הלכות יום העצמאות

ויום ירושלים

מעבדות לחירות

ממוות לחיים

מחושך לאור גדול

חובר בסייעתא דשמיא ע"י אורי בצלאל פישר

תשס"ח – שנת 60 למדינת ישראל

בהוצאת ישיבת ההסדר ראשון לציון

הערות והארות ניתן לשלוח לכתובת:
אורי בצלאל פישר
ד.נ. אבטח
כרם יבנה (ישיבה) 79855
08-8569085

©
כל הזכויות שמורות למחבר
ולישיבת ההסדר ראשון לציון, תשס"ח

עריכה ועצוב הכריכה: ח. פישר
דפוס וכריכה: הוצאת הספר
054-5243415

לזכרון עולם

לעילוי נשמת סבנו
ר' אלטר זאב הי"ד ב"ר יצחק אריה פולק זצ"ל
תלמיד חכם מופלג, ירא אלוקים וסר מרע
מסר נפשו ללימוד התורה ולקיום מצוותיה
נלב"ע י"ט מר–חשון תש"ה

לעילוי נשמת סבתנו
מרת שרה פייגע בת ר' שלמה ברוך (לבית שמאלהויזן) פולק מנוחתה עדן
"פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה."
נלב"ע י"ד ניסן תש"ן

הונצחו ע"י נכדיהם
אברהם ותחיה פישר ובני ביתם
יצחק אריה וחוה ובני ביתם

לעילוי נשמת סבנו
הרב ד"ר בצלאל בן הרב צבי הרש וצביה פישער זצ"ל
אב"ד בקהילות טרענשין שביוגוסלביה, פאלאנקא ובודפעסט שבארץ הגר ישב באהלו של שם והיה בקי ביפיותו של יפת. דרש והפיץ תורה ברבים וקרבם למקום.
"היה מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה."
נלב"ע כ"ג ניסן תשכ"ו

לעילוי נשמת סבתנו
הרבנית חנה יוכבד בת הרב אברהם (לבית זינגער) פישער מנוחתה עדן
"בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר גמלתהו טוב ... אשה יראת ה' היא תתהלל."
נלב"ע ב' אייר תש"ך

הונצחו ע"י נכדיהם
אברהם ותחיה פישר וב"ב
יצחק אריה וחוה פישר וב"ב

לזכרון עולם

לעילוי נשמת אבינו מורינו
ר' צבי הרש בן הרב ד"ר בצלאל וחנה יוכבד פישער זצ"ל
"אהוב לשמים ואהוב לבריות."
נלב"ע כ"ה אלול תש"י

לעילוי נשמת אמנו מורתנו
האשה מרת ברכה בת ר' אלטר זאב ושרה פייגע (לבית פולק) פישער מנוחתה עדן
"אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה."
נלב"ע כ"א כסלו תשמ"ה

הונצחו ע"י בניהם
יצחק אריה וחוה ובני ביתם
אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת
ר' יוסף דוד בן אברהם יהודה אריה זצ"ל
יראֵ שמים שנשא ונתן באמונה, עלה לארץ הקודש כחלוץ ובנה בה את ביתו
מתוך אהבת התורה והארץ
נלב"ע כ"א שבט תשכ"ב

לעילוי נשמת
האשה מרת שרה בת ר' שלום שכנא (לבית רנד) שכטר ע"ה
אשת חיל ואצילת נפש, דרכיה צדקה וחסד
נלב"ע י"ג טבת תשי"ח

הונצחו ע"י ילדיהם
אריה ונעמי שכטר ובני ביתם
מרים וחיים אבנשטיין ובני ביתם
תחיה ואברהם פישר ובני ביתם

לזכרון עולם

לעילוי נשמת הורי
גומלי חסדים בגופם ובממונם

ר' נפתלי בן ר' שלמה רכניץ ז"ל
נלב"ע בכב סיון תש"נ
מרת חיה בת ר' ישעיהו ז"ל
נלב"ע בט' אייר תשט"ו

הונצחו ע"י בתם וחתנם
רחל ויונה מרדכי ינאי ובני ביתם

לעילוי נשמת הורי
אהרון ומינקה (לבית ארג'ינטרו) רנד ז"ל
מרומניה ומקנדה

הונצחו ע"י בתם וחתנם
שירלי ושמואל שמחה
ונכדיהם צבי מלך, מלכה ויצחק

לזכרון עולם

לעילוי נשמת בעלי אבינו וסבנו היקר

ר' גדליה (אוסקר) בן ר' אהרון ברוינר ז"ל

מגיא ההריגה קם כארי לבנות ארץ ואדם חביב ומופת למוקיריו ולמשפחתו

נלב"ע כג טבת תשס"ב

הונצח ע"י אשתו, וילדיו

מרים ברוינר

יצחק וחוה פישר ובני ביתם

אהרון ומירי ברוינר ובני ביתם

לעילוי נשמת הורי

ר' שמשון ובלה (לבית רנד) ורמן ז"ל

הונצחו ע"י בנם וכלתם

שלום (שולי), ליאונה ובנותיהם

ב"ה

ישיבת כרם ביבנה
YESHIVAT KEREM B'YAVNEH

Hochstein Family Campus הקריה על שם משפחת הוכשטיין
Mizrachi and Hapoel Hamizrachi Organization World Executive הסתדרות המזרחי הפועל המזרחי המרכז העולמי

ב' ניסן תשס"ז

מכתב ברכה

רוב רובו של הלימוד הישיבתי הוא כידוע תורה שבעל פה, הן מצד התוכן הפנימי העוסק בעניינים של תורה שבעל פה והן מצד הצורה החיצונית שהיא משא ומתן תורני-הלכתי בחברותות ובשיעורים. דווקא משום כך יש ערך גדול להעלות תורה שבעל פה על ספר ולהפוך אותה לתורה שבכתב. ראשית יש בכך קביעת דברים חולפים ארעיים שנאמרו בשעתם ולשעתן, במסגרת זמן רחבה "למען יעמדו ימים רבים", ויותר מכך יש בהעלאת דברי התורה על הכתב משום סיכום וסידור הדברים ומתוך כך באים גם לחידושי תורה אמיתיים. אשר על כן מעודדת הישיבה מאד כתיבת מאמרים תורניים ע"י תלמידים ואברכים.

אחד המיוחדים שבחבורת האברכים בכולל של ישיבתנו הוא ר' אורי פישר, ברוך כשרונות, ובעל סברה ישרה אשר מנצל את יד ה' אשר חננו, ובהתמדתו ושקידתו הנפלאים זכה למלא אמתחתו בש"ס ופוסקים כדי מידתו בגודש. לאחרונה עסק בעניינים ההלכתיים של יום העצמאות ויום ירושלים ובס"ד העלה על כתב את השקלא וטריא הלמדניים ואת חמאת העיון והדיון להלכה.

עברתי על הדברים מקופיא וכצפוי נוכחתי שוב בבקיאות הרחבה, בסברה הישרה ובפלפול הנבון בדברי הראשונים והאחרונים. כיון שלא עמדו לי עיתותי ללמוד את החבור בעיון, מפאת עול הנהגת הישיבה אשר על צווארי, איני כותב הסכמה על כל משפט ופסק שבכתובים, אך ראוי הוא ר' אורי למיטב הברכות והנני לברכו שיזכה להמשיך ללמוד ולהתעלות במעלות התורה והיראה ולהפיץ את תורתו – תורת ה' תמימה ברבים עד מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

בברכת התורה,

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה.

Doar Na Evtach 79855 Israel, Tel. 08-8562007 Fax. 08-8564652 דאר נע אבטח 79855 טל. 08-8562007 פקס.
Website: www.kby.org.il : אתר אינטרנט E-mail: il@kby.org.il : דואר אלקטרוני

משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד

ב' אב תשס"ז

לכבוד
הרב אורי בצלאל פישר שליט"א

שלומך ישגא מאוד

סלח לי על שהתעכבתי במכתב זה. טרדות רבות אפפוני, בפרט ששבת הארץ ממשמשת ובאה. ועמך הסליחה.
עצם עיסוקך בעיון כה רב בהלכות יום העצמאות ויום ירושלים ראוי לברכה בשם ובמלכות. בשם - כי זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. ובמלכות - על חידוש הממלכתיות הישראלית אחרי אלפיים שנות גלות. ראויים ימים גדולים אלו להרחבת הדעת ממקורותינו התורניים. לא בטקסים וצרמוניות בלבד יצוינו ימים אלו, בהם העם זובחים ומקטרים בבמות, אלא בעיקר בהלל והודאה בלימוד ובעיון במשמעותם והשלכותיהם על כל מערכות חיינו. ועל כך בלבד מגיע לך יישר כוח גדול.

ועתה הערותי לדבריך.
א. בהקדמתך הארוכה הינך מתנצל על שעול ימים כמוך עוסק בשאלות כה נכבדות. לו היית דן בשאלות גדולות אלו בשקלא וטריא בלבד לא היית חייב להתנצל. זו דרכה של תורה זה בונה וזה סותר זה שואל וזה משיב. ואדרבה, הערותיהם של בני תשחורת מלבנות ומלבינות את לובן שערם של הזקנים. אולם אתה הלכת בדרך מקורית של פסיקת הלכות, כשהדיון הוא רק בשוליים. ולכן חייב אני להאריך שלא ייקבעו הדברים להלכה.

ב. הנך חוזר פעמים רבות על העדר סמכותה של הרבנות הראשית.
יש להבחין בין שתי תקופות ברה"ר בין התקופה הראשונה בה הרה"ר הייתה סמכותית, לתקופה העכשווית. תקנות יום העצמאות ויום ירושלים נקבעו עוד בתקופה הסמכותית ולכן הן תקפות. ואפרט את דברי.
עוד בקדנציה הקודמת של הרה"ר שליט"א הבעתי את עמדתי שיש להבחין בין סמכותה הארגונית של הרה"ר לבין סמכותה ההלכתית. מבחינה ארגונית כולם חייבים להכיר בכך שיש הכרח בגוף עליון שיבחן ויאשר רבנים ודיינים, שיבטיח מערכת כשרות ארצית ומקומית ומערכת מסודרת של נישואין וגרושין כדת משה וישראל. ללא מסגרת כזו יש סכנות חמורות מאוד לקיומה של תורת ישראל במדינת ישראל. אולם באשר לסמכות ההלכתית, הגוף הבוחר את מועצת הרה"ר והרה"ר, שאמור לייצג את הציבור הרחב בארץ לגווניו השונים, מורכב בחלקו הגדול מאישים פוליטיים שהם עצמם אינם זקוקים לסמכות רבנית כלל. וגם בין שומרי המצוות שבהם יש שאינם מקבלים עליהם את הרבנים כסמכות הלכתית. ונמצא שהציבור לא קיבל על עצמו את הרה"ר כסמכות הלכתית.
לעומת זאת בעבר המועמדים למועצת הרה"ר היו גדולי התורה מהשורה הראשונה בחכמי הדור. ולא הם העמידו את עצמם לבחירה, אלא הציבור. הגוף הבוחר, בתחילת דרכה של הרבנות, היה מורכב מנציגי ציבור שראו מתפקידם לבחור בעלי סמכא שינהיגו את הציבור. סמכותם הייתה מקובלת על רוב רובו של הציבור. ומשום כך תקנת יום העצמאות שנתקנה באותו דור תקפה ומחייבת גם את דורנו ועל כך נאמר: "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (עיין שבת כ"ג א')

ג. ההכרה הציבורית הרחבה ברבנות הראשית בתקופה הראשונה הייתה חלק מתפיסת עולם שראתה בשיבת ציון בדורות האחרונים מפנה בתולדות עם ישראל, כי פקד ה' את עמו ושב את שבותו. וכשם שקמו מוסדות לאומיים וא"כ ממלכתיים שהנהיגו את העם כך במקביל יש צורך במסגרת רבנית כלל ישראלית, שהרי לא תהא כהנת כפונדקית!

רח' הרצל 47 ★ טל': 6700555 טל' ישיר 6727652 ★ ת.ד. 129, מיקוד 52 101 ★ פקס': 6724731

היו שערערו על עצם התפיסה. הם לא הכירו במוסדות הלאומיים וממילא גם לא במסגרת הרבנית המאורגנת. הם לא ראו עצמם שותפים לדיון על יום העצמאות. ולכן הם אינם חלק מהמניין שנמנו וגמרו. עיין תשובת חת"ס חו"מ סי' קטז שמי שלא בא לאסיפה ויתר על זכות הבעת דעתו ומסרה לאחרים. כל חכמי התורה אהובים עלינו לעדותיהם ומפלגותיהם. אולם אלו שהחליטו לפרוש מהציבור המאורגן המכיר במפנה ההיסטורי שהתחולל בעם ישראל ולכן לא שיתפו פעולה עם עמיתיהם ברה"ר השאירו את הסמכות לרה"ר להחליט בנושאים אלו עבור הציבור הנשמע להוראותיה והם אינם מן המניין בנקודה זו. מי שרואה את עצמו חלק מהציבוריות המאורגנת קיבל על עצמו את סמכות הרבנות ולא יכול לערער על סמכותה. (עיין עמוד הימיני להגר"ש ישראלי סי' ז')

ד. החת"ס סובר שעצם החיוב להודות על נס הוא מהתורה, רק צורת ההודאה היא מדרבנן (עיין חידושיו למגילה ז'). בהעדר תקנה אחרת קריאת ההלל היא צורת ההודאה המקובלת בהלכה. כמבואר בפסחים (ועיין מאירי. מגילה יד שבהעדר מגילה חוזר חיוב ההלל למקורו).

ה. ובאשר לברכה על ההלל ביוה"ע. הרה"ר לא קבעה לברך על ההלל. לעומת זאת ביום ירושלים היא קבעה ברכה. ההבדל נעוץ בתכניהם השונים של שני הימים. הקמת המדינה היא כאמור מפנה היסטורי. לדעת הרמב"ן זכינו לקיים את המצוה שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות, לראשונה אחרי אלפי שנים! גם לדעת הרמב"ם, שלא מנה זאת במנין המצוות, העובדה שיד ישראל תקיפה בארצם היא ערך גדול. אך עם זאת המושג "מדינה" הוא מורכב, כי הוא מכיל בתוכו אלמנטים חקיקתיים, שלטוניים ומשפטיים שחלקם בעייתיים מבחינה תורנית, כגון מערכות המשפט והחינוך וכד' ולכן הייתה הסתייגות מקביעת ברכה על ההלל. כמו"כ בה' באייר היה אומנם נס גדול של הקמת המדינה אך לא נצחון צבאי. אדרבה באותו יום החלה מלחמת השחרור. אך יום ירושלים לא מכיל בתוכו שום אלמנט בעייתי. הנצחון האדיר בעה"י שבו נצלנו מסכנה חמורה ושבנו אל נחלת אבותינו ואל מקום המקדש היה נס שאי אפשר להימנע מלומר עליו שירה .
ההשלכות של מאורע כה גדול על עם ישראל בתפוצות הקנתה ליום זה גם משמעות רוחנית. יהדות רוסיה שהייתה אז מעבר למסך הברזל ניעורה מתרדמתה וזה הביא אותה אח"כ לעליה ארצה. גם יהדות אמריקה הנמצאת בדעיכה התעודדה קצת. מיום זה החל גל עליה אומנם קטן יחסית אך הוא קבוע.
התיאולוגיה הנוצרית הוכתה מכה אנושה, בעיקר עקב שלטון יהודי על המקומות הנחשבים מקודשים בעיניהם. היה כאן קידוש ה' גדול לעיני הגויים. על כל אלה ראוי נס זה לברכה.

ותיכף לת"ח ברכה הנני מברכך שתעלה מעלה ותגדיל תורה ותאדיר.

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

הרב דוב ליאור
רב העיר
קרית ארבע - חברון ת"ו

מנחם אב תשס"ז
בס"ד, יום _____

לכבוד
הרב אורי בצלאל פישר

השלום והברכה וכט"ס

קבלתי את הקונטרס הגדול שלך בנושא הלכות יום העצמאות ויום ירושלים ורק לאחרונה הספקתי לעבור על חלק מהנושאים ואתך הסליחה, בגלל העומס הגדול המוטל עלי, ראשית כל ישר כח גדול על המוצר הנאה והנכון שיצא מפרי עטך.
דומני שעדין עם ישראל לא זכה לספר מרוכז שכזה הדן בהלכות היום וכל הכרוך בו.
ניכר מבין השיטין גודל העמל וההשקעה שהשקעת באיסוף הנושאים ועיבודם ובהגשתם בצורה נאה לפני הלומדים.
עשית עבודת מחקר מקיפה ומעמיקה, החל מהתלמוד דרך הראשונים ועד גדולי הפוסקים בזמננו. הצעת שלחן ערוך לפני בני המלכים מאן מלכי רבנן שכלם יוכלו להבין את גודל משמעות הימים האלה.
נראה לענ"ד שאחת הסיבות העיקריות שלא כלם מכירים את גודל ישועת השם בדורנו, כפי שבעל חידושי הרי"מ כותב על הפסוק "בינו שנות דור ודור" שבכל דור ישנה הארה מיוחד וצדיקים אמיתיים זוכים לראותה, אשריך שזכית לזכות את הדור לפקח עיניים ולראות את גילוי ההשגחה האלוקית המתגלית לעינינו למרות המחשכים העבים מסביב.

יהי רצון שיפוצו מעינותיך חוצה לזכות את הרבים וחפץ השם בידך יצלח לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

תוכן העניינים

הקדמה 1

פתיחה 4

דין הוראת הלכה קודם גיל ארבעים 9

סמכותה וכוחה של הרבנות הראשית לישראל

דין חכם שאסר וחכם שהתיר בהוראת הרבנות הראשית לישראל 21

הרבנות הראשית לישראל כמרא דאתרא 27

הוראה כנגד מנהג המקום 35

קביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, ימי שמחה

איסור בל תוסיף בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה 39

חיוב קביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה 61

ראוי ונכון לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה 67

עשיית זכר לנסי יום העצמאות ויום ירושלים 91

חיוב עשיית יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים 99

דין נדר בעשיית יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים 102

עשיית יום העצמאות ויום ירושלים ימים טובים, ימי שמחה, גם בחו"ל 107

סדר תפילות היום

דין אמירת הלל ואמירת ברכה על ההלל, ביום העצמאות וביום ירושלים ... 113

מחרף ומגדף באמירת הלל 177

היכן בתפילה יש לומר את ההלל? 182

קריאת הלל בליל יום העצמאות ויום ירושלים 183

חיוב נשים באמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים 194

חינוך קטן באמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים 204

דין קטן בהוצאת גדול בקריאת ההלל 205

דין ילד שהגיע לגיל בר מצוה, אך לא הוחזק שיש לו סימני גדלות 208

הבאת קטנים לבית הכנסת לקרוא את ההלל 209

פסקי הלכה בסדר התפילה 211

ביטול מנהגי אבילות של ספירת העומר

פסקי הלכה 225

דיני קריאת התורה

הוצאת ספר תורה לקרוא בו בפרשה שהיא מענינו של יום, ביום העצמאות וביום ירושלים, כשחלים בימים שאין חיוב בקריאת התורה..... 239
הוספת עליה ביום העצמאות וביום ירושלים, בפרשה שהיא מענינו של יום, בימים שיש חיוב של קריאת התורה..... 248
קריאה בפרשה שהיא מענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, במקום קריאה בתורה בפרשת השבוע 252

דיני קריאת הפטרה

קריאת הפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות וביום ירושלים, כשחלים בימים שאין חיוב לקרוא בתורה 259
קריאת הפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות, כשחל בשבת..... 263
קריאת הפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, כשחלים ביום שיש בו חיוב לקרוא בתורה 265

ברכת "שהחיינו" וברכת "שעשה נסים"

ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות ויום ירושלים 271
ברכת "שעשה הנסים"..... 279

דיני איסור תענית

פסקי הלכה 297

דיני עשיית סעודה

פסקי הלכה 323

דיני הנהגת אדם ביום העצמאות וביום ירושלים

עשיית מלאכה ביום העצמאות וביום ירושלים 333
פסקי הלכה 340

דיני אֲבֵל

פסקי הלכה 351

תאריך ראוי לקביעת יו"ט לזכר הנסים
של הקמת המדינה ושל מלחמת ששת הימים

פסקי הלכה 387

יום העצמאות שחל להיות ביום שני, שישי ושבת

קביעת יום טוב, יום שמחה דוקא ביום שאירע בו הנס 393
דין יום העצמאות כשחל להיות ביום שבת וביום שישי 402
דין יום העצמאות שחל ביום שני 420
פסקי הלכה בדיני יום העצמאות שמקדימים או מאחרים: 423

נספחים

ברכה לבטלה/ ברכה שאינה צריכה 427
הסבר הסוגיא במס' ערכין, מס' מגילה ומס' פסחים שיבאר כל הקושיות 468

הקדמה

באתי לכתיבת ספר זה לא מתוך רצון של כתיבת ספר. אלא כל שנותי נהגתי לעשות ימי שמחה ימים טובים ביום העצמאות ויום ירושלים, כך גידלני אבי מורי. כך גם המשכתי בישיבתי בכרם ביבנה. אך הורי ורבותי למדוני שאין לעשות דברים בלי להבינם. יש ללמוד את מקור הדברים, וטעמי ההלכות. לא עושים דברים בלי הבנה. לא לוקחים כל דבר כמובן מאליו, אלא חוקרים ולומדים עד שמתיישבים הדברים על הלב. לכן רציתי לברר לעצמי איך אני ובני ביתי צריכים להתנהג בימים אלו. מתוך כך באתי לעיין בסוגיות שדנות בדינים שקשורים ביום העצמאות ויום ירושלים. הספר של הרב נחום רקובר שליט"א, הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, היה לי לעזר רב.

לאחר שעיינתי וכתבתי את הדברים, הגעתי למסקנות הלכתיות. וראיתי שיש דברים שחשוב לכתבם ולפרסמם. נראה לי שאין ספר אחד המביא את הדברים בצורה ברורה עם מקורות ההלכה. הספר הזה לא נועד לפסיקת הלכה, כיון שאין אני ראוי להורות הלכה[1]. אלא, הספר נועד לעורר את הקוראים לשאלות, שיוכלו לשאול את רבניהם ויורו להם מה לעשות. הדברים ניתנים לעיון לתלמידי חכמים שיעיינו בדברים ויעירו לי הערות שאקבלם בשמחה רבה. אני מקוה שהספר יהיה לעזר לכולם, שילמדו את מקורות ההלכה ויבינו מדוע יש לעשות את יום העצמאות ויום ירושלים יום טוב, יום שמחה.

הוספתי בספר גם פסקי הרבנות הראשית לישראל והרבנים הראשיים לישראל. ספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה [כרך ב'] היה לי לעזר גדול.

כמובן שאני בא לעיון בסוגיות הללו מתוך נקודת מבט שנעשו נסים גדולים ויש לעשות יום טוב, יום שמחה בימים אלו, אך נסיתי ככל שיכלתי לנתק את עצמי מנקודת ההשקפה הזאת, ולהסתכל בצורה אמיתית ונכונה אל הדברים. נראה לי שאסור לאדם ללמוד הלכה מתוך השקפות אישיות. כשאדם בא ללמוד סוגיא, עליו לעזוב את כל מה שחשב וידע, ועליו ללמוד את הדברים בצורה ישרה, בצורה אמיתית. האדם צריך להתבונן ולעיין בסוגיא וללמוד ממנה מה שהיא רוצה לומר, ולא מה שהוא רוצה לשמוע. כמובן שאין זו משימה קלה, אני מקוה שה' היה לי לעזר ועיינתי בסוגיות הללו בצורה האמיתית והישרה שיכלתי.

---

[1] כפי שיבואר להלן בהרחבה במאמר הוראת הלכה קודם גיל ארבעים שנה

ברצוני להודות לכל מי שעזר לי בהוצאת ספר זה וכן לכל מי שעזר לי בלימוד תורתי עד כה. ראשית עלי להודות לקב"ה, שבסייעתא דשמיא זכיתי לגדול במשפחה דתית תורנית, זכיתי ללמוד בישיבה וזכיתי לבנות בית דתי תורני. אני תפילה לה', שה' יהיה לי לעזר ללמוד עוד שנים רבות את תורתו הנפלאה.

אני מודה להורי שעזרוני רבות בלימוד תורתי עד כה. הורי לא רק לימדוני תורה באמצעות שליחים, כלומר ע"י רבני הישיבות בהם למדתי. אלא לימדו אותי תורה בביתם בשתי בחינות: 1– בחינה עיונית. 2– בחינה מעשית. הם ישבו איתי רבות בלימוד התורה, וכן בכל מעשיהם למדתי דרכי הנהגה בעבודת ה'.

הם גם עזרוני רבות בהוצאת ספר זה, עברו על הספר והעירו לי הערות רבות.

עלי להודות רבות לאשתי היקרה שהיא עוזרת לי בלימוד תורתי. לא רק שמטפלת בבית ודואגת לילדינו, היא עוזרת לי רבות בהערותיה. גם בכתיבת ספר זה היא עזרה לי רבות, בהערותיה ובעריכת הספר.

אני מודה לאחיי שגם הם עזרוני בלימוד תורתי. למדתי מאחיי רבות הן בחידושיהם והן בהנהגותיהם. אני האח הצעיר בחבורה וזכיתי לאחים גדולים שיכלו ללמד אותי תורה. תודות רבות לחמי וחמותי שעוזרים לנו, הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית.

כמובן שאני מודה לכל רבותיי שלמדוני תורה.

ראשית אודה, לרב שלמה גמרא, ראש ישיבת אור חיים בטורנטו, שזכיתי ללמוד ממנו בשנה הראשונה שהגיע לישיבה שם. זכיתי ללמוד ממנו מסכת ברכות, ותמיד כשאני לומד מסכת זו, יש לי הרגשה מיוחדת.

גם ארצה להודות לראש ישיבה התיכונית שלי, ישיבת קרית הרצוג– בני ברק, הרב משה וקסלר. זכיתי ללמוד בישבה שם שלש שנים, וזכיתי אפילו ללמוד חברותא עם הראש ישיבה.

בעיקר ארצה להודות, לראש ישיבת כרם ביבנה, הרב מרדכי גרינברג, שאני זוכה לשבת בישיבתו וללמוד תורה. זכיתי ללמוד בישיבה מיוחדת במינה שלמדתי תורה, מבחינה עיונית וגם מעשית. כמו שנאמר בגמ' במס' ברכות: "גדולה שימושה יותר מלימודה", זכיתי ללמוד מדרכי הנהגה של רבנים בישיבת כרם ביבנה והם בנין גדול לבנין הבית שלי.

כן אני מודה להנהלת ישיבת כרם ביבנה שמסייעת לאברכי הישיבה.

כמובן עלי להודות לראש ישיבת ההסדר של ראשון לציון, הרב שלמה לוי, שהסכים להוציא לאור את הספר הזה. וכן עלי להודות למכון "אוצרות חיים", שעל יד ישיבת ההסדר ראשון לציון, שהוציאה את הספר הזה. גם עלי להודות ליהונתן סנדרס שעומד בראש מכון "אוצרות חיים", ועזר רבות בהוצאת הספר.

הלכות יום העצמאות ויום ירושלים

לסיום רציתי להודות לרב גבריאל סרף, אחד מרבני הישיבה, שעיין בחלקים מן הספר והעיר לי הערותיו.

עלי לציין שנעזרתי בכתיבת ספר זה בפרוייקט השו"ת של בר אילן וגם באוצר הספרים היהודי– DBS.

בתחילת הספר כתבתי מאמר על דין הוראה קודם גיל ארבעים שנה, כיון שאין אני בן ארבעים שנה, ובסיכום הדברים כתבתי שאין אני כותב ספר זה להורות הוראה, אלא רק לעיון ולעורר שאלות. אח"כ כתבתי את הלכות יום העצמאות ויום ירושלים בכל עניניהם, כגון עשיית יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, ברכת הלל, ברכת "שהחיינו", ברכת "שעשה נסים" ועוד נושאים. בכל נושא נסיתי לפרוס את השיטות השונות ולבאר את טעמי להלכות שכתבתי. ציינתי לדברי רבנים אחרים שפסקו אחרת ממה שכתבתי, לפעמים הבאתי את עיקר דבריהם ולפעמים רק ציינתי את מקור הדברים והרוצה לעיין יעיין ויבחר הטוב בעיניו.

הספר נכתב בצורת מאמרים ובצורת פסקי הלכות. על הלכות שראיתי צורך להרחיב את הדיבור, ראיתי לנכון לכתוב מאמר, ולהרחיב את היריעה בנושא הנידון.

בנספחים הוספתי שני מאמרים: 1– מאמר על דין ברכה לבטלה/ ברכה שאינה צריכה. 2– ביאור לסוגיות שדנות באמירת הלל בהצלה מצרה, וכן בעשיית זכר לנס.

אני תפילה שהספר יהיה עזר לכל המעיינים בו וימצאו בו רוב נחת.

פתיחה

רציתי לפתוח בנימה אישית, אבי מורי הוא ניצול שואה. נולד לקראת סיום המלחמה, בניסן שנת 1944 למניינם. בסייעתא דשמיא ניצול הוא, אחיו התאום, אביו ואמו ע"י חסיד אומות העולם וולנברג. אבי מורי וגם אמי מורתי לימדו אותי ואת אחיי רבות על השואה. לכן עבורי יום העצמאות הוא יום מיוחד. אני מרגיש את ההצלה הגדולה בהקמת המדינה. אני תמיד מרגיש את היציאה מחושך לאור גדול.

אין אני רוצה להיכנס לויכוח מה גרם לשואה. כלומר אי העליה לארץ ישראל, וההתנגדות לציונות. או להיפך דוקא העליה לארץ, הציונות היא שגרמה לשואה. אך אני כאחד שרואה את הדברים לאחר מעשה, וכבן ניצול השואה אין אני יכול שלא לראות את ההצלה הגדולה בהקמת המדינה. אין אני יכול שלא להראות איך מתוך השואה הגדולה, החושך הגדול קיבלנו את האור הגדול, מדינת ישראל.

נראה לי שהשואה באה להראות לנו את המתנה הגדולה שקיבלנו. כדי לדעת שקיבלת משהו טוב, אתה צריך לראות את המטבע ההפוך. כלומר עליך לראות את הרע, ומתוך כך אתה מכיר את הטוב. מתוך ראיית השואה מכירים את הטובה שקיבלנו. אע"פ שאין היא כליל השלמות, אי אפשר להתכחש לכל הטוב שיש בה. אין הטוב בא לכסות על הרע. ובודאי יש צורך לעבוד ולתקן את הרע. אך בודאי אין בכוח הרע לכסות את הטוב.

אע"פ שרבנות הראשית לישראל לא קבעה את זכרון לנרצחי השואה בכ"ח בניסן, ובצדק. שהרי ימי ניסן, הם ימי שמחה, ואינם ימים ראויים לאבל ובכי. בכל זאת נראה שיש מן האמת לסמיכות של יום השואה ליום העצמאות. אך אולי היה מתאים יום אחר בחודש אייר. יום העצמאות קשורה במלוא הכוח בקשר הדוק בל ינותק עם יום השואה. יש להתבונן על יום העצמאות מתוך יום השואה.

יש עוד ענין שנותן לי הרגשה מיוחדת ביום העצמאות ויום ירושלים. אני יליד חו"ל, נולדתי בקנדה ושם גרתי בערך שלש עשרה שנה. החיים בארץ ישראל שונים לחלוטין מן החיים בחו"ל. החיים בקנדה אינם חיים לא טובים, בקנדה אין הרבה אנטישמיות וכמעט שלא חויתי בכל חיי חויה של אנטישמיות. אך אין הם חיים שם ארץ ישראל. אני הרגשתי ואני מרגיש ממש את המימרא "אוירא דארץ ישראל מחכים".

לחיות במקום שכמעט כולם יהודים ולראות כל כך הרבה דתיים היא נותנת הרגשה נפלאה. אך אין אני יכול להסביר במילים את ההרגשה השונה בין חיי חו"ל לחיי ארץ ישראל. זהו הרגשה שאי אפשר לתרגם למילים, היא הרגשה מיוחדת.

לכן מתוך כך אני מרגיש חויה מיוחדת בכל יום העצמאות ויום ירושלים. אני מכיר תודה לקב"ה שנתן לנו מדינה, נתן לנו שלטון בארץ ישראל וכן שהביאני אישית לארץ ישראל הקדושה.

תמיד כשאני קורא את ההלל ואני מגיע לפסוקים: "אודך כי עניתני, ותהי לי לישועה: אבן מאסו הבונים, היתה לראש פנה: מאת ה' היתה זאת, היא נפלאת בעינינו: זה היום עשה ה', נגילה ונשמחה בו", אני מרגיש צמרמרות. אני לא יכול שלא לחוש איך הפסוקים הללו מכוונים ממש לימים הללו. עלינו להודות לה' על כך שהוא ענה לנו והוא היה לנו לישועה. הוא ענה לתפילתנו והציל אותנו מחשכת הגלות. בשואה עם ישראל וארץ ישראל היו "אבן מאסו הבונים", בהקמת המדינה היו "לראש פנה". איך אי אפשר שלא להרגיש את ה"מאת ה' היתה זאת, היא נפלאת בעינינו". ולסיום להכיר ש"זה היום עשה ה', נגילה ונשמחה בו". יום ה' באייר הוא יום שעשה ה', זהו יום שה' נתן למנהיגינו את הכוח והגבורה להכריז על הקמת מדינה. ה' נתן כוח וגבורה למנהיגנו להכריז על הקמת המדינה ואח"כ נתן כוח וגבורה לחיילנו להלחם במלחמות של קום המדינה.

רמב"ם בספרו מורה נבוכים[2] כותב על הדרגה הראשונה של הנבואה, שהיא הדרגה שיהיה לו עזר אלקי לעשות איזו מעשה טוב, אלו דבריו: "המדרגה א תחלת מדרגות הנבואה, שילוה לאיש עזר אלהי שיניעהו ויזרזהו למעשה טוב גדול, כהצלת קהל חשוב מקהל רעים, או הציל חשוב גדול, או השפיע טוב על אנשים רבים, וימצא מעצמו לזה מניע ומביא לעשות, וזאת תקרא רוח ה', והאיש אשר ילוה אליו זה הענין יאמר עליו שצלחה עליו רוח ה', או לבשה אותו רוח ה', או נחה עליו רוח ה', או היה עמו ה', וכיוצא באלו השמות, וזאת היא מדרגת שופטי ישראל כלם אשר נאמר בהם על הכלל, וכי הקים ה' להם שופטים והיה ה' עם השופט והושיעם, וזו גם כן מדרגת יועצי ישראל החשובים כלם, והתבאר זה בפרט בקצת השופטים והמלכים, ותהי על יפתח רוח ה', ונאמר בשמשון ותצלח עליו רוח ה', ונאמר ותצלח רוח אלהים על שאול כשמעו את הדברים, וכן נאמר בעמשא כאשר הניעהו רוח הקודש לעזור את דוד, ורוח לבשה את עמשא וגו', ודע שכמו זה הכח לא נבדל ממשה רבינו מעת השיגו לגדר האנשים, ולזה התעורר להרוג את המצרי, ולמנוע הרשע משני הנצים, ומחוזק זה הכח בו עד שאחרי פחדו וברחו והגיעו למדין והוא גר

[2] חלק שני, פרק מ"ה

יראֹ, כאשר ראה מאומה מן העול לא משל בעצמו מהסירו ולא יכול לסובלו, כמו שאמר ויקם משה ויושיען. וכן נלוה אל דוד כמו זה הכח אחר שנמשח בשמן המשחה, כמ"ש הכתוב בו ותצלח רוח אלהים אל דוד מהיום ההוא ומעלה, ולזה התגבר אל הארי ואל הדוב והפלשתי וכיוצא ברוח ה' הזאת, לא הביאה אחד מאלו לדבר בדבר, אבל תכלית זה הכח להעיר זה המחוזק לפעל אחד, ולא לאי זה פעל שיזדמן, אלא לעזור עשוק, אם אחד גדול או קהל, או מה שמביא לזה, וכמו שאין כל מי שרואה חלום אמתי נביא, כן אין כל מי שילוה אליו עזר לדבר אחד איזה דבר שנזדמן, כקנות ממון, או הגיע לענין מיוחד בו, יאמר עליו שהתחברה אליו רוח ה', או ה' עמו, ושהוא עשה מה שעשה ברוח הקודש, ואמנם נאמר זה במי שעשה טוב גדול מאד, או מה שמביא אליו כהצלחת יוסף בבית המצרי, אשר היתה סבה ראשונה לענינים גדולים התחדשו אחר כן".

נראה לי שהדברים הללו נכונים במקרה של היום העצמאות ויום ירושלים. כעין רוח ה' לבשה את המנהגים והלוחמים.

אני נוהג ביום העצמאות לקרוא מספרים שכותבים על כל התלאות שעברו על היהודים בגלותם. אני קורא על מסעי הצלב, גזירות ת"ח ות"ט ועל השואה הנוראה. רק לאחר שאני קורא איך היהודי היה נתון תחת עול הגוים, נתון לרצונם. לא היה בכוחו להתגונן על רשעת הגוים, לא היה בכוחו להחזיר להם כגמולם. כשאני קורא שיהודים אינם יכולים לבנות בכל מקום בארץ ישראל, שהם נתונים תחת שלטון הטורקיים והבריטים. הכל נעשה בבקשת רשות מן השלטונות. כשאני קורא שאפשר לגזול ולגנוב מן היהודי, ואין בפיו מענה ותשובה. ולבסוף כשאני קורא שעם נאור יכול להפוך את עורו, ולהפוך להיות האכזר בעמים. לאבד את צלם אנוש, אז אני מבין מהו יום העצמאות. מהו שלטון בארץ ישראל. אני מבין את קידוש ה' הנפלא בהקמת המדינה. החילול ה' הנוראי של הגלות, היא איבוד כבוד עם ישראל.

כתוב ביחזקאל[3]: "וַיָּבוֹא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי בֶּאֱמֹר לָהֶם עַם יְקֹוָק אֵלֶּה וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ: וָאֶחְמֹל עַל שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלְּלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה: ס לָכֵן אֱמֹר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְקֹוָק לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם: וְקִדַּשְׁתִּי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחֻלָּל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר חִלַּלְתֶּם בְּתוֹכָם וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי יְקֹוָק נְאֻם אֲדֹנָי יְקֹוָק בְּהִקָּדְשִׁי בָכֶם לְעֵינֵיהֶם: וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל הָאֲרָצוֹת וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַתְכֶם". רואים בפסוקים אלו את חילול ה' כשעם ישראל בגלות. קידוש ה' הוא כשעם ישראל הוא בארץ ישראל.

[3] פרק ל"ו, פס' כ'– כ"ד

כשעם ישראל בארץ ישראל ויכול להגן ולהלחם נגד אויביהם יש בכך קידוש ה' גדול.

ברוך ה' לא חויתי גלות ממשית, לא חויתי אנטישמיות אמיתית, אך מתוך הסיפורים אני מגיע לאיזו שהיא חויית גלות. אני מרגיש את היציאה מתוך החושך לאור גדול.

נראה לי שביטויים אלו מבטאים, בצורה ברורה, את המשמעות של הימים הללו, יום העצמאות ויום ירושלים. ביום העצמאות היתה ממש יציאה מחושך לאור גדול. ביום העצמאות ויום ירושלים היתה הצלה ממוות לחיים, כפי שביארתי בהרחבה בספר. עצם הקמת המדינה היא הצלה לעם ישראל, עכשיו שיש לנו שלטון יהודי בארץ, כל יהודי יכול לבוא, אין הדלתות נעולות בפניו. עצם קיום המדינה גורם לפחד של האומות שלא יפגעו ביהודים, שהם יודעים שיש מי שיתבע את דמם. כמו כן יש יציאה מעבדות לחירות. אין כאן חירות גמורה, כיון שעדיין אין לנו שלטון שהולך בדרך ה', אך בודאי יש חירות כל שהיא, וגם עליה יש לשמוח ולהודות.

אין אני בא לשכנע שהיו נסים בימים הללו, ועלינו להודות על הנסים ונפלאות שנעשו לנו בימים הללו, אלא אני בא להראות שמי שמאמין שהיו נסים ונפלאות בימים הללו, יש לו יסודות גדולים ואיתנים לצורך להודות לה' על מה שנעשה לנו, ויש יסודות גדולים ואיתנים לקביעת יום טוב, יום שמחה בימים אלו.

דין הוראת הלכה קודם גיל ארבעים

מבוא:

כיון שגילי מתחת לגיל ארבעים, ועדיין אין אני יודע ש"ס ופוסקים, רציתי לברר אם מותר לי להוציא ספר בהלכה, עם פסקי הלכות כשעדיין אין אני ראוי להוראת הלכה.

עיון בגמ' וראשונים:

1– מחלוקת רש"י ותוס':

תחילה נפתח בעיון בדברי הגמ' וראשונים.

מובא במס' עבודה זרה[1]:

> "אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב, מאי דכתיב: כי רבים חללים הפילה? זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגיה – זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. ועד כמה? עד מ' שנין. והא רבא [רבה–נוסחאות אחרות] אורי! התם בשוין".

רש"י[2], מבאר את שאלת הגמ'– "ועד כמה"? שבאיזה גיל הוא ראוי להוראה? הוא מסביר עד מ' שנים, הכוונה מזמן שנולד. בביאור קושיית הגמ' מרבא, הוא מסביר שכוונת הגמ' שכל ימי חייו של רבא היו ארבעים שנים, וא"כ הוא הורה עוד קודם שהיה בגיל ארבעים שנה. תשובת הגמ' כשאין בעירו גדול ממנו, דהיינו שהם שווים, מותר לו להורות אפי' קודם גיל ארבעים שנה.

סוגיא זו מובאת במס' סוטה[3]. רש"י[4], מוסיף על מה שכתב כאן, שגם אם יש אחד זקן ממנו בעיר, אין לו להורות לפניו.

ש"ך[5], מסביר שכוונת רש"י, שיש אחד שם בעיר ששווה אליו בחכמה, אבל יותר זקן ממנו, בכה"ג אין לו להורות. הוא מביא שכך כתב האגודה.

תוס'[6], חולק על רש"י, הוא מסביר שארבעים שנה, שמוזכר בגמ', אינו מזמן שנולד, אלא מזמן שהתחיל ללמוד. הסבר זה הוא על פי המבואר במס' עבודה

---

[1] דף י"ט, עמ' ב'

[2] שם

[3] דף כ"ב, עמ' א'– עמ' ב'

[4] שם, עמ' ב'

[5] יורה דעה, סי' רמ"ב, ס"ק נ"א

[6] מס' סוטה, דף כ"ב, עמ' ב', ד"ה ועד כמה וכו'

זרה[7]: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת עד היום הזה ש"מ לא קאים איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין", וזה היה ממתן תורה עד מ' שנה שדברי משה אלו נאמרו מ' שנה, לאחר מתן תורה, שאז התחילו ללמוד.

תוס'[8], מביא הסבר, ששוים הכוונה שהוא שווה לגדול העיר בחכמה, וגדול העיר כבר הגיע לגיל שראוי להוראה, אז בכה"ג הוא לא יורה, אבל אם הוא יותר גדול ממנו בחכמה, אז יורה, אפי' שלא הגיע לגיל הוראה.

דברים אלה הם בניגוד לדעת רש"י שסובר שדוקא אם גדול העיר יותר גדול ממנו בחכמה, אז הוא לא יורה, אבל אם הם שוים, הוא יכול להורות.

יש להעיר שלכאורה הסבר זה של התוס', הוא כמו ההסבר הנוסף של רש"י במס' סוטה. אך יכול להיות שהכוונה שהוא ממש זקן, לא הכוונה שהגיע לגיל הוראה, דהיינו ארבעים שנה.

2– עיון בשאר הראשונים:

הרא"ש[9], רק מביא את הדין של ארבעים שנה, שאין להורות קודם גיל ארבעים, אבל אין הוא מביא את החילוק בין שוין ובין שאינם שוין.

אבל קיצור פסקי הרא"ש[10], כותב: "ואסור לתלמיד להורות עד שיגיע למ' שנים אלא א"כ אין גדול כמוהו".

הרי"ף[11], מביא את דברי הגמ' "ועד כמה? עד ארבעים שנה". אין הוא מביא את ההמשך של הגמ' בחילוק בין שוין ובין שאינם שוין.

הרמב"ם בכלל אינו מביא את החילוק הזה בין זה שבן ארבעים שנה ובין שאינו בן ארבעים שנה, אבל אולי הוא כלול בדבריו. הוא כותב[12]:

> "וכל תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה הרי זה רשע שוטה וגס הרוח, ועליו נאמר כי רבים חללים הפילה וגו', וכן חכם שהגיע להוראה ואינו מורה הרי זה מונע תורה ונותן מכשולות לפני העורים ועליו נאמר ועצומים כל הרוגיה, **אלו התלמידים הקטנים שלא הרבו תורה כראוי והם מבקשים להתגדל בפני עמי הארץ ובין אנשי עירם וקופצין ויושבין בראש לדין ולהורות בישראל הם המרבים המחלוקת והם המחריבים את העולם והמכבין נרה של תורה והמחבלים כרם ה' צבאות, עליהם אמר שלמה בחכמתו אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים**".

---

[7] דף ה', עמ' ב'

[8] מס' סוטה, דף כ"ב, עמ' ב' ד"ה בשוין

[9] מס' עבודה זרה, פרק א', סי' י"ח

[10] שם

[11] שם, דף ה', עמ' ב'

[12] הל' תלמוד תורה, פרק ה', הל' ד'

אולי כלול בדבריו במה שכתב התלמידים הקטנים, אבל עדיין קשה, למה לא הזכיר את הגיל וסתם את הדברים? כן קשה שלא הביא את החילוק בין שוין ובין שאינם שוין.

הר"ן[13], מסביר את כל דברי הגמ' כהסברו של רש"י במס' עבודה זרה. הוא מסביר שהסיבה של ארבעים שנה, שאין דעתו של אדם מיושבת עליו כראוי עד שמגיע לגיל ארבעים שנה. הוא כותב שלומדים להלכה מן הדברים כאן, שאין תלמיד חכם רשאי להורות כל זמן שיש בעיר גדול ממנו, אם לא הגיע לגיל ארבעים שנה, אבל אם אין בעיר גדול ממנו, אז רשאי להורות. יש לו תמיהה על הרמב"ם שלא חילק בדברים הללו, וכן על הרי"ף שלא חילק בין שוין ובין שאינם שוין.

3– עיון בטור ונושאי כליו:

הטור[14], מעתיק את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, וגם הוא אינו מחלק את כל החילוקים שמובאים בגמ'.

הבית יוסף[15], כותב שאפשר שהרי"ף והרמב"ם מפרשים שמה שכתוב בגמ' "ועד כמה?", זו שאלה כלפי הדין השני, כלומר עד מתי רשאי לאדם לעכב את עצמו מלהורות. שאפי' שהגיע להוראה, מותר לו למנוע את עצמו מלהורות. על כך הגמ' אומרת שעד גיל ארבעים שנה. ומקשה למה רבא הורה לפני גיל ארבעים שנה? כלומר כיון שמותר להתעכב, למה לא התעכב? שהיה לו לנהוג מידת חסידות ולמשוך ידו מלהורות כל זמן שמותר לו להתעכב. על זה משיבה הגמ', שמותר למנוע דוקא כשיש חכם שווה כמותו, אבל בדורו של רבא לא היה גדול כמותו, ולכן לא היה רשאי לעכב את עצמו. ומכיון ומדובר כאן מעד מידת חסידות, ובדורות הללו לא שכיחה כל כך מידת חסידות, לכן הרי"ף לא הזכיר את החילוק בין ששוים ובין שאינם שוים, אלא את הדין, שמותר לאדם למנוע את עצמו מלהורות עד גיל ארבעים שנה. הרמב"ם לא הזכיר את הדין שמותר לאדם למנוע את עצמו עד גיל ארבעים שנה, כיון שבדורו רבו הקופצים להורות, שאינם ראויים להורות, דהיינו שהורו קודם זמנם, לכן לא היה שייך להורות להם את הענין הזה של מידת החסידות, הלואי שלא יורו קודם זמנם. עוד מוסיף שכיון שבזמנו רבו הקופצים, אז הלואי שמי שהגיע להוראה יורה, ולא אלו שלא ראויים להורות, ולכן לא כתב שיכול למנוע את עצמו עד גיל ארבעים שנה.

---

[13] בחידושיו על הרי"ף, מס' עבודה זרה, דף ה', עמ' ב'– מדפי הרי"ף

[14] יורה דעה, סי' רמ"ב, סע' י"ד– הוצאת שירת דבורה

[15] שם

נראה לי שיש קושי בהסבר הזה בדברי הרמב"ם, כיון שאז יוצא שדברי הרמב"ם הם לתקופה מצומצמת, ובדרך כלל דבריו כתובים לדורות. אפי' דברים שלא שייכים בזמנו, ורק שייכים לעתיד לבוא.

פסק הלכה בשו"ע, רמ"א ונושאי כלים:

1– שיטת הרמ"א:

השו"ע אינו מזכיר דין זה, אבל הרמ"א[16], פוסק להלכה: "ואין לאדם להורות עד ארבעים שנה אם יש גדול ממנו בעיר אע"פ שאינו רבו".

א"כ הוא פוסק את הדברים כפשטותם, כפי שנראה מדברי הגמ'.

הש"ך[17], מציין שתי מחלוקות בין רש"י לתוס': 1) ממתי מתחיל המ' שנים. 2) הסבר תירוץ הגמ' לשוין. בנוגע למחלוקת השניה, בדין של שוין וכו', הוא סובר שדעת הרי"ף ורא"ש כדעת התוס'. בכך הוא מבאר למה הם לא הזכירו את החילוק הזה של שוין, שהרי לפי התוס' יוצא שדוקא אם הוא יותר גדול מהחכם שבעיר [שהגיע לגיל הוראה], מותר לו להורות, בשאר המקרים אסור לו להורות, ודין זה פשוט. לכן הם סתמו את הדברים שאסור להורות עד גיל ארבעים שנה. הש"ך נוקט שכן יש להחמיר.

לכאורה הדברים כאן יוצאים די פשוטים, שאלו שמורים כדעת הרמ"א אסור להם להורות הוראות בהלכה קודם גיל ארבעים, אם יש אחר הגדול מהם בחכמה. לדעת הש"ך אפי' אם הם שוים בחכמה לחכם שבעיר, אם החכם שבעיר הגיע לגיל הוראה, אסור להם להורות בהלכה קודם גיל ארבעים.

2– תשובת ר' יוסף קארו זצ"ל:

עלי לציין שיש תשובה חשובה של הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[18], הדנה בדיוק בנושא שלנו, דהיינו כתיבת חיבורים קודם גיל ארבעים. הוא מביא את תשובתו של ר' יוסף קארו שכתב בשו"ת אבקת רוכל[19], בנוגע לחבורת חכמים שנתקבצו וקבעו שחכם שלא הגיע לגיל ארבעים, לא רשאי לדון ולהורות, אחרת הוא ינודה. ועל הדברים הללו ר' יוסף קארו חולק, ומביא את הסברו בבית יוסף, שם הוא מביא שני חיזוקים לפירושו, שהוא הפירוש האמיתי בגמ'.

אחד מחיזוקיו מלשון הגמ' ששאלה "עד כמה"? לפי שיטת רש"י הגמ' היתה צריכה לומר– "בן כמה", ר' יוסף קארו כותב:

---

[16] יורה דעה, סי' רמ"ב, סע' ל"א

[17] שם, ס"ק מ"ט– נ'

[18] חלק ד', חושן משפט, סי' א'

[19] סי' ר"א

"ומעתה מאחר שפי' זה מיוסד על אדני פז בהכרחיות עצומים מי הוא אשר ימלאנו לבו לעשו' מעשה כנגדו וכ"ש בהיותו לדעת הרי"ף שאעפ"י שהתוס' הולכים בשיטת רש"י אפילו במקומות שנוהגים לפסוק כדברי התוס' לא יפסקו כאן כמותם, שאעפ"י שנמצא כתוב בשם מהר"ם שנהגו העולם כדברי האלפס במקו' שאין התוס' חולקים עליו, כבר כתב מוהרי"ק שאעפ"י שבמקום שחולקים על הרי"ף אנו חוששים לדבריהם להיותנו מסופקים הלכה כדברי מי, מ"מ לא יוכיח לומר דלענין פסק הלכה נסמוך עליהם כאשר אנו סומכים על הרי"ף כו' עד אלא ודאי צ"ל כאשר כתבתי לעיל עכ"ל הרי שאפי' שבמקום אותם שנוהגים כדברי התוס' לא היו עושים מעשה לחלוק על הרי"ף. זאת ועוד להיות פי' זה לדעת הרמב"ם שהוא רביה ומארי' דאתרא בכל זה המלכות ובכל מלכיות הערב ומפיו אנו חיים הגם לכבוש את המלכה כו' נוסף על זה הרא"ש ג"כ סובר דהרי"ף שלא כתב רק עד ארבעין שנין והשמיט הא דפריך התם והא רבה אורי ושני בשוין לומר שהוא מפרש כמו שפירשתי לדעת הרי"ף והרמב"ם. מאחר ששלשת עמודי עולם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הרי דין זה ברור ופסוק בלי שום גמגום ומי הוא אשר לא יכוף ראשו לדבריהם שכל מי שהגיע להוראה אפילו לא הגיע לארבעים שנה יורה יורה ידין ידין... וכתב הר"ש בר צמח בסי' קנ"ח וכן מנהג פשוט בכל קהלות תוגרמא להעמיד ת"ח בחורי' שהגיעו להוראה לדין ולהורות במקום שיש גדולים מהם בחכמה והם זקנים יותר מארבעים שנה ולא נשמע מעולם פוצה פה ומצפצף וכן ראיתי מורי הריב"ש היה ממנה במקומו פה צפת תוב"ב דיינים שלא הגיעו למ' שנה".

3– תשובת מהרשד"ם:

הרב עובדיה יוסף שליט"א מביא גם את תשובת מהרשד"ם[20], לענין אם מותר לתלמידים שמתחת לגיל ארבעים להורות בעיר, כשיש גדולים מהם או שווים להם בחכמה, שהמהרשד"ם מחלק בין זמנם לזמננו. המהרשד"ם סובר שבזמננו, לא שייך האיסור הזה, כיון שהדברים כתובים ומפורשים בתוך הספרים. לכן אם ראינו שהתלמיד חכם בדוק ומנוסה לעיין ובעל סברא יודע דעת ומבין, אז פשוט שיכול להורות, אפי' שיש גדול ממנו בחכמה, אלו דבריו:

"ולענין אם יש לחלק בין זמננו זה לזמן התלמוד נראה בעיני דבר ברור שיש לחלק ולומר דכל אלו הדברים נאמרו בזמן התלמוד שהיו

[20] חלק חושן משפט, סי' א'

כל הדיני' יוצאים על פי הסברא והכל על פה ומי שהיה יושב על ההוראה הוא הנקר' דיין באמת אבל בזמננו זה אין הת"ח המורה כי אם הספר ואם הת"ח ראינוהו שהוא בדוק ומנוסה לעיין ובעל סברא יודע דעת ומבין פשיטא שיכול להורו' לא מבעיא בשוין אלא אפי' במקום שיש גדול ממנו ונוכ' ללמוד זה מדין התלמיד המורה לפני רבו דאמרינן בעירובין פר' הדר כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה שלא בפניו אסור ואין חייב מיתה ופרש"י ז"ל אסור לכתחלה להורות אבל ליכא מיתה והיינו ברבו מובהק וכתב בארחות חיים הלכות ת"ת סי' כ"ד הר"ם רבו של רבינו יונה ואחיו מר שמואל מאיורה כתבו באגרות' מיום שגלינו מארצינו וחרב בית מקדשינו ונשתבשו הארצות ונתמעטו הלבבו' אין לומר דין מורא רבך כמורא שמים וכל הדינין שחייב התלמיד לרב נתבטלו כי הספרים והחבורים והפירו' הם המורים לנו והכל כפי פקחות השכל והסבר' וע"כ נהגו בעירם לקבוע התלמיד מדרש לעצמו וכן אין לומר תלמיד אל יורה ויכול התלמיד לסתור דברי רבו מכח פלפול ע"כ הרי למדנו כמה חלוק יש בין זמן התלמוד לזמננו זה דהשתא ומה בתלמיד לפני רבו דאית ביה איסור תורה וחיוב מיתה כמו שלמדו ממשה רבינו ע"ה עם כל זה הקלו אלו הגדולים והיו עושים במקומם ומעשה רב עדיף בענין נדון שלפנינו הקל עאכ"ו שיכולים אנו לומ' שכל תלמיד שהגיע להוראה כפי מה שאנו רואי' בו פקחות השכ' והבנת הלב שיכול להורות אפי' שיש בעיר גדול ממנו בחכמ' והגיע למ' שנה וזה התלמיד לא הגיע למ' שנה כיון שהגי' להוראה יכול להורות כי אינו הוא המורה רק הספר... וא"כ מש"ה גזרו על המיעוט משו' הרוב ולא חלקו בין מגילת תענית לשאר הדינים ולא בדברים שאינם צריכים כ"כ הוראה לדברים הצריכים הוראה **אבל בזמננו זה שכל הדינים יוצאים ממה שכתוב בתלמוד ובחבורים ובספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים חדשים גם ישנים אף עפ"י שהפרטים לא תקיף הידיעה ועל כל פנים אנו רואים מחלוקת בהבנת הפוסקים מ"מ אי אפשר להכחיש שרוב הדינים פשוטים ולא מסתבר לגזור בשביל המיעוט על הרוב ועם כל זה כבר כתבו הכל לפי פקחות השכל והסברה** ...".

המהרשד"ם מוסיף נקודה חשובה[21], הוא מבאר את שיטת הרי"ף ורמב"ם בשונה ממה שהסביר הבית יוסף. הוא מסביר שלכולם הסבר הגמ' "ועד כמה", הכוונה בן כמה מותר להורות, ולא כמו הסבר הבית יוסף. הוא מסביר

[21] הרב עובדיה יוסף שליט"א אינו מביא את הנקודה הזו.

שדעת הרי"ף ורא"ש כדעת רש"י ששוים, הכוונה שדוקא כשיש גדול בעיר, אין להם להורות, אבל אם יש שווה להם בעיר, מותר להם להורות, אפי' שלא הגיעו לגיל ארבעים שנה. הוא כותב שדבר זה מדויק בתחילת סוגיית הגמ', כיון שנאמר– "תלמיד שלא הגיע להוראה וכו'", וקשה למה הוזכר כאן "תלמיד"? היה צריך להיות כתוב בפשוט "זה שלא הגיע להוראה וכו'". אלא הכוונה בכך, שכל זמן שיש גדול ממנו בעיר, אפי' שלא למדו, אז ביחס אליו הוא נקרא תלמיד, והוא מוכיח דבר זה מכמה מקומות. לכן בעצם כבר בתחילה נלמד דבר זה, שאם יש גדול ממנו בעיר, אז הוא בגדר של תלמיד שלא הגיע להוראה. לכן מה שהגמ' שאלה "ועד כמה"? הכוונה עד כמה הוא נחשב בגדר של תלמיד שלא הגיע להוראה, כשיש גדול ממנו בעיר. ההסבר הזה מבאר לנו למה הרי"ף והרא"ש לא הוצרכו לכתוב את מה שהגמ' חילקה בין שוין לשאינם שוין, כיון שזה כבר מבואר בתחילת הדברים.

אפי' אם מישהו יבוא לטעות, ולחשוב שאפי' שהוא שווה לגדול העיר, בכ"ז אין להורות עד שיגיע לגיל ארבעים שנה. אין בזה כל כך חסרון, כיון שיש בזה גם מידה טובה.

בנוגע לדעת הרמב"ם, המהרשד"ם מבאר שהרמב"ם סובר כדעת התוס'– שאם יש שווה לו בחכמה, והשני הגיע לגיל הוראה, אז לא יורה– ודבר זה מבואר במקום אחר[22]. הוא מבאר שלכו"ע, אי אפשר לומר שאדם שהגיע להוראה, מצד חכמה, אבל לא הגיע לכלל שנים, יהיה בגדר של "כי רבים חללים הפילה", שהעיקר הוא החכמה. עוד הוא כותב שהרי הגמ' מחלקת בין שוין ובין לא שוין, ואז יצא שלפעמים אדם אחד שהוא פחות חכם מן השני, ולא הגיע לגיל ארבעים, לא יהיה בגדר של "כי רבים חללים הפילה", כיון שאין בעיר יותר גדול ממנו, ומצד שני החכם השני שהוא יותר חכם ממנו, יהיה בגדר של "כי רבים חללים הפילה", כיון שיש בעיר יותר גדול ממנו. קשה לעשות חילוקים הללו בפס'. לכן הוא מבאר שמצד הדין, כיון שהוא הגיע להוראה מצד חכמה, מותר לו להורות. רק מצד דרך ארץ, אין להורות כשיש גדול ממנו בחכמה [דעת רש"י], או כשיש אחד שווה ממנו בחכמה, אבל גדול ממנו בשנים [דעת התוס']. להלכה הוא פוסק שאם אין גדול ממנו בעיר, אלא רק שוים להם בחכמה. אז מותר להם להורות, כיון שיכולים לסמוך על דעת הרי"ף, רא"ש ורש"י שסוברים כן, ואפי' לדעת הרמב"ם ותוס' יש לומר שיש כאן רק מוסר ודרך ארץ, ואין כאן איסור ממש.

---

[22] הל' סנהדרין, סוף פרק ג'

4– תשובת הרדב"ז:

הרב עובדיה יוסף שליט"א מוסיף ומביא את תשובת הרדב"ז[23], שגם הוא מחלק בין זמנם לזמננו. הרדב"ז דן באותו דיון שדן בו ר' יוסף קארו בתשובתו בשו"ת אבקת רוכל וכותב שהדין– שאין להורות קודם גיל ארבעים שנה כשיש אחר גדול ממנו או שווה לו– היה דוקא בזמנם, שלמדו את הדברים על פי השמועה. לכן אמרו שאל יורה עד ארבעים שנה,כלומר, ארבעים שנה לאחר שהתחיל ללמוד. כיון שאין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה, ויש לחוש שיבוא לטעות. אבל כיום, שהדברים כתובים, אם הגיע להוראה יכול להורות מתוך הספרים, אפי' בפחות מגיל ארבעים שנה. ובזה הוא מבאר מדוע הרמב"ם וטור השמיטו דין זה, אלו דבריו:

> "אבל מה שאני סובר בזה שהשמיט הרב חילוק השנים שהוא סובר שלא נאמר זה אלא בזמן שהיו לומדים על פי השמועה ואין אדם עומד על דעת רבו עד מ' שנה ואיכא למיחש שמא יטעה אבל האידנא שכבר יש כמה הלכות פסוקות וכמה ספרים וכמה שאלות לגאונים ז"ל אם הגיע להוראה יכול שפיר להורות מתוך הספרים אפי' בפחות ממ' שהרי יכול לעמוד על מש"כ בספרים וגדולה [מזו] כתוב בהגהה שכל פסק שאדם רואה בפירוש בספר מספרי הגאונים יכול להורות אפי' בימי רבו ואפילו תלמיד גמור רק לא יורה דבר מלבו ולא יסמוך על ראיותיו ולא ידמה מילתא למילתא מדברי עצמו ע"כ. ודעתי שאין הרמב"ם חולק על זה דלא אירי אלא בזמן שבא לסמוך על ראיותיו ואפילו אם תרצה לומר שהוא חולק יספיק טעם זה לומר למה השמיט חלוק של השנים וכ"ש בזמננו זה שמצויים דינים ופסקי דינים ותשובות וחידושים ותוס' שיכול להורות מה שכתוב בהם ואפשר שמטעם זה השמיט הטור מה שכתב הריא"ף ועד כמה עד מ' שנין וגם אביו העתיק לשון הריא"ף ולמה השמיטו ומעשים בכל יום שהבחורים מורים הוראות ואין פוצה פה ומצפצף ומיום בואי פה באו אלי כמה קונדרסים מצפת תוב"ב מורים והם בחורים...".

הרדב"ז[24], מוסיף עוד נקודה, שכל האיסור דוקא כשקובע את עצמו להוראה, אבל מי שמשיב באקראי, אין בזה שום איסור.

---

[23] חלק ו', סי' ב' אלפים וקמ"ז

[24] הרב עובדיה יוסף שליט"א אינו מביא דבר זה

5– חילוקו של הרב עובדיה יוסף שליט"א:

יש להעיר שכל ההסברים הללו נראה שלא יועילו בדעת הרמ"א. כיון שאין הרמ"א עושה חילוקים אלו לכן, לפי דבריו נראה בפשטות שאין להורות הלכה קודם גיל ארבעים שנה כשיש גדול ממנו או שווה לו בחכמה.

אבל הרב עובדיה יוסף שליט"א כותב שנראה שיש לחלק בין הוראה בהלכה לבין כתיבת חיבור, והסיבה לכך היא משום שאדם שכותב ספר הלכה, ורוצה להפיצו ברבים הוא נותן את דעתו לעיין היטב בדברים, שהדברים יהיו נכונים וצודקים. ואין זה דומה למי שמורה הוראה בדרך הוראת שעה. שבכה"ג יש באמת לחוש שלא יעיין מספיק טוב, ולא ישיב כהוגן, אבל אח"כ הוא כותב:

> "אולם ראיתי להגאון תשובה מאהבה ח"ג (סי' שעה), על דברי הרמ"א הנ"ל שאין לאדם להורות עד ארבעים שנה, שהעתיק כרוז שנתפרסם בקהלת פראג בחתימת ובפקודת הגאב"ד בעל הנודע ביהודה. וזה תכנו: בהיות שנתרבו ספרים חדשים בש"ס ופוסקים הנוגעים להלכה ולמעשה, והספרים מתפשטים בעולם, וגורמים מכשול, כי כמה מו"צ אשר בעיירות אין להם חיך לטעום ולהבחין בעצם הדבר, וסוברים שכל מה שנתפשט ראוי הוא לסמוך עליו לדינא, לכן ראינו לגדור גדר ולעמוד בפרץ ולתקן תיקון בקהלתינו, שכל צורבא מרבנן קודם שמלאו לו מ' שנה לא ירים ידו להדפיס חידושיו בש"ס ופוסקים בחייו, ורק כאשר ימלאו לו ארבעים לבינה אז הרשות נתונה לו לפרסם חידושיו בדפוס אם בר הכי הוא. וחתמו ע"ז הגאב"ד מהר"ר יחזקאל לנדא, וחברי בית דינו, הגאונים: רש"ז עמריך, ור' מיכאל בכרך, ור' אלעזר פלעקלס (הרב המחבר תשובה מאהבה הנ"ל)".

הוא כותב שנראה שהדברים היו הוראת שעה, אין זה משורת הדין, אלא, "בקעה מצאו וגדרו בה גדר". לכן לא אסרו את הדבר, אלא בקהילתם.

הלכה למעשה פוסק הרב עובדיה יוסף שליט"א שיש כאן ספק ספיקא. ספק שמא הלכה כמו שכתב הבית יוסף בדעת הרי"ף ורמב"ם, שלפי דבריהם אין את האיסור שלא להורות קודם גיל ארבעים, ספק נוסף שאפי' אם הלכה כמו רש"י שיש את האיסור הזה, בכ"ז זה דוקא היה בזמנם, אבל לא בזמננו. מכאן יש להקל להדפיס חיבורים, ועל צד היותר טוב יודיע המחבר בהקדמתו שלא יסמכו על חיבורו לפסוק ממנו למעשה כי אם אחר עיון עמוק.

מסקנת הדברים לנידון דידן:

במקרה שלי, כלומר שלא הגעתי לגיל ארבעים שנה, ויש גדולים ממני בעירי וכן בכל ארץ ישראל, לפי דעת הרמ"א אסור לי להורות. אבל כפי שהבאתי לעיל מדברי הרב עובדיה יוסף שליט"א, נראה שאפשר להקל בדבר. כן נראה שאפשר לצרף את דעת הרדב"ז שסובר שכל האיסור הוא בקביעות, אבל לא בדרך אקראי. אולי בכתיבת ספר, אין זה נחשב כדבר קבוע, אלא עדיין בגדר של אקראי. בכ"ז כיון שאין הדברים ברורים לגמרי, נוסף על כך, כל זה יועיל דוקא לאדם שהגיע להוראה מצד החכמה, וכיון שלא הגעתי להוראה מצד החכמה, לכן אנקוט בעצה טובה של הרב עובדיה יוסף שליט"א, ואני מודיע שכל הדברים שאני כותב כאן, אינם בגדר של הוראה. אלא הם בגדר של לימוד ובירור הדברים. בעיקר כתבתי את הדברים בשבילי, כדי ללמד אותי את הדברים, וכדי שאוכל להכריע לעצמי בדבר הזה. אך הדברים גם ניתנים לעיבור לעיון ולבירור. לאלו שהגיעו כבר להוראה, יכולים לעיין ולברר את הדברים, ולהגיע למסקנות שיגיעו. אלו שלא הגיעו להוראה, ניתן להם בתור לימוד, וכן לסיוע לשאול לרבותיהם כיצד עליהם לנהוג.

סמכותה וכוחה של הרבנות הראשית לישראל

דין חכם שאסר וחכם שהתיר בהוראת הרבנות הראשית לישראל

מבוא:

הרבנות הראשית לישראל היא שנתנה צביון וקבעה את הלכות יום העצמאות ויום ירושלים. השאלה היא מה סמכותה וכוחה של הרבנות הראשית לישראל? אם היא קובעת הלכה, את מי היא מחייבת? האם יש בסמכותה ובכוחה של הרבנות הראשית לקבוע יום העצמאות ויום ירושלים, כימי הלל והודיה לה', שצריך לעשות משתה ושמחה וכיוצ"ב? כן יש לדון אם אפשר לחלוק על פסקי הרבנות הראשית לישראל.
בחלק הזה נדון בסמכותה של הרבנות הראשית לישראל מצד דין שאחד ששאל חכם אחד והחכם אסר את הדבר, אין חכם אחר יכול להתיר את הדבר. וכן יש מקום לומר גם בכה"ג שחכם הראשון התיר, אין החכם השני יכול לאסור.

המקורות:

הסוגיות שדנות בדין חכם שאסר, הן הסוגיות במס' עבודה זרה[1] ומס' נדה[2].
בסוגיא במס' עבודה זרה מובא: "ת"ר: הנשאל לחכם וטימא – לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר – לא ישאל לחכם ויתיר".
בסוגיא במס' נדה מובא: "והתניא: חכם שטימא – אין חברו רשאי לטהר, אסר – אין חבירו רשאי להתיר".

עיון בדברי הראשונים:

יש מחלוקת ראשונים מאיזה דין אין לחכם השני להתיר מה שאסר החכם הראשון. רוב הראשונים נוקטים שהסיבה לכך, היא משום שויא חתיכא דאיסורא. כך סוברים הרא"ש בשם ר"י[3], ראב"ד[4], רשב"א[5], ריטב"א[6], תוס'[7], הגהות אשר"י[8], ריב"ש[9] ותשב"ץ[10].

---

[1] דף ז', עמ' א'
[2] דף כ', עמ' ב'
[3] מס' עבודה זרה, פרק א', סי' ג'
[4] מובא בחידושי הרשב"א, מס' עבודה זרה, דף ז', עמ' א'
[5] שם
[6] שם
[7] שם
[8] מס' חולין, פרק ג', סי' א'

אך דעת הר"ן[11], רשב"א בשם יש מפרשים[12] ונראה לי שכן דעת רש"י[13], שהסיבה היא משום כבודו של חכם הראשון.

הנפק"מ בין שתי השיטות היא במקרה שהחכם הראשון התיר, ובא החכם השני לאסור. שבכה"ג אין דין של שויא חתיכא דאיסורא, אך יש את הדין של כבודו של חכם ראשון[14].

הלכה למעשה:

להלכה נראה שנוקטים כדעת רוב הראשונים, כך נראה מדברי הרדב"ז[15], שו"ת אבקת רוכל[16], ש"ך[17], ביאור הגר"א[18] ושו"ת יביע אומר[19].

יש להוסיף שנראה לי שמן הסוגיא במס' ברכות[20], מוכח שמותר לחכם השני לאסור מה שחכם הראשון התיר, כיון ששם מובא:

> "כשירד חנינא בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. שגרו אחריו שני תלמידי חכמים רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל. כיון שראה אותם, אמר להם: למה באתם? אמרו ליה: ללמוד תורה באנו. הכריז [עליהם]: אנשים הללו גדולי הדור הם, ואבותיהם שמשו בבית המקדש, כאותה ששנינו: זכריה בן קבוטל אומר: הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל. התחיל הוא מטמא והם מטהרים, הוא אוסר והם מתירים... בשלמא הוא מטהר והם מטמאין – לחומרא, אלא הוא מטמא והם מטהרין, היכי הוי? והא תניא: חכם שטמא – אין חברו רשאי לטהר, אסר – אין חברו רשאי להתיר! – קסברי: כי היכי דלא נגררו בתריה".

---

[9] סי' שע"ט

[10] חלק א', סי' ס"ו

[11] מס' עבודה זרה, דף א', עמ' ב'– דף ב', עמ' א'– מדפי הרי"ף

[12] שם, דף ז', עמ' א'

[13] מס' נדה, דף כ', עמ' ב', ד"ה אגמריה סמיך

[14] עיין רא"ש, מס' עבודה זרה, פרק א', סי' ג'. תוס' [עבודה זרה, דף ז', עמ' א'] בשם ר"י. רשב"א [מס' עבודה זרה, דף ז', עמ' א'] בשם הראב"ד. הגהות אשר"י, מס' חולין, פרק ג', סי' ז'. ריטב"א, מס' עבודה זרה, דף ז', עמ' א'. שלטי גבורים, מס' חולין, דף ט', עמ' ב'– מדפי הרי"ף. ב"ח, חושן משפט, סי' כ"ה, סוף אות ג'.

[15] חלק א', סי' שס"ב

[16] סי' רי"ג

[17] יורה דעה, סי' רמ"ב, ס"ק נ"ט

[18] שם, אות ע"ז.

[19] חלק ז', סי' ג'

[20] דף ס"ג, עמ' ב'

למדים מכאן שלא היה קושי בכך שהם אסרו את מה שהתיר חנינא בן אחי ר' יהושע, לא היתה שאלה מצד חכם שטיהר אין חבירו רשאי לטמא. רק על מקרה הפוך, שהוא אסר, והם טהרו, הגמ' שאלה שזה סותר את הדין שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר[21].

עיון בדעת הרמ"א:

אך דעת הרמ"א[22], אינה ברורה לגמרי, כיון שהוא כותב שגם אם החכם הראשון התיר וכבר חלה הוראת הראשון, אין לחכם השני לאסור[23].
רעק"א[24], מביא בשם מהר"י באסאן, שרוצה להסביר שהרמ"א סובר גם את סברת הר"ן. כלומר שאין לחכם השני לאסור מה שהתיר חכם הראשון, משום כבודו של חכם הראשון.

השלכות לנידון דידן:

בכל אופן גם לפי ההסבר הזה, יש כאן רק איסור מדרבנן, וכיון שיש כאן ספק, ורוב הפוסקים אינם נוקטים כדעת הרמ"א, נראה שאפשר להקל. יש עוד צד להקל בדין הזה, כיון שהדין הזה שאם חכם ראשון אסר אין לחכם השני להתיר, לא מוזכר ברמב"ם וטור.
יש להוסיף שאפי' אם נלך כדעת הרמ"א שאין לאסור מה שחכם הראשון התיר, בכ"ז צריך שתחול הוראת חכם הראשון, ובהסבר כוונת הדברים האלה יש מחלוקת אחרונים:
1. ט"ז[25]: הכוונה שנעשה איזה מעשה להקל, כגון שאכלו קצת ממנו או נתערב בדבר היתר. אם רק קיבל את ההוראה ממנו, אך לא עשה שום מעשה, אינו נחשב שכבר חלה ההוראה.
2. נקודות הכסף[26]: סובר שחלה הוראת הראשון, הכוונה שנתפשטה ההוראה, הוא בא לאפוקי שנשאלה השאלה כששניהם בבית המדרש.
נ"ל שבמקרה שלנו בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, אין להחשיב את הפסק של הרבנות הראשית לישראל, כפסק שכבר חלה הוראת הראשון, נראה ששייך לומר על כך שהוא נחשב כשאלה שבאה לפני שניהם. כיון שאין כאן דבר מסוים, שנאמר שעליו חלה הוראת הראשון. ואפי' אם נאמר

---

[21] עיין בשֻׂדֵי חמד [כרך ג', כלל ע"ז, עמ' 52] בשם הרב מקנה אברהם ומוהר"ש אלגאזי.
[22] יורה דעה, סי' רמ"ב, סע' ל"א
[23] הפסק הזה הוא על פי דברי הרא"ש, מס' עבודה זרה, פרק א', סי' ג'.
[24] חידושי רעק"א שם על דברי הש"ך
[25] יורה דעה, סי' רמ"ב, ס"ק י"ח
[26] שם על הט"ז

שהוא נחשב דבר מסוים, בכ"ז זה דבר שמתחדש כל שנה ושנה, אין זה אותו יום העצמאות ויום ירושלים שפסקו בשנה הקודמת.

האגרות משה[27], סובר שבזמננו אין כוח של הוראה, אלא רק לאותו מעשה. אין בסמכות אף אחד להורות דבר לעולם, רק לסנהדרין יש את הכוח הזה. הוראת חכם רק שייכת במעשים שבאו לפניו[28].

לכן יוצא שבכל שנה ושנה יש לשאול את הרבנות הראשית לישראל מה הדין של יום העצמאות ויום ירושלים? כל עוד שלא שאלו, אין מקום לומר שיש דין של חכם שאסר, לכן אם מישהו יורה אחרת באותה עת, או קודם שיורו את דבריהם, לא יהיה דין של חכם שאסר.

גם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[29], סובר שאין חכם יכול לאסור דבר לעולם.

לכן אי אפשר להיות כאן הוראה לעולם, צריך שתהיה הוראה בכל שנה ושנה בדינו של יום העצמאות ויום ירושלים.

האם ההוראה שיום העצמאות ויום ירושלים הוי ימים טובים, הוי הוראת היתר או הוראת איסור:

נראה לי שאין לומר שקביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה, נחשבת כדבר איסור, ששייך לומר עליה שויא חתיכא דאיסורא. כלומר שאין כאן דין של חכם שהתיר, אלא חכם שאסר. כיון שיש מקום לומר שאין כאן איסור, אלא דוקא היתר, שמתירים לעשות יום טוב, יום שמחה, שלדעת הפרי חדש[30] אין לעשות יום טוב, יום שמחה לאחר שבטלה מגילת תענית.

הוראה שנשאלה בפני שניהם:

ואפי' אם נאמר שהפסק של עשיית יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים נחשב כאיסור, בכ"ז נראה שנחשב כשאלה שנשאלה בפני שניהם[31], שבכה"ג מותר לחכם השני להתיר. כיון שלא שייך לומר שיש כאן דבר מסוים שנאמר עליו שכבר חלה עליו הוראת הרבנות הראשית לישראל. כדי שיהיה דין של

---

[27] חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ח

[28] בעוד מקום יו"ד, חלק א', סי' ג', הוא נוקט שדוקא שייך שאין הרב השני יכול להתיר מה שאסר הראשון, אם הוי באותה בהמה.

[29] היכל יצחק, אבן העזר חלק ב', סי' מ"ה

[30] אורח חיים, סי' תע"ו, ס"ק י"ד

[31] עיין תוס' מס' עבודה זרה, דף ז', עמ' א'. עיין רא"ש שם, פרק א', סי' ג'. עיין רשב"א שם, דף ז', עמ' א'. ועיין ריב"ש, סי' שע"ט.

חכם שאסר, צריך שתחול הוראת הראשון[32]. המבי"ט[33] סובר שאם דנים על בהמה אחרת, לא על הבהמה שאסר החכם הראשון, אין בזה דין של חכם שאסר[34].

כשלא באו ושאלו את החכם הראשון, אלא הורה מעצמו:

יש להוסיף שיש מקום לומר שהדין של חכם שאסר אין חכם שני רשאי להתיר, הוא דוקא כשבא אחד ושאל את החכם הראשון. אך אם החכם הראשון הורה את הדבר מעצמו, לא שאלו אותו שאלה, אין בזה שויא חתיכא דאיסורא, וחכם אחר יכול להורות להיתר. שהדין של חכם שאסר וכו', הוא משום שהאדם בא ושאלו, אז מתחילה הוא סמך עליו, ולכן הוא שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא[35]. לכן אפשר להורות לכל אלו שלא שאלו את הרבנות הראשית לישראל, דוקא אלו ששואלים את הרבנות הראשית לישראל, שייך דין שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. אך כבר כתבתי לעיל שגם לאלו ששואלים את הרבנות הראשית לישראל, נראה שאין כאן דין של שויא חתיכא דאיסורא.

---

[32] עיין ש"ך, יורה דעה, סי' רמ"ב, ס"ק נ"ב.

[33] חלק א', סי' קנ"ו

[34] הרמ"א [יורה דעה, סי' רמ"ב, סע' ל"ז] פוסק שכל הדין שלחכם השני אינו יכול להתיר מה שאסר החכם הראשון, זה דוקא באותה הוראה עצמה, אך במעשה אחר פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו. מקור דין זה במהרי"ק [מובא בדרכי משה, יורה דעה, סוף סי' רמ"ה], הוא מסביר את סברת הדבר, דאל"כ יצא שאחד שטעה בשיקול הדעת ישארו בטעותו לעולם.
אך יש לציין שהפתחי תשובה [יורה דעה, סי' רמ"ב, ס"ק כ"א] מביא מדברי השו"ת שיבת ציון שכתב שכל זה נכון דוקא אם שאלו את החכם השני במעשה אחר, אך אין לו לקפוץ מעצמו ולהורות כנגד הוראת החכם הראשון.
לעניננו יוצא שהוראה בענינו של יום העצמאות ויו ירושלים נחשב מעשה אחר, כיון שאין זו השנה הראשונה, ויש לדון כל שנה ושנה בפני עצמה, ולכן אין כאן דין דין של חכם שאסר אין חכם השני יכול להתירו.

[35] כך משמע מדברי הראשון שמביא הרדב"ז בשו"ת שלו, חלק א', סי' שס"ב. וכן בסוגיות במס' עבודה זרה [דף ז', עמ' א'] ומס' נדה [דף כ', עמ' ב'], מדובר כשבא אחד ושאל את החכם, בסוגיא במס' עבודה זרה, מדובר שאין השואל רשאי לשאול חכם אחר. גם בשו"ת שואל ומשיב [מהודרא א', חלק א', סי' ה'] משמע שדוקא אסור כשקיבל על עצמו דברי הרב. כלומר שהלך לשאלו. בשו"ת משיב דבר [חלק ב', סי' ט'], יש בזה מחלוקת בין הנצי"ב ובין חכם אחד. חכם אחד סבר לומר שהדין של חכם שאסר וכו', הוא משום שהאדם בא ושאלו, ודוקא בכה"ג יש דין של חכם שאסר. אך הנצי"ב סבר שאין צורך לשאול את החכם, אפי' שלא שאלו, לאחר שהורה החכם הראשון שהדבר אסור, הוא נאסר לכולם, ואין חכם שני יכול להורות להיתר. גם מדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל [עמוד הימיני, סי' ו', אות ב'– ו'], משמע שסובר שהוא מדין שהשואל הלך אל הרב, שהוא עשה אותו רב שלו.

אמירת הלל חוי דבר היתר:

אמירת הלל בודאי נחשבת כדבר היתר, שהם מתירים לומר הלל, כלומר אין איסור של אמירת הלל בכל יום[36]. גם שהם אומרים שאפשר לברך על ההלל, ואין איסור של ברכה לבטלה.

מסקנת הדברים:

בפסיקת הרבנות הראשית לישראל לעשות יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, אין דין של חכם שאסר, שאין חכם שני יכול להתיר. קל וחומר בפסיקתם שיש לומר הלל עם ברכה. לכן אפשר לחלוק על פסיקתם.

[36] עיין מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב'.

הרבנות הראשית לישראל כמרא דאתרא

מבוא:

כבר ציינתי לעיל שברצוני לדון בסמכותה וכוחה של הרבנות הראשית לישראל. בחלק זה נדון אם לרבנות הראשית יש סמכות של מרא דאתרא. כן נדון בסמכותו וכוחו של המרא דאתרא.

מקורות:

יש כמה סוגיות שדנות על דין מרא דאתרא, הן הסוגיות במס' שבת[1], במס' נדה[2], במס' עירובין[3], במס' יבמות[4], במס' חולין[5] ובמס' פסחים[6].
בסוגיות אלה מבואר שאין להורות במקומו של המרא דאתרא, וכן אין לנהוג אחרת ממה שהורה המרא דאתרא. נראה לי שהסיבה לאיסור זה, היא משום כבודו של המרא דאתרא[7].

דעת הראשונים ואחרונים בקבלת פוסק מסוים:

בראשונים ואחרונים אנחנו מוצאים שקהילה שקיבלה על עצמה את פסקי הרמב"ם או הרי"ף, אפשר לנהוג כמותם בכל ענין, אפי' לקולא, אפי' באיסורי דאורייתא, ואיסורי כרת, ואפי' שרבים חולקים על דבריהם[8].

---

[1] דף ק"ל, עמ' א'

[2] דף כ', עמ' ב'

[3] דף פ"ו, עמ' ב'

[4] דף י"ד, עמ' א'

[5] דף נ"ג, עמ' ב'

[6] דף ל', עמ' א'

[7] עיין מס' יבמות, דף י"ד, עמ' א'– "ר' אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן". עיין ברש"י, מס' נדה, דף כ', עמ' ב', ד"ה ולא חזא וכו'. ומס' חולין, דף נ"ג, עמ' ב', ד"ה אתריה דשמואל. עיין ריטב"א, מס' מגילה, דף כ"ה, עמ' ב'. שו"ת רשב"א, חלק א', סי' רנ"ג. כן מבואר בשו"ת מהרי"ף, סי' נ"ט.

[8] עיין בר"ן, מס' פסחים, דף י"ז, עמ' ב'– מדפי הרי"ף. שו"ת הר"ן, סי' מ"ח. שו"ת הרשב"א, חלק א', סי' רנ"ג. שו"ת התשב"ץ, חלק ד', טור ג', סי' ל"ה. שו"ת מהר"ם אלשקר, סי' ט"ז. שו"ת מהרשד"ם, חלק אבן העזר, סי' קע"ה. שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' פ"ה. רדב"ז, חלק א', סי' רכ"ט. רדב"ז, חלק ב', סי' תר"ד– דן שיש לפסוק כרמב"ם במקום שהוא המרא דאתרא, כלומר שקיבלו את פסקיו, אפי' נגד הרא"ש שהוא בתרא. כעין זה כותב בחלק ב', סי' תשל"א. בדק הבית, חושן משפט, סי' כ"ה, סוף אות ה'. שו"ת מהרי"ף, סי' כ"ב, סי' נ"ט, סי' ס"א. ספר מחזיק ברכה, אורח חיים, סי' ל"ח, ס"ק א'.

דעת הראשונים ואחרונים בדין מרא דאתרא במותו

עוד מבואר בדברי הראשונים ואחרונים שהדין של מרא דאתרא, אינו דוקא בחיי המרא דאתרא, אלא גם במותו[9].

הרשב"א[10], כותב שבמקרה שנהגו בעיר אחת להתיר דבר כיון שכך הורה להם חכם אחד, ובא חכם אחר לעיר שראוי להוראה והוא רואה ראיה לאסור, יש לנהוג איסור בדבר. כך פוסק הרמ"א[11].

הב"ח[12], מוסיף שהוא הדין במקרה שנהגו איסור בדבר, ואח"כ בא חכם לעיר והוא רואה ראיה להתיר, נוהגים היתר בדבר[13].

אך נראה לי שמדובר בדברי הרשב"א, דוקא בכה"ג שהחכם הראשון לא היה מרא דאתרא שלהם, אלא הם קיבלו הוראתו של החכם שהורה להם לאסור, או שקיבלו על עצמם איזה פוסק, כמו את פסקי הרמב"ם[14]. בכה"ג שהחכם

יש עוד להעיר ששו"ת יביע אומר, חו"מ, חלק ז', סי' ב', מביא מחלוקת אחרונים אם אפשר לטעון קים לי כנגד מרא דאתרא. הוא נוקט להלכה שאי אפשר לטעון קים לי כנגד מרא דאתרא.

עיין גם בשו"ת מהרי"ף, סי' כ"ב, שדן בנוגע לדין קים לי נגד מרא דאתרא.

באותה תשובה הרב עובדיה יוסף מאריך בדין זה שהולכים אחר המרא דאתרא. עיין אם בתשובתו בחלק ח', חושן משפט, סי' א'.

[9] עיין שלטי גבורים, מס' עבודה זרה, דף ב', עמ' א'– מדפי הרי"ף. שו"ת הרשב"א, חלק א', סי' רנ"ג. רמ"א, חושן משפט, סי' כ"ה, סע' ב'. ב"ח, שם, סוף אות ג'. שו"ת גינת ורדים, חלק אבן העזר, כלל ב', סי' ט'. גם בדברי כל הראשונים ואחרונים שהבאתי לעיל, מבואר מדבריהם שדין מרא דאתרא, הוא גם לאחר מותם, כיון שהם דנים על קהילה שקיבלו על עצמם פסקי הרמב"ם, ריי"ף וכיוצ"ב, ויכול להיות שאפי' קיבלו פסקיהם לאחר שמתו, בכל אופן בודאי נוהגים כפסקיהם גם לאחר מותם.

[10] בשו"ת שלו, חלק א', סי' רנ"ג

[11] חושן משפט, סי' כ"ה, סע' ב'

[12] שם, סוף אות ג'

[13] דברי הב"ח הובאו להלכה ע"י הש"ך, חושן משפט, סי' כ"ה, ס"ק כ'. אך הוא מפנה לדברי השלטי גבורים, מס' עבודה זרה, דף ב', עמ' א'. שמשמע מדברי השלטי גבורים שלא כדברי הב"ח. גם התומים, חושן משפט, סי' כ"ה, ס"ק ז', חלק על הב"ח. יש גם לציין לדברי מהרל"ח [מובא בחידושי הגהות אורח חיים, סי' ב', אות ב'], שמשמע מדבריו שיש לירא שמים להחמיר על עצמו אפי' נגד המנהג.

[14] יכול להיות שגם בכה"ג שקיבלו על עצמם איזה פוסק, הרשב"א לא דיבר, אלא הוא רק דיבר בכה"ג שנהגו היתר על פי איזה חכם, אבל לא נהגו כל מנהגם על פיו– כך העיר לי חברי הרב גבריאל שרף. אמנם נראה לי מתוך תשובת הרשב"א שמדובר בכה"ג שהקהילה קיבלה על עצמם פוסק, כלומר קיבלו פסקי הרמב"ם, ובכ"ז יכול החכם להורות כנגדו. זהו לשון הרשב"א: "ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרונו לברכה ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל והרי עשו אלו הגדולים כרבם. ומיהו אם יש שם אחד

הראשון הוא היה המרא דאתרא שלהם, נראה שאין לאסור מה שהתיר וכן אין להתיר מה שאסר[15].

אך יש לציין שמן הראיה שהביא הב"ח, נראה שהבין שהדין הזה הוא נכון גם במרא דאתרא. גם כשיש מרא דאתרא מותר לרב שבא אח"כ לאסור את מה שהרב הראשון התיר.

דעת הראשונים ואחרונים בדין מרא דאתרא בחייו:

עד כה דיברתי שהחכם הראשון נפטר, עכשיו אדבר בדין מרא דאתרא כשהוא בחיים.

מהרי"ק[16] והרד"ך[17], פוסקים שאם יש רב בעיר, אין לרב אחר להורות בדיני איסור והיתר, ודבר זה נלמד מן הסוגיא במס' נדה[18], שעולא לא רצה להורות במקומו של רב אחר. וכן נלמד מן הסוגיא במס' חולין[19], שרש"י הסביר שם שאין דרך ארץ שרב יורה במקומו של רב אחר, ולכן רב לא הורה במקומו של שמואל. וכך נפסק להלכה ברמ"א[20].

אך יש לציין שנראה שאם הורה החכם השני, הוראתו הוראה, הוא רק עבר איסור, לא מוזכר בדברי הראשונים וגם אחרונים כשהם דנים בדין הזה, שאין הוראת השני הוראה, רק מבואר מדבריהם שהחכם השני עובר איסור בהוראתו[21]. יוצא לפי הדברים האלה שבמקומו של המרא דאתרא, אין להורות כנגד דבריו, בין להיתר ובין לאיסור. ונראה לי אפי' כשהמרא דאתרא נפטר, בכ"ז אין להורות כנגד דבריו, ואין לזה ענין עם תשובת הרשב"א ופסק הרמ"א.

חכם וראוי להוראה ורואה ראיה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור. שאין אלו כרבם ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו".

[15] כך משמע מתשובת הרשב"א, חלק א', סי' רנ"ג, שהבאתי בדיוק לעיל: "שאין אלו כרבם ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו". גם הרמ"א דוקא מדבר שנהגו היתר בדבר מפני שחכם אחד הורה להם כך, אין הוא מזכיר שזה מרא דאתרא שלהם. גם עיין בדברי שו"ת גינת ורדים [חלק אבן העזר, כלי ב', סי' ט'], הוא דן בפסק של הרדב"ז, שאע"פ שיש הרבה שחולקים על דבריו, בכ"ז במצרים אין למחות באנשים שפוסקים כרדב"ז, כיון שהרדב"ז היה המרא דאתרא של מצרים.

[16] שרש קס"ט, ענף ג'

[17] בית י"ח, חדר ט'.

[18] דף כ', עמ' ב'

[19] דף נ"ג, עמ' ב'

[20] יורה דעה, סי' רמ"ה, סע' כ"ה

[21] כך יש לדקדק מלשון הרמ"א, שכותב "אין לו להורות איסור", אין הוא כותב "אין הוא רשאי להורות איסור". עיין בחידושי רעק"א, יורה דעה, סי' רמ"ב, על דברי הש"ך, ס"ק נ"ט.

צריך קבלת ציבור:

יש לדון מהו גדרה של הרבנות הראשית לישראל? שנראה שכדי שיהיה מרא דאתרא, צריך שהציבור יקבל על עצמו את הרב. כך מבואר מדברי הראשונים כשהם דנים על מקומות שקיבלו על עצמם את פסקי הרמב"ם וכיוצ"ב, כלומר זאת היתה הסכמת הציבור[22]. וכן יכול להיות שהמרא דאתרא הוא החכם הגדול בעיר[23].

במקרה שלנו אין קבלה של הציבור, כלומר אין כאן קבלת כלל הציבור. חלק גדול מן הציבור אינו מקבל את פסקי הרבנות הראשית לישראל. בודאי כך הם הדברים אצל הציבור החרדי. בציבור החילוני אין בכלל קבלת רב, הרי אין הם נוהגים כהלכה. ואפי' בציבור הציוני דתי אין קבלת הרבנים הראשים לישראל כדבר מוסכם על כולם. וכן קשה לומר שהרבנים הראשיים לישראל הם גדולי חכמי הדור, יש עוד חכמים גדולים, וכל זמן שלא דנים עם גדולי ישראל מציבור החרדי, קשה לומר שיש כאן דין מרא דאתרא.

אמנם יש מקום לדון בדבר, שיש לומר שהציבור החרדי יכול לבוא לדון, אין הם באים לדון.

כלומר יש להשוות את הדברים לדברי תשובות מיימוניות[24], תשובתו של ר' מאיר ב"ר ברוך:

> "נראה בעיני שיש להושיב כל בעלי בתים שנותנין מס ויקבלו עליהם ברכה שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים ולתקנת העיר וילכו אחר הרוב הן לברור ראשים הן להעמיד חזנים... והמסרב מלומר דעתו על פי הברכה בטלה דעתו וילכו אחר הרוב מקבלי הברכה".

הדברים הללו נפסקו להלכה ע"י הרמ"א[25].

אנחנו מוצאים כעין הדברים הללו גם בדברי החתם סופר[26]:

> "אמנם לדינא נ"ל דהדין עם הקהל דמה שלא באו להאסיפה רק כמו שלשים בע"ב **מ"מ נראה פשוט כיון שהכריזו בפהרסי' [בפרהסי'] ביום שהי' כל הקהלה בעיר שיבואו לפקח על עסק פלוני ופלוני מי שלא בא ה"ל כמוסר כחו והרשאתו לאותן שבאו לאסיפת הקהל** וראי' ברורה מדאמרי' בפ' מי שהי' נשוי צ"ד ע"א א' מן האחין

---

[22] עיין בשו"ת הרשב"א, חלק א', סי' רנ"ג. עיין שו"ת תשב"ץ, חלק ד', טור ג', סי' ל"ה. עיין רדב"ז, חלק א', סי' רכ"ט.

[23] עיין מהרד"ך, סי' כ"ב, בית י"ח, חדר ט'.

[24] ספר קנין, סי' כ"ז

[25] חושן משפט, סי' קס"ג, סע' א'

[26] חושן משפט, סי' קט"ז

> והשותפין דאזל לדינא בהדי חד לא מצי למימר לאו בעל דברים דידי את ומסיק שם דכי איתא במתא איבעי' לי' למיתי' פי' וצריך לקבל הדין ע"כ מדלא בא סבר וקבל וכן פסקו כל הפוסקים וכ' בהגה' מיימוני פ"ג מה' שלוחי' ושותפין אות ד' דה"ה למי שערער על חבירו בחזקת היישוב ע"ש פי' מדשמעו בני העיר ולא באו אבדו זכותם וכל מה דמעני מן דינא להתובע עלי' דידהו הדר והה"נ הכא וכל דכוותי'".

א"כ רואים מן הדברים הללו כשקוראים לאנשים לבוא, ואין הם באים, בטלה דעתם.

אבל יש מקום לדחות את הדברים הללו:

1. מי אמר שהיתה כאן קריאה לציבור החרדי לבוא, ולהביע את דעתם?

2. צריך לדון כשהקימו את הרבנות הראשית לישראל, וכן כל הנציגים שבוחרים את הרב הראשי לישראל, מה כוונתם? שנראה לי שהרבה מן הנציגים שבוחרים את הרב הראשי לישראל, אין בכוונתם לבחור רב שהוא יהיה המרא דאתרא, ויקבע את כל עניני ההלכה הציבוריים בארץ ישראל. אלא נראה שכוונתם לבחור יותר נציג דתי, רב שייצג את עם ישראל מבחינה דתית. וכן ידאג לענינים הדתיים במדינה.

3. לכאורה יש ראיה לכך שאין כוונת הנציגים לבחור מרא דאתרא, שאם היתה כוונתם שהרב הנבחר יהיה המרא דאתרא, מה מקום להחליפו כל עשר שנים? הרי מדובר כאן שבאים למנות את הרב שהכי גדול בתורה, שהוא ראוי להיות המרא דאתרא של ארץ ישראל. א"כ למה שנחליפו לאחר עשר שנים? אפי' אם נאמר שאולי יש עוד אחד שראוי, כלומר בבחירות הקודמות לא היה ראוי ועכשיו הוא ראוי, א"כ היה צריך להיות שיהיה בחירות כל עשר שנים, אך גם הרב הראשי הקודם יוכל עדיין להתמודד.

4. יש עוד לדון, שאפי' אם כוונתם של הבוחרים, לבחור מרא דאתרא, בכ"ז כיון שרוב הציבור אינו מקבל את ההחלטה הזו, אין תוקף להלחטתם. דוקא כשרוב הציבור מקבל את החלטות של הנציגים, יש תוקף לבחירתם.

בדברי הרבה ראשונים[27], אנחנו מוצאים שתקפות ההחלטות של טובי העיר, כל עוד שרוב הציבור לא מיחה בהחלטותיהם.

לדוגמא אחד אביא מדברי הרמב"ן[28]:

---

[27] ראבי"ה, מובא במרדכי, מס' בבא בתרא, סי' תפ"ב. תשובת ר' אליהו מזרחי, סי' נ"ז. עיין בתשובתו של הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל, ספר תורה והמדינה, צומת, עמ' 138–134. אפי' לדברי הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל, דוקא אם יש מנהג קדם שכל הדינים נעשים ע"י טובי העיר, אז מועיל תקנתם, אפי' שהרוב מוחה. גם נראה שזהו דוקא בתקנות לעיר, אבל נראה לי שבחירת מרא דאתרא, אינו נכלל בתקנות העיר.

"דשבעה טובי העיר הם המתנין ואפי' שלא במעמד אנשי העיר, אלא שאם מיחו במעשיהן תנאן בטל, אבל במעמד אנשי העיר קיים, ומסתברא במעמד רוב אנשי העיר".

דעת האחרונים בגדרה של הרבנות הראשית לישראל:

עוד ראיתי בשו"ת אגרות משה[29], שהוא סובר שהכלל שאין להורות באתריה דרב, הוא רק שייך בגדולי עולם, ולא שייך בסתם רבנים וחכמים. ויש לדון לפי"ז מה הגדר של הרבנים הראשיים לישראל. שאולי הם נחשבים כגדולי עולם.

הרב שאול ישראלי זצ"ל[30], מאריך בדין הזה, וסובר שיש לרבנים הראשיים לישראל דין של מרא דאתרא. אך גם לפי דבריו, הדין של מרא דאתרא ברבנים הראשיים לישראל, רק שייך כלפי אלו שמקבלים על עצמם את פסקי הרבנות הראשית לישראל. אלו שאינם מקבלים על עצמם את פסקי הרבנות הראשית לישראל, אין הם מחויבים לשמוע לפסקיה. רק הרב שאול ישראלי זצ"ל מציין, שאלו שלא מקבלים את פסקי הרבנות הראשית, אין להם להורות שלא כדבריה לאלה שנוהגים כפסקי הרבנות הראשית לישראל. אם הם מורים כנגד פסקי הרבנות הראשית, הם עוברים על האיסור של הוראה במקומו של המרא דאתרא.

גם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[31], סבר שלרבנים הראשיים לישראל יש דין מרא דאתרא, שרק מיעוט לא מקבל את דבריהם.

כנגד לכך אביא מדברי הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א[32]:

"חילונים וחרדים מתעלמים ממנה בדרך כלל, ואילו הלא-אורתודוכסים נלחמים בה. מעמדה בחברה הדתית- לאומית בטוח יותר, אך אפי' שם, רבים אינם משלמים לה יותר מאשר מס שפתיים, ומצייתים לה רק כשהדבר נוח להם. זאת ועוד: ככל שהרבנות הפכה מזוהה, יותר ויותר, כ"נחלת אבות" של פלג דומיננטי אחד, בסיס התמיכה בה נעשה צר יותר ויותר, ומספר האנשים המצפים, באמת ובתמים להנחיותיה הלך ונדלדל. אפי' בעולם ישיבות ההסדר אין רבים, שבעומדם אל מול פסקים סותרים של הרבנות הראשית ופוסק אחר, דוגמת הרב שלמה- זלמן

---

[28] חידושיו למס' מגילה, דף כ"ה, עמ' ב'

[29] יו"ד, חלק א', סי' ג'

[30] עמוד הימיני סי' ו'

[31] פסקים וכתבים, חלק ב', סי' ק"ה

[32] מובא בספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, כרך א', עמ' 79-78.

> אויערבך זצ"ל, יעדיפו, כדבר שבשגרה, את פסקיה של הרבנות הראשית. אין גם כל בסיס הלכתי לחייבם לעשות כן... גם הדוגלים בסמכות התורנית המרכזית, נאלצים עדיין להתמודד עם שאלת היסוד של "מי בראש"– מי מוגדר ככזה, על ידי מי וכיצד. רק כאשר יהיה קונצנזוס סביר בשאלת המינוי הראוייה, יוכל נושא משרה זו להיחשב כגוף בעל משקל הלכתי...".

האם לאלו שהולכים אחר פסקי הרבנים הראשיים לישראל, יש דין מרא דאתרא?

יש מקום לומר שגם כלפי אלו שהולכים אחר פסקי הרבנים הראשיים לישראל, אין לרבנים הראשיים לישראל דין מרא דאתרא, כיון שעריך שכלל הציבור יקבל על עצמו את הרב כרבם, כל עוד שאין כלל הציבור מקבל הרי זה נידון כיחידים שמקבלים רב, שאין בזה דין מרא דאתרא. אם רוב הציבור היה מקבל את הרבנים הראשיים לישראל כרבם, אז היה להם דין מרא דאתרא, אך כיון, שכפי הנראה לי, אין כאן רוב, אלא מיעוט, אז אלו שמקבלים את פסקי הרבנים הראשיים לישראל, נחשבים כיחידים שמקבלים רב.
רק בכה"ג שיש קהילה נפרדת, כגון בקיבוצים וכיוצ"ב יש מקום לומר שיש לרבנים הראשים לישראל גדר של מרא דאתרא. וגם בכה"ג אני מפקפק אם יש לרבנים הראשים לישראל דין מרא דאתרא, כיון שאינו נראה לי שיש כאן קבלת רב, אלא קבלת מוסד. שהרי הרבנים הראשיים לישראל מתחלפים, והרבנים הראשיים לישראל לפעמים חולקים על קודמיהם, ובכל פעם הולכים אחר דברי הרבנים הראשיים לישראל. ונראה לי שקבלת מוסד, אין בזה דין מרא דאתרא. נוסף על כך, נראה לי שגם בקיבוצים אין הם מקבלים את הרבנים הראשיים לישראל כפוסקיהם לכל דבר, מה שהם פוסקים כדבריהם בעניני יום העצמאות, הוא משום שנוח להם בכך. נראה לי שהם פוסקים גם דברים בעניני יום העצמאות, שהרבנים הראשים כיום אין פוסקים כך.

מסקנת הדברים:

הרבנות הראשית לישראל אינה נחשבת כמרא דאתרא. יכול להיות שאם יש ציבור שמקבלים את פסקי הרבנות הראשית לישראל בכל דבר ועניין, היא נחשבת כמרא דאתרא שלהם, אך דוקא אם הוא ציבור שעומד בפני עצמו, כמו קיבוץ הדתי. אם יחיד מקבל אותו, אין לו דין של מרא דאתרא.

הוראה כנגד מנהג המקום

מבוא:

נכתב לעיל שנראה לי שאין לרבנות הראשית לישראל דין מרא דאתרא, ואין להוראתה בפסקי יום העצמאות ויום ירושלים, גדר של חכם שאסר או חכם שהתיר. לכן אפשר להורות כנגד פסקיהם. אך אני רוצה לסייג במקצת את הדברים. נראה לי שבמקום שיש מנהג בית הכנסת שנוהג על פי פסקי הרבנות הראשית לישראל, אין לנהוג בפרהסיא כנגד מנהג בית הכנסת. גם כשיש רב בית הכנסת אין לנהוג בפרהסיא בניגוד למנהג הרב.

דברי הרב חיים דוד הלוי זצ"ל:

אביא בהקשר לזה דברים שכתב הרב חיים דוד הלוי זצ"ל:

> "בראשונה אפיס דעתך על כך שלא רציתי להשיבך כאשר פנית אלי, כיון שידעתי שבבית הכנסת זה יש רב, וחששתי שמא תשובתי שתנתן שלא על דעת רב בית– הכנסת עשויה לגרום מחלוקת, ולכן לא רציתי להשיבך עד שגם הרב הצטרף אל השואלים. דבר זה למדתי ממו"ר הגרב"ע עוזיאל זצ"ל הראשל"צ הרב הראשי לישראל, אשר נמנע מלהשיב תשובות בהלכה לאנשים פרטיים, וכה היתה "עצתו" לשואלים אלו: "פנה תחלה לרב מקומך ובאם הוא ירצה בעצתי יכתוב לי ואשיב לו ברצון"... ולי הסביר, כי "מובן מאליו שיכולים להיות חילוקי דעות בפסיקת הלכה, וקיים חשש סביר, שרב המקום כבר פסק כפי שפסק, ובאם תגיע תשובה ממני, אחרת מפסקו של רב המקום, תגרום לו אי נעימות רבה, ויש חשש למחלוקת חמורה"".

כך דעתי שאין לשנות ממנהג בית הכנסת, שיש בזה שינוי ממנהג המקום, ועל זה שייכים הדינים במס' פסחים[1], בדין שינוי ממנהג המקום, ובודאי דבר זה גורם למחלוקות וביטול השלום.

יש עוד מקום לומר שלפעמים רב בית הכנסת נחשב מרא דאתרא, ולכן אין לנהוג כנגד דעת רב בית הכנסת.

---

[1] דף נ', עמ' א– דף נ"ב, עמ' א'

עשיית מחלוקת:

הרב כשר זצ"ל[2], סובר שאלו שאומרים הלל כפי תקנת הרבנים, יפה עושים. אך הוא מעיר שיש להזהר מאוד בעשיית מחלוקת, כיון שמחלוקת היא איסור דאורייתא, ואמירת ההלל להנוהגים בו, היא תקנה ומנהג. והאומרו ביחידות גם יוצא.

ביטול מנהגים:

כן יש להוסיף מדברי השִדֵי חמד[3], שדן שם בביטול מנהגים, וכותב שאפי' במנהג שנהגו שלא כדין כשבאים לבטלו צריך שלא יבא הדבר לידי מחלוקת וקטטה. ובודאי קל וחומר שכך הדין במנהג שיש להם על מה לסמוך, ואין המנהג לגמרי שלא כדין. שם הוא מאריך[4], שאין לשנות ולבטל מנהגים, שבכך מרבה מחלוקת וכן יש בזה לעז על הראשונים.

---

[2] במאמרו "הטעם שהרבה מהחרדים, השמחים על קום המדינה, אין אומרים הלל ביום העצמאות", מובא בספרו התקופה הגדולה, וגם בספר הל' יום העצמאות ויום ירושלים, בעריכת הרב נחום רקובר שליט"א. בהמשך אציין הרבה מאמרים שמובאים מן הספר של הרב נחום רקובר ובכל מקום שלא אציין מנין המאמר ידע הקורא שהמקור הוא הספר של הרב נחום רקובר שליט"א.

[3] כרך ד', מערכת המ', כלל ל"ח, עמ' 270

[4] עמ' 274

קביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, ימי שמחה

איסור בל תוסיף בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה

מבוא:

נדון בפרק זה האם יש איסור בל תוסיף בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה.
כפי שאוכיח בדבריי, נראה שאין מקום לומר שיש איסור בל תוסיף, ולכן אין לחוש לדברי החכמים שהעירו על הענין הזה.

אין איסור בל תוסיף כיון שאין חובה לקבוע את הימים הללו, ימים טובים, ימי שמחה:

בהמשך נבאר למה אין הימים האלה ימים טובים, ימי שמחה, בתור חובה. נכתב לעיל שהסמכות של הרבנות הראשית לישראל, היא רק כלפי אלו שקיבלו אותם כרבנים. שאז יש להם גדר של מרא דאתרא. אך גם כשיש להם גדר של מרא דאתרא, בכ"ז אין בכוחה של הרבנות הראשית לחייב את הציבור לנהוג איזו מנהג, אין בכוחם להעניש, וכן מי שעובר על תקנות שלהם אינו נקרא עבריינא. הרבנות הראשית לישראל לא התקבלה כפוסק בלעדי לכלל הציבור, ולכן אין בסמכותה לתקן תקנות לכלל הציבור. לכן כל מי שלא ינהג לפי פסיקת הרבנות הראשית, לא יוכל להקרא עבריינא, שביכולתו להחליט שלא לנהוג כמותם, ולנהוג לפי רבנים אחרים.
נראה לי שאם נוהגים את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה לא בתור חובה, בודאי שאין איסור של בל תוסיף.
הרמב"ן[1], מאריך לבאר את התהליך של קביעת פורים כימים טובים. הוא סובר שחז"ל הוצרכו למצוא רמז מן התורה, כדי לקבוע זכר לנס פורים, ולקבוע את פורים כימים טובים. אך מבואר בדבריו שבשנה הראשונה נהגו כל הערים, הערים הפרזות וגם הערים מוקפות חומה יום משתה ושמחה ביום ההצלה, בשנים לאחר מכן, נהגו כן רק הערים הפרזות. עד שמרדכי גילה שגם הערים המוקפות חומה צריכים לעשות יום משתה ושמחה בפורים, שגם להם היה הצלה, ואז קבעו לכולם לעשות ימי משתה ושמחה בפורים. משתמע מדבריו שלא היה איסור במה שהם עשו בתחילה, לכן משתמע מכך שאם נוהגים מעצמם, כלומר לא בתור חיוב, אין איסור של בל תוסיף.

[1] בחידושיו למס' מגילה, דף ב', עמ' א'

מובא במס' מגילה[2]:

"אמר רב שמואל בר יהודה: שלחה להם אסתר לחכמים: קבעוני לדורות! שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות".

רש"י[3], מבאר שהאגרות השניות ששלחה אסתר, היו כדי לקבוע את פורים כחובה.

הפני יהושע[4], מקשה על דברי רש"י שמדוע הוצרכו לאגרות שניות, הרי רואים כבר באגרות מרדכי שבני ישראל קיימו את הדברים, כתוב שם[5]: "וקיבל היהודים אשר את החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם"? הפני יהושע מתרץ מספר תירוצים, שנים מתירוציו הם:

1– מה שקיבלו עליהם באגרות של מרדכי, היה משום ציווי מרדכי או מאהבת הנס, אך עדיין לא נקבע הדבר לדורות. כלומר שאם בעתיד לא ירצו לנהוג ימי משתה ושמחה בפורים, כיון שיחששו לקנאה של האומות, לא ינהגו, כיון שאין עליהם חובה לנהוג ימי משתה ושמחה בימים אלה. לכן נשלחו אגרות של אסתר, שמקבלים את הדבר לחובה לדורות.

2– באגרות של מרדכי, עדיין לא הוסכם הדבר ע"י חכמים. רק באגרות של אסתר, הוסכם הדבר גם ע"י חכמים.

יוצא לפי דברי הפני יהושע שאע"פ שנהגו לפניכן לעשות ימי משתה ושמחה בימים אלה, לא היה בזה שום איסור. ובפשטות נראה שהיה דבר ראוי ונכון לעשות. לכן יוצא שכל עוד שלא נקבע הדבר כחובה, בודאי שאין שום איסור. נראה לי שגם אם קובעים את הימים הללו כחובה, כפי שנראה לי שראוי לעשות. בכל אופן אין איסור בל תוסיף. ואביא כמה הוכחות לדבריי.

אף אם קובעים את הימים כחובה, עדיין אין איסור של בל תוסיף:

1– הוספת מצוה חדשה:

יש לציין שבכל הסוגיות בגמ' וכן בספרי כשיש דיון על האיסור של הוספה וגרעון במצוות, מדובר בכה"ג שמוסיף או גורע ממצוה, כלומר להוסיף מין נוסף על הד' מינים, להוסיף בית נוסף על הד' בתים של התפילין. אינו מדובר שמוסיף מצוה חדשה[6].

---

[2] דף ז', עמ' א'

[3] שם

[4] שם

[5] מגילת אסתר, פרק ט', פס' כ"ג

[6] עיין בספרי, דברים, פיסקא פ"ב. מס' ראש השנה, דף כ"ח, עמ' ב'. מס' סוכה, דף ל"א, עמ' ב'. מס' סנהדרין, דף פ"ח, עמ' ב'.

2– קביעת פורים:

מובא במס' מגילה[7]:

> "אמר רב שמואל בר יהודה: שלחה להם אסתר לחכמים: קבעוני לדורות! שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות. שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס. רב ורב חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו. בכוליה סדר מועד כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעייל רבי יונתן: שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות. שלחו לה: הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה".

נראה לי שמן הסוגיא משמע שלא היה איסור לקבוע את פורים כימי משתה ושמחה. מה שחכמי ישראל לא רצו לקבוע את הימים האלה כימים טובים, לא היה משום איסור, אלא משום שפחדו מן האומות. מה שהתנגדו מבחינה הלכתית והיו צריכים למצוא רמז מן התורה, היה מצד הוספה בכתובים, כתיבת מגילת אסתר בכתבי הקודש[8].

כך הבין הר"ן[9], את הסוגיא במס' מגילה. נראה שהרמב"ן[10], הבין שהצורך ברמז מן המקרא היה כדי לקבוע את פורים כימי משתה ושמחה. בסוגיא מקבילה בירושלמי במס' מגילה[11] באמת משמע שהצורך ברמז מן המקרא היה כדי לקבוע את פורים כימי משתה ושמחה[12].

אך נראה לי שאפשר להסביר שלפי הרמב"ן ההתנגדות היתה לפי החו"א שרצו לקבוע איסור מלאכה בפורים[13]. שבקביעת איסור מלאכה, יש איסור בל תוסיף. אך אם לא היו אוסרים במלאכה, אז אין שום איסור. אבל נראה לי שיש קושי בהסבר זה, כיון שלפי"ז יוצא שהרמז במקרא מועיל גם לקביעת יום טוב

---

[7] דף ז', עמ' א'

[8] עיין שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סי' ס"א

[9] שם בחידושיו על הרי"ף, דף א', עמ' א'– דף א', עמ' ב'

[10] בחידושיו למס' מגילה, דף ב', עמ' א'

[11] פרק א', הל' ה'

[12] עיין בתשב"ץ [חלק ג', סי' רצ"ז] וברכי יוסף [אורח חיים, סי' תרפ"ח, דין א'], שהביאו מקור לדברי הרמב"ן, מן הסוגיא בירושלמי. יש לציין שהמהרש"א [בחידושי אגדות, מס' מגילה, דף ז', עמ' א'], מסביר את הירושלמי כמו הבבלי, שהיו צריכים רמז כדי לכתוב את מגילת אסתר. גם ברמב"ן במקום אחר [בהשגות שלו על הרמב"ם, ספר המצוות, שרש השני], משמע שסובר שהיו צריכים לרמז כדי לכתוב את מגילת אסתר. ראיתי בשו"ת היכל יצחק [אורח חיים, סי' ס"א], שהסביר בדברי הירושלמי שלא היה קשה בעיניהם קביעת יום לדורות להודות ולהלל לקב"ה על הנס שנעשה להם, שזהו חלק ממצות ה' לעבוד את הקב"ה בתפילה, בהלל ובהודאה, והיא מצות התורה. החידוש הוא מקרא מגילה, כיון שאינה בנוסח של הלל והודאה, ועל כך הוצרכו למצוא מקרא בתורה.

[13] עיין מס' מגילה, דף ה', עמ' ב'.

בפורים, כלומר שיהיה אסור במלאכה, וא"כ למה לא אסרו את הימים האלה במלאכה? יכול להיות שיכלו לאסור, אך הם לא רצו. בכ"ז יוצא לדעת הר"ן ונראה לי שכך פשטות הסוגיא, שבקביעת פורים כימי משתה ושמחה, לא היה שום איסור.

גם נראה לי שאפשר להסביר בדעת הרמב"ן והירושלמי שלא היה איסור לקבוע פורים כימי משתה ושמחה, כלומר גם לדעת הרמב"ן והירושלמי לא היתה התנגדות הלכתית, רק אנשי כנסת הגדולה לא חשבו שצריכים לקבוע, ומצאו רמז מן התורה שצריכים לקבוע, אלו דבריו של הרמב"ן:

> "ולאחר זמן שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק סכנה".

3– קל וחומר מפסח:

במגילת תענית כתוב:

> "בארביסר ביה ובחמיסר ביה יומי פוריא אנון דילא למספד. ימים שנעשו בהם נסים לישראל על ידי מרדכי ואסתר ועשאום ימים טובים. אמר רבי יהושע בן קרחה **מימות משה לא עמד נביא וחדש מצוה חוץ ממצות פורים** אלא שגאולת מצרים נוהגת שבעה וגאולת מרדכי ואסתר אינה נוהגת אלא יום אחד. דבר אחר. ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה אלא על הזכרים בלבד שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגומר עשו אותם ימים טובים גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות שנאמר מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד **על אחת כמה וכמה שאנו חיבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה**".

יש להעיר שהסוגיא הזאת עומדת בניגוד לסוגיא במס' מגילה[14], ששם מובא שהקל וחומר בא ללמד שמותר לתקן קריאת המגילה. שהמצוה שבאו לחדש הנביאים, אנשי כנסת הגדולה, היתה קריאת המגילה:

> "תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה – ממיתה לחיים לא כל שכן?".

אך גם לפי מגילת תענית שסוברת שהיתה חידוש מצוה מצד קביעת היום טוב, נראה שאפשר ללמוד אותו קל וחומר ליום העצמאות ויום ירושלים. כיון שגם

[14] דף י"ד, עמ' א'

בימים אלה היתה הצלה של עם ישראל, והיתה הצלה של כלל ישראל [בע"ה בהמשך ארחיב את הדיבור על ההצלה בימים אלה].

4– רק איסור של נביא מחדש מצוה:

במס' מגילה[15], יש דיון על קביעת אנשי כנסת הגדולה לקרוא את המגילה, אין דיון מצד איסור בל תוסיף, אלא מצד נביא שמחדש מצוה. ולכן במקרה דידן אין בעיה, כיון שאין כאן נביא שמחדש מצוה.

יש אולי משמעות להבנה זו, מתוך דברי רש"י[16], שמקשה על מה שנאמר בגמ' שהיו מ"ח נביאים וכו' ולא פיחתו ולא הותירו אלא מקרא מגילה, והרי יש גם נר חנוכה. על כך הוא משיב, ששם לא היו נביאים אלא חכמים. היו כמה אחרונים שדייקו כך בדברי רש"י[17].

אך נראה לי שאין הכרח לדיוק זה, כיון שיש להסביר את דברי רש"י כפי שהסבירם המהרש"א[18], שאין רש"י בא לומר שכיון שפסקו הנביאים, אז היה להם רשות להוסיף. שאין שום סברא לומר שיהיה לחכמים כוח יותר מן הנביאים. אלא כוונת רש"י לבאר את דברי הגמ' שאמרה שהנביאים רק הוסיפו מקרא מגילה, ולכאורה יש להקשות שגם הוסיפו נר חנוכה, על כך הוא משיב שנביאים לא הוסיפו דבר זה, ולכן לא הוזכר בגמ'[19].

לכן נראה לי שבאמת אין ראיה מן הסוגיא הזו.

5– קל וחומר של קריאת המגילה בפורים:

הקל וחומר שמובא במס' מגילה[20], שמשם לומדים את החיוב של קריאת המגילה, שייך גם ביום העצמאות ויום ירושלים. גם אצלנו שייך הצלה ממוות לחיים.

6– איסור בל תוסיף בחיוב הדלקת נר חנוכה:

הריטב"א[21], דן איך חז"ל הוסיפו את הדלקת נרות חנוכה? ומסביר שזה על פי הקל וחומר שהוסיפו את מגילת אסתר. יש ללמוד מדבריו שלגבי קביעת ימי חנוכה כימים שאסורים בהספד ותענית, לא היה שום איסור.

---

15 דף י"ד, עמ' א'

16 שם

17 עיין ברב שלמה גורן זצ"ל, במאמרו "הסמכות לקביעת יו"ט בזמן הזה".

18 בחידושיו אגדות שלו שם

19 כהסבר המהרש"א משמע בדברי הר"ן, בחידושיו על הרי"ף, מס' מגילה, דף ד', עמ' א'.

20 דף י"ד, עמ' א'

21 מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

גם מדברי הרמב"ם[22], רואים התייחסות דוקא למקרא מגילה ונר חנוכה, אין הוא מתייחס לאיסור של בל תוסיף בנוגע לקביעת יום משתה ושמחה בפורים.

7– קביעת ימים טובים במגילת תענית:

מוצאים במגילת תענית שנקבעו ימים רבים לימים טובים, כלומר שהימים אסורים בתענית והספד[23]. בודאי שלא היה איסור של בל תוסיף בימים אלה, שהרי נהגו ע"י חכמי ישראל לדורות, אפי' יש מחלוקת אמוראים אם יש חובה לנהוג גם כיום ימים טובים בימים אלה[24]. לכן בודאי אם נקבע את יום העצמאות ויום ירושלים בגדר ימים טובים של מגילת תענית, כלומר שאסורים בהספד ותענית, אין שום איסור של בל תוסיף[25].

---

[22] בסוף מנין המצוות הקצר של הרמב"ם, מובא בתחילת המשנה תורה.

[23] עיין במס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב'– דף י"ט, עמ' א'. מס' תענית, דף י"ז, עמ' ב'– דף י"ח, עמ' א'.

[24] עיין מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב'– דף י"ט, עמ' א'.

[25] אמנם עיין בדברי הרב עבי שכטר שליט"א [בספר בעקבי הצאן, סי' י"ט, אות א'– ג'] שלפי דבריו יוצא שאין שום ראיה מן הימים הטובים של מגילת תענית. כיון שהוא מבין שהנביא זכריה חידש לנו על פי נבואה שלא רק בשעת מעשה של חנוכת הבית יש לעשות יום טוב, אלא שיש לקבוע יום טוב אף לדורות באותו היום, ואין בכך משום איסור בל תוסיף. כיון שיש בכך קיום דאורייתא בימים טובים אלה. שיש מצות דאורייתא בעשיית יום טוב בשעת חנוכת הבית. והוא מבין שגם כל הימים טובים שבמגילת תענית, עניינם חנוכת הבית, או תיקון הבית, או תיקון העבודה שבבית המקדש, או שמירת המקדש מחורבן בידי השונאים. הובא לקמן מדבריו שסובר שאין איסור בל תוסיף בקביעת יום טוב ביום העצמאות, כיון שהוא נקבע לרגל אתחלתא דגאולה. אך לפי דבריו יוצא שיכול להיות שבקביעת יום טוב ביום ירושלים, יש איסור של בל תוסיף, כיון שאין הוא נקבע לרגל אתחלתא דגאולה. אבל יכול להיות שאפשר לומר שגם הוא נקבע לרגל אתחלתא דגאולה, כיון שיש צורך שיהיה בידינו שליטה על ירושלים כדי שנוכל לבנות את בית המקדש. ולכן הטיבו הקובעים לקבוע את היום טוב, דוקא ביום ירושלים.

אמנם יש לציין שנראה שיש לחלק בין קביעת היום טוב ובין אמירת ההלל. שנראה לי שאין יסוד לאמירת הלל על אתחלתא דגאולה, אלא אומרים הלל על הצלה ממוות לחיים, תקנת נביאים לומר הלל כשנגאלין מצרה. ולכן יש לומר דוקא הלל על ההצלה ממוות לחיים. אלא אולי נאמר שהאתחלתא דגאולה, זהו הוצאה מעבדות לחירות, ורואים מן הגמ' במס' מגילה [דף י"ד, עמ' א'] שגם יציאה מעבדות לחירות אומרים הלל. ולכן אפשר לומר הלל על האתחלתא דגאולה, וזה מתבטא בכיבוש ירושלים.

ואולי אינו בכדי שיום ירושלים לא התקבל ע"י כלל הציבור, כמו שהתקבל יום העצמאות. יום ירושלים אינו נחוג ע"י כלל הציבור, אלא ברובו הוא נחוג ע"י הציונות הדתית, וגם אצלם אינו נחוג באותה צורה כמו יום העצמאות. אם היה נחוג ע"י כלל הציבור, יכול להיות שהיה בכך איסור בל תוסיף.

אך לפי הדברים שנכתב לעיל ולקמן, נלענ"ד שאין איסור בל תוסיף בקביעת יום טוב ביום ירושלים.

8– איסור בל תוסיף דוקא כשקובעים איסור מלאכה:

מהרי"ץ חיות[26], מקשה למה אין בתקנת חז"ל להדליק נרות חנוכה, איסור בל תוסיף כמו בתקנת מקרא מגילה? הוא מסביר שכל האיסור של בל תוסיף, הוא דוקא כשרוצים לדמות עשייתם לדין התורה. האיסור של בל תוסיף בפורים, היה משום שרצו לאסור את המלאכה, כפי שמובא בסוגיא בדף ה', עמ' ב', אעתיק את דבריו מפני חשיבותם:

> "לדעתי לא קשיא מידי דבודאי כל עניני עשיות חכמים ותקנתם משום גדר וסייג אינם בכלל בל תוסיף וכן כל הימים האמורים במגילת תענית אינם בכלל בל תוסיף כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר היד ועיקר האיסור הוא אם רוצים החכמים להדמות עשייתם לדין התורה ומרדכי ואסתר שרצו לעשות ימי פורים לאסור בעשיית מלאכה עיין לעיל דף ה', עמ' ב' רק דהעם לא קבילו עלייהו איסור עשיית מלאכה על כל פנים עשיית מרדכי ואסתר שרצו להדמות פורים ליו"ט דאורייתא לכל דבר זה והוי הוספה על דין תורה".

גם במלבי"ם[27], ראיתי כעין דברים אלה. הוא עונה על השאלה מדוע בתחילה נאמר שעשו בני ישראל את י"ד באדר יום טוב, כלומר שאסור במלאכה, ואח"כ לא עשו אותו יום טוב, רק ימי משתה ושמחה? הוא מסביר שבתחילה רק הפרזים עשו יום טוב בפורים, המוקפים חומה, לא הכירו בניסם. כיון שרק חלק מן העם עשה יו"ט, אז אין איסור של בל תוסיף, אפי' שאוסרים את היום במלאכה. יש רק איסור בל תוסיף, כשקובעים לכל עם ישראל יום טוב, שאסור במלאכה. אח"כ כשנקבעו ימים האלה לכל עם ישראל, לא עשו אותם ימים טובים שאסורים במלאכה, אלא ימי משתה ושמחה[28].

לפיכך אפשר ללמוד במקרה דנן בודאי אין איסור בל תוסיף, כיון שאין איסור מלאכה, ונוסף על כך אין כל עם ישראל נוהג ימים טובים בימים אלה.

9– איסור בל תוסיף דוקא בקביעת מצוה חדשה:

מהרש"א[29], מקשה למה אין איסור של נביא מחדש מצוה, במה שתיקן שלמה נטילת ידים ועירובין? הוא מתרץ שתקנות אלו אינן נחשבות שהותירו דבר על מה שכתוב בתורה, כיון שעירובין אינו רק גדר להוצאת שבת מרשות היחיד

---

[26] מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

[27] מגילת אסתר, פרק ט', פס' י"ט

[28] חילוק כזה מצאתי בדברי הרב שמואל טוביה שטערן, במאמרו– "יום העצמאות כחג דתי", שבכך מסביר שאין איסור של בל תוסיף בקביעת יום שמחה ביום העצמאות.

[29] בחידושי אגדות, מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א', ד"ה חוץ ממקרא וכו'.

לרשות הרבים, ונטילת ידים היא תקנה משום סרך תרומה. אבל מקרא מגילה ונר חנוכה הן מצוות בפני עצמן.

מובן לפי דבריו שאיסור בל תוסיף, הוא דוקא כשמתקן מצוה חדשה. הסבר זה יבאר לנו למה אין הגמ' וראשונים שואלים איך תקנו נביאים ראשונים לומר הלל על כל הצלה מצרה שלא תבוא על עם ישראל[30]? בתקנת הלל אין מצוה חדשה, שיש כבר מצוה של הודאה ושבח, שיש מצות תפילה לקב"ה. האיסור של בל תוסיף, הוא דוקא בקביעת מעשה חדש. גם בקביעת משתה ושמחה ואמירת פסוקי הודאה ושבח ביום העצמאות ויום ירושלים, אין מצוה חדשה. אין כאן מעשה חדש, ולכן אין בזה איסור של בל תוסיף.

10– פורים קטן שנהגו בקיהלות ישראל:

יש להוכיח מכל הפורים קטן שנהגו בקהילות ישראל שאין איסור בל תוסיף בקביעת יום טוב ושמחה ביום שנעשה נס לאדם[31] .

אך נראה שיש לדחות את הראיה הזו, כיון שנראה שכל ימי הפורים קטן שנהגו בישראל, נהגו בהם לא כחובה, אלא בתור דבר שנהגו מצד עצמם. כלומר נדר שנדרו. יש לעיין שבשו"ת מהר"ם אלשקר[32], משמע שהיה תקנה של בי"ד, ובכ"ז הוא סובר שאין בזה איסור של בל תוסיף. אך יכול להיות ששם בעיקר הדבר היא תקנה של אנשי העיר, בעצם יש הסכמה של אנשי העיר, ולכן בכה"ג בודאי אין איסור של בל תוסיף. אבל משמע מפשטות דבריו שגם בכה"ג שרק הבי"ד היו מתקנים תקנה, והיו מחייבים את הציבור לעשות יום טוב ביום שאירע להם נס, לא היה בזה איסור של בל תוסיף.

עוד נראה שאפשר לחלק בין יום טוב שנקבע לכלל ישראל, ובין שנקבע ליחידים. הרב עבי שכטר שליט"א[33] כותב שאע"פ שכבר נהגו כמה גדולי ישראל, וכן נהגו בכמה קהלות, לקבוע יום טוב לדורות ביום שאירע להם נס, בכ"ז נראה שזה היה דוקא ליחידים. אך אסור לבי"ד לקבוע ימים טובים חדשים בעד כלל ישראל.

11– אין איסור בל תוסיף גם כשאין קל וחומר גמור:

---

30 עיין מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'.

31 עיין לקמן שהזכרתי בדברי הרבה אחרונים שנהגו לעשות פורים קטן ביום שאירע נס ליחיד וכן ביום שאירע נס לציבור.

32 סי' מ"ט

33 בספר בעקבי הצאן, סי' י"ט, אות ג'

הרא"ם[34], הקשה על הסוגיא במס' מגילה[35], שאומרת שמ"ח נביאים לא פיחתו ולא הותירו מצוה, אלא מקרא מגילה. ולכאורה איך נחשב מקרא מגילה כהוספה על המצוות, הרי למדו דבר זה מקל וחומר, וא"כ הוי כגופו של תורה? נראה לי שכוונת דברי הגמ', שקודם שלמדו את הקל וחומר חשבו שיש כאן הוספה על המצוות. לאחר שהגמ' תירצה שדרשו קל וחומר, אז התברר שאין כאן הוספה על המצוות[36].

הרא"ם תירץ אחרת, הוא תירץ שאין כאן קל וחומר גמור, אלא יש כאן סמך מן התורה, ולכן אין כאן איסור בל תוסיף. יוצא שאם יש קל וחומר, אפי' שאינו קל וחומר גמור אין איסור בל תוסיף.

לכן, גם אם נאמר שבמקרה אצלנו ביום העצמאות ויום ירושלים אין קל וחומר גמור, ויש פירכא לקל וחומר, בכ"ז נראה שהקל וחומר מגלה שראוי להודות ולשיר לה' בימים אלה. ולכן אין איסור בל תוסיף בכך. נראה לי שהיסוד של הקל וחומר הוא לבאר שאין כאן תקנה סתמית, יש סיבה לתקנה, שבכה"ג שאין תקנה סתמית, אלא יש סיבה לתקנה, יש טעם לדבר, אין איסור של בל תוסיף[37].

12– איסור בל תוסיף דוקא כשאומרים הנביאים או חכמים שהם מוסיפים מצוה על התורה:

הרמב"ם[38], מבאר למה אין איסור של בל תוסיף במקרא מגילה ונר חנוכה:

"כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם... ואינם תוספת על מצות התורה, ועל מה הזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו **שלא יהא נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה צוהו במצוה זו להוסיפה למצות התורה או לחסר אחת מאלו השש מאות ושלש עשרה מצות. אבל אם הוסיפו בי"ד עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה אין זו תוספת.** שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות עירוב או לקרות מגילה בעונתה. ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה **אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בי"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועתנו כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו**

---

[34] בפירושו על הסמ"ג הל' מגילה

[35] דף י"ד, עמ' א'

[36] כעין זה מובא במהרי"ץ חיות, מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'.

[37] דבר זה בע"ה עוד יתבאר בהמשך.

[38] בסוף מנין המצוות הקצר של הרמב"ם, מובא בתחילת המשנה תורה.

בתורה ומי גוי גדול אשר לו אלקים וגו'. ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים בין עשה ובין לא תעשה".

הרמב"ם מבאר שיש איסור של בל תוסיף, דוקא כשאומרים הנביאים או החכמים שהם מוסיפים מצוה על התורה, כלומר שאומרים שיש כאן עוד מצוה שהקב"ה ציוה אותנו. אך אם אינם אומרים שה' ציוה אותנו לעשות מצוה זו, אלא הם רק קובעים את המעשה דרך תקנה או הוראה או גזירה, אין בזה איסור בל תוסיף[39]. לכן בחנוכה ופורים הם אמרו שיש לקרוא את המגילה ולהדליק נרות חנוכה, לא משום שה' ציוה אותנו בכך, אלא זו תקנה כדי לשבח לה'.

בעוד מקום[40], מבואר ברמב"ם שהאיסור של בל תוסיף הוא דוקא כשאומרים שהדבר אסור מן התורה, אך אם אומרים שהדבר מותר מן התורה, רק חז"ל אוסרים אותו, ומודיעים לעם שהיא גזירה שלא תבוא ממנה חובה, אז אין איסור של בל תוסיף.

לפיכך אם החכמים אומרים במפורש שאין בדבר חיוב מן התורה, אין זו מצוה שכתובה בתורה, אלא רק עושים את הדבר, כיון שראוי לעשות כן, שראוי להודות ולשבח את ה' על הצלת עם ישראל מידי מוות, אין בכך איסור בל תוסיף. שאין כאן אמירה שהדבר מפורש מן התורה, וכן יש סיבה לקביעת הדבר, אין זו גזירה סתמית.

ההסבר הזה של הרמב"ם שאין איסור בל תוסיף אלא דוקא כשאומר שה' צוהו להוסיף, נמצא בעוד ראשונים[41].

13– <u>אין איסור בל תוסיף כשמוסיפים לשם שמירת התורה:</u>

הראשונים מקשים איך תקנו חז"ל יום טוב שני של גלויות, וכן איך תקנו תקיעות נוספות שצריכים לתקוע מיושב ומעומד? למה אין בכך איסור של בל תוסיף? הראשונים תירצו שאין איסור בל תוסיף, בכל דבר שתיקנו חז"ל לצורך בין מחמת ספק ובין מחמת גזירה[42].

יוצא לפי דבריהם שגם במצוות שייך הכלל הזה שאין איסור בל תוסיף כשיש סיבה לדבר.

---

[39] נראה לי שאפשר למצוא יסוד לכך בדברי הביקורת של חז"ל על אדם הראשון שהוסיף על ציווי ה', ואמר לחוה שאסור גם נגיעה בעץ הדעת. שלכאורה מוצאים בחז"ל, שטוב לעשות סייג לתורה [עיין אבות דר' נתן, פרק א']. אלא צריכים לומר שסייג מותר וטוב, אך דוקא כשאומרים שהוי סייג, ואין זה ציווי ה'. עיין ברש"י, ספר בראשית, פרק ג', פס' ג'. עיין שפתי חכמים שם.

[40] הל' ממרים, פרק ב', הל' ט'

[41] עיין בראב"ם, בחידושיו על הסמ"ג, הל' מגילה.

[42] עיין רשב"א, בחידושיו למס' ראש השנה, דף כ"ח, עמ' ב'. ריטב"א שם.

נראה שברלב"ג[43], מבואר ההסבר הזה:

"כי התורה התירה בעילת אשת יפת תואר אשר ישבנה במלחמה, בתנאים שנזכרו בפרשת כי תצא. ואם יוסיפו על זאת המצוה ויעשו זה הדין ביפת תואר שלא ישבנה במלחמה, הנה זאת ההוספה הוא כנגד כוונת התורה. וכן אם לקחו על ארבעה מינים שבלולב מין או מינים אחרים, כי אז תפסיד כוונת התורה. וכן אם חדשו מצוה, יש בה קצת הריסת כוונת התורה. משל ההוספה שהיא לשמור כוונת התורה, הגדרים שהוסיפו חכמים... **ויש ג"כ שם קצת מצוות מדרבנן, כמו נר חנוכה וקריאת מגילה. והכוונה בזה ההמשך לכוונת התורה, שהשתדלה במקומות רבים לפרסם הנסים– להוסיף אמונה בשם יתעלה**".

יוצא לפי דבריו שבנר חנוכה ומקרא מגילה אין איסור בל תוסיף, כיון שזו הוספה לשם שמירת התורה.

14– אין איסור בל תוסיף כשמוסיף איזו מצוה, משום איזה שינוי שקרה:

המנחת חינוך[44], כותב שבתיקון מצות נר חנוכה ומצוות כיוצ"ב, אין איסור בל תוסיף, כיון שלא שייך בל תוסיף כשמוסיף מצוה, משום שיש איזה שינוי. כלומר, שקובע מצוה מפני שאירע איזו אירוע. התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות הן בקום ועשה והן בשב ואל תעשה לפי הזמנים. המנחת חינוך כותב שספר החינוך הסביר שהסיבה שאין להוסיף במצוות ולגרוע מהם, היא כיון שהקב"ה הוא תכלית השלמות, וכל מה שציוה הוא בתכלית השלמות, ולכן התוספת בהם היא בודאי חסרון. המנחת חינוך כותב שהסבר זה דוקא שייך במצוות שהיו בשעה שנצטוו בני ישראל בהר סיני ובכל זמן מסירת התורה ע"י משה רבינו. כלומר כל מצוה שהיתה שייכת באותו הזמן, שייך כלפיה האיסור של בל תוסיף. אך מצוה שלא הצטוו, כיון שהיא לא היתה שייכת באותו זמן, ואח"כ נתחדשו הסיבות שחז"ל ראו לתקן הדבר, כגון נר חנוכה, בודאי אין בכך שום גרעון בציווי של הקב"ה. המנחת חינוך סובר שיחיד שנעשה לו נס וקובע לעצמו שיקרא הנס בכל שנה או שיעשה משתה, אין בכך איסור בל תוסיף, כיון שאין בזה גרעון במצוות התורה. הוא סובר שבכל מצוה ואיסור שאין להן סמך מן התורה, אין בהן איסור בל תוסיף, אפי' שאומרים שהן מן התורה, כיון שזיל קרי בי רב.

---

[43] פירושו לתורה, דברים, פרק ד', פס' ב'

[44] מצוה תנ"ד, אות ב'– הוצאת מכון ירושלים

נראה לי שיש קושי בהסבר הזה, כיון שרואים מדברי הרמב"ם[45], שדן באיסור של בל תוסיף בנוגע לקביעת מקרא מגילה ונר חנוכה. והרי לפי דברי המנחת חינוך הן מצוות שנתחדשו מפני הסיבות, וא"כ בודאי אין בהם איסור של בל תוסיף. עוד הבאתי דברי הריטב"א[46], שדן באיסור בל תוסיף בנוגע לקביעת נר חנוכה. גם מדברי הרמב"ן[47], משמע שאם מוסיף מצוה, אפי' שאין לה סמך מן התורה, יש בכך איסור בל תוסיף.
בכל אופן יש סעד מדבריו לדיון שלנו.

15– הוספת מצוה לשם חיזוק התורה והאמונה:

הגריא"ה הרצוג זצ"ל[48], כותב שבקביעת מקרא מגילה ונר חנוכה אין איסור בל תוסיף, אע"פ שהן בצורת מ"ע, כיון שנתקנו לשם חיזוק התורה והאמונה בכלל, ולכן הן בגדר משמרת למשמרתי כל"ת דרבנן.

16– אין איסור בל תוסיף כשלא נקבע הדבר לעולמי עד:

הגריא"ה הרצוג זצ"ל[49], כתב שאולי אין איסור בל תוסיף כשלא קובעים את הדבר לדורות, כיון שאינו בגדר מצוות התורה שהן לעולמי עד. לפי"ז יש לדון שאולי אין קובעים את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה לעולמי עד. שהרי בביאת המשיח, בזמן הגאולה השלימה יקבעו את יום הגאולה כיום טוב, וכבר יתבטלו הימים הללו. יש לדמות את הדברים לדברי בן זומא במס' ברכות[50]:

> "תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא נאמר "הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם".

דברי הרמב"ן באיסור בל תוסיף בקביעת חג חדש:

יש מקשים על מה שהוסיפו ימים טובים ביום העצמאות ויום ירושלים, מצד

---

[45] בסוף מנין המצוות הקצר
[46] בחידושיו למס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'
[47] בפירושו לתורה, דברים פרק ד', פס' ב'
[48] שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סי' ס"א
[49] שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סי' ס"א
[50] דף י"ב, עמ' ב'

דברי הרמב"ן בפירושו על התורה[51], שסובר שגם כשמוסיף חג, עובר על בל תוסיף, כלומר לא רק כשמוסיף על מצוה שכתובה עובר על איסור בל תוסיף, אלא גם כשמוסיף מצוה חדשה, עובר על איסור בל תוסיף, אלו דבריו:

> "ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם (מ"א יב לג), עובר בלאו. וכך אמרו (מגילה יד א) לענין מקרא מגלה, מאה ושמונים נביאים עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש וכו'".

אך נראה לי שאין בכך קושי, כיון שיש לדחות את הקושיא משלשה טעמים:

1. מדובר שם שעושה חג, כלומר שאוסר את היום במלאכה.
2. שם מדובר שקובע חג חדש, מצוה חדשה בלי שום טעם. אך אם קובע את הדבר משום איזו טעם, משום איזו סיבה, אין איסור של בל תוסיף.
3. שם מדובר שאומר שהמצוה מפורשת בתורה, או שנעטוה עליה מן הקב"ה. אך אם אומר שעושה כן משום תקנה או גזירה, אין איסור של בל תוסיף. הוא מבאר למה אין איסור בל תוסיף באיסור שניות שתקנו חז"ל? כיון שתקנו משום גדר והודיעו שהאיסור משום גדר, ואינן מפי הקב"ה בתורה.

חילוק בין תקנות וגזרות ובין הוספה על המצוות:

יש עוד לדון בדברי הרמב"ן במקום אחר[52], שכותב:

> "וכבר אמרו [מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'] ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו להם לישראל לא פיחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפי' אות אחת חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר ר' חייא בר אבין משום ר' יהושע בן קרחה קל וחומר ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממוות לחיים לא כל שכן **למדו אותנו בזה כי כל התקנות והגזרות אינן תוספת אבל הן גדר וסייג לתורה. אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות אלא שסמכו על חיובה בקל וחומר הזה ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתוב זאת זכרון בספר**...".

נראה מדבריו שמחלק בין תקנות וגזרות ובין הוספה על המצוות, כך הבין הרב יהודה גרשוני זצ"ל[53]. לפי"ז יוצא שבהוספה של מצוות יש איסור של בל תוסיף, אפי' שיש סיבה וטעם לתקנת המצוה. כדי להוסיף מצוה צריך קל וחומר. אך אין הכרח לכך ויכול להיות שהצורך בקל וחומר הוא כדי לגלות

---

[51] דברים, פרק ד', פס' ב'

[52] בהשגות שלו על הרמב"ם, ספר המצוות, שרש השני

[53] במאמרו "על קביעת יום טוב".

שיש סיבה וטעם לתקנה, וזאת כוונת דברי הרמב"ן. באיסורים הגזירה היא הטעם לאיסור, ואז אין איסור של בל תוסיף, כיון שיש טעם לדבר.

הצורך בקל וחומר בקביעת פורים:

נראה לי לחדש להסביר שהסיבה לצורך הקל וחומר, היא משום שהיה רמז בתורה לכך שצריך לעשות זכר לנס פורים. כלומר בסוגיא במס' מגילה[54], מצאו רמז מן התורה לכל הענין של פורים. כיון שיש רמז מן התורה, יש סמך מן התורה, אז יש איסור של בל תוסיף. שבמקום שהאנשים יכולים לחשוב שמה שתקנו חז"ל הוא מן התורה, כיון שיש לו סמך מן התורה, אז יש איסור של בל תוסיף.

הובא לעיל דברי המנחת חינוך, שהסביר שדוקא במצוה שאפשר להסמיכה לתורה יש איסור של בל תוסיף. נראה שזאת כוונת הרמב"ן, שכותב "לפי שנכתבה בתורה". לכן יש צורך בקל וחומר, שהקל וחומר עושה את המצוה מן התורה, שבאמת יש לה גדר דאורייתא.

הסבר זה מבאר לנו את שיטת בעל הלכות גדולות שמונה כמ"ע דאורייתא את מצות קריאת מגילה ונר חנוכה[55]. כיון שיש כאן קל וחומר, אז הוא מלמד שיש חיוב לעשות זכר לנס בהצלה ממוות לחיים, חז"ל קבעו בכמה צורות לעשות את הזכר לנס. כלומר בפורים קבעו קריאת מגילה, בחנוכה קבעו נר חנוכה, בהצלה מצרה ובימים טובים קבעו אמירת הלל. עכשיו כשעושה את המעשים האלה הוא מקיים מ"ע דאורייתא[56] .

יש לציין שנראה שאין כן דעת הריטב"א, כפי שהבאתי לעיל את דבריו, הסובר שבנר חנוכה אין איסור בל תוסיף, כיון שהיה קל וחומר. הרי אין שם רמז מן התורה, וא"כ למה היה צורך בקל וחומר? כבר ביארתי לעיל ששיטתו היא שאם יש טעם למצוה, אין בכך איסור בל תוסיף. וצריכים להסביר שהצורך בקל וחומר היא לגלות שיש טעם למצוה, שאין היא מצוה בלי טעם, מצוה שבדא מלבו.

---

[54] דף ז', עמ' א'

[55] עיין ברמב"ם, בשרש הראשון, ובהשגות הרמב"ן שם.

[56] עיין בשו"ת חתם סופר [יורה דעה, סי' רל"ג], שמסביר בכך את שיטת בעל הלכות גדולות, הוא רק מקשה שלא היה לבעל הלכות גדולות למנות כל אחת כמצוה בפני עצמה, שכל אחת נכללת במצות סיפור נס יציאת מצרים. הוא סובר שהקל וחומר בנוי על לימוד מסיפור יציאת מצרים. עיין בגר"י פערלא [בביאורו על הרס"ג, מ"ע נ"ט– ס', עמ' 520–515], שמסביר שהרס"ג מנה כמ"ע הדלקת נרות חנוכה וכן אמירת הלל בחנוכה, כיון שסובר שיש מ"ע דאורייתא לפרסם את הנס, שזה נלמד מן הקל וחומר, וכל דרך של פרסום הנס מקיימים את המ"ע דאורייתא.

ביאור נוסף בדברי הרמב"ן:

נראה לי, שיכול להיות, שיש לגרוס בדברי הרמב"ן במקום "לפי שנכתבה בתורה"– "לפי שנכתבה כתורה", כוונת הדברים שהעורך בקל וחומר היה משום שהיה כאן חידוש נוסף שנכתבה מגילת אסתר בתוך כתבי הקודש, ובנוסף על כך יש דינים רבים בכתיבתה כדין ספר תורה[57]. לפי ההבנה הזאת יובן למה אין איסור של בל תוסיף בקביעת משתה ושמחה בפורים וכן במשלוח מנות ומתנות לאביונים.

בכל אופן, יוצא לפי ההבנה הזאת שדוקא במקרא מגילה היתה בעיה של איסור בל תוסיף, אך בודאי בקביעת משתה ושמחה אין שום איסור של בל תוסיף.

בעשיית מנהג יש קיום למצות דאורייתא או דרבנן:

ראוי להוסיף כאן עוד נקודה, שהרב צבי שכטר שליט"א[58], מביא שהגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל היה רגיל לומר שכל המנהגים שאנחנו עושים יש בהם משום איזה קיום מצות דאורייתא או דרבנן. היסוד הזה שבכל מנהג יש קיום לאיזו מצות דאורייתא או דרבנן, הוא כתב בנוגע לקריאת התורה בשבת ושני וחמישי, שאע"פ שאין שום חיוב מדאורייתא לעשות מצוה זו, בכ"ז לאחר שעושה מצוה זו, יש בה קיום מצות הקהל. החילוק בין חיוב מצוה לקיום מצוה, אנחנו מוצאים בדברי הגר"א בנוגע לאכילת מצה ז' ימים, שאין חיוב לאכול מצה ז' ימים, אך אם אוכלים את המצה ז' ימים מקיימים מצות דאורייתא.

הרב צבי שכטר שליט"א כותב שנראה לו שהסיבה שהגרי"ד זצ"ל הבין שבכל מנהג צריך שיהיה איזה שהוא קיום, היא משום האיסור של בל תוסיף. שמבואר מדברי הרמב"ן שזו היתה הבעיה בקריאת המגילה, שיש בכך איסור בל תוסיף. צריכים לומר שבכל תקנה ומצות דרבנן, יש קיום דאורייתא, כלומר שגם לולא תקנת חכמים היתה במצוה קיום דאורייתא. לכן קל וחומר שיש לומר דברים אלה בנוגע למנהגים, דאל"כ יהיה בכל מנהג איסור של בל תוסיף. כל מנהג שאין בו קיום, יש לחוש בדבר משום בל תוסיף והוא הנקרא בלשון הראשונים "מנהג שטות".

---

[57] נראה שיש משמעות להבנה הזאת בדברי הריטב"א [בחידושיו למס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'], אך שם הוא סובר שעריך קל וחומר גם לנר חנוכה. רק הוא מבאר למה הגמ' דוקא נקטה שהוסיפו מקרא מגילה, שיש בזה חידוש יותר גדול, כיון שגם כתבוה.

[58] בספר מפניני הרב, עמ' י'– י"א

קיום כמה מ"ע בעשיית זכר לנס ביום העצמאות ויום ירושלים:

1– כלל המצוות שמקיימים:

נראה לי שבעשיית זכר לנס ביום העצמאות יש קיום לכמה מ"ע דאורייתא: 1– מ"ע של תפילה. 2– מ"ע של הליכה בדרכי ה'. 3– מ"ע של אנכי ה' אלקיך וכו'. 4– מ"ע של הבאת קרבן תודה. 5– מ"ע של מקרא ביכורים. 6– מ"ע של סיפור הגדה של פסח. 7– מ"ע של ברכת המזון. גם בקביעת יום משתה ושמחה ביום שאירע נס לאדם, יש קיום למ"ע דאורייתא האלה, ואולי יש בכך גם קיום מצות דאורייתא של עשיית ימים טובים. שנראה שהיסוד של הימים טובים הוא לזכור את הנסים שה' עשה עמנו. כפי שאנחנו אומרים בתפילת שמונה עשרה "זכר ליציאת מצרים". כידוע שהרבה מצוות הצטוינו כזכר ליציאת מצרים, לכן יש ללמוד מכך שיש חשיבות לזכור את הנסים שעשה עמנו ה'. יש לעשות מעשים כדי לזכור את הנסים.

אבאר בקיצור איך מקיימים בעשיית משתה ושמחה ועשיית זכר לנס, את המ"ע האלה:

2– קיום מצות תפילה:

תפילה: רמב"ם בספר המצוות[59], מונה כמ"ע דאורייתא להתפלל לה'. במשנה תורה[60], הוא כותב:

> "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם....:... אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו".

נראה מפשטות דבריו שכדי לקיים את המ"ע דאורייתא של תפילה, צריך לקיים באופן הזה. כלומר צריך שבח בתחילה, בקשה באמצע והודאה בסוף. יוצא שבתפילה יש את היסוד של השבח והודאה[61].

3– קיום מצות הליכה בדרכי ה':

מ"ע של הליכה בדרכי ה': הרמב"ם בספר המצוות[62], כותב:

> "והמצוה השמינית היא שצונו להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו והוא אמרו "והלכת בדרכיו"... ובא בפירוש זה מה הקב"ה נקרא חנון אף

---

[59] מ"ע ה'

[60] הל' תפילה, פרק א', הל' א'– ב'

[61] עיין שו"ת היכל יצחק, חלק אורח חיים, סי' ס"א

[62] מ"ע ח'

> אתה היה חנון מה הקב"ה נקרא צדיק אף אתה היה צדיק מה הקב"ה נקרא חסיד אף אתה היה חסיד... שענינו להדמות בפעולות הטובות והמדות החשובות שיתואר בהם הקל יתעלה...".

