

החידוש היומי

בדף היומי

פרשת חיי שרה

ראש השנה (זפים טו - יט)

מקבץ שבועי - ניזונים שעלו במסגרת

"החידוש היומי"

השבוע פרשת חיי שרה

הפקרת עוקץ האתרוג בשביעית

- כיצד רצה הגרי"א דינר לשמר את האתרוגים המהודרים לבעל הפרדס? - מהי דעתם של הגר"ח וואזנר, הגר"ח קניבסקי, הגר"נ קרליץ והגר"נ געשטטנר אם יכול שלא להפקיר את עוקץ האתרוג? - חידושו של המהרשד"ם שיתכן ואתרוג טבל יוכשר לנטילה - דעת המאה שערים שאתרוג שנטעו למצוה אין בו קדושת שביעית - האם יש קדושת שביעית בעוקץ מחמת המצוה ומחמת היותו ראוי למאכל בהמה?

"באשר הוא שם"

- קושיית המזרחי מדין 'בן סורר' הנידון על שם סופו להנהגת "באשר הוא שם" - יישוב המזרחי והחזקוני ששורש מעשיו העתידיים במעשיו העכשוויים - מו"מ ביישוב המהרש"א שישמעאל שאני שרק זרעו הרשיע - ביאור ה'שם משמאל' במחילת הוריו של בן סורר אף שנידון על שם סופו - דברי המדרש תנחומא שתשובה מועילה רק לישראל ולא לעכו"ם.

אמירת י"ג מידות ביחיד

- מחלוקת הטור ורב נתן בדין אמירת י"ג מידות ביחיד - כיצד ביאר הרשב"ץ את ראיית הרשב"א מהא דנתעטף הקב"ה כשליח ציבור? - דעת האר"י שיאמרם בא"ת ב"ש, ונידון הפסוקים אלו מידות יאמר ובאיזה ניקוד - האם יש לחשוש ל'כל פסוקא דלא פסקיה משה' בקריאת י"ג מידות בטעמים? - יחיד שהאריך באמירת י"ג מידות והציבור סיים אמירתן, האם צריך לסיים בטעמים?

קדושת השם בכתב ולשון לע"ז

- פסיקת הריטב"א בקדושת שטר שכתוב בו כינוי ושלא בכתב אשורית - תמיהת הברכת אברהם וביאור ה'כינוי' שהזכיר הריטב"א - דעת החוות יאיר בסתם שטרות בזמנם באיזה כתב ולשון נעשו - הצעת השואל בשו"ת רע"א שהמסופק אם בירך יברך שוב... בלשון לע"ז - חילוק רבי עקיבא איגר בין דין 'לא תשא' ל'איסור מחיקת השם' - מחלוקת הפוסקים בקדושת כינוי השם בלשון לע"ז.

תענית בראש השנה

- מחלוקת הפוסקים אם אסור, מותר או מצוה להתענות בראש השנה - האיסור להתנות בב' תשרי, בגלל יום שאחר ר"ח/יום טוב, או יום שלפני יום שנהרג גדליה/שבטלה הזכרת השם בשטרות - נפק"מ אם איסור תענית בר"ה משום ר"ח או משום יו"ט לגבי שכח יעלה ויבוא ואם התחיל בתענית אם מפסיק - יום שיש בו שני שמות, מדאורייתא ומדברי סופרים, אם נאסרו יום שלפניו ושלאחריו בתענית.

רוצה להצטרף? שלח בקשה

A8843414@GMAIL.COM

פסיקת הרמב"ם בהגדרת אתרוג כ'אתרוג שביעית'

סוגיית הגמרא במסכת ראש השנה (יד:טו:) עוסקת בדין אתרוג בשנה השביעית. מה קובע לגבי אתרוג אם הוא 'אתרוג של שביעית', האם החנטה או הלקיטה, והאם ראש השנה או ט"ו בשבט. להלכה, כתב הרמב"ם (מע"ש פ"א ה"ה) שאתרוג הולכין בו אחר לקיטה בין לענין מעשר ובין לענין שביעית. מאידך, פסק הרמב"ם (שם ה"ו) שאתרוג של שיטת שנילקט בשביעית חייב במעשר כדין אתרוג של שיטת. והראב"ד על אתר תמה על פסיקתו זו, שהרי מאחר שפסק הרמב"ם שלענין מעשר הולכים באתרוג אחר לקיטה, אם כן אתרוג זה שנילקט בשביעית הרי יש לנו ללכת בו לענין מעשר אחר השנה השביעית - ופטור הוא מן המעשר. וכסתירה זו כן מצינו להדיא בדבריו בהלכות שמיטה (פ"ד הי"ב) שם כתב שאתרוג של שנה שיטת שנכנס לשנה השביעית, חייב במעשר כאתרוג של שיטת, וחייב בביעור כאתרוג של שביעית. וביאר הכסף משנה (שם) שהרמב"ם הסתפק כדעת מי נפסקה ההלכה, ופסק לחומרא. ובשער המלך (שם) תמה, שאם כן היה לרמב"ם לפסוק גם בשאר השנים שיש להפריש שני מעשרות מספק, מעשר עני ומעשר שני, ולכן ביאר שספקו של הרמב"ם לא היה אלא בנוגע לשביעית דוקא, ע"ש.

הצעת הגרי"א דינר שלא להפקיר את העוקץ ולמנוע בכך את לקיטת האתרוג

והנה כפועל יוצא מכך שאתרוגים אלו קדושים בקדושת שביעית, על בעל הפרדס להפקירם, וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. אלא שכידוע עצי האתרוג עדינים מאד ואף פירותיהם יקרים מאד לבעליהם. ואף אם חובה על בעל הפרדס להפקיר את אתרוגיו, הרי שגם הוא רשאי ליטול אתרוגים עבורו ועבור בני ביתו. שאלה בענין זה שיגר בשנת השמיטה - תשמ"ז - רבי יהודה אריה דינר שליט"א לכמה מגדולי מורי ההוראה. וכך תוכן השאלה כפי שנדפסה מאוחר יותר בשו"ת להורות נתן (ח"ו סימן קלא): שאלה שנתעוררה בין הלומדים, במי שיש לו עצי אתרוג בגינתו, והשתא שהיא שנת השמיטה אינו רוצה שאחרים ילקטו את המהודרים. ולכן הוא רוצה לשים פתקא על האתרוג בה הוא מודיע לעלמא שאינו מרשה ליטול את העוקץ, והעוקץ שהיא עץ הרי אינו הפקר אלא רק הפרי. האם אריך למיעבד הכי, דאפשר היות שצריכים את העוקץ לצורך מצוה, אם כן גם הוא נעשה הפקר. שאלה זו נשלחה על ידי הגרי"א ד גם קמיה הגרש"ה וואזנר, וכך הוא משיב בקיצור בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן עט): ובענין לקיחת האתרוגים, לכתוב על האילן שאסור לקחת העוקץ וממילא לא יקחו גם האתרוגים שיש בהם קדושת שביעית. לא נראה לעניות דעתי להערים אלא בדבר שמבואר בחז"ל. ומוסיף הרב וואזנר סברא וטעם לאסור דבר זה, שהרי העוקץ לעצמו הוא דבר שבדרך כלל אין שום בר דעת שמקפיד עליו, וממילא לאו כל כמיניה להפקיע על ידי זה את לקיחת האתרוג. וכעין זה מובא בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל {ממספר ימי שביעית, הו"ד בספר שמיטת קרקעות עמוד שכד}, שמאחר והעוקץ לבדו הוא דבר שאין דרך להקפיד עליו, וכל מטרת בעל השדה רק להערים, הדבר אסור. ועוד הוסיף הגר"נ שיתכן שהעוקץ הרי הוא בכלל ההפקר, כיון שהוא טפל לפרי, וכי היכי שאין יכול בעל הפרדס להפקיר הפרי מלבד גרעיניו וכיו"ב. ובשו"ת להורות נתן דן בהצעה זו במספר תשובות (שם סימנים קלא-קלג) ונגע בכמה מקודות שיש לדון בענין זה, ונציע הדברים בקצרה לפני הלומדים:

א. קיום דין 'לכם' כשנשאר העוקץ בבעלות בעל הפרדס

יש לדון באופן שיקוץ אדם את האתרוג למרות הפתקה שתלה בעל הפרדס, האם יצא ידי חובתו באתרוג זה - שהרי בנטילת אתרוג ביום הראשון בעינין שיהא 'לכם' - וכיון שבעל הפרדס מקפיד על עוקץ זה, נמצא שאדם זה נוטל אתרוג ללא עוקץ, כיון שכלפי העוקץ אין זה 'לכם'. בענין זה מביא רבי נתן געשטטנר זצ"ל את דברי רבינו חננאל בסוכה (לו). שם עולה מדבריו שמה שמבואר בגמרא שם וכן נפסק בשו"ע (סימן תרמח ס"ח) שאם ניטל העוקץ נפסל האתרוג - היינו מחמת שיש חשש שמא ניטל עמו גם חלק מגופו של האתרוג. אמנם בב"ח (שם) הביא בזה מחלוקת פוסקים, שלדעת המרדכי והגהות מיימוני כל הפסול בניטל העוקץ היינו משום דחיישינן שמא בכך נחסר גם האתרוג, אך בדעת רבינו יצחק הלוי כתב הב"ח שאף אם לא נחסר כלל האתרוג, מכל מקום יש לו דין חסר כיון שעל ידי נטילת העוקץ נשאר באתרוג גומא. ומעתה נמצא, עכ"פ לדעת ר"ח, מרדכי והגה"מ [ובלהורות נתן שם פקפק אף בביאור הב"ח בדעת רי"ה] - שבודאי יצא זה ידי חובתו בנטילת האתרוג כיון שאף שאין העוקץ שלו מכל מקום האתרוג אינו חסר ומתקיים דין 'לכם' בכל האתרוג הנצרך למצוותו.

