



פרשת השבוע "סוכות- שמחת תורה - בראשית"

ובו כ"ג עניינים בביאורי הפרשיות והחגים ופרק נחשבה מאת הגאון הצדיק רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א ראש כולל דעת יוסף אשדוד.

2 סיפורים מופלאים מאת הסופר האגדי יאיר וינשטוק האורח שראה את האושפיזין. אתרוגים שהתחלפו.

רגע אחד פנאי שמחשבתו תהיה מנותקת מדברי תורה, כך שבמקום כזה אין מקום ליצר הרע להכניס את הרהורי החטאים, אשרי מי שזכה לזה.

(במאמר המוסגר: מעשה ההסתלקות של בעל השאגת אריה זי"ע הוא נורא בפני עצמו. כידוע האריך בעל השאג"א ימים עד לשנת ה-90 לחייו בבריאות תקינה למדי, וביומו האחרון היה עסוק בבירור הלכתי קשה וסבוך למדי, וניגש בשל זה לברר העניין בספרי ההלכה בארון הספרים שבביתו, אלא שאיתרע העניין ובעת ששלף ספרים מן הארון התמוטט לפתע הארון הישיש וכל כובד הארון על ספריו נפל על רבינו הקדוש ופצעו פצעים קשים ביותר, רבינו היה כל אותה העת בהכרה מלאה וכך סיפר בעת שחשו לחלצו מהמקום כי הרבה מגדולי הפוסקים באו בשעה זו עליו בקטרוג שהרבה לחלוק עליהם, באותה שעה עמד רבינו ופייסם והגיע עם כולם לפשרה, אבל אחד הקפיד עליו מאד ולא נטה להתפשר, היה זה רבינו הגאון רבי דוד הלוי סגל זי"ע בעל הטי"ז שהרבה

א) למה חג הסוכות הוא ראשון לחשבון עוונות?

איתא במדרש תנחומא (פר' אמור ל') "ולקחתם לכם ביום הראשון, ראשון לחשבון עוונות". ובטור (או"ח תקפ"א) מבאר הדברים וז"ל "במוצאי יום הכיפורים עוסקים במצוות סוכה ולולב ואין עושין עוונות, לכך קורא יו"ט ראשון, ראשון לחשבון עוונות, דהיינו בזה שאנו עסוקים בכל הימים שבין יום הכיפורים לסוכות בהקמת הסוכה ובחיפוש אחרי ד' מינים מהודרים אין פנאי לחטאים, ודברים נראים בחוש, שאנשים יראים ושלמים טרודים בזה כמעט לרדת החשיכה של חג הסוכות.

ומסופר על רבינו הגאון הקדוש בעל ה"שאגת אריה" זי"ע שבעת נפילתו הקשה ממנה הסתלק הביאו לו את הספר "מעבר יבוק" ובו סדר הוידוי לפני ההסתלקות, אמר בעל השאגת אריה לאנשי חברה קדישא שאין לו צורך לומר וידוי, שכן בכל ימי חייו לא הרהר בחטא אחד, ולא מיבעי שלא הרהר בשל גודל העוון, אלא גדול מזה גם לא היה לו

בזה יש לפרש את העניין התמוה גבי אחי יוסף כתיב (בראשית פר' נ' פס' ט"ו) "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו" למה התעוררו לפתע מפחד שינקום בהם? ביאר התנחומא וז"ל "ומה ראו עתה שפחדו? אלא שראו בעת שחזרו מקבורת אביהם שהלך יוסף לברך על אותו הבור שהשליכוהו אחיו בתוכו, וברך עליו כמו שחייב אדם לברך על מקום שנעשה לו נס "ברוך המקום שעשה לי נס במקום הזה", וכיון שראו כן אמרו עכשיו שמת אבינו לו ישטמנו יוסף וכו'". והדברים צריכים ביאור, מאי טעמא נתייראו בזה רק לאחר שחזרו מקבורת אביהם ולא נתייראו קודם לכן (שהרי היה מקום שיעשה בהם נקמה לאחר פטירת יעקב ומשעת הפטירה שאין את המעכב שלא יעשה בהם מעשה זה כדי לא לצער את האבא היה עליהם להיות טרודים בכך?)

ברם יש לומר דלכך לא נתייראו שיעשה בהם נקימה כיון שכל אותה שעה עסוקים היו במצוות קבורה וכיון שטרודים היו בעסק הקבורה לא היה להם רגע אחד לחשוב על כזה עניין, רק לאחר שקיימו את חובתם שקברו את יעקב אביהם מרגע זה נפנה מחשבתם והיו יכולים להרהר בזה.

(**כל אותה** ראייה אינה ברורה לי כל צורכה, והלא המדרש עצמו מבאר שהפחד נכנס בהם רק לאחר שראו שיוסף הלך לברך על הנס וכנראה שהלך לחפש את הבור כדי לברך עליו ואם לא כן אלא שנקלע הבור תוך כדי הליכתם למה לא בירך על כך בהליכה לקבר? ואם נאמר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה ולפיכך לא בירך בהליכתו ובחזרתו שפגע בו בירך, ודאי יקשה והלא נעשה לו נס במקום זה

לחלוק עליו ואמר הי"ש אגת אריה" שבשל קפידתו יצטרך לילך לחיי העולם הבא, וכך הווה ונסתלק באותו יום לחיי העולם הבא, יש ציור מיוחד במינו שצויר בעת שגופו הקדוש מונח היה על הרצפה טרם כוסה בסדין בא צייר אחד וצייר את איקונין פניו הקדוש שמאירים באור מיוחד במינו, פחד נורא להסתכל על הפנים הללו).

וברש"י בפרשת וירא על הפסוק "כי עתה ידעתי" כתב "אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי, כי ביצחק יקרא לך זרע וחזרת ואמרת קח נא את בנך וכו'". כל ההרהור הזה התרחש רק לאחר העקידה ויש להקשות מפני מה לא הקשה כן תיכף בשעת הציווי, קח נא את בנך, שזה הרי סותר לכאורה את כל ההבטחה שהקב"ה יקים לו זרע מיצחק (כי ביצחק יקרא לך זרע) למה כל ההרהור התעורר רק לאחר העקידה?

וביאר בזה מרן הגר"ח הלוי זי"ע, דבשעה שאמר לו הקב"ה קח נא את בנך וגו', מיד היה טרוד בקיום הציווי וכל כולו תפוס היה בקיום הציווי, עד שלא היה מקום להרהור בעניין, ממילא לא היה מי שיעורר בכלל את הקושיא (שזה בא רק בשעה שהמוח חושב) רק לאחר שהמלאך אמר לו "אל תשלח ידך אל הנער" כעת הסתלקה ממנו טרדת המצוה, בשעה זו היה מוחו פנוי לחשב על כל העניין, אז התעוררה לו הקושיא, אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע (כך הוא עסק המצוות האמיתי בשעה שמקבלים ציווי עסוקים בו ואין כל שייכות לעיסוקים אחרים, באופן הזה איך מקום להרהורים שיכולים להפריע לקיים את המצוה).

מתעוררים אצלו ענייני העולם הזה? ביום טוב, כיון שהתורה הקפידה שביום טוב יאכל בשר וישתה יין ויש דין "לכם" התורה מצוה לאדם לשוב לגופו ולהיות שייך לעוה"ז (אם היה עלינו להיות מנותקים לחלוטין מן העולם הזה לא היה הקב"ה בורא את כל תענוגות העולם הזה ואף לא לניסיון, אלא יש גם עניין שצריך להיות שייכים חלקית לעולם הזה והעבודה הקשה להיות שייכים לחיי המצוות עם כל הקשר עם העולם הזה, אלא שאז מגיעה הבחירה הקשה להתמודד עם החטאים, ויש זמן מסוים שחייבים להתנתק לחלוטין מן העולם הזה כדי שבהמשך נוכל לעבוד את הקב"ה עם ענייני העולם הזה, שאם לא החלק הראשוני, לעולם לא היינו יכולים לקיים את ההמשך, אלא היינו שקועים לחלוטין בעולם החומריות, ואז הבחירה כמעט מתבטלת לחלוטין לכיוון השני) לפי זה מובן שעד יום טוב אין כל שייכות לענייני העולם הזה ואי אפשר לחטוא, רק כשאנו שוב חוזרים לענייני העולם הזה יש כבר מקום חיבור לעולם בו יש לחטאים מקום.

ואמרו חכמינו במדרש קהלת רבה (ט' ז') שבמוצאי יום כיפור יוצאת בת קול שאומרת "לך אכול בשמחה לחמך" וכבר שאל אחד את מרן הגר"י זי"ע למה צריכים לבת קול שתצא ותאמר לאכול וכי אין הדבר פשוט שלאחר שנגמר הצום יש לילך לאכול כדי לשבור את הצום? ואמר לו מרן הגר"י זי"ע "מאמר מבהיל על הרעיון" מי שמתוודה כראוי על כל חטאיו, אינו יכול לאכול כלל, אם לא הייתה באה בת קול שתאמר לו "לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה ה' את מעשיך" איך תעלה בקרבו ס"ד שיכול

וחייב הוא בברכה מניין להם ראייה על הנקימה, וכי בשל זה שסילק מעצמו מחשבות נקימה לא יוצרך לברך על הנס שנעשה לו במקום?

אלא ודאי צריכים לומר שהבור לא היה בדרך אלא הוא הלך במיוחד לחפש את הבור כדי לברך עליו, וכיון שעל פי דין לא היה צריך לחפש את הבור ראו בחיפוש זה שהמעשה הזה טבוע בו בדמו ולכן רק עתה התעורר בהם החשש, כי כל עוד לא ראו כן בטחו שיוסף בצדקתו יתגבר על יצר הנקימה אבל עתה חשבו שמה עושה כי הוא זוכר היטב את הנעשה בו לפיכך עתה התעורר בהם הפחד אבל קודם לכן כלל לא חששו לכך, לפיכך לא ברור לי ההכרח ממקום זה וצ"ע).

עוד יש לפרש לפי דברי הגמ' בברכות (ברכות דף ל"ב ע"א) "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת". והנה יש להבין, בשלמא קודם לתפילה צריך לשהות אחת, כדי להכין עצמו לתפילה, אבל איזה צורך יש לשהות לאחר התפילה? והנה מבואר ב"נפש החיים" (שער ב' פרק י"ד) שבשעת התפילה היו החסידים מגיעים להתפשטות הגשמיות ולא הייתה להם שייכות כלל לענייני העוה"ז ועל כן צריכים היו שעה אחת לאחר התפילה כדי לרדת מרום מדרגתם כדי להיות שייכים לעוה"ז יעו"ש.

על פי זה יש לומר בעניין שלנו, מי שעבר עליו חודש אלול ראש השנה עשרת ימי תשובה יום כיפורים כפי שאכן ראוי לנהוג, הרי ברור לנו שהוא מצוי במדרגות נישאות ביותר ומנותק מכל חיי העולם הזה, אדם כזה אין לו כל שייכות לעבירות ואין כל פלא שאינו חוטא כלל, מתי

להשראת שכינה, אבל מיום ט"ו בתשרי ראויים היו להתחיל במשכן, ורק שיו"ט מנע מהם זאת בפועל, ומכל מקום כבר נחשבו כראויים להשראת שכינה, ולפיכך כבר ראויים היו מחמת זה להשראת שכינה, לפיכך חזרו להם ענני הכבוד מליל ט"ו ואף שבלילה אין בונים את המשכן וא"כ היו ענני הכבוד צריכים להיראות בפעם הראשונה רק ביום ט"ו, מכל מקום כיון שמצד השלמת המלאכה ראויים היו לבניין ורק איסורא הוא דרביע עליהו (לילה ואיסור מלאכה ביו"ט) ובזה אין מעכב להשראת השכינה ולפיכך הייתה השראת השכינה מליל ט"ו ודו"ק היטב.

ג) בדין סוכה ישנה.

תנו במס' סוכה (דף ט' ע"א) "סוכה ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. ואיזוהי סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג ל' יום, אבל אם עשאה לשם החג אפילו מתחילת השנה כשירה".

הנה נראה בפשטות דפליגי בית שמאי ובית הלל אם בעינן שהסוכה תהיה לשם חג, דבית שמאי בעי סוכה לשם חג ובית הלל לא בעו, אלא דא"כ צריך ביאור מהו הלשון סוכה ישנה, והלא בית שמאי לאו מטעם ישנה פסלי לה, שהרי אם יתכוון לשם החג אפילו מתחילת השנה תהיה הסוכה כשירה, ולהיפך אם יעשה סוכה חדשה אך כל כוונתו תהיה לאהל בעלמא גם אז תיפסל, כיון שלא כיון בה לשם חג.

כמו כן צריך ביאור, מהו הלשון "אבל אם עשאה לשם חג" דהרי פשיטא דכיון שכל פסלותה אינו אלא מטעם שלא עשאה לשם חג ממילא אם יעשה את הסוכה לשם החג תהיה הסוכה כשירה

הוא ללכת לאכול בשמחה את לחמו, רק אחרי שהקב"ה נותן לו את ההרשאה שייך הוא לעניין זה, ויש בזה כעין דמיון למאמר מו"ר זצוק"ל ודו"ק היטב.

ב) בעניין שבאו ענני הכבוד בליל ט"ו שלזכר זה יושבים בסוכה.

איתא ב"קול אליהו" (על פרשת אמור) בשם מרנא הגר"א זי"ע שכשעשו בני ישראל את העגל נסתלקו ענני הכבוד, ולא חזרו עד שהתחילו בעשיית המשכן, ומשה ירד ביום הכיפורים, ולמחרת ציווה אותם על מלאכת המשכן והעם הביא את התרומה בימים י"א י"ב י"ג, ולמחרת ביום י"ד הכריזו שלא יביאו עוד, ונטלו כל חכמי לב ממשה רבינו את הזהב במניין ובמשקל, ובט"ו בתשרי התחילו לעשות המשכן ואז חזרו ענני הכבוד, ולכן עושים סוכות בט"ו, ויעויין ב"דברי אליהו".

והקשה אחד על כך, דהרי כידוע אין בית המקדש דוחה שבת ויו"ט כדאיתא בגמ' ביבמות (דף ו' ע"א) וא"כ לכאורה הוא הדין בניית המשכן אינו דוחה שבת ויו"ט ואיך הקימו את המשכן ביו"ט? ונראה לבאר דהנה בלאו הכי תמוה, אמאי לא התחילו את הבניין ב"ב שהרי כבר היה להם אז את הכסף ואת הזהב וכל מה שנדרש בשביל להתחיל את המשכן מה בכך שעדיין לא הושלמו כל הנדבות, היכן נאמרה הלכה שכל עוד שאין את כל החומרים אי אפשר להתחיל בבניה?! ועל כורחך צ"ל שהייתה להם הלכה שלא יוכלו להתחיל קודם ט"ו תשרי, ואפשר לומר דבאמת בפועל לא בנו את המשכן גם ביום ט"ו בשל היותו יו"ט, אבל כיון שרק מיום ט"ו ראויים היו לבנות את המשכן וקודם לכן אי אפשר היה לבנות, יש לומר דקודם לכן עוד לא היו ראויים

העושה אלא שבסתמא היא לא נעשית לשם חג מחמת הזמן הרחוק מהחג.

ונראה היה לפי זה, דאלמלי מה שנאמר במשנה, הוי אמינא דאפילו אם יעשה סוכה לשם חג קודם ל' לא תועיל מחשבתו, דאכתי לאו זמן חג הוא ולא שייך עשיה לשם חג, על זה אתי המשנה לומר, דאם יעשה את הסוכה לשם חג אפילו קודם שלוש ימים יחול עליה שם של סוכת החג דהוי שפיר לשמה וכשירה ודו"ק.

ולפי זה יתבאר נמי מה שכתב ברש"י הנ"ל, דתליא האי מילתא במה ששואלין בהלכות החג שלוש ימים קודם החג, דלכאורה הדברים תמוהים מאד, שהרי כל האי הלכתא הוא תקנתא דרבנן ואילו האי הלכתא דבעינן שתהיה סוכה לשם חג לבי"ש הוי דאורייתא, וילפינן לה בגמ' מקראי, והיאך שייך לומר דכיון ששואלין קודם לחג שלוש ימים הוי סתמא לשמה והיאך יועיל זמן ל' יום קודם לחג שהוא מדרבנן לדין דאורייתא דבעינן מחשבה לשמה בשעת עשיית הסוכה?

ברם לפי המתבאר הדברים מבוארים היטב, דבאמת הך דינא דל' יום קודם החג הוי חג הוא אכן דין דאורייתא ואין לו כל שייכות עם עצם הדרישה בהלכות החג, ומהאי עניין שיש חלות שם חג בל' יום חל עתה דין דרישה בהלכות החג והיא אכן תקנתא דרבנן ואין עצם הדין דורשין מחיל את הדין לשמה על המעשה.

תדע לך, שהרי אינו תלוי כלל בדעת בני אדם שהרי אפילו אחד שאינו יודע בין ימינו לשמאלו בענייני החג ולא דרש כלום עד לחג אף הוא אם יעשה סוכה בסתמא חייל עלה שם סוכה לשמה אליבא דבי"ש, אלא זה שדורשין ל' יום

ומה לי אם היא עתה או מתחילת השנה, דכל יסוד הכשירה ופסולה תליא אם נעשתה לשם חג או לאו.

וברש"י (ד"ה ב"ש פוסלין) כתב וז"ל "דבעו סוכה לשמה וזו סתם נעשית ואילו תוך ל' יום לחג הוה כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלוש ימים, סתם העושה לשם חג הוא עושה" עכ"ל. ובפשטות הדברים נראה שישנה אומדנא בדעת האדם, דכיון דאיתא הלכתא של שואלין ודורשין קודם לחג שלוש ימים, אם כן מחשבתו ודעתו לעשות את הסוכה לשם חג, אמנם אי נימא הכי, לכאורה אם יש אדם בור ועם הארץ שאינו יודע כלל מהלכות החג שלוש ימים קודם לא נוכל ליצור אומדנא כזו שדעתו הייתה לעשות את הסוכה לשם חג ולפי זה יהיה שסוכה שיעשה בסתמא קודם לחג תהיה פסולה אליבא דבי"ש וצ"ב בזה.

והיה נראה לומר בזה דהך דינא דסוכה בתוך ל' לחג לאו מדין אומדנא אתינא עלה, אלא כך ההלכה היא, שכל יום לחג הוי זמן חג והגיע זמן עשיית הסוכה לשם חג ואף אם לא חשב כלל על עשיה לשם חג חל על הסוכה שנבנתה שם עשית "סוכה לשם חג" ואין זו הלכה בדעתו ובכוונתו של העושה דאמרינן שמסתמא חשב לעשות את הסוכה לשם חג, אלא הוא חלות דין בעצם העשיה, דכל שהגיע זמן החג סוכה שנעשית באותו זמן היא סוכה שנעשית לשם חג (עד שיכון להדיא בהיפך).

ולפי זה דין סוכה ישנה תלי בזמן דקודם ל' יום לחג, אם לא יכוון להדיא על הסוכה שנעשית לשם חג אין עליה שם סוכה של החג אלא דינה כסוכה בעלמא (וזו היא סוכה ישנה) ולא שחסר בכוונת

כתבה זאת לעניין פטור מקריאת שמע שהוא מקור הלימוד? ובפניי [במקום] כבר עמד על כך ותירץ דהחידוש שנאמר בגמ' דלא רק לעניין קריאת שמע אומרים כן אלא אפילו לעניין פטור ממצוות הסוכה, אף שבכך הוא אוכל מחוץ לסוכה ויש בזה איסור עשה ואלמלי כתבה זאת הייתי אומר שזה נוגע למצב של פטור ממצוה בשב ואל תעשה דומיא דקריאת שמע, קמ"ל דאפילו ממצוות סוכה הוא נפטר, וא"כ לרבותא נכתבה הברייתא לענין מצוות סוכה.

ובחידושי הגרעק"א [בסוגיא] הביא תמיהת אחד על לימוד הברייתא הנ"ל לעניין סוכה, דהיאך למדים לעניין פטור ממצוות סוכה שהיא בקום ועשה ממצוות קריאת שמע, והרי מצוות קריאת שמע הוי בשב ואל תעשה והיאך נלמד אף לעניין סוכה שהיא בקום ועשה? ברם הרעק"א דחה את דבריו בזה"ל "במחכ"ת שגג בזה, דאין עלה שם אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה (כלומר אין כאן דין בחפצא שאסור לו להיאכל מחוץ לסוכה) אלא דמוטל עליו לקיים מצוות עשה שיהיה אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם אינו "בקום ועשה" ושפיר ילפינן סוכה מקריאת שמע" עכ"ל.

אלא שבזה השיב הרעק"א את קושית הפנ"י למקומה, דכיון דמבחינת המצוות הן שווים, ששניהם הן בגדר שב ועל תעשה, א"כ מה העניין להשמיע את הפטור דווקא במצוות סוכה ולא בקריאת שמע שהיא מקור הלימוד. ברם מה שנקט רעק"א בפשיטות שאין כל איסור לאכול מחוץ לסוכה ורק איכא חיוב שתהיה אכילתו בסוכה ואם אינו

קודם לחג מגלה לנו שיש כבר שייכות לחג שלוש יום קודם לחג, ומהך טעמא תקינו רבנן שידרשו קודם לחג שלוש יום, אולם זה שהזמן של שלוש יום שייך לחג הוא דין דאורייתא.

ובאופן אחר נראה ליישב מהי "סוכה ישנה" דבדין לשם חג לא סגי מה שמחשב לעשות מצוות סוכה לחוד, אלא בעינן שיחשוב להדיא שעושה הוא סוכה לשם מצוה, דהיא סוכה של אותה שנה, אבל סוכה ישנה היא סוכה שנעשתה לשם סוכה ונותרה משנה שעברה ונפסלת מטעם שנעשתה לשם סוכה של שנה שעברה ואין מציאות לחשב לעשות סוכה לכל השנים

(בלי שישתמש בה באמצע השנה לשימוש של חול, דבסוכה תלי עשיה לשם מצוות אותה שנה וברגע שעברה השנה פקעה המחשבה הזו מהסוכה ונעשית כסוכה ישנה ויצטרך לסתור ולעשות בה מעשה מחודש שיכשיר את הסוכה לשנה הבאה ברגע שיגיע הזמן שראוי שתחול מחשבה זו לשם שנה זו ודו"ק היטב, אף שזה מהלך מחודש מאד)

(ד) למה נאמר הדין של שלוחי מצוה פטורים מן המצוה דווקא לעניין סוכה?

תנן בסוכה (דף כ"ה ע"ב) "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה". דין זה נלמד מהברייתא שמביאה הגמ' על זה, מה"מ? דת"ר "בשבתך בביתך" פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן".

ויש להבין כיון שמקור הלימוד נוגע למצוות קריאת שמע למה נקטה הגמ' את הדין לעניין פטור ממצוות סוכה ולא

והנה לפי השיטות של הסוברים שאפילו אם יכול לקיים את שתיהן אפילו הכי אמרה התורה "ובלכתך" בלכת דידך שאתה עסוק בדבר הרשות ולא כשאתה עסוק בדבר מצוה, הנה על כורחך צ"ל דגדר הפטור הוא אפקעתא של המצוה שאינה שייכת באותו גברא שעסוק במצוה כל זמן שהוא עסוק במצוה מסוימת ונקלעה אליו מצוה נוספת תוך כדי.

ונראה דלפי אותן שיטות מיושבת היטב הקושיא, דכיון שגדר "העוסק במצוה" יוצר אפקעתא למצוה האחרת, אי"כ מה לי אם המצוה האחרת היא בשב ואל תעשה או בקום ועשה, מכל מקום הרי יש לו פטור גמור מן המצוה ההיא, וכיון שכן שפיר ילפינן סוכה מקריאת שמע, דאין הבדל בין אם המצוה היא בשב ואל תעשה, ובין אם היא בקום ועשה, ודו"ק היטב בדבר.

(ה) בעניין אם יש מצוה לאכול כזית פת בכל שבעת ימי החג.

במשנה ברורה (סימן תרל"ט ס"ק כ"ד) הביא ספק לגבי מצות אכילה בסוכה בשאר ימי הסוכות וז"ל "נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח, כפשטיה דקרא "שבעת ימים תאכלו מצות" אלא דמצות עשה הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דהוא הדין הכא, מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעת ימים ולברך לישב בסוכה".

ברם הדברים צריכים ביאור, דהלא כל החידוש של הגר"א שייך רק במצה, דהתם המצוות עשה דאורייתא היא רק בליל ט"ו, ומכל מקום חידש הגר"א ז"ל, דאע"ג דבשאר ימים הוא רשות ולא חובה, אף ע"פ כן יש קיום מצוה, משום

הולך לאכול שם הוא מבטל מצוות עשה של סוכה, לכאורה הוא תמוה ונסתר מדברי הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הל' ו') וז"ל "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה". הרי שלדעת הרמב"ם איכא איסור עשה שלא לאכול מחוץ לסוכה, וכיון שכן הדרא קושיא לדוכתא, כיון שבסוכה איכא איסור בקום ועשה ואילו בקריאת שמע הוי הביטול בשב ואל תעשה איך ילפינן סוכה מקריאת שמע?

ואמר בזה מו"ר מרן הגרמ"ד הלוי זצוק"ל שתי תירוצים: (א) על פי דברי מרן הגר"י הלוי ז"ע שביאר שכל דבר (מצוה) שאמרה התורה לעשות, אם אינו עושהו עובר הוא באיסור (יעויין בחידושי מרן הגר"י הלוי ז"ע פ"ד ממעשה הקרבנות הל' י"א) וזהו ביאור דברי הרמב"ם ז"ל שאסור לאכול מחוץ לסוכה, והכוונה היא שכיון שהטילה התורה על האדם בשבעת ימי הסוכה לאכול בתוך הסוכה, ממילא אסור לו לאכול מחוץ לסוכה, ברם עתה שנקלעה אליו מצוה אחרת שטרוד בה ואינו יכול לקיים את המצוה אם ישב בסוכה כעת, ממילא אין עליו חיוב לשבת בסוכה, וממילא אין עליו איסור לאכול מחוץ לסוכה, וכיון שאין עליו איסור, אין שוני בין סוכה לקריאת שמע, אף שהמצוה היא בקום ועשה.

(ב) דרך נוספת ליישב את הקושיא, כידוע ישנה מחלוקת בראשונים ז"ל בדין העוסק במצוה שפטור מן המצוה אם הוא דווקא כשאינו יכול לקיים את שניהם או שנאמר אפילו ביכול לקיים את שניהם שאינו חייב לעסוק במצוה המסוימת (יעויין בזה בתוס' בב"ק דף נ"ו ע"ב ד"ה בההיא ויעויין שם בהגהות הגר"א)

עוד צ"ב בדברי המשנ"ב [שם] "מצווה לכתחילה לאכול פת כל שבעת ימים ולברך לישב בסוכה", למה הזכיר כאן את הברכה של "לישב בסוכה" מה זה נוגע כאן? הלא גם אם לא הייתה מצווה כלל היה עליו לברך לישב בסוכה, מצד עצם הישיבה בסוכה, אלא שתוקנה הברכה בעת שקובע את סעודתו על הפת, וא"כ גם אם לא היה שם קיום דין של אכילת מצווה בכל כזית שאוכל בשאר ימי החג יתחייב לברך עליו ברכה זו (ואין זה דומה כלל לברכת על אכילת מצווה שתוקנה רק על אכילת מצווה ובלא זה הוי ברכה לבטלה) וצ"ב בכל זה.

**(ה) ביאורים בחיוב הידור מצווה
באתרוג וכו' (מאת הרב הגאון
החסיד רבי מנחם מנדל גייגר
שליט"א - מחשובי הת"ח של
אשדוד)**

איתא בשו"ע (סימן תרנ"ו ס"א) "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת ואח"כ מצא גדול ממנו, מצווה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון, כדי להחליפו ביותר נאה, ויש מי שאומר, שאם מוצא ב' אתרוגים לקנות והאחד הדר מחבירו, יקח את ההדר, אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו. ובמשנ"ב ביאר ששתי שיטות אלו הן פלוגתא של רש"י ותוס' בב"ק (דף ט' ע"ב) איך לפרש את דברי רב זירא "הידור מצווה עד שליש במצווה" והדעה האשונה שהובאה במחבר היא שיטת התוס', ואילו הדעה השניה היא שיטת רש"י יעו"ש.

דכתיב "שבעת ימים תאכלו מצות" אבל גבי סוכה הלא פשוט הוא שיש מצווה בכל שבעת הימים, שהרי כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים ומאי ס"ד דיהיה החיוב רק בליל ט"ו בלבד (אף דאיכא גז"ש "ט"ו ט"ו" לא נראה דאתי לאפקועי דלא תהיה מצווה כלל, רק שלא יהיה חובה כליל ט"ו, אבל פשוט שיש קיום מצווה בכל שבעת הימים כפשטיה דפסוק).

וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל במניין המצוות (בריש הלכות חמץ ומצה) שכתב שם וז"ל "מצוות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות", וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנ"ח) "הוא שציונו לאכול מצה בליל חמישה עשר וכו'".

הרי כותב הוא בביאור שהמצווה היא רק בליל חמישה עשר ותו לא, והחידוש של הגר"א דגם בשאר הימים יש קיום מצווה של אכילת מצה כשאוכל כזית מצה בכל אחד מימי החג.

אבל בסוכה הלא עיקר מצוות העשה מן התורה הוא בכל שבעת הימים, כמבואר ברמב"ם בספר המצוות (מצווה קס"ח) "הוא שציונו לישב בסוכה שבעת ימים בימי החג, והוא אמרו יתברך, בסוכות תשבו שבעת ימים", וכן כתב במניין המצוות (בריש הלכות סוכה) "לישב בסוכה כל שבעת ימי החג". עוד שם (פ"ו הל' ה') "כיצד היא מצוות הישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום ובין בלילה וכו', וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע, שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים וכו'" א"כ פשיטא דכשאוכל הוא בסוכה בכל שבעת הימים הוא מקיים מצוות עשה דאורייתא.

ספר שיותר נאה ואז החובה להוסיף עד שליש בדמיו.

ונראה לתרץ את שתי הקושיות הנ"ל בחדא מחתא, דלכאורה קשה על שניהם, למה לא פירשו בפשטות את דברי ר"ז שאם יש לו מצוה כשירה אך לא נאה, ויש מצוה יותר מהודרת ממנה, שיש להוסיף עד שליש בדמים מהמצוה שאינה מהודרת?

ונראה שפשוט היה לשניהם שדברי הברייטא שלומדת שחיוב להשיג מצוה מהודרת אינו מוגבל בשליש מדמי המצוה, אלא אדרבה לזה יש להוציא עד חומש מנכסיו כבשאר המצוות, וא"כ יש לתמוה מה כוונת דברי ר"ז שיש להדר עד שליש במצוה?

ונראה ודאי שפשטות דברי ר"ז עד שליש, היא תקנה נוספת שתיקנו חז"ל, שיש להוסיף עוד דרגה בהידור, ורש"י למד שכדי להשיג את ההידור הנוסף יש לשלם עד כדי שליש במצוה, ברם תוס' מיאנו בפשט הזה והם למדו שמדבור בהידור הלכתי, ומיירי שהאתרוג שיש לו יפה ומהודר ביותר אלא שקטן הוא בגודלו ועל זה נאמר לקנות אתרוג מהודר יותר שיעמוד גם בשיעור גדול יותר. ברם אם היה האתרוג המצומצם רק כשר לברכה ולא מהודר כלל בכה"ג צריכים להוסיף ממון אף יותר משליש במצוה, ורש"י שהביא את הברייטא רק רצה להביא מקור, מהיכן למדנו שיש להשקיע בהידור, אבל ודאי לא זהו המקור לשליש במצוה.