המצוה כאן ללמוד מדרכי ה', שיהיו לאדם מידות טובות. המידה של הכרת טובה היא יסוד גדול במידות האדם, היא מידה יסודית. רבינו בחיי בספרו חובת הלבבות[63], רואה בהכרת תודה יסוד גדול לכל עבודת ה' שלנו, שמשום הכרת התודה יש לנו חיוב עבודת ה', הוא כותב:

> "אמר המחבר: מפני שבארנו במה שעבר חיוב יחוד האלהים בלב שלם ואופני בחינת טובותיו על האדם, התחייבנו לזכר אחר כך, מה שהאדם חייב לנהג בו, כשיתבררו אצלו, והוא קבול עבודת האלהים, **כפי אשר יחייבהו השכל למטיב על מי שהטיב לו**... ונאמר, כי מן הידוע אצלנו, כי כל מטיב אלינו, אנו חייבין להודות לו כפי כוונתו להועיל לנו, ואם יקצר במעשהו לדבר שיקרהו וימנעהו מהיטיב אלינו, הודאתו חובה עלינו, כיון שנתברר לנו, כי דעתו עלינו לטוב וכי כוונתו להועיל לנו".

הכרת התודה לאדם שהטיב עמו, השכל מחייבו. נראה לי שהדבר הזה כלול במ"ע והלכת בדרכיו, שיסוד המצוה הזו, הוא מידות טובות, להיות צדיק וחסיד כמו הקב"ה.

רואים את המידה הזאת אצל הקב"ה, המחזיר לאיש כמעשהו– "ולך אדנות חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו"[64]. כלומר אדם שמתנהג בצורה טובה, ומקיים את מצוות ה', אז הקב"ה נותן לו שכר על מעשיו, ואפי' משלם לצאצאיו– "נוצר חסד לאלפים". בודאי אין כאן עשיית טובה לקב"ה, שהרי אי אפשר להטיב לקב"ה. אך רואים את ההנהגה שאדם עושה משהו שביקשת או רצית, ואתה מחזיר לו על כך. הכרת התודה היא כעין תשלום על הטובה שאדם עשה לו. הוא מחזיר לו על הטובה שעשה עמו.

4– קיום מ"ע של אנכי ה' אלקיך:

הסמ"ק[65], כותב שהמצוה של "אנכי ה' אלקיך וכו'" היא לדעת שאותו שברא את שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה בד' רוחות השמים, הוא מנהיג את העולם כולו ברוח פיו, הוא הוציאנו ממצרים, עשה לנו כל הנפלאות ואין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין עליו מלמעלה. הוא מסביר שבמצוה הזו תלויה מה שאמרו חכמים ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת

---

[63] בפתיחה לשער ג'

[64] תהילים, פרק ס"ב, פס' י"ג

[65] מ"ע א'

דינו צפית לישועה. שיש לשאול היכן כתובה מצוה זו? אלא כוונת הפס' "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים, כך עלינו להאמין שה' אלקינו, והוא עתיד לקבץ אותנו ולהושיענו. לפיו המצוה היא האמונה בהשגחת ה'[66].

נראה לי שאפשר להבין את הקשר בין האמונה בה' שהוציאנו ממצרים ובין האמונה בגאולה העתידה, בשתי צורות:

א- מתוך האמונה שהקב"ה הוציאנו ממצרים, אנחנו רואים שיש מטרה לעולם, שהקב"ה מדריך אותנו, רואים שהקב"ה רוצה שנבוא לארץ ישראל ונהיה עם ה' בארץ ישראל. לכן כמו שאני מאמין שהקב"ה הדריך אותנו והוציא אותנו ממצרים, כן אני מאמין שהוא ידריך אותנו ויביא אותנו לגאולה שלימה.

ב- מתוך האמונה שהקב"ה הוציאנו ממצרים, אנחנו רואים את השגחת ה', שהוא לא הפקיר את העולם, הוא דואג לעולם. רואים שכל מעשי ה' הם בצדק וביושר. לכן אנחנו מאמינים שהקב"ה יושיענו מצרותינו, כיון שכל מעשיו בצדק וביושר, וישלם לנו כגמולינו לטובה ולאויבנו כגמולם.

זהו גם היסוד של עשיית זכר לנס, הודאה ושבח לה' על כך שהצילנו מצרה, בכך שאנחנו עושים משתה ושמחה וזוכרים את מעשי ה', אנחנו מכירים בכך שה' משגיח על העולם. הנסים והנפלאות אינם באים מצד עצמם, אלא יש יד מכוונת, יש אדון לבירה. יש כאן הכרה שיש יד מכוונת, שמדריך את העולם, ודואג לעם בכלל ובפרט לעם ישראל.

5- קיום מצות קרבן תודה:

מצות קרבן תודה: הנצי"ב[67], שואל מדוע בקרבן תודה יש ריבוי של אכילת חלות, אך מיעוט זמן לאכול אותן? הוא מסביר שתכלית התודה שבאה על הנס, היא לספר חסדי ה' שגמל עליו, כלומר כדי לפרסם את הנס. כיון שיהיה לו מיעוט זמן ויש לו אוכל רב, יצטרך להזמין הרבה אנשים שיאכלו עמו. כל המצוה של קרבן תודה היא המצוה של פרסום הנס, ההודאה לקב"ה על הטובה שעשה עמנו.

6- קיום מצות מקרא ביכורים:

מצות מקרא ביכורים: הרמב"ם בספר המצוות[68], כותב:

---

[66] עיין בפירוש ספר צביון עמודים, אות א'.

[67] עמק דבר, ויקרא, פרק ז', פס' י"ג

[68] מ"ע קל"ב

"היא שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו ולשבחו על כל זה...".

7– קיום מצות סיפור יציאת מצרים:

מצות סיפור יציאת מצרים: הרמב"ם בספר המצוות[69], כותב:

"היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהי יותר טוב".

עיין בשו"ת חתם סופר[70], שסובר שעשיית זכר לנס כלול במצוה של סיפור יציאת מצרים, כלומר המצוה של הגדת פסח. כיון שהוא סבר שהלימוד של הקל וחומר בסוגיא במס' מגילה[71], מה אומרים שירה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים, הכוונה לסיפור הגדה של פסח, שאומרים מעבדות לחירות.

8– קיום מצות ברכת המזון:

מצות ברכת המזון: בתורה מודגש מאוד היסוד של הכרת התודה, והזכרון שה' עשה לנו הטובה, ולכן צריכים להודות לו, כתוב שם[72]:

"כִּי ה' אֱלֹקיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהָרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְקֹוָק אֱלקיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת יְקֹוָק אֱלקיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ: וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְקֹוָק אֱלקיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא

---

[69] מ"ע קנ"ז

[70] יורה דעה, סי' רל"ג

[71] דף י"ד, עמ' א'

[72] דברים פרק ח', פס' ז'– י"ח

יָדְעוּן אֲבוֹתֶיךָ לְמַעַן עַנּוֹתְךָ וּלְמַעַן נַסּוֹתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ: וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה: וְזָכַרְתָּ אֶת יְקֹוָק אֱלֹקיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה".

דברי האחרונים בני זמננו שאין איסור בל תוסיף בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים:

יש לציין שיש מאמרים של רבנים בני דורנו ודור הקודם שהרחיבו את הדיבור להוכיח שאין איסור של בל תוסיף בקביעת יום שמחה ביום העצמאות.
עיין במאמרו של הרב שלמה גורן זצ"ל, "הסמכות לקביעת יו"ט בזמן הזה". הרב משולם ראטה זצ"ל, "בענין יום העצמאות". הרב שמואל טוביה שטערן, "יום העצמאות כחג דתי".

חילוק בין קביעת משתה ושמחה לקביעת מקרא מגילה ונר חנוכה:

לסיום הדברים רציתי לבאר מה החילוק בין קביעת משתה ושמחה ובין קביעת מקרא מגילה ונר חנוכה. מדוע אין איסור בל תוסיף בקביעת משתה ושמחה ביום הצלה? כלומר למסקנה אפשר לומר שאין איסור של בל תוסיף, כמו שאין איסור בל תוסיף במקרא מגילה ונר חנוכה, כיון שיש את הקל וחומר. שהקל וחומר מלמד שצריך לעשות זכר לנס, רק הכמות ואיכות נקבעים ע"י חז"ל[73].
אך השאלה היא למה הגמ' לא אמרה בהו"א שהנביאים הוסיפו ב' מצוות, מקרא מגילה וקביעת משתה ושמחה בפורים?
היה מקום לומר שמה שכתבו שהוסיפו מקרא מגילה כולל את כל ההלכות של פורים, רק נקטו את המצוה היותר ניכרת לעין. ואולי היא המצוה שיש בה יותר רבותא, כיון שיש כאן חידוש גדול שהיא נכללה בתוך כתבי הקודש, וכן שיש לה דיני כתיבה כספר תורה[74].
אולם נראה לי שיש לתרץ תירוץ אחר, שהאיסור של בל תוסיף דוקא שייך כשאדם מחדש מעשה חדש, וקובע שרק באופן הזה יוצאים ידי חובה. בקביעת מקרא מגילה ונר חנוכה, יש קביעה שיש לעשות מעשה מסויים, שרק בכך מקיימים את המצוה. אין אנחנו מוצאים שהגמ' דנה למה אין איסור בל תוסיף

---

[73] עיין בשו"ת חתם סופר, אורח חיים, סי' ר"ח

[74] עיין בדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל [ספר ארץ חמדה, חלק ב', נוספות לשער א', ד'], שסובר שכל המצוות של פורים נלמדות מן הקל וחומר, שמשום הקל וחומר אפשר לשנות מן התקנה הקדומה, של תקנת נביאים, ולתקן כל מיני מצוות שהן מענין הנס ולצורך פרסומו, שכיון שיש להן יסוד מתקנה קדומה, אז אין הן בגדר של בל תוסיף.

בתקנת הלל? הרי לדעת הרמב"ם[75], הלל בימים טובים, הוא רק תקנת חז"ל. גם בסוגיא במס' פסחים[76], מובא שהלל על הצלה מצרה שלא תבוא על עם ישראל, היא תקנת נביאים. הגמ' וראשונים אינם דנים מדוע אין איסור בל תוסיף בקביעת אמירת הלל בחנוכה?

נראה לי שטעם הדבר, הוא משום שתי סיבות:

1. באמירת הלל אין קביעת נוסח מסויים. כלומר, כדי לצאת ידי חובה, אפשר לצאת בכל נוסח, בכל דרך של הודאה. קיום שלם של מצות דרבנן, היא ע"י אמירת הלל המצרי, אך גם כשאומר כל הודאה, הוא מקיים את עיקר המצוה. השֵדי חמד[77], מביא בשם שו"ת בנין שלמה שבאמירת הלל בחנוכה אין לנשים חיוב לומר את כל הלל המצרי, שאף אם אומרות פרק אחד שהוזכר בו הודאה והלל על הנסים זה מספיק. לכן אין נשים יכולות להוציא גברים ידי חובה בקריאת ההלל בחנוכה. צריך לומר שאע"פ שגברים חייבים באמירת הלל המצרי, בכ"ז זה כדי לקיים את המצוה בשלמות, אך עיקר המצוה הוא להודות בדרך הודאה כל שהוא.

2. באמירת הלל אין תקנת מעשה חדש. תמיד היתה אמירת הודאה ושבח לה'. הרי לדעת הרמב"ם[78], יש מ"ע דאורייתא להתפלל לה'. ולפי דעת הרמב"ם מקיימים מצוה זו בשבח בתחילה, בקשה באמצע והודאה בסוף[79]. כן יש מ"ע של ברכת המזון ומ"ע של מקרא ביכורים.

גם במקרה של עשיית משתה ושמחה, אין כאן קביעת מעשה מסויים, שאין כאן נוסח מסויים דפוס מסויים. גם אין כאן חידוש מעשה חדש. הרי משתה ושמחה אינם מעשים חדשים, אלא דברים תמידי. המגן אברהם[80], כותב שאין מברכים ברכת שהחיינו על סעודת פורים, משלוח מנות, כיון שהם מעשים הנהוגים בכל יום, בשבת ויום טוב. רואים שעשיית סעודה אינה דבר מיוחד, אין בכך חידוש. נוסף על כך הראיתי לעיל שמשתה ושמחה על נס אינם מעשים חדש, יש להם יסוד בתורה, כפי שהבאתי לעיל מדברי הנצי"ב בנוגע למצות קרבן תודה.

הגמ' הבינה בתחילה שמקרא מגילה היא מעשה חדש, אך לא הבינה מנין נוצרה המצוה הזאת? על כך הגמ' משיבה שיש קל וחומר שמשם למדו לתקן קריאת המגילה, שביציאת מצרים מוצאים שירה, מוצאים שמספרים את הנס ואין רק הודאה.

---

[75] שרש ראשון

[76] דף קי"ז, עמ' א'

[77] חלק ט', מערכת חנוכה, סי' ט', אות קטן ב'

[78] ספר המצוות, מצוה ה'

[79] עיין בהל' תפילה, פרק א', הל' ב'

[80] אורח חיים, סי' תרצ"ב, ס"ק ב'

אך לפי"ז צריך להבין את דעת הרמב"ן שסובר כשבדא חג מלבו יש איסור בל תוסיף. אולי יש להסביר שמדובר על איסור מלאכה, וזהו באמת דבר מחודש. שכמעט אין ימים שאסורים במלאכה. האיסור במלאכה הוא איסור חדש, דבר שאינו רגיל. גם יש קביעת דינים של היום, אין כאן דבר כללי. שהרי בכך שאוסרים את היום במלאכה מגדירים לו גדרים, מה מותר ומה אסור לעשות. בקביעת יום משתה ושמחה, אין קביעת גדרים, אין כאן דבר מסויים.

מסקנת הדברים:

אין איסור של בל תוסיף בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, ימי שמחה. בעיקר לפי המצב עכשיו שלא ישבו כל או רוב חכמי ישראל, ולא קבעו ימים אלה כימים טובים כחובה, ולכן אין חיוב לעשות ימים אלה ימים טובים, ימי שמחה. אך גם לפי המצב הראוי, שיקבעו ימים אלה כימים טובים, כימי שמחה, אין איסור של בל תוסיף.

חיוב קביעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה

מבוא:

נכתב לעיל שאין איסור של בל תוסיף בקביעת יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים כימי שמחה. כאן נדון האם יש חובה לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה.

אין חיוב לקבוע ימים אלו כימים טובים, כימי שמחה:

1– חיוב לומר שירה, רק בשעת הנס:

בסוגיא במס' מגילה[1], מובא קל וחומר שמשם למדו אנשי כנסת הגדולה לתקן קריאת המגילה:

"מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה – ממיתה לחיים לא כל שכן? – אי הכי הלל נמי נימא! – לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ".

יש מחלוקת גדולה מה הכוונה שמעבדות לחירות אמרינן שירה? איפה אומרים שירה מעבדות לחירות?

רש"י[2], מסביר שהכוונה לשירת הים שאמרו ביציאתם מעבדות לחירות.

אחרונים הקשו על שיטת רש"י, שהרי כאן יש קביעת קריאת מגילה בכל שנה ושנה, ושירת הים אמרו רק בשנה ראשונה. איך אפשר ללמוד מקרא מגילה משירת הים[3]?

הנצי"ב[4], מתרץ קושיא זו, שכל החיוב לומר שירה על הצלה ממוות לחיים, הוא רק בשעת הנס, בשנים הבאות לאחר מכן, אין שום חיוב לומר שירה. לימוד הקל וחומר בא ללמד שראוי לעשות כן, שראוי לומר שירה לקב"ה על הצלה ממוות לחיים, ולכן חז"ל קבעו קריאת המגילה בשנים הבאות לאחר מכן, ואין בכך איסור בל תוסיף.

יוצא לפי דבריו, שאין שום חיוב לומר שירה, כלומר לעשות זכר לנס, בשנים הבאות לאחר מכן. מכיון שסובר שאין חיוב לעשות זכר לנס, בודאי שאין חיוב לקבוע יום טוב, יום שמחה ביום שניצל.

---

[1] דף י"ד, עמ' א'

[2] שם

[3] קושיא זו מקשה הטורי אבן, שם

[44] בעמק שאלה, שאילתות, שאילתא כ"ו, אות א'

2– ימי משתה ושמחה בפורים קודם קביעת מרדכי ובית דינו:

הובאו לעיל דברי הרמב"ן[5], שהסביר את המהלך של קביעת ימי הפורים. לפי דבריו יוצא שבשנה הראשונה כולם נהגו מעצמם ימי משתה ושמחה בפורים. אך בשנה השניה הערים הפרזות נהגו מעצמם משתה ושמחה בפורים, ואילו ערים המוקפות חומה לא נהגו משתה ושמחה בפורים, ורק אח"כ מרדכי ובית דינו חייבו את כולם לעשות את הימים האלה ימי משתה ושמחה. נראה מדבריו שכל זמן שמרדכי ובית דינו לא תיקנו תקנה, לא היו חייבים לעשות משתה ושמחה, אלא הם נהגו כך מעצמם.

יש מקום לדחות ולהסביר שערים הפרזים היו חייבים בכל אופן לעשות משתה ושמחה, כפי שנהגו גם בשנים הבאות לאחר מכן. ערים המוקפות חומה לא נהגו, כיון שחשבו שההצלה שלהם לא היתה כל כך גדולה. לכן מרדכי ובית דינו היו צריכים להוכיח להם שגם הם ניצלו, ועליהם לעשות יום טוב, יום שמחה. נראה לי מפשטות דבריו שכל החיוב, הוא מתוך תקנת מרדכי ובית דינו, ומצד עצמם כל עם ישראל לא היו חייבים לעשות יום טוב, יום שמחה.

אלו דברי הרמב"ן:

> "וכשנעשה הנס עשו כולם יום נוח ומשתה ושמחה... ושל שושן עשו ג"כ ממחרת הנס שלהן וזה היה בשנת הנס בלבד. ולאחר מכן בשנים הבאות עמדו פרזים ונהגו מעצמן לעשות יום ארבעה עשה שמחה ומשתה ויום טוב. אבל מוקפין לא עשו כלום לפי שהיה הנס גדול בפרזים והיה עליהם הסכנה יותר... ולאחר זמן שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה **עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק**...".

3– שליחת אגרות שניות ע"י אסתר:

הובאו לעיל דברי רש"י[6], שהסביר שאסתר שלחה אגרות שניות כדי לקבוע את ימי הפורים כחובה.

הפני יהושע[7], הקשה על דבריו, מדוע היה צורך לשלוח אגרות שניות, הרי כבר קיבלו על עצמם את פורים כימי משתה ושמחה, קודם לכן? הוא מתרץ ששליחת האגרות נועדה לחייב אותם, שקודם לכן עשו את הדבר מעצמם, ויכלו לאחר מכן לבטל את זה. להחליט שאין רצונם להמשיך בכך, כיון

---

[5] בחידושיו למס' מגילה, דף ב', עמ' א'.

[6] מס' מגילה, דף ז', עמ' א'

[7] שם

שמפחדים מן האומות וכיוצ"ב. רק לאחר קבלת האגרות השניות הם התחייבו בכך.

נראה מדבריו שלא היתה להם חובה להמשיך בכך, ולכן משמע שאין חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס בשנים הבאות לאחר מכן. היה אולי מקום לדחות ולומר שלא היו חייבים לעשות יום טוב, יום שמחה, אך זכר לנס היו חייבים בכל גווני. אך גם לפי ההסבר הזה יוצא שבודאי אין לנו שום חיוב כיום לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים.

4– ימים טובים, ימי שמחה בחנוכה:

מובא בסוגיא במס' שבת[8]:

> "מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. **לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה**".

משמע שבשנה הראשונה לא היה צורך בקביעה, אלא הודו לה' כבר בשנה הראשונה. אך בשנים הבאות לאחר מכן, היה צורך בקביעה לעשות אותם ימים טובים. נראה בפשטות שכוונת הדברים שהיה צורך בקביעת סנהדרין לעשות ימים טובים בהלל והודאה בימים אלה. לכן יוצא שבשנים הבאות לאחר מכן, אין שום חיוב לעשות זכר לנס וחיוב לעשות יום טוב, יום שמחה[9].

---

[8] דף כ"א, עמ' ב'

[9] חשבתי שהיה מקום לדחות ראיה זו, כיון שיש לומר שהטעם שהוצרכו לקביעה של חז"ל לשנה אחרת, כיון שלא היה ידוע אם יתבסס השלטון של היהודים, ואם יש לעשות יום שמחה קבוע ביום זה. שאפי' שבשנה הראשונה הודו לה', בכ"ז אין עושים יום שמחה קבוע, אלא דוקא על נס שיש לו משמעות לדורות. לכן רק לשנה אחרת שראו שהשלטון התבסס, חכמים קבעו את הימים הללו לימי שמחה.

אך נראה שהדחיה הזו איננה נכונה מבחינה היסטורית. כיון שהתבססות השלטון באה שנים רבות לאחר מכן. ובודאי בשנה האחרת לא היתה התבססות השלטון, עדיין נמשכו קרבות, ואפי' יהודי המקבי ואנשיו היו צריכים לעזוב את ירושלים [עיין בספר תולדות עם ישראל בימי קדם, מנחם שטרן הי"ד, עמ' 207–200].

אך יש מקום לדחות את הראיה הזו בדרך אחרת. שיש לומר שההלל והודאה נקבעו על נס פך השמן, הנס הזה לא היה ידוע לכל העם. לכן הוצרכו חז"ל להודיע על כך, וזאת הכוונה שלשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים. באמת החיוב הוא מדאורייתא, אך החכמים היו חייבים להודיע על הנס, כדי שיעשו אותם ימי שמחה.

5– ההו"א בביטול ימי חנוכה:

מובאת במס' ראש השנה[10], מחלוקת אמוראים אם בטלה מגילת תענית או לא בטלה, שם נאמר:

"מתיב רב כהנא: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר. ואמרו להם: צאו והתענו על מה שהתעניתם! – אמר רב יוסף: שאני חנוכה דאיכא מצוה. – אמר ליה אביי: ותיבטיל איהי, ותיבטל מצותה! אלא אמר רב יוסף: שאני חנוכה דמיפרסם ניסא".

היתה הו"א לומר שגם חנוכה יתבטל, כל הסיבה שחנוכה לא מתבטל, כיון שמיפרסם ניסא.

רש"י[11], מסביר שכוונת הדברים: "כבר הוא גלוי לכל ישראל על ידי שנהגו בו המצות, והחזיקו בו כשל תורה – ולא נכון לבטלו".

לפי דברי רש"י, רק אינו נכון לבטלו, אך אין שום איסור לבטלו. אם היה חיוב לקבוע יום טוב, יום שמחה כשנעשה נס והצלה, אי אפשר לבטלו. אלא מוכרחים לומר שאין חיוב דאורייתא לקבוע יום טוב, יום שמחה.

אך עדיין יש לדון בנוגע לעשיית זכר לנס, שאולי דוקא ביטלו את היום טוב, היום שמחה. כלומר מגילת תענית דנה בימים שאסורים בתענית וחלק אסורים גם בהספד, על כך נאמר שבטלה מגילת תענית גם לענין חנוכה, שבחנוכה אין איסור תענית והספד. אך עדיין נשאר חיוב לעשות זכר לנס. על כך עוד אדון בהמשך בע"ה[12].

כמובן שיש דוחק בכך, כיון שלפי"ז אין כאן קביעה ועשיית יום טוב ע"י חכמי ישראל. החיוב מדאורייתא, חכמי ישראל רק גילו את הנס. יתר על כן, כל הדחיה הזאת מבוססת על ההנחה שההלל והודאה בחנוכה נקבע על נס פך השמן. אך אני הבאתי בהמשך שאין הדברים הללו ברורים, ודוקא יש מקום גדול להבנה שנקבע ההלל והודאה על הנצחון במלחמה וכן על חנוכת המזבח.

[10] דף י"ח, עמ' ב'

[11] שם

[12] נראה שעוד אפשר לדחות ולומר שכל החיוב לעשות יום שמחה ביום שאירע לו נס, הוא דוקא במקרה שהאנשים מרגישים את הנס, וגם לאחר זמן יש עדיין משמעות לנס. בהמשך דנתי בדין תקנת נביאים לומר הלל. כתבתי שיש מקום לומר שאין תקנת נביאים לומר הלל, אלא דוקא על אירועים שקבעו חז"ל שיש לזכרם. כלומר שחז"ל ראו שיש משמעות לאירועים הללו, ויש לזכרם.

אלא עדיין יש מקום לדון שצריך תקנת חז"ל, כלומר שחז"ל צריכים לקבוע שיש לאירועים משמעות, ובלי קביעת חז"ל, אין חיוב דאורייתא לעשות יום שמחה. לכן יצא שלענין שלנו ביום העצמאות ויום ירושלים, אין קביעה של חכמי ישראל. שהרי לא ישבו חכמי ישראל ביחד, ולא קבעו שיש לעשות יום שמחה ביום העצמאות.

6– עשיית יום טוב בשעה שניצלים מצרה:

ר"ת דן בנוגע לאמירת הלל כשניצלים מצרה, וכותב[13]:

"שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור **שבשעה שהיה לכל ישראל צרה והיה הקב"ה עושה עמהם נס היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל והיו חייבין לברך על קריאתו אע"פ שלא היו גומרין אותו ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל דכתיב "כי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם וגו'**" ".

נראה לי שמשתמע מדבריו שעשיית היום טוב, היתה רק בשעת הנס. אך אין הכרח גמור להבנה זו, ואפשר להבין שהיו עושים בכל שנה ושנה. אך גם לפי ההבנה הזאת, אין הכרח להבין שיש חיוב בכך, אלא כך היו עושים. כלומר שעשו כן מצד עצמם.

7– הצלה מצרות שאירעו לעם ישראל בזמן התנ"ך:

נראה שמוכרחים לומר אין חיוב לעשות משתה ושמחה בהצלה מצרה, משום שרואים שעם ישראל ניצלו מהרבה צרות. בתנ"ך מסופר על צרות רבות שאירעו לעם ישראל, ואין אנחנו מוצאים כיום זכר להם. כלומר אנו לא עושים משתה ושמחה על ההצלה מסיסרא, על כיבוש יריחו וכיוצ"ב[14].

8– כמות ואיכות כפי שמתקנים חז"ל:

אפי' לדעת חתם סופר[15], שמסביר שמותר לקבוע יום טוב, יום שמחה כשאירע נס לקהילה, בכ"ז מבואר מדבריו שהחיוב דאורייתא הוא לעשות זכר לנס. הכמות ואיכות היא כפי מה שמתקנים חז"ל.

9– קהילה שתיקנו לעשות יום טוב:

מהר"ם אלשקר[16], דן בדין קהילה שתקנו לעשות יום טוב ביום שאירע להם נס, וטוען שצריכים לקיים את היום טוב, רק משום שהקהילה והבי"ד תיקנו את הדבר בהסכמות ובחרמות. משמע מדבריו שאין חיוב לעשות יום טוב, רק זו תקנת ותיקין לעשות יום טוב. אם תיקנו, כלומר אם הקהילה או הבי"ד תקנו, אז יש חיוב לקיים את מה שתיקנו, אך בלי התיקון אין חיוב.

---

[13] מובא בתלמידי ר' יונה, מס' ברכות, דף ז', עמ' ב'– דף ח', עמ' א'– מדפי הרי"ף

[14] מה שנכתב בהערה 11, שייך להאמר גם לגבי הראיה הזו.

[15] אורח חיים, סי' ר"ח. יורה דעה, סי' רל"ג

[16] סי' מ"ט

10– אדם שאירע לו נס:

מדברי כל האחרונים שדנים בדין עשיית יום משתה ושמחה ביום שאירע נס, משמע שאין חיוב לעשות, אלא הם רק דנים אם האדם קיבל על עצמו לעשות משתה ושמחה, באיזה אדר יש לו לעשות את היום משתה ושמחה[17]? וכן דנים שראוי ונכון לעשות כן[18], אך לא נמצא בלשונם שיש חיוב.

מסקנת הדברים:

אין חובה לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה.

[17] עיין ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תרפ"ו, אות ז'. סי' תרצ"ז, אות א'. פרי מגדים, אורח חיים, סי' תרצ"ז, אשל אברהם, ס"ק א'. משנה ברורה, אורח חיים, סי' תרפ"ו, ס"ק ח'.

[18] שערי תשובה, אורח חיים, סי' רי"ח, ס"ק ב'

ראוי ונכון לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה

מבוא:

נכתב במאמר לעיל שאין חיוב לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה. אך כאן אדון האם ראוי ונכון לקבעם. כפי שאראה במאמר יש בדבר מחלוקת אחרונים, שיש מן האחרונים שסוברים שיש איסור בדבר. אך אחרים שסוברים שאין איסור, ודוקא הדבר ראוי. אנסה להוכיח שהעיקר כדעת האחרונים שאין איסור, וראוי ונכון לקבוע ימים אלו כימים טובים.

מחלוקת האחרונים:

שו"ת מהר"ם אלשקר[1], סבר שאפשר לקהילה לתקן יום טוב ביום שאירע להם נס, וסובר שגם יש בכך תקנת ותיקין. אחרונים רבים נקטו כדבריו[2].
אך הפרי חדש[3], חלק על המהר"ם אלשקר, הוא סבר שאין לתקן יום טוב ביום שאירע לקהילה נס. הוא סובר שאין לחלק בין יחיד לרבים.
יש לציין שבמקום אחר נראה שהפרי חדש סתר את משנתו, הוא כותב[4]:

---

[1] סי' מ"ט

[2] מגן אברהם [אורח חיים, סי' תרפ"ו, ס"ק ה'] מביא את דברי מהר"ם אלשקר. כנסת הגדולה [אורח חיים, ריש סי' תרפ"ו] מביא את דברי מהר"ם אלשקר, ומציין מספר ימי פורים שקבלו עליהם כל מיני קהילות. אליהו רבה [אורח חיים, סי' תרפ"ו, ס"ק ה'] מביא את דברי מהר"ם אלשקר. שְׂדֵי חמד [חלק ג', מערכת יו"ד, כלל נ"ג] מביא מדברי פוסקים רבים שנקטו כמהר"ם אלשקר. עין שערי תשובה [אורח חיים, סי' ריו"ח, ס"ק ב'], הוא מביא שכתב ספר מחזיק ברכה שראה בשיטת ר"ה לרמב"ם בסופו שהרמב"ם קיבל עליו להתבודד ביום הצרה בכל שנה וביום שלאחריו לשמוח, ולשון זה הביאו ספר חרדים. בדברי הרבה אחרונים אנחנו מוצאים שנהגו לעשות פורים קטן על יום שאירע נס לקהילה– עיין ספר יוסף אומץ, סי' תתש"ט. ספר מנהגי ארץ ישראל [הל' פורים, אות כ"ד] בשם ספר שלחן טהור. אוצר ישראל, ערך פורים. ספר מור וקציעה, סוף חלק א', השמטה לסי' ריו"ח. גם הרבה אחרונים דנים בדין מי שאירע לו נס באדר וקיבל לעשות יום משתה ושמחה, באיזה אדר יעשה את המשתה ושמחה. משמע שהאחרונים האלה סוברים שיש מצוה לעשות משתה ושמחה ביום שאירע נס לאדם– עיין ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תרפ"ו, אות ז'. סי' תרצ"ז, אות א'. פרי מגדים, אורח חיים, סי' תרצ"ז, אשל אברהם, ס"ק א'. משנה ברורה, אורח חיים, סי' תרפ"ו, ס"ק ח'. אורח חיים, סי' תרצ"ז, ס"ק ב'.

[3] אורח חיים, סי' תצ"ו, ס"ק י"ד

[4] אורח חיים, סוף סי' תרצ"ז

"מי שאירע לו נס באחד מהימים שבאדר בשנה פשוטה וקבל עליו לעשות אותו יום בכל שנה יום משתה ושמחה כשיגיע שנת העיבור העלה הר"ש הלוי בתשובה אורח חיים סי' ט"ז שיעשה אותו באדר א', אמנם אם הנס נעשה לו באדר שני ראוי לעשות באדר ב' בשנת העיבור".

הוא מביא את הדברים בלי להעיר עליהם דבר. לכאורה לפי דבריו אין מקום לקבלת יום שאירע לו נס ליום משתה ושמחה.

יסוד מחלוקתם:

יסוד הדיון כאן נסוב על הסוגיא במס' ראש השנה[5], ששם מובאת מחלוקת אמוראים, אם בטלה מגילת תענית או לא בטלה. להלכה נפסק שבטלה מגילת תענית.

נראה שאפשר לומר שהמחלוקת של האחרונים האלה, היא אם לאחר שבטלה מגילת תענית אין להוסיף ימים טובים.

הגמ' במס' ראש השנה[6], דנה בנוגע ליום טוב שעשו– בג' תשרי, והבינה בתחילה שנתקן הדבר קודם חורבן בית המקדש, ולכן היא מקשה על המ"ד שבטלה מגילת תענית,: "ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית – קמייתא בטול, אחרנייתא מוסיפין?". לכאורה מן הלשון הזה משמע שאין להוסיף ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית.

אך נראה שאפשר להסביר שאין כאן איסור, אבל לא מסתבר לומר שיתקנו יום טוב לאחר שבטלה מגילת תענית. אם ירצו בכך אין איסור. נראה לי שהפרי חדש לא סובר שיש איסור בדבר, אלא שאי אפשר לתקן ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית, ואם קובעים זה לא חל. לאחר שבטלה מגילת תענית אין להוסיף ימים טובים[7]. אך גם לזה נראה לי שאין הוכחה מדברי הגמ', כיון שהגמ' רק שאלה מדוע יתקנו יום טוב, אבל אם יתקנו, הגמ' לא אמרה שלא יועיל, ולא יחול.

החתם סופר[8], מתרץ קושיא זו בדרך אחרת, הוא מחלק בין ימים טובים שקשורים עם בית המקדש לימים טובים שאינם קשורים עם מגילת תענית. כלומר הוא סובר שהימים הטובים שכתובים במגילת תענית הם ימים טובים שקשורים לבית המקדש, ולכן הם התבטלו בחורבן בית המקדש. היום טוב

---

[5] דף י"ח, עמ' ב'– דף י"ט, עמ' ב'

[6] דף י"ח, עמ' ב'

[7] יש לציין שהחתם סופר [אורח חיים, סי' קצ"א], הבין שלפי הפרי חדש יש איסור להוסיף ימים טובים.

[8] אורח חיים, סי' קס"ג, סי' קצ"א

שדיברו עליו בסוגיא במס' ראש השנה[9], היה קשור לבית המקדש, ולכן הגמ' תמהה איך הוסיפו יום טוב לאחר שבטלה מגילת תענית. לכן הוא סובר שיום טוב שאינו קשור לבית המקדש אפשר לתקן בזמננו, ואפשר לתקן יום טוב ביום שאירע נס לקהילה. הוא מביא הוכחות רבות לחילוק הזה בין ימים טובים שקשורים עם בית המקדש ובין ימים שאינם קשורים עם בית המקדש.

אחת מהוכחותיו היא מדין של פורים, שהרי מבואר במס' ראש השנה[10], שלא בטלה מגילת תענית לענין חנוכה ופורים. מה שלא בטלה מגילת תענית לפורים, אין הכוונה לפורים עצמו, שהרי פורים אינו קשור עם מגילת תענית, הוא נקבע הרבה קודם למגילת תענית, אלא הכוונה לכך שבן י"ד [אחד שנוהג פורים בי"ד באדר] אסור לו להתענות ביום ט"ו, וכן בן ט"ו [אחד שנוהג פורים בט"ו באדר] אסור לו להתענות ביום י"ד. השאלה נשאלת למה הימים האלה לא התבטלו? חנוכה לא התבטל, כיון שמיפרסם ניסא, אך מה זה קשור לימים הללו? התשובה היא שלא התבטלו, כיון שאין הם קשורים עם בית המקדש[11]. החתם סופר סובר שיש מצוה לעשות יום טוב ביום שאירע לאדם נס.

הוכחות שאין איסור לקבוע ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית:

נראה לי שיש כמה הוכחות לכך שאין איסור להוסיף ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית:

1- קביעת ימים טובים לאחר ביטול מגילת תענית:

מובא במס' שבת[12]:

> "תנו רבנן: מי כתב מגילת תענית? אמרו: חנניה בן חזקיה וסיעתו, שהיו מחבבין את הצרות. אמר רבן שמעון בן גמליאל: אף אנו מחבבין את הצרות, אבל מה נעשה, שאם באנו לכתוב – אין אנו מספיקין. דבר אחר: אין שוטה נפגע. דבר אחר: אין בשר המת מרגיש באיזמל".

---

[9] דף י"ח, עמ' ב'

[10] דף י"ט, עמ' ב'

[11] ערוך לנר [מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב'], גם מחלק בין ימים טובים הקשורים עם בית המקדש ובין ימים שאינם קשורים עם בית המקדש. הוא כותב שר' יוסי סובר שהימים הטובים שקשורים עם בית המקדש התבטלו בחורבן בית המקדש, וכיון שרוב הימים במגילת תענית קשורים עם בית המקדש, לכן גם הימים שאינם קשורים עם בית המקדש התבטלו.

[12] דף י"ג, עמ' ב'

נראה לי מלשון הגמ' שרשב"ג סובר שכיום לא מתקנים יום טוב לא משום שיש איסור בדבר, אלא רק משום שיש כל כך הרבה צרות שבאה להם הצלה, שאם יתקנו על כל אחד ואחד יום טוב, כל יום יהפוך ליום טוב[13], או משום שלא מכירים בנס[14].

לכן לפי הדברים האלה יצא שביום העצמאות ויום ירושלים, שמכירים את הנס, ויש כאן אירוע מיוחד במינו, יהיה אפשר לתקן יום טוב. ונראה בפשטות שזהו דבר שראוי לעשות.

2– ביטול מגילת תענית:

הבאתי לעיל את מחלוקת האמוראים אם בטלה מגילת תענית או לא.

דעת הראב"ד[15], שאפי' למ"ד שבטלה מגילת תענית, בכ"ז היא רק בטלה לענין תענית יחיד, כלומר שבימים האלה מותר ליחיד להתענות, אך לציבור אסור להתענות.

השו"ע[16] לא פסק כדברי הראב"ד, והוא מתיר אותם לגמרי.

נראה לי שיש ללמוד מן הדברים האלה שכל הדיון אם בטלה מגילת תענית או לא בטלה מגילת תענית, היא שאלה אם הימים האלה מותרים או אסורים. כלומר, יש כאן היתר אין כאן איסור. המ"ד שסובר בטלה מגילת תענית, בא לומר שאין איסור להתענות בימים אלה, מותר להתענות בימים אלה. אין הוא בא לאסור דבר, אלא הוא בא להתיר. לשון השו"ע: "הלכתא בטלה מגלת תענית, וכל הימים הכתובים בה **מותר להתענות בהם**". כל הדיון כאן שאין חיוב לנהוג בימים אלה יום טוב, אך אין כאן דיון שמכאן ואילך אין לעשות ימים טובים.

נראה שההבנה של הפרי חדש שכיון שהתבטלו הימים טובים, כלומר לא חלים עליהם דיני יום טוב, יש ללמוד שמכאן ואילך אי אפשר לחול על איזה יום דיני יום טוב של מגילת תענית. שהרי אם התבטלו הימים האלה, כלומר ימים שכבר נהגו אותם כימים טובים, קל וחומר שדעת חז"ל שלא להוסיף ימים טובים.

---

[13] עיין רש"י שם

[14] יש לציין שהפרי חדש בעצמו כותב שמשמע מן הסוגיא כאן שאפשר להוסיף ימים טובים, הוא רק דוחה את הדברים האלה עקב הסוגיא במס' ראש השנה.

[15] מובא בראש, מס' תענית, פרק ב', סי' כ"ד. נראה שהרא"ש נוקט כדבריו. גם נראה שהטור [אורח חיים, סי' תקע"ג] נוקט כדבריו.

[16] שם. הוא סומך על דעת הר"ן [מס' תענית, דף ז', עמ' א', מדפי הרי"ף], שדחה את דברי הראב"ד. יש לציין שהמאירי [מס' תענית, דף י"ח, עמ' א'– עמ' ב'], כותב שרוב המפרשים מסכימים להתיר את הימים לגמרי.

3– הטעם לביטול מגילת תענית:

נראה לי שהיה מקום לומר שהסיבה שהימים הטובים הכתובים במגילת תענית התבטלו, היא משום שהאנשים לא הרגישו בימים אלה שמחה. כלומר היום טוב נקבע לפי הרגשת העם. היה ויכוח בין החכמים מה היא הרגשת רוב האנשים בימים אלה? הרגשת האנשים בימים אלה לא היתה הרגשה של שמחה, כיון שלאחר חורבן בית המקדש בטל הטעם של הימים האלה. ההצלה בימים אלה התגמדה לעומת חרבן בית המקדש שאירע.

בגמ' במס' תענית[17], מבואר שאם אירעה איזו צרה ביום טוב שקבעו, כלומר שבתחילה אירע ביום זה נס ואח"כ אירעה בו צרה, אז מתבטל היום טוב. רואים מכאן שאם אין שמחה ביום, כיון שאירעה בו צרה, אז אין דין יום טוב. בדיוק כך הם הדברים בחורבן בית המקדש, לאחר שנחרב בית המקדש לא היתה שמחה בכל הימים שמוזכרים במגילת תענית[18].

לכן נראה שאין זה קשור עם הוספת ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית. כלומר אם האנשים מרגישים שמחה באיזה שהוא יום, כיון שאירע להם נס והצלה, הם יכולים לקבוע את היום ליום שמחה.

4– ביטול מגילת תענית רק לימים שאין להם משמעות כל כך גדולה:

היה מקום לומר שמה שנאמר שבטלה מגילת תענית, הוא דוקא לימים טובים שאין להם משמעות כל כך גדולה. כלומר אין כאן אירוע משמעותי ביותר, אלא הצלה כל שהיא. כפי שרואים שהרבה מן הימים הטובים המוזכרים במגילת תענית, אין הם ימים טובים ברי משמעות כל כך גדולה, יש בהם נצחונות בויכוחים עם הצדוקים, הצלה מגזירת ביטול תורה וכיוצ"ב. אך האירועים של יום העצמאות ויום ירושלים, אינם אירועים רגילים, הם אירועים משמעותיים לדורות.

כחילוקי מצאתי בדברי הרב יהודה גרשוני[19], שכותב שכל מה שדובר בגמ' שבטלה מגילת תענית, הוא דוקא בנס של גזירה מיוחדת לבטל תורה ומצוות, וכן אדכרתא דשטרא. אך נס ממוות לחיים, נקרא גאולה ממש, ובזה לא אומרים קמאי בטיל וכו'. כדברים האלה כותב הרב נתן צבי פרדימן[20], הוא כותב שעל נסים גדולים ומקיפים כמו תקומת עצמאות ישראל, שדומה לפחות למה שאירע בחנוכה ובפורים, לא בטלו במגילת תענית.

---

17 דף י"ח, עמ' א'– עמ' ב'

18 כעין הדברים האלה כתב הרב משה צבי נריה זצ"ל, במאמרו "תוספת ימי שמחה לישראל".

19 במאמרו "על קביעת יום טוב"

20 במאמרו "בדין יום העצמאות"

אך על ההסבר הזה יש להקשות מה היתה ההו"א במס' ראש השנה[21], שבביטול מגילת תענית גם התבטלה חנוכה? נראה לי שאפשר להשיב על כך בשני תירוצים:

1. אולי זו כוונת תירוץ הגמ' דמיפרסם ניסא, כלומר שיש כאן נס כה משמעותי, הנצחון במלחמה היה דבר בר משמעות כל כך גדול, שאין לבטלו. או כפי שאבאר לקמן, ההצלה מן השמד היא הצלה לדורות, שיש לה משמעות לדורות, אפי' לאחר חורבן בית המקדש. אולי זאת כוונת המשנה ברורה[22]:

> "חוץ מחנוכה ופורים – ר"ל שהם ג"כ מהימים הכתובים במגילת תענית ומפני הנסים הגדולים המפורסמים שנעשו בהם נשארו בחזקתם".

2. כל הימים שהוזכרו במגילת תענית התבטלו, כיון שהמשמעות שלהן התבטלה בחורבן הבית. כל הימים האלה קשורים לתקופת בית המקדש. לכן הגמ' סברה שגם חנוכה צריך להיבטל, אך אין זה הטעם באי הוספת ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית.

נראה לי שהסיבה שאין להוסיף ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית [לפי דעת הפרי חדש], היא שכל עוד בית המקדש חרב אין לנסים משמעות כל כך גדולה. אי אפשר לשמוח כל זמן שבית המקדש עומד בחורבנו. זאת כוונת הגמ' במס' ראש השנה[23], שאומרת בטעם אלו סוברים שבטלה מגילת תענית, כיון שכתוב על הד' הצומות[24]: "כה אמר ה' צבקות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה", והגמ' דורשת שבזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, בזמן שאין שלום יהיו לצום. אלו שסוברים שבטלה מגילת תענית אומרים, שהימים במגילת תענית הם כמו הצומות. וכן ר' יוסי[25] אומר:"בזמן שבית המקדש קיים – אסורין, מפני ששמחה היא להם. אין בית המקדש קיים – מותרין, מפני שאבל הוא להם". נראה לי שמשמעות הדברים כשהבית בחורבן, אין ששון ושמחה.

לפי"ז יש לדון מה הדין באירועים שאירעו לנו ביום העצמאות ויום ירושלים? הרי הם אירועים משמעותיים ביותר, יש כאן אתחלתא דגאולה, יש כאן ניצני המשיח ובית המקדש. אולי באירוע כזה, יש לקבוע יום טוב. שבאמת על סתם אירוע אין לשמוח כל עוד שאין בית המקדש, אך באירוע בעל משמעות כל כך גדולה, מותר וראוי לשמוח. מאידך, אם עושים את יום העצמאות ויום ירושלים

---

[21] דף י"ח, עמ' ב'

[22] סי' תקע"ג, ס"ק ב'

[23] דף י"ח, עמ' ב'

[24] זכריה ח', פס' י"ט

[25] שם, דף י"ט, עמ' א'

ימים טובים אולי מראה בכך שמשלימים עם מה שיש ולא רואים את חורבן בית המקדש, דהיינו את חסרון בית המקדש, ולכן אי אפשר לשמוח.

5– בזמן שיש שלום, זהו זמן של ששון ושמחה:

לכאורה, נראה שיש מקום לומר שלכו"ע מותר כיום להוסיף ימים טובים, גם לדעת הפרי חדש, כיון שאפי' שאין בית המקדש עדיין יש שלום, והרי הגמ' אומרת שבזמן שיש שלום, זהו זמן של ששון ושמחה. כך ראיתי שהרב מרדכי יהודה ליב זק"ש [חתן הרב חרל"פ][26] סובר, הוא כתב שאפשר לעשות יו"ט ליום העצמאות ויום ירושלים, ואין את הבעיה של בטלה מגילת תענית. כיון שרק אין להוסיף ימים טובים, כשאין שעת שלום. הוא כותב שכמו שחורבן בית המקדש השני גרם לביטול מגילת תענית, כן יש לומר בנוגע לחורבן בית המקדש הראשון. לכן השאלה נשאלת איך קבעו את פורים כיו"ט הרי בית המקדש לא היה בנוי? על כך הוא משיב שכיון שבזמן פורים מרדכי היה משנה למלך, אסתר היתה מלכה, היה זמן של שלום, ולכן אפשר היה לתקן ימים טובים, אפי' שעדיין לא היה בית המקדש. משום כך, יש לומר אותם הדברים בנוגע לקביעת יום העצמאות כיום טוב.

אך נראה שניתן לדחות דעה זו בהסתמך על דברי הגמ' במס' ראש השנה[27], שמדמה את הימים טובים במגילת תענית לד' צומות.

וכן על דברי הרמב"ן[28] וטור[29], ששניהם מסבירים שמה שנאמר בזמן שיש שלום, הכוונה לזמן שיש בית המקדש. כלומר שגם ימינו נחשבים זמן שאין שלום, ולכן אין הד' צומות ימי ששון ושמחה. כך אנחנו נוהגים כיום, ונוקטים כדעת הרמב"ן שכל עוד שאין בית המקדש, אין ששון ושמחה. לכן הוא הדין לדין ימים טובים במגילת תענית, כלומר שאין להוסיף ימים טובים כל עוד שאין בית המקדש, שכל עוד שאין בית המקדש, אין שלום.

6– עשיית יום טוב בכל שנה ושנה כשניצלים מצרה:

הבאתי לעיל מדברי ר"ת, שאפשר להבין מדבריו, שהיו עושים יום טוב בכל שנה ושנה.

---

[26] תחומין י"ד, עמ' 376

[27] דף י"ח, עמ' ב'

[28] תורת האדם, מהודרת שעוועל, עמ' רמ"ג

[29] אורח חיים, סי' תק"נ, סע' א'

7– טעם של ספר צידה לדרך לביטול ימים טובים במגילת תענית:

מובא בספר צידה לדרך[30], הסבר למה התבטלו הימים הטובים במגילת תענית, אלו דבריו:

"וידוע הוא שבכל דור ודור אחר חרבן בית שני נעשו נסים לאבותינו בכל הארצות ולמדינות ולקהלות רבות וכבר הזכירו במגילת תענית והיו נוהגים בזמנים שעברו בימי קדמונינו לעשות זכר וימי משתה ושמחה בימים ההם. **ולפי שרבו הימים ותכפו הצרות ונכפלו הקורות הבאות והתלאות והגדולות לא עשאום כולם ימים טובים. ואמרו בגמ' שבטלה מגילת תענית. ואמנם העלו ואמרו שלא בטלה מכל וכל כי הניחו חנוכה ופורים לפי שהיו הנסים לכל ישראל או לרובם והניחום לזכרון וקבעו בהם בתפילה להזכיר מעשה הנס**...".

נראה לי שאפשר ללמוד מדבריו שסובר שהסיבה שבטלה מגילת תענית, היא משום מה שאמר רשב"ג בסוגיא במס' שבת[31], שתכפו הצרות עלינו, ואי אפשר לכתוב את כל הנסים שקורים לנו, יש כל כך הרבה נסים. ומשום כך לא מוסיפים עוד ימים טובים, ולאחר זמן מתוך הסיבה הזו ביטלו את מגילת תענית. משמע שאין שום איסור להוסיף ימים טובים, רק לא רצו להוסיף משום שיש ריבוי צרות. נוסף על כך הוא כותב שהשאירו את חנוכה ופורים כיון שהיו הנסים לכל ישראל או לרובם.

לפי"ז נראה שהוא הדין ביום העצמאות ויום ירושלים, שהיו נסים לכל עם ישראל. על נסים כאלה יש לעשות ימים טובים.

8– ימי שמחה שנוהגים כיום לאחר שבטלה מגילת תענית:

יש ימי שמחה שנוהגים כיום אפי' לאחר שבטלה מגילת תענית. אחדים מימים האלה נהגו לאחר שבטלה מגילת תענית ואחדים נהגו קודם שבטלה מגילת תענית. נראה לי שאין ימים אלה בעלי משמעות רבה יותר מיום העצמאות ויום ירושלים. לכן נראה שכמו בימים האלה קבעו ימי שמחה, כן אפשר לקבוע ימי שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים. אך כפי שכתבתי לעיל כיון שלא ישבו וקבעו חכמי ישראל לעשות את הימים האלה לימי שמחה, אז אין חיוב לעשות אותם ימי שמחה, אבל הרוצה לעשות אותם ימי שמחה, יכול לעשותם ימי שמחה.

אביא כאן כמה ימי שמחה, שקבעו אותם לאחר שבטלה מגילת תענית:

---

[30] מאמר רביעי, הכלל השביעי, פרק ראשון. עמ 270

[31] דף י"ג, עמ' ב'

9– ל"ג בעומר:

ל"ג בעומר: אם נעיין במקורות מקור השמחה בל"ג בעומר אינו כל כך ברור. שהרי בסוגיא במס' יבמות[32], מובא שתלמידי רבי עקיבא מתו מפסח ועד עצרת. אצל הרבה גאונים וראשונים מובא שמנהגי האבלות שנוהגים בספירת העומר, נוהגים כל ימי ספירת העומר, מפסח עד העצרת[33] .

יש ראשונים[34] שמביאים מדרש שבו יש גי' אחרת, ששם מובא שמתו מפסח עד פרוס העצרת. בדברי כל הראשונים האלה מבואר שמפסיקים את מנהגי האבלות רק בל"ד בעומר בבוקר.

השו"ע[35], אינו מזכיר ענין של ל"ג בעומר, אלא הוא כותב שמל"ד בעומר מסתפרים.

יש ראשונים[36] שסוברים שבאמת מתו תלמידי ר"ע מפסח עד העצרת, אך הם לא מתו בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון. לפי החשבון שלהם יוצא שמתו רק ל"ב ימים או ל"ג ימים, כדי לעשות זכר לדבר הזה, מפסיקים את מנהגי האבילות בל"ג בעומר, ועושים שמחה בל"ג בעומר.

גם לפי דעה זו לא ארע משהו מיוחד בל"ג בעומר. יש דעה בין הראשונים[37] וגם מובא בספרי מקובלים[38], שפסקו תלמידי רבי עקיבא למות בל"ג בעומר, כלומר אירע משהו ביום עצמו.

הרמ"א[39], פוסק להלכה שיש לנהוג שמחה בל"ג בעומר, אך לא ברור אם זה משום שסובר כדעה שסוברת שמתו כל ספירת העומר חוץ מימי התחנון, ועושים זכר בל"ג בעומר, או משום שסובר שבל"ג בעומר פסקו למות[40].

---

[32] דף ס"ב, עמ' ב'

[33] רי"ץ גיאת, מאה שערים, עמ' ק"ט. הל' פסוקות, סי' צ"ז. ספר האורה, חלק א', אות צ"ב. ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא [חג הפסח], כותב בסתם את הדעה שאין נושאים אשה ואין מסתפרים מפסח עד עצרת, ואז כותב שיש שמסתפרים מל"ג בעומר ואילך. בטור [אורח חיים, סי' תצ"ג] מובא ב' הדעות.

[34] ספר המנהיג, הל' אירוסין ונישואין, סי' ק"ה. תשב"ץ חלק א', סי' קע"ח. דרשות ר"י אבן שועיב, ספר ויקרא, סוף דרשת יום ראשון של פסח. מאמר חמץ לרשב"ץ, אות ק"מ. מגן אבות, פרק א', משנה א'.

[35] אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'

[36] מהרי"ל, דיני הימים שבין פסח לעצרת, אות ז'. ספר המנהגים לר' אייזיק דטירנא, הגהות מנהגים, אות מ"ח, חודש אייר. ספר לקט יושר, חלק א', אורח חיים, דף צ"ז, ענין ג'. שם, ענין ב'.

[37] מאירי, בחידושיו למס' יבמות, דף ס"ב, עמ' ב'

[38] בספר שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש י"ב. ספר פרי עץ חיים, שער ספירת העומר, פרק ו'. וספר מחברת הקודש, שער ספירת העומר.

[39] אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'

[40] ביאור הגר"א [אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'], בדעת הרמ"א ובדעת הטור כצד השני.

בכל אופן אפי' לפי הפירוש שהפסיקו תלמידי ר"ע למות בל"ג בעומר, נראה לי שאין השמחה אז גדולה יותר מהשמחה ביום העצמאות ויום ירושלים.
יש גם שמקשרים את השמחה בל"ג בעומר עם יום פטירתו של רשב"י או יום שמחה של רשב"י[41] , ונראה לי שיום העצמאות ויום ירושלים לא גרעו מכך.
בין לפי ההסבר שהשמחה משום שפסקו למות תלמידי ר"ע בל"ג בעומר ובין לפירוש שהשמחה משום יום הילולא של רשב"י, השמחה הזאת נקבעה לאחר חורבן ביהמ"ק. וא"כ רואים שקובעים ימי שמחה, גם לאחר שחרב ביהמ"ק[42].

10– ימים שבין יום הכפורים לסוכות:

ימים שבין יום הכפורים לסוכות: בדברי מספר ראשונים מוצאים את היסוד שלימים אלה יש דינים של ימים טובים, ימי שמחה[43].
גם בשו"ע[44] ורמ"א[45], מוצאים את הימים האלה כימים טובים, כימי שמחה. כן מוצאים בדברי האחרונים[46].
יש שני הסברים מדוע ימים אלה הם ימים טובים:
1. שאז נשלמה בנית בית המקדש שבנה שלמה[47].
2. על פי דברי המדרש נתן הקב"ה מתנה לישראל שמוחל על עונותיהם כל אותן ד' הימים בין יום הכפורים לסוכות, ואינו מתחיל למנות עונותיהם אלא מיום ראשון של סוכות, שנא' "ולקחתם לכם ביום הראשון"[48], ר"ל ראשון הוא לעבירות[49].
לפי ההסבר הראשון יש לשאול למה יום טוב זה לא התבטל כשנתבטלה מגילת תענית? הרי לכאורה אין מקום לימים הטובים האלה, הקשורים לבית המקדש שנחרב. בכ"ז אנחנו רואים שעושים את הימים האלה כימים טובים, ימי שמחה, אפי' שבטלה מגילת תענית. ביטול מגילת תענית ביטל דוקא את הימים

---

41 עיין ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תצ"ג, דין ב'. ספר מורה באצבע, סי' ח', אות כ"ג. ספר שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש י"ב. ספר טעמי המנהגים, בעניני הילולא דרשב"י.

42 החתם סופר [סי' קס"ג] מביא את הראיה מל"ג בעומר לדין קביעת יום טוב כשאירע נס לקהילה.

43 בהגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש'. שבולי הלקט, ענין התפילה, סי' ל'. מהרי"ל, סוף הל' יום כפור, אות ל"ג. ומנהגים, לר' אייזיק דטירנא, בין כיפור לסוכות.

44 אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'

45 שם, תרכ"ד, סע' ה'

46 מגן אברהם שם, ס"ק ז'. פרי חדש, סי' קל"א, ס"ק ז'. שערי תשובה, אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק י"ט.

47 עיין הגהות מיימוניות הל' תפילה, פרק ה', אות ש'. שבולי הלקט, ענין תפילה, סי' ל'.

48 ויקרא כג, מ

49 מהרי"ל, מנהגי הל' יום כיפור, אות ל"ג. מצאתי בספר מנהגים, לר' אייזיק דטירנא, בין כיפור לסוכות שמביא את ב' הטעמים.

הטובים הכתובים במגילה. גם לטעם השני, שאינו קשור לבית המקדש, בכל אופן רואים שעושים ימים טובים, ימי שמחה לאחר שבטלה מגילת תענית.
מכאן שמקילים לעשות ימים טובים, ימי שמחה לאחר שבטלה מגילת תענית, אפי' בימים שאין להם מקור בחז"ל .

11– ימים בין ראש חודש סיון לשבועות:

ימים בין ראש חודש סיון לשבועות: בכמה ראשונים מוצאים שבימים אלה נוהגים דיני ימים טובים, ימי שמחה[50]. רמ"א פוסק דין זה בכמה מקומות[51].
הראשונים מבארים שבג',ד' וה' בסיון אין אומרים תחנון, כיון שהם ג' ימי הגבלה[52]. באחרונים מובאים ג' טעמים למה גם בב' בסיון נוהגים דיני שמחה:
1. כיון שבב' בסיון אמר משה לבני ישראל להתקדש לקבלת התורה[53].
2. שקוראים ליום ב' של חודש סיון יום המיוחס, מפני שביום ב' סיון נאמר לישראל "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"[54].
3. כיון שהעולם נוהג לקראו יום מיוחס, זאת אומרת שהוא נמצא בין שני ימים מקודשים, בין ראש חודש ובין ימי הגבלה. יסוד הזה רואים במס' תענית, דף י"ח, עמ' א', שכיון שהוא מוטל בין שני ימים טובים, אז עשאוהו יום טוב בפני עצמו[55].
לפיכך, לא כל הימים טובים התבטלו כשנתבטלה מגילת תענית, אלא גם לאחר ביטול מגילת תענית נשארו ימי שמחה. נראה לי שיום העצמאות ויום ירושלים אין בהם גריעותא מן הימים האלה, כמו השמחה שיש בימים אלה, כן יש שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים. ובודאי לא פחותה מן השמחה בב' בסיון.

12– ימי חודש ניסן:

ימי חודש ניסן– מובא במס' סופרים[56]:

> "מנהג רבותינו שבמערב להתענות שלשת ימי צום מרדכי ואסתר פרודות, ולאחר פורים, שני וחמישי ושני. **ולמה אין מתענין אותן בחדש ניסן, מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן, ושנים עשר נשיאים**

---

[50] עיין בהגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש'. שבולי הלקט, ענין התפילה, סי' ל' מביא שמנהג וירמיש"א שבשבוע כולו של חג שבועות אין נופלים על פניהם. אבל המנהג של מגנצ"א שנופלים.

[51] אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'. שם, אורח חיים, סי' תצ"ד, סע' ב'

[52] עיין בהגהות מיימוניות שם

[53] מגן אברהם, סי' תצ"ד, ס"ק ד'

[54] עיין בספר שערים מצויינים בהלכה [סי' ק"כ, ס"ק ט"ו], שמביא כן בשם שו"ת דברי מלכיאל [חלק ג', סי' כ"ג].

[55] שו"ת האלף לך שלמה, חלק אורח חיים, סי' של"א

[56] פרק כ"א, הל' א'– ד'

הקריבו קרבנם לשנים עשר יום, יום לכל שבט ושבט, וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב; וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן, לקיים מה שנאמר, אין כל חדש תחת השמש. לפיכך אין אומרים תחנונין כל ימי ניסן, ואין מתענין עד שיעבור ניסן, אלא הבכורות שמתענין בערב הפסח, והצנועים בשביל המצות כדי שיכנסו לפסח בתאוה, והתלמידים מתענין בו בשני ובחמישי ושני, מפני חילול השם ומפני כבוד תורה שנשרפה; במה דברים אומרים בצינעה, אבל לקרוא עום בציבור אסור, עד שיעבור ניסן".

בכמה ראשונים מוצאים שבימים אלו של חודש ניסן יש דיני ימים טובים, ימי שמחה[57].

יש מנהגים שונים בהנהגת השמחה בימים אלו, שיש שסוברים שנוהגים דיני ימים טובים, דיני שמחה בכל חודש ניסן, ויש אומרים רק עד פסח. מלשון מס' סופרים מבואר שלכל ימי חודש ניסן יש דיני ימים טובים, ימי שמחה[58].

יש ראשונים שמביאים את המנהג, אך חולקים עליו, כיון שלדעתם בטלה מגילת תענית, ולכן אין מקום לימים טובים האלה[59].

המנהג הזה מובא להלכה בטור, שו"ע ורמ"א[60]. בטור מבואר שרק עד סוף פסח נוהגים דיני ימים טובים, אך השו"ע ורמ"א פסקו שכל חודש ניסן נוהגים דיני ימים טובים, ימי שמחה.

יש שתי סיבות שמובאות בראשונים לטעם השמחה בימים אלה:

1. מובא במס' תענית[61]: "אמר מר: מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למיספד... אמר מר: מתמניא ביה עד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למיספד". מובא במגילת תענית שהיו בימים אלו נצחונות בויכוחים עם הצדוקים ובייתוסים, ולכן היו בהם ימים טובים[62].

2. הטעם שמובא במס' סופרים, משום שבימים אלו הקריבו י"ב נשיאים קרבנות[63]. יסוד השמחה בכך, הוא שיום שמביאים בו קרבן הוא יום טוב[64].

---

[57] תשובת הגאונים, שערי תשובה, סי' רמ"ג, סי' של"ו– של"ז. הגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש'.

[58] עיין הגהות מיימוניות שם

[59] סידור רש"י, סי' ש"נ. מחזור ויטרי, סי' צ"ג. שבולי הלקט, ענין תפילה, סי' ל'.

[60] אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'

[61] דף י"ז, עמ' ב'

[62] סידור רש"י, סי' ש"נ

[63] עיין הגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש'. שבולי הלקט, ענין התפילה, סי' ל'

[64] עיין מגילת תענית בדין ימים טובים כשמביאים קרבן, יום טוב בערב פסח ראשון ובערב פסח שני. ירושלמי, מס' פסחים, פרק ד', הל' א'. ירושלמי מס' חגיגה, פרק ב', הל' ד'. מס' עירובין, דף מ"א, עמ' א'. מס' חולין, דף קכ"ט, עמ' א'.

מכל הטעמים האלה רואים שלא בטלה לגמרי מגילת תענית, ועדיין נוהגים ימים טובים, ימי שמחה. ונראה שאפשר ללמוד על יום העצמאות ויום ירושלים מן הימים האלה. גם לפי הטעם שאלו ימים שמביאים בהם קרבן, שבזה נראה מדברי כמה ראשונים שלא בטלה במגילת תענית, כיון שהם מדינא[65]. בכל אופן גם לפי ההסבר הזה, לכאורה בי"ג בניסן לא היה צריך שיהיה יום שמחה, יום טוב. שהרי בי"ג בניסן הנשיאים לא הביאו קרבן.

החתם סופר[66], נותן ב' הסברים לשמחה בי"ג בניסן:

א– שגמר אכילתו של קורבן שלמי נשיא שבט נפתלי, אחירע בן עינן, היה ביום י"ג בניסן.

ב– הוא מביא ממדרש רבה שמבואר שם שהפיכת סדום היתה בט"ז בניסן, וכתב היפה תואר שלפי"ז יוצא שהמלאכים הגיעו לאברהם בט"ו בניסן, וזה היה יום השלישי למילתו. וא"כ נמצא שנימול אברהם בי"ג בניסן, ולכן עושים יום טוב זכר ליום הזה.

נראה שאין כאן טעמים ממש חזקים לעשיית יום שמחה, ולכן נראה שאפשר ללמוד מכך שאפשר להתיר ימי שמחה לאחר שבטלה מגילת תענית. לא כל הימים התבטלו. יש להוסיף שלפי הטעם שעושים ימים טובים, ימי שמחה כיון שבימים אלו הביאו הנשיאים קרבן, ישאר לנו קושי למה כל ימי חודש ניסן נוהגים שמחה? הבית יוסף[67], מסביר שהסיבה שנוהגים דיני ימים טובים, ימי שמחה בכל חודש ניסן, כיון שכבר יצא רוב החודש בקדושה.

עוד נראה לי שקשה לומר שמשום הדין שעושים יום טוב ביום שמביאים בו קרבן, נוהגים דיני שמחה בימים אלו. שהרי כאן כל עם ישראל נוהג ימי שמחה בימים אלה, והרי בכל יום הקריב נשיא של שבט אחר. לכן לא היה צריך שכל עם ישראל ינהגו ימי שמחה בימים אלה. מדברי הבית יוסף[68] ופרי חדש[69],

---

[65] עיין תוס', מס' פסחים, דף נ', עמ' א'. רא"ש, שם, פרק ד', סי' א'. מצפה איתן, מס' תענית, דף י"ב, עמ' א'. אור זרוע, חלק ב', הל' אבילות, סי' תל"ב. יש לעיין שיש מחלוקת ראשונים ואחרונים גדולה מאוד בנוגע לדין של מחרת שבועות ופסח שני. אין כאן המקום להאריך בכל זה, אך עיין במשנה למלך הל' כלי המקדש, פרק ו', הל' ט'– י'. בשְׂדֵי חמד, חלק ה', סי' נ"ז– שמרחיבים בדין עשיית יום טוב ביום שמביאים בו קרבן.

יש אחרונים שמבארים שלא התבטלו, כיון שאין הם קשורים עם נס, דוקא ימים שקשורים עם נס התבטלו בביטול מגילת תענית [הרב שלמה הכהן זצ"ל, מובא בשְׂדֵי חמד, חלק ה', סי' נ"ז], ויש אחרונים שמבארים שלא התבטלו, כיון שהם ימים טובים ליחידים, ולא התבטלו ימים טובים ליחידים, רק ימים טובים לכל עם ישראל התבטלו [עיין חיי אדם, סוף הל' מגילה, אות מ"א], במקרה דידן צ"ע בטעם הזה, שהרי הימים של חודש ניסן נקבעו לכל עם ישראל.

[66] אורח חיים, סי' תכ"ט, בהגהותיו על דברי המגן אברהם ס"ק ג'

[67] אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה

[68] אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה

[69] שם, ס"ק ב'

מבואר שכל ימי השמחה בימים אלו, הם מכח מנהג, שמעיקר הדין לא היו צריכים לנהוג ימי שמחה. שהרי הגמ' במס' ראש השנה[70] כותבת שבטלה מגילת תענית.

נראה לי שהימים האלה נקבעו כימי שמחה לאחר שבטלה מגילת תענית. שהרי במס' תענית[71], מובא שעשו ימים טובים בתחילה מראש חודש ניסן עד ח' בניסן, כיון שניצחו באיזו ויכוח עם הצדוקים. אח"כ עשו ימים טובים מח' בניסן עד סוף מועד הפסח, משום שניצחו בעוד ויכוח עם הצדוקים. אם הימים האלה הם ימים טובים מכח חודש ניסן, מה הצורך לעשותם ימים טובים משום הנצחון בויכוח עם הצדוקים? אלא נראה שהמנהג לעשותם ימי שמחה, בא לאחר שהתבטלו הימים טובים האלה, כלומר לאחר חרבן בית המקדש.

אך יש לציין שלחתם סופר[72], יש ביאור אחר בכל הדין הזה. הוא מסביר שימים טובים אלה היו נהוגים עוד קודם זמן בית המקדש השני. אך לא נחוגו בזמן בית שני, כיון שאין מקום לעשות זכר להקמת המשכן והתחלת השראת שכינתו של הקב"ה בעם ישראל כאשר הוא קיים, רק לאחר שנחרב בית המקדש, חזרו לדינם. הטעם שנוהגים דיני שמחה בכל חודש ניסן, ולא רק עד סוף פסח, כיון שלעתיד לבוא יחנכו את המקדש בימים שלאחר חג הפסח, ולכן עלינו לעשות סימן שאנחנו מאמינים ומצפים לכך[73].

נראה לי שרוב הפוסקים אינם נוקטים כדברי החתם סופר, אלא סוברים שהכל מנהג, ואין הימים האלה ימים טובים מעיקר הדין[74], ולכן מקילים בדינם[75].

לכן נראה שאפשר ללמוד מכאן לדיננו, כיון שרואים שמוסיפים ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית. גם לדעת החתם סופר יש ללמוד שלא כל הימים התבטלו במגילת תענית, נראה שדבריו כאן נמשכים לשיטתו שסובר שבביטול מגילת תענית לא התבטלו הימים שאינם קשורים עם בית המקדש. ימי חודש

---

[70] דף י"ט, עמ' ב'

[71] דף י"ז, עמ' ב'

[72] שו"ת שלו, אורח חיים, סי' ק"ג

[73] הוא מביא ביאור זה בשם ספר מעשה רקח.

[74] כך מובא בבית יוסף ופרי חדש שהבאתי לעיל.

[75] שו"ע [אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'] סובר שמותר להתענות בהם תענית יחיד. רמ"א [שם. וסי' תקע"ג, סע' א'] סובר שמותר להתענות בהם תענית חלום ותענית חתן ביום חופתו. מגן אברהם [שם, ס"ק א'] מביא בשם הב"ח שהסיבה שהתיר הרמ"א לחתן להתענות בו תענית ביום חופתו, היא משום שהאיסור תענית בימים האלה הוא רק מנהג. משנה ברורה [סי' תכ"ט, ס"ק י"א] מביא בשם המגן אברהם שאדם שהתענה תענית חלום בשבת, יכול להתענות תענית לתעניתו ביום ראשון, אפי' שיום ראשון הוא אחד מימי חודש ניסן. המשנה ברורה כותב שהסיבה לכך, היא משום שהאיסור תענית בימים אלה, הוא רק מנהג.

ניסן אינם קשורים עם בית המקדש, אלא קשורים עם המשכן והתחלת השראת שכינת ה'.

13– אסרו חג:

אסרו חג: את המקור לדיני שמחה באסרו חג, מוצאים במס' סוכה[76]:

> "אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחוזי משום רבי יוחנן המכותי: כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה – מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח".

רש"י[77], נותן ב' הסברים לדברי הגמ' כל העושה איסור לחג: א– שקורא לחג עונג באכילה ושתיה. ב– שקורא ליום שלאחר החג עונג באכילה ושתיה.

הרי"ף, רמב"ם, רא"ש וטור אינם מביאים דין של אסרו חג. כלומר אין הם מביאים שיש לאכול ולשתות למחרת הרגל. נראה שהם הסבירו את דברי הגמ' כפירוש הראשון של רש"י.

יש לציין שלכאורה יש סתירה מן הגמ' במס' תענית[78], להסבר השני של רש"י. כיון שבגמ' שם מובא שהימים הכתובים במגילת תענית, אסורים בתענית לפניהם ולאחריהם, אבל ימים טובים אינם אסורים לפניהם ולאחריהם, כיון שהם דברי תורה, ודברי תורה אינם צריכים חיזוק.

יוצא במפורש שאין דין יום טוב למחרת הרגל. על כך נראה להשיב ב' תירוצים:

א– הגמ' כאן דנה על כך שהימים הטובים הכתובים במגילת תענית אסורים בתענית גם לאחריהם, כדי לעשות חיזוק ליום טוב, אבל בג' רגלים אין דין כזה. כלומר אין איסור תענית מטעם הזה. אך יכול להיות שיש בהם איסור תענית מטעם אחר. אבל תירוץ זה דחוק.

ב– יש לומר שגם לפי ההסבר השני של רש"י, אין איסור תענית בימים שבאים אחרי ג' הרגלים, אלא רק מנהג טוב לעשות בהם משתה ושמחה, ואילו בסוגיא במס' תענית, דנים מצד האיסור.

יש עוד סוגיא שנראית סותרת את ההסבר השני של רש"י, מובא במס' חגיגה[79], שמחרת חג השבועות אסור בתענית והספד, כיון שהוי "יום הטבוח", כלומר יום תשלומין לקרבנות.

---

[76] דף מ"ה, עמ' ב'

[77] שם

[78] דף י"ז, עמ' ב'

[79] דף י"ז, עמ' א'– דף י"ח, עמ' א

אך נראה שאין הכרח לומר שיש סתירה, כיון שיש לומר ששם רצו לאסור את היום בהספד, ולכך היה צורך בטעם של "יום הטבוח", בעוד שהטעם של רש"י אינו אוסר בהספד[80]. נוסף על כך יש לתרץ כפי שתירצתי לעיל, שכל הדין של אסרו חג הוא רק מנהג טוב, ואינו אסור מדינא, אך משום "יום הטבוח" אסור היום מדינא בתענית.

בעוד ראשונים אנחנו מוצאים את המנהג הזה[81]. יש ראשונים[82] שמביאים את הירושלמי במס' עבודה זרה[83], כמקור לדין זה, ששם יש דרשה על הכתוב בספר עזרא, שעזרא אסף את בני ישראל בצום ובשקים, דוקא בכ"ד לחדש תשרי, ולא בכ"ג לחדש תשרי. והטעם לכך, הוא שכ"ג לחדש תשרי הוא למחרת חג סוכות, וצריך לשמוח ביום זה, ואין להתענות בו.

השו"ע[84], פוסק דין אסרו חג, אך רק בנוגע לשבועות. שכתב שלמחרת שבועות אסור להתענות. ויכול להיות שטעמו לפסק זה, אינו בא משום דברי רש"י, אלא יש דין מיוחד במחרת חג שבועות, שהוא יום תשלומין לקרבנות– "יום הטבוח"[85].

אך הרמ"א[86], כותב דין אסרו חג בנוגע לחג הפסח, הוא כותב שנוהגים להרבות קצת באכילה ושתיה ביום שאחר חג פסח, והוא אסרו חג.

ביאור הגר"א[87], כותב על דברי הרמ"א, שמותר להתענות באסרו חג, ולהוכחה לכך הוא מביא את שתי הקושיות שהבאתי לעיל.

נראה שכוונתו לומר שדברי הרמ"א הם רק מנהג, ואינם מעיקר הדין, אין איסור תענית בימים אלו[88].

אליהו רבה[89], כותב שאסרו חג של שבועות, הוא מדינא, אך אסרו חג שלאחר חג סוכות וחג פסח, הוא מנהג.

---

[80] עיין ספר דמשק אליעזר, אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ז'.

[81] עיין תוס', מס' ראש השנה, דף י"ט, עמ' ב', ד"ה מימות עזרא וכו'. שבולי הלקט, סי' רס"ב. אגור, סי' תרס"ה.

[82] שבולי הלקט שם, ואגור שם.

[83] פרק א', הל' א'

[84] אורח חיים, סי' תצ"ד, סע' ג'

[85] עיין במס' חגיגה, דף י"ז, עמ' א'– דף י"ח, עמ' א'. שבולי הלקט, סי' רס"ב. תוס' רי"ד, מס' חגיגה, דף י"ח, עמ' א'. ראבי"ה, חלק ג', סי' תת"ו. בית יוסף, אורח חיים, סי' תצ"ד, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה. כך הבין המגן אברהם [סי' תכ"ט, ס"ק ח'], בדעת השו"ע. כך נראה שהבין ביאור הגר"א, אורח חיים, סי' תצ"ד, סע' ג'. עיין בדמשק אליעזר, שם, ס"ק ו'.

[86] אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'

[87] שם

[88] עיין בהגה"ה על ספר דעת תורה, של המהרש"ם, אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'.

[89] מובא בפרי מגדים, אשל אברהם, אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק א'

נראה לפי הדברים האלה שאפשר ללמוד לנידון שלנו. שהרי רואים שמקילים לנהוג דיני שמחה גם לאחר שבטלה מגילת תענית. הרי לפי דעת הרמ"א נוהגים דיני שמחה בלי קשר עם יו"ט שמביאים בו קרבן. אלא רק כהמשך לחג.

איסור כשקובעים יום טוב לכל עם ישראל:

יש לציין שכמה אחרונים תירצו את קושיית הפרי חדש, כלומר במה שהקשה מדין בטלה מגילת תענית, שכל האיסור להוסיף ימים טובים הוא רק כשקובעים יו"ט לכל עם ישראל, אך אם קובעים יו"ט לקהילה אחת אין איסור[90].

לכאורה לפי הדברים האלה יצא שביום העצמאות וביום ירושלים אסור לקבוע יום טוב, כיון שהקביעה כאן היא לכל עם ישראל. אך נראה לי, כפי שהוכחתי לעיל, שאפשר לקבוע ימים טובים, ימי שמחה לאחר שבטלה מגילת תענית, ואפי' שנקבעים לכל עם ישראל. מוצאים ימי שמחה רבים שנקבעו לאחר שבטלה מגילת תענית.

נוסף על כך נראה לי שהאחרונים שתירצו את התירוץ הזה, תירצו בדרך דחיה בעלמא. כלומר הם דנו בנוגע לדין יו"ט בקהילה אחת, וכדי שלא יקשה עליהם דברי הפרי חדש, אז תירצו את התירוץ שלהם. אך יכול להיות שבמקרה שהיה נס לכל עם ישראל, הם יודו שאפשר לקבוע יום טוב לכל עם ישראל[91].

לדעת הפרי חדש בודאי לא יהיה איסור תענית בימים אלו וכו':

יש להעיר כאן עוד הערה, כפי שביארתי לעיל שלדעת הפרי חדש אין איסור להוסיף ימים טובים, אלא הוא רק סובר שאם קבעו יום טוב באיזה יום, אין זה חל, כלומר הסעודות שיעשו בימים אלה, אין להם דין סעודות מצוה, אלא סעודות רשות. לפי"ז בודאי יצא שיהיה אסור לבטל מנהגי האבילות של ספירת

---

[90] עיין חתם סופר, אורח חיים, סי' קצ"א. חיי אדם, סוף הל' מגילה, אות מ"א. שְׂדֵי חמד, חלק ג', מערכת יו"ד, כלל נ"ג. ערוך השלחן, יורה דעה, סי' רי"ד, סע' ל"ז.

[91] יש לציין שהחתם סופר הביא תירוץ זה רק בסוף דבריו, ונראה שהביא את הדברים רק לתוספת, אך בעיקר אין הוא סומך על כך, אלא סובר שבעיקר הדברים אין הפרי חדש צודק, ואין איסור להוסיף ימים טובים שאינם קשורים לבית המקדש לאחר שבטלה מגילת תענית. כך הבין הרב שאול ישראלי זצ"ל [במאמרו של הרב משה צבי נריה זצ"ל, הוספת ימי שמחה לישראל, כותב בהערה שם מספר 3], בדעת החתם סופר. אך נראה מדברי החיי אדם [סוף הל' מגילה, אות מ"א], שסובר את החילוק הזה כעיקר לדינא. הרב משה צבי נריה זצ"ל [במאמרו "תוספת ימי שמחה לישראל", סוף אות ה'], כתב שכנראה כדי לצאת גם לדעת הפרי חדש, פסק החיי אדם את החילוק בין יחיד לרבים. כן ראיתי שהרב צבי שכטר שליט"א [בספר בעקבי הצאן, סי' ל"ב, אות כ'] שהבין בדעת החתם סופר, וכן הביא מדברי עוד כמה אחרונים, שיש היתר דוקא לשמפחה או בני העיר לתקן בהסכמה עליהם ועל הבאים אחריהם לעשות פורים ביום שנעשה בו נס. אך לעשות יום טוב לכללות כל ישראל, זה כבר אסור.

העומר[92], כן לא יהיה איסור תענית בימים אלה, לא יהיה חיוב סעודה, יצטרכו לומר תחנון וכו'. לא יהיו כל הדינים של השמחה שאוסרים או מתירים דברים. אך לעצם הענין לעשות סעודה ביום הזה, לעשות מעשה שמחה ולעשות זכר לנס, אין איסור. יש להוסיף שנראה לי שהפרי חדש דוקא אמר שאין להוסיף ימים טובים, אך נראה שגם הוא יודה שראוי ונכון לעשות זכר לנס, אלו דברי הפרי חדש: "מוכח מכאן דלדידן דקי"ל בטלה מגילת תענית דכיון דקמאי בטול דלית לן לאסופי אחרנייתא ואי מוסיפין הוו יום טוב דרשות".

אין איסור כשאין מתקנים את הימים טובים כחובה:

יכול להיות שאם לא מתקנים את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים כחובה, אלא רק רשות, לא עוברים על האיסור של הוספת ימים טובים, שלפי הפרי חדש יש איסור בכך [לדעת החתם סופר].

איסור הוספת ימים טובים חל רק אם קובעים יום טוב כחובה, אך כשאין קובעים אותו חובה, אלא רשות, וראוי לקבוע יום טוב בימים אלה, אזי אין איסור של הוספת ימים טובים. ראיתי שכך כותב הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל[93], וכן מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר[94], שכותב: "וכל יחיד או ציבור יכול אמנם לקבוע היום שבו התרחש להם נס ליום פורים במשתה ושמחה כמוזכר בספרי הפוסקים ויעוין גם בס' לב חיים סי' ק"נ שהעלה דמי שקיבל על עצמו יום שנעשה לו בו נס שניצל מהמיתה לעשות יום פורים במשתה ושמחה אין אומר בו ביום וידוי ותחנון, ומעיד שכן נוהגים עיי"ש ואכמ"ל יותר".

לפי דבריו יש ליום זה דיני יו"ט, כלומר אין אומרים בו תחנון[95]. אך הציץ אליעזר אינו בא לומר שכך הדין לפי הפרי חדש, אלא לומר לפי מה שחילקו האחרונים שמותר לעשות יום משתה ושמחה ליחידים, כן יהיה אפשר ביום ירושלים, כלומר אפשר לקבוע את הדבר ליחידים, לא לכל עם ישראל.

אבל מסתבר לי שלפי הפרי חדש, שאפי' שאין בכה"ג איסור של הוספת ימים טובים, כיון שלא נקבע כחובה, בכ"ז כיון שאסור להוסיף ימים טובים כחובה, אז יוצא מכך שכיום אין כזה דבר ימים טובים נוספים. ולכן הימים שיקבעו לא יהיה להם דיני ימים טובים, דיני ימי שמחה.

אך אין הדבר הזה מוכרע אצלי, ויכול להיות שלדעת הפרי חדש אין להוסיף ימים טובים כחובה, אך ברשות, יכול להיות להם דיני יום טוב, דיני שמחה.

---

[92] ביארתי בהמשך בהרחבה דין זה

[93] במאמרו "מצות פרסומי ניסא וגודל השפעתה", אות ג'

[94] חלק י', סי' י'

[95] לא מוזכר הענין של הספד ותענית, אך נראה שכך הדין, שהרי קובעים אותו ליום משתה ושמחה. וכן הימים שנקבעו לפורים קטן, נקבעו בהם איסור תענית והספד.

הסיבה לאיסור או חיוב דינים, כגון איסור תענית והספד, אי אמירת תחנון, מצות עשיית סעודה וכיוצ"ב נובעת מתוך השמחה שביום. כיון שיש לאנשים שמחה ביום הזה, לכן אין מקום לדברים הפוגמים בשמחה. לכן הפרי חדש אינו חולק שצריך אדם לשמוח ביום שאירע לו נס, וכיון שיש לו שמחה הדברים הללו אסורים. הוא סובר שאי אפשר לקבוע כחובה יום טוב, כיון שבזמן שבית המקדש חרב אין מקום לשמחה, יש בזה כעין בזיון לבית המקדש, כל עוד שאין היום טוב חובה, אין כאן בזיון. ולכן יכול לנהוג מעצמו דיני ימים טובים, ימי שמחה בימים אלו.

קביעת יום טוב לרגל "אתחלתא דגאולה":

1– "אתחלתא דגאולה" כמושג הלכתי:

הרב צבי שכטר שליט"א[96] מציין שמבואר בפוסקים ש"אתחלתא דגאולה", הוא מושג הלכתי, ויש בו ב' נפק"מ לדינא:

א- בביאור הנתיבות [הנקרא מגילת סתרים] לספר אסתר[97] מבואר, שרשאים לקבוע יום טוב לרגל אתחלתא דגאולה.

ב- תשובת מנחת אליעזר[98] פסק להלכה שאסור להתפלל שיופסקו המלחמות שהן אתחלתא דגאולה, כי בזה אנו "מאריכים את הגלות ומעכבים את הגאולה".

2– הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל היא בחינה של "אתחלתא דגאולה":

הרב צבי שכטר שליט"א דן אם הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל יש לו גדר של "אתחלתא דגאולה" מבחינה הלכתית.

תחילת עיונו מתחיל בביאור הגדרת "גאולה", שמבואר בדברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות שגדר ענין הגאולה הוא ענין המקדש. הרמב"ן כותב שזה הספר נתייחד בענין הגלות הראשונה והגאולה ממנה. ומבאר שאע"פ שאין הגלות נשלמת אלא רק לאחר שבני ישראל שבו לארץ ישראל, בכ"ז בספר שמות נמצא ענין הגאולה. כיון שכשבאו אל הר סיני עשו את המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן. מדבריו רואים שענין הגאולה הוא ענין בנין המקדש.

---

[96] בספר בעקבי הצאן, סי' ל"ב

[97] פרק ט', פס' י"ט

[98] חלק ד', סי' ה'

הוא מביא עוד כמה ראיות ליסוד הזה.
לאחר מכן הוא מביא את דברי הגמ' במס' סנהדרין[99] ששם מבואר שג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. ולומדים שם מפסוקים שצריכים לעשות ג' מצוות אלו דוקא כסדר הזה.
לכן יש לומר שהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, היא בחינה של "אתחלתא דגאולה", כיון שבתהליך בנין בית המקדש זהו הצעד הראשון להעמיד להם מלך, אשר בפשוטו נראה דהיינו להקים ממשלה יהודית בארץ.

3– קביעת יום העצמאות כיום טוב לרגל "אתחלתא דגאולה":

מתוך כל הדיון לעיל, הוא מגיע לעיון בקביעת יום טוב ביום העצמאות. הוא מבין שגם לדעת האחרונים שחלקו על הפרי חדש, יש איסור בקביעת יום טוב לכלל ישראל.
אך הנה כבר נתקשו גדולי האחרונים, על קביעות היום טוב של פורים, שהרי נס פורים אירע בשבעים שנה של גלות בבל, בזמן שלא היה המקדש בבנינו. וא"כ איך הותר לחכמי התורה שבאותו הדור לקבוע את פורים כיום טוב? על כך תירץ הנתיבות הנ"ל, שבגלל מחיית עמלק שהתקיימה אז, היו סבורים חכמי התורה שהיה זה בחינה של אתחלתא דגאולה, ובתורת כן, היו רשאים לקבוע יום טוב.
גם בכל הימים טובים שקבעו החשמונאים לרגל נצחונות מלחמותיהם על אויביהם, לא היו אלו הימים טובים בתורת "יום טוב של נצחון המלחמה", אלא בתורת שמחת קיום בית המקדש, שהצילוהו מחורבן, ונשאר עומד על מכונו[100].
וממשיך הרב צבי שכטר שליט"א וכותב, שאע"פ שאין חיוב דאורייתא לחגוג אלא דוקא בזמן תחילת בנין בית המקדש, בכ"ז אם יחוגו בכל שנה ושנה זכר לבנין המקדש, אין בכך משום בל תוסיף, משום שעל כל פנים קיום דאורייתא יש אף בזה. וכן יש לומר לענין שמחה בשעת תחילת הגאולה, כשמכינים לבנות את המקדש. שאע"פ שאין חיוב לחגוג, בכ"ז יש רשות לשמוח ולחגוג, ואף בכל שנה ושנה שלאחריו, זכר לאתחלתא דגאולה.

---

[99] דף כ', עמ' ב'

[100] עיין לקמן שעמדתי על הנקודה הזאת בביאור הטעם לקביעת ימי חנוכה.

לכן ביום העצמאות יש רשות לקבוע יום טוב, אך בודאי שאין שום חיוב לקבוע יום טוב[101].

חיוב דאורייתא לעשות יום טוב ביום נצחון במלחמה:

1– דברי הרב יהושע מנחם אהרברג זצ"ל:

הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל[102], רצה להוכיח שיש חיוב דאורייתא לעשות יום טוב ביום נצחון במלחמה. כתוב בתורה בספר במדבר[103]:

"וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצרר אתכם והרעתם בחצצרת ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאיביכם: וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני ה' אלקיכם אני ה' אלקיכם".

על הדברים האלה כותב האבן עזרא[104]:

"וביום שמחתכם ובמועדכם. ששבתם מארץ אויב או נצחתם האויב הבא עליכם וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושבעת ימי חזקיה[105] שמחה. רק המעתיקים פירשו וביום שמחתכם שבת התקיעה שישמעו ישראל וידעו כי העולות יקריבו ויכונו לבם לה'".

לכאורה גם הרי"ץ גיאת סובר כדברי האבן עזרא. הרא"ש[106] מביא בשם הרי"ץ גיאת, שכותב שאנחנו נוהגים מימות זקנים הראשונים שלא לומר צידוק הדין בחולו של מועד, ראש חודש, בחנוכה ובפורים, כיון שצידוק הדין של הדיוט אינו עדיף מצידוק הדין של משה רבינו [צדקתך צדק וכו'] שאין אומרים בשבת של חול המועד וראש חודש וחנוכה שחל בשבת. הוא מסביר שטעם הדבר, הוא משום שהללו ימי שמחה שכתוב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם" ובכל אחד מהם אומר הלל, שבו אומרים "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" לפיכך מבטלים בו צידוק הדין.

---

[101] יש לדון לפי דבריו אם יש מקום לקבוע יום טוב ביום ירושלים. שהרי ביום ירושלים אין הקמת מדינה, וא"כ אין כאן יום טוב על אתחלתא דגאולה, אלא רק הצלה ממוות לחיים. ולכאורה לפי דבריו אי אפשר לקבוע יום טוב על הצלה ממוות לחיים, שאין להוסיף ימים טובים, כל זמן שלא נבנה בית המקדש. שלכלל ישראל אסור להוסיף ימים טובים. אך כבר ציינתי לעיל, שיכול להיות שגם יום ירושלים יש לו יסוד של אתחלתא דגאולה, כיון שביום ירושלים, נכבש ירושלים, ובכך ניתן לנו האפשרות לבנין בית המקש.

[102] במאמרו "ברורי הלכה בקשר עם חג העצמאות"

[103] פרק י', פס' ט'– י'

[104] שם

[105] בנוסחאות אחרות כתוב באבן עזרא: "ויום שמחה כימי פורים וחנוכה".

[106] מס' מועד קטן, פרק ג', סי' פ"ז

משמע שהבין את הפס' כפירושו של האבן עזרא, שיום שמחתכם הכוונה לימים שמנצחים במלחמה, שנעשה נס, כמו בפורים וחנוכה. דאל"כ מה הראיה מן הפס' לענין חנוכה ופורים? מנין שהם ימי שמחה?
מובן מכאן שעושים יום שמחה כשמנצחים במלחמה.

2– דחיית דברי הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל:

אך נראה שיש להשיב על כך כמה תשובות:

1. חז"ל לא פירשו כפירושו של האבן עזרא. מובא בספרי[107]:

> "וכי תבאו מלחמה בארצכם במשמע בין שאתם יוצאים עליהם ובין שהם באים עליכם. על הצר הצרר במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר אתה אומר במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בכל המלחמות שבתורה ת"ל ונושעתם מאויביכם אמרת צא וראה איזו היא מלחמה שישראל נושעים ממנה ואין אחריה שעבוד אין אתה מוצא אלא מלחמת גוג ומגוג וכן הוא אומר ויצא ה' ונלחם בגוים ההם (זכריה יד ג) מהו אומר והיה ה' למלך על כל הארץ ר' עקיבא אומר אין לי אלא מלחמה שדפון וירקון ואשה מקשה לילד וספינה המטרפת בים מנין ת"ל על הצר הצורר אתכם על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור... וביום שמחתכם אלו שבתות ר' נתן אומר אלו תמידים: ובמועדיכם אלו שלש רגלים: ובראשי חדשיכם כמשמעו".

יוצא שלדעת ת"ק שמחתכם הכוונה לשבתות, ולפי ר' נתן הכוונה לתמידים.
הרמב"ם במשנה תורה בספר המצוות[108], אינו מזכיר דין תקיעה בחצוצרות בשבת או בתמידין. אלא תקיעה בחצוצרות במועדים ובעתות צרה. אמנם ספר החינוך[109], כותב שמצוה לתקוע בחצוצרות במקדש בכל יום בהקריב כל קרבן.
2. העמק דבר[110], מביא את דברי הספרי, אך כותב שהפירוש הוא רק דרש על המילה "וביום", שבא לרמוז לשבת או לתמידים, אבל אין הוא פשט הפס'. הוא מביא את דברי האבן עזרא, ומקשה על דבריו שאנחנו לא ראינו בכל המקרא שעשו מלכי ישראל הצדיקיסוהשופטים ימים טובים כשנצחו במלחמה. לכן הוא מסביר שעיקר הפירוש למילים "וביום שמחתכם", הכוונה לחנוכת המזבח. הוא מבסס פירוש זה על מה שמובא במס' תענית[111], שהמשנה דורשת

---

[107] במדבר, פיסקא ע"ו– ע"ז
[108] מצוה נ"ט
[109] מצוה שפ"ד
[110] במדבר, פרק י', פס' י'
[111] דף כ"ו, עמ' ב'

על הפס' "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו", ביום חתונתו הוא מתן תורה וביום שמחת לבו הוא בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו. כלומר בנין בית המקדש הוא שמחת לב ישראל. עוד הוא מביא ממה שמובא בחנוכת בית המקדש אצל שלמה, שמשמע שאמרו הלל[112]. וכן בחנוכת המקדש אצל זרובבל בן שאלתיאל שמוזכר בספר עזרא[113], שם משמע שאמרו הלל[114].

גם המשך חכמה[115], מסביר את הפס' אחרת מאבן עזרא. הוא מביא את הספרי, וכותב שפשט הפס' שעל כל זמן שתהיה חינוך המזבח או העזרה.

3. אין הכרח להסביר בדברי האבן עזרא, שיש חיוב לעשות יום טוב. יכול להיות שלפיו כוונת הדברים שאם עושים יום טוב כשמנצחים במלחמה, אז מריעים בחצוצרות. התורה מגלה שראוי לקבוע יום טוב, אך אין חיוב.

4. יתכן שרק בשעת הנס יש לקבוע יום טוב. מה שהביא דוגמא את חנוכה ופורים, הוא לענין שעשו יום טוב כשנצחו במלחמה. בשנים הבאות נקבע הדבר מצד תקנת חכמים, בלי תקנת חכמים לא היתה חובה לעשות יום טוב. בכל אופן יש כאן סיוע שראוי לעשות יום טוב ביום שאירע נצחון במלחמה.

דעת רבני בני דורנו ודור הקודם בקביעת יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים:

בדיון של קביעת יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, נחלקו רבנים בני דורנו ובני הדור הקודם.

היו כאלו שחלקו על דברי החתם סופר, וסברו שאין להוסיף ימים טובים, וכן סברו שכל מה שהתיר החתם סופר, הוא דוקא ביום טוב שנעשה לקהילה, אך לא לכל ישראל[116].

אך יש רבנים שסוברים שיש לעשות יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, וסוברים שאין חילוק בין יום טוב לכל עם ישראל ובין יום טוב ליחידים[117].

---

[112] עיין דברי הימים, פרק ה', פס' י"ג

[113] פרק ג'

[114] שם, פס' י'– י"א

[115] במדבר, פרק י', פס' י'

[116] עיין בדברי הרב חיים דוב רגנשברג, במאמר "יום העצמאות אינו יום טוב" שו"ת ציץ אליעזר [חלק י', סי' י'], סבר שיש לספח את יום ירושלים לראש חודש סיון, כיון שאין לקבוע יום טוב לכלל ישראל. שו"ת מנחת יצחק, חלק י', סי' י'. עיין גם בספר בעקבי הצאן, סי' ל"ב, אות כ'.

[117] הרב עובדיה הדאיא זצ"ל, במאמרו "קביעת יום חג כללי". עיין בדבריו בשו"ת ישכיל עבדי, חלק ז', סי' מ"ד. הרב שריה דבליצקי שליט"א, במאמרו "קביעת יום הודיה לאחר מלחמת ששת הימים". הרב משה צבי נריה זצ"ל, במאמרו "תוספת ימי שמחה לישראל". הרב

הגריא"ה הרצוג זצ"ל[118], סובר שאפי' עדיף יום טוב שנעשה לכל עם ישראל. שנראה לומר שבטלה מגילת תענית דוקא לימים טובים שנעשים ליחידים, אך יום טוב שנעשה לכל עם ישראל, כלומר נס שאירע לרוב העם, בודאי יש לעשות יום טוב.

מסקנת הדברים:

ראוי ונכון לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה.

נתן צבי פרידמן זצ"ל, במאמרו "בדין יום העצמאות". הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, במאמרו "בירורי הלכה בקשר עם חג העצמאות".

[118] פסקים וכתבים, חלק ב', סי' ק"ה

עשיית זכר לנסי יום העצמאות ויום ירושלים

מבוא:

דנתי לעיל בקביעת ימים טובים, ימי שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים. כתבתי שנראה לי שאין חיוב לקבוע את הימים הללו לימים טובים, לימי שמחה, אך ראוי ונכון לקבעם לימים טובים, לימי שמחה.
להלן נברר אם יש חיוב לעשות זכר לנסי הימים הללו.
נראה שבדיון זה מוצאים מחלוקת ראשונים ואחרונים.

מחלוקת ראשונים:

1– דעת הרב דניאל הבבלי ודעת ר' אברהם בן הרמב"ם:

המחלוקת של הראשונים זו המחלוקת בין ר' אברהם בן הרמב"ם להרב דניאל הבבלי.

הרב דניאל הבבלי[1], הסביר את דעת בעל הלכות גדולות שי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, הוי מ"ע דאורייתא, כיון שיש מ"ע דאורייתא להודות לה' כשניצלים מצרה וכן יש מ"ע לפרסם את הנס, אלו דבריו:

> "וקריאת הלל אמרו ז"ל בפירוש שהיא דאורייתא בי"ח ימים ושללו רק הלל דראש באמרם [מס' תענית, דף כ"ח, עמ' ב'] זאת אומרת הלל דראש חדש לאו דאורייתא. ועוד אמרו [מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'] ת"ר הלל זה מי אמרו ר' יוסי אומר אליעזר בני אומר משה וכל ישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחלוקין עליו חביריו לומר דוד אמרו ונראין דבריו מדבריהם אפשר ישראל שחטו פסחיהן ולא אמרו שירה וכו'. ואפי' לדעת מאן דאמר דוד אמרו **אינו מן הנמנע שיהיה הציווי בשיבוח סתם ואינו מוכרח שיהיה במילים מסויימות אלו, אלא חייב יתעלה שיאמרו שירות ותשבחות בזמנים אלו באיזה מילות שיהיו כמו שחייב בזה את הלויים על הקרבן.** והציווי בזה הוא מאמר השליח ע"ה "שירו לה' כי גאה גאה". וכבר באר שהמועדים כולם זכר ליציאת מצרים. **גם נתחייב מזה שנודה לו יתעלה ונשבחו בכל עת שייראה גבורתו ונצחונו. ולפיכך אמרו ז"ל שהלל בימי חנוכה דאורייתא, לא שימי חנוכה כתובים בתורה.** ומצות פרסומי ניסא סמוכה היא על אומרו יתעלה "ולא תחלל את שם אלקיך" ואמרו בפירושו [תורת כהנים, פרשת אמור, פרשה ג']

[1] מעשה נסים, סי' א'

ממשמע שנאמר "לא תחלל" אמרו קדש. ולפיכך נתחייבנו לפרסם הנסים בכל מקום שנעשו בו. ואע"פ ששאלתם ז"ל [מס' שבת, דף כ"ג, עמ' א'] היכן ציונו להדליק נתייחדה רק להדלקת הנר, **מכל מקום אפשר שיהיה פרסום הנס בזולת זה או שדיו בקריאת ההלל.** והשיבו שמצוה לשמוע דברי חכמים מלא תסור...".

ר' אברהם בן הרמב"ם חולק על דבריו, הוא סובר שאין כזו מ"ע. שהרי אם היתה מצוה כזו, היו צריכים לומר הלל גם בימים המוזכרים במגילת תענית, וא"כ איך הגמ' במס' ראש השנה[22], אמרה שבטלה מגילת תענית, שהרי איך חז"ל יכולים לבטל חיוב דאורייתא? אלו דבריו:

"ומה שחשבת שההלל דאורייתא משום שאמרו ז"ל זאת אומרת דראש חדש לאו דאורייתא, לא יתכן לפרש מימרא זו אלא שהימים שמחוייבת בהם קריאת ההלל מדבריהם שחובה מן התורה לקבלם אין ראש חדש מכללם. כי קריאת ההלל בו מנהג ולא חיבונו בה. ולזה אמרו הלל ראש חדש לאו דאורייתא. ואם לא כן איך תתפרש השוואתם את כ"א יום בגולה לשמונה עשר יום, שהרי לא שללו מהיות דאורייתא אלא הלל דראש חדש בלבד. ומי יתן וידעתי איך יוכח משלילת היות הלל ראש חדש דאורייתא שחובת ההלל מן התורה בשאר הימים שבכללם ימים שהם חול מן התורה. והכרחתך, ידריכך ה', שהלל חנוכה הוי דאורייתא מהיות ימי חנוכה ימים שנראו לנו בהם עזרתו וגבורתו יתעלה, הרי היסוד הזה, מלבד היותו מוקשה ומשובש וחסר טעם שאין עליו ראיה ולא הקש ברור שמוכיח עליו, **גם יחוייב ממנו שלא הלל חנוכה בלבד יהיה מן התורה אלא קריאת ההלל בכל יום שהראה בו ה' יתעלה לישראל עזרתו ועשה להם בו ישועה כמו הימים שנזכרים במגילת תענית, כולם יחוייבו מן התורה. שהרי הסמך לחיוב ההלל מן התורה אמרת משום היותם ימי הצלת העם והיראות כח ה' יתעלה שמו ואם כן מחוייבים כולם ואין הבדל ביניהם.** ואם ימהר מי שלא יבין דקות תשובתנו וברירות ראויותינו להשיב על מה שהכרחנו שהוא הכרח ברור לבעלי ההבנה מאומרם [מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב'] שמגילת תענית בטלה זולת חנוכה ופורים, **נשיב לו שזה החיוב שחייבנו בו לטוען לפי דעתו, עליו לפסוק שתהיה קריאת ההלל באותם הימים וזולתם ג"כ חיוב מן התורה כי הם ימים שנראה בהם כח ה' וישועתו לעמו ולא יתבטל מה שהוא חיוב מן התורה ע"י**

[22] דף י"ח, עמ' ב'– דף י"ט, עמ' א'

שבטלו הם ז"ל את מגילת תענית. שהרי אין כח ביד חז"ל לבטל חובות התורה...".

נראה שאפשר לדחות את הראיה של ר' אברהם בן הרמב"ם, כיון שאין כאן כל כך קושיא. שנראה לי שהחיוב דאורייתא לומר הלל, הוא דוקא על הצלה ממוות לחיים. בימים טובים שכתובים במגילת תענית בעיקרם אין הצלה ממוות לחיים. לא ברור שגם בחנוכה היתה הצלה ממוות לחיים, שהרי היונים לא רצו להרוג את היהודים, היתה יותר יציאה מעבדות לחירות. לכן אין שום חיוב לומר הלל בימים שמוזכרים במגילת תענית, רק בחנוכה.

נראה לי שאפשר עוד לתרץ שהחיוב דאורייתא להודות על נס הצלה, הוא דוקא כשיש הרגשה של הצלה. כלומר כל עוד שיש משמעות להצלה הזאת, ועדיין יש שמחה בהצלה, אז יש חיוב דאורייתא לומר את ההלל. כל הימים שהתבטלו במגילת תענית התבטלו כיון שכבר לא היתה משמעות לימים האלה, האנשים כבר שכחו את הנסים שאירעו להם, ולא היה להם הרגשת שמחה ממשית בימים אלה. הרי בכל הימים שכתובים במגילת תענית היתה שמחה של נצחון על הצדוקים או נצחון במלחמה על היונים. הרי בזמן שבטלה מגילת תענית לא היתה משמעות לדברים האלה, שהרי כבר שלטו הרומאים, ונחרב בית המקדש. החיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, הוא כל זמן שהאדם מכיר בניסו. כלומר כל עוד שיש הרגשת הנס, יש חיוב לעשות זכר לנס.

2– תירוצו של הגר"י פערלא:

גר"י פערלא[3], מתרץ את קושיית הרב אברהם בן הרמב"ם כעין מה שתירצתי ביישוב הראשון. הוא כותב שהחיוב דאורייתא לומר הלל, הוא דוקא על נס מפורסם שיוצא מדרכו של עולם, כמו יציאת מצרים ונס חנוכה ופורים. לכן בכל הימים הטובים הכתובים במגילת תענית, לא היה נס מפורסם.

אמנם יוצא לפי תירוץ הגר"י פערלא שאין חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שאין כאן נס מפורסם שיוצא מדרכו של עולם. אך נראה לי שבזה אין לדחות את אמירת ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שנראה לי שבפורים וחנוכה לא היו נסים שיוצאים מדרכו של עולם, בע"ה בהמשך עוד ארחיב על כך.

[3] בביאורו על הרס"ג, מ"ע נ"ט– ס', עמ' 515–520

מחלוקת אחרונים:

מספר אחרונים הלכו בשיטת הרב דניאל הבבלי[4]. ויש מספר אחרונים שנקטו כדעת הרב אברהם בן הרמב"ם[5].
החתם סופר[6], נקט שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס כשאירע לאדם נס, זה נלמד מן הקל וחומר במס' מגילה[7], מה אמרינן שירה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים. הוא מבין שהקל וחומר הוא מסיפור יציאת מצרים.
אך הכמות ואיכות הוא מדרבנן.
אך הנצי"ב[8] סובר שהחיוב לעשות זכר לנס הוא דוקא בשעה שאירע הנס, אבל בשנים הבאות לאחר מכן אין חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, וצריך תקנת חז"ל.
יש לציין שאין הנצי"ב סובר לגמרי כדעת הרב אברהם בן הרמב"ם, כיון שלפי הרב אברהם בן הרמב"ם אין שום חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, אפי' לא בשנה ראשונה, אך לפי הנצי"ב בשנה הראשונה יש חיוב דאורייתא.

חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס דוקא בשנה הראשונה:

נראה שיש כמה הוכחות לכך שהחיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, הוא רק בשנה הראשונה ולא בשנים הבאות לאחר מכן, ויכול להיות שאפי' בשנה הראשונה אין שום חיוב:

---

[4] שו"ת שדה ארץ [מובא בשו"ת מנחת יצחק, חלק ו', סי' ס"ז], סובר שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, וזה חיוב בכל שנה ושנה. לכן הוא סובר שבמקרה שאין לאדם מגילה יש לו לקרוא את ההלל לכו"ע, גם לדעת רבא שסובר שאין קוראים את ההלל משום שאכתי עבדי אחשורוש, שאע"פ שבקריאת ההלל אינו יוצא ידי תקנת אנשי כנסת הגדולה לקרוא את המגילה, אך הוא מקיים את החיוב דאורייתא לומר שירה. שו"ת בית שערים [חלק אורח חיים, סי' שע"ד] ביאר את דעת השו"ע, שנראה מדבריו שפוסק שבמגילה אין קטן שהגיע לגיל חינוך יכול להוציא את הגדול. אך בנר חנוכה, קטן שהגיע לגיל חינוך יכול להדליק את הנרות, ולהוציא את הגדולים. הוא מסביר שהשו"ע סובר ששונה מגילה מנר חנוכה, כיון שמגילה נלמדת בקל וחומר, ולכן הוי כדאורייתא. ואין דרבנן מוציא דאורייתא. אך נר חנוכה דרבנן [כמובן שזה בניגוד למה שהובא לעיל בשם הריטב"א שסובר שגם לנר חנוכה יש קל וחומר. לעצם דבריו צ"ע שלמה שיהיה חילוק בין נר חנוכה לפורים? אלא א"כ נאמר שבחנוכה לא היתה הצלה ממוות לחיים, ולכן אין קל וחומר]. הרב מנחם מ' כשר בספרו התקופה הגדולה, בפרק ראשון, אות ג'.

[5] שו"ת מנחת יצחק [חלק ו', סי' ס"ז], סובר שרוב הפוסקים לא נקטו כדברי שו"ת שדה ארץ, כיון שרוב הפוסקים כתבו שיש לקרוא את ההלל כקורא בתהילים, לא כדי לצאת ידי חובה. לקמן דחיתי ראיה זו

[6] אורח חיים, סי' ר"ח. יורה דעה, סי' רל"ג

[7] דף י"ד, עמ' א'

[8] עמק שאלה, על השאילתות פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א'

1– אין קל וחומר גמור:

נראה לי שקשה מאוד לומר שיש כאן קל וחומר גמור. שהרי יש מקום להפריך את הקל וחומר, אפי' אם נלמד מסיפור יציאת מצרים, כפי שלמד החתם סופר. יש הרבה מקום לחלק בין יציאת מצרים ובין שאר ההצלות. יציאת מצרים היתה אירוע מיוחד, בה נוצרה האומה, ולכן אולי דוקא בה הצטוינו לעשות זכר. הרי אנחנו רואים כל כך הרבה מצוות שנצטוינו לזכר יציאת מצרים.

2– קל וחומר מפסח:

מובא במגילת תענית לימוד איך תקנו את פורים, אך הוא שונה במקצת מן הלימוד שמובא בסוגיא במס' מגילה[9], כיון שדן מצד עשיית יום טוב, ולא מצד קריאת המגילה, שם מובא:

> "בארביסר ביה ובחמיסר ביה יומי פוריא אנון דילא למספד. ימים שנעשו בהם נסים לישראל על ידי מרדכי ואסתר ועשאום ימים טובים. אמר רבי יהושע בן קרחה **מימות משה לא עמד נביא וחדש מצוה חוץ ממצות פורים** אלא שגאולת מצרים נוהגת שבעה וגאולת מרדכי ואסתר אינה נוהגת אלא יום אחד. דבר אחר. ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה אלא על הזכרים בלבד שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגומר עשו אותם ימים טובים גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות שנאמר מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד **על אחת כמה וכמה שאנו חיבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה**".

אם יש כאן קל וחומר גמור, למה אין אנחנו עושים יום טוב בפורים כמו שעושים יום טוב בפסח? הרי בפורים אין איסור עשיית מלאכה וכו'. לכן בודאי צריכים לומר שהקל וחומר אינו קל וחומר גמור, אלא גילוי מילתא בעלמא. וכמו שהקל וחומר הזה אינו קל וחומר גמור, כן הקל וחומר שמובא במס' מגילה[10].

3– קל וחומר מדרבנן:

הרב אליהו מזרחי[11], סובר שכל הקל וחומר מה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים, הוא קל וחומר מדרבנן, ואין קריאת המגילה דאורייתא. הוא כותב הרי הקל וחומר מבוסס על שירת הים שאמרו ביציאת מצרים, והרי שירת הים אמרו מעצמם, לא היו מחויבים בדבר, וא"כ איך אפשר ללמוד

---

[9] דף י"ד, עמ' א'

[10] דף י"ד, עמ' א'

[11] בהערותיו לסמ"ג בהל' מגילה

מכאן לחובה? וכן הוא כותב שהגמ' אומרת שמקרא מגילה היא דבר שהותירו הנביאים, ואם יש כאן קל וחומר גמור, איך קוראים לכך דבר שהותירו? אלא כל הרעיון של הקל וחומר הוא ללמד שיש בזה סמך מן התורה, ואין כאן בל תוסיף. אך אין כאן ממש קל וחומר מדאורייתא[12].

יש רק לדון שאולי כיון שיש קל וחומר מדרבנן, יש חיוב לעשות זכר לנס מדרבנן[13]. אך נראה לי בפשטות שצריך שחכמים יקבעו את הקל וחומר, כלומר שהחכמים יחליטו שיש קל וחומר, כדי שיהיה חיוב צריך תקנת חכמים. נראה לי שכוונתו בקל וחומר, שהקל וחומר מגלה שרצון ה' שיעשה זכרון לנס, אך אין חיוב בכך.

4– אנשי כנסת הגדולה לא קיבלו את הקל וחומר:

מהרי"ץ חיות[14], סובר שאנשי כנסת הגדולה לא קיבלו את הקל וחומר, ולכן היה צורך למצוא רמז.

לפי דבריו יוצא שהקל וחומר לא התקבל, ולכן נראה שקשה לסמוך עליו למקומות אחרים.

5– ההו"א בביטול חנוכה:

הובאו לעיל דברי הגמ' במס' ראש השנה[15], שהגמ' סברה בתחילה שבביטול מגילת תענית גם חנוכה התבטלה. הגמ' מתרצת שלא התבטלה משום שמיפרסם ניסא. יוצא לפי דברי רש"י שמדינא יכלו לבטלה. לכאורה אם יש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס בכל שנה ושנה, איך רצו לבטל את חנוכה, שמשמע שתתבטל לגמרי?

יש לציין שאין ההבנה הזאת מוסכמת על כולם. התוס'[16], סובר שיכול להיות שהיה מתבטל הימים הטובים, אך עדיין היו מדליקים נרות.

אך יש ראשונים אחרים[17], שחולקים על כך וסוברים שתתבטל לגמרי. לכאורה היה מקום לתלות שמחלוקת הראשונים היא בדיוק בנקודה שהעליתי, כלומר אם זכר לנס לשנים הבאות הוא חיוב דאורייתא, אך נראה שאין זה נכון, כיון שהתוס' אינו מגיע להבנתו מתוך הקושיא שהקשיתי, כלומר אין הוא כותב

---

[12] יש לציין שבברכי יוסף [אורח חיים, סי' תרפ"ז, אות ב'], מובא דיון אם הקל וחומר הוא קל וחומר גמור או אסכמתא.

[13] הדבר הזה מעיר הרב שאול ישראל זצ"ל, במאמרו של הרב משה צבי נריה, "תוספת ימי שמחה לישראל", הערה 2.

[14] מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

[15] דף י"ח, עמ' ב'

[16] שם

[17] חידושי רשב"א וחידושי ר"ן שם

שמוכרחים לומר שנשאר הזכר לנס, משום החיוב דאורייתא. אלא הוא מגיע למסקנה הזאת מצד אחר לגמרי, שמשמע מדברי המשנה ששולחים שליחים להודיע על חנוכה, ולכאורה מה הצורך בשליחת שליחים אם התבטלה חנוכה? אלא מוכרחים לומר שעדיין נשאר משהו מחנוכה. נוסף על כך הריטב"א[18], מבאר שדעת התוס' נאמר רק לדברי רב כהנא, אך לדעת רב יוסף ואביי מתבטל חנוכה לגמרי.

יש מקום לדחות ראיה זו, על פי הדברים שהתבארו לעיל. שיש מקום לומר שהחיוב דאורייתא, הוא כל עוד שיש משמעות להצלה, כל עוד שהאנשים מרגישים שמחה ממשית בהצלה. לכן הגמ' סברה לומר שכבר אין משמעות להצלה של חנוכה, שעכשיו כבר אנחנו תחת שלטון הרומאים, אין שלטון ליהודים. הרי עיקר השמחה של חנוכה, היה היציאה מעבדות לחירות, וחזרת עבודת בית המקדש. אולי אפשר לבאר שתירוץ הגמ' "דמיפרסם ניסא" כוונתו לתרץ שיש עדיין משמעות להצלה.

כלומר שיש לבאר את דברי הגמ' שכיון שיש את הנס פך השמן, אז עדיין יש משמעות לנסי היום. נס פך השמן נשאר גם אחר ששולטים הרומאים ואחר חורבן בית המקדש. אולי משמעותו של נס פך השמן, היא ההצלה הרוחנית. שבאותה שעה היתה סכנה גדולה מאוד של התיוונות, שעם ישראל היה אובד לא מבחינה גשמית, אלא מבחינה רוחנית. ההצלה של המכבים לא היתה הצלה גשמית, אלא היתה הצלה רוחנית. ההצלה הזאת נשארה גם לימים הבאים. לכן יש משמעות לנס.

נראה לי שהסבר זה הוא במקצת דחוק, ובודאי רש"י לא הסביר כך.

אך יש עוד מקום לדחות ראיה זו, ולהסביר שכוונת הגמ' שלא יעשו חנוכה ח' ימים, אלא רק יום אחד. שרק יום הראשון הוא זכר לנצחון במלחמה, ויש בו חיוב דאורייתא. שבנצחון במלחמה, יש את ההצלה ממוות לחיים[19].

אך נראה לי שיש דוחק בהסבר זה, כיון שמשתמע מדברי הגמ' שחנוכה תתבטל לגמרי.

6– <u>נסים שאירעו לנו בזמן התנ"ך:</u>

אם יש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, והחיוב הזה הוא בכל שנה ושנה, מדוע לא עושים זכר לנסים רבים שאירעו לנו? לא עושים זכר לנס של כיבוש הארץ, לא עושים זכר לנס הנצחון על סיסרא.

גם ראיה זו יש לדחות כפי שכתבתי לעיל, שאולי כל החיוב לעשות זכר לנס, הוא רק בנסים שהאנשים מכירים בניסם, כלומר אם מכירים בניסם יש לעשות

---

[18] שם

[19] עיין בדברי הרב שאול ישראלי, ספר ארץ חמדה, חלק ב', נוספות לשער א', ד'.

זכר לנס. ואולי יש להוסיף שאין חיוב לעשות זכר לנס, אך אם עושה זכר לנס הוא מקיים מצות דאורייתא. כלומר אין כאן מצות חיובית, אלא מצוה קיומית. לכן מובן שעל הרבה נסים לא עשו זכר לנס.

7– קריאת ההלל בפורים כשאין מגילה:

אחרונים רבים[20] סוברים שאין חיוב או אפי' אסור לקרוא את ההלל בפורים, אפי' שאין לו מגילה. אם היו סוברים שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, היה להם לומר שיש לקרוא את ההלל, כדי לצאת ידי חובת הדאורייתא של זכר לנס. ואם תאמר שדעתם שאין לקרוא הלל סתם כך, ואי אפשר לקרוא הלל בפורים, כיון שאכתי עבדי אחשורוש, בכ"ז היה להם לומר שיש לומר איזה פסוקי הודאה, לומר שירה לה'.

אך נראה שיש לדחות ראיה זו, כיון שיש לומר כפי שהתבאר לעיל מדברי החתם סופר שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, ואפשר לקיים דבר זה במעשה כל שהוא, באיסור הספד ותענית. לכן בפורים עושים במילא זכר לנס, כלומר עשיית המשתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, בכל המצוות האלה מקיימים את המצות דאורייתא של זכר לנס, לכן אין צורך לומר שירה.

דעת הפרי חדש בעשיית זכר לנס:

גם לדעת הפרי חדש, כל האיסור הוא לעשות יום טוב, אינו מוזכר בדבריו שיש איסור של עשיית זכר לנס.

מסקנת הדברים:

יכול להיות שלדעת כמה ראשונים ואחרונים יש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס בימים אלה, אך נראה לי שלפי רוב הראשונים ואחרונים אין חובה. בכל אופן לכל הדעות אין איסור לעשות זכר לנס, וראוי ונכון לעשות זכר לנס.

---

[20] עיין במאירי מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'. רמב"ם, הל' חנוכה, פרק ג', הל' ו'. בספר ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תרצ"ג, אות ד'. ספר שיורי ברכה, שם, אות א'. שערי תשובה, שם, ס"ק ב'. מגן אברהם, שם, ס"ק ב'. פרי מגדים, אשל אברהם, שם, ס"ק ב'. שו"ת תשובה מאהבה, חלק א', סי' מ"ה. נצי"ב בעמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א'. הדברים תלויים במחלוקת רבא ורב נחמן במס' מגילה [דף י"ד, עמ' א'] בטעם שלא תיקנו אמירת הלל בפורים. אם זה מטעם שקריאת המגילה הוי כהלל [רב נחמן]. או משום שאכתי עבדי אחשורוש אנן [רבא]. שלדעת רב נחמן יש לומר שבמקרה שאין לו מגילה, יש לקרוא את ההלל. אך לדעת רבא בכל גווני, אין לקרוא את ההלל. אך יש אחרונים שדחו את ההנחה הזו, וכתבו שגם אם פוסקים כדעת רב נחמן, בכ"ז אין לקרוא את ההלל כשאין מגילה. כיון שיש לומר שלאחר שתוקן קריאת המגילה, אין מקום לקריאת ההלל, שלא היתה תקנה לקריאת ההלל. צריך תקנה כדי לקרוא את ההלל. לא פלוג רבנן.

חיוב עשיית יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים

מבוא:

לאחר הדיון אם יש חיוב לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, ימי שמחה. נברר האם לאחר שהרבנות הראשית לישראל קבעה את הימים הללו לימים טובים, לימי שמחה, יש חיוב לנהוג בהם כפי שפסקה.

קבלה מצד כל או רוב עם ישראל:

לא היתה קבלה מצד כל או רוב עם ישראל לקבל ימים אלה כימים טובים, כימי שמחה. אם היתה קבלת כל או רוב עם ישראל, יכול להיות שהיתה בכך חיוב. שעם ישראל כציבור יכולים לקבל בהסכמה לעשות ימים אלה כימים טובים, כימי שמחה, ובכך לחייב את כל עם ישראל לנהוג בימים אלה כימים טובים, כימי שמחה. הכנסת שקבעה את יום העצמאות כיום שבתון, לא קבעה בה גדרים הלכתיים. הקובעים הם אנשים חילונים, לכן בודאי אין כאן קביעת יום טוב, יום שמחה מבחינה הלכתית. גם אין כאן תקנה של חכמי ישראל, או תקנת בי"ד. כבר נידונה לעיל סמכותה של הרבנות הראשית לישראל.

שו"ת מהר"ם אלשקר[1], כשדן על קביעת יום טוב, יום שמחה ע"י ציבור כשנעשה להם נס באיזה יום, הוא דן כשהיתה הסכמת הציבור והסכמת בי"ד, שאנשי העיר ובית דינם תקנו ביניהם בחרמות ובהסכמה גדולה. לכן הוא כותב שחייבים כולם לנהוג כמו שהסכימו ואפי' אם עוזב את העיר ודעתו לחזור, צריך לנהוג במקום שהלך כפי מה שהסכימו, ומהר"ם אלשקר אפי' סובר שיכול להיות שחלה עליהם ההסכמה גם כשאין דעתם לחזור. הוא סובר שכמו שיש בכוחם של בני העיר ובי"ד לתקן תקנות ולקנוס קנסות להפקיע ממון של אדם, אז כל שכן שיכולים לתקן תקנות שאין בהן הסעה ממידת דין תורה, ודוקא היא תקנה שראויה לעשות כן מדין תורה, שבתקנה הזו יש מצות פרסום הנס, וזהו תקנת ותיקין. אך יש לציין שסובר שגם בכה"ג שלא היתה הסכמה של הציבור, אם נהגו הדבר מעצמם, אז גם חייבים להמשיך במנהג, וזה על פי מה שמבואר בסוגיא במס' פסחים[2] בבני ביישן, וכן בסוגיא במס' עירובין[3] שר' אלעזר בר' צדוק היה עושה יום טוב ביום שאבותיו היו מביאים קרבן עצים.

---

[1] סי' מ"ט

[2] דף נ', עמ' ב'

[3] דף מ"א, עמ' א'

אם הכנסת היתה קובעת יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, ימי שמחה מבחינה הלכתית, היה מקום לדון שנחשב כמו הסכמת הציבור. כיון שסך הכל חברי הכנסת הם נבחרי הציבור. גם בזה יש לדון, כיון שאין בחירתם לקבוע ימים טובים, ימי שמחה, בחירתם לדאוג מבחינה גשמית למדינה. בכל אופן כאן לא היתה קביעה של הכנסת לעשות יום העצמאות ויום ירושלים, ימים טובים, ימי שמחה מבחינה הלכתית.

גם נראה שאין כאן מנהג של הציבור, כלומר יש חלקים מן הציבור שנהגו ימים טובים, ימי שמחה בימים אלה, אך כלל הציבור אינו נוהג ימים טובים, ימי שמחה מבחינה הלכתית בימים אלה.

יש מקום לדון שאולי אלו שנהגו מנהג זה, הם וזרעם יהיו חייבים להמשיך במנהג זה, בע"ה בהמשך אדון בכך.

צריך תקנת חכמים:

הבאתי לעיל הוכחות שאין חיוב לעשות יום טוב, כלומר בלי תקנת חכמים אין שום חיוב לעשות יום טוב. יחד עם זאת הבאתי שראוי ונכון לעשות יום טוב ביום שנעשה לאדם נס.

דברי רבותינו בדור הקודם:

הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל[4], דן בנוגע לקביעת יום ירושלים כיום טוב, וכותב בסוף דבריו:

> "אכן מחוץ לכל הנאמר כאן הנה בנוגע להנידון שלנו, לקבוע את היום כ"ח באייר ליום שמחה בהלל והודיה לפרסומי ניסא אין כלל מניעה מצד הנימוקים שהזכרנו מטעם פשוט: כי אין לנו אפשרות עתה להטיל תקנת חובה על קהילות ישראל, שידקדקו לעשות כמו שהחלטנו "וכל העובר נקרא עבריינא", כמו שקבעו אז בימי מרדכי ואסתר... **הנוסחא עתה צריכה להיות רק בצורה של הוראה, שמצוה לקבוע את היום ההוא ליום הלל והודיה ולשמוח בתשועת ה', על שנחלנו נצחון מכריע על אובינו ושחררנו את ירושלים וכל הסביבה מעול זרים**".

כעין זה כתב הרב שאול ישראלי זצ"ל[5], בנוגע לקביעת יום העצמאות:

---

[4] במאמרו "מצות פרסומי ניסא וגודל השפעתה", אות ג'

"ולפי"ז יוצא שלכשיקבעו גדולי דורנו שכל מה שנתרחש לעינינו בארץ ישראל בתקומת המדינה ובפריקת עול זרים מעל צואריו היה בו מן הנס שאינו נופל בערכו מנס פורים, שאף הוא הוגדר ע"י חז"ל כ"הסתר אסתיר", יהא יסוד חיובו מן התורה גם לדורות. **ועד אז ינהג בו העם כדרך שנהגו בו פרזים מאליהם מתוך שחזו והרגישו את גודל הנס, גם טרם שיקבעוהו מרדכי ובית דינו כיום משתה ושמחה לדורות**".

לפי דבריו יוצא שהגדר של הימים האלה בזמן הזה, הם כהגדרת פורים לפני שנקבעו כימים טובים ע"י מרדכי ובית דינו. כפי שהבאתי לעיל מדברי הרמב"ן שבתחילה נהגו הפרזים יום טוב מעצמם, ורק לאחר מכן נקבע הדבר כחובה. כדי שיהיה חובה, צריך שיקבעו גדולי דורנו את הימים האלה כימים טובים.

מסקנת הדברים:

כיון שרוב עם ישראל, וכן רוב חכמי ישראל לא קבעו את יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה, אין חובה לנהוג בהם דינים של ימים טובים, וימי שמחה. אך ראוי ונכון שכל אחד מצד עצמו ינהג בימים אלה כימים טובים, כימי שמחה.

---

[5] בהערותיו על המאמר של הרב משה צבי נריה זצ"ל, "תוספת ימי שמחה לישראל", עמ' פ"ד.

דין נדר בעשיית יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים

מבוא:

במאמרים הקודמים נכתב שנראה לי שאין חיוב לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה. וכן נראה לי שאין חיוב כיום לנהוג בימים אלו כימים טובים, כימי שמחה. אך ראוי ונכון לנהוג בימים אלו, כימים טובים, כימי שמחה.
נברר להלן דין אחד שנהג בימים אלו ימים טובים, מתוך רצון עצמי, כלומר הוא לא נהג כן משום פסיקת הרבנות הראשית לישראל. שאולי יש בכך דין של נדר.

קבלה לעשות מצוה:

מובא במס' נדרים[1]:

"אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלקי ישראל".

ר"ן[2], כותב שקבלה לעשות מצוה, הוי כמו קבלה לתת צדקה, שמבואר שקיבל עליו בפה לתת צדקה חייב לתת צדקה– "בפיך זו צדקה".
כיון שיש כאן השוואה בין צדקה ובין מצוה, נראה שהוא הדין גם לענין קבלה בלב.
כלומר השו"ע[3], מביא מחלוקת ראשונים אם קבלה בלב לתת צדקה, הוי כמו נדר, וחייב לתת צדקה או לא. הרמ"א[4], מכריע להלכה שהוי כמו נדר, וצריך לתת צדקה. שו"ת דעת כהן[5], סובר שגם דעת השו"ע שחייב לתת את הצדקה. כיון שהדעה שהוי כמו נדר, וצריך לתת כתבו בשם יש אומרים, לשון רבים, הדעה השניה שאינו חייב לתת, כתבו בלשון יחיד, יש מי שאומר. שו"ת דעת כהן כותב שבכה"ג בודאי דעתו להורות שהעיקר כדעה הראשונה, כלומר זאת שהביא בלשון רבים[6].

---

[1] דף ח', עמ' א'
[2] שם
[3] חושן משפט, סי' רי"ב, סע' ח'
[4] יורה דעה, סי' רנ"ח, סע' י"ג. חושן משפט, סי' רי"ב, סע' ח'
[5] סי' ק"ל
[6] כן כותב שו"ת יחוה דעת, חלק ו', סי' נ"ב

החתם סופר[7], נוקט שקיבל בלבו לעשות איזו מצוה, הוי נדר. כן מבואר בשו"ת יחוה דעת[8].

הטור ושו"ע[9], כותבים:

> "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם בהם הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושבין ראש השנה ליום הכפורים... ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא צריך ג' שיתירו לו אם בשעה שהתחיל היה דעתו לנהוג כן לעולם ונהג כן אפי' פעם אחת צריך התרה...".

יש לציין שבדברי האחרונים מבואר שהדין הזה שמנהג שנהגו הוי נדר, שהוא רק מדרבנן. הנפק"מ בכך, הוא במקרה של ספק אם הוא מנהג או לאו, שיש להקל, כיון שקי"ל ספק דרבנן לקולא[10].

כאן מדובר שנוהג חומרא בדבר, הוא נוהג איסור בדבר. השאלה נשאלת מה הדין אם נוהג לעשות דבר טוב? נראה שהסברא נותנת שיהיה אותו הדין, שהרי כאן נובע הדבר מצד הנדר, שנחשב שקיבל בפה את הדבר.

נראה מדברי הבית יוסף[11], שסובר שהדין הזה הוא גם בדבר מצוה. כיון שהוא דן שם בנוגע לשיעור נטילת ידים עד לאן צריך ליטול. וכותב שראוי להחמיר בדבר, אך יש להתנות מקודם לכן שאינו מקבל דבר זה בתורת חובה אלא בתורת רשות. כן מבואר בדברי כמה אחרונים[12].

יוצא לפי דברי השו"ע אם בתחילה היה בדעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן פעם אחת, הוי נדר. בנוגע לרגילות לעשות דבר, מובא בדברי האחרונים שיש אומרים ב' פעמים ויש אומרים ג' פעמים[13].

נחזור לדיון שלנו, לדין יום העצמאות ויום ירושלים. לעיל הובא שיש מצוה לעשות יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, זהו דבר שראוי לעשות ונכון

---

[7] יורה דעה, סי' רכ"ב

[8] חלק ו', סי' נ"ב

[9] יורה דעה, סי' רי"ד, סע' א'

[10] עיין ברכי יוסף שם. שו"ת דעת כהן, סי' י"ח. סי' פ"ד. ערוך השלחן, אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ו' . יורה דעה, סי' רי"ד, סע' ה', סע' כ"ד. ספר הליכות עולם, חלק ב', עמ' קמ"א– קמ"ב. חלק ח', עמ' ס', עמ' פ"א. שו"ת יביע אומר [חלק ה', אורח חיים, סי' ל"ז] מביא מדברי הראשונים ואחרונים שהחיוב לנהוג כמנהג שאחד החמיר על עצמו, הוי רק מדרבנן.

[11] אורח חיים, סי' קס"א, סע' ד'

[12] עיין שו"ת משיב דבר, חלק ד', סי' ו'. שו"ת אגרות משה, חלק יורה דעה, חלק ג', סי' נ"ב

[13] עיין פרי מגדים, אורח חיים, אשל אברהם, סי' תקצ"ז, ס"ק ב'. במשנה ברורה שם, ס"ק ד'. קיצור שלחן ערוך, סי' ס"ז, סע' ז'– ג' פעמים. כף החיים, סי' תקצ"ז, ס"ק כ"ב, ס"ק ל"א– ב' פעמים.

לעשות. לכן הוי הדבר בגדר נדרי מצוה. ומשום כך מי שקיבל עליו בתחילה לנהוג לעולם יום טוב בימים אלה, הוי לו נדר. ואם בתחילה לא קיבל בדעתו לנהוג כן לעולם, אלא נהג כן בסתמא, אז לאחר ב' או ג' פעמים הוי נדר.

אך נראה שאם קיבל בדעתו לנהוג ביום זה דין יום טוב כפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל, אז יהיה לו רק דיני יום טוב כפי שקבעה רבנות הראשית לישראל, לא יותר מכך. ונראה שכן הדבר אם קיבל בסתמא, שמסתמא קיבל כפי שתפסוק הרבנות הראשית לישראל. אך אם הוא קיבל את היום טוב בלי קשר עם הרבנות הראשית לישראל, אין הוא הולך אחר פסיקתיהם, אלא הוא נהג את הדבר מעצמו. כלומר מתחילה קיבל על עצמו לנהוג בימים אלו כימים טובים של מגילת תענית, כימי שמחה, אז יהיה צריך לנהוג בהם כדיני ימים טובים של מגילת תענית כימי השמחה. לכן יהיה אסור בהם בתענית, הספד, תחנון וכו'.

דין נדר בעשיית יום טוב, יום שמחה ביום שאירע לקהילה נס:

הפרי חדש[14], כשחולק על דברי מהר"ם אלשקר, כותב שאע"פ שקבלו עליהם לעשות יום טוב, ונהגו כן כמה שנים, אין צריך התרה, כיון שהמנהג הוא מנהג טעות.

מבואר מדבריו שיש כאן דיני נדרים, הוא חושב שהוי מנהג טעות, ולכן אין כאן נדר. אך לפי מהר"ם אלשקר וסיעתו מי שנוהג לעשות יום טוב ביום שאירע לו נס, הוי נדר.

דין נדר בעשיית יום טוב, יום שמחה ביום שאירע ליחיד נס:

האחרונים דנים במי שקיבל על עצמו ומי שנדר על עצמו לעשות יום טוב ביום שאירע לו נס, מתי יש לו לעשות את היום טוב כשהשנה מעוברת אם היום טוב חל בחודש אדר, האם יש לעשותו באדר ראשון או אדר שני[15]. משמע מדבריהם שיש כאן נדרי מצוה, כלומר כיון שראוי לעשות כן, כיון שקיבל על עצמו את הדבר, אז יש כאן נדר.

נראה לי שכך משתמע ממש מדברי ערוך השלחן, כיון שהוא דן ביורה דעה[16], בדין בני העיר שקבלו עליהם איזו חומרא וכו', שכל הדינים האלה הם מדין

---

[14] אורח חיים, סי' תצ"ו, ס"ק י"ד

[15] כנסת הגדולה, אורח חיים, ריש סי' תרפ"ו. ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תרפ"ו, דין ז'. שם, סי' תרצ"ז, דין א'. עיין פרי מגדים, אורח חיים, סי' תרצ"ז, אשל אברהם, ס"ק א'. שערי תשובה, אורח חיים, סי' רי"ח, ס"ק ב'. משנה ברורה, אורח חיים, סי' תרפ"ו, ס"ק ח'. אורח חיים, סי' תרצ"ז, ס"ק ב'.

[16] סי' רי"ד

נדר[17], ואז הוא כותב[18]: "יש מיחידים או מעיר שלימה כשנעשה להם איזה נס עושים היום הזה לזכרון בכל שנה ולשמוח בו". משמע שיש כאן קבלה, ועקב זאת נחשב הדבר כנדר.

חילוק בין שקיבל כימים טובים הכתובים במגילת תענית ובין שקיבל כימי שמחה:

יש לציין שיהיה חילוק בין אם קיבל על עצמו לנהוג כימים טובים הכתובים במגילת תענית ובין שקיבל על עצמו כימי שמחה, כגון ל"ג בעומר וכו'. כיון שכפי שנראה בהמשך אם אדם התענה תענית בל"ג בעומר וכיוצ"ב, אינו צריך לשבת תענית על תעניתו. אך אם התענה באחד מן הימים של מגילת תענית, צריך לשבת תענית על תעניתו[19]. בהמשך נראה עוד חילוקים.

נהג כן כיון שחשב שחייב לנהוג כך:

השו"ע[20], מביא בסתם שהנוהגים איסור בדברים המותרים מחמת שסוברים שהם אסורים, לא הוי כאילו קבלום בנדר. אח"כ הוא כותב ויש מי שאומר שאם טועה ונהג איסור בדבר המותר נשאל ומתירים לו בשלשה כעין התרת נדרים ואם יודע שהוא מותר ונהג בו איסור אין מתירין לו אפי' כעין התרת נדרים דהוי כאילו קבלו על עצמו כאיסורים שאסרתן תורה שאין להם היתר לעולם.

הרמ"א כותב שהעיקר כסברא הראשונה. נראה שכן דעת השו"ע כיון שהדעה הראשונה הוא מביא בסתם, הדעה השניה בשם יש מי שאומר. ובמקום שיש סתם ויש מי שאומר, הכלל בדברי השו"ע שפוסק כסתם.

גם ערוך השלחן[21], נוקט לדינא כדעה הראשונה.

יש להוסיף שהברכי יוסף[22], כותב בשם מהר"ש שאם רב העיר הנהיג איזה מנהג ובני העיר לא ידעו ולא יבינו כי לא שאל את פיהם והם סוברים שכך הוא הדין, אז לא שייך בזה דין דברים המותרים. כיון שהם לא ידעו מזה כלום.

---

17 עיין שם, בסע' ל"ה– ל"ו

18 סע' ל"ז

19 עיין מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב'

20 יורה דעה, סי' רי"ד, סע' א'

21 שם, סע' ה'– י"ב

22 שם, דין ג'

דעת הרב דוב ליאור שליט"א:

שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א, והוא הסכים שאם קיבל על עצמו לנהוג ביום זה יום טוב, מצד עצמו, בלי קשר עם הרבנות הראשית לישראל, הוי דין נדר. אם נוהג מצד הרבנות הראשית לישראל, אין כאן דין נדר, כיון שהוא נוהג משום פסיקתה. אך אם הוא נוהג מעצמו, רק הוא מקבל על עצמו כפי מה שפסקה הרבנות הראשית, אז יהיה לו דין נדר, אך רק לפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל.

נראה לי שרוב האנשים שנוהגים יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, אין להם דין נדר, כיון שהם נוהגים רק משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל, אין הם נוהגים כך מעצמם.

מסקנת הדברים:

אם יודע שאין חובה לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה, ובכ"ז מקיים אותם כימים טובים כימי שמחה, בלי קשר עם הרבנות הראשית לישראל, אלא מקבל מעצמו, ואינו אומר שעושה כן בלי נדר, יש להם דין של נדר. בכה"ג יהיה אסור מדין נדר לנהוג בימים אלו מנהגים שאין נוהגים בימים טובים מדרבנן, וכן בימי שמחה. כן הדבר שנהג בסתמא לעשות ימים טובים ביום העצמאות ויום ירושלים, והוא ידע שאין חובה לקבוע את הימים הללו כימים טובים, ימי שמחה, ובכ"ז נהג כן, ולא אמר שנוהג כן בלי נדר. אם נהג כן רק משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל, אין לו דין נדר.

עשיית יום העצמאות ויום ירושלים ימים טובים, ימי שמחה, גם בחו"ל

מבוא:

נכתב לעיל שנראה לי שראוי ונכון לנהוג ביום העצמאות ויום ירושלים, כמו שנוהגים בימים טובים ובימי שמחה. כאן ארצה לדון אם יש לחלק בין ארץ ישראל לחו"ל. ואולי רק בארץ ישראל יש לנהוג בימים אלו, כמו שנוהגים בימים טובים ובימי שמחה. או שאולי גם בחו"ל יש לנהוג כן.

עשיית יום טוב בפורים:

מובא במס' מגילה[1]:

"אמר רב שמואל בר יהודה: שלחה להם אסתר לחכמים: קבעוני לדורות! שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות".

רש"י[2], מבאר שהאגרות השניות ששלחה אסתר, היתה כדי לקבוע לחובה את פורים.

רש"ש[3], מקשה על דברי רש"י שלמה הוצרכו לאגרות שניות? הרי רואים כבר באגרות מרדכי שבני ישראל קיימו את הדברים. הוא מסביר שהמלך אחשורוש מלך על קכ"ז מדינות, אך בחלק מן המדינות הוא היה מלך פרטי, ובחלק מן המדינות היה מלך כולל, והיה שם גם מלך פרטי. גזירת המן היתה רק במדינות שהמלך אחשורוש מלך שם כמלך פרטי, הסיבה לכך היא:

1. המן פחד שבמדינות שיש מלך פרטי, שם לא יסכים להרוג את היהודים, להרוג אומה שלימה בלי שום סיבה.

2. המן חשש שבמדינות אלו שיש מלך פרטי, המלך הפרטי יחקור למה המלך אחשורוש רוצה לעשות דבר זה, והוא יניא אותו מלעשות כן, שישכנעו שאינו נכון להרוג את היהודים. לכן הרש"ש כותב שבכל מקום מוזכר שגזירת המן היתה רק על מדינות המלך סתם. הוא מסביר שמה ששלח מרדכי באגרות הראשונות היה רק למדינות שהמלך אחשורוש שם מלך פרטי, שיש להם לעשות יו"ט שניצלו. אך במדינות האחרות שיש מלך פרטי, לא שלח אגרות.

---

[1] דף ז', עמ' א'

[2] שם

[3] שם

רק האגרות השניות של אסתר נשלחו לכולם[4]: "וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש דברי שלום ואמת".
יש לדון כאן שאולי אפי' שחלק מן האומה לא קרה להם נס, כיון שלהרבה מעם ישראל קרה נס, אז גם לאלו שלא קרה להם נס יש להם להשתתף עם שאר העם ולעשות זכר לנס שנעשה לעם ישראל, אפי' שלא נעשה להם נס. לכן יש ללמוד מזה לנידון דידן, שגם אלו בחו"ל יעשו יום משתה ושמחה ביום העצמאות ויום ירושלים.
אך יש מקום לדחות ראיה זו, כיון שיש לומר שמצד עצמם אלו שלא ניצלו אינם חייבים לעשות יום משתה ושמחה, ואפי' אולי אין זה בגדר דבר שראוי לעשות כן. דוקא כאן התחייבו, כיון שאנשי כנסת הגדולה חייבה אותם, אך אם לא היתה תקנה של אנשי כנסת הגדולה, לא היו חייבים. נוסף על כך יש לומר שבפורים רוב עם ישראל ניצלו, לכן המיעוט שלא ניצלו מצטרפים עם הרוב שניצלו, אך כאן רוב עם ישראל לא היו בארץ ישראל.

ההצלה ביום העצמאות ויום ירושלים, לא היתה רק לבני ארץ ישראל, אלא גם לבני חו"ל:

לקמן הרחבתי את הדיבור להראות שהנס, ההצלה שאירע לנו ביום העצמאות ויום ירושלים, אינו נס והצלה רק לאלו שיושבים בארץ ישראל, אלא לכל עם ישראל. גם ליהודים שנמצאים בגולה. לכן יש לכולם לנהוג ביום זה יום שמחה.

מסקנת הדברים:

בכל מקום בעולם ראוי ונכון לנהוג דיני ימים טובים, ימי שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים. גם בחו"ל ראוי ונכון לנהוג דיני ימים טובים, ימי שמחה בימים אלה.

[4] מגילת אסתר, פרק ט', פס' ל'

הלכות יום העצמאות ויום ירושלים

סדר תפילות היום

דין אמירת הלל ואמירת ברכה על ההלל, ביום העצמאות וביום ירושלים

מבוא:

במאמרים הקודמים נדונו דיני עשיית יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, עשיית זכר לנס בימים אלו.
במאמר זה אדון באמירת הלל בימים אלו: אם יש חיוב באמירת ההלל ואמירת ברכה על ההלל.
במאמר אחר אדון אם מותר לומר את ההלל, אפי' שאין חיוב לומר את ההלל.

ראיות שאין חיוב לומר הלל:

1– תקנת נביאים לומר הלל על הצלה מצרה:

בסוגיא במס' פסחים[1], מובאים דברי חכמים שיש תקנת נביאים לומר הלל על כל צרה וצרה שלא תבוא על עם ישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, אין הכרח להסביר שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה. דוקא משתמע יותר מן הסוגיא שתקנת נביאים לומר הלל בשעת ההצלה, בשעת הנס:

> "וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, **ולכשנגאלין** אומרים אותו על גאולתן".

בע"ה אוכיח בהמשך, מדברי הראשונים, שאין הכרח להבנה שתקנת הנביאים היתה בכל שנה ושנה[2].

2– הקל וחומר שבו נלמד על קביעת קריאת המגילה בפורים:

בסוגיא במס' מגילה[3], מובא דיון על מה דרשו אנשי כנסת הגדולה כשהם קבעו את קריאת המגילה? הגמ' אומרת שלמדו את הדבר בקל וחומר מה אומרים שירה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים. אח"כ הגמ' שואלת: "אי הכי הלל נמי נימא"? ומשיבה ג' תירוצים. אם נאמר שהיתה תקנת נביאים לומר הלל, והוא דבר קדום עוד לפני מרדכי ואסתר, לפי דעת הרמב"ן [בהשגות שלו על ספר המצוות, שרש ראשון] הכוונה לדורו של משה, למה הגמ' שואלת מנין

---

[1] דף קי"ז, עמ' א'

[2] גם הרב שלמה גורן זצ"ל [במאמרו "קריאת הלל בחג העצמאות"], מעלה את האפשרות להסביר שתקנת נביאים היא רק בשנה הראשונה.

[3] דף י"ד, עמ' א'

למדו דבר זה? הרי יש תקנת נביאים לומר הלל. ואם תאמר שהשאלה היתה למה תיקנו קריאת המגילה ולא הלל, אין בתירוץ הגמ' תירוץ לכך.

לכן נראה שאפשר להסביר את סוגיית הגמ' בשני דרכים:

1. תקנת נביאים היתה רק לשנה הראשונה, לא לשנים הבאות לאחר מכן. לכן אי אפשר ללמוד קל וחומר מתקנת נביאים. לימוד הקל וחומר הוא מסיפור יציאת מצרים, כך למד החתם סופר[4]. סיפור יציאת מצרים אינו רק בשנה הראשונה, אלא גם בשנים הבאות לאחר מכן. ההסבר הזה אינו נכון לדעת רש"י[5], כיון שהוא סובר שהקל וחומר הוא משירת הים, ואין חיוב לומר שירת הים בכל שנה ושנה, לכן אין עדיפות ללמוד משירת הים מללמוד מתקנת נביאים. אולי היה מקום לומר שיש חיוב בכל שנה ושנה לומר שירת הים, רק הוחלף הדבר באמירת הלל. כלומר, כיון שאומרים הלל בכל שנה ושנה בכל ימי הפסח, אין צורך לומר שירת הים בשביעי של פסח, שאומרים בו במילא הלל. ולפי"ז יוצא שבאמת יש אמירה בכל שנה ושנה. אך נראה לי שהסבר זה דחוק, והאחרונים לא הבינו כך, כפי שהבאתי לעיל[6].

2. תקנת נביאים לא היתה חיוב לומר הלל, אלא הם ייסדו נוסח. לפי"ז בודאי אין שום מקום ללמוד מתקנת הנביאים[87].

לפי התירוץ הראשון שלי, לכאורה יוצא שבהצלתנו ביום העצמאות ויום ירושלים, יהיה חיוב דאורייתא לומר שירה. כלומר לא יהיה חיוב לומר הלל, אך יהיה חיוב לומר שירה, וזה כנגד לדברים שכתבתי לעיל. אך נראה לי שאין בכך סתירה, כפי שכבר ביארתי לעיל, אין כאן קל וחומר גמור, אלא הקל וחומר הוא רק גילוי מילתא שראוי לעשות כן. כלומר הוא מגלה שאין כאן תקנה סתמית, אין כאן קביעת מעשה בלי שום טעם. אלא יש כאן טעם, הוא דבר שראוי לעשות כן. מסיפור יציאת מצרים, רואים שהדבר ראוי שבכל שנה ושנה יספרו על הנס שאירע להם, ויודו לה' שהצילם. לכן חז"ל קבעו את קריאת מגילת אסתר. ללא קביעת חז"ל לא היה חיוב, הדבר היה נשאר בגדר

---

[4] בשו"ת שלו, יורה דעה, סי' רל"ג

[5] מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

[6] עיין טורי אבן שם. עמק שאלה, שאילתא כ"ו

[7] עיין רמב"ן [בהשגות על ספר המצוות, שרש ראשון]: "ומה שאמרו נביאים שביניהם ירמוז לדור שיצא ממצרים למשה אהרן ומרים ואל אצילי בני ישראל ולכל שבהם רוח הקדש. **או יהיה פירושו תקנוהו שייחדו להם השיר הזה לפרקים ולעתות**...". עיין בדברי הרב לייב בארון, במאמרו "בענין אם יש חיוב אמירת הלל על נס שאירע בזמן הזה". הרחבתי בזה בנספחים.

[8] נראה לי שמוכרחים לבאר כך לדעת הרב דניאל הבבלי. שהרי הרב דניאל הבבלי סובר שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס. שלכאורה לפי דברי קשה, מה היתה תקנת נביאים? הרי במילא יש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס. אלא מוכרחים לומר שתקנת נביאים היתה שהזכר לנס יתבצע ע"י אמירת הלל. זהו הנוסח של הזכרת הנס.

דבר שראוי לעשות. כמו המצב כיום ביום העצמאות ויום ירושלים, ראוי לספר על הנס, להודות על הנס, אך אין בכך חובה.

יש להעיר שאולי יש מקום לבאר את סוגיית הגמ' גם לפי ההבנה שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה. שאולי לשיטת החתם סופר[9], אפשר להסביר שהגמ' מתרצת למה תיקנו קריאת המגילה ולא אמירת הלל? כיון שהוא סובר שהקל וחומר מסיפור הגדה של פסח. כלומר הגמ' מתרצת שכמו שביציאת מצרים מעבדות לחירות אמרו שירה, זאת אומרת סיפרו את הנס, כן יש לספר את הנס בהצלה ממוות לחיים. לכן החליפו את אמירת ההלל עם מגילת אסתר, שבאמירת הלל אין סיפור הנס, יש רק שבח והודאה. במגילת אסתר יש סיפור הנס. ואולי גם לדעת רש"י אפשר להסביר כך את תירוץ הגמ'. שלפי דעת רש"י הקל וחומר הוא משירת הים, וגם בשירת הים יש את סיפור הנס, אין כאן רק שבח והודאה. לכן גם בפורים רצו לתקן שיהיה סיפור הנס, ודבר זה מתממש ע"י קריאת מגילת אסתר. באמירת הלל אין סיפור נס פורים, שאינו מדובר שם על נס פורים.

אך נראה שאי אפשר להסביר כך את סוגיית הגמ', דא"כ מה שאלת הגמ' לאחר מכן "אי הכי הלל נמי נימא", אלא בודאי שאלת הגמ' מנין דרשו לעשות זכר לנס של פורים? אמנם אולי עדיין אפשר להסביר את הדברים לשיטה הזאת. אך לפני שנבאר את הדברים נחזור אל איסור בל תוסיף. שקשה למה הגמ' דוקא אמרה שמקרא מגילה היא מצוה שהוסיפו נביאים? למה הלל אינו נחשב מצוה שהוסיפו?

נראה, כפי שנאמר לעיל, שהלל היה פשוט להם שאין בו בל תוסיף, לא היה משונה להם תקנה זו. כיון שהיסוד של הודאה לקב"ה נמצא בתורה, לכן אין כאן מצוה חדשה. אך קריאת המגילה היתה קשה לגמ' שלכאורה יש כאן בל תוסיף, כיון שיש כאן מצוה חדשה, משהו שלא מצינו.

נוסף על כך נראה שהגמ' לא הבינה שקריאת המגילה היא הודאה לה', היא הבינה שזו סתם תקנה, ולכן יש כאן הוספה במצוות, דבר חדש. לכך הגמ' אומרת שהיא לומדת מן השירה שאמרו ביציאה ממצרים, שם אין הודאה, אלא סיפור הנס. לכן אנשי כנסת הגדולה תיקנו לומר סיפור הנס, שבכך מתפרסם הנס, כפי שעשו [בשירת הים] או עושים [במצות סיפור יציאת מצרים] ביציאת מצרים. כלומר, הגמ' גילתה את הטעם לתקנה, ובכך היא גילתה שאין כאן הוספה במצוות, כיון שקריאת המגילה אינה מעשה חדש, ויש טעם לתקנה. אח"כ הגמ' שואלת למה שלא נאמר גם הלל? כלומר כיון שהדברים נלמדים

[9] בשו"ת שלו, יורה דעה, סי' רל"ג

מיציאת מצרים, ושם יש הלל וגם סיפור הנס. יש הודאה וגם פרסום הנס, אז כן היינו צריכים לעשות בפורים.