ב. איסור גזל בנטילת האתרוג ודין מצוה הבאה בעבירה

עוד דן הגר"נ אם יש כאן משום איסור גזל בנטילת האתרוג עם העוקץ. ויש לחלק הנידון לתרתי. תחילה יש לדון, אם נסיק שאכן עובר על איסור גזל, האם יש לנו להצריכו ליטול שנית אתרוג, כיון שנטילתו הראשונה היתה באיסור ומצוה הבאה בעבירה היא. בענין זה כותב הגר"נ שעד כאן לא מצינו פסול במצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול, רק באופן שגזל את הלולב עצמו, שאז המצוה עצמה היא גזולה ופסולה. אבל בנידון דידן שגוף האתרוג אינו גזול אלא רק העוקץ גזול, וכבר התברר שהעוקץ אינו נצרך לעצם קיום המצוה - אם כן בודאי שלא יהיה בכך משום 'מצוה הבאה בעבירה'.

הפקרת עוקץ האתרוג בשביעית



יום ראשון יח חשוון
ראש השנה דף טו

הצטרפות לקבלת
החידוש היומי:
a8843414@gmail.com

ועוד מצאנו חידוש בענין זה בספר ישועות יעקב (או"ח סימן תרמט סק"ה) שרצה לומר שבגלל פחות משהו פרוטה שאין בו מצות השבה, גם לא שייך בו דין 'מצוה הבאה בעבירה' - כי בשעה שמקיים המצוה כבר עברה חלפה לה העבירה. וממילא הוא הדין בעוקץ זה שאינו שוה פרוטה לא שייך לומר בו 'מצוה הבאה בעבירה'.

כופין על מידת סדום כשהבעלים אינם יכולים להינות מממנו

אלא שכל הנידון עד עתה היה בנוגע לקיום מצות נטילת לולב, אך יש לדון גם בעיקר הדבר האם עובר על איסור גזל בנטילת האתרוג עם העוקץ.

ורוצה הגרנ"ג לחדש שאולי יהיה מותר לכתחילה לקצוץ את העוקץ למרות השלט המפורש שתלה בעל הבית, וזאת מכח הדין של "כופין על מידת סדום". כי למרות שמבואר בכמה מקומות בש"ס שגם דבר שאינו שוה פרוטה אסור משום גזל אם בעל הבית מקפיד עליו [פסחים (ו): לגבי סופי תאנים; ב"ק (ק"ט): לגבי סיתות אבנים ועוד] - מכל מקום בכל אלו המקרים מיירי באופן שיכול בעל הבית להנות מאותם דברים בעצמו. אבל במקרה בו אין הבעלים יכול להנות מהדבר, וכל הקפדתו היא רק בנוגע לאחרים, שלא יהנו הם מהדבר - אין זה אלא מחמת רוע לב, ובכהאי גוונא כופין על מידת סדום. והוא הדין בנידון דידן כיון שאין לבעל הבית מה לעשות עם העוקץ כשלעצמו, וכל מטרתו היא למנוע מהלוקט להשתמש בעוקץ כדי למנוע ממנו את לקיטת האתרוג כולו - ממילא כופין על מידת סדום ומותר ללוקט ללקוט גם את העוקץ. ומוסיף הגרנ"ג שאין לטעון שהבעלים יכולים להשתמש בעוקץ, כי על ידי שמקפידים על לקיטה זו ממילא אותם אנשים לא יטלו את האתרוג ואזי יוכל בעל הפרדס ליטול את האתרוג בעצמו - כי הרי אותם אנשים יכולים לקחת את האתרוג גם לצורך אכילתו, ובכה"ג לא יהיה לבעה"ב מה לעשות עם העוקץ, ולכן יכול הלוקט ללקוט את האתרוג עם העוקץ ולהשתמש בו לצורך מצות ארבעת המינים, למרות הפתקה שתלה בעל הפרדס.

אמנם, מסייג הלהורות נתן את פסיקתו, דבר זה תלוי במחלוקת פוסקים. כי אמנם בדברי הרמ"א (חו"מ סימן שסג ס"ו) מבואר שאם אין בעל הבית יכול להנות מהדבר והוא מונע מאחרים להנות ממנו - כופין על מידת סדום. אך כבר הביא הפתחי תשובה (שם סק"ג) משו"ת בית אפרים (חו"מ סימן מט) שתמה על הרמ"א והביא כמה ראשונים שמבואר מדבריהם שלא נאמר דין 'כופין על מידת סדום' אלא באופן שרוצה להשתמש בדבר שלו וחבירו מונעו, אבל להשתמש בדבר של חבירו - בזה אין כופין.

ומכח זה מסיק הגרנ"ג שעכ"פ אם ילקוט אדם אתרוג עם העוקץ, לא יוכל הבעלים למחות בידו, וכל שכן שלא יוכל לתבוע ממנו לשלם אחר כך על הנאתו. אך מאידך, יכול הבעלים לעכבו בפועל מלקצוץ את העוקץ, כיון שיכול לומר 'קים לי' כאותם הפוסקים שאין כופין על מידת סדום באופן זה.

ג. קדושת שביעית בעוקץ מחמת שנצרר למצוה

בשאלתו, כפי שהובא לעיל, הציע הגר"א דינר שאולי יש קדושת שביעית בעוקץ כיון שהוא נצרר לצורך קיום המצוה. על כך מעיר הגרנ"ג, שאדרבה, סברא זו יש בנותן טעם שלא יהיה בו קדושת שביעית ולא להפך. שכן מצינו באחרונים (ספר מאה שערים שער יח) שרצו לחדש שאתרוג שנטעו למצוה שלא יהיה בו קדושת שביעית. שהרי התורה אמרה (במדבר כה ו) "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", וא"כ עיקר הפקר פירות שביעית הוא לצורך אכילה, ולא לצורך קיום מצוה. וכן מצינו בירושלמי (ערלה פ"א ה"א) שרצה רב חונא לומר שאתרוג שנטעו למצוותו לא יהיה חייב בערלה, והיינו כי מאחר שניטע למצווה ולא לאכילה, לא מתקיים בו דין "עץ מאכל" החייב בערלה. ובשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן קצב) רצה לחדש שאפילו אם היה טבל בזמן הזה מדאורייתא, מכל מקום היה אפשר לצאת ידי חובה באתרוג של טבל, כי מאחר שכשחותכו מהאילן אינו חותכו לאכילה אלא לשם מצווה, אין בו דין טבל, וכמו שכתב הרמב"ם (מעשר פ"ב): ואינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאכלן.

וממילא יש לומר שאדרבה, כל אתרוג בשביעית אינו הפקר כלל, כיון שהתורה הפקירה הפירות לשם אכילתו, וכשזה לוקט אתרוג לצורך מצוה לא יהיה בו דין שביעית.

אמנם כבר דחו דבריהם וודאי שאתרוג של שביעית יש בו קדושה, ויעויין באור שמח (מע"ש פ"י ה"ז) שביאר שמאחר שאתרוג צריך שיהיה בו היתר אכילה, ממילא כשנטעו לשם מצווה נטעו על דעת שיהא ראוי לאכילה וחשיב כנטעו למאכל. אך עכ"פ ודאי שאין לומר שהעוקץ יהיה בו קדושה מחמת המצווה.

אם יש קדושה בעוקץ כשחושב עליו למאכל בהמה

אלא שמוסיף הגרנ"ג לדון על פי המבואר בסוכה (מ). על קנים ועלי גפנים, לקטן לאכילה יש בהן משום קדושת שביעית, לקטן לעצים אין בהן משום קדושת שביעית. וכידוע שאף מה שראוי למאכל בהמה בכלל דיני שביעית, ואם כן עוקצי אתרוג שבסופם הם רכים ונראה שהם ראויים למאכל בהמה - שמא יחול עליהם מכח זה קדושת שביעית והרי הם הפקר.

אך כבר כתבו התוספות (שם ד"ה לקטן) שרק באופן שסתמיהו לכך ולכך מועיל כוונת הלוקט, אבל באופן שסתמן לדבר אחד לא מהני כוונתו. ואם כן עוקצי אתרוג שאין רגילותן לאכילת בהמה, ממילא לא יועיל אף אם יפרש שרוצה ללקטן לאכילת בהמה. ויעויין שם שרצה לחלק, שגבי עצים שסתמן להסקה, בכהאי גוונא לא מועיל אם מתכוון לדבר אחר, משא"כ עוקצי אתרוגים שסתמן לא עומדים לשום תשמיש, אולי בכהאי גוונא כן תועיל כוונתו לייחדם למאכל בהמה, והניח בצ"ע.

ומרן הגר"ח קניבסקי שליט"א הזכיר אף הוא הערמה זו בדרך אמונה (פ"ד ס"ק רצה) וכתב שם שצריך להפקיר גם את ידות הפרי, כיון שזהו צורך הפרי, ולא כמו שנושמע שאחד הפקיר את האתרוגים חוץ מהעוקץ.

“

וממילא יש

לומר שאדרבה,

כל אתרוג

בשביעית אינו

הפקר כלל, כיון

שהתורה

הפקירה

הפירות לשם

אכילתו, וכשזה

לוקט אתרוג

לצורך מצוה לא

יהיה בו דין

שביעית.