ובמה שהובא לעיל בהסבר השיטה הראשונה כי חוששים שמא יתמעט שיעורו של האתרוג, הנה בפשטות החשש שמא יתמעט משיעור כביצה ויפסל

ונראה דלשיטה הראשונה [היא שיטת תוס'] צריך להדר באתרוג גדול בשיעור ומטעם שאם שיעורו הוא מצומצם יכול מאד להיות שיצטמצם עוד בשיעורו, ולפיכך יש להדר לקנות אתרוג גדול ממנו כדי שיקיים את המצוה בלי כל חשש, ונראה מדברי ה"ביאור הלכה" שלפי שיטת תוס' כל ההלכה הזו נאמרת כשיש לנו חשש בעצם קיום המצוה, אבל משום הידור מצוה גרידא אין עניין להוציא ממון כלל.

ברם הדבר תמוה מאד, דהרי גמ' ערוכה לפנינו (שבת דף קל"ג) "תניא "זה אלי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה לולב נאה וכו'". הרי לנו חיוב גמור להדר במצוות שיהיו נאות מאד, וא"כ אם יש לו אתרוג שאינו נאה למה שלא יהיה לו חיוב לקנות אתרוג שנאה ממנו?

איברא שאף בשיטת רש"י יש לעיין, שכן כתב (בד"ה בהידור) שאם מוצא הוא ב' ספרי תורה לקנות, ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ולקוח את ההידור, דתניא "זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות, עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה".

ברם יש להבין, דהרי מדובר בשני ספרי תורה נאים אלא שהאחד הדור ונאה יותר מחבירו, ויש לעיין שמהברייטא ההיא אין ראיה רק שצריכים לקנות ספר תורה נאה, כלומר שלא יקנה ספר שאינו נאה כלל, אבל אם יש לו ספר תורה נאה בזה לא מדברת הברייטא שיצטרך להוסיף עד שליש כלפי הראשון, שהרי גם הראשון הגון הוא מאד? ושמא כוונת הברייטא רק היכא שיש לו ספר תורה ראוי אך שאיננו נאה, שבזה מצוה לקנות

לדחות כפי שפירשנו. ומכל מקום עדיין יש להעיר בדברי ה"אבני נזר" והחזו"א שלא העירו מכל מקום מדברי המחבר וידחו הראיה הנ"ל כפי שנתפרש וצ"ע.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשו הפוסקים על מה שכתבו התוס' והרא"ש בביאור דברי ר"ז, דהוא באופן שיש לו שיעור כאגוז שאז יש להוסיף דמים לקנות אתרוג שהוא יותר מכאגוז, ודלא כמחבר שכתב שמיירי בשיש לו שיעור כביצה, שצריך להוסיף עליו יותר מהשיעור הנ"ל, וקשה הלא הלכה כר"י בפר"ג דסוכה דהשיעור הוא כביצה? ויעויין בב"י מה שתירץ על זה. ובפשטות יש לומר בביאור דברי התוס', שלמדו כדברי ה"אבני נזר" והחזו"א שרק אם לא היה לו לכתחילה שיעור כביצה בכה"ג הוי פסול, אבל אם היה לו לכתחילה שיעור כביצה ונתמעט לאח"ז, עדיין כשר הוא אף לכתחילה.

ברם באמת נראה לאחר העיון, שגם אליבא דשיטת התוס' בפחות מכביצה יש חיסרון של "ואנוהו" ולפיכך מדין "ואנוהו" יש לכתחילה לקנות שיעור כביצה ויותר, אולם בזה נחלקו המחבר והתוס', דשיטת המחבר שדין ואנוהו הוא דין בחפצא, כלומר יש דין שתתקיים המצוה בפועל באופן המהודר, ולכן אף אם קנה אתרוג בשיעור כביצה שהוא למעשה נחשב אתרוג נאה מכל מקום כיון שהדרך הוא שהאתרוג מתמעט במשך הזמן בשל הלחות שמתמעטת ממנו לאחר התלישה ובקל יכול האתרוג הזה להתמעט מהשיעור ואף לא יבחין בכך א"כ יש לחוש שלא יהיה לו אתרוג מהודר ולא יתקיים אצלו דין ואנוהו.

ברם בשיטת התוס' נראה לומר שכל דין "ואנוהו" הוא בעיקר על הגברא ולא על

לגמרי והוא לא יבחין בכך כי הצמצום הוא קטן ואינו ניכר לעין.

ברם אם כן יקשה, דמצינו פלוגתא בפוסקים גבי אתרוג שהיה כשיעור כביצה ונתמעט משיעורו אם הוא פסול בדיעבד, דהנה יעויין במג"א (סימן תרמ"ט סקכ"ז) שהביא בשם "תרומת הדשן" שהאתרוג פסול וכן כתב הביאור הלכה [בסימן תרמ"ח סק' כ"ב] משום הביכורי יעקב והחיי אדם. וקשה למה לא הוכיחו משיטת התוס' שפירשו העניין באתרוג שמצומצם כדי ביצה וחיישינן שיתמעט מכשיעורו ויפסל, דאם אף בכה"ג יהיה כשר למה חששו שיתמעט ומה בכך שיתמעט והלא אף בכה"ג עדיין יהיה כשר?

ועוד יותר יש לתמוה על שיטות ה"אבני נזר" (או"ח סימן תפ"ב) והחזו"א (או"ח סימן קמ"ח אות ב') שחלקו על אותם פוסקים ומכשירים את האתרוג אף לכתחילה, למה לא העירו משיטת התוס' שנראה בבירור שסוברים שהאתרוג פסול. וצ"ע בדבר.

ועל כן נראה לומר שהמג"א והביאור הלכה סברו שאין הכי נמי פסול הדר ליכא, אם הוא יותר מאגוז, ברם דין "ואנוהו" לא יתקיים אם יהיה פחות מכביצה ועל כן יש לו מדין "ואנוהו" לקנות אתרוג שהוא יותר מכביצה, דפחות מכביצה איננו נאה כל כך, כיון שהוא פחות מרוב האתרוגים שבשוק ששיעורם למעלה מכביצה (עיי' שו"ע הרב סימן תרמ"ח) לפיכך חששו שמא יתמעט האתרוג מכביצה ולא יקיים את דין "ואנוהו" והגם שהוא רק דין לכתחילה חששו לזה, לפיכך לא רצו להביא ראיה משיטת המחבר בדעה הראשונה שיסבור שבאמת הוא פסול לגמרי, שכן אפשר

ברם לפי זה יש להבין, מפני מה שבט לוי מלו את בניהם ולא חשו לסכנת נפשות?

וב"ספורנו" איתא, ואת בניו לא ידע, כי שמרו אמרתך, וז"ל "לא הקפיד על חי בניו במדבר, כדי לשמור אמרתך והיא מצוות מילת הבנים, אף על פי שהיו מתים רבים מהם, כמאמרם ז"ל מפני שלא נשבה להם רוח צפונית".

והדבר תמוה ביותר, איך הכניסו עצמם לסכנת פיקוח נפש בשל מילה, ואף שמסרו את נפשם לקיים את מצוות משה רבינו ויצאו ללחום בכל עוברי עבירה אף שיכולים היו להיהרג, התם שאני, כי היו על פי ציווי ובמלחמה בלאו הכי אין כאלו חשבונות בפרט לא במלחמת מצוה, אבל איסור גמור למול בסכנת נפשות, ואם יש לאדם בן שעלול למות כאחיו מחמת מילה אין למולו, ומי שמלו הרי הוא רוצח ממש רח"ל.

וברמב"ם (פ"א מה' מילה ה' י"ז) "ואין מלין אלא ילד שאין בו שם חולי שסכנת נפשות דוחה את הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחד מישראל לעולם" וצ"ב למה האריך הרמב"ם כל כך, דאף אם אי אפשר היה למול לאחר זמן ומצוה זו זמנה קצוב רק ביום השמיני למילה ולאחר מיכן אין מילה, מכל מקום לא מצינו שום מצוה שדוחה פיקוח נפש, ולכאורה זו תמיה עצומה.

ובגמ' בגיטין (דף נ"ז ע"ב) איתא "כי עליך הורגנו כל היום" רבי יהושע בן לוי אמר זו מילה שניתנה בשמיני. ובפרש"י זו מילה, הורגנו כל היום דזימנן דמיית, כלומר מילה הוי ספק פיקוח נפש" משמע דבכל מילה מונח סוג מסוים של סיכון, ואפילו הכי אמרה תורה לעשות ברית מילה, כלומר בודאי סכנה פשוט

החפצא, די ש לו לעשות מעשה שיחשיב את המצוה וזה מתקיים על ידי שיקנה מינים מהודרים טפי, הלכך אף אם אחרי כן נעשה מצב שבשעת המצוה בפועל כבר לא יהיה מהודר, מכל מקום כיון שבשעת הקניה היה מהודר, אף אם לבסוף יתמעט ולא יבחין שיש לו שיעור קטן יותר בכה"ג לא יהיה חיסרון של "ואנוהו" כיון שהוא מצינו החשיב את המצוה ועשה בזה השתדלות, הלכך אין לו צורך לעשות עוד השתדלות לקנות אתרוג יותר גדול מכביצה.

לפיכך פירשו תוס' שהשיעור היה מצומצם מאד בגודל אגוז, דבזה הוא לא קיים את מצות ואנוהו מצד ההשתדלות שלו ועל כן יש לחוש שמא יתמעט משיעורו, ובכה"ג כבר יפסל ממש, לפיכך שפיר יש לו להשתדל לקנות אתרוג גדול יותר כדי שיהיה בידיו מצוה ודו"ק היטב.

לפרשת "זאת הברכה" - הדרן עליך- בעזה"י

ו) קיום מילה במקום שיש בו חשש סכנת חיים.

איתא בפרשה (פר' ל"ג פס' ט') **"האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בנו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו"**.

ובפרש"י: ברית מילה שאותם שנולדו במדבר, שישראל לא מלו את בניהם, והם היו מולין ומלו את בניהם".

והנה בגמ' ביבמות (דף ע"ב ע"א) מבואר הטעם שלא מלו דור דעה במדבר, לפי שלא נשבה להם רוח צפונית והוי סכנת נפשות למול במדבר בלי רוח צפונית,

מ"ז ע"ב) "תניא רבי נתן אומר, פעם אחת הלכתי לכרכי הים, באתה אשה אחת לפני שמלה את בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני, ראיתי שהוא אדום, אמרתי לה בתי המתניני לו עד שיבלע בו דמו" וכתב רש"י: המתניני לו, דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודת כוכבים גילוי עריות ושפ"ד".

ותמה מרן בזה, דלכאורה אינו מובן, דאף אם נאמר דהלכה היא דחייבים למסור את הנפש על כל העבירות שאין לעבור בקום ועשה, מכל מקום היכא דאיכא ספק פיקוח נפש אם ימול יהיה אסור למול, כיון דהוי כאן ספק רציחה והיאך נאמר לקיים מצות מילה לעבור בזה על ספק רציחה בידיים?

ברם יש לבאר על פי הנאמר בגמ' בגיטין דכל מילה הוי ספק פיקוח נפש וכפי המבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל דאם לא שייך להמתין ולקיים את המילה לאחר זמן לא הייתה מילה נדחית במקום בו איכא חשש סכנה. והיינו לפי שזו היא המצוה במילה למול גם היכא דאיכא חשש פיקוח נפש ועל זה נאמר "כי עליך הורגנו כל היום" ולפי"ז שפיר יובן, לפי מה שמבואר ברש"י הטעם (להמתין מלמול בגוונא שלא נבלע דמו) משום פיקוח נפש ולא כתב פשוט איך נתיר למול ונהרוג אותו בידיים? ברם כוונת רש"י לומר דכיון דנאמר וחי בהם ולא שימות בהם, דכל התורה נדחית מפני פיקוח נפש אפילו בספק, לפיכך אין למולו, אבל אלמלי כן היו צריכים למולו אפילו אם נכנסים בזה לספק רציחה (ושם הרחיב יותר בעניין)

ובביאור העניין אמרו בשם מרן הגר"י אברמסקי זצוק"ל בעל "חזון יחזקאל"

דלא ימול, אבל מותר להכניס עצמו לספק סכנה.

ולהכי הורה באבני נזר (יור"ד סי' שכ"ג אות ב') במקרה של מילה של אחד שמתו אחיו מחמת מילה והיה כעת ילד שנראה גדול מאחיו שהיו קטנים ונראה חזק יותר מהם שבכה"ג מצוה למולו ולא נאמר שנמתין יותר עליו, דאיזה שיעור ניתן לו, דאין לדבר שיעור, ומאידך לדחות לגמרי אי אפשר, בשל חשש גרידא. וכתב שזה הפשט ברמב"ם דמפני שאפשר למולו אחר כן לפיכך אין למול רק ילד שאין בו שום חולי, משמע דאם אי אפשר היה למולו לאחר זמן היו מלים גם אחד שיש בו חשש חולי שיש בו סכנה, וציין לעיין בחת"ס (יור"ד סימן רמ"ה)

בדברי החת"ס שם נראה בביאור דברי הרמב"ם (דאם אי אפשר להחזיר נפש מישראל אין עושין המצוה, אבל אם יחיה ימולו אותו אף שיש חשש סכנה לחייו, דהוא כעין הגמ' בסוף מס' יומא לעניין פיקוח נפש בשבת, דאמרינן התם "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" ברם אם אין מובטח לנו שישמור שבתות הרבה אין לנו לחלל שבת בשבילו, שהרי לא ישמור שבתות נוספות, ועל אותו משקל נאמר כאן, אם נדחה את המילה יחיה אחרי כן יש לנו לדחות את המילה לזמן כדי שיהיה מהול לכל ימי חייו, ברם אם אין לנו בהירות בעניין, דאפשר שימות בעוד זמן קצר ואפשר שלא יהיה מהול כלל, יש לנו לומר ימולו אותו כדי שלכל הפחות יהיה מהול עתה טרם ימות ודו"ק היטב.

ומטו משמו של מרן פוסק הדור רשכבה"ג הגר"ש אלישיב זי"ע (בספר "נר לאחד" פר' שמות) לבאר את הגמ' בחולין (דף

באופן שאין יודעים את הזמן כפי שנתבאר באבני נזר, ברם גבי מילה דמדבר הרי היה הזמן ידוע מתי יפקע האונס, כאשר יגיעו לארץ ישראל, למה א"כ לא המתינו כל הארבעים שנה שהיו במדבר? ואולי זמן רב כה כל כך לא נחשב כהמתנה ראויה, ולפיכך החמירו בני לוי על עצמם.

ויעוין ב"כלי חמדה" (ריש פר' נצבים אות ב') שסבר שארבעים שנים לא חשיב כזמן נודע וקבוע ולפיכך הכניסו את עצמם לחשש סכנה (וצריך לומר שלא הוי ודאי סכנה דאם לאו הכי יש כאן גדר מאבד עצמו לדעת על קיום מצוה).

ובדרך נוספת ליישב איך הותר לבני לוי למול במדבר אף שהיה בזה סכנת נפשות הביא ב"גינת אגוז" ליישב, על פי מה שמובא (בקונטרס "כיצד אטפל בילדי בשבת" ובחג מאת הגרי"מ שלזינגר זצ"ל) בשם מרן החזו"א זי"ע, לגבי תינוק חולה בעניין חשש סכנה, מתי דנים זאת כספק סכנה? וכתב מרן החזו"א זי"ע וז"ל "ואי אפשר לקבוע בעניינים אלו, לא גיל ולא שיעור דברים קבועים, אלא הלב יודע לפי אומץ הרגשתו על בריאות בנו ואומץ חרדת קודש על שמירת שבת, פעמים משתנה הדין לפי חוזק בטחונו בה' יתברך".

נראה מדברי החזו"א זי"ע שיש כמה דברים שנוגעים לעניין הכרעת הדין ומשתנים מאחד לשני, קודם יש את הרגשת הלב, שהאבא יכול לדעת ולשער את מצב הסכנה של הבן ואם לאבא נראה שלבן לא יאונה רע יכול הוא להביע דעתו בזה לחיוב, וכן להיפך לדחות המצוה, כמו כן צריכים לקחת בשיקול הדעת, עד כמה האבא הוא ירא שמים וחרד לשבת, שאינו מקל לעצמו בכדי,

דכפי שביציאה למלחמה אין דחייה משום חשש פיקוח נפש, שהרי כל יציאה למלחמה יש בה פיקוח נפש שהרי אין לך מלחמה שאין בה הרוגים רבים ואפילו הכי אין נמנעים, כי כך היא מצוותה, גם במילה הדין כן, כיון שאמרה תורה למול ויש במילה מקרים מסוימים שמתים מחמת המילה, ואם הייתה התורה חוששת לזה היאך אמרה התורה בפשיטות "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" היו צריכים להמתין מספר חודשים עד שיגדל התינוק ויהי בו כוח לעמוד בסכנת של מילה? א"כ שיעור המצוה היא, לעשות את המצוה אפילו כשיש בו חשש מסוים של סכנה, וא"כ חידוש הוא שצריכים לחוש לסכנה במילה, ואדרבה זהו גוף החידוש שמונעים על כל חשש סכנה.

לפי זה יש לנו הבנה מסוימת למה בני לוי לא חשו לסכנה שיש במילה במדבר בשעה שאין נושבת בו רוח צפונית, שהרי מצוות מילה קיומה הוא אף במקום שיש בו חשש סכנה, אמנם בני ישראל דלא מלו סברו דיש בזה חשש גבוה מאד ולא בכח"ג נאמרה המצוה, ולמעשה צ"ל כי כדין עשו בני ישראל, ומכל מקום אין מקום טענה על בני לוי שלא חשו לזה, כי בהיות שבקרבים בערה אהבת ה' ברוב תעצומות, כפי שמצינו שבכל עניין של קדושה הייתה להם מסירות נפש גדולה מאד, על כן מודד העניין עד כמה צריכים למסור נפש על מצוות, שונה היה בין בני לוי לשאר השבטים.

ברם עדיין הדברים אינם מחוורים דיים, דהא הרמב"ם כתב להדיא דצריכים להמתין כדי לקיים את מצוות המילה בלא סכנה, וא"כ מן הראוי היה שבני לוי לא יעשו מצוה שאינה כתקנה, התינוח

ואם היית מחזיר לו, מה היו עושים לך? אמר לו, היו חותכים את ראשי בסייף, אמר לו, והלא דברים ק"ו, ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר, כך. אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, על אחת כמה וכמה! מיד נתפייס אותו שר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום".

והנה כבר עמדו האחרונים ז"ל איך הותר לו לאותו חסיד למסור את נפשו על הפסק בתפילה לסכנת פיקוח נפש מוחלטת? (ויעוין במג"א ריש סימן ק"ד ובצל"ח) ומרן הגריש"א זצוק"ל רצה ליישב את הקושיא דמיירי שידע אותו חסיד שיוכל לפייס את אותו שר ולפיכך לא היה בסכנת נפש (ויעוין בטור יור"ד סי' קנ"ז דחסיד רשאי להחמיר על עצמו להיהרג אף על שאר עבירות דלא כשיטת הרמב"ם (פ"ה מיסודי התורה שפסק שאסור לו להחמיר ויעוין עוד בחת"ס ביור"ד סי' רמ"ה).

ברם לפי דברי מרן החזו"א [שהבאנו לעיל] דכאשר יש לאדם ביטחון גמור בקב"ה בכה"ג אף במקום שיש חשש סכנת נפשות יכול היה אותו חסיד לעמוד על כך שהקב"ה לא יביאנו לידי שפיכות דמים בשל כך, בכה"ג לא עשה אותו חסיד חטא כלל, כי אדם כזה שורת הדין כך אצלו שיוכל לקיים מצוה שאצל אחרים הוא חשש סכנה, ברם אצלו באמת אין זה כלל חשש סכנה, ודו"ק היטב בזה.

ואם אכן יודע הוא את חומר השבת יכול הוא לקחת את שיקול דעתו לגבי להקל בחילול שבת, וכן להיפך.

ונתן נוסף שייך, לגודל בטחונו בהשי"ת שיעזרנו לקיים את המצוה כתיקונה, שאם אכן בוטח הוא בקב"ה שיעזרנו שיעשה את המצוה כראוי ולא תצא חלילה וחס תקלה מתחת ידו, יכול הוא להשים מבטחו בקב"ה כדי לקיים את המצוה אפילו שיש כאן איזה חשש של סכנה.

לפי זה אפשר לומר דלפיכך הותר לבני לוי למול את ילדיהם במדבר, כיון שהיה להם ביטחון גמור בקב"ה שיוכלו למול את בניהם ולא תבוא לידיהם מכשלה של רציחה ח"ו, ולהם אכן מותר היה לקחת את הסיכון לכך, אבל יתר השבטים לא היו במדרגה גבוהה כל כך להשים את מבטחם בקב"ה, לפיכך להם היה אסור למול בשל חשש סכנה (ויעוין ברמב"ם פ"א מהל' ע"ז דשבט לוי החזיק העיקר הגדול ששתל אברהם אבינו והוא עמד במצוות האבות ודו"ק היטב)

ועל פי דרך זו תובן מימרא לכאורה תמוהה מאד של הגמ' במס' ברכות (דף ל"ב ע"ב) "ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפילתו, לאחר שסיים תפילתו אמר לו ריקא והלא כתוב בתורתכם 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר לו המתן לי עד שאפייסך בדברים, אמר לו אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר לו? אמר לו, לאו.

(ס' קנ"ז אות ט) כתב שרוב הגאונים פסקו כרבנן.

אמנם הרי"ף הביא את מימרא דאביי לא שנו אלא סמך וכו', דהיא אליבא דר' יהודה, ופירשו רוב הראשונים דפסק כוותיה¹, וכן הסכימו הראב"ד (בהשגות על בעה"מ) והרמב"ן (במלחמות) והר"ן. וכן דעת העיטור (הל' סוכה). וכן דעת הרא"ש [ע"ש דס"ל דר' יהודה ורבנן לא פליגי]. והמאירי כתב דרוב הגאונים פסקו כר' יהודה.

והרמב"ן והריטב"א והר"ן כתבו דיש להחמיר כמ"ד שאין מעמידין בדבר המקבל טומאה. אך הרא"ש כתב דהעיקר כמ"ד שאין לה קבע כדאיתא בירושלמי, וכן פסקו בשו"ת מהרי"ל (ס' קנ"ז אות ט) ובתה"ד (ס' צ"א) ע"פ הרא"ש. והוסיף התה"ד שכן נראה דעת הרי"ף, מדהשמיט את הטעם דמעמיד בדבר המק"ט שהוא נפק"מ לסיכך ע"ג שפודין של ברזל.

ובשו"ע (או"ח ס"ס תר"ל) כתב: "הסומך סוכתו על כרעי המטה והכרעים הם מחיצות, אם יש בה גובה י' טפחים מן המטה לסכך כשרה. ואם לאו פסולה". עכ"ל. מבואר שלא חשש למעמיד בדבר המק"ט. ובמשנ"ב (תר"ל סקנ"ט) פסק שלכתחילה נכון להזהר בזה כי יש פוסקים שמחמירין בזה.

ובס' תרכ"ט (ס"ז) כתב השו"ע: "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו". ומבואר בב"י שם שמקורו בתשו' הרשב"א (מיוחסות לרמב"ן ס' רט"ו) שנסתפק אם סולם הוא דבר המק"ט [עי' ביאור הגר"א שם], מבואר שחשש למעמיד. וצ"ע שסותר את דבריו בס"ס תר"ל. והמג"א (שם סק"ט) תירץ דלכתחילה אין להעמיד בדבר המק"ט אך בדיעבד שרי, וכתב הגר"א שהוא דוחק. והמאמר (שם)

מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א

(ז) בענין מעמיד דמעמיד

כדי להבין את הנידון ועל מה אדניו הטבעו, נציע תחילה בקצרה את הסוגיא ודעות הפוסקים:

תנן (סוכה כא:): "הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה רבי יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה". ואמרינן עלה בגמרא: "מאי טעמא דרבי יהודה, פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. מאי בינייהו כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם, למאן דאמר לפי שאין לה קבע הרי יש לה קבע, ומאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה".

ופירש רש"י (ד"ה שמעמידה) "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה", וכ"כ בפסקי רי"ד. ולפי טעם זה מעמיד פסול **מדאורייתא**, וכן הוכיח הב"ח (או"ח ס' תרכ"ט) מדברי הרא"ש. אמנם הראב"ד (בהשגות על בעה"מ) והרא"ה והמאירי והריטב"א והר"ן כתבו שהוא פסול **דרבנן**, שמא יאמרו שכשם שראוי להעמיד בו כך מסככין בו.

ונחלקו הראשונים כמי ההלכה: הרמב"ם לא הביא את הדין הזה כלל [ואזיל לטעמיה שכתב בפיהמ"ש דר' יהודה לטעמיה דסוכה דירת קבע]. וכן הריצ"ג כתב: "הסומך סוכתו לכרעי המטה להעמידה ולחזקה ואפילו אינה יכולה לעמוד בפני עצמה כשרה". וכ"כ בעה"מ דהלכה כחכמים. וכ"כ ראבי"ה (ס' תרל"א): "הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה. ואם סיכך על גבי שפודין של ברזל, שנעוצים בקרקע וסיכך עליהם, או על גבי המטה כשרה, דרבנן קיימין". וכ"כ בפסקי רי"ד דהלכה כת"ק. ובשו"ת מהרי"ל

¹ אמנם ההשלמה ור"א מן ההר כתבו שפסק כרבנן.

דמעמיד הוא, ואם באנו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר הרי אתה אוסר מלהעמידם בארץ ולסכך בהן דהא לא אפשר.

וכ"כ הר"ן שם: "והרמב"ן ז"ל תירץ בההוא דלקמן לאו במסכך ע"ג אילן עסקין אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין בקרקע הסוכה וסכך עליהן ובכה"ג אף על פי שהמחובר סומך את המעמיד ל"ל בה דמעשה קרקע בעלמא קא עביד... ולמ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה הרי אין מעמידין בדבר המקבל טומאה, כיון שאין הסכך נסמך ממש על המטה אפילו שיתדותיו וקונדסיו סמוכות עליו".

וזה מה שהביאו המג"א והגר"א הנ"ל לבאר על פי זה את דברי השו"ע (תרכ"ט ס"ז) הנ"ל.

ובחזו"א (או"ח סי' קמ"ג סק"ב) השיג על דברי המג"א והגר"א, וכתב שהרמב"ן והר"ן הכשירו רק באופן שהדבר הפסול לסיכוך עושה מעשה קרקע, אבל לא כשהוא בכותל. ודבריו צ"ע, דמלשון הרא"ה והריטב"א והמאירי הנ"ל ברור שהתירו משום מעמיד דמעמיד בלבד ולא הצריכו שיהיה דוקא מעשה קרקע.

ובמנחת שלמה (תניינא סי' נ"ה) הוכיח עוד מדברי הר"ן לקמן (יא. מדפי רי"ף), שכתב: "ואף על פי שעכשיו הקונדסין נסמכין באילן כולי האי לא גזרינן, כיון דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך". והך טעמא שייך בכל מעמיד דמעמיד. עכ"ד. ואמנם אפשר לדחות דדוקא בהפסק קונדסין התירו [שהם העמודים שמהקרקע עד הסכך] שהוא הפסק גדול. אך מכל מקום מפורש כאן דלא כסברת החזו"א דדוקא מעשה קרקע שרי, ולכן בפשוטו כל הפסק מהני, דלא מסתבר שחז"ל חילקו בין הפסק קטן להפסק גדול, דאם כן הוה להו לפרש לנו חילוקים אלו.

והגריש"א (קובץ תשובות ח"ד סי' פ"א, ובהוצאה החדשה הוא במקום אחר) וכן

סק"ז) תירץ שהשו"ע עשה פשרה בין השיטות שאם המעמיד הוא בתוך חלל הסוכה ובמקום הסכך אסור להעמיד בו, כי בזה יותר שייך לגזור שמא יסכך בו, אך אם אינו בחלל הסוכה ובמקום הסכך מותר להעמיד דבזה לא כ"כ שייך לגזור.

ושם סעיף ח' כתב השו"ע: "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות שהם מקבלים טומאה, אין קפידא". וכתבו המג"א והגר"א (שם) דאין זה סותר למה שכתב בסעיף הקודם [דשם מוכח שאין להעמיד בדבר המק"ט, כנ"ל], כי כאן אין הסכך עצמו נסמך על המסמרים אלא הכלונסאות נסמכות עליהם, ובזה שרי כמ"ש הר"ן. וזהו הדין הנודע בשם 'מעמיד דמעמיד' שנעסוק בו כעת בס"ד.

כתב הרמב"ן (במלחמות): "ואני אומר סומך סוכתו במחובר כסומך במקבל טומאה. אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה, היינו עושה דפנות על האילן וסומך סכך עליהם, אי נמי בצדדין כדאיתא בשילהי שבת, **דמכל מקום אינו מעמיד ממש במחובר אלא שהמחובר סומך את המעמיד**, וכיוצא בזה הכשירו דמעשה קרקע בעלמא קא עביד. והיינו דאביי דאמר סיכך על גבי מטה שנעץ עליה קונדסין עומדין וסיכך על גבן כשרה".

וכ"כ הרא"ה: "ואף על גב דקימי קונדסין עילוי אילן, כולי האי לא חיישינן, **דהאי מעמיד דמעמיד הוא**".

וכ"כ המאירי: "ואם מפני שהקונדסין עומדין על האילן **אין חשש לחשש**".

וכ"כ הריטב"א: "והנכון כמו שפירש רבנו הגדול ז"ל שלא אסרו חכמים אלא שלא להעמיד הסכך עצמו בדבר הפסול לסכך שמא יבא לסכך בו, אבל מתניתין דלקמן אין הסכך סומך על האילן אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסכך עליהן, אף על פי שהקונדסין עומדין באילן לא חיישינן **שהרי מעמיד**

ועוד הקשה החזו"א ממה שכתב הריטב"א: "ויש מקומות שעושין בכותלים דפנות של קנים משום היכרא, שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, ומנהג חסידים הוא". עכ"ל. ואם מעמיד דמעמיד כשר למה להו דפנות של קנים הא בלאו הכי יש כלונסאות בין הסכך לכותלים. ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' רכ"א) השיב שהניחו את הסכך ממש על הכתלים ולא היה להם כלונסאות כלל.

ובשו"ת אור לציון (ח"א או"ח סי' מ"א) כתב: "ועוד נ"ל דאף לשיטתיה דהחזו"א דס"ל שיש להחמיר במעמיד דמעמיד, מכל מקום במסמרים יש להקל, כיון שאינם ניכרים ואין רואים שהסכך נשען עליהם. ובכה"ג לא שייך לומר שגזרו חכמים לאסור שמא יבוא לסכך בהן". עכ"ל. אמנם החזו"א החמיר להדיא גם במסמרים [ועוד יש לציין שסברתו שייכא רק לדעת רוב הראשונים שזה פסול דרבנן, משא"כ לדעת רש"י והרא"ש כנ"ל].

ומצאתי מקור קדום לשיטת החזו"א בשו"ת מהרי"ל (סי' קנ"ז אות ט), שכתוב שם בשאלה: "ואם נאמר בסוכה שחברו דבר המעמיד הסכך במסמרים של ברזל, ואי אפשר לעמוד בלא מסמרים, אם אמרין הלך אחרי המעמיד ויקרא דבר המקבל טומאה". ע"כ. מבואר מלשון השואל שחשש גם כשחברו את המעמיד במסמרי ברזל. ובתשובתו ע"ז כתב מהרי"ל: "סוכה שהעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, יש מרבותינו בארץ הזאת שהורו בה לאיסור, וכן הורו תלמידים אחריהם... ולא יכולתי לחקור מאין הרגלים עד שאינה ה' לידי ספר האלפסי ומצאתי שם מאין יצאה הוראה זו, דבמתניתין פליגי רבי יודא ורבנן בסומך סוכתו בכרעי המטה ורבנן מכשרי, ופוסק רב אלפס כרבי יודא ומפרש טעמא בגמרא תרי אמוראי, חד אמר מפני שמעמידו בדבר המקבל טומאה ורב אלפס לא הביא הטעמים, אלא דמה"ר זלמן כתב בפירושו

המנחת שלמה הנ"ל הביאו עוד מדברי המאירי (לקמן כב:) שכתב: "ומכל מקום הם מפרשים מתוך קושיות אלו שלא נאמר לשון עלייה בכאן מצד האילן אלא שכל כניסה לסוכה הוא קורא עלייה מפני שהיו עושין אותה בגגותיהן... וזו קרקע הסוכה בגג הוא אלא שהאילנות דפנותיה... ואף על פי שהעמדת הסכך על דבר שאין מסככין בו פוסלת... שמא על ידי תחיבת קונדיסין באילן כמו שהתבאר". עכ"ל. הרי להדיא דמעמיד דמעמיד כשר גם כשאין קרקע אלא דופן.