לכאורה נראה שמוכרחים להסביר בצורה הזאת את דברי הגמ', לפי דעת הרב דניאל הבבלי. הרי לעיל הבאתי שהרב דניאל הבבלי סובר שיש חיוב דאורייתא לומר הלל כשיש הצלה מצרה. לפי"ז קשה מדוע אמרה הגמ' שאנשי כנסת הגדולה הוסיפו מצוה? הרי יש חיוב דאורייתא להודות לה', אין חיוב לומר דוקא הלל, אלא חיוב להודות לה'. אלא צריכים לבאר את דברי הגמ' כפי שביארתי לעיל, שהגמ' לא הבינה שקריאת המגילה יש לה יסוד של שירה, היא סברה שיש כאן סתם תקנה. הגמ' גילתה שהיסוד של קריאת המגילה היא יסוד של שירה, ונלמד מיציאת מצרים . אז הגמ' שאלה א"כ יש לומר גם הלל, כמו ביציאת מצרים.

אך נראה לי שעדיין יש להקשות על ההסבר הזה, כיון שמלשון הגמ' "אי הכי", משמע ששאלת הגמ' שיאמרו גם הלל בנוי על מה שנאמר לפניכן, כלומר כיון שלומדים קל וחומר משירה שאמרו מעבדות לחירות, אז יש לומר גם הלל. ולכאורה יש להקשות שהרי גם בלי ההבנה הזאת קשה למה אין אומרים הלל בפורים? שהרי יש כאן הצלה ממוות לחיים, ולכן צריכים לומר הלל מצד תקנת הנביאים או מצד דאורייתא לדעת הרב דניאל הבבלי.

ראיתי שהרב שאול ישראלי זצ"ל[10], מסביר שהקל וחומר גילה לנו שההצלה של פורים נכללת בתקנת נביאים. הוא סובר שהקל וחומר 'מה אמרו שירה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים', הכוונה שלומדים מתקנת נביאים לומר הלל, שכמו שתקנו לומר הלל ביציאה מעבדות לחירות, כן תקנו לומר הלל בהצלה ממוות לחיים, ולכן יש לומר הלל, ומשום כך תקנו את אמירת מגילת אסתר.

אך נראה לי שקשה הסבר זה, כיון שמובא בסוגיא במס' פסחים[11], שתקנת נביאים לומר הלל על כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. הרי כאן מבואר שבכל צרה וצרה כשנגאלים צריכים לומר הלל, ובודאי בפורים היתה הצלה מצרה.

נוסף על כך מבואר מדברי הרשב"ם[12], שלדעת חכמים שנביאים שביניהם תקנוהו לומר על כל צרה וצרה וכו', אז אמרו הלל בכל המקרים שמוזכרים שם בגמ' לפניכן. כלומר במלחמת סיסרא, בהפלת סנחריב ומוזכר שם במפורש גם מרדכי ואסתר. א"כ יוצא שלדעת חכמים אמרו הלל בפורים, כיון שהיא הצלה מצרה. עוד קשה על הסבר זה, שא"כ מה קושיית הגמ' "אי הכי הלל נמי

---

[10] ספר ארץ חמדה, חלק ב', נוספות לשער א', ד'

[11] דף קי"ז, עמ' א'

[12] שם

נימא", למה שנאמר גם הלל? השאלה היתה צריכה להיות שיאמרו הלל במקום קריאת מגילת אסתר[13].

יש מקום לדחות קושיא זו, ולהסביר שמה שהגמ' אמרה "הלל נמי נימא", אין הכוונה שבפורים נאמר מגילת אסתר וגם פורים. אלא כוונת הדברים שכיון שהקל וחומר הוא מהלל שאמרו ביציאת מצרים, אז הלל גם אנחנו נאמר כמו ביציאת מצרים. כלומר ה"נמי", אינו בא להוסיף על מקרא מגילה, אלא בא להוסיף על יציאת מצרים, שלא רק ביציאת מצרים יאמרו הלל גם בפורים יאמרו הלל. כוונת הדברים שנאמר הלל ולא נקרא את המגילה.

בכל זאת נשארת הקושיא הקודמת, שבלי הקל וחומר יש לומר הלל בפורים, משום התקנת נביאים. אמנם נראה לי שיש מקום לבאר את הסוגיא במס' מגילה שלא תסתור את הסברא שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה.

אך לפני שאבאר את דברי יש לדון בסוגיא במס' פסחים[14], שם מובאת מחלוקת תנאים מי אמר את ההלל, כל אחד אומר בזמן שונה. רש"י[15], מסביר שכל תנא ותנא, בא להוסיף, שגם אלו אמרו את ההלל, זאת אומרת ר' יהודה סובר שגם יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען.

הרשב"ם[16], מקשה על דברי רש"י, שלפי"ז מה ההבדל בין דברי התנאים ובין דברי חכמים שאמרו נביאים שביניהם אמרוהו, שהרי לפי דברי חכמים יש תקנת נביאים לאמרו על כל צרה וצרה שתבוא עליהם. וכך אמרו התנאים לפניכן, שהם הזכירו כל מיני צרות שאמרו עליהם הלל. לכן הוא סובר שיש כאן מחלוקת תנאים, וכל אחד קיבל מרבו שזה אמר את ההלל ולא האחר.

נראה לי שאפשר לתרץ את שיטת רש"י בכך: בסוגיא במס' פסחים[17], לא מבואר מי הם הנביאים שביניהם. אולי רש"י הבין שהנביאים שביניהם הם אנשי כנסת הגדולה. כלומר, הוא השוה את הסוגיא במס' פסחים לסוגיא במס' מגילה[18].

לכאורה יש לשאול מנין לנביאים לתקן אמירת הלל כשניצלים מצרה? התירוץ לכך, הוא הקל וחומר שמובא במס' מגילה[19]. אנשי כנסת הגדולה למדו משירת

---

[13] עיין במאמרו של הרב יצחק גליקמן [מאמר "בדין קריאת הלל וברכתה"], שהוא גם מקשה על ההסבר שהקל וחומר מתקנת הנביאים.

[14] דף קי"ז, עמ' א'

[15] שם

[16] שם

[17] דף קי"ז, עמ' א'

[18] דף י"ד, עמ' א'

[19] דף י"ד, עמ' א'

הים שיש לומר שירה, כלומר יש להודות לה' כשניצלים מצרה. לכן תיקנו אמירת הלל.

יש לעיין שבדיוק לפני הדיון במס' פסחים על מי אמר הלל, מובא: "אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה – משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים". לכן הנביאים שביניהם הם יותר מאוחרים מאלו שמוזכרים לפניכן[20]. יוצא לפי"ז שהגמ' במס' מגילה לא יכלה להביא את תקנת הנביאים לומר הלל, כיון שהיא המקור לתקנת נביאים[21].

את המשך הסוגיא נראה לי שיש להסביר כך: הגמ' שואלת "אי הכי הלל נמי נימא", כוונת הדברים כיון שיש קל וחומר לומר שירה, למה רק קוראים מגילת אסתר. למה שלא נאמר גם הלל? כלומר שגם נאמר הודאה לה'. הרי הלימוד מיציאת מצרים, כמו ביציאת מצרים שאמרו שירה על הים, כן אמרו הלל. שהרי אומרים הלל בפסח, או בליל פסח או ביום עצמו או על שחיטת הפסח. אחד מן ההלל האלה בודאי הוא הלל של הודאה על הנס של יציאת מצרים. הגמ' מביאה ג' תירוצים למה אין אומרים הלל בפורים. לכן יוצא שבפורים רק אומרים שירה. בשאר הצלות מצרה אומרים הלל. השאלה נשאלת למה אין אומרים שירה? שהרי עיקר הקל וחומר היא לומר שירה. אך יש לומר שאין חיוב דוקא לומר שירה, צריך רוח הקודש לומר שירה. לכן תקנו נביאים שיאמרו הלל, שהוא נוסח קבוע והוא שייך לכל ההצלות.

לפי ההבנה הזאת יוצא שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה שניצלים מצרה, כמו שאומרים קריאת המגילה בכל שנה ושנה.

בכל אופן אין אנחנו יוצאים מידי ספק, ויש צדדים לכאן ולכאן, ולכן נראה שעדיף שלא לברך.

3– ביאור לסוגיות הגמ':

בנספחים הבאתי ביאור לגמ', לפיו תקנת נביאים היתה רק לשעה שאירע הנס, או שבכלל לא היתה תקנה חיובית לומר הלל, לא תיקנו שיש חובה לומר הלל, אלא רק תיקנו נוסח. כיון שנכון להודות לה' כשנעשה נס, אז עם ישראל היה מודה על הנסים שאירעו להם, ולכן באו הנביאים שביניהם ויסדו נוסח של הודאה, שהנוסח הזה יכלו לומר.

---

[20] יש רק לדון בנוגע לדברי ר' יוסי הגלילי שהוא סובר שמרדכי ואסתר אמרו את ההלל כשניצלו מהמן. אך יכול להיות שאנשי כנסת הגדולה אינם מרדכי ואסתר. מרדכי ואסתר אמרו מעצמם את ההלל. לפי חכמים אנשי כנסת הגודלה קבעו שכולם יאמרו.

[21] ראיתי בספר לב שמח [שרש ראשון, עמ' מ"ה– הוצאת פרנקל], שכותב שנביאים שביניהם הכוונה לנביאים אחרונים. יכול להיות שכוונתו כפי שכתבתי לאנשי כנסת הגדולה.

4– קביעת הלל בחנוכה:

מובא במס' שבת[22], בנוגע לקביעת חנוכה, שלשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה. לכאורה למה היו צריכים קביעה של חכמים לשנה אחרת, הרי יש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה? אלא נראה שתקנת נביאים היא רק בשנה הראשונה, ולכן בשנים הבאות לאחר מכן צריך תקנת חכמים[23].

אמנם נראה לי שיש מקום לדחות ראיה זו, כיון שיש לומר שהטעם שלא נקבע היום טוב בהלל והודאה בשנה הראשונה, כיון שלא היה ידוע אם הנצחון ישאר. אם יתבסס השלטון הישראלי. רק לאחר שנה ראו שנתבסס שלטון ישראל, ואז יכלו לקבוע הודאה לדורות.

5– קביעת הלל בחנוכה לפי דברי מגילת תענית:

מגילת תענית מפרטת את הסיבות לקביעת ימי חנוכה לימי הלל והודאה:

"בעשרין וחמשה ביה חנכתא תמניא יומין **דילא למספד בהון**. שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה יד בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן גדול שלא נטמא ולא היה בו להדליק אלא יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמנה ימים **לשנה אחרת קבעום שמנה ימים טובים**... חנכת בית חשמונאי לדורות **ולמה היא נוהגת לדורות אלא שעשאוה בצאתם מערה לרוחה ואמרו בה הלל והודאה** והדליקו בה נרות בטהרה לפי שנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל הכלים ולא היה במה להדליק וכשגברה יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל וחפום בבעץ והתחילו להדליק. **ומה ראו לגמר בהם את ההלל ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל הם מקדימין לפניו בהלל ובשבח** וכך הוא אומר בספר עזרא ויענו כל העם בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה' על הוסד בית ה' ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה. להקדוש ברוך הוא לעשות נסים ונפלאות ולנו להללו ולברכו שנאמר על עמך ברכתך סלה".

הלימוד שממנו לומדים לומר הלל, הוא לימוד לאמירת הלל רק בשעת ההצלה. שהרי כשנוסד בית המקדש אמרו הלל, אך בשנים הבאות לאחר מכן, אין אנחנו מוצאים שהמשיכו לומר הלל ביום זה. נראה לי גם מן הלשון שאמירת ההלל היא דוקא בשנה הראשונה. כוונת הדברים "מקדימין לפניו בהלל ובשבח", היא

---

[22] דף כ"א, עמ' ב'

[23] עיין בגר"י פערלא [בביאורו על הרס"ג, מ"ע נ"ט– ס', עמ' 520–515], שמבאר שכך סובר הסמ"ק. עיין שו"ת מנחת יצחק, חלק י', סי' י'

שבשעה שנעשה נס לאדם וקל וחומר לעם ישראל, יש התגלות ה'. כעין מה שנאמר במדרש ששפחה ראתה בים יותר ממה שראה יחזקאל הנביא. בקריעת ים סוף היתה התגלות ה' אדירה. בכל נס יש איזו התגלות ה', לכן נחשב שיש השראת שכינה. זו משמעות הדברים שמקדימין לפניו, הקב"ה נמצא פה ובאים לפניו ואומרים הלל ושבח.

6- קביעת אמירת הלל בחנוכה:

במדרש שכל טוב[24], מובא כעין מה שכתוב בסוגיא במס' שבת, רק בשינוי, שם נאמר:

> "ת"ר מעות נר חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין קיי"ל כב"ה דאמרי יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, משום דמעלין בקודש ולא מורידין. נר חנוכה מ"ט מדליקין, דתניא מן כ"ה בכסליו ואילך תמני יומי דילה נעשה נס וכו', **לשנה אחרת קבעו ועשאו יו"ט וקיבלו עליהם להדליק נרות ח' ימים, ולגמור בהן את ההלל, ולהזכיר על הנסים במודים**".

מכאן משתמע שגם ההלל קיבלו על עצמם, כלומר בלי הקבלה, בלי שקבעו את הדבר, לא היה להם חיוב לומר הלל.

7- כמות ואיכות היא תקנת חז"ל:

גם לדעת החתם סופר[25], שסובר שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, והחיוב הזה הוא בכל שנה ושנה, בכ"ז הכמות ואיכות היא תקנת חז"ל. לדעתו אפשר לצאת ידי חובת דאורייתא באיסור הספד ותענית. לכן לפיו מדאורייתא אין חיוב לומר דוקא הלל, לכן נראה שאי אפשר לברך על כך. אין ציווי, אין תקנת חז"ל לומר את ההלל. יש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, אך לקביעת הגדרים צריכים תקנת חז"ל.

יש לציין שבכל התשובות של החתם סופר[26], אין הוא מזכיר חיוב של אמירת הלל בהצלת הנס.

אך יש מקום לדחות ולומר שכל החיוב של אמירת ההלל, כלומר תקנת נביאים היתה דוקא בהצלה של כלל ישראל, אך בהצלה של מדינה אחת וכיוצ"ב, אין תקנת נביאים לומר הלל. לכן במקרה שהוא דן בו, שהוא דן על קביעת יום טוב ביום שנעשה נס לציבור מסויים, אין תקנת נביאים לומר הלל.

---

[24] הוצאת בובר, פרק ט"ז, פרק ב'

[25] בשו"ת שלו, יורה דעה, סי' רל"ג

[26] אורח חיים, סי' קס"ג, קצ"א, ר"ח. יורה דעה, סי' רל"ג

8– חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס בשנה ראשונה:

כבר הבאתי לעיל את דברי הנצי"ב[27], שסובר שרק בשנה הראשונה יש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, בשנים הבאות לאחר מכן, הוא תקנת חז"ל. גם לגבי תקנת הנביאים לומר הלל, הוא סובר שהחיוב הוא רק בשנה הראשונה בשנים הבאות לאחר מכן, אין חיוב לומר הלל. לפיו בשנים הבאות לאחר מכן צריך תקנת חכמים. חז"ל קבעו שיש לקרוא מגילה בשנים הבאות, כלומר לעשות זכר לנס בשנים הבאות לאחר מכן. אך ביום העצמאות ויום ירושלים, אין קביעה של חז"ל. לא ישבו כל או רוב חכמי ישראל וקבעו לעשות זכר לנס בימים אלה, כלומר לקרוא הלל. לכן אי אפשר לברך על קריאת ההלל[28].

9– דעת הראשונים בפסיקת הסוגיא במס' פסחים:

הרי"ף, רמב"ם, רא"ש, טור ושו"ע לא מביאים את סוגיית הגמ' במס' פסחים[29]. כלומר, אין הם מביאים את הדין שיש תקנת נביאים לומר הלל כשנגאלים עם ישראל מצרה שלא תבוא עליהם. לכאורה מכאן משתמע שאין בכך נפק"מ להלכה, ואין חיוב לומר הלל כשנושעים מצרה.

היה אולי מקום לתרץ שלא כתבו דבר זה, כיון שאין הוא שכיח. כלומר שהם סוברים שכל החיוב לומר הלל, הוא דוקא כשנושעים כל עם ישראל, וזה דבר שיארע רק לעתיד לבוא. דרכם של הפוסקים האלה לפסוק דברים שרק שייכים בזמן הזה.

תירוץ זה אינו מתאים לדרכו של הרמב"ם. כיון שדרכו לכתוב גם דברים ששייכים לעתיד לבוא, שאינם שייכים בזמן הזה. הרי הוא פסק הלכות קרבנות, הלכות בית המקדש וכו'.

לכן נראה שדעת הרמב"ם שאין הל' כסוגיא זו, או שסובר, כפי שכתבתי לעיל, שאין כאן תקנה חיובית, שיש חיוב לומר הלל, אלא יש כאן ייסוד נוסח, ואולי תקנת רשות לומר הלל, שאין בזה איסור של כל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף[30].

---

[27] עמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א', עיין גם בהערה שם

[28] יש עוד אחרונים שמחלקים בין השנה הראשונה לשאר השנים. כך משמע בגרי"ז, הל' חנוכה, פרק ג', הל' ו'. עיין במאמרו של הרב יצחק גליקמן, "בדין קריאת ההלל וברכתה". עיין בשו"ת מנחת יצחק, חלק י', סי' י'.

[29] דף קי"ז, עמ' א'

[30] שו"ת חיים שאל [חלק ב', סי' י"א] מבאר שהרי"ף, רמב"ם ורא"ש לא כתבו דין זה, כיון שהם סוברים שחייבים לומר הלל רק על נס שנעשה לכל ישראל, ואין זה שייך בזמן הזה. שו"ת מנחת יצחק [חלק י', סי' י'], מתרץ את השאלה למה לא הזכירו הרמב"ם, טור ושו"ע הדין של תקנת נביאים בשני תירוצים: א– שהם סוברים שהסוגיא במס' מגילה [דף י"ד, עמ' א'], סוברת שאין תקנת נביאים, דאל"כ למה היו צריכים קל וחומר. ב– דוקא בנס שנעשה לכל

10– רשאי לקבוע הלל לעצמו:

המאירי כותב בסוגיא במס' פסחים[31]:

"כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל הימנה **רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה אלא שאינו מברך עליו וכן הדין בכל עיבור וצבור** כך היה יסוד נביאים לאמרו על כל צרה וצרה כשנגאלים ממנה".

יש לדקדק בדברי המאירי, אם הכתוב בתחילת דבריו – שרשאי לקבוע הלל, אלא שאינו מברך עליו – שייך גם להמשכם. כלומר, השאלה אם גם כשניצל הציבור, רשאי לקבוע הלל באותו יום בכל שנה, אלא שאינו מברך עליו, או שהוא רק דין ביחיד. אך בציבור בודאי שיש חיוב לומר את ההלל בכל שנה, ויש לברך עליו.

נראה לי שאין כאן חילוק, הרי הוא כותב "וכן הדין בכל עיבור וציבור"[32].

נראה שהמאירי הבין שכל הסוגיא כאן אינה דנה מבחינת חיוב. כלומר, ראוי להודות לה' כשניצלים מצרה ותקנת נביאים היתה לומר את הנוסח הזה. כלומר שהם תיקנו, יסדו מה לומר, אך לא היתה כאן תקנת חיוב[33]. יש עוד מקום לבאר שהסיבה שהוצרכו לתקנת נביאים לא היתה כדי לחייב, אלא כדי להתיר. זאת אומרת מובא בסוגיא במס' שבת[34] שהאומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. תקנת נביאים היתה שהאומר הלל במקרה שהוא נושע מצרה, אינו מחרף ומגדף, אלא להיפך הוא דבר שראוי לעשות.

אך יש להעיר שהמאירי כותב על הדין הזה בעוד מקום[35], ושם משמע מדבריו שהוא מחלק בין יחיד לציבור, אלו דבריו:

"ולא אמרו יחיד לא יתחיל אלא ביחיד שאירע לו נס שלא תקנו לומר הלל על גאולת הצרה אלא לציבור".

משמע מדברי המאירי שלציבור תקנו לומר הלל, ולכן מברך על כך. יש מקום לומר שהחילוק בין יחיד לציבור, הוא דוקא בשנה ראשונה כשאירע הנס, אך בשנים הבאות לאחר מכן, אין חילוק. אבל נראה לי שזה דוחק, ויותר משתמע

ישראל, יש תקנת נביאים. הרב יהודה גרשוני [במאמרו "על ענין הלל"], מביא תירוצו של שו"ת חיים שאל, ודחה אותו, משום שדרכו של הרמב"ם לכתוב גם דינים שאינם שייכים בזמן הזה. כן דחה הרב משה צבי נריה זצ"ל, במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות".

31 דף קי"ז, עמ' א'

32 עיין בשו"ת חיים שאל [חלק ב', סי' י"א] שהבין שלדעת המאירי גם בציבור אין לברך. כך גם הבין הרב יהודה גרשוני, במאמרו "על אמירת הלל".

33 הרב משה צבי נריה זצ"ל [במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות"], הבין מדברי המאירי שכל הדין של תקנת נביאים, הוא רשות, כלומר אין הם מטלים חובה לומר הלל. אך בכל זאת הרב משה צבי נריה זצ"ל סובר שלדעת המאירי אפשר לברך אע"פ שאין חיוב.

34 דף קי"ח, עמ' ב'

35 מס' תענית, דף כ"ח, עמ' ב'. מס' ברכות, דף י"ד, עמ' א'

מדבריו שגם בשנים הבאות לאחר מכן יש חיוב לומר כשההצלה לציבור. אך אין הדבר מוכרע אצלי, ולכן אין לי ראיה מכאן לחיוב ואין לי ראיה מכאן לאיסור.

11– דעת ר"ת בקביעת הלל:

דברי ר"ת[36], הדן באמירת הלל כשכל ישראל נושעים מצרה הובאו לעיל ונכתב שם שמשתמע שדוקא בשעה שאירע הנס, יש לומר הלל, ולברך על כך.

יש לציין שאין הכרח להבנה זו, ואפשר להסביר שכוונת הדברים שבכל שנה ושנה בשעה שניצלו, כלומר ביום שניצלו היו עושים יום טוב והיו אומרים הלל. אך נראה לי שאפי' אם נאמר שכוונת הדברים בכל שנה ושנה, משתמע מדבריו שהיו אומרים הלל, כלומר אין חיוב של אמירת הלל. תקנת נביאים היתה שראוי לומר הלל, ואפשר לברך על כך, אך הם לא תיקנו שיש חיוב של אמירת הלל. יש לבאר שאם אומרים הלל, אז חייבים לברך, אך אין חיוב לומר את ההלל.

12– דעת תלמידי ר' יונה אמירת הלל, רק בשעת ההצלה:

גם אצל תלמידי ר' יונה מוזכר הדין של אמירת הלל בהצלה מצרה, אבל נראה לי שדי ברור מדבריהם שאמירת ההלל היא רק באותה שעה, ואינה לדורות, אלו דבריהם[37]:

"מפני שעיקר קריאת ההלל הוא על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור ואנו אומרים אותו **באותה שעה** כמו שאמרו דוד על הצרות שעברו עליו".

גם מדבריהם אין הוכחה גמורה, כיון שאפשר להסבירו שכוונת הדברים לכל שנה ושנה באותה שעה, באותו יום שניצלו. אך נראה לי כל זה דוחק. ומכל מקום אין הדבר לגמרי ברור, ולכן יש כאן ספק, ועדיף שלא לברך.

13– דעת המגיד משנה שרק בשעה שאירע הנס יש לומר הלל:

הרמב"ם[38], כותב:

"ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל".

רב המגיד שם מקשה על דברי הרמב"ם שכתב שהלל הוא מדברי סופרים, שהרי מבואר בסוגיא במס' פסחים[39], שתקנת נביאים לומר הלל. הוא משיב

---

[36] שמובא בדברי תלמידי ר' יונה, מס' ברכות, דף ז', עמ' ב'– דף ח', עמ' א'

[37] מס' ברכות, דף כ"ג, עמ' א', ד"ה והאמר מר וכו'

[38] הל' חנוכה, פרק ג', הל' ו'

שתקנו את הדבר לאמרו על כל צרה שנגאלין ממנה, אבל לאמרו בימים קבועין מדבריהם.

כסף משנה, שם, משיג על דברי רב המגיד, שסובר, שיש ללמוד מהסוגיא במס' פסחים שמצות עשה לגמור את ההלל על כל צרה שנגאלין, כיון שנביאים שביניהם תקנוהו, אבל לאמרו בי"ח ימים הקבועים, דהיינו בפסח, סוכות וחנוכה, הוא מדרבנן. הכסף משנה מקשה שלפי הסבר זה דברי הרמב"ם סותרים את זה, כיון שהוא כותב "ולא הלל של חנוכה וכו' אלא קריאת הלל לעולם מדברי סופרים". יוצא שלא רק חנוכה אלא גם הלל בימים טובים מדברי סופרים. הכסף משנה מסביר כשהרמב"ם כותב דברי סופרים אין זה בא לאפוקי נביאים, אלא בא לאפוקי שאין זו מצות דאורייתא.

הרב שאול ישראלי זצ"ל[40], מסביר את השגת הכסף משנה על רב המגיד, שלפי רב המגיד חנוכה היה צריך להיות תקנת נביאים, כיון שנגאלו מן הצרה. והרי הרמב"ם כולל את חנוכה עם שאר הימים הטובים, שאמירת ההלל היא רק מדברי סופרים. הרב שאול ישראלי זצ"ל מתרץ את קושיית הכסף משנה, ומסביר שכוונת רב המגיד שתקנת נביאים לומר הלל דוקא בשעת התרחשות הנס, אך לומר הלל בכל שנה ושנה, בימים קבועים, הוא רק מדברי סופרים, דהיינו תקנת חכמים.

נראה לי שאפשר להסביר את השגת הכסף משנה בדרך אחרת, שכסף משנה השיג ממה שכתב ברמב"ם "אלא קריאת הלל לעולם מדברי סופרים", שמשתמע מדבריו שבכל גווני, אין מציאות שהיא לא תהיה מדברי סופרים. יותר משמע מדבריו כמו הסברו של הרב שאול ישראלי זצ"ל, כיון שהכסף משנה מצטט גם את הרישא של הרמב"ם: "ולא הלל של חנוכה".

בכל אופן יוצא לפי דברי רב המגיד שהוא סובר שהלל רק בשעת התרחשות הנס הוי תקנת נביאים. בשנים הבאות לאחר מכן הוי רק דרבנן.

יש להעיר שאין הכרח גמור להבנה בדרך זו בדברי רב המגיד, כיון שאפשר גם להסביר שכוונתו לחלק בין הלל בשעת הצלה מצרה שהיא מתקנת נביאים, ובין הלל שאמרו בימים טובים, זאת כוונתו בימים קבועין מדבריהם. אך נראה לי שקשה הסבר זה, כיון שהרמב"ם מזכיר בדבריו את חנוכה, והרי חנוכה היא הצלה מצרה. וא"כ איך כתב הרמב"ם שהוי מדברי סופרים, רב המגיד רק מתרץ את החלק השני של הרמב"ם, הימים טובים. לכן נראה שההסבר של הרב שאול ישראלי זצ"ל די מוכרח בדעת רב המגיד.

---

[39] דף קי"ז, עמ' א'

[40] ארץ חמדה, נוספות לשער א', ד', אות ט'

יש לציין שיש עוד אחרונים שלמדו בדברי הרב המגיד כפי שלמד הרב שאולי ישראלי זצ"ל[41].

14– דעת הרמב"ן באמירת הלל בהצלה מצרה:

רמב"ן[42], מאריך ליישב את שיטת בעל הלכות גדולות שמנה את קריאת ההלל כמ"ע. הוא מוכיח שקריאת ההלל דאורייתא היא מן הסוגיא במס' פסחים[43], שמובא שם:

"רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה ".

אם אמירת ההלל היא רק מדבריהם, אז מה היתה תמיהת ר' יוסי, הרי דוד כתב את ההלל רק בזמן מאוחר יותר, ולכן יוצא שבאמת שחטו פסחיהם ונטלו לולביהם בלי אמירת הלל. ולפי דברי הרמב"ם הכי מוקדם לתקנת הלל הוא דוד. לכן סובר הרמב"ן שעריכים לומר שהלל הוא מן התורה או הלכה למשה מסיני, ולכן מובן תמיהת ר' יוסי.

הרמב"ן כותב את הדברים האלה להוכיח שהלל בשעת שחיטת הפסח וכן הלל של נטילת לולב, הוא דאורייתא, אין הוא דן באמירת הלל בהצלה מצרה. אך לפי ראייתו מוכרחים לומר שגם הלל בהצלה מצרה היא דאורייתא, שהרי לפי ר' יוסי המקור להלל בשחיטת הפסח ונטילת לולב, הוא ההלל שאמרו בני ישראל בקריעת ים סוף. ההלל הזה הוא הלל של הצלה מצרה. גם נראה שדברי ר' אלעזר באים כהמשך לדברי רב יהודה אמר שמואל שמובאים בדיוק לפניכן, והוא אומר:

"שיר שבתורה – משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

אך מצד שני הרמב"ן שם כותב שהלל בחנוכה הוא דרבנן. מוכרחים לומר שהרמב"ן מבין שרק בשעת ההצלה מן הנס תיקנו הנביאים שביניהם לומר הלל, רק אז יש חיוב דאורייתא. בשנים הבאות לאחר מכן צריך תקנת חז"ל.

15– הוכחה מדברי ספר זוהר הרקיע:

---

[41] הרב משולם ראטה [במאמר על דבר ברכת "שהחיינו"], אך הוא סבר שדעת רב המגיד שבשנים הבאות לאחר מכן, יש חיוב מדרבנן לומר הלל. אינו ברור לי מנין דבר זה?

[42] בהשגות שלו על ספר המצוות של הרמב"ם, שרש ראשון

[43] דף קי"ז, עמ' א'

ספר זוהר הרקיע[44], כותב שמוכרחים לומר שהלל של חנוכה דרבנן: "והדבר ידוע שחנוכה עצמה היא מדרבנן וכל שכן ההלל הנאמר בה".
צ"ע מה הלימוד של אמירת ההלל מדין היום טוב? למה אי אפשר לומר שיש חיוב דאורייתא לומר הלל בחנוכה, אך עשיית היום טוב, כלומר הקביעת הימים האלה כימים מיוחדים, הוא רק מדרבנן. ואם נאמר שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה בחנוכה, אז יוצא שהחיוב של אמירת ההלל בחנוכה יותר חמור מחיוב חנוכה בעצמה.
א"כ קשה מה היתה תמיהת ספר זוהר הרקיע. לכן נראה שצריך לומר שהוא סובר שתקנת נביאים היא רק לשעת הנס לא לשנים הבאות לאחר מכן. השנים הבאות לאחר מכן, הן תקנת דרבנן, כמו חנוכה בעצמה.

16– נסים רבים שאירעו לעם ישראל, לא נקבעו לדורות:

החילוק בין שנה ראשונה לשאר השנים, יסביר לנו למה לא נשאר זכר להרבה נסים שאירעו לעם ישראל. אנו לא עושים זכר לנס ההצלה מסיסרא. לא אומרים הלל על הכניסה לארץ ישראל וכיבוש יריחו וכיוצ"ב. לעם ישראל היו מלחמות רבות ובכ"ז לא עושים זכר לנסים האלה. לפי דעת הרשב"ם[45], לדעת חכמים אמרו הלל בנצחון על סיסרא וכן בהפלת סנחריב. על הנסים האלה אין אנחנו אומרים כיום הלל. הדברים מובנים לפי ההסבר שרק בשנה הראשונה יש את החיוב של עשיית זכר לנס, אך בשנים הבאות לאחר מכן, אין חיוב על כך. לכן אפשר לומר שבשנה הראשונה עשו זכר לנס, רק אין זה מוזכר. אולם במקרה של סיסרא, יש את שירת דבורה.
יש מקום לדחות ראיה זו, כיון שאפשר לומר שתקנת נביאים היתה שיש לומר הלל דוקא על אירועים שחז"ל קבעו שיש לומר עליהם הלל. אירועים שחכמי הדור ראו לנכון שיש לקבוע עליהם יום טוב, ויש לזכור את נסי היום, אז תקנו נביאים שיש לומר הלל. לכן כל האירועים שחכמי הדור לא ראו לנכון לקבוע להם זכרון, אין תקנת נביאים לומר עליהם הלל.
אך נראה לי שגם לפי ההסבר הזה יש מקום לומר שאין תקנת נביאים לומר הלל ביום העצמאות. כיון שיש לומר שצריך שיתקנו חכמי הדור לעשות יום שמחה ביום זה, ולשם כך צריך שכל או רוב חכמי ישראל יקבעו דבר זה. כיום הדבר הזה לא נעשה, שהרי לא קבעו כל או רוב חכמי ישראל את יום העצמאות ויום ירושלים, כימי שמחה, כימים טובים.

17– ההו"א בביטול חנוכה:

---

[44] מ"ע י"ד– ט"ז, אות י"ט
[45] מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'

הבאתי לעיל את הסוגיא במס' ראש השנה[46], ששם מבואר שהגמ' בתחילה סברה לומר שחנוכה התבטל בביטול מגילת תענית, וגם למסקנה שלא התבטל רק משום שמיפרסם ניסא. לפי דברי רש"י יוצא שיכלו מצד הדין לבטלו. אם נאמר שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, איך רצו לבטל את חנוכה, שלכאורה משתמע שהיה מתבטל לגמרי, גם אמירת ההלל?

לפי מה שחילקתי לעיל, נראה שאפשר לדחות ראיה זו, כיון שתקנת נביאים היתה לומר הלל דוקא על אירועים שקבעו חז"ל שיש לזכרם, אירוע שקבעו חז"ל שיש לזכרו, אך עם הזמן בטל המשמעות שלו, העם לא הרגיש בו ענין מיוחד, בטל היום, ובטלה תקנת נביאים. תקנת הנביאים היא לומר הלל ביום שקובעים חכמי הדור שיש לזכרו, כשבטל היום, בטל ההלל.

18– ביטול מגילת תענית:

כבר הבאתי לעיל את דברי ר' אברהם בן הרמב"ם[47], שחלק על דברי ר' דניאל הבבלי.

הרב אברהם בן הרמב"ם מקשה איך ביטלו את כל הימים שמוזכרים במגילת תענית, שהרי יש חיוב דאורייתא לומר בהם הלל. נראה לי שאת הקושיא שמקשה הרב אברהם בן הרמב"ם יש להקשות גם אם יש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה. שהרי חז"ל לא יכולים לבטל תקנת נביאים. לכן מוכרחים לומר שהוא סובר שאין תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה.

אך לפי מה שדחיתי במספר 16, יש לדחות את הראיה הזו.

19– דעת הסמ"ק:

הסמ"ק[48], כותב:

> "להלל בזמן קבועים דכתיב הוא תהלתך. ואמרו רבותינו בארץ ישראל י"ח יום ולילה אחד... וכן מי שאירע לו נס כגון ארבעה שצריכין להודות יורדי הים והולכי מדברות וחולה שנתרפא ויוצא מבית האסורין. צריך לברך בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות וכו'".

מבואר מדבריו שההלל שאומרים כשניצלים מצרה, הוא רק בשעה שאירע לו הנס, כמו הדין של ברכת הגומל, שאין מברכים בכל שנה ושנה, אלא דוקא באותו זמן שניצל. אך יש להקשות שלפי"ז מדוע הוא סובר שיש חיוב דאורייתא לומר הלל בחנוכה, מאיזה דין? יכול להיות שמה שהוזכר חנוכה זה לאו דוקא, כפי שיתבאר בהמשך בדברי ספר יראים.

---

[46] דף י"ח, עמ' ב'

[47] מעשה נסים, סי' א'

[48] סי' קמ"ו

הגר"י פערלא לומד מדברי הסמ"ק שסובר שחיוב אמירת הלל על הצלה מצרה הוא מדאורייתא, רק באותה צורה של ההודאה על הנס [ברכת הגומל], זאת אומרת דוקא בזמן שאירע הנס. אך בדורות לאחר מכן החיוב הוא מדרבנן. לכן הוא סובר שבחנוכה ההלל הוא רק מדרבנן. בכך הוא מסביר את הסוגיא במס' שבת שאומרים שלשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים וכו', שלמה לא עשו כן מיד בשנה הראשונה? אלא בשנה הראשונה החובה מדאורייתא, אבל לשנה אחרת אין חובת דאורייתא, והוצרכו לקבוע את הדבר לדורות. והוא מבאר את דעת הרס"ג שמנה כמ"ע דאורייתא את הלל בחנוכה וכן הדלקת נר חנוכה כדעת הרב דניאל הבבלי, שבכל אלו מקיימים מצוה דאורייתא, דהיינו בכל אחד לבד. זה שחייבו לעשות כל אלו זה מדרבנן.

אמירת הלל דוקא בהצלה שנעשתה לרוב עם ישראל:

יש קושיות שהעלו אחרונים בני דורנו ודור הקודם בדין אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, אחת מהן מצד מה שמבואר מדברי כמה ראשונים שדוקא אומרים הלל בנס שנעשה לכל או לרוב עם ישראל.

<u>1– אמירת הלל דוקא בהצלה שנעשה לרבים:</u>

בעל הלכות גדולות[49] וגם ר"ת[50], כותבים שתקנת נביאים לומר הלל היא דוקא בכה"ג שנושעים כל עם ישראל. שו"ת חיים שאל[51], סובר שכך סוברים רוב הראשונים וכך נוהגים רבני ישראל מדורות ראשונים ואחרונים[52].

עוד אחרונים נוקטים שהחיוב לומר הלל הוא דוקא בהצלה שנעשתה לכל ישראל[53].

יש אחרונים שלמדו מכך שאין לומר הלל ביום העצמאות, משום שלא היה נס לרוב עם ישראל[5554].

---

[49] סוף הל' לולב. דברים האלה גם מובאים ברא"ש, מס' ברכות, פרק ב', סי' ה'. בר"ן, מס' שבת, דף י"א, עמ' ב'– מדפי הרי"ף. אור זרוע, חלק א', הל' קריאת שמע, סי' מ"א.

[50] מובא בתלמידי ר' יונה, מס' ברכות, דף ז', עמ' ב'– דף ח', עמ' א'– מדפי הרי"ף. ועיין בתוס' במס' סוכה, דף מ"ד, עמ' ב', ד"ה כאן במקדש וכו'.

[51] חלק ב', סי' י"א

[52] בניגוד לדעת המאירי שסובר שגם יחיד יכול לומר הלל

[53] עיין עמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א', בהערה שם. הראשון לציון, רב עובדיה יוסף שליט"א [חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א], מביא עוד ראשונים שנוקטים שהחיוב לומר הלל הוא דוקא בנס שנעשה לכל ישראל. כך הוא מבין גם בדעת המאירי, אך הוא סובר שלכו"ע אפשר לומר את ההלל, רק אין לברך על כך. לכן הוא נוקט להלכה שכיון שביום העצמאות לא היה נס לכל ישראל, יש לומר את ההלל בלי ברכה.

נראה לי שיש להוכיח שאין בטעם הזה מקום לדחות את אמירת ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים:

2– אמירת הלל בחנוכה:

בחנוכה אומרים הלל, אם נתבונן נראה שהנס שנעשה בחנוכה לא נעשה לכל עם ישראל. בעליית עזרא לא עלו כל בני ישראל, ודוקא רוב העם נשאר בבבל ובחו"ל[56].

הרב שאול ישראלי זצ"ל[57], כותב שבזמן נס חנוכה לא היה כל העם בארץ, שחלק גדול ממנו נשאר בבבל וכן היו בארצות שונות. בכל זאת כיון שהיה נס בארץ ישראל, נקבע חנוכה כיום טוב לכל עם ישראל, גם לאלו שבגלות. לכן הוא רוצה ללמוד מכך לדין הלל ביום ירושלים.

נראה לי שיש מקום לדחות את הראיה מחנוכה, כיון שיש מקום לומר שהנס שהיה בחנוכה היה נס לכל עם ישראל, גם לאלו שבגלות. זאת אומרת היתה כאן הצלה גם לאלו שבגלות, ההצלה היא מצד הענין של ההתבוללות. שבזמן המלחמה של החשמונאים היה שעת שמד, ואם החשמונאים לא היו מנצחים במלחמה, היו מגיעים היהודים שבארץ לשמד, ולבסוף כך היה מגיע גם לאלו שבגולה. ראיתי דברים מעניינים בענין הזה, שכתב ההיסטוריון מנחם שטרן[58]:

> "שלומי אמוני הדת הישראלית עמדו, כאמור, לא אחת בנסיונות חמורים... אעפ"כ נדמה, שמעולם לא עמדה היהדות לפני סכנת כליון מוחלט כבימי הרדיפות השיטתיות והבלתי– פשרניות של גזירות אנטיוכוס אפיפאנס. רובה המכריע של האומה היה מרוכז בשנים אלו תחת שלטן סלבקוס, בארץ ישראל ומחוצה לה. היו אמנם יהודים גם מחוץ לגבולותיה של הממלכה הסלבקית: במצרים, בקירני, באסיה הקטנה ובחלקים מהמזרח התיכון שהיו באותם הימים מנותקים מתחום השלטון של אנטוכיה. אך ספק רב אם כוחם הרוחני והחומרי של

---

[54] עיין שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א. שו"ת מנחת יצחק, חלק י', סי' י'.

[55] צ"ע אם צריך הצלה לכל עם ישראל, או הצלה לרוב עם ישראל. הלשון של ר"ת ובעל הלכות גדולות זהו הצלה של כל עם ישראל. אך מסתברת הסברא שאין צורך בהצלה של כל עם ישראל, אלא מספיק בהצלה של רוב עם ישראל. שהרי כמעט בלי אפשרי שיהיה נס שנעשה לכל עם ישראל. שהרי לפי ההבנה שאין הולכים אחר אלו שבארץ ישראל, אלא בכל העולם, הרי אי אפשר שתהיה הצלה לכל עם ישראל, תמיד יהיה אחד שלא תהיה הצלה בשבילו. אפי' אם נלך אחר אלו שבארץ ישראל, קשה לומר שנצריך שתהיה הצלה לכל אחד ואחד בישראל. גם אנחנו רואים שבכל התורה הולכים אחר רוב, ולכן מסתבר שגם כאן נלך אחר הרוב.

הרב אלחנן וסרמן הי"ד [קונטרס דברי סופרים, סי' ג', אות ח'] הבין שבדין סמיכה אין צורך בכל חכמי ישראל, אלא מספיק רוב חכמי ישראל. רק בתחילה לא הבין למה הדבר תלוי בחכמי ארץ ישראל.

[56] עיין בשיר השירים רבה, פס' ט', אות ג'. מס' יומא, דף ט', עמ' ב'

[57] ארץ חמדה, נוספות לשער א', ד', אות י"ג

[58] ספר תולדות עם ישראל מימי קדם, עמ' 197

> קיבוצים יהודיים אלה היה בו כדי לקיים את חייה של האומה, או לחדשם במקרה של חורבן המרכז הארץ– ישראלי או טשטוש דמותו. המשך התפתחותה של האומה היהודית, על כל התוצאות הצפויות מכך לתולדות העולם, הובטח במאבקם של החשמונאים ובעמידת הגבורה של תושבי יהודה בשנות השישים של המאה השניה לפני הספירה".

עוד היה נראה לי לחדש שהנס שבחנוכה לא היה נס שנעשה לכל ישראל, ומצד הדין באמת לא היו צריכים לומר הלל בחנוכה. הסיבה שאומרים הלל בחנוכה אינה מצד תקנת הנביאים, אלא מצד תקנת חז"ל, לכן מובנת הסוגיא במס' שבת[59], ששם נאמר בנוגע לקביעת חנוכה, לשנה אחרת קבעום לימים טובים בהלל והודאה, שבלי הקביעה של חז"ל לא היו חייבים לומר הלל. אך נראה שאין כך דעת רש"י[60] ורשב"ם[61].

הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[62], דחה ראיה זו, על פי דברי הרב יהודה נבון[63], שכתב שכיון שהיו רוצים האויבים להחריב את בית המקדש, אז נקרא צרת כל ישראל. לכן כשנצחו החשמונאים והחזירו עטרה ליושנה בטהרת ההיכל והמקדש, הצלת כל ישראל מקרי[64].

הרב עובדיה יוסף שליט"א, מביא מדברי רב נטרונאי גאון[65]:

> "הא דאמרינן בערכין (י) י"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, האי צבור יחיד הוא, וקר"ל יחיד משום שכיון שחרב בית המקדש ובטלו הקרבנות, ועיקר שירה על קרבנות נתקנה (פסחים סה), קרי לצבור יחיד, והוו להו צבור ויחיד שוין לענין הלל של י"ח יום".

לפי"ז יש לומר שחנוכה נחשב נס של ציבור, נס שנעשה לכל ישראל, כיון שביהמ"ק היה קיים, וראוי היה לומר שירה על הקרבנות. אך בנס שנעשה לאחר חרבן ביהמ"ק צריך שיהיו כל ישראל בכינופיא, כיון שאין קרבנות.

3– <u>בהוראת ציבור, הולכים אחר רוב יושבי ארץ ישראל:</u>

מובא במס' הוריות[66]:

> "אמר רב אסי: ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר: ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת

---

[59] דף כ"א, עמ' ב'

[60] מס' תענית דף כ"ח, עמ' ב'. מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'

[61] מס' פסחים, דף קט"ז, עמ' ב'

[62] שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א

[63] ספר גט פשוט, דף קל"ד, עמ' ג'

[64] כן דחה שו"ת ציץ אליעזר, חלק י', סי' י'

[65] מובא בספר האשכול, אלבק עמ' קמ"ב

[66] דף ג', עמ' א'

> עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום, מכדי כתיב וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה ליה? שמע מינה: הני הוא דאיקרי קהל, אבל הנך לא איקרי קהל".

וכן נפסק ברמב"ם[67].

יש אחרונים[68] שמביאים מכאן ראיה, שהולכים אחר הרוב שבארץ ישראל. אך הרב עובדיה יוסף שליט"א[69], דוחה ראיה זו, כיון שכותב שנראה שהדברים האלה דוקא נאמרו לענין הוראה, שכלפי זה כתוב "ונעלם דבר מעיני הקהל", אך אין כך הדין בשאר ענינים. כך מתבאר מדברי החיד"א[70]. הרב עובדיה יוסף שליט"א סובר שבמקום שלא נאמר קהל, לא שייך הדין של הליכה אחר הרוב שבארץ ישראל.

4– בסמיכה, הולכים אחר בני ארץ ישראל:

הרמב"ם כותב בפירוש המשניות[71]:

> "וכבר בארנו בתחלת סנהדרין שאינו נקרא בי"ד בשם מוחלט אלא סמוך בארץ ישראל בין שיהיה סמוך מפי סמוך הסכימו בני ארץ ישראל למנות אותו ראש ישיבה **לפי שבני ארץ ישראל הם הנקראים קהל והקב"ה קרא אותן כל הקהל ואפי' היו עשרה אנשים ואין משגיחין לזולתן שבחוצה לארץ**...".

יש אחרונים שהביאו מכאן ראיה, שהולכים אחר הרוב שבארץ ישראל[72]. הרב אלחנן וסרמן הי"ד[73] לא הבין מה ענין של חכמי ארץ ישראל, לכאורה צריך את חכמי עם ישראל. אך הוא מביא ראיה לדברי הרמב"ם, ממה שכתב הרי"ף[74] שאנחנו פוסקים הלכה כדעת הבבלי, כיון שהוא בתרא. כלומר שראה את דברי הירושלמי וחלק על דבריו.

---

[67] הל' שגגות, פרק י"ג, הל' ב'

[68] הרב שלמה גורן זצ"ל, במאמרו "קריאת הלל בחג העצמאות". הרב יהודה גרשוני זצ"ל, "על אמירת הלל". הרב משה צבי נריה זצ"ל, במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות".

[69] יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א

[70] שער יוסף, דף מ"ט, עמ' ד'

[71] מס' בכורות, פרק ד', משנה השוחט הבכור וכו'

[72] הרב משה צבי נריה זצ"ל [במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות"], הרב יהודה גרשוני זצ"ל [במאמרו "על אמירת הלל"], הרב שלמה גורן זצ"ל [במאמרו "קריאת הלל בחג העצמאות"] והרב משה טוביה שטערן [במאמרו "יום העצמאות כחג דתי"] מביאים ראיה זו. גם הגריא"ה הרצוג זצ"ל [פסקים וכתבים, אורח חיים, כרך ב', סי' ק"ה], מביא ראיה זו, אך הוא כותב שיכול להיות שזה דין דוקא בסמיכה, אך לא בשאר דינים. הרי אנחנו מוצאים שהרמב"ם כתב לדין תרומות ומעשרות שצריך ביאת כולכם.

[73] קונטרס דברי סופרים, סי' ג', אות ח'- ט'

[74] סוף מס' עירובין

ולכאורה קשים הדברים, שמה הצורך להגיע לטעם הזה. הרי כל הסמכות של הבבלי, שעלינו לפסוק כדעת הבללי, משום שהיתה הסכמת כל או רוב חכמי ישראל שלא לחלוק על דברי התלמוד. הדברים הללו מבוארים בדברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה. הרב וסרמן הבין מדברי הרמב"ם שיש כוח להכרעה של כל חכמי ישראל, כהכרעת בי"ד הגדול.

והרי בירושלמי אין הסברא הזו שייכת, שבודאי שם לא היתה הכרעה של כל חכמי ישראל. אלא מוכרחים לומר שהולכים אחר חכמי ארץ ישראל. והיתה שם הכרעה של חכמי ארץ ישראל. ולכן יש לזה כוח של בי"ד הגדול.

ומשום כך הרי"ף הוצרך לטעמו, למה שאנחנו פוסקים כדעת הבבלי בניגוד לירושלמי.

5– דין ברכה על נס שנעשה לרבים:

מובא בירושלמי מס' ברכות[75]:

> "הרואה מקו' שנעשו בו נסים לישראל כו' מתני' בנסי ישראל אבל בנסי יחיד שנעשו לו אינו צריך לברך, מהו שיברך אד' על נסי אביו ועל נסי רבו ואם היה אדם מסויים כגון יואב בן צרויה וחביריו ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה ונסי שבטים מהו שיברך מאן דאמר כל שבט ושבט איקרי קהל צריך לברך מאן דאמר כל השבטים קרויין קהל אין צריך לברך".

רואים כאן השוואה בין ברכה על נס ובין דין הוראה, ששבט נקרא קהל ולכן יש לברך ברכת שעשה נס לעם ישראל, על נס שנעשה רק לשבט אחד.

יש מחלוקת ראשונים ואחרונים בפסיקת דברי הירושלמי האלה.

יש ראשונים שסוברים שאין פוסקים לפי דברי הירושלמי, אלא דוקא צריכים לברך ברכת שעשה לי נסים על נס שנעשה לכל ישראל או לרובו[76]. אחרים פוסקים כדברי הירושלמי[77].

יש אחרונים שסוברים שיש לפסוק כדעת הירושלמי, ויש לברך על שבט אחד ברכת 'שעשה נס לעם ישראל', הם סוברים שדין ברכה על נס תלוי בדין קהל[78].

אך השו"ע[79], נקט שאין לברך על נס שנעשה לעם ישראל, אלא דוקא כשנעשה לכל ישראל או לרוב ישראל.

---

[75] פרק ט', הל' א'

[76] עיין תלמידי ר' יונה, מס' ברכות, דף מ"ג, עמ' א'– מדפי הרי"ף. נראה מדברי הכסף משנה [הל' ברכות, פרק י', הל' ט'], שהבין שדעת הרמב"ם כדעת תלמידי ר' יונה.

[77] עיין רא"ש, שם, פרק ט', סי' א'. טור, אורח חיים, סי' רי"ח, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה.

[78] עיין בב"ח, אורח חיים, סי' רי"ח, אות ד'. דברי חמודות, מס' ברכות, פרק ט', סי' א', אות ו'. תפארת שמואל שם.

המגן אברהם[80], מסביר שכל הדין של קהל, הוא דוקא במקום שכתוב קהל, אך בברכה על נס, אינו מוזכר קהל, ולכן אין הדבר תלוי בדיני קהל.
יוצא שיש כאן מחלוקת ראשונים ואחרונים. אולי יש מקום לצרף את הדעות שמברכים על נס שנעשה לשבט אחד, כלומר שברכה על נס תלויה בדיני קהל. ויש ללמוד מכך גם לענין הלל, שהולכים אחר דיני קהל.
הרב משה צבי נריה זצ"ל[81], כותב שנראה שמגן אברהם דוקא חולק לענין שבט שנקרא קהל, אם הדין הזה גם קשור לדינים אחרים חוץ מהוראת בי"ד. אך גם הוא מודה שבכל מקום שיש דין שצריך צורת רבים וציבור, הולכים אחר יושבי ארץ ישראל, הם נחשבים ציבור. כך הוא לומד מן הדין של סמוכים שהבאתי לעיל. הוא כותב שאין להוכיח מדברי הרמב"ם שבדין ברכה על נס, לא כתב שהולכים אחר רוב עם ישראל שבארץ ישראל, אלא סתם את דבריו וכתב שדוקא מברכים על נס שנעשה לרבים, כיון שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב דין שאינו מפורש בגמ'. נוסף על כך יש לומר שזה כלול בדבריו שכתב שנעשה לרבים, שלדין רבים הולכים אחר אלו שבארץ ישראל.

6– תקיעות בעת צרה:

הובא לעיל דברי ר"ת שסובר שיש לומר הלל על נס שנעשה לכל ישראל, והוא לומד דין זה מן הפס': "כי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם וגו'", שכמו שבמלחמה תוקעים בחצוצרות דוקא כשיש רוב ישראל, כן הדין כשמנצחים במלחמה, שדוקא אומרים הלל, אם נלחמו רוב עם ישראל. אם יש הצלה של רוב עם ישראל.
הרמב"ם פסק[82]:

> "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו".

המגן אברהם[83], תמה למה אין אנחנו נוהגים לתקוע בעת צרה, שאע"פ שאין תענית ציבור בבבל, בכ"ז הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלי תענית?

---

[79] אורח חיים, סי' רי"ח, סע' ב'
[80] שם, ס"ק ג'
[81] במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות"
[82] הל' תענית, פרק א', הל' א'
[83] אורח חיים, סי' תקע"ו, ס"ק א'

נתיב חיים[84], כותב שהמצוה היא דוקא בארץ ישראל. אפי' שאין צורך בבית המקדש, בכ"ז המצוה דוקא בארץ ישראל. כך הוא מדייק מן הפס' שכתוב "וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו'".

משנה ברורה[85], מביא שיש אחרונים שתירצו שמדאורייתא מצוה זו נוהגת רק בארץ ישראל. יש שתירצו שאפשר שגם בארץ ישראל המצוה היא דוקא כשהיא תחת רשותינו. וכן אפשר שהמצוה היא דוקא כשהגזרה היא על רוב ישראל[86].

יוצא שחוץ מן התירוץ האחרון ביום העצמאות ויום ירושלים יש לומר הלל, כלומר אין מניעה מצד הדין של רוב עם ישראל. כיון שההצלה מצרה היתה בארץ ישראל וכן ארץ ישראל תחת רשותינו. רק בתירוץ השלישי יש לדון מה מוגדר כרוב ישראל.

יש להעיר ששיטת הרמב"ן[87], שונה מזו של הרמב"ם. הוא סובר שאין מריעים בחצוצרות בשאר צרות, אלא רק תוקעים בשופר. מריעים בחצוצרות רק במקדש ובמלחמה. הסיבה לכך:

> "שלא למדו התרעה בחצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר מ"ט דחצוצרות בכנופיא דכל ישראל כתיבי הא בעלמא לא אלא מדרבי רחמנא על הצר הצורר אתכם גמרי' התרעה לכל צרה וצרה שלא תבא על הצבור ובמה בשופר".

הנצי"ב[88], מקשה על דברי הרמב"ן שהרי מצינו תקיעה בחצוצרות גם במלחמת אביה מלך יהודה[89], ושם לא היתה "כנופיה דכל ישראל", כיון שבמלחמה היו רק שבט יהודה ושבט בנימין. על כך הוא מתרץ שאין הדבר תלוי בכנופיא דכל ישראל, אלא ב"לפני ה'", והיינו בארון כשהוא יוצא איתם למלחמה או ציץ.

הרב משה צבי נריה זצ"ל[90], רוצה לתרץ אחרת, הוא רוצה לתרץ שלא צריך כנופיא דכל ישראל ממש, אלא צריך שלמלחמה תהיה חשיבות כלל ישראלית.

---

[84] שם

[85] שם, ס"ק א'

[86] יש לציין לתשובת מהר"ם איררה [כתבי מהר"ם איררה, פסקים סי' כ"ב] שכותב שבשעת מלחמה אליבא דכו"ע יש לתקע דוקא בחצוצרות ולא בשופר. ולאו דוקא בארץ ישראל, אלא אף בחו"ל. בתענית שלא באה על מלחמה, יש מחלוקת ראשונים. לדעת הרמב"ן ובעל המאור אם רצה בחצוצרות ואם רצה בשופרות. וכותב מהר"ם איררה שלצאת ידי חובת כולם, עדיף תקיעה בחצוצרות.

אינו ברור לי איך הוא לומד בדעת הרמב"ן שבמלחמה בכל גווני צריך חצוצרות. אין הוא עושה חילוק בין שיש רוב ישראל ובין שאין רוב ישראל.

[87] מס' ראש השנה, מלחמות ה', פרק ג', דף ו', עמ' ב'– מדפי הרי"ף

[88] במדבר פרק י', פס' ט', אות א'

[89] דברי הימים ב', פרק י"ג, פס' י"ב

[90] במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות"

הוא מדמה דין חצוצרות לדין הלל, ולכן רוצה לומר שכל הצלה מצרה שיש בה חשיבות כלל ישראלית, אפשר לומר עליה הלל כמו שאפשר לתקוע בחצוצרות. הוא מבסס רעיון זה גם על דברי הרב יהודה נבון זצ"ל שהבאתי לעיל שביאר שחנוכה נחשב נס לרבים, כיון שהיה קשור לבית המקדש, כלומר לנס היתה משמעות כלל ישראלית.

7– אין אומרים שירה על נס שבחו"ל:

מובא במס' מגילה[91], תירוץ אחד לכך שאין אומרים הלל בפורים, משום שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל. יש מחלוקת אחרונים מה טעם הדבר.

המנחת חינוך בפירושו קומץ מנחה[92], כותב שהדין שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל אינו תלוי בדין של קדושת בית המקדש, אלא טעם הדבר שכל חו"ל הוי דינם כיחידים. הוא מוכיח את היסוד הזה מכמה הלכות:

1. מובא במס' תענית[93], שבני נינוה, שצריכים מטר בימות החמה, מבקשים על המטר ב'שומע תפילה', כיון שהם דומים ליחידים. כן נפסק להלכה בשו"ע[94], שאפי' מדינה שלימה כגון ספרד ואשכנז אין שואלים בברכת השנים רק ב'שומע תפילה', משום שבני חו"ל דינם כיחידים.

2. מובא במס' תענית[95], שאין תענית ציבור בבבל. ר"ן[96], כתב בשם הרמב"ן שטעם הדבר, הוא משום שבבבל אין סמוכים. המנחת חינוך כותב הסבר אחר, שהסיבה לכך היא משום שכל חו"ל הוי דינם כיחידים, ולכן אין בהם תענית ציבור.

המנחת חינוך, מביא את מה שמבואר בר"ת שאין אומרים הלל אלא על נס שנעשה לכל ישראל. וכותב שזאת הסיבה שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, כיון שישראל בחו"ל יחידים.

ההסבר הזה גם יבאר את תירוץ הגמ' שאין אומרים הלל על נס של פורים, כיון שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, שהרי היתה גם הצלה לאלו שבארץ ישראל. ולדעת הרמב"ן[97], רוב עם ישראל היו בארץ ישראל. א"כ למה לא תיקנו לומר הלל, הרי זה נס שבארץ ישראל? אך לפי"ז מובנים הדברים, שכיון שבטלה קדושת הארץ, אפי' שלא בטלה קדושת בית המקדש, בכ"ז בטלה

---

[91] דף י"ד, עמ' א'

[92] מצוה רפ"ד, אות כ"ד– הוצאת מכון ירושלים

[93] דף י"ד, עמ' ב'

[94] אורח חיים, סי' קי"ז, סע' ב'

[95] דף י"ב, עמ' ב'

[96] שם, דף ה', עמ' א'– מדפי הרי"ף

[97] בחידושיו למס' מגילה, דף ב', עמ' א'

קדושת הארץ. לכן גם דין ארץ ישראל כדין חו"ל, שאלו שבארץ ישראל נחשבים יחידים. ומה שתירץ רב נחמן ורבא שכיון שגלו, חזרו להכשירן הראשון, כוונת הדברים שהם סוברים שכיון שעכשיו בטלה קדושת הארץ, הרי יוצא שאיפה שיש רוב של ישראל, הם נחשבים רוב ישראל, ואין הם נחשבים יחידים. הדין הוא כמו קודם שנכנסו לארץ ישראל.

יוצא לפי דברי ספר המנחת חינוך, לאחר שיש קדושת הארץ, שקדושה שניה קדושה לשעתה ולעתיד לבוא[98], כל חו"ל נחשבים יחידים, וא"כ נראה שאין ללכת אחר אלו שבחו"ל, אלא דוקא אחר אלו שבארץ ישראל.

הראי"ה קוק זצ"ל[99], דן לגבי הדין שאפי' ארץ שלימה אינה מבקשת על גשמים בברכת השנים, אלא דוקא בברכת 'שומע תפילה', כיון שהם נחשבים יחידים, שטעם הדבר: "דס"ל דא"י לעולם כרבים דמו, כמש"כ, דהקהל שבא"י חשוב ככלל ישראל, ובבל, כיון שאז היתה רוב האומה כפי הנראה בבבל, הי' ג"כ דינה ככל ישראל".

א"כ יוצא לפי"ז שהולכים אחר ארץ ישראל, אלו שיושבים בארץ ישראל נחשבים כלל ישראל.

גם הצפנת פענח[100], מסביר שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, כיון שאין הם נחשבים ציבור. נראה שגם הוא מסביר בכך את הדין שאין תענית ציבור בבבל. יש לעיין שעל הדין הזה הוא מביא את הדין של הוראת בי"ד, שיושבי ארץ ישראל נקראים קהל, וכן הדין של הרמב"ם בדין של סמוכים. נראה מדבריו שהוא מבין שהדין שאלו שנחשבים בארץ ישראל דוקא נחשבים קהל, אין זה דין דוקא בהוראת בי"ד וסמוכים, אלא גם בדינים אחרים שצריכים רוב עם ישראל.

הרב משה צבי נריה זצ"ל[101], מביא ראיה לדין שלנו מדברי המנחת חינוך וצפנת פענח.

8– ביום העצמאות ויום ירושלים נעשה נס לכל עם ישראל:

אפי' אם נאמר שצריך רוב עם ישראל בכל העולם, נראה לי שכאן היה נס שנעשה לכל עם ישראל שבעולם, לפני שאבאר את דברי אביא מקצת דברי רבותינו בדור הזה ובדור הקודם שגם סברו שהנס שביום העצמאות היה נס של כלל ישראל:

הגריא"ה הרצוג זצ"ל[102], כותב:

---

98 עיין רמב"ם, הל' בית הבחירה, פרק ו', הל' ט"ו– ט"ז. טור יורה דעה, סי' של"א, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה. שו"ע ורמ"א שם.

99 משפט כהן, סי' קמ"ד, אות י"ד

100 הל' ברכות, פרק י', הל' י"א

101 במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות"

"ואחרי השואה המסמרת אם לא באה אחריה הישועה כלום היתה היהדות יכולה להתקיים, וכלום באמת זוהי הדרך, מהי השיטה להסתפק ב"מנין יהודים", ומה היה גורל הרוב הגדול, אלולי הישועה הזאת שהראתה סימנים של ההשגחה העליונה של ישראל".

הרב עובדיה הדאיא זצ"ל[103], מסביר את ענין ההצלה ביום העצמאות, שההצלה היא שניתנה לנו מדינה, שיש בכך הצלה לכלל ישראל:

"ויש מקום לייחסו כנס לכללות כל עם ישראל, דאף דאין כל יושביה עליה, והצרות והמלחמות היו רק בארץ ישראל, ועל תושבי ארץ ישראל... ואלמלא רחמיו יתברך, לא היה נשאר חס וחלילה שריד ופליט משונאי ישראל, בכל זאת, הנה התשועה מתייחסת לכל עם ישראל שבגולה, דהרי לפני כיבוש המדינה, היתה הארץ סוגרת ומסוגרת, כלפי עם ישראל שבגולה, ורבים מהם שבאו כמעיפלים לארץ ישראל, שברחו מארץ האויב, מקום השמד והשואה לחסות תחת כנפי ארץ ישראל, לא נתנו להם להכנס, והגלו לארץ נידחת במעור ובמצוק, ואלמלא כיבוש המדינה, היו עד היום דווים וסחופים בארצות גלותם, מאין דורש, ואין מבקש, וע"י כיבוש המדינה, נושע להם, שבאו לארץ אבותיהם, תחת שלטון אחיהם... וכמה מאות אלפים שהיו תחת שעבוד האויבים בגלותם, ניצלו ועלו לארץ מולדתם, אשר קיבוץ גליות כזה, עוד לא היה מימי החורבן, ופשוט שתשועה זאת של כיבוש המדינה, מתייחסת גם להם, אלא שיצאו מאפילה לאורה, משעבוד לגאולה. ואף אלה שלא סבלו, ולא סובלים בגולה, משלטון זרים, הרי ע"י כיבוש המדינה, ושלטון לישראל כאחד העמים, ניתוסף לכל אחד ואחד השרוי תחת שלטון זרים, חשיבות גדולה, וכבוד ויקר... וגם כי יש לכל אחד מהם הזדמנות חשובה, בכל עת שירצה לשוב לארץ מולדתו לארץ אבותיו באין מפריע... והרי זה ממש אתחלתא דגאולה, לכל עם ישראל השרוי בארץ ובגולה...".

גם הרב נתן צבי פרידמן זצ"ל[104], סובר שהנס של יום העצמאות היה נס לכל ישראל, גם לאלו שיושבים בגולה, אלו דבריו:

"אבל בענין שלפנינו שיצאנו מעבדות מדינית לחירות ועצמאות בכל שטחי החיים, והרגשת הגאולה אופפת לא רק את תושבי ארץ

---

[102] פסקים וכתבים, כרך ב', אורח חיים, סי' ק"ה

[103] במאמרו "הלל ביום העצמאות"

[104] במאמרו, "בדין יום העצמאות"

ישראל כי אם את כל היהודים הנמצאים בעולם, בבחינת "אף אותנו גאל עמהם", כל יהודי הנמצא בעולם יכול לחזור הביתה, שערי הארץ פתוחים לרווחה, ורבבות יהודים נוהרים אליה, ומליונים חושבים על זה, מתכננים תכניות ומטכסים עצות ומחשבים חשבונות להגיע לארץ ישראל...".

הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[105], כותב שכל עם ישראל צריך לעשות יום טוב ביום זה, גם אלו שבגולה, זהו נס לכל ישראל:

"הכרזה נועזת זאת, שלא האמינו לה כל מלכי ארץ, עשתה את כל עם ישראל, שבארץ ובתפוצות, לעם עצמאי וריבוני בארצו ובכל משטרי חייו, נתנה אומץ וגבורה לעבקות ה', הם צבאות ישראל במלחמת גאולתו כאריות והצליחו נגד כל הקמים עלינו מסביב, והיא אשר פתחה שערי ארץ לפני עם ישראל מכל פזורי הגולה אל ארץ נחלת ה', והיא אשר נתנה לעם ישראל את מקומו המכובד בין כל העמים... **יום זה, הוא יום טוב לישראל היושב בארצו ובכל תפוצות פזוריו לדורות עולם להודות לה' חסדו ולהגיד בקול זמרה וצלה הלל ותהילה– "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"**.

הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל[106], כותב שביום העצמאות יש חובה להודות לקב"ה על ג' דברים: 1– ביטול הגלות. 2– על עצמאות ישראל. 3– על היכולת לקיים את מצוות ישוב ארץ ישראל. כל מקום בגלות, אפי' במקום הנוח ביותר, נכלל במה שכתוב:

"ואבדתם בגוים, ואכלה אתכם בארץ אויביכם" [ויקרא, פרק כ"ו, פס' ל"ח]. גם בגלות הנוחה ביותר שקיימת בדורנו, הולכים בה לאיבוד באיזו דרך שהיא. ישראל שבין הגוים– סופם כליה והתבוללות. כן הוא מוסיף שהגלות נוגדת את היצירה הטבעית של עם ישראל. יהודים על פי טבעם שייכים לארץ ישראל. נוסף על כך, התורה בגלות איננה תורה כפי שצריך להיות. הרי מובא בסוגיא במס' חגיגה [דף ה', עמ' ב']: "כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה".

אח"כ הוא מבאר את ההודאה השניה על עצמאות ישראל. תפארתם של ישראל אינה קיימת אלא בשעה שהם משוחררים. החיים הרוחניים, כפי שהם צריכים להיות, אינם יכולים להיווצר בלא שנהיה משוחררים מעול הגוים.

---

[105] ספר הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, כרך ב', עמ' 842–843

[106] קובץ הציונות הדתית, מוקדש למאה שנות ציונות דתית, מאמר "חיוב ההודאה ביום העצמאות"

לבסוף הוא מביאר את ההודאה השלישית, ההודאה על מצוות ישוב ארץ ישראל. עכשיו יש לנו מצוה חדשה שנלקחה מאתנו יותר מאלפיים שנה. הוא מביא את דברי הרמב"ן[107], שיש שני חלקים למצוה זו: 1– לשבת בארץ. 2– כיבוש הארץ ושלא למוסרה לזולתנו מן האומות. במשך כל הדורות לא היינו יכולים לקיים מצוה זו, לא יכלנו לכבוש את הארץ, אבל עכשיו איפשרו לנו מן השמים לכבשה.

הוא מוסיף שבזמנו היתה מחלוקת גדולה שפילגה את עולם התורה. היו שאמרו שהם יעלו לארץ ישראל, רק עם ביאת המשיח, והיו שאמרו שצריך לעלות לארץ ישראל כבר עכשיו, כיון שצריך לצפות לישועה בפועל. באותה עת, לא היה מי שיכריע, אך היום אנחנו כבר רואים מה הכריעו בשמים. אנחנו רואים שהתקיים הפס': "ואבדתם בגוים ואכלה אותכם ארץ אויביכם". כל הגולה היתה לשריפת אש, ואילו ארץ ישראל נהייתה לאבן פינה ולבסיס לקיום עם ישראל. אע"פ שיש כאלו שמדברים על המצב הרע בארץ ישראל, על שנאת עמי הארצות לתלמידי חכמים, בכ"ז יש לראות שיש היום בארץ גידול עצום בלימוד התורה. זהו מקום התורה הגדול ביותר, מעולם לא היה בארץ ישראל או מחוצה לה, ריבוי כל כך גדול של תורה, הן בכמות והן באיכות.

נראה לי שהדבר פשוט שהיה כאן נס לאלו שבחוץ לארץ, ולא רק נס של עבדות לחירות, אלא ממוות לחיים:

1– כל יהודי יכול לעלות לארץ ישראל, ולעזוב את הגלות ששם יש מקומות של סכנת נפשות. גם כיום יש סכנת נפשות בכמה מקומות, ועצם האפשרות לעזוב את המקומות הללו, יש בה הצלה לאנשים האלה.

2– עצם הקמת המדינה יש בה הצלה לאנשים שנמצאים בחו"ל. הסיבה לכך שכל ארץ יודעת שאם יפגעו באחד מן היהודים, יש מי שיתבע את דמו. יש מי שילחם בשבילו. כל עוד שהיינו בגלות, היינו תחת עול הזרים, ונתון לרצונם. ומשום כך יכלו לעשות כל דבר שרצו. הרי ראינו אלפי שנים מה קרה לנו בגלות עד השואה האיומה, וכל זאת משום שלא היה לנו שלטון בארצנו. אלו שבחו"ל חושבים שהרי לא היה כאן נס להם, הרי הם בחו"ל, ושם האנשים נחמדים ולא יעשו להם שום דבר. אין הם מבינים שאם לא היה לנו שלטון בארץ ישראל, אז היה נמשך כל מה שהיה עד השואה האיומה, מי היה מונע את העמים לפגוע ביהודים ולעשות בהם כרצונם?

נראה לי שהקמת המדינה הוא האור הגדול שבוקע מתוך החושך הגדול של השואה האיומה. זו יציאה מאפילה לאור גדול שאין כמותו.

[107] בהוספות שלו על ספר המצוות של הרמב"ם

יש כאן עוד ענין, שיש עוד סכנה בגולה, והיא סכנת התבוללות. הקמת המדינה הצילה גם את עם ישראל מהתבוללות. לכן זו במידה מסוימת הצלה ממוות לחיים, כיון שבהתבוללות עם ישראל, יש איבוד עם ישראל. נראה לי שלא רק הצילה את אלו בארץ ישראל, אך גם הצילה את אלו שבחוץ לארץ[108].

לכאורה הדברים האלה נכונים בנוגע ליום העצמאות, שיש כאן נס לכל ישראל. אך יש לדון בנוגע ליום ירושלים, ששם היה הנס רק לאלו שבארץ ישראל. אך נראה לי שנחשב הנס ביום ירושלים נס לכל עם ישראל כמו הנס של יום העצמאות, שאם לא היינו מנצחים במלחמה, אז היינו חוזרים אחרונית ובעצם היה מתבטל מה שקיבלנו ביום העצמאות. יום ירושלים הוא המשך ליום העצמאות. ולכן גם ביום ירושלים ניתן לנו, דהיינו שנשאר לנו, השלטון והאחיזה בארץ ישראל. חוץ מכך יש את הראיות לעיל שהבאתי שנראה שהולכים אחר הרוב שבארץ ישראל.

9– הרב סולובייצי'ק – "קול דודי דופק"

אעטט כאן חלק מדבריו הנפלאים של הגרי"ד סולובייצי'ק זצ"ל[109] שמבאר באריכות את הנסים ונפלאות שאירעו לעם ישראל בהקמת המדינה, הוא מבאר את ההצלה הגדולה שנעשה לנו בהקמת המדינה, היו 6 דפיקות של הדוד [הקב"ה]:

> "ראשית, דפיקות– הדוד נשמעה במערכת הפוליטית. מבחינת היחסים הבין– לאומיים לא יכחיש אף איש, שתקומת מדינת ישראל, במובן פוליטי, היתה התרחשות כמעט על טבעית. רוסיה וארצות– המערב תמכו יחד ברעיון ייסודה של מדינת ישראל, שהיתה אולי ההצעה היחידה שבנוגע לה התחדו המזרח והמערב... שנית, דפיקת– הדוד נשמעה בשדה– הקרב. חיל ההגנה הקטן של ישראל ניצח את צבאותיהן העצומים של ארצות– ערב. נס "רבים ביד מעטים" נעשה לעינינו. ופלא עוד יותר גדול התרחש באותה שעה! הקב"ה הכביד את לב– ישמעאל וציוה עליו לצאת לקרב נגד מדינת ישראל. אילולא הכריזו הערבים מלחמה על ישראל, והיו מסכימים לתכנית החלוקה, היתה מדינת ישראל נשארת בלי ירושלים, בלי חלק גדול של הגליל וכמה משטחי הנגב... שלישית, הדוד התחיל לדפוק גם בפתח האהל התיאולוגי, וייתכן, כי זוהי הדפיקה החזקה ביותר. הדגשתי כמה פעמים בדברי על ארץ ישראל, שכל טענות

---

[108] עיין בספר מועדי הרב, של הגרי"ד סולובייצי'ק זצ"ל, שיעור השותפות בין האדם לבין הקב"ה. חוברת זה היום עשה ה' שנת תשס"ו, עמ' 7– של הרב דרוקמן שליט"א

[109] קול דודי דופק, עמ' 82–78

התיאולוגים הנוצרים, שהקב"ה נטל מכנסת ישראל את זכויותיה בארץ ישראל, ושכל ההבטחות בנוגע לציון וירושלים מתייחסות במובן אליגורי אל הנצרות והכנסיה הנוצרית, נתבדו בפהרסיא על ידי יסוד מדינת ישראל, כטענות- שקר, שאין להם שום עיקר ושורש... רביעית, הדוד דובק בלבות הנוער המתבולל והנבוך. תקופת הסתרת- הפנים בראשית שנות הארבעים הביאה בלבול- המוחות בין המוני- העם היהודי והנוער היהודי בפרט. ההתבוללות הלכה וגברה, והדחיפה לברוח מהיהדות ומעם ישראל הגיעה לשיאה. פחד, יאוש, ועם- הארצות גרמו לרבים לנטוש את כנסת- ישראל, ולעלות על האניה "לברוח תרשישה מלפני ה'". נחשול, שנדמה היה, שאין מצור לו, עמד עלינו לכלותנו. פתאום התחיל הדוד לדפוק בדלתות הלבבות הנבוכים ודפיקתו- תקומת מדינת ישראל- האיטה, לפחות, את תהליך הבריחה... אפי' אלה העוינים את מדינת ישראל- וישנם יהודים כאלה- מוכרחים להתגונן בלי- הרף כנגד החשד המשונה של נאמנות כפולה, והם מצהירים ומכריזים מדי יום- ביומו שאין להם חלק בארץ הקודש. סימן טוב הוא ליהודי כשאינו יכול להתעלם מיהדותו, והוא נאלץ לענות תמיד על שאלת "מי אתה ומה מלאכתך" אפי' כשפחדנות יתירה נזרקה בו ואין לו העוז והאומץ לענות בגאוה אמיתית- "עברי אנכי ואת ה' אלקי השמים אני ירא". השאלה המתמידה "מי אתה" מקשרת אותו לעם ישראל. בעצם, העובדה, כי שם ישראל נישא על שתפיים, יש בה משום הזכרה ליהודי הבורח כי אי- אפשר לו לנוס מן כנסת ישראל שבה הסתבך מלידתו... וכשיהודי מתחיל לחשוב, להתבונן, כששנתו נודדת- אי אפשר לדעת לאן תוליכנה אותו מחשבותיו, ואיך יתבטאו פקפוקיו וספקותיו. קול דודי דופק! הדפיקה החמישית של הדוד היא אולי החשובה ביותר. בפעם הראשונה בתולדות גלותנו הפתיעה ההשגחה את שונאינו בתגלית המרעישה, שדם יהודי אינו הפקר!... כבודו של כל ציבור, ככבודו של כל יחיד, מתבטא באפשרות ההגנה על חייו וכבודו. עם שאינו יכול לשמור על חירותו ומנוחתו, אינו חפשי ועצמאי... ברוך שהחיינו לזמן הזה, שיהודים יש בכחם- בעזרת השם- להגן על עצמם!... הדפיקה השישית... נשמעה בשעת פתיחת שערי- הארץ. יהודי הנס מארץ- אויב יודע עכשיו כי יכול הוא למצוא מקלט בטוח בארץ- אבות... לו קמה מדינת ישראל לפני השואה ההטלראית, מאות אלפי יהודים היו ניצולים

מתאי– הגאז והכבשנים. לפא המדינה בושש קטת לבוא, ובעטיו של איחור פעמיו הוצאו להריגה אלפים ורבבות מישראל...".

הלל דוקא על נס שיוצא מגדר הטבע:

1– קושיית האחרונים:

יש אחרונים נוספים סוברים שאין לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שאין אומרים הלל אלא על הצלה שהיתה בדרך של נס שיוצא מגדר הטבע[110].

הבאתי לעיל את דברי הגר"י פערלא שלמד כך בדעת הרב דניאל הבבלי, שהחיוב דאורייתא לומר הלל, הוא רק בנס שיוצא מגדר הטבע.

לכאורה נראה שיש מקום להוכיח שיש לומר הלל דוקא כשיש נס שיוצא מגדר הטבע, מדברי הגמ' במס' ערכין[111], ששם יש דיון ארוך על כל הימים שגומרים בהם הלל, למה גומרים בהם הלל, ושם נאמר:

"**מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן**. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא! לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד לימא! לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה... **והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר! משום ניסא. פורים דאיכא ניסא לימא!**...".

אך נראה לי שיש מקום לדחות ולומר שהגמ' באה להסביר למה אומרים הלל בכל הח' ימים של חנוכה, רק ביום הראשון אומרים את ההלל משום ההצלה מצרה, בשאר הימים אומרים משום נס פך השמן.

נראה לי שאפשר לומר הלל גם בנס שאינו יוצא מדרכו של עולם, הטעם לכך יתברר בסעיפים הבאים:

2– קביעת הלל בפורים:

נראה מדברי הגמ' שהנס בפורים היה נס נסתר, שמובא במס' חולין[112]:

"המן מן התורה מנין? המן העץ, אסתר מן התורה מנין? ואנכי הסתר אסתיר, מרדכי מן התורה מנין? דכתיב מר דרור ומתרגמינן: מירא דכיא".

---

[110] כך כתב הרב עובדיה יוסף שליט"א, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א. שו"ת מנחת יצחק, חלק י', סי' י'. שו"ת ציץ אליעזר, חלק י', סי' י'.

[111] דף י', עמ' ב'

[112] דף קל"ט, עמ' ב'

כך גם נראה מפשטות הפסוקים במס' מגילה, אינו ניכר הנס, אינו מוזכר אפי' שם שמים במגילה, וכך סובר ספר מור וקציעה[113]. אך יש לציין שאין כך דעת האבודרהם[114] בשם הרב אשר מלוניל, שהוא סובר שהיה נס שיוצא מדרכו של עולם, משום: א- שהמלך אחשורוש בטל כתב המלך, והוא הפך דת פרס ומדי. ב- שהרג קרוב לפ' אלף מאומתו בעבור אהבת אשה אחת, ואין זה מנהג העולם וטבעו.

3- הטעם לקביעת הלל בחנוכה מחלוקת ראשונים ואחרונים:

המקור העיקרי לדיון הזה, הוא בנוגע להבנת קביעת הלל בחנוכה. היו שני נסים בחנוכה:

א- הנצחון במלחמה.

ב- נס פך השמן.

הנצחון במלחמה לא היה נס גלוי, דבר שיוצא מדרכו של עולם, אך הנס של פך השמן, היה נס שיצא מדרכו של עולם.

נראה שבדבר הזה נחלקו ראשונים ואחרונים.

יש ראשונים[115] ואחרונים[116] שסוברים שההלל בחנוכה וההודאה בחנוכה הוא מצד הנצחון במלחמה. ההלל שאומרים הוא מדין תקנת נביאים לומר הלל על הצלה מצרה.

---

[113] סוף השמטות חלק א', סי' רי"ח

[114] ברכות הראיה, השבח וההודאה- שער ח'

[115] רש"י, מס' תענית, דף כ"ח, עמ' ב'. מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'. רשב"ם, שם. רי"ץ גיאת, מובא ברא"ש, מס' מועד קטן, פרק ג', סי' פ"ז. אבן עזרא, בפירושו לתורה, ספר במדבר, פרק ט', פס' ט'- י'. מאירי [במס' שבת, דף כ"א, עמ' ב]: "ולילה הראשון שלא היה שם נס השמן מברכין על הגאולה ועל הודאת מציאת הפך ושאר הלילות על נס השמן".

[116] פרי חדש [אורח חיים, סי' תר"ע, ס"ק א']: "אלא שאין צורך לכל זה **שאין סברא שיקבעו ז' ימים מכ"ו כסלו ואילך ועיקר יום הנצחון שנחו מאויביהם שהוא כ"ח לכסליו שלא יקבעוהו לדורות** ואילולי נס של שמן היו קובעין לדורות יום אחד יום טוב בהלל והודאה אלא שבשביל נס פך של שמן קבעו ח' ימים לדורות". מהר"ל מפראג [נר מצוה, עמ' כ"ב]: "ועוד יש לומר שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל שהיו מנצחים את היונים רק שלא היה נראה שהיה כאן נצחון הזה על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחין ישראל היה מן השם יתברך". מהר"ל מפראג [חידושי אגדות, מס' שבת, דף כ"א, עמ' ב']: "ואם תאמר וכי בשביל שנעשה להם נס בהדלקה ולא היה זה רק לעשות מצות הדלקה, היו קובעין חנוכה וכל נס שחייב להודות ולהלל הוא בשביל הצלתו ולא בשביל שנעשה לו נס לעשות המצוה, [וראיה כי בעל הנסים לא הזכירו הנס של הנרות כלל]. ויש לומר שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה בשביל מה שנצחו היונים, רק שלא היה נראה שהיה נצחון ע"י נס השם יתברך שעשה זה ולא מכחם וגבורתם, ולפיכך נעשה הנס ע"י נרות המנורה שידעו שהכל היה בנס המלחמה ג"כ". פרי מגדים [משבצות זהב, אורח חיים, סי' תרפ"ב, ס"ק א']: "... ואתה ברחמיך

אך יש ראשונים[117] ואחרונים[118] שחולקים על כך, וסוברים שהימים טובים וההלל הם משום נס פך השמן.

4– ראיות שקביעת הלל בחנוכה על הנצחון במלחמה:

נראה לי שהעיקר כדעה שאומרים הלל גם על הנצחון במלחמה, כך רואים מהרבה מקורות:

1. מובא במגילת תענית:

"ומה ראו לעשות חנכה שמנה ימים והלא חנכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעת ימים שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים וגומר ואומר ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו וגומר ובשביעי הקריב אפרים **וכן מצינו בחנכה שעשה שלמה שלא עשאה אלא שבעת ימים** שנאמר כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים **מה ראו לעשות חנכה זו שמנה ימים אלא בימי מלכות יון נכנסו בני חשמונאי להיכל ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכל שבעת**

הרבים עמדת בעת צרתם אע"פ שלא הקדימו תפילה לצרה רבת נקמת כו' שלא ע"פ דרך הטבע רק נס מפורסם **שחרי מסרת גבורים בחלשים ורבים במעטים וטמאים ביד טהורים על פי מ"ש בזוהר הקודש מפני מה עכו"ם גבורים כו' בודאי על פי נס היה**...". צפנת פענח, מהודרא תנינא, דף ס', עמ' ב'. נצי"ב, עמק שאלה, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א'. שְׂדֵי חמד. חלק ט', מערכת חנוכה, אות ט', אות קטן ב'.

[117] תוס', מס' תענית, דף כ"ח, עמ' ב'. שבולי הלקט, סי' קע"ד. כל בו, ראש סי' נ"ב. אך יש לציין שיכול להיות שאין ראיה מדברי כל הראשונים האלה, כיון שנראה שהם מדברים על שאר הימים, כלומר על הז' ימים האחרונים, לא על היום הראשון. על הימים האלה באמת שייך לומר שהם מצד נס פך השמן. נוסף על כך לפי מה שביארתי לקמן, אפשר לומר שהם מדברים לפי המצב העכשוי, שעכשיו אומרים את ההלל משום נס פך השמן, בתחילה אמרו משום הנצחון במלחמה ומשום חנוכת המזבח. האבודרהם [ברכות הראיה, השבח וההודאה– שער ח'], בשם הרב אשר מלוניל. אמנם הוא מדבר על ברכת שעשה נסים, ואולי יש לחלק בין ברכת שעשה נסים ובין אמירת ההלל.

ידועה קושייתו של הבית יוסף [אורח חיים, סי' תר"ע] ששאל למה קבעו את חנוכה לח' ימים, הרי נס פך השמן היה רק ז' ימים, שבפך השמן היה בו כדי שמן ליום אחד. יוצא שהבית יוסף הבין שימי השמחה עושים משום נס פך השמן. שאלה זו נשאלה ע"י ספר האשכול [הל' חנוכה ופורים], אור זרוע [סי' שכ"א] ותוס' רא"ש [מס' שבת, דף כ"א, עמ' ב']. כבר הובא לעיל שגם המאירי שאל שאלה זו, והוא השיב על כך, שיום אחד עושים משום ההצלה, כלומר הנצחון במלחמה. בדרך זו הלך גם הפרי חדש שהובא לעיל. אך הראשונים שהוזכרו לעיל לא הלכו בדרכם של המאירי ופרי חדש, וא"כ משמע שהבינו שאומרים את ההלל וכן עושים את ימי השמחה בחנוכה משום נס פך השמן. אלא יש מקום לדחות את הראיה מדברי הראשונים הללו, כפי שביארתי לקמן, שבתחילה עשו את ימי השמחה ואמירת ההלל משום הנצחון במלחמה וחנוכת המזבח, ורק לאחר מכן נקבע משום נס פך השמן. לכן הם דנים לפי המצב העכשוי.

[118] מהרי"ן חיות, מס' שבת, דף כ"א, עמ' ב'. ט"ז, אורח חיים, סי' תר"ע, ס"ק ג'. פרי מגדים, משבצות זהב, סי' תר"ע, ס"ק א', ס"ק ג'. ספר מטה משה, סי' תתקע"ז.

הימים היו מתקנים בכלי שרת. חנכת בית חשמונאי לדורות ולמה היא נוהגת לדורות אלא שעשאוה בצאתם מצרה לרווחה ואמרו בה הלל והודאה והדליקו בה נרות בטהרה לפי שנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל הכלים ולא היה במה להדליק וכשגברה יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל וחפום בבעץ והתחילו להדליק. **ומה ראו לגמר בהם את ההלל ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל הם מקדימין לפניו בהלל ובשבח** וכך הוא אומר בספר עזרא ויענו כל העם בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה' על הוסד בית ה' ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה. להקדוש ברוך הוא לעשות נסים ונפלאות ולנו להללו ולברכו שנאמר על עמך ברכתך סלה".

רואים כאן שאומרים את ההלל משום הצלה מצרה. ואת ימי השמחה עושים משום חנוכת המזבח, ולכן עושים ח' ימי שמחה.

2. מובא בפסיקתא רבתי[119]:

"ולמה מדליק נרות בחנוכה אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יון שנאמר ועוררת בניך ציון על בניך יון (זכריה ט' י"ג) נכנסו לבית המקדש מצאו שם שמונה שפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות, **ולמה קורין את ההלל מפני שכתב קל ה' ויאר לנו** (תהלים קי"ח כ"ז), ולמה אין קורין בפורים כתב להשמיד להרוג ולאבד [את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם וגו'] (אסתר ח' י"א) ואין קורין אלא על מפלתה של מלכות ומלכות של אחשורוש הייתה קיימת לכן אין קורין **אבל במלכות של יון שכילה אותה הקב"ה התחילו נותנים הימנון ושבח ואומרים לשעבר היינו עבדים לפרעה עבדים ליון ועכשיו עבדיו של הקב"ה אנו הללו עבדי ה'** (תהלים קי"ג א')".

המדרש מבדיל בין חנוכה לפורים, שפורים אכתי עבדי אחשורוש, אך בחנוכה יצאנו מידי שלטון היונים. כלומר שבחנוכה היתה יציאה מעבדות לחירות. לכן נראה שההלל הוא משום ההצלה, היציאה מעבדות לחירות. נראה לי שיש לבאר מה שדורשים שאומרים הלל משום שכתוב "קל ה' ויאר לנו", כוונת הדברים שה' האיר לנו. נראה לי שהמדרש רוצה לבאר לנו שהיציאה מעבדות לחירות אינה לחירות מדינית, אלא החירות בחנוכה, היא חירות רוחנית. שעקב הנצחון במלחמה ניתנה לנו האפשרות לעבוד בבית המקדש, ולעבוד את ה' כראוי.

3. מובא בבית המדרש[120]:

---

[119] הוצאת איש שלום, פרשה ב'

"ועל הצלתם ונס האסוך ההוא, קבלו וקיימו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים את ח' ימי חנוכה בהלל ובהודאה בכל שנה ושנה וזכרם לא יסוף מזרעם".

רואים שאומרים את ההלל משום ההצלה, ונס פך השמן.

4. בפזמון 'הנרות הללו' שאנחנו אומרים אחר הדלקת נרות, אנחנו אומרים:

"הנרות הללו אנחנו מדליקים על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה על ידי כהניך הקדושים".

רואים שמוזכר גם ענין של המלחמה.

5. ב'על הנסים' שאומרים מודגש דוקא הענין של המלחמה:

"ועל הנסים **ועל הפרקן, ועל הגבורות, ועל התשועות, ועל המלחמות** שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה... מסרת גבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים... וזים ביד עוסקי תורתך. ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך, ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופרקן כהיום הזה. ואחר כן באו בניך לדביר ביתך, ופנו את היכלך וטיהרו את מקדשך, והדליקו נרות בחצרות קדשך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו, להודות ולהלל לשמך הגדול".

<u>5– ראיות שההלל על נס פך השמן:</u>

לכאורה מוצאים במספר מקומות שהימים הטובים וההלל הם משום נס פך השמן. בסוגיא במס' שבת[121]:

"מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה".

כמובן שיש מקום לדחות ראיה זו, על פי הגי' שמובאת בשאילתות[122], ששאלת הגמ': "מאי נר חנוכה", אין כאן שאלה על מה נקבעו ימי חנוכה, אלא על מה נקבע נר חנוכה.

וכך נראה ממדרש שכל טוב[123]:

---

[120] חלק א', דף קמ"א, עמ' א'. מצאתי את הדברים בספר התקופה הגדולה, פרק י"ב

[121] דף כ"א, עמ' ב'

[122] פרשת וישלח, שאילתא כ"ו

"ת"ר מצות נר חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין קיי"ל כב"ה דאמרי יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, משום דמעלין בקודש ולא מורידין. **נר חנוכה מ"ט מדליקין, דתניא מן כ"ה בכסליו ואילך תמני יומי דילה נעשה נס** וכו', **לשנה אחרת קבעו ועשאו יו"ט וקיבלו עליהם להדליק נרות ח' ימים, ולגמור בהן את ההלל, ולהזכיר על הנסים במודים**".

רואים כאן במפורש שהשאלה על נר חנוכה, אך עדיין נראה מהקשר הדברים שההלל קשור עם נס פך השמן. נוסף על כך בסוגיא במס' ערכין[124], מבואר שההלל בחנוכה הוא משום נס, נראה לי שכוונת הדברים לנס פך השמן. שאם הכוונה היתה לנצחון במלחמה, היה לגמ' לומר משום הצלה מצרה.

יש מקום לבאר שכאן מדובר על שאר הימים, כלומר ההלל ביום הראשון הוא משום ההצלה מצרה, אך בשאר הימים ההלל הוא משום נס פך השמן.

6– יישוב הסתירות:

נראה לי שאפשר לבאר את הדברים בדרך אחרת. היו כאן שלבים אחדים בקביעת הימים הטובים של חנוכה. בתחילה נקבע חנוכה משום הנצחון במלחמה עם החיבור של חנוכת המזבח. היסוד של ימים טובים משום חנוכת המזבח, אנחנו מוצאים בכמה מקורות:

1. בספר המקבים[125], מובא:

"ויקיים יהודה ואחיו וכל קהל ישראל להיות ימי חנוכת המזבח נעשים במועדם שנה בשנה ימים שמונה, מיום חמשה ועשרים לחודש כסליו בשמחה וגיל".

2. בספר יוסיפון[126], מובא:

"ויהודה בן מתתיהו הכהן הגדול וכל עדת החסידים אשר היו עמו באו אל ירושלים ויהרסו את כל המזבחות אשר בנו העמים ויטהרו את הבית מגלולי הגוים ויבנו מזבח חדש ויתנו בשר זבח עליו ויערכו עצים ואש קדושה לא מצאו ויצעקו אל ה' ויקראו אליו ותצא מן האבנים אשר על המזבח ויערכו עצים עליה ויקטרו את זבחם ויהי האש על המזבח עד הגולה השלישית. **ויעשו חנוכת המזבח בחדש כסליו בכ"ה בו. וישימו את לחם הפנים על שלחן ה' וידליקו את נרות המערכה על**

---

123 הוצאת בובר, פרק ט"ז, פרק ב'

124 דף י', עמ' ב'

125 א', ד', נ"ח

126 סוף פרק כ'

מנורת ה' ויהללו את ה' במקרא ההלל ח' ימים".

מוזכרת כאן חנוכת המזבח אך לא נס פך השמן.

3. ראשונים רבים סוברים שיש לעשות סעודה בחנוכה, משום חנוכת המזבח שהיתה בימים אלה[127].

4. בכל ימי חנוכה קוראים בפרשת נשיאים[128], המדברת על חנוכת המשכן. הפרשה באה לבטא את מהות היום, נראה שחז"ל באו ללמד את מהות ימי חנוכה, שמהותם היא חנוכת המזבח.

נראה לי שהחיבור של חנוכת המזבח עם הנצחון במלחמה נמצא גם בספר קדמוניות היהודים[129], ששם מבואר שכל השמחה וקביעת הימים האלה לימים טובים, היא משום חנוכת המזבח. משמעות חנוכת המזבח, היא חידוש מנהגיהם, דהיינו שניתנה להם הרשות לעבוד את ה'. הנצחון במלחמה הביא ליכולת לעבוד את ה' כראוי:

> "ובכ"ה לחודש כסלו... הדליקו נרות במנורה והקטירו על המזבח ושמו חלות לחם על השלחן והעלו עולות על המזבח החדש... ויהודה חגג עם בני עירו את חידוש הקרבנות בבית המקדש במשך שמונה ימים, ולא הניח שום צורה של שמחה, אלא היטיב לבם בזבחים מפוארים שעלו בדמים מרובים, וכיבד את אלקים בשירי תהילות ומנגינות עלי נבל ושימח את העם. **וגדולה כל כך היתה חדוותם על חידוש מנהגיהם, שניתנה להם הרשות לאחר זמן רב, בלי שציפו לכך, לעבוד את אלקיהם, עד שחוקקו חוק לדורות אחריהם לחוג את חידוש העבודה במקדש במשך שמונה ימים**. ומאותו זמן ועד היום הננו חוגגים את החג וקוראים

---

[127] עיין חידושי אנשי שם על המרדכי, מס' שבת, סי' תר"ה. אור זרוע, הל' חנוכה, סי' שכ"א. כל בו, סי' מ"ד. עיין דרכי משה, על דברי הטור, אורח חיים, סי' תר"ע, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה. עיין בשבולי הלקט [סי' קע"ד], שבתירוץ השלישי כותב שההלל בחנוכה הוא משום חנוכת המזבח. עיין ים של שלמה, מס' בבא קמא, פרק ז', סי' ל'. ארחות חיים [הל' חנוכה, אות ב'] כותב: שבלילה הראשון שלא היה בו נס של השמן, אז חינכו החשמונאים את הבית לעבודת בית המקדש אחר שביטלוה היונים. תוס' יום טוב [מס' מגילה, פרק ג', משנה ו'] כותב: "דהאי דתנן בחנוכה [קוראים] בנשיאים, פירש רש"י, דהוי נמי חנוכת המזבח. וכן מצאתי בספר מכבי, שכאשר ניצחו החשמונאים את היונים, נכנסו למקדש ומצאו את המזבח שהיה משוקץ ע"י היונים, וסתרו אותו, וחזרו ובנאוהו מחדש, וחנכוהו ביום כ"ה בכסלו. ר' פרחיה [בפירושו למס' שבת, דף כ"א, עמ' ב'] כותב: ונקראת חנוכה על שם שחינכו בה המזבח בקרבנות תודה ונדבה להשי"ת על תשועתם.

כן יש לציין לדברי החכמת שלמה [אורח חיים, סי' עת"ר] שביאר את הצורך בנס פך השמן, שהרי טומאה הותרה בציבור. הוא יישב שכיון שהוצרכו לחנך מחדש את העבודה בבית המקדש, צריך לחנכו בטהרה, ולא בשמן טמא.

[128] עיין מס' מגילה, דף ל', עמ' ב'

[129] פרק 12, עמ' 62– הוצאת מוסד ביאליק

לו [חג] האורים. ונראה לי, שנתנו את הכינוי הזה לחג, משום שאותה הזכות [לעבוד את אלקינו] הופיעה לנו בלי שקיווינו לה".

מקורות אחרים מראים שכל המלחמות של החשמונאים היו כדי שיוכלו לחזור לעבודת בית המקדש, לעבוד את ה' כראוי. לא היה כאן רצון של שלטון בעלמא, אלא שאיפה לחירות רוחנית:

מובא בספר חשמונאים[130], בנוגע לקרב השלישי– "קרב אמאוס":

"ויפרשו את ספרי התורה אשר חפשום הגויים לצייר עליהם תמונות אליליהם. ויביאו את בגדי הכהונה ואת הביכורים ואת המעשרות, ויעמידו את הנזירים אשר מלאו ימי נזרם. ויקראו בקול גדול אל השמים לאמר: מה נעשה לאלה ולאן נביא אותם ובית מקדשך היה למרמס ולטמאה, וכהניך באבל ובשפל, והנה הגויים נאספו עלינו להשמידנו, אתה יודע את מחשבותם עלינו, איך נוכל לעמוד בפניהם אם אתה לא תושיע".

עוד מובא שם בחשמונאים[131]: "ויהודה אמר התאזרו והיו לבני חיל והיו מוכנים לבוקר להלחם בגויים האלה אשר התאספו עלינו להשמיד אותנו ואת בית מקדשנו. כי טוב לנו מותנו במלחמה מראות ברעת עמנו ומקדשנו. כאשר ירצו השמים כן יעשו".

עוד מובא שם[132]: "ואחרי אשר חזק אותם בדברים האלה ויכינם למות בעד התורה וארץ האבות". לכן מטרת הנצחון במלחמה היתה להגיע לטיהור בית המקדש.

לכן נראה לי שיש להסביר שמשמעות הנצחון במלחמה לא ארכה ימים, כיון שאח"כ היו מלחמות שנהרגו הבנים של מתתיהו, ולאחר זמן החשמונאים לא המשיכו בדרך ה', וחזר המצב לקדמותו. נוסף על כך השלטון של היהודים התרופף בארץ, ובעצם השליטים בארץ היו הרומאים. אחר המצב הזה היה נראה שאפשר שימי החנוכה יתבטלו, כלומר אין משמעות יותר לימים האלה.

בכך מובנת הסוגיא במס' ראש השנה [דף י"ח, עמ' ב'] שחשבו שגם חנוכה צריך להתבטל עם ביטול מגילת תענית, הסיבה שהוא נשאר הוא משום שמיפרסם ניסא. נראה שכוונת הדברים משום נס פך השמן. נשארו ימי חנוכה משום נס פך השמן. כלומר עדיין נשארה משמעות לימים אלה, כיון שיש את נס פך השמן. שאפשר לומר הלל ויש להדליק נרות בגלל הנס הזה. זהו ההלל שהתחדש בסוגיא במס' ערכין[133], שאומרים הלל משום נס. הרי לא מצינו הלל

---

[130] א', ג', 46–56

[131] א', ג', 57–60

[132] ב', ח', 21–23

[133] דף י', עמ' ב'

כזה מקודם לכן, בסוגיא במס' מגילה[134], אין דיון על הלל בפורים משום נס, הגמ' רק שואלת למה לא אומרים הלל בפורים? עקב הלימוד של הקל וחומר מן השירה ביציאה מעבדות לחירות[135].

היה מקום להוסיף, כפי שכתבתי לעיל, שנס פך השמן מבטא את הנצחון על ההתבוללות, הנצחון הרוחני. הנצחון הזה נשאר גם לימים הבאים, אפי' אחר שהחשמונאים לא הלכו בדרך ה' וכו', בכ"ז הנצחון מן ההתבוללות נשאר, שהיתה סכנה מאוד גדולה בתקופה של היונים.

לפי ההסבר הזה יוצא לנו שלפחות בהתחלה אמרו הלל משום הנצחון במלחמה.

7. תקנת נביאים באמירת הלל בהצלה מצרה:

בסוגיא במס' פסחים[136], מוזכר שתקנו נביאים לומר הלל על כל צרה וצרה וכו' כשנגאלין ממנה. אין הגמ' מחלקת בסוג הצרה, כתוב סתם בכל הצלה מצרה יש לומר הלל.

8. קהילה שאירע לה נס:

שו"ת חיים שאל[137], כשדן בנוגע לאמירת הלל ע"י קהילה שנעשה לה נס, אין הוא מחלק בין נס שיוצא מדרכו של עולם ובין נס שאינו יוצא מדרכו של עולם. משמע מדבריו שעל הצלה מכל צרה יש לומר הלל.

גם החתם סופר[138], כשדן בעשיית יום טוב ועשיית זכר לנס, לא מחלק בין שהנס יוצא מדרכו של עולם ובין שאינו יוצא מדרכו של עולם. הנס שעליו מדברי החתם סופר אינו נס שיוצא מדרכו של עולם. נכון שאין הוא דן בנוגע לאמירת הלל, אלא בנוגע לעשיית זכר לנס, אך הוא כותב שהאיכות והכמות נקבעים ע"י חז"ל. משתמע מדבריו שחז"ל יכולים לקבוע אמירת הלל, אפי' שלא היה נס שיוצא מדרכו של עולם. נוסף על כך נראה שהחתם סופר אינו דן שם על הלל, כיון שהיה מדובר על נס שנעשה ליחידים, אבל לא משום שהנס לא יצא מדרכו של עולם.

9– דין ברכת הגומל:

מובא במס' ברכות[139]:

---

134 דף י"ד, עמ' א'

135 עיין בביאורו המעניין של הרב דניאל שפרבר [ספר מנהגי ישראל, חלק ה', פרק א'], למהלך האירועים בקביעת ימי החנוכה.

136 דף קי"ז, עמ' א'

137 חלק ב', סי' י"א

138 אורח חיים, סי' ר"ח, יורה דעה, סי' רל"ג

139 דף נ"ד, עמ' ב'

"אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות – יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא".

יש מחלוקת ראשונים אם הד' שהוזכרו כאן דוקא הם מברכים הגומל, או גם שאר אנשים שנעשו להם נסים מברכים הגומל. יש ראשונים[140] שסוברים שדוקא אלה מברכים הגומל, אך יש ראשונים[141] שסוברים שמברכים ברכת הגומל כל אחד שנעשה לו נס.

השו"ע[142], מביא בסתם את הדעה שמברכים ברכת הגומל על אחד שנעשה לו נס. אך בסעיף לאחר מכן הוא מביא שיש אומרים שאין מברכים אלא דוקא אלו שהוזכרו בגמ', ולכן טוב לברך בלי שם ומלכות.

אחרונים[143] רבים כתבו שהמנהג הוא כדעה שמברכים ברכת הגומל על כל נס.

נראה לי שאפשר ללמוד דין הלל מדין ברכת הגומל, כיון שנראה שהמקרים שמזכיר השו"ע אינם נסים שיוצאים מדרכו של עולם. ואפי' דעת הראשונים שסוברת דוקא הד' שהוזכרו, אין בכך קושי לדין הלל, כיון שאין הם מחלקים בין נס שיוצא מדרכו של עולם ובין נס שאינו יוצא מדרכו של עולם. הרי הד' שהוזכרו בתלמוד אינם אנשים שנעשה להם נס שיוצא מדרכו של עולם. הם רק מחלקים בין הד' שהוזכרו בתלמוד ובין שאר אנשים, אפי' אנשים שנעשה להם נס שיוצא מדרכו של עולם.

10– דין ברכת שעשה לי נס במקום הזה:

יש אחרונים שניסו להביא ראיה שאין לקרוא את ההלל ביום העצמאות, מדין של ברכת שעשה לי נס במקום הזה. שמבואר בראשונים[144], וכן נפסק להלכה ע"י השו"ע[145] ואחרונים[146] שאין מברכים ברכה זו, אלא על נס שיוצא מדרכו של עולם.

---

[140] אבודרהם [ברכות הראיה, השבח וההודאה, שער ח'], בשם הרב גרשום בן רבינו שלמה. ארחות חיים, הל' שני וחמישי, אות כ"ד.

[141] עיין ריב"ש, סי' של"ז.

[142] אורח חיים, סי' רי"ט, סע' ט'

[143] ט"ז, אורח חיים, סי' רי"ט, ס"ק ו'–ז'. מגן אברהם, שם, ס"ק י'. פרי מגדים, משבצות זהב, שם, ס"ק ו'. משנה ברורה שם, ס"ק ל"ב. ערוך השלחן, שם, סע' י"ב.

[144] אבודרהם [ברכות הראיה, השבח וההודאה– שער ח'], בשם הרב אשר מלוניל. מאירי [מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' ב'], בשם יש אומרים. הוא בעצמו מחלק בין נס שנעשה ליחיד, שמברך על כל נס. ובין נס שנעשה לרבים, שרק מברך על נס גדול.

[145] אורח חיים, סי' רי"ח, סע' ט'. הוא מביא מחלוקת הפוסקים בדבר, וכותב שטוב לברך בלי שם ומלכות.

אך נראה לי שיש מקום לחלק ולומר שדוקא ברכת שעשה לי נס, צריך שיהיה נס שיוצא מדרכו של עולם. אך הלל אפשר לומר גם כשאין נס שיוצא מדרכו של עולם[147].

עיין בנספחים שביארתי שנראה לי שיש ב' סוגי הלל:

1. הלל על הצלה מצרה.
2. הלל על נס.

הלל על נס מקביל לברכת שעשה לי נס, הלל על הצלה מצרה מקביל לברכת הגומל. ברכת שעשה לי נס והלל על נס באים לפרסם את הנס. ברכת הגומל והלל על הצלה מצרה באים להודות לה' על ההצלה, ענינם הודאה.

11– דעת הרבנים בני דורנו ובני הדור הקודם:

יש לציין שיש רבנים בני דורנו ודור הקודם שסברו שלא צריך שיהיה נס שיוצא מדרכו של עולם, כדי לקרוא את ההלל ולברך עליו[148].

אמירת הלל דוקא כשעבדי ה':

1– ספק לאי אמירת הלל, כיון שאין השלטון עבדי ה':

בסוגיא במס' מגילה[149] ובסוגיא במס' ערכין[150], מובאים ג' טעמים מדוע לא אומרים הלל בפורים: א– לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. ב– קרייתא זו הלילא. ג– דוקא אומרים הלל כשאין עבדים יותר, לא עבדי אחשורוש, רק עבדי ה'.

לכאורה שני הטעמים הראשונים אינם שייכים בנידון דידן, שהרי הנס שמדובר אצלנו הוא נס שבארץ ישראל. גם אין כאן קריאת מגילה שתעמוד במקום ההלל. אך יש לדון מצד הטעם השלישי, האם יש לנו עכשיו גדר של "עבדי

---

146 עיין ט"ז, סי' רי"ח, ס"ק ג'. מגן אברהם, שם, ס"ק י"ב. ביאור הגר"א, שם, סע' ט'. עיין בנצי"ב [העמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות ז'], שמביא מחלוקת ראשונים בדבר, אך רק בשעה שאירע הנס, בשעת ההתפעלות, שאז יש אומרים שצריך לברך אפי' שאינו נס שיוצא מדרכו של עולם. אך לכו"ע לברך את ברכת שעשה לי נס אח"כ, כלומר שלא בשעת ההתפעלות אין לברך, אלא על נס שיוצא מדרכו של עולם.

147 כך גם חילק הגריא"ה הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, חלק ב', סי' ק"ה.

148 עיין גריא"ה הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, כרך ב', סי' ק"ה. הרב שאול ישראלי זצ"ל, ספר ארץ חמדה, חלק א', נוספות לשער א', ד'. הרב משה צבי נריה זצ"ל, במאמרו לקביעת "ההלל ביום העצמאות".

149 דף י"ד, עמ' א'

150 דף י', עמ' ב'

ה'" או לא. נראה שהשאלה אם הולכים אחר ה'בפועל' או אחר ה'בכוח'. כלומר בפועל אין אנחנו "עבדי ה'", אין השלטון בארץ "עבדי ה'", רוב חברי הכנסת אינם "עבדי ה'", ואין כאן שלטון שהולך בדרך התורה, בדרך ה'. אך בכוח יש לנו את היכולת להקים שלטון שהולך בדרך ה', כלומר זה נתון בידינו. לפני שהקמנו את המדינה לא היתה לנו את האפשרות הזאת, היינו תחת שלטון זרים[151].

2– מחלוקת ראשונים בפסיקת הטעם לאי אמירת הלל בפורים:

יש להוסיף שהדיון כאן תלוי במחלוקת ראשונים לגבי איזה טעם פוסקים. יש ראשונים שסוברים שפוסקים כטעם שקרייתא זו הלילא[152], אך יש אחרים[153] שגם הביאו את הטעם שאכתי עבדי אחשורוש.

יש ראשון[154] שמביא את הטעם שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל.

לפי הראשונים ש'קרייתא זו הלילא' מובן שאין מניעה לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים.

3– ביאור הרב קאפח זצ"ל:

הרב קאפח זצ"ל[155], נותן הסבר מאוד מעניין על דברי הרמב"ם שפוסק קרייתא זו הלילא, ולפיו יוצא שאי אפשר לומר הלל, אלא דוקא במקום שתיקנו חז"ל, אלו דבריו:

> "כלומר שהיה בידי חכמים והנביאים שתקנו את המגילה אמות מדה ידועים וקבועים אימתי לומר אותו ההלל, וכיון שחז"ל הקפידו והחמירו שלא לומר אותו ההלל שלא במקומו ושלא בזמנו, לפיכך לא מלאם לבם לתקן אמירת אותו הלל. אלא ניסחו וחברו הלל משלהם לאמרו היום וזוהי המגילה. וזוהי כוונת הרמב"ם שפסק דברי רב נחמן שקריאת המגילה זה ההלל. וכן לדורות אם מי שהוא יראה לו שנגאל ממוות לחיים ומשעבוד לגאולה וכיוצא אין שום מניעה שיתחבר נוסח מעין מגילת אסתר, אבל אין לומר הלל".

---

151 נראה לי שמשמע מדברי המאירי [בחידושיו למס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'] וכל בו סי' מ"ה] שנקודת הדגש שיצאו מעבדות לחירות, כלומר שיש לנו שלטון שלנו. אך אין הכרע להסבר הזה.

152 עיין רמב"ם, הל' מגילה וחנוכה, פרק ג', הל' ו'. מאירי, בחידושיו למס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'. בעל הלכות גדולות, סוף הל' מגילה.

153 עיין בעל העיטור, עשרת הדברות, הל' מגילה, דף קי"א, עמ' א'. שבולי הלקט, סי' ר', ענין פורים. ספר הכל בו, סי' מ"ה.

154 עיין שבולי הלקט [ענין התפילה, סי' ל'] בשם רב עמרם בר ששנא גאון.

155 הל' מגילה וחנוכה, פרק ג', הל' ו'

אך צ"ע בדבריו שהרי מבואר בסוגיא במס' פסחים [דף קי"ז, עמ' א'] שאומרים הלל על כל צרה וצרה, וא"כ למה שלא נאמר הלל בפורים? אלא נראה שצריכים לומר שהוא סובר כמו שהסברתי לעיל, שתקנת נביאים היתה לומר הלל דוקא בשעה שאירע הנס, לשנים הבאות לאחר מכן, אין תקנת נביאים. לכך צריכים תקנת חז"ל. חז"ל אינם מתקנים אלא רק במקומות שנראה להם שיש לתקן. אין לומר את ההלל סתם כך.

יש להוסיף שנראה שהמאירי[156], לא הבין כדברי הרב קאפח זצ"ל, כיון שהוא סובר שלמ"ד קרייתא זו הלילא, במקרה שאין לאדם מגילת אסתר, אז יש לו לקרוא את ההלל.

4– נפק"מ בין הטעמים:

עוד נפק"מ בין שני הטעמים היא אמירת הלל כשחל ט"ו להיות בשבת, שאז אין קוראים את המגילה בשבת, שלפי הטעם שקרייתא זו הלילא, יש לומר הלל בשבת[157].

באחרונים מוצאים מחלוקת גדולה בחידושו של המאירי, אם אומרים הלל במקרה שאין מגילה. יוצא לפי דברי הרבה אחרונים שאין לומר הלל, כיון שהם סוברים שאין פוסקים כדברי רב נחמן[158].

יש לציין שיש אחרונים שסוברים שאין לומר הלל, אך אין זה מן הטעם שאין פוסקים כמו רב נחמן, אלא מן הטעם שלאחר שתיקנו לקרוא את המגילה ולא תיקנו אמירת הלל, הרי אין לומר הלל גם במקום שאין לאדם מגילה, לא פלוג רבנן[159].

נראה לי שמכמה סוגיות משתמע שנוקטים כטעם שאכתי עבדי אחשורוש ולא כטעם שקרייתא זו הלילא[160].

5– אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים:

---

[156] בחידושיו למס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

[157] עיין בפרי מגדים, אשל אברהם, סי' תרצ"ג, ס"ק ב'. עיין ספר מחנה ישראל, סי' ל"ט. שו"ת מנחת יצחק [חלק ח', סי' ס"ד], סובר שהראשונים ואחרונים אינם סוברים כך, דא"כ היה להם להזכיר חידוש זה, שהרי זה דבר שכיח. המקרה שאין לאדם מגילה, אינו שכיח, ולכן אין ראיה מכך שלא הזכירו דין זה, שאין הם סוברים אותו.

[158] עיין בספר ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תרצ"ג, אות ד'. מגן אברהם [אורח חיים, סי' תרצ"ג, ס"ק ב], רק מביא את הטעם של אכתי עבדי אחשורוש. שו"ת תשובה מאהבה [חלק א', סי' מ"ה] ושו"ת מחנה ישראל [סי' ל"ט], מסתפקים בדבר. שו"ת שיבת ציון [סי' כ"ב], סובר שרוב הפוסקים דעתם לפסוק כטעם שאין אומרים הלל משום שאכתי עבדי אחשורוש.

[159] עיין שיורי ברכה, אורח חיים, סי' תרצ"ג, אות א'. שערי תשובה, אורח חיים, סי' תרצ"ג, ס"ק ב'. עמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א'.

[160] פסיקתא רבתי, הוצאת איש שלום, פרשה ב'. ירושלמי מס' פסחים, פרק י', הל' ו'/ז'.

לכן יוצא לנו שאלה גדולה במקרה שלנו, שנראה שעיקר הטעם לאמירת הלל הוא הטעם של אכתי עבדי אחשורוש, ובכל מקרה לא יצאנו מידי כלל ספק. ולכן לכאורה אין מקום לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות ויום ירושלים, וכך באמת סובר שו"ת מנחת יצחק[161].

אך נראה לי שביום העצמאות ויום ירושלים אינו שייך הטעם של אכתי עבדי אחשורוש, כיון שהעיקר שיש לנו את היכולת את האפשרות להיות עבדי ה', אין זה משנה שבפועל השלטון אינו עבדי ה'.

אי אמירת הלל על תחילת גאולה:

1– דעת האחרונים:

מובא בירושלמי במס' פסחים[162]:

> "כתיב 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו יי' התנדבו ראשי עם כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה התיבון הרי גאולת מצרים שנייא היא שהיא תחילת גאולתן הרי מרדכי ואסתר שנייא היא שהיו בחוץ לארץ ואית דבעי מימר מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו לא נגאלו מן המלכות".

יש אחרונים[163] שלומדים מדברי הירושלמי שאין לומר הלל על תחילת גאולה, ולפי"ז אין לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים. שבודאי אין כאן סוף גאולה, אלא רק תחילת גאולה.

2– דחיית דברי האחרונים:

אך נראה לי שאינו מדובר כאן על הלל מצד הצלה מצרה. אומרים הצלה כשיש הצלה מצרה גם כשאין גאולה שלימה. שהרי הגמ' בבבלי וגם בירושלמי דנה בנוגע לפורים, שצריך לומר הלל, אע"פ שאינה גאולה שלימה. גם בסוגיא במס' פסחים [דף קי"ז, עמ' א'] מוזכרים כל מיני אירועים שבם אמרו הלל, והאירועים האלה לא היו אירועים של גאולה שלימה. אלא נראה שמדובר בירושלמי על הלל מצד יציאה מעבדות לחירות, ועל הלל כזה צריך גאולה שלימה.

אם באים לומר הלל ביום העצמאות מצד יציאה מעבדות לחירות, אז באמת אין מקום לאמירת ההלל כמו ביציאת מצרים. אבל נראה לי שאמירת ההלל

---

161 חלק י', סי' י'

162 פרק י', הל' ו'/ הל' ז'

163 הרב עובדיה יוסף שליט"א, שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א. הרב מנחם מ. כשר, במאמרו "הטעם שהרבה מהחרדים, השמחים על קום המדינה, אין אומרים הלל ביום העצמאות", מובא בספרו התקופה הגדולה, וגם בספר הל' יום העצמאות ויום ירושלים.

ביום העצמאות וביום ירושלים, אינה מצד יציאה מעבדות לחירות, אלא הצלה ממוות לחיים[164].

גם לאחר ההצלה ביום העצמאות ויום ירושלים, נמצאים בסכנה:

1– קושיית האחרונים:

יש אחרונים[165], שסוברים שיש לחלק בין הנס ביום העצמאות ובין הנס בחנוכה ובקריעת ים סוף. כיון שבנס של קריעת ים סוף, הנס היה ניכר לכל העולם, וכל העולם פחד וירד מעם ישראל. ולא ניסו עוד לקום על עם ישראל. כן בחנוכה, אחר שנצח עם ישראל והפיל חללים לרוב ע"י אנשי מעט, מאז ישב עם ישראל על אדמתו בשלוה והשקט ובטח. אך אין כך הדברים בנוגע לנסי יום העצמאות, שבכל יום עומדים עלינו לכלותינו, ואין לך יום שאין קללתו מרובה מחבירו.

2– גם בחנוכה לא היה שקט ושלוה:

נראה שאין בדברים האלה מקום לדחות אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שנראה לי החילוק שלו בין חנוכה ליום העצמאות אינו נכון. רואים ממקורות אחרים שגם לאחר שהחשמונאים ניצחו במלחמה, לא ישבו בשקט ושלוה, ודוקא היו להם מלחמות רבות, אעטט כאן מכמה מקורות:

כתוב בספר חשמונאים[166]: "וכאשר שמעו הגוים מסביב כי נבנה המזבח... החליטו להשמיד את זרע יעקב אשר בקרבם ויחלו להמית ולאבד...".

בספר קדמוניות היהודים מתואר בפרוט המצב בארץ לאחר טיהור בית המקדש[167]:

> "לאחר שנעשו [כל] הדברים בדרך זו [קמו] העמים אשר מסביב, שעינם היתה צרה בתחיית כוחם של היהודים, והתחברו עליהם ותפשו והרגו רבים מהם במארב ובתחבולות עורמה... משנודע לגוים השכנים כי חזר יהודה, התאספו [ועלו] אל הגלעד נגד היהודים שבגבולותיהם. והיהודים

---

164 יש לציין שמהרי"ץ חיות [בחידושיו למס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'] סובר שיש טעות בגי' בירושלמי, והוא סובר שיש להשוות את דברי הירושלמי עם הסוגיא בבבלי במס' מגילה, ולפיו יוצא שאין מקור לכך שאין לומר הלל על תחילת הגאולה. הרב משה צבי נריה זצ"ל [במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות", בספר הל' יום העצמאות ויום ירושלים] חילק בין הצלה ממוות לחיים ובין יציאה מעבדות לחירות. שביציאה מעבדות לחירות צריך שיגיעו לחירות רוחנית, שיגיעו להכרה ביד ה' הגדולה והמשחררת. לכן הוא סובר שההלל ביום העצמאות אינו הלל של יציאה מעבדות לחירות, אלא של הצלה מצרה.

165 שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו', סי' י'. שו"ת ציץ אליעזר, חלק י', סי' י'

166 א', ה' 1–2

167 ספר י"ב, עמ' 75–62, בתרגום מיונית של אברהם שליט

נמלטו... ושלחו שליחים אל יהודה והודיעהו, שטימותיאוס משתדל לכבוש את מקום מפלטם. עודנו קורא את המכתבים האלה ושליחים באו גם מן הגליל והודיעו, שתושבי פתולמאיס וצור וצידון ושאר העמים שבגליל התאחדו נגדם... בימים ההם היו שומרי החקרא שבירושלים ופליטי היהודים מצרים הרבה ליהודים. שכן היו השומרים מגיחים פתאום והורגים בעולים לבית המקדש בכוונה להקריב קרבנות...".

בהמשך מסופר שהיונים השתלטו שוב על ירושלים, ורק לאחר מכן, במלחמה נגד ניקנור חזרו היהודים לירושלים.: "בכל שנה חוגגים יום נצחון ביום זה ועושים אותו יום טוב. ואמנם, מאותו זמן נח עם היהודים מן המלחמה לשעה קלה והתענג על השלום. אח"כ שוב באו עליו קרבות וסכנות". (שם 75) "והנה אחרי מות יהודה נטפלו אל היהודים כל אשר היו קיימים עדיין מן הרשעים ועוברי דת אבותיהם, והגבירו חיל והרעו להם מכל עבר. אל רשעתם של אלה נצטרף גם רעב שפקד את הארץ, באופן שמחמת החוסר [בצרכי נפש] ההכרחיים ומפני שלא עצרו כוח לעמוד בפני האסונות שבאו מן השנים– מן הרעב ומן האויבים– נפלו רבים אל המוקדנים. ובאככידס כינס את אלה מן היהודים, שפשעו באורח החיים המקובל מאבותיהם ובחרו בחיים הרגלים [של הגויים], ומסר לידם את ההשגחה על הארץ, ואלה תפשו את רעיו ואנשי סיעתו של יהודה והסגירום ביד באככידס, והלה עינה וייסר אותם תחילה להנאתו ואח"כ הרגם בדרך זו".

צויין לעיל שיש ראשונים ואחרונים שסוברים שאומרים הלל בחנוכה גם על ההצלה מצרה, אין ההלל רק משום נס פך השמן. יכול להיות שהוא בצירוף עם נס פך השמן. לכן נראה שיש ללמוד מחנוכה שגם בהצלה שעדיין יש מלחמות, נחשבת כהצלה.

3– דברי התנאים בתקנת הלל:

יש להוסיף שבסוגיא במס' פסחים[168], מובאים דברי תנאים שאומרים שאמרו הלל על אירועים רבים. יש תנא שסובר שאמרו הלל על הנצחון במלחמת סיסרא, תנא אחר סובר שחזקיה וסיעתו אמרו את ההלל. מבואר שם בדעת רשב"ם שנביאים שביניהם תקנוהו, שבכל האירועים שמזכירים התנאים, אמרו הלל, שנביאים שביניהם תקנו לומר הלל. באירועים אלה עם ישראל לא יצא מכלל צרה, שהרי עדיין היו מלחמות.

[168] דף קי"ז, עמ' א'

נוסף על כך אין אף מקור שצריך שתהיה הצלה מוחלטת מצרה, כלומר שיצאו לשקט ושלוה. משמע מדברי הגמ' במס' פסחים[169], אם היתה הצלה מצרה אומרים הלל, אין חילוקים, על כל צרה אומרים הלל.

מעשה ידיי טובעין בים ואתם אומרים שירה:

1– דברי המדרש וקושיות על דברי המדרש:

יש טענה שכמה אחרונים עלו, שהרי איך אפשר לומר הלל כשמתו מבריאותיו של הבורא? הדברים מבוססים על דברי המדרש בפסיקתא דרב כהנא[170]:

"ושמחת בחגיך (דברים טז: יד). את מוצא שלש שמחות כת' בחג, ואילו ושמחת בחגיך (שם שם /דברים ט"ז/), והיית אך שמח (שם שם /דברים ט"ז/ טו), ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג: מ). אבל בפסח אין את מוצא שכת' בו אפילו שמחה אחת, ולמה, אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כת' שם שמחה. **ד"א למה אין כת' שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויביך אל תשמח** (משלי כד: יז)".

כאן אנחנו מוצאים שהסיבה שאין אומרים הלל בשאר הימים של פסח, משום "בנפול אויביך אל תשמח", שבשביעי של פסח נטבעו המצרים בים, ואין לשמוח על כך.

כדברי המדרש הללו מוצאים במקום נוסף במדרש וילקוט שמעוני:

"בנפול אויבך אל תשמח, וכן צוה המקום כי תראה חמור שונאך, כי תפגע שור אויבך, אמר האלהים אין אתה טוב ממני, **כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי חג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן**, אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויבך אל תשמח, וכן אתה מוצא בנח שאסר עליו תשמיש בשעת המבול".

אך דברי המדרש הללו מאוד מוקשים, וצריך עיון רב בדבריו:

1– לכאורה דברי המדרש עומדים בניגוד לדברי הגמ' במס' ערכין[171]:

"מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן".

---

169 דף קי"ז, עמ' א'

170 נספחים פרשה ב'– מנדלבוים

171 דף י', עמ' א'– עמ' ב'

לפי דברי הגמ' במס' ערכין הטעם שאין אומרים הלל בשאר הימים של פסח, כיון שאינו חלוק בקרבנותיו. סוכות חלוק בקרבנותיו, ולכן אומרים בו הלל בכל יום ויום.

2– דברי המדרש רק יסבירו למה אין אומרים הלל ביום השביע של פסח, אך אין כאן הסבר על שאר הימים.

3– במס' פסחים[172] אנחנו מוצאים שיש דעת תנאים שסוברת שאמרו הלל כשעמדו על הים. ובעצם משה וישראל אמרו את ההלל. וכן דעת חכמים שנביאים שביניהם תקנו את אמירת ההלל, ורמב"ן[173] כתב שהכוונה למשה, אהרן ומרים. ונראה שכוונת הדברים לזמן שעמדו על הים.

4– הרי אנחנו רואים שאמרו שירת הים כשעלו מן הים. וא"כ אם אין אומרים הלל כל שנה ושנה, בגלל "בנפול אויביך אל תשמח", איך אמרו שירת הים?

5– מבואר בסוגיא במס' מגילה[174] שהפס' "בנפול אויביך אל תשמח", נאמר בישראל, אבל לא בעכו"ם, לעכו"ם נאמר "ואתה על במותימו תדרוך". כך השיב מרדכי להמן.

6– מובא במס' סנהדרין[175]:

> "ויעבר הרנה במחנה – אמר רבי אחא בר חנינא: באבד רשעים רנה – באבוד אחאב בן עמרי רנה. ומי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים? הכתיב בצאת לפני החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו, ואמר רבי יונתן: מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי טוב – לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים, דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה, באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא, אמר להן הקדוש ברוך הוא: מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפניי? – אמר רבי יוסי בר חנינא: הוא אינו שש אבל אחרים משיש. דיקא נמי, דכתיב ישיש ולא כתיב ישוש שמע מינה".

מבואר שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים, אבל הוא משיש אחרים, דהיינו משמח אחרים. ונאמר כלפי מותו של אחאב "באבד רשעים רנה". וא"כ בודאי יש לומר כן בנוגע למותם של המצריים.

מהרש"א[176] כותב שלכאורה השירה שעליו מדובר שמלאכי השרת רצו לשיר, זה שירת אז ישיר, אבל קשה שמבואר במדרש רבה שהקב"ה אמר למלאכים

---

[172] דף קי"ז, עמ' א'

[173] בהשגותיו לספר המצוות, שרש א'

[174] דף ט"ז, עמ' א'

[175] דף ל"ט, עמ' ב'

[176] בחידושי אגדות, מס' סנהדרין, דף ל"ט, עמ' ב'

שלא ישירו עד לאחר שישירו משה ובני ישראל. וא"כ מבואר במדרש שהמלאכים שרו. מהרש"א מתרץ על כך שני תירוצים:

א– מה שמדובר בסוגיא במס' סנהדרין, מדובר בליל ז' שאז הקב"ה אמר למלאכים שלא ישירו, אבל ביום ז' אמרו שירה לאחר שאמרו בני ישראל.

ב– מדובר כאן על שירת הלל, וזה לא איפשר להם הקב"ה.

אבל על זה הוא מקשה, שאם המלאכים אינם אומרים הלל בשביעי של פסח, כיון שנטבעו המצריים. אז למה הגמ' במס' ערכין היתה צריכה לומר שהטעם שבני ישראל אינם אומרים הלל, כיון שאין חילוק בקרבנות? על שאלה זו הוא מתרץ שני תירוצים:

א– דוקא באותה שביעי של פסח, לא אמרו מלאכי השרת הלל, אבל בשנים הבאות לאחר מכן אומרים הלל. ולכן בני ישראל מטעם הזה היו יכולים לומר הלל, רק אינם אומרים הלל, משום שאין חילוק בקרבנות.

ב– אפשר לומר שבאמת המלאכים אינם אומרים שירה, משום מעשה ידיי טובעים בים, אבל ישראל עדיין יכולים לומר שירה, כמו שמבואר בסוגיא במס' סנהדרין, שהקב"ה משמח אחרים. ולכן צריך את הטעם שאין חילוק בקרבנות.

נלענ"ד שיש להעיר על התירוץ הראשון של המהרש"א, שלכאורה לפי"ז בני ישראל לא היו צריכים לומר הלל בשנה הראשונה. והרי יש דעת תנאים שסוברת שמשה וישראל אמרו הלל בשעה שעמדו על הים.

בכל אופן יוצא מדבריו שאין כאן שום סיבה לאי אמירת הלל, זאת אומרת הטעם שמעשה ידיי טובעים בים, אינו טעם לאי אמירת הלל ע"י בני ישראל. אלא הטעם לאי אמירת הלל בפסח, זה הטעם שמובא במס' ערכין שאין חילוק בקרבנות.

7– מובא בסוגיא במס' ברכות[177]:

"ראה [דוד] במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הלוליה".

רואים שדוד אמר שירה על מפלתן של הרשעים.

2– ראשונים ואחרונים שנקטו כדברי המדרש:

אך נראה שאי אפשר לדחות בכי יד את דברי המדרש, משום שאנחנו רואים שכמה ראשונים ואחרונים הביאו את דברי המדרש הללו להלכה. כלומר שהביאו את דברי המדרש כטעם לאי אמירת הלל בשאר הימים של פסח.

[177] דף י', עמ' א'

שבולי הלקט[178] בתחילה מביא את דברי מס' ערכין שמסבירה למה יש חילוק בין פסח לסוכות, ובפסח רק אומרים הלל ביום הראשון ולא בשאר הימים. אבל אח"כ הוא מביא את טעמו של המדרש, משום "בנפול אויביך אל תשמח". ולכאורה צ"ע למה נצרך לב' הטעמים?

גם בדברי הכל בו[179] אנחנו מוצאים שהביא את ב' הטעמים:

"ויש נותנים טעם בדבר **לפי שפסח כל הימים שוים בקרבנותיהם** ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני שגם הוא ספק ראשון **אבל בשביעי אע"פ שהוא קדש מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בים בו ביום** על דרך שאמרו ז"ל בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה השיב להם מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני לפיכך אין קורין אותו אלא בדילוג אבל בחג שכל יום ויום חלוק קרבנות מברכין על כל אחד ואחד שאין יום זה דומה לשעבר, ויש נותנין טעם אחר והוא דכיון דחג המצות ליה ביה חובת מצה רק לילה ראשונה ושניה לפי שבשאר ימים אפשר ליה בפירות או בפת אורז ודוחן וכיוצא בהן לפיכך אין מברכין על ההלל רק בב' ימים הראשונים שהם חובת מצה שהיא עקר מצות היום אבל בחג שכל שבעת הימים צריך שישב בסוכה ויברך לישב בסוכה בכל עת שיכנס לישב בה צריך שיברך על ההלל ויגמור אותו בכל יום ובשמיני של חג גם כן שהוא רגל בפני עצמו".

אך מדבריו נראה לי שאפשר ליישב את מה שהקשינו על שבולי הלקט. הכל בו מביא את הטעם השני כדי לבאר למה אין אומרים הלל בשביעי של פסח? כלומר לאי אמירת הלל בשביעי של פסח, אינה מספיקה הטעם שאינו חלוק בקרבונתיו. כיון שביום זה יש לומר הלל לא מצד היום טוב של פסח, אלא מצד הנס של קריעת ים סוף. וכמובן שהטעם של הפסיקתא אינו מספיק לשאר הימים של פסח, ולכן נצרך לטעם שמובא במס' ערכין.

ואכן ראיתי בספר משנת יעב"ץ[180] שביאר כך את דברי המדרש.

אך נראה לי שיש קושי בביאור זה בדברי המדרש, משום שמדברי המדרש משמע שמדובר על שאר הימים של פסח, כלומר כל הימים חוץ מן היום הראשון: "כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן".

נראה שהאחרונים נחלקו אם מקבלים את הטעם של המדרש או לא.

---

[178] סי' קע"ד

[179] ראש סי' נ"ב, סדר תפילת המועדות

[180] חלק א', הל' פסח, סי' כ'

מצד אחד הט"ז[181] מביא את הטעם של פסיקתא דרב כהנא, ומסביר שכיון שבשביעי של פסח אין אומרים הלל משום הטעם הזה, אז כבר אין אומרים את ההלל גם בחול המועד, שימי חול המועד לא יהיו עדיפים על יום טוב האחרון[182].

אבל מצד שני הפרי חדש[183] רק מביא את טעם הגמ' לאי אמירת הלל, ואינו מזכיר טעמו של המדרש. פרי מגדים[184] כותב שהטעם שהביא הט"ז זהו טעמו של המדרש, אבל הגמ' הביאה טעם אחר, משום שאין חילוק בקרבנות.

נראה מדבריהם שהם הבינו שעיקר הטעם זהו הטעם בגמ'.

בדברי ערוך השלחן[185] הדבר מודגש, לאחר שמביא את דברי הט"ז הוא כותב שזהו טעם על פי דרש. ועיקר הטעם, לפי שאין הימים חלוקים בקרבנותיהם, וזה הטעם בגמ'.

אבל כנגד לכך יש להעיר מדברי המשנה ברורה[186] שמעתיק את דברי הט"ז.

אבל הרב בנימין זאב בנדיקט זצ"ל[187] כותב שאין להסיק מדברי המשנה ברורה, שבדברים הללו הוא הביע את דעתו המכרעת, כפי שהעיד בנו, ר' אריה ליב הכהן, שהיה לו לבעל משנה ברורה, לעתים שיקול מסויים בהבאת דברים ובהשמטתם.

3– דברי שו"ת חוות יאיר:

יש להוסיף לדיון את דברי שו"ת חוות יאיר[188] שדן בהרחבה על דברי המדרש הללו. בתחילה הוא כותב שהיה מקום לומר שמה שמבואר בסוגיא במס' סנהדרין שלא אמרו מלאכי השרת שירה, זהו דוקא בלילה, אבל ביום אמרו

---

[181] אורח חיים, סי' ת"צ, ס"ק ג'

[182] ספר משנת יעב"ץ [הל' פסח, סי' כ'] כותב שהסיבה שהט"ז הביא את הטעם הזה, אע"פ שיש את הטעם של הגמ' שאין אומרים הלל בשאר הימים, משום שאין חילוק בקרבנות, כיון שיש בטעם הזה נפק"מ לדינא. כגון במקרה שאדם היה אנוס ביום טוב ראשון של פסח ולא אמר הלל. שלכאורה בכה"ג אם היינו הולכים לפי הטעם של הגמ' במס' ערכין, היה לנו לומר שיש לו לגמור את ההלל בחול המועד פסח, כיון שלא נפטר עדיין מן מצוה. אך כיון שיש את הטעם של הט"ז, הרי לא יאמר הלל. כיון שאי אפשר שחול המועד יהיה עדיף מיום טוב אחרון של פסח.

[183] שם, ס"ק ד'

[184] במשבצות זהב על הט"ז שם

[185] אורח חיים, סי' ת"צ, סוף אות ב'

[186] שם, ס"ק ז'

[187] בספר אסופת מאמרים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, הדפסה תשס"ג, במאמרו הלל ושירה

[188] סי' רכ"ה

שירה לאחר שבני ישראל אמרו שירה. אבל הוא כותב שאין לחלוק על דברי המדרש שאומר שלא אומרים הלל משום שמעשה ידיי טובעים בים.
מפני ששיתק הקב"ה את המלאכים ובחלה נפשו בשירתם בשעת מפלת המצריים למדנו שאין נאה להשלים השיר בכל ימי הפסח.
אך הוא מקשה על דברי המדרש מן הסוגיא במס' ברכות[189] ששם מבואר שדוד אמר שירה על מפלתן של רשעים. ואין לחלק ולומר שדוקא בשעת מפלתן אין לומר שירה, אבל בשנים הבאות אח"כ אפשר לומר שירה, דא"כ יהיו קשים דברי המדרש שאומר שאין אומרים הלל בשאר ימי פסח, משום שמעשה ידיי טובעים בים.
על שאלתו הוא משיב שאפשר לומר שבאמת אין אומרים שירה דוקא בשעת מפלתן, אבל בשנים הבאות לאחר מכן, אומרים. והסיבה שאין אומרים הלל בשאר הימים של פסח, כיון שזה נחשב שעת מפלתן.
עוד הוא מתרץ שיש לחלק בין אמירת הלל שלם, ובין שאר שירה. שבאמירת הלל שלם יש שמחת אלקים.
אבל בסופו של דבר הוא כותב שכל מה שביאר זה לפי דברי המדרש, אבל האמת נראה כמו שכתב שיש לחלק בין שעת המפלה ובין השנים הבאות לאחר מכן. ועל זה מדובר בסוגיא במס' סנהדרין שדוקא בשעת המפלה הקב"ה מנע מן המלאכים לומר שירה.
לכן לפי דבריו יוצא שדוקא אין לומר שירה בשעת המפלה, אך אין שום מניעה לומר הלל בשנים הבאות לאחר מכן.

4– דברי הרב בנימין זאב בנדיקט זצ"ל:

הרב בנימין זאב בנדיקט זצ"ל[190] כותב באריכות כמה סיבות למה הפוסקים לא קיבלו את טעמו של המדרש:
1– הגמ' במס' ערכין אינה סוברת כדברי המדרש, שהרי הביאה טעם אחר.
2– הרי מובא במס' סנהדרין[191] בנוגע לאיום של העדים, שהעדים אולי לא ירצו להעיד, כיון שהם יאמרו שאינם רוצים לחוב בדמו של זה, רש"י שם מסביר שהכוונה שמה לנו להיות מתחייבים בדמו של זה, נוח לנו לעמוד בלאו של "לא יגיד", מלגרום להריגת האדם. על כך משיבים להם הדיינים: "באבד רשעים רנה". רואים שזה דבר טוב, שהרשעים מתים.
3– אין שום סתירה בין הפס' "באבד רשעים רנה" לפס' "בנפול אויביך אל תשמח", כיון ששם הפס' מדבר על מי שאתה רואה בו אויב אישי. אבל הפס'

---

[189] דף י', עמ' א'
[190] אסופת מאמרים, מאמר הלל ושירה, עמ' כ"ו– ל"ב
[191] דף ל"ז, עמ' ב'

"באבד רשעים רנה", שהדיינים אומרים אותו לעדים, מדבר על רשעים, שאין עוררים על רשעותם, שהורשעו בדין.

מדברי סדר אליהו רבה[192] מבואר חילוק זה:

"הרי הוא אומר, בנפול אויבך על תשמח [וגו'] (משלי כ"ד י"ז), ולהלן הוא אומר, באבוד רשעים רנה (שם /משלי/ י"א י'), כיצד יתקיימו שני כתובים הללו, בתלמיד חכם שנצחך בהלכה היום, ובא לידו דבר למחר, אל תשמח לו, פן יראה ה' ורע בעיניו. אם ראית אחד מישראל שרוצה ברעתו של חבירו, זהו רשע גמור, מנין, תדע לך שכן, צא למד מנבל הכרמלי, שבאו אותן עשרה תלמידים וראו כל אותה אכילה ושתייה ולא נהנו ממנו, היו אומרים, לא ביקש זה אלא להורגן. ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, שכשם שביקש נבל מיתתן של תלמידי חכמים, לפיכך נפל ברוחו עשרת ימים, שנאמר ויהי כעשרת הימים ויגוף וגו' (ש"א =שמואל א'= כ"ה ל"ח), אם מרובין הם, יאמר כארבעים יום או כחמשים יום, ואם מועטין הן, יאמר כארבעה או כחמשה ימים, מה ת"ל ויהי כעשרת הימים, אילו עשרת ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים, שנתן להן הקב"ה לישראל לעשות תשובה ולמחול להן על כל עונותיהן, כך נתנו לו לנבל לעשות תשובה, ולא עשה, לכך נאמר ויהי כעשרת הימים, ומה עינין של אחריו, וישמע דוד כי מת נבל (וגו') ויאמר ברוך ה' אשר רב את ריב חרפתי וגו' (שם /שמואל א' כ"ה/ ל"ט), בודאי יכין רשע וצדיק ילבש (איוב כ"ז כ"ז), זו היא אחריתו של עולם".

יוצא לפי דברי המדרש שהפס' "בנפול אויבך אל תשמח", מדבר על תלמיד חכם שנצחו בהלכה. אבל ישראל רשע, יש לשמוח על נפילתו, עליו נאמר "באבד רשעים רנה". ואם כך הדברים בנוגע לרשעי ישראל, קל וחומר לרשעי אומות העולם.

4– מובא בסדר אליהו רבה שם[193]:

"ואתם צדיקי עולם שעשיתם לי רצוני בתורתי בכל יום, (בואו) [בואו וראו] במפלתן של רשעים גמורים שבישראל ושל רשעי אומות העולם, כן הוא אומר, תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם ואתה תגיל בה' ולקדוש ישראל תתהלל (ישעיה מ"א ט"ז)".

5– הוא מוכיח מכל מיני מדרשים, שמה שמובא בגמ' "מעשה ידיי טובעים בים", אין הכוונה למצריים, אלא הכוונה לבני ישראל. שהמלאכים בקשו לומר שירה, כשנשקפה סכנה לישראל.

מובא במדרש תנחומא[194]:

---

[192] מהודרת ר' מאיר איש שלום, פרק י"ח, ד"ה הרי, עמ' 109

[193] סוף עמ' 108

"ד"א אז ישיר, בשעה שהיו ישראל חונים על הים באו מלאכי השרת לקלס להקב"ה, ולא הניחן הקב"ה, שנאמר ולא קרב זה אל זה וגו' (שם /שמות/ יד כ), ואומר וקרא זה אל זה (ישעי' ו ג), למי היו דומין, למלך שנשבה בנו, לבש נקמה באויביו והלך להביא אותו. ובאו הבריות לומר לו אימנון, אמר להן לכשאני פודה את בני אתם מקלסין אותי, כך ישראל היו נתונים בצרה בים, באו מלאכי השרת לקלס להקב"ה נזף בהם, אמר להם הקב"ה בניי נתונים בצרה, ואתם מקלסין לפני, כיון שעלו מן הים בקשו ישראל ומלאכי השרת לומר שירה, אמר ר' אבין הלוי למה הדבר דומה, למלך שירד למלחמה ונצח, ובאו בנו ועבדו ועטרה בידם ליתן בראשו של מלך, באו למלך ואמרו לו בנך ועבדך עומדים ועטרה בידם, מי יכנס תחילה, אמר להם שוטים שבעולם, עבדי קודם לבני, יכנס בני תחילה, כך כיון שעלו ישראל מן הים, באו ישראל ומלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה למלאכי השרת הניחו לישראל תחילה, אז ישיר משה [ובני ישראל]".

מובא במדרש שמות רבה[195]:

"ד"א אז ישיר משה, הה"ד (תהלים סח) קדמו שרים אחר נוגנים, א"ר יוחנן בקשו המלאכים לומר שירה לפני הקב"ה באותו הלילה שעברו ישראל את הים ולא הניחן הקב"ה א"ל לגיונותי נתונין בצרה ואתם אומרים לפני שירה, הה"ד ולא קרב זה אל זה כל הלילה, כמה דתימא (ישעיה ו) וקרא זה אל זה ואמר, וכיון שיצאו ישראל מן הים באו המלאכים להקדים שירה לפני הקדוש ב"ה א"ל הקב"ה יקדמו בני תחלה הה"ד אז ישיר משה, אז שר לא נאמר אלא אז ישיר שהקב"ה אמר ישיר משה ובני ישראל תחלה".

בפרקי דר' אליעזר נאמר[196]:

"ראה משה בצרתם של ישראל עמד להתפלל עליהם, אמ' לו הב"ה /הקב"ה/ מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו, אמ' משה לפני הב"ה רבון כל העולמים האויבים אחריהם והים מלפניהם לאי זה דרך יסעו, מה עשה הב"ה שלח למיכאל השר ונעשה חומת של אש בין המצריים לישראל והמצריים היו רוצין לבא אחר ישראל ולא היו יכולין לבא מפני האש, וראו העליונים בצרתן של ישראל כל אותה הלילה ולא נתנו שבח והודאה לאלהיהם, שנ' ולא קרב זה אל זה כל הלילה".

---

194 בובר, בשלח, סי' י"ג

195 פרשה כ"ג, אות ז'

196 פרק מ"א, היגר [חורב]

ועל פי כל הדברים הללו כותב הרב כשר:

"ומוכח "שמעשה ידיי" הכוונה על ישראל. ונראה ברור, שזהו אותו הדרש המבואר בגמ'... וכן מוכרח מלשון המכילתא[197], "ידידי טובעים בים". תנחומא ישן... "בניי נתונין בצרה וכו'", שהפירוש "מעשה ידי טובעים בים" הכוונה על ישראל".

הרב בנימין זאב בנדיקט זצ"ל כותב שמצינו מקרא מפורש שקורא לבני ישראל מעשה ידי, כפי שנאמר "ועמך כולם צדיקים מעשה ידי להתפאר".

וכן יש לדייק בלשון הגמ' "טובעים בים", משמע שלא טבעו בים, אלא טובעים, הווה תמידי, שמשמעותו עומדים לטבוע. ולכן זה שייך כלפי בני ישראל שעומדים בסכנה.

6– מובא בספרי[198]:

"ואני ברעון הנה בשמחה דברי ר' ישמעאל אמרו לו תלמידיו רבינו לפי שהוא אומר ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ (בראשית ו יז) שומע אני שיש שמחה לפני המקום אמר להם יש שמחה לפני המקום כשיאבדו מכעיסיו מן העולם וכה"א בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רנה (משלי יא י) ואומר שני רשעים שברת ואומר לה' הישועה על עמך ברכתך סלה (תהלים ג ט) ואומר ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו (שם /תהלים/ י טז) ואומר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה (שם /תהלים/ קד לה)".

רואים שהקב"ה שמח כשיאבדו מכעסיו מן העולם.

7– מובא מכילתא[199] שהמלאכים אמרו שירה כשבני ישראל עלו מן הים:

"ר' מאיר אמר אף עוברין שבמעי אמן פתחו פיהן ואמרו שירה לפני המקום שנ' במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל (תהלים סח כז) ולא ישראל בלבד אמרו שירה לפני המקום אלא אף מלאכי השרת שנ' ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים (שם ח ב)".

8– הוא מעיר מעצם שירת הים ששרו משה וישראל, שבתוך השירה מוזכרים הרבה דימויים לטביעתם של המצריים. אפשר לראות מכך את שמחתם הרבה על אבדן המצריים.

ואין לומר שמרחק הזמנים מחייב לראות את המאורע של טביעת המצרים בעין רגועה יותר, דהיינו בני ישראל יכלו לשיר באותה עת, אבל לדורות אין לשיר. ולכן זאת הסיבה שאסור לומר הלל בשנים הבאות לאחר מכן. שהרי מובא

---

197 מסכתא, דויהי בשלח, פרשה ה'

198 קרח, פיסקא קי"ז

199 דר' ישמעאל, פרשה דשירה, סוף פרשה א'

בירושלמי מס' סוטה[200] על הפס' "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לאמר", שאמרו חכמים: "מה תלמוד לומר לאמר? לאמר לדורות". וכן מובא במס' מגילה[201] שביום טוב אחרון של פסח קורים בתורה בפרשת ויהי בשלח.

כלומר דוקא ביום שטבעו המצריים, יש צו לקרוא בתורה את שירת הים, דהיינו השירה שטבעו המצריים.

9- כל יום אנחנו מצווים לספר על יציאת מצרים, ואנחנו מחויבים לומר "אמת ויציב" "ואמת ואמונה", ואם מתבוננים בשתי הברכות הללו רואים כמה פעמים שמוזכר נפילת המצריים- "המכה בעברתו כל בכורי מצרים", "וזדים טבעת".

רק אצטט את מסקנתו מן הדברים הללו:

> "בימי מלחמה, בימי מאבק על קיום האומה ובטחונה- הרגשת צער למראה חללי אויב בולמת את הנכונות לקרב, משתקת משאבי אומץ וגבורה ומסכנת את תוצאות המלחמה, שלום האומה וקיומה. שמחה והלל להקב"ה על מפלת שונאי ישראל, על העדות החיה, שיש דין ויש דיין, מחזקת את האמונה במציאות ה' ובהשגחתו על ברואיו. אמר הכתוב: "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'".

נלענ"ד שיש להעיר על מה שרצה להסביר "מעשה ידיי טובעים בים", שהכוונה לבני ישראל ולא למצריים. הרי הגמ' במס' סנהדרין[202] דנה בנוגע לשמחת הקב"ה, שאין הוא שמחה במפלתן של רשעים. וא"כ מה זה קשור עם בני ישראל, בפשטות מדובר על המצריים.

ולכן נראה שיש כאן מחלוקת בין המדרשים אם יש שמחה על מפלת רשעים, אבל ככלל נראה שדעת המדרשים שיש שמחה במפלתן של הרשעים, ואולי אפי' שמחה של הקב"ה.

5- סיכום הדברים:

נראה לי למסקנת הדברים שאין מקום לטענה הזו שאין לומר הלל משום הצער על אובדן בריותיו של הקב"ה. כפי שהראיתי דברי המדרש הללו מאוד מוקשים, ונראה מדברי הרבה מקומות במדרשים ובגמ' שלא סברו כדברי המדרש. וכך נראה מדברי כמה אחרונים.

---

[200] פרק ה', הל' ד'

[201] דף ל"א, עמ' א'

[202] דף ל"ט, עמ' ב'

יתר על כן נראה לי שביום העצמאות ויום ירושלים אין מקום לטענה זו. בודאי ביום העצמאות אין שום בעיה, כיון שנראה לי שאמירת ההלל היא על הקמת המדינה, ובזה אין שום הלל על אובדן בריותיו של הקב"ה. אין ההלל על הנצחון במלחמה.

גם הובא לעיל סברתו של הרב צבי שכטר שליט"א שהיום טוב על האתחלתא דגאולה, ולפי טעם זה אין מקום לטענה שאין לומר הלל משום מעשה ידיי טובעים בים.

אלא הקושי היותר גדול זהו לאמירת הלל ביום ירושלים, שלכאורה אמירת ההלל היא על הנצחון במלחמה, על ההצלה ממוות לחיים. אך יש מקום לומר שזהו המשך להודאה על הקמת המדינה, שבלי הנצחון היה חוזר הכל לתחילה. וכן לפי דברי הרב צבי שכטר יש מקום לומר שההודאה על האתחלתא דגאולה, כיון שבמלחמה זו זכינו לכיבוש ירושלים וליכולת לבניית בית המקדש.

נוסף על כך נראה לי שיש לחלק בין אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים לאמירת הלל על קריעת ים סוף, אפי' אם נאמר שאמירת ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים היא אמירת הלל על הנצחון במלחמה. כיון שהנס של קריעת ים סוף בא להכות את המצרים, היא לא הוצרכה לעצם הצלת בני ישראל. שהרי הקב"ה הקשה את ליבם לרדוף אחר בני ישראל וליכנס לתוך הים כדי שיתפרסם גדולתו של הקב"ה. אך לעצם הצלת בני ישראל לא הוצרך אובדן המצריים. ולכן כאן עיקר ההלל על אובדן הרשעים. אך בנצחון במלחמה, אמירת ההלל היא על ההצלה, אין הלל על אובדן הבריות של ה'.

