

אור ישראל

קובץ לעניני הלכה ומנהג

הוצתק וחוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה



• מאנסי ניו יארק •
תשרי תשס"ג • שנה ח גליון א (כט)

משלחן המערכת



'שמיני למילואים'!

עם הופעת הקובץ הנוכחי, נכנסים את השנה ה'שמינית' להופעת גליונו ה'מלאים' זי ומפיקים עונה, מתוך הודאה על העבר ותפלה על העתיד. ויהי שזוכה לזכות את הרבים עוד רבות בשנים, להגדיל תורה ולהאדירה.

מודעה ובקשה: מחמת ריבוי החומר אין ביכלתנו להדפיס מיד כל מאמר שנשלח אלינו. מטעם זה, אין להדפיס המאמר במקום אחר למשך שנה אחת מאז נשלח אלינו. כמו כן, אין לשלוח מאמר למערכת שכבר נדפס בעבר.

מוסדות התורה, ישיבות וכוללים כארה"ב, שישלחו עשרה דולר \$10 דמי משלוח, יקבלו אי"ה קובצים קודמים.

קובץ הבא יופיע אי"ה בחודש סבת תשס"ג הבע"ט. תאריך האחרון לשלוח חומר לא יאוחר מט"ז חשוון תשס"ד.

קוראים נכבדים

הרוצים להשתתף בגליון הבא ולשלוח מאמרים, חידושים וברורים, מתבקשים להקדיש על דיסק. הערות והארות אפשר לכתוב בכתב-יד ברור על צד אחד של הגליון, ובשורות מורוחות. כדי להקל עלינו בסידורם הנכון, ותודה למפרע. המערכת משאירה לעצמה את הזכות לבחור ולהחליט איזה מאמר ראוי לדפוס, לשנותו או לשפירו.

המאמרים נכתבו על דעת הכותבים בלבד.

כל הזכויות שמורות למערכת, ואין להדפיס או למסע מאמרים ומכתבים המובאים בקובצנו בלי קבלת רשות בכתב מהמערכת.

קובץ אור ישראל רבעון הלכתי

ירצא לאור ע"י

מכון אור ישראל

שע"י

קהל שארית ישראל ויילעדניק
מאנסי נ"י.

הרב חיים אבערלאנדער

ראש המכון וי"ר המערכת

הרב גולי' אבערלאנדער

עורך אחראי

חברי המערכת:

הרב מתתיהו דייטש, ירושלים

הרב אהרן הכהן פערל, ניו יורק

הרב יודא הכהן שטראסער, ניו יורק

הרב מרדכי ווייס, ירושלים

מחיר גליון: \$7 בא"י 15 ש"ח

דמי מנוי לשנה: \$30

[מחצ' לניו יורק — \$35]

כתובת המכון באה"ק:

ת.ד. 1111 בני ברק

טל. 500-0345 (02)

לכל עניני הקובץ במונטריאל

יש לפנות אל הרב פנחס וויליגער

(514) 276-9800

Copyright © 2002

All Rights Reserved

M'CHON "OHR YISROEL"

P.O.B. 557

Monsey, N.Y. 10952

Tel. (845) 426-7321

Fax: (845) 425-2894

ISSN: 1538-6384

"ספרא"

עריכת ספרים והוצאה לאור

(718) 438-4714 (845) 425-0635

התוכן:

משלחן המערכת

גנזי קדם

אזהרות לשבת שלפני יום כפור לרבינו יצחק הלוי ב"ר שמואל ז"ל

ו הרב יעקב שמואל שפיגל

שפתי ישנים

קרקע שאינו בר חלוקה האם קנה נגד מעותיו או בטל המקח, ובענין נדר שלא לאכול בשר ביום הפסח אם מותר בבין השמשות גיור ילד שאביו יהודי ואמו נכרית

כג רבי ישכר שלמה טייכטאל זצ"ל
כו רבי נפתלי הערצקא העניג זצ"ל

על הפרק

אסטרונוט שעומד לנסוע בחללית איך יתנהג עם דינוי ק"ש ותפילה ושבת ואי שרי לו לכתחילה לנסוע [מכתב שא"ה]

כח הרב חיים צבי קאניקאוו
כט הרב חיים ישעי' קעניג
לא הרב לוי יצחק הלפרין
לד הרב גבריאל ציננער
לט הרב יצחק שמואל שכטר

תשובה בענין הג"ל

משא ומתן בענין הג"ל

בירור בענין הג"ל

בירור בענין הג"ל

דבר הלכה

גדר בענין דבר שאינו חשוב שבטל לגבי בגד, ולא מקרי משא לענין הוצאה בשבת עוד בבירור שטת ר"ה בנוגע לשקיעת החמה [תנוכה]

נח הרב טובי' גאלדשטיין
סב הרב יעקב גרשון וייס
עו הרב חיים שלמה אברהם

בענין קירוב רחוקים

חגים וזמנים

מצות אכילה בליל ערב יום הכיפורים ההולך לאחר סעודה לסוכת חבירו לישב שם, האם מברך על הישיבה גרידא גויי סוכה המופלגים ארבעה טפחים מהסבך ברין אם אחר כיסה רם שחיטה בעיו"כ בלי רשות השוחט בענין אתרוגים שיש להם נקב מפולש מתולדתו במקום הפיטם בענין וירט שני של גליות

פ הרב דוד ירחמיאל צבי רבינוביץ
צב הרב חיים שרגא פאווייל שנעעבאלג
צח הרב יעקב קאפיל שווארץ
קא הרב משה פרידמאן
הנ"ל
קי הרב חיים אהרן פריעדמאן

בית הוראה

האם נכון למנות בעל תוקע מי שמגרל ציפורים בתוך ביתו / האם מותר לספר מעשיות שאינם אמיתיים כדי לעורר עי"ז לתורה ויר"ש / האם נכון לשתות קאווא בבוקר לפני התפלה מעומד

קטז הרב חיים אבערלאנדער

יושבי אהל

קכח	הרב יעקב יוסף ניישלאס	בענין סוכה שהסכך מרובה על האויר אבל עדיין חמתה מרובה מצלתה
קל	הרב אברהם משה קאהן	בענין הידור מצוה בד' מינים

מנהגי ישראל

קמו	הרב אלעזר יהודה בראדט	איסור השינה בראש השנה
קסד	הרב גבריאל צינער	בידור מקומות גידולי האתרוגים [א]
קפט	הרב גדלי' אבערלאנדער	מנהג קריאת-התורה בליל שמחת-תורה

ימות עולם

רה	הרב מלך שפירא	אודות הפולמוס בענין אתרוגי קורפו
ריד	הרב חיים אלכסנדר ניימאן	רמזים נפלאים על המאורעות בשנות הזעם

כינוס סופרים

רכא	הרב יהושע מונדשיין	קבלה, דרוש והלכה
-----	--------------------	------------------

לעורר לב

רל	בענין גילוח שערות בערב יו"ט — הרב יהודה הערשקאוויטש / טלטול בשר שאינו מבושל — הרב טובי הלוי ראסקאלאוויטש.
----	---

מולי דתמיהי

רלא	צ"ב בפירושו הגר"א — הרב גמליאל הכהן רבינוביץ / תמיה על המהרש"א ועל האור החיים הק' — הרב שמואל ישעי' יפה / תמיהות שונות — הב' מרדכי דוד שווארץ.
-----	--

תגובות

חיקון טעות במכתב הרב יעקב יצחק ניימאן — בענין קריאת שם לנער הנולד אחר אלו שנהרגו בין הריסות רח"ל — פסקו של הגאון אבדיק סקווירא זצ"ל בענין תפילת שמונה עשרה על האוטובאס — הרב אביגדור שמואל ראזענבערג / עוד על הספר 'בשמים ראש' — הרב ברוך אבערלאנדער / הערות ועדכונים — הרב מרדכי מנחם האניג / בענין: מקור חכמות העכורים מוישראל, החושך גם היא בריאה, גרמניה ועמלק — הרב דוב בעריש הכהן גראף / תשובה לתגובה בענין ש"י ר"ת והגאונים בענין זמן ביהשימו — הרב יקותיאל זושא זילברשלג / ביורר בענין צד שכנגד א"י בתפילת שמו"ע בניו יורק, ובענין זמן שקיעת החמה — הרב יהודה הערשקאוויטש / בנדון פתיחת וחזרת מצודה שנלכד בה חתול בשבת — הרב יעקב יוסף ראזענבלום / תגובת הכותב — הרב יצחק יחיאל מיכל מאסקאוויטש / בענין תנינת איגרת להוך תיבת-דואר, ובאיזה צד להתפלל שמונה-עשרה בניו-יורק — הרב יצחק טסלר / בענין פעולות של הגה"ק בעל הקדושת לוי להחזיר ולהייל ספרי מדרש והלכה, בנוסח התפלה אשרינו שאנו משכימים ומעריבים ערב ובוקר וכו' — הרב ירוחם אלי ראזענפעלד / ישוב דברי השער המלך, הבני יששכר והחזרת אמת — הרב יחיאל לייכיש פארטונאל / יישוב על דברי ספר עיר בנימין בענין אביו של ר"ע — הב' יוסף אלטמאן / בענין מצות אכילה בערב יוה"כ ובשבת וי"ט — הרב ברוך צבי פערער / מנהג הבעש"ט בספירת העומר בליל ב' דפסח — הרב משה חיים ברייער / בענין יציאה לדרך קודם התפלה — הרב אהרן הכהן פערל / בענין מכתב הגר"ח קריינזוויטער זצ"ל אודות הגר"א דסלר זצ"ל, ובענין תמונות אנשים — הרב אברהם משה קראוס / בענין חום החמה, וגובה הלויים — הרב יואל דייטש.

זוטות

רנד	בענין כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח — הרב חיים אלכסנדר ניימאן / בענין מצות כתיבת ספר תורה — הב' דוד פערער.
-----	--

פינת הספר

רנו

גנזי קדם

פגיו רבוחי הקדמים ז"ע

הרב יעקב שמואל שמיגל

פתח תקוה

אזהרות לשבת שלפני יום כפור לרבינו יצחק הלוי ב"ר שמואל ז"ל

בין בני משפחתו של ר' זרחיה הלוי, מחכמי פרובנס, מצאנו תלמידי חכמים מובהקים שעסקו גם בפיוט.¹ חלקם עסק גם בחיבור פיוטים בעלי אופי הלכתי, שהוא תחום שהפייטנים לא הרבו לעסוק בו. אחד מסוגי הפיוטים בתחום זה הוא הפיוט הנקרא בשם אזהרות. על פיוט זה נדבר לקמן. החכם שאנו עוסקים בו הוא ר' יצחק בר שמואל הלוי, שהפרטים אודותיו מעטים ביותר. היה מקום להניח אפוא כי אף הוא מבני אותה משפחה, והוא החכם שמצאנוהו נזכר בדברי הרא"ה:² "ושמעתי מפי מורי החכם הגדול ר' יצחק הלוי ב"ר שמואל ז"ל". מכאן עולה כי הוא היה רבו של הרא"ה. אלא שבמקום אחר הזכיר הרא"ה את ר' יצחק הלוי בן אחיו כמורו:³ "כך פירש מורי החכם ר' יצחק הלוי ז"ל בן אחי ר' בננשת⁴ הלוי נ"ר". שמו של חכם זה מקוים גם ע"י הריטב"א, תלמיד הרא"ה, שהביאו כמה פעמים בחידושו, ונציין לכמה מהם:⁵ "וכמו שפי' בפ'

1. פיוטיו של ר' זרחיה הלוי בעל המאור הם רבים, ומהם גם פיוטי הלכה רבים. כולם נקבצו על פי כתבי יד ע"י ל' מייזליש בספרו שירת המאור ירושלים, תשמ"ד. אזהרות לשבת קודם סוכות לאחרי ר' ברכיה פרסמתי באור ישראל, כה, (תשרי תשס"ב) עמ' ט-כב. אזהרות לראש השנה של ר' פנחס הלוי, אחי הרא"ה, אף הוא מצאנאה של משפחה זו, פרסמתי בספר הזכרון לר"י נסים, ירושלים, תשמ"ה, כרך ד, עמ' ע-פז.
2. פקודת הלויים על מסכת ברכות, במשנה הביאו לו מליח (נדף מד ע"א), מחד' רמ"י הכהן בלוי, ניו יורק, תשל"ט, עמ' קלה; מחד' אהבת שלום, ירושלים, תש"ס, עמ' שמו.
3. חידושי הרא"ה לכתובות דף ס ע"א סד"ה כתב הרב רבי משה. וכן העתיק זאת בשיטה מקובצת שם. גם הריב"ש בתשובותיו סי' שעג הביא זאת: "כתב הרא"ה בשם חכם ר' יצחק בן אחיו הלוי". צוץ רצה לייחס לחכם זה, ר' יצחק בן בננשת, חיבור הלכתי מסויים המכיל פסקי דינים, אבל בדבריו נדחו על ידי נויבאוור. ציינתי זאת, וגם הוספתי בזה עוד כמה דברים, במטאמרי 'פסקי דינים לחכם ממשפחת הרא"ה', קבץ על יד, ספר היובל, סדרה חדשה ספר יא (כא), חלק א, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 94-95. המסקנה העולה שם, כי חכם המכנה את הרא"ה ואת אחיו ר' פנחס כדודי, הוא שכתב את אותו חיבור המכיל פסקי דינים, אבל אין הוא ר' יצחק. נמצא שחכם זה היה בן ר' בננשת⁴ (אחיהם של הרא"ה ור' פנחס), או שהיה בנו או נוסף או אחות של הרא"ה ור' פנחס, אלא שאין לנו ידיעות על כך, ולכן אין אנו יודעים לזהותו.
4. אפשר שנקרא על פי שם סבו ששמו היה בננשתי כמובא לקמן בהערה 10. אגב, מאוחר יותר מצאנו בספרד את השם בננשתי ככינוי משפחה. משפחה זו העמידה חכמים רבים, ונודעה לשם ולתהילה. ר"ב הלוי עפשטיין בספרו מקור ברוך, וילנא, תרפ"ח, ח"א, דפים שלו-שנו, כתב מעט אודות משפחה זו וחכמיה, ובדף ש ע"ב כתב: "וכפי הנראה ששם זה [בננשתי] הוא שם איש פרטי, ולא רק כנוי משפחה, וזה דבר חדש".
5. אני רושם את המקורות לפי סידורם ולא ציינתי ד"ה, הואיל ומצויות היום כמה הדפוסות של חידושי הריטב"א, ודיבור המתחיל שונה מזו לזו: יבמות פג ע"א, גיטין ב ע"א, שם ג ע"ב. על כך יש להוסיף: תענית כו ע"א (למצאנאי בנמוקי יוסף) קרוב של רבינו נר"י החכם הגדול ר' יצחק ז"ל, מכאן עולה כי הדברים היו כתובים). גיטין ב ע"ב (והקשה ר"י הלוי [בן] אחיו של רבינו), ד ע"א (וירבינו כתב בשם ר' יצחק הלוי בן אחיו של רבינו נר"י), מב ע"א (והחכם ר' יצחק הלוי ז"ל בן אחיו של רבי' נר"י), נ ע"ב ("וכתב רבינו נר"י בשם החכם ר' יצחק הלוי בן אחיו"), נח ע"ב ("כך פי' החכם ר' יצחק הלוי בן אחיו של רבינו נר"י"), עד ע"ב ("כ"כ רבינו נר"י בשם בן אחיו ה"ר יצחק הלוי"). יש להעיר כי לדעת ר"א ליכטנשטיין מהדיר חידושי ריטב"א על גיטין, מחד' מוסד הרב קוק, הרי שהחידושי הריטב"א הנדפסים על גיטין אינם לריטב"א, אלא הם לרבו קרשקש, שגם הוא היה תלמיד הרא"ה. כן הוזכר גם בחידושי הריטב"א קידושין יט ע"א ("וכן ראיתי שפירש החכם רבי יצחק הלוי ז"ל בן אחיו של מורי הרב נר"י", מכאן שמעם שהדברים היו כתובים) שם כג ע"ב (והחכם הגדול ר' יצחק הלוי ז"ל קרוב של רבינו נר"י תירצ"י), ב"ב עו ע"א ("וכן פירש החכם הגדול

הגדול משמו של רבינו (הר"ם) [הר"א]⁶ וקרובו ה"ר יצחק הלוי ז"ל.⁷ "אלא הנכון כמו שכתב רבינו בשם ר' יצחק הלוי בן אחיו של רבינו נר"י.⁸ "ורבינו כתב בשם ר' יצחק הלוי בן אחיו של רבינו נר"י".

אנו רואים כי ר' יצחק בן אחיו של הרא"ה מוזכר כמה וכמה פעמים, ובחלק הוא מוזכר גם כמורו של הרא"ה. היה מקום אפוא לומר שאולי במקום שמוזכר ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי כמורו של הרא"ה נפלה טעות בשמו של החכם.⁹ אלא שעובדה זו מקיימת ממקום נוסף, שהרי כך נאמר בשיטה מקובצת:¹⁰ "ותלמיד הרא"ה בחידושי ליבמות פ' בניין אחר וז"ל... וכן פ' החכם הגדול רבי יצחק הלוי ב"ר שמואל הלוי ז"ל וכן עיקר ע"כ".¹¹ גם בפיוט שלפנינו מוזכר המחבר בשם ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי, וא"כ מסתבר שהיו שני חכמים בשם ר' יצחק הלוי. האחד בן אחיו של הרא"ה, והשני בן ר' שמואל הלוי, שאין אנו שומעים על קשר משפחתי בינו לבין הרא"ה.¹²

עובדה נוספת הראויה לציון היא כי ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי מכונה תמיד בתואר "החכם הגדול", ואילו ר' יצחק בן אחיו של הרא"ה, לעתים מכונה רק בתואר "החכם", או ללא תואר כלל.¹³ אבל בכל זאת מצאנו כי גם הוא נקרא "החכם הגדול".¹⁴ גם ר' פנחס, אחיו של הרא"ה, שהיה גם מורו, מכונה על ידו בשם "החכם הגדול".¹⁵

קשה אפוא להגיע למסקנה ברורה בדבר זהותו של ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי, אולם מסתבר בעיני שהיה חכם בשם זה, שהיה גם מורו של הרא"ה.

לא ידוע לנו כרגע על יצירה פיוטית נוספת של ר' יצחק.¹⁶

*

ר' יצחק הלוי ז"ל.¹⁷ אמנם כאן לא מצויין "קרובו" או משהו בדומה לכך, ואפשר לטעון שאולי הכוונה היא לר"י ב"ר שמואל, קנ ע"ב (והחכם הגדול רבינו יצחק הלוי קרובו ז"ל), קטא ע"א (וכן כתב קרובו ה"ר יצחק הלוי בתורת הבית שליו).
6. היינו הרא"ה.

7. כך כתב ר"ח פרוש במבואו לחידושי הרא"ה על חולין, ירושלים, תשל"ט, עמ' 11, וכן נכתב גם בחידושי הרא"ה על ברכות, מהד' אהבת שלום, ירושלים, תש"ט, מבוא עמ' 12, והערה 10.

8. כתובות כט ע"א ד"ה נע"י שם בתוספות.
9. יט"ל צונץ כספרו: *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie, Berlin, 1865*, עמ' 284, ציין לאזהרות אלו, וגם ציין לאיזכור ר' יצחק בשיטה מקובצת.

10. בהקדמתו לבדק חבית כותב הרא"ה את ייחוסו: "אמר אהרן הלוי ב"ר יוסף ב"ר בנבנשתי ב"ר יוסף ב"ר יצחק ב"ר זרחיה ב"ר שם טוב הלוי ז"ל. [ראה רחיד"א בשם הגדולים בערך ראה"ה שכתב שיש כאן טיפס, אבל אין הוא נטעת לענייננו]. אנו רואים כי השם יצחק נמצא כאן, אבל לא נמצא כאן השם שמואל. לפיכך יש קצת מקום לומר כי אכן ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי אינו קרובו של הרא"ה.

11. ראה במקומות שכתבנו בפנים המאמר, ובמה שהוספנו שם בהערה 5.
12. ראה לעיל הערה 5, וא"כ המקומות הם: תענית כו ע"א, קידושין כג ע"א, בב קכ ע"ב.
13. ראה ריטב"א גיטין יח ע"א, קידושין כו ע"א, ע"ז יג ע"א.

14. שד"ל בחיבורו נחלת שד"ל (בתוך אוצר טוב, בעריכת ר"א ברלינר ורד"צ הופמן, ברלין, תר"מ-תרמ"א), עמ' 43, מצוין לחכם בשם יצחק בן לוי שחיבר: ירב גדולתי יוצרי לפניך, על פי מחזור מופללייר. וכן ציין באותו מקום כי חכם בשם יצחק ברבי לוי חיבר את: אז ישיר ינון נאילת השחר [נכונתו לספר המכיל בין השאר גם פיוטים, מנטובה, תפ"ד] ז' של פסח. י' דוידון, אוצר השירה והפיוט, ניו יורק, תרצ"א, במפתח המחברים, עמ' 421, ציין תחת השם: יצחק הלוי (בן שמואל), לשלושה פיוטים: אדברה ברשיון, ארומגך ה', ירב גדולתך. ברור כי הפיוט הראשון והאחרון הם היינו הך, והוא הפיוט שלפנינו. על הפיוט ארומגך ה' כתב דוידון בכרך א מס' 7526, ומדבריו עולה כי הכוונה היא לר' יצחק סגל אחיו של ר' דוד סגל בעל טוויי זהב. נמצא כי משלושת הפיוטים שייחס דוידון לר' יצחק בן שמואל הלוי, לפנינו רק פיוט אחד. הפיוט שהוזכר שד"ל: אז ישיר ינון, צוין אצל דוידון בכרך א עמ' 100 מס' 2135, כפיוט הנאמר בשביעי של פסח, ומחברו הוא יצחק ברבי לוי. במפתח המחברים לא מצאתי, ומימ דוידון לא כלל פיוט זה תחת המחבר שלנו.

האזהרות המתפרסמות בזה¹⁵ מצויות בארבעה כתבי יד. האחד הוא כתב יד פריס (להלן: כ"פ) 656 (מכון לתצלומי כ"י עבריים בירושלים ס' 27904), שהוא מחזור לר"ה ויוכ"פ כמנהג צפון אפריקה. השני כ"י מונטיפיורי (להלן: כ"מ) 203 (ס' 5126) שהוא מחזור לכל השנה כמנהג מונטיפייר. השלישי כ"י אוקספורד-בודלי (להלן: כ"י"א) קטלוג נויבאוואר מס' 2709 (ס' 22707) מחזור לר"ה ויוהכ"פ וסוכות כמנהג ספרד (קטלוגיה). הרביעי כ"י מוסקבה גינבורג (להלן: כ"י"ג) 197, שיצא במהדורת צילום בתוך: אוסף פיוטי ספרד, ע"י הוצאת מקור, מכון מזרח ומערב בראשות ד"ש ליינר, ירושלים, תשל"ט. הואיל ואזהרות אלו מצויות בארבעה כתבי יד, המשקפים גם איזורים ומנהגים שונים, דומה שיש בזה כדי ללמד שליצירה זו היתה תפוצה לא קטנה. עם זאת כדאי לציין כי בכ"י מוסקבה גינבורג נכתב בראש האזהרות: "אזהרות ליום הכפורים", ולא צוין שם המחבר. מסתבר שאמירת האזהרות היתה מכוונת לציבור, והיה בה מעין סיכום קצר של מרבית ההלכות הקשורות לאותו מועד.¹⁶ לפיכך נקבע גם זמן אמירתן לשבת הסמוכה לאותו מועד. במקרה שלפנינו המחבר הזכיר באזהרות את הדינים השונים הקשורים ליום כפור. סדר הדינים הוא סדר מקרי העולה לו כתוצאה מהאילוצים של סדר הא"ב והחרוז. בפזמון של האזהרות מקובל בדרך כלל לדבר על גאולה וישועה של ישראל, וכן הדבר גם לפנינו.

השבת שלפני יום כפור היא שבת שובה, והאזהרות נאמרו אפוא באותה שבת. יצוין שבכתבי היד נאמר שמאמרים את האזהרות בשבת שלפני יום כפור, ואין היא נקראת בשם שבת שובה. זאת משום שהשם שבת שובה, נקבע ככל הנראה רק לפי המנהג שקוראים את הפטרת שובה ישראל בשבת זו. ברם היו בקריאת ההפטרה של שבת זו מנהגים חלקים, ולכן ברור כי לפי אותם מנהגים שבת זו לא נקראה בשם שבת שובה.¹⁷ יש לי אריכות דברים בזה, ואין כאן מקומו.

מבנה האזהרות המקובל הוא לפי סדר א"ב, כאשר כל בית מוקדש לאות אחת החוזרת שלוש פעמים. בסוף כל בית נמצא פסוק מהמקרא המתקשר עם האמור לפניו, אם בדרך פשוטה ואם בדרך מחודדת מעט. לאחר מכן בא הפזמון, שבו נמצאת גם חתימת המחבר באקרוסטיכון. החתימה שלפנינו, הכתובה בצורה לא כל כך שגרתית כפי שיראה המעיין, היא: "צחק בן שמואל לוי".¹⁸ בדרך כלל הוסיפו הפייטנים לחתימה גם את המלה: "חזק", אבל בפיוט שלפנינו המחבר לא נהג כך. לנוחיות המעיין הדגשנו את מלות החתימה, כדי ששמו של המחבר יהיה בולט. לאזהרות אין משקל, ולכן השורות אינן בעלות גודל אחיד.

בשמירת החרוז נהג רבינו ב"חופש השירה", ולכן מצאנו כי בבית המתחיל באות ב', וכן בבית המתחיל באות י', חזר רבינו אות רפויה מבג"ד כפ"ת עם אות דגושה.¹⁹ בדומה לכך מצאנו בכמה מקומות, כי כדי לשמור על החרוז ועל השיבוץ של פסוקים, "הזיז" רבינו מלים מסוימות ממקומן, ורשמן בצלע אחרת, למרות שזין זה מקומן.²⁰ ואף אלו דברים מקובלים בשירה, אם כי ודאי שהנמנע מכך הרי זה משובה.

האזהרות נעתקו בדרך כלל לפי כ"י"פ, אלא ששינינו את המבנה בהתאם למקובל. במיוחד שינינו את המבנה של הפזמון, משום שבכתב היד הפזמון היה כתוב ללא כל סדר. בהערות נרשמו בדרך

15. קטע מפיוט זה כבר נתפרסם על ידי א' חזן, ב' בר תקוה, בחיבורם שירת ההלכה, עיונים באזהרות ובפיוטים ההלכה במעול השנה, ירושלים, תשנ"א, עמ' 30-32.

16. ראה דבריו ביחס לאזהרות של ר' ברדיה כמציין בהערה 1.

17. ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך י', ערך הפטרה, עמ' כא, ובסוף הספר עמ' תשטו, על המנהגים השונים של הפטרה של שבת זו, ועל הקריאה של שובה ישראל.

18. לעיתים חתמו: הלוי, ולעיתים חתמו: לוי, ראה בדבריו על האזהרות של ר' יצחק הלוי (לעיל הערה 1) במבוא הערה 6.

19. מצאנו כן, אמנם לעיתים רחוקות, בין המשוררים הספרדים, כמו שהעיר על כך ד' ילון בספרו תורת השירה הספרדית, ירושלים, תשל"ח, עמ' 13.

20. ראה לדוגמה הערות 82, 127, 140, 148.

כלל רוב חילופי נוסח בין כתבי היד. דומה שבכתב יד אוקספורד מרובים חילופי הנוסח, ואולי יש בכך להעיד על המעתיק, או על עובדות אחרות, אבל לא עסקנו בכך.

לא השתמשנו בניקוד שבכתבי היד, אלא ניקדנו את הפיוט מחזש, בדרך כלל על פי ניקוד של כתיב חסר. בהערות רשמנו את מקורות הפיוט, פרט לפסוק המופיע בדרך קבע בסוף כל בית, שאת מקורו רשמנו בפנים. המקורות הם מקורות מקראיים או מקורות מהתלמוד, והואיל והמדובר בענייני יום הכפורים, הרי שבציון סתמי לדפי תלמוד הכוונה היא למסכת יומא.

נהגתי כאן כפי שנהגתי בפרסום אזהרותיו של ר' ברכיה.²¹ לאמור, רוב הדינים הנמצאים בפיוט מופיעים בתלמוד, וחלקם אף באותו לשון. לעתים יש תוספת או שינוי כל שהוא, והשתדלנו לעמוד על כך. אבל לא נכנסנו כאן לפלפולים ולדיוקים עמוקים בדבריו, הואיל ומדובר כאן בפיוט, אלא אם כן מוכח מתוכו באופן ברור שיש כאן עניין מיוחד.

מקובל כיום להדפיס את המקורות והביאורים לפיוטים כחטיבה נפרדת, על פי מספרי השורות של הפיוט. אולם מטעמים טכניים נדפסו כאן דברים אלו בצורה שונה, לאמור בצורה של הערות לפיוט.

*

ברצוני בזה להתייחס בזה למאמרי על אזהרותיו של ר' ברכיה.²² לצערי נפלו בו כמה טעויות בניקוד, שכנראה נובעות מאי התאמות של תוכנות המחשב השונות (כתוצאה מכך נשמטה גם ההדגשה של האקרוסטיכון, וכן נגרמו שיבושים נוספים, ראה שם לדוגמה אות ב' בסוף השורה הראשונה). אני מעיר עליהן, פרט לשתי טעויות בולטות:

1. אות ט' בסוף שורה 1, צ"ל: מְשַׁבְּעוּ (נשמטה האות ש', אף שהניקוד נמצא).
 2. ריש עמ' כא, צ"ל: שְׁלֵמוֹ, כלומר נגמרו.
- רד"צ הילמן שתעירני על כמה טעויות בניקוד, העירני גם על האמור בעמ' כ בשורה האחרונה. לדעתו כוונת ר' ברכיה לומר שלמ"ד שאינדו בכל דבר הוא משום דס"ל דאין צריך אגד ואין האיגוד אלא משום זה א-לי ואנוהו דילפינן מיניה הידור מצוה בכל המצוות.
- ר"י ברוך העירני על האמור בעמ' טז הערה 72, כי אפשר שכוונת ר' ברכיה היא כאמור בסוכה יג ע"א תודיה בשלש, ע"ש ובאוצר מפרשי התלמוד.

אזהרות לשבת שלפני יום כפור לרבינו יצחק הלוי ב"ר שמואל ז"ל

אַרְבָּעָה בְּרָשִׁיּוֹן מִבֵּינִי אֶסְפְּרָה: אֵל חוֹק ה'
אֶמֶר אֵלֵי בְנֵי אֶתְהָ: וְרֹאשִׁית אוֹנִי:

21. ראה לעיל הערה 1.

22. ראה הערה 1.

1. רבינו פותח בבקשת רשות כמקובל. אפשר כי "מביני" הכוונה למלמדיו ומוריו, כאשר "מבין" הוא פועל יוצא, כמו בנחמיה ח, ט, ועוד.
2. על פי תהלים כ, ז: "אספרה אל חק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך". לפי המפרשים הרי שצריך לקרוא זאת כך: אספרה אל חוק, ה' אמר אלי וכו', ורבינו שינה את פיסוק המשפט בגלל החרוז. ע"י עוד בתרגום שם שאפשר שמשמע כפיסוק רבינו. משמעות העניין הוא שזה כחזר בעם ישראל.
3. על פי בראשית מט, ג: "כחי וראשית אוני".

אתה תהיה לי סגלה וממלכת בנהני
אותך ראיתי צדיק לפני (בראשית ג, א)

בך ישראל אתפאר⁶ מכל שוכני עפר⁷
בשמך מצוית ורעך לה' לדור⁸ יסופר⁹
בעברך עברה קלה בתשובה לבדה תופר¹⁰
וסר עונך וחטאתך תקופר (ישעיהו ו, י)

גדול כבודכם¹¹ בישועתי¹² אם תישרו מעגליכם¹³
גם אם¹⁴ הרע תרעו¹⁵ ותשובו ותיטיבו מעגליכם¹⁶
גורתי בעשור לחודש השביעי¹⁷ למהר אתכם מגלוליכם¹⁸
כי יום בפרים הוא לכפר עליכם (ויקרא כג, כח)

דת¹⁹ יום זה להתענות בו ולהעצר מכל מלאכה
דין תשיעי לחודש²⁰ להתענד²¹ בו במסכה ערוכה

4. על פי שמות יט, ה-ו: "והייתם לי סגלה... ואתם תהיו לי ממלכת כהנים". אפשר שריכוז הוסיף את המלה: סגולה, כדי לרמוז על לוי (סגיל היינו לוי), והואיל הוא עצמו לוי.
5. עפ"י ישעיהו מט, ג: "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".
6. כינוי לאומות העולם על פי ישעיהו כו, יט.
7. בכ"י ג, הנוסח: זכרך.
8. בכ"י א, חסר: לדור.
9. על פי תהלים כב, לא: "זרע יעבדנו יספר לא-דני לדור". לפי רש"י שם, הכוונה כאן היא: אם תשמור את המצוות ייסופר לדור אחרון לשם ה' ולשבתו את אשר עשה לאותו זרע".
10. ע"י משנה יומא פה ע"ב.
11. בכ"י ג, הנוסח: כבודי בישועתכם, וראה בהערה הבאה.
12. על פי תהלים כא, ו: "גדול כבודו (של המלך) בישועתך", ולכן נוסח כ"י ג, אינו מתקבל.
13. מצאנו כי דרכו של הצדיק נמשלה למעגל יושר: "הדרכתך במעגלי יושר" (משלי ב, יד), והכוונה כאן שעליהם להשתדל להתנהג ביושר, כי כזה יגדל כבודם.
14. בכ"י א, ג, חסר: אם.
15. על פי שמאל א; יב, כה: "יום הרע תרעו גם אתם".
16. קודם דבר על עבירות קלות, שמועילה להם תשובה בלבד. עתה מדבר על עבירות חמורות, שתשובה תולה ויהי"פ מכפר.
17. על פי ויקרא כג, כז: "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפרים הוא".
18. על פי יחזקאל לו, כה: "מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטור אתכם".
19. חק, מצוה ביום זה להתענות וכו'.
20. על פי ר"ה ט ע"א: "כל האוכל בתשיעי" וכו'.
21. בכ"י ג, הנוסח: להתענד.

דע וְהוֹדֵר לַהֲפָסִיק מִבְּעוֹר יוֹם וְעַל הַמְּזוֹן²² בְּשָׁעָה²³ סְמוּךְ לַחֲשֵׁכָה
צָוָה ר' אֵת הַבְּרָכָה (תהלים קלג, ג)

הַעֲנוּי²⁵ הוּא²⁶ לְהַרְעִיב נַפְשָׁךְ מִמֶּאֱכָלְךָ
הַשְׁתִּיחַ בְּדֹת²⁷ הָאֲכִילָה²⁸ לְהַמְנֵעַ מִשְׁקִיִּים חֲשָׁאֲלֶךָ²⁹
הַלֹּךְ יַחַף³⁰ בְּמִצּוֹת³¹ מַחֲלֹלֶךָ
שֶׁל נַעֲלֶךָ מַעַל רִגְלֶךָ (יחזשע ה, טו)

וְאִם אֲשֶׁה³² עֲצוּרָה לִי³³ מִמֶּנָּה נִשְׁמָרְתִּי
וּמִתְכַּוֵּי³⁴ בָּמִים קָמְנִי נִזְהָרְתִּי
וְאִם יִקְרַנִּי מִקְרָה מֵאֲשֶׁר הִרְהָרְתִּי
אֶרְחֵץ³⁵ בָּהֶם וּמִקְרָתִי (מלכים ב, ה, יב)

זאת ועוד אַחֲרֵת הוֹתָרָה לִי³⁶ אִם לְהִסּוֹר מִיָּמִי הַיּוֹצֵרְתִּי

22. דין תוספת יוהכ"פ ביומא פא ע"ב. יש מחלוקת בראשונים האם התוספת היא רק על עינוי, או גם על עשית מלאכה. עי' רמב"ם הל' שביעות עשור א, ו, ובמגיד משנה שם. רבינו כתב כאן "ועל המזון" בר היבוי, משמע קצת כי הוא סבור שדין תוספת קיים הן באיסור מלאכה והן באכילה.
23. תוספת יוהכ"פ אין לה שיעור. עי' ר"ה ט ע"א תד"ה ר"ע, ביצה ל ע"א תד"ה דהא, בשו"ע סי' רסא ובמפרשים. לכן אפשר שהלשון כאן לאו דווקא הוא, או שמא רבינו כתב כן כדי להרחיק אדם מן העבירה. ר"י ביום העירי כי בכחובות מז ע"א תד"ה דמסר איתא: "דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט שהוא כיו"ט".

24. בכ"י מ, הנוסח: שם צוה.
25. מכאן ועד: "וסוך לא סכתי", מסביר רבינו מה כלול במצות עינוי על פי משנת יומא רפ"ח (בשינוי סדר, כנראה בגלל אילוף התירו), ובתוספת כמה הלכות. העינוי הראשון הוא: איסור אכילה ושתייה.
26. בכ"י מ הנוסח: העינוי הזה הוא.
27. על פי אסתר א, ח: "השתייה כדת".
28. איסור שתייה הוא כאיסור אכילה, היינו הם נחשבים כאיסור אחד.
29. בכ"י ג הנוסח: כשאלך. והנוסח שלפנינו הוא כעין קיצור לכתוב: תשאלך נפשך (דברים יד, כו).

30. עינוי שני הוא: איסור נעילת הסנדל.
31. בכ"י א, הנוסח: צור מחוללך.
32. עינוי שלישי: איסור תשמיש המטה.
33. על פי שמואל א; כא, ו: "כי אם אשה עצרה לנו כתמול שלשם". נראה שהוא מפרש "עצורה" כפירוש הרד"ק שם, ולא כשאר המפרשים שפירושו מרוחקת, אלא אפילו אם היא עמו בבית, והרי שהוא נשמר ממנה.
34. עינוי רביעי: איסור רחיצה. וכוונתו שאסור לרחוץ אף אצבע קטנה (על פי מלכים א, יב, י: "קטני עבה ממתיני אבי") על פי פסחים נד ע"א.
35. יומא פח ע"א: "בעל קרי טובל והולך כל היום כולו". מחלוקת ראשונים היא האם דין זה נוהג בזמננו, וראה בר"מ המאירי (בהערות שם צוינו הדעות השונות), ורבינו מתיר אף בזמננו.
36. היינו עוד מקרה שהותר ביוהכ"פ לרחוץ על פי יומא עז ע"ב: "ואם היה מלוכלך בטיט רצואה רוחץ כדרכו".

וְיָדָעְתִּי ³⁷ אֲנִי ³⁸ אִם אֶסוּךְ שְׁמֹן ³⁹ לְרִפּוּאֵת ⁴⁰ הַטָּמִין וְכֹאכִי חֲשָׁבְתִּי ⁴¹
וְחֻלְתִּי ⁴² וְאִירָא ⁴³ מִהֲתַעֲדֵן בּוֹ וְיִדִּי מִמֶּנּוּ מִשְׁכַּחְתִּי
(וְסוּךְ לֹא סָכַחְתִּי (דניאל י, יג)

חולתה ⁴⁴ אומר צריך אני והרופא מכחישו
חדל משמוע לרופא ומתת דמו כראשו ⁴⁵
חיתו תתחזק ⁴⁶ באכלו ואומרים ⁴⁷ לבטל דברי מפרשיו ⁴⁸
לב יודע מרת נפשו (משלי יד, י)

טוב לשמוע לרופא כשאומר צריך אף שלא כדברי החולים ⁴⁹
טעמו ויראו אם נחלקו הרופאים ולכן אחר שנים המקילים ⁵⁰
מועם ⁵¹ מי שאחזו בולמוס בשר שקוצים אחר שומן ⁵² גיעולים
ומרק פגלים (ישעיהו סה, ד)

37. על פי איוב לג, ט: "וְיָדָעְתִּי אֲנִי בְלִי פֶשַׁע".

38. כלומר: טהור אני, מותר לי. על פי יומא שם: "וְאִם זֶה חוּלָה אִם שֶׁהָיוּ חֲטִטִּין בְּרֹאשׁוֹ סָךְ כְּדַרְכּוֹ וְאֵינוֹ חוֹשֵׁשׁ".

39. על פי מלכים ב, ד, ב: "כִּי אִם אֶסוּךְ שְׁמֹן". אגב, בכתוב הוא שם עצם, וכאן הכוונה היא לפועל, וזו מדרכי השירה כמובן.

40. בכ"מ, א, הנוסח: אִם אֶסוּךְ שְׁמֹן בְּשִׁבִּיל חֲטִיטִין.

41. על ידי סיכת השמן, מנעתי, הפסקתי, את הכאבים.

42. העיני החמישי: איסור סיכה.

43. על פי איוב לב, ו: "עַל כֵּן חֻלְתִּי וְאִירֶע מַחֹת דַּעִי עִמָּכֶם".

44. על פי יומא פג ע"א: "אמר ר' ינאי תולה אומר צריך ורופא אומר אינו צריך שומעין לתולה מ"ט לב יודע צרת נפשו".

45. על פי יהושע ב, יט: "דמו בראשו ואנחנו נקים".

46. נפשו, חיותו תתחזק. על פי יחזקאל ז, יג: "וְאִישׁ בָּעוֹנוֹ חֵיתוֹ לֹא יִתְחַזֵּק". לדעת ר"י ביום יש כאן רמז לדין יולדת, חיה.

47. בכ"מ, פ, הנוסח: ואומרין.

48. כלומר, אין לשמוע לרופא להפרישו מלאכול.

49. שם: "רופא אומר צריך וחולה אומר איני צריך שומעין לרופא".

50. שם: "לא צריכא דאיכא חרי אחריני בהדיה דאמרי לא צריך... אבל הכא ספק נפשות". כלומר הולכים אחר שנים המקילים האומרים צריך כשיטת הרמב"ן (תורת האדם ענין הסכנה, מהר"ח"ד ששועל עמ' כד) ועוד, שלא כרמב"ם ה' שביחת עשור ג, ת.

51. פג ע"א: "ת"ר עוברה שרייהו בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב ומניחין לה על פיה אם נתישבה דעתה מוטב ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמו, אם נתישבה דעתה מוטב ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו". זו כוונת רבינו כאן שאת בשר הקודש מאכילין לאחר שומן גיעולים, ואת השומן רק לאחר מרק פגולים שהוא הרוטב, והשמיט את הנחת הרוטב על פה, ואולי רעתו כמ"ש הכסף משנה ה' מאכלות אסורות יד, טז, דלפי הרמב"ם מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו מיד השומן (נראה ד"ל רוטב ולא כוש ברוטב) לפי שאין חולי זה סוכל מיתן.

52. בכ"מ, א, הנוסח: שמן. הניקוד שם הוא בשני סגולים. מצאנו כן במשמעות שומן בתהלים קט, כד: "ובשרי כוש משמן".

יִצְאָה⁵³ קָטַע בָּקָב שֶׁלוֹ לַחֲצָרוֹ אֲכָל לֹא לְרִשּׁוֹת הָרָבִים
יַעֲשֶׂה מִשְׁמֶרֶת לְמִשְׁמֶרְתּוֹ וְלֹא יִצְאָה⁵⁴ לַחֲצָר וּלְמָבוֹי שְׂאִינָן מְעוֹרְבִים
יִנְעוּלוּ⁵⁵ כָּל אֶרֶם בְּרָכְבוֹ מִחֲמַת סִכְנָה⁵⁶ וְלֹא יִלָּךְ שְׂבִילִים מִסָּבִים⁵⁷
לְמַעַלָּה עֶקְרָבִים (במדרב לר, ד)

כִּלְהָ⁵⁸ כָּל שְׁלֹשִׁים יוֹם וּמִלָּךְ יִרְחֲצוּ אֶת פְּנֵיהֶם
בְּנֶגַעַר בְּנֶעֱרָה⁵⁹ יִשְׁלִימוּ⁶⁰ שָׁנָה אוֹ שְׁנָתִים לִפְנֵי זְמִינָה
כִּבְּן חֲשֵׁעַ כִּבְּן עוֹשֶׁר מְחַנְכִּין אוֹתָן הָאֲבוֹת⁶¹ לְשַׁעוֹת לְהוֹיֵת בְּנֵיהֶם
זֶרַעַם נִכּוֹן לְפָנֵיהֶם (איוב כא, ח)

לְעָרִב⁶² אַחֲרָי⁶³ תְּפִלַּת הַמִּנְחָה יִתֵּן אֶרֶם תּוֹדָתוֹ
לֹא-לֵהוּ יִשְׂרָאֵל⁶⁴ אוֹלִי⁶⁵ מִפְּנֵי אוֹנֶם סְעוּדָתוֹ
לֹא יוֹכֵל לְהִתְפַּלֵּל וּלְעֲשׂוֹת בְּתַעֲוִדָתוֹ
דְּבַר הַמִּלָּךְ וְדָתוֹ (אסתר ב, ח)

53. ע"ב: "הקטע יוצא בקב שלו... דכ"ע מנעל הוא" וכו'. מסקנת הסוגיא שם שקב הקטע נחשב מנעל ונחלקו אם מותר לצאת בו בשבת לרה"ר. והנה רבינו מיירי ביוהכ"פ, וא"כ כיצד התיר לצאת בו בחצר, הלא מצד נעילת הסנדל יהא אסור, וצ"ע.
54. בכ"י ג, הנוסח: ולא יצא בו.
55. שם: "אמר שמואל אם מחמת סכנת עקרב מותר", וכוונת רבינו שמותר לנעול מחמת סכנה, ואין אנו אומרים שילך מסביב למקום העקרים כדי שלא יבוא לידי נעילת הסנדל.
56. בכ"י פ, מ, חסר: מחמת סכנה.
57. במלכים ב; כג, ה, נמצא: "בערי יהודה ובמסבי ירושלים", והכוונה בסביבות ירושלים.
- המלה "מסבי" כאן היא בצורה של נסמך, ונראה שרבינו סבור כי הנפרד הוא כפי שכתב. אמנם הרד"ק בספר השרשים, שרש סבב, כתב: "הקבוץ בלשון נקבות" וציין לפסוק "והוא מסבות מתהפך בתחבולותיו" (איוב לו, יב). ויש מחלוקת בין הפרשנים במשמעות הצורה שבאיוב, ואין להאריך בזה כאן.
58. משנה עג ע"ב: "המלך והכלה ירחצו את פניהם", וכתב רש"י: "כל שלוש יום לחופתה קריה כלה".
59. פב ע"א, ורבו דעות הראשונים בפירוש סוגיה זו. קשה לדעת מה דעת רבינו, שהריגיטן לפרש כי נער משלים שנתיים לפני זמנו ונערה שנה, ונמצא ששניהם משלימים בני י"א, וזה כדעת הרמב"ם בשביתת עשור ב, י (ולפי פירוש זה היה לומר: משלימין שנתיים או שנה). אבל ניתן לומר שכפי ההמשך שכתב כבן חשע וכו', שהכוונה בהתאם לכח הנער, כך גם כוונתו נער ונערה ישלמו בגיל המתאים לכחם ודעת הראב"ד שם.
60. בכ"י א, ג, הנוסח: משלימים, או: משלימין.
61. בכ"י מ, הנוסח: כבן עשר האבות מחנכין אותן לשעות. בכ"י א, הנוסח: מחנכין אותן האבות שעות.
62. פו ע"ב: "ת"ר מצות דודי ערב יוהכ"פ עם חשיכה, אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמה תטרף דעתו בסעודה" (רש"י: מחמת שכרות), וטעם רבינו כרש"י, ושלם כרמב"ם בהל' תשובה ב, ז, מטעם שמה יתנוק.
63. בכ"י א, הנוסח הוא: למנחת הערב לפני אכילה אחר תפלתו יתן וכו'.
64. על פי יהושע ז, יט: "בני שים נא כבוד לה' אלקי ישראל ותן לו תודה". "תודה", היינו תודאה, ודיו. שתי מלים אלו שייכות לשורה הקודמת, ורבינו כתבם כאן מפני התרוז.
65. בכ"י ג, חסר: אוֹלִי.

מיני פירות⁶⁶ וכלים רקים להצטנן בהם יערכו⁶⁷
מטיט הפופח⁶⁸ על מעת להמפיח רחקו ואליו אל תקרבו
מכלים מלאים⁶⁹ השמרו פן ירעפו עלי אדם ויזובו
בעת יזרכו⁷⁰ (איוב ה, יז)

נתת מפה⁷¹ במים⁷² ונגבה למחר העבירה על פניך אתה יכול
נהר⁷³ פלגים⁷⁴ עבור⁷⁵ לשמור פירות ומרפך⁷⁶ דבר הלכה לשאול
נמנע⁷⁷ אל תהיה משוב לביתך כימי החול
ולא תהיה זאת לך לפיקה ולמכשול (שמואל א: כה, לא)

סנדל של שעם⁷⁸ והוציין⁷⁹ לנעול לא נאסרו
סרינים וצעפים לצנוף על רגליכם והתרו

66. עת ע"א: "א"ר יהודה מותר להצטנן בפירות... רבא מצטנן בכסא דכספא, א"ר פפא כסא דכספא מלא אסור חסר שרי דפחרא אידי ואידי אסור משום דמישחל שחיל, רב [אשין] אמר כסא דכספא חסר נמי אסיר משום דמזדריב", ומכאן משמע דכלי חסר (אבל יש בו מים) אסור וריק מותר.

67. בכ"י א, הנוסח הוא: להצטנן במ או יזובו.

68. שם: תני יהודה בר גורגורא אסור לישב על גבי טיטא ביוהכ"פ... ובטופח על מנת להטפית".

69. גמרא שם (הובאה בתחילת הבית). ולכאורה קשה שהרי מהגמי משמע שאף אם אינם מלאים אסור, וצ"ל כי מלאים לאו דווקא. וגם הרמב"ם בשביתת עשור ג, ד, כתב כן, והסבירו הפר"ח בא"ח סי' תריג דלאו דווקא.

70. הניקוד הוא על פי החרוז. אבל בכתוב האות ר' מנוקדת בשוא. קיימות דעות שונות בפירושה של המלה "יזרכו", ורבינו הסמיכה ללשון ותלמוד (הובאה בתחילת הבית) משום דמזדריב" שעניינו נזילה. וראה עוד בערוך השלם ערך זרכ, וזרכוב.

71. שם: "מטפתת היה לו בערב יוהכ"פ ושורה אותה במים ועושה אותה כמין כלים גנובים ולמחר מקנת בה פניו ידיו ורגליו".

72. בכ"י ג, נוסף כאן: וזכר. והנוסח הוא: נתת מפה במים מעברך ונכתבה העבירה וכו'.

73. על פי תהלים מז, ה: "נהר פלגיו ישמחו עיר א-להים".

74. עז ע"ב: "שומרי פירות עובדיך עד צוארן במים ואין חוששין".

75. בכ"י א, הנוסח הוא: נהר פלגיו עבר (בכתב היד ע' מנוקדת במקץ, כ' מנוקדת בפתח)

76. שם: "מהו למיעבר... למישאל שמעתתא א"ל רב יהודה, רב ושמואל דאמרי תרווייהו

עובר", בכ"י א הנוסח הוא: ואל רבך.

77. שם: "איכא דאמרי שרא להו למיתי ושרא להו למיול... למיול [כלומר, לחזור לביתם] מ"ט

כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא" [רש"י: לשנה אחרת לא יבואו הואיל ולא תהיה לעבור את המים ולחזור]. אכן נימוק זה שייך רק לגבי דבר מצוה, וכמ"ש הרמב"ם שביתת עשור ג, ו, ומדויק לשון רבינו

שלגבי שמירת פירות כתב "עובר" וכוונתו שיותר רק לעבור ולא לחזור. אלא שבגמ' נאמר עוד: "וכלכד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקה", וכ"פ הרמב"ם. אבל רבינו השמיט זאת.

78. עת רע"ב: "אני ראיתי את ריב"ל שיצא בסנדל של שעם... אביי נפיק ברהוצי... רבה בר רב

הונא בריי סודרא אברעיה".

79. בכ"י א, הנוסח הוא: והוטני והוציין.

שִׁישׁוֹ⁸⁰ בְּקֹרָא לְקֹדֶשׁ ה' מְכֻבָּד בְּבָנִים יִקְרוּ
וּבְכָבוֹדָם תִּתְיַמְרוּ (ישעיהו סא, ו)

עֹבְרָה שֶׁהִרְחִיחַ⁸¹ חֹכְמָה עָלֵינוּ לְרַחֵם
עָלֵינוּ⁸² וּפְתִיחַן לָהּ בְּכָבוֹד הַיּוֹם אוֹלֵי הַזֶּה יִתְנַחֵם
עִמָּד בְּרָשָׁעוֹ⁸³ מֵאֲכִילִין אֶת הָאֵם וְהֵבִן יִפְשַׁע עַל פֶּת לְחָם⁸⁴
זֶרֶם רָשָׁעִים מֵרַחֵם (תהלים נח, ד)

פְּשָׁעִים⁸⁵ שְׂפִינֶךָ לְצוּרֶךָ בְּהִנְחֶמְךָ יִסְלַח לְרָשָׁעֶךָ
פְּעֻלָּתְךָ⁸⁶ עֹלָה לְחִכְךָ אֵין לְךָ מִפְּשָׁעֶיךָ
פְּרוּת⁸⁷ עַד שֶׁתִּרְצֶה אוֹתוֹ וְהִרְבָּה עָלָיו⁸⁸ מוֹדְעֶיךָ⁸⁹
לֶךְ הַתִּרְפָּס וְרֵבֵב רַעְיוֹנְךָ (משלי ו, ג)

צָרִיךְ⁹⁰ אָדָם לִפְרוֹט אֶת הַחֲמָא בַּעַת עָלָיו בְּשִׁישׁוֹ יִירֶד⁹¹
צָרוֹ עֲוִינִי⁹² וְטָמֵן בְּחֻבִּי⁹³ לֹא אֶרְצֶה וְתַחַת לְשׁוֹנִי לְהַכְחִיר⁹⁴

80. שבת קיט ע"א: "מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד... זה יוהכ"פ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמר תורה כבדו בכסות נקיה".

81. פס ע"ב: "הוא עברה דארתא אתו לקמיה דרבי, אמר להו זילו לחושו לה דיומא דכפורי הוא ואילחישא" וכו', והוא עברה דארתא... ולא אילחישא קרי עליה זורו רשעים מרחם נפיק מיניה שבתאי אוצר פירי" (רש"י: להפקיע שערים).

82. מלה זו שייכת לשורה הקודמת, אלא שכדי לשמור על התרוו העבירה רבינו לכאן.

83. בכ"י ג, א, הנוסח הוא: במדרו.

84. על פי משלי כח, כא: "ועל פת לחם יפשע גבר".

85. היינו יוהכ"פ מכפר על עבירות שבין אדם למקום, בניגוד לעבירות שבין אדם לחבירו, וכמובא בהמשך.

86. משנה פה ע"ב: "עבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו". ובגמ' שם פו ע"א: "א"ר יצחק כל המקניש את חבירו אפילו בדברים צריך לפייסו שנאמר בני אדם... לך התרפס ורבה רעיד".

87. מלה זו שייכת לשורה הקודמת, וכתבה רבינו בשורה זו בגלל החרוז.

88. על פי בראשית לר, יב: "הרבו עלי מאד מהר ומתן".

89. מורע הוא חבר ודע, כמ"ש ברוח ב, א: "ולגעמי מודע לאישה". וא"כ הכוונה היא, שלח אליו את רעיד כדי שיבקשו עבורו, וכדברי רש"י שם במשלי: "ורבה רעיד, ורבה רעים שיתפללו עליך לפניו". בכ"י א, מ, פ, הנוסח הוא: מודעים, ונוסח זה תמוה שהרי אינו מתאים לחרוז.

90. פי ע"ב, ושם מחלוקת תנאים ומחלוקת הפוסקים בעניין זה, ע"י טור וב"י סי' תרו. ורמב"ם בהל' תשובה ב, ג, פסק שצריך לפרט, אבל הר"ף ועוד פסקו שאין צריך לפרט.

91. א"ר בשיתו ואהימה".

92. על פי הושע יג, יב: " צרור עון אפרים צפונה חטאתו".

93. על פי איוב לא, לג: "אם כסיתי כאדם פשעי לטמון בחבי עוני".

94. על פי איוב כ, יב: "אם מתחיק במי רעה יכחינה תחת לשונו".

צורי⁹⁵ ירצני אם שנה אחר שנה⁹⁶ אותו לפניו אניד⁹⁷
כי פשעי אני אדע והטאתי נגדי תמיד (תהלים נא, ה)

קדוש⁹⁸ ישראל⁹⁹ בך בנגיסת היום שהגיעך¹⁰⁰ עד ומניך
קרא בגרון אל תחשך¹⁰¹ והרבה¹⁰² לפניו רנניך
קולך ישמע א-ל ובהרבות תחנוניך
ישה לך א-לית מעונך (איוב יא, ו)

רומם¹⁰³ שם הא-ל וירוממך מקמים¹⁰⁴ וצורריך יכרית¹⁰⁵
רחמי שאל בחמש תפלות וישמור לך החסד והרבית¹⁰⁶
רשאי¹⁰⁷ אתה להפטר מתפלת ערבית שכבר התפללת חמשת באחרית
ונשאת תפלה בער השארית (מלכים ב: יט, ד)

95. פו ע"ב: "עבירות שהתודה עליה יוהכ"פ זה... ואם לא שנה כהם... ראבי"א אומר כ"ש שהוא משוכח שנאמר כי פשעי" וכו'. הרמב"ם כהל' תשובה ב, ת, פסק כראבי"א.
96. על פי שמואל ב; כא, א: "ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחרי שנה".
97. על פי תהלים קמב, ג: "צרחי לפניו אניד", ואפשר שרבינו שינה הכוונה לרמוז שלא חזר על החטא.
98. היינו ברכת שהחיינו הנאמרת בכניסת יוהכ"פ, וזאת על פי עירובין מ ע"ב: "והלכטא זמן אומר כר"ה וביהכ"פ".
99. הביטוי "קדוש ישראל" נמצא בתנ"ך במקומות רבים (ישעיהו א, ד; ה, יט; ה, כד; ועוד הרבה) ובכולם הכוונה היא לה'. הכוונה היא כאמור שיש לבודק את קדוש ישראל בכניסת היום.
100. בכ"י פ חסרה מלה זו.
101. על פי ישעיהו נח, א: "קרא בגרון אל תחשך כשומר הרם קולך". אפשר לומר שרמו בזה למנהג שביהכ"פ מתפללים בקול רם, ראה ב"י ושו"ע סי' קיא.
102. בכ"י מ, הנוסח הוא: ותרכה. בכ"י א, הנוסח הוא: והרכה בתפלת היום רנניך.
103. בכ"י א הנוסח של שורה זו הוא כך: רומם רם ונשא וירוממך על קמים וצריך יכחיד.
104. על פי שמואל ב; כב, כט: "ומקמי הרוממני".
105. בפשוטו הכוונה היא כי צוררי ישראל יכרתו, ונקט לשון הכתוב: "וצוררי יהודה יכרתו" (ישעיהו יא, יג). שמו גם רמז בזה לדברי הגמ' בנדרים לב רע"ב: "השטן בחושבניה תלת מאה ושיתין וארבעה", ומכאן שאין לו רשות לקטרג ביוהכ"פ כמש"ש הרא"ש ור"ן, ועוד.
106. על פי דברים ז, יב: "ושמר ה' א-להיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך".
107. פו ע"ב: "אמר רב חפיתל נעילת פוטרת של ערבית". הרי"ף כתב שעכשו נהגו להתפלל ערבית, אבל הרא"ש שם (סי' כ) כתב בשם ר"מ דלית הילכתא כרב, וכ"כ הטור בריש סי' תרכד. אבל הב"ח בריש סי' תרכג סבור שאף הרא"ש והטור פסקו כרב, ע"ש. הב"ח הוסיף כיון דנהגו עלמא להתפלל ערבית שוניהו עליהו כחובה, כמו דכתב הרי"ף בפרק תפלת השחר (ברכות דף' וילנא דף' יט ע"א) גבי תפילת ערבית בכל יום, וכ"כ הט"ז בריש סי' תרכד. אבל מדברי רבינו לא משמע הכי, אלא נראה בפשטות שרבינו פסק כרי"ף, ואם ירצה יתפלל ערבית, ורמזו לכך באומרו "רשאי". אולי ס"ל דבמצואי יוכ"פ הקלו משאר ימות השנה גבי תפילת ערבית מפני שלא רצו להאריך את הצום.

שְׂרֵי הָאָר נְרִי¹⁰⁸ וְתַהִי אֶפְלַתִי בְּצִהְרִים¹⁰⁹
 שׁוֹבְבִים בֵּין שְׁפָתַי¹¹⁰ יִתְנַעְרוּ מִעַפְר תְּנוּר וְכִירִים¹¹¹
 שׁוֹבְבִים אֶל אֲרָמְתָם¹¹² וְעִנְתָה¹¹³ שְׁמָה בְּתוֹלַת בֵּת יְהוּדָה וְאֶפְרַיִם
 כִּימִי נְעוּרֶיהָ וְכִיּוֹם עֲלָתָה מֵאָרֶץ מִצְרַיִם (הושע ב, יז)

תָּנָה¹¹⁴ עֶזְרָל עֶזְרָדָךְ וְהוֹשִׁיעָה לָּךְ אֲמוֹנִיךָ¹¹⁵
 תִּרְנִי¹¹⁶ דָּשֵׁן בֵּיתְךָ וְתִשְׁקֵנִי נַחַל עֲדִיךָ
 תִּבְשְׁרֵנִי¹¹⁷ נִשְׁמְעוּ דְּבָרֶיךָ¹¹⁸ וְעָרְבוּ לִי רִנְיֶיךָ
 תִּבְנוּ תַּפְלִיתִי קְמַרְתָּ לְפָנֶיךָ (תהלים קמא, ב) /

פזמון

יָרֵב גְּדוּלָתִי¹¹⁹ / יוֹצְרִי רְצוֹנֶךָ¹²⁰ / וְהָשֵׁב לְנַחֲלָתִי¹²¹ וְלִדִּי אֲמוֹנִיךָ¹²²
 דְּבָרִי שְׂאֵלָתִי / יִיטְבוּ בְּעֵינֶיךָ¹²³ / תִּבְנוּ תַּפְלִיתִי / קְמַרְתָּ לְפָנֶיךָ

108. על פי תהלים יח, כט: "כי אתה תאיר נר".
109. על פי ישעיהו נח, י: "זרח בחשך אורך ואפלת בצהרים".
110. על פי תהלים סח, יד: "אם תשככן בין שפתים". והכוונה לעם ישראל, כפי שפירש רד"ק שם.
111. עם ישראל יתנער ממצבו השפל. הושב בין תנור וכירים הוא דימוי לאדם הנמצא במצב קשה או במקום שפל, על פי תענית ל ע"א.
112. נקט לשון שובב, בכתוב: "וששבתני את ישראל אל נהר" (ירמיהו ג, יט), היינו שיחזירים למקומם.
113. מכאן מתחיל הפסוק שרבינו הביא מוהשע, אלא שרבינו הוסיף בתוכו את המלים: "בתולת בת יהודה ואפרים", ככינוי לעם ישראל. זאת על פי איכה א, טו: "גת דרך ה' לבתולת בת יהודה". הצירוף של אפרים ויהודה ככינוי לעם ישראל מצוי כמה פעמים, ומהם ביהזקאל לו, טז.
114. על פי תהלים פו, טז: "תנה עזך לעבדך והושיעה לבן אמתך".
115. אולי על יסוד דברים לב, כ: "בנים לא אמן בס", והיינו כשאנשים הולכים בדרכי ה', אבל לולא זאת, הם, בנים אמן בס.
116. על פי תהלים לו, ט: "ירדון מדרש ביתך ונחל עדניך תשקם".
117. אפשר שרמזו רבינו כאן קהלת רבה פרשה ט, א [ז] על אותו פסוק: "ובשעה שישאל נפטרינו מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך כבר נשמעה תפלתם לפני כריח ניחוח". וכבר העיר שם רד"ל כי לפני התוספות ביומא פז ע"ב ד"ה והאמר רב, נשמע שהנוסח לפניהם היה: "במוצאי יוה"כ בת קול יוצאת ואומרת" וכו'.
118. על פי דניאל י, יב: "נשמעו דבריך ואני באתי בדרכיך".
119. על פי תהלים עא, כא: "תרב גדלתי ותסב הנחמני", ורבינו שינה מעט כדי להתאים לאקרוסטיכון.
120. כוונתו לומר "יוצרי, ברצונך תרכה גדולתי".
121. היה מתאים יותר לומר: לנחלתם, וכנראה נאלץ לומר כן מפני החרוז.
122. היינו ישראל, וכמו שאמר לעיל בראש הבית האחרון: לבן אמוניך.
123. על פי ויקרא י, כ: "וישמע משה ויטב בעיניו", ויש עוד פסוקים רבים בכגון זה.

צור עזי מנוסי¹²⁴ / אליך אקרא / היה סתרי ומחסי¹²⁵ / לעתות בצרה¹²⁶
הלא אתה עשי לי¹²⁷ וממי אירא¹²⁸ / שמך יהיה נסי¹²⁹ / הגדול והנורא¹³⁰
מנת חלקי וכוסי¹³¹ ישועות פניך¹³² / תכון

חוזי חסדיך / ומוכך יחלו / יחזו בכבודך / ובך יגילו
זרע עבדיך¹³³ / ירגו ויצלהו¹³⁴ / ומפני ירך¹³⁵ אויביך יכלו
ורגזו וחלו מפניך (דברים ב, כה) / תכון

קולי שמעת¹³⁶ ותאזין שועי¹³⁷ / את שש פגעת¹³⁸ בביחך בפגעי
אתה¹³⁹ ידעת / לאולתי ופשעי / ואותי הושעת / וסלחת לרשעי
כי כל שעשוני עמדי לפניך / תכון

בן¹⁴⁰ שמך מבטחו / ושבחו אל תביושו¹⁴¹ / יום ישפוך שיחו¹⁴² / ובא אל
מקדשו¹⁴³

124. על פי ירמיהו טז, יט: "ה' עוזי ומעוזי ומנוסי ביום צרה".
125. על פי תהלים סא, ה: "אחסה בסתר כנפך סלה".
126. על פי תהלים ט, י: "משגב לעתות בצרה".
127. מלה זו שייכת לקודמתה, אבל רבינו כתבה כאן מפני החרוז.
128. על פי תהלים כז, א: "לדוד ה' אורי וישעי ממי אירא".
129. על פי שמות יז, טו: "ויקרא שמו ה' נסי".
130. על פי סוף מלאכי: "לפני כוא יום ה' הגדול והנורא", ועוד בכגון זה.
131. על פי תהלים טז, ה: "ה' מנת חלקי וכוסי".
132. על פי תהלים מב, ו: "ישועות פניו".
133. על פי תהלים סט, לז: "זרע עבדיו יצלהו".
134. על פי ירמיהו לא, ז: "ירגו ליעקב שמתה וצלהו בראש הגוים".
135. על פי ירמיהו טו, יז: "ומפני ירך כדד ישבתי".
136. על פי איכה ג, נו: "קולי שמעת אל תעלם אונך".
137. על פי תהלים לט, יג: "ושוועתי האזינה".
138. על פי ישעיהו סד, ד: "פגעת את שש ועשה צדק". הרד"ק פירש שם: "יש מפרשים פגעת, קבלת תחינת הצדיקים (שש=צדיק, ע"ש), וגם כאן כוונתו לומר קבלת את תפילת הצדיק בביתך (בבית הכנסת) בפגעי (בזמן שהתפללתי). ונראה שרבינו סבור כי ביוהכ"פ כולם נחשבים צדיקים, ואין בכך רמות רוחא, או שנקט את לשון הכתוב.
139. על פי תהלים סט, ז: "א-להים אתה ידעת לאולתי".
140. היינו, בני ישראל שמו כך את מבטחם וחקתם (ושבחו). "ושבחו" היה צריך להיות בסוף הצלע הראשונה, ורבינו העבירו לתחילת השנייה מפני החרוז.
141. על פי תהלים קיט, קטז: "זאל תבישני משכרי".
142. על פי תהלים קב, א: "ולפני ה' ישפוך שיחו".
143. היינו מקדש מעט הוא בית הכנסת.

חושה להניחו מאזיב כובשו / ערוך נר למשיחו¹⁴⁴ ושמח נפשו¹⁴⁵
תפלתו בבקשו תבא לפניך¹⁴⁶ / תכון

לוי על דוכן יהודה לתפלה¹⁴⁷ / ובחסד יוכן כסא¹⁴⁸ בעיר תהלה¹⁴⁹
ומשיחו עלי כן / ישב בכתלה / וירד שם ושכן כבוד גורא עליה¹⁵⁰
ויבואון בגילה לשחר פניך¹⁵¹ / תכון

144. על פי תהלים קלב, יז: "ערכתי נר למשיחי".

145. על פי תהלים פו, ד: "ושמח נפש עבדך".

146. על פי תהלים פח, ג: תבא לפניך חפתי".

147. על פי תנחומי יא, יז: יהודה לתפלה".

148. על פי ישעיהו טז, ה: "והוכן בחסד כסא". רבינו העביר את "כסא" לראש הצלע הכאה

מפני החרוז.

149. על פי ירמיהו מט, כה: "עיר תהלה קרית מושחי".

150. על פי תהלים סו, ה: "נורא עלילה על בני אדם".

151. על פי משלי ז, טז: "על בן יצאחי לקראתך לשחר פניך ואמצאך".

ביאור ענין הקפות בשמחת תורה

וענין הקפות בשמחת תורה שמחזקת ומקיפה מחדש כעין נדר ושבועה, לקבל על עצמו מה שכתוב בתוכה כעין דאי בגמי שאם נתן ס"ת לשם גירושין מהני, משום שהגירושין כתובין בתוכה, כ"כ כתיב בתורה לקיים מצוותיה ולעסוק בה, וכתוב אשרי האיש אשר לא חלך בעצת רשעים וגו' זה נתקיים בר"ה שהאדם פונה לבו לתשובה בימים האלו, והוא היפוך מעצת רשעים, וכעין שאי בדברי מרן ז"ל בשם א"י מו"ר זצ"ל ע"ש יצחק שהוא ע"ש הצחוק, שאצל הרשעים העבירות הם בעיניהם כצחוק לעבור עליהם, כשאצל מו"ר ג"ע ושפ"ד כתיב לשון צחוק, ואצל הצדיק הוא בחיפוף, צחוק אין לעבור עליהם עיי"ש. ובדרך חסאים לא עמד הוא ביוה"כ שהוא מדריגה יותר גדולה, שאינו עומד כלל בהתאם ואין האדם כלל בגדר החטא, ובמושב לצים לא ישב, בסוכות שהאדם יושב בצילא דמהימנותא היפוך ממושב לצים, אח"כ בתורת ד' חפצו נתקיים בשמחת תורה, שהאדם שמה מאוד בהתורה, וכל חפצו ותשוקתו בה, ועיי' רוב השמחה יכול לקבל על עצמו להבא עול תורה מחדש שיוכל לעסוק בה.

(שפתי צדיק)

שפתי ישנים

חידוֹת מרבתינו ז"ע בדורות האחרונים

[illegible]

רבי ישכר שלמה טייכטאל זצ"ל

אבד"ק פישטיאן

בעל שו"ת משנת שכיר

קרקע שאינו בר חלוקה האם קנה נגד מעותיו או בטל המקח, ובענין נדר שלא לאכול בשר ביום הפסח אם מותר בבין השמשות

רבינו נולד בעיר האלזש בשנת תרמ"ה, למד תורה אצל כמה גדולי ישראל ובעיקר אצל מרן בעל הערוגת הבושם, תלמיד בחסידות מהר"ק בעל מנחת אלעזר ממזנקאטש, נתמנה לדיין פישטיאן ותחזיק בה ישיבה. בשנת השואה עבר לבדאפשט. בחורף תש"ד עבר לפרשבורג, ובשנת תש"ה נתפס והוכנס לקרון לשם גירוש למחנה השמדה, נהרג בתוך הקרון ביום י' שבט תש"ה. הדפיס כמה ספרים ונתפרסם בפרו שו"ת משנת שכיר ב' חלקים. הכתיב נמסר ע"י נכדו הרב ישכר דוד קלויזנר שיחי', ותשואת חן חן לו.

בעזה"ה

להבחור החריף ובקי כמר אברהם צבי הכהן באלקען נ"י בק"ק אשפעצין בגאליציען.

קבלתי יקרתו ואם כעת הנני טרוד בטרדות החג והיא שעה שאין הבלבל יוצא בקלמסו עכ"ז לבקשת מורו הגאון ידי"ג מו"ה אשר זעליג לאנדא נ"י אצלתי לי מעט פנאי להשיבו כפי מיסת הפנאי בס"ד.

א. נתקשה בדברי הסמ"ע בחו"מ סי' ק"ץ ס"ק כ"ח שכתב דבקרקע אף אם ל"ה בר חלוקה קנה נגד מעותיו והיא סתירה לדבריו שכי' לעיל רס"ק כ"ו שמשמע מדברי המחבר דבקרקע לעולם בטל המקח ועוד דדבריו הם נגד הר"ן בפ"ק דקידושין עכ"ד.

הנה המעיין יראה דדבריו בס"ק כ"ו הם כדעת המחבר, והוא סובר כשיטת הרא"ש והטור דלעולם בטל המקח בקרקע ומטעם שכי' לעיל בס"ק י"א, ומה שכתב בס"ק כ"ח דלעולם קנה הוא דעת עצמו ולא דפירש כן בדעת המחבר, ומה שקשה עליו מהר"ן דקידושין באמת הוא קושיית הטור"ז וכל האחרונים הסכימו לדעת הטור"ז ודחו שי' הסמ"ע, וא"כ הכל מפורש שם ועל כן לא אבין במה שכתב דכל הת"ח במקומו לא יכלו לפתור קושייתו ודו"ק.

ב. נתקשה בדברי תשו' הר"ן שנסתפק בא' שנדר שלא לאכול בשר ביום הפסח דאין להתיר עד שיחול הנדר אם יש להתיר בבין השמשות, וכתב דתלוי בפלוגתא הרשב"א והרמב"ם, דלרשב"א דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא מקרי חל הנדר ויכול להתיר, ולהרמב"ם דספק מותר מה"ת לא חל הנדר ואין יכול להתיר עכ"ד הר"ן, וע"ז הקשה מעלתו לרמב"ם בפ"ח משגגות דבעשה מלאכה בבין השמשות של ערב שכתב חייב א"ת, כמו שביאר שם הלח"מ מטעם דאיכבע איסורא עיי"ש, א"כ דבין השמשות מקרי איכבע

איסורא א"כ גם להרמב"ם ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא וגם לדירי צריך להיות מקרי דחל הנדר כמו להרשב"א ע"כ קושייתו.

לפענ"ד א"ש דכבר כתב החו"ד בסי' ק"י דדברי הרמב"ם בשגגות אמורים דוקא לגבי מלאכה דהספק הוא על עצם היום ע"כ כיון דיש לפנינו שני ימים חול ושבת הוי כשני חתיכות, אבל כשהספק הוא על דבר אחר הנעשה בין השמשות וספק אם עשה ביום חול או בשבת הוי רק כחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן דמותר עיי"ש, וכן הסכים לזה רבינו בד"ח ח"ב אה"ע סי' נ"ה דזה לא מקרי איקבע איסורא א"כ לק"מ קושייתו ודו"ק.

ובמק"א הקשיתי על הטור או"ח סי' תפ"ט דסובר דבספק חשיכה מותר לספור מטעם דהוי ספק דרבנן ולקולא, לשיטת הפר"ח המובא בחו"ד ובד"ח שם דמה"ט אסור בספק חשיכה במלאכה דרבנן משום דספק חשיכה הוי כשתי חתיכות ואיקבע איסורא ואסור אף מדרבנן עיי"ש, וא"כ איך מותר לספור בספק חשיכה והא הכא הוי הספק על היום גופא כמו במלאכה והיא קושיא גדולה לפע"ד. (ועיין בענין זה בחו"ד סי' קפ"ד וספר לבנון נטע שם אות ד').

ובאמת דברי הפר"ח דכתב דבין השמשות נידון כשתי חתיכות משום דאיכא יום חול ויום שבת לפנינו לא הכנתי, דבשלמא גבי שתי חתיכות יש כאן לפנינו כפעם אחת שתי חתיכות ושפיר איקבע איסורא אבל גבי זמן דבין השמשות דבכל רגע ורגע ליכא לפנינו רק ההוה של רגע דעומד בו והעבר אין והעתיד עדיין א"כ ליכא לפנינו רק חתיכה אחת המסופקת אם היא אסורה או לא, היינו הרגע שעשה בו המלאכה, ומה שייכות יש לו עם יום שעבר או יום העתיד לבא כיון דהיום שעבר כבר עבר וחלף והיום דעתיד עוד לא בא. ומה גם לר' יוסי דביה"ש הוי רגע כמימרא זה נכנס זה יוצא א"כ אין לפניו אלא עת אחת או יום או לילה והוא פליאה עצומה על רבינו הפר"ח, ומצאתי תנא דמסייע לי בהגהות ר"ב פרענקל באו"ח סי' תקס"ב שהשיג על המג"א שכתב בטעם דמוצאי תענית ביה"ש אסור משום דמספיקא לא נפקא קדושה כמו בסי' שפ"ו וכתב ע"ז: די"ל דשאני התם דכבר איתחזק אותו הכרך בקדושה משא"כ הכא שרגעי ביה"ש המה מחודשים ואין להם ענין להקדושה שהי' על רגעי היום שכבר עברו עיי"ש, (וכעת מצאתי בחזקה רבה בנז"א דג"כ כתב כן עיי"ש באו"ח הלכה ס"ג), והוא ממש דברינו והוא כתב כך על סוף היום, דלדעת התוס' מקרי איקבע איסורא וכל שכן על בין השמשות קמא דשייך סברא הנ"ל.

ובאמת דברי הברוך טעם הם נגד דברי התוס' הנ"ל דהתוס' ע"כ לא ס"ל סברתו, אבל עכ"ז סברתו נעימה, ונראה לומר דבאמת מטעם זה חולק הרמב"ם על התוס' וסובר דאין חילוק בין ביה"ש קמא לבתרא דאין הקביעות בא מכח יום שעבר רק מטעם אחר בא הקביעות ומטעם זה אין חילוק בין ביה"ש קמא לבתרא, והוא עפ"י"מ דמצאתי בשו"ת מפורשי הים בחשובה שני' להגרע"א ז"ל שכו' בטעמא דביה"ש מקרי איקבע איסורא עפ"י"ד הרמב"ם דבאוכל חלב ספק יש בו כזית ספק אין בו כזית דחייב אשם תלוי כיון

דעכ"פ יש כאן ודאי איסור עיי"ש, וא"כ כיון דקי"ל דשבת ויו"ט תוס' דאורייתא ואסור ודאי במלאכה ע"כ הוי איקבע איסורא עיי"ש דביאר דטעם הקביעות הוי מכח התוספות דודאי יש כאן איסור דאורייתא וכיון שכן שפיר דעת הרמב"ם לשיטתו דאין חילוק בין ביה"ש קמא לבתרא כיון דתוספות הוי בין בתחילה ובין בסוף ודו"ק, (ויש לעיין בזה בדברי הר"ן בפרק יוה"כ דלפי זה הוי טעם דאיקבע איסורא משום התוספות ועיין בשעה"מ בפ"ט מטומאת מת ודו"ק), וממילא עפי"ז גם קושייתו על הר"ן לא ק"מ, ודו"ק.

ודע דעל הר"ן שהביא השעה"מ בטומאת מת דכל ביה"ש מקרי שתי חתיכות ואיקבע איסורא, קשה לי מהוריות דף ד' דבהקריב מחו"כ בביה"ש דפטור, וקשה הא איכא שתי חתיכות דחשיב איקבע איסורא, ובתוס' הרא"ש שם כתב מטעם דהעמיד היום על חזקתו, קשה לי ג"כ הא הוי חזקה העשויה להשתנות בכל רגע ובחזקה העשויה להשתנות לא מוקמינן על החזקה כידוע, וגם הא איכא ג"כ חזקת חיוב והוי חזקה לגבי חזקה ושוב איקבע איסורא לדעת הר"ן הנ"ל, ומזה קשה ג"כ על הגהות ר"ב פרענקל הנ"ל שם שבי' דטעם דביה"ש של התענית אסור מטעם חזקת חיוב הא גם במחור"כ הוי חזקת חיוב, ועיין ג"כ בהגהות מקור חיים לרבינו חו"ד סי' תקס"ב וצ"ע ודו"ק.

ודע דקשה לי על תשו' הר"ן שהביא מעלתו מש"ס עירובין ספק היום חול ומחר קודש דעירובו עירוב משום דמספיקא לא נחית עלה קדושה, א"כ הרי בהדיא נגדו דכתב משום ספק חל הנדר והכא אמרינן בפירוש דמשום ספיקא לא חל ההקדש שנדר על ככר זה. ועיין במחנה אפרים נדרים סי' י"ב שלמד מכאן רכל שלא חל הנדר בשעת שנדר שוב אי מספיקין על שעה שחל או לא חל דמקמינן על חזקת שלא נדר עיי"ש, וזה שלא כהר"ן דכתב דמספק חל הנדר, ובאמת גם החו"ד בהגהות לאו"ח סי' תקס"ב נתקשה בזה למה יהי' הככר מותר בביה"ש למה לא נימא דבספק דאורייתא לחומרא ותי' דמשום דלא מעייל נפשיה בספיקא עיי"ש, ופלא שלא הזכיר דתשו' הר"ן הנ"ל הוי נגד דבריו עיי"ש.

ובאמת לנדון העירוב לא צריך לזה דשאני התם כמו שכתבו תוס' דאמדינן דעתו דלא הי' רוצה שיחול הנדר מביה"ש כדי שיחול העירוב, וא"כ לפי"ז נפלה ראיית המחנה אפרים לחידושו שלמד מש"ס הנ"ל וגם על הר"ן לק"מ ודו"ק.

ומאפס הפנאי אסיים בברכת כ"ט

ד' ויקרא ער"ח ניסן תרפ"ה לפ"ק פישטיאן יצ"ו

הק' ישכר שלמה טייכטאל

כונשבע בנקיטת חפץ

ההולד עט הקפה בשמחת תורה הרי הוא כמי שנשבע בנקיטת חפץ.
(חידושי חר"ם)

רבי נפתלי הערצקא העניג זצ"ל

אבדק"ק שארמאש, וואלדשטאדט, פאקינג בגרמני / אזור אמריקא

גיור ילד שאביו יהודי ואמו נכרית

לפי הענין ולא להכי אתשיל, ואם אמר שמגייר גם את אמו בוודאי ע"ז צריך אומדנא דמוכח שמאמינית בתורת משה ורצונה באמת לקיים הכל וגם מקבלית עלי' עול מצות באמת עמ"נ לקיים ובלא זה אסור לגיירה, ואם יוכל לעשות היינו לגייר גם את אמו עפ"י אופן הנ"ל יוכל לגייר גם בנם ופשוט שצריך טבילה ג"פ.

גם אצלינו ה' כזאת שרפקו על פתחי יום יום ברחמים ובתחנונים לגייר הילד וגם את אמו אבל לא שמעתי להם בשום אופן כי ה' ניכר שלא יחזיקו כלום מתורת משה אבל ה' גם כזאת שה' לי אומדנית מוכיחות שיקיימו התורה והמצות וגייירתי אותם גם בצירוף טעמים שה' לי שעי"ז גם הבעל שהוא ישראל וחיוב במצות יאכל כשר ויחזיק עי"ז אשתו (שהבטיחה לי ע"ז) כל המצות זולת זה אין שום טעם לגייר.

והנני בזה ידידו הדוב"ש בלונ"ח מייחל לרחמי שמים ונוכה שיתהפכו הימים הללו לששון ולשמחה במהרה ונוכה לעלות לציון ברנה עם משיח צדקנו

הק' נפתלי הערצקא העניג

יום ה' לסדר פנחס שנת תש"ח לפ"ק

בין המצרים יתרום קרנו עד מרום ויזכה לראות בית נכון ונשא בראש הרים ה"נ ידידי הרב המו"מ בהפלגת חכמים ונבונים חו"ש ירא ושלם וכר כש"ת מו"ה מנחם שנעבאלג שליט"א אבדק"ק וואסעראלפינגען

אחדשתוה"ק באה"ר יקרת ימינו הגיענו ואורות שאלתו בענין לגייר בן הנכרית שאביו ה' יהודי וא"כ אם הילד הלזה הוא נכרית גמורה ובאמת יפה דייק מלשון שכי' המהכר ישראל שנולד לו בן מעכו"ם אין מלין אותו בשבת משמע אבל בחול מלין אותו אבל באמת אין להוכיח בענין הזה למעשה כי עיקר גיירות הוא שיקבל הגר עליו עול מצות וא"כ גם אם מלין גר קטן ע"כ מיירי בכה"ג שנותנין אותו לגדל במקום שילמדו אותו דרכי התורה והמצות אבל אם יתגדל אצל אמו הנכרית ויאכל נו"ט ולא ישמור שום מצות א"כ למה נביא אותו ליד חיוכ מצות אפשר שלא ימחה בעת שיתגדל ויהי' דינו כישראל ויהי' חייב ע"כ מצוה שיעבור ותו איכא למימר דשם מיירי מענין איסור מילה בשבת ולא לענין לגייר כי לענין בזה הכל

להפיל חומת הברזל

ענין הקפות הוא להפיל חומות ברזל המפסקת בינינו לאבינו שבשמים
 חותם אותיות חומת. (האר"ז"ל)

על הפרק

תשובות ופסקים בענינים העומדים על הפרק

הרב חיים צבי קאניקאוו
רב בפלורידא

אסטרונוט שעומד לנסוע בחללית איך יתנהג עם דיני ק"ש ותפילה ושבת ואי שרי לו לכתחילה לנסוע

(מכתב שאלה)

הוספתי שאני אברר עור כמשא ואחזור
אליו עם תשובה בנידון.

כידוע לך, שאלה זאת כבר נדונה
באריכות אצל כמה וכמה פוסקים, אלא
שזה לפי עניות דעתי הפעם הראשונה
ששאלה כזו נשאלת לא רק באופן תאורטי
אלא למעשה בפועל, ולכן מרגיש הנני
צורך שלפני שאחליט על פסק הלכה
למעשה בפועל, שעלי להתייעץ בנידון עם
מומחה בנידון כיון שנוגע למעשה בפועל.

ולכן הנני פונה אליו, כיון שכידוע הינך
בקי בכמה וכמה תשובות בנידון, וכבר
התעסקת בעבר בנושא הזה.

כפי שהזכרתי, מר אילן, רוצה מאוד
ומוכן לספור עשרים וארבע שעות, אך הוא
מעוניין לספור אותם לפי שעון ארץ
ישראל, ובפרט שהוא אזרח הארץ. (מקום
שנהגו כפי דבריו).

אודה לך מאוד אם תוכל להיות לי
לעזר בהג"ל ובהקדם האפשרי.

בתורה מראש,

חיים צבי קאניקאוו

כבוד הרה"ג... שליט"א

שלום וברכה,

בהמשך לשיחתינו הטלפונית מהיום,
הנני בזה לכתוב בענין הפגישה שלי עם
מר אילן רמון, שכרגע הוא משתייך
לחללית STS-107 שלפי התכנית צריכה
לטוס לחלל ב-27 ליוני 2002.

מאוד התפעלתי והתרשמתי ממר מרון
ובפרט מאהבתו וחיבתו ליהדות וארץ
ישראל, הוא שחז אתי והעלה את השאלה
הבאה אלי בתור הרב הרשמי של תחום
NASA ושאלתו היא: בנוגע לזה שעלי
לחיות על החללית בשבת, מה עלי לעשות
כדי לשמור השבת ולפי איזה שעון עלי
ללכת כדי לדעת זמני כניסת ויציאת
השבת.

כפי שמה שיחתנו בטלפון, בתשובתי
אליו סיפרתי לו את סיפור ארמור'ר הזקן
כששהה בלנינגרד ולא ה' באפשרותו לדעת
את זמן השקיעות, והוספתי לו שכרגע
נראה לי שעליו לספור 24 שעות זמניות
מהרגע שהחללית מתחילה לטוס מ-CAPE
CANAVERAL (מקום שיצא משם), אך

הרב חיים ישע' קעניג

אב"ד ור"מ דקהל חשק שלמה ד'יאקע
בעמח"ס שו"ת חקי חיים ה"ח

תשובה בענין הנ"ל

במהלך החמה והלכנה ושינוי הטבע, כי פשיטא דלתכלית זו הוא השליחות ולא לטייל בעלמא, הרי שתיים בידו לאיסורא, (א) שמעיין בדבר, בכדי לעשות מלאכה האסורה בשבת דהיינו מלאכת כתיבה ועוד מלאכות שאסורות בשבת, (ב) אטו גרע בו מלקרות בשטרי הדיוטות שנפסק בשו"ע סימן ש"ז סעיף י"ג לאסור לקרותם משום ממצוא חפצך או משום שמא ימחק, וכן אסרו לקרות בכתב שכתוב בו מגין אורחים גזירה משום קריאה בשטרי הדיוטות, ק"ו בגידון דידן יש לחוש מתוך שמעיין במפה ותוכנית שהכינו לו אתי לרשום או למחוק ולקראות בשטרי הדיוטות, מכל הני טעמא פשיטא לן שאסור להשכיר עצמו לשליחות כזו.

גם מה שהעלה כבודו דכיון שהם מרגילין עצמן בהכנה מקודם לא שייך לאסור משום עונג שבת, לדעתי אינו שהם לוקחין תרופות וסמים לעצור הרגשים, ע"כ איך נתיר לכתחלה ע"מ שיקח סמים וכדורים שונים שגם זו אסור משום גזירת שחיטת סממנים, ועוד שמבואר דעניני רפואות אינם שווים בכל גופים עיין שו"ת חתם סופר חיו"ד סימן קנ"ח שדן בזה ודעתו כי מה שמועיל לגופו של זה אינו מועיל לגוף אחר עיי"ש שמביא ראיות לזה, ע"כ צריך חקירת חכם לידע אם באמת לא נבטל מעונג שבת, אף אם נתיר

לכבוד הרב הגאון המיבהק הכל שמו מפארים חובר חבורים נאום חו"ה מו"ה גבריאל ציננער שליט"א אבד"ק נטעי גבריאל ברוקלין נ"י יע"א

אחדשה"א באהבה — מכתבו היקר האיר מול פני — ובמאי דחתום מר אנא אפתח — ע"כ שנשאל כבודו "באסטרנאט" שעליו לשרט באופק למעלה בהקף מכדור הארץ — והחזוה ששומה עליו שהוצרך להיות מסובב "במטוס" שבעה ימים או יותר האיק ינהג האם ארוך לקבל משרה בו או לא, איתא בשו"ע סימן ש"ז סעיף א' ממצוא חפצך — חפציק אסורים אפילו בדבר שאינו עושה מלאכה כגון שמעיין נכסיו לראות מה צריך למסור או לילך לפתח המדינה כדי שימהר לצאת בלילה למרחץ וכי' הגה וה"ה דאסור לטייל למצוא סוס או ספינה או קרון לצאת בו, במשנה ברורה ובביאור הלכה שם כללא כייל דכל היכא דמנכרא מילתא הסכימו כולם לאסור כשיטת המגן אברהם והחיי אדם החמיר בכל גיוני אף דלא מנכרא מילתא, וכן נפסק בשו"ע הרב סימן הנ"ל דכל היכא שניכר הדבר שמתכווין לחפצים האסורים דהיינו בשביל לעשות אחר השבת דברים האסורים בשבת הרי אלו בכלל האיסור של ממצוא חפצך, ולהנ"ל זה ברור "דהאסטרנאט" שמופקד על שליחות כזו שומה עליו שירשום הכל

ושעתו ה"ה התפארת ישראל ברכות סוף פ"א ובשורת הר צבי סימן קל"ח פוסק בפשיטות ובאזהרה שכל אחד ישבות ביום השביעי שלו דהיינו ששת ימים יעבוד וביום השביעי ישבות כדעת הרדב"ז, וכל המשנה ידו על התחתונה ועליו להביא ראיה, ולמרות שנחלוק להלכה מ"מ נהני מכירור מקיף שלו בבקאות נפלא.

ואתחנן בברכת התורה המשולשת, ידידו דושי"ת בלונ"ח

חיים ישעי' קעניג

לו ליקח כדורים וסמים בשבת, ועוד שעפ"י רוב אין לוקחין הכדורים אלא כשחוששים ברע, ואז כבר נחבטל אצלם העונג שבת, ועוד כי לפי ידיעתי אם נהנוי קצת שינוי בתכונתם מיד עלול להוריד המטוס אף שאינו מוגבל לפיקוח נפשות וזה מצוי מאוד, ואינו דומה למה שכתוב בסיומן הנ"ל לסעיף ד' דאם יארע לו סכנה מותר כמובן.

בענין קו התאריך — כבר הלכו נמשות וכל אחד האריך למענו, ורוב הפוסקים ס"ל דכל אחד ישבות לפי מקומו

מראש השנה עד שמחת תורה

איתא במדרשות העוסק בתורה זוכה לנחלת יעקב שנאמר תורה צוה וגו' מורשה קבלת יעקב, שע"י התורה זוכין להיות בכלל קבלת יעקב לזכות לנחלה בלי מצרים, ובזכות התורה שעסק יעקב אבינו כמ"ש יושב אהלים נטל גם ברכת עשו, ולכן המנהג לקרות בליל שמחת תורה ויתן לך האלקים שזכה ליקח הברכות בכח התורה, ומסתמא זה נוהג בכל שנה שמדת הדין רוצה ליתן אלה הברכות לעשו ולבסוף בכח התורה ניתנין אל יעקב, וזה הסדר מתחיל מר"ה בכסה ליום חגיגו, שאז נכסה ונסתר עיקר המכור, ונרמז בתקיעות שופר לאחוז בקול יעקב שרוא התורה, ונמנר ונתגלה בפרהסיא בזה החג, וכן הוא בפרט כל איש ישראל לפי יגיעתו בתורה זוכה לפנימיות השפע, והיא נחלה בלי מצרים שאין בה פטולת ומגע נכרי כלל, כמו שניתנה תורה לאוכלי המן כמו כן העוסק בתורה זוכה לאכול מן השפע שנבלע באיברים בלי פטולת מעין אכילת המן, ועושיין שמחת תורה להודיע כי בזכות התורה זכינו לכל החיקונים שנעשו מר"ה עד שמיני עצרת.

(שפת אמת)

הרב לוי יצחק הלפרין

ראש מכון מדעי טכנולוגיה להלכה
בית וגן, ירושלים

משא ומתן בענין הג"ל

כבוד הרב הגאון הנעלה חיים צבי
קאניקאו שליט"א

שלום וברכה

בדבר השאלה בענין הנהגת אדם מישראל שנוסע בלווין שאצלו כל שעה וחצי מתחלף מלילה ליום ומיום ללילה, ז"א באם היינו אומרים שכל חילוף של לילה ויום הוא יום אחד ועד שנאמר בכתוב (בראשית א, ה) ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, (ולהלן) נאריך בפירושו יום אחד ובמשמעות הכתוב והדברים היוצאים ממנה).

הרי במהלך שבוע ימים של החמה שבו יש לאדם הדר בכדור הארץ שבע ימים ושבע לילות המתחלק בדיניו לענין הנחת תפילין כל יום, קריאת שמע כל יום ולילה, ושמירת שבת יום אחד של עשרים וארבע שעות ועוד. וכ"ט ימים וי"ב שעות ועוד למנין חודש, ולדיני ראש חודש, ומהלך של שס"ה ימים למצוות רבות ושונות, ראש השנה עם כל דיניה, ויום הכיפורים עם דיניה, סוכות ושמח"ת עם דיניה, חנוכה פורים עם דיניהם, פסח עם דיניה, חג השבועות עם דיניה, ועוד שהם מסתדרים במשך שנה ושנה מורכב משני נתונים מהלך הירח והשמש, מהלך הירח מהרה את החודש וע"ז נצטוונו בספר שמות (פרשת בא ב, ב) החדש הזה לכם ראש

חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה, והם שנים עשר חדשי השנה, וכמבואר בתורה בנביאים ובכתובים שכל חודש מתקדם כמנין אייר שני סיון שלישי וכו' חשדי שביעי וכו' ואדר שנים עשר וחזור שוב ניסן ראשון, והואיל ואין התאמה בין י"ב חודשי הלכנה לשנת חמה בהבדל בערך של י"א יום, באה התורה וכתבה בה שמור את חודש האביב, לפי חודשי הלכנה ועפי"ז למדו חז"ל שיש להתאים את חודשי הלכנה עם שנת השמש וע"י בא שנת העיבור, וע"ז נאמר בספר דברים (פרשת ואתחנן) כי היא חכמתכם וכינתכם לעיני העמים כי זה היחוד של ישראל שיש לו חודשי השנה וגם שנת שמש שלאומות אחרים אין חודש או שאין שנה ועיין.

וכל האמור כיום של עשרים וארבע שעות ליום כפול ז' ימי השבוע כפול כ"ט וחצי ימי החודש כפול שנים עשר ובשנים מיוחדות כפול שלש עשרה, וכך מתחלק השנה, וכך הם חיובי המצוות התלויות בזמן, וע"ד שאמרו חז"ל בש"ס פסחים ב' ע"א עה"פ בפרשת בראשית שם ויקרא א' לאור יום ולחושך קרא לילה וגו' ואמרו חז"ל קריה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצוותא דיממא וקריה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצוותא דלילה ע"כ, ובתוס' רבינו פרץ דפירש אמצוותא דיומא אמצוות התלויות כיום ואמצוותא דלילה אמצוות

עושה כדי פרנסתו בר מההוא יומא וההוא יומא לימות דעביד מאתמול דעביד מאתמול שני פרנסות ודילמא מאתמול שבת הואי אלא כל יום ויום עושה לו פרנסתו ואפילו ההוא יומא וההוא יומא במה מינכר, בקדושתא ואבדלתא ע"כ.

וכ"ה בשו"ע אר"ח שד"מ סע"א ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת מונה שבעה ימים מיום שנתן אל לכו שכתחו ומקדש השביעי בקדושתא והבדלה וכו' ע"ש, וכל זה שלא ישתכח תורת שבת ואעפ"י שהאמור מיירי באדם שאדם שחייב כשבת וכל הדיון הוא מדין ספק ולכן גם המחלוקת איך לספור עכ"ז מבורר שבכדי שלא ישתכח תורת שבת התירו לו לכרך ולקדש להבדיל ומסתבר מאוד מאוד שלא ישתכח עוד מצוות בחלל יש לומר שצריך לקיים את המצוות לפי שעות היום למשל אם יצא ממקום מסוים בשעות שקיעת החמה כיום ג' שימנה עשרים וארבע שעות ליום ואז יניח תפילין למשל אבל שיעשה אותו אחרי שנים עשר שעות בערך שיתייחס לו כיום ויניח אותו כשעובר במקום ששם יום וכן אז יקרא קריאת שמע ותפילת שחרית לפי זמן זה וכשהוא יום מנחה, ואחרי עשרים וארבע שעות ועוד יתפלל מעריב ויקרא קריאת שמע במקום שימצא שבכדור לילה נזה יהיה אחרי יום ג' וכן יעשה עוד עשרים וארבע שעות ויתנהג כאמור לעניני תפילין קרי"ש ומנחה ומעריב ואח"כ יום חמישי ואח"כ יום ששי ואחרי שבעים ושנים שעות יתנהג בדיני שבת כהלכתה וקידוש של לילה ותפילה במקום שהוא עתה לילה ואחרי שנים עשר יהיה יום ובמקום שהשמש זורחת יתפלל יאכל סעודת שבת וקידוש וכן יצטרך לזכור את

הנהוגות בלילה ובדאי אמצעות התלויות בלילה ויום והיה ערב והיה בוקר ששם שלימות היום של לילה ויום קובעים.

וכ"ז כאמור למי שחי בזמן של לילה ויום שביחד מהווים בערב עשרים וארבע שעות וכאמור כשלושים יום כחודש הלבנה ובשס"ה ימים בערך (לפי השנים) לשנה ושוב תחזים הדברים, משא"כ באיש שנמצא במצב שכל שעה וחצי בערך עובר עליו יום ובמשך עשרים וארבע שעות יש לו כבר שש עשרה ימים בערך ובשבע שש עשרה כפול שבע ובחודש שש עשרה כפול כשלושים ובשנה שס"ה כפול שש עשרה שלפ"ז היה צריך שיהי' לו בכל יום שש עשרה חיובי תפילין שלוששים וששים חיובי ק"ש וכמעט בכל יום כשלוש פעמים שבת ובכל עשרים יום בערך ראש השנה יוה"כ פסח סוכות חנוכה פורים פסח שבועות, וגם לא מסתבר שהזמנים ישתנו לפי המקום שהוא נמצא מתחתו, כמה שניות או רגעים שבת וכמה לא שבת, כמה רגעים זמן קריאת שמע ומיד מתבטל וכן בכל הנושאים, ולכן פשוט הוא שהתורה נתנה למי שחי בסדר זמנים כדור הארץ שהירח והשמש מקיפין אותו ולא בסדר זמנים אחרים לגמרי.

אלא שמשתכח מאוד שכשם שיש גמרא בש"ס שבת דף ס"ט ע"ב אמר ר"ה היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד חיה בר רב אומר משמר יום אחד ומונה ששה ימים במאי קמפליגי מר סבר כבריתו של עולם (שהיה ששה ימי המעשה ואח"כ שבת) ומר סבר כאדם הראשון והגמרא מביא ברייתא כר"ה שמונה ששה ומשמר אחד, ואח"ז אומרת הגמרא אמר רבא בכל יום

ומש"כ שהאיש רוצה להתחיל לספור משעות ומימים שנוהג בארץ ישראל התשובה פשוטה יוכל לעשות כן שאם ידע בזמן שיהיה מעל אר"י בפעם הראשונה את השעה המדויקת שם והיום בשבוע המדויק והיום בחודש עם החודש שיתחיל לספור משם ויתנהג משם והלאה כאמור.

בברכה ובהצלחה,

לוי יצחק הלפרין, ראש המכון

יום החודש ויספור לפי"ז, ולפי לוח שיקח אתו ימים כמספר עשרים וארבע שעות ליום ולפי הלוח לנהוג ימי ראש השנה יום הכיפורים כדינם ותקיעת שופר אחר שנים עשר שעות ובזמן שנמצא היכן שהשמש זורחת וכן לענין סוכות אם שפטור מסוכה אמנם לקידוש ולהבדלה ולדינים אחרים אחריו לחנוכה ולפורים לדינים שלהם וכן לפסח לענין מצה וסדר כשהוא לילה לפי הספירה ובמקום שהוא לילה כאמור וכן הלאה.

חלק לכל אחד מישראל בתורה

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, שנתנית התורה היה לכלל ישראל, ואי יושבים רבוא אנתיות לתורה נגד כלל ישראל שהם נחשבים לששים רבוא, אף שבפרטן נמצא כ"פ ש"ר, יש לכמה שיכות לאותו אות שבתורה, וכ"א מישראל יש לו חלק בתורה באות אשר שייך לו ועיקר צריכין לראות שירותה בתוך הכלל שלא להיות נפרד מהכלל, ובכלל ישראל נתקיים התורה בשלימות, וכ"א לפי מה שהוא מדבק עצמו בתורה התורה מעלה אותו מכל מיני חשכות, שבכח התורה להעלות את כל האדם מן המיצר שלו, וכל אחד יש לו היום התעלות ע"י התורה ע"י שעולה לתורה יש לו עליי, וצריכין היום לקבל על עצמו עול תורה מחדש להיות כל מעשיו עפ"י התורה ושלא לרצות לעשות נגד התורה בשום אופן, ויוכל כל איש ישראל למצוא בכל מעשיו איזהו כוונה לשם שמים, הן במו"מ ובשאר ענינים, ועי"ז התורה מעלה אותו ממילא ומאיר לו בכל החשכות, ויש מסורה וכליל על מובחין לב נשבר וכו' עולה וכליל, שהלב נשבר חסוד מאוד כקטורת ושאר קרבנות ועכ"פ צריך להיות לו לב נשבר, וע"י הלב נשבר יוכל לדבק עצמו בתורה.

(שפתי צדיק)

הרב גבריאל ציננער

מח"ס ואבד"ק נטעי גבריאל
ברוקלין ניו יארק

בירור בענין הנ"ל

שנים של כ"ד שעות שוות שלנו, ולמחשב מיום שהגיע לשם מונה הימים בשעות ומקדש שביעי עכ"ד. הרי דבמדבר אף אם אינו מסחפק ביום השבת מחמת שכתה, מכל מקום אינו שוכת אלא כפי חשבונו אשר יצא משם, ורק כששבא למקום ישוב של ישראל אז הוא נגרר אחר בני אותו מקום, וא"כ כשנוסע באויר או בספינה שאינו מקום ישוב, הוא שוכת לפי החשבון שיצא משם. וכ"כ החיד"א בספרו מחזיק ברכה שם סק"ד דמונה לפי החשבון ממקום שיצא משם, ותפארת ישראל ברכות סוף פרק א'.

וכ"כ שו"ת אבן יקרה או"ח ח"ב סי' י"א דמדת היום תלוי בהיקף של כדור הארץ ומבאר שהארץ סובבת על צידה ובכל כ"ד שעות תקיף סביב בריחה עיגול שלם א"כ אף קודם שנתלו המאורות מעת אשר מתחילה הארץ לסובב על בריחה במאמר בוראה עד אשר הקיפה עיגול שלם ה' מרת יום אחד שלם מכ"ד שעות, וכן השני וכן השלישי. הן אמת כי לו חיו אז אנשים על פני האדמה לא היו יכולים לשער מידת הימים, כי מאין היו יודעים אם השלימה הארץ הקפתה בשלמות, אחרי כי האדם יראה רק לעינים ראייה חושית, ורק עתה בהמצא המאור הגדול, כאשר יראו כי הגיעו עתה לעמוד נכחו כאשר עמדו למולו טרם נעתקו ממנו אז ידעו

נשאלתי מרב חרדי בעיר פלורידא העוסק בהאסטרונומיה הישראלית שמתעתד לנסוע בחללית במשך שבועה ימים מסביב לכדור הארץ וכך הוא סדר הנסיעה משגרים את החללית לחלל מחוץ לכדור הארץ ומשם מחברת לחללית אחרת צורות מבנה גדולה וכך נוסעים מסביב לכדור הארץ, ועתה השאלה כיצד להתנהג

א) לענין קר"ש ושאר דינים דתליא ביום ולילה.

ב) לענין שמירת שבת.

ג) האם בכלל מותר לו להשתתף בנסיעה זו שנוסע גם בשבת.

הנה זו פעם ראשונה שנשאלים שאלה זו הלכה למעשה. הנה הראשון שעוסק בשאלת כוון היעב"ץ בספרו מור וקציעה סי' שד"מ שכתב שזמן שמירת השבת לפי המקום שהוא שם וסיים וצ"ע איך ינהגו היושבים או נוסעים במדינות הסמוכות לקוטב שלפי רוב הקרבה מתאריך היום יש שיהיה חודש או שני חודשים יום אחד, וכן יותר עד שימצא מקום יתאריך היום חצי שנה, וכן הלילה חצי שנה ותחת הקוטב לא יש יום ולילה כלל, אלא כל השנה כולה הוא בין השמשות שם, לפי שאין באותו מקום עליית ושקיעת השמש, כי המשוה הוא אופקם א"כ כיצד יעשו שם שבת, ונ"ל שיש למנות שם שבועה ימים

שהקוטב על ראשו יחוייב לשמור שבת בהיקף השביעי אפילו שלא היה שם כלל חושך, שאילו היה פירוש הכתוב ויהי ערב ויהי בקר על היות החושך או האור, א"כ מנין לנו שהעולם נברא בששה ימים של כ"ד שעות, אולי היו אלו ששה ימים של הקוטב, שהם ששה שנים, ששה חדשים של יום וששה חדשים של לילה, שהרי בטרם התיישבה הארץ לא היתה קיימת עריפות למרכז הכדור על קוטבו, א"כ מחוייבים הדברים לומר שערב ובוקר האמור כאן פירושו היקף אחד מן היומי ממזרח למערב, יהיה חושך או אור. וסיים והעד הנאמן ומופת לזה מה שנאמר את המאור הגדול לממשלת היום, שאם אין כאן יום זולת אור השמש היאך יאמר שהוא לממשלת היום והוא בעצמו הוא העושה את היום שיהיה יום, וכן אמרו להבדיל בין היום ובין הלילה, יחוייב א"כ שהיום והלילה היה זולת המאורות, דהיינו בגלגל היומי עיי"ש, וכ"כ בספר הברית ח"א מאמר ד' פ"א, וז"ל אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני או הדרומי אשר שם לפעמים היום כהרבה ימים של כ"ד שעות, או אחר שימנה ששה פעמים כ"ד שעות על כלי המורה שעות יעשה את השבת, וכן בענין התפלות והצומות, יעשה דבר יום ביומו של כ"ד שעות עכ"ד, והובא בשו"ת זכר שמחה סי' ל' עיי"ש.

וכ"כ שו"ת דברי יציב או"ח ח"א סי' ק"ח להוכיח כן מרש"י חגיגה דף י"ד ע"א אהא דאיתא שם דמדת יום ולילה נברא ביום ראשון שנאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, פרש"י מדת יום ומדת לילה כ"ד ששעות בין שניהם, שרש"י בא להורות

ויכירו כי סבבה הארץ על צירה סיבוב שלם, וא"כ כבר עבר יום תמים והוא כ"ד שעות, משא"כ כהעדרו הלא יחסר להם קנה המדה הזה, וא"כ לא היו יכולים לשער מדת הימים, אך בכ"ז לא נוכל לומר מפני זה כי לא הי' אז שיעור הזמן נמצא, כי אם יסגר איש בבית אפל ולא תחזינה עיניו צאת ובוא השמש ולא ידע מתי יום ומתי לילה הכי נאמר בעבור זה שאין הזמן נמצא, בודאי הוא נמצא רק שהוא אינו יכול לדעת ולהכיר אותו, א"ו שכל היקף שלם ממנה הוא יום תמים וז"ב, כל היקף שלם מהארץ סביב בריחה הוא יום שלם ואין שום נפקותא בראיית כאדם את פני החמה, והוא רק לאות ולמופת כי כבר השלימה הקפתה כנ"ל.

ולפ"ז ההיקף של כ"ד שעות הוא שעושה יום חדש וא"כ אם אם יארע שיקף את כדור הארץ כמה פעמים ביום אפ"ה אין לו אלא יום אחד. וכ"כ מצאתי בספר פסקי תשובה סי' רנ"ב בשם הגה"ק מהרא"מ מגור בני"ד שעיקר שמירת שבת כ"ד שעות עיי"ש ובספר בין השמשות (טוקצינסקי) עמוד ג"ה.

וא"כ זמן שמירת שבת נחשב לפי המקום שנחות על המטוס וחשבינן כ"ד שעות ואז עבר יום עד שהגיע ליום השביעי שאז יהי' ש"ק, וכן הדין לענין תפילין וסדר התפלות שנוסע כמה פעמים בתוך מעל"ע את כל הארץ וא"א לומר שהתפלל כמה פעמים ביום אלא ודאי לחלק בתוך מעל"ע את סדר התפלות.

ובאמת כבר קדמם בספר מעשה ה' (לרבי אליעזר אשכנזי) חלק מעשי בראשית פ"ג וז"ל שאין ספק שגם מי

אכן בא"ר סקי"ח כתב לרחות ראיית הרדב"ז ואין לזוז מפסק השו"ע וכ"כ הביאור הלכה עצמו שם דסתימת לשון השו"ע ס"ד והרמ"א ס"א משמע דקודם ג' ימים או לדבר מצוה התיירו בכל ענין ואפי' במקום שיגיע בודאי לידי חילול שבת דאורייתא.

ועי' בשו"ע הרב שם ס"ג שכתב וז"ל וי"א כיון שיודע בכירור גמור שבדאי יצטרך לחלל שבת אסור לצאת אפילו ביום ראשון אפילו לדבר מצוה, ולא התיירו לדבר מצוה או קודם ג' ימים שלפני השבת אלא להפליג בספינה שאין שם ודאי גמור שיצטרך לחלל שבת, שאפשר כשיגיע השבת יגיעו לנמל אחר ויעמדו שם כל השבת, ואזי לא יחללו בעשיית מלאכה ולא בתחומין אע"פ שאין במים עומק י"ט, אע"פ שקרוב לוודאי הוא שיצטרך לחלל הקילו חכמים קודם ג' ימים או לדבר מצוה אפילו בתוך ג' ימים, אבל כשהוא ודאי גמור שיצטרך לחלל לא הקילו כלל בשום ענין, ויש להחמיר כדבריהם, אבל אין למחות ביד המקילין הואיל ויש להם על מי שיסמכו עכ"ל. וא"כ בנ"ד שהולך ג' ימים לפני שבת יש להתיר.

וכ"כ בספר תורת שבת (ווייל) סי' רמ"ח סק"ג להוכיח דאפי' יודע בודאי שיצטרך לחלל השבת מותר קודם ג' ימים לפני השבת, דאל"כ למה התיירה התורה מלחמת רשות כדאיתא בשבת דף י"ט ע"א דג' ימים קודם שבת שרי ועלה נאמר עד רדתה אפי' בשבת, הרי שודאי הוא שצריכים לחלל שבת, ועוד שהי' להתורה לאסור לילך בדרך רחוקה אם יודע שלא ישוב לביתו קודם פסח ויעבור לא יקיים

שאם הוא במקום שאין שם שקיעה וזריחה סופר היום יום אחד רק כ"ד שעות עיי"ש באריכות ותו"ש שמות פל"א אות רנ"ב ושמות יתרו פ"כ, וקובץ נועם ח"ג עמוד י"ג בסופו.

ועי' בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' ק"ג שדן מי שנוסע ממזרח העולם למערב ושקעה עליו החמה וחזרה באותו יום צריך להתפלל שנית עיי"ש, אין דומה דשם בא למקום שזרחה עליו השמש משא"כ בזה שהולך ושוכ בלל 09 מינוט בכל כדור העולם א"א לקבוע זמנים במקומות אלו אלא תליא כמו שהי' בזמן הבריאה ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד דחשבינן כ"ד שעות ליום שלם.

וכ"כ שו"ת דברי יוסף (שווארץ) סי' ח' שו"ת רב פעלים ח"ב קונטרס סוד ישרים סי' ד', וראה בנושא זו בשו"ת מנח"א ח"ד סי' מ"ב, שו"ת חבלים בנעימים ח"ד סי' ג', שו"ת בנין ציון בקונטרס מרת היום וספר הזמנים בהלכה (בניש) פ"ח.

והנה עי' בשו"ע סי' רמ"ח ס"ד שכיום ראשון ושני ושלישי בשבת מותר לצאת כשיירא כתב המג"א סקי"ד וז"ל וריב"ל ח"ב סי' נ"ג כתב דכיון דידוע בודאי שיחלל שבת אסור, וכ"כ רדב"ז ח"א סי' י, ועפ"ז סומכין עכשיו שמסתכנין בעצמן שלא לחלל שבת (כ"ה) עכ"ל, וכ"כ בה"ט סקי"ג וכן נוהגים. ובמ"ב סק"ו הביא דבריו והוסיף לבאר שסומכין עכשיו שמסתכנים בעצמם קצת שלא לחלל שבת כדי שלא יהיה איסור למפרע על מה שיצא, וכן הוכיח בביאור הלכה ס"ד ד"ה ופוסק.

לחומרא, וגם זה אינו נכון ולא ראוי לחוש, מפני שהליכתן בספינה בים בין למעלה בין למטה ודאי מותרת היא, ולא אסרו אלא ליכנס שם פחות משלשה ימים סמוך לשבת, ולדבר מצוה מותר אפי' בע"ש, ואין אני קורא בזה אל יצא איש ממקומו כיון שלא הלך ג' פרסאות ברגליו, שהרי הלך הספינה אינו קרוי הלך כלל, ותמה על עצמך הוא יושב ברה"י שלו שהספינה רה"י הוא גבוה עשרה ורחבה ארבעה וכדאיתא בפרק הזורק ואתה חושש לו משום מהלך שלש פרסאות, איהו מינח נייח וספינה הוא דקא מסגי' וחצר מהלכת הוא ולא אדם מהלך כלל, עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהרי"ק שורש מ"ה ז"ל דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא ה"מ היכא שהוא מהלך ברגליו, אבל בהא דלאו מידי עבד אלא מיא ממטו ליה לספינה או הנכרים המלחים פשיטא דליכא איסורא דאורייתא, דע"כ לא קמפלגי כל הפוסקים על רבינו שמואל דמתיר ליכנס בספינה אלא דוקא לענין דרבנן אבל בדאורייתא מודו דליכא איסור וכו' עכ"ל. וכ"כ בשו"ע הרב סי' רמ"ח קונט"א אות ג' בקיצור. וכ"ש בג"ד דליכא משום תחומין. וכ"כ בשו"ת צ"א ח"א סי' כ"א

וכ"כ בשערים מצוינים בהלכה סי' ע"ד סק"ג לענין לנסוע באוירון קודם השבת, באופן שידוע בבירור שהמטוס לא ינחת אלא אחר צאת השבת, הנה היכא שהמטוס נוסע רק עבור הישראל, אפילו אם הטייס הוא עכו"ם, אין להתיר בזה, שהרי עושה כמה מלאכות עבור הישראל, והישראל נהנה באותם מלאכות הנעשות בשבילו, אך היכא שרוב הנוסעים הם גוים, ואין המטוס טס במיוחד בעבור

הקרבת פסח, אלא ש"מ דאין אנו דנין אלא רק לפי שהוא עתה ואם אחד צריך לחלל שבת מפני הסכנה אינו מחלל שבת כלל דהשבת דחוויה היא אצל סכנת נפשות ורק מפני שלא אמרינן הותרה היא אצל סכנת נפשות לכן לא התירו לדבר רשות רק בג' ימים קודם השבת או לצד מצוה בער"ש עיי"ש.

והנה שו"ע סי' נקט עיקר הטעם שאין מפליגין בספינה, משום עונג שבת, והנה בספר פתח הדביר סי' רמח אות ו' הביא בשם המאירי שבת דף י"ט ע"א דמי שהורגל לילך דרך אניה בלב ים, וכן הספנים שאומנותם בכך ואינם מרגישים צער ולא בלבול, ואוכלים בשעת אכילה, שרי להו להפליג ג' ימים קודם השבת, שאינם מתבטלים מעונג שבת, וכתב שכן נראה מדברי המור וקציעה, ונראה שאף מרן ז"ל כיוון לחילוק זה. והובא להלכה בכף החיים סי' רמ"ח אות י"ח, והנה ז"ל המאירי ויש ללמוד היתר למי שהורגל בכך להפליג בים ולא יחוש ברע, או שמא בזמנים אלו לכל, שהספנים בקיאים בה הרבה ואין כאן צער כל כך ע"כ. וא"כ בנ"ד שהם מרגילין עצמן בזה ועוסקים בזה בהכנה רבה מזמן מרובה ליכא חשש אצלם משום עונג שבת.

וגם ליכא חשש תחומין למעלה מכדור הארץ כמ"ש חידושי הרמב"ן עירובין דף מ"ג ז"ל ויש שמחזירין אחר האיסור לומר דתחומין של שנים עשר מיל דבר תורה הן במקצת וכמו שכתוב בהלכות בפרק ראשון, וכיון שכן אם הלכה ספינתן שלש פרסאות בים אסורין הם לצאת, דהשתא הוא לה ספיקא דיש תחומין למעלה מעשרה ספק בשל תורה וספיקא דאורייתא

לאדם פרטי שיכולים להזהירו בכל הפרטים.

ועוד שאין מדה זו דומה כלל לרכבת ומטוב, אלא דיש לדמותו לספינה כמ"ש בשו"ת רעק"א סי' י"ג לחלק בין ספינה למעבורת דספינה הוי כמו בית ועושים שם כל צרכם עיי"ש, וה"נ בזה. ועוד שדומה לספינה ששוהה בחלילה במשך שבועה ימים לילה ויום ונוסעים השקט כי מחוץ לאויר כדור הארץ.

ולמעשה השואל לא שאל אם רשאי לנסוע רק כיצד לסדר לו הנסיעה שלא יהי' חילול שבת גמור לכן בידינו אין להפרישו מכיון שלא מבואר בשו"ת איסור בנסיעה כזו.

לכן נראה להתיר באופן שאין צריך לחלל שבת שם במטוס ורק לראות האין יסתדר הדברים ויהדר שלא יעשה פעולות כשבת אלא יצוו לנכרים הנוסעים עמו ויתנו כן מקורם הנסיעה שכיום השבת אין לו לעשות שום מלאכה וישלימו ביום אחר ועד כמה שיכול יתנה שלא תתחיל הנסיעה בשבת.

כנלע"ד להציע לפני גדולי הוראה.

הישראל, יש לדון על פי הטעמים שכתבו הפוסקים לענין ספינה, דלכאורה לטעם הרי"ף והרמב"ם דמשום ביטול עונג שבת נגזעו בה, אם כן שמא במטוס אין כ"כ ביטול עונג שבת, וזולת לרגישים הסובלים ממיחושים והקאות בעת הטיסה, אך לרובא דאינשי אין כ"כ ביטול עונג שבת במטוס כמו בספינה אך לצורך מצוה מותר. עיי"ש

ולפ"ז כנ"ד דומה קצת לספינה שנוסעים בתוך מבנה גדול מסביב לכדור הארץ והכל פועל ע"י חשמלית אוטאמטי.

ולא נעלם ממני מה שדנו האחרונים בענין נוסע עם רכבת או עם מטוס בשו"ת ח"ס ח"ו סי' צ"ד, שו"ת משיב שלום סי' ע"ו, שו"ת מנח"י ח"ב סי' ק"ו ושערים מצוינים בהלכה סי' ע"ד סק"ג שדנו אע"פ שאין בכך חילול שבת כפועל מ"מ יש בזה משום איסור דשבתון שגופו אינו נוח עיי"ש. אכן המעיין יראה שנ"ד שאני לבד שהוא דבר שאינו מצוי עד עתה ביהודי, והם דיברו רק שאין להתיר הנסיעות במטוס ורכבת כרגיל שגירום כמה מכשולות שיעלו או ירכבו בשבת, ויגרום הדבר שתפרוץ מצות קדושת שבת, שבת, לא כן בזה שאינו נחלת הכלל אלא שייך

עלי לכל התפללות

מה הם הריקודים ביום שמיני עצרת — שמחת תורה אינו יכול להגיד, אבל זאת אני אומר, כי כל התפללות שאין להן עליה בכל ימות השנה עולים ביום זה על ידי הריקוד.

(השר שלום מבעלזא ז"ע)

הרב יצחק שמואל שכטר

דיין בביה"ד הרבני לדיני ממונות
וראש הכוללים קרית צאנז נתניה
מח"ס שו"ת ישיב יצחק ג"ח ועוד ספרים

בירור בענין הנ"ל

וכבר הביא מעלתו מש"כ בזה גדולי
הפוסקים בגדרי יום ולילה במדינות
הצפוניות הרחוקות והנה.

במהות הגדר של יום ולילה

עיין חגיגה (י"ב ע"א) אר"י א"ר י'
דברים נבראו ביום ראשון וכו' מדת יום
ומדת לילה ופירש"י כ"ד שעות בין
שניהם.

ועיין ברמב"ן על התורה על הפסוק
(בראשית א' ה') ויהי ערב ויהי בקר ובשם
האבן עזרא שם יאמר כי נברא הזמן וכו'
עיי"ש ובמדר"ר בראשית פ"ג (אות ר') משל
וכו' זה אומר ביום אני שולט וכן
בירושלמי פ"ח דברכות ה"ו והקשו שהרי
אין חילוק בין יום ללילה אלא האור
והחושך ואיך קאמר שאמר לאור יום יהא
תחומך.

גדר יום הוא גמר היום כ"ד שעות

ותירץ רבנו מרן זי"ע בשו"ת דברי
יציב או"ח ח"א (סימן ק"ח) שגדר יום
הוא גמר היום להכ"ד שעות שנשלם היום
ממדת יום ולילה וכיון שהיום הולך אחר
הלילה רצה כל אחד שבו יושלם היום
וקבע השי"ת שהאור יהיה תחומו ביום
היינו אחר הלילה וכו' יושלם היום ודו"ק

לכבוד הרב הגאון הגדול המפורסם
לשול"ת הרב רבי גבריאל צינער
שליט"א, בעמח"ס ורב דביהמ"ד נטעי
גבריאל, בורו פארק, ניו יורק

בנידון שאלת כבודו שנשאל באיש
יהודי הדר בעירו פלורידא העוסק
בהאסטרונומיה שמתעתד לנסוע בחללית
במשך שבועה ימים מסביב לכדור הארץ
וכך הוא סדר הנסיעה משגרים את
החללית לחלל מחוץ לכדור הארץ
ומשם מחוברת לחללית אחרת צורות
מבנה גדולה וכך נוסעים מסביב לכדור
הארץ.

א) ועתה השאלה כיצד להתנהג לענין
קרי"ש ושאר דינים דתליא ביום ובלילה.

ב) לענין שמירת שבת.

ג) האם בכלל מותר לו להשתתף
בנסיעה זו שנוסע גם בשבת.

וכתב מעלתו דלא נשאל אם רשאי
לנסוע רק כיצד לסדר לו הנסיעה שלא
יהי חילול שבת גמור לכן בידינו אין
להפרישו מכיון שלא מבואר בשו"ת איסור
בנסיעה כזו עכ"ל השאלה.

אמרתי לבאר דין זה וזה החלי
בעזה"ת:

איך קדימת עה"ש קודם זריחת החמה
שהיא עד הגלגל

ובעיקר ד"ז כבר דן בתשובות חות
יאיר (סימן רי"ט) שכתב ויש לנו ספק
באור היום מהיכן בא וכו' ובכה"ג צ"ע
בעלות השחר ממש אי נימא דאור היום
מאיר מכוחה של שמש מיד שהתחיל לכונוס
תוך גלגלה וכו' ונראה כי נחלקו חז"ל
במס' חגיגה עיי"ש ותמה שמה ג"כ לחכמי
ישראל והרמ"ע בעשרה מאמרות מאמר
העתיים (פ"ט) שחבר ב' הדיעות איך תגדל
ותקטן אור הלכנה ועוד מקודם תמה איך
בכל הכוור תקדם עליית השחר בערך שעה
לפני הנהי"ח ומה ענין עה"ש הלא החמה
תחת גלגלה וכו' עיי"ש.

שיטת היעב"ץ איך ינהגו שבת
במקומות שמתאריך היום או הלילה או
שאין בכלל שם מדת יום ולילה

היעב"ץ בספרו מור וקציעה אר"ח (סי'
שד"מ) כתב וז"ל שזמן שמירת השבת לפי
המקום שהוא שם ודן שם איך ינהגו
היושבים או הנוסעים לשם. (א) במדינות
הסמוכות לקוטב שלפי רוב הקורבה מתאריך
היום יש שיהיה חודש או שני חדשים יום
אחד. (ב) וכן יותר עד שימצא מקום
יתאריך היום חצי שנה וכן הלילה חצי
שנה. (ג) ותחת הקוטב לא יש יום ולילה
כלל אלא כל השנה כולה הוא בין השמשות
שם לפי שאין באותו מקום עליית ושקיעת
השמש כי המשווה הוא אופקם א"כ כיצד
יעשו שם שבת.

למנות שם ז' ימים שווים של כ"ד
שעות מיום הגעתו לשם כהולך במדבר
וכ' היעב"ץ שיש למנות שם שבעה
ימים שנים של כ"ד שעות שוות שלנו

ועיין בנזר הקודש על המד"ר שם שפירשו
עפ"י סוד עיי"ש.