“

החידוש היומי הוקדש
לטובת נשמת

מרן ראש הישיבה
רבי אלעזר מנחם מן
בן רבי עזריאל שך
זצוקלה"ה

ע"י תלמידו רבות בשנים

קושיית המזרחי מדין 'בן סורר' על הצלת ישמעאל

ואמר רבי יצחק, אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר (בראשית כא יז) "כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם". (ר"ה טז):

פסוק זה נאמר על ישמעאל בשעה שגירשו אברהם מביתו יחד עם אמו, הגר. וכך אומר הכתוב (שם פסוקים יד-יז): "ותלך ותתע במדבר באר שבע. ויכלו המים מן החמת ותשלך את הילד תחת אחד השיחים. ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחווי קשת, כי אמרה אל אראה במות הילד, ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך. וישמע אלוקים את כל הנער, ויקרא מלאך אלוקים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר אל תיראי, כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם". וכך מפרש רש"י על אתר: באשר הוא שם, לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נידון ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות. לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים, רבונו של עולם מי שעתיד זרעו להמית בניך בצמא אתה מעלה לו באר. והוא משיבם, עכשיו מה הוא צדיק או רשע? אמרו לו, צדיק. אמר להם, לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו 'באשר הוא שם'.

המזרחי תמה על דברי רש"י מדברי המשנה במסכת סנהדרין (עא:): בן סורר ומורה נידון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב. ובגמרא (עב.): תניא רבי יוסי הגלילי אומר, וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל?! אלא, הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש לימודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות - אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב, ע"כ.

מעתה, תמה הרא"ם, כיצד זה נידון בן סורר על שם סופו, והלא "באשר הוא שם" נאמר, וכשם שישמעאל ניצל ממיתה כיון שנידון לפי מצבו עתה ולא לפי סופו, כן יש לנו לדון את ה'בן סורר' כפי מצבו עתה - וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר... אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל?!

יישוב המזרחי והחזקוני ששורש מעשיו העתידיים במעשיו העכשוויים

וישב המזרחי, וז"ל: היינו מפני שכבר התחיל בדרכים המביאים למעשים הרעים שבסופו, עכ"ל. היינו שבאמת אין לדון את האדם אלא לפי מעשיו עתה, אך בן סורר ומורה במעשיו עתה כבר נטועים שורשי מעשיו הרעים שלבסוף. ובנוסף אחר קצת אפשר לבאר, שבאמת בן סורר ומורה נידון על מעשיו הרעים שעושה עתה באכילת תרטימר בשר ושתית חצי לוג יין האיטלקי אותם גנב מאביו, אלא שהגמרא תמהה כיצד בגין מעשים אלו נגזרה עליו מיתה, ועל זה ייטבה הגמרא שמעשים אלו עתידיים להביאו למעשים רעים יותר, כך שראוי להמיתו כבר עתה על מעשיו הרעים ולא להמתין עד שימות חייב.

וכישוב זה כן נמצא בחזקוני: ואם תאמר, הא אמרין בן סורר ומורה על שם סופו הוא נהרג. אלא יש לומר, בן סורר ומורה מתחילתו הוא רשע ממה שעתיד להיות בסופו, אבל הכא ישמעאל בתחילתו היה צדיק מאותה עבירה של 'לקראת צמא התיו מים' (ישעיה כא יד), ע"כ.

יישוב המהרש"א דשאני ישמעאל שזרעו הם שעתידים להרשיע

והמהרש"א (ח"א ר"ה שם) ציין לקושיית הרא"ם ויישובו, והוסיף: ועוד יש לומר, דבן סורר נידון על שם סופו של עצמו, מה שאין כן בישמעאל - על שם סופו של בנו - לא נידון, ע"כ. דהיינו שכל התביעה כלפי ישמעאל היתה "מי שעתיד זרעו להמית בניך בצמא אתה מעלה לו באר" ועל זה השיב הקב"ה "באשר הוא שם", דהיינו שאין לדון את האדם לפי מעשיו בניו שהרשיעו. משא"כ בן סורר ומורה שהוא עצמו יעשה רשע, שפיר יש לדון אף עתה ע"פ מעשיו העתידיים.

ואמנם כבר העירו האחרונים (שפת אמת, איי הים, ויאמר שמואל ועוד) שדברי המהרש"א נסתרים לכאורה מפשטות לשון הגמרא "אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה" - הרי שהגמרא מתייחסת בדבריו למעשיו של האדם ולא למעשיו בניו, ואעפ"כ אומרת הגמרא שאינו נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה ולא מעשיו בעתיד. וכך גם מבואר בלשון המדרש שהביא רש"י "עכשיו מה הוא צדיק או רשע... לפי מעשיו של עכשיו אני דנו".

והנה בעיקר יישוב המהרש"א יש לדון, מה באמת היתה סברת המלאכים שלא להציל את ישמעאל כיון שזרעו עתיד להמית את בני ישראל בצמא, והלא סוף סוף הוא מה חטא. ובפשטות יש לומר, שמאחר ומצד הטבע נגזר דינו למיתה אלא שעלה לרצון לעשות לו נס בבאר המים, על זה טענו המלאכים שאין ראוי לעשות נס כיון שע"ז יגרם מיתה בעתיד לבני ישראל. וממילא לא היתה כוונת המלאכים בתורת עונש לישמעאל על שבניו עתידיים להמית את ישראל בצמא, אלא שרק טענו כלפי נס ההצלה שאין לעשות לו נס מחמת העתיד. אלא שלפי זה קשה קצת הלשון "לפי מעשיו של עכשיו אני דנו", שהרי טענתם לא היתה כלפי דינו אלא כלפי מה שעתיד להיות אם יישאר בחיים, ולא אמרו זאת בתורת עונש.

ולכאורה מבואר כאן שבודאי עיקר טענתם היתה שיש להענישו, כי כח הבן מכח האב, ואם עתידים בניו להמית את ישראל בצמא, על כרחך שכבר באביהם טמונים אותם זרעים שבכוחם להביא את בניו לידי מעשים כאלו. ועל זה תבעו המלאכים להמיתו, ואמר להם הקב"ה שלפי מעשיו של עכשיו אני דנו. אלא שמבאר המהרש"א שמכל מקום

"באשר הוא שם"



יום שני יט חשוון
ראש השנה דף טז

הצטרפות לקבלת
החידוש היומי:
a8843414@gmail.com

לא מצינו שאמר כן אלא ביחס לאדם וזרעו, שאין לדון את מעשי האדם לפי מה שגורם בכך לזרעו אחרי שיעשו מעשים רעים מחמת זה. אך עדיין יש לומר שאם האדם עצמו עתיד מחמת כך לעשות מעשים רעים, שפיר יש לתובעו כבר עתה על מעשיו העתידיים. ולפי זה יבואר הלשון "לפי מעשיו של עכשיו אני דנו" גם לדעת המהרש"א - כי אם הוא עצמו יחטא ולא רק בנו, הרי זה בכלל "מעשיו של עכשיו" כיון שהזרעים היו בו כבר באותה עת.

יישוב השפת אמת שדין 'בו סורר' אינו עונש אלא הצלה

והשפת אמת יישב עיקר הקושיא בפשטות, שהרי יש לחלק טובא בין תביעת המלאכים כלפי ישמעאל ובין דין התורה כלפי בן סורר ומורה. שהרי המלאכים לא באו לדרוש בטובתו של ישמעאל, אלא רצונם היה להענישו על מה שעתידים זרעו לעשות לאחר זמן. ועל זה אמר להם הקב"ה שאין לדון את האדם ולהענישו אלא עבור מעשיו שכבר עשה ולא עבור מעשיו שעתיד לעשותם. משא"כ דין בן סורר ומורה שנידון על שם סופו, הרי כבר מבואר במשנה שלא די בכך שעתיד הוא לעשות מעשים אלו וראוי הוא למות בעבורם, אלא - אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב. היינו, שה' ברחמיו המרובים מצווה על הריגת הבן סורר ומורה, כדי שלא יבוא לפי פחת וימות חייב. ולהצלה כזו על כרחך יש לדונו על שם סופו, שכיון שרואים מה שעתיד לעלות בגורלו - מקדימים להמיתו תחילה כדי להצילו. וממילא אין כל קשר בין דין בן סורר ומורה, שהוא 'מעשה הצלה', ובין תביעת המלאכים להמית את ישמעאל, שהוא 'עונש'. ואין להקשות מדוע לא ביקשו המלאכים לדון את ישמעאל על שם סופו ולהצילו שלא ימות חייב, שהרי זכות כזו שפיר יש לומר שרק ישראל ראוי לה ולא גוי.

מהלך השם משמואל בביאור מחילת אביו ואמו מאחר שנידון על שם סופו

והנה בגמרא במסכת סנהדרין (פח:): איתא: בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו, מוחלין לו. ותמה על כך האדמו"ר מסוכטשוב בעל ה'שם משמואל' (דברים שנת תרע"ד בש"ס), הרי הטעם שאותו בן סורר נגזר דינו למיתה אינו מחמת שהמרה כנגד אביו ואמו, אלא כמבואר בדברי חז"ל שהגיעה תורה לסוף דעתו שעתיד לבקש לימודו ולא למוצאו, ולבסוף עתיד הוא ללסטם את הבריות. ואם כן, מה תועלת יש במחילת אביו ואמו, מחילה שיש בה די כדי לכפר על מעשיו בשעה זו אך לא על מעשיו בעתיד.

במהלך נפלא מבאר השם משמואל את ענין מחילת אביו ואמו, וזאת על פי דברי המדרש (תנחומא האזינו ד) שהתשובה מועלת לישראל אך לא לעכו"ם. וביאור הענין, שעם ישראל בני אברהם יצחק ויעקב, הם בעצם נפשות טהורות וטובות שרק במקרה נתלכלכו בעבירות, אבל כשעושה תשובה שוב מתעוררת בו הנקודה השרשית האחוזה בשלשלת הקודש עד האבות הקדושים, ושופעת בו רוח חיים חדשים ממקור ישראל. ובודאי תתמיד תשובתו וישאר נאמן להשם יתברך ותורתו. אבל עכו"ם מאחר שנתקלקל ונכרתה חיותו כענף הנכרת ממקום חיותו, שוב אין לו תקנה, ואף כשיעשה תשובה בודאי לא תתמיד, ויחזור לסורו. מעתה, מוסיף השם משמואל, בן סורר ומורה שנפסק חיבורו מאביו ואמו, שוב אין לו חיבור בשלשלת הקודש - ובודאי לא יעשה תשובה, ואף אם יעשה, לא תתמיד - ויחזור לסורו, וסופו ללסטם את הבריות. אבל כשאביו ואמו מוחלין לו, הנה הוא עדיין נקשר בשלשלת הקודש, ושוב אינו נהרג, כיון שיכול להיות שעוד ישוב בתשובה שלימה המתקבלת.