דעת אחרונים שאין לומר הלל בברכה ביום העצמאות וביום ירושלים:

יש אחרונים רבים שסוברים שיש ספיקות רבים ואין לומר הלל עם ברכה: עיין שו"ת יביע אומר[203], שו"ת ישכיל עבדי[204], שו"ת מנחת יצחק[205], הרב לייב בארון[206], הרב יצחק גליקמן[207] ושו"ת ציץ אליעזר[208].

---

203 חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א

204 חלק ו', סי' י'

205 חלק י', סי' י'

206 במאמרו "בענין אם יש חיוב אמירת הלל על נס שאירע בזמן הזה"

207 במאמרו "בדין קריאת ההלל וברכתה"

208 חלק י', סי' י'

ראיות שיש לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, ויש לברך על ההלל:

הובאו לעיל ראיות שאין חיוב לומר הלל בכל שנה ושנה ביום העצמאות וביום ירושלים, ולכן אין לברך על כך. להלן ראיות שיש מקום לומר הלל ולברך על ההלל. ולכן נראה שמי שמברך אין למחות בידו.

1– דעת המאירי:

מדברי המאירי (לעיל) משתמע שבציבור יש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, ויש לברך על כך.

2– דעת בעל הלכות גדולות:

בעל הלכות גדולות[209], כותב:

"והאי דקמפיק להון בלשון יחיד דכד כניפין כולהון ישראל **ובעי למימר הלל כל יומא על כל צרה שנגאלין ממנה אמרי**".

לפי דבריו כשעם ישראל נגאלין מן הצרה אומרים הלל. אך אין ראיה מוכחת מדברי בעל הלכות גדולות, כיון שאפשר לפרש אותם שהכוונה רק בשנה הראשונה ולא בשנים הבאות לאחר מכן. משתמע מדברי בעל הלכות גדולות שאין חובה לומר הלל, אלא הוא תלוי ברצונו של האדם, כלומר אם הוא מרגיש שיש כאן נס שראוי לומר עליו הלל[210].

יש לציין שדברי בעל הלכות גדולות מובאים ע"י הרבה מן הראשונים[211].

אולי יש עוד מקום ללמוד מדברי בעל הלכות גדולות[212], שסובר שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, כיון שהוא מונה כמ"ע את י"ח הימים ולילה אחת שגומרים את ההלל. בתוך הימים האלה כלול חנוכה.

הרמב"ן[213], ביאר את דעת בעל הלכות גדולות, שמה שמובא בסוגיא במס' פסחים[214], שנביאים שביניהם תקנוהו וכו', הכוונה לדור שיצא ממצרים, למשה אהרן ומרים ואל "אצילי בני ישראל" ואלה שבהם רוח הקודש. או שהכוונה שנביאים שביניהם רק תקנו את הנוסח.

---

[209] סוף הל' לולב

[210] עיין בדברי הרב יהודה גרשוני במאמרו "על אמירת הלל"

[211] עיין רא"ש, מס' ברכות, פרק ב', סי' ה'. ר"ן, מס' שבת, דף י"א, עמ' ב'– מדפי הרי"ף. אור זרוע, חלק א', הל' קריאת שמע, סי' מ"א. בעל העיטור.

[212] מ"ע ק"א– קי"ט

[213] בהשגות שלו על ספר המצוות, שרש ראשון

[214] דף קי"ז, עמ' א'

נראה לי שבעל הלכות גדולות הבין שכיון שיש כאן תקנת נביאים, אי אפשר לומר שיש כאן מצוה שתקנו הנביאים, שאם כן יש איסור בל תוסיף. מוכרחים לומר שיש כאן חיוב מדאורייתא מאיזה פס' או הלכה למשה מסיני, בכל אופן בודאי יש כאן חיוב דאורייתא.

יוצא לפי דבריו שכולל בתוך המצוות דאורייתא, את אמירת הלל בחנוכה, ולכן הוא סובר שבכל שנה ושנה יש חיוב לומר את ההלל. הרב דניאל הבבלי גם ביאר את שיטת בעל הלכות גדולות, ולפיו יוצא שדעת בעל הלכות גדולות סובר שאמירת ההלל כשניצלים מצרה, היא מצות דאורייתא. החיוב דאורייתא אינו לומר דוקא את ההלל, אלא החיוב דאורייתא לומר הודאה לה' ולפרסם את הנס.

מעניין לציין שספר יראים[215], מונה כמ"ע י"ח ימים ולילה אחת שגומרים בהם ההלל. הוא כותב שהם נמנים כמ"ע, כיון שגמרא גמירי לה, ונביא בא והסמכיו על קרא– "השיר יהיה לכם"[216]. ואז הוא כותב שהלל של חנוכה הוא דרבנן, והסיבה שכלל את אמירת ההלל בחנוכה ביחד עם ההלל בימים טובים, כיון שבמס' ערכין[217], מוזכר הלל של חנוכה ביחד עם שאר ההלל שהם מדאורייתא. יוצא מדבריו שהוא סובר שאע"פ שאמירת הלל הוא דאורייתא, בכ"ז של חנוכה דרבנן.

יש לדון אם אפשר לבאר בכך גם את דעת בעל הלכות גדולות, ויצא שאין לנו הוכחה מדברי בעל הלכות גדולות. יש להעיר ששיטת ספר היראים למנות כמנין בעל הלכות גדולות.

3– דעת ר"ת:

כבר הובאו לעיל דברי ר"ת, שאפשר להבין מהם שבכל שנה ושנה היו אומרים הלל בברכה. אך כבר צוין לעיל שאין הכרח לכך, ונראה יותר שהיו מברכים רק בשעה שאירע הנס, ולא בשנים הבאות לאחר מכן.

---

215 סי' רס"ב

216 עיין מס' ערכין, דף י', עמ' ב'

217 דף י', עמ' א'

4– דעת הרב דניאל הבבלי:

הובאו לעיל דברי הרב דניאל הבבלי[218], שסובר שיש חובה מדאורייתא להודות לה' על הנס שעשה עמנו, והוא היסוד של אמירת הלל בחנוכה, שהיא חובת דאורייתא. נראה מדבריו שהחיוב הוא בכל שנה ושנה, ולא רק בשנה הראשונה.

יש לציין שהגר"י פערלא[219], הבין שגם דעת הרס"ג כדעת הרב דניאל הבבלי, כיון שהרס"ג מונה כמ"ע דאורייתא את מצות הדלקת נר חנוכה והלל בחנוכה. הגר"י פערלא מבאר שדעת הרב דניאל הבבלי והרס"ג היא שיש מ"ע של פרסום הנס, ואפשר לקיים מצוה זו בכמה דרכים:

ע"י הדלקת נר חנוכה, ע"י אמירת הלל. רבנן תקנו שחייב לעשות את שניהם.

לפי דברי הגר"י פערלא יש מקום לומר שאפי' לדעת הרב דניאל הבבלי אין לברך על אמירת ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שיש לומר שהחיוב מדאורייתא הוא להודות לה', אין חיוב דוקא לומר את פסוקי ההלל. כדי שיהיה חיוב לומר דוקא את פסוקי ההלל צריך תקנת חכמים. כיון שאין תקנת חכמים, אין חיוב לומר את פסוקי ההלל.

5– ביאור לסוגיות שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה:

הובא לעיל ביאור יפה לסוגיא במס' מגילה[220] והסוגיא במס' פסחים[221], שלפיו יוצא שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה.

6– דברי רש"י ורשב"ם באמירת הלל בחנוכה:

יש שמביאים ראיה שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה מדברי רש"י[222] ורשב"ם[223], שכותבים על דברי חכמים שאמרו שנביאים שביניהם תקנו לומר הלל על כל צרה וצרה וכו', "כגון חנוכה".

משמע מדבריהם שאמירת הלל בחנוכה היא תקנת נביאים. לפי"ז יוצא שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, שהרי הלל בחנוכה אומרים בכל שנה ושנה, לא רק בשנה שאירע הנס[224].

---

218 ספר מעשה נסים סי' א'

219 בביאורו על הרס"ג, מ"ע נ"ט– ס', עמ' 520–515

220 דף י"ד, עמ' א'

221 דף קי"ז, עמ' א'

222 מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'

223 שם, דף קט"ז, עמ' ב'

224 עיין ספר מגילת אסתר [שרש הראשון], משתמע מדבריו שהבין מדברי רש"י ורשב"ם שסוברים שיש תקנת נביאים לומר הלל בחנוכה בכל שנה ושנה.

יש אחרונים שדוחים ראיה זו, כיון שהם מסבירים שרש"י ורשב"ם נקטו דוגמא חנוכה כדי לבאר לנו מה נחשב הצלה מצרה, שדוקא הצלה מצרה לכל עם ישראל, כלומר כל או רוב עם ישראל[225].

בעוד מקום מובן מדברי רש"י[226], שסובר שאמירת הלל בחנוכה היא תקנת נביאים, שהוא בא לחלק בין אמירת הלל בחנוכה לאמירת הלל בראש חודש, וכותב: "אבל הלל דחנוכה כגון באחד בטבת ודאי דחי דכיון שנביאים תיקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן כשנגאלין יהו אומרין אותו על גאולתן כדאורייתא דמי"[227].

אך נראה לי שיש מקום לדחות את הדברים, ואין להביא מכאן ראיה לחובת הלל בכל שנה ושנה. כיון שאפשר להסביר שכוונת רש"י, שהשנה ראשונה היא תקנת נביאים, אך שאר השנים היא תקנת חכמים. ומכיון שהשנה הראשונה היא תקנת נביאים, אז שאר השנים אע"פ שהם תקנת חכמים, יש להם סמך מן התורה. כיון שהמקור הראשוני שלהם הוא תקנת נביאים. ההסבר הזה הוא כעין ההסבר של הנצי"ב בהסבר הסוגיא במס' מגילה[228], שהקל וחומר רק הועיל לשנה הראשונה, אך מכיון שיש קל וחומר לשנה הראשונה, אז אפשר לתקן לשנים הבאות, ואין זה בגדר של בל תוסיף, כיון שכבר עיקרה מן התורה. כך אפשר גם לדחות את הראיה מדברי רשב"ם ורש"י בסוגיא במס' פסחים, שנתנו דוגמא חנוכה, משום שבשנה הראשונה ההלל בחנוכה היה תקנת נביאים.

נראה שהסבר זה יבאר לנו את דברי רש"י בסוגיא במס' שבת[229], שם מובא דיון בנוגע לקביעת חנוכה: "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". רש"י מסביר שכוונת הדברים: "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו, אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה". יוצא שתקנת חכמים היתה לומר הלל בחנוכה, ולכאורה, למה צריך תקנה לומר הלל, הרי זו תקנת נביאים לומר הלל כשנושעים מצרה? אלא צריך לומר שהתקנה היא לשנים הבאות, שהרי לשנה אחרת קבעום.

---

225 עיין שו"ת חיים שאל, חלק ב', סי' י"א

226 מס' תענית, דף כ"ח, עמ' ב', ד"ה מנהג אבותיהם וכו'

227 עיין דברי הרב שאול ישראלי זצ"ל [ארץ חמדה, חלק ב', נוספות לשער א', ד'] והרב עובדיה יוסף שליט"א [יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א], שלמדו מדברי רש"י האלה שתקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה.

228 דף י"ד, עמ' א'

229 דף כ"א, עמ' ב'

7– דעת שו"ת חיים שאל:

נראה לי שמשתמע מדברי שו"ת חיים שאל[230], שתקנת הנביאים לומר הלל, אינה רק בשנה ראשונה, אלא בכל שנה ושנה.

8– דעת שו"ת שיבת ציון:

מדברי שו"ת שיבת ציון[231], מבואר שתקנת נביאים היתה לדורות, לא רק בשנה שאירע הנס. לכן לא שייך לומר שאף לדעת רב נחמן שסובר שקריאת המגילה היא במקום הלל, אין לומר הלל במקרה שאין לו מגילה, כיון שלא פלוג רבנן.

שו"ת שיבת ציון סובר שאינו שייך לא פלוג רבנן, כיון שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, רק לדעת רב נחמן אנשי כנסת הגדולה החליפו חיוב זה בקריאת המגילה. לכן במקרה שאינו קורא את המגילה, נשאר לו החיוב של תקנת הנביאים לומר את ההלל, אלו דבריו:

> "דלא שייך בזה לומר לא פלוג דהא כבר הוכחתי לעיל דסוגית הש"ס במסכת מגילה ובמס' ערכין אזלי כחכמים במס' פסחים וכן סובר רב יהודה אמר שמואל שם דנביאים תקנו וקבעו חובה לדורות לקרות הלל על כל צרה וצרה שלא תבוא ולכשנגאלין אומרים הלל וא"כ מי שאומר הלל בפורים אומר מתקנת נביאים שתקנו לומר הלל לדורות ולא היה צריך לזה תיקון חדש בימי מרדכי ואסתר כיון שכבר תקנו נביאים זה לחק עולם לדורות רק שתקנת חכמים בימי מרדכי ואסתר היה להיפך שקריאת המגילה יהיה במקום אמירת הלל לדעת ר"נ וממילא מי שאינו קורא המגילה נשאר עליו החיוב לומר הלל מתקנת הנביאים ולא שייך בזה לומר לא פלוג כיון שלא מצינו שתקנת חכמים היתה בדרך שלילה שלא לומר הלל בפורים, אלא שתקנת חכמים היתה דרך חיוב שיהיה חייב לקרות המגילה במקום אמירת הלל[232]".

אך כבר הערתי לעיל על הקשיים בהסבר סוגית הגמ' לפי השיטה הזאת.

9– דעת הטורי אבן:

הטורי אבן[233], סובר שהקל וחומר 'מה מעבדות לחירות אומרים שירה, קל וחומר ממוות לחיים', הכוונה שלומדים מהלל של יום ראשון של פסח. הוא מבין שהלל של יום ראשון של פסח, הוא הלל שאומרים על הצלה מצרה.

---

230 חלק ב', סי' י"א

231 סי' כ"ב

232 כעין זה כותב שו"ת בצל החכמה, חלק א', סי' ב'.

233 מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

הסוגיא במס' מגילה[234], הולכת לדעת חכמים בסוגיא במס' פסחים[235], שיש תקנת נביאים לומר הלל על כל צרה וצרה וכו'. משמע מדבריו שתקנת נביאים הוא לכל שנה ושנה, ולכן לומדים מתקנת הנביאים לאמירת מגילה בפורים, שהיא לכל שנה ושנה.

10– דעת צפנת פענח:

צפנת פענח[236], עושה חילוק בין נס שנעשה לרבים ובין נס שנעשה ליחיד. שנס שנעשה לרבים צריך לומר הלל בכל שנה ושנה, אך נס ליחיד צריך לומר הלל רק בשעה שאירע הנס:

"אבל הלל שניתקן על נס, עיין פסחים דף קי"ז וקי"ח, אז הוי זה רק בגדר שבח על הנס ואז יכולין לקרותו גם בעל פה והברכה רק לגמור וזו תקנת נביאים בנס של כל ישראל תיקנו לומר זה לעולם ביום שהיה בו הנס והבה"ג סבירא ליה דזה מן התורה ועיין ברכות דף י"ב, עמ' א' ותוספ' שבת פ"ג וביחיד רק לומר באותה שעה שהיה הנס ועיין תוס' סוכה דף מ"ד, עמ' ב' ופסחים דף קי"ז, עמ' א' שמבואר דגם יחיד אומר הלל על הנס **רק הנפקא מינה כמ"ש דציבור לעולם וביחיד הוא רק בזמן ושעה שהיה הנס** ולכך מבואר במס' סופרים פרק כ' לגבי חנוכה ולגבי ליל ראשון של פסח דצריך לומר בנעימה, ר"ל דכיון דאומרם בעל פה אי אפשר לקרותם בטעמים דדברים שבכתב אסור לאומרם בעל פה בגדר קריאה והטעמים נתקנו רק על הקריאה".

11– דעת רבנים בני דורנו ובני הדור הקודם שסברו לומר הלל ולברך על כך:

רבנים חשובים בני דורנו ודור הקודם פסקו שיש לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, ויש לברך על אמירת ההלל.

הרב שאול ישראל זצ"ל[237], פוסק שיש לקרוא את ההלל ביום ירושלים, ולברך על כך. הרב שלמה גורן זצ"ל[238], סובר שיש לברך על ההלל ביום העצמאות. הרב משולם ראטה זצ"ל[239], סובר שמצד עיקר הדין יש לומר הלל ביום העצמאות וגם לברך על כך, אך כותב:

"ומכל מקום למעשה לקבוע הלכה לדורות בענין ברכת ההלל והוא דבר מחודש אחרי התקופה הארוכה של אלפיים שנות הגלות, אע"פ

---

234 דף י"ד, עמ' א'

235 דף קי"ז, עמ' א'

236 מהדורא תנינא, דף ס', עמ' ב'

237 ארץ חמדה, חלק ב', נוספות לשער א', ד'

238 במאמרו "קריאת הלל בחג העצמאות",

239 במאמרו "בענין יום העצמאות"

> שכל מה שכתבתי נראה ברור בעיני לדינא, אבל למעשה אי אפשר להחליט בזה בלי הסכמת רוב גדולי הרבנים שלא יבוא לידי לא תתגודדו ליעשות אגודות אגודות, ואם יעלה בהסכמה יברכו על ההלל בכל המקומות".

הגריא"ה הרצוג זצ"ל[240] דוחה את דברי הרב משולם ראטה, וכתב שבבתי כנסת מקומיים אפשר לומר הלל עם ברכה, הוא סובר שרב מקומי יכול לפסוק לקהילתו לומר הלל ולברך. כיון שהרבנות הראשית לישראל לא פסקה שאין לברך, היא לא אסרה לברך על ההלל, היא רק פסקה לומר הלל בלי ברכה, וזאת כדי להחלץ ממחלוקות מבפנים ומבחוץ. הגריא"ה הרצוג זצ"ל סובר שמעיקר הדין יש לומר הלל עם ברכה. הרב משה צבי נריה זצ"ל[241], סבר שיש לומר הלל עם ברכה ביום העצמאות. הרב דוב ליאור שליט"א סובר[242] שיש לומר הלל עם ברכה.

12– דעת הרב משאש זצ"ל, אין אחר מנהג כלום:

הרב משאש זצ"ל רבה הראשי של ירושלים[243], כותב שתקנו הרבנים הראשיים לישראל לומר הלל בברכה ביום העצמאות, ומי שכבר נהג לברך כמותם, ישאר במנהגו, שאין אחר מנהג כלום, ואפי' נגד ספק ברכות להקל. אך יש לציין שהוא כותב שמי שלא נהג לברך, לא יברך, משום ספק ברכות להקל, שנתחדשו דעות שלא לברך.

נראה לי שאפי' זה שנהג לברך, יכול לשנות את מנהגו, ועדיף שישנה את מנהגו. כיון שכפי שכתבתי לעיל נראה שהעיקר שאין חיוב לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים.

פסיקת הרבנות הראשית לישראל באמירת הלל ואמירת ברכה על ההלל:

בפסקי הרבנות הראשית לישראל אין תמימות דעים, לא כל הרבנים הראשיים לישראל הסכימו לאותן החלטות.

בתחילה נפסק לומר הלל בלי ברכה, אך לאחר מכן, בזמנו של הרב שלמה גורן זצ"ל, מועצת הרבנות הראשית לישראל פסקה לומר הלל עם ברכה, הפסק הזה היה בניגוד לדעתו של הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א.

---

[240] פסקים וכתבים, חלק ב', סי' ק"ה

[241] במאמרו "לקביעת ההלל ביום העצמאות"

[242] שמעתי מפיו

[243] שו"ת שמש ומגן– סי' ס"ג, אות א'. סי' ס"ו, אות א'

בזמן כהונת הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל והראשון לציון, הרב מרדכי אליהו שליט"א, יצאה הוראה שיש לנהוג כבשנים קדמוניות, ונראה שכוונתם היתה לומר הלל בלי ברכה. הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל אמר שיש שנוהגים לברך על ההלל ויש שנוהגים לומר הלל בלי ברכה, ולכתחילה יש לומר הלל בלי ברכה. מזכ"ל הרבנות הראשית אמר: "הרב גורן פסק בזמנו לומר הלל בברכה, הרבנים היום פוסקים לומר הלל בלא ברכה, אולם מי שרוצה [לאשכנזים] להמשיך כמנהגו הקודם– רשאי"[244].

מסקנת הדברים:

נראה לי שלעיקר הדין אין חיוב לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, אך ראוי ונכון לומר את ההלל, שאין הדין ברור, ויש כאן ספק בתקנת נביאים ואולי ספק דאורייתא. ומכיון שאין חיוב לומר את ההלל, אין לברך על כך. אך המברך יש לו על מי לסמוך.

[244] עיין בספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, עמ' שפ"ד– שפ"ח. שפ"ח– ש"ץ, שצ"ב. ספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 837–836, 854, 896–888, 903–901

מחרף ומגדף באמירת הלל

מבוא:

נכתב לעיל שאין חיוב לומר הלל בים העצמאות ויום ירושלים. כיון שתקנת נביאים היתה לומר הלל דוקא בשנה ראשונה, ולא בשנים הבאות לאחר מכן. נשאלת שאלה האם יש איסור לומר הלל.
כן נכתב שנראה שראוי ונכון לעשות זכר לנס ביום העצמאות ויום ירושלים, לכן השאלה נשאלת אם יכול לקיים את הזכר לנס, באמירת הלל.

מחרף ומגדף באמירת הלל בכל יום:

1- המקור בגמ':
מובא בגמ' במס' שבת[1]: "אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני? והאמר מר: הקורא הלל בכל יום – הרי זה מחרף ומגדף! – כי קאמרינן – בפסוקי דזמרא".

2- ביאורי ראשונים ואחרונים לדברי הגמ':
יש 9 הסברים לכך שהקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף:
1. מדובר באמירת הלל המצרי, וכיון שתקנו נביאים לומר הלל הזה לפרקים לשבח והודיה, אז הקוראה תמיד, בלא עתה, הרי הוא כמזמר שיר ומתלוצץ[2].
2. "משום דהלל נתקן בימים מיוחדים על הנס לפרסם כי הקב"ה הוא בעל היכולת לשנות טבע הבריאה ששינה בימים אלו ונמצא מי שאומרו בכל יום לא יתפרסם אומרו על הנס גם בימים הראויים לפרסם נסי השם יתברך והרי זה כמחרף ומגדף שאין בידו חלילה לשנות טבע הבריאה"[3].
3. "הקורא הלל בכל יום הרי הוא כפורק עול התפילה שההלל לא נתן אלא להודאה על מה שעבר [באי זה נס או באי זה גאלה] וכל שקובעו בכל יום דומה כי שאין לו לצעוק ולהתפלל לזמן העומד או להבא ועל דבר הזה הוא קוראו מחרף"[4]. נראה לי שכוונת דבריו לומר שאדם מתפלל כשהוא נצרך למשהו, זאת אומרת שהוא צריך רחמי שמים, כמו שמבואר במס' ברכות[5],

---

[1] דף קי"ח, עמ' ב'
[2] רש"י שם, ר"ן שם, דף מ"ד, עמ' א'- מדפי הרי"ף
[3] מהרש"א בחידושי אגדות שם. כעין זה במאירי שם, בפירוש יש מפרשים
[4] הסבר ראשון במאירי שם
[5] דף כ', עמ' ב'

שתפילה היא רחמים. אדם שגומר הלל בכל יום, חי חיים של נס וגאולה תמיד, ולכן הוא סובר שאינו צריך רחמים, אין הוא נצרך להתפלל.

4. משום שמברך ברכה לבטלה, שמסיים בברכת יהללוך[6].

5. "מפני שעיקר קריאת ההלל הוא על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור ואנו אומרים אותו באותה שעה כמו שאמרו דוד על הצרות שעברו עליו וכשאומר אותו בכל יום נראה כמו שאומר שאין הקב"ה עושה נפלאות בכל יום ולפיכך קורא הנסים שעברו כבר ונמצא מחרף ומגדף כלפי מעלה"[7].

6. "ובירושלמי נותן טעם אחר משום דכתיב ביה עציבים כסף וזהב וכשאומר אותו בכל יום נראה כמתכוין לחרף ולגדף כלפי מעלה ולומר שאינו יכול לבטלם מן העולם"[8].

7. כיון שאומר בהלל "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", ואין ראוי לומר כן אלא בימים טובים שניתנו לגילה ולשמחה[9].

8. הוי כקורא פס' שלא בזמנו שמביא רעה לעולם, שכתוב "דבר בעתו מה טוב", מכאן יש ללמוד שלא בעתו אינו טוב[10].

9. כל הנסים רק באים לעורר את האדם על השגחת ה' בטבע. לכן האדם שאומר הלל בכל יום, הוא מורה שראוי להודות רק על הפעולות של הנס, אך מפעולות הטבע אין צריך ליוצר שבראן, ולכן הוי חירוף וגידוף[11].

3– האיסור דוקא כשאומר בכל יום:

אם נדקדק בלשון הגמ' נראה שהאיסור לכאורה דוקא כשקורא הלל בכל יום. גם לפי הטעמים שנזכרים כאן יש מקום לומר שכל האיסור הוא דוקא כשאומר את ההלל בכל יום. גם לפי הטעם הראשון וטעם השמיני רואים שהאיסור כשאומרו בלא עתה. אך כאן ביום העצמאות ויום ירושלים, אפי' אם נאמר שאין חיוב לומר הלל, כיון שאין תקנת נביאים לומר הלל בכל יום, בכ"ז נראה שאי אפשר לומר שנחשב בלא עתה. הרי יש כאן נס, אירוע מיוחד. גם הטעם השביעי נראה שאינו שייך, כיון שבאמת אומר את ההלל ביום שניתן לשמחה, שהרי נכתב לעיל שאת יום העצמאות ויום ירושלים, ראוי לעשות ימי שמחה.

יש לציין שמחזור ויטרי[12], כותב שאין האיסור דוקא באמירת הלל בכל יום,

---

[6] תלמידי ר' יונה [ס' ברכות, דף כ"ג, עמ' א', ד"ה והאמר מר וכו'] מביאים הסבר זה בשם יש אומרים, אך הם דוחים הסבר זה.

[7] תלמידי ר' יונה שם בשם ר' יונה

[8] מובא בתלמידי ר' יונה שם. גם במאירי שם

[9] ספר המאורות [מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב', עמ' קנ"ה, הערה כ"ב– להר"מ המעילי] בשם ר' פרחיה בר נסים

[10] ספר המאורות [שם] בשם ר' פרחיה בר נסים

[11] משך חכמה, ריש פרשת בחקתי

אלא באמירתו בלא זמנו. הוא מסביר שזאת הסיבה שבראש חודש אין מברכים על ההלל, כדי שלא יראה כקורא בלא זמנו.
יש אחרונים ההולכים בשיטה הזאת, ומבואר מדבריהם שגם באמירת הלל ביום אחד יש את האיסור של האומר הלל בכל יום וכו'. לכן הם סוברים שאדם שקרא הלל בראש חודש, אין לו לחזור ולקרוא הלל שוב, אפי' בלי ברכה[13], ולכן יחיד אסור לו לומר את ההלל[14], וכן אין תשלומין לקריאת ההלל, שאם הפסיד פעם אחד אינו יכול לקרוא ביום טוב למחרת, פעמיים[15].
דברי מלכיאל סובר שאם בא בר"ח לבית הכנסת בעת שהצבור אומרים הלל, ואמר עמם הלל, כי היה ירא פן לא יהיה לו צבור להתפלל ולומר הלל עמהם, ושוב נזדמן לו צבור, יש לו להתחיל ממזמור קי"ב, שיהיה נראה כאומר מזמורי תהלים על הסדר, וגם אח"כ יאמר אות א' ממזמור קיט, כדי שלא יהיה כמחרף ומגדף[16].
אך נראה לי שמאוד קשים שו"ת האלף לך שלמה, שביום טוב אי אפשר לומר הלל פעמיים, כלומר אין תשלומין לקריאת ההלל. שהרי היום הזה הוא יום שראוי לאמירת הלל, לכן מה שייך לומר על כך הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף.
בכל אופן יוצא לפי דברי מחזור ויטרי ודברי האחרונים שלכאורה אסור לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים.

4– חילוק בין יום שאירע נס ובין ראש חודש:

אפשר לחלק בין ראש חודש ובין יום שאירע בו נס. בר"ח אין נס, לכן באמת לא נכון לומר הלל. אך ביום שאירע נס, אפי' שאין חיוב לומר הלל, קשה לומר שזה שקורא את ההלל, נחשב מחרף ומגדף. נוסף על כך יש אולי לחלק בין אמירת הלל בר"ח בדרך קבועה ובין אמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים. שאמירת הלל בר"ח, דומה לאמירת הלל בכל יום, כיון שהיא קבועה, היא י"ב פעמים בשנה. אך אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, אינה דומה כל כך לאמירתו בכל יום, היא רק פעמיים בשנה.

---

[12] סי' ר"ל, ד"ה אשר שאלת

[13] עיין מגן אברהם, אורח חיים, סי' תכ"ב, ס"ק ה'

[14] עיין ערך לחם, אורח חיים, סי' תכ"ב. עיין שו"ת זרע אמת [חלק אורח חיים, סי' ס"ו] שסובר שמותר לומר הלל בראש חודש בדילוג, דוקא כשקורא הלל שלם, אז יש איסור של הקורא הלל בכל יום וכו'. עיין גם בשו"ת חתם סופר, חלק א', סי' ס"ו.

[15] עיין בשו"ת האלף לך שלמה, חלק אורח חיים, סי' קצ"ה

[16] מובא בספר עמק יהושע אחרון, סי' י"ב, עמ' מ"ד– ראיתי את הדברים בשו"ת יביע אומר, חלק ה', אורח חיים, סי' ל"ה

5– דעת הרב עובדיה יוסף שליט"א באמירת הלל בראש חודש:

הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[17], דן בשאלה של אמירת הלל פעמיים בראש חודש, והוא חלק על מה שנאמר שגם בראש חדש ויום טוב, יש איסור לקרוא את ההלל פעמיים. הוא סובר שביום ששייך בו הלל, לא שייך לומר שיש איסור של הקורא הלל בכל יום, כיון שהוא זמנו. כמו שאין איסור בל תוסיף, כשעושה מצוה אחת ב' פעמים. הוא מביא ששו"ת שואל ומשיב[18], תמה על דברי המגן אברהם, וכתב שבין לטעם של ר' יונה ובין לטעם של הירושלמי שהביא ר' יונה, בעת שתיקנו לומר הלל, יש לומר שיוכל לאמרו פעמיים, ואפי' כשגומרים ההלל.

6– דעת המאירי:

הבאתי לעיל את דברי המאירי[19], שסובר שיחיד שאירע לו נס רשאי לומר את ההלל. כלומר אע"פ שאין לו חיוב לומר הלל, בכ"ז יש לו רשות. א"כ רואים אפי' שאין תקנת נביאים לומר הלל, בכל זאת רשאי לומר הלל.

7– פסיקת הרמב"ם, טור ושו"ע בדין אמירת הלל בכל יום:

יש לציין שהדין שהאומר הלל בכל יום הרי זה כמחרף ומגדף לא נפסק להלכה ברמב"ם, טור ושו"ע. נראה שהם הבינו שאין כאן ממש איסור, אלא הוא דבר שאינו ראוי לעשות.

דעת האחרונים באמירת הלל במקום שאין חיוב לומר הלל:

יש אחרונים שסוברים שאין איסור לומר הלל ביום שאירע נס לאדם, אע"פ שאין חיוב לומר הלל[20].

---

[17] שו"ת יביע אומר, חלק ה', אורח חיים, סי' ל"ה

[18] מהודרא תליתאה, חלק א', סוף סי' ק"כ

[19] מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'

[20] עיין בשערי תשובה [אורח חיים, סי' תרצ"ג, ס"ק ב'] שסובר שבפורים אם אין לאדם מגילת אסתר, אז יקרא הלל כקורא בתהילים. הוא סובר שאין לברך על ההלל, כיון שאין הלכה כדעת המאירי. יוצא לפי דבריו שמותר לומר הלל, אע"פ שאין חיוב. שו"ת חיים שאל [חלק ב', סי' י"א] דן בנוגע למקום שנעשה להם נס, וסובר שאין להם חיוב לומר הלל, כיון שהנס לא נעשה לכל ישראל, ובכ"ז אין הוא אוסר עליהם לקרוא את ההלל, רק אין לקרוא את ההלל לאחר שמונה עשרה. גם מדברי הנצי"ב [עמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א', בהערה שם], משתמע שגם במקום שאינו חייב לומר הלל, כגון שנעשה נס ליחיד, רשאי לומר הלל, ואין בכך איסור. שו"ת תורה לשמה [סי' קצ"ד], דן בדין אשה חרשת שאינה יכולה לשמוע מקרא מגילה, אך היא יודעת לקרוא את ההלל. האם יש להורות לה לומר הלל? הוא כותב על פי מה שהתבאר לעיל שיש מחלוקת אם במקום שאין מגילה יש לומר הלל,

יש לציין שאין דין זה מוסכם על כולם, יש אחרונים שסוברים שאין לומר הלל, אפי' ביום שאירע נס, ולכן סוברים שאין לומר הלל בפורים, אפי' שאין לו מגילה, ויש דוקא לקרוא כקורא פרקי תהילים ושלא יכוין לשם מצוה[21].

מצד הספק יש לומר הלל:

כיון שיש כאן ספק אם צריך לומר הלל, שיש דעות שיש חיוב לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, ואין הדברים מוכרעים לגמרי, אי אפשר לומר שנחשב כמחרף ומגדף. נראה שיש לדמות את הדברים לדין קריאת הלל בפורים, שיש מחלוקת ראשונים אם אומרים הלל במקום שאין מגילה. יש אחרונים רבים [כפי שהובא לעיל] שסוברים שיש לקרוא את ההלל בלי ברכה.

דעת רבנים שסוברים שאין חיוב לומר הלל ביום העצמאות, אם יש איסור בדבר:

יש אחרונים שכותבים במפורש בדין של יום העצמאות, שאין איסור לומר הלל שלם, אפי' שאין חיוב לומר את ההלל, כיון שבאמירת הלל ביום אחד בשנה, דהיינו ביום העצמאות, אין בכך איסור של אומר הלל בכל יום ויום וכו'. ההקפדה דוקא על כל יום, ולא על יום מיוחד בשנה[22].

מסקנת הדברים:

אע"פ שנכתב שאין חיוב לומר הלל, בכ"ז אין איסור לומר הלל, שאין אמירת ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים בכלל הדין של כל האומר הלל בכל יום ויום הרי זה מחרף ומגדף.

שהיא תאמר הלל בלי ברכה. אין לומר שיש כאן איסור של הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כיון "די"ל באמת דלא אמרו הא מחרף ומגדף אלא כשאינו אומרו בעבור נס הנעשה באותו יום אבל אם אומרו בעבור נס השייך לאותו יום לית לן בה". שו"ת תשובה מאהבה [חלק א', סי' מ"ה] מסתפק אם יש לקרוא הלל במקרה שאין לו מגילה, ולכן הוא כותב שיקרא בלי ברכה. הרב הראשון לציון, העובדיה יוסף שליט"א [שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א] סובר שאין חיוב לומר הלל ביום העצמאות, ולכן אין לברך על ההלל, אך אין שום איסור לומר הלל. ונראה מדבריו שדוקא הוא סובר שיש לומר את ההלל. שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו', סי' י'.

[21] עיין שו"ת מנחת יצחק, חלק ו', סי' ס"ז. וכן עיין חלק ח', סי' ס"ד. חלק י', סי' י'. שו"ת שיבת ציון [סי' כ"ב] סובר שאין לקרוא הלל בפורים, אפי' שאין לו מגילה.

[22] עיין בדברי הרב יהושע קניאל במאמרו "קריאת שמע והלל כקורא בתורה ותהילים". שו"ת יביע אומר, חלק ה', אורח חיים, סי' ל"ה

היכן בתפילה יש לומר את ההלל?

שאלה:

היות ואין חיוב לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, אך ראוי לעשות כן, יש לשאול באיזה מקום בתפילה יש לומר את ההלל:

תשובה:

1– מחלוקת הרב עובדיה יוסף שליט"א עם הרב עובדיה הדאיה זצ"ל:

שו"ת חיים שאל[1], דן במקום שנעשה נס לציבור, אם יש לציבור לומר הלל. הוא מגיע למסקנה שאין להם חיוב לומר הלל, כיון שאין הצלה לכל ישראל. אך הוא סובר שאפשר לומר הלל, רק שלא יאמרו את ההלל סמוך לשמונה עשרה, אלו דבריו: "כי נודע כי כל עניני התפלות בנוי ומיוסד על אדני רזי עולם כמו שנראה מספר הזהר הקדוש ומכתבי רבינו האר"י זצ"ל דהכל מתוקן ומסודר בכוונות עליונות. ורז"ל תקנו שיאמרו ההלל אחר תפלת י"ח לסוד נכמס. ואנן הדיוטות אנן ולא ידענו אי אמירת הלל זה מישך שייך במקום הזה".

לכאורה, לפי דבריו כן צריך להיות הדין במקרה דידן, וכך פוסק להלכה שו"ת ישכיל עבדי[2].

הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[3], סובר שעל אף שאין לברך על ההלל ביום העצמאות, בכ"ז מותר לומר את ההלל ביום העצמאות, ומותר לאמרו מיד לאחר שמונה עשרה. כיון שהדברים שכתב שו"ת חיים שאל, הם דברים שנאמרו לענועים, כלומר לאנשים שעומדים בסודם של דברים. הוא סובר שאין לחלק בין יום העצמאות לדין ראש חדש, שיש רק מנהג לאמור בו הלל, ובכ"ז אומרים אותו לאחר שמונה עשרה.

2– מסקנת הדברים:

יש לקרוא את ההלל מיד לאחר שמונה עשרה.

---

[1] חלק ב', סי' י"א

[2] חלק ו', סי' י'

[3] שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"א

קריאת הלל בליל יום העצמאות ויום ירושלים

מבוא:

בדיון בענין אמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים נכתב שנראה לי שאין חיוב, ולכן אין לברך על ההלל. אך מי שמברך יש לו על מי לסמוך, ואין למחות בידו.
להלן נדון באמירת הלל בליל יום העצמאות. הדברים באים בעקבות פסיקתו של הרב שלמה גורן זצ"ל שיש לומר הלל בליל יום העצמאות.

אמירת הלל בליל פסח:

1– גדר ההלל בליל פסח:
המקור היחידי לאמירת הלל בלילה, הוא הלל בליל פסח[1].
יש מחלוקת ראשונים גדולה בגדר ההלל הזה.
יש ראשונים ואחרונים שסוברים שהלל בליל פסח הוא הלל של נס[2].
אך יש ראשונים[3] רבים שסוברים שהוא הלל על עשיית מצוה, כמו הלל שעל שחיטת קרבן פסח.

---

[1] עיין מס' ערכין, דף י', עמ' א'. מס' פסחים, דף צ"ה, עמ' א'– עמ' ב'. מס' פסחים, דף קט"ז, עמ' ב', דף קי"ז, עמ' ב'. תוספתא במס' סוכה, פרק ג', הל' ב'– הוצאת ליברמן. מס' סופרים, פרק כ', הל' ז'.

[2] עיין תוס' מס' סוכה, דף ל"ח, עמ' א', ד"ה מי וכו'. נראה לי שזאת כוונת רב האי גאון [מובא בר"ן, מס' פסחים, דף כ"ו, עמ' ב– מדפי הרי"ף], שסובר שאין לברך על ההלל של ליל פסח, כיון שאין קוראים אותו בתורת קוראים, אלא בתורת אומר שירה. נראה לי שכוונת דבריו שאת ההלל בליל פסח אומרים כחלק מסיפור ההגדה של פסח, שזו שירה לה', סיפור הנס והודאה על הנס. אולי כך דעת הריטב"א [בחידושיו למס' סוכה, דף ל"ט, עמ' א', ד"ה מקום שנהגו], שסובר שאין מברכים על הלל של ליל פסח, כיון שנאמר דרך זמר. נראה שכן יש להסביר בדברי רש"י [מס' פסחים, דף ל"ו, עמ' א'], שמסביר את דברי ר' עקיבא שדרש את הפס' "לחם עוני", שהכוונה לחם שעונים עליו דברים הרבה– "שעונין עליו דברים. שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו ההגדה". נראה שההלל הוא כמו סיפור ההגדה. בדברי המאירי [בחידושיו למס' פסחים, דף צ"ה, עמ' א'], אנחנו מוצאים במפורש שההלל בליל פסח הוא מדין סיפור ההגדה, הוא כותב: "הראשון טעון הלל באכילתו דכתיב "לחם עוני" ודרשו בו שעונים עליו דברים הרבה, והשני אינו טעון הלל באכילתו". עיין עוד בחידושיו למס' מגילה, דף כ', עמ' ב'. הגרי"ז [הל' חנוכה, פרק ג', הל' ו'], מאריך לבאר את סוגי ההלל, ולפיו יוצא שההלל של ליל פסח וכן ההלל של הצלה מצרה, הם הלל של שירה. משמע מדברי טורי האבן [מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'], שסובר שהקל וחומר מעבדות לחירות אמרו שירה, הכוונה להלל בליל פסח, שסובר שההלל של ליל פסח, הוא הלל על נס. עיין בצפנת פענח, מהודרא תנינא, דף ס', עמ' ב'. עיין בדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל, ספר ארץ חמדה, נוספות לשער א', ד'.

כן יש סוברים[4] שהוא כעין שמחת בעלים ונתינת שבח והודאה לפני המקום.
יש אחרים[5] שסוברים שהוא כדין הלל של שאר ימים טובים.
לכן יוצא שלא ברור לגמרי איזה סוג הלל יש כאן. ולפי הדעות שזהו הלל של מצוה, אין ההלל הזה שייך ביום העצמאות וביום ירושלים.

2– דין ברכה על ההלל בליל פסח:
יש להוסיף שיש מחלוקת ראשונים גדולה אם מברכים על ההלל של ליל פסח.
עיין ר"ן[6], שו"ת ר"י אבן מיגש[7], מאירי[8], ריטב"א[9], ריטב"א הלכות סדר ההגדה[10] ורמב"ם[11].

3– חילוק בין ליל פסח לליל יום העצמאות:
אפי' לדעת הרמב"ן[12], שמברכים על הלל של ליל פסח, נראה שאינו שייך לברך על הלל של ליל יום העצמאות. כיון שהוא כותב שהסיבה שיש לברך על הלל של ליל פסח: "ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאילת פסחים שהוא שעת גאולה". לפיו קוראים את ההלל בליל פסח, כיון שהוא שעת גאולה. אך ביום העצמאות, מה שייך לומר ששעת הגאולה היא בליל יום העצמאות.

4– אפי' אם נשווה ליל יום העצמאות לליל פסח, אין מקום לברך על ההלל:
יש מחלוקת ראשונים ואחרונים אם ההלל בליל פסח הוא חובה, רשות או מנהג[13]. לכן אפי' אם נשווה את ההלל של יום העצמאות להלל של ליל פסח,

---

[3] עיין ר"ן, מס' פסחים, דף כ"ו, עמ' א'– מדפי הרי"ף.
[4] עיין שו"ת ר"י אבן מיגש, סי' מ"ד.
[5] כך כותב במפורש הרדב"ז, חלק ח', מכתב יד, או"ח, יו"ד, סי' ס"א. כך באמת משמע מן הסוגיא במס' פסחים [דף צ"ה, עמ' ב'], שלומדת אמירת הלל בליל פסח מן הפס' "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", והרי מן הפס' הזה לומדים בסוגיא במס' ערכין [דף י', עמ' ב'], דיני הלל ביום טוב. כן נראה דעת הרמב"ן, בהשגות שלו על הרמב"ם, שרש ראשון.
[6] מס' פסחים, דף כ"ו, עמ' א'– עמ' ב'– מדפי הרי"ף
[7] סי' מ"ד
[8] בחידושיו למס' מגילה, דף כ', עמ' ב'
[99] בחידושיו למס' סוכה, דף ל"ט, עמ' א', ד"ה מקום שנהגו
[10] עמ' ד'– ו'– הוצאת מוסד הרב קוק
[1111] הל' חמץ ומצה, פרק ח'
[12] בחידושיו למס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'
[13] עיין שאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו. ספר יראים, סי' רס"ב. עיין ברמב"ן [בהשגות שלו על הרמב"ם, שרש ראשון], שמשתמע מדבריו שהוא חיוב דאורייתא לומר הלל בליל פסח, והוא המקור לכל הלל. שו"ת ר"י אבן מיגש, סי' מ"ד. מאירי בחידושיו למס' מגילה, דף

אין מקום לברך על הלל זה, שיש ספק ברכות. אפי' אם הוא חובה, הרי הוא חובה או מדין דאורייתא או מדין דרבנן. ואם הוא חובה מדאורייתא, מנין לנו ללמוד שכן הדין בליל יום העצמאות? אי אפשר להשוות את הנס של יציאת מצרים לנס של יום העצמאות ויום ירושלים. ואם הוא מדרבנן, צריך תקנת חכמים, אין לנו תקנת חכמים לומר הלל בליל היום העצמאות ויום ירושלים.

5– עוד חילוק בין ליל פסח לליל יום העצמאות ויום ירושלים:

עוד נראה לי שאפי' לפי הסברא שהלל של ליל פסח הוא הלל של נס, יש מקום לחלק בין הלל של ליל פסח להלל של יום העצמאות ויום ירושלים. כיון שנראה שהלל של נס, הוא הלל של פרסום הנס. נראה לי שיש כמה סוגי הלל:

1. **הלל של ימים טובים**– שזה הלל של שמחה. הרמב"ן[14], סובר שהלל של ימים טובים נכלל במצות שמחה של הימים טובים. נראה לי שאפי' אלו שחולקים על הרמב"ן וסוברים שאין חיוב דאורייתא לומר הלל בימים טובים, סוברים שהלל של ימים טובים, הוא הלל של שמחה. רק אין בן חיוב דאורייתא.
2. **הלל של הצלה מצרה**– זה הלל של הודאה.
3. **הלל של נס**– זה הלל של פרסום הנס.
4. **הלל על עשיית מצוה**– אומרים הלל על נטילת לולב ועל שחיטת קרבן פסח[15]. נראה לי את ההלל של נס מצוי בסוגיא במס' ערכין[16], ששם נאמר שיש לומר הלל בחנוכה משום נס, והקשו שגם בפורים יאמרו הלל משום הנס.

בסוגיא במס' פסחים[17], לא מוזכר ענין של נס, רק שאומרים הלל על הצלה מצרה. בסוגיא במס' מגילה[18], שדנה שיש לומר הלל בפורים, הגיעה הגמ' להבנה הזאת רק לאחר שהבינה שתקנו לקרוא מגילת אסתר בפורים מקל וחומר 'מה אומרים שירה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים'. לא דנים שם מצד הלל של נס. נראה שהלל של נס התחדש רק בחנוכה.

כ', עמ' ב'. נצי"ב בעמק שאלה על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות א'. מהרי"ץ חיות, מס' ערכין, דף י', עמ' ב'.

[14] בהשגות שלו על הרמב"ם ספר המצוות, שרש ראשון

[15] עיין מס' פסחים, דף צ"ה, עמ' ב'. רש"י שם. עיין ר"ן, מס' פסחים, דף כ"ו, עמ' א'– מדפי הרי"ף

[16] דף י', עמ' ב'

[17] דף קי"ז, עמ' א'

[18] דף י"ד, עמ' א'

בהלל של חנוכה נראה שיש צירוף של הלל על נס עם הלל על נצחון במלחמה[19]. הלל של נס, הוא דוקא בנס שיוצא מדרכו של עולם. שרק בו יש חיוב של פרסומי ניסא, וההלל של נס, הוא הלל של פרסום הנס. לכן, ביום העצמאות וביום ירושלים אין הלל של נס, אלא הלל של הצלה מצרה. ולכן אין הם יכולים ללמוד מהלל של ליל פסח.

הלל בליל חנוכה:

בהלל של חנוכה אין אנחנו מוצאים שאומרים הלל בלילה. כבר הובא לעיל שיש ראשונים ואחרונים הסוברים שההלל בחנוכה הוא גם משום ההצלה מצרה.

א"כ נראה שיש ללמוד על ליל יום העצמאות ויום ירושלים, מליל חנוכה.

קריאת מגילה בליל פורים:

לכאורה יש ראיה טובה שיש לומר הלל גם בלילה מדברי מהרש"א[20], שכותב על דברי רב נחמן שאמר שקריאת המגילה היא ההלל, שלפי דבריו יש ללמוד שגם בליל פורים יש לקרוא את המגילה, כמו שבליל פסח קוראים את ההלל.

אך נראה לי שמעצם הסוגיא במס' מגילה[21], ששם נלמד שיש לקרוא מגילה בליל פורים, אין ראיה לדיון שלנו. ראשית הגמ' שמה לומדת קריאת המגילה בליל פורים לא מקריאת הלל בליל פסח, אלא מב' פסוקים:

1. "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי". 2. "למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך".

נוסף על כך נראה לי שיש שתי מצוות שאדם מתחייב כשנעשה לו נס: א- הודאה על הנס. ב- פרסום הנס[22]. לדעת רב נחמן ב' המצוות האלה כלולות בקריאת המגילה. אפשר לומר שהחיוב לקרוא את המגילה בליל פורים, לא נובע ממצות הודאה על הנס, אלא ממצות פרסום הנס. ולכן אין מקום ללמוד על יום העצמאות ויום ירושלים מפורים.

הובא לעיל שנראה לי שביום העצמאות ויום ירושלים, אין ממש חיוב של פרסום הנס. שעיקר מצות פרסום הנס הוא דוקא בנס שיוצא מדרכו של עולם. בנס שאינו יוצא מדרכו של עולם, אין חיוב של פרסום הנס.

---

[19] כפי שביארתי לעיל. ראיתי בשו"ת מנחת יצחק [חלק י', סי' י'] שסובר שההלל של חנוכה אינו הלל של הצלה מצרה, אלא הלל של נס, זהו סוג הלל חדש.

[20] מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

[21] דף ד', עמ' א'

[22] ראה לעיל את דברי הרב דניאל הבבלי, שדבריו מבארים שני חיובים אלה.

ראיתי בספר מנחת אלימלך[23], שכותב שבקריאת המגילה נכללת חובת הלל, ובהלל לא די בשמיעה, אלא המצוה היא בקריאה והשומע יוצא מדין שומע כעונה[24]. לכן הוא כותב שבקריאת המגילה קבעו חובה של שמיעה, שזה מדין קריאת המגילה, וחובה של קריאה, וזה מדין מצות ההלל. ואע"פ שבלילה אין חיוב של קריאת הלל, בכ"ז כיון שביום קבעו חיוב של קריאה לא פלוג בין יום ולילה. ומביא שהמרחשת סובר שבלילה אין חיוב של קריאה, אלא שמיעה בלבד.

א"כ יוצא לפי דבריו שבאמת קריאת המגילה בלילה אינה מדין הלל, אלא מדין קריאת המגילה. לכן הוא דן אם יש גם חובת קריאה, או רק חובת שמיעה.

אין חיוב לומר הלל ביום העצמאות, קל וחומר בליל יום העצמאות:

הובא לעיל, שאפי' ביום נראה לי שאין חיוב לומר הלל, לכן קל וחומר שאין לומר הלל בלילה. וכל המקורות לעיל שיש מקום לסמוך עליהם לענין אמירת הלל בברכה ביום, אין הם מסייעים לאמירת הלל בלילה היות וכולם מדברים על אמירת הלל ביום. לכן כאן יש הרבה מאוד ספיקות באמירת ההלל, ומשום כך נראה שאין מקום לומר הלל בברכה.

דברי שו"ת חיים שאל:

שו"ת חיים שאל[25], מתייחס בישירות לענין אמירת הלל בלילה, וכותב שאין אמירת הלל בלילה. הוא אומר שלא מוצאים בשום מקום אחר שאומרים הלל בלילה. ואם לא תקנו אמירת הלל בליל יום טוב שהוא לכל ישראל, אז כל שכן שאין לתקן הלל לקהל פרטי, דהיינו כשנעשה נס לקהל פרטי. הוא סובר שיש לעשות כל דבר כפי שנהגו הראשונים. וכותב שאין ללמוד מהלל של ליל פסח, כיון ששם יש סוד גדול על דרך האמת, ומוכרח לומר הלל באותה העת, אלו דבריו:

> "אמנם נראה דאין לתקן לומר הלל בלילה בעבור דכיון דלא תקון רבנן לומר בימים שגומרים ההלל... ובין לדעת הרמב"ן ובין לדעת הרמב"ם עיקר מצות הלל הוא בימים שגומרים ההלל בי"ט וחנוכה ולא תקון לומר הלל בלילה א"כ אפוא לא נכון לעבור זה שנעשה להם נס לומר ההלל בלילה. ואל תשיבני ממנהגנו שאומרים הלל בליל פסח אחר ערבית והוא ע"פ מסכת סופרים דהתם יש סוד גדול על דרך האמת והוא מוכרח לומר

[23] חלק ג', סי' י"ב

[24] עיין מס' סוכה, דף ל"ח, עמ' ב'

[25] חלק ב', סי' י"א

הלל הגדול בעת ההיא כידוע לאשר הריחו בסוד ה' ומגויית האר"י רדה דבש... אבל בלילי י"ט אחרים ולילי חנוכה לא תקון לומר הלל בלילות. וא"כ מהיכא תיתי בנס קהל פרטי שיאמרו הלל בלילה מאי דלא תקנו בי"ט דכל ישראל. ובכלהו מילי צריכים אנו לעשות כמעשה הראשונים... ומעין דוגמא איכא טובא שהיו מקדקים ומשתדלים לעשות על דרך שעשו הראשונים. ועל אחת כמה וכמה אנן יד עניי דאיבעי' לן למעבד כדתקון רבנן וכי היכי דאשכחן דבימים טובים וחנוכה שקורין ההלל לא תקון למימריה בלילות גם אנו אין לנו לאומרו בלילה".

דברי הרב שלמה גורן זצ"ל:

הרב שלמה גורן זצ"ל[26], פסק שיש לומר הלל בליל יום העצמאות בברכה, פסקו מתבסס על הטעמים הבאים:

1. הוא כותב שיש ד' סוגי הלל: א– הלל של שירה. זה ההלל שנאמר בחג ובמועד, ונלמד מן הפס': "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". ועל כך דורשת הגמ' במס' פסחים[27] ומס' ערכין[28], לילה המקודש לחג טעון שירה. ב– הלל של הודאה על נס. הוא נלמד מן הסוגיא בירושלמי מס' פסחים[29], שדורשת את הפס': "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'", התנדבו ראשי עם כשהקב"ה עושה לכם ניסים, תהיו אומרים שירה. וכן ממה שמבואר בבבלי במס' פסחים[30], בתקנת נביאים לומר הלל על כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, לכשנגאלין ממנה. ג– הלל של עשיית מצוה. זהו ההלל בשעת שחיטת קרבן פסח, וכן בזמן נטילת לולב, כפי המבואר בסוגיא במס' פסחים[31]. ד– הלל כסיפור על יציאת מצרים, שכך נראה מבואר מדברי כמה ראשונים, בנוגע לאמירת הלל בליל פסח. הוא מביא את דברי ספר המנהגות: "והיינו טעמא דלא מברכינן על ההלל שבליל פסח... שאין צריך לקרותו בתור שיר, אלא בתורת הגדה".
2. הוא מוכיח מכמה סוגיות שבנוגע להלל של נס וכן הלל של עשיית מצוה, אין חילוק בין לילה ליום. כלומר כפי שאפשר לומר את ההלל ביום, כך אפשר לומר אותו בלילה. הוא מביא את הסוגיא במס' פסחים[32], שחילקה בין פסח

---

[26] מאמר קריאת הלל בליל חג העצמאות, בספרו תורת השבת והמועד

[27] דף צ"ה, עמ' ב'

[28] דף י', עמ' ב'

[29] פרק י', הל' ו'

[30] דף קי"ז, עמ' א'

[31] דף צ"ה, עמ' ב'. דף קי"ז, עמ' א'

[32] דף צ"ה, עמ' ב'

ראשון לפסח שני. לפי התירוץ הראשון של הגמ' נראה שיש חילוק בין לילה ליום. כיון שהגמ' אמרה שפסח שני התמעט מאמירת הלל בלילה, כיון שכתוב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", שרק לילה המקודש לחג טעון הלל. הפס' רק בא למעט את הלילה, אבל ביום אפשר לומר הלל אפי' כשאינו מקודש לחג. אך לפי התירוץ השני של הגמ' יוצא שאין הבדל בין הלילה ליום. אלא כל הסיבה שאין אומרים הלל בליל פסח שני, ואומרים בשעת שחיטת הפסח, היא משום שיש כאן שני סוגי הלל. ההלל בשעת שחיטת הפסח, הוא הלל של עשיית מצוה. בסוגיא במס' ערכין[33], מפורש כלשון השני של הגמ'. כיון ששם הגמ' דנה על אמירת הלל ביום, שהיא דנה בנוגע לאמירת הלל ביום ראש חדש, ואומרת שהתמעט מן הפס' "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", שצריך שיהיה היום מוקדש לחג. יוצא שמן הפס' הזה לומדים גם ליום, אין חילוק בין הלילה ליום. אמנם הוא מעיר שכל מה שהתמעט שצריך שיהיה מוקדש לחג, הוא דוקא הלל שאומרים על חג. אבל הלל של נס, אינו צריך להיות מוקדש לחג. כפי שמוצאים שם שאומרים הלל על חנוכה, משום הנס.

3. אין להקשות מחנוכה, ששם אין אנחנו מוצאים אמירת הלל בלילה. כיון שיש לומר ששם לא תיקנו אמירת הלל בלילה, כיון שתיקנו במקומה מצוה אחרת בלילה, שהיא הדלקת נרות חנוכה.

4. יש להביא ראיה לענין הזה מקריאת המגילה בליל פורים. הרי מבואר בסוגיא במס' מגילה [דף י"ד, עמ' א'] שלדעת רב נחמן קריאת המגילה באה במקום ההלל. לכן יש ללמוד מכאן שהלל על נס, אפשר לומר גם בלילה, ואין כל הבדל בין הלילה ליום.

5. הוא רוצה ללמוד מאמירת הלל בליל פסח. ואע"פ שיש שפוסקים שאין לברך על הלל זה. אין אנחנו פוסקים כן, שדעת השו"ע[34], שיש לברך על הלל זה, וכן אנחנו נוהגים כיום בארץ ישראל.

6. עוד מביא ראיה מפורשת לענין הזה, מדברי בראשית רבה[35]: ""לך יום אף לך לילה", בשעה שאתה עושה לנו נסים ביום– לך יום. ובשעה שאתה עושה לנו נסים בלילה– אף לך לילה. בשעה שאתה עושה לנו נסים ביום, אנו אומרים לפניך שירה ביום, בשעה שאתה עושה לנו נסים בלילה, אנו אומרים לפניך שירה בלילה. עשית לנו נסים ביום ואמרנו לפניך שירה ביום: "ותשר דבורה וברק בן אבינועם ביום ההוא וגו'". עשית לנו נסים בלילה ואמרנו לפניך שירה

[33] דף י', עמ' ב'

[34] אורח חיים, סי' תפ"ז, סע' ד'

[35] פרשה ו', אות ב'– וילנא

בלילה: "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". לך נאה לומר שירה ביום, לך נאה לומר שירה בלילה".

7. הוא מביא את דברי החתם סופר[36], שדן בנוגע לאמירת הגומל בלילה. החתם סופר מביא מדברי ספר אליה רבה שכתב שצריך לומר הגומל מעומד, כיון שהוא נקרא הלל. והלל צריך להיות מעומד, כפי המבואר בשו"ע [אורח חיים, סוף סי' תכ"ב]. על פי זה כותב החתם סופר שלכאורה נצטרך לומר הגומל דוקא ביום. כיון שמבואר במס' מגילה[37], שאומרים הלל דוקא ביום, והוא נלמד ממה שנאמר בפס': "ממזרח השמש עד מבואו" או "וזה היום עשה ה'". אך הוא כותב שלכאורה צ"ע איך אומרים הלל בליל פסח? אז הוא מתרץ שדוקא הלל שאומרים בכל יום טוב, וכן הלל שתיקנו לומר לכשיגאלו[38]. אבל הלל של ליל פסח, זהו הלל של שעת הנס, לכן יש לומר בשעת הנס, ואפי' הוא בלילה. ולכן הוא הדין בברכת הגומל, אם עלה מן הים בלילה, יכול לומר ברכת הגומל בלילה.

8. מביא את דברי החתם סופר[39], שמביא את דברי הטורי אבן, שכתב שמעיקר התקנה לא היה לקרות את המגילה בלילה, אלא היא רק תקנת חכמים. הסיבה לכך, היא משום שהיא כמו שאר מ"ע של תורה, שנוהגים ביום, כמו תקיעת שופר וכו'. תמה עליו החתם סופר, שהרי הטורי אבן בעצמו כתב במקום אחר שהקל וחומר של מה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים, הוא מהלל של ליל פסח. לכן לפי הקל וחומר הזה, יש לקרוא את המגילה בלילה, כמו הלל של ליל פסח.

9. לבסוף הוא מעיר שלכאורה גם לפי דבריו, כלומר לפי מה שהביא מדברי מדרש רבה, יש לומר הלל בלילה, דוקא שהתרחש הנס בלילה. ומי אמר שנס ההצלה של מלחמת השחרור התרחש בעיקרו בלילה? על כך הוא משיב, כי מי שמכיר את תולדות המלחמה הזאת, יודע שרוב רובם של הנצחונות שלנו הושגו במלחמת לילה. ברור איפוא שנס ההצלה שאירע במלחמת הקוממיות התרחש בלילות, אשר בהם אירעו רוב רובם של הנצחונות.

---

[36] אורח חיים, סי' קצ"ה

[37] דף כ', עמ' ב'

[38] כפי המבואר בסוגיא במס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'

[39] אורח חיים, סי' קצ"ה

דחיית דברי הרב שלמה גורן זצ"ל:

נראה לי שיש מקום לדחות את ראיותיו:

1. גם לפי דבריו שבהלל של נס אין חילוק בין לילה ליום, כוונת הדברים שאפשר לומר את ההלל גם בלילה, אך מנין לנו שאפשר לומר בלילה וגם ביום? לכאורה אומרים פעם אחת.
2. קשה לומר שיש ראיה מפורשת מדברי מדרש. שנראה שאי אפשר ללמוד מכאן הלכה למעשה. יתירה מכך נראה שאפשר לומר שכל הדיון כאן, הוא בשעת הנס. זאת אומרת, יש לומר את השירה בזמן שנעשה הנס, אם נעשה נס בלילה, אז אומרים שירה בלילה. אך בודאי אין מכאן שום לימוד לדורות.
3. צ"ע בדברי החתם סופר הוא מחלק בין הלל של גאולה ובין הלל של ליל פסח, שזהו הלל של שעת הנס. לכאורה הלל של גאולה, ג"כ יכול להיות בלילה, זאת אומרת יכולים ליגאל בלילה, וא"כ למה בכה"ג לא נאמר הלל בלילה? לכן נראה שהוא סובר כפי שכתבתי לעיל שיש סוג הלל א', שהוא הלל של נס, דהיינו פרסום הנס. ויש הלל ב', שהוא הלל של הודאה, שזהו הצלה מצרה, כשנגאלים מצרה. זהו שני סוגי הלל שונים. הלל של הצלה מצרה, דהיינו הלל של הודאה, דוקא אומרים ביום. הלל של נס, דהיינו פרסום הנס, יש לומר בשעה שאירע הנס, ובמצרים חל הדבר בלילה, לכן יש לומר הלל בלילה. לפי הסבר הזה אין מקום ללמוד מדברי החתם סופר לענייננו, כיון שכאן אין לנו הלל של נס, אלא הלל של הודאה. כאן לא היו דברים שיצאו מגדר הטבע, ולכן אין זה הלל של נס. נוסף על כך גם לפי החתם סופר שאפשר לומר הלל בליל פסח, נראה שאין הוא דבר מיידי אוטומתי, אלא צריך תקנת חכמים. צריכים שיתקנו לומר הלל בלילה. או שהוא נלמד מדברי קבלה, שכתוב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". אך אין זה דין קבוע לכל מקום, בשאר מקומות צריך תקנת חכמים, וכאן אין תקנת חכמים.
4. גם הראיה מן החתם סופר שהקשה על הטורי אבן אינה ראיה. כיון שהחתם סופר מקשה שכיון שנלמד הקל וחומר מהלל של ליל פסח, אז היו צריכים אנשי כנסת הגדולה לתקן הלל בלילה. השאלה מצד התקנה, כלומר אנשי כנסת הגדולה היו מתקנים לומר הלל בלילה. אך בלי תקנה, אין חיוב לומר הלל בלילה. כמו שביארתי לעיל שהקל וחומר אינו קל וחומר מחייב, הוא רק גילוי מילתא, ועל פיו תיקנו אנשי כנסת הגדולה. הקל וחומר מועיל שלא יהיה איסור בל תוסיף, כיון שהוא מגלה שאין זו סתם תקנה, לשון החתם סופר: "רצל"ע א"כ פשיטא שה"ל **לתקן** למקרי מגילה בליליא כמו הלל דליל יו"ט א' דפסח".
5. קשה ביותר סוף דבריו, שאומר שהנצחנוות היו בלילה. שהרי חלק מן המלחמות גם ביום, ולכן אי אפשר לומר שהנס התרחש דוקא בלילה. יתירה

מכך, ההסבר הזה משמיט מתוכו את כל משמעות ההלל ביום העצמאות מצד הקמת המדינה. אלא כל משמעות ההלל הוא רק מצד הנצחון במלחמה. כבר נכתב לעיל שנראה לי שעיקר ההלל ביום העצמאות, הוא מצד הקמת המדינה.

דעת רבותינו בני הדור הזה ובני הדור הקודם בדין אמירת הלל בליל יום העצמאות:

יש לציין שהרב משה צבי נריה זצ"ל[40], גם חלק על דברי הרב שלמה גורן זצ"ל והוא דחה את כל ראיותיו.

גם יש לציין שבדין הזה נחלקו הרב יעקב אריאל שליט"א והרב אורי שרקי שליט"א[41]. הרב יעקב אריאל שליט"א סבר שאין לומר הלל בליל יום העצמאות, והרב אורי שרקי שליט"א סבר שיש לומר הלל בליל יום העצמאות. בכל השנים עד לתקופת כהונתו של הרב שלמה גורן זצ"ל כרב ראשי לישראל, הרבנות הראשית לישראל לא פסקה מעולם לומר הלל בליל יום העצמאות. אך בתקופת הרב שלמה גורן זצ"ל יצאה פסיקת הרבנות הראשית לישראל לומר הלל בליל יום העצמאות בברכה. כפי שציינתי לעיל לגבי אמירת הלל ביום העצמאות, שפסיקת הרבנות הראשית לישראל לומר הלל בברכה היתה בניגוד לדעתו של הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א, אז כמובן שכן הדין באמירת הלל בליל יום העצמאות. הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל אמר שיש לומר הלל בלי ברכה ביום העצמאות, ורק ביום, אך מכיון שאומרים את ההלל בלי ברכה, אז אפשר לאמרו בלילה, במקומות שנהגו לומר הלל בליל יום העצמאות[42].

הרב דוב ליאור שליט"א אמר לי שיש לומר הלל בליל יום העצמאות בלי ברכה.

החושש לדעת הרב שלמה גורן זצ"ל:

אם אדם חושש לדעת הרב שלמה גורן זצ"ל, יכול לומר הלל, אך לא יברך על כך. אבל הסתפקתי מה עדיף לומר את ההלל בציבור או לומר את ההלל ביחידות. מצד אחד אני נוטה לומר שכל יחיד יאמרו, וזאת כדי שלא לעשות מחלוקות. שנראה שיש הרבה דעות בין הרבנים שאין לומר הלל בליל יום העצמאות ויום ירושלים. נוסף על כך נראה שאמירת הלל בציבור, יגרום לעשיית הדבר לדבר יותר מדי גדול. כוונתי לומר שיתחילו להשוות את

---

[40] במאמרו "אימתי קוראין את ההלל"

[41] בספר כלביא שכן, אסופת מאמרים

[42] עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 896,888, 902

הדברים לפסח, ויחשבו שיש כאן יום יותר גדול משאר הימים טובים. אך מצד שני יש מקום לומר שדוקא יש לומר את ההלל בציבור, שהרי בהלל יש את הענין של פרסום הנס. אע"פ שאני כתבתי שההלל ביום העצמאות וביום ירושלים בא מצד הודאה, בכ"ז נראה שיש בו גם ענין של פרסום הנס. ביום העצמאות וביום ירושלים, אין אנחנו באים רק להודות לה', אלא גם לפרסם את הנסים שעשה עמנו. כלומר נראה שאין חיוב של פרסום הנס, אלא עיקר המצוה הוא של הודאה, אך בודאי גם טוב שיפרסם את הנס.

לענין הלכה אני נוטה יותר לצד הראשון, ולכן עדיף שכל אחד יאמר את ההלל בביתו. עוד נראה לי שבכך נצא ידי הדעות שסוברים שגם ביום העצמאות ויום ירושלים יש את האיסור של כל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. לכן אם יאמרו בביתו, יכול לקראו כתהילים, ואז לא יהיה איסור זה[43]. בקריאה בציבור, ניכר שאין הקריאה כקריאת תהילים.

מסקנת הדברים:

נראה לי שאין מצוה לקרוא את ההלל בליל יום העצמאות וליל יום ירושלים. הרוצה לקרוא הלל משום דעת הרב שלמה גורן זצ"ל שסובר שיש לקרוא הלל בליל יום העצמאות, יכול לקרוא, אך אין לו לברך על כך, ונראה שאין לקרוא את ההלל בציבור.

[43] עיין בשערי תשובה, אורח חיים, סי' תרצ"ג, ס"ק ב'. שו"ת מנחת יצחק, חלק ו', סי' ס"ז.

חיוב נשים באמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים

מבוא:

במאמרים הקודמים נכתב שנראה לי שאין חיוב לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, ולכן אין לברך על כך. אך כתבתי שנראה לי שאין איסור בכך, ויש לאמרו כדי לעשות זכר לנסי יום העצמאות ויום ירושלים, רק יש לאמרו בלי ברכה. עוד כתבתי שהמברך יש לו על מי לסמוך.
במאמר הזה נדון בחיוב נשים באמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים.

מחלוקת רש"י ותוס' בפטור נשים במצוות דרבנן, שהן מצוות שהזמן גרמן:

יש מחלוקת בין רש"י לתוס' אם הפטור של מ"ע שהזמן גרמן נאמר גם למצוות דרבנן.
דעת התוס'[1], שגם למצוות דרבנן נאמרו הדברים האלה, ונשים פטורות ממצוות דרבנן שהזמן גרמן.
אך דעת רש"י[2], כפי שהבינו כמה אחרונים[3], שבמצוות דרבנן אין לנשים פטור של מ"ע שהזמן גרמן.
יש לציין שעל שיטת רש"י יש קושיות גדולות מאוד.

1. מבואר בסוגיא במס' סוכה[4], שנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובה באמירת הלל של סוכות.
2. מבואר בסוגיא במס' פסחים[5], שנשים חייבות בד' כוסות, כיון שאף הן היו באותו הנס. משמע שבלי הטעם הזה, הן היו פטורות. והרי ד' כוסות הוא מצוה דרבנן.
3. כן מבואר במס' שבת[6], שנשים חייבות בהדלקת נרות חנוכה, כיון שאף הן היו באותו הנס, והרי הדלקת נרות חנוכה היא מצות דרבנן.

---

[1] מס' ברכות, דף כ', עמ' ב'. מס' פסחים, דף ק"ח, עמ' ב'
[2] דף כ', עמ' ב'
[3] שאגת אריה סי' א'. ברכי יוסף [אורח חיים, סי' רצ"א, אות ח'], מביא דעה כזו בשם יש אומרים, אין הוא מציין לדעת רש"י.
[4] דף ל"ח, עמ' ב'
[5] דף ק"ח, עמ' ב'
[6] [דף כ"ג, עמ' א'

לגבי הלל היה מקום לתרץ שדעת רש"י כדעת הרמב"ן[7], והוא סובר שהלל הוא מצות דאורייתא. אך עדיין ישאר לנו קושיא מדין ד' כוסות והדלקת נרות חנוכה.

ראיתי בספר מנחת אלימלך[8], שמביא כמה ישובים לשיטת רש"י, אך אינו נוח לי בישוביו.

נראה לי שיש מקום להסביר שגם החובה של ד' כוסות, והחובה של נר חנוכה, הן חובות דאורייתא. ההבנה הזאת היא על פי מה שהבאתי לעיל בדברי הגר"י פערלא שביאר את דברי הרס"ג, שחובת הלל הוא דאורייתא, כמו דברי הרב דניאל הבבלי, שיש מצות דאורייתא לפרסם את הנס. גם הרס"ג סובר שהדלקת נרות חנוכה וקריאת מגילה הן חובות דאורייתא, שבכל אלו הוא מפרסם את הנס. לאחר שקיים אחת מן המצוות, הרי כבר נעשה השני חובת דרבנן, ולא דאורייתא. בכל אופן יוצא לפי דבריו שעיקרם דאורייתא, שיש חובת דאורייתא לפרסם את הנס. אולי זהו גם דעת רש"י. לכן במצוות האלה הנשים פטורות, כיון שהוי מ"ע שהזמן גרמא.

אמנם נראה שאפשר לומר שדעת רש"י שהלל בימים טובים הוא מדאורייתא, מדין שמחת יום טוב. אך הלל על הצלה מצרה, הוא מתקנת נביאים. לכן בהלל של תקנת נביאים, נשים יהיו חייבות.

משמעות הביטוי "אף הן היו באותו הנס":

יש מחלוקת בין רש"י ותוס' במשמעות הביטוי "אף הן היו באותו הנס". רש"י[9] סובר בכמה מקומות שהכוונה שעיקר הנס נעשה על ידן. אך דעת תוס'[10] שהכוונה שגם הן היו בסכנה וניצלו.

יש לציין לשיטת מהר"ם מרוטנברג[11], שהוא סובר שהדין של "אף הן היו באותו הנס", דוקא שייך כשעם ישראל היו בצרה ונמלטו. אך אם אירע להם נס, על אף שלא היו בסכנה, אינו שייך בכך הדין של "אף הן היו באותו הנס".

---

[7] בהשגות שלו על הרמב"ם ספר המצוות, שרש ראשון

[8] חלק ג', סי' ה'

[9] פסחים, דף ק"ח, עמ' ב'. מס' שבת, דף כ"ג, עמ' א'. אך יש להעיר שבמס' מגילה, דף ד', עמ' א', הוא כותב כדעת התוס' שהכוונה שכולם היו בסכנה למות, הוא מדבר בנוגע לפורים. רשב"ם [מס' פסחים, דף ק"ח, עמ' ב'], הולך בשיטת רש"י שהכוונה שעיקר הנס נעשה על ידן.

[10] מס' מגילה, דף ד', עמ' א'. מס' פסחים, דף ק"ח, עמ' ב'. גם הריטב"א, בחידושיו למס' מגילה, דף ד', עמ' א'.רשב"א, בחידושיו שם. ר"ן, שם בחידושיו על הרי"ף, דף ב', עמ' ב'. מרדכי, מס' מגילה, סי' תש"פ הגה"ה סוברים כדעת התוס'. יש לציין שגם בירושלמי מס' מגילה [פרק ב', הל' ה'/ ד'], משמע כתוס'.

[11] דפוס פראג, חלק ד', סי' תע"ג

לכן אינו שייך שנשים יהיו חייבות בג' סעודות משום ש"אף הן היו באותו הנס" של ירידת המן.
יש מחלוקת אחרונים בהבנת דעת הרמב"ם ושו"ע אם פסק כדעת רש"י או פסק כדעת תוס'[12], הדיון שלנו נשען על המחלוקת הזאת.
כיון שלדעת רש"י אינו שייך כאן הדין של "אף הן היו באותו הנס", כיון שעיקר הנס לא נעשה ע"י הנשים. אך לדעת התוס' גם נשים היו בסכנה, ולכן שייך הדין של "אף הן היו באותו הנס".
נראה לי שיש לסמוך על דעת רוב הראשונים שנוקטים כדעת התוס', ואפי' רש"י במקום אחד מסביר כדעת התוס'.

הלל בליל פסח:

מבואר בתוס' במס' סוכה[13], שנשים חייבות בהלל של ליל פסח, כיון שאף הן היו באותו הנס. דברי התוס' האלה נפסקו ע"י כמה אחרונים[14]. יוצא שהלל של נס נשים חייבות.
לפי"ז יוצא שדין נשים באמירת ההלל כדין אנשים. אך נראה לי שיש מקום לדחות את הראיה הזו, כיון שביארתי לעיל שנראה לי שיש 2 סוגי הלל: 1- הלל של נס. 2- הלל של הצלה מצרה.
ביארתי לעיל[15], כשאירע לאדם נס, הוא מתחייב בב' חיובים: א- חיוב של הודאה. ב- חיוב של פרסום הנס. נראה לי שהלל של הצלה מצרה בא מכח החיוב של הודאה, אך הלל של נס בא מכח החיוב של פרסום הנס. החיוב של פרסום הנס, הוא דוקא בנס מפורסם, דבר שיוצא מדרכו של עולם. נשים חייבות בהדלקת נרות חנוכה, כיון שהן חייבות בפרסום הנס, הדלקת נרות חנוכה זהו פרסום הנס, ונס פך השמן הוא נס שיוצא מדרכו של עולם. נשים חייבות בקריאת המגילה, שאף הן היו באותו הנס, כיון שקריאת המגילה באה

---

[12] עיין לחם משנה, הל' מגילה, פרק א', הל' א'- רמב"ם כדעת רש"י. מגן אברהם, אורח חיים, סי' תרפ"ט, ס"ק ב'- דעת רמב"ם ושו"ע כדעת תוס'. פרי מגדים, אורח חיים, סי' תרפ"ט, ס"ק ב', ס"ק ד'- מצד אחד רוצה לומר שדעת הרמב"ם ושו"ע כדעת רש"י. אך אח"כ רוצה לבאר דעת השו"ע כדעת תוס'. ביאור הגר"א, שם, סע' א'- סובר שדעת השו"ע שעבדים שאינם משוחררים אינם חייבים בקריאת המגילה. ולפי הסבר הבית יוסף [שם], יוצא שמי שסובר שעבדים שאינם משוחררים אינם חייבים בקריאת המגילה, סובר בהסבר "אף הן היו באותו הנס" כדעת רש"י.

[13] דף ל"ח, עמ' א'

[14] עיין מגן אברהם, אורח חיים, סי' תע"ט, ס"ק ב'. עיין מחצית השקל, על דברי המגן אברהם, אורח חיים, סי' תכ"ב, ס"ק ה'. ביאור הלכה, סי' תכ"ב, ד"ה הלל. משנה ברורה, סי' תע"ט, ס"ק ט'. גם ראיתי שהמהרי"ל [סדר הגדה, אות מ"ה] בשם ר' שמחה פוסק דין זה.

[15] וכן ביארתי בנספחים

לפרסם את הנס, והנס בפורים היה נס מפורסם[16]. נשים חייבות בד' כוסות, כיון שד' הכוסות באים לפרסם את נס יציאת מצרים, ששם בודאי היו נסים מפורסמים.

אמירת הלל בחנוכה:

1- דעת הראשונים:

אנחנו מוצאים מחלוקת אחרונים ואולי מחלוקת ראשונים בדין אשה באמירת הלל בחנוכה. מדברי הרמב"ם[17], משמע בפשטות שסובר שאין נשים חייבות בקריאת הלל אפי' בחנוכה, כיון שהוא כותב את הדין שאין אשה מוציאה את האיש ידי חובה בקריאת ההלל בהל' חנוכה, משמע שמדבר גם על הלל של חנוכה[18].

בדעת התוס'[19], נחלקו האחרונים. כיון שכותב שנשים חייבות בהלל של ליל פסח. אין הוא מזכיר הלל אחר, ויש להסתפק מה הדין בהלל של חנוכה? יש אחרונים[20] שלמדו מדבריו שדוקא בהלל של פסח נשים חייבות, אך יש אחרונים[21] שהבינו שלאו דוקא הלל של פסח, הוא הדין הלל של חנוכה, שהוא הלל של נס.

2- למה נשים אינן חייבות בהלל של חנוכה:

האחרונים דנו למה נשים אינן חייבות בהלל של חנוכה? הרי אף הן היו באותו הנס? וכן יש להבין את החילוק בין הלל של ליל פסח להלל של חנוכה.

השְׁדֵי חמד[22], מביא בשם שו"ת בנין שלמה, שהשיב על השאלות האלה, והוא הגיע למסקנה שנשים אינן מוציאות אנשים ידי חובה בקריאת הלל של חנוכה, כיון שאף שחייבות לומר הלל בחנוכה, בכ"ז אינן חייבות לומר כל הלל המצרי שתקנו חז"ל לומר על הנס. ואפשר שאף אם אומרות פרק אחד, שהוזכר בו הודאה והלל על הנסים, זה מספיק. כמו שאנחנו מוצאים במצות תפילה, שלפי

---

16 לדעת הרב אשר מלוניל

17 הל' מגילה וחנוכה, פרק ג', הל' י"ד

18 כך הבינו ספר שְׁדֵי חמד [חלק ט', מערכת חנוכה, אות ט', אות קטן ב'] בשם שו"ת בנין שלמה. ספר מנחת אלימלך, חלק ג', סי' ה'. שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ה.

19 מס' סוכה, דף ל"ח, עמ' א'. גם מהרי"ל [מנהגים, סדר ההגדה, אות מ"ה] מביא שר' שמחה כתב שנשים חייבות בהלל בליל פסח, כיון שאף הן היו באותו הנס.

20 כך הבין ספר מנחת אלימלך, חלק ג', סי' ה'.

21 שו"ת יביע אומר [חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ה] מביא מדברי כמה אחרונים שהבינו כך בדעת התוס'. הוא מביא מדברי שו"ת תורת רפאל שסובר שלדעת התוס' נשים יהיו חייבות גם בהלל של יום ראשון של פסח.

22 חלק ט', מערכת חנוכה, אות ט', אות קטן ב'

הרמב"ם[23], גם נשים חייבות במצות תפילה פעם אחת ביום. ומגן אברהם[24], כתב שנשים יוצאות ידי חובה מדאורייתא, באמירת איזו בקשה באיזו נוסח שירצה. וכן הדבר כאן.

על עצם דברי שו"ת בנין שלמה יש לדון מה החילוק בין נשים לאנשים?

נראה לי שעריכים לומר ששו"ת בנין שלמה סובר שתקנת נביאים היתה שיש לומר הודאה לקב"ה, ויוצאים ידי חובה בכל הודאה, אך עדיף לומר את פסוקי ההלל. עיקר תקנת נביאים אינה לומר דוקא את ההלל, אלא לומר פסוקי הודאה. בחנוכה חז"ל חייבו דוקא לקרוא את פרקי הלל, החיוב הזה הוטל רק על הגברים. עיקר החיוב נשאר אצל הנשים.

אולי אפשר לבאר דבר זה על פי מה שהתבאר לעיל בשינוי של מהות היום של חנוכה. כלומר בתחילה נקבע חנוכה כימים טובים בהלל והודאה משום הנצחון במלחמה וחנוכת המזבח, לכן ההלל היה הלל של הצלה מצרה. הלל כזה הוא רק הודאה לקב"ה, ואפשר לצאת ידי חובה בכל אמירת מזמור שיש בה הודאה לקב"ה. אח"כ תוקן חנוכה משום נס פך השמן, ואז ההלל הוא הלל של נס. אולי בכה"ג יש לומר דוקא את כל המזמורים, שעריכים לפרסם כמה שיותר את הנס.

נראה לי שלפיו צריך לומר שאין חילוק בין הלל של ליל פסח ובין הלל של חנוכה, וגם הלל של ליל פסח, הנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובה. כיון שהן רק מחויבות במזמור שיש בו הודאה לה'. אמנם אולי אפשר לחלק ולומר, שהלל בחנוכה בא מצד תקנת נביאים, ושם היסוד של ההלל הוא הודאה לה', ולכן יוצאות הנשים ידי חובה בכל מזמור. אך ההלל של ליל פסח, אינו קשור עם תקנת הנביאים, שהרי אומרים הלל זה בלילה, לא מצינו בתקנת נביאים הלל בלילה. נראה שזהו הלל מיוחד שתקנו חז"ל, ולכן יש לומר שתקנו דוקא לומר את כל המזמורים. שצריך את כל המזמורים לפרסם את הנס של יציאת מצרים[25].

אך הקהילות יעקב[26], מבאר את הדברים אחרת, הוא מחלק בין הלל של ליל פסח להלל של חנוכה. הוא הבין מדברי התוס' שנשים אינן חייבות בהלל של חנוכה, הסיבה לכך, היא משום שהלל של חנוכה הוא הלל של שירה על הנס,

---

[23] הל' תפילה, פרק א', הל' ב'

[24] אורח חיים, סי' ק"ו

[25] יש לציין ששו"ת יביע אומר [חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ה] הקשה על דברי השו"ת בנין שלמה, שלמה הרמב"ם לא ציין הדין שנשים חייבות בהודאה כל שהוא. משמע מדברי הרמב"ם שהן פטורות לגמרי.

[26] חלק ה', סי' נ'

הלל של ליל פסח הוא הלל של פרסומי ניסא. נשים חייבות דוקא בהלל של פרסומי ניסא.

הרב משה צבי נריה זצ"ל[27], ביאר את הדברים האלה על פי דברי הגרי"ז שהבחין בין צד השבח שבהלל לצד הודאה שבו. כלומר שהודאה על הנס, מוטלת על כל אחד שהיה באותו הנס [יש לומר שזהו הלל של פרסומי ניסא]. ואילו שבח [יש לומר שזהו הלל של שירה על הנס], זוהי חובה כוללת יותר, ואין מקום להטיל חובה זו על נשים מדרבנן, כמו שלא נתחייבו מדאורייתא במ"ע התלויים בזמן.

ביאור נוסף בדין זה מצאתי בדברי הרב שמחה בונם ליברמן[28] שביאר שעיקר התקנה לפרסומי ניסא היא רק הדלקת נרות. אך קריאת ההלל נתקנה כיון שהימים ימי שמחה, וממילא כמו שבכל ימים טובים תיקנו הנביאים לומר בהם הלל כמו כן תיקנו באלו הימים[29]. לכן מובן שנשים אינן חייבות בקריאת ההלל, כמו שאינן חייבות בקריאת ההלל של שאר ימים טובים. הוא מסביר שדוקא דברים שהם לפרסומי ניסא חייבו את הנשים. אך מצוות שאינן באות לפרסומי ניסא, אפי' שהנשים היו באותו הנס, בכ"ז אין הנשים חייבות באותן מצוות[30].

---

[27] במאמרו "אימתי קוראין את ההלל".

[28] מחבר ספרי בשבילי אורייתא, ראש כולל זרע ברך. מאמרו מובא בספר ימי החנוכה, בהקדמה לספר– בשבילי החנוכה, עמ' כ"ט– ל'.

[29] נראה לי שיש קושי בהבנה זו, משום שכתוב בגמ' במס' ערכין [דף י', עמ' ב'] כשדנה על כל הימים שאומרים בהם הלל: "והא חנוכה דלא הכי ולא הכי [כלומר שלא נקרא מועד ולא הוקדש בעשיית מלאכה] וקאמר משום ניסא". רואים שההלל של חנוכה, זו הלל של נס. כן הבאתי לעיל מדברי הגר"י פערלא שביאר בדעת שביאר בדעת הרס"ג שמנה כמ"ע את הדלקת נרות חנוכה, כיון שסובר כרב דניאל הבבלי, שמצות פרסום הנס הוי מדאורייתא, ובהדלקת נרות מקיים את המצוה של פרסומי ניסא.

[30] אמנם יש קצת מקום להעיר על דבריו, שמדברי כמה ראשונים אינו נראה כדבריו. א– התוס' בכמה מקומות [מס' פסחים, דף ק"ח, עמ' ב', בראש העמ'. מס' מגילה, דף ד', עמ' א', ד"ה אף הן וכו'] וכן המרדכי [מס' מגילה, סי' תש"פ, הגה"ה שניה] דנים למה אין הנשים חייבות בסוכה ובאכילת מצה מכוח אף הן היו באותו הנס. ב– הטור [אורח חיים, סי' תע"ב, סע' י"ד– הוצאת שירת דבורה] וכן למד המשנה ברורה [שם, ס"ק מ"ד– מ"ה] בדעת השו"ע [שם, סע' י"ד], כתבו שנשים חייבות במרור מכוח החיוב של אף הן היו באותו הנס. ג– המגן אברהם [שם, ס"ק ט"ז] נותן ביאור למה נשים אינן חייבות בסוכה על אף שהן היו באותו הנס. ד– מרדכי [מס' מגילה, סי' תש"פ. מס' שבת, סי' שצ"ז] מביא בשם ר"ת שנשים חייבות בג' סעודות בשבת, משום שאף הן היו באותו הנס של ירידת המן. ה– הר"ן [מס' שבת, דף מ"ד, עמ' א'– מדפי הרי"ף] הביא את דעת ר"ת, ודחה את דבריו. אבל רק מכוח שיש לחייב את הנשים מטעם אחר, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוים. רואים שאין הוא חולק על עיקר הבנתו של ר"ת, שאפשר לחייב את הנשים בג' סעודות מכוח החיוב של אף הן היו באותו הנס.

נראה לי שלדעת הרמב"ם אין חילוק בין הלל של ליל פסח להלל של חנוכה, אין הוא מזכיר חיוב של נשים באיזה שהוא הלל. והרי הוא אפי' סובר שעל הלל של ליל פסח, אין האנשים מברכים. לכן נראה לי שלדעתו אין נשים מתחייבות באמירת ההלל, אפי' שהן היו באותו הנס, וראיתי בספר מועדים וזמנים[31], שביאר את הדברים, וכתב שמה שתיקנו חז"ל במיוחד לזכר הנס, בזה חייבו גם את הנשים, מפני שאף הן היו באותו הנס. אך אמירת הלל שזה חיוב כללי להודות ולהלל על כל נס והצלה מעת צרה, זאת לא נתחייבו הנשים, משום שזו מ"ע שהזמן גרמא.

3– לימוד מחנוכה ליום העצמאות ויום ירושלים:

יוצא מתוך הדברים האלה שאין זה ברור חיוב נשים בהלל של חנוכה, ולכאורה גם בדין נשים בהלל של יום העצמאות ויום ירושלים, יש להסתפק. שנראה שיש לדמות את הלל של יום העצמאות ויום ירושלים להלל של חנוכה, ולפי הביאור של ספר מועדים וזמנים, יצא שאין נשים חייבות בהלל.

לפי מה שכתבתי שגם לאנשים אין חיוב לומר הלל, ורק ראוי, כן יש לומר בדין הנשים:

כיון שלדעתי כל הדין כאן הוא רק מצד שראוי לעשות כן, אין חיוב לעשות זכר לנס, ואין חיוב לומר הלל. לכן נראה שגם ראוי לאשה לומר את ההלל, אפי' שאין היא מחוייבת. שיש לומר שכל מה שנאמר שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמן, הכוונה שאין להן חיוב, אך כאן אין אנחנו מדברים מצד חיוב, אלא ממה שראוי. נוסף על כך אינו ברור שנשים פטורות מאמירת ההלל, לכן נראה שיש לנשים לומר את ההלל, אך בלי ברכה, כפי שכתבתי בדין האנשים.

לדעת האחרונים שיש לאנשים לברך על ההלל, מה דין נשים בברכה על ההלל:

1– מחלוקת ראשונים בדין נשים בברכה על מ"ע שהזמן גרמא:

יש מחלוקת ראשונים גדולה אם נשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא[32]. בדין הזה נחלקו השו"ע והרמ"א[33], דעת השו"ע שאין לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא, אך דעת הרמ"א שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא.

---

[31] חלק ב', סי' קמ"ו

[32] עיין בנספחים– בדין ברכות לבטלה, שהערתי קצת על המחלוקת הזאת

[33] אורח חיים, סי' י"ז, סע' ב'

2– גדרו של הלל ביום העצמאות יום ירושלים:

השאלה כאן מה הגדר של אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים? שהרי כתבתי לעיל שנשים חייבות בהלל של נס. אך הערתי לעיל שיש מקום לפקפק בדין של נשים באמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים. כיון שציינתי לעיל שיש מחלוקת בהסבר הדין של "אף הן היו באותו הנס", שלדעת רש"י לא שייך הדין של "אף הן היו באותו הנס" ביום העצמאות ויום ירושלים. עוד כתבתי שיש מקום לומר שדברי התוס' נאמרים דוקא להלל של נס, אך בהלל של הצלה מצרה, אין נשים חייבות. נוסף על כך דעת הרמב"ם שאין נשים חייבות בהלל של חנוכה. ויש לציין שהראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[34], פוסק להלכה שאין לנשים לברך על ההלל בחנוכה.

לכן יש ספק גדול, ואין לנשים לברך על ההלל.

3– דין ברכה על הלל בחנוכה לנשים שנוהגות כדעת הרמ"א:

הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[35], סובר שבהלל של חנוכה גם נשים שנוהגות כרמ"א אין להן לברך על ההלל.

הבסיס לפסק זה, הם דברי המגן אברהם[36], שכתב שהכלל של הרמ"א שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא, דוקא נאמר במצוה שיש בה עשיה, כמו סוכה ולולב. אך אם אין בה עשיה, אין לה לברך.

הפרי מגדים[37], פסק על פי זה, שאין לנשים לברך ברכות קריאת שמע, כיון שקריאת שמע היא מ"ע שאין בה עשיה.

אך נראה לי שאין הנשים שנוהגות כרמ"א נוהגות כך. הסיבה לדברים האלה, כיון שדברי המגן אברהם אינם מוסכמים על כולם. הדיון שעליו נסוב דברי המגן אברהם, הן דברי הרמ"א[38]. השו"ע מביא מחלוקת אם נשים חייבות בהבדלה. על הדברים האלה כותב הרמ"א: "על כן לא יבדלו לעצמן רק ישמעו ההבדלה מן האנשים".

נשאלת השאלה לדעת הרמ"א שסובר שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא, כלומר אפי' שהן פטורות, למה שלא יבדלו לעצמן?

על כך יישב המגן אברהם את היישוב שהבאתי לעיל. אך הט"ז[39], מיישב אחרת, הוא כותב שהדין שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא, הוא

---

[34] שו"ת יביע אומר, אורח חיים, חלק ו', סי' מ"ה

[35] שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ה

[36] אורח חיים, סוף סי' רצ"ו

[37] אשל אברהם, סי' רצ"ו, ס"ק י"א

[38] אורח חיים, סי' רצ"ו, סע' ח'

[39] שם, ס"ק ז'

דוקא במ"ע דאורייתא. אך בכה"ג שאפי' לאנשים הוי מ"ע דרבנן, אין נשים מברכות על המצוה. כיון שיש שתי סיבות לפטרן. בהבדלה יש מחלוקת, אם הבדלה היא דרבנן או דאורייתא, לכן נשים אינן מברכות לעצמן.

לענ"ד הפרי מגדים, שהביא הרב עובדיה יוסף שליט"א, לא התכוון להלכה, אלא הוא[40] מקשה על דברי המגן אברהם, שלפי דבריו יצא שנשים אינן רשאיות לברך ברכות קריאת שמע, וזו לא שמענו. על יישוב הט"ז הוא מקשה שלפי דבריו יצא שבהלל של ראש חודש, אין נשים רשאיות לברך. ביום ב' של ראש השנה, שכיום בקיאים בקביעה דירחא, יהיה אסור לנשים לברך. ועוד בלולב של חול המועד, יהיה אסור לנשים לברך.

הביאור הלכה[41], כותב שבהלל של ראש חודש, נשים יכולות לברך, כמו בכל מ"ע שהזמן גרמא, שנשים מדקדקות על עצמן לברך.

גם ביאור הגר"א[42], מסביר את הדין שנשים מברכות ברכות התורה, שהסיבה לכך, היא משום שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא. רואים שהגר"א לא קיבל את החילוק של המגן אברהם, שהרי אין כאן עשיה, יש רק ברכה.

עוד ראיתי בספר פסקי תשובות[43], שכותב במפורש שנשים רשאיות לברך על ההלל של חנוכה, אפי' לדעות שנשים פטורות מהלל של חנוכה, ואפי' לדעת המגן אברהם. משום שאין כאן רק ברכה, אלא יש אמירת מזמורים, ועל כך מברכים.

---

[40] שם, אשל אברהם, ס"ק י"א. שם משבצות זהב, ס"ק ז'

[41] סי' תכ"ב, סע' ב', ד"ה הלל

[42] סי' מ"ז, סע' י"ד

[43] סי' תרפ"ג, הערה 4

מסקנת הדברים:

גם נשים ראוי להן שיאמרו את ההלל ביום העצמאות וביום ירושלים. כמובן לפי מה שנכתב לעיל, שנראה לי שאין לברך על ההלל, כן דין נשים. אך לדעת אלו שסוברים שיש לברך על ההלל, נראה שנשים שנוהגות כדעת הרמ"א והן מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמן, אז הן יכולות לברך על ההלל ביום העצמאות וביום ירושלים. נשים הנוהגות כדעת השו"ע ואינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן, כן הדין בהלל, ואין להן לברך.

יש להוסיף עוד נקודה שנראה לי שאין לאשה להוציא את האיש ידי חובה באמירת ההלל. כיון שנכתב לעיל שאינו ברור חיובן של הנשים, אם הן באמת חייבות מצד הדין באמירת ההלל או אינן חייבות. לכן יש להסתפק אם הן יכולות להוציא את האיש ידי חובה. שמבואר בסוגיא במס' סוכה[44], שאין האשה יכולה להוציא את האיש ידי חובה באמירת הלל[45]. הדין הזה נפסק להלכה ברמב"ם[46].

---

[44] דף ל"ח, עמ' א'

[45] שם מדובר על הלל של סוכות

[46] הל' מגילה וחנוכה, פרק ג', הל' י"ד

חינוך קטן באמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים

שאלה:

האם יש לחנך את הקטנים לאמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים?

תשובה:

קטן שהגיע לגיל חינוך, אביו צריך לחנכו לקרוא את ההלל. תשובה זו בנויה בעיקר על הדברים שהתבארו לעיל. כלומר כיון שהבאתי לעיל שיש ספק אם אנשים חייבים באמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, וזה ספק בתקנת נביאים, ואולי אפי' ספק דאורייתא[1].

לכן כתבתי כדי לצאת ידי הפסק יש לאנשים לומר את ההלל, רק שיאמרו בלי ברכה. לפי"ז נראה שכן דין קטן שהגיע לגיל חינוך. כיון שיש כאן ספק אם חייבים, אע"פ שנראה לי שהעיקר שאין חיוב, בכ"ז כיון שאין הדבר ברור, לכן יש כאן ספק בתקנת נביאים, ואולי אפי' ספק דאורייתא, והאב צריך לחנך קטן שהגיע לגיל חינוך לומר את ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים.

אך יש לציין שאם יש כאן רק תקנת נביאים, הרי יש מקום לומר שאין האב חייב לחנך את בנו, כיון שיש פוסקים שסוברים שאין חיוב חינוך לקטן במצוות שהן מדרבנן[2]. אמנם יש לדון שאולי תקנת נביאים יותר חמורה, והיא כעין דין של דברי קבלה, שהן כדברי תורה.

יש עוד לדון שלפי מה שכתבתי לעיל שנראה לי שאין חיוב לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, אלא רק ראוי ונכון לעשות כן. שראוי ונכון להודות לה' על הטובה שעשה עמנו. אע"פ שחיוב אמירת ההלל הוא דוקא בשעה שאירע הנס, בכל אופן ראוי ונכון לעשות כן בשנים הבאות לאחר מכן. עוד כתבתי שנראה לי שיש יסוד דאורייתא למצוה זו, ויכול להיות שהאדם שמודה לה' מקיים כמה מ"ע דאורייתא. מה הדין בנוגע לחינוך קטן? כלומר האם יש חיוב חינוך קטן גם לדברים שהם רשות.

ראיתי בספר הקטן והלכותיו[3], שדן בדין חינוך קטנים במצוות שהן רשות וכותב שנראה מן הסוגיא במס' נזיר [דף כ"ח, עמ' ב'], שיש לחנך את הקטן גם במצוות שהן רשות. בנוגע לחינוך בתו, הוא מביא מחלוקת ראשונים בדבר. לכן נראה שצריך לחנך את בניו ובנותיו למצוה זו.

---

[1] לפי הרב דניאל הבבלי. הצפנת פענח הבין כך בדעת בעל הלכות גדולות

[2] עיין בכל זה בספר הקטן והלכותיו, פרק ב', הל' א', הערה ג'– ד'

[3] פרק ב', הל' א', הערה ה'

דין קטן בהוצאת גדול בקריאת ההלל

שאלה:

האם קטן יכול להוציא את הגדול בקריאת ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים.

תשובה:

אין לקטן אפי' שהגיע לגיל חינוך להוציא גדול בחיוב של קריאת ההלל. מובא בסוגיא במס' סוכה[1], שאין קטן מוציא את הגדול ידי חובה באמירת ההלל[2]. הדין הזה נפסק להלכה ברמב"ם[3]. ומכיון שיש לנו ספק בחיוב אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, אין לקטן להוציא אחד שהוא בר מצוות.
יש לציין שכאן יש יותר מקום להקל, כיון שיש מחלוקת ראשונים אם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן[4]. וכאן הוי תרי דרבנן שמוציא חד דרבנן. כלומר קטן שהגיע לגיל חינוך חייב מדרבנן לקרוא את ההלל, לכן יש תרי דרבנן, דרבנן של

---

[1] דף ל"ח, עמ' א'

[2] שם מדובר על הלל בסוכות

[3] הל' מגילה וחנוכה, פרק ג', הל' י"ד.

[4] עיין תוס' מס' מגילה, דף י"ט, עמ' ב', ד"ה ור' יהודה מכשיר– שסובר שחד דרבנן אינו מוציא תרי דרבנן. כן כותב התוס' בעוד מקום שם, דף כ"ד, עמ' א', ד"ה מי שלא ראה וכו'. אך המגן אברהם [אורח חיים, סי' קפ"ו, ס"ק ג'], כותב שמן הסוגיא במס' פסחים [דף קט"ז, עמ' ב'], משמע שחד דרבנן מוציא תרי דרבנן. ולכן הוא סובר שקטן מוציא את הגדול בברכת המזון, אפי' שהקטן לא אכל כדי שביעה. במקום אחר [סי' תרפ"ט, ס"ק ד'], הוא מביא בשם הרא"ם שמחלק בין מגילה לברכת המזון. שברכת המזון כיון שיכול להביא את עצמו לחד דרבנן, כלומר שיכול לאכול כדי שביעה, אז הוא מוציא את אביו גם כשהוא תרי דרבנן. במגילה כיון שאינו יכול להביא את עצמו לחד דרבנן, אז אין הוא מוציא את האחרים ידי חובתן. לפי"ז דין הלל כדין מגילה, ואין לקטן להוציא את הגדול ידי חובה. יש לציין שמשמע מדברי הטור ושו"ע [אורח חיים, סי' קפ"ו, סע' ב'], שקטן מוציא את הגדול, אפי' שהקטן לא אכל כדי שביעה, כיון שאין הם מחלקים בדבר. משנה ברורה [שם, ס"ק ז'], כותב שאם הבן לא אכל שיעור כדי שביעה, שאז הוי תרי דרבנן, יש דעות בין הפוסקים אם יכול להוציא את הגדול, ויש להחמיר. יש להוסיף שיש דעת התוס' [מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה הא ר' יהודה וכו'. התוס' כותב את הדברים האלה בעוד מקום, מס' עירובין, דף ע"ז, עמ' א'– עמ' ב', ד"ה דילמא סבר לה וכו'], שסובר שרשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן, והוא מבאר בזה דין קטן שמוציא את אביו כשאכל שיעור דרבנן. אך כנגד לכך יש לציין את דעת הרמב"ן [מובא בר"ן בחידושיו למס' מגילה, דף ו', עמ' ב'– מדפי הרי"ף], שסובר שקטן אינו מוציא את הגדול ידי חובה, כיון שלקטן אין שום חיוב במצוות, אפי' שהגיע לחינוך. החיוב מוטל על האב, שהוא מחויב לחנך את בנו.

חינוך ודרבנן של עצם ההלל, שהחיוב של קריאת ההלל הוא מדרבנן. הגדול חייב בחד דרבנן, שקריאת ההלל הוא מדרבנן.

אך כבר כתבתי לעיל שיש ספק אם יש חיוב דאורייתא, נוסף על כך אולי תקנת נביאים יותר חמור מדרבנן רגיל, ובתקנת נביאים אין קטן יכול להוציא את הגדול. נוסף על כך נראה שיש להחמיר גם בדרבנן, ולנקוט כדעת הראשונים שתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן.

ונראה שאפי' למ"ד שתרי דרבנן מוציא חד דרבנן, בכ"ז זה דוקא בברכת המזון[5], אך בקריאת המגילה[6] והוא הדין בהלל[7] אין הקטן שהגיע לגיל חינוך מוציא את הגדול ידי חובה.

---

[5] כפי שהבאתי לעיל מדברי המגן אברהם. וכן כותב החיי אדם [כלל ה', סע' כ"ג], הוא כותב במפורש שקטן אינו מוציא את הגדול ידי חובה במגילה והלל.

[6] יש לציין שהרמב"ם [הל' מגילה, פרק א', הל' ב'] ושו"ע [אורח חיים, סי' תרפ"ט, סע' ב'], פוסקים שאין קטן מוציא את הגדול ידי חובה בקריאת המגילה. אבל יש להעיר שאין הדין הזה מוכרע לגמרי, כיון שהשו"ע [אורח חיים, סי' תרע"ה, סע' ג'], הביא בשם יש אומרים את דעת בעל העיטור שסובר שקטן יכול להוציא את הגדול בהדלקת נרות חנוכה. והאחרונים [עיין מגן אברהם, סי' תרפ"ט, ס"ק ד'. מחצית השקל שם. פרי מגדים, אשל אברהם שם], דנו בדעת השו"ע במקרא מגילה, שלא הביא את דעת בעל העיטור.

[7] נראה מדברי הרמב"ם שהבאתי לעיל, שאינו מחלק בין קטן שלא הגיע לגיל חינוך לקטן שהגיע לגיל חינוך. כך נוקט התוס' [מס' מגילה, דף י"ט, עמ' ב'] במפורש. ביאור הגר"א [אורח חיים, סי' תרע"ה, סע' ג'] כותב אפי' בעל העיטור שסובר שקטן יכול להוציא את הגדול בהדלקת נרות חנוכה, בהלל הוא מודה שאין הקטן מוציא את הגדול ידי חובה. ביאור הגר"א מסביר שטעם הדבר, הוא משום שבעל העיטור סובר כבעל הלכות גדולות שההלל בימים טובים דאורייתא. וכבר כתבתי לעיל שנראה שלדעת בעל הלכות גדולות גם הלל על הצלה מצרה, הוא דאורייתא, כפי שפסק באמירת הלל בחנוכה. ובאמת כך דעת עפנת פענח בדעת בעל הלכות גדולות. יש להוסיף שהמגן אברהם [סי' תע"ט, ס"ק ב'] והמשנה ברורה [שם, ס"ק י"א] כותבים שאין הקטן שהגיע לגיל חינוך מוציא את הגדול ידי חובה באמירת הלל של ליל פסח.

שאלה:

האם קטן יכול לשמש כש"ץ במקום שהציבור עונים אחריו.

תשובה:

אין לקטן לשמש כש"ץ אפי' במקום שעונים אחריו, ואינו מוציאם ידי חובה.
הבאתי לעיל את הסוגיא במס' סוכה[8], ששם נאמר:

"מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו – עונה אחריהן מה שהן אומרין, **ותבא לו מאירה**".

המהרי"ל[9], פוסק דין זה, רק הוא כותב שבאנא ה' יכול הקטן לקרוא ויענו אחריו[10].

במגן אברהם[11], מובאים דברי המהרי"ל, ושם נאמר שמהרי"ל סובר שמה שנאמר שתבוא מאירה על זה שקטן קורא לו והוא עונה אחריו, היינו דוקא בתחילת הפרק[12].

---

[8] דף ל"ח, עמ' א'

[9] סדר ההגדה, אות מ"ה

[10] כן כתב שו"ת מהר"י וויל, סי' קצ"ג.

[11] אורח חיים, סי' תע"ט, ס"ק ב'

[12] כן כתב המשנה ברורה, שם, ס"ק י"ב

דין ילד שהגיע לגיל בר מצוה, אך לא הוחזק שיש לו סימני גדלות

שאלה:

נכתב לעיל שאין לקטן להוציא את הגדול באמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים. אך יש לשאול מה דין ילד שהגיע לגיל בר מצוה, אך עדיין לא הוחזק שיש לו סימני גדלות, אם יכול להוציא גדול ידי חובה.

תשובה:

לכתחילה נכון שקטן אפי' שהגיע לגיל בר מצוה, כל עוד שלא הוחזק שיש לו סימני גדלות, לא יוציא גדול בחיוב של קריאת הלל. לכן במקומות שהש"ץ מוציא את הקהל באמירת ההלל או בחלק מהפסוקים נראה שיש למנוע מלשלוח ילד שהגיע לגיל בר מצוה, אך אינו מוחזק לנו שיש לו סימני גדלות, להיות ש"ץ.

הטעם לתשובה זו, הוא משום שיש דעות שסוברים שההלל ביום העצמאות ויום ירושלים, הוא חיוב דאורייתא. שלדעת הרב דניאל הבבלי, וכן דעת צפנת פענח בדעת בעל הלכות אמירת הלל בהצלה מצרה יש חיוב דאורייתא[1]. כתבתי לעיל שנראה לי שלעיקר הדין החיוב הוא רק בשעת הנס, ועוד הוספתי פקפוקים רבים אם יש חיוב אמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים. בכל אופן ראוי ונכון לחוש לדעתם.

במס' נדה [דף מ"ו, עמ' א'] מובא: "והאמר רבא: קטנה שהגיעה לכלל שנותיה – אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה סימנין". בדין הזה יש מחלוקת ראשונים ואחרונים אם דוקא נאמר לדין דרבנן או גם לדין דאורייתא, לרוב הפוסקים נאמר דוקא לדין דרבנן, ולא לדין דאורייתא[2].

על פי הדברים האלה כתבתי שראוי לנכון לחוש לדעת הפוסקים שהלל ביום העצמאות ויום ירושלים הוא דאורייתא, ואין לסמוך על החזקה של רבא.

---

[1] כתבתי לעיל שיכול להיות שכן דעת הרמב"ן

[2] עיין בספר הקטן והלכותיו [פרק א', הל' ג', הערה י"א] שמאריך להביא את כל המקורות לדין זה.

הבאת קטנים לבית הכנסת לקרוא את ההלל

שאלה:

קטן שהגיע לגיל חינוך האם יש להביאו לבית הכנסת לקרוא את ההלל עם הציבור. יש עוד לשאול אם קטן שלא הגיע לגיל חינוך, האם צריך להביאו לבית הכנסת.

תשובה:

ראוי ונכון להביא קטן שהגיע לגיל חינוך לבית הכנסת לקרוא את ההלל בציבור. גם נכון להביא קטנים אפי' שלא הגיעו לגיל חינוך לבית הכנסת, אך דוקא אם הקטן יכול לשבת בשקט בתפילה, ואינו מבלבל את המתפללים.
התשובה הזו מבוססת על הדברים להלן:
מובא בירושלמי מס' מגילה[1]:

> "בר קפרא אמ' צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטני' שאף אותם היו בספק ר' יהושע בן לוי עבד כן מכנש בנוי ובני בייתיה וקרי לה קומיהון".

הטור[2], מביא את דברי הירושלמי, וכותב שמכאן נוהגים במקצת מקומות להביא קטנים לשמוע מקרא מגילה.
גם השו"ע[3], פוסק שמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה.
המגן אברהם[4], כותב שאין להביא קטנים שמבלבלים את דעת השומעים.
השאלה נשאלת על איזה קטנים מדובר פה? שאם מדובר על קטנים שהגיעו לגיל חינוך, איך כותב השו"ע שיש רק מנהג טוב להביאם?
ביאור הלכה[5], מבאר שבודאי כוונת השו"ע לקטנים שהגיעו לגיל חינוך, דאל"כ קשה מה שכתב המגן אברהם, שקטנים ביותר יבלבלו את השומעים. אך הוא מקשה שאם מדובר על קטנים שהגיעו לגיל חינוך, איך כתב השו"ע שמנהג טוב להביאם? על כך הוא משיב, שמדין חינוך יכול לקרות בפניהם בביתם. אך כדי לפרסם את הנס ביותר, מביאים את הקטנים לבית הכנסת. שבכך מחנכם שגם בגדולותם ישמעו בציבור.

---

[1] פרק ב', הל' ה'/ ד']
[2] אורח חיים, סי' תרפ"ט, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה
[3] שם
[4] שם, ס"ק י"א
[5] שם

אך שו"ת חלקת יעקב[6], חולק על דברי המשנה ברורה, כיון שהוא מבין שמדובר על קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך. שאם מדובר שהגיעו לגיל חינוך, לא שייך לומר על כך מנהג טוב, אלא זה חיוב. הוא עוד מוסיף שכתוב בשו"ע שיש להביא את הקטנים, דהיינו החיוב על האב. בקטן שהגיע לגיל חינוך, החיוב על הבן[7]. לכן הוא כותב שמדובר על קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך.

מבואר מדברי שו"ת חלקת יעקב שהחיוב הוא משום פרסומי ניסא, שמתוך כך ישאלו התינוקות מה ענין של כל הקריאה, ומתוך כך יבוא לספר על גבורותיו ונפלאותיו של ה'.

יש יסוד לדברי שו"ת חלקת יעקב בראשונים. הראבי"ה[8], מחדש על פי הירושלמי שכתוב שם שיש להביא את הקטן, משום שאף הן היו באותו הנס, שצריך להביא אפי' קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך. כלומר הוא מבין שאם מדובר בירושלמי על קטנים שהגיעו לגיל חינוך, אז מה הירושלמי צריך להביא את הטעם שאף הן היו באותו הנס? מבואר מדבריו שהבאת הקטנים הוא כדי לפרסם את הנס, ומדובר על קטנים שיודעים לשאול. כעין הדברים האלה מובאים גם בספר הפרנס[9], שכותב שיש להביא קטן שלא הגיע לגיל חינוך, רק צריך שיודע להבין ולשאול.

לכן נראה שכך נכון לפסוק להלכה. ואע"פ שכתבתי לעיל שיכול להיות שאין חיוב פרסומי ניסא ביום העצמאות ויום ירושלים, בכ"ז כבר כתבתי לעיל ראוי ונכון לפרסם את הנס, ולכן ראוי ונכון להביא את הילדים. נוסף על כך כתבתי לעיל שאין זה ברור לגמרי שאין חיוב פרסומי ניסא ביום העצמאות ויום ירושלים.

---

[6] אורח חיים, סי' רל"ב

[7] דהיינו כדעת התוס', מס' מגילה, דף י"ט, עמ' ב'. לא כדעת הרמב"ן, מובא בר"ן בחידושיו למס' מגילה, דף ו', עמ' ב'– מדפי הרי"ף.

[8] על מס' מגילה, סי' תקס"ט

[9] אות ע"ר

פסקי הלכה בסדר התפילה

1– אם ידע שאין חובה לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, ובכ"ז קיבל על עצמו או נהג בסתמא לעשות יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, ולא קיבל את הדברים בלי נדר, אין לו לומר תחנון ביום העצמאות וביום ירושלים[1], וכבר ממנחה לפני ליל יום

---

[1] הטעם למסקנה זו, הוא כדלהלן:

א– רב נטורנאי גאון [תשובות רב נטורנאי גאון, ברודי, אופק, אורח חיים, סי' ל"ז] כותב שנפילת אפיים בציבור, הוא רשות.

הריב"ש [שו"ת שלו, סי' תי"ב] כותב שנפילת אפים, אינו חובת התפילה, אלא שהיה מנהג גם בימי רז"ל. הוא מביא כמה הוכחות יפות לכך.

הטור [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ח{א}– הוצאת שירת דבורה] מביא את דברי רב נטורנאי גאון.

ב– רב נטורנאי גאון [מובא בטור, אורח חיים, סי' קל"א, סע' ד'] כותב שכיון שנפילת אפים רשות, אז אין נופלים על הפנים בבית החתן.

הטור ושו"ע [שם] פוסקים כדבריו.

מילא החתן אינו נופל על הפנים, ואינו אומר תחנון, כיון שזה ימי שמחה שלו [נראה שעשו את שבעת ימי המשתה של החתן כמו דין של רגל, שרבנן עשו את זה כדין רגל, שרואים שאפי' דוחה אבילות דאורייתא של יום ראשון. עיין בריטב"א, מס' מגילה, דף ה', עמ' ב']. אך שאר הציבור למה שלא יאמרו, אין זה ימי שמחה שלהם? המשנה ברורה [סי' קל"א, ס"ק כ"ג] מביא בשם אחרונים שהסיבה ששאר הציבור, אינם אומרים תחנון, היא משום שמצוה לשמוח עם החתן, אז השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו.

נראה שיום העצמאות ויום ירושלים לא גרעו מדין שאר הציבור שאין אומרים תחנון כשחתן נמצא בבית הכנסת.

ג– מבואר בכמה ראשונים [עיין לקט יושר, חלק א', אורח חיים, עמ' י"ט, ענין ד'. ספר המנהגים לר' אייזיק דטירנא, הגהות המנהגים, חודש טבת, אות מ'. שבולי לקט, ענין התפילה, סי' ל'. הגהות מיימוניות, הל' תפילה, אות ש'. תרומת הדשן, פסקים וכתבים, סי' פ"א], שאין אומרים תחנון ואין עושים נפילת אפים ביום של המילה. ויש אפי' דעות [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, הגהות המנהגים {חודש טבת, אות מ'}, בשם מנהגי דורא], שאין אומרים בכל בתי הכנסת, ולא רק בבית הכנסת שיש בו את המילה. והסיבה לכך היא משום שאליהו הנביא בא, וכולם בשמחה.

השו"ע [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ד], פסק שאין אומרים נפילת אפים בבית הכנסת ביום המילה. רמ"א מגיה שם שהדין הזה, הוא דוקא באותו בית הכנסת שנמצא שם המילה, אך אם הברית מילה בבית הכנסת אחר, אומרים תחנון בבית הכנסת שאין שם הברית מילה.

מגן אברהם [שם, ס"ק י"א] כותב שמשמע מדברי הרמ"א שאם אין עושים את המילה בבית הכנסת, אלא בבית של הורי התינוק, אז בבית הכנסת, אפי' בזה שמתפלל בו אבי הבן, אומרים תחנון. אך הוא מביא שספר כנסת הגדולה כתב שמנהג בכל המקומות שאפי' המילה בבית אחר, אין נופלים בבית הכנסת שמתפלל שם בעל הברית.

המשנה ברורה [שם, ס"ק כ"ב] עוד מוסיף שמדברי השו"ע מבואר שאין אומרים תחנון בבית הכנסת שימולו בה את התינוק, אע"פ שאין מתפללים שם בעלי הברית. ועוד מוסיף שכתבו האחרונים שאם הבעלי ברית מתפללים שם, אע"פ שהמילה בבית אחר, בכ"ז אין נופלים על הפנים.

מילא הבעלי ברית אינם אומרים תחנון, אך כאן ציבור שלם אינו אומר תחנון, אפי' שאין זו השמחה שלהם, ולדעת האחרונים שמביא המשנה ברורה, אפי' שהמילה תהיה בבית אחר.

ד– בראשונים מובא כל מיני ימים שאין אומרים בהם תחנון, וכבר הבאתי לעיל שמן הימים הללו יש ללמוד ליום העצמאות ויום ירושלים, כיון שיום העצמאות ויום ירושלים, לא גרעו מהם.

יש ראשונים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של כל השנה] שסוברים שאין אומרים תחנון בל"ג בעומר. כך פוסק הרמ"א [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ו'].

יש ראשונים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של כל השנה. רשב"ץ, מאמר חמץ, אות ד'. רב האי גאון בתשובות הגאונים, שערי תשובה, סי' של"ו– של"ח. הגהות מיימוניות {הל' תפילה, פרק ה', אות ש'}, מזכיר מראש חודש ניסן עד אסרו חג של פסח] שסוברים שאין אומרים תחנון בכל ימי ניסן. כך נפסק להלכה בשו"ע [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'. סי' תכ"ט, סע' ב'].

יש ראשונים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של כל השנה. רשב"ץ, מאמר חמץ, אות ד'.הגהות מיימוניות {הל' תפילה, פרק ה', אות ש'}, מזכיר ג' ימי הגבלה. וגם מזכיר מנהג מראש חודש סיון], שסוברים שאין אומרים תחנון מראש חודש סיון עד השמיני בסיון. וכן פוסק הרמ"א [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'. שם, סי' תצ"ד, סע' ב'].

יש ראשונים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של כל השנה. הגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש'. שבולי הלקט, ענין התפילה, סי' ל'], שסוברים שאין אומרים תחנון בימים שבין יום הכפורים לסוכות, ויש אפי' מוסיפים שאין אומרים בכל חודש תשרי [רשב"ץ, מאמר חמץ, אות ד. בתשובות הגאונים, שערי תשובה, סי' של"ו– של"ח]. שו"ע [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'], פסק שאין לומר נפילת אפים בין יום הכפורים לסוכות. יש אחרונים שסוברים שכל חודש תשרי אין אומרים נפילת אפים [עיין פרי חדש, שם, ס"ק ז'. שערי תשובה, שם, ס"ק י"ט].

ה– שו"ת לב חיים [חלק ג', סי' ק"נ] כותב שמי שחלה חולי מסוכן, ונעשה לו נס וניצל ממיתה וקיבל על עצמו לעשות אותו ליום משתה, אינו צריך לומר תחנון ביום זה.

ספר יוסף אומץ [סי' תתש"ט] כותב שיום שנעשה להם נסים קבעו את היום למשתה ולשמחה ושלא לומר תחינות בשחרית [וכדברים הללו מובא בספר מועד לכל חי, למהר"ח פלאגי, סי' ו', אורח חיים].

וכן ראיתי בספר נהר מצרים [הל' נפילת אפים, אות ה'] שכותב: "יום כ"ח לחודש אדר אין נופלים על פניהם פה מצרים מפני הנס שנעשה בו".

ו– ברכי יוסף [אורח חיים, סי' קל"א, דין י"ג] מביא בשם הרב יעקב מולכו שאם יש ספק אם צריך לומר נפילת אפים או לא, אז יותר טוב שלא יפלו, כיון שנפילת אפים היא רשות, ואם לא יפלו אין בכך כלום.

העצמאות ויום ירושלים אין לו לומר תחנון[2]. בתחנון כלול והוא רחום[3] ונפילת אפים. בנוגע לאמירת וידוי וי"ג מידות, נראה שאין איסור לומר, אך נראה שעדיף שלא לומר[4]. גם מי שנוהג לעשות יום שמחה ביום

---

[2] יש מחלוקת בין הראשונים אם אין אומרים תחנון גם מערב חנוכה וערב פורים, כלומר במנחה לפני ליל חנוכה וליל פורים [עיין שבולי הלקט, ענין התפילה, סי' ל'. ענין פורים, סי' קצ"ד. אבודרהם, מעריב של שבת].

בספר סידור הגאונים והמקובלים [מערכת התפילה, פרק ז', סי' ו'] מובא שנוהגים שאין נופלים על הפנים במנחה שלפני ראש חודש, לפני חנוכה ופורים, ערב שבת וערב יום טוב. הוא מביא שספר עתים לבינה ביאר שהסיבה שאין נופלים על הפנים בזמנים אלו, היא כדי שיזכור בתפילת מעריב להזכיר את המאורע.

הטעם הזה אינו שייך ביום העצמאות ויום ירושלים.

השו"ע [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ו'] רק מזכיר ראש חודש שאין אומרים תחנון במנחה שלפניו, וכן בחנוכה הוא מביא שיש אומרים שאין אומרים במנחה שלפניו.

לפי"ז נראה שיש לומר תחנון במנחה לפני ליל יום העצמאות ויום ירושלים.

אך נראה שאפשר להתיר שלא לומר תחנון, על פי דברי ספר המנהגים [לר' אייזיק דטירנא, חודש אייר] שכתב שבל"ג בעומר, אין אומרים תחנון בערב שלפניו.

יש מחלוקת מנהגים [עיין באר היטב, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ה'] אם אין אומרים תחנון במנחה שלפני ל"ג בעומר. הפרי מגדים [שם, אשל אברהם, ס"ק ג'] ומשנה ברורה [שם, ס"ק ט'] כתבו שאין לומר תחנון.

יש להוסיף שהפרי מגדים [אורח חיים, משבצות זהב, סי' קל"א, ס"ק ט"ו] כותב שיש כלל שכל יום שאין אומרים בו תחנון, אז גם במנחה שלפניו אין אומרים. חוץ מערב ראש השנה, שאין אומרים בשחרית ואומרים באשמורת, אז כל שכן שאומרים במנחה שלפניו. וכן בערב יום הכפורים, שאומרים במנחה שלפניו.

כך גם מבואר בדברי המשנה ברורה [שם, ס"ק ל"ג], שכותב על כל הימים שמזכירים השו"ע ורמ"א שאין אומרים בהם תחנון, גם במנחה שלפניכן, אין אומרים תחנון.

כבר דנתי לעיל [במאמרי "ראוי ונכון לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים, כימי שמחה"] על הימים שמוזכרים בשו"ע שאין אומרים בהם תחנון, שאפשר ללמוד מהם לדין יום העצמאות ויום ירושלים.

עוד מצאתי בספר נהר מצרים [הל' נפילת אפים, אות ה'] שמדבר על היום הזה שנעשה להם נס, הוא כותב שגם אין נופלים על פניהם במנחה שלפניו.

[3] קיצור שלחן ערוך [סי' כ"ב, סע' ט'] כותב שבימים שאין אומרים נפילת אפים, גם אין אומרים "והוא רחום". כן משמע מדברי המשנה ברורה [סי' קל"א, ס"ק כ"ט].

[4] תשב"ץ [חלק ב', סי' רמ"ח] כותב שבכל חודש ניסן וחודש תשרי, אין נופלים על הפנים, אך וידוי וי"ג מידות אומרים.

אך שבולי הלקט [ענין התפילה, סי' ל'] כותב בנוגע לנפילת אפים כשיש שם חתן, שלא רק שאין נופלים על הפנים, גם אין אומרים וידוי ואבינו הרחמן. אך אח"כ הוא דן בנוגע לבית הכנסת שיש בה ברית מילה, ושם מביא מנהגים שונים. במנהג ראשון הוא מביא שם, שאין נופלים על הפנים, אבל אומרים וידוי. אח"כ הוא מביא בשם ר' יצחק בר' יהודה, שאין אומרים שום דבר. אין נופלים על הפנים, אין אומרים תחנונים ואין אומרים והוא רחום.

העצמאות וביום ירושלים, אך קיבל את הדברים בלי נדר, וכן שנוהג משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל, אין לו לומר תחנון בימים אלו[5].

2– ביום העצמאות וביום ירושלים, אין לומר מזמור "למנצח וכו' יענך ה' ביום צרה". אפי' מי שלא קיבל על עצמו בנדר לעשות יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, אין לו לומר מזמור "למנצח", וכן מי שנוהג כמו הרבנות הראשית לישראל, אין לו לומר "למנצח"[6].

מצאתי בשֵׁדֵי חמד [כרך ז', אסיפת דינים, מערכת וי"ו, אות ג'] שמביא מספר הרב הפרד"ס שכותב שמותר לומר הוידוי, אף בימים שאין אומרים תחנונים, שאע"ג שלא תקנו לומר תחנונים, בכ"ז אפשר לומר וידוי. הוא אפי' סובר שבשבת ויום טוב, מותר לאדם לומר וידוי, אם יבוא לאדם איזה התלהבות ונכספה וגם כלתה נפשו להתודות בינו לבין קונו לשוב מעבירות שבידו, ותבוא עליו הברכה. השֵׁדֵי חמד דוחה את דבריו בנוגע לשבת ויום טוב, אך הוא כותב שבראש חודש, חנוכה ושאר ימים שאין אומרים בהם תחנונים, אפשר לסמוך על דבריו ולומר הוידוי למי שבא לו התעוררות לשוב בתשובה.

יוצא שגם לדעת השֵׁדֵי חמד אין לומר וידוי אלא דוקא מי שבא לו התלהבות וכיוצ"ב. אך סתם כך ביום שאין אומרים בו תחנון, אין אומרים בו וידוי.

[5] רואים ממה שהבאתי לעיל שמקילים מאוד בתחנון. לכן גם מי שלא קיבל על עצמו בנדר לעשות יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, בכ"ז ראוי לנהוג יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, וכפי שהתבאר לעיל ביום שמחה אין אומרים תחנון. רואים שכך נהגו אנשים שאירע להם נס. וכן רואים מכל ימי השמחה שהבאתי לעיל שלא אומרים בהם תחנון.

גם הרבנות הראשית לישראל פסקה שאין לומר תחנון ביום העצמאות ויום ירושלים [עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, חלק ב', עמ' 835, 854].

יש לדון שאולי מי שקיבל על עצמו בנדר לעשות את הימים האלה ימים טובים הכתובים במגילת תענית או כימי שמחה, וכן שנהג כך בסתמא, יהיה אסור לו לומר תחנון מדין נדר. שהרי בימים טובים הכתובים במגילת תענית וכן בימי שמחה, אין אומרים תחנון. ולכן כשקיבל על עצמו לנהוג כך בימים אלו, אז הוא קיבל על עצמו שלא לומר תחנון בימים אלו. גם אם קיבל על עצמו לנהוג בימים אלו כפסקי הרבנות הראשית לישראל, יכול להיות שיהיה אסור לו מדין נדר לומר תחנון.

[6] כתבתי דברים אלה על פי היסודות הבאים:

א– האבודרהם [ברכות אירוסין ונישואין] כותב שבאשביליא אין אומרים למנצח בבית החתן, אך בטליטלה אומרים למנצח. אבל הוא כותב שיותר טוב מנהג אשביליא, כיון שרב נטורנאי גאון כתב שנפילת אפים רשות, ולכן אין נופלים בבית החתן. ויש לומר שכל שכן כך הדין באמירת מזמור למנצח, שהיא רשות, וראוי שלא לאומרו.

פרי מגדים [אורח חיים, משבצות זהב, סי' קל"א, ס"ק ט'] סובר שבבית הכנסת שמתפלל שם חתן, גם הציבור לא יאמרו למנצח.

כבר כתבתי לעיל שנראה שאפשר ללמוד את יום העצמאות ויום ירושלים משאר הציבור שאין אומרים למנצח בבית החתן.

ב– חש"ך [יורה דעה, סי' רס"ה, ס"ק כ"ד] מביא מנהגים שונים בדין אמירת למנצח בבית הכנסת שעושים שם ברית מילה. שיש שנוהגים שכולם אינם אומרים למנצח.

3– אין לומר "קל ארך אפים" ביום העצמאות וביום ירושלים[7]. והוא הדין אפי' מי שלא קיבל על עצמו בנדר לעשות יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים.

4– כשחל יום העצמאות להיות בשבת, אין אומרים "צדקתך צדק"[8]. אפי' לפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל שיש להקדים את יום

לפי אלו שנוהגים שלא לומר למנצח, נראה שאפשר ללמוד מכך לדין יום העצמאות ויום ירושלים.

ג– פרי חדש [אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק א'] כותב שהמנהג אצלם שבכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, אין אומרים מזמור "למנצח".

ד– הדרכי משה [אורח חיים, סי' אות ז'] מביא שמובא במנהגים שגם בימים שאין אומרים תחנון, בכ"ז אומרים למנצח. חוץ מראש חדש, חנוכה, פורים, ערב פסח וערב יום כפור שכל אלו הימים הם ימים טובים, ולא שייך לומר בהם "יענך ה' ביום צרה". וכן פוסק הרמ"א [שם, סע' א'].

נראה לי שגם לדבריו יש לומר שביום העצמאות ויום ירושלים, אין לומר "למנצח", כיון שאין זה יום צרה. אבודרהם [נפילת אפים, אשרי, למנצח ובא לציון] כותב שאין אומרים מזמור "למנצח" בימים שאינם ימי צרה.

ה– במהרי"ל [מנהגים, הל' חודש ניסן, אות א'] מבואר שכל יום שאומרים בו הלל, אין אומרים בו "למנצח".

כיון שכתבתי לעיל שאומרים הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, אז אין לומר "למנצח".

גם הרבנות הראשית לישראל פסקה שלא לומר "למנצח" [עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, חלק ב', עמ' 838, 896].

[7] הפרי מגדים [אורח חיים, משבצות זהב, סי' קל"א, אות ט"ז] ומשנה ברורה [שם, ס"ק ל"ה] כותבים שדין "קל ארך אפים" כדין אמירת "למנצח".

עוד ראיתי בסידור כנסת הגדולה [חלק א', סדר הוצאת ספר תורה, עמ' ר"ט] שביום שאין אומרים בו תחנון החזן אומר במקום קל ארך אפים פסוקים אחרים– "יהי ה' אלקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו וכו'" עיין שם.

[8] יש מחלוקת ראשונים באיזה ימים אומרים צדקתך צדק ובאיזו ימים אין אומרים. יש מן הראשונים [ספר המחכים, ד"ה הקורא, המתחיל סמוך להערה שכ"ט. מאמר חמץ לרשב"ץ, אות ד'. תשובת הגאונים, שערי תשובה, סי' ל'. רי"ץ בן גיאת, מובא בראא"ש, מס' מועד קטן, פרק ג', סי' פ"ז. גם בכל בו [סי' מ'], מובא הענין הזה של ההלל, אך שם אינו מובא הטעם הזה שכתוב בהלל "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"], שסוברים שדוקא בימים שאומרים בהם הלל, אין אומרים צדקתך צדק, כיון שבהלל אומרים "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", ואינו ראוי להזכיר בו דברי עצב. יש [תשובות הגאונים, שערי תשובה, סי' ל'. רי"ץ בן גיאות, מובא בראא"ש, מס' מועד קטן, פרק ג', סי' פ"ז], גם כאלו שמוסיפים שכל ימים שהם ימי שמחה, כמו חנוכה וראש חודש, שכתוב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם", אז אין אומרים בהם צדקתך צדק. כן יש שסוברים [שבולי לקט, ענין שבת, סי' קכ"ד], שכיון שאומרים צדקתך צדק במנחה מפני כבודו של משה רבינו שנפטר בשבת במנחה כמו שקבלנו מרבותינו שאמרו מלאכי השרת צדוק הדין לפניו ואנחנו יודעים שלא היה אותו היום לא ראש

העצמאות ליום חמישי[9]. אך לפי מנהג התימנים נראה שלפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל, שמקדימים את אמירת ההלל ליום חמישי, אז

חדש ולא יום טוב שבשבעה באדר מת משה. על כן בכל מקום שאנחנו יכולים לדחותו מפני שום דבר כמו בזמן שחל ראש חדש ויום טוב להיות בשבת, אז דוחים אותו.

נראה שרק לפי דעת הראשונים שאין לומר צדקתך צדק כשאומרים הלל, אין לומר צדקתך צדק ביום העצמאות, אך לפי הטעמים האחרים אין הכרח ללמוד שכן הדין ביום העצמאות ויום ירושלים. יש עוד לעיין שלפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל לומר את ההלל ביום חמישי, אז יצא שלכל הטעמים יש לומר צדקתך צדק בשבת.

אך נראה שאפשר ללמוד דין זה ממה שפסקו הטור ושו"ע [אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'] שאין אומרים צדקתך צדק בכל חודש ניסן. וכבר נכתב לעיל שאפשר ללמוד דין יום העצמאות מדין ימי חודש ניסן.

יש להוסיף שמובא בספר המנהגים [לר' איזיק מטירנא, מנהג של כל השנה. כן כותב הגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש'. כן משמע מדברי המהרי"ל, מנהגים, הל' חודש ניסן] שאין אומרים צדקתך צדק בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון. אין אומרים כל ימי ניסן, בל"ג בעומר, מר"ח סיון עד ח' בו וכו'. וכן פוסק השו"ע [אורח חיים, סי' רצ"ב, סע' ב'].

אך יש להעיר ששו"ת פעולת צדיק [חלק ג', סי' ק"נ] מעיר על דברי השו"ע הללו, כיון שהשו"ע פסק שאומרים צידוק הדין בראש חודש, וגם בימים שאין אומרים בהם תחנון. לכן איך הוא פוסק כאן לענין שבת שאין אומרים צדקתך צדק ביום שאם היה חל בחול לא היו אומרים בו תחנון. עוד הוא מוסיף לתמוה שאפי' לדעת הרמ"א שסובר שאין אומרים צידוק הדין ביום שאין אומרים בו תחנון, עדיין קשה דין זה, שהרי אומרים צדקתך צדק בכל שבת, ובודאי שבת לא גרע מיום שאין אומרים בו תחנון, לא גרע מראש חודש וחול המועד. הוא כותב שהדין הזה של השו"ע שאין אומרים צדקתך צדק ביום שאין אומרים בו תחנון מקורו במנהגי אשכנז, והם הולכים לשיטתם שסוברים שאין אומרים צידוק הדין ביום שאין אומרים בו תחנון. שו"ת פעולת צדיק סובר שדין צדקתך צדק כדין צידוק הדין.

לא ברור לי מסקנת דבריו, כיון שהוא מביא את דברי הראשונים שסוברים שאין אומרים צדקתך צדק בכל יום שאומרים בו הלל, לכן נראה מסקנת דבריו שאין לומר צדקתך צדק בכל יום שאומרים בו הלל. ולפי"ז לא מיושבים הדברים, שהרי גם בימים שאומרים בהם הלל, כמו בחול המועד וראש חודש, אומרים צידוק הדין. וא"כ למה בימים אלו לא נאמר צדקתך צדק?

שו"ת עולת יצחק [חלק ב', סי' רכ"ח] כותב שבאמת לפי מהלך דבריו יוצא שגם בראש חודש, יש לומר צדקתך צדק. ואפי' אם יחול יום טוב בשבת יאמרו צדקתך צדק. כיון שכל הסיבה שאין אומרים צידוק הדין ביום טוב, משום שאין מתעסקים אז במת. שלפי דעת שו"ת פעולת צדיק צדקתך צדק הוא רק שבח והודאה. שו"ת עולת יצחק כותב שהמנהג אצל התימנים שלא לומר צדקתך צדק ביום שיש בו הלל.

נראה לי שגם לפי מנהג התימנים שלא לומר צדקתך צדק דוקא ביום שאומרים בו הלל, אין לומר צדקתך צדק ביום העצמאות שחל להיות שבת. אך לפי פסק הרבנות הראשית לישראל שמקדימים את אמירת ההלל ליום חמישי, יאמרו צדקתך צדק. רק לפי מה שפסקתי לעיל, אין להם לומר צדקתך צדק.

[9] לפי מה שהבאתי לעיל שאין אומרים צדקתך צדק בכל יום שאם היה בחול, לא היו אומרים בו תחנון, נראה שגם כשחל יום העצמאות להיות בשבת, אע"פ שמקדימים את אמירת ההלל ליום חמישי, בכ"ז יש שמחה בשבת. סך הכל היום זה, הוא יום שאירע בו נס לעם ישראל.

יש לומר "צדקתך צדק" בשבת[10]. לפי מה שכתבתי [לקמן] שיש לומר את ההלל בשבת, אז גם למנהג התימנים אין לומר "צדקתך צדק".

5– כשחל יום ירושלים ביום ראשון, אין לומר "צדקתך צדק" בשבת[11].

6– כשחל יום העצמאות בשבת, אם נוהגים כפי פסיקת הרבנות הראשית לישראל, ומקדימים לומר את ההלל ביום חמישי, אז יש לומר "אב הרחמים" בשבת[12]. אך לפי מה שכתבתי לקמן שנראה לי שאין להקדים

---

[10] כתבתי דברים אלה על פי מה שהובא לעיל, שמנהג התימנים לומר צדקתך צדק בכל שבת, חוץ משבת שבו אומרים הלל.

[11] הטור [אורח חיים, סי' רצ"ב, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה] כותב שנוהגים באשכנז כשאין תחינה ביום ראשון שאין אומרים בשבת צדקתך.

השו"ע [שם] כותב שאם חל בשבת יום שאילו היה חול לא היו אומרים בו במנחה נפילת אפים, אין אומרים צדקתך צדק.

על הדברים האלה כותב המגן אברהם [שם, ס"ק ג'] שכוונת הדברים בין שיום שבת הוא ראש חודש, ובין שיום ראשון הוא ראש חודש, אין אומרים במנחה נפילת אפים, ולכן אין אומרים צדקתך [כן כותב המשנה ברורה, שם, ס"ק ז'].

כיון שפסקתי לעיל שאין לומר תחנון במנחה שלפני ליל יום ירושלים, אז כן יהיה הדין בצדקתך צדק.

[12] יש מנהגים שונים בזמנים שאומרים "אב הרחמים". יש סוברים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של שבת] שיש לומר בכל שבת, חוץ מכשמברכין את החדש, בחתונה, ראש חודש, חנוכה ויום טוב. והסיבה שאין לומר בימים אלו, כיון שנאמר "בהיות טוב אל תיקרי רע". יש שמוסיפים שגם אין אומרים כשחל מילה [הגהות המנהגים שם, אות מ"ד]. יש מקומות שנוהגים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של שבת], שאין אומרים אב הרחמים, אלא בין פסח לעצרת, ואז אומרים אותו אפי' כשמברכין החדש. יש שסוברים [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, חג הפסח. מהרי"ל [מנהגים, דיני הימים שבין פסח לשבועות, אות א'], כותב כך, אך אין הוא כותב שאין אומרים אב הרחמים כשחל ראש חודש אייר להיות בשבת], שבימי הספירה אומרים אב הרחמים בכל השבתות, גם כשמברכים את החודש, אך אם ראש חודש אייר חל בשבת, אין אומרים אב הרחמים. יש נוהגים לומר אב הרחמים רק בשבת שלפני שבועות, שאז מזכירין את הקדושים של גזירת תתנ"ו. וגם בשבת חזון ישעיהו, אומרים אב הרחמים, כיון שגם אז מזכירין את הקדושים [מהרי"ל, מנהגים, הל' שבועות, אות א']. יש שכותבים שבין ראש חודש סיון עד אחר אסרו חג של שבועות, אין אומרים תחנון, ובכ"ז בשבת שלפני שבועות אומרים אב הרחמים [ספר מנהגי הרב זלמן יענט, ד"ה סיון].

הרמ"א [אורח חיים, סי' רפ"ד, סע' ז'] פוסק שנוהגים לומר אב הרחמים בכל שבת, ובכל השבתות שאין אומרים צדקתך צדק, אין אומרים אותו, גם כשיש חתן או מילה אין אומרים אב הרחמים. ויש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכין החודש מלבד בימי הספירה והולכים בכל מקום אחר המנהג.

ומגן אברהם [שם, ס"ק ח'] לומד מדברי הרמ"א שהוא סובר שבימי הספירה אומרים אב הרחמים, אפי' שחל מילה בשבתות החם. הוא מוכיח דבר זה, מכך שאומרים אב הרחמים בחודש ניסן שמברכין את החודש של אייר, כלומר אע"פ שבחודש ניסן אין אומרים צדקתך צדק, וכן אין אומרים תחנון, בכ"ז אומרים אב הרחמים.

את אמירת ההלל, ויש לומר את ההלל בשבת, אין לומר "אב הרחמים" בשבת[13].

7– הזכרת נשמות, או כפי שנקראים בעדות המזרח "השכבות", שנוהגים לומר בשבת, לפי מנהג אשכנז אין לאומרם בשבת שחל בו יום העצמאות, אפי' לפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל להקדים את אמירת ההלל ליום חמישי[14]. אך למנהג הספרדים ותימנים, יש לומר את ה"השכבות", ואפי' לפי מה שכתבתי שאומרים הלל בשבת[15].

לבושי שרד [שם] מוסיף שם שאפי' כשחל מילה בחודש ניסן בשבת שמברכין את חודש אייר, בכ"ז אומרים אב הרחמים [כן מבואר בפרי מגדים שם, אשל אברהם, ס"ק ח'. ומשנה ברורה, שם, ס"ק י"ח]

לפי"ז יוצא שבימי הספירה אומרים אב הרחמים, אפי' בזמנים שאין אומרים צדקתך. לכן נראה שגם ביום העצמאות ויום ירושלים שחלים בשבת, יש לומר אב הרחמים.

[13] נראה לי שאינו מתאים לומר הלל ולומר אב הרחמים. אע"פ שאומרים אב הרחמים בימים שאין אומרים בהם תחנון, בכ"ז אין אומרים אב הרחמים בימים שאומרים בהם הלל. נראה שעל כך שייכים דברי ספר המנהגים שאין לומר אב הרחמים בחנוכה, משום "בהיות טוב אל תיקרי רע".

[14] שתי ראיות למה שכתבתי כאן:

א– מהרי"ל [מנהגים, הל' טבת, שבט, אדר, סי' ד'] כותב שבכל ימי ניסן, אין מזכירין נשמות. כך פסקו באר היטב [אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ו'] ומשנה ברורה [שם, ס"ק ח'].

כבר נכתב לעיל שאפשר ללמוד לדין יום העצמאות ויום ירושלים מדין ימי ניסן.

ב– מובא בספר המנהגים [לר' אייזיק דטירנא, מנהג של שבת] שבשבת שמברכים את החודש, כמו שאין אומרים אב הרחמים, כן אין מזכירים נשמות.

המגן אברהם [סי' רפ"ד, ס"ק ז'] כותב כשמברכים את החודש אין מזכירים נשמות, רק למי שנקבר באותו שבוע.

לבושי שרד [שם] מבאר את דבריו, שכוונתו לומר אפי' בימי הספירה, שאז אומרים אב הרחמים, בכ"ז אין מזכירים נשמות [כן פוסקים הפרי מגדים {שם, אשל אברהם, ס"ק ח'} ומשנה ברורה {שם, ס"ק י"ז}, הם עוד מוסיפים שאין מזכירים נשמות כלל].

לכן כמו שאין מזכירים נשמות כשמברכים את החודש, כן אין לומר ביום העצמאות. ואפי' שאין אומרים הלל, בכ"ז הוי יום שמחה, ולא גרע משבת שמברכים את החודש.

[15] שולחן ערוך המקוצר [לר' יצחק רצאבי, חלק ב', סי' נ"ח, הערה ל"ח], כותב שמנהגם [מנהג התימנים], שלעולם אומרים השכבות, ולעולם אין נמנעים מלומר בו השכבה. לכן הוא סובר שאומרים השכבה גם בימי חודש ניסן, חנוכה וראש חודש כשעולים לבית הקברות [חלק ה', סי' קצ"ד, הערה כ"ג]. ראיתי שבילקוט יוסף [הלכות ביקור חולים ואבלות, סי' מ', סע' כ"ט], כתוב שאם יום השנה חל בחנוכה או בפורים, מותר ללכת לבית הקברות ולקרוא מזמורי תהילים ולערוך שם השכבה. וכותב שאם חל יום השביעי או יום השלישים להיות בפורים או בחנוכה, אז טוב ונכון שלא יעלו לבית הקברות, כיון שיש חשש שיבואו לידי בכי, ולכן ידחו את העליה לקבר. אך את האזכרה יעשו ביום השבעה ושלשים.

רואים כאן שמנהגם לעשות השכבה גם בימי חנוכה ופורים.

8– נראה לי שבליל יום העצמאות וליל יום ירושלים יש לומר "והוא רחום יכפר עון" קודם תפילת ערבית, כמו בכל תפילת ערבית[16].

[16] בפסקי הרבנות הראשית לישראל בזמן כהונתו של הרב שלמה גורן זצ"ל מובא שאין לומר "והוא רחום יכפר עון" קודם תפילת ליל יום העצמאות [ספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 896].

בפסקי הרבנות הראשית לישראל בשנים הקודמות לכן, לא מצאתי פסק זה. אינו מובן לי סברתו של הרב שלמה גורן. כדי להסביר את הטעם שנראה לי שאין לנהוג כפי שכתב הרב שלמה גורן זצ"ל, יש לעיין במקור אמירת "והוא רחום" קודם תפילת ערבית.

הטור [אורח חיים, סי' רל"ז, סע' א'– הוצאת שירת דבורה] מביא ב' טעמים לאמירת "והוא רחום" קודם תפילת ערבית: 1– בשחרית ומנחה יש תמידין שמכפרין, אבל ערבית שאין תמיד לכפר, תקנו לומר "והוא רחום". 2– נהגו ללקות בערבית לאחר שחטאו כל היום ובמלקות מתכפר להם, לכך נהגו לומר אחר המלקות "והוא רחום".

הבית יוסף [שם], מביא כמה טעמים בשם הכל בו: 1– מובא במדרש תנחומא [פרשת פנחס, אות י"ג], לעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון שתמיד הבוקר מכפר עוונות הלילה ותמיד הערב מכפר עוונות היום. על פי זה כותב הכל בו שלכן תקנו לאמור והוא רחום בשחרית ובערבית, שבשחרית אומרים אותו בסדרי קדושה, ובערבית אומרים אותו קודם תפילת ערבית [פרי מגדים (משבצות זהב, אורח חיים, סי' רל"ז)], מסביר את הדברים קצת אחרת. הוא מסביר שכוונת הכל בו, שמשעה ט' ומחצה ואילך אין מי שיכפר על עוונות האדם, כיון שכבר נקטר תמיד של בין הערביים. 2– כל היום אדם חוטא, ובערב צריך אדם לומר כפרה על חטאו.

הטור [אורח חיים, סי' רס"ז, סע' ב'], דן באמירת "והוא רחום" בליל שבת. הוא מביא שמנהג ספרד לאמרו בליל שבת, מנהג אשכז שלא לאמרו, וזאת משום הטעם שאומרים "והוא רחום" משום המלקות שהיו מקבלים, לכן בשבת אין לאמרו.

כלומר בליל שבת לא היו לוקים, ולכן לא שייך לומר "והוא רחום".

הפרישה [שם, ס"ק ג'], כותב שאע"פ שלפי הטעם האחר שהביא הטור, כלומר משום שאין תמיד שמקריבין בלילה, שייך לומר "והוא רחום" גם בליל שבת, בכ"ז נראה שרק אומרים "והוא רחום" כששייכים כל הטעמים.

מובא באחרונים עוד טעמים למה אין אומרים "והוא רחום" בשבת, ויש שמוסיפים גם ביום טוב. יש שאומרים שאומרים "והוא רחום" קודם תפילת ערבית, כיון שלא היו מקריבין לכפר, וג' כוחות של מלאכי חבלה נרמזים בפס'. בליל שבת לא ניתן להם רשות לחבל, ולכן אין לאמרו [עיין אשל אברהם, אורח חיים, סי' רל"ו, ס"ק א']. עוד טעם מובא באחרונים שבשבת יש מנוחה לרשעים בגיהנום [עיין אליהו רבה, אורח חיים, סי' רל"ז, ס"ק א'. פרי מגדים, משבצות זהב, סי' רל"ז].

ביום העצמאות נראה שייכים כל הטעמים הללו, שהרי אין כאן תמיד שיכפר על העוונות. אפשר ללקות גם בליל יום העצמאות. שייך גם הטעם שלעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עון. וכן שייך הטעם שכל היום אדם חוטא. גם הטעם שמובא באחרונים נראה ששייך בליל יום העצמאות, שדוקא בשבת ויו"ט ניתן להם מנוחה.

אין אנחנו מוצאים שבפורים וחנוכה אין אנחנו אומרים "והוא רחום" קודם תפילת ערבית, וא"כ מה עדיף יום העצמאות מימים אלו.

9– ביום העצמאות וביום ירושלים, אם רוצים אפשר לומר בפסוקי דזמרה את המזמורים שמוסיפים בשבת ויום טוב, אך אין להוסיף את המזמור "מזמור שיר ליום השבת" ו"ה' מלך גאות לבש"[17].

---

[17] הטור [אורח חיים, סי' רפ"א] כותב שנוהגים בשבת להוסיף מזמורים בפסוקי דזמרה, לפי שאין בו ביטול מלאכה. הרמ"א [שם] פוסק דין זה.
לפי"ז הדבר תלוי בביטול מלאכה, כלומר שלא יהיה טירחא דציבורא. לפי"ז אין להביא ראיה מחנוכה ופורים שאין מוסיפים מזמורים בפסוקי דזמרה שגם ביום העצמאות אין להוסיף מזמורים. כיון שבפורים וחנוכה אין איסור מלאכה, ונוהגים לעשות מלאכה. לכן יש בהם ביטול מלאכה. אך ביום העצמאות, המדינה קבעה שיום זה הוא יום שבתון, ואע"פ שמבחינה הלכתית בודאי אין איסור מלאכה ביום זה, בכ"ז כיון שהציבור שנוהגים יום שמחה ביום העצמאות נוהגים יום שבתון ביום זה, אז כלפם אין ביטול מלאכה. שבמילא אין הם הולכים לעבודה. נוסף על כך כתבתי לקמן בדין קריאת התורה ביום העצמאות, שהרב עובדיה יוסף שליט"א הוכיח מדברי ראשונים ואחרונים רבים שאפשר לציבור למחול על כבודם, ויכולים למחול על הטירחא דציבורא. לכן גם ביום העצמאות ויום ירושלים יכולים למחול על הטירחא דציבורא, ויכולים להוסיף מזמורים אלו.
רק אין לומר "מזמור שיר ליום השבת" ומזמור "ה' מלך גאות לבש", שהם שייכים דוקא לשבת.

ביטול מנהגי אבילות של ספירת העומר

פסקי הלכה

1– אלו שנוהגים מנהגי אבילות רק מראש חודש אייר [ב' אייר] או מראש חודש אייר ואילך, יש להם להחליף את מנהגם וינהגו את מנהגי האבילות לאחר אסרו חג של פסח. ינהגו את מנהגי האבלות עד יום העצמאות, ביום העצמאות יפסיקו, ממחרת יום העצמאות ימשיכו במנהגי האבלות עד ל"ג בעומר. בל"ג בעומר יפסיקו את מנהגי האבלות, ממחרת ל"ג בעומר ימשיכו במנהגי האבלות עד שישלימו ללל"ג ימים[1].