ועוד הקשה החזו"א, שהקרשים שתחת הסכך גם הם סכך, וכל הסכך דבר אחד, אם כן אם הם על דבר המק"ט הרי זה מעמיד בדבר המק"ט. ולכאורה היא טענה גדולה. והגריש"א זצ"ל השיב דהקרשים אינם סכך כי לא נעשו לשם צל. וצ"ע דודאי ניחא ליה לבעל הסוכה בצל שהקרשים עושים. ולענ"ד י"ל באופן אחר, דאף שהקרשים כשרים לסכך, מכל מקום הגזירה שלא להעמיד בדבר המק"ט נאמרה רק על מה שעיקרו נעשה לשם סכך, ולא על מה שעיקרו בא כדי להעמיד את הסכך.

עוד הקשה החזו"א, דהמעמיד עצמו פסול משום שעומד על דבר המק"ט, ואם כן גם הסכך עצמו עומד על דבר הפסול לסיכוך. והגרש"ז והגרי"ש השיבו דמכל מקום בכה"ג לא גזרו, דהוי כמו גזירה לגזירה, וכלשון המאירי שאין חשש לחשש.

מיהו תירוצים אלו שייכים רק לפי דעת רוב הראשונים דפסול מעמיד הוא רק גזירה דרבנן, שלפי זה שייך לומר שעל אופנים אלו לא גזרו. אמנם לפי דעת הב"ח שהחמיר כרש"י והרא"ש שהוא דאורייתא, לכאורה אין מקום לתירוצים אלו, ובאמת יש להחמיר גם במעמיד דמעמיד [וכן לדעת הב"ח אין לסכך על גבי מחיצה של אבן או מתכת, ורק על כותל מחובר לקרקע שרי].

הכביסה [אמנם אולי הקיל רק בברזל המחובר לקרקע].

אמנם חידש הגריש"א שבאופן שיש ברזלים תחת הקרשים ואם היו מסירים את הקרשים לא היה הסכך נופל אלא נשאר על הברזלים, זה הווי מעמיד ממש. וכע"ז כתב גם הגרש"ז: "ואמנם מודינא שאם מסכך ע"ג שפודין, ורק שם חתיכת קרש להפסיק בין הסכך לשפוד שזהו אינו בכלל מעמיד דמעמיד, וחשיב הסכך עומד על השפוד אלא שיש חציצה ביניהן". אמנם בתשובות והנהגות (ח"ה סי' ר') השיג על זה, שכיון שיש היכר שנמנע מלסכך על ברזל לא יבואו לטעות. וכתב "מיהו למעשה בסוכה שלי החמרתי ועשיתי באופן שאילו יפול הקרש יפול הסכך לארץ".

"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה

מהגאון רבי בניהו כהן שליט"א

(ח) בענין היקש ט"ו ט"ו בין סוכות לפסח

א בגמרא (ברכות מט, ב) איתא: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו, בברכת המזון אין מחזירין אותו. אמר ליה רב אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון. אמר ליה אף לדידי קשיא לי, ושאליתיה לרב נחמן, ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי, אלא נחזי אנן, תפלה דחובה היא מחזירין אותו. ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו. אלא מעתה,

אותו הטעם לחודיה, ולמדו משם הלכות סוכה וקסברי דהיינו טעמא דרבי יודא, ומתוך כך הורו לאיסורא וקשרו מעמידי סוכה בחבלים ויתדות של עץ ונשמרו מיתדות של ברזל. אבל עניות דעתי אינו כן, ורוב הגאונים פסקו כרבנן, ואפילו לרבי יודא מפרש אמורא אחרינא טעמא אחרינא, ואותו טעם הוא עיקר כמו שהוכיח הרא"ש. וכן נהגו כל רבותי, ואין כאן ספק". עכ"ל.

הרי להדיא שהיו חכמים בדורו של מהרי"ל שנזהרו גם מלהעמיד את המעמיד בדבר המקבל טומאה. וגם המהרי"ל שדחה את דבריהם טעמו רק שאפילו מעמיד מותר, אך אם מעמיד אסור לכאורה משמע דמודה דגם מעמיד דמעמיד אסור.

אמנם יש מקום לדחות, דהנה בדברי השואל ההוא כתב: "אם אמרין הלך אחרי המעמיד ויקרא דבר המקבל טומאה", מבואר דסבר שפסול מעמיד הוא מדאורייתא, משום שהכל הולך אחר המעמיד, כדעת הב"ח (תרכ"ט סק"ה). ואפשר דמשום זה החמיר גם במעמיד דמעמיד [כי לפי שיטה זו אין טעם לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד כמו שנתבאר לעיל], וכן שאר חכמי דורו שהחמירו בזה יש לומר שכך סברו. אך לדעת רוב הראשונים שהיא גזירה דרבנן ודאי אין להחמיר בזה. והמהרי"ל שסתר את הסברא של הכל הולך אחר המעמיד, יכל לומר לו גם דמעמיד דמעמיד לכו"ע שרי, אבל גדולה מזו השיב לו דאפילו מעמיד גופיה שרי.

על כל פנים לדעת רוב הראשונים ודאי אין חשש במעמיד דמעמיד, מה גם שלהרבה שיטות מותר להעמיד בדבר המק"ט, אם כן מעמיד דמעמיד הווי כעין ספק ספיקא. וגם החזו"א לא כתב לאסור לגמרי, רק כתב שלפי מה שנוהגים להחמיר בזה אין לקבוע במסמרים. ובחוט שני העיד שבשעת הדחק התיר החזו"א לסכך ע"ג ברזלים של

שחלקו על התוס' ותירצו שכוונת הגמרא באמת היא על הלילה הראשון בלבד. ונמצא לפי דבריו שאין שני חיובי אכילה ביום טוב הראשון של סוכות. ויוצא לפי זה שאם ירדו גשמים ואכל בביתו, אין צריך לחזור ולאכול שוב פעם. ואין כאן המקום לדון בעיקר המחלוקת].

ב. ובספר קבא דקשייטא (קושיה פו) הקשה: "הקשו התוס' מה צריך לדרשה דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות לחיוב אכילה בסוכה בלילה הראשונה והא בלאו הכי חייב לאכול סעודת יו"ט ואינו יכול לאכול מחוץ לסוכה. וקשה הלא שפיר איכא נפקא מינה דלגבי סעודת יו"ט יוצא אם אוכל בתוספת יו"ט ואילו לענין סוכה צריך לילה דוקא".

וכוונת דבריו היא על פי דברי התוס' (פסחים צט, ב ד"ה עד שתחשך) שכתבו: "ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתינא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב, ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות כז, ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום".

שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל, הכי נמי דאי טעי הדר. אמר ליה אין, דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש. והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן, לאו איתמר עלה לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב, אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש".

והקשו התוס' (שם ד"ה אי בעי): "ותימה דאמרינן בסוכה (כז, א) אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות. וי"ל דהכי פירושן שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה אבל בשביל יום טוב צריך לאכול. וא"ת מאי נ"מ אם צריך לאכול בשביל יום טוב או בשביל סוכות. ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יום טוב שפיר אבל אם בשביל סוכה ביום טוב ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אבל בשאר ימים אינו צריך".

והיינו שמבואר בתוס' שבלילה הראשון יש שני חיובי אכילה, חיוב אחד מצד עצם היום טוב, וחיוב שני מצד דין הסוכה, וזהו לפי שלומדים היקש בין לילה הראשון של סוכות ללילה הראשון של פסח, שאז יש ציווי לאכול [ויעויין ברא"ש (פרק ז סימן כג)

שצריך לאכול בכדי אכילת פרס כמצה
בסוכה, דגזירה שוה גמורה היא. גם י"ל
שלא יעשנה עשירה ממי פירות וכדומה,
 אף למאן דאמר דקבע סעודה עליה יכול
 לקדש אריפתא כזה, ומכל שכן כשמקדש
 על היין, מה שאין כן בליל א' דסוכות אין
 יוצא ידי חובתו כי אם בפת היוצא במצה,
 לא בעשירה. ומכל מקום מעט מלח לא הוה
 עשירה, ובמצה הטעם שמחמם, וצ"ע."

ומבואר מדבריו שהדמיון בין ליל הסדר
 ללילה הראשון של סוכות הוא דמיון גמור,
 וממילא אפשר להקשות על התוס' אמאי לא
 כתבו חילוקים נוספים בדין אכילת לילה
 הראשון. האם אפשר לאכול מבעוד יום,
 והאם אפשר לצאת ידי חובה במצה עשירה.
 ג. והנראה לומר שתוס' סברו שהדמיון בין
 ליל הסדר ללילה הראשון של סוכות הוא רק
 לגבי חובת האכילה ולא לגבי פרטי האכילה
 וצורת האכילה. וכמו שמשמע מפשטות
 הגמרא, שזהו רק כלפי דין האכילה, וכן
 מדויק בלשונם של התוס'.

וכעין זה מצאתי בשולחן ערוך הרב (אורח
 חיים תצא, ג) שכתב לגבי ענין אחר: "מי
 שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון
 של פסח עד לאחר צאת הכוכבים מותר
 לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל
 ערבית ולא הבדיל כלל לפי שאיסור חמץ

ומבואר מדבריהם שאת מצות שמחת יום
 טוב אפשר לקיים כבר מבעוד יום, ואילו את
 מצות אכילת פסח אפשר לקיים רק לאחר
 צאת הכוכבים. ואם כן כיון שלומדים את חג
 הסוכות מחג המצות נמצא שאת אכילת
 הלילה הראשון צריך לקיים רק משתחשך,
 ולא מבעוד יום. וקשה למה התוס' לא כתבו
 נפק"מ הרבה יותר שכיחה ומצויה, מאשר
 ירידת גשמים בלילה הראשון [ויעיין בשו"ת
 כתב סופר (או"ח סוף סימן עא), ובשו"ת יד
 אליהו (פסקים, סימן כג, אות א)].

ומבואר מדבריו שהלימוד בין חג הסוכות
 לחג המצות הוא לימוד גמור, ומדמים את
 שתי האכילות זו לזו [ובעיקר הדמיון
 ביניהם, היה אפשר לבאר על פי דברי רבינו
 האריז"ל (שער הכוונות ענין ראש השנה
 דרוש א) שהאריך לבאר במחלוקת רבי
 אליעזר ורבי יהושע (ר"ה י, ב) אימתי נברא
 העולם, שבאמת שני חלקי השנה, ששת
 חודשי החורף, וששת חודשי הקיץ מקבילים
 זה לזה, ונמצא שט"ו בניסן מקביל ממש
 לט"ו בתשרי].

וכן מבואר בפרי מגדים (משבצות זהב
 תרמג, ד) שכתב: "ישיבת סוכה מבואר
 בפנים, ולילה ראשונה חובה מן התורה,
 וצריך לאכול כזית פת מה' מיני דגן דוקא,
 כמצה, ט"ו ט"ו מגזירה שוה כו'. ויראה,

פרשת וזאת הברכה – שמיני עצרת

מהגאון רבי בניהו כהן שליט"א

(ט) פיקוח נפש של רבים

א בתוך ברכותיו של משה רבינו לפני מותו לשבט לוי, כתוב בפסוק (דברים לג, ט): "הֹאמֵר לְאֲבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִי וְאֶת אָחִיו לֹא הִפִּיר וְאֶת בְּנוֹ בְּנִיו לֹא יָדַע כִּי שָׁמְרוּ אֶמְרָתְךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצְרוּ". וברש"י על אתר כתב: "ובריתך ינצרו - ברית מילה, שאותם שנולדו במדבר של ישראל לא מלו את בניהם והם היו מולין ומלין את בניהם".

והיינו שבמדבר לא מלו ישראל את בניהם, כיון שלא נשבה להם רוח צפונית, כמבואר בגמרא (יבמות עב, א); ואילו בני לוי כן מלו את בניהם.

ובאמת שהדברים שנויים במחלוקת, שהנה בתוס' (יבמות עא, ב ד"ה מאי טעמא), וברמב"ן (יבמות עא, ב) הביאו שתי דעות אם ישראל לא מלו כלל, או שמלו ולא פרעו. וזה לשון הרמב"ן: "איכא דקשיא ליה אי לא מהול כלל קדשים היכי אכלי, ועוד שהרי בשר תאווה נאסרה להם, ובמדרש אגדה רבי ישמעאל אומר וכי ערלים שמעו קולו של הקדוש ברוך הוא בסיני, אלא נימולין היו שלא כתיקנן והיו [כורתין] הערלה ולא היו פורעין, ולכך אמר הכתוב לא מלו, וכשבאו לארץ צוה הקדוש ברוך הוא ליהושע עשה

אינו תלוי בהבדלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יום טוב ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם ההבדלה אינו מחמת קדושת יום טוב אלא שהחכמים אסרוהו מטעם שנתבאר בסי' רצ"ט [ואף להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אם לענין שביתת יום טוב ממלאכה שזה נלמד ממה שכתוב תשבתו שבתכם כמ"ש בסי' רס"א] אבל לענין שאר דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש עיין סימן תקכ"ט אין צריך להוסיף מחול על הקודש וכל שכן לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ".

ומבואר מדבריו שכל פרט ופרט מדיני היום טוב נלמד ממקום אחר ועל כן אין הדינים שווים. וממילא אפשר לומר שהוא הדין בנידון דידן, אין לדמות את חובת האכילה שהיא נלמדת מגזירה שווה, לבין גדרי האכילה ודיניה. ועל כן לא כתבו התוס' נפקא מינה לגבי אכילה מבעוד יום, ולגבי מצה עשירה.

החמירו מספק. וצריך ביאור בשיטתו עם מי היה הצדק, כלומר האם ישראל החמירו על עצמם שלא כדין, או ששבת לוי הקילו שלא כדת [ובעיקר מה שכתב שם ששבת לוי לא שאל את משה רבינו כיון שלא היה הדיבור מתייחד עמו, יש להקשות חדא שהרי משה היה הגדול בהוראה אף בלי שהתייחד עמו הדיבור; ועוד שרואים בתורה שאף באותם לח שנה ענה הקב"ה לשאלותיו של משה, כמו במגדף ובמקושש [מבלי להיכנס לשאלה אימתי היתה פרשת המקושש, האם לאחר קורח או לפני כן], ובפסח שני ובבנות צלפחד].

ב. והנה רבינו החתם סופר עמד בזה בספר תשובותיו (אורח חיים רח, ד"ה וראיתי בספר) [בתשובתו הנודעת לרבי צבי הירש חיות, אודות ספרו 'תורת נביאים'], וכתב: "וראיתי בספר כתב איש ריבנו ערער יתערער, כי נתעורר [- וכוונתו לחיבור 'עמק השוה' שחיבר אהרון חורין (תקכ"ו – תר"ד) שבו טען שאין חובה למחות על כל שינוי בהלכה ובמנהג] הרי במדבר מלו הלויים מ' שנה ולא נסתכנו ואיך הניח משה רבינו ע"ה את הישראלים ולא זרזם על המילה יקבל הרובה את תשובתו, אין ספק כי למול וליצא בדרך סכנה היא לולד, וכו', ואם כן לא היו יכולים למול דלמא מיד אחר המילה יסע הענן, וכו', אך מנזיפה ואילך שלא נשב רוח

לך חרבות צורים, וכן עשה וקבץ כל הערלות ועשה אותן גבעה גדולה לכך נאמר אל גבעת הערלות, ועוד אמרו באגדה בפרקי ר"א כשבא בלעם ראה המדבר מלא ערלות של ישראל אמר מי יוכל לעמוד בזכות דם המילה המכוסה בעפר הארץ שנאמר מי מנה עפר יעקב, מכאן התקינו שיהו מכסין את הערלה עם הדם בעפר הארץ, מכל הני משמע דמהול".

ויש לעיין לאותם הסוברים שישראל לא מלו, מה היתה נקודת המחלוקת בין בני לוי לבין שאר ישראל, והלא ממה נפשך אם היתה סכנה למול מפני מה מלו בני לוי, והלא אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה; ובפרט לפי מה שמבואר בפירוש הספורנו על אתר שכתב: "ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך. **לא הקפיד על חיי בניו במדבר כדי לשמור אמרתך** והוא מצות מילת הבנים **אף על פי שהיו מתים רבים מהם** כאומרם ז"ל מפני שלא נשבה להם רוח צפונית"; ואם נאמר שלא היתה זו סכנה, למה שאר ישראל לא מלו, והיאך לא מחה בהם משה רבינו.

וראיתי בספר עצי ברושים [לרבי שלמה הכהן מוילנא – "החשק שלמה" (סימן נה, ובנדפס מחדש עמוד תתצט)] שדן בענין זה וכתב שצריך לומר שלא היה ההיזק ברור, ובני ישראל הקילו על עצמם, ושבת לוי

למחות, שלא יכנס בעובי הקורה למחות בעוברי עבירה או במתעצלי קיום עבודה ותורה, וכו'".

והדברים מחודשים מאוד, שנמצא מדבריו ששבט לוי היה מחויב למול כיון שאצלו נכנסה הרוח הצפונית, ואילו שאר ישראל לא היו מחויבים למול, כיון שלגביהם היה מדובר בסכנת נפשות. וקשה מאוד, שאם כן מה השבח ששיבח משה רבינו את בני לוי שמלו, והלא אצלם לא היתה סכנה במילה. ואפשר לומר בדוחק שזהו גופא השבח שלהם, שהם לא היו נזופים למקום ולכן יכלו למול. אלא שמלשון הפסוק משמע כביאור הספורנו, שתחילה הפסוק משבח את בני לוי שלא הכירו את ילדיהם, כלומר שלא ריחמו עליהם, אלא מלו אותם על אף הסכנה.

ג. ורבינו האבני נזר יצא לדון בדבר החדש וכתב (יורה דעה שכג, ד): "ויש לדחות דשאני התם שהיה דבר כללי לכל ישראל. **ואם לא ימולו את בניהם יתבטל מצוות מילה זו לאותם מ' שנה לגמרי. ויש לדמותו לארקתא דמסאני יהרג ואל יעבור.** דכתב הר"ן בחידושי סנהדרין (עד, א) דחילוק יש בין מתכוונים להעביר כללות ישראל. או יחיד. או שנים. ואפילו בהנאת עצמו כתב בשם הרמב"ם דבשעת הגזירה

צפונית וגם היו בדרך, אסורים היו למול עצמם, ואילו היו רוצים היה משה רבינו ע"ה מוחה בהם. ונשאר הקושיא על הלויים איך הניחם משה רבינו ע"ה למול ולסכן בניהם, לזה י"ל, דיש לחקור וכי ס"ד שכל מ' שנה נשתנה סדרי בראשית ולא נשב רוח צפונית בכל העולם מ' שנה והיה נס זה יותר מהעמדת השמש ליהושע בן נון יום תמים (יהושע י', יג), ועוד דקדוק לשון הש"ס לא נשב להם רוח צפונית מה לשון להם, ולחד לישנא בגמ' שם לא נשב כי היכי דלא לבדרי ענני כבוד. לכן נראה לפי ע"ד אלו ואלו דברי אלקים חיים, דהנה רוח צפונית המנשב בעולם מרפא אפילו השוכבים בביתא דשישא, וכו', אך לכנוס בין בתרי ענני כבוד שהיו מלובטים ומדובקים זה בזה אדוק היטב דלא לבדרו ענני כבוד ועל פי טבע עוצם אדיקותם לא היה אפשר לרוח צפונית לכנוס ביניהם אם לא יתפרדו זה מזה, ומ"מ כל זמן שלא היו נזופים נעשה להם נס ונשב להם דייקא רוח צפונית או דבר אחר כיוצא בו, ונכנס בחדרי משכבי הילדים הנימולים ונס זה נעשה למחנה ליום כל מ' שנה והיו מחויבים למול, אבל ישראל שהיו נזופים לא נעשה להם נס להכניס רוח צפונית בין הבתרים על כן מדינא היו אסורים למול בניהם. אבל זולת זה, חלילה למשה רבינו ע"ה ולשום מנהיג מישראל אשר בידו

ולפי זה נמצא שהטעם שהותר לישראל לא למול את בניהם היה בגלל ששבת לוי המשיך למול. כיון שאם שבת לוי לא היה מל היו חייבים כל ישראל למול ולהסתכן, ועכשיו ששבת לוי מלו הותר לישראל לא למול. ולפי דבריו, השבח ששיבח אותם משה רבינו הוא שהם הסכימו לסכן בעצמם בשביל לקיים מצות מילה ולהציל את נפשות שאר ישראל ממיתה.

אלא שמדבריו עולה חידוש גדול, שאם מדובר בסכנה כללית אין היתר של פיקוח נפש. ולפי זה אם תהיה מגיפה רח"ל בערב יום כיפור, שמצד דיני פיקוח נפש היה עלינו לומר שלא לצום באותה שנה, אך כיון שאם כולם יעשו כן תתבטל מצות תענית ביום הכיפורים, אין היתר של פיקוח נפש.

ד. והנה בשדי חמד (חלק ט, מערכת יום הכיפורים סימן ג, דף עד, עמוד ג) הביא בענין זה מחלוקת הפוסקים. החתם סופר (ו, כג) התיר אף לרבים, במקום שיש סכנה. ומאידך גיסא, בספר ראשית בכורים [לרבי בצלאל הכהן מוילנא, אחיו של החשק שלמה] החמיר בזה [והדברים מתאימים למה שמסופר עליו שבעת המגיפה בוויילנה בשנת תר"ט, הוא חלק על היתרו של ר' ישראל סלנטר לאכול ביום הכיפורים, כמבואר בספר תנועת המוסר (חלק א,

יהרג ואל יעבור. ואף דבזה ליכא חלול השם. רק משום שהוא גזירה כללית. א"כ בזמן המדבר במילה שהיה דבר כללי לכל ישראל מן הדין שימולו את בניהם".

ומבואר מדבריו חידוש גדול, שכאשר יש פיקוח נפש כללי, שכולם נמצאים בסכנה, אין פטור של פיקוח נפש, כיון שאז המצוה תתבטל לגמרי.

ובמקום אחר הוסיף (חושן משפט קכה): "וראיתי בחתם סופר (יו"ד סי' רמ"ה) שהקשה לו חכם אחד דאיך מלין שום תינוק כיון שאחד מאלף מתים וסכנת נפשות דוחה הכל יעיי"ש שנדחק משום דלא אתחזק המיעוט. ואין דבריו נראין בעיני וכו'.

אולם עיקר הקושיא אינה כלום לדעתי. שהרי הר"ן ז"ל בחידושיו לסנהדרין (עד, א) בהא דערקתא דמסאנא **משום דבגזירת המלכות אם לא ימסרו עצמן יתבטל ח"ו הענין ההוא לגמרי ומוטב שיהרגו כמה אלפים מישראל ולא תתבטל אפילו נקודה אחת מדברי תורה.** כ"ש שלא נאמר שבשביל חשש אחד מאלף נבטל כל מצוות מילה. אבל בערל שמתו אחיו מחמת מילה שהוא רק באדם פרטי שפיר מבטלין מצוות מילה משום חשש נפש. וא"כ אם החשש באדום מועט בוודאי ה' ממתינין עם המילה עד שיחזרו מראיו".

מִלֹּאכָתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת". והיינו

שיום השבת יש בו ברכה ויש בו קדושה.

וברמב"ם (שבת כט, א) כתב: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ) זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

ובדבריו לא מבואר מהי אותה זכירה בדברים ומהי מטרתה, ובספר המצוות (עשה קנה) הוסיף הרמב"ם וביאר: "שציונו לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו **נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו**. והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו. כלומר זכרהו זכר קדושה והגדלה. וזו היא מצות קידוש. ולשון מכילתא זכור את יום השבת לקדשו קדשהו בברכה. ובביאור אמרו (פסחים קו, א) זכרהו על היין. ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו. כלומר ההבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצווה".

וצריך ביאור מהי זכירת ההבדלה, וביותר קשה שבגמרא (פסחים קה, ב) מבואר לגבי יום טוב שחל במוצאי שבת, שמוטב לאחר ולדחות את ההבדלה לבסוף "אפוקי יומא

עמוד 159), ובספר מקור ברוך (חלק ב, עמוד 1012), ובקובץ עץ חיים (באבוב, גיליון ז, עמודים רעג ואילך) שבו הופיע הסיפור בשלימות על כל שלל גרסאותיו].

והביא אחר כך מספר ישרי לב [לרבי חיים דוד חזן, (תקנ"א – תרכ"ט) רבה של איזמיר ולימים הראשון לציון בירושלים] שכתב: "שהיה מהסס להורות שום היתר ביום הקדוש הזה כי ביטחוננו באלוהינו יתברך שמו שומר ישראל. ואף שנודע כי בערי אשכנז הורו היתר בזה לא מלאני לבי להורות לא איסור ולא היתר, ושבח לה' יתברך לכל בני ישראל היה אור במושבותם ולא מת אחד באותו היום ויהי לנס לעיני העמים והשרים".

ומחלוקת זו הובאה בביאור הלכה (ריש סימן תריח), שציין לדברי השדי חמד והחתם סופר. והנה מחלוקת זו נאמרה במקרה שבעיר אחת יש מגיפה, ואף בזה יש שאסרו, ויש לדון במקרה שתהיה מגיפה כללית בכל העולם, האם יודו המתירים לדברי האבני נזר שאסור, או לא.

פרשת בראשית תשפ"ג

(י) ביאור ענין מצות קידוש והבדלה

א בסיום פרשת בריאת העולם כתוב (בראשית ב, ג) "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְכָל

במקום סעודה", והיינו שלפי הרמב"ם יש חובת קידוש גמורה גם בסעודת שחרית [ומדבריו (שם ל, ט) משמע שאף בסעודה שלישית יש דין לקדש על היין, והובאו דבריו בטור (רצא, ד)], והראב"ד השיגו בזה "שכבר נתקדש היום בכניסתו", ואם כן מפני מה אסר הרמב"ם לטעום מאומה לפני הקידוש, והלא כבר קידש האדם את השבת בכניסתה [ובעיקר שיטת הראב"ד שהדרשה היא שקידוש הבוקר הוא השלמה ללילה, יש הרבה מה לדון ואין כאן מקומו. ויעויין ברשב"ם (פסחים קו, א ד"ה אמר) מה שכתב בשם השאילתות]. ושיטת הרמב"ם צריכה ביאור.

ועוד צריך ביאור מפני מה נאמר (פסחים קא, א; רמב"ם שבת כט, ח) שאין קידוש אלא במקום סעודה, מה הקשר בין הקידוש לסעודה. והרשב"ם (שם ד"ה אף ידי) כתב: "כדפרשין טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח) וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא. אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו, א) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב". והמדרש והסברא טעונים ביאור, מה ענין הקידוש לסעודה.

מאחרין ליה כי היכי דלא להוי עלן כטונא". כלומר שלא תיראה השבת כמשוי. וצריך ביאור, וכי אמירת ההבדלה מוציאה את השבת, הרי השבת כבר יצאה בשעת צאת הכוכבים.

ועוד צריך ביאור מפני מה אסור לאכול ולשתות קודם הקידוש וקודם הבדלה, כמבואר ברמב"ם (שבת כט, ה), ואילו עשיית מלאכה מותרת אפילו בלא הבדלה על הכוס, כמבואר בגמרא (שבת קנ, ב). מהו המחלק בין איסור אכילה ושתיה לאיסור מלאכה, ובפרט שמצד הסברא היה לנו לאסור מלאכה יותר מאשר אכילה ושתיה. ועוד צריך ביאור וכי אכילה ושתיה דומים למלאכה, מה הקשר בין הקידוש וההבדלה לבין האכילה והשתיה [ועד כדי כך החמירו חכמים, שטעה ולא הבדיל בחונן הדעת, אם אכל צריך לחזור ולהתפלל, כמבואר בשולחן ערוך (רצד, א), וצריך ביאור עניינה של הלכה זו].

ועוד צריך ביאור, שהנה ידועים דברי הרמב"ם (שבת כט, י): "ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבא, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואחר כך יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא

הקב"ה על ידי השביתה. ונמצא שבשבת יש תוספת קדושה של שייכות להקב"ה [ואולי זהו הביאור באותה נשמה יתירה שיש בשבת (ביצה טז, א) ואין ביום טוב (תוס' פסחים קב, ב ד"ה רב אמר)], וממילא אותה קדושה מצריכה ברכה מיוחדת בכדי להתיר הנאה מהעולם.

ובזה מיושב היטב מפני מה אסור לאכול ולשתות קודם קידוש, לפי שנחשב הדבר כמעילה וכהנאה בלי ברכה. ואם כנים אנו בזה אפשר לומר כן אף לגבי הבדלה. אמירת ההבדלה באה גם כן להתיר אכילה ושתיה, כיון שעל ידה אנו אומרים שהעולם חוזר להיות רק עם קדושה אחת, שכלפיה מספיקה ברכת הנהנין לבד. ועל כן אסור לאדם לשתות אף קודם הבדלה [אמנם לגבי מים יש לעיין בטעם החילוק בין קידוש להבדלה, ויעיין ברמב"ם (שבת כט, ה) ובמגיד משנה. ואולי יש לומר שתוספת קדושה חמורה ממיעוט קדושה. וצ"ע].

וזוהו הטעם שאכילה ושתיה לפני הבדלה חמורים מעשיית מלאכה, לפי שעשיית מלאכה אינה הנאה מן העולם המצריכה ברכת הנהנין להתירה, אלא היא רק אסורה מצד דיני שבת, וכלפי זה כל שיצאה שבת, מותר לעשות מלאכה. מה שאין כן אכילה

ב. ונראה לבאר על פי דברי הגמרא (ברכות לה, א) שכתוב "אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל וכו', רבי לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה". ומבואר מדברי הגמרא שברכות הנהנין מתירות את ההנאה של בני האדם, ומפקיעות את חלות קדושת ה' בהם [וכן משמע בירושלמי (ברכות פרק ו הלכה א) "העולם כולו ומלואו עשוי ככרם, ומה פדיונו ברכה"].

והנה בשבת יש בעולם קדושה כפולה, הרמוזה בפסוק "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ", וכדרשת חז"ל (מדרש שוחר טוב, פרשה צב, והובאה בשאילתות (שאילתא א)) "אמר רבי יצחק ראו כי ה' נתן לכם (את) השבת (שמות טז, כט), מהו ראו, אמר ר' יוסי מרגניתא דיהיבת לכון, כל עיסקא דשבת כפול, לחם משנה שני העומר לאחד (שמות שם, כב), קרבנה כפול, שנאמר וביום השבת שני כבשים (במדבר כח, ט), עונשה כפול, שנאמר מחלליה מות יומת (שמות לא, יד), שכרה כפול, שנאמר וקראת לשבת עונג (ולקדוש) [לקדוש] ה' מכובד (ישעיה נח, יג), אזהרותיה כפולות, זכור ושמור, מזמור כפול, מזמור שיר ליום השבת". והיינו שבשבת ניכר קניינו של

מבואר מדברי הרמב"ן שיש חילוק גדול בין קדושת ליל שבת לקדושת יום השבת [ובפשטות כוונתו לדברי המקובלים (שער הכוונות ענין הקידוש, דף עו) שבילילה זוהי סעודת מטרוניתא - המלכות, שבה היא מזדווגת את הזיווג העליון, וביום זהו סעודת מלכא קדישא, שבה מזדווגת מידות הזעיר אנפין [ו' תחתונות], וסעודת המנחה מזדווג בה אריך אנפין, ורמוזים ייחודים אלו בפתיחת פיוטי האר"י הקדוש לכל סעודה].