ובגמ' ריש פסחים (ב' ע"א) איתא
קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא
דיממא וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה
אמצותא דלילה וברש"י ד"ה ופקדי' כ'
צוהו לשמש ביום ולחשך צוה לשמש
בלילה קרא כמלך שקרא לעבדו וכו' עיי"ש
וזה כהמד"ר והירושלמי הנ"ל.

ביום הראשון לבריאה קודם בריאת
שמש וירח נקבע סדר היום

וכ' שם דנראה לפשטות הרברים שכיום
הראשון נקבע הסדר שיום שלם אחד הוא
של כ"ד שעות וזוהו חלק יום וחלק לילה
וקבע שתחום היום יהיה האור ותחום
הלילה לחושך ושניהם יתדיו יום אחד זה
היה עוד קודם בריאת השמש והירח
שנקבעו ביום רביעי עיי"ש היטב וכן הוא
פשטות הכתובים ומדרשות חז"ל.

מדת יום ולילה אי הוי בריאה בפ"ע
או ביהד עם האור והחושך

וכ' רבנו זי"ע שם דלהמד"ר פליגי
בזה. (א) דלר"י ור"ל כר' ברכיה יהיה יום
ולילה דבר בפ"ע ורק שקבע תחומם באור
וחושך עושה שלום במרומיו וכו' תנחומא
שמה עיי"ש. (ב) ולר"י בי ר' סימון ורבנן
יש לומר שיום הוא עצם האור ולילה עצם
החושך וז"ב בס"ד.

וזה מחלוקת התנאים בחגיגה שמה
כדמסיים הש"ס כתנאי אי כר' יעקב שאור
שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה וכו'
או כחכמים שהן מאורות שנתלו ביום
רביעי עיי"ש.

המצות שאינן תלויות בארץ מ"מ עיקרן על ארץ ישראל נצטוו.

הסבר שיטת היעב"ץ שמדת יום ולילה הוקבע לכ"ד שעות בכל המקומות

והק' רבנו בדברי יציב שם לכאורה מה זה ענין להולך במדבר שישנו לשבת במקומו אלא שהוא אינו יודע ואנוס ורוב וקבוע וכל האריכות בזה בפוסקים (עיין מג"א בסי' שד"מ ס"ק א' ובפמ"ג בא"א שם) אבל הכא ליתא לימים כלל ששמה אין יום ולילה במשך חצי שנה אבל לפמ"ש לעיל י"ל שס"ל להמו"ק שמדת יום ולילה הוקבע לכ"ד שעות וכפירוש רש"י וכנ"ל זה מדה אחרת שנוהג בכל מקום ודו"ק.

ועיין בתשובות הרדב"ז ח"א (סי' ע"ו) דהשבת לכל אחד ניתן כפי מקומו שימנה ו' ושובת שביעי כפי מקומו אשר הוא דר כשנשלמו ששה הקפים שלמים ונכנס השביעי, וגדולה מזו אמרו במהלך במדבר וכו' משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כי אתריה וכו' עוד ראייה וכו' עכו"ם ששבת וכו' ולא דוקא שבת וכו' משמע שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום אחד סוף סוף שובת נקרא עיי"ש.

וכ' רבנו בדברי יציב שם (סי' ק"ט) רמזה היה קצת סיוע להמור וקציעה הנ"ל באותן המקומות.

במקומות שכמה חדשים יום או לילה או אין לילה לענין זמן ק"ש ותפילה ושבת

כתפא"י סוף פ"א דברכות (בבועז) כתב ג"כ להעיר במדינות הצפוניות כמו דנציג קאפנהאגן וכו' ששני חדשים לילה כיום

ומחשב מיום שהגיע לשם מונה הימים בשעות ומקדש שביעי כדרך וכו' להולך במדבר.

ומעכ"ת הביא ג"כ מש"פ שכ' כן דכ"כ החיר"א בספרו מחזיק ברכה שם (ס"ק ד') דמונה לפי החשבון ממקום שיצא משם.

וכ"כ שו"ת אבן יקרא או"ח ח"ב (סי' י"א) דמדת היום תלוי בהיקף של כדור הארץ ומבאר שהארץ סובבת על צידה ובכל כ"ד שעות תקיף סביב בריחת עיגול שלם.

וכן מספר מעשה ה' (לרבי אליעזר אשכנזי) חלק מעשי בראשית פ"ג וז"ל שאין ספק שגם מי שהקוטב על ראשו יחייב לשמור שבת בהיקף השביעי אפילו שלא היה שם כלל חושך וכו', שהרי בטרם התישבה הארץ לא היתה קיימת עדיפות למרכו הכדור על קוטבו וכו' א"כ מחזייבים הדברים לומר שערב ובוקר האמור כאן פירושו היקף אחד מן היומי מזרח למערב יהיה חושך או אור.

ההולך למדבר שאין שם ישוב

ולעיל שם כי דבמדבר שאין שם ישוב קהל מישראל השבת נמשך ונקבע על פי עובר אורח כפי הדרך שבא לשם אם ממזרח או ממערב ולפי מה שמוצא בחשבוננו עושה שם שבת והוא שבת שלו ממש לכל דבריו.

מ"מ עיקר השבת האמיתי הוי באר"י

אלא שהשבת הגמור האמיתי המוחלט ודאי אינו אלא בארץ הקדושה שעליה נתייסרו כל מצות התורה (כמ"ש הכוזרי (מאור שני סי' י"ח - כ') ורמב"ן עה"ת ויקרא י"ח, כ"ה) בעצם וראשונה גם

שחצי שנה יום כפי מקומו שיצא. (ב) העיר בשו"ת דברי יציב שם שכיון שאין שמה בכלל לילה מאין המקור שמחויב ומותר להתפלל שמה ערבית ואפי' ג' תפלות בכל כ"ד שעות כשלא נשתנה דבר ודור אמר (תהלים נ"ה י"ח) ערב ובקר וצהרים אשיחה (עין ברכות ל"א ע"א).

ומ"מ גם להתפא"י בגרן שאלה דידן שהחללית מקיף את כדור הארץ כל 90 דקות בערך וכדו' ואין שם מדת לילה ויום ויום רגיל לא שייך שישבות בהיקף השביעי רק י"ל דימנה ז' פעמים כ"ד שעות או יחשוב הכ"ד שעות מיום השבוע שיצא משם שידוע שהוא מונה לשבת לשיטת היעב"ץ, וכמו שכ' המחזיק ברכה סי' שד"מ (אות ד') או לשיטת רבנו בשו"ת דברי יציב כהזמן באר"י (ועמש"כ בהמשך התשובה).

לענין זמני התפילות תלוי בזריחת ושקיעת השמש

ובתנחומא סו"פ חיי שרה על הפסוק ויוסף אברהם איתא רשב"ג אמר לפי שהיום משתנה ג"פ בכל יום לפיכך צריך האדם להתפלל ג"פ בכל יום בשחרית השמש במזרח ובצהרים באמצע בריקע ובמנחה במערב עיי"ש.

הטעם דלא אזלינן לענין שבת בחר זמן אר"י

וכ' בשו"ת דברי יציב שם דאפשר דלענין שבת נהי שאנן לא אזלינן להתחלתה וסיומה כאר"י וי"ל הטעם שבאר"י גופא הרבה סוגי זמנים יש בצפורי ויש בטבריה וזמן אחר בירושלים שהרים סביב לה.

יאיר ובחצות יכול להכיר בין תכלת ללבן מתי זמן ק"ש וציצית וכן ק"ש של ערבית ותפלה ותענית וח"ו לילך בזמן בחר ניסן תשרי שא"כ גם לשבת נאמר כן וז"פ שלענין שבת כל מקום אחר זמנו שלו כהכחזרי מאמר ב' (סימן כ') וכבעל המאור בר"ה (כ' ע"ב) אולם כשאין לילה מתי יהיה זמן ק"ש ותפלה וציצית ושבת.

שיטת התפא"י דאזלינן בחר היקף השמש לדי' הרוחות כ"ד שעות ליום ובהיקף הו' הוא שבת

ויש לומר שם סימן אחר דשמה השמש מקיף כל ד' רוחות בכ"ד שעות ובהיקף השמש ידע שהוא יום ובהיקף השביעי הוא שבת אע"ג שזמן שחרית וערבית לא ידע ולא ידע מתי כניסת וציצית השבת וגם לא ידע אם באמערקא או באירופא וכו'.

ומ"מ אין חייב עונש בהיקף השביעי רק מדרבנן

וכ' דעכ"פ נ"ל שאם עשה אז מלאכה אינו חייב מיתה ולא חטאת ולא עריף מהולך במדבר וכו' דאין חייבים כן כ"א מדרבנן.

במקומות שהיום מתארך להתפלל לפי מקומם שיצאו אבל במדינות שאין רק בהש"מ אין זמן ברור

ועוד נ"ל שרשאים להתפלל שחרית וערבית לפי מקומם שיצאו כן וכו' אבל במדינות צפוניות עדיין לא ידענו מתי זמן ציצית וק"ש וכו' עיי"ש.

והנה התפא"י התחיל בזמן ק"ש ותפלה וציצית ושבת וסיים רק בציצית וק"ש ושבת לתפלה ושבת. (א) ומה דפשיטא ליה טובא שרשאים להתפלל באותן מקומות

אי שמשו המאורות בדור המבול

בדור המבול אי שימשו המאורות עיין במ"ר פל"ב (סימן ט'). (א) דלר' יהודה שנת המבול אינה עולה מן המנין. (ב) ולר' נחמיה אינה עולה מן המנין אבל עולה לתקופות וחשבונות.

באבן וצהר הובדל בין יום ללילה בשנת המבול

בתפארת יהונתן פרשת נח (ר' י"ח) על הפסוק והקימותי את בריתי כתב שבאבן וצהר היה הברל בין יום ולילה והוא מנפלאות הכורא אף ששקטו המשמשין כדי לקיים הברית של יום ולילה עיי"ש.

הסכר הדבר שהקב"ה נתן באבן וצהר כח מהחמה והלבנה ביום ולילה

והסבירו בדברי יציב שם (אות ו') דאעפ"י שלא היה רשומן ניכר מ"מ העושה נפלאות לבדו נתן בהאבן והצוהר כח שבו יומשך מהחמה ביום והלבנה בלילה וכיון שעכ"פ באיזה דבר בעולם שמשו שוב ככולם אכתי נשאר הגדר של יום ולילה ואף שבכל העולם כולו נתבטל שמושן מ"מ השאיר השי"ת איזה כח שהוא לגבי נח כדי שיהיה יום ולילה ולהכי ר' יוחנן לשיטתו בש"ס דילן בסנהדרין ק"ח ע"ב צהר תעשה קבע בה אבנים טובות.

קודם מתן תורה גדר יום ולילה לא ה' תליא בערב ובוקר

ושו"כ שם (סי' ק"ט) דאפשר דעד שלא נאמר ויהי ערב ויהי בוקר במתן תורה ועיין רש"י (שמות כ"ד י"ז) על ויקח את ספר הברית ויקרא באזני העם מבראשית ועד מ"ת עד אז גדר יום ולילה

וכיון דבאר"י שהיא ת' פרסה על ת' פרסה (מגילה ג' ע"א) ישנם שינויים מקצה לקצהו לפי האופק ומתקדשים שבתות ומועדים לפי אותו מקום וה"ה לחז"ל דלא אזלינן בתר אר"י וז"ב.

להדברי יציב במדינות שאין להם זריחה ושקיעת החמה לענין שבת הולכין בתר זמן אר"י

ומ"מ בהך מדינות שאין להם כניסת החמה ויציאתה ורק השאלה אי בתר אירופא אי בתר אמעריקא וכדר נפשוט שנלך בתר ארה"ק.

לענין זמן חצות ולכה"פ כאין שם זמן עיקר הזמן בתר אר"י אזלינן

ועיין במור וקציעה ריש סימן א' דן לענין זמן חצות והאריך שם בעיקר זמן חצות שזמנו משתנה ממקום למקום לפי המקומות בכדור הארץ והק' מתי עיקר זמן חצות ומסיק כמש"כ הכוזרי הנ"ל דעיקר זמן חצות היא באר"י.

גם לענין שבת ומועד עיקר הזמן היא באר"י

ומביא הכוזרי שכ' ששבתות ה' ומועדות העיקר בנחלת ה' ושאר ארצות טפילות ושכן דעת הרמב"ן עיי"ש דברי קדשו ומה שעושין חצות בחז"ל הוי לזכרון בעלמא א"כ עכ"פ באין זמן לאותו מקום נגזרים אתר ארה"ק וז"ב.

וכ"כ החת"ס בחידושו למס' תמיד דף ל"ב ע"א (בד"ה אור נברא) דויהי ערב ויהי בוקר בארץ ישראל משתעי קרא דדייקא באר"י נשקע מיד וכ"ה שם בדברי יציב.

ולפ"ז י"ל דכה"ג אין חלות יום ולילה ושבת ומועד כמש"כ הפוסקים במדינות הצפוניות הנ"ל.

משה רבינו כשהי' בריקע מה דינו לתפילה ושבת

כפס"ת שם סי' קנ"ג בהערות שם העיר ממרע"ה בעלותו השמימה מה הי' דינו לענין זמן ק"ש ותפילין ושבת ועיין סוכה (ה' ע"א) לא עלה משה למרום.

נתארך היום ע"פ גס בע"ש אי מחשב בשעת זריחת השמש חול או שבת

ועיין בשו"ת שבר"י ח"ב יור"ד (סי' קי"א) שהביא המהרי"ט הנ"ל וכו' רבנו בדברי יציב שם שבוה היסוד אי אזלינן בתר זריחה ושקיעה או כל כ"ד שעות זמן יום א' הוא תלוי במחלוקת ראשונים שם. (א) לרבינו קלונימוס והמהרי"ט אף שהשמש זרחה כדאיתא בירושלמי בכתובות פ"ב ה"ג (דף ס"ה ע"ב) כיון שכלה מרת היום והלילה שבת הוה וכמו שבת דמעשה כראשית להמדרש שוחר טוב. (ב) אבל בקרבן העדה בירושלמי כתובות שמה (בר"ה קרא הגבר קרא התרנגול) כ' שלא נשתנה מהלך החמה אלא להם האיר הקב"ה שלא יתעצלו בהספידא דרבי עיי"ש.

וא"כ ע"כ דהקרבן העדה ס"ל שאם לא נשתקעה החמה לא הוה שבת ולא היו מצירין וזה כהיד אליהו (סי' ג"א) שיממא הוה אף לאחר המדת יום כיון שלילה כיום יאיר והחיד"א בשמחת הרגל הביא דברי היד אליהו גבי מעשה דראב"ע עיי"ש.

וכ"כ בשו"ת בית אפרים יור"ד (סי' ע"ו) דעיקר כניסת שבת מתחיל משקעה

לא היה תליא בערב ובוקר כי כח מעשיו הגיד רק לעמו (תהלים קי"א ו').

גם בבב"נ ל"ש גדר הנ"ל

וזה סמך למ"ש בפנים יפות (פרשת נח בד"ה יום ולילה לא ישבותו) ובמקנה (קידושין דף ל"ז ע"ב בתור"ה ממחרת הפסח) שבבב"נ הלילה הולך אחר היום עיי"ש שבהם ליכא סדר דויהי ערב ויהי בוקר.

וכיון שכן אין ראיה ממצרים וכן אין ראיה מהמבול מהמד"ר פל"ד סי"א (י"ג) שלא שמשו המאורות ואפ"ה כתיב שם שבעת ימים וכן ממ"ש ביד אליהו סי' נ"א דארתו לילה דיצי"מ כיום יאיר לכל דינים שבתורה דקודם מ"ת שאני ודו"ק.

מצאות יום אי שייך בלי ערב ובוקר במחלוקת שנוי

עכ"פ זה תלוי באשלי רברבי ולהיפ"ת בבב"ר פל"ד (סי"ג) מצאות יום שייך אך בלי ערב ובוקר מקרא דיום אחד יודע לה' וגו'.

ועיין בכתובות (ק"ג ע"ב) כאשככתא דרבי דהכובס סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית ומש"כ המהרי"ט שם.

ועיין ירושלמי כתובות (פי"ב) כאשכבת"י דרבי דתלי לין יומא עד אחר שהדליקו הגו כבר קרא גברא ושריין מציקין שמא חיללו שבת עד שיצאה ב"ק, הנה שחששו אף שלא חשכה, אבל י"ל דשא"ה שלא הי' טבעי כ"א ניסיי, גם לא לכל העולם כולו כ"א לאותו מקום.

ולפ"ז בבב"ר דטבעי שלמעלה אין סדר יום ולילה רגיל לכל מי שיעלה לשם

במקומות שו' חדשים הוי יום או לילה אי שייך שם דין שבת תליא במחלוקת הג"ל

ועכ"פ יש לומר שבהנך מקומות שהשמש סובב ומאיר להם ששה תרשים שתלוי הך דינא בהנ"ל.

(א) שאם היום תלוי במדת יום ולילה וכהיפ"ת מקרא דיום אחד יודע לה' שימים שייכי אף בלא ערב ובוקר א"כ שייך גם התם שבת מן התורה והקביעות יש לומר כהקביעות של אר"י וכהכוזרי הג"ל.

אי גדר יום תליא במדת יום ולילה י"ל שליכא שבת אף מדרבנן

(ב) אבל אי נאמר כאותו צד בפרקי דר"א שמפני צרתן של ישראל שלא יחללו שבת העמיד השמש ועדיין יום מקרי א"כ ה"ה דבאותן מקומות לא שייך ימים וליכא שבת מן התורה שמה ואולי אף מדרבנן לא דבאמת גם זה לא מצינו בש"ס שגזרו שמה שבת ולא דמי להולך במדבר וכנ"ל ודו"ק.

ולפ"ז בחוץ לחלל שאין מהלך השמש רגיל שם והחללית סובב כל כמה זמן (90 דקות) את כדור הארץ לש"ס דילן כ"ז שיש זריחת השמש דינו כיום.

ועכ"פ כיון דלש"ס דילן בנתארך היום דינו כיום ואין שם דין שבת ולמרן הדברי יציב מסתפק אולי גם מדרבנן לא ולפ"ז מותר לו לסוּע לשם דכלא"ה אין שם דין שבת כלל, וכ"ש דלפ"ד השואל דהאסטרונט יכול לקחת יום א' שם ולשבות אף אם יצטרך לפי הצורך שם לעשות מלאכה אין כרוך שעובר על חילול שבת דשם הוי כבר בגדר פק"נ כמש"כ הפוסקים במפליג בספינה.

החמה והכוכב שהפיל עצמו עשה כן משום מיתתו של רבי ושלא היה בהספרו עיי"ש.

בנתארך היום ולא שקעה החמה לש"ס דילן דינו כיום ולירושלמי דינו כלילה

והנה בש"ס דילן לא הזכיר זה שבער"ש היה וחידיש גדול הוא ואפשר דפליג עם הירושלמי בהך דינא כשלא שקעה החמה אם דינו כיום. (א) שלהירושלמי דינו כלילה ואפ"ה משום כבודו של רבי מן השמים התירו להם והם מזומנים לחיי עוה"ב. (ב) ולש"ס דילן דינו כיום ואינו רבוחא כל כך.

יהושע שהעמיד השמש דהעמידה והשקיעה לכל העולם שוה תלוי הזמן באור השמש

בס' טירת כסף (להרח"א גאטיניו) פרשת בראשית עשה מזה מערכה גדולה אי ימא הוה גבי עובדא דנקדימן בן גורין בתענית (כ' ע"א) שנקרה לו חמה והביא מפדר"א (פרק נ"ב) שיהושע שעשה מלחמתן של ישראל בער"ש וראה יהושע צרתן שלא יחללו שבת פשט ידיו לאור השמש ולאור הירח הכוכבים והזכיר עליהם את השם ועמדו כל אחד ואחד כ"ד שעות עד מוצ"ש ע"כ, נראה דתלוי בסביבות השמש והקשה דמה הועיל בזה דסוף סוף לאחר זמן היום לילה הוה והביא מהנחלת בנימין מצוה קכ"ג עיי"ש.

אבל י"ל דשא"ה דהעמידה והשקיעה היתה אז שוה בכל העולם כולו ועיין מ"ש המהר"ל ז"ל בהקדמה ב' לס' גבורות ה' ובמור"נ ח"ב (פלה).

דבחר מקום החמץ אזלינן לא בתר הבעלים
והוא ג"כ כדברנו הנ"ל וע"ע בשו"ת בית
יצחק אבה"ע ח"ב (סי' י"ג) ובמפתחות.

נסע למק"א שנתארך או נתקצר הזמן
ביום א' מתי ישבות

ועיין בשו"ת אבן יקרה מהד"ק או"ח
(סי' י"א) בדבר אם יצא אחד התיירים
מגיברלטר לסבוב את הארץ הלך ונסוע
המערכה דרך ים האטלנטי שאז אם כלה
נסיעתו לסבוב הכדור נגרע לו יום אחד
ולנגד זה אם יצא מגיברלטר הלך ונסוע
המזרחה אז יתוסף אצלו יום א' מתי ישבות
שבתו יעו"ש.

הלך למקום שנתקצר אותו יום וכבר
לילה

וע"ע בס' תורה שלמה עה"ת פ'
בראשית (סי' ת"ל) ובהשמטות שחקר
בארם ההולך בשבת בספינה או במגדל
הפזות ממערב למזרח שהיום הולך וחסר
אם בבואו למקום שהוא לילה עליו לשבות
עוד מספר שעות עד כלות כ"ד שעות כי
אדם חייב לשבות מעל"ע שלם ואיננו
תלוי במקום או לא יעו"ש ולפמש"כ
הפס"ת לעיל (סי' רנ"ב) מהאמרי אמת
זצ"ל ג"כ נראה הדין כן דצריך לשבות יום
א' שלם.

ובשו"ת חבלים כנעמים ח"ד (סי' ג')
שנחלקו בזה ועיין בס' נחל אשכול ה' ט"ב
ט"ז ע"ד מנהג קהלת שטוקהולם שאוכלים
בי"ז תמוז בט' וחצי שעה אחר חצות אם
כי עזר היום גדול דפוסקים ימים ע"י
סביבות השעון כ"ד שעות.

ולכן בש"ס דילן בע"ז (כ"ה ע"א) ג"כ
השמיט הך דהיה בער"ש ונראה כנ"ל
דש"ס דילן לשיטתו שהשמיט ג"כ בהך
דאשכנתא דרבי כיון דס"ל דכ"ז שיש
זריחת השמש יום הוא מעיקר הדין והבן.

ועיין ברד"ל כפרקי דר"א (שם) בהג"ה
אות א' שהרגיש ג"כ בזה עיי"ש ובמש"כ
בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' ע"ו) לגבי
מדינות הצפוניות וכ"ה לעיל שלכא"י
שיטתו כהיעב"ץ וכעיי"ז כ' בדברי יציב
ג"כ כנ"ל ועיין בבעל המאור ר"ה (כ').

ובזוה"ק ויקרא (יוד ע"א) בספרא דרב
המנונא דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא
כדדור אילן לתתא ואילן לעילא וכו' וע"ד
אית אתר בישובא כר נהיר לאילן חשיך
לאילן לאילן יממא ולאילן לילא, ואית
אתר דכולא יממא, ולא אשתכח ביה לילה
בר בשעתא חדא ועירא יעו"ש, וע"ע ב"ב
(כ"ה ע"ב) עולם לקובה הוא דומה וכתוס'
ע"ז (מ"א ע"א) ד"ה כדדור מירושלמי
ובמדבר רבא פי"ג הקריב קערה נגד הים
שהוא מקיף את העולם כולו ודומה
לקערה.

מכר חמץ במק"א בעוד יום ובמקום
שגר כבר לילה

א) ועיין בשו"ת חסד לאברהם או"ח
(סי' ל"ה) באחד שנסע לאמערקא והניח
חמץ בביתו ומכרו במקום שהי' שם קודם
השעה ה' כד"ת אמנם בזמן ההוא שהוא
זייגער 10 באותו מקום שהי' הוא שם כבר
הוא לילה בביתו בארצות אייראפא במקום
אשר החמץ מונח שם והשיב דאזלינן בתר
המקום אשר הבעל החמץ עומד שם.

ב) אמנם בשו"ת עונג יו"ט (סי' ל"ו)
השיב על כגון דא בשינוי האקלימים

שלאחר זה ג"כ אינם לא חדש שביעי ולא תשיעי שהרי חסרו החדשים באמצע הקיץ דאין חדש פחות מל' יום וכדרש הש"ס בר"ה (דף ה' ע"א) ובתורה אמרה.

לשיטת התפא"י במקומות שאין לילה נסתפקו אי עכ"פ מדרבנן שייך דיני שבת ויו"ט

ואפילו אם נאמר כהתפא"י דמדרבנן שייך שם שבת ומועד האם דרו אותן צדיקי עולם באותן מקומות ששבת ויו"ט דרבנן ונפק"מ רבא לכמה דינים ממש בכל פרט ופרט ע"ש שדן לעיין ספירת ז"נ וסתות או למול בנו ושאר מצוות.

במקומות דל"ש גדר עה"ש וצאה"כ יודו הפוסקים דיום תליא בחמה בזריחה ובשקיעתה

ולכן חידש שם הגם שהמנחת כהן במבוא השמש מאמר א' (פ"א פ"ב ופ"ו וש"פ) יצאו בחזק יד נגד דעת הרבב"ע וחקמי המזלות שגבול יום הוא מהג"ח עד שקיעה"ח כאשר כתב האבן עזרא בפרשת יתרו (שמות י"ח י"ג) על הפסוק מן הבקר עד הערב שמעבר עד ערב תשבתו שבתכם הוא בשקיעה"ח ורק חכמים הוסיפו מחול על הקדש לצאה"כ ובקר האמת הוא בזרוח השמש.

ובכמה מקומות ביאר זה דעתו (עיין פרשת בא י"ב ו' וע"ע להלן בסוף סימן זה) ושאר פוסקים כתבו שזה נגד דעת חכמי הש"ס שהוכיחו מן הכתובים שעד צאה"כ יממא הוה.

מ"מ כל זה רק במקומות דשייך עה"ש וצאה"כ התם הוה יממא מעה"ש עד צאה"כ אבל באותן מקומות דלא שייכא

במקומות שאין שם בכלל יום ולילה אי הספק בזמני כניסת ויציאת השבת או בכלל אי שייך דין שבת שם

ומש"כ התפא"י שמה בריש דבריו לגבי מדינות צפוניות התחיל מתי יהיה זמן ק"ש ותפלה דציצית ושבת ולבסוף השמיט שבת.

דבריו יציב (שם) כבר נתקשה בדבריו אם הספק של התפא"י רק בזמני כניסת ויציאת השבת או דיש להסתפק בכלל שבת כיון שסוף סוף לילה כיום יאיר ובחצות הלילה יכול להכיר בין תכלת ללבן א"כ יממא הוא לדעת ר"ת (שבת דף ל"ה ע"א בתורה תרי) שבצאה"כ תליא מילתא שהוא מהלך ארבע מילין לאחר תחילת השקיעה וכשהחשיך וא"כ אם לילה כיום יאיר לאו לילה הוא.

הספק הנ"ל הוא בין לשיטת ר"ת וגם לשיטת הגאונים

וגם לשיטת הגאונים יל"ע התינת כשמלכא נפיק (כגמ' ירושלמי ברכות ד' ע"א) במקומות שהשמש מתכסה אח"כ לגמרי ונחשך על הארץ סוברין הגאונים כד שרי נפק נגדו כבר אחר הלילה וכדאמרין דנפק והוה לילה אבל במקומות שהחמה לא שרי נפק כיון דישאר שמה במקום קרוב מאותו אופק שעי"ז בחצות לילה כיום יאיר גם להגאונים אי אפשר לומר דהוה לילה דמתיכי תיתי יהיה אותו זמן כשקיעה"ח ולא כעה"ש ויממא.

גם סדר החדשים לכאור' נתבטל שם (לענין זמן מועדים וכדו')

ועוד העיר שם שאם באותן החדשים ליכא ימים וכטלי החדשים א"כ החדשים

ויוכ"ק ולדינא אפשר דגם לדידיה שרי פסד"ז גרידא וכמ"ש בפמ"ג ודו"ק.

ולענין תפילין עיין בס"י ל' (ס"ג) היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה מניחם וכשיגיע זמנם ימשמש בהם ויבוך דליכא למיחש שמא ישן בהם כיון שהשכים ויצא לדרך ובטו"ז שם (סק"ה) דביושב בעגלה אסור דחיישינן שמא ישן דאז רגילה השינה על האדם וכ"ה במג"א סק"ה מהלבוש דגם ברוכב.

ולכן בנ"ד דכבר ישן כל קביעותו והצטרכותו ולא השכים כלל ולמה ניוחד בכה"ג שישן והוה שעת הדחק כמו ביוצא בשיירה ולכן אם הוא יום יכול לברך די"ל דנחשב יום כ"ד שעות.

ומ"מ כ"ז כ' שם במקומות דשייך שם זריחה ושקיעה אבל במקומות שאין כלל זריחה ושקיעה ידור שכל כ"ד שעות מיקרי יום עכ"פ מדרבנן לענין תפילין ותפילות ולענין שבת כ"ה דנסתפקו אולי גם מדרבנן ל"ש דין שבת רק לזכר בעלמא יעשה יום השביעי של כ"ד שעות שבת וכנ"ל.

וה"ה בנדון החללית ביום ה' פי' אחרי ז' פעמים כ"ד שעות מיום השבת שיצא משם אז ישמור שבת.

גם לענין סדר התפילות והצומות כל כ"ד שעות מיחשב יום א'

וכמ"כ ראיתי בספר הברית ח"א מאמר ד' פי"א שציון מעלתו ש"כ אם יודמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לציר הצפוני או הדרומי אשר שם לפעמים היום כהרבה ימים של כ"ד שעות וכן כמה חדשים לילה א' אז אחר שימנה ששה

ואולי ג"כ בחדשים דלא שייך בהו עה"ש וצאה"כ אין למדין אפשר משאי אפשר והררינן לסברתם כהתוכנים דיום תליא בחמה וזריחתה ושקיעתה דהיא קובעת יממא.

כל הספק הוא רק במקומות שאין שם עלות ושקיעת החמה

וכ' שם בדברי יציב שזה כוונת היעב"ץ במד"ק ש"כ ותחת הקוטב לא יום ולילה כלל אלא כל השנה כולה הן ביה"ש שמה לפי שאין באותו מקום עלית ושקיעת השמש כי המשווה הוא אופקס א"כ כיצד יעשו שם בשבת עיי"ש והיינו שעיקר ספיקו מחמת שאין שמה עלית ושקיעת השמש כי אילו היה עכ"פ שקיעת השמש באותו מקום הוה יום שנתכונה תורה כתוכנים וכהאבן עזרא הנ"ל.

ולפ"ז כ' דבאותן מקומות צפוניות בכל החדשים יש להתמיר קודם הנה"ח שלא לעשותן יממא ודו"ק וברור ופשוט טובא שאם חשך ע"פ תוצות ולא מינכר שום ניצוץ אור אשר לילה מקרי דרק משעה שמלכא נפיק וסימן לדבר עמוד השחר.

. ברכות השחר ופסד"ז בכה"ג מעיקר הדין יכול לומר גם בלילה

ומ"מ לענין ברכות השחר כ' הפוסקים דיכול לומר גם בלילה, ולענין פסד"ז דמעיקר דינא מותר לומר גם בלילה רק משום גזירה שלא יגררו בימות החורף להתפלל קודם אור היום ולהניח תפילין וכיון שמנהג ישראל שמניחין התפילין קודם פסד"ז היה הקפידא גם על פסד"ז משום ברכת תפילין וציצית וגזר מהרי"ל תענית בער"ח שכין כך הוא יום תשובה

יציב שמדת יום ולילה הוקבע לכ"ד שעות בכל מקום ומ"מ יל"ע אי גם למעלה מחלל העולם הוקבע כן ומ"מ לענין חיוב נסתפק הדברי יציב במקומות שאין מדת יום ולילה כיון דכל הזמן יום י"ל אפי' מדרבנן ליכא דין שבת רק לזכר בעלמא.

(ב) ולהתפא"י רק במקומות שיש מדת יום ולילה בהיקף השביעי הוי שבת וכמש"כ הרב"ז (סי' ע"ו) הנ"ל ומ"מ בנ"ד דאין מדת יום ולילה כלל סיים התפא"י דצ"ע איך יתנהג וגם לענין תפילה וציצית נסתפק בזה וכבר עמד בדבריו מרן זי"ע אי ספיקו דאין בכלל שם דין שבת או מדרבנן י"ל דשייך שם שבת ומועד (כמ"ש להלן).

(ג) ולמרן הרברי יציב במקומות שאין להם כניסת וזריחת החמה יש לילך בתר זמן אר"י לענין שבת כהכוזרי.

הבדיל במוצאי"כ או שביעית של פסח ועף למקום שעוד יום

ומה שהביא מעלתו מפסקי תשובה בשם האמרי אמת זצ"ל עיינתי שם בסי' רנ"ב שכ' וזל"ק בענין הנוגע לכמה פרטים למשל במי שמבדיל אחר יו"כ ואח"כ עף בגמלא פרחא או באויר למקום שעודנו יום אם ענוש כרת כשאכל שם וכן אחר יציאת הכוכבים בשביעי של פסח (בא"י) כשפורח למקום ששם עוד החמה זורחת אם חייב כרת באוכל שם חמץ.

מן התורה ככה"ג לא מחיוב יותר

ונראה כיון שכבר קיים מ"ש מערב עד ערב תשבתו שבתכם וכן עד יום האחר ועשרים לחודש בערב א"כ מן התורה אינו מחיוב יותר.

פעמים כ"ד שעות על כלי המורה שעות יעשה את השבת וכן בענין התפילות והצומות יעשה דבר יום ביומו של כ"ד שעות עכ"ד עיי"ש הרי דגם לענין התפילות כ' דיתפלל שם כל כ"ד שעות כסדר רגיל ולכאור' כוונתו כפי הזמן במקומו שיצא כל יום ויומו.

הודמנו לשם מב' צירים לא ישבתו שבתם באחר

וכ' שם לעיל מזה ושתי האניות הנותנים בים דרך ונפגשו יחד שהיו יהודים על שניהם משני צירים הצפוני והדרומי אז לא ישבתו שבתם כשוה כלל אבל יהיה הפרש ביניהם יום או יומים.

הזמן בשמים לענין שבת וחצות ותפילות לפי הזמן בירושלים

וסיים שם אבל בשמים ממעל הן בענין הכנסת שבת מלכתא הן בענין חצות לילה שהקב"ה אתער דרגין ובעט ברקיעין וגעי ובכי על ניהו ואדכר לון לישראל הן בענין קבלת תפלת שחרית וערבית של כללות בני ישראל אשר בכל העולם הן בענין יום ולילה של מעלה אשר חיה אחת ששמה ישראל אומרת ברכו הכל הוא כפי העת והזמן שהוא בירושלים של מטה כמו שעבור השנים וקדוש החודש תלוי בבית דין אשר בירושלים כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים תוב"ב.

המורם מכל הנ"ל:

שיש בזה כמה שיטות ובפרט לענין שמירת שבת. א) להיעב"ץ יש לחשוב לפי הזמן שיצא משם כל יום כ"ד שעות כדרך שהולך במדבר (ומ"מ עיקר הזמן האמיתי הוי באר"י) וכפי הסברו של מרן הדברי

ליכנס בע"ש או בשבת עיין בשו"ת צי"א ח"א (סכ"א) וש"פ.

ולכאור רק באופן שלא יחזור לכדור הארץ ביום השבת עצמו דאז כשיצטרך לצאת משם יהי כמה חששות בזה ולקמן הבאתי דגם בכה"ג י"ל דאין חשש איסור.

ולענין זמני תפילה וציצית וק"ש שם יש לרדן בזה הרבה ויש לברר איך סדר הזמן שם אי כל הזמן הוא יום או יש גם חלק שזמנו לילה או חושך דלפעמים הוא מכוסה מן השמש ואז הוא חושך כמו בזמן ליקוי חמה דאז ישתנו הדינים לענין הדברים הנ"ל ותלוי ג"כ איך מסלול נסיעת החללית וכך אמרו לי מומחים לחקר החלל.

לענין איסור תחומין והפלגה בחללית ג' ימים קודם שבת

"הפלגה בספינה"

בשבת (דף י"ט ע"א) ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת כמה דברים אמורים לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת דברי רבי רשב"ג אומר אינו צריך ומצור לצידן אפילו בע"ש מותר ע"כ.

בטעם איסור ההפלגה בספינה פחות מג' ימים לשבת נאמר בראשונים שמונה דעות מחולקות בטעמיהם.

(א) דעת הר"ף סופ"ק דשבת והרמב"ם פרק ל' מהלכ' שבת וש"ע או"ח סי' רמ"ח דהטעם דאין מפליגין פחות מג' ימים לשבת הוא משום ביטול מצות עונג שבת דכל ג' ימים הוא לה שינוי וסת ואין דעתן מתיישב עליהן ויש שמקיאין ויש

בלא קרא ק"ש בזמנו ולמקום שהגיע עור יום אין לו תיקון דביטול מצותו בכך

וכ' וראיתי בחיבור שלך ספק כזה כשלא קרא ק"ש בזמנו והוא עף למקום שנמשך שם זמן ק"ש.

ונראה שזה שלא קרא ק"ש כבר ביטל מצותו ואינו יוצא כשקורא במקום אחר שלא חשכה שם וכמו שכתבתי לענין חמץ ויור"כ ולא הזכיר בפירוש דין הנ"ל ומ"מ שיטתו שם דאם החזיק במקומו שבת ומועד יום א' ובא למק"א שעוד יום תו א"צ להחזיק במק"א.

משא"כ בג"ד הנדון בכלל מתי יתחיל לשמור שבת במקומו שאין שם סדר יום ולילה רגיל אבל שם להלן בסי' רנ"ג הביא הפסקי תשובה התפא"י הנ"ל וע"ש בהערות מש"כ בזה.

ולענין איסור שביתה, עיין עירובין (מ"ה ע"ב) לענין מי גשמים אי קונים שביתה ובתוס' שם (ד"ה לימא) דאפי' לר' יהושע דמן הכיפה שותה כ' דאפי' יש תחומין למעלה מ' ל"ש קנין שביתה ברקיע ע"ש וכן לענין תחומין למעלה שם במקום שחללית נמצא ג"כ יל"ע י"ל דעדיף מספינה וגם בלא"ה כ' הפוסקים דל"ש שם דין שבת וכ' דאפשר אפי' מדרכנן ל"ש רק לזכר בעלמא.

וכבר דנו הפוסקים השו"מ מהדורא חמישא (סימן ג') שו"ת האלף לך שלמה או"ח (סימן ט') והר"י אסאד או"ח (סי' נ"ה) ושו"ת בית יצחק יור"ד סי' ל"א ובמפתחות שם בדין נסיעה ברכבת בשבת ועיין ג"כ בשו"ת חלק"י ובשו"ת יחוד ח"ו (סי' ט"ז) וש"פ ולענין נסיעה במטוס

אמנם גם לשיטת הרי"ף והתוס' והמאור לימד רבינו הרמ"א בסעי' ד' זכות על כלל ישראל והיינו ע"פ שיטת ר"ת דלדבר הרשות לא מיקרי רק לטייל אבל כשהולך לסחורה או לראות פני תכירו נחשב דבר מצוה.

וכי' רמ"א סי' רמ"ח (ס"א) קודם ג' ימים והיינו ביום א' וב' וג' מותר אפילו בספינה שמושכין אותה על ידי בהמות והיינו שהבהמות מושכות אותה בשפת הנהר על ידי חבלים (ופשוט הוא שהבהמות הם של אינו יהודי) ומותר אפילו במקום שאין עמוק עשרה כמ"ש לעיל לשיטת ר"ח קודם ג' מותר ע"ש.

וממילא דאם אח"כ יארע לו סכנה דמותר לחלל שבת מפני פקוח נפש ולכן אפילו אם יצטרך בעצמו לעשות מלאכה ולהוליך הספינה מותר כיון שנכנס בהיתר ולכן גם איסור תחומין שרי כיון דהתחיל בהיתר.

לצאת מהחללית בשבת

"לענין לצאת בשבת מהספינה"

עיין באו"ח (סי' ת"ד) נפסק דספק הוא אי יש תחומין למעלה מעשרה או לא ומה שיהיה בדברנן יהיה ספיקו להקל והרא"ל ואין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא לדברי הכל לפי שאינם דומים לרגלי מדבר מי שבא בספינה בשבת והגיע לנמל אם משנכנס השבת עד שהגיע לנמל לעולם היתה למעלה מ' מקרקע הם או הנהר יורד ואינו נמצע ויש לו אלפים אמה ממקום שפגע בו למטה מ' ע"כ.

ששוכבין באין יכולת לעמוד על רגליהן ולכן אסור אבל לדבר מצוה לא חששו לביטול עונג שבת דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ולפ"ז אין האיסור רק בימים ולא בנהרות אפילו היותר גדולות דאין טבע הנהרות לעכור רוח האדם (טור) רק הים מעביר דעתו מפני ריבוי המלח שבו.

ב) דעת הרמב"ן בר"ן על הרי"ף ובשלטי הגבורים ובחידושי הר"ן על שבת דזה שאסרין מיירי בספינה שכולה ישראל והספנין בלבד עכו"ם ומשו"ה אסור דהו"ל כמתנה לעשות מלאכתו בשבת ע"י כותי ודוקא כי הוי כולה ישראל או רובן אבל אי איכא רוב כותים מותר דאדעתא דידהו עבדי ובד"א לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר אפילו איכא רוב ישראל ומטעם זה נהגו ליכנס עכשיו בספינה אפי' בשבת ורק קונים שבייתה מע"ש כדי לשבות באויר מחיצות שיהא מותר להשתמש בכולה.

ג) ורבינו חננאל פי' הטעם משום איסור תחומין כלומר דודאי בספינה גדולה ההולכת רק במים עמוקים יותר מעשרה טפחים מותר בכל ענין דאין תחומין למעלה מעשרה במים כמ"ש בס"י ת"ד אלא כאן מיירי בספינה קטנה וחיישינן שמא אין בעומק המים י' טפחים ויצא חוץ לתחום.

ומה שהתירו קודם ג' ימים משום דאז אם ילך חוץ לתחום אנוס הוא אבל ג' ימים שקודם השבת ששייכים להשבת הוה כאלו עושה לכתחלה לדחות את השבת וגם לדבר מצוה לא גזרו רבנן במים שאין שם גררא דאורייתא לתחומין (ב"ח).

ומסיק הביאור הלכה דמכל הפוסקים דסתמו בזה וכן מלשון הש"ס דקאמר במהלכת ברקק משמע שאפי' דרך הילוכה קנה שביתה וסיים דצ"ע למעשה ע"ש.

אין קניית שביתה במטוס

וא"כ לא מיבעיא לדעת הרמב"ן והרשב"א ודאי שלא קנה שביתה באותו המקום שטס מיד עם כניסת השבת דאין לך מינד נייד דינא גדול מזה אלא אפי' לדעת שאר הפוסקים שסוברים שאפי' דרך הילוכה קנה שביתה יש ג"כ מקום לומר שהיינו דווקא בספינה מטעם הסברה שכותב הביאור הלכה דספינה מינה ניחא ומיא דקא מסגי תותח משא"כ באוירון שלא שייך זה והוא ממש מינד נייד בזה י"ל שכ"ע מודים שלא קנה שביתה בדרך הילוכו (שו"ת צי"א שם) וכל הדין שם בתוך ג' ימים קודם שבת או ליכנס לתוכו בשבת ע"ש.

וכבר הבאתי מתוס' עירובין מ"ה ע"ב (ד"ה לימאי) דלר"י דס"ל מן הכיפה שותה לענין ענינים י"ל אפ"ת דיש תחומין למעלה מ' ל"ש קנין שביתה ברקיע ע"ש וא"כ י"ל ג"כ דשם למעלה במקום החללית כשמתוכבת או אפי' כשלפעמים עומדת על הירח או כוכב אחר ל"ש שביתה ויל"ע.

ועכ"פ על עצם דין תחומין ביצא למסע החללית ג' ימים קודם שבת אין איסור ואפי' מגיע בשבת י"ל דיש היתר לצאת ממנו כנ"ל כמש"כ הצי"א להתיר יציאה מהמטוס.

אי חלוק יציאה מהמטוס בשבת מיציאה מספינה

ולפ"ז דן בשו"ת צי"א ח"א סי' פ"א (אות י"ז) די"ל דהיינו דווקא בספינה ההולכת בים שאין בו איסור תחומין דאורייתא כלל לכן מקילים בלמעלה מעשרה שלא קנה שם שביתה עם כניסת השבת אבל בטס באוירון על פני היבשה ששם איסור תחומין דאורייתא בכה"ג גם למעלה מעשרה אולינן לתומרא באיסור תחומין וכמו ש' שם הרמ"א דאם היה הולך בדרך זה או על ידי קפיצת שם מתוך י"ב מיל חוץ ל"ב מיל אולינן לתומרא למ"ד תחומין די"ב מיל הוי דאורייתא.

דרך הילוכו אי קונה שביתה במינה ניחא או לא

אלא שיש מקום לשדות בזה נרגא לדון לצד היתר עפ"י מה שראיתי בביאור הלכה שם בס"י ת"ד שמקשה על זה שמשמע מהשו"ע שאפי' אם רק דרך הילוכה פגעה במקום שהוא למטה מעשרה ג"כ קנה שביתה דאמאי הא משמע בעירובין (דף מ"ה) דהיכא דמינד נייד לא קנה שביתה אפילו בלמטה מעשרה וה"נ דכוותיה וכותב דאפשר לחלק דהילוך בספינה שאני דספינה מינה ניחא ומיא דקא מסגי תותח.

מהלכת פחות מ' לא קנה שביתה

ושבו מביא בשם הרמב"ן והרשב"א שסוברים שאפי' בפחות מעשרה בספינה מהלכת לא קנה שביתה ואין בה משום יוצא מחוץ לתחום מטעם דמינד נייד וספינה דר"ג (בעירובין דף מ"ז) כל בין השמשות מינה ניחא.

מעשרה ואפילו אם נקל גם למטה מעשרה היינו דוקא שם בספינה דאינה רק מדרבנן לכו"ע אפילו י"ב מיל וכמו שכתב הרמב"ם משא"כ לצאת בשיירא שהוא כיבשה וכי' ואח"כ מצאתי שגם בפמ"ג בא"א סק"ו מצדד כן בשם הלבוש כמו שכתבתי ע"ש.

ובשו"ע הרב (ס"ק י"ג) כ' אע"פ שקרוב לדאי הוא שיצטרך לחללו הקילו חכמים קודם ג' ימים או לדבר מצוה אפילו בתוך ג' ימים אבל כשהוא ודאי גמור שיצטרך לחללו לא הקילו כלל בשום ענין ויש להחמיר כדבריהם אבל אין למחות ביד המקילין הואיל ויש להם על מי שיסמכו ע"כ (ע"ש שציין לצ"צ יור"ד סי' צ"ב).

ובערה"ש סי' רמ"ח (סי"ח) כ' וקודם לכן מותר ולא שאנו יודעים בבירור שבהכרח לחלל שבת דא"כ אפילו ביום ראשון אסור אלא שקרוב הדבר כמו הולכי מדבריות ולכן כל שנכנס בהיתר אם אח"כ נתהוו שמוכרח לחלל שבת מפני פקוח נפשות מה יוכל לעשות.

ובתו"ש (ס"ק י"ח) (כמו שהביא מעלתו) להוכיח דאפי' יודע בודאי שיצטרך לחלל השבת מותר קודם ג' ימים לפני השבת.

ובנ"ד שכ' מע"כ שהתנה דיום השבת לא יעשה מלאכה כלל לכן כיון שאין ברור שיצטרך לעשות מלאכה אפי' יצטרך יש להקל ובפרט להפוסקים דאין שם חילול שבת מה"ת ואפשר אפי' מדרבנן אין שם דין לשבות כמש"כ לעיל וא"כ שרי אפי' תוך ג' ימים ומכ"ש קודם ג' ימים לפני שבת.

לצאת קודם ג' ימים קודם שבת

ובעיקר הדין לצאת קודם ג' ימים (א) כ' השו"ע אר"ח סי' רמ"א ס"ד וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש מותר ואין כאן חילול שבת וטעם הדבר משום דהם נקראים על שם שבת העבר ואין צריך להזהר עתה שלא יבוא לידי חילול שבת הבא.

(ב) ובמג"א שם הביא מש"כ בכנה"ג בשם הריב"ל דכשיודע בודאי שיבוא לידי חילול שבת אסור אף בכה"ג וכ"כ הרדב"ז ועפ"ז סומכין עכשיו שמסכנים בעצמם קצת שלא לחלל שבת כרי שלא יהיה איסור למפרע על מה שיצא ובא"ר (אות י"ב) כ' דצ"ע דבריו ועיקר כשו"ע דמותר, (וע"ש בס"ק ג') ואפי' לשיטת המחמירים בספינה נהגו להקל אפי' תוך ג' ימים ברמ"א שם ס"ג וע"ש במ"א סוף הסימן.

ובאיהו מקומות נתפשט המנהג להפליג ע"י קנין שבייתה אפילו בים הגדול בשבת ולא חיישי לטעם עונג שבת אבל במ"צ כתב דאין להקל נגד רוב הפוסקים וסיים המ"ב שם בבהל"כ ומ"מ במקום שנהגו היתר בזה אין למחות וכמו שכתב בב"י דיש להם על מי שיסמכו והוא שיטת הרמב"ן דס"ל דטעם איסור הפלגה בספינה הוא דוקא בספינה שרובה ישראל דאז הא"י העושים מלאכה בספינה הוא בשבילן אבל לא כשרובה עכו"ם.

ובבהל"כ ס"ד (ד"ה ופוסק) כ' ולא דמי להפלגתו בספינה דנחבט במ"ב דהפסיקה אינה לעכובא דשם הוא למעלה

וכן דן בשערים מצויינים בהלכה ח"ב סי' ע"ד (ס"ג ג') לענין לנסוע באוירון קודם השבת באופן שידוע בבירור שהמטוס לא ינחת אלא אחר צאת השבת אם רובם עכו"ם והם עושים מלאכה אי מותר.

והביא מש"כ החתם סופר (ח"ו סי' צ"ז) בענין איסור נסיעה במסילת הברזל והביא לבסוף דברי הרמב"ן (פ' אמור) דאם אינו שובת ומתנהג כחול עובר אדאורייתא.

ולכן בספינה שיושב בחדרו ועוסק בעונג שבתו כמו בביתו ממש משא"כ במסילת הברזל אינו שובת וגופו אינו נח ואינו עוסק בעונג שבתו אסור עי"ש ודברים אלו לכא' שייכים גם באוירון.

וכ' שם בשערים המצוינים בהלכה עוד יש טעם לאיסור הפלגה באוירון דבשלמא בספינה שנוסע בה עפ"י הרוב משך שבוע שובת בה והיא כדירתו דומה לסוכה במשך שבעה ימים משא"כ באוירון שא"א לה לטוס אפי' כ"ד שעות שלא תנוח באמצע אין זה שבייתה ודירה וממילא כרוכים בה הרבה איסורים.

ועיין בשו"ת הגרע"א (סוסי"י י"ג) שמחלק כעין זה בין ספינה למעבורת (פערי) דספינה היא כמו בית ועושים בה כל צרכם משא"כ מעבורת הנ"ל דאינו חדר ובית ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' ק"ו) האריך ג"כ בענין איסור הפלגה באוירון עי"ש.

ושם עכ"פ יש דין שבת וק"ו בנ"ד דאין שם סדר יום ולילה ואין דין שבת ממש רק מדרבנן או לזכר בעלמא והוא אינו עושה מלאכה לכא' יש להתיר.

וגם לענין איסור תחומין כ"כ הרמב"ן עירובין מ"ג (וכמש"כ מע"כ) דלא ראוי לחוש מפני שהליכתן בספינה בים בין למעלה בין למטה ודאי מותרת היא ולא אסרו אלא ליכנס שם פחות משלשה ימים סמוך לשבת ולדבר מצוה מותר אפי' בע"ש ואין אני קורא כזה אל יצא איש ממקומו כיון שלא הלך ג' פרסאות ברגליו שהרי הלך הספינה אינו קרוי הלך כלל.

ותמה על עצמן הוא יושב ברה"י שלו שהספינה רה"י הוא גבוה עשרה ורחבה ארבעה וכדאיתא בפרק הזורק ואתה חושש לו משום מהלך שלש פרסאות איהו מונח ניית וספינה הוא דקא מסגי' וחצר מהלכת הוא ולא אדם מהלך כלל עכ"ל.

וכדברי הרמב"ן כ' ג"כ בספר העתים סי' ל"ז וברשב"ם בחוס' מ"ג א' ד"ה הלכה וסיים שם הרמב"ן סוף דבר דאין לוקין על התחומין דבר תורה אלא במהלך שלש פרסאות באיסורי תחומין לדברי האומר כן או במהלך אלפים אמה באיסור תחומין לרבי עקיבא הא אלו הלך בהיתר כל היום אע"פ שיצא לו לכמה תחומין אינו חייב עד שילך מאותו מקום כשיעור תחומי שבת וכל שכן שיושב בספינה שאין הליכת הספינה בהיתר מתחשבת לו מן התורה ואין חיובו אלא אם כן הלך ממקום שיצא לשם כשיעור תחומין ע"ש וה"ה בנ"ד לפ"ד ל"ש לאסור משום חשש איסור תחומין וכ"ש לפמש"כ שאין שם מדת יום ולילה.

וכ"כ בשו"ת מהרי"ק (שורש מ"ה) וז"ל דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא ה"מ היכא שהוא מהלך ברגליו.

זמן שבת

וא"כ יש להסתפק הרבה אי נחשב לילה ממש הגם שי"א שהולכים בזה למה שתחתיו כלומר אם תחתיו יום מיחשב יום ואם תחתיו לילה מיחשב לילה עיין מש"כ בספרו בין השמשות להרב טיקונסקי צנני מה שדן בזה שם הגאון רא"ז מלצר זצוק"ל בנסיעה במטוס אי מחשבין גדר יום ולילה כפי מה שתחתיו לענין כל דינים וגם שם לא ברור הדבר וכ"ש בניד"ר שהזמנים שם משתנים במהירות מאד לא מסתבר לומר שנחשב הזמן למה שתחתיו וגם לא מסתבר לומר כך בכ"פ דניחשב כיום ולילה רגיל ולא עדיפא מדין מקום קוטב הצפוני שכתבו הפוסקים התפא"י הנ"ל דמה"ת אין חיוב שבת שם ומרן זי"ע בדברי יציב הנ"ל כתב שי"ל דאף מדרבנן אין חיוב לזכר בעלמא וא"כ מצד חשש חילול שבת אין איסור לנסוע לשם וכמו שמותר לנסוע בספינה ובנ"ד קיל יותר כנ"ל אפי' תוך ג"י לפני שבת וכ"ש בנדון דידן דיוצא קדם ג"י לפני שבת יש להתיר יותר כיון דלכל היותר הוי רק דרבנן ול"ד להולך ביבשה וכמ"ש הבה"ל לחלק בהכי וגם לא הוי דבר הרגיל ולכן יש להתיר הנסיעה בזה.

וכבר הבאתי ג' שיטות הפוסקים בזה. (א) שיטת היעב"ץ שמדת יום ולילה הוקבע לכ"ד שעות בכל המקומות.

(ב) ושיטת התפא"י דאולינן בתר היקף השמש ל' הרוחות כ"ד שעות ליום והיקף ה' שבת ואפ"ה אין חיוב שבת רק מדרבנן וכ"ז במקום שנתארך היום או לילה אבל במדינות הצפוניות נשאר בצ"ע.

משא"כ מעבורת חלל דנעשה לנסיעות ארוכות טווח ויותר משבוע ויש שוהים שם כחצי שנה א"כ דמי לבית וספינה שמותר לנסוע בה בשבת ובפרט אחרי שלומדים ועושים הרבה חזרות והכנות לקראת הנסיעה וכבר מרגילים אותם אין חשש ביטול עונג שבת.

וכ"ש באופן ש' מעלתו שאין צריך לחלל שבת שם במטוס ויהדר שלא יעשה פעולות בשבת אלא הנכרים הנוסעים עמו ויתנה כן מקודם הנסיעה שביום השבת אין לו לעשות שום מלאכה וישלימו ביום אחר ושלל תתחיל הנסיעה בשבת ואז בכה"ג יש להתיר ואפי' לשיטות הפוסקים דאוסרים לטוס באירון הטעם.

תבנא לדינא:

לפי מה שביררתי אצל מומחים בחקר החלל וכן אמר לי הרה"ג ר' מרדכי גנוט שליט"א בעמח"ס לוח דבר בעתו דהגם שמסלול החללית תלוי לפי קביעת סוכנות החלל דהיינו כ-100 ק"מ בערך מעל כדור הארץ והגם דכשנכנס לצל כדור הארץ נחשך קצת ומ"מ החוקרים לא ביררו אם זה גדר לילה ממש או רק נחשך קצת וכמו בליקוי חמה במקומות כמו מדינת תורכיה ששם הליקוי בחזקו ונהי' חושך ממש באמצע היום ונראים הכוכבים ובמקום שהוא 16 אהוז תחת האופק אז נראה עלות השחר וכיון דחללית נעה כ-100 ק"מ מעל כדור הארץ וכל 90 דק' מקיף כדור הארץ הזמנים משתנים מהר מאד הגם שנראה שם השקיעה והזריחה כמו שהסביר לי הרב גנוט שליט"א מ"מ זה אינו בסדר רגיל כלל כלל וכמו שנסתפקו הפוסקים במדינות צפוניות.

לחשבון ימי שבת שנסע משם ישבות ולא יעשה מלאכה.

סדר התפילות

ולענין התפילות כבר כתבתי שנסתפקו הפוסקים כיון דתלוי בזריחה ושקיעה דבכה"ג באין סדר יום ולילה הרגיל האין יתנהג ולכן כל כ"ד שעות כשודאי יום בתחילתו יתפלל שחרית ולפי חשבון הג"ל לקראת סוף היום יתפלל מנחה וכשהחשיך קצת יתפלל ערבית בהפרש הזמן כמו שכ' הפוסקים דבכה"ג כל כ"ד שעות נחשב ליום מדרבנן או לזכר בעלמא כן יעשה כל כ"ד שעות כמש"כ היעב"ץ במו"ק.

הגלענ"ד כתבתי,

כ"ד ירדו המוקירו ומכבדו, כפי יקרת ערכו הרמה

יצחק שמואל שכטר

(ג) שיטת הדברי יציב במדינות שאין להם זריחה ושקיעה לענין שבת הולכין בחר אר"י ומ"מ גם לפ"ד בנטיעה בחלל שמקיפים את כדור הארץ כל 09 דקות ומדת יום ולילה אינו רגיל שם והזמנים משתנים מאד יל"ע גדרו לענין זמן יום ולילה ולכן גם יש להסתפק אי שייך שם לילך לענין שבת בחר אר"י כיון דיש שם גדר זריחה ושקיעה רק לא מציאות יום ולילה רגיל וכיון דלא הוכרר גדרו אולי י"ל דמודי כו"ע דסגי לכל היותר דיחשב כל כ"ד שעות להיקף יום.

במלבושי האסטרונטים

לענין הלבוש שלובשים האסטרונטים אמרו לי המומחים לחקר החלל שדיברתי עמהם שבפנים בתוך מעבורת החללית א"צ ללבשו כל הזמן וא"כ אין חשש חילול שבת בזה ולפי מש"כ שיכול להתנות שלא יעשה מלאכה יום אחד א"כ יום השביעי

וישמעו רחוקים ויבאו

כוחו של תורה לכל אדם אף למי שקילקל אין עבירה מכבה תורה וזה ש"ת כפי שאדם מקבל ע"ע לעסוק ולהגות בתורה יכול להתקרב, ואי' ושמע"צ רק בשביל בני ישראל יכולים להתקרב, לתקן עולם במלכות שדי, ומרע"ה אמר להם מקודם ד' בדד ינחנו ואין עמו א' נכר, וזה ש"ת ושמע"צ וישכן ישראל בטח בדד, ואין עמו אל נכר איזה אל זר שבגופו של אדם זה יצח"ר וזה ברכת מרע"ה וישכן ישראל בטח בדד, שלא יתערב זרות בחוכם, ואף הרחוקים יכולים להתקרב וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה לתקן עולם במלכות שדי.

(בית ישראל)

דבר הלכה

תשובות וברורים

הרב טובי גאלדשטיין

ראש ישיבת עמק הלכה, ברוקלין נ.י.

גדר בענין דבר שאינו חשוב שבטל לגבי בגד, ולא מקרי משא לענין הוצאה בשבת

ברורה בסימן (ש"א) אות (ק"נ) העתיק דבריו להלכה ולא העיר עליו כלום עיי"ש, וכן שמעתי על גאון אחד בדור שלפנינו שנפל לו קרס אחד מבגד עליון שלו בשבת והיה הקור גדול ולא לבש אותו בגד — והנה מפשטות דברי החיי אדם רואין שהוא סובר שזה מיקרי משא וחייב עליו ברשות הרבים מן התורה משום הוצאה, והנה אחר בקשת המחילה מכל הני הגדולים יראה לענ"ד שלא — שאין כאן שום חיוב הוצאה מן התורה, אלא אפילו איסור דרבנן נמי ליכא ומותר לכתחילה לצאת באותו בגד בשבת.

(ב) והנה מתחלה נבאר בעז"ה המקור מסוגיא דשבת והראשונים ז"ל, ואח"כ נבוא לבירורין של דברים להלכה, גרסינן בשבת (קל"ט ע"ב) אמר ר' אבין בר רב הונא אמר רב חמא בר גוריא מתעטף אדם בכילה ובכססיה ויוצא לרשות הרבים בשבת ואינו חושש (וכתב רש"י שם ז"ל מתעטף אדם בכילה שהוא בסדין ומתעטף בה דרך מלבוש, וכססיה רצועות התלויות בה, ולא אמרינן הך רצועות לאו לצורך עיטוף נינהו והוא משאוי ההוא שעתא, שאין כיססין עשוין אלא לנטותה באהל עכ"ל), ומקשה הגמרא מ"ש מדבר הונא דאמר רב הונא אמר רב הוצא בטלית שאינו מצויצת כהלכתה בשבת חייב חטאת? ומשני הגמרא ציצית לגבי טלית

(א) שאלה: בגד שנקרע החתיכה שעליו תולין הבגד, אם נקרע מצד אחד לבד, ואחר השבת יתקן זה והיינו שיתפור אותו הצד שקרע, וכן בגד שמתובר בשני קרסים וקורן אחד נפל ונשאר רק הקרס השני ואחר השבת ישלים את הקרס שנפל, אם מותר לצאת בבגד זה בשבת ברשות הרבים, אם הקרס השני שנשאר חשוב משא וחייב ע"ז מן התורה משום הוצאה? או שאסור רק מדרבנן? או שמותר לכתחלה?

תשובה: הנה החיי אדם בכלל נ"ו סעיף יג כתב הוצא בטלית שיש בו ציצית א' או ב' פסולים חייב וכו' ואעפ"י שהציצית הם רק תוסין בעלמא ולא חשובין כלל ואם לא מחמת מצותן לא איכפת לאדם אם נפסקו או לא וא"כ מהרואי שיהיו בטלים להבגד, מ"מ כיון דדעתו של אדם לתקן ציצית שנפסלו ולהשלים עליהם ונמצא שהן חשובין אצלו ולכן אינם בטלים להבגד ולכן חייב, ולכן צריך אדם לזהר כשנפסקו לו רצועה מרצועות בגדיו שקושר שני הצדדים ומצד אחד נשאר הרצועה וכן זוג קרסים שנפסק קרס אחד אפילו שהן משיחה או חוט ברזל בעלמא ואין חשוב כלל אצלו הרצועה והקרס מ"מ אסור לצאת באותו הבגד כיון שדעתו להשלים ולתקן צד שנפסק וזה ישאר במקומו חשוב אצלו ואינו בטל לבגד עכ"ל, ועיין כנשמת אדם שם באות ג' שהאריך בזה וכן המשנה

הן אצלו ודעתו עליהן עד שישלים חסרונן ויעשו ציצית עכ"ל, וכן כתב בחידושי הר"ן שבת שם וז"ל ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי ואפילו לכן משום דהוה מלתא דמצוה ורש"י ז"ל לא פירש כן וכי עכ"ל, יוצא לנו מכל הנ"ל שכל הראשונים ז"ל חולקין על רש"י וסוברים דאילו בזמן הזה דליכא תכלת נמי היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב ע"ז משום משא דציצית.

(ד) ועכשיו נחזור לדברי החיי אדם ז"ל, והנה לפי מה שמבאר ר"ח ז"ל הנ"ל דברי הגמ' הטעם דציצית פסולים לאו בטלו להבגד משום דדעתו להשלים הרביעית, חזינן שמה שדעתו לתקן זה מיקרי חשוב ואינו בטל, וכן הוא לשון הרמב"ם הנ"ל "ודעתו עליהן עד שישלים חסרונן" וכן פסק המחבר בסימן ש"א בסעיף (ל"ח), ומלשון זה מדקדק החיי אדם וחידש שאם נפסק ראש אחד וכן אם נפסק קרס אחד ובדעתו להשלים את החסרון א"כ אותו שנשאר נעשה חשוב ואינו בטל והקשה להחיי"א שהמחבר סותר עצמו מסעיף (ל"ט) דכתב שם וז"ל וה"ה לכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר כגון לולאות ואינו חשוב מותר לצאת בו, ואם חשוב אסור לצאת בו עכ"ל, ודברי המחבר אלו הוא מלשון הטור שהעתיק את הסמ"ג ז"ל עיי"ש, והקשה החיי"א שם בנשמת אדם באות (ג) וז"ל, אבל התוס' שם כתבו בשם ר"ח הטעם דחשיבת הציצית משום שדעתו להשלים וכ"כ הרמב"ם והוא לשון השו"ע בסעיף (ל"ח), ולפ"ז אם נפסקה רצועה מצד אחד אפילו הוא דבר שאינו חשוב לגמרי כמו החוטין לכן של ציצית אעפ"כ אסור לצאת

חשיבי ולא בטלו הני לא חשיבי ובטלי ע"כ, חזינן מכאן שדבר שאינו חשוב בטל לגבי הבגד ולא הוה משא, וציצית לא בטלו משום דחשוב, ובוה יש מחלוקת גדולה בין הראשונים ז"ל, דרש"י ז"ל כתב וז"ל ציצית חשיבי משום דתכלת הן, ולא בטלי והוה בה משוי עכ"ל, חזינן דעת רש"י ז"ל דטלית שאינה מצוייצת בלבן כהלכתה, נמי בטל לבגד אלא דוקא תכלת כיון שדמיו יקרים זה מיקרי דבר חשוב ולא בטל, והנה לפי שיטת רש"י ז"ל נמצא דבזמן הזה דליכא תכלת היוצא בטלית שאינו מצוייצת כהלכתה אינו חייב עליו והציצית לא הויין משא.

(ג) אולם ר"ח ז"ל מפרש הגמרא בענין אחר וז"ל ופרקינן דשבת לגבי טלית חשיבי ולא בטלי שלב האדם רוצה בקיומן כי בדעתו שיתלה הרביעית וילבישנה, אבל כוסכיא לגבי כילה אינו צריך להן ובטלי עכ"ל. והנה רואין מדברי ר"ח ז"ל שלא איירי כלל בתכלת אלא אפילו בלבן אם חסר אחת מציציותיו חייב משום משא והטעם כתב כי ברעתו להשלים את הרביעית ע"כ אלה השלשה הן חשובים, ופליג עם רש"י ז"ל, וכן בעלי התוס' שם בשבת הביאו דברי ר"ח ז"ל ומפרשים כך התירוץ של גמרא ודלא כרש"י ז"ל ועיין כמנהר"ם מלובלין על התוס' שם, וכן היא שיטת הרמב"ם ז"ל דלא כרש"י וז"ל בפ"ט מהל' שבת הלכה (כ') מותר להתעטף בטלית שיש בשפתותיה מלל אעפ"י שהן חוטין ארוכין, ואעפ"י שאינן נוי הטלית, מפני שהן בטלים לגבי הטלית ואינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו, לפיכך היוצא בטלית שאינו מצוייצת כהלכתה חייב מפני שאותן החוטין חשובין

הציצית חשיבי שהם עשויות לשם מצוה ולא בטלי לגבי הטלית וכי עכ"ל. מפורש שהמהר"ם מרוטנבורג ז"ל לומד כוונת הר"ח משום דכיון דעשאן הג' ציצית לשם מצוה ובשביל זה מיקרי חשיבות ולא בטלו אם בדעתו להשלים הרביעית אבל בדבר שאינה מצוה או לא מהני דעתו להשלים לעשות הדבר חשוב שלא יהא בטל. וכן מפורש בשו"ת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן בסימן ר"ט וז"ל היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב חטאת, ופירוש רש"י דוקא בטליתות שלהם שצבועים מתכלת הציצית חשיבי ולא בטלי לגבי טלית, לכך חייב חטאת כשאינה מתוקנת כהלכתה דהוי משא, אבל לגבי דידן לא חשיבי ובטלו לגבי הטלית. אמנם ר"ח ז"ל פירש שאפילו בטליתות שלנו חשיבי שהם עשויות לשם מצוה ולא בטלי לגבי טלית עכ"ל, מפורש שדעת רשב"א בדברי ר"ח הוא דוקא משום מצוה וכמו שנתבאר ולא משום דעתו להשלים לחוד, וכן כתב בחידושי הר"ן על שבת וז"ל ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי ואפילו לכן משום דהוה מילתא דמצוה, ורש"י ז"ל לא פירש כן.

ו) ולפי מה שנתבאר דהטעם דציצית לא בטלי משום מצוה ולא משום דעתו להשלים לחוד מוכן לשון הרמב"ם ז"ל שהוא הולך נמי בשיטת ר"ח ז"ל, שכתב וז"ל לפיכך היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב מפני שאותן החוטין וחשובין אצלו ודעתו עליהן עד שישלים חסרונן ויעשו ציצית עכ"ל. הנה הוסיף הלשון ויעשו ציצית, היינו שישלים המצוה ומשו"ה הג' לא בטלו משום שעשאן לשם מצוה. וזה הלשון נמי כתב המחבר בסעיף

כו, כיון דדעתו להשלים ואינן בטלים, ולפי"ז כיון שהשו"ע כתב בסעיף ל"ח טעמו של ר"ח ורמב"ם וא"כ האיך כתב בסעיף ל"ט והיה לכל דבר שנפסק וראש אחד מחובר כגון לולאות ואינו חשוב מותר לצאת בו וזה אינו לשיטתו בסעיף ל"ח שהוא שיטת ר"ח ורמב"ם והיה לו לחלק בין אם דעתו להשלים או לא וכי' ודברי השו"ע צ"ע עכ"ל.

ה) והנה לפי מה שהבין החי"א בדברי ר"ח ורמב"ם שמורה פשוט לשון הר"ח, החי"א הוא צודק בקושייתו, אבל הדבר הפלא ופלא האיך יכול להיות שהמחבר יסתור עצמו מסעיף ל"ח על סעיף ל"ט? ואף שמצינו במקומות מועטים שהמחבר סוצר עצמו מדבי הכ"י להשו"ע או מאו"ח ליו"ד אבל באותו סימן עצמו מסעיף לסעיף זה לא מצינו? אבל אחר עיון וחיפוש בדברי רבותינו הראשונים ז"ל נראה הביאור בדברי ר"ח והרמב"ם ז"ל באופן אחר, דכוונת ר"ח ורמב"ם היא לאו משום דדעתו להשלים זה נעשה דבר חשוב ואינו בטל, דזה אינו, דהא הגמ' מחלק בין ציצית לכילה וכסכסיה — והר"ח כתב שגבי ציצית "שלב האדם רוצה בקיומן כי בדעתו שיתלה הרביעית, אבל כיסכסיה לגבי כילה אינו צריך להן ובטל". והנה בודאי נהי עכשיו אינו צריך להבסכסין בעת שלובש הכילה אבל ודאי דעתו עליהן שרוצה בקיומן בעת שצריך להטות באהל כמו שכתב רש"י וא"כ מאי משני הגמ'? וע"כ צ"ל דכוונת הר"ח הוא כמו שכתב בספר התשב"ץ מר' שמעון ב"ר צדוק ז"ל שכתב בשם רבו מהר"ם מרוטנבורג ז"ל באות (מ"ד) וז"ל מהר"ם אומר וכי אמנם ר"ח ז"ל פירש שאפילו בטלית שלנו

בהם מצוה ולזה נתן הטעם שדעתו עליהם עד שישלים וכיון שכן חשיבות המצוה עליהם עכ"ל. אלא שהוא כותב שם ראי' אחרת שהרמב"ם סובר כן. ולדעתי הראי' שכתבתי שכונת הרמב"ם הוא כן הוא נכון.

סיכום הדברים להלכה, שאם נקדע צד אחד וכן קרס אחד ודעתו להשלים את החסרון או שיתפור הצד הקרוע מותר לצאת באותו בגד בשבת ולא הוה משא וכמו שכתב המחבר בסעיף ל"ו, וכן ראייתי אח"כ בערוך השלחן שם סוף סעיף ק"ז שכתב ד"ל ויש מי שאומר דכשיש רצועה אחת והשניה נפסקה, ודעתו לתקנה שאסור לצאת בה דלא בטלה להבגד ודברי שגגה הם עכ"ל.

ויש עוד להאריך ולבאר את הרשב"א בח"ג סימן רס"ב — ובמחבר סימן ש"א סעיף כ"ג וברמ"א ובנושאי כלים שם — אבל צריך אני לקצר.

ל"ח "ויעשהו ציצית". יוצא מכל מה שכתבנו שדעתו להשלים לתור לא מהני להיות הדבר חשוב הלכך בטל להבגד, ואין שום סתירה בדברי המחבר, ודלא כהחיי"א ז"ל, וכן מפורש בלבוש שם סעיף ל"ח וז"ל היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת לא מבעיא בזמן שהיה תכלת שלא היה מצוי והיה ביוקר היה חשוב ולא בטל וכו' אלא אפילו בזמן הזה שאין לנו תכלת אלא לבן והוא מצוי ואינו נחשב כ"כ אפילו הכי אם לא מצוייץ כהלכתו היוצא בהם חייב חטאת מפני שאותן החוטין מיקרי חשובין אצלו למצוה הואיל ודעתו עליהן להשלים אותן לעשותן ציצית כהלכתן עכ"ל. ותודה לה' אח"ז רב השגתי הספר תהלה לדוד ועיי"ש באות ל"ב שהשיג הרבה על החיי"א וכתב בסוף דבריו וז"ל אבל באמת נראה דגם כוונת ר"ח ז"ל דציצית חשיבי מצד המצוה, אלא דבטלית שאינה מצוייצת כהלכתה איך אפשר לומר דהציצית חשיבי כיון שאין

שמחת במוצאי יו"ט

מה דמנהג ישראל הוא לשמח במוצאי יום טוב, אולי יש לומר דכל מצוה צריכה להיות בשמחה, ומצוות שמחת יום טוב — השמחה כאן הוא עצם המצוה, ואפילו ישמח הרבה ייחשב הכל כחלק ממצות יום טוב, וחסר עדיין פרט זה של שמחת מצוה הנפרדת מעצם קיום המצוה ולכן מקיימין זאת במוצאי יום טוב, שאז שמחין במצוות שמחת יו"ט שקיימו ביום טוב, וכעתין זה איתא בשערי תשובה מרבינו יונה ז"ל גירונדי דשמחת המצוה של יום הכיפורים מקיימין מאכילת ערב יוהכ"פ והבן. (ארץ צבי סוכות תרפ"ט)

הרב יעקב גרשון וייס
מח"ס מדות ומשקלות של תורה
ירושלם תוב"א

עוד בנידון שיטת ר"ת בנוגע לשקיעת החמה

(מאמר תגובה)

א. על שו"ע הגרש"ז מלאדי וסידורו

אין צורך בקושיא כל שהיא בכדי לעורר ספק כאשר לבעליה. השיטה של כתיבת הגהות בסוגריים על ידי עורך היתה כנראה נפוצה בזמן ההוא במקום ההוא, ולפי הגר"ח נאה בהקדמתו לקונטרס השלחן, מלא ספר השלחן ערוך של הגרש"ז בהגהות כאלו. גם הקישויות שמקשים' על הכתוב בסוגריים אינן קלות משקל, ואם לא נמצא דרך להשיב עליהן

חייב אני תודה למערכת אור ישראל ולרב יעקב סגנאי על שאלצוני להתעמק בשיטת הגרש"ז מלאדי, ולא להסתפק בציטוט השערת הרב משה יהודה ליב שפירא מטטריזוב ז"ל, לפיה ההגהה שבסוגריים בסדר אינה של הגרש"ז. לגבי אותה השערה נאמר רק, כי

העיסור וסמך על הקורא שיבין זאת מעצמו. גם מגוף דברי מרן מוכח שמסך על ידע שיש לקורא ממקום אחר שהרי כתב שיש להחמיר כרבה וכרבי יוסי, ולא כתב כאן לא מה אומר רבה ולא מה אומר רבי יוסי. והנה בא "רכן ומאורן" של כל בני הגולה" לאחר שכתב שו"ע המבוסס בעיקר על השו"ע של מרן וטעני כליו, ואמרו להיות בקי ורגיש לסגנון של מי שאח דבריו העתיק וביאר, ומתנתג "כדלא גמיר וכדלא סביר". היאומן כדבר הזה? גם אם יאומן, הנה אם דברי הרב שלא לסמוך על מה שכתב השו"ע בזה, מבוססים על טענה, וכן גם דבריו שרוב הראשונים חולקים על ר"ת נמצאים לוקים כאשר הקטגור שמנה רוב הופך לסגור, איך נפסקו כך להלכה? ובודאי שאילו ראה הרב שזו טעות אפשר שהיה חוזר בו ממה שחלק על ר"ת, או מהנתנו, אם היתה כזו, ששקיעת האופק היא תחילת השקיעה של ר"ת.

מיוחד, בספרו ימי נחמיה שדי ביה הרב קעפעשט עצמו נרגא וכתב שם בע' ז', שבכתב יד אחד של העיסור חסרה פיסקה זו, אף שבכ"י אחר היא נמצאת. לפי עבודת הדוקטורט שהבין מרדכי גלצר מהאוניברסיטה העברית בירושלם על ספר העיסור, קיימים שלשה כתבי יד של העיסור הכוללים את הלכות מילה. בדקתי צילומים של שלושתם. בכ"י ואתיקן Ebr. 143 אין הפיסקה מופיעה. בכ"י

1. ר' אורות חיים פ"ט בשיטת מרן הכ"י ד"ה אמנם ראיתי (ע' ר"מ), וספר ישראל והזמנים ח"ב פרק ד' הערות ט"ו וי"ח במהדורת תשס"ב. בקובץ יגידיל תורה משבט תשמ"ו כתב הרב ברוך קעפעשט שליט"א מאמר על שיעורי זמנים לדברי אדמו"ה, בו כתב כי בתורן שבאורות חיים (על אחד הקשיים), לפיו לא הודפס עדיין חלק ב' מספר העיסור ולכן לא ראה הגרש"ז את סוף דברי בעל העיסור, בהם הוא פוסק בהדיא כר"ת ומבאר על פיו את השקיעה הנידונה, ולכן מנה אותו הגרש"ז בין החולקים על ר"ת והוסיק ממה שהביאו השו"ע, שהשו"ע חזר בו, יש בו משום זלזול בגרש"ז כאילו "כב' אדה"א לא הבין את דברי מרן הכ"י", והוא שואל: "האם אפשר לעשות את רבן ומאורן של כל בני הגולה כדלא גמיר וכדלא סביר?" בחשובה באותו גליון בכתב הרב אברהם מיכאל הלפרין, שעל מאמר קודם שלו מוסכים דברי הרב קעפעשט, שאין בכך זלזול בגרש"ז וכי הדבר מצוי מאד שאחריו לא ראה במקורן את דברי הראשון ולכן כתב מה שכתב. תשובה זאת יש בה החממת מורה. הקושיא אינה על שהגרש"ז טעה בהבנת דברי העיסור שרק חלקם מובא בשו"ע, אלא שלא הבין את סגנונו של מרן הכ"י. מרן הכ"י חשב שלאור מה שכתב באו"ח וס"א בביאור בין השמשות אין כל צורך להביא את סוף דברי בעל

יהיה בהן בכדי להצדיק הגהה גם אילו הפיסקה הנידונה לא היתה מוקפת בסוגריים. דא עקא, שהקושי בדברים שבסוגריים הוא כה גדול שקשה גם

אוקספורד ובכ"י Rab 9818 שברשות דגיי. טי. אס. בניי נמצא הקטע הנ"ל. הנוסח המודפס, כפי הנראה, לא הועתק מאחד מהם, כך שאם לבוא למקו, יש למנותו בנפרד. מ"מ לגבי השו"ע יש מקום לומר שהנוסח שראה היה זה שבכ"י ואתיקן. בע' 29 מביא גלצר את דברי החת"ם סופר על סוגיות הש"ס בסוגי' דהכשר כלים (ירושלם תרנ"ג דף נ"ה ע"א) הכותב: "והנה ס' העיטור נגזר ולא נמצא זה מכמה מאות שני' והר"ב לא ראהו מעולם ועפ"י סבה ומקרה הקרה ה' לפני בכתב ישן נושן על שעה חדא". כך מזכיר גלצר שם גם את דברי הגאון רבי מאיר יונה ז"ל שכפתה השער שלפני ח"ב של העיטור שעם פירושו שער החדש, שיצא לאור בתרל"ד, כתב: "אבל מרן הב"י נסתפק לי אם ראהו או לא כי בכמה מקומות נראה שראהו וידע ממנו ובכמה מקומות נראה שלא ידע ממנו כלל... וגם באותן מקומות שנראה שראהו מכל מקום משמע שלא ראהו היתב... ויכול להיות שמה שמביאו אולי הוא מצא בפוסקים שמביאין אותו ומשם העתיקו ואכתיו צ"ע בזה."

מה שקשה על הנוסח שלפנינו בעיטור הוא במה שכתוב בו בשם ר"ת שמשקע חזמה איננו ביאת שמשו (כך בשני כתבי היד וכפי שהוגה בספר המודפס), אלא ביאת אורו, המאוזרת לכיאת שמשו. סדר זה מתאים לגרסת הגאונים המבוארת ע"י בעל המאור והרשב"א בתחילת מסכת ברכות, שלא בגרסת רש"י והתוס', ובשום מקום אחר לא מוזכר שר"ת גורס בגרסת הגאונים, ובזריא שהיה לתוס' לכתוב זאת בשם ר"ת. עוד קשה מה שהפסיקה הנידונה מובאת, שלא במקומה, בסוף הענין (בספר שלפני לא הושם דיווח בין הענינים הממוספרים אבל בכתבי היד מובלט מאוד המעבר מסוף הענין החמישי הדין בבין השמשות לתחילת הענין השישי, טלד כשהוא מהול) ולא תוך הדיון על הגדרת בין השמשות, ואף לא מיד לאחריו, כאשר ביניהם חוצץ דיון במי שצריך בין השמשות ויצא כלילה גמר, מה שאינו נוגע כלל להגדרת בין השמשות, והרי חידושו של ר"ת משמעותי הרבה יותר להגדרת בין השמשות מאשר המחלוקת בדקה חצי בין רבה לרב יוסף, ולפי מי שחושב שד' המיל הם כמה שאנו קוראים שקיעה, אף יותר מכל ג' רבעי המיל של רבי יהודה.

לייחסם לתלמיד טועה². עובדת היות הסידור מודפס בחיי הרב יכלה לחזק את ההנחה שגם ההגהה היא שלו, אילו יכולנו למצוא סיודר מהמהדורה שהודפסה בחייו והיינו רואים שהיא כוללת גם את ההגהה. למעשה ידוע שגם ממה שהודפס בחייו לא היה הכל על דעתו. בספר שער הכולל לגה"ח אברהם רוד לאוואוט ז"ל, תלמיד הרב בעל צמח צדק ז"ל מובאים הדברים הבאים (פרק מ"ט אות ב'): "שוב נתברר בברור גמור ששמעו מאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל שמ"ש בברור, אך יש מי שאומר שהבא בברור ה' יספור אחר הסדר כו' נדפס שלא עפ"י אדמו"ר הזקן רק עפ"י אחיו בעל שארית יהודה ז"ל ומשראה זה אחר ההדפסה הקפיד עליו עד מאד". לפי ספר הביבליוגרפיה, בית עקד ספרים, של פרידברג, אות ת' מס' 1724, הודפס הסידור בשקלוב בתקס"ג ובקפוטס בשנת [תקע"ב]³ ובתקפ"ו. הרב נפטר בתקע"ג, כך שמהדורת תקע"ב היתה האחרונה שיצאה לאור בחייו. בשנת תקע"ב ברח הרב אל תוך רוסיה מפני חיילותיו של נפוליון, ואולי משום כך הפקיד את הדפסת הסידור בידי אחיו. לפי מ"ש בשער הכולל באות ח' מההקדמה, ש"הסידורים הגדולים אשר עם הפירושים נדפסו שנת תקע"ו בקאפוטס ע"י בנו אדמו"ר האמצעי ז"ל מוהר"ר זי"ע ולא חרש כלום בהנוסח רק שתלק את

2. ורבי הדברים מובאים גם באבני נזר בשמו בחלק או"ח סי' תצ"ו אות ד' וז"ל: "וכבר הכריע כן הרב מלארי ז"ל בראיות ברורות ומוכרחות כשיטת הגאונים וכפסק השולחן ערוך ביורה דעה שחזר ממה שכתב באורח חיים כשיטת רבינו תם" ורי שחשב את הראיות שבסוגריים לראיות ברורות ומוכרחות, ולא העיר כלל על הקשיים העצומים שבהן, על אף שכבר בשנת תרי"ב הודפס ח"ב מהעיטור עצמו הפוסק בהריא כר"ת קרוב לדברים שצמח שהביא שמשו בשו"ע, שמהם הסיק הגרש"ז שהעיטור סוחר בגאונים ושגם השו"ע שהביאו חזר בו ממה שפסק באו"ח כר"ת.

3. הסוגריים המרובעים במקור. כנראה מפני שלא ראה את הסידור עצמו.

עד חכמי זמנינו, ושאת מה שראו ממנו קילסו "הגאונים המפורסמים קדושי עליון עמודי עולם הרב מוה"ר שמעלקא ואחיו הרב מ"ו פנחס נ"ע טרם נסיעתם על כסא הרבנות למדינות אשכנז ל"ק ניקלשבורג ו"ק פרנקפורט גיימן", ושספרו זה "מוסד עפ"י דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ובראשם הרב בעל מ"א, לא הפריזו על המדה לחלוק עליהם רק להכריע ביניהם בראיות צודקות יתנו עידיהן ויגידו". הקדמה זאת מובאת בקצרה גם בהקדמה לשער הכולל אות ו', וכתב שם הרב בעל שער הכולל ז"ל: "ואדמו"ר ז"ל שמע לבקשת רבו וחבר את השו"ע והכריע כהפוסקים בדרך הנגלה... וגם חבר סדר תפלות לכל השנה והכריע בהם כהנהגה וכתבי האר"ז והמקובלים הראשונים כמו רב האי גאון והרמב"ן כו..." ובפרק א' כתב בעל שער הכולל שבסידור פסק כמקובלים גם כשזה נגד הפוסקים. ובשו"ת צמח צדק סי' י"ח כתב שאמר לו הגרש"ז שבשו"ע נמשך יותר מדי אחר המ"א. מקובל אצל חסידי חב"ד שגם זו אחת הסיבות לסחירות שבין הסידור לשו"ע. גישה זו של הגרש"ז לא התקבלה ולא התפשטה בעם ישראל. גם בדברים שחלק על המ"א מסתבר שלא הכל פסקו כמותו. משום כך השו"ע של הגרש"ז התקבל והתפשט מאוד בציבור, בעוד הסידור נשאר נחלתם של חסידי חב"ד, ואף אלו לא תמיד פסקו כמותו. גם הצמח צדק והדברי נחמיה לא תמיד פסקו כמותו. זה פירוש דברי הזכרון יוסף, ונראה שלכך התכוון גם הרבי מסטמאר ז"ל⁴. יש לציין

הדרושים לפי סדר הסדור לחול בפ"ע ולשבת ויר"ט בפ"ע, יתכן גם שאמנם הרב עצמו כתב את ההגהה אבל לא במקום שהודפסה, ומשום כך הוקפה בסוגריים. דומני שבמקום שהודפסה הפיסקה אין צורך בסוגריים. הפיסקה מופיעה בסוף המאמר ולא באמצע ענין, והיא חיונית להסברת החריגה מפסק השלחן ערוך. הרי גם ההערה הצדדית שלפני הסוגריים, בדבר תפלת מנחה, שווראי לא הובאה כאן אלא בדרך אגב, לא הוקפה בסוגריים. לקמן, אות ב', נראה שגם אם נכתבה ההגהה בידי הרב עצמו ובאותו מקום, גם אז אין ללמוד ממנה על שיטתו בזה.

כאן גם המקום להעיר על מה שמיחס הרב סגנאווי להערת המערכת כאילו "ידוע ומקובל דאלו הם דברי אדמו"ר הזקן". הערת המערכת על קבלת חסידי חב"ד לא היתה אלא לגבי היות כתיבת הסידור אחרי כתיבת השו"ע. לגבי הפיסקה שבסוגריים כתב העורך רק שהגות הרב משה יהודה ליב שפירא אינה מבוטסת דיה, ועל זה השבתי כאן.

לגבי מה שמובא בספר ישראל והזמנים, שהרבי מסטמאר ז"ל פסק ככך שאת הסידור כתב הגרש"ז אחרי השלחן ערוך וזוהי שיטתו, נראה שלא היתה כוונת הרבי לפקפק בסדר הכתיבה או בכך שזו שיטתו של הגרש"ז, אלא כוונתו לומר ש"אין הלכה כשיטתו", וכמו שכתב הגאון הרב תנוך פאק ז"ל בספרו, זכרון יוסף, אות מ', שאף אם כתב את הסידור באחרונה, יש לתפוס להלכה כשו"ע כי הוא נעשה הלכה למעשה על פי ציווי מורו הקדוש, אלא שבמה שכתב בעל זכרון יוסף כאות נ"א שאעפ"כ בענין בין השמשות הלכה כסידור מפני שמסתבר טעמו, בזה חולק עליו הרבי מסטמאר. ובביאור דברי הזכרון יוסף נראה שדבריו מכוונים למה שכתבו בני הגרש"ז בהקדמה לשו"ע שלו, שהמגיד צווה את הרב לחבר "פסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים

4. זה לא כפי שכתב הרב דוד צבי הילמן שליט"א בבית אדון וישראל, שנה י"ב גליון ס"ז (ע' ק"ג אות כ"ט), שחשב שלדעת הכל סמכות סדור גדולה משל השו"ע שלו, עד שכתב: "ודע שנראה ברור שלא ראה המשכ"ב את מ"ש בסידור הגר"ז מלא הזכירו (וכמודומי שלא הזכירו בשום מקום) אע"פ שמביא תמיד את השו"ע שלו שסמכותו פחותה". במשנה ברורה וביאור הלכה (לא כולל שער הציון) מוזכר הגר"ז לפחות 140 פעם בעוד שסדרו מוזכר שם פעם אחת בלבד, בביאור

הם מחושבים לפי כ"ד דקות למיל או כל שיעור דומה?

אבל קושיא זו אינה הוגנת. הרב מביא את דבריו בעלי דינו, שהשפעתם הלכה והתפשטה בימיו. אלו טענו שמהשלחן ערוך מוכח שמהשקיעה באופק יש ד' מיל עד צה"כ, ושמי"ג תמ"ג מוכח שמהלך ד' מיל הוא ע"ב דקות. אלו גם טענו שאי אפשר כלל לומר שהמונח שקיעה כשהוא מובא בראשונים ובשו"ע מתייחס לכל נקודה אחרת מאשר לשקיעת האופק. לדעתם גם לא תתכן דעתו של המנחת כהן שצאת הכוכבים המקומי המוקדם הוא הקובע אף אם עדיין לא עברו ע"ב דקות. לטענתם אם כתוב ד' מיל אז זה רק ד' מיל בכל מקום ובכל זמן. לטענה זאת משיב הרב (או בעל ההגדה, יהיה מי שיהיה), שלפי ההנחות הללו גם 'משחשקע החמה' שביו"ד היינו דווקא שקיעת האופק וע"כ שהשו"ע סותר את עצמו, או כפי שכתב הרב בלשון עדינה, 'חור בו'. כל זאת לדברי אלו שהרב בא לסתור את דבריהם. לאמיתו של דבר אין כל סתירה בשו"ע. באר"ח סי' רס"א מדובר שאין השמש נראית על הארץ כאשר היא יורדת להיסתר מאחורי הרים או מאחורי דקלים או בתים גבוהים, כמו שכתב הרב באגרת המודפסת בגליון השו"ע שלו, בעוד שביו"ד מדובר במוכן המילולי של המילה, שפירושה השקיעה ממש כמבואר בתוס' ברכות ב' ריש ע' ב', בעוד שתחילת השקיעה קודמת לשקיעה ממש, שהיא השקיעה באופק כפי שהיא נראית משפת הים או עכ"פ מהרים הגבוהים שבא"י. מאחר ומדובר בשקיעה ממש, לא הוצרך המחבר לפרש שמדובר בסוף שקיעה וכו"ת.

ג. אורך הנשף לדעת הגרש"ז

בהזדמנות זאת יש לברך את הרב סנגאוי על שטרח לחשב ולהודיענו שחשבון שעתיים לנשף שייחסו חלק מחסידי חב"ד לגרש"ז, עולה ל-26%. פירושו של דבר שבמשך יותר מ-4 חודשים, החל מ-18 באפריל, עמוד השחר ב"מדינות אלה הצפוניות" שבהן כתב הרב

שגם אותם רביים חסידים שנהגו לפעמים כדעת המקובלים לא הורו כך לאחרים, או כפי שכתב בעל שער הכולל באות ו' שבהקדמה: "...אבל לא קבעו זה בשו"ע וסדר תפלות לכל השנה".

לאחר כל הדברים הללו שלא נזקקנו להם אלא מפני הערות המערכת, ניגש לנתח את הדברים המובאים בשו"ע, במכתב המודפס בגליון השו"ע ובסידור, כולל הדברים המוקפים בסוגריים, מתוך הנחה שנכתבו על ידו, או עכ"פ משקפים את דעתו. נתחיל קודם כל בפיסקה הממוסגרת שבסידור.

ב. על הפיסקה שבסוגריים בסדר הכנסת שבת

נתחיל בטענתו של הרב סנגאוי שלדעת הגרש"ז יש מהלך ה' מיל בין עלות השחר לצה"כ, והם 120 דקות, כפי שמוכח מתחילת מה שכתוב בסידור שג' דבצי המיל של בין השמשות דרבי יהודה הם י"ח דקות, דהיינו כ"ד דקות למיל. יכלנו להקשות על דבריו קושיא גדולה. הרי הוא בטוח שהסוגריים הם של הרב, והרי בסוגריים כתוב בפירוש שנשף הערב הוא ד' מיל ושהוא שווה לנשף הבוקר, ושד' מילין אלו הם שעה וחומש, דהיינו 18 דקות למיל, ואין טוען הוא שלדעת הגרש"ז הנשף הוא בן ה' מיל והמיל בן י"ח דקות? גם אין לומר שהגרש"ז העתיק את דבריו השו"ע כמות שהם, שהרי בקטע שהביא הרב מהשו"ע לא כתוב שד' מיל הם שעה וחומש, ומה היה לו לרב לדקדק בשיעור המיל לדעת השו"ע לחשבו דווקא ע"פ מה שכתב השו"ע בסי' תמ"ג בניגוד לדעת הרב עצמו, כאשר ממילא הוא דוחה את דבריו בין שהם מחושבים לפי י"ח דקות למיל ובין אם

הלכה סי' קס"ח ד"ה שכמעט הדבש. גם בשו"ת אבני נזר מובא הרב מלאדי יותר מ-1000 פעמים בעוד שהסידור מובא רק מה שפסק כגאונים בענין ביה"ש ומה שכתב בענין חוספת שבת. מובן שיש לקחת בחשבון שפסקי הסידור יותר מועטים מאשר פסקי השו"ע ושדבריים רבים כתוב בסידור מה שכתוב בשו"ע, ואולי יש עוד גורמים.

נראה שהרב סגנאוי מניח שכל מי שחושב את שיעור מהלך המיל לכ"ד דקות הולך בשיטת עולא בפסחים צ"ג ע"ב, לפיו מהלך אדם מהנץ החמה עד תצות היום הוא ט"ו, מיל וכן מחצות היום עד שקיעת החמה, בעור שמעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מיל. חשבון זה נותן כ"ד דקות למיל ושעתיים לה' המילין שמעלות השחר ועד הנץ החמה. הנחה זו העומדת ביסוד חשבוננו של הרב סגנאוי ואחרים, אינה מוכרחת כלל. עולא עלה בתיובתא בגמרא שם, ומי שבכל זאת פוסק כמותו בשיעור מהלך המיל אפשר שסובר כאותם אחרונים שכתבו שרק בחלק מדבריו הופרך עולא ולא בכל דבריו, ושפיר יש לומר שבמה שחשב את המיל לכ"ד דקות הלכה כרבי כמותו, אבל לגבי אורך הנשף הלכה כרבי יהודה הסובר שאורך הנשף עשירית היום. כך כתב בעל חוק יעקב בא"ח תני"ט (ולדעתו גם עולא אינו חולק על כך), וכן כתב הגאון רבי יונה לנדסופר בספרו כנפי יונה, יו"ד סי' ט"ט ע"ש, ועיין גם במה שכתב הרב יחיאל מיכל שלזינגר במאמרו על ענין השעות המוזכרות בתלמוד שהורפס בכתב העת ישורון משנת תרפ"ב ושנית בקובץ הזכרון אש תמיד ע' תשע"ט-תשפ"ט, וראה גם מ"ש"כ רבי צדוק הכהן בתפארת צבי סי' ה', שיתכנו כמה מהלכי יום בש"ס, ועיין גם מדרות ומשקלות של תורה פרק קמ"ג הערה 3.

נציין כאן שיש מקום לטעות בלשון הגר"ש בס' תני"ט שהעתיק את דברי עולא כבסיס לחשבון כ"ד דקות למיל, כולל את מה שכתוב בגמרא שאדם הולך מ' מיל מעלות השחר עד צאת הכוכבים. אבל שם כתב רק לענין אורך המיל ולכן הביא את דברי עולא מבלי לדרקדק ולהוסיף את מה שהסיקה הגמרא שעלות השחר וצאת הכוכבים בחשבון עולא הם לאו דווקא, אלא עולא כלל בדבריו גם את מה שבני אדם הולכים לפני עלות השחר ואחר צה"ח, וכעין שמבואר

הוא בחצות הלילה [או], לפי הסברו המלומד של הרב סגנאוי, אין הברק הראשון של השחר נראה כלל בחדשים אלו], מה שסותר את מה שכתוב בסידור הרב בספירת העומר, שרק בששים הימים שבין י"ח אייר לבין י"ז תמוז התחלת עמוד השחר הוא בחצות הלילה [החשבון הוא לפי שנת תקנ"ט, שאז חל י"ח אייר ב-23 במאי, וי"ז בתמוז חל ב-21 ביולי]. סכום של 60 ימים בשנה בהם השחר מתחיל בחצות האסטרונומי מחושב לקו הרוחב $53 \frac{1}{2}^{\circ}$. $53 \frac{3}{4}^{\circ}$ מתחיל השחר בחצות במשך 62 יום וב- $53 \frac{1}{4}^{\circ}$ במשך 58 יום. כל זאת בהנחה שתחילת עמוד השחר הוא בהיות השמש כ- 16.05° מתחת לאופק, כפי שהיא בקו הרוחב של ירושלים ב-72 דקות לפני הנץ החמה בימי השיוון. כל הנחה המעמיקה יותר את השמש בעמוד השחר תגדיל בעוד הרבה יותר את מספר הימים שבהם עמוד השחר מתחיל בחצות באיזור הנדון. גם טענתו של רב חיים נאה ז"ל בויכוחיו בהמשכים עם הרי"ם טוקצינסקי ז"ל בדבר זמן עלות השחר לדעת הגר"ש, בכתב העת קול ישראל בחרצ"ט, שאי אפשר לברר את זמן עלות השחר על פי החקירה, שכן גם חכמי הש"ס לא יכלו לברר את הרבר על פי חקירה, ולכן אין להתחשב במה שרואים כחוש שביותר משעה וחצי לפני הנץ החמה הכל חושך ואפילה ואין רואים כל אור באופק, נסותר ע"י ההגהה שבסדר הכנסת שבת שבסידור, המסתמכת על עמוד השחר הנקבע על פי החוש. גם חשבון המעלות שעשה הרב סגנאוי מבוסס על אמונתו שהחוש מוכיח שארבעת או חמשת המיל משתנים בהתאם למספר המעלות שהשמש מתחת לאופק באותו יום ובאותו מקום, שהרי בש"ס לא כתוב דבר על חשבון המעלות.

5. קול ישראל תרצ"ט גליון ל"ו אות י"ב. חלופי הדברים הורפסו שנית בקובץ נגידל תורה בהוצאת כולל אברכים שבבית הכנסת צמח צדק ירושלים — תמוז תשמ"ב (שנה ר' גליון ג'), בו זה מופיע בע' 60.

על ידי ראיית צאת אותם ג' כוכבים. הבי"ח כותב שבימי חורפו היו לא רק אנשי מעשה אלא גם בעלי בתים סתם, שהיו מקבלים שבת שעתיים לפני צאת כוכבים זו⁶. הבי"ח מייחס זאת לשיטת היראים לפיה תחילת השקיעה קודמת לצאת הכוכבים בשיעור מהלך ה' מיל ובין השמשות קודם לתחילת השקיעה בג' רבעי מיל, הרי סך הכל ה' מיל וג' רבעים, שלפי י"ח דקות למיל הם קרוב לשעתיים, ומה שנותר לשעתיים הוא משום חוספת שבת. כדברים האלה כתב גם הגרש"ז בס' רס"א, וציין את הבי"ח כמקורו, אלא שבמקום שעתיים לפני צאת הכוכבים שכתב הבי"ח, כתב הוא שעה ורבע זמנית לפני תחילת השקיעה, דהיינו זמן פלג המנחה לדעת ז"ריאס⁷. דבר זה תמוה מאד, שהרי כבר חיישב הבי"ח בתשובה קכ"ו, שפלג המנחה של היראים מתחיל הרבה יותר משעתיים לפני צאת הכוכבים, ואיפה מצא הרב את אנשי המעשה הללו? וכבר עמד על כך בעל דברי נחמיה (זאור"ח תשובה ט"ו) ולא עלה בידו ליישב.

6. ב"ח אר"ח רס"א.

7. לדעת הבי"ח בתשובה קכ"ו אף שלהלכה מונים את שעות היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים, כפי שפסק גם באר"ח סי' תל"א, אי אפשר שזו תהיה גם דעת היראים שלדעתו היום נגמר בשקיעת החמה, וכן גם אי אפשר שתהיה כך דעת רבנו יונה האומר שסוף זמן תפילת המנחה הוא בתחילת השקיעה. לכן מידה הב"ח שלדעת היראים ורבנו יונה פלג המנחה הוא שעה ורבע זמנית לפני תחילת השקיעה. בעקבות הבי"ח פוסק גם הגרש"ז בסימן רס"א שפלג המנחה להלכה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים אבל לדעת היראים הוא מחשב את פלג המנחה לפי שעה ורבע לפני השקיעה. יש להעיר שאף שלגבי חמץ בערב פסח פוסק הגרש"ז בס' תמ"ג כדעת הלבוש, הרי שבכל מה שקשור לק"ש ולתפילה הוא פוסק כדעת התרומת הדשן. כך בסימן נ"ח, פ"ט ורס"א, אבל בסוף הלכות תפילין וק"ש שבסידור חזו בו וחישיב את זמן ק"ש מהנך חתמה עד השקיעה.

בחק יעקב שם, וסמך הגרש"ז על מה שכתב בס' פ"ט ורס"א שהנשף אינו אלא ד' מיל.

נציין עוד שגם שילוב של ה' מיל עם י"ח דקות למיל נמצא בראשונים אף שגם שילוב זה אינו מתאים למה שנראה לכאורה מהסוגיא בפסחים צ"ג-צ"ד. שילוב זה נמצא בתוס' פסחים י"א ע"ב וסנהדרין מ"א ע"ב ד"ה אחד ואמר, וכן בתוס' רשב"א לפסחים י"א ע"ב ד"ה מתחילת ובתוס' הרא"ש בסנהדרין שם. לפי חשבון זה מחשב גם הבי"ח בתשובה קכ"ו את ה' המילין של היראים, ולקמן, סי' ה', נראה שלחשבון זה מתאים גם משי"כ הגרש"ז במכתבו המודפס בגליון סי' רס"א שבחלק אור"ח בשלחן הערוך שלו. ואף שהגר"א בס' תנ"ט כתב להגיה את התוס' הנ"ל שבפסחים י"א, מ"מ הבי"ח לא הגיה את דבריהם, ואף הלך בדרכם בתשובה זו. אולי סובר שלדעת אותם ראשונים שפסקו שהנשף הוא ה' מיל לא איתותב עולא אלא כמה שהפחית את ה' המיל ממי' המיל שאדם הולך ביום בעור שלמסקנת הגמרא, לא נאמרו מ' המילין אלא לגבי י"ב שעות שוות וה' המיל הן בנוסף לכן, וכעין מה שתירץ הגר"א בוקנותו את דעת הרמב"ם, כפי שמובא בתחילת שנות אליהו בברכות, והרי ממילא חייבים לומר שלדעת הפוסקים כך, לא איתותב עולא בזאת לפי המסקנה. אולי לדעתם יש מי שחולק על הכרייתא בפסחים צ"ד בשיעור הנשף, וכפי מה ששמע מלשון הבי"ח בס' רס"א בתחילת סעיף ב' שכתב: "הלא קאמר בפרק מי שהיה טמא דלר' יהודה הוי ה' מילין ולאידך תנא אליבא דר' יהודה הוה ד' מילין".

ד. דעת הגרש"ז בשו"ע על השקיעה וצאת הכוכבים דר"ח

בתחילת דברינו בגליון ניסן תשס"ב (גליון כו) הבאנו את דעת הבי"ח שתחילת השקיעה נקבעת על ידי הפחתת ד' או ה' מיל, מאן כראית ליה ומאן כראית ליה, מומן צאת הכוכבים, השווה לשחי השיטות, ונקבע

אותו חשבון יוצאים הכוכבים ב"1/4 53 ביום תקופת החורף 1/2 42 דקות לאחר שקיעת האופק. אם את השעות הזמניות לדעת היראים חישוב הרב מהנץ החמה עד שקיעת האופק, יצא שבים החורף בן 7 שעות (אורך הלילה בחורף שזה לאורך היום המקביל בקיץ, דהיינו 17 שעות בנידונו, מה שמשאיר

1/2 53, אף שכאמא איננה אלא ברוחב של כ-54.68°. בקו רוחב 53.5° אורך היום הארוך, מהראות הקשת העליונה של השמש על האופק עד שקיעת הקשת העליונה מתחת לאופק, הוא 17 שעות וכך דקות. בקו הרוחב 54.68° הוא 17 שעות ו20 דקות. למעשה 17 שעות יתאים גם לקו הרוחב 54.6° אם נעשה את החשבון מהזריחה האמיתית (ללא הדיפרקציה) של מרכז השמש ועד לשקיעה האמיתית של מרכז השמש, ואז יצא החשבון שם 17 שעות ודקה. זה אף יותר מסתבר, כיון שזה החשבון המכון ליום ולילה שזים בימי תקופת ניסן ותשרי, אבל לגבי בין השמשות קשה לומר שכך חשב הרב את השקיעה בניגוד למוכא בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' צ"ו) כשם רבנו אברהם בן הרמב"ם שבין השמשות מתחיל כשאין נראה כלום מהשמש. בנוסף לכך, גם כך יצא לבין השמשות כימי השויון שם 35 דקות ועוד קצת, כשנקה 24 דקות בירושלם כפי שכתב הגרש"ז בסדר הכנסת שבת שבסידור.

עוד העיר ח"י בארענשטיין שם גם על מה שכתב הגרש"ז בסדר הכנסת שבת במאמר ממוסג שבמרחשון של חדשי חמה פוחת מעט [זמן] בין השמשות מתשרי... ובאדר חוזר ופוחת מעט כבמרחשון ובניסן חוזר להיות כשזה עם תשרי, וצוה לעיין בס' אלים בחלק הנקרא מעין חתום (מעין חתום סי' ס"ד) של ישי"ר מקניא, וכתב על זה ח"י בארענשטיין שדברים אלו נכונים ונשף של י"ח מעלות, אבל בין השמשות שכתב הגרש"ז הוא רק כ"ב (24 דקות בא"י) והוביל בזה בין הימים השונים בתקופת ניסן ותשרי לבין בין השמשות הקצר ביותר מסתכם בסך הכל במספר שניות. בנוסף לכך יש להעיר גם שלגבי נשף של 6°, הנשף הקצר ביותר אינו בחשון ובאדר של חדשי חמה אלא הוא במזינת ההם כשבע אחר יום תקופת תשרי וכשבע לפני יום תקופת ניסן. ולפי מה שכתבנו למעלה שיתכן שיש כסידור מאמרים ממסגרים שהועברו למקומם במקום אחר בסידור, שפיר דמי.

והנכון לענין, שהגרש"ז בשו"ע חולק על הב"ח במה שחשב את תחילת השקיעה ר' או ה' מיל אחורה מצאת הכוכבים, וס"ל להגרש"ז בשו"ע כמנחת כהן⁸, שתחילת השקיעה היא שקיעת האופק אף אם אין ממנה ועד צאת הכוכבים ר' מיל. במקומו של הגרש"ז יצאו הכוכבים בימי השויון כל"ד דקות אחר שקיעת האופק כמבואר בסדר הכנסת שבת שבסידורו, ויחד עם שעה ורביעי שבה פלג המנחה קודם לשקיעת האופק לפי דעה זו, לא יגיע החשבון לב' שעות. לכן החליף הגרש"ז את השעתיים לפני צאת הכוכבים שכתב בב"ח, בשעה ורבע לפני השקיעה, שהרי לפני פלג המנחה אין מקום לתוספת שבת כלל, כפי שפירש שם הגרש"ז.

חשבון ל"ד דקות כימי השויון בקו הרוחב 1/2 53 שבו עשה הרב את חשבונותיו, כפי שכבר הראינו בתחילת סי' ג', מתאים לפי חשבון המעלות לכ"ד הדקות שכתב הרב כסידור שם לארץ ישראל (למנח הדיוק, יצא לפי החשבון 34 דקות ועוד קרוב לחצי דקה, והרב עיגל כלפי מטה בערב שבת). זמן ק"ש לקיץ שעשה הרב בסדרו בסוף הלכות תפילין וק"ש, לפי חשבון 17 שעות מהנץ החמה עד השקיעה, מתאים במדויק לקו הרוחב 1/4 53, שם אכן אורך היום הארוך הוא 17 שעות מהנץ החמה עד שקיעת האופק, ובקירוב קל מאד הוא נכון גם ל-1/2 53. אולי זה קו הרוחב הממוצע לאיזור פעולתו של הגרש"ז. לאדי עצמה, עיר רבנות, נמצאת בקו הרוחב 54.6°⁹. לפי

8. לרב אברהם הכהן פימינטל, הדפיסו באמסטרדם בשנת תכ"ח, חלק מבוא השמש מאמר ב' פרק ה'.

9. חיים יחיאל בארענשטיין כתב בקונטרס שימת עין שבסוף הספר הרב מלארי ומפלגת חב"ד של מרדכי טייטלבוים (ורשה-תרע"ג), שחשבוטת הרב מכוונים לזילנא, שהיא העיר היחידה באיזור הנידון שמעלות הרוחב והאורך שלה מופיעות בטבלה של ישי"ר מקניא בסוף החלק הנקרא ספר חקת שמים. בטבלה זו מופיעה זילנא בקו הרוחב

וחצי לפני צה"כ. אולי גם בזה לא מפני שחושש ליראים, אלא שהיראים והסמ"ג ועוד ראשונים כתבו שגם לדעת ר"ת תחילת השקיעה היא ה' מיל לפני צאת הכוכבים וכך כתוב גם בספר הישר שלפנינו, אלא שלדעת ר"ת וסיעתו זמן זה הוא רק לתוספת שבת. חשבון ה' מיל בני י"ח דקות למיל אינו תואם את אף אחת מהשיטות שבפסחים צ"ג-צ"ד, אבל זה החשבון שבתשובת הב"ח, וזה גם החשבון בתוספות בפסחים דף י"א ע"ב ובסנהדרין דף מ"א ע"ב ד"ה אחד אומר, וכפי שהארנו למעלה בסוף סי' ג'), ובאותו שיעור מגדיל את הזמן בקץ. חשבון זה, לפי שעות זמניות, אינו לפי חשבון המעלות שלפיו חישוב את הזמנים בסידור כשבא לקבוע את זמן צאת הכוכבים בפועל לאחר שקיעת האופק. החשבון שעשה במכתב כאן יוביל לכך שהאילנות שהשמש אמורה להיות בראשם בזמן ההדלקה לא יהיו באותו גובה כל ימות השנה וכן לא בכל מקום, והדבר צריך עיון. גם מה שכתב שהשמש בראש הדקלים זמן מועט לפני שקיעתה מתחת לארץ מתאים רק לחשבון שעשה לחורף¹⁰, שאז

10. ואולי במה שכתב "דוהינו זמן מועט קודם שתשקע החמה תחת הארץ", כוונתו לומר שאף שכתב בסי' רס"ג סעיף ו': "לא יקדים לומר להדליק בעוד היום גדול לפי שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת", מ"מ הזמן שבין היות השמש בראש האילנות עד הכנס השמש אל מתחת לארץ, שהוא סוף שקיעה דר"ת והתחלת בין השמשות, אינו נחשב לזמן רב, לענין זה, אלא לזמן מועט, אף שהוא קרוב לשעה, ושפיר ניכר שמדליק לכבוד שבת, שהרי דאי אינו חייב לצמצם להדליק ברגעים האחרונים בכדי שיהיה ניכר שזה לכבוד שבת. ובלאו הכי קשה לומר שכוונתו לומר שזה ממש דקות ספורות לפני שבת, שהרי בסי' רס"א סעיף ו' כתב שמי שאינו בקי (צריך להסתלק מכל ספק ולקבל שבת הרבה קודם תחלת השקיעה ולכן) ידליק הטרות בעוד שהשמש בראשי האילנות ואם הוא יום המעון ידליק כשהתרנגולין יושבים על הקורה מבע"י. הרי שהשמש בראשי האילנות הדבה קודם תחלת השקיעה, ואנ"פ שהמילים הדבה קודם תחלת השקיעה ממוטגרים, וכתב הרב חיים

7 שעות ליום החורף) תצטמק השעה ורבע של פלג המנחה 44 דקות לפני שקיעת האופק, או 86 דקות לפני הכוכבים, כך שגם בחורף לא יהיו שעתיים מפלג המנחה של היראים עד צאת הכוכבים, ולא יהיה כל מקום לתוספת שבת לפני פלג מנחה זה.

ה. דעת הגרש"ז במכתבו

כל זאת בשלחן ערוך שלו, אבל במכתבו המורפס בגליון השו"ע בסוף סי' רס"א חזר בו מכן, ופסק כב"ח לחשוב את תחילת השקיעה אחורה מצאת הכוכבים, שהרי פסק שאנו איננו בקיאים בשיעורי דרבנן ולכן יש להדליק אדשמשא בריש דיקלא, ופירש דהיינו בעוד השמש זורח בראשי אילנות גבוהים וכן בראשי גגים גבוהים, והיינו בתחילת שקיעה או מיד לפני כן כמו שכתבו הרמב"ן ורי"ו, וכתב שכיום המעונן צריך ג"כ לשער לפי ערך שיעור זה דהיינו באמצע החורף קרוב לשיעור שעה א' קודם שיעור זמן צאת הכוכבים, באמצע הקיץ קרוב לשיעור שני שעות קודם שיעור צאת הכוכבים, ובסוף הקיץ ותחילת החורף, וסוף החורף ותחילת הקיץ (כלומר בימי תקופת ניסן ותשרי), שעה ומחצה קודם שיעור זמן צאת הכוכבים כידוע לכל. הרי שחזר לדעת הב"ח וחישוב את תחילת השקיעה אחורה משיעור צאת הכוכבים, ותחילת שקיעה היא אצלו כשהשמש מתחילה להסתיר מאחרי אילנות גבוהים, לא כשהיא יורדת אל מתחת לאופק.

יש לשים לב לכך שאף שחזר הגרש"ז לדעת הב"ח לחשב את תחילת השקיעה אחורה, לא בכל פסק כמוהו. בעוד שהב"ח מונה אחורה ה' מיל של י"ח דקות למיל כל ימות השנה בשווה, מפחית הגרש"ז בחורף בשליש את השעה וחצי שקבע הב"ח בחשובה (הגרש"ז כנראה אינו חושש כאן לחומרא הנוספת של הב"ח להוסיף גם ג' רבעי מיל לפני השקיעה כדעת היראים, ורק מחשב כמוהו את תחילת השקיעה לשעה

כאן הדבר צריך להיות בולט לעין (יש להעיר שהדבר נראה מוזר במיוחד לאור מה שמיחס לו בספר בית דבי, שידע לכוון את שעונו לפי סימן ההכר על פי כתבי האר"י לכל אחד מחלקי השעה¹¹). גם מה שכתב הרד"צ הילמן שבשלב זה לא היה הגרש"ז ער לכך ששיעור הנשף משתנה ממקום למקום לא יתכן, שהרי הוכחנו באות ד' שכבר כשכתב את השלחן ערוך שלו, היה ער לכך שבמקומו הנשף קצר מע"ב דקות. בעיה נוספת בחשבון הגרש"ז היא שאם בחורף הפחית שליש מהשעה וחצי והעמיד את השיעור על שעה אחת ובקיץ הוסיף שליש והעמיד את השיעור על שתיים, הרי שאת אורך יום הקיץ חשב ל-16 שעות, מה שסותר את

שעה לפני צאת הכוכבים שם, היא 18 דקות לפני שקיעת הקשת העליונה של השמש מתחת לארץ או כ-30 דקות לפני הירידה האמיתית (בניקוי ופרקציה) של מרכז השמש מתחת לארץ. הרב דוד צבי הילמן שליט"א, חושב שבשלב זה טרם קרא הגרש"ז את ספר התכונה, אלים¹², של יש"ר מקנדיא, אליו הוא מפנה בסדר הכנסת שבת, ולכן לא ידע שחשבון הזמניות שעשה אינו נכון¹³. תירוץ זה עדיין אינו מספיק, שכן הדבר ניתן לבירור אמפירי גם כלי להיות בקי בחשבונות התכונה. בתחום הכדלי הזמנים הנקובים

נא ז"ל בהקדמה לקונטרס השלחן שרוב המאמרים הממוסגרים בשו"ע הרב הוכנסו ע"י העורכים [בעיקר אחיו] להשלים חיסורים בהעתקות שמהם הורפס הספר, הלא כאן הרי לא חסר דבר שזיה צריך להשלימו, וגם כלי החלק הממוסגר הדברים נקראים היטב, וכפי הראיה, סוגריים אלא והספ ע"י הרב עצמו לציון מחיקה כפי שמובא בהקדמה לקונטרס השלחן שם, שחלק מההקפות בסוגריים הם של הרב עצמו ומצינים דברים שהסתפק אם למקם, ושמו בסוגריים לחזור ולעין בהם. ונראה שבתחילה כתב הרב: מי שאינו בקי בשיעור בין השמשות צריך להסתלק מכל ספק ולקבל שבת הרבה קודם תחילת השקיעה, ואח"כ חזר בו וסבר שמשום ספק בלבד לא היה צורך להזמיר עד כדי כך, ולכן הוסיף "ואינו יודע מאימתי יוסיף עליו", ואת המילים "צריך להסתלק מכל ספק ולקבל שבת הרבה קודם תחילת השקיעה" הקיף בסוגריים. מ"מ חשב את היות השמש בראשי האילנות לזמן רב לפני תחילת השקיעה, אשר בשעה שכתב את השלחן ערוך שלו חשבו לשקיעת האופק כפי שחשב המבטח כן, והיינו כשהשמש שוקעת תחת הארץ. מיהו יתכן לומר שכמה שכתב חרבה קודם תחילת השקיעה, כונתו ליום המעון שלגביו כהב שזמנו כשהתרגולין יושבים על הקורה מבע"י. מ"מ ממכתבו אנו רואים שאת חשבון השקיעה הוא עושה לאתור מצאת הכוכבים לפי חשבון שעה וחצי זמנית.

11. בחלק הנקרא מעין חחום סי' ס"ד.

12. בית אורן וישראל שנה י"ב, גליון ס"ז.

ע' ק"ג אות כ"ט.

13. בית דבי פרק ל"ד. מסופר שם שחסיד

אחד חיקן שלא בנכונותו את שעונו של הרב שפיגר 10 דקות ביחס לשעון העירוני, ואולם הרב מחה על כך והסביר שהרגיש בשינוי ע"פ מה שכתוב בכתבי האר"י ש"ב שעות של היום הם כגד י"ב צירופי השם הקדוש, והשעה מתולדת 60 דקות [נראה שיש כאן טעות וצ"ל לתתד"ף חלקים], ולכל אחד מהם הסימן שלו, ולפי זה גם ידע ששעונו הוא הנכון. לדברי הספר אמר הרב שמה שיש לו צורך בשעון הוא מפני שהוא רוצה להשתמש בשעון טבעי. מיהו יותר מסתבר לומר שהרב למד ממה שכתוב בכתבי האר"י שכל חלק בכל יום שיהיה לכל חלק בכל יום אתר ושיום האמור כאן הוא מר שעות לפני חצות היום ועד ר' שעות אחר חצות היום וללא התחשבות באותו חלק היום שבקיץ היום לוהה מהלילה והפוכו בחורף, כמבואר בזוהר, ודבר זה בלתי אפשרי כשעונים שהיו בשימוש עד ימיו שבכל יום בחצות היום היו מכונים את השעונים 12, ויטען היה שעון כזה מכונה "שעון שמי אמיתי", ומשום כך כיוון כזה שעונו לפי השיטה החדשה הנהוגה עד ימיו על פי מה שמכונה "שעון שמי ממוצע", בו שעת חצות משתנה מיום ליום כיון שגם משך זמן סיבוב כדור הארץ מסביב לצירו ביחס לשמש משתנה בכמה שניות מיום ליום וההפרש מצטבר עד 16 דקות, וחשב הרב ששיטה זו היא היותר ראויה כיון שבה כל חלק של כל יום שיהיה במדויק לכל חלק של כל יום אחר.

בתרומת הדשן סי' א' להקדים מאוד את תפילת מעריב. איזור זה נמצא בסביבות קו הרוחב 48, שם אורך יום הקיץ אכן 16 שעות, ושעה וחצי זמנית נעשית לשעתיים ביום תקופת הקיץ ושעה אחת ביום תקופת החורף. נכון שלפי מנהג זה, אם באיזור וינה הקדימו את קבלת שבת בשעה וחצי בימים השונים, הרי שבמקומו של הגרש"ז ראוי היה להקדימה ביותר, מ"מ לא בא כאן הגרש"ז לחדש מנהגים חדשים או להוסיף על הקיימים.

גם על עצם העצה לשאנים בקיאים, להקדים להדליק ע"פ הסימנים המוקדמים שנתנה הגמרא, הקשה היראים מדוע צריך להקדים כל כך, והרמב"ן, בתורת האדם, ואחרים, נתנו קצת טעם לכך, אבל פשוט שעצה זו אינה ללא גבול. אטו מי שגר באיזור ששם גם בקיץ השמש חגה קרוב לאופק כל היום ורק סמוך לצהריים היא נמצאת מעל ראשי הדקלים, ידליק בצהריים אף שאין השמש מגיעה שם אל מתחת לאופק עד קרוב לחצות הלילה? לפי הסבר זה, יהיה חשבון השעה וחצי שכחב הגרש"ז בנוי על מנהג שלפני יש מתחילת השקיעה עד צאת הכוכבים ה' מיל של י"ח דקות למיל כפי שכתב הב"ח בתשובה וכפי חשבון התוס' בסנהדרין מ"א ע"ב ד"ה אחר אומר. מ"מ בין להסבר שלנו ובין להסבר של הרב הילמן עשה כאן הגרש"ז את החשבון אחורה וחישוב את תחילת השקיעה מצאת הכוכבים, ולא את צאת הכוכבים מהשקיעה.

אפשרות אחרת לחשבון של שעה וחצי לימי השוויון היא ששיעור זה מורכב מ'ד' מילין של י"ח דקות ועוד ג' רבעי מיל של כ"ד דקות, והיינו שאת חשבון ד' המיל שקבע רבי יהודה מתחילת השקיעה עשה הרב לפי דרכו של רבי יהודה שמהלך אדם ביום מ' מיל, והיינו מעלות השמש עד השקיעה כדעת הגר"א שכשנות אליהו, בעוד שחשבון ג' רבעי המיל שאמר שמואל לכין השמשות הוא לפי

מה שבסידור חשב את סוף זמן ק"ש בקיץ לפי 17 שעות מהגן החמה עד השקיעה, ובזה הרי לא שייך לומר שתזרז, שהרי אורך היום הארוך אינו תלוי בסכרות.

רכ הילמן משער שהשעה וחצי שכתב הרב מורכבת מ'ד' מילים של י"ח דקות שהם ע"ב דקות שבין תחילת השקיעה לצאת הכוכבים, בתוספת י"ח דקות להקדמת ההדלקה לפני תחילת השקיעה. כשנפחית י"ח דקות שוות מכל אחד מהשיעורים העונתיים שכתב הגרש"ז אכן יצאו לנו ע"ב דקות זמניות ויום ארוך של י"ז שעות. הרב הילמן אינו מבאר מה טיבן של י"ח דקות אלו, ומדוע אינן בשעות זמניות כמו ד' המילין. אולי על פי האמור בשבת ל"ה: שבחקיעה שלישית הדליקו נרות ועדיין היה שהות בכדי צליית דג קטן. בתרומת הדשן (סי' קס"ז) מובא ששיעור מליחת כשר הוא כשיעור צלייה, וכן מובא שם שלענין מליחה ניתן בשעת הדחק לסמוך על הרמב"ם ששיעורו כמהלך מיל, שלדעת התרומת הדשן הוא י"ח דקות. סברא זו כתב הרב יהודה לוי¹⁴ שליט"א בשם ר"ר עזריאל רוזנפלד כאחת ההשערות למנהג במקומות שונים להדליק י"ח דקות לפני בין השמשות. לעז"ד מסתבר יותר שהשעה וחצי היא השעה וחצי שכתב הב"ח ושהשעות הזמניות כאן מאפשרות לגרש"ז לא לרדות לגמרי את המנהג שכתב הב"ח לפרוש ממלאכה שעתיים לפני צה"כ, וגם למצוא לו טעם אחר ממה שכתב הב"ח. לדעת הגרש"ז המנהג הוא נכון בקיץ שאז אינו קודם לפלג המנחה המחושב בשעות זמניות מהגן החמה עד שקיעת האופק, והוא (היינו המנהג) מבוסס על שעה וחצי זמנית המחושבת גם היא בצורה דומה. מקור המנהג הוא באזורו של בעל תרומת הדשן וקצת צפונית לו, כפי שכנראה חשב הב"ח, שקישר את המנהג למנהג המובא

14. זמנים כהלכה, בהערות שוליים לאות ד'.