[1] מנהגי האבילות שנוהגים בספירת העומר, אינם מוזכרים בגמ' או במדרשים. בסוגיא במס' יבמות [דף ס"ב, עמ' ב'] מובא שמתו תלמידי ר"ע מפסח עד עצרת. על בסיס הדברים האלה הוזכרו אצל הגאונים וראשונים מנהגי האבלות בימי ספירת העומר [עיין הל' פסוקות, סי' צ"ז. שערי תשובה, סי' רע"ח. בית שערים, עמ' ק"ט. הפרדס, דף ט"ו, עמ' ד'. ספר האורה, חלק א', אות צ"ב. שבולי הלקט, סי' רל"ה. כל בו, סי' ע"ה. ראבי"ה, חלק א', מס' שבת, סי' רע"ו. אבודרהם, תפילות הפסח. תשב"ץ, חלק א', סי' קע"ח. ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, חג הפסח. ספר המנהיג, הל' אירוסין ונישואין, סי' ק"ה. דרשות ר"י אבן שועיב, ספר ויקרא, סוף דרשת יום ראשון של פסח. ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב ה', חלק ד'. ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב כ"ב, חלק ב'. ועיין בטור, אורח חיים, סי' תצ"ג. מאמר חמץ לרשב"ץ, אות ק"מ. תשב"ץ, חלק א', סי' קע"ח. מאירי בחידושיו למס' יבמות, דף ס"ב, עמ' ב'].
יש הסוברים שהמנהג אינו קשור עם מיתת תלמידי ר"ע, אלא לאלו שמתו בגזירות במסעות הצלב, אך גם למנהג זה מפסיקים את מנהגי האבלות בל"ג בעומר, משום נס שהיה [עיין ספר מנהג טוב, סי' ס"א. עיין בספר מנהגי ישראל, חלק א', פרק י"ב, הרב דניאל שפרבר סובר שבאשכנז התחברו ב' הטעמים].
יש מנהגים שונים במנהגי האבלות: 1– מונים מפסח עד ל"ג בעומר או עד ל"ד בעומר [יש מחלוקת בין הראשונים מתי הפסיקו למות תלמידי ר"ע, אם ביום ל"ג בעומר או בל"ד בעומר. עיין בספר המנהיג {הל' אירוסין ונשואין, סי' ק"ה}, תשב"ץ {חלק א', סי' קע"ח}, דרשות ר"י אבן שועיב {ספר ויקרא, סוף דרשת יום ראשון של פסח}, מאמר חמץ לרשב"ץ {אות ק"מ} ומגן אבות {פרק א', משנה א'}, שסוברים שמתו עד ל"ד בעומר, וכך נוקט השו"ע {אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'}, להלכה. אך המאירי {בחידושיו למס' יבמות, דף ס"ב, עמ' ב'}, ספר שער הכוונות {דרושי הפסח, דרוש י"ב}, ספר פרי עץ חיים {שער ספירת העומר, פרק ו'}, ספר מחברת הקודש {שער ספירת העומר} וביאור הגר"א {אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'} בדעת הטור, סוברים שהפסיקו למות תלמידי ר"ע בל"ג בעומר. כך נראה דעת הרמ"א {אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'}, שפוסק להלכה שכבר בל"ג בעומר בבוקר מותר להסתפר, ונוהגים שמחה בל"ג בעומר]. 2– מונים מאחר ראש חודש אייר עד שבועות, לא כולל ל"ג בעומר [דרשות ר"י אבן שועיב {ספר ויקרא, דרשת יום ראשון של פסח}, בשם התוס' כותב שמתו תלמידי ר"ע מפסח עד העצרת, חוץ מז' ימי פסח, ז' שבתות וב' ימי ראש חודש, ולכן יוצא שסך הכל מתו ל"ג ימים, וזאת הכוונה ל"ג בעומר. יש מחלוקת בין הבית יוסף {אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה}, לב"ח {שם}, בהסבר דברי התוס' האלה. הבית יוסף סובר שכוונת

הדברים שסך הכל מתאבלים ל"ג ימים, כיון שאין מתאבלים ז' ימי פסח, ז' ימי שבת וג' ימי ראש חודש. אך הב"ח מבאר שכוונת הדברים, שיש לנהוג רק ל"ג ימי אבלות. יש כאלה שהתחילו למנות את הל"ג ימים מפסח עד ל"ג בעומר, ויש כאלה שהתחילו למנות את הל"ג ימים מאחר ראש חודש אייר עד שבועות. גם שבולי הלקט {סדר הפסח, סי' רל"ה}, מזכיר את המנהג להתחיל את הל"ג ימים לאחר ראש חודש אייר. מנהג הזה גם מוזכר אצל הרמ"א {אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ג'}. המגן אברהם {שם, ס"ק ב'}, ט"ז {שם, ס"ק ב'} ומשנה ברורה {שם, ס"ק ה'}, כותבים שהוא המנהג שנוהגים]. 3- מונים מאחר אסרו חג של פסח עד ראש חודש סיון, לא כולל את ב' ראשי חודש אייר {המשנה ברורה {סי' תצ"ג, ס"ק ט"ו}, כותב שיש מקומות שנוהגים להקל, רק בראש חודש אייר, בל"ג בעומר ובראש חודש סיון עד שבועות. שער הציון {שם, ס"ק י"ג}, כותב על מנהג זה, שלא יודע מנין להם להקל ביום ב' של חודש סיון. האגרות משה {חלק א', אורח חיים, סי' קנ"ט}, מבאר את המנהג שהובא אצל המשנה ברורה, ולפיו מדובר שנהגו מנהגי אבלות מאחר אסרו חג של פסח עד ראש חודש אייר, זה יוצא ו' ימים {בחו"ל שיש ב' ימים של גלויות, יוצא שמתחיל מכ"ד בניסן}, ואז כל חודש אייר, חוץ מב' ימי ראש חודש אייר וכן ל"ג בעומר, ומר"ח סיון עד שבועות, אין נוהגים מנהגי אבלות. יוצא שבחודש אייר נוהג 27 ימי אבלות, יוצא סך הכל ל"ג ימים שלמים]. 4- נוהגים מנהגי אבלות מראש חודש אייר עד יום הראשון של ג' ימי הגבלה, וביום הראשון של ג' ימי הגבלה מפסיקים בבוקר, שאומרים מקצת היום ככולו {מגן אברהם {אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ה'}, כותב שהמנהג במדינה זו, שאפי' שנוהגים להסתפר ולישא נשים עד ראש חודש אייר, בכ"ז נוהגים גם לישא נשים ולהסתפר בג' ימי הגבלה. והוא כותב שעליהם לנהוג מנהגי אבילות בראש חודש אייר וכן ביום הראשון של ג' ימי הגבלה לנהוג מקצת היום, ואז מקצת היום ככולו. המשנה ברורה {שם, ס"ק ט"ו}, כותב שבמדינתנו המנהג כפי שכתב המגן אברהם. עוד מוסיף שהחיי אדם כתב שהמנהג בק"ק ווילנא שנוהגים אבלות מיום א' של ראש חודש אייר, עד ג' סיון בבוקר, מלבד בל"ג בעומר, שנוהגים בו היתר].

לומדים לפי שני המנהגים האחרונים שאפשר לשנות את הימים, ואין צורך דוקא בל"ג ימים מסויימים. חידוש זה מורחב בדברי האגרות משה {חלק א', אורח חיים, סי' קנ"ט}, שמבאר שג' המנהגים האחרונים שהבאתי, אין עקרון איזה ל"ג ימים נוהגים מנהגי אבלות, ואפשר לשנות את הימים. הוא דן באחד שהיה נוהג מנהגי האבלות מראש חודש אייר עד יום ג' סיון, והוזמן לחתונה בראש חודש סיון, ורצה להסתפר לכבוד החתונה. לדעתו אם היה נוהג מנהגי אבלות מכתחילה, דהיינו מאחר אסרו חג, היה יכול לשנות את מנהגו, ולספור את הל"ג ימים באופן כזה, שמונה אותם מאחר אסרו חג עד ראש חודש אייר, וכל חודש אייר חוץ מל"ג בעומר. אך אם לא התחיל לנהוג מנהגי אבלות לאחר אסרו חג, אז יש לדון אם יכול להחליף את ראש חודש סיון שיסתפר בו, עם יום ד' סיון, דהיינו יום ב' של ג' ימי הגבלה. שאין זה כמו הדיון הראשון, שבדיון הראשון הוא מחליף מנהג של ספירת ל"ג ימים עם מנהג אחר, אך ההצעה כאן להחליף ראש חודש סיון עם ד' סיון, אין לנו מנהג כזה. כלומר אין מנהג שנוהג מנהגי אבלות, מראש חודש אייר, עד ראש חודש סיון, ובראש חודש סיון אינו נוהג מנהגי אבלות, ואז מראש חודש סיון עד ד' סיון נוהג מנהגי אבלות, לכן השאלה אם יכול לשנות למנהג שאין לנו. אך משמע מדבריו שהבעייתיות במנהג הזה, שבזה שנוהג מנהגי אבלות מראש חודש סיון עד ד' סיון, לא ניכר כל כך מנהגי האבלות, שהרי הוא זמן קצר. צריכים להיות ניכרים מנהגי האבלות ל"ג ימים.

לכן נראה לפי דבריו שדוקא לא יכול לשנות את המנהג בכה"ג שלא יהיה ניכר האבלות. במקרה שלנו ביום העצמאות ויום ירושלים, אין את החשש הזה, ונראה שאפשר לשנות את

כאן מדובר בנוגע לדין של תספורת וגילוח הזקן, בנוגע לשאר ההלכות אדון בהמשך.

2– אלו שנוהגים מנהגי אבילות מפסח עד ל"ג בעומר או עד ל"ד בעומר, יכולים להסתפר ולהתגלח ביום העצמאות[2].

הימים, כלומר להתחיל מאחר אסרו חג של פסח, עד יום העצמאות, ביום העצמאות להפסיק, אח"כ להמשיך עד ל"ג בעומר, שוב להמשיך, ואח"כ לחזור לנהוג מנהגי אבלות עד שישלים לל"ג ימים.

אך הפתרון הזה רק יועיל לאלה שנוהגים מנהגי אבילות מאחר ראש חודש אייר עד שבועות, אך לפי מנהג של השו"ע שנוהגים מנהגי האבילות עד ל"ד בעומר או עד ל"ג בעומר, יש חשיבות בל"ג ימים האלה. כלומר אי אפשר להחליף את הימים, כיון שהמנהג הזה סובר שמתו תלמידי ר"ע דוקא בימים אלה. בהל' הבאה אדון בדבריהם.

[2] המסקנה הזו מבוססת על כל כמה טעמים:

א– יש מחלוקת בין הראשונים אם מותר להסתפר לכבוד מילה [בספר המנהגים {לר' אייזיק דטירנא, הגהות המנהגים, חודש אייר, אות מ"ח}, מובא שמותר לבעל ברית ולאב להסתפר. ספר לקט יושר {חלק א', אורח חיים, עמ' צ"ז, ענין ב'}, מביא שהרב יהודה אוברניק אמר שאין להתספר].

הרמ"א [אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'], פסק להלכה שמותר לבעל ברית ולאבי הבן להסתפר לכבוד המילה.

גם אם נלך לפי השיטה שסוברת שאסור להסתפר בספירת העומר אפי' בזמן של ברית מילה. בכ"ז יש לחלק בין המקרה של המילה ובין המקרה שלנו, להסתפר ביום העצמאות. כיון שמבואר שהדעה הזאת סוברת שאין להסתפר בברית מילה, משום מראית עין, כיון שאנשים לא ידעו למה הוא מסופר, שלא ידעו שהיתה ברית מילה בזמן ספירת העומר. אולם במקרה של יום העצמאות אין חשש, כיון שכולם יודעים על הדבר הזה, כלומר שיש יום העצמאות ויום ירושלים, ויבינו שהסתפר והתגלח לכבוד היום.

לכן נראה שאפשר ללמוד מדין ברית מילה לדין יום העצמאות ויום ירושלים. ואע"פ שיש מקום לדחות ולומר שהדרגה של הברית מילה היא חזקה יותר מיום העצמאות, כיון שברית מילה יש לה דרגה של יום טוב, לבעלי הברית [עיין תוס', מס' עירובין, דף מ', עמ' ב'– כיום טוב כשמביאים קרבן עצים. תשובות מהרי"ל, סי' קט"ז. רמ"א, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'] בכ"ז יש ללמוד מדברי ספר שערים מצויינים בהלכה [סי' ק"כ, קונטרס אחרון, סע' כ'] שסובר שבעלי הברית, אין הכוונה רק למוהל ולסנדק, אלא הכוונה גם למכניס ולמוציא את הרך הנימול, והוא אפי' הסתפק שאולי גם זה שמחזיק את התינוק בשעת הברכה בכלל הדין של בעלי הברית. נראה לי שבודאי יום העצמאות לא גרע מדרגה של בעלי הברית האלה, שאין זה רגל שלהם, ובכ"ז מותר להם להסתפר בימי ספירת העומר.

ב– אפשר לצרף את דעת האגרות משה [אורח חיים, חלק ב', סי' צ"ה] שכותב שכל הקרואים לחתונה מותר להם להסתפר, אם מתביישים לבוא בלי תספורת ולא יבואו לחתונה בצורה הזאת. נראה לי שבודאי יום העצמאות לא גרע מהאנשים האלה.

ג– מובא בכמה ראשונים שסוברים כשחל ל"ג בעומר להיות ביום ראשון, מותר להסתפר ביום שישי. הם כותבים שהסיבה לכך, היא שהאיסור של תספורת, הוא רק מנהג. [ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, הגהות המנהגים, חג הפסח, אות ל"ז. מובא הדברים בשם מהר"י וויל, וכן פסק הר"ר חזקיה מוישלוודא. כן נפסק להלכה בחידושי דינין והלכות למהר"י וויל, סי' נ"א,

והוא מוכיח דבר זה מכך שמהר"ם פסק שאם חל היום הל' של האבלות של האבל להיות בשבת, מותר לו להתרחץ בערב שבת, כיון שהוי רק מנהג בעלמא זה שלא מתרחצים ל' יום. הוא כותב שכאן אע"פ של"ג בעומר אינו בשבת, אלא ביום ראשון, בכ"ז אפשר להקל, כיון שכאן אין אפי' מנהג, אלא מקצת בני אדם מחמירים]. הרמ"א [אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'], המהרש"ל [מובא בב"ח שם, אות א'] והב"ח [שם, משמע שנוקט כדעת המהרש"ל] פסקו כדעה הזאת.

יש להוסיף שמובא באחד מן הראשונים [ספר לקט היושר, חלק א', אורח חיים, דף צ"ז, ענין ג'] שמקילים להסתפר כבר מליל ל"ג בעומר, ומנהג זה מובא בדברי הרבה מן האחרונים [חק יעקב, אורח חיים, ס"ק ו'. גם אליהו רבה [שם, ס"ק ז'], סובר שמותר, כמו שאין אומרים תחנון בערב. ומצאתי שכן כתב הנודע ביהודה, מהודרא קמא, אורח חיים, סי' כ"ח. עיין עוד בבאר היטב, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ה'. שו"ת יהודה יעלה, חלק ג', אבן העזר, סי' ל"ט].

רואים מכאן שמאוד מקילים במנהגי האבילות. כלומר אין צריך סיבה כל כך חזקה כדי לבטל את מנהגי האבילות, ולכן יש ללמוד מכך גם לענין יום העצמאות ויום ירושלים, שיש טעם לתספורת, שהרי הם ימי שמחה. ולכן אפשר להקל להסתפר.

ד– ספר נהר מצרים [דף ל"ג, עמ' א', אות כ"ז] מביא שכתב ספר מנהגי מצרים שרבים מאנשי מעשה מסתפרים בימי העומר בכל ערב שבת כמנהגם לכבוד שבת. מנהג זה מוזכר בשו"ת הרדב"ז [חלק ב', סי' תרפ"ז] ואין הוא יוצא נגדו.

גם כאן רואים שמקילים במנהגי האבלות.

ה– רואים שהרבה אחרונים נוקטים בדברים האלה להקל, וכותבים שיש כאן רק מנהג בעלמא [עיין שו"ת רדב"ז, חלק ב', סי' תרפ"ז. פרי חדש, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ב', ג'. שו"ת חיים שאל [חלק א', סי' ו'], כותב: "אתה הראית לדעת כמה הקל בזה וכתב דראה כמה קהלות שהם מסתפרי' בכל שבת ובטעמא כל דהו דחינן ליה. ומכ"ש בנ"ד שיש לדחותו. **ותו דמנהג זה רפוי ביושבי העיר הלזו דכשחולכים מחוץ לעיר מסתפרים**. וגם מבקשים עילה לדבר עם שר גוי ומסתפרים באופן שהוא קל מאד מנהג זה בכל מקום ובפרט בעיר הלזו. **ועוד אני אומר דמנהג זה אין לו יסוד וטעם מספיק על פי פשט כאשר יראה הרואה**. ועל דרך האמת צריך שלא יגלח מע"פ =מערב פסח= עד ערב חג השבועות כמו שכתבו גורי האר"י זצ"ל ונתבאר טעמו טעם כעיקר. ומאחר דמנהג זה להסתפר בר"ח ול"ג לעומר אינו נכון על פי הסוד והוא מנהג שלא נזכר בש"ס. וגם על פי הפשט אין בידינו טעם נכון ומרווח לאסור התגלחת. **הגם דבעלמא יש לקיים כל המנהגים כמ"ש הפוסקים נראה דמנהג העיר הוו בתגלחת העומר גרע טובא**"].

ו– אפשר ללמוד מן הדין של הדגול מרבבה [אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'] שהתיר לחתן בשבת שלפני חתונתו להסתפר. שנראה שלא גרע יום העצמאות מדין חתן בשבת לפני חתונתו.

ז– הבאתי לעיל מנהג שאין נוהגים מנהגי אבלות בג' ימי הגבלה, כיון שהם ימי שמחה [מובא בהגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק ה', אות ש', שנהגו שלא לומר תחינה בשלשה ימים שלפני שבועות, וכן הנהיג ר' יהודה הלוי, משום ג' ימי הגבלה במתן תורה] נראה שאפשר ללמוד מן הימים האלה לדין של יום העצמאות, כיון שנראה שיום העצמאות לא גרע מימים אלה. הרי הימים האלה כימים טובים, כימי שמחה, אינם מוזכרים בגמ' ובמדרשים.

ח– יש אפי' מנהג שנוהגים להסתפר כבר מראש חודש סיון, האחרונים נותנים כמה טעמים לכך שנוהגים להסתפר בב' בסיון: 1– שקוראים ליום ב' של חודש סיון יום המיוחס, מפני שביום ב' סיון נאמר לישראל "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" [עיין ספר שערים מצויינים בהלכה [סי' ק"כ, ס"ק ט"ו], שמביא בשם שו"ת דברי מלכיאל [חלק ג', סי' כ"ג]]. 2– בב'

בסיון אמר משה לבני ישראל להתקדש לתורה [מגן אברהם, אורח חיים, סי' תע"ד, ס"ק ד']. 3– כיון שהעולם נוהגים לקראו יום מיוחס, זאת אומרת שהוא נמצא בין שני ימים מקודשים, בין ראש חודש ובין ימי הגבלה. יסוד הזה רואים במס' תענית, דף י"ח, עמ' א', שכיון שהוא מוטל בין שני ימים טובים, אז עשאוהו יום טוב בפני עצמו [שו"ת האלף לך שלמה, חלק אורח חיים, סי' של"א].

נראה לי שהטעם לקביעת יום העצמאות לא גרע מן הטעמים שהוזכרו בזה.

אך יש מקום לדחות את הראיות באות ז' וח', כיון ששם מדובר שמחליפים את הימים האלה בימים אחרים, כלומר שנוהגים מנהגי אבלות בימים אחרים, במקום הימים האלה. אך במקרה שלנו, בדין יום העצמאות, מדובר שאין מחליפים את הימים האלה, פשוט אין נוהגים מנהגי אבלות ביום זה. בכל זאת יש ללמוד שראוי שלא לנהוג מנהגי אבלות ביום שמחה.

חברי הרב גבריאל שרף העיר לי שנראה לו שאין ראיה מדין בעלי ברית, מדין חתן בשבת לפני חתונתו וכן מדין אחד שבא לכבד את החתן, שבכל אלו יש הרחבת היתר קיים. כלומר יש היתר לבעלי ברית להסתפר, יש היתר לחתן להסתפר וכאן יש הרחבת היתר קיים. אך ביום העצמאות ויום ירושלים באים לקבוע היתר חדש. אך אין אני מסכים לגמרי עם הדברים האלה, כיון שבמקרה שהאדם הולך לכבד את החתן, נראה שאין זו הרחבת ההיתר של תספורת של חתן, אלא היתר חדש. נוסף על כך אין אני רואה לגמרי חילוק בין יצירת היתר חדש ובין הרחבת היתר קיים. כיון שבסך הכל יש כאן הקלה גדולה מאוד במנהג של התספורת. לכן רואים שהמנהג הוא אינו מנהג חזק, ואפשר להקל בו בטעם כל דהו.

ט– מהר"ח פאלגי [בספרו מועד כל חי, אורח חיים, סי' ו'], כתב שנהגו בעיר איזמיר, אילו משפחות שיש להם פורים ביום ח' אייר וכן ביום י"א אייר, שנעשה להם נס ביום ההוא, שאין אומרים בהם תחנונים, ויש מהם שמסתפרים בהם, כי הוא יום טוב שלהם.

אפי' אם נאמר שאין הדברים האלה מוחלטים, נראה שזה לא יצא מכלל ספק, וכבר כתב החק יעקב [אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ב'], שבמקום ספק במנהגי האבלות של ספירת העומר, הולכים להקל.

יש לציין שהראשון לציון, הרב יצחק ניסים זצ"ל [במאמרו "עריכת נישואין ותספורת ביום העצמאות"], התיר תספורת וגילוח ביום העצמאות. הרב עובדיה הדאיה זצ"ל [במאמרו "תספורת ונישואין"], סובר שאין להסתפר ביום העצמאות, עיקר טענתו שביום העצמאות, כלומר בה' באייר לא אירע נס, לא היתה הצלה באותו יום, דוקא באותו יום היה יום צרה לישראל בארץ ובגולה, שקמו עליהם כל עמי ערב ושרפו ושדדו והרסו כמה בתי כנסיות ושרפו כמה ספרי תורה, ואימתה ופחד נפל על כל היהודים.

אך נכתב בהמשך שדוקא בה' באייר היתה הצלה, כיון שביום זה ניצלנו, שעצם הקמת המדינה היא הצלה לעם ישראל. הרב שלמה גורן זצ"ל [במאמרו "יום העצמאות שחל בשבת"], כתב שהנס לא התבטא דוקא ביום הכרזת המדינה, אלא נמשך כל תקופת המלחמה שמסר הקב"ה רבים ביד מעטים. אלא שהחליטו לבחור את היום המסויים, הוא יום ההכרזה, כמסמל את כל התקופה. לכן יש לומר שהיום הזה מסמל את כל התקופה, ולכן הוא יום שמחה, ואפשר להסתפר בו.

התשובה של הרב יצחק ניסים זצ"ל בנושא התספורת, ניתנה בשנת תשי"ז. הוא גם הצליח לשכנע את הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל בדבר הזה, וזה היה בי"ז בכסלו שנת תשי"ח. אך בשנים הראשונות כשפעל הרב הרצוג זצ"ל עם הרב עוזיאל זצ"ל, לא כך נפסק. בא' סיון, שנת תש"י, השיב הרב עוזיאל זצ"ל תשובה לרבה הראשי של ג'רבא הרב ר"ח הכהן, שיש

3– מותר להסתפר ולהתגלח כבר מליל יום העצמאות, ואפי' ביום לפני יום העצמאות, רק שיהיה סמוך לליל יום העצמאות[3].

איסור תספורת ביום העצמאות, והסביר שטעם הדבר הוא משום שאין דין יום העצמאות כיום טוב שהתגלחת מחוייבת בו, משום שלא יכנס לרגל מנוול.
נראה לי שצריך להסביר, לפי דבריו, שהסיבה שהותרה התספורת לבעלי הברית בברית מילה, כיון שהוא גדר של יום טוב. אין ללמוד יום העצמאות מדין של ברית מילה. בודאי לפיו צריך לומר שרק הותר לסנדק, למוהל ולאבי הבן להסתפר לכבוד הברית.
בנוגע לגילוח הזקן, בכ"ז בניסן, שנת תשי"ב, הפנה חבר ההנהלה הארצית של בני–עקיבא, הרב חיים דרוקמן שליט"א, שאלה לרבנות הראשית לישראל– האם מותר להתגלח ביום העצמאות? תשובת המזכיר הראשי של הרבנות הראשית לישראל היתה: "שמטעמי הלכה לא הותרו בחג העצמאות מכל הדברים האסורים בימי הספירה כי אם תזמורת בלבד".
הרב שלמה גורן זצ"ל הוציא בשנת תשל"ו הודעה בשם הרבנות הראשית לישראל: "בהתאם לפסק הלכה שנקבע בזמנו בהסכמת הרב הראשי של עיה"ק ירושלים הגאון הגדול המנוח הרב צבי פסח פראנק זצ"ל, מותר לספר את הזקן ביום העצמאות" [המקור לכל הדיונים שאירעו בפסקי הרבנות הראשית לישראל, נמצא בספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, כרך ב', עמ' 880–877].

[3] יש מן האחרונים שכתבו שמותר להסתפר כבר מליל המילה, ואפי' ביום קודם המילה סמוך לליל המילה [עיין פרי חדש, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ב'. אליה רבה, שם ס"ק י'. פרי מגדים, אשל אברהם, שם, ס"ק ד'. החק יעקב, שם, ס"ק ח'. משנה ברורה, שם, ס"ק י"ג]. ואע"פ שיש מקום לומר שדין ברית מילה יותר חמור מדין יום העצמאות, בכ"ז כבר נכתב לעיל שהדין הזה שמותר לבעלי הברית להסתפר בברית מילה, יש דעה בין האחרונים שסוברת שהכוונה גם למכניס ולמוציא את התינוק. ונראה לי שאין דין יום העצמאות פחות מדין האנשים האלה.
יש עוד ללמוד דין זה מדין של תספורת בליל ל"ג בעומר:
הרמ"א [אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'] והב"ח [שם, אות א'] פסקו שאין להסתפר בליל ל"ג בעומר, אלא דוקא בבוקר של ל"ג בעומר. כיון שכל הסיבה שמותר בבוקר של ל"ג בעומר, משום שאומרים מקצת היום ככולו, ולכן צריך מקצת היום.
אך באחרונים מובאת מחלוקת בדבר, ויש רבים שסוברים שמותר להסתפר כבר מליל ל"ג בעומר, הטעם לכך, כיון שנוהגים שלא לומר תחנון כבר ממנחה של ל"ב בעומר [עיין ספר לקט היושר, חלק א', אורח חיים, דף צ"ז, ענין ג'. חק יעקב, אורח חיים, ס"ק ו'. גם אליהו רבה [שם, ס"ק ז'], סובר שמותר, כמו שאין אומרים תחנון בערב. ומצאתי שכן כתב הנודע ביהודה, מהודרא קמא, אורח חיים, סי' כ"ח. עיין עוד בבאר היטב, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ה'. שו"ת יהודה יעלה, חלק ג', אבן העזר, סי' ל"ט. בשו"ת יהודה יעלה מובא טעם אחר, משום שנוקטים מקצת היום ככולו גם בלילה].
מכיון שאין אומרים תחנון כבר ממנחה ביום הקודם ליום העצמאות, צריך להיות אותו דין כמו ליל ל"ג בעומר. נראה לי שבדין יום העצמאות הרמ"א והב"ח לא יחלקו, כיון שדוקא בדין של ליל ל"ג בעומר, שצריך ל"ג ימים, הם אמרו שאי שאפשר בלילה, כיון שצריך מקצת היום ככולו. אך כאן שאנחנו אומרים שאין נוהגים מנהגי אבלות ביום העצמאות, ואין כאן דין שצריך לנהוג מקצת מנהגי אבלות, אז כבר מן הלילה בטלים מנהגי האבלות.
יש להוסיף שהמגן אברהם [אורח חיים, סי' תר"ד, ס"ק א'] סובר שבכל פעם שמחזיקים את הלילה ליום טוב, לא אומרים תחנון במנחה. וכיון שכבר נכתב לעיל שנראה שאין לומר תחנון במנחה שלפני יום העצמאות ויום ירושלים, משמעות הדבר שמחזיקים את הלילה ליום טוב.

4– זוג חילונים שבא להינשא, אם עדיין לא קיימו מצות פריה ורביה, אפשר להקל להם להינשא ביום העצמאות וביום ירושלים[4].

5– זוג דתי אין להם להינשא ביום העצמאות, אפי' שלא קיימו מצות פריה ורביה[5]. אם הם נוהגים מנהגי אבלות מאחר ראש חודש אייר עד

עוד משתמע מדברי המגן אברהם שם, שאם אין אומרים תחנון במנחה שלפניו, אז כבר ממנחה נחשב כיום טוב. בכה"ג שאומרים תחנון במנחה שלפניו, בכ"ז בלילה ממש נחשב כיום טוב, ואין נוהגים מנהגי אבלות כבר מן הלילה.

[4] המסקנה הזו מבוססת על הטעמים הבאים:

א– יש מקום להגדיר את הנשואין כמו החזרת גרושתו. כלומר אולי יש לומר שהנישואין של זוג חילונים, נחשב פחות שמחה, כיון שהוא במילא נמצא עם האשה כבר הרבה שנים, ויכול להיות שכבר חי איתה חיי אישות [פרי חדש {אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א'}, מביא שמהריק"ש כתב שמותר לאדם להחזיר את גרושתו בימי ספירת העומר, כיון שאין כאן שמחה. עיין משנה ברורה, סי' תצ"ג, ס"ק א'].

ב– אם לא נשיא אותם יש כאן חשש של חטאים יותר חמורים, שהרי יכול להיות שהוא ישכב עמה, והרי יש לה דין נדה. לכן נראה שאפשר להקל במנהג כנגד איסור כרת.

ג– אחרונים רבים מתירים בנשואין של מצוה, כלומר שלא קיים פריה ורביה, וכן במקום שיש צורך לדבר [שו"ת הרדב"ז, חלק ב', סי' תרפ"ז. פרי חדש, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א'. יעב"ץ {בסידורו בית יעקב, מבוי י"ב, לשאר ימי ניסן}, סובר שנשואין מותר במצוה כל דהו].

ד– שו"ת האלף לך שלמה [חלק אורח חיים, סי' ש"ל], כתב שאע"פ שאין נוהגים כדעת הפרי חדש שאדם שלא קיים פריה ורביה מותר לו לישא בספירת העומר, בכ"ז מעיקר הדין באמת מותר לו. לכן במקום שלא שייך לומר שיש מנהג, אז הולכים אחר עיקר הדין. לכן אולי המקרה דידן נחשב שאין עליו מנהג, כיון שבזמנם שנהגו מנהגי האבילות, לא היו כאלה דברים, כל כך הרבה אנשים חילונים, ולכן לא קיבלו על עצמם באופן הזה, ובכה"ג יש להעמיד על עיקר הדין.

ה– יש לצרף את דעת האחרונים שסוברת שאיסור נשואין יותר קל מאיסור תספורת [עיין אליה רבה {אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ג'}, בשם כנסת הגדולה. שו"ת יהודה יעלה, חלק ג', אבן העזר, סי' ל"ט. חתם סופר, חלק א', אורח חיים, סי' קמ"ב. אגרות משה, אורח חיים, חלק א', סי' קנ"ט. עיין בשו"ת יביע אומר {חלק ג', אורח חיים, סי' כ"ו},שמביא מדברי כמה אחרונים שסוברים שנשואין יותר קל מתספורת. הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א בעצמו סובר שנשואין יותר חמורים מתספורת], וכן דעת האחרונים שסוברת שהמנהג הזה של איסור נישואין לא שערוהו רז"ל [עיין ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תצ"ג, אות י'].

ו– הובא לעיל שיש שנוהגים לישא נשים בג' ימי הגבלה ויש כאלה שנוהגים לישא מראש חודש סיון, ובודאי יום העצמאות לא גרע מימים אלה. אך יש מקום לדחות את הראיה הזו, כיון שמדובר שהחליפו את היום הזה ביום אחר, כלומר אין נוהגים מנהגי אבלות בימים אלה, אלא בימים אחרים. אך כאן מדובר שאין מחליפים את הימים, הרי זוג החילונים אינו נוהג מנהגי אבלות.

[5] נראה לי שגם לאדם שומר מצוות יש מקום להקל ולהתיר נשואין ביום העצמאות. מן הטעמים שהבאתי לעיל.

מי שחושש להיתר הזה, יכול להחליף את הימים בימים אחרים, כלומר שינהג מנהגי אבילות בימים אחרים. כפי שהבאתי לעיל מדברי המגן אברהם והאגרות משה. אך כבר הערתי שזה רק יועיל למנהג אשכנז, שסוברים שמתו מפסח עד שבועות, ובתוך הימים האלה צריך לנהוג

שבועות, יכולים להחליף את מנהגם, ולהתחיל מאחר אסרו חג של פסח, כפי שהתבאר לעיל, ואז יוכלו להינשא ביום ירושלים[6].

6– נראה שאפשר להקל בריקודים ומחולות ביום העצמאות וביום ירושלים. ובודאי שאפשר להתיר שמיעת שירים ותשבחות לה' בימים אלה, אפי' מכלי זמר. זה נכון בין לאלה שנוהגים מנהגי אבילות מאחר

מנהגי אבילות של ל"ג ימים. זה לא יועיל לדעת השו"ע שנוהגים מנהגי אבילות מפסח עד ל"ד בעומר או עד ל"ג בעומר, כיון שבימים אלה דוקא מתו תלמידי ר"ע. בכל זאת שייכים הטעמים האחרים להיתר הדבר.

יש להוסיף שאפי' אם נאמר שיש כאן ספק, בכ"ז מקילים במקום ספק במנהגי האבילות בספירת העומר.

אמנם כיון שיש הרבה מן האחרונים שהחמירו בענין של הנשואין, ולא הקלו אפי' באדם שלא קיים מצות פריה וריביה, רק התירו את הדבר בשעת הדחק גדול [עיין באר היטב, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ג. שערי תשובה, שם, ס"ק א'. אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א'. תשובות הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, אורח חיים, חלק ב', סי' פ"ד– פ"ה]. לכן אין להקל בכך.

עוד נראה לי שיש מקום להימנע מעריכת נישואין ביום העצמאות, משום הקרע שאפשר לגרום בעם. כיון שלא כל היהודים נוהגים בימים אלה ימים טובים, ימי שמחה, לכן אדם שיש במשפחתו אנשים שלא נוהגים שמחה בימים אלה, קרוביו לא יבואו לחתונה.

הסיבה הראשונה שכתבתי שאין להקל בזה, אינו שייך אם האדם מחליף את הימים שנוהג בהם מנהגי אבילות. כלומר אם האדם נוהג מנהגי אבילות מראש חודש אייר עד שבועות, יכול להחליף את הימים, ואין בזה שום איסור. אך עדיין נשאר הטעם השני, לכן נראה שעדיף שלא להקל בזה, להינשא ביום העצמאות, אלא דוקא בשעת הדחק גדול.

הראשון לציון, הרב יצחק ניסים זצ"ל התיר להינשא ביום העצמאות, למי שלא קיים מצות פריה וריביה [עיין במאמרו "עריכת נשואין ותספורת ביום העצמאות". עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, כרך ב', עמ' 882–880. שם מצויין שגם דעת הרב אונטרמן זצ"ל שיש להתיר נשואין ביום העצמאות].

היתרו של הרב ניסים זצ"ל לא קיבל את הגושפנקא של מועצת הרבנות הראשית, ולא התקבל בציבור הרחב. כך העיד דיין מתל אביב בשנת תשל"ג, לשאלת רב מארה"ב: "הנה במחלקת הנישואין שהיא אתנו בבנין אחד של הרבנות הראשית תל אביב והסביבה, וכמובן הרי זה המרכז הכי גדול במדינת ישראל, אין מקבלים רבנים לסדר חופה וקידושין... ומי שמסדר אין רוח חכמים נוחה הימנו" [עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 882].

[6] הטעמים שכתבתי לעיל שנראה שאפשר להקל אפי' ביום העצמאות, שייכים גם בדין של יום ירושלים. ונראה שכאן אינו שייך החשש שיגרום קרע, כיון שהרבה מן הציבור נוהגים מנהגי אבלות רק עד ל"ג בעומר.

הרבנות הראשית לישראל בנשיאותם של הרב אונטרמן זצ"ל והראשון לציון, הרב יצחק ניסים זצ"ל, הודיעה שאין לנהוג ביום ירושלים הגבלות של ספירה, כיון שבכמה קהילות בישראל לא נוהגים בהגבלות אחרי ל"ג בעומר. וכל שכן שנדחים דיני האבלות, עתה מפני חשיבות הנס שעשה הקב"ה לעמו ישראל [עיין בספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, עמ' שפ"ז. ספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 977].

ראש חודש אייר עד שבועות, ומחליפים את הימים לנהוג מאחר אסרו חג, ובין לאלה שנוהגים מנהגי אבילות מפסח עד ל"ג בעומר[7].

---

[7] נכתב לעיל שאפשר להקל בדין תספורת ביום העצמאות, אפי' אלה שנוהגים מנהגי אבילות מפסח עד ל"ג בעומר, והדברים האלה נכונים גם בדין ריקודים ומחולות. יש עוד טעמים להקל בדין ריקודים ומחולות:

א– אין אנחנו מוצאים איסור של ריקודים ומחולות בדברי הראשונים ושו"ע. הוא רק מוזכר בדברי המגן אברהם [אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א'].

ב– נראה שריקודים ומחולות בסעודת יום העצמאות ויום ירושלים, או כנס יום העצמאות ויום ירושלים, יכולים להחשב לריקודים ומחולות של מצוה, הם כמו ריקודים ומחולות בשעת קידושין. ריקודין ומחולות של מצוה, מותרים בספירת העומר [עיין במגן אברהם {אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א'}, שמתיר ריקודים ומחולות בשעת קידושין. אליה רבה, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק ב'. משנה ברורה, שם, ס"ק ג'. אגרות משה, חלק ב', אורח חיים, סי' צ"ה. חלק א', אבן העזר, סי' צ"ז]. בודאי כן הדין לענין שמיעת מוזיקה, ואפי' מכלי זמר. מובא בכמה אחרונים שסעודה שעושים כדי לפרסם את הנס נחשבת כסעודת מצוה, לכן סעודה וכנס שעושים כדי להזכיר ולהודות לה' על הנסים שאירעו לנו ביום העצמאות ויום ירושלים, נחשבת כסעודת מצוה [עיין בים של שלמה, מס' ב"ק פרק ז', סי' ל"ז. שו"ת חוות יאיר, סי' ע'. פרי מגדים, משבצות זהב, סי' תמ"ד, ס"ק ט'. חיי אדם בסוף הספר. משנה ברורה, סי' תרצ"ז, ס"ק ב'].

ג– יום העצמאות ויום ירושלים צריכים להיות ימי שמחה, ואנחנו מוצאים שגם בל"ג בעומר מרבים בשמחה ושומעים מוזיקה מכלי זמר וכיוצ"ב, אפי' הספרדים, שבדרך כלל נוהגים כדעת השו"ע [והרי הוא סובר שיש לנהוג מנהגי אבלות עד ל"ד בעומר]. הסיבה לשמחה זו, היא משום פטירת רשב"י [עיין ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תצ"ג, דין ב'. ספר עבודת הקודש, סי' ח', אות כ"ג. ספר שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש י"ב. ספר פרי עץ חיים, שער ספירת העומר, פרק ז'. ספר טעמי המנהגים, בענין הילולא דרשב"י. אגרות משה, אורח חיים, חלק א', סי' קנ"ט], נראה שאין השמחה הזאת יותר חמורה מהשמחה ביום העצמאות וביום ירושלים.

ד– יש מחלוקת ראשונים בדין שמיעת שירים בשאר ימות השנה. יש מן הראשונים שסוברים שדוקא אסורה שמיעת שירים, בבית המשתה, אפי' שמיעת שירים על ידי כלי זמר [עיין רש"י, תוס' ותוס' רי"ד, מס' גיטין, דף ז', עמ' א']. יש אחרים שסוברים ששמיעת שירים על ידי כלי זמר אסורה בכל זמן, שמיעת שירים ששרים רק בפה אסורה דוקא על היין [עיין רמב"ם, הל' תענית, פרק ה', הל' י"ד]. יש ראשונים שסוברים שאפי' שמיעת שירים ששרים רק בפה אסורה לעולם, אפי' שלא על היין [טור, אורח חיים, סי' תק"ס, סע' ג', בשם שו"ת הרמב"ם. כך נוקט הב"ח {שם, אות ז'}, להלכה].

השו"ע [אורח חיים, סי' תק"ס, סע' ג'], נקט להלכה כדעה שאסורה שמיעת שירים ששרים ע"י כלי זמר בכל מקום ובכל זמן, שמיעת שירים ששרים בפה, אסורה דוקא על היין. אך הרמ"א [שם] חלק על דבריו ונקט שאפי' שמיעת שירים ששרים ע"י כלי זמר, אסורה דוקא על היין.

לכן בודאי יש מקום להקל לדעת הרמ"א, שאפי' בשאר ימות השנה מותר לשמוע שירים ע"י כלי זמר. אך גם לדעת השו"ע נראה שיש להקל, כיון שנראה שאם שרים את השירים לשם מצוה, אז מותר גם לדעת השו"ע [עיין ברמ"א {אורח חיים, סי' תק"ס, סע' ג'}, שכותב

7– מותר לעשות מסיבות וסעודות ביום העצמאות וביום ירושלים[8].

8– אלה שחוששים לדעה שיש לברך ברכת "שהחיינו" על יום העצמאות ויום ירושלים, ולכן הם רוצים לאכול פרי חדש או ללבוש בגד חדש, כדי לצאת ידי הספק, מותר להם לעשות כן. אין איסור לברך ברכת "שהחיינו" בימי ספירת העומר[9]. אך אם נהג עד כה שלא ללבוש בגד

שלעורך מצוה מותר לשיר. שו"ת אגרות משה, חלק א', אורח חיים, סי' קס"ו. שו"ת יחוה דעת, חלק א', סי' מ"ח].

לכאורה אפשר לומר שכל זה הוא דוקא בשאר ימות השנה, אך בספירת העומר, אסורה אפי' שמיעת שירים לשם מצוה, אך אין זה נכון, שמבואר בדברי האחרונים שמותרת שמיעת שירים בכל שמחת מצוה [שו"ת יחוה דעת, חלק ו', סי' ל"ד].

יש לציין שהרבנות הראשית לישראל בי"ח בניסן שנת תש"ט, החליטה לומר לאלו שישאלו באופן ישיר, שמותר להסתפר וכן מותרת תזמורת ביום העצמאות. אך היתר הזה לא התפרסם בהודעה רשמית לציבור. אח"כ בכ"ז באדר שנת תשי"א, הוחלט שלא להוסיף ריקודים לסדר היום ומנהגיו. בל' בניסן באותה שנה, השיב מזכיר הרבנות הראשית לישראל לשאלת נציג תנועת עזרא: "מטעמי הלכה הותרה רק תזמורת ביום העצמאות". תשובה דומה נשלחה בכ"ז בניסן שנת תשי"ב, לרב חיים דרוקמן שליט"א חבר ההנהלה הארצית של בני עקיבא. בשנת העשור למדינה, שנת תשי"ח בכ"ב בכסלו, בראשותם של הרב יצחק ניסים זצ"ל והרב יצחק אייזיק הלוי זצ"ל, הורה הרבנות לישראל, שמותר להקל בתספורת ובתזמורת ביום העצמאות. זאת על יסוד היתרו של הרב פלאגי שהובא לעיל. בה' באדר ב', שנת תשי"ד, השיב הרב אונטרמן זצ"ל, רבה הראשי של תל אביב, לרבה של ליברפול, שמותרת תזמורת ביום העצמאות. עוד מעיר שם הרב אונטרמן זצ"ל: "גם בעיר בני ברק אשר הרוב המכריע של יושביה שומרי תורה ומצווה, סידר ראש העיר ר' יצחק גרשטנקורן הי"ו תזמורת בעיר ביום העצמאות" [עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 877–876].

[8] כפי שנכתב לעיל שריקודים ומחולות מותרים כיון שהסעודות הוי סעודות מצוה, כן מותר לעשות סעודות בימים אלה, כיון שהן סעודות מצוה. יש להוסיף שמבואר בדברי כמה אחרונים שאין איסור של עשיית סעודת מריעות בימים אלה [עיין מגן אברהם, אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א'. ערוך השלחן, שם, אות ב']. גם האגרות משה [אבן העזר, חלק א', סי' ע"ח] כותב שחתן וכלה שעשו שעשו ז' ימי משתה בעיר אחרת, ועכשיו חוזרים לעירם בימי ספירת העומר, ורוצים לעשות סעודה, מותר להם לעשות סעודה, אפי' שיש בכך שמחה גדולה. כיון שיש מצוה בעשיית הסעודה.

[9] בדברי רוב הראשונים לא מוצאים מנהג שלא לברך ברכת שהחיינו בימי ספירת העומר. מוצאים את המנהג הזה בדברי כמה ראשונים, אך נראה שזה קשור לעניני קבלה [עיין דרשות ר"י אבן שועיב, ספר ויקרא, דרשת יום ראשון של פסח. ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב ה', חלק ד'. אליה זוטא [אורח חיים, סי' תצ"ג, ס"ק א']; בשם ר' ירוחם]. אמנם יש ראשונים שנוקטים שאין ללבוש בגד חדש בימים אלה [ספר לקט יושר, חלק א, אורח חיים, עמ' צ"ח, ענין א'. כן מובא בספר מנהג טוב, סי' ס"א שלא לחנך כסות ושום דבר חדש, מפסח עד העצרת. כן מובא בספר יוסף אומץ, סי' תתמ"ה, שאסור ללבוש בגד חדש בתקופה זו]. יש לציין שאינו מוזכר בדברי הראשונים האלה, שהאיסור של לבישת בגד חדש, הוא משום אמירת ברכת שהחיינו.

חדש בימי ספירת העומר, אין ללבוש בגד חדש, שזה מנהג טוב שנחשב כנדר, אך פרי חדש מותר לאכול, שאין זה נחשב מנהג טוב, זה נחשב מנהג טעות[10] [11].

באחרונים מוצאים מנהגים שונים בדבר [עיין ספר עוללות אפרים, חלק ב', מאמר ק"ז. שו"ת אפרקסתא דעניא, חלק א', סי' קע"ו. שו"ת יביע אומר, חלק ג', אורח חיים, סי' כ"ו]. נראה שמעיקר הדין אין שום חשש בדבר [שו"ת יביע אומר, חלק ג', סי' כ"ו], ואפשר לברך ברכת שהחיינו בימים אלה,. ובודאי כשיש צורך בדבר, אפשר לברך ברכת שהחיינו, לכן אין לחוש במקרה דידן, ויברך ברכת שהחיינו, בלי פקפוק.

עדיף שיברך ברכת שהחיינו על פרי חדש, ולא יברך ברכת שהחיינו על בגד חדש. [עיין שו"ת יביע אומר, חלק ג', אורח חיים, סי' כ"ו שמחלק בין לבישת בגד חדש ובין אכילת פרי חדש. שדוקא נהגו שלא ללבוש בגד חדש, אין איסור באמירת ברכת שהחיינו בימי ספירת העומר].

[10] עיין בשו"ת יביע אומר [חלק ג', אורח חיים, סי' כ"ו. שו"ת יחוה דעת, חלק א', סי' כ"ד] שעושה חילוק בין לבישת בגד חדש ובין אכילת פרי חדש. הוא סובר שבאכילת פרי חדש, לא צריך לעשות התרה, אפי' שהחמיר בדבר הזה, כיון שהוי מנהג בטעות. אפי' אם הוא ידע שמעיקר הדין מותר לברך שהחיינו, ורצה להחמיר על עצמו, בכ"ז אין צריך התרה, כיון שמנהג זה אין בו משום גדר וסייג, רק מילתא יתירא בעלמא [עיין ש"ך, סי' רי"ד, ס"ק א'. עיין גם בשו"ת אפרקסתא דעניא, חלק א', סי' קע"ו].

[11] כל מה שכתבתי כאן הוא נכון אפי' למצב הדיעבד שלנו. כלומר גם למצב הדיעבד שחכמי ישראל לא קבעו את יום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים כחובה, אין כאן חיוב, אלא רק כהוראה והמלצה שראוי לעשות כן. על אף זאת יש להתיר את כל הדברים שכתבתי כאן. כיון שאע"פ שאין חיוב לעשות יום טוב ויום שמחה בימים אלה, בודאי ראוי לעשות כן.

רק יש להעיר שאם חוששים לדעת הפרי חדש [אורח חיים, סי' תצ"ו, ס"ק י"ד] שסובר שיש איסור לעשות ימים טובים, לאחר שבטלה מגילת תענית, נראה שאין להתיר את הדברים שהוזכרו כאן. כיון שלפי דבריו אינו ראוי לעשות יום טוב, לאחר שבטלה מגילת תענית, יכול להיות שיש רשות [כפי שנכתב לעיל שיכול להיות שהפרי חדש דוקא אוסר, אם קובעים את הדבר כחובה, אך אם הוא רשות, אין עוברים על האיסור של קביעת ימים טובים לאחר ביטול מגילת תענית], אבל אין הוא דבר שראוי לעשות, ולכן בודאי אין מנהגי אבלות של ספירת העומר בטלים מפניו. אך כבר נכתב לעיל שנראה מכל מיני ימים שאפשר ללמוד על יום העצמאות ויום ירושלים מן הימים האלה לכל מיני דינים, שיום העצמאות ויום ירושלים לא גרעו מהם. כלומר שיש ללמוד מימים אלה, שאפשר לעשות יום טוב, יום שמחה ביום שנעשה נס לאדם, ולכן מותר לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים.

יש להוסיף שגם לדעת הפרי חדש, אלה שסוברים שמתו תלמידי ר"ע מפסח עד שבועות, ויש לנהוג בתוך הימים האלה מנהגי אבלות ל"ג ימים, ואינו משנה איזה ל"ג ימים, רק צריכים שסך הכל ינהגו ל"ג ימים מנהגי אבלות, אז יכולים להחליף את הימים, כפי שביארתי לעיל. כלומר אלה יכולים לצאת ידי דעת הפרי חדש.

דיני קריאת התורה

הוצאת ספר תורה לקרוא בו בפרשה שהיא מענינו של יום, ביום העצמאות וביום ירושלים, כשחלים בימים שאין חיוב בקריאת התורה

מבוא:

במאמרים הבאים נדון בדין קריאת התורה ביום העצמאות ויום ירושלים. במאמר זה אדון בקריאת התורה ביום העצמאות ויום ירושלים, בימים שאין חיוב של קריאת התורה. כלומר האם אפשר לקרוא בתורה ביום ראשון, שלישי, רביעי ושישי מענינם של יום העצמאות ויום ירושלים. עוד שאלה מסתעפת מכך, והיא שאלה על הברכה על קריאת התורה. כלומר אם נגיע למסקנה שאפשר לקרוא בתורה, האם אפשר לברך על הקריאה?

מחלוקת אחרונים בקריאת התורה במקום שאין חיוב לקרוא בתורה:

יש מחלוקת בין האחרונים אם מותר להוציא ספר תורה במקום שאין חיוב לקרוא בתורה[1]. רבים מהאחרונים סוברים שאפשר להוציא ספר תורה גם במקום שאין חיוב:

1. יש מנהג להוציא ספר תורה לכבוד חתן, וקוראים בספר תורה שמדבר בענינו של חתן– "ואברהם זקן"[2].
2. יש נוהגים לקרוא בתורה בחודש ניסן, בכל יום בנשיא שלו[3].

---

[1] שו"ת משיב דבר [חלק א', סי' ט"ז] סובר שיש איסור להוציא ספר תורה בלי שום סיבה. כיון שמשמע מדברי הירושלמי שברכות התורה הן מדאורייתא בעת שקוראים בתורה ברבים. הבבלי חולק על כך, הוא סובר שעיקר ברכות התורה שהן מן התורה, הן הברכות שהוא מברך בינו ובין עצמו, ברכות התורה שמברך על קריאת התורה, הן רק תקנת חכמים, משום כבוד התורה. מכיון שאנחנו פוסקים כמו התלמוד הבבלי, אם יוציא ספר תורה, לא יוכל לברך על כך, כיון שאינו חייב לקרוא בתורה, והוי ברכה לבטלה, ואם לא יברך, יעבור על דעת הירושלמי שעריך לברך על קריאת התורה. לכן אין להוציא ספר תורה לקרוא ברבים. נראה לי שיש דוחק בהסבר זה, שקשה לומר שחוששים לדעת הירושלמי, שאין פוסקים כמותו. עיין עוד בדברי ספר משפטי שמואל [מובאים בשו"ת מהרש"ם, חלק א', סי' קע"ה] שגם משמע מדבריו שאין להוציא ספר תורה לקרוא בה, כשאין חיוב לקרוא בתורה.

[2] עיין בספר העתים, סי' קפ"ח. כנסת הגדולה, אורח חיים, סי' רפ"א, הגהות הטור. מגן אברהם, סי' קמ"ד, ס"ק ה'

[3] עיין באר היטב, אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ו'. ליקוטי מהרי"ח, סדר הנהגת חודש ניסן. נימוקי אורח חיים, סי' תרס"ט. שו"ת בצל החכמה, חלק ב', סי' כ"ג

3. מובא שהרדב"ז ואר"י ז"ל נהגו לקרוא בספר תורה, שנים מקרא ואחד תרגום, וראוי שמי שבקי בטעמים ונקודות בעל פה, שכך יעשה[4]. נימוקי אורח חיים[5], למד מזה לדין של הוצאת ספר תורה שלא לצורך, שמותר לעשות כן. אך יש להעיר, שלפי הטעם של המשיב דבר, אין מקום ללמוד מקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, כיון שאינו קורא בציבור, אלא בינו ובין עצמו.

4. יש נוהגים לקרוא בספר תורה ב"משנה תורה" בליל הושענה רבה[6].

5. הרבנים הראשים לישראל נהגו ונוהגים לקרוא בספר תורה במוצאי שנת שביעית, במעמד זכר להקהל[7].

חידושו של שו"ת גינת ורדים:

יש להוסיף את חידושו של שו"ת גינת ורדים[8] שסובר שמותר להוציא ספר תורה בכל זמן, ואפי' לברך על כך. הוא כותב שהלואי שיקראו בתורה בכל יום ויום, הסיבה שאין קוראים בתורה בכל יום, היא מפני טורח הציבור. הוא מבאר שקריאת התורה איננה מצוה קבועה ומיוסדת, שיש דוקא לקרוא פעמים אלו ולא להוסיף, שהרי בגלילות אלו משלימים את התורה בשנה א', אך יש מקומות ומנהגים שנוהגים להשלים את התורה בג' שנה, ובכל מקום מברכים על התורה, כפי מנהגם[9].

---

[4] עיין באר היטב, אורח חיים, סי' רפ"ה, ס"ק א'

[5] סי' תרס"ט

[6] עיין בספר פסקי תשובות, סי' תרס"ד, אות א'. ראיתי שגם האדר"ת [חוברת אוטוביגרפית בשם נפש דוד, עמ' נ"ג] נהג לקרוא בספר תורה בליל הושענה רבה. האדר"ת משער שקבעו את המנהג הזה לזכר מצות הקהל, שקרא המלך משנה תורה בבית המקדש, בחג הסוכות.

[7] עיין בתשובתו של הגריא"ה הרצוג זצ"ל [שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סי' ס'] שמצא אפי' פתרון לברך. הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל [בספרו השמיטה, היובל ומצות הקהל במשנת הרב עוזיאל עמ' 167–173], התיר את הקריאה בתורה במעמד הקהל, הוא סובר שאין שום איסור לקרוא בתורה, כשאין שום חיוב. עיין בתשובתו של הראשון לציון הרב עובדיה יוסף שליט"א [שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' ל"ח] שחולק על הפתרון של הגריא"ה הרצוג באמירת ברכה על קריאת התורה במעמד זכר להקהל, אך נראה שלא חלק בנוגע להוצאת ספר תורה. עיין במאמרו המקיף של הרב יהודה זולדן שליט"א [בספרו מלכות יהודה וישראל, מאמר לתולדות "זכר להקהל" מאחר החורבן עד ימינו, עמ' 444–478] שמביא מה שנהגו הרבנים הראשים לישראל בכל שנה ושנה.

[8] חלק א', אורח חיים, כלל א', סי' מ"ט

[9] נראה שאין הוכחה מן שינוי המנהגים, כיון שאינו מדובר שהוא קורא בתורה ביום שאין בו חיוב לקרוא בתורה. מדובר שחילקו את הפרשיות בצורה שונה.

דין ברכה על קריאת התורה במקום שאין חיוב:

1– שו"ת גינת ורדים דעת יחיד:

הזכרתי את דברי שו"ת גינת ורדים שסובר שאפשר לברך על קריאת התורה, גם במקום שאין חיוב לקרוא בתורה.

יש לציין שהראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[10], סבר בתחילה שאפשר לברך על קריאת התורה, גם כשאין חיוב לקרוא בתורה. אך הוא כותב שמכיון שראה שבזמן שמכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת קוראים קריאת התורה מן התורה, אך אין מברכים, מוכח שמקובל בישראל שלא לברך ברכות התורה על קריאת התורה, אלא באותם הימים שיש בהם חובת קריאת התורה מן התורה, או מתקנת חכמים.

אך נראה שחידוש זה, הוא דעת יחיד, ורוב הפוסקים אינם סוברים כך[11], ואציין כאן הראיות שהראשונים ואחרונים לא נקטו כדבריו:

2– קריאת פרשת "ויחל" בתענית שמתענים על כל צרה שלא תבוא עליהם:

יש מחלוקת ראשונים אם מותר לקרוא בפרשת "ויחל", בתענית שמתענים על כל צרה שלא תבוא עליהם[12]. מבואר באחרונים שלדעת אלה שסוברים שאין לקרוא בפרשת "ויחל", אם מברך על הקריאה, הוי ברכה שאינה צריכה[13]. יש לציין שהסיבה של אלו שסוברים לקרוא בפרשת "ויחל", היא משום שהציבור נחשב כרבים, ולכן אפשר לקרוא בפרשת "ויחל". אך אם היו נחשבים כיחידים, היה אסור לקרוא בספר תורה בפרשת "ויחל". ספר אליה רבה[14], כותב שאם אין י' שמתענים בבית הכנסת, אפי' שיש ו' שמתענים, אם הוא יום שאין בו חיוב לקרוא בתורה, אסור לקרוא בפרשת "ויחל", כדי לקרוא בפרשת "ויחל" כשאין חיוב לקרוא בתורה, צריך י' מתענים. רואים כאן שאם אין חיוב לקרוא בתורה, אסור לברך על קריאת התורה.

---

[10] בספרו השמיטה, היובל ומצות הקהל, במשנת הרב עוזיאל, עמ' 167–173

[11] עיין שו"ת זרע אמת, חלק א', סי' פ"ו, שמאריך לחלוק על דבריו. עיין בדברי הרב חיים דוד הלוי זצ"ל [במאמרו "קריאת ספר תורה והפטרה ביום העצמאות", בהערה שלו שם] שכותב שדברי שו"ת גינת ורדים הם דעת יחיד, ודבריו לא נתקבלו להלכה.

[12] עיין בטור [אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה], שמביא מחלוקת בנוגע לברכת עננו כברכה בפני עצמה, שר' יואל ור' שמשון, סוברים שאין לברך, כיון שנחשבים המתענים כיחידים. הרא"ש סובר שיש לברך. הבית יוסף והב"ח [שם], מסבירים שהמחלוקת היא גם בדין של קריאת פרשת "ויחל". שלדעת ר' יואל ור' שמשון, אין לקרוא בה, ואילו לדעת הרא"ש יש לקרוא בה.

[13] עיין בב"ח שם

[14] אורח חיים, סי' תקס"ו, ס"ק ד'

3– קריאת פרשת "ויחל" כשמתענים תענית לשוב בתשובה:

יש מחלוקת בין האחרונים אם קוראים בפרשת "ויחל" כשמתענים תענית לשוב בתשובה ולשבור את הלב[15]. יש ללמוד מן הדיון הזה, שאין לקרוא בתורה ולברך על הקריאה בתורה, כשאין חיוב לקרוא בתורה. אפי' אלה שסוברים שמותר לקרוא בתורה, הם סוברים שיש כאן דין של תענית ציבור, ולכן יש חיוב לקרוא בתורה. אך גם הם מודים שבמקום שאין שום חיוב, אסור לברך על קריאת התורה.

4– קריאת כהן בתענית בה"ב כשאינו מתענה:

המהרי"ק[16], פוסק שבתעניות שמתענים בבה"ב, אם יש כהן שאינו מתענה, יש לו לצאת מבית הכנסת.

השו"ע[17], פוסק את דברי המהרי"ק, וכותב שיש מי שאומר שמי שלא התענה, אינו עומד לקרות בתורה בתענית ציבור.

יש ג' שיטות בין האחרונים בדין עליה לתורה בתענית ציבור, כשהעולה לא התענה:

1. יש אומרים שיכול לעלות לכתחילה[18].

2. יש אומרים שבדיעבד אם קראו לו לעלות לתורה, יכול לעלות ולברך על הקריאה[19].

3. יש אומרים שאפי' בדיעבד אסור לעלות לתורה ולברך על הקריאה, הברכות הן ברכות לבטלה[20].

נראה לי שגם האחרונים שסוברים שיכול לעלות לתורה ולברך, אינם סוברים שאפשר לקרוא בתורה כשאין חיוב לקרוא בתורה. הם סוברים שברכות התורה

---

15 הבית יוסף [אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה], סובר שיש בזה מחלוקת בין הגהות מרדכי לרא"ש. לדעת הגהות מרדכי, אין לקרוא בפרשת "ויחל", ולדעת הרא"ש יש לקרוא בפרשת "ויחל". השו"ע [שם], מביא מחלוקת בדין של קריאת בפרשת "ויחל" בתענית שמתענים לשוב בתשובה. הב"ח [שם], חולק על הבית יוסף, וסובר שאין נוהגים כבית יוסף, אלא אין קוראים בפרשת "ויחל". עיין בט"ז [שם, ס"ק ה'], מגן אברהם [שם, ס"ק ד'], ספר כנסת הגדולה [שם, הגהות בית יוסף] וביאור הלכה [שם, ד"ה ויש נוהגים וכו'], שדנו בכל מיני תעניות שאין לקרוא בפרשת ויחל.

16 שרש ט', ענף ה'

17 אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ו'

18 בני חיי סובר שיכול לעלות לכתחילה, דעתו מובאת בשו"ת חיים שאל [חלק א', סי' י"ג], והוא כותב שדעתו היא דעת יחיד.

19 עיין בב"ח, אורח חיים, סוף סי' תקס"ו. מגן אברהם, שם, ס"ק ח'.

20 ט"ז, שם, ס"ק ז'. שו"ת זרע אמת, חלק א', סי' פ"ו. המשנה ברורה [סי' תקס"ו, ס"ק כ"א], נוקט שרק במקרה שקראו לתלמיד חכם לעלות לתורה, ואם לא יעלה ויאמר שהוא לא התענה יהיה חילול ה', אז יכול לעלות ולברך ולסמוך על דעת המקילים.

מברכים משום כבוד הציבור, לכן במקום שיש חיוב קריאה לציבור, הרי אדם שאינו חייב לקרוא בתורה, יכול לעלות לתורה ולברך על כך[21]. אך במקום שאין שום חיוב, כלומר גם לציבור אין חיוב לקרוא בתורה, אסור לברך על הקריאה[22].

5– עליה לקריאה התורה בפרשה שאינו מחויב בה, מחויב בפרשה אחרת:

יש מחלוקת אחרונים בדין אחד שיש לו חיוב לקרוא בתורה, אך בפרשה שקוראים בה, אין לו חיוב. כגון בבן ארץ ישראל שנמצא בחו"ל, והוא עולה לקריאת התורה בשבת, שאז קוראים בתורה קריאה אחרת מן הקריאה שהוא מחויב בה, כלומר שהם קוראים בפרשה של יום טוב, והוא מחויב בקריאת פרשת השבוע.

יש אחרונים שסוברים שאסור לו לעלות לתורה, וחלקם סוברים שאם מברך הוי ברכה לבטלה[23].

אחרונים אחרים סוברים שיכול לעלות ולברך, כיון שאין כאן ברכה לבטלה, כיון שזה יום שיש בו חיוב בקריאת התורה, לכן הוא בר חיובא, או שבן ארץ ישראל צריך לנהוג בפרהסיא כבן חו"ל, ואם לא יעלה, הוי דבר שבפרהסיא, לכן הוא מחויב לקרוא בתורה שקוראים בני חו"ל[24].

---

[21] עיין במשנה ברורה [סי' תקס"ו, ס"ק כ"א], שכותב שהסברא של אלו שמקילים שיכול לעלות ולברך, היא שברכות התורה הן מפני כבוד הציבור. הגרשז"א [הליכות שלמה, תפילות המועדים, פרק ט"ז, הערה ל'], דן בבן ארץ ישראל שנמצא בחו"ל ביום טוב שני של גלויות, והוא כותב שאין לו לעלות לתורה, אך אם העלו אותו, ואינו יכול להשתמט והוי ליה מילתא דפרהסיא, יכול לעלות ולברך, ואפי' בימים שאינו חייב לקרוא בתורה. כיון שעיקר הקריאה והברכות נתקנו לכבוד הציבור, לכן אין בזה ברכה לבטלה. ואפי' יכול להוציאם ידי חובה, אע"פ שפטור בעצמו, כיון שאינו מברך לעצמו, אלא לציבור.

[22] עיין שו"ת זרע אמת [אורח חיים, חלק א', סי' פ"ו], שלומד מדברי הב"ח, שהתיר בדיעבד לעלות לתורה, דוקא בכה"ג שיש י' שמתענים מן הציבור, שאז ע"י הי' שמתענים מוטל חיוב הקריאה על הציבור. אך כשאין י' מתענים, שאז אין חיוב קריאה על הציבור, פשוט שאין כאן קריאת התורה כלל. וכיון שאין כאן שום חיוב לקרוא בתורה, אז ממילא ודאי שיש איסור, משום ברכה לבטלה.

[23] שו"ת זרע אמת, חלק א', סי' פ"ו. שו"ת בצל החכמה, חלק א', סי' ג'. שו"ת ציץ אליעזר, חלק י"ב, סי' נ'.

[24] עיין שאילת יעב"ץ, חלק א', סי' קס"ח– הוא נוקט כטעם השני, שהוי דבר שבפרהסיא. עיין שו"ת מהרי"ף, סי' ע'– הוא נוקט כטעם הראשון, שמחויב בקריאת התורה. עיין שו"ת הלכות קטנות, חלק א', סי' ד'– הוא נוקט כטעם שזה יום שיש בו חיוב קריאת התורה, והוא כותב במפורש שאם הוא יום שאין בו חיוב קריאת התורה, כגון ביום ראשון וכיוצ"ב, אין לו לעלות לתורה ולברך. עיין חזון עובדיה, הל' יום טוב, עמ' קי"ז, הל' ה'– הוא פוסק להלכה שתושב ארץ ישראל שיצא לחו"ל על דעת לחזור, אין להזמינו לעלות לתורה, אך אם חל יום טוב שני של גלויות להיות בשני וחמישי, מותר להעלותו לספר תורה עם הנוספים על מנין העולים.

לכן יש ללמוד שבמקרה שאין לו ולציבור שום חיוב לקרוא בתורה, אסור לעלות לתורה ולברך על קריאת התורה.

6– השלמת קריאת התורה במנחה בשבת:

שו"ת חיים שאל[25], סובר שאם לא קראו את פרשת השבוע בשחרית בשבת, אי אפשר להשלימה במנחה בשבת. הוא סובר שתקנת משה רבינו היתה דוקא לקרוא את הפרשה בשחרית, ולא במנחה.

הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[26], סובר שיכול להיות שלדעת שו"ת חיים שאל, אם יקראו בתורה במנחה בשבת, יהיו ברכות שיברכו לבטלה. רואים מכאן שאם מברכים על קריאת התורה, כשאין חיוב לקרוא בתורה, הברכות הן ברכות לבטלה.

7– ראיות שו"ת גינת ורדים:

שו"ת גינת ורדים הביא ב' ראיות לדינו שאפשר לברך על קריאת התורה גם כשאין לו חיוב לקרוא בתורה:

1. ממנהג שמוציאים ספר תורה לכבוד החתן, ומברכים על הקריאה.
2. מקריאת התורה בליל שמחת תורה.

נראה שיש לדחות 2 ראיות אלה:

1. בקריאת התורה לחתן, מדובר שכבר קראו בתורה את החיוב שהם חייבים, כלומר בפרשת השבוע. קוראים בתורה לכבוד החתן, בעליות הנוספות. זאת אומרת בשבת מותר להוסיף עולים, ובאלה שמוסיפים לקרוא בתורה, יכולים לקרוא בכל פרשה, אין חיוב לקרוא דוקא בפרשת השבוע[27].

2. הדגול מרבבה[28], סובר שאם לא קראו בתורה בשחרית בשבת, אפשר להשלים את קריאת הפרשה במנחה בשבת, כיון שהוא סובר שכל יום השבת הוא זמן הקריאה[29]. נראה שאפשר לומר אותם הדברים בדין של שמחת תורה, כיון שזה יום שיש בו חיוב קריאת התורה, אז כל היום הוא יום שיש בו חיוב קריאת התורה, לכן אפשר לקרוא בתורה גם בליל שמחת תורה. הרב חיים דוד

---

[25] חלק ב', סי' ט"ז

[26] שו"ת יביע אומר, חלק ד', אורח חיים, סי' ט"ז

[27] עיין שו"ת זרע אמת, חלק א', סי' פ"ו

[28] אורח חיים, סי' קל"ה, סע' ב'

[29] עיין בשו"ת יהודה יעלה, חלק אורח חיים, סי' נ"א. שו"ת ציץ אליעזר, חלק י"ג, סי' כ"ז. שגם הולכים בשיטה הזאת, הם סוברים את היסוד הזה אפי' ביום שני וחמישי.

הלוי זצ"ל[30], סובר שגם הלילה הוא זמן קריאת התורה בליל שמחת תורה, הסיבה שהרבה נהגו שלא לקרוא בלילה, כיון שאין כל הציבור נמצא בלילה.

דין קריאת התורה אם רוב חכמי ישראל היו קובעים קריאת התורה בימים אלו:

הדברים האלה שנאמרים כאן, נאמרים לפי המצב הנוכחי, כלומר שהמצב שלנו כיום הוא מצב של דיעבד, שלא ישבו כל או רוב חכמי ישראל, ולא קבעו את יום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים, כימי שמחה, בתור חובה, שיש חיוב לעשותם ימים טובים. כיום זהו מצב של רשות, וכן לא תיקנו קריאת התורה בימים אלה. לכן נחשבת הקריאה ביום העצמאות וביום ירושלים, ביום שאין בו חיוב קריאת התורה, כקריאה שאין בה חיוב, שאסור לברך עליה ברכות התורה.

אך יש לדון מה היה המצב אם חכמי ישראל היו מתקנים קריאת התורה ביום העצמאות וביום ירושלים, האם היה בכוחם לעשות כן?

הרב חיים דוד הלוי זצ"ל[31], כותב שהיות וחז"ל תיקנו קריאה בתורה בחנוכה וגם בפורים יש מקום ללמוד שגם חכמי דורנו רשאים להתקין קריאת התורה ביום העצמאות.

אך אני מפקפק בכך, שלא ברור לי שחכמי ישראל יכולים לתקן קריאת התורה, יכול להיות שצריך סנהדרין לכך.

פתרונו של הגריא"ה הרצוג זצ"ל:

יש לציין שלגריא"ה הרצוג זצ"ל[32], היה פתרון מעניין לברך ברכות התורה על הקריאה במעמד "זכר להקהל". הוא סובר שאפשר לתקן שיברך ממש לפניה ולאחריה כמו שהקורא בציבור מברך. אלא רק יברך בצורה של לימוד תורה של בעל פה. זאת אומרת לפני הקריאה בתורה, הוא יקרא ברמב"ם[33], את הדינים של קריאת התורה, שמשה רבינו תיקן להם לישראל וכו' עד הלכה ה' והיא בכלל. ששם כתוב: "כל אחד ואחד מן הקורין פותח ספר תורה ומביט

---

[30] שו"ת עשה לך רב, חלק ט', סי' י'; גם נראה שהגרי"ד סולובייצי'ק זצ"ל (כתב עת "בית יצחק", שנת תשנ"ב, במאמר "ביסוד תקנת קריאת התורה בשבת ויום טוב, עמ' 57) הלך בשיטה זו. לדעתו אין איסור לקרוא בתורה ביום שיש בו חיוב קריאה, אף בזמן מהיום שלא תיקנו בו שום קריאה. לכן מותר לקרוא בתורה במנחה ביום טוב.

[31] במאמרו "קריאת ספר תורה והפטרה ביום העצמאות"

[32] שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סי' ס'

[33] הל' תפילה ונשיאות כפים, פרק י"ב, הל' א'

למקום שהוא קורא בו, ואח"כ אומר ברכו את יי' המבורך וכל העם עונין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וחוזר ומברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה יי' נותן התורה, וכל העם עונין אמן, ואחר כך קורא עד שישלים לקרות וגולל הספר ומברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר נתן לנו תורתו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו ברוך אתה יי' נותן התורה". לאחר שיקרא את הדינים האלה מדברי הרמב"ם, יתחיל לקרוא בתורה. לאחר שסיים לקרוא בתורה, שוב חוזר לקרוא ברמב"ם, ויעשה כמו שעשה מקודם.

הפסק הזה הוא זה על פי דברי היעב"ץ[34], שסובר שהקורא בתלמוד או בפוסקים מותר לו לקרוא הברכות באזכרותיהן. כלומר בדברי הרמב"ם בהל' ה' מוזכר שם ה', בעורה שמברכים– "יקוק", דהיינו כתוב הנוסח של ברכת התורה לפניה ולאחריה, ולכן הוא יכול לומר את שם ה' כדרכו, כיון שהוא דרך לימוד. הוא כותב שנראה מהפוסקים שהאיסור בברכה שאינה צריכה היא רק מדרבנן, כיון שאומר דרך שבח ותהילה, לכן אפשר להקל בדבר.

הוא מוסיף נקודה שיש ספק שמא צריך לברך על כל קריאה בספר תורה בציבור. רק גאוני וצדיקי גליציא הנהיגו לקרוא בספר תורה בלי ברכה, אך עדיין לא יצאנו מידי ספק ויש לצרף לספק זה את הספק שמא הלכה כיעב"ץ, ובכל מקום שיש ספק ספיקא לחיובא מברכים.

אך הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[35], דחה את דברי הגריא"ה הרצוג זצ"ל, כיון שהוא מוכיח מדברי הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים, שאין נוקטים כדברי היעב"ץ. הוא כותב שאם היעב"ץ היה רואה את דברי הראשונים, היה חוזר מדבריו. עוד הוא חולק על דבריו בדין של ספק ספיקא, כיון שהוא מוכיח שאין אומרים ספק ספיקא בברכה לבטלה, אלא אפי' בספק ספיקא לחיובא, אין מברכים.

ברכה במקום ספק ספיקא:

במאמר אחר דנתי באריכות בדין של ברכה לבטלה [ראה בנספחים] שם הגעתי למסקנה, שאפשר לברך בספק ספיקא, לאור חידושו של הנשמת אדם[36], שסובר שאפי' בכל ספק מותר לברך. נשמת אדם סובר שהאיסור דאורייתא לברך ברכה לבטלה, הוא רק כשמברך בדרך שחוק והיתול. לכן כשהוא מברך במקום ספק, אין איסור, כיון שאין כאן ברכה דרך שחוק והיתול. מה שאומרים ספק ברכות להקל, הכוונה שאין חיוב לברך, אך אין שום איסור בדבר. אע"פ

---

[34] שאילת יעב"ץ, חלק א', סי' פ"א

[35] שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' ל"ח

[36] כלל ה', סי' א'

שכתבתי שאין לסמוך על הדברים האלה בסתם ספק, בכ"ז נראה שבמקום ספק ספיקא אפשר להקל.
בכל זאת נראה לי שאין מקום לפתרון של הגריא"ה הרצוג זצ"ל, כיון שאין כאן ספק ספיקא. נראה לי רוב הראשונים ואחרונים אינם סוברים כדעת שו"ת גינת ורדים, ולדעתם אין לברך על קריאת התורה, כשאין חיוב לקרוא בתורה. לכן נראה שאין לנקוט כפתרון של הגריא"ה הרצוג זצ"ל.

מסקנת הדברים:

בימים שאין חיוב לקרוא בתורה, כלומר ביום ראשון, שלישי, רביעי ושישי, מותר להוציא ספר תורה לקרוא בו בפרשה שמדברת בענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, אך אין לברך על הקריאה.

הוספת עליה ביום העצמאות וביום ירושלים, בפרשה שהיא מענינו של יום, בימים שיש חיוב של קריאת התורה

מבוא:

במאמר הקודם נדונה קריאת התורה ביום העצמאות וביום ירושלים, בימים שאין בהם חיוב של קריאת התורה. מסקנת הדיון שאפשר לקרוא בתורה, אך אין לברך על קריאת התורה. להלן נדון בקריאת התורה בימים שיש בהם חיוב של קריאת התורה. כלומר האם מותר להוסיף עליה שבה נקרא בפרשה שהיא מענינו של יום. גם כאן נשאלת השאלה שאם נגיע למסקנה שאפשר להוסיף עליה, האם אפשר לברך על הקריאה.

מחילת הציבור להוסיף עוד עולים:

מובא במס' מגילה[1], שבשני, חמישי ובמנחה בשבת קוראים ג' אנשים, לא פוחתין ולא מוסיפים. בשבת בשחרית קוראים ז' אנשים, אך אפשר להוסיף עליהם.

הראשונים[2] מסבירים שהטעם שאין מוסיפים בעולים, כדי שלא יקשה לציבור, מפני שימי שני וחמישי, הן ימי מלאכה, ובשבת במנחה הוי סמוך לחשיכה, שהרי כל היום רגילים לדרוש.

הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[3], מביא ראשונים ואחרונים שסוברים שמותר לציבור למחול על כבודם, ולמחול על הטירחא דציבורא.

הוספת עולים במקום שיש ב' חתנים:

יש ראשונים שסוברים שאם יש ב' חתנים שהם ישראל, לא כהנים ולוים, והם באים לבית הכנסת ביום שני או חמישי, מותר לעלות ד' עולים. כלומר לעלות את ב' החתנים, שלא תהיה מריבה[4].

הדין הזה נפסק להלכה ע"י הרמ"א[5].

הרבה מן האחרונים חלקו על דין זה[6].

---

[1] דף כ"א, עמ' א'

[2] רש"י שם, מאירי שם, ר"ן בחידושיו על הרי"ף– דף י"א, עמ' ב'

[3] שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' כ"ג

[4] עיין מרדכי, מס' מגילה, סי' תת"ח. הגהות מיימוניות, הל' תפילה, פרק י"ב, אות נ'

[5] אורח חיים, סי' קל"ה, סע' א'

אך יש אחרונים שהסכימו אתו, וביארו שטעם הדין הזה הוא משום שהציבור מוחל על כבודו, שיכולים למחול על כבודם[7].

לכן כיון שרואים שלדעת הרמ"א אפשר להוסיף עולים לכבוד חתן, ויש אחרונים שמסכימים עם דבריו, נראה שויש ללמוד מכך גם לענין יום העצמאות ויום ירושלים, שאפשר להוסיף, ואין בזה איסור ברכה לבטלה.

הוספת עולה לקרוא בתורה ולברך על הקריאה הוי ספק דאורייתא:

אין לומר שיש כאן ספק דאורייתא, כיון שהוי ספק ברכה לבטלה, שנראה לי שברכה לבטלה הוי איסור דרבנן, ולא איסור דאורייתא[8].

יתירה מכך, נראה לי שאין כאן ספק ברכות, כיון שגם אלו שסוברים שאין להוסיף עולים כשיש ב' חתנים, אין הם סוברים שאם הוסיפו, אז הוי ברכה לבטלה. שאין כאן ברכה לבטלה, כיון שמברך לכבוד התורה– לכבוד הציבור[9]. אלו שסוברים שאין להוסיף עולים, דנים מצד לכתחילה, שאין לעשות כן, כיון שיש טירחא דציבורא.

אין כאן מחלוקת בנוגע לברכה, המחלוקת בין הראשונים ואחרונים אם מותר להוסיף עולים או אסור, ולכן זה דומה לדברי הרדב"ז[10], שסובר שאם מחלוקת הפוסקים היא במצוה, ולא בברכה, אין אומרים בכך ספק ברכות להקל, ואסור לברך. אלא אם מכריעים שיש לעשות את המצוה, אז אפשר לברך.

לכן כאן, לאחר שמכריעים שאפשר להוסיף עולים, אפשר לברך, ואין דין ספק ברכות להקל. אע"פ שהבאתי [ראה בנספחים ברכה לבטלה/ ברכה שאינה

---

[6] עיין בדק הבית, שם, סע' א', הוצאת שירת דבורה. ט"ז, שם, ס"ק ב'. מגן אברהם, שם, ס"ק ב'. משנה ברורה, שם, ס"ק ג'. שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' כ"ג.

[7] ספר מור וקציעה, אורח חיים, סי' קל"ה, על דברי בדק הבית. ספר כנסת הגדולה [אורח חיים, סי' רפ"א, הגהות הטור] בשם ספר תיקון ישכר. עיין בשו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' כ"ג. יש לציין שהראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א, מביא שם מדברי כמה פוסקים שסוברים שבבית החתן, מותר להוסיף עולים, כיון ששם אין טירחא דציבורא. עיין בשו"ת חתם סופר [חלק א', סי' ק"ע], שיש ללמוד מדבריו, שדעת היש מפרשים בר"ן והתשב"ץ שסוברים שאין להוסיף עולים ביום טוב, ורק מותר להוסיף עולים בשבת, סוברים שכל הסיבה שאין להוסיף עולים, אין זה מן הטעם שכתב רש"י, משום טירחא דציבורא, שמשום טירחא דציבורא, יכולים הציבור להוסיף אם ברצונם להוסיף, אלא הטעם כדי שלא להשוות יום אחד למשנהו, כלומר שלא להשוות יום חול לראש חודש, וכן אין להשוות יום טוב לשבת.

[8] הארכתי בדין ברכה לבטלה, במאמר על ברכה לבטלה/ ברכה שאינה צריכה, בנספחים לספר.

[9] עיין תוס', מס' ראש השנה, דף ל"ב, עמ' ב'. סמ"ג עשין י"ט. טור, אורח חיים, סי' קל"ט, סע' ח'. מגן אברהם, שם, ס"ק ה'. פרי חדש, שם, ס"ק ח.

[10] בשו"ת שלו, חלק א', סי' רכ"ט

צריכה] שיש אחרונים שחולקים על דברי הרדב"ז, אך נראה לי שאפשר לסמוך על דבריו.

דעת הפרי מגדים:

יש עוד לצרף את דברי הפרי מגדים[11], שנראה מדבריו שברכת התורה שמברכים קודם קריאת התורה, אינה שייכת לדין של ספק ברכות להקל, כיון שאין מברכים "אשר קדשנו במצותיו וצונו", אלא זו ברכה שנתקנה לכבוד הציבור: "קשה לי על מה שכתב מהר"ם מלובלין ז"ל דמספיקא לא מברכין, בשלמא אם מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו שפיר מה שאין כן דנתקנה מפני כבוד התורה בציבור".
כמובן שיש לצרף את דעת הנשמת אדם[12], שסובר שבכל ספק בברכות אפשר לברך, ואין איסור לברך.

צד להקל ביום העצמאות שהוי יום שבתון, מצד המדינה:

ביום העצמאות יש עוד צד להקל, מצד שזה יום שבתון מצד המדינה. אין אנשים עובדים ביום זה, וא"כ לא הוי ביטול מלאכה. יש מקום לדון בזה, כיון שאין היום הזה יום שאסור במלאכה מצד דין תורה, אך נראה שכיון שבסופו של דבר אין כאן ביטול מלאכה, אז אין איסור של הוספת עולים. אפי' אם נאמר שיש כאן ספק, בכ"ז יש כאן ספק ספיקא. ספק אם אפשר לציבור למחול על כבודם, ואם תמצי לומר שאינם יכולים, ספק שיום העצמאות נחשב כיום שאין בו ביטול מלאכה. במקרה כזה גם לפי הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א[13], שחולק על הרדב"ז, וסובר שגם במקרה שהספק במצוה, אפי' הכי שייך הכלל ספק ברכות להקל, ואין לברך, בכ"ז במקרה של ספק ספיקא, הוא מסכים עם הרדב"ז שאפשר לברך.

ספק ספיקא בברכות, במקום שיש ספק אם יש חיוב דאורייתא לברך:

אפי' אם נאמר שאינו מועיל ספק ספיקא בברכות, בכ"ז מבואר בשדי חמד[14], שגם אלה שסוברים שספק ספיקא בברכות אינו מועיל, ואינו יכול לברך, בכ"ז אם יש גם ספק אם יש חיוב דאורייתא לברך, אז מועיל הספק ספיקא ומברך.

---

[11] אשל אברהם, סי' קל"ז, ס"ק ו'
[12] כלל ה', סי' א'
[13] שו"ת יביע אומר, חלק י', אורח חיים, סי' כ'
[14] חלק ו', מערכת הברכות, אות י"ח, אות קטן י'. חלק י', שו"ת אור לי, סי' ח'

לכן יש לצרף לכאן את הספק אם ברכות קריאה התורה בציבור, הן חיוב דאורייתא.
כלומר דעת ספר באר שבע[15], שסוברת שכל פעם שקורא בתורה בציבור, יש חיוב דאורייתא לברך על קריאת התורה. לכן יוצא שאפי' שאין חיוב לקרוא בתורה, בכ"ז אם הוא קורא בתורה בציבור, יש לו חיוב לברך על הקריאה. לכן כאן שמוסיפים עולים, יש ספק דאורייתא, אם צריך לברך[16].

צד להקל כשחל יום העצמאות בשבת:

כשחל יום העצמאות להיות בשבת, יש עוד מקום להקל להוסיף לקרוא בפרשה שמדברת בענינו של יום העצמאות, כיון שמובא במשנה במס' מגילה[17], שבשבת מותר להוסיף עולים. מובא בספר העיתים[18], שבשבת חתן, יש מנהג שנוהגים לקרוא בפרשת חתן, שהיא "ואברהם זקן", והקריאה היא בספר תורה, שמוציאים ב' ספרי תורות. באחד קוראים את פרשת השבוע, ובשני קוראים את פרשת החתן. המפטיר קורא בפרשת החתן. נראה מן המנהג הזה, שאפשר ללמוד לדין יום העצמאות ויום ירושלים.

מסקנת הדברים:

אם חל יום העצמאות או יום ירושלים ביום שיש בו חיוב קריאת התורה, כלומר בשני, בחמישי ובשבת, אפשר להוסיף בעולים ולקרוא בתורה בפרשה שמדברת בענינם של יום העצמאות ויום ירושלים. העולים הנוספים, יכולים לברך על קריאתם.

---

[15] מס' סוטה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה כל התורה וכו'

[16] אע"פ שאין נוקטים כדברי ספר באר שבע [עיין פרי חדש, אורח חיים, סי' קל"ט, ס"ק ח'. מגן אברהם, שם, ס"ק ה'. ברכי יוסף, סי' מ"ז, ד"ה ותו ק"ק וכו'], בכ"ז אפשר לצרף את סברתו לספק.

[17] דף כ"א, עמ' א'

[18] סי' קפ"ח. עיין עוד בכנסת הגדולה, אורח חיים, סי' רפ"א, הגהות הטור

קריאה בפרשה שהיא מענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, במקום קריאה בתורה בפרשת השבוע

מבוא:

במאמר הקודם דנו בהוספת עליה לקרוא בפרשה שהיא מענינו של יום. כאן המקום לדון אם אפשר להחליף את הפרשיות. כלומר במקום לקרוא בפרשת השבוע, יקראו בפרשה שהיא מענינו של יום העצמאות ויום ירושלים:

ראיות שאפשר להחליף את הפרשיות:

1– קריאת בפרשת "ויחל" במקום פרשת השבוע, בזמן שרוב הציבור אינו מתענה:

הטור[1], דן באמירת ברכת "עננו" כברכה בפני עצמה כשמתענים הציבור. הוא כותב שנראה לו שצריך שיהיו עשרה שמתענים, ואפי' אם יש עשרה בעיר שמתענים, אם אין עשרה בבית הכנסת, לא יכולים לקבוע ברכה.

הב"ח [שם] מביא שספר אגודה כתב שאפי' שאינם מתענים רק ג' אנשים יכולים להתפלל "עננו" ולקרות פרשת "ויחל", והב"ח כותב שאין פוסקים כדברי האגודה.

לא ברור לי אם כוונת הב"ח שאין פוסקים כספר אגודה גם לענין קריאת פרשת "ויחל", או רק לענין אמירת ברכת עננו כברכה בפני עצמה.

שו"ת מהרש"ם[2] ושו"ת זרע אמת[3] הבינו שהוא חולק גם על הענין של קריאת פרשת "ויחל".

בספר אליה רבה[4] כתוב שאם מדובר על תענית ציבור בב' וה', אז בשחרית אפי' שיש ו' שמתענים, אפשר לקרוא בפרשת "ויחל" ולברך על כך. כיון שאין כאן הוספת ברכה, רק דוחים את פרשת השבוע. אך כדי לקרוא במנחה פרשת "ויחל" וכן לקרוא בפרשת "ויחל" ביום שאין בו חיוב קריאה, צריך י' שמתענים.

לכאורה יש מקום ללמוד מדברי ספר אליה רבה, שאפשר להחליף את קריאת התורה, כלומר אין חיוב לקרוא דוקא בפרשת השבוע, תקנת משה רבינו היתה לקרוא בתורה, שלא ילינו ג' ימים בלי תורה[5]. לכן אם הוא יום שיש בו חיוב

---

[1] אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה.

[2] חלק א', סי' קע"ה

[3] חלק א', סי' פ"ו

[4] אורח חיים, סי' תקס"ו, ס"ק ד'. עיין בפרי מגדים, משבצות זהב, שם, ס"ק ז'. משנה ברורה, שם, ס"ק י"ד– שגם נוקטים כדברי ספר אליה רבה.

[5] עיין מס' בבא קמא, דף פ"ב, עמ' א'

לקרוא בתורה, אין חשיבות שיקרא בפרשת השבוע, יכול לקרוא בפרשת "ויחל".

2– עליה לתורה לקריאה בפרשה שאינו מחויב בה, אלא מחויב בפרשה אחרת:
יש להוסיף לכך שהובאה לעיל מחלוקת אחרונים בדין של קריאה בתורה בפרשה שאין לו חיוב לקרוא בה, כלומר זה יום שחייב בקריאת התורה, אך בפרשה שהציבור קוראים בה אינו מחויב.
יש אחרונים שסוברים שיכול לעלות לתורה ולקרוא בתורה, אפי' שאין לו חיוב לקרוא בפרשה הזאת[6]. נראה שסברתם היא משום מה לי בסדרא דיומא ומה לי בסדרא אחרת, כלומר אין חיוב דוקא לקרוא בפרשת השבוע[7].

3– צירוף דברי שו"ת גינת ורדים:
יש לצרף את דברי שו"ת גינת ורדים [שהובא לעיל], שסובר שבכל יום יכול לקרוא בתורה ולברך על קריאת התורה, ואין הברכות לבטלה, לכן, כאן, שקורא בפרשה אחרת, אין ברכה לבטלה.

4– מחלוקת במצוה:
גם פה שייכים דברי הרדב"ז [שהובאו לעיל], שבמקום שהמחלוקת במצוה, אין דין של ספק ברכות לבטלה. לכן, כאן, הספק במצוה, הספק אם מותר להחליף את הפרשיות ולקרוא בפרשה אחרת.

ראיות שאין להחליף את הפרשיות:

1– לכתחילה אין לקרוא בפרשה אחרת:
יש מקום לומר שגם אלה הפוסקים שסוברים ש"מה לי בסדרא דיומא ומה לי בפרשה אחרת", בכ"ז סוברים שלכתחילה יש לקרוא בפרשת השבוע, אולם אם קורא בפרשה אחרת, אינו מברך ברכה לבטלה.

---

[6] עיין מגן אברהם [סי' תקס"ו, ס"ק ח'] שסובר שהדין של השו"ע שאחד שלא התענה אין לו לעלות לתורה, הוא דוקא ביום שאין בו חיוב לקרוא בתורה, אך אם מדובר בשני וחמישי בשחרית, מותר לו לעלות לתורה, אפי' שקורא בפרשה אחרת מחיובו, כלומר שקוראים בפרשת "ויחל", וחיובו הוא קריאת פרשת השבוע. עיין באר היטב, שם, ס"ק ז'. משנה ברורה, שם, ס"ק כ"א. עיין שו"ת הלכות קטנות, חלק א', סי' ד'. שו"ת מהרי"ף, סי' ע'. הליכות שלמה, פרק י"ב, הל' ז', הערה י"א.

[7] עיין בשו"ת הלכות קטנות, חלק א', סי' ד'. שו"ת מהרי"ף, סי' ע'.

2– דחיית הראיה מדברי אליה רבה שהובא לעיל:

גם הראיה מדברי האליה רבה יש לדחות, כיון שיש לומר שיש צירוף של שתי סברות להתיר לקרוא פרשת "ויחל": 1– "מה לי בסדרא דיומא מה לי בסדרא אחרת". 2– שיש כאן תענית ציבור.

הסברא של "מה לי בסדרא דיומא וכו'" אינה מספיקה, מן הטעם הזה לא היו דוחים את הפרשה, כיון שיש תקנת חז"ל לקרוא דוקא בפרשת השבוע. כאן מצטרפת הסברא הנוספת שיש כאן תענית ציבור. כלומר כיון שיש כאן תענית ציבור, ושייך קריאת פרשת "ויחל" ליום הזה, לכן האליה רבה התיר לקרוא את פרשת "ויחל". אך סתם כך, אין לדחות את הפרשה.

ואע"פ שגם פה יש טעם לדחות את הפרשה, כיון שיש כאן יום של נס וכו', בכ"ז כיון שאין תקנה של חכמים לקרוא בפרשה מיוחדת ליום העצמאות ויום ירושלים, אין זה נחשב טעם לדחות את התקנה לקרוא בפרשת השבוע.

3– דחיית הראיה מדברי המגן אברהם שהובא לעיל:

גם הראיה מדברי המגן אברהם יש לדחות, כיון שגם בדבריו מצטרפים שתי סברות להתיר: א– מה לי בסדרא דיומא מה לי בסדרא אחרת. ב– שכלפי הציבור זו הפרשה ששייכת להם, וברכות התורה הן ברכות לכבוד התורה– לכבוד הציבור.

4– דברי שו"ת הלכות קטנות:

שו"ת הלכות קטנות[8], סובר את היסוד של "מה לי בסדרא דיומא ומה לי בסדרא אחרת", ולכן הוא סובר שבן ארץ ישראל שנמצא בחו"ל ביום טוב שני של גלויות, יכול לעלות לתורה ולברך, אם זה יום שיש בו חיוב לקרוא בתורה. על אף זאת הוא כותב שיש לו להעלות רק מן הנוספים.

כף החיים[9], כותב את הדברים בתור איסור, כלומר שאסור לו לעלות לתורה שלא מן המוספים. נראה לי שצריך לבאר את דברי שו"ת הלכות קטנות, שסובר שאין האיסור מצד ברכה לבטלה, אלא מצד שאין הוא יכול להוציא את האחרים ידי חובתם בפרשה שהם חייבים בה. שהרי יש לבני חו"ל חיוב לקרוא בפרשה שמדברת בענינה של יום, ואין לו את החיוב הזה, ולכן אין הוא יכול לעלות בחמישה עולים שהם חיוב, אלא רק בנוספים שאין הם חיוב.

[8] חלק א', סי' ד'

[9] אורח חיים, סי' סי' תצ"ו, ס"ק ח"ן

אך צ"ע אם דבריו נאמרים דוקא ביום טוב, שיש חיוב מצד תקנת משה לקרוא בענינו של יום[10], או שגם בשני וחמישי אין לקרוא בפרשה אחרת, כיון שיש חיוב דוקא לקרוא בפרשת השבוע.

5– אין לעלות לתורה לקרוא בפרשה שאין לו חיוב לקרוא בה:

הובאו לעיל הרבה מן האחרונים שסוברים שאפי' ביום שיש לו חיוב לקרוא בתורה, אין לו לעלות לתורה ולקרוא בפרשה שאין לו חיוב לקרוא בה. אם יעלה ברכותיו הן לבטלה.

6– חיוב לקרוא בפרשת השבוע:

שו"ת זרע אמת[11], מביא ראיות רבות לכך שיש חיוב לקרוא בפרשת השבוע, ואין לקרוא בפרשה אחרת. אדם שאין לו חיוב לקרוא בפרשה הזאת, אע"פ שיש לו חיוב לקרוא, אינו יכול לעלות לתורה ולברך בקריאה שאין לו חיוב. ראיה חזקה, היא מן המשנה במס' מגילה[12], ששם מובא שבשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין כסדרן ואין עולים להם מן החשבון. אח"כ בגמ'[13], מובא ברייתא שבו נאמר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה, במנחה שם קורין בשני, בשני שם קורין בחמישי, בחמישי שם קורין לשבת הבאה דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה. ר' זירא אומר שהלכה כר' יהודה. לומדים מזה שחלקו התנאים בסדר הקריאה של שני, חמישי ושבת במנחה שמלבד התקנה של משה ועזרא שיקראו בשני, חמישי ושבת כדי שלא ילכו בלא תורה ג' ימים, יש ג"כ תקנת חכמים בסדר הקריאה שיקראו כסדרן.

דברי הרבנים בני דורנו ובני הדור הקודם:

הרב חיים דוד הלוי זצ"ל[14] והרב שלמה יצחק הלוי[15] סוברים כשחל יום העצמאות להיות ביום ב' או ה', אפשר להחליף את קריאת התורה ולקרוא בפרשה שמדברת בענינו של יום.הרב שלמה יצחק הלוי עוד סבר שכיון שיום העצמאות, הוא חג לאומי לכל עם ישראל, אפשר גם להוסיף בעולים יותר מג'

---

[10] עיין מס' מגילה, דף ל"א, עמ' א'

[11] חלק א', סי' פ"ו

[12] דף ל"א, עמ' א'

[13] שם, דף ל"א, עמ' ב'

[14] במאמרו "קריאת ספר תורה והפטרה ביום העצמאות"

[15] במאמרו "קריאה בתורה ביום העצמאות בברכות, כשחל ביום ה'"

כמו הדין של ב' חתנים כפי שהובא ברמ"א. אפי' החולקים על דבריו כאן יודו כי אפשר להעלות יותר, כיון שביום זה העם כולו בטל ממלאכה.
שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א, והוא השיב שנראה לו שעדיף להחליף את הפרשה מלהוסיף עולים. שהרי בפורים לא מוצאים שמוסיפים עולים. הוא סובר שאין איסור להחליף את פרשת השבוע עם פרשה אחרת, מה שדיברו האחרונים שאין לבן ארץ ישראל לעלות לתורה ביום טוב שני של גלויות, אפי' שזה יום שחייב בקריאת התורה, משום ששם הקריאה היא קריאה של יום טוב, אין זו קריאה של פרשת השבוע[16]. בקריאה של פרשת השבוע אין איסור.
הרבנות הראשית לישראל, בימי הראשון לציון, הרב יצחק ניסים זצ"ל, לא הנהיגה קריאה בתורה ביום העצמאות[17]. אך בימי הרב שלמה גורן זצ"ל פסקו להוציא ספר תורה, וקוראין בו ללא קרואין וללא ברכה לפניה ולאחריה[18].

מסקנת הדברים:

אם חל יום העצמאות ביום שיש בו חיוב לקרוא בתורה, כלומר בשני וחמישי, היה מקום לומר שמותר להחליף את קריאת פרשת השבוע בקריאת פרשה שמדברת בענינו של יום, ורק יקראו בפרשה שמדברת בענינו של יום, אך נראה לי שאין זה נכון, ויש לקרוא בפרשת השבוע ג' עולים, אח"כ להוסיף עוד עולה לקרוא בפרשה שמדברת בענינו של יום העצמאות וכך יש לנהוג ביום ירושלים.

---

16 עיין בדברי הגרשז"א בספר הליכות שלמה, פרק י"ב, הל' ז'. פרק ט"ז, הל' י"ג, הערה ל'.
17 עיין במאמרו של ד"ר אהרן ארנד, בספר קובץ הציונות הדתית, שנת תשס"א, מוקדש לזכרו של הרב ד"ר יוסף בורג, במאמר ציצים ופרחים על יום העצמאות, עמ' 653.
18 עיין בספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, עמ' ש"ץ

דיני קריאת הפטרה

קריאת הפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות וביום ירושלים, כשחלים בימים שאין חיוב לקרוא בתורה

מבוא:

בפרק הקודם הובא דיון על קריאת התורה ביום העצמאות ויום ירושלים. במאמרים הבאים נדון על קריאת הפטרה ביום העצמאות ויום ירושלים, בהפטרה שמדברת בענינו של יום. במאמר הנוכחי אדון בקריאת הפטרה ביום שאין בו חיוב של קריאת התורה. מסתעף מתוך שאלתנו, שאם נגיע למסקנה שאפשר לקרוא בהפטרה, האם אפשר לברך על קריאת ההפטרה?

קריאת הפטרה בשבת שיש בה חתן:

בספר העיתים[1], מובא מנהג שבשבת שיש בה חתן, קוראים בהפטרה לכבוד החתן, אפי' קוראים בהפטרה לכבוד החתן במקום ההפטרה הרגילה. מנהג זה מוזכר אצל הרמ"א[2].

אך יש להעיר שמקריאת הפטרה לכבוד חתן, אין ראיה לנידון דידן, כיון ששם מדובר שקורא בתורה ואח"כ מפטיר לכבוד חתן. כאן מדובר שקורא בהפטרה בלי שקרא בתורה.

קריאת הפטרה בחנוכה ופורים:

נראה שאין להביא ראיה מחנוכה ומפורים שאין קוראים בהם הפטרה, שגם ביום העצמאות ויום ירושלים אין לקרוא בהפטרה. כיון שנראה לי שיש לבאר בכמה דרכים את הסיבה שאין קוראים בהפטרה בחנוכה ופורים:

1. בפורים קריאת מגילת אסתר עומדת במקום ההפטרה. יש להסמיך דבר זה לדברי מס' סופרים[3]: "וכשם שקורין בתורה ומפטירין בנביא ביום, כך חייבין במגילה לקרותה ביום, שנאמר ביום אשר שברו אויבי היהודים". בחנוכה הסיבה שאין מפטירין היא כיון שהנס אירע לאחר סיום כתיבת התנ"ך, ולכן קשה למצוא הפטרה שמדברת בענינו של יום. רב האי גאון [מובא בספר העיתים, סי' קפ"ד] סובר שאין חיוב לקרוא הפטרה בשבת, ואם לא מצאו הפטרה שמדברת בענינה של הפרשה, לא צריכים לקרוא בהפטרה. לכן יש

---

[1] סי' קפ"ח

[2] אורח חיים, סי' תכ"ח, סע' ח'

[3] פרק י"ד, הל' י"ז

לומר שבחנוכה לא טרחו כל כך, כיון שאפי' בשבת אין חיוב. אך אין שום איסור בדבר, ואם רוצים טוב לעשות כן.

2. מחזור ויטרי[4], מסביר שהסיבה שדוקא מפטירים בשבת ולא בימות חול היא כיון שאין צורך להפטיר בימות החול, שהרי בימות החול קוראים את הפרשה שיקראו בשבת, ואם יקראו בהפטרה, אז יקראו הפטרה שמדברת בענינה של הפרשה[5]. בשבת קוראים הפטרה שמדברת בענינה של הפרשה, לכן אין צורך לקרוא פעמיים. כן הדבר בדין של יום טוב, שאין מפטירים בחול המועד, כיון שביום טוב מפטירים בהפטרה שמדברת בענינו של היום, לכן אין צורך לחזור ולהפטיר בחול המועד. על פי זה נראה לי שאפשר לבאר שהסיבה שאין מפטירין בפורים ובחנוכה, כיון שבשבת לפני פורים מפטירין בענינו של פורים, שהרי קוראים בפרשת "זכור", ואז מפטירין בהפטרה שמדברת על מלחמת שאול בעמלק. כן הדבר בחנוכה שקוראים בתורה בפרשת "הנשיאים", ואז מפטירין בהפטרה שמדברת בענינו של חנוכה. לכן אין צורך לחזור שוב ולהפטיר בימות החול. אך ביום העצמאות ויום ירושלים, אינו שייך טעם זה.

מקורות לקריאת הפטרה בלי קריאת התורה:

נראה שיש מקום לקריאת הפטרה בלי קריאה בתורה, ממה שמובא בדברי האבודרהם[6]: "ולמה מפטירין בנביאים לפי שגזרו על ישראל שלא יקראו בתורה וכנגד שבעה שהיו עולין לקרות בתורה ואין קורים פחות משלשה פסוקים עם כל אחד ואחד תקנו לקרות כ"א פסוקים בנביאים ולא יפחות מהם"[7]. אע"פ שכיום אסור לברך על הפטרה כשאין קוראים בתורה [כפי שיבואר בהמשך], בכ"ז רואים שיש יסוד לקריאת הפטרה בלי קריאת התורה.

נראה שיש עוד מקור לקריאת הפטרה בלי קריאת בתורה: מובא בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן[8], שאין לקרוא בהפטרה, אלא רק לאחר שקראו בתורה.

הבית יוסף[9] ורמ"א[10] כתבו כשאין ספר תורה מותר להפטיר בלי ברכה. המגן אברהם[11] עוד מוסיף נכון לקרוא את ההפטרה.

---

[4] הל' פסח, סי' ק"ח

[5] יש לקרוא בהפטרה שמדברת דוקא בענינה של הפרשה– עיין טור, אורח חיים, סי' תכ"ח, סע' ח'– הוצאת שירת דבורה. רמ"א שם

[6] שחרית של שבת

[7] הסבר זה מובא בלבוש, אורח חיים, סי' רפ"ד, סע' א'. ב"ח, שם, אות א'. תוס' יום טוב, מס' מגילה, פרק ג', משנה ד'

[8] סי' קצ"ט. בתשובות הרשב"א בעצמם, זה נמצא בחלק א', סי' תפ"ז

[9] אורח חיים, סי' רפ"ד, סע' א'– הוצאת שירת דבורה

[10] שם

ראיות שאין קריאת הפטרה בלי קריאת התורה:

1– צריך שיקרא בתורה תחילה:

מובא במס' מגילה[12], שעולא אמר מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחילה, מפני כבוד התורה. רש"י[13], מסביר כדי שלא יהיה כבוד תורה וכבוד נביא שווה. לכן נראה שדוקא אם קוראים בתורה אפשר להפטיר בנביא.

2– הפטרה– "אשלמתא":

יש כאלו שקוראים להפטרה "אשלמתא", כלומר שההפטרה היא השלמה, השלמה של קריאת התורה[14].

3– העיקר קריאת התורה:

נראה מדברי שבולי הלקט[15], שהסיבה שצריך להפטיר במה שסיימו לקרוא בתורה, כיון שההפטרה היא טפילה והעיקר הוא קריאת התורה.

4– נתקנה קריאת ההפטרה רק בציבור, אחר שקראו בתורה:

דין זה מבואר במפורש בתשובות הרשב"א[16], שכותב שלא נתקנה ההפטרה אלא בציבור אחר שקראו בתורה, אבל בלאו הכי אסור לקרות עם הברכות. כך פסקו הרמ"א[17] והלבוש[18]. הלבוש כותב שאם מברך, הוי ברכה לבטלה.

ברכה מיוחדת בקריאה מן הכתובים:

מובא במס' סופרים[19]:

"ברות, ובשיר השירים, בקהלת, באיכה, ובמגילת אסתר, צריך לברך, ולומר על מקרא מגילה, ואף על פי שכתובה בכתובים. **והקורא בכתובים צריך לומר, ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לקרוא בכתבי הקודש**".

---

[11] שם, ס"ק א'

[12] דף כ"ג, עמ' א'

[13] שם

[14] אנציקלופדיה תלמודית, ערך הפטרה, סע' א', הערה 10, בשם זה נקראות הפטרות לפי מנהג ארץ ישראל [עיין ב–JQR שנת תרס"ו מכתבי הגניזה]. וכן מובא בפסיקתא בכל פתיחת הפטרה: שהשלים הנביא. וכן בירושלמי מס' סנהדרין, פרק א', הל' ב', מובא "אשלים וכו'".

[15] ענין חנוכה, סי' ק"צ

[16] המיוחסות לרמב"ן, סי' קצ"ט. בתשובות הרשב"א בעצמם, זה נמצא בחלק א', סי' תפ"ז

[17] אורח חיים, סי' רפ"ד, סע' א'

[18] שם

[19] פרק י"ד, הל' א'

לכאורה יוצא לפי"ז שאם קורא בכתובים יש ברכה מיוחדת, וא"כ אולי זה שמפטיר בנביאים ביום העצמאות ויום ירושלים, צריך לברך ברכה זו.

נראה לי שאינו צריך לברך ברכה זו, כיון שהרמ"א[20] נותן שני הסברים לביאור דברי מס' סופרים האלה:

1. מה שכתב לברך על כתבי הקודש, היה בימיהם שהיו נוהגים להפטיר בכתבי הקודש במנחה בשבת.

2. מס' סופרים לא דיברה אלא כשמשכים ללמוד במגילות אלה, או לקרוא בכתבי הקודש, שאז יש לברך על קריאתן על מקרא מגילה ועל כתבי הקודש וצונו לקרוא בכתבי הקודש. מס' סופרים סוברת כמו המ"ד במס' ברכות [דף י"א, עמ' ב'] שעל מקרא ומדרש מברכים ברכות התורה אבל לא בתלמוד. לכן כתבה מס' סופרים שנשתנתה גם ברכה זו במגילות ובכתבי הקדש שלא לברך עליהם "לעסוק בדברי תורה" רק לקרוא מגילה או לקרוא בכתבי הקדש.

יוצא שלפי שני ההסברים האלה, אין מקום לברך ברכה זו במקרה שלנו.

נוסף על כך הרדב"ז[21], מביא את דעת המהר"ם שפסק על פי דברי מס' סופרים האלה, שיש לברך על קריאת המגילה כשקורא את המגילה בזמנים שהוזכרו במס' סופרים. הרדב"ז מקשה על דבריו, שלפיו היה צריך לברך כשקורא מזמורים, איוב, משלי וקהלת ושאר הכתובים– "אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא בכתבי הקודש". כן כשקורא בנביאים יש לו לברך על מקרא הנביאים, ולא שמענו דבר כזה מעולם. הרדב"ז כותב שדברי מס' סופרים אינם להלכה, כיון שלא נזכרו בתלמוד ולא בפוסקים. דוקא מברכים על מקרא מגילה, כיון שהיא מצות עשה מדברי סופרים, ולכן יכול לברך אקב"ו. אך רות, איכה, שיר השירים ושאר כתבי הקדש אין קריאתן מצות עשה מדרבנן, וא"כ איך יברך עליהם? לכן בודאי יש לחוש לדעות האלה, ואין לברך על קריאת ההפטרה את הברכה שמוזכרת במס' סופרים.

מסקנת הדברים:

אע"פ שהובאו ראיות שרואים שיש לקרוא את ההפטרה עם קריאת התורה, בכ"ז לא מצינו שום איסור לקרוא את ההפטרה בלי קריאת התורה. כל מה שדיבר הרשב"א הוא כשמברך על קריאת ההפטרה. לכן נראה לי שאפשר לקרוא בהפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, רק אין לברך ברכות על ההפטרה.

---

[20] בשו"ת שלו, סי' ל"ה

[21] בשו"ת שלו, חלק ו', סי' ב' אלפים וצ"א

קריאת הפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות, כשחל בשבת

שאלה:

במאמר הקודם נדון קריאת ההפטרה בימים שאין חיוב של קריאת התורה. אך יש לשאול מה דין קריאת הפטרה בשבת. האם אפשר לקרוא בהפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות, במקום ההפטרה הרגילה שיש לקרוא באותה שבת, ההפטרה ששייכת לפרשת השבוע?

תשובה:

כשחל יום העצמאות בשבת, יש לסיים את קריאת התורה, כלומר להפטיר בפרשה שמדברת בענינו של יום העצמאות, ואח"כ לקרוא בהפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות. אפשר להחליף את ההפטרה הרגילה, כלומר ההפטרה שמדברת בענינה של הפרשה, בהפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות. כמובן שמברכים על הפטרה זו.

יסוד הדברים האלה , הוא דברי בעל ספר העיתים[1], שכותב שהמנהג הנכון בקריאת ספר תורה והפטרה לכבוד החתן, הוא שקוראים בב' ספרי תורה, בספר תורה הראשון קוראים בפרשת השבוע, בספר תורה שני קוראים לכבוד החתן בפרשת החתן "ואברהם זקן". אח"כ מפטירין לכבוד החתן בהפטרה של חתן "שוש אשיש". המנהג הזה הוא טוב, כיון שמפטירין בענינה של הפרשה שבה סיימו, כמו ראש חודש שחל להיות בשבת, שמוציאים ב' ספרי תורה, בספר תורה הראשון קוראים בפרשת השבוע, בספר תורה השני קוראים בפרשת ראש חודש, ואז מפטירין בהפטרת ראש חודש. כיון שסיימו בתורה בענינו של ראש חודש.

המנהג להפטיר בהפטרה לכבוד החתן, מובאת בעוד ראשונים[2].

הוא מובא גם להלכה ברמ"א[3], שכותב שנוהגים להפטיר בחתונה את הפטרת שוש אשיש, אבל אין הפטרת חתן דוחה את כל ההפטרות של ג' דפורענתא

---

[1] סי' קפ"ח

[2] עיין ראבי"ה, חלק ב', מס' מגילה, סי' תקנ"ז. מרדכי, מס' מגילה, סי' תתל"א. אור זרוע, חלק ב', הל' קריאת ארבע פרשיות ומועדים, סי' שצ"ב

[3] אורח חיים, סי' תכ"ח, סע' ח'

וכו'[4], הפטרת ד' פרשיות, הפטרת ראש חודש, מחר ראש חודש, חנוכה ושירה[5], אך שאר הפטרות דוחים מפניה.

מכאן שמותר לדחות את ההפטרה של פרשת השבוע לכבוד חתן. נראה שכך אפשר לנהוג ביום העצמאות.

אך יש לבאר שכל זה דוקא בכה"ג שסיימו לקרוא בתורה בפרשה שמדברת בענינו של יום העצמאות, כיון שיש להפטיר דוקא במה שסיימו לקרוא בתורה[6].

---

[4] אלו הפטרות שמוזכרות בפסיקתא

[5] שאלו הפטרות שמוכרות בגמ' ובמדרש

[6] עיין מס' מגילה, דף כ"ט, עמ' ב'. מס' מגילה, דף ל', עמ' א'– עמ' ב'. שם מבואר שבראש חודש מסיימים לקרוא בתורה בפרשה שקשורה לראש חודש, ואז מפטירין בהפטרה שמדברת בראש חודש. גם בד' פרשיות, מסיימים את הקריאה בתורה בד' פרשיות, ואז מפטירין בהפטרה שמדברת מענין ד' פרשיות. ברמב"ם הל' תפילה ונשיאות כפים, פרק י"ג, הל' ג'. תוס' מס' מגילה, דף כ"ג, עמ' א', ד"ה כיון וכו'. טור אורח חיים, סי' תכ"ח, סע' ח'– הוצאת שירת דבורה. טור שם, סי' רפ"ד, סע' א'. שו"ע שם. רמ"א אורח חיים, סי' תכ"ח, סע' ח'.

קריאת הפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, כשחלים ביום שיש בו חיוב לקרוא בתורה

מבוא:

במאמרים הקודמים הובא דיון על קריאת הפטרה ביום העצמאות, בשבת וכן בימים שאין בהם חיוב קריאת התורה. להלן נדון בקריאת הפטרה בימים שיש בהם חיוב קריאת התורה. היות והוסבר לעיל שאין איסור של קריאת ההפטרה, לכן נתמקד כאן בשאלה האם יש לברך את הברכות של ההפטרה.

אין מפטירין בנביא משום ביטול מלאכה:

מובא במס' מגילה[1], שבשני, חמישי ובשבת במנחה אין מפטרין בנביא. כן בראשי חדשים וחולו של מועד אין מפטירין בנביא. אך ביום טוב, יום הכפורים ושבת מפטירין בנביא.

חלק מן הראשונים ביארו שטעם הדבר שאין מפטירין בשני, חמישי ושאר הימים, הוא משום ביטול מלאכה[2].

לפי מה שמבואר לעיל בדין הוספת עולים בשני וחמישי, שמותר לציבור למחול על כבודם, ויכולים למחול על הביטול מלאכה, אז גם כאן יכולים למחול על ביטול המלאכה.

אין איסור להפטיר בימים שכתוב שאין מפטירין בהם:

הוזכר לעיל שבשבת במנחה אין מפטירין, אך יש קושיא גדולה, כיון שמובא במס' שבת[3]:

> "דאמר רב אחדבוי אמר רב מתנה אמר רב: יום טוב שחל להיות בשבת – המפטיר בנביא במנחה בשבת אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאילמלא שבת – אין נביא במנחה ביום טוב".

יוצא לפי דברי הגמ' כאן שמפטירין במנחה בשבת.

ראשונים רבים דנו ליישב את הדברים. ר' ישעיה[4], סובר שכל הימים שנאמרו בהם שאין מפטירין בהם, אין הכוונה שאסור להפטיר בהם, אלא הכוונה שאינו

---

[1] דף כ"א, עמ' א'

[2] עיין רש"י, מס' מגילה, דף כ"א, עמ' א'. חידושי הר"ן שם. ר"ן בחידושיו על הרי"ף– דף י"א, עמ' ב'. אור זרוע, חלק ב', הל' קריאת התורה, סי' ש"פ

[3] דף כ"ד, עמ' א'

[44] ספר המכריע, סי' ל"א

חייב להפטיר בהם. בשבת, יום טוב ויום הכפורים יש חיוב להפטיר בהם. לפיו יוצא שגם ביום שאין חיוב להפטיר בו, מותר להפטיר בו, אם רוצים להפטיר בו, אלו דבריו:

"שלא חייבו חכמים להפטיר אלא בשבתות וימים טובים שיש שם אסיפת עם **אבל בשני ובחמישי ובשבת מנחה וראשי חדשים וחולו של מועד קתני ואין מפטירין בנביא אלמא לא חייבו חכמים להפטיר אבל מיהו אם רצה להפטיר מפטירין** והא דאמרי' בפ' בני העיר שמפטירין ביום הכיפורים במנחה ביונה ובט"ב אסף אסיפם ומאי דאמר נמי בפרק הקורא בתרא שאם חל ט' באב להיות בשני או בחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד **ומאי דאמר נמי בפרק במה מדליקין אמר רב אחדבוי בר מתנה אמר רב מתנה אמר רב י"ט שחל להיות בשבת המפטיר בנביא במנחה אינו צריך להזכיר של יו"ט שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביו"ט כל אלו אינו חובה אלא שאם רצו להפטיר מפטירין ולא פליגי כל הני דמתניתא אמתניתין".**

גם הר"ן[5] וריטב"א[6] כותבים שמה שנאמר במשנה שאין מפטירין בהם, הכוונה שאין חיוב להפטיר בהם, ובכך הם מבארים את הסוגיא במס' שבת, שהיה מנהג להפטיר, ולכן יכלו להפטיר.

לכאורה יוצא לפי"ז שאם רוצים להפטיר בהפטרה ביום העצמאות וביום ירושלים, רשאים לעשות כן.

הפטרה בתעניות ציבור:

מובא במס' סופרים[7]:

"ובתעניות של תשעה באב ושבע אחרונות של עצירת גשמים, ברכות וקללות, אבל תעניות אחרות, "ויחל משה", ומפטירין "דרשו י"י", **ויש אומרים שאין מפטירין, ונהגו בו העם**".

רואים מכאן שאע"פ שהוי רק מנהג להפטיר בהפטרה בתענית ציבור [כלומר לא בתענית של ט' באב, וז' תעניות האחרונות שמתענים על עצירת גשמים], ובכ"ז מפטירין ומברכים על ההפטרה.

---

[5] מס' מגילה, דף י"א, עמ' ב'– מדפי הרי"ף

[6] מס' מגילה, דף כ"א, עמ' א'

[7] פרק י"ז, הל' ה'

אין ביטול מלאכה ביום העצמאות:

ביום העצמאות מצטרפת הסברא שמצד המדינה הוי יום שבתון, ולכן אין בזה ביטול מלאכה. לכן אין את הטעם שלא לקרוא הפטרה ביום זה, כיון שאין ביטול מלאכה.

צדדים לומר שאין לברך על ההפטרה:

אך עדיין יש לפקפק באמור לעיל, כיון שאולי אפשר לומר שכל דברי ר' ישעיה, ר"ן וריטב"א נאמרים דוקא כשיש מנהג קבוע בדבר, אך יחידים אין להם לברך על ההפטרה. נוסף על כך משתמע מדברי ר' ישעיה במקום אחר[8], שאפשר להפטיר ביום שאין חיוב להפטיר, דוקא כשיש חיוב באותו יום לקרוא בהפטרה, שאז אפשר להוסיף עוד הפטרה.

לכן, כל עוד שלא ישבו חכמי ישראל וקבעו ימים אלה כימים טובים, שיש חובה לעשות ימים אלה ימים טובים, ושיש לקרוא בהם הפטרה, אין זה נחשב מנהג, ואין לברך על כך. גם נראה שזה קצת חידוש גדול לפסוק להפטיר בברכות בשני וחמישי, ולכן אין ברצוני להכריע בזה, ואין אני מורה בזה להיתר או לאיסור. אני משאיר את הדברים לעיון לתלמידי החכמים ולהכרעת הרבנים.

דברי הרבנים בני הדור הזה ובני הדור הקודם:

הרב חיים דוד הלוי זצ"ל[9], סבר שאין להפטיר בברכות ביום שאין בו חיוב להפטיר, כיון שכתב הרמב"ם[10]:

> "ואלו הן הימים שקורין בהם בתורה בציבור, בשבתות ובמועדים ובראשי חדשים ובתעניות ובחנוכה ובפורים ובשני וחמישי שבכל שבוע ושבוע, ואין מפטירין בנביאים אלא בשבתות וימים טובים ותשעה באב בלבד".

הוא הבין מדברי הרמב"ם שאסור להפטיר בימים אחרים, דוקא בימים שהוא מזכיר מותר להפטיר בהפטרה. אך נראה לי שאין הכרח להסבר זה, כיון שיש לומר שכוונת הרמב"ם לומר שדוקא בימים אלו תיקנו קריאת ההפטרה. אך אין הכרח לומר שיש איסור. נוסף על כך, יש לומר שיש איסור דוקא כשאין הציבור מוחל על כבודו, ויש ביטול מלאכה.

---

[8] מובא בשבולי הלקט, ענין ראש חודש, סי' קע"ד

[9] במאמרו "קריאת ספר תורה והפטרה ביום העצמאות"

[10] הל' תפילה ונשיאות כפים, פרק י"ב, הל' ב'

הרבנות הראשית לישראל הנהיגה להפטיר בהפטרה "עוד היום בנוב", אך לא להפטיר בברכות[11].

מסקנת הדברים:

היה נראה שגם כשחל יום העצמאות ויום ירושלים ביום שני או חמישי, מותר להפטיר בהפטרה שמדברת בענינו של יום העצמאות ויום ירושלים, ולברך על ההפטרה. כלומר שיסיים לקרוא בתורה בפרשה שמדברת בענינו של יום העצמאות ויום ירושלים [כפי שהתבאר לעיל] ואח"כ להפטיר בהפטרה שמדברת בענינו של יום. אך כיון שיש מקום לפקפק בדברים אלו, יש להשאיר את הדברים לעיון לתלמידים חכמים, שהם יכריעו בדבר.

[11] עיין בספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, עמ' שפ"ד– שפ"ה, ש"צ. עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 838, 854

ברכת "שהחיינו"
וברכת "שעשה נסים"

ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות ויום ירושלים

מבוא:

נדון במאמר זה בדין ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות ויום ירושלים. האם מותר לברך ברכת "שהחיינו" על הימים הללו. יש עוד לשאול שאפי' אם נאמר שאין לברך ברכת "שהחיינו" על היום, אולי אפשר לברך ברכת "שהחיינו" על ההלל. לדעות אלו שסוברים שיש חיוב לומר הלל בימים אלו, ואפשר לברך על כך, אולי אפשר לברך ברכת "שהחיינו" על ההלל. כמו שמברכים ברכת "שהחיינו" על מצוות שבאות מזמן לזמן.

על מה מברכים ברכת "שהחיינו":

בגמ' מובא שיש לברך ברכת "שהחיינו" על ג' דברים:

1. מובא במס' ברכות[1], שעל שמועה טובה, שלא רק טובה בשבילו אלא גם לעוד אנשים, כגון שיש לו שותפות בדבר וכיוצ"ב, מברך הטוב והמטיב. אם הוא דבר שרק טוב לו, מברך "שהחיינו".
2. מובא במס' עירובין[2], שמברכים ברכת "שהחיינו" על ימים טובים, על ג' רגלים וגם על ראש השנה ויום הכפורים.
3. בכמה סוגיות בגמ'[3], מוצאים ברכת "שהחיינו" לפני שמקיים מצוה. לפני שפודה את בנו, וכן כשעושה את סוכתו מברך "שהחיינו", ואם לא בירך בשעת עשייה, מברך כשיושב בסוכה.

מכאן יש להסיק שבשנה הראשונה ששמעו אנשים את הבשורה על הקמת המדינה, היה מקום לברך את ברכת "הטוב והמטיב", מן הדין של שמיעת בשורה טובה, שטובה לו ולאחרים. אך בשנים הבאות לאחר מכן, אין מקום לברכת "שהחיינו", מצד שמיעת בשורה טובה.

הסוג של ברכת "שהחיינו" שדנים לגבי יום העצמאות ויום ירושלים, היא ברכת "שהחיינו" על היום, כמו על רגלים. יש עוד מקום לדון שלפי הדעות שסוברות שיש לקרוא את ההלל ביום העצמאות ויום ירושלים, ויש לברך על קריאתה, האם אפשר לברך ברכת "שהחיינו" על מצות קריאת ההלל. ברכת "שהחיינו" על קריאת ההלל, היא מן הסוג השלישי, ברכת "שהחיינו" על המצוות.

---

[1] דף נ"ט, עמ' ב'

[2] דף מ', עמ' ב'

[3] מס' פסחים, דף קכ"א, עמ' ב'. מס' סוכה, דף מ"ו, עמ' א'

ברכת "שהחיינו" בחנוכה ופורים:

1– המקור בגמ':

נראה שכדי לבאר את הדין שלנו, יש לדון בדין ברכת "שהחיינו" בחנוכה ופורים.

במס' מגילה[4], מובא שלפני קריאת המגילה מברכים ברכת "שהחיינו". מובא במס' שבת[5], שאמר רב יהודה ביום הראשון של חנוכה, הרואה את הנר מברך ב' ברכות, והמדליק מברך ג' ברכות, מכאן ואילך המדליק מברך ב' ברכות, הרואה מברך ברכה אחת. הגמ' מסבירה שבשאר הימים הברכה שאינה נאמרת היא ברכת "שהחיינו".

מדברי הגמ' נראה שיש לברך ברכת "שהחיינו" דוקא כשמקיימים את המצוה, או שרואה הדלקת נרות חנוכה. כלומר שאין ברכת "שהחיינו" על עצם היום. אם היה מחויב לברך ברכת "שהחיינו" גם כשאינו רואה את נרות חנוכה, היה לגמ' לבאר זאת, כפי שהיא ביארה שבמקרה שרואה את הנרות מברך ב' ברכות, בניגוד למדליק שמברך ג' ברכות.

2– מחלוקת ראשונים ואחרונים:

אך אין הדברים פשוטים וראשונים ואחרונים נחלקו בדבר.

יש ראשונים ואחרונים שסברו שאם אין לאדם מגילה וכן אם אינו רואה את נרות חנוכה, הוא מברך ברכת "שהחיינו"[6].

יש ראשונים ואחרונים שחלקו על דבריהם, וסברו שיש לברך ברכת "שהחיינו"

---

[4] דף כ"א, עמ' ב'

[5] דף כ"ג, עמ' א'

[6] מדברי התשב"ץ [חלק ב', סי' ר"ד] וספר המאורות [מובא בספר המאורות, מס' מגילה, דף כ"א, עמ' ב', בהערת הרב המוציא לאור, אות ג', הוא מביא את הדברים שכן כתב הנמוק"י בשם המאורות. ראיתי את הדברים האלה בשו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ב], מבואר שאפשר לברך ברכת "שהחיינו" על היום של פורים, ולכן גם כשאין לו מגילה מברך ברכת "שהחיינו". מאירי [מס' שבת, דף כ"ג, עמ' א'], מביא בשם יש אומרים שיש לברך ברכת "שהחיינו" בחנוכה גם כשאינו רואה נרות חנוכה. אך יש לציין שהאגרות משה [חלק ה', אורח חיים, סי' כ'], רוצה לגרוס במאירי שהוא חולק על דעת היש אומרים האלה, והמאירי בעצמו דוחה את דבריהם. עיין פני יהושע [מס' מגילה, דף ד', עמ' א'], שסובר שיש לברך ברכת "שהחיינו" על היום של פורים, כיון שעשאו חכמים כמו רגל ממש, שכתוב משתה ושמחה ודברי קבלה כדברי תורה. ספר מור וקציעה [אורח חיים, סי' תרצ"ב, ד"ה בטור. ושהחיינו וכו'], כותב שיש לברך ברכת "שהחיינו" על תקפו של הנס שהיה בפורים, כן הוא כותב בברכת "שהחיינו" בחנוכה [עיין בדבריו בסי' תרע"ו, ד"ה מצאתי כתוב וכו']. הביאור הלכה [אורח חיים, סי' תרצ"ב, סע' א', ד"ה ושהחיינו], מצדד שיש לברך ברכת "שהחיינו" על היום של פורים וכן על היום של חנוכה, אך הוא כותב שצ"ע למעשה. עיין עוד בדבריו בשער הציון, סי' תרע"ו, ס"ק ג'. משנה ברורה, סי' תרצ"א, ס"ק א.

דוקא כשקורא את המגילה, וכשרואה את הנרות או מדליק את הנרות[7].

3– העיקר כדעת הראשונים ואחרונים שאין לברך ברכת שהחיינו, אלא דוקא על קריאת המגילה וכו':

נראה לי שהעיקר כדעת הראשונים ואחרונים שאין לברך ברכת "שהחיינו", אלא דוקא על קריאת המגילה וראיית הנרות או הדלקת הנרות. הסיבה להבנה הזאת, היא משני טעמים:

1. מפשטות דברי הגמ', שלא חילקה ולא הזכירה שיש לברך ברכת "שהחיינו" גם כשאינו רואה את הנרות. וכן נראה שכך דעת רוב הראשונים ושו"ע, שלא הזכירו דין ברכת "שהחיינו" כשאינו מדליק ואינו רואה נרות חנוכה[8]. ואין לומר שהשו"ע לא נקט דבר זה, כיון שאינו שכיח שימצא במקום שלא רואה נרות חנוכה, שהרי הוא פסק במקום אחר[9], שאם הוא נמצא במקום שאין בו ישראל, יש להדליק נרות חנוכה בברכות, אע"פ שמדליקין עליו בתוך

---

[7] עיין מאירי [בחידושיו למס' מגילה, דף ד', עמ' א'], שכותב שבין בפורים ובין בחנוכה אין ברכת "שהחיינו" על היום, אלא על קריאת המגילה ועל הנרות. עיין מגן אברהם [אורח חיים, סי' תרצ"ב, ס"ק א'] שכותב שמי שאין לו מגילה לא יאמר "שהחיינו" על הסעודה ומשלוח מנות, משמע שאין ברכת "שהחיינו" על היום, כיון שאין הוא נותן את הפתרון הזה. חכמת שלמה על מס' סוכה, דף מ"ו, עמ' א'. שו"ת חתם סופר, סי' קנ"ו. ברכי יוסף, אורח חיים, סי' תרצ"ב, אות א'– אין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של פורים. עיין שו"ת רעק"א, מהודרא תנינא, סי' י"ג– אין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של חנוכה. פרי חדש, אורח חיים, סי' תרע"ו, ס"ק א'– אין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של חנוכה. פרי מגדים, שם, משבצות זהב, ס"ק ב'– אין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של חנוכה. האגרות משה כותב בהרבה מקומות שאין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של חנוכה [עיין אורח חיים, חלק א', סי' ק"צ. אורח חיים, חלק ה', סי' כ'. אורח חיים, חלק ה', סי' מ"ג]. עיין שו"ת הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל [כרך א', אורח חיים, סי' ז'], שסובר שאין לברך ברכת "שהחיינו" על הזמן השנתי שנעשה בו הנס של חנוכה, אלא דוקא על המצוה.

[8] מדברי כמה ראשונים מבואר במפורש שברכת "שהחיינו" בחנוכה ובפורים היא על המצוה, ולא על עצם היום. פסקי ר' ישעיה הראשון [מס' שבת, דף כ"ג, עמ' א'] הביא שיש שמסתפקים אם לא בירך ברכת "שהחיינו" בלילה הראשון של חנוכה, אם מברך ברכת שהחיינו בשאר הלילות, והוא כותב: "שאין להסתפק בדבר דודאי חייב לברך **שהרי על המצוה הבאה לו לאדם** משנה לשנה חייב לברך וכיון שלא בירך עליה בזמנה מברך עליה כל זמן שתגיע לידו". מבואר מדבריו שהברכה היא על המצוה. כן מבואר בדברי השלטי גבורים [מס' שבת, דף י', עמ' א', אות ב']: "ומי שלא בירך ביום ראשון מברך שהחיינו ביום ב' או בשאר הימים כל שעה שהוא מדליק תחילה או שהוא רואה תחילה **שכל מצוה הבאה עליו משנה לשנה צריך לברך עליה "שהחיינו"** בתחילת עשייתה". ראבי"ה [חלק ג', סי' תתמ"ג]: "ואם היה בדרך ולא בירך זמן {בליל ראשון} כשיבא {באמצע} ימי חנוכה לביתו מברך זמן, דהכי נמי אמרינן לגבי סוכה **שכל דבר שמצותו דרבנן** כגון נר חנוכה ומקרא מגילה שוה בברכתו לשל דאורייתא".

[9] אורח חיים, סי' תרע"ז, סע' ג'

ביתו. א"כ רואים שהשו"ע דן על מקרה שאין אף אחד מדליק.

2. נראה לי שברכת "שהחיינו" על רגלים, ראש השנה ויום הכפורים, היא ברכת "שהחיינו" על המצוות. כלומר שהאדם מברך על המצוה של יום טוב, שיש מצוה לשבות ממלאכה. כך נראה לי מדברי הירושלמי במס' פסחים [פרק י', הל' ה'], שמובאת דעה שהסיבה שמברכים ברכת "שהחיינו" ברגלים ובראש השנה ויום הכפורים, היא משום שהם מקרא קודש. נראה שכוונת הדברים היא שהברכה על מצות שביתה ממלאכה. וכן ראיתי שברוקח[10], משמע שברכת "שהחיינו" על הרגלים זו משום קדושת המועד: "בפרק בכל מערבין שאומר זמן בשלשה רגלים שכתוב בהן אלה מועדי ה' מקראי קודש צריך לברך על קדושת המועד הוא זמן שהחיינו". בפורים וחנוכה וכן ביום העצמאות וביום ירושלים, אין מצוה לעשות יו"ט, יש מצוות של היום.

4– חילוק בין פורים לחנוכה:

אפשר לומר שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שיש לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של פורים בלבד, אך לא על חנוכה. הסיבה היא שפורים הוי דברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה, לכן אפשר לברך על עצם היום "שהחיינו", אך על חנוכה, אין לברך ברכת "שהחיינו"[11].

5– צריך שיהיה ניכר יחודו של יום:

יש אחרונים שסוברים שאין לברך ברכת "שהחיינו" בפורים ובחנוכה על היום, כיון שלא ניכר יחודו של יום.

כלומר ברגלים גם כשאינו מקיים מצוה יכול לברך ברכת "שהחיינו", שיכול לברך אפי' בשוק[12], כיון שיש חיוב של שביתה ממלאכה, ולכן גם כשהוא נמצא בשוק, ניכר יחודו של יום. אך בחנוכה ובפורים בלי קיום המצוות, לא ניכר יחודו של יום, ולכן לא יכול לברך ברכת "שהחיינו" סתם כך בלי קיום איזו מצוה[13]. לפי ההסבר הזה אין מקום לברכת "שהחיינו" ביום העצמאות וביום ירושלים, כיון שאינו ניכר יחודו של יום, אין חיוב של שביתה ממלאכה[14].

---

[10] סי' שפ"א

[11] שו"ת אגרות משה [חלק ה', אורח חיים, סי' כ'], סובר כך בדעת ספר מור וקציעה. אך יש להעיר שספר מור וקציעה כותב במפורש שגם בחנוכה יש לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום, וגם כשאינו רואה נרות חנוכה, מברך ברכת "שהחיינו". בכ"ז נראה לי שבדעת רוב הראשונים ואחרונים אפשר להבחין בין חנוכה לפורים.

[12] מס' עירובין, דף מ', עמ' ב'

[13] הרב שלמה הכהן זצ"ל [מובא בשְׁדֵי חמד, חלק ט', מערכת חנוכה, סי' ט', אות קטן ג'], נראה מדבריו שאפשר לברך ברכת "שהחיינו" על משלוח מנות וסעודת פורים. עיין בעמק שאלה, על השאילתות, שאילתא כ"ו, פרשת וישלח, אות י'.

[14] בהמשך נדון בנוגע לברכת "שהחיינו" כשקורא את ההלל.

6– השלכות לנידון דידן:

יוצא בסופו של דבר שאפי' על חנוכה ופורים יש ספק גדול אם אפשר לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום, ולכן נראה לי שאין לברך ברכת "שהחיינו" על עצם היום של יום העצמאות ויום ירושלים.

ברכת "שהחיינו" גם כשאין חובה לברך:

יש אחרונים שסוברים שיש דין מיוחד בברכת "שהחיינו", ואפשר לברכו גם כשאין חובה לברך.

מובא במס' עירובין[15]:

"כי אתאי בי רב יהודה אמר: אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. – אמר ליה: רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי – חובה מאי?".

משמע מדברי הגמ' שברכת "שהחיינו" היא ברכה שיש רשות לברכה, מתי שרוצים. אך נראה לי שאין זאת כוונת הדברים, אלא מדובר כאן שמברך ברכת "שהחיינו" על דלעת חדשה כשרואה אותה. ברכת "שהחיינו" בשעת הראיה אינה חובה, אלא רשות. כלומר שאין חיוב לברך כבר משעת ראיה, אפשר להמתין ולברך בשעת אכילה. אך אינו מדובר שמברך על דבר שמופקע מברכת "שהחיינו", ואין עליו שום חיוב לברך ברכת "שהחיינו"[16].

הבית יוסף[17], דן בדברי הגמ' במס' עירובין, שאיך מברך ברכת "שהחיינו" כשאינו צריך לברך, רק משום שרוצה? הוא מתרץ שנראה שכוונת הגמ', שידוע היה לרבנן שמעיקרא תיקנו לברך "שהחיינו" על דלעת חדשה אם ירצה. אך במקום שלא תיקנו, אין לברך "שהחיינו".

יש להוסיף את דברי שו"ת שאילת יעב"ץ[18], שכותב:

"ומ"ש לו קצת לומדים דברכת הזמן רשות היא ואפי' אקרא חדתא. הי נינהו מילי דכדי שלא ניתן רשות לאומרן בכל זמן".

אין דין ספק ברכות להקל בברכת "שהחיינו":

1– דברי האחרונים:

אחרונים נוספים[19] רוצים לומר שבברכת "שהחיינו" אין דין ספק ברכות להקל,

---

[15] דף מ', עמ' ב'

[16] עיין רש"י שם. הגהות אשר"י שם, פרק ג', סי' י'.

[17] אורח חיים, סי' תל"ב, סע' א'

[18] חלק א', סי' ק"ז

[19] עיין ב"ח, אורח חיים, סי' כ"ט, אות ב'. סי' תל"ב, אות ג'. אליה רבה, אורח חיים, סי' כ"ב. צל"ח, מס' ברכות, דף ס', עמ' א'. יש יסוד לשיטה הזאת בדברי הראשונים, בדברי הריב"ש

כיון שזו ברכה שתלויה בשמחת לבו של האיש. יש דין ספק ברכות להקל דוקא כשמברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו".
לכן יש אחרונים[20] שסוברים שאפשר לברך ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות ויום ירושלים.

2– דחיית דברי האחרונים:
נראה לי שיש להשיב על הטענה הזאת, שתי טענות:
1. אחרונים רבים חולקים על כך[21], וסוברים שאין חילוק בין ברכת "שהחיינו" לשאר ברכות, כך גם משתמע מדברי כמה ראשונים[22].
2. רק במקום ספק, אפשר לברך, אך במקום שאין ספק אסור לברך "שהחיינו". החתם סופר[23], סובר שמה שחז"ל אמרו ברכת "שהחיינו" רשות, אין הכוונה שרשות לברך ברכה לבטלה, אלא כל מי שנהנה בדבר שראוי לברך עליו, אסור ליהנות בלא ברכה. אך לזה צריך שיעור וגבול, ויש דברים שאפי' יאמר אני נהנה בטלה דעתו אצל כל אדם, ואסור לו לברך. יש דברים, כגון דלעת חדשה וכל הדברים שמובאים במס' ברכות בפרק "הרואה" שקונה כלים

[סי' תק"ה]: "ועוד, דבמסכת ערובין, פרק בכל מערבין (מ':), כי בעינן: אי אומרים זמן בר"ה, וביום הכפורים; אמר רב יהודה: אנא, אקרא חדתא אמינא זמן. ומהדרינן: רשות לא קא מבעיא לן. כי קא מבעיא לן: חובה. ומסקנא והלכתא, אומר זמן בר"ה וביום הכפורים. אלמא: אפילו אי אמרינן, דלאו חובה הוא, רשות הוא. כיון דמזמן לזמן קאתי, דומיא דקרא חדתא. וליכא משום ברכה שאינה צריכה. **א"כ בזה היום השני, דמזמן לזמן, קאתי; אף אם לא היה חובה לומר בו זמן; הנה הוא רשות, ואין בו משום: ברכה שאינה צריכה**".

[20] יבואר לקמן

[21] פרי חדש, יורה דעה, סי' כ"ח, ס"ק ב'. פרי מגדים, שם, שפתי דעת, ס"ק ה'. פרי מגדים, אורח חיים, סי' רכ"ה, אשל אברהם, ס"ק ט. שְׁדֵי חמד, חלק ו', מערכת הברכות, אות י"ח, אות קטן ה'. יש לציין שנראה בב' מקומות שהב"ח סתר את משנתו, באורח חיים, סי' כ"ב, הב"ח הביא את דברי המהרש"ל שכתב שאין נוהגים לברך שהחיינו על ציצית ותפילין, וכותב שנראה שהסיבה לכך, היא משום שסוברים התוס' שאין לברך על הציצית ועל התפילין, וספק ברכות להקל. וכן הוא כותב באורח חיים, סי' תל"ב [אות ג'], בהקשר לברכת שהחיינו על בדיקת חמץ, שראוי שלא לברך, כדי שלא להכניס את עצמו בספק ברכה. שדי חמד שהוזכר לעיל, למד מדברי הב"ח במקור השני, שהב"ח סתר את משנתו.

[22] עיין שו"ת רשב"א, חלק א', סי' רמ"ה: "משום פלוגתא דאית בהן בקנה כיוצא בהן או בהיו לו כיוצא בהן שאין אומרין ואם בא לומר מונעין אותו". חתם סופר, חלק א', סי' נ"ה, מציין לדברי הרשב"א הללו שנראה שחולקים על דברי הב"ח. גם מדברי המהרי"ק, סי' מ"ט, מבואר שלא כדבריו: "ואשר שאלת אם יש לאב לברך "שהחיינו" על פדיון בנו היכא שמת הולד לפי הנלע"ד שרבינו יצחק נסתפק בדבר וכן רבנן בתראי כגון רבינו יצחק מקורביי"ל והסמ"ק והאשירי וכן בטור יורה דעה והביאו דברי רבינו יצחק שנסתפק בדבר ולא פשטו הספק בספריה' ואף לא הביאו שום פוסק שפסק שיאמר לברך אכן בעניותינ' **פשיטא דאין לנו לברך דיש לחוש משו' ברכה שאינה צריכה דאמרי' בברכות שהוא עובר משום ולא תשא**".

[23] בשו"ת שלו, חלק א', אורח חיים, סי' נ"ה

חדשים וכיוצ"ב, שתלוי בדעת כל אדם לפי דעתו, אם נהנה לא בטלה דעתו, אם אינו נהנה לא יברך, זאת הכוונה רשות. מי שיודע בעצמו שנהנה, אין ברכתו רשות, אלא חובה. לכן כל דבר שיש ספק אם יש לברך עליו ברכת "שהחיינו", אם יודע בעצמו שנהנה, אז מברך, שלא שייך בזה בטלה דעתו אצל כל בני אדם, כיון שיש ספק או מחלוקת בדבר, וכיון שנהנה, אז יברך, ולא מספק, אלא מודאי, כיון שהוא נהנה.
במקרה דידן נראה לי שאין ספק, שאין לברך ברכת שהחיינו על יום העצמאות ויום ירושלים, כפי שנכתב לעיל.

ברכת "שהחיינו" על הלל:

1– דברי הרב שלמה הכהן זצ"ל:
הרב שלמה הכהן זצ"ל[24], סובר שאפשר לברך ברכת "שהחיינו" על הלל, שיש מאן דאמר במס' מגילה[25], שקריאת מגילה באה במקום הלל, והרי מברכים ברכת "שהחיינו" על קריאת המגילה, ולכן הוא הדין בקריאת הלל.

2– דחיית דברי הרב שלמה הכהן זצ"ל:
נלענ"ד שיש מקום לדחות דעה זו, ואין לברך ברכת "שהחיינו" על קריאת הלל, מהטעמים הבאים:
1. יש ראשונים שמחלקים בין קריאת המגילה ובין קריאת ההלל, שעל קריאת מגילה מברכים ברכת "שהחיינו", כיון שפירסומי ניסא שאני[26]. הסבר זה שייך גם בקריאת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, שאינו בא לפרסומי ניסא, כפי שביארתי לעיל.
2. המהרי"ל[27], סובר שאין מברכים ברכת "שהחיינו" על קריאת ההלל, כיון שאין בה מעשה.
3. הר"ן[28], מסביר שאין מברכים ברכת "שהחיינו" על קריאת ההלל, כיון שתקנו לומר הלל על כל צרה שלא תבוא על הציבור, ולכן אין זמנו קבוע.
נראה לי שקשה מאוד לחדש חידוש כזה לברך ברכת "שהחיינו" על קריאת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים. לא מצינו בשום מקום שמברכים ברכת "שהחיינו" על קריאת הלל.

---

[24] מובא דבריו בשְׂדֵי חמד, חלק ט', מערכת חנוכה, סי' ט', אות קטן ג'
[25] דף י"ד, עמ' א'
[26] עיין תוס' רא"ש, מס' סוכה, דף מ"ו, עמ' א'
[27] מנהגים, הל' ספירת העומר, אות ט"ז
[28] מס' סוכה, דף כ"ב, עמ' ב'– מדפי הרי"ף

דברים אלה נאמרים גם לפי הדעות שיש לברך על קריאת ההלל שקוראים בכל שנה ושנה. אך כבר נכתב לעיל שהעיקר שאין לברך על קריאת ההלל, אלא דוקא בשנה הראשונה של הנס, בשנים הבאות לאחר מכן, אין לברך על קריאת ההלל, כיון שאין חיוב לקרוא הלל בשנים הבאות לאחר מכן.

דברי רבנים בני דורנו ובני הדור הקודם:

יש מחלוקת בין הרבנים אם יש לברך ברכת "שהחיינו" על יום העצמאות[29]. גם בדין הזה היו שינויים בפסקי הרבנות הראשית לישראל. בשנת תש"ט נפסק ע"י הרבנות הראשית לישראל, בראשותם של הרבנים ראשיים הגריא"ה הרצוג זצ"ל והראשון לציון, והרב בן ציון חי עוזיאל זצ"ל, שיש לברך ברכת "שהחיינו" בליל יום העצמאות בשם ומלכות. בשנת תש"י פסקו לברך ברכת "שהחיינו" בנוסח מיוחד: "ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד, ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם, שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". היתה בכך מעין פשרה בין הדרישה לברכת "שהחיינו", ובין הדרישה שלא לברך משום חשש ברכה לבטלה. בשנת תשי"א נמחקה אמירת ברכת "שהחיינו". אך בתקופת הרב שלמה גורן זצ"ל נפסק ע"י הרבנות הראשית לישראל לומר ברכת "שהחיינו" עם ברכה. יש לציין שהראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א לא ישב בעת הדיון שהוחלט ההכרעה הזו, והיא לא היתה לדעתו[30].

מסקנת הדברים:

נלע"ד שאין לברך ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות ויום ירושלים. אך החושש לדעות אלו שסוברים שיש לברך ברכת "שהחיינו" על יום העצמאות ויום ירושלים, יש לו לברך על בגד חדש[31] או על פרי חדש.

---

[29] הרב משולם ראטה זצ"ל [מובא במאמרו "על דבר ברכת שהחיינו"] והרב שלמה גורן זצ"ל [במאמרו "ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות"] נקטו שיש לברך ברכת "שהחיינו" על יום העצמאות. אך הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל [בעל שו"ת דבר יהושע. במאמרו "לשאלת ברכת הזמן ביום העצמאות"], הרב עובדיה הדאיה זצ"ל [במאמרו "ברכת שהחיינו"] והראשון לציון הרב עובדיה יוסף שליט"א [שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ב] נקטו שאין לברך ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות.

[30] עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 837, 854–853, 859, 895–888

[31] עיין בחלק של ביטול מנהגי אבילות של ספירת העומר, ששם ציינתי שאם נהג שלא ללבוש בגדים חדשים בימי ספירת העומר, הרי אין ללבוש בגד חדש כדי לברך ברכת שהחיינו. דוקא יש לו לברך על פרי חדש, ואפי' שנהג כן מקום לכן, בכ"ז אינו צריך לעשות התרת נדרים.

ברכת "שעשה הנסים"

מבוא:

בפורים וחנוכה מברכים ברכת "שעשה נסים", נשאלת השאלה מה דין יום העצמאות ויום ירושלים לברכת "שעשה נסים"?
נעיין בדברי הראשונים ואחרונים שדנו בברכת "שעשה נסים" שמברכים בחנוכה ופורים, וננסה ללמוד מדבריהם לנידון דידן. עוד נעיין בדברי הראשונים ואחרונים שעסקו בברכת "שעשה לי נס במקום הזה", ונראה אם ברכת "שעשה נסים" שווה לברכת "שעשה לי נס במקום הזה". מתוך הדיון הזה נראה אם אפשר ללמוד מברכת "שעשה לי נס במקום הזה" לנידון שלנו.
לסיום נביא מדברי אחרוני אחרונים שדנו בענייננו.

ברכת "שעשה נסים"– בחנוכה ופורים:

1– המקור בגמ':
מובא במס' מגילה[1],שלפני קריאת המגילה, מברך ג' ברכות: א– על קריאת מגילה. ב– שעשה נסים. ג– "שהחיינו"[2].
מובא במס' שבת[3],שאמר רב יהודה שביום ראשון של חנוכה, הרואה את נרות חנוכה, מברך ב' ברכות, המדליק מברך ג' ברכות. מכאן ואילך מדליק מברך שתים, והרואה מברך אחת. הגמ' שואלת איזה ברכה ממעטים מן הלילה השני ואילך? ומתרצת ברכת "שהחיינו". הגמ' מקשה למה לא נמעט ברכת על הנסים? ומתרצת שבכל הימים היה נס.
רש"י[4], מבאר שתירוץ הגמ'– שבכל הימים היה נס– הכוונה שבכל שמנת הימים הדליקו מן הפך, לכן בכל הימים היה נס, אבל זמן, משהגיענו להתחלת זמן הגיענו.
למדים מכאן שמברכים ברכת "שעשה נסים", על הנסים שאירעו לנו בפורים וחנוכה.

---

[1] דף כ"א, עמ' ב'
[2] עיין ברש"י שם
[3] דף כ"ג, עמ' א'
[4] שם

2– ברכת "שעשה נסים" בחנוכה כשאינו רואה את נרות חנוכה:

המאירי דן בדין של ברכת "שעשה נסים" וברכת "שהחיינו" כשאינו מדליק ואינו רואה נרות בחנוכה[5], הוא כותב:

> **"מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו "שעשה נסים" "ושהחיינו" בלילה ראשונה** ו"שעשה נסים" בכל הלילות והדברים נראין וכן ראיתי מי שכתב שמי שלא הדליק עדיין ובא לו בתוך ימי חנוכה שלילה ראשונה שהוא מדליק מברך זמן".

למדים מדבריו שסובר שמברכים ברכת "שעשה נסים", אפי' שאינו מדליק נרות, ואינו רואה נרות, כיון שהגיע יום הנס, יש לברך ברכת "שעשה נסים". אך נראה לי שדברי המאירי הללו מאוד קשים, שהרי בסוגיא במס' שבת[6] מובא שבלילה הראשון המדליק את נרות חנוכה, מברך ג' ברכות: א– "אשר קדשנו במצוותיו וצונו וכו'". ב– "שעשה נסים". ג– "שהחיינו". הרואה את הדלקת הנרות מברך ב' ברכות: א– "שעשה נסים". ב– "שהחיינו". לפי דברי המאירי אין זה תלוי בראיה, אפי' שאינו רואה יכול לברך ב' ברכות הללו, א"כ למה נאמר "הרואה"? אולי היה מקום לדחות ולומר שהגמ' נקטה "הרואה", כיון שלכתחילה יש לברך את הברכות הללו כשרואה את הנרות, רק בדיעבד כשאינו רואה את הנרות, יכול לברך ב' ברכות הללו. אך נראה שהסבר זה הוא דחוק, שלא היה לגמ' לסתום את דבריה.

במאמר אחר[7], הבאתי מדברי אחרונים[8], שחלקו על דברי המאירי בדין של ברכת "שהחיינו", הם הוכיחו מדברי הגמ' שאין דבריו נכונים, שאם היה לאדם לברך ברכת "שהחיינו" אפי' שאינו רואה נרות חנוכה, היה לגמ' להזכיר זאת. גם הוכיחו האחרונים, שהשו"ע אינו נוקט כדבריו, כיון שלא הזכיר שאפשר לברך ברכת "שהחיינו" גם כשאינו רואה את הנרות. דברים האלה נכונים גם לענין ברכת "שעשה נסים". שהרי הגמ' והשו"ע אינם מזכירים שאפשר לברך ברכת "שעשה נסים" גם כשאינו רואה נרות חנוכה.

יש להוסיף לכך את דברי רעק"א[9], שדן בנוגע לברך את ברכת "שעשה נסים" לאחר שהתחיל להדליק את נרות החנוכה, וסובר שאפשר לברך, כיון שלא גרע מרואה.

---

[5] מס' שבת, דף כ"ג, עמ' א'

[6] דף כ"ג, עמ' א'

[7] במאמר על ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות ויום ירושלים.

[8] שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א', סי' ק"צ. שְׁדֵי חמד, חלק ט', מערכת חנוכה, סי' ט', אות קטן ג'. שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' מ"ב. הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, במאמר "לשאלת ברכת הזמן ביום העצמאות".