יישוב קושיית השם משמואל לפי המתבאר ביישוב המזרחי והחזקוני

והנה, בתחילת הדברים הבאנו שני מהלכים בביאור יישוב החזקוני והרא"ם. האם כוונתם שבאופן שכבר עתה טמונים בו בכח מעשיו העתידיים, ממילא יש בכך די כדי להענישו על מעשיו ההם אף שלא התרחשו עדיין. או שבודאי לא שייך להעניש אדם על מה שעדיין לא עשה בפועל, אלא שמאחר וכבר עתה עושה הוא מעשים רעים, ורק שאין במעשים אלו די כדי שנענישנו בעונש חמור כל כך, בזה אנו אומרים שכיון שמעשים אלו טמונים בחובם את אותם המעשים הגרועים שעתידים להשתלשל מהם, ממילא אפשר להענישו עתה על מעשיו הרעים שעושה כעת, בעונש החמור הראוי לבוא לו לפי מעשיו העתידיים.

ואם נפרש דבריהם כמהלך השני, אפשר ליישב קושיית השם משמואל. כי באמת אף שבן סורר ומורה נענש על שם סופו, הרי קשה על זה מקרא מפורש "באשר הוא שם". ועל כרחך צריך לומר כיישוב הרא"ם והחזקוני, שאעפ"כ מאחר וכבר עתה עושה הוא מעשים רעים, בהיותו ממרה אביו ואמו, ומעשים אלו עתידיים להביאו לידי 'מלסטם את הבריות' - ממילא כבר עתה יש להענישו על המראת אביו ואמו כפי העונש הראוי לו בעתיד.

ומעתה, כיון שמחלו לו אביו ואמו, הרי אין עוד מקום להענישו על מעשיו העכשוויים. ושוב אי אפשר להענישו עוד מכח מעשיו העתידיים - שהרי "באשר הוא שם" נאמר. ומעשיו של עכשיו אי אפשר להענישו עליהם, כיון שאביו ואמו מחלו לו.

“

עם ישראל בני

אברהם יצחק

ויעקב, הם בעצם

נפשות טהורות

וטובות שרק

במקרה נתלכלכו

בעבירות, אבל

כשעושה תשובה

שוב מתעוררת בו

הנקודה השרשית

האחוזה

בשלשלת הקודש

“

החידוש היומי הוקדש
לזכות

הרב משה בן איילה

להצלחה בכל מעשי ידיו

אמירת

י"ג מידות

ביחיד



יום שלישי כ חשוון
ראש השנה דף יז

מחלוקת רב נתן והטור בדין אמירת י"ג מידות ביחיד

כתב השולחן ערוך (או"ח סימן תקסה ס"ה): אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפילה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם. אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא אומרם. ומקור דבריו מדברי הטור: כתב רב נתן שאין מנהג ליחיד המתענה לומר י"ג מדות. אמנם המשיך הטור שם וכתב: ואינו יודע מה חשש יש בדבר, שהרי אינו אלא כקורא בתורה, שהרי לא אמרו חכמים אלא כל דבר שבקדושה, כגון קדיש וקדושה וברכו. והבית יוסף הביא מדברי האבודרהם (סדר תפילות התענית) שהעתיק דברי רב נתן ותמיהת הטור, וכתב שכדעת הטור כן כתב רבינו יונה. וכתב על כך הבית יוסף שאעפ"כ אין נוהגין כן.

ראיית הרשב"א מהא דנתעטף הקב"ה כשליח ציבור וביאור הרשב"ץ

והוסיף הב"י להביא דעת הרשב"א (ח"א סימן ריא) שמקט כדעת רב נתן וביאר דבריו, וזה לשון הרשב"א: מסתברא לי, שכל שאומרין דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרין ביחיד, וכדבר שבקדושה הו... אבל אם בא לאמרו כך דרך קריאה בעלמא אומר כדרך שאומרין אף 'האופנים' וקראי דקדושה דרך קריאה, עכ"ל. כראיה לדבריו - שדין י"ג מידות של רחמים כדבר שבקדושה - מביא הרשב"א מדברי הגמרא במסכת ראש השנה (זי:): "ויעבור ה' על פניו ויקרא" (שמות לד ו) - אמר רבי יוחנן, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומר, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו, כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. מכח מאמר חז"ל זה מסיק הרשב"א שבודאי י"ג מידות דינם כדין דבר שבקדושה, אלא שסתם הרשב"א ולא פירש מה ראה יש מדברי הגמרא לדבריו.

בפסקי הרשב"ץ (ר"ה ו:) הביא את דברי הטור בשם רב נתן, ואת תמיהת הטור על דעה זו - "מה חשש בדבר שהרי אינו אלא כקורא בתורה". והרשב"ץ מיישב המנהג, שכיון שמה שאנו אומרים סדר י"ג מידות הוא מכח דברי רבי יוחנן, ממילא אין לאומרו אלא כדרך שהראה הקב"ה למשה בסני, דהיינו כשליח ציבור, שהקב"ה היה דוגמא לשליח ציבור לכל ישראל שהיו צריכין ומבקשין רחמים, וכת עמהן ברית שלא יחזרו ריקם. אבל שלא כיוצא בזה - אין לנו סמך בזה, ואם כן מה לו ליחיד לאומרם, והרי אינו צריך עכשיו לקרות אותן פסוקים יותר מאת שאר פסוקי התורה שיאמרם כקורא בתורה.

והוסיף להביא מסדר רב עמרם (סדר תעניות) שכתב: ואין רשות ליחיד לומר אותם בתפילתו אלא בציבור, ולואי כשהציבור מתקבצין ומתענין ומכוונין את לבם לאביהם שבשמים הקב"ה מרחם עליהם וכו', לפיכך אין אומרים אותם אלא בציבור. וכתב ע"כ הרשב"ץ: נוטין דבריו למה שכתבתי.

ולכאורה זו גם כוונת הרשב"א בהביאו ראייה לנידון זה מדברי הגמרא בראש השנה. ואכן בשו"ת הרשב"ש ציין לכל דברי אביו, והוסיף להביא בשם אביו (ואינו לפנינו) שציין לדברי הרשב"א כפי שראה דבריו בספר אורחות חיים (דין מה שמוסיפין בשני ובחמישי אחר שמונה עשרה, סימן ב), שאף הוא הביא ראייה לדבריו מדברי הגמרא בראש השנה, וכנ"ל.

האם מותר ליחיד לאומרם דרך קריאה בתורה

ואמנם, מלשון הרשב"ץ שכתב "אם כן מה לו ליחיד לאומרם והוא אינו צריך עכשיו לקרות אותם פסוקים יותר משאר פסוקי התורה שיאמרם כקורא בתורה" - משמע שאף כקורא בתורה לא יאות לאומרם, שהרי אין שום מעלה ועדיפות באמירת פסוקים אלו דוקא על פני שאר הפסוקים. ואם כן בזה ניטו דברי הרשב"ץ מדברי הרשב"א שכתב להדיא שמותר לאומרם דרך קריאה. וכן משמע גם מסתימת דבריו שלא הזכיר כלל שאפשר לאומרם דרך קריאה. וכדעת הרשב"ץ כן דעת הרדב"ז (ח"ג סימן א'פד) וכ"כ הב"ח (סימן תקסה) בדעת האור זרוע המובא בתשובת מהרי"ו (סימן קלב).

והנה הבית יוסף העמיד הדברים כפלוגתא בין הרשב"א לטור, שלדעת הטור אין חשש ויכול לומר י"ג מידות אף ביחיד, כיון שאין זה כדבר שבקדושה, ואילו לדעת הרשב"א חשיב שפיר דבר שבקדושה ואין ליחיד לאומרם אלא דרך קריאה בעלמא. אמנם הט"ז (סק"ה) ביאר שזה גופא כוונת הטור שמאחר וכל האיסור לאומרם ביחיד היינו מחמת דהוה דבר שבקדושה, ממילא באופן שאומרם דרך קריאה אין כל איסור, ותמיהת הטור על דברי רב נתן היתה שמדבריו משמע שאסור לאומרם לעולם ביחיד ואפילו דרך קריאה בעלמא. ולדעת הט"ז - דעת הטור והרשב"א שווה, שדרך תפילה אסור לאומרם ואילו דרך קריאה מותר.

דעת האר"י שיאמרם בא"ת ב"ש ומיצוע הכף החיים בין דעתו לדעת השו"ע

ובברכי יוסף הביא בשם מהר"מ זכות שכתב בדעת האר"י ז"ל שיחיד יאמר י"ג מידות בחילופיהן בא"ת ב"ש. ובשלמי ציבור (דף קמח עמוד ד) הסתפק לדעת האר"י ז"ל אם יאמר כל הי"ג מידות בא"ת ב"ש או שיאמר רק שני שמות הוי"ה הראשונים, דהיינו מצפ"ץ מצפ"ץ, וכך הביא שנקטו המקובלים. ויעויין עוד בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סימן רי) שהסתפק מהו הניקוד שיאמר לפי דעת האר"י ז"ל בשעה שאומר השמות בא"ת ב"ש. ואמנם בספר שערי הימים הנוראים (מילואים, קונטרס י"ג מידות של רחמים, סימן ג) כתב למעשה שמי שאין דרכו להתפלל ע"פ הסוד כדעת המקובלים אין לו לנהוג בכל זה.