מקומות מתחת לאופק בשיעור שיחשין לגמרי את האופק. לא יראה ניצוץ ראשון, אלא עד חצות הלילה האסטרונומי ילך אור הרקיע הלך וחסור בין בעוצמה ובין בגובה, ובחצות יתחיל להתגבר ולעלות. רגע זה הוא הרגע שאליו התכוון הגר"א בתחילת הדבור בסימן רס"א כשכתב שבקיץ עמוד השחר מתחיל בחצות. שמחתי שגם הרב סגנאי מסכים למה שכתבתי שעקרונית סובר הגר"א שעמוד השחר הוא האור הראשון הנראה ברקיע בבוקר, ולא כל כך הבנתי למה חתר בעניינו בהסבר הארוך שכתב על עלות השחר. גם לגבי ראית הגר"א בראשית דבריו מהחוש מודה הרב סגנאי שהראיה איננה מכך שביעור כך וכך דקות משקיעת האופק יש כבר נוככים, אלא מחוסר הסימטריה מבוקר לערב, או, לדבריו, גם מכך שלפי זה אין לילה בארצות הנוטות. מכאן שאין כל ראיה שהגר"א חשב את שקיעת האופק לתחילת השקיעה של ר"ת, וכפי שכתבנו במאמר הקודם, ושם גם הבאנו שלוש ראיות לכך שהגר"א חשב את תחילת השקיעה של ר"ת למוקדמת משקיעת האופק.

ת. הראיה מהעדר לילה

העובדה שבמדינות הצפונית "לפ"ז לא יהי לילה ד' חדשים" לפי ההבנה הנפוצה בדעת ר"ת, אינה פרכה כלל וכלל על שיטה זו. התורה ניתנה במדבר סיני ובעיקר עבור א"י, ואם בירכתי צפון נוצרות שאלות בקשר לחוקות יומם ולילה אין כאן כל שמץ של פרכה על ר"ת, גם בלא הכי יש מקומות יותר צפוניות שגם לדעת הגר"א אין בהם לילה. הלילה שבו עוסק הגר"א בקטע זה של

כ"ד דקות למיל שלדעת הרב בסי' תנ"ט הוא העיקר, ואף שגם שיעור שמואל נאמר לגבי בין השמשות רובי יהודה, מכל מקום רבי יהודה עצמו לא נקב שם בזמן, ושפיר יש לומר ששמואל נקב בשיעור כ"ד דקות שהוא עיקר, אבל למיל החמישי שכתב היראים חשב הרב שאין צורך לחשוש כלל שהרי בזה איתותב עולא וכפי שכתב הבי"ח בתשובה שם שיש מקום לפסוק כיראים ויחד עם זאת לחשב את הנשף רק לר' מיל כיון שאיתותב עולא. החפפה בין שמש בראש האילנות הגבוהים לבין שיעור היראים מוזכרת כבר בשו"ת בית דוד (תאר"ח סי' קכ"ו). הודפס לראשונה בשאלוניקי בשנת ח"ק לאחר פטירת המחבר בשנת תצ"ז, שאף שיתכן שהרב לא ראהו, מכל מקום יתכן שכיון לאותו דבר. גם כך יצא לנו שאת תחילת השקיעה חישב הרב אחורה מזמן צאת הכוכבים, ולא להפך.

ו. דעת הגרש"ז בסידור

בסידור חזר בו הרב ממה שפסק כר"ת. דבר זה מוכח לא רק ממה שכתוב בסדר הכנסת שבת, אלא גם ממה שכתוב בהלכות ציצית, שלא לברך על ציצית לאחר תחילת השקיעה כיון שאז כבר בין השמשות. תחילת השקיעה שכתב היינו מה שמהר"ם אלעזר אלאשקאר והגר"א חושבים לתחילת השקיעה, דהיינו שקיעת האופק (סוף השקיעה לפי דעה זו היינו צאת הכוכבים).

לגבי הבנתו בדעת ר"ת, אין צורך לומר שחל כל שינוי ממה שהבין במכתבו, דהיינו שתחילת השקיעה קודמת לשקיעת האופק, וכבר כתבתנו למעלה (סי' ב') שגם מהפיסקה הממוסגרת לא מוכח אחרת.

ז. עמוד השחר

הן הגר"א (כפי שכתבתי במאמר הקודם) והן הגרש"ז (אור"ח סי' פ"ט) חושבים את עלות השחר לרגע שנראה הניצוץ הראשון כפאת המזרח. מוכן שבמשך ארבעת החדשים¹⁵ שאין השמש יורדת באותם

15. הגר"א בשו"ע חושב את ד' המיל לשעה וחצי בא"י בימים השנים. בזמן זה נמצאת השמש כ"8.19 מתחת לאופק. בירלנא אין השמש נמוכה כל כך מביא ועד הזמן המקביל אחרי יום תקופת תמוז, ס"ה כששלה חדשים ושליש, שהנאמן מעגלם כלפי מעלה וקוראם ד' חדשים.

שקיעה האופק, אלו ודאי דברים של טעם הם. לקו הרוחב ה-1/2-53 יצא לפי חשבון המעלות 35.8 דקות, ולעירו, לאדי, 36.8 דקות. אבל יש להעיר שכש דקות לפני שקיעת האופק כבר נחלש כח השמש כל כך עד שאין ניצוצי השמש ניכרים כלל על הכתלים שמולה (לפי ספרי האופטיקה גם בזמן זה עדיין יתכן להרגיש בזוהר השמש על דברים נעים, כך שאילו היה מדובר רק בצמרות העצים החרשתי, אבל הרי הגרש"ז כתב שהוא הדין בגגות), כל שכן אחר שקיעת האופק [הרב סנגאוי כותב "האופק המישורי", יש להעיר ש"אופק" מוגדר כעיגול החולק את הרקיע לשני חלקים שווים (ר' מילון של ר"י אבן תיבון המודפס עם מורה נבוכים), וממילא אין צורך להוסיף לאופק את התיאור, מישורי. השימוש שעשו מחברים אחרונים במילה אופק לתיאור קו הרקיע הנראה, אינו נכון]. גם יש להקשות שהרי חמה בראשי דקלים אמור בגמרא בבבלי, הנמצאת במצולה ואין שקיעת האופק נראית מהארץ אלא אולי מראשי דקלים, ואולי גם משם מתחלקת זריחת השמש עוד לפני שקיעת האופק, ואין כתב הגרש"ז להדליק בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשרה בארץ המישור שאין שום הר במערב או בראשי גגים הגבוהים בעיר?

י. חמה בראשי אילנות

בהזדמנות זאת נעיר גם של"חמה בראשי הדקלים" יש שני פירושים: באגרת המודפסת בגליון השו"ע שלו סי' רס"א כתב הגרש"ז שזמן זה הוא לפני שתשקע החמה תחת הפוסק כר"ת שלדעתו בין השמשות מתחיל רק כרבע שעה לפני צאת הכוכבים, ובכל זאת מזהיר, שאנו שאיננו בקיאים בשיעורי רבנן חייבים להדליק בתחילת השקיעה כאשר השמש בראשי הדקלים. הכוונה המקורית היתה, כאשר הדקלים שבמערב מסתירים את השמש מעינינו ושוב איננו יכולים להעריך את השעה על פי השמש. לעומת זאת בסידור הולך הגרש"ז בדעת הגאונים המובאת ע"י מהר"ם אלאשקך בס"י צ"ו שמדבריהם משמע

דבריו (היינו כאמצע הריכוז, כפעם השניה שהוא מתיחס לחוש) אינו הלילה ההלכתי אלא הלילה הגמור שלפי הבנתו בגמרא מתחיל לאחר ר' מיל, בצאת כל הכוכבים. מכך שלפי החוש לא יהי' לילה ד' חדשים במדינתו מוכיח הגר"א רק את מה שכתב שם לפני כן, ששיעור ר' מיל אינו שווה בכל מקום ובכל זמן, וכפי שגם כתב מיד לאחר זאת: "אבל שיעור הרמב"ם וא"ע בקו השווה ודברי הגמרא על אופקם"

ט. זמן ראיית הכוכבים לפי הגר"א והגרש"ז

מה שכתב הרב סנגאוי באות ג' שהכוכבים שראיתי תוך רבע שעה משקיעת האופק אינם אלא כוכבים גדולים, מבוסס ללא ספק על מה שמשממע מדברי הגרש"ז בסדר הכנסת שבת, שגם חדי העין הבקאים במקום הכוכבים ברקיע אינם יכולים לראות כוכבים בינוניים לפני חוס כ"ד או כ"ה דקות משקיעת האופק. לכן לא הבנתי מה הרלוונטיות של דבריו למה שכתבתי, שאין להקשות מן החוש על שיטת הגר"א שצאת הכוכבים הוא ג' רבעי מיל לאחר שקיעת האופק, שהרי כשיודעים היכן לחפשם ניתן לראות תוך רבע שעה ג' כוכבים שאינם נראים לפני השקיעה. וכי סבור הרב סנגאוי שהגר"א חזר בו מדעה זו לדעת הגרש"ז? הכוכבים שראיתי אינם כוכבי לכת אלא כוכבים מגודל ראשון כגון וגה, ארקטורוס, עין העקרב, אלטייר, ספיקה, פרוקיון, קפלה, לב השור וריגל. כעבור 24 דקות (בימי השו"ן או שו"ע-ערך במעלות) ראיתי גם כוכבים מגודל 2 כגון כוכבי החגורה של הצייד, וכן כוכב הקוטב הצפוני למרות היותו כאן נמוך, כ-32 מעל לאופק, ולמרות שבזמן זה כבר דולקים כאן אורות העיר.

מה שכתב עוד הרב סנגאוי של24 הדקות שכתב הגרש"ז יש להוסיף עוד כדקה, כיון שהגרש"ז חושב את 24 הדקות הללו לא מהשקיעה המישורית אלא מסילוק קרני השמש מראשי האילנות והגגות הגבוהים לאחר

מפני שכן דרכם לנקוט בלשון הגמרא וכמו שנפרש את הגמרא כך נפרש אותם, פשוט שלא יתכן לפרש שמדובר באיזו שקיעה מיסטורית בעובי הקיעה שרוצים לייחס לר"ת, שקיעה שכל כולה מבוססת על קושיא מסוגיא בפסחים צ"ג שכלל וכלל אינה מזכרת לא ברי"ף ולא ברמב"ם. גם לא כתב הרמב"ם מתי היא אותה שקיעה, לא שיעור ג' רבעי מיל ולא פני מזרח מאדימים, ואיך נאמר שסמכו על כך שאיך שנפרש את הגמרא נפרש גם את דבריהם, אלא ודאי שלדעת הרב"ז השקיעה שכתב הרמב"ם מתפרשת כפשוטה, אף שאולי בלשון רוב בני אדם שקיעה מתפרשת משעה שהשמש נעלמת מהעין עקב כל גורם שהוא, כגון היום ואילנות ולאו דווקא האופק, וכך חשב הרב"ז גם את סוף השקיעה של ר"ת.

י"ג. תיקוני טעות

בהזרמנות זאת נודה לרב סאנגוי על תיקון טעות הקולמוס שנפלה בדברנו והוא תיקנה בתחילת אות ו' שלו. המילה הנכונה היא אכן קונספציה ולא קוספציה כפי שהודפס. גם מה שחרגם קונספציה קוסמית לתפיסת היקום - נכון, את הקושיא מה הקשר בין הקונספציה הקוסמית של רבי יהודה לבין זמן הראות הכוכבים לא הקשיתי על מהר"ם אלא שקר כפי שייחס לי הרב סנגאוי, אלא הוכחתי מכך שלא יתכן ליחס למהר"ם אלא שקר שטות כזאת, ועל כרחך קישר מהר"ם אלא שקר את תפיסת היקום של רבי יהודה לענין תחילת השקיעה ולא לענין זמן הראות הכוכבים.

עוד יש לתקן את מה שכתבתי בצד צ"א במשפט האחרון שבעמודה א' שצ"ל: התקבלה בין בוקר לערב מחייבת תחילת השקיעה תהיה מרוחקת מחצות הלילה האסטרונומי באותו שיעור שהגך החמה המקביל מרוחק מחצות הלילה האסטרונומי, ואם נשף הערב שוה לנשף וכו'. עוד יש לתקן בצד ק"ה, המילים האחרונות כד"ה ומה יכול, צריכות להיות סוף שקיעה, ולא תחילת שקיעה כפי

שמדובר בניצוצי השמש הנראים בראשי הדקלים אחר השקיעה הנראית מהארץ.

י"א. פלב המנחה

כפרק א' שבמאמרי הקודם (ניסן תשס"ב) כתבתי שבעל תרומת הדשן בקושייתו בס"א, וכן גם אחרים, חשבו שאף שבגמרא כתוב שפלב המנחה שהוא סוף זמן תפילת מנחה ותחילת זמן מעריב לדעת רבי יהודה, הוא כשעה י"א חסר רביעית שעה, הרי שהעיקר הוא שיהיה שעה ורבע לפני סוף היום, ולכן גם בקיץ הוא שעה ורבע לפני סוף היום אף לדעת מי שלית ליה שעות זמניות. הוספתי שאף שכן מוכח בתרומת הדשן ובראשונים אחרים, צריך עיון בטעמם. כעת ראיתי את דברי הגר"א בשנות אליהו ריש פ"ד דברכות ז"ל: עד פלב המנחה — פי' דר"י סבר דהרי על כרחך לא היה קרב המנחה אלא עד פלב המנחה שהרי היו צריכין להקריב אחר כך החביתין וגם הנסכים ואמרו הלויים שירה ואח"כ הרלקת הנרות לכך תפלת המנחה נמי אינו אלא עד פלב המנחה. עכ"ל.

י"ב. תוספות רי"ד, מהר"ם אלאשקר, הרב"ז והמאירי

על מה שכתב הרב סנגאוי באות ד' והלאה בביאור דברי תוס' רי"ד ומהר"ם אלאשקר והמאירי אין צורך להשיב. יראה הקורא את דברי ודבריו ויכריע בינינו. נוסף כאן רק את זאת. אף שאין מחלוקת בין הגאונים לר"ת בדבר צאת הכוכבים, הרי שכל, או כמעט כל, מי שהלך בדרכו של ר"ת חושב שלדעתו בין השמשות אינו מתחיל עד ג' רבעי מיל לפני צאת הכוכבים הנצפה, גם במקומות וזמנים שבהם צאת הכוכבים מתאחר יותר מג' רבעי מיל אחר שקיעת האופק. לעומת זאת בדברי הגאונים, כל מי שהולך בדרכו של מהר"ם אלאשקר חושב את בין השמשות משקיעת האופק או מהשקיעה הנראית ועד צאת הכוכבים הנצפית גם כשזמן זה ארוך יותר מג' רבעי מיל. לגבי הרב"ז, גם ממה שכתב שגם הרמב"ם והרי"ף ס"ל כר"ת ומה שלא פירשו כך במפורש הוא

של כ"ד דקות, אלא לפי היות השמש כ"6 מתחת לאופק, דהיינו לפי חשבון 72 דקות.

בהזדמנות זאת נדגיש גם שבנוסף לחשבון המעלות יש עוד גורמים המשפיעים על ההתחשכות¹⁶. בזמן הקרוב לשקיעה גורם המעלות הוא הדומיננטי בעוד שיותר מאוחר כאשר ירידה נוספת של השמש מתחת לארץ אינה מוסיפה, או עכ"פ כמעט ואינה מוסיפה, דבר לדרגת החושך, נעשים גורמים אחרים לגורמים הדומיננטיים, ולחשבון המעלות אין כמעט כל ערך לגבי חישוב דרגת החושך, ומי שעושה לוחות מדויקים ללילה לאיוו שיטה שהיא, לפי יותר מ־20 של ירידת השמש מתחת לאופק (ובאמת אף פחות מכך), אינו אלא מן המתמיהים.

16. וכ"כ גם הרב חיים שאול גריינימן ז"ל בחדושים וביאורים שלו למסכת שבת סי' ז' אות י"ד בשם החזון איש, שיתכן וישנן סיבות נוספות הגורמות להחשיך.

שכתוב בטעות. כל הטעויות הג"ל הן באשמתי בלבד, והמערכת נקיה.

י"ג. סיכום

היוצא לנו מכל דברינו הוא, שגם הגר"א וגם הגרש"ז חשבו את צאת הכוכבים לזמן שהם נראים בפועל, בעוד שאת תחילת השקיעה של ר"ת חשבו הגר"א כביאורו והגרש"ז באגרתו כמוקדמת לשקיעת האופק, וכפי שחשבו זאת גם תוס' רי"ד, המאירי, הרדב"ז, מהר"ם אלאשקר ועוד.

בסי' ג' הסברנו גם את השיטות המשובות נשף של ה' מיל עם קצב הליכה של י"ח דקות למיל ואת השיטות שלפיהן קצב ההליכה בכל מקום בש"ס הוא כ"ד דקות למיל ועם זאת הנשף הוא עשירית היום או ד' מיל של י"ח דקות למיל. בסי' ה' הראינו גם, שאף שאת ג' רבעי המיל של בין השמשות חשב הגרש"ז לפי כ"ד דקות למיל, הרי שאת הזמן שבין עלות השחר להנץ לא חישוב הגרש"ז לפי 26 של עומק השמש מתחת לאופק כפי שהיה מתחייב מה' מיל

אתם נצבים לפני ה' אלקיכם

אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם וגו', "היום" קאי על ר"ה וכמ"ש ויהי היום וגו' ובתרגום והוה יומא דינא רבא, ביום ר"ה כל ישראל נצבים ומתעלים במקורם הראשון עד לפני הו', ראשיכם שבטיכם וגו' מחוטב עציץ עד שואב מימין, וכולם מתאחדים יחד להיות לאחדים כאחד, כי כל ישראל הם ביחד קומה אחת שלימה, וכמשל האדם שווא בעל קומה בראש ורגלים, שאף שהראש הוא העליון והרגל הוא סוף המדרגה למטה, מ"מ הם מתאחדים ומתחברים להיות ביחד קומה אחת שלימה, ואין שלימות לראש בלי הרגלים, וכמו"כ בישראל אף שיש חילוקי מדרגות, מ"מ כולם מתחברים כאחד, וכולם צריכים זה לזה, וע"י אחדות זוכים להתעלות ביום ר"ה למקורן ושרשן.

(ליקוטי תורה)

הרב חיים שלמה אברהם

מוח"ס דברי שלמה - ברכת שלמה

בענין קירוב רחוקים

ולבסוף סבר אדם חשוב שאני ופירש"י (לק' פו.) לפי שלמדין הימנו ויש שיעשו אף שלא לקרובים, הרי משמע דלקרוב צריך להפוך בזכותו יותר מחיובו לצדד בזכות לשאר בני"א.

וכ"ז י"ל כשלא עשו עבירות יש לצדד בזכותן ולהיות להם לעזר כל מה שיוכל יותר מהרגילו על שאר בני"א וכמ"ש המקרב את קרוביו עליו הכ"א אז תקרא זה יענה ע"י יבמות (סב:) וסנהדרין (עו:), אולם כשא' מבני משפחתו עבר עבירה יש איסור ועונש לחפות עליו וכדאיתא בגמ' שבועות (לט.) ושמתי פני באיש ההוא ובמשפחתו תניא אר"ש אם הוא חטא משפחתו מה חטאה לומר לך אין לך משפחה שיש בה מוכס שאן כולה מוכסין ושיש בה לסטים שאין כולה לסטים מפני שמחפין עליו, ועי' גיטין (יז.) שמא יחפה על בת אחותו, ועי' כתובות (כז:) העיר ר"י הכהן ור"ז בן הקצב על בת ישראל שהורגנה באשקלון וריחקה בני משפחתה וכו', ושם (כח:) א' מן האחין שנשא אשה שאינה הוגנת לו באין בני משפחה ומביאין חבית מלאה פירות ושוברין אותה באמצע רחבה ואומרים אחינו בית ישראל שמעו אחינו פלוני נשא אשה שאינה הוגנת לו ומתייראים אנו שמא יתערב וזעזע בורעינו וכו'.

ובס' חסידים (סי' תתשה ותתשו) כ' כשהמשפחה מוחין ביד אדם לעשות דין נענשים המשפחה לכך תרגם אונקלוס

שאלה: אם זהו טענה נכונה שלא להרחיק אחד מישראל מפני שאם היה בנו או בתו לא הי' מרחיקם גם במצב כזה.

תשובה: ד"ז מפורש בגמרא כתובות (כג.) הני שבויתא דאתין לנהרדעא אותיב אבוא דשמואל נטורי בהדיהו א"ל שמואל ועד האידנא מאן נטרינהו א"ל "אילו בנתך הויין מי הוית מזולל בהו כולי האי" הואי כשגגה שיוצא מלפני השליט ואישתביין בנתיא דמר שמואל וכו', וכעין לשון זה נמצא עוד אצל שמואל בגמרא מועד קטן (יח.) פנחס אחזה דמר שמואל איתרע לי' מלתא על שמואל למשאל טעמא מיני' (לדבר על לבו דפנחס) חזינהו לטופרי דהוו נפישן א"ל אמאי לא שקלת להו א"ל "אילו בדידיה הוו מי מזולות ביה כולי האי" הואי כשגגה שיוצא מלפני השליט ואתרע בי' מלתא בשמואל וכו'.

מ"מ מוכח מגמ' כתובות הנ"ל דאין לדחות ולהרחיק שום יהודי ולא יזלזל בהם אלא יתנהג עמם כמו שהי' עושה לבנו ובתו או קרובו עכ"פ במצב כזה, אבל בגמ' כתובות (נב:) א' קריבי' דר' יוחנן הוה להו איתת אבא דהוה צריכה רפואה כל יומא אתו לקמי' דר"י א"ל איזולו קיצו לה מידי לרפואה (שיקבל עליו רפואה עולמית בכך וכך ויפסודו כזה) אמר ר"י עשינו עצמינו כעורכי הדיינין (אוהב א' מבע"ד ומטעים זכיותיו לדיין) ופרקי' בגמ' מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר ומשני מעיקרא סבר ומבשרך אל תתעלם

(שהיו החכמים צריכין לו לשאול הימנו הלכות) הוה עייל גביה רבה ורב יוסף וד' מאה זוגי דרבנן שמע דאתו קטיר להו ארבע מאה תכתקי לסוף שמעו דנעשה גבאי שלחו ליה זיל לחשיבותיה זיל לקדמותיה (פי' לא נלך אצלו) שלחו להו הדרי בי רב יוסף לא אזל רבה אזל וכו', הרי דלא רצו ליכנס אצלו בבית כי עי"ז הוי כמחזיק שיטתו, וכ"ה בב"ק (פ). לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו, הרי ג"כ דאין לאדם חשוב וחסם ליכנס בבית עוברי עבירה מחמת שזה מקיים מעשיו, עוד כתב בס' חלקם בחיים דמ"ש בבית יעקב דצריך שימנע עצמו מלהיות לו למליץ י"ל דהיינו דוקא לאחר שדנוהו וחייבוהו אבל קודם שהתחילו לדון אפשר דמודה דליכא איסורא.

וכן נ"ל ראי' לזה מתוס' שבועות (לא). ד"ה (זה) על הא דא' שם ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו זה הכא בהרשאה, כ' דזהו כשעושה בשביל שהוא אלם ובעל טענות שמתעבר על ריב לא לו אבל כשטורח להביא לחבירו מעותיו שאין חבירו יכול לטרוח מצוה קעבדי, עוד חילק דבבית יעקב איירי בשמעון דהוא איש זר לראובן אבל בקרובו מותר וציין לר' הי"ש"ש חולין פג"ה (פ"ז סי' טז) שכ' דא"א שלא ימצא צירוף אליו ממשפחתו או מרעיו, הרי מ' מדבריו דקרוב ואוהב יש לו לעזרו בדינו וע"ע בס' חקקי לב (ח"א יו"ד סי' מז).

וראה גמ' שבת (נו). רבי דאתי מזור מהפך דריש בזכותיה, הרי דכיון דהי' מיוצאי חלציו יש להפוך בזכותו גם באופן דנראה שעשה איזה חטא, וע"ע קדושין (עו): אמר אביי הלכך מאן דמשרי צורבא

ובמשפחתו ובסעודהי וכו' אדם שקרובו צועק שעושין לו שלא כדין אם יש אחרים שמדברים לא ידבר שלא יחשדוהו שעוזר לקרובו וכו' וישתוק שנא' האמנם אלם צדק תדברון ע"כ, ובת' בית יעקב (סי' קז) בראובן שיצא עליו קול שעבר עבירה וב"ד רוצים לענוש אותו למגדר מלתא ועל זה ביקש ראובן משמעון שיהיה מליץ טוב בעבורו בפני ב"ד והשיב דאסור לו לשמעון לעשות כזאת וצריך שימנע את עצמו.

וצ"ע מחו"מ (סי' יז ס"ד) אם התובעים רבים והנתבע אומר אני חפץ שישבו אוהבי וקרובי אצלי כשאני טוען עמכם כדי שלא יסתתמו טענותי כי אתם הרבים הדין עמו, הרי דהותרו לקרובים ולאזהבים לעזרו בדין, וראה ת' הרב"ז (סי' תשנ"ג), ובס' חלקם בחיים (דרוש יט) יצא לדון דהא דהותר לעשות כזאת היינו בתנאי שאוהביו וקרוביו שם לא יפתחו פיהם לדבר כלל להטעים טענותיו, ויש להעיר עליו מגמ' כתובות (נב:) רב פפא איעסק ל' לברי' בי אבא סורא אזיל למיכתב לה כתובתה שמע יהודא בר מרימר נפק אתא אתחזי ליה כי מטר לפיתחא הוה קא מיפטר מיניה א"ל ניעול מר בהדאי חזייה דלא הוה ניחא ליה א"ל מאי דעתך משום דא"ל שמאל לר"י לא תיהוי בעבורי אחסנתא וכו' האי (כתובת בנין דכרין) גמי תקנתא דרבנן היא א"ל הני מילי מרעתי לעשויה גמי א"ל אטו מי קאמינא לך דעול ועשייה עול ולא תעשייה קאמינא א"ל מעלאי ידיי היינו עשייה וכו', הרי מפורש דלחזק דבר שאין לעשותו גם ע"י ישיבתו שם כלא פתיחת פה אסור.

וזהו ג"כ הביאור בגמ' בכורות (לא).

רב הונא בר חייא אצטריכא ליה שעתא

ע"י לעז על אחד מבני המשפחה כדא' קדושין (יח). משום פגם משפחה וש"י, ועי' ב"ק (צג). משום פגם משפחה, ועי' כתובות (מא). דלמא לא ניח"ל לבני משפחה, ובב"מ (נט): דאמרי אנשי דזקף ל"י זקיפא בדיוקתי' לא נימא ל"י לחברי' זקיף ביניתא פירש"י מי שיש לו תלוי במשפחתו לא יאמר לעבדו או לבן ביתו תלה לי דג זה שכל שם תלייה גנאי הוא לו, ובבב"מ ע"ז (יח): דאמרה ברוריה לר"מ זילא בי מלתא דיתבה אחתאי בקובה של זונות, וראה רש"י גיטין (כו): ד"ה הכא (נמי) שכ' דכשיאמרו בלא קדושין וכתובה נחעברה לאתר גרושין פגם הוא למשפחה, ועי' כתובות (סו). דפרוך אלא מעתה דבייש לעני בן טובים דאית להו זילותא לכולהו בני משפחה ה"נ דבעי למיתן להו כושת לכל בני משפחה, מ"מ עיקר הברושה הוא לאב ואם וכדא' סנהדרין (נב). עה"פ את אביה היא מחללת ועי' כתובות (מה). ראו גדולים שגידלתם ובסוטה (לו): ארורין אביו ואמו של זה שכך גרמו לו ועי' יומא (פו). איי לו לאביו שלמדו תורה ופסחים (מט). ומחלל שם רבו ושם אביו, וראה עוד נדרים (סד). פותחין בכבוד אביו ואמו, ומרה טובה מרובה שכל המשפחה מתייחסים עמו וכדאיתא זבחים (קב). חמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל יבמה מלך (משה רבנו אחי בעלה אהרן). ומזה יש לצרד לקרובים בני משפחה להשתתף בסעודת סיום מס' בט' ימים של ר"ח אב עד ט"ב גם ביותר מעשרה משתתפים, מפני שיש להם שמחה מיוחדת בזה שאחד מבני משפחתם עלה במעלות התורה, ויל"ע לגבי נשים שאינן בתלמוד תורה ואכה"מ.

מרכנן באושפזיכניה לאשרי כרב אדא בר אבהב דידע למהפך ליה בזכותיה, ועי' רש"י (פ') וישלח עה"פ ויקם בלילה הוא) שנענש יעקב על שמנעה לדינה מאחיו שמא תחזירנה למוטב ועז"נ למס מרעהו חסד, ומקשים מהא דכ' רש"י (פ') ויצא עה"פ ועיני לאה רכות) לשבח לאה שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו ובוכה, וקשה אדרבה לפ"ז גנאי הוא לה שלא רצתה לינשא לו דאולי תחזירנה למוטב, ובס' יד משה (אמארייליוו פ' ויחי) כ' דעיקר בכיית לאה היתה דאפשר דעשו תחזירנה לרעה כיון דאביה רשע ואבי אביה משא"כ דינה דאברהם יצחק ויעקב צדיקים היו ותחוט המשולש לא יתק או ודאי היא תחזירנה לו למוטב, ולהנ"ל י"ל דדוקא יעקב נענש שלא רצה לתת דינה מפני שהיה לו לדאוג על אחיו משום קורבת אחיו אבל לאה לא היתה כ"כ קרובה לעשו שתצטרך לקרב אותו אלא שעליה היתה להרחיק עצמו ממנה כמו מכל שאר רשעים.

ומאז אמרתי להעיר דר' יוחנן דאמר אנא מזרעא דיוסף קא אתינא עי' ברכות (כ). דריש בגמ' סוטה (לו): ויבא הביתה לעשות מלאכתו מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו, ויש לדון טובא אם הא דא' מזרעא דיוסף קאתינא אם פירושו שהוא מזרעו של יוסף ממש, עי' תוס' חגיגה (יג). בן בנו של נמרוד הרשע לאו דוקא אלא ע"ש מעשיו נקרא כן, אולם לא נראה כן דעת התוס' יבמות (מח): ד"ה אשר) וע"ע גיטין (נו): יצתה ב"ק ואמרה רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע.

ויל"ע טעם היתר להפוך בזכותו של בן משפחתו דיש כושה לכל בני המשפחה

חגים וזמנים

פסקי הלכות למועדים וזמני השנה

הרב דוד ירחמיאל צבי רבינוביץ

רב ור"כ ביאלא בני ברק
מח"ס עיוני הלכות

מצות אכילה בליל ערב יום הכיפורים

בעזרי"ת, בין כסה לעשור תשס"א.

כבוד ידידינו היקר מו"מ במעלותיו
ובמידותיו, הרה"ח ר' בנימין פשקוס הי"ו,
אב"י בעיר ביתר עילית ת"ו

אחדשה"ט באה"ר ובידידות נאמנה.

בדבר שאלתך אם צריכים להוסיף
באכילה בסעודת מלוה מלכה במצושת"ק
הקרוב, שהוא אור ליום ט' תשרי — ערב
יום הכיפורים הבעל"ט, זאת גם משום
מצות אכילה בתשיעי, שעליה אמרו חז"ל
(ברכות ז' ע"ב) "כל האוכל ושותה
בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה
תשיעי ועשירי".

א

ראשית דבר יש להקדים ולהביא את
טעמי המצוה של אכילה בעריוה"כ שכן
מצינו בה מספר טעמים.

א. משום הכנת הגוף ליום התענית.

במקור הדין בברכות (ח' ע"ב) איתא:
תנא ליה חייא בר רב מדפתי, כתיב
(ויקרא כ"ג ל"ב) "ועניתם את נפשותיכם
בתשעה לחודש בערב", וכי בתשעה
מתענין והלא בעשרה מתענין, אלא לומר
לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה

עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי.
ומימרא זו דרב חייא איתא גם בפרק בתרא
דיומא (פ"א ע"ב) בפ"ק דראש השנה (ט'
ע"א) ובפסחים (ס"ח ע"ב).

ורש"י בברכות (שם ד"ה מעלה עליו
הכתוב) פירש "והכי אמר קרא, הכינו
עצמכם בתשעה לחודש לעינוי המחרת,
והרי הוא בעיני כעינוי היום".

והרא"ש ביומא (פ"ח סי' כ"ב) נקט אף
הוא בטעמא דהכנה בזה"ל: והכי פירוש
דקרא, ועניתם את נפשותיכם, כלומר הכינו
עצמכם בתשעה לחודש להתחזק באכילה
ושתייה כדי שתוכלו להתענות למחר,
להראות חיבתו של המקום ברוך הוא

קס"ז) איתא הגירסא "כל האוכל ושותה בתשיעי
ומתענה בעשירי מעלה עליו הכתוב כאילו נתענה
תשיעי ועשירי".

ושם כתב הנצי"ב מוולאז'ין בפירושו העמק
שאלה (ס"ק י"ב) בזה"ל: בגמ' ליתא [והתיבות
"]ומתענה בעשירי", אבל נוסחת רבינו מיושר,
שאין נחשב אכילת תשיעי למצוה אלא אם כן
מתענה בעשירי, שהרי קרא אסמכיה לחתנית
עשירי, עכ"ל.

ולגירסת השאילתות אפשר להטעין רק את
הטעמים א' ב' ג' ד' [וגם ח'] המובאים כאן לקמן,
אבל הטעמים ה' ו' אינם שייכים על פי גירסא
זו.

וגבי מש"ב הנצי"ב "שאין נחשב אכילה
תשיעי למצוה אלא אם כן מתענה בעשירי" יעירין
בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קי"ב) דאינו מסיק כן
להלכה [והובא לקמן הערה 13].

1. ובשאלתות רב אחאי גאון (שאלתא

והוא איתא בשו"ת מהרי"ט (ח"ב, או"ח סי' ח') דכתב, דהטעם משום שההרגל נעשה טבע, ומפחד יה"כ התענו הרבה ימים קודם, ויכולה להיות מציאות שהעיניו ביה"כ לא ירגישו המתענה, ונמצא שלא קיים את מצות התורה, ולכן אמרה תוה"ק להפסיק מקודם באכילה מרובה כדי שביום העשירי יקיים ועניתם את נפשותיכם, עכתו"ד.³

ד. כדי להרגיש את רוממות קדושת תענית יה"כ שהיא על פי צויו ה'.

והוא דברי הפרישה שכתב (סי' תר"ד ס"ק ב') בזה"ל: ואפשר לומר טעם אחר, שהצווי כדי שיהא ניכר וגלוי ציווי הקב"ה שציוונו להתענות ביום העשירי, ואם התענה גם כן בתשיעי א"כ לא יהא ניכר הצווי, אלא יאמרו כל אחד מתענה אימת שירצה, ולא ידעו קדושת יום הכיפורים, עכ"ל.

3. ובענין זה שמעתי מהרה"ח ר' משה בודשעווסקי ז"ל מלונדון בשם זקינו החסיד המפור מוהר"ר נחום שותק נ"ע שסיפר, שאכילתו ושינתו של הרה"ק רבי דוד משה מטשרטקוב זי"ע במשך כל ימות השנה ויתה מועטת ביותר (כשעתיים שינה בלבד במעט לעת, ואכילה כדי חיותו בלבד), ובין כסה לעשור הפחית בהרבה גם מכן. פעם בליל י"ב תשרי, כשרבי נחום שהה בחדרו של הרה"ק מטשרטקוב זי"ע, נכנסה הרבנית ע"ה בבכיה ואמרה "עד מתי יכול יהודי להתקיים ללא אוכל וללא שינה". השיבה הרה"ק זי"ע "אם רבוקים באמת בהשי"ת, אפשר גם ארבעים יום כמשה רבינו ע"ה". ואז פנתה הרבנית לרבי נחום שעמד שם ושיחפה אותו בדאגתה באמרה לו "מה יהיה, כבר מליל י"ג מידות לא עלה על יצועו, ולא אכל מלבד ערב יום הקדוש". אמר לה רבי נחום "גם אכילת ערוה"כ אינה אכילה, שכן לשם עינוי יה"כ היא, ונחשבת אף היא כעינוי", כששמע זאת הרה"ק מטשרטקוב זי"ע הגיב בקצרה "כן, כן".

לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עוונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית [וכו'], עכ"ל.

ב. משום שבכך מרבה העינוי ביה"כ.

והוא דברי רבינו ישעיה זצ"ל, העלוהו בשבלי הלקט (סי' ש"ז) בזה"ל: שמפני שאוכל יפה בערב יום הכיפורים, וביום הכיפורים מתענה, קשה לו עינויו יותר, עכ"ל.²

ג. כדי שהנהגים להתענות בימי עשיית ירגישו עינוי מתענית יה"כ.

2. [א]. ובאשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש (ריש סי' תר"ד) כתב "גם על ידי שינוי חסות וכו' מעונן לעינוי, העינוי מתקבל ביותר לרצון השי"ת, ועל ידי הנפישותא שבחששה, יש עינוי ביותר ביום כיפור, ועל ידי זה מפרר השי"ת לעם בני ישראל, ועוזרנו לחשובה שלימה".

[ב]. ובערוך השלחן (סי' תר"ד סעיף ד') כתב בזה"ל: ולענין התענית הוה כשני ימים תענית, כראיתא במשנה ריש פ"ד דתענית (מ"ג) דאנשי המעמד לא היו מתענין באחד כשבת כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית עיי"ש, הרי שהתענית שאחר העונג קשה יותר על האדם, וכיון שבעיו"כ מצוה לאכול ולשתות ולהתענג ממילא דצער התענית קשה יותר, ולכן היה כאילו התענו תשיעי ועשירי. ומיהו הכחות חזקים יותר לסבול התענית כשאכל מקודם, אלא דצערו מרובה מההיפוך התאומי, עכ"ל.

ובי מש"כ "ולענין התענית הוה כשני ימים תענית", יש לציין מה דהעלה כף החיים (סי' תר"ד ס"ק א') בשם הפרי חרש, דהא דאיתא "כאילו התענה תשיעי ועשירי" היינו, דעל האכילה בתשיעי גרידא יש שכר כאילו התענה ב' ימים, זאת מלבד שכר תענית יום העשירי, ולכן האוכל בתשיעי ומתענה כעשירי הוה כבי ימים תענית, עכתו"ד.

ה. משום השלמת שמחת יר"ט.

וכדברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער רביעי) שהעלה ג' טעמים⁴ לסעודת עריוה"כ, ובתו"ד (שם אות ט') כתב בזה"ל: והשנית — כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאוד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים כ"ט י"ז) "ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך", ונאמר (דברים כ"ה מ"ז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב", ומפני שהצום ביום הכיפורים נתייבב לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכיפורים⁵, עכ"ל.

ו. משום שמחה על קיום מצות התשובה.

והוא על פי מה שהעלה השלח"ק (מסכת יומא עמוד התשובה, סוד האכילה בעיוה"כ) בשם רבינו משה קורדברו בזה"ל: וזה לשון האלהי מהרמ"ק בספר עבודת יום כיפורים. דרך כל ישראל לשמוח בערב יוה"כ ולתקן סעודה יפה, וכן הדין, וכן פ"י בגמרא, ואמנם טעם לזה יתבאר במה שהקשו בזה"ר כי התשובה היא אחת ממצות עשה ובכל מצות עשה צריך השמחה, ואם כן השב בתשובה עיקרו ההכנעה והדאגה, וא"כ שמחה

בתשובה האין, ותירצו שם. ועתה לעניינינו נאמר, כי יום כיפורים אין בו שמחה מחמת דאגות העונות, ועיני כל ישראל הם תלויים לאביהם שבשמים לראות שיוציא לאור משפטם, ואין שמחה, לכן הקדימו השמחה אל המצוה. לכן ראוי לתקן הבית במצע ושלחן מלא ברכת ה' בערב יום

זה לשמוח בו שמחת מצוה. וכנגד זה אמרו בגמרא כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי מפני שעיניו העשירי אינו נרצה לפניו מפני שהוא בדאגה אלא אם שמח בתשיעי אז מקבל תענית העשירי. א"כ נמצא שמחת התשיעי מעין צום ותשובת העשירי, ולכן מעלה עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי, עכ"ל.

ז. משום שמחה על כפרת העונות ביוה"כ.

והוא בפסיקתא רבתי (פס' כ"ג) דהביאו הטור (סי' תר"ד) בזה"ל: מעשה בשוטר העיר שאמר לעבדו קנה לי דגים ולא מצא אלא דג אחד ונתן בו זחוב, והיה שם יהודי חייט הוסיף עליו עד שהעלהו לחמישה, ונשאר לחייט, בא העבד אל אדוניו, וסיפר לו כל המאורע. שלח השוטר אחר החייט ואמר לו: מה מלאכתך, אמר לו: חייט. אמר לו: ולמה קנית דג שזה זחוב בחמישה זחובים, ולא עוד אלא שלקחתו מיד עבדי ששלחתי לקנותו לי.

6. ובהמשך הדברים (הג"ל) הביא השלח"ק בשם הרמ"ק "ביום הכיפורים — יטלו לחם משנה בערב יום הכיפורים", ובכפ"ח חיים (סי' תר"ד ס"ק ב') כתב "ויש נוהגין לבצוע על ב' ככרות כמו יום טוב", וציין דכן איתא בהפ"ל בשם הש"ה"ל ומעיל שמואל, יעז"ש. וכן העלה גם באלף המגן (מטה אפרים, סי' תר"ד סוס"ק מ"ב).

4. [א]. הטעם הראשון הוא כטעם ד' וכדברי מובאים כאן לקמן. ובטעם השלישי כתב רבינו יונה שם (אות י') שהוא "למען נחוק להרבות תפילה ותחנונים ביום הכיפורים ולשית עצות כנפשינו על התשובה ועיקריה". והיינו כטעם א' המובא כאן לעיל.

5. יעז"ש לקמן (הערה 18) מש"כ הישועות יעקב בזה.

ה. משום דיש להפריך הצדוקים.

גם טעם זה הביא בשבלי הלקט (שם) בשם אחיו רבי בנימין זצ"ל דפירש "כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו נתענה תשיעי ועשירי, להוציא מליבן של צדוקים שמתעניין גם בתשיעי, לפי שלא ניתן הכתוב לידרש אלא לחכמים, וחכמים דרשו עיניו זה שהוא באכילה ושתיה"¹⁰.

ט. משום עיני הנפש.

והוא על פי דברי הוזה"ק פר' אחרי (ח"ג, ס"ח ע"ב) שם איתא בזה"ל: "תענו את נפשותיכם" נפשותיכם קאמר, בגין דישראל משתכחין קמי מלכא קדישא זכאין, ויהא רעותא דלהון לגבי קוב"ה ולא תדבקא ביה, בגין דיתכפר להו חובייהו, ועל דא מאן דאכיל ושותי

מש"כ "ותהיה לו לערה", כי זה האות והסימן שעשה תשובה שלימה, שהרי הורטה היגון והדאגה מעיקרי התשובה הם, וכשמתחו הרבה בהגיע זמן הכפרה מעיד שעשה תשובה על כל חלקיה כדבעי.

10. [א]. והט"ז (ס' תר"ד ס"ק א') פירש דרשת חז"ל, דבאמת אמאי אין מתעניין גם בתשיעי כדמשמעות הכתוב. והירץ, דמאתו וכתבי דאורך זמן היא "מערכ עד ערב", ועל כרחך בעשירי מתעניין דכתבי "אך בעשור", ואי אמרינן דמתעניין גם בתשיעי הוה התענית יוחר ממעת לעת, לכן דרשו חז"ל דעיניו תשיעי היינו אכילה.

והוסיף "אלא דקשה למה לא אמר בהדיא ואכלתם ביום התשיעי. וצריכים לומר, דאז הוה השכר על מצות אכילה ואינו מרובה כשכר המתענה".

[ב]. ומדברי הט"ז נפקא חידוש עצום, דשכר אכילה בעויה"ב מרובה, ועולה אף על שכר אכילת שצוותה תורה"ק, וכדוגמת אכילת מצה בלילי פסחים. וכן איתא להדיא בשו"ע ר"כ (תר"ד סעיף א'), יעו"ש.

השיב לו: והיאך לא אקנוו אפילו בעשרה כדי לאכול ביום כזה שצונו הקב"ה לאכול ולשתות, ושאונו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עוונותינו. אמר לו: אם כן יפה עשית, ופטורו והלך לשלום, עכ"ל.

ובמדרש רבה (בראשית פ"א ד') איתא [בלשון ארמית] כעין⁷ מעשה זה, ושם ענה החייט "אמר ליה, מרי אית לן חד יום, בכל חובין דאנן עבדין כל יומי שתא, הוא מכפר עלינן וכד הוא אתא לי, אנן צריכינן ליקורי יתיה"⁸.

ורבינו יונה (הנ"ל) כתב (שם אות ח' בתורה"ד) בזה"ל: ואם עבר אדם על מצות לא תעשה ועשה תשובה, ידאג לעונו, ויכסוף ויחכה להגיע ליום הכיפורים למען יתרגא אל השם יתברך, כי רצונו חיי הנפש והגוף וחיי כל נוצר, כמו שנאמר (תהלים ל' ו') "חיים ברצוני", ועל כן אמרו רבותינו ז"ל כל הקובע סעודה בערב יום הכיפורים כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לערה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעוונותיו, עכ"ל⁹.

7. ובבית יוסף (שם) האריך להקשות ולתרוץ את פרטי המעשה, ובסו"ד כתב "כל זה כתבתי על פי לשון רבינו, אבל במדרש רבה מצאתי מעשה זה בפרשת בראשית, ואינו כתוב בסגנון זה שכתב רבינו, ואפשר שבמדרש אחר מצאו רבינו כתוב בלשון זה שכתבו".

ובחידושי הדר"ל על המדרש רבה (שם ס"ק ז') ציין, דהטור העתיק המעשה מהפסיקתא.

8. במדרש רבה (הנ"ל) איתא בסיום המעשה "מה פרע לו הקב"ה, הלך וקרע אותה, וזימן לו בחובה מרגליות טובה, והיה מתפרנס הימנה כל ימיו".

9. ובפירושו "זה השער" (שם) הסביר

תשיעי. המג"א (סי' תר"ד ס"ק א') העלה בזה"ל: כתב השל"ה, הנהגים שלא לאכול בשר כי אם בימים שאין אומרים בהם תחנון, או במקומות שאין מרבנים בסליחות באשמורות, א"כ גם הלילה יו"ט ומותר לאכול בשר בלילה [וכו'], עכ"ל.

ב. וכן משמע מדברי הפרי חדש שם (ריש סי' תר"ד) דמפרש באריכות את מימרת רבי חייא, והביא את דברי התוס' בברכות (ח' ע"ב ד"ה כאילו) דהקשה מאי נפק"מ בין "תענו את נפשותיכם בתשעה בחדש בערב" דכתיב ביוה"כ, לבין "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות" (שמות י"ב י"ח) דכתיב בחג הפסח, ואותו ערב היינו ערב של ט"ו. ותירץ התוס' "דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף, דמשמע הכי בראשון [לחרישי השנה הוא חודש ניסן] ביי"ד בלילה תאכלו מצות, אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב, דמשמע ועניתם מיד כיום התשיעי". והוסיף הפר"ח מדיליה בזה"ל: ומילת בערב צריך לפירושי דקאי **אערב תשעה** [וכו'], עכ"ל.

ג. ואף באשל אברהם מהגה"ק מבוטשאטש כתב בהלכות יוה"כ (סי' תר"ד) היה מקום שכל החמישה עינייזים מצוה למנוע העיניזי בזה בערב יום הכיפורים [וכו'], מכל מקום כיון שבעריוה"כ לא כתיב כי אם פעם אחת עיניזי, אין המצוה רק באכילה ושתייה [וכו'], ולדקיימא לן שאסור להתענות כל היום נראה דגם בלילה אסור להתענות [וכו'], **שהאכילה גם בלילה מצוה** [וכו'], וכן הוא נכון ודאי לאכול כליל ערב יום כיפור".

בתשיעאה, ומענגא נפשיה במיכלא ומשתיא, אשתכח בעשיראה עינויא דנפשא בתרין חולקין, ואשתכח כאילו אתעני תשיעאה ועשיראה. "את נפשותיכם" לאכללא כולא גופא ונפשא, ולאחכנעא בהאי יומא, לאתכפרא על חוביהון עכלה"ק.

והשל"ה ק' (מסכת יומא, עמוד התשובה, סוד האכילה בעיו"כ) העלה דברי הוזה"ק, ופירשם בזה"ל: "נפשותיכם" רומז לב' נפשות, דהיינו גוף ונפש, ועיני הגוף הוא התענית, ועיני הנפש היא האכילה, ובתשיעי מענין הנפש דהיינו האכילה, וביוה"כ מענין הגוף, ובזה הם שניהם מענין, עכל"ק.

י. כדי להשלים התיקונים הנעשים ע"י אכילה ושתייה.

הוא מבואר בארוכה בשער הכוונות (דרוש א' ליוה"כ), והכף החיים (סי' תר"ד ס"ק ב') הביא את תמצית הדברים בזה"ל: והטעם בסוד מבואר בשער הכוונות דף ק' ע"ד כי בכל יום מעשי"ת נתקן בחי' החיצוניות ע"י אכילה ושתייה וברכותיהם וביוה"כ אסור לאכול וע"כ צריך להרבות באכילה ושתייה בעויה"כ כדי לתקן בחי' החיצוניות של יום מחר יעו"ש עכ"ל".

ב

א. והנה מצינו דנחלקו הפוסקים בדין אי מצות אכילה בעריוה"כ נוהגת גם כליל

11. בשער הכוונות (שם) איתא עוד טעמים על פי תורת הסתר, וברמ"ק (הג"ל אות ד') נמי איתא עוד בזה, ברם אין לו עסק בנסתרות ואכמ"ל, ולכך גם מאי דנפקא מבי' הטעמים האחרונים — לא הובאו בהמשך.

א' ונגם לטעמים ב' ג' ואולי אף ד' בודאי שאין כל ענין באכילה ושתייה בליל תשיעי¹⁴. אך לטעם ה' דערב יום הכיפורים — יום טוב הוא [ואף לטעמים ו' ז' דעריה"כ יום שמחה הוא]¹⁵, והרי כל הימים טובים תחילתן מבערב, א"כ אמאי יגרע יו"ט זה משאר ימים טובים, אלא דשייכא מצות אכילה ושתייה גם בליל תשיעי.

דאורייתא היא [כמבוא לקמן הערה 19] יעו"ש, ולכן מסיק הכתב סופר "לא ימלא ליבי להקל, בפרט שכל קל לאכול ואין מצעו לו".

[ב]. ומה דנקט הכתב סופר דאירי בחול נפל וכו', והאריך הרבה בזה, ולא כתב סתם דאירי בחולה שעל פי דברי הרופאים אסור לו לצום ביום הכיפורים, נראה דברוקא נקט כן, משום דכשם שאמרין במתנות "כל הראוי לבילה אין כילה מעכבת בו", כך בנידון זה לא אמרין "כאילו התענה תשיעי ועשירי" על אחד שאינו ראוי להתענות כלל לא בתשיעי ולא בעשירי, ראוי כשמקיים אכילה בתשיעי אין נחשבת אכילתו כתענית, דביה לא שייכא תענית כלל.

ולכן נקט הכתב סופר בוגמא, דאירי באחד דהיה רשאי להתענות אילו יומא דתענית היה ביום תשיעי בתשרי, אולם על פי מצות הרופאים נאסר עליו להתענות למחרת היום בעשור לחודש השביעי.

ועתה מדויק שפיר מש"כ הכתב סופר, דאכילתו בתשיעי "מחשב לו כאילו התענה בתשיעי" וכוונתו כאמור שמביאנו לכל היוזר כאילו התענה בתשיעי בלבד, אבל לא כאילו התענה גם בעשירי, ודו"ק.

14. וכדכתב בפירוש בערוך השלחן (סי' תר"ד סוף ה') בזה"ל: וגדא דהמצוה אינה אלא ביום של עיוה"כ ולא בלילה שלפניה, כיון שהטעם הוא כדי שיהיה חזק להתענות ביוה"כ (כתעם א' דלעיל) אין זה אלא ביום ולא בלילה, עכ"ל.

15. וגבי טעם ה' צריך בירור כיצד נהגו הצדוקים בתעניתם, דמסתמא דברי חז"ל הם היפך דבריהם והנהגתם.

7. ומאידך גיסא יש מגדולי הפוסקים דסברי דמצות אכילה ושתייה בעריה"כ אינה נוהגת בליל תשיעי, וכן משמע דמסיק המג"א הנ"ל (כאן אות א'), והביאור הגר"א (ריש סי' תר"ד) מביא ראיה לכך¹². והיד אפרים (סוס"י תר"ד) דמציין אף הוא ראיה זו מסיק "מבואר, שאין חיוב סעודה כלל בלילה".

ה. ועל פי טעמי המצוה המובאים לעיל (ענף א') בהרחבה, אפשר להסביר דהפוסקים נחלקו בטעם המצוה¹³, שלטעם

12. והיא הראיה המובאת לקמן ענף ג' (אות ב' [א']), ויעו"ש (אות ד-ח) בארובה.

13. [א]. וכבר מצינו נפק"מ להלכה בנין טעמיה הרבים של מצות אכילה בעריה"כ והחילוקים ביניהם, דהנה כשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ק"ב) כתב בזה"ל: נפל מלחא דספיקא ברעתי, מי שאי אפשר לו להתענות ביוה"כ, כגון שיש לו חולי נופל לימים ועתים, וביה"כ בזמנו בא לו או כדומה חולי הבאה זמנן לזמן, וזמנו קבוע לו ביוה"כ, ומונע על פי הרופא להתענות — באמרו שעל ידי כך יסתכן בודאי או באפשר, אם מחוייב לאכול בערב יוה"כ, או נימא כיון דאי אפשר לו לקיים להתענות בעשירי אין עליו חיוב לאכול בתשיעי.

ומסתבר לכאורה דחייב, דנהי דאינו יכול לו, [מ"מ הרי בידון לקיים מקצתו לאכול בתשיעי — דמחשב לו כאילו התענה בתשיעי, כן נראה פשוט מן המושכל.

אלא, כדי נזיל בחר טעמא דמצוה זו כדי שיהיה לו כח ועצמה להתענות בעשירי, וכיון שאי אפשר להתענות בעשירי ליכא מצוה לגבי ידיה לאכול בתשיעי כנ"ל, עכ"ל.

אמנם, גם לאחר שבהמשך דבריו (שם) כתב דטעם א' מוכרח לפי הדרש, ועל פיו מסתבר דאין מצות אכילה בתשיעי למי שאינו מתענה בעשירי, אינו מכריע כן להלכה, משום דלבריו "קשה לסמוך על זה למדרש טעמא ולהקל לפי הטעם", ובמיוחד בענין זה של חיוב אכילה בעריה"כ דמדברי הרמב"ם בהלכות נדרים נראה שמצוה זו

ג

א. ואולי אפשר לתלות בדברי האמוראים שכבר הם נחלקו בדבר זה. דהנה בשדי חמד (מערכת יום הכיפורים סי' א' אות י"ב) העלה דברי הרב ארעא דישאל (מערכת הריש אות ט') דנסתפק במי שנשבע שלא לאכול ולשתות כליל ערב יום כיפור אם חלה שבועה עליו, או דילמא גם כלילה אסור להתענות וחייב לאכול ולא חלה שבועה עליו.

ב. ובספר ארעא דישאל כתב, שכבר ראה להרב בני חיי (ריש הלכות יום הכיפורים) ושאר אחרונים דסבירי, דמה שאמרו כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב וכו' היינו גם כלילה. אך כתב דאין נראה לו כן, והביא ראיות לדעתו והן:

[א]. מהגמ' פ"ק דכתובות (ה' ע"א) דגבי הא דאין נושאין נשים בערב שבת ובמוצאי שבת, אמר רבי זירא טעמא גזירה שמא ישחוט בן עוף בשבת לצרכי הסעודה. ומקשינן שם "אמר ליה אביי, אלא מעתה יום הכיפורים שחל להיות בשני בשבת ידחה"16 גזירה שמא ישחוט

בן עוף. [ומתצינן] התם דלנפשיה [עביד סעודה עריוה"כ] לא טריד, הכא דלאחרים [עביד סעודה נישואין] טריד. אי נמי, התם אית ליה רווחא, הכא לית ליה רווחא. ופירש"י "אית ליה רווחא לשחוט כלילה, שהסעודה אינה עד למחר. הכא לית ליה רווחא, שהסעודה כלילה אחר השבת משחשיכה מיד".

וחזינן בפירוש מדברי רש"י שחובת סעודה בעריוה"כ הוא רק ביום תשיעי ולא כליל תשיעי.

[ב]. ממתניתין פרק קונם יין דנדרים (פ"ח מ"ו) "אמר, קונם בשר שאיני טועם עד שיהא הצום, אינו אסור אלא עד לילי צום, שלא נתכוון זה אלא עד שדרך בני אדם לאכול בשר". ופירש הר"ן שם בנדרים (ס"ג ע"ב) "דהיינו ערב יום הכיפורים, כדתנן בפרק אותו ואת בנו (חולין פ"ג ע"א) [בארבעה פרקים בשנה]17 המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו, אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט וכו' [רבי יוסי הגלילי אומר, אף ערב יום הכיפורים בגליל]18 והא עדיפא

ערף לדחות קביעת יום א' דראש השנה מטעמא דירקא ומחיא ביוה"כ, שבנינו דחינן באמת ולא קבעין ראש השנה ביום ד' וביום ו'.

זה אינו, דאי נימא הכי, הרי דכשמודל תשרי יהיה ביום ו' ידחה ראש השנה ליום ב' שלאחמ"כ, וכבר ברור הוא ראין לדחות קביעת ראש השנה בני ימים.

17. וכדפירש"י (שם) "דרך ישראל לעשות סעודות, וסתם הליקת בהמה אינו לוקח אלא לשוחטה מיד".

18. וכדברי התוס' (שם, ובכתובות ה' ע"א ד"ה אלא) דבגליל נהגו לאכול בעיוה"כ בשר

16. ופירש"י ידחה יום הכיפורים ליום שלישי בשבת. ובשיטה מקובצת (שם ד"ה ובגליון) כתב "הקשה מהר"ר משה פולק, אם ידחה יום הכיפורים ליום ג' יהיה שביעי של ערבה ביום שבת" וכידוע "לא אר"ו ראש", דאין קובעין ראש השנה ביום א' בשבוע מטעם זה שלא יפול הו"ש" בשבת. ויעו"ש מה שחירץ בשם מהר"ר אברהם דפליג ארש"י.

ואין להקשות אמאי לא פירשו הראשונים בפשטות, דידחה דאיתא בגמ' היינו דידחה יוה"כ ביומים ליום ד', ובאמת ההוא אמנא בגמ' היתה, אמאי לא אמרין בקביעת לא אדו"ו ראש, וכדפירש הריטב"א. — רחשש שמא ישחוט בן עוף בשבת

ג. אולם השדי חמד רחה ב' ראיות אלו וכתב בזה"ל: מההיא דשמא ישחוט בן עוף נראה דאפשר לדחות, דלעולם אימא לך דגם בלילה אסור להתענות, אלא דסגי ליה במה דאכיל כל דהו, ולא בעינן סעודה רק שלא יהיה מעונה, ואף אם יאכל לחם צר ומים לחץ הרי בהכי נפיק מידי עינוי, וללחם צר אין שום טירדא, אבל משום סעודת היום דבעיא הכנה דרבה ודאי איכא למיחש דמחמת טירדתו יבוא לשחוט בן עוף. ובדרך זו אפשר לרחות גם הראיה מההיא דגדרים [וכר], דודאי להרבות בסעודה אינו אלא ביום ולא בלילה, ומכל מקום תענית אפשר דאסור גם בלילה, עכ"ל.

ד. ולכאורה יש לעיין בסוגיית הגמ' בפ"ק דכתובות דהביאיה גם בביאור הגר"א (ריש סי' תר"ד) וביד אפרים (סוף הסי' שם) כראיה דמצות אכילה בעריוה"כ אינה נוהגת בליל תשיעי.

ה. דהנה הרמב"ם (פי' מהל' אישות הי"ד) כתב "אין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה שהחתן טריד בסעודתו". ובמגיד משנה (שם) כתב, דהוא משום הא דאיתא בפ"ק דכתובות גזירה שמא ישחוט בן עוף.

וכן העלה הטור בהלכות קידושין (אבה"ע סי' ט"ו) כתב "אין נושאים נשים בערב שבת שמא לא יוכל לגמור חיקון הסעודה קודם השבת ויבוא לידי חילול השבת, וכן אין נושאים ביום א' שמא יתחיל לתקן צרכי הסעודה בשבת". וכך

מקמייתא, שהרי אינו מגיע איסורו עד הצום, וכי קתני עד לילי הצום לאו דוקא, שהרי אוכל הוא מבערב, אלא עד סעודה של לילי הצום קאמר". וכעין זה פירש גם רבינו עובדיה מברטנורא, יעו"ש.

וכונתם, דלעיל (שם ס"א ע"ב) תנן "זה הכלל, כל שזמנו קבוע ואמר עד שיגיע, אסור עד שיגיע. אמר עד שיחא, אסור עד שיצא". ולפי זה, באמר עד שיחא הצום, וצום יום הכיפורים קבוע הוא, היה צריך להיות הדין שיחא אסור בכשר עד למוצאי יוה"כ, לכך בא רבי יהודה להשמיענו שהולכים אחר אומדן דעתו של הנודר, ומאחר ויש מצוה לאכול בשר בסעודה המפסקת שאוכלים בערב יום הכיפורים, לכן אמרינן דכוונתו היתה לאסור עצמו בכשר עד סעודה זו בלבד, ולא עד בכלל.

ומדלא אמרינן במתניתין דאומדנא נודר היא עד ליל תשיעי שהרי מצות אכילה יש עליו כבר בלילה, חזינן מהכא דדעת רבי יהודה היא, דמצות אכילה היא ביום בלבד.

בהמה בדוקא, מה שאין כן בשאר מקומות ששם היו רגילין להרבות באכילת עופות ודגים.

ויעיין בישועות יעקב (אור"ח סי' תר"ח אות ב') דכתב בזה"ל: ואמנם כאמת העיקר בעריוה"כ מצוה לאכול בשר, דאין שמחה אלא בכשר, וכיון דקיי"ל דאין שמחה אלא בכשר בהמה יש לאכול בשר בהמה כמו בשאר רגלים, עכ"ל.

ומשמע מדבריו דטעם המצוה הוא גם משום הא דערייה"כ יו"ט הוא כדלעיל (ענף א' אות ה').

אמנם המטה אפרים (סי' תר"ד ס"ק י"ח) כתב "נהגים לאכול בשר בסעודת שחרית, ומי שאפשר לו לא יאכל בשר בהמה כי אם בשר עוף [וכר], וגם מצוה לאכול דגים".

ח. ועל פי האמור אפשר להוסיף ולומר, דסבירא ליה להרמב"ם דיש מצות אכילה גם בליל ערב יום הכיפורים¹⁹, ויש לכבדו ולהרבות בסעודה גם בו, ומאחר ומתירוצא בתרא שם בגמ' לא משמע כן, לכן לא פסק הרמב"ם כוותיה אלא פסק כתירוצא קמא²⁰.

19. [א]. ובודאי דאין צריכים לומר דסבירא ליה להרמב"ם דמצוה להרבות בסעודה בעריוה"כ, ועל אף שלא הביא זאת בהלכות שכיתת עשור, כבר ציין הרמ"א בדרכי משה (סי' תרי"ד ס"ק א') דכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"ג ה"ט) "הנודר שיצום בשבת או כיו"ט חייב לצום שהנדרים חלות על דברי מצוה כמו שביארנו. וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חודש, פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו והואיל ואיסור הצום בהן מדברי סופרים הרי הן צריכין חיובן, וידחה נדרו מפני גזירת חכמים". ומשמע בפירוש שדעת הרמב"ם דמצות אכילה בעיוה"כ דאורייתא היא.

[ב]. ויעיין בערוך השלחן (סי' תר"ד ס"ק ו-ח) דמחמת הפליאה אמאי הלכה זו לא הובאה בהל' שכיתת עשור, מסיק שדעת הרמב"ם שאין מצוה כלל באכילה זו לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ורק מנהג העולם הוא, יעו"ש בארוכה ומה שדחק לתרץ דברי הרמב"ם בהל' נדרים.

ולא זכיתי להבין כיצד ערוך השלחן העלים עיניו מדבריו המפורשים של רבינו הרמ"א בדרכי משה (הנ"ל).

[ג]. ברם, מהא דהשמיט הרמב"ם את דברי רבי יהודה דתנן בנדרים (פ"ח מ"ו) והובא כאן לעחיל בארוכה (אות ב' [ב]) אין להביא ראיה לעניינינו, שכן זה מחמת דעתו בהלכות נדרים, וכבר כתב הרמב"ם להדיא בפירוש המשניות (שם) "ואין הלכה כרבי יהודה ולא כרבי יוסי בכו, אבל העיקר מה שקדם מאמרו, כל שזמנו קבוע אמר עד שיגיע אסור עד שיגיע, עד שיהא אסור עד שיצא", והביאו הבית יוסף בהלכות נדרים (זיר"ד סי' ר"כ) ופסק כוותיה בשו"ע, בכך שהשמיט אף הוא הלכות אלו, מה גם דהביאם הטור, יעו"ש.

20. שוב ראיתי שבספר המקנה (קונטרס

הביאו גם בשו"ע (אבה"ע סי' ס"ד סעיף ג') יעו"ש.

ו. ובודאי דבר תימה הוא, דכל המעייין בסוגיית הגמ' בפ"ק דכתובות [ובפרט בלשון רש"י שם] יראה, דטעמא דלא אמרינן דידחה יוה"כ הוא משום דאית ליה רווחא, שהסעודה אינה במוצאי שבת אלא רק למחרת ביום ראשון, מה שאין כן בנישואין במוצאי שבת, שהסעודה בלילה מיד. ומשמע בפירוש, דאם הנישואין הם ביום ראשון אזי לא חיישינן לחילול שבת, דהרי אית ליה רווחא לשחוט בלילה, וא"כ כיצד יליף הרמב"ם מסוגיית הגמ' שם שיש לאסור נישואין ביום ראשון, והרי ההיפך הוא הנכון, דביום ראשון מותר הדבר.

ז. ואולי אפשר לפרש ולומר, דהרמב"ם למד ששני התירוצים בסוגיית הגמ' שם חולקים זה על זה, והיינו דלתירוצא קמא "התם דלנפשיה לא טריד, הכא דלאחרים טריד" אין נפק"מ בעביד הנישואין במוצאי שבת או ביום ראשון, וכמו כן אפשר לומר דיש מצות אכילה בעריוה"כ גם בליל תשיעי, אלא דהחילוק בן סעודת עריוה"כ לסעודת נישואין הוא, דסעודת עריוה"כ מה גם כשצריך לאכול מיד במוצאי שבת לא טריד, ולא חיישינן בה לחילול שבת משום דעביד לנפשיה. ומאידך סעודת נישואין, גם כשעורכה רק למחרת השבת ביום ראשון — טריד טובא, וחיישינן שמא יבוא לשחוט בן עוף בשבת, משום דעביד לאורחים אחרים. והרמב"ם פסק כתירוצא קמא ולא כתירוצא בתרא ולכן כתב דאין נושאים נשים באחד בשבת.

ד

[ג]. הטור בהלכות יום הכיפורים (סי' תר"ד) כתב "וכן נוהגין להרבות בו בסעודה".

[ד]. האור זרוע בהלכות ערב יום הכיפורים כתב "לכך אנו נוהגים להרבות בסעודה בערב יום הכיפורים".

[ה]. השו"ע (סי' תר"ד סעיף א') פסק "מצוה לאכול בערב יום הכיפורים ולהרבות בסעודה".

[ו]. רבינו עובדיה מברטנורא בפירושו לנדרים (פ"ח מ"ו) כתב "מצוה להרבות בסעודה בערב יום הכיפורים שהקב"ה יכפר לנו עוונותינו"²¹.

[ז]. הכף החיים (סי' תר"ד ס"ק ב') כתב "ומבואר בפרי עץ חיים (שער כ"ז פ"א) שצריך לאכול בעריוה"כ כפי ערך ב' ימים". וכך העלה גם באלף המגן (מטה אפרים סי' תר"ד ס"ק מ"ג) בשם סידור האר"י וסידור הרש"י.

[ח]. המג"א (ריש הסי' שם) כתב "ויש למעט בלימודו בעיה"כ כדי לאכול ולשתות"²². וציין את הגמ' בברכות (ח' ע"ב) כמקור לדבריו אלו. ופירש מחצית השקל דבריו, דרב ביבי בר אביי סבר לאשלמינהו לפרשתא שנים מקרא ואחד תרגום דכולי שתא במעלי יומא דכיפורי, ואז תנא ליה רב חייא בר רב מדיפתא מימרתו דכל האוכל בתשיעי וכו', ואי

א. ובדבר שאלתך אם במוצאי שב"ק זה יש להוסיף באכילתו מלבד מה שרגיל לסעוד מידי שבוע בסעודת מלוה מלכה, או בסעודת מלוה מלכה שרגיל בה יוצא ידי חובתו גם במצוה זו.

ב. ותחזינה עינינו בדברי הראשונים והפוסקים כשיעור מצות אכילה בעריוה"כ.

[א]. במימרת רבי חייא בראש השנה (ט' ע"א) כתב רש"י (ד"ה כל האוכל ושותה) "כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף".

[ב]. הרא"ש בפ"ח דיומא (סי' כ"ב) כתב "וכן נוהג להרבות בסעודה בערב יום הכיפורים".

אחרון, סי' ס"ד סעיף ג') כתב בזה"ל: ולא באחד בשבת וכו'. נראה דאחר בשבת לאו דוקא, אלא שלא תינשא במוצאי שבת, דהא מקשה בזה"ל אלא מעתה יוה"כ שחל בשני לידהי, ומשני הכא לית ליה רווחא, ופירש"י: דמיד כלילה עושין סעודה, ודוחק לומר דחשש לשינויא קמא "התם דלנפשיה לא טריד" וכו', דמשמע דלא פליגי. וזהו, מדמקשה בריש מכילתין ותינשא בא' בשבת שאם היה לו טענת בתולין וכו', ולא משני משום שמא ישחוט כן עוף, משמע דאין איסור אלא במוצאי שבת, דלית ליה רווחא. וכן משמע מההוא מעשה דבריה דרכינא בנדה דף ס"ו ע"א "איעכב שבכ יומי", דהיינו יום א' בשבת, וכמ"ש לעיל סי' ס"א בהג"ה משמע דרכינא ורב חביבא עשו מעשה לעשות נישואין ביום א', עכ"ל. וברוך שכיוונתי לקושייתו.

ברם מדבריו משמע, דלא יוצא ליה לפרש אח דברי הרמב"ם והשו"ע כמש"כ כאן, ואמנם מי אני שהעזתי להביא מה שעלה בדעתי והוא אחרת מדברי רבינו ההפלאה זי"ע, אלא דבעני לא זכיתי להבין כיצד אפשר לומר דמה שכתבו הרמב"ם הטור והשו"ע "אחד בשבת" כוונתם למוצאי שבת, ואחד בשבת — לאו דוקא הוא. וזה יאיר עיני.

²¹. ומשמע דטעמנו במצוה זו הוא כטעם דאיתא מדרשי תו"ל במעשה דחייטא המובא לעיל (ענף א' אות ד').

²². וכן פסק במטה אפרים (סי' תר"ד סעיף ט"ו), יעו"ש.

היינו צריכים לומר דהאכול ככותבת הגסה בעריוה"כ יצא ידי חובתו.

ה. אמנם זאת אפשר לומר רק להאמור לעיל (ענף א') בטעמי המצוה ה' ו' דיוס תשיעי בתשרי הוא הגורם למצוה זו [ואף לטעם ד' אפשר להטעין הנ"ל], אבל לטעם א' (שם) וגם לטעמים ב' ג', דהחיוב הוא משום הכנת הגוף לתענית שלמחרת, אזי בוראי דאינו יוצא ידי חובתו באכילה מועטת של ככותבת בלבד, וצריכים להרבות בו באכילה, וכל המרובה הרי זה משובח²⁴.

ו. ועל פי האמור לעיל (ענף ב') אות ה') דלטעמים הראשונים דמצות אכילה בעריוה"כ משום הכנה לתענית יוה"כ היא — אין כל ענין באכילה ושתייה בליל תשיעי, א"כ צריכים לומר דאף אם נקטינן כהטעמים ה' ו' ד' דיוס תשיעי בתשרי — יו"ט בזכות עצמו הוא, ויש מצוה באכילה בליל תשיעי, הרי דיוצא ידי חובתו באכילה מועטת של כותבת הגסה בלבד.

ז. ובדרך זו אפשר לכאורה ליישב הא דהעלה השדי חמו (אסיפת דינים ח"א), מערכת ברכות סי' א' אות ט"ז ד"ה ועל אכילה) בזה"ל: חקר הגאון נצי"ב מל"ך יצ"ו בספרו הנורא העמק שאלה בפרשת וזאת הברכה שאלתא קס"ז אות י"ב למה אין מברכין על אכילה בערב יום הכיפורים. וכתב ליישב על פי מה שדקדק מדברי השאלחות שאין נחשב אכילת תשיעי למצוה אלא אם מתענה בעשירי²⁵,

אמרין דבאכילה מועטת סגי, אזי יכול לקיים שניהם גם אכילה בתשיעי וגם השלמת שמו"ת דכל השנה, אלא דצריכים להרבות בסעודה ולבטל תלמודו בשל כך. עכתו"ד [מחצית השקל].

ברם מצינן גם בדברי המג"א (הנ"ל) דכתב דבתענית חלום יש לנהוג כהמהרי"ל דמתענה עד סעודה המפסקת, שכן אם אכל בערב יום הכיפורים פעם אחת ביום דיו, ואין צריך למיתב תענית לתעניתו, עכת"ד.

ג. והסבר הדבר הוא, דאמנם כל אכילה שבתורה — בכזית היא, ובאכילת כזית יוצא ידי חובת המצוה, ולפי זה גם במצוה זו לכאורה היינו צריכים לומר דיוצא ידי חובתו באכילת כזית.

ד. ברם במצוה זו לא כתבה תורה"ק לשון "אכילה" כלל, אלא דנאמר בה "ועניתם", ודרשו חז"ל דכוונת התורה היא, דיש לעשות בתשיעי היפך מעינוי, ואז ייחשב הדבר כעינוי, ושיעור אכילה ביוה"כ דאסור משום היפך עינוי הוא כדמתני ביומא (ע"ג ע"ב) וכן פסקינן בשו"ע (סי' תרי"ב סעיף א') "האכול ביום הכיפורים ככותבת הגסה חייב²³, ולפי זה

23. וכדאיתא בספר החינוך (מצוה שי"ג) בזה"ל: שיעור האכילה ביום הכיפורים לחייב עליה דאורייתא מאכלין הראיין היא ככותבת הגסה. והטעם שנשתנה שיעור האכילה דיוס הכיפורים משיעור שאר אכילת איסורים שבתורה שכן בכזית, מפני שהתורה אסרה האכילה באותו היום כלשון עינוי, ולא נאמר עליה "לא תאכלו" כמו בשאר איסורין, ופרשו חכמים, שקבלו הדברים מאשר קדמו להם שאכילה נקראת בכזית, אבל עינוי הוא באדם כל זמן שלא אכל עד ככותבת, שאין דעת בן אדם מתיישבת כפחות [וכו'], עכ"ל.

24. והיינו, כל זמן דאכילתו אינה אכילה גסה דלא קץ, כמזנון דהרי על אכילה גסה אף ביוה"כ פטור — כדפסק בשו"ע (סי' תרי"ב סעיף ו').
25. הובא לעיל (תערה 1) יע"ש.

ובנידון דידן, לכאורה יש לנהוג לכל הפחות כמו דפסק המשנ"ב בהלכות ראש חודש, דעל הא דפסק מחבר השו"ע (סי' תי"ט) "מצוה להרבות בסעודת ראש חודש", מסיק המשנ"ב (שם ס"ק ב' בתוה"ד) בזה"ל: כתבו האחרונים, דהמדקדקים נוהגים כשחל ר"ח בחול עושים מאכל אחד יותר מכלל הימים לכבוד ר"ח, וכשחל בשבת עושים מאכל אחד יותר ממה שנוהגים בכל השבתות, כדי שיהיה ניכר כבוד של ר"ח, עכ"ל. ולפי זה הוא הדין בסעודת מלוה מלכה כליל תשיעי — עריוה"כ.

ויהי רצון שתפילתינו ותעניתינו יתקבלו לרצון לפני אדון כל

ונזכה לשנה טובה ומתוקה אכ"י

א"ר ידידך הדוש"ט

צבי רבינוביץ

26. וכדמסיק כף החיים (סי' תר"ד ס"ק ב') בזה"ל: לכן לפחות יעשה ב' סעודות על הפת וקודם [וכו'], וקודם הסעודה ישב במקומו ויאמר מזמור לדוד ה' רועי וכו' ואח"כ יאמר לשם ייחוד קב"ה וכו' ובשם כל נפש רוח נשמה חיה יחידה המתחסים אל שורשי נפשינו ורחינו נשמותינו חיתנו יחירתנו דכללות ופרטות אצילות בריאה יצירה עשייה וחינוך בא לקיים מצות סעודת ערב ויה"כ וכמו שדרשו חז"ל כל האוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי ולחקן את שורש מצוה זו וכל המצות התלויות בה במקום עליון ויהי נועם וכו' ויה"ר מלפניך ה' או"א שיתברדו כל ניצוצי הקדושה שבמאכל ומשתה שאוכל ואשתה חכילת תיקונים ובידורים ותשמרנו שלא יחטאונו ושלא יזיקוני ואת נפשתינו תטהר, ויהי נועם וכו'.

וא"כ אם יארע אונס שלא יוכל להתענות הרי ברכה לבטלה ואף להפוסקים לענין ענינו ביום התענית דאין חוששין לאונס מ"מ בתענית דמעת לעת יש לחוש, ועוד רחשיב הכנה למצות ענינו ואין מכריזים אלא על גוף המצוה ולא על הכנה וכו' אתד"ק עיי"ש, עכ"ל.

ח. ולדברינו ניחא, דמאחר וישנו הספק אם חייבים באכילה גם כליל תשיעי, לכן לא יכלו לתקן ברכה על מצוה זו, שכן מתי יברך. אם יברך בלילה קודם אכילתו, הרי דיש חשש של ברכה לבטלה, אולי המצוה נוהגת רק ביום תשיעי ובהכנה לצום. ואף בבוקר עריוה"כ אין לו לברך שכן עיקר המצוה היא בסעודה המפסקת לפנות ערב בלבד כדמשמע בדברי המג"א (הנ"ל). ואם ימתין ויברך בסעודה המפסקת דהיא העיקר, הרי דגם כאן יש חשש שמא כבר יצא ידי חובתו באכילת כותבת כליל תשיעי, או דיצא ידי חובתו באכילת כותבת בעריוה"כ בבוקר, ובודאי שאינו יכול לברך על מצוה שכבר קיימה כבר ויצא ידי חובתו בלא ברכה, דהרי הברכה אינה לעיכובא, ולכן לא יכלו לתקן ברכה על אכילת עריוה"כ.

* * *

ולסיכום: מאחר ויש פוסקים הסוברים דמצות אכילה בעריוה"כ נוהגת גם כליל, לכן בכל שנה ושנה כליל תשיעי בתשרי יש לאכול אכילה כל שהיא לכבוד יו"ט זה. אמנם למחרת במשך היום דאכילתו היא הכנה לתעניתו ביוה"כ יש להרבות בסעודה, ואין להסתפק באכילה מועטת²⁶.

הרב חיים שרגא פאוויזל שנעעבאלג

רב דבית המדרש אברכים מאנסי נ.י.

מת"ס תורת ד' מינים

ההולך לאחר סעודה לסוכת חבירו לישב שם, האם מברך על הישיבה גרידא

בו יבואר פלוגתת החיי אדם עם שו"ע הרב דין ישיבה בלא אכילה - דעת שו"ע הרב בהולך לסוכת חבירו ואינו אוכל שם - דין שני סוכות של אדם אחד בשני מקומות, ושני סוכות בשתי מרפסות שבבית אחד - דעת הלבושי שדר ובית מאיר לענין שינוי מקום, והאם חולקים על שו"ע הרב כדון יושב בסוכת חבירו בלא אכילה - דברי הערוגות הבשם להשיג על מנהג העולם בזה - דעת הרא"ש ורב האי גאון בזה - ספן למנהג העולם בסה שאין מברכין בסוכת חבירו על ישיבה גרידא - ביאור דברי הערוגות הבשם - איסתפקתא בשיטת הדעת תורה'.

סי"ד) דאם הולך באמצע הסעודה לסוכת חבירו צריך לחזור ולברך לישב בסוכה, וזהו כדעת מג"א דס"ל דהליכה היא הפסק, והוסיף עוד שם (בס"ט"ו) דאפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישן ולטיול צריך לברך לישב בסוכה, שאין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרין בברכה שבירך בסוכה אחרת, אבל אם נכנס לתוכה לאכול מיני מאכלים שמוותר לאכלן חוץ לסוכה אינו צריך לברך וכו', ע"כ.

דעת השו"ע הרב

ומבואר בזה חידושו של השו"ע הרב, דמה שכתב ר"ת שהכל נפטר בברכה שבירך על האכילה, שייך דוקא בסוכה ידידה שכבר בריך בה על האכילה, דבזה אנו אומרים שהכל נגדר אחר אכילה, אבל בסוכת חבירו שאינו אוכל שם, ככה"ג נשאר הדין שצריך לברך על כל כניסה וכניסה, וכמו שהכריעו האחרונים כדעת הט"ז (בס"ק כ) דמי שמתענה כיון שליכא ביה אכילה, מודה ר"ת לעיקר הדין של הרי"ף והרמב"ם דצריך לברך על כל כניסה וכניסה, וא"כ הוא הדין בסוכת חבירו דהוי כמו מתענה, ולכן השו"ע הרב שהכריע

הנה ידוע פלוגתת האחרונים ה"ה החיי אדם (כלל קמ"ז סט"ו) עם שו"ע הרב (סי' תרל"ט סי"ב) ומהרש"ם מבראדן (ברעת תורה) כדון ברכה על ישיבה שאין עמה אכילה, דלדעת החיי אדם אם הפסיק לאחר סעודה ואח"כ נכנס שוב לסוכה ואין בדעתו לאכול באותה ישיבה, צריך לברך על אותה ישיבה, כיון שאין עמה אכילה הפוטרת, ואילו לדעת שו"ע הרב ודעימיה אין צריך לברך על אותה ישיבה אפילו אם היה הפסק גמור בין אכילה לישבה.

והנה האי דינא דהשו"ע הרב הוא דוקא בסוכתו שכבר בריך בה באותו יום על האכילה, ואפילו לפי הדעת תורה דס"ל דאפילו בבוקר שעדיין לא בריך באותו יום אינו צריך לברך, הוא רק כיון שעתידי הוא לברך במשך היום על האכילה ומשו"ה אינו צריך לברך על הישיבה. אבל מי שהולך לסוכת חבירו לישב במסיבת מרעים או שאין לו מקום בסוכתו לישן והולך לישן בסוכת חבירו, ואין בדעתו לאכול שם רק לישן או ללמוד שם, ככה"ג מודה השו"ע הרב דצריך לברך על הישיבה. וכמבואר להדיא מברכיו דבכה"ג צריך לברך על הכניסה לחוד, דכתב (בסי' תרל"ט

יצטרך לברך על סוכה שניה. וכן הבית מאיר דפליג על עיקר דברי מג"א במה שכתב לדמות סוכה לציצית, וס"ל דאף דבציצית צריך לברך באופן שיש שינוי מקום עם שינוי טלית, שאני התם דכל לבישה מצוה בפני עצמה היא ולכן צריך לברך עוד פעם כל שהיה שינוי מקום, אבל מצות סוכה הכל מצוה אחד הוא, ודומה לברכת המוציא ומבואר בסימן קע"ח (ס"ג) דאפילו אם הלך לבית הכנסת לא הוי הפסק, ולכן כל שלא הסיח דעתו מלאכול מאי שנא סוכה זו או אחרת.

אפ"ה ליכא לאוכוחי מירי דפליגי על היסוד של שו"ע הרב בדיון יושב בסוכת חבירו בלא אכילה, דער כאן פליג הלושי שרד משום דס"ל דכל שהיה כוונה בשעה שבירך בסוכה ראשונה על סוכה השניה דמהני ותו אינו צריך לברך, וכן לדעת הבית מאיר אפילו לא כיוון רק שלא הסיח דעתו, מהני שאינו צריך לברך עוד פעם. אבל מי שיצא מסוכתו והלך לסדר כמה ענינים שאינם מצרכי הסוכה, או הלך אחר הסעודה להתפלל ונשתהה שם זמן מה ואח"כ הלך לבקר אצל חבירו באופן שיש היסח הדעת גמור מן הסוכה, דבכה"ג בדאי אם הולך הוא לאכול עוד פעם מחויב לברך אף לדעת הבית מאיר כיון שהיה היסח הדעת, וא"כ שפיר י"ל דמדורים לדעת שו"ע הרב דאפילו אם אינו אוכל שם נמי מחויב לברך, כיון דהוי כמו מתענה.

איכרא דמ"מ נראה לי דיש חילוק גדול להלכה בין דעת הבית מאיר והלושי שרד, דלפי מה שכתבתי במק"א דלדעת שו"ע הרב אם כבר בירך פעם אחת באותו יום בסוכתו שוב אינו צריך לברך עוד פעם אפילו אם הוי הפסק גמור, ואפילו אם אין

כדעת המג"א מצות סוכה דומה לציצית, ולכן כתב דמי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צריך לברך עוד פעם, משום דשינוי מקום הוי הפסק לכן אי אפשר לצרף את הברכה שבירך בסוכתו, ולא עוד אלא דמבואר דס"ל לשו"ע הרב דאפילו אם כיון בהדיא בשעת ברכה לילך לסוכת חבירו לא מהני, כיון שפסק כדעת מג"א דהליכה הוי הפסק, וכן כתב בהדיא הלושי שרד לדעת מג"א. לפ"ז שפיר כתב השו"ע הרב דאפילו אם הולך לסוכת חבירו לגמור סעודתו או לישב שם בלי אכילה, דחייב לחזור ולברך עוד פעם.

שני סוכות של ארם אחד בשני מקומות

ובזה אתיא לן מדברי שו"ע הרב חידושא רבתא, דמי שיש לו שני סוכות אחד בביתו בשביל לאכול ואחד במקום אחר בשביל לישן וכדו', דלא מהני שיכוין בעת הברכה בסוכתו לפטור את השינה שבסוכה השניה, אלא צריך לברך עוד פעם משום שינוי מקום. ורק אם שני הסוכות הם בבית אחד, כגון בשני מרפסות היוצאים מן הבית, כיון דשינוי מקום בבית אחד לא הוי הפסק, אינו צריך לברך עוד פעם.

דעת לבושי שרד ובית מאיר בדיון שינוי מקום

והנה אף דהלושי שרד חולק על המג"א ושו"ע הרב בדיון שינוי מקום, וס"ל דלדעת הט"ז ודעימיה שחולקים על המג"א וס"ל בה' ציצית דשינוי מקום לא הוי הפסק, ואם כיוון בשעת ברכה לילך למקום אחר לא הוי הפסק, וכן הוא הכרעת המ"ב, א"כ הוא הדין בנידון דידן נמי מהני מה שמכוון בשעת ברכה ראשונה ושוב לא

גאון שהביא הרא"ש (פ"ד סי' ג) וז"ל, הנכנס בסוכת חבירו לבקרו, מנהג ידוע הוא שמברך בין סעד ובין לא סעד, ע"כ. והנה הרא"ש שם בתחילת דבריו הביא את המנהג שכתב ר"ת שאין מברכין רק בשעת אכילה, ולכאורה הרא"ש סותר דברי עצמו, דמעיקרא כתב דנוהגן כדעת ר"ת ואח"כ מביא דברי רב האי גאון דמברך על כל כניסה וכניסה. אמנם לדברינו הדבר נכון, דהנה סברת ר"ת שייך רק בסוכתו שאוכל שם פת, ולא בנכנס לסוכת חבירו לבקרו ואינו אוכל שם, ולכן אף דהרא"ש העלה להלכה כדעת ר"ת דאין מברכין אלא בשעת אכילה לחור, אפ"ה הביא דברי רב האי לענין יושב בסוכת חבירו, ודוקא בזה כתב דנהגו העם כדברי רב האי גאון שמברכין אפילו אינו אוכל שם, ומטעם שנתבאר לעיל דהתם אין שייך לומר דברכה על הפת פוטר את הישיבה.

איכרא דיש לדון על מה שהבאתי להוכיח מדברי רב האי גאון דלפי מאי דאמרינן נמצא דשיטת רב האי גאון אינו עולה בקנה אחד עם שיטת הראשונים ה"ה הרי"ף והרמב"ם דס"ל שצריך לברך על כל כניסה וכניסה, דהא רב האי גאון ס"ל דדוקא בסוכת חבירו דליכא ביה אכילה צריך לברך על הכניסה, ומש"ה דיעה זו אינו סתירה עם המנהג שאנו נוהגים כשיטת ר"ת שאין מברכין רק בשעת סעודה לבד, דזוהו דוקא בסוכה ידידה שאוכל שם, אבל אם אינו אוכל שם גם ר"ת מודה שצריך לברך.

אמנם זה אי אפשר לומר, הא מפורש בב"י דשיטת רב האי גאון הוא כשיטת הראשונים דס"ל שמברכים על כניסה לחור, דהנה הטור כתב דמברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה ואפילו הנכנס

בדעתו לאכול עוד אפ"ה נפטר ע"י ברכה שבירך כבר, והארכתי שם בראיות דכן הוא גם דעת הרשב"א ומשמעות דעת כמה ראשונים ודלא כדעת החיי אדם. לפ"ז מצינו חילוק בזה, דלדעת הבית מאיר דס"ל שמצות סוכה מצוה אחת היא ומש"ה אין נפקא מינה בין סוכה זו לסוכה אחרת, א"כ אפילו בסוכת חבירו נמי אינו צריך לברך עוד פעם, דכמו שבסוכת נמי אינו צריך לברך הוא הדין שאינו צריך לברך בסוכת חבירו דהכל חשיב כסוכה אחת. משא"כ לדעת הלבושי שרר דס"ל דסוכת חבירו הוא מצוה אחרת, י"ל דמודה לדעת שו"ע הרב דאם לא כיון לזה בזמן שבירך ברכה ראשונה, שפיר צריך לברך בסוכת חבירו על הישיבה גרידא ואפילו שאינו אוכל שם, ודו"ק.

דעת הערוגת הבשם

וכן ראיתי בשו"ת ערוגת הבשם (אר"ח סי' קצב) דאזיל נמי בשיטת שו"ע הרב, וכתב דמי שהולך לסוכת חבירו להתעכב שם לקבל פנים או שמחת מרעים, נוהגין העולם שלא לברך על זה לישב בסוכה, לא שפיר עבדי, כיון דסוכת חבירו דומה למתענה שחייב לברך על הסוכה בכל פעם שנכנס בה, א"כ הוא הדין בנכנס לסוכתו של חבירו דמבואר במג"א (ס"ק יז) דאם הלך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צריך לחזור ולברך אפילו היה דעתו גם על סוכת חבירו כיון שהפסיק בהליכה, אלמא דאינו נפטר בברכת לישב בסוכה שבירך על סוכת עצמו, וכיון דטעמא דפת דהוא עיקר (כוונתו לסברת ר"ת) לא שייכא בסוכת חבירו, כיון שאינו אוכל שם, מש"ה נראה פשוט דמברך.

דעת הרא"ש ורב האי גאון בזה

והנה לכאורה היה נראה להביא ראיה ברורה לדעת שו"ע הרב מדברי רב האי

סמך למנהג העולם שאין מברכין בסוכת חבירו על ישיבת גרידא

ונראה לומר לאידך גיסא, מדמברי בעל העטור והב"י יש להביא ראיה גדולה למנהג העולם שאין מברכין בסוכת חבירו בלי אכילה, ודלא כדעת שו"ע הרב והערוגת הבשם. דהא איתברר לן לעיל דברי הטור וב"י דכתבו בפשיטות שדברי רב האי גאון אזלי בשיטת הרי"ף והרמב"ם דס"ל שצריך לברך על כל כניסה, והנה לדעת שו"ע הרב אין לטור שום הכרע לומר כן, די"ל דשפיר ס"ל לרב האי כדעת ר"ת שאין מברכין רק בשעת אכילה, ורק בסוכת חבירו ס"ל לרב האי דצריך לברך אפילו לא סעד מטעמא דאמרן לעיל משום דהוי כמו המתענה דגם ר"ת מודה דבכה"ג צריך לברך על הישיבה לחד. וא"כ מה הכריח לטור וב"י לומר דרב האי בשיטת הרי"ף אזיל, ועל כרחך מוכח דליכא בזה חילוק בין סוכת עצמו לסוכת חבירו, דלדעת ר"ת דס"ל שמברכין רק בשעת אכילה, כמו שאין מברכין בסוכת עצמו רק בשעת אכילה אפילו היה הפסק גמור בין אכילה לישיבה, ה"ה אם אחר אכילה הולך לסוכת חבירו למסיבת מרעים נמי אין מברכין כל שאין אוכלין שם, כיון שבאותו יום כבר בירך על האכילה ואפילו שבירך בסוכה אחרת, כיון שהכל נטפל לאכילה, ואינו דומה למתענה דליכא ביה אכילה כלל שיהא אפשר לומר שהכל נטפל אצלו, ודו"ק.

דעת הערוגת הבשם כדן שינוי מקום

ונחזור ונשובה לדברי הערוגת הבשם הג"ל דכתב לחדש דאם נכנס לסוכתו של חבירו חייב לברך על הכניסה גרידא ובנה יסודו מדברי המג"א דכתב דאם הולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צריך לחזור

בסוכת חבירו לבקרו צריך לברך על כל פעם ופעם, ועיין בב"י שם דציין על מה שכתב הטור ואפילו הנכנס וכו' דמקורו הוא שיטת רב האי גאון. ומפורש יוצא מדבריו דדברי רב האי הוא כדעת הראשונים דס"ל שמברכין על כל כניסה וכניסה, ולפ"ז צריך לומר דמש"כ רב האי חידושו בנכנס לסוכת חבירו, ולא כתב סתם דהנכנס לסוכה מברך בין סעד בין לא סעד. נראה לומר דהוסיף רב האי לחדש בזה, משום דהיה סברא לומר דדוקא בסוכת עצמו ששם דירתו יכול לברך בכל כניסה כיון דשם דירתו וקביעותו, וא"כ הכניסה גרידא נמי יש בה משום קביעות, משא"כ בסוכת חבירו י"ל שאין הכניסה קביעות ואינו אלא ישיבת ארעי, לכן כתב רב האי לחדש דאפילו בסוכת חבירו נמי צריך לברך על הישיבה.

וכן מורה לשון הטור, דכתב 'דאפילו נכנס בסוכת חבירו, דמשמע דבסוכת חבירו איכא יותר חידוש מסוכת עצמו. וכן משמע מספר העיטור, דבתחילת דבריו הביא שיטת ר"ת שאין מברכין רק בשעת אכילה, אח"כ כתב בזה"ל, ורבינו האי גאון אמר הנכנס לסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך עליהן בין סעד ובין לא סעד ואינו מנהג, דמשמעות דבריו הוא שכתב שאין המנהג כרב האי גאון, והיינו דנקט בפשיטות שדברי רב האי אזלי לשיטת הגאונים דס"ל שמברכים על כל כניסה, וע"ז כתב שאין המנהג כן אלא כדעת ר"ת, וכן העיר בספר פתח הדביר על העיטור, ונתברר לן בזה דליכא לאוכוחי מידי מדברי רב האי דלדעת ר"ת אם הולך לסוכת חבירו ואינו אוכל שם שמחויב לברך, כיון דרב האי אזיל לדעת הרי"ף וא"כ ליכא ראיה למנהגינו כדעת ר"ת שאין מברכין רק בשעת אכילה, ודו"ק.

והלבושי שרד מודה בזה למג"א דסוכה דומה לציצית והוי ב' מצוות, אלא דסובר דכמו דציצית מהני כוונה לפטור במקום אחר ה"ה דבסוכה נמי מועיל כוונה לפטור גם על סוכת חבירו. לכן שפיר כתב הערוגות הבשם דבשלמא בסוכת עצמו כבר בירך על האכילה לכן הישיבה של כל היום נפטרת בכרכה זו, אבל סוכת חבירו היא מצוה אחרת, וא"כ כיון שאינו אוכל שם א"כ חשיב כמו מתענה שצריך לברך. והמעין היטב בלשון הערוגות הבשם יראה להדיא דכן הוא כוונתו.

איסתפקתא בשיטת ה'דעת תורה'

ובמקום אחר הכאתי דברי המהרש"ם מבראזין בדעת תורה, במה שהעיר על דברי החיי ארם במה שכתב לחודש דאם יצא יציאה גמורה אחר האכילה ואח"כ חוזר לסוכתו וקודם אכילה שניה יצטרך שוב לצאת, דבכה"ג (כיון שאין אכילה לפני הישיבה ולא לאחריה) צריך לברך על הכניסה לחוד, וכתב עליו בדעת תורה דלפי דבריו מי שישן בבית ובבוקר הולך לסוכה ללמוד ואח"כ הולך להתפלל, צריך לחזור ולברך, 'ולא נוהגין כן', ע"כ. ויש להסתפק בדבר אם כוונתו דוקא לסוכת עצמו, כיון דשם כבר בירך או שעומד הוא לברך בה באמצע היום, דבזה גם הכרעת שו"ע הרב שאינו צריך לחזור ולברך, וכזה כוונתו לחלוק על החיי אדם הנ"ל, אבל בסוכת חבירו דדעת שו"ע הרב דצריך לברך אם אינו אוכל שם, גם הדעת תורה מודה שצריך לברך. או דילמא לא שנא וגם בסוכת חבירו הכרעת הדעת תורה היא שאין לברך רק בשעת אכילה.

הנה דבר ברור אי אפשר לומר בזה, אבל מרהיטות לשון הדעת תורה משמע

ולברך אפילו היה דעתו גם על סוכת חבירו כיון שהפסיק בהליכה, אלמא דאינו נפטר בברכת לישב בסוכה שבירך על סוכת עצמו וכו', ע"כ. והנה ראיתי חשוכת הגה"צ מפאפא זצ"ל (נכד בעל הערוגות הבשם, הובא בקובץ פרי תמרים שנה ט' תשרי תש"נ, ולאחרונה נדפס בשו"ת שלו ח"ג) שכתב שכפי הנראה לא ראה אא"ז את דברי הלבושי שרד דחלק על המג"א, והעלה שאין לברך כל שידע בשעה שבירך שילך לסוכת חבירו, ע"כ. והנה דבריו המה הערה עצומה על דברי הערוגות הבשם, דלכאורה נעלם ממנו דברי הלבושי שרד.

אולם נראה לי ליישב דברי הערוגות הבשם שלא היה כוונתו להביא דברי המג"א להכריע כוונתה בדין הולך לסוכת חבירו וגומר שם סעודתו דצריך לברך, דעל זה לא היה הגידון כלל, דכל השאלה סובב והולך רק במי שהולך לבקר בסוכת חבירו ואינו אוכל שם אם צריך לברך לישב בסוכה. רק כוונתו של הערוגות הבשם היה להכריע כמג"א רק בפרט זה דסוכת חבירו אין לה שייכות לסוכת עצמו, ולאפוקי מסברת הבית מאיר דס"ל דכל הסוכות חרא מצוה היא ולדידיה לא שייך כלל לומר דצריך לברך עוד פעם, כיון שכבר בירך על מצות סוכה ותו ליכא חילוק כלל בין סוכה לסוכה, לפי דבריו כמו אם בירך על סוכתו על האכילה אינו צריך לחזור ולברך עוד פעם אפילו הפסיק הרבה בחוץ, הוא הדין בהולך לבקר לסוכת חבירו דסוכת חבירו נמי הוי כמו סוכה ידידה.

וע"ז מביא הערוגות הבשם להכריע בדעת המג"א דמצות סוכה דומה לציצית, דלסוכת חבירו אין שום שייכות לסוכת עצמו, ולכן פסק מג"א דהליכה הוי הפסק.

דאז יש לנו דעת הלבושי שרר דס"ל שמועיל כיונה על סוכה אחרת, וכמו שמועיל באמצע הסעודה שלא יצטרך לברך עוד פעם בסוכת חבריו, הי"ג דמהני אם אינו אוכל בסוכת חבריו, וראוי לנהוג כן כיון שמעיקר הדין צריך לברך בסוכת חבריו.

אמנם אם אינו הולך לסוכת חבריו תיכף אחר שגמר סעודתו, דאז יש היסח הדעת ואין מועיל כיונה, אפי"ה המנהג הוא שלא לברך. וי"ל שסומכין על דעת הבית מאיר שהכל מצוה אחת, ולכן כמו שאין מברכין על סוכת עצמו אפילו היה הפסק גמור כיון שכבר בירך פעם אחת, ה"ה בסוכת חבריו דנמי מצוה אחת היא ג"כ אין צריך לברך, דאין מקום לחלק בין סוכת עצמו לסוכת חבריו, אמנם מהאי טעמא דתליא דין זה בפלוגתא הפוסקים יש מרדקקים שנוהגין לאכול בסוכת חבריו דבר שמחויב לברך עליו לישב בסוכה, וכ"כ בשו"ת ערוגת הכהם הנ"ל, ודו"ק.

ושאלה זו שכיחה ביותר כאנשים שיש להם סוכה מיוחדת לשינה או שאין להם מקום לישן בסוכתו והולך לישן בסוכת חבריו, והיה היסח הדעת בין סוכה לסוכה, דיש מקור גדול לדקדק לאכול שם פת הבאה בכיסנין ולברך עליו ולכוון גם על השינה (דבכה"ג מותר לכתחילה לברך כמ"ש המ"ב [סוף ס"ק טז] בשם השערי תשובה) ובזה יוצאים גם את שיטת שו"ע הרב ומ"ב דס"ל דסוכת חבריו אינו נפטר בברכה שבירך בשעת אכילה בסוכה ידידה. אבל אם אין אוכלין שם המנהג שלא לברך, וכן שמעתי מכמה גדולי ההוראה.

דכוונתו דבכל אופן המנהג שאין לברך רק בשעת אכילה. וכ"כ בהדיא בערוך השלחן (סי' תרלט סכ"ח) דאף שמן הסברא היה צריך לברך בהולך לסוכת חבריו אפילו אם אינו אוכל שם, 'אבל המנהג אינו כן'. וכתב עוד שם, דיתכן לומר דזהו כוונת הרמ"א במה שהוסיף כל מה שכתב המחבר דנהגו לברך רק בשעת אכילה, 'והכי נהוג', כלומר דנהגו כן אפילו בסוכת חבריו, והטעם שאנו אומרים דעיקר מצוה היא האכילה ואין מברכין אלא על עיקר המצוה, ע"כ.

מסקנא לדינא

תבנא לדינא: הנה אף דפשטות ההלכה נראה דצריך לברך בסוכת חבריו אפילו על ישיבה לחד, דכן הוא הכרעת שו"ע הרב והערוגת הבשם שההולך לבקר לסוכת חבריו אפילו אם אינו אוכל שם דצריך לברך, וכל שכן לדעת החיי אדם והמ"ב שהכריעו דאפילו בסוכת עצמו אם היה הפסק גמור שצריך לברך על הכניסה לחד, כל שכן דהם מודים דבסוכת חבריו צריך לברך כל שאינו אוכל, ובמקום אחר הארכתי לבאר רמש"כ המ"ב בשעה"צ (סי"ק צג) שאינו צריך לברך בסוכת חבריו אם אינו אוכל שם וזה דעת השו"ע הרב, כוונתו שאינו אוכל עכשיו אבל מ"מ עתיד הוא לאכול באותו יום, אבל אם אין בדעתו כלל לאכול בסוכת חבריו, גם המ"ב מודה שצריך לברך, ומוכרח לומר כן, דבהדיא איתא בשו"ע הרב דבכה"ג צריך לברך. אבל למעשה מנהג העולם הוא שלא לברך, וכמ"ש הערוך השלחן.

ולכן אם בירך בסוכתו והיה בדעתו לילך אחר הסעודה לסוכת חבריו, ראוי שיחשוב בעת הברכה גם על סוכת חבריו,

הרב יעקב קאפול שווארץ

מח"ס יקב אפרים על פי רמב"ן עה"ת ועוד ספרים

ברין נויי סוכה המופלגים ארבעה טפחים מהסכך

שפוסלים, לאו דוקא סדינים, אלא גם פירות ואוכלים, כמו שכותב: 'אלא תחת הנויים שהן אוכלין וכלים שאין מסככין בהן'.

ונראה מלשון רבינו כאן שכותב: 'וכן אם סיככה כהלכתה ועיטרה במיני פירות וכו', כדי לנאותה כשרה', שכן היה לו בגירסת ברייתא זו. והיינו שקודם מה שאמרו שם 'אסור להסתפק מהן', גרס: 'כשרה', ואח"כ 'אסור להסתפק' וכו'. ואמנם לשון התוספתא לפנינו (פרק א, ד) היא: 'תלה בה אגוזים וכו' כשרה'. ולפי גירסא זו מבואר דלא כרש"י, אלא שגם בפירות ואוכלין שתולין לנאותה חידוש הוא שחידשה ברייתא להשיר ודינם אפוא כסדינים, וכאשר אנו פוסלים נויי סוכה המופלגים ארבעה, גם נויי סוכה של אוכלין בכלל. והנה רברי רבינו במה שכותב: 'וכן אם סיככה וכו' כדי לנאותה כשרה', צריך ביאור, מה חידש רבינו בבבא זו יותר ממה שכבר כתב 'פרשו כדי לנאותה כשרה' — אלא ודאי שרבינו הביא ברייתא זו כדי ללמדנו שגם פירות בכלל החידוש הזה שכשרה משום שבאו לנוי, וממילא כאשר אמרו דמופלגים ממנה ארבעה פסולה, הוא הדין בנויי סוכה של אוכלין, כמו שכותב בהמשך ההלכה.

וביאור מחלוקת רש"י ורבינו בזה, יש לומר דהנה אהא דאיתא בש"ע (סימן תרכז סעיף ד) 'פירס סדין תחת הסכך לנוי, אם הוא בתוך ד"ט לגג כשרה, ואם הוא רחוק

ברמב"ם הלכות סוכה פרק ה הלכות יז-יח: "פרש עליה בגד מלמעלה או שפרש תחתיה מפני הנשר פסולה. פרשו כדי לנאותה כשרה. וכן אם סיככה כהלכתה ועיטרה במיני פירות ובמיני מגדים וכלים, שתליין בה בין בכתליה בין בסכך, כדי לנאותה, כשרה. היו נויי הסוכה מופלגין מגנה ארבעה טפחים או יותר, פסולה, שנמצא היושב שם כאילו אינו תחת הסכך אלא תחת הנויים שהם אוכלים וכלים שאין מסככין בהן", ע"כ.

בגמרא אהא דאמר רב חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשרה, אמרו לימא מסייע ליה סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמים ובסדינים המצוירין ותלה בה אגוזים שקדים וכו' יינות שמנים וסלתות, אסור להסתפק בהן עד מ"ט האחרון של חג וכו'. וכתב רש"י 'קתני מיהת סדינים, והיינו סייעתא'. משמע כי אפילו לצד שיהיה אסור אפילו לנאותה, דוקא סדינים יהיו אסורין, ועל כן הסייעתא היא רק מסדינים ולא מפירות וכו' שהזכירו ג"כ בברייתא זו. וכן להלן דאיפלגו אמוראי בנויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה, כתב רש"י: 'נויי סוכה, סדינים הפרוסין תחת הסכך לנוי. פסולה, משום אהל מפסיק ואשתכת דלא גני בסוכה. ולרב נחמן כיון דלנוי סוכה יתביניהו בטלה לגבה'. מבואר גם כן דלמאן דפוסל נויי סוכה המופלגים ארבעה, ודקיי"ל כוותיה, אינו פוסל רק בסדינים ולא בנויי סוכה של אוכלין. אבל רבינו סובר דנויי סוכה המופלגין ארבעה

סתמן אינן רחבין ארבעה, ואין יושבין תחתיהן כאשר הם מופלגים ד"ט מן הגג.

אלא שבגוף הדין הזה שהביא במ"ב בשם האחרונים דנויי סוכה המופלגים ארבעה דאין ישינים תחתיהן הוא רק ברחבים ארבעה טפחים, כמו שפוסקים לענין סכך פסול, כבר העיר בפרי-מגדים (מש"ז ס"ס תרכז): ויש לראות, סכך פסול פוסל בד"ט, כשהוא עם סכך כשר [בגובה אחד], משא"כ כאן פסול הוא משום דאין יושב אלא באהל פסול, או מטעם סוכה תחת סוכה אם נאמר דשייך בסכך פסול, יש לומר אף שרחב [רק] טפה היה אהל, כישן תחת המטה דא"י יד"ח, אף ד"ל דסתם מטה רחבה ד"ט, מ"מ מרסחמו משמע אף מטה שרחבה פחות מד"ט ל"י יד"ח, ע"כ.

ועל כן נראה דמחלוקת רש"י ורבינו בזה הוא, דלרש"י דוקא נויי סוכה כמו סדינים לא יהיו מופלגים מגגה ד"ט, דהטעם שאין להפליגה ד"ט הוא משום דהוי כאהל מפסיק כנ"ל, וס"ל לרש"י דדוקא בסדין המסכך, כלומר שרגילין לתתו לסכך ולהגן מפני החמה וכיו"ב, הוא פוסל ומפסיק במופלג ד"ט, אע"פ שניתן לנוי, אבל פירות וכיו"ב שאין להם ענין לסכך והגנה כלל, ל"ש לומר בהם שיושב תחת סכך פסול, ועל כן אפילו הם מופלגים יותר מד"ט אינם מפסיקים לסכך הכשר. ורבינו יאמר דגם בהם יש סכרא זו דמפסיקים לסכך הכשר ויושב תחת הסכך הפסול.

ונעפ"י מש"כ בהלכה זו, נבין יפה מה שכותב רמ"א בסימן תרכז ס"ד הג"ל, אחר שכותב המחבר דפירס סדין לנוי אם הוא

ד"ט מן הגג פסולה, הביא במ"ב בשם אחרונים: 'היינו כשיש בהן שיעור ד' טפחים, דהוא כשאר סכך פסול ששעורו הוא בזה, כדלקמן סימן תרל"ב' — ואכן כך היא שיטת רש"י בסוגיא ההיא, דסכך פסול פחות מד' טפחים ישינים תחתיו, ועל כן ס"ל לרש"י דכל הסוגיא כאן של נויי סוכה מיירי בסדינים שעכ"פ ודאי רחבים ד"ט, אבל פירות וכו', דרך כלל אינם רחבים ד"ט, ועל כן אע"פ שודאי דין סכך פסול להם, מ"מ מותר לישן תחתיהם. ורבינו י"ל דסובר כשיטת התוספות בסוגיא ההיא, דסכך פסול פחות מד"ט אין ישינים תחתיו, ועל כן גם נויי סוכה של פירות אסור שיהיו מופלגין ד"ט מן הגג.

ונעפ"ז תתיישב לנו הערת הגר"ח ז"ל בחידושו על הרמב"ם כאן (הלכה יט), שהעיר כי ממה שרבינו כותב בהלכה יד: 'אבל בסוכה גדולה סכך פסול באמצע פוסלה בארבעה טפחים, פחות מיכן כשרה', משמע סתמא דגם ישינים תחתיו, ובהלכה כ' כותב דאורי פחות משלשה טפחים 'אם סוכה גדולה היא כשרה', משמע גם כן סתמא דגם ישינים תחתיו — ובגמרא הרי אמרו: 'זה מצטרף וישינים תחתיו, וזה מצטרף ואין ישינים תחתיו', וא"כ עכ"פ באחד מן השנים צריך שיהיה הדין שאין ישינים תחתיו. ולפי מה שכתבתי אמנם רבינו סובר כשיטת תוס' דתחת סכך פסול אין ישינים כלל, ובאורי פחות מג"ט ישינים תחתיו, ומה שכותב בסכך פסול פחות מד"ט סתם 'כשרה', ולא התנה שאין ישינים תחתיו, סמך עצמו על מה שיכתוב אחר כך בדין נויי סוכה שלפנינו, דגם תחת פירות וכיו"ב אשר

לתלות שום נוי סוכה וכו', אלא משום דהמחבר לא הזכיר רק סדין, ויש מקום לומר דאח"כ רק סדין פוסל — אי משום שהוא רחב ד"ט כנ"ל אי משום דסדין הוא סוכך ויהיה אהל מפסיק, בא רמ"א להזהיר דגם פירות וכיו"ב, שאינם רחבים ד"ט וכו', ג"כ לא יתן במופלג ד"ט מן הסכך].

רוחק ד"ט מן הגג פסולה, כותב רמ"א בשם מהרי"ל: יויש לזהר שלא לתלות שום נוי סוכה רק בפחות מד' לסוכה, וכתב במג"א שם דהיינו לומר דאפילו נוי סוכה שאינו רחב ד"ט. ובפשטות קשה, דהרי במחבר לא נזכר כלל שיעור רוחב ד"ט שעליו יאמר רמ"א יויש להזהר שלא

קול שריקה גדולה

סיפר עד ראייה שהיה פעם אחת באלכסנדר בימי הנהגתו של מרן אדמו"ר בעל ישמח ישראל ז"ע, לפני הימים הנוראים בימי הסליחות. ובאחד הימים האלה, ישב רבינו הקדוש ז"ע בחדרו, ומאות חסידים היו עוסרים אותו מסביב, והוא שקוע במחשבותיו ופניו בוערים לפידים, פתאום החל רבינו ז"ע לזלזל בעצמו בלב נשבר מאד וגילה עצמו, ובין החסידים העומדים לפניו עמד החסיד הנודע רבי ירחמיאל מקיטוב ז"ל, והעניו בעזות דקדושה, ואמר בקול לרבינו הישמח ישראל: "מה זה שכ"ק מדבר על הרבי שלנו?", אבל רבינו ז"ל השיב בענוה קדושה וברוח נמוכה כי "אינו מדבר על הרבי".

אח"כ וסיפר הרבי זצ"ל המעשה מהבעש"ט ז"ע שאמר שכן כפרי אחד המתקדש ביום הקדוש, יום הכיפורים, ומעשה שהיה כך היה: כפרי אחד בא ביום הכיפורים להתפלל תפילת היום הקדוש בעיר, ולקח עמו נער בור שלא ידע להתפלל אפילו מתוך הסידור, אולם כשראה אותו נער תמים שכלל העם מתפללים בחדרת קודש עילאית, אחזה בו תשוקה גדולה להתפלל כמותם, אבל מה יעשה הוא אינו יודע, שח איפוא את מצותו לפני אביו, והציע לפניו: "כך אעשה אבא, יש לי בכיית משרוקית אשמייע קול שריקה, ויהיה זה במקום תפילתי". אפס האב בחששו שיבלבל בנו את ציבור המתפללים, וגם מפני קדושת היום הגדול והנורא גער בבנו ובטל את דעיונותיו, למחרת בבוקר שוב ביקש הנער להשמיע קול שריקה ואביו לא הניחו, וכך נשנה הדבר מספר פעמים ביום הקדוש, עד שלפנות ערב, בזמן תפילת נעילה גברה תשוקתו של הנער הכפרי, ושבו לא יכול היה להתאפק, הוא לא שאל עוד את אביו, לקח את המשרוקית לידו והשמיע קול שריקה גדולה, עד שכל המתפללים חדרו לקנול, וסוים הבעש"ט ז"ל סיפורו: "על ידי שריקה זו נמתקו כל הדינים", נענה רבינו הישמח ישראל זצ"ל ואמר: "מתוך לוקחים קול שריקה כזו...", (בלשונו: ווי נעמט מען אזוי א פייף).

כאשר שמע כן החסיד רבי ירחמיאל מקיטוב הנזכר את דברי רבינו ז"ל אמר: אני יכול להשמיע שריקה כזו... ואכן תחב אצבעות ידיו לתוך פיו והשמיע קול שריקה גדולה, או אז נשתנו פני רבינו זצ"ל ונשחק, ונעשה שמח מאד, וראו אז כל החסידים העומדים אז לפני רבינו, שרבי ירחמיאל היה קולע אל המסרה בענין זה, וד"ל. (ספר בישישים חכמה עמ' רמז — שמעתי מפי רבי יהודא נתן סהיברג חו"ד מדאזמסק, בן הרה"ח רבי ישראל סהיברג ז"ל).

הרב משה פרידמאן

דומ"ץ קהל יטב לב סאטמאר 10 עוועניו ב.פ.
מח"ס שו"ת הוסיף משה ב"ב

בדין אם אחד כיסה דם שחיטה בעיו"כ בלי רשות השוחט

- ובו יתברר: א) אם הוא צריך לשלם להשוחט עשרה זהובים.
ב) אם נכון המנהג שנהגו כהיום שהשוחט מכבד אחרים לבסות.
ג) אם יש חשש ברכה שא"צ כשכל אחד מבסות.

יבסה ורק אם הוא אינו מכסה אז מצוה על האחר) וא"א לעשות שליח ע"ז וכן במצות מילה דיש לימוד מיוחד דחייב על האב אסור לכבד לאחר אם יכול לעשותו בעצמו עיי"ש ובקצות החושן חיוק דבריו בזה בדברי תוס' רי"ד דאף בכל מצוה אמרי' שלוחו כמותו מ"מ בזה הוי כמצוה שעל גופן כמו מצות תפילין וכר' שא"א לעשות שליח ועי' בחידושי חת"ס חולין דף פ' ובשו"ת סי' ר"א שהסביר דבריו בזה דהמעשה נחשב כאילו המשלח עשאה מ"מ לא נחשב כהניח על גוף המשלח עיי"ש ובין דיש לימוד מיוחד בקרא וכיסוי דם זה מוסיף שלא יכול לעשות שליח וצריך לעשותו בעצמו (וראו לציין דבס"ק פ"ב הביא הקה"ח דברי תוס' רי"ד טס"ל דכונתו לחלק בין דבר דהמעשה צריך להעשות ואין נ"מ בעצם העשי' ובין מצוה שהעיקר הוא לעשות המצוה או לא נחשב העשי' להמשלח והקשה הקה"ח ע"ז משליחות לדבר עבירה דאי לא קרא הו"א וכו' וחידש הקה"ח חילק זה דעצם העשי' נחשב להמשלח אבל לא נחשב לעשי' בגוף המשלח כדלעיל עיי"ש ובקה"ח סי' שפ"ב

ונציע בקיצור הענין ואח"כ נבוא לעיקר השאלה מבואר בשו"ע סי' שפ"ב דמי שחוטף מצוה מחבירו צריך לשלם לו י' זהובים ומקורו בגמ' ב"ק דף ועי' בש"ך סק"ד שהביא דברי מהרש"ל שגם בחוטף המצוה בלי הברכה משלם והש"ך חולק עליו דס"ל דאם יש גם ברכה אז העיקר על הברכה עיי"ש אבל זה נראה בש"ך ס"ק א' שגם הוא ס"ל דמצוה שאין בה ברכה משלם על המצוה כמו דחזי' בקציצת אילן וכדו' (ועי' בחת"ס בהסבר הדבר שאינו שכר מצוה ח"ו רק שכר על הצער שיש לו שאינו יכול לקיים המצוה ע"ש) ועיי"ש דיש דס"ל דע"כ כתב הרמב"ם והמחבר במצוה דמשלם כפי שיראו הדיינים אף דבחוטף מצוה עם ברכה משלם י' זהובים מ"מ המצוה בלי ברכה משלם כפי שיראו הדיינים ועי' בסמ"ע ס"ק א' דהכונה שיראו הדיינים אם איש זה מונע עצמו לפעמים ממצוה וניחא ל' שאחרים יעשהו עיי"ש, ובענין אי מותר לעשות שליח לבסות הדם יש מחלוקת דהש"ך ס"ק ד' ס"ל דכיסוי דם מונח דוקא על השוחט (אחר שיש לימוד מיוחד מקרא דמושחט וכסה מי ששחט

משמע דס"ל בדברי תוס' רי"ד ג"כ חילוק (זה).

ובעל כו"פ כתב דשליח מהני רק צריך לעשותו בפ"י שליח ובתבואות שור כתב דשליחות מהני רק דאסור מטעם דהוי כמבזה המצוה שאינו רוצה לעשותו בגופו וע"כ אם הוא דרך כבוד שמכבד לאדם חשוב מותר (ועי' באלף המגן בה' עיוה"כ סי' תר"ד ס"ק כ"ו שהביא דבריהם ולא העתיק כראוי ונתן מקום לטעות דזה לשונו שם כ"כ בתב"ש ופמ"ג דדוקא להרשות דרך כיבוד מותר אבל לעשות שליח לכסות אסור ובכו"פ ובינת אדם כ' להיפוך דבדרך כיבוד אסור אבל ע"י שליחות מותר עכ"ל והמעין בתב"ש יראה דלהתבואות שור ג"כ הטעם משום שליחות ורק דגם בשליחות צריך שיהי' דרך כבוד כגון שמכבד לאיש חשוב ולא בשביל שהמצוה אינה חשובה בעיניו לעשותו בעצמו דאז אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו וכעת ראיתי שגם במגמת חינוך מצוה ב' במילה (ס"ק י"ד) הביא דברי הפוסקים וכתב ג"כ כלשון הג"ל באלף המגן ולענ"ד הלשון צריך תיקון כדלעיל) ועי' בינת אדם שכתב ע"ז דגם לאדם חשוב אין ליתן מצותו המוטל עליו כמו שאין ליתן שופר שלו לאדם חשוב כשאין לו רק אחד וגם יש ברכה שאינה צריכה כשמכבד בכל שחיטה אדם אחד במקום שיכול לעשותו כבת אחת כדאיתא בגמ' שמכסה בסוף בשחיטה דילפי' מקרא דכיסוי אחד לכולן עיי"ש.

ועי' בקה"ח על דברי רמ"א בסי' שפ"ב שכתב דאם האב כיבד למול לאיש אחד ובא אחר ותפסו ממנו א"צ לשלם לו עיי"ש ועי' בש"ך שכי' שדברי רמ"א יסודו מדברי

הרא"ש וכתב הקה"ח לחזק דברי הש"ך בזה דמדברי רא"ש אלו נראה דאין לכבד לאחר ול"א שלוחו כמותו בזה דאם הי' שלוחו כמותו צריך לשלם להאב שכר המצוה אפי' כשכיבד לאחר דאז ג"כ נחשב שכר המצוה להאב משום דשלוחו כמותו (וגם בכו"פ כתב דכשעושה שליח נחשב המצוה להמשלח) וכתב הקה"ח דאף דאפ"ל דבמקום שגילה האב שרצונו לעשות המצוה ע"י שליח מותר לאחר לקדמו בשליחותו ונעשה כשלוחו, מ"מ מסיק הקה"ח דאינו נעשה כשלוחו רק כשעושהו שליח בפ"י ול"א זכין לאדם שלא בפניו רק בדבר חדש שרוצה לזכות לו משא"כ בדבר שהוא של הבעלים ל"ש שליחות רק כשעושהו בפ"י עיי"ש.

(וצ"ע אם צריך שיאמר הלשון של מינוי שליחות ולכא"י די שיאמר לו שיעשנו וזהו נחשב כשליחות, ובהל' שלוחין אי' בפרש"י דא"צ מינוי לשליחות).

ועכ"פ למעשה חזי' מנהג העולם שמכבדין בכיסוי דם כעיוה"כ לכל אדם שרוצה, וע"כ שאלתינו היא בענין כיסוי הדם שעפ"י שו"ע עד שנגמר שחיטה אחד בלי הפסק יש כיסוי אחד לכולם בברכה אחת ולפי"ז איך יהי' הדין אם אחד כיסה באמצע השחיטה כגון כעיוה"כ שהדרך הוא שהשוחט מכבד אחר כל שחיטה לכסות לאדם חשוב (או למי שמשלם לו על השחיטה) והלך אחד וכיסה שלא כרשות השוחט ועשה ברכה דבאמת לא חטף הברכה מן הבעה"ב השוחט דהשוחט אינו עושה ברכה על כל עוף ואחר השחיטה יעשה השוחט ברכה על שאר הדם וא"כ גם עכשיו כשחטף המכסה לא

הכל נחשב כ"א למצוה בפ"ע וא"כ חטף ממנו מצוה (ואולי חייב גם במצוה אפי' כשהברכה אינו מגרע ממנו ע"י לעיל) ואחר העיון נלע"ד דהכל מצוה אחד ו"ל הר"ן פרק כיסוי הדם לענין אם שח השוחט באמצע שחיטה ו"ל והיכא דבעי למשחט עשר זוגיתא ושחט חרא מינייהו ואישתעי ליסכ"י והדר ליברך ולשחוט אחרוניתא וכן כתב הראב"ד ז"ל מכסה ומברך ושחט ומכסה וא"ת ונהי שהשיחה מפסקת יברך וישחוט ואח"כ יכסה שניהם כי היכי דאמר' בהב ונברך דאע"פ דאיתסיר למשתי בלא ברכה אפ"ה אינו חייב לברך בהמ"ז אלא אחר שישתה ה"נ לא יכסה אלא לאחר גמר שחיטתו, תירץ הרמב"ן ז"ל דאפשר דגמר לה מדרכי יהודה דאמר שחט ח"י יכסנה ואח"כ ישחוט את העוף ולא אמר שחט ח"י ישחוט את העוף ויכסה הח"י ואח"כ ישחוט העוף דאלמא כיון שמצות חלוקות הן צריך לגמור מצוה ראשונה ואח"כ יתחיל בשני' ואע"פ שאין הלכה כר' יהודה גמרי' מינ' לרבנן דסח לרבנן כחי' ועוף לר' יהודה דכיון שהפסקין בשיתה היו להו שתי מצות ולפיכך יכסה ואח"כ ישחוט עכ"ל וכן איפסק הילכתא בשו"ע סי' כ"ח משמע מזה שכשמכסה בסוף נעשה הכל למצוה אחד וע"כ צריך לגמור מצוה ראשונה אם הי' הפסק ונראה דכיון דיש לימור מקרא דכיסוי אחד לכולן גילתה התורה"ק דעו שגומר השחיטה נחשב הכל למצוה אחד ולפיכך א"צ לכסות כל אחד בפ"ע וצ"ע ונמצא לפי"ז בנ"ד שלא חטף ממנו המצוה וצ"ע.

ולכא' אפ"ל קצת דאי' לזה דבגמ' דין לענין כיסוי דצריך החוטף הכיסוי לשלם

חטף ממנו ברכה אך י"ל דמצות כיסוי חטף ממנו מעוף זה וע"י לעיל בחטף מצוה בלי ברכה יש מחייבים בזה (וכן יהי' השאלה כשיש לו כמה מזוזות לקבוע בביתו וחטף א' מהם בלי רשותו דברכה לא חטף דברכה אחת לכולם דמ"מ נחשב כ"א מצוה בפ"ע) (ובנ"ד אף דבעצם היא מצוה בברכה וא"כ עיקר השכר על הברכה לפי דעת הש"ך מ"מ בנ"ד שהברכה אינו מגרע ממנו וכדלעיל רק המצוה של עוף זה יש לעיין אם צריך לשלם כשחטף המצות כיסוי בלי רשות).