[9] מהודרא תנינא, סי' י"ג

נראה מדבריו שהסיבה שיכול לברך, כיון שזה כמו דין רואה, אין הוא מעלה בדעתו את הסברא לברך ברכת "שעשה נסים", אפי' שלא רואה את הנרות. כלומר שהברכה הזאת אפשר לברך בלי קשר עם ראיית הנרות.
יתירה מכך ספר מור וקציעה[10], שסובר שאפשר לברך ברכת שהחיינו גם בלי ראיית הנרות, שסובר שזו ברכה על היום, סובר שברכת "שעשה נסים" מברכים דוקא כשרואה את הנרות.
יש עוד אחרונים שהולכים בשיטה הזאת, שאין לברך ברכת "שעשה נסים" כשאינו מדליק ואינו רואה נרות חנוכה[11].

ברכת "שעשה נסים" בפסח:

הראשונים דנים בשאלה מדוע בפסח לא מברכים ברכת "שעשה נסים"? יש ראשונים[12], המסבירים שלא מברכים, כיון שברכת "אשר גאלנו", שמברכים בעת קריאת הגדת הפסח, עומדת במקומה ואפי' יותר מבוארת, שבה מזכירים את פרטי הנס. ראשונים אחרים[13], מבארים שאין לברך ברכת "שעשה נסים", כדי שלא יטעו לומר שעשה נסים, שיום ישועה הוא ועדיף מנסים. לדעת אחרים[14], האמירה "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח וכו'", עומדת במקומה, ששם מוזכר בהמשך– "למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו"[15]. יש לציין שיש דעת ראשונים[16], שסוברת שלא מברכים ברכת "שעשה נסים", אלא על מצוה דרבנן, פסח הוא מצוה דאורייתא. דעה זו דוחה את ההסברים האחרים, וסוברת שאין לומר שסומכים על ברכת "אשר גאלנו",

---

[10] אורח חיים, סי' תרע"ו, ד"ה מצאתי כתוב וכו'

[11] עיין בשֻׁדֵי חמד [חלק ט', מערכת חנוכה, סי' ט', אות קטן ג'] בשם הרב שלמה הכהן זצ"ל, משמע מדבריו שאין לברך ברכת "שעשה נסים" כשאינו מדליק ואינו רואה את נרות חנוכה. בשו"ת אגרות משה [אורח חיים, חלק א', סי' ק"צ] מבואר שסובר שברכת "עשה נסים" יש לברך דוקא כשרואה. גם מבואר בדבריו שם שכן סובר שו"ת זרע אמת. יש לעיין שמבואר בתוס' [מס' סוכה, דף מ"ו, עמ' א'] שברכת "שעשה נסים" זו ברכה על המצוה, שהוא שואל למה תיקנו ברכת "שעשה נסים" דוקא כשרואה נרות חנוכה, ואינו מברך כשרואה לולב וסוכה? לכן לפי דבריו בודאי אין מקום לברך ברכת "שעשה נסים" כשאינו רואה את הנרות.

[12] כל בו, סי' נ'. אבודרהם, סדר ההגדה ופירושה. ספר האורה, חלק א', אות צ', סדר הפסח. כן נראה מדברי מחזור ויטרי, הל' פסח, סי' צ"ו. סידור רש"י, סי' שפ"ב.

[13] כל בו, סי' נ', בשם רב עמרם

[14] כל בו, סי' נ', בשם יש אומרים.

[15] ראיתי שהסבר זה גם מובא בסדר רב עמרם גאון, סדר פסח. נראה לי שהסבר זה הוא כמו ההסבר הראשון, שיוצאים ידי חובה בברכת אשר גאלנו, כיון שמשמע מדבריו שם שהוא מדבר על הברכה, שאין לברך ברכת שעשה נסים, שא"כ יברך פעמיים, והוי ברכה לבטלה. כן כותב ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, ליל הסדר.

[16] מהרי"ל, מנהגים, סדר ההגדה, אות י"ח.

כיון ששם אינו מוזכר נס, ואי אפשר לומר שסומכים על מה שאנחנו אומרים "לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו'", כיון שאין זו ברכה.

צ"ע בהסברם של הראשונים שיום ישועה הוא וכו', מה כוונת הדברים? נראה להעיר שלפי ההסבר שאין מברכים ברכה זו, אלא על מצות דרבנן, יש לדון במקרה שלנו, שכבר נכתב לעיל, שאין כאן מצות דרבנן לעשות את הימים הללו ימי הלל והודאה לה', אלא ראוי לעשות כן. ויכול להיות שאין כוונתו דוקא מצות דרבנן, אלא הוא בא לאפוקי מצות דאורייתא, אבל זה דוחק.

יש עוד לדון כאן שאפשר לברך ברכת "שעשה נסים", אפי' שאין האדם רואה דבר שקשור לנס, אלא על עצם היום מברך ברכת "שעשה נסים". אולי אפשר לומר שגם בפסח הכוונה שיברך ברכת "שעשה נסים" דוקא כשרואה דבר שקשור לנס. כלומר בשעת קריאת ההגדה שמונחים מצה, מרור וד' כוסות, יברך ברכה זו. הרי דוקא בפסח האדם צריך להרגיש כאילו הוא יצא ממצרים, לכן מובן מאוד שיוכל לברך ברכת "שעשה נסים", שיש כאן הרבה תזכורות, הוא מרגיש שהוא יוצא ממצרים. אך סתם כך, לברך ברכה זו בשוק, נראה שאין מקום לכך.

ברכת "שעשה נסים" על ראיית מקום שנעשה לו נס:

1– המקור במשנה ובגמ':

מובא במשנה במס' ברכות[17]:

"הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך "שעשה נסים" לאבותינו במקום הזה".

הגמ'[18], דנה מנין הלימוד לכך שעריך לברך על נס שנעשה לישראל[19]? הגמ' משיבה שזה נלמד מיתרו, שאמר[20]: "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים". בהמשך הגמ' מבואר שבנס של רבים, יש על כל ישראל לברך. על נס של יחיד לא מברכים כל ישראל, אלא רק שנעשה לו הנס מברך– "ברוך שעשה לי נס במקום הזה".

---

[17] דף נ"ד, עמ' א'

[18] שם

[19] עיין גירסת רש"י שם. מן הגי' אצלנו בגמ', משמע ששאלת הגמ' אינה רק על ברכת הנס, אלא על כל הברכות שמוזכרות במשנה. עיין בנצי"ב בעמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות ז', שדן בחילוק בין הגירסאות.

[20] שמות, פרק י"ח, פס' י'

2– מחלוקות ראשונים בדינים המוזכרים במשנה וגמ':

יש ראשונים[21], שמקשים איך לומדים מיתרו, הרי הוא לא ראה את המקום שנעשה הנס? ומתרצים שכיון שראה את משה שעל ידו נעשו הנסים, וכן הוא ראה את ישראל שנעשה להם הנסים, אז חביב היה בעיניו כאילו ראה את המקומות. לפי"ז יש מן הראשונים[22], שאומרים גם כשאינו רואה את מקום הנס, אלא רואה את האדם שנעשה לו הנס, מברך ברוך שעשה לאבותי נס או רבי נס. כך הדין בין בנס של יחיד, ובין נס של רבים. רמ"א[23], מביא את הדעה הזאת בשם יש אומרים.

לרי"ף[24], היתה גי' אחרת בגמ', שלפי גי' יוצא שעל נס של יחיד, האדם שנעשה לו הנס מברך, וכן בנו ובן בנו מברכים על הנס[25].

ר' יונה[26], מסביר שהאדם שנעשה לו הנס, צריך לברך– "ברוך שעשה לי נס במקום הזה". בנו ובן בנו צריכים לברך– "ברוך שעשה נס לאבותי במקום הזה".

מעדני יום טוב[27], מסביר שטעם הדין הזה– שרק עד בנו ובן בנו מברכים– שעד כאן רחמי האב, כלומר רחמי האב רק עד הנכד, ומסתמא כן להיפך.

יש מחלוקת בין הראשונים, אם מה שמוזכר כאן ברי"ף "בנו ובן בנו" זה דוקא או לאו דוקא. יש מן הראשונים[28], שסוברים שזה לאו דוקא בנו ובן בנו מברכים ולא יותר מכך, נראה שכל יוצאי יריכו מברכים, כיון שכולם שותפים באותו נס. כנגד לכך יש מן הראשונים[29], שסובר שזה דוקא, ואלו דוקא

---

[21] מאירי ושיטה מקובצת, מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'. כן מביא אבודרהם [ברכות הראיה, השבח וההודאה] בשם ר' גרשום.

[22] מאירי [שם] בשם יש אומרים. אבודרהם [ברכת הראיה, השבח וההודאה, בשם ר' גרשום].

[23] אורח חיים, סי' ריי"ח, סע' ו'.

[24] מס' ברכות, דף מ"ג, עמ' א'

[25] כך גם פוסק, הרמב"ם, הל' ברכות, פרק י', הל' ט'.

[26] שם

[27] מס' ברכות, פרק ט', סי' א', אות ב'

[28] רשב"א ושיטה מקובצת, דף נ"ד, עמ' א'. טור, אורח חיים, סי' ריי"ח, סע' ד'– הוצאת שירת דבורה, מביא דעה זו בשם יש מפרשים, וכך נפסק בשו"ע שם. אבל יש לציין שהם כותבים שכל יוצאי יריכו צריכים לברך ברכה זו, ויכול להיות שכוונתם לאו דוקא הבנים, גם הבנות, אבל אין הכוונה גם לדורות הבאים לאחר מכן, דהיינו נינים וכו'. מדברי הרשב"א מבואר במפורש שגם בדורות הבאים לאחר מכן, הוא כותב שאין לה הפסק. בשיטה מקובצת, רק מובא כל יוצאי יריכו. עיין בשערי תשובה, שם, ס"ק ב', משנה ברורה שם, ס"ק ט"ו ושער הציון שם, ס"ק ז', שדנים בדברים אלו. יש עוד לעיין לדברי הביאור הלכה שם, ד"ה וכל יוצאי יריכו, שכותב שזה פשוט, שאם נעשה נס לאמו או לאם אמו, שמברך ברוך שעשה נס לאמי או לאם אמי.

[29] מאירי שם

מברכים, כיון שהם כעין דורו.

עוד מחלוקת ראשונים, שהיא קשורה להבנת הגמ', יש מן הראשונים[30], שלומד מדברי הגמ' שאם לאדם נעשו כמה נסים, בכמה מקומות, כשמגיע לאחד המקומות, הוא מברך ברוך שעשה לי נס וכו', ומזכיר את כל הנסים שנעשו לו, גם אלו שנעשו לו במקומות אחרים. יש מי[31] שחולק על כך, כיון שסובר שהסיפור שבגמ' שממנו למד הראשון הקודם את דבריו, לא היה בגדר של חובה, אלא רשות.

רוב הראשונים[32], סוברים שברכות אלו מברכים משלושים יום לשלושים יום. יש שיטה מיוחדת[33], שמסכימה עם דין זה, אבל סוברת שאם רצה לברך בתוך ל' יום רשאי, כיון שאין זו ברכה לבטלה, שמברך על מקום שנעשה לו נס. השו"ע[34], לא נקט כשיטה הזאת, ונראה שסובר שבתוך ל' יום אסור לברך ברכה זו.

מחלוקת עקרונית יש בין הראשונים, יש[35] שסוברים שדוקא בפעם הראשונה שרואה את המקום שנעשה נס לכל ישראל, חובה לברך, מכאן ואילך רשות. יש[36] המביאים ראיה, שהרי איך אפשר שראיית מקום הנס תהיה חמורה יותר מהודאה על הנס, שהרי הודאה על הנס, נאמרת רק פעם אחת, בברכת הגומל? יש מי[37] שדוחה את הראיה הזו, וכותב שכיון שהודאה ברבים על נס, הוא

---

30 רא"ש שם, פרק ט', סי' א'. כך נפסק להלכה בטור ושו"ע, אורח חיים, סי' רי"ח, סע' ה'. מגן אברהם, שם, ס"ק ז', סובר שיוצאי יריכו אינם צריכים להזכיר שאר המקומות, כמו בנס של רבים, שרק מזכירים את הנס שנעשה לרבים באותו מקום.

31 מאירי, מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'

32 תוס', מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'. רא"ש, שם, פרק ט', סי' א'. מרדכי, שם, סי' ר"ח.

33 מאירי [מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'] בשם יש אומרים.

34 אורח חיים, סי' רי"ח, סע' ג'. עיין בבית יוסף, שם, שהבין שיש בזה מחלוקת בין הרא"ש לראב"ד, שכך הוא מבין בדברי הטור. הראב"ד סובר שהברכה היא רשות, לכן גם בתוך ל' יום, אם רוצה לברך,יכול לברך. דעת הרא"ש שהברכה היא חובה, ויש לברכה רק לאחר ל' יום, וכך נוקטים להלכה. הב"ח שם, חולק וסובר שהראב"ד שמתיר לברך תוך ל' יום, זה משום שסובר שאין צריך לברך ברכה זו בשם ומלכות, ובכה"ג גם הרא"ש מודה שיכול לברך תוך ל' יום. גם הראב"ד מודה שאין לברך תוך ל' יום, בשם ומלכות. יש לציין לדברי המגן אברהם, שם, ס"ק ד', שדן מה הגדרת ל' יום, אם זה כולל את היום הראשון ויום אחרון, ומביא מחלוקת בדבר.

35 רשב"א, מס' ברכות דף נ"ד, עמ' א'. ראב"ד, מובא בדברי הרשב"א. שיטה מקובצת, שם, דף נ"ד, עמ' א'. יש לציין שבדברי הראב"ד, בהשגותיו על בעל המאור [מס' ברכות, דף מ"ד, עמ' א'– מדפי הרי"ף, אות ב'] משמע שגם בפעם הראשונה אין חובה, אין הוא עושה את החילוק בין פעם ראשונה לשניה. אך בטור, אורח חיים, סי' רי"ח, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה, מובא שהראב"ד מחלק בין פעם ראשונה לשניה.

36 מאירי שם

37 מאירי שם

מעשה חד פעמי, הרי שמברך פעם אחת. אולם ראיית המקום, נעשית בכל פעם שרואה אותו לפרקים, לכן הוא חייב בכל ראייה. נפסק להלכה בטור[38] ושו"ע[39], שאין חילוק בין פעם ראשונה לשאר הפעמים, גם בשאר הפעמים הברכה היא חובה, רק צריכה להיות לאחר ל' יום.

רוב הראשונים[40], נוקטים שהברכות שמוזכרות בפרק "הרואה", כולל הברכה שאנו דנים בה, הן ברכות בשם ומלכות. יש מן הראשונים[41], שחולק וסובר שכל הברכות ששנויות במשנה בפרק "הרואה", צריכות להיות בלי שם ומלכות, כיון שאינן ברכות קבועות. הוא[42] סובר שברכות אלו הן רשות, לכן אינן צריכות שם ומלכות, אבל הוא סובר שאם בירך בשם ומלכות, לא הפסיד. יש מי[43] שנוקט שיטה אמצעית, וסובר שיש ברכות שמוזכרות בפרק הרואה שצריך לברך בשם ומלכות, ויש ברכות שלא צריך לברך בשם ומלכות. ברכת הגומל, הואיל והיא נאמרת בבית הכנסת ובמעמד צריכה מלכות, אבל שאר ברכות שאינן קבועות, אינן צריכות שם ומלכות. נפסק[44] להלכה כדעת רוב הראשונים, שמברכים ברכה זו בשם ומלכות.

3– הסבר ענינה של ברכה על ראיית מקום שנעשה לו נס, ושל ברכת "שעשה נסים", בחנוכה ופורים:

דובר לעיל על דין ברכה שאדם רואה מקום שנעשה לו נס, או מקום שנעשה נס לרבים. נראה שברכת "שעשה נסים" שמברכים בחנוכה ובפורים מקבילה לברכה זו. כך מבואר בדברי הרמב"ן[45]:

> "ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשו נסים לאבותינו אלא שזו קבועה ביומה וזו תלויה במקום".

כן מבואר בדברי השאילתות[46]:

---

[38] אורח חיים, סי' ריי"ח, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה, בשם אביו הרא"ש.

[39] שם

[40] תוס' מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'. רשב"א שם, מאירי [שם] בשם חכמי הצרפתים וגדולי המחברים. ר' יונה, שם, דף מ"ג, עמ' א', מדפי הריי"ף, ד"ה אמרי. ראש, שם, פרק ט', סי' א'. מרדכי, שם, סי' ר"ח. רמב"ם הל' ברכות, פרק י', הל' ט'. רמב"ן בספר תורת האדם, שער הסוף, ענין הרפואה.

[41] ראב"ד, מובא בחידושי הרשב"א, מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'. מאירי [שם] בשם גדולי המפרשים. נראה שכוונתו בגדולי המפרשים לראב"ד.

[42] הראב"ד, בהשגותיו על בעל המאור, מס' ברכות, דף מ"ד, עמ' א'– מדפי הריי"ף, אות ב'

[43] מאירי, מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'

[44] בטור, אורח חיים, סי' ריי"ח, סע' א'– הוצאת שירת דבורה. שו"ע שם.

[45] תורת האדם, שער הסוף, ענין הרפואה.

[46] פרשת וישלח, שאילתא כ"ו

"וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה בחנוכה על שרגא בפורים על מקרא מגלה שנא' ויאמר יתרו ברוך יי'".

הרי הוא לומד לענין ברכת "שעשה נסים" בחנוכה ופורים מברכת יתרו, שמשם למדו דין ברכה על ראיית מקום שנעשה נס לרבים. משמע שסובר שזה דין אחד.

כדי שהאדם יוכל לברך ברכה על נס שנעשה לו, הוא צריך תזכורת, צריך שתהיה הברכה מחוברת עם משהו. אין זה יכול להיות מנותק, סתמי. התזכורת גורמת לו לרענון הזכרון, גורמת לו לחווית האירוע מחדש. יש שני סוגי תזכורת: א- תזכורת ע"י ראיית המקום. ב- תזכורת ע"י היום שנעשה בו הנס. צריך לברך את הברכה כשמרגיש את חויית הנס. כמו שנאמר בפסח בהגדה שצריך להרגיש כאילו הוא יצא ממצרים. אולי יש להבין בכך, את דברי הראשונים שהובאו לעיל, שבפסח לא צריך לברך ברכת "שעשה נסים", כיון שיום ישועה הוא ועדיף מנסים, הכוונה שהאדם בכל ההגדה גורם לעצמו להרגיש את חויית הנס מחדש, לכן אין צורך לברך את הברכה. הברכה באה כדי שהאדם לאחר שחווה את הנס, יבוא להכרה שה' עשה לו את הנס. בפסח שמספרים את ההגדה, שחווים ממש שוב את הנס, יש כבר את ההכרה שה' עשה לנו את הנס.

בהקשר זה יש לציין את דברי הדרישה[47], המקשה על דעת הראשונים שאמירת הברכה בפעם הראשונה היא חובה ובשאר הפעמים רשות, איך אפשר לברך ברכה שאינה לצורך? על כך משיב שברכה זו שנתקנה על ראיית הנס, אינה אלא התפעלות הנס, ודעת הראשונים הזאת סוברת שאין חובה לברך ברכה זו, אלא בפעם הראשונה, שאז יש בודאי התפעלות. מכאן ואילך, לא ברור שיש התפעלות, לכן זה תלוי בדעתו של האדם אם ירצה להשית דעתו ולבו על גודל הנס ולהודות לה' בכל לבבו, אז הרשות בידו להשית לבו, ולברך ברכה זו.

יש להוסיף את דברי המגן אברהם[48], הכותב שבנס של רבים, שצריך כל אחד לברך, יש לברך דוקא על מקומות שמן המקום ניכר הנס, כגון מעברות ים סוף, מעברות הירדן וכו'[49], אבל במקומות שלא ניכר הנס מתוך המקום, כגון סביב ירושלים שנפל מחנה סנחריב, לא מברכים. אבל על נס פרטי שלו, מברך אפי' שאינו ניכר מתוך המקום.

נראה שהסבר הדברים הוא שצריך שהאדם ירגיש את חויית הנס, אם אינו

---

[47] אורח חיים, סי' רי"ח, אות א'

[48] שם, ס"ק א'

[49] עיין שו"ע שם, סע' א'

ניכר הנס מתוך המקום, אין חויה, לכן אין הוא יכול לברך, אבל האדם שנעשה לו הנס, גם כשאינו ניכר מתוך המקום הנס, הוא מיד חווה את הנס שארע לו, כיון שהוא כבר עבר את זה. אין הוא צריך לכל כך הרבה תזכורות.

4– על איזה נס מברכים ברכת שעשה לי נס במקום הזה:

האבודרהם[50], מביא בשם הרב אשר מלוניל שפסק שמברכים על נס שנעשה לרבים או ליחיד, דוקא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם או מדרך התולדה, כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם. אך על נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצ"ב, אינו חייב לברך.

על ההסבר הזה, האבדורהם מקשה מפורים, ששם היה נס כמנהג העולם ומברכים "שעשה נסים". האבודרהם מתרץ שגם שם הנס יצא ממנהג העולם, מב' טעמים:

1. שבטל כתב המלך, שזהו דבר שהוא הפך דת פרס ומדי.
2. שאחשורוש הרג קרוב לפ' אלף מאומתו בעבור אהבת אשה אחת, ואין זה מנהג העולם וטבעו.

האבודרהם גם דן בנוגע לחנוכה, וכותב שאין מברכים "שעשה נסים" משום מעשה של יהודית, אלא משום נס פך השמן.

נראה לי שיש לדון בדברים האלה לאור מה שמובא בבסוגיא במס' ברכות[51], ששם יש את הדיון על ברכת "שעשה לי נס במקום הזה". הגמ' שמה מביאה מעשה על אחד שנפל עליו אריה ונעשה לו נס, וניצל ממנו, ובירך על הנס הזה. שיש לדון בנס, האם הוא נחשב דבר שיוצא ממנהג העולם או מדרך התולדה.

בכל אופן יש ללמוד מדברי האבודרהם שנצחון במלחמה, אפי' במעטים נגד רבים, אין לברך על הנס, שהרי בנוגע לחנוכה אין הוא כותב שמברכים בגלל הנס של המלחמה, אלא דוקא בגלל נס פך השמן.

נראה שעל פי דברי האבודרהם אפשר להבין מדוע בחנוכה מברכים ברכת "שעשה נסים", דוקא כשרואה את הנרות? שלכאורה מדוע לא יברך ברכה זו, גם כשאינו רואה את הנרות? שהרי יש לברך ברכה זו על נס ההצלה. אלא צריך לומר שאין ברכה על נס ההצלה, כיון שזה היה בגדר הטבע, אלא הברכה היא על הנרות, לכן דוקא כשרואה את הנרות מברך ברכה זו. גם בפורים מברכים את הברכה דוקא בשעת קריאת המגילה, כיון שבלי קריאת המגילה, אינו ניכר הנס. זאת אומרת נס ההצלה, אינו דבר שיוצא מגדר הטבע, אבל בסיפור המגילה רואים איך שהדבר יוצא מגדר הטבע, שכל כך הרבה דברים

[50] ברכות הראיה, השבח והחודאה– שער ח'

[51] דף נ"ד, עמ' א'

בדיוק קרו בזמן שהיו צריכים לקרות, איך הכל מתחבר אחד לשני. יש עוד ללמוד שאי אפשר לברך ברכה זו, מבלי שתהיה קשורה לדבר מסויים. כלומר מברכים ברכה זו כשרואים את המקום, או האדם שנעשה לו הנס, וכן כשעושים או רואים את מצות היום.

ראיתי שהמאירי[52], מביא שיש אומרים שמברכים את הברכה "שעשה לי נס במקום הזה", דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם, אבל נס קטן כגון שבאו עליו גנבים או גדודי חיה ולסטים אינו מברך. אמנם דעת המאירי שיש לחלק בין נס שנעשה ליחיד ובין נס שנעשה לרבים. בנס שנעשה ליחיד, מברכים על כל נס, כיון שכל נס אצל יחיד נחשב גדול. אך אצל רבים, אינו מברך, אלא על נס גדול. הוא מוסיף עוד נקודה, שכל שנתקרבו למקרה גדול ונצלו הימנו, אע"פ שאין בו מופת מברכים עליו.

השו"ע[53] פוסק:

> "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצ"ב אינו חייב לברך ויש חולק וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ט"ז[54], מחלק בין ברכת הגומל ובין ברכה על נס שנעשה לו, שברכת הנס תוקנה כתוספת על מה ששייך לברך ברכת הגומל. בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי והכל מודים שהוא אצבע אלקים. ברכת הגומל מברך גם כשנעשתה לו תשועה בדרך הטבע, כיון שעליו להחזיק טובה לה' ולתלות בהשגחתו.

האחרונים[55], דנו על דברי השו"ע שהביא דעה החולקת שחולק על דברי הרב אשר מלוניל וסובר שיש לברך גם על נס שאינו יוצא מגדר הטבע, והם סברו שאין מי שחולק על דין זה, ולכו"ע אין לברך, אלא על נס שיוצא מגדר בטבע. אך ראיתי הסבר מעניין אצל הנצי"ב[56].

מובאים במשנה מס' ברכות[57], כל מיני ברכות הודאה: רואה מקום שנעשה נס לישראל, ברכה על הרוחות ועל הברקים וכו'. הגמ' שואלת מנין לכך שצריך לברך? ומשיבה שנלמד ממה שיתרו בירך כשפגש את עם ישראל: "ברוך ה' אשר הציל וכו'".

---

[52] מס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'

[53] סי' ריי"ח, סע' ט'

[54] שם, סי' ריי"ט, ס"ק ו'

[55] מגן אברהם, סי' ריי"ח, ס"ק י"ב. ביאור הגר"א שם, סע' ט'

[56] העמק שאלה, על השאילתות, פרשת וישלח, שאילתא כ"ו, אות ז'

[57] דף נ"ד, עמ' א'

לפי פשטות הגמ' אפשר להבין ששאלת הגמ' על כל הברכות שמוזכרות במשנה, כלומר כל ברכות השבח והודאה נלמדות מן המעשה של יתרו.

רש"י[58] ובעל הלכות גדולות גורסים: "מנלן דמברכינן אניסא". לפי גירסתם, כל שאלת הגמ' היא רק בנוגע לברכת הנס. וקשה למה נשאלה השאלה דוקא לברכת הנס, ולא נשאלה לשאר ברכות הודאה ושבח? נראה שצריך לומר שבשעת השמחה וההתפעלות על איזה דבר, כבר למדנו מאברהם אבינו שיש לברך, שכתוב שלאחר שהוא שמע מבני חת שיתנו לו מקום לקבור את שרה[59]: "ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת".

מובא במדרש רבה שמן הפס' הזה לומדים שמודים על בשורה טובה, כלומר שהמדרש מסביר שמה שהשתחוה אברהם, זה היה לה'. הנצי"ב מוסיף שאנחנו מוצאים אצל אליעזר שכתוב שלאחר שהוא ראה שה' שלח לו את האשה הראויה ליצחק: "ויקד האיש וישתחו לה': ויאמר ברוך ה' אלקי אדוני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדוני אנכי בדרך נחני ה' בית אחי אדוני".

גם מן הפסוקים האלה לומד המדרש רבה שמודים על בשורה טובה, וכן שיש לברך על הטובה שנעשה לרבו.

אך כל זה הוא דוקא בשעת ההתפעלות, אבל לאחר שכבר חלף המאורע, אין לנו שום מקור לברך. הדבר המיוחד בברכת הנס, שמברך על ראיית המקום, אע"פ שכבר עבר הנס. לכן הוצרך ללמוד החידוש הזה מיתרו, ששם הוא בירך לאחר שכבר עבר הנס.

על פי הדברים האלה לומד הנצי"ב שבשעת ההתפעלות אין צריך שיהיה הדבר בגדר של נס, כלומר יצא מגדר הטבע, כדי לברך גם לאחר שכבר עבר ההתפעלות, שכבר עברה שעת הנס, צריך שיהיה הדבר יוצא מגדר הטבע.

הוא מביא שם מדברי הרשב"א[60], שלמד מדברי הגמ' במס' ברכות[61] שתלמיד צריך לברך על נס של רבו. המעשה שהרשב"א לומד דין זה, מדובר על כך שהיה הרב חולה ונתרפא. כותב הנצי"ב רואים שגם כשאין זה נס שיוצא מגדר הטבע, עדיין צריך לברך.

על פי הסבר זה, הנצי"ב רוצה לומר שאלה דברי היש אומרים שמביא השו"ע שחולקים על דברי האבודרהם בשם הרב אשר מלוניל. יוצא לפי דבריו שהמחלוקת בין הרשב"א לרב אשר מלוניל, היא מחלוקת גירסאות.

שלפי הגי' שנמצאת אצלנו בגמ', שאלת הגמ' היא על כל ברכות השבח וההודאה שמוזכרות במשנה, נראה שהגמ' חולקת על מדרש רבה שלמד את

---

[58] שם

[59] בראשית, פרק כ"ג, פס' ז'

[60] בחידושיו למס' ברכות, דף נ"ד, עמ' א'

[61] דף נ"ד, עמ' ב'

ברכת ההודאה מאברהם ואליעזר. כנראה הגמ' סוברת שאין ללמוד מקודם מתן תורה. יוצא לפי"ז שאין שום הוכחה שיש לברך גם על נס שאינו יוצא מגדר הטבע. שכל הבסיס ללימוד על נס שאינו יוצא מגדר הטבע, הוא שיש שני פסוקים: א- הפסוקים אצל אברהם ואליעזר. ב- הפס' אצל יתרו. הפס' אצל יתרו בא להוסיף לברך שלא בשעת ההתפעלות, שאז צריך נס שיוצא מגדר הטבע. אך כדי לברך בשעת ההתפעלות אין צריך נס שיוצא מגדר הטבע, ודבר זה לומדים מן הפסוקים אצל אברהם ואליעזר. אך לפי הגי' של רש"י ובעל הלכות גדולות, יוצא שיש שני פסוקים.

להלכה למעשה נפסק באחרונים שאין לברך, אלא על נס שיוצא מגדר הטבע, כך נפסק להלכה בהחיי אדם[62] והמשנה ברורה[63].

אך יש לציין שספר מור וקציעה[64], סבר שיש לברך גם על נס שאינו יוצא מגדר הטבע, שהרי כל מעשה תקפו וגבורתו של נס פורים לא היה בו דבר שיוצא מטבעו של עולם, רק השגחה אלקית נפלאה מבעל הסבות יתעלה, כל נפלאותיו ומחשבותיו אלינו. נראה שהוא למעשה בירך על נס שלא יצא מגדרו של עולם.

בכל אופן לא יצאנו מידי כלל ספק אם יש לברך על נס שאינו יוצא מגדר הטבע, ולכן נראה שיש לומר ספק ברכות להקל, ואין לברך, אלא על נס שיוצא מגדר הטבע.

לכן למקרה דידן, כלומר ברכת "שעשה נסים" ביום העצמאות ויום ירושלים, נראה שאין לברך. כיון שהנס כאן הוא אינו יוצא מגדר הטבע, שכך נראה מדברי רב אשר מלוניל שסבר שמברכים בחנוכה ברכת "שעשה נסים", דוקא משום נס פך השמן. גם נראה מן הסברא שאין כאן נס שיוצא מגדר הטבע, אע"פ שבודאי ביום העצמאות ויום ירושלים היה נס, שהיה נצחון של מעטים נגד רבים, בכ"ז אין הוא יוצא מגדר הטבע.

ואע"פ שמצינו מחלוקת ראשונים ואחרונים האם אפשר לברך ברכת "שעשה לי נס במקום הזה", גם על נס שאינו יוצא מגדר הטבע, בכ"ז לא יצאנו מכלל ספק, ולכן יש להורות שמצד הספק אין לברך, כפי שפסק השו"ע. נוסף על כך, נראה לי שגם לדעת הנצי"ב שיש מי שחולק על דעת הרב אשר מלוניל, בכ"ז אין לברך אלא דוקא בשעת ההתפעלות. לכן במקרה דידן, כלומר ביום העצמאות ויום ירושלים, הברכה היא אינה בשעת ההתפעלות, לכן נראה שגם לפיו לכו"ע אין לברך ברכת "שעשה נסים", ביום העצמאות ויום ירושלים.

5- ברכת "שעשה נסים" אין בזה דין ברכה לבטלה:

---

[62] הל' ברכות, כלל ס"ה, אות ד'

[63] אורח חיים, סי' רי"ח, ס"ק ל"ב

[64] סוף חלק א', השמטה לסי' רי"ח

השאלה נשאלת בנידון שלנו ביום העצמאות ויום ירושלים, שאולי יש ללמוד מדברי הראשונים שסוברים שאפשר לברך ברכה זו, אפי' בתוך ל' יום מפעם אחרונה שראה את המקום, שאין דין ברכה לבטלה בברכה זו, לכן אפשר להקל בו במקום הספק. נראה שאין זה נכון, כיון שכבר הערתי לעיל שהטור, שו"ע, ב"ח ודרישה אינם נוקטים כדעה הזו, ואין רשות לברך ברכה זו, במקום שאינו חייב.

ברכת "שעשה נסים" ביום שנעשה לו נס:

בכל הימים שאנשים עשו ימי הלל והודאה ביום שנעשה להם נס, אינו מוזכר שבירכו ברכת "שעשה נסים". אבל ראיתי בספר מור וקציעה[65] שמדבר על נס שנעשה לו, הוא כותב: "לכן ראיתי לברך על הנס הגדול הזה בכל שנה, ביום הנזכר שנעשה לי נס במקום הזה ביום הזה". מצד אחד משמע שבירכו במקום שנעשה לו הנס, וא"כ יכול להיות שזה מדין ראיית מקום שנעשה לו הנס. מצד שני משמע מדבריו שדוקא עשה כן ביום שנעשה לו הנס, נראה מזה שמדובר על ברכת "שעשה נסים" שמברך ביום שנעשה הנס.

אולי יש סמך לדברים הללו מדברי השאילתות[66] שהוזכרו לעיל, הוא כותב:

> "**וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים** מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה בחנוכה על שרגא בפורים על מקרא מגלה שנא' ויאמר יתרו ברוך יי'".

אין הוא כותב שדוקא בחנוכה ופורים מברכים ברכה זו, אלא בכל יום שהתרחש לו נס כמו בחנוכה ופורים, מברך ברכה זו.

מכיון שאנחנו אומרים שנעשה כאן נס גדול מאוד, כמו בחנוכה ופורים, נראה בפשטות שיש לברך ברכה זו.

בכל אופן נראה שקשה להסתמך על דברי השאילתות וספר מור וקציעה, כיון שאנחנו רואים שהפוסקים סתמו את דבריהם. אין הרמב"ם, טור, שו"ע ורמ"א כותבים שיש לברך ברכת "שעשה נסים" ביום שנעשה לאדם נס. כן אין אנחנו מוצאים בדבריהם שסוברים שאפשר לברך ברכת "שעשה נסים" בחנוכה גם כשאינו רואה את הנרות.

בכל פרק "הרואה" אין אנחנו מוצאים הזכרה לכך, שיש לברך ביום שנעשה לאדם נס. נראה בפשטות שאין כזה דבר. זאת אומרת צריך תקנת חכמים על כך. כל הדיון בראשונים בנוגע לפסח, מדוע לא מברכים ברכת "שעשה נסים",

---

[65] השמטה לסי' רי"ח

[66] פרשת וישלח, שאילתא כ"ו

אין זו שאלה למה אין אנחנו מברכים? אלא זו שאלה, למה חז"ל לא תיקנו לברך?

אחרונים שדנו בנידון דידן:

הרב שלמה גורן זצ"ל[67], דן בנוגע לאמירת ברכת "שעשה נסים" ביום העצמאות. מסקנתו שאפשר לברך ברכה זו, עיקר טענותיו הן כדלהלן:

1. הוא לומד מדברי הראשונים שסוברים שמברכים את ברכת שעשה לאבותי או רבי נס, אפי' שלא רואה את המקום, אלא רואה את האדם שנעשה לו הנס, שאין ראיית המקום קובעת את חובת הברכה, אלא כל סיבה שמהווה בשבילו גורם לזכירת הנס ולחביבותו, גורמת בעקבותיה חובת הברכה.

2. הוא לומד מדברי השאילתות שהובאו לעיל, שהלימוד מיתרו אינו כרוך בראיית המקום, אלא אמור בעיקר בהגיע הזמן בו אירע הנס שחייבים לברך, אלא שגם הרואה צריך לברך, כיון שזה מזכיר לו את הנס. מתוך כך הוא מגיע למסקנה, שאם חכמי הדור הסכימו לקבוע יום טוב בשנה בו התרחש הנס, אז בבוא היום חייבים לברך בו. הוא גם מביא ראיה ליסוד הזה מדברי הרמב"ן בתורת האדם, כפי שהבאתי לעיל.

3. הוא מביא את דברי השו"ע והכרעת האחרונים שאין מברכים ברכה זו, אלא דוקא על נס שיוצא מדרך הטבע, ועל כך הוא כותב: "ברם לדעת כולם ברור שנצחוננו במלחמת השחרור נס הוא לכל דבר, כי גם לולא יחסי הכוחות הבלתי שוים עד כדי כך, אפשר לקבוע כי על כל נצחון במלחמה חייבים לברך עליו, כי "מלחמות אני עשיתי" שנאמר "ה' איש מלחמה", כאמור במס' עבודה זרה[68]".

הוא מביא ראיה לדברים הללו מירושלמי במס' ברכות[69] שהגמ' שואלת אם יש לברך על אדם מסויים כגון יואב בן צרויה, ברכת מי שעשה נס וכו', דהיינו שזה נחשב כנס של רבים. הוא מבין שמה שהירושלמי נקט יואב בן צרויה, אינו בגלל נצחונותיו הרבים במלחמה, שהם בחזקת נסים.

הרב שלמה גורן זצ"ל מביא ראיה נוספת מחנוכה שלדעתו הנס נקבע על נצחון המעטים נגד הרבים במלחמה, למרות שהנס היה גלוי ולא חרג ממסגרות הטבע. רק הוא מעיר שתלוי על מה מברכים ברכת "שעשה נסים", על הנצחון במלחמה או על נס פך השמן. מנוסח על הנסים שאומרים בתפילה, משמע שעיקר הנס היתה התשועה והפורקן במלחמות החשמונאים.

---

[67] ספר הל' יום העצמאות ויום ירושלים, בעריבת הרב נחום רקובר שליט"א, במאמר ברכת "שעשה נסים" ביום העצמאות

[68] דף ב', עמ' ב'

[69] פרק ט', הל' א'

4. הרב שלמה גורן זצ"ל מסתמך על דברי הראשונים, שמבואר מדבריהם שאין ברכה לבטלה בברכה על נס שנעשה לו. כן הוא לומד מדברי הראשונים שסוברים שחובת הברכה בראיית המקום היא רשות, והבאתי לעיל את דברי הדרישה שתמה על הדברים הללו, איך יברך ברכה כשאינו צריך? לפי דברי הראשונים שסוברים שאין ברכה לבטלה בברכה זו, מובנת השיטה הזאת, כלומר גם היא סוברת שאין דין ברכה לבטלה בברכה זו.

יש להעיר כמה הערות על דבריו:

1. לא ברור איך הוא מגיע למסקנה שנס המלחמה הוא נחשב נס שיוצא מגדר הטבע? בעיקר כשמקור לדברי השו"ע שמברכים ברכה זו, דוקא על נס שיוצא מגדר הטבע, הן דברי האבודרהם בשם הרב אשר מלוניל. הוא דן במפורש שם בנס של פורים וחנוכה, שמברכים "שעשה נסים". בפורים הוא כותב שהיה נס שיוצא מגדר הטבע, כיון שבטל כתב המלך, שזה הפך דת פרס ומדי, וכן שאחשורוש הרג קרוב לפ' אלף אנשים מאומתו, בגלל אהבתו לאשה אחת, ואין זה מנהג העולם וטבעו. בחנוכה אין מברכים על מעשה יהודית, אלא משום נס פך השמן. בשני המקרים אין הוא אומר שמברכים משום הנצחון במלחמה, הוא דוקא בא לאפוקי מזה, כיון שאלו נסים שאינם יוצאים מגדר הטבע.

יש להוכיח במפורש שברכת "שעשה נסים" שמברכים בחנוכה היא על נס פך השמן, שהרי הגמ' במס' שבת[70], מקשה למה שלא נמעט ברכת "שעשה נסים"? גמ' מתרצת: "נס כל יומי איתיה". נס הנצחון במלחמה לא היה כל חח' ימים, אלא דוקא ביום הראשון. כן כתוב במפורש ברש"י[71]: "כל יומי איתיה – שהרי כל שמנה הדליקו מן הפך, אבל זמן משהגיענו להתחלת זמן הגיענו".

היה מקום לדחות, שברכת "שעשה נסים", מברכים על שני הדברים, דהיינו על נס הנצחון במלחמה, וכן על נס פך השמן. ביום הראשון מברכים על שני הדברים, בשאר הימים, מברכים רק על נס פך השמן. אולי אפשר להבין בכך, את ההו"א של הגמ', שיש למעט את ברכת "שעשה נסים". הגמ' הבינה שהברכה על הנצחון במלחמה, והרי זה היה רק ביום הראשון, ולא בשאר הימים, לכן הקשתה שבשאר הימים לא נאמר ברכת "שעשה נסים". הגמ' דחתה וקבעה, שמברכים גם משום נס פך השמן, וזה היה בכל חח' ימים.

אבל נראה שגם לפי ההסבר שלי, אפשר להסביר שבהו"א, המקשן הבין שמברכים משום הנצחון במלחמה, למסקנה נדחתה הבנה זו, ולמסקנה מברכים ברכת "שעשה נסים", רק משום נס פך השמן.

---

[70] דף כ"ג, עמ' א'

[71] שם

יש להוסיף שמפורש בדברי הנצי"ב[72], שנצחון במלחמה נחשב כנס טבעי.
2. כבר הבאתי לעיל שמבואר מדברי הטור[73] ושו"ע שסוברים שגם בברכה על הנס יש דין ברכה לבטלה, וכן מבואר בדברי הדרישה וב"ח[74].

מסקנת הדברים:

נראה לי שלא נתקנה ברכת "שעשה נסים" ביום שנעשה לאדם נס. כלומר שבכל שנה ושנה שמגיע היום שאירע בו הנס, האדם יברך ברכת "שעשה נסים", וכן במקרה שאירע הנס לציבור– לעם, העם יברכו ברכת "שעשה נסים" ביום שאירע הנס. לא מצינו שבירכו ברכת "שעשה נסים" ביום שאירע נס. דוקא תוקנה הברכה בחנוכה ובפורים, ורואים שדוקא נקבעה בהקשר לאיזו מצוה שמזכירה את הנס, אי אפשר שהברכה תהיה מנותקת, צריך שתהיה הברכה קשורה לדבר מסויים שמזכיר את הנס. בשאר מקומות לא רואים ברכת "שעשה נסים" על יום, ובפשטות מדברי הגמ' במס' ברכות בפרק הרואה, משמע שרק מברך כשרואה את המקום, אין שם הזכרה לברכה ביום שנעשה לו הנס, וכן דבר זה לא מוזכר בראשונים, ברמב"ם, בטור ובשו"ע. אע"פ שיש סמך לכך שצריך לברך, מדברי השאילתות, מאירי וספר מור וקציעה, נראה לי שקשה לפסוק על פי הדברים הללו, לחדש לנו ברכת "שעשה נסים". נוסף על כך, הערתי לעיל שכדי לברך ברכה זו, צריך שיהיה נס שיוצא מגדר הטבע. ביום העצמאות ויום ירושלים, לא היה נס שיוצא מגדר הטבע.
נראה לי כעצה טובה שאדם יברך ברכה זו, בלי שם ומלכות.

---

[72] עמק השאלה, שאילתא כ"ו, פרשת וישלח, ס"ק ו'
[73] עיין לעיל בהערה מס' 29
[74] עיין לעיל בהערה מס' 29

דיני איסור תענית

פסקי הלכה

1– מי שקיבל על עצמו לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים דיני יום טוב כפי שפסקה הרבנות הראשית לישראל, וידע שאין חיוב לעשות בהם יום טוב, אסור לו להתענות בימים אלה מדין נדר. כן הדין אם לא קיבל בפירוש בפה או בלב, אלא נהג כן בסתמא, אך לא נהג משום שפסקה הרבנות הראשית לישראל, רק נהג מעצמו בגדרים שקבעה הרבנות הראשית לישראל[1].

2– מי שקיבל על עצמו לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים כדיני ימים טובים הכתובים במגילת תענית וימי שמחה, וידע שאין חיוב לעשות בימים אלה יום טוב, אסור לו להתענות בימים אלה. כן הדין אם לא קיבל בפירוש בפה או בלב, אלא נהג כן בסמתא בימים אלה כדיני ימים טובים הכתובים במגילת תענית או כדיני ימי שמחה[2].

---

[1] ביארתי לעיל שאם האדם קיבל על עצמו וכן אם נהג בסתם לעשות יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, יש לו דין נדר. עוד כתבתי שאם האדם קיבל על עצמו לנהוג יום טוב בימים אלה, כפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל, אז יש לו לנהוג כפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל, ויש לו דין נדר כפי מה שפסקה.

פסיקת הרבנות הראשית לישראל שאין להתענות בימים אלה, יש לעשות סעודה בימים אלה [עיין ספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, חלק ב', עמ' 834, 854, 866, 867, 901].

[2] כפי שהוזכר לעיל, נראה לי שמי שקיבל על עצמו לנהוג דיני יום טוב כימים טובים במגילת תענית או דיני ימי שמחה, ביום העצמאות ויום ירושלים, חייב לקיים דבר זה מדין נדר. אך עיינתי שאם נהג כן כיון שחשב שמצד הדין חייב לעשות כן, אז אין זה בגדר של נדר.

אם קיבל על עצמו לנהוג כדיני ימים טובים הכתובים במגילת תענית, אז בודאי אסור לו להתענות. שהרי מובא במגילת תענית שכל הימים הטובים הכתובים במגילת תענית אסורים בתענית. כן מובא במס' תענית [דף י"ז, עמ' ב'].

אם קיבל על עצמו לנהוג כדיני ימי שמחה, נראה שאין להתענות, שהרי רואים שנוהגים שלא להתענות בימי שמחה:

א– ל"ג בעומר: מובא בספר שער הכוונות [דרושי הפסח, דרוש י"ב] של"ג בעומר, אסור בתענית. נראה מדברי הפרי מגדים [אורח חיים, משבצות זהב, סי' תצ"ג, ס"ק א'] שסתם כך אין להתענות בל"ג בעומר, הוא מביא שאליהו רבה כותב שהמקל שחתן לא יתענה בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, לא הפסיד. יוצא לפי דבריו שסתם כך אין להתענות ביום שאין אומרים בו תחנון, והרי ל"ג בעומר הוא יום שאין אומרים בו תחנון [עיין רמ"א, אורח חיים, סי' תצ"ג, סע' ב'. באר היטב שם, ס"ק ה'. משנה ברורה שם, ס"ק ט']. ש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק י"א] מביא שכתבו האחרונים בשם מהר"ם שימים שאין אומרים בהם תחנון, דינם

כימים האסורים בתענית מדבריהם. ט"ז [אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ד'] כותב שכבר נתפשט המנהג שבכל יום שאין אומרים בו תחנון, שאין מתענים בו.

ב- ימים שבין יום הכפורים לסוכות: שו"ע [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'] ורמ"א [אורח חיים, סי' תרכ"ד, סע' ה'] פוסקים שבימים אלו אין אומרים תחנון. ולפי דברי אליהו רבה, ש"ך וט"ז [שהבאתי לעיל] יצא שאין להתענות בימים אלו.

מגן אברהם [סי' תרכ"ד, ס"ק ז'] כותב שבימים בין יום הכפורים לסוכות אין להתענות, אפי' ביום שמת בו אביו.

ג- ימי ניסן- מובא בשו"ע [אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'] שאין מתענים תענית ציבור בימי ניסן. משמע מדבריו שמותר תענית יחיד. רמ"א [שם] סובר שאסור אפי' תענית יחיד [עיין מגן אברהם [שם, ס"ק ד'], שמדייק בלשון השו"ע שיש מחלוקת בין השו"ע לרמ"א. חק יעקב שם [ס"ק ו'], כותב שמנהגנו כרמ"א].

ד- מראש חודש סיון עד חג השבועות- רמ"א [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ז'. סי' תצ"ד, סע' ב'] פוסק שאין אומרים בימים אלו תחנון. ומכיון שאין אומרים בהם תחנון, אז לדעת הש"ך, ט"ז ואליהו רבה אין מתענים בהם.

הגהות מנהגים [לר' אייזיק דטירנא, בין כיפור לסוכות, אות קפ"ג], כותב שבג' ימי הגבלה אין מתענים. מגן אברהם [סי' תצ"ד, ס"ק ד'], כותב שמשמע מדבריו שבב' בסיון מותר להתענות, אך הוא כותב שמנהג העולם שלא להתענות. והטעם לכך הוא משום שביום ב' לסיון, משה אמר להם לקדשם לתורה. משנה ברורה [שם, ס"ק ז'], פוסק שבג' ימי הגבלה אין מתענים.

ה- אסרו חג- רמ"א [אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'], כתב שנוהגים להרבות באכילה ושתיה באסרו חג של פסח. לכן רואים שאין מתענים באסרו חג.

ו- בימי פורים הקטן שקיבלו עליהם קהילות ואנשים על נס שאירע להם, מובא שקיבלו לעשות ביום שאירע הנס, משתה ושמחה כמו בפורים [עיין ספר יוסף אומץ, סי' תתש"ט. פרי מגדים, אורח חיים, סי' תרצ"ז, אשל אברהם, ס"ק א'. משנה ברורה, אורח חיים, סי' תרצ"ז, ס"ק ב'. הגריא"ה הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, כרך ב', סי' ק"ה. הרב שריה דבליצקי שליט"א, במאמרו "קביעת יום הודיה לאחר מלחמת ששת הימים"].

ז- הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל [במאמרו "בירורי הלכה בקשר עם חג העצמאות"], סובר שיש חיוב לאכול ולשתות מכוח החיוב מתקנת נביאים לומר הלל. הוא מביא את הסוגיא במס' תענית [דף כ"ו, עמ' א'], שצריך לומר את ההלל מתוך נפש שבעה וכרס מלאה. הוא סובר שאין דין זה דוקא בהלל הגדול, כפי שמבואר בסוגיא במס' תענית. אלא מובא בסוגיא במס' ערכין [דף י"א, עמ' א'], שהגמ' שמה אומרת על הפס' "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וטוב לבב", איזו היא עבודה שבשמחה וטוב לבב, הוי אומר זו שירה. רש"י כותב שם שאין אדם שר שירה, אלא מתוך שמחה וטוב לבב. ומכיון שיש חיוב לומר הלל ביום העצמאות, לכן יש חיוב לאכול ולשתות, כדי שיהיה בשמחה.

נראה לי שאין הכרח בדבריו, כיון שנראה לי שהחיוב לומר הלל מתוך שמחה וכרס מלאה, אינו בהלל המצרי, אלא דוקא בהלל הגדול [כן מבואר בשו"ת חיים שאל, חלק ב', סי' י"א]. כן יש להוסיף שנכתב לעיל שאין חיוב לומר הלל בכל שנה ושנה, יש עוד הרבה להשיב על דבריו, אך אין כאן המקום להאריך [בע"ה בחלק המאמרים ארחיב בדברים אלו].

ח- מובא במס' מועד קטן [דף ט', עמ' א']: "אין שמחה בלא אכילה ושתיה". הובא לעיל דברי האבן עזרא ור"י אבן מיגש שמשתמע מדבריהם שיום נצחון במלחמה, הוא יום שמחה. אע"פ שנכתב לעיל שאין החיוב הזה לכל שנה ושנה, בכ"ז רואים שיש ענין של שמחה ביום

3– גם מי שאינו נוהג מדין נדר דיני יום טוב ויום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, בכ"ז ראוי שלא יתענה בימים אלו[3].

4– אי אפשר לאסור על האדם להתענות בימים אלו, כיון שכבר נכתב לעיל שאין חיוב לעשות יום טוב ביום העצמאות וביום ירושלים, אלא הוא דבר שראוי לעשות כן. וכיון שלא ישבו כל או רוב חכמי ישראל, ולא קבעו בתורת חובה לעשות ימים אלו ימים טובים, ימי שמחה, אז אין חיוב לעשותם ימים טובים וימי שמחה. אפי' שהרבנות הראשית לישראל פסקה שיש לעשות את הימים האלו ימים טובים, ימי שמחה, אין בכוחם וסמכותם לקבוע את הימים כחובה. כלומר אין בכוחם לחייב את האנשים לעשות ימים אלו ימים טובים, ואם לא יעשו את הימים האלו ימים טובים, יקראו עבריינא, שהם עוברים על תקנת חכמים. לכן אם אחד התענה בימים אלו, אינו צריך לעשות תענית לתעניתו[4].

5– ראוי שכל אחד לא יתענה ביום העצמאות וביום ירושלים אפי' תענית שעות, אך מי שלא נהג מדין נדר, אין לו איסור, רק ראוי שלא יתענה. נראה לי שמי שקיבל על עצמו ימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אסור לו מדין נדר להתענות תענית שעות. יכול להיות שכן הדין במי שקיבל על עצמו ימים אלו כימי שמחה[5]. הדין הזה נכון גם

נצחון במלחמה. כן הוכח לעיל שראוי לעשות יום טוב ביום זה, וכיון שראוי לעשות אותו יום טוב, אז ראוי לשמוח בו.

[3] נכתב לעיל שראוי לעשות ימים אלו ימי שמחה, וכפי שהוכח לעיל בימי שמחה לא מתענים, לכן ראוי לכל אדם לנהוג בימים אלו דיני ימי שמחה ולא להתענות בימים אלו.

[4] כבר הובא לעיל שמי שלא קיבל על עצמו לעשות יום טוב, אין הוא מחויב לעשות יום טוב, יום שמחה בימים אלו. כיון שאין כאן תקנה של כל או רוב חכמי ישראל לעשות יום טוב, יום שמחה בימים אלו. גם אין קבלה של רוב עם ישראל או היושבים בארץ ישראל לעשות יום טוב, יום שמחה בימים אלו. שההסכמה של החילונים לקבוע את יום העצמאות כיום זכרון להקמת המדינה, אין בה קביעה לעשות את יום העצמאות יום טוב, יום שמחה מבחינה הלכתית. הרי אין הם נוהגים דיני יום טוב, דיני שמחה מבחינה הלכתית בימים אלו.

[5] מובא בירושלמי מס' תענית [פרק ג', הל' י"א] "ר' אחא ר' אבהו בשם ר' יוסי בר חנינא אסור להתענות עד שש שעות בשבת א"ר יוסי בי ר' בון מתני' אמרה כן קודם לחצות לא ישלימו עד כדון צפרא לאחר חצות ישלימו כבר עבר רובו של יום בקדושה".

רבים מן הראשונים הזכירו את הירושלמי [רי"ף, מס' שבת, דף ה', עמ' א'. רא"ש, שם, סי' כ"ד. מרדכי, מס' שבת, סי' ר"ל].

וכן נפסק להלכה בטור [אורח חיים, סי' רפ"ח, סע 'א'– הוצאת שירת דבורה] ושו"ע [שם]. לכאורה אין ללמוד מכאן לענייננו, כיון שהרי מדובר כאן על שבת. המגן אברהם [סי' תי"ח, ס"ק א'] באמת חילק בין דאורייתא לדרבנן, שדוקא אם איסור התענית הוא מדאורייתא, אז אסור תענית שעות. אך אם איסור התענית מדרבנן, אין איסור בתענית שעות.

כשלא התענה תענית שעות, רק התענה שעה אחת, אך התענה לשם תענית[6].

6– נראה שיש להקל שתענית שעות נמנות ו' שעות משעה שקם ולא מעלות השחר. אם קם קודם עלות השחר, ימנה מעלות השחר. במקרה ששעה שווה [60 דקות] ארוכה משעה זמנית, ימנה השעות לפי שעות שוות. במקרה ששעה זמנית ארוכה משעה שווה, אז ימנה לפי שעות זמניות[7]. אך אם נוהג יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, מדין נדר, יש מקום להחמיר בדבר. וללכת לחומרא[8].

7– מי שקיבל על עצמו לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים כדיני ימים טובים הכתובים במגילת תענית וימי שמחה, וידע שאין חיוב לעשות בימים אלה יום טוב, אם לאחר שכבר קיבל על עצמו או נהג כן, נפטר

אך הביאור הלכה [שם, ד"ה ראש חודש אסור וכו'] חלק על דבריו, והביא מדברי ספר גאון יעקב שגם חלק על דבריו, ולפי דבריהם אין חילוק בין דאורייתא לדרבנן. משמע מדברי הגאון יעקב שבכל יום שיש איסור תענית, אסורה גם תענית שעות.

לכן נראה לי שאם קיבל כימים טובים הכתובים במגילת תענית, שזה כדין דרבנן, יש לומר שאסור בתענית שעות. אך אם קיבל כימי שמחה, לא ברור לי אם לדעת הגאון יעקב שגם בימי שמחה, כלומר בימים שאינם אסורים מדרבנן, אסורים בהם תענית שעות. נראה שאפשר להקל שאינו אסור תענית שעות. אך בכל אופן לכתחילה בודאי טוב שלא יתענה.

[6] הדין הוא על פי דברי המגן אברהם [אורח חיים, סי' רפ"ח, ס"ק א', ס"ק ו'] שכותב שכל מה שדובר כאן שמותר להתענות עד ו' שעות, הוא דוקא כשאינו מתענה משום תענית. אך לשם תענית אסור אפי' שעה אחת.

דין זה מובא גם במשנה ברורה [שם, ס"ק א'].

[7] יש מחלוקת אחרונים בטעם של הו' שעות. יש אומרים [בגדי ישע על המרדכי, מס' שבת, סי' ר"ל, אות י'] שהוא משום הדין של חציו לה' חציו לכם. אך יש אחרונים [פרישה וט"ז, אורח חיים, סי' רפ"ח, ס"ק א'. עיין מגן אברהם, סי' קנ"ז, ס"ק א'. פרי מגדים, אשל אברהם, סי' רפ"ח, ס"ק א'] שסוברים שהוא מדין אחר, שהוא מן הדין שמובא במס' שבת [דף י', עמ' א']: שאמר רב פפא שזמן סעודה לכל אדם הוא בשעה רביעית. חמישית מאכל פועלים, ושישית מאכל תלמידי חכמים. מכאן ואילך כזורק אבן לחמת. רש"י [שם] מסביר שהכוונה שקשה לגוף, ונותן עוד הסבר שאין האכילה קשה וגם היא לא יפה.

יש הרבה שיטות בין האחרונים איך מונים את הו' שעות שיש לאכול מקודם לכן, כדי שלא יהיה כזורק אבן לחמת: 1– מונים שעות שוות ולא זמניות. 2– שעות שוות מעלות השחר. 3– שעות זמניות מעלות השחר [עיין בפסקי תשבות {סי' קנ"ז, אות א'}, שמביא את ג' השיטות האלה]. 4– שעות זמניות משעה שקם ממיטתו [עיין מגן אברהם, סי' קנ"ז, ס"ק א'. קרבן נתנאל, מס' שבת, פרק א', סי' כ"ד].

נראה שאפשר להקל למנות את הו' שעות, שעות שוות ומשעה שקם. אך אם קם קודם עלות השחר, יקל למנות את הו' שעות מעלות השחר. כן יש לעיין שאם שעה זמנית יותר ארוכה משעה שווה, נקל ללכת אחר השעות הזמניות.

[8] אם נוהג מדין נדר, יכול להיות בזה חיוב דאורייתא, ולכן יש להחמיר בדבר.

אביו ואמו ביום העצמאות או ביום ירושלים, אסור לו להתענות[9]. גם מי שקיבל על עצמו בלי נדר או נהג לעשות יום טוב בימים אלו כיון שכך

---

[9] יש מקור בגמ' לדין תענית ביום שמת בו אביו, שמבואר בסוגיא במס' נדרים [דף י"ב, עמ' א']: "אמר הריני שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו, כיום שמת בו רבו, כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, כיום שראיתי ירושלים בחורבנה; ואמר שמואל: והוא שנדור באותו היום, היכי דמי? לאו כגון דקאי בחד בשבא דמית ביה אבוה".
רואים כאן שנוהגים להתענות ביום מיתת האב.
בראשונים רבים נמצא שיש להתענות ביום מיתת אביו, ונחשב כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, שהוי דין נדר מדרבנן [עיין מהר"י מינץ, סי' ט'. מהרי"ק, שרש ל"א. שו"ת מהרי"ל, סי' קנ"ז. ספר לקט היושר, חלק א', אורח חיים, דף צ"ז, עמ' ד'. שו"ת מהרש"ל, סי' ט']. ומובא בעוד ראשונים שמצוה להתענות בימים אלו [עיין בדק הבית, יורה דעה, סי' שד"מ, סע' א'– הוצאת שירת דבורה. דרכי משה, שם, סי' ת"ב, אות ה'].
למעשה השו"ע לא נקט בשום מקום שיש מצוה להתענות בימים אלו. אך הרמ"א [יורה דעה, סי' שע"ו, סע' ד'. שם, סי' ת"ב, סע' י"ב] נקט שיש מצוה להתענות בימים אלו.
אע"פ שיש מצוה להתענות בימים אלו, נראה שמי שקיבל על עצמו לנהוג בימים אלו כימים טובים, כימי שמחה, וכן מי שנהג בסתמא [ולא משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל] אסור לו להתענות ביום העצמאות וביום ירושלים. רואים בכל מיני ימי שמחה, שאין מתענים בהם ביום שמת בו אביו ואמו:
א– רמ"א [אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ט], פוסק שבכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, אין מתענים בהם תענית על מיתת אביו או אמו.
ב– ט"ז [אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ד'], מביא שהב"ח כתב שתענית יארצייט מתענים בניסן, כיון שהוא לא גרע מתענית התלמידים שמבואר במס' סופרים שהיו מתענים בחדש ניסן. אך הט"ז כותב שכבר נתפשט המנהג שבכל יום שאין אומרים תחנון אין מתענים [מובא במנהגי מהר"ש מנוישטט {סי' תנ"ז}, ספר לקט יושר {חלק ב', [יו"ד], עמ' ק', ענין א'}, שאין מתענים ביום מיתת האב או אם בכל חודש ניסן].
במגן אברהם [שם, ס"ק ה'], מובאים הדברים אחרת, שהב"ח אינו מדבר על כל חדש ניסן, אלא אחר אסרו חג, וכך ג"כ כותב השל"ה שיש להתענות ביום שמת בו אביו והוא הדין ערב ראש חדש לאחר אסרו חג. אך המגן אברהם כותב שאין להחמיר, כיון שהתעניות האלו הם חומרא.
נראה שהמשנה ברורה [שם, ס"ק ט'], נקט שאין להתענות בו כלל, אפי' תענית ביום שמת בו אביו ואמו.
יש לציין שהראיה הזו נכונה דוקא לדעת הרמ"א, כיון שהשו"ע [שם, סע' ב'], סובר שאפשר להתענות תענית יחיד בחודש ניסן. יש אחרונים שכותבים במפורש שלדעת השו"ע מותר להתענות בניסן יום מיתת אביו ואמו [עיין פרי חדש, אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ב'. שיורי כנסת הגדולה, שם, הגהת הטור, אות ג'. ילקוט יוסף, הל' אבילות, סי' מ"ג, סע' א'].
אך נראה לי כיון שלדעת השו"ע אין מצוה להתענות ביום מיתת אביו ואמו, לכן יותר טוב שלא יתענה ביום העצמאות ויום ירושלים.
ג– מגן אברהם [אורח חיים, סי' תרכ"ד, ס"ק ז'], כותב שבימים בין יום הכפורים לסוכות אין להתענות, אפי' ביום שמת בו אביו ואמו [כן מובא במנהגי מהר"ש מנוישטט שם. ספר לקט יושר שם].

פסקה הרבנות הראשית לישראל, אין לו להתענות ביום מיתת אביו ואמו, אך אין איסור[10].

8– אם בתחילה נהג להתענות ביום מיתת אביו ואמו, ואח"כ אירע יום העצמאות או יום ירושלים, טוב שיעשה התרת נדרים למנהגו, ולא ימשיך להתענות ביום העצמאות וביום ירושלים[11].

9– אדם שבתחילה נהג דיני יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, לאחר מכן נפטרו אביו או אמו באחד מן הימים האלו, והוא התענה ביום זה, כיון שחשב שכך צריך לעשות. אח"כ נודע לו, שלא היה נכון לעשות כן, נראה שאין לו להמשיך להתענות, ויש לו עכשיו

נראה שגם ראיה זו איננה נכונה לדעת השו"ע, שלדעתו מותר להתענות תענית יחיד בימים אלו [עיין בילקוט יוסף, הל' אבילות, סי' מ"ג, סע' א'. מביאים שכך פסק הרב עובדיה יוסף שליט"א].

ד– מובא בספר לקט יושר [שם], שמנהג אושטרייך שאין מתענים ביום מיתת האב או אם, מראש חודש סיון עד שבועות.

ה– ספר לקט יושר [חלק א', אורח חיים, דף צ"ז, עמ' ד'], מגדיר את התענית ביום מיתת אביו ואמו כנדר דרבנן, שיש בזה בל יחל דרבנן. כיון שנהגו לעום ביום זה, ולכן הוא נחשב דבר שנהגו בו איסור, שאי אתה יכול להתירו. אך הוא כותב שאם חל בל"ג בעומר, אינו צריך לעום, כיון שלא נהגו על דעת כן. כמו הדין של מנהגי אבילות של ט' באב, שנוהגים כבר מראש חודש אב עד ט' באב, ובכ"ז אם אירע בהם מילה, מותר לאכול בשר ויין. על אף שיש כאן מנהג שנהגו, וא"כ הוי בל יחל דרבנן. בכ"ז לא נהגו על דעת כן.

לכן זה שקיבל על עצמו לעשות יום שמחה יום טוב בימים אלו, אסור לו להתענות בימים אלו, ואפי' תענית ביום שמת אביו או אמו, שרואים אפי' בימי שמחה אינו מתענה. ומכיון שהוא קיבל על עצמו ימים אלו כימי שמחה, אז דינם כימי שמחה. וקל וחומר שכך הדין אם קיבל על עצמו כימים טובים הכתובים במגילת תענית.

[10] הובא לעיל שבכל מיני ימי שמחה אין מתענים תענית ביום מיתת אביו ואמו, וכיון שיום העצמאות ויום ירושלים לא גרעו מימים אלו, וראוי שלא להתענות בהם, אז גם במקרה שמת אביו ואמו ראוי שלא יתענה. אך אי אפשר לומר שיש איסור בדבר, כיון שאין חיוב לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים. וכאן הוא לא קיבל את הדבר כנדר.

[11] מובא באחרונים שלאחר שנהג להתענות ביום מיתת האב ואם, הוי נדר, ויש אפי' שאומרים שהוי נדר דאורייתא [עיין שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סי' קס"א– קס"ב. שְׁדֵי חמד, חלק ו', מערכת אבילות, סי' צ"ג. שו"ת שואל ומשיב, מהודרא קמא, חלק ג', סי' קצ"ז. חכמת אדם, כלל קע"א, סע' י"א].

גם מדברי הרמ"א [אורח חיים, סי' רמ"ט, סע' ד'], משמע שלאחר שנהג להתענות הוי נדר [עיין בב"ח, סוף סי' רמ"ט. סי' תכ"ט, אות ו'. ט"ז, סי' רמ"ט, ס"ק ג'. פתחי תשובה, יורה דעה, סי' ת"ב, ס"ק ח'. בית הלל שם, סע' י"ב. גליון מהרש"א, שם].

יש לדון שאולי אין צורך בהתרה, כיון שיש לומר שמכתחילה הוא לא נהג להתענות ביום זה על דעת שכן ימשיך אם יארע יום נס וכיוצ"ב, שראוי לעשות אותו יום שמחה. כעין דברי ספר לקט היושר שלא נהגו להתענות ביום מיתת אביו ואמו על דעת שגם ביום תחנון יתענו. אך אין הדבר ברור לי לגמרי, לכן אני מעדיף שיעשו התרת נדרים.

לעשות יום טוב[12]. אך אם לא נהג בתחילה לעשות יום טוב, יום שמחה מדין נדר, אלא הוא קיבל על עצמו בלי נדר, וכיוצ"ב, צריך לעשות התרת נדרים על התענית שנהג להתענות ביום מיתת אביו או אמו[13].

---

[12] הסיבה למסקנה זו, היא משום שנהג לעשות יום טוב בימים אלו, וכבר כתבתי לעיל, שהוי עליו דין נדר לעשות בהם יום טוב. לאחר מכן לא היה נכון להתענות ביום מיתת אביו ואמו, לכן המנהג שנהג הוא מנהג טעות, כיון שאין להתענות ביום זה.

אם הוא היה נודר במפורש בלשון נדר "הרי עלי" תענית ביום מיתת אביו ואמו, אפי' שחל ביום העצמאות ואפי' שנהג כבר לעשותו יום טוב, והוי עליו דין נדר, בכל אופן עליו להתענות. שמבואר בשו"ע [אורח חיים, סי' תק"ע, סע' א'– סע' ב'], שהנודר להתענות בשבת, יום טוב, ערב יום הכפורים וחנוכה ופורים, אם קבלו בלשון קבלת תענית בעלמא, אין צריך התרה, אך אם קבלו בלשון הרי עלי, שהוא לשון נדר, צריך התרת חכם.

לכן אפי' שנהג לעשות יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, והוי דין נדר, בכ"ז יש לו להתענות ביום זה [הפסק הזה הוא על פי דעת רוב הפוסקים, שאין מחלקים בין שבת ויום טוב לחנוכה ופורים. עיין בראי"ש, מס' נדרים, פרק ט', סי' ה'. טור אורח חיים, סי' תי"ח, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה. אורח חיים, סי' תק"ע, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה. יורה דעה, סי' רט"ו, סע' ב'{ב}, סע' ד'{ב}– הוצאת שירת דבורה].

ואפי' לפי מה שפסק השו"ע ביורה דעה [סי' רט"ו, סע' ד'], כדעת הרמב"ם שמחלק בין חנוכה ופורים לשבת ויום טוב, וכותב שאם נדר להתענות בשבת ויום טוב, חל הנדר. אך בחנוכה ופורים לא חל הנדר.

בכל זאת במקרה שלנו יצטרך להתענות. שהרי טעם לחילוק הדברים בין שבת ויום טוב לחנוכה ופורים, שאע"פ שמבואר במס' יבמות [דף צ', עמ' ב'], שרבנן יכולים לעקור דבר מן התורה, דוקא בשב ואל תעשה, ולא בקום ועשה. בכ"ז כאן אפשר לרבנן לעקור בקום ועשה, כיון שנאמר שם שבדבר שהוא למיגדר מילתא אפשר לעקור אפי' בקום ועשה. וחיזוק דברי חכמים, הוא נחשב מיגדר מילתא. שאם יהיו מזלזלים באחד מדבריהם, יבואו לזלזל בכולם. וכן יש להוסיף את דעת התוס' [מס' נזיר, דף מ"ג, עמ' ב', ד"ה והאי מת] שבדבר שיש לו פנים וטעם בדבר, חכמים יכולים לעקור גם בקום ועשה [עיין בבית יוסף, אורח חיים, סי' תי"ח, סע' ד'{ב}– הוצאת שירת דבורה].

נראה שכאן אין הטעם הזה שייך, שהרי כאן אפי' שנחשב המנהג כנדר מדרבנן, בכ"ז אין הוא נחשב כיום טוב הכתוב במגילת תענית. גם אין כאן חשש שיבואו לזלזל בדרבנן, כיון שהש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק י"א] מתרץ את הסתירה בדברי השו"ע [בין דבריו באורח חיים לדברי ביורה דעה], שהשו"ע עשה חילוק בין שנדר כל ימיו, ובין שנדר לסכום של זמן, דהיינו כמה חדשים וכיוצ"ב. כלומר בכה"ג שנדר לתמיד, ואז יצא שכל ימיו יצטרך להתענות בחנוכה ופורים, אז יש מיגדר מילתא, ולכן עשו חיזוק לדבריהם. על כך מדבר השו"ע ביורה דעה. אך באורח חיים, הוא מדבר שנדר לכמה חדשים וכיוצ"ב, ולכן אין התענית לתמיד, ואינו נקרא מיגדר מילתא. וכל הסיבה שחכמים יכולים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, היא משום שהוי מיגדר מילתא. הש"ך סובר שבחילוק הזה לא יחלוק שום אחד.

לכן כאן מדובר שהוא רק נדר פעם אחת, ולכן יש להתענות.

נוסף על כך יש לדמות את הדין שלנו למה שמובא בש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק י"א], שכתבו האחרונים בשם תשובת מהר"ם שימי ניסן וכן שאר הימים שאין אומרים בהם תחנון, דינם כימים האסורים בתענית מדבריהם. אך הש"ך כותב שנראה שבודאי בנוגע לדין של נדר שקיבל עליו בלשון נדר להתענות כמה ימים ונפלו בימים אלו, הוא צריך להתענות, אם אינו

10– אם גזרו תענית ציבור בשני, חמישי ושני לרגל איזו צרה, ונפל אחד מן הימים ביום העצמאות או ביום ירושלים, אם הבחינו בדבר קודם שהתחילו להתענות, אין מתענים[14]. אך יש חילוק באיזו לשון קיבלו את

עושה התרה, אין זה כמו חנוכה ופורים, שהרמב"ם כתב שאינו צריך להתענות ואינו צריך התרה. הסיבה לחילוק, היא משום שחנוכה ופורים כתובים במגילת תענית, ולא התבטלו עדיין, וחשובים יותר, ולכן חכמים עשו חיזוק להם. אך לשאר ענינים יש להם דין של יו"ט של דבריהם [מגן אברהם {אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ו'}, מביא את דברי הש"ך האלה].

בכל אופן אפי' שהיה צריך להתענות באותה שנה, אין כאן מנהג שמחייב אותו בשנים הבאות לאחר מכן להתענות, אם היה דעתו באותה שנה לנהוג כן בכל השנים, הוי קבלת טעות. שאין זה נכון להתענות ביום זה, שהרי כבר הוי לו בדין נדר לעשותו יום טוב, יום שמחה.

[13] הטעם לכך, שאע"פ שנכתב לעיל, שנראה לי שנכון שלא להתענות, בכ"ז אי אפשר לומר שהמתענה הוא נוהג מנהג טעות. לכן לאחר שנהג בסתמא להתענות ביום זה, הוי דין נדר.

הסיבה שנכתב שיעשה התרת נדרים, היא שבאמת נכון שלא יתענה ביום זה. יש אולי לדמות את הדברים למה שכתבו הש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק ט'] ומשנה ברורה [סי' תק"ע, ס"ק ה'], שמבואר בשו"ע [אורח חיים, סי' תק"ע, סע' א'. יורה דעה, סי' רט"ו, סע' ד'] שאם קיבל בלשון נדר להתענות בשבת ויום טוב, אז חל הנדר. על כך כותבים הש"ך ומשנה ברורה, שראוי לכופו שישאל על נדרו, כדי שלא יעבור על המצוה.

אע"פ שמדובר שם בשבת ויום טוב, שבודאי יותר חמורים מענייננו, בכ"ז רואים את היסוד שביום שלא נכון להתענות, יש לעשות התרת נדרים.

גם עיין לקמן [סוף הערה 18] בדברי הפסקי תשובות, שכותב שמצוה לעשות התרת נדרים כדי שיאכל בסעודה שהוא בעל ברית וכן כהן בפדיון הבן.

[14] מובא במשנה מס' תענית [דף ט"ו, עמ' ב']: "אין גוזרין תענית על הצבור בראשי חדשים, בחנוכה, ובפורים. ואם התחילו – אין מפסיקין, דברי רבן גמליאל. אמר רבי מאיר: אף על פי שאמר רבן גמליאל אין מפסיקין – מודה היה שאין משלימין".

אח"כ בגמ' [דף י"ח, עמ' ב'] מובא: "וכמה הויא התחלה? רב אחא אמר: שלש, רבי אסי אמר: אחת".

פסקו הראשונים [רי"ף שם, דף ז', עמ' א'. רא"ש שם, פרק ב', סי' כ"ה. רמב"ם, הל' תענית, פרק א', הל' ז'] וכן פסקו הטור ושו"ע [אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ב'] שבפעם אחת נחשב התחלה.

הגהות מיימוניות [הל' שופר, פרק א', אות א'] כותב שבט"ו בשבט אין להתענות וציבור שגזרו תענית שני, חמישי ושני ואירע שאחד מן הימים נופל בט"ו בשבט, דוחים את התענית עד שבוע הבא, כיון שלא מצינו תענית בראש השנה. וט"ו בשבט הוא אחד מד' ראשי השנה, שהוא ראש השנה לאילנות. עוד כותב שכיון שהוזכרו הד' ראשי שנה ביחד, מדמים אחד לשני, שכולם שוים שלא להתענות בהם [כן מובא במרדכי, מס' ראש השנה, סי' תש"א]

בית יוסף [אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה] כותב שכל מה שדובר כאן הוא קודם שהתחילו להתענות, וכן פוסק בשו"ע ורמ"א [שם].

יוצא לפי הדברים האלו שקודם שמתענים, יש להפסיק. ואין לחלק בין ט"ו בשבט ליום העצמאות ויום ירושלים, נראה שכך הדין בכל יום שאין אומרים בו תחנון, שבכל יום שאין אומרים בו תחנון, אין להתענות בו [עיין בערוך השלחן שם, סע' ב']. כבר כתבתי לעיל שביום העצמאות ויום ירושלים, אין לומר תחנון.

התענית. כלומר אם קיבלוהו בלשון נדר– "הרי עלי", צריכים התרה כדי להתיר את התענית. אך אם לא קיבלוהו בלשון נדר, אלא רק אמרו– "הריני בתענית", אין צריך התרה[15]. הדין הזה נכון בין שקיבלו בנדר לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, ובין שלא קיבלו בנדר, אלא שנהגו בלי נדר או רק משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל[16].

11– אפי' אם התחילו להתענות, אם לא קיבלוהו בלשון נדר, נראה שאין צריך להתענות ביום העצמאות ויום ירושלים, אך אין הדבר ברור לי לגמרי, ולכן טוב שיעשה התרת נדרים[17].

יש לציין שהריטב"א [בחידושיו למס' תענית, סוף פרק ב'] פוסק שאם התענו רק כמה שעות, ולא עבר רובו של יום בקדושה, אין זה בגדר של התחילו. לכן מפסיקין, ודוחים את התענית לאחר מכן.

הביאור הלכה [סי' תי"ח, ד"ה אפי' וכו'] מביא את דברי הריטב"א האלה.

[15] החילוק הזה בנוי על פי מה שמובא בשו"ע [אורח חיים, סי' תק"ע, סע' א'] שיחיד שקיבל עליו תענית כך וכך ימים ואירע בהם שבתות וימים טובים או ראש חודש חנוכה ופורים או ערב יום הכפורים, אם קבלו בלשון קבלת תענית בעלמא אין צריך התרה, ואם קבלו בלשון הרי עלי שהוא לשון נדר צריך התרת חכם.

ההערה הזאת מצאתי בספר פסקי תשובות, סי' תקע"ב, אות ב'.

[16] בכל גווני היום הזה אסור בתענית, וכיון שהוא יום שאסור בתענית אין להתענות בו, כפי שהתבאר לעיל [כך נראה מדברי ערוך השלחן, סי' תקע"ב, סע' ב'].

[17] מובא במס' תענית [דף י"ח, עמ' ב']: "אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי מאיר שאמר משום רבן (שמעון בן) גמליאל, אבל חכמים אומרים: מתענה ומשלים. דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה – מתענה ומשלים".

הר"ן [שם, דף ב', עמ' ב'– מדפי הרי"ף] מבאר שהסיבה שאם התחילו אין מפסיקין, היא משום שזה כמו נדר גמור, שיש כח ביד בי"ד לגזור תענית ביו"ט של דבריהם.

יש מחלוקת ראשונים אם מה שנאמר שאין מפסיקים וצריך להתענות, הוא דין דוקא בראש חודש, או גם בחנוכה ופורים [עיין רמב"ם {הל' תענית, פרק א', הל' ז'} וטור {אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה}, שפסקו שבכל הימים האלו מתענים. אך התוס' {מס' תענית, דף י"ח, עמ' ב'}, סובר שזה דין רק בראש חודש. כיון שבחנוכה ופורים כתוב משתה ושמחה, ולכן אינו יכול להתענות].

השו"ע [אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ב'], פוסק שהדין הוא בכל הימים האלו.

פסקי התוס' [מס' תענית, סי' כ"ז], מחדש שכיום ציבור נחשבים כיחידים, אין דין ציבור כיום, ולכן אם אירע התענית בראש חדש או חנוכה או פורים, הדין הוא אפי' שהתחילו מפסיקים, כלומר מתענים ומשלימים את התענית ביום אחר.

הבית יוסף [אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ב' {ב}– הוצאת שירת דבורה], מבאר שפסקי תוס' סובר שכיום אין תענית ציבור בבבל [עיין מס' תענית, דף י"א, עמ' ב'], אז הציבור יש לו דין יחיד.

אך הבית יוסף [שם], מבין שכל הפוסקים לא נקטו כדעת הפסקי תוס', כיון שהם לא חילקו בדבר, וכתבו סתם שאם התחילו אין מפסיקין. כך השו"ע [שם] פוסק להלכה.

12– אם היחיד קיבל עליו תענית ליום העצמאות ויום ירושלים, בין אם קיבל עליו בפירוש, ובין אם קיבל עליו להתענות סכום ימים, שני וחמישי, ונפל פעם אחת ביום העצמאות או ביום ירושלים, יש חילוק בין שקיבל בלשון "הרי עלי", שאז צריך התרת נדרים, ובין שקיבל בלשון "הריני בתענית", שאז אין צריך התרת נדרים. ואין חילוק בין שהתחיל להתענות את סכום הימים, ובין שלא התחיל להתענות[18]. הדין הזה הוא

יש לציין שנחלקו האחרונים בפסיקת הדבר. יש שפסקו כדעת השו"ע [עיין בפרי חדש, אורח חיים, סי' תי"ח, ס"ק ב'. שער הציון, סי' תקע"ב, ס"ק ב'], אך יש שפסקו כדעת הפסקי תוס' [ב"ח אורח חיים, סי' תקע"ב, אות א'. מגן אברהם, שם, ס"ק ד'. ערוך השלחן, שם, סע' ב'. חיי אדם, כלל קל"ב, סע' ב'. משנה ברורה, סי' תי"ח, ס"ק ה'].

ערוך השלחן [שם, סי' תקע"ב, סע' ב'], מוסיף שגם בימים שאין אומרים בהם תחנון, אין להתענות, אפי' שהתחילו.

לכאורה לפי הפוסקים שסוברים שהציבור יש לו דין יחיד, ואין להתענות אפי' שהתחילו, כן יהיה הדין ביום העצמאות וביום ירושלים. ונראה שבאמת נוהגים כדעת הפוסקים שסוברים שהתענית שגזורים היום יש לו דין תענית יחיד, כך לפחות משמע מדברי ספר פסקי תשובות [סי' תקע"ב, סע' ב'].

ונראה שגם כיום אין דין תענית ציבור בארץ ישראל, כיון שהר"ן [מס' תענית, דף ה', עמ' א'– מדפי הרי"ף] כותב בשם הרמב"ן שהסיבה שאין דין תענית ציבור בבבל, היא משום שאין סמוכים בבבל. לפי הטעם הזה גם כיום אין דין תענית ציבור. גם ספר מור וקציעה [אורח חיים, סי' תקע"ו] כותב שאין תענית ציבור גם בארץ ישראל, כיון שאין נשיא. ונראה שכן נקט כף החיים [סי' תקע"ב, ס"ק ח'], כיון שהוא דן במעשה שהיה בירושלים שגזרו הציבור תענית, והפסיקוהו בחנוכה.

אך הסיבה שנכתב שאין הדין הזה ברור לי לגמרי היא: א– הובא לעיל שיש מחלוקת פוסקים אם פוסקים כדעת פסקי התוס'. ב– דעת המנחת חינוך [מצות רפ"ד, אות כ"ד בקומץ מנחה] וצפנת פענח [הל' ברכות, פרק י', הל' י"א] שאין תענית ציבור בבבל, כיון שכל חו"ל דינם כיחידים, ולכן לא הוי תענית ציבור. לפי"ז יש לדון בנוגע לארץ ישראל, שנראה שלאלו שבארץ ישראל יש דין ציבור [דנתי בהרחבה לעיל בדין זה בנוגע לאמירת הלל ביום העצמאות ויום ירושלים], ולכן יש דין תענית ציבור. ג– אולי דברי פסקי התוס' נאמרים דוקא לחנוכה ופורים, ולא לכל יום שאין אומרים בו תחנון.

לכן נראה שיש לעשות התרת נדרים.

[18] מובא במס' תענית [דף י"ב, עמ' א']: "מאן דאמר ייסר – כדאמרינן, למאן דאמר יאסר מאי היא? דתניא במגילת תענית: כל אינש דייתי עלוהי מקדמת דנא יאסר. כיצד? יחיד שקיבל עליו שני וחמישי (ושני) של כל השנה כולה, ואירעו בם ימים טובים הכתובין במגילת תענית, אם נדרו קודם לגזרתנו – יבטיל נדרו את גזרתנו. ואם גזרתנו קודמת לנדרו – תבטל גזרתנו את נדרו".

כאן מבואר שאם קבלת הנדר באה לאחר שנקבע היום טוב, בטל הנדר. אך יש סוגיא אחרת במס' נדרים [דף ס"ו, עמ' א'] שנראית שסותרת את הסוגיא במס' תענית, שם מובא שהנדר חל על שבתות וימים טובים, אע"פ שאסור להתענות בהם מן התורה.

על הסתירה הזאת הובא ג' ישובים בראשונים: א– הסוגיא במס' תענית מדברת על ימים טובים הכתובים במגילת תענית, שהאיסור תענית הוא מדרבנן, וכדי לעשות חיזוק, אז רבנן

ביטלו את הנדר. הסוגיא במס' נדרים מדברת על ימים שאסורים בתענית מן התורה [רמב"ם, הל' נדרים, פרק ג', הל' ט']. ב- הסוגיא במס' תענית מדברת שלא קיבל עליו התענית בלשון נדר מפורש- "הרי עלי", אלא קיבל עליו בלשון קבלת תענית בעלמא- "הריני בתענית". הסוגיא במס' נדרים מדברת שקיבל עליו בלשון נדר מפורש [רמב"ן, מובא ברא"ש, מס' נדרים, פרק ט', סי' ה']. ג- הסוגיא במס' תענית מדברת שקיבל עליו בתענית סכום ימים, כלומר קיבל עליו להתענות שני וחמישי לזמן מסויים, ונפל באחד מן השני או חמישי יום טוב. אך הסוגיא במס' נדרים מדברת שהוא נדר במפורש תענית בשבת או יום טוב [ספר המצוות מובא בטור, יורה דעה, סי' רט"ו, סע' ב'{ב}, סע' ד'{ב}- הוצאת שירת דבורה. יש לעיין שביאור זה במחלוקת הראשונים מובאת בט"ז, שם, ס"ק ג'].

השו"ע סותר את עצמו, באורח חיים [סי' תק"ע, סע' א'- ב'] פוסק את החילוק בין שנדר בלשון נדר- "הרי עלי", ובין שקיבל עליו בלשון קבלת תענית בעלמא. שאם קיבל בלשון קבלת תענית בעלמא, בטל הנדר, ואפי' אין צורך בהתרה. אך אם קיבל עליו בלשון "הרי עלי", צריך התרה. אין הוא מחלק בין שבת ויום טוב לחנוכה ופורים, רק אח"כ הוא כותב שהרמב"ם חילק, אך מדבריו שהביא בסתם משמע שהכריע שלא כרמב"ם. אך ביורה דעה [סי' רט"ו, סע' ד'] הוא פוסק בסתם את דעת הרמב"ם שמחלק בין חנוכה ופורים לשבת ויום טוב. אך גם שם הוא מחלק בין שקיבל עליו בלשון נדר, ובין שקיבלו בלשון קבלת תענית בעלמא. כלומר שאם קיבלו בלשון קבלת תענית בעלמא, אז גם בשבת ויום טוב, אינו צריך להתענות, ואין צריך התרת נדרים [רב המגיד {הל' תענית, פרק א', הל' ט'} ובית יוסף {אורח חיים, סי' תי"ח, סע' ג', ד'{א}- הוצאת שירת דבורה}, מבארים שגם לדעת הרמב"ם יש חילוק בלשון, וגם הוא סובר שאם קיבלו בלשון קבלת תענית בעלמא, אין צריך להתענות, אפי' בשבת ויום טוב].

הובא לעיל דברי הש"ך שיישב את הסתירה בדעת השו"ע, שלפיו דברי השו"ע ביורה דעה מדברים שקיבל עליו לעולם להתענות בחנוכה ופורים, שאז יש מיגדר מילתא, וביטלו רבנן את התענית. השו"ע באורח חיים מדבר שקיבל עליו תענית לכמה חדשים, ולא יצטרך להתענות לעולם בחנוכה ופורים, שבכה"ג צריך להתענות.

אך הרמ"א [אורח חיים, סי' תק"ע, סע' א'. יורה דעה, סי' רט"ו, סע' ד'] אינו עושה חילוקים, ונוקט שאין חילוק בין חנוכה ופורים לשבת ויום טוב. גם הט"ז [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק ג'] כותב שנוקטים כחילוקו של הרמב"ן, ואין חילוק בין חנוכה ופורים לשבת ויום טוב.

עכשיו יש לדון במקרה דידן, אם קיבל עליו בלשון נדר להתענות סכום ימים, ויוצא שנופלים ביום העצמאות וביום ירושלים, גם לדעת השו"ע ביורה דעה יש להתענות, שהרי אין כאן מיגדר מילתא [לפי הסברו של הש"ך]. נוסף על כך הבאתי לעיל את דברי הש"ך שכתב בכל הימים הטובים מדבריהם, אין להם דין כמו הימים הטובים הכתובים במגילת תענית, ולכן במקרה שנדר בלשון נדר, צריך להתענות אם לא יעשה התרת נדרים. נראה שכן הדין במקרה שלנו, שאפי' אם נהג וקיבל על עצמו לעשות יום טוב ביום העצמאות ויום ירושלים, כימים טובים הכתובים במגילת תענית, עדיין נראה שאינו שייך כאן הטעם לומר שרבנן יבטלו את הנדר, כפי שביארתי לעיל.

אך אם קיבל עליו בלשון קבלת תענית, לא צריך להתענות, שהובא לעיל דברי הש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק י"א] שבימים שאין אומרים בהם תחנון, אין מתענים בהם כשקיבל עליו בלשון קבלת תענית בעלמא. יש להוסיף את דברי ערוך השלחן [אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ג'] שכותב שנראה לו שבתענית יחיד כשקיבל עליו להתענות כך וכך ימים, אז מפסיק גם

נכון בין שקיבל עליו בנדר לנהוג ימים טובים, ימי שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, ובין שקיבל עליו בלי נדר[19].

13– חתן וכלה שמתחתנים ביום העצמאות וביום ירושלים, אפי' שלא קיבלו על עצמם בנדר לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים כימים טובים, מותר להם לאכול ולשתות, ואין צריכים להתענות[20].

בשאר ימים שאין בהם תחנון. כיון שימים אלו הוחזקו אצלינו שאין להתענות בהם, אז בודאי שגם דעתו היה כן. אלא א"כ פירש בפירוש שדעתו להתענות בימים אלו.

מבואר בדבריו שגם אם התחיל מפסיקים, וכן מבואר ברמב"ם שאפי' אם התחיל להתענות מפסיק [הל' תענית, פרק א', הל' ז', ט'. עיין רב המגיד {שם, הל' ט'}, שמבאר שהרמב"ם חילק בין יחיד שקיבל עליו סכום ימים להתענות בין ציבור שקיבלו].

ויש לעיין שספר פסקי תשובות [סי' תק"ע, אות א'] כותב שמי שקיבל עליו תענית לכך וכך ימים ונולד לו בן זכר ונעשה בעל ברית או פדיון הבן, או מי שכיבדוהו בסנדקאות ומוהל וכן כהן בפדיון הבן ביום שנתחייב בתענית, או חתן בז' ימי משתה, מסתבר שדינו כנ"ל לענין ימים שאין אומרים בהם תחנון שאם קיבל התענית בלשון נדר יתירהו בפני ג' ואם קיבלו סתם אפי' התרה אינו צריך ומותר לו לאכול בסעודת המצוה. אבל הוא כותב שכיון שאין הדבר מפורש בדברי הפוסקים, לכן נכון לעשות התרת נדרים. ומצוה לו לעשות כן כדי שיוכל להשתתף בסעודת מצוה שיום טוב שלו.

בנוגע למה שנכתב שאין חילוק בין שאומר במפורש שיתענה ביום העצמאות וביום ירושלים, ובין שמקבל עליו סכום ימים, כך מבואר בשו"ע [אורח חיים, סי' תק"ע, סע' א', ב'. יורה דעה, סי' רט"ו, סע' ג'], הוא כותב שדינם שווה.

[19] שהרי יום העצמאות ויום ירושלים הם ימים שאין אומרים בהם תחנון, ולכן דינם כפי שהובא לעיל בדברי הש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק י"א] וערוך השלחן [אורח חיים, סי' תקע"ב, סע' ג'].

אך יש מקום לומר שבמקרה שקיבל עליו בלי נדר, יש לחלק בין שקיבל עליו בפירוש להתענות ביום העצמאות ויום ירושלים, ובין שקיבל עליו להתענות סכום ימים. שנראה שדוקא לענין שבת, יום טוב, חנוכה ופורים אין חילוק בין שקיבל עליו בפירוש להתענות באותו יום, ובין שקיבל עליו סכום ימים, וחל אחד מן הימים בשבת, יום טוב, פורים וחנוכה. אך יכול להיות שבימים שרק אין אומרים בהם תחנון, יש לחלק בין שקיבל עליו בפירוש ובין שקיבל עליו סכום ימים. כך משמע מדברי ערוך השלחן שהזכרתי לעיל.

[20] כמובן שהדין הזה בנוי על מה שכתוב לעיל שלזוג חילונים מותר להתחתן ביום העצמאות, ולזוג דתיים כתבתי שצ"ע.

בדרכי משה [אבן העזר, סי' ס"א, אות א'] מובאים ב' טעמים למנהג שחתן וכלה מתענים ביום שמתחתנים: א– כיון שהוא יום סליחה שלהם ונמחל עוונותיהם, ולפי"ז ראוי להשלים את התענית. ב– שמא ישתכרו ולא יהיה דעתם מיושבת עליהם, ולפי"ז אין צריך להשלים את התענית [עיין בית שמואל, שם, ס"ק ו'].

בפתחי תשובה [שם, ס"ק ט'] מובא בשם החיי אדם שאם עושים את החופה שעה או ב' שעות לאחר צאת הכוכבים, אין צריך להתענות, ויש לסמוך על הטעם הראשון, כיון שהתענית הזאת בכלל לא מוזכרת בגמ', וי"ל מעיקרא לא קיבלו עליהם להחמיר יותר משאר תעניות.

הסיבה שכתבתי שיכולים לא להתענות, כיון שהרמ"א [אורח חיים, סי' תקע"ג, סע' א'] פסק שאם מתחתן בחודש ניסן, מתענה, ואפי' אם זה בראש חודש ניסן.

אם קיבלו עליהם בנדר לנהוג כימי שמחה, אין להם להתענות, אך אין איסור בדבר[21]. אם קיבלו עליהם בנדר לנהוג כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אסור להם להתענות[22].

הפרי מגדים [שם, משבצות זהב, ס"ק א'] מבין שיש מחלוקת בין המגן אברהם לט"ז. לדעת המגן אברהם כל יום שאינו מדינא שאין להתענות בו, כגון ל"ג בעומר, יש לחתן להתענות בו. אך דעת הט"ז שזה דין דוקא בחודש ניסן, כיון שבראש חודש ניסן מובא בשו"ע שיש מי שאומר שמותר להתענות בו, אפי' שהוא בראש חודש, כיון שהוא יום שמת בו אהרן [עיין שו"ע, סי' תק"פ, סע' א'– ב']. אע"פ שהדבר הזה הוא במחלוקת, בכ"ז כשאדם נושא אשה בראש חודש ניסן, אומרים לו שיכול להתענות. וכיון שיכול להתענות בראש חודש ניסן, אי אפשר שבשאר הימים של חודש ניסן יהיה אסור לו להתענות, שלא יהיו עדיפים על ראש חודש ניסן.

המשנה ברורה [סי' תקע"ג, ס"ק ז'] מביא את דעת המגן אברהם, אך אח"כ מביא שיש שמקילין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, שאין מתענים בהם חתן וכלה ביום חופתם.

יש להוסיף שהמנהג הזה הוא רק למנהג אשכנז, אך עדות המזרח לא נהגו כלל במנהג שהחתן וכל מתענים, ובודאי אין להם להתענות ביום חתונתם כשחל ביום העצמאות וביום ירושלים. אביא את דברי הרב עובדיה יוסף שליט"א שדן בדין תענית ביום חופתו [שו"ת יחוה דעת, חלק א', סי' פ"א]:

"ברם יש להבהיר, שאע"פ שהמנהג שהחתן והכלה מתענים ביום חופתם, יסודתו בהררי קודש, כמבואר בשו"ת מהר"י מברונא (סי' צ"ג). ובשו"ת מהר"ם מינץ (סי' ק"ט). וכן כתב הרמ"א בהגה באבן העזר (סי' ס"א סעיף א'). מכל מקום אצל הספרדים ורוב עדות המזרח לא נתפשט מנהג זה. וכמבואר בכנסת הגדולה אורח חיים (סי' תקנ"ט) שבעיר קושטא נהגו שלא להתענות ביום הנישואין. והגאון הראש"ל רבי מיוחס בכר שמואל בספר מזבח אדמה (דף כ"ג ע"ב) כתב על דברי הרמ"א הנ"ל, שלא נהגו כן אצלינו ע"ש. והגאון רבי יהודה עייאש בשו"ת בית יהודה חלק ב' (סי' כ"ג), כתב, שחתן שנשא אשה בערב פסח, והוא בכור שרגיל להתענות בערב פסח, מכל מקום הואיל והוא חתן באותו היום, אינו רשאי להתענות, כיון שיום טוב שלו הוא. ואף שהרמ"א בהגה כתב שנוהגים שהחתן מתענה ביום חופתו, אין לסמוך על זה, ולא נהגו העולם בכך ע"כ. גם בספר דברי מנחם (סי' תקס"ב אות ו') כתב בשם ספר הרי בשמים, שאסור לחתן להתענות ביום חופתו ויום שמחת לבו. ומרן החיד"א בברכי יוסף אורח חיים (סי' ת"ע סק"ב) העיד שהמנהג בארץ הצבי ובכמה מדינות שאין החתן מתענה ביום חופתו. וכן כתבו בספר חינא וחסדא חלק א' (דף קי"ח ע"א). ובספר יפה ללב חלק ב' (סי' תקע"ג ע"ש)".

[21] לכאורה דין זה תלוי במחלוקת שהובאה לעיל במגן אברהם וט"ז. שהרי לדעת הט"ז [לפי הסבר הפרי מגדים] בימי שמחה שאינם מדינא דגמ', כמו ל"ג בעומר, אין לחתן להתענות בו. אך לדעת המגן אברהם יש לחתן להתענות בו. נראה שרוב הפוסקים [הובאו לעיל דברי המשנה ברורה, ערוך השלחן {סי' תקע"ג, סע' ב'} רק מביא את שיטת המגן אברהם] נוקטים שהעיקר כדעת המגן אברהם, ורק מקילים שאם רוצים שאין להתענות, אך העיקר שמותר להתענות.

אך יש לציין שלמנהג הספרדים, נראה שיהיה אסור להתענות, כיון שאין להם את המנהג שחתן מתענה ביום חופתו.

[22] הוזכר לעיל שלכו"ע בימים שהם מדינא, אין להתענות בהם תענית חתן וכלה. ובודאי ימים הכתובים במגילת תענית אסור להתענות בהם חתן וכלה. בחנוכה ופורים אסור לחתן וכלה להתענות בהם [עיין רמ"א, אורח חיים, סי' תקע"ג, סע' א'].

14– אדם שחלם חלום רע בליל יום העצמאות או בליל יום ירושלים, אין לו להתענות תענית חלום ביום העצמאות וביום ירושלים, אלא לא יתייחס אל החלום, וילך לג' רעים להטיב לו את החלום. רק אם נפשו עגומה עליו מאוד, והוא ממש דואג, אז יתענה, וזה אפי' למי שלא קיבל בנדר לנהוג בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית[23]. בודאי

לכן זה שקיבל על עצמו לנהוג בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, צריך לנהוג בימים אלו כחנוכה ופורים בדיני תענית והספד.

[23] לכאורה יש גמ' מפורשת, שמשתמע ממנה שיש להתענות תענית חלום ביום העצמאות ויום ירושלים, שמובא במס' שבת [דף י"א, עמ' א']: "שאמר רב בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב יפה תענית לחלום כאש לנעורת. רב חסדא אומר שזה יפה כשזה בו ביום, ורב יוסף אומר אפי' בשבת".

בראשונים מבואר שהטעם שמותר לו להתענות, כיון שהוא דואג מאוד, והתענית היא לו יותר עונג מאכילתו [עיין מרדכי שם, סי' רכ"ט. ריטב"א, מס' תענית, דף י"ב, עמ' ב'. טור, אורח חיים, סי' ר"כ, סע' ב'. שם, סי' רפ"ח, סע' ד']. נפסק להלכה ברמב"ם [הל' תעניות, פרק א', הל' י"ב], טור ושו"ע [אורח חיים, סי' רפ"ח, סע' ד'] שמתענים תענית חלום בשבת.

בודאי יום העצמאות ויום ירושלים אינם במעלה יותר גבוהה משבת. נוסף על כך מבואר בראשונים [הגהות מיימוניות, הל' תענית, פרק א', אות ט'. מרדכי, מס' שבת, סי' רל"א. תרומת הדשן, סי' רע"ח], שו"ע [אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ה'] ורמ"א [שם, סי' תרצ"ה, סע' ב'] שמתענים תענית חלום גם בימים טובים, ראש חודש, חנוכה ופורים.

אך הפסק כאן בנוי על הטעמים הבאים:

א– נראה מדברי הראשונים ופסק הטור ושו"ע [אורח חיים, סי' ר"כ, סע' ב'– הם רק כותבים "יפה תענית לחלום כאש לנעורת"] שאין חיוב להתענות תענית חלום, אלא הוא דבר טוב. המגן אברהם [אורח חיים, סי' ר"כ, ס"ק ג'] מביא בשם הרשב"א שאין חיוב להתענות, כיון ששמואל אמר חלומות שוא ידברו [כן כותב המשנה ברורה, שם, ס"ק ז'].

יש להוסיף לכך את דברי שו"ת משיב דבר [חלק א', סי' כ"ה] שכותב שאם האדם אינו חושש לחלום שחלם אין כופין אותו להתענות, שהרי לשון השו"ע מותר להתענות ת"ח בשבת כו'. ובאמת הכל תלוי בדעת האדם אם הוא מפחד מן המראה שראה בחלום שמקובל שהוא אות לא טוב ר"ל אזי אין להקל לעצמו ועל זה כתיב ומקשה לבו יפול ברעה חלילה, אך אם לבו חזק ואינו מרגיש פחד ודאגה אין לנו להפחידו.

ב– הבאתי לעיל כדבר פשוט שמתענים תענית חלום ביום טוב, אך יש ליזין שאליהו רבה [אורח חיים, סי' תקכ"ט, ס"ק ז'] מביא מן הלבוש שהביא דרשות מהר"ש שכתב שאין להתענות ביום שעולים לדוכן [כלומר כשכהן עולה לדוכן, שבחו"ל אינם עולים ביום חול], וכן ביום שאומרים הלל, כיון שהוא דבר גדול. עוד מביא שכתב מהרי"ל שראה בספר הגדולים שאין להתענות תענית חלום ביום טוב, כיון שהסיבה שמתענים בשבת, על אף שכתוב בו "וקראת לשבת עונג", היא משום שהתענית עונג שלו. אך ברגלים כתוב שמחה, ולכן אסור להתענות. האליהו רבה חולק על הדברים האלה, וסובר שהעיקר שמותר להתענות תענית חלום ביום טוב. אך כותב שנראה לו שבכל יום טוב, ראש חודש וחנוכה אם יש עוד צד להקל שלא להתענות, אז אין להתענות.

יוצא לפי דברי האליהו רבה, אם יש עוד צד להקל, מקילים שלא להתענות. ואע"פ שהוא מדבר על חנוכה, נראה שאפשר ללמוד מכך גם לעניננו.

ג– יש מחלוקת ראשונים על איזה חלום מתענים בשבת ועל איזה חלום אין מתענים: 1– אין להתענות אלא על חלום שראה ג' פעמים [מרדכי {מס' שבת, סי' רכ"ט}, בשם ר' מאיר]. 2– אין להתענות בזמן הזה תענית חלום בשבת, כיון שאין אנחנו בקיאים בפתרון חלומות, ולכן זה אסור [מרדכי {מס' שבת, סי' רל"א}, בשם ראבי"ה שכתב בשם רבינו קולינמוס. הגהות אשר"י, מס' תענית, פרק א', סי' ט"ז. טור, אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ה'– הוצאת שירת דבורה]. 3– אינו מתענה, אלא על חלום שראה ספר תורה נשרף, ראה יום הכפורים בשעת נעילה, ראה תקרות ביתו או שיניו נופלים [שלטי גבורים {שם, אות א'}, בשם רב האי גאון. גם הבית יוסף {אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ה'– הוצאת שירת דבורה. סי' רפ"ח, סע' ה'– הוצאת שירת דבורה}, כותב שהעולם נהגו שלא להתענות בשבת, אלא על אחת מג' החלומות האלה. הוא מוסיף שיש אומרים שגם הרואה שנושא אשה, וכן יש אומרים הרואה יום הכפורים אפי' שאינו שעת נעילה. גם הוא כותב שדוקא אם רואה ששיניו נפלו, אז יש לו להתענות. אך אם רואה שנשרו לחייו, זה חלום טוב, שהחלום מראה שמתו היועצים עליו רעה]. 4– כל החלומות הרעים שמוזכרים בפרק הרואה במס' ברכות [בדק הבית, אורח חיים, סי' רפ"ח, סע' ה'– הוצאת שירת דבורה]. 5– מתענים בשבת תענית על כל חלום רע [עיין הגהות אשר"י, מס' תענית, פרק א', סי' ט"ז].

הב"ח [אורח חיים, סי' רפ"ח, אות ה'], מחלק חלוקה מעניינת בהסבר שיטת הטור, וכך הוא סובר שנכון להלכה. התעניות שמוזכרים בפרק הרואה, וכן הג' תעניות שקבלה בידינו מן הקדמונים שיש להתענות עליהם, מתענים, אפי' שהאיש אינו חושב שהתענית יבטל את החלום, על כך נאמר– "יפה תענית לחלום כאש לנעורת". שאר חלומות, אם נפשו של אדם עגומה עליו, וחושב שזה חלום רע, וסובר שיתבטל בשכר התענית, אז מותר לו להתענות בשבת. בשאר החלומות שאין נפשו עגומה עליו, אין לו להתענות [מגן אברהם {סי' ר"כ, ס"ק ז'}, גם מביא את דברי הב"ח].

השו"ע [אורח חיים, סי' רפ"ח, סע' ד'– ה'], פוסק בסתם שמותר להתענות בשבת תענית חלום. אח"כ הוא מביא בשם יש אומרים שאין להתענות תענית חלום, אלא על חלום שראה ג' פעמים. הוא מביא עוד יש אומרים, שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום, כיון שאין אנחנו בקיאים בפתרון חלומות. ולבסוף הוא כותב שהעולם אומרים שנמצא בספרים קדמונים שעל ג' חלומות מתענים בשבת ואלו הן הרואה ספר תורה שנשרף או יוה"כ בשעת נעילה או קורות ביתו או שיניו שנפלו ויש אומרים שגם הרואה יוה"כ שלא בשעת נעילה. ויש אומרים שגם הרואה שקורא בתורה. ויש אומרים גם הרואה שנושא אשה. הוא כותב שדוקא כשרואה ששיניו נפלו, אך אם רואה לחייו שנשרו, אז זה חלום טוב. עוד כותב שנראה לו שהחלומות שאמרו בפרק הרואה שהם רעים, גם עליהם מתענים בשבת.

יוצא לפי הדברים האלו שאין להתענות על כל תענית, ויש להוסיף שהברכי יוסף [שם, סי' רפ"ח, דין ג'] מביא שהאחרונים נחלקו על מה שכתב השו"ע בנוגע לחלומות שיש להתענות עליהם, והם כתבו שאין להתענות באלו. הוא כותב שגם הוא מורה שאין להתענות תענית חלום, אלא א"כ נפשו עגומה עליו [המשנה ברורה {סי' רפ"ח, ס"ק י"ט} כותב שמה שכתב השו"ע שיש להתענות על חלומות הרעים שמוזכרים בפרק הרואה, זהו דוקא כשנפשו עגומה עליו].

נוסף על כך המגן אברהם [סי' ר"כ, ס"ק ז'] מביא בשם ריב"ש שאם התענית גורמת לו להצטער יותר ממה שמצטער משום החלום הרע, אז אסור לו להתענות בשבת, ואפי' בחול אין

זו מצוה בכה"ג [משנה ברורה {שם, ס"ק ט"ו} וערוך השלחן {שם, סי' רפ"ח, סע' י"ג}, מביאים את דברי הריב"ש. ערוך השלחן מוסיף שעתה נוהגים ללכת אל החכם שבעיר לפתור לו החלום והוא פותרו לטובה ולברכה].

ד- מבואר באחרונים שאם חלם חלום רע, אך הרהר על הדברים הללו ביום, אין מתענים תענית חלום. כיון שאומרים שחלם עליהם משום מה שהרהר [עיין ט"ז, אורח חיים, סי' רפ"ח, ס"ק ג'. משנה ברורה, שם, ס"ק י"ח].

נוסיף את דברי שער הציון [אורח חיים, סי' ר"כ, ס"ק א'], שמביא את דברי הגמ' במס' ברכות [דף נ"ה, עמ' א'] "וכל חלום ולא טוות". שפירשו תוס' ר' יהודה, תוס' רא"ש וערוך שכוונת הדברים חלום רע שאדם רואה יש לדאוג עליו חוץ מחלום שראה אחר התענית, לפי שישב בתענית ונצטער מחמת העינוי יראה חלום רע. כותב שער הציון שמזה יש ללמוד לכל מקרה שיש לאדם צער גדול ואח"כ רואה בחלומו חלום רע, שאין לדאוג עליו.

ערוך השלחן [אורח חיים, סי' ר"כ, סע' א'] מביא את דברי הגמ' במס' ברכות [דף נ"ה, עמ' ב'] שרבא מקשה שמצד אחד כתוב "בחלום אדבר בו", ומצד שני כתוב "וחלומות השוא ידברו", רבא מתרץ שכאן ע"י מלאך וכאן ע"י שד. ערוך השלחן מבאר את הדברים, שאדם שטהור ומחשבותיו בתורה ויראה, וישן שלא במילוי כרס, אז החלום שלו בודאי יש בו ממש, שמראין לו מן השמים ע"י מלאכים השומרים את האדם השלם, כמו שכתוב "כי מלאכיו יצוה לך וכו'". אך האנשים הפשוטים המשוקעים בהבלי העולם שוא ידברו חלומותיהם ואין בהם ממש. הוא מוסיף שאלו שאוכלים הרבה קודם השינה, אז האידים עולים בקרבו, ויבלבלו כח המדמה, ואין בכלל אמיתיות בחלומותיו.

עוד כותב [שם, סע' ד'] שמובא במס' ברכות [דף נ"ה, עמ' ב'] שהרואה חלום ונפשו עגומה עליו, אז ייטיבנו בפני ג' אוהבים ויאמר בפניהם חלמא טבא חזאי. הוא מסביר שכוונת הדברים שיותר טוב שירגיל האדם את עצמו לבלי להביט אל חלומות כי רובם אין בהם ממש, כמו שכתוב בקהלת "כי בא החלום ברוב ענין", ופירש רש"י שם שדרך החלום לבוא ברוב הרהורים שמעיין ומהרהר ביום. ועוד נאמר שם "כי ברוב חלומות והבדלים ודברים הרבה כי את האלקים ירא", הפס' השווה את החלומות להבלים ועיקר הכל זה לירא מפני האלקים, ואז לא ייראו מפני החלום. ערוך השלחן כותב שאם נפשו עגומה עליו, אז יש לו סגולה וזה שג' אוהבים יפתרוהו לטוב.

על פי הדברים האלה כותב הפסקי תשובות [אורח חיים, סי' ר"כ, אות א'] שמצינו אצל גדולי הדורות האחרונים שהמעיטו מאוד בנתינת תשומת לב לחלומות. ולא היו מצוים להתענות עליהם, ואף כמעט שלא היו מורים לעשות סדר הטבת חלום או לומר הרבונו של עולם בשעת ברכת הכהנים. הוא מביא [שם, הערה מס' 1] מאגרות החזון איש שענה לאחד שחלם חלום שכתוב עליו להתענות אפי' בשבת. והחזון איש אמר לו שהוא בעצמו הרבה פעמים חלם חלומות כאלה, ולא שם לב לזה. החזון איש אמר לו שנכון שיאמר הרבונו של עולם בעת נשיאת כפיים. ומבאר שם הפסקי תשובות את הסיבה שלא התייחסו לחלומות. כיון שהובא לעיל בדברי שער הציון שאם יש לאדם צער גדול ואז רואה חלום רע, אין לדאוג עליו. ומצינו בפוסקים שכל שיש איזו סיבה שאפשר לתלות החלום הרע שחלם אין לדאוג עליו. לכן בזמננו אשר נשתנו מאד סדרי החיים, כיון שבזמנים הקודמים רוב העולם היו דרים בכפרים ועיירות קטנות, וכמעט שלא היו שומעים מחדשות העולם ומכל מיני מאורעות קשות וכדו'. אך בזמננו כל אנשי העולם שומעים וקוראים כתבי עת אשר ממלאים גליוניהם בכל מיני מקרים קשים ומרים שקורים במקומותיו ובכל קצוי תבל. ומפני זה האדם אוגר את הדברים האלה במחשבתו, ואע"פ שאין לו ולמשפחתו נזק ישיר מן המקרים הקשים הללו, בכ"ז בדרך כלל

שכך הדין למי שקיבל על עצמו בנדר לנהוג בימים אלו כימי שמחה וכימים טובים הכתובים במגילת תענית. אך גם אלו שקיבלו על עצמם לנהוג בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אין להם איסור להתענות[24].

15– במקרה שאדם התענה ביום העצמאות וביום ירושלים תענית שלא היה צריך להתענות, יש חילוקי דינים לפי מה שקיבל על עצמו לנהוג ביום זה. כלומר אם נוהג בלי נדר לעשות יום טוב ביום העצמאות וביום ירושלים, אינו צריך לשבת תענית לתעניתו[25]. נראה לי, שגם אם קיבל על

הוא חושש בלבו שמא יפגעו בו גם המקרים האלה. וכל זה גורם לו כל מיני חלומות רעים. הוא מוסיף את דברי ערוך השלחן שהבאתי לעיל.

ה– פרי מגדים [אורח חיים, סי' ר"כ, אשל אברהם, סי' ר"כ, ס"ק ג'] פוסק שעוברות ומניקות אין להורות להן להתענות תענית חלום, אלא יפדו בממון [כן כותב משנה ברורה, שם, ס"ק ה']. כיום שנפלה חולשה לעולם, נראה שגם לאנשים אפשר להקל, ולומר שיפדו בממון.

יש להוסיף שמגן אברהם [סי' ר"כ, ס"ק ג'] מביא בשם ספר חסידים שיפה תענית ותשובה עמו לבטל חלום רע. וגם המשנה ברורה [שם, ס"ק ו'] כותב שתענית רק מועיל כשבא עם תשובה. ועוד כותב [סי' רפ"ח, ס"ק ז'] כשמתענה תענית חלום, יבלה כל היום בתורה ובתפילה ויתכפר לו.

רואים שהעיקר בתענית הוא הענין של התשובה, הלימוד תורה וכו'. לכן אם התענית תחליש את כוחותיו ותגרום לאדם לנוח כל היום, ולא יתן לו ישוב הדעת ללמוד תורה וכן לחזור בתשובה, נראה שאין תועלת גדולה בתענית, שהעיקר הוא התשובה.

לכן על פי זה נכתב שהכי טוב שאדם לא יתייחס אל החלום, ולא יתענה על כך. רק אם נפשו עגומה, כפי שמבואר בדברי האחרונים וכלשון הגמ' במס' ברכות [דף נ"ה, עמ' ב']: "אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: הרואה חלום **ונפשו עגומה** ילך ויפתרנו בפני שלשה. יפתרנו? והאמר רב חסדא: חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא! – אלא אימא: יטיבנו בפני שלשה". היסוד הוא שנפשו עגומה עליו.

[24] הובא לעיל שאפי' בשבת מותר להתענות תענית חלום, כלומר לפי התעניות שכתובות בשו"ע שעליהם יש להתענות בשבת. הוזכר לעיל, שאליהו רבה כתב שפוסקים שיש להתענות בחנוכה, וכך רוב הפוסקים נוקטים שלא רק בשבת מתענים תענית חלום, אלא כן הדין בימים טובים.

[25] מובא במס' ברכות [דף ל"א, עמ' ב']: שאמר ר' אליעזר משום ר' יוסי בן זמרא כל היושב בתענית בשבת קורעים לו גזר דינו של ע' שנה, ואעפ"כ חוזרים ונפרעים ממנו דין עונג שבת. ורב נחמן בר יצחק אומר שתקנתו לשבת בתענית לתעניתו.

כאן מדובר על שבת, לכן אין מכאן ללמוד לנידון שלנו. אך יש סוגיא אחרת במס' ראש השנה [דף י"ח, עמ' ב'] שהיא דנה בנוגע לימים טובים הכתובים במגילת תענית, שם מובא: "מתיב רב כהנא: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר. ואמרו להם: צאו והתענו על מה שהתעניתם! – אמר רב יוסף: שאני חנוכה דאיכא מצוה".

מבואר כאן שחנוכה שכלפיו לא בטלה מגילת תענית, אם מתענים בו, צריך לשבת תענית על תעניתו.

עצמו בנדר לנהוג כפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל, אינו צריך להתענות תענית לתעניתו[26]. כן אם קיבל על עצמו לנהוג כמו ימי שמחה, אינו צריך להתענות תענית על תעניתו, אם התענה בהם תענית שמותר לו להתענות בהם, כמו תענית חלום. אך נראה, שאם התענה בהם תענית שאין להתענות בהם, כלומר שסתם התענה, יצטרך לשבת תענית על תעניתו[27]. אבל אם קיבל על עצמו לנהוג כמו הימים טובים הכתובים

אך גם מזה אין ראיה לנידון שלנו, כיון שהרי לפי מה שנכתב לעיל, שאין חיוב לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות וביום ירושלים, וכיון שלא קיבל בנדר לנהוג בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אין לו איסור להתענות בהם, ולכן בודאי אינו חייב לשבת תענית על תעניתו.

[26] אע"פ שלעיל הבאתי שאם האדם התענה תענית בימים טובים הכתובים במגילת תענית, צריך לשבת תענית על תעניתו. בכל זאת כאן נראה לי שאינו צריך לשבת תענית על תעניתו, כיון שנראה לי שאע"פ שהרבנות הראשית לישראל פסקה שלא להתענות בימים אלו, ויש לנהוג בהם כימים טובים, בכ"ז היא לא קבעה שמי שיתענה בהם ישב תענית על תעניתו. אך לכך צריך יותר בירור בפסקי הרבנות הראשית לישראל.

[27] הובא לעיל דברי הגמ' במס' ראש השנה שהמתענה תענית בחנוכה, צריך לשבת תענית לתעניתו. מובא בראשונים [עיין הגהות מיימוניות, הל' תענית, פרק א', אות ט'] שהנודר להתענות בחנוכה וכן המתענה בו תענית חלום, יש לו לשבת תענית על תעניתו.

השו"ע [אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ה'] פוסק שהמתענה תענית חלום בחנוכה, צריך לשבת תענית לתעניתו.

אך כאן מדובר על ימים שחייב לעשות בהם יום טוב מדינא, אך לא מדובר על ימי שמחה.

נראה שיש להשוות את הדין שלנו למה שמובא במגן אברהם [אורח חיים, סי' תכ"ט, ס"ק ו'].

הרמ"א כתב שתענית חלום מתענים בימי ניסן, על כך כתב המגן אברהם שאם התענה אין הוא צריך לשבת תענית על תעניתו. אע"פ שהש"ך [יורה דעה, סי' רט"ו, ס"ק י"א] כתב שימים שאין אומרים בהם תחנון יש להם דין של ימים טובים מדבריהם, בכ"ז לענין זה נראה למגן אברהם שמעיקרא כך קבלו עליהם את הימים האלו, כלומר להתענות בהם תענית חלום [וכן כותב המשנה ברורה, סי' תכ"ט, ס"ק י"א].

וכן יש להוסיף שמגן אברהם [אורח חיים, סי' תקס"ח, ס"ק י"ט] כותב שנראה לו שהמתענה תענית חלום בראש חודש ניסן או בראש חודש אב, אינו צריך לשבת תענית לתעניתו, כיון שיש אומרים שמצוה להתענות בימים אלו [עיין שו"ע, אורח חיים, סי' תק"פ].

פרי מגדים [אשל אברהם, סי' תקס"ח, ס"ק י"ט] כותב על הדברים האלה, שנראה מדברי המגן אברהם שבשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון כמו ניסן, ל"ג בעומר, ט"ו באב, ט"ו בשבט, מראש חודש סיון עד שבועות והימים שבין יוה"כ לסוכות, אם התענה תענית חלום, אין צריך לשבת תענית על תעניתו [כדברים הללו גם מובא בערוך השלחן {אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' י"א} וכנסת הגדולה {אורח חיים, סי' רפ"ח, שטה כ"ה}].

במגילת תענית, צריך לשבת תענית לתעניתו ואפי' אם התענה תענית שמותר לו להתענות ביום העצמאות וביום ירושלים, כמו תענית חלום[28].

16- אם אחת התעניות של בה"ב שנוהגים בתחילת חודש ניסן תיפול ביום העצמאות, יש לדחותה לאחר יום העצמאות. אפי' אם קבעו את התעניות בה"ב בתחילת חודש ניסן, ואח"כ שמו לב שנופל על יום העצמאות, אין להתענות, ואין צריך התרת נדרים. אך אם האדם קיבל על עצמו את התענית לפני כן, כלומר, במנחה קודם התענית, יש לו לעשות התרת נדרים[29].

---

[28] דין זה מבוסס על מה שנכתב לעיל, שהמתענה תענית חלום בחנוכה, צריך לשבת תענית לתעניתו. לכן זה שקיבל על עצמו לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים כימים טובים הכתובים במגילת תענית, יש לו לנהוג כמו בחנוכה.

[29] הטעם למסקנה זו, הוא כדלהלן:

א- ראשית יש לציין שלא כולם נהגו את המנהג של התעניות האלו. עדות המזרח לא נהגו מנהג זה, אלא עדות אשכנז.

המקור למנהג נמצא בסוגיא במס' קידושין [דף פ"א, עמ' א']: "סקבא דשתא – ריגלא".

תוס' [שם] כותב על הדברים האלו: "סקבא דשתא ריגלא – פירוש ריעוע של ימות השנה לייחוד ולעבירה כלומר ימות הרגל [שיש] קבוצות אנשים ונשים לשמוע הדרשה ונותנין עין זה על זה וי"א לכך נהגו להתענות לאחר פסח ולאחר סוכות" [בעוד ראשונים מובא מנהג זה, עיין כל בו, סי' ס"א. טור, אורח חיים, סי' תצ"ב, סע' א'. ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, הגהות המנהגים, אות מ"ז. עיין שערי תשובה, אורח חיים, סי' תצ"ב, ס"ק א'].

יש לציין שיש ראשונים שחולקים על הטעם הזה, וסוברים שהמנהג להתענות הוא משום שבכל מקום אנחנו נגררים אחר בני בבל, והם היו מתענים אחר החג בזמן הרביעה כשלא ירדו גשמים. וכן בני נינוה היו מתענים אחר הפסח [זה על פי מעשה בירושלמי] [עיין מרדכי {מס' תענית, סי' תכ"ט} בשם ראבי"ה. ספר המנהגים שם, בשם יש אומרים. בחידושי דינים והלכות למהר"י וויל, סי' י"ד. ספר תשב"ץ הקטן, סי' ק"ז].

יש מחלוקת ראשונים אם התענית בימים אלו, הוא תענית יחיד או תענית ציבור [כל בו {סי' ס"א}, בשם הראב"ד. רא"ש, מס' תענית, פרק א', סי' כ'. טור, אורח חיים, סי' תצ"ב, סע' א'- הוצאת שירת דבורה. אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ב'- הוצאת שירת דבורה. ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, מנהג של כל השנה, ד"ה תענית ציבור. בית יוסף {אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ב'} וב"ח {שם, אות ב'}, סוברים שבארץ אשכנז שכולם מתענים, גם הראב"ד יודה שהוי תענית ציבור].

בשו"ע [אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ב'] ורמ"א [שם. אורח חיים, סי' תצ"ב, סע' א'], נפסק שהתעניות האלו הן תעניות ציבור. אך נראה שכיום השתנה המצב, כיון שיש מיעוט שמתענים, מחצית השקל [אורח חיים, סי' תקס"ו, ס"ק ד'], סובר שאפשר לש"ץ לומר עננו כברכה בפני עצמה גם כיום שיש מיעוט מתענים, אך זה משום דעת הרא"ש שסובר שאם ציבור קובעים תענית, הוא נחשב תענית ציבור, אפי' שאין כולם מתענים תענית זו.

משנה ברורה [שם, ס"ק י'] וערוך השלחן [שם, סע' ד- ו'], כותבים שלענין קריאת פרשת השבוע, אין לדחות את פרשת השבוע ולקרוא בפרשת "ויחל" בשחרית בבקר, כיון שעכשיו יש מיעוט שמתענים.

לכן נראה שכיום יש יותר מקום להקל בתעניות אלו, שאין הם ממש תעניות ציבור, הרי לא כולם מתענים, אלא מיעוט.

ב– מבואר בראשונים [בספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, חודש אייר. מהרי"ל, מנהגים, דיני הימים שבין פסח לשבועות, אות ה'. ספר תשב"ץ הקטן, סי' ק"ז], שמתענים את התעניות האלו דוקא לאחר שיצא חודש ניסן ואחר שיצא חודש תשרי. הרי מצד הדין לפי הטעם של התוס', היו צריכים להתענות תעניות אלו מיד לאחר פסח וסוכות, אלא נדחה הדבר משום שבימים אלו נוהגים שלא להתענות, שחודש ניסן רובו יצא בקדושה, וחודש תשרי מרובה במועדות [עיין בית יוסף, אורח חיים, סי' תצ"ב]. כן מובא בראשונים שמקפידים שלא יפלו התעניות הללו בל"ג בעומר [עיין מהרי"ל, מנהגים, דיני הימים שבין הפסח לשבועות, אות ה'. ספר תשב"ץ הקטן, סי' ק"ז].

נראה שאם מפני הטעמים האלו דוחים את התעניות האלו, אז גם משום יום העצמאות, אפשר לדחות את התעניות הללו, ולהתחילם לאחר יום העצמאות.

ג– יש לעיין שבעבר הציבור לא היה צריך לקבל בפירוש את התעניות הללו, כיון שכולם היו מתענים עליהם, לכן הש"ץ היה מכריז, ואז כל אחד שהיה רוצה להתענות היה מתענה, ולא היה צריך לקבל על עצמו התענית [עיין ספר המנהגים לר' אייזיק דטירנא, חודש אייר. טור, אורח חיים, סי' תקס"ב, סע' י"ב– הוצאת שירת דבורה. שו"ע שם. ט"ז שם, ס"ק ט"ז. מגן אברהם, סי' תקס"ג, ס"ק א'. ביאור הלכה, אורח חיים, סי' תקס"ב, סע' ב', ד"ה שרגיל וכו']. אך כיום שיש מיעוט מתענים, כותב הביאור הלכה [שם] שיש לכל אחד לקבל בעצמו את התענית או לפחות לענות אמן אחר הכרזת הש"ץ.

לכן בודאי זה שלא קיבל על עצמו ולא ענה אמן, אין שום ספק שאינו צריך להתענות.

ד– הגהות מיימוניות [הל' תענית, פרק א', אות א'] מביא שמהר"ם כתב כשמתענים תעניות בה"ב אחר החג וכן תעניות בי' ימי תשובה, אם אירע ברית מילה, אז מצוה לאכול ואין צריך התרה. על אף שמבואר בסוגיא במס' נדרים [דף ט"ו, עמ' א'] שדבריים שהם מפני מנהג, צריך התרה כדי להתירם. לפי"ז כאן היה צריך התרה, כיון שהתעניות הללו הן מנהג. בכ"ז אין צריך התרה, כיון שלא נהגו להתענות בכה"ג [הדין הזה גם מובא בספר המנהגים לר' אייזיק דטירנא, הגהות המנהגים, חודש מרחשון].

רמ"א [אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ב'] פוסק דין זה, וכותב: "מיהו תענית בה"ב... או אפי' בעשרת ימי תשובה ואירע בהם ברית מילה מצוה לאכול ואין צריך התרה כי לא נהגו להתענות בכה"ג ודוקא כשאוכלים שם... ואם קבל עליו התענית במנחה צריך להתענות".

יש 3 שיטות בהסבר דברי הגהות מיימוניות והרמ"א:

1– הלבוש [מובא במגן אברהם, סי' תקס"ח, ס"ק י"א]: סובר שאם סמך על עניית האמן, לאחר הכרזת הש"ץ, אז מותר לו לאכול. אך כשקבלו במנחה, אז הוי נדר וצריך התרה. הסיבה לכך, היא משום שאע"פ שענה אמן, אינו מחוייב להתענות, ולכן מותר לו לאכול בסעודת מצוה. אין הוא מחלק בין תעניות בה"ב לתעניות של עשרת ימי תשובה.

2– המגן אברהם [שם]: חולק עליו, ומחלק בין תעניות בה"ב לתעניות עשרת ימי תשובה. שדברי הגהות מיימוניות ורמ"א נאמרו דוקא בתעניות עשרת ימי תשובה. כיון שבתעניות בה"ב מתענים כולם מפני המנהג, ולכן אע"פ שקיבל עליו התענית במנחה מותר לו לאכול, כיון שמתענה על דעת המנהג. אך כשמתענה בעשרת ימי תשובה, אינו מתענה מפני המנהג, ורק מפני שקיבל עליו במנחה.

3– פנים מאירות [חלק ב', סי' כ"ג] אינו מחלק בין תעניות בה"ב ובין תענית עשרת ימי תשובה. הוא סובר שאמירת אמן היא גם קבלה, ולכן אין שום חילוק בין שאמר אמן בשבת,

17– אין לומר סליחות בתעניות בה"ב[30].

ובין שקיבל עליו את התענית במנחה מקודם לכן. לדבריו כל דברי הגהות מיימוניות נאמרו במי שהיה רגיל להתענות מצד המנהג, שבכה"ג אם אירע ברית מילה, אינו צריך לעשות התרה. כיון שמתחילה לא קיבל את ההנהגה הזו, אלא כפי הנהגת העולם. אך אינו מדובר כאן שענה אמן, כשענה אמן, אז הוא קיבל את התענית וצריך התרה.

נראה לי שההסבר של הלבוש הוא היותר קרוב בהסבר דברי הרמ"א. כיון שעל דברי המגן אברהם קשה, שאין הרמ"א מחלק בין תעניות בה"ב ובין עשרת ימי תשובה, משתמע מדבריו שהם אותו דין. ועל דברי הפנים מאירות קשה, שנראה שהיה לרמ"א להעיר דבר זה, שאם ענה אמן בשבת, צריך לעשות התרה.

לענינו יצא שלכו"ע אם קיבל במנחה לפניכן יצטרך להתענות, שגם לדעת המגן אברהם יצטרך להתענות, שהרי כשקיבל במנחה ידע שלמחרת הוא יום העצמאות, ובכ"ז קיבל. במקרה שקיבל כיון שחשב שצריך להתענות, נראה שאינו צריך להתענות, כיון שהוי קבלה בטעות. אך אם לא קיבל במנחה לפניכן, אם נהג להתענות בתעניות בה"ב, לא יצטרך התרה, כיון שיש לומר שלא קיבל על דעת כך, שהרי לא קיבל על דעת להתענות ביום העצמאות. אם ענה אמן על הכרזת הש"ץ יצא שלדעת הלבוש לא יצטרך להתענות, אך לדעת הפני מאירות יצטרך להתענות. אך נראה לי שיש מקום לחלק בין זמנו של הפנים מאירות לזמננו. שנראה שבזמננו התמעטו האנשים שמתענים תעניות אלו, ולכן גם כשענה אמן, נראה שאין בכוונתו לקבל את התענית, ולכן אינו צריך להתענות.

להלכה הרבה מן האחרונים הסכימו עם דברי הלבוש [עיין פרי מגדים, אורח חיים, סי' תקס"ג, ס"ק א'. ערוך השלחן, סי' תצ"ב, סע' ב'].

ערוך השלחן [אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ו'] מבאר את הסברא של הדין כאן, כלומר למה התעניות הללו מפסיקים כשחל מילה? הרי בתעניות עיבור אין ברית מילה דוחה את התענית. הוא מבאר שתענית אינו נדר, אלא מצוה דרבנן, ומי שנהג להתענות איזה פעמים, זה כעין נדר, ובכ"ז אינו בגדר נדר גמור. לכן בתעניות בה"ב שיש רק מנהג להתענות, אומרים שעל דעת דבר מצוה לא נהגו להתענות, כיון שתענית של מנהג הוא מאוד קל, ואדרבה מצוה לאכול בסעודת המצוה.

הסיבה שכתבתי שיעשה התרת נדרים, כיון שבאמת עדיף שלא יתענה בימים אלו.

יש לציין שהרב מאיר קפלן [במאמרו "יום העצמאות שחל בשני קמא של בה"ב"] דן באריכות בדין זה, וגם הוא כתב שאין להתענות בימים אלו, יש לדחות את התענית.

[30] אם דוחים את התעניות לאחר יום העצמאות, ורק יתחילו את הבה"ב לאחר יום העצמאות, אין שום בעיה. אך אם נוהגים בכל המקומות את הבה"ב ביום העצמאות והלאה, נשאלת השאלה מה הדין באמירת הסליחות?:

בטור [אורח חיים, סי' תקס"ו, סע' ד'– הוצאת שירת דבורה] ובשו"ע [שם] מובא המנהג לומר סליחות בתעניות עיבור.

השו"ע פוסק [אורח חיים, סי' קל"א, סע' ה'] שאם חל מילה בתענית עיבור, מתפללים סליחות ואומרים וידוי, ואין נופלים על פניהם ואין אומרים והוא רחום.

הט"ז [שם, ס"ק י"ב] כותב על דברי השו"ע, שמניחים מקצת ואין צריך להניח לגמרי.

פסקי תשובות [סי' תקס"ו, אות ה'] מביא שספר זה השלחן ביאר את כוונת הט"ז, שמה שכתב שמקצרין מקצת, הכוונה שאין אומרים תחנון ונפילת אפים. אך הסליחות יש לומר כרגיל. הוא מביא שבלוח ארץ ישראל להגרימ"ט מובא לקצר את הסליחות. ועוד מביא ששו"ת ציץ

אליעזר [חלק ז', סי' ט'] דן במנהג הזה שכתב לוח ארץ ישראל, ויישב את המנהג ע"י כל מיני ראיות מפוסקים.

אך ראיתי שלשון הט"ז מובא בשבולי הלקט [ענין תפילה, סי' ל'], ושם מבואר כמו דברי ספר זה השלחן, כך כותב שבולי הלקט: "אבל אם חלה המילה בתענית צבור מתפלל סליחות ואומרים ווידוי ואין נופלין על פניהן ואין אומרים רחום וחנון ולא אבינו הרחמן לפי שמצוות מילה קיבלו ישראל בשמחה ועדיין מקיימין אותה בשמחה כדכתיב שש אנכי על אמרתך לפיכך אין אומרים והוא רחום ותחנונים שמניחין במקצת ואין צריכין להפסיק לגמרי".

לכאורה, לפי דברים אלה יש לומר שהוא הדין ביום העצמאות, כלומר שיש לפחות לומר את הסליחות. אך נראה לי שיש לחלק בין ברית מילה ובין יום העצמאות. כיון שכאן מדובר על הציבור שאינם אומרים סליחות, כלומר כלפי הציבור, אין זה שמחתם, אלא רק אינם אומרים תחנון, כיון שמצוה לשמוח עם החתן, אז השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו [עיין משנה ברורה, ס"ק כ"ג]. הפרי מגדים [משבצות זהב, אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק ט'] מסביר כשחלה מילה אין זה נחשב יום טוב לציבור, רק שקבלו בשמחה, ומשום כך אומרים סליחות כשחלה בתענית ציבור. יש להוסיף ששערי תשובה [שם, ס"ק ט"ו] מעיר שהבעל ברית עצמו, אינו צריך לומר התחנונים והפיוטים. רק בקריאת פרשת "ויחל" חייב. רואים כלפי הבעל ברית, שזה באמת יום טוב בשבילו, אינו אומר את הסליחות, לכן נראה שהוא הדין ביום העצמאות.

יש להוסיף שהרב מאיר קפלן [מאמר "יום העצמאות כשחל בשני קמא של בה"ב"] דן בענין, וכותב שהסליחות שאומרים בבה"ב הן רק מכוח הצום. אין הן כמו אמירת הסליחות בחודש אלול ועשרת ימי תשובה, שמכוונות רק כהתעוררות לתשובה ובקשות לכתיבה וחתימה טובה. הסליחות שאומרים בתעניות בה"ב וכן בשאר תעניות ציבור, הן תחנונים שהצומות יתקבלו לרצון. אנחנו מתפללים– "פוקדים קדשו צומות לקבוע", "תענית ציבור קבעו תבוע ערכים" וכן "פצנו בהסכמה אחת להתענות שני וחמישי ושני", בכל התפילות הללו אנחנו מכוונים למטרה אחת, תחוננים שיתקבלו הצומות לרצון לפני ה'. זאת הסיבה שהסליחות של בה"ב הוכנסו באמצע סדר התפילה ולא בנפרד. בניגוד לסליחות של אלול ועשרת ימי התשובה שהופרדו הסליחות מסדר התפילה, והם נאמרים מוקדם לפני התפילה.

הרב מאיר קפלן כותב שאין להביא ראיה מדין של ברית מילה שאירע בתעניות בה"ב, שמבואר שם שאומרים את הסליחות אע"פ שאין מתענים. וכן מדין של אדם חלש שאינו יכול לצום שמכל מקום אומר סליחות בימי בה"ב. ששם הדבר הוא שונה, כיון שהיחיד נגרר אחר הציבור, והואיל והציבור מתענה ואומר סליחות גם היחיד משתתף עם הציבור בסליחות. אך בנידון דידן, ביום העצמאות אם נחליט שאין לצום, אז בעצם אומרים שכל הציבור אינו צריך לצום, ולכן אין מקום לאמירת הסליחות.

הוא מוסיף שכיום באמת יש מיעוט של צמים, יתכן שמשום כך יש ספק על עצם אמירת הסליחות בימי בה"ב, מכיון שאין צמים באותה העיר. יוצאי גאליציה אינם אומרים כלל סליחות של ימי בה"ב. ובכלל יש לצרף לכך שעדות המזרח בכלל אינם יודעים מן המנהג הזה של אמירת סליחות וצום בימי בה"ב. זה מנהג רק אצל יוצאי אשכנז. לכן יש כאן רק מיעוט דמיעוט של אנשים.

יש לציין שברבנות הראשית לישראל הדברים לא היו ברורים לגמרי. נראה שהיו שינויים בין הרבנים הראשיים לישראל, וכן היו דעות שונות ומגוונות במועצת הרבנות הראשית לישראל.

פעם הראשונה שהשאלה הועלתה היה בשנת תשי"ג, שהרבנים הראשיים היו הגריא"ה הרצוג זצ"ל והראשון לציון, רב בן ציון חי עוזיאל זצ"ל.

בתחילה הם רצו לקבוע שיום העצמאות דוחה את התענית לגמרי ויש לומר בו את סדר התפילות הרגיל עם הלל ללא ברכה. ביום חמישי ח' באייר, יש לומר את הסליחות של שני קמא. ביום חמישי ט"ו באייר, את הסליחות של שני בתרא. בשבת פרשת תזריע מצורע, במקום "מי שבירך" למי שקיבל עליו להתענות שני וחמישי ושני, ישונה הנוסח, והש"ץ יאמר: "למי שקיבל עליו להתענות חמישי ושני וחמישי". אך אח"כ הם שינו את ההחלטה והם פסקו שביום זה ינהגו כיום שמחה, ואלה הנוהגים לומר סליחות יאמרו רק סליחות שאומרים ביום בה"ב שחל בו ברית מילה, ולא יאמרו תחנון, ויאמרו התפילות כסדר שקבעו, כלומר הלל בלי ברכות.

ההחלטה הראשונית היתה של הגריא"ה הרצוג זצ"ל, אך כשהתכנסה מועצת הרבנות הראשית לישראל, לא היתה הסכמה על ההחלטה הזו. הגריא"ה הרצוג זצ"ל סבר שאם באמת כל הקהל או חלק גדול ממנו היה עם ביום זה, היה קשה לבטל את הצום. אך כיון שבפועל הרבה מן העם לא עם ביום זה, אפשר לדחותו, אבל אי אפשר לבטלו, ולכן יש לשנות את הסדר להב"ה. הרב ראובן כ"ץ זצ"ל התנגד לדברי הרב הרצוג זצ"ל, כיון שסבר שדבר זה יגרום למחלוקת, וחבל להרגיז את דעת הקהל. הרב משולם ראטה זצ"ל הסכים שקשה להכריז על השינוי מבה"ב, ל– הב"ה. הוא העיר שאם התכוננו מראש, היה אפשר לדחות את יום העצמאות ליום ג'. לדעתו אי אפשר גם לחגוג את יום העצמאות וגם לומר סליחות, לכן הוא הציע, שמי שנוהג להתענות יתענה ויאמר סליחות עד חצות היום, ולאחר חצות יאמר הלל ללא ברכה, שזה בניגוד לדעתו שבדרך כלל יש לומר הלל עם ברכה. הראשון לציון, הרב בן ציון חי עוזיאל זצ"ל סבר שאם החכמים שתקנו את בה"ב היו חיים כיום, הם היו דוחים את התענית מפני יום העצמאות. הוא סבר שיש לחוש לשלום הציבור, אמירת סליחות תרגיז את הציבור, ולכן מוטב להשאיר את ההחלטה הקודמת.

בבתי הכנסת לא היתה אחידות בדבר הזה, היו בתי הכנסת בהם רק אמרו את הלל, והיו בתי כנסת רבים שפרצו ויכוחים אם לומר הלל או סליחות או את שניהם.

אח"כ בשנת תשי"ז החליטו הרבנים הראשיים הגריא"ה הרצוג זצ"ל והראשון לציון, הרב יצחק ניסים זצ"ל, שיש לדחות בשבוע את תענית "שני קמא" שחלה ביום העצמאות. הרב צבי פסח פראנק זצ"ל לא התחשב בהודעה זו של הרבנים הראשיים לישראל ופרסם הודעה לאחר שנשאל ע"י רבנים מאמריקה, שאין סתירה בין אמירת סליחות לבין החגיגיות של יום העצמאות.

בשנת תשי"ח קבעו הרבנים הראשיים לישראל, הגריא"ה הרצוג זצ"ל והראשון לציון, והרב יצחק ניסים זצ"ל– מי שרוצה להחמיר בענין תעניות בה"ב, יש לו על מי לסמוך.

בשנת תש"מ הורתה הרבנות הראשית לישראל בראשות הרב שלמה גורן זצ"ל, שיש לדחות את הסליחות של תענית בה"ב לשבוע הבא. מבלי להתייחס לאפשרויות ולמנהגים אחרים ביום זה.

בשנת תשמ"ג, הודיעו הרבנים הראשיים החדשים, הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל והראשון לציון, רב מרדכי אליהו שליט"א שיש לקיים את תפילות החג בה' באייר שחל באותה שנה ביום שני, כפי שנקבעו ונהגו בעבר. מבלי להתייחס במפורש לאמירת סליחות ביום זה [עיין בספר הרבנות הראשית לישראל, עמ' 869–865].

דיני עשיית סעודה

פסקי הלכה

1– ראוי שאדם יקבע סעודת הודאה ושבח לה' על הנסים ונפלאות שעשה עמנו הקב"ה ביום העצמאות וביום ירושלים, לסעודה יש דין סעודת מצוה[1]. נראה שמי שנהג או קיבל על עצמו לעשות סעודה בימים אלו, ולא קיבל על עצמו בלי נדר, אז חייב לעשות סעודה מדין נדר[2].

---

[1] לפני שאתחיל לבאר את הפסק הזה, ארצה לבאר את החילוק בין איסור תענית ובין חיוב עשיית סעודה. כלומר יש ימים שיכול להיות בהם איסור תענית, אבל לא יהיה חיוב של עשיית סעודה, הסעודה שיעשו לא יהיה בהם דין סעודת מצוה. איסור תענית בא להסיר מן האדם עצבות, כלומר בא להשאיר את האדם במצב נורמלי. אך חיוב סעודה בא להוסיף על הרגיל, בא לחייב את האדם בפעולות אקטיביות שיגרמו לו שמחה. רואים שיש ימים הכתובים במגילת תענית, שיש בהם איסור תענית, אך אין בהם חיוב סעודה. יש הרבה ימי שמחה שאנחנו נוהגים, כמו ל"ג בעומר, פסח שני, ימים שבין יום הכפורים לסוכות וכו', אין חיוב סעודה בימים אלו. ואינו נראה לי שהסעודות שעושים בימים אלו, יש להם דין סעודת מצוה [אולי בל"ג בעומר יש דין סעודת מצוה– עיין בשו"ת מהרי"ל, החדשות, סי' ק"ד].
נראה לי שיש גם בקיום סעודה מצות פרסום הנס, כלומר האיסור תענית בא בעיקרו כדי להסיר מן האדם את העצבות והצער, שיוכל להודות לה'. אדם שאינו אוכל ושותה, אינו בשמחה [עיין מס' מועד קטן, דף ט', עמ' א']. וכשאינו בשמחה אינו מודה בלב שלם. נראה לי שאדם שיש לו צרה, מתענה כדי שיחזור בתשובה. כלומר התענית מעוררת את האדם לצרה שלו, נותן לו להרגיש את הצרה, ומתוך כך הוא מתפלל בלב שלם על הצרה. האדם שאירע לו נס, אירע לו שמחה באיזו יום, ורוצה להודות לה' על כך, הוא צריך להרגיש טוב. הוא צריך להרגיש את הטובה שעשה עמו ה', אם ירגיש צער, לא יוכל להודות לה' בלב שלם. ההודאה בלב שלם באה מתוך השמחה, מתוך ההרגשה של הטוב שה' עשה עמו.
יש ימים של תענית ויש ימים של שמחה. התענית באה לעורר את האדם לתיקון מעשיו. בכך שמצער את עצמו וגורם לעצמו עצב, הוא זוכר שיש כאן חסרון, יש כאן דבר לא טוב. בכך הוא מעורר את עצמו להכרה שאין מעשיו טובים, ולכן אין המצב טוב. יש כאן צרות וכו', ועליו לתקן את מעשיו. דברים הללו אינם שייכים ביום של שמחה. כיון שביום של שמחה, ה' רוצה לעורר אותנו להכרה הפוכה, לא כמה רע לנו, דהיינו כמה המצב שלנו לא טוב. אלא דוקא להיפך, אנחנו צריכים להתעורר להכרה כמה ה' נתן לנו. כמה טוב לנו, כיון שה' נתן לנו כל הטוב הזה. מתוך כך אנחנו מתעוררים, להכרה בטובתו של ה', ובאמירת הודאה לה'. וכדברי הטור בהל' יום טוב [סוף סי' תקכ"ט]: "מדת חסידים אשר השם לנגדם תמיד בכל דרכיהם ידעוהו בעת שמחתם אז יותר ויותר מברכין ומשבחין להקב"ה אשר שמחם".
היימי שמחה הם ימי הודאה, היימי תענית הם ימי וידוי. היימי שמחה הם התעוררות להכרה במעשי ה', דהיינו בטובות שה' עושה עמנו. היימי תענית הם התעוררות להכרה במעשים שלנו, כמה המעשים שלנו לא טובים. כמובן גם ביום התענית אנחנו באים להתעוררות במעשי ה', דהיינו שה' מעניש אותנו, אבל הדגש הוא על כך שה' מעניש אותנו, כיון שאין מעשינו טובים. ועלינו לבדוק ולברר מה עלינו לתקן.

לכן בימי שמחה יש איסור תענית. אך יש ימי שמחה, שיש בהם חיוב סעודה. החיוב סעודה בא גם כדי להרבות שמחה, שיוכל להודות לה' יותר בשמחה. כלומר יש רמות של חיוב הודאה, יש ימי שמחה שהם מחייבים יותר שמחה מימים אחרים, כיון שבהם יש חיוב הודאה יותר גדולה. החיוב הודאה בפסח היא חיוב הודאה יותר גדולה מחיוב הודאה בחנוכה. אך נראה שיש עוד ענין, והוא ענין של פרסום הנס. הסעודה שאדם עושה כשהוא מזמין אנשים ומדבר על ענינו של היום, מפרסמת את הנס, מפרסמת את מהות היום.

אע"פ שכתבתי לעיל שאין חיוב של פרסום הנס ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שנראה לי שהחיוב הזה הוא דוקא ביום שנעשה נס שיוצא מגדר הטבע. בכל זאת בודאי יש מצוה בפרסום הנס. לכן ככל שאדם ירבה בסעודה וידבר על ענינו של הנסים בימים אלו, הוא יקיים מצות פרסום הנס.

נחזור לנכתב למעלה ונבאר את הדברים:

א- יש דיון גדול אם יש מצוה בעשיית סעודה בראש חודש [עיין טור, אורח חיים, סי' תי"ט. בית יוסף שם. דרכי משה שם. ב"ח שם. שו"ע שם]. יש כמה טעמים לכך שיש לעשות סעודה בראש חודש, אך לעניננו כותב השל"ה [מס' פסחים, פרק נר, מצוה ב'] שיש לעשות סעודה בראש חודש, כיון שאומרים בו הלל, וכתוב בהלל: "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו".

הטעם הזה גם שייך במקרה דידן, שהרי גם אנחנו אומרים הלל ביום העצמאות ויום ירושלים.

ב- בפורים יש חיוב עשיית סעודה [עיין מס' מגילה, דף ז', עמ' ב']. כמובן שאין ללמוד לימוד של חיוב מפורים, כיון שבפורים יש פס' שממנו לומדים חיוב עשיית סעודה שכתוב בפורים- "משתה ושמחה". אך נראה שאפשר ללמוד מן הטעמים שעושים סעודה בפורים, שגם ביום העצמאות ויום ירושלים ראוי לעשות סעודה, ויש בכך מצוה.

יש [ספר מבוא לחכמת הקבלה, חלק ב, מאמר ג'. כל בו, סי' מ"ה] שמפרשים שהחיוב של הסעודה בפורים בא כדי להראות את השמחה של האדם, וזהו הענין של "באבוד רשעים רנה", דהיינו שאנחנו שמחים בנקמת אויבינו. יש [ספר תורת המנחה, לר' יעקב סקילי, שרש ל"ו] כאלו שמסבירים שענין הסעודה הוא משום השמחה, וצריכים לשמוח ביום זה, כיון שהושיע ה' את האדם ועשה לו נסים, יש לו לאדם לשמוח מאוד. הוא צריך לתת אל לבו שהוא חשוב לפני ה'. שהרי ה' משגיח עליו מתבונן עליו. רק מי שאהוב, ה' משגיח עליו ושומרו.

הטעמים הללו נכונים גם במקרה דידן.

ג- בדין של חנוכה יש מחלוקת ראשונים ואחרונים גדולה מאוד אם יש חיוב לעשות סעודה, וכן אם הסעודות שעושים בימים אלו הן סעודות מצוה. יש [שו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, סי' תר"ה. מרדכי, מס' פסחים, סי' תר"ה. ספר המנהגים, לר' אייזיק דטירנא, הגהות מנהגים, חודש אייר, אות מ"ז. טור, אורח חיים, סי' תר"ע, סע' ב'- הוצאת שירת דבורה. שו"ע שם] כאלו שלמדו מסוגיית הגמ' במס' שבת [דף כ"א, עמ' ב'] שאין חיוב סעודה, יש רק חיוב של הלל והודאה. אך יש ראשונים [כך משמע מדברי התוס', במס' תענית, דף י"ח, עמ' ב'. יש לדון בדברי הרמב"ם [הל' מגילה וחנוכה, פרק ג', הל' ג']], שכותב שקבעו את הימים הללו "ימי שמחה והלל", הענין של שמחה מעורר את ההבנה של עשיית סעודה] שהבינו שיש חיוב של עשיית סעודה בחנוכה, והסעודות שעושים הם סעודות מצוה [יש לעיין שבמגילת אנטיוכוס מובא שקיימו בני ישראל קיום חזק לעשות את הימים של חנוכה ימי משתה ושמחה. הגה"ה על המרדכי, מס' פסחים, סי' תר"ה. חידושי אנשי שם, שם. דרכי משה, אורח חיים, סי' תר"ע. רמ"א שם].

יכול להיות שהמחלוקת בין הראשונים תלוי בשינוי גירסאות בסוגיא במס' שבת [עיין במאמרו של מאיר רפלד, מובא בספר מנהגי ישראל, חלק ה', פרק ה'].

הים של שלמה [מס' בבא קמא, פרק ז', סי' ל"ז] מרחיב על הענין הזה, וסובר שיש מצוה בעשיית סעודה בחנוכה כשמפרסמים את הנס. הוא מביא את הסוגיא במס' בבא קמא [דף פ', עמ' א'] ששם מובא שרב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן, ואמרי לה לבי ישוע הבן. ותוס' שם מסביר מה זה בי ישוע הבן: "ור"ת פי' שנולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר (ישעיה סו) נקט לשון ישועה והיו רגילין לעשות סעודה". הים של שלמה מקשה על דברי התוס', שמבואר בסוגיא במס' חולין [דף צ"ה, עמ' ב'] שרב לא היה נהנה מסעודת רשות. לכן מוכרחים לומר שהסעודה כאן היתה סעודת רשות, וקשה איזו סעודת מצוה יש כאן. על פי זה הוא מסביר שכל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה, אלא כדי לתת שבח למקום, או לפרסם המצוה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצוה, ולכן כאן היה סעודת מצוה, כיון שעשו סעודה לפרסם את הנס. קל וחומר בחנוכה שסעודות שעושים לזכר הנס, יש בהן דין של סעודת מצוה [יש לציין שגם בהג"ה על המרדכי [מס' פסחים, סי' תר"ה] מובא היסוד שהסעודה בחנוכה הוי סעודת מצוה, כיון שאומרים על הנסים ומהללים את ה' על הנס ועל גבורתן של עם ישראל, ויש בזה פרסום הנס].

יש עוד אחרונים שנקטו כים של שלמה, שהסעודות בחנוכה הן סעודות מצוה [עיין ב"ח, אורח חיים, סי' תר"ע, אות ד'. מגן אברהם, שם, ס"ק ג'. אליהו רבה, שם, ס"ק ט"ז].