ובכף החיים הביא סתירת ההלכה בין פסק השו"ע הפוסק שרשאי לאומרם דרך קריאה בעלמא, ובין דברי מהר"ם זכות בשם האר"י ז"ל שאין לאומרם אלא בא"ת ב"ש, ומשמע שאף דרך קריאה לא יאמרנו, וכן כתב בזכור לאברהם (אות ו) שאפילו דרך קריאה לא יקראנו כי שב ואל תעשה עדיף. וכתב הכף החיים למצע בין הדעות, כי יש חילוק בין

הצטרפות לקבלת

החידוש היומי:

a8843414@gmail.com

אמירת י"ג מידות בעלמא ובין אמירתם לאחר תפילת שמונה עשרה. כי אחרי תפילת שמונה עשרה, אמירת י"ג מידות הרי היא אחד מתיקוני התפילה כמבואר בשער הכוונות (דרוש א), ובזה יודה אף האריז"ל לפסק השו"ע שיקראם בטעמים. ומה שמטו בשם האריז"ל לאומרו בא"ת ב"ש היינו שלא בשעת התפילה.

חידוש האגרות משה שיקרא כדרך שהוא לומד הפסוקים אף לא בטעמים

והנה מה שנקטנו עד עתה שיקראנו בטעמים הוא מדברי המגן אברהם (סק"ה) שהביא מתרומת הדשן שדרך קריאה היינו בניגון ובטעמים. ואמנם, יש לציין למה שכתב רבי משה פינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"ג סימן כא בסוף התשובה), שם ביאר שעיקר הקפידא הוא שלא יקראנו בניגון דתחנונים אלא כלומד בתורה, ואם דרכו בקריאת פסוקי התורה בטעמים בהניגון הרגיל - צריך לומר בניגון ההוא. ואם כשלומד פסוקי התורה, קורא אותם בניגון אחר שיותר נקל לפניו - רשאי לקרוא אותם בניגון של הלימוד פסוקים שהורגל, שלא יראה כמתפלל.

'כל פסוקא דלא פסקיה משה אגן לא פסקין ליה' בקריאת י"ג מידות ביחיד

ועוד כתב שם הגרמ"פ שצריך לומר כל הפסוק עד 'רבעים', והיינו עד סיום הפסוק ממש, וכ"כ הכף החיים (שם). וטעם הדבר שהרי קי"ל (מגילה כב): כל פסוקא דלא פסקיה משה אגן לא פסקין ליה. ובשלמא כשאומר הי"ג מידות דרך תפילה אם כן כך נתקן מטבע התפילה, אך כשאומרו ביחיד בטעמים דרך קריאה בעלמא שוב ממילא צריך לומר הפסוק בשלמותו. וכ"כ הבן איש חי בספרו רב ברכות (מערכת הוא"ו אות א ויעבור) בדרך קושיא על פסק השו"ע שיכול לאומרו דרך קריאה בניגון ובטעמים, והלא מאחר שאינו יכול לאומרו דרך תפילה אם כן הא קיימא לן כל פסוקא דלא פסקיה משה אגן לא פסקין, והי"ג מידות מסתיימים בתיבת 'ונקה' ואין זה סוף פסוק.

והציע הבן איש חי ליישב בדוחק, כי הגם שהיחיד קורא אותם בטעמים כקורא בתורה, עכ"ז כל מגמתו וכוונתו לבו הוא בא לאומרו דרך תפילה ובקשת רחמים, אלא מפני שהם דברים שבקדושה אין ראוי להוציאם מפיו דרך תפילה כי אם כקורא בתורה. ומיהו עיקר כוונתו הוא בדרך בקשת רחמים, ואם היו עשרה היו אומרים אותם להדיא בדרך תפילה ובלא ניגון וטעמים, ולהכי לא קפידן בזה משום כל פסוקא דלא פסקיה משה.

ואמנם בשו"ת רב פעלים (ח"א סימן יא) האריך בענין זה והביא משו"ת חתם סופר (או"ח סימן י) שהביא מספר מגן גבורים שנזכר בו חידוש מספר יבין ובעז (ח"ב סימן ב), שבמקום שיש אתנחתא או זקף קטן פסקין אף שלא פסקיה משה. וכתב שם היבין ובעז שכיון שפסוק טעמים הלכה למשה מסיני נמצא שמשה עצמו כבר 'פסקיה' כשנתן בו אתנחתא או זקף קטן, ולכן שפיר אפשר לפוסקו. ועל פי זה כתב הרב פעלים ליישב קושייתו הנזכרת, כי גם בתיבת וחטאה יש אתנחתא, וממילא בתיבת זו כבר פסקיה משה. ומה שהוא ממשיך ואומר גם תיבת 'ונקה' מהפסוק שלאחריו, בתיבת אחת אין חשש זה.

ספק ה'תורה לשמה' ביחיד שהאריך בוידוי או ב"ג מידות וגמרו הציבור אמירתן

בעקבות דין זה שאין היחיד אומר לבדו י"ג מידות של רחמים, נקט הבן איש חי לדבר פשוט שאף אם מתפלל הוא בציבור, אלא שהציבור סיימו לומר כבר י"ג מידות - הרי שוב אינו יכול לומר י"ג מידות לבדו. מעתה, מוסיף ודן הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סימן צו), מה יהיה הדין באדם המתפלל בציבור ומתחיל לומר י"ג מידות של רחמים עם הציבור, אלא שהציבור ממהרים בתפילתם והיחיד מתעכב, כך שבשעה שהציבור כבר סיימו את אמירת י"ג מידות, נמצא הוא באמצע אמירתם. האם יכול הוא להמשיך באמירתם בדרך תפילה ותחנונים או שעליו לשנות את אמירתו ולאומרו דרך ניגון וטעמים [ועתה שהוא באמצע הפסוק בודאי יודו הכל שסיים הפסוק עכ"פ בטעמים].

עוד מוסיף התורה לשמה לדון, באחד שהאריך באמירת הוידוי קודם אמירת י"ג מידות, וכשסיים אמירת הוידוי ועדיין לא התחיל באמירת י"ג מידות - כבר סיימו הש"ץ והציבור את אמירת הי"ג מידות כולם. האם יכול עתה לומר את הי"ג מידות דרך תפילה או שדין יחיד לו וצריך לאומרו בטעמים כקורא בתורה [ולדעת הני פוסקים במקרה כזה לכאורה יהיה אסור לו לאומרו כלל אף לא בטעמים, שהרי עדיין לא התחיל באמירת הפסוק].

ראיית הבן איש חי לשני צדדי הנידון מאותה ברייתא בירושלמי

ראיה לנידון זה הביא הבן איש חי מדברי הירושלמי (מגילה פ"ד ה"ה): תניא, אין פורסין את שמע פחות מעשרה, התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן - גומר. וכן נאמר שם דין זה לגבי לעבור לפני התיבה, נטילת כפיים והפטרה בנביא, שכולם אין מתחילין פחות מעשרה, ואם התחילו והלכו מקצתן - גומרים.

נמצא, אומר הבא"ח, כיון שהתחיל בעשרה גומר אפילו בפחות, וכן כאן בנידון דידן, כיון שזה התחיל בוידוי עם הציבור והוידוי הוא התחלה של י"ג מידות, דשייכי להדדי, על כן גומר את הי"ג מידות אפילו אחר שסיימו הציבור כי גם זה נחשב "אמירתו עם הציבור". ומכל שכן אם התחיל עם הציבור באמירת י"ג מידות עצמם, שודאי יש לו לגמור אותם בדרך תפילה ובקשה כאשר פתח בהם.

ואמנם בספרו עוד יוסף חי (כי תשא ס"ח) חזר בו הבא"ח והורה להיפך שעליו לומר הי"ג מידות בטעמים כדין יחיד. והוא מביא ראיה אף לפסיקתו זו מדברי הירושלמי הנזכר. שהרי מבואר בירושלמי שכל הטעם שיכולים לסיים מעשיהם בפחות מעשרה - היינו מחמת שעכ"פ לא יצאו אלא 'מקצתן' והיינו שנשארו עכ"פ ששה אנשים, וממילא בנידון דידן שסיימו הש"ץ וכל הציבור את אמירת י"ג מידות לא סגי במה שהתחיל בתחילה עמהם, ועתה עליו לומר הי"ג מידות כדין יחיד בטעמים.

“

שמה שאנו

אומרים סדר י"ג

מידות הוא מכח

דברי רבי יוחנן,

ממילא אין

לאומרו אלא

כדרך שהראה

הקב"ה למשה

בסיני, דהיינו

כשליח ציבור,

שהקב"ה היה

דוגמא לשליח

ציבור לכל ישראל

“

החידוש היומי הוקדש
לזכות

הרב משה בן איילה

להצלחה בכל מעשי ידיו

קביעת יום טוב על ביטול הזכרת השם בשטרות

איותא בגמרא בראש השנה (יח): ממגילת תענית: בתלתא בתשרי בטילת אדרכתא מן שטרייא [- בטלה הזכרת השם מן השטרות], שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם. וכשגבה מלכות חשמונאי ונצחום, התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לקל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו, למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה, וביטולם. ואותו היום עשאוהו יום טוב [- בקושי יכול לבטל שכבר נהגו העם, וכששמעו חכמים ובטלום, הוכשר הדבר בעיניהם ונחשב להם לנס ועשאוהו יום טוב. רש"י].

ובהערות הגריש"א הוסיף לבאר הטעם שהוקשה הדבר כל כך עד שכשביטלום נחשב להם לנס, שהיה זאת מחמת שהמון העם חשבו שבהזכרת השם בשטרות הרי הם מקיימים מצוה, ולא עלה על ליבם שצד עבירה יש בדבר.