וגם יש לדון אפי' אם נאמר דהוי כחטף דהא חזי' שמכבד לאנשים בזה א"כ אין המצוה כ"כ חשובה בעיניו ולפימ"ש המחבר דצריך לשלם כפי ראות וכו' ע"י לעיל וצ"ע אך בזה י"ל דכשמכבד נחשב המצוה אליו ואינו מפסיד כלום ע"י כו"פ וכו' וגם לפמ"ש רמ"א דבכיבד לאחר מותר לחטוף אך זה י"ל דכל כיסוי נחשב למצוה בפ"ע ואין נ"מ מה שבשחיטות אחרות מכבד לאנשים ובפרט לפמ"ש הקה"ח כאן דאין לומר דכיון דגילה דעתו לעשות ע"י שליח מותר לאחר לעשותו דהוי גם כשלית כמ"ש הקה"ח דרק כשעושה שליח בפ"י ובפרט דבנ"ד ידעי' ודאי דאין רצונו רק למי שהוא מכבד בזה וכמ"ש הקה"ח לענין מילה דחזי' במקפיד לכבד לאוהביו וכד' א"כ לא שייך לומר שכל אחד יעשה בשליחתו, וא"כ הוי כחטף המצוה.

אך מה שיש לומר בנידון שאלתינו דתלוי אם נאמר שכל השחיטה הוי מצוה אחד א"כ לא חטף כלום ממנו וכשהשוחט מכסה בסוף כל השחיטות וכיסוי אחד לכולן כדילפי בגמ' א"כ עושה מצוה אחת על הכל או אולי אפ"ל דבסוף כשמכסה

אף דהיא מצוה אחד עם הדלקת בעה"ב מ"מ כיון שמנהג העולם כן יש לתרץ ולסמוך על שיטת הפוסקים שיכולין לעשות ב' אנשים ברכה על מצוה אחת, עיי"ש ואפשר דה"ה בנ"ד י"ל כיון שמנהג העולם כן יש ליישב דמותו, אך בנ"ד י"ל יותר דכיון דאם יש הפסק נעשה ב' מצות י"ל דבזה המכסה נגמר מצוה ראשונה ונעשה ב' מצות וע"כ אין חשש של ברכה לבטלה (אך משום ברכה שא"צ שזה אפי' בב' מצות כבר כתבנו לעיל שי"ל דהוא תו' מצוה ע"י לעיל), אך באמת איני מבין דבריו בזה דהא בב' מילות וכמה מזוזות וכדו' יש ג"כ תו' מצוה כשב' אנשים עושין אותו ואעפ"כ כתבו הפוסקים דאין לעשות ברכה בפ"ע ע"י יו"ד ה' מילה, אך באמת נוהגים גם שם לעשות ב' ברכות בהפסק קצת ועיי"ש בב"ח וכו' דגם לענין בית חתנים אף דאפשר לעשותן ביחד יש לעשותן לכתחלה כ"א בפ"ע ויעשו הפסק קצת ואפשר שגם בנ"ד לענין כיסוי דם כיון שהוא אדם אחר שמכסה הוא הפסק שנגמר המצוה בראשונה וע"כ מותר ואף דשם יש טעם משום עין הרע וכו' ע"ש י"ל דגם בנ"ד כיון דכמה אנשים רוצים לזכות במצוה ויש הפסק מותר).

נמצא לדינא (א') י"ל דאין לחייב ממון מי שחטף הכיסוי בלי רשות, (ב') וכן הכיסוי הוא לכו"ע משום שליחות ולכתחלה טוב לומר בלשון שליחות כמו במילה, (ג') לכאור' יש לתרץ מנהג העולם שמכבדין בכיסוי לכמה אנשים ואין בו משום ברכה שא"צ.

כעת אחר כתבי ראייתי בשו"ת בית שלמה סי' שדם לענין קבלת שכר על מצוה משום מה אני בתהם וכו' וכתב כא"ד וז"ל

אם שכר מצוה או שכר ברכה ונ"מ לענין בהמ"ז דהוא מצוה אחת וכמה ברכות אם צריך לשלם ארבעים זהובים עיי"ש ולכאור' למה צריך להביא מענין אחר מבהמ"ז ולמה לא הביא נ"מ להיפוך לענין כיסוי דמיירי מיני' שאם שחט כמה עופות וחטף הכיסוי דחטף ברכה אחת וכמה מצות כמה צריך לשלם, וע"כ נראה דבזה הוי מצוה אחת ולא חטף ממנו לכאור' רק חלק המצוה אבל בעצם נשאר המצוה להשוחט, ולפי"ז ודאי שפטור לשלם לו.

ולכאור' יש גם ראי' מהאחרונים שדנו לענין עיוה"כ שאין לכבד לכ"א משום ברכה שא"צ (ולכאור' אם נחשב למצוה בפ"ע למה לא יעשה כ"א מצוה וצ"ע).

ועי' גם בחכ"א בבינת אדם שכתב דאין לעשות כן לכבד לאנשים לכסות משום ברכה שא"צ כיון דיכול לכסות כולם בברכת אחת עיי"ש ובאמת לענין ברכה שא"צ אין נ"מ אם היא מצוה א' או ב' מצות ע"י יו"ד ה' מילה ובשו"ע הרב ה' ברכת הפירות סי' רי"ג דבכ"מ שיכול לעשות ב' מצות בכרכה אחת אין לעשות ב' ברכות משום ברכה שא"צ (כ' תינוקות למול וראי' הוי ב' מצות (ועי' או"ח ח"א מ"א סי' קנ"ו) ובמגן האלף מביא מספר שו"ת דעת חכמים שיש תוספת מצוה לכ"א ע"כ מותר אך לפי מה שכתבנו שהוא מצוה אחד יש לעיין דלעשות מצוה אחת בכמה ברכות יש חשש ברכה לבטלה ע"י ה' פסח סי' תל"ג בח"י ס"ק ובשו"ע הרב שם לענין לעשות בריקת חמץ ע"י שלוחים אם יעשו ברכה בפ"ע עיי"ש, אך בה' שבת סי' רס"ג מסיק השו"ע הרב לענין אשה שמתארחת אצל אחר וסמוכה על שלחנו לענין ברכת הנרות דנוהגין לעשות ברכה

וכי עכ"ל הבית שלמה לענינינו ובאמת בעיוני בט"ז בסי' רכ"א המצוין בשו"ת בי"ש לענ"ד אינו מוכרח דו"ל בא"ד ובסוף לא זכר שחיטה שיעשה להם בחנם אלא שזה אסור כיון שאינו מצוה עליו וכי ע"כ עיי"ש וי"ל דבנותו דאינו ראינו מצוה עליו שצריך לקיים כמילה וכדו' דכל אחד מצוה למולו משא"כ בשחיטה שאינו מצוה עליו רק אם אחד רוצה לאכול המצוה באמת על האוכל ורק אם מבקש להשוות שישחט אז יש מצוה על השוחט אבל כל המצוה הוא בשביל הנאת האוכל משא"כ במילה דהמצוה רמיא על כאו"א וצ"ע ועכ"פ לפי דבריו י"ל שכל דברי הפוסקים דלעיל לענין כיסוי דם שמוטל על השוחט ואסור לחטוף המצוה מהשוחט זהו דוקא כששוחט לעצמו משא"כ כששוחט בשביל אחר דאין המצוה שחיטה כלל על השוחט ולפי"ז י"ל לענ"ד דגם מצות כיסוי אינו עליו דהוא אינו שוחט רק בשליחות האוכל וי"ל דאף דהלימוד הוא ושחט וכסה מי ששחט יכסה מ"מ כיון שהשוחט הוא רק שליח של הבעה"ב יש לו רשות להבעה"ב לכסות וא"צ רשות ע"ז מהשוחט דכל מצות שחיטה הוא שלו וצ"ע ולא ראיתי באחרונים להעיר בזה.

וכי במילה מטעם שכי' הרשב"א בתשו' משום דבכה"ג הוי כאילו אין לו אב ובי"ד מחוייבין וא"כ מוטל המצוה על כל ישראל משא"כ בשחיטה דהמצוה היא רק על האוכל כדכ' קרא וזכחת ואכלת וז"ל הרמב"ם ריש ה' שחיטה מ"ע שישחוט מי שירצה לאכול בשר וכי' ואח"כ יאכל וכי' עיי"ש ואף דהתב"ש בסי' א' סקנ"ט כי דאף דעשה רשחיטה על האוכל קאי מ"מ השוחט נמי מקיים מצוה זו ומש"ה מברך השוחט על השחיטה וכיוצא בזה כתב המג"א בסי' תל"ה סק"ו אבל מדברי הטו"ז ביו"ד סי' רכ"א בס"ק מ"ב מבואר דבשוחט לאחרים השוחט אינו עושה מצוה כלל והא דמברך השוחט לק"מ לר' הט"ז לפמ"ש הטו"ז בסי' א' דברכת השחיטה אף אחר יוכל לברך שהוא רק שבח והוראה ע"ש אמנם אף לר' הפר"ח שם והתב"ש ס"ק הנ"ל שחלקו על הט"ז דסי' הנ"ל מ"מ לק"מ מברכת השחיטה דהשוחט מברך אף שאינו עושה מצוה כלל משום דכיון דשלוחו של אדם כמותו שפיר יכול לברך וכי' ביד אפרים שם וח"י בסי' תל"ה ע"ד המג"א הנ"ל דמעיקרא ל"ק קושיית המג"א דאף שאין המצוה מוטלת עליו מ"מ יכול לברך עליו מטעם הנ"ל,

הלב – כלי לקבל

לעיני כל ישראל, סוף התורה הוא לעיני כל ישראל, ר"ת כלי, והאות האחרונה של התורה יחד עם האות הראשונה של התחלת התורה הם בצירוף ל"ב, לרמז שיעקר הכלי לקבל בו את אור התורה הוא הלב. (הס"ק מסלונים)

הרב משה מרידמאן

דומ"ץ קהל יטב לב סאטמאר 10 עוועניו ב.ב.
מח"ס שו"ת הוסיף משה ב"ב

בענין אתרוגים שיש להם נקב מפולש מתולדתו במקום הפיטם

הריאה כשר כמ"ש בס"י ל"ו סעי' ח' דהיינו כשיש חסרון וסדק בריאה והעור ובשר קיים דה"ה הכא וכשר דהא התם אסור בנקב אפי' אינו מפולש ואפ"ה אמרי' כיון שהעור תחתיו קיים אין שם נקב עליו ה"ה נמי הכא במפולש וכשם שבריא לא מקרי נקב כל שהקרום קיים ה"ה הכא בטחול בנקב מפולש וכו' ואפי' להרמב"ם דאסור בריאה וכתבו בשר"ע בשם יש מי שאוסר לא הוי האיסור משום נקב אלא משום חסרון וכו' וכן מוכח עוד מלשון הרמב"ם בס"י נ' וכו' אע"כ דאין שייך שם נקב אם נברא כך אלא שם חסרון עליו מ"ה אסור הרמב"ם בריאה דריאה שחסרה טריפה משא"כ בטחול שאם חסרה כשרה וכו' וכשר עכ"ל ועי' בנה"ך שחולק על הטו"ז וכתב דאין להביא ראיה מריאה שעולה בנפיחה וכו' ועוד דמאן לימא לן דנבראת הטחול נקובה דאי משום שסביב הנקב מבפנים מקיף עוד דילמא קרום עלה אח"כ והרי בנקב שנמצא בדקין כתב הרשב"א וכו' וה"ה הכא אע"פ שנראה בעינינו שנברא כן חוששין שמא נעשה מנגיחת הבהמה וכו' גם מ"ש וכן מוכח מרמב"ם וכו' אינו מוכח כלום וכו' אבל נראה נקב מתחלת ברייתו הוי כניקב ביש ועוד דהיינו דוקא כשידע ככירור שנעשה מתחלת ברייתו משא"כ הכא וכו' ולא מצאנו ראיה להיתר והטרפנו עכ"ל עכ"פ זהו כוונת הביכור"י דכיון דהפמ"ג פסק שם

כנדון אתרוגים שיש להם במקום הפיטם מתולדתו נקב מפולש עד חדרי הזרע שהוא מצוי מאוד וכן בשנה העברה ה"י כפרדס אחד מאתרוגי תימן שהושלל בא"י כעשרים אחוים מן הפרדס שה"י בהם נקבים במקום הפיטם וה"י הרבה מהם שהנקב הגיע עד חדרי הזרע, והשאלה היא דאף דנקב עד חדרי הזרע פסקי' להחמיר דפסול מ"מ כיון שהוא נקב בתולדה שנעשה מתחלת יצירתו אפ"ל דכשר.

והנה בספר ביכורי יעקב והר"ד במשנה ברורה סי' תקמ"ח ס"ק ל"ב וז"ל וכתב בכיכורי יעקב דזה דוקא (דאתרוג שאין לו פיטם מתולדתו דכשר) רק כשיש גומא מעט שאין כאן פסול רק משום חסר שמתחלת ברייתו הוא כן ולא נחסק ממנו כלל לא מיקרי חסר אבל לפעמים יש גומא עמוקה שחללה עד חדרי הזרע וניכר ע"י שיכניס לתוך החלל מחט או שאר דבר רק כזה נראה דפסול גמור היא שהרי נקב בתולדה פסול כל היכי דניקב פסול כדאיתא ביו"ד סי' מ"ג בפמ"ג וכיון דניקב עד חדרי הזרע פסול ה"ה ניקב בתולדה עכ"ל המ"ב.

וכונתו דבסי' מ"ג ביו"ד ח"א כתב הטו"ז וז"ל נשאלתי אשר נמצא באיזה גליל עגלים שיש להם נקב מפולש בטחול בראש העב וסביב הנקב מבפנים מקיף עור הטחול וניכר שנבראת כן וכו' והשבתי להיתר ולא מיבעיא לאותן פוסקים שס"ל חסר מגוף

נקב מפולש כמו בסמוך עכ"ל (ואף שכתב לבושי שרד דמיירי בחסר קצת מ"מ הפסול הוא משום נקב מפולש רק שרצה לומר דאז פסול לכו"ע אף להראב"ד דס"ל דקוקא כשחסר קצת אז פסול) עכ"פ הטו"ז פוסל בנקב מפולש אפי' כשעור ובשר קיים דהוי נקב וצ"ג וכבר עורר עליו הפמ"ג וז"ל ומ"ש דניקב מפולש פסול כמו בסמוך יראה דנתכוין לאות ד' דלמדה מריאה חסרון בתולדה לא שייך חסרון הא נקב מפולש אף בתולדה פוסל ומטריף שם ה"ה כאן במפולש ע"י קוצים ועורו קיים פסול וע"י יו"ד סי' מ"ג אות ב' שם מכשיר הטו"ז נקב בתולדה ועור קיים צ"ע ה"ה כאן ליכשר כה"ג עכ"ל הפמ"ג עכ"פ נראה מכאן דהטו"ז פוסל בנ"ד כאתרוג וצ"ג לקיים דבריו בזה דסותרין לדבריו ביו"ד סי' מ"ג וגם בסי' ג' כתב הטו"ז כן בפשיטות דנקב בתולדה לא הוי נקב והאיך יתקיימו שניהם דפוסל כאן בנידון דתה"דכשיש נקב מפולש ועור ובשר קיים.

ואשר אנכי אחזה בעוהשי"ת לתרץ בזה ולבוא למסקנת ההלכה ראוי להעתיק דברי התה"ד מקור הלכה זו וז"ל שאלה אתרוגים שיש להם נקבים גדולים שנראה בהם חסרון, אלא שאותם נקבים נעשים בעודם באילן בשעת גידולן ע"י קוצים, יש להכשירן למצוה או לאו, תשובה יראה דנהגו בפשיטות להכשיר, ואע"ג דכתב בסמ"ק ונהגו פסול בחסרון כל שהוא, הך חסרון דמתחלת ברייתו הוא לא פסלי, ונראה קצת סמך לזה מן התלמוד פ' לולב הגזול דמוקי ההוא דגדלו בדפוס ועשאו כברייתא כשר, דעבדיהו דפי דפי ואין חסרון גדול מן ההפרש דאיכא ביני דפי, ואפ"ה הואיל דמתחילת ברייתא כך הוא שרי וכשר, עוד נראה ראייה מהא דמדמה

דלא כהט"ז נמצא דנקב בתולדה פסול (ועיי"ש ובאחרונים דהיתר דהיינו רביתיהו) הוא רק אם עכ"פ אם מן מין הזה (או ממקום זה) הרוב נמצא כן משא"כ פחות מרוב אין לומר דהיינו רביתיהו עיי"ש).

אך לענ"ד המעיין בדברי פמ"ג יראה שלא הכריע נגד הטו"ז והעתיק באריכות דברי שו"ת צמח צדק שכתב דאיברים שיש להם חלל כמו דקין וכד' ודאי טריפה אפי' ניקב מתולדתו דאינו יכול לחיות כך משא"כ באיברים שאין להם חלל כמו בריאה וטחול ס"ל כהטו"ז דאינו טריפה משום דהוי רק כחסר מתחלת ברייתו ועורו ובשרו קיים דבריאה כשר (להרא"ש) ובטחול כשר לכו"ע כדלעיל ובפמ"ג מוסיף דבריאה דנקב מפולש חיישי' שמא נעשה ע"י קוץ כמ"ש הפר"ח משא"כ בטחול עיי"ש.

ועכ"פ לענ"ד לענין עצם הענין בריאה וטחול הפמ"ג מסכים לדברי הטו"ז דנקב שנעשה ודאי מתולדה כשר וא"כ בנ"ד באתרוג שדומה לריאה כדאייתא בגמ' ואין לו חלל ודאי י"ל להפמ"ג כהטו"ז דנקב מפולש מתולדה כשר וכן הנה"ך משמע דעיקר קושיותיו הוא דדילמא נעשה אח"כ ואפשר דבעצם חידושו אינו חולק כ"כ וצ"ע, עכ"פ לנ"ד באתרוג דהוא ודאי בתולדה שלא נעשה אח"כ ע"י קוץ אפ"ל דכשר.

אך מה שצריך באור דבנ"ד כתב הטו"ז לפסול, דבסי' תרמ"ח הביא רמ"א דברי תה"ד להכשיר בנקב שנעשה על האילן ע"י קוץ אם נקדם עליהם עור ובשר דהוי כמתחלת תולדתו ע"י לקמן עיי"ש וכתב ע"ז הטו"ז ס"ק ה' בא"ד וז"ל ונ"ל פשוט דזה מיירי שעכ"פ לא ניקב עד חדרי הזרע דאל"כ אפי' הבשר קיים יש פסול משום

מהני ועי' בכוכ"י דכתב דאם נעשה הנקב על האילן כשר אפי' אין עורו ובשרו קיים דאין סופו לרקוב משא"כ כשנעשה בתלוש סופו לרקוב ול"ד לטקיפות דלא כטו"ז דפוסל כשאין עורו ובשרו קיים עיי"ש ועי' בפני יהושע בדף ל"ו שכתב כן וז"ל ולכא"י יש לתמוה אלשון גולדה סימני אתרוג בטרטיפות דמה ענין לפסולי אתרוג לטרטיפות דטרטיפות בחיותא תליא מילתא וכו' מיהא למסקנא דעיקר איבעיא דרבה וכו' דאתרוג שנשפך כקיתון מיבעי ל' וכו' א"כ ה"ה באתרוג איכא למימר דבכה"ג בכלל ניקב או חסר הוא וכו' עיי"ש עכ"פ נראה כמ"ש לעיל דאינו דומה לטרטיפות בכל מילי רק בעצם ענין ניקב או חסר וכדו' משא"כ לעניינינו כשעורו ובשרו קיים מהני אפי' אם נקרב אח"כ.

אך דצריך ביאור האין אפ"ל על חסרון שנעשה אחר גדילתו שהוא מתחלת ברייתו כמ"ש מו"ח שליט"א, ומה שנלע"ד בזה שבאמת כונת התה"ד להתיר הוא משום עורו ובשרו קיים שמהני באתרוג אפי' כשנקרב אח"כ כמו בריאה שנקרב מתחלת ברייתו כמ"ש לעיל דכיון דחזי' בריאה דלהרא"ש אינו נקרא חסר אף שניכר חסרון מבחוץ מ"מ כיון שיש עור ובשר לא הוי חסר (דלא כהרמב"ם דס"ל דכיון שיש גומא וניכר מבחוץ הוי חסר) ואה"נ בני"ד לא מיקרי מתחלת ברייתו ואפי"ה כשר כדלעיל ומה שכתב התה"ד קודם משום דהוי מתחלת ברייתו הוא לא דוקא ויש לדויק בלשונו דעל תי' האי' כתב ויש קצת סמך לזה מן התלמוד וכו' ואח"כ כתב עוד נראה רא"י להתיר וכו' ונלע"ד דעיקר דאיתו להתיר הוא מדברי הרא"ש דעורו ובשרו קיים לא הוי חסר וזהו באתרוג אפי' כשאינו מתחלת ברייתו וע"כ למעשה לא הותר בזה מדין

תלמוד התם פסולי אתרוג לטרטיפת הבהמות, אי נקלף תנינא וכו' הא חזינן דלפסול ולהכשיר מדמינן לטרטיפה, וגבי טריפות כתבו התוס' דריאה שנראה חסידה שיש בה קמט וסדק אם עולה בנפיחה ועור ובשר קיים כשירה, והיינו כנידון רידן שהחסרון של האתרוג הנעשה לו בשעת גידולו, עורו ובשרו קיים כשירה, אבל לכל מה שיחסר לו לאחר שנתלש, אי אפשר שיהא עורו ובשרו קיים, וכו' עכ"ל לעניינינו והרמ"א כס' תרמ"ח הביא דבריו וז"ל בסעי' ב' ונהגו להכשיר הנקבים שנעשו כאילן ע"י קוצים אע"פ שיש בהם חסרון שזהו דרך גדילתן, מיהו אם רואה שאין העור ובשר קיים תוך הנקב פסול וכו' עכ"ל ולענ"ד לשון רמ"א אינו מדויק כ"כ שזהו דרך גדילתן משמע שזהו רכרו בכך אבל זהו פשוט שאין זהו כונתו אלא שנעשה בדרך גידולו כדלעיל, ובאמת צ"ע דאם דומה לטרטיפות הלא שם נקט' דקרום שעלה מחמת מכה אינו קרום ושם עור ובשר קיים דיותר הכוונה דנברא כן משא"כ אם עלה אח"כ אינו מהני כלל ועי' כתשובה לכ"ק מו"ח (בדפוס) שהקשה בזה וביאר הענין דמייירי שהאתרוג עוד לא נגמר פריו וע"כ ה"ה כתחלת ברייתו משא"כ כשיש בו כשיעור ביצה דנגמר פריו לא מהי מה שנקרב עליו עור ובשר עיי"ש אך הוא דוחק גדול כמ"ש שם דהא בתה"ד משמע דכל שעורו על האילן מהני כמ"ש בלשונו דאחר שנתלש א"א וכו' משמע דקודם לזה מותר בכל ענין וכן משמע בשו"ע בפשוט.

אך לענ"ד פשוט דאף דמדמי' אתרוג לטרטיפות זהו רק בעצם הענין מה נקרא פסול ניקב או חסר וכדו' אבל בעצם א"א לדמות ול"ז דבאתרוג קרום שעלה אח"כ

(וראו לציין דברי החת"ס בפרקין שכתב וז"ל נטלה פטמתו לפי מה שהשריש הרמב"ם דכל היכי רתנן ניטל או ניקב אזי אם נברא בתחלת ברייתו כשר (מש"כ החת"ס בניקב צע"ק ולכאור' כונתו על הטו"ז כדלעיל) והיכי רתנן חסר פסול אפי' מתחלת ברייתו א"כ ה"נ אם ניטל פטמתו אבל אם חסר מתחלת ברייתו כשר ולפי"ז חסר פסול אפי' מתחלת ברייתו אלא חסרון מכפנים לא שמי' חסרון א"כ כל שקליפתו החיצונה שלימה אעפ"י שיש בו גומא עמוקה והעור שלימה שם אין כאן אלא חסרון מכפנים, אבל אם נראה להן בעומקן אפי' שנעשה כן באילן הו"ל חסר מתחלת ברייתו ופסול עכ"ל ודברי החת"ס הם אפי' להרמב"ם דמיירי משיטתו אעפ"כ אם העור למעלה נקדם ואינו ניכר חסרון מבחוץ כשר אף להרמב"ם וזהו מצוי מאוד בומגנו משא"כ בנידון דהתה"ד מיירי שיש גומא רק שעור וכשר בהגומא שלם אבל ניכר הגומא מבחוץ דאז כשר רק להרא"ש).

נמצא לפי"ד דבנידון דידן באתרוגים שיש להם נקב במקום הפיטום מתחלת ברייתו ובודאי לא נעשה אח"כ ע"י קרץ וכד' י"ל דכשר אף להפמ"ג וכמעט כל הפוסקים מורים לזה דלא הוי נקב וגם חסר לא הוי לכו"ע, ואפי' אם נאמר דלא בדברנו וגאמר כהניכו"י ודלהפמ"ג בטריפות פסול בנ"ד ובפרט לפמ"ש דהטו"ז גופי' באתרוג סותר קצת לדבריו בה' טריפות ופוסל מ"מ אם יש ספק אם הגיע הנקב לחדרי הזרע (כמו שהוא בנ"ד והרבה מהם אינם מגיעים עד חדרי הזרע וקשה לברר) י"ל דכשר כמ"ש הטו"ז להכשיר משום ספק ספיקא עיי"ש ובפרט בנ"ד יש לצרף כמ"ש להכשיר.

תחלת ברייתו רק משום דעורו ובשרו קיים ולכאור' כזה להרמב"ם פסול רק דפסקי' כהרא"ש להכשיר ומה מיירי הרמ"א וטו"ז וע"ז כתב הטו"ז דאם יש נקב מפולש פסול אפי' אם עורו ובשרו קיים דאף דהטו"ז כתב להתיר בטחול כה"ג מ"מ שם מיירי שנעשה באמת מתחלת ברייתו ואף שמשמע בטו"ז שם דלרא"ש זהו גופי' דעור ובשרו קיים מכשירו שלא יהי' חסר וה"ה לענין נקב מ"מ עיקר יסודו בנקב הוא משום דנקב מתחלת ברייתו לא הוי נקב כמ"ש גם בס"י נ' וכן כל האחרונים הביאו דבריו בזה לעיקר ואפשר דגם הטו"ז עיקר תמיכתו הוא ע"ז א"כ בנ"ד באתרוג לפמ"ש דמיירי כאן באופן דאינו באמת מתחלת ברייתו וההיתר הוא רק משום עורו ובשרו קיים לרא"ש ע"כ כתב הטו"ז דאם יש נקב מפולש ג"כ אז פסול משום נקב כנלע"ד בדוחק לתרץ דברי הטו"ז.

אבל לענין נ"ד באתרוג נראה שזהו פשוט דההיתר באתרוג אינו דוקא משום תחלת ברייתו, ולפי"ז אפ"ל בנ"ד דבאתרוג שנעשה נקב באמת מתחלת ברייתו לא ע"י קוצים אין עליו שם נקב כמ"ש הטו"ז בה' טריפות דנקב מברייתו לא שייך עליו שם נקב רק הוי חסר ותלוי בדין חסר וע"ז כבר כתב התה"ד דמתחלת ברייתו לא הוי חסר וזהו פשוט דהוה אפי' לשיטת הרמב"ם בריאה דהא באתרוג לא שייך לומר האידך צריך להיות שלא יהי' חסר כמ"ש התה"ד דאפי' שנעשה דפי דפי דחסר הרבה כשר כיון שהוא מתחלת ברייתו נמצא דבנ"ד לא שייך לא חסר ולא נקב משא"כ שנעשה ע"י קרץ וחסר על ידו מן האתרוג אין היתר רק להרא"ש משום עורו ובשרו קיים ואה"נ להרמב"ם פסול כזה משום דס"ל דחסרון הניכר מבחוץ הוי חסרון.

הרב חיים אהרן פריעדמאן

דומ"ץ בית תלמוד להוראה

ברוקלין נ.י.

בענין יו"ט שני של גלויות

חדשות ולבטל התנאים בעירובין, וזהו מ"ש הראב"ד דאם נבא לשנות יהי קולא ליום השני, ודו"ק.

ב) הרא"ש לשיטתו אויל, בהלכות לולב, כתיב בתורה ולקחתם לכם ביום הראשון, דבעינן ביום הראשון של החג. לכם — שלכם ולא יוצאים בשאולה, אבל כשאר ימים יוצאים, מה הדין ביום טוב שני של גלויות האם דינו כיו"ט ראשון או כשאר ימים? הרא"ש (לולב הגזול סי' ג') דבעינן לכם גם כיו"ט שני. בשו"ע (אור"ח תרמ"ט ס"ה) פוסק המחבר והעושים שני ימים טובים פסולי ראשון נוטלים בשני אבל ברוכי לא מברכין. ומסבירו הט"ז (סק"י) וז"ל, הטעם דאנו בקיאינן בקביעא דירחא ואין אנו עושין יו"ט שני אלא בשביל מנהג אבותינו כדאיחא ריש ביצה, ויש סברא להיפך דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא והו"ל כמו יום ראשון ע"כ נוטלין ולא מברכין על פסולי יו"ט הראשון.

רואים הספק הנ"ל אם יו"ט שני הוא תקנה חדשה ואנו יודעין באיזה יום אנו נמצאים וא"כ לא בעי לכם, או דאין מברכין דגם בזמנינו נמצאים בספיא דיומא. ולפי"ז יובן דהרא"ש לשיטתו אויל, דסובר כהראב"ד דתנאי מהני בעירוב תבשילין ע"כ ספיא דיומא הוא גם

א) כגמ' ביצה (דף יז.) אמר רבא מניח אדם עירובי תבשילין מיום טוב לחבירו ומתנה. הרמב"ם (כפ"ו מהלכות יו"ט הלכה י"א וי"ב) פוסק כן להלכה, אבל בהלכה י"ד וט"ו, דבזמנינו שומרין יו"ט שני משום המנהג, ולא מדין ספק. לכן לא מהני תנאי. והראב"ד חולק ע"ז דהיום דר"ח הוא בחשבון הלוח, כ"ש שיום השני הוא חול. ונראה דלהרמב"ם המנהג עושה היו"ט שני יותר חזק משהיה מספק, ולהראב"ד המנהג גורם שיהי' יו"ט שני יותר חלש, ולהבנת הדברים צריכים להתבונן ביסוד המנהג.

הגמ' בביצה (דף ד:) והשתא ידיעין בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומא, משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידים זמנינן דגזרו המלכות גזירה אתי לקלקולי, ועי' בפירושו רש"י, ומשום חשש שכחה גזרו חז"ל להמשיך יו"ט שני הגם שאין בזמנינו הטעם משום ספק. למד הרמב"ם דזהו מנהג חדש מיוסד על מנהג "ספיא דיומא", אבל המתייב הוא לא משום ספק אלא תקנת חז"ל "יו"ט של שני ימים", ולכן אין קולות של ממ"נ אם הוא קודש וכו'. הראב"ד והרא"ש חולקים ע"ז וסוברים דהמנהג היה להמשיך באותו מנהג שנהגו עד אז, וכלשון הגמ' הזהרו במנהג אבותיכם שהיה כבר, גם אם הטעם שונה, ולכן א"א להוסיף חומרות

רק ביום אחד דבריו של ידעו איזה יום הוא ראש חודש, ולשון הגמ' הוא "הזהרו במנהג אבותיכם", הרי המנהג הוא לקיים מילי דאבות, ולכן א"א לחייב בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל בשני ימים שגם אבותיו אם היו נמצאים בארץ ישראל לא היו מחויבים בכך.

רש"י (ביצה דף ד: בד"ה דגורו) מסביר תקנת חז"ל של יו"ט שני דשמא "יגורו המלכות גזירה שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתי לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר ותאכלו חמץ בפסח". חז"ז זצ"ל בשו"ת בצל החכמה (ת"ו ס' פ"ז) מדייק דלכא"ר גזירה זו שייך גם בארץ ישראל דאם יגורו המלכות גזירה שלא ללמוד תורה הלא גם שם ישתכח סוד העיבור. אלא דגזירת חז"ל היה לבני חוץ לארץ שנהגו מאז ומקדם שני ימים מספיקא דיומא ועכשיו שתיקנו לוח וידועים סוד העיבור אז לכאורה אין מקום לקיים שני ימים של יום טוב, אמרו חז"ל לאותן בני חוץ לארץ להמשיך ביו"ט שני של גליות מטעם חדש אחר דזמנין יגורו המלכות גזירה, אבל לבני ארץ ישראל שמעולם היה להם יום אחד של יו"ט לא תקנו חז"ל יום טוב חדש. (וראה התעוררות תשובה ח"א ס' ר"ל בד"ה וראיתי.)

ובזה מיישב הבצל החכמה מנהג העולם כשיטת האבקה וכול דלא כטענתו של הגאון מהר"ש סלנט זצוק"ל דאה"נ בזמן שבית המקדש היה קיים בן חוץ לארץ שעלה לארץ ישראל שמר רק על יום אחד דבארץ ישראל אין ספיקות אבל הסיבה שכן ארץ ישראל שומר עכשיו על יו"ט שני של גליות הוא משום חדש גזירה

בזמנינו אנו, נמצא דגם ביום השני נצטרך שיהי' בד' מינים דין של לכם, ודו"ק.

ג) בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל האם הוא מחויב ביו"ט שני של גליות? ידוע מחלוקת גדולי האחרונים בזה, בשו"ת חכם צבי (ס' קס"ז) פוסק דאיי"צ לשמור רק יום אחד, והב"י (בשו"ת אבקה וכול ס' כ"ו) פוסק דצריך לשמור שני ימים. ולפי דברינו יוכן מחלוקתם כך, החכם צבי הולך בשיטת הראב"ד דתקנת חז"ל של יו"ט שני הוא שנוהגים עכשיו כמו שנהגו בזמן חז"ל ותנאי מועיל הגם דאין לזה סברא בזמנינו, ולכן כמו בזמן שבית המקדש היה קיים העיקר היה תלוי מקום שהאדם נמצא ולא מאיפה הוא, כן לענינינו, והב"י לומד כשיטת הרמב"ם דזהו תקנה חדשה מחז"ל ושמו תקנה זו על אנשי חוץ לארץ וחייב אנשי חוץ לארץ חל עליהם בכל מקום שהם נמצאים גם במקום קרוב לירושלים.

אבל אם כן יקשה דהמחבר בשו"ע (ס' תקכ"ז סעי' כ"ב) בהלכות עירוב תבשילין (ובס' תקכ"ח סעיף ב') בענין עירובי חצרות פוסק דמהני תנאי ואפשר לעשות עירוב מיו"ט ראשון ליום השני ע"כ הולך בשיטת הראב"ד כתקנת חז"ל הוא להמשיך יו"ט שני בזמן המקדש ולא נשתנה המנהג מהיסוד, וא"כ למה פוסק בשו"ת אבקה וכול דבן חוץ לארץ מחויב ביו"ט שני גם כשהוא בארץ ישראל שבימי חז"ל לא היו מחייבים אותו בזה.

ד) הגאון ר' שמואל סלנט זצוק"ל היה חייש לשיטת החכם צבי, ושובר בצידו דהרי בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל בזמן שבית המקדש היה קיים היה מחויב

דשאני התם דחיובא רמיא עליה וגם בדעתיה לקבל שבת כשיגיע זמנו על כן אולי מהני מה שגם עתה בידו לקבלה, משא"כ כנ"ד שאין עליו שום חיוב לעשות ב' ימים טובים של גליות וגם אין בדעתו גרע טפי.

בספר מנחת שלמה (ח"א סי' ג') וסי' י"ט אות ד') מיישב את שיטת האמרי בינה מקושיית הבצל החכמה וז"ל כיון דאמרינן דאע"פ שיצא מוציא אע"ג שלגמרי פקע ממנו חובת קידוש ואיסור גמור הוא לקדש שנית, אפילו הכי יכול שפיר לעשות קידוש לאחרים מפני שהוא ערב להם במצוה זו וכיון שכן אפשר דהואיל והחיוב של קידוש של בני חו"ל ביו"ט שני הוא ממש אותו החיוב של קידוש שכל הכלל ישראל חייבין בו ביום הראשון של יו"ט, ואף שהוא נקרא בשם יו"ט שני מכל מקום חלילה לחשוב שיש באמת עוד יום נוסף שהוא יו"ט, והקידוש שעושה גם ביו"ט שני אינו אלא מפני המנהג שתיקנו חכמים לראותם כאילו הם עושים עכשיו אתה קידוש של יו"ט ראשון ועי"ז שמקדש בשתי הלילות הוא יוצא בשלימות מצות קידוש, ונמצא באותו הקידוש שכבר עשה בן א"י רק ביום הראשון, וכבר יצא בכך ידי חובתו אין זה מספיק לבני חו"ל והם צריכים עדיין לקדש גם ביו"ט שני כדי לצאת את החיוב שמוטל עליהם לעשות קידוש בלילה הראשון, וכיון שכן יתכן דגם בזה שפיר אמרינן דאע"פ שיצא מ"מ יכול להוציא לאחרים כיון שהוא ממש אותו החיוב של קידוש בלילה הראשון וכו', עיי"ש.

וממשיך המנחת שלמה, אולם עדיין צ"ע ממ"ש הרעק"א (באורח תרצ"ט סעי'

המלכות וחשש זה יכול להיות בארץ ישראל אלא דעל בני ארץ ישראל לא גזרו, וכנ"ל.

ובזה יובן שיטתו של מרן השו"ע שלא יהיו דבריו סותרים זה את זה, מהני גם בזמן הזה תנאי בעירובין ריו"ט שני הוא לא יו"ט חדש אלא המשך מיו"ט שני בזמן שבית המקדש היה קיים, ולכן כמו אז דהיה מהני תנאי כן הדבר בזמנינו, אבל סיבת היום טוב הוא סיבה חדשה מחשש דזמנינו דגזרו המלכות גזירה, וסיבה זו שייכת לבן חוץ לארץ גם כשנמצא בארץ ישראל, ולכן מתחייב גם בזמנינו לשמור על שני ימים גם בארץ ישראל, ודו"ק.

ה) מה הדין בכך ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ ביו"ט שני של גליות, האם יכול להוציא בן חוץ לארץ בקידוש היום?

רעק"א (בגליון השו"ע אר"ח רס"ז) כותב "מסתפקנא אם אחר שלא קיבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקיבל עליו שבת, די"ל דלזה שלא קיבל דהוא חול אצלו הוי כאילו אינו מחוייב בדבר, כההוא דירושלמי (הובא בתוס' יבמות) בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחויב בדבר, או דהכי עדיף דכידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא. ולפי דברי רעק"א פוסק בספר אמרי בינה (דיני שבת י"א) דבן ארץ ישראל בחוץ לארץ, ודעתו לחזור יכול להוציא לבן חוץ לארץ ידי חובת קידוש יו"ט שני. והטעם דכידו להביא עצמו לידי חיוב אם יחליט שלא לחזור לא"י, ובשורת בצל החכמה (ח"א נ"ה) מעיר עליו חו"ל ובאמת כי הגרעק"א השאיר ספיקו בצ"ע, וגם אכתי לא דמי לנ"ד,

גם מ"ש חו"ל משא"כ הכא הרי לדעתו של הבן חו"ל היה צריך גם הבן א"י לעשות עכשיו קידוש אלא שבני ארץ ישראל לא נהגו כך וכך עכ"ל, גם זה הדבר לא אבין וכי דעתו או לפי דעתו של בן חו"ל צריך הבן א"י לעשות קידוש כיו"ט ב' אתמחה, בודאי לדעתו של הבן חו"ל אין הבן א"י צריך לקדש דהרי כל הקידוש היום כיו"ט ב' הוא משום שמא יום ראשון הוא, וזאת רק לבני חו"ל והכל משום מנהג אבותיהם, וא"כ לדעתו של הבן חו"ל יותר מסתבר למימר דאין הבן א"י צריך "היום" לעשות קידוש כי יום ראשון כבר עבר אצלו, ופשוט.

ולפי דברינו לעיל בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד והרא"ש ניחוי אנו, אם נפסוק כהרמב"ם דיו"ט שני של גליות בזמנינו הוא תקנה ומנהג חדש שנחקק לבני חוץ לארץ ולכן לא מהני תנאי למימר אי היום חול וכו', אין למנהג זה שום שייכות לבן ארץ ישראל, ושונה מחיוב ערבות של שבת ששם גם אדם שלא קיבל עליו עריין השבת, שייכות יש לו עם השבת. אולם אם נסבור כסברת הראב"ד והרא"ש דיו"ט שני של גליות בזמנינו הוא המשך ישיר ליו"ט שני בזמן שקידשו כיו"ד החדש עפ"י הראיה ולכן גם בזמנינו תנאי מהני בעירוב תבשילין, ובפסול של לכם אין מברכין בו בסוכות גם כיו"ט השני, נמצא שחז"ל חייבו לבן חוץ לארץ לחוש שיום השני הוא באמת יום הראשון של החג, יובן שיטת האמרי בינה שביום השני של החג גם לבן ארץ ישראל שנמצא בחוץ לארץ יש לו איזה שייכות להוציא את הבן חו"ל מדין יצא מוציא.

י" אהא דנפסק בשו"ע דמי שיודע לעז ואשורית אינו יוצא את המגילה בלע"ז, דלפי"ז ה"ה נמי שאינו יכול להוציא בלע"ז גם ללועז שאינו יודע אשורית כיון דאינו יכול לצאת ידי עצמו בזה, הוי לזה כמי שאינו מחויב בדבר. וא"כ ה"נ כיו"ט שני שבחו"ל כיון שאם לא קידש כיו"ט הראשון, לאו כלום הוא לעצמו מה שמקדש עכשיו, ה"ה נמי דאינו יכול להוציא לאחרים, וכמו דחשיב התם כקורא בעל פה ה"נ חשיב כמקדש ביום חול. אך יש לחלק, דהתם גם הלועז יודע שלגבי הקורא אין זו קריאה, משא"כ לענין קידוש לדעתו של הבן חו"ל חשיב קצת כאילו היה צריך גם הבן א"י לעשות עכשיו קידוש אלא שבני ארץ ישראל לא נהגו בכך, וכיון שכן אפשר דחשיב כאילו שלדעת הבן חו"ל גם הבן א"י שייך קצת בכך, אך אין כ"כ מסתבר ועדיין צ"ע, עכ"ל.

ו) והנה מו"ח שליט"א בשו"ת באר שרים (ח"ג סי' מ"ד) מביא דעתו של האמרי בינה ומשיג עליו דהרי נפסק דמי שחייב שלו יותר חלש מהשני א"א להוציאו במצוה מדין ערבות, וא"כ כ"ש הכא שביו"ט שני אין חיוב כלל על בן אר"י, ועוד יותר "וכי ערבות יכול להיות יותר חיוב מעצם חיוב המצוה, דהרי ברור דערבות שייך היכא דגברא בר חיובא הוא, אך היכא דהקידוש שהוא יעשה כיו"ט שני לאו כלום הוא, איך נימא דחיוב הערבות יוצר חיוב עד שנימא בו אע"פ שיצא מוציא".

ועל מ"ש המנחת שלמה ליישב שלא יקשה על דבריו מרעק"א (או"ח תר"צ) ממשיך להקשות בבאר שרים (שם אות ה')

בופה"ג זו ישנם שני מחייבים שונים, לכן לכתחילה לא יצא בן חוץ לארץ גם קידושא רבא מבן ארץ ישראל. אבל הוסיף ואמר דאם הבן חוץ לארץ יצא ברכת הנהנין מן המבכר ושתה מן היין, היות מן הדין של שומע כעונה אומרים דכירך כבר ברכת בופה"ג, א"א לחלק, ויצא כבר את ברכת המצות, והיינו החיוב של קידושא רבא.

אח"כ ראיתי ספק כעין זה, והיינו אותה ברכה ושני מחייבים האם אחד יכול להוציא לחבירו, לענין ברכת הגומל ברעק"א (גליון שר"ע אר"ח סי' תרי"ט סעי' ה' בהגיה) בשם ספר אורים גדולים, עיי"ש.

ח) ולסיימא דמילתא, מה הדין בבן חו"ל הנמצא באר"י אצל בנו בן א"י האם מקיים בליל פסח השני המצוה של והגדת לבנו?

לפי האמרי בינה אי אפשר עדיין לחייבו, דהאמרי בינה רק חייב אדם הנמצא במקום שאפשר להישאר ולהתחייב מיד בדיני אותו מקום, לא כן בנידן דידן דאם האבא רוצה להישאר באר"י הרי ישמור רק יום אחד.

אבל לענ"ד המצוה של והגדת לבנו זה לא מצוה על הבן, הבן הוא רק כלי שהאב מוסר דרכו ולבניו אחריו ניסי השי"ת ביציאת מצרים, ומצוה על האב לספר לבן בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניו, והיות שאצל האב הוא פסח, ונמצאים לפניו מצה ומרור מצוה עליו לספר בניסי השי"ת לבניו אחריו.

ולהלכה היות שלפי מה שהבאנו משו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' פ"ז) ובביאור הדברים שכתבנו (באות ד') דגם לפי הראב"ד למד מרן השו"ע דהגם דתקנת יו"ט שני של גליות מיוסד על ספק אולם המחייב בזמנינו הוא מטעם תקנה חדשה שתיקנו חז"ל לבני חו"ל, א"כ למעשה לא יוכל בן א"י להוציא בן חו"ל בקידוש של יו"ט שני של גליות, וראה בספר הזכרון מבקשי תורה יו"ט (עמוד תנ"דשי"ב) שגם כעל מנתת שלמה לא פסק את"כ כדבריו, ודו"ק.

ז) מה הדין בקידוש בבוקר ביו"ט שני שחל בשבת, בן ארץ ישראל מחוייב בקידוש של שבת ובן חוץ לארץ מחוייב בקידוש לשבת ויו"ט האם אפשר לבן חו"ל לצאת ידי חובתו מבן ארץ ישראל?

כספר תשובות והנהגות (ח"ב סי' ש"ל אות ז') מחמיר דא"א לצאת ידי חובתו, אבל לכאורה זהו חומרא דבר מן דין דאם נמצאים בחוץ לארץ אזי לשיטת האמרי בינה (המובא לעיל) אפשר לצאת ידי חובתו וגם דלשיטת החכם צבי מחוייב גם הבן ארץ ישראל בשני ימים, אבל גם אם לא נסכים לזה וגם אם נמצאים בארץ ישראל, הלא הבן ארץ ישראל מחוייב בקידושא רבא לברך בופה"ג, וכן הבן חוץ לארץ יש לו אותו חיוב, א"כ למה לא נימא מדין ערכות דיצא מוציא, ובפרט בקידושא רבא דהוא מדרבנן ונקרא קידושא "רבא" מלשון סגי נהור דבאמת קיל הוא. וכשיברתי מזה עם מורנו בעל עמק התשובה שליט"א אמר לי דדוקא מחוייב בדבר מוציא אחר ידי חובתו, ועל ברכת

בית הוראה

שו"ת קצרות הלכה למעשה

האם נכון למנות בעל תוקע מי שמגרל ציפרים בתוך ביתו

(בהל' איסורי מאכלות אסורות סי' מה) שכתב: עופות טמאים מותר לגדלם, כגון עופות המדברים, ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר, אבל ליקח אותם בחוב אסורין, ואם הוי כמציל מידו מותר, עכ"ל. וכתב הב"י שם להעיר עליו במש"כ דאסור להשתכר בהם, דזה אינו נראה, דמאי שנא מגמל וחמור, דמשום דלמלאכה קיימי שרי, מותר אפילו להשתכר בהם, עיי"ש. הרי לנו מחלוקת הב"י והאורחות חיים, כאם מותר להשתכר בעופות טמאים העשויים לנו ושעשוע וכיו"ב, אולם לענין עצם גידולם בביתו, לכרע שרי, וליכא מאן דאסר. וז"ל הלבוש (יו"ד סי' קי"ז ס"א): ולא אסרו לעשות סחורה אלא בדברים שהם מיוחדים למאכל, אבל בדברים שאין מיוחדים למאכל מותר וכו', וכן עופות טמאים שמגדלים אותם בבית משום נוי או שחוק, כגון אלו עופות המדברים, מותר לגדלם ולמוכרם ולהשתכר בהם, שגם אלו למלאכתם עומדים מקרי וכו' עכ"ל, עיי"ש.

אי מותר ג"כ להחזיק עופות המנגנים

אולם עדיין אפשר לדון, דאולי מותר להחזיק רק עופות שאינם מנגנים, כגון עורבים, משא"כ להחזיק עופות הננגנים, אולי אסור, לפי"מ שכתב בשו"ת באר משה (ח"ב סי' כ"ח) שגשאל בזה, ומביא דברי הגמ' בסוטה (דף מ"ח ע"א) אמר רבא זמרא בביתא חורבא בסיפא, שנאמר "קול ישורר ארזה חרב בסף כי ארזה ערה", מאי "כי ארזה ערה" וכו' אלא אפילו בית המסוכך כארזים מתרועע. וכתב שם המהרש"א בחי' אגדות (ד"ה זמרא בביתא וכו') וז"ל: ומייתי שנאמר קול ישורר בחלון וגו' דהיינו שמעמידין להם לתענוג עופות המצפצפים בחלונות. ע"כ, הרי לפי דברי המהרש"א מתבאר דהא דקאמר רבא זמרא בביתא וכו' מיירי במגדלים עופות להתענוג בהם

שאלה: בביהמ"ד שלנו הוצע אדם אחד להיות בעל תוקע ברה"ה הבעל"ט, אך נודע שהוא מגדל בתוך ביתו הרבה ציפרים בתוך כלוב לנוי, ורבים עוררו שהיות שלא ראינו דבר כזה אצל ירא ה', אינו נכון שיהא איש זה בעל תוקע, ואמרנו להציע השאלה לפני מע"כ האם יש איזה חשש איסור בזה.

תשובה: מקודם נברר אם מותר לאדם לגדל בביתו ציפרים להנאתו, או יש איזה איסור בזה, ובפרט כשהמדובר בעופות שאינם טהורים.

אי יש איסור להחזיק בביתו בעלי חיים שאינה טהורים

במתני' שבת (דף קכ"ז ע"ב) תנן, ר' שמעון בן גמליאל מתיר (לטלטל) לוף מפני שהוא מאכל עורבין וכו', ופירש"י: כגון עשירים שמגדלים עורבין לגדולה. ובגמ' שם (דף קכ"ח ע"א) איתא: מטלטלין את החצב מפני שהוא מאכל לצביים וכו', רשב"ג אומר אף מטלטלין שברי זכוכית, מפני שהוא מאכל לנעמיות (בנות יענה – רש"י) וכו', אמר אביי, רשב"ג ור"ש ור"י ורע"ק כולחו ס"ל כל ישראל בני מלכים הם, רשב"ג הא דאמרין וכו' עיי"ש. ובמס' בבא מציעא (דף קי"ג ע"ב) מובא עוה"פ מאמר זה, אמר אביי רשב"ג ור"ש ור"י ורע"ק כולחו ס"ל כל ישראל בני מלכים הם, רשב"ג, דתנן לא את הלוף ולא את החרדל, ורשב"ג מתיר בלוף מפני שהוא מאכל לעורבין. ופירש"י שם, לעורבים, וישראל בני מלכים, ויש להם לגדל עורבים לנוי ולשחוק עכ"ל. הרי מתבאר בהדיא מדברי הגמ' דשרי לגדל עורבים לנוי ושחוק, וא"כ ה"ה דמותר לגדל ציפרים לנוי בעלמא.

וכן מבואר בבית יוסף (יו"ד סי' קי"ז) בידי איסור לעשות סחורה במאכלות אסורות, שהביא את דברי האורחות חיים

שינה. וכתב המהרש"א בחידושי אגדות (שם), ד"ה שאפילו ציפור, דר"ל שאחרים מעמידים להם ציפורים משוררים בעת השינה שמביא לו שינה, ולזה הזקן אדרבה שיר של הציפור מנערותו ומפריעה לו. ומשמע לפי שהתירו לגדל אפילו ציפורים המשוררים. והעיר שם כי לפי"ז איכא סתירה מדברי הגמ' בשבת, לדברי הגמ' בסוטה (הנ"ל), דהתם מבואר דאסור לגדל ציפורים אלו שמזמרים, וכמו כן גם מהרש"א סותר את דבריו בפירושו לשני המסכתות הללו.

אולם אח"כ (באות ה) כתב ליישב, כי הגמ' בסוטה עוסקת לאחר חורבן הבית, וכלשון המשנה שם, משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, ולכן העלתה שם הגמ' לאסור בזה, וכהא דנפסק בשו"ע או"ח (סי' תק"ס ס"ג) משחרב ביהמ"ק גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר, וכן כל משמיע קול של שיר לשמוח בהם, ואילו הגמ' בשבת דורשת את דברי שלמה המלך בקהלת, בזמן שביהמ"ק היה קיים, על כן נקטה הגמ' צד היתר לשמוע ציפורים המצפצפים, ע"ש, ואח"כ מדייק מדברי הברכ"י הנ"ל שנראה מדבריהם שגם אחר החורבן מותר להחזיק בביתו עופות המשוררים,¹ וכתב שע"כ שהם לא פי' דברי הגמ' הנ"ל כפי' המהרש"א, ומסיים דראוי להתמיר שלא להחזיק ציפורים המנגנים בבית ע"ש.

ובצפצפוס, ומסיים הבאר משה – ולכן בוודאי לא טוב ואין להחזיק עופות טמאין כאלו בתוך הבית, אבל בוודאי המחזיק עופות כאלו אין לקרותו עברנייא כמו ששמעתי מאחד שאמר כן, עכ"ל.

אמנם עיין בברכי יוסף (שם סי' קי"ז סק"ב) שמביא את דברי המהריק"ש בהגהותיו שכתב על דברי הבי"ה הנ"ל, שלכן סמכו העולם לגדל עופות המדברים, והוסיף עי"ז הברכי יוסף: וכן סמכו עי"ז לגדל ציפורים טמאים "המנגנים" וכיוצא בזה, ע"ש. הא קמן דאפי' עופות המנגנים ג"כ מותר להחזיקם בביתו, וליהנות מהם.

וכן נראה מדברי שי"ת מהרי"ח אור זרוע (סימן פא) ששאל את רבותיו בענין עופות המצפצפים בקול נאה ונמצאים בכלוב, האם מותר לטלטלם בשבת, דאע"ג דבעלמא בעלי חיים מוקצים הם, אבל עופות אלו היות ובני אדם נהנים מקולם לאו מוקצה הם, דהוי דומיא דכלי שיר, דאי לאו גזירה שמא תיפסק נימא ויבוא לתקנה, היה מותר לטלטלם ולשורר בהם. והרא"ש השיב לו שם (סימן פב), ודעתו נוטה שאסור לטלטלם, משום דאין תורת כלי עליהם, עיי"ש [וראה ג"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' מה) שדן התם אם מותר לטלטל בשבת בהמה חיה ועוף לקטן לשחק בהם, וציין על דברי מהר"ח אור זרוע הנ"ל]. הרי בהדיא דאפי' עופות המנגנים ובנייא נהנים מקולם, מותר להחזיקם בבית, ושי' מהר"ח או"ז דמקרי כלי שיר ואינו מוקצה, ובפשטות אי הוה ביה איזה צד איסור בגידולם, בודאי היו מזכירים איסור זה ברמז עכ"פ, ומדשתקי רבנן ש"מ דניתא להו.

ושוב ראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' לה) אשר עמד שם להביא ראיה להתיר גידול ציפורים בבית, מהא דאיתא בגמ' דשבת (דף קנ"ב ע"א) על הפסוק בקהלת (יב ד) "ויקום לקול הציפור", שאפילו ציפור מנערותו משנתו של הזקן השובל מנידודי

1. ותו אפי"ז דהטעם דסובר הברכ"י דמותר להחזיק ולא חשש לדברי רבא, דכלל גדול בדידו דאין למדים מן האגדות, כמבואר בירושלמי דפאה (פ"ב ה"ד), וגם הכא דבריו של רבא טמורו בדרך דרשה ואגדה, וכבר נחלקו הפוסקים אם בכל המדרשים אמרין הכי, שלדעת ר"ת בספר הישר נס"י (תרי"ט) היינו דוקא אם הם סותרים לדברי התלמוד שלנו, אז אין למדים מהם, אבל אם אינם סותרים אלא רק מוסיפים, למדים מהם וסומכים עליהם. וכעין זה כתב ג"כ הפרי חדש במים חיים (סי' קיט), ע"ש. אולם דעת הגר"ע ביהודה במחזור"ת (חיו"ד סי' קט"א) דאין למדים מן האגדות והמדרשים, היינו אף כשאין הם סותרים את דברי התלמוד, ע"ש. וראה גם בספר דרכי תוראה למהר"ץ חיות (נחלק ב) שמחלק בין אמיות שטמורו במדרשים שאין למדים מהם,

וכיוצא בזה מתבאר נמי מדברי שו"ת שבות יעקב (ח"ג חיו"ד סי' עא), והחתם סופר בהגהותיו על הש"ס במס' בבי"מ (דף ל"א ע"א), ובשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (חיו"ד סי' קס"ד), וא"כ לפ"ז בנידון דידן, כשמגדל ציפורים, אף שמגדלם רק לצורך נוי והנאה, שפיר חשיב לצורך, ולא חיישן לצער בעלי חיים.

אולם בכל זאת מצינו בהרבה אחרונים שכתבו שאעפ"י שמדינת מותר לצער בע"ח לצורכו, מ"מ צריך מאוד להזהר בצערים של הבעלי חיים, כמבואר בפסקי מהרא"י (שם) בהדיא, וכ' דאעפ"י שאין בו איסור, מ"מ העולם נמנעים ונזהרים בזה, שיראים דילמא יקבלו עונש על ככה, כדאשכחן (ב"מ פ"ה א') גבי רבינו הק', בההוא עגלא דתלא לרישא בכנפיה דרבי, א"ל זיל לכך נוצרת, ואע"ג דהיתר גמור הוא לשחוט העגל לאכילתו, אפ"ה נענש וקיבל יסורים על ככה עי"ש. וידוע המעשה מהאר"י ז"ל (הביאו הפלא יועץ מערכת ב, ערך בעלי חיים) שאחד נענש בעונש קשה על אשר היו לו אפרוחים בחצרו, ואשתו הוציאה את הסל אשר היו

אולם נראה מדבריו דדוקא בציפורים המנגנים, ראוי להחמיר, מטעם איסור של שמיעת קול של שיר, משא"כ בציפורים שאינם משוררים ומנגנים, רק מגדלים אותם לנוי ולשעשוע מחמת יופיים והדרם, אה"נ דשרי.

עוד יותר נראה, דאותם המקילין ושומעים כלי זמר בזמנינו [כגון טעיפס וכדו'], וסוברים דכעת הדור הוא חלוש והעצבים רופפים, ושמיעת הניגונים מחזק הנפש, ולא מקרי נגינה של תענוג, רק הוא בגדר רפואה נעי' בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קכ"ה, ושו"ת חלקת יעקב ח"א סי' ס"ב ובשא"ח, א"כ כמור"כ בשמיעת עופות המנגנים, אין בו איסור.

בחשש צער בעלי חיים

ועוד יש טעם דנכון למנוע מלגדל עופות אלו, מחשש צער בעלי חיים, דהלא מגדלים אותם בתוך כלוב צר הסגור, באופן שאינם יכולים לשוטט במרחבים בחופש ובדורר כדרכם, וא"כ מצטער הבע"ח בזה,² ואעפ"י דהיכא שיש להאדם צורך בענין הצער לא חיישין להאי איסורא נעי' בשו"ת תרומת הדשן פ"ב סי' קה, ובהגהת הרמ"א בשו"ע אבהע"ז ס"ס ה'), ואף כשהצורך הוא צורך הנאה בלבד, נמי שרי, וכמבואר בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת חיו"ד סי' י), ששאל באיש אחד אשר זיכהו ה' בנחלה רחבה, ויש לו יערות ושדות אשר תרמוש בהם כל חיתו יער, האם מותר לו לילך שם ולירות בקנה השריפה (ורבה) לצוד ציד להשתעשע, או אסור לעשות כן משום צער בעלי חיים או בל תשחית. והשיב שם, שמצד הדין אין בזה שום איסור של צער בעלי חיים, כמתבאר מפסקי מהרא"י בתרומת הדשן (סי' קה), שכל דבר שיש בו צורך לאדם לית ביה משום צער בעלי חיים וכי' עי"ש. הרי דאף לצורך הנאה ושעשוע קרי ליה צורך אדם.

לאבות שבתלמוד שלמודים מהם, ע"ש. ועי' בשו"ת (בכללים מער' א אות צח).

2. ומועשה פלא מובא בספר בוציא קדישא (מהגאון רבי נתן נטע מקאליבעל זצ"ל) שחרה"ק הרבי זושא מהאניפולי זצ"ל הלך פעם לקבץ כסף מעשירים עבור מצות פדיון שבויים, והגיע לבית מלון ורצה לשוחח עם הבע"ח ע"מ לבקש תרומה ממנו, ובעל הבית לא היה בביתו, וכינתיים הביט רבי זושא סביבו וראה בחדר ציפורים הכלואות בכלוב, אשר מציא ראש מבין הסריגים ומנסה לצאת, ואמר הרה"ק בלבו, הלא אני ממכת חגלי ממקום למקום ומטריח הרבה עבור פדיון שבויים, אם גם אשחרר את הציפורים תהיה זו מעין מצוה של פדיון שבויים, מיד פתח הרה"ק דר"ר זושא ז"ל את דלת הכלוב והציפורים התעופפו לחוץ לחופשי, (וכתראה שסבר שהות למותו להזיק ממכת חגלי כדי להפרישו מאיסור, וכמבואר בתפ"ח חושן נזיקין פ"א סי' א') איך כיוון שהבע"ח עבר על עבירה של צעבה, ע"כ מותר להזיק ממנו, אולם לפי"מ שביארתי בפנים דמעיקרא דדינא אינו עובר על צעבה כיון שהוא למותו, ורק ממידת חסידות מחויב להחמיר בזה, לכאורה קשה האיך הפסיד ממון חבירו, וצ"ל דכיון שהוא רק פתח הדלת, והעוף פרץ מעצמו החוצה, הוי רק גרמא בנזיקין, דמחויב רק מדיני שמים, ובשביל צעבה"א א"צ לחוש לדיני שמים בזה, וצ"ע.

המדרש (ויקרא רבה פ"ב ד') דמובא התם על רבי שמעון בן חלפתא דהיה לו פרדס, וראה שדוכיפת אחת עשתה שם קן באחד העצים. אמר, מה מבקש עוף טמא זה בפרדס שלי, הלך וסתר את הקן וכו', הרי דאעפ"י דמעיקרא דדינא מותר להחזיקם בבית, מ"מ ממידת חסידות יש איזה ענין שלא להחזיקן בביתו, ומסיים בדאמרת לא ראינו בבתי יר"ש מעולם שיגדלו צפרים בביתם, ואדרבה הרחיקו כל ציפור עוף טמא מחדרי דירתם, עיי"ש.

ואין להקשות מדברי הגמ' דבבא מציעא (דף פ"ה ע"א) במעשה דרבי דאתו עליה יסורים ע"י מעשה באו וע"י מעשה הלכו וכו' וכשראה דאמתיה מכבדת את הבית ורצתה להוציא את בני החולדה לחוץ, אמר לה רבי שבקינח, כתיב ורחמיו על כל מעשיו וכו', ע"ש, הרי שרבינו הקדוש השאיר את בני החולדה בביתו, אעפ"י שהוא בע"ח טמאה, לק"מ, שכבר כ' שכל זה הוא רק ממידת חסידות, וע"כ במעשה דרבי שמעון בן חלפתא דהלך וסתר הקן, זה לא היה גדר של ורחמיו על כל מעשיו, שע"י שסתר הקן עשתה העוף קן אחר במקום אחר שלא ברשותו, ע"כ סתר הקן, משא"כ במעשה דרבי היה ענין של רחמנות, דכנראה שאם היה מוציא מביתו החולדות הקטנות היו מצטערם טובא, לכן המשיך להחזיקם בביתו, אף בדממדות חסידות ראוי שלא להשהותם ברשותו, כהא דרבי שמעון בן חלפתא.

ועי' בספר יסוד יוסף (פ"ב) ובקב הישר (פ"ב אות ט') שכ' דכשאדם מסתכל בדברים טמאים עד שהשביע עינו מהם בהסתכלות, אף שיש לאדם רשות לראות בריאות משונות הבאים ממדינות הרחוקות וכו', מ"מ לא ישיבע עינו בהסתכלות, ולא יראה בהם כ"א בדרך ארעי, כי מאור עינים יש לו גוונים שהם נגד אותיות הוי"ו ב"ה, עיי"ש. ואולי מזה הטעם אין להחזיק בע"ח טמאים

עולים עליו אחרי אימן, ונגרם להם צער, ואעפ"י שעשתה זאת בבלי דעת, נענשו במיתת בניהם רח"ל, עיי"ש. והובא מעשה זו גם בספר קב הישר (פרק ז') בשם ספר חרדים בשינוי קצת, שכתב שם, מעשה באיש אחד שהיה לו בנים, ונעשית אשתו עקרה, ואמר לו האריז"ל שהסיבה לזאת משום שהיה לו סולם בביתו והתרנגולים הקטנים היו עולים בו לשתות מים מכלי שהיה סמוך לו, ומאז שהוסר הסולם יש להם צער, ועיי"כ נגזר לאשתו שתהיה עקרה וכו' רח"ל, וסיים שם ע"ז, בא וראה מזה שהמצער לבריות, הרי זה מכניס עצמו לסכנות גדולות.

ועי' בספורי נפלאות מהרה"ק מווילעדניק ז"ל (אות ע"א), מעשה פלא שפעם באה אל הרבי זלה"ה אשה שמה שש שנים נפל שיתוק בידה הימנית, וכל גדולי הרופאים לא הועילו כלום, ואמר לה הרבי שזה באה שכשהיתה נערה ציערה ביד זו איזה עגל רך, ע"כ באה עליה הצרה זו, ואחר שהתחרטה חרטה גמורה והודתה על חטאה, נתנה לה הרבי ברכה, ונתרפאה.

וראה גם בספר חסידים (סי' תרסו) שכתב שם לעורר בענין הזהירות שלא לצער בעלי חיים לחינם, והעושה כך עתיד ליתן את הדין, שהרי צב"ח מדארייתא, ע"ש. ועי' גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן כ"ז, וח"ו סימן קמ"ה) שכ' בשם אחרונים דאעפ"י דמותר צע"ח לצורך באדם, מכ"מ צריך להזהר בזה מאוד, והוא דבר חמור עיי"ש, ומחא טעמא ומקושי הדבר הכרוך בזה כתב הרב פלא יועץ (שם), שראוי בכלל להמנע מגידול בעלי חיים, וכעין זה כתב הגר"ח פלא"י בס' צוואה מחיים (באות ה) כי אין לגדל אווזים ותרנגולים מכיון שקשה להזהר בהם מצער בעלי חיים, ע"ש.

עוד טעמים שלא לגדל עופות טמאים בתוך ביתו

בשו"ת חסד יתושע (ח"ג סי' י"ג) — מצויין בשו"ת באר משה הנ"ל, הביא בשם

ברמ"א): וידקדקו לחזור אחר ש"צ היותו הנון והיותו גדול בתורה ומעשים, וכל המשנ"ב (שם) וראוי שיהיה השי"ץ והתוקע בעלי תשובה גמורה, ועל' בהאלף המנון במט"א (סי' תקפ"א ס"ק נ"א) איזה ענינים שצריך השי"ץ ובעל תוקע לדקדק אעפ"י דאינם מעיקרא דדינא עיי"ש. ועל' בשו"ת קרן לדוד (סי' כ"ב) שמי שמגדל בלורית, היות שהוא קלות יתירא, אינו נכון שיהי' שי"ץ או בעל תוקע בימים נוראים, וכל' דבעל תוקע דמוציא את הרבים יד"ח במ"ע דאורייתא, והוא אמצעי להעלות זכרונם של ישראל לאבינו שבשמים, חמור מש"ץ בזמנינו, שאינו מוציא את הרבים יד"ח עיי"ש.

ולפי"ז נראה שכמו"כ לגבי גידול עופות טמאים בתוך ביתו לנוי, שכבר כ' שאין דעת חכמים נוחה הימנו, ויראים ושלמים נמנעים מזה, וכבר כ' בשם מוח"ז מבראשוב זצ"ל ששוחט שצריך להיות ירא ה' מרבים צריך לסלק את צפורים אלו מתוך ביתו, וודאי שכמו"כ יש להמנע מלמנות שי"ץ ובעל תוקע שמגדל עופות כאלו בתוך ביתו.

המורס מכל האמור, שמעיקר הדין מותר לאדם לגדל בביתו ציפורים לנוי ולשחוק, אעפ"י שהם אינם טהורים, [וכן מותר למחזיק חנות להשתכר בהם למוכרם לאחרים], אמנם מכמה טעמים מבואר באחרונים שאין דעת חכמים נוחה הימנו, ובפרט לאיש הירא וחרד על דבר ה' שאין לו להטפל בכאלה, ובפרט שקשה להזהר בהם מצער בעלי חיים, וכ"ש שוחט שצריך להיות ירא ה' מרבים, דצריך לסלק את צפורים אלו מתוך בית, וכמו"כ אם אפשר טוב שלא ליקח שליח ציבור ובעל תוקע בימים נוראים שמחזיק עופות אלו בתוך ביתו.

חיים אברעלאנדער

בביתו, שהרי אם מחזיקם בביתו, לא ימלט שבני ביתו הקטנים או אפילו הגדולים לא יסתכלו בהם בהסתכלות ממש, שכאמור מהראוי שלא להסתכל בהם באופן קבוע.

שוחט או בעל תוקע אם צריכים לדקדק יותר שלא לגדל עופות אלו

ועיין עוד בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קס"ג) ממוח"ז אבד"ק בראשוב, שנשאל בשוחט אחד יר"ש שנודע שמחזיק בביתו שובך של אפרוחים, ואע"ג שהעירו לו על זה, השיב שאין נראה לו בזה שום נדנד של איסור, עד שישמע מפי רב או איזה מורה, ואחר שדון שם בענין גידול אפרוחים, מעורר מדברי הערוך (ערך דבר ב) בשם מדרש ילמדנו פי' בשלח שכל' שם, "כי יש דברים הרבה מרבים הבל", מי שמגדל אווזין ותרנגולין וטווסים, אעפ"י שהן מבקשין לאכול, יש בהם מאכל, אבל המגדל קוף או כלב אין בהן מאכל, ועוד הן מבקשין לאכול, הרי עליהן נאמר "כי יש דברים הרבה מרבים הבל", וכ"ה ג"כ בספר חסידים (בסי' תתרל"ח) שכתב שם וז"ל: "כי יש דברים הרבה מרבים הבל" (קהלת ו יא) זה המגדלים עופות לנוי ולקילוס, ומה שמוציא עליהם היה לו לתת לעניים, הרי מתבאר מדברים אלו דהיא שמגדל עופות ושאר בעלי חיים לשם נוי בעלמא וכדו', לאו שפיר עביד, ואין דעת חכמים נוחה הימנו, ומסיים שעל כן ראוי להמנע מלגדל בעלי חיים לנוי ולתענוג בעלמא, ובפרט לאיש הירא וחרד על דבר ה' באמונת אומן בדברי חז"ל, שאין לו להטפל באלה, וכ"ש שוחט שצריך להיות ירא ה' מרבים דאין לו להתמחמה וצריך לסלק את צפורים אלו מתוך ביתו, יעו"ש.

ולפי"ז נראה דהוא הדין שליח ציבור ובעל תוקע, שמבואר בסי' תקפ"א (סי' א' ו

האם מותר לספר מעשיות שאינם אמיתיים כדי לעורר עי"ז לתורה ויר"ש

דאף בלי היזק לחבירו ואפי' בלי שום תועלת כלל, עובר על מדבר שקר תרחק עיי"ש, וידוע שי' הסמ"ג (עשין ק"ז) והסמ"ק מצוה כ"ז) ועוד כמה ראשונים, דהוא מ"ע מתרי"ג מצוות, אולם הרמב"ן והחינוך לא מנו מצוה זו במנין המצוות, וכ' החפ"ז חיים בפתיחה לספרו שמירת הלשון (עשין י"ג) וז"ל: והיא מ"ע גמורה לדעת הסמ"ג, ועכ"פ איסורא דאורייתא היא לכל הדיעות, עכ"ל עיי"ש.

אמנם מצינו בדברי חז"ל שמותר לשנות מפני השלום, וכמושי"כ המג"א בסי' קנ"ו ס"ק ב' [ומש"כ בשם ספר חסידים שרק על סיפור דברים שכבר עברו מותר לשנות מפני השלום ולא על דבר שלהבא, עי' בשו"ע הרב שם (סעי' ב') ובמשנ"ב (שם) שהניחו בצ"ע], וא"כ הוא הדין דמותר לשנות לצורך מצוה, וכמו שכתב הדרישה (ח"מ סוס"ר רס"ב), וכ' דכל דבר תורה ומצוות הרי זה בכלל דרכי שלום על דרך שנאמר דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום עיי"ש, וכ"כ הט"ז (אוי"ח סי' תקס"ה ס"ק ו'), [ומקורו ג"כ בדברי רבינו יונה בשערי תשובה מאמר קפ"א], ולכן אם שואלים אדם אם התענה, מותר לומר שאינו מתענה, כדי להרגיל א"ע במצות ענווה עיי"ש, וכ"ה במג"א (שם ס"ק ז'), ולפי"ז מסתבר דכדי להכניס התעוררות בתינוקות של בית רבן, אולי ג"כ מותר.

וראיתי בס' מאור השבת בסופו בפניני המאור (סי' י"א אות ד'), ששאל את הגרש"ז אויערבך זצ"ל אם מותר לשנות בדיבורו כדי לעורר לב השומעים, דיערות דבש מביא מגמ' יומא (דף כ"ג) מעשה בשני כהנים וכו', דכל זה היה כדי להרבות בבכיה, חזינן מזה שמותר לומר שקר כדי להרבות בבכיה, וזה"ל כאן, והשיב הגרש"ז אויערבך זצ"ל - מה שכ' דמותר לספר בשיעור מעשה

שאלה: בהיות שהנני מלמד דרדקי בבית ספר שאינו כ"כ חרדי [אכן המה שומרי שבת] לתינוקות של בית רבן בגיל שמונה-תשע שנים, והבחנתי שכשאני מספר להם מעשיות מגדולי ישראל, שזה מעוררם מאד ליראת שמים ולזריזות בקיום תורה ומצוות, ומקום השאלה, הוא, יען שבדרך כלל אני משנה המעשה לגמרי, כדי שיהיה יותר רגיש כדי לעורר אותם ביותר, ואף גם כדי שיהי' הסיפור מובן יותר לפי הבנתם, וע"כ נסתפקתי האם נכון להמשיך בדרך זה, דאולי יצא שכרי בהפסידו, שהרי כתיב "מדבר שקר תרחק", אולם מצד שני הרי אחז"ל דמותר לשנות ראיתי מפני דרכי שלום (עי' מג"א או"ח סי' קנ"ו, ועי' בשו"ע הרב בעל התניא שם), וא"כ אולי יש מקום לומר שכדי להכניס תורה ויר"ש בלב התינוקות, מותר לשנות.

תשובה: הנה קשה מאד לומר בזה הלכה פסוקה אימתי מותר לאדם לשנות בדיבורו, שהרי האיסור של אמירת שקר הוא מהדברים העומדים ברומי של עולם ובני אדם מזלזלין בהם, ולא מצינו בתורה הלשון "תרחק" כמו דכתיב לגבי שקר "מדבר שקר תרחק", ולשיטת הרבה ראשונים כל דבר שקר שאומר האדם, אפי' סתם דברים בעלמא, עובר על מ"ע זו של מדבר שקר תרחק, כמבואר בספר חרדים (מ"ע פ"ד מצוה כ"ז) וז"ל: מ"ע לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא דררא דממונא שנאמר מדבר שקר תרחק, משמע אפילו ליכא רק דיבור בעלמא, עכ"ל, ויסודו מדברי הרשב"ץ בזהר הרקיע, ודלא כשי' היראים שעובר על מ"ע רק על שקר שיכול לבוא על ידו איזה היזק או רעה לחבירו, ועי' מה שהאריך בזה מוח"ז בספרו באר יהודה על החרדים, וכ' דכ"ה ג"כ בדרך פיקודין מצות לית ל"ז,

כ"ל [אולם אם יש חשש דכשיגדיל ירגישו שזה היה שקר, אולי היה בכלל למדו לשונם דבר שקר, וכ"כ בערוך לנר שם בגמ', וצ"ע].

איברא דעדיין יש לדון, דהרי ידועה שיטת הישיש ביבמות (פ"ו ס' מ"ו), דרק באקראי מותר לשנות מפני השלום, אבל לא בתמידות, דמרגיל לשונו לומר שקר עיי"ש (מובא דבריו בניב שפתים ס' ד'), וכ"כ ברבינו יונה בשע"ת [שער ג' ממאמר קע"ח עד קפ"ו], דהא דמותר לשנות לצורך מצוה, היינו שאין לו הנאה כלום מהשקר, ועושה רק לשם שמים, משא"כ כשיש לו מעט הנאה מהשקר, ג"כ אסור, דכמו שיש לו הנאה מזה, חישינן שיבוא להתרגל עי"ז לשקר, וכתוב למדו לשונם דבר שקר עכ"ל [וידוע מי שיש חוש לספר מעשיות, יש לו הנאה ממעשה טוב שהמציא].

וכן ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס' ט"ז), שמפרש דברי ר' זירא הנ"ל, דזה סובב על דברי ר' זירא שנשנה מקודם, והיינו דאמר ר' זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מיט, דינוקא מקני קנא, אקנויי לא מקני, ואשתכח דנפיק בלובל שאינו שלו, ולכאורה למה לא יאמר להתינוק שהוא מקנה לו הלולב, ומקיים עי"ז מצות חינוך, ובלבו יחשוב שבאמת אינו מקנה לו, ואע"פ שנמצא שהאב אומר שקר, הלא זהו לצורך מצות חינוך של הקטן, דמותר לשנות, ע"ז אמר ר' זירא מאמר שני, שיש חשש של למדו לשונם דבר שקר, והיינו שהאב ירגיל את עצמו לומר שקר, וע"כ לא יעשה כן עיי"ש, ולכאורה מאי שנא מהא דתנן דמותר לשנות מפני השלום, אע"כ שרק באופן חד פעמי מותר לשנות, משא"כ לעשות כן בכל שנה ושנה ובכל קטן וקטן, זה אינו מהנכון.

וע"כ ה' נראה דאם יודע המלמד בנפשו שכונתו לשם שמים, ושלא ירגיל עצמו עי"ז בדבר שקר, אזי יש מקום להקל בזה, אולם כדאי למעט בזה עד כמה דאפשר, וראוי לו

שלא היה, כדי לעורר בלב השומעים, הלכה למעשה נכון הוא, עכ"ל.

ומציין שם (בהג"ה) דכ"כ ג"כ בספר נפלאות התפארת שלמה (עמ' כ"ג), ומביא סמך לזה מ"ב (דף ט"ו): איוב משל היה, ומירושלמי סוף ברכות כדביא דאורייתא טבי עיי"ש, וכנראה הטעם בזה דכדי לעורר העולם לתורה ויר"ש, מקרי צורך מצוה, דמותר לשנות בשבילה.

החשש שיתרגלו הקטנים לדבר שקר

אכן עדיין יש לדון בזה, עפ"מ דמבואר בגמ' (סוכה מ"ו ע"ב) א"ר זירא לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב, משום דאתי לאגמוריה שיקרא, שנאמר למדו לשונם דבר שקר עיי"ש, וכ"ה ביבמות (ס"ג ע"א) במעשה דרב עם חייא בריה עיי"ש, וז"ל הרמב"ם (פ"ב מהל' שבויות הל' ח'): צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת וכו', וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל "מלמדי תינוקות", עכ"ל, הרי לפנינו דבקטנים צריך לזהר מאוד שלא לומר שקר בפניהם, כדי שלא להרגילם בשקר [ובעוה"ר הדור פרוץ בזה, דלא די שאומרין שקר בפניהם, עוד זאת שכמ"פ אומרים להקטנים שיאמרו שקר, כגון שיאמר שהאב לא נמצא בבית, או שאומרים להם איזה שקר שיאמרו להמלמדים מדוע בא מאוחר, או מדוע לא עשה עבודת הבית, וכדומה, ואח"כ תמהין אבותיהם בעצמם כששואלים להילד היכן היית וכדו', והבן עונה בדבר שקר, וכי איזה תמיה יש בכך אם האב בעצמו הרגילו לזה].

ברם, לכאורה ה' נראה דכל זה הוא רק כשהקטן מרגיש שאומר להם שקר, כהמצאיות הדגמ' הנ"ל, שמבטחי ליתן לו איזה דבר ולא נתן, משא"כ בשאלה דידן, שהקטן אינו מרגיש כלל שבמעשה זו שמספר להם המלמד מעורב דברי שקר, וע"כ מסתבר שמותר, כיון דהוה לצורך מצוה

שנמצאו בהם סיפורים מקובלים ואמיתיים מחז"ל ומגדולי ישראל לדורותיהם, באופן שאין צורך להמציא דברי שקר].
חיים אבערלאנדער

ללמוד בעצמו וכן ילמוד עם הקטנים בספרים המדברים בגנות השקר, ואם אינו ברור בנפשו שלא ירגיל את עצמו בשקר, אזי נכון מאד למנוע מזה [ויש הרבה ספרים

האם נכון לשתות קאווא בבוקר לפני התפלה מעומד

הרמב"ם אח"כ, אך לא בא הרמב"ם לומר שיאכל מיושב ולא מעומד.

ועיין גם בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מ"ה), דנראה שהבין בדברי הרמב"ם כדבריהם הנ"ל, שנתעורר שם בהא דהרמב"ם השמיט הא דלא יאכל ולא ישתה מעומד, וכ' דאפשר דס"ל דבזמן הזה נשתנו הטבעיים מזמן חכמי המשנה והתלמוד, כאשר נמצא כזאת בדברים אחרים, ואפשר דמהאי טעמא אין העולם נוהרים בזה, לא בין ולא במים, ושוב כ' בשם פרי עץ חיים בשם האר"י ז"ל, דאע"פ דאמר הקידוש מעומד, היה מדקדק קודם השתיה לישוב, וכ' הטעם דהאר"י הק' היה מדקדק לקיים כל דברי חז"ל, א"כ מאחר דנזכר דין זה בגמ', היה נוהר בזה, ובוודאי גם במים היה נוהר, וכן בכל מיני שתייה, וכן אני אומר היות שאין טירחא בהכי, וודאי טוב לזוהר שלא ישתה שום משקה מעומד, עיי"ש.

אמנם מצינו במס' דרך ארץ (זוטא) פ"ה: מי שהוא ת"ח לא יאכל מעומד ולא ילקל באצבעותיו וכו', הרי מבואר שממדת דרך ארץ אסור לאכול מעומד, ולא כמבואר במס' גיטין דהוא מתיישב גופו של אדם, וגם מבואר דרך ת"ח צריך לזוהר בזה, ואולי לכן השמיט הרמב"ם הדין דמס' גיטין שלא יאכל וישתה מעומד, דסבר דהרי חזינן במס' דרך ארץ דלא חיישינן לזה רק לת"ח וממדת דרך ארץ, ונו נראה דרק להטעם דמס' גיטין דמתיישב הגוף אסור אפי' שתייה מעומד, משא"כ לטעם דהוא ממדת דרך ארץ, יש לאסור רק אכילה מעומד, שזה

שאלה: באתי בזה לעורר בהא שנוהגים המון עם לשתות קאווא בביהמ"ד קודם התפילה בעמידה, שעושים בזה שלא כדין, שהרי צריכים לישוב בשעה ששותים, כמבואר במג"א (סי' רצ"ו ס"ק ד'), שכ' שם: ולא ישתה כוס הבדלה עד שישוב [מט"מ מנהגים גמ'] עכ"ל, והטעם מבואר באחרונים (עי' במשנ"ב שם ס"ק ו') דאין שותין מעומד לכתחילה, עיי"ש.

תשובה: טרם כל שיח נבאר המקור בהא דאין לאכול ולשתות מעומד.

לבאר אי טעם האיסור הוא משום סכנה או ממידת דרך ארץ

איתא בגמ' (גיטין ע.) שלשה דברים מתישין גופו של אדם, ואלו הן, אכל מעומד ושתה מעומד וכו', ומציין ע"ז בעין משפט: רמב"ם פ"ד מהל' דיעות הל' ג', שכ' שם הרמב"ם: לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו או יטה על שמאל [שכן היה דרך האכילה בזמניהם], ולא יהלך ולא ירכב ולא ייגע ולא יזעזע גופו עד שתעכל המזון שבמעיו וכו' עיי"ש. וכנראה שהבין העין משפט, שכוונת הרמב"ם לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו, היינו לאפוקי שלא יעמוד בשעת אכילה [אולם צ"ע קצת דהשמיט הא דלא ישתה מעומד], אמנם בס' הליקוטיו (שבסוף רמב"ם מהדורת הרב שבתי פרנקל ז"ל) מועתק דברי הפרי חדש, ועלה לתרופה, שכנראה הבינו ככוונת הרמב"ם בעיקר לומר שבעת האכילה יהיה מיוחד במקום אחד, לאפוקי שלא יהלך ולא ירכב וכדו' וכמש"כ

ושתיית הכוס תהיה בישיבה, דאין שותין מעומד לכתחילה, עיי"ש.

ולכאורה ה' אפשר לדון בזה, דלמה לא העתיקו הפוסקים דין זה בהלכות סעודה, שלא יאכל וישתה מעומד, ואפ"ל להיות דמעיכא דדינא הרי"ז רק אזהרה לת"ח ולא לכל אחד ואחד, ורק יש ענין דראוי כל אחד שיעשה את עצמו כת"ח לזה, ע"כ הביאו ענין זה רק גבי הבדלה או קידוש, דהיינו שתייה של מצוה, וע"כ יש ענין לשותותו בדרך כבוד בנימוסי ת"ח, משא"כ בסתם שתייה אולי אין שום ענין לעשות עצמו כת"ח, וצ"ע.

אמנם הא"ר בסי' ק"ע סעי' כ' (מובא בדברי בבה"ט ס"ק ט"ז) כתב בשם הורקח [סי' שכ"ט] דרך ארץ לא יאכל אדם מעומד ולא ישתה מעומד עכ"ל, הרי שסובר שכל אחד ואחד מחויב להתנהג כמדת ונימוסי ת"ח, ולא יאכל או ישתה מעומד, אולם שאר אחרונים שלא העתיקו זה בה"ל סעודה, אולי סברו כמו"ש לעיל דאין כל אדם מחויב לעשות עצמו כת"ח בזה, וצ"ע.

ותו אפ"ל, דהיות דכל האיסור הוא משום דרך ארץ בסעודה, שוב יש לדון דעכשיו בזמננו נשתנה הדבר, ואינו כל כך מידת דרך ארץ לשותות בישיבה, וע"כ יתכן שא"צ להתנהג כן, וכעין מה שמבואר בשו"ע אור"ח סי' ק"ע (במג"א ס"ק ז') בשם התוס' [ובמשנ"ב ס"ק י"ב] שאין לשותות מים בפני רבים אלא יהפוך פניו וכו', וכ' הברכי יוסף ס"ק ג' (מובא בכפה"ח ס"ק י"ח) שהאידיא אין נוהגין להקפיד על זה ושותים מים בפני רבים, עיי"ש. ואפ"ל דהיות שמעיכא דדינא מבואר דין זה רק לגבי ת"ח, וכבר כתבנו דיתכן שרק לגבי שתיית מצוה ראוי לעשות בנימוסי ת"ח ולא בסתם שתייה, ע"כ יש להקל בזה בזמנינו, משא"כ ת"ח אין להקל בזה אף בזמנינו, וצ"ע.

דרך רעבתנות, משא"כ שתיה מעומד יתכן דאפילו ת"ח א"צ ליזהר בזה.

אכן המג"א (בסי' רצ"ו ס"ק ד') כתב: ולא ישתה כוס הבדלה עד שישב [מט"מ מנהגים גמ'] עכ"ל, ויסודו במטה משה סי' תכ"ט [מובא בשו"ר כנה"ג אות ג'] מהאר"י ז"ל, לא ישתה עד שישב, משום דתלמידי חכמים לא יאכלו ולא ישתו מעומד, וכן נהגו לעשות עכ"ל, ובפרמ"ג (שם) ובמחצית השקל (שם) הלשון דגנאי לת"ח לאכול ולשתות מעומד, וכנראה שיסודו מדברי מסכת דרך ארץ (הנ"ל), וכבר כתבנו דשם מבואר רק הך שלא יאכל מעומד, ולא מוזכר כלום אודות שתייה מעומד, ואולי דהיה להם הגירסא דלא יאכל או ישתה מעומד, או שסוברים דהיינו הך.

והנה ברב פעלים הנ"ל כתב דלכן היה מדקדק האר"י ז"ל לישב קודם השתייה, דחייש לדברי הגמ' בגיטין, דאם שותה בעמידה מו"ק לגוף, ודלא כהרמב"ם דסובר דנשתנו העתים, ולמה לא קאמר הטעם כמבואר בפוסקים הנ"ל לו דגנאי הוא לת"ח לשותות מעומד, ואולי סבר דכיון דמס' דרך ארץ איתא רק שלא לאכול מעומד ממידת דרך ארץ, שוב אין להוסיף גם לאסור שתייה, וע"כ שחייש לטעם שמתיש לגוף.

אי רק ת"ח צריך להזהר שלא לשותות מעומד, או כל אחד מחויב להתנהג כן

והנה המחצה ש"ק הנ"ל הוסיף: וראוי כל אחד לעשות עצמו כת"ח בדבר זה, וכוונתו דלכן העתיק המג"א הדין בסתמא דלא ישתה עד שישב, דיש ענין לעשות עצמו כת"ח בדבר הזה, ובשו"ע הרב (שם סעי' ט"ו) כ' וז"ל: ומ"מ אחר הבדלה יש לו לישב ולשתות הכוס, שאין לת"ח לאכול ולשתות בעמידה, וכנראה שאעפ"י ש' שאין לת"ח לאכול וכו', מ"מ מחויב כל אחד לעשות עצמו ת"ח בזה, ובמשנ"ב (ס"ק ו') כתב:

איזה משקה צריכים לשתות בישיבה

ונסתפקתי אם איסור זה שייך בכל מיני משקאות, או רק במיני משקים חשובים, שהדרך לשתותם בקביעות ובישיבה, כגון יין או שאר משקה חשוב, אולם אפי' אי נימא שבכל מיני משקים צריכים לשתות בישיבה, עדיין יש מקום לומר דרך כששותה לשם תענוג וכבוד, אז יש חיוב לשתותם בדרך כבוד ובישיבה, משא"כ השותה מים או שאר משקאות קלים לצמא, אולי א"צ לשתות בישיבה, ואולי שזהו הטעם שרבים נוהגין לשתות מים כשעומדים אצל הסיניק (הברז), שהרי אז שותה רק כדי להשקט צמאנו, ועי"כ א"צ לישב.

וזכר לדבר מצינו (נשם סעי' ח') שלא ישתה כוסו בבת אחת, ואם שתה הרי זה גרגרן, שנים דרך ארץ, שלשה הרי זה מגסי הרוח עיי"ש, וכ' בשלחן הטהור דה"מ במשקין ששותה לתענוג וכבוד, משא"כ אם שותה לצמא, א"צ לדקדק בזה, והגם שלעיל כתבנו בשם הרב פעלים שגם במים צריך ליזהר, וכן בכל מיני שתייה, היינו להטעם ששתייה מעומד מתיש הגוף, ולשיטתו שמטעם זה החמיר האר"י ז"ל לשתות מיושב, משא"כ לפי המבואר לעיל שכל האחרונים השמיטו טעם זה, ורק כל האיסור הוא ממידת דרך ארץ, ע"כ מסתבר דכששותה מים לצמא, א"צ ליזהר בזה.

[נראה זה מצאתי בקצות השלחן (סי' ל"ט אות ח') שכ' ז"ל: וכ' בליקוטי צבי בשם רש"י ישן (נרמ' ט"ז ח') ז"ל כל משקה לא ישתה אדם אלא מיושב חוץ ממשקה היוצא מזיעת שריפת היין או שאר מיני דגן ישתה אף מעומד, ובשעת הדבר ח"ו ישתה משקה זו דווקא מעומד, ואל ישב כלל, אלא ילך ויעמוד אנה ואנה, כמש"נ ויעמוד אהרן, וכן פנחס, כי מאויר האש בא, ע"כ יועיל לילך ולשתות באויר העולם, אבל שאר משקה מתמצית עשייה לכן לא ישתה אלא מיושב, ושאר משקים אינם

טובים בשעת הדבר כמשקה זו דלעיל, עכ"ל].

עוד נסתפקתי באיזה שיעור שתייה יש חיוב לישוב, ונוגע לגבי קידוש, דצריך לשתות מיושב כמו בהבדלה, כמבואר בפוסקים, ועי' בכפה"ח (סי' רע"א ס"ק ס"ב וס"ד), וא"כ יש לדון דהא השומעים ג"כ שותים קצת מכוס של קידוש, משום דין טעימה לכל אחד ואחד לכתחילה כמבואר בסי' רע"א – האם גם הם צריכים לישוב בשעת הטעימה מועטת הלו, ומנהג העולם שאין מקפידים לישוב דוקא, והי' נראה לכאורה שדין זה הוא רק בשתייה ממש ולא בטעימה בעלמא.

אלא דלפי"ז צריך לבאר החילוק בין טעימה לשתייה, דהיינו אם הכוונה ב"טעימה" דהיינו שתי' מועטת, והכוונה ב"שתייה" היינו שתיית רביעית או רוב רביעית כמלא לוגמיו, ואם כנים הדברים, נמצא דמי שטועם מכוס של קידוש כשיעור רביעית, יהי' מחויב לישוב וצ"ע.

[ועוד יש להסתפק בנשים העושים קידוש לעצמן, האם צריכין לישוב בשעת השתייה, ותוכן השאלה כיון שכבר ביארנו שמעיקרא דדינא הוי חיוב זה רק לגבי ת"ח, אלא שראוי לכל אדם לעשות עצמו כת"ח בזה, האם לגבי נשים ג"כ יש ענין לעשות עצמן כת"ח, וצ"ע].

האם צריכים לישוב בשעת שתיית כוס קאווא קודם התפילה

ומעתה נשוב לענין מה שהעיר כ"ח שאינו נכון לשתות קאווא קודם התפילה בעמידה – הנה לפי כל המתבאר בדברינו אין הדבר ברור כי"כ, דהרי כבר כתבנו דמי שאינו מוחזק לת"ח א"צ להחמיר בזה, בפרט בשתייה ששותה לצמא, ויתכן מאד ששתיית קאווא קודם התפילה נכלל בזה.

ותו הי' נראה, דהיות דכל האיסור לאכול ולשתות קודם התפילה סמכו חז"ל

ולא כשהם עומדים, דקביעות קצת בעי, ובעמידה לא מקרי קביעות כלל).

ועי' במשנ"ב (שם) שכל כשם פ"ת החדש, דיש למנוע מלשנות קודם התפילה באסיפת חברים וכו' עכ"ל, ומסתבר דהיינו מטעם דשתייה באסיפת חברים הוא דרך גיאות. וע"כ ה' נראה לומר דכהיום בדרך כלל שותים הקאוא באסיפת חברים במקום המיוחד לשתייה, ונמצאים שם עוד אנשים, ע"כ אם ישוה בשיבה יתהוה מזה שתייה באסיפת חברים ודרך גאווה, משא"כ אם שותים בעמידה, אין בזה כ"כ אסיפת חברים ואינה דרך גאווה, לכן אין לעורר נגד מנהג העולם ששותין קאוא קודם התפילה בעמידה.

חיים אבערלאנדער

עה"פ ואותי השלכת אחר גיווך, אמר הקב"ה אחר שאכל ושתה ונתגאה, קבל עליו עול מלכות שמים, והטעם שהתירו לשתות קאוא קודם התפילה, היינו מטעם דקאוא הוא בעיקרו מים, ואין בזה מעשה גיאות, ועי' באחרונים באו"ח סי' פ"ט בשם שו"ת הרדב"ז (ח"א רל"ה), דקאוא עם צוקר אין גאווה גדולה מזו ואסור, ועי' בזה במשנ"ב (שם ס"ק כ"ב), עכ"פ הרי מבואר דאסור לעשות מעשה גיאות קודם התפילה, ולפי"ז אפ"ל שלכן שותין הקאוא בעמידה שהוא בדרך אקראי, וע"כ אין בזה משום מעשה גיאות, משא"כ לשתות בשיבה, הרי זה דרך קביעות, ומעשה גיאות, שאינו מהנכון לעשות קודם התפילה [ועי' בסי' רי"ג דאין אחד יכול להוציא חבירו בברכה רק כשיושבים

שמחת יו"ט

פעם אחת ביום שמיני נעצרת אחר השלחן הק' של הרה"ק ר' דוד משה מטשורוקיב היו העולם שמחים מאוד, ובבוא הרה"ק להיכלו שאל להמקורבים שלו, מה העולם שמחים כל כך האם שמו משקה ויום לרוב, והשיבו לו המקורבים, הנה שמחים פשוט משמחת יום טוב, ואמר הרה"ק בזה"ל כן הוא נפש של יהודי צריך להיות שמח געליז משמחת יו"ט כשמרגיש איוו התגלות, ואני אומר שהדור הזה אשר הקב"ה מתנהג עמו בהסתרה גדולה, הוא יפה ונאה מדור המדבר, הכי רבונתא היא שדור המדבר היו בעלי השגה גבוהה ודור דיעה, אחרי שהי' להם התגלות גדולה כזו שראתה שפחה על היס מה שלא ראה יחזקאל הנביא, והיו להם מוחות גדולים וכוחות חזקים, ורובם הי' משה רבינו ע"ה, אבל עכשיו בהסתרה גדולה כזו ובמוחות קטנים וכוחות מעטים כאלה, ועם כל זה כשישראל מרגישים איזה מעט התגלות הנה מתרוממים ושמחים, לזאת מה יפה בעיני הדור הזה, ואומר אני שהדור הזה יפה הרבה מדור המדבר.

(דברי דוד)

יושבי אהל

חידושי ובירורי הלכה מלומדי חבוללים

הרב יעקב יוסף נוישלאס

מאנסי נ.י.

ברין סוכה שהסכך מרובה על האויר אבל עדיין חמתה מרובה מצלתה

שיטת רש"י ופירוש הר"ן

(א) איתא במשנה (סוכה ב.) ושחמתה מרובה מצלתה פסולה, ומשמע הא בשוין כשירה, ובמשנה (סוכה כב.) ושצילתה מרובה מחמתה כשירה, ומשמע הא בשוין פסולה, ומתוך בגמרא (כב:) לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כוונא מלעיל כאיסתרא מלתחת ע"כ.

ופירש רש"י כאן מלמעלה, הא דדייקין כי הדדי פסולה למעלה קאי כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפי' מצומצם פסולה לפי שחמת האויר גראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך, כאן מלמטה, והא דדייקין כי הדדי כשירה נקט שיעוריה מלמטה שחמה וצל שוין בידוע שהקנים רחבים מן האויר ע"כ, ותמצית דבריו רבמשנה א' איירי מלמטה ובשוין למטה כשירה (דלמעלה הוי צממ"ח) ובמשנה ב' איירי מלמעלה ובשוין למעלה פסולה (דלמטה הוי צממ"צ).

ועי' בתוס' (ד"ה כוונא) שהקשה ר"ת על פירש רש"י דס"ל דבשוין למעלה פסולה דהרי קיימ"ל (בעירובין טו:) דפרוץ כעומד מותר, וע"כ חולק על רש"י ופירש הגמרא באופן אחר עיי"ש, אולם הר"ן (י:) תירץ דעת רש"י דז"ל ולא קושיא הוא דכי אמר רב פפא הכי הני מילי לענין

שאלה: סוכה שלמעלה אצל הסכך יש יותר סכך מן האויר אבל למטה בקרקע הסוכה יש יותר חמה מן צל [ודבר זה יצוייר כשנותן רק מעט סכך יותר מן האויר]¹ הרי זו כשירה או פסולה.

תשובה: דבר זה הוא משנה שלימה והלכה פסוקה, סוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה², ומ"מ כדי לבאר היטב דין זה אעבור פרשתא דא וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

1. ומצוי הדבה בסוכות של כמה תני מדרשים וכדומה שמשכין בקלות (שיטע"ר) מאר, דאפי' אם נתברר (ע"י ראייה מקרוב, עי' תוס' כב: ד"ה כוונא) שהסכך באמת מרובה מן האויר, מ"מ אם מרובה רק בצמצום מעט ה"ז צממ"צ, ויכולין לראות כזה בחוש בכמה סוכות, שבמשך כל היום (ואפי' בתצות היום בזמן שהחמה בראש כל ארס) רואין שורות רחבות של חמה שוק מרובות ורחבות הדבה יותר מחשורות של הצל.

2. ולפי"ז צריך ליתר ליתן איזה תוספות מרובה באופן שכבר יצא הטפס (דאורייתא של מ"ע דסוכה, והל"ת שלא לא תשא אזהרה על ברכה לבטלה) מלבד, ויהי נכון לבד בטוח שאין הסוכה צממ"צ. ומ"מ יש להסתפק קצת באיזה מקום דלמטה צריך שלא יהי צממ"צ דהנה הטבע הוא שהחמה מתפשטת יותר ויותר, וא"כ יש להסתפק דמאן יימר דאוליין בתר קרקע הסוכה ובכל סוכה וסוכה לפום שיעוריה דיליה אולי אוליין בתר שיעור סוכה כשירה, או אולי אוליין בתר מקום אכילתו ושינתו של ראשו ורובו של האיש היושב בסוכה, וכדומה, וצ"ע.

שהחמה יתירה על הצל, וא"כ האיך יעלה על הדעת והאיך אפשר רבמשהו אחד שיוסיף מלמעלה יתבטלו כל עשרה משהין של החמה רלמטה, והרי עדיין יש ט' מקומות שהסך והאוויר שוין למעלה והן חמתן מרובה מלמטה, ועכ"ח הרבר פשוט ומוכח דבהוספת משהו א' של סך אינו משווה כ"א משהו א' של חמה וכנגד כל סך ואויר צריך שיוסיף משהו סך מלמעלה כדי להשוותן מלמטה. וכמרומה דיש איזה טעות אצל הרבה בני"א מה שחושבין בהשקפה ראשונה דבהוספת משהו סך על מחצית האוויר מלמעלה כבר יהי' הצל והחמה שוין מלמטה, בלא להשים לב דזה אינו והמציאות מכחישים ובהוספת משהו סך בשיעור הסוכה עדיין הוא חמתה מרובה מצלתה.

ומעתה יש לחקור מה יהי' הדין בכה"ג באופן דלמעלה יש סך מעט יותר מן האויר, ולמטה בהסוכה הרי הוא חמתה מרובה מצלתה.

סתירת המשניות

ג) ולכאורה היה נראה דיש בזה סתירה של ב' המשניות, דמשנה א' דתנן ושחמתה מרובה מצלתה מלמטה פסולה [ולא מחלק בשיעור הסך] הרי מוכח דכל שהחמה מרובה מלמטה פסולה ואינו כשר רק בשוין מלמטה.

ואילו ממשנה הב' דתנן ושחמתה מרובה מחמתה מלמעלה כשירה [ולא מחלק בשיעור הצל דלמטה] הרי מוכח דכל שהסך מרובה מלמעלה כשירה ואינו פסול רק בשוין מלמעלה, וא"כ המשניות סותרות זה את זה, בענין חקירה זו.

דופן שבת, ובסך פסול (סוכה טז.) וכי אבל באויר אי אפשר לומר כן, שכיון שאם הם שוין מלמעלה האוויר רבה מלמטה "וסוכה בצל תליא מילתא" הרי פרוץ שלה מרובה על העומד ע"כ.

וביאור דבריו דאה"נ דמצד שיעור מחיצה (וכן מצד שיעור של סך) סגי לן בפרץ כעומר. ומה"ט בסך כשר ובסך פסול כשירה בשוין, מ"מ לענין סך ואויר דבשוין אינו עושה אפי' חצי צל פסולה שהרי אין הסך עושה עיקר תכליתו דסוכה בצל תליא מילתא (משא"כ בסך כשר וסך פסול גם הכשר בעצמו עושה מחצית הצל, אלא שהפסול מסייע כמה שגם הוא עושה מחצית השני, אבל סכ"ס שניהן ביחד עושה כל אחד בפנ"ע מחצית הצל) וכן פסק ברמב"ם (פ"ה הי"ט) ובשו"ע (סי' תרל"א ס"א) כדעת רש"י דבשוין למעלה פסולה משום דלמטה ה"ז חמתה מרובה מצלתה.

בירור המציאות-וחקירה

ב) והנה המציאות הוא דאפי' כשמוסיף משהו סך על האויר דלמעלה, עדיין יהי' חמתה מרובה מצלתה מלמטה, עד שיוסיף "איזה שיעור" שיהי' בכוחו להשפיע ולהכריע שיהי' החמה והצל שוין מלמטה (וכמוכן "דשיעור" זה תלי בסכום ובגודל האוירים, והרי כל שהווצא מתגדל מלמעלה, כן מתגדל האיסתרא מלמטה לפי שיעור ולפי ערך).

ונבאר בס"ד דהדבר פשוט ומוכח שכן הוא, דלדוגמא מי שיש לו סוכה של י' קנים של סך וי' אוירים בדיוק כשיעור הסך כנגדן, וכיון דכוזאז מלעיל כאיסתרא מלתת א"כ הרי יש מלמטה י' משהין

לחלוק (ויש לברר קצת בכללי המשניות ובענין תפס לשון ראשון או לשון אחרון).

ואפשר לכאר עוד כס"ד, דקשיא מעיקרא ליתא ואין כאן מקום סתירה כלל, דבאמת לכ' צע"ג להבין דברי הגמרא הא מלמעלה, דמה דתנן במשנה ב' ושצלתה מרובה מחמתה כשירה והא בשוין פסולה איירי מלמעלה במקום הסך, דלכאורה מה שייך ע"ז הלשון "כשצלתה" הלא הכוונה הוא על הקנים ולא על הצל³.

וכנראה דמה"ט כתב רש"י "הא דדייקין" וכו', וביאור הענין דגם לתירוק הגמרא הא מלמעלה, פשיטא דפירוש המשנה ושצלתה מרובה מחמתה אינו יוצא מידי פשוטו דהכוונה הוא על הצל דלמטה, אלא דבמה דהמשנה נקיט הדין בלשון זה ויש לדייק מזה "דבשוין פסולה" וזה סותר למה דמשמע במשנה א' דבשוין כשירה, ע"ז אומר הגמ' דמה"ט נקיט המשנה דין דצל באופן זה כדי שנרע לדייק מזה דיש לפעמים אימתי "דשוין פסולה" ודין זה נוקים אלמעלה כשהן שוים מלמעלה, וזה מש"כ רש"י "הא דדייקין" (ואח"כ ממשיך רש"י בלשון זה והא דדייקין וכו' ושם כבר הדיוק נשאר במקום פשט המשנה) ועד"ז מצינו בכ"מ בש"ס דמוקמין הדיוק או יותר הלשון

3. ועי' בשווע"ר (ס' תר"א ס"ב וס"ג) שהעתיק דברי רש"י, אלא ששינה את טעמו ולשונו שכתב (בס"ג) דבשוין מלמטה כשר לפי שידוע "שצלתה" למעלה מרובה מחמתה עיי"ש, וכנראה דכתב כן משום דהקשה לו קשיא זו דהאך שייך לפרש לשון המשנה ושצלתה מרובה מחמתה דהכוונה שהסך מרובה על האויר, וע"כ פירש דהכוונה על הצל הסמוך ממש להסך.

ובאמת אפי' אם היה כאן איזה סתירה גמורה בלא שנוכל להוכיח לאיזה צד מדברי גמרא ופוסקים וסברא וכו', ג"כ אין להקל מכת ספק דהרי קיימ"ל דספיקא דאורייתא לחומרא, אולם האמת יורה דרכו דפשוט מאד דבפרט זה שיש סתירת דיוקי המשנה העיקר הוא כסתימת משנה הראשונה דסוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה.

(א) וכ"מ מפשטות הגמרא, ולפי פירש רש"י יתכן מאד דאין כאן מקום סתירה כלל.

(ב) וכ"מ בלשון הרמב"ם, ובשו"ע, ובסתימת כל הפוסקים, וש"מ כן במאירי.

(ג) וכן פשוט ומבואר ממש"כ הר"ן בפירושו דעת רש"י "דסוכה בצל תליא מילתא" וכל שאינו עושה לכה"פ חצי צל אינו סך, וכמו שיתבאר כס"ד.

העיקר במשנה א' – ועוד יתכן דאין סתירה כלל

(ד) דלכאורה פשוט בסגנון הגמרא דמשנה הב' לא בא לחלוק על משנה הא' דקפסיק ותני ושחמתה מרובה מצלתה פסולה ונולמיר דלפעמים כשירה, וכל כי האי הוי"ל לפרושי בהדיא) אלא אדרבה משנה הב' בא לפרש דמה דמבואר במשנה א' דחממ"צ פסולה אבל בשוין כשירה איירי מלמטה אבל מלמעלה פסול, אבל בפרט זו מה שיש לדייק סתירה בין המשניות (ולא שייך לקושיית הגמרא בענין שוין) פשיטא דמשנה א' לא וזה ממקומה (ודיוק ממשנה הב' לאו דווקא) והכלל הוא דמשנה ב' לפרש בא ולא

קנים בסוכה של זע"ז) וסמך על המעיין שידע שלא כיון לכלול בזה גם באופן וציור שיסתור את דבריו הראשונים הכלליים והמפורשים.

וכ"מ בשו"ע (סי' תרל"א ס"א) שהביא הדין דבשיון למעלה פסולה לפי שלמטה חממ"צ ולא המשיך לסיים דברבה מלמעלה כשירה, אלא שינה את טעמו והמשיך דשיון מלמטה כשירה, וגם בזה לא כתב הטעם לפי שידוע דלמעלה צממ"ח עיי"ש, והנך רואה שלא הזכיר כלל הדין והטעם מענין רוב סכך דלמעלה, ומבואר להדיא דהכל תלי בזה שיהי' מחצית הצל למטה [ע"י שיעור פרוץ כעומד מלמעלה אבל ענין של רוב הסכך לא משנה מירי מעיקר הדין, וכבר כתבנו לעיל באות ד' בפ"י הגמרא ורש"י דיתכן דגם משנה ב' לא איירי מזה כלל עיי"ש].

והנה כ"ז נוסף למשמעות וסתירת כל הפוסקים שלא מצינו שיחדשו וידיגשו להשמיע החידוש הגדול דגם סוכה שחממ"צ כשירה (ע"י הוספת משהו סכך) ודו"ק.

שוב עיינתי עוד בלשון המאירי (בפ"י הגמ' ורש"י דף כב.) וז"ל, ולמדת שכל שצלתה מרובה מצד אחד או מלמעלה [או מלמטה] אע"פ ששונים מצד אחר כשירה, ומ"מ לזו הוצרכנו ר"ל שתהא צלתה מרובה מאיזה צד או מלמעלה [או מלמטה] כדי שתהא עומד מרובה, ולדעת הפוסקים פרוץ כעומד בסוכה כשר אתה אומר שכל ש"אין חמה מרובה בשום צד" אע"פ ששיון מצד אחד הרי מ"מ פרוץ כעומד וכשירה, ומ"מ י"מ שלא אמרו פרוץ כעומד מותר לסכך וכו' עכ"ל, הרי

וכו' שבא להשמיענו דיש לפעמים דין כזה, וגלאתי לחפש ולהעתיק כעת, ודו"ק.

ואם כנים אנו בפירושו דברי הגמ' ורש"י, א"כ לא מבואר כלל במשנה ב' דברוב סכך על האויר כשירה, דהרי גם המשנה איירי מרוב צל ולמטה, ורק הדיוק בדין דבשיון פסולה קאי אלמעלה [והטעם דלמטה ה"ז חממ"צ, וא"כ ממילא מובן דלאו דווקא בשיון ממש וה"ה במשהו יותר כל שעדיין חממ"צ מלמטה, ולענין הדיוק לא שייך להקשות סתירה דזה פשיטא דיותר י"ל לאו דווקא על הדיוק ונוקים האוקימתא של הדיוק באופן שלא יסתור משנה א' השלימה ומפורשת להדיא דכל שחממ"צ פסולה] באופן שאין בזה מקום סתירה כלל ועיקר, והכל על מקומו יבוא בשלום. כ"נ להעיר מעט בדברי הגמרא בס"ד.

וב"מ ברמב"ם ובשו"ע וב"ב במאירי

(ה) וכ"מ מלשון הרמב"ם (פ"ה הי"ט) שפסק כדעת רש"י וז"ל אם יש בכל האויר ככל המקום המסוכך ה"ז פסולה, מפני שהחמה תהי' מרובה מצלתה "וכל" שהחמה מרובה על הצל אינו סכך, ואם היה הסכך רב על האויר כשירה ע"כ.

והנה בהשקפה ראשונה לכ' יש להעיר סתירת הדיוקים גם בדברי הרמב"ם, אולם במה שכלל ותני "וכל" שהחמה מרובה על הצל "אינו ספק", כבר סגר לנו מקום הספק בזה, בדוודאי אינו סותר תוכ"ד דבררים מפורשים אלו, ועכ"ת דמש"כ אח"ז דאם היה הסכך מרובה על האויר כשירה, היינו באופן שאינו חממ"צ למטה ורק בשיון (וכן הוא ע"ד הרוב בהוספת מעט

קבלה הוא נקבל אבל אם לדין לסברא ולחידוש יש תשובה ולא נקבל.

באופן דלכ' נראה פשוט דאין לזוז מדברים הפשוטים ובורורים בש"ס ופוסקים דסוכה שחממה מרובה מצלתה פסולה, וכמשנ"ת בס"ד.

צע"ג הא"ך אפשר לחלוק על כ"ז

(ז) וראיתי בספר מועדים וזמנים (ח"ב סי' ק"ה בתוך הדברים) שכתב וז"ל: תמיה לי על הגמ' ופ' דפשיטא לן לכו"ע שבמעדיף משהו סכך ודאי סגי וכו' הרמב"ם (פ"ה ה"ט) ואם היה הסכך רב על האויר כשירה, וכן סתמו כל הפוסקים שאם למעלה צל מרובה ודאי סגי וכפשוטו המשנה, וקשה הא כמשהו למעלה עדיין חממה מרובה וכו', וע"כ נלעדי"ת דחממה פוסל רק כשלא סיכך כד"ן וכו', וסברת הראשונים דמחצה סכך ומחצה אויר לא מהני ופירשו הטעם שהחמה נראית למטה טפי וע"כ הסוכה פסולה, ולדברינו וכו' למה לא מהני וכו', רק נראה דרק לענין פרוץ כעומד וכו' אבל כשיש רוב למעלה וכו' אף שהחמה נראית למטה לא איכפת לן כמ"ש ודו"ק היטב בזה עכ"ל.

והנה לא ידעתי הא"ך והיכן פשיטא לן לכו"ע בגמרא, ברמב"ם, ובכל הפוסקים דכשירה ורק נשאר ליישב פסקם, ולכל היותר אולי יש בענין זה סתירה של ב' משניות (וכן בפוסקים שהעתיקו המשנה והגמ'), וכבר ביארנו לעיל בס"ד דלכ' משמע דהעיקר כמשנה א', וגם לפירוש רש"י לכ' אין בזה סתירה כלל. וכן ברמב"ם הרי כתב להדיא בתחילת אותו הלכה "וכל" שהחמה מרובה על הצל אינו סכך, וא"כ אפי' אי נקוט

שלך לפניך מפורש יוצא דברים מאירים ובורורים דצריך שיהי' לכה"פ 'שוי' בכל מקום, ולא יהי' חמה מרובה כשום צד וכמו שנתבאר בס"ד. ונכעיקר דבריו לא הבנתי מש"כ בתחילה 'או מלמטה' דלכ' הרי א"א שיהי' שוה למעלה וצללה מרובה למטה, וכן במש"כ אח"כ שאין חמה מרובה כשום צד אע"פ 'ששוי' מצד אחד' (ולכ' כוונתו דשוי' מב' הצדדים וצע"ק הלשון) ג"כ לא הבנתי דהרי בסכך ואויר הרי א"א שיהי' שוין מב' הצדדים וכמבואר בגמ' וצ"ע].

וכ"מ מדברי הר"ן, ומסברא הפשוטה

(ו) וכ"מ מסברא הפשוטה, דהנה מצד שיעור הלא סגי "במחצית סכך" דהרי קיימ"ל (בעירובין טו: ובסוכה טו:) דפרוץ כעומד מותר, אלא דבסכך ואויר לא סגי לן בזה משום דבמציאות א"א שיביא "מחצית הצל" כ"א ע"י רוב סכך, וכל שאינו עושה "מחצית צל" אינו סכך כלל וכמש"כ הר"ן והרמב"ם, וא"כ מהכ"ת לחדש ומה טעם יש בה דנימא דע"י שיותן "רוב" סכך יהי' בו מעליותא שיוכשר אפי' כשאינו עושה "מחצית הצל", (א) דלכ' כיון אפי' כשכבר נתן כשיעור לא מהני מטעם חממ"צ א"כ מה יוסיף תת בהוספה "יותר מן השיעור" שאין לו מקור כשיעור המחיצה והסכך (ובכלל מהכ"ת לחדש ב' שיעורים בסכך) (ב) ועוד והוא העיקר דכיון דטעם הפסול הוא מסברא הפשוטה דסוכה בצל תליא מילתא וכדכתיב וסוכה תהי' לצל יומם א"כ כל שהוא חממ"צ מה נפק"מ מידי במספר ושיעור הסכך דלמעלה, וע"כ אם

שיעור צל דלמטה, וא"כ ה"ה כשיהי' למטה חממ"צ נמי כשירה עכ"ד.

והנה גם לפי"ד כ"ז הוא רק בסוף דברי רש"י, אבל בתחילת דברי רש"י שכי' הא מלמעלה דבשיון למעלה פסול משום דלמטה הוי חממ"צ, משמע דאילו היה שוה למעלה-ולמטה היה כשר [וכ"מ במשנה טו. בכשר-ופסול] אלא דלפי דבריו יש לישאר בסתירה וצע"ג בדברי רש"י [וא"כ כל חידושו מוטל בספק]. והנה עינים להם ולא יראו ופשיטא דאין רש"י סותר את דברי עצמו ומש"כ אח"כ דבשיון למטה 'בידוע' שהקנים מרובים מן האויר' מה שהצריך לומר שידוע שהן "מרובים" אינו רק משום דעפ"י מציאות פשוט א"א שיבוא מחצית הצל מן הסכך רק כשיש רוב (ואע"פ דמדין סגי בשיון למעלה ולמטה, מ"מ ל"ש זה במציאות של אויר דהרי כוחא מלעיל כאיסתרא מלתחת) ולא מטעם דע"י "רוב" לא איכפת לן במחצית דלמטה, דהרי מחצית דלמטה אינו חסרון כלל, ואין כאן סתירה כלל [ומזה גופא יש להוכיח כפי' הפשוט בדברי רש"י].

ויש להוסיף דיוק נפלא בלשון קרשו של רש"י דבשיון למעלה פסול כתוב רש"י "לפי" שחמת האויר נראות בארץ רחבה הרבה מן הצל, ואילו בשיון למטה כשר כתב רש"י "בידוע" שהקנים רחבים מן האויר, ולא כתב "לפי", ולהג"ל א"ש כמין חומר דרש"י דק בלישני' שלא נטעה לפרש דעצם ההכשר תלי בשיעור 'רוב' של הסכך, ונודע בבירור דמעיקר הדין סגי לן במחצית צל דלמטה, אלא דמצד המציאות של סכך ואויר א"א שיביא המחצית הצל דלמטה מן הסכך רק ע"י שיהי' רוב מלמעלה, וע"כ כתב 'בידוע'

שבסוף דבריו סותר את דברי עצמו (מה שצ"ע לומר כן) לכל היתור יש להעיר סתירה ברבריו. וכן בשו"ע הלא לא העתיק כלל הדין של רוב סכך וכל דבריו הולך וסובב רק דצריך שיהי' שוה מלמטה, וע"כ שוה מלמעלה פסולה "לפי" דלמטה ה"ז חממ"צ, ושיון למטה כשירה עיי"ש שלא כתב שום דין וטעם מענין רוב סכך דלמעלה, וא"כ צע"ג היכן פשיטא ל"י לדין המחודש והמתמיה בגמרא רמב"ם וכל הפוסקים, ולכל היתור היה אפשר להעיר מקום סתירה בדיוק לשון המשנה ולשון הרמב"ם.

וכן בענין הסברה לזה הנך רואה כמה צריכין לדחוק 'וליישב' הפסול של חממ"צ דכשיש כשיעור סכך אז יש 'חידוש' ופסול של חממ"צ, אבל כשמוסיף על השיעור הנצרך כבר לא איכפת לן בחממ"צ, וכ"ז כדי שנוכל לנקוט ולקיים דין המחודש הזה דכשיש רוב סכך אין חסרון של חממ"צ, [וכבר הארכנו לעיל אות ו' להקשות על עיקר החידוש והדוחק הזה, ובעיקר דהלא הר"ן והרמב"ם הניחו יסוד לבאר הפסול של חממ"צ 'דסוכה בצל תליא מילתא' וכל שחממ"צ 'אינו סוכה' וא"כ מה יועיל לזה הוספת מעט סכך על השיעור] וצע"ג.

ביאור דברי רש"י ולשונו המדויק

(ח) עוד שמעתי וראיתי שיש הרוצה לדייק כנ"ל מדברי רש"י שכתב, הא מלמטה, דכשחמה וצל שוין מלמטה 'בידוע' שהקנים רחבים מן האויר' ע"כ, ומשמע מהו דאילו היה מציאות שיהי' שוין למעלה ולמטה היה פסול, ועכ"ל הטעם משום דלא סגי המחצית צל, וא"כ כל ההכשר משום שיש "רוב" מלמעלה, ואז לא קפדינן על

ד"ה והא) בשם ר"ת וברא"ש (סי' כ"ט) ובטור (סי' תרל"א) והא א"א לצמצם במעדיף, דהיינו דס"ל לגמ' דגם לר"פ דפ"כ מותר מ"מ צריך להוסיף מעט מטעם דא"א לצמצם. וכנראה דרק לענין כשר ופסול אמרינן סברא זו דא"א לצמצם למלא כל האויר בכשר, ולא לענין פרוץ ועומד וצב"ק] וכ"פ בשו"ע (סי' תרל"א ס"ח) עיי"ש.

אבל הרמב"ם כתב (כפ"ה הט"ז) וז"ל ואם היה זה כמו זה בצמצום אע"פ שאין במקום אחד שלשה ה"ז פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב ע"כ, והנה מבואר בדבריו דאפי' אפשר לצמצם נמי פסול (ועי' בהשגות הראב"ד), ולכ"ז זה סותר מה דפסק בהל' שבת (פט"ז הט"ז) דפרוץ כעומד מותר, ועי' בכ"מ ובכ"י סי' תרל"א שנדחק לפרש דכוונת הרמב"ם נמי כדעת הרא"ש וכו' דהכשר ופסול א"א לצמצם עיי"ש, אולם במ"מ כתב לתרץ דעת הרמב"ם דס"ל דלענין סוכה, סכך פסול דכפרוץ נחשב, דינו כאויר וע"כ צריכין שיהי' בכשר מרובה כדי שלא יהי' חממ"צ מצד הסכך [והגמ' עדיפא מיני' קאמר אולם באמת גם לר"פ צריכין להוסיף בסכך] עיי"ש.

וביאור הדברים צרי"ל דהרי"ף והרא"ש נקטו דדין חממ"צ הוא "סיבה" לפסול, וע"כ בכשר ופסול דאין כאן חממ"צ שפיר כשירה בשוין, אבל הרמב"ם לפי המ"מ נקט דדין חממ"צ הוא "סימן" בשיעור הסכך שרצתה התורה [ועי' שפ"א כב: בד"ה זווא שמפרש כן דעת התוס' החולק על רש"י דס"ל לחוס' דפשוט דלא מצינו שום דין בצל והכל הוא שיעור בסכך עיי"ש] וא"כ מה לי בסכך כשר. ואויר,

שיש רוב' והיינו שידוע דהצל בא מן הסכך, אבל מעיקר דין שיעור סכך לא צריכין יותר ממחצית וכמו דקיימ"ל פרוץ כעומד (וכן הדין במחצה כשר ומחצה פסול דכשר) ודו"ק היטב.

ובאמת אפי' לפי טעותם דמסוף דברי רש"י משמע דמחצית צל פסול ואינו כשר רק משום רוב הסכך דלמעלה, עדיין אינו רא"י דה"ה כשהוא חממ"צ למטה ג"כ יתכשר ע"י רוב דלמעלה, דמנא לן להחליט דגם ברוב חמה כשר והרי כל שחממ"צ אינו סכך דסוכה בצל תליא מילתא, ונימא דיו על החידוש שנניח שכבר כתוב ברש"י, ואל"ה עדיפא הו"ל לאשמעינן ולמימר בהדיא חידוש ורבותא יותר דרוב סכך מהני להכשיר אפי' כשהוא חממ"צ אע"כ דליתא, סוף דבר לא נראה דכריהם א) דלפי"ד יש לעשות סתירה בדברי רש"י. ב) אפי' לפי"ד לא מצינו ברש"י חידוש של רוב סכך רק לענין שוין ולא לענין חממ"צ. ג) אפי' לפי"ד אין זה להלכה דהרי תחילת דברי רש"י סותרת את כל זה. ד) ובר מן כל דין הרי כבר הבאנו דלא משמע כן ברמב"ם שו"ע ופוסקים ודו"ק.

ברין מחצה כשר ומחצה פסול

ט) ולשלימות הענין, אציין עוד גרגיר אחד, מענין דלעיל דאיתא במשנה (טו). דבסכך כשר וסכך פסול אם יש ריוח ביניהן כמותן כשירה, ובגמ' שם דזהו לרב פפא דס"ל פרוץ כעומד מותר אבל לרב הונא ברר"י דס"ל פרוץ כעומד אסור צ"ל דאיירי במעדיף והנה ברי"ף (ת). העתיק המשנה כצורתה משום דהרי קיימ"ל כר"פ דפ"כ מותר, אבל גי' הר"ח ובתוס' (טו):

בצמצום אלא ה"ה במשהו יותר כל שאינו עושה מחצית הצל מצד עצמו, ומה גם דהרי בדרך כלל בסוכה קטנה כשמוסיף איזה קנים כבר אינו חממ"צ מצד עצמו, ובאמת דפי' המ"מ א"ש יותר דלפי"ד סכ"ס מש"כ הרמב"ם הוא דין אמת, משא"כ לפי' הכ"מ והב"י דהטעם הוא משום דא"א לצמצם א"כ צריכין לדחוק גם בעיקר דברי הרמב"ם שפסל גם במצמצם, וגם דוחק לפרש דס"ל לאסור משום לא פלוג, ודו"ק)

ומ"מ לענין הלכה כבר פסק בשו"ע שועה"ר ומ"ר כדעת הרא"ש והטור דצריך להוסיף מעט משום דא"א לצמצם עיי"ש, ולפי"ז סגי גם בהוספה מעט כשר על הפסול, אלא דהרוצה לצאת גם דעת הרמב"ם לפי' המ"מ ותו"ט צריך להוסיף איזה שיעור מהכשר באופן שיוכל להשוות הצל דלמטה בלא סיוע של הפסל, והנה כ"ז מחומרא בעלמא.