אפשר ללמוד מכך גם לעניננו, שביום העצמאות ויום ירושלים, אם עושים סעודה ומפרסמים את ניסי היום, יש בכך דין סעודת מצוה.

ד– החיי אדם [סוף הל' מגילה, אות מ"א] סובר שאפי' לדעת הפרי חדש שאין להוסיף ימים טובים לאחר שבטלה מגילת תענית, בכ"ז הסעודות שעושים כדי לפרסם את הנס, לזכר נפלאות ה', הן סעודות מצוה. הבסיס שלו לדברים האלה, הן דברי הים של שלמה שהבאתי לעיל.

עוד אחרונים רבים כותבים שסעודה שאחד עושה כדי לפרסם את הנס שאירע לו, הוי סעודת מצוה [עיין שו"ת חוות יאיר, סי' ע'. פרי מגדים, משבצות זהב, אורח חיים, סי' תמ"ד, ס"ק ט'. משנה ברורה, סי' תרצ"ז, ס"ק ב'].

ה– הנצי"ב [עמק דבר, ויקרא, פרק ז', פס' י"ג] מבאר למה בקרבן תודה יש ריבוי של אכילת חלות, ויש מיעוט של זמן לאכול אותם? הוא מבאר שתכלית התודה שבא על הנס, הוא כדי לספר חסדי ה' שגמל עליו. כלומר כדי לפרסם את הנס. ומכיון שיהיה לו מיעוט זמן ויהיה לו הרבה אוכל, יצטרך להזמין הרבה אנשים שיאכלו עמו, אלו דבריו הנפלאים: "על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו. משמעות המקרא דתכלית הקרבן הוא חלות לחם חמץ. ומשום זה מפרש עוד המקרא על זבח תודת שלמיו. מש"ה לחם חמץ הוא עיקר משום שהוא זבח תודת שלמיו. והענין דתכלית תודה שבא על הנס הוא כדי לספר חסדי ה' שגמל עליו. ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט בזמן אכילת תודה מכל שלמים. היינו כדי שיהי' מרבה ריעים לסעודה אחת ביום הקרבה והי' ספור הנס לפי רוב אנשים וארבע חלות לכהנים שהן המה ת"ח. וא"כ העיקר אכילה הוא לחם חמץ דמצה הוא לחם עוני ואינו נאכל יפה כמו חמץ כמש"כ התוס' זבחים דע"ה ב' ד"ה שביעית. והיינו דמסיים טעם שלחם חמץ עיקר משום שהוא זבח תודת שלמיו. תודה על שלומו במה שנחלץ מצרה":

מכאן יש ללמוד את חשיבות הסעודה שבו אנחנו מפרסמים את הנס. אנחנו מודים בתפילה לה', אך בסעודה אנחנו מפרסמים את הנס. ההודאה בתפילה היא הקרבן תודה, הסעודה הוא הארבעים לחם.

[2] כפי שביארתי לעיל שהנוהג לעשות מעשה טוב, הוי כדין נדר.

2– ראוי לעשות סעודה עם פת[3], בשר בהמה ויין[4]. כמובן, לנשים אין ענין לשתות יין, כל אחד צריך לשמוח ביום, כפי מה שמשמחו[5]. כמובן,

---

[3] מוצאים חיוב אכילת פת בשבת [עיין מס' שבת, דף קי"ז, עמ' ב'. רמב"ם, הל' שבת, פרק ל', הל' ט'. רשב"א, מס' ברכות, דף מ"ט, עמ' ב'. מאירי שם. שו"ע, אורח חיים, סי' רצ"א, סע' א'] וכן ביום טוב [עיין מס' ברכות, דף מ"ט, עמ' ב'. תוס' שם. מאירי שם. רא"ש שם, פרק ז', סי' כ"ג. טור, אורח חיים, סי' קפ"ח, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה. בית יוסף שם, סע' ז'– הוצאת שירת דבורה. שו"ע שם, סע' ו']. כמובן מכאן אי אפשר ללמוד חיוב, אך אפשר ללמוד שהוא דבר שראוי לעשות. יש להוסיף שמבואר בדברי הים של שלמה [מס' ביצה, פרק ב', סי' ה'] שהסיבה שצריך לאכול פת ביום טוב, כיון שצריך סעודה שיש בה שמחה וקביעות, ולכן צריך אכילת פת.

נראה שמכך יש ללמוד שבסעודה שצריך שיהיה בה שמחה, יש לאכול פת. לכן בסעודות כאן שבאות כדי שיהיו בשמחה, צריך לאכול פת.

יש לציין שבחנוכה רוב הפוסקים [עיין מרדכי, מס' שבת, סי' רע"ט. בית יוסף, אורח חיים, סי' תרפ"ב, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה. טור ושו"ע שם, סע' א'] נוקטים שאין חיוב לאכול פת, אך יש שיטת הב"ח [שם, אות א'] שסובר שחייב לאכול פת, ואם לא הזכיר על הנסים בסעודה שאכל בחנוכה, צריך לחזור ולומר ברכת המזון [האחרונים חלקו על דבריו. עיין פרי חדש, סי' תרפ"ב, ס"ק א'. ט"ז, שם, ס"ק ב', וסי' תרצ"ג, ס"ק ב'. פרי מגדים, סי' תרפ"ב, ס"ק ד'. משנה ברורה, סי' תרפ"ב, ס"ק ג']. גם בפורים יש מחלוקת אחרונים אם יש חיוב לאכול פת. יש אחרונים [של"ה, מס' מגילה, פרק נר, מצוה י"ב. מגן אברהם {אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ק ט'}, מסתפק בדין. ט"ז, שם, סי' תרצ"ג, ס"ק ב'] שסוברים שאם לא הזכיר על הנסים, צריך לחזור ולברך ברכת המזון, כיון שיש חיוב לאכול פת בפורים, אך יש אחרונים [אליהו רבה, אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ק ז'. ברכי יוסף שם, דין א'] שסוברים שאין חיוב לאכול פת בפורים.

המור וקציעה [אורח חיים, סוף סי' תרצ"ה] סובר שמוכרחים לומר שבפורים יש חיוב של פת. שהרי כתוב על פורים, שהם ימי משתה ושמחה, וצריך סעודה קבועה, ואי אפשר סעודה בלי פת. הוא מביא מדברי רש"י [ספר ויקרא, פרק כ"א, פס' י"ז] שמבואר מדבריו שכל סעודה קרויה לחם. וכן מביא מבראשית רבה [פרשה מ"ח, אות י"א] ששם כתוב שמן התנ"ך מצינו "רפתא סעדתא דלבא". דהיינו שסעודה היא דוקא פת.

כמובן שאי אפשר ללמוד חיוב מפורים, אך אפשר ללמוד שראוי לעשות כן, שאכילת פת נחשבת סעודה, וכיון שיש מצוה לעשות סעודה ביום העצמאות ויום ירושלים, יש לאכול פת.

[4] במספר ימים טובים מוצאים חיוב של אכילת בשר ושתיית יין. מסוגיא במס' שבת [דף קי"ט, עמ' א'] משמע שיש מצוה לאכול בשר ולשתות יין בשבת [בסוגיא במס' ביצה {דף ט"ז, עמ' א'}, משמע שיש מצוה לאכול בשר בשבת– ממעשה של שמאי הזקן]. רמב"ם [הל' שבת, פרק ל', הל' י'] ושו"ע [אורח חיים, סי' ר"נ, סע' ב'], פוסקים שעונג שבת הוא לאכול בשר ולשתות יין.

בסוגיא במס' פסחים [דף ק"ט, עמ' א'], מבואר שבימים טובים בזמן הבית מצות השמחה היה בבשר, בבשר שלמים. אך בזמן הזה, המצוה בשתיית יין. תוס' [שם] הבין שבזמן הזה המצוה הוא רק ביין, אין מצוה באכילת בשר. אך הרמב"ם [הל' יום טוב, פרק ו', הל' י"ז– י"ח] כתב שיש מצוה בזמן הזה באכילת בשר ושתיית יין. לכאורה דברי התוס' צודקים, שמן הסוגיא במס' פסחים אין מקור לאכילת בשר, ומשמע רק שתיית יין. וכבר תמה על כך הבית יוסף

[אורח חיים, סי' תקכ"ט, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה], והשו"ע רק הזכיר מצות שתיית יין [עיין שם, סע' א'. וכן עיין בביאור הלכה שם, ד"ה כיצד משמחן].
אחרונים רבים באו להסביר את דברי הרמב"ם, ולהביא מקורות לדבריו. הב"ח [אורח חיים, סי' תקכ"ט] הביא מקור לדברי הרמב"ם, והסביר שהסוגיא במס' פסחים דנה מה עיקר השמחה, שכיום עיקר השמחה הוא ביין, אך גם כיום יש שמחה בבשר.
ים של שלמה [מס' ביצה, פרק ב', סי' ה'] מסביר שבסוגיא במס' פסחים לא באו למעט אכילת בשר, כיון שזה פשוט שאין שמחה אלא בבשר. שהרי שמחת יום טוב היא הסעודה, ולא נקרא סעודה להיות בו לב טוב ושמח, בלי אכילת בשר. אלא בזמן בית המקדש היו אוכלים בשר שלמים והיו עומדים על קרבנותיהם, והיה מספיק להם שמחה זו, ולא היו צריכים גם לשתות יין. אך לאחר שנחרב בית המקדש, אין להם שמחה, אלא א"כ גם שותים יין [עיין גם בדרישה, אורח חיים, סי' תקכ"ט].
כמובן שאי אפשר ללמוד מן הדברים האלה חיוב לענייננו, אך אפשר ללמוד שיש בדברים הללו ענין של שמחה.
יש להוסיף שמבואר בדברי כמה ראשונים [עיין ספר לקט היושר, חלק א', אורח חיים, עמ' קנ"ז, ענין ג'. ספר הכל בו, סי' מ"ה. ארחות חיים, הל' מגילה, אות ל"ה. רמב"ם, הל' מגילה, פרק ב', הל' ט"ו. ארחות חיים, הל' מגילה, אות ל"ט. שו"ע, אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ז'] וכן מבואר בדברי האחרונים [מור וקציעה, סוף סי' תרצ"ו. משנה ברורה, שם, ס"ק כ"ד] שיש לאכול בשר בפורים.
הסיבה שכתבתי שצריך לאכול בשר בהמה, כיון שהמקור לאכילת בשר ביום טוב, הוא מבשר שלמים, שזהו בשר בהמה. יש ראשונים [עיין ספר לקט היושר, חלק א', אורח חיים, עמ' קנ"ז, ענין ג'] שכותבים שבפורים יש לאכול בשר, ודוקא בשר בהמה. גם באחרונים מבואר כשיש חובה לאכול בשר, יש לאכול בשר בהמה [עיין פסקי תשובות, סי' תקכ"ט, אות י'].
[5] מבואר במס' פסחים [דף ק"ט, עמ' א'] שהמצוה של שמחת יום טוב היא לאכול בשר ולשתות יין, אך לנשים בראוי להן, כלומר בבגדים יפים.
בדברי הרמב"ם [הל' יום טוב, פרק ו', הל' י"ז– י"ח] מבואר שנכלל במצוה הזו של שמחה, לשמוח בכל דרך, דהיינו כל אחד לפי הראוי לו. לאכול שלמי שמחה הוא קיום המצוה לכתחילה, אך אפשר לקיים את המצוה גם בדרכים אחרות. מדברי התוס' [מס' מועד קטן, דף י"ד, עמ' ב', ד"ה עשה דיחיד] מבואר ששמחת הרגל בזמן הזה היא מדרבנן, שהמצות עשה מדאורייתא היא דוקא בשלמי שמחה. מדרבנן תיקנו שיש לקיים את מצות השמחה באופנים אחרים. השאגת אריה [סי' ס"ה] מאריך להוכיח שהעיקר כדעת הרמב"ם, הוא מביא מדברי הרבה פוסקים שנוקטים כדברי הרמב"ם, וכך מוכיח מכל מיני סוגיות. הוא כותב שנראה לו שמצות השמחה שנצטוינו ברגל, אינה שמחה פרטית, אלא שמחה כללית שמחויב לשמוח ביום טוב בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח בהם. אין היא דומה לשאר מצוות ששוין בכל אדם העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט. אלא כל אדם ואדם מחויב לשמוח כפי יכלתו ולפי רוב עושרו. אנשים בראוי להם, נשים בראוי להן וכן הדברים בקטנים.
מהרש"א [מס' נדרים, דף מ"ט, עמ' ב', ד"ה אלא קידושא וכו'] כותב שאנשים שאינם רגילים לשתות יין, ואין שמחה להם ביין, לא צריכים לשתות יין. פסקי תשובות [סי' תקכ"ט, אות י'] מביא בשם שו"ע הרב שסובר שאינו יוצא מן התורה אלא באכילת בשר ויין. אך העונג והשמחה בשאר דברים אינו אלא מדרבנן. ספר פסקי תשובות כותב שיכול להיות שכוונתו לענין שאר דברים שאינם אכילה ושתיה, אבל באכילה ושתיה מקיימים את המצות דאורייתא, אפי' לא באכילת בשר ויין, כלומר במי שאינו נהנה ואינו שמח בבשר ויין. הוא עוד מביא

שכל זה לפי ממונו של האדם, העיקר שיאכל איזו מאכל מיוחד לכבוד היום[6].

3– מי שנהג לעשות סעודה עם פת ולאכול בשר ויין ביום העצמאות וביום ירושלים, ולא נהג כן בלי נדר, נראה שמחויב מדין נדר להמשיך בכך[7]. אלא א"כ נהג כן, כיון שסבר שמחויב לעשות כן[8].

4– ראוי ונכון לעשות סעודה גם בליל יום העצמאות ויום ירושלים[9], אך עיקר השמחה היא ביום[10].

מדברי ספר דרכי תשובה בשם הדברי חיים מצאנז שסובר שיש חובה לאכול בשר, ודוקא בשר בהמה, אבל אין יוצאים ידי חובה בבשר עוף. אלא א"כ אינו סובל בשר בהמה, או שמזיק לבריאותו.

לכן נראה שהוא הדין במקרה שלנו ביום העצמאות ויום ירושלים, כל אחד צריך להתענג ביום כפי הראוי לו.

[6] במס' שבת [דף קי"ח, עמ' ב'] מובא שאחד שאוכל מאכל מיוחד לכבוד שבת, אפי' כסא דהרסנא, הוי עונג שבת [דגים קטנים מטוגנים בשמן ובקמח]. גם בסוגיא במס' פסחים [דף קי"ב, עמ' א'] מבואר שאפי' שר"ע אמר עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות, בכ"ז יעשה דבר מועט לכבוד שבת, כמו כסא דהרסנא.

המאירי [מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב'] נותן הגדרה לעונג שבת: "מצות עונג שבת גדולה עד מאד ועניינה הוא לפי ממונו של אדם ולפי מה שרגיל בו בחול והוא שאמרו אפי' דבר מועט ועשאו לכבוד שבת הרי קיים מצות עונג שבת וכלל הדברים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

אע"פ שהרמב"ם [הל' שבת, פרק ל', הל' י'] כתב שעונג שבת לאכול בשר ולשתות יין, בכ"ז כתב שזה דוקא אם ידו משגת.

נפסק להלכה בטור [אורח חיים, סי' רמ"ב] ושו"ע [שם] שיש לפחות לענג את השבת באיזה שהוא דבר מועט. כלומר מי שהשעה דחוקה לו לפחות יענגו בדבר מועט [עיין בביאור הלכה ומשנה ברורה שם, שמבאר באריכות את הדין הזה, ועושה כל מיני חילוקים].

[7] כיון שהתבאר לעיל שהוי מנהג טוב, לכן הוי בגדר של נדר.

[8] כבר הובא לעיל דברי השו"ע [יורה דעה, סי' רי"ד, סע' א'] ששם פסק שאם חשב שחייב לעשות את המעשה, ובעצם הוא טעה, אין זה בגדר של נדר.

[9] מוצאים בשבת [עיין מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב'. מס' פסחים, דף ק"ה, עמ' א'– עמ' ב'. רש"י ומאירי שם. טור, אורח חיים, סי' רע"א, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה. שו"ע שם. עיין מס' גיטין, דף ל"ח, עמ' ב'. רש"י שם] וגם ביום טוב שיש לעשות סעודה בלילה כמו ביום. יש מחלוקת אחרונים אם הסעודה בליל החג הוא מדאורייתא או מדרבנן, אך לכו"ע יש חיוב מדרבנן [עיין שערי תשובה, אורח חיים, סי' תקכ"ט, ס"ק ד'. עיין בספר פסקי תשובות, סי' תקכ"ט, אות י'].

בסעודת פורים מבואר במס' מגילה [דף ז', עמ' ב'] שאין יוצאים ידי חובה בסעודה בלילה. אך מבואר מדברי כמה ראשונים [מרדכי {מס' מגילה, סי' תשפ"ז}, בשם הראבי"ה. תוס' {מס' מגילה, דף ד', עמ' א', ד"ה חייב וכו'}, כותב שעיקר הסעודה יום, משמע שיש מצוה לעשות סעודה גם בלילה, רק עיקר הסעודה הוא ביום. ארחות חיים, הל' פורים, אות ל"ה. כל בו, סי' מ"ה. דרכי משה, אורח חיים, סי' תרצ"ה, אות א'. רמ"א שם, סע' א'] ואחרונים [ב"ח, אורח

5– מי שנהג לעשות סעודה גם בליל יום העצמאות ויום ירושלים, ולא נהג כן בלי נדר, נראה שמחויב מדין נדר להמשיך בכך[11].

חיים, סי' תרצ"ה, אות א'. מור וקציעה, ריש סי' תרצ"ה. אליהו רבה, שם, ס"ק ה'. משנה ברורה, שם, ס"ק ג'], שגם בלילה יש מצוה לעשות סעודה.

[10] בשבת, כבוד יום עדיף על כבוד לילה, ועיקר הסעודה צריך להיות ביום [עיין מס' פסחים, דף ק"ה, עמ' א'– עמ' ב'. רש"י ומאירי שם. מס' גיטין, דף ל"ח, עמ' ב'. רש"י שם. ים של שלמה, שם, פרק ד', אות ג'. טור ושו"ע אורח חיים, סי' רע"א, סע' ג'].

כמה ראשונים [ארחות חיים, הל' פורים, אות ל"ה. כל בו, סי' מ"ה] ואחרונים [מגן אברהם, סי' תרצ"ה, ס"ק ו'. אליה רבה, סי' תרצ"ה, ס"ק ה'. סי' תרצ"ו, ס"ק י'. משנה ברורה, סי' תרצ"ה, ס"ק ג'] מבארים שמצוה לעשות סעודה בפורים, אך עיקר הסעודה צריך להיות ביום. נראה שיש ללמוד מכך שגם ביום העצמאות וביום ירושלים, יש לעשות עיקר הכבוד ביום.

[11] זה כמו שנכתב לעיל בדין של עשיית סעודה ואכילת פת, בשר ויין.

דיני הנהגת אדם ביום העצמאות וביום ירושלים

עשיית מלאכה ביום העצמאות וביום ירושלים

מבוא:

בפרק זה נדון בדרך הנהגתו של האדם ביום העצמאות וביום ירושלים. מה צריך לעשות בימים אלו? במאמר הנוכחי נדון בעשיית מלאכה בימים אלו. רואים בכל מיני ימים טובים וימי שמחה, שאין עושים מלאכה. כמובן שאין אני בא לדון כאן מצד איסור עשיית מלאכה. שבודאי אין איסור מלאכה בימים אלו. אלא אם ראוי שלא לעשות מלאכה בימים אלו.

אין חיוב שלא לעשות מלאכה:

בודאי שבימים אלה אין שום חיוב שלא לעשות מלאכה, שהרי כבר הארכתי לעיל שאין כאן יום טוב שקבעו חכמי ישראל, כלומר אין חיוב לעשות את הימים האלה ימים טובים, אלא יש כאן רק הוראה והמלצה שראוי לעשות כן. ואפי' אם קבעו חכמי ישראל את הימים האלה כחובה, בכ"ז אנחנו רואים שבימים טובים אחרים לא אסרו את המלאכה. שהרי פורים[1], חנוכה[2] וט' באב[3] לא אסרו במלאכה. בודאי שיום העצמאות ויום ירושלים אינם יותר חמורים מימים אלה.

ימים טובים שחז"ל לא אסרו אותם בעשיית מלאכה, אך הציבור נהג שלא לעשות מלאכה:

1– פורים:

במס' מגילה[4], מובא שהיו מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים. יש ראשונים שהם חילקו בין מקום שנהגו ובין מקום שלא נהגו, וכתבו שבפורים מותר לעשות מלאכה, אך במקום שנהגו שלא לעשות אין עושים, והעושה אינו רואה סימן ברכה לעולם[5].

---

[1] מס' מגילה, דף ה', עמ' ב'

[2] מס' ערכין, דף י', עמ' ב'– מובא שחנוכה הוא יום שאינו אסור במלאכה. עיין במגילת אנטיוכוס ששם מבואר שלא קבעו את חנוכה כימים טובים שאסורים במלאכה, אלא רק קבעו אותם למשתה ושמחה

[3] מס' פסחים, דף נ"ד, עמ' ב'

[4] דף ה', עמ' ב'

[5] כך כותב הטור [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' א'– הוצאת שירת דבורה]. הרמב"ם [הל' מגילה וחנוכה, פרק ב', הל' י"ד] כותב אחרת, הוא סותם את הדברים וכותב שפורים מותר בעשיית מלאכה, אך אין ראוי לעשות בו מלאכה. אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים,

אך יש ראשונים[6], שכתבו שכיום בכל מקום נוהגים שלא לעשות מלאכה בפורים.

השו"ע[7], נוקט כדעת הראשונים שמחלקים בין מקום שנהגו ובין מקום שלא נהגו, והוא כותב שמותר לעשות מלאכה בפורים, אך במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אין לעשות, והעושה אינו רואה סימן ברכה לעולם. אך בסוגריים שם מובא שעכשיו נהגו בכל מקום שלא לעשות מלאכה בפורים[8].

בודאי אי אפשר ללמוד מפורים לדין יום העצמאות ויום ירושלים, לחייב שלא לעשות מלאכה ביום העצמאות ויום ירושלים, כיון שמדובר מצד מנהג, וכן בודאי פורים יותר חמור מיום העצמאות ויום ירושלים, אך רואים כאן יסוד שביום שנעשה לאדם נס, ביום שהאדם מודה לקב"ה ראוי שלא יעשה מלאכה.

2– ערב פסח:

במס' פסחים[9], מובא שבערב פסח [י"ד ניסן] אין איסור עשיית מלאכה עד חצות, והוא תלוי במנהג המקומות. אך מחצות ואילך בכל מקום אין עושים מלאכה.

הרבה מן הראשונים סוברים שהסיבה שאסור במלאכה מחצות ואילך, היא משום שהוא זמן הבאת קרבן פסח, יום שמביאים קרבן הוא יום טוב לזה שמביא את הקרבן, ואין עושים בו מלאכה[10].

מבואר בדברי הירושלמי במס' פסחים[11], שאינו ראוי שאדם יהיה עסוק במלאכתו ויהיה קרבנו קרב.

אינו רואה סימן ברכה לעולם. משמע מדבריו שבכל מקום אינו ראוי לעשות מלאכה, לא רק במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, ובכל מקום אינו רואה סימן ברכה לעולם. כך הבין הרא"ם [עיין במגן אברהם, אורח חיים, סי' תרצ"ו, ס"ק ב'], בדעת הרמב"ם, אך הבית יוסף [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' א'– הוצאת שירת דבורה], הבין שכוונת הרמב"ם שדוקא במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אם עושה שם מלאכה, אינו רואה סימן ברכה. ברכי יוסף [אורח חיים, סי' תרצ"ו, דין ה'], סובר שרוב הפוסקים חילקו בין מקום שנהגו לעשות מלאכה ובין מקום שלא נהגו לעשות מלאכה.

[6] ארחות חיים, הל' פורים, אות כ"ז. מאירי, מס' מגילה, דף ה', עמ' ב'.

[77] אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' א'

[8] שיירי כנסת הגדולה [ראיתי את דבריו בספר כף החיים, אורח חיים, סי' תרצ"ו, ס"ק ז'], כותב שעכשיו נהגו בכל מקום שלא לעשות מלאכה.

[9] דף נ', עמ' א'– עמ' ב'

[10] עיין ירושלמי מס' פסחים, פרק ד', הל' א'. תוס', מס' פסחים, דף נ', עמ' א'. רא"ש שם, פרק ד', סי' א'. אור זרוע, חלק ב', הל' אבלות, סי' תל"ב. בעל המאור, מס' פסחים, דף ט"ז, עמ' ב'– מדפי הרי"ף. מלחמות ה' שם. ר"ן שם. עיין רמב"ם, הל' יום טוב, פרק ח', הל' י"ז– י"ח. הל' כלי המקדש, פרק ו', הל' ט'– י'. עיין מס' עירובין, דף מ"א, עמ' א'. תוס' שם, דף מ', עמ' ב'.

[11] פרק ד', הל' א'

נראה לי שיש ללמוד מכאן שביום שאדם צריך לשמוח ולהתבונן ולחשוב בעניני הרוח, יש לאדם לשבות ממלאכה. כדי שיוכל להתבונן ולחשוב בענין הקרבן וכו', עליו לשבות ממלאכה.

3– תענית ציבור:

במס' תענית[12], מובא שבעשר תעניות האחרונות שהציבור מתענה על עצירת גשמים, יש איסור מלאכה. הגמ' דנה למה אוסרים את האנשים ממלאכה? מילא שאר הדברים שנזכרים במשנה שנאסרים בתענית ציבור, מובן שנאסרים משום שהם תענוג, אך מלאכה היא צער, וא"כ למה נאסר? אמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא, שכתוב "קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים" הגמ' דורשת היקש, בין הצום לעצרת, מה עצרת אסור בעשיית מלאכה כן תענית אסור בעשיית מלאכה.

ריטב"א[13], מבאר את סברת הדבר, וכותב: "וטעם הדבר כדי שיפנו לבם לתענית ולחזור בתשובה גם שיראו עצמם כאלו רפו ידיהם ומבוהלים מפני עונותיהם".

נראה שטעם הראשון שייך גם ביום העצמאות וביום ירושלים. נראה לי שיותר נכון הטעם הראשון, שמבואר שהטעם של איסור מלאכה בתענית ציבור, הוא משום היקש ליום טוב. ביום טוב אסור במלאכה כדי שיתבונן על נפלאות ה', שיגיע להכרה על השגחת ה' המיוחדת על עמו. כך פני הדברים בתענית, אך בצד ההפוך. כלומר שביום טוב ההתבוננות על מעשי ה' מצד הטובה, אך בתענית ההתבוננות על מעשי ה' מצד העונש. כלומר הוא מבין שיש כאן השגחת ה', וה' מעניש את עם ישראל על מעשיהם. ולכן עליהם להתבונן ולראות מה עליהם לתקן?

הרמב"ם כותב בהל' תענית[14]:

> "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו: ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן ככתוב עונותיכם הטו וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם: אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק

---

[12] דף י"ב, עמ' ב'

[13] שם

[14] פרק א', הל' א'– ג'

במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי, כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי".

האיסור במלאכה בא כדי לתת לאדם את הזמן להתבונן ולחשוב. ביום טוב ההתבוננות על הטוב, ביום צום ההתבוננות על הרעה.

4– חנוכה:

מובא במס' ערכין[15], שאין איסור מלאכה בחנוכה.

אך יש מחלוקת ראשונים ואחרונים בדין אי עשיית מלאכה בחנוכה. יש ג' מנהגים שמוזכרים אצל הראשונים:

1. אין עושים מלאכה בשעה שהנרות דלוקים. הטעם למנהג הזה, כדי להכיר שאסור להשתמש לאור הנרות ועוד שמא יכבה הנר ויבואו להשתמש כנגדו ועל כרחם יכשלו להשתמש לאורה[16]. בהסבר מנהג זה יש מחלוקת אחרונים, יש אומרים שהאיסור הוא כל הזמן שהנרות דלוקים[17] , אך יש אחרונים שסוברים שהאיסור הוא דוקא כל זמן חיוב הדלקת נרות, דהיינו חצי שעה[18]
2. אין עושים מלאכה כל היום, אך רק ביום הראשון ושמיני של חנוכה[19].
3. אין עושים מלאכה בכל חח' ימים[20].

לפי הטעמים שהזכרתי לעיל, לאי עשיית מלאכה בחנוכה, אין מקום ללמוד ליום העצמאות ויום ירושלים. אך יש לציין שיש עוד הסברים לאי עשיית מלאכה בחנוכה:

1. ספר מור וקציעה[21], כותב באחד מהסבריו שהוא להיכר הנס ופירסומא ניסא.

---

[15] דף י', עמ' ב'

[16] עיין בכל בו, סי' מ"ד.

[17] מגן אברהם [סי' תר"ע, ס"ק ב'] מביא בשם מ"ע שאינן עושות מלאכה כל זמן שהנרות דלוקים בבית הכנסת, שזה עד חצות. קרית חנה [מובא בקובץ מפרשים מכת"י, מובא בשו"ע הוצאת פריעדמאן, אורח חיים, סי' תר"ע, סע' א'] כותב שלפי הטעם הזה אפשר להסביר את אלו שנוהגות שלא לעשות מלאכה כל היום, כיון שיש מקומות שהנרות דלוקים כל היום עד שמדליקים אחרים בלילה

[18] אליה רבה [שם, ס"ק י"ב] כותב שלטעם שנוהגות כן כדי שלא יכשלו להשתמש לנר חנוכה, אז האיסור הוא רק כשהנרות דלוקים בביתו, דהיינו חצי שעה. אך יש להעיר על כך, שאם נמשך יותר מחצי שעה, יש מחלוקת ראשונים אם מותר להשתמש לאור הנרות. גם המשנה ברורה [שם, ס"ק ד'] מכריע שדוקא אסור לעשות מלאכה כשהנרות דלוקים בביתו שהוא חצי שעה.

[19] מהרי"ל, הל' חנוכה, אות י"א. כל בו, סי' מ"ד.

[20] [משמע מדברי שבולי הלקט, ענין חנוכה, סי' קפ"ד. מחזור ויטרי, סי' רל"ז, ג"כ כותב שנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה בחנוכה, ואין הוא מחלק בזמנים, משמע שכל החנוכה. כן משמע מן האבודרהם, דיני חנוכה.

2. לבוש[22], כותב שהוא כדי שלא להסיח את הדעת מזכר הנס.
ב' הטעמים האלה שייכים בנידון דידן.

הטעם לאי עשיית מלאכה ביום טוב:

ספר החינוך[23], מבאר את שרש המצוה של איסור מלאכה ביום טוב: "כדי שנחשוב בענין המועד בנס שנעשה לנו בו, ונהלל ונפאר במחשבתינו מה שעונו ברוך הוא עליו ועשה לנו נסים בזמן ההוא, ואם יהיה האדם טרוד במלאכתו לא יהיה לו פנאי לחשוב בשום דבר".
בודאי מן הדברים האלה יש ללמוד לעניננו ליום העצמאות ויום ירושלים. כלומר אין אנחנו לומדים חיוב בדבר, אלא שראוי לעשות כן.

עשיית מלאכה בפורים קטן:

ראיתי בכנסת הגדולה[24], שכותב בדיוק על הדיון שלנו, אלו דבריו:

> "יום פורים שקיבלו עליהם אנשי עיר קנדי"א בי"ח בתמוז ראוי לאסור מלאכה לנשים הואיל ועל ידן נעשה הנס ואם יש נשים שעושות מלאכה ראוי לבעליהן למחות בהן שלא יעשו מלאכה בפרסום".

נראה מכאן שביום שאירע נס אין לעשות מלאכה.

אי עשיית מלאכות שגורמות לאדם היסח הדעת:

תרומת הדשן[25], כותב שכל מלאכה בין שיש בה טורח ובין שאין בה טורח, אם יש בה שיהוי קצת שמשתהה בה, אין לעשותה בט' באב, כיון שהיא גורמת לו להתבטל מן העינוי[26].
המגן אברהם[27], כותב שכל מלאכה שאין בה שיהוי מותרת, כיון שאין היא גורמת להסחת הדעת מן האבלות.
כיון שכל הטעם שכתבתי שאין לעשות מלאכה בימים אלה, הוא כדי שהאדם לא יסיח דעתו מן היום הזה, לכן בודאי יש רק להקפיד על מלאכות שגורמות להיסח הדעת מענינו של היום.

---

[21] אורח חיים, סי' תר"ע, ד"ה ומ"ש וגם
[22] שם, סע' א'
[23] מצוה רצ"ז– הוצאת מכון ירושלים
[24] אורח חיים, ריש סי' תרפ"ו
[25] סי' קנ"ג
[26] דין זה נפסק להלכה ברמ"א, אורח חיים, סי' תקנ"ד, סע' כ"ב
[27] שם, ס"ק כ"ג

רק לתלמידי חכמים יש לנהוג שלא לעשות מלאכה:

1– אי עשיית מלאכה בט' באב:

מובא במס' פסחים[28], שיש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה בט' באב, ויש מקומות שנהגו לעשות. ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. כך נפסק להלכה ברמב"ם[29], טור ושו"ע[30].

מאירי[31], כותב שתלמידי חכמים אינם עושים מלאכה בט' באב, כיון שהם ראויים להכיר בחסרון בית המקדש יותר מן האחרים.

נראה שיש ללמוד שאי עשיית מלאכה ביום שצריך התבוננות וחשיבה, מתאים לתלמידי חכמים.

2– אי עשיית מלאכה בחנוכה:

הובא לעיל מנהגים השונים בנוגע לאי עשיית מלאכה בחנוכה.

יש ראשונים[32] ואחרונים[33], שחלקו על המנהג שלא לעשות מלאכה ח' ימים, כיון שהם כתבו שהבטלה הרחיקו חז"ל, שהיא מביאה לידי שעמום.

נראה לי שהדברים האלה בודאי נכונים בזמן הזה, אנשים שאינם יראי שמים, יכולים לבוא בקלות לידי עבירה כשבטלים ואינם עושים מלאכה.

3– מידת החסיד:

מסילת ישרים[34], כשמדבר על ביאור מידת החסידות כותב:

> "כללו של דבר בין כל מי שהאהבה ביניהם עזה באמת. שלא יאמר לא נצטויתי יותר, די לי במה שנצטויתי בפירוש, אלא ממה שנצטוה ידון על דעת המצוה וישתדל לעשות לו מה שיוכל לדון שיהיה לו לנחת. והנה כמקרה הזה יקרה למי שאוהב את בוראו ג"כ אהבה נאמנת, כי גם הוא מסוג האוהבים ותהיינה לו המצות אשר צווים גלוי ומפורסם לגילוי דעת לבד לדעת שאל הענין ההוא נוטה רצונו וחפצו ית"ש, ואז לא יאמר די לי במה שאמור בפירוש, או אפטור עצמי במה שמוטל עלי עכ"פ, אלא אדרבא יאמר כיון שכבר מצאתי ראיתי שחפצו ית"ש נוטה לזה, יהיה לי לעינים להרבות בזה הענין ולהרחיב אותו בכל

---

[28] דף נ"ד, עמ' ב'

[29] הל' תעניות, פרק ה', הל' י'

[30] אורח חיים, סי' תקנ"ד, סע' כ"ב

[31] מס' פסחים, דף נ"ד, עמ' ב'

[32] כל בו, סי' מ"ד. שלטי גבורים, על הגהות מרדכי, מס' שבת, סי' תנ"ו, אות ג'.

[33] חכם צבי, סי' פ"ט.

[34] פרק י"ח

הצדדין שאוכל לדון שרצונו יתברך חפץ בו, וזהו הנקרא עושה נחת רוח ליוצרו".

לפי דברי מסילת ישרים מידת החסיד לעשות יותר ממה שנצטוה, הוא מתבונן בציווי ה' ולומד מתוכם מהו רצון ה', והוא עושה את הדברים האלה, אפי' שלא נצטוה. גם במקרה אצלנו, אין שום ציווי וחיוב שלא לעשות מלאכה ביום העצמאות וביום ירושלים, אלא יש ללמוד שהוא דבר שראוי לעשות כן. אפשר ללמוד כך ממקומות אחרים שיש ציווי של ה'. כיון שהמדרגה הזאת היא מדרגה של חסידים, אינו ראוי שכל אחד יעשה זאת, אלא רק אנשים שהם באמת ראויים לגדר חסיד, כלומר הם תלמידי חכמים ויראי שמים.

יום ירושלים כיום בחירה:

יש לציין שכיום יום העצמאות הוא יום שבתון לכלל הציבור, ויום ירושלים הוא יום בחירה. לכן קל מאוד לאדם שלא יעשה מלאכה בימים אלה. נראה שביום ירושלים ראוי לתלמידי חכמים ויראי שמים שיקחו יום זה כיום בחירה, לשאר הציבור אינו ראוי שיקחו יום זה כיום בחירה, עדיף שילכו לעבוד.

מסקנת הדברים:

נראה לי, שראוי לתלמידי חכמים וליראי שמים לשבות ממלאכה בימים אלה, כלומר שלא ילכו לעבודה, ולא יעסקו בדברים שגורמים להם היסח הדעת מענינו של היום [כמובן, אין כאן ענין לאיסור מלאכות שאסורות בשבת ויום טוב]. שראוי שבימים האלה האדם יתבונן ויחשוב מה שאירע לעם ישראל בימים אלה, מתוך כך יגיע לידי הכרה והתעוררות בהשגחת ה' על כל העולם ועל עם ישראל בפרט. בודאי שאין להחמיר בזה, ואם גורם לו קשיים יש לו ללכת לעבוד. לכלל הציבור אינו נכון שישבתו ממלאכה, ועדיף שילכו לעבוד בימים אלה.

פסקי הלכה

1– ראוי לאדם להתרחץ בחמין לכבוד יום העצמאות ויום ירושלים, כמו שהאדם מתרחץ לכבוד שבת ויום טוב[1]. לכתחילה ראוי שירחץ את כל

[1] מובא במס' שבת [דף כ"ה, עמ' ב'], שרחיצת ידים ורגלים בחמין לפני השבת, היא מצוה. מובא שם שאמר רב יהודה אמר רב: "כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ודומה למלאך ה' צבאות".

בראשונים ואחרונים מבואר שהרחיצה היא לכבוד שבת [עיין טור אורח חיים, סי' ר"ס, סע' א'. שלטי גבורים על המרדכי, מס' שבת, סי' רפ"ז, אות א' . וכך מבואר בדברי הרמב"ם, הל' שבת, פרק ל', הל' א'– ב'. מאירי מס' שבת, דף קי"ט, עמ' א'. הברכי יוסף, סי' ר"ס, דין א'. משנה ברורה, שם, ס"ק א'].

מבואר בראשונים ואחרונים שכך יש לעשות גם ביום טוב [ברמב"ם הל' יום טוב, פרק ו', הל' ט"ז. שלטי גבורים על המרדכי, מס' שבת, סי' רפ"ז, אות א'. ראבי"ה, מס' שבת, סי' קצ"ז– מביא ראיה לכך מן הסוגיא במס' מועד קטן, דף י"ט, עמ' ב' ששם מובא שרב הונא בריה דרב יהושע אמר שהכל מודים כשחל שלישי של האבל להיות בערב הרגל שאסור ברחיצה עד הערב. רואים כאן שרוחצים לכבוד הרגל. שבולי הלקט, ענין השבת, סי' נ"ח. וכן משמע מדברי המרדכי, מס' שבת, סי' רפ"ז– ששם מביא ראיה שצריך לחפוף את הראש בשבת מסוגיא במס' ביצה, דף כ"ז, עמ' ב', ושם מדובר על יום טוב. כך פסק המשנה ברורה, סי' ר"ס, ס"ק ה'. וכן סי' תקכ"ט, ס"ק ג'], שאין זה דין רק בשבת, אלא גם ביום טוב.

בגמ' במס' שבת [דף קי"ג, עמ' א'. דף קי"ט, עמ' א'], מובאות הלכות בכבוד שבת, הנלמדות מפס' בספר ישעיהו [פרק נ"ח, פס' י"ג]: "אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְקֹוָק מְכֻבָּד **וְכִבַּדְתּוֹ** מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר".

הרמב"ם [הל' יום טוב, פרק ו', הל' ט"ז], כותב שכל עניני הכבוד שעושים בשבת יש לעשות ביום טוב. כשם שמצוה לכבד את השבת, כן מצוה לכבד את הימים הטובים. שכתוב בהם "ולקדוש ה' מכובד" וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש.

נראה שכוונתו לומר שימים טובים נקראו קודש, ולכן כשנאמר בפס' "ולקדוש ה' מכובד", הוא כולל את כל הימים הטובים [עיין ספר המועדים בהלכה, יו"ט, סי' ב'].

לכאורה לפי"ז אין מקום ללמוד מכאן ליום העצמאות ויום ירושלים, כיון שהוא דין דוקא ביום קדוש, ליום העצמאות ויום ירושלים אין קדושה.

אך יש לדון מעד דברי הרמב"ן [בפירושו לתורה, ויקרא פרק כ"ג, פס' ב'] שסובר שהכבוד ביום טוב, נלמד מהפס' בתורה, בפרשת אמור [ויקרא פרק כ"ג, פס' ב'] שהימים טובים נקראים "מקראי קודש", ואלו דבריו: "וטעם מקראי קדש – **שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה**, ולעשות אותו יום משתה כמו שנאמר בקבלה (נחמיה ח י) לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. והנה "מקרא קדש", מלשון קרואי העדה (במדבר א טז), אחרי כן יאכלו הקרואים (ש"א ט יג), וכן על כל מכון הר ציון ועל מקראיה (ישעיה ד ה), המקומות שנקראים שם שיתקבצו בהם קרואי העדה. ואונקלוס עשאו מלשון אשר יקרא אתכם

גופו[2], וכן יחפוף את ראשו[3], אך אם אינו יכול לרחוץ את כל גופו לפחות ירחץ את פניו וידיו[4].

באחרית הימים (בראשית מט א), לשון מאורע, בכל יום שיארעו תעשו אותם קדש. ורבותינו ז"ל אמרו (ספרי פנחס קמז), ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, כלומר שלא יהא חוקם אצלך כחק שאר הימים אבל תעשה להם מקרא של קדש לשנותם במאכל ובמלבוש מחול לקדש, וגם זה דעת אונקלוס".

כאן הוא כותב שביום מועד יש מצוה לכבדו, נראה לי שענינו של יום מועד, הוא יום שמייעדים אותו, כלומר מייחדים אותו, שעושים בו דברים שאין עושים בימים אחרים [עיין בראשית (פרק י"ז, פס' כ"א): "וְאֶת בְּרִיתִי אָקִים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה לַמּוֹעֵד הַזֶּה בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת". שמואל א' (פרק י"ג, פס' ח'): "<ויחל> וַיּוֹחֶל שִׁבְעַת יָמִים לַמּוֹעֵד אֲשֶׁר שְׁמוּאֵל וְלֹא בָא שְׁמוּאֵל הַגִּלְגָּל וַיָּפֶץ הָעָם מֵעָלָיו"]. יש יום מועד מדאורייתא, ויש יום מועד מדרבנן. הרגלים הם ימי מועד מדאורייתא, שמדאוריתא נקבעו לעשות בהם איזה דבר מיוחד, הם נקבעו כימים מיוחדים. יש ימי מועד מדרבנן, כמו חנוכה ופורים, שחז"ל קבעו לעשות בהם דברים מיוחדים. בימי מועד מדאורייתא יש חיוב דאורייתא לכבדם. בימי מועד דרבנן, הדבר תלוי בתקנת חז"ל, אם הם רוצים לתקן חיוב של כבוד, וכן אין הם צריכים לקבוע את כל חיובי הכבוד שיש בימים טובים, יכולים לקבוע חלקם, כפי ראות עינם. לכן נראה לי שראוי לאדם לכבדם, ולעשות בהם מעשים של כבוד, כמו שנוהגים בימי מועד מדאורייתא.

בודאי שאין כאן שום חיוב, אך זה דבר שראוי על משקל החסידות, שמתבונן ורואה מהו רצון ה', ואפי שאינו מצווה הוא עושה.

הסיבה שכתבתי שיש להתרחץ בחמין, היא משום שבגמ' במס' שבת [דף כ"ה, עמ' ב'], מובא שהמצוה לרחוץ בחמין. הביאור הלכה [סי' ר"ס, ד"ה בחמין], מסתפק אם גם במים פושרין מקיים את המצוה, אך בצונן הוא כותב שבודאי לא יצא ידי המצוה.

[2] בגמ' אינו מובא ענין רחיצת כל גופו, אך הטור [אורח חיים, סי' ר"ס, סע' א'– הוצאת שירת דבורה], כותב שמצוה לרחוץ את כל גופו [שלטי גבורים, על המרדכי, מס' שבת, סי' רפ"ז, אות א' גם מביא דין זה בשם הראבי"ה. אליה רבה, אורח חיים, סי' ר"ס, ס"ק א', מביא דין זה בשם הראב"ן. אך הוא מקשה על כך כמה קושיות, ועוד כותב שהמרדכי ואגודה לא כתבו דבר זה, אלא רק כתבו שמצוה לרחוץ פניו, ידיו ורגליו. עיין בברכי יוסף, שם דין ב', שמיישב את הקושיות].

ביאור הגר"א [אורח חיים, סי' ר"ס, סע' א'], כותב שהמקור לדברי הטור שמצוה לרחוץ את כל גופו, הוא ממה שמובא במס' שבת [דף כ"ה, עמ' ב']: "תזנח משלום נפשי נשיתי טובה. מאי ותזנח משלום נפשי? – אמר רבי אבהו: זו הדלקת נר בשבת. נשיתי טובה – אמר רבי ירמיה: זו בית המרחץ". ובית המרחץ זה כל גופו.

המשנה ברורה [שם, ס"ק ג'], כותב על דברי הגר"א שיוצא לפי דבריו, שגם רחיצת כל גופו צריך להיות דוקא בחמין, שהרי מרחץ הוא בחמין.

יש לציין שהשו"ע [שם, סע' א'], אינו מזכיר שמצוה לרחוץ את כל גופו, אך הרמ"א [שם] מגיה על דבריו שעיקר המצוה הוא לרחוץ את כל גופו.

[3] מרדכי [מס' שבת, סי' רפ"ז], מביא בשם הראבי"ה שגם חפיפת הראש היא מצוה [בדיוק כדברים האלה כותב שבולי הלקט, ענין השבת, סי' נ"ח. הראבי"ה, מס' שבת, סי' קע"ז. אור זרוע, חלק ב', סי' ז']. הוא מוכיח דבר זה ממה שמובא במס' שבת [דף ל', עמ' ב'– דף ל"א, עמ' א']: "תנו רבנן: לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי. מעשה בשני בני אדם שהמרו זה את זה, אמרו: כל מי שילך ויקניט את הלל – יטול ארבע מאות זוז. אמר אחד

2– אדם ששערותיו מגודלות ראוי לו לגלח את שערו לכבוד יום העצמאות ויום ירושלים[5]. כבר נכתב לעיל שמותר לעשות כן, שאין איסור מצד מנהגי אבלות של ספירת העומר, ולכן ראוי לעשות כן.

3– ראוי ללבוש בגדים יפים לכבוד יום העצמאות ויום ירושלים[6].

מהם: אני אקניטנו. אותו היום ערב שבת היה, והלל חפף את ראשו. הלך ועבר על פתח ביתו, אמר: מי כאן הלל? מי כאן הלל? נתעטף ויצא לקראתו. אמר לו: בני, מה אתה מבקש? אמר לו: שאלה יש לי לשאול. אמר לו: שאל בני, שאל! – מפני מה ראשיהן של בבליים סגלגלות? – אמר לו: בני, שאלה גדולה שאלת – מפני שאין להם חיות פקחות". רואים כאן שהלל היה חופף את ראשו בערב שבת. כן מביא ממס' סנהדרין [דף צ"ה, עמ' א'], שאבישי בן צרויה היה חופץ את ראשו בערב שבת. וממס' ביצה [דף כ"ז, עמ' ב'], שמסופר על רבא שהיה חופף את ראשו. אך יש להעיר ששם היה מדובר על יום טוב.

השו"ע [אורח חיים, סי' ר"ס, סע' א'], פוסק שגם מצוה לחפוף את הראש.

[4] אע"פ שהגמ' במס' שבת [דף כ"ה, עמ' ב'], כתבה שהמצוה לרחוץ את פניו, ידיו ורגליו. כתבתי פניו וידיו, לאור דברי המשנה ברורה [סי' ר"ס, ס"ק ד'], שכותב שכיום אין נזהרים ברחיצת הרגליים, כיון שבזמן הגמ' במדינותיהם היו רגילים ללכת יחף, והיו מתלכלכים הרגליים. אך כיום לא הולכים יחפים, ואין מתלכלים הרגליים.

כיון שדבר זה תלוי בכל אחד, שיש אנשים שהולכים עם סנדלים ורגליהם מתכלכלות יותר מאנשים אחרים, לכן אם רגליו של אדם מלוכלכות ראוי לו לרחוץ גם את רגליו.

[5] מובא בראשונים שמצוה להסתפר לכבוד השבת ויום טוב [עיין ראבי"ה, חלק א', מס' שבת, סי' קצ"ט. דרכי משה, אורח חיים, סי' ר"ס, אות א', מביא דבר זה בשם האור זרוע. הגהות והערות על הטור {הוצאת שירת דבורה, אות ה'}, כותבים שבאור זרוע שלפנינו לא נמצא דבר זה]. הם מוכיחים דין זה ממה שמובא בברייתא במס' מועד קטן [דף י"ט, עמ' ב'], שנאמר שם בנוגע לדין אבל שאם קבר מתו שמונה ימים [ולפי אבא שאול ז' ימים, שאומר מקצת היום ככולו] קודם לרגל, אז מגלח ערב הרגל. רואים שסתם כך מתגלחים לכבוד הרגל. גם מובא במס' נזיר [דף ד', עמ' ב'– דף ה', עמ' א'], מחלוקת מתי נזיר עולם מתגלח. דעת ר' יוסי שצריך להתגלח מערב שבת לערב שבת. כיון שמצינו בבני מלכים שמתגלחים מערב שבת לערב שבת. הגמ' שואלת לדעת ר' יוסי מה ההיכר בין הנזיר ובין אחיו, הרי גם הם מתגלחים בערב שבת? ומתרצת שהם מתגלחים כבר מן הבוקר, והוא לקראת הערב. עוד כותבים הראשונים שהרי אסרו על האדם לגלח בחול מועד כדי שלא יהיה מנוול במועד, יוצא שרוצים שהאדם יתגלח לכבוד המועד.

דין זה מובא גם באחרונים [ב"ח {אורח חיים, סי ר"ס, אות א'} וט"ז {שם, ס"ק א'} בשם מהרש"ל] וכך נפסק ברמ"א [שם, סע' א'].

א"כ רואים שאדם צריך להתגלח ולהסתפר לכבוד המועד.

יש להוסיף שכבר הוזכר לעיל המנהג בעיר איזמיר שנהגו לעשות פורים ביום ח' באייר וביו"א באייר לזכר נס שאירע להם, והסתפרו בימים אלה, אפי' שהיו בימי ספירת העומר.

יש ללמוד מזה שראוי להסתפר ביום שאירע נס לאדם.

[6] במס' שבת [דף קי"ג, עמ' ב'] מובא לימוד שלא יהיה מלבושו של שבת כמלבושו של חול, דין זה נלמד מן הפס' בישעיה [פרק נ"ח, פס' ב']: "אֹתִי יוֹם יוֹם יִדְרֹשׁוּן וְדַעַת דְּרָכַי יֶחְפָּצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר צֶדֶק עָשָׂה וּמִשְׁפַּט אֱלֹהָיו לֹא עָזָב יִשְׁאָלוּנִי מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן: "אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְקוָק מְכֻבָּד **וְכִבַּדְתּוֹ** מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר".

4– ראוי לאכול את הסעודה של יום העצמאות בלילה וביום[7] עם ריבוי אורות ושיהיה שלחנו ערוך[8].

כבר הבאתי לעיל את דברי הרמב"ן שלמד דיני כבוד ביום טוב, משום שימים טובים נקראים "מקראי קודש".

כפי שהזכרתי לעיל שהרמב"ם כותב שדיני הכבוד בשבת הן נכונים גם ביום טוב, אך הוא למד דין זה אחרת מן הרמב"ן.

בהגהות מיימוניות [הל' יום טוב, פרק ו', אות כ'], מובא שביום טוב יש ללבוש בגדים יותר יפים משבת, ודבר זה נפסק להלכה ע"י הרמ"א [אורח חיים, סי' תקכ"ט, סע' א']. האחרונים [עיין מגן אברהם, שם, ס"ק ד'. משנה ברורה, שם, ס"ק י"ב] מבארים שטעם הדבר, הוא משום שיש חיוב שמחה ביום טוב, ומבואר בסוגיא במס' פסחים [דף ק"ט, עמ' א'], שבגדים יפים משמחים את הנשים.

נראה לי שכל עניני הכבוד משמחים את האדם, כלומר אדם מתלבש יפה, נראה יפה וכו', הוא מרגיש טוב, הוא שמח. המעשים הללו משפיעים על האדם, כדברי ספר החינוך הידועים "אחר המעשים נמשכים הלבבות" [עיין לקמן בדין הדלקת נרות ביום העצמאות ויום ירושלים].

מובא במס' שבת [דף קי"ט, עמ' א'], שיש ללבוש בגדים מיוחדים לשבת ויש ללבשם בערב שבת, לפני שהשבת נכנסת: "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה" [עיין מאירי שם. ר"ן שם בחידושיו על הרי"ף, דף מ"ד, עמ' א'].

מוצאים שאחרונים כתבו שגם בימים טובים מדרבנן יש ללבוש בגדים מיוחדים, בגדים יפים. יש מן האחרונים שכתבו כן לגבי ראש חודש [עיין כף החיים {אורח חיים, סי' תי"ז, ס"ק כ"ח}, בשם ספר סדר היום], ואחרונים אחרים כתבו כן לגבי פורים [עיין ספר קב הישר, פרק צ"ט. מנהגי מהרי"ל, הל' פורים, אות ט'. באר היטב, סי' תרצ"ה, ס"ק א'. משנה ברורה, שם, ס"ק א'].

נראה שאפשר ללמוד מכך למקרה שלנו ליום העצמאות ויום ירושלים, בודאי שלא בתור חובה, אך כמעשה שראוי לעשות.

[7] מובא במס' שבת [דף קי"ט, עמ' ב']: "תניא, רבי יוסי בר יהודה אומר: שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. **וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת,** מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך. ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו. ואם לאו, מלאך רע אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו".

יש מחלוקת ראשונים מאיזה דין יש להדליק נרות בשבת: 1– יש אומרים מדין עונג שבת [רשב"א בחידושיו למס' שבת, דף כ"ה, עמ' ב'. חידושי הר"ן שם. ומאירי בחידושיו שם– רק יש לעיין שמשמע מדבריו שאין בזה רק עונג, אלא זה ראש לכל, הוא כותב שאין עונג בלא אורה]. לכן יש כאלה שסוברים שביום טוב שאין חיוב של עונג, אלא דוקא חיוב של שמחה, אין חיוב להדליק נרות [עיין אבודרהם, סוף דיני מעריב של שבת]. אך זה תלוי במחלוקת ראשונים אם יש עונג גם ביום טוב [עיין רמב"ם, הל' יום טוב, פרק ו', הל' ט"ז. שו"ע, אורח חיים, סי' תקכ"ט, סע' א']. 2– אחרים סוברים שהדלקת נרות היא מדין כבוד שבת [עיין רמב"ם, פרק ל', הל' ה'].

בין לפי הסברא שהוא מדין עונג ובין לפי הסברא שהוא מדין כבוד, נראה שהדבר שייך ביום העצמאות וביום ירושלים. שביארתי שאת יום העצמאות ויום ירושלים ראוי לכבד ולענג.

5– ראוי לעשות את כל עניני הכבוד כמה שיותר קרוב ליום העצמאות ויום ירושלים, כלומר סמוך לליל יום העצמאות ויום ירושלים[109].

יש לציין שיש מן הראשונים [כל בו, סי' מ"ה] שמשמע מדבריו שהדלקת נרות באה משום השמחה של היום. הוא כותב שיש מפרשים שמה שנאמר במס' מגילה [דף ז', עמ' ב'] שהאוכל סעודת פורים בלילה, לא יצא ידי חובה, הכוונה שאכל כעין לילה, כשאין אבוקה כנגדו, שאין הוא דרך שמחה.

רואים מדברי כמה אחרונים שהשליכו את הדין של הדלקת נרות בשבת וימים טובים גם לימים טובים שהם מדרבנן, כלומר שיהיו לו נרות דלוקים בימים טובים שהם מדרבנן, שהוא לכבוד היום, כמו בראש חודש [פרי חדש, אורח חיים, סי' תי"ט, ס"ק א'. בן איש חי, שנה שניה, פרשת ויקרא, אות י"א] ופורים [באר היטב, אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ק א'. המקור לכך הוא ספר סדר היום, והוא גם מובא באליה רבה, שם, ס"ק ה'. משנה ברורה, שם, ס"ק א'. קיצור שלחן ערוך, סי' קמ"ב, סע' ה'].

מזה יש ללמוד ליום העצמאות ויום ירושלים.

הסיבה שנכתב שיש לעשות כן גם ביום, היא משום דברי הקיצור שלחן ערוך [סי' קמ"ב, סע' ה'], שכותב שיש להדליק נרות בפורים, גם ביום, והוא דרך שמחה. מדברי עוד אחרונים משמע שגם ביום יש להדליק נרות, וזה גורם לשמחה [עיין ליקוטי פרי חדש, אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ק א'. שערי תשובה, שם, ס"ק א'].

[8] הבאתי לעיל את דברי הגמ' במס' שבת [דף קי"ט, עמ' ב'], שמזכירה שצריך שיהיה שלחנו ערוך לשבת. רמב"ם [הל' שבת, פרק ל', הל' ה'], כותב שהוא מדין כבוד שבת. יש ללמוד מזה גם לעניננו.

[9] בראשונים [ראבי"ה, חלק א', מס' שבת, סי' קצ"ז] ובאחרונים [ב"ח {אורח חיים, סי' ר"ס, אות א'} וט"ז {שם, ס"ק א'} בשם מהרש"ל. עיין מגן אברהם, שם, ס"ק א'] מובא שראוי להסתפר ולעשות את כל עניני הכבוד בערב שבת, ואם אי אפשר בערב שבת, יש לעשותם כמה שיותר סמוכים לשבת. יש הוכחה שיש להסתפר בערב שבת מן הסוגיא במס' נזיר [דף ד', עמ' ב'– דף ה', עמ' א'] שהבאתי לעיל.

[10] רציתי כאן לבאר את יסוד מצות כבוד שבת, והחילוק בין מצות כבוד שבת למצות עונג שבת. נדון במעשים שעושים בשבת, מה הגדרתם כבוד שבת, או עונג שבת:

1– רחיצה לפני שבת– כבוד שבת. 2– תספורת לפני שבת– כבוד שבת. 3– הדלקת נרות– לדעת הרבה מן הראשונים עונג שבת. הרמב"ם סותר את עצמו, במקום אחד [הל' שבת, פרק ל', הל' ה'] כותב שזו מצות כבוד שבת. במקום אחר [הל' שבת, פרק ה', הל' א'] כותב שזו מצות עונג שבת. 4– מטה מוצעת– כבוד שבת. 5– בגדים מיוחדים לשבת– כבוד שבת. 6– אכילת בשר ויין בשבת– עונג שבת. 7– אכילת פת בשבת– עונג שבת. 8– הנהגת שמאי הזקן, שכל פעם שמצא מאכל יותר יפה שמר אותו לשבת [מס' ביצה, דף ט"ז, עמ' א']– כבוד שבת. 9– תענית חלום בשבת– עונג שבת. 10– להקדים או לאחר את אכילת הבשר ושתיית יין, כלומר אחד שרגיל לאכול מוקדם יאכל מאוחר, אחד שרגיל לאכול מאוחר, יאכל מוקדם– כבוד שבת [עיין מס' שבת, דף קי"ט, עמ' א']. 11– אכילת דבר מיוחד לכבוד שבת, יש בזה עונג שבת [מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב'].

יש שמסבירים שהחילוק בין עונג שבת לכבוד שבת: שכבוד שבת הוא בדברים שאין לאדם בהם הנאת הגוף. עונג שבת הוא בדברים שיש לאדם בהם הנאה הגוף [עיין בספר מפניני הרב, של הרב צבי שכטר, עמ' ס"ג]. ביאור הגר"א [אורח חיים, סי' תקכ"ט, ס"ק א'] מבאר שכבוד שבת הם דברים שבאים לפני השבת, ועונג שבת, הם דברים ששייכים בשבת עצמה.

6– ראוי שאשה תנהג בכל מצוות היום כמו האיש. כלומר, שתלבש בגדים יפים, תתרחץ לכבוד היום וכן תעשה סעודה לכבוד היום[11].

הגרי"ז [סטנסיל על הש"ס. מצאתי בהגדה של פסח מבית לוי] מתרץ על פי דברי הגר"א את הסתירה בדברי הרמב"ם בדין של הדלקת נרות שבת. הוא כותב שיש בזה חיבור של כבוד שבת ועונג שבת. מדליקים את הנרות לפני שבת, ולכן יש בזה כבוד שבת. אך יש בזה גם עונג שבת, כיון שנהנה בשבת עצמה.

יש להקשות על שני ההסברים האלה מן המקרים שהבאתי לעיל: הנהגת שמאי הזקן, למ"ד שכל דבר שיש לו הנאת הגוף, הוא מצות עונג שבת, אז כאן היה צריך להיות עונג שבת. יש מקום לתרץ שהמצוה אינה האכילה, אלא שמירת המאכל לשבת והחלפתו עם מאכל יותר יפה, ובמצוה הזו אין הנאת הגוף. אך יש קושי מעונג שבת שיש בתענית חלום, שהרי בזה בודאי אין שום הנאת הגוף. על הסברו של הגר"א קשה מצות כבוד שבת שיש באיחור והקדמת אכילת הבשר ויין, שהרי דבר זה נעשה בשבת עצמה.

נ"ל שיש לתת הסבר אחר: כשעושים מעשים מיוחדים לשבת, כלומר שאת המעשים האלה אין עושים ביום רגיל, אז נחשב כבוד שבת. אך עונג שבת, הוא כל דבר שיש לאדם הנאה ממנו, אין צורך שיהיה בכך הנאת הגוף. לכן יכול להיות שיהיו דברים שיהיה בהם חיבור של עונג שבת עם כבוד שבת. כלומר בהדלקת נרות יש בה חיבור של עונג שבת עם כבוד שבת. שיש בה הנאה לאדם, ויחד עם זאת יש בה כבוד שבת, כיון שהיא נעשית במיוחד לשבת. מטה מוצעת ושולחן ערוך, יש בזה רק כבוד שבת, אין בזה עונג שבת, כיון שאין בכך הנאה. גם רחיצה לכבוד שבת, אין בה עונג, אין בה ממש הנאה, אבל יש בה כבוד שבת, כיון שהיא נעשית לכבוד שבת. להקדים או לאחר, יש בכך כבוד שבת, כיון שהוא מעשה מיוחד לשבת. אך אין במעשה הזה עונג שבת, כיון שאין במעשה הנאה, אין לאדם הנאה מן ההקדמה או מן האיחור. הנהגת שמאי, יש בה כבוד שבת, כיון שהיא מעשה שנעשית במיוחד לשבת, אין בה עונג, כיון שאין לאדם במעשה הנאה.

נכתב לעיל שמשמעות יום מועד, הוא יום שמייעדים אותו, מייחדים אותו. זהו ענינו של הכבוד, משמעותו שהוא מיוחד, אין הוא יום רגיל, הוא שונה משאר ימים. ענינו של הכבוד להראות שהיום הוא יום מיוחד, הוא שונה משאר ימים. לכן נראה לי שדברים אלה שייכים גם ביום העצמאות ויום ירושלים.

[11] כבר נדון לעיל בדין של "אף הן היו באותו הנס". הובא לעיל מחלוקת בין רש"י לתוס', שלפי ההסבר של רש"י יוצא שאין דין של "אף הן היו באותו הנס" ביום העצמאות ויום ירושלים. אך נראה לי שבודאי יש להחמיר כדעת התוס', שנראה שכך דעת רוב הראשונים. לכן נראה שראוי לנשים להתחייב בכל מצוות היום.

בפורים מוצאים שדעת שו"ת מהר"י ברין [מובא בדרכי משה, אורח חיים, סוף סי' תרצ"ה] שאשה מחויבת במשלוח מנות ומתנות לאביונים. הדין הזה נפסק ע"י הרמ"א [שם, סע' ד'] ורוב האחרונים [פרי חדש {שם, סוף הסי'}, סובר שנשים אינן חייבות במשלוח מנות, ונראה שכן דעתו במתנות לאביונים. נראה שגם דעת ביאור הגר"א {שם, סע' ד'}, כדעת הפרי חדש {עיין ספר שלמי תודה, סי' כ"ו, אות ד', סי' כ"ח, אות ג'}. אך רוב האחרונים הסכימו עם דברי הרמ"א. כך סברו שו"ת שבות יעקב, חלק א', סי' מ"א. שאילת יעבץ, חלק א', סי' ק"כ. חידושי רעק"א, על הגליון שנדפס בשו"ע טלמן, סי' תרצ"ה, סע' ד'. משנה ברורה, סי' תרצ"ה, ס"ק כ"ה].

בדברי כמה אחרונים משתמע שנשים גם חייבות במצות הסעודה [עיין בשְׂדֵי חמד [חלק ט', מערכת חנוכה, אות ט', אות קטן ב']], הוא כותב שנשים חייבות בכל מצוות היום. כן כותב ערוך השלחן, אורח חיים, סי' תרצ"ה, סע' י"ח].

מכאן יש ללמוד גם לענייננו, שהרי כל היסוד שנשים חייבות במצוות אלו, הוא משום שאף הן היו באותו הנס [עיין ביאור הגר"א [אורח חיים, סי' תרצ"ה, סע' ד']], שמפנה למקור לדברי הרמ"א, את דברי ר' יהושע בן לוי במס' מגילה [דף ד', עמ' א']], שנשים חייבות במקרא מגילה, כיון שאף הן היו באותו הנס]. ואע"פ שכתבתי לעיל שיכול להיות שביום העצמאות ויום ירושלים, אין חיוב של פרסום הנס. בכל זאת נראה לי שראוי לפרסם את הנס, שגם נס נסתר ראוי לפרסמו ולגלות את השגחת ה' עלינו. לכן אין לחלק בין איש לאשה בכך.

דִּינִי אָבֵל

פסקי הלכה

1– אין יום העצמאות ויום ירושלים מפסיקים את האבלות, כלומר אין הם מבטלים את האבלות בין של ז' ימים ובין של ל' ימים[1].

2– הָאָבֵל נוהג ביום העצמאות וביום ירושלים מנהגי אבלות בפרהסיא ובצנעא[2].

---

[1] נפסק להלכה בשו"ע [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ז'. אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'] שפורים אינו מפסיק את האבלות. ואפי' לדעת הראשונים שסוברים שמפסיק אבלות, בכ"ז חנוכה אינו מפסיק את האבלות [דעת השאילתות, מובא בטור, יורה דעה, סי' ת"א, סע' ז'– הוצאת שירת דבורה].

בודאי שיום העצמאות ויום ירושלים אינם בדרגת הימים האלה. ואפי' אם קיבל על עצמו בנדר לנהוג בימים אלה כימים טובים הכתובים במגילת תענית, עדיין אין להם להפסיק את האבלות, כדין חנוכה שאינו מפסיק, ונוסף על כך, נראה שאין הוא יכול ע"י נדרו לבטל דיני אבלות. הוא אינו יכול לקבל על עצמו יום שיהיה בגדר של יום טוב, שבכך הוא יבטל דיני אבלות. נוסף על כך נראה לי שהנדר רק מועיל למה שהוא מנהג טוב, כלומר שהוא מקבל עליו דבר שבאמת ראוי ונכון לקבל. ראוי ונכון לקבל את היום כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אך לא ליותר מכך. לא נכון לקבלם כימים טובים הכתובים בתורה, וכן כימים טובים מדברי קבלה.

[2] בהנהגת הָאָבֵל בפורים יש ג' שיטות: א– אין נוהגים בו שום אבלות. ב– נוהגים בפורים כל דיני אבלות. ג– דוקא דברים שבצינעא נוהגים, אך דברים שבפרהסיא אין נוהגים [עיין טור, אורח חיים, סי' ת"א, סע' ז'– הוצאת שירת דבורה, שמביא את ג' השיטות].

להלכה הרמ"א [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'] פוסק שדברים שבפרהסיא אין נוהגים. אך בדעת השו"ע יש סתירה, במקום אחד [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'] הוא פוסק שנוהגים כל דיני אבלות בפורים, אך במקום אחר [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ז'] הוא פוסק שדוקא דברים שבצינעא נוהגים בפורים.

האחרונים יישבו בכל מיני ישובים את הסתירה בשו"ע: יש אחרונים שכתבו שמה שכתב השו"ע שנוהגים כל דיני אבלות, הוא דוקא כשמת המת בו ביום, שאז האבלות דאורייתא. אך מה שכתב שדוקא נוהגים אבלות בצינעא, מדובר כשמת קודם לכן, שאז האבלות דרבנן [עיין דרישה, יורה דעה, סי' ת"א, אות ג'. פרי מגדים {אורח חיים, סי' תרצ"ו}, כותב שההסבר הזה, הוא לשיטת השו"ע {יורה דעה, סי' שצ"ח, סע' א'. סי' שצ"ט, סע' ד'}, שסובר שאבלות יום ראשון הוא דאורייתא, כלומר כשקברו את המת ביום המיתה, האבלות הוא דאורייתא. אך הרמ"א {שם}, פוסק שאין אבלות דאורייתא, אפי' יום ראשון. כותב הפרי מגדים שאנחנו פוסקים כדעת הרמ"א, ולכן אין לנו את החילוק הזה של הדרישה. מצאתי כעין החילוק של הדרישה בריטב"א {מס' מגילה, דף ה', עמ' ב'}, שסובר שביום הראשון של המיתה, כלומר יום מיתה וקבורה, שהאבלות דאורייתא, צריך להתאבל בפורים. אך אם הוא יום ב' של האבלות, אינו מתאבל בפורים, ולפיו אינו מתאבל בכלל, אפי' בצינעא. הוא משוה את פורים ליום טוב שני של גלויות, שאינו מתאבל בו ביום ב' של האבלות. הר"ן {בחידושיו שם, דף ז', עמ' ב'} כותב שביום הראשון של אבלות, פשוט לו שהאבלות דוחה את פורים, אך הוא מסתפק בדינו של יום השני של אבלות].

3– נראה לי, שהיה מקום להתיר לאָבֵל תוך ז' ימי אבלותו, ואפי' תוך ג' ימים ראשונים לצאת מביתו כדי ללכת לכנס שבו מפרסמים את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים, אך יש לפקפק בהיתר זה, ואין ההיתר ברור לי[3].

הברכי יוסף [אורח חיים, סי' תרצ"ו, אות י'] כותב שלהלכה פוסקים כדעת השו"ע ביורה דעה, כיון שהלכה כדברי המיקל באָבֵל, ולכן אין נוהגים דיני אבלות בפהרסיא בפורים.

יש לציין שהמנהג אצל בני אשכנז אינו מוסכם על כולם. יש אחרונים שסוברים שנוהגים כל דיני אבלות בפורים [ב"ח {יורה דעה, סי' ת"א, אות ב'} בשם מהרש"ל], אך יש אחרונים אחרים שכתבו כדעת הרמ"א [המשנה ברורה {סי' תרצ"ו, ס"ק י"ב} כתב שאע"פ שהב"ח ועוד אחרונים כתבו שבמקומם היה המנהג להתאבל, בכ"ז כתב השערי תשובה בשם כמה אחרונים להקל, ושכן פשט המנהג במדינות אלו].

נראה שאין מקום ללמוד מאלה שסוברים שאין נוהגים דיני אבלות בפרהסיא בפורים לדין יום העצמאות ויום ירושלים. כיון שבודאי פורים יותר חמור מימים אלה, ואפי' אם היו כל או רוב חכמי ישראל יושבים וקובעים את הימים האלה כימים טובים כחובה, עדיין אינו ברור שהיה להם גדר כמו פורים. אך נראה לי שיש ללמוד מאלה שסוברים שנוהגים כל דיני אבלות בפורים, שכל שכן כך הדין ביום העצמאות ויום ירושלים. ונראה שאפי' אם קיבל על עצמו בנדר לנהוג בימים אלה כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אין הוא יכול לפתור את עצמו מדיני אבלות, כפי שהסברתי לעיל.

נראה לי שיש עוד מקום שממנו יש ללמוד שיש לנהוג מנהגי אבלות ביום העצמאות ויום ירושלים, בצנעא ובפרהסיא, והוא לאור הנהגת האָבֵל בחנוכה:

השו"ע [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'] פוסק שנוהגים דיני אבלות בחנוכה. אך לכאורה אין להוכיח מדברי השו"ע שום דבר, כיון שפסק זה הוא לפי פסיקתו שסובר שגם בפורים יש לנהוג דיני אבילות. בכל זאת נראה שאפשר ללמוד מדברי הרמ"א שם, שהוא אינו מעיר על דברי השו"ע לענין חנוכה, אלא רק לענין פורים. וכן המשנה ברורה [סי' תר"ע, ס"ק י"ב] כותב שבחנוכה לכו"ע אבלות נוהג. דבר זה נפסק להלכה כדבר פשוט, וכן מצאתי בילקוט יוסף [הל' אבילות, סי' מ"ג, סע' א'] והוא מסביר שהסיבה לחילוק בין חנוכה לפורים, היא משום שפורים הוא מדברי קבלה [עיין בדין זה בתשובות מיימוניות {בתשובתיות לספר משפטים, סי' ט"ז}, שמקשה על ר' מאיר שסובר שבפורים אין נוהגים מנהגי אבלות בפהרסיא, שגם בחנוכה יהיה אסור באבלות, כיון שבכל מקום הוזכרו חנוכה ופורים ביחד. עיין בספר דברי סופרים, סי' ת"א, ס"ק ל"ז. עמק דבר, ס"ק צ"ג. הוא דן שם בדין של חנוכה, ודין ט"ו באדר לאָבֵל שדר בעיר שאינה מוקפת חומה].

[3] הסיבה שכתבתי שנראה שיש מקום להתיר לאָבֵל לצאת מפתח ביתו לכנס שמפרסמים את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים, היא מן הטעמים הבאים:

א– יש שתי סוגיות שמדברות על יציאת האָבֵל מפתח ביתו. במס' מועד קטן [דף כ"א, עמ' ב'] מובאת ברייתא שבה נאמר שאָבֵל בג' ימים הראשונים אינו הולך לבית האָבֵל, מכאן ואילך הולך לבית האָבֵל, ואינו יושב במקום המנחמין, אלא במקום המתנחמין. בסוגיא נוספת במס' מועד קטן [דף כ"ג, עמ' א'] ששם מובא שאָבֵל בשבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו, בשניה יוצא ואינו יושב במקומו, בשלישית יושב במקומו ואינו מדבר, ברביעית הרי הוא ככל אדם.

יש מחלוקת ראשונים בהסבר הסוגיא השניה, אך ההסבר שמובא בכמה ראשונים [רש"י שם על הרי"ף– דף י"ד, עמ' א'. רא"ש {שם, פרק ג', סי' מ"ו}, מביא הסבר זה בשם רש"י], וכך נפסק להלכה בטור ושו"ע [אורח חיים, סי' שע"ג, סע' ב'], ששבת ראשונה הכוונה לשבוע ראשון. לכן יוצא שז' ימים הראשונים לאבלותו אין לאָבֵל לצאת מפתח ביתו.

בדברי הגמ' לא מבואר שיש איסור ביציאה מפתח ביתו, אלא רק כתוב שהאֵבֵל אינו יוצא. כלשון הזו גם מובא ברמב"ם [הל' אבל, פרק ז', הל' ה'], טור ושו"ע [יורה דעה, סי' שע"ג, סע' א'– ב']. הלשון הזה הוא בניגוד ללשון הטור ושו"ע [שם, סי' שע"א, סע' א'] בדין של שמחה, שהם כותבים שאֵבֵל אסור בשמחה.

ערוך השלחן [שם, סי' שע"ג, סע' א'– ד'] כותב שלא מצינו לא בגמ' ולא בירושלמי ולא במס' שמחות שהאֵבֵל אסור לצאת מביתו כל שבעה. הוא כותב שמה שמובא בברייתא שאֵבֵל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו, מדובר שם על יציאה לבית הכנסת. שכך מבואר בירושלמי וכן במס' שמחות. מוכרחים להסביר כך משום דעת ר' יהודה שאוסר גם בשבת שניה, והרי אין איסור לאֵבֵל ללכת למלאכה לאחר שבוע ראשון. הוא מציין לכך שהדין הזה של יציאת האֵבֵל מפתח ביתו אינו נשנה ביחד עם מעשים שהאֵבֵל אסור בהן. גם הרמב"ם, טור ושו"ע לא שנו דין זה ביחד עם הדברים שאסור לאֵבֵל לעשותם. לכן ערוך השלחן מסביר שיציאת האֵבֵל מפתח ביתו, אינו מן הדברים שאסורים באֵבֵל, אלא הוא דבר שנאסר ממילא. כלומר כיון שאסור לאֵבֵל לעשות מלאכה, לעשות משא ומתן לצאת לטייל, א"כ מה יעשה חוץ לביתו. נוסף על כך גם אין לאֵבֵל לצאת למקום של רבים, כיון שיש לאֵבֵל להתבודד ולא לשכוח את אבלותו. זאת הסיבה שאסרו לאֵבֵל ללכת לבית הכנסת להתפלל משום שיש שם בני אדם הרבה. על פי הטעם הזה, הוא מסביר שזאת הסיבה שבמקום הצורך מותר לאֵבֵל לצאת מביתו. יוצא לפי הדברים האלה שיש מקום להקל ביציאה מפתח ביתו יותר משאר מנהגי האֵבֵל, כיון שאין כאן איסור.

ב– יש מחלוקת ראשונים [עיין בית יוסף, יורה דעה, סי' שע"ג, סע' ג'(א)– הוצאת שירת דבורה]. אם מותר לאֵבֵל לצאת מפתח ביתו לקריאת התורה בשני וחמישי. זו גם מחלוקת בין השו"ע לרמ"א. לדעת השו"ע [יורה דעה, סי' שע"ג, סע' ג'] המנהג לצאת מפתח ביתו לקריאת התורה בשני וחמישי, לדעת הרמ"א אין לצאת מפתח ביתו לקריאת התורה בשני וחמישי, רק יוצא בשבת.

יכול להיות שגם לדעת הרמ"א מותר לצאת מפתח ביתו לקריאת התורה, רק הוא סובר שמותר להביא ספר תורה לאֵבֵל, כיון שהוא סובר שאם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים קודם מותר בניגוד לדעת השו"ע שסובר שאין להוציא ספר תורה לבני אדם החבושין בבית האסורים [עיין שו"ע, אורח חיים, סי' קל"ה, סע' י"ד]. לכן הרמ"א סובר שאין לאֵבֵל לצאת מפתח ביתו לקריאת התורה, שיש להביא ספר תורה לבית האֵבֵל, ואז אין צורך שיצא לקריאת התורה. אך גם הוא מודה אם אי אפשר להביא ספר תורה לבית האֵבֵל, אז האֵבֵל יכול ללכת לשמוע קריאת התורה [עיין בספר דברי סופרים {יורה דעה, סי' שע"ג, ס"ק מ"ו}, שמבאר את דעת השו"ע שמותר לצאת לקריאת התורה, כיון שאי אפשר להביא ספר תורה לבית האֵבֵל].

לדעת השו"ע יש לדון במקרה דידן, אם יש לדמות המקרה שלנו למקרה לצאת לקריאת התורה. כלומר כיון שיש כאן מצוה, שיש מצוה ללכת לפרסם את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים, יכול לצאת מפתח ביתו, שהוא הולך לשם מצוה.

ג– יש מחלוקת ראשונים אם מותר לאֵבֵל לצאת מפתח ביתו לבית הכנסת [הריטב"א {בחידושיו למס' מועד קטן, דף כ"ג, עמ' א'}, כותב שעכשיו המנהג בכל הארצות לצאת לבית הכנסת אפי' בימות החול, הוא מביא שכך כתב הרי"ץ גיאת, אך הריטב"א כותב שאין זה מעיקר הדין, אלא רק משום שעכשיו ישראל מעטים, ואי אפשר להתפלל עם האֵבֵל. וכדי שלא ימנעו מתפילה בציבור, הקלו להתירם ללכת לבית הכנסת. ספר תורת האדם {שער האבל, ענין האבלות, אות פ"ד}, מביא שרי"ץ גיאת סובר שכיון שבירושלמי מובא דעת ר' שמעון שהוא מקל וסובר שאפשר לצאת אפי' בשבת ראשונה, ולכן לפיו כל השבעת ימים יכול לצאת מפתח

ביתו, אפי' בשבת. הרי"ץ גיאת עוד סובר שאם מותר לאָבֵל לצאת לבית האָבֵל, אז כל שכן שמותר ללכת לבית הכנסת. נראה מדברי ספר תורת האדם, שהרי"ץ גיאת מתיר מעיקר הדין לאָבֵל לצאת לבית הכנסת. גם הנמוק"י {מס' מועד קטן, דף י"ג, עמ' ב'– מדפי הרי"ף}, סובר כדעת הרי"ץ גיאת והוא מעיקר הדין. אך יש ראשונים רבים שחולקים על כך. הרמב"ן {ספר תורת האדם שם}, חולק על דברי הרי"ץ גיאת, הוא סובר שבית האָבֵל עדיף מבית הכנסת, כיון שבבית האָבֵל גם הוא מתנחם. עוד הוא דוחה את ראייתו מדברי הירושלמי, כיון שדעת ר' שמעון לא הובא בבבלי, אז אין פוסקים כדבריו, אלא כדברי חכמים בגמ'. הטור {יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' ג– הוצאת שירת דבורה}, מביא מחלוקת זו, ומסקנתו שאין יוצאים לבית הכנסת בימות חול, אך יוצאים בשבת, והוא כותב שמנהג אשכנז שאָבֵל הולך לבית הכנסת בשבת].

השו"ע ורמ"א [יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' ג'], פסקו שאָבֵל אינו יוצא לבית הכנסת בימות החול.

אך הפסק הזה אינו מוסכם על כולם, החכמת אדם [קונטרס מצבת משה, ס"ק ח'] רוצה להתיר הליכה לבית הכנסת בימות החול, הוא רוצה להסביר שכל מה שהשו"ע כתב שאינו הולך לבית הכנסת, מדובר כשיש לו מנין בביתו. כלומר כיון שיש מנהג שמתפללים בבית הנפטר, אז יש לאָבֵל מנין בביתו. אך בודאי אם אין לאָבֵל מנין, יש לו ללכת לבית הכנסת, ולא להפסיד קדיש וקדושה, אלו דבריו: "צריך לעיין לפי מה דקיימא לן בסימן שצ"ג סעיף ג' דלצורך מותר לצאת וכן חייב בכל מצוות שבגופו עיין שם בש"ך ס"ק ג' ולפי זה נראה לי דמה שכתב בשלחן ערוך דאסור ליכנס לבית הכנסת להתפלל היינו לפי מה שכתב בשלחן ערוך סימן שפ"ד סעיף ג' ובסימן שע"ו סעיף ג' דמצוה להתפלל בבית האבל ואם כן יש שם י' ולפיכך אסור לצאת אבל במקום דאי אפשר לכנוף עשרה ויתבטל על ידי זה מקדיש וקדושה וברכו למה לא ילך כשם שהתירו לו לילך לצורך דבר האבד ובאורח חיים סימן תרצ"ו במגן אברהם ס"ק ח' ובסעיף קטן י' משמע דמתפלל ביחידי ועוד קשה שהרי התירו לעבור על לאו דאורייתא לשחרר עבדו כדי לקיים עשה דרבנן דקדיש וקדושה כדאיתא ברבי אליעזר ששחרר עבדו ולמה נדחה בשביל אבילות דבר שאין בו איסור כלל הגם שיש לומר דהתם היה להוציא רבים מה שאין כן ביחיד מכל מקום חזינן דהוא מצוה רבה ולכן נראה לי כיון דאין בו איסור כלל וכמו שכתב הנימוקי יוסף הביאו הבית יוסף דדוקא לטייל אסור ולכן אם יש מנין כנגד ביתו באותו חצר נראה לי דלכולי עלמא מותר להתפלל בעשרה". כדברים האלה פסקו עוד אחרונים [עיין קיצור שולחן ערוך, סי' רי"ד, סע' ב'. אליהו רבה {אורח חיים, סי' קל"ב, ס"ק ד'}, הסתפק בדבר, ונשאר בצ"ע].

נראה שיש מקום ללמוד מזה לענייננו.

ד– יש מחלוקת ראשונים אם מותר לאָבֵל ללכת לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה, יש אומרים שיקרא המגילה בביתו [עיין טור, אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'– ו', הוצאת שירת דבורה].

השו"ע [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ה'], פוסק: "אם חל פורים במוצאי שבת ואבל יושב בבית הכנסת בשבת במנחה לא יצא משם עד שיתפלל תפילת ערבית וישמע קריאת מגילה ולמחרת לא יצא מפתח ביתו". המקור לדין הזה הוא ברוקח {סי' ר"מ, עמ' קל"ח}, שם מבואר שכל ההיתר הזה משום שהוא היה כבר בבית הכנסת,. הרוקח כותב במפורש שאם חל פורים באמצע השבוע אינו יוצא מפתח ביתו.

לכאורה צ"ע בדין זה, שהרי השו"ע מתיר ללכת לשמוע קריאת התורה, וא"כ כל שכן לשמוע מקרא מגילה. כף החיים [אורח חיים, סי' תרצ"ו, ס"ק ל"א], כותב שאפשר שלדעת השו"ע ביורה דעה שמתיר ללכת לשמוע קריאת התורה, אז הוא הדין שמותר לצאת לשמוע מקרא

מגילה. כף החיים בעצמו פוסק לפניכן [שם, סי' תר"ע, ס"ק קט"ז], שהאֶבֶל בליל פורים יצא לבית הכנסת משום פרסומי ניסא. הוא כותב שאם ביום יש בלבול בבית הכנסת מחמת רוב הגביות יקרא בביתו בעשרה, כך הוא מביא בשם כמה פוסקים.

יש להוסיף שהשו"ע [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'], פסק שכל דברי אבלות נוהגים בחנוכה ובפורים. ועל כך מגיה הרמ"א שבכל אופן ילך האֶבֶל לבית הכנסת לשמוע את המגילה, ואם יוכל לאסוף מנין לביתו לקרות המגילה עדיף טפי.

המגן אברהם [שם, ס"ק ו'] מקשה על דברי הרמ"א איך הרמ"א כתב את דבריו בסתם, הרי השו"ע כותב במפורש בסע' לאחר מכן שאין לאֶבֶל לצאת מפתח ביתו לשמוע מקרא מגילה. לכן היה לו לכתוב דברים האלה בשם יש אומרים.

על כך משיב האליהו רבה [שם, ס"ק ז'] שרמ"א הבין שמה שפסק השו"ע שאבל לא יצא מפתח ביתו לשמוע מקרא מגילה, מדובר כשיש לו מנין בתוך ביתו [כך גם פוסק המשנה ברורה, שם, ס"ק י'].

יוצא שגם לדעת השו"ע צריך שיהיה מנין, דהיינו שיהיה פרסומי ניסא.

למדים מכאן שלפרסומי ניסא אפשר לאֶבֶל לצאת מביתו, גם אצלנו יש מצוה של פרסומי ניסא.

ה– הטור [יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה] כותב שאפי' לדבר מצוה כגון מילה וכיוצ"ב אינו יוצא מפתח ביתו.

דברי הטור מבוססים על תשובה של הרא"ש [כלל כ"ז, סי' ב'].

הרא"ש שם מקשה קושיא, שלמה אינו יוצא תוך ז' ימים לדבר מצוה, הרי האֶבֶל חייב בכל המצוות? על כך הוא משיב, שאֶבֶל חייב בכל מצוות, הכוונה דוקא במצוות עשה שבגופו, כגון ציצית ותפילין או למול את בנו. אך ללכת לחופה ולמילה לשמוע את הברכה, הוא רק ענין של גמילות חסידים, ולכך אין ליצאת מפתח ביתו.

החכמת שלמה [אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ד'] נדרש להסבר דברי הרא"ש עקב שנשאל מה דין אשה אבלה בהליכה לשמוע מקרא מגילה? בתחילה הוא רצה לאסור לאשה ללכת, לאור החילוק במצות מקרא מגילה בין איש לאשה. שלפי דעת בעל הלכות גדולות [מובא בתוס', מס' מגילה, דף ד', עמ' א', ד"ה נשים וכו'. שו"ע [אורח חיים, סי' תרפ"ט, סע' ב'], הביא את דעתו בשם יש אומרים, ולכאורה כך פסק הרמ"א [שם]], האיש חייב בקריאת מגילה והאשה חייבת בשמיעת מקרא מגילה. האיש יש לו חיוב של מעשה, אך האשה אין לה חיוב של מעשה, היא רק שומעת, לכן דין האשה דומה לדין שמיעת ברכות החופה. כיון שהחכמת שלמה הבין בתחילה את חילוקו של הרא"ש, שיש חילוק בין מצוה שנצרך מעשה ובין מצוה שאינה נצרכת מעשה. הוא הסביר שבדאורייתא דבר שיש בו מעשה, דוחה לא תעשה, ולכן מצוה של מעשה בודאי ידחה אבלות שהוא מצוה מדרבנן, שהוא שב ואל תעשה. אך במצוה שאין בה מעשה, לא ידחה אבלות שהוא מדרבנן, כמו שאינו דוחה במצות דאורייתא. אך אח"כ הוא חוזר בו ונותן הבנה חדשה לדברי הרא"ש, יש חילוק בין מצוה שתלוי רק בגופו, ובין מצוה שתלוי באחרים. כלומר מצות ציצית ותפילין הן מצוות בגופו. אך לשמוע ברכות החופה, הוא מצוה שתלוי באחרים, שרק האחרים שעושים את החופה גורמים למצוה זו. שאם אין הם עושים חופה, אין כאן שום מצוה. לפי"ז יצא שבשמיעת מקרא מגילה אשה אבילה תוכל ליצאת, כיון שאין המצוה תלויה באחרים, אין המצוה נוצרת בגלל אחרים.

יוצא לפי חילוקו האחרון של החכמת שלמה שיש מקום להתיר לאֶבֶל ללכת לכנס של פרסומי ניסי יום העצמאות ויום ירושלים. כיון שזו מצוה שאינה נוצרת בגלל אחרים, הוא מחוייב בה מכתחילה. כל אחד ואחד חייב לפרסם את ניסי היום, לכבד ולפאר את היום.

ו– יש ראשונים שסוברים שאפשר לאָבֵל לצאת מפתח ביתו למצוה, כל האיסור לצאת מפתח ביתו הוא רק יציאה לרשות [נמוק"י, מס' מועד קטן, דף י"ג, עמ' ב'– מדפי הרי"ף].
יש ראשונים שמתירים להיות בעל ברית בשבעת הימים, ומשמע אפי' להיות סנדק [עיין מרדכי, מס' מועד קטן, סי' תתע"ב], בדבריהם אינו מבואר באיזה ימים מותר לעשות כן, כלומר אם יש חילוק בין ג' ימים ראשונים לשאר הימים. אך בראשון אחר [הגהות אשר"י, מס' מועד קטן, פרק ג', סי' ל"ז, הגה"ה שלישית. גם אור זרוע {הל' אבלות סי' ת"מ}, סובר שמותר לאָבֵל ללכת למול, אבל זה דוקא לאחר ג' ימים ראשונים. תוך ג' ימים ראשונים, רק מותר לו לצאת, אם אין שם מוהל אחר] מובא שאם האדם הוא מוהל, אז תוך ג' ימים ראשונים לאבלו, אין לו לצאת מפתח ביתו, אבל בשאר הימים, יתפלל בביתו ואח"כ ילך לבית הכנסת וימול את הילד. והוא כותב שמותר לאָבֵל להיות בעל ברית, ומשמע שמותר לו ללכת לבית הכנסת. ובפשטות משמע כדין המוהל, דהיינו דוקא לאחר ג' ימים ראשונים. יש ראשונים אחרים [בית יוסף {יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' ג{א}– הוצאת שירת דבורה}, וזה כל שכן מן המנהג שכתב שמותר לאבל ללכת ביום ב' וה' לשמוע את קריאת התורה], שסוברים שמותר גם ללכת למול תוך ג' ימים ראשונים, אפי' שיש שם מוהל אחר.
נראה שדעת השו"ע [יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' ג'], שמתיר לאָבֵל לצאת לשמוע קריאת התורה, שהוא סובר שאין איסור לאָבֵל לצאת מפתח ביתו כשיוצא למצוה.
ברמ"א אין הדברים לגמרי ברורים.
כיון שבמקום אחד [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'], הוא כותב שאסור לצאת חוץ לביתו, דוקא לטייל או למשן ומתן וכדומה, אך אם שלח מושל אחריו, או שעריך לילך בדרך או לשאר דברים הצריכים לו הרבה כגון דבר האבד, מותר לו לצאת, וכן נוהגים.
משמע מדבריו שאין איסור לצאת מפתח ביתו למצוה, אלא רק לטייל וכיוצ"ב.
בעוד מקום [שם, סע' ג'], הוא כותב שאם האָבֵל מוהל או בעל ברית, אז לאחר ג' ימים מותר לאָבֵל ללכת לבית הכנסת שנמצא שם המילה. אך תוך ג' ימים לא יצא, אלא א"כ אין מוהל אחר בעיר. הוא מביא שיש שמקילים אפי' תוך ג' ואפי' אם יש מוהל אחר בעיר.
יוצא שאפי' להיות בעל ברית, כלומר להיות סנדק מותר לצאת מפתח ביתו.
על דברי הרמ"א שכותב שמותר לאָבֵל להיות מוהל או בעל ברית, כותב ביאור הגר"א [יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' ג'] שהבסיס לכך הן דברי הנמוק"י, שסובר שמותר לצאת לדבר מצוה.
הבאתי לעיל את דברי הרמ"א בנוגע לקריאת המגילה, שמותר לצאת מפתח ביתו אם אין מנין בביתו.
יוצא מכל הדברים האלה, שהרמ"א סובר שמותר לאָבֵל לצאת מפתח ביתו לדבר מצוה. אך צ"ע ממה שפסק הרמ"א שאין לאָבֵל לצאת מפתח ביתו לקריאת התורה.
ראיתי שערוך השלחן [יורה דעה, סי' שצ"ג, סע' י"ג] מבאר את החילוק בין יציאה להיות מוהל ובין הליכה לבית הכנסת, שבענין הליכה לבית הכנסת כמה אנשים מתפללים בביתם, אך מילה זו מצוה הכרחית שרק בידו לעשותה.
החכמת אדם [כלל קס"ז, ס"ק ד'] הקשה על דברי הרמ"א שכתב שיש שמקילים לאָבֵל ללכת להיות מוהל אפי' תוך ג', אפי' שיש מוהל אחר בעיר. הרי פסק זה הוא על פי דברי הבית יוסף, שכתב שזה כל שכן מן המנהג שהאָבֵל הולך לשמוע קריאת התורה בשני וחמישי. א"כ איך כתבו הרמ"א, הרי הוא פסק שאין האָבֵל הולך לשמוע קריאת התורה בשני וחמישי? על כך משיב החכמת אדם שהבית יוסף למד את הדבר בכל שכן, לכן יציאה להיות מוהל יותר חמור, נוסף על כך כל האיסור הוא כשיוצא לטייל, לכן בודאי אפשר להקל במילה.

4– יש מקום להתיר לאָבֵל תוך ז' ימי אבלותו, ללכת לבית הכנסת ביום העצמאות וביום ירושלים, כדי שיקרא את ההלל בציבור[4]. רק אם אינו משיג מנין בביתו[5].

5– יש מקום להתיר לאָבֵל תוך ז' ימי אבלותו ללכת לדרוש בכנס שמפרסמים את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים[6]. אם האָבֵל הדורש הוא

יוצא לפי הדברים האלה שיש מקום ללמוד בדעת השו"ע ורמ"א שכל זמן שאינו יוצא לטייל, אלא יוצא למצוה, אין איסור לאָבֵל לצאת מפתח ביתו.

לכן מכל הראיות נראה שביום העצמאות וביום ירושלים האָבֵל יכול ללכת לכנס שמפרסמים את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים.

אך יש לפקפק על הראיות שהבאתי, כיון שבודאי פורים הוא יותר חמור מיום העצמאות ויום ירושלים, ולכן אי אפשר ללמוד לגמרי מפורים. נוסף על כך לא ברור לי לגמרי אם יש כאן ממש מצוה, שכבר כתבתי לעיל שנראה לי שאין חיוב לפרסם את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים, שהחיוב של פרסום הנס, הוא דוקא בנס שיוצא מגדר הטבע. לכן כתבתי שאין אני מורה בענין הזה לא לקולא ולא לחומרא, ויש לשאול רב שמורה הוראה.

[4] המסקנה הזו בנויה על הדברים שהובאו, ונראה שכאן יש יותר מקום להקל, כיון שהוא דומה לדין של יציאה לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה. שיש מ"ד במס' מגילה [דף י"ד, עמ' א'] שקריאת המגילה היא ההלל. גם יש להוסיף את דברי החכמת אדם שהובאו לעיל שסובר שמותר ללכת לבית הכנסת להתפלל.

ואע"פ שנכתב לקמן שלפי מה שנקטתי שאין חיוב לומר הלל, אז אין לומר הלל בבית האָבֵל, אלא יש לומר פסוקי הודאה ושבח, בכ"ז בהליכה לבית הכנסת יש פרסום הנס, ולכן יש בכך מצוה. הרי בביתו צריך לומר פסוקי הודאה ושבח, ויש לאומרם בציבור, כדי לפרסם את הנס. לכן צריך ללכת לבית הכנסת כדי לאומרם בציבור, אלא א"כ יש לו מנין בביתו. ואע"פ שנכתב לעיל שאין חיוב לפרסם את הנס, בכ"ז נכתב שהוא דבר שראוי לעשות, וכן אינו ברור לי לגמרי שאין חיוב לפרסם את הנס ביום העצמאות ויום ירושלים, ולכן בודאי יש בכך הליכה לדבר מצוה.

[5] הוזכר לעיל שאפי' לקריאת המגילה אין האָבֵל יוצא אם משיג מנין בביתו.

[6] כמובן שחלק מן הדברים האלה מבוססים על הנאמר לעיל בהל' 3. אך כאן יש יותר מקום להקל.

א– נפסק בשו"ע [יורה דעה, סי' שפ"ד, סע' א'] שאָבֵל כל שבעת הימים אסור בלימוד תורה, ואם רבים צריכים לו ללמוד ממנו, אז מותר, ובלבד שיאמר לאחר והאחר לתורגמן והתורגמן ישמיע לרבים.

ערוך השלחן [שם, ס' ו'] כותב שהסיבה שצריך שיאמר לאחר והאחר לתורגמן, היא כדי לעשות שינוי, ובזמננו לא שייך דין זה. ר' ירוחם [ראיתי דבריו בספר דברי סופרים, יורה דעה, סי' שפ"ד, ס"ק ח'] כותב שבאותו זמן שהיה לרב תורגמן שהיה משמיע דבריו לרבים, היה אסור להעמיד תורגמן כלומר שיאמר הוא לתורגמן, אלא הרב שהוא אָבֵל אומר לאחר בלחש והאחר אומר לתורגמן והתורגמן משמיע לרבים. ספר דברי סופרים [יורה דעה, סי' שפ"ד, ס"ק ח'] כותב שמשתמע מדברי ר' ירוחם שבזמן הזה שדורשים בלי תורגמן יכול לדרוש בעצמו.

ב– בדק הבית [יורה דעה, סי' שפ"ד, סע' ה'– הוצאת שירת דבורה] מביא בשם ארחות חיים שמלמד תינוקות דינו כרבים צריכים לו, ומותר לו ללמד. כך פוסק הש"ך [שם, ס"ק ב'] להלכה [הוא מביא שכן כתב הרש"ל].

רב, והוא גם מדבר בעניני תורה, יש להתיר לו רק לאחר ג' ימים לאבלותו[7].

6- אָבֵל על אביו ואמו אין לו ללכת כל הי"ב חודש לכנס של יום העצמאות ויום ירושלים, שיש שם שירים בכלי זמר וריקודים. כשאָבֵל על שאר קרובים, אין לו ללכת כל הל' יום[8].

ג- הרמ"א [יורה דעה, סי' שפ"ד, סע' א'] פוסק שאָבֵל יכול לפסוק באיסור והיתר ליחיד השואל אותו אם אין אחר אלא הוא וצריכים לו.

ד- בסוגיא במס' מועד קטן [דף י"א, עמ' ב'] מובאת מחלוקת תנאים אם אומן שנצרך לרבים, מותר לו לעשות אומנתו, גם כשהוא אָבֵל. יש מחלוקת ראשונים בפסיקת הדבר [עיין טור, יורה דעה, סי' ש"פ, סע' ה'- הוצאת שירת דבורה]. נקודת המחלוקת היא אם מדמים לימוד תורה לאומן, שבלימוד תורה שנצרך לרבים מותר.

השו"ע ורמ"א השמיטו את ההיתר שאומן של רבים מותר לו לעשות אומנתו גם באבלותו. אך אולי אפשר לצרף בכל אופן את הדעה שמתירה אפי' אומנות לצורך רבים, שכאן אינו מדובר על אומנות שהאָבֵל עושה מלאכה, הוא רק דורש בעניני יום העצמאות ויום ירושלים.

ה- חֹשֶׁדֵי חמד [חלק ו', מערכת אבלות, אות ל"ג] דן בדינו של אָבֵל שמנגן בחבורת מנגנים אם מותר לאָבֵל ללכת לנגן בליל הושענה רבה. יש להעיר ששם מדובר שנפטר לו המת תוך חג סוכות, ולכן הוא מביא שם בשם זרע האמת שאחד מן הצדדים להקל הוא משום שאם הוא לא ילך לנגן יכול להיות בזה אבלות בפרהסיא. שו"ת זרע אמת עוד מצרף את דעת הרמב"ם שסובר שאפי' דברים שבצנעא אינם נוהגים כשמת מתו בחול המועד. ולכאורה לפי הטעמים האלה אין מקום ללמוד לנידון דידן, אך שו"ת זרע אמת עוד מצרף את הדין של אומן שרבים צריכים לו. על זה מקשה חֹשֶׁדֵי חמד שאין דין זה מוסכם שמשווים אומנות לתלמוד תורה. חֹשֶׁדֵי חמד כותב שאולי ספר זרע אמת סובר שכיון שדבר זה הוא לצורך דבר מצוה, כלומר זכר לשמחת בית השואבה, אז יש לדמותו לתלמוד תורה, ולכן מותר לכו"ע.

לאור זה נראה בודאי שיש להתיר במקרה שלנו.

[7] אפי' במלמד תינוקות יש מחלוקת אחרונים, שיש שאומרים שמותר אפי' ביום ראשון [כך משמע מדברי הש"ך, סי' שפ"ד, ס"ק ב'. עיין ערוך השלחן, סי' שפ"ד, סע' ו'], אך יש שאומרים שדוקא מותר לאחר ג' ימים [עיין ט"ז, שם, ס"ק א']. ואפי' שדעת ערוך השלחן [שם, סע' ו'] שאפשר לסמוך על הדעה המקילה, בכ"ז במקרה דידן, נראה שיש להחמיר. כיון שאין כאן מלמד תינוקות, ונראה שהרב הדורש הוא בדרגה יותר פחותה ממלמד תינוקות. נוסף על כך התרתי שילך לדרוש מצד דברי חֹשֶׁדֵי חמד בזה שהולך לנגן, ושם מבואר שאפי' הדעה המקילה שמתירה לו לנגן, הוא דוקא לאחר ג' ימי אבלותו [עיין בחֹשֶׁדֵי חמד, חלק ט', מערכת אבלות, אות ל"ג. פאת השדה, מערכת אבלות, סי' י"ג].

[8] אין שום מקור בש"ס שיש איסור לאָבֵל לשמוע כלי זמר. אך יש כמה סוגיות שמשם לומדים על כך שאָבֵל אסור בשמחה [עיין מס' מועד קטן, דף כ"ו, עמ' ב'- איסור החזקת תינוק בחיקו,מפני שמביאו לידי שחוק ומתגנה על הבריות. עיין מס' מועד קטן, דף כ"ב, עמ' ב'- איסור הליכת אָבֵל לבית השמחה].

מובא בטור [יורה דעה, סי' שע"א, סע' ג'- הוצאת שירת דבורה] שהרמב"ן ורא"ש אסרו ליכנס לחתונה בין בשעת אכילה ובין בשעה שעסוקים שם במזמוטי חתן וכלה. רש"י [מס' חגיגה, דף י"ד, עמ' ב'] מסביר שמזמוטי חתן, הכוונה מיני שחוק שמשחקים לפני החתן וכלה.

7– אם השירים וריקודים הם במקום אחר מן הדרשות, האֵבֶל יכול ללכת למקום הדרשות, אפי' ששומע מן הצד את השירים, ואפי' תוך ז' ימי אבלותו[9].

רמ"א [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ג'] פוסק שאין ליכנס לבית החתונה כלל בשעה שעסוקים במזמוטי חתן וכלה.

האחרונים נוקטים כדבר פשוט שאין לאֵבֶל לשמוע כלי זמר [עיין חכמת אדם, כלל קס"ו, ס"ק ב'. ערוך השלחן, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' י"ב. גשר החיים, חלק א', פרק כ"א, סי' ח', אות ג'. ילקוט יוסף הל' אבלות, סי' ל"ח, סע' א'. פני ברוך, סי' כ', סע' ל"א].

באחרונים מבואר החילוק בין אָבֵל על אביו ואמו ובין אָבֵל על שאר קרוביו. שאָבֵל על אביו ואמו אסור לו לשמוע שירים מכלי זמר י"ב חודש, ואָבֵל על שאר קרוביו אסור ל' יום [עיין חכמת אדם, כלל קס"ו, ס"ק ב'. ילקוט יוסף, הל' אבלות, סי' ל"ח, סע' א'. ספר פני ברוך, סי' כ', סע' ל"א]. רואים את החילוק הזה בין אָבֵל על אביו ואמו לאָבֵל על שאר קרוביו בדין שמחה, בנוגע לדין של הליכה לבית משתה. שאָבֵל על שאר קרוביו מותר לאחר ל' יום, ואָבֵל על אביו ואמו אסור י"ב חודש [עיין מס' מועד קטן, דף כ"ב, עמ' ב'. שו"ע, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'].

[9] הטעם להיתר זה, הוא משום:

א– יש לדמות במקצת את המקרה שלנו למקרה של אָבֵל שהולך לשמוע את ברכות החופה, כלומר רק הולך לחופה, ואין הוא הולך לסעודה.

יש מחלוקת ראשונים אם מותר לאָבֵל ללכת לבית המשתה ליסב שם, רק לא יאכל שם, שיש ראשונים שסוברים שאין שמחה בלי אכילה ושתיה [עיין תוס', מס' מועד קטן, דף כ"ב, עמ' ב', ד"ה ולשמחת מריעות. עיין בטור, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה].

השו"ע [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב''] מביא מחלוקת הפוסקים אם מותר לאָבֵל ליכנס לחופה שלא בשעת האכילה, רק כדי לשמוע את הברכות. על הדברים האלה מגיה הרמ"א שמחלוקת הפוסקים היא דוקא בכה"ג שהחופה נמצאת במקום שאוכלים, כלומר במקום השמחה. אך אם החופה נמצאת בבית הכנסת שרק מברכים שם את הברכות, ואין שם שמחה כלל, אז מותר לאָבֵל ליכנס לשם לאחר ז' ימים, ויש אומרים לאחר ל' ימים. הוא מביא שיש מקומות שמחמירים שאין האָבֵל נכנס כל י"ב חודש לחופה, אפי' רק לשמוע את הברכות.

רואים כאן שיש מתירים ללכת למקום שאין שם את השמחה. כלומר אין כאן איסור מצד שמחת אָבֵל, כיון שאין זו מקום השמחה.

ב– שו"ת הר צבי [אורח חיים, חלק א', סוף סי' קכ"א] כותב בדין אָבֵל שהולך לחתונה: "והעיקר הוא שלא ישב האבל בתוך המסובים, אבל להכנס במקום שיש קול זמרה אין חשש". רואים מדבריו שאין איסור שהוא שומע כלי זמר, אלא רק אם הוא נמצא במקום של הכלי זמר.

ג– שו"ת מהר"ם שיק [יורה דעה, סי' שס"ח] דן בדין של אחד ששכר אומן שילמד את בניו חכמת מוזיקה, ובינתיים מתה אם ילדיו. המהר"ם שיק בתחילה רצה להתיר, כיון שיש לומר שכל מה שחז"ל אסרו שמחה לאָבֵל, הוא דוקא אם מכוין לשמחה, אך כאן שלומד אומנות, אז בעבודתו טרוד, ואינו מכוין לשמחה, אלא רק לדעת את האומנות, ולכן הוי דבר שאינו מתכוין. אך הוא כותב שמכל הדיונים בסי' שצ"א משמע שאין זה נכון, ששם נראה שאפי' שאינו מתכוין לשמחה, בכ"ז אסור לו ללכת למזמוטי חתן וכלה [עיין שו"ע, סי' שצ"א, סע' ב']. לכן הוא כותב שצריך לומר שהאיסור ללכת למקום שיש שמחה, אפי' שאינו מתכוין לשמחה, היא משום כבודו של מת, שאין לדעת אם מכוין לשמחה או לא, והרואה סובר שמכוין לשמחה, לכן

יש בזה בזיון למת. המהר"ם שיק רצה לומר שאולי אם לומד אומנות כדי להחיות את נפשו יהיה מותר, כיון שהוא לצורך נפש, ומתירים זאת. אך בכה"ג שלומד את המוזיקה סתם, יש בזה איסור.

דיון דומה לכך מובא בשֶׁדֵי חמד [חלק ו', מערכת אבלות, פאת השדה, מערכת אבלות, סי' י"ג], הוא מביא שאלה של אחד שלמד לנגן ובתוך הזמן שלמד מתה אמו, השאלה אם מותר לו להמשיך וללמוד או לא. שאם יפסיק, יאבד את כל מה שלמד. השֶׁדֵי חמד מביא את כל דברי השואל, ושם השואל כותב שהמנהג שראה שיש כמה אנשים שנזהרים מלנגן כל השנה, אבל השואל כותב שאין לזה סמך וסעד לא מן השו"ע ולא מן האחרונים. השואל כותב שאולי לגבי ל' יום, אפשר ללמוד שיהיה אסור, ולהשוות את הדין הזה לדין של שבוע שחל בו ט' באב, וכפי המנהג שלנו, שלא לשמוע שירים באותם ימים. אך השואל מביא מספר עיקרי הד"ט [אורח חיים, סי' ל"ו, אות כ"ב] שכותב שלאָבֵל על שאר קרוביו לאחר ז' ימים, וכן לאבל על אביו ואמו לאחר ל' יום, מותר לנגן בפורים לשמח אחרים וכל שכן אם ילך לנגן לשמחת מצוה. יוצא לפי דבריו שרק התיר לשיר שירים לשמח אחרים, ורק לצורך שמחת מצוה. מנגד לכך השואל מביא מדברי השֶׁדֵי חמד במקום אחר, שהשֶׁדֵי חמד צידד להתיר לנגן בשמחת בית השואבה, אפי' בתוך ז' ימי אבלו [הבאתי דבריו לעיל]. לאחר שמביא השֶׁדֵי חמד את דברי השואל, הוא מביא שהרב המ"ץ בעיר של השואל כתב שחזר על כל צדדים של השו"ע ולא מצא לא לאסור ולא להתיר, ורק מהדיוקים של האחרונים. על כל הדברים האלה משיב השֶׁדֵי חמד על פי דברים שכתב במקום אחר [חלק ו', מערכת אבלות, סי' רט"ו], שם הביא מספר זכור לאברהם שכותב שמנגן העיר בחתונות, אם הוא אָבֵל אסור לו לנגן בתוך הל' יום, אבל תוך הי"ב חודש מותר לו. יוצא לפי"ז שאפי' לשמחת מצוה אסור תוך ל' יום. אך השֶׁדֵי חמד מביא משו"ת זרע אמת שדן בדין אָבֵל אחד שבא לנגן בליל הושענה רבה, וכותב שאם מדובר לאחר ז' ימים, אפשר לצדד להתיר, כיון שלא אסרו ליכנס לבית המשתה אלא לסעודה, אך ליכנס בלא סעודה מותר לדעת התוס', ואפי' לדעת הרמב"ן והרא"ש [שהטור פסק כדבריהם], אין איסור ליכנס אלא בשעת אכילה, או בשעה שעוסקים במזמוטי חתן וכלה. והרמ"א פסק כדברים האלה והתיר לאדם ליכנס ולברך בחופה. הבין שו"ת זרע אמת שלפי הרמ"א מותר לאדם גם לנגן את הברכות. כותב שו"ת זרע אמת, שאפי' שיש מ"ד שכל זה מותר רק לאחר ל' יום, בכ"ז יש בזה מחלוקת, והלכה כדברי המיקל באָבֵל, ולכן מותר לאחר ז' ימים. על פי הדברים האלה השֶׁדֵי חמד רצה להתיר לזה שלומד שיוכל ללמוד לנגן, כיון שאין זה מקום שמחה ומקום אכילה ושתיה, והיה מדובר לאחר ל' יום לאבלותו. אך הוא כותב שכיון שמנהג מקומו להחמיר שאין מנגנים כלל תוך י"ב חודש, הרי לא נעשה מעשה. לאחר כתיבת הדברים האלה, השֶׁדֵי חמד מביא תשובה שהשיב לו הרב אברהם צבי הכהן זצ"ל שכתב שלכאורה אם אין האדם מתענג מן השירים, כלומר שהוא מנגן לאחרים בשביל פרנסתו, אז צריך להיות מותר, כיון שלא גרע מרחיצה שאם אינו מכוין לתענוג רק להעביר את הזוהמא, מותר. כיון שהולכים אחר הכוונה, וכותב שאין זה דומה לדין של החזקת תינוק בחיקו, היות ששם אין כוונה אחרת, זאת אומרת בהחזקת התינוק אין כוונה מיוחדת, ולכן יש חשש שיבוא לידי שחוק. אך במקרה שמנגן לשם פרנסה, יש לו כוונה מיוחדת לא בשביל שחוק. לכן הרב אברהם צבי הכהן זצ"ל רצה להתיר לאָבֵל לנגן אפי' תוך ז' ימים לאבלותו, אם הוא לאחר ג' ימים הראשונים.

יוצא מכאן שאפי' כשהאָבֵל בעצמו מנגן מתירים לו ללכת לנגן. לכן יש ללמוד מזה לנידון דידן, שהאָבֵל רק שומע מן הצד.

8– מותר לאָבֵל ללכת לכנס שמפרסמים ניסי יום העצמאות ויום ירושלים, אפי' שבאותו מקום שאומרים את הדרשות יש גם שירים וריקודים. רק צריך שבזמן שהאָבֵל נמצא שם ושומע את הדרשות אין שירים וריקודים[10]. אך נראה שיש להתיר רק לאחר ז' ימי אבלותו[11].

9– המנגן בלהקה שהוזמנה להופיע במסיבת יום העצמאות, ואירעה לו אבלות, בין שאָבֵל על אביו ואמו ובין שאָבֵל על שאר קרוביו יש מקום להתיר לו ללכת לנגן לאחר שעברו עליו ג' ימי אבלות, אך עדיף שילך רק לאחר שעברו ז' ימי אבלות, והטוב ביותר שילך רק לאחר שעברו ל' יום. האמור הוא כשאָבֵל על אביו ואמו, כשאָבֵל על שאר קרוביו, בכל גווני, מותר לו ללכת לאחר שעברו עליו ז' ימי אבלותו[12].

הסיבה שכתבתי שמותר ללכת אפי' תוך ז' ימי אבלותו, אע"פ שבדין המנגן יש מחלוקת בין האחרונים. כיון שיש לסמוך על דברי הרב אברהם צבי הכהן, ונוסף על כך יש מקום גדול לחלק בין המקרה של המנגן ובין המקרה שלנו. שבמקרה של המנגן הוא נמצא במקום השירים, אין השירים באים מן הצד, הוא נמצא ממש במקום השמחה. אך כאן השירים באים מן הצד, ואין האָבֵל רוצה לשמוע את השירים. יש לדמות את הדברים לאָבֵל שנמצא בביתו ושומע שירים מבחוץ, אין הוא צריך לאטום את אזניו וכיוצ"ב. וכן אין לדמות מקרה זה למקרה של אָבֵל שהולך לחופה, ששם הדעה המקילה שהרמ"א הביא, שמותר לאחר ז' ימי אבלותו. שהרי כבר חילקתי לעיל בין המקרה של הליכה לחופה ובין הליכה לכנס של יום העצמאות ויום ירושלים. שהליכה לחופה אין זו מצוה שבגופו, זו מצוה שתלויה באחרים, ואין ללכת תוך ז' ימי אבלותו. נוסף על כך יש לומר שבחופה יש שמחה גדולה מאוד, אך כאן שהשירים באים מן הצד, אין שמחה כל כך גדולה.

[10] הרמ"א [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ג'] הסביר שמה שכתב השו"ע שיש מחלוקת אם מותר לאָבֵל ליכנס לחופה, הוא דוקא כשנכנס לבית שיש שם את השמחה בשעה שעומדים במזמוטי חתן וכלה. מבואר שכל האיסור הוא דוקא כשנכנס בשעה שיש שמחה. אך אם אינו נכנס בשעה שיש שמחה, אז יש לזה הדין של הליכה לחופה בבית הכנסת, ששם אין שמחה. בדין הזה הרמ"א פסק שיש אומרים שיכול ללכת לאחר ז' ימי אבלות, ויש אומרים לאחר ל' ימי אבלות.

גם הבאתי לעיל את דברי שו"ת זרע אמת שעל פי דברי הרמ"א האלה התיר לנגן בליל הושענה רבה, אם היה לאחר ז' ימי אבלותו. הוא הסביר שכל האיסור ליכנס הוא בשעה שעוסקים במזמוטי חתן וכלה.

[11] כאן יש להחמיר יותר, כיון שהוא נמצא במקום השמחה, ולכן יש להתיר רק לאחר ז' ימי אבלותו כדעה המקילה ברמ"א וכפי דעת שו"ת זרע אמת בדין המנגן בהושענה רבה.

[12] המסקנה הזו מבוססת על דברי השֵדֵי חמד שהובאו לעיל. ששם התבאר שלדעת הרב אברהם צבי כהן זצ"ל מותר לאָבֵל ללכת לנגן לאחר שעברו עליו ג' ימי אבלות. שו"ת זרע אמת התיר לאחר שעברו עליו ז' ימי אבלות. השֵדֵי חמד התיר לאחר שעברו ל' יום. במקרה של השֵדֵי חמד מדובר שהמנגן היה אָבֵל על אביו ואמו.

יש לדמות במקצת את הדיון שלנו לדיון שמובא בדרכי משה [יורה דעה, סי' שצ"א, אות ב'] שכותב שהיה לו מעשה שהוא היה אָבֵל על אמו, ובירך את ברכת האירוסין תחת החופה.

הדרכי משה כתב את הדברים האלה למהר"ם מפדאו"ה. ומהר"ם מפדאו"ה הסכים עמו, רק כתב שיש מקומות שמחמירים שאין הָאֵבֵל נכנס לבית האירוסין. כדברים האלה פסק הרמ"א [שם, סע' ג'], שהָאֵבֵל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת וכן יכול להכניס החתן כדרך ארצנו ששני אנשים מכניסים את החתן תחת החופה, אך רק לאחר ל' יום.

נחלקו האחרונים בהסבר דברי הרמ"א, אם מה שכתב שמותר לאחר ל' יום מתייחס גם לדין הרב שמברך או רק לדין האנשים שמכניסים את החתן תחת החופה. יש אחרונים שסברו שמדובר גם בדין של הרב שמברך [עיין קיצור שלחן ערוך, סי' רי"ב, סע' ד']. אך יש אחרונים שסברו שמדובר דוקא על הדין של האנשים שמכניסים את החתן תחת החופה, אך הרב שמברך יכול לברך לאחר שעברו ז' ימי אבלות [עיין גשר החיים, חלק א', פרק כ"א, סי' ח', אות ד'. פני ברוך, סי' כ', סע' י"ח].

לכן נראה שאפשר לסמוך על דעת המקילים ולהתיר לאחר ז' ימים.

החילוק בין שהָאֵבֵל על אביו ואמו ובין שהָאֵבֵל על שאר קרוביו בנוי על מחלוקת הב"ח וש"ך. בדין של הליכה לחופה לשמוע את הברכות, יש מחלוקת בין הב"ח לש"ך, אם הרמ"א שהתיר ללכת לאחר ל' יום, דיבר דוקא על הָאֵבֵל על אביו ואמו, אבל הָאֵבֵל על שאר קרוביו, מותר לאחר ז'. או שהוא דיבר גם על הָאֵבֵל על שאר קרוביו, שמותר להם ללכת רק לאחר ל' ימי אבלות. הב"ח [יורה דעה, סי' שצ"א, אות ד'] כתב שמדובר דוקא בהָאֵבֵל על אביו ואמו, אך הָאֵבֵל על שאר קרוביו מותר תוך ל' יום, לאחר ז' ימי אבילות. אך נראה מדברי הש"ך [שם, ס"ק ג' וה'. ש"ך דן שם בשתי מקומות שהב"ח כותב שהדין הזה של הרמ"א הוא דוקא בהָאֵבֵל על אביו ואמו, ולא בהָאֵבֵל על שאר קרוביו. עכשיו בדיון שלנו, אין הש"ך מעיר על כך דבר, אבל נראה שלפי שיטתו כפי שהוא מבאר בדברי הרמ"א, גם כאן אין חילוק בין הָאֵבֵל על אבל ואמו לְהָאֵבֵל על שאר קרוביו] שחולק עליו, וסובר שלפי הרמ"א מדובר גם בהָאֵבֵל על שאר קרוביו.

הפתחי תשובה [שם, ס"ק ג'] מביא שהנודע ביהודה [מהודרא קמא, יורה דעה, סי' ק'] כתב שדברי הב"ח מוכרחים, כיון שבודאי אבלות על אביו ואמו תוך י"ב חודש, הוא יותר חמור מאבלות על שאר קרוביו תוך ל' יום. שהרי סעודת מֵריעות [סעדות חברים], אפי' שחייב לפרעה [לפרוע את הסעודה, כלומר שעשו לו סעודה, ועכשיו צריך להחזיר סעודה לאלו שעשו לו סעודה], אסור באבלות על אביו ואמו תוך י"ב חודש, וכשאבל על שאר קרוביו מותר תוך ל' יום. לכן כיון שרואים שהָאֵבֵל על אביו ואמו יכול ללכת לחופה לאחר ל' יום, אז הָאֵבֵל על שאר קרוביו, יכול ללכת תוך ל' יום, לאחר ז' ימי אבלותו [גם חידושי רעק"א [יורה דעה, סי' שצ"א, על דברי הש"ך ס"ק ג'] כותב כדברי הנודע ביהודה].

הב"ח וש"ך נחלקו גם בנוגע לדין הָאֵבֵל שמכניס את החתן תחת החופה. דעת הב"ח [יורה דעה, סי' שצ"א, אות ד'] שהָאֵבֵל על שאר קרוביו מותר לאחר ז' ימים, דעת הש"ך [שם, ס"ק ה'] שמותר לאחר ל' יום. גם על הדין הזה מפנה הפתחי תשובה [שם, ס"ק ז'] לדברי הנודע ביהודה, כלומר גם בדין הזה מסכים הנודע ביהודה עם דברי הב"ח.

לכן נראה שאפשר לסמוך על דעת המקילים ולהתיר לאחר ז' ימים.

יש להוסיף שהפסק כאן בנוי על היסוד שכבר ביארתי לעיל שהסעודות והמסיבות שעושים ביום העצמאות ויום ירושלים, יש להם גדר של סעודות מצוה. כיון שהן באות לפרסם את ניסי יום העצמאות ויום ירושלים. סעודה שעושים כדי לפרסם את הנס שעשה ה' לאדם או לציבור, היא בגדר סעודת מצוה. נראה לי שמסיבת שמחת בית השואבה אינה יותר חמורה ממסיבת יום העצמאות ויום ירושלים.

10– נראה שאלו הנוהגים כדעת הרמ"א שבזמן אבלותם אין יוצאים מביתם לשום סעודה, אפי' לסעודת מצוה, כן יש להם לנהוג בנוגע לסעודת יום העצמאות ויום ירושלים. לכן, אָבֵל על אביו ואמו אסור לו לצאת מביתו לסעודת יום העצמאות ויום ירושלים כל הי"ב חודש, אָבֵל על שאר קרוביו אסור כל הל' יום[13]. אך יכול לעשות סעודה בתוך ביתו,

---

[13] יש כמה סוגיות שבהן יש דיון בהליכה לסעודת שמחה. בסוגיא במס' מועד קטן [דף כ"ב, עמ' ב'] מובא: "על כל המתים כולן – נכנס לבית השמחה לאחר שלושים יום, על אביו ועל אמו – לאחר שנים עשר חדש. אמר רבה בר בר חנה: ולשמחת מריעות. מיתיבי: ולשמחה ולמריעות שלושים יום! – קשיא. אמימר מתני הכי: אמר רבה בר בר חנה, ולשמחת מריעות – מותר ליכנס לאלתר. – והא תניא: לשמחה שלושים, ולמריעות שלושים! – לא קשיא; הא באריסותא, הא – בפורענותא".

אך בסוגיא במס' שמחות [פרק ט', הל' ט"ו] מובא: "על כל המתים כולן, אסור לילך לבית המשתה עד שישלימו לו שלושים יום, על אביו ועל אמו כל שנים עשר חודש, אלא אם כן היתה משתה של מצוה".

גם בסוגיא בירושלמי במס' מועד קטן [פרק ג', סוף הל' ח'] כתוב: "על כל המתים הוא אסור לילך בסעודה עד שלשים יום על אביו ועל אמו עד שנים עשר חדש אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר".

הראשונים דנו בסתירה בין הסוגיות, שהרי בסוגיא בבבלי במס' מועד קטן, משמע שאסור ליכנס לסעודת מצוה יותר מסעודת רשות. אך מן הסוגיא במס' שמחות וכן בסוגיא בירושלמי, משמע שמקילים יותר בסעודת מצוה מסעודת רשות.

יש ראשונים שהסבירו שהכוונה בירושלמי ובמס' שמחות שמותר ליכנס לסעודת מצוה, היא לסעודה שמשיא יתום ויתומה, שאם לא יכנס לסעודה הם לא יתחתנו, ודוקא בכה"ג הותר לאָבֵל ליכנס, ודוקא לאחר ל' יום. יש ראשונים שאפי' חולקים על כך, וסוברים שאפי' בכה"ג אסור לאָבֵל ליכנס לסעודת חתונה, והם סוברים שחבורת מצוה שמוזכר בירושלמי הכוונה לסעודת קידוש החודש או אכילת קדשים ופסח [עיין בטור {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'–הוצאת שירת דבורה}, שמביא בענין הזה מחלוקת הרמב"ן וראב"ד. הראב"ד נוקט שמותר ליכנס לסעודה כשמשיא יתום ויתומה, הרמב"ן אוסר אפי' בכה"ג. הבית יוסף שם מבאר שלדעת הרמב"ן חבורת מצוה, הכוונה לסעודת קידוש החודש או אכילת קדשים ופסח]. אך יש ראשונים שסוברים שמותר ליכנס לכל סעודת מצוה, אפי' לסעודת חתונה [התוס' {מס' יבמות, סוף דף מ"ג, עמ' ב'}מביא את דעת ר' יוסף, שסובר שדוקא סעודת רשות נאסרה, אבל סעודת מצוה מותרת, ואפי' נוטה לומר שמותר תוך ל' יום גם כשאָבֵל על אביו ואמו. ערוך השלחן {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ז'}, מביא את דברי הסמ"ג שהביא בשם ר' יוסף ור' יהודה שאמרו מפי ר' יעקב ור' יצחק שהיו מתירים לבא לסעודת חתן, על פי דברי הירושלמי שמותר לאָבֵל ליכנס לחבורת מצוה. כלומר הם דוקא היו אוסרים סעודות של רשות, אך כל סעודת מצוה מותרת. ערוך השלחן כותב שאע"פ שהדעה הזאת לא מובאת בטור ושו"ע {שהם לא הזכירו דעה שמתירה סעודת חתן}, בכ"ז סעד גדול הוא אם יש ספק בדבר. ספר דברי סופרים {יורה דעה, סי' שצ"א, ס"ק כ"ז}, מביא ששו"ת פנים מאירות כתב שמי שסומך על דברי ר' יוסף יש לו על מי לסמוך]. יש ראשונים הסוברים שאסור לאָבֵל ליכנס לסעודת חתונה, אך לסעודת מצוה שאין בה שמחה, מותר [יש מחלוקת ראשונים בדין כניסה לסעודת ברית מילה. תוס' {מס' מועד קטן, דף כ"ב, עמ' ב', ד"ה ולשמחת מריעות}, מביא בשם הר"א בשם ר'

שמשון שלסעודת ברית מילה מותר ליכנס, שאינה נחשבת שמחה. כיון שנאמר במס' כתובות {דף ח', עמ' א'}, שלא מברכים בסעודת ברית מילה ברכת שהשמחה במעונו, משום שטרודים ואין שמחה. אך התוס' מביא שלר"א לא היה פשוט דבר זה, כיון שסבר שסעודת ברית מילה גרע מסעודת מֶריעות [סעודת חברים]. הוא סבר שאסור אפי' לאכול עם המשמשים. תשובות מיימוניות {ספר שופטים, סי' י"ט}, סובר שמותר ליכנס לסעודת ברית מילה, כיון שלא חוי שמחה, שמבואר בסוגיא במס' כתובות שלא מברכים בסעודת ברית מילה ברכת שהשמחה במעונו, משום צער התינוק, ולכן אין זו שמחה גמורה. אך כנגד לכך כתב המרדכי {מס' מועד קטן, סי' תתצ"א}, בשם ר' טוביה שאין לאָבֵל ליכנס לסעודת ברית מילה, כיון ששייך בו שמחה, שכתוב "שש אנכי על אמרתך וגו'". לכן רק מותר בסעודת מצוה שאין בה שמחה, כגון קידוש החודש, עיבור השנה, כפי מה שמבואר בירושלמי לעיל. נמוק"י {מס' מועד קטן, דף י"ד, עמ' א'– מדפי הרי"ף}, מסביר שסעודת המצוה שהותרה במס' שמחות, היא דוקא כשמשיא יתום ויתומה שאם לא יכנס, יתבטל המעשה, וגם הותרה סעודת מצוה שאין בה שמחה, כגון ברית מילה, שיש צער התינוק. ערוך השלחן {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ו'}, מסתפק בדעת הנמוק"י אם מה שכתב שמותר ליכנס לסעודת ברית מילה, הוא דוקא סעודת ברית מילה, כיון שיש שם צער התינוק. אך בסעודת פדיוק הבן, או בר מצוה וסעודת מצוה אחרת, יהיה אסור, כיון שאין שם את הטעם של צער התינוק. או שנאמר שמה שכתב משום צער התינוק, הוא רק סימן בעלמא, וכוונתו לומר שאינו אסור רק סעודת נישואין ששם אומרים שהשמחה במעונו, ולכן בכל הסעודות יהיה מותר. נראה לערוך השלחן כצד השני. גם מדברי הראבי"ה {הל' אבל, סי' תתמ"א}, משמע שסובר שמותר לכל סעודת מצוה. דוקא אסור לסעודת נישואין, שיש שם ריקוד ושחוק. תרומת הדשן {סי' רס"ח}, מביא בשם ריב"א שאָבֵל מותר לאכול בסעודת מילה, אפי' תוך ז' ימים אבלותו, אך אין לו לצאת מפתח ביתו, וכן יש היתר בפדיון הבן].

הרמ"א {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'}, פוסק כדעה שמותר לאָבֵל ליכנס לסעודה כשמשיא יתום ויתומה, ואח"כ הוא פוסק שמותר לאָבֵל ליכנס לסעודת מצוה שאין בה שמחה, כגון סעודת ברית מילה וסעודת פדיון הבן. אך הוא מביא שיש אוסרים סעודת ברית מילה, ועוד הוא כותב שהמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חודש, אם הסעודה חוץ לביתו. אך אם הסעודה בביתו, מותרת סעודת ברית מילה וכל סעודה שאין בה שמחה [גם הב"ח {שם, אות ד'}, מביא את המנהג שאין האָבֵל נכנס לסעודה מחוץ לביתו כל י"ב חודש].

האחרונים ביארו מה המקור למנהג שהביא הרמ"א:

ערוך השלחן [שם, סע' י'], מבאר שהמנהג הוא כדעת הראב"ד שסובר שסעודת מצוה גרועה יותר מסעודת רשות. הראב"ד סובר שכל סעודת מצוה אסורה, לא רק סעודת חתונה. אך הרמ"א חושש לשתי הדעות, כלומר הוא אוסר כל סעודה, סעודת רשות וגם סעודת מצוה. כלומר כדעת הראב"ד שסובר שסעודת מצוה יותר חמורה, וכדעת הסמ"ג שסובר שסעודת רשות יותר חמורה, וכל סעודת רשות אסורה.

ספר דברי סופרים [שם, ס"ק ל"ג] מבאר שהמנהג כדעת ר"א בתוס' שהוא הסתפק שאולי סעודת ברית מילה גרע מסעודת מריעות. ספר דברי סופרים מסביר שהמנהג בנוי על החשש שאין אנחנו יודעים אם יש בסעודת מצוה, שמחה כמו בסעודת מריעות או לא. אך החמירו בכך רק חוץ לביתו, כיון ששם יש יותר שמחה.

על פי הדברים האלה נכתב, שאלו שנוהגים כדעת הרמ"א אינם יכול ללכת לסעודת יום העצמאות ויום ירושלים, אם היא מחוץ לביתו.

קרוביו[14]. יש לציין שאין דין זה ברור לי לגמרי, ויש מקום להתיר גם לדעת הרמ"א ליכנס לסעודת יום העצמאות ויום ירושלים, אפי' שהיא חוץ לביתו, אך רק לאחר ל' ימי אבלותו, בין שאָבֵל על אביו ואמו ובין שאָבֵל על שאר קרוביו[15]. לאלו שנוהגים כדעת השו"ע יכולים להקל

---

[14] המסקנה הזו בנויה על דברי הרמ"א שהובאו לעיל שהוא מתיר סעודות שאין בהן שמחה, כשהן נמצאות בביתו. דוקא סעודת נישואין הוא אוסר. ערוך השלחן [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ט'] מבין שלפי הרמ"א כל סעודות מצוה מותרות, חוץ מסעודת נישואין.
רמ"א [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'] כשמביא את הדעה של תרומת הדשן, שמתיר סעודת ברית מילה ופדיון הבן, כותב שמותר אפי' תוך ז' ימים אם אינו יוצא מפתח ביתו.
נראה לפי"ז שגם למסקנת דבריו כלומר לפי המנהג שחוץ לביתו אסור לצאת, אך תוך ביתו מותר, יהיה מותר לעשות סעודת מצוה תוך ז' ימי אבלותו.
ספר פני ברוך [סי' כ', סע' י"ג] כותב שאם הסעודה היא בביתו, מקילין אפי' בסעודת ברית מילה וכל שכן בשאר סעודות שאין בהם שמחה, ויש מקילין אפי' בתוך שבעה, ויש אוסרים בתוך שבעה.
באחרונים מוצאים כל מיני דוגמאות לסעודות מצוה שמותר לאָבֵל ליכנס אליהם:
א– סעודת סיום מסכת [עיין ש"ך {יורה דעה, סי' רמ"ו, ס"ק כ"ז}, בשם מהר"ם מינץ. עיין ראבי"ה, הל' אבל, סי' תתמ"א. דגול מרבבה, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'. גליון מהרש"א, שם. בית לחם יהודה {שם}, אך כותב שדוקא הותר אם האָבֵל הוא בעצמו סיים את המסכת].
ב– סעודת בר מצוה כשהבר מצוה דורש דרשה [עיין דגול מרבבה, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'. גליון מהרש"א {שם}, בשם כנסת הגדולה. בית לחם יהודה, שם]. ג– סעודת שלום זכר [גליון מהרש"א {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'}, בשם כנסת הגדולה. בית לחם יהודה, שם].
ד– סעודת חנוכת הבית [גליון מהרש"א {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'}, בשם כנסת הגדולה. בית לחם יהודה שם]. ה– סעודת שידוכין [גליון מהרש"א {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'}, בשם כנסת הגדולה]. ו– סעודות שעושים בחנוכה [גליון מהרש"א {יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'}, בשם כנסת הגדולה. בית לחם יהודה, שם]. ז– סעודה לסיום גמר מצוה [גליון מהרש"א, יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'. בית לחם יהודה, שם]. ו– סעודת הודאה על הולדת בת [ספר דברי סופרים, יורה דעה, סי' שצ"א, ס"ק כ"ה].
הוסבר לעיל שסעודות יום העצמאות ויום ירושלים הן סעודות מצוה, לכן נראה שהן לא גרעו מן הסעודות שמוזכרות כאן. גם מבואר מדברי ספר דברי סופרים [יורה דעה, סי' שצ"א, ס"ק כ"ה] שכל סעודה שעושים להודות לה', יש בה גדר של סעודת מצוה, כפי שכתב הים של שלמה [בבא קמא, פרק ז', סי' ל"ז], וזה גם נכון לדין שאָבֵל יכול ללכת לסעודה כזאת, כלומר שנחשבת סעודת מצוה גם לדין אָבֵל.

[15] הדין הזה אינו ברור לי לגמרי, כיון שיש אחרונים שמשתמע מדבריהם שגם לדעת הרמ"א יש סעודות מצוה שמותר לאָבֵל ליכנס אליהם, אפי' שהן חוץ לביתו.
הש"ך [יורה דעה, סי', רמ"ו, ס"ק כ"ז], מביא מדברי המהר"ם מינץ שסעודת סיום מסכת הוי סעודת מצוה, ואפי' אָבֵל על אביו ואמו מותר לו לסעוד בה תוך י"ב חודש לאבלותו.
החכמת אדם [כלל קס"ו, ס"ק ב'] מסתפק אם דברי הש"ך נאמרים גם למנהג הרמ"א.
הדגול מרבבה [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'] על דברי הרמ"א שכתב שאין ליכנס לסעודה כל י"ב חודש, מפנה לדברי הש"ך ביורה דעה [סי' רמ"ו, ס"ק כ"ז] שמבואר מדבריו שסעודת

ומותר להם ללכת לסעודת יום העצמאות ויום ירושלים לאחר ז' ימי אבלות, בין שאָבֵל על אביו ואמו ובין שאָבֵל על שאר קרוביו[16].

סיום מסכת הוי סעודת מצוה. גם הדגול מרבבה מפנה לדברי הים של שלמה [מס' בבא קמא, פרק ז', סי' ל"ז] שסעודת בר מצוה שדורש הבר מצוה, דינו כסעודת סיום מסכת.
משמע מדברי הדגול מרבבה, שאפי' לדעת הרמ"א מותר ללכת לסעודות אלו [כך הבין ספר דברי סופרים, יורה דעה, סי' שצ"א, ס"ק כ"ה].
ספר דברי סופרים [יורה דעה, סי' שצ"א, ס"ק כ"ה] מחלק בין כשהאָבֵל בעצמו מסיים את המסכת ובין שאחר מסיים את המסכת. ומסביר שכל זמן שהשמחה היא של האָבֵל, מותר לו ללכת לשם, שהיא כדין יציאה לסעודת ברית מילה, שכתב הרמ"א [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'] שאָבֵל שהוא בעל ברית מותר לו ליכנס לסעודת מילה לאכול שם אם הסעודה לאחר ל' ימי אבלותו. כלומר במקרה שהשמחה היא של האָבֵל, מותר ליכנס לסעודה, אפי' שאין הסעודה בביתו. הוא מביא את דברי ספר ביכורי יעקב שמותר לאָבֵל תוך י"ב חודש לאכול בסעודה שעושים החתן תורה והחתן בראשית, כיון שכל אחד מישראל מסיים בעצמו את התורה, ולכן מותר אף חוץ לביתו, שזו שמחה שלו [המשנה ברורה (אורח חיים, סי' תרס"ט, ס"ק ח')], פוסק כדברי הבכורי יעקב]. על פי זה כותב ספר דברי סופרים שסעודת הודאה על הולדת בת, אם אבי הבת הוא האָבֵל, מותר לו ליכנס לסעודה, כיון שהוי שמחה שלו.
יוצא מכאן שמותר לאָבֵל ליכנס לסעודת מצוה שהוי שמחה שלו, לכן יש לדון כאן בסעודת יום העצמאות ויום ירושלים, שכל אחד צריך לעשות סעודה, ולכן הוי שמחה של כל אחד ואחד, אולי יהיה מותר לאָבֵל ליכנס לשם, אפי' שאין הסעודה בביתו. אך יהיה מותר דוקא לאחר ל' יום, שהרמ"א התיר לבעלי ברית ליכנס לסעודת ברית מילה דוקא לאחר ל' יום, ולא חילק בין שאָבֵל על אביו ואמו ובין שאָבֵל על שאר קרוביו [עיין ט"ז, יורה, דעה, סי' שצ"א, ס"ק ג'].
יש עוד לעיין שהמקור לדברי הרמ"א הן דברי המהרי"ל [תשובות שלו, סי' קט"ז. עיין תשב"ץ, סי' תכ"ה], והט"ז [יורה דעה, סי' שצ"א, ס"ק ג'] הבין שלפי המהרי"ל מותר לבעלי ברית ליכנס לסעודה אפי' תוך ל' ימי אבלות, אפי' כשאָבֵל על אביו ואמו.
רואים שאפשר להקל כשזו שמחה של האָבֵל.
נוסף על כך ערוך השלחן [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' י'] סובר שבמקום ההכרח יש לסמוך על הדעות המקילות, שסוברות שמותר לאָבֵל ליכנס לסעודות מצוה, אפי' שהן חוץ לביתו, כיון שהלכה כדברי המיקל באָבֵל.
לכן יש מקום להקל במקרה דידן, אך אין אני מכריע בדבר, ויש להשאיר זאת לעיון לתלמידי חכמים ולהכרעת הרבנים.

[16] השו"ע [יורה דעה, סי' שצ"א, סע' ב'] אינו מזכיר את המנהג שהביא הרמ"א, הוא רק כותב את הדין שאָבֵל על שאר קרוביו נכנס לבית המשתה לאחר ל' יום, כשאָבֵל על אביו ועל אמו נכנס לאחר י"ב חודש. והוא מחלק בין שמחת מריעות שחייב לפרעה, שמותר מיד, ובין שמחת מריעות שאינו חייב לפרעה, שאסור ליכנס עד ל' יום. וכשאָבֵל על אביו ואמו אינו נכנס לסעודת מריעות כל י"ב חודש, אפי' סעודת מריעות שחייב לפרעה. בסעיף לאחר מכן הוא דן בנוגע לכניסה לחופה שלא בשעת אכילה.
יש ללמוד מדבריו שדוקא אוסר ליכנס לסעודה של חתונה, אך מותר ליכנס סעודת ברית מילה.
ספר דברי סופרים [שם, בבירור הלכה, ד"ה בשמחה] מדייק בדעת השו"ע שרק ציין ג' מיני שמחה: 1– שחוק. 2– שמחת מריעות. 3– שמחת נישואין. אין הוא מזכיר סעודת ברית מילה.
הברכי יוסף [שם, דין ב'] כותב שאנחנו לא נוהגים כדעת הרמ"א, ובכל סעודה שאין בה שמחה מיסב, אפי' תוך ל' יום.

11– לפי הדעה שנוקטת שיש חיוב לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, ואף מברכים על כך, מותר לומר את ההלל בבית האָבֵל, ואפי' מותר לאָבֵל לומר את ההלל[17]. אך לפי מה שנכתב לעיל שאין חיוב לומר

ראיתי שספר ילקוט יוסף [הל' אבילות, סי' ל"ח, סע' כ"ה] פוסק שמעיקר הדין מותר לאָבֵל תוך י"ב חודש כשאָבֵל על אביו ואמו או בתוך ל' יום לשאר קרוביו, להשתתף בסעודת חינוך הבית, סעודת פדיון הבן, סעודת ברית מילה. אך כל זה כשאין שם כלי שיר. רק הוא מציין שרבים נהגו להחמיר שלא להשתתף בסעודות מצוה, כגון ברית מילה ופדיון הבן, במשך כל הי"ב חודש.

[17] יש מנהג שמוזכר אצל חלק מן הראשונים, שאין לומר הלל בבית האָבֵל בראש חודש. כמה טעמים ניתנו למנהג זה: א– כיון שאין אומרים בבית האָבֵל דבר של שמחה [ספר אור זרוע (חלק ב', סי' תכ"ט)], מביא בשם תשובות הגאונים כדברים האלה, ואז מביא שגם האבי עזרי כתב שאין קורים הלל בבית האָבֵל. ספר הרוקח סי' שט"ז]. מובא בברייתא באבל רבתי שאין שואלים שלום לאָבֵל בתוך העיר, במה דברים אמורים בעיר קטנה, אבל בעיר גדולה מותר. יוצא שבעיר קטנה אין שאילת שלום ביניהם, אז בודאי אין לומר הלל בבית האָבֵל, שכתוב בו נגילה ונשמחה בו. נראה שכוונת הדברים ששאילת שלום היא ענין של שמחה, וזה אסור, אז כל שכן אמירת ההלל [ספר הפרדס לרש"י, הל' אבלות, דף כ"ב, עמ' ג'. שבולי הלקט, הל' שמחות, סי' כ"ב, כתב כלשון הזה בשם הגאונים. כן נמצא כדברים האלה בספר התניא, סי' ס"ח]. ב– מובא בגמ' במס' ראש השנה [דף ל"ב, עמ' ב'] שאמר ר' אבהו שאמרו מלאכי השרת שאין אומרים הלל בראש השנה, כיון שאפשר מלך יושב על כסא דין וספר חיים ומתים נפתחים וישראל אומרים שירה? יוצא שאין זו דרך ארץ לומר הלל בשעת דין [ספר הפרדס לרש"י, הל' אבילות, דף כ"ב, עמ' ג']. ג– משום לועג לרש, כיון שהנשמה אוננת שם, ואיך יאמרו "לא המתים יהללו יק"? [ספר הרוקח סי' שט"ז]. ד– עשרה שפירשו מן הציבור, נחשבים כיחידים [ספר הרוקח סי' שט"ז]. ה– כיון שאמירת ההלל בראש חודש, הוי רק מנהג, ולכן אין אומרים את ההלל בבית האָבֵל [ארחות חיים, חלק ב', עמ' תק"פ, בשם מחזור ויטרי]. אולי כוונתו לומר שמשום שהוי מנהג, אז לא נהגו בבית האָבֵל.

יש לעיין שמנהג זה אינו מובא ברמב"ם, טור, שו"ע ורמ"א. הדרכי משה [יורה דעה, סי' שפ"ד, אות ג'] מביא מדברי הכל בו שכותב שאומרים הלל בבית האָבֵל בראש חודש. מצאתי בעוד ראשון שכותב במפורש שאומרים הלל בראש חודש בבית האָבֵל [עין ארחות חיים, חלק ב', עמ' תק"פ].

על עצם הטעמים שמובאים כאן יש מקום לדון. נראה שעיקר הטעם לאי אמירת הלל בבית האָבֵל בראש חודש, כיון שאמירת הלל בראש חודש הוי רק מנהג, ולכן הקלו בדבר בבית האָבֵל, משום הטעמים הנזכרים [עין בבן איש חי, שנה שניה, פרשת ויקרא, אות ט"ו. עיין בספר אליהו רבה [אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק ט'], הוא סובר שעיקר הטעם הוא משום שעשרה שפירשו מן הציבור נחשבים כיחידים, ונראה שזה בעצם אותו ענין שכתבתי. כיון שהיסוד לדין הזה של עשרה שפירשו מן הציבור, הוא שהלל של ראש חודש הוי רק מנהג. עיין ספר שְׂדֵי חמד (חלק ו', מערכת אבלות, אות רי"ד), בשם רבנן בתראי].

אעיר כמה הערות על הטעמים שהוזכרו:

א– הלל הוי דבר שמחה: נראה שיש להקשות שהרי אמירת ההלל היא מצוה, ולכן האָבֵל חייב בה. הרי גם ברכת "שהחיינו" על הדלקת נרות חנוכה, מובא באחרונים [עיין לקמן דיון על כך] שאין לאָבֵל להיות ש"ץ בבית הכנסת להדליק את נרות חנוכה בליל הראשון, כדי שלא יאמר "שהחיינו" בציבור. אך האחרונים פוסקים שהאָבֵל בעצמו יברך "שהחיינו" בביתו. רואים

שאע"פ שהוי דבר שמחה, כיון שהאָבֵל מצווה בדבר, הרי הוא צריך לעשותו [עיין ספר מאמר מרדכי, אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק י"ב]. גם הרב עובדיה יוסף שליט"א [שו"ת יביע אומר, חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג] העיר שנפסק להלכה בטור ושו"ע [יורה דעה, סי' שמ"ג, סע' ב'] שכל האיסור של שאילת שלום, הוא דוקא קודם הקבורה, אבל לאחר הקבורה אין שום איסור. וא"כ מה זה קשור עם אמירת ההלל בבית האָבֵל?

ב- ספרי חיים וספרי מתים: זה דין מיוחד בראש השנה ויום הכפורים, לא ראינו שחז"ל הרחיבו את הדבר לאָבֵל.

ג- לועג לרש: נראה שטעם זה קשה, כיון שהרי אין כאן מת. יש כאן הרחבה גדולה לדינו של לועג לרש. עוד ראיתי שהחיד"א [ספר מחזיק ברכה, אורח חיים, סי' תרפ"ג] פקפק על הטעם של לועג לרש, שהרי בבית הקברות אסור ללמוד ולהתפלל משום לועג לרש, אך בבית האָבֵל מותר. הטעם לכך, הוא משום שהאָבֵל הוא בביתו, ואין לו להתבטל מן המצוות שהוא חייב בהן, מפני הנשמה הבאה שם. כלומר שהנשמה באה בגבולו. נוסף על כך התפילה בבית האָבֵל באה כדי לעשות נחת רוח לנפש המת ולכבודה, ולכן אין כאן לועג לרש. ואין חילוק בין הלל לשאר התפילה [עיין בראשון לציון, הרב עובדיה יוסף שליט"א {שו"ת יביע אומר, חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, שמיישב את הקושיא של החיד"א].

עוד נראה לי שתמוה הדבר שמשום המעלה של תפילה בבית הנפטר, יגרמו שאנשים לא יאמרו הלל. היו צריכים לפסוק שבראש חודש, אין לבוא לבית הנפטר להתפלל.

ד- עשרה שפירשו מן הציבור יחידים הוי: הטעם הזה הוא רק נכון לראשונים שסוברים שאין מברכים על תפילת הלל בראש חודש הנאמרת ביחידות, אך הרמ"א [אורח חיים, סי' תכ"ב סע' ב'] פסק להלכה שאומרים הלל בראש חודש גם כשאומרו ביחידות [מחצית השקל { אורח חיים, סי' קל"א, על דברי המגן אברהם, ס"ק י'}, מקשה קושיא זו, ומסביר שבבית האָבֵל סומכים על הדעה הזו שאין אומרים הלל ביחידות. עיין שו"ת נודע ביהודה {מהודרא תנינא, יורה דעה, סי' רט"ו}, שסובר שהטעם הזה אינו שייך לדעת הרמ"א].

האחרונים הביאו את המנהג הזה, ויש חילוקי דעות בדבר. יש מן האחרונים שהחזיקו אחר המנהג הזה [עיין פרישה, יורה דעה, סי' שפ"ד, אות ד'. ב"ח, שם, תחילת אות ג'. ט"ז, שם, סי' שע"ו, ס"ק ב'. מגן אברהם, אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק י'. פרי חדש, אורח חיים, סי' תכ"ב, ס"ק ב'. שיירי כנסת הגדולה {אורח חיים, סי' תכ"ב}, מציין לחילוקי מנהגים בדבר, ומביא מחלוקת ראשונים בדבר. הוא בעצמו נוטה שלא יאמרו הלל בבית האָבֵל, אפי' בראש חודש. אך מציין שהמנהג אצל הספרדים לומר הלל בבית האָבֵל, אפי' בראש חודש. ספר שלמי ציבור {הל' אבילות, סי' ב', אות ג'}, כותב שרוב הפוסקים סוברים שאין לומר הלל של ראש חודש בבית האָבֵל]. אך יש אחרונים שאמרו שאין כך המנהג, ואומרים הלל גם בבית האָבֵל, אפי' בהלל של ראש חודש [ספר מאמר מרדכי, אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק י"ב. החיד"א {בספרו מחזיק ברכה, אורח חיים, סי' תרפ"ג}, כותב שמנהג ספרד לומר הלל בראש חודש בבית האָבֵל. עיין ספר נימוקי אורח חיים {ראיתי את דבריו בשו"ת יביע אומר, חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}. שו"ת יביע אומר {חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, סובר שבארץ ישראל במקום שאינו ידוע מנהג ברור, נראה שיכולים הספרדים לומר הלל בבית האָבֵל, כיון שמובא בכמה מן הפוסקים הספרדים שכותבים שיש לנהוג לאמרו בבית האָבֵל].

יש מחלוקת בין האחרונים במקרה שלא אמרו הלל של ראש חודש בבית האָבֵל, אם אומרים הלל לאחר מכן [הגה"ה של ספר שלמי ציבור {הל' אבלות, סי' ב', אות ג'}, סובר שכל הציבור אינו אומר הלל לאחר מכן, אך זה דוקא בהלל של ראש חודש, בהלל של חנוכה, הציבור אומר הלל לאחר מכן. עיין משנה ברורה {סי' קל"א, ס"ק כ'}, שנוקט שאין לציבור לומר הלל לאחר

מכן. שו"ת יביע אומר {חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, מביא בזה מחלוקת בין האחרונים]. יש אחרונים שסוברים שאפי' הָאֵבֵל בעצמו אומר את ההלל לאחר מכן, אפי' בהלל של ראש חודש [שו"ת יביע אומר {חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, מביא בזה מחלוקת אחרונים, אך הוא כותב שרוב האחרונים סוברים שהָאֵבֵל בעצמו לא יאמר הלל, בהלל של ראש חודש, וכך הוא נוקט להלכה].

יש לעיין שיש נפק"מ בין הטעמים האלה: 1– הלל בחנוכה: הטעם של עשרה שפירשו הוי יחידים, אינו שייך בחנוכה, שבחנוכה לכו"ע אומרים הלל ביחידות. גם הטעם האחרון שהלל הוי מנהג, לא שייך בחנוכה, שהלל בחנוכה אינו מנהג.

2– כשאינו מתפלל בבית הנפטר: הטעם של לועג לרש, אינו שייך בכה"ג.