פסיקת הריטב"א ששטר שכתוב בו שם בכינוי ושלא בכתב אשורית יש בו קדושה

מכח זה מוציא הריטב"א על אתר, פסיקה הלכתית הנוגעת גם לזמננו אנו: מכאן יש ליזהר שלא לכתוב שם בשטרי שבועות וחובות וכיוצא בו. ואע"ג שאין נוהגין לכתובו אלא בכינוי ושלא בכתב אשורי, קרוב הדבר שאף שטרותיהם לא היו בכתב אשורי, שלא היו נוהגין לכתבו אלא בכתבי הקודש, ואעפ"כ היה קשה בעיניהם מפני כבוד ה'. וכיון שכן, ראוי לחוש לדבר כל מה שאפשר. וכל שטר או איגרת של שאלת שלום שיש בו שם, אסור להשליכו לאשפה. אבל אם אין בו שם, אין בו קפידיא, כדמוכח הכא, ע"כ לשון הריטב"א.

ומפשטות לשון הריטב"א, ממה שכתב "ואע"ג שאין נוהגין לכתובו אלא בכינוי", משמע שאף כינוי ה' כמו הגדול, הגיבור, הנורא, האדיר וכיו"ב - יש להימנע מכתובתו במכתב, ומכתב שהוא כתוב בו - יש להימנע מלהשליכו לאשפה. אמנם בברכת אברהם תמה על כך שהרי בשו"ע נפסק (יו"ד סימן רעו ס"ט) שאסור למחוק אפילו אות אחת משבעה שמות שאינם נמחקים, והיינו שם הוי"ה ואדנות, קל, אלוק, אלוקים, שקי וצבקות. אבל שאר כינויין, כמו: הגדול, הגיבור, הנורא, האדיר, החזק, האמיץ, העוזז, חנון ורחום, ארך אפים ורב חסד, הרי אלו נמחקין. ולא מסתבר שזריקת מכתב לאשפה הויא בזיון גדול יותר ממחיקה. ואם כן כיצד זה כתב הריטב"א שאפילו שאין נוהגין לכתובו בכינוי מכל מקום אסור לכתובו כן במכתב, ואם כתב - לא יזרקנו.

וביאר רבי אברהם ארלנגר זצ"ל, שעל כרחק צ"ל שכוונת הריטב"א באומר "כינוי" לכינוי שם הוי"ה שהוא שם העצם, והיינו כל שאר שבעה שמות שאינם נמחקים. והכריח כן עוד, שהרי הריטב"א הוציא את דינו מכח סוגייתו, ושם היו כותבים "קל עליון" שהוא שם משבעה שמות שאינם נמחקים, ואם כן, כיצד הוציא הריטב"א מכח זה שאסור למחוק אף כינוי - אין זאת אלא שכוונת הריטב"א לאותם שמות שאינם נמחקים, ואותם הוא מכנה בשם 'כינוי'. ומ"מ הניח הדברים בצ"ע.

דין מקלל אחד מישראל באחד מהשמות שקורים העכו"ם להקב"ה

והנה בשו"ע (ח"מ סימן כז ס"א) נפסק: המקלל אחד מישראל בשם או בכינוי או באחד מהשמות שקורים העכו"ם להקב"ה, אם היה בעדים והתראה לוקה אחת משום לא תקלל חרש וכו', ע"כ. וביאר הסמ"ע (סק"ג) הטעם שלוקה במקלל באחד מהשמות שקורים העכו"ם להקב"ה, לפי שלא גרע מכינוי. ומקורו בטור: ואינו חייב בכל אלו עד שיקלל בשם או באחד מהכינויים. וכיון שמקלל בכינוי חייב, א"כ המקלל בכל לשון חייב שהשמות שקוראין העכו"ם להקב"ה הם בכלל הכינויין.

ועל פי זה כתב התומים (אורים סק"ב הו"ד בנתיבות שם): ובעוונותינו הרבים, רוב המון עם אינם נזהרים ואומרים בלשון אשכנז 'גא"ט' ועוברין על לאו של תורה. ובלאו הכי בעוונותינו הרבים אינם נזהרין בכינוי, וחושבים מה שכותב או מדבר בלשון עכו"ם אינו אלא תואר השם, וטועים הם וכותבים בכל השטרי חוב 'אדי"ע', והוא לשון צרפת כינוי ופירושו עם ד' - והוא מוטל באשפה. וכבר קבעו חז"ל יום טוב שלא יהיה נזכר שם שמים בשטרות כי למחר פורע זה חובו והשם מוטל באשפה.

ומסיים התומים: וזה המרי הגורם אשר בעוונותינו הרבים וידל ישראל מאד, במקום ששם שמים מצוי ובפרט בבזיון ועל חינום. וצריך התחכמות ושקידות תוכחת חכמים לבטל זה מהמון עם. וכן אין לכתוב באגרת שתום תבית 'גא"ט' שהוא כינוי לשם ב"ה.

ואחר הדברים האלה נראה פשוט שלכך נתכוון גם הריטב"א, ומה שכתב "ואע"ג שאין נוהגין לכתבו אלא בכינוי ושלא בכתב אשורי" - כוונתו שהן מצד הלשון והן מצד צורת הכתב, אין כותבים שם הוי"ה אלא בכינוי. לשם משל, אם יכתבו שם 'אדי"ע' שהוא כינוי בלשון צרפת, ויכתבוהו בצורת האותיות של בני צרפת - הרי זה "בכינוי ושלא בכתב אשורי". ואם כן אין כל קושיה מדברי השו"ע שרק שבעה שמות אינם נמחקים, ואין זה שייך לשאר הכינויים, כמו: הגדול, הגיבור והנורא.

ומה שהקשה הברכת אברהם מנין הוציא זאת הריטב"א מסוגייתו, והלא כן מפורש שהיו כותבים "ליוחנן כהן גדול לקל עליון" ו"קל" הוא משמות שאינם נמחקין. הרי כבר השיב על כך הריטב"א, באומר "קרוב הדבר שאף

קדושת

השם

בכתב

ולשון

לע"ז



יום רביעי כא חשוון
ראש השנה דף יח

אזטרפות אקבלת

החירוט היומאי:

a8843414@gmail.com

שטרותיהם לא היו בכתב אשורי" ואף שאין בכך מקור אלא לכך דלא בעינן כתב אשורי, סובר הריטב"א שאין לחלק בין הדברים, ואם שם 'קל' כשנכתב בכתב לע"ז אסור במחיקה, הוא הדין כינויו בלשון לע"ז.

ראיית החוות יאיר שמנהגם היה לכתוב השטרות בלשון הקודש וכתב אשורית

ונהג בנידון כעין זה דן בשו"ת חוות יאיר (סימן קט, ובדפ"ר: קו) שם העמיד השאלה כך: ילמדני רבינו, מהו לנהוג בזיון וגווילים וקונטרסים הנדפסים, שהמה דברי תורה, רק שאין הכתב אשורית ואין הלשון לשון הקודש. ובתוך דבריו כותב החוות יאיר: ונראה לי עוד, כי בימיהם סתם כתב סופרים ורוב בני אדם היה אשורית, ולא היו כותבים כתב אחר רק עמי הארץ המופלגים בדורות ההם. והיה חיוב ידיעה על כל תלמיד חכם, כמו שאמרו (חולין ט.) כתב, שחיטה, מילה - והוא כתב הקודש. דהיינו, שכל תלמיד חכם היה חייב לדעת איך כותבים בכתב הקודש, וממילא סתם סופרים היו כותבים בלשון הקודש ובכתב אשורית.

ומוסיף רבי יאיר בכרך ומביא לכך ראייה מסוגייתנו: ועוד ראייה מגמרא בראש השנה דעשו יום טוב ביום שנתבטל אדרכת מן שטרייא שהיו כותבין בכך וכך לכהן הגדול לקל עליון כו' וזה פורע חובו והשטר מוטל באשפה. ומוכח גם כן שהיה הכתב באותיות הקדושות דבהן ודאי יש קפידה. ולמסקנא הסיק שם שמכל מקום במקום שתוכן הכתב הוא דברי תורה, אין ראוי לנהוג בו שום בזיון. מכל מקום מבואר להדיא מדבריו שהוא למד הסוגיא כפשוטה שכך היה מנהגם לכתוב "קל עליון" בכתב אשורית ובלשון הקודש - ודלא כדברי הריטב"א.

הצעת השואל בשו"ת רע"א בספק אם בירך שיחזור ויברך בלשון לע"ז

ונהג מה שדימה התומים וכתב על פי המבואר בשו"ע שכינויי השם שמכנים העכו"ם - המקלל בהם הרי הוא כמקלל בכינוי ולוקה, שהוא הדין שאסור לכותבם במכתבי שלום כשעתידיים להיזרק לאשפה, יש לדון בזה וכמו שיבואר. בשו"ע (יו"ד סימן קעט ס"ח) איתא: הלוחש על המכה או על החולה ורוקק ואחר כך קורא פסוק מן התורה, אין לו חלק לעולם הבא. וברמ"א: ויש אומרים דכל זה אינו אסור אלא כשקורא הפסוק בלשון הקודש, אבל בלשון לעז לא (רש"י בשם רבו). וכתב הש"ך (סק"י"א) בתוך דבריו: אבל השם בלשון הקודש הוא שם, אבל בלשון החול אינו שם כלל. והגע עצמך, דהא מותר למחות שם שנכתב בלשון חול, כגון 'גא"ט' בלשון אשכנז, או 'בו"ג' בלשון פולין ורוסיה וכיו"ב. ולכן הסיק שאף שלכתחילה ודאי שיש לזיזוה בכל מה דאפשר, אבל היכא דלא אפשר - לא אפשר, ע"כ. הרי לנו שדעת הש"ך שכינוי לע"ז אין בו משום קדושת השם לענין מחיקתו.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (ח"א סימן כה) הציע השואל לחדש לדינא באדם שנתספק אם בירך או לא, דקיימא לן (שו"ע או"ח סימן רט ס"ג) שאינו חוזר אלא בברכת המזון שהיא מן התורה, והציע השואל שיחזור ויברך בלשון לעז, שהרי כשם שאין בכינוי לעז איסור מחיקת השם הוא הדין שלא יעבור עליו על 'לא תשא', ומאידך יקיים דין הברכה, שהרי אפילו ברכת המזון נאמרת בכל לשון כמבואר בשו"ע (או"ח סימן קפה ס"א).