אבל בסכך כשר ואויר כבר נתבאר בס"ד, דזה מעיקרא דדינא. ובלא"ה יש (חשש) ביטול מ"ע של בסוכות תשבו, וברכה לבטלה ח"ו. ויה"ר שנוכה לקיים המצוות כתיקונה בשלימות ובהידור, ונוכה לישב בסוכת עורו של ליתן בב"א.

או בסכך כשר ופסול לעולם צריכין אותו שיעור סכך, ודו"ק.

יבזה סגי בתוספות מועטת

(י) ולפי מה שנתבאר לעיל (אות ג-ח) דלא סגי בהוספת משהו סכך אלא צריכין איזה תוספת מרובה כדי שישווה ויכריע הצל דלמטה, א"כ יהי' נפק"מ להלכה גם בדין זה דכשר-ופסל, דלדעת הרא"ש והטור שצריכין להוסיף מעט כשר על הפסול משום דא"א לצמצם סגי בתוספות מועט בעלמא אבל לדעת הרמב"ם לפי' המ"מ וכ"כ בתו"ט (פ"א מ"ח) דכ"מ בפיה"מ וכ"מ בר"ן דסכך פסול כפרוץ הוא נחשב, א"כ צריכין להוסיף איזה שיעור חשובה באופן שהכשר יוכל לעשות מחצית הצל בלא סיוע של הפסול, ודו"ק.

ונכנראה דלפי' המ"מ צריכין לדחוק דגמ' סמך על המעיין דבמעדיף היינו באיזה שיעור שיוכל לעשות מחצית הצל מצד עצמו. וכן בלשון הרמב"ם אם היה זה כמו זה בצמצם וכו' פסולה ע"כ, ג"כ צריכין לדחוק שסמך על המעיין שידע ויבין דזיל בתר טעמא שכתב בהי"ט דכל שחממ"צ אינו סכך כלל וא"כ ל"ד כשהוא

סעודה לגמרה של תורה

נוהגין לשמוח בשמחת תורה ועושין סעודה לגמרה של תורה, דאי' בתנוד"א עד שיתפלל אדם שיכנסו ד"ת לתוך מעיו וכו', הענין שאכילה ושתיה של רשות מטמטמין את הלב ועי"ז אינם יכולים לקבל ד"ת אבל אחר הימים הנוראים שנודכנו בני ישראל אני יכולים לעשות סעודה לגמרה של תורה אחר שנתקיים בהם ותורתך בתוך מעי. (בית ישראל)

הרב אברהם משה קאהן

בית מדרש גבוה, לייקוואד

בענין הידור מצוה בד' מינים

בירושלמי דלקרות בתורה ולישא את כפיו נותנו לחבירו, ע"ש. ובכפורת הקשה על מה שהרמב"ם השמיט הך דלקרות בתורה ולישא את כפיו מניחו על גבי קרקע דהא מכאן למדים דצריך לאחוזו בעמודי הס"ת בעת שקורא בו. ואף כי אינו קושיא בעיני כי מה"ט גופא שפיר השמיט הרמב"ם דין זה דאין מקומו כאן בהל' לולב, מ"מ ק"ל למה לא הביא הרמב"ם דברי הגמ' כצורתה והשמיט דין זה.

והנה בשו"ת שאגת אריה סי' נ' כי במחלוקת הרמב"ם והטור סי' רס"ד דלדעת הרמב"ם כל שסילק ידיו מן המילה ל"ש לחזור עליו וראיה מהא דמחלק הרמב"ם בחול בין פירש או לא פירש, וכל שפירש הוי החזרה אתחלתא אחרינא, ע"ש. והבית הלוי (ח"ב סי' מ"ז) נמשך אחריו בבי' שי' הרמב"ם דהידור מצוה ל"ש רק אם ההידור נעשה יחד עם מעשה מצוה אבל אם נעשה אח"כ באופן דל"ש כלל למעשה המצוה אי"ז הידור מצוה דהא כבר נגמרה המעשה, ע"ש. ומרן הגרי"ז הביא ראיה משבת דף קל"ג דחזרו על ציצין שאין מעכבין אפילו בשבת דע"כ הוי הידור מצוה חלק מעצם מעשה המצוה דא"כ ל"ש שידחה שבת. וכן נ"ל להביא ראיה מדברי הירושלמי שהבאנו דלאחר שהניחו שוב אסור לטלטלו אבל קודם לכן בשעת האחיזה היה מותר כל המשך הזמן שאוחזו, וע"כ דכל שאוחזו הוי חלק

(א) ברמ"א אר"ח סי' תרנ"א ס"ה ולא יכרך רק פעם א' ביום אע"פ שנוטלו כמה פעמים. ובמשנה ברורה שם סק"ח כמה פעמים, להידור מצוה כמנהג אנשי ירושלים. וברמ"א סי' תרנ"ב כ' בשם הטור משום חיוב המצוה, ע"ש ובב"י. והמעין בגמ' דף מ"א יראה שלא היו אנשי ירושלים נוטלים כמה פעמים ביום כלל, אלא שהיו אווזים ארבעת המינים בידם כל היום. ועוד דשם איתא משום שהיו זריזין במצוה ולא משום הידור וז"ל בה"ג ללמדך כמה היו זהירין במצוות, והרי"ץ גיאות גורס כמה חביבה מצוה עליהם. ואולי דהמ"ב הבין שהידור מצוה הוא להיות זריז, וכן י"ל בכוונת רש"י ר"פ ערבי פסחים ד"ה לא יאכל ע"ש. ועי' תוס' סוכה דף ל"ט ודף מ"ה.

עוד קשה דהנה הרמב"ם בפ"ז מהל' לולב הלכ"ד כ' כך היה המנהג בירושלים יוצא אדם מביתו שחרית ולולבו בידו ונכנס לביהכנ"ס והוא בידו מתפלל והוא בידו ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים והוא בידו וכשיכנס למדרש משלחו לביתו ביד בנו או ביד עבדו, עכ"ל. וכבר הקשו מדוע השמיט הרמב"ם דברי הירושלמי דמניחו על גבי קרקע אסור לטלטלו. וראיתי בכנין שלמה מתוך משום דמש"ס דילן מוכח להיפך דאי' לישא את כפיו וקרות בתורה מניחו עג"ק, לבק"ח ולנ"א לולבו בידו, והביא ראיה ממה דאיתא

מהל' שגגות פסק כהבבלי דמוציא לולב ביו"ט ראשון שחל להיות בשבת כדי לצאת בו פטור שהרי ברשות הוציא. ובכ"מ ב' דכיון דאמר אביי עלה בסוכה דף מ"א לא שנו אלא דלא יצא בו אבל יצא בו קודם שהוציא חייב, ופירש"י משום דהשתא אינו טרוד בדבר מצוה, משום כן כתב הרמב"ם כדי לצאת בו, דהא להבבלי ל"ש טעה בדבר מצוה בהידור מצוה כל עיקר. וזהו מה דקמ"ל אביי דאוקים מימרא דר' יוסי רק אם לא יצא עדיין ידי חובתו, דלכאורה הוי דבר פשוט דמאחר שכבר יצא ל"ה טעה בדבר מצוה, אלא דר"ל דבעינן טעה במ"ע גמורה. וכן מוכח נמי מקושיית הש"ס הא מדאגביה נפק ביה דאילו היה נחשב גם הידור וחיובו טעות בדבר מצוה ל"ק כלל, דרק אם כבר הניחו היה שייך טעה בדבר מצוה, וכזה הרי תמיד הוי העקירה שלא במצוה, ודר"ק.

וכן מבואר בשו"ת ביה"ל הנ"ל במי שיצא יד"ח ואח"כ נודמן לו לולב מהדור יותר מהידור בלא מצוה לא שמענו. וזה יהיה בין לדעת הטור ובין לדעת הרמב"ם דכיון שהניחו ל"ש עוד לצאת בו משא"כ לענין הידור דאנשי ירושלים עכ"פ דלהרמב"ם ל"ש עוד הידור וכמש"נ.

ושוב ראיתי בהגהות הגאב"ד דפינסק בסוכה דף מ"ד על הא דאמרין התם וכ"ת דקא מגבה והדר מגבה ליה והא מעשים בכל יום דלא קא עבדינן הכי, שכתב ומנהג אנשי ירושלים לעיל סוף דמ"א אינו רק להאריך באותה נטילה הראשונה וכ"מ ביומא, ע"כ. וכן נראה מחי' רבינו דוד פסחים דף ז'. ונראה דמזה מקור דלהרמב"ם דבע"כ אף אנשי ירושלים לא

מהמצוה. [וצל"ע ממש"כ הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' ע"ג) דמותר לטלטלו בשו"ט להניחו במים משום הידור מצוה, ע"ש. והרי בזה ל"ש לומר דלהניחו במים הוי חלק מהמצוה]. אמנם הטור שפסק בסי' רס"ד דאינו חוזר בשבת על ציצין שאין מעכבין נראה דס"ל דהידור מצוה הוא מצוה בפ"ע ואינו חלק ממעשה המצוה כלל, ומה שאמרו בגמ' שם הוא רק לפי הס"ד וכמו שבי' השאג"א שם. וע"כ דס"ל להטור דגם אחר שפירש ממעשה המצוה שפיר שייך הידור כיון שהוא דבר נפרד ממעשה המצוה וכמו שבי' הביה"ל שם. אשר ע"כ נראה במה שהשמיט הרמב"ם הך דלקרות בתורה ולישא את כפיו מניחו עג"ק, הוא משום דאם הפסיק מעשה המצוה שוב אי"ז נחשב להידור כלל דל"ש כלל למעשה המצוה, ואחר שהניחו שוב אין עוד ענין לטלטלו אח"כ, והשטמת הרמב"ם שייך שפיר להלכות לולב.

ובירושלמי פר"א דמילה ה"ד אר"י דברי ר' יוסה אפילו פירש חוזר אפילו על ציצין שאין מעכבין את המילה היי דין ר' יסוי היי דתנינן תמן ר' יוסי אומר י"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת שכח והוציא את הלולב לר"ה פטור מפני שהוציאו ברשות וכו'. ובפ"מ שם ציין לפ"ג דסוכה דמוקי טעמי' דר' יוסי משום מנהג אנשי ירושלים ואע"פ שכבר עשה המצוה טעה בדבר מצוה קרינן ביה, ומדחזינן דמיקל ר' יוסי בגמר מצוה ה"נ חוזר הוא על ציצין אע"פ שעשה המצוה וסילק ידיו דכולה גמר מילתא דמצוה הוא, עיי"ש, ומבואר כדברינו בשי' הטור. ואף בשי' הרמב"ם עכ"פ דמילה ולולב ילפינן זמ"ז לענין הידור. אבל הרמב"ם בפ"ב

הד' מינים כגון לקרות בתורה מ"מ היו נוטלים אותו אח"כ פעם אחרת דעדיין שייך בזה הידור מצוה, וכמש"נ.

והנחתה לזה נראה דהנה בכיצה דף ל' מנין לעצי סוכה שאטורין כהנאה כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא ר"י בן בתירא אומר מנין שכשם שחל שם שמים על התגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ת"ל חג הסוכות לה' וכו', ובר"ן שם כ' ועצי סוכה דמיתסרי מהקישא דחג אף דפנות בכללן שגם הן צריכין להכשר סוכה. ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה, אם אח"כ הוסיף דופן משמע דלא מיתסרא, אבל עשאו לארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות, עיי"ש.

ובחידושי אנשי שם ב' דבריו דודאי ארבעתן כולן אסורות, שיעור הכשר מהקישא דחג, והמותר משום מוקצה ומדרבנן. ובביאור הלכה רס"י תרל"ח השיג עלי דלא נהירא כלל, ודברי הר"ן הוא כעין מה שאמרו בשבת קל"ג בענין מילה, כ"ז שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצין שאינן מעכבין, והטעם דכולה חדא מילתא הוא כפירש"י, ולאחר שפירש אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין, ולכן אמר אם אחר שעשה וכו' הוסיף דופן ור"ל דלאחר שגמר שיעור הכשר סוכה נתיישב בדעתו שצריך לעשות עוד רביעי הוא מילתא באנפי נפשיה, אבל אם עשה ארבעתן ר"ל שלא הפסיק בינתיים נחשבו כל הארבעה בכלל סוכה וכולן הן מן התורה וכו', יעו"ש. וצ"ע דבשלמא במילה דלאחר גמר המצוה מקרי פירש ולא שייך אח"כ להדרו דהרי ההידור קאי על החפצא של מצוה והמצוה

נהגו אלא להאריך בנטילה אחת אבל לא להניחו ולחזור ולהגביהו.

ומעתה כיון שכתב הב"ח (סי' תרנ"ב) דלמי שאינו מרקדק בשאר מעשיו מחזי כיוהרא לנהוג כאנשי ירושלים וכ"כ המ"ב שם דבזה"ז מחזי כיוהרא לאחזו הר' מינים כל זמן התפילה אבל ברחוב נזהגין לעשות כן, יהא מותר להחזיר הלולב לביתו רק לשיטת הטור ומשום דאוחזו עכשיו באופן שיוצא בו. אבל לשי' הרמב"ם אינו מותר להחזיר הלולב לביתו בזה"ז מטעם היתר זה, כיון דאסור לאוחזו בזמן התפילה. ואח"כ שוב אין שום הידור לאוחזו כשהולך ברחוב. [ויש לעיין בזה מדברי הביה"ל שהבאנו למעלה דאף לד' הטור הידור מצוה בלא מצוה לא שמענו ואחר שכבר יצא ל"ש לצאת עוד פעם בלולב מהודר יותר. ובזה י"ל דכל זה לענין לצאת המצוה בהידור אבל להשפיק מעשה המצוה נראה דאף לד' הטור שפיר א"צ לזה, כיון דהידור הוי מצוה נפרדת. וממילא דמנהג אנשי ירושלים דומה לציצין, וע' שו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ל'. אמנם מטעם אחרת צ"ע דהא הביה"ל שם סומך בד' הטור דס"ל דמצות מילה המוטלת על הבן נמשכת כל ימי חייו וא"כ בזה י"ל דרק במילה ס"ל להטור דיכול לחזור אחר שפירש כיון דמצוה רמיא על חפצא של הבן להיות נימול משא"כ במצוה שמוטלת על הגברא, וצ"ע.] ושיטת הרמ"א כפי שביארו מרן הגרי"ו בהל' חנוכה דשייך הידור אפילו אחר שכבר פסק מעשה המצוה, וכהטור. ולפי"ז אש"ה דברי המ"ב שמפרש דאנשי ירושלים היו נוטלים כמה פעמים ביום דלשיטת הרמ"א באמת היו עושין כן ואפילו אחר שהניחו

שהחיינו על העשייה, לפי אחר שעשה כשיעור הכשר דפנות מדאורייתא הוי פירש להרמב"ם והר"ן והמחבר, והרי מוכרח דס"ל להמ"ב בביאור מחלוקת הרמב"ם והרמ"א כדברי הגרי"ז. ועי' בביאור הלכה ה' ציצית סי' י"א ס"ד, וצ"ע.

כ) ובהא דפסק הרמב"ם פ"ז מהל' לולב הל"ט משיגביה ד' מינין אלו יצא ומצוה כהלכתה שיגביה אגורה של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח, אמר הגרי"ז שזו מוכח דמצות נענועים שייך לנטילה והוי חלק ממצוות נטילה וא"כ צריך לנענע באותן ארבע מינים עצמן שבידן עליהן דאל"כ לא מקיים מצוה כתיקונה.

ואמר עוד דמבואר מהרמב"ם בהל"י והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל בהודו לה' כו', דצריך ליקח לנענועים דהלל אותו לולב שיצא בו. ונראה דאין בזה משום הפסקת המצוה כלל אם נטל לולב אחרת בין הברכה להלל ואח"כ חזר ולקח אותו לולב שבידן עליו דכיון שננטל בזה אחר זה יצא א"כ כ"ז שנטלו עדיין עוסק במצוה. וכן צ"ל לדעת הגר"ח במי שיש לו אתרוג שאינו מהודר ואתרוג שני שמהודר אבל ספק מורכב שצריך

כבר נגמרה, ועוד דהמחבר ס"ל כהרמב"ם גבי מילה, ואפ"ה הביא דברי הר"ן שם. ובשלמא להטור דהידור הוי מצוה נפרדת וכמו שביארנו, אבל להמחבר א"א לומר כן. אבל בסוכה כיון דאינה נאסרת עד בין השמשות דחג וכולן נאסרות בשוה, א"כ מה איכפ"ל אם הפסיק בעשייה דקודם החג דהרי עדיין לא נגמר המצוה. ונראה דהנה בחי' מרן הגרי"ז שם ב"י בדעת הרמב"ם דכיון דכל הך מילתא דנר לכל אר"א הוא ענין של הידור מצוה, ע"כ ל"ש כלל לומר שתהא הדלקה מיוחדת לכל אר"א דא"כ הא נמצא דההדלקה השני' הוא רק משום הידור בלבד, וזה א"א לדעת הרמב"ם, וכמו בציצין שאינן מעכבין דל"ש בהם להרמב"ם דין הידור מצוה אם רק פירש וסילק ידיו מעיקר מעשה המילה, אבל להרמ"א המהדרין כל אחד מדליק בפ"ע בנרות מסויימין והדלקה מיוחדת עיי"ש, ומבואר בדעת הרמב"ם דההידור הוא דין כמעשה המצוה וצריך להיות בשעה שעושה עיקר המצוה משא"כ להרמ"א. וה"נ צריך לומר בדעת הביאור הלכה דכיון דיש דין על עשיית הדפנות, ומצינו בירושלמי דשייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, ועוד דהלכתא דמברכין

1. אכן נראה דזה תלוי במחלוקת הראשונים גבי קידושין ולהרמב"ם ריש הל' אישות הוי מצוה בפ"ע, וכן בסה"ם מצוה ר"ג. ועי' ברא"ש כתובות סי' כ"ב דנראה דחולק ע"ז, ובר"ן ר"פ האיש מקדש נראה דעתו דשייך מצוה בו יותר מבשלוחו גם על הכשר מצוה. ולשיטת הרמב"ם צ"ל דס"ל להירושלמי דעשי' דסוכה הוי מצוה ממש וכמו דס"ל להשאלחות. ויל"ע גבי ציצית אי שייך ב"י בעשי' מצוה בו יותר מבשלוחו, ואולי משום מצוה לכתחלה לעשות שליש גדיל שאני. ול"ד לשחיטה דשם אינו עשי' רק מחי' ו"ל דלא רמי עלי' ידיד. ועי' אבני' שכתב דגם סוכה הוי רק מחי',

וא"כ י"ל דבעשי' לא רמי עלי'. ובגדלים דף ל"ו גבי תרומה דמצוה דילי' הוא וניחא לי למעברה ע"ש. ובספר המקנה תלה דבר זה באי מברכין עלייהו אקב"ו, דוק אז שייך מצוה בו יותר מבשלוחו. מיהו במג"א סי' תנ"ג סק"ב כ' בהא דאנשי מעשה רגילים לילך למקום הרחיים דהוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו ע"ש [וה צ"ע דלא כתב שם הרמ"א שעושי' מעשה בגופם]. ואין שיהי' על כבוד שבת הרי לא מברכין כלל. ומ"מ לכל הפוסקי' י"ל דאין דאי' מהא דמצוה בו דעל סוכה יש דין עשי', וצ"ע בזה.

מבואר בשבלי הלקט סי' שס"ו בשם בעל הדברות דגראה מד' רה"ג דצריך לברך על כל פעם וכו' ונהגו לברך פעם א' וכו' כשעת ההלל ואותה מתכוונים לשום מצוה וקודם לכן חיבוב מצוה וכו' באשכול דף קע"ד. [וע' בכעהמ"א פסחים ג, ב'] שכי' דאין לברך על המצוה עד שיטול תשמיש המצוה בידו והידור מצוה כך הוא ליטול הלולב כדרכו ולברך עליו, עיי"ש. אמנם הבי"ח הוכיח מהא דאיתא שם א"ל מר בר אמימר לרב אשי אבא צלויי קא מצלי ביה, משמע דכו"ע לא עבדי הכי ולפיכך כתב הטור דהמדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים וכן עיקר דלמי שאינו מדקדק בשאר מעשיו מחזי כיוהרא, וכ"כ הט"ז. ובביכורי יעקב סי' תרנ"ב (סק"ד) הביא דמנהג כשר הוא להחזיק הלולב בשעה שאומרים קריש אחר ההלל וכו' שכן היה מנהג האר"ז"ל אפילו בהור"ר ע"ש, ולשון אפילו משמע דלא נהג כמנהג אנשי ירושלים בשאר ימי החג. וע' שעה"צ סי' תרנ"א סקמ"ג.

ולפי דברינו, הנוטל ד' מינים בסוכה קודם התפילה לכאן חסר לו עיקר המצוה שהוא בשעת הלל לדעת רוב ראשונים, דהא כיון שכבר יצא והניחו, שוב אין ענין לטלטלו אח"כ. ואין זה דומה לתקיעת שופר שמקיימים המצוה שני פעמים, דבשופר ישנו שני חיובים, ומקיימים תחילה החיוב דאורייתא, ואח"כ בשעת המוסף מקיימים החיוב דרבנן שהוא על סדר הברכות, ומשום חביבות המצוה. אבל הנענעים דלולב הם רק שירי מצוה וכמבואר בסוכה דף ל"ז, וע' ח"י הריטב"א ובעה"מ פסחים ג, ב. וא"ת מאי שנא מהא דמברכינן אלולב קודם ההלל, רבזה

ליטול המהודר תחילה, וכמו שבי' הגר"ז דכיון שיכול ליטול בזא"ז א"כ התחלת המצוה הוי בלי הפסק ורק באמצע מניחו ונוטל השניי' ובאמצע אין קפידא אם מפסיק דהא עדיין אוחז הלולב, ופשוט.

ובמנהג מרן האר"ז"ל ורבינו הגר"ח מואלוזין שנהגו ליטול הד' מינים בסוכה קודם התפילה יש לעיין אם לא היו אוחזין אותו כל זמן התפילה בלא"ה, דהא לא חששו למחזי כיוהרא ואדרכא י"ל שנהגו כאנשי ירושלים וכמו שהביא הרמב"ם, וכן הטור כתב דהמדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים. ובעליות אליהו כתוב שכך נהג הגר"א, וא"כ לא היו מפסיקים בזה, אבל לדידן דאסור לאחוז הד' מינים כל זמן התפילה משום יוהרא, אולי דלדעת הרמב"ם אין נכון שיטול הד' מינים בסוכה קודם התפילה לצאת בהם ובלא"ה ע' ביאור"ג סי' תרמ"ד דצריך לברך בשעת הלל, וכן מבואר באמת בשער הכוונות דיותר טוב לקיים המצוה בזמנו אם אפשר, ע"ש. וראיתי בחסדי דוד בתוספתא סוכה (פ"ב הי"ב) דמכאן ראינו שהיה מנהג אנשי ירושלים לברך עליו בסוכה קודם התפילה וכמ"ש מרנא האר"י זצ"ל, ולא היו ממתניים לברך בשעת הלל דאל"כ מדאגביה נפיק ביה והיאך יתכן דאחז שעה או יותר שהיו נוטלים אותו היו מברכין עליו וכו' ע"ש. אמנם בחידושי מהר"ם חלאוה פסחים דף ז' כתב וברכת נטילת לולב שהיא לבסוף דכיון שכבר בלולב בידו, כך משמע התם הולכין לבהכ"נ ולולביהן בידן לא הוצרכו להניחם ולברך ולחזור וליטלם וכו', ע"ש. ומבואר מדבריו דלא נהגו כלל לברך בסוכה קודם שהלכו לביהכנ"ס ודלא כמ"ש החס"ד. וכן מצאתי

דס"ל רכיון דמצוה לקרות ק"ש קודם נץ החמה כדי שיתפלל עם הגץ כדאי בסי נ"ח, וקודם לכן נטילת לולב כשר רק בדיעבד כמ"ש המ"א סי' תרנ"ב ומשום דזמנו משתנץ החמה ורק ביוצא לברך אמרינן דנטלו מעמוד השחר, ממילא דלא יאות למעבד כאנשי ירושלים. וע' יומא דף ל"ז דעמא דבירושלים היו קורין ק"ש אחר הנץ.

שוב מצאתי כן בסדר היום שב' ונהגו הציבור ליטול לולב אחר חזרת הש"ץ תפלת שחרית קודם שיברכו לגמור את ההלל וטעם למנהג משום שעונת ק"ש הוא קודם נה"ח כדי שיגמור אותה וברכת אמת ויציב ובשעה שיתחיל להתפלל תנץ החמה לקיים יראוך עם שמש וזמן נטילת לולב הוא מהנה"ח ואילך שכל דבר שכשר בו ביום אינה אלא מהנה"ח ואילך אלא שאם עשאו מעמוד השחר כשר וכו' וכן ראוי למדקדק לעשות וכו', ע"ש. וע' מחה"ש סק"ג וביכורי יעקב סק"ב. וע' ט"א מגילה דף כ'.

אבל הטור כתב שמצותו מעלות השחר ולא הזכיר כלל דלכתחילה אינו אלא לאחר נה"ח. וכתב הבי' דלאו עיקר מצותו לכתחילה קאמר. והשיגו הט"ז וא"י למה כתב כן דהא רש"י שם במשנה כתב דמע"ה יממא הוא אבל אין הכל בקיין בו צריכים להמתין עד שתנץ החמה מ"מ יפה כ' הטור שמצותו מע"ה שהיא עיקר הזמן מה"ח, ע"ש. אנגם ראינו בסי' תקפ"ח כ' הטור דזמן הראוי לתקיעת שופר משעת הנץ החמה ואם חקע משעלה עמוד השחר יצא, וא"כ צריכים לחלק בין מצות לולב למצות שופר דכלולב כיון שאוחזו כל היום וגם אחר נה"ח ממשיך המצוה

מקיים המצוה, וא"כ שוב לא יהיה קיום במאי דמנענע בשעת אמירת הודו לה', י"ל דכבר הקשו החוס' בפסחים דף ז' ע"ב דמכיון דמדאגביה נפק ביה איך מברכים אח"כ, ותיצרו דאע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל, ע"ש. וצ"ע אם זה גם אחר שכבר פירש או דהוי רק כשעדיין אוחזם בידו. וראיתי בביכורי יעקב (סי' תרנ"א סק"מ) שמחדש דמצות נענועים הוא מצוה נפרדת ול"ש כלל לנטילה, אלא דחכמים תיקנו לסמוך אותו לנטילה. אבל מצות נטילה יוצא אפילו מדרבנן אף אם לא נענע כלל. ולפי"ז לכאור' ל"ש לומר דהמצוה עדיין נמשכת וכו', וצ"ע. ונ"ע פמ"ג דאם שכח לברך קודם נטילה מברך אח"כ דהא גם הנענוע הוא מצוה. ומצאתי עוד מזה דאם נהג לומר הושענות בלולב עדיין לא נגמר המצוה ויכול לברך].

ומ"מ אף לדברינו נראה די"ל דכל שכוונתו להמשיך במצוה שפיר נמשך. וכל דלא אסח דעתיה מלנענע שפיר שייך לקיים מצות נענועים גם אח"כ. אבל עצם מעשה המצוה וקיום חיובו ל"ש רק פעם אחת. וכן משמע קצת בשל"ה שכתב דהיה מנהגו ליזהר שלא יסח דעתיה מיניה כדי שאחר התפילה כשבא לביתו היה יכול ליטלו בסוכה, ע"ש. וזאם כנים אנתנו בכ"ז לכאור' הוי קצת ראייה דס"ל להרמב"ם דאנשי ירושלים ברכו על הלולב מיד כשנטלו אותו קודם התפילה, דאל"כ לפי מה שביארנו לעיל עכ"פ הו"ל להביא דינא דלישא את כפיו מניחו עג"ק דהוי קודם הברכה אם המתינו עד ההלל, ודחוק.]

ג) ובטעמא שהשמיט המחבר מנהג אנשי ירושלים ולא הביאו נראה משום

ולברך אתר נה"ח וא"צ לטלו מיד אתר עה"ש וכאנשי ירושלים אלא די"ל דהמדקק יקיים בזה מנהג אנשי ירושלים. ויותר נכון נראה דהמדקק במעשיו יקחנו עמו ולא יברך כלל עד אח"כ וכמנהג אנשי ירושלים וכמו שהבאנו ממנהגם חלאוה ובעל הדברות ודלא כחסד"ד. (אלא דלא נראה כן ד' הרא"ש שכתב דנמשך משום דיש ענין מצוה מן המוכרח ע"ש).

עוד נראה לומר בזה דחולקים הטור והשו"ע בהא דר"ל דאין מעבירין על המצוות אי עדיף מתדיר או דתדיר עדיף מיני. דהנה בתוס' יומא דף ל"ג הקשו דלמה לי קרא דשרי הדם נשפכין על יסוד מערכי ואמאי לא נפקי מדר"ל דאין מעבירין על המצוות, עיי"ש. ובק"נ סוף מגילה דייק מקושיות דאין מעבירין דוחה תדיר דאל"כ ל"ק דיסוד דרומי הוי תדיר. [ואם כי קשה לכאורה דהתוס' פ' איזהו מקומן דף נ"א תירצו דל"ש לקבוע מקום לשפיכת שייריים מהא דקיי"ל דאין מעבירים על המצוות, וכוונתם דכללא דאין מעבירים ל"ש אלא על המצוה אבל לא על המקום. ולענ"ד י"ל כן גם לענין תדיר, דהוי ענין קדימה רק בשיש ב' מצוות לפניו, ול"ש אלא ברבר המטלטל אבל לומר על מקום מסויים דהוי תדיר ל"ש לכאר, וא"כ ליתא לדיוק הנ"ל מהתוס', מ"מ י"ל דבהו"א חזינן דס"ל דאין מעבירין עדיף אף דלמסקנא לא ד"ז בשניהם. ועוד נראה לה"ר מסוגיא ערוכה פ' כל התדיר דף צ"א בשחט את שאינו תדיר ברישא דבעי הש"ס אי אמרינן כיון דשחטיה מקריב לי' א"ד יהיב לאחר דממרס בדמו עד דמקריב ליה לתדיר. ופשיט שם דמקריב ליה לשאינו תדיר, וכן

ממילא דגם לכתחילה יכול לטלו מצוה"ש משא"כ בשופר. ונבאמת יש לדייק מדברי הטור שכתב אע"פ שאסור לאחוז בידו ס"ת ותפילין בשעת תפלה שמא יתבטל מכוונתו שאני הכא כיון שדבר מצוה הוא לא חיישין וכו', ובב"י פ"י מתוך שחביבה מצוה עליו אין משאן ושמירתן כבד עליו וכו' ורמ"א סי' תנ"ב הביאו בשם הטור ומשמע דהוי מצוה עצמה, לא רק הידור מצוה, דלדעת הטור כבר ביארנו דאין ההידור חלק מהמצוה. וגם כמ"כ שם הביא הלכה זו וא"כ סותר לכאורה למש"כ בס"ת תנ"א, וצ"ע בזה. ויעוי' בדרישה הלכות ציצית סי' כ"א שכו' דכיון דהתורה אמרה ולקחתם לכם וגו' ושמחתם לפני ה' כל ד' ימים משמע שלקחתן הוא מצותן וכ"ז שלוקח אותן בידו בתוך ה' ימים כאלו עשה אותו פעם המצוה אף שכבר יצא י"ח אותו יום, ע"ש. ונראה דזה רק בלקיחה עצמה אבל באחיזה אין קיום מצוה בפועל וכן מוכח מדעת המהר"ם חלאוה דאל"כ איך אחוז אנשי ירושלים הדי' מינים בשעת התפילה, והרי עדיין לא התחילו במצוה. ולולי דמסתפינא, הייתי אומר דבאמת מבוזר בטור ב' דברים חזא דמצות לולב מעלות השחר לכתחילה, וזה משום שאחוזו כל היום, ומדקק ודאי דייק ולא יבא לברך ברכה לבטלה. ועוד דאם יוצא לברך נוטלו קודם הנה"ח, והיינו בריעבד כיון דאינו אחוז כל היום. ואף דעיקר מילתא דבא להשמיענו הוא דיכול לקרוא הלל בלא לולב, מ"מ נראה לכאר עד"ז המשך הדברים והמדקק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים כלומר שיקטנו עמו ויאחזנו כל הזמן וע"כ יהיה כשר גם לכתחילה וגם מקיים בזה עיקר מצוותו בשעת הלל. אמנם אי כן כוונתו יכול להביאו עמו בלא"ה

להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה. ומדבריו משמע דאינו משום דציצית תדיר, דהרי כל טעם קרימת ציצית כ' רק משום מעלין בקודש. וכ"כ בב"י שם שאין קרימה לציצית אלא מאסמכתא מוטב שנדחה אסמכתא זו משיעבור על המצוה, ומשמע דאינו תדיר גמור ואילו לא היה אסמכתא בעלמא אז באמת מוטב שיעבור על המצוה ואולי מה"ט לא חלק הרמ"א עליו שם אף דס"ל סי' תרפ"ד דתדיר קודם, ועדיין אין בזה הכרע.

ויש לעיין בזה דהא מכיון דלתפילה צריך לילך לבהכנ"ס א"כ הוי כמו אין שניהם לפנינו והדין דאיהו מהן שירצה יקדים ול"ש בזה לדון מחמת תדיר. (ועוד) דחזוין דאם כבר התחיל דלא חיישינן לתדיר וע' מג"א סי' תל"א ויד אפרים סי' תרע"ב) וא"כ אף לפי מה שבארנו בנדע המחבר מ"מ הו"ל להביא מנהג אנשי ירושלים כיון דיכול להקדים מצות לולב. אבל בזה י"ל דכיון דבאין לו מנין או במי שרגיל להתפלל כוונתקין דא"צ להמתין על מנין וכמ"ש בביאור"ל, ודאי דתפילה עדיפא כיון דתדירה וא"צ בזה ליטול את הלולב קודם, ממילא השמיטה המחבר אף דבסתם שפיר דמי. [ובמאת צ"ע לדעת המחבר כיון דלא הביא מנהג אנשי ירושלים, וגם פסק דעיקר מצות לולב הוא בשעת ההלל ומ"מ ס"ל דורוין מקדימים, והא לדידי' אין עדיפותא לאוחזו כל היום, אשר ע"כ אם נוטלו קודם שחרית לא מקיים מצוה לכתחילה וכמו שביארנו למעלה ב' הטור, א"כ לכא"ל חולק על התה"ד סי' ל"ה דמשהינן מצוה כדי לקיים אותה ביתרון הכשר, אשר לפי"ז הו"ל

פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' תו"מ הל"ג, ומבואר דאין מעבירים עדיף ממצלת תדיר. ואין לדחות ולומר דזה רק משום בזיון הקרבן כיון דכבר שחיט ל', דאדרבה נראה דהוי יותר בזיון לקרבן התדיר אף דעדיין לא נשחט. והא דמקריב קודם לשאינו תדיר הוא משום שכבר עסיק ב', ושפיר הוי ראי' אף דאין לומר בזה שמא יתבטל המצוה, וע' ש"א סי' י"ז. שו"ר בלח"מ פ"ה מהל' מעה"ק הי"א דלד' הרמב"ם ילפי' מקרא דשייך אין מעבירין אף באופן זה ע"ש, וכ"כ הח"נ דף פ"א בדהתו"ס כשם רש"ק. ובזה דחה פסק הרמ"א בהל' חנוכה סי' תרפ"ד ס"ג דאם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק. אמנם בנידון דידן י"ל דגם הרמ"א יורה דאין מעבירין עדיף דלא דמי לתפילין וכן י"ל דס"ל להטור (והרמב"ם). והמחבר יסבור דתדיר עדיף. וכיון שמוכרחים ליקח הלולב תחילה בבוקר כדי להביאו לביהכ"נ ממילא אף דתפילה תדירה מ"מ אמרינן בזה דאין מעבירין על המצוות לר' ה"טור והרמ"א (וק"ש צריך לקרות קודם בכל אופן דתדירה, ול"צ לטלטל הלולב קודם) וא"כ שפיר יש ליקח הלולב בבוקר קודם התפילה, אבל לדעת המחבר תפילה עדיפא וקדים ושפיר השמיט מנהג אנשי ירושלים, [ול"ק מסי' כ"ה דקדימת ציצית הוא רק משום מעלין בקודש אבל ציצית אינו תדיר, ואדרבה תפילין קרישי, וע' ש"א סי' כ"ח שהשיג על הנ"י ה' ציצית (יב, א') שכתב דציצית הוי תדיר. ומ"מ מהא דמביא שם דתפילין קודם לטלית גדול ומשום דאין מעבירין על המצוות, מבואר כדברינו דהמחבר כתב דצריכין ליוזר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך

הגזול הלי' ח' רב חייה בר אשי בשם רב זה שהוא משכים לצאת לדרך נוטל לולב ומנענע שופר ותוקע לכשתגיע עונת ק"ש הרי"ז קורא את שמע ומתפלל, הרי דנוטל קודם שמגיע זמן ק"ש, וכן פסק המחבר בס' תרנ"ב ס"א, וזהו רק בדיעבד וכמו שביארנו למעלה. ולא ס"ל להמחבר כהגאונים דקודם התפילה היינו רק משום חיוב מצוה. ועוד ס"ל דמהא דפ' לולב וערבה והא מעשים בכל יום דלא קא עבדינן הכי, מבואר דאידיחי ליה להך ברייתא דאנשי ירושלים מהלכה, דהברייתא כצורתה תניא קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע, ואח"כ הולך לבקר חולים וכו' לולכו בידו, הרי דמגבה ליה והדר מגבה ליה, ודלא כהרמב"ם שהשמיט הך דקורא בתורה ונושא את כפיו, וברור.

להמתין עד ההלל לקיים מצות לולב, וצ"ע. ונראה מוכרח בזה, דמה שמביא המחבר דזריזין מקדימין היינו רק לאפוקי שלא להמתין עד שהיום גדול אבל בודאי לא ס"ל דמקדימים לקיימו קודם תפלה לכתחילה, ודוק.

וע' שר"ת חכ"צ סי' ק"ו מבואר דאין מעבירין היינו באין שניהם לפנינו. אמנם בתוספת ביכורים סי' תרנ"א כ' לדבר פשוט דצריך להמתין על התדיר כשיש לפניו ב' מצות, עיי"ש.

ד) עוד נראה דס"ל להמחבר דמהא דברכות דף ז' השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע וכו', דהיינו בדיעבד, ממילא דאידיחי ליה הך דאנשי ירושלים מהלכה. וכ"ה בירושלמי פ' לולב

ברכת השנה ע"י אהבה ואחדות

איתא בגמרא בר"ה יצא יוסף מבית האסורים, ולפי"ז נמצא דחלום פרעה הי' ג"כ בליל ר"ה, ושם כתיב ותרעינה באחו לשון "אחורה", והוא לרמז שאם הבריות הם באהבה ובאחווה זה לזה, ונראות יפות זל"ז, אז מתברכת השנה ונעשית שנה טובה כמו שהי' אז, וכמ"ש רש"י כשהשובע בעולם הבריות נראות יפות זל"ז, ואם בחלום כן הי', על אחת כמה וכמה כשאנחנו נעשה כן בפועל ובהקיץ. לראות בעין יפה ובטובה אחד לחבירו, בודאי ובודאי שתהי' מזה שנה טובה ומתוקה לנו ולכל בני ישראל לכל המצטרף.

(הרה"ק מסשענכאנאוו)

מנהגי ישראל

מאמרים ומחקרים במנהגי וקורות ימי ישראל

הרב אלעזר יהודה בראדט

ירושלים

איסור השינה בראש השנה

מנהג מפורסם הוא בתפוצות ישראל שאין ישנים בראש השנה, מנהג זה לא מוזכר בספרי חז"ל, הן המשנה והן שני התלמודים והמדרשים. המקור הראשון הוא דברי רבי יהושע אבן שועיב תלמיד הרשב"א בדרשתו לראש השנה¹ אשר מביא הירושלמי וזה לשונו "שאסור לאדם שישן בראש השנה כדאמרין התם הך בר נש דרמיך בריש שתא ועוסקין בדיניה לעיל" מתקופתו לא מצאנו איזכור נוסף למנהג זה. אחריו רבי משה איסרליש בעל הרמ"א² כותב כך "ובירושלמי דראש השנה איתא האי מאן דרמיך בריש שתא דמיך מזליה ולכן נזהרים שלא לישן בראש השנה" וגם בהמפה שלו³ הוא כותב "וגם נזהרים שלא לישון ביום ראש השנה". וכן העתיק דברי רבי יהושע אבן שועיב רבי יואל סירקש בעל הבי"ח⁴ רבי דוד הלוי בעל הטורי זהב⁵ רבי משה מת מפרעמסלא במטה משה⁶ ורבי אליהו מווילנא הגר"א⁷ הביאו מנהג זה, אך לא בשם רבי יהושע אבן שועיב.

יודעים אנו מספר טעמים⁸ לאיסור השינה בראש שנה. ישנם הסוברים שטעם האיסור הוא מפני שבשעה שאדם ישן מזלו גם ישן ואין מלאך טוב מליץ בעד האדם שנידון אז ואם כן איסור השינה הוא בשעת הדין ממש, אבל אחר חצות היום שאין דנים את העולם בשעה זו מותר לישון.

ברם ישנם שיטות המסבירים את האיסור של הירושלמי הוא מני שבראש השנה הוא יום הדין ואדם הישן בראש השנה הוא מראה בעצמו שאין לו אימה ופחד מיום הדין. ולטעם זה איסור השינה הוא בכל יום ראש השנה – אשר כל כולו יום דין – ולא דווקא בשעת הדין בפועל אם כן אף אחר חצות היום אסור לישון.

הרמ"א כתב⁹ על מנהג זה שלא לישון בראש השנה "ומנהג נכון הוא" וכן כתב רבי משה מת בעל מטה משה¹⁰ "יש קצת סמך לזה מירושלמי על חד בר נש וכו'.

ראה אריכות גדולה בביאור ובחקר מנהג זה ב'אור ישראל' גליון כה עמ' קנו–קפז. המערכת.

1. דרשות רבי יהושע אבן שועיב ירושלים תשנ"ב עמ' תצא.
2. דרכי משה ודרכי משה הארוך אריח ס' תקפ"ג.
3. אריח ס' תפכ"ג סוף סעיף ג'.
4. בית חדש סוף סימן תקצ"ז.
5. טורי זהב סימן תקפ"ג ס"ק ג'.
6. מטה משה ירושלים תשל"ח חלק חמישי אות תתכא.
7. בביאור הגר"א על שו"ע אריח ס' תקפ"ג.
8. ראה לקמן.
9. אריח ס' תקפ"ג סוף סעיף ג'.
10. מטה משה (לעיל הערה 6) שם (הוא כתב נזהגין שלא לישן שינת צהרים).

ומנהג אבותינו תורה הוא ואין לשנות". וכן כתב רבי יוסף יוזפא האן נורלינגן בעל היוסף אומץ "המדקדקין נוהגין שלא לישן בראש השנה וסמך לזה בירושלמי".¹¹ וכן נראה דעת הט"ז והגר"א שסתם העתיקו דברי הירושלמי. ונראה שהם סוברים שטעם האיסור הוא טעם האחרון משום אימת הדין, שהרי מריהטט לשונם מובן שכל יום ואפילו אחר חצות אסור לישן.¹²

אולם רבי יואל סירקס הבי"ח¹³ אחר שהוא מביא את דברי רבי יהושע אבן שועיב בשם הירושלמי שלא לישון בראש השנה הוא מביא את דברי רבי שמעון בר צדק אשר מסור שרבו רבי מאיר מרוטנבורג "היה ישן כמו בכל יום טוב" ומסיים הבי"ח "וכן נוהג רבי שלמה לוריא המהרש"ל"¹⁴ "וכן מצינו שרבי יוסף ב"ר משה בעל הלקט יושר"¹⁵ המעיד על רבו רבי ישראל איסרלין בעל התרומת הדשן היה ישן בראש השנה ביום. מהר"ם מרוטנבורג, מהרש"ל ותרומת הדשן לא נהגו מנהג זה אך לא הודיענו מדוע לא הקפידו בכך אולם רבי אברהם גומבינר בעל המגן אברהם¹⁶ מביא גם שיטה המתירה שינה בראש השנה והסברה עמה וזה לשונו "הארז"ל אמר שאחר חצות מותר לישן שכבר נתעורר המלאך על ידי תפילות והתקיעות והבי"ח כתב שהמהר"ם היה ישן בראש השנה".¹⁷

רבי מרדכי יפה בעל הלבוש השמיט דין זה ורבי אליהו שפירא מפרגא בעל האליהו רבה מסביר את השמטתו "שכנראה הוא סבר שמותר לישן אחר חצות".¹⁸ ורבי יוסף מולכו בעל השלחן גבוה כתב "וכן נהגתי אני בעצמי לישון אחר חצות ולא קודם שמלך יושב על כסא דין".¹⁹ וכן כתב רבי חזקיה די סילו בעל הפרי חדש²⁰ "וכן נוהגין אף על פי שיותר נכון שלא לישן". וכן כתב רבי חיים

11. יוסף אומץ ירושלים תשכ"ה ס' תתקצ"ו.

12. אולם מצינו אחרונים שהבינו שהענין של המלאך ישן נוגע אף אחר חצות — ע' רבי שניאור זלמן מלאדי בעל השלחן ערוך הרב ס' תקפ"ג סעיף ח' ורבי שלמה זלמן (אבד"ק מיר) בעל השלחן שלמה שם בסעיף ו'. ויותר מפורש בר' אפרים זלמן מרגליות בעל המטה אפרים ס' תתצ"ח סעיף א' וכתב "אחר שגמר ברכת המזון אע"פ שלפעמים עוד היום גדול ויש שהות לישון מעט אין לעשות כן ויחוש למה שאמרו בירושלמי הישן בראש השנה גם מזול ישן ואף שרביהם נאמרו ברמיה שמי שישן ואין מוסף אומץ בתפילה גם מזול שהוא מלאך שמליץ עליו בשמים אינו מלמד זכות עליו".

13. בית חרש סוף סימן תקצ"ג.

14. בהנהגת של התשובה לפנינו ליתא וכ"כ בהנהגת המהרש"ל לפנינו ליתא. ורבי יעקב חיים סופר בעל הכף החיים (ס' תקפ"ג ס' ק"ה) כתב "ואפשר דגם מהר"ם שהיה רגיל לישן היינו אחר חצות היום שהרי בראש השנה מתעבבים בתפילה ואח"כ עושין סעודה ולומדים איזה דבר ואם כן מוכרח שכבר עבר חצות ולא הוצרך לכאור לפי שהדבר מובן ממילא".

15. לקט יושר ירושלים תשכ"ד עמ' 131.

16. מגן אברהם ס' תקפ"ג ס"ק ו'.

17. אולם נראה שהמחצית השקל שם יש אופן אחר לבא דברי המגן אברהם ונראה שהוא

סובר כהאחרונים הובא בהערה 12.

18. אליהו רבה ס' תקפ"ג סעיף ה' וכ"כ באליהו זוטא ס' תקפ"ג סעיף ד'.

19. שלחן גבוה ס' תקפ"ג סעיף ו' (והקפ"ח חיים בס' תקפ"ג ס"ק ל"ה מביא זה בלי השם).

20. פרי חרש ס' תקפ"ג סעיף ב'.

בנבנישתי בעל הכנסת הגדולה²¹ ורבי מנחם מענדיל אויערבאך בעל עטרת זקנים.²² וכן הביא רבי שניאור זלמן מלאדי בעל שלחן ערוך הרב "זונהגין לישן אחר חצות"²³ וכן מביא רבי יחיאל מיכל עפשטיין בעל הערוך השלחן.²⁴ וכנראה כל אחרונים אלו למדו שטעם האיסור הוא טעם הראשון ולעיל ומשום כך איסור השנינה הוא דווקא בשעת הדין ממש בעוד שאחר חצות שאין דנים את האדם אפשר לישון.

רבי משה נ' מכיר בעל הסדר היום מציע פשרה" אלא שלא ירבה לאכול ולשתות שלא יכבד עליו ויבא לישן כל היום כולו ואין ראוי ביום זה לישן הרבה"²⁵ וכיוצא בזה כתב רבי אברהם דאנציג מווילנא בעל החיי אדם" ואם ראשו כבד עליו ישן מעט אם אי אפשר בלא זה"²⁶ וכן כתב רבי שלמה גאנצפריד בעל הקיצור שלחן ערוך" ואך מי שראשו כבד עליו יכול לישן מעט קודם שהולך לבית הכנסת".²⁷ ורבי ישראל מאיר הכהן בעל המשנה ברורה מביא המגן אברהם בשם האריז"ל והחיי אדם והוא כותב על זה בשערי ציון". דבמקום הדחק בודאי נוכל לסמוך על הנהגת המהר"ם".²⁸

לעיל הובא דברי המגן אברהם הכותב האריז"ל אמר "שאחרי חצות מותר לישון" ברם לא שמענו מדבריו שהאריז"ל נהג כך בפועל, אולם רבי חיים ויטל תלמיד האריז"ל מעיד על רבו כך: "ואני זוכר שראיתי למורי ז"ל שאחר חצי היום שכב על מטתו וישן".²⁹ ורבי יעקב חיים סופר³⁰ הביא את דברי רבי חיים ויטל ומדבריו ומדברי המגן אברהם דלעיל רואים אנו אפוא שאפשר להביא ראייה מהתנהגותו של האריז"ל לגבי כל אדם.

אולם היו שהתנגדו להביא ראייה משינתו של האריז"ל וכך כותב המחבר האיננונימי בעל חמדת הימים³¹ "ורבים מעמי הארץ אשר שמעו את דברי הרב ז"ל להתיר השינה אחר חצות... לא ידעו ולא יבינו כי לא זו הדרך... ואף אין זאת כי אם לת"ח גדולים אשר לא ישקוטו ולא ינוחו בשאר הימים אליהם יאתה לנוח מעט ראשיהם ושבע ילון בל יפקד רע. לא כן יתר העם אשר לא נסתה כף רגלם הצג על בתי מדרשות". ומסכים עמו רבי אפרים זלמן מרגליות בעל המטה אפרים וזה לשונו "הלואי שיהי ביכלתנו לעשות כמעשהו בהקיץ אחד מני אלף ממה שהוא ז"ל היה

21. שיירי כנסת הגדולה ס' תקפ"ג סעיף ו'.

22. עטרת זקנים ס' תקצ"ז.

23. שלחן ערוך הרב ס' תקפ"ג סעיף ח'.

24. ערוך השלחן ס' תקפ"ג סעיף ד' ובס' תקצ"ז סעיף ב'.

25. סדר היום לובלין תרל"ז עמ' מג ע"ב.

26. חיי אדם כלל קל"ט סעיף י"א.

27. קיצור שלחן ערוך ס' קכ"ט סעיף ב'.

28. משנה ברורה ס' תקפ"ג ס"ק ט' ושערי ציון ס"ק י'.

29. שער הכוונות ענין ראש השנה עמ' ר"ח (תל אביב).

30. כף החיים ס' תקפ"ג אות ל"ו.

31. חמדת הימים קושטא תציה (ד"צ ירושלים) ח"ב עמ' מ"ה פרק ו'.

מתקן בשינתו.³² ובענין זה יש לציין מחלוקת נוספת האם אפשר להסתמך על שינת האריז"ל שהרמ"א כותב³³ גבי שינה בשבת "ואם רגיל בשינת צהרים אל יבטלנו כי עונג הוא לו". ואת דברי הרמ"א מחזיק רבי חיים יוסף דוד אוזלאי בעל הברכי יוסף³⁴ ומביא ראיה לדבריו מזה שהאריז"ל היה ישן ב' או ג' שעות ביום השבת אבל בסוף רבי חיים יוסף דוד אוזלאי³⁵ – לא מסכים להבאת ראיה משינתו של האריז"ל וכותב "ומי יתן אם יקיימו שאר הנהגותיו". דברי שוללי הראיה משינת האריז"ל יובנו היטב על פי מה שהתיר מחבר אנונימי בספרו שבחי האריז"ל³⁶ גם העיר החסיד הקדוש ר' אברהם הלוי ז"ל שפעם אחת היה ישן הרב ישן שינת הצהרים וראה שהרב ז"ל היה רוחש בשפתיו בתוך השינה והלך הה"ר אברהם הלוי ז"ל והטה אנו על גבי פיו לשמוע מה ידבר הרב בחלומו. ובתוך כך נתעורר הרב משנתו ומצאו עומד על גבי פיו. אמר לו: מה לך פה. אמר לו ימהול לי האדון, כי לפי שראיתי שפתי האדון דובבים, הטתי אזני לשמוע מה ידבר, אמר לו הרב: תמיד כשאני ישן עולה נשמתי למעלה דרך שבילין ונתיבות הידועים לי ומלאכי השרת מביאים נשמתי לפני ממיט שר הפנים, והוא שואל אותי לאיזה ישיבה אני רוצה לילך, ובאותה הישיבה מוסרים לי סודות ורזין וגוני התורה אשר מעולם לא נשמעו ולא נודעו, אפילו בזמן התנאים. אז התחילו להפציר בו שיגלה להם איזה סוד מהם. התחיל הרב לשחוק בהם ואמר: מעיד אני עלי שמים וארץ אלו הייתי חי שמונים שנה רצופים בלתי גוזמא לומר מה שלמדתי בזה הפעם בפרשת האתון של בלעם, לא הייתי יכול לסיים. אם כן היאך אומר לכם סוד אחר מהם והם בלתי נפרדים, כי כל אחד כלול בחבירו, לכן אל תדברו גבוהה גבוהה. עתה אפוא מובנת היטב שיטת רבי אפרים זלמן מרגליות וסייעתו הסוברים שאין להביא ראיה משינת האריז"ל.

אולם לשיטת רבי אפרים זלמן מרגליות וסייעתו ניתן לכאורה להרחיב את שיטתו ולהחילם לא רק על האריז"ל אלא גם על המהר"ם מרוטנבורג, בעל תרומת הדשן והמהרש"ל אשר ישנו ביום ראש השנה וזה בהקדמת דברי הגר"א הכותב "שנתן חקב"ה לאדם בטבעו שישן כדי שיעלה נשמתו לישיבה של מעלה ושם מגלין לה רזי תורה מה שאי אפשר לאדם ללמד בשבעים שנה לומר שם בשעה אחת".³⁷ וכמובן שדברי הגאון לא נאמר על בני אדם מהמון עם, אלא על גדולי עולם השורדים אשר ה' דורש אותם.³⁸ וכן מצינו אחיו רבי אברהם בעל מעלות

32. אלף למטה ס' תקצ"ח אות א' (בתוך מטה אפרים).

33. אריח ס' ר"צ סעיף א'.

34. ברכי יוסף ס' ר"צ סעיף ב'.

35. מחזיק ברכה ס' ר"צ סעיף ב' ת' שערי תשובה שם.

36. מ. בניחו ספר תולדות האריז"ל ירושלים תשכ"ו ושכחי האריז"ל אהבת שלו' עמ' ה' ו' –

ומקורו באגרת הראשונה של הר"ש שלומל אהבת שלו' תשי"ח עמ' ה' ו'.

37. גר"א משלי י"ט, כ"ג וכן מוסר הגר"ח ואלאזין בשמו בהקדמה לספרא דצניעותא.

38. וכן מספר הגר"ח ואלאזין בהקדמה לספרא דצניעותא על שינת הגר"א וכן מביא רבי יהושע העשיל לעווין בעלויות אליהו ווילנא תרנ"ב עמ' כ"ו "ומימי לא ישן יותר מחצי שעה רצופה ובאותו חצי שעה היו שפתותיו מרחשין הלכות".

התורה כותב "גם מה שאמר ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך, קאי על הנשמה, פירוש כשתלך בשעת שינה למחיצה עליונה יהיה על פי התורה, והכי פירושו ובלכתך בדרך ובשכבך, פירוש כשתלך בדרך בשעת שכיבה, אז כשתחזור נשמתך אליך ובקומך כשתקום משנתך, תדבר ותשיג מה שהשיגה נשמתך למעלה כדאיתא בזהר הקדש. גם מצינו שהאריז"ל למד הרבה תורה בתוך שנתו".³⁹ אם כן לשיטת ר' אפרים זלמן מרגליות וסיעתו אין להביא ראייה לא רק משנתו של האריז"ל אלא גם משינת מהר"ם מורנוטבורג בעל התרומת הדשן ומהרש"ל.

אולם המר"ק בלשון המגן אברהם⁴⁰ יראה שהתמיהות דלעיל מיושבות שפיר כאן דכך הוא כותב שהאריז"ל אמר שמותר לישן כלומר שהאריז"ל אמר כך במפורש ולא למדו זאת ממעשהו. וכיוצא בזה אנו מוצאים בסידור של ר' יעקב עמדין עמודי שמים "מאן דרמיק וכו', היינו בשעת תפילה ותקיעה אבל אחר חצות התיר האריז"ל לישן".⁴¹ וכן כותב רבי יחיאל מיכל עפשטין בעל הערוך השלחן. והאריז"ל אמר דאחר חצות ואחרי התקיעות יכולים לישן.⁴² ברם יודעים אנו שהרבה פוסקים נוקטים למעשה מהנהגת האריז"ל ושינתו אף על פי שהוא למד בשעת שינתו וכדמצינו בענין שינת הסוס ביום⁴³ ושינה בשבת ולכאורה גם על זה יש לסמוך.

עתה נראה כיצד התקבל מנהג זה בתפוצות ישראל, שלא לישן כיום ראש השנה כלל אפילו אחר חצות. אצל יהודי אשכנז בארץ ח היה נוהגין שלא לישן אחר הסעודה כדי שמזלו לא יישן במשך כל השנה.⁴⁴ יהודים של בבל היו מקפידים מאד שלא לישן במשך היום מחמת זה⁴⁵ וכן נהגו אצל יהודי בוכארה⁴⁶ יהודי כורדיסטאן⁴⁷ ויהודי אפגניסטאן.⁴⁸ אצל יהודי מרוקו מצינו שהיו אומרים "כיצד המשפט מתנהל והנאשם יישן ותערב לו שנתו".⁴⁹ גם אצל יהודי תוניסיה מצינו

39. מעלות התורה ירושלים תשמ"ט עמ' קצח-קצט ורבי יצחק איוק חבר בפירוש אור התורה הנדפס שם כותב "ואם היא זכאה בראוי הנשמה מעלה ע"י תלמוד תורה שהיה עוסק בה ביום". ורבי אברהם גרודינסקי בתורת אברהם בני ברק תשל"ח עמ' פ"א כותב "ונכונה השמועה הנאמרת מאת האריז"ל שלא נבראה שינה אלא כדי להשיג מה שאי אפשר להשיג ביום כי ביום אין השעה פנויה לחשנות אלו, מפני שהן למעלה מהשגת השכל האנושי, ואין זו עבודת האדם, רק הלילה מוכשרת לזה כהכשרת נבואה לנביאים". וראה ישורון ירושלים תשנ"ט כרך ה' עמ' תנ"ז תניס.

40. ס' תקפ"ג ס"ק ו'.

41. עמודי שמים ירושלים תשנ"ד חלק ב' עמ' רפ"ה סעיף ט.

42. ערוך השלחן ס' תקפ"ג סעיף ד' ובסכת צ"ג סעיף ב'.

43. אורח ס' ד סעיף ט"ז וראה שערי תשובה שם אות י' וביאור הלכה ד"ה דוד וראה רבי מאיר ליבוש מלבי"ם בארצות החיים ירושלים תשמי"ב עמ' כו--כו. שהאריך על ענין זה של שינת הסוס בכלל.

44. מנהגי יהודי אשכנז בארץ ישראל שבי"לקוט מנהגים ירושלים עמ' 120 מספר 24.

45. מנהגי יהודי בבל בילקוט מנהגים (לעיל הערה 54) עמ' 168 מספר 9.

46. מנהגי יהודי בוכארה בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 202 מספר 20.

47. מנהגי יהודי כורדיסטאן בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 347 מספר 15.

48. מנהגי יהודי אפגניסטאן בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 30 מספר 32.

49. מנהגי יהודי מרוקו בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 440 מספר 10.

שנהגו שלא לישון בב' ימי ראש השנה.⁵⁰ אצל חסידי חב"ד צינו שביום אל היה ישנים כלל וגם בלילה ממעטים בשינה עד כדי כך היה מסודרים לזמני הישיבה בכל בתי כנסת משמרות לאמירת תהלים המתחלפות לפי סדר קבוע כך שגם בלילה לא יהיה רגע בלי אמירת תהלים בבית הכנסת.⁵¹ לעומת כל זה בארץ ישראל בתקופות בעל חמדת הימים מצינו שלא נהגו מנהג זה וכלשונו "ורבים מעמי הארץ אשר שמעו את דברי הרב להתיר השינה אחר חצות ומתגרין בשינה תמיד כל היום".⁵² רבי ישראל יעקב קניבסקי בעל קהלות יעקב היה יושן ביום ראש השנה אחר חצות.⁵³

ונראה להוסיף טעם במנהג זה של איסור שינה בראש השנה. שיש להבין את מהותו של יום הדין שלכאורה יש מספר דברים הסותרים זה את וולתו מצד אחד ישנה מצוה להרבות בסעודות וכדברי בעלי התוספות "מרבין בסעודה לעשות סימן יפה".⁵⁴ וכן נפסק בשלחן ערוך "אוכלים ושותים ושמחים"⁵⁵ ומבאר את דבריו בעל המשנה ברורה רבי ישראל מאיר הכהן "ר"ל אף שהוא יום הדין מכל מקום שייך מצוה של ושמחת בחגך".⁵⁶ כלומר שיש מצוה של שמחה בראש השנה כמו בכל יום טוב. ובאת מפורש הוא בקרא בספר נחמיה⁵⁷ דכתיב "ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושחו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום". אולם לאורך גיטא אין אנו אומרים הלל ביום זה וכראיתא בתלמוד "אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה ויום כיפור אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה".⁵⁸ והטעם לאמירת הלל ביום טוב בכלל הוא משום שמחה.⁵⁹ וכיוצא בזה נוהגים מנהג נוסף המורה אל אי שמחה שהרי בשלחן ערוך נאמר שיש נוהגים להתפלל בראש השנה ויום כיפור בכריעה⁶⁰ והמשנה ברורה מבאר הטעם "לפי שאנו תולים בדין לפיכך יכוין להתפלל באימה ויראה".⁶¹ ובבספר מנהג טוב מביא לעשות זה כל העת העת שהאדם בבית הכנסת.⁶² דוגמא נוספת מוצאים אנו בדברי המלאך הדובר לבית יוסף שלא יאכל בשר בראש השנה⁶³ וכן

50. מנהגי יהודי תונסיה בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 508 מספר 6.

51. מנהגי חסידי חב"ד בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 292 מספר 1.

52. חמדת הימים (לעיל הערה 31) שם.

53. ארחות רבנו בעל הקהלות יעקב בני ברק תשנ"ו עמ' קצ אות לו חלק ב'.

54. מסכת עבודה זרה דף ה ע"ב ד"ה ערב יום טוב.

55. ס' תקצ"ו סעיף א' אריח.

56. ס' תקצ"ו ס"ק א'.

57. נחמיה ח' י'.

58. ראש השנה דף ל"ב ע"ב וראה שו"ע אריח ס' תקפ"ד סעיף א'.

59. ראה רמב"ן בשורש ראשון לספר המצות של הרמב"ם ירושלים – בני ברק תשנ"ה.

מהדורת שבתי פרגל עמ' לו. וראה רבי צבי פסח פרגל במקראי קודש סימן ח'.

60. אריח ס' תקפ"ב סעיף ד'.

61. אריח ס' תקפ"ב ס"ק י"ג.

62. ספר מנהג טוב ביראפאשע תרפ"ט ע"י מאיר צבי ב"ר יוסף וויס עמ' 233.

63. מגיד מישירים פתח חקוה תש"ן עמ' 359-360 "ומימ איבעי דלא למיכל בהו בשרא ודלא

המהרש"ל לא אכל דגים בראש השנה.⁶⁴ ולכאורה תמוה אם יש מצוה של שמחה בראש השנה מדוע נהגו במנהגי צער אילוף ויותר מכך ידועה היא מחלוקת הגאונים והראשונים אם מותר להתענות בראש השנה וישנם המתירים **ומשכחים** התעניות בראש השנה ולכאורה גם על כך יש לחמוה הרי יום ראש השנה הוא מחויב בשמחה כמו בכל יום טוב.⁶⁵

למשהי חמרא ואף בשאר אוכלין ומשקין למוער בהו ואעיג ראמר עזרא יאכלו משמנים" הוא לכלל עמא ואנא ממלל ליחירי סגולה ותו ד"משמנים" היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר. וכן בשתייה לא אמר "שתי יינות" אלא משקין אחרים ראינו מתוקים. וראה רבי דוד לוריא בהקדמת ספר הזוהר נצח תשמיה עמ' צ"ד-צ"ה ענף חמישי אות ב' דהביא מרבי חיים וואלאוין ששאל מגמ' חולין פג. שערב ראש השנה הוא מהארבע פרקים שמשחיטין הטבח כ"כ דהיינו משום ירט של ראש השנה דאלמא שמצוה לאכול בשר לשמחת יום טוב של ראש השנה ואמר הגרי"ח וואלאוין שדאי מהרב בית יוסף היה שכחה באותו רגע המשנה ההיא או היה לו בה איזה רפיון בחזרה ועיון בה, אשר ע"י כן לא האירה כח משנה זו גם בהמגיד באותו שעה. ועל פי דברים אלו יש לישב מה שרבי ראובן מרגליות בנפש חיה העיר על המגיד מישרים משביעית פרק י' משנה ב', והרד"ל שם כתב שלמעשה ענין זה הוא ליחיד סגולה, ודברי המגיד חזקא במגן אברהם ריש ס' תקצ"ו וראה עצונות גליון ט' עמוד ל"א וראה הסכמת רבי שריה דבליצקי על מגיד מישרים פתח תקוה תש"ן. וראה מה שרבי יוחנן ליינער כמאמר זוהר הרקיע עמ' קמ"ח-קמ"ט כתב לישב דברי המגיד מישרים ע"פ תוס' בע"ז (לעיל הערה 55) שאכילת בשר הוא לסימן טוב כמו שאר העניות שעושים בראש השנה למען לצאת ידי אכילים בליל ראש השנה אם כן גם אכילת בשר הוא בליל ראש השנה והמגיד איירי לענין היום.

64. מגן אברהם ריש ס' תקצ"ו "כתב הבי"ח שהמהרש"ל לא אכל דגים בראש השנה שהיו חביבים עליו". ורבי ראובן מרגליות בנפש חיה ס' תקנ"ז כתב לכאור זה "שהרמ"א מביא י"א דמצוה להתענות בראש השנה והמחבר כתב דאין להתענות שמצוה לאכול בראש השנה ולמען לצאת ידי שתי הדיעות גם יחד נהג כן המהרש"ל דמצינו שאם לא אוכל מאכל החביב נחשב כמתענה בראש השנה" וראה רבי ראובן מרגליות במקור חסד על ספר חסידים ירושלים תש"ז ס' י"ב אות א'. והשווה בהערותיו לשו"ת מן השמים עמ' צ"א ס' פ"ו. וראה רבי ישראל יעקב בשלמי תגינה ירושלים תשנ"ח עמ' רפ"ז.

65. בשאלה זו הן בהרחבה יעקב גרטנר גלגולי מנהג בעולם ההלכה ירושלים תשנ"ה עמ' 109-74 ואמסור תורף דבריו (בתוספת נופך מועט) הנדון תלוי רמבואר בהפסוק בנחמיה שכבר הבאתי בפנים יש מצוה לאכול בראש השנה ורבי רוב בער בעל הרכיד חזקת ירושלים תשמי' חלק ב' עמוד ע': (ד"ה מקרא) מביא בשם המדרכי סוף פ"ק דראש השנה דיש מקור בתורה הפסוק של מקרא קורש כבדו במאכל ובמשנה אבל במדבריים מייית לה מדברי קבלה מספר עורר שמפורש ויור. ובגמ' בבב"א דף טו: איתא תיר מעשה בריא שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב יצתה בת ראשונה וכו'. והגמ' כתב שרבי אליעזר לטעמיה דשמחת יום טוב רשות – וביום טוב אין לו לאדם אוכל ושותה או יושב ושוטה ורבי יהושע אומר חצי לה' וחצי לכם. ושני שיטות אילו היה יסוד המחלוקת בין הגאונים והראשונים והחסדר ברבי יהושע פשוט אולם ברבי אליעזר רבי שלמה קלוגר בבגרי יום טוב ירושלים תשנ"ה עמ' קמ"ח כתב "דיתכן דרי"א היה לו כל כך עונג מתורה יותר מאכילה" – וזה היה השמחת יום טוב שלו וכבר קדמו לו הרבה ראשונים בזה ע' כספר הגי' לר' יעקב גרטנר [על עצם המושג של רבי שלמה קלוגר שהיה מקיים שמחת יום טוב על ידי לימוד התורה כדאי להביא דברים המפורסמים של האגלי טל בהקדמה "ומדי ברבי אוכזר מה ששמעתי קצת בני אדם טועין מדרך השכל בענין לימוד התורה הקדושה ואמרו כי הלומד ומחדש חרושים ושמות ומתענג בלימודו אין זה לימוד תורה כל כך לשמה כמו אם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה אבל הלומד ומתענג בלימודו הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו ובאמת זה טעות מפורסם וארברה כי זהו עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמת ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו ומאחר נהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה ורבי של' יוסף שפיץ שליט"א העיר

אולם כשנבין את מהותו האמיתית של יום ראש השנה יותרו השאלות, מהותו של ראש השנה אינו כולו שמחה, ואינו כולו יום צער ואימה, אלא הוא יום שאימה ושמחה משמשים בו בערבוביה הא כיצד? מצד השכל צריך אימה יתירה שהרי הקב"ה דן את כל העולם על החיים ופרנסה ושאר דברים וכדברי רבי יהושע אבן שועיב המתאר את אימת יום הדין בתקופה הקרובה לזמנו⁶⁶ אלא פרסם הכתוב שהוא יום הדין וסתם דבריו בענין גדול כזה שהוא מפורסם, והטעם שאף על פי שקבלה בידינו שהוא יום הדין אינו מורגש, ושמענו שבדורות החסידים הראשונים היו רואים דברים מבהלים ושומעים קולות מרעידים ויש מזה רמזה במדרשות.⁶⁷ ולפני כמה דורות – לא זמן רב, הגאון רבי ישראל סלנטר מתאונן באגרות "אשר מלפנים בישראל כל איש אחזתו פלצות מקול הקורא אלול"⁶⁸ ורבי שמואל אויעבאך שליט"א סיפר "זיכורני בילדותי כשהלכתי עם אבי מורי ז"ל במוצאי שבת קודש מברכין אלול, להלוותיו של הגה"צ רבי דוד בהר"ן ז"ל בבתי וייטין שבירושלים, ואז קם הגר"ר בענגיס ז"ל ונהם בהספרו בקול ארי, קול בכי ומספד תמוררים. והעיד הגר"ר כי הוא זוכר בילדותו שבשבת מברכין אלול, כשהיה החזן קורא "אלול" רבתה הבכיה בבית הכנסת מכל פיונות הבית, עד שנוקקו להביא מים להחיות נפשם של כמה מתפללים שהתעלפו".⁶⁹

ברם אף על פי שעל האדם יש להרגיש בראש השנה אימה ופחד גדול מכל מקום צריך אותו אדם לשמוח בו בזמן, בחינת "לגילו ברעדה" על מה ומדוע יש לאדם לשמוח בראש השנה? מסביר רבי שלמה פישר שליט"א "שהשמחה בראש השנה על עצם העמידה בדין, היא הגור דין מה שיהא, אבל עצם הדבר שאנו נפקדין ועוברין לפניו יתברך בבני מרון ונסקרין לפניו בסקירה אחת דיו למלאות לבנו שמחה עצומה, שאנו זוכים לאור פני מלך חיים. ואיננו בין אלה שעליהם נאמר ורשעים בחשך ירמו."⁷⁰ רעיון אחר בשמחה של ראש השנה מצינו בדרשות של ר' נפתלי צבי יהודה ברלין זצ"ל הנצי"ב "כתיב אשרי העם וגו', הענין על פי משל אחר היה לו משפט קשה לפני שרי המלך, אבל המלך חפץ בהצדקו, באשר יודע כי אוה הוא למלך בנפשו, ובכל זאת לא היה למלך במה לצדקו באיזה פעולה טובה, מה עשה, צוה לקבוע משפטו באותו יום ידוע ו, וכהגיע אותו יום, נכנס המלך לאותו מדינה,

שכבר הקדימו לו בזה רבי אברהם מן החר ניו יורק תשכ"ב נדרים מט ע"ב הכותב "שמצות לימוד עיקר החייון הוא כדי לצירי האמת ולהתענג ולהיות במדע ולשמוח לבנו ושכלו כדכתיב פקודי ה' ישירים משמחי לב. ומשום הכי אבל אסור לקרות". וראה דברי הערוך השלחן בהלכות תשעה באבס' תקנ"ד טע"ף ג'. והשטמ"ק בביצה שם כותב "ומיהו אמר המפרשים דבראש השנה שהוא יום הדין אם רואה עצמו שהוא צריך להתענות תעניות תשובה הרשות בידו ואפ' בשבת אבל הוא כתב ודוקא יחידים ואנשי מעשה אבל שאר בני אדם לא שלא יבא לזלזל ביום טוב של ראש השנה". וראה מגיד משימים (לעיל הערה 64) עמ' 374-375 ובצפונות גליון ט' עמ' ל"ב. וראה רבי צבי ורבלובסקי ר' יוסף קארו בעל הלכה ומקובל ירושלים תשנ"ו עמ' 179-180.

66. דרשות רבי יהושע אבן שועיב (לעיל הערה 1) עמ' תצ"ב.

67. אור ישראל ווילנא תרי"ס ס' י"ד.

68. אהל רחל תשנ"ח עמ' כ"ג.

69. דרשות בית ישי ירושלים תשס"ו עמ' קל.

ובל העם יצאו בשמחה כנהוג, גם הוא שכח כל דאגותיו ויצא בשמחה וכטוב, וגם משמח לאחרים והכל ראו גודל אהבתו למלך ובזה זכה לדין. ככה קבע הקב"ה דינו ביום המלוכה, אשר הוא יום חג ה' כאשר ביארנו במקום אחר על הפסוק דהושע ומה תעשו ליום מועד וליום חג ה' כאשר ביארנו במקום אחר על הפסוק דהושע ומה תעשו ליום מועד וליום חג ה', ולולא יום הדין, היה לנו שמחה עצומה שזכינו להמליכו, ואנחנו לבד עבדיו ממליכים אותו. אבל גם אימת הדין לנגדינו, בכל זאת מי שידוע בנפשו שאהבת ה' בקרבו, משליך עצבונו מלבבו, ושמח בשמחתו ית"ש, וזהו עצמו היא זכות גדול, רק שיהא באמת ולא מהול בשמחה של הבל כשמשכח עצבונו שלא בשביל שכבודו ית"ש. והיינו דכתיב אשרי העם יודע תרועה ה' באור פניו יהלכון ר"ל שידעו אימת הדין, ומכל מקום הולכים בשמחה באור פני ה', מה שאין כן כשאי להם אימת הדין אין זה רבותא. והוא שאמר עזרא כי חדות ה' מעוזכם, וזה גופא מעוזכם וזכותכם, אבל כל זה שיהיה באמת בשביל חדות ה' וכבודו, ומשום הכי הזהיר ושלחו מנות לאין נכון לו שישמחו גם המה ויתקדש שמו ית"ש ביותר, ולא להנאת עצמו.⁷⁰ נמצא לפי כל זה שאכן יש עלינו חובה לשמוח בראש השנה, אבל תוך כדי כך צריכים גם להרגיש את אימת הדין וממילא מובן מדוע נפסק בשלחן ערוך שיש מצוה להרבות בסעודה אבל מנהגים של כמה וכמה קדמונים שנהגו מנהגי צער כמו המהרש"ל לא אכל דגים וכדומה זה היה מפני שלא רצו לשכוח את אימת הדין כלל ומנהגי צער אילו הם גופא היו שמחת יום טוב שלהם כשיטת רבי אליעזר (ראה הערה 56) אבל לפשוטי העם נראה שרצו לכל הפחות שירגישו קצת עניני של אימת הדין וממילא הנהיגו שלא לישון בראש השנה וכן נתקבל אצל הרבה אנשים ללבוש קיטול"י שהוא בגדי מתים.⁷² ונהגו לגמור תהלים עד מנחה.⁷³ מה שאין כן האריז"ל וסייעתו סוברים שהענין של שינה אינו

70. דרשות הנצי"ב ירושלים תשנ"ג עמ' פ"ח-פ"ט ראה רבי אברהם אליהו קפלן בעקבות

היראה ירושלים תשמ"ח עמ' י"ג.

71. ספר מנהג טוב (לעיל הערה 63) עמ' 233 וראה מנהגים דק"ק וורמיישא לרבי יוחנא שמש

ירושלים תשמ"ח מכן ירושלים עמ' קמז שכתוב "לובשין קיטול".

72. ועל פי ביאור זה יכול להבין מנהג אחר המובא בחמדת הימים (לעיל הערה 31) שם יוכל אלה הימים יהא זהיר וחריו לבלתי ישוח שום שיחת חולין כמנהג חסידים הראשונים כי אם ביראת ה' כל היום ולא כמו כמה בטרערים בעם אשר שמרו לעשות שלא לישון בימי ראש השנה ונעזרו יחדיו בפתחי שער החצרים ויהי מרשם בית מועד לכל חי איש לא נעדר אשר יעבור תחת לשונם ויספרו ברע עושק ושמע שוא לנדד שינה מעיניהם אלה עם אלה ולא יזכרו ולא יעלו על הלב מוראת דין האיום הנורא מאד לאמר לפני מי אנו עומדים ומדברים' וראה ספר מנהג טוב (לעיל הערה 63) עמ' 234 שהביא מנהג זה 'שלא לדבר כלל תעיקר לא לשון חול ולא לשון הקודש לא בבית הבסות ולא במקום אחר לא עם הגוים ולא עם היהודים מליל ראשון של ראש השנה עד מוצאי ראש השנה'.

73. ראה משנה ברורה ס' תקפ"ד ס"ק ב' בשם מגן אברהם וראה רבי ראובן מרגליות בנפש חיה שם ובמנהגי יהודי גרבה שבילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 524 מספר 2 מביא שהבעל ברית כהונה דחה מנהג זה משום שטוב מעט בכונה מהרבה בלי כוונה.

תלוי מפני אימת היום אלא מפני שמליצו של האדם הישן אינו יכול להמליץ טוב
בעד האדם הישן באותה שעה.⁷⁴

ולפי האמור עד עתה יובן מה שנהגו להשכים בבקר של יום ראש השנה מוקדם
מרגיל ובלשונו של רבי יוסף יוזפא קאשמן בעל הנוהג כצאן יוסף "דמנהג פרנקפורט
היה לקשקש על הדלתות אפילו כשמשימין חוץ מראש השנה ויום כיפור דבשלמא
בשאר ההשכמות צריך לעורר הבריות שיעמדו ממטתן אבל בראש השנה ויום כיפור
אין שום אדם אשר בשם ישראל יכונה שלא יתעורר את עצמו".⁷⁵ וכיוצא בזה
כותב רבי יוזפא שמש במנהגים דק"ק וורמיישא "ומשימין לבא לבית הכנסת כי הוא
חדא מההשכמות ואין קורין לבא לבית הכנסת רק כל אחד ורזי וזהיר להשכים באור
הבוקר ובא מעצמו לבית הכנסת".⁷⁶ וגם אצל יהודי המזרח מצאנו מנהג זה
וכדברי רבי יוסף חיים מבבל בעל הבן איש חי "וצריך להזהר שיתעורר משנתו בלילה
קודם עלות השחר".⁷⁷ וכך נתקבל אצל יהודי אפגניסטן שהתפללו עם הנץ החמה
והרבה הקדימו לבוא לבית הכנסת קודם לזה.⁷⁸ וכן הורה רבי יעקב קמנצקי זצ"ל
שצריך לקום לפני נץ החמה.⁷⁹ לשיטת הרמ"א השכמת הבוקר מובנת יותר דהיה
להם אימת הדין כל כך ורבי משה ׳ן מכיר בעל סדר היום כותב כן מפורש "וז"ל
שבימים אילו אין ראוי לאכול ולשתות יותר מדאי אלא פחת מן השיעור כדי שלא
יקל ראשו מתוך אכילתו ישב באימה ויראה ולא יסיח דעתו מן הדין והחשבון גם לא
ישן הרבה ויהיה מוכן לעמוד על משמרתו עוסק בתורתו ובתשובתו וקום בעוד
הלילה להשכים לבית הכנסת".⁸⁰ וגם להסבירו של האריז"ל מובן למה צריך
להשכים באור הבוקר זה להיות מתחיל ואם כן שעת הדין מתחיל גם היא ובשעת
הדין ממש אסור לישן.⁸¹

74. ואפילו אם ת"ל שהאריז"ל סובר שיש ענין של אימת הדין באיסור של שינה אפשר
להסבירו שהוא סובר שרק ממש בשעת הדין יש דבר זה ולא אחר שהדין נגמר.

75. נוהג כצאן יוסף תל אביב תשכ"ט עמ' ר"א אות ח'.

76. מנהגים דק"ק וורמיישא (לעיל הערה 72) שם.

77. בן איש חי פ' נציבים אות א' והובא בכף החיים ס' תקפ"ג אות ל"ט.

78. מנהגי יהודי אפגניסטן בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 29 מספר 10.

79. הובא בשמו בספר רבבות אפרים לרבי אפרים גרינבלט מעמפיס טענסי עמוד רצ"ב חלק

ב'.

80. סדר היום (לעיל הערה 25) עמ' מ"ב.

81. וראה דרכי משה או"ח ס' ו' אות ד' שמביא מנהג זה. וראה מנהגות וורמייזא לרבי יודא
ליוא קירכום ירושלים תשמ"ז עמ' צ"ט שכתב "שתחית של ראש השנה משכימין לבית הכנסת כי ראש
השנה הוא אחד מן השכמות". וראה מטה אפרים ס' תקפ"ד סעיף א' "נוהגין ששמש בבית הכנסת
קורא בעוד לילה כמו שעה קודם עלות השחר כדי שבעת האיר היום יהיו כולם בבית הכנסת". וראה
מטה משה (לעיל הערה 6) עמ' רצ"א אות תתקצ"ח. וראה רבבות אפרים (לעיל הערה 80) שם שכן הורה
רבי יוסף בער סאלאוויצק מבוסטון שצריך לקום בראש השנה לפני הנץ החמה וכן מצינו שנתקבל
אצל יהודי אשכנז בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 75 מספר 4 וכן אצל יהודי בוכארה — בילקוט
מנהגים (לעיל הערה 45) עמ' 202 מספר 20 וכן אצל יהודי בבל — בילקוט מנהגים (לעיל הערה 45)

עמ' 168 מספר 9.

פוסקי זמנינו דנו כיצד בתקופתנו אין הציבור מקפיד על השכמת הכורך ביום ראש השנה. רבי משה שטרנבוך מסביר שלגבי האיסור השינה בראש השנה היום מתחיל מנץ החמה ולא מעלות השחר.⁸² אולם רבי שלמה זלמן אויערבאך מלמד זכות באופן שונה שכל טעם איסור השינה הוא משום שמולול בתוקף קדושת היום ברם הזלול הוא רק בהולך לישון באור היום, אבל האדם הישן מבעוד הלילה ואין קם ממטתו בעת שהיום מאיר אין הוא מזלול בקדושת היום.⁸³ במקום אחר הוא מקיל יותר "שמי שהשינה נצרכת לו כדי לכוין בתפילה כראוי צריך לישון ועליו לא נאמר דבר זה של הירושלמי."⁸⁴

רבי יהושע אבן שועיב נוקט עוד הסבר באיסור השינה ביום ראש השנה שלאחר שמביא את הירושלמי שאסור לאדם לישון הוא כותב "שהוא מורה עצלות דכתיב מה לך נרדם"⁸⁵ כלומר שינה מרובה הוא מדה של עצלות שהרי שינה הכרחית מחויבת היא לאדם, ברם שינה מרובה היא נובעת מעצלות וכמו שביטא זאת החכם מכל אדם: "עצלה תפיל תרדמה". ואמר "עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתם."⁸⁶

אולם היו שהסבירו את איסור השינה, שבאמת אין האיסור ב"שינה" גרידא אלא בצעם שאדם בטל מדברי תורה ותפילה ביום ראש השנה, ועל כן אסור האדם לישון גם "משינה רוחנית" על אף שהוא לא ישן בפועל, וכלשונו של הש"ח: הרמכים בהלכות תשובה כתב אף על פי שתקיעות שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורר ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה. ויהיו דברים אילו נמשכים למה שאמרו בירושלמי וז"ל הן בר נש דדמיך בריש שתא ועוסקים בדיניה לעיל מורה עצלות דכתיב מה לך כי נרדם. וגראה דלא דווקא ישן ממש אלא אפילו ער ויושב בטל ואינו מבקש על נפשו בתפילה ובתחנונים ישן מיקרי ואדם מועד לעולם בין ער בין ישן אם אינו עוסק בתורה ובמעשים טובים.⁸⁷ וכן כותב החמדת הימים "כי על כל אלה האיש המשכיל ללבבויבין דלא אמרו שלא לישון בראש השנה על כי השינה ביום ההוא אסור כי אם כדי שלא ישב בטל מדברי תורה ולא דווקא ישן ממש אלא אפילו ער ויושב בטל ואינו מבקש על נפשו בתפילה ובתחנונים."⁸⁸

82. תשובות והנהגות חלק א' סימן של"ט.

83. הובא בקובץ מבקשי תורה ירושלים תשנ"ח כרך ג' סימן קפ"ג סעיף ו' [ותורה לירידי מנחם מנדל שיף נ"י שהעיר לי לדברים אלו]. השווה לזה מה שפסק רבי שלמה זלמן אויערבאך בענין שינה מחוץ לסוכה שכל איסורו "לא נאמר אלא בעת שהולך לישון אולם מי שישן כבר אינו בר חיובא ופטור מן המצות לפיכך יש לדון שמותר להוציא אותו תוך כדי שינתו מן הסוכה" דהיינו כמו בראש השנה בשעה שכאן לישון היה מותר לו עתה (בשעה שהאיר היום) אין חייב הוא לקום בשעה שמאיר היום. — דברים אלו נמצא בשמו בספר הסוכה השלם ירושלים תשנ"ג עמ' תנו-תנו אות כו.

84. הליכות שלמה ירושלים תש"ס עמ' ה' סוף מספר 16.

85. דרשות רבי יהושע אבן שועיב (לעיל הערה 1) עמ' תצא.

86. משלי י"ט, וגם ו', ט' וראה רבי יהושע העליר חוסן יהושע ירושלים תשי"ג עמ' י"ב.

ע"ב.

87. שני לחות הברית ירושלים עמ' ע"א פרק תורה אור.

88. חמדת הימים (לעיל הערה 31) שם.

אולם נראה שיש הסבר אחר בענין זה של עצלות דמצינו שבראש השנה עושים הרבה דברים לסימן טוב אם כן שינה שהוא סימן לעצלות וכדאמר החכם מכל אדם "עד מתי עצל תשכב" – וידוע שכל מה שעושים ביום זה יש השפעה על כל השנה⁸⁸ ואם הולך לישון ביום זה גורם שמזלו ישן כל השנה וכרבי חיים פרידלנדר כותב כשהוא מביא את הירושלמי⁸⁹ "כשאדם ישן ביום הזה הרי הוא מכניס חלישה ורפיון במדרגתו הרוחנית אם כן דמין מזליה כוליה שתא" הרי בכך גם הכניס רפיון במזלו הרוחני של כל השנה.⁹⁰

אולם שומה עלינו לעיין מדוע בליל ראש השנה מותרת השינה הא יש אימת הדין ואפילו להשיטות הסוברים שרק בשעת הדין יש איסור שינה הא לילה גם זמן הדין דאינא בתלמוד "רבי נתן אמר אדם נידון בכל שעה"⁹² וגם הלילה נכלל בה ויותר מפורש בתלמוד במקום אחר⁹³ דאינא "מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות" ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונמשע מאחורי הפרגוד מה פורעות בא לעולם" רואים שדנים גם בליל ראש השנה.⁹⁴

ורבי יצחק אריאלי בעל עינים למשפט⁹⁵ כותב לתרץ על פי דברי רבי יהודה חסיד בספר חסידים וזה לשונו "כיון שהקב"ה דן ביום ג' שעות וכן

88. ראה רבי חיים פרידלנדר בשפתי חיים בני ברק תשנ"ד עמ' צד.

89. שפתי חיים (לעיל הערה 90) עמ' ק"ט.

90. מהלך הדומה מצינו ברבי שם טוב גאגין בכתר שם טוב עמ' 211 ומהלך זה רלא כרבי ירוחם ליינעור בסוף הערה 64 וק"ק.

91. מסכת ראש השנה דף טז ע"א וראה טורי אבן ושפת אמת על עצם שיטת ר"נ.

92. מסכת ברכות י"ח ע"ב.

93. כבר נתקשה מזה דכל חסיד אחד הוא רבי היורה בר אלעאי או רבי יהודה בן בבא וא"י יעלה על הדעת שחסידיים כאלו ילכו בלילה בראש השנה ביחידות לבית הקברות והמהרש"א תירץ שדבר זה היה בחלום ורבי יהושע אבן שועיב (לעיל הערה 1) עמ' תצג כותב שזה היה ברוח הקודש וראה הגהות רבי יעקב עמדין כאן.

94. ראה רבי יוסף ענגלי בגליוני הש"ס ברכות שם. על עצם דברי הגמ' בברכות יש להעיר דמצינו כמה גירסות – באבות דרבי נתן פרק ג' הנמצא בשו"ע ווילנא כתב בסגריים בערב ראש השנה אולם באבות דרבי נתן מהדורת שכטר לא מצינו גירסא כזה אבל נראה מתוס' בראש השנה דף טו ע"א שגרס בערב ר"ה. אבל גירסא אחרת מצינו בתוס' ישנים ירושלים תשמ"ד עמ' כ' שהיה בליל יום כיפור לעומת זאת הגרי"א בחידושי וביאורי הגרי"א ירושלים תש"נ עמ' יד ע"ב כותב "פ' ליל שני של ראש השנה דאי בליל ראשון הא אכתי לא נזכר ומנא הוו ידע". וכל זה נעלם מבעל דיקדוקי סופרים. [ברוחק יש לישוב שזה היה בליל הושענא רבה דמצינו בספר חסידים מהדורת מרגליות עמ' ש"א אות ת"ב ומהדורת מקיצי נרדמים עמ' 378 ס' תתשמ"ג שיש לילה שהתנפשות יוצאות מן הקברות כמו הושענא רבה – ומצינו הושענא רבה חותמין את הדין ראה ספר חסידים מהדורת מרגליות עמ' ש"ב ס' תניג ומקור חסד שם.] על עצם הגמ' בברכות רבי ראובן מרגליות במקור חסד שם אות א' כותב שספי נראה שהיה זה בליל מוצאי ראש השנה. וראה ר' ראובן מרגליות בשערי זוהר ירושלים תשנ"ז עמ' י"ב. על כל פנים לפי כל הגירסות אלו מיושב הענין של דין בלילה.

96. עינים למשפט ירושלים תשמ"ט עמ' ק"ג.

בלילה אם כן בראש השנה ויום כיפור כמו כן, אם כן מה יש בין אותם ימים לשאר ימים, אלא בכל יום דן על הנוהג של בריות באותו יום ובר"ה דן על עלייתם ותחתונתם על כל מה שיהיה באותו **שנה או לשנים רבות**⁹⁷ ותוספות כותב "שפסח נידון על התבואה ובראש השנה **מוכירין** מה שנגזר בפסח"⁹⁸ ומעתה יש לומר שלגזור ולדון דין חדש **אינו אלא ביום** אבל ההזכרה מה שכבר נגזר בכל יום הוא בלילה וזה מה שאותו חסיד שמע בבית הקברות, בליל ראש השנה.⁹⁹

למעשה רבי אפרים זלמן מרגליות כותב "שבדאי הכונה של הירושלמי הוא על שינת היום כי הלילה הוא **זמן שינה**"¹⁰⁰ וכן כתב רבי ישראל מקאזניק בעל עבודת ישראל שמותר לישון בלילה¹⁰¹ אולם רבי משה ן' מכיר בעל הסדר היום כותב שלא ישן הרבה ויקום בעוד הלילה.¹⁰²

יש לעיין אם כל האיסור שינה בראש השנה הוא רק ביום ראשון או חל גם על היום השני דראש השנה רבי ששון בן משה בעל השמן ששון מוסר לנו מהאריז"ל אשר היה ישן רק ביום שני דראש השנה¹⁰³ וכן הביא רבי יעקב חיים סופר בעל הכף החיים¹⁰⁴ וכיוצא בזה מעיד בעל ספר זכרון אברהם על רבו רבי נתן אדלר שהיה ישן דווקא ביום ב' לאחר חצות.¹⁰⁵ וכן מביא רבי יוסף יוזפא קאשמן בעל הנוהג כצאן יוסף שביום שני מותר לישון.¹⁰⁶

לעומת זאת בעל חמדת הימים מביא "שמנהג אצל חסידי ארץ ישראל הראשונים ע"ה להכנס אחר תפילה לבייתם ומיד מקדשים ואוכלים ומיד הולכים אל בית הכנסת ולומדים ולא היו ישינים כל היום **וכן היום ב'**"¹⁰⁷ וכן מצינו אצל יהודי תונסיה שלא היו ישינים בב' ימי ראש השנה. ונראה שהנוהגים איסור שינה גם ביום ב' הוא מפני שיטות הרמ"א וסייעתו אשר סתמו את איסור השינה ולא פרטו שמדובר רק יום א' ויותר מכך דלכאורה שני הטעמים לאיסור השינה (אימת הדין ו"שינת" מלאך המליץ טוב) שייכים גם ביום ב' דר"ה.

97. ספר חסידים מהדורת מרגליות עמ' תנ"ז אות תס"ג.

98. ראש השנה דף טו ע"א ד"ה בפסח.

99. והפסח בנידון בכל שעה ג"כ יש לישב שחזירים ומוכירים מה שנפסק ביום. וראה משנה למלך הלכות תשובה פרק ג' הלכה ג' ועל פי דבריו יש לישב כ"ז באופן אחר.

100. אלף המגן ס' תקפ"ד אות א'

101. עבודת ישראל ניו יורק תשלב"ב עמ' פ"ז וראה רבי אברהם טריסק במגן אברהם עמ' 184 וגם רבי ששון בן משה בשמן ששון ירושלים עמ' קטו ע"כ מחיר שינה בלילה.

102. סדר היום (ראה לעיל הערה 25) עמ' מ"ב.

103. שמן ששון (לעיל הערה 102) שם.

104. כף החיים ס' תקפ"ג אות ל"ו.

105. ארחות חיים ספינקא ירושלים תשכ"ב עמ' קיח ע"ב "ואמר שבקבלה בידו שאין לחוש

למידתו.

106. נוהג כצאן יוסף (ראה לעיל הערה 76) עמ' רעג אות כ"ג.

107. חמדת הימים (ראה לעיל הערה 31) שם.

ברם, את טעמם של המקילים ביום ב' דווקא נראה להסביר על פי דברי האריז"ל הסובר דביום ב' דר"ה הדין הוא פחות חמור וכלשוננו: כי יש בני אדם נידונים ביום ראשון ואז הם דינא קשיא. ויש נידונים ביום ב' שהוא דינא רפיא ורוצה הקב"ה לרחם עליהם ודן אותם ביום ב'.¹⁰⁸

הסבר נוסף יש לומר דהרי כבר נחלקו הגאונים והראשונים לעצם הענין לנהוג ב' ימים יו"ט בראש השנה שהיו תקופות שלא היו נוהגין בכל ארץ ישראל לעשות אלא יום אחד בראש השנה¹⁰⁹ מה שאין כן הרי"ף ורבינו אפרים כתבו לעשות שני ימים טובים בראש השנה¹¹⁰ גם בארץ ישראל ורבי יחיאל מיכל טוקצינסקי בעל ספר ארץ ישראל מבאר "ששיטת אלו סוברים ששונה קביעות שני ימי ראש השנה מקביעות שני ימים טובים של גליות – שני ימים טובים של גליות היו נוהגים בחוץ לארץ בזמן הסנהדרין משום ספיא דיומא ונתחדשו אחר החורבן משום מנהג אבותיהם בידיהם ולכן הם שתי קדושות כמו שהיו בזמן שנהגו כל השנים מספק. אבל שני ימי ראש השנה תקנו הסנהדרין במקום הועד בזמן קדוש על פי הראיה לא משום ספיא דיומא. אלא תקנת חכמים היתה כך ולכך היא קדושה אחת ומהאי טעמא אין חילוק לגבי ימי ראש השנה בין חוץ לארץ לארץ ישראל ובין ארץ ישראל לירושלים."¹¹¹ וכן נפסק לדינא בשלחן ערוך.¹¹² ואם כן נראה לומר דלגבי איסור שינה בראש השנה סמכו על דמעיך הדין אין לעשות יום טוב שני ומשום כך התירו את השינה בה.¹¹³ הסבר זה נסמך על דבר דומה שאסרו ביום ראשון של ראש השנה והתירה ביום שני וכדברי רבי נטרונאי גאון אשר אוסר את התעניות ביום א' דראש השנה והתירו ביום ב'.¹¹⁴

לסיים כדאי לציין את דברי הגר"א אשר סובר דהמעשה באותו חסיד שהלך ללון בבית הקברות (ראה לעיל) היה בליל ב' דראש השנה כלומר שהגר"א נקט שהדין נגמר ביום א' וביום ב' אין דנים אם כן שפיר דמי לישון ביום שני.¹¹⁵ וכן מצינו

108. שער הכוונות (ראה לעיל הערה 29) שם וראה מכתב מאליהו ח"ב עמ' 74-77.

109. ראה אורח הגאונים ביצה עמ' 3-9.

110. רי"ף מסכת ביצה ב: וראה מאור הקטן שם.

111. רבי יחיאל מיכל טוקצינסקי בעל ספר ארץ ישראל ירושלים תשט"ו עמ' ג"ג על פי המחזור ויטרי עמ' 357 והשווה לספרו עיר הקדש והמקדש ירושלים תשכ"ט חלק ג' עמ' רכ"ב-דל"ח וראה רבי יהושע צבי מוכל שפירא בציץ הקודש ירושלים תשכ"א ס' מ"ב. וראה רבי יוסף חזון בחקרי לבאורח ח"ב ס' ק"ג עמ' שנו-שעו ירושלים תשנ"ח וראה כ"מ לזן באוצר חילוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובני בבל בני ברק תשמ"ז עמ' 81-82 וראה רבי יעקב עמרין במור וקציעה ירושלים תשנ"ו עמ' תצ"ד ס' ת"ר ורבי יאיר חיים ככר במקור חיים ירושלים תשמ"ד עמ' תק"ב ס' תקפ"ב ס"ו וראה מגיד מישורים (לעיל הערה 64) עמ' 375 וראה מ. כהנא יום טוב שני שלגליות ירושלים תשמ"ז ורבי ירחמיאל פריד ביום טוב שני כהלכתו ירושלים תשנ"ח עמ' תיק-תק"ה.

112. אורח' ס' תר"א סעיף ב'.

113. וראה נוהג כצאן יוסף (לעיל הערה 76) עמ' ע"ר אות י"ז וראה העמק דבר ויקרא כ"ג.

כ"ד בהרחב דבר שם.

114. ראה אורח הגאונים ביצה עמ' 23.

115. ראה לעיל הערה 96.

שהנוהג כצאן יוסף כותב כן מפורש וכלשונו "מותר לישון ביום שני בראש השנה
דהא כבר נגמר דינו".¹¹⁶

עוד מספר טעמים הובא בדברי המחברים על האיסור שינה בראש השנה ואילו
הם:

(א) רבי יאיר חיים בכרך בעל מקור חיים כותב "פן יחלום חלום רע"¹¹⁷

(ב) בעל חמדת הימים כתב "וטעם הדבר על פי מה שכתב פרק ד' דמנחות מלאכא
אשכחיה לרב קטינא דמכסי בסדינא וכו'. א"ל ענשיתו אעשה א"ל הן בעידן ריתחא
קנסינן אעשה ע"כ הנה מבואר כי בעת הדין והרוגו קונסין על ביטול מצות ועסק
התורה היא מצות עשה ואין ספק דקנסי עלה ועל כן מאד צריך כל איש ישראל
להיות זהיר וזריז במלאכתו מלאכת שמים כל הימים וביותר בימים האלה לכל ימצא
בטל ויענשוהו דבעידן רתחא מדת צדק שולטת בדינה וצריך להזהר דלא יתקור
עלמא".¹¹⁸

(ג) רבי שם טוב גאגין בעל הכתר שם טוב כותב "ואני שמעתי מזקני ירושלים
בהיותי צעיר לימים טעם להזהר שלא לישון ביום ראש השנה, משום שביום זה ספרי
מתים וספרי חיים פתוחים לפניו וכשאדם ישן מפקיד רוחו ביד ה' כמ"ש בדרך
אפקיד רוחי אז ב"ד של מעלה שואלים זה לזה אם כראי להחזיר נשמתו של זה והיה
כי יראו כי עונותיו גברו אומרים כיון שכבר הנשמה היא מופקרת בידינו אין צריך
להחזירה לו ונמצא כי ח"ו לא יקום ממטתו אשר שכב עליה".¹¹⁹

נספח

עד כאן ביארי המנהג של שינה בראש השנה אבל עדיין צריך לבאר מהיכן נטלו
מנהג זה. הרמ"א במפה שלו כותב "וגם נוהגין שלא לישון בראש השנה"¹²⁰ ויש
לברר מה מקור דבריו מציון המראי מקום לרמ"א ציון ירושלמי אבל ירושלמי זה
אינו לפנינו¹²¹ ולכאורה יש לומר שהיה מקור אחר להרמ"א שהרי המראי מקומות
שברמ"א לא יצאו מהרמ"א.¹²² ברם בנושא דידן בב' מקומות בדרכי משה הרמ"א

116. נוהג כצאן יוסף (לעיל הערה 76) עמ' רעג אות כ"ג.

117. מקור חיים (לעיל הערה 112) עמ' תק"ג ס' תקפ"ג ס"ב בסוף.

118. חמדת הימים (לעיל הערה 31) שם.

119. בתר שם טוב (לעיל הערה 92) שם ומהלך כעין זה מצינו בנוהג כצאן יוסף לעיל הערה
76 עמ' ע"ר אות ט"ז.

120. אריח ס' תקפ"ג סוף סעיף ג'.

121. ראה מהרי"ץ חיות מגילה דף יב ע"ב וראה ערוך השלחן ס' תקפ"ג סעיף ר' ובס'

תקצ"ג סעיף ב'.

122. ראה מה שכתב רבי ראובן מרגליות בסיני כרך ל"ז "דפוסי השלחן ערוך הראשונים"
שגיסו של הרמ"א רבי שמואל בן הגאון ר' פנחס הורביץ כתב את הציוני המקורות.

מביא זאת בשם ירושלמי דראש השנה¹²³ וגם הט"ז והג"א¹²⁴ העתיקו הירושלמי וגם המטה משה¹²⁵ היוסף אומץ¹²⁶ והנוהג כצאן יוסף¹²⁷ מביא ירושלמי זה כעת לא יודעים מקום הירושלמי אבל הבי"ח מביא בשם דרשות רבי יהושע אבן שועיב בשם ירושלמי "שאסור לאדם שישן בראש השנה כדאמרינן התם הך בר נש דרמיך בריש שתא ועוסקין בדיניה לעיל"¹²⁸. וכן מביא את דברי רבי יהושע אבן שועיב רבי בנימן הלוי במגלי צדק¹²⁹ וגם השל"ה מביא הירושלמי וכנראה מלשוננו היה לפניו דברי רבי יהושע אבן שועיב¹³⁰.

כרם ברור הוא שדברי רבי יהושע אבן שועיב היה לפני כל אחרונים אלו או לכל הפחות דברי הבי"ח היה לפנינו¹³¹. אבל הרמ"א שחי קודם הבי"ח וקשה לומר שהיה לפניו דרשות רבי יהושע אבן שועיב דספר זה היה נדיר ורק נדפס פעם שנית בקרקא¹³².

123. דרכי משה ודרכי משה הארוך אריה ט' תקפ"ג.

124. בענין הגרי"א ראה רבי אליעזר לנדא ברמשק אליעזר ווילנא תרכ"ח חלק שני עמ' ל"ח ע"ב דכתב 'וגם הדרבי משה מביא זאת בשם ירושלמי ובעיני לא מצאתי וד' יאיר עיני'. וראה רבי ברוך רקובר בברכת אליהו ירושלים תשמ"ח עמ' ט"ז ע"ב שגם הוא כתב לא מצאתי מקורו. בדרך כלל ידוע שהיה לפני הגרי"א דברי הבי"ח והוא הביאו כמה פעמים ראה עליות אליהו (לעיל הערה 38) עמ' מ' ע"ב אבל הדרך של הגרי"א בכתובת הביאור הגרי"א על ש"ע שהוא כתב בכתב ידו ממש היה להביא המקור הראשון של הענין אסכן כנראה הוא ראה הירושלמי במקורו – אבל זה אינו מסתבר דעד עכשיו לא מצינו דברי ירושלמי אלו וצריך לומר שדברי הגרי"א כאן הם יוצא מן הכלל של דרכו בכל מקום והוא לא ראה הירושלמי בפנים אלא שהוא ראה או הבי"ח או הדרבי משה או הרבי יהושע אבן שועיב. וראה ישרון ירושלים תשנ"ט כרך ה' עמ' תק"ב עד תקל"ז מה שרב רוד יצחקי כותב על דרך כתיבת הביאור הגרי"א וראה שם עמ' תרצ"ו-תשכ"ב מה שרבי שלמה זלמן הבלין כותב על דרך כתיבת הגרי"א ביאורו לשלחן ערוך. בדרך אפשר ראה ר' בצלאל לנדוי בהגאון החסיד מוילנא ירושלים תשל"ח עמ' קכ"ב הערה 13 שמביא שרבי יוסף חיים זוננפלד שמע מפי רבי יהושע ליב מבריסק בשם רבי חיים וואלין 'כי בביקורו במינכן ראה הגרי"א את כתב יד השלם של תלמוד בבלי הנמצא שם בספריה המקומית. ורבי יצחק הרצוג מעיר 'ואני שמעתי מאבא מארי ד"ל כשהייתי עדיין ילד קטן שמע שמצאו חתימת יד הגרי"א בפנקס הספריה הבודליאנית באוכספרד'. וראה אריכות של רבי יעקב שמואל שפיגל בעמודים בתולדות הספר העברי 'הנהגות ומגיהם' רמת גן תשנ"ו עמ' 384-427 שדן על זה בהרחבה ועדיין צריך עיון.

125. מטה משה (לעיל הערה 6) שם.

126. יוסף אומץ (לעיל הערה 11) שם.

127. נוהג כצאן יוסף (לעיל הערה 76) עמ' ר"ע אות ט"ו.

128. בית חרש (לעיל הערה 13) שם.

129. מגלי צדק ירושלים תשי"ס קי"ט.

130. של"ה (לעיל הערה 88) שם.

131. המטה משה מביא הדרשות ר"י אבן שועיב בס' תתקע"א היוסף אומץ מביא הדרשות רבי יהושע אבן שועיב ג"כ אכל מגניין לציון שכל פעם שמביאים רבי יהושע אבן שועיב מביאים הדבר בשמו וכאן מביאים איתא בירושלמי.

132. ראה שם הגדולים ירושלים תשנ"ד עמ' ל"ח אות ע"ח. ובאוצר הספרים לבן יעקב ווילנא חל"ז עמ' 121 מספר 538 וראה שרי האלף ירושלים תשמ"ד עמ' 50 מספר 24 שכולם כותבים שנדפס בקרקא שנת של"ג.

אחר פטירת הרמ"א¹³³ וצריך לומר בדוחק שהיה לנו כמו שהיה לפניו שאר ספרים נדירים כמו ספר אור זרוע.¹³⁴

אבל היכן הירושלמי שרבי יהושע אבן שועיב מביא דבאמת צריכים לעיין אם היה ירושלמי לפני הרבה ראשונים בכלל.¹³⁵ אבל עיון קצר במפתחות הספר "דרשות רבי יהושע אבן שועיב" נראה כמעט לדבר פשוט שהיה לפניו הירושלמי. ההסבר הראשון שיש לומר בכל פעם שמוצאים ירושלמי בראשונים שאינו לפניו שהוא היה בסדר קדשים דברור שהיה ירושלמי על סדר קדשים ולכאורה ניתן לומר שבזמן רבי יהושע אבן שועיב היה עדיין קיים סדר קדשים.¹³⁶ או שהיה בירושלמי על נדה שלפניו הוא חסר.

הסבר שונה יש לומר שכבר רבי דוד לוריא¹³⁷ ורבי צבי הירחיות¹³⁸ האריכו שדרך הראשונים לקרוא לכל המדרשים שמוצאים מארץ ישראל בשם "ירושלמי" ומכיון שלפני הראשונים היו מדרשים שאבדו מאיתנו משום כך מוצאים אנו בראשונים מאמר "ירושלמי" שמקורם¹³⁹ עלום ולפי זה יש לטעון שבאמת לפני

133. הרמ"א נפטר שנת של"ב וראה שם הגדולים (לעיל הערה 130) עמ' א' ע"ב ובהג"ה מנחם ציון הערה נ"ח וראה יצחק אלבוים פתיחות והסתגרות ירושלים תשנ"ז עמ' 19. זה דלא כהפתח הדבר בדרשות רבי יהושע אבן שועיב (לעיל הערה 1) עמ' 7 שרוצה להוכיח בנידון דידן שהריי אבן שועיב היה לפני הרמ"א.

134. ראה בר' ראובן מרגליות נפש חיה ס' כ"ז סעיף ב'.

135. רש"י במסכת שבת דף עב ע"א ד"ה שכן מביא יב"ש רבינו יצחק בר יהודה מצאתי שאמר בשם רב האי שמפורש בשם ירושלמי וירושלמי זה לפניו על אותו משנה ואם הירושלמי היה לפני רש"י למה הוצרך לכל זה לעומת זה בסוטה טז. רש"י מביא "ובמסכת קידושין ירושלמי מצאתי". וראה אברהם גרוסמן חכמי צרפת הראשונים ירושלים תשנ"ז עמ' 247 וגם חכמי אשכנז הראשונים להג"ל ירושלים תשמ"ט עמ' 320 הערה 121 ועל הראשונים והירושלמי ראה א"א אורבך בעלי התוספות ירושלים תשנ"ז עמ' 703 וראה מה שרבי ישראל יהונתן ירושלימסקי (חתן של רבי יחזקאל אברמסקי כותב במאמר תורה מציין הנדפס בסוף קובץ מאמרים לרבי יחזקאל אברמסקי ירושלים תשנ"ד.

136. ראה רמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות "וכן עשו חכמי ארץ ישראל מה שעשה רב אשי וכתבו התלמוד הירושלמי והמחבר הוא רבי יוחנן ונמצא מן הירושלמי חמשה סדרים שלמים". וכן כתב רבי אישתרי הפרחי בכפתור ופרח ירושלים תשי"מ (מהדורת צבי הירש עדלמאן) עמ' י'. וכן כתב האברבנאל בנחלת אבות ניו יורק תשי"ג עמ' כ"ט. וראה בכפתור ופרח הג"ל בקונטרס יתיקוני השגיאות לדף י' וראה כפתור ופרח ירושלים תשמ"ז עמ' קמד ע"א – קמ"ד ע"ב בענין זה ובסוף הוא כותב "אכן לדעתי גם בזה כמו בכל מקום אין האמת אלא באמצע שאף על פי שאין ספק בדבר שרובו מזויף בכל זאת הדבור ברור שהגיע לידי המזויף קטעים אחדים מתלמוד ירושלמי קדשים בבבא יד". אבל ראה בארוכה בספר חיובל להפרסם ניו יורק תשי"א מאמרו של הרב גרינאולד שהיה בין נושאי כלי של פרידלנדר ומעיד כי הודה לו כי זייף בעצמו את הירושלמי. וראה רבי אברהם אוערבעך במבוא של האשכול שלו עמ' XIV הערה 9 שכתב "שמעתי מפי נאמן שערין מונה הירושלמי קדשים כ"י באוצר ספרי ואטיקאן ברומי".

137. קדמת הזהר (לעיל הערה 64) עמ' ס"ט-ע"א.

138. אמרי בינה סימן ב' בתוך כל ספרי מהר"ץ חיות ירושלים תשי"ח עמ' תתצ"א וראה הערות של אליהו דוד ראבינאוויץ (אוריית) לספר כפתור ופרח מהדורת לונץ ירושלים תרנ"ז עמ' תתצ"ב.

139. מהלך הרומה לזה מצינו בסוף אוצר הגאונים ד"ה שבי"מ ליון בק' ערכוב השטן בראש

הרמ"א לא היה ספר של הרבי יהושע אבן שועיב אך היה לפניו אחד מהמדרשים הללו אך צ"ע שהרי הוא כתב ירושלמי ראש השנה.

עוד יש לומר שהרי כבר בא חכם אחד אביגדור אפטוביצר¹⁴⁰ והוכיח שהיה כמו "ספר הירושלמי" על הירושלמי עצמו שהיה לפני הראשונים והיה שם הוספות מתקופות אחרונות שנוספו אחרי כתיבת הירושלמי ולאחרונה מצאו חלק מהספרים זה. אבל כל הראיות שיש מציאות לספר כזה הוא רק שהיה לפני הראשונים של אשכנז ולא ראשונים של ספרד¹⁴² ועדיין צריך בירור.¹⁴³

וישר כוח מרובה נתונה בזאת לידידי הרב י.י.ס. שליט"א אשר עבר על כל המאמר והעיר והאירה כמה דברים ושיפר את לשונו.

השנה מוכיח שיש ספר ירושלים שהוא מדרש הנוסד על ענינה של ירושלים וחזון עתירה – וכמה פעמים שצריך לומר ירושלים המדפסים שראוי ירושל' הדפיס ירושלמי תחת ירושלים אבל הוא לא אמר שזה הפשט בכל דברים שראשונים מביאים בשם ירושלמי ואינו לפנינו.

140. מבוא לראבי"ה ירושלים תשמ"ד עמ' 275-277 וראה יסוד המשנה ועריכתה לרבי ראובן מרגליות ירושלים חש"ן עמ' מ"ד הערה א' ובמחקרים בדרכי התלמוד להג"ל ירושלים תשמ"ט עמ' ט"ז, וראה ישראל חא שמע מנהג אשכנז חקדמן ירושלים תשנ"ט עמ' 55 הערה 64 וראה א"א אורבך בבעלי התוספות (לעיל הערה 135) עמ' 719 הערה 69 וראה יעקב גרטנר בגלגולי המנהג בעולם ההלכה (לעיל הערה 66) עמ' 198 הערה 35 וראה רבי ראובן מרגליות בנפש חיה ס' נ"א ס"ק ד' בסוף. 141. יעקב זוסמן בקובץ על יד כרך שנים עשר עמ' 121-1.

142. ראה הערה 141 וראה דברי פתיחה של שרגא אברמסון עמ' 14-15 בתוך צילום דפוס קראקא ירושלים תשכ"ט שאולי היה לפני רבי יהושע אבן שועיב הספר הירושלמי – ואע"פ שהיה בספרד.

143. מהלך מחודשת למצוא מקור להירושלמי מצינו בספרי רבי ברוך עפשטיין שהוא סופר לשלשון דמין אין מכוונים כלל לשינה כי אם למיתה והוא מביא כמה מקורות בירושלמי בזה ועל פי זה הוא כתב שכונת הירושלמי הוא מי שמת בראש השנה סימן הוא שכלה ואפס מזול להגן עליו כמו בשאר בני אדם שיש להם מזל להגנות שונות ותו לא מידיו. ראה תוספת ברכה אמור כ"ג, כ"ד והשווה לזה בתורה תמימה קהלת ח' אות נ"ז וברוך שאמר תל אביב תש"ל עמ' שס"ב ומקור ברוך חלק א' עמ' 428 ורבי יוסף יצחק לרנר בשמירת הנפש והגוף ירושלים תשמ"ז עמ' תיא אות (א) העיר על זה דבערוך ערך דמו איתא דהוא לשון שכיבה וראה ירמיהו מלחי בסני כרך צ"ט תשמ"ו עמ' מ"ט מביא שהרבה פעמים מצינו שהתפעל דמך הוא במשמעות של שינה ופעמים הוא במשמעות של מיתה וצריך עיון על התורה תמימה דכאן רבי יהושע אבן שועיב מביא שרמך הוא לענין שינה.

לבטוח בחסדי ה'

אם כי ר"ה הוא יום הדין על כל הא העולם, ואין אדם יודע מה יהי דינו, עכ"ל לא יעלה אפילו במחשבתו אופן דהיפך הטוב רח"ל, שלא ימשך ע"ז דינים אליו, אלא יבטח בחסדי השי"ת.
(הרה"ק ר"נ מלעכוביץ)

הרב גבריאל צינגנער

מח"ס ואבד"ק נטעי גבריאל
ברוקלין ניו יארק

בירור מקומות גידולי האתרוגים [א]

אתרוגי ארץ ישראל

מעת כניסת בני ישראל לא"י בימות יהושע בן נון היו מקיימים המצוה של ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר (אתרוג) בפרי הגדל בארץ ישראל, ויש שכתב משמעות לזה מספר מורה נבוכים להרמב"ם [ח"ג פ"מ] והנראה לי בארבעה מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורימון ומים אין לשנות, אל מקום האילנות נותני הריח והנהרות, ואלה ארבעת המינים הם בארץ ישראל בעת ההיא והיא כל אדם יכול למצאם עכ"ל.

וכן כתב הרמב"ם בפ' המשניות, בהקדמה לסדר זרעים, וז"ל: ואמר על עץ שטעם עזו ופריו שזה וכו' אלו הראיות לא הביאו מפני שנשתבש עליהם הענין וכו' אבל ראינו בלא ספק מיהושע עד עתה שהאתרוג היו לוקחים עם הלולב וכו' עכ"ל. הרי שהרמב"ם דקדק להזכיר רק "מיהושע עד עתה".

בצדה לדרך [לרבי מנחם זרח ז"ל, מאמר ד' כלל ו' פ"א] הוא מבאר דהארבעה מינים שבלולב לפי שיצאו אל המדבר וכו' ובאו למקום זבת חלב ודבש וארץ נחלי מים, להיות זכרון לזה צותה התורה לקחת הנאה שבפירות והיפה שבאילנות, והיו ארבעה מינים אלו שהיו מוצאים שם וכו' עיי"ש.

במגרות המאור [נר ג', כלל ד', ח"ו פ"ד] מעתיק טעמו הנ"ל של הרמב"ם, וכותב בלשון: "והרב המורה גלה בספרו הנכבד טעם למצוה זו כדי לזכור שהביאם השם יתברך ממקום שאין שם פרי ארץ מלחה לא תשב אל ארץ נחלי מים זבת חלב ודבש, ועל כן צוה לקחת בידם מהרברים החשובים שבארץ עכ"ל.

וב"כ בספר מעשה נסים [לחוד מקמאי בימי הרשב"א] לרב נסים ממרסיי [הנרפס בקובץ מאה שערים], ח"ל יש שואלין טעם למה בחר השם בד' מינים שבלולב יותר מזולתם. והענין הוא לשבח השם על הארץ הנבחרת שאלו המינים נמצאים בה, כי התמרים והאתרוגים אינם נמצאים בכל ארצות כמו רוב שאר הפירות, וצוה השם לקחת שני מיני אילן ערשי פרי ושני מיני אילן סרק, ובמיני ערשה פרי בחר המין המופלג בפירותיו בכמות ויפיו והדור עכ"ל.

בתקופת הזמנה והתלמוד דנו הרבה בשאלת האתרוג מגידולי ארץ ישראל, לענין אתרוג של תרומה טהורה וטמאה, דמאי, מעשר שני בירושלים, שביעית וכן לענין אתרוג הכושי הגדל בארץ ראה סוכה [דפיס ל': - לו:], וכן הוזכרו בתוספתא מבשירין [פ"ג] ואתרוגי יקסרי הרי אלו בחזקת טהרה, ובתוספתא דמאי [פ"ג] מעשה ששילח רבי יוסי אתרוג בציפורי ואמר זה בא לירי מקיסרי.

ועי' במס' מעילה [דף כ"א ע"א] נתן לו שתי פרוטות וא"ל לך והביא אחד אתרוג ואחד רמון עיי"ש, מבואר שמחיר האתרוג הי' בול, וכנראה שגדלו בא"י הרבה אתרוגים כמו שאר

1. אכן החתם סופר כחידושו לפרק לולב הגזול [דף ל"ה, ד"ה שטעם] כותב וז"ל: עי' הקדמת הרמב"ם לסדר זרעים שלא נסתפק אדם מעולם באלו המינים מה הם, הלא ראינו מה שלקח מרעיה ואחריו יבין ושמואל הנביא ודה"ה' ומורד לזר וכו' עכ"ל. ופלא שברמב"ם לא כתב מרעיה ושמואל הנביא. (על שמואל הנביא אפשר ליישב שהרמב"ם כתב ער עתה).

פירות, ולולא כן היו צריכים להביא מתחיל ובודאי שלא היו יכולים לקנות אתרוג בפרוטה אלא בדיקור.

ובשו"ת ישועות מלכו סי' מ"ו כתב ח"ל וכן הבי"ו והאר"ז ורמ"ק השתמשו באתרוגי אי"י שמסורת קדומה וברורה.

ובדורות המאחרים כלפני ארבע מאות שנה כותב בשו"ת בכורי שלמה [סי' מג.] ובענין אתרוגי אה"ק גם לבד המסורה מדורות קדומים, ואשר נראה ממהר"ם אלשיך ז"ל שהיו נוהגים מהמורכבים גם דורות הקדומים, וכן חכמי צפת רבניה ושופטיה היו מרחיקים האיסור עד מאד וכו', ועם כל זה היו יוצאים חובתם באתרוגי אה"ק שגדלו שם וכנראה מתשובת מבי"ט, ואין מסורה יותר טובה מזאת שהר"ם אלשיך והמבי"ט היו באותו הדור, וערתם נאמנה ונאמרת זה שלש מאות שנה והעידו על איסור המורכבים מקדם ועל היתר האתרוגים הנטועים וידועים באה"ק שמשתמשים בהם מאד.

וכ"כ שו"ת בכורי שלמה סי' כ"ה דאתרוג אי"י יש מסורת רכשרים הם ואינם מורכבים, וכן נתקבל הכשרם עד לשנת ת"ר.

רבי מרדכי גלאנטי מרבי ירושלים בעל גדולת מרדכי (נספח לספרו דברי מרדכי סי' קכ"ז סוף ע"ג), בענין קדושת פירות שביעית שגדלו בשדות גוים, וכותב אין לנו אלא לסמוך על הוראתו של מרן הקדוש (הבית יוסף) בפירות שביעית, וממילא בודאי שיכולין להוציאן מא"י לסורא, לחו"ל, ומשי"ה מצי למילף לו במה שנהגו הרבנים הזקנים קמאי וקמאי דקמאי וזל"ה להוציא אתרוגים מעה"ק צפת ת"ו לעירנו דמשק ולא"רם צובה יע"א ולא היה מאן דחש לה עיי"ש. וכ"כ הגאון בעל נפש חיה במכתב [שנת תרמ"ו] שאתרוגי אי"י מוחזקים בבשרות מימי הקדושים הראשונים אשר היו מלאכים ממש ולא כמלאכים, כמו הרמב"ן הקדוש, הארי"י ובית יוסף הק', וכ"כ בשו"ת תירוש ויצהר סי' מ"ט, עיי"ש. וכ"כ הגאון בעל אמרי בינה במכתב להגאון בעל נפש חיה בספרו [סימן ד'] שאתרוגי אי"י מוחזקים מכמה וכמה מאות שנים במסורה לברך עליהם ומעולם לא פקפק שום אדם עליהם.

וראה שו"ת קרן לדוד [סי' קנ"ד] שדן שאין לסמוך על סימני אתרוג שאינם מורכבים. ח"ל ולכאורה מאחר שנודע שכל הגנים כשירצו לגדל פירות נאות ומשובחות מרכיבין את האילן במין אחר הוא נודע ומפורסם, כי כמעט כל פירות המשובחין המה מאילנות מורכבין, ומסתמא כך הם גם אתרוגי קארפ שנושין פעולות שונות לגדל פירות נאות, כמובן. וא"כ האין מצינו ידיו ורגליו במצוה יקרה הלזו, ובאמת אבותינו ואבות אבותינו לקחו פירות הללו שהם דומים לאלו שבידינו. ע"כ נראה לעני"ד שאנו סומכין עמש"כ הטו"ז דעיקר פסול מורכב מחשש שמא אין בו שיעור אתרוג כי הוא מורכב במין אחר, אלא דזה החשש אינו אלא כשאין בו סימני אתרוג שהביאו הלבוש והמג"א, או יש החשש הג"ל שמא עיקר הפרי הוא לימוניא ואין בו כשיעור אתרוג, אבל כשיש לו סימני אתרוג א"כ אף שגם בו יש חלק לימוניא, עכ"פ חזינו דעיקר פרי הוא אתרוג, מדלא נמצא בו סימני לימוניא, משי"ה אף אם חמצא לומר שהוא מורכב אינו פסול, ע"כ סומכין על הסימנים, נהי דאם ה' ברור לנו דהאתרוג מורכב מאן ספין ומאן רקיע להחיר מה שאסרו כל הפוסקים, מ"מ יש לנו מקום לסמוך במקום שאין ידוע ואינו אלא חשש מורכב לסמוך על הסימנים, ע"כ לדעתי אם אתרוגי אי"י אין בהם פקפק אלא מחשש מורכב, לדעתי לא יפלו מאותן של קארפ שגם עליהם יש חשש זה באין ספק, ואין לנו אלא מה שהחליטו רבותינו לסמוך על הסימנים, והסימנים נמצאים גם באתרוגי אי"י. ואם באנו לפסול אתרוגי אי"י מוציאין לעז ח"ו על אלפים ורבבות ישראל שלא יצאו ידיה ומחראי היה לגדולי ישראל בארץ ובחו"ל להרעיש ע"ז, אבל למשי"כ יש מקום להפך בוכותן של ישראל, עיי"ש.

ערעור נגד אתרוגי א"י

ובתחלת שנת ת"ר יצא ערעור על כמה פרדסים שהם מורכבים, והעלו גדולי א"י שיש לעשות עצות שלא יהיו מורכבים, ושלחו משגיחים בכל אתר ואתר כאשר העתיקו דבריהם באריכות בספר ארבעת המינים השלם.

וכן העיר הנפש חיה הסיבה שהוניחו א"י מפני שנשחת מראיהם מרוב ימים אשר עברו עליהם בלא השגחה, עד שהוא יגיעה רבות שנים לעברם ולשמרם שיהי' ימים ומהוררים.