ולפי דברים אלו מיושבת שיטת הרמב"ם, שהצריך ברכה על היין בכל סעודה וסעודה, לפי שמדרגות הקדושה שונות בין הסעודות, ועל כן צריך בכל סעודה וסעודה להזכיר את קדושת השבת, להדגיש את קדושת העולם המיוחדת שנמצאת בכל סעודה וסעודה [ויש בכאן להעיר, שעל פי הקבלה נחלקו הדעות אם צריך לקדש על היין בסעודה שלישית, שבשער הכוונות (ענין סעודה שלישית, דף קיב) כתב: "ולכן אין בחינת קידוש על היין בסעודה זו, כמו בסעודת הלילה ובשחרית, שלא כדברי הרמב"ם ז"ל שפסק לקדש על היין בכל השלש סעודות" [וכן כתב בפרי עץ חיים (שער השבת, פרק כג), ובשולחן ערוך האר"י (שחרית של שבת סעיף ו)]. ומאידך גיסא, הרדב"ז בחיבורו הקבלי מצודת דוד (מצוה צא) כותב שעל פי הסוד צריך לברך

ושתיה שעניינם הוא הנאה מן העולם, זקוקים לברכה מיוחדת להתירם.

וזהו כוונת הגמרא שמוטב לאחר את אמירת ההבדלה, משום שאע"פ שהשבת ודיניה הסתיימו בצאת הכוכבים, אך אנו רוצים להראות שקדושת השבת הכפולה חביבה עלינו, ולא במהרה או מוציאים אותה לענין זה [ויתכן שקדושה זו תלויה בדיבור האדם, ואין היא יוצאת עד לאחר הבדלה].

ומיושב גם כן מה ענין הקידוש אצל הסעודה, משום שרוצים להראות בקידוש שהוא המתיר של הנאות העולם, ועל ידי אמירתו מותר לאדם ליהנות מן העולם [ואפשר לבאר בזה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל (ברכות נא, ב; פסחים קיד, א) אם ברכת היום קודמת לברכת היין, או שברכת היין קודמת לברכת היום].

ג. והנה ברמב"ן (שמות כ, ח) כתב: "ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר אות קפב) הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור, ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה, וזהו מאמר החכמים (ב"ק לב, ב) שאומרים בערב שבת באי כלה באי כלה, באו ונצא לקראת שבת מלכה כלה, ויקראו לברכת היום קדושא רבא (פסחים קו, א) שהוא הקידוש הגדול, ותבין זה".

והנה כי הרמב"ם פ"א מה' מילה הי"ז,
ואין מלין אלא ילד שאין בו שם חולי
שסכנת נפשות דוחה את הכל ואפשר
למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש
אחד מישראל לעולם, עכ"ל, וצ"ב מה
פשר אריכות דבריו, ומה הוצרך לכך,
הלא אף אם א"א למול לאחר זמן, מ"מ
הרי פקו"נ דוחה הכל.

והנה בגיטין נז, ב איתא "כי עליך הורגנו
כל היום" ריב"ל אמר זו מילה שניתנה
בשמיני, ופירש"י, זו מילה, הורגנו כל
היום, דזימנן דמיית. והיינו דמילה הוי
סכנת נפשות, ונצטוינו בזה להכניס
התינוק לסכנה. ומשום זה הורה באבנ"ז
(יו"ד סי' שכג אות ב) באחד שיש עליו
חשש סכנה מחמת המילה, משום אחיו
שמתו מחמת מילה עיי"ש, דכשהוא
גדול וחזק מן הראשונים יש למולו, ואין
אומרים נמתין יותר, דאיזה שיעור ניתן,
ולדחות לגמרי אי אפשר מפני חשש. וכי
דזהו שכי הרמב"ם דמפני שאפשר למולו
לאחר זמן לכך אין מלין אלא ילד שאין
בו שום חולי, ומשמע שאם א"א למולו
לאחר זמן אין דוחין, וה"ט דכל מילה
הוי חשש סכנה, עיי"ש, [וכתב וכמדומה
שכ"כ בחת"ס וכעת לא עיינת, וכוונתו
למשי"כ בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רמה,
עיי"ש].

וכן הובא בשם מרן הגרי"ש אלישיב
זצ"ל (סי' נר לאחד פ' שמות) לבאר בהא
דאי בחולין מז, ב תניא רבי נתן אומר
פעם אחת הלכתי לכרכי הים באתה
אשה אחת לפני שמלה את בנה ראשון
ומת שני ומת, שלישי הביאתו לפני,
ראיתיו שהוא אדום, אמרתי לה בתי
המתיני לו עד שיבלע בו דמו, וכי רש"י,
המתני לו, דאין לך דבר העומד בפני
פיקוח נפש חוץ מעבודת כוכבים גלוי

על היין בסעודה שלישית, וכן כתב השל"ה
בסידורו (שער השמים סעודה שלישית אות
ב), ויש שביארו שצריך לעשות כן באמצע
הסעודה, ואז הדברים מתאימים לשיטת
האר"י, ויעויין במגן אברהם (רצא, ט),
ובערוך השולחן (רצא, י), ובשער הכוונות
(מהדורת דעה להשכיל, עמודים תמג –
תמד הערה פג).

מהגאון האמיתי בעל גינת אגוז שליט"א

פרשת וזאת הברכה

י"א) מילת בני לוי במדבר

ובריתך ינצרו (לג, ט)

וברש"י, ברית מילה, שאותם שנולדו
במדבר של ישראל לא מלו את בניהם,
והם היו מולין ומלו את בניהם.

הנה הטעם מה שלא מלו ישראל
במדבר, איתא ביבמות פ' הערל (עב, א)
משום דלא נשיב להו רוח צפונית, והיינו
דמשום סכנת פיקוח נפש לא מלו
ישראל, ויש לתמוה אי"כ איך לא חשו
לזה בני לוי, ומלו את בניהם במדבר,
והכניסום לסכנה, [וכדפירש בספורנו
וז"ל, "ואת בניו לא ידע כי שמרו
אמרתך" לא הקפיד על חיי בניו במדבר
כדי לשמור אמרתך והיא מצות מילת
הבנים, אף על פי שהיו מתים רבים
מהם, כמאמרם ז"ל מפני שלא נשבה
להם רוח צפונית, עכ"ל], וצ"ע איך הותר
להם ליכנס לסכנת פיקוח"נ בשביל מצות
המילה.

בפי המרגלים (במדבר יד, כח-לד)
 "אמר אלהים חי אני נאם ה' וגו' ובניכם
 יהיו רעים במדבר ארבעים שנה וגו' יום
 לשנה יום לשנה תשאו את עונתיכם
 ארבעים שנה" הרי מפורש שידעו
 ישראל זמן הליכתם במדבר, וא"כ היה
 להם להמתין מלמול עד שיבואו לארץ
 ישראל שתהא המילה בלא סכנה. אכן
 אולי י"ל דלזמן מרובה כ"כ אין
 ממתנינים.

ובאמת שו"ר בכלי חמדה (ריש פ' נצבים
 אות ב) שכו"כ ליישב מה שמלו בני לוי
 במדבר אף בחשש סכנה, עפ"י ד'
 הרמב"ם הנז' דמה שאין מלין ילד
 בחשש חולי מפני שאפשר למול לאחר
 זמן, ומבואר דבלא"ה מלין אף במקום
 סכנה, וא"כ שפיר עבדי שבט לוי
 שהכניסו במילה לחשש סכנה, כיון שלא
 היה זמן קבוע שיהיו יכולין למול, לכך
 לא חשו לחשש הרחוק של הסכנה.

ובעיקר ד' הרמב"ם שאפשר למול לאחר
 זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחד
 מישראל, מבואר בתשובת חת"ס (יו"ד
 סי' רמה) ביאור סברת הרמב"ם, שהוא
 כעין מה דא"י ביומא לענין פיקו"נ
 בשבת, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור
 שבתות הרבה, וה"נ תדחה המילה איזה
 זמן כדי שיהיה נימול אח"כ כל ימי חייו,
 [וכשאינו לו תקוה להמול עוד, אמאי
 תדחה המילה אפי' שעה אחת], והיינו
 דלקיום מצות המילה שיהא מהול זמן
 רב יש לבטל מצות המילה ולהמתין
 מלמולו, והעירני ידידי הרה"ג רש"מ
 קולמן, דהיינו דדעת הרמב"ם דהמצוה
 להיות מהול, וכשי' מהר"ח או"ז (שו"ת
 סי' יא), ולכך שייך קיום המצות מילה
 הרבה פעמים.

עריות ושפיכות דמים, עכ"ל, וצ"ע מה
 ענין פיקו"נ לכאן, והרי אף אילו היו
 צריכים למסור נפש על כל העבירות,
 עדיין היה אסור למול את בנו באופן
 שיש פיקו"נ, כיון דהוי ספק רציחה, ולא
 הותר להרוג אדם בשביל קיום מצוה.

ועפ"י המבואר בגיטין דמילה הוי סכנת
 נפשות, וכמבואר בד' הרמב"ם דאם לא
 היה שייך להמתין ולקיים המילה לאחר
 זמן לא היתה המילה נדחית בחשש
 סכנה, והיינו לפי שזהו המצוה דמילה -
 כי עליך הורגנו כל היום, לפי"ז מבואר
 מש"כ רש"י הטעם להמתין מלמול מי
 שלא נבלע דמו משום פיקוח נפש, ולא כי
 מטעם דאיך יותר בזה הריגתו, משום
 דלולי הא דילפי' מוחי בהם שאין לך
 דבר העומד בפני פיקו"נ, היה צריך למול
 אף במקום סכנה, [עיי"ש עוד מה
 שביאר עפ"י"ז].

[ובביאור הדבר ראיתי בשם הגר"י
 אברמסקי זצ"ל, שאמר דכמו דביציאה
 למלחמה, לא שייך דחיה משום חשש
 פיקוח נפש, שהרי כל יציאה למלחמה
 יש בה סכנה, והיא גופא המצוה, וע"כ
 לא שייך להמנע מפני הסכנה, ה"נ מצות
 מילה, כיון שהמצוה היא המילה אף
 דיש סכנה בדבר, ע"כ לא שייך להמנע
 מפני סכנה].

ואשר לפי"ז יתבאר מה שמלו בני לוי
 במדבר, ואף בחשש סכנה בלא רוח
 צפונית, שהרי מצות מילה קיומה אף
 במקום סכנה, וכמשנ"ת.

אמנם הנה אכתי צ"ב דהא בהדיא כי
 הרמב"ם דיש להמתין כדי לקיים
 המילה בלא סכנה, וא"כ היה להם
 להמתין מלמול עד בואם לארץ ישראל,
 שהיה להם זמן ידוע, שיהיה לכתם
 במדבר ארבעים שנה, ומקרא מלא הוא

יודע שיקבל תשובתו ויוכל לפייסו, ועיי' טור יו"ד סי' קנז דרשאי להחמיר עיי' ליהרג מלבד על ג' עבירות אף בשאר עבירות, ודלא כהרמב"ם פ"ה מיסודה"ת דאסור, ועיי' חת"ס יו"ד רמה].

ולאור ד' מרן החזו"א י"ל דכיון דלא היה זה אלא ספק סכנה, ולפי אומץ חרדת קדש של אותו חסיד על מצות התפלה, ובחוזק בטחונו בהשי"ת, הותר לו קיום המצוה כתיקונה גם בספק סכנה.

י"ב) במקראות שבחתימת התורה

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ד' פנים אל פנים. לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו. ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל (לד, י-יב)

י"ל בביאור המקראות ומה שהם חותמים התורה, עפ"י ד' הרמב"ם פ"ח מיסודי התורה, וז"ל, משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבם דופי שאפשר שיעשה בלאט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה, צרך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילים בו, צרכנו למזון הוריד לנו המן, צמאו בקע להם את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותם הארץ, וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני שעניינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל, והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך, וכן הוא אומר פנים

ב

ובעיקר הקושיא איך הותר לבני לוי למול בניהם במדבר בחשש סכנה, שמעתי לבאר בזה עפ"י מה שכתב מרן החזו"א זצ"ל [בהערות לקונטרס "כיצד אטפל בילדי בשבת ובחג" שחיבר אא"ז הגרי"מ שלזינגר זצ"ל] לענין חולי בתינוק ושינוי בסדר אכילתו שיש לדון זאת לספק סכנה, וכי בסוה"ד בזה"ל, ואי אפשר לקבוע בענינים אלו לא גיל ולא שיעור דברים קבועים, אלא הלב יודע לפי אומץ הרגשתו על בריאות בנו, ואומץ חרדת קדש על שמירת שבת, פעמים משתנה הדין לפי חוזק בטחונו בד' ית', עד כאן לשונו הזהב.

וא"כ, אצל בני לוי באומץ חרדת קדש על שמירת מצות מילה, ובחוזק בטחונם בהשי"ת, [עיי' רמב"ם פ"א מה' ע"ז דשבת לוי החזיק העיקר הגדול ששתל אברהם אבינו והוא עמד במצות אבות], הותר להם קיום מצות מילה בספק סכנה.

וע"ד זה נראה לבאר עובדא דברכות לב, ב דת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפילתו, לאחר שסיים תפילתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם וכו' כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי, א"ל המתן לי עד שאפייסך בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם וכו'. ע"כ.

ועמדו בזה האחרונים איך הותר לו להחסיד למסור עצמו לסכנת פיקוח נפש, [ועיי' מג"א ריש סי' קד ובצל"ח ובהערות מרן הגריש"א זצ"ל, שהיה

ופתיחת פי הארץ והורדת המן מן השמים (-ספורנו) "ולכל המורא הגדול" - מעמד הר סיני (ספורנו ורמב"ן) אשר עשה משה "לעיני כל ישראל", אלו כולם שעשה משה, האמונה בו לא היתה לא היתה כי אם מפני שראו "אשר ידעו ה' פנים אל פנים", ובזה היתה אמונת ישראל במשה רבינו ע"ה.

י"ג) פסיעת משה מערבות מואב להר נבו

ויעל משה מערבות משה אל הר נבו ראש הפסגה (לד, א)

וברש"י, כמה מעלות היו שם ופסיען משה בפסיעה אחת. והוא מסוטה יג, ב והכי איתא שם. עה"פ "לא אוכל עוד לצאת ולבא" מאי "לצאת ולבא" אלימא לצאת ולבא ממש, והכתיב "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחה" וכתוב "ויעל משה מערבות מואב להר נבו ותניא שתים עשרה מעלות היו שם ופסיען משה בפסיעה אחת, ע"כ.

ויפה העירו בזה להשיטות שמשה רבינו נפטר בשבת [ראה תוס' מנחות ל, א ד"ה מכאן], איך פסע משה פסיעה גסה בשבת, הא פסיעה גסה אסורה בשבת, כדאי' בשבת קיג, ב.

והנה בשו"ע או"ח סי' שא כ', אין לרוץ בשבת אלא אם כן הוא לדבר מצוה, כגון לבית הכנסת או כיו"ב, הגה' – ואסור לפסוע יותר מאמה אחת אם אפשר לו.

ובאשל אברהם מבוטשאטש כ' להסתפק אם לצורך מצוה שרי אף לפסוע פסיעה גסה, וצייד שמותר לצורך לפסוע פסיעה גסה, שהרי בחורים

בפנים דבר ה' עמכם וכו' ומנין שבמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנא' הנה אנוכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, מכלל שקודם זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה וכו'. וזה הוא שאמר לו הקב"ה בתחלת נבואתו בעת שנתן לו האותות לעשות במצרים ואמר לו ושמעו לקולך, ידע משה רבינו שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי ומהרהר ומחשב, והיה נשמט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי, עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים, ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק ההרהור שמהרהרין אחריו, שאני נותן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מבתחלה ולא ישאר בלבן הרהור, הוא שהכתוב אומר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, עכ"ל.

אשר נמצא בזה, שהאמונה במשה היתה לפי שראו שדיבר ה' עמו פנים בפנים במעמד הר סיני, וגם האותות והמופתים שעשה בארץ מצרים לא בהם האמינו במשה, אלא אמונתם היתה משום מעמד הר סיני שבזה ידעו בלא הרהור שמבתחלה שלחו ה', והניסים שעשה לישראל במדבר גם הם לא באו להביא ראיה על הנבואה, רק אמונתם היתה במעמד הר סיני שראו ושמעו שדיבר ה' עמו.

א"כ זהו שחתימת תורת משה בכך שהאמונה בו במה שראו "אשר ידעו ה' פנים אל פנים". וכל האותות והמופתים במצרים, ו"היד החזקה" - שפעל הקל על ידו לשנות הטבע כענין בקיעת הים

ולקרות. ב, למעוטי שלא יקרא שליח ציבור עמו. ג, דאפי' בזמן המשנה שלא היה המברך אלא הראשון והאחרון, על הני שמונה פסוקים יחיד צריך לברך בפני עצמן. ד, הקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, אלא מפסיק עולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם. ה, אינו רשאי להפסיק ולקרותם בפני עצמם. ו, "יחיד" תלמיד חכם [כדאמרינן לא כל הרוצה לעשות את עצמו יחיד עושה] או המיוחד שבהם, כלומר הגדול שבכולן. ז, מותר לקרות אותן בבית הכנסת בפחות מעשרה.

ויש לברר טעם השיטות ומה שיש לדון ולבאר בדבריהם. ובהקדים, מה דאיתא שם דבעינן למתלי למימרא זו בהא דתניא – "וימת שם משה עבד ה'" אפשר משה חי וכתב וימת שם משה, אלא עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע, דברי ר"י, ואמרי לה רבי נחמיה, אמר לו ר"ש אפשר ס"ת חסר אות אחת וכתב "לקוח ספר התורה הזה", אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע וכו', ובעינן למימר דהא דאמר רב דיחיד קורא אותן היינו דלא כר"ש, דאי פסוקים אלו כתבן משה, א"כ מה מקום יש לחלק דין הפסוקים אלו, ודחי לה דאפי' כר"ש אתי שפיר הואיל ואישתנו (שנכתבו בדמע) אשתנו. ע"כ.

[ועי' קול אליהו להגר"א י"ל דזה וזה דברי אלוקים חיים, והוא, שלשון דמע הוא לשון מעורב, כמו מלאכתך ודמעך לא תאחר, וכמו העולה בספק הדימוע, כי כל התורה קודם שניתנה לישראל לא היה בה רק צירופי אותיות ולא היתה

המתענגים בריצתם אי' שם סעיף ב' דשרי.

והביאור דדברי הרמ"א הם להוסיף ולפרש להדיא מש"כ המחבר, ולא להוסיף איסור חדש דגם המחבר כלל איסור זה המפורש בשבת קיג.

והרחיב בזה בס' משנה אחרונה על משנ"ב והביא מרבינו ירוחם (נתיב י"ב ה"א) שכי' להדיא שמותר להלך פסיעה גסה לצורך מצוה.

ולפי"ז אי"ש דמשה רבינו היה מצווה לעלות שמה, וא"כ הוי לדבר מצוה דשרי.

עוד י"ל דאף אי נימא דלא הותר אפי' לצורך מצוה, יתכן שזהו רק מפני הסכנה דנוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו. ולפי"ז כשמשה רבינו עולה כדי למות כבר אי"צ לשמור שלא יכהו עיניו. (עי' משנ"ת בענין חיי שעה באותו הזמן)

עוד יש לדון לפי משמעות הגמ' בסוטה, יתכן שהיה בזה ענין להראות שלא כהתה עיניו ולא נס ליחו, וא"כ בכלל בחורים שעונג להם בריצתם ודילוגם דשרי שם בסעיף ב'.

י"ד) "שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן"

וימת שם משה וגו' (לד, ה)

איתא במנחות ל, א וב"ב טו, א אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם בבית הכנסת.

ובביאור המימרא "יחיד קורא אותן" מצינו כמה שיטות בדברי הראשונים, ואלו הם בקצרה, א, אדם אחד קוראן ואין מפסיקין בנתיים כדי לעמוד

דאמננס ודאי בסיפור ענין בכל התורה לא נאמר שלא להפסיק, אלא דבחי פסוקים אלו, אשר נשתנו מכל התורה, לחד מ"ד שכתבן יהושע, ולחד מ"ד שמשא כתבן בדמע, והטעם לזה שנכתבו פסוקים אלו באופן שונה משאר התורה, לפי שהם סיפור מיתת משה, שאי אפשר שיכתבו ע"י משה באופן שכתב את כל התורה [ולכך כתב יהושע, או דכתב משה דלא כמו שכתב כל התורה דאז ליכא למחזי כשיקרא, שהרי נשתנו, ע"י מהרש"א ב"ב שם], וכיון דפסוקים אלו נשתנו ממעלת שאר התורה על כן אי"א לקרותם אלא כשיקרא את כל הענין הכתוב בהם, סיפור מיתת משה, ואינו יכול לקרות רק חלק מזה, לפי שכל מה שהם בכלל כל התורה אע"פ שאינם שווים לגמרי למעלת שאר התורה, זהו משום שהם סיפור מיתת משה שאי"א שיכתבו כמו שאר כל התורה, ואי"כ בלא קריאת סיפור מיתת משה כולו, הוי חסרון בכל חשיבות הפסוקים אלו, דרק ע"י קריאת הסיפור כולו אפשר להחשב כקריאת שאר כל התורה, בכך שנכתב בהם סיפור מיתת משה, שזה אי אפשר לכתוב כמו שאר פסוקי התורה, אבל קריאת חלק מן הפסוקים, לא יוכל להגיע לחשיבות זו.

ואשר לפי"ז תתישב קושיית התו"ח והר"ש בר מרדכי על הלשון יחיד קורא אותן, דלפי פרש"י הול"ל בלשון אין מפסיקין בהם כדאמרי" גבי קללות, ולפי הנתבאר הנה לא נאמר בזה הלכה שלא להפסיק באמצע קריאת הפסוקים, כדאי" גבי הקללות, אלא נאמר שהקורא יקרא את הכל ולא חלקו, לכך נעמד הלשון על כך שאחד קורא, היינו שיקרא כולו ולא על שאין מפסיקין.

מלובשת עדין בגשם הפשוט, ומיום נתינתה הלביש אותה משה בגשם הפשוט, וזהו מה שאחז"ל יודע הי' בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ, היא התורה הקודשה שהיה בה רק צירופי אותיות של שמות הקב"ה, וזהו שאחז"ל כו' משה כתב בדמע פי' כמו שהיה מעורב בלא לבוש הגשם ואח"כ כתבם יהושע בלבוש [הגשם].

רש"י (שם) פירש, יחיד קורא אותן, אדם אחד קוראן ואין מפסיקין בנתיים כדי לעמוד ולקרות. וכן פי' ר"ת (בתוס' שם) שלא יקראו זה אחר זה אותן חי' פסוקים כגון זה ד' וזה ד' או זה ה' וזה ג'.

ובתורת חיים (ב"ב שם) וכן בפי' ר"ש בר מרדכי (בספר הליקוטים לרמב"ם ה' תפילה פי"ג ה"ו) הקשו דאם כפירוש זה הו"ל למינקט הלשון "אין מפסיקין" בשמונה פסוקים, כמו דאיתא (במגילה) "אין מפסיקין בקללות".

ובתו"ח הוסיף לשאול מה טעם יש בזה דיהושע כתבן או שנשתנו או שנכתבו בדמע דלכך לא היו מפסיקין בהן. וצ"ב.

והנה המאירי (מגילה כה, א) הביא שיטת רש"י וביאר בזה"ל, שאין מפסיקין אותם לשנים מפני שהם ענין אחד וסיפור מיתתו של משה. עכ"ל.

וצ"ב, חדא דבגמ' משמע דטעמא משום דיהושע כתבן או דמשה כתבן בדמע, ומה שייד לזה הטעם מפני שהוא ענין אחד וסיפור מיתתו של משה. ובעיקר דבריו צ"ב דבשאר סיפור ענין בתורה לא נאמרה הלכה שלא להפסיק, ומאי שנא.

ונראה הביאור בזה בס"ד, דחד טעם הוא ומשלימין הדברים זה את זה,

לברך על תוכחה זו לפנייה ולאחריה.
עכ"ד.

והנה לפי דבריו דנקט דהוי בכלל קריאת קללות, תקשי לן דא"כ הדין נותן שלא להפסיק בהן, אף בלא דיהושע כתב או שנשתנו שכתבן משה בדמע, כפי שהקשה בצאן קדשים.

אמנם נראה דרש"י מצי לפרש ד' המסכת סופרים שיש לברך על שמונה פסוקים לפנייהם ולאחר אין הטעם משום דהם כקריאת תוכחות שבתורה, אלא משום האי טעמא גופא מה שנשתנו משאר התורה, מה שנכתבו ע"י יהושע ולא ע"י משה, ובמסקנא דאף אי משה כתבן נשתנו במה שכתבן בדמע, והיינו שאינם בתוך שאר התורה בשוה, וע"כ יש לברך לפנייהם ולאחרייהם, לפי שהם נשתנו משאר התורה ואינם בכלל הברכה שבירך העולה הראשון.

ובאמת דבספר הקובץ (בספר הליקוטים שם) כתב לפרש הא דאמרן דיחיד קורא אותות כך, דאפי' בזמן המשנה שלא היה המברך אלא הראשון והאחרון, על הני שמונה פסוקים יחיד צריך לברך בפני עצמו ולא יכלו הראשונים לצאת בברכה האחרונה של שמונה פסוקים שנשתנו. עכ"ד. והנה סברתו זו נוכל לפרשה בדעת רש"י בביאור ד' המסכת סופרים שאמר דבר זה ממש שיש לעולה לברך על ח' פסוקים, ולא מטעם שהם כקריאת תוכחה.

והנה הר"י מיגש (ב"ב שם) פי' וז"ל הקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, שנמצא מה שכתב משה עם מה שכתב יהושע, אלא מפסיק עולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם כדי שיהא ניכר שלא כתבן משה אלא יהושע. פירוש אחר, יחיד

ב

והנה בצאן קדשים (מנחות שם) העיר על פירש"י אמאי קאמר הש"ס דהך מימרא דלא כר"ש דקאמר דמשה כתבן, ואי כפרש"י דיחיד קורא היינו שאין מפסיקין לקרותן בב' אנשים, דלמא בהא אף ר"ש מודה, משום הכלל דאין מפסיקין בקללות דאמר הקב"ה אינו דין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך, כדאיתא במסכת סופרים פ"ב ה"ג וע"י מגילה לא, ב, וא"כ בפסוקי מיתת משה נמי אינו בדין להפסיק בהם ולברך אלא אחד קורא את כולם.

והנה בעיקר דבריו מה שהשווה פסוקים אלו להא דאין מפסיקין בקללות, בדברי התורת חיים שהקשה דאי הטעם כפירש"י הו"ל למימר אין מפסיקין, כמו אין מפסיקין בקללות, מבואר דנקט בפשיטות דאכן אי"ז מטעם זה.

אלא דלכאוי' יש להוכיח כן ממסכת סופרים (שם ה"ו) דאיתא גבי ח' פסוקים אלו, דבכל פרשה שבתורה העולה הראשון מברך ברכה שלפניה והעולה האחרון מברך הברכה שלאחריה, חוץ משמונה פסוקים שבסוף משנה תורה שמברך לפנייהם ולאחרייהם. ופירש ביערות דבש (דרוש ד' ד"ה אמנם) דפרשת מיתת משה היא יותר תוכחה מכל התוכחות שבתורה, שמתתו של משה קשה לישראל יותר מתשעים ושמונה קללות שבמשנה תורה, ומיתת כל תלמיד חכם וזקני הדור תלויה במיתת משה, עיי"ש, וכיון דשיננו במסכת סופרים (שם ה"ג) שעל תוכחות מחויב לברך ראשון ואחרון, כדי שלא יהא כקץ בתוכחת ה', דכתיב מוסר ה' בני אל אל תמאס, א"כ יש

סופרים איתא שפסוקים אלו טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם.

ונראה די"ל בביאור דברי המסכת סופרים, שפסוקים אלו אין מועלת להם הברכה שעל שאר פסוקי התורה, אלא טעונים ברכה נוספת, ולא ככל פרשה שבתורה שהעולה הראשון מברך ברכה שלפניה והעולה האחרון מברך הברכה שלאחריה, אלא צריך שיברך העולה, אכן באותו האדם העולה ומברך יכול להתחיל בפסוקים הקודמים לפסוקים אלו, ואתי שפיר פי' הר"י מיגש שאין מפסיק לקרוא פסוקים אלו בפני עצמן.

ג

והנה המרדכי (הלכות קטנות סי' תתקנה) פי' וז"ל ואני שמעתי ייחיד"י תלמיד חכם [כדאמרינן לא כל הרוצה לעשות את עצמו יחיד עושה], והביאו הרמ"א בהגה לשו"ע או"ח סי' תרסט (וכ' נהגו דאפי' קטן מסיים).

והכלבו (סי' כ) נקט כדבריו ופירש וז"ל, יחיד קורא אותן, המיוחד שבהם, כלומר הגדול שבכולן מפני כבודו של משה שמזכירין פטירתו. עכ"ל.

ובאליה רבא (סי' תרסט) הקשה על דברי הכלבו, דא"כ מאי פריך על הא דיחיד קורא אותן, כמאן אזלא, ובעי למימר דאתיא דלא כר"ש דאמר משה כתבן, הא אכתי משום כבודו של משה כשמזכירין פטירתו יחיד קורא אותן ואף שמשה כתבן. וצ"ע. (ועי' ביכור"י סו"ס תרסט). וכן הקשה החכם צבי על המרדכי דבגמ' מבואר דבחי' פסוקים אלו נשתנו משאר כל התורה מחמת גריעותם שיהושע כתבן, ואיך נימא כהמרדכי דיש להם מעלה יותר מכל התורה.

קורא אותם כלומר ואינו רשאי להפסיק בהם, כדי שלא יהא ניכר שיהושע הוא כתבן. עכ"ל.

הנה לפי' קמא יש לקרא חי' פסוקים אלו בפני עצמן, ולא לכללם בקריאת הפסוקים שלפניהם, והטעם כדי שיהא ניכר שכתבן יהושע ולא משה, והיינו לר"י דיהושע כתב פסוקים אלו, וראיתי ברבינו מנוח (פ"ג מתפלה ה"ו) שהביא בשמו של הר"י מיגש טעם אחר לפי' זה בזה"ל, שהקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה כדי שלא יקרא מה שכתב משה בשמחה עם מה שכתב משה בדמע, והיינו דאמרינן הואיל ואשתנו אשתנו, שכיון שנתנו פסוקים אלו ליכתב בדמע נשתנו לקרותה ביחיד, עכ"ל, הנה דבריו אלו בשם הר"י מיגש הם השלמת פירושו שלפנינו, דאף לר"ש דמשה כתבן בדמע, יש לקרות פסוקים אלו בפני עצמן.

ועפ"י טעמו זה שיש טעם לחלק קריאת פסוקים אלו בפני עצמן, בין אם משום דיהושע או משום שנכתבו בדמע ואלו בשמחה, יתכן לומר שזהו פירוש המסכת סופרים שיש לברך עליהם על שמונה פסוקים לפנייהם ולאחריהם, ולא מהני ברכה שבירך בתחילה, וה"ט משום דבעינן שיהא ניכר חילוקן של אלו חי' פסוקים משאר התורה.

אכן לפי"ז יש לברך על פסוקים אלו בלבד, היינו שלא להוסיף לפנייהם עוד פסוקים, אלא לברך לפנייהם בלבד, אמנם הנה הר"י מיגש בפירוש השני פירוש להיפך, דאין רשאי להפסיק כדי שלא יהא ניכר דיהושע הוא כתבן, והיינו דלא יהיו פסוקים אלו עומדים ונקראים בפני עצמן, אלא בתוך קריאת שאר התורה. ולכאורה יש להקשות דבמסכת

ותוכחות, שבמיתתו תלויה מיתת כל ת"ח וזקני הדור, והרי על התוכחות צריך לברך לפנייהם ולאחריהם כדי שלא יהיה כקץ בתוכחת ה' דכתיב מוסר ה' על תמאס, ולכך יש לברך לפנייה ולאחריה, וא"כ המיוחד שבקהל קורא אותן כמשנ"ת.