חילוק רע"א בין דין 'לא תשא' לאיסור מחיקת השם

ודחה רע"א דבריו וכתב שאינם מכוונים להלכה כלל וכלל. ותוכן דבריו שבדאי לגבי לאו ד'לא תשא', דין כינוי בלשון לע"ז שווה לשאר כינויים שהנשבע בהם הרי זו שבועה גמורה וכמו שפסק הרמב"ם (שבועות פ"ב ה"ב): אחד הנשבע או שהשביע בשם המיוחד או באחד מן הכנויין, כגון שנשבע בשמו חנון וכו' וכיוצא בהם בכל לשון, הרי זה שבועה גמורה. ומבואר מדברי הרמב"ם שכיון שלגבי שבועה סגי ב'כינוי', הוא הדין הזכרת השם בלעז הרי היא בכלל 'לא תשא'. וכן דקדק רע"א מדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סימן תתמב), שכתב שם שפרשת סוטה דנאמרת בכל לשון היינו חוץ מהשם שהוא צריך להיות בלשון הקודש כיון דבעינן שם המיוחד. ומשמע מדבריו שאילו לא היה צריך שם המיוחד כמו לגבי שבועות - סגי בכינוי השם בלשון לע"ז.

אלא שלכאורה אם כי מוכח מדברי הראשונים הפך סברת המציע, הלא טענתו עמו שכן מדברי הש"ך מבואר שבשם בלשון לע"ז אין משום מחיקת השם. על כך כותב רע"א שאין הדברים תלויים זה בזה כי יתכן שאף דהוי שבועה מכל מקום מותר למוחקו. והדברים מוכרחים שהרי כל הכינויים, כגון: חנון ורחום, הגדול הגיבור והנורא, מותר למוחקו, ומאידך הנשבע בהם הוי שבועה. וממילא הוא הדין שם לעז, מחד גיסא מותר למוחקו, ומאידך - הנשבע בו, שבועתו שבועה מעליא.

ודוגמא לדבר הביא רע"א מדברי הריטב"א והר"ן (הו"ד בכסף משנה יסוה"ת פ"ו ה"ט) לגבי 'מלך' ו'מלכה' האמורים בדניאל, ו'שלמה' האמור בשיר השירים, שאמרו חז"ל עליהם שהם קודש. דהיינו דוקא לענין שהנשבע בהם חשיב נשבע בשם, אבל מכל מקום מותר למחקו.

וכן כתב התשב"ץ (ח"א סימן ב) להדיא: האזכרות מתורגמות מותר למחקו, לפי שאין איסור למחוק אלא ז' שמות המפורשים בפרק שבועת העדות, ואילו היה אסור למחוק תרגום שלהם היה יותר מזה. ולא עדיף תרגום שלהם משארי כינויות דמותר למוחקו. והרמב"ם ז"ל כתב כי השמות שהם בשאר לשונות דינם ככינויים לענין שבועה, עכ"ל. ומעתה יש מקום להעיר על מה שדימה התומים דין כתיבת כינוי השם בלע"ז בשטרות, לדין המקלל בכינוי - שהרי דין מקלל בכינוי הוא כדין לאו ד'לא תשא' [כ"כ האחיעזר (ח"ג סימן לב) בדעת רע"א שם], ואם כן שפיר יש לומר שאף כינוי בלשון לע"ז אסור. אך מכל מקום אין ראייה מכאן שיהיה אסור לכתוב כינוי בלשון לע"ז ולזורקו לאשפה - כיון שאין דין השם לענין 'לא תשא' ואיסור קללה, כדין השם לענין איסור בזיון וכמבואר בדברי רע"א.

“

וזה המרי הגורם

אשר בעוונותינו

הרבים 'יידל

ישראל מאד',

במקום ששם

שמים מצוי

ובפרט בבזיון

ועל חינום. וצריך

התחכמות

ושקידות

תוכחת חכמים

לבטל זה מהמון

עם.

“

החיידוש היומי הוקדש
לזכות

הרב משה בן איילה

להצלחה בכל מעשי ידיו

מו"מ הגמרא בנוגע לאיסור תענית ביום ג' בתשרי

ב'מגילת תענית' כתבו חז"ל את כל התאריכים בהם קבעו חכמים 'יום-טוב' בעקבות ניסים שארעו בהם, ואסרום בתענית, ויש מהן שנאסרו אף בהספד. בגמרא במסכת ראש השנה (יח:) מובאת מחלוקת אמוראים, בנוגע לשאלה האם מגילת תענית בטלה אחר חורבן הבית או לא, ושוב אין אותם ימים אסורים בהספד ותענית, או שאף אחר חורבן הבית דבריה קיימים: איתמר, רב ורבי חנינא אמרי - בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי - לא בטלה מגילת תענית.

רב אחא בר הונא מקשה על דעת הסוברים שמגילת תענית בטלה, ממקרה שבו תקנו חכמים אחר החורבן יום טוב שאין להתענות. ואם אכן אפילו אותם ימים טובים שהיו בזמן בית המקדש - בטלו לאחר מכן, כל שכן שאין לחז"ל לתקן ימים טובים נוספים. וכך נאמר על אותו מאורע במגילת תענית: בתלאת בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא [- בג' תשרי בטלה הזכרת השם מן השטרות], שגזרה מלכות יון גזירה שלא להזכיר שם שמים על פיהם. וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום, התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילות בשטרות. וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לקל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו, למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה, וביטלום. ואותו היום עשאוהו יום טוב [- ובקושי יכלו לבטל שכבר נהגו העם, וכששמעו חכמים ובטלום הוכשר הדבר בעיניהם ונחשב להם לנס ועשאוהו יום טוב. רש"י].

הגמרא דוחה את קושייתו של רב אחא בר הונא, המבוססת על ההנחה שמאורע זה התרחש לאחר שנחרב הבית, וממילא קשה שאם הראשונים בטלו ודאי שאין להוסיף אחרים. ודוחה הגמרא שאכן מאורע זה ארע כבר בזמן בית המקדש בשעה שאף שאר הימים טובים המוזכרים במגילת תענית עדיין לא בטלו.

על יישוב זה מקשה הגמרא, שאם אכן מאורע זה התרחש בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו צריכים חז"ל לקובעו כיום טוב מאחר שבלאו הכי אותו היום היה אסור בתענית, שהרי ביום זה נהרג בו גדליה בן אחיקם, ובזמן הבית היה יום טוב. ודוחה הגמרא, שאכן יום זה לא נצרך להיכתב, ולא נכתב כיום טוב במגילת תענית אלא מאחר שאותם ימים שנכתבו בה נאסרו גם הימים שלפניהם ולאחריהם מתענית, וקמ"ל שגם יום ב' תשרי אסור בתענית. ושוב מקשה הגמרא, שגם יום ב' בתשרי בלא"ה אסור בתענית שהרי הוא יום שאחר ראש חודש, וראש חדש אף הוא יום טוב לענין איסור תענית. ודוחה הגמרא, שראש חודש הוא מדאורייתא, וכל מה שנאמר שהימים שלפניהם ואחריהם אסורים בתענית, היינו חיזוק לתקנת חז"ל, ולכן רק ימים שכל עיקרם מדרבנן בהם נאמר דין זה שהימים שלפניהם ואחריהם אסורים, משא"כ ראש חודש.

ומקשה הגמרא עוד, שעדיין יום ב' בתשרי אסור בתענית מטעם אחר, והוא, שיום זה הוא יום לפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, שכפי שהתבאר בזמן בית המקדש היה אותו יום - יום טוב. ודוחה הגמרא כעין דחייתה הקודמת, שיום טוב זה מקורו בדברי קבלה ותוקפם כדברי תורה שאינם צריכים חיזוק, ואינם כדברי חכמים הצריכים חיזוק. וממילא כדי לאסור את יום ב' בתשרי בתענית, הוצרכו חז"ל להוסיף במגילת תענית את הטעם של "בטילת אדכרתא מן שטרייא".

מחלוקת הפוסקים אם אסור, מותר או מצוה להתענות בראש השנה

מסוגיית גמרא זו [שהארכנו לבארה לצורך המשך הדברים] דן השאגת אריה (סימן קא) לגבי נידון בו נחלקו הפוסקים, והוא - האם מותר להתענות ביום טוב של ראש השנה, או שדין כדן שאר ימים טובים שאסור להתענות בהם.

ובאמת נחלקו בכך הפוסקים. הרא"ש (ר"ה פ"ד סוס"י יד) הביא דעת רב נטרונאי גאון שביום טוב ראשון של ראש השנה אסור להתענות וביום טוב שני מותר [ובקיצור פסקי הרא"ש מובא בשמו שטוב להתענות בשני ימים של ראש השנה, ואמנם טוב הסגירו המדפיסים תיבת 'ימים', כיון שהוא ט"ס כמבואר בדברי הרא"ש, וצ"ל "להתענות בשני של ראש השנה", דהיינו ביום טוב שני שאינו מדאורייתא]. והשיג עליו הרא"ש וכתב: ונראה דברי רב האי שכתב, ולהתענות בשני ימים טובים של ראש השנה, אנו רואין שיפה הוא שלא להתענות, שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל בראש השנה, אכלו מעדנים ושתו ממתקים כי קדוש היום. וכן הביא הרא"ש שם בשם מר שר שלום גאון, ומתשובת רב נחשון גאון, המובאת באורך במרדכי (ר"ה תשח).