וכ"כ הגה"ק רבי גרשון הענין מאיזויו בעל התכלת בסוף ספר סוד ישרים, ח"ל אולם אתרוגי א"י רק חדשים מקרוב באו שהתחילו לברך עליהם אבל מעולם לא ברכו עליהם והיו מוחזקים בחזקת מורכבים, כי רבות בשנים אשר היתה הארץ שממה מאין ישראל יושב עליה, ונאמן עלינו הרב האבד"ק פיעטראקאו נ"י בעדותו במכתבו שכתב אלי מיום כ"א אדר בשנת תרמ"ז העבר שכתב ח"ל בארץ הקדושה בהעלם עין מעט יורכבו האילנות ועריך שמירה יתירה עכ"ל, ועל א"י הוא נאמן יען היה שמה ובקר הרבה גנות כידוע ממכתביו, וא"כ אפילו אם יבא אחד ויאמר כי קנו גנות בא"י ונטעו אילני אתרוגים מחדש, אבתי לא פלטינן מירי חשש שהעיר הרב הגאבד"ק פיעטראקאו נ"י שמא בהעלם עין מעט הורכבו האילנות וכמו שכתב שצריך שמירה יתירה, ואטו אנן אשומרים שאינם ידועים לנו ניקו ונסמוך ובפרט הגנות השכורים מהישמעאלים שא"א לסמוך כלל על השומרים, שהרי יש לחוש שהרכיבן טרם ירידת השומרים לתוך הגנות, וגם האומרים שהחזיקו בגנות אתרוגים במקום מדבר שאין שם ישוב ושלטת ידי אדם לחוש להרכבה, אכן הרי ידוע שארץ ישראל נחרבה ונתישבה כמה פעמים ומקום שהוא כעת מדבר היה באיזה פעם ישוב ויש לחוש להרכבה שהורכב אז, ובאמת ידוע שכל אתרוגי גנות ההם הקונים והשכורים אי אפשר להספיק מהם אפי' מה שצריך לנוף אחד ממדינתנו, ורק שקונים ג"כ מאשר ימצאו משאר גנות הישמעאלים, והמובחרים שבהם ידוע שאינם מגנות ארץ ישראל כלל רק קונים מגנות איים אחרים שאינם מוחזקים כלל בחזקת כשרות, ובכל זאת אינם מהוררים אפי' כהגרוע שבאתרוגי קורפו עיי"ש.

מסורת אתרוגי ארץ ישראל

מה שטען הגה"ק הג"ל שה' ישוב הארץ חרב, אבל לפי האמת בגליל לא פסק ישוב יהודי ובפרט מימי הבי"ו ואילך, ומשם באים אתרוגי א"י ונמשכת המסורת מדור דור.

וכ"כ שו"ת אבני נזר [ח"מ סי' קט"ו] שאתרוגי ארץ ישראל אין בהם חשש שתמיד היו שם גדולי ישראל, ויש לנו מסורת דור אחר דור, ובתחילה שהיתה הארץ שממה כמה שנים פשיטא שלא הי' אז מי שירכיב, בשגם מטעם שלא עשו עמהם עסק לא הי' נחוץ להם להרכיב, ומה שבתחילה בירכו על אתרוגי קארפו כי לא הי' להם דרך אחרת כי הי' קשה מאד להביא אתרוגים מא"י לכאן וגם לא מעט, אבל אם נוכל לעשות חקון ולהביא אתרוגים מארץ ישראל והיו משגיחים גדולי ישראל שלא יהיו חשש מורכבים פשוט שאין דבר מחויב ומצוה רבה כזה, עכ"ד.

וכ"כ הגאון רבי יהונתן אבעלמאן מביאליסטאק (הנדפס בקונטרס פרי עץ הדור) שלקחו שאר מינים מפני שאתרוגי ארץ ישראל לא היו בנמצא.

הגאון בעל פאת השלחן רבי ישראל משקלאב התחיל לעסוק בפרדס אתרוגים. כן העיד בעל אמרי בינה רבה של ירושלים לבעל נפש חיה בספרו סי' ד' ח"ל עוד יש גן אחד סמוך לטבריה נקרא בוסתאן אל יהוד, כי הגן הזה נטעו יהודים בזמן הרב המנוח רבי ישראל בעל תקלין חדתינ, ומסתמא נעשה ביתרון הכשר על צד היותר טוב, כידוע ששמעו אנשים שהיו מזמן הנובר, ומקובל שמפרדס הזה השתמשו לאתרוגים בימי הרמב"ן.

וכן פירסם רבי יעקב ספיר (מתלמידיו הגר"א שעלו ארצה בשנת תקצ"ב), בעתון התורני שומר ציון הנאמן בעריכתו של רבי יעקב עטלינגר בעל ערוך לנר, [גליון קע"ט, עמוד שני:] בשנת תרי"ד: אחר הבחינה והדקדוק הנני יכול להעיד נגד כל קהל ישראל שאתרוגי איי אין חשש מורכב, לכן מי שלבו שלם עם אלקי ציון, אשר בחר לתת לעם קדוש הארץ הטובה הזאת, וקידשה מכל הארצות, ומי אשר נכספה וכלתה נפשו לארץ חמדתינו, אשר כל ישראל מצפים לשוב ולחונן עפרה, כך יכסוף ויחשוק להשיג אתרוג מגידולי ארצנו הקדושה.

וכתב בקונטרס פרי עץ הדר [גרפס תרל"ח, הוצאת ירושלים תשט"ו, עמוד ק"ב] בשנת תר"ט בערך נשלחו עצי אתרוג מקורפו לנוטעם בא"י בעיר יפו, והי' מאבק גדול בין הסוחרים הספרדים לאשכנזים בארץ עברו זה בטענה שמוציאים מקורפו והם מורכבים, ורבי אהרן עזריאל רב הספרדים עקר את העצים המורכבים הנ"ל, ועב"ז לא נח המחלוקת והכשירו רק אתרוגים מגליל, עד שבשנת תרל"ו קנו גדולי ישראל פרדסים, ובעיקר הגאון רבי חיים אלעזר וואקס בעל נפש חיה, ושכל מלאכת הנטיעה של אתרוג נעשה ע"י השגחה מאנשי בקיאים יר"ש, ומאז נעשה תקנה דאתרוגי א"י קודמים לברכה.

וכ"כ ילקוט פרי עץ הדר לר' יהודה נח בארנוב [תרנ"ח - עמוד ט"ז], וחזרנו מזה למעלה מששים שנה ואת היותה, שהיו אתרוגים בעה"ק שבם ת"ו בכפר אל פחם בלתי חשש הרכבה כלל, והיינו לוקחים אותם לכל הארצות ה', ועתה נתרבו אתרוגים הן ביפו הן בשכם הן בטבר' הן צפת תוב"ב, אולם עדים יעידו על אילנות שאינם מורכבים לפני ב"ד הצדק ונותנים תעודה עליהם שאינם מורכבים, ואמטו"ל צריכים כל המוכרים ליקח תעודה מאת הרבנים הי"ו לא נצרכה אלא לפקח לפי האמור, ומדובר שהאתרוגים ששולחים לחו"ל וכ"א מססוחרים שולח תעודה והרבנים שמעדין בגודלן שהם כשרים בלתי חשש מורכבים, הא ודאי מי הוא זה אשר יערב אל לבו ולא יכריז בכל בתי כנסיות קורא בגרון שחייבים כל אשר נגע יראת ה' בלבו לברך דוקא על אתרוגי ארץ ישראל, אפילו אם יש בהם שאינם מהודרים כל כך.

וכ"כ הגאון רבי מרדכי גימפל ז"ל שדר באה"ק במושב יאוד שעל יד יפו במכתב שנת תרמ"ט, ושמעתי כעת בבואי לאה"ק שבשנים מקרוב נתעוררו רבני ירושלים ושלחו שני ת"ח המפ"ו בתו"ר ובקיאים במטעי, לבדוק באילני אתרוג אם לא נתערב בהם מורכבים, וא' מהם סיפר לי סימנים להכיר המורכבים, וידעתי גם מסחורי אתרוגים שבירושלים א' גדול בתורה ויראה טהורה, שבמסחורי לקנות האתרוגים, חוקר דורש בודק באילנות אם נתערב בהם ממטעי מורכבים, ואם ימצא רק חשש וחשד, לא יביט אל נויים ויופיים, אשר ע"כ בטח לבי, אשר כל אנשי החיל אשר נגע יראת ה' בלבם יבחרו לקחת למצוה מפירות הארץ הקדושה, וזה רבות בשנים שמעתי מידידי הרב המאה"ג מ' משה נ"י אבדי"ק יעדוואבנא, אשר כ' אביו הרב הגאון מוהר"י אייזק חבר זצ"ל שבשנה האחרונה לחייו הובא לפניו אתרוג מאה"ק ושמח מאד עליו.

בתקופת שנת תר"מ ואילך עסקו נקיי הדעת בירושלים במסחר אתרוגי א"י, מהם ר' יהודה ליב סלנט בנו של רבי יוסף זונדל סלנט, (מאבות תנועת המוסר), רבי ביינוש סלנט בנו של רבי שמואל סלנט רבה של ירושלים, רבי שלמה זלמן בנו של רבי נחום משאדיק, הידוע יותר בשם רבי זלמן ר' נחום, שהיו אנשים חשובים מאד, ובדורות האחרונים בנו של רבי יוסף חיים זוננפלד ז"ל הרב יעקב מאיר זוננפלד, ונכרו ר' זלמן זוננפלד. ועי' בקובץ "יהודה וירושלים" [מר' יואל משה סאלאמאן, תרל"ז] המו"ל כותב שיצא עם משלחת רבנים לבדוק את כשרות האתרוגים הגדלים בפרדסי הארץ. במשך תשעה עשר ימים עברנו חלק גדול מארץ חמדתנו לארכה ולרחבה. חקרנו ובדקנו את כל הגנות של הכפר הנקרא

"אום-אל-פחם" וגנות הכפר "אלמא" וגנות עיר הקודש טבריה וגנת הכפר "חיטין" וגנות העיר "נאצרא", והן המה כל גנות אתרוני ערי הקודש תיבנינה ותגאלנה" וכו'.

הגאון רבי מאיר אויערבך בעל אמרי בינה רבה של ירושלים תובע בשנת תרל"ז להשתמש באתרוני א"י. בשנת תרל"ז מוכא בירחוננו של הרי"מ סלומון "יהודה וירושלים" בבקשתו לחזק ולעודד את היישוב החדש על פרסיו, בו הוא מבקש להשתמש באתרוני אר"י, ביחוד לאחר הערעור שיצא על אתרוני קורפו: "חיובא רמיא על אחינו בני ישראל יושבי חו"ל לשמוע להוראת גדולי הרבנים שיחיו, שלא לברך על אתרוני קורפו, באם ישיגו אתרוג אשר ממקור קדוש יהלך, מאתרוגים הגדלים בארץ הקדושה תובכ"א, שזה כשר אליבא דכולי עלמא.

במאמציו להגדיל את חזקת הכשרות של אתרוני אר"י, פירט הר"מ אויערבך את שמות היישובים שבהם גדלים האתרוגים, "שהמה במסורת מדור אחר דור, שלא נמצאו בהם מורכבים כלל, וכן העיד זה יותר משלושים שנה, רב גדול וצדיק, זקן ונכבד, שאלו הגנות מוחזקים המה מדור דור, ביתרון הכשר ובמסורה".

והרב הגאון הגדול רבי שמואל העליר רבה של צפת, העיד על האתרוגים הבאים מסביבות צפת, שהמה ממקומות המוחזקים בכשרות משנות דור ודור מומן הבי" וחבריו אשר היו בצפת, וממם לקחו האתרוגים לברכה. [והוסיף דאיסורא רמיא על המברכים על אתרוגי קארפו].

וכ"כ בשנת תרנ"א, הגאון רבי יעקב שאול אלישר, רב הספרדים בא"י, בספרו שו"ת מעשה איש סי' ו'.

וכן הגאון ר' יצחק אלחנן מקובנא, בעל הערוך לנר, תעד רבים שנחלצו והתריסו כנגד המבכרים את פרי בן השנואה על אתרוני בן האהובה (לשונו של בעל ערוך השולחן).

וראה בקונטרס פרי עץ הדר (לר' שלמה מרקוש) שאסף שלשים מכתבים מגדולי רבנים שלא לברך רק על אתרוני א"י, ובתוכם הגאון בעל שו"ת בית יצחק מלובב שכתב שא"י מחזוקת לנו מאבותינו, והגאון מהרש"ם ז"ל ומהר"ם אריק ז"ל כתבו דאתרוני א"י קודמים הם לברכה.

והגאון מפלונסק בעל שו"ת תירוש ויצהר [סי' מ"ט] אף מצא לכך רמז בפסוק אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, אעלה ר"ת אתרוג ע"רבה ל'ולב ה'דס, שיהיו מקפידים לצאת ידי חובה בחג הסוכות בגידוליה של ארץ ה', וכן האריך בשד"ח [ח"ה מערכת ל'].

וכ"כ בשו"ת תורת חסד [סי' ל"ד] כתב שאתרוני ארץ ישראל מוחזקים בכשרות מימי קדם.

וכ"כ שו"ת לב חיים [סי' קכ"א] שקבלה בידינו שאתרוגי גינובה וא"י תובכ"א אינם מורכבים. וכ"כ שו"ת תבואת שדה [לרבי יהוסף שווארץ, עמוד שפ"ג] שלא נמצא מורכבים בא"י בשנת תר"ה. וכ"כ שו"ת אבני נזר [א"ח, סי' תפ"ד] שיש להדר ליקח אתרוג א"י אף שאינו נאה כ"כ כשאר אתרוגים כגון קארפו שנאים ביותר, שזה ברור ליקח האתרוג הודאי ואין הידור גדול מזה עכ"ד.

הידור אחר אתרוגי ארץ ישראל

גדולי ישראל ובתוכם הגאון בעל נפש חיה בספרו [סי' ב'] עשו פעולות להפצת האתרוגים המובאים מא"י, ואף נטע אתרוגים למצוה כשרים בבירור בלי שום חשש כלל, וקרא לגדולי ישראל בקריאה נרגשת לכבד את האתרוג הגדל בארץ ישראל על פני האתרוג הגדל במקומות אחרים. ובסי' ד' הוא כותב שהוסכם על חכמי הדור שבכל מקום שנמצא אתרוג מארץ

הקדושה אין לברך לכתחילה על אתרוגי קארפו. הגאון הנ"ל מנה רשימה ארוכה של כמאה ועשרים גדולי ישראל שהסכימו עמו להלכה, ובתוכם הגה"ק בעל שפי"א מגור זצ"ל.

וכתב בערכי יהושע [אות צ"ח] הקפיד לקחת דוקא אתרוג הבא מארץ ישראל, ואמר בשם מורו הרה"ק רבי יוחנן מרומסטרייזקא זצ"ל שאמר שאם ציווה הקב"ה בתורה ולקחתם לכם פרי עץ הדר וגו', לא כיוון הקב"ה שירחיק האדם נדוד דוקא ליאנאווא או קארפו למצוא אתרוג, ובודאי נתכוון לאתרוג שגדל בארץ ישראל.

וכ"כ שרית ישועות מלכו [סי' מ"ח] בודאי במדינה שיכולין למצוא אתרוג א"י אף בדחק, ראוי להרחיק אתרוג קורפו באשר אינם נקיים מחשש הרכבה, ושעושים גם להכשיל וכאשר הורו הגדולים שיח'.

וכ"כ בילקוט פרי עץ הדר [תרנ"ח] עדות שהרה"ק מהר"ל אייגר זצ"ל הי' לוקח תמיד אתרוגי ארץ ישראל ממה שהגאון בעל נפש חיה הי' מביא לפולין, גם בעת אשר היו כמעט חסרים.

ובקונטרס פרי עץ הדר [עמוד פ"ד] הביא מכתב מרבי שלמה סופר [בן הכתב סופר, אבר"ק בערענסאס]: ... וכבר עסקתי בזה לפני זה יותר מעשרים שנים עם גדולי מדינתנו ולא עלתה ביד מפי שלא נכנסה הדבר כאונם מטעמם אשר גילו לי אז, אבל בכ"ז אקוה כי מאז ועד עתה ניתוספו האתרוגים הן בכמות כי גם אחב"י נוטעים בארמון וגנותיהם מן אתרוגים, וגם אבטח כי גם באיתום ביופי וגויי המה עתה מעולים מכמות שהיו וגם בענין כשרות יש לסמוך עכשיו יותר מבאו כי מסתמא אחב"י העוסקים בנטיעותם ישגוהו היטב שלא להרכיבם ומסתמא גם רבני ות"ח אה"ק ישימו עין לטובה שלא יכשלו המתעסקים ולא יכשילו אחרים על ידם, אי לזאת גם אנכי מסכים על הדבר ואעורר לבבות אחב"י שלא יעלימו עין מלקיים 'או קנה מיד עמיתך' עמוס במצוה כמון ולהחיות עיניו גם הרבה נפשות מאחב"י ומה גם כי אם האתרוגים כראים הולכים, בטח יותר לקיים עמם מצות ה', ע"כ יתאזרו חיל להביא ברכה אל בתיהם ברכה כפולה ומכופלת לקנות מאתרוגי אה"ק באופן שרבני אה"ק יעידו עדות נאמנה על כשרותם בלי פקפוק...

ובתוך שאר המכתבים שמביא בקונטרס פרי עץ הדר [שם עמוד פ"ז] מביא מהר"מ סופר אבר"ק טיטא-פריעד: ... ואני לעצמי זה כמה שנים אברך רק על אתרוגים מאה"ק, ואבוא בשורותי לאמור להדר"ג נ"י, אשרי כחו שזוכה למצוה רבה, כי אקוה שכל מי שיקרא את הקול קורא יתאמץ לקנות רק מאתרוגי אה"ק וישתדל בכל מאמצי כחו לעורר אחיו בעירו ובגבולו שגם המה יקנו מאה"ק וד' יאמץ כחו לזכות הרבים עד ביאת ג"צ בב"א...

ובשרית דבר אליהו [סי' י"ח] כתב לאסור שאר אתרוגים במקום שימצא אתרוגים מארץ ישראל.

וכ"כ ערוך השולחן [סי' תרנ"ח סכ"ט] דכל איש מישראל אשר נגע יראת ה' בלבו לא יקח רק אתרוגי ארץ ישראל, ואיך לא נבוש ולא נכלם בכזו מצוה שנוכל לקיימה מפרי ארצנו הקדושה ליטול בדוקא מארץ העמים, אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה, וע"ז נאמר 'וימאסו בארץ חמדה', ולכך יש לזהר בזה מאד מאד.

וראה בקונטרס פרי עץ הדר [נדפס בבילקט יוסף ח"ה שנה ט'] שאסף איש טהור הגאון רבי אליעזר דייטש בעל שרית פרי השדה בשנת תרס"ז מכתבים מגדולי ישראל במדינת אונגארין שהסכימו עמו שיקחו רק אתרוגי א"י, ואצטט איזה מכתבים מגדולי הדור בשעתם, הגאון מאנוסדארף ז"ל כתב שההדר אחר אתרוג מא"י כל שאין בו שום פקפוק אף אם אתרוגי קארפו מהודרים יותר, וכן כתב הגאון רבי משה הירש אב"ד גראסווארדיין, וז"ל: ואני תליית זה כבר משלושים שנה אשר הי' לי בכל חג הסוכות אתרוג מאה"ק וברכתי עליו, ולנענועים היה לי אתרוג מהודר מקארפו, ורכירנא כאשר הרשיעו אנשי קארפו את אחב"י

לפני כמה שנים, והגאון הצדיק מו"ה זלמן שפיצער ז"ל מווען הרעיש העולם שלא ליקח האתרוגים מקארפ אלא מאה"ק, המתיק הרבנים הגדולים ממדינתנו סוד ועלתה אזי בהסכמה שלא לצאת בקול רעש גדול ולאסור איסור, כי נשאלה את הרבנים הגדולים שבאה"ק והם אמרו כי אין די אתרוגים כשרים שם לכני חוץ לארץ עוד, וגם היו כמה חששות אז לאיסורא בהאתרוגים אשר באו מכמה קאלאניע, ועתה אם אין שום חשש לאיסורא אבל אדרבה יש בזה חסוד אה"ק וחיווק לישובה, בוודאי מצוה רבה עושה הדג"ק נ"י כמה שמעורר את אחב"י לתת קדימה לאתרוגי אה"ק, וזהו הידור מצוה באמת.

וכ"כ הגאון רבי קאפיל רייך אב"ד בודאפעסט, והגאון רבי אברהם יצחק גליק מטאלטשוא.

וכ"כ הגאון מפאקש, ואנכי לעצמי זה כמה שנים לא אברך אלא רק על אתרוג מא"י אשר קניתי מאיש מהימן מירושלים. וכ"כ הגאון ר' מנחם שטערן מפולדעש ח"ל ולרעתי מקרא מלא דיבר הכתוב אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחנו את חג ד' וגו' ולקחתם לכם, הרי בפ' רמזה לנו תוה"ק להורר וליפות מצוה זו חיוב ארץ הקדושה ושניק דוקא ד' מינים מארץ המשובה, וכן הסכימו עמם הגאון רבי שמעון סופר מערלי, הגאון רבי עקיבא סופר מפרשבורג ובית דינו, בעל מעשה למלך מווייצען, בעל זכרון יהודה מסאטמאר, והגה"צ אב"ד דעש והגאון בעל לחם שלמה משמלוי, וזכר צדיקים לברכה.

וכ"כ שו"ת בכורי שלמה [סי' כ"ה] מעלת אתרוגי א"י דנראה בחרש דאתרוגי א"י הם נגמרים בבישול יש מראה שנוטה לאדמומית ונגמרים בלי שום סדק לכן נקרא פרי, משא"כ אתרוגי קורפו או שאר איים שאינם קלים להתבשל ורובם ירוקים וא"כ אינו נקרא גמר פרי עיי"ש.

וכ"כ בספר שו"ת ברכת חיים [לרבי חיים יצחק ירוחם אב"ד אלטשטט] סי' ז': משכו ידיכם מאתרוגי עובדי וזה, וקחו להם מאתרוגים של מצוה, שגדלו בקדושה, ושנתקיימו בהם מצוות התלויות בארץ, והואיל ואיתעבד בהו מצוה חדא ליתעביד בהן מצוה אחרית רבה ויקרא.

וכ"כ בספר קב חיים [מועדים] שהגאון בעל לבושי מרדכי נכספה נפשו מאד לאתרוג מאה"ק ומוכן לשלם סכום הגון עיי"ש.

ליקח אתרוגי א"י אם אינם מהודרים ביופי חיצוני

יש בידינו מכתבים רבים המדברים בשבח אתרוגי א"י, כן האריך בשו"ת דברי ישראל (וועלץ) [ח"א סי' קפ"א] בשבח אתרוגי ארץ ישראל.

וכן כתבו הרבנים בקונטרס פרי עץ הדר [בקובץ וילקט יוסף, ח"ה מעמוד פ' והלאה] הביא מכתב מהגאון שמואל זנוויל פראנקל נשיא הכולל ביעה"ק ירושלים, ח"ל ואני הולך רגיל ומגלה סוד כי מרח הגאון הצדיק מהר"א מ"ש פראנקל זצלה"ה מיום עמדו על דעתו לא בירך רק על אתרוג אה"ק, ולא הביט על מראה ויופי והדר החיצוני אשר לאתרוגי חו"ל, ואף בשנים שלא הי' לאתרוגי אה"ק שום מראה והדר, עכ"ז לברכה לקח רק אתרוג א"י אף שלנענועים הי' לו אתרוג הדר חו"ל אבל לצאת י"ח מצות אתרוג לא נטל רק אתרוג א"י וסמך על דברי מרן הק' בעל ח"ס זצ"ל אף שאין מהודר למטה יהיה מהודר למעלה.

וכן מובא בקונטרס הנ"ל מכתב מרבי נתנאל הכהן פריער אבד"ק אייוואראש: ... לעניד לית דין צריך בשש אף היראים ומדקדקים באמת ובתמים בפקודי ד' הישרים ורוצים דוקא אתרוג נאה ומהודר מאד וקונים מאתרוגי קארפ לא ימלטו מחשש מורכב ומכואר בטו"ז אויח סי' ח' דלענין לא תשא לא סמכין על חזקה, מפורש יוצא מדברי ט"ז דברכה

חמור מגוף המצוהמשום חשש לא תשא, ולדעת הפרמ"ג גם ס"ס לא יועיל להחיר לברך ולא תשא חמור, ועין הרואה בס' שרי חמד אות ל' יחזה איך מברר בבאר רחבות מעלת אתרוגי ארץ הקדושה, וא"כ גם זה שלוקח אתרוג נאה ומהודר מקארפו צריך לחוש לברכה שלא יועיל רוב וס"ס חזקה היבא דאפשר לתקן וצריך ליקח לברכה נטילת לולב ושהחינו מאה"ק מאיש נאמן שעדין בחתומיו זכין לו שהוא מאה"ק ואין ספק ערלה בו ושפיר יוכל לברך כנלע"ד נכון בעיני, וצדקו דבריו הקדושים וכן הגדולים שהתעוררו בזה...

ומכתב נוסף מובא שם מרבי חיים יצחק ירוחם אבד"ק לימאנאב: ... וע"ד מה שאתרוגי אה"ק תובביא אינם נראים מהודרים כ"כ כאתרוגי יון אין זה מן הדין להניח הודאי על שאינו מהודר ביותר ולאחת בספק, ודעת הרבה ז"ל דגם הא דוריון מקדימין למצות דוחה עשיית מצוה מן המובהר, וכ"ש בזה, ומה גם דאתרוגי אה"ק הם הדר מדינא אלא שאלה הם נאים יותר אין זה כי אם בכלל נוי והדרור מצוה דלעת הרבה ז"ל אינו כי אם מדרבנן ואם אמנם הרבה אחרונים ז"ל חיפשו היתרים לאתרוגי יון, היינו יען לא ה"ל בנמצא או כ"כ אתרוגים שיוצאים מכלל ספק מוכרב ובפרט אתרוגי אה"ק, ע"כ שקדו על תקנת בני ישראל שיוכלו לקיים המצוה בנקל, אבל בזה הזמן שבעוה"י רבו אתרוגי אה"ק שביד סוחרי אחבי נכון לבנו בטוח שבכגון דא לא היו ממשכני נפשיהו להכשיר אתרוגי יון (ואדרבה בספק טרפות מכשירין בבהמת ישראל ואוסרין בבהמת נכרי) עוד הו' שדי גודא רבא עליהו והיו מטילים חובה קדושה על אחבי לציית באתרוגי אה"ק.

והגאון בעל פרי השדה אחר שהעתיק מכתבי גדולי א"י, כתב בקונטרסו: כי קבלתי גם מכתבים מאיזה רבנים שיחי' אשר לא רצו להסכים לדברינו, וטעמם ונימוקם עמם, לא ראוי זה כראוי זה, והכלל היוצא מדבריהם אלה הן המה, וחצבתי עמודיה שבעה, (א) יען אבותינו בדור הקודם היו נוהגין רק באלו הבאים מקארפו ע"כ צריכים אנו לילך בעקבותיהם, חרש אסור מה"ת. (ב) משום דאין מוציאין פירות מא"י לחו"ל. (ג) כי גם בקארפו ישנם יהודים עניים אשר משתכרים בזה וא"כ יצמיח להם נזק, (ד) כי בכל אתר ואחר ישנם סוחרים בני עניים שהם תצא תורה שמפרנסים עצמן בזה, ע"כ אין ליקח מהן לחמם. (ה) כי אם רק על אתרוגי א"י תהי' נשואות עינינו, יעלו מחירם הרבה ויתקיר השער. (ו) כי יש לחוש פן ואולי תצמח ח"ו איבה ושנאה יותר ע"ז. (ז) איך יש לגדור גדר בפני סוחרים הרמאים הקונים אתרוגים קארפו ומוכרים בתור אתרוגי אה"ק, ואכתי לא הועילו חכז"ל בתקנתן, ואיזה עצה יש לזה לבל יחרוק רמיה צידו. ושבעה אני יודע, להשיב עליהם כסדרן, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, כי אין ממש בדבריהם. (א) אבותינו בדור הקודם היו מוכרים ליקח מכל הבא לידם כי א"א ה' להם באופן אחר, והרי עד שנת תקס"ט לקחו רק אתרוגי יאנאוא (היינו מעיר גענוא שבאטליה). (ב) הוצאה זו היא לצורך כניסה ויש בה חיי נפשות רבים מאחינו הנוגעים ברעב. (ג) הנה בקארפו ידורו כעת רק מעט מוציר יהודים, ובדברים הנוגעים אל הכלל לא ישימו לב אל הפרט, ועוד זאת הרי עניי "עירך" (אה"ק) קודמים. (ד) הכי נאבה להשליך מפיהם טרף הלא יוכלו לראות פרי גם בעמל אתרוגי א"י. (ה) הלא שנינו בתריכ חביא רש"י עה"ת שאט באת לקנות תקנה מישראל חברך, וכן פסק הרמ"א בתשו' סי' ט' שכשיש לוכרי סחורה למכור ויש אותה סחורה לישראל למכור, חויב גמור לקנותה דווקא מהישראל אף אם הגוי מוכרה בזול יותר ע"י, ובאמת גם אתרוגי א"י אינם עולים במחירם יותר משאר אתרוגים דעלמא, ואדרבה היוונים מיקרים את השער זה איזה שנים בעשותם "יד אחת". (ו) האפשר לשנוא עוד יותר מאשר ישנא היוונים אותנו עד כה? ומה נוכל עוד להפסיד אם יוסיפו שנוא אותנו, למה לא נחשוש מזה שלא נשתה ייג"ס וכדומה פן ואולי תצמח ח"ו איבה ושנאה יותר ע"ז. (ז) העצה היעוצה יותר טובה היא שיהדרו אחבי לקנות אתרוגי אה"ק רק אצל סוחרים נכבדים ויראי השם שלא אלמן ישראל מהם, ולא אצל אנשים כאלה שחשודים ברמאות. והביא שם עדות גדולי א"י ובתוכם רבי שמואל סאלאנט ומהר"ח זאננפעלד שבעלי

הגנים העברים התאחדו לשמוע לקול מורים ומעידים על כשרותם שאין עליהם שום חשש הרכבה ותור"מ.

העיר בשו"ת בכורי שלמה [סי' מג] שהרה"ק רבי אברהם מטשעכנאוו זצ"ל לא הי' מברך רק על יאנאווער, מפני חשש הרכבה על קארפ, ובלי ספק אם הי' מצוי אז בימיו אתרוג א"י שלא הי' מברך רק על אתרוגי א"י עיי"ש.

וראה בחידושי מהרא"ך [סי' תרמ"ח] הגם שדעתו להכשיר אתרוג קורפו לכתחילה, עכ"ז מסכים שיקחו מאתרוגי ארץ הקודש גם במקום שנמצאים אתרוגי קורפו מהודרים, אך כבוד גאווה התנה תנאי שלא יהיו יקרים ולא יהיה ריח גדול בהם מכח המקח, עיי"ש.

וכ"כ הגאון רבי יהושע מקוטנא בתשובה הנדפסת בחידושי מהרא"ך [שם], אודות האתרוגים מקורפו ודאי מסכימה דעתי לדעת כ"ת הרמה שאין לגנות ולולול את אתרוגי קורפו ... אולם בודאי ראוי להבין שבאם ימצא אתרוג מארץ ישראל בודאי שהן חשובים יותר לקחתם לצאת בהם, ואם כי אתרוגי קורפו מהודרים, המצוה תהיה יותר מהודרת באתרוג מארה"ק, דהנה נעם ארץ ישראל, דמקיים חבוב המצוה בישוב הארץ והחזקת יושביה.

וכ"כ ילקוט פרי עץ הדר [תרנ"ח - עמ' נ"ח] רשימה של רבני רוסיא, פולין, ליטא, רומניה, סרביא, שקיבלו עליהם למשוך יריהם מאתרוגי קארפ במקום שנמכרים אתרוגי ארץ ישראל או שאר מיני אתרוגים.

ולמעשה רובם של גדולי ישראל מכל ארצות אירופה, אונגריה, פולין, ליטא, גליציה, רומניה ורוסיה וגדולי חכמי הספרדים במאה ושלישים שנה האחרונים בערך, מאז יכלו להשיג, לקחו אתרוגי א"י מהם לברכה ומהם לנענועים מפרס מוסמך שאין עליהם חשש הרכבה ותרומות ומעשרות.

הרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריווקא זצ"ל במכתבו משנת תרכ"א לרבני בארדיטשוב עורר לקנות רק אתרוגי ארץ ישראל או לכה"פ יאנאווא, וכן הסכימו עמו הרבנים הנ"ל שעדיף לברך רק על אתרוגי א"י או קארסיקינער או יאנאווא.

וכן שמעתי שהגה"ק בעל ה"שם משמואל" מסוכצ'וב זצ"ל הקפיד לברך על אתרוג עם פיטם של אר"י, אע"פ שלא היו נקיים כמו אתרוגי חו"ל.

והגה"ק בעל עמק שאלה מהארנסטיפאל בהיותו נכד חב"ד וטשרנאביל לקח אתרוג יאנאווא ואתרוג מא"י. וכן הגה"ק ממנוקאטש ז"ל לקח להלל אתרוג מא"י.

וכן ידוע כי אדמור"י בית חב"ד לקחו גם אתרוגי א"י, הגם שהי' מקובל בידם שמרעה צוה לקחת אתרוגי יאנאווא, וכ"כ הגה"ק הרב בעל התניא במכתב אג"ק ח"א עמוד ר"ג להגה"ק מבארדיטשוב [בשנת תקס"ד] ח"ל: שמעתי שבי"ב קבל מא"י חוב"ב ב' אתרוגים להחג העבר, מאד נפלא בעיני על אשר לא שלח לי אחד דרכו בקדש עיי"ש.

וכ"כ בספר קובץ דרושים (מהגאון רבי פנחס אלי' מייזליש בן הגאון בעל שו"ת הרד"ד) ח"ל: ובאמת נ"ל דאתרוג הגרל באה"ק יש לו דין קדימה אפי' אם הי' נודע לנו בבירור כי האתרוג שמחול' אין בו שום חשש, וגם הי' מהודר הרבה יותר מאתרוג שמאה"ק, ושמעתי מפ"י מחי' הק' מלאדי ז"ל בשנת תרל"ה בשם זקינו הגה"ק בעל השי"ע והתניא ז"ל שלא רצה לברך על אתרוג קרפי רק על יאנאווער, ובעת מלחמת צרפת שלא הי' אפשר להשיג יאנאווער, ושלא לו מקורביו אתרוג מובחר מהודר ביופי גדול מקארפי וגם אתרוג מאה"ק, ומסבת הדרך נתקלקל זה האחרון מאד, ואמר הרב ז"ל כיון שהוא כשר עכ"פ לברכה ומומן הרמכ"ן ז"ל אתרוגי אה"ק מוחזקים בכשרות ויש לו מעלת אה"ק יברך עליו, וכן עשה, מפני כבוד הציבור נטל אתרוג המובחר לקריאת הלל להנענועים עכ"ד.

וכתב שם משנת תר"מ ואילך בכל שנה כתב תשובה כי יש ליקח רק אתרוגי ארץ ישראל, והוסיף שבייט שני שהוא זכר למקדש בודאי יש ליקח אתרוגי מא"י שזכיר את המקדש.

וכ"כ באוצר מנהגי חב"ד [אות מ"ז] כשיצאו אתרוגי ישראל, אף שתמיד בירך [האדמו"ר רחש"ו מליאדי, בן הצמח

צדק] על אתרוגי יאנאווער, כי כן קבלה בידם מאדמו"ר הזקן, אבל לחביבות אה"ק היה מנענע פעם שניה בלא ברכה גם באתרוג ארץ הקדושה.

אך פלא שאג"ק מהרש"ב [ח"א עמוד מ"ג] מביא בשם אביו שהקפיד על אתרוגי גענאווער הבאים מקאלאברע דוקא. הן הנה הבשרים דוקא, ואתרוגי קארפו לא באו לביתו כלל בשום פעם מהזמן שאני זוכר, ואתרוג ארץ ישראל היה אצלו פעם אחת ולא בירך עליו, כי אם בעת הלל נטלו. ואילו בספר "ליובאוויטש וחייליה" מובא: מספרים שפעם אחת לא יכלו להשיג למוהרש"ב אתרוג מיאנאווא אלא מארץ ישראל, הרבי בירך עליו ובכה.

אולם כנראה שאחר שראה מוהרש"ב שהחסידים החזיקו באתרוגי קארפו עשה פעולות כדי לקנות עכ"פ אתרוגי א"י, וכמ"ש באג"ק [ח"א עמ' ק"ב]: ש"ב הר"ר מרדכי דובער סלונים מאה"ק נכנס בעסק אתרוגי אה"ק על פי התעוררות שלי, וטעמי באשר נתרצחו ונתפשטו הרבה אתרוגי קורפו אשר היו מרוחקים מאד מאבותינו ורבותינו הק', ואני שמעתי מכ"ק אאומיר [מוהרש"ו] וצוקללה"ה נ"ע ז"ע דברים קשים מאד עליהם, וכן בשם כ"ק אאומיר [הצמח צדק] וצוקללה"ה נ"ע ז"ע, ועתה רוב אנשי לוקחים אתרוגי קורפי תמורת אתרוגי יאנאווער מפני יפיים, ולפי דעתי אינו כדאי להחליף חשש מורכב על חששות ... וכדומה אשר רבנים מכשירים, לא כן בחשש מורכב. ואתרוגי ארץ הקדוש יש בהם מחזקים, אך הבאים אלינו לא נרע אמיתותם, ועתה נתעורר ש"ב לעסוק בזה, כדאי להחזיק ידי העוסקים בהענין הזה, עיי"ש.

וכן אע"פ שהגה"ק מהר"ש מבעלו לקח אתרוגי יאנאווא אף שלא היו כ"כ מעולים, עכ"ז ידוע שבנו הגה"ק מהר"י ואחריו ממשיכי דרכו הידרו לקחת אתרוגי א"י לברכה.

וכ"כ בספר ביתו נאווה קודש שמיר הגה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל אמר לאחיו הגה"ק מהר"מ מבלוגרייזא זצ"ל לאחר שהביא לו אתרוג הדר מיאנאווא איטליה, בשנת תש"י, שאצלו עדיפים אתרוגי ארץ ישראל.

* * *

לרגל הזופעת ספרי קבלתי מכתב מהגאון רבי יעקב יצחק ניימאן שליט"א אב"ד חסידי בעלזא במאנטריאל.

אל כבוד הרה"ג וכ"י מו"ה גבריא' צינענער שליט"א

הנה זאת ידוע שכ"ק מרן מבעלזא ז"ע עוד בהיותו בבעלזא לקח תמיד אתרוג ארץ ישראל, ויש בזה עובדא ששמעתי מאיש שבעל העובדה ספר לו, לפני המלחמה שנה בשנה ה' סוחר בשם פרידמאן מארצה"ק וה' מחסירי בעלזא, והוא ה' סוחר אתרוגים וה' חוקתו בכל שנה לשלוח ב' תיבות אתרוגים אינם מהודרים לנוי סוכה וזאת שלח בספינה, ולפני יו"ט שלח ע"י שליח או באויר פאסט אתרוג יפה, בשנות תרצ"ט לפני פרוץ המלחמה בפולין הב' תיבות אתרוגים לנוי סוכה הגיעו, אבל לפני יו"ט כבר ה' אי אפשר לשלוח, וכ"ק מרן דאג מאד, ופעם אמר לגבאי ראה נא בתיבות אולי נמצא שם אתרוג יפה, וכן ה' שמצאו שם אתרוג מהודר מאד, בשנת ת"ש כאשר כ"ק מרן הגיע לארצה"ק ויצא עולם לקראתו ובתוכם גם פרידמאן סוחר אתרוגים, ובשעת שלח עליכם אמר לו כ"ק יישר כח בעד האתרוג היפה, והוא לא הבין כי ידע שלא

שלח, אחר איזה ימים בא אל כ"ק שיפרש לו מרן מדוע אמר לו יישר כח, וספרו לו שמצאו אתרוג יפה בתיבה, ואז נזכר פרידמן שהוא יקר אתרוג יפה ושוב לא מצאו, וחשד אחד מן הפועלים שהוא גנבו ופטרו ממלאכתו, וכעת רואה שטעה, כ"ק מרן הקפיד לקרוא את הפועל ולפייסו בדמים ובדיבור.

אולם אני זוכר מבעלזא שה' שם גם אתרוג מיאנווא, כמובן אצל כ"ק מרן מהר"ש זי"ע עוד לא הביאו אתרוגים מארצה"ק.

בענין שמיטה לא שמעתי אבל ידוע שכ"ק מרן שאל בענינים אלו דעת גאון ישראל מטשעבין זצ"ל, ובאונגארן הביא אתרוגים מגריבלאנר והיו יפים מאד, ואני זוכר כאשר תלמיד אחד הביא אתרוג יפה מפעסט מהוודר, וכ"ק ויגר יעקב שמח מאד ונתן אבנטו במתנה להבחור הנ"ל, אחר המלחמה בקשני לקנות משם אבל אמרו ששרפו את כל האילנות ושוב לא הביאו משם.

הנני בזה ידירי דושיט בברכת כל טוב

יעקב יצחק ניימאנן

יום ג' מ' למבני' תשס"ב לפ"ק.

(יש מכתב מהגה"ק רבי יהושע מבעלזא שביקש שישלחו לו אתרוג מא"י).

* * *

ועובדא ידענא מפי מו"ר מפאפא זצ"ל שפ"א בא סוחר אתרוגים לבעל "ערוגת הבושם" זצ"ל והציעו לו לקנות אתרוג מארץ ישראל, והוסיף שגם היא צדקה לטובת ארץ ישראל, והשיבו: בשביל צדקה ארץ ישראל אתן לך סכום הגון ואולם קניית אתרוג הוא דבר לחוד ע"כ.

...אבל הרבה גדולים לא הסכימו כלל להביא אתרוגי א"י לחו"ל, וכן שמעתי מפ"ק אבא מארי הגה"ק [בעמח"ס קדושת יו"ט] זלה"ה שלא הסכים כלל לאתרוגי א"י, ולא אכנס עצמי כעת בזה. [שו"ת דברי יואל, יו"ד סי' צ"ז, אות י"ד].

אתרוגי מרוקו

בשו"ת ישרי לב [להגאון רבי חיים דוד חזן, נדפס באיזמיר בשנת תר"ל, ערך אתרוג] הביא עדותם של ששה מחכמי המערב יושבי עיה"ק ירושלים משנת תרכ"ד על מסורת אתרוגי מרוקו מעיר קארונדה וכל ערי המערב, מעולם לא שמענו ולא ראינו מי שערער או פקפק על האתרוגים הנ"ל וכל ערי המערב וכו' מארוקו וע"ת פאס ומנקאס וטיטואן ודכאט יע"א כרך וכל הסמוך לוקחים מהם למצוה אתרוג בבל שנה בשנה, כי הם מוחזקים בכשרות באין פוצה פה כלל.

ובתוספת בכורים לספר בכורי יעקב [ס"ס תרמ"ח] כותב:

ובשנה הזאת (תאריך הופעת הספר שנת תרנ"ח, ראה בהקדמה) קבלתי אתרוג ממאראקא יפה ומזהיר בכל מיני הידור ובכל סימני הכשר אשר עדיין לא ראיתי כמותו.

הגאון רבי אברהם בנימין קלוגר מבראדי בנו של הגאון רבי שלמה קלוגר (פירסם בילקוט פרי עץ הדור לרבי יהודה נח מבראנוב פיעטרקוב תרנ"ה) כי אביו היה מברך על אתרוגי מרוקו, אף הוא לכשיודמן לו אתרוג ממדינה זו יברך עליו בלי פקפק עיי"ש.

בזמננו יצא ערער על אתרוגי מרוקו שהם מורכבים וגם אין בהם גרעינים, לכן דעת גדולי א"י ובתוכם האדמו"ר מקלויזענבורג זצ"ל שאין לקחתם.

וכ"כ קונטרס פרי עץ הדר [להר"ר שרגא שלומאי עמד 59-56] שכתב לפקפק בכשרותם, לפי שהם בדרך כלל בלי גרעינים המיץ רב בהם וניכר שהם מורכבים. ושמתני מאנשי מרוקו שזה שנים רבות אינם מברכים על אתרוגי מרוקו, אלא על הגדלים ביערות בצורה פראית, וזרעיהם לילדי מרוקו בחזקת בלתי מורכבים.

וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' נ"ו) שהאריך להתיר, וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ס"ח) שנוטה להתיר.

אתרוגי תימן

על מסורת אתרוגי תימן בשנת תרי"ט, אנו מוצאים בספר אבן ספיר לרבי יעקב הלוי ספיר (ח"ב עמ' ע"ט), שבמסעו חזר בארץ התימן בעיר עדן אשר על שפת ים סוף מורחה, ראה שגדלים שם אתרוגים הרבה וכשרים הם לנטילה ולברכה אצל אחינו בני ישראל יושבי הארץ ההיא עיי"ש.

סתם אתרוגים חשש מורכבים ועוד

תוספת בכורים [סי' תרמ"ח], עוד ראיתי להזכיר שלענין באתרוגים שאין גידולם שזה להמוחזקים בכשרות, מלבד חשש מורכב יש ג"כ חשש אחר אם הם ממין הכשרים, שזה ודאי שמה שאנו לוקחים אתרוג לא על הדרשות שמביא הגמרא בסוכה דף ל"ה ע"א שטעם עזו ופריו שזה ושרד באלון משנה לשנה ושרומה לזיר ושגדל על כל מים בלבד אנו סומכים לפרש פרי עץ הדר כן, שסימנים האלה נמצאו עוד גם בשאר פירות, אלא העיקר שהלכה למשה מסיני נמסר לנו שזה המין שכוונה התורה, כמשיב הרמב"ם בהל' לולב [פ"ז], ולכן כשאנחנו רומים להמוחזקים עד הנה בכשרות אינם בכלל הקבלה, והרי יש לנו כיוצא בזה שתלוי במסורת כגון עופת שבמקום שמסורת בידם להכשירם כשרים ובמקומות אחרים אסורים, וכזה לענין יש לזרז ג"כ בענין הכשר אתרוגים. והובא בביאור הלכה סי' תרמ"ח בקיצור.

וכ"כ שו"ת מהרי"ז ענגיל (תלמיד הקצות) סי' י"ז, מי מאתנו שנתברר לו בכל חלקי העולם דרך גידולי האתרוגים, מי שת לו כנפים לעוף ולשוט בכל קצוי ארץ ולחקור על מטע עצי אתרוגים, עד שנתברר לו כדברי כתר, יאמר נא פ"מ איך יצאו אבותינו ידי חובתם בארץ הקדושה ובבל ובכוש, ובכל הארצות אשר נפוצו שמה מיום גלותם אשר לא ידעו מאי קורפו ופארגא ארצות יון אשר לא דרך שם כף רגל יהודי, ואיך יצאו אבותינו בארצות אירופא, זה כמה מאות שנים, ידי חובתם באתרוגי גינובא בלבד, הלא זה שנים לא רבות אשר הזלו אתרוגי קורפו ופארגא להראות בארצות פולין ואשכנז, כי אם מארץ גינובא באו, ואיך פתאום נשתנה הטבע בשנת זאת, והיו כל אתרוגי חלקי העולם מורכבים זולת פארגא, ומקומות מועטים המוחזקים לכ"ת לפ"ד, ואם היה הדבר כן כדברי, שכל האתרוגים בכל חלקי העולם הם מורכבים, זולת פארגא וחברותיה ארצות יון, חנם התלבטו הפוסקים האחרונים ולשוא עמלו הגאונים הפוסלים אתרוג המורכב, כי דבר ברור הוא שלא בקשה התורה מאתנו דבר שאין ביכולתנו להשיג, ולא צויתה לקחת פרי עץ הדר שלא נמצא בכל חלקי העולם, כי אם בקצת איי הים בארצות יון, וע"כ לא כיונה התורה כי אם על האתרוגים הגדלים בכל חלקי העולם המצויים בדינו, והם המורכבים, אך ישתקע הדבר ולא יאומן כי לא יסופר, עכ"ל.

אתרוגי אמעריקא

כתב עץ השדה [סי' תרמ"ט] וז"ל:

ובתשובת דברי יוסף [סי' ל"ב] ראיתי לענין אתרוגי אמעריקא הנקראים אתרוגי וועסט-אינדיא שמשונים קצת בתוארם משלנו, שחקר חשב שהם האתרוגים האמיתיים שהוציאו טבע הארץ בלי תחבולות אדם שנמצאים ביערי ימי קדם שגדלים שם

מכמה אלפים שנה, ולא היה איש לתקנם בתחבולות ממעמדם השפל שכמעט הם בגדר אילני סרק, משא"כ בשאר ארצות נשתנו באורך הזמן על ידי הרכבות ותחבולות שונות עד שהגיעו למעלה שהם עתה, כמו שכתבו המחקרים שהרבה פירות הנמצאים באירופא לא מתחילת הבריאה הם במדרגה הנוכחית, כי אם באורך הזמן עלו אחת אחת למדרגה הזאת ע"י תחבולות בני אדם, ויש שהניחום בלי תחבולות ונשארו פרי פראי, וכן הדבר באתרוגי איירופא ע"י תחבולות נעשו יפה תואר וגם בטעמים טובים יותר, משא"כ באתרוגי וועסט-אינדיא, ואם תשאלוני אי"כ נברך בפה"ע גם על פרי אילני סרק כי רק לא תקנום בני אדם ולמה מברכין עליהם שהכל, י"ל שבתחילת הבריאה היה כל הפירות בתכלית השלימות, וע"י הקללה וקוץ ודרדר ירדו ממדרגותן עד שאינם ראויין לאכילה, והם אילני סרק אשר לא יתקנו אלא ע"י תחבולות, ואין מברכין בפה"ע כי אם על אותן שהם ראויין לאכילה גם לאחר הקללה או על אילני סרק שנעשו ראוי לאכילה ע"י תחבולות בני אדם, עכ"ל.

ולפער"נ ברור דפרי האתרוג אף הנמצאים ביערי ימי קדם לא ירדו ממדרגתם אף אחר הקללה ולא היו בגדר אילני סרק, כי באתרוג לא שינתה הארץ והוציאה אותו כצווי הקב"ה שיהיה טעם העץ כטעם הפרי כנ"ל בפתח אליהו דרוש ב', רק שמשנתים קצת בטבע גידול הארץ אבל הכל מין אחד המתוקים והמרים קצת כנ"ל, ורמזו ג"כ מקרא כתפוח בעצי היער.

אתרוג צריך מסורת

הגאון "רב פעלים" ז"ל בתשובה שנדפס בספר זבחי צדק (ח"ב סי' ל"ז) דן באתרוגים הבאים מעיר הנבאן שיש בהם שינוי, שמחצי האתרוג ולמעלה לצד החוטם עולין ממין האתרוג אצבעות כמו של בני אדם, וכתב דאתרוגים אלו אין להם היתר כלל, כי גבי אתרוג אין לסמוך על הסימנים לבדם ואין להתיר כי אם אותם שיש להם קבלה שהם אתרוג, או שאנו רואים שהם דומים ממש לאתרוגים של עיר אחרת שיש לנו קבלה עליהם שהם כשרים, אבל כל אילן שאין לנו קבלה שהוא אילן של אתרוג וגם פירותיו אינם דומים ממש לאתרוגים של מקום אחר שיש לנו מסורת עליהם אין להתיר פירותיו, אע"פ שאנו רואין שיש בפירותיו סימני אתרוג לכל דבר, מכל מקום כל שיש בהם שינוי א' גדול אין להתירם, לפי שבפירות האילנות יש כמה פירות שנמצאו בהם סימני אתרוג ועכ"ז אין נחשבים אתרוג, וכן יש כמה אתרוגים שהם מורכבים ויש בהם סימני אתרוג והם פסולים.

וגדולה מזו תמצא פה עירנו באגדאד פרי אילן הנקרא דבר"ב ויש בו סימני אתרוג ותוארו כמו אתרוג ממש ורק הוא חמוץ, ועכ"ז יש קבלה פה עירנו דאין פירות אלו אתרוגים ופסולים הם לגמרי, ואפילו אם יודמן איזה שנה שאין נמצא בה אתרוג כלל אין נוטלים מאלו אפילו בלא ברכה, הרי אע"ג דזה הדבר"ב הוא שלם בכל סימני אתרוג ותוארו כמו אתרוגים שלנו, ואין הפרש כי אם בזה שאתרוגים שלנו הם מתוקים וזה חמוץ ומה בכך, הלא ידעו הוא שיש אתרוג חמוץ ויש אתרוג מתוק ואדרכה רוב אתרוגים הנמצאים היום בעולם הם חמוצים, ועכ"ז הוא פסול, נמצא הכשר האתרוג תלוי בקבלה, ואם נודמן אדם במקום אחר שאין שם קבלה כלל, מכל מקום אם רואה פירות האילן של המקום ההוא הם דומים ממש לאתרוגים של עיר אחרת שיש להם קבלה של כשרות או גם אלו כשרים, ואם אין דומים ממש אע"פ שרואה בהם כל סימני אתרוג מכל מקום כל שיש בכלם שינוי אחד וכמו אתרוגים הנז' בשאלה שיש בכלם שינוי גדול שלא נמצא כזה לא באתרוגים המוחזקים שלנו ולא באתרוגים המוחזקים של עיר אחרת אין להתיר, כי אולי הם מין פרי אחר כמו פרי הדבר"ב של עירנו שיש בו כל סימני אתרוג ועכ"ז יש לנו קבלה שאינו אתרוג ופסול, או שמא הם אתרוגים מורכבים כי המורכב שכיו בכל מקום. ומה שתתירו אתרוג התחום, היינו שאתרוג זה הוא גדל באילן שמוציא אתרוגים כשרים גמורים שאין בהם שינוי ומוחק

אצלינו לאילן של אתרוג, ורק אתרוג זה נודמן שיצא משונה כך, כדרך כל האילנות שלפעמים מוציאים בכלל פירותיהם איזה פרי המשונה בברייתו, ואם כן פרי זה התיום אין לנו בו ספק אם הוא אתרוג מאחר שהוא יוצא מאילן של אתרוג הידוע ומוחזק, ורק באו חז"ל להודיענו שלא נפסול אותו מכח שינוי ברייתו, משא"כ אתרוגים של עיר הנכאן הלא כל פירות האילן הם יוצאים כך ולא שיש בהם גם כן אתרוגים טובים בלתי שינוי, ולהכי מאחר שכולם הם כך יש להסתפק אולי האילן שלהם אינו אילן של אתרוג, כמו הדבד"ב של פה עירינו שיש בו כל סימני אתרוג ועכ"ז יש לנו קבלה שאינו אתרוג או שמהם הם מורכבים מעיקרם, ושוב הביא דברי הביכורי יעקב סו"י תרמ"ח הג"ל דאתרוג צריך מסורת, עכ"ד.

אתרוגי יאנאווא

א.

ידוע ומפורסם שישנם חלק גדול מאחב"י המדקדקים להשתמש עבור קיום המצוה באתרוג הבא מיאנאווא דוקא. יאנאווא היא עיר גינואה בארץ איטליה הדרומית ששם חי המרכז המסחרי של אתרוגי איטליה. האתרוגים גדלו למעשה בחבל השמן שבארץ איטליה, באיזור קאלאבריה הקרוב לגינואה, אך המסחר חי' בעיר המחוז גינואה היא יאנאווא. ועל שם כך נקראו אתרוגים אלו בשם זה. [אזור זה נקרא אף בימי הראשונים בעלי התוספות בשם אפוליא].

מסורת אתרוגי יאנאווא

אכן נראה שכך היתה מסורת רבותינו מאשכנז, שאתרוג מארץ זו הוא האתרוג המסור לנו מימי משה רבינו.

כבר העיר רבינו רשכבה"ג החתם סופר בשו"ת חת"ס אור"ח סי' ר"ז שמן הדין דינו של אתרוג כמו דין עוף טהור הנאכל במסורת, על כן אותם האתרוגים הבאים מיאנאווא, שמסורת בירינו מאבות אבותינו ורבותינו חכמי הצרפתים אשר מעולם יושבי מדינת אשכנז שיצאו ידי חובתם באתרוגים הבאים מיאנאווא, הן הנה הכשרים ואין צריכים לשום סימן. וכן עיין בקובץ תשובות להח"ס (ס' כ"ה) כתב בשנת תקצ"ב, ח"ל:

אודות האתרוגים, הנה כל הסימנים אינם סימנים דאורייתא, ואפילו מדרבנן אינם, אלא שהמציאו האחרונים לפי הגדלים במדינתם, ואין לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר, אלא הסימנים המה להבחין בין הגדלים במדינה פלונית ובין הגדלים במדינה אחרת. והנה כל דבר שאין לו סימן דאורייתא נאכל במסורת, כמו שאמרו חכמינו ז"ל פרק אלו טרפות [חולין דף ס"ג ע"ב] גבי עופות, ע"כ הבאים ממדינת יאנאווא נקראים יעניותער, שמסורת ביד אנשי אשכנז מימי חכמי הצרפתים ור"ת וסייעתו שלא בא לידם אלא מאותה מדינה, הם מוחזקים במסורת, וזה משנת תקמ"ה בא חז"לה למדינתנו מארץ קארפ, והיה רעש עליהם בעולם עד שלבסוף החזיקו ב" אנשי המדינה הלזו. וזה כמו י"ד שנים מביאים גם מארץ קורסג"י, ואי ניזול בתר סימנים, סימנים של קורסגאנער טובים יותר ומבוררים יותר משל קארפ"י, אך כתבתי שאין לסמוך על סימנים לא להימין ולא להשמאל, אך הלא עד אחד נאמן באיסורים [שם ו' ע"ב], והחכם שם נותן כתב עדות וחיותם בחתימות ידו על ההכשר, ועל התיבה מונח חותמו שאינם מורכבים, ואני מתיר, אך המביאים בלי הכשר אינני מסכים ליקח מהם דאיתרע חזקתיהו ע"י שאלו יש להם כתב הכשר

(י) היות ובספרים יש חילופי גירסאות כיצד לכתוב השם "יאנאווא" ועלול הקורא לטעות, בחרנו לכתוב באופן אחד הגם שספרים המובאים כתבו מעט בשינוי.

ואלו אין להם. זולת זה אין בעיני שום חילוק בין קארסגאנייר לקארפיייר שניהם אין לנו מסורת כי אם על היאנאווא, עכ"ל.

וביתר שאת מצינו שכך כתב גם בשו"ת התעוררות תשובה [סי' תל"ד]:

אודיע מה שסיפר לי פא"פ הרב הגאון וכו' מ"ה חיים צבי מאנהיימר זצ"ל מאונגוואר ששמע מפה קדוש אא"ז בעל החת"ס זצ"ל, שאותן אתרוגים הנקראים יאנאווא המה האתרוגים אשר במסורת הוזה שהמה האתרוגים האמיתיים, ובהן יצאו רבותינו בעלי התוס' שהיה להם בקבלה איש מפי איש. והוסיף לומר מה לי אם הוא נאה ומהדר, תחלה נדון אם האתרוג הוא אמיתי, וידוע מאא"ז בעל חת"ס וכן ראיתי מכבוד אאמ"ז בעל הכתב סופר זצ"ל שהיו מהדרים אחר אתרוג יאנאווא, ואם היה להם כזה היו מברכים קודם עליו ואח"כ נטלו עוד פעם אתרוג קרפו משום הידור, עכ"ל.

ומוסיף המו"ל וכותב: וכזה כתב רבינו ג"כ במכתב בכ"י, ראיתי בעצמי שמרן אבי ז"ל היה לו אתרוג מיאנאווא ועליו היה מברך ועשה עמו נענועים, ואח"כ נטל מקארפו והיה ג"כ מגענעו. הרי שלפי דעת מרן החת"ס ובניו ממשיכי דרכו, כבר רבותינו בעלי התוס', קיבלו כך איש מפי איש שהאתרוג מיאנאווא הוא המסור לנו מהמסורה.

וכן מובא בס' מנהגי הח"ס [פי"ח אות ו', דף מ"ט] בכל שנה הידר אחר אתרוג גענאווער, ואמר שהמה הזוהר כשרים, מלבד אתרוג זה ה' לו עוד אתרוג אחר ההדור יותר ביופי.

אולם עיין בלקוטי שו"ת ח"ס [סי' כה] מתשובת בנו הכ"ס ח"ל:

כאשר הגיד ש"ב הנ"ל כי גם בימי אאמ"ז מאוה"ג זצ"ל היו רוב בני הקהלה נוטלים למצוה אתרוגים הג"ל אתרוגי קורסקו [הכונה לאי צרפתי שסמוך לאיטליה הדרומית שעליו נחלקו הפוסקים כפי שיבואר בפרק אתרוגי קארטיקא], לכד עשירי העם שביביתלם לפור ולבזבו מהונם להדר במצות, הם קנו להם אתרוגי קארפו, והמהדרין מן המהדרין טרחו להמציא אתרוגי יאנאווער ולא שכיחי פה, וגם לאאמ"ז לא ה' לו בכל שנה.

א"כ מוכח שגם שאר אתרוגי כשר רק היאנאווא הם למובחר, וא"כ רבריו סותרים עם תשובה הג"ל.

אמנם בשו"ת משנת דרבי אליעזר [סי' ט"ז] ימצא פשר הדבר, שכתב לבאר דברי הח"ס רד"ן האתרוג כד"ן עוף טהור שנאכל במסורת והבאים מיאנאווא מסורת בידינו כו', איך שייך מסורת לענין הרכבה דהוא דבר המשתנה ואם אז לא הרכיבו מי אמר דעכשיו ג"כ אין מרכיבין דלמא עכשיו הם מרכיבים, ולא דמי לעוף טהור דלא ישתנה לעולם מטהור לטמא. ולענ"ד נראה ליישב תמיהה זו שכונתו דאתרוגי יאנאווא שלוקחין אותן במסורת מיד שנה בשנה אין בהם גם עתה חשש הרכבה, דהא לא שמענו עליהם כלום שנשתנו מאז ועד עתה בתוארם וגידולם. וגם שבו יש לסמוך על הסימנים שהיו מקובלים דאתרוגי יאנאווא שלא הורכבו הם מסומנים בסימנים אלו, א"כ ודאי ולא הורכבו, משא"כ שאר אתרוגים שלא באו במסורת שאינם מורכבים, א"כ לא ידענו כלל תוארם כשהם בלתי מורכבים והשינוי שנעשה בהם ע"י ההרכבה, וע"כ אין לקחת מהם למצוה ולסמוך רק על הסימנים לחד, עכ"ל. וכ"כ בקונטרס מילואים לקובץ התשובות. הנה שמסקנת הח"ס דהכשר מועיל לקארטיקאניר וקארפו, אבל ליאנאווא אין צריך הכשר.

וכ"כ בשער הכולל [פל"ז אות א'] שהביא הח"ס [סי' רי"ז] שאתרוג בעי הכשר, ולא די במה שכתב הרמ"א [ויד"ס סי' קי"ט] שכל דבר שיש לחוש כו' אין לקנות מסתם ישראל אלא אם הוא מוחזק בכשרות, היינו כמ"ש הבל"י בשם הבית הלל ח"ל תקנו בפנקס ארצות

שאפילו אם הוא מוחזק בכשרות אין ליקח ממנו אלא איב יש בידו כתב הכשר מאיזה אב"ד, מיהו אם נאבד הכתב ההוא והוא מוחזק בכשרות יש לסמוך עליו עכ"ל. ואיב מאחר שאתרוגים גדלים במדינות רחוקות מעבר לים, ועד שנמכרים במדינתנו לאחרים חלו בהם הרבה ידים, והמוכר בעצמו אינו יודע שאינם מורכבים רק שסומך א"ע על העלים הנרשמים המכונים בשם הכשרים, וגם חתימת יד המעיד היא מעשה הדפוס או פאטאגראפיש, וגם חותם שעל התיבה בקל אפשר לזייף בחותם אחד כמה וכמה תיבות מורכבים על כמה וכמה מאות ריב"ז או גודליו, היתכן לסמוך ע"ז בספק של תורה ובטול מ"ע דאורייתא וספק ברכות לבטלה ואיבוד ממון, לכן הנהיג אדמו"ר להדר אחרי אתרוגי יאנאווא, אבל הקונים שארי אתרוגים ידקדקו שיהי' המוכר מוחזק בכשרות ויהי' בידו כתב הכשר כתיבת יד ולא מעשה הדפוס שיכירו חתימת יד המעיד עיי"ש. וכיב מ"ב סי' תרמ"ח סקס"ה.

וכ"כ הגאון המלבי"ם בקובץ הלבנון שנה י"ב גליון ה' שכל הירא חזר יקח אתורג גינובה לברכה.

וכך אכן אנו מוצאים בלקט ישר מנהגי רבינו התרומת הרשן (אורח חיים עמ' קמ"ט) שכתב תלמידו, וזכרנו בטוב שאמר שחביב עליו אתרוג הבא מארץ מפול שיש לו טעם וריח יותר מאתרוג הבא מראוס. ארץ פול היא בוודאי ארץ אפוליא שבאיטליא הדרומית, והרי שכן נהגו באשכנז מאז ומעולם ליטול אתרוג של מצוה מאיטליה. [וצ"ע מהי ארץ ראוס, ויש שכתבו שאולי זה רומי, וצ"ע].

וכן כתב בספר מתא דירושלים [על הירושלמי, פ"ג דסוכה הלכה ר'] שנשאל על אתרוגי קארטיקאנער שנשמע שהם מורכבים ... אין לאוסרם, אך מי שלבו נקפו יקח לו מאתרוגי יאנאווער המקובלים, אבל להיות שהמה מועטים ואי"א לכל אדם ליקח לו יאנאווער ע"כ אין לאסרם והנהגה לישראל, עיי"ש.

והנה ראינו שאף בין תלמידי החתם סופר ובניו אנו מוצאים כמה תשובות ועדויות, שבהם מבואר שהם השתמשו גם באתרוגים שאינם מיאנאווא, ולכאורה הדבר תמוה מאד, שהלא שפתי החת"ס ברור מללו, שרק אתרוגי יאנאווא הם לנו במסורה ולא אחרים, ואיב כיצד השתמשו באתרוגי קארטיקא ואף קורפו.

ונראה שכידוע בזמן ההוא אתרוגי יאנאווא היו בלתי מהודרים בתכלית וגרועים בצורה, ואילו אתרוגי קורפו היו מהודרים למראה מאד, עד כדי כך, שהאתרוג היותר מהודר בין אתרוגי יאנאווא הוא כגרוע באתרוגי קורפו, כמו שהעיד הגרש"ק בשו"ת טוטו"ד [ח"א סי' קע"א, מובא להלן] ומכיון שבאתרוג גדר ההידור של המצוה הוא מגדר המצוה עצמה, לכן מפני חובת המצוה לא יכלו לעצור בעצם אלא לקחו גם אתרוגים אחרים מהודרים, כגון קורפו, לקריאת ההלל ולענונעים, כי אולי הם בכל זאת כשרים ואפשר לצאת בהם ידי חובת המצוה בשלמות ההידור, (אכן צ"ע שבכל התשובות של הבעל נפש חיה נקט בפשיטות ששית החתם סופר דרך יאנאווער כשר, אך אתרוגי ארץ ישראל בכלל המסורת, מנ"ל ומהיכן למד כן).

ואמנם המעיין בספרי ושו"ת של גדולי ישראל שרנו על כשרות האתרוגים שהגיעו ממקומות שונים, אכן יראה בעליל שאצל רובם נקטו כדבר הפשוט שאתרוגי יאנאווא הם הקני מידה שבו מודדים את כשרות של שאר האתרוגים.

וכי"כ שו"ת בגד ישע [סי' ט"ז], וכך מורים דברי הגאון רבי שלמה קלוגער בשו"ת טוב טעם ודעת [יו"ד קמא, סי' קע"א] שכותב בתוך שאר דבריו וז"ל ואני פוסל את כולם, רק על אתרוג קארטיקאנר אני מבקר וכו', ומ"ש רי"מ שאין לו תואר אתרוג וכו', להיות להם היתר בפ"ע כמו יאנאווא יותר שכיח בקארטיקאנר מאתרוגי פארגא עכ"ל הנוגע לענינו, ולהלן נביא

דבריו באריכות יותר. הרי שמשווה שאר אתרוגים לתבנית אתרוגי יאנאווא שלא נחלק אדם מעולם שהם הם הכשרים ולפי"ז מסיק אם האחרים כשרים אם לאו.

וכיוצא בזה מביא בקונטרס דעת קדושים [ווילנא - תרל"ז] מכתב מהרב הגאון האמיתי פאר הדוד וכו' מו"ה יעקב נ"י אב"ד ווארשא [בעהמח"ס תפארת יעקב על חו"מ] שמתיר אתרוגי קארפוי, על סמך שבדקתי אני אתרוג יאנאווא וגם הגרעינים שלהם מצאתי שהם מונחים כמו באתרוגי קורפו, עכ"ל.

וכך יש לתלמידי הגר"א מסורה מהגר"א שהשתמש רק באתרוגי קאלאבריא, כמבואר בשו"ת נטיעה של שמחה [ס"י כ"ב] שמעתי מהגאון מו"ה לייב רובין ז"ל אב"ד דק"ק ווילקאמיר, שגם בליטא הקבילה מפי הגאון רבי אליהו ווילנא שמצהה מן המובחר לצאת בקלאברער.

שו"ת מהר"ם רוטענבורק [סימן י"ט] העיד שהגאון רבי מרדכי בנעט אבדי"ק ניקעלשבורג אמר שדרכו לצאת באתרוג יאנאווא. וכ"כ שו"ת מהרי"א ענגיל [תלמיד בעל הקצות] [סימן י"ז] כי כמה מאות שנים שיצאו ידי חובתם באתרוגי גינובה בלבד. וכ"כ שו"ת מהר"ם א"ש [ס"י מ"ז] שרק אתרוגי יאנאווא נחשבים בחזקת שאינם מורכבים. וכ"כ שו"ת מהר"א"ל [מפלצק, ס"י ו'] דמה שאנו רואים שנהגו אבותינו לצאת באתרוגי יאנאווא, אין זו חזקה מכיון שהיו רחוקים ממקום הגידול, עיי"ש. אבל עכ"פ רואים שאבותינו לקחו אתרוגי יאנאווא. וכ"כ שו"ת זרע אמת [ח"ג ס"י ע"ג] [עיי"ש] שבמקומו נוהגים ליקח [שנת תקנ"ב] לאתרוגי גינובה בלי הכשר שהם בחזקת בלתי מורכבים. וכ"כ עיקרי הד"ט [שנת תקנ"ב, ס"י ל"ג אות ג']. וכ"כ מהר"ם רוטענבורק [בשו"ת שם] להשיב להשואל שבמדינות ליטא נהגין המהדרין לצאת רק ביאנאווא, ועתה זה שתי שנים שלא היו בקהלתנו רק מקארפו כיצר לנהוג, והשיבו שיש להכשיר כל שיש בו סימני הכשר, עיי"ש. עכ"פ רואים שמסורה קדומה היתה באתרוגי יאנאווא.

וכ"כ שו"ת בכורי שלמה [ס"י ל"ז] מביא מכתב מהגאון רבי מרדכי גימפל רבה של מושב יאוד אצל יפו, שכתב בשנת תרמ"ב שירושה מימי חורפו שרובם ככולם החזיקו אתרוגי קארסיקאנר מאיי צרפת, והמהדרים השיגו אתרוגי יאנאווא.

וכ"כ בהקובץ המליץ [גליון קט"ו] מכתב מהגאון רבי נתן אדלער [רב הכולל בבריטניה], ואני לעצמי לקחתי אתרוג מגינובה באטליא אשר יש להם הכשר ואינם מורכבים כלל.

שו"ת הגיד מרדכי [ס"י ה', שנת תר"ה - להרב מרדכי אשיא מרבני שאלוניקי] שאתרוגים הנאים מעיר גינובה - יאנאווא הם בחזקת כשרים, אכן דוקא מעיר גינובה ממש, אך אתרוגים הנאים סביבות העיר יש עליהם חשש מורכבים, עיי"ש.

וכה מספר הגאון ר' יהודה לייב דון יחיא [מתלמידיו המובהקים של הגר"ח מבריסק בישיבת וואלאז'ין, נדפס בקובץ זכרון יצחק, ירושלים, תשל"ט] עתה אספר לכת"ר במה שבדידי הוה עובדא פעם אחת קודם חג הסוכות ישבתי בחדרו של מו"ר הגאון זצ"ל רבי חיים סולבייציק מבריסק, והיו שם עוד אנשים ממקורביו, ובתוכם ר' יעקב ליפשיץ בן הגאון משדליץ איש למדן מנכבדי עיר בריסק מערת הפרושים, והביאו אז לפני הגאון זצ"ל כמה אתרוגים יפים ומהוררים, ואמרתי לו כי אצלינו חסידים קאפוסט מהדרים לקחת דוקא אתרוגי גינובה הנקראים בפי העם אתרוגי יאנאווער, והשיב ר' יעקב ליפשיץ ע"ה "אצלכם החסידים" בביטול, כלומר מה יש להביא ראיה מהחסידים, אמרתי לו ומה יאמר מר אם גם החתם סופר כתב בן באר"ח [ס"י ר"ז], אז אמר הגאון זצ"ל הביאו לי את החת"ס וראו כדבריו כן הוא, ואז אמר לי הגאון זצ"ל הריצו טלגרמא לאביכם הרב שליט"א כי ישלח לי אתרוג יאנווער ועשיתי כדבריו.

י"א דרך אתרוג ויאנאווא יש להם מסורה ולא אתרוג א"י

בקובץ גידיל תורה (עמוד 15, גליון כ"ד, ירושלים) מביא מכתב הרב יהודה לייב דון יחיא משקלוב, כך: נצטויתי מפי אבי מורי הרה"ג דדריסא (ר' חיים) שיחי', לקבוע בעט על גייר מה ששמעתי מאתו דבר ברור ששמע מאדמו"ר דליובאוויטץ מחבר הצמח-צדק החרשים, דין אתרוג גינובער הנקראים קאלבריא [הנוכר בשקלים ירושלמי (פ"ו הלכה ב')] שהגיע המבול עד קאלבראיה, כן הראה לי אחי הרה"ג דקאפוטט שיחי', ולא שנתחדשו מקרוב בעת הסתלקות אדמו"ר הנ"ל הנקראים בורדאג' וראוירער [ואין צ"ל שלא יש בכלל הנקראים אלפאחער מאַראַקער קאַרטיקאַער, וכן כל האתרוגים הבאים מארץ הקדושה שאין להם שום מסורת כלל].

ולאמיתו של דבר המעיין בכל כתבי הוויכוח אודות אתרוג קורפו כפי שיבואר בפרק הבא, יראה בעליל שעד לערך תקמ"ה לא ידעו יהודי אשכנז משום אתרוג אחר מלבד אתרוג יאנאווא, וכפי שמעיד על כך החתם סופר שאתרוג קארפו באו רק בשנת תקמ"ה. והגאון בעל פאת השדה (ראה אריכות דבריו לעיל), כתב: אבותינו וכו' עד שנת תקס"ט לקחו רק יאנאווא.

ואכן כזו היא גם קבלת חסידי חב"ד מאת רבותיהם, הגה"ק בעל התניא וממשיכי דרכם. בשער הכולל (פלי"ז אות א'): קבלה בדינו מאדמו"ר הזקן ז"ל להדר אחר אתרוג יאנאווא היינו הגדולים באיי גינובע, והטעם כי אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אתרוג לתוך אילן אחר וגדל מזה מין הדומה לאתרוג פסול. ומביא שם דברי החתם סופר הנ"ל, ומסיים לכן הנדיג אדמו"ר להדר אחרי אתרוג יאנאווא.

האם לקח הרמ"א אתרוג מיאנאווא

ויש להוכיח שגם הרמ"א לקח אתרוג יאנאווא, שבשו"ת רמ"א (ס' קב"ו אות ב') מביא תשובת ר' שמואל יהודה קצנלנבויגן (שהיה רב בפדוה בנו של מהר"ם פדוה) אודות אתרוגים המורכבים הגדלים במדינות אלו נכרים וידועים אלינו, אבל ממחז פולייא באים אתרוגים אשר אנחנו מסופקים בהם, ושנה זו רוב האתרוגים שלנו היו מהמחז ההוא, ואני כתב למכת' ג' סימנים אשר תוכל להכיר בהם המורכבים הגדלים בארצנו, כי מפולייא לא יוכלו לבא אליכם כי רב מכס הדרך, ע"כ. כי פוליא דרום איטליה רחוקה מצפון איטליה פדוה מאות קילומטרים.

והנה בשו"ת לב חיים (ח"ב ס' קכ"א) ושו"ת תורת חסד (ס' ל"ד) למדו בכוונת התשובה, שמסופק באתרוגים הבאים ממחז פולייא אם יש בהם הסימנים עיי"ש.

אכן האמת יורה דרכו ונקדים באיזה עיר מדבר, ודרשתי חקרתי אצל קוראי הדורות שמי שמסתכל במפות של איטליה בימי הרמ"א והמרי"פ, יראה שבאזור אשר שם גדלים עתה אתרוג קאלבריא, בימיהם היה שייך למחז פולייא (PUGLIE, APULIA), ואח"כ בתחילת שנות המאה השבע עשרה למספרם, כאשר עברו מממשלת סיציליא, ונספחה למדינת נאפולי, נתחלקה כל החצי אי של מדינת איטליה הדרומית באופן אחר, אשר חציו המזרחי נשאר מחז פולייא, וחציו המערבי נספח למחז קלבריא, אשר עד אז היה רק קצה הכי דרומי ממה שנקרא היום קאלברייא. והמהרי"פ אשר גר בארץ איטליה במחז וויניציא, דהיינו צפונות מזרחית של מדינת איטליה קרא להם אתרוג פולייא. ע"ש שקלבריא שייך לעיר פוליא שממש באים האתרוגים, וזה הכוונה שאנחנו מסופקים, היינו שמסתפקים מהם, ורק מהרי"א פאדואה גר מרחק רב ולא יכולים היו לברר אם האתרוגים הבאים בדיוק מעיר הנ"ל, לכן נותן ג"כ סימנים לידע אם אינם מורכבים.

וראה בספר מנחת יהודה וירושלים (ח"ב קעלער) שהוכיח מהרמב"ן והמאירי שדנים בדין

אתרוג שניטלה פיטמתו, שהשתמשו בימיהם באתרוגי קאלבריא ורובם לא היו להם פיטם עוי"ש. [ואמנם כבר העיר כן בשו"ת בגדי ישע].

וכדבריו מבואר באג"ק [מהרש"ב ח"א עמ' ס"ב], ידוע אשר כ"ק רבינו הגדול א"ז ארמ"ר זצוקללה"ה החמיר לברך על אתרוגי גענאווע דוקא [עד שפ"א ה' מלחמה גדולה בעולם ונשמע שלא יניחו לעבור סחורה מאיטאליא ורצה לשלוח איש מיוחד לגענאווע לקנות אתרוג בשבילו כירוע], וכן החמירו אחריו רבותינו אבותינו ארמ"ר זצוקללה"ה עד מה שראיתי מכ"ק אאמ"ר שהחמיר בזה עד מאד [ומפני שבימיו נתחדשו עוד ב' מקומות מאי גענאווע שמביאים הסחורה לגענאווע [ששם ה' שוק הסוחרים] והם בארדעגער וריווירע [ולפי הנראה, בימים הקדמונים לא ה' משם אתרוגים וחדשים מקרוב באו] ובהם יש חשש מורכב יותר [מקארפע], הקפיד כ"ק אאמ"ר [מהר"ש] על אתרוגי גענאווע הבאים מקאלברע דוקא והן הנה הכשרים דוקא וכו'. ואתרוגי קארפע לא באו לביתו כלל בשום פעם מהזמן שאני זוכר. ואתרוג ארץ ישראל ה' אצלו פעם אחת ולא בירך עליו כי אם בעת הלל נטלו. [וראה על מאורע ההוא בשו"ת נפש חיה להגאון מו"ה חיים אלעזר וואקס מקאליש [ס' ד'] שכותב, משי"כ כבוד גאון כי השמועה אומרת שהרב הקדוש מלובלין התחיל ליקח אתרוג קארפו ומאז התחילו ליקח אתרוג קרופו וכו', נודע שבימי הרב הקדוש מלובלין היו אז מלחמת הצרפתים אשר ה' קשה להשיג אתרוגי יאנאווא וכפי אשר שמעתי נעקרו אז הגנים הללו, חזת נודע לי בבירור כי העיר טארניגראד שהיתה גם אז עיר גדולה, והרב הגאון חיים התלמוד ה' אז רב שם, לא ה' להם שום אתרוג על חג הסוכות והביא אתרוג מהשר [טשארטאריסקע] מורכב וכן ה' כמעט בכל ערי גוברעניע מלובלין ואז התחילו להביא אתרוגי קארפו, עכ"ל].

ומאריך שם באג"ק בדברי החת"ס הנ"ל ומסיים, והנה אף שיש לומר שעתה הורע חזקת כשרות אתרוגי יאנאווא מפני אתרוגי בארדעגער וריווירע הבאים לשם, אך באמת חזקת אתרוגי קאלברע לא הורע ח"ו ובחזקתן עומדים, והמה ניכרים היטב בגדולן שמובדלים מהאחרים, ועל אותן כיוון החת"ס באמרו שמסורת בידינו כ' שמעולם יושבי מדינות אשכנז כו', כי גם עתה אתרוגי קאלברע רובם ככולם נשלחים למדינת אשכנז בסך מסויים יותר מלשאר ארצות, ועל כן אתרוגי קאלברע כשרים בלתי שום ספק ואינם צריכים לשום סימן כלל. ומסיק, והאמת אגיד כי אף עם השגחתם מכל מקום אתרוגי קאלברע אצלי במעלה יותר מכל האתרוגים שבעולם.

ובפשטות נראה, שלדבריהם דעת הגה"ק בעל התניא במעלת אתרוגי יאנאווא, הוא מטעם שהם בחזקת בלתי מורכבים.

מסורת אתרוגי יאנאווא ממגן תורה

אך באמת נראה מדברי הרש"ב, יתירה מזו, שדעת בעל התניא כדעת החת"ס שדין מסורת אתרוג חל על אתרוגי יאנאווא דוקא מאז מ"ה, ויש לבאר דבריהם עפ"י דברי הרא"ש בשו"ת הרא"ש [כלל כ' ס' כ'], בנוגע מסורת העופות, שקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החרב, וכן קבלת אבותינו רבותינו בצרפת יותר מקבלת בני הארץ הזאת [ספרד ששם גלה הרא"ש בסוף ימיו]. הרי שלפי הרא"ש מסורת רבותינו בעה"ת היא היא המסורה מאז ימי המקדש ולמעלה בקודש. וכמו כן באתרוג, נראה שלפי החס"ד רק אתרוג שבמסורת אשכנז שגדל ביאנאווא הוא אמיתי מין האתרוג שהתורה דיברה עליו.

ועל פי זה יובן בפשטות דברי המסורה שקבלו נכדי בעל התניא זי"ע אודות מסורת אתרוגי יאנאווא. ולפינו ג' מקורות למסורה זו ששמעו אותה מחגה"ק מהרש"ב. א. בנו הרה"ק הרי"ץ בשם אביו בשמח"ת תשי" [נרפס בספר המאמרים התשי"א עמ'

[101] בשם אדמו"ר הזקן בעל התניא, שכאשר אמר הקב"ה ולקחתם לכם פרי עץ הדר הושיבו שלוחים על ענן והם הביאו אתרוג מקאלאבריא.

ב. רשימות הרב"ש, שהן רשימות שנדפסו זה עתה מכת"י הרה"ח רבי ברוך שניאור זצ"ל נכד הצי"צ שרשמשם תיכף להריבורים והמאורעות, (קה"ת תשס"א עמ' קנ) ביום ב' דסוכות תרע"ו בעת הסעודה שהבעש"ט (וכנראה שבעל התניא שמע כך בשם הבעש"ט) אמר בשעה שאמר הקב"ה למשה רבינו ע"ה מהמצות דולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כל ה' דוקא על יאנאווא קאלאברער, שהביאו משם למדבר וזהו עיקר מצותו.

ג. בשמעות וסיפורים להרה"ח רבי רפאל כהן [מהר" שני' ח"ב עמ' 73] מביא בשם תלמידו הנאמן של המהרש"ב, הגאון רבי יעקב לנדא אב"ד בני ברק בזה"ל, הרה"ח הר"י (שי" לנדא ה' כמה פעמים מחמץ בחג הסוכות לשולחנו של אדמו"ר [הרש"ב] בכל ליל רחגה"ס ה' אדמו"ר מספר, כשהקב"ה אמר במדבר לבני ישראל ולקחתם לכם וגו' פרי עץ הדר וגו', שלחו שלוחים לגניזא קאלאבריא והביאו משם אתרוגים.

ד. כיב בספר משנת יעקב (להגאון מקאפ"ש, לשו"ע סי' תרמ"ח) שאתרוגי קאלאברער שהיו מוחזקים לכשרים מזמן רב - ובשם הגה"ק בעל התניא זי"ע אומרים שישאל בזמן שהיו במדבר הביאו אתרוגי יאנאווא - שהם נקראים ג"כ קאלאברער - ועל זה ברכו בסוכות, ואם קבלה נקבל, עכ"ד.

וראה בשו"ת בית אפרים (סי' נ"ו) לצרף להתיר את אתרוגי קורפו, משום שקשה מאד למצוא אתרוגי יאנאווא שיהיה נקי בלי שום דופי, עיי"ש.

מוכח מכל הנ"ל שהבחירה הראשונה היתה מעולם אתרוג מיאנאווא עם הכשר.

ונראה ממסורת מוהרש"ב, שדעת זקנו הגה"ק בעל התניא היא כדעת הח"ס, דכך אכן היתה מסורת רבותינו מאשכנז שמלכתחילה מאז מתן תורה, דרך אתרוג מיאנאווא הוא חפצת האתרוג שצויה עליו משה רבינו ע"ה.

מסורת אתרוגי יאנאווא בבית המקדש

ראה עוד שם בספר רשימות הרב"ש [עמוד קמ"ט] מה ששמע מהרש"ב [מוצאי יו"כ תרע"ו], וז"ל, ואמר שבי"ק רבינו הזקן נ"ע זי"ע"א אמר בפירוש שבבית המקדש היו נוטלים אתרוג דוקא יאנאווא קאלאברער והוא המהודר מכולם. וכ"כ זקינו הוא רבינו הצי"צ נ"ע זי"ע"א אמר פעם אחרת להר"ר יוסף תומארקין מקרימענטשוק [חסיד הצי"צ ואב"ד עיר הנ"ל] שאתרוגים של קארשקאנער [כנראה הכוונה לאתרוגים מקורסקו דלעיל, שנחלקו עליו הפוסקים] הם יותר גרועים מקארפירער. ופעם אחת לא ה' נמצא כלל מין יאנאווער אתרוג, והצי"צ נטל קארפירער בלא ברכה. ושבתית ב"ק אביו [הוא אדמו"ר מהר"ש] בהשנים שזוכר, לא היה כלל המין אחר זולת "יאנאווא". הרי שהדעת הצי"צ שאין זה מין אתרוג.

ודבריו מסכימים עם המבואר בבית רבי [ששמע את רוב דבריו מאדמו"ר קאפוסט כידוע] (פרק כ"ו, עמ' ע"ה, אות א') שמענו ממקור נאמן שדברו הצי"צ עם הגאון בעל בית אפרים] על דבר אתרוגי קורפו ויצא הפסק מהם שאם האתרוג גדול כיב עד שישאר אתרוג לבד ההרכבה אז הוא כשר, ועל פסקם זה סמך את עצמו אדמו"ר בעל צ"צ נ"ע פ"א שהי' דוחק גדול בליבאוויטש על אתרוגי גינובא, וסיפר אדמו"ר הפסק שלהם וסמך על זה למעשה. אך גם זה שמענו ממקור נאמן שאדמו"ר הנ"ל סיפר בשם דודו הרב חיים אברהם נ"ע [בן הבעל התניא] ששמע בעצמו מאביו [בעל התניא] שזהו דוקא כשאין בעיר שום אתרוג מאתרוגי גינובא (או יש לחפש קולות על שארי אתרוגים כו'), אבל כשנמצא בעיר אז לא יברכו על אתרוג אחר. ופעם אחת ה' דוחק בליבאוויטש ולא נמצא בכל העיר כ"א אתרוג א' מגינובא, בירך אדמו"ר על הגנובר ובעת הלל נטל אתרוג שלו שהי' אתרוג א"י.

נמצא דלפי דעה זו מעלת אתרוגו יאנאווא היא בשתיים, א, דרך משם יש מין האמיתי של אתרוג שעליו דיברה תורה. ב, ששם רק מחזקים כבלתי מורכבים, אך בשאר מקומות אין חזקה זו.

ב.

והנה בספר כשרות ארבעת המינים [עמ' קי"ט] התפלא על שמועה זו, וצ"ע הרי איטליה נבנתה רק בימי שלמה כמבואר בשבת [נ"ו ע"ב] ובסנהדרין [כ"א ע"ב] ומגילה [ו' ע"ב]. ובשבת שם, בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי, במתניתא תנא אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב וכו' נבנה צירף אחד והוא איטליה של יון. ועיין ירושלמי ע"ז [פ"א ה"ב] שבאו רומים ורומולוס וכו' שני צירפים ברומי. והוא מספרי ס"פ עקב, ועיין במדרש תהלים [מזמור י' ו']. ובמדר אסתר [פ"ג ה']. וא"כ הרי רומי לא היתה בזמן משרעה.

אך כבר קדמו באגרות קודש [לכ"ק אדמו"ר הרמ"מ מליובאוויטש זצ"ל] (חי"ז עמ' קמח) חז"ח עמ' צד) שבאמת איטליה של יון כבר היתה קיימת בזמן מרעה לא רק כארץ אלא אפילו כמדינה כמבואר בקידושין [י"ב] איטר האיטלקי ע"ש איטליה של יון, ועיי"ש ריש הפרק בתוס' (ומטבע זו היתה כבר בזמן מרעה), וכן מפורש בספר הערוך מרכיבו נתן מרומי ערך איטלקי. וכ"ה גם בר"ש שביעית [רפ"א מ"ב] וברע"ב שם, וראה בפ"י הרע"ב מס' כלים [פ"ז משנה י"א]. ובירושלמי שקלים [פ"ו ה"ב] וכ"ה בבראשית רבה [פרשה כ"ג ו']. מפורש להדיא שאף חלק זה של איטלי - קאלאבריה כבר ה' קיים, דאיתא שם ברור אנוש עלו המים עד קלבריה. [ובקרן העדה מפרש שהכוונה לעיר בצרפת, אך למעשה הכוונה באיטליה כמבואר לא' הראשונים על מס' שקלים (במס' שקלים מהדורת ה"א סופר) שהכוונה לאפוליא שהוא קאלאבריא]. [וראה תרגום יונתן ליחזקאל (כ"ז ו')] מאי כתים, ממדינת אפוליא. וראה במדרש [כ"ה, כ"ד] וצ"ע מיד כתים שמתרגם, וסיען יעטרון מרומאי, הרי שאפוליא היא רומי. וגם כיום מצוי איזור באיטליה הדרומית שנקרא בשם אפוליא והוא סמוך לאיזור קאלאבריה].

ומה שמבואר במאמרי חז"ל הנ"ל ששטח רומי לא ה' רק בימי שלמה וירבעם, הנה עיין בגליון עין יעקב על מס' שבת [דף כ"ח, דפוס וילנא] שכותב אהבת איתן עיין ביוחסין ובצמח דוד ושלשלת הקבלה וסדר הדורות, שהקשו דלפי סופרי דברי הימים קרוניקה כבר היתה עיר הבירה של רומי עיר נושבת קודם לכן, גם המלעגים על דברי חז"ל ימצאו פה מקום להראות כי זרה לנו ידיעת גלילת הארץ וכו', אבל כל הסיפור הזה אינו כמשמעו, עכ"ל.

וכ"כ בספר בעל סדר הדורות בדברו על מאורעות שנת ב' אלפים שי"ג, כמאה ושלושים שנה לפני קבלת התורה כותב, כי צפו בן אליפו מלך חמשים שנה על כל ארץ כתים ועל כל ארץ איטליא, ובשם דרשות רש"י (כנראה הכוונה להקדוש ר' שלמה מולכו זצ"ל), מוסיף בעל סדר הדורות ואומר שאחר מיתת יוסף ברח (צפו בן אליפו) לקנפניא ומלך על כתים ברומי, ולבסוף מלך על ארץ יון איטליא, והוא ה' מלך ראשון ברומי ובנה היכל ראשון ברומי.

וכעין זה כתב הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו בן יהודע על מסכת סנהדרין שם, וז"ל הנה בוודאי הגמור אין מאמר זה כפשוטו דאין יתכן לומר שכל הארץ הגדולה והרחבה אשר כרך רומי בנוי בה היתה ים קודם שנשא שלמה המלך עליו השלום את בת פרעה, ובמשך שנים שלא הגיעו לשבע מאות שנים נתחדשה קרקע זו בתוך הים ונבנה עליו כרך גדול של רומי שה' בנוי בזמן בית שני, על כן וודאי מאמר זה נאמר על דרך הוידה שבו רומ ענין עמוק עיי"ש.

ועוד יש לבאר בפשטות, דהנה עיין ברשיי שבת שם על דברי הגמרא אותו היום שהכניס

ירבעם נבנה צריף אחד וזהו איטליאה של יון, בד"ה איטליאה, שם העיר, והיא ממדינת יון וכשנטלה רומי מלכות יוונים לכדוהו ונהפך להם, והסבר דבריו כך הוא ידוע בתולדות ימי העמים ימי ישראל שיון רומי הן שתי מלכיות שונות, ומיה אם כן הקשר שברומי בנו בימי ירבעם מלכות יון, דהרי רומי מלכות אחרת היתה, ולכן רש"י מבאר דאכן בראשונה איטליה שביון היתה רק עיר ממדינת יון והיא שכנה בקצה איטליה שהוא מקום קאלאבריה, וכידוע שמאז ומעולם שלטה יון על כל האיים הסמוכים לשם כולל באיזור זה, ואילו רומי הוא במרכז איטליה שהיא ברמות רצועה באמצע הים, וכאשר ירבעם חטא, עלה רומילוס, שעל שמו נקראת רומי - ראה מדרש תהלים [מזמור ט' אות ח'], והתחיל ליישב את רומי כמבואר במדרשים שם, וא"כ רומי היתה באמצע הרצועה ובקצהו איטליה של יון. וכשבע מאות שנים שלטה יוון בכיפה ורק באמצע בית שני התגברה רומי וכבשה יון והתאחדו רומי ויון לאחת.

הנהגה לעיל הבאנו מתרגום יונתן דאיי כתים הם הם אפוליא, ולדבריו היו איטליה שביון, אי בלב ים התיכון, ועל פי זה י"ל, שאכן זה שהשרטון שבימי שלמה פעל יוצר, שחיבר את איי יון של קאלאבריה ליבשה אחת ועליו נבנה רומי. נמצא לפי זה, שאכן איטליה שביון קיימת היתה מעולם אף בזמן משה, ורק איזור רומי הוא שצפה ועלה מן הים, ואמנם גם לפי תולדות העמים יציבא מילתא, שמתארים בספריהם את איזור רומי הקדומה כמקום לח שטוף מים, וע"י יישובה של רומילוס ייבשו המקום ויישבוהו.

עוד הקשה בספר הנ"ל שהרי משמע במו"נ [ח"ג פמ"ג] ובעוד פשטנים שלא קיימו מצות ד' מינים במדבר, וא"כ כיצד הביא משרע"ה אתרוג משם, אך פשוט שמכיון שמשא אמר להם מצוה זו הראה להם מה זה אתרוג, ולכן שלח שלוחים להביא אתרוג מארץ זו להראות להם מין אתרוג מהזו. עוד הקשה, שהרי רש"י עה"ת [בראשית כ"ז, ל"ט] בברכת עשיו, ומשמני הארץ מפרש זו איטליה של יון, שהוצרך רש"י לפרש כן שהואיל ויצחק כבר נתן ליעקב משמני הארץ, הוצרך לתת מקום חדש שטרם נוצר אז חו איטליה של יון, אך מובן ופשוט שאין זה אלא דרוש ואין מקשים מן הדרוש, והרי בפשוטו של מקרא, טעמים אחרים לדבר. וראה משי"כ בזה בספר ארבעת המינים ע"פ שו"ע אדה"ו [ירושלים, תשנ"ד, עמ' ר"ל], ובספר על אבותינו ועל יחסם להרה"ח ר' חיים עוזר מרינובסקי ז"ל [עמוד שמי"ג].

ג. טעם לשבח על לקיחת אתרוגי איטליה

עוד טעם לשבח מדוע יש ליקח אתרוג מאיטליה שביון דוקא מבאר באג"ק [ח"ג עמ' ר"פ], שהרי לפי המדרש ורש"י עה"ת בברכת עשיו שם, הרי משמני ארץ קאי על איטליה שביון, וברמב"ם סוף הל' איסורי המזבח פוסק שלמצות יש לקחת כל חלב לה', וכן לגבי ביכורים מבואר במשנה ריש ביכורים אין מביאים כל מפירות שבעמקים כל, ובמיוחד באתרוג שההדיוור הוא מעצם מהותו ולא כבשאר מצות. ומכיון שמשמני הארץ באיטליה דוקא, הרי משם החלב לשם.

ולפי"ז אפילו כשנטעו אתרוג מיאנאווא באה"ק או בשאר מקומות, הרי מטעם מציאות אתרוג וחזקת כשרותו, הרי ברור שמדובר באתרוג כשר, אך מטעם שלימות של כל חלב לשם, הרי רק אתרוג שצמח באדמת איטליה של יון מתאים לכך.

שנים רבות נמשך המצב שאתרוגי יאנאווא היו בלתי מהודרים ומראיהם רע, וכך מתאר הרה"ח רבי ישראל דזעקבסאהן זצ"ל, מגדולי חסידיו חב"ד, שה"י הראשון שהביא אתרוגי יאנאווא לארה"ב - החל מתרפ"ט - בעבור ערת חסידי חב"ד שהשתקקו לקיים מצות ד' מינים באתרוג זה דוקא, בספר זכרון לבני ישראל [עמ' קנח, הערה רסח] וזה לשונו:

אחרי אשר התחלתי לנסות בעצמי לקצירת אתרוגים, משנת תשט"ו ואילך הוברר לי הדבר מדוע היו אתרוגי קלבריא כ"כ בלתי יפים ממש הרוסים ובעוקצים ארוכים,

כי מר קרעה (הסוחר שסיפק אתרוגי קאלבריה כל השנים) לא ה' נוסע בעצמו לקצירת האתרוגים בתזילה רק ה' קונה בסיטנאות מהפרסים, הוא ה' כותב מכתב לאיכר (פרדסן) שישלחו לו סכום כזה וכזה של אתרוגים מגליל קלבריא. כאשר האיכר ה' מקבל את המכתב ממר קרעה ה' הולך לפרדס ובוצר את סכום האתרוגים הררוש וה' מניח עוקצים ארוכים אורז אותם ושלח. האתרוגים שגדלים שם אינם נטועות שנטעו אותם לשם מצוה כי אם אחר ממני פירות הגדלים שם בריבוי מופלג עשרות עשרות מלן דגליל ההוא מלאים מפרדסי אתרוגים (וגדלים שם כל מיני פירות, רמונים תאנים זיתים ועוד). עיקר השימוש באתרוגים אלו איננו לאכילה כמות שהן כי אם מטענים אותם, אוכלים אותם מלוחים וגם מבשלים אותם, ולכן לא נוגע להם השלימות והיופי ובפרט היופי של הקליפה העליונה. וכיון שלא נוגע להם היופי של האתרוג לכן אין מתחשבים ומניחים את האתרוג להסמך על המחיצה, ולפעמים תוחבים את האתרוג על אחד הקוצים הגדלים על אילני האתרוג, ולכן אין אתרוגי קלבריא יפים.

עד היום אין האיכרים יכולים להבין מדוע אנו מרדקים כל כך ביופי הקליפה ומה אנו עושים עם האתרוגים. עכשיו בלכתי בעצמי יכול להיות שמעשרה עצים, ולפעמים גם מפרדס של עשרות עצים לא אמצא אפילו אתרוג אחד. הולך אני יום שלם עם ארבעה איכרים אינם יהודים להבדיל ומאסף איוה עשרה אתרוגים, ולפעמים עשרים או פחות, עכ"ד.

ובכל זאת רוב אתרוגי יאנאווא נמכרו בכל השנים בעיקר לחסידי חב"ד, (כפי שכותב שם הנ"ל בעמ' קנו בהערה רע"א), מר קרעה סיפר לי אח"כ (כשהייתי לוקח ממנו כבר כב' או ג' מאות אתרוגים והי' שולח אתרוגים יפים), שאחרי מלחמת העולם הראשונה כשהחלה הממשלה הבאלשעוויקית נפסק קנין האתרוגים הגדול של חסידי חב"ד ברוסיא, ובראותו שאני מפתח את מסחר אתרוגי קלבריא באמריקה, ושאני משלם דולר בעד כל אתרוג, התחיל לנסוע בעצמו לקלבריא ולבחור אתרוגים יפים ולשלוח אלי, עכ"ד.

והעיד הרה"ח ר' חיים יעקב דייטש ז"ל לפני מור"מ מפאפא זצ"ל, ששמע מפיו של הגה"ק מבילגוריי ז"ל שזקינו הגה"ק מהר"ש מבעלזא זצ"ל אמר שיש ליקח אתרוגי יאנאווא אפי' דאיכא חשש חסר, עכ"ד.

ומור"מ מפאפא ז"ל אמר שהי' חביב אצלו יאנאווער יען שהחיס העיד שכן המסורת וגם המהר"ש מבעלזא ז"ל לקחו לכן בחר בו עכ"ד. אך למעשה לקח גם אתרוג של א"י.

בארץ ישראל גופא היו שלקחו רק אתרוגי יאנאווא

באוצר מנהגי חב"ד (עמוד רע"ט) עדות חכם א' ששמע מידיד נפשי ה"ה מ' נגיד ר' אלי' חיים הכהן בן הרה"ג הישיש מיכאל דוד איש ימיני מעיר אשוע, אשר בארץ ישראל לפנינו לא השתמשו לברך באתרוגים הגדלים אצלם, רק מהאי גינובע הנקראת קאלבריא.

אתרוגי יאנאווער גם בלא פיתום הם בחזקת בלתי מורכבים

כ"כ אגרות קודש (ליובאוויטש, ח"י עמוד לה), מ"ש אודות אתרוגים בלתי מורכבים שרואה בהם כמה שאין להם פיתום וגם לא גומא במקום זה, ובמילא מסתפק איזו מהם עדיף, אם אתרוג המורכב או אתרוג הנ"ל כיון שיש ריעותא זו וכמבואר בניכ השו"ע סי' תרמ"ה. והנה יעויין בשרית חת"ס [אריח סי' ר"ז] אשר דינו של אתרוג הוא כענין עוף טהור שאינו נאכל אלא במסורת. וכן מבואר אשר הסימנים פשיטא שאינם דאורייתא ולא נזכר בש"ס ובראשונים, ומזה נלמד ג"כ ל"מ"ש אודות הכרח הגומא שפס"ד זה בא מהמצאות, משא"כ כשתתגלים אתרוגים הידועים במסורת לבלתי מורכבים בלא פיתום וגם בלא גומא,

וכמדימה ברור כמה מהאתרוגים שכותב החת"ס שיש בהם מסורה הם בלא פיתום וגם בלא גומא, ואפשר שלא הגיעו מינים אלו למקום האחרונים הכותבים על הכרח הגומא, עכ"ד.

ובספר מנחת יהודה וירושלים [ח"ב להרה"ח ר' יהודה קעלער ז"ל] (שעסק במסחר שנים רבות באתרוג ונסע בכל שנה לאיטליה) כתב רוב האתרוגים מקלבריא הם בלי פיתמות, ורק במשך ארבעים שנה האחרונות שהסחרים בעצמם עומדים בשעת קטיפת האתרוגים, ויש ביקוש בשוק האתרוגים לאתרוגי יאנאווא עם פיתם, החלו להופיע יותר אתרוגים עם פיתמות מהתם. משא"כ לפני כן אשר הסחרים האינם יהודים היו בעצמם קוטפים האתרוגים ושולחים אותם ליאנאווא (ובתקופה מאוחרת יותר לטריעסט) ומשם נפוצו על פני כל הארץ, היה אחוז האתרוגים שיש להם פיתמות שהגיע לשוק האתרוגים לא יותר מכללות האחוז שגדלו עם פיתמות ואולי עוד פחות.

ותהליך גידול הפיתום כפי שהיא במציאות הוא כך: בענף האתרוג, וכן הוא בכל הפירות כמין ה"הדר", (כולל תפוחים, אשכוליות, לימונים וכו') יש פרחים שנפתחים, בתוכם עלים צהובים, והעלה הצהוב המרכזי נעשה לפיתם. תחלת גידולו של האתרוג הוא מהפיתם המורכב משושנתא ודד. ואח"כ ממשיך לגדול בשר גוף האתרוג, המחובר לענף במין קליפה שהוא בסופו של גידול האתרוג תיהפך לעוקץ.

ברוב הפעמים הפיתם נופל כבר כשהאתרוג בגודל קטן מאד, זה מחולשת הפיתם. ויש פעמים שהפיתם נופל אח"כ או מעצמו או מכח מכה, אותן פיתמות שהן חזקות נשארות על האתרוג, ואלו הן הפיתמות שאנו רואים באתרוגים [ובמו עיני ראיתי באיטליה ובמדינת קליפורניא לימונים שנשארו עליהם הפיתמות].

אך בזמן האחרון מצאו חומר המוזק לפיתם בעודו בפרח, שנותן לו הכח להמשיך לגדול מבלי שיפול, גם באתרוג שבודאי אינו מורכב, וכן בפרסר האתרוגים בכפר חב"ד אשר גועם מאתרוגי קלבריא אשר רובם נותרו הפיתם, משתמשים אותו החומר בכדי לגדל אתרוגים עם פיתמות, וכ"כ בספר כשרות ארבעת המינים (שטערן).

כתב הכשר

כ"כ עיקרי הד"ט [ס' ל"ג אות ג'], וכבר מעשה בא לידי פה פירינצי בשנת תקנ"ב ופסלתי האתרוגים שהיו מביאים ארזי ופרחי עוברי אורח שאינם בני ברית, שהיו בני הקק"י קונים מלפנים מהם על פיהם שהיו אומרים שלא היו מורכבים ודברים נפלאים נראו לכל יושבי שער עירי שהסכימו ממש מן השמים על ידי שלא יכשלו עוד בני הקק"י בזה, כי בו ביום שנאו בעליל ברחוב היהודים ארזי ופרחי נכרים באתרוגים למכור, בא אצלי ג"כ עכ"ר א' גינביס"י ושבעה אתרוגים בידו נחמדים למראה ובפיתמת בראשם נאים ומהודרים, והוא היה עומד ונשבע במלכו שהביא מגינוב"א ממקום פ' ופ' והרבה בסימניו ובמצריו, ופשיטא שלא נטיתי אזני לקול צללי שפתיו ואסרתי גם את שלו, ובין רגע לרגע לא נתחלף לי שנקרא בעל גינה א' עכ"ר עם אחד מיחירי סגולה של קק"י וא"ל הלא אתם מקפידים אתרוגים נאים ונחמדים ונתן לו סימניו בגופו של עכ"ר ושל אתרוגים למכרם לכם, והלך לו לדרכו הבעל הגינה ובא הגביר אצלי וספר לי כל המאורע ונתפרסם הדבר, והודו כלם לה' שעמדו על האמת על ידי שבכבר המנהג קבוע בעיר שלא ליקח מן האתרוגים הנולדים אצלנו כי מחזיקים אותם בחזקת מורכבים.

ומאז הנהגתי צאן מרעיתי שלא ללקחם רק ממי שיבא בחותמיו חתומי ישראל המעידים עליהם, כי כיון שמנהג פשוט באיטליאה שאף האתרוגים המובאים מקורפו לויניציאה או מויניציאה לשאר ארצות אפי' ע"י בני ברית משלחים אותם ע"י כתב עדות של הרב מ"צ

שהם בחזקת שאינם מורכבים פשיטא דלא יפה כחן של שאינן בני ברית שיהיו נאמנים בלי כתב עדות.

הכהן הגדול מהר"ך ממדורא בעל שו"ת זרע אמת נר"ו [ונדפס כן בספרו ח"ג סי' ע"ז] (וע"י בשו"ת זכר יהוסף סי' רל"ב, שחקר מי הוא מהר"ך והוא באמת רבי ישמעאל הכהן) ייחד אלי הדבור שבמקומו נוהגים ללקחם מהתגרים נכרים הבאים מגינוב"א וע"י סימנים החיצונים ובלא עדות ודוקא לפי שהם תגרים, דאע"ג דלאו בני ברית נינהו לא מרעי אנפשייהו לומר שלקחום מגינוב"א אם אין הדבר כן, והאתרוגים שבאותה העיר כבר הם בחזקת שאינם מורכבים ומ"מ מצטרפים לזה סימנים החיצונים, גם הרב נכדו מהר"ר ינ"ן נר"ו מליורנו כתב אלי שהמנהג פשוט אצלם לקחת אותם מיד העכורים גינוביס"י שמביאים אותם אבל נוהרים שיתאמת אצלם שכאו מעיר גינובא ממש, ושהרב הגדול רבו מהר"ח בונדי זצ"ל היה אומר שבאתרוגים של גינובא אין בהם חשש הרכבה כלל יותר מאלו של קורפו.

ושוב הגיד אלי שאף שנתאמת אצלם שכאים מעיר גינובא עוד יש לחוש הרבה בעכורים המביאים אותם שלפעמים באים בערמה ומרמה, ומביאים האתרוגים בלי השושנה של הפיטמת רק ברושם הפיטמת דוקא ואומרים שהם דרך גידולם, ואין הדבר כן אלא נפלה מהן השושנה ומחטטין סביב בסכין קטן, והרואה אותו סובר שהוא דרך גידולו ואינו כן, וראה בעיניך הקורא נעים אם כנים אנחנו להיות נוהרים חורזים לנעול דלת בפניהם שלא יבאו לרמותינו ושלא ליקח מידם בלי כתב עדות וכנהוג אפילו מאנשי בריתנו וכו', כי רבו החששות הנזק וחששות אחרות ג"כ הקרובות ומצויות וכתוב אצלי בשו"תא דינוקא [סי' קי"ג], באופן שיש לנו להחזיק במנהג פשוט שבאתרוגי קורפו שאינם מביאים אותה אפי' ע"י ישראל אלא ע"י חותם אמת מהמ"צ שבעיר המעיד עליהם.

בשם"ע עולה הכל לרצון

אמר הרה"ק השר שלום מבעלזא, אשר כל התפילות והתחנונים וכל מיני בקשות של בני ישראל מכל השנה, והתפלות של הימים הקדושים האלו שלא היו כראוי ולא עלו לרצון לפני אדון כל, עתה בזה היום של שמיני עצרת מתאספים יחד, ועולים לרצון לפני אבינו שבשמים, והו' שאמר הכתוב ביום השמיני עצרת תהי' לכם, ולכך תרגומו "כנישין תהי' לכו"ן" שפירושו אסיפה, על שנתאספים כל התפילות מכל השנה, ומתקבלין ברעותא שלים, והכל ע"י הריקודים.

(מדבר קדש)

הרב גדלי' אבערלאנדער

מחיס 'פדיון-הבן כהלכתו'
'בנתיבות התפילה' על דיני טעויות בתפילה

מנהג קריאת-התורה בליל שמחת-תורה

בכמה קהילות ישראל נוהגין שבליל שמחת תורה אחר ההקפות מוצאין הספר-תורה וקוראים בו. נוהג זה אינו מוזכר בספרי הראשונים. גם הטור והבית-יוסף לא הביאוהו. ואף ברוב ספרי מנהגי אשכנז לא נמצא לו זכר. מקור המנהג, מה קוראים, כמה עולים ועוד, במאמר שלפנינו.

א. איזכורים ראשונים

ב'ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא' מובא זו"ל: "בליל שני הוא שמחת תורה. מעריב, את יום השמיני. ותפילה וקידוש כאמש. ואז מפקין כל הספרי תורות [שבארין], וש"צ נוטל ספר תורה [אחת] ומתחיל אנא יי' הושיעה נא וכו' אלקי הרוחות וכו' ב' או ג' חרות... ואז גוללין ומחפשיין וזאת הברכה בספר תורה ראשונה, ובשנייה בראשית, ובשלישית למוסף ביום השמיני בפנחס. ומזמירין זמירות ואחר כך עומדין עם כל הספרי תורה ואומר ש"צ התקבצו מלאכים ושישו ואשריכם ישראל ובוא יבוא צמח, מכל אחד ב' או ג' חרות...".

מפשטות דברי מהר"א טירנא לא מבואר כלל שקראו בספר תורה אלא שגוללין ומחפשים וזאת הברכה בספר תורה ראשונה, וכו'. וכך מבואר להדיא ב'לבוש'¹ שמעתיק כמעט לשון 'ספר המנהגים', וכותב: "ומסבב את המגדל והעם עמו עם שאר ספרי תורה, ואומרים אח"כ על הכל והולכין על המגדל וגוללין השלשה ספרי תורה, להעמידם על פרשיות שיקראו למחר, הראשונה על וזאת הברכה, ושנייה על בראשית, והשלישית על פרשיות קרבנות בפנחס ביום השמיני וכו'".

אולם בנוסח שבדפוסים המצויים של 'המנהגים'² — מופיע גם הוספה זו: ומנהג באלו המקומות לקרות כל הנדרים³. אך מדברי הרמ"א שיבואו להלן, משמע שלא היה כתוב כן בכת"י, אלא זו הוספה מאוחרת ולכן הרמ"א כותב 'המנהג אינו כן עכשיו'⁴. (ויתכן שהרייה הוספה מבעל הגהות — רבי משה חזן).

מנהג זה לגלול את הספרי תורה שיקראו למחר בלי לקרות בהם מצינו גם בספר

1. הוצ' מכון ירושלים, ירושלים תשל"ט, דיני שמיני עצרת עמ' קלו.

2. סי' תרטט.

3. דפוס ווארשא תרכ"ט.

4. בשינוי נוסחאות שבמהדורת מכון ירושלים העירו על לשון זו: "אולי יש לתקן נערים, אך בפשטות א"צ לתקן כלום, וכונתם כמו דברי רמ"א שקורים כל הנדרים שבתורה.

5. וכבר העיר כן הר"ש שפיצר בהערותיו אית ה.

'מעגלי צדק': "ערבית מתפללין כל התפלה כדאממול... ומוציאין שלשה ספרי תורה וגוללין אותן על הפרשיות שיקראו למחר, ובין כך שגוללין אומרים: שישו ושמוחו וגילו בשמחת תורה וכו' עד כי עמך מקור חיים, ואומרים: עלינו לשבח, קדיש יתום, יגדל".

הדרכי משה⁶ מביא דברי מהר"א טירנא, ומוסיף: "זהמנהג אינו כן עכשיו, אלא קורין כל הנדרים שבתורה בליל שמחת תורה, וקונין הנדרים ונותנין למי שקונה – לאחר שעלה לספר תורה – מי שבירך". כלומר, דאין המנהג רק לגלול הספר תורה על מקומם שיקראו למחר, אלא גם קורין בספרי תורה, ולא במקום שיקראו למחר אלא נוהגין לקרות כל הנדרים שבתורה (ראה להלן).

וכן כותב הרמ"א במפתו⁷: ובלילה קורין בספר תורה הנדרים שבתורה וכל מקום לפי מנהגו.

הלבוש כאמור לעיל (ראה בהערה 2), הביא את דברי ספר המנהגים בקשר למנהג גלילות ספרי תורה למקומם שיקראו למחר, ומוסיף גם המנהג שמביא הרמ"א: "ובקצת מקומות נוהגים לקרות כל הנדרים ולמכור אותם ומומרים ומירות".

לאחריו מובא מנהג הקריאה בשערי אפרים⁸ ומביא ב' מנהגים בנוגע מה קוראים בלילה: "ויש נוהגין לקרות בליל ש"ת הנדרים שבתורה כגון פ' ויכולו או המלאך הגואל או ברכת כהנים ופסוקים אחרים של ברכה, ויש נוהגין לקרות חמשה אנשים בפ' וזאת הברכה בלילה כמו ביום, ואעפ"י שאין זמן קריאת התורה בלילה עושין כן לשמחת תורה מצוה, וכל מקום יעשה כפי מנהגם".

וכן הוא בקיצור שו"ע⁹: "ואח"כ מכניסין הספר תורה ומשיירין אחת שקורין בה תלתא גברי בפרשת וזאת הברכה. ויש מקומות שנוהגין לקרות בפרשת נדרים".

החזי ארם¹⁰ מביא גם מנהג המהר"א טירנא לגלול הספרי תורה וגם מנהג רמ"א לקרות בליל שמחת תורה: "ובמקצת מקומות אין קורין בלילה אלא גוללין הס"ת על הקריאה של מחר, וכן נוהגין בק"ק פראג. ובמדינות אלו קורין גם בלילה".

6. הלכות ומנהגים לכל השנה, לרבינו בנימין ב"ר מאיר הלוי, מגדולי רבני אשכנז בשאלותינו, נדפס בשנת שח-שט, ונדפס מחדש ע"י מכון הררי קדם, ירושלים תש"ס, סי' נר עמ' קמב. ולהעיר שהבכורי יעקב סי' תרסט אות יג כותב: "ובמ"צ [=מעגלי צדק] כתב בין כך – שקורא החזן – גוללין הס"ת אחד לאחר וקורין בכל א' מעט ומחזירין אותן אחד לאחר להיכל, עכ"ל. ובלבוש לא הזכיר כלל שקורין רק שגוללין הג' ס"ת להעמיד על מקומות שיקראו למחר...". ובאמת שגם במעגלי צדק שהעתיקו בפנים לא מבואר שקוראים בליל ש"ת, רק שגוללין אותם על מקומם, ומה שמביא הבכורי יעקב אינו אלא העתקה מדברי האליה רבה אות ו, אולם הא"ר מביא זאת על הלבוש שמדבר על סדר והנהגת שמחת תורה בבוקר, ואכן כך מבואר במעגלי צדק לשחרי"ת. וא"כ נפלה הערת הבכורי יעקב שהלבוש אינו כותב המנהג של המעגלי צדק.

7. ריש סי' תרסט.

8. סי' תרסי"ט.

9. שער ח סעיף נז.

10. סי' קלח סעיף ז.

11. כלל קנו אות ז.

ב. טעם הקריאה

בטעם הקריאה מבואר בשערי אפרים שם: "ואעפ"י שאין זמן קריאת התורה כלילה, עושים כן לשמחת תורה מצוה". כלומר היות שמסיימים בשמחת תורה את כל התורה, לכן לשמחת התורה עושים דבר מצוה בזה וקוראין בה.

טעם נוסף כתוב בספר מקראי קודש¹²: "אין לנו קריאה בתורה בערב וזולת קריאה זו פעם אחת בשנה¹³, ולא משום דינא נקבעה לתכליתה ככל הקריאות, רק משום שהוציא הס"ת להקיף הבימה, חשו שלא יהיה הטלטול בכדי, לכן קבעו לליל זו קריאה... אף יש מקומות שאין קורין כלל, ולמען יתקן החשש מטלטול הס"ת לוקחים ג' ס"ת וגוללין אותן למקום המיועד לקרות בהן". כלומר מכיון שהוציא את הספר תורה בכדי לומר שישו ושמוחו ולרקוד עמהם, וחששו שמא נחשב הוצאת ספר תורה לשם ריקוד — טלטול שלא לצורך, לכן גללו את הספר תורה לצורך מחר, א"כ הוי הטלטול לצורך הקריאה למחר. ומאידך, לאלו שנהגו לקרות כלילה אולי סוברים שהוצאת ספר תורה לצורך העמידתן על פרשיות שיקראו למחר אינו נחשב כטלטול לצורך, ולכן נהגו לקרות כלילה.¹⁴

ולפי טעם זה, לפי מנהג מקובלים וחסידיים לעשות הקפות גם בליל שמיני עצרת — צריכים ג"כ לקרות בתורה כלילה, או עכ"פ לגלול את הס"ת לפרשיות שיקראו למחר¹⁵, ואכן בחצרות חסידיות שונות, כטשערנוביל וסקווירא ובעוד מקומות¹⁶ — נהגו בקריאה גם בליל שמיני עצרת.

12. לרבי יעקב יצחק יוטעס, למברג תרכ"ד, שער כב סעיף ז אות יא. הובא גם בשערי רחמים על השערי אפרים שער ח אות כה. כדברים אלו הובא בס' מפניני הרב (הגר"דס מבאסטאן), ירושלים תשס"א, עמ' קמג אות ד, מסבאר דנפשיה, ומוסיף ראייה מדבריו הרמב"ם פ"ג מהל' תפלה הכ"ב, דמוציאים ב' ספרי תורה לקריאת פרשת השבוע וד' הפרשיות, חוץ מפרשת שקלים שחלה בפרשת תצוה, שמוציאים רק ספר תורה אחד. ומשמע דכונתו לומר, דאיסור יש להוציא ספר תורה שלא לצורך, ודוקא כשתהיה בעיה של כבוד הציבור במה שיצטרכו לגלול את הספר וכולם יעמדו בשתיקה, אז חשיבא הוצאת הספר תורה לצורך. אבל להוציא ספר שני רק כדי להראות לקהל שיש חובת קריאה מיוחדת היום זה נחשב כהוצאת הספר שלא לצורך, וגנאי הוא לספר ואסור. ולכן בשמחת שוהוצאו הס"ת נהגו לקרות בתוכה כדי שלא תהיה הוצאתו שלא לצורך.

13. כנראה דכונתו לקריאת התורה בברכה, דאילו שלא בברכה יש מקומות שנהגו לקרות את משנה תורה בספר תורה בלא ברכה בליל הושענא רבא.

14. וראה בס' נפש הרב (להנ"ל), ירושלים תשנ"ד, עמ' קלז-קלח אות ג, שמחדש שפתיחת הספר היא המחייב לקריאת התורה, וגלילתו של הספר מסלקת את החיוב. ומוסיף: ונראה שמכאן יצא המנהג לקרות בתורה ליל שמחת תורה, אף דלא נזכר מאומה בשי"ס, דנהגו לגלול את הספר תורה בליל שמחת כדי שיהא מוכן לקריאת הבוקר, ולא יצטרכו לחפש בבוקר אחר מקום הנכון לקריאה... ורק אח"כ היו סוברים בכמה מקומות, שמאחר שהיתה כאן פתיחת הספר בציבור, זה משמש כמחייב לקריאת התורה, וממילא נתחייב בקריאה והתחילו לקרות.

15. אולם דברים אלו צ"ע ולפי"ז כל חיוב הקריאה אינו אלא בגלל שפתחו את הספר לגלילה, אי"כ כל פעם שהשמש מרציא את הספר לגלילה בשאר ימות השנה ויש שם עשרה אנשים יהיה חיוב קריאה, וזה לא שמענו מעולם.

16. וכן העיר בעל המקראי קדש שם בהמשך.

16. גם בספר רוא דעובדא, דרכי ומנהגי האדמו"ר רבי אליעזר זאב מקרעטשניף סיגעט, לבית

ג. מה קוראים

פרשת נדרים

כבר הבאנו לעיל דברי הדרכי משה והרמ"א שבלילה קורין בספר תורה כל הנדרים שבתורה. מהו "נדרים שבתורה"? בשערי אפרים כותב: "כגון פ' ויכולו או המלאך הגואל או ברכת כהנים ופסוקים אחרים של ברכה". ומקורו כנראה מדברי הלבוש¹⁷ כשמתאר כל החיובים לעלות לתורה בשבתות השנה כותב: בשבת בראשית שיש נדר 'ויכולו'... כגון נדר 'המלאך הגואל'...". הבכורי יעקב מוסיף: פרשת ויתן לך, פרשת שירה ופרשת מה טובו¹⁸.

וקוראים לפרשיות אלו פרשה נדרים, לפי שהיה מנהגם שהעולים לקרות בתורה בפרשיות אלו היה נודר נדרים ונדבות לצדקה¹⁹.

ולהעיר שהבכורי יעקב הנ"ל מביא: שפעם אחת ראיתי בקהלה א' שהיו קורין ליל שמחת תורה פרשה ראשונה שבמטות, ונראה שהם הבינו מה שכתב רמ"א הנדרים שהיא פרשת נדרים, וטעות גמור הוא²⁰.

פרשת וזאת הברכה

ויש נוהגין לקרות בפרשת 'וזאת הברכה' בלילה כמו ביום²¹. ובלשון המשנה ברורה²²: ובימינו המנהג לקרות ג' גברי בפ' וזאת הברכה.

מנהג הגר"א היה לקרות בפרשת ברכות שבתורה, וכך כתוב במעשה רב²³: בליל

נדרונא ופרמישלאן, ירושלים תשל"א, עמ' קא, מביא שנהג לקרוא בליל שמיני עצרת. אולם בעוד שבשערינוכיל וסקווירא המנהג לקרוא חמשה קרואים, בקרעטשניף המנהג לקרוא רק שלשה קרואים.

17. בס' רפב סוף אות ז. הובא גם במגיא סוסי' רפב.

18. ומעניין שהבמשנה ברורה סקטין מביא פרשיות: ויכולו, המלאך הגואל, ויתן לך, ברכת כהנים ומה טובו, ומשמית פרשת שירה.

19. פתחי שערים על השערי אפרים שם.

20. והנה בקיצור שריע סי' קלח ס"ז כותב ג"כ: 'ויש מקומות שנוהגין לקרות בפרשת נדרים'. ובילקוט הגרשני סי' תרסט אות ג כותב ע"ז: חזירוש על גדול כמותו שגם הוא נאחו בסבך הטעות במקום הזה. ובשורת תירוש ויצהר (להג"ר צבי יחזקאל מיכלזאהן מווארשא, וכ"כ בהסכמתו לקצשיע עם פ' ערוך השולחן ואבני נזר, ירושלים, ת"א, תרצ"ג) סי' קו אות טז רוצה לישב מנהג זה: ולדעתי יש לומר דאין טעות כי"כ והוא ע"ד (נבות פיג מ"ז) נדרים סיג לפרישות, ובנדרים (וף ח') מנן שנשבעים לקיים את המצות וכו', ובספרי ואתחנן שכן אתה מוצא בכל הצדיקים שהשביעו את יצרם באברהם וכו' בבועז וכו' בדוד וכו', ובמדרש רבה (רות סופ"ו) ליצרו נשבע ע"ש. וכיון ברשמחת תורה מסיימים התורה ומתחילין מחדש ומקבלים ע"ע מהיום והלאה לקיים תוה"ק ומצותיה לכן קוראים בפ' נדרים כפ' מטות לרמו על חומר הנדר והשבעה. וכמו בחג השבעות זמן מתן תורתנו נקרא ע"ש שבעות שמושבועין אנו מהר סיני כמו שכ' בספח"ק.

21. שערי אפרים שם. דרך החיים, שבעה ע"ד.

22. סי' תרסט סקטין.

23. מנהגי הגר"א, ירושלים תש"ן, עמ' רמח, אות רל.

ש"ת קורין בברכות שבתורה, וגם הוא עצמו עלה לתורה. ולפעמים קרי בכהני אף שהיה כהן בבית. ובהערה שם: כלומר בפר' כי תבוא.

כהן קורא דברים כח, א עד "וברוך אתה בשדה". לוי קורא עד "וברוך אתה בצאתך". ושלישי עד "ויראו ממך".

הרי לנו שלשה מנהגים בתוכן הקריאה: (א) צירוף של פרשיות, ויכולו; ברכת יצחק; המלאך הגואל. (ב) פרשת וזאת הברכה. (ג) פרשיות ברכות שבתורה.

ד. כמה קרואים וסדרם

שלשה קרואים

במקורות הראשונים של מנהג זה אינו מבואר כמה קרואים יש לקרות בקריאה לילית זו. ברם נראה, שהמנהג הרווח בזה הוא לקרות או חמישה קרואים כדברי השערי אפרים או ג' קרואים, כפי שנפסק בקיצור שלחן ערוך ובמשנה ברורה. אולם יש מנהגים אחרים בדבר.

כבר הבאנו לעיל מנהג הגר"א שהיה דרכו לקרות שלשה קרואים בפרשת ברכות שבתורה, וכך כתוב במעשה רב: כליל ש"ת קורין בברכות שבתורה, וגם הוא עצמו עלה לתורה. ולפעמים קרי בכהני אף שהיה כהן בבית. ובהערה שם²⁴: כלומר בפר' כי תבוא:

כהן קורא דברים כח, א עד "וברוך אתה בשדה".