ד

התוס' הביא פירוש ה"ר משולם דיחיד קורא אותן, למעוטי שלא יקרא שליח ציבור עמו. ותמאס התוס' על פירוש, דהא בכל התורה נמי אין קורין שנים.

וביאר בס' יום תרועה (ר"ה כז, א ד"ה עוד) דדעת רבינו משולם דתקנת חכמים היא שהש"ץ יהיה מסייע את העולים לקרות בתורה בנקודיה וטעמיה, ובח' פסוקים אלו לא יקרא עמו כדי להורות שיש הפרש מכל התורה, ועיי"ש ביאור פלוגת התוס' בזה אי שרי להקרות בקולרס.

ה

הרמב"ם פייג מהל' תפילה הל"ו כ' וז"ל, שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותן בבית הכנסת בפחות מעשרה, אע"פ שהכל תורה ומפי משה מפי הגבורה הן, הואיל ומשמען שהן אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר יחיד לקרות אותן.

ובהשגות הראב"ד לא שמענו דבר זה לעולם וכו' הוא ענין זרות מאד והציבור היכן הלכו. [וע"ש שפ' כב' פירוש התוס']. ובכסף משנה תי' די"ל דהרמב"ם איירי שהיו שם י' ויצא אחד מהם או שלא היו בביהכ"ס אלא ט'.

ועי' משנת יעב"ץ (או"ח סי' עב) שהביא מספר המנהיג ה"ל חג לפרש כונת

ובספר קובץ (שם) כתב בשם הגאון מורי ורבי זצ"ל ליישב, דהיא הנותנת, דמה שניתן להם מעלה הוא שלא לזלזלו בה, כדאמרינן במעשה פרה דכל מעשיה בכלי גללים שאינם מקבלים טומאה, לפי שהכשירו בה טבול יום, כדי שלא לזלזלו בה. עכ"ד.

אכן החכם צבי בדבריו שם עמד בזה שדוחק לפרש כן, דאין זה דבר פשוט וברור דנימא דאתיא כר"י דיהושע כתבן, ודלא כר"ש דמשה הוא דכתבן.

וביערות דבש (שם) כתב לישב קושיית הח"צ, דבאמת הטעם שיש לאדם נכבד לקרותו, משום דהא דהכהן או אדם חשוב קורא בתורה ראשון, ואחרון נמי משובח, ביארו הפוסקים, לפי שבזמן התלמוד הראשון היה מברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה ואמצעיים לא היו מברכים כלל, ולכך מי שמברך ראוי להיות חשוב שבקהל, והרי איתא במסכת סופרים (שהובא לעיל) דשמונה הפסוקים מברכין עליהם תחילה וסוף, ומהאי טעמא יש לאדם נכבד לקרותו, לפי שמברכין על קריאה זו.

ועפ"י המסכת סופרים ביאר היערות דבש הא דבעי למימר דאתיא כמ"ד יהושע כתבן, דלדבריו מבואר היטב הא דיש לברך על פסוקים אלו, לפי שקודם פסוקים נשלם פרשת זאת הברכה, ויהושע הוסיף פסוקים אלו, ולכך תיקנו להם ברכה מיוחדת לפנייה ולאחריה, וכיון שמברכין עליהם, אתי היטב הא דיחיד קורא אותן, היינו ת"ח ונכבד שבקהל. ומסקינן דאף למ"ד משה כתבן אתי שפיר דיש לברך לפנייהם ולאחריהם, והיינו טעמא שמיתתו של משה היא מענין קריאת הקללות

כניסתו למערה אי"ז קבורה, ולאחר שמת לא שייך לומר שקבר עצמו דהרי לא כיסה עצמו בעפר.

והנה מצינו בב"ב קכא, א גבי יום שכלו מתי מדבר למות, הביא רשב"ם ממדרש איכה דא"ר כל ערב תשעה באב היה כרוז יוצא הכל יוצאין לחפור חופרין וישנן בהן ובשחרית הכרוז יוצא יבדלו החיים מן המתים וכו'. ע"כ. ומשמע דבזה נתקיים בהם קבורה, בלא כיסוי.

ולהדיא שנינו בב"ב עג, ב – עד, א דא"ל ההוא טיעא לרבב"ח תא אחוי לך מתי מדבר וכו' וגנו אפרקיד והוה זקיפא ברכיה דחד מינייהו וכו'. מבואר דלא היו מכוסים.

ובחת"ס בתשובה בענייני קבורה יו"ד סו"ס רלג שהקשה לו השואל איך לא נתקיים אצלם "כי עפר אלה ואל עפר תשוב" כי דאצל בני דור המדבר בטל קללה זו של אדה"ר, עיי"ש, וא"כ אצל משה רבינו גם אינו בכלל, ועיי"ש עוד דאצל צדיקים ודאי אינם בכלל זה, וא"כ הרי מתקיים אצל משה רבינו קבורה היותו במערה.

ועוד י"ל כיון שמשה רבינו "לא ידע איש את קבורתו" הוי המערה גם קיום כיסוי.

קונטרס בענייני סנכות מאת הגאון האמיתי בעל גינת אגוז שליט"א

ט"ז) סוכה שאין ראוייה לכל מילי

א) כי הרמ"א ס"י תרמ סעיף ד, ואם עשאה מתחילה במקום שמצטער באכילה או בשתיה או בשינה, או שא"א לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת

הראב"ד דכיון דבכל התורה אם התחילו לקרוא בעשרה והלכו מקצתן גומרים, לכן תמה "דין ציבור להיכן הלך", והיעב"ץ פי' דעת הרמב"ם כהר"ן במגילה דדוקא היכא דנשתיירו רובן מהני לגמור מה שהתחילו בעשרה [נדלא כספר המנהיג דסובר אפי' אם נשתייר יחיד] דהר"ן סובר דכיון שנשתיירו רובן כאילו הציבור קיים, ולדעת הר"ן הרי י"ל נפק"מ דבהנך ח' פסוקים אפי' אם לא נשתיירו רובן גומרים.

ועי' חתם סופר לקרב פי' הרמב"ם אל השכל נראה עפ"י מש"כ בטור ושו"ע או"ח ריש סי' נה שאם התחילה בעשרה ויצאו מקצתן מותר לגמור אותו הענין אבל לא להתחיל ענין אחר, עיי"ש.

ובשיעורי הגרש"ר לב"ב (אות רפת) הביא ממרן הגר"י זצ"ל שתמה ע"ד הרמב"ם דבשלמא אם הא דבעינן עשרה היה דין מסוים בהלכות קריאת התורה, שייך לומר דכיון דנשתנו אלו הח' פסוקים נשתנו ג"כ לענין דין הקריאה, אבל הרי הא דבעינן עשרה הוא דין בכל דבר שבקדושה, וכיון דהני פסוקים ג"כ חשיבי דבר שבקדושה, א"כ איך שייך שיהיה דין דלא בעינן עשרה בקריאתם ככל קריאת התורה. צ"ע.

ט"ו) קבורת משה רבינו

ויקבר אתו בגי בארץ מואב (לד, ו)

וברש"י, ויקבור אותו, הקב"ה בכבודו,

רבי ישמעאל אומר הוא קבר את עצמו

וכו' ובאבן עזרא דמשה קבר עצמו,

שנכנס למערה, ובאילת השחר העיר

דצ"ב במה זה נקרא קבורה, הרי עצם

ואיך מתקיים מצות אכילת הכזית בסוכה זו, וביאר עפ"י המבואר בביאורו"ל (שם) בדינא דמצטער שכי בזה"ל, ועל כן נראה דיש לזהר בזמן הקור שיהא לבוש בגדים חמים כשסועד בסוכה, כדי שלא יהיה מצטער מחמת הקור ויהיה חשש ברכה לבטלה, עכ"ל, ויל"ע טובא משי"כ ליזהר שלא יהא מצטער שלא תהא ברכתו לבטלה, הא הו"ל למיתלי בעיקרא דמילתא דנמצא אוכל חוץ לסוכה. והמבואר דאף מצטער אית ליה קיום ישיבת סוכה, אלא דמצות סוכה עיקרה שיהא כעין תדורו, אולם אף בלא"ה איכא מצות ישיבה בסוכה. ולהכי בלילה ראשון דאיכא חיוב אכילת כזית שפיר יש לו לאכול אף במצטער, דעכ"פ אית ליה מצות סוכה שלא כעין תדורו. ולפי"ז י"ל דהא קמ"ל השו"ע דלא יעשה מתחילה במקום שמצטער בו, אף דאיכא דמצטער קיום מצות סוכה שלא כעין תדורו].

(ב) והנה בתשוי חכם צבי (סי' צב) כי ע"ד המרדכי וז"ל, אינו נראה לי כלל, דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהא עשויה, אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, וע"ז קאמר דתהא כעין דירה, ואה"נ דאם עשה ב' סוכות האחת לאכילה והשניה לשינה אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה מ"מ נפיק בה ידי חובת אכילה, ע"כ מלשוננו.

והקי' שם עוד, חדא, מדאמרי' בגמ' (כג, א) דר"ע עשה סוכתו בראש הספינה ולמחר נשבה רוח ועקרתה, ואף דהרוח מצויה כשרה דסוכה דירת עראי בעינן, והכי קיי"ל, והרי מסתמא אין דרך לישן שם כיון שהרוח מצויה שם כל שעה ונוחה לעקר, ואין אדם ישן בדירה כזו,

דמתיירא מליסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל אפי' בדברים שלא מצטער בהם דלא הויא כעין דירה שיכול לעשות שם כל צרכיו, עכ"ל. והוא מד' המרדכי ריש פ' הישן (סי' תשמ).

והנה מבואר בדבריו דרק בשעשאה מתחילה במקום שמצטער בשינה או באכילה אינו יוצא י"ח בהך סוכה, אבל אם בא הצער אח"כ אינו פוסל הסוכה מלצאת בדבר שאין מצטער בו, וכ"כ הט"ז סק"ה ובמשנ"ב סקכ"ו, וכ"כ באגודה בשם היראים (הו"ד להלן), והדבר צ"ב, דאי משום שהוא מצטער בא' מתשמישי הסוכה אינו יוצא י"ח כלל, דבעי שתהא הסוכה ראויה לכל מילי, א"כ מאי שנא אם עשאה מתחילה במקום שמצטער בו או שבא הצער אח"כ.

[והנה בשו"ע שם בעיקר דינא דמצטער פטור מן הסוכה כ' וז"ל, ודוקא שבא לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה, אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחילה במקום הריח או הרוח ולומר מצטער אני, עכ"ל, והנה מרהיטת לשונו נראה דאין כוונתו דאם עשה סוכתו מתחילה במקום שמצטער לית ליה פטור מצטער, שלא כ' אלא שלא לעשות, ולא העמיד דבריו על דין מצטער אם הוא פטור, ומשא"כ הרמ"א כ' על דין המצטער דתלי אם בא אח"כ או שעשאה מתחילה לשם כך.

ובעיקר דבריו דיש לבאר מאי קמ"ל שלא יעשה הסוכה במקום שיפטר ממצות סוכה, י"ל עפ"י מה שביאר מו"ר הגר"א גרבוז שליט"א הא דבלילה ראשון אפי' מצטער חייב לאכול כזית, דלכא"ו הא ליכא תשבו כעין תדורו,

לשינה איש ואשתו הרי אין ראוויה לכל מילי, ואיך נפיק בה כלל ידי"ח.

ג) ואשר נראה בעזה"י בביאור הדברים, דהנה דינא הוא בסוכה דבעי "תשבו כעין תדורו" ומינה ילפי' (כח, ב) דכל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו ארעי, כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה וכו'. ובגמ' (כו, א) אמרי' דשומרי גינות ופרדסין פטורין מן הסוכה, ולא עבדי סוכה התם משום תשבו כעין תדורו, וברש"י ז"ל, כעין תדורו כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מיטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאן מפני הטורח.

והנה יש לחקור בהדין "תשבו כעין תדורו" [ומתבאר כן בד' הח"צ] אי הוי דין בהסוכה דבעי שתעשה כעין דירה של כל השנה, עם מיטותיו וכלי תשמישיו ומצעותיו ומעלה לה כלים הנאים וכו', או דנימא דלאו דין הוא בהסוכה, אלא דין הוא בישיבתו בסוכה שתהא כעין דיוריו בביתו, ולכך צריך שיהא במטותיו וכלי תשמישיו וכו'. [ובאמת מלבד הך מילתא שיהא בסוכה מיטותיו וכלי תשמישיו וכו' ושיעלה לה כלים הנאים וכו', ילפי' נמי (כז, א) מהאי קרא שיהיו מנין הסעודות בסוכה כבביתו של כל השנה, ודבר זה הוא משום ישיבת הגברא בסוכה, אולם מלבד זה איכא דינים בהסוכה, ויעוי' רמב"ם פ"י ה"ה דמבואר דב' מילי נינהו, האחד אופן דיוריו בסוכה באכילה ושתיה וכו', והב' שתהא סוכתו קבע בכלים הנאים ומצעות הנאות וכו', ובהא מילתא דיינין אם הוא משום צורת הסוכה או דכך בעי שיהא אופן הישיבה בה].

ונראה בדעת המרדכי, ובהקדס דהנה בב"י הגר"א הביא כ"ד דמבואר כהמרדכי, וז"ל, כמו שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ופחותה מעשרה והוצין יורדין לתוך עשרה, ואינה יכולה

ואפי"ה עשאה ר"ע כדי לאכול שם, ש"מ דאף שאינה ראוויה לישן בה יוצא בה ידי חובת אכילה. ועוד, דילפי' בגמ' (כז, ב) מכל האזרח מלמד שכל ישראל יוצאין בסוכה אחת, ופירש"י דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בזה אחר זה, עכ"ל, והנה אף דבאכילה ראויין לאכול זה אחר זה, אבל לענין שינה כיון דקיי"ל (סי' תרלט ס"ב ברמ"א) דמצות שינה בסוכה היינו איש ואשתו, הא א"א לבי' אנשים ונשותיהן לישן בסוכה אחת, (ואי בהפסק מחיצה הא לאו סוכה אחת), ולפי"ד המרדכי הא כיון דאינה ראוויה לשינה אף מצות אכילה לא נפקי בה. עכ"ד.

ובאמת הנה כ' הרמ"א (שם) וז"ל, ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, יש אומרים משום צינה דיש צער לישן במקומות הקרים (מרדכי), ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יכול לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור, וטוב להחמיר להיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה, אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת, עכ"ל.

ובמג"א (סק"י) כ' וז"ל, צ"ע דהא אם עשה הסוכה במקום שאינו יכול לישן לא יצא כמ"ש סי' תרמ ס"ד בהג"ה, וא"כ אם אין לו סוכה מיוחדת לא יצא כלל, וע"ק דבגמרא אמרי' שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אי' ע"ש, וצ"ל דמ"מ כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה, ומ"מ הוא פטור דמיקרי מצטער, עכ"ל. והנה בקושיא הב' כונתו להקי' דהא כל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת, ואי לא שייך ישיבת הסוכה אלא איש ואשתו, א"כ איך ראויין כל ישראל לישב בסוכה אחת, וכמשי"כ הח"צ בהשגתו ע"ד המרדכי. אכן מש"כ ליישב דכיון דיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה אף דאית ליה פטור מצטער, צ"ב דסו"ס כל שאינה ראוויה

בגוף הסוכה כיון דמצי להביא כרים וכסתות וא"כ מצד הסוכה ראויה היא לשינה.

אשר לפי"ז נראה ביאור ד' המג"א דכ' ליישב הא דאין הסוכה נפסלת אף דאינה ראויה לשינת איש ואשתו ואית ליה פטור מצטער בשינה, משום דיכול לישן שם לבדו, והיינו דאף דאית ליה פטור מצטער דאין הסוכה ראויה לשינת איש ואשתו, מ"מ כיון דיכול לישן שם לבדו א"כ לא חשיבא הסוכה שאינה ראויה לשינה, והרי היא כעין דירה.

ד) אולם דעת הח"צ מבואר בדבריו דהדין תשבו כעין תדורו נאמר על אופן ישיבתו בסוכה שתהא כישיבתו בביתו של כל השנה, אולם לא הוי כלל דין בהסוכה, וא"כ במצטער כגון בשינה, אם ראויה היא לשאר מילי, אין לפסול הסוכה משום כן, דהא ישיבתו באכילה שפיר היא כישיבתו בביתו וכעין תדורו, וכיון דאין הפסול בהסוכה, א"כ לא אכפ"ל אי איכא מידי דלא מצי עביד בה, דרק אי הוי מהלכות הסוכה שתהא כעין דירה, אזי מצינו לפוסלה אף במילי שהיא ראויה להם, דאין הסוכה ראויה לכל מילי, אולם אי בישיבתו תליא מילתא, א"כ הא לא שייכי תשמישי הסוכה אהדדי.

והנה הח"צ הק' ע"ד המרדכי, חדא מהא דר"ע עשה סוכתו בראש הספינה, אף דאין דרך לישן שם לפי שהרוח מצויה ונוחה ליעקר ואין אדם ישן בדירה זו. ועוד מדילפי' מכל האזרח דכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת, ואף דמצות שינה איש ואשתו, וא"כ אינה ראויה לשינה.

ולפמשנ"ת בדעת המרדכי דהדין תשבו כעין תדורו נאמר הלכה בהסוכה שתעשה כעין דירה, יש ליישב תמיהותיו, דהנה הך דאינה ראויה לשינת איש ואשתו, הן כ' המג"א דאין נפסלת משום כן כיון דראויה לישן בה לבדו, והיינו דאין הסוכה נעשית בזה שאינה ראויה לשינה כמשנ"ת. ותו

לקבל כרים וכסתות וכיוצא בהן, עכ"ל. והיינו דבהנך ג' דוכתי פסלין הסוכה משום דאינה ראויה לכל מילי אף דראויה לא' מהן, באינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו ופחותה מ"י משום האכילה אף דראויה לשינה, ובאינה יכולה לקבל כרים וכסתות משום השינה. והנה בכל הנך סיבת הפסול הוי חסרון בהסוכה עצמה, מה שהיא קטנה בגודלה או בגובהה או שאינה יכולה לקבל כרים וכסתות, ולכאוי' מאי ראייה דאף בשהגברא מצטער נמי תפסל הסוכה משום דאינה ראויה לכל מילי, הא י"ל שאין הסוכה נפסלת אלא בשהחסרון בהסוכה.

והמבואר דעת המרדכי דהדין "תשבו כעין תדורו" נאמר בהסוכה שתעשה כעין דירה, וכל דאיכא חסרון בדיורי הסוכה, שאינה מעמדת כל השימושים בה דאכילה ושינה, מחמת איזה טעם שהוא, הוי חסרון בכעין תדורו שצריך שתעמיד הסוכה. וזהו דאייתי הגר"א מכל הנך דאיכא חסרון בהסוכה, דאף דליכא חסרון לכל מילי, נפסלה הסוכה ולא נפקי בה כלל אף במילי דאית בה.

ובזה יתפרשו היטב ד' המרדכי דמפיק מינה דכל שאין הסוכה ראויה לכל מילי, ולא כעין דירה היא, לא נפיק בה כלל ידי חובתו, דמשום דבעי שתהא הסוכה כעין דירה והיינו ראויה לכל מילי דבית באכילה ושינה, א"כ כל חסרון בתשבו כעין תדורו כמו אם מצטער בה, הוי חסרון ופסול בהסוכה, ושוב אינו יוצא בה אף במילי שאינו מצטער.

והדברים מבוארים דהפסול משום דאינה ראויה לכל מילי הוי פסול בהסוכה, בד' המחצה"ש (סק"ו) שכי' דהא דבמקומות הקרים שאין ישנים בסוכה (כמש"כ הרמ"א הנז"ל) אין הסוכה נפסלת משו"כ, דמ"מ מיקרי ראוי לשינה אם יביא כרים וכסתות. והביאור, דאע"פ שהוא פטור מלהביא כרים וכסתות משום טירחא ושוב איכא פטור מצטער, מ"מ לא נעשה זה חסרון

או אכילה אח"כ, הרי היא כשרה לשאר מילי.

(ו) והנה בפמ"ג (א"א סק"ו) כי דהא דבמקומות הקרים דאין ישנים בסוכה כמ"ש הרמ"א, אפ"ה יוצאין יד"ח באכילה בה ומיקרי כעין תדורו, כיון דאי אפשר בענין אחר. וכ"כ האגודה (פ' הישן) שהביא דינא דהמרדכי בשם היראים וז"ל, מצטער פטור מן הסוכה וכו' וכי בס' יראים משום תשבו כעין תדורו וכו' ודוקא שנולד הצער אחר עשיית הסוכה או שאינו יכול משום ענין לעשות סוכה במקום אחר, אבל אם עשאה תחילה במקום צער וכו' אפי' ידי אכילה לא יצא, עכ"ל, וצ"ב מאי שנא היכא דאפשר בענין אחר מהיכא דאי אפשר בענין אחר.

ומצאתי בס"ד בערוה"ש (תרמ סעיף ט) שעמד בד' הרמ"א בשם המרדכי, וז"ל, ודבריו צריכין ביאור דא"כ במדינות החמות שמצויין שם זבובים בכל מקום ולהיפך במדינות הקרות שהקור גדול וכמעט מהנמנעות לישן שם, נפטור עצמנו לגמרי מן הסוכה, אך הענין כן הוא, דהתורה אמרה תשבו כעין תדורו שתהא הסוכה כביתו ודירתו, ודבר ידוע שהאדם העושה לו דירה יחפש אחר המקום היותר הגון, ואם יהיה מקום הגון ומקום שאינו הגון יבחר במקום ההגון, אבל אם כל המקומות אינם הגונים בהכרח לעשות לו דירה איך שהוא, וכמו כן בסוכה אם כל המקומות אינם הגונים מפני החום או מפני הקור פשיטא שמחויב לעשות סוכה איך שיכול, עכ"ל. הרי נתבאר לן היטב, דבמקום דא"א בענין אחר, כה"ג חשיב כעין דירה כפי מה דאפשר לו, דכל דירה דיוריה הם כפי האפשרות הקיימות באותו המקום, ובמקום זה כך היא דירה, והוי בכלל כעין תדורו.

(ז) והנה בפמ"ג שם כי במקומות הקרים שאין ישנים בסוכה [ומשום דא"א בענין אחר מיקרי כעין תדורו], אם עשאה במקומות שבלא"ה אין ראויין לשינה

לכאוי י"ל דמה דבסוכה שכל ישראל ראויין לצאת בה וליכא למצות שינה דאיש ואשתו, אין פוסל הסוכה, דא"י חסרון בהסוכה אלא דמשום היות שם אנשים הרבה לא שייך אופן ישיבה זו, אולם הסוכה מצד עצמה ראויה היא שפיר.

וכן הא דפריך מהך דר"ע, י"ל דכה"ג הסוכה ראויה היא שפיר לישן בה, דדוקא מצטער מפני הריח וכו' או דמתיירא מפני הליסטים, מחמת זה הרי אינה ראויה לתשמישים, אבל הך דר"ע בסוכה שבספינה אינו אלא דאין דרך לישן בה, אולם ראויה היא שפיר. שוב מצאתי בס"ד בהג' מעשה רוקח (לשו"ע) שכ"כ לדחות ד' הח"צ דלא קאמר המרדכי אלא באין ראוי ולא באין דרך, דע"ז הקפידה תורה שיעשה סוכה הראוי לישן בה, וסוכה זו ראויה היא. ועוד כי שם דהך דר"ע שאני משום דאי אפשר היה בענין אחר. ועי' להלן משנ"ת בהא דחלוק מקום דאי אפשר בענין אחר.

(ה) ומעתה י"ל בהא דחלוק אם בנה בתחילה במקום שמצטער ואין ראויה לכל מילי, או בא ענין הצער אח"כ, דמשום דהדין תשבו כעין תדורו שתהא הסוכה כעין דירה נאמר בזה הלכה בהסוכה היאך תעשה, י"ל דרק כשמתחילה אינה ראויה לכל מילי ונעשית באופן שאינו כעין דירה כה"ג הרי היא פסולה, אבל היכא דכבר נעשתה בכשרות ואית ליה שם סוכה, לא פקע דינה מינה. [ואי הוי דין בהישיבה בסוכה א"כ אין מקום לחלק, דכל ישיבה וישיבה באפי נפשה היא, אולם בדין הסוכה י"ל דתלי בעשייתה דההלכה נאמרה היאך תעשה]. ושמעתי לדקדק כן בלשון היראים (סי' תכא) דכי כדברי המרדכי, והוסיף וז"ל, ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצערא קיימי, עכ"ל, ומשמע דמשום דמתחילה ל"ה סוכה לכך פסולה, ולהכי כשבא הצער בשינה

דבלא"ה אינו ישן בה, יכול לעשותה אף במקום צער כגון במתיירא מפני הליסטים, ולכאוי ה"נ היכא דאית ליה סוכה לשינה, א"כ אף לדי המרדכי לא ניבעי שתהא הסוכה לאכילה ראויה גם לשינה, דהא בלא"ה אין מקום שינתו בסוכה זו.

אכן לפמשנ"ת מדי הערוה"ש דמה דיוצאין במקומות הקרים משום דחשיב כעין תדורו, דבמקום שא"א בע"א כך עושה דירתו, א"כ לא שייך הא מילתא אלא כה"ג דמשום דא"א בענין אחר הוי כעין תדורו בדירה זו, ונמצא דאית ליה סוכה שאינה עשויה אלא לשינה והוי כעין דירה, ולכך לא קפדינן אי איכא צער בלא"ה שהרי לא קיימא אלא לאכילה. אולם בב' סוכות, אף דאית ליה סוכה המיועדת לשינה, מפני מה נאמר דלא בעי כעין דירה שהיא לאכילה ושינה, ואף דאית ליה סוכה לשינה, הרי במקום זה שאפשר לאכול ולישן בסוכה הא בעינן סוכה הראויה לכל מילי, וא"כ להמרדכי אף כה"ג בעינן סוכה הראויה לכל מילי.

י"ז) בביאור הלכתא דדופן עקומה

א) סוכה ד, א היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה כשרה, ומן הצד אם יש משפת איצטבא ולכותל ד' אמות פסולה פחות מארבע כשרה, מאי קמ"ל דאמר"י דופן עקומה כו', היתה גבוהה מכ' אמה ובנה איצטבא באמצעיתה אם יש משפת איצטבא ולדופן ארבע אמות לכל רוח ורוח פסולה פחות מארבע אמות כשרה, מאי קמ"ל דאמר"י דופן עקומה כו'.

הנה בביאור הלכתא דדופן עקומה נחלקו הראשונים, רש"י ר"ן וריטב"א ושאר פ"י דדו"ע היינו דרואין כאילו הדופן נעקם והסכך שמן הדופן ועד כנגד האיצטבא הוא כחלק מן הדופן אלא שנתעקם, שכן דרך הכתלים להתעקם.

וכגון ברחוב דמתיירא מפני הליסטים וכו', שפיר נפקי בה י"ח באכילה, משום דבהנך מקומות אין הסוכה עשויה אלא לאכילה ולא לשינה.

אמנם הלבוש (סי' תרמ) כ' על דבר זה וז"ל, מה שנהגו רובא דעלמא לישן חוץ לסוכה כבר אמרנו למעלה שסומכין על דבר זה שיראים מפני הצינה וכו' הלכך מה שכתב המרדכי מי שעושה סוכתו במקום שראוי לאכול ולשתות שם אבל אינה ראויה לישן מפני שמתירא מליסטים או מגנבים ואכל שם לא יצא י"ח אפי' ידי אכילה וכו', נראה לי דעכשיו שרובן אין נוהגין כן לישן בה, לא מיפסל הסוכה כה"ג, כיון שבלא"ה אין ישנים בה, מיהו יש לחלק דמ"מ ראוי לישן בה בעינן דהוי כעין דירה, ואע"פ שאינו ישן בתוכה, כדאמר"י בעלמא כל הראוי לבילה וכו', עכ"ל.

ונראה בעזה"י בביאור שיטתם, דהנה בד' הפמ"ג נתבאר דבמקומות הקרים טעמא דלא מיפסל הסוכה, משום דא"א בענין אחר, וכמשנ"ת דבמקום שא"א בע"א חשיב כעין דירה אף באינה ראויה אלא לאכילה, לפי"ז זהו שכי' דאין הסוכה עשויה אלא לאכילה ולא לשינה, ושפיר מצי עביד לה במקום דמצטער בשינה בלא"ה, דהא אינה עומדת כלל לשינה.

אולם בדעת הלבוש מבואר בדבריו דמה דאין ישנים מפני הצינה לא חשיב בהכי שאין ראוי לשינה, וביאור דבריו י"ל כמש"כ המחצה"ש משום דיכול להביא לה כרים וכסתות, וא"כ דאף בכה"ג לא חשיב דהסוכה עשויה רק לאכילה ולא לשינה, דחשיבא דראויה לשינה, לכך אף דבפועל אין ישנים בסוכה, אין להתיר לעשות הסוכה במקום שמצטער שם בלא"ה, כיון דראוי לשינה בעינן.

ח) והנה בח"צ כ' דאם עשה ב' סוכות, אחת לאכילה ואחת לשינה, אף דהראויה לאכילה אינה ראויה לשינה יוצא בה יד"ח. ושמעתי לדון דהנה לפי"ד הפמ"ג דבמקומות הקרים

דדין דופן עקומה הוא קירוב הדופן, אלא דיי"מ דהדופן כולה נתקרבה להאיצטבא והסכך הכשר, ויי"מ דרק הסכך נתעקם בראשו ועיקרו נשאר במקומו, ולדבריהם טפי מיושב ל' דופן "עקומה"']. ובריטב"א ובר"ן הק' כד' רש"י, והוסיפו לתמוה, דיותר קל לדופן להתקרב כשאין שם סכך מפסיק, וא"כ אויר נמי לא יפסול אלא בד' אמות, דנימא דרואין כאילו נתקרב הדופן למקום הסכך, אלא ודאי ה"ט דדו"ע, דהסכך נעשה כחלק מן הדופן, וכשיש אויר מפסיק ל"ש לומר כן.

(ב) והנה הרמב"ם פ"ד מסוכה הי"ד כי וז"ל, בנה איצטבה כנגד דופן אמצעית מן הצד אם יש משפת איצטבה ולכותל ארבע אמות לכל רוח פסולה, פחות מארבע אמות כשרה, וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבה והרי מן האיצטבה ועד הסיכוך פחות מעשרים אמה. עכ"ל. וכי המגיד משנה והכס"מ דהרמב"ם נחית בזה לפלוגת המפרשים, ונקט כהגאונים ז"ל והכשיר הסוכה כולה, ודלא כהמפרשים דפוסלים יתר הסוכה חוץ לאיצטבה. והיינו דכיון דרואין כאילו נתקרב הדופן לאיצטבא, א"כ יש להכשיר אף חוץ לאיצטבא דהוי תחת הסכך ולא תחת הדופן.

והקשה הכס"מ דהרמב"ם סתר משנתו דבפ"ה הי"ד גבי בית שנפחת וסיכך ע"ג כי וז"ל, כיצד בית שנפחת באמצעו וסיכך במקום הפחת, וכן חצר מוקפת אכסדרה שסיכך עליה, וכן סוכה גדולה שהקיפיה בדבר שאין מסככין בו בצד הדפנות מלמעלה אם יש משפת הסיכוך הכשר ולכותל ארבע אמות פסולה, פחות מיכן רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה. עכ"ל. והיינו דהרמב"ם פ"ה הכא כהראשונים שכי' דהסכך נעשה חלק מן הדופן, וסתר למש"כ בפ"ד דדו"ע היינו דרואין כאילו נתקרב הדופן לאיצטבה. וצ"ע.