ועוד הביא מה שהוכיח כן הראב"ה מדברי חז"ל בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) ובויק"ר (לפנינו ליתא): אמר רבי סימון, כתיב 'כי מי גוי גדול'. רבי חנינא ורבי יהושע, חד אמר איזו אומה כאומה זאת, שיודעת אופיה של אלקיה. בנוהג שבעולם אדם שיש לו דין, לובש שחורים ומתכסה שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך דינו יוצא. אבל ישראל אין כן, לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם וחותרים צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בראש השנה, לפי שיודעין שהקב"ה עושה להם ניסים ומטה את דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם. וכך נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן תקצ"א): אוכלים ושותים ושמחים ואין מתעניין בראש השנה.

ואמנם כנגד דעת כל אלו הגאונים והפוסקים, מצינו דעה הסוברת שלא זו בלבד שאפשר להתענות בראש השנה, אלא שאף מצוה יש בדבר. וכך מובא בתרומת הדשן (סימן רעח): איכא כמה רבוותא דסבירא להו דמצוה להתענות בכל ראש השנה.

גם ברמ"א (סימן תקצ"א ס"ג) הזכיר דעה זו, לגבי דין אדם שעבר והתענה בראש השנה, שאינו צריך לשוב ולהתענות על תעניתו, כיון שיש אומרים שמצוה להתענות בראש השנה [- ואף שאין הלכה כן, מ"מ עכ"פ לא נחזיק זה לעבירה שיצטרך אח"כ להתענות על זה בחול. מ"ב (סק"י ב)]. ובמשנה ברורה (שם) הוסיף לפי זה שמי שקיבל על עצמו להתענות בראש השנה, אינו דומה למי שקיבל על עצמו להתענות בשבת ויום טוב שאין ממש

תענית

בראש

השנה



יום חמישי כב חשוון
ראש השנה דף יט

אהצטרפות לקבלת

החידוש היומאי:

a8843414@gmail.com

תמיהת השאגת אריה על הסוברים שמותר להתענות בראש השנה

על דעה זו הסוברת כי מותר ואף מצוה להתענות בראש השנה, תמה השאגת אריה מסוגיית הגמרא הנזכרת. שהרי הגמרא מקשה שאין לומר שהוצרכה מגילת תענית להוסיף את יום ג' תשרי כיום ש"בטילת אדרכתא מן שטרייא" כדי לאסור את יום ב' בתשרי מתענית, שהרי "תפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ר"ח", וכשם שר"ח אסור בתענית הוא הדין שימים שלפניו ואחריו אסורים בתענית. ולכאורה, לדעת אותם פוסקים שראש השנה מותר בתענית, הרי הראש חודש המדובר הוא ראש חודש תשרי דהיינו ראש השנה - ומותר ואף מצוה להתענות בו, וכיצד ייאסר יום שלאחריו בתענית מחמתו.

נפקא מינה אם איסור התענית בראש השנה הוא מחמת ר"ח או מחמת יו"ט

אלא שמאיך רוצה השאגת אריה להביא אריה מסוגיא זו, שאף אם נאמר שראש השנה אסור בתענית, לא יהיה זה מחמת היותו יום טוב, אלא רק מחמת היותו ראש חודש. שהרי כשנותנת הגמרא טעם לכך שיום ב' בתשרי יהיה אסור בתענית, היא אומרת: דהוה ליה יום שלאחר ר"ח, ואינה אומרת: דהוה ליה יום שלאחר יום טוב. הרי שהטעם לאסור בתענית יום זה מכח איסור התענית ביום שלפניו, יום ראש השנה, הינו אך ורק מחמת היותו ראש חודש.

ויש נפקא מינה בדבר, אם יהיה איסור התענית בר"ח מחמת יום טוב או מחמת ראש חודש. שהרי בגמרא בברכות (ט:): מבואר שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו, והטעם: משום דאי בעי אכיל, אי בעי לא אכיל. משא"כ ביום טוב שהוא מחוייב באכילת פת, חוזר אם שכח יעלה ויבוא. ומעתה כשנבוא לדון באדם ששכח לומר יעלה ויבוא בראש השנה, יש לנו לדון האם יכול היה להתענות ולא לאכול, ואם נאמר שכל הטעם שאסור להתענות היינו מחמת ר"ח, נמצא שמחמת היותו יום טוב לא היה חייב לאכול שהרי היה יכול להתענות, וכן מחמת היותו ראש חודש לא היה חייב לאכול פת - וממילא לא יחזור. משא"כ אם מחמת היותו יום טוב אסור בתענית - הרי חייב באכילת פת ביום טוב ועליו לחזור ולברך.

ועוד נפקא מינה מביא השאגת אריה, ע"פ המבואר בגמרא בתענית (טו:): שאין גוזרים תענית על הציבור בר"ח, בחנוכה ובפורים, ואם התחילו אין מפסיקין. והנה בשבת ויום טוב דחמירי, פשוט שמפסיקים. ומעתה יש לדון לגבי ראש השנה, שאם הטעם שאסור בתענית הוא משום שם יום טוב שבו, אפילו אם הפסיקו יפסיקו. ואילו אם טעם האיסור הוא משום שם ראש חודש שבו - אם התחילו אין מפסיקין.

ביאור הריטב"א והשאג"א שהמקשן ידע שר"ה אסור בתענית משום יום טוב

אלא שדוחה השאגת אריה את ראייתו, שהרי הגמרא מיישבת קושייתו זו: ראש חודש דאורייתא, ודאורייתא לא בעי חיזוק. דהיינו שאם ראש חודש דאורייתא, ממילא אף שהוא אסור בתענית, מכל מקום אין בכוחו לאסור תענית ביום שלפניו ואחריו, שלא נאמר דין זה אלא בימים האסורים מדברי סופרים וצריכים חיזוק.

מעתה, אומר השאג"א, יתכן מאד שכבר בהו"א ידעה הגמרא דין זה וכל מה שנתחדש הוא כדמשמע בגמרא ש"ראש חודש דאורייתא". וממילא, יש לומר שאכן ר"ה אסור בתענית גם משום היותו יום טוב, אלא שהגמרא לא יכלה להקשות שיום ב' בתשרי ייאסר בשל היותו יום שאחרי יום טוב, שהרי יום טוב הוא מדאורייתא - ודברי תורה אינם צריכים חיזוק. ובדבריו אלו כיוון השאג"א לדברי הריטב"א (שלא זכו אותה שעה לאורו).

יום שיש בו שני שמות, מדאורייתא ומדרבנן, האם נאסרו ימים שלפניו ושלאחריו

אלא שתמה השאגת אריה, שאם אכן ראש השנה אסור בלא"ה בתענית מחמת היותו יום טוב, אם כן איזה טעם יש לומר שכיון שיש בו גם שם ראש חודש, ממילא נאסור היום שלאחריו כדאי לעשות חיזוק לדבריהם. והלא החיזוק נצרך באופן שיש לחוש שיבואו להקל בדבריהם, ואילו כאן לעולם לא יקלו בדבריהם כיון שאותו יום מלבד היותו ראש חודש הרי הוא גם ראש השנה, שהוא מדאורייתא.

ומחדש השאג"א שאכן יום שיש לו שני שמות, אחד מדברי תורה ואחד מדברי סופרים, מכל מקום עשו בו חכמים חיזוק לדבריהם. והוא מוכיח דבר זה משני מקומות: א' מסוגיא זו גופא, שהרי הקשחה הגמרא שיש לאסור יום ב' בתענית מחמת היותו יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, ויישבה הגמרא שיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם מדברי קבלה הוא וכדברי תורה שאין צריכים חיזוק. ובכך רצתה הגמרא לבאר שלכך הוצרכה מגילת תענית להוסיף את יום ג' בתשרי כיום ש"בטילת אדרכתא מן שטרייא" ובכך ייאסר יום ב' בתשרי כיום שלפני יום זה, אף שאין יום ג' צריך חיזוק - שהרי מתענים בו מדברי קבלה כיון שהוא יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם.

ב' בגמרא בתענית (יז:): מובא שבמגילת תענית מנו מיום ח' ניסן עד סוף חג הפסח כימים שאין להספיד בהם. ומקשה הגמרא למה לי למימר עד סוף המועד, לימא עד המועד, מאחר שהמועד בלאו הכי אסור. ויישב רב פפא קושיה זו, ש"לא נצרכה אלא לאסור יום שלאחריו". דהיינו, שאף יום אחד אחר הפסח יהיה אסור בהספד. והרי יום אחרון של פסח מלבד היותו בכלל המבואר במגילת תענית, הינו גם יום טוב, ואם כן יקשה מדוע ייאסר יום שלאחריו, והלא דברי תורה אינן צריכים חיזוק. אלא מוכח גם מגמרא זו, שיום שיש לו שני שמות, מדאורייתא ומדברי סופרים - גזרו אף על היום שלפניו ושלאחריו.

מכח כל זה מכריע השאגת אריה: הרי נתברר לנו שאסור להתענות בראש השנה, משום קדושת ראש חודש שבו. [ולכאורה כוונתו שדבר זה מוכרח מהסוגיא, אך יתכן שאף אסור להתענות בו גם מחמת היותו יום טוב, וכפי שנתבאר].



תמה השאגת

אריה, שאם אכן

ראש השנה

אסור בלא"ה

בתענית מחמת

היותו יו"ט, א"כ

איזה טעם יש

לומר שכיון שיש

בו גם שם ראש

חודש, ממילא

נאסור היום

שלאחריו כדאי

לעשות חיזוק

לדבריהם.



החידוש היומי הוקדש
לזכות

שרה בת מרים

לזיווג הגון בקרוב