לוי קורא עד "וברוך אתה בצאתך".

ושלישי עד "ויראו ממך".

מנהג שלוש קרואים היה נהוג גם בבית מדרשו של הרה"ק רבי ישראל מקאנוניץ, אולם קראו כהן לוי ישראל²⁵;

כהן: בפרשת תולדות כו, כד עד לאחר פסוק כט: ויאמר אתה זה בני עשו, עד: ומברך ברוך.

לוי: בפרשת ויחי מח, יא עד לאחר פסוק טז: ויאמר ישראל אל יוסף ראה פניך לא פללתי, עד: וידגו לרוב בקרב הארץ.

ישראל: בפרשת בלק כד, א עד לאחר פסוק יג: וירא בלעם כי טוב, עד: אשר ידבר ה' אתו אדבר.

24. אות א, מפי הגר"ש דבליצקי שליט"א, ומסיים וכך נהגו בביהכניס ע"ש הגר"א ביפו. ולהעיר שר' דוב בער דוד ריפמאן שהיה איש ווילנא בספרו שלחן הקריאה (ברלין 1882, ד"צ ירושלים תשל"ג), סי' כא בהערות ילקוט דוד אות ד, מבוא טז קרואים שעולים לתורה כליל שמחת תורה.

25. תפלה למשה, על דג הסוכות, מהרה"ק רבי משה אליקים כריעה בן המגיד מקאנוניץ, לעמבערג תרכ"ד, נדפס מחדש ע"י מכון בית אבות, נ"י. תשנ"ח, עמ' קצב. וכ"ה מנהג ארמורי בית שערליץ, ראה 'אורות יהושע' לחרשי אלול ותשרי, נדפס ביחד עם תפלה למשה הנ"ל, עמ' לד אות יב.

וכן הוא מנהג קרלין הובא בסידור בית אהרן וישראל²⁶: קורין בתורה מהברכות ג' קרואים. כהן לוי ישראל עם כל הנערים כסדר הזה. ומביא שם סדר הקרואים; כהן: בראשית א, כב עד לאחר ב, ג: ויברך אתם אלקים, עד: אשר ברא אלקים לעשות. ואח"כ בפרשת תולדות כז, כד עד לאחר פסוק כט: ויאמר אתה זה בני עשו, עד: ומברך ברוך.

לוי: בפרשת ויחי מוז, יא עד לאחר פסוק טז: ויאמר ישראל אל יוסף ראה פניך לא פללתי, עד: וידגו לרוב בקרב הארץ. ואח"כ מבראשית מט, כב עד לאחר מט, כז: בן פרת יוסף, עד: ולקדך נזיר אחיו.

ישראל: ברכת כהנים בפרשת נשא ו, כב עד לאחר פסוק כז: וידבר ה' אל משה לאמר, עד ואני אברכם. ואח"כ בפרשת בלק כד, א עד לאחר פסוק יג: וירא בלעם כי טוב, עד: אשר ידבר ה' אתו אדבר. ואח"כ מדברים לג, יג עד לאחר לג, יז: וליוסף אמר, עד: והם אלפי מנשה.

שלשה קרואים בפר' וזאת הברכה

הדרך החיים²⁷ כותב: "זעברית נהגו אחר שמקיפין ז' פעמים עם הס"ת מחזירין הס"ת להיכל ומשיירין ס"ת אחת וקורין בה ג' גברי בפרשת וזאת הברכה". וכן כתב בקיצור שו"ע²⁸ וכבר הבאנו לעיל דברי המשנה ברורה: ובימינו המנהג לקרות ג' גברי בפ' וזאת הברכה²⁹.

26. הוצאת מוסדות קרלין-סטולין, ירושלים תשנ"א, עמ' תצ-תצח. ולהעיר שבמנהגי קרלין, בתוך: ילקוט דברי אהרן, ירושלים תשכ"ב, עמ' רכט מביא חלוקה אחרת: וקורין כל הברכות שבתורה מבראשית עד וזאת הברכה. בראשית: מויאמר א' נעשה אדם עד ברא אלקים לעשות, נח: מויברך א' את נח ואת בניו עד שרצו בארץ ורבו בה. לך: מויחי אברם בן תשעים כו' עד ומלאכים ממך יצאו. תולדות: מויאמר אתה זה בני עד ומברך ברוך. ואח"כ ואל-שדי יברך אותך עד אשר נתן אל' לאברהם. וישלח: וירא א' אל יעקב עד ומלכים מחלצים יצאו. ויחי: ויברך את יוסף עד וידגו לרוב בקרב הארץ. בן פורת יוסף עד נזיר אחיו. נשא: ברכת כהנים. בלק: וישא משלו של מה טובו עד אורח אריר, וישא משלו של אראנו ולא עתה עד וישראל עושה חיל, תבוא: והי' אם שמעו עד ברוך אתה בצאתך.

בירושלים קורים לכהן: נעשה אדם עד אשר ברא א' לעשות. לוי: אתה זה בני עד ומברך ברוך. ישראל עם כל הנערים: מויאמר ישראל את בני יוסף עד וידגו לרוב בקרב הארץ. (יש קורים מויאמר ישראל אל יוסף ראה פניך). ובגמר הבעל קורא חוזרים הקהל הפ' המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערי וכו'.

27. הוצאת קהית, נ"י. תשנ"א, סי' קעז אות ב.

28. סי' קלח סעיף ז.

29. וכן כתב בערוך השולחן סי'ג. אולם לשונו שם מעורפל דכוותב: וגם בלילה נהגו לקרות בשביל נדירים ונדבות ואין לזה יסוד, ולכן נהגו בכמה מקומות לבלי לקרוא רק תלתא גברי, וכן אנו נהגו.

וכך מבואר בספר: ערכי יהושע³⁰; מנהגי מהרי"י³¹; רוא דעובדא שם; מנהגי סטרעטין³²; ובמחזור ויזניץ³³.

ארבעה קרואים

אולם אצל הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק היה המנהג לקרות ארבעה קרואים וזה סדר הקרואים³⁴;

כהן: ברכת כהנים בפרשת נשא ו, כב עד לאחר פסוק כז: וידבר ה' אל משה לאמר, עד ואני אברכם.

לוי: בפרשת בהעלתך י, כט עד לאחר פסוק לו: ויאמר משה לחובב, עד רבבות אלפי ישראל.

שלישי: בפרשת חקת בא, י עד לאחר פסוק כ: ויסעו בני ישראל ויחנו באבות, עד על פני הישימון.

רביעי: בפרשת בלק כד, א עד לאחר פסוק ה: וירא בלעם כי טוב, עד משכנותיך ישראל.

חמשה קרואים

בספר סוכת שלום³⁵ מביא: ויש נוהגים לקרות אחר הקפות ה' גברי, וזה סדר הקריאה:

כהן: בפרשת תולדות יז, כד עד לאחר פסוק לג: ויאמר אתה זה בני עשו ויאמר אני, עד: גם ברוך יהיה.

לוי: בפרשת ויחי מח, י עד לאחר פסוק טז: ועיני ישראל כבדו מזוקן, עד: וידגו לרוב בקרב הארץ.

שלישי: בפרשת ויחי מט, ח עד לאחר פסוק כז: יהודה אתה יודוך אחיך, עד: ולקדך נזיר אחיו.

רביעי: ברכת כהנים בפרשת נשא ו, כב עד לאחר פסוק כב: וידבר ה' אל משה לאמר, עד: ואני אברכם.

30. קונטרס פרי"ח שושנים, מנהגי הרה"ק יהושע העשיל ממאניסטרשצ, עמ' רסב, אות רלג. אולם מוסף שם שבאמריקה שינה המנהג והתחילו לקרוא ה' קרואים.

31. בתוך: אור ישע, ג'י, תש"ג, אות תשב.

32. מנהגים מכל השנה ונוסח סטרעטין, בתוך: דגל מחנה יהודה, לבוב תע"כ.

33. מחזור מאור החיים ויזניץ, נתינת תשנ"א.

34. סדר נוסח הקפות בבית מדרשו של הרה"ק רבי אלימלך מליזענסק, קלוש תרפ"ה.

35. והוא סדר ונוסח של האושפיזין וסדר ההקפות של הרה"ק המגיד מקאזניץ זצ"ל וגם נוסח וסדר של הרה"ק רבי חיים הלברשטאם מצאנז זצ"ל, לבוב תרמ"ז. הוצאה חדשה, ברוקלין שנת י"שמחת, עמ' רלה.

חמישי: בפרשת בלק כד, א עד לאחר פסוק יג: וירא בלעם כי טוב בעיני ה', עד אשר ידבר ה' אתו אדבר.

חמשה קרואים בפר' וזאת הברכה

בשערי אפרים מביא: ויש נוהגין לקרות חמשה אנשים בפר' 'וזאת הברכה' בלילה כמו ביום.

וכך מבואר בספר: אור חדש אלעסק³⁶; תפארת איש³⁷; דרכי חיים ושלום³⁸, וכך הוא מנהג בעלז³⁹; ספינקא⁴⁰; סקווירא⁴¹ וקאסאני⁴².

שבעה קרואים

בהנהגות בית הכנסת דק"ק אשכנזים באמשטרדם משנת תקע"ה⁴³, נזכרים שבעה קרואים, והן:

ראשון: ויתן לך [בראשית כז, כח].

שני: המלאך הגואל [בראשית מח, יד].

שלישי: לישועתך [בראשית מט, יח].

רביעי: ויסע [שמות יד, יט].

חמישי: שירת הים [שמות טו].

שישי: עשרת הדברות [שמות יד, יט, דברים ה, ו].

שביעי: ברכת כהנים [במדבר ו, כד].

גם בבית המדרש הישן בברלין⁴⁴, היה המנהג שהיו קוראים בליל שמחת תורה שבעה קרואים, אולם מוסיף שם 'לעת הצורך' עוד שני קרואים:

36. מנהגי הרה"ק רבי חנוך העניך דוב מאלעסק, בתוך: לב שמח החדש, פרק כג אות ד, עמ' קנה. וכיכ באוצר מנהגי החסידים – דרכי יואל, סי' כב, עמ' קיר אות ד. אולם ההבדל ביניהם, שבל' שמח' כותב שלאחר שקרא חמשה קרואים חזר וקרא איזה פעמים. אולם באוצר מנהגי החסידים משמע דקרא רק חמשה קרואים בלבד.

37. דרכי ומנהגי האדמו"ר רבי אלתר ישראל שמעון פערלאוו מנאוואמינסק, ירושלים תשכ"ט, עמ' שצא.

38. מנהגי הרה"ק בעל מנחת אלעזר ממנוקאטש, עמ' רצט, אות תתו. ומוסיף שם נהגו לגלול עוד שני ספרי תורה להכין לצורך הקריאה של מחר.

39. מנהגי כ"ק רבותינו מבעלז, הוצ' מישור תשמ"ב, עמ' סב. ובס' ביתו נאווה קודש, חודש תשרי, עמ' שנב.

40. מנהגי ספינקא, כ"ב תשמ"א, עמ' נד.

41. מפי גיסי הרב דויד פעדער שיחי'.

42. סדר הקפות לש"ע ולש"ת מרבינו מרן יהוסף צדיקא זצלה"ה אבדק"ק קאסאני, חמ"ד תשכ"ו, עמ' יו. וזה כיכל מחותנו הגה"ק רבי משולם פייש זצ"ל האדמו"ר הראשון מטאהש, שנהג לקרות בלילה. אבל מנהג אבותיו שושלת זידיטשוב זצ"ל לא נהגו לקרות, ראה לקמן הערה 62.

43. סי' ג סעיף א. הובא בספר תולדות חג שמות תורה, לא' יערי, ירושלים תשכ"ד, פ"כ עמ' 195.

44. מנהגי ביהמ"ד הישן דק"ק בערלין, העתקתים עפ"י מה שקבלתי מהראשונים... חיים ביבערפעלד, ברלין תרצ"ו, עמוד 3. הובא שם.

ויברך אותן אלהים ויאמר להם פרו ורבו, עד ויהי ערב ויהי בקר יום הששי (בראשית א, כח-לא).

ברכת יעקב לאפרים ולמנשה (בראשית מח, יד-טז).

ותקח מרים הגביאה, עד כי אני ה' רפאך (שמות טו, כ-כו).

אם בחקתי תלכו, עד זהפריתי אתכם והרביתי אתכם והקימותי את בריתי אתכם (ויקרא כו, ג-ט).

ברכת כהנים (במדבר י, כב-כו).

והיה עקב תשמעון, עד וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך ונתנם בכל שנאיך (דברים ז, יב-טו).

והיה אם שמע תשמע עד ברוך אתה בבאך וברוך אתה בצאתך (דברים כח, א-ו).
"ובעת הצורך קורין עוד:

בדברים ו, ד-ט [פרשת שמע],

וזאת הברכה [דברים לג ואילך]."

שנים עשר קרואים

בפנקס 'בית הכנסת הישנה דק"ק פוזנ' ⁴⁵ אנו מוצאים רשימה מפורטת של שנים עשר "נדרים" בכל התורה, ושם מפורש גם כן מה עושים בכספי ה"נדרים": וכל השנה [באותן הפרשיות שיש בהן "נדרים"] שייך החצי לצדקה והחצי לחזון הכנסת ובשמחת תורה בלילה שייך כולו לשמש הכנסת, וזו רשימת הנדרים בפנקס זה:

א. לפרשת בראשית: נדר ויכלו עד ברא אלהים לעשות [בראשית ב, א-ג] (ומוכרין אותו ללוי).

ב. לפרשת ויחי: נדר מאל אביך, ומסיימין ולקדקד נזיר אחיו [בראשית מט, כה-כו] וקורין אותו אחר ששי [והתחילו: בן פרת יוסף, שם פסוק כב],

ג. נדר לישועתך קויתי ובו מסיימין [והתחילו: דן ידין עמו, בראשית מט, טז-יח].

ד. לפרשת בשלח: נדר ויסע ומסיימין כי ה' נלחם לכם במצרים [שמות יד, יט-כה]

ה. ונדר אז ישיר ומסיימין כי אני ה' רופאך [שמות טו, א-כו].

ו. לפרשת יתרו: נדר אנכי ומסיימין וכל אשר לרעך [שמות כ, א-יד].

ז. לפרשת נשא: נדר יברכך ומסיימין ואני אברכם [במדבר ו, כב-כו].

ח. לפרשת בהעלתך: נדר ויהי בנסוע ומסיימין אלפי ישראל [במדבר י, לג-לו].

45. פנקס בית הכנסת הישנה דק"ק פוזנ, כתב יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, סימן 2469, דף יא, הובא שם. וראה 'פנקס הכשרים לקהילת פוזנא' משנת ת"ח, הוצ' מקיצי נדרמים שנת תשכ"ז, עמ' 97: "והוצאת ספר בשמחת תורה בלילה יעשו המנהיגים בבית הכנסת עם הגבאים הצעטל של סדר הקריאה".

ט. לפרשת חקת: נדר אז ישיר ומסיימין ונשקפה על פני הישימון [במדבר כא, יז-כ].

י. לפרשת בלק: נדר מה טובו [במדבר כד, ה]. ולא פירש היכן מתחילין והיכן מסיימין] הוא נדר לשמחת תורה ולא להסדרה.

יא. לפרשת ואתחנן: נדר אנכי עד לרעך [דברים ה, ו-יח]

יב. גם שמע עד ובשעריך [דברים ו, ד-ט].

בספר 'שירות ותשבחות', לשלוחי צבור נערכות⁴⁶, נכללה 'רשימת הנדרים שקוראים בליל ש"ח', הדומה לרשימת פזין, והיא כוללת ג"כ שנים עשר 'נדרים' ואלה הם:

נדר ויכלו בסדר בראשית, ומתחיל לקרות מן: וירא אלקים את כל אשר עשה [בראשית א, לא] וכו'.

נדר ויתן לך בסדר תולדות, ומתחיל לקרות מן: ויגש וישק לו וירח [בראשית כז, כז] וכו'.

נדר המלאך בסדר ויחי, ומתחיל לקרות מן: ויברך את יוסף ויאמר [בראשית מח, טז] וכו'.

נדר לישועתך בסדר ויחי, ומתחיל לקרות מן: דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל [בראשית מט, טז] וכו'.

נדר מאל אביך בסדר ויחי, ומתחיל לקרות מן: בן פרת יוסף בן פרת [בראשית מט, כב] וכו'.

נדר ויושע בסדר בשלח, ומתחיל לקרות מן: ובני ישראל הלכו ביבשה [שמות יד, כט] וכו', עם השירה.

נדר ויאמר בסדר בשלח, ומתחיל לקרות מן: ויבאו מרתה ולא יכלו [שמות טו, כג] וכו'.

נדר אנכי בסדר יתרו, ומתחיל לקרות מן: וידבר אלהים את כל [שמות כ, א] וכו'.

נדר וברכך בסדר נשא, ומתחיל לקרות מן: וידבר ה' אל משה לאמר [במדבר ו, כב] וכו'.

נדר ויהי בנסוע בסדר בהעלתך, ומתחיל לקרות מן: ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים [במדבר י, לג] וכו'.

נדר אז ישיר בסדר חקת, ומתחיל לקרות מן: על כן יאמר בספר מלחמות [במדבר כא, יד] וכו'.

46. כולל עניני תפלה שונים שאינם בסידורים, נדפס בברעסלא בשנת תר"ו, דף יב, הובא שם.

נדר מה טבו בסדר בלק, ומתחיל לקרות מן: וישא בלעם את עיניו וירא [במדבר כד, ב] וכו'.

שם עשרה קרואים

בספר שלחן הקריאה⁴⁷ מביא רשימה אחרת של "הנדרים" שבתורה שקוראים בליל שמחת תורה:

מן התחלת בראשית עד אשר ברא אלקים לעשות.
והנה דבר ה' אליו (פרשת לך טו, ד) עד ויחשבה לו צדקה.
ויפל אברם על פניו (שם יז, ג) עד ומלכים ממך יצאו.
ויגש וישק לו (פרשת תולדות כז, כז) עד ומברכך ברוך.
ויקרא יצחק אל יעקב (שם כח, א) עד אשר נתן אלהים לאברהם.
וירר יעקב נדר (ריש פרשת ויצא) עד עשר אעשרנו לך. וישלח ישראל את ימינו (פרשת ויחי מח, יד) עד בקרב הארץ.

דן ידין עמו (שם מט, טז) עד לישועתך קייתי ה'.
בן פרת יוסף (שם כב) עד נויר אחיו.
ויסע משה את ישראל מים סוף (בשלח טו, כב) עד אני ה' רופאך.
ריש פרשת תשא עד לכפר על נפשותיכם.
בפרשת ויקהל בריש סימן לה, עד נדבה לה', ויוכל לחלקה לשתיים.
ברכת כהנים (נשא ו, כד).

ויהי בנסוע הארון (בהעלתך י, ו) ומתחיל ג' פסוקים שלפניו עד אלפי ישראל.
וירר ישראל נדר (תוקת כא) עד חרמה.
מה טובו (בפ' בלק כד, ה) ומתחילין ב' פסוקים שלפניו.
מענה אלהי קדם (ברכה סי' לג) עד על במותימו תדרוך.

ולהעיר שאצל חסידו סקווירא⁴⁸ וקודינובי⁴⁹ המנהג דכל הקהל עולים לתורה פעמיים בשמחת תורה, בלילה לאחר ההקפות ועוד פעם ביום. אולם בעוד שבקודנובי

47. לר' דוב בער דוד רייפמאן, (ברלין 1882, ד"צ ירושלים תשל"ג), סי' כא בהערות ילקוט דוד אות ד.

48. נטעי גבריאל, מהד' נ"ו. תשמ"ט, פרק צ הערה א, עמ' רלג. ומוסיף שם שכי' האדמו"ר מסקווירא שליט"א סיפר, שבשנה ראשונה לביאת אביו הרה"ק מסקווירא וצ"ל היה דר בכור-פארק והיה מוזר מאוד אצל כמה אנשים מנהג שכל הקהל עולים לתורה גם בליל שמחית, אך אביו לא חשש לזה ורצה שכל אחד יעלה לתורה, והראה מקום לדברי ה'מאור עינים' בפר' אמור עה"פ אלה מועדי ה', שבשמחית יש ענין לאחד כל נשמת ישראל ע"י התורה, עיי' ש.

49. משמרת שלום, מנהגי קאירנאו, ווארשא חש"ד, סי' מז סעיף ג, עמ' 42.

עולים בין גדולים ובין קטנים פעמיים, הרי בסקווירא עולים בלילה רק גדולים ורק ביום עולים גם הקטנים.

ה. המנהג שאין קוראים כלל אבל גוללין הספר תורה

כבר הבאנו לעיל בריש מאמרנו שבספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא לא מבואר כלל שקראו בספר תורה אלא שגוללין ומחפשיין וזאת הברכה בספר תורה ראשונה, וכו'.

וכ"ה בסידור הר"י עמדין⁵⁰: "גוללין שלשה ספרי תורה. מעמידין הראשונה על פרשת "וזאת הברכה". שניה לה, על "בראשית". שלישית, על פרשת הקרבנות שבפנחס". ובהוספה מאוחרת {שמע ישראל". "גדלו". ומנגן "על הכל". ומחזיר כל הספרי תורה. ומשייר אחד. וקורא לשלשה בפרשת "ברכה".

במנהגי בית הכנסת כמנהג ארץ הגר⁵¹, לאחר הקפות: "מחזירים הס"ת חוץ מג'... גוללין את ג' הס"ת לקריאה של מחר".

מנהג מעניין מביא בספר 'מסורת התפלה ושורש המנהג'⁵²: "בתימן נהגו בליל שמחת תורה להוציא ספרי התורה מהזיכל, לפתחם ולסדר בם את המטפחות וכביכול לנקותם ולפקדם וגם לגלול אותם. שגללו הספר נמסר לאחר מן הציבור, וזה רוקד ומקיף בו את התיבה וכן הלאה כל הספרים עד תום. ולאחר שבע הקפות מחזירין כל הספרים להיכל, ונפטרים לבתיהם לשמחת החג ולטעורה. וזו רק הכנה למחר".

ו. המנהג שאין קוראים כלל וגם אין גוללין הספר תורה

אצל אחינו בני ישראל בני עדת המזרח לא מצינו מנהג קריאת התורה בליל שמחת תורה⁵³. וגם אצל הרבה בני אשכנז אין נוהגין כן וכלשון הרה"ק ממנוקאטש בספרו ניומקי אר"ח⁵⁴: אך במדינות אשכנז (כפי הנשמע) לא יקראו כלל בספר תורה בליל שמחת תורה⁵⁵. ואכן לא נזכר המנהג לא במנהגי פרנקפורט בספר נוהג כצאן יוסף ולא במנהגי וורמייזא⁵⁶. וכנראה שבעיקרו הינו מנהג מדינת פולין בלבד.

50. "בית יעקב", הרצאת אשכול, ירושלים תשנ"ג, ח"ב עמ' תלט אות כה.

51. נרפס בלוח 'חדש בחדשו' שנת תש"ס, ע"י מכון זכרון הונגריה, כ"ב תש"ס, עמ' מ.

52. לר' עובדיה מלמד, ירושלים חש"ד, עמ' 326. ולהעיר שכנראה מנהג גלילות הספר ניתוסף רק לאחרונה, רבי'חליכות תימן' להגיד יוסף קאפח, ירושלים, 1987, עמ' 34 ומ'מנהגיהם של יהודי תימן' בתוך: ילקוט מנהגים ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 545-546, הובאו רק מנהג הקפות ואמירת פיוטים ולא את מנהג גלילה וסידר הספר.

53. כתר שם טוב (גאנצין) ח"ו, הוצ' אהבת שלום, ירושלים תשמ"א, עמ' רז. גם בשאר ספרי מנהגי עדת המזרח חיפשתי ולא מצאתי זכר למנהג זה.

54. סי' תרטס אות ב.

55. כמובן שהחללה זו אינו מרויקת שהרי בברלין קראו גם בלילה. ראה לעיל בפרק כמה קרואים.

56. ושם לא נזכר גם ענין הגלילה כלל, ויתכן מנהגי טארנא משקפים מנהגי אוסטרייך, ואילו במנהגי ריינס – שייצג המהרי"ל – לא נהגו בזה.

באוצר החיים מנהג צאנו⁵⁷, מבואר שהרה"ק מצאנו לא נהג לקרות בתורה בליל שמחת תורה, וגם לא נמצא זכר לגלילות הספר תורה למקום הקריאה של מחר. וכן נהג אחריו האדמו"רים לבית באבוב⁵⁸ וקלויזנבורג⁵⁹.

גם ב'ספר המנהגים' מנהגי חב"ד⁶⁰ כתוב: קריאת התורה בליל שמחת תורה – אין מנהגו כן. וגם שם אין מנהג גלילות ספר תורה בלילה. וכ"ה במנהגי קומרנא⁶¹, בקונטרס הוספות מנהגים זידיטשוב⁶². ובמנהגי ארץ ישראל⁶³.

וז"ל ספר מנהגי חתם סופר⁶⁴: לאחר ההקפות ואמירת שמע ישראל וגו' העלו ג' ס"ת על הבימה ולא קראו מהם רק שרו לפני הס"ת על הכל... לאחר גמר הדברים האלה הכניסו ס"ת להיכל ואמרו עלינו.

אצל הרה"ק רבי יעקב יצחק החוזה מלובלין נהגו לקרות בתורה בליל שמחת תורה, ואצל הרה"ק רבי אברהם יהושע העשיל בעל האוהב ישראל מאפסא לא נהגו לקרות. והרה"ק רבי נפתלי בעל זרע קודש מראפשיץ כשנסע ללובלין נהג לעלות לתורה, ואחר הסתלקות רבו נסע לאפסא ומאז התחיל לנהוג שלא לקרות בליל שמחת תורה⁶⁵.

גם הרה"ק רבי אברהם מטשעכנוב נהג שלא לקרות בלילה, ולא עוד אלא שהיה רגיל להתפלל ולעשות ההקפות בביתו, בגלל שלא רצה לבטל המנהג שנהגו מקודם בבית המדרש לקרות בליל שמחת תורה, אבל הוא לא חפץ בזה מאחר שלא נזכר מנהג זה בגמרא ובפוסקים ראשונים ולא במנהגי הראשונים וחשש משום ברכה לבטלה⁶⁶.

57. ירושלים תשמי"ג, עמ' שכ, אות רסו. וראה ספר 'צאנו' – די הייליגע פארשווינדענע שטאט"ל ש' שלמה זלמן לעהרער, אנטוורפן תשנ"ה, פרק 'מנהגי קהלות צאנו', ח"א עמ' 323: "אין שוהל פלעגט מען ליינען די פרשה פון יעקב און עשו, און אין רב'ס בית המדרש האט מען בכלל נישט געליינט". תשוח"ח לירידי הרב אפרים גראסבערגער שהפנה אותי לזה.

58. ראה סדר נוסח הקפות הנאמרים בביה"מ של כ"ק אדמו"ר מבאבוב שליט"א, נ"י תשנ"ד.
59. ראה 'מנהגי מרן אדמו"ר (מקלויזנבורג) זי"ע לחרשים אלול-תשרי', בתוך: קונטרס לירח האיתנים, ירושלים ערב ראש השנה תשס"א, אות פו, עמ' יד: "אחר ההקפות לא היו קורין בתורה בליל שמחת תורה, (כידוע שגם אצל מרן הדברי חיים לא קראו). אמנם בבית המדרש של הקהל היו אנשים שנהגו לקרות." (תשוח"ח לירידי הרב יצחק טסלר שהפנה אותי לזה).

60. ג.י. תשר"ט, עמ' 69.

61. ת"א תשכ"ה, אות תקב.

62. בסוף ספר פאר יוסף ומנהגי זידיטשוב, ירושלים תשל"א, אות פו.

63. לר"י גליס, ירושלים תשנ"ה, סי' לג סעיף ב, עמ' קצט.

64. הוצ' מוכן חתם סופר, ירושלים תשל"ב, פרק ח סעיף כג-כד, עמ' מה-מו.

65. כך הובא בספר י"ג אורות, ח"ב אנטווערפן תש"ס, עמ' קסב, בשם הרה"צ רבי מנשה מרדכי הי"ד. בן סיפר הג"ל שם, שפעם היה הרה"ק מראפשיץ בלובלין לימים אחרונים של סוכות וסיפר שעלה לתורה שלשה פעמים בלילה אחד: (א) במנחה של שמיני עצרת שחל או בשבת, כי היו מתפללים מנחה בשבת מאוחר מאוד. (ב) בליל שמחת תורה. (ג) באשמורת הבוקר, כי היו שם חסידים שהתפללו בהשכמה.

66. ספר ויעש אברהם, כולל נוסח התפלה ומנהגים שנהג ר"א מטשעכנוב, לודו תרצ"ו, עמ' תנא

אות לד.

וכבר הבאנו לעיל טעמים של אלו שמוצאים הספר תורה לגלילה ובכל זאת אין קוראים ואינם חוששים לסלסול ספר תורה בחינם, ויש לומר טעם נוסף לכך. דכשם שלא חששו לדעת רב סעדיה גאון לעשות את ההקפות וההושענות בחג הסוכות מיד לאחר ההפטרה – כדי שלא להוציא את הס"ת בלא קריאה כמבואר בטור סי' תרס: "ורב סעדיה כתב שמקיפין מיד אחר קריאת ההפטרה בעוד הספר על התיבה, ומנהג טוב הוא כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך כיון שאין קורין בו", ועל זה מסיים הטור: "אלא שאין נוהגין כן", הוא הדין לעניננו בנוגע לשמחת תורה – לא חששו להוציא הס"ת בלא קריאה.

ז. האם מברכים על קריאת התורה בליל שמחת תורה

ברמ"א – שהוא מקור הקדים לקריאה זו – כותב סתם: 'זבילה קורים בספר תורה הנדרים שבתורה', ולא מזכיר מאומה מענין ברכה על קריאה זו⁶⁷. הבכורי יעקב לאחר שמביא מנהג זה, מוסיף: "אבל פשיטא שגם במקום שנוהגין לקרות קוראים לספר תורה משום שמחה, לא יברכו תחלה וסוף על התורה". ובפשטות כוונתו דכיון דקריאה זו אינו מתקנת חז"ל, האיך יברכו עליו. אולם לפועל לא כן המנהג במקומות שנהגו לקרות, וגם לא משמע כן בהפוסקים שרנו בגדון זה.

הרה"ק מבוסטשטאט בספרו אשל אברהם⁶⁸ מיישבו: "כיון שנהגו במדינה זו – אין חשש פתחון פה על זה", וכוונתו דכיון דכך המנהג א"כ אין לומר עליו שהוא ברכה לבטלה, שמכיון שכך הוא מנהג המקום ועל מנהג אפשר לברך. גם הג"ר נתנאל הכהן פריעד בספרו שו"ת פני מביץ⁶⁹ מתעסק דרך אגב בבעיה זו, דאף דאינו מבואר בשי"ס ופוסקים לקרוא בליל שמחת תורה אפ"ה מברכין? ומיישבו: "על-פי שו"ת גינת ורדים"⁷⁰ הביאו ברכי יוסף, דבאיוה יום שיסכימו עשרה מישראל לקרות בספר תורה שפיר דמי ויוציאו ס"ת ויקראו בברכות מפני כבוד הציבור והלואי שיקראו כל היום, עכ"ל. ולכך שפיר אפשר לקיים המנהג לקרות בס"ת בליל שמחת תורה...".

לסיום כדאי להביא מה שכתב הג"ר שלמה יוסף זווין, בספרו המועדים בהלכה⁷¹: "וזכרנו ברוסיה הצארית היו בכמה מקומות קורין 'הנדרים' בליל שמחת תורה ואלה שהיו באותה שנה קרואים להתיצב לבחינת הצבא היו מתחילים לקנות נדר 'המלאך הגואל' והיו מעלים במחירו, שכן נחשב לסגולה יפה להשתחרר.

67. אמנם בנימוקי אריח מעיר על אחד שרצה לומר דמ"ש הרמ"א דקורין בליל ש"ת היינו בלא ברכה, וזהו הכל לומר כן, וגם הרי המנהג עד היום שם בביהכ"נ שלו (נקראקא) לקרות בברכה, וכן המנהג בביהכ"נ הגדולה דק' בריסק וליטא, וכן נהגים בכל ביהכ"נ הישנים של מדינות פולין. אולם מה שמסיים שם: "ובע"כ דהכי קים להו עד חכמי השי"ס דבליל שמחת' גם כן קורין", צ"ע מה כוונתו שהרי לכאורה כל מנהג שמחת' שנהגו אצלנו כיום הם מנהג חדש – יחסית – ובזמן חכמי השי"ס לא נהגו כלל בכל זה.

68. סי' תרסט קטע המתחיל ואורות.

69. אריח סי' ל.

70. כלל א סי' מט.

71. חלק תשרי-טו כבשט, ירושלים תשמ"ג, סוכות פרק שישי, עמ' קסא.

ימות עולם

מחקרים בדברי ימי גדולי ישראל

3.

תנאי אותם נעשות מ"ה אחר ודקא ולד' ית' פולין; כל אשר יתח' הם בקליפת השום נשיב ש' גמירות הזיו, עדין
 גריבים לתנאים המפורשים שם - ואם האמרוגים נעלמים ע"י גוי תקנו החיוב אמהיה המנה חותם בתוך חותם
 בנ"ל ככל דבר לאוריימא ונלכד אלאו כל בלתייהו לפסקן לדינא אהתירכב הוא מלאווייתא אסור אשמלית לבו
 מה אהנא נא' יד' ס' ק"ח ק"א יע"ש :

סוף הדבר הכל נאמ' . א' כי עדות הרב מניין לא איתא תעדות הרב מקורפון ומה להפך כי הרב
 מקורפון הוא יותר מתוך לתקום הגטות לדעת מה טיבם וגדולם מהר' מנין, ועוד גריעה עדותו כי הפה אהתי
 תקדים אמרוג ראפ"זא וא"א הוא עתה הפה אופרם נאמריע חזקתיה . ב' כי כנו אהמרוג ראפ"זא
 הם בחזקת כשרים ונקטם בתפירת וכן אמרוג גינ"בא וקורסיקא ותקולות אחרים בן אמרוג ראפ"זא
 וא"א מוחבים על חזקתם הקדושה עד עתה ואין לנו גריבים למיטעם פ"א להעצפה . ג' כי נהדין
 הרב מנין אהמרוג ככל עבי פולין להגיד להם כי הוא פוחת בעד אמרוגו ופגוע להם חמירם לפי מקום
 הקעה בעוד שהרבעים האלו היו וילדו התודעא דכא וקולאת קיום האצות כהלכתי, נכרים הדברים אבל עצמם
 אל אלו להוציא דבת ארץ ראפ"זא נכבדו ולהלכתי לב הקנים אל אמרוג פאר"גא מזה אחד להציל חמיר
 אמרוגו ומה ש' אע"פ אמרוג ראפ"זא - ולא להפך המכילה מנמלתם יק להקריב המועלת :

אם בן איפה אם היב מקורפון יעמיד יאודי נאמן להתייבב על הקוררים ועל העצות האמרוגים - מתוך
 התוכות ולחמס אותם ויתן כתב הכשר כי הכל נעשה כהוגן וכשורה; ואחר כך כבולא פה טריאקטי כב
 המקום יעלה איש כלבדו להכיר החותם עפי העדויות שיתפרו לו גלאות פתיחת המענות והתן האמרוגים
 שעת למבחן ולחמס אותם ותחדש כראוי ויתן הרב אל טריאקטי עדות אחרת עלניהם שוב אין לפקפק כלל וכלל:
 עדי בשמים ואהדי נאמרוגים כי דק לאהבת האמת כתנתי על זה ולתן כבוד הרב מקורפון וכבודי
 ולא לקטת ולשום פטה אחרת והתאמת לדבר יאמין והקדל יחדל ומה שיבכה החופץ יגלה הזמן ושפת אמת
 תבוא לעד :

נאם המדבר בצדקה פה טריאקטי נאם י"ב לתדע הרכיבו שעת עזלעמו יתן לפי :

הצ' שצמ' אלהן בממחרי חזקיה יחיל חיים ערינוא נאמל



הרב מלך שפירא

אודות הפולמוס בענין אתרוגי קורפו

נודע בשערים המצוינים בהלכה המחלוקת אודות אתרוגי קורפו, שהחלה במחצית הראשונה של המאה הי"ט. הרבה תשובות נכתבו עליה ובזמן האחרון פרסם היסטוריון דגול שני מאמרים מעמיקים על כל עניני המחלוקת.¹

חוץ מהזכוח אודות קורפו עצמה, היתה עוד מחלוקת אודות אתרוגי "ראפיזה" (Rapiza) ו"אייא" (Agia) שבסביבות קורפו. ראשית המחלוקת בערעורו של הרב אלכסנדר זיסקינד מיןץ בשנת תר"ז, שהודיע ברבים שלפי דעתו אתרוגים אלו הם בחשש מורכבים. אולם הוא טען שהאתרוגים מ"פארגא" (Parga), גם היא בסביבות קורפו, כשרים הם. היו מגדולי ישראל שתמכו בו, ובראשם הגאון רבי שלמה קלוגר אב"ד ברודי.²

התשובה לדברי הרב מיןץ לא התממהה, וכטבעם של ענינים עלו, לא הצטמצמה המחלוקת בעניני הלכה אלא עברה אל אישיות המערער. בראש המכשירים עמד הגאון רבי יהודה ביבאס, אב"ד קורפו, ותשובתו הארוכה הופיעה בספרו של הגאון רבי חיים פאלאג'י, שו"ת לב חיים סי' קכב.³

מענין הדבר שהמהר"ץ חיות, שבראשונה תמך ברב מיןץ, חזר מדעתו והחל לתמוך בהמכשירים. בתשובתו שהופיע בקונטרסו של הרב מיןץ,⁴ הוא מנמק למה אסר את אתרוגי ראפיזה ואייא וכתב שמסר טעמים אלו לרבה של טריאסט. במכתבו בשו"ת לב חיים, סי' קכג, שכתב אחר שראה את תשובתו של רבה של קורפו ואת גביות העדות של קורפו וייאנינא, חזר מדעתו הקדומה וכתב: "לא ארע עוד מה לפלפל בזה, וכלם כשרים בלי שום מיחוש, רק שיהיה הכשר מהמורה צדק מטריאסטי".

1. יוסף שלמון, 'הפולמוס על אתרוגי קורפו ואתרוגי ארץ ישראל 1891-1875, ציון, סה, (תש"ס), עמ' 106-75, 'פולמוס אתרוגי קורפו ורקעו ההיסטורי', pp. 1-24, AJS Review 25 (2000-2001).
2. אחרי כמה שנים אסר הרב קלוגר אף אתרוגי פארגא. ראה שו"ת טוב טעם ודעת מהדויק סי' קעא.

3. בספרו של הרב אליהו וייספיש, ארבעת המינים השלם, ירושלים תשל"ד, נזכרים הרבה גדולים שהכשירו בתקופה ההיא את אתרוגים אלו. נראה שכל רבני הספרדים קבלו את דעתו של הרב פאלאג'י שאתרוגים אלו כשרים ואפשר לברך עליהם בלי שום פקפק. מקור נוסף לרשימתו של הרב וייספיש הוא שו"ת ויען יצחק להג' ר' יצחק רפאל אשכנזי סי' כ (נדפס בתוך 'קצת מכתבי מוהר"ר דוד אברהם חי וצ"ל ומוהר"ר ר' יצחק רפאל אשכנזי וצ"ל', טירנא תרצ"ב). בשנת תרל"א נשאל הרב אשכנזי, שהיה רב בקורפו ואח"כ באנקונה, מהג' רב חיים אלעזר וואקס, רבה של קאליש, אודות אתרוגים אלו, והשיב שילעולם בחזקתם הראשונים הם עומרים.⁴
4. פרי עץ הדר, למברג תר"ו.

רבה של טריאסט שנזכר במכתבו של המהר"ץ חיות, הוא הג' הרב שבתי אלחנן טרוויש, ואת מכתבו אני מפרסם פה, יחד עם גבייות העדות של רבני קורפו וייאנינא, שנזכרו בשו"ת לב חיים סי' קכב-קכג ושמטרתן היו לברר שאין שום חילוקים בין אתרוגי פארגה ראפיוזה ואייא. המכתבים נמצאים בספריית בימ"ל ע"ש שכטר, כתי היסטוריים מס' 8584. תודתי נתונה למנהל הספריה על רשות הפרסום.

בע"ה

דברי המשיג למודעא רבה של רבני בראדי ולבוב

אחרי אשר בדברות הראשונות אשר הצעתי והרציתי לרבני זאלקווא סטרי ברסלוב וקראקא השמעתים והגדתי כי דברי הר"ר מינץ לגרוע ולפסול אתרוגי ראפיוז ואיא כולם ישא רוח יקה הבל כי כולם מיוסדים על אדני פז לבצוע בצע במסחר אתרוגי והראשים מכל הטעמים שהבאתי המה. א) כי עדותו לא נאמנה מאד לפי הדין כי הוא נוגע בדבר והוא בעל דין הוא עד הוא דיין על סוחרתו כי לפי שכלו ושקלו היא עלתה על כלנה. ב) כי הוא בעצמו עשה מעשה לסתור יען כמה שנים רצופות הוא בצדקתו מכר אתרוגי ראפיוז ואיא לכשרים ומהודרים, ובשם גדולי פארגא מכונים כשהיו שלו, ורק בשנה שעברה דגם למורכבים ופחותים כי היו למקנה לסותר אחר, וזה דבר מפורסם שלא יוכל הרב המפורסם להכחישו. ראיתי ותרנו בטני טופס **מודעא רבא** היא מוצאת מאת רבני בראדי ולבוב מיודעי הר"ר מינץ אשר בה בבלי דעת מלין הכביר⁵ ויצא עתק מפיהם כי חפאו דברים אשר לא כן נגד האתרוגים אשר אינם מפארגא ונתנו דופי ברבנים המעמידים לזכות האתרוגים שאינם קנין כסף המינץ ויקראו בגרון כדיינים כוללים ורועי ישראל אשר להם לבדם הרשות נתונה לחרוץ משפט, ויען כי נלמד סתום מן המפורש כי אותו והרב מקורפו הציבו למטרת חצי דברי בלעם ומרורות כתבם אמרתי ויהי מה אדברה עוד הפעם וירוח לי להודיע במודעא זוטא בשער בת רבים ובדברים מחורים כשמלה – לא ככסף סיגים מצופה על חרש⁶, כי כל הכתוב במודעה רבא הנ"ל בנוי על קו תוהו ואבני בהו.

תחלת דברי המכתב "למען הסר המכשלה וכעת נתודע וכו'" ר"ל שעד עתה זה כמה שנים שהר"ר מינץ היה מוכר אתרוגי ראפיוז ואיא בשם אתרוגי פארגא עפ"י עדות הרב מקורפו או עדותי או שניהם יחד לכשרים ומהודרים כמותם ובמחירם ולא נולד בהם שום ספק ושמן פסול והיו מוחזקים בסתם כאתרוגי פארגא עצמה, ורק כעת הזאת כי הר"ר מינץ קנה רק אתרוגי פארגא ולא של ראפיוז ואייא נבקע אורו כשחר ונפקחו עיניו לדעת ולהודיע כי אתרוגי ראפיוז מסופקים כדי למכור הוא אתרוגי פארגא ורוח והצלה יעמד לו ממקום זה ולא לאחרים ממקום אחר.

עוד כתוב "והוברר שכל האתרוגים הגדלים בכל חלקי העולם כמעט כלם המה מורכבים כי אין הארץ מגדלת את האילן להוציא פריו בלי הרכבה באילן לימוני זולת

5. ע"פ איוב לה, טו.

6. ע"פ משלי כז, כג.

מיעוט דמיונות הגנות הידועים לכשרים." איכה יאמרו חכמים אנחנו באמרם כדבר הזה אשר אין לו שחר וכל השומעו ימלא שחוק פיו? כמעט כולם הם מורכבים!! ואין ספק שמה שהוציאו מן הכלל במלת **כמעט** היא עיר פארגא! א"כ התורה שכל דרכיה דרכי נועם וחסה על ממונם של ישראל תצוה את ב"י המפתזים בד' רוחות השמים לקנות אתרוגים אשר לא ימצאו חק התורה במקומותם למושבותם והכל יצטרכו לשלוח רצים רחופים לא בלבד מחלק איברופא אבל גם מן אסיא אפריקא אמיריקא ואוקיאניא – כל חלקי העולם – לעיר פארגא לקנות אתרוגים כשרים ובשביל רב המרחק יוכרחו לשלוח השלוחים כמו בקדוש החדש כמה חדשים קודם החג בהוצאת הדרך מרובה. ואיך ימצאו בפארגא כל כך אתרוגים למכור לכל חלקי העולם? אמת כי תכלית הר"ר מינץ אינה לפסול אתרוגי גינובא קורסיקא וקאלאבריא ודומיהם כי ודאי שם לא יקבלו דבריו ולא ישמעו לקול מלחשים או חובר חברים מחכמה ודי לו לפסול אתרוגי ראפזא כי באופן זה הוא לבדו ואפסו עוד יוכל למכור אתרוגי העיר החמודה לתועלתו בכל ערי פולין המאמינים בעינים סגורות להבל פיו שאין בו חטא!!

ומ"ש שם "כי אין לאילן וכו'" אם הרבנים הכותבים זה בקיאים בטיב הצמחים ורברו עפ"י הטבע מי לא יתמה איך הפוסקים החמירו במורכב מדעתם מה שלא הזכיר בתלמוד ולא שתו לכם כי החומרא הזאת אתיא לידי קולא שיבטלו ב"י מצות ד' מינים אם לא נמצא אתרוג בלי הרכבה וזולת **מיעוט דמיעוט**, ואיך תגזור מצוה שא"א לקיימה כ"א בקושי? כל הפוסקים והלבוש בראשם לא דברו במורכב כ"א מגן זה או מזה בדבר פרטי היוצא מן הכלל והרבנים האלה המציאו חרשה בארץ והכלל נחקר לפרט והפרט לכלל!! וכשאמרו **מיעוט דמיעוט הגנות הידועים לכשרים** נראה שרצו לומר הידועים להר"ר מינץ ולא להר"ר מקורפו ולרבנים אחרים!!

עוד שם "וגם הוברר שעל הסימנים הנזכרים בש"ע אין לסמוך כי אלו הסימנים לא נאמרו להקל אלא להחמיר," אלו דברים ברו מלבם ואין ברירה, יען הסברה נותנת כי הפוסקים שהחמירו במורכבים הם נתנו בהם סימנים כדי להבחין בין מורכב לפשוט, כי אם יש לנו חזקה בגן שמגדל פשוטים אין אנו צריכים לחזור אחר הסימנים, והסימנים לא נתנו כ"א באתרוג סתם שלא נודע לנו אם הוא פשוט או מורכב. ומ"ש כי לא נאמרו הסימנים רק על האתרוגים המורכבים הגדלים בלאגו גארדיזא ולא על האתרוגים הגדלים במקומות אחרים כי הנסיון יעיד שהאתרוגים המורכבים הגדלים בארצנו יש להם כל הסימנים הכשרים, זה דבר זר ואגב חורפיהו לא דקו כי אם האתרוגים מורכבים בבירור לא יועילו ולא יצילו הסימנים, ואיזה רוח עבר עליהם לגזור אומר שעל המורכבים הגדלים בלאגו גארדיזא ולא על המקומות וכו' נתנו הסימנים? הפוסקים שנתנו בהם סימן לא דברו על מקומות פרטיים אבל מכל מקום ומקום בסתם, ואם דברו נכונה הרבנים הפרקליטים כי כל המורכבים הגדלים בארצם וכו' אז לתוהו והבל הפוסקים נתנו הסימנים להכיר הכשרים!

עוד שם "וגם התודע שהנותנים עדות על הכשר האתרוגים לא ישימו לבם לחקור ולדעת אם כשרים המה ונותנים עדותם גם לאשר לא מעמנו אם לחסרון ידיעתם או לשגגתם." כזבים לכל דכריהם והבלים הרבה! הנעלבים הנותנים העדות חזקרים

ולחתום אותם מחדש כראוי ויתן הרב של טריאסטי עדות אחרת עליהם שוב אין לפקפק כלל וכלל.

עדי בשמים ושהדי במרומים כי רק לאהבת האמת כתבתי על זה ולמגן כבוד הרב מקורפו וכבודי ולא לקנתר ולשום פניה אחרת והמאמין לדברי יאמין והחדל יחדל ומה שיכסה החונף יגלה הזמן ושפת אמת תכון לעד.

נאם המדבר בצדקה פה טריאסטי ביום י"ב לחדש הרביעי שנת עז לעמו יתן [תר"ו]? לפ"ק.

הצ' שבתי אלחנן בכמוהר"ר חזקיה יחיאל חיים טריויש זצוק"ל

בע"ה

טופס גביית עדות אשר נגבית פה קורפו יע"א על עסק האתרוגים בפני הגאב"ד ובדה"ץ דקהילתנו

במותב תלתא כחדא הוינא יתבין, נחנא בי דינא דחתימי לתתא כד אתא קדמנא הר' גבריאל בכ"ר מתתיה והוא אחד מהמיוחדים אשר בעיר ייאנינה יע"א ולע"ע נתישב פה קורפו יע"א ואחר האיום והגיוזם כרחוי באליונ"ע עמד על רגליו והעיר בתע"ג כי זה לו אחד ועשרים שנה שהיה בפארגה וראה בעיניו כי הגנות והפרדסים של פארגה הם מתפשטים והולכים מצד אחד של העיר הנז' עד ראפיזה, וכמעט שדה בשדה נגעו לולי שביל אחד אשר ביניהם ונתן מופת על קירוב המקומות האלה לאו דוקא מקירוב המקומות הנראה לעין כל, אלא גם זאת שרוב אילני פארגה גדלים על מימי ראפיזה. ועוד חקרנו ודרשנו אותו בכח אם לא יו"ע אם הגוים דשם רגילים בהרכבה, והשיב שהוא לא ראה וגם מעולם לא שמע כדבר הזה, כי הגוים דשם מגדלים האתרוגים דוקא לצורך היהודים והם יודעים שאם ירגישו בהם היהודים שהם מרכיבים יפסידו סחורתם ונכזבה תוחלתם, ע"כ בודאי לא יעשו כדבר הזה.

עוד חקרנו ודרשנו אותו בכח האיום והגיוזם כנז' אם ידע או שמע שאתרוגי פארגה נזכרים לחוד ואתרוגי ראפיזה ואייא לחוד ובכח אליונ"ע בירר בעדותו שבזמן לקיטת האתרוגים הם נלקטים כאחת פארגה ראפיזה ואייא, וכן — כשמשימים אותם בתיבות משימים אותם כאחת וקוראים כולם אתרוגי פארגה בלי שום חילוק, ומעולם לא שמענו ולא ראינו מי שיאמר אלו אתרוגי פארגה ואלו אתרוגי ראפיזה ואייא כי כולם על שם פארגה נקראים ולא נשמע זה החילוק בעולם אלא למן היום אשר הסוחרים התחילו להתקוטט ביניהם וזה קונה מקום אחד וזה קונה מקום אחד, ע"כ היו מוכרחים כל אחד להזכיר השם הפרטי של המקום אשר קנה לענין מה שנוגע בינו ובין המוכר בעל הגן או הפרדס כדי שלא ימכור מפירות אותו המקום לזולת, מאז הוחל לקרות השמות האלה, ע"כ דברי העד הנז"ל.

8. באם לא יגיד ונשא עונו.

9. בתורת עדות גמורה.

עוד באותו מצב בא לפנינו הר' מרדכי ברוך י"צ¹⁰ ב"ר אבא יוסף ברוך מתושבי מחק"ז¹¹ ואחר האייזם והגיזום כדחוי באליונ"ע עמד על רגליו והעיד בתע"ג ואלה דבריו, זה היום קרוב לארבעים שנה שהלכתי לעיר פארגה עם אבי שהיה אחד מן הסוחרים של האתרוגים ובהיותי שם ראיתי שהפועלים ב"ב היו מביאים האתרוגים של ראפיוזה והיינו משימים אותם כאחת עם אותם של פארגה בלי שום הפרש ולכולם כאחד היינו קוראים אתרוגי פארגה, וכן ג"כ היינו מקבלים העדות שהיה נתן בידנו הרב מאריה דאתרא דמחק"ז.

עוד דרשנו וחקרנו אותו בכח אליונ"ע אם ראה או שמע שהגוים אשר שם רגילים בהרכבה, והשיב שמעולם לא ראה ולא שמע שום דבר מזה.

עוד באותו מצב בא לפנינו הר' שלמה אבובב הי"ו בן יעקב נ"ע מתושבי מחק"ז ואחר האייזם והגיזום כדחוי באליונ"ע עמד על רגליו והעיד בתע"ג וכה אמר, הלא אתם ידעתם שאני היה סוחר של אתרוגים עם הסוחר מרגליות של עיר ויינא זה היום קרוב לחמשים שנה, והוא היה הולך לפארגה תכף אחר השבועות והיה נשאר שם עד סוף זמן לקיטת האתרוגים, ככה יעשה מידי שנה בשנה, וגם אני הלכתי בשנת ל"ב למיננס, ובכל הזמן הזה בין בזמן מר אבי, בין בזמני, היינו לוקטים כאחת אתרוגי פארגה ראפיוזה ואייא והיינו שולחים אותם יחד בשם אתרוגי פארגה כי לא הורגלנו להבדיל ביניהם מפני שחוקת כולם שוה לטובה.

עוד דרשנו וחקרנו אותו בכח אליונ"ע אם ראה או שמע שהגוים אשר שם רגילים בהרכבה, והשיב אני לא ראיתי, אבל שמעתי ממר אבי נ"ע כי פעם אחת היום כשלושים שנה אירע מעשה שבפרדס אחד של עיר פארגה עצמה הרכיבו יחור אחד של אתרוג על אילן לימוני, ויהי כאשר הלך אבי לשם הרגיש בדבר, והכריח את בעל הפרדס ההוא לעקור האילן ולשרפו, ומהיום ההוא ומעלה לא נשמע נדבר הזה, כי יד אחינו בני ישראל תקיפה עליהם.

עוד באותו מצב בא לפנינו הר' שלמה בולילי יצ"ו בכ"ר נסים נ"ע מתושבי מחק"ז ואחר האייזם והגיזום כדחוי באליונ"ע עמד על רגליו והעיד בתע"ג וכה אמר, זה היום קרוב לארבעים שנה שהייתי הולך עם הגביר ראובן די שמו נ"ע ללקוט האתרוגים בזמנם והיינו לוקטים ומשימים יחד בתיבות אתרוגי פארגה ראפיוזה ואייא בלי שום חילוק כולם כאחד. עוד שאלנו אותו אם פארגה ראפיוזה ואייא הם סמוכים זה לזה או רחוקים, ויהי כמשיב ואיך אפשר שיהיו רחוקים והלא חלק גדול מן הגנות והפרדסים של פארגה הם מושקים ממימי ראפיוזה.

עוד דרשנו וחקרנו אותו בכח אליונ"ע אם ראה או שמע שהגוים אשר שם רגילים בהרכבה, והשיב כי אמנם היום קרוב לשלשים שנה הוה עובדא שבעיר פארגה גופה בעל פרדס אחד הרכיב יחור אחד של אתרוג עם אילן לימוני, ברם ר' ראובן די שמו נ"ע ושאר היהודים הסוחרים מעיר קורפו יע"א אשר נמצאו שם בעת ההיא עמדו

10. ישמרהו צורו.

11. מחנה קדוש זה.

כנגד בעל הפרדס ההוא והכריחו אותו לעקור האילן ולשרפו, וגם הפירות דנו אותם בשרפה, ומאז לא נראה עוד וגם לא נשמע כדבר הזה.

עוד באותו מצב בא לפנינו הר' משה בולילי הי"ו בר מנחם נ"ע מתושבי מחק"ז ואחר האיומים והגיוזים כדחוי באליונ"ע עמד על רגליו והעיד בתע"ג וכה אמר, רגיל הייתי ללכת לעיר פארגה לסחורה, אבל בעסק האתרוגים לא הלכתי כי אם שני פעמים, בראשונה זה ארבע עשרה שנה שהלכתי עם ס' יעקב אבוהב נ"י, ופעם שניה הלכתי בלוי ס' אלסאנדרו רוסי וניקולו קאלודיקי, ובפעם הראשונה ראיתי שהאתרוגים של פארגה ראפיוזה ואיאי היו נלקטים כאחת והיו נשלחים כאחת ולכולם היו קוראים אתרוגי פארגה, אמנם בפעם השניה היו שם שלושה סוחרים דהיינו ס' אנדריא אינגליסי קנה אתרוגי פארגה וס' אברהם די קאיטטורו קנה אתרוגי ראפיוזה ואיאי, וס' רוסי קנה שני פרדסים לבר מפרדסי ראפיוזה, ובכן, כל אחד היה לוקט מאי דשייך ליה ושולח לעיר טריאסטי, וס' רוסי היה שולח אותם לשותפו ס' מינץ של טריאסטי, וזהו מה שראיתי בעסק האתרוגים. עוד שאלנו אותו פארגה ראפיוזה ואיאי הם קרובים ול"ז או רחוקים, והשיב כי רוב אתרוגי פארגה גדלים על מימי ראפיוזה.

עוד דרשנו וחקרנו אותו בכח אליונ"ע אם ראה או שמע שהגוים אשר שם רגילים בהרכבה, והשיב אני לא ראיתי שום אילן מורכב וגם לא שמעתי בלתי היום.

עוד באותו מצב בא לפנינו הר' יצחק ברוך יצ"ו בר אליהו נ"ע מתושבי מחק"ז ואחר האיומים והגיוזים כדחוי באליונ"ע עמד על רגליו והעיד בתע"ג וכה אמר, זה היום שנה אחת שהלכתי לעיר פארגה, ושאלנו אותו, ראיתם בעיניך שהמים המשקים רוב אילני פארגה הם באים מראפיוזה, והשיב, כן אמת נכון הדבר. עוד דרשנו וחקרנו אותו על דבר ההרכבה, והשיב כי הלך בכל הגנות והפרדסים אשר בעיר פארגה ראפיוזה ואיאי ולא ראה ביניהם שום אילן מורכב וגם לא שמע שום דבר מזה, וכה אמר לא ראיתי ראפיוזה ואיאי ולא ראה ביניהם שום אילן מורכב וגם לא שמע שום דבר מזה, וכה אמר לא ראיתי ולא הכרתי שום הפרש ביניהם כי כל האילנות על תואר אחד ועל תמונה אחת ואין ביניהם שום חילוק כלל.

עוד עמדו לפנינו חברת הסוחרים של האתרוגים והמציאו לפנינו שתי איגרות בכתב ולשון איטלקי, והמה בכתובים בעיר טריאסטי האחת ביום ל' לחדש גוניו אתתמ"ג למנינם, והשנית ביום ט"ו אוטוברי מהשנה ההיא עצמה ודחתים עליהו חדא א' ו' מינץ והחברים הנז' אומרים שזו היא חתימת ידו של ר' אלכסנדר ויסקנדר מינץ וזה שמו אשר הוא רגיל בו בין הסוחרים, ומדאבתבר לנא ב"ד דחתימי לתתא על מימר תרי סהרי מהימני אנשי חיל יראי אלקים שהכירו החתימות הנז' והעידו בתע"ג דדא היא חת' ידו של ר' אלכסנדר ויסקנדר מינץ אישרנוה וקיימנוה כדחוי, ובכן נזקקנו לקראת אותם האיגרות ונתברר לנו מתוכם שני דברים, האחד כי זה האיש א"ז מינץ היה שותף עם ס' רוסי שאינו ב"ב [בן ברית] מבלי שתהיה יד ב"ב באמצע כראוי והוא ידע ואשם, עוד שהוא עצמו אד"מ היודע ועד שאתרוגי ראפיוזה נקראים ונמכרים בשם אתרוגי פארגה והוא עצמו מסרם לרבים בשם פארגה ולאילנות אחרים ליכא למיחש שהורכבו מאז ועד עתה כי א"א לנטיעת האתרוג לגדל פרי בזמן מועט

כזה דהיינו שנה או שנתיים, א"כ שואלים האנשים הסוחרים האלה שברה"ץ יכתבו ויחתמו ויתנו בידם כל טופסי העדויות האלה אשר נגבו פה וגם שירשו עפ"י ב"ד להעלות כל הדברים האלה וכל העדויות על מזבח הדפוס כדי להכריח את ר' אזמיני עפ"י ברה"ץ אשר בכל ערי ישראל שגם הוא יעיד שאתרוגי ראפיה ואיך נמכרים בשם אתרוגי פארגה, וכן עבר איהו גופיה עובדא ואם ח"י יתן כתף סוררת עדה שופטת ידונו ביניהם וכתביו של ר' אזמיני יוכיחו. וכראות הבד"ץ כי טענתם טענה כתבנו ומסרנו בידם כל טופסי העדויות ככל אשר שאלו כי בזמנו שאלו, וכהוגן שאלו.

ומעתה הרי הם רשאים ושלטאים להדפיס כל הכתב הזה ולחלקו ביעקב ולהפיצו בישראל, למען תתודע האמת ובעבור תהיה להם לעדה באנו עה"ח באמת במשפט ובצדקה פה קורפו יע"א ביום שלישי בשבת כ"ט לחדש השלישי הוא חדש סיון משנת צדק ומשפט ומישרים כל מעגל טוב לפר"ק.

הצב"י ע"ה יהודה ביבאס בלא"א הרב החסיד כמוהר"ר שמואל זצוק"ל ס"ט ח"פ ק"ק קורפו יע"א

הצעיר מאיר במהר"ר רודן' נאחמיאס ס"ט

אברהם בכ"ר צדיק ס"ט

במעלי יומא דשבתא ב' לחדש הרביעי הוא חדש תמוז משנתינו זאת שלחו לי מהתם מעיר יאנינא יע"א טופס מעב"ד¹² העדות והגלוי אשר יבוא לפנינו וז"ל אביא חב"ת.¹³

עדות נאמנה לאשר נדרש מאתנו נחנא ב"ד דחתימין לתתא על דבר האתרוגים הבאים מרפיזה ואיך הסמוכים לפארגה אם הם כשרים, וזאת תשובתינו כי הנה חקרנוה נחנא ב"ד במעמד כוללות עירנו יאנינא יע"א שאתרוגי רפיזה ואיך הם כשרים ומעולם הם מוחזקים אצלינו בכשרות ויען היקר יצחק שלמה הי"ו היה עסקו בעניני האתרוגים שאלנו את פיו ובמותב תלתא כחדא הוינא נחנא ב"ד דחתימין לתתא כד אתא קודמנא ה"ר יצחק שלמה הנ"ל ואחר האיום והגזום כרחזי להגיד על האמת עמר על רגליו והעיד בתורת עדות גמורה איך הוא רבות בשנים שזה היה עסקו בעניני האתרוגים בעודו חי מורנו הרב כמוהר"ר משה יאודה זצוק"ל והיה מביא אתרוגים מפארגה ורפיזה ואיך היה שולח אותם למקומות הנצרכים על ידי כתב הרב הזקן כמוהר"ר משה יאודה זצוק"ל ומעולם לא היה עושה שום הפרש והבדל ביניהם כל זה העיד בפנינו ה"ר יצחק הנ"ל ועל דבר אמת באנו על החתום נחנא ב"ד פה עיר יאנינא יע"א בשליש אחרון לחדש סיון שנת התור"ר ליצירה והכל שריר ובריר וקיים.

הצעיר גבריאל בכ"ר יאודה ס"ט

אהרן שמואל ס"ט

הצעיר שמואל בכ"ר חנן מילי ס"ט

12. מעשה בית דין.

13. אות באות תבה בחכה.

ולמען לא יבוא איש זר להיות מלעיב במלאכי אלהים ומתעתע בנביאיו ולמען ספות הרוה את הצמאה¹⁴ יוסיפו עוד על חטאתם פשע באמרם כי המעשה ב"ד הוא מזוייף ושקר ענו בו ברב של יאנינא ובית דינו על כן אישרנוהי וקיימנוהי כדחוי לשבר מתלעות עול¹⁵ ע"י שלוחא דמלכא הוא הקונסול אינגליז אשר שם בעיר יאנינא יע"א ומעתה ומעכשיו תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק ולשומעים יונעם ובשלום ובמישור יבוא כל העם, נאם הצעיר ב"ישראל¹⁶ נבזה בעיניו נמאס

ע"ה יהודה ביבאס בלא"א הרב החסיד כמוהר"ר שמואל זצוק"ל

טופס הכתב הזה העקרי הוא מונח אצלי דברים כהיתן ולראית האמת חתמתי העתק הזה בחותמי

טריאסטי י"ב חודש תמוז התר"ו

הצ' שבתי אלחנן בכמוהר"ר חזקיה יחיאל חיים טריוש ז"ל

14. רברים כט, יח.

15. ע"פ איוב כט, יז.

16. ב"י-יהודה ביבאס.

באגודה אחת

יהא אדם רגיל לאכול בריש שתא וכו', בין הדברים שמוזכר בחז"ל לאוכלם בשביל סימן טוב יש בהם דברים שבאמת אינם מיני מטעמים טובים, כגון כרתי טילקא וכיוצ"ב, רק שנמצא בהם איזה דבר טוב, ולאִיזה צורך בשמא או בטעמא, ומפני החלק הטוב ההוא אוכלים אותם משום סימנא מילתא היא, וזה בא לרמז לנו לאהוב את כל איש מישראל, ואפילו למי אשר בכל השנה ינו אהוב, עכ"פ ברה"י עמם באהבה ואחורה וריעות לסימן טוב, ואולי עי"ז יהי' לו לטוע, להיות גם בכל השנה עמם באגודה אחת באהבה.

(זר זהב)

הרב חיים אלכסנדר ניימאן

ברוקלין, נוא יארק

ליכא מידי דלא רמיא באורייתא

רמזים נפלאים על המאורעות בשנות הועם

אמרתי להעלות על הכתב רמז נפלא שנפל ברעיוני בענין שמו של אותו רשע צורר היהודים היטלר ימש"ו.

איתא בגמ' (ברכות ז:) מנא לן דשקמא גרים, אמר רבי אליעזר אמר קרא, לכו חזו מפעלות ד' אשר שם שמות בארץ, אל תקרי שמות אלא שמות. והנה מצינו בדברי חז"ל שדרשו גם על שמות העכו"ם צוררי היהודים. ונעתיק כמה מהם. המן מן התורה מנין, שנאמר המן העץ (חולין ק"ט). ממוכן זה המן. ולמה נקרא שמו ממוכן, שמוכן לפורעניות (מגילה י"ב). אחשוורוש, שמואל אמר שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדירה, ור' יוחנן אמר כל שזוכרו אמר אח (פרש"י אוין לראשו (מגילה י"א)). למה נקרא שמו אמרפיל, שאמר והפיל לאברהם אבינו לתוך כבשן האש (עירובין נ"ג). בלעם. בלא עם, שבלה עם, שקלעם בעצתו (סנהדרין ק"ה). למה נקרא שמו עמלק, עם לק, עם שקא ללוק קמן של ישראל (תנחומא, תצא). וכן הרבה, ואין להאריך.

ומובן, שהוריהם של אלו הרשעים כשקראו לבניהם בשמות הללו לא כוונו למשמעות דרשות חז"ל הנ"ל, אך הקב"ה המסבב כל הסיבות נתן בלבם שמות אלו. וכן מצינו בהדיא ב"מכילתא" (בא פ' י"ב) שמותיהם של צדיקים גלויים למקום עד שלא נוצרו. שמותיהם של רשעים, מנין. תלמוד לומר זורר רשעים מרחם. הרי שכמו בצדיקים, כן הדבר ברשעים. אשר לפני שולד הרשע, כבר מסבבים מן השמים ונותנים בלב הוריו איזו שם יקראו לו.

ופשיטא, שדברי המכילתא אינו מוסב על הרשעים הקודמים דווקא — ששמותיהם נדרשו ע"י חכמינו ז"ל — כי התורה היא נצחית. ובוודאי נכלל בזה גם שמות הרשעים העומדים עלינו לבלותינו שבכל דור ודור. ואמנם מצינו כזאת אף בדורות שלאחר חתימת התלמוד, איך שגדול אחד ה"ה הקדוש רבי יחיאל מיכל מנעמירוב הי"ד, קמץ את המאורעות שבימיו (נזירות ת"ח ת"ט) בשמו הלועזי של צורר היהודים הנקוב בשמו באגדאן חמילניצקי ימש"ו. כמובא בספר "זון מצולה" וגם בספר "ניצוצי שמשון" בשם הגה"ק הנ"ל, אשר ארבע אותיות ראשונות שבשמו של אותו רשע חמילניצקי הם גוט' ח'בלי מ'שיח י'בואו ל'כס, (ראוי לציון שרמו הנ"ל הוא על "שם המשפחה", דכידוע מאו ומקדם שצאל מנהיגי אומות העולם, זה שםם יקראו להם. כמו בימינו אנו).

לאור כל הנ"ל, גם אותו רשע הנקוב בשמו "היטלר", בוודאי טמון איזה רמז בשמו. והגם שגזירה זו בוודאי היתה מכבשי דרחמנא, והנסתרות לד' אלקינו. עכ"ז הרי ניתן רשות לכל אחד מישראל לדרוש חלקו בתורה כפי שחננו ד'. ומה גם, שלא חידשתי דבר מלבי ורק באתי ללקט נפורים ממקורות נאמנים הוזה"ק והאר"י והרמ"ק

ז"ל, גם ראוי לציין שהרמז דלהלן עוד זכיתי והרציתיו להרהגה"צ רבי מיכאל דוב ווייסמאנדל זצוק"ל, וקלסיה. וכמו"כ הי' למראה עיני כמה גדולי ישראל אשר אתנו בחיים, ושבחוהו. ועודדוני להעלותו על מכבש הדפוס ולהוציאו לאור.

וזה החלי בס"ד.

איתא ב"ליקוטי תורה" להאר"י ז"ל (שלחי אחרי מות) אשר פגם היסוד הוא בשם י"ה. וז"ל: דע כי ט"ו (מספר י"ה) עריות מנה הכתוב, כי פגם גילוי עריות, באבא ואמא עילאה שהם י"ה שבשם. עכ"ל. ומבואר בספרים הק' (כסא מלך, תקונים דף ט') ומקורו בזה"ק, אשר כשפוגמים ח"ו בשמות הקדושים מהפכים עי"ז סדר האותיות שבשם, המאוחר למוקדם. נמצא שע"י חטא זה נפגם שם י-ה, וסדר האותיות מתהפך לה-י ואזי מורה על דינים ח"ו. וכן מפורש ב"תקוני זוהר" (דף י.) כל הוי' דאיהי ה על י (פי' שהיא קודמת להי"ד. ע"י שפגם השם) דינא אחזי בעלמא ומיתה ועוני. עכ"ל.

ואיתא ב"תקוני זוהר" (תקונא תמידיא וארבעין) אשר ע"י אותו החטא נגרם להם לבני ישראל ליכנס תחת ממשלת הכוכב שבתאי, המורה על צרות רבות ורעות. וז"ל: והכי איהו, מאן דאעיל אות ברית קודש דיליה ברשו נוכראה, שבתאי איהו טחול חמה, אתתא בישא מרא, שבתאי עליה אָתמר והבור ריק אין בו מים, מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו, ואיהו רעב וצמאון וקינה והספד וחשוכא וקבלא ואיהו גלותא לישראל. עכ"ל.

וב"סדר הדורות" מביא בשם ה"צמח דוד" אשר בשנת ה' אלפים של"ד אמנם אירע כזאת, שע"י מערכת הכוכב "שבתאי", נשרפו כמה נפשות מישראל על קידוש השם. וז"ל: ה' אלפים של"ד, אמרו החוזים ככוכבים שכוכב שבתאי הי' במערכה רעה, ושפטו מזה לרעה והריסות היהודים. וכן הי' בעו"ה כי במקומות רבים הגיע ליהודים אָבָל וצום ומספד גדול. במדינת מעהרין נשרפו כמה נפשות על קידוש השם. עכ"ל.

והנה, איתא ב"פרדס רמונים" להרמ"ק (שער כ"ז) אשר כ"ב אותיות התורה המה תחת ממשלת ה"שבעה כוכבי לכת" וכל כוכב מושל על כמה אותיות, בסדר הזה.

א	ממשלת חמה	ז	ממשלת שבתאי	פ	ממשלת לך
ב	ממשלת לבנה	ח	ממשלת לבנה	צ	ממשלת חמה
ג	ממשלת חמה	ט	ממשלת לבנה	ק	ממשלת לבנה
ד	ממשלת כוכב	י	ממשלת שבתאי	ר	ממשלת שבתאי
ה	ממשלת לבנה	יא	ממשלת לך	ש	ממשלת כוכב
ו	ממשלת חמה	יב	ממשלת לבנה	ת	ממשלת מאדים
ז	ממשלת חמה	יג	ממשלת חמה		
ח	ממשלת לבנה	יד	ממשלת כוכב		

(עיי"ש בפנים, ותמצא ביאור בארוכה על כל אות ואות למה ממשלתה דיוקא כוכב וזה)

נמצא לעניננו, שהכוכב שבתאי מושל רק על שלש אותיות אלו טלר

ומצינו בזה"ק (תצוה) אשר הרמז הטמון בשמו של האדם הוא ע"י צירופי האותיות של השם. וז"ל: שמא גרים וצורפא דאתון דא בדא גרמין עובדא, הן לטב הן לביש. עכ"ל.

והנה, שמו של אותו רשע מורכב מצירופי האותיות הי - טלר. ה-י היינו שם י"ה הנפגם [ומתהפך לה-י] ע"י אותו החטא, כמובא לעיל מהאריי ז"ל. טלר המה האותיות שתחת ממשלת הכוכב שבתאי, דאיהו רעב וצמאון קינה והספד וחשוכא וקבלא וגלותא לישראל הגרם ע"י אותו החטא, כדאינא בתקוני זוהר. הרי דבשמו נרמזים שם י"ה הנפגם [הי] וממשלת הכוכב שבתאי [טלר] שניהם גם יחד. ודו"ק.

וראו לציין, שאחד ממכירי אשר ידיו רב לו גם בקורות ההסטורי, העיר לי הערה חשובה, אשר "שם משפחתו המקורי" של אָבִי הצורר לא הי' "היטלר" כלל ושמו הי' "שיקלגורבר", ורק כתוצאה מאיזו "סיבה פלאית" החלפה שמו [של אָבִי הצורר] ל"היטלר", וכל זאת אירע לפני לידת הצורר, אולם הוא עצמו [הצורר] כבר נקרא "היטלר" בשגולד. גם הראה לי צילום מקטע באנציקלופדי' הנק' WORLD BOOK (254M) וכפי שכתוב שם ובעוד ספרי הסטורי, גופא דעובדא הכי הוי.

(לתשומת לב הקורא! סיפור ההשתלשלות דלהלן הוא מה שאירע עם אָבִי הצורר. לא עם הצורר עצמו!) הנה, שמו של אָבִי הצורר, הי' אֶלְאִיס "שיקלגורבר". אֶלְאִיס נולד לאמו מאריאָ שיקלגורבר לפני שנישאת, והי' פגום. בהיות אֶלְאִיס כבן חמש, נישאת אמו לאחד ששמו הי' יאָהאָן הֵיעֶדלר. [בלעזי HIEDLER] ומאחר שבעלה לא רצה שכנה אֶלְאִיס יתייחס על שמו, נשאר הוא עם השם "שיקלגורבר" כשמה הקודמת של אמו. ברם, בראות אֶלְאִיס שמצב זה - שלאמו קוראים "הֵיעֶדלר" ואילו לו עדיין קוראים "שיקלגורבר" - גורם לפרסום הדברים שגולד לאמו לפני שנישאת ושהוא פגום, ומה גם, שבהיותו כבן עשרים מת אביו-חורגו וכבר לא עיכב בעדו, ביקש מהכומר לשנות את שמו להֵיעֶדלר, כדי שישתקע הדבר ויחשבו שהוא אכן בן לאביו-חורגו. והנה למרבה הפלא טעה הכומר, ובמקום שיכתוב HIEDLER השמיט אות וגם החליף אות, ורשם את שמו החדש HITLER. וממילא, כשגולד לו בנו הצורר אַדאָלף, אכן קרא לו היטלר.

והנה, לפי דברי המכילתא ששמותיהם של רשעים גלויים למקום עד שלא נוצרו. כלומר, שמקודם לידתם כבר מסבבים מן השמים באיזו שם ייקראו, רואים בעליל איך שמאד עמקו מחשבותיו ית"ש, כי רבות בשנים לפני שגולד הצורר, כבר סיבבו מן השמים באיזו שם ייקרא, ע"י כמה וכמה סיבות. אן שוקינתו תינשא לאחד ששמו "הֵיעֶדלר", בן שאביו ירצה לשנות את שמו משיקלגורבר להֵיעֶדלר. גן שהכומר יטעה וירשום במקומו היטלר הנכתב עם טי"ת. דן שלא ידרוש מהכומר שיתקן הדבר, ופליאה היא, דמאחר והסיבה העיקרית להחלפת שמו היתה שיחשבו שהוא אכן בן לאביו-חורגו, איך סבר וקבל את הטעות. נמצא, דפירות הנושרין מכל הסיבות הנ"ל הי', שמאנת ד' יָצָא הדבר שבעת לידת בנו הצורר אכן זה שמו יקראו לו "היטלר", אשר באם כנים דברינו, הרמז טמון בשם זה דייקא.

ואראתינא להכא, אמרתי לקיים אל תמנע טוב מבעליו ואספרה, אשר בעת שהראיתי רמז הנ"ל להרהגה"צ רבי מיכאל דוב זצוק"ל, אחרי ששיבחו, הפטיר במתק לשונו, נו, איך וויל אייך נישט שולדיג בלייבען, הערשט וואס אַ רמז ס'איז מיר איינגעפאלען. ולחיצת הקודש ולשלימות הענין אציגו כאן, וזה תוכנו.

איתא ב"שארית ישראל" הנקרא חלק שני מספר יוסיפון, אשר "גזירת המן" לא נתבטלה לגמרי, **אלא שנתחלפה בגזירות ת"ח ות"ט**. וז"ל: וחכמי האמת אמרו כי גזירת המן אשר נתבטלה בעת ההיא, **חלה בשנת ת"ח**. ולכן אותיות תי"ו חו"ת נרמזים במגילה באותיות גדולות. תי"ו של ותכתב אסתר המלכה, וחו"ת של חור כרפס. וד' ינקום נקמת בני ישראל. עכ"ל. [לתמיהתנו, נמצא קטע זה רק בדפוס ישן מהדורת "אמשטרדם" דף 127 ובמהדורות שלאחריו ליתא].

גם היישמח משה" זי"ע בספרו "עסיס רמוני" על מגילת אסתר מזכיר הענין, וז"ל בא"ד: שמעתי כי המסורת הוא, תי"ו של ותכתב, גדולה. וחו"ת של חור, גדולה. הוא ת"ח. רמז שאותה הגזירה שהיתה אז ראוי להיות, נכתב **על שנת ת"ח**, והבן. [עיין ס' שארית ישראל פכ"ח] עכ"ל. והגה"ק מערלוי זי"ע בספרו "שיר מעון" (פר' תצוח) ג"כ מביא הרמז בשם ה"שארית ישראל הנ"ל, והוסיף על דבריו. עיי"ש.

היוצא לנו מזה, שמרדכי ואסתר טמנו רמזים "בה"אותיות רבתי" של המגילה **על מאורעות שיבואו על בני ישראל ברורות אחרונים**.

והנה, במגילת אסתר נמצאים סך הכל ג' אותיות רבתי וג' אותיות זעירא. ומאחר ושני אותיות רבתי [תי"ח] כבר נדרשו ע"י חכמי האמת כנ"ל, נמצא שנשארו, עוד אות אחד רבתי, ושלוש אותיות זעירא, **אשר עדיין אומרים דרשוני**. וכדלהלן.

הנה, ביום הושענא רבה בשנת תש"ז **לאלף השישי** (ולמספרם OCT. 16, 1946) **ניתלו עשרה** מראשי הנאצים בעיר גירנבערג בגרמני". וידוע הדבר [והובא בכמה יחתי עת" בשעתו] אשר בעת שהובילו את הצורר יוליוס שטרייכער ימ"ש להתלי', הפטיר בלשונו הטמא בגרמנית:

HEUTE HABEN DIE JUDEN IHREN ZWEITEN PURIM, VERSION 1946

היום יש להם ליהודים הפורים השני שלהם, מהדורת תש"ז (בכח' ניבא ולא ידע מה ניבא).

והנה, בשמות **עשרת בני המן** מצינו כתוב וא"ו רבתי בשמו של ויזתא, רמז להאלף **השישי**. וגם מצינו תי"ו זעירא בשמו של פרשנדא. **שי"ן** זעירא בשמו של פרמשתא. וזי"ן זעירא בשמו של ויזתא. והם אותיות תש"ז כסדרן. נמצא, שבהקדם רמז הנ"ל על שנת ת"ח אשר על ידה נתגלה לנו **שהמאורעות של דורות האחרונים אמנם נרמזים בהמגילה**, יוצא לנו איפוא **שבשמותם של "עשרת בני המן"** ספון טמון עוד רמז, אשר בשנת **תש"ז לאלף השישי** יארע שוב אשר יתלו **עשרה** מצוררי היהודים. עד כאן דברי הרהגה"צ רבי מיכאל דוב זצ"ל. והוא הפלא ופלא.

והעיר לי בני ר' אליהו נ"י, שבתמכו ויתדותיו על דברי הגה"צ הנ"ל שתליות עשרה הצורים אכן נרמז בהמגילה, עלה ברעיונו להוסיף על דבריו בדרך אפשר, אשר הגימטריא של שמות עשרה הצורים שניתלו, ואלו הן: יאָאָכִים רִיבֶנְטֶרֶאָפּ — עֶרְנֶסֶט קאַלְטֶענְבֶרונְנֶער — ווֹלוֹס שְׁטֵרִיכֶער — אַלְפֶרֶד ראָזֶענְבֶרג — ווילהעלם קייטל — אַלְפֶרֶד יאָדל — אַרטור סייסאִינקוואַרט — האַנס פֿראַנק — פֿריטץ זאָקל — ווילהעלם פֿריק. עולה במכוון כמספר פרשנרתא דלפון אספתא פורתא אדליא ארדתא פרמשתא אריסי איריזי ויזתא עשרת בני המן בן המדתא צרר היהודים [7,246] חושבנא דדין כחושבנא דדין, וסימנא מילתא.

ואסיים בדברי נחמה. יעזור השי"ת וכל הרמזים לאין ספור הנמצאים בתורתינו הק' על גאולתנו העתידה, במהרה בימינו יתגלו ויתקיימו לעינינו, ע"י ביאת משיח צדקנו אבי"ר.

1. נכתב ומוכטא בלע"ז KALTENBRUN-NER.

שלא להזכיר בפה את שמו של אותו רשע ימ"ש

הרה"ח ר' יחזקאל רייך ע"ה, שו"ב בעיר דעמביץ, שבת בבעלזא בשבת זכור שנת תרצ"ט. לאחר שהות של כמה ימים בצילא דמהימנותא, ביקש להיכנס אל רבינו הק' [מהר"א]. בכדי לקבל ברכת פרידה. בעת היכנסו אל חדרו הק' של מרן ז"ל, נכנס יחד עם הרה"ח ר' זונדל הכהן גלאנץ ע"ה הי"ד. וכשאבריהם דא לדא נקשן מגודל היראה עילאה ששורה שם לפני ולפנים, והנה פונה אליהם מרן בזה הלשון: מיום היתה יהודה לגוי, עדיין לא היתה עת צרה לכלל ישראל כעכשיו. באמת היתי צריך בעצמי לנסוע לליוונסק אל הרבי הקדוש ר"ר אלימלך, ברע, בשמים גלוי וידוע שאיני יכול... על כן ברצוני למנות אתכם להיות שלוחייו לאחר מכן פקד עליהם לנסוע לליוונסק ליום היארצייט כ"א אדר, ולגשת סמוך אל הציון הק', ולומר שם כל ספר תהלים, ולכוין "אָז דער רשע זאָל איינעמען אַ מפלה". וכאן הזהיר אותם, שלא לפרש ולהזכיר את שמו של הרשע "ווייל דאס גיבט כח פאר די סט"א" ואח"כ נפרד מהם ופטרם לשלום.

(עלים לתרופה, שנה ו', גליון רפ"ב)

כינוס סופרים

מאמרים ומחקרים בעניינים שונים



הרב יהושע מונרשיין

ירושלים עיה"ק

קבלה, דרוש והלכה

הלום ראיתי בגל' כח במדור "לעורר לב" (הערות בעניני הלכה הצריכים חיזוק) התעוררות וחידוש דין: שלא להכניס ערל או גוי לביהכ"נ, דלא כנהוג שנכרים ועובדים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

יסודו מהמובא בפ' אור-החמה לזוה"ק פ' בשלח, שבבהכ"נ לא יבוא שם ערל וטמא (ולפיכך עדיפה התפילה בבהכ"נ על התפילה בשדה).

ונוראות נפלאות על הקלות שבה מחדשים דין אשר לא שערוהו אבותינו ורבותינו הפוסקים¹, וזאת רק על יסוד שליפת מלים מתוך פירוש לזוה"ק.

והרי אף על פירושו לתלמוד של רבן של ישראל – רש"י הק' – אמרו שהוא פרשן ולא פסקן², ואנן נקום ונחדש חידוש הלכה מדיוק מלין במפרשי הזוה"ק אשר לא כיוונו לזה כלל וכלל?³

ואם אסרנו את הכניסה על ה"ערל", מדוע שלא נאסרנה גם על ה"טמא", דהיינו בעלי קריין, טמאי מתים, המת עצמו (שמכניסין להספד), ונשים נדות (שהותרו במפורש בשו"ע א"ח סי' פח ובנו"כ. ובשו"ע יו"ד סי' רפב ס"ט שמותרות לאחוז ס"ת).

אך כל הרגיל בלשונם של המקובלים יודע שאין מדובר כאן כלל ב"ערל וטמא" כפשוטו, כי אין זו אלא מליצה שגורה שמשמעותה "כחות הטומאה, קליפות וסט"א"⁴. ובגדוד אומר הזוה"ק, שבביהכ"נ אין הקליפות והחיצונים מצויים, לפיכך אין להם אחיזה בדיבורי התפילה גם בעלותם מעלה מעלה. יעו"ש.

עוד מובא בגל' הנ"ל (בעמ' רמו) חידוש דין נפלא, שעל האפיקומן חל דין "נותר" ואסור לשייר ממנו, לפיכך המשיירין ממנו לשמירה צ"ל מן האפיקומן של הלילה השני דוקא. ומה יעשו בני א"י שאין להם אלא לילה אחד בלבד? על כרחו מחדש הוא חידוש נוסף, שהם לא יותירו ח"ו מן האפיקומן, אלא ישיירו מהמצות האחרות.

1. בפוסקים מדובר על נכרי שנמצא בבהכ"נ לענין נרות יוה"כ (אריח סי' תרי"ג), ובמקור חיים (לבעל החות יאיר) מובא שם אודות ערלית שנחקה כל היום בין המתפללים לצורך הנרות. ולא נרמו בבריהם שאין להניח נכרי לביהכ"נ.

2. וראה בשר-חמד (כללי הפוסקים, סי' ח אות ט) שאין בזה חלילה חסרון כבוד לרש"י.

3. ראה עדי"מ בזה"ק פ' וישלח (דף קעב, ב). ובפרדס הדרמיק (שער האותיות פרק יח) בשם ס' התמונה: האות ס' רחניותה המלכות.. והיא סתומה מכל צד להורות כי ירושלים הרים סביב לה, שהם הכחות הגוערים בקליפות לבלתי יכנסו לטמא היכל מלך ולא יבא בה עוד ערל וטמא. ובס' פניח (שער השבת פרק יט): וביום השבת היא מתחברת עם בעלה כו' ובוה היא נשמרת מכל דבר רע לא יבוא בה ערל וטמא. ובס' מאור ושמש (פ' תצא ד"ה כי תצא מחנה): ולקדש ולטהר גופו ואבריו לבל יגע בהם ערל וטמא מסטרא דמסאבא. ובס' באר מים חיים (פ' נח ד"ה ובדרך רמו): ולהגביה את גופנו נפשנו ורוחנו להעלותן למעלה להתדבק עם חלק הנשמה ואו לא יבוא בר עוד ערל וטמא. ועוד

ואידי דאתי להכי, מחדש שגם בחו"ל לא ישיירו מן האפיקומן אלא מהמצות האחרות.

ובל החדושים הללו מבוססים לדעתו על דיוקים בזה"ק ובמפרשיו.

ובמחכ"ת, תמיהני כיצר מתיישבים חידושי אלו עם אשר הביא בפתיחת דבריו, שכל היכא דהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר (והרי הוא עצמו כותב שלא נהגו כן), ועם אשר הביא בהמשך שע"ז נאמר "אל תצדק הרבה".

והנה אותו מחבר הי"ד מחדש שם (בס' רכ), שגם בחנוכה ופורים צ"ל בברהמ"ז "מגדול", ותומך יתדות חידושו בדברי הוזה"ק והשל"ה בדרך הדרוש.

ויכולים אנחנו להמשיך באותה שיטה, ולומר שגם בחמשה עשר בשבט צ"ל "מגדול", שהרי הוקש במשנה (ר"ה פ"א) לשאר ראשי השנים שאומרים בהם "מגדול", ומי שאכל ביוהכ"פ ונתחייב בבהמ"ז אומר "יעלה ויבא" (א"ח ס' תריח), ומן הסתם צ"ל "מגדול", ועפ"ז גם בחמשה עשר באב צ"ל "מגדול" מפני שהוקש ליוהכ"פ (במשנה סוף תענית). באותה תשובה הביא מתק"ז שחנוכה ופורים נק' "מועדי" כמו ר"ח, לפיכך צ"ל בהם "מגדול"; ועד"ז נמשיך אנו ונאמר, שמי שאכל בת"ב ונתחייב בבהמ"ז צריך גם הוא לומר "מגדול", שהרי גם ת"ב נקרא "מועד" (א"ח סוס"י תקנב). ועל יסוד האמור בסה"ק שעשית הם כמו חוה"מ ואסורים במלאכה,⁴ נוסף ונאמר שגם בעשית צ"ל "מגדול". ועוד כהנה וכהנה.

שערי דרוש לא נגעלו, ומי שכחו יפה בזה יכול לעקור את התורה כולה. וכאשר כן אירע בימי הכת הארורה לפני כמה מאות שנים (שבהסתמכם על לשון הוזה"ק התיירו לאשה לזנות תחת בעלה אם הדבר נעשה "ברשות בעלה").

אבל רז"ל גורו אומר שאין למדין הלכה מתוך אגדה (כשם שאין למדין הלכה מפי משנה), כפי שהאר"י בזה המהר"ל במתק לשונו בס' באר הגולה (באר הששי),⁵ וביאר, שהאגדה לא נתבררה ולא נודקה בקושיות ובתירוצים כדרכה של הלכה, ויכולה היא להתפרש בפנים הרבה — שלא כדברי הלכה שמשמעותם אחת היא — לפיכך אין אנחנו יכולים ללמוד הימנה הלכה.

"האגרות — כל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין", דברי האגדה

שם (פ' לך ד"ה ולזה אמר הכתוב ויאמר גו'): שתבוא לבחינת אהבה האמתית בביטול המציאות עד שלא יבוא עוד כך ערל וטמא. ועוד שם (פ' משפטים ד"ה וזה אומרו אם ארוננו גו'): האשה וילדיה תהיה לארדונה בלבד לשם ה' ולא יגע בה ערל וטמא בצאתה לעולם העליון (ועוד פעמים רבות מאוד בפרשיות הנ"ל ובספר כולו). ובס' דובר צדק (לר"צ הכהן מלובלין דף כה, ג): וצריך לייגע עצמו בתיקון הגוף והנפש כו' וכל ערל וטמא לא יבוא בית ד' וצריך להתנקות מקודש.

4. בסידור ראיוויל (בארדיטשוב) מביא כן מס' ראשית חכמה בשם הרמ"ק, וראה בס' תוצאות חיים (שהוא קיצור שקיצר המחבר הק' מספרו ר"ח) אות קמח: ואני אומר שלא יעסוק במלאכה בכל יום מאותם הימים, אלא מה שיספיק לו כעצמו. כי ימים אלו מקורשים, שיום טוב לפנייהם ולאחריהם, והם כמו חולו של מועד.

5. עמ' קלה במהדורת חי"ל האניג. תורת הלהר"ח ר' ישראל שולמאן שליט"א שהעירני לדבריו אלו של המהר"ל הק', וראה גם בס' התירט (תלמידו של המהר"ל) בפיה דברכות מ"ד.

"פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום, אך לאיש אשר אין לו מפתח אוצר הכבוד – בעינו רואה וממנו לא יאכל" (מהר"ל שם).

כך כותב גם אדמו"ר בעל ה'תניא' בהל' ת"ת שלו (פ"ב ה"ב): "רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים באגדות", ועד"ז באגה"ק שב'תניא' (סי' כג): "פנימיות התורה שהיא אגדה שבס' עין יעקב, שרוב סודות התורה גנוזין בה".

ובס' מגדל-עז (כפ"ח תש"מ, עמ' תלו) מובא בשם אדמו"ר ה'צמח צדק', שבזוהר נראה בעליל שהוא סודות, אבל במדרש – הגם שגם בו יש כל מה שנמצא בזוהר – אך שם הסוד סתום ונעלם. ועוד בשמו: סודות התורה המפורשים בזוהר בדף שלם, נכללים בשתי שורות שבמדרש.

בס' בית אהרן (ליקוטים, דף קמה, א), שאמר בשם צדיקים: בזוה"ק כבר נפתח פתח ע"י האר"י ז"ל, ובמדרש השער סגור לא יפתח עד ביאת משיח בב"א.

ובשם הרה"ק מהר"מ מלעכוויטש נאמר, שספר הזוהר ניתן לחד בדרא להבינו, אבל המדרש לא ניתן להבין אף לחד בדרא אלא הוא סתום וחתום (אור ישראל, דף יב, א).

ומי זה האיש בדורנו אשר יערב לבו לומר שבידו "מפתח אוצר הכבוד" לאוצרות אלו הסתומים והחתומים, ויש בכחו לחדש נגד הפוסקים ונגד המנהג.

ביאור ענין "אין למדין הלכות מאגדות" נמצא גם בדברי מרן אדמו"ר מליובאוויטש וצ"ל (לקו"ש, ה, עמ' 389),⁶ והוא מפני שכל חלק שבתורה יש לו את הכללים שלו, ודבר שהוא להכרח ולראיה בחלק הפשט, אינו חייב שיכריח גם בחלק הדרוש. ויתירה מזו, אף חלק ההלכה עצמו נחלק לכמה סוגים ולכל סוג כלליו שלו, ולפיכך "איסורא מממונא לא ילפינן", "אין למדין מחידוש" וכד'.

כל חלק מחלקי התורה הוא עולם בפני עצמו בעל שפה משלו וכללים משלו, ואין אנו יכולים להחיל על חלק אחד את הכללים של זולתו. דברים שיש להם משמעות מסויימת בלשון האגדה, אין לקרוא אותם ולהבינם כאילו הם כתובים בשפת הפשט וההלכה. ואפילו דברי הוזה"ק שהובאו כלשונם להלכה (כגון הא דהמהלך ד"א ללא נט"י שחרית חייב מיתה, שו"ע אדמו"ר או"ח סי' א ס"ז), גם אותם אין לקבל כפשוטם.⁷

וראה עוד שם (עמ' 149 בהע'), שאת ההלכה יש לבקש בספרי הפוסקים ולא במדרשי חז"ל (אפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס), ומכאן זה מדרשה הרבי את כל הראיות שהביאו מדרו"ל להוכיח שכבר אנו ח"ו בעידן "אתחלתא דגאולה" (ועוד עד"ז שם, חלק טו, עמ' 492 ואילך, בתוספת: שאין להתחשב בדעתם של הפרשנים נגד דעת הפוסקים. וכל הפונה אחר הפרשנים הריהו כמי שירצה להתחיל את קדושת

6. ושי"נ לשקו"ט שיש בעיקרו של דבר זה בס' שרי חמד. יעו"ש.

7. ראה את דברי הרמ"ק בפירושו לזוה"ק (כרך יג עמ' מד). הובאו בהקדמת הרה"ח ר"א אביש ציינווירט לספרו 'שו"ע הזוהר' (א, עמ' 61).

השבת מבוקר ועד בוקר, בהסתמך על דברי הרשב"ם בפירושו לתורה. והרשב"ם גם הוא את פוסקים נמנה!).

תלונה מפורשת על טשטוש התחומין שבין הקבלה להלכה, מצינו בס' אפריון שלמה (ווארשא תרל"ו), ודבריו – שנאמרו כלפי אחד מראשי גדולי הדורות האחרונים – מוכיחים שהמחבר לא ידע את גדלותו גם בחכמת הקבלה, לפיכך מתרעם עליו על שהסיק מדברי הזוה"ק מסקנא להלכה. וז"ל (בחלק מזבח אבנים סי' ד): ואחר בקשת המחילה מכ"ת, אני אומר שזו רעה חולה בדורותינו אלה מהרבנים אשר לא באו בסוד ה', לוקחים הדברים ע"ד הדרוש להסביר בהם הסברות והמצאות כו'.. ומדוע לא שם לבו לאזהרת מאור הגולה ראש המקובלים הרמב"ן ז"ל בהתחלת פי' התורה, שהזהיר לבל יסבור סברא ואל יחשוב מחשבות כו' בסתרי התורה כו' והסברא בהן איוולת רבת הניזקין ע"ש.. שבאמת אין כוונת הזוה"ק.. ובאו הדברים בארוכה בס' עשרה מאמרות להרמ"ע ז"ל.. ואין להאריך בדברים שהם כבשונם של עולם, עכ"ל.

מסקנות הלכתיות שעלו מן הקבלה מצינו בס' כף החיים על שו"ע אורח, אשר על אף שבדרך כלל אין הוא אלא מלקט מדברי קודמיו, אבל מצינו בו גם כמה חידושים משלו. כגון:

[א] ע"פ דברי האריז"ל שיש להזהר מאכילת לב בהמה חיה ועוף, ובצירוף דבריו בע"ח דעיקר גילוי הנר"ן הם במוח לב וכבר, יש להיזהר גם מאכילת כבד בהמה חיה ועוף (סי' קנו אות כח).⁸

[ב] לדברי המקובלים שכתבו שעי' ברכת "שלא חיסר בעולמו כלום" מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח, יש איסור בורר כשמברכים ברכה זו בשבת ויו"ט (סי' רכו אות ד).⁹

[ג] ע"פ דברי האריז"ל מי שהוא משורש קין צריך להסיר הסכין מעל השולחן בשעת ברהמ"ז, ומכיון שבמקו"א כתב האריז"ל שאין אנו יודעים מי משורש קין, א"כ צריכים הכל להסיר הסכין. ולא זו בלבד, אלא שעפ"ז צריכים להסיר את הסכין מהשולחן גם בשבת ויו"ט (סי' קפ אות טז, ובסי' קסז אות מא חידש שטוב שלא יהי' כלל סכין על השולחן בשעת האכילה).

והנה בעמדי בפרק זה נתפרסמו בדפוס דבריו הנמרצים של האדמו"ר מקלויזנבורג וצ"ל בעניינים אלו, ונתתי שבת לבוראי על האי מרגניתא טבתא דאנהירא לעייניי, וזלה"ק בקיצור קצת ובשנייני לשון מועטים (קונטרס 'דברי תורה' לפ' מטו"מ תשס"ב, גל' תתעח):

8. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ב ייד סי' ח אות ג.

9. בעלי הלכה – כגון הגאון האדרי"ת – היו מהדרין לברך ברכה זו דוקא ביום השיק! ונראה שלא חששו למיש בכה"ח (שם) בשם סי' מליח, ולא חידשו גזירות בזה"ז. בסה"ק תמהו: מרוע הותרה האכילה בשיק, והרי בשעת האכילה מתבררין ניצוצי הקדושה? תירוציהם להתרת האכילה יפים לכא' גם להתרת הברכה הנ"ל. ראה גם בעלון 'עלים לתרופה' (פ' בשלח תשי"ט), ובס' דרך מצותיך לאדמו"ר הצי"צ (דף ע, א).

בירוע שאין למדין ומורין הלכה מן ההגדות אלא מן התלמוד. י"א שדין שאינו מפורש בש"ס למדין ממדרשות, אכן כפי הנראה מדברי רוב הפוסקים שאנו נגזרים אחריהם אין להורות הלכה כלל מדברי המדרשים, שכל כולם לא נאמרו אלא בדרך דרוש ואגדה ולא להלכה. ודבר הלכה אין לחפש אלא רק בש"ס וראשונים וארבעה חלקי שו"ע שנכתבו להלכה ולמעשה, ומתוכם יש לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

ולא עוד אלא שאף הנהגות מכתבי האריז"ל שחלק גדול מהם מובא במג"א, הרי שבנוגע להלכה -- כפי מה שראיתי ושמעתי -- לא אמרו את הדברים בשם אומרם אלא בשם המג"א, כי המג"א הוא מגדולי הפוסקים ואלו האר"י הקדוש, הגם שהיה גאון הגאונים ושר התורה ורבן של כל ישראל בדורו, בכל זאת הלא דבריו הקדושים אינם אלא דברי קבלה וכו'. ובודאי שאין בזה ח"ו שום זלזול ופגיעה, ומי שמפטט בדבור קל נגד האריז"ל הרי זה אפיקורוס וכופר בעיקר וכו'.

וכענין הזה הוא גם במדרשים ואגדות חז"ל הקדושים, שאין להביא מדבריהם להלכה. ולאפוקי ממה שנתפשט לאחרונה מחמת ריבוי עם הארצות, שמחברים ספרים המלאים מדרשי חז"ל ובונים עליהם תילי תילים של הלכות וכו' וכשבא ודורש לפני בעה"ב הם מלאים התפעלות והערצה ומחזיקים אותו כידען מלא וגדוש, בעוד שכל ידיעותיו מסתכמות בדברי אגדה בלבד. ואין כאן שום כוונה לזלזל ח"ו בערך קדושת המדרשים, כי כל אדם מישראל יודע ומאמין שכל מדרש חז"ל נמסר למשה מסיני, אלא שבנוגע להלכה יש לנו כלל שאין לברר זולת מדברי הגמרא והפוסקים. ועם הארץ שאינו יודע כלום שמח כמוצא שלל רב עם איוה מדרש שמצא וכו'. ומחובתינו לדרוש ולהודיע על כך, למען ידעו בני ישראל למי החותמת ולמי הפתילים, ולא יתעו בעינים עצומות אחרי מי שבא ודורש דבר הלכה על סמך מדרשים או ספרי מעשיות, כי דרך זו סופה לשמד ושואל תחתיה, כיון שיסודה בשקר וכזב.

עכ"ל הרה"ק מקלויזנבורג. ומדברות קדשו מתאמתת הדיעה שהבעתי לעיל, שטעותן של הכתות הרעות בעבר ובהווה נובעת מהיותן מושתתות על מוסדי הדרוש ולא על יסודות ההלכה.

וה' ינחנו בדרך אמת למען שמו.

תגובת אחד הכותבים:

כבוד מערכת אור ישראל שיחי'

פותחים בשלוש וברכה ותודה שנותנים עתה לי הזדמנות להשיב לידידי אהובי חביבי איש האשכולות ר' יושע נ"י מונדישין.

נותן אני שבח והודאה להבורא ית"ש שכמה שורות שלי עוררו את המעיין הבלתי נדלה של ידידי אהובי הנ"ל שכתב ע"ז כמה עמודים מלאים וגדושים.

מה שהקשה תמי' עצומה למה לא נאסור בכלל לטמא נפש או שאר טומאות ליכנס

לביהמ"ד הדבר פשוט לכל מעיין שטמא לנפש אדרבא הוא יהודי וחלק אלקי ממעל רק יש עליו טומאה משא"כ נכרי הוא בעצם טמא, ועיין אוהה"ק ריש פרשת חקת.

ולגוף הענין מי כמוהו בקי במנהגי ישראל שהדפיס שהיינו שמחים שיהי' להם לכל הפחות מקור בזוהר או בראשונים ואפילו ממדרש, שלדאבוינו לא יודעים אנו המקור, ועיין במג"א שבמקום שדברי הזוה"ק לא חולקים על הנמרא שלנו שיש לפסוק כמותו א"כ מה כל הרעש, ומכיר אני את כת"ר שאם הי' רוצה הי' יכול להביא רשימה יותר גדולה וארוכה מגדולי חכמי ישראל שפסקו והביאו סמך לדבריהם מדברי זוה"ק ומדרש ואגדה, ובדין אין למדין הלכה לא ממדרש ולא מאגדות, לא אאריך בזה כי כמעט כל המראה מקומות נקבצו כבר בשדי חמד מערכת אלף אות צ"ה – צ"ו.

ועי"ש שמביא דברי ר"ת בספר הישר המובא במחזיק ברכה קונטרס אחרון ס"א ובעין זוכר מערכת ה"ה אות ח"ן ומערכת א' אות מ"ב וז"ל "כתב ר"ת בספר הישר שצריך להיות בקי במדרשים כי עליהם יש לסמוך בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפים והרבה 'מנהגים' בידינו על פיהם" ע"כ.

ומדייק שם גם מראשונים כגון הרא"ש נדרים פ"ט סי' ב' והשער המלך רפ"ו דשבועות מקשה על הרמב"ם מאגדה, וכן עיין מהר"ץ חיות נדרים מ' ע"ב מצוין להתווס' ברכות מ"ח ד"ה ולית הלכתא שדוקא במקום שהאגדה חולקת על הש"ס שלנו.

וכן עיין באהע"ז סי' קי"ט בבאה"ט ס"ק ו' שסובר שלא פוסקים מאגדה ובפתחי תשובה שם ס"ק ד' פוסק כיון שבש"ס אין רא' כנגד פוסקים, והחזו"א סבר שכל מה שמציין הפתח"ש פוסק כן עיין במעשה איש, עכ"פ יש הרבה ראשונים ואחרונים שסוברים שאם האגדה לא מתנגדת להש"ס שלנו יש לפסוק כמותו.

ועיין בתהלוכות האגדות שבסוף שו"ת זכר יהוסף פרק ל"ב ל"ו ע"א מדפי הספר ד"ה וע"ש שג"כ מסיק להלכה כן.

ואגב, עיין בפתח עינים סנהדרין צ"ח ע"ב איך שהחיד"א מסביר למה רק נתגלה הזוה"ק בזמן האחרון ולא קודם עי"ש אריכות, ואכמ"ל עוד.

ברוך צבי פעדער

באמירת לשנה טובה...

כ"ק אדמו"ר הצ"צ אמר לבנו כ"ק אדמו"ר המהר"ש, ישנם הרי שני מלאכים המלוים לו לאדם, מלאכים אלו מאזינים למה שכל אחד ואחד לזולתו מתוך נקיון הלב, בליל ר"ה אחר תפלת ערבית "לשנה טובה תכתב ותחתם" והרי הם עולים לאזור מכן למעלה, ומשמיים מליצי יושר להפציר ולהתפלל לשנה טובה ומתורה, ובעת שאמר זאת כ"ק אדמו"ר הצ"צ הי' אצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש ער"ה הראשון אחרי הבר מצוה שלו, ושמענו את הנוגן למעלה מהרעש הגדול שנתהווה מברכת לשנה טובה, שכל אחד ואחד לשני אחר תפלת מעריב באותו ר"ח.

(ספר השיחות מהרי"צ)

לעורך לב
מילי דתמיהי
תגובות
זוטות

לעזור לב

הערות בעניני הלכה הצריכים חזקון

שבימינו אלו רבים מהיראים מגלחים ראשם קודם המועד ולכאורה איסור גמור יש בדבר ונבשיעור התגלחת הנקרא ניוול נראה שאם לא נשאר כדי לכוף ראשו לעיקרו אסור עיין ברמב"ם פ"ה מהלכות נזירות ה"א ואכמ"ל.

אחר כתבי זה מצאתי שכבר העיר בזה בספר מצבת משה (להגאון רבי משה בצלאל לוריא אבד"ק סו. וואלק) במועד קטן שם. ואם נפשך לומר דבימינו אלו גילוח הראש הוא יופי דגדר ניוול הוא כפי מנהג הזמן והמקום צריך נמי למימר דכל כי האי גוונא תלוי כפי מנהג הזמן והמקום וכאז דכתב הרא"ש בהלכות קטנות הלכות ציצית סימן ט"ו שנהוג לעשות ד' אוזרים שבין ה' קשרים שוין כ' וביאר בדברי חמורות אות מ"ח וז"ל: ויראה שלעולם ידקדק לעשות הכריכות שיהיו כל החוליות שרים ברחבן שלא תהיה חוליא זו רחבה או קצרה מזו וזה יוכל לעשות כשידקדק בעשיית הכריכות שיהיו בחוליא הראשונה מפורדות הרבה ובשניה לא כל כך ובשלישי יקרבם עוד יותר ובכריכי יהיו מקורבים לגמרי וכו' הם נוי ציצית כ' ונראה שהרא"ש הוציא דין זה מהא דאמרין במנחות מא: טלית אין פוטר בה אלא מינה ופירש"י אם אדומה היא יטיל בה שני חוטי אדומים כ' ופירש בתוספות שם דהוא משום נוי עיי"ש וחיזין מהכא דהשווי ולא ההבדל נקרא נוי ועל כן כתב הרא"ש דבעינן שיהיו כל החוליות שוות.

ומ"מ מצי הטוען לטעון דלמה נאמר דנוי ציצית הוא כשכל החוליות שוות אדרבה נאה יותר אם כל הכריכות מהודקים בשוה, ועוד אפשר לטעון דמי אומר שהשווי הוא נוי דאפשר אדרבה דההבדל הוא נוי, וכן מצנינו הרבה דינים כיוצא בזה בראשונים האם נאמר שכולם תלויים כפי מנהג הזמן והמקום אתמא. והנה שמעתי אם לא ראיתי דכתיבי הא"י איתא דהחיצונים נתפסים בשערות [פרי עץ חיים שער הסליחות פ"ז] ועל כן טוב לגלח שערות הראש וכיון שאין לי עסק בנסתרות איני יכול לדון בדבריו כלל אולם

בענין גילוח שערות בערב יו"ט

רכות התפלתאיה מהא דאמרין במועד קטן יד. דאסור לגלח במועד משום שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין פירוש דאם אלו הצריכים גילוח מותרים לגלח במועד או לא היו מגלחין בערב יו"ט אלא נטרי עד יו"ט שבטלים בו ממלאכה והיו נכנסין לרגל כשהן מנוולין ועל כן תקנו חז"ל שאסור לגלח במועד וממילא יגלחו קודם המועד.

ונראה דדין זה הוא משום כבוד יום טוב וכמש"כ הרמב"ם פ"ז מהלכות יו"ט חט"ז כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים כו' ועיין עוד בפירוש ר' שלמה בן יתום מועד קטן שם ידש לו בזה אופן מחודש. והנה ד"ל התוספות מועד קטן יד. ר"ה ומנודה, וגילוח הראש [פירוש גילוח שאינו של יופי אלא שמגלח השער לגמרי] נמי אסור במועד [פירוש אף לולי הטעם דשלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין] דהא אמר בגמרא שלא יכנסו לרגל מנוולין ואין לך ניוול גדול מזה כו' [פירוש וכיון דאין זה לצורך הרגל הרי גם לולי תקנת חז"ל אסור לגלח ראשו לגמרי משום שהמועד אסור במלאכה].

ונראה פשוט דלפי זה גם לפני המועד אסור בגילוח הראש כל אימת שאין בו די זמן שיצמח שערו ונבשיעור זמן גידול השער עיין שו"ע אר"ח סימן ר"ס בט"ז ס"ק א' ובנו"כ שם ואכמ"ל] דהרי נכנס לרגל כשהוא מנוול. ועיין יבמות מח. דוגלחת את ראשה האמורה ביפת תאר ניוול הוא לה ועיין עוד גויר כח. וליכא למימר דהיינו דוקא גבי אשה משום דאמרין בברכות כד. שער באשה ערוה שנאמר שערך כעור העינים גו' [שיר השירים ד' א' שיהי גם גבי איש אשכחן שם ה' י"א] קצותיה תלתלים שחרות כעורב. וכן מצנינו בשו"ע אכן העור סימן ט"ז סעיף ד' הנתפש עם שפחתו מוציאן אותה ממנו כו' ומלקין אותו ומגלחין שערו והיו מגדין אותו שלשים יום, אשר בוראי גילוח שערו הוא כדי לביישו וכדאמרין בבבא קמא פו. ואשר על כן יש להתפלא על

פוסק בשו"ע הרב כהמג"א דאסור לטלטל בשר בהמה, והמשנה ברורה מביא פוסקים להקל כגון הא"י והגר"א אבל לא ממבשר הט"ז אלא דסוברים דחזי לכוס אפילו בשר בהמה. ומסיים המשנה ברורה וז"ל: "אשר שראיתי בהרכה אחרונים שהעתיקו דברי המג"א לדינא במקום הרחק יש לסמוך על המקילין".

ולפי כל הנ"ל יש לעורר במקפיד ופריזער שלנו דיש שם בשר חי דאסור לטלטל הבשר בהמה ממקום למקום כדי להוציא משהו דמוקצה מחמת גופו הוא ואסור אפי' לצורך גופו ומקומו. דבעצם יש לדון על עיקר דין זה כהיום שאין נוהגין לאכול בשר חי אפילו של עוף א"כ בזמן הזה יהיה מוקצה אפילו בשר עוף. ואפילו תאמר דבשר עוף יש להקל כמו שנפסק בשו"ע מכל מקום בשר בהמה לכאורה יש לאסור כהמג"א דהבו לן דלא נוטין עלן.

כמו כן יש לעורר בארון שמונחים שם קטניות וכדו' שאינם ראויים לאכול חי ורוצה להוציא משהו משם שאסור לטלטל המוקצה דמוקצה מחמת גופו אסור אפי' לצורך גופו ומקומו (אם לא ע"י טלטול מן הצד). ונכון לייחד קרן אחד לרברים המוקצים מחמת גופו כדי שלא יבוא לטלטל.

טובי' הלוי דאסקאלאוויטש

הערת המערכת: ראה בשמירת שבת כהלכתו פרק יא הערה כ, שמביא מהגרש"ז אויערבך וז"ל: דמכיון שבזמננו אין אף אחד שאוכל בשר באומצא, ובפרט כשהבשר אינו מליח, צ"ע איך אפשר להקל לטלטלו, והרי זה דומה לדג שאינו מלוח דכיו"ע אסור לטלטלו, וכע"ז מציון לגבי טריפה, דבזה"א אינה עומדת לאכילת כלבים ולכן אסורה בטלטול, סי' תצח במ"א סק"ח, אף בזמן הש"ס לא היתה מוקצה כיוון שעמדה לאכילת כלבים.

את זה אגיד דאפשר לקיים שניהם כשיגלח שערו לפני יו"ט זמן די ששוב יצמחו קצת. ואין לטעון דאחר שגילה האר"י דעדיף לגלח שערו הדר הוא הגילוח יפוי זכה דכתב החתם סופר בחידושיו לסוכה לו. דאתרוג המנומר מ"מ הוה הדר כיון שאותם כתמים ובהרות באו על ידי קיום מצותו במשמוש ידים זהו הודו והדרו דהרי קשה על החת"ס מחולין כז: חופה את הפדר על בית השחיטה ומעלהו וזהו דרך כבוד של מעלה, ופירש"י דרך כבוד שכשמקריב הראש חופה הפדר על מקום חתך מפני שמלוכלך בדם. והרי לפי החת"ס הנ"ל אדרבה יש גלולות מקום החתך כיון דנתקיים מצותו בכך וע"כ דך חידושו דהחת"ס שייך רק באתרוג מאיזה טעם שהוא והראיה שהביא החת"ס שם הלא הוא עצמו כותב שאינו אלא קצת ראייה ובקל ניתן לדחותה. טוף דבר דלפי דעתי הענייה מאד אסור לגלח ראשו קודם יו"ט ואם טעיתי אבקש מרבתי שיעמידוני על טעותי ובוזה אהא מודה להם.

יהודה הערשקאוויטש

טלטול בשר שאינו מבושל

בשלחן ערוך סימן ש"ח סעיף ל"א מבואר: בשר חי אפילו תפל שאינו מלוח מותר לטלטל וכו', המג"א מביא בשם בעל המאור ומעורר כמה ראשונים דיש חילוק בין בשר עוף לבשר בהמה, דבשר עוף חזי לכוס ובשר בהמה אינו חזי לכוס, ולכן בשר עוף מותר לטלטל דראוי בשעת הרחק עכ"פ, אבל בשר בהמה אסור לטלטל אע"פ שהוא ראוי לכלבים דהרי אינם עומדים לכלבים אלא לאכילת אדם למוצ"ש וכשבת אינן ראויין לכלום (לשון השו"ע הרב). אבל מטר"ז משמע להיתר, דפוסקים דאין מוקצה לררבי שמעון כדבר הראוי, וא"כ אם ראוי לבהמה מותר. להלכה

פסולת מתוך האוכל

רוקדים בשמחת תורה ובשמחת נישואין והוא כמו ריקוד פסולת מתוך האוכל.

(חידושי הרי"ם)

מולי דתמיהו

הערות והארות בהלכה ובשמעתתא

ז"ל גרים שלא היו על הר סיני מהיכן פסקה זוהמא, ומשני בגמ' א"ל אע"ג דאינהו לא הוו מזלייהו הוו ומשמע לכאורה שע"י שמזלייהו הוו פסקה זוהמתן, ובח"א מהרש"א ז"ל כת' רבישראל אף שלא חיו בההיא שעתא י"ל דנשמתייהו שצורות בצדור החיים הוו אבל זה לא שייך בגרים ורק מזלייהו הוו אבל משמע דלמעשה פסקה זוהמתן ע"י וצע"ג.

שמואל ישע' יפה, ליקוואד

תמיות שנות

א. בספר צפה ביס מובא שם מעשה שאירע אצל הגר"א עם רמ"ד שר"י, ורמ"ד הקשה מהגר"א דהמטה של משה רבינו היתה מאבן ספיר רטבעו לבקוע מים אי"כ מהו הנס הכי גדול דמשה בקע הים, ות"י שם הגר"א דמש"ה שפיר מדויק דכתיב רק נטה את ארך ולא נגע במים כלל ע"כ, וצע"ג ממבין פ"י חקת פסוק ח' בא"ד ולפעמים יאמר נטה את ירך ורצונו לומר להכות במטה וכו' וצע"ג.

ב. המשנה בורה ה'ל פסח סי' תצ"ב ס"ג ס"ק י"ב בא"ד: ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון וכו' ויורדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול כ"א מאכלי חלב כי לבשר צריך הכנה רבה "לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ד' ולקח" וכו' ולהדיח ולמלוח וכו' ע"כ, וצע"ג מתלמוד ערוך במס' חולין דף י"ז ע"א דלר' ישמעאל בשר נחירה לא אישחרי כלל אלא מאי ר' עקיבא הוא ולר' עקיבא היתר להם עד כניסתן בארץ כדבעי ר' ירמי' שם וצע"ג.

ג. רש"י פרשת בלק פסוק כב, ד"ה ושני נעריו עמו כתב "מכאן" לאדם חשוב היוצא לדרך יולין עמו שני אנשים לשמשו וכו', ויש לדקדק מדוע אצל אברהם אבינו ע"ה בפרשת עקידה פסוק ג' ד"ה את שני נערי פריש"י בפשטות: שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים וכו', ולא כתב "מכאן" מה העדיף חשיבות יש אצל בלעם מאברהם אבינו. מרדכי דוד שווארץ, פ"י יענה ומה נישאר

צ"ב בפירוש הגר"א

בפירוש הגר"א על משלי (פרק י"ד פסוק כ"ה) כתב, וזה לשונו: כי הגדול דבר מחכירו ולא החזירו עד כלות ימיהם, מוכרחים שניהם הגדול והגדול לבוא בגלגול עכ"ל.

וצ"ב אם חטא הגדול, מה חטא הגדול, שיצטרך לבוא עוד פעם בגלגול, וכי לא די שגזלו ממנו, אלא שיצטרך גם לבוא בגלגול, וצע"ג.

גמליאל הכהן רבינוביץ, מחס נג אני אחד, בני נוק

תבונה על המהרש"א ועל תאור החיים הק

א) כתב מהרש"א בח"א סוטה דף ל"ג: בד"ה בפירוש"י בד"ה כדרך וכו' והא דאמר"י בס"ק דר"ה ותענית דבזכות אהרן ה"י הענן וכשמת נסתלק אפשר שחזר אח"כ בזכות משה כמו הכאר שנסתלק במיתת מרים וחזר שוב בזכות משה וק"ל עכ"ל, והוא פליאה שהרי גמרא מפורשת היא כהענית שם דף ט' ע"א, והזכירוהו מהרש"א ז"ל, דחזרו שניהם בזכות משה ומה זאת שכתב מהרש"א ז"ל הלשון אפשר וצע"ג.

ב) עוד אחת תמיהה על מש"כ אור החיים הקדוש עה"פ אף חשב עמים בפרשת וזאת הבכרה וז"ל: מכאן שאם יכואו מהעמים להתגיייר הנה הם מקובלים כאחד ישראל והוא אומרו כל קדושינו פ"י מעלה זו עודנה להם פ"י להתגיייר שהבא להתקדש מהם בידך פ"י הוא כנס ומקובל תחת כנפיך או תהי' כונת הכ' עז"ה אף חובב פ"י חיבה אחת נשאר לעמים והוא שכל קדושינו בידך כמו שפירשתי וא"י והם פ"י עם ישראל וכו' כא"י ז"ל ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתם וכו' משא"כ הגרים שהגם שיתקבלו כאחד שבטי ישראל לא פסקה זוהמא מהם כידוע מדבריהם וכו' עכ"ל לענינו, ואני בעניי לא נתלבן לי ידיעה זו מדבריהם, הנה בגמרא שכתב קמ"ו ע"א ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן עכ"ס שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן א"ל ר' אחא ברי' רבא לרב אשי גרים מאי ופרש"י

תגובות

מכתבים שנתקבלו במערכת

בשרע שצריך לכוון כתפילה, אינני רואה צד היתר לשנות וכן יעשו גם להלאה לעמוד בעת תפילת שמונה עשרה.

וכאמת אם מתבונן, אין מפסידין מאומה כמחזר בשכיל שהסידים היו מלאכתן מתברכות.

באעדה פקק הנל כד סיון תשמ"ח,
משה ניישלאס

וכוודאי יתוקן הדבר מכאן ולהבא,
אביגדור שמואל ראזענבערג, מאנסי

עוד על הספר 'בשמים ראש'

ב'אור ישראל' גליון כז עמ' קצט הערה 29 ציין העורך הרב גדליה אבערלאנדער מקורות שדנו על זיוף הספר 'בשמים ראש' המיוחסים להרא"ש ולשאר גדולי הראשונים.

והנני בזה להוסיף ציון לשו"ת 'צמח צדק' (ליובאוויטש) ארי"ח סי' ה ס"ב, שכתב על התשובה בסימן ק: "...יש שם מגומי רבים מאד וניכר שאין תשו" זו כלל מהרא"ש...". וראה 'קיצור' שם כותב הצ"צ: "ב[שמים] ראש אין נ[ראה] כלל". משמע שיטתו שאינו פוסל את כל הספר, אלא דברים התמוהים שבו.

ברוך אבערלאנדער

רב דקק תורה ש"ס - ליובאוויטש, טראפס, הונגריה

הערות ועדכונים

1. ר"ג אוברלנדר, "ברכת ברוך שפטרני", גיליון כא, עמ' קעה: "ממקור אחר מתברר ש'הגאון ר' יהודה ז"ל' אינו רבי יהודאי גאון בעל הלכות פסוקות, אלא רבי יהודה בן רבי ברוך תלמידו של רבינו גרשון מאור הגולה...". העירו על כך: נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 458-459; א"י מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1998, עמ' 167; י"מ תא-שמע, "טקס החניכה בישראל, מקורותיו, תולדותיו סמליו

שניאות מי יבין

בגליון הקודם (כח) עמ' ג הופיע מכתבו של הרה"ג ר' יעקב יצחק ניימאן רב דקהל מחזיקי הדת בעלזא, מונטריאל, ונפל שם טעות דמוכח, לכן הננו להדפיסו ע"פ עם התיקון, המערכת:

אל כבוד ידידי הרה"ג מו"ה גבריאל ציננער שליט"א

הנה אודות קריאת שם לער הנולד אחר אלו שנהרגו בין הריסות רח"ל ועדיין לא קיבלו ההיתר בכתב.

שמצינו בגמ' לקריאת שם עוד אינו מוכח שמחזקינן אותו שמת עפ"י הגמ' חולין דף מ"ז ע"ב והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמו, לכן אצל ספרדים לפי ידיעתי עוד נהוג עד היום שכן הראשון קורין אותו בשם אביו אף שאביו קיים, וא"כ זאת אף היתר לענין אמירת קדיש ויותר אין ביד.

והנני בזה ידדו דו"ש בברכת כל טוב כל הימים,

יעקב יצחק ניימאן

פסקו של הגאון אבר"ק סקווירא וצ"ל בענין תפילת שמונה עשרה על האוטובאס

בהמשך למאמרו הנפלא ופסקו הברורה של הגאון רבי בנציון וואזנער שליט"א בגליון האחרון (כח), שאסור להתפלל תפילת שמונה עשרה על האוטובאס בשעה שהוא נוסע, כדאי ונכון להביא כאן מכתבו של הגה"צ רבי משה ניישלאס וצ"ל אב"ד דק"ק שיכון סקווירא יע"א שכל דבר קטן וגדול בישוב של שיכון סקווירא עבר לפניו והוא גם פסק בכל עניני האוטובאס שהיתה שייכות לקהל צמח דוד, ופסק להדיא כהגאון הרב וואזנער שליט"א, וז"ל:

היות שבכל עת מיום הוסד הישוב פה עמד האיטאבאס בעת תפילת שמונה עשרה כמבואר

ביותר, או לכל הפחות הועתק מכ"י קדום ביותר" (ה' היימן, ספר הלכות הרי"ף לרבינו יצחק אלפסי, על מסכת פסח ראשון, ירושלים תש"ן, עמ' 11), חסרות החיבות "ובשבת קורא!" (ומשום-מה כותב מצגר, שם, הערה כו: "נוסח הכת"י עריף"). והנוסח "ובשבת קורא", מתועד בידי כמה ראשונים, שהם כנראה מצטטים את לשונו, ראה: סידור רבינו שלמה ברבי נתן הסיג'ילמסי, מהדורת ש' ירושלמי, ירושלים תשנ"ה, עמ' רי: "...פרט לפרשת האזינו שיש לה גבולות ופסקאות, שאין לעבור עליהם. בשני ובחמשי מתחיל הראשון לקרוא מזכור ימות עולם, והלוי... ובשבת קורא הרביעי מוירא ה' עד עד לו חכמו. וחמשי...; ספר מאורות, ל"י מאיר ב"ר שמעון המעילי, מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק תשכ"ז, עמ' של: פסקי רבינו אשר, מסכת מגילה, מהדורת מ"מ רוזנר, ירושלים תשנ"ט, עמ' עג: מרדכי השלם, מגילה, מהדורת מ"א רבינוביץ, ירושלים תשנ"ז, עמ' קכת, סימן תתה: "...באלפס משמ', שבמנחה בשבת וביום ב' וז' קורין הוי", ובשבת מוסיף ול"ך. ואנן אין מנהגינו אלא כשבת הוי"ז לך, ולא כדפרי האלפס". וראה שם, הערה 34.