ובריטב"א הביא פי' רש"י שרואין כאילו נתקרב הדופן בסופו לאיצטבא, והיינו דמקום האיצטבא יש לו ד' דפנות דמדינא דדו"ע רואין כאילו נתקברו להאיצטבא, וכ"ה במאירי בשם י"מ. וכ"כ בה"ג (הלי' סוכה) דכל פחות מד"א אמרינן חזייה לההוא דופן כמאן דמקרבא גבי סכך דמי. וכן דעת רב ניסים גאון (עירובין ד, ב) ז"ל, שאם יהיה הסיכוך שביניהם פחות מד' אמות כשרה, כי נידון זה הכותל של בית כאילו הוא סמוך לסיכוך ורואין כאילו הוא דופן עקומה ונכשיר בו הסוכה. עכ"ל.

וכי' הר"ן נפק"מ אם יכולים לאכול באותו מקום שבין הדופן לאיצטבא, דאי חשיב כאילו נתקרב הדופן להסכך, א"כ כיון דהסכך עצמו כשר הוא א"כ יש להכשיר אותו מקום כפסל היוצא מן הסוכה (כמש"כ רש"י בסוגיין), [ועי' הערות למרן הגריש"א זצ"ל דלא חשיב אותו מקום כחוץ לדפני הסוכה, כיון דאין המחיצה מפסקת במציאות ממש, אלא רק בדין נחשב שנתקרבה המחיצה לאיצטבא, ומשו"ה אינה חוצצת, ושפיר שייך למחשביה כפסל היוצא מן הסוכה]. אבל אי נימא דדו"ע היינו דהסכך נעשה כחלק מן הדופן א"כ הדבר ברור דאין אוכלין באותו המקום, דאין אוכלין תחת דופן הסוכה.

ובפמ"ג (סי' תרלז במ"ז סק"ז) כי עוד נפק"מ בזה, היכא שהי' אותו מקום מסוכך בסכך גזול, דאי חשיב כאילו נתקרב הדופן למקום הסכך הכשר, א"כ הסכך הגזול אינו מן הסוכה, ואינו פוסל בה מיד, אבל אי חשיב אותו הסכך כחלק מן הדופן א"כ הלא פסול גזול שייך אף בדפנות משום מצהב"ע, ול"ש להכשיר הסוכה בדופן זו.

וברש"י לקמן (יז, א) גבי בית שנפחת כי וז"ל, ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר ומוציא הפסול מן הסוכה, דא"כ גם גבי אויר נימא הכי. עכ"ל. [וכוונתו לפי' הראשונים הנ"ל

וא"כ בבית שנפחת בלאו דינא דדו"ע יש להכשיר הסוכה, דהא סכך פסול אינו פוסל אלא בד' אמות, וצע"ג.

(ד) ואשר נראה בזה בעזה"י, ובהקדם הא דתנינן לקמן (יז, א) בית שנפחת וסיכך על גבו אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות פסולה, וכן חצר שהיא מוקפת אכסדרה, סוכה גדולה שהקיפיה בדבר שאין מסככין בו אם יש תחתיו ארבע אמות פסולה, ואמר"י בגמ' צריכא, דאי אשמעינן הני תרתי (בית שנפחת ואכסדרה) משום דסככן סכך כשר הוא, אבל סוכה גדולה שהקיפיה בדבר שאין מסככין בו דסככה סכך פסול הוא אימא לא. ע"כ. וכי בריטב"א וז"ל, והא דס"ד לאיפלוגי בדופן עקומה היכא דסככה סכך כשר להיכא דסככה סכך פסול, קשיא לפום מאי דפרישנא בדופן שרואין הכותל כאילו נתעקם, מ"ש בין סכך הכשר לסכך הפסול לגבי האי מילתא, ונ"ל דה"ק דדלמא הוה ס"ד דסכך פסול לא גמירי בה דופן עקומה דכיון דאינו מן הסוכה כלל מפסיק וחוצץ הוא מאד, אבל כשהסכך סכך כשר הוא אלא שהוא נעשה לשם דירה דמין במינו הוא אינו חוצץ כל כך, ראוי להכשירו ע"י דופן עקומה, קמ"ל דאפי' בסכך פסול אמרינן לה דהכי גמרינן. עכ"ל. הנה חזינן דדין דו"ע מיישך שייכא להסכך, אם יש בו הפסק בין הדפנות להסכך הכשר.

והנה כד דייקין בדבריו שהק' "לפום מאי דפרישנא בדו"ע שרואין הכותל כאילו נתעקם מ"ש סכך הכשר לסכך הפסול לגבי האי מילתא" והיינו דלפי"ד הבה"ג והיי"מ דפי' דדו"ע היינו דרואין כאילו נתקרב הדופן למקום הכשר הסוכה, הוה פשיטא ליה הא דהוי"א לחלק בין סכך פסול לסכך כשר דאית ביה פסול משום תולמה"ע. וצ"ב.

והמבואר בזה, דלפי"ד הבה"ג והיי"מ דדו"ע היינו דרואין כאילו נתקרב הכותל להסכך, בעי שלא יהי הפסק וחציצה בסכך בין הדופן לסכך הכשר,

(ג) והנה בגמ' (יז, א) פליגי אמוראי בשיעור סכך פסול לפסול הסוכה, בסורא מתנו דפליגי בה רבה ורבנן דבי רב, דלרבה כשם שמן הצד אין סכ"פ פוסל אלא בד"א, ה"ה סכ"פ באמצע הסוכה לא יפסול אלא בד"א, ולרבנן דבי רב הא דסכ"פ מן הצד אינו פוסל אלא בד"א היינו משום דאמר"י דו"ע, אבל באמצע הסוכה פוסל בד' טפחים. ובנהרדעא מתנו דפליגי בה רב ושמואל, דלרב סכך פסול בין מן הצד בין באמצע פוסל בד"א, ולשמואל סכך פסול מן הצד פוסל בד' אמות, ובאמצע בארבעה טפחים.

ופסק הרי"ף כשמואל ורבנן דבי רב, דסכך פסול באמצע הסוכה פוסל בארבעה טפחים, והבה"ג פסק כרב בלישנא בתרא, דסכ"פ בין באמצע בין מן הצד אינו פוסל אלא בד' אמות. ובר"ן (ח, ב מדפי הרי"ף) הביא דהרמב"ן הכריע כד' הרי"ף, וז"ל, והרמב"ן מכריע כדברי הרב אלפסי משום דסוגיין בכולהו תנויי דאמרינן דופן עקומה, ואי כרב דאמר ואפי' באמצע בד' אמות, דופן עקומה למה לן. עכ"ל. (וכי"ה ברא"ש ובריטב"א).

והיינו דכיון דסתימת הגמ' דאמר"י דופן עקומה, והלא למ"ד דסכ"פ אף מן האמצע אינו פוסל אלא בד"א ל"ל דינא דדופן עקומה, הא אף באמצע הסוכה דליכא דו"ע מכשירין הסוכה, ע"כ הכריע הרמב"ן כד' הרי"ף דהלכה כמ"ד דסכ"פ באמצע הסוכה פוסל בארבעה טפחים.

והנה הבה"ג כ' להדיא דהא דמכשירין בית שנפחת הוא מדינא דדופן עקומה, וז"ל, בית שנפחת וסיכך על גביו כו' פחות מארבע אמות כשרה, מ"ט דאמר"י דופן עקומה פחות מארבע אמות כשרה, דכל פחות מארבע אמות אמר"י חזייה לההוא דופן כמאן דמקרבא גבי כך דמי וכשרה, עכ"ל. וצ"ע דהא איהו גופיה פסק כרב דסכ"פ באמצע הסוכה אינו פוסל אלא בד"א,

מארבע אמות כשרה, מאי טעמא דאמרינן דופן עקומה, פחות מארבע אמות כשירה, דכל פחות מארבע אמות אמרינן חזייה לההוא דופן כמאן דמקרבא גבי סכך דמי וכשרה. עכ"ל. והיינו דהם ב' דינים מהלכה אחת, דמהלמ"מ דדו"ע דרואין כאילו נתקרב הדופן לגבי הסכך הכשר, כיון דסכ"פ עד ד"א ל"ה הפסק, מה"ט נמי סכ"פ אינו פוסל אלא בד' אמות, וכמשנ"ת].

אבל הראשונים דפי' דדו"ע היינו דרואין כאילו נתעקם הכותל, א"כ אף בסכך המפסיק וחוצץ בסוכה, שפיר עבדינן ליה דופן עקומה, דהא כולן כשרות לדפנות, וא"כ הא דס"ל לרב דסכ"פ אינו פוסל אלא בד"א לא שייכא כלל להלכתא דדו"ע, ומשו"ה שפיר מקשי דלרב לא בעי' לדופן עקומה, שהרי בלא"ה סכ"פ אינו פוסל אלא בד"א.

[שוב מצאתי בחי' האור שמח (ליקוטים) שכי' נפק"מ טובא בדינא דדו"ע, דבסוכה למעלה מכי' אמה ואיצטבא באמצע, אף אם אין הסכ"פ פוסל הסוכה מ"מ הא לית לה דפנות, ובעי' לדו"ע, דהא חזי' דאף לר"ת דלמעלה מכי' אמה לא חשיב סכ"פ, מ"מ בעי' לדינא דדו"ע ובלא"ה פסולה, והיינו דאף אם אינו פסול, בעי' להלכתא דדו"ע שיחשבו הדפנות סמוכות לסוכה].

ולפמשנ"ת שפיר יש ליישב קושיית הראשונים דאי רואין הדופן כאילו נתקרב למקום הסכך הכשר, א"כ היכא שהי' אויר מפסיק ביניהם אמאי לא אמרי' דו"ע, הא יותר קל לדופן להתקרב כשאין שם סכך כלל. אכן לפי"ד דהיכא דאיכא הפסק וחציצה ל"ש לקרב הדופן, י"ל דאויר חשיב הפסק בכל גוונא, וכדחזי' בגמ' דשיעור פסול דאויר פחות משיעור סכ"פ, וכפי הנראה אף מסברא, ומשו"ה באויר מפסיק ביניהם שפיר לא אמרינן דופן עקומה.

(ה) ועתה נבא ליישב סתירת ד' הרמב"ם דבפי"ד גבי איצטבא פי' דדו"ע היינו

והיכא דאיכא הפסק לא אמרי' דו"ע, משו"ה פשיטא ליה הא דהו"א לחלק בין סכך כשר לסכך פסול.

ומעתה נראה דהבה"ג דפי' הלכתא דדו"ע דרואין כאילו נתקרב הדופן להסכך, ואיי"ז הלכה כאילו נתעקם הדופן, איהו פי' דהא דקאמר רב דסכ"פ באמצע הסוכה אינו פוסל אלא בד"א, מהלכתא דדופן עקומה נפקא ליה לרב הא, [דלפי פשוטו לא מסתברא דרב לית ליה הלכה למשה מסיני דאי' לעיל (ו, ב) דאיתאמרא הלכתא לגוד ולבוד ודופן עקומה], והיינו, דאחר דחזינן בהלכתא דדו"ע דעד ד' אמות רואין כאילו נתקרב הדופן להסכך הכשר, ואי סכ"פ יותר מד"א חשיב הפסק וחציצה בסוכה, א"כ היאך יכולים לקרב הדופן, הא נתבאר בד' הריטב"א דאי דו"ע היינו דרואין כאילו נתקרב הדופן לסכך, בעי' שלא יהיה הפסק וחציצה בהסכך, ואי מהני דופן עקומה עד ד"א, נמצינו למדים דסכ"פ עד ד"א לא חשיב הפסק וחציצה בסוכה, ולכן יכולין לקרב הדופן.

ולפמשנ"ת שפיר לדברי רב נמי בעי' להלכתא דדו"ע, דמהא גופא מפיק רב לדיניה דסכ"פ באמצע הסוכה אינו פוסל אלא בד"א, דעד ד"א לא חשיב הפסק וחציצה ואינו פוסל הסוכה, ורק מד"א תו חשיב הפסק וחציצה ופוסל הסוכה. [והא דקאמרו רבנן דבי רב אמתני' דבית שנפחת, בר מיניה דהאי דרב ושמואל אמרי' תרויהו משום דופן עקומה נגעו בה, אין להוכיח מהא דשמואל לית דו"ע, די"ל דכוונתו דרק משום דו"ע הוא, ולא ס"ל למילף מהא דסכ"פ אינו פוסל אלא בד"א].

[ולהמעין בד' הבה"ג יאירו הדברים, שהביא ב' דינים אלו בהלכה אחת, וז"ל, והלכתא אויר פוסל בשלשה טפחים בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה, סכך פסול כו' ובסוכה גדולה בין מן האמצע בין מן הצד בארבע אמות, בית שנפחת וסיכך על גביו, אם יש בין הכותל ולסיכך ארבע אמות פסולה, פחות

דינא דדו"ע, ומדוע לא הביאם אלא גבי בית שנפחת ונסר ופסל.

והמבואר בזה, דגבי איצטבא פ"י הר"ח דענין דו"ע היינו דרואין כאילו נתקרב הדופן למקום כשרות הסוכה, ומשו"ה ל"ש הכא ד' הירושלמי דדופן מקצתו עומד ומקצתו עקום נקרא דופן, ואף אי"צ לראיה זו, דהא שפיר הדופן כולו "עומד", דאינו כב' חלקים, אלא הדופן גופיה נתקרב למקום הכשר בסוכה. אמנם גבי בית שנפחת ונסר ופסל פ"י הר"ח כאילו נתעקם הדופן ונעשה הסכך פסול כחלק מן הדופן, ולזה הביא ראיה מד' הירושלמי דאף דופן מקצתו עומד ומקצתו עקום נקרא דופן. וצ"ב מ"ש סוכה למעלה מכ' אמה מבית שנפחת.

ונראה דס"ל להר"ח והרמב"ם דתרת"י איכא בדינא דדופן עקומה, חדא, דרואין כאילו נתקרב הדופן למקום הכשר בסוכה. ועוד, דהיכא דאין רואין כאילו נתקרב הדופן, אזי נעשה הדופן כאילו נעקם והסכך שמן הדופן ועד כנגד האיצטבא הוא כחלק מן הדופן. והנה הך דדו"ע דרואין כאילו נתקרב הכותל להסכך, נתבאר לן דבעי' שלא יהי' הפסק וחציצה בסכך בין הדופן לסכך הכשר, והיכא דאיכא הפסק לא אמרי' דו"ע, אכן להך דנעשה הסכך באותו המקום כחלק מן הדופן לא שייך לזה ההפסק בסכך פסול, דהא נעשה סכך זה חלק מן הדופן. [ואיכא נפק"מ בזה כמו שהובא לעיל (אות א), וכגון להא דאי היינו כאילו נתקרב הדופן, א"כ אוכלין תחת אותו הסכך משום פסל היוצא מן הסוכה, משא"כ אי נימא דנעשה הסכך כחלק מן הדופן אין אוכלין תחתיו].

ומעתה הנה גבי בית שנפחת דאיירי בסכך פסול, והרמב"ם פסק בפ"ה הי"ד כשמואל דסכ"פ באמצע הסוכה פוסל בארבעה טפחים [והר"ח י"ל דס"ל נמי כוותיה וכהר"י ו הראשונים], להכי גבי בית שנפחת לא מצי לפרש דהכא דו"ע הוא קירוב הדופן, דהא כיון דס"ל דסכ"פ פוסל בד' טפחים, א"כ תו יותר

דמקרבין הדפנות ורואין כאילו המחיצות נוגעות באיצטבא, ואילו בפ"ה גבי בית שנפחת פ"י דדו"ע היינו דרואין כאילו נתעקם הדופן ונעשה הסכך הפסול כחלק מן הדופן.

דהנה כדבריו מצינו מבואר בד' רבינו חננאל, דגבי חקק בה להשלימה לעשרה (סוף ד, א) כ' ז"ל, היתה פחותה מ' וחקק בה להשלימה ל' טפחים, אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מיכן כשרה, ולא דומה לדופן עקומה, דלא מיפסלא אלא בד' אמות, דלגבי הדופן עקומה הדופן מיהא איתיה ולקרוביה הוא דבעינן הלכך עד ד' אמות כעקומה חשבינן לה, אבל הכא דליתא לדופן ולשו"י דופן קאתי פחות מג' טפחים כלבוד דמי וכשרה, ג' טפחים פסולה. עכ"ל. והנה לקמן (יח, א) גבי בית שנפחת וסיכך ע"ג, וסיכך בנסר ופסל נסר ופסל כ' הר"ח ז"ל, ותנן בית שנפחת אם יש בין כותל לסיכוך ד"א פסולה, ש"מ ד"א פסולה הא פחות מד"א כשרה וזהו אחד מן המחיצות והיא דופן עקומה דקיי"ל הלי"מ אליבא דר"מ וכיון שהיא ג' אמות ושליש מהאי גיסא וג' אמות ושליש מהאי גיסא וסכך כשר באמצע ח' טפחים שהן שיעור סוכה, רואין כאילו הן ב' פסלים שהן באמצע הסוכה ואלו הנסרים והפסלין מזה הצד ומזה הצד חשובין כדפנות ודנין אותן כאילו הם דופן עקומה לפיכך היא הסוכה כשרה, ומצאנו אותו מפורש בירושלמי ר' לוי בש"ר חמא ב"ר חנינא דכתיב וסכות על הארון את הכפורת מיכן שהדופן קרוי סכך ומיכן שעושין דפנות בדבר שמקבל טומאה כגון הפרוכת שהיא דופן ואפילו מקצתו עומד ומקצתו עקום נקרא דופן, וראיה לזה הפרוכת. עכ"ל.

וראיתי שעמדו בדבריו לתמוה, דהו"ל להר"ח להביא ד' הירושלמי דדופן שמקצתו עומד ומקצתו עקום נקרא דופן לעיל דף ד' דהתם הובא בראשונה

י"ח) דין עבות דהדס

א) סוכה לב, ב תנא עץ עבות כשר ושאינו עבות פסול, היכי דמי עבות, אמר רב יהודה והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא (שלשה עלין בקן אחד יוצאין מתוך עוקץ אחד, רש"י) וכו', ת"ר נשרו רוב עליו ונשתיירו בו מיעוט כשר, ובלבד שתהא עבותו קיימת, הא גופא קשיא אמרת נשרו רוב עליו כשר, והדר תני ובלבד שתהא עבותו קיימת כיון דנתרי ליה תרי עבות היכי משכחת לה, אמר אביי משכחת לה באסא מצראה דקיימי שבעה שבעה בחד קינא, דכי נתרי ארבעה פשו להו תלתא.

כתב הר"ן (טו, ב מדהרי"ף) משכחת לה בהדס מצראה, הגדל על המצר, אבל בהדס דעלמא שנשרו מקצת עליו לא נתפרש דינו, ויש מי שאומר שצריך שיהא כולו עבות, ואם נשר מכל שיעורו אפילו עלה אחד פסול, והיינו דאמר"י בגמ' (לעיל שם) השתא עבות תלתא לא משכחינן וכו', אלמא בעי שיהא כולו עבות, וה"נ אמר"י ובלבד שתהא עבותו קיימת ואוקימנא בדאשתייר תלתא בחד קינא, דאלמא בפחות מכאן לא מיקרי עבותו קיימת, אבל הרא"ה ז"ל סובר דכי אמר"י בעינן כולו עבות היינו כל השיעור ממין עבות, דקיימי תלתא בחד קינא, ואי איכא בכוליה שיעורא חד קינא דלא הוה עבות פסול, משו"ה אמר"י דעבות שלשה לא אשכחינן, אבל כל שהוא ממין עבות, אלא שנשרו מקצת עליו, כל שנשאר בו רוב מכל קן וקן דהיינו שני עלים כשר, דשפיר מקרי עבות, ודייק לה מדאמר"י בגמ' כיון דנתרי עבות היכי משכחת לה, דאלמא כל היכא דלא נתרי ליה תרי שפיר מקרי עבות, דאי לא, לימא כיון דנתרי מיניה כלל עבותו קיימת היכי משכחת לה. עכ"ל.

ויש להתבונן בד' הרא"ה טובא [אשר עמד בזה בס' אור אהרן לש"ב הג"ר אהרן פפויפר זצ"ל], דהנה דבריו צ"ב, דממ"נ אי ס"ל דרק תלתא בחד קינא

מד"ט הוי הפסק וחציצה, ול"ש לקרב הדופן, ולכך פ"י דדו"ע דכשרה עד ד"א היינו דנעשה הסכ"פ כחלק מן הדופן, דלזה מהני אף בסכך פסול, שהרי נעשה הסכ"פ כחלק מן הדופן.

אמנם בסוכה למעלה מעשרים אמה, אף דכה"ג הסוכה פסולה לדירין בה, מ"מ אין סככה "סכך פסול" כמש"כ הרא"ש לבאר שיטת רש"י דאוכלין אף חוץ לאיצטבא משום פסל היוצא מן הסוכה, "כיון דמין כשר הוא ואינו נפסל אלא מחמת גובהה הלכך כיון דמקצתו כשירה אידך נדון כפסל היוצא מן הסוכה", וכיון דהכא אי"ז סכך פסול, ואין הסוכה פסולה אלא מחמת גובהה, אי"כ אין הפסק וחציצה בין הדופן למקום הכשר הסוכה, ושפיר מצי הרמב"ם לפרש דהכא דו"ע היינו כאילו נתקרב הדופן לאיצטבא. [ועוד ראיתי דאפשר דאם נפרש דאף באיצטבא היינו דנעשה הסכ"פ כחלק מן הדופן, אי"כ תיקשי דסו"ס הדופן עצמו נמשך וגבוה יותר מכ' אמה, וכמו שהק' רש"י, ולא ס"ל להרמב"ם מש"כ רש"י דע"כ זהו גובה חללה].

ו) והנה ברא"ש (סי' ד') כ' ז"ל, כתב רי"ץ גיאות ובלבד שלא תהא איצטבא גבוהה מ' טפחים דרשות אחרת היא. ולא ידענא טעמא, מאי נ"מ דרשות אחרת היא, כיון דאמר דופן עקומה מכל צד הרי איצטבא מוקפת ומובדלת משאר הסוכה, ודמ"א לסוכה העומדת בראש הגג דרשות אחרת היא לגבי חצר. ובעל העיטור הכשירה גם כן אפילו גבוה י'. עכ"ל.

ולפמשנ"ת דהיכא דאיכא הפסק אין אומרין דו"ע כאילו נתקרב הדופן, י"ל בשיטת הרי"ף גיאות, דס"ל דענין דופן עקומה היינו דרואין כאילו נתקרב הדופן למקום הכשר הסוכה, וס"ל דהיכא דהסוכה אינה ברשות אחת עם הדופן, חשיב הפסק ולא אמרינן דופן עקומה.

ההדס עבות ואם לאו פסול, ובעל העיטור כתב אפילו אין בו רק פעם אחד תלתא בחד קינא, וכ"כ הרמב"ם ז"ל, וא"א הרא"ש הכריע כד' הראב"ד דלמצוה בעינן כל השיעור עבות ולעיכובא ברובו, עכ"ל.

ובס' עמק ברכה (לולב, יא) כ' בביאור פלוגתתם, דהגאונים והראב"ד סברי דהא דבעינן עבות הוא תנאי בהכשר ההדס שיהא עבות, כמו באתרוג דבעי' שיהא הדר, וע"כ צריך שיהא ההדס כולו עבות, כמו דצריך שיהא כולו הדר, אלא דהראב"ד ס"ל דרובו ככולו. אולם בעל העיטור והרמב"ם סברי דעבות אי"ז תנאי בהכשר ההדס אלא הוא סימן על המין, דהדס שהכשירה התורה זה שהוא עבות, ואף דעבות ושאינו עבות שניהם גדלים באילן אחד, מ"מ חלקתם תורה לבי מינים, וע"כ סגי בתלתא טרפי בחד קינא, דזה מראה כבר דהדס זה ממין עבות הוא. [וכ' דכן הוא מדויק בד' הרמב"ם דכ' הך דינא דעבות בריש פ"ז מלולב במקום שהוא מבאר גוף הד' מינים, ולא בפ"ח בהפסולים דד' מינים, חז"י דס"ל דאי"ז תנאי בהכשר ההדס, אלא הוא סימן על גוף המין].

ד) והנה הר"ן מיייתי יש מי שאומר שצריך שיהא כולו עבות ואם נשר מכל שיעורו אפילו עלה אחד פסול, והיינו דס"ל דהך דינא שיהא ההדס עבות מעיקרא הוא דין בנטילת ההדס, דזהו תנאי בהכשר ההדס שיהא עבות, ולכך בעי' שיהא כולו עבות. ונראה דהך מ"ד ס"ל דאף הך דינא שתהא עבותו קיימת, מדין נטילת ההדס הוא, דהכשר נטילתו הוא בשעבותו קיימת, וע"כ בעי' שיהיו כל עליו קיימין, וכמו דבעי' שיהא כולו עבות מעיקרא, ואם נשר מכל שיעורו אפי' עלה אחד פסול, דהא חסר בהכשר נטילת ההדס.

ומצאתי בס' שלום יהודה להגר"א פלצינסקי זצ"ל שדקדק כן דהך מ"ד איירי בהנך ב' מילי שנאמרו בדין העבות דהדס, במה שהביא הר"ן דהוכיח הך

הוי עבות, וכמש"כ י"שיהא כל השיעור ממין עבות דקיימי תלתא בחד קינא", א"כ אמאי כשנשר עלה אחד אכתי חשיב עבות, הא בעי' שלשה לעבות. ואי ס"ל דאף בשנים הוי עבות, וכמש"כ י"כל שנשאר רוב בכל קן וקן דהיינו שני עלים כשר דשפיר מקרי עבות", א"כ אמאי מצריך מעיקרא שיהיו שלשה בחד קינא, הא אפילו יהיו לכתחילה תרי בחד קינא יוכשר מדין עבות, דהא תרי נמי הוי עבות.

ב) והנה הבי"ח (סי' תרמו בד"ה היו בו) הביא דעת הרא"ה, וז"ל, אם לא נשר רק עלה מכל קן וקן כשר, מאחר שנשארו שני עלים שהם הרוב של עבות כדעת הרא"ה, עכ"ד, ומתבאר בדבריו בדעת הרא"ה דאכן עבות לא הוי אלא ג' בחד קינא, ומה דמכשיר בנשר אחד מכל קן, היינו משום דרוב עבותו קיימת, וברוב עבות סגי. וכן בשו"ע הגר"ז (שם ס"ד) מיייתי הך דינא וז"ל, נשתייר בכל אחד ואחד מהם רוב שיעור עבות, דהיינו דבכל אחד ואחד מהם ב' עלים שלמים שלא נשרו הרי"ז כשר, עכ"ד, וכ"כ הט"ז (שם סק"ח) דבעי' שישאר רוב שיעור העבות בכל קן וקן. והיינו דסגי ברוב שיעור עבות, אף דתרי ל"ח עבות. ויש לתמוה, דבשלמא בנשרו במיעוט הקנים ועדיין קיימים ברוב הקנים תלתא בחד קינא, שפיר אית לן למימר דכיון דרובו עבות כשר, אבל כשנשר אחד מכל קן וקן הא ליכא עבות, דהא תרי לא הוי עבות כלל, ורק ג' עלים בחד קינא חשיב עבות, ומה שייד להכשיר מטעם דרוב עבותו קיימת. וצ"ב.

ג) ואשר נראה בזה בעזה"י, דהנה מצינו תרי מילי בדין העבות דהדס, חדא, מה דצריך שיהא מעיקרא עבות, ועוד, מה דאמרי' בגמ' דבעי' שתהא עבותו קיימת והיכא דנשרו עליו אין עבותו קיימת.

והנה בדין מה דצריך שיהא מעיקרא מין עבות הביא בזה הטור (שם) וז"ל, כתבו הגאונים שצריך שיהא בכל שיעור אורך

דליכא עבות ממש אי"ז הדס שציותה תורה בנטילתו. אולם אי נימא דעבות אי"ז מציאות של עבות, אלא הוא שיעור ג' עלים, אי"כ שפיר אית לן למימר דהיכא דנשר אי מכל קו וקו ועדיין רובו קיים, כיון דרוב שיעור העלין קיים כשר.

והנה הרא"ה והך יש מי שאומר הא ס"ל דהדין דבעי עבות מעיקרא לאו סימן על המין הוא, אלא הוא דין בהכשר ההדס לנטילה, ומה"ט בעי שיהא כולו עבות, ואי איכא בכוליה שיעורא קינא דלאו עבות פסול, ונראה דהך דינא שיהא ההדס עבות מעיקרא, הוא ס"ל לתרויהו דלאו שיעור העלין הוא, אלא דהוא מציאות דעבות, דבעי שיהא מעיקרא ההדס חפצא של עבות, אלא דבהדין שתהא עבותו קיימת איכא למימר דאי"ז דין שיהא ההדס חפצא של עבות, אלא הוא שיעור ג' עלין.

ומעתה י"ל בביאור ד' הראשונים, דהך יש מי שאומר ס"ל דדין עבות הוא דין שיהא מציאות של עבות, ולא שיעור עלין הוא, וא"כ שפיר קאמר דהא דבעי שתהא עבותו קיימת ומדויק בגמ' דבפחות מג' בחד קינא לא מיקרי עבותו קיימת, ל"ש [מה שהק' הבי"ח] להכשיר בזה מדין רובו ככולו, דהא לא שייך לומר דין רוב דבעי שיהא מציאות של עבות, ולכך כל שנשר ואפי' עלה אחד פסול.

אולם בדעת הרא"ה דכ' דבעי שיהא ההדס כולו עבות מעיקרא ואם נשר חד מכל קו כשר, וכי הבי"ח ושאי"פ דהכשרו מדין רוב, יש לבאר דהיינו דסבירא להו דהא דבעי שתהא עבותו קיימת אי"ז מציאות בההדס, אלא שיעור בהעלין המכשירין את ההדס, וא"כ שפיר אית לן להכשיר ההדס משום דרוב שיעור העלין קיים.

אשר לפי"ז יתבארו היטב ד' הרא"ה, דאכן עבות לא הוא אלא בתלתא, ולכך להדין שיהא מעיקרא עבות שהוא דין בחפצא דהדס שיהא מציאות של עבות, ל"ש בזה להכשיר בפחות מתלתא בחד

מ"ד וז"ל, והיינו דאמרי' בגמ' השתא עבות תלתא לא אשכחינן וכו' אלא בעי שיהא כולו עבות, וה"נ אמרי' ובלבד שתהא עבותו קיימת, עכ"ל, הנה אייתי ב' ראיות לדבריו, חדא מהא דאי' בגמ' (שם ריש העמוד) דפרכינן אר"ט דאמר דשיעור הדס בה' טפחים, דהשתא עבות תלתא לא אשכחינן, חזינן בזה להדין שיהא עבות מעיקרא דבעי לזה שיהא כולו עבות. ועוד הוכיח מהא דאמרי' שתהא עבותו קיימת ואוקמינן בתלתא בחד קינא, ובהא חזינן להדין שתהא עבותו קיימת, דבעי לזה שיהא ג' בכל קו.

והנה בהגהות הבי"ח שם בד' הר"ן הק' במה דהוכיח הך מ"ד דמדאוקימנא בדאשתייר תלתא בחד קינא אלמא פחות מכאן לא מיקרי עבותו קיימת, וז"ל, ואי"ז כ"כ ראי'ה, דאיכא למימר דהתם ודאי מאחר שהיו ז' ונשר הרוב לפיכך בעינן דאשתייר תלתא בחד קינא, אלא היכא שלא היו ג' מתחילה ולא נשאר רק אחד ונשתייר הרוב, כשר בשנים הנשארים דרובו ככולו. עכ"ל. [ובאמת הבי"ח גופיה פי' ד' הרא"ה דכשר משום דרובו ככולו וכנז"ל]. והמשמעות, דהך מ"ד לא נחית להכי דיהני בזה דין רובו ככולו בפחות מג' בחד קינא. וצ"ב.

ה) ונראה בעזה"י דהנה יש לחקור בדיון דבעי עבות להכשר ההדס [ואי"ז דין רק לסימן על מין ההדס], אם הוא דין בחפצא של ההדס שיהא עבות, דהדס שציותה תורה בנטילתו הוא הדס עבות, וכל אינו עבות [אף שהוא ממין עבות] לאו בהא קאיירי קרא. או דעבות אינו מציאות בההדס, אלא הוא שם לקו שיש בו שיעור ג' עלין, וכשאמרה תורה עבות נאמר בזה שיעור העלין שיהא בכל קו וקו.

והנה אי נימא דעבות הוא דין בחפצא של ההדס שיהא מציאות של עבות, והדס שאינו עבות לאו בהאי קאיירי קרא, אי"כ לא שייך בזה דין רוב, דכל

כלל דין שיהא ג' עלין, אלא הוי הלכה בההדס שתהא עבותו שלו דמעיקרא קיימת, ודין זה אינו הלכה שתהא מציאות כל שהיא, אלא דין הוא שיהא שיעור עלין שיהיו קיימין מעבותו דמעיקרא.

ומעתה יתבאר היטב מה דנקט הב"ח דכל הדס תליא בעבותו שלו דמעיקרא, דהדס שהיו בו ג' עלין היכא דנשר רק עלה א' יש להכשירו מדין רוב, והדס מצראה שהיו בו ז' עלין, אף בנשרו רוב עליו כשר כל שנשאר בו ג' עלין, דג' עלין הלא עבות הם ולא בעי טפי מג', אולם בהדס זה לא יהני להכשיר בנשאר רק ב' עלין מדין רוב, דהא לאו דינא דג' עלין הוא, אלא דין שיעור העלן לפי מה שהיה עבותו דמעיקרא, ושוב ליכא כה"ג רובו דהדס זה.

ולהמתבאר שפיר כ' הרא"ה דמעיקרא בעי תלתא בחד קינא בכל קן וקן, וכל שנשר אפי' עלה אחד פסול דהא בעי מציאות דעבות וליכא, ול"ש בזה רובו ככולו. אולם בהדין שתהא עבותו קיימת דלאו דין שיהא מציאות כל שהיא, אלא שיעור עלין שיהיו קיימין, א"כ שפיר מהני לזה רובו ככולו.

וזהו דכ' הרא"ה דכל שנשאר בו רוב מכל קן וקן דהיינו ב' עלין כשר דשפיר מקרי עבות, והיינו דעבותו של ההדס קיימת, דהא בין אם לא נשרו כלל מעליו ובין אם נשרו ונשאר בו רובו, הלא רובו ככולו, ושפיר הוא בכלל עבותו קיימת.

מהגאון בעל "גינת אגוז"

פרשת בראשית

י"ט) סברת אדה"ר באיסור מוקצה באכילה מעץ הדעת

היא נתנה לי מן העץ ואכל (ג, יב)

המג"א בספרו שמן ששון עה"ת עמד דיש להקשות במה שאמר אדה"ר "היא נתנה לי מן העץ ואכל", למה ליה למימר "ואוכל", ועל דא תברתיה, למה אכל.

קינא בכל קן וקן, אולם הדין שתהא עבותו קיימת שהוא רק שיעור ג' עלין, בהא שפיר יש להכשיר מדינא דרוב.

ו) אמנם כד מעיינינן בד' הרא"ה שכי' וז"ל, כל שנשאר רוב בכל קן וקן דהיינו שני עלים כשר "דשפיר מקרי עבות", עכ"ל, משמע דס"ל דב' עלים אף הם חשיבי עבות, וזה טעם הכשר ההדס בנשרו א' מכל קן וקן. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דאי ב' חשיבי עבות, אמאי להדין דיהא עבות מעיקרא אמאי לא יהא סגי בתרי, דמ"ש מהדין שתהא עבותו קיימת, הא תרויהו הם בהכשר ההדס לנטילה שיהא בו תלתא בחד קינא, ולא לסימן על המין, וכיון דחשיב עבות לענין הדין שתהא עבותו קיימת, ה"נ יחשב עבות להדין שיהא עבות מעיקרא.

ואשר נראה ביאור ד' הרא"ה בעזה"י, דהך דינא שתהא עבותו קיימת לאו דין הוא שיהא בו תלתא בחד קינא בנטילתו, ובהקדם דהנה יש להתבונן במה שהק' הב"ח דיש לחלק בין הדס מצראה שמעיקרו הוא ז' ועל כן בעי שישארו בו ג', משא"כ הדס שמעיקרו ג' יהני אף בתרי דרובו ככולו, ויש לתמוה דממ"נ אי מהני רוב מתלתא ובתרי סגי, א"כ מ"ש הדס מצראה, וכי מחמת שהיה מתחילה ז' בעי עבות טפי מהדס דעלמא, וכמו דמהני תרי מתלתא משום דרובו ככולו וחשיב כג', ה"נ בהדס מצראה יהני תרי להחשב כתלתא משום רובו ככולו.

והנראה מבואר בזה דהדין שתהא עבותו קיימת, לאו דין בנטילת ההדס שיטול הדס דאית ביה תלתא בחד קינא, ולא דינא הוא כלל שיהא בו ג' עלין, אלא הוי דין בההדס גופיה שתהא עבותו דמעיקרא קיימת, [דבאמת אי איכא דין שיהא ג' עלין י"ל דבין בהדין דמעיקרא ובין בהא שתהא עבותו קיימת, הוי הלכה דבעי מציאות של עבות, ולא יהני לזה רוב כמשנ"ת, אלא] דס"ל להרא"ה דהך דינא שתהא עבותו קיימת לא הוי

נמצא אי"כ דאיסור מוקצה דאכילה והשתמשות חמיר טפי מאיסור טלטול, ואיך פ"י המג"א דסבר אדה"ר שלא נאסר רק טלטול מוקצה ולא אכילתו, מה מקום יש לומר דאכילה קילא טפי מטלטול, וצ"ע.

והנה בביצה יב, א במתניי פליגי ב"ש ובי"ה אי איכא איסור הוצאה ביו"ט, ופריך אלא מעתה ליפלגו באבנים, ופירש"י, אי אין איסור הוצאה אין איסור טלטול, שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה, עכ"ל. וכן שם לז, א דאמרינן אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, פירש"י, תחילת הוצאה ע"י טלטול היא וכל מה שגזרו אינו אלא משום הוצאה. עכ"ל. וכ"כ הראב"ד בהשגות פכ"ה הי"ג דמפני איסור הוצאה אסרו בטלטול, דזה גדר להוצאה, וכדאיתא בגמ' שבת קכד, ב אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, וכן פ"י הריטב"א שם קכג, ב דגזרו מוקצה משום גדר וסייג שהיו מזלזלין בהוצאת שבת.

אשר לפי"ז דאיסור מוקצה אסרוהו משום גדר להוצאה, שע"י טלטול יכול לבא לידי איסור הוצאת החפץ מרשות לרשות, אי"כ זה אינו אלא האיסור טלטול שבמוקצה דהוא גדר להוצאה, אולם איסור אכילה והשתמשות דמוקצה יש להוכיח דאינו משום גדר להוצאה כאיסור הטלטול דמוקצה, דאי נימא דאיסורו משום גדר מלאכת הוצאה, אי"כ איך יהא איסורו חמיר טפי מאיסור טלטול, והלא אי משום גדר להוצאה אדרבה יש לו להיות קיל טפי שהרי הטלטול הוא תחילת הוצאה כמש"כ רש"י, ואילו האכילה והשתמשות אינם שייכים לעצם מלאכת הוצאה, שיהא איסורם גדר וסייג לאיסור ההוצאה, ועל כרחך דאיסור זה דאכילה והשתמשות ומה שהוא חמור טפי מאיסור הטלטול, לאו משום גדר להוצאה הוא.

וכך כתב החת"ס בפתיחה למס' ביצה כי שני מיני מוקצה יש, מוקצה לאכילה,

וכי' וז"ל, נראה דאיתא (בפסיקתא הובא בר"ן ר"ה טז, א) דבראש השנה נברא אדם, וביום טוב הותר לעשות לצורך אוכל נפש, אך אסור לקצור ולתלוש, כמו שכתבו תוס' ריש ביצה (ג, א ד"ה גזרה) בשם ירושלמי דנפקא ליה מדכתיב "אך אשר יעשה לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" וסמך ליה "ושמרתם את המצות" דהיינו מלישה ואילך, אבל קצירה וטחינה אסור, וא"כ היאך תלשה הוה, וא"כ הוה חטאת שתלשה באיסור ולא אדם, אך דקיי"ל מה שנתלש ביו"ט אסור משום מוקצה, ואדם סבר דאינו אסור אלא בטלטול, וכתב במאמר צבאות ה' [להרמ"ע מפאנו, סימן טו] שלא רצו הזרועות להתפשט ולא הידים להפתח, רק היא נתנה לתוך פיו עי"ש, וזה שאמר הכתוב "היא נתנה לי מן העץ ואכל" כלומר שלא נגעתי בפרי. עכ"ל.

והנה מש"כ דסבר אדה"ר דאין המוקצה אסור אלא בטלטול ולא באכילה, תמוה טובא, דהנה בשו"ע הגר"ז ה' יו"ט (סי' תקט סעיף טז) כי דמותר לטלטל מוקצה לצורך אכילה, וכמו שהותרה מלאכה גמורה לצורך אכילה, אבל אוכלין המוקצין אסור לאכלן ביו"ט, והוי מאכלות אסורות שלא הותרו לצורך יו"ט להשתמש במוקצה אפילו לצורך אכילה, כגון לסמוך בה הקדירה או להסיק בעצים המוקצים, דעשיית מעשה השתמשות בגופן נאסרה כמו אכילה, וכ"כ המג"א גופיה סי' תקט סקט"ו דלא הותר ביו"ט לצורך אוכל נפש, אלא טלטול מוקצה ולא לאכול ולהשתמש בו. ועיין תשובות הגרעק"א מה שדן בחולה שאין בו סכנה, והוצרך בשבת לרפואת אכילת פירות, ולא נמצאו רק מאותם שנשרו בשבת, אם מותר להאכילם לחולה, דרק שבות דמלאכה הותר לצורך חולה שאיב"ס, אבל מאכלות אסורות לא הותר. [וכן מבואר להדיא ברא"ה בבדק הבית בית ג שער ז ד"ה והשתא].

והכי שנינו בסנהדרין כט, א א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני דא"ר שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען ומפני מה לא טען לו הקב"ה לפי שלא טען הוא, מאי הוה ליה למימר, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. ע"כ. מבואר דטענת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין מהניא גם שלא בישראל, וא"כ הא דאין שליח לדבר עבירה, שהוא מטעמא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, איתא נמי שלא בישראל.

והק' בפרשת דרכים (דרך האתרים ב) מהא דאיתא במד"ר פ' נח דבן נח אית ליה שליחות להרוג נפש, ולא אמרי' אין שליח לדבר עבירה, והכי איתא שם (פלי"ד יג) "מיד איש אחיו" זה השוכר את אחרים להרוג את חבירו. ועוד שם מפרשינן קרא "שופך דם האדם באדם" היינו ע"י אדם דמו ישפך, ופי' מהר"ש יפה דהיינו ע"י שליח, דבדיני ישראל אמרי' אין שליח לדבר עבירה, ואין דינו מסור רק לשמים, אבל בני נח הורגין אותו בבי"ד. א"כ מפורש דלא אמרי' אין שליח לדבר עבירה אלא בישראל, וסותר המבואר בסנהדרין דהוי מהני ליה לנחש טענת דברי הרב ודברי התלמיד, וא"כ ה"ה דאין שליח לדבר עבירה, וצ"ע.

והנה הש"ך חו"מ סי' לב סק"ג כ' להוכיח לשי' התוס' ב"ק ריש הכונס (נו), דנקטו דמהני הא דאין שליח לדבר עבירה, ליפטר אף בדיני שמים, [ודייקי לה מדקתני השוכר עידי שקר ולא השולח, והיינו דשולח גרידא פטור אף בדיני שמים, ועוד מדקתני השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שלח ביד פקח הפקח חייב, משמע דהשולח ביד פיקח פטור אף מדיני שמים]. וכי הש"ך דמהא דאמרי' שהיה הנחש יכול לטעון דברי הרב וכו' והיינו שאין שליח לדבר עבירה, הרי דלדיני שמים נמי אמרי' דאין שליח

ומוקצה לטלטול, ומוקצה לאכילה אסמכוהו אקרא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו (שמות טז, ה) משמע שאין לאכול בשבת או יו"ט בלי שהוכן מאתמול, וכל שמקצה מדעתו הרי לא הוכן. [ומוקצה זה אסור גם בהנאה כגון להדליק עצי המוקצה, שמכוין ליהנות גופו ממנו, והוי בכלל איסור אכילה]. והשני מוקצה לטלטול, שגזר נחמיה בן חכליה למגדר ההוצאה שהיו פרוצים בימיו ומביאים הערמות בשבת, עכת"ד.

ונראה דכן ביאור ד' המג"א והגר"ז שהובאו לעיל לענין איסור אכילה והשתמשות, דאיסורו מקרא דוהכינו.

וא"כ דחלוק הוא איסור אכילה דמוקצה מאיסור הטלטול, ורק איסור הטלטול הוא משום גדר למלאכת הוצאה, י"ל דמש"כ המג"א בסברת אדה"ר שלא נאסר המוקצה אלא בטלטול ולא באכילה, היינו דאמנם מצינו מוקצה דאכילה שהוא חמיר טפי מאיסור הטלטול, אכן יתכן בדעתו של אדה"ר באיסורים אלו שהם דרבנן, דאיסור הטלטול דוקא הוא נאסר, לפי שהוא גדר לאיסור דאורייתא, מלאכת הוצאה, ובזה עדיפא איסור הטלטול מאיסור דאכילה והשתמשות הנאסר מצד עצמו, ולא גדר לאיסור תורה.

[ועיין מהרש"א עירובין כא, ב דמבואר דיש חומר באיסור דרבנן שהוא גדר למצוה דאורייתא שהיא בחיוב מיתה, ומשמע דמקבל הגדר את חומרתו מן האיסור תורה. עייש"ה].

(כ) שליח לדבר עבירה בדיני שמים

ויאמר אלקים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה (ג, יד)

וברש"י, מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית, שאילו שאלו למה עשית זאת, היה לו להשיב דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

ב

והנה בביאור הגר"א (שם) כתב דהא דאמרו בקידושין האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש דחייב בדינא זוטא, היינו דוקא בשפיכות דמים, משום דאפילו אם יכול להצילו חייב, משום לא תעמוד על דם רעך, וכמ"ש בסי' תכו דאפילו לאגורי חייב, כ"ש שאומר להורגו. ומשא"כ לענין שאר מילי ליכא חיוב להשולח אף בדינא זוטא. עכ"ד.

אשר בדבריו אלו מיושב היטב סתירת הסוגיות, דדוקא לענין שליחות דרציחה איכא חיוב בדיני שמים, אבל בסנהדרין לענין טענת הנחש ליפטר משום מסית, שפיר הוי מהני ליה ליפטר בטענת דברי הרב וכו', משום דאין שליח לדבר עבירה.

אמנם יש להקשות בדעת הגר"א דלכאורה סתר משנתו זו, בסי' שצה סעיף א שכי השו"ע המשסה כלבו של חברו בחבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. וכי בביאור הגר"א וז"ל, וחייב כו', כמ"ש בקידושין מג, א וכ"ש בכה"ג, עכ"ל.

והנה לפי דבריו בסי' לב דלא אמרו בהאומר לשלוחו צא והרוג את הנפש דחייב בדיני שמים רק מפני חיובו משום לא תעמוד על דם רעך, א"כ מה ענין זה לגרימת היזק לחבירו. וצ"ע.

והשיבני בזה הגר"מ שטיינברג שליט"א, די"ל עפ"י משי"כ הרמב"ם בסה"מ (ל"ת רצז) שגם מי שיכול להעיד לטובתו שלא יפסד ממונו ולא העיד, עובר בלאו דלא תעמוד על רעך, וכ"ה בס' החינוך מ' רלז, [ועי' משנת חיים ויקרא סי' פד], ואף אם נימא דאין הלאו כולל הצלה מהפסד ממון, מ"מ י"ל דכולל גם נזקי גופו כגון המשסה כלבו, ומיושב סתירת ד' הגר"א.

לדבר עבירה מטעם דדברי הרב וכו', וכמ"ש התוס' דמהני נמי ליפטר בדיני שמים.

אולם הק' הש"ך מהא דא"י בקידושין מג, א האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש הוא חייב ושולחו פטור, ומתמהינן שם בפשיטות, מכלל דת"ק סבר בדיני שמים נמי פטור, ומשני דינא רבה ודינא זוטא איכא ביניהן, ופירש"י, עונש גדול ועונש קטן. הרי דלדיני שמים לא אמרי' דאין שליח לדבר עבירה, ונענש המשלח בדינא זוטא על עשיית שלוחו, ודלא כמ"ש התוס' דאהני נמי לפוטרו מדיני שמים. עכ"ד.

אשר נמצא בזה, דסתרי סוגיות הגמ' אהדדי, דבסנהדרין גבי עונש הנחש מבואר דאהני הא דאין שליח לדבר עבירה אף לעונש בדיני שמים, ואילו בקידושין גבי האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש מבואר דלא מהני הא דאשד"ע שלא יענש בדיני שמים. וצ"ע.

ונראה לומר, דיש לחלק בין הך דסנהדרין דענשינן ליה משום מסית לעי"ז כמבואר שם, [והיינו מה שהסיתם הנחש והייתם כאלקים], דמבואר דמהני טענת דברי הרב וכו' בדיני שמים, ואף שלא בישראל, לבין הנך דוכתי דלא אמרי' אין שליח לדבר עבירה ברציחה בבן נח, ובקידושין דלא מהני לדיני שמים [אף בישראל] הא דאשד"ע באומר צא והרוג את הנפש. דלענין עבירה שעיקר עניינה שלא תעשה התוצאה, כמו רציחה, שלא ימות המת, בהא אף ע"י שליח איכא מידי גבי המשלח, ויש לחייבו בדיני שמים, ובב"נ איכא שליחות בזה, ולא אמרי' אין שליח לדבר עבירה לפטור המשלח. אולם בעבירה שעניינה שעובר העבירה לא יעשנה הוא עצמו בגופו, כמו עבודת אלילים, בהא מהני טענת דברי הרב וכו' לפטור אף בדיני שמים, וזהו דאמרי' דהו"ל לנחש לטעון טענת דברי הרב לפוטרו מעונשי שמים.

החידוש דתשובה, והיינו לפי"ד החי"ח תשובה מיראה, אולם תשובה מאהבה שהוא כדן תוהא על הראשונות שמן הדין הוא, איכא אף בלא חידוש התורה, נמצא א"כ דאדם הראשון אין שייד אלא בתשובה מאהבה.

והנה הרמב"ם פ"ב מיסודי התורה ה"ב כ' וז"ל, והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו ובברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ואין לה קץ מיד הוא אוהב ומשבח וכו'. עכ"ל.

ומשזו היא הדרך לאהבתו, הלא יאירו היטב ד' המדרש שעמד אדם הראשון ואמר מזמור שיר ליום השבת וגו', שכל עניינו כולו התבוננות ושבח בגודל מעשיו ועומק מחשבותיו, ומזה יגיע לאהבתו, ובכך, שתהא תשובתו מאהבה, תקובל תשובתו מן הדין.

כ"ב) מה שלא הועילה תשובת אדה"ר לגמרי

והנה נתפרש בתורה שלא הועילה תשובתו להשיבו לעניינו הראשון שיחיה לעולם. ויש להבין, הלא תשובה עוקרת החטא כאילו לא חטא מעולם, וא"כ אחר שעשה תשובה [כדאיתא במדרש הנז', וכן אי' בעירובין יח, ב היה ר"מ אומר אדם הראשון חסיד גדול היה כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלושים שנה וכו'. וכן בסליחות לצום גדליה (סליחה ג) "וניסיתו במצוה קלה ואותה לא נצר ואנפת עליו שנותיו לקצר, חזר בתשובה וכאישון הונצרו" היה לו לחיות לעולם, כמו קודם החטא.

[ועמד בזה הגרא"ו (שם בסו"ד) וכי דצ"ל כמ"ש בדרשות הר"ן דאכילת העץ גרמה לו מיתה בטבע, ולא בתורת עונש על העבירה, שנשתנה טבעו ע"י האכילה, והעונש לא היה אלא זמן מיתתו, שימות באותו יום, והתשובה הועילה להסיר את העונש ולא להחזירו לטבעו הראשון].

כ"א) תשובת אדם הראשון וקין
ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד (ד,
טז)

מזמור שיר ליום השבת

איתא בב"ר (סופכ"ב) "ויצא קין מלפני ה'" וכו' פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדם הראשון ואמר "מזמור שיר ליום השבת וגו'", ע"כ. והדברים הלא טעונים פירוש, מה ענין מזמור זה לתשובה, ומהו שכשנודע דבר התשובה לאדם הראשון מיד עמד ואמר.

וי"ל בזה בס"ד, דהנה בביאורי אגדות בסו"ס קובץ הערות (סי' ג) הביא הגרא"ו מה ששאל למרן החפץ חיים על עיקר חידוש התשובה המבואר שהוא חסד שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה [כמו שהאריך במס"י פ"ד], והלא מן הדין הוא, כדאי בקידושין (מ, ב) דבתוהא על הראשונות ומתחרט על מצוות שעשה איבד זכויותיו, ומבואר דחרטה עוקרת מצוות, וא"כ אמאי לא תועיל חרטה לעקור עוונות מן הדין. והשיבו החי"ח, דחלוק בזה תשובה מיראה מתשובה מאהבה, דתשובה מיראה אינה בכלל תוהא על הראשונות, שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו, רק דמתיירא מהעונש, ואילו היה העונש נמחל לא היה מתחרט כלל על המעשה, וע"ז הוא חידוש דאהני תשובתו, וחסד הוא ולא מן הדין, אכן תשובה מאהבה שהוא בכלל תוהא על הראשונות, הרי דחרטה עוקרת החטא מעיקר הדין. עכ"ד.

והנה במנח"ח (מ' שסד אות לד) הביא דבבן נח אין תשובה מועלת, ובמד' תנחומא (פ' האזינו) עה"פ "ישא ה' פניו אליך" דאם עושה תשובה נושא לו פנים, אליך ולא לעכו"ם, הרי דליכא תשובה בעכו"ם. אכן הפשוט בזה, דלית בהו

הראשונות, על כן לא הועילה תשובתו לעקור עונש המיתה לגמרי ולהחזירו כמו שהיה לפני החטא, דעדיין קאי הפגם והחסרון שבעצם מעשה העבירה.

כ"ג) תשובת קין

והנה איתא בסנהדרין לז, ב גלות מכפרת מחצה, דמעיקרא כתיב גבי קין "והייתי נע ונד" ולבסוף כתיב "וישב בארץ נוד".

ועפ"י האמור דקודם חידוש של תשובה, ליכא בתשובה אלא עקירת מה שעבר על ציווי השי"ת, וכדין תוהא על הראשונות, אבל הקלקול וההפסד מהחטא אינו נעקר, י"ל דזהו מחצה שנתכפר לקין בתשובתו, היינו החלק מצד העבירה על הציווי, ועצם הקלקול אינו נעקר בכלל עקירת התשובה.

ויש להוסיף עוד, דהנה מבואר דכפרתו של קין היתה ע"י גלות, [ויעי' רש"י "וישב בארץ נוד וגו'"] בארץ שכל הגולים נדים שם, ששם גלה אביו כשגלה מגן עדן]. והנה ז"ל הרמב"ם פ"ב מה' תשובה ה"ד, מדרכי התשובה וכו' וגולה ממקומו שגלות מכפרת עון, מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח, עכ"ל. והיינו דענין הגלות שע"י הוא נכנע.

והרי ענין ההכנעה בתשובה י"ל דהוא שייד להחלק מה שעבר על ציווי השי"ת, שתחת זאת יש לו ליכנע ולהיות שפל רוח [ויעי' שערי תשובה שער ראשון כג-כח]. והדברים מתאימים, דזה הי' תשובתו של קין, והועילה תשובתו על זה שעבר על ציווי השי"ת וכמשנ"ת.

ולפי המתבאר במה שהביא המנח"ח דבבן נח אין תשובה מועילה, דמ"מ איתא להא מילתא דתוהא על הראשונות דגם במצוות איבד זכותיו וה"נ השב מאהבה ומתחרט על עבירות שעבר מהני תשובתו מן הדין בלא חידוש של תשובה, נראה בס"ד מה די"ל בזה. דהנה הגרא"ו כ' שם לבאר החידוש דתשובה מש"כ במס"י דשורת הדין שלא יהא תיקון לחטא כלל, ואף דמצינו תוהא על הראשונות, וא"כ מן הדין תהני תשובה. משום דבכל מצוה ועבירה איכא תרתי, א, התועלת והתיקון הנעשה מהמצוה, דלכל מצוה יש טעם אשר בשבילה ציוה הקב"ה לעשותה, ובשביל זה היה ראוי לעשות המצוות ולימנע מלעשות מעשה עבירה, אף אם לא נצטוינו עליהן. ב, אחרי שנצטוינו לקיים המצוות, הוא ענין בפני עצמו לקיים ציווי השי"ת ושלא לעבור על אזהרתו ב"ה. וכ' הגרא"ו, דהא דאמרי' בתוהא על הראשונות שאיבד זכויותיו, היינו החלק מה שקיים ציווי השי"ת אבל התיקון שנעשה מכל מצוה שקיים, זה לא נאבד כלל ע"י חרטתו, וכן לענין עבירה, שהחרטה מועלת לעקור מה שעבר על ציווי השי"ת, אבל הקלקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו, זה אינו נעקר מצד הדין ע"י החרטה, ומ"מ לפנים משורת הדין נמחק העון לגמרי ע"י תשובה.

ומעתה דהחרטה אינה עוקרת מן הדין אלא מה שעבר על ציווי השי"ת, אכן הקלקול וההפסד שיצא ממעשהו אינו נעקר מצד הדין רק מחידוש דתשובה, הנה הלא באדה"ר שלא היה שייד גביה רק תשובה מן הדין וכתוהא על

"נחשבה" – הגאון מורנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א רז"ב "דעת יוסף" אשדוד

בס"ד נחשבה על האזינו – ובראשית תשפ"ו

מפני חטאינו גלינו מארצינו ונתרחקנו מעל אדמתינו

זְכוֹר יָמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שְׁנוֹת דָּר וָדָר שָׁאֵל אָבִיךָ וַיַּגִּדְךָ זִמְנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ.
בְּהִנָּחֵל עֲלֵינוּ גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצַּב גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.
לכאורה יש לפרש כך. העולם נברא לצורך האדם, וממילא לפי הבנת עומק
החכמה שבבריאה, נוכל להבין את תהליכי שנות דור ודור. וכמו כן לכל אומה
יש גבולות ארצה, לפי מה שמתאים לה, ולעם ישראל יש מה שמתאים לו.

בִּי חֵלֶק ד' עַמּוֹ יַעֲקֹב חָבֵל נִחַלְתּוֹ. והנה בשונה מעמים אחרים, עם ישראל
התחיל במקום אחר, לא בארץ הקדש, ולכאורה ממה נפשך, אם לנו מתאים
להיות בארץ, מדוע לא התחילה אומתינו שם?

אמנם זה הדבר, כי היינו צריכים להפוך לאומה טרם הגענו לארץ הקדש, והיינו
זקוקים לעבור שעבוד מצרים, ולקבל תורה במדבר, ולהיות ארבעים שנה
במדבר, לאכול את המן ולשתות מהבאר, ורק אחר כך להגיע לארץ ישראל
לאכול מפריה ולשבוע מטובה ולקיים המצוות התלויות בארץ.

וכאשר לא שמרנו מצוות השם יתברך, מפני חטאינו גלינו מארצינו ונתרחקנו
מעל אדמתינו... כי בכדי להיות בארצינו הקדושה, צריך להשיג דרגה מסויימת.
וכל זה באה פרשת האזינו ללמדינו. לדעת שלא ככל הגוים בית ישראל.

ואם עדיין אנו שואפים להיות נטועים בארץ הקדש, הרי דרך אחת היא לנו
לשוב אל אלקינו בתשובה שלימה למען ישוב השם מחרון אפו, וכמה הדברים
פשוטים וברורים.

יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתַהוֹ יִלֵּל יִשְׁמֹן יִסְבְּכֶנְהוּ יְבוֹנֶנְהוּ יִצְרְנֶהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו.
כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ עַל גּוֹזְלָיו יִרְחַף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחֶהוּ יִשְׁאֲהוּ עַל אֶבְרָתּוֹ. ד' בָּדַד
יִנְחֶנּוּ וְאִין עַמּוֹ אֵל נָכַר. יִרְבֶּבְהוּ עַל בְּמַתִּי אֶרֶץ וַיֹּאכֵל תְּנוּבַת שָׂדֵי וַיִּנְקֶהוּ
דָּבָשׁ מִסֵּלַע וְשֶׁמֶן מִחֲלָמִישׁ צוּר. חֲמָאֵת בָּקָר וְחֵלֶב צֹאן עִם חֵלֶב כְּרִים וְאֵילִים
בְּנֵי בָשָׁן וְעֵתוּדִים עִם חֵלֶב כִּלְיוֹת חֲטָה וְדָם עֲנַב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר. וַיִּשְׁמֹן יִשְׂרָאֵל
וַיִּבְעֹט שְׁמֹנֶת עֲבִית פְּשִׁית וַיִּטֹּשׁ א' עֲשָׂהוּ וַיִּנָּבֵל צוּר יִשְׁעָתּוֹ. יִקְנֹאֵהוּ בְּזָרִים
בְּתוֹעֵבַת יְכַעֲסָהוּ. יִזְבְּחוּ לֵאֲשֵׁדִים לֹא א' אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם חֲדָשִׁים מִקָּרֵב בָּאוּ לֹא
שְׁעָרוֹם אֲבֹתֵיכֶם. צוּר יִלְדֶּךָ תִּשִּׁי וְתִשָּׁבַח קָל מִחֲלָלָךְ.

הנה התורה הודיעה מראש, שעם ישראל יוכל לשתות בארץ הקדש, אך ורק
כאשר תמה ראויים לכך.

אולם כאשר אנו כן ראויים, אזי אנחנו לא גוזלים כלל, וזה מה שכתב רש"י
בתחילת התורה.

בראשית - אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא (שמות יב ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

וכבר עמדו בדברי רש"י כיצד ספר בראשית מיישב את קושיית אומות העולם. ולפי מה שכתבנו הכל מבואר היטב. העולם נברא לצורך האדם, עם תכנית מסויימת, וכאשר עם ישראל ראויים, הם מתאימים לגור בארץ, ואם לא לא... זכר ימות עולם פיננו שנות דר ודר שאל אביך ויגידך זקניך ויאמרו לך.

והנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל!!!