3. לביבליוגרפיה המעודכנת של ספר המספיק לעובדי השם, שמסרתי בגיליון כג, עמ' רמח-רמט. ראה עוד: מ"ע פרידמן, רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונת ודעות ובהלכה, תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 565-567; י' קאפח, "הערות אחדות על שני תרגומים מערבית לעברית", תהודה, 14 (תשנ"ד), עמ' 72-73 (=הג"ל, כתבים, ג, ירושלים תשס"ב, עמ' 1405-1406); מ"ע פרידמן, מחלוקת לשם שמים; עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו, תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 542-892; ד' מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיטטיקה מוסלמית", אקדמות, ז (תשנ"ט), עמ' 9-29; שם, ח (תשס"ט), עמ' 43-72; ר' בלידשטיין, ציבור ותפילה בציבור בכתב ר' אברהם בן הרמב"ם, פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 148-163.

על כתבי-היד של הספר, ראה עוד: מ"ע פרידמן, "שני כתבים מימינו", מאה שערים, לזכר י' טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 206,

ודרכי התפתחותו", תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 592-593; י"ל בן-דוד, שבט מיהודה: בירורי הלכות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ב, עמ' קצג-קצד. דנציג, שם, הערה 120, מעיר: "בכ"י גינצבורג... מופיעים כמה עמודים של פסקים ותשובות... ובראשם הובאה הלכה זו. שם מופיעה ההלכה בשני שינויים אלה: במקום 'פדאני', כתוב 'פטרני'; במקום 'והגאון...', כתוב: 'ועל הגאון... שמעתי [ו] שקם...".

2. בגיליון כב, עמ' רל. הבאתי את קטע הגניזה שפורסם בידי א"צ רות, המכיל חלוקה לקראים לקריאת התורה. הוא איתר רק את הקטע, המכיל חלוקה לשני וחמשי ומנחה בשבת, מסדר וישב עד כי-תשא. לאחרונה אותר ופורסם המשכו הישיר של אותו קטע, בירי: י' עופר, המסורה הככלית לתורה עקרוניתה ודרכיה, ירושלים תשס"א, עמ' 188-189, 200-203. קטעיו מכילים את המשכו, מסדר ויקהל עד בחוקתי, ומסדר האזינו עד וזאת הברכה. וגם הקריאות של המועדים, שנפסק באמצע, והמשכו היונו קטעו השני של רות.

ומעניין מסדר האזינו, חולק לימות החול, כל הסדר לשבעה קראים, לפי חלוקת הוי"ו ל"ך. כנראה בגין מסורת בלתי ידועה (ואולי מסורת בבליה), הודרשה את חלוקת הוי"ו ל"ך לשבעה קראים, גם בימות החול ומנחה בשבת, דהיינו כל אימת שקוראים סדר האזינו! (עובדה זו לא הודגשה על-ידי עופר). ואמנם ממקורות אחרים מתברר, כי היו אי-אלו שהקפידו על הוי"ו ל"ך גם בימות החול, אבל אלו לא חייבו לקרוא בימות החול רק הוי", דהיינו כרגיל לשלושה קראים. ראה: רייף, מגילה, ב' א: "ובפרשת האזינו קורין בסימן הוי"ו ל"ך. שקורא ראשון מן האזינו עד זכור ימות עולם, והשני... ובשבת קורא הרביעי מוירא ה' עד לו חכמו...". אבל בריף, כתב-יד ניו-יורק, ביהמ"ל 692, Rab., ספר הלכות רבתי לרבינו יצחק אלפסי, כ"י ניו-יורק, מהדורה פקסימילית, מאת ש"י פרידמן, ירושלים תשל"ד, דף 220; הלכות רב אלפס, על מסכת מגילה, ע"פ כ"י ניו-יורק, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ח, עמ' כה. שהינו "כמדויק ביותר ולקרי בטעויות פחות מכולם" (פרידמן, שם, עמ' 40), ו"הקדום

לא מצאנו עדות מפורשת כר' עיי' בהקדמת המעתיק ס' אוקלידוס הרב שיק משקלאו שכ' בזה"ל ואתחיל מס' אוקלידוס מפני שעל יתירותיו בנינים כל החכמות ומה גם שמצאתי כתוב שלמדו חכמה זו בימי יהושע בן חילוק ארצות ע"כ אמרתי אתנו היתה ואתנו תשוב, ע"כ הרי לנו מתקופתו של יהושע בן נון.

(ד) שם אות ח' שזה ארע בזמן הגלות כ"ב הגו"ב בהסכמה לס' קנה המדה להרב הנ"ל "הן מיום שבטלה עטרת ראשנו וניטל יקרנו רבו הצרות וגמעטו ידיעותינו ותחת אשר היינו לראש בכל החכמות... נשמטו מידנו ונתגלגלו בין האומות וכל דורש חכמה זו צריך לספרי החכמות אשר בלשונות העמים".

(ה) מש"כ בגליון כ"ז על אלכסנדר, עיי' במס' תמיד ובשאר מקומות שאלכסנדר התעניין בפילוסופיה.

ועתה למאמרו של הר"ן גרין האם חושך העדר או בריאה, יש לציין לשון החת"ס תורת משה בתורותיו וז"ל כי האור הוא בטבע כי עמו ית"ש מקור האור קודם שגבר העולם ושבו המציא החושך מאין המוחלט כי איך יצויר במחשבה שיהי חושך אחר שהוא ית"ש אור ע"כ ה' החושך כמו יש מאין ממש אבל האור הוא רק יצירה שנתקן ציגור להאיר הגשמי שנוכל לסובלו אבל החושך ה' יש מאין עכ"ל.

ומש"כ בשם הגר"א יש לציין שכ"כ תלמידו הגר"ב ריבלין בס' גביעי גביעי הכסף וז"ל שמעתי מאדמו"ר הגאון זצ"ל שהוא בריאה והחושך בריאה ולא כמו שחשבו חכמי האומות שהחושך הוא העדר האור דבאמת לא כן הוא רק בריאה בפ"ע אלא שנדחה מפני האור כי כן שם הקב"ה בטבע הכריאה, עכ"ל.

מש"כ בגליון כ"ז מאמר בענין עצם התחיה ששמו לזו יש לציין שבס' מבשר טוב להגר"מ איוקון כ' מאמר ארוך ומקיף בזה עיי"ש.

בגליון כ"ז העירו בענין לנקד תורה שבש"ס, יש לציין בקובץ זכור לדוד (פרנקל) ח"ב עמ' ר"ג שהגר"מ מבטיקס הביע חרעומת

הערה 71; י"צ לנגרמן, "אמרות ופירושים מיסודו של הרמב"ם או המיוחסים אליו", שם, עמ' 237, והערה 41.

4. ריי"ט סטל, "מקור חכמת אומות העולם מעט ישראל", גיליונות: כה, עמ' רה-ריד; כו, עמ' קצד-קצט; כז, עמ' ריא-רטז. ראה: ב' לואיס, "המדה היהודי, לפי סופר ערבי במאה ה"א", סיני, ז (תש"א), עמ' כה-כט.

5. ר"נ גרין, "מפי סופרים" ומפי ספרים וסופרים", גיליון כז, עמ' רכא-רכו. למקורם של דברי הכוזרי, שזוטטו שם, עמ' רכא, ראה: נ' אלוני, "הורית הקורא לר' יהודה אבן בלעם", ספר יובל לר"ד סולובייצקי, ירושלים וניו-יורק תשמ"ד, עמ' חרעד, הערה 48. וראה עוד: דרשות ופירושי רבנו יונה גירונדי לתורה, מהדורת ש' ירושלמי, ירושלים תשמ"ח, עמ' רמג; ד"א, מים עמוקים דברי פי איש. בא ללמד מה שאמרו וז"ל מפי סופרים ולא מפי ספרים. כי אפילו בשאר דברי העולם, יבין אדם מתנועת המדבר בעת דיבורו במקומות ההבדל...; ספר מעלות המדות, לר' יחיאל ב"ר יקותיאל הרופא, מהדורת י"ש וינפלד, ירושלים תשל"ח, עמ' ח: "כי כל מה שפעלתי בחבור זה, לא בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבונתי, כי אם כמו שקבלתי מפי סופרים ומפי ספרים אשר חברו החכמים אשר היו לפני...".

מרדכי מנחם האניג

בענין: מקור חכמות העמים מישראל, החושך גם הוא בריאה, גרמניה ועמלק

בנוגע למאמרו הנפלאים של הרי"ט סטל יש להוסיף עוד כמה מקורות בענין זה:

(א) יצירת רבש ת"כ וררש ז' "כל החכמות משתלשלות מתורתנו ומשם מקורם ושמה ישוב", ועיי' חזו"א בכוזות ח'.

(ב) בהקדמת שו"ת זכר יהוסף להגר"ז שטרן "ובזמן גלותנו אבדה חכמת חכמינו ומצאו ספרינו והעתיקו על שמם במעט שינוי, ועיי' בשלשלת הקבלה בדור אלכסנדר בשם חכמי הנוצרים".

(ג) בגליון כ"ז אות ז' כי על תקופה ארוכה מתקופת האבות על תקופת שלמה המלך ע"ה

אי' דסוף גלגל חמה שוקע זהו ביה"ש וזה סוף השקיעה דר"ת ולדבריו מה ראה הוא זו דלמא מיירי היירו' מסוף השקיעה שאנו רואים בעינינו וגם דברי מצוות זמניות כדור מללו דסוף השקיעה היינו שנתעלם השמש מע"פ הארץ.

ב. הק' מס' הישר והבין מדבריי דאחורי כיפה היינו חלון הרקיע, ולא זה כוונתו דוודאי ב' דברים הן, והוכחתי מס' הישר דכתב דבסוף השקיעה לא הגיע חמה לאחורי כיפה א"כ ע"כ עדיין הוא בעובי הרקיע דהיינו חלון רקיע ולא יצאה מעובי רקיע וא"כ קשה מה "שקיעה" או שנקרא לזה "שקיעה", וע"כ צ"ל דאז נשקע כולו מכנגד עינינו לתוך עובי הרקיע.

ג. כ' דאין חולק שסובר דשעה קודם השקיעה הנראית הוי ביה"ש, החולק הוא רש"י כשכ' בס' הכתים ובמאמרי כ' דהרשב"א הביא ירושלמי כשי' רש"י ע"ש.

ד. כ' דאין ראה מתוס' הרא"ש לדברי, דסבר כשי' הרשב"א כו'. הנה בחוס' הרא"ש משמע מסקנתו כפרש"י דטבילה לא עלתה לו ודר"נ לסימנא בעלמא ע"ש ולרשב"א עלתה לו טבילה, והא דמאן הרשב"א בפרש"י דלמד בכל הסוגיא דמיירי כוריתת החמה בכח מן הטעם שכתבתי במאמרי אות ז' ע"ש אבל הרא"ש לא למד כן ושפיר סבר כפרש"י.

ה. כ' דלדברי ל"ש בשקיעה שניה תחלה וסוף. פשוט דתחלתו היינו תחילת הליכת כל השמש בעובי רקיע וסופו כשיוצא מעובי הרקיע.

ו. תמה לדברי למה לא רואים השמש בעלוה"ש. ולק"מ דאז נכנס מאחורי הכיפה לעובי הרקיע ול"ד לשקיעה שנכנסת מכנגד עינינו לעובי רקיע.

ז. כתב דרי"ז לא פליג אשאר הפוסקים דס"ל דסוף השקיעה רק מתחלת לצאת מעובי רקיע. אבל מ"מ לשאר הפוסקים רק בצאה"כ מתחלת לצאת מעובי רקיע וללכת אחורי הכיפה אבל בסוף השקיעה אינה מהלכת אחורי כיפה ולא יצאה כלל מעובי רקיע, ולרי"ז נפרש הסוגיא בפסחים דעד צה"כ עדיין מקצתו בעובי רקיע וכצ"כ יצאה לגמרי מעובי הרקיע.

ע"מ שניקדו משניות כיון שאין לנו מסורת על כך.

בגליון הג"ל הק' הרב מצ"ס שיח' על שמועה כשם הגר"ח מבריסק דליכא מחית עמלק בשאר עמים, ותמה ע"ז שאמרו בשם הגר"ח' שעל הגרמנים ג"כ חייבים למחות, ופשוט דלק"מ כי ודאי דהגרמנים ימשו' הם מורע עמלק ממש וכמ"ש בגמ' מגילה גרממא של אדום אבל שאר אומות שאינם מבני בניו של עמלק אף שמרעים ומצירים לישראל לא נצטיינו למחות את שמשם.

דוב בעריש הכהן גראף, מתי ילח

תשובה לתנובה בענין ש"י ר"ת והנאונים בענין זמן ביה"ש

ראיתי את הערות הרב חיים מאיר עמבער שליט"א עמש"כ בענין זמן ביה"ש שפורסמו בגליון כ"ז עמ' רמ"ט, והנני להשיב בזה לפי הסדר.

א. הקשה מן המציאות דזמן שקיעת עגולת השמש אינה רק כב' דק' ולא שעה. וד' הד"מ שהבאתי שאיננו בקיאים בזה רק ליודעים בחכמת התכונה הסיב ל"ד"א באמרו שהד"מ מיירי משה שהמורה מאיר מקריג השמש, וא"א לומר כן שהי' כתב דהאמת כפי' מהר"א ודבריו הובא בב"י וז"ל משמתחיל גוף השמש לעלות עד לאחר שיעלה גוף השמש כולו הוא שיעור שעה א' עכ"ל וזה מפורש כמש"כ ומרויך בזה לשון הד"מ שכתב עד שיעלה "כל" גוף השמש ולדבריו מה לי כל גוף מה לי מקצתו ומשמע מד' הד"מ דרוצה לומר דאף שאין אנו רואים כן מ"מ האמת כך הוא לחכמי התכונה, וכיוצ"ב מצניו בח"י הר"ן (פסחים מט:); שרמזתיו במאמרי ונחנך להעתיק לשונו כאן, וז"ל כתבו בתוס' דזוהר הרקיע עדיף מזוהר הכוכבים.. והיה זה זר אצלי כמה שנים עד שראיתי בחכמת תכונת הגלגלים שהדבר כן.. ונתבאר שם הענין בדבר שאין בו ספק וכתבתי להודיע שדבר השם בפיחם ז"ל אמת עכ"ל הר"ן והנה אם נאמר שאיננו בקיאים בסוף השקיעה, ושקיעת עגולת השמש מנגד עינינו אינו סוף השקיעה יוקשה לנו ראית הרמב"ן והר"ן מן הירושלמי כד' ר"ת דבירי

לדרום אך לאמיתו של דבר יש להתפלל בנ"י. לצד מזרח בנטיה כו' לצד צפון, ע"כ.

ויש לתמוה אטו כולי עלמא שופטני נינהו שכולהו סבירא להו דצריך לנטות מעט לדרום בזמן שהאמת שצריך לנטות מעט לצפון, או שאפשר שיש בדבריהם טעם. וכבר נמצא מאמר ארוך בענין זה בכח-ע"י ישרון ג' אלול תשנ"ז שם הארכתי לבאר דמאי דפשיטא ליה להרב הכותב הנ"ל פליגי ביה גדולי עולם ה"ה הלבוש ובעל אמונת חכמים ורעמיה עיי"ש, ואחזור על דברי שם בקיצור. הלבוש ס"ל דכיוון רוח התפילה הוא לעולם כפי קו שזה המחבר בין ב' המקומות דהיינו שההולך בקו זה יגיע למקום המקדש מבלי שיצטרך לשנות מכיוון נסיעתו לצפון או לדרום. ובעל אמונת חכמים ס"ל דכיוון רוח התפילה הוא כפי קו ישר ואני קראתיו הקו הקצר שהוא הדרך הקצרה ביותר המחבר בין ב' המקומות וכפי הקו הזה לעולם צריך לשנות מכיוון נסיעתו בין מעט בין הרבה לצפון ולדרום וכמו שהזכרתי שם.

[ובאמת מלשון הרב הכותב עצמו שכתב ויתכן שאף הלבוש לא יחלוק עליו לריגא כו', משמע דגם לשיטתו אפשר דהלבוש אכן חולק אבעל אמונת חכמים]. ואיני בא להכריע כלל בדבר זה אלא לומר דמדברי הלבוש מוכח דס"ל דכיוון רוח התפילה אינו תלוי כלל בקו ישר וכדמבאר בלבוש התכלת סימן צ"ד וז"ל: ודע שכל הארצות האלו אשר אנו מפותרים בהם כולם הם כנגד מערבית צפונית של ארץ ישראל ואינם מכוונים במערכה של ארץ ישראל ממש לפיכך נ"ל כו' שיהיה שיעור הכותל מזרחי שעושים שם הארון ושמתפללים כנגדו ששהא נוטה קצת לצד מזרחית דרומית ואז נעמוד מכוון כנגד ארץ ישראל וירושלים כו' עכ"ל, הרי תולה הלבוש כיוון רוח התפילה כפי מרחב המקום לצפון ארץ ישראל. ואם כדברי הרב הנ"ל דכיוון רוח התפילה הוא כפי קו ישר אין זה ענין כלל לצפון ולדרום וכמו שכתבנו בעצמו פעמים רבות שבעצמיות הכדור אין בכלל קו המשווה וממילא אין גם צפון או דרום והדבר היחיד שניתן לקבוע בעצמיות הכדור הוא קו ישר, וסותר משנתו מה שכתב בגליון צ"ח שהטעם שכתב הלבוש הוא אמת

ח. ומה שדחה ראייתי מל' הרשב"א שכ' שנתכסה "ורוחתו" והזכרתי מרלא סתם לומר שנתכסה "השמש" ש"מ דרך הוריקה נתכסה, לא הבנתי השגת וכוונת הרמב"ן שדבר חימה שתהא חמה זורחת כנגדו כו' היינו שתזרח בכוחה כעצם היום כש"כ במאמרי.

ט. ומה שהביא מ"כ פלוני שבמאמרי, אין כדאי לדון מהשמטת אותו כת"י כמבואר במבוא למאמרי דלאו ספרא דווקא קתביה ומרובים שגיאותיו והשמטותיו ועלינו לדון מכת"י סופר הגון ותו לא מיד.

י. קיטאל זושא זילברשלג

בירור בענין צד שכנגד א"י בתפילת שמרע בניו יורק, ובענין זמן שקיעת החמה

כבוד מערכת אור ישראל הי"ו

אחדשה"ט כראוי. אתחיל בשבח על עבודתם עבודת הקדש בכסף ישאו כהוצאה לאור מדי שלשה חדשים גליון מלא דברי תורה ערכים ומתוקים וגם לרבות עניינים באות כרצונות וטובות קורות דברי ימי חכמינו ושאר עניינים כולם נאים ומשובחים. ובאחי בזה לעזור על כמה עניינים.

א. בגליון האחרון האריך הרב ברוך שובקס בקובץ אור ישראל גליון כת ובעוד מקומות בביאור דברי המחבר א"ח סימן צ"ד בהא דיחזיר פניו כנגד ארץ ישראל וגזר אומר דצד שכנגד ארץ ישראל היינו כפי "קו ישר" המחבר בין מקום המתפלל למקום המקדש. ואם ישאל השואל מהו קו ישר הוסיף לבאר שקו ישר הוא קו המחבר בין ב' המקומות המחלק כדור הארץ לב' חלקים שוים ויש להוסיף שקו ישר הוא גם הקו הקצר ביותר שמחבר בין ב' המקומות. ונניח שניתן להגדיר קו ישר כפי הגדרתו הוא אבל הא גופא ערביך ערבא צריך דמנין לו שצד שכנגד ארץ ישראל היינו דקא כפי קו ישר ואולי הוא על פי קו שוה או כל קו אחר שניתן לשרטט על פני הכדור. ואם סבך עצמו על דברי האחרונים הרי דבר זה במחלוקת היא שנויה וכמו שנבאר. עוד יש להעיר כמה שכתוב שם וז"ל: הדעה הכללית אומרת שהיות ונ"י נמצא במערב ארץ ישראל ונוטה לצפון יותר מארץ ישראל יש להתפלל לכיוון מזרח בנטיה קצת

דכפי סברותיו אין בדבריו הלבוש טעם כלל. ואילו כתב הלבוש דמי שנמצא כפולין המתחיל באות פ' צריך לפנות אל דרום כיון שארץ ישראל מתחלת באות א' בודאי היינו אומרים שאין בדבריו טעם כלל הכי נמי כמה שכתב הלבוש שכיון שארצות אלו לצפון עלינו להתפלל לדרום אין בדבריו טעם כלל, אם נסבור שלעולם רוח התפילה הוא כפי קו ישר, דמאי שיטיה צפון ודרום לקו ישר. סוף דבר בהא סלקינן ובהא נחתנין דכיוון רוח התפילה תלוי במחלוקת האחרונים וכמו שהארכתי לבאר במאמר הנ"ל ותו לא מירי.

ב. בעשרים שנים האחרונות יצאו לאור כמה וכמה לוחות שמחבריהם מתפארים שהם מדויקים בתכלית ובכמה מלוחות אלו נמצא דיוק זמן שקיעת החמה עד לחלקי שנייה. ולאחרונה פרץ ויכוח בעניין זה גם הוא מעל גבי קובץ בית אהרן וישראל גליון צ"ח שם האריך הרב ישראל עננהויז להוכיח בטוב טעם שזמני היום שכלות ארץ ישראל שיוסדו בספר בין השמשות להגאון ר' יחיאל מיכל טוקצ'נינסקי וינא מדויקים ושלוח ארץ ישראל מקדים השקיעה עד כשעור ארבע דקות. והשיב עליו הרב א. כהן שם בגליון צ"ט שכיון שהלוחות מיועדים לשימוש מעשי הרי שלוח ארץ ישראל עדיף מכמה טעמים, וטעמו העיקרי לפי שלא קיים דיוק מוחלט בזמן השקיעה, מעטו בו המכשולים בהשוואה לשאר הלוחות, והשיבו על דבריו בגליון ק' ושם נשתנו ונשתלשו הדברים. וכשאני לעצמי אני רואה מחלוקת זו למה היא מועילה וכל דין ודברים בענין זמן השקיעה המדוקדקת הם כיתר וכנטול דמי מכמה וכמה טעמים כללים ופרטיים. ואלו הן:

1. יש לחקור בכל שיעורי תורה אם ניתנו בדיוק גמור ואם שאין צורך להקפיד על הדיוק ועיין בשערי תבונה סימן כ' שחידש דהא דאמרינן במנחות לה. תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני די לשנוקוט כמדת חז"ל דכל אמתא בריבועא אמתא ותרין חומשי באלכסנא אפילו ששיעור זה הוא שלא בדקדוק וצריך עיון אם נשער כה"ג במקוה האם גם אז יהיה המקוה כשר וכדאשכחן בעירובין פ"א מ"ה עין בתוספת יו"ט שם ועוד יותר במשנת עמוד שהוא מוטל לאורי אהלוח פ"ב מ"ז

אשר עדיין לא ראיתי יישוב דברי המשנה ההיא על בוריה ועיין סוכה ת. אימור דאמרינן לחומרא לא דק לקולא מי אמרינן וכן על אף דכתיב בקרא והיו לטטפות בין עיניך מ"מ ס"ל בשו"ת דברי חיים ח"ב סימן ו' דמקום יש בראש להניח ב' תפילין אפילו ברוחב. מיהו עיין בתלמודי רבינו יונה בפירוש הר"ף לברכות (כ' ע"ב בדפי הר"ף) שכתב וז"ל היה עומד בחר"ל יכוין את לבו כנגד א"י דלא תימא כנגד א"י בלבד אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים וכנגד בהמ"ק כו' וידוע שלעומד בחר"ל אם ירצה לכיון פניו כנגד בהמ"ק צריך לדקדק בצמצום יתירה כמעט למעלה מן הכח האנושי. והכי נמי בזמן הנץ והשקיעה יש לחקור האם השקיעה חל ברגע מסוים לא פחות ולא יותר או שלמשך זמן קצר מיקרין נץ או השקיעה. ושמעתי בשם זקני ירושלים שנץ החמה יש בו מרחב זמן של חמש דקות וכן שמעתי אומרים בשם החזו"א דשקיעה אורכה כחמש דקות.

2. עוד יש לחקור דכיום נתחדשו כלים מיוחדים שבהם נתגלו דברים שלא היו ידועים בשנים עברו כדוגמת הנקודות השחורות שעל הפירות שרק תחת זכוכית מגדלת אפשר לראות שהם ביצי שרץ, וצ"ע האם ביצים אלו אטורים הם אם לאו. ומסביר נראה שביצים אלו מותרים הן דהרי לא מסתבר כלל שבמשך אלפי שנים עברו כמה אלפי רבבות מישראל על כמה לארץ מפורשין בתורה. וכעין סברא זו אשכחן בכורי שני ויכוח חמישי סימן נ"ב ז"ל: אמר החבר הגויס השי"ת והאיש אשר הוא טהור וברוך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמה כי קרבן ה' לא הקריב במעורו הגע עצמך ששנה שיצאו ישראל ממצרים היתה ראשונה למחזור קטן ונכנס האביב בכ"ט אדר שנה ב' ב' ניסן שנה ג' בכ"א ניסן א' אמרת בשלמא שעברו אותה שנה ניחא אלא אי אמרת ששנה שלש עברו נמצא נעשו חג הפסח קורם האביב נגד מה שצוה ה' שמור את חדש האביב ועשית פסח שהרי לא בא האביב אלא ביום שביעי שהוא אחרון ונמצא נעשושין כרת על שאכלו חמץ כ"ב ע"כ ע"כ כ"ז שהוא הפסח האמיתי וכן תאמר על זה הדרך על כל

וכיון שרבו כזה הדברים והם נמצאים בכל הספרים הדנים בעניינים אלו פטור אני מלציין מ"מ.

4. את"ל כפי השקיעה המישורית לכשנמצא כמה מישורים בגבהים משתנים לפי איזה מישור נקבע עיין רש"י בראשית י"ד ו' שכמה וכמה מישורים נמצאו קרוב זה לזה אי נמי דלעולם נקבע כפי גובה פני הים אפילו אם יהיה רחוק כמה מאות מילין.

5. את"ל שהשקיעה הוא כפי השקיעה הנראית האם הוא כפי ראיית כל אחד ואחד או כפי המקום הכי גבוה באזור ההוא.

6. ואם נניח שהוא כפי המקום הכי גבוה האם אפשר למדוד רק מראשי הרים או גם מראשי בניינים רבי קומות וכן משמע לשון ספר העתים סימן קנ"ד ד"ל וכן מעת שרואה אדם ספק חשיכה ספק לא חשיכה הרי נקבעה שבת לקידוש וא"צ לתקור מן הגגות או מראשי הדקלים ההגיע עת הקידוש, משמע שהשקיעה נקבע רק כשאין השמש נראה מעל ראשי הבתים.

7. ואם נניח שהוא לפי המקום הכי גבוה שבאזור ההוא מה נקרא אזור ההוא האם צריך להיות סמוך ונראה או בתוך תחום שבת או כל שיעור אחר. ועיר שגדלה כמו לונדון שמקצה לקצה הוא לערך כמו כביש ירושלים - תל אביב האם מותר ליושבי קצה אחד לסמוך על יושבי קצה השני.

והנה בירושלמי פ"ז דמסכת פאה ה"ה אמרין כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג, אלא דבעינן זה גם הציבור אינו מתנבא בסגנון אחד אלא זה אומר בכה וזה אומר בכה ולכלל הכרעה לא הגענו. והנה כל אלה הם שאלות המסורות בעולם המחשבה אבל לכשנצמצם עוד עד לעולם המעשה יתעוררו עוד כמה נקודות.

8. אם נניח שהשקיעה הוא כפי ראיית כל אחד האם כששקע השמש בעמק ואחד מיושבי העמק רץ לראש ההר האם שוב מותר במלאכה לעוד כמה דקות.

9. אם נניח שהשקיעה הוא כפי המקום הכי גבוה כולל הבניינים, לכשיכינו בניין גבוה

ימי היום במדבר וכן על יהושע והשופטים ושמואל הנביא ושאלו דודו המלך הצדיק והחסיד ושלמה המלך אשר רוח הקדש העיד עליו ויחכם מכל האדם היאמן אפוא כי יסופר שמשו רבינו עליו השלום שנאמר בו ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו שכמה וכמה נביאים שופטים ומלכים וכמה וכמה חכמים צדיקים וחסידים אשר רוח ה' דבר בס ומלתו על לשונם וכל ישראל עמם עברו אחת לשלש שנים על עונש כרת בהקריבם את הפסח חוץ לזמנו ובאכלם חמץ בפסח ולא ידעו ולא יבינו איכה יעשו לתקן המעוות ולהקריב את קרבן ה' במועדו עד אשר בא מיטו"ן או קאליפ"ו היוני ערל וטמא ולימיר לעם הנבחר איכה יעברו את ה' כו' אלא ודאי שאנחנו לא קבלנו שיעור שנתנו לא מהיונים ולא מהנוצרים אלא מאת ה' היתה זאת למשה בסני ע"כ וגם אני אומר האם נאמין שכל הצדיקים והחסידים האלו נכשלו באכילת שרצים המטמטם את הלב עד שבא דיסקרט"ס ותיקן הזוכית המגדלת. וכ"ש לפי מה דאמרין בחולין ו. דאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים וק"ו בן בנו של ק"ו באכילת שרצים המטמטם את הלב כידוע. והכא נמי למשך ג' הדקות שלפני ואחרי השקיעה אי אפשר לעין האדם לקבוע אם כבר שקעה החמה אם לא ודבר זה נודע רק כפי חישוב מהלך השמש לכל תנועותיו ותנועותיו שדברים אלו נתגלו רק בעת האחרון האם נאמר שהכלים המחודשים הם הקובעים זמן השקיעה או דנסמך בזה על עין האדם.

שאלות אלו כלליות הם הדנים בהתפשטות השימוש במחקרים חדשים לקבוע ההלכה בכל מיני מקצועות ואכמ"ל. ויש להתעורר בכמה ספיקות הנוגעות רק לזמן שקיעת החמה.

3. האם השקיעה נקבע כפי השקיעה המישורית או השקיעה הנראית ושאלה זו יסודתה בסוגיין דשבת קי"ח: במאמר ר' יוסי יאה חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי ופירש"י ממכניסי שבת בטבריא מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה וממוציאי שבת בצפורי שיושבת בראש ההר ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול ומאחרין לצאת ע"כ

בנרן פתחת והזת מצודה שנלכר בה חתול בשבת

הנני להעיר בזה על מאמרו של הרב יצחק יחיאל מיכל מאשקאוויטש שליט"א [בגליון כ"ח] ברורן "פתחת והזת מצודה שנלכר בה חתול בשבת".

אן מבאר שם דלא שייך היתר הטלטול ע"י עכורים כיון דהמצודה נעשה בסיס להבע"ח, ונקט שם בפשיטות דבנידון דיוק, כמו בקינה של תרנגולים, כיון דעשוי לכך נעשה בסיס אפי' באמצע השבת, דאף הראשונים [הבעל המאור, שהמג"א הולך בשיטתו] סוברים בסתמא דלא נעשה בסיס כ"א כשהיה שם המוקצה לפני כניסת השבת, כאן מודים דנעשה בסיס אף באמצע השבת, כיון דעשוי לכך. והביא ראיה לזה מדברי התוס' על הגמ' דשבת (מה): "בפי' הכביא מ' יוחנן בקינה של תרנגולת, והמסקנה דאסור דכלום עשוי אלא לתרנגולים, ופירשו התוס' דמבעיא ליה אם הוי כשוכח או כמניח ונעשה בסיס, ומתחלה רצה הגמ' לאוקים הבעיא בכביצה שנולדה בשבת ואסורה מטעם גזל, ובזריא דבמציאות כזה לא שייך כביצה בסיס מלפני השבת, אלא ע"כ דבאופן שהוא עשוי לכך כו"ע מודו דנעשה בסיס אף באמצע השבת, עכ"ד.

אמנם באמת קשה מאוד לחדש חידוש כזה בשיטת בעל המאור ולהסיק שלמעשה כן נוקטים להלכה כל ההולכים בשיטה זו כמו המג"א וההולכים בשיטתו, דאם איחא דהם סוברים דבאופן כזה שאני וכאן נעשה בסיס אף באמצע השבת, היה להם לומר כן בפירוש. הלא חזינו דהמג"א לא נמנע מלהביא הרבה פעמים שיטות זו דנקט להלכה כשיטת בעל המאור, דלא נעשה בסיס רק כשהונח שם המוקצה קודם כניסת השבת, ואף פעם אחת לא טרח המג"א לציין דיש לזה יוצא מהכלל, דבאופן שהוא עשוי לכך או נעשה בסיס אף באמצע השבת. ואף במקום ההוא (סי' ש"ט ס"ק ו') שמביא המג"א את דברי התוס' הנ"ל בקינה של תרנגולים שנעשה בסיס להביצים, לא טרח לציין שכאן חמיר טפי, שאפילו אם הונחו הביצים באמצע השבת נעשה בסיס, הרי ברור שלדידיה אין נפק"מ מזה. וכן השועה"ד נקט בפשיטות כשיטת המג"א, ובכמה מקומות - בכל מקום

יותר האם ישנתה זמן השקיעה. ומה דינו של מנוף המחובר לקרקע.

10. בשלמא אי סמכינן על דארת העין הרי הראוה יראה אם שקע השמש אם לא אבל אם נסמך על החשבון הרי שמדי פעם נמצאים טעותים בלוח אם מחמת חסרון ידיעה ואם מחמת שגיגת חלמוד.

11. ידוע שזמן השקיעה משתנה כפי מרת החום ולחץ אויר ולעולם א"א להגדיר זמן השקיעה בדקדוק גמור.

12. כדי לברר זמן השקיעה יש צורך בשעון מדויק ושעון שמאחר בשנייה אחד ליום שהוא דיוק של 99.999 אחר, לבסוף ד' חדשים מגיע לכאחור של ב' דקות. והרוצה לסמוך על זמני הלוח יש לו להניח ששעונו מכון ברקדוק גמור ועל פי הרוב אין המציאות כן וכבר העיר על זה הגרש"ז בהלכות תפילין וק"ש שבהוספות לשולחן בסוף ח"א ואידי דחביבא לן מילתיה אתתיקא פה ז"ל וזמן ק"ש של שחרית שהוא רביע היום צריך ליהרר במאד בקיץ ביותר שלא לעבור הזמן כו' נמצא כלה הזמן בג' רביעי שעה שמניית ולפי שמורה השעות אין כלם הולכים באמת והוא ספק של תורה וגם אין ראוי לצמצם לכן צריך ליהרר לגמור קריאת שמע בסוף שעה שביעית בקיץ [כיום] כלי המורה שעות הוא יותר מדויק ואם באולי שאין צריך להחמיר ג' רביעי שעה מ"מ בוראי פש מקום להחמיר כה' דקות].

לאור כל הנ"ל נראה ברור דא"א להגביל כלל זמן מדויק לשקיעת החמה בכל הנוגע לאיסורי תורה וכל מה שניתן ליאמר הוא שמשעה כן וכך חייבים לחשוש לשקיעה בין לקולא ולחומרא אשר בוראי כן נהגו במשך כל השנים מזמן מתן תורה. ואין להזכות המדורקים מוסיפים ולו כלום בשמירת שבת ואדרבה כיון שלוחת אלו מצטיירין בעיני ההמון כאילו הם מדורקים בתכלית בוראי קרובה קלקלתם מתקנתם. [ושמעתי אומרים שלא בטעות הקדים הגרימ"ט את השקיעה אלא שהחמיר דאלת"ה למה תמיר הקדים השקיעה ולעולם לא איחרו, ואיני יודע אם דבריהם נכונים אבל נראה שיש מקום להערה זו].

יהודה הערשקאוויטש

שהיא מוקצה לכ"ע. וכן מצינו באחרונים שפירשו את דברי התוס' (ע"י מהר"ם ועוד) דק עכשיו באוקימתא זו הוקשה להם דאם מיירי בבציה שיש בה אפרוח דבזה לכ"ע הוי מוקצה אז מה היה האיכביצי וע"כ פירשו כ"ל, אבל עד הנה בהאוקימתא הראשונות לא היה קשה קושייתם דהלא במחלוקת הם שנויים, ושפיר מובן האיכביצי, רק עכשיו בהאוקימתא האחרונה קשה, וע"כ הביאו התוס' את פירושם הנ"ל דהבציא ה"י אם הוי כמניח או כשוכח, אבל עד הנה עדיין לא למדו כן, וע"כ בהאוקימתא דמיירי בבציה שנוול בשבת, עדיין לא למדו דהאיכביצי היה אם נעשה בס"ס כמניח או כשוכח, ושפיר י"ל דלא נעשה בס"ס רק אם מונח עליו קודם כניסת השבת, והבציא היה אם הוי מוקצה. ובה מובן בפשטות למה הביאו התוס' פירושם זה רק בהאוקימתא האחרונה, דאי כפי' החזו"א לכא"י כבר היה להם לומר פירושם זה כהאיכביצי מתחלה בהאוקימתא הקודמות. עכ"פ אם יתרוצו כזה, או כאופן אחר, בכל אופן זה ברור דלא שיין לומר דהמג"א והשועה"ר מחלקים כמו החזו"א הנ"ל.

[אגב, אם ההסבר כשיטת החזו"א בקינה של תרנגולים הוא כמו שהביא הרב הנ"ל דבאופן דעשוי לכך כיון שידוע שיונן שם מוקצה באמצע השבת, א"כ לפי טעם זה בודאי דה"ה בלא השבת, א"כ לפי טעם זה בודאי דה"ה בלא עשוי הכלי לזה במיוחד לכל השבתות אלא אף בכל פעם כשהזמין בע"ש כלי שיקבל לחוכו דבר מוקצה במשך השבת אז הדין שיכול להיעשות בס"ס גם באמצע השבת. אבל מצאתי לזה סתירה מפורשת בלבושי שרד על המג"א סי' רס"ה סק"ג שכתב במפורש שגם באופן שהניח מלפני השבת כלי לקבל את שמן הנר ובאמצע השבת נטף לתוכו שמן אפ"ה יכול לנעור על פי שיטת בעל המאור, ולומד כן בדברי השלטי הגבורים. אלא שיכולים לדחות זאת ולפרש בדברי החזו"א דלא כמו שפירש הרב הנ"ל, רק ששיטת החזו"א הוא שחלוי במציאות אם הכלי עשוי לקבל מוקצה ומיוחד ע"י לעולם, אז נעשה בס"ס גם באמצע השבת, דהוי טפל ובס"ס להמוקצה לעולם, ולא כשכיל דהוי

ששיין כלל זה - כותב בבירור דאם לא היה המוקצה מלפני השבת לא נעשה בס"ס, ובכל זאת גם הוא לא כתב אף פעם דבאופן שהוא עשוי לכך שאני, שאז נעשה בס"ס אפילו באמצע השבת, ואם הוא היה סובר כן, עכ"פ היה לו לכתוב כן כשמביא את דברי המג"א בקינה של תרנגולים. וכמו כן היה לו להשועה"ר לחלק בזה בס"י שי סע"י יא-יב שמביא שם כל חילוקי הדינים במטה שהניחו עליה מעות, וכ' שם דבהניחום נכרי או קטן באמצע השבת אפי' הניחום לדעת ישראל מותר להטותה ולנערה דלא נעשה בס"ס באמצע השבת, ואח"כ מביא כל חילוקי הדינים במטה המיוחדת למעות, ואם איתא שסובר כהחזו"א ה"י לו להביא שם גם חילוק השבת. א"י שהמג"א והשועה"ר לא מחלקים בזה. (וכן במשנ"ב מביא כמ"פ דברי המג"א הנ"ל, וכן מביא דבריו לגבי קינה של תרנגולים, ולא מציין שיש בזה חילוק).

ואם כשכיל קושיית החזו"א על הדין מדברי התוס' על הבציא בגמ' דשבת (מה): דמשמע שם דאף כשהי' הנדון בבציה נולד אמרו דנעשה קינה בס"ס להבציה, וזה שיין רק באמצע השבת. אמנם זה נכון שהחזו"א מסיק כשכיל קושיא זו דגם הדין מודה באופן דעשוי לכך, אבל כפי שאמרנו לא משמע כן כלל בדברי המג"א והשועה"ר, ועל כרחק צ"ל דהם למדו את דברי התוס' הנ"ל באופן אחר מהחזו"א. וא"כ כשנוגע להלכה אולי יש לפסוק כהמג"א ושועה"ר דסוברים דלא נעשה מס"ס באמצע השבת בכל אופן. (וע"י כ"י משמרת שלום (על פמ"ג יו"ד סי' ק"ה ח"י דינים אות כ') שמביא בשם הגדוה ביהודה (מהר"ק אהע"ז סוסי סט) דאין להמציא חומרא חדשה מכח קושיית התוס' שומדת כחומה, יען דכל קושיא יש לה תירוץ. וכן מבואר יסוד זה דאין להמציא חידושי הלכות מכח קושיא דכל קושיא יש לה תירוץ. בכמה מספרי גדולי האחרונים, הים של שלמה, המגן אברהם, הפמ"ג ועוד, עיי"ש).

ואולי י"ל דהמג"א והשועה"ר לומדים שזה שכתבו שם התוס' קאי רק על האוקימתא האחרונה, והיה בתוכה ביצה שיש בה אפרוח

ברעתו ובידיעתו מלפני השבת. ואם הפי' כן, אז אין לזה סתירה מהלכושי שור הנזיל.

ב) בהמשך דבריו (בהערה) מביא לתרץ מה שיש לדייק מהפמ"ג דלומד דרק להתוס' נעשה הקינה בסיס אם הטילו ביצים באמצע השבת, וע"ז מסופק הפמ"ג באופן שנתערבו הביצים, וכתב מע"כ הרב הנ"ל בזה לחלק בין שיטת הרד"ה דכאן מועיל מה שהי' בין השמשות בסיס להיתר, משא"כ לתוס' למעשה נתהפך באמצע שבת לבסיס רק לאיסור, ע"כ. לא הכנתי החילוק הזה כלל, דלכאוי' בודאי אפי' אם נלמד מהחזו"א דהרד"ה מודה באופן שהוא עשוי לכך דנעשה בסיס אף באמצע השבת, מ"מ אף הוא מודה דעד שיונחו בתוכה ביצים מוקצים לא נעשה הקינה בסיס לאיסור ועדיין מותרת בטלטול (עי' מג"א סי' רס"ה סק"ג שכ' כן בפירוש גבי מציאות דומה לזה), וא"כ זה ברור דאין יכולין להתחשב במה שהיה הקינה מתחלה בביהשמי"ש בסיס להיתר, דזה לא נפקא לן מיד, ולא מועיל כלום לגבי מה שהטילו עכשיו הביצים המוקצים, דהלא באופן שהוא עשוי לכך סובר החזו"א דלא תלוי כלל בבין השמשות, וממילא ע"כ אם יהי' הדין דנעשה עכשיו בסיס לאיסור כיון דהביצים המותרים בטלים להביצים המוקצים לא יועיל לנו כלום במה שהיה בין השמשות בסיס להיתר, דהרי עכשיו ע"י הטלת הביצים המוקצים נעשה בסיס לאיסור, ולא תלוי כלום בבין השמשות. וא"כ לשיטת החזו"א דסובר דהרד"ה מודה בזה דנעשה בסיס גם באמצע השבת אין נפק"מ בין שיטת הרד"ה לשיטת התוס' בדיון הקינה כעת שהונחו הביצים באמצע השבת, דהרי רק עכשיו הונחו המוקצה לתוכה וכי"ע מודי דעד עכשיו אין לו דין בסיס, ושניהם מודים דעכשיו נעשה בסיס באמצע השבת וא"כ לדברי החזו"א שייך ספיקת הפמ"ג בין להתוס' ובין להרד"ה לא נעשה בסיס באופן דנתערב ביצים מותרים עם ביצים מוקצים או היו בסיס לאיסור ולהיתר. וא"כ כיון דהפמ"ג מפרש שספיקתו שייך רק לשיטת התוס', ודאי דרעתו הוא דלהרד"ה לא נעשה מוקצה באמצע השבת אף באופן כזה.

ג) בהמשך דבריו כותב הרב הנ"ל בדיון המצודה דנעשה בסיס להתחולל, דאין לחלק

דהוא רצה רק שייכנס לשם באוש ולא חתול ואינו רוצה בחתול שם והוי כשוכח ולא כמניח, דבסיס אינו תלוי ברצון אלא בדעת וכו' ע"כ. לכאוי' אין זה נכון, דודאי בסיס תלוי ברצון, כמש"כ השוע"ר (סי' שט סעי' ט) אין ההיתר נעשה בסיס להאיסור אא"כ הניחו עליו בכוננה לאיזה צורך וכו' אבל אם הניחו עליו בדרך אקראי שלא בכוננה לאיזה צורך שצריך לו שיהי' מונח עליו וכו' לא נעשה זה בסיס לזה, ע"כ. א"כ ודאי שכאן לא נעשה מצודה בסיס להתחולל כיון דאינו רוצה בו כלל. ואין זה טוב יותר מהניחו עליו בדרך אקראי דלא נעשה בסיס אף דיודע שיהי' שם בשבת, וכן כשחבירו הניח המוקצה לא נעשה בסיס, וכאן מה שהתחולל כנס ודאי שהוא שלא לדעתו ולא נעשה בסיס.

ועוד יש לרון בדבריו שם ואסתגר בזה. ואסיים בברכת הצלחה רבה בכל אשר תפנו. **יעקב יוסף ראזענבלום**, נוזל זשטון סקוירא י"ז תגובת הכותב:

קבלתי מכס מכתב הערות מאת הרב י. י. ראזענבלום שליט"א על התשובה שכתבתי בגליונכם הקדום בנידון פתיחת וטלטול מצודה שנלכד בה חתול בשבת, וראשית כל תודה להרב הנ"ל שטרח לדון בדברינו ואתפנה בס"ד להשיב לו ולהשיג על הערותיו ויהי' שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי.

וזה החלי בעזה"י.

חשיג על דברי שכתבתי דדבר העשוי ומיוחד להמוקצה כגון מצודת בע"ח וקניה של תרנגולים נאסר מטעם בסיס אפי' באמצע שבת על אף שאנו פוסקים דאין בסיס נאסר באמצע שבת, והבאתי מהחזו"א ראי' מוכרחת לזה מסוגיא דשבת מ"ה: בקינה של תרנגולים שמבואר שם לחד אוקימתא דנאסר מטעם דהוי בסיס לביצה שנולדה בו ביום ונעשה בסיס באמצע שבת.

ותוכן קושיות ע"ז דאין לנו לחדש חומרא כזה במקום שכל הפוסקים שפוסקים כהרד"ה דלא נאסר בסיס באמצע שבת לא הביאו זה היוצא מהכלל דקינה של תרנגולים שאני נאסר, ואם בשביל קושית החזו"א על הרד"ה מדברי "התוס'" על האיבעית הגמ' הנ"ל ע"כ הם למדו דברי התוס' באופן אחר דהיינו עד

הריטב"א הישנים), וע"ז תירץ הגמ' דהאיבעי הוא ביש בה איזה מוקצה לכל הג' אוקימתות ושייך להסתפק בזה אפי' לריש טלטול הקינה בעוד המוקצה עליו, ואיך נאמר דל' אוקימתות הראשונות אין הנידון ע"ז הדבר דמעיכרא כלל וכלל דבר זה לא ניתן להאמר אלא ברור הדבר דההיא' הי' על הקינה בלא המוקצה בתוכה והמסקנא הוא על הקינה בעוד שהמוקצה עליו, וביותר יש לסבול סתימת המג"א ושאר פוסקים שלא הביאו זה הפרט דקינה נאסר אפי' באמצע שבת מלהעמיס זה הפי' בלשון הגמ'.

וכן מבואר מן הראשונים לפרש כן דהנידון הי' על הקינה כבר בתחלת האביעי והאוקימתות הראשונות,

(א) התוס' ישנים שבגליון התוס' וכ"כ המהרש"א (יותר באריכות) לתרץ דברי התוס' הקשים באוקימתא הא' שהקשה אמאי לא מוקי הגמ' האיבעי אפי' באפרוח חי ולא תירץ כלום ע"ז ולא התייחס לזה הקושיא, כתבו לתרץ לפי מ"ש התוס' לקמן דלאו משום טלטול גמור קמיבעי לי' אלא לענין הקינה אם נעשה בסיס ולענין ניעור אם מותר זה לא שייך באפרוח חי דיכול להפריחו, וכן הסביר המהר"ס את דברי התוס' כבר בהאוקימתא הא'.

(ב) וכן איתא להדיא בתוס' הרא"ש שמסביר האיבעי בתחלת הגמ' בזה המהלך של התוס'. וכידוע התוס' והתוס' הראש שני נביאים שהתנבאו בסגנון א'.

(ג) וכן נתאר להדיא בדברי האחרונים המפורשים, הפנ"י, והשפת אמת.

ומ"ש וכן מצינו באחרונים שפי' בתוס' דבהאוקימתות הראשונות הי' הספק על המוקצה בעצמה לא על הקינה ורק באוקימתא הג' הוכרח לפרש בהכרח הספק על הקינה גופא וכ' שכן פי' המהר"ס.

כבר כתבתי לעיל דהמהר"ס מפרש להדיא בתוס' דבהאוקימתות הראשונות ג"כ הפי' על הקינה כמו שכ' התוס' לבסוף, אלא שכ' להסביר אמאי כתב התוס' להסביר האיבעי באופן כזה דוקא באוקימתא הזו. כ' לתרץ דעד עכשיו לא הי' מוכרח לפרש כן אלא אולי באופן אחר אבל בהאוקימתא זו מוכרח לפרש דהספק הי' על הקינה גופא וא"כ הוכיח סופו

האוקימתא אחרונה לא הי' הנידון אם נאסר הקינה מטעם בסיס אלא על האפרוח מת בעצמו או להאוקימתא הג' על ביצה שנולדה בו ביום אם הוא מוקצה או לא, רק בהאוקימתא האחרונה בביצה שיש בו אפרוח דבזה אין ספק דלכו"ע מוקצה הוא כ' התוס' דהנידון על הקינה אם אסור מטעם בסיס, ולפי"ז אין רא' להדין הנ"ל דמייירי בתי' תאי' על הקינה כבר ביהש"מ עת"ק.

מ"ש ואם בשביל קושית החזו"א על הרז"ה מדברי התוס' על האיבעי' וכו'. דברי התוס' על קינה של תרנגולים אין מוזכר שם בחזו"א כלל וכמובן אין התחלת קושיא מתוס' על דז"ה דהרז"ה אינו משעבד לפי' של התוס' ובפרט ששיטת התוס' בשבת מ"ד: ובריש ביצה (הובא במג"א סי' ש"ח ס"ק נ"ו) הוא דלא כהרז"ה, אלא החזו"א מכריח זה הדין אפי' להרז"ה מכת פשטות הגמ' בעצמה דהנידון הוא על הקינה אם נעשה בסיס, ואין בשום א' מהראשונים שמפרשים הגמ' באופן אחר וכל הראשונים שעסקו בזה הגמ' יוצא מדבריהם דהנידון הוא על הקינה ונאסר מטעם בסיס והוי כמניח ולא כשוכח, הלא המה הריטב"א, הרא"ש, וחיידושי הר"ץ.

ומ"ש דאולי הפוסקים לומדים דברי התוס' בסוגית הגמ' רק על האוקימתא האחרונה, ועל הב' אוקימתות הראשונות הנידון הי' אם אפרוח מת או נולד אסור או לא. הנה מלבד שלשון הגמ' אינו סובל פי' זה כלל דמה איבעי לי קינה של תרנגולים, על גוף הדבר שמיבעי לי' לא מוזכר בלשון דהיינו על המוקצה גופא, ומה שאיט' להזכיר כאן קינה של תרנגולים, וביותר מה דפסט לי' ר"י כלום עשוי אלא לתרנגולים, מה תשובה הוא זו על האפרוח המת או על הביצה שנולדה מה איכפת לו ומה נוגע לנו בשביל מה הקינה עשוי אם לתרנגולים או לד"א הנידון לא הי' כלל על הקינה לדבריו.

וכן משמע מתחילת הגמ' בההיא' דהאיבעי והפשטיות דר"י הוא דוקא אליבא דר' יודא דאית לי' מוקצה ולא אליבא דר"ש דהבין הגמ' מקודם דהספק הי' על קינה של תרנגולים בלא המוקצה בתוכה דזה אסור רק אליבא דר' יודא כמטה שיחדה למעות (עי' בחידושי

נאסר בטלטול רק באמצע השבת ולא משנה כלל במה שהי' תחלת השבת מותר עכ"ל.

חילוק גדול יש בין בסיס באמצע שבת בין הרז"ה להנז"ל וקצתו שם במקום שאמרו לחארץ, ואסביר את דברי כפי הבנתי בשיטת הרז"ה, דהנה זה ברור בשיטת הרז"ה ודעימ' דאין הביאור דלא שייך חלות מוקצה באמצע השבת על דבר שהי' מותר בתחלת השבת וראי' משברי כלים שנשברו בשבת ואינם ראויים לשום מלאכה חל עליהם אי' מוקצה באמצע השבת וז"ל, אלא הביאור הוא כן, כלי היתר שנעשה בסיס ומשמש למוקצה בטל וטפל להמוקצה והתייחסו חז"ל להבסיס כחלק מהמוקצה ממש ונגד כסוג המוקצה הגם דההיתר לא נשתנה בעצם כיון דעומד עכשיו להשתמשות האיסור ואקצי' מדעתו מהשתמשות היתר בזה רק איסור.

וסובר הרז"ה שההתחשבות וההתייחסות כלפי זה הכלי אם זה כשאר כלי היתר או כלי העומד לאיסור תלוי ונגדד לפי המצב שהי' כבניית השבת אם כבניית שבת הי' מוגדר ככלי היתר נשאר בזה הסוג כלי ולא ישתנה שם וגדר הכלי באמצע השבת שייחשב כהמוקצה כל כמה שלא נשתנה הכלי במציאות כמו שברים ואפי' משמש עכשיו רק לאי'.

ונעי' בתהל"ד סי' ש"ח סק"ט דבאמצע השבת לא מהני יחוד להיות מוקצה מחמת חסרון כיש אם רוצה לתשמש היתר, וחוזר על דבריו בסי' של"א סק"ז דאם רוצה לשתמש בזה תשמש היתר ודאי מותר ובטלטול סתם נשאר בצ"ע, ועי' בס' ששי"כ פ"כ בהערה ע"ח, הגם שאינו דומה ממש די"ל דבסיס חמור דמונה עליו גוף המוקצה ממש ומוכרחים לומר כן להראשונים הסוברים דנאסר בסיס באמצע השבת).

ותוס' והשיטות הסוברים דאכן נאסר באמצע שבת סוברים דאין תלוי כלל בביהש"מ אלא כפי המצב של הכלי עכשיו נגדד הכלי אם משמש להמוקצה ישתנה שם הכלי לכלי איסור כסוג המוקצה וישתנה שם הכלי כ"פ באמצע השבת מאי' להיתר ולהיפוך כפי ההשתמשות בהכלי.

וסובר הרז"ה דקינה של תרנגולים ודבר העשוי ומויחד לעולם להמוקצה נחשב ומוגדר

על תחילתו דגם בתחילת הגמ' הי' כבר הנידון על הקינה גופא כמ"ש המהר"ם בעצמו בשורות הקודמות.

ומיש וכן מצנינו באחרונים וכו' עי' מהר"ם "יעוד", חפשינו בהמפורשים אחרונים וכעת לא מצאתי מי שמפרש כן או באופן אחר מהלך הגמ' דהנידון מעיקרא לא הי' מטעם בסיס.

כללו של דבר דקינה של תרנגולים וכיוצא בו דבר המיוחד להמוקצה נאסר אפי' באמצע השבת, ומוכרח כן מהראשונים ואחרונים הנ"ל שהבאתי ומוכרח כן מהגמ' ולא החזו"א הממציא הדין הזה, ואין בסתימת הפוסקים שלא הביאו זה כדאי לדחות גמ' וראשונים הנ"ל, ואפי' יהיבנא להרב הכותב שאולי יש אופן אחר בחסוגיא אין בכוחינו להקל נגד הגאון החזו"א כ"ז שלא מצנינו מהפוסקים בפי' חולקים עליו ובפרט שמפשוטות הגמ' משמע כן, אפי' במקום שסתמו הפוסקים.

ומיש עוד אם ההסבר בשיטת החזו"א כמו שכתבתי דכיון שידע שיונה על הכלי מוקצה באמצע השבת אקצי' מדעתו לכל יום השבת וכו'.

ודאי לא הי' כוונתי על סתם דעת שיונה עליו המוקצה דעי' לא בעינן עשוי לכך כמ"ש הוא בעצמו, אלא כוונתי הי' הקצאת הדעת גמורה מזה הכלי מכל ההשתממות ובדעתו להשתמש בזה רק בשביל האיסור היינו ביחוד לעולם ועי' לקמן מה שכתבנו בביאור יותר.

ומיש להעיר באות ב' על מה שכתבתי שם דאם יהיו ביצי היתר בהקינה מע"ש ביהש"מ ויסתלקו קודם שיונה המוקצה באמצע שבת דלרז"ה לא נאסר אפי' בקינה וכיוצא כיון דבביהש"מ הי' בסיס להיתר, משא"כ לתוס' שייך ספק של הפמ"ג דלמעשה נתרפך באמצע השבת לבסיס.

וכתב הרב הנ"ל לא הבנתי החילוק בזה כלל. ותוכן קושיתו הוא דאפי' אם עשוי לכך ודאי לא נאסר עד שחונה בתוכו המוקצה א"כ אין להתחשב כלל בזה שהי' הכלי ביהש"מ בסיס להיתר דלא תלוי כלל בביהש"מ ואין חילוק בין סתם בסיס לשיטת התוס' שנאסר באמצע השבת לבסיס העשוי ומויחד להמוקצה שנאסר באמצע השבת אפי' להרז"ה דבשניהם

והכינו אותה שייכנס בה המוקצה אמנם הוא רוצה בזה המוקצה דוקא אבל יתכן שייכנס שאר בע"ח שהמצודה עומד לזה כמו לזה לנע"ד נעשה בסיס.

ונ"ל להביא ראי' לזה מחידושי הריטב"א הישנים (שהוא מרח"ץ כידוע) בסוגיא דקינה של תרנגולים וז"ל ולפי האי פירוקא בעינא דהאי סבא הוה אי האי אפרוח שמת בשבת דינאי כשוכח או כמניח ואתדר לי' כלום עשוי אלא לתרנגולין הלכך כיון דתרנגולין מונחין שם לדעת ועבידי דמית' התם כמניח עליו אפרוח מת לדעת חשבין לי' ונעשה בסיס לדבר האסור ע"כ.

הרי אע"ג דבעל הקינה נדאי אינו רוצה שימותו אפרוחיו ואפי' אחר שמת האפרוח אינו רוצה שיהיו בהקינה ועשוי להשליכו לכלבו מ"מ כיון דעבידי דמית' בהקינה נעשה בסיס לו והוה כמניח.

ביקרא דאורייתא

הק' יצחק יחיאל מיכל מאסקאוויטש

בענין נתינת אינרת לתוך תיבת-דואר, ובאזוה צד להתפלל שמונה-עשרה בני-יונק

א. באור ישראל, גליון כח, במאמרו היפה של הרב גדלי' אבערלאנדער, פוסק הכותב הנכבד ע"ד נתינת איגרת פה במונסי לתוך תיבת-דואר. אני שאלתי פעם את הגאון רבי אברהם ניסן ניימאן שליט"א דומ"ץ וויזניץ, וענה לי שאסור. עוד יותר מכך: המעשה הייתה שכליל שבת נזכרתי שהנחתי מכתב בתיבת-דואר, והייתה בה אפילו דברי מוקצה, ושאלתי אותו אם מותר להניח מכתב בערב-שבת, ואם לא, האם מותר לי להוציא המכתב בשבת-קודש מאת תיבת-הדואר. הוא השיב לי שאסור לשולחו באופן כזה שהדיוור ייקח את המכתב בשבת, וכיוון שבאותו היום עוד לא יבוא הדיוור, ציווה עלי להוציאו.

שנית, הר"ג רבי ישראל סגדורוביץ' מדייני כלול אמת ואמונה וויזניץ, אף כתב תשובה ארוכה על הנידון. בתשובתו האריך לבאר דין זה בטוב טעם ודעת, ודומני שדעתו גם-כן להחמיר.

כבר הכלי ככלי איסור וגדר הכלי הוא כחלק מהמוקצה כיון דעומד לכך ואקצי' מדעתו מהשתמשות היתר אע"ג דינו משמש עכשיו במציאות לאיסור ושם הכלי הוא כלי איסור, אמנם שיאסר בטלטול חסר עוד תנאי שיונח המוקצה עליו וכדי שיאסר בטלטול צריך שישמש למעשה במציאות להמוקצה ולא סגי כמה ששם הכלי מוגדר עכשיו ככלי העומד לאיסור וכל כמה שאין המוקצה מונח עליו לא נאסר בטלטול כיון דצורת הכלי כשלעצמה אינו איסור, משא"כ בכלי שאינו עומד ומיוחד ביוחד לאיסור אפי' הונח עליו באמצע שבת המוקצה אינו נשתנה לסוג המוקצה באמצע השבת ממה שהי' סוג הכלי בכניסת השבת, זה ביאור שיטת הר"ה להבין החילוק בין סתם בסיס באמצע השבת לכלי העשוי לכך, דאל"כ אין שום הבנה לחלק שזה נאסר באמצע השבת וזה לא נאסר.

ולפי"ז מובן שפיר החילוק שכתבתי דלר"ה הכל תלוי בביהש"מ אפי' בסיס העשוי להמוקצה שנאסר באמצע השבת כיון שהי' כבר בביהש"מ עומד ומיוחד להאיסור, ולפי"ז בספיקו של הפמ"ג שהי' בהקינה ביצי היתר ביהש"מ והי' עומד אז להשתמשות היתר והי' טפל ובטל אז לההיתר ולא הי' מוגדר ככלי של איסור אין כאן צל ספק שיאסר באמצע השבת להר"ה ודעימ' והוי כקערה וכוס ממש, לכן הוצרך הפמ"ג לומר שספיקתו הוא דוקא לתוס' והראשונים שסתם בסיס נאסר באמצע השבת ויעיי"ש בביאור ספיקתו ואין שום סתירה מהפמ"ג (להחזו").

ומ"ש להעיר עלי ע"מ שכתבתי דאין לחלק ולומר דהוא רצה שילכד שם סקא"ק ולא תחול דכיון שעומד המצודה לכל בע"ח ויודע שייכנס בה בשבת אזוה מוקצה נעשה בסיס דבסיס אינו תלוי ברצונו אלא בדעת.

וחקשה הרב הנ"ל דודאי בסיס תלוי ברצון וראי' מהדין של התה"ד שפסקו הפוסקים כוותי' דאם מניח המוקצה על חפציו באקראי לא שיתישב עליו בטוב לא נעשה בסיס, עכ"ת.

אין הנידון דומה לראי' דשם לא הכין הבסיס להמוקצה כלל אלא במקרה הניח המוקצה עליו, אבל מצודה שעומד לכל בע"ח

סדר ר' עמרם גאון
 סידור הגאונים ר' שלמה ב"ר נתן
 סידור הרוקח - בסודות התפלה - אבל אנחנו
 עד אחד ע"ג תיבות [כצ"ל עפ"י כמה כת"י
 מדיוקות ולא כבנדפס עד אנחנו חייבים]
 סידור המקובל ר' הירץ (טיהונגן) נוסח
 אשכנז
 מנהגות וורמייזא
 סידור ר' שבתי סופר מפרעמיסלא נוסח
 אשכנז
 סדר נהורא השלם כמנהג אשכנז
 סידור עבודת ישראל רעדעלהיים ושכן הוא
 גם מנהג פפד"מ
 סידור הגר"א כנגילה ובנסתר
 סידור האר"י צילום כת"י שנת תק"י
 סידור קול יעקב ר' קאפל
 סידור הרב בעל התניא נוסח אר"י
 סידור אר"י ר' שבתי
 סידור שיח ירושלים נוסח בלדי לעדת
 התימנים
 באלו הנוסחאות - בבתי כנסיות ובבתי
 מדרשות וחסד תיבות ערב ובוקר:
 סידור אוצר התפלות
 סידור תפלה ישרה בארדיטשוב
 סידור השלם עם משנת חסידים
 סידור אור זרוע
 סידור דעת קדושים ביטשוטש
 סידור אור לישרים זיטאמיר
 סידור ישועות ישראל
 סידור הרי בשמים
 סידור בית אברהם
 סידור עולת תמיד
 סידור בית אהרן וישראל
 סידור תפלת ישרים מנהג ספרדיים
 סידור הרש"ש ירושלים תרע"א
 סידור בית יוסף ואהל אברהם כמנהג ארם
 צובה
 סידור שיח שפתותינו נוסח שאמי לעדת
 התימנים
 סידור איש מצליח נוסח ספרדיים
 ספר בן איש חי שנה א' פ' מקץ
 סידור חתם סופר - מן הסתם התפלל החת"ס
 עפ"י נוסח אשכנז - ערב בבוקר. מעניין
 שבתג' מאמרים שמעתיקים בהסידור לא

ב. בגיליון ה"ל, עמ' קלו ואילך במאמרו
 של הרב ברוך שובקס על הגידון איזה צד
 להתפלל שמונה-עשרה בניו-ירק. ראה משי"כ
 בזה: הרב יוסף גינזבורג, 'כיוון תפלה מדויק',
 קובץ בית אהרן וישראל, גיליון עז, עמ' קכג
 - קכו; הרב יהודה הרשקוביץ, 'בענין לאיזה
 צד צריך להתפלל', ישורון - מאסף תורני,
 גיליון ג, אלול תשנ"ז, עמ' תקפר - תרב.

ככבוד רב,

יצחק טעסלער

בענין פעולות של תהלה בעל הקדושת לוי להחזיר
 ולהחלל ספרי מדרש והלכה, בנוסח התפלה אשרינו
 שאנו משכימים ומעריבים ערב ובוקר וכו'

לכ"ב המערכת המפיקים אור לישראל
 שליט"א

(א) בגליון כ"ז - במאמרו של ידידי הרב
 אפרים גראסברגער שליט"א "פעולותיו של
 הגה"ק בעל הקדושת לוי להחזיר ולהחלל
 ספרי מדרש והלכה". לשלימת המאמר, הנני
 לציין דבהכנסתו של המגיד מקאזניץ
 להדפסת ספרי הקבלה ליקוטים מרב האי
 גאון ועוד (נדפס ביחד עם ספרו נר ישראל)
 שכתבו בשנת תקנ"ח כתב, נאמן עלי תלמידי
 אשר בודאי לא ישנה מאמרי שחלילה להגיה
 שום הגהה באותם הכתבים רק כמו שנכתב
 הוא והמבין יבין. עתה הנני נותן לו רשות
 שהוא יביא אותם לדפוס לזכות את הרבים
 ישחו בצמא את דבריהם. וברשיון דעת
 מחותני הגאון פאר הדור ידיד ה' וידיד (בית
 ישראל) איש אלקים מוה' לוי יצחק נ"י אב"ד
 דק"ק בארדיטשוב.

(ב) בספח"ק עבודת ישראל פ' פנחס ד"ה
 עולת שבת, ואגב אשמעיק מה שנראית לפע"ד
 בנוסח התפלה מ"ש רז"ל אשרינו שאנו
 משכימים ומעריבים ערב ובוקר ואמרים
 פעמים בכל יום שמע ישראל וכו'.

הנה הנוסח ערב ובוקר שמביא הוא נוסח
 מרווחת שנמצאת כמעט בכל מקורות קדומים
 בין כנוסח אשכנז ובין כנוסח ספרד ובהרבה
 סידורי האר"י ז"ל ואפרט קצתם:
 הרמב"ם בסדר תפלת כל השנה
 הטור אר"ח סי' מ"ו

נמצאת אפילו פעם אחת הגירסא רק מסתיימת אשירנו וכו'.

בסידור השל"ה השלם וכן בדפוסים הקדומים - חסר תיבת ערב ובוקר ובמקומו כבתי כנסיות ובבתי מדרשות. אבל בדפוס הנוסח הוא משכימים ומעריבים ערב ובוקר ואומרים פעמים בכל יום. ואכן הכותרת בהפירוש שערי השמים הוא משכימים ומעריבים ערב ובוקר. כבר נודע וכו', ולא כדפוסים אחרים שכדי להתאימו לנוסחם שמו הפסיק כזה - משכימים ומעריבים. ערב ובוקר, כבר נודע וכו'.

בסידור בית אברהם הנוסח הוא אשירנו כשאנחנו משכימים ומעריבים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות וכו'. בהפירוש כתב - משכימים ומעריבים, אמר קודם משכימים למעריבים ואח"כ אמר קודם ערב לבוקר, הוא לצד כי ערב קודם לבוקר כלישנא דקרא, אבל משכימים פירוש קודם לבוקר ומעריבים שמאחרים כביהכ"נ ושניהם בלילה, וחלק השני של הלילה חשוב יותר מחצי חלק הראשון כנודע. וכן כתב הליקוטי מהרי"ח שהוא עפ"י ברכות דף ת. מקדמי ומחשכי, פירש"י כלומר מאריכין כביהכ"נ.

וכן בסידור לב שמח בנוסח התפילה כתוב משכימים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אבל בהפירוש מאריך בשתי אופנים בנגלה ובנסתר למה מתחיל משכימים ומעריבים ותיכף כתב ערב ובוקר שמהפך הסדר.

מחזור יטרי - חסר שתיים, בין הקטע ערב ובוקר ובין הקטע כבתי כנסיות ובבתי מ, אשירנו שאנו משכימים ומעריבים. ידוע שהמחזור לקוי בחסר ויתר.

המקור שמביאים מפרשי הסידור הוא בב"ר פ' צ"ח ד"ה הקבצו ושמוע: רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל הדא הוא שיישראל משכימים ומעריבים בכל יום ואומרים שמע ישראל, וכן הוא בספרי דברים פיסקא לא ד"ה בכורי: אמר לו הקדוש ברוך הוא יעקב הרי שהיית מתאוה כל ימך שיהו בניך משכימים ומעריבים וקורים קריית שמע ואומרים שמע ישראל.

בפירוט של שחרית ליום ב' של ר"ה לפני קדושה ד"ה אנא ארון כתב, המיחדים שמך

לילות וימים, ולנצח תמיד מעריבים ומשכימים.

הנוסח ערב ובוקר וכמעט כל התפלה של לעולם יהא אדם נמצא בתדא"ר סוף פ' כ"א, אבל כמו שמוכח במבוא להנצח דבי אלי המבואר, מופיע בנוסח הישן רק המילות הראשונות של התפילה. אדרבה מדלהלן נראה שהנוסח הוא, בבתי כנסיות: בפ"ג ד"ה אס אתה רוצה ללמוד, היו משכימין ומעריבין לבית הכנסת וקורין קריית שמע ומתפללין ועושין שאר מצוות. ובפ"ג, ד"ה ותשר דבורה, בבני אדם שהן משכימין ומעריבין לבית הכנסת ולבית המדרש ועונין אמן, ומברכין את הקב"ה באמן.

כנראה מהרבה נוסחאות הקדומים שהנוסח ערב ובוקר אינו כולל התיבות "בתי כנסיות ובתי מדרשות" ואילו הגורסים בתי כנסיות ובתי מדרשות לא הביאו התיבות ערב ובוקר, אבל בסדר היום פרק פירוש של לעולם יהא אדם וגם בפירוש תפילת שחרית של שבת - שעל כל ישראל נאמר משכימין בבקר ובערב בבתי כנסיות ובבתי מ. וכן בסידור היכל ברכה קאמאראנא נמצאת שתי הנוסחאות ביחד. כהערה כתוב שהנוסח הוא עפ"י סידור כתי ושכ"ה בכתר נהורא ובסידור ר' שבת.

בסידור רבי יעקב עמדין (נ"ס) נמצאת שתי הנוסחאות אבל בסידור ר"ע השלם הגדמ"ח הוציאו תיבות ערב ובוקר.

ירוחם אלי' ראזענפעלד

ישׁוב דברי השער תמלך הבני ישׁשכר והתורת אמת

לכבוד מעלת מערכת הקובץ החשוב "אור ישראל"

(א) הנני להשיב על מה שראיתי בגליון כ"ה מדור 'מילי דתמיה' תמיה על השער המלך בשער ה פרק ט' דמסכרי שם הגמ' בברכות דף ח' ע"ב דמקשה השער המלך דמאי השיב לו משום דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, דהא יכול לאכול מעט כדי שביעה ויוכל שפיר להעביר הפרשה? ומקשה שם ב'מילי דתמיה' דמאי קשה לו להשער המלך, דהא הפשט הוא פשוט, דהכי קאמר

בתחילת רש"י כותב 'לסדר' כל' הפרשיות' דמשמע כל הפרשיות ממש; ובאמת השער המלך מבאי גירסא בלא כל' א"כ אפשר דהיה לו גירסא בלא כל', אבל אפי' את"ל דלאו דוקא ובאמת הגירסא 'כל' אעפ"כ י"ל דלא קשה כלום על השער המלך, דעיקר הנקודה של השער המלך היינו דלשון 'לסדר' אינו דוקא משמע דהכוונה להעביר ממש כל הפרשיות בחד יומא, אלא הכוונה הוא לסדר דיהיה יוצא דיעשה סיום התורה בערב יום הכיפורים, כמו שעושה שם החשבון דלפעמים יש עוד פרשה אחת עד סוכות ולפעמים שתי שבתות, והוא היה מסדר דיצא דיעשה הסיום בערב יום כיפור, א"כ אפי' אם נאמר הגירסא 'לסדר' כל' הפרשיות' לא קשה דהכוונה נשאר כנ"ל, דהיה מסדר כל הפרשיות דיצא דיעשה הסיום בערב יום כיפור, דבאמת אפי' בלא 'כל' הו' מצי לדייק דבתחילה א' ומר 'לסדר הפרשיות' דמשמע כל הפרשיות, ובסוף אומר רש"י 'בשבת אחת או בשתי שבתות', אלא ע"כ הכוונה כנ"ל, דלשון 'לסדר' קאי על מה שעשה חשבון דסדרו כל הפרשיות יהיה דיצא דיגמר כל התורה בערב יום כיפור, וא"ת דלמעשה כיון דהו' מצי רש"י לומר בלא 'כל' אלא 'לסדר הפרשיות', א"כ למה כותב 'כל', דנראה כמיותר, וכל לשון רש"י הוא מדיוק כידוע, ואלא מאי לכאורה יש לדייק מזה דרש"י רוצה להפקיע הפשט של השער המלך ולדייק ולומר דהפשט הוא כפשטיה דהיה רוצה ללמוד כל התורה? אבל אפשר לומר דכיון דרש"י מסיים 'בשבת אחת או בשתי שבתות דהשער המלך מדייק שם דהכוונה כנ"ל, איכ' י"ל ליישב מה שכותב רש"י 'כל', דהנה השער המלך למד בגמ' דבתחילה לא היה רוצה ליגמר כל הפרשיות בערב יום כיפור דודאי היה מסיים בכל שבוע עם הציבור, אלא היה רוצה ללמוד מה שנשאר עוד עד סוף התורה כדי לעשות הסיום בערב יום כיפור, וכשאמר לו דאין הזמן לכך, רצב לסדר סדר הפרשיות בדרך אחרת כמו שמבאר שם כדי שיצא דיגמר התורה בערב יום כיפור, א"כ י"ל דזה בא עכשיו רש"י לדייק אדרבה להשער המלך דעד עכשיו היה רוצה ללמוד אלא עוד פרשה אחת

ליה דאין עתה הזמן לגמור הפרשיות דיש לנו מצוה אחרת דצריכין לאכול ולשתות היום דמעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, איכ' אין פנאי לעסוק בהעברת הפרשיות?

ונהגה כשעיינתי בדברי השער המלך ראיתי דלכאורה כשלומדין היטיב דבריו רואין דלא קשה כלום, דלכאורה הוא הולך לשיטתו, דהנה יש לדייק לשונו דכותב 'ידיכול לאכול כדי שביעה', דרואין דהוא למד דמצות אכילה ושתיה ביום התשיעי אינו דיהיה אוכל ושותה כל היום עד כמה שהוא ביכולת, אלא העיקר הוא שלא להתענות לאכול כדי שביעה ובוה מקיים מצות אכילה, ובוה נחשב כאילו התענה תשיעי ועשירי, וכן כשלומדין כל דבריו שם בשער זה, רואין כמה פעמים דכותב דימעט באכילה ובעיקר עסוק בתשובה ובתחילה ישתה כוס דמעות עיי"ש, וא"כ שפיר לשיטתו מקשה דאין זה תירוץ שאין לו פנאי ידיכול לאכול מעט כדי שביעה ובשאר היום עוד היום גדול לגמור הפרשיות,

ובאמת אין הכי נמי דראיתי כן מדבריו דלמד כן, אבל לכאורה זה תמיה ופלא לענ"ד ולא מצאתי יישוב לזה, דהא בכמה מקומות ראיתי בפירוש רכל מה שיכול להרבות בסעודה ביום הזה טפי עדיף, ובראשם הוא רש"י מפורש במסכת ר"ה דף ט' ע"א וז"ל 'זכין דאכילתו עיניו חשיבה כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף', רואין מפורש דצריכין להרבות בסעודה, וכן ידוע מצדדים מדורות הקודמים דהיו מרבין באכילה ביום הזה, א"כ לכאורה תמיה גדולה ועצומה הפלא ופלא מה שכותב כאן השער המלך דצריכין למעט באכילה? וצ"ג,

וכן יש ליישב קושיא השני מה שהקשה שם 'במילי דתמיה', דהשער המלך מיישב שם דלא היה רוצה לסדר כל הפרשיות ממש אלא בודאי היה מעביר הסדרא עם הציבור בכל שבוע ושבו, אלא היה רוצה לגמור בערב יום כיפור כל התורה מה שיש עוד עד סוף השנה עיי"ש, ומביא ראיה מלשון רש"י כותב 'בשבת אחת או בשתי שבתות' עיי"ש באריכות, ומקשה שם על זה דלמעשה

להתענות היום והוא התענה, אבל באמת עכשיו דהתורה אמר לאכול ולשתות ודאי דאסור להתענות?

ועוד היה קשה לי דעדיין אינו מיושב לגמרי, דעדיין אינו באמת דכל אחד רוצה להתענות אלא הכל הוא 'כאילו' א"כ במציאות אינו רוצה כל אדם להתענות, א"כ עדיין לא מובן הענין דאכילת תשיעי ועשירי מחשב כאילו התענה, דלמה יהא דבר כזה דהו כאילו נצתוו וממילא הו כאילו רצה להתענות?

ולמעשה מצאתי בחכמת שלמה על השו"ע מהגאון ר' שלמה קלוגער זצ"ל דבאמת כוונתו ג"כ בדרך של השער המלך בהטעם דנחשב כאילו התענה, אלא מבאר יותר ובקצת שינוי, דמבאר על פי ספר בינה לעתים דמפרש הפסוק 'אילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם', היינו דעיקר התענית נחשב כשאדם יש לו תאוה לאכול והוא מרוב צערו על חטאו ורוצה לשוב הוא מצער עצמו וכושב תאוות ואינו אוכל, אבל מי שאין לו תאוה כלל לאכול אין זה נקרא תענית מה שאינו אוכל, וזה אומר הפסוק 'אילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם', היינו דאין זה תענית אם יכל אוכל תתעב נפשם ואין להם תאוה לאכול, דבאמת ראוי להם שלא יתאוו כלל לאכול מפני שיגיעו עד שרעי מות, ועפ"ז מבאר הענין כאן דהנה אדם שיש לו משפט קשה אצל שופטי הארץ והיה לו עגמת נפש גדול, אם פעם אחד יהיה נשכח ממנו המשפט שלו ויאכל וישתה ואחר כך יהיה נזכר לו המשפט הקשה עליו, ומצטער מאוד מה שאכל ושתה תחלה כיון שיש עליו משפט קשה היאך ערב לפיו אכול ושתה היה לו צער על שלעבר מדוע אכל ושתה, כן ה"נ ביה"כ האדם אוכל ושתה בתשיעי ואין פחד יוה"כ לגדל אבל בהגיע עת כל נדרי גופל עליו פחד יוה"כ ממילא הו לו צער למה אכל ושתה תחילה אחר דיש עליו דין גדול וגורא לכך הו כזה כאלו התענה תשיעי ועשירי, רואין מדבריו דלכאורה הוא מפרש ממש כהשער המלך, דמשום הכי הו כהתענה משום דהוא מצער עצמו למה לא התענה, אלא בדבריו מובן יותר, דהשער המלך כתב

או שני פרשיות כמוש מבאר שם, אבל עכשיו היה רוצה לסדר בכלל כל הפרשיות

ובאמת היה לי קושיות אחרות על השער המלך, דהנה תורף תירוצו הוא דמבאר טעמא דהאוכל בתשיעי נחשב כאילו התענה, דלכאורה למה יהא כמתענה מאי שייך מתענה לכאן, אבל מבאר על פי הירידה דחשב לעשות מצוה ונאנס נחשב כאילו עשה, א"כ בתשיעי דמחר יהיה האות הזה יום הקדוש בודאי רוצה כל אחד להתענות ויעסוק כל היום אך ורק בתשובה ומעשים טובים, ואלא מה יעשה דיש לו ציוו מהשי"ת לאכול דהו רצון השם, אבל כיון דחשב לעשות מצוה, אלא נאנס משום ציוו השם משום הכי נחשב כאילו התענה, ולכאורה היה קשה לי על זה בשלמא בני עליה וכדומה יש לומר שפיר דבלא ציווי השם לאכול היו רוצים בכל לבם להתענות בתשובה ומעשים טובים, אבל מה נענה אנו אוזבי קיר, דבודאי אין לומר על כל אחד דבלא ציוו השם היה מתענה, א"כ לכאורה לפי זה יוצא דלאו בכל אחד נוהג דרש זה דכל האוכל ושותה בתשיעי נחשב כאילו התענה, וזה דבר זר לומר כן דזה דבר חדש שלא שמענו דהדרש והלימוד לא יהא נוהג אלא במיעוט שבמיעוט שבכלל ישראל, והתורה הוא נצחית עד סוף כל הדורות?

ובאמת כשרואין דבריו לכאורה הוא בעצמו מתרץ זה, דאחר כך הוא כותב שזהו מה שפירוש רש"י 'כאילו הוא מצוה להתענות וכל מה שאדם מצוה צריך לעשות' ולא הבנתי בתחילה מה הוא רוצה בזה, אבל לכאורה י"ל דרוצה ליישב זה, דלכאורה למה ניהו לומר דבלא ציוו התורה לאכילה היה רוצה להתענות, אבל הפשט הוא דהו כאילו ציוו התורה להתענות וממילא כל מה שאדם מצוה צריך לעשות א"כ כל אדם אוצה להתענות אם לא שצוה התורה לאכול,

אבל באמת היה עדיין קשה לי על זה, דקודם כל היה קשה לי דלא ראיתי בשום מקום רש"י כזה, אלא בתוס' מוכח זה, ובתוס' גופא הפשט פשוט דהיה קשה להם דהאין יכולין לומר דנחשב כאילו התענה, הא לא רשאין להתענות ביום זה, משום הכי מפרשי דהכוונה דהו כאילו השי"ת צוה

ויר"ט יש חיוב לאכול ששים או שלש סעודות וכו'?

וחשבתי לומר דלא קשה כלל כשלומדין היטב דבריו הקדושים, דהנה כוונת בעל התורת אמת הוא, דלא מצינו שום מצוה דיהיה נקודת עיקר המצוה ריבוי אכילה ושתייה, דאין הכי נמי דמצינו מצות דהמצוה היא לאכול ולשתות, אבל העיקר ונקודת המצוה היא בגבול שתי סעודות או שלש סעודות וכדומה, ויותר מזה אינו אלא מהידור המצוה ובגדר הרי זה משובה, אבל במצות אכילת ערב יוה"כ אין העיקר המצוה אלא סעודה אחת או ששים, אלא עיקר ונקודת המצוה היא לאכול ולהרבות בשתייה עד כמה שיכולין, כמו שידוע מצדיקים דהרבו מאוד באכילה ושתייה ביום הזה, ואין הכי נמי דיוצא ג"כ אם אכל סעודה אחת אבל עיקר רצון ה' היא להרבות באכילה ושתייה, משא"כ בשאר מצות שמצותן באכילה כגון אכילת מצוה ואכילה כסוכה עיקר ונקודת המצוה ורצון ה' אינו אלא בכזית אחת, אלא בודאי אם מרכה בה הרי זה משבח ומקיים עוד מצוה. ולגבי עונג שבת כותב התורה אמת, דאף דלכאורה י"ל דשוה למצות אכילת עריוה"כ, דהא מצות עונג שבת היא ג"כ להרבות בעונג עד כמה שיכולין בה, אבל כזה ג"כ יש לחלק, דאין הכי נמי דשוין לגבי להרבות בה עד כמה שיכולין, אבל בעונג שבת נכלל כל מיני תענוג שיש לאדם ולא דוקא אכילה דבאכילה העיקר הוא אלא שלש סעודות, אבל במצות אכילת עריוה"כ הוא אלא באכילה דוקא ולא בשאר מיני תענוגים שיש לאדם, משום הכי שפיר מרמזה בפסוק ואלתם אכול ושובע' דהיינו מצות אכילת עריוה"כ דמצותן כריבוי אכילה בלבד עד כמה שיכולין, ומה שמביא המקשה דה"ל מהרמב"ם בפרק ל' ה"ז דמונה תיקון מאכלים רבים וטובים במצות עונג שבת, הענין פשוט כנ"ל, דאין הכי נמי שזהו מעונג שבת ריבוי מאכלים טובים, אבל התורה אמת כותב דהמצוה אינו דוקא באכילה אלא ה"ה בשאר תענוגים דנכללים במצות עונג שבת, כמו דרואין דבה"ד שם כותב הרמב"ם דתשמיש המטה היא מעונג שבת, דמה רואין היסוד דמצות עונג שבת היא כל מה שהוא עונג

פשוט דבתשיעי הוא מתאוה להתענות אם לא דצוה התורה לאכול, אבל על זה יוכלין להקשות דזה כבר מדרגה דלא כל אדם זוכה, אבל החכמה שלמה מבארו קצת באופן אחר, דבכבוד עת כל נדרי, דאז כמעט כל אדם יש הרהורי תשובה ביותר מכל השנה, אז הוא מצער עצמו למה אכל ושתה כל היום ולא עסק בתשובה,

אלא אפשר לומר דגם זה נכלל בדברי השער המלך, דיש אנשים בעלי מדרגה דבתשיעי עצמו הם בצער למה צריכין לאכול ולשתות, ויש אנשים דבעת כל נדרי כבר הם מרגישים הכי,

אבל באמת חשבתי דאפשר לומר גם בדרך אחר דלהשער המלך לשיטתו דסובר דאף דיש מצוה לאכול ולשתות בתשיעי צריך למעט באכילה ולא לאכול אלא כדי שביעה, אלא יעסוק בתשובה כל היום, א"כ לשיטתו אם עוסקין בתשובה כל היום יש לאדם הרגש כזה דלמה צריך לאכול ולשתות, וה' יאיר עינינו בתוהו.

(ב) בגליון כ"ז מדור מילי דתמיהי, הקשה חכ"א על הבני יששכר, דהיכן מצינו דאברהם אבינו בישל בשר חלב, וחשבתי לומר בפשטות, דהנה זה ברור דהמלאכים אכלו בשר וחלב דכן איתא להדיא בבאר היטב סימן תצ"ד ס"ק ח' ומקור הדברים היא משיטה מקובצת בכבודות דף ו' ע"ב דכותב שם דמשמע מירושלמי דהמלאכים אכלו בשר וחלב דבירושלמי קאמר דאמר הקב"ה למלאכים כשבקשו שתנתן להם התורה דאין אתם ראויין לקבלה דאתם אלתם בשר וחלב, ע"כ, ובפשטות יש לומר מרענן הקב"ה להם זה הטענה דאכלתם בשר וחלב, ע"כ בפשטות אכלו בשר וחלב האסורים מן התורה והיינו בשר וחלב שנתבשל בביחה, ומי בישלם אם לא אברהם או שרה, משום הכי שפיר מקשה הבני יששכר דהאין בישלו הא אסורים בבישול ג"כ.

(ג) בגליון כ"ח במדור מילי דתמיהי, מקשה חכ"א על ספר תורת אמת להרה"ק ר"ל אייגר זצ"ל דכותב דז"ל: 'שלא נמצא עוד שיהיה מצוה בשום זמן על אכילה כמו בערב יוה"כ וכו'', ומקשה דהא בכל שבת

שהרי יעל אשת חבר הקיני יהודית היתה וממילא בא מגוי הבא על בת ישראל, ולפי"ד הרמב"ם שיוסף אביו גר צדק ה"י צ"ל דכל הנ"ל ה"י מצד אמו [ואעפ"כ קורא אותו מבני בניו של סיסרא, ועוד אפ"ל דאמר עכ"רם הבא על בת ישראל הולד גוי - וכו'] בקידושין ע"ה: אליבא דר"ע גופי' - ע"י בחושי שם ד"ה ור"י - וא"כ אביו גוי ה"י ונתגייר קודם לידתו והכל מיושב].

עוד יש ליישב את דברי העיר בנימין שכוונתו שה"י הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, וא"כ בוודאי ה"י לו האי פגם והוצרך לזכר חומרו הטמא מוטמא כמוש"כ העיר בנימין, אבל מ"מ לענין אבילות אפשר לומר שה"י מחיוב להתאבל על אביו, והיינו אי אמרינן אבילות יום ראשון דאורייתא, א"כ גזרי' ב"י דמחלף בישראל גמור לופי' ש"י רש"י בקידושין יז: לענין החזרת חוב, ואפ"י למאי דקיי"ל אבילות יום ראשון דרבנן אפשר ליישב על פי מש"כ הכסף משנה פ"ג מהל' אבילות ה"ו, דטעם דמילתא דגר אינו מחיוב להתאבל על אביו הוא משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ורש"י ביבמות צ"ה: דאם היתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה לא אמרי' ב"י גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וא"כ אפ"י היתה הורתו שלא בקדושה ה"י מחיוב להתאבל על אביו ומיושב בדברי העיר בנימין.

ישוב דברי הט"ז שכתב ברוך שאמר תיקנו אנשי כנסת הגדולה

(ב) במה שהעיר הרב הרא"ז מללצר שם בדברי הט"ז שכתב דאנשי כנסת הגדולה חיקנו את נוסח ברוך שאמר ע"פ פיתקא מן שמאי, והעיר מדברי המבי"ט שכתב בבית אלקים דברכות קריאת שמע, תפילין, ציצית וברכות השחר עם ברכת ברוך שאמר וישתבח נ"חקנו ע"י משה רבינו ע"ה, עכ"ר.

והנה באמת יש להעיר עוד שהרי המבי"ט הזכיר גם ברכת ישתבח שניתקנה ע"י משה רבינו ע"ה, וצ"ע ממש"כ הר"ש וויטאל ז"ל כהגהות וביאורים על שער הכוונות דתחילת הכרכה ניתקנה ע"י שלמה המלך ע"ה, וכו"ה בסדר היום בשם י"א, וא"כ באמת יש לומר

לאדם, ואין הרמב"ם צריך למנות כל מיני תענוגים שיש דיכולין להתענג בהם, אלא מונה אכילה דזה סתם תענוג אבל ה"ה כל מה שהוא תענוג לאדם כמו שכתב להלן לענין תשמיש המטה וזוהי נלמד לכל מיני תענוגים. יחיאל לייבש פארטונאל, מאט נ.

ישוב על דברי ספר עיר בנימין בענין אביו של ר"ע

(א) במה שהעיר דודי הרה"ג ר' דוד יורא פישער שליט"א בגליון כח על דברי העיר בנימין שכתב דר"ע בא מגוי הבא על בת ישראל ולכן הוצרך לזכר חומרו הטמא מוטמא, והעיר מדברי הרמב"ם שכתב בהקדמה ליד החזקה, שיוסף אביו של ר' עקיבא גר צדק ה"י, ומשמע שכבר נתגייר קודם לידת ר"ע, ועוד העיר ממה דאי' במס' שמחות [פ"ט מ"א] מר"ע התאבל על אביו משמע שנתגייר אביו קודם לידתו, דאי לאו הכי לא ה"י לו להתאבל עליו כדאי' ביו"ד סי' שע"ד ס"ה, עוד העיר מדברי רבינו נסים גאון שכתב על הא דאחז"ל מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות, וכתב רבינו נסים גאון דהיינו ר"ע וא"כ צ"כ בדברי העיר בנימין עכ"ר.

והנה מה שהעיר בדברי הרבינו נסים גאון לא אבין היאך מוכח משם שאביו נתגייר קודם לידתו, הרי אף אם לא נתגייר מ"מ יקרא מבני בניו, ואין לומר שאילו ה"י בא מגוי הבא על בת ישראל לא ה"י קרוי מבני בניו זה אינו דהא על כרחך צריכים לומר שא' מבני בניו של סיסרא נתגייר וממנו בא ר"ע, ואף דאמרי' גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וא"כ אפ"ל שאם כשכא מגוי הבא על בת ישראל יקרא מבני בניו של סיסרא, וזה מוכרח לכאור' גם מדברי הרמ"ע מפאנו [הובא בפרי צדיק פרשת יתרו] שסיסרא בא על יעל אשת חבר הקני וממנו בא ר"ע, ואעפ"כ קורא אותו מבני בניו של סיסרא.

ומה שהקשה מהמכואר במס' שמחות, אפ"ל דמה שכתוב בעיר בנימין הכוונה שה"י מוצאי מגוי הבא על בת ישראל ולא שאביו ה"י גוי, ולפי"ז אפשר לומר דדברי העיר בנימין מכוונים לדברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל,

והכוונה כזה דיש ה' מצוות בשבת שיש מצות אכילה וילפי' לה' מהפסוק אכלוהו היום, ומצוה זה המכוון היא רק אכילת כזית [ואם ירבה באכילת כניל לענין אכילת מצה], אבל מה שמצוה בעצם להרבות באכילה ושתי' בשבת היינו משום מצות עונג, ומצוה זו אין הכוונה ריבוי אכילה רק עונג שהרי מצינו [שוי' ע' רמ"ב ס"ב] ויא' שמי שהאכילה מזיק לו לא יאכל בשבת שזהו העונג לו וא"כ מוכח שאין המצוה על ריבוי האכילה רק על עונג, והדברים פשוטים.

יוסף אלטמאן, ישיבת וויזשניץ, קל.

בענין מצות אכילה בערב יזהב' ובשבת וי'ט

החיים והשלום לכבוד חברי המערכת שיח'

פותחין בברכה, כאחד מאלפי הקוראים — מביע אני בשורות אלו להגיד לכם יישר כח בעד מפעלכם הטוב ועבודה הרבה אשר אתם מכניסים ברבעונכם — אשר בעד זה לבד מגיע לכם יישי' כ כידידו רוב הירחונים והרבעונים במשך הזמן נעשה מזה משנה לשנה עד שנעשה משמטה לשמטה, ואתם עושים מלאכתכם באמונה ובזמנו ובעתו, ויכולים לומר על מפעלכם רבעון האשכולות — שהכל בה — וכל אחד יכול למצוא בא מה שלבו חפץ ולמה שתכונות הנפש שלו מושך, ויהי' שתמשיכו בזה ובאופן של מעלין בקודש עם מדורים חדשים ושיתקדש שם שמים על ידיכם.

ועכשיו בבתי לתרץ את התמי' של ר' אברהם ברנאי בגליון כח על הספה"ק תורת אמת שבמאמר עזיהי"פ תרכ"ו שיש מצוה באכילת ערב יום הכיפורים שלא נמצא עוד שיהי' מצוה בשום זמן על אכילה כמו בערב יום הכיפורים, הגם שיש מצוה על אכילת מצה מ"מ אינו על ריבוי האכילה כי די בכזית מצה בלילה הראשונה וכו', וגם מצות עונג שבת אינו דוקא באכילה רק בכל דבר שהוא תענוג וכו', ומקשה הר' אברהם הלא יש מצות אכילה בכל שבת ויור'ט וגם במוצאי שבת קודש וכו'.

שיש מחלוקת בדבר, אבל נראה דאין כוונת המבי"ט כלל לומר שכן הי' באמת שכל הברכות האלו ניתקנו ע"י משה רבינו ע"ה, רק כוונתו כיון שהזכיר בפרק ההוא כמה קטעים בתפילה שאנו מזכירים בנין הבית והקשה האין היו מתפללין כל זאת בזמן הבית, ועי' כתב רשאר הברכות והתפילות אפשר שהי' נהוג מימי קדם עוד מימי מרע"ה שהרי אין מזכירין בהם שום דבר מענין בנין הבית וכדומה [ואף שמזכירין "ובשירי דוד עבדך" בברכת ברוך שאמר אפשר לומר שזה הוסיפו אחר כך, כמו שכתב שם המבי"ט על כמה רבנים דומים בזה], אבל אין כוונתו כלל לומר שכן הי' באמת.

ומסתבר עוד לומר שלא הי' כן באמת על פי מש"כ הרמב"ם שבימי הבית לא הוצרכו לנוסח על הברכות והתפילות רק כאשר נמפורי ישראל לכל קצות תבל, ולא היו מכירין לרבר בלשון צח ונקי הוצרכו לחקן נוסח קבוע ואי"כ למה נימא שכבר הי' נוסח קבוע בימי הבית עוד מימי מרע"ה כיון שלא הי' צורך בו, ואי"כ כלל כוונת המבי"ט וכוונתו רק לומר שגם אז הי' אפשר להתפלל כן כניל'.

ג) ומה שהעיר הרב אברהם ברנאי בדבר התורת אמת שכתב שאין שום מצוה שיהי' המצוה על ריבוי האכילה רק ערב יום הכיפורים, ותמה דלכא' בכל שב"ק יש מצוה לאכול שלש סעודות, הגה באמת קשה עוד על דבריו שכתב שאין מצוה בריבוי אכילת מצה בפסח, ובאמת מצינו שיש תוספת מצוה בזה כמוש"כ הכיח' [סי' תע"ב ס"ק ה'] בשם המהר"ל [ובשם הרמב"ם]? אבל אי"ז קשה רכונתו רק לומר שאין המצוה המכוון של ריבוי האכילה, רק אכילה ולכן כאשר אכל כזית יצא ידי חובתו שהרי אכל, ואם יאכל יותר בוודאי יגדל המצוה שהרי הגדיל מעשה האכילה, [או שעשה אכילות הרבה וקיים המצוה הרבה פעמים] וכי' כיון שמרבה במצות אכילה, וכי' בסוכות, ושאר אכילות של תורה, משא"כ ערב יור'ט שהמצוה והמכוון של המצוה היא ריבוי האכילה.

ועי' כתב שאף שיש מצוה בריבוי האכילה בשבת היינו רק משום מצות עונג,

לר' חיים ביק [שהי' גר שנים רבות במעוזבו] אמר שהיה מקובל במעוזבו אצל כל העיר וכפרט אצל בני בית מדרשו של הבעש"ט נכב"מ וכן אצל נכדי הרה"ק הר"ר ברוכל ממעוזבו שספר אתר הסדר ולא ספרו ספירה כלל בבית המדרש של הבעש"ט בליל הסדר, והוסיף שכן שמע מחתנתו [שהי' הש"ץ בבית מדרשו של הבעש"ט] שהיה מקובל כן איש מפי איש.

עלה והצלה, משה חיים ברייער

בענין יציאה לדרך קודם התפלה

באור ישראלי גליון כ"ח עמ' נ"ד הובא מאמרו של הרה"ג המפורסם מוה"ר בן ציון הלוי ואזנר שליט"א, בענין חומר איסור יציאה לדרך קודם התפלה, והאריך טובא לבאר כל חמירא בענין זה, ולמרות שמבאר גודל תוקף וחומר האיסור, אפילו כשנוסע לדבר מצוה, בכ"ז מסיק לבסוף בזה"ל: "המשכנים יציאה לצורך תפלה, וכגון בארה"ק שהדבר שכיח, שהרבה מאה"י המתפונסים בתוככי ירושלים, משכימים קום, כדי להתפלל ולשפוך שיח במקום רינת, אצל הכותל המערבי, שלא זוהי שכניה משם, או המשכנים להתפלל עם רבו בעיר אחרת, וכיו"ב, אף שדרך אנב יוצא משם גם לדרך, מ"מ מאחר שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שיוצא גם לתפלה, שהרי אך ורק משום זה הקדים לצאת, [והמודד בזה הוא, שלמקומות אלו הוא נוסע לפעמים להתפלל, גם מבלי שיצא לדרך ומחוז חפצו], מותר — עכ"ל.

ולענ"ד יש לעיין טובא בהתירה הדין, דהרי סוף כל סוף הלא נוסע בשכיל חפצו, דהיינו שיש לו תשוקה או איזה טעם שרוצה להתפלל עם רבו, או שיש לו רצון להתפלל ולשפוך שיח אצל הכותל המערבי שריד בית מקדשנו שיכנה בב"א, והרי כו"ע מודים שאין שום חיוב בשו"ע שצריך אדם להתפלל עם רבו, וממה נפשך אם האמת הוא להלכתא [כפי שמבאר הרה"ג הנ"ל] דליכא היתר לנסוע לפני התפלה משום דבר מצוה, הלא גם זה רק בכלל דבר מצוה, אלא שהוא למצות תפלה, באופן שאין שום הכרח שמוכרח לילך לשם, וא"כ מאי שנא דמותר.

לפלא שלא עיין בדברי בעהמ"ח שהקשה בעצמו זאת ומתיר בעצמו שכאן יש מצוה בריבוי אכילה.

וכן הוא שפי' בדברי רש"י במסכת ר"ה דף ט' ע"א ד"ה כל האוכל ושותה בא"ד כ"ל דמפיש באכילה ושת"י טפי עדיף" עד שבעל המאור עינים בפר' האזינו דף שס"ג מהדורת מחותני ר' יצחק שמעון אסטרייכער נ"י שכעיוהכ"פ צריך לאכול אכילה גסה כשיעור שני ימים ככתוב בספה"ק, ומציין שם מחותני לפע"ח שער יוהכ"פ פרק א' וזה בודאי אין בשום חג — אדרבה האוכל אכילה גסה של פסת חג יצא עיין בנזיר כ"ג ע"א והאוכל אכילה גסה כיוהכ"פ פטור — ועיין בזה ביבמות מ' ע"א תרד"ה אכילה גסה והמצויין שם על הגליון.

וכן ראיתי להוסיף מה שראיתי זה עכשיו בספר מאמר מרדכי להגה"צ ר' מאטיל מסלאנים זי"ע שיצא עכשיו לאור, בחלק מאמרי צדיקים אות ק"ז, שלהרה"ק המגיד מטשערנאביל זי"ע הגישו לפניו בערב יוהכ"פ מנה חשובה של ראש דג, לכבוד סעודת היום. ואמר שבסידור ר' יעקב קאפיל "קול יעקב" כתב שעיקר האכילה בעיוהכ"פ אין הכוונה לאכילה ממש רק העיקר כוונת האכילה, אבל אבי [בעל המאור עינים] זי"ע אמר שהכוונה לאכילה ממש, ולקח הרה"ק הר"מ ז"ל חתיכת דג ואכלו [כדי לקיים אכילה ממש].

ואסיים מעין ההתחלה יה"ר שתרבו פעלים לתורה וליראה ויתקדש שם שמים על ידיכם. ברוך צבי פערער

מנהג הבעש"ט בספירת העומר בליל ב' דפסח

כבוד העורכים שיח"י

ראיתי מאמר בגליון כז עמ' קעג בענין ספירת העומר בליל שני של פסח, ובו מרובר בענין מתי ספר הבעש"ט ספירת העומר קודם הסדר או לאחריו, ומביא בו מחלוקת.

רציתי להעיר מה ששמעתי מכ"ק אדמו"ר מסקווירא זי"ע שכששאלו לו אם נכון שספר הבעש"ט הק' ספירה קודם הסדר אמר לכו אל הגאון ר' חיים ביק אב"ד מעזבו, וכשהלכו

ישראל קרושים וטהורים זי"ע שידוע ומפורסם שיצאו לדרך קודם התפלה, בהסתמך עם דברי הרמ"א הלל, ואכמ"ל.
אחרון הכתב פערל, נוקלין י"א

בענין מכתב הגר"ח קרייזוויטש וצ"ל אודות הגר"א דסלר וצ"ל, ובענין תמונות אנשים

זה עתה קבלתי לידי את הקובץ של תמונות דהאי שתא ושם במדור שער מכתבי קודש נדפס מכתב מהר"א דסלר אודות הגאון המפור' מהר"ח קרייזוויטש וצ"ל גאב"ד דקהל מחזיקי הדת אנטווערפן ואבוא בכמה הערות על האי מכתב

(א) בשנת תש"י גלב"ע המשגיח של ישיבת פונוביו והרב מפונוביו רצה שהרב דסלר יכהן כמשגיח בשיבתו ולצורך זה נסע הרב דסלר בשנת תש"ז לארה"ק אבל תנאי התנה הרב דסלר עם הרב מפונוביו היות שיש לו אחריות כלפי הכולל בגעטיסהעד (שכאותם ימס היה הכולל היחידי במדינות אירופה) א"כ יקח המשרה בתנאי שיחזור אחת לכמה חדשים לגעטיסהעד וע"ז הכוונה כשהוא כותב בתחילת מכתבו "התעסקותי בב' הענינים כא' (ב) בתקופה הזאת חפש הרב דסלר אחד שימלא את מקומו לנהל הכולל דהיינו ראש ומנהל לכולל וע"ז סובב המכתב שדעתו שהגר"ח קרייזוויטש ראוי לאותו איצטלא. (ג) בסוף המכתב כותב הגר"א דסלר ברכה מיוחדת לכב' רבנו הגאב"ד הכהן הגדול מאחיו שליט"א וכתבתם שהכוונה הוא להגר"י אבראמסקי וצ"ל ראב"ד לונדון וזה טעות כי הכוונה הוא להרה"ג ר' נפתלי הכהן שאקאוביץקי וצ"ל גאב"ד געטיסהעד שהיה חבר בכולל כי בס' מכתב מאליהו מהרב דסלר ח"ג דף 342 יש מכתב לחברי הכולל געטיסהעד ושם מזכיר "ובראשם הכהן הגדול מאחיו עטרת תפארת הרב הגאון האב"ד שליט"א."

במדור "תגובות" בענין תמונות אנשים מאת הרב נחום אבראהם ממאנסי אבוא בעור מראה מקום והוא בשו"ת "דברי אליעזר" להגר"י אליעזר ווייזער וצ"ל גאב"ד נייפסט בעיר ווינא חלק ב' סי' כ"ח אות ב' מכי"א מכתב מאת הגה"ק בעמח"ס מנחת אלעזר

גם יש לעיין מהו גדר הנסיעה לדרך בהאי דינא, דהא יש אנשים שהולכין לביהכ"נס בכל יום ברכב שלהם, כי הם מקום מגורתם רחוק קצת מבית המדרש שלהם, וממנ"פ אם אסור לנסוע קודם התפלה, נימא ג"כ דאסור להם לנסוע לביהמ"ד, רק ילכו ברגל.

וְאוּלַּי י"ל דענין וגדר איסור יציאה לדרך להפוסקים דס"ל דיש איסור בדבר, היינו דרך המחייבת תפלת הדרך, אבל כל שאין בזה תפלת הדרך לאו דרך מיקרי להלכה זו ואין שום בית מיתוש.

כמו כן יש לעיין ענין תפלת מנחה, דכיון שהגיע כבר זמן תפלת מנחה, לכאורה אסור לנסוע בדרך, ויש לעיין אם כבר הגיע מנחה גדולה, והוא רגיל להתפלל במנחה קטנה, האם אסור או מותר לו לנסוע בדרך.

כמו כן לפי דברי הרה"ג הג"ל שליט"א, מי שנחנך לו לנסוע בשביל ענייני פרנסה, האם יצטרך להתפלל ביחידות משום כן, או עדיף שיחפול בציבור כשיגיע לשם.

ואין לטעון דממ"נ אם יש לו זמן להתפלל כשיגיע, אז יתפלל קודם שיסע, דהמציאות הוא דעדיף לנסוע בבוקר השכם, דאז אין טרעפליק [פקקים] וכדו', ואם יתפלל מקודם יתאחר לו הדרך לא יגיע בזמנו במיועד לעבודתו, וכל זה הוא מעשים בכל יום מהכא להחם, ונוגע מאד למעשה, כגון מלמדים ומתחנים הנוסעים מעיר לעיר, ומהראוי הי' להתעכב גם על פרט זה, לברר הדק היטב כדת מה לעשות, כדי שידוע הציבור איך להתנהג, ודו"ק.

ואגב, במה שהארץ הרה"ג שליט"א בדברי הרמ"א (סי' פ"ט סי"ג) שמקיל במי שתתפלל קצת ואמר ברכה"ת וכו', וכי שא"א לומר דמפומי דהרמ"א יצאו וכו', ואף אם יצאו מפי מקור מים חיים, א"א לסמוך לדינא והלכה ולמעשה להקל עכ"ר. — העיר לי אאמ"ד הרה"ג המובהק מוה"ר יוסף צבי הכהן שליט"א, דקשה מאד לומר כדברים האלה, להורות נגד דברים המקובלים והמפורשים ברמ"א, וכל ישראל יוצאים ביד רמ"א, וכבר נהנו כן רבים ושלמים מדורי דורות, ומעשה רב יוכיח מכמה וכמה גדולי

מוכח בב"ר פ"ו ט' ד"ל גלגל חמה יש לו נרתיק שנאמר לשמש שם אוהל בהם, וברכייה של מים לפניו, בשעה שהוא יוצא הקב"ה מתיש כחו במים שלא יצא וישרוף את העולם וכו' ולכאורה יש לדקדק בלשונו הזהב גלגל חמה, והול"ל חמה יש לו נרתיק נולא גלגל חמה, ולפי הנ"ל יתכן שזאת כוונת המדרש, דרך חס היוצא מן החמה מתנועת גלגל, צריכא נרתיק וברכייה של מים לפניו, ולא משום החמה מצדה.

ב) בגליון כ"א עמוד רמ"ה העיר ש. כ"ץ דבגמרא מ' שבת צ"ב ילפינן דהלויים היה גובה עשר אמות, א"כ האין נכנס אהרן למשכן שהיה גבוה עשר אמות וכמבואר בקרא, ומה גם כשהיה המצנפת על ראשו וכ"ש כשעלה על המעלה שלפני המנורה וכו'.

כבר העיר בזה המורח, וחי' הדגה איתא בשאל המלך משכמו ולמעלה גבוה מכל העם מפני שהי' משיח בשמן המשחה ליגדל, ולכאורה קשה איך שמשו אהרן ובניו במשכן הלא הי' נמשחים בו, וע"כ רבאמת הי' בדרך נס, נועי' בדברי יהונתן פ"י תרומה אות מ"ט.

בברכת התורה וכו"ס,

יואל דייטש, כולל חקן טור כ"ב

ממונקאטש זי"ע ד"ל וע"ד הצורות שאין בולטות שהפריזו על המידה להחמיר הנה יש אתי ספר ישן בשמו "לראות במהרה" מכרר הרבה ראיות לאסור הפוטוגרפירען גם שאינן בולטות וכן כתב ביערות דבש ועיין בדרכי תשובה (ס' קמ"א סעיף ל"ה) ובחיבורו ניומקי או"ח (סי' רמ"ג) ומה נעשו כי דשו בו רבים מחמת הפעסער למסע המה מוכרחים אבל אל יפלא בעיניו על דעות המחמירים עכ"ד.

בברכת הצלחה במעשי ידכם

אברהם משה קראוס

בענין חום החמה, וטובת הלויים

א) בגליון העבר תמה השואל א. ז. מיללער ממאנסי על ח"א מהרש"א ע"ז דף ג' סוף ע"ב דכתב כי החמה בטבעה חם והמהרש"א בח"א נדרים ח' ע"ב כתב דהחמה אין לה טבע החמים מצדה אלא מתנועת גלגל החמה כ"כ במרוצה בכ"ד שעות.

ו"ל בפשטות דודאי החמה מצדה חם, [כדאיחא בכמה מקומות ועי' בסי' צדה לדרך מאמר א'] אבל לא לשרוף את העולם בניצוצותי, ורק החם היוצא מתנועת גלגל החמה יכולי' להשרוף ותלהט את העולם, והנרתיק והלבוש אשר לה מגין מחומה, וכן

שמחה מעוררת שמחה

ואל תעצבו כי חדות הי' היא מעוזכם, ידוע כי שמחה מעוררת שמחה, פי' כשישראל הם בשמחה למטה, הם מעוררין ג"כ למעלה אצל הקב"ה כביכול, להיות שמח מעמו ישראל, ועי"ז יסתם פי' כל המקסרגים, וכמרומו בנוסח התפלה, "ובכן צדיקים יראו וישמחו" ר"ל ע"י שישראל "עמד כולם צדיקים" יהיו בשמחה עי"ז "ועולתה תקפץ פי-ה" וז"פ כי חדות הי' שהקב"ה שמח בכם, וזה יהי' מעוזכם, להתגבר על כל המונעים ומקסרגים, ולכן "אל תעצבו" ח"ו, רק תהיו בשמחה לעורר כל למעלה. (פרי צדיק)

זמנות

הערות והארות שונות

הם אמרו שתהא רחבה טפח. והם אמרו שאינו צריך להיות טפח שלם דייקא. וז"ל בא"י: ואע"פ שעל פי החשבון הזה הנ"ל כל שיש בהיקפו ג' טפחים, לא יגיע אלכסונו לטפח. שמפני השביעית החסר בהיקף, יחסר האלכסון שליש שביעית בקירוב, וא"כ הנה לקולא. כבר כתב הרב המגיד שלא דקדקו בשל דבריהם והקילו בו. עכ"ל.

ובהקדם הנ"ל נזכר להרץ קושייתנו, דאפשר לומר שקושיית הש"ס "מנא הני מילי" אינו מוסב על "מציאות הרברים", אלא שמדייק בלשון המשנה, במה שאמר כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח, שלאמיתו של דבר אינו כן, כי הוא פחות קצת. וזוהי כוונת הש"ס בקושייתם "מנא הני מילי". פ"י, מנא לי' לתנא דמתניתין דאף באופן כשאין בו טפח שלם וחסר קצת, והחשבון היא רק ב"קירוב", דגם אז שייך לומר יש בו רוחב טפח. ועי' מתרג' ר' יוחנן, דהתנא דמתניתין תפך יתירותיו על לשון הכתוב. דאמר קרא "ועשר את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וקו שלשים באמה יסוב אותו" וכפי שנבאר להלן צריכים לומר דים שעשה שלמה אכן לא הניע רחבו ל"עשר אמות", והי' חסר קצת, ואע"פ כתיב עשר באמה. הרי לך שהחשבון אינו צריך להיות מדויק, אפי' כשחסר מהמדה דבר מועט.

ונבוא אל הביאור דכים שעשה שלמה על ברחק לא היו עשר חשבון "שלימות", דהנה פשיטא לן שא"א לומר שחשבון ה"עשר" אמות וגם חשבון ה"שלישים" אמות שניהם היו מדויקים. כי זה נגד המציאות. ועל כרחק לומר, שרק חשבון אחד הי' מדויק, וחשבון השני היא רק ב"קירוב". ונחזי אן, אם נאמר שה"עשר באמה" הי' מדויק, והיו עשר אמות שלימות ברחבו. אז לפי' חשבון היקפו היא שלשים ואחד אמות וחצי אמה בקירוב, (4. 31 = 10 x 3. 14) וזה לא יתכן. דאז הנה לי' לפרש ולכתוב "וקו שלשים ואחד באמה יסוב אותו", דאין זה מדרך הכתוב

בענין כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח

במשנה (עירובין י"ג): דייה לקורה ושל מכוין שתהא רחבה טפח. עגולה, רואין אותה כאילו היא מרובעת. כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח. וכוונת המשנה ליתן עצה, לברר אם יש להקורה העגולה טפח כרחבו. וכדפירש רש"י, כל שצריכה חוט ארוך ג' טפחים להקיפה, בידוע שיש בה רוחב טפח) ובגמ' מקשי עלה "מנא הני מילי", א"ר יוחנן אמר קרא (מלכים א' ז') ויעש [ושלמה המלך] את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וקו שלשים באמה יסוב אותו. הרי דכל שיש בהיקפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח.

הנה לכאורה קושיית הש"ס "מנא הני מילי" תמוה. דאין שייך לשאול על מציאות. הרי יכולים לעמוד על הדבר כשנחק דבר עגול ונמדוד היקפו ורחבו. ועוד, דכמה כללי חשבון מצינו בש"ס, כגון, כל אמתא בריבוע, אמתא ותרי חומשי באלכסונא. וכן, כמה מרובע יתר על העגול, רביע. ולא תקשו "מנא הני מילי".

וי"ל בס"ד, דהנה ידוע הדבר שחשבון זה אינו מדויק, והיא רק ב"קירוב". דהמציאות היא, שכל דבר שיש בו רוחב טפח, יש בהיקפו ג' טפחים ועוד שביעית הטפח בקירוב. (3. 14) כמו שכתבו החוס' (כ"ב כ"ו). וכן כתב הרמב"ם בפי' המשניות וז"ל: וכל עגולה שיהי' באלכסון שלה אמה, יהי' בהיקפה ג' אמות ושביעית בקירוב. עכ"ל.

נמצא לפי'ז, דאם יקח אדם קורה שהיקפה ג' טפחים מכוונות (כלי השביעית) אזי יחסר קצת מן הטפח ברחבו. וא"כ לכאורה תמוה איך נתן התנא דמתניתין עצה שנמדוד את היקף הקורה בחוט של ג' טפחים [עי' בדברי רש"י שהבאנו לעיל], והלא לטפח שלם ברחבו, צריכים חוט של ג' טפחים ו"שביעית" להקיפה. דבלי השביעית בהיקף הרי חסר קצת מן הטפח. ועיין בתוס' יו"ט שכבר עמד עי'ז, ותמצית דבריו, דהם אמרו והם אמרו.

מילי" אמנם אינו מוכיח על "מציאות הרברים". וכנ"ל.

חיים אלכסנדר ניימאן, ברוקלין נ.י.

בענין מצות כתיבת ספר תורה

מסופקני אם אדם כבר כתב ספר תורה וקיים בזה מצוות כתיבת ספר תורה, ורוצה לכתוב עוד ס"ת, אם יש בזה מצוות כתיבה, כי המצוה היא בלשון ועתה כתבו לכם. ואולי י"ל כי ביו"ד בהלכות ס"ת ע"ר ס"ב פוסק המחבר שבזמן הזה מצוה לכתוב חומשי תורה וגמרא ופירושהיה וכמו שמסביר הגר"א בסק"ד שעיקר הכתיבה משום ללמוד בה כמ"ש ועתה כתבו וגר' ולמדו וגר', א"כ מקיימים מצוות כתיבת ס"ת עם ספרים כיון שהמצוה ללמוד בספרים, אע"פ שהשאגת אר"י המובא בפתחי תשובה ס"ק י' סובר שמצוות כתיבת ס"ת לא תלוי בלימוד, והרא"י שאם הניח לו אביו ס"ת ויש לו ס"ת ללמוד בה אעפ"כ יש מצוה לכתוב לעצמו ס"ת, אך עיי"ש בש"ך ס"ק ד' ובבאה"ג ס"ק ח' ובביאור הגר"א ס"ק ד' שיש מצוה של כתיבה ולימוד, א"כ בודאי שאם יש עוד ס"ת יכולים בניו ובני בניו שיש עליו חיוב ללמוד תורה כמו שנפסק להלכה ביו"ד סי' רמ"ה ס"א ובש"ך שם סק"א לגבי בן כתו שחייב אפילו לשכור מלמד, א"כ י"ל שחייב ומצוה עליו לכתוב עוד ס"ת ומקיים בזה מצוות כתיבת ס"ת.

הב' דוד פעדער, צ'נון מויוז

להתעלם מאמה שלימה שהוא מספר שלם. וכדכתיב (במדבר ל"א) ומכסס לר' אחר וששים. ואלא ע"כ צריך לומר שה"ששים באמה" מסביב היו מדויקים. וא"כ הרי "חסר" קצת מן העשר אמות ברוחב, ואעפ"כ כתיב "עשר" באמה משפתו עד שפתו. הרי לנו ראי' מפורשת שהגם שחסר קצת, אעפ"כ דרך הכתוב לומר "עשר" באמה. ושפיר מיושב לשון המשנה יש בו רוחב טפה, אף שבאמת אין בו טפה שלם. ודו"ק.

שוב הראוני בספר "לשון הזהב" (להאזין אב"ד ליוענסק, חבר דב"ק מאה להר"ק ר"ר אלימלך וי"ע) שג"כ עמד על קושייתנו הנ"ל ותירץ באופן אחר, וד"ל: בגמ' כל שיש בהיקפו ג"ט יש בו רוחב טפה, מנה"מ. לכאורה תמה איך שייר מנה"מ, אשיעור שיש לומר שהם שיערו בן. ונלענ"ד משום שאין החשבון מכון כמ"ש התוס' וכן הרמב"ם בפי' המשנה כתב לפי שא"א לכוון החשבון מכון, דכפי תפשו מדה אמצעית. והוא לקולא, דכפי שכתב הרמב"ם שכל שיש ברוחבו טפה, יש בהיקפו "ותר מג"ט. א"כ אם יש בהיקפו ג' טפחים, אין ברוחבו טפה ממולא. ואפ"ה מתירין ולהשמש בה כיון שתפשו זה השיעור, ומג"ל לתפרס זה השיעור, לכן מייית ראי' מקרא שתפס זה השיעור, וק"ל. עכ"ל.

והגם שבעל "לשון הזהב" תירץ קושי זו לפי דרכו, מ"ם מצאתי בדבריו תגא דמסייע לן לפרש בפשטות שקשיית השי"ס "מנא הני

קריאת התורה בלילה

בגמרא והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה — ובשאר ימות החג הלילה נכלל בהיום כמ"ש רש"י, ונראה דבשמיני עצרת שהוא רומז לעמיד וכתיב והיה אור הלבנה כאור החמה, והלילה לא יהיה טפל, ע"כ אין ליל שמיני עצרת טפל ליום. ויש לומר שמהאי טעמא קורין בתורה בליל שמחת תורה, אף שלא מצינו קריאת התורה בלילה, כי תורה שבכתב היא מדת יום, אך בלילה זה מתעלית מדת הלילה, והבן. (שם משמואל)

פינת הספר ספרים שנתקבלו במערכת

ההלכה פסוקה בהלכות אלו ובענינים הנוגעים למעשה. ובסופו קונטרס 'במילי דנוקין' לרבינו עקיבא איגר עם ציונים והערות, ע"י הרב שלום מרדכי הלל סגל. יו"ל ע"י מכון 'זכרון אהרן' ירושלים. תשע עמודים.

מרגליות דוד

(ברוקלין תשס"ב) הם שלשה ספרים נפתחים; ח"א על הל' עירובין, ח"ב על הל' י"ט, ח"ג על דיני איסור היתר, ע"י הרב דוד גליק שיחי'. ח"א קמ עמודים. ח"ב צב עמודים. ח"ג קמא עמודים.

קובץ מבקשי תורה

(ירושלים, אייר תשס"ב) גליון כ"ז חידושי תורה, ביאורי הלכה ובירורי שיטות, חידושים ופולפולים בעניני חופה ונשואין חלק ראשון, ובעוד ענינים. צב עמודים.

(ירושלים, תמוז תשס"ב) גליון כ"ט חידושי תורה, ביאורי הלכה ובירורי שיטות, חידושים ופולפולים בבניני חופה ונשואין חלק שני, ובעוד ענינים. צד עמודים.

קונטרס מקראי קודש

(מאנסי תשס"ב) ליקוט פסקי הלכות שבת שהורו הרבנים הגאונים וצ"ל ויב'לחט"א הרבנים הגאונים שליט"א לחברי הצלה כאן בשכונת ראקלענד נ"ו. וגם לרבנות שיעורים שנלמדו ברבים לחברי הצלה ע"י הרבנים הגאונים היה הרה"ג ר' בצלאל העטענשטיין שליט"א דומ"ץ בעלזא והרה"ג ר' מרדכי איערבך שליט"א רב דקהל שערי תפלה – פארשע, נערך ע"י הרב יחזקאל שרגא וייס מאנסי נ"ו. צב עמודים.

תלמוד ירושלמי מס' שבת

(ירושלים תשס"ב) תלמוד ירושלמי מס' שבת עם פירוש "אור יעקב", לבאר את דברי הירושלמי שיהיה שוה לכל נפש, לקוח בעיקרו מהקרבן העדה ופני משה, ובתוספות חידושים וביאורים "אור ישראל", בשולי הדף גרסס קונטרס אליבא דהלכתא שהוא קיצור ההלכות למעשה מהענינים הנדונים בסוגיא. יו"ל ע"י הרב מרדכי דוד גרוסגליק בשיטת מכון 'זכרון אהרן' ירושלים. רפא (קבו) עמודים.

פרקי אבות עם פירוש הרמב"ם ועם קיצור אברבנאל

(ירושלים, תשס"ב) אשר סידר וערך הגאון רבי יעקב ב"ר אליקים היילפרין וצ"ל רב ורימ בלבוב. יו"ל ע"י 'מכון ירושלים' לרגל חנוכה בית מדרש החדש תורת חמ"ד נייטרא במאנסי, על שם הגה"צ רבי חיים מיכאל דוב וויימאנדל וצ"ל, ריח תמוז תשס"ב. קסג עמודים.

נטעי גבריא על הלכות ארבעת המינים

(ירושלים, אלול תשס"ב) מכול הלכות לולב, הדס, ערבה, אתרוג, אגודתם, סדר נטילתם, ברכתם, נענועים וסדר הקפת. בסופו תשובות להלכה וציורים בהלכות ר' מינים. ע"י הרב גבריא ציננער שליט"א רב דביהמ"ד נטעי גבריא ב.פ. שכבר איתמוזי גברא בספריו הנפלאים. תע עמודים

נטעי גבריא על הלכות סוכה

(ירושלים, אלול תשס"ב) מכול הלכות והליכות עשיית סוכה ושיבתה. קיום מצתה וברכותיה, החייבים והפטורים בסוכה, אושפזין, שמחת בית השואבה, חול המועד, הושענא רבה, שמיני עצרת, שמחת תורה ושבט בראשית. בסופו תשובות להלכה. ע"י הרב גבריא ציננער שליט"א רב דביהמ"ד נטעי גבריא ב.פ. תקיב עמודים.

זהרי חמה

(ירושלים, תש"ס) והוא ספר "בינה לעתים" מהדורא תניא, בו כלולים ביאורים בענין סדר הדורות, ביאורים בחשבון שנת השמיטה, מאמרים וביאורים בחשבון סדר העיבוד וקביעת השנה, לפי שיטת חז"ל הראשונים. ונספח בסופו ספר "מנות ברוך" תשובות ומאמרים בענינים שונים בהלכה ובאגדה, ע"י הרב אלי ברוך קעפעטש שיחי' מחבר ספר "ימי נחמיה" וראויות חמנים". שנו עמודים.

משכן שלום

(ירושלים, תשס"ב) ליקוט ובירור שיטות הראשונים והפוסקים בעניני נזקי שכנים עם פרקי מילואים בבירור ולבון סוגיות הגמרא פרושי הראשונים, דברי הפוסקים ושיטות ההלכה. ובראשו קיצור דינים כולל כל הדינים

מחברים ומולי"ם הרוצים לפרסם מעל דפי קובצנו את חיבוריהם וספריהם, מתבקשים לשלוח שתי טופסים למערכת, ותודה למפרע.