הי לך כללא - ואידך - זיל גמור...

~~~~~

## סיפור מופלא מאת הסופר האגדי יאיר וינשטוק האורח שראה את האושפיזין

אברך צעיר היה הרב הקדוש רבי אברהם יהושע העשיל, מגדולי תלמידיו של ה"נועם אלימלך", ומי שלימים יודע כרבה של אפטא, ועל שמה - כמו גם על שם ספרו "אוהב ישראל" - יקרא שמו בתולדות ימי החסידות. ובימים ההם מכהן היה ברבנות העיר הקטנה קולבסוב.

ותושביה של קולבסוב בעת ההיא עניים בדעת ובממון, ומתוך שהייתה עיר קטנה ויושביה מצער, אף לא סיפק בידם לשלם לרבם משכורת ראויה. אך לא זו בלבד, כי אף את המשכורת הדלה שקצבו עבורו היו בני העיר הדלים משלמים באיחור - אם בכלל. ולפיכך היו הרב הצעיר וזוגתו הצדקנית, מתענים ברעב ימים שלמים, כאשר בסופה של תענית, לא היה להם לשבור את צומם הארוך אלא על לחם צר ומים לחץ. כך במשך השבוע, וכך בשבתות השנה. כך בשבתות השנה, וכך לעיתים גם בחגים ומועדים, גוועו להם הרב וביתו ברעב ואין איש יודע ומושיע.

ויהודי העיירה מה חשבו להם? שמא חשבו כי מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה הוא שיענה את רבי אברהם יהושע העשיל בעיירתם. שמא הרהרו בליבם כי אם הרב אינו פוצה פה ומצפצף, אולי מלאך הוא ואינו זקוק כלל למאכל ומשקה. ושמא כלל לא חשבו, שהרי שחננו כי בעת ההיא דלים היו בדעתם ואף פרנסיהם לא ניחנו ברוחב דעה. ולפיכך לא השכילו להעריך כהלכה את המאור הגדול המשמש ברבנות עירם, אף כי עודנו צעיר לימים. וכך סחופים וטרודים בטרדות הגלות המרה ואין איש שם ליבו דאגתו וטרדתו של אדם אחר, לא חשבו גם על גורלו של רבם המתענה בייסורי רעב ודלות.

בשנה ההיא גברה הדלות בקולבסוב, וכך עברו ראש השנה, עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים ואין איש בעיירה מעלה בדעתו לדאוג למשכורתו של הרב, או למצער לתת בידיו מעות כדי חייו. וכך באותו היום, שערב חג הסוכות היה, לאחר שסיים הרב את תפילתו הממושכת, נפנה ובא אל ביתו. ואם הרחובות הצרים שקקו חיים מבני העיירה הקטנה הטרודים בהכנות לחג המתקרב ובא, עדיין אין איש מעלה על ליבו את זכרו של הרב הצעיר, שמזה חודשים ארוכים לא בא אל פיו בשר או דגים ושאר מטעמים הראויים לפאר בהם שולחנו של חג ומועד.

ולפיכך ביתו של הרב ריק מכל. מלבד מספר כדי מים, אין בבית הקטן מאום לאכול או לשתות. לא חלות ריחניות, ולא דגים אפויים. לא עופות צלויים, ולא בשר ומטעמים אחרים. נכנס הרב אל ביתו, פגש במבטה של הרבנית וראה אל נכון כי עוד לא צמחה קרן ישועה, וכי אם לא יתחולל נס של ממש יאלצו לעשות חגם חול. את הסוכה שבחצר ביתו בנה זה מכבר בעזרתם של כמה נערים טובי לב, שקוששו ביער הסמוך בולי עץ עבים וענפים מוריקים, ולפיכך יזכה לשבת בצילא דמהימנותא, אך האם תהא לפניו כזית פת לברך עליה "לישב בסוכה"? - זאת לא ידע הרב.

בעמקי ליבו כבש הרב צער נוסף. הנה מתקרב חג הסוכות, ומצוות "ולקחתם לכם ביום הראשון" מה תהא עליה. באין בידו לפורטה אפילו שווה פרוטה, הרי שאתרוג מהודר או אפילו פשוט למצווה בעלמא, כמו גם לולב הדסים וערבות, מאן דכר שמייהו. אך אפילו מליבו לפיו לא גילה דבר זה, כדי שלא להוסיף על צערה של הרבנית המצטערת דיה גם כך. ומשעה שביתו ריק ומנוגב מכל, נטל הרב כתונת נקייה מעם הרבנית, התעטף בבגדי שבת שלו ויצא אל בית המרחץ. ולאחר שטבל עלה ונסתפג לכבוד החג המתקרב ובא, שם פעמיו אל בית המדרש הריק. עד מהרה שקוע היה הרב במעמקי הספרים הקדושים הפתוחים לנגד עיניו ואין לו בעולמו אלא ד' אמות של הלכה וחסידות. וכך עתיד הוא לשבת עד בוא ראשוני המתפללים לבית המדרש, לתפילת מנחה חגיגית של ערב החג.

\*

זה קרוב לחודשיים שאפרים זלמן עושה דרכיו בין ערים ועיירות. מגדולי הסוחרים בעירו הוא, ובעיקר פרץ מסחרו בתבואה ובשאר תנובת השדה. ולפיכך בחודשי האסיף, אוסף אף הוא רווחים לכל השנה כולה. משוטט בין הכפרים השונים, תר אחר תנובות השדה המשובחות ביותר, ומתווך בין קרוניות עמוסות דומדמניות בשלות משדהו של וסילי מכפר בריושוקה, לבין מבשלת השכר בעיר הרחוקה משם עד כדי שלוש מחוזות. בעצמו נוטל אחר עגלתו, עוד שלוש עגלות עמוסות פירות קיץ משובחים מכפר נידח אחר, אותם ימכור לריבה הבשלנית הידועה מהעיר הגדולה, והיא כבר תרקח מהם מיני מרקחת שונים ומתוקים שלטעמם הערב כבר יצא שם בכל גלילות פודוליה.

הרבה טרחה ויגיעות יש לו לאפרים זלמן בעמל זה, ועליו לצרף אליו גדוד שלם של עגלונים, מזכירים ומנהלי חשבונות. ובכל זאת ברוב השנים הכל יוצאים נשכרים ממסע האסיף הזה, ובראשם אפרים זלמן. את הימים הנוראים כבר היה עושה באחד מבתי המדרש באחת הערים הגדולות באזור מסחרו, ולקראת חג הסוכות היה שב הביתה, כשבאמתחתו צרור הכסף לכל החורף העתיד להגיע ויותר מכך.

אותה שנה איחר החורף לצאת, ולפיכך גם הקיץ בושש מלהגיע, ועד שהבשילו השדות וביכרו הפירות כבר יצא חצי אלול, ואפרים זלמן התמהמה בדרכיו מאוד. בימים הנוראים עוד היה באמצע עיסוקיו, ורק ביום שלפני ערב חג הסוכות סיים את אחרוני עסקיו ושילח לדרכם את רוב עוזריו ומזכיריו. רק את ברק'ה השמש-עגלון המסור הותיר עימו למען ינהג את העגלה בבטחה בדרכם הביתה.

ולפי שעדיין מצוי היה ביריד בערב חג הסוכות, יכול היה לראשונה מזה שנים רבות לתור אחר דוכן אתרוגים נאים ומשובחים, ולרכוש לעצמו אתרוג נאה הראוי לברכה אף אצל אחד מגדולי הצדיקים. לקראת ערב יצאו בדרכם הביתה ואפרים זלמן שבראשית מסעו בזו השנה טרוד היה ומבולבל בשל איחורו של הקיץ, חש לראשונה נינוח ושליש שמורות עפעפיו נעצמו להן. אלא שגם ברק'ה עייף היה ממסעם הממושך. ולפי שהיטיב להכיר את הדרך, הניח לסוס להוביל את עגלתם בצעדים נינוחים ואט אט נעצמו להם שמורות עפעפיו. ואילו הסוס שחש כי אדוניו אינו מבחין במעשיו עצר אט אט תחתיו ונח גם כן למקוטעין.

והנה חדרו אל העגלה קרני שמש מחממות ומרגיעות. ובבת אחת ניעורו בבהלה ובעתה אפרים זלמן וברק'ה גם יחד, ואין איש מהם מכיר את מקומם. קמעה קמעה נצטללה עליהם דעתם, ובחושיו החדים הבין אפרים זלמן כי את המרחק שנותר עוד לעשות עד הבית כבר לא יספיקו לעבור בשעות הבודדות שנותרו עד החג.

"עתה אין לנו אלא לתור אחר אכסניה יהודית כשרה שבעליה בנה סוכה כהלכתה" - הורה לברק'ה הנבוכ. אלא שמסע בן כמה שעות לא גילה אף אכסניה יהודית נאותה, ואפרים זלמן כמעט שלא ידע את נפשו.

ולפתע חלפו על פניו של פונדק דרכים גדול, והמזוזה שעל פתחו העידה כמאה עדים כי יהודי כשר הינו בעליו של הפונדק. ואכן כך הוא. בעליו של הפונדק היה יהודי ירא ושלם, שאף בנה בחצר שמאחורי פונדקו סוכה גדולה עבור כל אורחיו. אך כאשר שוחח עימו בדבר האפשרות להתארח בחג בפונדקו, מלמל הפונדקאי מספר משפטים חטופים ושלח את אפרים זלמן לשוחח בדבר עם האכסנאית

ומשעה שהגיע אפרים זלמן לדבר דבר עם הפונדקאית הבין היטב מפני מה חמק ממנו הפונדקאי. "צר לי ר' יהודי!" - קינחה ידיה העמלניות בסינר הכרוך למתניה, ועד מהרה נשתמנו אלו שוב בקדירת בשר מהבילה. "אך אינך היהודי היחיד שתעה בדרכים בערב החג הזה, וקבוצה גדולה של סוחרים שהגיעה לכאן לפני שעות אחדות, תפסה את כל החדרים שבפונדק ואפילו חדריהם של ילדי. אף אם ארצה מאוד לא אוכל לתת לך חדר כאן במלון. אך שמע לי" - יעצה לו זו שהייתה עמלנית ומעשית כאחד, "אוכל לסעודות יום טוב ויום טוב שני, הכינותי די והותר, ובשמחה אציידך בדגים, בשר וכל מיני מטעמים דשנים וטובים. ולא הרחק מכאן שוכנת העיירה קולבסוב ובה קהילה יהודית מכובדת. בטוחתני כי אחד מיהודיה ישמח מאוד לזכות בך כאושפיזין נאה לימי החג".

אם רצה בכך אפרים זלמן ואם לאו, ברירות רבות לא היו בידו. קיבל את עצתה של הפונדקאית, ובכסף מלא קנה ממנה כל מיני מטעמים לסעודות החג בשפע גדול, ולאחר שברק'ה העמיסם על העגלה בזהירות יתירה לבל ישפך פנימה ציר של דגים או רוטב של עוף, יצאו בדרכם קולבסובה.

לא חלפה שעה קלה עד שעגלתם ניצבה בכיכר העיר הקטנה, ואפרים זלמן החל תר בעיניו אחר יהודי בעל צורה שניתן יהיה לבקש להתארח בביתו. והנה שפר עליו מזלו ופרנס העיירה כמר שלמה לייב נקלע אל כיכרה של עיר. בקשב רב שמע שלמה לייב את אפרים זלמן וכל קורותיו, ואז הציע, "לו אדוני שמעני, כי אז תלך להתארח בביתו של רבינו - רב העיירה. שכן לא רק שביתו ריק מכל איש מלבדו והרבנית, כי אם גם חוששני שביתו ריק גם מכל דבר מאכל לכבוד החג. ואם כדברייך שבאמתחתך כל צרכי החג, כי אז זכית במצווה גדולה והחיית נפש רב מישראל".

ולא איחר אפרים זלמן, ועד מהרה עצרה המרכבה ההדורה בפתח ביתו של אוהבן של ישראל, שכמסופר כבר עשה דרכו זה מכבר לבית מדרשה של העיירה.

ירד אפרים זלמן ונקש בדלת הבית. "שמא אוכל להתארח בביתכם בחג הקרב?" שאל את הרבנית, כשהוא שב ומסביר בפעם השלישית לאותו יום כי מפאת השעה המאוחרת כבר לא יוכל לשוב לביתו. אלא שהרבנית שלא ידעה את כל המצוי במרכבתו של הגביר נאלצה לגלות לו כי אין בביתה מאום. "לא רק ברבורים שליו ודגים, כי אם גם נרות להדליק לכבוד החג - אין". אך אפרים זלמן הבליע חיוך רחב, ובהינד ידו החל ברק'ה פורק בפתח הבית, את הארגזים מלאי כל טוב בהם הצטיידו אך שעה קלה קודם לכן. הנה חלות טריות נודפות ריח ניחוח, והנה אווזים צלויים ממולאים שזיפים ופירות יער. הנה דגי אלתית גדולים מטוגנים בשמן וקמח, והנה גם חביות קטנות של יין משובח, ושאר מיני מטעמים. פיה של הרבנית נאלם דום למראה האורח שכמו נשלח משמים יחד עם צידתו הרבה, ועד מהרה היו כל צרכי החג מתוקנים לסעודה. הבית הקטן כמו גם הסוכה הגדולה הדיפו סוף-סוף ריח של חג, ואפרים זלמן וברק'ה החליפו שמלותם ומיהרו לבית הכנסת.

\*

לאחר תפילת ערבית חגיגית התלווה אפרים זלמן אל רב העיר שעדיין לא ידע את המתחולל בביתו. אלא שעד מהרה לכשהגיעו הרב ואורחיו הביתה ונכנסו אל הסוכה, נתגלה פשר חיוכו צופן הסוד של האורח, שזכות גדולה נפלה בחלקו להנאות את אחד מצדיקי הדור בעת דחקו. למחרת עם שחר הוסיף אפרים זלמן להפתיע את הרב, ותיכף לאחר שהצדיק שב מהמקווה מטבילה של שחר, הושיט לו אפרים זלמן אתרוגו ולולבו למען יברך עליהם. והוא עמד שעה ארוכה מתבונן ברב הצעיר המקרב לולבו ואתרוגו אחד אל אחד כאשר על ידי נענועו אותם יושפע שפע ברכות מדעת עליון לנווה אפריון.

יום טוב ראשון חלף על אפרים זלמן בהתרוממות הרוח שלא היה רגיל לה כל ימיו, כאשר רוחו של מארחו הגדול משפיעה עליו חיות רוחנית חדשה. אך השיא הגיע בסעודת הבוקר של יום טוב שני. שוב חזר מתלווה אל הרב לביתו לאחר תפילת שחרית, הלל, הושענות ומוסף. והנה נכנס הרב אל הסוכה ועד מהרה החל מפזם בקול חרישי וערב:

עוֹלוֹ אוֹשְׁפִיזִין עֲלָאִין קְדִישִׁין / עוֹלוֹ אֲבָהֵן עֲלָאִין קְדִישִׁין / לְמִיתֵב בְּצֵלָא דְמַהִימְנוּתָא עֲלָא / בְּצֵלָא דְקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא.

לִיעוֹל יִצְחָק וְעֵמָה אֲבָרָהֶם וְיַעֲקֹב, מֹשֶׁה אֶהְרֹן יוֹסֵף וְדָוִד.

תִּיבוֹ אֲשִׁפִּיזִין עֲלָאִין קְדִישִׁין / תִּיבוֹ אֲבָהֵן עֲלָאִין קְדִישִׁין / תִּיבוֹ אוֹשְׁפִיזִין דְּמַהִימְנוּתָא / לְמִיתֵב בְּצֵלָא דְמַהִימְנוּתָא עֲלָא / בְּצֵלָא דְקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא זָכָא חוֹלְקָנָא וְזָכָא חוֹלְקָהוֹן דִּישְׂרָאֵל...

ולפתע נפקחו עיניו של אפרים זלמן. הנה אברהם רחימא, והנה יצחק עקידא. הנה יעקב שלימתא והנה משה רעיא מהימנא, אהרן כהנא קדישא, יוסף צדיקא ודוד מלכא משיחא. הנה הינם האושפיזין הקדושים מתיישבים סביב שולחנו של הרב הקדוש, לפי בקשתו "תיבו תיבו". נדהם לגמרי הביט סביבו, האם גם ברק'ה רואה את שרואות עיניו? לא! רק מבט קל בפניו של הרב הבהיר לו כי הם לבדם השותפים היחידים למחזה הנשגב. החריש אפרים זלמן וכל הסעודה לא גרע עין מהאושפיזין הקדושים עד שנסתלקו לשמי מרום כלעומת שבאו, מותירים אותו המום ומלא בחרדת קודש.

ובינתיים הוסיף גלגל חמה להסתובב, ולאחר שחצה את הרקיע החל יורד לשיפולי מערב, ועד מהרה לכשהאדים ושקע אל תוך האופק, יצאה לה הלבנה ועימה משרתיה הכוכבים, ואף יום טוב שני של סוכות נסתלק לו.

ולאחר הבדלה קרא הרב הקדוש לאפרים זלמן.

"הסכת ושמע" אמר לו. "זכות מיוחדת נפלה בחלקך ביום טוב של סוכות זה. ולפי שזכית להנהותני ולמלא את ביתי בכל טוב, ויותר מכך באתרוג ולולב מהודרים - אף אני גמלתי עימך

טובה, עיניך נפקחו וזכית לראות את אשר ראית. ברם, שמע נא לקולי. לאחר שעניך נפקחו לראות את שבעת הרועים, נזדככה נשמתך והגיעה לתיקונה השלם, וכעת יכול אתה לירש עולם הבא. ברם, אם תוסיף לחיות כאן בעולם, ותשוב לעסוק במסחר כדרכך, עלול אתה להפסיד את כל אותן מדרגות מיוחדות בהן זכית זה עתה. לו לקולי תשמע, כי אז נדבקת בבוראך ומסרת בידו נשמתך, והיא תשוב אליו - אל יוצרה, נקייה ומזוככת כשעה שהייתה בעת שנחצבה תחת כיסא הכבוד".

ואפרים זלמן סבר וקיבל. נכנס אל חדרו, וביקש מברק'ה הנאמן לקרוא עבורו לחברא קדישא, ועד מהרה בליל ראשון של חול המועד - אושפיזא דיעקב שלימתא, שבה נשמתו אל בוראה והוא עלה ונתעלה להיכלם של שבעת הרועים, בזכות אותה טובה שגמל עם הרב הקדוש רבי אברהם יהושע העשיל - בעל "אוהב ישראל".

ואף ה"אוהב ישראל" לא שכח את אותו אורח, ובמשך שנים ארוכות נוהג היה לעבור לפני התיבה בתפילת מוצאי יום טוב שני של סוכות, לומר קדיש ולהדליק נר לעילוי נשמתו של אפרים זלמן, כהכרת הטוב על החסד אשר גמל עימו.

\*\*\*

## אתרוגים שנתחלפו

### סיפור לסוכות

### מאת הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

עד לפני כמה שנים, התנוסס מעל אחת החנויות ברחוב מאה שערים שלט צהבהב דהוי שנאכל בשיני הזמן, "אתרוגי מנדל פרידמן ובניו". מתחת לשלט הזה עמדה חנותו המפורסמת של סוחר האתרוגים, ר' מנדל פרידמן, איש ארץ ישראל, וירושלמי לכאורה, אבל מי שהכירו מעט יותר ידע כי הוא חסיד בעלזא מובהק ודבוק ברבו הרה"ק רבי אהרן מבעלזא זיע"א. בבית מסחרו היה ר' מנדל מוכר אתרוגים מיובאים מארצות שונות, אתרוגי ינאווא, קאלבריה, מרוקו ועוד, וכמובן שגם אתרוגים מפרדסים שנשתבחה בהן ארץ ישראל. ר' מנדל היה מוכר את פרי עץ ההדר לגאון ולתפארת. מסורת הייתה בידי ר' מנדל פרידמן לשלוח מדי שנה אתרוגים מהודרים אל חצר קדשו של הרבי מבעלזא, שבאותן שנים, לפני פרוץ השואה, עדיין התגורר בעיירה בעלזא עצמה. לא זו בלבד שהיה שולח קופסה של אתרוגים במרומי סולם הכשרות וההידור ויפים במיוחד לקיום המצווה, אלא שעוד היה מוסיף עליהם ושולח עוד קופסה גדולה של אתרוגים פשוטים כדי שישמשו לנוי מצוה. מנהג בית בעלזא הוא שלא לעטר ולקשט את הסוכה בקישוטים רגילים, כמו כרזות מצוירות או מיני צבעונים כפי הנהוג בתפוצות ישראל לפאר את הסוכה, בבעלזא נהגו לפרוס סדינים מצוירים על דפנות הסוכה, ואילו מהסכך היו משתלשלים ויורדים אתרוגים, לצד תפוחים ורימונים, ואף בקבוקי יין אדום היו נתלים יחד עימם. מדי פעם היה ר' מנדל עולה על אוניה ונוסע מארץ ישראל לבעלזא. בכל פעם שהיה מגיע אל מורו ורבו הקדוש רבי אהרן מבעלזא זיע"א, ויהיה זה מתי שיהיה, בתוקפו של קיץ, או באמצע החורף, היה הרבי מתעניין אצלו אודות האתרוגים של זו השנה, האם הם מהודרים ונאים כראוי וכיאות. כך היה הרבי מבעלזא עסוק במצווה זו של ארבעת המינים במשך כל ימות השנה.

אתרוגיו של ר' מנדל פרידמן מצאו חן מאד בעיני הרבי הקדוש. ומעשה שהיה בחול המועד סוכות של אחת השנים, כאשר ביקר הרה"ק רבי מאיר מאמשינוב זיע"א בביתו נאווה קודש של הרה"ק מבעלזא, בעת שהותו בשכונת קטמון הירושלמית, שאל הרה"ק מבעלזא את הרה"ק מאמשינוב: מהיכן כבודו לוקח אתרוג לחג הסוכות?

הרבי מאמשינוב השיב מה שהשיב, ואילו הרבי מבעלזא אמר לו, "אני לוקח אתרוגים מפרדסו של ר' מנדל פרידמן", והוסיף הרבי ואמר בנימה של קורת רוח וחשיבות מיוחדת: "אה, ר' מנדל עוד שלח אתרוגים לעיירה בעלזא, עבור האבא זכרוננו לברכה. אף זאת, ששמו בחצר הקודש נקבע לו על עיסוקו זה, והיו קוראים אותו: ר' מנדל פון די אתרוגים!"

לרבי הקדוש היו מדי שנה שני 'סטים' של ארבעת המינים: האחד שעליו היה מברך בעצמו ואף מנענע אותו, בארבעת מינים אלו היו משתמשים גם בני ביתו. והשני, היה מיוחד עבור המשמשים בקודש. סט זה נועד גם עבור קהל הקודש שביקש לברך על ארבעת המינים שלו. מלבד שני אתרוגים שנצרכו לארבעת המינים הללו, עוד היה מוסיף ר' מנדל ומביא עוד אתרוגים נוספים, כולם היו לשם ולתהילה, נקיים ללא פגם 'בלעטל' או נקודה שחורה כל שהוא. על אתרוגים אלו שנועדו לקיום המצווה היה הרבי מבעלזא מבקש לשלם בכסף מלא, אולם ר' מנדל סרב בתוקף לקחת ממון מרבו, הפשרה נמצאה במטבעות שנתן לו הרבי ועליהם האציל את ברכת הקודש.

מלבד אתרוגים אלו היה ר' מנדל שולח אתרוגים עבור נוי סוכה. אתרוגים אלו כמובן לא היו צריכים להיות כשרים ומהודרים. אדרבה, כל אתרוג באשר הוא אתרוג, ראוי הוא לכתחילה להיות נוי סוכה למהדרין מן המהדרין. מכין היה ר' מנדל ארגז גדול ובו היה מניח את כל האתרוגים הפסולים שנתקבצו ובאו אליו יחד עם האתרוגים הכשרים, ומתוכם היה שולח את אתרוגי נוי סוכה.

הבדל נוסף היה בין שני סוגי האתרוגים: הם נשלחו בשני משלוחים שונים. האתרוגים הפשוטים המיועדים לנוי סוכה, שאין כל מקום לחשוש על הידורם ובלאו הכי לא היו משמשים למצות נטילת ארבעה מינים, וטלטולי הדרך לא יכולים להשפיע עליהם לרעה יותר מכפי שכבר היו, אותם היה ר' מנדל מכניס כמו שהם אל תוך הארגז, ללא ריפוד מפנק של צמר גפן או פשתן, ושולחם בדואר לבעלזא זמן רב לפני סוכות.

לעומת זאת, על אתרוגי המצווה היה ר' מנדל שומר כבבת עינו ונזהר עליהם עד לאחת. כל אחד מהם נעטף על ידי בחרדת קודש באניצי פשתן ובצמר גפן רך ואח"כ הונח על מצע ספוג נוח. במיוחד ריפד את ראשי האתרוגים והיה נזהר בכל מאודו שלא ישבר הפיטם שלהם, וכך גם נזהר שלא יקבלו חלילה מכה העלולה לפוסלם או אפילו להוריד ברמת הידורם. אתרוגי מצוה אלו היה מוסר לידי שליח מיוחד שהיה מוליכם בעצמו, בדחילו ורחימו, עד לבעלזא ומוסרם בעצמו בידי הרבי הקדוש.

מדי שנה היה ר' מנדל מבקש מהשליח שיזדרז ויבוא עוד קודם ראש השנה לבעלזא, כיון שרצונו של הרבי היה שהאתרוג יהיה בידו עוד קודם יום הדין, ובימי בין כסה לעשור, בין ראש השנה ליום הכפורים, היה נוהג לעיין באתרוגים בעיון רב, בודק את מידת הידורם ומחליט באיזה מהאתרוגים ישתמש.

בקיץ שנת תרצ"ט, ר' מנדל כבר היה טרוד עד למעלה מראשו בעסק האתרוגים ומיונם, ויחד עם זאת לרגע לא הסיח דעתו מחובתו בעולמו לדאוג לאתרוגים עבור רבו, ואמנם את האתרוגים המיוחדים שהכין עבור רבו, כבר הניח בארגז מיוחד, ואילו את האתרוגים שהכין עבור נוי סוכה הניח בארגז שונה ונבדל.

בתחילת חודש אב תרצ"ט הורה ר' מנדל לאחד מעובדיו בחנות האתרוגים לקחת את הארגז עם האתרוגים לנוי סוכה ולשלוח אותו בדואר לבעלזא. הלה מיהר לעשות את רצון מעסיקו

ושלח את האתרוגים בדואר, אלא שטעה בהבנת דבריו של ר' מנדל ובמקום לשלוח את הארגז עם האתרוגים הפשוטים, כפי כוונת מעבדו, לקח את הארגז שבו היו האתרוגים המהודרים ואותו שלח לבעלזא.

חולפים כמה ימים ור' מנדל מחפש את ארגז האתרוגים המהודרים ואינו מוצא אותו. שוב ושוב הפך את החנות אך לא הצליח למצוא אותם. מה קרה?

לפתע נזכר שביקש מהעובד לשלוח ארגז בדואר. חשד עמום קנה שביתה במעיו, מי יודע אם אותו עובד לא גנב אותם לעצמו. יודע הוא העובד, כך חשב ר' מנדל לעצמו, את המחיר העצום שאותו ניתן להשיג עבור האתרוגים הנאים והמיוחדים הללו, והחליט לעשות קופה נאה לעצמו. החשד העמום הפך בתוך כמה דקות לוודאות. הוא היה בטוח כעת שהעובד שם את ידו על האתרוגים המהודרים ומכר אותם במחירים מפולפלים. האיש היה נקי כפיים כמובן, ולא ידע במה יוכל להתגונן מול האשמות הללו שהאשימו ר' מנדל בגניבה ובמעילה, "לא לקחתי שום דבר לעצמי" הבטיח בהן צדק. "אז איפה הארגז?"

העובד האומלל לא ידע להסביר ור' מנדל ראה בכך משום שתיקה כהודאה. "אתה מפוטר לאלתר", אמר בחומרה. אני לא מעסיק גנבים". הלה גישש את דרכו אל הדלת בפנים חיוורות. מציאה כשרה

אלול תרצ"ט. ביום שישי י"ז בחודש פורצת מלחמת העולם השנייה. בבת אחת משתבש סדר היום העולמי והגבולות נסגרים. הנתיבים הימיים נאטמים. אין יוצא ואין בא. שיירות אינן מצויות ור' מנדל המבקש לשלוח אתרוגים לבעלזא מצא עצמו בפני שוקת שבורה. ארגז האתרוגים המהודר נעלם כלא היה, ור' מנדל טרח ויגע למצוא אתרוגים מהודרים חילופיים עבור רבו, אך לאחר שהניח כמה אתרוגים יפים בצד, גילה כי אין היתכנות לשלוח אותם בשום דרך. אונס רחמנא פטריה, חשב ר' מנדל בליבו, אך כמובן שמלא צער ודאגה היה האם אכן יצליח הרבי להשיג לעצמו אתרוג מהודר.

שיבוש סדרי החיים השפיע כמובן גם על העיירה בעלזא. לאחר שלושה ימים בלבד מאז פרוץ המלחמה כבר הורגשה בכל עוז גם בבעלזא המרוחקת מהגבול הפולני. והנה מגיעים הימים הנוראים של שנת ת"ש ובכל רחבי בעלזא אין להשיג אתרוגים כשרים ומהודרים. הרבי יושב בחדרו מכונס בהרהוריו ולפתע ננער משרעפיו ופונה למשמשו: "ר' מנדל פרידמן שלח לפני כחודש וחצי ארגז אתרוגים עבור נוי סוכה. אנא, אם תואיל להביא את הארגז, נראה אולי נמצא שם אתרוג כשר, אפילו בדיעבד".

מיהר המשמש והביא את הארגז, ויהי בהיפתחו – התמלא הבית כולו אורה. נוי סוכה? האתרוגים בארגז היו מרהיבים עין ביופיים, כשרים ומהודרים ביותר, משופרא דשופרא, עין לא ראתה. העיירה בעלזא צהלה ושמחה.

\*

אחרי כלות מלחמת העולם השנייה, הגיע הרבי מבעלזא הגיע לארץ ישראל בתום מסע רב תלאות. תיכף ומיד עלה ר' מנדל פרידמן, החסיד הוותיק אל רבו, ליתן 'שלום עליכם' ולהתברך כדת.

תיכף כאשר נכנס פתח אליו הרבי בפנים קורנות:

"יישר כוח לך על האתרוגים היפים ששלחת לנו עבור חג הסוכות של שנת ת"ש. הם היו דבר בעתו, אילולי הם, לא היה לנו אתרוג אחד כשר בחג הסוכות".



ר' מנדל לא הבין מילה. הרי הוא כלל לא שלח אתרוגים למצווה כי אם אתרוגים לנוי סוכה, פסולים למהדרין.

ראה הרבי את פליאתו, וכמו להגדיל את מדרש הפליאה הוסיף ואמר: "אה, היית בר דעת, חכם ומבין מדעתך, לשלוח את האתרוגים המהודרים כבר בחודש אב, כנראה ידעת שאחר כך כבר לא יוכלו לשלוח את האתרוגים".

ר' מנדל היה אחוז השתוממות. על מה הרבי מדבר? מי שלח, מה שלח? ולפתע התבהר הכל בראשו. העובד המפוטר המסכן טעה ולא הבין את דבריו ובשוגג שלח לבעלזא את קופסת האתרוגים המהודרים, במקום את השנייה המיועדת לנוי סוכה. זה הוא סיפורם של האתרוגים הנעלמים, אלה שבגללם הוא חשד לשווא בעובדו המסור עד שפיטר אותו.

"רבי אגלה לכם גופם של דברים" אמר בקול חנוק. "זה לא אני הייתי, אלא יד ההשגחה". והוא סיפר לרבי את הסיפור האמיתי כיצד בהשגחה פרטית מופלאה התבלבל העובד ושלח לבעלזא את האתרוגים למצווה. השי"ת הכין לצדיקים מצעדי גבר והקדים רפואה למכה. "ומה עשית לו לאותו פועל שלך?" שאל הרבי בעניין רב.

התוודה ר' מנדל וגילה לרבי כיצד חשד בעובד שגנב את האתרוגים ולכן פיטר אותו. על אתר הורה לו הרבי הקדוש:

"לך אל אותו יהודי ותפייס אותו הן בממון בנתינה חשובה שיש בה ממש והן במילים, ולא תזוז משם עד שימחל לך, יענה ויאמר "סלחתי כדברך".

"ושמענו על הקדושים בדור שלפנינו שלא רצו לקנות אתרוג עד אחר יום הכיפורים, באמרם שלפי מסת התפילה כן מזדמן להם אתרוג נקי, ובדמעותיהם מדיחין את הכתמים מן האתרוג שלהם. ויש שהיה כוחם יפה ולקחו אתרוג צרור כמו שבא ממרחקים, ולא אותו ולא פתחו אותו כלל עם יום א' סוכות שפתחו אותו למצווה והיה נמצא תמיד הדר ומהודר".

(שם משמואל, סוכות תרע"ח, ויש האומרים שכוונתו לזקנו בעל "אגודת אזוב", אביו של ה"אבני נזר")

~~~~~

התודה והברכה לכל אלו שמסייעים להצלחת הגיליון!!!

hanoch90@gmail.com