3– כשאינו מתפלל שם הָאֵבֵל, כלומר שיוצא לחדר אחר: הטעם של דבר שמחה, אינו שייך, שרק הָאֵבֵל אסור בשמחה.

יש מחלוקת בין הראשונים אם אומרים הלל בחנוכה [מדברי האור זרוע {חלק ב', סי' תכ"ט}, בשם האבי עזרי, ומדברי הראבי"ה {חלק ג', הל' אבל, סי' תתמ"א}, משמע שאין אומרים הלל בבית הָאֵבֵל גם בהלל של חנוכה. המהרי"ל {הל' חנוכה, אות י"א}, כותב כך במפורש. אך המחזור ויטרי {מובא בארחות חיים, חלק ב', עמ' תק"פ} ושבולי הלקט {הל' שמחות, סי' כ"ב}, סוברים שאין לומר הלל בחנוכה].

חלק מן האחרונים עושים חילוקים במנהג הזה, וזאת על פי הטעמים השונים. יש מן האחרונים שסברו שאומרים הלל בחנוכה בבית הָאֵבֵל, ואפי' הָאֵבֵל בעצמו אומר הלל [שיירי כנסת הגדולה {אורח חיים, סי' תכ"ב} ומגן אברהם {אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק י'}, הביאו מחלוקת ראשונים בדבר. ספר אליהו רבה {אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק ט'}, חיד"א {ספר מחזיק ברכה, אורח חיים, סי' תרפ"ג}, ספר שֶׁדֵי חמד {חלק ו', מערכת אבלות, אות רי"ד} בשם רבנן בתראי, חתם סופר {בהגהותיו על השו"ע על דברי המגן אברהם}, ספר נהר מצרים {אורח חיים, הל' חנוכה, סע' י"ד} ובן איש חי {שנה שניה, פרשת ויקרא, אות ט"ו}, נוקטים שיש לומר הלל בחנוכה. שו"ת יביע אומר {חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, נוקט להלכה שאומרים הלל בבית הָאֵבֵל, ואף הָאֵבֵל בעצמו אומר הלל. הוא סובר שזה גם נכון למנהג האשכנזים שאין אומרים הלל בבית הָאֵבֵל בראש חודש. יש לעיין שספר חיי אדם {חלק שני, כלל קנ"ד, ס"ק מ'}, לומד בדעת המגן אברהם, שרק היבור אומר הלל, אך הָאֵבֵל בעצמו אינו אומר הלל. יש עוד אחרונים שסוברים שאין לומר הלל בבית הָאֵבֵל. עיין פרי חדש, סי' תרפ"ג. קיצור שלחן ערוך {סי' ר"ז, סע' ו'}, מביא מחלוקת בדבר. משנה ברורה {סי' קל"א, ס"ק כ'. סי' תרפ"ג, ס"ק א'}, מביא מחלוקת בין האחרונים, אך הוא נוקט כדבר פשוט שהָאֵבֵל בעצמו אינו אומר הלל].

יש מן האחרונים שסברו שאומרים הלל כשאינו מתפלל בבית הנפטר, רק הָאֵבֵל בעצמו לא יאמר הלל [עיין שו"ת יביע אומר, חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג]. וכן יש מן האחרונים שסברו שאם מתפללים בבית הָאֵבֵל, אז בשעת אמירת ההלל יש לציבור ללכת לחדר אחר, כלומר שהָאֵבֵל ישאר בחדר אחד והם ילכו לחדר אחר, או שהָאֵבֵל ילך לחדר אחר, ואז הציבור יאמרו את ההלל בחדר שהם נמצאים בו [עיין שו"ת נודע ביהודה {מהודרא תנינא, יורה דעה, סי' רט"ו}, שסובר שהדין הזה הוא תלוי במנהג, ולכן המנהג הוא דוקא כשיש שם אבלים, אך כשאין אבלים לא נודע המנהג, כיון שלא הוי דבר שכיח. לכן אפשר לומר הלל, וכותב שהמנהג אצלם שקודם קריאת ההלל הָאֵבֵל הולך לחדר אחר. עיין בקיצור שלחן {סי' ר"ז, סע' ו'}, שגם מביא את המנהג הזה שהָאֵבֵל ילך לחדר אחר או הציבור ילך לחדר אחר. שו"ת יביע אומר {חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, מביא שכך כתוב בספר מנהגי ירושלים וספר נהר מצרים. הוא בעצמו סובר שכך יש לנהוג במקום שנוהגים שאין אומרים הלל בבית הָאֵבֵל, כגון בירושלים].

הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, רק ראוי ונכון להודות ולשבח את ה' על ההצלה שעשה עמנו, אז בבית האָבֵל אין לומר את ההלל. יש לומר פסוקי הודאה ושבח, וגם האָבֵל בעצמו יאמר את פסוקי ההודאה והשבח[18]. אך אח"כ כל אחד יאמר בביתו את ההלל[19]. אם הולך האָבֵל לבית הכנסת להתפלל, אז גם לפי מה שנקטתי שאין חיוב לומר הלל, מותר לאָבֵל לומר את ההלל[20].

חלק מן האחרונים סוברים שאם האָבֵל הולך לבית הכנסת, גם הוא יאמר הלל [ספר שלמי ציבור, הל' אבילות, סי' ב', אות ד'. הגה"ה על ספר שלמי ציבור {שם}, בשם ספר מאמר מרדכי. שו"ת יביע אומר {חלק ד', יורה דעה, סי' ל"ג}, מביא בזה מחלוקת אחרונים, אך הוא מכריע להלכה שיש לומר הלל, כיון שכך סוברים הרבה מן האחרונים].

הפסק שלי בנוי על פי הדברים לעיל. כיון שנראה לי שהטעמים של מנהג זה, מאוד קלושים, ועיקר הטעם משום שהלל בראש חודש הוי רק מנהג, אז דבר זה אינו שייך בהלל של הצלה מצרה, אם סוברים שיש תקנת נביאים לומר את ההלל, ולכן מברכים על כך. יש לדמות הלל זה להלל של חנוכה, שרואים שלפי רוב האחרונים יש לומר את ההלל, אפי' בבית האָבֵל.

כמובן אלו שנוהגים שלא לומר הלל בבית האָבֵל אפי' בהלל של חנוכה, יש להם לנהוג כך באמירת הלל ביום העצמאות וביום ירושלים. אך נראה לי שנכונה יותר הדעה שאומרים הלל של חנוכה בבית האָבֵל, ואפי' האָבֵל בעצמו אומר הלל.

[18] במקרה שאומר פסוקי הודאה ושבח, ואינו אומר את ההלל, אין את הטעם של לועג לרש, שאין אומרים "לא המתים יהללו יק". גם נראה שאין כאן ממש דבר שמחה, שהרי אומרים פסוקי הודאה ושבח גם בפסקי דזמרה.

כיון שנראה שלפי הרבה מן האחרונים צריך את כל הטעמים לאי אמירת ההלל [עיין שו"ת נודע ביהודה, מהודרא תנינא, יורה דעה, סי' רט"ו. מחצית השקל, על דברי המגן אברהם, אורח חיים, סי' קל"א, ס"ק י']. לכן אין בעיה לומר פסוקי הודאה ושבח. נוסף על כך יש לומר שזה רק מנהג, ולכן יש לעשות דוקא כמו שנהגו, כלומר שנהגו שלא לומר הלל. אין מנהג שלא לומר פסוקי הודאה ושבח. הרי אומרים פסוקי דזמרה שיש בהם פסוקי הודאה ושבח להי'.

יש להוסיף שנכתב לעיל שאם אין האָבֵל יכול להשיג מנין בביתו מותר לו ללכת להתפלל בבית הכנסת, כיון שיש מצות פרסומי ניסא ביום העצמאות וביום ירושלים, לכן צריך שכל הציבור יאמרו ביחד את פסוקי ההודאה ושבח, שבכך יש פרסומי ניסא. ולכן גם האָבֵל צריך לומר את פסוקי ההודאה ושבח, כדי שהוא יקיים את מצות פרסומי ניסא.

[19] כיון שיש לחוש לשיטות שיש תקנת נביאים לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, לכן לצאת ידי הדעות הללו כל אחד יאמר את ההלל בביתו. כמו שיש כמה אחרונים שסוברים שכך הדין בחנוכה, שאין אומרים את ההלל בבית האָבֵל ואח"כ אומרים את ההלל, אך האָבֵל בעצמו לא יאמר את ההלל. ונראה לי שיש גם מקום להקל לאָבֵל בעצמו לומר הלל, כיון שיש קשיים על המנהג הזה של אי אמירת הלל, והוא במחלוקת ראשונים, וכן יש מקום להסתפק שיש תקנת נביאים לומר הלל ביום העצמאות ויום ירושלים, לכן גם האָבֵל יאמר את ההלל, רק יאמרו ביחידות לאחר מכן, שבכך אין כל כך שמחה, שאין ציבור.

[20] הבאתי לעיל מדברי כמה אחרונים שסוברים שאם הולך לבית הכנסת, אז יש לאָבֵל לומר את הלל, ונראה לי שכך יש לנקוט.

12– במקום שנוהגים שאֵבֵל אינו מתפלל שחרית ביום שאומרים בו הלל, כך יש לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים. כלומר אין לאֵבֵל לשמש כש"ץ בכל תפילת שחרית. במקום שנוהגים שביום שאומרים בו הלל, אֵבֵל יכול לשמש כש"ץ עד ברוך שאמר, כך ינהג ביום העצמאות וביום ירושלים. ובמקום שנוהגים שהאֵבֵל יכול לשמש כש"ץ עד קריאת ההלל, ורק הוא אינו קורא את ההלל, כך יש לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים[21]. מקום שאין מנהג, יכול האֵבֵל לשמש כש"ץ אפי' בקריאת ההלל[22].

---

[21] המנהג שאין אֵבֵל משמש כש"ץ ברגלים וכן ביום שאומרים בו הלל, אינו מוזכר בתלמוד הבבלי, ירושלמי, בתוספתא, מס' אבל רבתי ומדרשים גם בדברי הרמב"ם, רי"ף ורא"ש אין מוצאים התייחסות לכך.

אך מוצאים התייחסות לכך בדברי כמה ראשונים [עיין שו"ת מהרי"ל, סי' כ"ב. שו"ת מהר"ם מינץ, סי' כ"ב. אליהו רבה [אורח חיים, סוף סי' תקפ"ב], בשם ספר הגהות מיימוניות בשם מהר"ם. הגהות מנהגי ר"א דטירנא, הל' יום הכפורים, אות קנ"ה].

במהרי"ל [בשו"ת שלו, סי' כ"ב], מובא שאין האֵבֵל משמש כש"ץ ביום שאומרים בו הלל. לכן אין דין זה דוקא ברגלים, אלא בכל יום שאומרים בו הלל.

הרמ"א [יורה דעה, סי' שע"ו, סע' ד'], מזכיר מנהג זה רק בנוגע לשבת ולימים טובים, שנוהגים שאין אֵבֵל משמש בימים אלה כש"ץ.

אך באחרונים מובא שבכל יום שאומרים בו הלל, אין לאֵבֵל לשמש כש"ץ [עיין ב"ח, יורה דעה, סי' שפ"ד, אות ג'. גליון מהרש"א, סוף סי' שע"ו. אליהו רבה, אורח חיים, סוף סי' תקפ"ב. משנה ברורה, סי' תרפ"ג, ס"ק א'. שו"ת דבר משה, חלק א', סי' פ"ד].

יש מחלוקת בין האחרונים אם מותר לאֵבֵל לשמש כש"ץ עד קריאת ההלל. יש אחרונים שסוברים שהמנהג שאין אֵבֵל משמש בכלל כש"ץ ביום שאומרים בו הלל [חיי אדם [חלק שני, כלל קל"ח, ס"ק ד'], כותב שכך נהג הגר"א. שו"ת מהר"ם שיק [אורח חיים, סי' קפ"ג], כותב שהחתם סופר לא הניח לאֵבֵל לשמש כש"ץ בתפילת שחרית אפי' עד קריאת ההלל. המקרה היה בחנוכה. שו"ת דבר משה [חלק א', סי' פ"ד], כותב שהמנהג בקהילות החסידים בירושלים שאין האבל עובר לפני התיבה בתפילת שחרית, בימים שאומרים בהם הלל]. אחרונים אחרים סוברים שאפשר לשמש כש"ץ עד ברוך שאמר [פרי מגדים, משבצות זהב, סי' תרע"א, ס"ק ח']. יש עוד אחרונים שסוברים שאפשר לשמש כש"ץ עד קריאת ההלל [שו"ת מהר"ם מינץ, סי' מ"ג. כנסת הגדולה, יורה דעה, סי' שצ"א, הגהות הטור, אות א'. גליון מהרש"א, סוף סי' שע"ו. אליהו רבה, סוף סי' תקפ"ב. מחצית השקל, אורח חיים, סי' תקפ"א, על דברי המגן אברהם, ס"ק ד'. משנה ברורה, במקום אחד [סי' תרפ"ג, ס"ק א'], כותב שבחנוכה אין לאבל לשמש כש"ץ אפי' עד קריאת ההלל. אך במקום אחר [סי' תקפ"א, ס"ק ז'], הוא מביא את מחלוקת האחרונים, שיש דעות שיכול לשמש כש"ץ עד קריאת ההלל] .

נראה שהמחלוקת הזאת תלויה בגירסאות בדברי המהרי"ל:

הדרכי משה [יורה דעה, סי' שע"ו, אות ט'], מעתיק את דברי המהרי"ל בצורה הזאת: "שאין אֵבֵל מתפלל... בכל יום בבוקר שאומרים בו הלל".

מן הלשון הזו משמע שבכלל אינו משמש כש"ץ אך בתוך שו"ת מהרי"ל [סי' כ"ב] כתוב אחרת, שם כתוב: "שלא יעבור האֵבֵל לפני התיבה בבקר בעת ההלל". מכאן משמע שרק

13– אם אין מישהו עדיף מן הָאָבֵל שישמש כש"ץ, אז לכו"ע יכול הָאָבֵל לשמש כש"ץ ואפי' לקרוא את ההלל[23].

בעת ההלל אינו משמש כש"ץ, אך הָאָבֵל יכול להתפלל עד קריאת ההלל. יש לציין שבתוכן העניינים בראש הספר, כתוב "שלא יעבור האבל לפני התיבה בבוקר שיש בו קריאת ההלל", משמע מזה שאינו משמש בכלל כש"ץ, אפי' עד אמירת ההלל.

על פי הדברים האלה, חילקתי במנהגים. יש לציין שאצל הספרדים אין אנחנו מוצאים את המנהגים האלה, אין דבר זה מוזכר בשו"ע.

לכאורה היה מקום לומר שלפי הכתוב לעיל שאין חיוב לומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים, אלא הוא רק דבר שראוי לעשות כן, הרי לפי כל המנהגים יוכל הָאָבֵל לשמש כש"ץ בתפילת שחרית ואפי' לומר את ההלל. רואים מדברי מספר אחרונים שביום שאין אומרים בו תחנון, מותר לָאָבֵל לשמש כש"ץ, רק ביום שאומרים בו הלל, אין לָאָבֵל לשמש כש"ץ [עיין אליהו רבה, אורח חיים, סוף סי' תקפ"ב. פרי מגדים, אורח חיים, אשל אברהם, סי' קל"ב, ס"ק ב'. משנה ברורה, סי' תרע"א, ס"ק מ"ד].

אך נראה לי שאין זה נכון, שאע"פ שכתבתי שאין חיוב לומר את ההלל, בכ"ז כיון שכתבתי שראוי לומר את ההלל, ויש באמירת ההלל שמחה, אז בודאי אין לָאָבֵל לומר את ההלל. יש להוסיף שהביאור הלכה [סי' קל"ב, ד"ה חמשה חילוקים] כותב שבימים שאין אומרים בהם למנצח, וקל ארך אפים, אין לָאָבֵל לשמש כש"ץ. לכן לפי מה שכתבתי לעיל שאין אומרים למנצח ביום העצמאות ויום ירושלים, וכן אין אומרים קל ארך אפים, נראה שאין לָאָבֵל לשמש כש"ץ בשחרית, אפי' שאין חיוב לומר הלל.

יכול להיות שיש מקום להקל שָאָבֵל יוכל להתפלל עד קריאת ההלל. אך בודאי את קריאת ההלל אין לָאָבֵל לקרוא בציבור.

[22] הסיבה שכתבתי שבמקום שאין מנהג יכול הָאָבֵל לשמש כש"ץ, היא משום שכל הדין הזה, הוא רק מנהג. הרמ"א [יורה דעה, סי' שע"ו, סע' ד'] כותב במפורש שיש כאן רק מנהג, ואין איסור. גם הנודע ביהודה [מהודרא קמא, אורח חיים, סי' ל"ב] כותב שאין כאן שמץ איסור, רק מנהג בעלמא. נוסף על כך המנהג הזה אינו מוזכר אצל השו"ע ואינו נהוג אצל הספרדים.

יש להוסיף שהפתחי תשובה [יורה דעה, סי' שע"ו, ס"ק ח'] מביא מדברי תשובת מאיר נתיבים שהוא מאריך להתיר לָאָבֵל להתפלל בשבת ויום טוב.

[23] הדרכי משה [אורח חיים, סי' תקפ"א, אות ב'] דן בנוגע לדין אָבֵל שישמש כש"ץ בימים הנוראים. הוא מביא שנשאל על כך מהר"י וויל. מהר"י וויל כתב שמהר"י מולין לא רצה להתיר לָאָבֵל אחד לשמש כש"ץ בימים הנוראים, אך מהר"י מולין בעצמו שימש ימים נוראים אפי' שהיה אָבֵל. מהר"י וויל מביא שגם הר"ר געדיל שימש כש"ץ. מסקנת המהר"י וויל שאפשר שמהר"י מולין והר"ר געדיל שימשו כש"ץ, כיון שלא היה עדיף מהם, ונחשב כמו רבים צריכים לו.

עוד אחרונים כותבים שאָבֵל יכול לשמש כש"ץ, אם אין עדיף ממנו [עיין ב"ח, יורה דעה, סי' שפ"ד, אות ג'. ט"ז, שם, סי' שע"ו, ס"ק ב'. אליה רבה, אורח חיים, סי' תקפ"ב, ס"ק כ"ב].

מחצית השקל [אורח חיים, סי' תקפ"א, על דברי המגן אברהם, ס"ק א'] מעיר שאצל המהרי"ל מובא שדוקא אם אין חזן אחר, יכול לשמש כש"ץ. אך בדרכי משה, ב"ח וט"ז מובא שאם אין אחר עדיף ממנו, יכול לשמש כש"ץ.

על פי הדברים האלה נקטתי כפי שמובא בדרכי משה, ב"ח וט"ז שאם אין עדיף ממנו יכול לשמש כש"ץ.

14– מותר לאָבֵל לשמש כש"ץ בערבית ובמנחה של יום העצמאות ויום ירושלים[24].

15– אלו שנוהגים לברך "שהחיינו" ביום העצמאות וביום ירושלים, יכולים לברך "שהחיינו" גם בזמן של אבלות[25].

---

[24] באחרונים מובא שמותר לאָבֵל להתפלל תפילת ערבית ומנחה, אפי' בימים שאומרים בהם הלל, ואפי' בחנוכה [עיין באר היטב {אורח חיים, סי' תקפ"א, ס"ק ז'}, כותב כן בנוגע לראש חודש. אליהו רבה {שם, סי' תקפ"ב, ס"ק כ"ב}, כותב כן בנוגע לראש חודש וחנוכה. פרי מגדים {אורח חיים, אשל אברהם, סי' קל"ב, ס"ק ב'. משבצות זהב, סי' תרע"א, ס"ק ח'}, כותב כן בנוגע לימים שאומרים בהם הלל ובנוגע לחנוכה]. משנה ברורה {סי' תרע"א, ס"ק מ"ד}, כותב כן בנוגע לאמירת הלל בחנוכה].

יום העצמאות ויום ירושלים אינם עדיפים על חנוכה.

יש לעיין שאם נוהגים לומר שהחיינו בליל יום העצמאות [בניגוד למה שכתבתי לעיל, שנראה לי שאין לברך שהחיינו ביום העצמאות ויום ירושלים], הרי אין לאָבֵל לשמש כש"ץ בערבית של יום העצמאות. שיש לדמות מקרה זה למקרה שאָבֵל משמש כש"ץ בליל א' של חנוכה. מובא באחרונים שאין לאָבֵל לשמש כש"ץ בליל א' של חנוכה, כיון שבלילה הזה מברכים שהחיינו על נרות חנוכה. נראה לי שכוונת הדברים שכיון שאומרים שהחיינו, ואין לאָבֵל לברך שהחיינו בציבור, אז אין לו לשמש כש"ץ [עיין אליהו רבה {אורח חיים, סי' תקפ"ב, ס"ק כ"ב}. קצת משתמע מדבריו שאין הענין אמירת "שהחיינו", אלא הענין שכיון שאומרים בליל א' של חנוכה "שהחיינו", הרי יש בו יותר שמחה. בכ"ז גם לפי ההסבר הזה במקום שאין אומרים שהחיינו בליל יום העצמאות, הרי אין צריך יותר שמחה, ואפי' אָבֵל יכול לשמש כש"ץ בערבית. עיין בפרי מגדים {אשל אברהם, סי' קל"ב, ס"ק ב'} ומשנה ברורה {סי' תרע"א, ס"ק מ"ד}, שמשמע מדבריהם שכל הסיבה שאין לאָבֵל לשמש כש"ץ בליל א' של חנוכה, היא משום שצריך לברך "שהחיינו" על הנרות. אם אחר יברך "שהחיינו", יוכל לשמש כש"ץ]. אם מישהו אחר מברך "שחיינו", יוכל האָבֵל לשמש כש"ץ בערבית.

אך נראה שיש מקום לומר שלאָבֵל יהיה מותר לומר את ה"שהחיינו". הסיבה לכך, היא משום שהמשנה ברורה [סי' תרצ"ב, ס"ק א'], הביא בשם הדברי חיים שאם אָבֵל קורא את המגילה בפורים, אין לו לומר "שהחיינו", אלא אחר יאמר את ברכת "שהחיינו". הדברי חיים למד דין זה מדין של הדלקת נרות חנוכה. אך גשר החיים [כרך א', פרק כ"ג, אות ד'] ושו"ת מנחת אליעזר [חלק ב', סי' ל"ב] סוברים שאין ללמוד מדין הדלקת נרות חנוכה, כיון שהם כותבים שבהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, ברכת "שהחיינו" היא רק בשביל הציבור. שהרי הדלקת הנרות בבית הכנסת, היא בשביל הציבור. אך בקריאת המגילה, הקורא מברך ברכת "שהחיינו" גם בשבילו, שכל אחד חייב בברכת "שהחיינו". והרי הובא לעיל שהאָבֵל בביתו מברך ברכת "שהחיינו", כיון שהוא מחויב בה. לכן כיון שהוא גם מחויב בברכת "שהחיינו", יכול לברך גם בשביל הציבור. לפי"ז יש לומר שהוא הדין באמירת ברכת "שהחיינו" ביום העצמאות, שלפי הדעות שצריך לומר "שהחיינו", אז כל אחד מחויב בברכה.

[25] אין התייחסות בגמ' הבבלית, בגמ' הירושלמית, בתוספתא, באבל רבתי ובמדרשים, לדיון הזה, כלומר לאמירת ברכת "שהחיינו" ע"י האָבֵל. אך מוצאים דיון על כך בקצת ראשונים, ואחרונים.

16– בדין הספד ביום העצמאות וביום ירושלים, יש חילוקי דינים. מי שקיבל על עצמו או שנהג מעצמו בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אם חשב שימים אלו יהיו דומים לחנוכה ופורים, אסור לו להספיד ביום העצמאות וביום ירושלים מדין נדר, וכן אם התכוון כימים טובים הכתובים במגילת תענית שאסורים בתענית והספד, אז יהיה אסור לו מדין נדר להספיד בימים אלו. אם לא נתן לכך מחשבה, ורק קיבל על עצמו כימים הכתובים במגילת תענית, יכול להיות שאין לו

בתשובת מהר"ם מינץ [סי' מ"ג] מובא שאין לאָבֵל לברך על נרות חנוכה בבית הכנסת, בלילה הראשון של חנוכה, הואיל ואומרים "שהחיינו", וצריך להיות בשמחה [הדברים האלה מובאים בהגהות מנהגים של ר"א דטירנא, הל' יום הכפורים, אות קנ"ה].

בכמה אחרונים מובאים דברי מהר"ם מינץ [ט"ז, אורח חיים, סי' תרע"א, ס"ק ח'. מחצית השקל, שם, סי' תקפ"א, ס"ק ד'. פרי מגדים, אשל אברהם, סי' קל"ב, ס"ק ב'. אליה רבה, סוף סי' תקפ"ב. נודע ביהודה, מהודרא תנינא, אורח חיים, סי' קמ"א. שער הציון סי' תקפ"א, ס"ק י"א]. נראה לי שיש לחלק בין המקרה הזה ובין המקרה שלנו כיון שכאן מדובר על ברכת "שהחיינו" בעיבור, אך במקרה שלנו מדובר שמברך ברכת "שהחיינו" בעצמו [עיין בשו"ת נודע ביהודה {מהודרא תנינא, אורח חיים, סי' קמ"א}, שכותב שמהר"ם מינץ כתב דבריו דוקא כשמברך בעיבור, אך האָבֵל בביתו מברך "שהחיינו". עיין מגן אברהם {סי' תקנ"א, ס"ק מ"ב}, שכותב שלא מצינו שלאָבֵל אסור לברך "שהחיינו". לכן הסיבה שאינו מברך "שהחיינו" בימי בין המצרים, אינה משום אבלות, אלא משום שהזמן ההוא זמן פורענות. עיין ספר ילקוט יוסף {הל' אבלות, סי' ל"ח, סע' ב'}, שמחלק בין ברכת "שהחיינו" בבית הכנסת ובין שמברך בביתו].

יש אחרונים שסוברים שאפי' שאין האָבֵל יכול לברך ברכת "שהחיינו" בליל א' של חנוכה, כלומר אינו יכול לשמש כש"ץ, בכ"ז האָבֵל מברך ברכת שהחיינו בביתו [עיין ספר נהר מצרים, אורח חיים, הל' חנוכה, סע' ט'. משנה ברורה, סי' תרע"א, ס"ק מ"ד. שו"ת הרב צבי {חלק א', סוף סי' קט"ז}, נוקט שאָבֵל יכול לברך ברכת "שהחיינו"].

ספר ילקוט יוסף [אורח חיים, סי' ל"ח, סע' ב'], מאריך בענין הזה, ומסקנתו שאָבֵל יכול לברך ברכת "שהחיינו" לעצמו. הוא מחלק בין אמירת ברכת "שהחיינו" ע"י אָבֵל, ובין ברכת שהחיינו בימי המצרים, שנפסק ע"י השו"ע [אורח חיים, סי' תקנ"א, סע' י"ז], שטוב שלא לברך ברכת "שהחיינו" בימי בין המצרים. הוא מסביר שימי המצרים הם ימים שאינם טובים, כלומר לכל עם ישראל הם אינם טובים אך אצל האָבֵל הימים לעצמם הם טובים, רק כלפי האָבֵל הם אינם טובים, כיון שאיתרע מזליה.

יש לציין שגם בדין של ימי המצרים יש אחרונים שסוברים שאפשר לברך ברכת "שהחיינו" [עיין ביאור הגר"א, אורח חיים, סי' תקנ"א, סע' י"ז].

ספר ילקוט יוסף [שם] עוד כותב שאינו ברור שברכת "שהחיינו" תלויה בשמחה, ואפי' אם נאמר שתלויה בשמחה, בכ"ז כל שמחה של מצוה מותרת לאָבֵל, שהרי קיום המצות יש בהם שמחה, שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב, ובכ"ז בודאי מותר לאָבֵל לקיים את המצוות. וכיון שבברכת שהחיינו יש גם קצת מצוה, אז היא מותרת. מסקנת הילקוט יוסף שמקילים לאָבֵל לברך ברכת "שהחיינו", שאע"פ שיש בזה מחלוקת אחרונים, בכ"ז הלכה כדברי המקל באָבֵל, וכן הדבר במחלוקת הפוסקים.

איסור מדין נדר להספיד ביום העצמאות ויום ירושלים. אך דעתי נוטה יותר לדעה שיש לו איסור מדין נדר להספיד, ובכל גווני עדיף שלא יספיד[26]. נראה לי שגם אם קיבל על עצמו כימי שמחה, אסור לו להספיד מדין נדר[27]. וכן נראה אם קיבל על עצמו כפי מה שפסקה הרבנות

---

[26] הטעם לדברים האלה, הוא שבמגילת תענית יש ימים שאסורים בתענית והספד, ויש ימים שרק אסורים בתענית. כנראה לפי גודל האירוע ומשמעותו, היו אוסרים אותו בכל מיני איסורים. הדברים הללו גם מבוארים בסוגיא במס' תענית [דף ט"ו, עמ' ב', דף י"ז, עמ' ב']. חנוכה ופורים הם ימים שאסורים בתענית והספד, כך מבואר בסוגיא במס' מגילה [דף ה', עמ' ב'] וסוגיא במס' שבת [דף כ"א, עמ' ב'], וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע [אורח חיים, סי' תר"ע, סע' ג' . שם, סי' תרצ"ו, סע' ג']. לכן אפי' אם קיבל על עצמו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אין חובה שיהיה היום אסור בהספד. לכן אם לא היתה לו דעה מפורשת, יכול להיות שכוונתו לא היתה לאסור את היום בהספד. אך נראה שסתם כך הכוונה שיהיה היום אסור בתענית והספד, ונראה שאם היה רוצה לאסור את היום בתענית, היה מקבל על עצמו כימי שמחה.

הסיבה שכתבתי שבכל גווני אין להספיד, הוא משום שאנחנו רואים שיום שמחה, הוא יום שאין מתענים ואין מספידים, יום שיש לו משמעות עליונה לאדם, והוא נותן לו שמחה גדולה, אין מתענים ואין מספידים בו. בהמשך אביא שגם בימי שמחה, נוהגים שלא להספיד.

הריא"ה הרצוג זצ"ל [פסקים וכתבים, חלק ב', סי' ק"ה] כשדן בדין של יום העצמאות, הוא למד מכל הפורים הקטנים שנהגו בכל הקהילות, שהקהילות קיבלו על עצמם בימים אלו שלא לומר תחנון, וכל שכן לאסור תענית והספד.

גם הרב שריה דבליציקי שליט"א [במאמרו "קביעת יום הודיה לאחר מלחמת ששת הימים"] כשדן בקביעת יום טוב ביום ירושלים, כותב שמכל הפורים הקטנים אפשר ללמוד שיש לאסור את היום בתענית והספד.

בקריאת הימים הללו פורים קטן, נראה שכוונתם לומר שיש לנהוג בימים אלו כמו פורים, אין כאן אותו תוקף, אך צריך לנהוג כאותם דברים. ולכן אין להתענות ואין להספיד, כמו בימים האלו.

אך כמובן שאם אני דן שאין כאן חיוב מצד נדר, אז נראה שאין כאן איסור להספיד, שהרי אין כאן תקנת יום טוב ע"י הרבנות הראשית לישראל, אין בתוקפם לחייב את כולם לנהוג יום טוב, אך כך ראוי שכל אחד ינהג. זהו טופס היום טוב שראוי לכל אחד לנהוג ביום זה.

[27] רואים בכל מיני ימי שמחה, שנוהגים שלא להספיד:

א– טור ושו"ע [אורח חיים, סי' תכ"ט, סע' ב'] פוסקים שאין להספיד בכל הימים של חודש ניסן.

לכן אם קיבל על עצמו כימי שמחה, יש לו לנהוג כמו ימי שמחה.

ב– נראה שלדעת הרמ"א בכל יום שאין אומרים תחנון, אין מספידים בו. כיון שהוא פוסק [אורח חיים, סי' ת"כ, יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'] שבכל יום שאין אומרים תחנון, אין אומרים צידוק הדין, והספד הוא יותר חמור מצידוק הדין. כל הסיבה שצידוק הדין אסור, כיון שהוא נחשב כהספד לדעת הרמ"א [עיין טור יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה].

מדברי הט"ז [אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק א'] ומגן אברהם [אורח חיים, סי' תקמ"ז, ס"ק ח'] משמע שכך דעת הרמ"א, וכן כותב במפורש שו"ת מנחת יצחק [חלק ג', סי' נ"ב].

הראשית לישראל, אסור לו להספיד בימים אלו[28]. אם נוהג לעשות יום טוב, יום שמחה ביום העצמאות ויום ירושלים, אך נוהג את הדברים בלי נדר או משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל [כלומר הוא סבר שכך צריך לנהוג, כיון שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל], אין איסור לומר הספד, אך עדיף שלא יספיד[29].

17– יש להספיד תלמיד חכם שנפטר ביום העצמאות וביום ירושלים, אפי' אם קיבל על עצמו בנדר לנהוג בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית[30].

18– גם אשת תלמיד חכם יש להספיד, אפי' אם קיבל על עצמו בנדר לנהוג בימים אלו כימים טובים הכתובים במגילת תענית[31].

ראיה זו לא יועיל לדעת השו"ע, שנראה שלפיו גם בימים שאין אומרים בהם תחנון, אומרים צידוק הדין, בכ"ז יש את הראיה מדין ימי חודש ניסן.

ג– הובאו לעיל דברי הגריא"ה הרצוג זצ"ל והרב שריה דבליצקי שליט"א שכתבו שבפורים קטנים אסרו את היום בתענית והספד.

[28] לא ראיתי התייחסות מפורשת בפסקי הרבנות הראשית לישראל לדין הספד, אך הובאו לעיל דברי הגריא"ה הרצוג זצ"ל שסבר שיש לאסור את הימים הללו גם בהספד.

[29] כבר הובא לעיל שרואים שבחודש ניסן אין מספידים, ולפי דעת הרמ"א בכל יום שאין אומרים בו תחנון אין מספידים. וכן רואים שבפורים קטנים אסרו את היום בתענית והספד.

[30] מובא בסוגיא במס' מועד קטן [דף כ"ז, עמ' ב'] שאין מועד בפני תלמיד חכם, וכל שכן חנוכה ופורים. כלומר שאפי' בימים אלו מספידים לתלמיד חכם.

כן נפסק להלכה בטור ושו"ע [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ה'. אורח חיים, סי' תר"ע, סע' ג'].

לכן נראה שצריך להספיד תלמיד חכם.

אך לכאורה היה מקום ללמוד מדברי המגן אברהם, שאין להספיד. כיון שהמגן אברהם [סי' תקמ"ז, ס"ק ח'] כותב שנראה לו שבזמננו אין דין תלמיד חכם שיודע הלכה בכל מקום. את דבריו הוא כותב בנוגע לדין של הספד תלמיד חכם בחול המועד.

לכן לפי"ז אין דין תלמיד חכם, ואין להספיד.

אך נראה שיש לדחות את הדברים הללו, כיון שדברי המגן אברהם אינם מוסכמים על כולם, יש אחרונים [אליהו רבה, אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק ב. שו"ת תשובה מאהבה, חלק א', סי' ר"ז. פסקי תשובות, סי' תקמ"ז, אות א'] שחלקו על דבריו. נוסף על כך יש אחרונים [מחצית השקל, אורח חיים, סי' ת"כ, על דברי המגן אברהם ס"ק א'. שער הציון שם, ס"ק א'] שסוברים בדעת המגן אברהם, שכתב את הדברים רק בנוגע לחול המועד, אך בראש חודש ובימים שאין אומרים בהם תחנון, יש להספיד.

יש לציין שמשמע מדבריהם שדין חנוכה ופורים כדין חול המועד, אך למעשה נראה שאין נוהגים כדעת המגן אברהם, וכשקברו את הרב משה פיינשטיין זצ"ל, אז הספידו אותו אפי' בפורים [עיין בספר פסקי תשובות, סי' תרצ"ו, אות ד', הערה 18]. וכן כשקברו בשנה הזו את הרב אברהם כהנא שפירא זצ"ל, הספידו אותו אפי' שהיה בחול המועד סוכות.

[31] גשר החיים דן בנוגע להספד אשת חבר בחנוכה. הוא מספר שהיה בלויה של אשת רב גדול, בחנוכה, והיה שם גאון ירושלמי שפסק שם שאין להספידה, משום שאע"פ שאשת חבר כחבר,

19– בדין של צידוק הדין יש חילוקי דינים. למנהג האשכנים אפי' אם קיבל על עצמו לנהוג כימי שמחה, אסור לו מדין נדר לומר צידוק הדין. אך למנהג הספרדים, אם קיבל על עצמו לנהוג כימי שמחה, יש לומר צידוק הדין. אם קיבל על עצמו לנהוג כימים טובים הכתובים במגילת תענית, וכמו חנוכה ופורים, יש מנהגים שונים. יש הסוברים שאין לומר צידוק הדין בחנוכה, וכן יהיה הדין בעניננו. אך אם קיבל על עצמו את הימים הללו סתם כימים טובים הכתובים במגילת תענית, נראה שלכל הדעות, לפי מנהג הספרדים, יש לומר צידוק הדין[32]. אם קיבל על עצמו

וצריכים לחלוק לה כבוד, בכ"ז כבודה היא רק בשביל בעלה. לכן אין לה דין של חכם בפניו. הגשר החיים אינו מסכים עם דברי הגאון הירושלמי, וסובר שיש להספיד אותה, מכח כמה ראיות:

1- מובא במס' עבודה זרה [דף ל"ט, עמ' א'] שאשת חבר כחבר, אפי' לאחר מותו. כן מבואר במס' שבועות [דף ל', עמ' ב'] שיש לחלוק לה כבוד, שאשת חבר כחבר, וצריך לעמוד בפניה. א"כ, הוא הדין גם לאחר מות בעלה. משמע מכך שכבוד התורה נעשה שלה. ואם תאמר שכבוד שנותנים לאשת חבר לאחר מות בעלה, הוא משום כבוד בעלה, כיון שהיא יושבת על כבוד בעלה. בכ"ז מכיון שגם לאחר מיתת בעלה מגיע לה כבוד, אז נעשה הכבוד שלה.

2- מובא בסוגיא במס' מגילה [דף כ"ח, עמ' ב'] שמותר להספיד בבית הכנסת, דוקא הספד של תלמידי חכמים. כן מובא שם שמספידים אשת תלמידי חכמים. מובא שם שרפרם הספיד את כלתו בבית הכנסת, ואמר שעשה כן משום כבודו ומשום כבוד המת. משמע שיש כבוד עצמי גם לאשת חבר.

3- מובא בסוגיא במס' ראש השנה [דף כ"ה, עמ' א'] שאמו של בן זזא מתה, והספידה רבן גמליאל הספד גדול. הגמ' מסבירה שהסיבה שעשה כן לא היתה משום שהיא היתה ראויה לכך, אלא כדי שידעו שלא קידשו בי"ד את ראש חודש. מכאן נלמד שאם היתה ראויה לכך, יכול היה להספידה אפי' בראש חודש.

4- רוב הנשים שהן אשת חבר, הן מסייעות לבעליהן ולבניהן שילמדו תורה. והרי מבואר בסוגיא במס' סוטה [דף כ"א, עמ' א'] שנשים שמסייעות לבעליהן ולבניהן ללמוד תורה, מתחלקות בשכר התורה. א"כ יש להם גם זכות בקנין התורה. לכן יש לכבד את אשת החבר.

אך גשר החיים כותב שכל דבריו נוגעים דוקא להספיד לאשה בחנוכה, פורים וראש חודש. אבל לא להספיד אותה בחול המועד. כיון שיש דעות שאין מספידים כיום אפי' תלמיד חכם בחול המועד. אפי' אלו שמקילים בדבר, בכ"ז לא יעשה כן לאשת גדול.

[32] יש מחלוקת ראשונים גדולה מאוד אם צידוק הדין נחשב כמו הספד או לא. יש ראשונים שסוברים שבימים שאין מספידים אין לומר צידוק הדין, כיון שצידוק הדין מרגיל להספד ואפי' נחשב כמו הספד. אך יש ראשונים אחרים שסוברים שצידוק הדין אינו נחשב הספד, אלא הוא הודאה וקבלת דין שמים ויש לאומרו גם בימים שאין מספידים, אפי' בחול המועד [עיין במחלוקת הזו בראי"ש, מס' מועד קטן, פרק ג', סי' פ"ז. ספר האורה, חלק ב', אות קמ"ו. שבולי הלקט, ענין חנוכה, סי' קצ"ב. טור, יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'. רב נטורנאי גאון [ברודי, אופק, אורח חיים, סי' קי"ח] משוה לגמרי את צידוק הדין להספד].

לנהוג כפי מה שפסקה הרבנות הראשית לישראל, נראה לי שלמנהג האשכנזים אין לומר צידוק הדין, אך למנהג הספרדים יש לומר צידוק הדין[33]. גם אם נוהג לעשות ימים אלו ימים טובים, ימי שמחה, אך נוהג בלי נדר או משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל [כלומר הוא סבר שכך צריך לנהוג, כיון שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל], למנהג האשכנזים עדיף שלא יאמר צידוק הדין, אך למנהג הספרדים יאמר צידוק הדין[34].

20– אם כולם עונים כאחד כשאומרים את צידוק הדין, נראה שלכל המנהגים אין איסור[35].

נחלקו במחלוקת הזו, השו"ע ורמ"א. השו"ע [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'. אורח חיים, סי' ת"כ, סע' ב'] פסק כמו הפוסקים שאומרים צידוק הדין, אפי' בימים שאין מספידים, לכן הוא כותב שאומרים צידוק הדין אפי' בחול המועד וכן בראש חודש. אך הרמ"א [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'. אורח חיים, סי' ת"כ, סע' ב'] פסק שבכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, אין מספידים [המקור לדברי הרמ"א שאין לומר צידוק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, נמצא בספר המנהגים לר' איזיק דטירנא, מנהג של כל השנה. גם ראיתי בספר הפרנס [סי' רס"ג] שכתב שימים שאין אומרים בהם תחנון, אין אומרים בהם צידוק הדין].

אצל הפוסקים הספרדים מוצאים שדברי השו"ע אינם מוסכמים לגמרי:

ערך לחם [אורח חיים, סי' תר"ע, סע' א'] כותב שאומרים בחנוכה צידוק הדין, אך דוקא שכולם אומרים ביחד, אבל לא שיאמר אחד וכולם יענו. כן כותב כף החיים [שם, סי' ת"כ, ס"ק ג'], והוא מוסיף שכיון שיש בזה מחלוקת, אז "נהרא ונהרא פשטיה", ובמקום שאין מנהג ידוע, שב ואל תעשה עדיף. הברכי יוסף [אורח חיים, סי' תר"ע, דין ו'] כתב שנהגו כל העולם שלא לאמור צידוק הדין בחנוכה [וכן כתב ספר נהר מצרים, אורח חיים, הל' חנוכה, סע' א'].

יש לעיין שיכול להיות שדעת הברכי יוסף [אורח חיים, סי' תר"ע, דין ו'– דין ז'. שם, סי' ת"כ. ועיין יורה דעה, סי' ת"א, אות ב'] שאין לומר צידק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, אך אינו ברור לי לגמרי דבריו.

אך נראה לי שאם קיבל על עצמו סתם כימים טובים הכתובים במגילת תענית, אז אין כוונתו כמו חנוכה, ולכן נראה שיש לומר צידוק הדין, כמו שאומרים בחול המועד.

[33] אין הדבר ברור לי לגמרי, כיון שלא ראיתי התייחסות לכך בפסקי הרבנות הראשית לישראל, אך נראה לי שיהיה הדין כמו שרגילים כל עדה לנהוג בימים שהם ימי שמחה, ואין מספידים בהם.

[34] לדעת הרמ"א דין צידוק הדין כמו דין הספד, וכבר נכתב לעיל שנראה לי שאין להספיד, אפי' שלא קיבל על עצמו כדין נדר, לכן כך יהיה הדין בצידוק הדין. ולדעת השו"ע צידוק הדין אומרים אפי' בחול המועד, אז כן יאמרו ביום העצמאות וביום ירושלים.

[35] מובא במס' מועד קטן [דף כ"ח, עמ' ב']: "נשים במועד מענות, אבל לא מטפחות. רבי ישמעאל אומר: הסמוכות למטה מטפחות. בראשי חדשים, בחנוכה ובפורים – מענות ומטפחות, בזה וזה – לא מקוננות. נקבר המת – לא מענות ולא מטפחות. איזהו עינוי – שכולן עונות כאחד, קינה – שאחת מדברת וכולן עונות אחריה, שנאמר "ולמדנה בנתיכם נהי ואשה רעותה קינה". אבל לעתיד לבא הוא אומר "בלע המות לנצח ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים וגו'"".

21– למנהג האשכנזים אם קיבל על עצמו לנהוג ביום העצמאות ויום ירושלים כימים טובים הכתובים במגילת תענית, כחנוכה, אין לומר צידוק הדין אפי' על תלמיד חכם בפניו[36]. אך אם קיבל על עצמו לנהוג סתם כימים טובים הכתובים במגילת תענית, ולא אמר כחנוכה, או שקיבל על עצמו כימי שמחה, וכן שנוהג בימים אלו כימים טובים, אך קיבל את הדבר בלי נדר או שנוהג כן משום שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל [כלומר הוא סבר שכך צריך לנהוג, כיון שכך פסקה הרבנות הראשית לישראל], צריך לומר צידוק הדין על תלמיד חכם בפניו[37]. לא ברור לי מה הדין במקרה שקיבל על עצמו בנדר לנהוג ימים טובים כפי שפסקה הרבנות הראשית לישראל[38].

מבואר כאן שבחול המועד, אע"פ שאין הנשים מקוננות, יכולות לענות כולן כאחת.
נמוק"י [שם, דף י"ז, עמ' ב'– מדפי הרי"ף] מסביר שכוונת הדברים שמותר להן לספוד כאחת, אך אסור שאחת תספוד והשאר יענו אחריה.
דין זה נפסק להלכה ברמב"ם [הל' אבל, פרק י"א, הל' ד'], טור ושו"ע [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ה'].
מבואר בכמה ראשונים [עיין רב נטרונאי גאון, ברודי, אופק, אורח חיים, סי' קי"ח. ספר האשכול, הוצאת אלבק, הל' ראשי חדשים, דף נ"ו, עמ' א'. שבולי לקט, ענין חנוכה, סי' קצ"ב. ענין פורים, סי' ר"ג. סדר עצרת, סי' רס"ב. וספר הכל בו, סי' קי"ד], וכן משמע מדברי כמה אחרונים [עיין ערך לחם, סי' תר"ע, סע' א'] שמשווים בין אמירת צידוק הדין ובין שכולן עונות כאחת, כלומר שצידוק הדין שכולם עונים כאחד, אין בו שום איסור.

[36] המגן אברהם [אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק א'] וט"ז [שם, סי' תר"ע, ס"ק ה'] מביאים שהלבוש כתב שאפי' לחכם בפניו אין אומרים צידוק הדין, כיון שהוא תחינה, ואין אומרים תחינה בחנוכה [גם המשנה ברורה [סי' ת"כ, ס"ק ד], פוסק כך].
לכן לפי"ז מי שקיבל על עצמו לנהוג כימים טובים הכתובים במגילת תענית, כחנוכה, אין לו לומר צידוק הדין על תלמיד חכם בפניו.
כתבתי שזה למנהג האשכנזים, כיון שכבר הבאתי לעיל שלמנהג הספרדים אומרים צידוק הדין אפי' בחול המועד. ואע"פ שיש אחרונים שסוברים שאין אומרים צידוק הדין בחנוכה, נראה שאין להוסיף ולומר שגם סוברים כדברי הלבוש, כיון שעצם דברי הלבוש הם חידוש.

[37] הסיבה שכתבתי שאם קיבל על עצמו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, צריך לומר, היא משום שדוקא הוזכר באחרונים דין חנוכה. כל הדין הזה הוא חידוש, כיון שמבואר מדברי הראשונים [כפי שהובא לעיל] שצידוק הדין הוא פחות חמור מהספד, שכל הסיבה שאסור צידוק הדין, כיון שהוא מרגיל להספד. לכן די לנו חידושו [עיין ספר קרית חנה { מובא בקובץ מפרשים מכת"י, שו"ע פריעדמאן, אורח חיים, סי' תר"ע, סע' א'} שתמה על דינו של הלבוש].
בנוגע לדין ימי שמחה, כתב הט"ז [אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק א'], ששמע שזקן אחד העיד שהרמ"א נפטר בל"ג בעומר, והסתפקו אם לומר עליו צידוק הדין. שהרי הרמ"א פוסק [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'], שבימים שאין אומרים בהם תחנון, אין אומרים בהם צידוק הדין. עמד אדם חשוב אחד והעיד ששמע מפי הרמ"א שיש לומר צידוק הדין על אדם גדול, וכך עשו. כותב הט"ז שנראה שיש לסמוך על שמועה זו בימים שהם ימי שמחה, אבל אינם מוזכרים

22– יש לומר הספד וצידוק הדין בערב יום העצמאות ויום ירושלים, אפי' לאחר חצות. וכן הדין אפי' למי שקיבל על עצמו לעשות יום טוב ביום העצמאות וביום ירושלים, כימים טובים הכתובים במגילת תענית, ואפי' כחנוכה, אך המקל שלא לומר צידוק הדין יש לו על מי לסמוך. אמנם זה דוקא למי שקיבל על עצמו כימים טובים הכתובים במגילת תענית, כחנוכה. אם קיבל על עצמו כימי שמחה, וקל וחומר שנוהג כן בלי שקיבל על עצמו בנדר, מחויב לומר הספד וצידוק הדין[39].

בתלמוד כימי שמחה, שאסור בהם תחנון, הספד וכיוצ"ב, כגון ל"ג בעומר, ט"ו באב וט"ו בשבט. כיון שבסופו של דבר ימים אלו אינם מועד, ונוסף על כך הרא"ש כתב בשם רש"י שצידוק הדין אינו הספד, אלא הודאה וקבלת דין שמים, לכן בימים אלו יש לסמוך על דברי רש"י. אך בראש חודש, חנוכה, פורים וחודש ניסן, שהם ימים שמוזכרים בתלמוד כימי שמחה, שאסורים בהם כל מיני דינים שמורים על עצבות, כגון הספד ותענית, יש לאסור בהם אמירת צידוק הדין.

צ"ע מדוע מזכיר ימים של חודש ניסן? מדוע ימים אלה נחשבים מוזכרים בתלמוד? אולי כוונתו למס' סופרים, ששם כתוב שאין מספידים בימים אלו. אולם יש לציין שהמשנה ברורה [שם, סי' ת"כ, ס"ק ד'], רק מזכיר ראש חודש, חנוכה ופורים. שער הציון [שם, ס"ק ב'], כותב שהשמיט את חודש ניסן, כיון שעל זה השיגו אליהו רבה [פרי מגדים, אשל אברהם, אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק א', מביא את דברי האליהו רבה שימי ניסן, אינם אלא מנהג].

נראה שאדם שקיבל על עצמו כימי שמחה, יש לומר שקיבל על עצמו כימי שמחה הללו שמזכיר כאן הט"ז ושער הציון, כמו ל"ג בעומר וכיוצ"ב, ולכן יש לומר צידוק הדין על תלמיד חכם בפניו.

[38] אינו ברור לי מה פסקה הרבנות הראשית לישראל בדין זה.

[39] רמ"א [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'], פוסק שגם כשקוברים את המת אחר חצות בערב שבת, אין אומרים צידוק הדין.

על הדברים הללו כותב הש"ך [שם, ס"ק ג'], שנראה שבערב ראש חודש ובערב חנוכה אומרים צידוק הדין אפי' אחר חצות.

חק יעקב [אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק ז'], מביא מחלוקת אחרונים אם אומרים צידוק הדין בערב חנוכה וערב ראש חודש.

המשנה ברורה [אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק ח'. ועיין סי' תר"ע, ס"ק י"ב], נוקט שבערב ראש חודש וערב חנוכה, מותר לומר צידוק הדין.

הפרי מגדים [אורח חיים, סי' ת"כ, ס"ק א', אשל אברהם], כותב שבערב ט"ו בשבט ול"ג בעומר וכו' יש לומר צידוק הדין.

יוצא שבנוגע לערב חנוכה יש מחלוקת אחרונים, ומכיון שיש גם את דעת השו"ע שסובר שאומרים צידוק הדין בחנוכה, נראה שיש להחמיר לומר צידוק הדין בערב חנוכה. אך המקל יש לו על מי לסמוך.

בנוגע לדין הספד, הפרי מגדים [אורח חיים, משבצות זהב, סי' תקמ"ז, ס"ק ד'], מסופק אם יש ללמוד הספד מצידוק הדין. כלומר אולי, דוקא, צידוק הדין אסור בערב ראש חודש, אך אין איסור של הספד בערב ראש חודש.

לכן נראה שבודאי הספד יש לומר, ונראה שבזה אין להקל שלא לומר.

23– כשאין אומרים צידוק הדין אין אומרים את הקדיש שאומרים בבית הקברות, אלא אפשר לומר פרק תהילים ועל זה לומר קדיש פשוט[40].

24– ביום העצמאות וביום ירושלים, אין לומר דרשה על המת[41].

25– אדם שנפטר לו מת ביום העצמאות או ביום ירושלים, יכול לעלות לקברו ביום העצמאות ויום ירושלים, אך נראה שאם יש חשש שיבואו

---

[40] מבואר בכמה ראשונים כשאין אומרים צידוק הדין אין אומרים קדיש [עיין רא"ש, מס' מועד קטן, פרק ג', סי' פ"ז. בית יוסף { יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו– הוצאת שירת דבורה}, בשם הכל בו].

רמ"א [יורה דעה, סי' ת"א, סע' ו'], פוסק שאם קוברים את המת בלילה, אין אומרים קדיש ולא צידוק הדין.

כן מבואר בדברי כמה אחרונים שאין אומרים קדיש, כשאין אומרים צידוק הדין [עיין לבוש, אורח חיים, סי' תר"ע, סע' ג'. ט"ז, אורח חיים, סי' תר"ע, ס"ק ה'. מגן אברהם, סי' ת"כ, ס"ק א'. משנה ברורה, סי' תכ"ט, ס"ק ח'].

יש להוסיף שהרמ"א [אורח חיים, סי' נ"ד, סע' ג'], כותב: "ואח"כ כשחוזרים להתפלל יאמר הש"ץ מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם כי לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו".

משנה ברורה [שם, ס"ק ח'– ט'], כותב שאם לא אמר פסוקים לא יאמר קדיש, כיון שלעולם לא תמצא קדיש בלי פסוקים שלפניו, אם לא שאומר הש"ץ קדיש לאחר תפילת שמונה עשרה. כמו כן אומרים קדיש דרבנן לאחר שלמדו ענין מסויים מתורה שבעל פה. משנה ברורה מביא שמגן אברהם כתב שרק אם אמר אחרי הלימוד תורה מקצת דברי אגדה, אז יוכל לומר הקדיש דרבנן, כיון שעיקר קדיש זה נתקן על דבר אגדה. ואילו לאחר אמירת פסוקים מן התנ"ך אומרים קדיש שלם, אפי' שאמר רק ג' פסוקים.

ברכי יוסף [יורה דעה, סי' ת"א, דין ב'], סובר שגם לדעת הרמ"א, שאין אומרים צידוק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, בכ"ז אומרים בהם קדיש פשוט.

צ"ע איך אפשר לומר קדיש בלי אמירת שום דבר?

כנראה צריך לומר שמדובר שהוא אומר איזה מזמור מקודם לאמירת הקדיש. מובא בקיצור שולחן ערוך [סי' קצ"ט, סע' ט'], שאחר הקבורה קודם הקדיש אומרים מזמור מ"ט, ובימים שאין אומרים בהם תחנון, אז אומרים מזמור מ"ז, ועל זה אומרים הקדיש.

[41] הלבוש [אורח חיים, סי' תר"ע, סע' ג'], כותב שבחנוכה אין אומרים צידוק הדין, אפי' על תלמיד חכם, אלא דורשים עליו אם בר הכי הוא.

משנה ברורה [סי' ת"כ, ס"ק ג'], מביא את דברי הלבוש.

משמע מן הדברים הללו, שדוקא על תלמיד חכם, שמותר להספיד עליו, אז דורשים עליו. אך, כשאין אומרים צידוק הדין, כיון שהוא מרגיל את ההספד, אז גם אין אומרים דרשה על המת. כך כותב כותב כף החיים [אורח חיים, סי' תקמ"ז, ס"ק מ"ד].

בודאי שאין כאן איסור ממש, כיון שאין זו גדר של הספד וצידוק הדין, אך נראה שאין לעשות זאת. עוד נראה לי שאין הדין הזה דוקא למנהג האשכנזים שאין אומרים צידוק הדין בימים שאין אומרים בהם תחנון, אלא נראה שזהו גדר של הספד, ולכן גם למנהג הספרדים אין לומר דרשה על המת ביום העצמאות ויום ירושלים.

לידי בכי, עדיף לדחות או להקדים את העליה לקבר[42]. לפי מנהג הספרדים ותימנים מותר לומר השכבות כשעולים לבית הקברות[43]. אך לפי מנהג האשכנזים נראה שעדיף שלא לומר הזכרת נשמות[44].

---

[42] יש מנהגים שונים בדיני עליה לקברים, אך נראה שאצל עדות אשכנז, עדות המזרח וגם אצל עדות התימניים, מוצאים שמקילים לעלות לבית הקברות גם בימי שמחה, ואפי' בחנוכה.
כל בו [סי' קי"ב. מובא בבית יוסף, יורה דעה, סוף סי' שד"מ. באר הגולה, שם, ג"כ מביא את דברי הכל בו], כותב שאם חל יום השביעי בראש חודש אינו הולך.
ספר גשר החיים [חלק א', פרק כ"ט, אות ה'], כותב שלפי"ז הוא הדין שאין ללכת לבית הקברות בחנוכה. אך גשר החיים [שם] כותב שכיום נוהגים ללכת לבית קברות גם בראש חודש, גם בחנוכה וגם בערב פורים. כל שכן בשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון, כגון ל"ג בעומר, ט"ו באב וכו'. ואפי' בחודש ניסן עולים לבית הקברות ליארצייט, לשלשים ולשבעה. ואומרים שם מזמורי תהילים וקדיש. הוא רוצה לבאר שמה שכתב הכל בו שאין ללכת לבית הקברות בראש חודש, כוונת הדברים שאין ללכת לקונן, אך לאמירת התפילה, גם הוא מודה שמותר.
ראיתי בשו"ת מלמד להועיל [יורה דעה, סי' קמ"ה], שדן בנוגע להליכה לבית קברות בחודש ניסן, הוא מביא שיש מנהג שלא ללכת בחודש ניסן, אלא אם יש לו יארצייט בחודש ניסן, אז הולך בערב ראש חודש ניסן. הוא רוצה לבאר שטעם המנהג הזה, הוא משום שבימים שאין אומרים בהם תחנון, אין לומר כל התחינות בבית הקברות, ומשום כך נמנעו, כיון שרצו לומר כל התחינות. אך הוא מביא מכמה אחרונים שמבואר אצלם שמותר לומר השכבה גם ביום שאין אומרים בו תחנון, וכן הוא כותב שאם לא הלך לבית הקברות לפני חודש ניסן, אז יכול ללכת בחודש ניסן ביום היארצייט, ויאמר את ההשכבה.
ספר תשובות והנהגות [חלק ב', סי' ס"ה], נשאל אם מותר ללכת לבית הקברות בחודש ניסן. הוא פותח את תשובתו בכך: "והנה קשה להורות כשאין זה שאלה מן הדין, ואולי תלוי במנהג". הוא דן שם וכותב שאפשר ללכת לקבר, רק שאם עלולים לבכות שם, אז נכון להקדים את העליה לבית הקברות.
עוד ראיתי בספר פסקי תשובות [סי' תכ"ט, אות ד], שמביא שיש מנהג בכמה מקומות שלא ללכת לבית הקברות כל חודש ניסן, כיון שניסן כולו קודש. וגם שמא יבואו לומר צידוק הדין. לכן אם חל יום היארצייט להיות בחודש ניסן מקדימים ההליכה לערב ראש חודש. אך יש שכתבו שרק בשבת, יום טוב וחול המועד אין ללכת לבית הקברות. כן נוהגים רבים ללכת לבית הקברות ליארצייט וככלות השבעה ושלשים אפי' שזה בחודש ניסן. אך אם עלולים להרבות בבכי נכון לדחות ההליכה לבית הקברות שלא יהיה בחודש ניסן.
הבן איש חי [שנה ראשונה, פרשת וישב, סע' כ"ב], כותב שבחנוכה אין הולכים לבית קברות אפי' ביארצייט. לכן אם יש לו יארצייט בחנוכה, ילך קודם חנוכה.
אך הילקוט יוסף [הל' ביקור חולים ואבלות, סי' מ', סע' כ"ט], כותב שמותר לעלות לקבר ביום השנה אפי' בחנוכה או בפורים.
ספר שולחן ערוך המקוצר [לק ה', סי' קע"ד, סע' ז'– לרב יצחק רצאבי], כותב שאין מבקרים קברים בשבת, יום טוב, חול המועד ופורים. ויש אומרים שאין לבקר שם גם בראש חודש, חנוכה ובכל חודש ניסן. אך רבים נוהגים להתיר.
רואים כאן מנהגים שונים בהליכה לבית הקברות, לכן נראה שאפשר להקל בדבר, ואפשר לעלות לבית הקברות. רק מבואר בדברי האחרונים שבמקום של חשש בכי, אין לעלות [עיין

26– נראה לי שאע"פ שמותר לעלות לבית הקברות לקבר של קרוב, בכ"ז אין לעלות סתם כך לבית קברות של צדיקים בימים אלו, אך בודאי שהרוצה לעלות לבית קברות לקברי צדיקים יש לו על מי לסמוך, שהרבה אחרונים סוברים שמותר לעלות[45].

עוד בספר ילקוט יוסף, הל' ביקור חולים ואבלות, סי' מ', סע' כ"ט. ספר פסקי תשובות, סי' תכ"ט, אות ד'].

[43] כבר הבאתי לעיל, בדין של הזכרת נשמות בשבת, שלפי מנהג הספרדים ותימניים מותר לומר השכבות גם בחנוכה ופורים.

[44] מגן אברהם [סי' תרצ"ו, ס"ק ה'], כותב שמקום שנהגו שביום השביעי למיתה הולכים על הקבר לקונן, אסור לעשות כן בפורים. אלא האבל ילך שם עם חזן א' ויאמר לו השכבה [וכן פוסק משנה ברורה, שם, ס"ק ח'].

רואים שאומרים השכבה גם בימים שאין מספידים בהם.

אך צ"ע בדבר זה, שהרי פרי מגדים [אורח חיים, סי' תקמ"ז, אשל אברהם, ס"ק ב'], כותב שמה שהולכים על הקבר ומזכירים נשמות ואומרים קל מלא רחמים, הוי בכלל הספד, שאסור לעשות אפי' בתוך ל' ימים קודם לרגל [וכן כותב שער הציון, שם, ס"ק ו'].

ראיתי שגשר החיים [פרק כ"ט, אות ה'], מתרץ סתירה זו, ומסביר שיכול להיות שמגן אברהם סובר שרק בציבור אין להזכיר נשמות, אך ביחיד אין זו אלא תפילה, ולכן מותר לעשות זאת אפי' בפורים. אך הוא כותב שנהגו הכל שאין אומרים השכבה כלל אף ביחיד לא בפורים וגם לא בשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון.

עוד ראיתי שהרב שריה דבליצקי שליט"א [בהערות שלו על הספר פני ברוך, סי' כ"ט, אות ס"ט], מקשה על דברי המגן אברהם, שהרי הכל בו סובר שאין עולים לקבר ביום השביעי כשחל בראש חודש, וא"כ צריך להיות אותו דין בפורים. גם קשה שנוקט המגן אברהם את הלשון השכבה, שהוא לשון של פוסק ספרדי. לכן הוא כותב שהמקור לדברי המגן אברהם, הוא כנסת הגדולה [הגהות הטור, סי' תרצ"ו], שכותב בדיוק כדברים שכתב המגן אברהם. לכן כותב הרב שריה דבליצקי שליט"א שדין זה שכתב המגן אברהם, הוא דוקא לספרדים, שהם נוהגים לומר השכבות גם בכל חג ומועד, אך האשכנזים נוהגים שאין אומרים קל מלא רחמים ביום שאין אומרים תחנון. לכן גם אין לומר אל מלא רחמים אפי' על הקבר בשעת ההלויה.

כן ראיתי בספר פסקי תשובות [סי' תר"ע, אות א'], שכותב שבחנוכה שעולים לבית קברות, יש ליזהר שלא לומר את נוסח ההשכבה.

אך ראיתי בשו"ת מלמד להועיל [יורה דעה, סי' קמ"ה], שמביא שם משו"ת דבר משה שכתב שלומר קדיש והשכבה על הקבר אין איסור בדבר אחר אסרו חג של פסח. ומביא דבר זה עוד בשם פני אהרן. ושו"ת מלמד להועיל מתיר לומר את ההשכבה בחודש ניסן.

נראה שעדיף שלא לומר הזכרת נשמות, שלפי כמה אחרונים יש בזה גדר של הספד.

[45] הבן איש חי [שנה ראשונה, פרשת וישב, סע' כ"ב], סובר שבחנוכה אין לאדם לעלות לבית קברות, אפי' ביארצייט של קרובו. אך מותר לעלות לקברי צדיקים בחנוכה [כן מבואר בספר פסקי תשובות, סי' תכ"ט, אות ד'].

אך ספר מועד לכל חי [ראיתי את הדברים בספר ימי הלל והודאה, פרק ד', הערה 33], מביא בשם ספר משנה כסף שבחנוכה לא ילך לבית הקברות להשתטח על קברי צדיקים.

אע"פ שנכתב לעיל שיכול לעלות לבית הקברות ליארצייט, נראה שיש לחלק בין הליכה לבית קברות ליארצייט ובין הליכה לבית הקברות לקברי צדיקים. בהליכה ליארצייט זהו הזמן שיש

27– מותר להקים מצבה ביום העצמאות וביום ירושלים, רק אם יש חשש שעקב הקמת המצבה יבואו לידי בכי והספד, יש להקדים או לאחר את הקמת המצבה[46].

ללכת, כלומר זהו יום פטירתו, או יום השלשים וכיוצ"ב. יש עדיפות ללכת דוקא בזמן הזה. בהליכה לקברי צדיקים, אין זה הזמן שלהם, כלומר אין סיבה שילך דוקא בזמן הזה לבית הקברות, יכול ללכת בזמן אחר. ונראה לי שבימים אלו אינו מתאים ללכת לבית קברות, לדעתי בית קברות אינו מקום של שמחה.

[46] שו"ת מנחת יצחק דן בדין הזה בשתי תשובות [חלק ג', סי' נ"א– נ"ב]. בתחילה בנוגע לראש חודש, חנוכה ופורים, שם הוא כותב שאין להקים מצבה בימים אלו, כיון שימים הללו אסורים בהספד, ונהוג להספיד כאשר מציבים מצבה. הוא מוסיף שנוהגים לקרוא את הכתב שעל גבי המצבה, וקריאה זו היא כעין קינה. שו"ת מנחת יצחק מביא מתשובת לבושי מרדכי שכתב שאין להקים מצבה בתוך ל' יום לרגל, כמו שאסור להספיד בימים אלו. לכן כותב המנחת יצחק שכל שכן שאין להקים מצבה בראש חודש וכו'. בתשובה אחרת הוא דן בנוגע להקמת מצבה בימים שאין אומרים בהם תחנון. הוא כותב שבימים שאין אומרים בהם צידוק הדין, אין מספידים. כיון שהרמ"א פסק שימים שאין אומרים בהם תחנון, אין אומרים בהם צידוק הדין, כן הדין לענין הספד, ומשום שהמנהג להספיד כשמציבים מצבה, לכן אין להקים מצבה בימים אלה. הוא כותב שתמה שראה בשו"ת מהרש"ם ששם מסופר שהמהרש"ם הקים מצבה לאשתו בל"ג בעומר.

נראה לי שיש מקום לפקפק בדברי שו"ת מנחת יצחק, ואין הכרח לומר שאם יש איסור של הספד, כן יש איסור של הקמת מצבה. כיון שאין אנחנו מוצאים בחז"ל ובדברי האחרונים שאסרו הקמת מצבה ביום שאין מספידים בו, שו"ת מנחת יצחק בא לגזור לנו גזירות, ולכן אין זה ברור שיש לחוש לדבר הזה. לכן נראה שאפשר להקל בכך, רק במקום שיש חשש אמיתי שיבואו להספיד ולידי בכי, אז יש להורות להם להקדים או לאחר. אך סתם אין לאסור את הדבר.

ראיתי בספר פסקי תשובות [סי' תכ"ט, אות ד', הערה 17], שמביא מדברי שו"ת קנין תורה המתיר להקים מצבה בחודש ניסן, אם לא יאמרו שם הספדים.

שו"ת לבושי מרדכי [חלק ב', יורה דעה, סי' ק"מ] הלך בדרכו של שו"ת מנחת יצחק וכתב שאין להעמיד מצבה בתוך שלשים יום של החג, וכן בימי חנוכה, פורים ור"ח, מפני שאין להספיד בהם.

שו"ת דבר יהושע [חלק ב', סי' פ'] הביא את דברי הגרשי"ש רובין הלברשטם שאסר אף ללכת לבית הקבות בר"ח, חנוכה ופורים. שו"ת דבר יהושע כתב לחלוק עליו ולהתיר מדינא הקמת מצבה בר"ח, בחנוכה ובפורים. אך סיים שלפי דברי המקובלים יש להמנע מהמקמת מצבה בימים הנ"ל.

תאריך ראוי לקביעת יו"ט לזכר הנסים של הקמת המדינה ושל מלחמת ששת הימים

פסקי הלכה

1– היו ויכוחים בין הרבנים איזהו היום הראוי לקביעת יום טוב לזכר הקמת המדינה. נראה לי שהקביעה של ה' באייר שהוא יהיה היום טוב, היא הקביעה הצודקת ובאמת הוא היום הנכון לעשות יום טוב[1].

[1] הרב עובדיה הדאיא זצ"ל [במאמרו "ברכת שהחיינו"], והרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל [במאמרו "לשאלת ברכת הזמן ביום העצמאות"], סברו שיותר נכון לקבוע את יום טוב, בי"ז בכסלו, ביום הכרזת האו"ם או ביום שהיתה שביתת נשק במלחמה בקום המדינה.
הרב שלמה גורן זצ"ל [במאמרו, "יום העצמאות שחל בשבת"], סבר שהנס במלחמת השחרור לא התבטא רק ביום הכרזת מדינה בלבד, אלא במשך כל אותה תקופה של מלחמה, שנמשכה חדשים. היה אפשר לקבוע יום אחד בכל הזמן הזה לקביעת היום טוב. משמע מדבריו אפי' שהיום לא היה יום הפוגה וכיוצ"ב, אלא כל יום באותה תקופה, מזכירה את התקופה, ובקביעתו יש עשיית זכר לנס שאירע לנו בימים ההם. הוא מסביר שהחליטו לבחור בה' באייר, כיון שהוא מסמל את כל התקופה ההיא.
אך יש מן הרבנים שסברו שדוקא יש לקבוע את היום טוב בה' באייר. אצטט כאן חלק מדבריהם:
הרב משולם ראטה זצ"ל [במאמרו, "בענין יום העצמאות"], כותב: "הנה אין ספק שהיום ההוא [ה' אייר] שנקבע על ידי הממשלה וחברי הכנסת [שהם נבחרי רוב העיבור] ורוב גדולי הרבנים לחוג אותו בכל ארץ זכר לנס של תשועתנו וחירותנו, מצוה לעשותו שמחה ויו"ט... ויפה כיוונו המנהיגים שקבעו את היום ההוא דוקא, אשר בו היה עיקר הנס, שיצאנו מעבדות לחירות ע"י הכרזת העצמאות, ואלמלא נעשית ההכרזה באותו היום והיתה נדחית ליום אחר אז היינו מאחרים את המועד ולא היינו משיגים את ההכרה וההסכמה של המעצמות הגדולות שבאומות העולם, כידוע, ונס זה משך אחריו גם את הנס השני של ההצלה ממוות לחיים הן במלחמתנו נגד הערביים והן הצלת יהודי הגולה מיד אויביהם במקומות מגוריהם שעלו לארץ ישראל ובא ע"י כך נס השלישי של קיבוץ גליות".
הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל [ספר הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, כרך ב', עמ' 843–842], כותב: "דבר זה ראוי לאמרו ביום זה, הוא יום הכרזת מדינתנו העצמאית מדינת ישראל– "היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך"! כי ביום הזה התפרקנו מעול שעבוד מלכות זרה בצורה מאנדטורית בארץ ישראל שרצתה להחניק אותנו עד מוות, ומאימת מלחמת ממלכות שמסביבנו שדימו לשעבדו שיעבוד עולם. הכרזה נועזת זאת, שלא האמינו לה כל מלכי ארץ, עשתה את כל עם ישראל, שבארץ ובתפוצות, לעם עצמאי וריבוני בארצו ובכל משטרי חייו, נתנה אומץ וגבורה לצבקות ה', הם צבאות ישראל במלחמת גאולתו כאריות והצליחו נגד כל הקמים עלינו מסביב, והיא אשר פתחה שערי ארץ לפני עם ישראל מכל פזורי הגולה אל ארץ נחלת ה', והיא אשר נתנה לעם ישראל את מקומו המכובד בין כל העמים... **יום זה, הוא יום טוב לישראל היושב בארצו ובכל תפוצות פזוריו לדורות עולם להודות לה' חסדו ולהגיד בקול זמרה ועלה הלל ותהילה– "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"**.
כן יש להוסיף את דברי הרב שאול ישראלי זצ"ל [ספר ארץ חמדה, ספר א', שער א', סי' ו']: "מעתה צא וראה מה גדול יום הכרזת המדינה לישראל. לעיתים קרובות שומעים אנו עוררים

2– בקביעת יום טוב לזכר ניסי מלחמת ששת הימים, היו ויכוחים רבים, וניתנו אפשרויות רבות[2]. לי היה נראה שטוב היה לקבוע בג' בסיון[3].

מה יום מיומיים. ואף אם קרה נס לישראל בעמדו מול אויבים בשער, לא יום זה הוא שגרם, ואדרבה ביום זה פלשו כוחות האויב לארץ, ולולא ה' שהיה לנו כי אז היה ח"ו יום זה יום צרה ומצוקה. ועל כן אין לדעתם לציין יום זה כיום נס. אך על פי האמור, יש להוכיח עד כמה אין טענתם טענה, ועד כמה יום זה הוא עיקר. כי על ידי שעשינו מעשה ביום זה והפכנו את החלטת האו"מ לעובדא מוחלטת מבחינת הדין וכנ"ל, בזה הוא שפקע כוח השבועה ש"לא יעלו בחומה" שרדפה אחרינו וכבלה את ידינו בכל ימי הגולה. בזה נעשינו לעם בן חורין, אשר הזכות והמצוה עליו לעמוד על נפשו נגד אויביו ולהגן על זכותו להיות בארץ הזאת. **ואילולי יום זה גם החלטת האו"ם עמדה להתבטל כידוע, ולכעומת שבאה כן היתה חוזרת ללא כל תוצאה**. נמצא שיום זה ומעשה זה של ההכרזה החזירו לנו חלק עיקרי של זכויותינו וביטלו מאיתנו את הגלות בתור גזירה שאין להמלט ממנה... נמצא שאפי' אם לא מצד היות מאורע זה כהכנה ושלב ראשון לגאולה השלימה, ראוי הוא היום שיחשב כיום גילה ושמחה... ואין גם מקום לטענה, שאין שמחתנו שמחה, מכיון שעדיין לא חזרה עטרת התורה ליושנה, והמלכות השלטת בישראל אינה רואה בתורה את חוקת המדינה... מכל מקום אין נפגמת ע"י כך העובדה שחל כאן מפנה עצום בחיינו בתור עם ה', ששוחררנו מעול הגוים ונפטרנו ממאירת הגלות... לא אוכל להתאפק מלחזור ולהביע תמיהה על שחלק משלומי אמונים... שמתעלמים מגודל הנס שקרה לנו עם הכרזת המדינה, שבו ביום נפטרנו מפחד השבועות שרודף אותנו כל ימי הגלות מבלי יכולת להמיש צוארנו מהם... **שמא יאמרו, אבל עדיין לא הגענו לגאולה שלימה– אך למה תקטן בעינינו הישועה פורתא גם אם עינינו נשואות לישועה מלאה? למה נהיה כפויי טובה מלהכיר בחסד ה' אשר נתגלה עלינו?**...".

יש לציין לדברי הרב צבי שכטר שליט"א [בספר בעקבי הצאן, סי' ל"ב, אות כ"א] שכותב שאין שום השוואה בין יום העצמאות ובין הימים טובים שקבעו החשמונים לרגל נצחונותיהם במלחמות, שקבעו ביום שנחו מאויביהם. כיון שבכל מלחמות החשמונאים שהיו בזמן הבית, הרי הנצחון במלחמה היה בחינה של קיום המקדש. שעל כך נכון לקבוע יום טוב, כפי שהתבאר לעיל [בדבריו שהובאו לעיל על קביעת יום טוב ביום העצמאות, לרגל זכר "לאתחלתא דגאולה"]. אך בזמן הזה שאין לנו מקדש, הרי אין בנצחון במלחמה בארץ ישראל קיום המקדש, ורק שייך לקבוע יום טוב בזמן הזה על אירוע היסטורי שהוא בבחינת אתחלתא דגאולה. והאירוע ההיסטורי הוא הקמת המדינה, שהיתה בה' באייר.

לעיל התבאר בהרחבה שנראה לי שהנס של יום העצמאות, הוא הנס של הקמת המדינה. כלומר נתינת השלטון לעם ישראל, שאנחנו בעלים על המקום כאן, ואין אנחנו נתונים יותר לידי הגוים שהם יחליטו מה לעשות בנו. אנחנו שולטים בארץ כאן, כל יהודי יכול לבוא לכאן, ואינו צריך לדאוג ולירא מהנכרי הפריץ שיעשה בו כאוות נפשו. יש כאן מדינה שיתבע את דמיו וילחם בשבילו. בהקמת מדינתנו הוכרז שאין דם יהודי הפקר, ויש מי שיתבע את הדמים.

[2] הרב שריה דבליצקי שליט"א [במאמרו, "קביעת יום הודיה לאחר מלחמת ששת הימים"], מביא שהיה אפשר לקבוע את התאריך של יום טוב, בב' בסיון ביום סיום המלחמה. הוא מביא שיש רבנים שסברו שיש לקבוע בראש חודש סיון [שו"ת ציץ אליעזר, חלק י', סי' י'. סבר שיש לספחו לראש חודש סיון].

הטעם לקביעת הימים הללו, הוא משום שבכך תיפטר הבעיה של מנהגי אבילות בימי ספירת העומר, שיש קהילות שנוהגים מנהגי אבילות עד ראש חודש סיון.

הרב שאול ישראלי זצ"ל [ספר ארץ חמדה, ספר א', שער א', סי' ו'], כותב שיש לקבוע את יום ההודאה ושמחה ביום כ"ח באייר, ביום שחרור ירושלים, כיון שביום זה הוכפלה בו הטובה. כלומר הוא סובר שעיקר חובת ההלל, הוא מצד ההצלה ממוות לחיים. אך מצטרף להגדיל את חיוב ההודיה, הענין הזה שזכינו לשחרור ירושלים, ומקום בית המקדש, וכן להרחבת גבולתינו.

בספר הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה [כרך ב', 972–970], מובאות דעות שונות באיזה יום יש לקבוע יום הודיה על הנסים שקרו במלחמת ששת הימים: הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל הציע לקבוע את כ"ח באייר, שהוא היום בו נכבשה ירושלים העתיקה. הרב שאול ישראלי זצ"ל הציע לקבוע את ר"ח סיון, וזאת מכמה סיבות: 1– ביום זה הסתיימה המלחמה, ויש ללמוד מפורים בו נאמר: "ביום אשר נחו" [נלענ"ד שצ"ע בשני דברים בדבריו כאן: א– שלא הסתיימה המלחמה בראש חדש סיון, אלא בב' בסיון. ב– אם לומדים מפורים, אז יש לקבוע את היום הודיה, למחרת יום סיום המלחמה]. 2– כ"ח באייר קרוב ליום העצמאות. 3– דבר זה יפתור את בעיית אמירת ההלל [בברכה] הנאמר במילא ביום זה [יש להעיר שתהיה עדיין בעיה לבני עדות ספרד, שאין הם אומרים הלל בברכה בראש חדש. וכן יש עוד לדון שבראש חדש אין אומרים הלל שלם, וכאן רוצים לומר הלל שלם]. כמו כן הוא הציע לדון בנושא זה עם רבני "אגודת ישראל", כדי שכולם יחליטו יחד. לאחר מכן, כשראה שאין אפשרות להידבר בנושא זה עם רבני "אגודת ישראל", חזר בו מדבריו, ואמר שיש לקבוע את יום כ"ח באייר כיום הודיה. הרב חיים דוד הלוי זצ"ל אמר שיש לקבוע את יום כ"ח באייר. הרב בנימין זולטי זצ"ל אמר שיש לקבוע את יום ההודיה ביום הפקסת האש, אך הוא כותב שראוי לעשות את הדבר ביום יותר חגיגי כראש חודש סיון. לדברים האלה הסכימו הרב א' גולדשמידט והרב ס"ח עבודי. הם אמרו שיש עוד עדיפות בקביעת יום ירושלים דוקא בראש חודש, כיון שבכך ימנע ריב ומדון בבתי הכנסת, שעד יום זה, דהיינו עד ר"ח סיון, נוהגים רבים במנהגי האבילות של ספירת העומר. הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל חלק על הדברים האלה ודחה בתוקף את החששות האלה, הוא עמד על דבריו שיש לקבוע דוקא בכ"ח באייר: "יש לשים קץ לכניעה ופחד מפני מחלוקת. הלא אלו שאנו חוששין ממחלוקתם לא מכירים ברבנות הראשית ובהחלטותיה והם נגדנו בכל דבר... ולכן צריך לקבוע את יום כ"ח בלי חשש. **ביום זה התבטא הנצחון וגדולתו, לדעתי, כאן קרה נס של שחרור**".

[3] בפורים עושים את היום טוב למחרת היום שנחו בו היהודים מאויביהם. כלומר למחרת סיום המלחמה. כתוב במגילת אסתר [פרק ט', פס' י"ז– י"ח]: "בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְעָשׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה: <והיהודיים> וְהַיְהוּדִים אֲשֶׁר בְּשׁוּשָׁן נִקְהֲלוּ בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה".

שערי תשובה [אורח חיים, סי' ריו"ח, ס"ק ב'], מביא שכתב ספר מחזיק ברכה שראה בשיטת ר"ה לרמב"ם בסופו שהרמב"ם קיבל עליו להתבודד ביום הצרה בכל שנה וביום שלאחריו לשמוח, ולשון זה הביאו ספר חרדים. וכיוצ"ב נמצא שעשה הגאון בעל תוס' יום טוב ועוד גדולים כאשר יצאו מצרה לרוחה.

נראה שנכון ללמוד מפורים, ולכן יש לעשות את היום טוב דוקא למחרת ההצלה.

המאירי [מס' מגילה, דף ב', עמ' ב'], כותב: "ושושן אף על פי שאינה מוקפת חומה מימות יהושע קורין בה בחמשה עשר מפני שנעשה בו הנס ר"ל ביום ט"ו ר"ל שיום הנס שבה היה ביום חמשה עשר ששאר עיירות הרגו בי"ג ונחו בי"ד ושושן נאמר בה ינתן גם מחר וגו' הרי שהרגו אף בי"ד ולא נחו עד יום ט"ו **ויום המנוחה הוא הנקרא יום הנס**".

אך בדיעבד שנקבע יום כ"ח באייר, יש לנהוג כמו שכולם נוהגים[4].

[4] כיון שגם היום של כ"ח באייר קשור עם נסי המלחמה, לכן אפשר גם בו לקבוע את הזכרון לנס. מותר לקבוע את היום טוב בכל יום שקשור עם הזכרון לנס. רואים בדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל והרב בנימין זולטי זצ"ל שהם נותנים כל מיני טיעוניים חיצוניים לקביעת היום הודיה, ביום שאינו סיום המלחמה. נראה שהם מבינים שכל הימים האלה הם ימים שמזכירים את הנס, ולכן בכל הימים אפשר לקבוע את היום טוב.
לאחר זמן חשבתי שדוקא יש יסוד גדול לקביעת היום טוב דוקא בכ"ח באייר, וזה לאור הדברים שהובאו לעיל בשם הרב צבי שכטר שליט"א [בספר בעקבי הצאן, סי' י"ט, אות א'–ג'. סי' ל"ב, אות כ']. שסובר שיש איסור בל תוסיף בקביעת ימים טובים לכלל ישראל. יש רק היתר לקביעת יום טוב לרגל "אתחלתא דגאולה". ולכן סבר שאין איסור של בל תוסיף בקביעת יום טוב ביום העצמאות. ולכאורה לפי דבריו יוצא שביום ירושלים, יש איסור בל תוסיף. אלא נראה שלדעת הרב צבי שכטר, יש רק מקום להתיר לעשות יום טוב ביום ירושלים, אם נאמר שהיום טוב משום כיבוש ירושלים. שאז יש לומר שזהו קביעת יום טוב לרגל אתחלתא דגאולה. כיון שאי אפשר להגיע לבנין בית המקש, בלי שירושלים והר הבית יהיו בידינו. לכן זהו שלב בבנין בית המקדש.

יום העצמאות שחל להיות ביום שני, שישי ושבת

קביעת יום טוב, יום שמחה דוקא ביום שאירע בו הנס

מבוא:

נדון לעיל באיזה יום ראוי לקבוע את יום העצמאות ויום ירושלים. כאן נדון, האם יש חיוב או לפחות עדיפות לקבוע את היום טוב, יום שמחה דוקא ביום שאירע הנס?

פורים בט"ו באדר:

המאירי[1], מבאר למה בערים המוקפות חומה עושים פורים בט"ו באדר:

"ומאחר שהפרוים בי"ד זמן השני שהוא יום חמשה עשר ראוי ליחדו למוקפין ונראה לי הטעם שהכרכים לרוב חשיבותם ראוי להם לשמוח בשני הימים **ואם היתה קריאתם בי"ד כבר כלתה השמחה אחר שעבר יום עיקר הנס אבל כשקורין בט"ו אי אפשר שלא לשמוח קצת ביום י"ד שהוא תחלת הנס ועיקרו** כמו שיתבאר אבל כפרים ועיירות לא הטריחום אלא ליום אחד והוא יום תחלת הנס ועיקרו".

מבואר כאן שלאחר שעובר עיקר הנס, כבר כלתה השמחה. יורד השמחה, לכן יש לקבוע את היום טוב דוקא ביום שהוא עיקר הנס.

קריאת מגילה, בי"א, י"ב וי"ג באדר:

במס' מגילה[2], מובא שכפרים יכולים לקרוא את המגילה בי"א, י"ב וי"ג אדר, כלומר אפי' שלא ביום הקריאה.

מבואר בגמ' בבבלי בירושלמי ובראשונים, שאפי' שהכפרים מקדימים את הקריאה, בכ"ז שמחת פורים, כלומר המשתה ושמחה צריכים לעשות דוקא ביום של פורים, כלומר בי"ד אדר[3].

צום גדליה שחל להיות בשבת:

מובא במשנה במס' מגילה[4], שט' באב שחל להיות בשבת מאחרים את

---

[1] מס' מגילה, דף ב', עמ' א'

[2] דף ב', עמ' א'

[3] עיין מס' מגילה, דף ד', עמ' ב'– דף ה', עמ' א'. ירושלמי מס' מגילה, פרק א', הל' א'. מרדכי, מס' מגילה, סי' תשע"ד. הגהות אשר"י שם, פרק א', סי' א'. מאירי, שם, דף ב', עמ' א'. רמב"ם, הל' מגילה וחנוכה, פרק ב', הל' י"ד.

[4] דף ה', עמ' א'

התענית.
רש"י[5], כותב שהוא הדין לי"ז בתמוז וי' בטבת.
חשק שלמה[6], כותב שרש"י לא הזכיר צום גדליה, כיון שאי אפשר להקדים את צום גדליה, ולכן בודאי צריך לאחרו. הסיבה שאי אפשר להקדימו, היא משום שאי אפשר לעשותו בראש השנה, וא"כ יצטרכו להקדימו עוד לפני ראש השנה, ובודאי אז לא היה ניכר הדבר שהתענית הוא מחמת צום גדליה.
יוצא לפי דבריו שאין לקבוע את התענית ביום שלא ניכר ממנו המאורע. נראה שכן הדין בקביעת יום טוב.
כמובן אין מכאן ראיה לדיעבד, אלא רק לכתחילה. שיכול להיות שבדיעבד אם קבעו, אז זה מועיל, והולכים אחר קביעתם, אפי' שלא קבעו בזמן שאירע המאורע, ואפי' שלא ניכר המאורע באותו יום.

ט' באב שחל להיות בשבת:

מובא במשנה במס' מגילה[7], שט' באב שחל להיות בשבת מאחרין את התענית ואין מקדימים. הגמ' מסבירה שטעם הדבר הוא משום שאקדומי פורענות לא מקדמי.
לחם משנה[8], כותב שמובן מדברי הגמ' שאם לא היה את הטעם של אקדומי פורענתא לא מקדימינן, לא היו מאחרים, את התענית, אלא היו מקדימים את התענית. על כך הוא מקשה, שמה עדיפה ההקדמה מן האיחור? הוא הבין בתחילה שאם מקדימים, אז מקדימים ליום חמישי. על כך הוא משיב ב' תירוצים, אחד מתירוצו שאם היו מקדימים, לא היו מקדימים ליום חמישי, אלא ליום שישי, שאע"פ שהוא תענית נדחה, בכ"ז היו עושים ביום שישי, כיון שחורבן בית המקדש חמור טובא, וכל שאפשר לשומרו ליום הקבוע סמכינן וקובעים אותו.
יוצא לפי דבריו שגם כשדוחים את התענית, יש לקרבו כמה שיותר ליום שאירע המאורע. רואים מכאן שיש חשיבות גדולה שהתענית, ונראה לי שכן הדין ביום טוב, יהיו ביום שאירעו המאורעות. ואם אי אפשר שיהיו ביום שאירעו המאורעות, לפחות שיהיו קרובים כמה שיותר ליום שאירעו המאורעות.

---

[5] שם
[6] שם
[7] דף ה', עמ' א'
[8] הל' תעניות, פרק ה', הל' ה'

תעניות בימים שמעיקר הדין אסור להתענות בהם:

הטור[9], מביא בשם הבה"ג כל מיני ימים שנהגו להתענות בהם. ובתוכם מוזכר כמה ימים שמצד הדין אין הם ימים שמותר להתענות בהם. למשל הוא כותב שמתענים בראש חודש ניסן, משום שמתו בו בני אהרן. בראש חודש אב, משום שמת בו אהרן. וכן מתענים בכ"ח כסלו, שהוא חנוכה, משום שביום זה שרף יהויקים את המגילה אשר כתב ברוך מפי ירמיהו.

מבואר בכמה סוגיות בגמ' שיש איסור תענית בראש חודש וחנוכה[10].

הבית יוסף[11], תמה איך תיקנו לצום בראש חודש?

יש להוסיף עוד שמובא ברוקח[12], שבוומ"ש מתענין על גזירה שהיה בראש חדש סיון.

וצ"ע איך תיקנו להתענות בראש חודש?

מהרל"ח[13], מתרץ את קושיית הבית יוסף שאפשר שמשום שנתקנו בהסכמת כל ישראל, יש להם רשות לגזור תענית אף בראש חודש. הוא מבאר את הסוגיא במס' תענית[14], שאין גוזרים תענית בראש חודש, שמדובר כשאין הסכמת כל ישראל. עוד מחלק שהסוגיא במס' תענית מדברת שגוזר על הצרה שלא תבוא. אך כאן מדובר על תעניות שעברו.

התירוץ הראשון של המהרל"ח לא יתרץ את המעשה בוומ"ש.

כעין החילוק השני כותב הב"ח[15], הוא כותב שדוקא כשגוזרים תענית על צרה שלא תבוא, אז אין לגזור בראש חודש. כיון שאפשר להתענות לאחר ראש חודש. אך בתעניות שקבעו על הצרות שעברו בימים אלו, שהוא יום מר, אי אפשר לקבוע ביום אחר, כיון שהתענית צריך להיות קבוע ביום זה, דהיינו ביום שאירע בו הצרה.

יוצא כאן שיש לקבוע את הזכרון למאורע דוקא ביום שאירע המאורע.

חילוק בין חובת הודאה על הנס ובין חובת פרסום הנס:

נראה לי כשאירע נס לאדם, מוטלים עליו שני חיובים: 1- להודות על הנס. זהו חיוב בינו ובין המקום. 2- לפרסם את הנס. זו חובה כלפי הציבור. כלומר חובה לעשות לפני הציבור, לא לעשות לבדו, בלבו. ההודאה על הנס יכולה להיות

---

[9] אורח חיים, סי' תק"פ, סע' א'- ב'

[10] עיין מס' תענית, דף ט"ו, עמ' ב'. דף י"ז, עמ' ב'. מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב'

[11] אורח חיים, סי' תק"פ, סע' א'- הוצאת שירת דבורה

[12] סי' רי"ב

[13] אורח חיים, סי' תק"פ, אות א'

[14] דף ט"ו, עמ' ב'

[15] שם, אות א'

נעשה בלבו. פרסום הנס, חייב להיות בפרהסיא.
נראה לי שבשני החיובים הללו יש חילוק בדין של קביעת הזכר לנס דוקא ביום שאירע הנס. אם דנים מצד ההודאה, יש לומר שכדי להגיע להודאה אמיתית, כדי להודות ולהלל מלב שלם, צריך שיהיו דברים שיעוררו אותו. היום מעורר את האדם, כשהוא נזכר שביום זה נעשה לו נס, אז הוא מתעורר להודות ולהלל מלב שלם. ההודאה והלל הם דבר פנימי, זו עבודת ה'. איזו היא עבודה שבלב, תפילה. ההודאה והלל על הנס קשור עם מצות תפילה.
יש רק לדון בדבר הזה, ולומר שכל זה נכון כלפי אלו שנעשה להם הנס, אך אלו בדורות לאחר מכן, שלא נעשה להם הנס, אין להם חילוק בין יום זה ליום אחר. אבל בפשטות יש לומר שבתחילה קבעו את היום זה, בגלל אלו שנעשה להם הנס, הדורות הבאים לאחר מכן נגררים אחריהם, ולכן כבר אין משנים את היום, זהו היום שנקבע.
נראה לי שאם דנים מצד החובה של פרסום הנס, שזו חובה של האדם שהוא יראה לעולם, שיש השגחה פרטית, ואין המעשים סתמיים, אז יש לומר שגם אם יקבע את הזכרון ביום אחר, הוא מקיים את המצוה. כיון שבסופו של דבר, הוא מראה שהיתה כאן השגחת ה', ואין כאן מעשיים מקריים.

דין דיעבד שאינו יכול לקבוע ביום שאירע הנס:

הטעמים שהובאו לעיל הם רק לכתחילה, אך בדיעבד נראה שאין הם לעיכובא. כיון שבסופו של דבר צריך לעשות זכרון לנס, צריך לעשות יום טוב, כדי לזכור בנס, וכדי להודות לה' ביום טוב. המצוה הזאת אפשר לקיים גם ביום שאינו יום של הנס [בנוגע לדין של הלל, אדון בהמשך].
נראה שאפשר לראות בכמה מקומות שבדיעבד מועיל לעשות זכרון ליום, גם כשאינו יום שאירע הדבר:

1– צום גדליה:
בזכריה[16], כתוב:

"וַיְהִי דְּבַר יְקֹוָק צְבָאוֹת אֵלַי לֵאמֹר: כֹּה אָמַר יְקֹוָק צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ".

מובא בתוספתא למס' סוטה[17]:

"דרש רבי הרי הוא אומר כה אמר ה' צום הרביעי וצום השביעי וצום העשירי וגומר צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שבו הבקעה העיר

[16] פרק ח', פס' י"ח– י"ט
[17] פרק ו', הל' י'– ליברמן

ולמה נקרא שמו רביעי שהוא רביעי לחדשים צום החמישי זו תשעה באב יום שנשרף בו בית המקדש ולמה נקרא שמו חמישי שהוא חדש חמישי צום השביעי זה שלשה בתשרי יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם שהרגו ישמעאל בן נתנ' ללמדך שקשה מיתתן של צדיקי' לפני המקו' כחורבן בית המקדש ולמה נקר' שמו שביעי שהוא חדש שביעי צום העשירי זה עשרה בטבת יום שבו סמך מלך בבל את ידו על ירושלם שנאמר ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי וגומר בן אדם כתב לך וגומר".

מובא במס' ראש השנה[18]:

"תניא, אמר רבי שמעון: ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש, ואני אין דורש כמותו. צום הרביעי – זה תשעה בתמוז שבו הובקעה העיר, שנאמר (ברביעי) {מסורת הש"ס: [בחודש הרביעי]} בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר. ואמאי קרי ליה רביעי – רביעי לחדשים. צום החמישי – זה תשעה באב, שבו נשרף בית אלהינו. ואמאי קרי ליה חמישי – חמישי לחדשים. צום השביעי – זה שלשה בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם. ומי הרגו – ישמעאל בן נתניה הרגו, ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. ואמאי קרי ליה שביעי – שביעי לחדשים..."

מלשון התוספתא וכן מלשון הגמ' משמע שהיום שנהרג גדליה בן אחיקם, היה ג' בתשרי.

אך הבית יוסף[19], מביא בשם ר' ירוחם שגדליה בן אחיקם נהרג בראש השנה, והצום נדחה לג' בתשרי, כדי שלא לעשות תענית בראש השנה.

אבל הדברים הללו תמוהים כיון שמובא במפורש בסדר עולם רבה[20], שגדליה בן אחיקם נהרג בג' בתשרי:

"ויהי בעשתי עשרה שנה באחד לחדש היה דבר ה' אלי לאמר, בן אדם יען אשר אמרה צר על ירושלם האח נשברה דלתות העמים נסבה אלי אמלאה החרבה (שם /יחזקאל/ כו), בשלשה בתשרי אחר חורבן הבית נ"ב יום נהרג גדליה בן אחיקם בן שפן והיהודים אשר היו במצפה, ושאר הפליטה הלכה למצרים, וירמיה וברוך עמהן, ויהי בשתי עשרה שנה בעשרי בחמשה לחדש לגלותינו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הכתה העיר (שם /יחזקאל/ לג כא)".

נראה לי שיש עוד הוכחה מפורשת לענין הזה, מסוגיא ראש השנה[21]:

---

[18] דף י"ח, עמ' ב'

[19] אורח חיים, סי' תקמ"ט, אות ב'

[20] פרק כ"ו– הוצאת ליינר

"מותיב רב אחא בר הונא: בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא, שגזרה מלכות יון שמד שלא להזכיר שם שמים על פיהם, וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה, וביטלום. ואותו היום עשאוהו יום טוב. ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית – קמייתא בטול, אחרנייתא מוסיפין? – הכא במאי עסקינן – בזמן שבית המקדש קיים. ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם! – אמר רב: לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו. – שלפניו נמי, תפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש חדש! – ראש חדש דאורייתא, ודאורייתא לא בעי חיזוק. דתניא: הימים האלה הכתובין במגילת תענית – אסורין בין לפניהם בין לאחריהן, שבתות וימים טובים, הם – אסורים, לפניהן ולאחריהן – מותרין. מה הפרש בין זה לזה? הללו דברי תורה, ואין דברי תורה צריכין חיזוק, הללו דברי סופרים – ודברי סופרים צריכין חיזוק. – ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם! – אמר רב אשי: גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא, ודברי קבלה כדברי תורה דמו".

מבואר כאן שבזמנם היו עושים ראש השנה יום אחד, ובכ"ז צום גדליה היה בג' בתשרי. א"כ מוכח שתענית צום גדליה לא נדחה משום ראש השנה, דא"כ היו צריכים לצום בב' בתשרי.

יש לציין שבמפרשים מוצאים מחלוקות בענין הזה:

יש אומרים שנהרג בראש השנה, ונדחה לג' תשרי, משום ראש השנה[22].

יש אומרים שהוא נהרג בג' בתשרי, וכך היתה קבלה בידם[23].

יש מפרשים שנהרג בב' בתשרי, אלא כשבאו לקבוע צום על הריגת גדליה, ב' בתשרי חל בשבת, ולפיכך נדחה צום גדליה לג' בתשרי[24].

דברי ר' ירוחם התקבלו כדבר פשוט אצל הרבה מן האחרונים[25] .

---

[21] דף י"ח, עמ' ב'– דף י"ט, עמ' א'

[22] אבן עזרא, זכריה, פרק ח', פס' י"ח

[23] אבן עזרא שם. מהרש"א, חידושי אגדות, מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב', ד"ה צום השביעי וכו'.

[24] טורי אבן (מס' ראש השנה, דף י"ח, עמ' ב', ד"ה אלא שאני וכו') בשם מקצת מפרשים בשם הירושלמי.

[25] עיין ט"ז, אורח חיים, סי' תקמ"ט, ס"ק א'. שערי תשובה, שם, ס"ק א'. באר היטב, שם, ס"ק א'. חשק שלמה, מס' מגילה, דף ה', עמ' א'.

לפי כל הדעות הללו שנדחה צום גדליה, יש ללמוד שאם אי אפשר לקיים את הזכרון ביום שאירע המאורע, אפשר לדחותו. כלומר אין זה לעיכובא שיהיה דוקא ביום שאירע המאורע.

2– ט' באב שחל להיות בשבת:

מובא במשנה במס' מגילה[26], שט' באב שחל להיות בשבת דוחים אותו ליום ראשון.

יוצא לפי"ז שאפי' שאי אפשר לקיים את התענית ביום שאירע המאורע, אין מבטלים את התענית, אלא עושים אותו ביום אחר.

כמובן שיש מקום לדחות את הראיה הזו וגם את הראיה הקודמת, שיש לומר שכאן מדובר שיש תקנת סנהדרין, אך במקרה שלנו, אין תקנת חכמים. לא ישבו כל או רוב חכמי ישראל וקבעו את הימים הללו כימים טובים. לא קבעו מתי שיש לעשות את היום טוב. ולכן יש מקום לומר שכל עוד שלא קבעו, ותיקנו שבזמן שחל להיות בשבת יש להקדים, אז יש לומר שיש לעשות דוקא ביום שאירע הנס. אך נראה לי שכיון שנכתב לעיל שאין ממש חיוב לעשות יום טוב, יום שמחה ביום שאירע נס, אלא הוא רק דבר שראוי לעשות כן, הרי אין שום בעיה לקבוע את היום גם ביום אחר, שאין זה היום שאירע המאורע. העיקר שיהיה כמה שיותר קרוב ליום שאירע המאורע.

3– תענית אסתר שחלה להיות בשבת:

נפסק להלכה ע"י הראשונים ופוסקים שתענית אסתר שחל להיות בשבת, מקדימים ליום חמישי, כיון שאינו שייך בו הדין של אקדומי פורענות לא מקדימינן[27].

רואים כאן שאע"פ שהוקדמה התענית, ואין היא ביום שאירע המעשה, בכ"ז מתענים. הראיה הזו, הוא לדעת ר"ת[28], שסובר שתענית אסתר היא זכר לתענית שהתענו בני ישראל בזמן המלחמה, בי"ג באדר. לכן יוצא שהמאורע היה דוקא בי"ג באדר, ומקדימים כאן את התענית לי"א באדר שאינו קשור עם האירוע.

4– תענית ביום מיתת אביו או אמו:

הובא לעיל את המנהג להתענות ביום מיתת אביו או אמו. יש מחלוקת ראשונים גדולה מה הטעם לתענית הזו, ניתנו לכך כמה הסברים:

---

[26] דף ה', עמ' א'

[27] עיין רמב"ם, הל' תעניות, פרק ה', הל' ה'. ריטב"א, מס' מגילה, דף ה', עמ' א'. רא"ש שם, פרק א', סי' א'. טור ושו"ע, אורח חיים, סי' תרפ"ו, סע' ב'.

[28] מובא בראי"ש שם

1. משום שאיתרע מזליה[29].
2. דנים את המת בכל שנה דבר מעט, והתענית הוא כפרה לאביו[30].
3. כמו שדוד התענה על שאול כי קראו אבי וכן עם על יהונתן ועל אבנר, כי יש לצום על מיתת אדם חשוב[31].
4. לפי שהאב והבן גוף אחד ודין שיצטערו הבנים[32].
5. לזכרון יום אנינותו וצרתו[33].
6. משום כבוד אביו[34].

נראה לי שכוונת תרומת הדשן לזכרון יום אנינותו וצרתו, שהכוונה כמו בכל תענית שכותב הרמב"ם[35], על תענית שהציבור עושים כשבא עליהם צרה, שהוא מדרכי התשובה כדי לזכור שהצרה שבאה לאדם, אין הוא במקרה, אלא הוא מעשי ה', הכל נעשה בהשגחה מלמעלה. ובכך הוא יתעורר לתקן מעשיו. יסוד התענית לעורר את האדם להשגחת ה', שאין כאן מקרה. זאת כוונת תרומת הדשן לזכרון אנינותו וצרתו, לזכור בכל שנה ושנה מה שאירע לו, שנפטר קרובו, בכך הוא נזכר ומתעורר להשגחת ה', ומתעורר לשים לב אל מעשיו ולתקנם.

יש מחלוקת בין הרמ"א ושו"ע ובין האחרונים מה הדין במקרה שיום פטירת אביו חל ביום שאסור בתענית, האם דוחים את התענית או שבכלל אין מתענים.

המהרי"ק[36], כתב שאם נפל יום מיתת אביו או אמו בשבת או בראש חודש, מתענים לפניו או לאחריו.

השו"ע[37], כתב כדברי המהרי"ק.

אך הרמ"א[38] ועוד אחרונים רבים[39], נקטו שבטל התענית. כלומר שאין מתענים בכלל. הטעם לכך, משום שכל התענית משום שאיתרע מזלו ביום שמת אביו, ולכן אין זה שייך להתענות ביום אחר.

---

[29] לקט היושר, חלק ב', [יו"ד], עמ' צ"ח ענין א'. שו"ת מהר"י מינץ, סי' ט'. ב"ח [יורה דעה, סוף סי' ת"ב] בשם שו"ת מהר"י ברין. מחצית השקל [אורח חיים, סי' תקס"ח, ס"ק כ'] בשם שו"ת מהרי"ל.

[30] לקט היושר, שם. שו"ת מהר"י מינץ שם.

[31] ספר חסידים, סי' רל"א.

[32] ספר חסידים שם.

[33] שו"ת תרומת הדשן, חלק א', סי' רצ"ג.

[34] מחצית השקל [אורח חיים, סי' תקס"ח, ס"ק כ'] בשם תרומת הדשן.

[35] הל' תעניות, פרק א', הל' א'– ד'

[36] שרש ל"א

[37] אורח חיים, סי' תקס"ח, סע' ט'

[38] שם. יורה דעה, סוף סי' ת"ב

רואים כאן שלדעת השו"ע מותר להתענות ביום אחר, דוחים את התענית. נראה שאפי' הרמ"א וסיעתו יסכימו בנידון דידן, כיון ששם כל התענית משום שאיתרע מזלו, וזה אינו שייך ביום אחר. אך יום טוב שבא לזכרון הנס, אפשר לעשותו ביום אחר, אפשר להקדימו או לאחרו, כיון שבסופו של דבר הוא בא לזכרון הנס.

5– אינו יודע מתי מת אביו או אמו:

יש להוסיף עוד ענין, שזהו דיון באחרונים במקרה שלא יודע מתי מת אביו או אמו. מגן אברהם[40], מביא בשם מטה משה בשם מהרש"ל שמי שאינו יודע יום שמת בו אביו, יברור לו יום אחד, אך אל יסיג גבול לומר קדיש.

לפי"ז יש ללמוד שבדיעבד אפשר לקבוע את התענית בכל יום. אך יש מקום לדחות את הראיה, כיון שיש מקום לומר שמדובר דוקא על הקדיש, ולא על התענית.

6– רק לכתחילה יש לקבוע ביום שאירע הצרה:

יש רק לדון מצד הראיה שהבאתי מן התעניות שקובעים אפי' בתענית, ששם רואים שדוקא צריך לקבוע ביום שאירע הצרה, ולכן התענית דוחה אפי' איסור תענית בראש חודש וחנוכה. אך נראה שאפשר להסביר שזה לכתחילה, שלכתחילה יש לקבוע דוקא ביום הצרה, ולכן אפשר לקבוע את התעניות אפי' בראש חודש וחנוכה, אך בדיעבד אם קבעו ביום אחר, זה מועיל, ויש לזה דין תענית או דין יום טוב, יום שמחה.

מסקנת הדברים:

יש חשיבות מרובה לקבוע את יום השמחה, היום טוב על הנס דוקא ביום הנס, ולא לקבוע אותו ביום אחר. אך בדיעבד שאי אפשר לקבוע ביום הנס, אפשר לקבוע ביום אחר, כיון שבסופו של דבר הוא עושה זכרון לנס.

---

[39] מהרש"ל, סי' ט'. ב"ח, יורה דעה, סוף סי' ת"ב. משנה ברורה, אורח חיים, סי' תקס"ח, ס"ק מ"ה.

[40] סי' תקס"ח, ס"ק כ'

דין יום העצמאות כשחל להיות ביום שבת וביום שישי

מבוא:

במאמר הקודם נדון על כך שיש לקבוע את יום השמחה לכתחילה ביום שאירע הנס. אך, בדיעבד אפשר לקבוע ביום אחר. השאלה נשאלת מה עלינו לעשות כשחל יום העצמאות להיות בשבת או ביום שישי. נדון כאן על מנהגי השמחה שעושים ביום העצמאות וביום ירושלים, באיזה יום יש לנהוג את מנהגי השמחה, ולומר את ההלל. אמנם הבאתי לעיל שאין לברך על ההלל, אך יש לברר לשיטות שיש לברך על ההלל, באיזה יום יש לעשות כן.

טענת הרבנות הראשית לישראל להקדמת יום העצמאות:

הסיבה שהרבנות הראשית לישראל פסקה שיש להקדים את יום העצמאות ליום חמישי, היא משום שחששה לחילול שבת, ואם הדתיים ינהגו את יום העצמאות ביום הרגיל, הדבר יגרום שהחילונים יבואו להתנגד להקדמת יום העצמאות. כיון שהם צריכים לנהוג את יום העצמאות שלא ביומו, אע"פ שהם לא ביקשו את ההקדמה, והדתיים שביקשו להקדים אין הם נוהגים את יום העצמאות ביום שהוקדם.

אני מסכים עם הטענה הזאת ונראה שיש באמת חשש, אך נראה לי שאפשר לערוך את המסיבות והסעודות ביום שהוקדם ועדיין לומר את ההלל ביום העצמאות, ולא נראה לי שיהיה בכך חשש שהחילונים יבואו להתלונן ולהתנגד להקדמת יום העצמאות. כיון שבסופו של דבר, גם הדתיים נוהגים את יום עצמאות ביום שהוקדם. עוד נראה לי להוסיף שדוקא החילונים מעדיפים שיקדימו את יום העצמאות, כיון שיום העצמאות הוא יום שבתון, ולכן אם הוא חל בשבת אין הם מרויחים יום חופשה. לכן רוב הציבור מעדיף להקדים את יום העצמאות, כדי להרויח שלא יצטרכו לעבוד.

אם יש חשש שיבואו להתנגד, נראה שאפשר לומר הלל בשני הימים, שלדעתי במילא אין מברכים על ההלל. ואפי' אלו שסוברים שיש לברך על ההלל, הרי ביום שהוקדם לא יברכו על ההלל, וביום שבת יברכו על ההלל [כפי שביארתי בהמשך]. ונראה לי שאין כאן חשש של איסור שהאומר הלל בכל יום ויום הרי זה מחרף ומגדף, כיון שכפי שביארתי לעיל נראה לי שעיקר האיסור כשאומרו בכל יום בקביעות, או לפחות בכל חודש. אך כאן שאומר אותו פעמיים, וכן אומרו לזכר נסים שאירעו לנו, נראה לי שאין בכך חשש.

בהמשך אדון במקרה שמקדימים את היום שמחה, אם עדיין נשארים חלק מדיני השמחה ביום המקורי.

ט"ו באדר שחל להיות בשבת:

1– המקור בגמ':

מוצאים דין דומה למקרה שלנו, כאשר ט"ו באדר חל להיות בשבת. מבואר בסוגיא במס' מגילה[1], שאין לקרוא את המגילה בשבת, משום גזירה של רבה שחושש שמא יעביר את המגילה ד' אמות ברשות הרבים. יש עוד טעם שמובא בגמ' שאין קוראים את המגילה בשבת, רב יוסף סובר שהוא משום שעיניהם של עניים נשואות במקרא מגילה. כלומר שהם מצפים לקבל את הצדקה ביום שקוראים את המגילה.

בירושלמי במס' מגילה[2], מובא דיון בנוגע לסעודת פורים, ונאמר שסעודת פורים נדחית ליום ראשון, כיון שאי אפשר לעשות את הסעודה בפורים, משום ששמחתו תלויה בבי"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים.

2– זמן עשיית הסעודה:

יש מחלוקת ראשונים גדולה מאוד בדין סעודת פורים, אם יש להקדימו לעשות אותו בשבת או לאחרו ליום ראשון.

עיין בכל זה בר"ן[3], רשב"א[4], מאירי[5], תשב"ץ[6], בית יוסף[7], שו"ע[8], שו"ת מהרלב"ח[9], שו"ת הרדב"ז[10] ופרי חדש[11].

3– זמן אמירת על הנסים:

בנוגע לשאר הדברים, מבואר בשו"ע[12] והרבה אחרונים[13], שאת על הנסים יש לומר דוקא בט"ו באדר. מבואר בכמה אחרונים[14] שצריכים לומר "על הנסים" בשבת, כיון שזהו יום הנס, בי"ד באדר לא הגיע זמן חיובו, והרי אומרים ב"על

---

[1] דף ד', עמ' ב'

[2] פרק א', הל' ד'

[3] מס' מגילה, דף ג', עמ' א'– מדפי הרי"ף

[4] מס' מגילה, דף ה', עמ' א'

[5] שם

[6] חלק ג', סי' רצ"ח

[77] אורח חיים, סי' תרפ"ח, סע' ו– הוצאת שירת דבורה

[8] שם

[9] סי' ל"ח

[10] חלק ו', סי' ב' אלפים וק"ה

[11] אורח חיי, סי' תרפ"ח, ס"ק ו'

[12] אורח חיים, סי' תרפ"ח, סע' ו'

[13] תשב"ץ שם. שו"ת מהרלב"ח, שם. שו"ת רדב"ז שם. ספר תיקון ישכר, מובא בהערות מוהר"א אזולאי, על הלבוש, אורח חיים, סי' תרפ"ח, ס"ק ו'.

[14] שו"ת מהרלב"ח שם. ספר תיקון ישכר שם

הנסים" ב"זמן הזה", והרי לערים מוקפות חומה לא היה הנס בזמן הזה, כלומר בי"ד באדר, אלא בט"ו באדר.

רואים מכאן שדוקא מה שנצרך להזיז ממקומו יש להזיז, אך מה שאינו נצרך להזיז, יש להשאירו במקומו, כלומר ביום שאירע הנס. ההודאה צריכה להיות דוקא ביום שאירע הנס.

ט' באב שחל להיות בשבת:

אמנם יש לדון מדין ט' באב שחל להיות בשבת, שנראה לי שמשמע שבכה"ג ט' באב נדחה לגמרי, ואינו חל יותר בט' באב, בט' באב בעצמו אין דיני ט' באב. מכל מיני דינים, רואים שט' באב שחל להיות בשבת נדחה לגמרי:

1– דין סעודת המפסקת:

מובא במס' תענית[15]:

> "דתניא תשעה באב שחל להיות בשבת וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפי' כסעודת שלמה בשעתו".

יש מחלוקת ראשונים אם אין לאכול בשר ולשתות יין בסעודה מפסקת בשבת[16]. להלכה נפסק ברמב"ם[17], בטור ושו"ע[18] שאין לימנע מלאכול בשר ולשתות יין בסעודה המפסקת. רואים שנדחה לגמרי ט' באב.

ואע"פ שהמגן אברהם[19], מביא על דברי השו"ע את דברי הרוקח שכתב שישב בדאבון נפש שלא ינהוג בשמחה. ומדברי הרוקח לומד המגן אברהם שאם חל מילה באותו שבת, אז יעשה הסעודה קודם מנחה [כלומר כדי שלא ישבו בסעודת חברים לאחר מנחה].

בכ"ז נראה שהדין הזה הוא מחומרא, ואינו מעיקר הדין. שהרי אין הוא מוזכר בשו"ע, ומדברי הרמב"ם, טור ושו"ע משמע שנוהגים כמו יום רגיל.

2– שבוע שחל להיות בתוכו ט' באב:

מובא במס' תענית[20], דיון מתי מתחילים דיני האבלות שנוהגים לפני ט' באב, שנוהגים שלא לספר ושלא לכבס. מסקנת הגמ' להלכה נוהגים רק בשבוע שחל בו ט' באב, ורק עד ט' באב.

---

[15] דף כ"ט, עמ' ב'

[16] עיין בטור, אורח חיים, סי' תקנ"ב, סע' י'– הוצאת שירת דבורה. בית יוסף שם.

[17] פרק ה', הל' ח'

[18] אורח חיים, סי' תקנ"ב, סע' י'

[19] שם, ס"ק י"ד

[20] דף כ"ט, עמ' ב'– דף ל', עמ' א'

יש מחלוקת בין הראשונים מה הדין במקרה שחל ט' באב להיות בשבת, מה נחשב השבוע שחל להיות בתוכו ט' באב?

יש ראשונים[21] שסוברים שהולכים אחר היום ט' באב, ולכן השבוע שחל להיות בתוכו ט' באב, הוא השבוע לפני ט' באב, ונוהגים בו הדינים בשבוע שחל ט' באב להיות בתוכו. אך יש ראשונים[22], שסוברים שבשנה זו אין דין של שבוע שחל ט' באב להיות בתוכו, כיון שנדחה התענית לי' באב, ואין הולכים אחר היום של ט' באב, אלא הולכים אחר התענית, לכן שתי השבועות מותרות.

לכאורה נראה שמחלוקת הראשונים היא אם נעקר ט' באב לגמרי ממקומו, או שנשאר במקומו רק נדחית התענית.

השו"ע[23], מביא בסתם את הדעה שאין דין של שבוע שחל להיות בתוכו ט' באב, ושתי השבועות מותרות. אח"כ מביא בשם יש אומרים את הדעה ששבוע שחל להיות בתוכו ט' באב, אסור בכל הדינים של שבוע שחל להיות בתוכו ט' באב.

יוצא שלהלכה אנחנו פוסקים שנעקר ט' באב ממקומו.

3– צדקתך צדק במנחה בשבת:

שו"ע[24] פוסק: אם חל ט' באב במוצ"ש אין אומרים "צדקתך" במנחה בשבת.

משנה ברורה[25], מסביר שטעם הדבר הוא משום שט' באב נקרא מועד, כפי המבואר לקמן בשו"ע[26], שאין אומרים תחנון ואין נופלים על הפנים בט' באב, כיון שנקרא מועד.

פרי מגדים[27], מביא בשם אליהו רבה שאם חל ט' באב להיות בשבת, יש לומר אב הרחמים. ועוד מוסיף הפרי מגדים שהנוהגים להזכיר נשמות בכל שבת, הוא הדין בשבת זו[28].

4– דין תשמיש המיטה בשבת:

יש מחלוקת ראשונים במקרה שחל ט' באב להיות בשבת, אם בשבת אסורים בתשמיש המיטה. יש ראשונים שסוברים שאסורים, ויש ראשונים שסוברים שאין איסור[29].

---

[21] טור אורח חיים, סי' תקנ"א, סע' ד'– הוצאת שירת דבורה, מביא את דעת הסמ"ג וסמ"ק.

[22] רא"ש, מס' תעניות, פרק ד', סי' ל"ב. ריטב"א, שם, דף ל', עמ' א'. טור שם.

[23] אורח חיים, סי' תקנ"א, סע' ד'

[24] סי' תקנ"ט, סע' א'

[25] שם, ס"ק א'

[26] שם, סע' ד'

[27] שם, משבצות זהב, ס"ק א'

[28] כן נפסק להלכה במשנה ברורה, סי' תקנ"ב, ס"ק ל'

לכאורה המחלוקת הזאת תלויה במחלוקת אם נעקר ט' באב ממקומו או לא נעקר[30].

אך נראה לי שגם הראשונים שסוברים שאסורים בתשמיש המיטה, אין זה מדינא, אלא מחומרא. כך נראה בדעת הרמ"א. כיון שהשו"ע[31], נוקט כדעה שאין איסור של תשמיש המיטה, אך הרמ"א מביא את הדעה שאסורים בתשמיש המיטה. ולכאורה הדבר קשה, שהרי הרמ"א בדין של שבוע שחל ט' באב להיות בתוכו, לא חלק על דברי השו"ע שבשנה שחל ט' באב להיות בתוכו, אין דין של שבוע שחל להיות בתוכו, הוא לא כתב שהעיקר כדעת היש אומרים שסוברים שיש דין שבוע שחל ט' באב להיות בתוכו, כלומר הוא סבר שנעקר ט' באב ממקומו.

לכן נראה שצריך לומר שמה שכתב הרמ"א בדין דברים שבצנעא, הוא רק מחומרא ולא מעיקר הדין[32].

5– אין כל דיני ט' באב חלים על י' באב:

יש לציין שאע"פ שכתבתי שנדחה ט' באב ממקומו, אין משמעות הדבר שעכשיו כל דיני ט' באב חלים על י' באב, אין זה נכון, שהרי אנחנו רואים שבמקרה שט' באב חל בשבת, ואז מתענים בי' באב, אם חל מילה להיות בי' באב, לאחר מנחה גדולה עושים את המילה, ובעלי הברית אוכלים[33]. זהו קולא שמקילים דוקא כיון שהתענית נדחה, ואין הוא היום המקורי. לכן צריכים לומר שבמקרה שחל ט' באב להיות בשבת, אין כאן יום שיש לו את כל דיני ט' באב.

דחיית הראיה מט' באב שחל להיות בשבת:

אך נראה לי שיש לדחות את הראיה מדין ט' באב שחל להיות בשבת, כיון שאפשר לומר שבאמת אפשר לדחות ולעקור את היום לגמרי ממקומו ולתקנו ביום אחר, אך זה תלוי בדעתם של החכמים.

---

[29] עיין ברא"ש, מס' תענית, פרק ד', סי' ל"ב. טור אורח חיים, סי' תקנ"ד, סע' י"ט– הוצאת שירת דבורה.

[30] עיין בשו"ת הרשב"א [חלק א', סי' תק"כ] שמבואר במפורש מדבריו שהוא סובר שנעקר לגמרי ט' באב ממקומו, ולכן אין איסור של דברים שבצנעא.

[31] אורח חיים, סי' תקנ"ד, סע' י"ט

[32] עיין בדברי תשובת מהר"ם מלובלין [מובא במגן אברהם, סוף סי' תקנ"ג], שכתב שהאיסור של תשמיש המיטה, הוא חומרא יתירה, ואין להוסיף על מה שנאסר, כלומר על איסור תשמיש המיטה. יש להוסיף שמבואר באחרונים [עיין מגן אברהם, סי' תקנ"ד, ס"ק כ. משנה ברורה שם, ס"ק מ'], שאם חל ליל טבילתה להיות בליל שבת, היא טובלת ומותרים בתשמיש המיטה.

[33] עיין תוס', מס' עירובין, דף מ', עמ' ב'. שו"ע, אורח חיים, סי' תקנ"ט, סע' ט'.

בט' באב ראו לנכון לעקור לגמרי את היום ממקומו, כיון שהם סברו שכל עניני היום קשורים עם התענית, וכיון שאין מתענים בט' באב שחל להיות בשבת, אלא מתענים בי' באב, אז אין מקום לשאר הדינים של ט' באב שיחולו להיות בט' באב בשבת.

יש להוסיף שהסיבה שבכה"ג עקרו את היום לגמרי, כיון שגם י' אב שייך לחרבן בית המקדש, שרובו של היכל נשרף בי' באב[34].

נראה קצת מלשון שו"ת הרשב"א[35], כהבנה זו שכיון ששייך התענית לי' באב, לכן נעקר לגמרי, אלו דבריו: "וכ"ש דלגמרי עקרוה מתשיעי ואוקמוה. ומעיקרא היה ראוי לקובעו בעשירי כדאיתא התם". בכל אופן זה תלוי לפי דעת החכמים. ונראה שביום העצמאות יותר טוב שלא להקדים את כל דיני היום, שעיקר היום ראוי להיות בשבת, רק כאן מקדימים משום כל מיני סיבות צדדים, ולכן שייך לדמות את המקרה שלנו למקרה של פורים.

יש להוסיף שגם בט' באב בעצמו אנחנו מוצאים שנהגו כל מיני דינים של ט' באב, אע"פ שהם מחומרא, בכ"ז רואים שלא רצו לעקור את היום לגמרי[36].

נוסף על כך נראה שיש אחרונים שמבינים שיש מחלוקת ראשונים אם נעקר לגמרי ט' באב או לא נעקר לגמרי, וזה תלוי במחלוקת הראשונים אם אסורים בתשמיש המיטה בט' באב שחל להיות בשבת, ולכן יוצא שלדעת הרמ"א לא נעקר לגמרי.

האחרונים הללו תולים בכך דין של קטן שהגדיל בי' באב כשחל ט' באב להיות בשבת, אם מחויב להתענות, שאם י' באב הוא רק תשלומין, אינו צריך להתענות, אך אם נעקר ט' באב לי' באב, הרי מחויב להתענות[37].

סיכום ביניים:

לפי הדברים שהובאו לעיל נראה שיש להקדים את יום העצמאות ליום חמישי, אך אפי' שמקדימים, יש רק לעשות את המסיבות וכל השמחה ביום חמישי, אך את ההלל יש לומר ביום שבת או בערב שבת, [כשחל בערב בשבת]. ויש להשאיר כל מיני דיני שמחה ביום המקורי, בה' באייר.

---

[34] עיין מס' תענית, דף כ"ט, עמ' א'

[35] חלק א', סי' תק"כ

[36] עיין לעיל בדינים שהבאתי, וכן עיין ברמ"א, אורח חיים, סי' תקנ"א, סע' א'. מגן אברהם שם, ס"ק ה'.

[37] עיין שו"ת אבני נזר, אורח חיים, סי' תכ"ו. שו"ת מהרש"ם, חלק ג', סי' שס"ג. שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט', סי' כ"ז.

כפי שהובא לעיל שגם כשמקדימים את היום, בכ"ז רק מקדימים את מה שצריך להקדים, שאר הדברים משאירים ביום המקורי.
הדברים שכתבתי הם לפי שיטתי שאין לברך על ההלל, ואין חיוב לומר את ההלל. בהמשך אדון לפי דעת הרבנים שיש חיוב לומר את ההלל, ויש לברך על כך, אם אפשר להקדים את אמירת ההלל, ולברך על כך.

אם מברכים על ההלל אין להקדימו:

נראה לי שאם מברכים על ההלל, משמעות הדבר שסוברים שתקנת נביאים היתה לכל שנה ושנה, שיש לומר הלל ביום שאירע הנס. מלשון כמה ראשונים אנחנו מוצאים שיש לומר את ההלל בשעה שאירע הנס:

1– דברי ר' יונה:
תלמידי ר' יונה[38]: "מפני שעיקר קריאת ההלל הוא על כל צרה וצרה שלא תבא על העבור ואנו אומרים אותו **באותה שעה** כמו שאמרו דוד על הצרות שעברו עליו".

2– דברי ר"ת:
דברי ר"ת[39]:"שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור **שבשעה** שהיה לכל ישראל צרה והיה הקב"ה עושה עמהם נס היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל". משמע מדבריו שאמירת ההלל היא בשעה שאירע הנס.

3– דברי המאירי:
מאירי[40]: "כל יחיד שאירעתהו צרה ונגאל הימנה **רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה אלא שאינו מברך עליו** וכן הדין בכל ציבור וצבור כך היה יסוד נביאים לאמרו על כל צרה וצרה כשנגאלים ממנה".

4– אמירת הלל בפורים כשחל ט"ו באדר להיות בשבת:
עוד ראיה לכך שיש לומר את ההלל דוקא ביום שאירע הנס, אפשר ללמוד מן הדיון של האחרונים בנוגע לקריאת ההלל כשחל ט"ו באדר להיות בשבת. הבאתי לעיל את הסוגיא במס' מגילה[41], שם מובאים מספר טעמים מדוע אין אומרים הלל בפורים: 1. משום שקריאת המגילה היא ההלל. 2. שאכתי עבדי אחשורוש אנן. 3. שאין לומר הלל על נס שבחו"ל.

---

[38] מס' ברכות, דף כ"ג, עמ' א', ד"ה והאמר וכו'
[39] מובא בתלמידי ר' יונה, מס' ברכות, דף ז', עמ' ב'– דף ח', עמ' א'– מדפי הרי"ף
[40] דף קי"ז, עמ' א'
[41] דף י"ד, עמ' א'

מתוך כך התפתח דיון בראשונים ואחרונים מה הדין במקרה שאין לאדם מגילה, האם במקום זה אומר את ההלל? יש דיון נוסף באחרונים הוא במקרה שט"ו באדר חל להיות בשבת, האם יש לקרוא את ההלל בשבת.

פרי מגדים[42], כותב שהנפק"מ בין הטעמים, במקרה שט"ו חל בשבת. כלומר שלפי הטעם של רב נחמן יש לומר את ההלל בשבת.

שו"ת מחנה ישראל[43], דן בדין זה, וכותב שלא ראה בדברי הפוסקים איזה טעם עיקר, של רב נחמן או של רבא, ויש בזה נפק"מ לדין של ט"ו באדר שנופל בשבת. הוא כותב שבירושלים לא נהגו לומר הלל בשבת, ותמה על דבר זה, כיון שמי קבע שטעמו של רבא הנכון.

שו"ת תשובה מאהבה[44], מביא את דברי ספר פרי מגדים, וסובר שאין הכרח להשוות את ט"ו באדר שחל להיות בשבת ובין המקרה שאין לו מגילה, כיון שיש לומר שבמקרה שחל ט"ו להיות בשבת, אין צורך לקרות את ההלל בשבת, כיון שקרא כבר את המגילה בי"ד באדר. דהיינו כבר יצא ידי חובה. וכן הוא הדין במקרה שיצא מחוץ לעיר קודם י"ד באדר, שנפסק שיקרא את המגילה אפי' לפני ראש חדש, שגם בכה"ג אינו צריך לומר את ההלל בי"ד באדר, דהיינו בזמנו, כיון שכבר יצא ידי חובה. אך אין לו הכרעה בדבר.

א"כ יוצא שלא ברור אם אפשר לצאת באמירת הלל קודם הזמן. ואין להביא ראיה מכך שנוהגים שלא לומר את ההלל, שהכריעו להלכה שאפשר לומר את ההלל קודם הזמן, כיון שאולי הכריעו כטעם שאין אומרים את ההלל בפורים, משום שאכתי עבדי אחשורוש אנן. נוסף על כך יכול להיות שאין אומרים את ההלל, כיון שסוברים שאפי' לדעת רב נחמן, לאחר שתיקנו לקרוא את המגילה במקום ההלל, לא פלוג רבנן, ובכל גווני קוראים את המגילה, ואין אומרים את ההלל[45].

אך בכל אופן יש להוכיח מאלו שסוברים שיש לומר את ההלל, שסוברים שאי אפשר להקדים את קריאת ההלל.

הקדמת קריאת המגילה:

לכאורה יש מקום להביא ראיה שאפשר לומר את ההלל גם ביום שלא אירע הנס, והוא מדין מפורים. שהרי תקנו אנשי כנסת הגדולה לקרוא את המגילה בי"ד וט"ו באדר, אך אם ימים אלה חלים להיות בשבת, מקדימים את קריאת המגילה, לדעת רבה משום חשש שיעבירנה ד' אמות ברשות הרבים. תקנה זו

---

[42] אשל אברהם, אורח חיים, סי' תרצ"ג, ס"ק ב'

[43] סי' ל"ט

[44] חלק א', סי' מ"ה

[45] עיין שו"ת מנחת יצחק, חלק ח', סי' ס"ד

היא תקנה מאוחרת, אין היא תקנת אנשי כנסת הגדולה. כלומר שאנשי כנסת הגדולה לא עשו חילוק, ובכ"ז קוראים את המגילה שלא בזמנה. והרי יש את דעת רב נחמן[46], שסובר שקריאת המגילה היא ההלל.

אך נראה לי שאין מכאן שום ראיה, כיון שכאן מדובר שקורא את המגילה בי"ד באדר וי"ג באדר. שני הימים הללו הם ימים שראויים לקריאת המגילה. כלומר הם קשורים עם הנס. שהרי בי"ד באדר נלחמו בשושן הבירה, וכן בי"ג באדר נלחמו. לכן אפשר לקרוא את המגילה בימים אלו.

עוד ראיתי שהרש"ש[47], מסביר שגם לדעת רבה שמקדימים את הקריאה משום גזירה שמא יעבירנה, קריאת המגילה בי"ג באדר היא מתקנת אנשי כנסת הגדולה. כיון שאנשי כנסת הגדולה רמזו שאפשר לקרוא את המגילה בזמנים נוספים על הזמנים שתיקנו, כלומר מי"א באדר, ולא רמזו שדוקא לבני כפרים מותר בימים אלו, אלא הכל תלוי בחכמי הדור, שאם הם רואים צורך להקדים לימים אלו, אז הקריאה, היא מכוח אנשי כנסת הגדולה. עוד ראיתי ששו"ת הר צבי[48], סבר שכן הדין בי"ג באדר, כלומר שיום זה נשאר תמיד כיום שאפשר לקרוא בו את המגילה.

נוסף על כך נראה שאפשר לומר שרב נחמן אינו סובר כמו רבה. בסוגיא במס' מגילה[49], מובאת סיבה נוספת מדוע אין קוראים את המגילה בשבת, רב יוסף סובר שהיא משום שעיניהם של עניים נשואות במקרא מגילה. כלומר שהם מצפים לקבל את הצדקה ביום שקוראים את המגילה.

יש להבין שיש חילוק מאוד עקרוני בין הטעם של רבה לטעם של רב יוסף. שלפי הטעם של רבה זו תקנת חז"ל מאוחרת, והסיבה שהיא מועילה, אע"פ שאין בי"ד מבטל תקנת בי"ד אחר, אלא א"כ הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, כיון שכאן התקנה היא סייג, ונעשית בשב ואל תעשה. אך נראה שהטעם של רב יוסף לא יכול להיות שהיא תקנת חז"ל מאוחרת, שלא היה אפשר מפני הטעם הזה לבטל את תקנת אנשי כנסת הגדולה. לכן לפי רב יוסף מוכרחים לומר שהתקנה היתה כבר בזמן אנשי כנסת הגדולה[50].

אפשר לומר שרב נחמן סובר כדעת רב יוסף, ולכן לפיו הסיבה שאפשר לקרוא את המגילה מקודם לכן, כיון שזו תקנת אנשי כנסת הגדולה. אך סתם אך אי אפשר להקדים את קריאת המגילה.

---

46 מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

47 בהגהותיו על הטורי אבן, קונטרס אחרון, מס' מגילה, דף ה', עמ' א'

48 אורח חיים, חלק ב', סי' קכ"ה

49 דף ד', עמ' ב'

50 עיין טורי אבן, מס' מגילה, דף ה', עמ' א'. שו"ת מנחת יצחק, חלק ו', סי' ס"ז.

אך עדיין יש לדון שהרי איך ניתנה רשות לאנשי כנסת הגדולה לתקן את אמירת ההלל שלא בזמנה, הרי יש תקנת נביאים לומר את ההלל דוקא בזמנה? אפשר ליישב דברים אלו על פי מה שנכתב לעיל שתקנת נביאים הם אנשי כנסת הגדולה, שהתקנה של קריאת המגילה היא התקנה של קריאת ההלל כשניצלים מצרה.

תקנת נביאים לומר הלל תלוי בחכמי הדור:

אפשר להסביר שתקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה תלויה בחכמי הדור, שאם הם קובעים יום טוב, קובעים שיש לעשות זכר לנס, אז יש חיוב מכח תקנת נביאים לומר הלל ביום שקבעו לעשות זכר לנס, ביום שקבעו את היום טוב. אך אין בכך ראיה לנידון שלנו. כלומר יש לומר שצריך שתהיה קביעה של חכמי הדור, אם ישבו כל או רוב חכמי ישראל וקבעו איזו שהוא יום להיות יום טוב, אז ביום זה יש תקנת נביאים לומר הלל. אך כל עוד שלא היתה קביעה של כל או רוב חכמי ישראל, נשארה תקנת הנביאים ביום שאירע הנס. יש מקום גדול לחלק בין תקנת אנשי כנסת הגדולה ובין תקנת רבנות הראשית לישראל. אין בסמכותה וכוחה של הרבנות הראשית לישראל לקבוע יום טוב לכל ישראל, אין הם יכולים לחייב את כולם לעשות יום טוב באיזה שהוא יום.

כמובן שיש עוד דרך לבאר את כל הסוגיא הזאת, וזאת לפי מה שהתבאר לעיל שאין תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, ולכן אין כאן עקירת תקנת נביאים. אך אנחנו דנים כאן לשיטת אלו שסוברים שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה.

דברי הרב שלמה גורן זצ"ל בעקירת יום העצמאות ליום חמישי:

הרב שלמה גורן זצ"ל[51], דן בדין של יום העצמאות שחל בשבת, אלו עיקר דבריו:

1. הוא מביא את דברי הרמב"ן במס' מגילה[52], שמבואר שם שבשנים הראשונות כל הערים שאינן מוקפות חומה נהגו את היום טוב של פורים מעצמם בי"ד באדר, אח"כ תיקנו שגם הערים המוקפות חומה יעשו יום טוב, כיון שמרדכי ובית דינו גילו להם שגם הם ניצלו. נקבע שהגדר של ערים מוקפות חומה, תהיה ערים שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון. בירושלמי

[51] במאמרו "יום העצמאות שחל בשבת"

[52] דף ב', עמ' א'

במס' מגילה[53], מבואר שהסיבה שתיקנו מימות יהושע בן נון, משום כבודה של ארץ ישראל. שבאותה העת רוב הערים שהיו בארץ ישראל לא היו מוקפות חומה, ולכן היה בכך גנאי לארץ ישראל.

מכאן לומד הרב שלמה גורן זצ"ל שאע"פ שביום הזה לא אירע להם נס, שהרי יכול להיות שתהיה עיר שלא היתה מוקפת חומה בימות אחשורוש, ולה אירע הנס בי"ד באדר, אך כיון שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, יש לה לעשות את פורים בט"ו באדר.

הראיה הזו היא גם ראיה לענין ההלל, שהרי כאן מדובר גם על קריאת המגילה, והרי מבואר בסוגיא במס' מגילה[54], שרב נחמן סובר שקריאת המגילה היא ההלל.

2. עוד הוא מוכיח דין זה, מדין ט"ו באדר שחל בשבת. אך כותב שלכאורה משם יש ללמוד, לפי מה שנפסק להלכה, שדוחים את הסעודה ליום ראשון, אך כל עניני הזכירה עושים בשבת, ואפי' קריאת המגילה היו עושים בשבת, אם לא היה החשש שמא יעבירנו ברשות הרבים. לפי"ז כך צריך להיות גם כאן, כלומר שכל גינוני החג שאינם כרוכים עם חילול שבת, כגון קריאת הלל, ברכת שהחיינו ותפילות המיוחדות, יונהגו ביום השבת. רק הסעודה החגיגית תדחה ליום א'.

אך הוא דוחה את ההבנה הזאת, כיון שיש לחלק בין פורים ליום העצמאות. משום שאנשי כנסת הגדולה כשקבעו את ימי הפורים לדורות לא חלקו בין חל להיות בימות החול לבין חל ביום השבת. כיון שבזמנם לא היה החשש של רבה ששמא יעביר את המגילה ד' אמות ברשות הרבים. לכן בתחילה נקבע פורים להיות תמיד ביומו, אפי' שחל בשבת. החכמים שבאו לאחר מכן, לא יכלו לעקור את פורים לגמרי מיומו, רק יכלו להקדים את הקריאה.

עוד מבואר בירושלמי שהחכמים הסתמכו בהקדמה זו על דברי ר' חלבו שאמר שהכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה וכן יוצאים בי"ג, כיון שזו יום מלחמה. אך ביום העצמאות מיד עם קביעת היום בראשונה, הוחלט שאם יחול ה' אייר בשבת ידחה או יוקדם ליום אחר, ודינו א"כ כאילו נקבע מראש ליום אחר.

הוא מוסיף שהנס במלחמת השחרור לא התבטא רק ביום הכרזת המלחמה בלבד אלא נמשך כל תקופת המלחמה שמסר הקב"ה רבים ביד מעטים. אמנם החליטו לבחור את היום המסוים, שיהיה היום שיעשו את הזכר לנס, ביום הכרזת המדינה, כיון שהוא מסמל את כל תקופת המלחמה. אבל אין הכרח דוקא ביום זה, ולכן כל שאין אפשרות לקיימו בזמנו, והוחלט ע"י העם לקבוע

---

[53] פרק א', הל' א'

[54] דף י"ד, עמ' א'

אותו ביום אחר, דינו גם ביום הזה כדין יום טוב גמור, להלל והודאה, למשתה ולששון.

הערות על דברי הרב שלמה גורן זצ"ל:

יש להעיר כמה הערות על דבריו:

1. נראה לי שאפשר לדחות את הראיה שלו מדברי הרמב"ן, כיון שיש לומר שהסיבה שהיה מותר להם לקרוא את המגילה בט"ו באדר, אע"פ שנעשה להם הנס בי"ד באדר, היא כיון שט"ו באדר הוא גם יום ששייך לנס, שהרי בט"ו באדר בשושן הבירה נחו מאויביהם, ולכן יום זה גם שייך לנס, אין הוא סתם יום. כאן מדובר שקובעים בסתם יום, יום שאינו קשור ממש עם ההצלה. עוד נראה לי שהדין שהולכים אחר תקופת יהושע בן נון, אינו רק משום כבודה של ארץ ישראל, אלא יש גזירה שווה. הרי הגמ' במס' מגילה[55], לומדת דין זה מגזירה שווה של "פרזי"– "פרזי". ולכן צריכים לומר שיש כאן גילוי במקרא שיש ללכת אחר תקופת יהושע בן נון, רק הירושלמי מבאר את טעם הדבר. הגזירה שווה הוא לימוד ממש[56]. כלומר אנשי כנסת הגדולה רצו ללכת אחר תקופת יהושע בן נון כדי לחלק כבוד לארץ ישראל, אך אם לא היו מוצאים סמך במקרא לא היו יכולים לתקן כך.

נוסף על כך יש לומר כפי שנכתב לעיל שמשמעות תקנת נביאים לומר את ההלל, היא שאם חכמי הדור יקבעו איזה יום לעשות את הזכר לנס, אז באותו יום יש לקרוא את ההלל, וקריאת ההלל היא מכח תקנת הנביאים. אך היא תלויה בקביעת חכמי הדור. לכן כשאנשי כנסת הגדולה קבעו לערים מוקפות חומה מיהושע בן נון לעשות את פורים בט"ו באדר, נקבע חיוב תקנת הנביאים לקרוא את ההלל בט"ו באדר. אך כל זה כשיש קביעה של חכמי הדור, אבל במקום שאין קביעה של חכמי הדור, נשארה תקנת הנביאים לומר את ההלל ביום שאירע הנס. או שנלך בדרך אחרת ונאמר שכל עוד שאין קביעה של חכמי ישראל, אין תקנת נביאים, ולפי"ז בודאי שאין מקום לברך על ההלל.

2. החילוק שלו בין פורים ליום העצמאות לכאורה צודק, אך זה תלוי בסמכותה של הרבנות הראשית לישראל. שנראה לי שאין בסמכותם לקבוע יום טוב. לכן כפי שביארתי לעיל אין כאן קביעת יום טוב.

3. נראה לי שמה שכתב שכבר מלכתחילה נקבע שאם יחול בשבת, ידחה ממקומו, אינו נכון, כיון שביום העצמאות הראשון לא דנו על כך, רק ביום העצמאות השני בשנת תש"י, הרב שאול ישראלי זצ"ל הפנה את תשומת לב

---

[55] דף ב', עמ' ב'

[56] עיין ב"ח, אורח חיים, סי' תרפ"ח, אות א'

הרבנים הראשיים, שבשנה זו יום העצמאות יחול בשבת. הוא כתב שיש להתקשר למוסדות המתאימים בממשלה, שידחו או יקדימו את החגיגות כדי למנוע חילול שבת. נוסף על כך בתחילה קיבלה הממשלה החלטה לדחות את יום העצמאות ליום ראשון, ו' באייר. רק בשנת תשי"ד שונה הדבר, וזאת ע"י פניה של הרב שלמה גורן זצ"ל שביקש להקדים את יום העצמאות. וכך נעשה. בנוגע לדין של יום העצמאות כשהוא חל בערב שבת, רק בשנת תשי"א התקבלה החלטה של הכנסת להקדים את היום העצמאות ליום חמישי, וזאת על פי הצעת השרים הדתיים, הרב י"ל מימון והרב י"מ לוין.

דברי הרב שלמה גורן זצ"ל במקום אחר:

בספרו "תורת השבת והמועד" [יום העצמאות ויום ירושלים שחלים להיות בשבת] הרב שלמה גורן זצ"ל חוזר בו ממסקנתו כאן, וסובר שיש לומר את ההלל בברכה דוקא בשבת, ולא ביום שהוקדם. הוא סובר שעיקר היום הוא שבת [כשחל בשבת], או ערב שבת [כשחל בערב שבת] כלומר היום המקורי.
הרב שלמה גורן זצ"ל מוכיח שהכל תלוי בקביעה וקבלת היום ע"י העם. הוא מוכיח מהסוגיא במס' שבת[57], בנוגע לקביעת חנוכה, ששם נאמר "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", משמע שרק ע"י קביעת הסנהדרין בשנה האחרת חלו עליהם חובות הימים הטובים של חנוכה. כן הוא מוכיח מכל הימים הטובים שכתובים במגילת תענית, שבכל מקום נאמר "ועשוהו יום טוב", משמע שבתוקף קביעת היום ע"י אנשי כנסת הגדולה, וקבלתו ע"י רוב הציבור, נקבע ליום טוב לששון ולשמחה, לאסור בו הספד ותענית.
עוד הוא מביא את הסוגיא במס' מגילה[58], ששם מובא ששלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות. שרואים מכאן שצריך קביעת אנשי כנסת הגדולה כדי שתהיה חובת יום טוב.
עוד ראיה מכרחת לדבר הזה, רואים מדברי הרמב"ן שהביא הר"ן בריש מס' מגילה, ששם הוא ביאר שמצד הדין היו כולם צריכים לעשות את היום טוב בי"ד באדר, ורק משום שאלו שלא היו מוקפים חומה התחילו בעשיית היום טוב, אז חילקו ביניהם. הר"ן עוד כתב שם שהסיבה שהולכים אחר תקופת יהושע בן נון, משום שבחה של ארץ ישראל. רואים שאע"פ שאין לימים הללו קשר עם האירוע, בכל אופן כיון שנקבע על פי חכמי ישראל לעשות יום טוב בימים הללו, אז יש להם דין של יום טוב.

---

[57] דף כ"א, עמ' ב'
[58] דף ז', עמ' א'

על פי זה הוא רוצה לדון בנוגע ליום העצמאות ולומר שכיון שבשנה הראשונה לא נקבע שאם יחול ה' באייר להיות בשבת, אז יוקדם או יאוחר, אז נקבע לעולם שה' באייר הוא זמן של היום טוב. ואין בכוחן של החלטות מאוחרות בשנים שלאחר מכן לעקור את יום העצמאות מיום הנס עצמו.

הערות על דברי הרב שלמה גורן זצ"ל:

נראה לי שצריך להעיר על דבריו: שלכאורה מה ענין שנקבע בתחילה לעשות יום העצמאות בה' באייר? אין כאן קביעת בי"ד. הרב שלמה גורן זצ"ל דן בתקנת הכנסת, ובודאי אין לכוח הכנסת כוח של בי"ד הגדול. ואין כאן שום עקירת תקנת בי"ד. ואפי' אם היה דן מצד רבנות הראשית לישראל, אי אפשר לומר שיש כאן כוח של בי"ד. יתירה מכך יש עוד לדון שהרי אותה רבנות הראשית לישראל, החליטה על השינוי, אותם אנשים החליטו על השינוי.. כל הדין שאין בי"ד יכול לעקור דברי בי"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, הוא דוקא בבי"ד אחר, אך אם הוא אותו בי"ד, מה הסיבה שלא יכלו אח"כ לחזור בהם? ואם הוא מגדיר את הכנסת כדין תקנת בי"ד, כיון שכל כוחם של הבי"ד מכח הציבור, בכל אופן כאן הציבור חזר בו, דהיינו נציגי הציבור חזרו בהם ושינו את הדבר. ולכן אין כאן ענין של בי"ד אחר, אלא אותו בי"ד.

עוד יש להעיר שכבר נכתב לעיל שנראה לי שלענין ההלל יכול להיות שבאמת אם היתה תקנה של כל חכמי הדור לקבוע את יום העצמאות באיזה שהוא יום, אז באותו יום היתה תקנת נביאים לומר הלל, אפי' שזה לא היה היום שאירע בו הנס. אך במקרה שלא היתה קביעת חכמי ישראל, נראה שתקנת הנביאים היא לומר ביום שאירע הנס, ואי אפשר לאמרו ביום אחר.

דברי הרב יעקב אריאל שליט"א:

הרב יעקב אריאל שליט"א[59], חולק על דברי הרב שלמה גורן זצ"ל, וסובר שאין צורך שהדבר יהיה בתקנה הראשונית, גם אם התגבש לאחר מכן, אפשר לעקור את היום. כך נראה מן הסוגיא במס' מגילה[60], בדין הקדמת קריאת המגילה כשחל פורים להיות בשבת. עוד הוא כותב שמתקני התקנה לא חששו בתחילה לחילול שבת, אך חזרו בהם, לאחר שנוכחו לדעת שמתקנתם עלולה להיווצר חלילה קלקלה. לכן יש לומר שאדעתא דהכי לא תיקנו, ולו היו יודעים מראש שתצא חלילה תקלה מתחת ידיהם, היו מראש מתקנים אחרת. לכן יוצא

[59] תחומין כרך ח', עמ' 59–66

[60] דף ה', עמ' א'

שבעצם התיקון להקדים את יום העצמאות ליום חמישי, היא התקנה המקורית. נוסף על כך תקנות מסוג של קביעת יום טוב שייכות לדור שלם. כך משמע מקביעת חנוכה, שמובא במס' שבת[61]: "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", כלומר זה לא היה בשנה הראשונה. גם בפורים, הרמב"ן[62], הסביר שבתחילה רק הפרזים נהגו לעשות יום טוב בפורים, ורק אח"כ מרדכי ובית דינו קבעו את הדבר חובה לכולם. עוד מובא בסוגיא במס' מגילה[63], שבתחילה קבעוה בשושן ולבסוף בכל העולם. בעוד סוגיא במס' מגילה[64], מובא שבתחילה נאסר פורים גם במלאכה, ולבסוף לא נאסר במלאכה רק בתענית והספד. לכן יש לומר שהדור הראשון לקביעת היום נחשב כולו למחליט הראשוני.

יש להעיר שכל ההבנה הזאת תלויה בהבנה שיש לרבנות הראשית לישראל סמכות לקבוע יום טוב. בודאי לציבור יש סמכות לקביעות יום טוב, אך דוקא כשכל הציבור או רוב הציבור קובעים את היום טוב. במקרה שלנו לא התמלא התנאי הזה.

פסיקת הרבנות הראשית לישראל:

אציין כאן כמה נקודות היסטוריות בנוגע לקביעת הקדמת יום העצמאות ליום חמישי, ודינים המתלוים לכך[65]:

יום העצמאות שחל בשבת:

הבעיה הופנתה לראשונה בשנת תש"י ע"י הרב שאול ישראלי זצ"ל, ואז התקבלה החלטה בכנסת, אך בהתחלה לא נקבע להקדים, אלא לדחות ליום ראשון. באותה שנה הרבנים הראשיים, הגריא"ה הרצוג זצ"ל והראשון לציון, הרב בן ציון חי עוזיאל זצ"ל, פסקו שהתפילות יתקיימו בליל שבת, בשבת וביום ראשון. נקבע לומר בליל שבת– אחרי קבלת שבת: תהילים ק"ב [י"ד–כ"ג] {בחוברת הוסיפו בתחילה תהילים קי"ז פס' בפס' }; לפני עלינו לשבח: חצי הלל ללא הברכות. בשבת– לאחר ההפטרה אמירת פסוקי גאולה מהנביאים בניגון של הפטרה [בשנים הבאות הם הושמטו]; אזכרה לחללי מלחמת השחרור. במוצ"ש– עיקר סדר ההודיה בדומה לשנה שעברה: תהילים ק"ז, צ"ז, צ"ח; "מקדש מלך", "התעוררי", "התנערי", "לא תבושי", "ימין

---

61 דף כ"א, עמ' ב'

62 מס' מגילה, דף ב', עמ' א'

63 דף ז', עמ' א'

64 דף ה', עמ' ב'

65 הדברים כתובים בספר הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה לייסודה, בחלק של הרבנות הראשית ויום העצמאות פרק ג', אות א' וב'. ופרק ד', אות ג'

ושמאל"; שמע ישראל; "ה' הוא האלקים" [3 פעמים]; "וכי תבואו מלחמה בארצכם וכו'", תרועה בשופר, "יהי רצון... כשם שזכינו לאתחלתא דגאולה כן נזכה לשמוע קול שופרו של משיח"... "שיר המעלות בשוב ה'"; סעודת מצוה והדלקת נרות. ביום ראשון– אחרי חזרת הש"ץ– "מי שעשה נסים לאבותינו ולנו וגאל את ישראל... ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה"; הלל שלם ללא ברכות; הפטרה ללא ברכות "עוד היום בנוב", "תפילה לשלום המדינה"; דרשת הרב; "תתפילת התשובה"; "יזכור" לחללי השואה ומלחמת השחרור; "אב הרחמים"; "אני מאמין" וסעודת מצוה חגיגית. אין אומרים "תחנון" גם בתפילת מנחה.

לפיכך נראה שעיקר היום הוא ביום ראשון, ורק כמה דינים שנשארים בשבת.

יום העצמאות שחל ביום שישי:

בשנת תשי"א קרה הדבר לראשונה, ואז הקדימה הרבנות הראשית לישראל בא' באדר ב', והודיעה לציבור הרחב: א'– בגלל קדושת השבת, תפילות ההודיה ידחו ויתקיימו ביום ו' באייר. אך אח"כ בכ"ח באדר ב' החליטה הכנסת להקדים את החגיגות ליום חמישי. ומשום כך הרבנות הראשית לישראל הורתה להקדים את התפילות ליום חמישי.

אפי' לפי פסיקת הרבנות הראשית לישראל להקדים את מנהגי השמחה, עדיין יש לנהוג בה' באייר מנהגי שמחה:

הוזכרה לעיל פסיקת הרבנות הראשית לישראל להקדים את יום העצמאות ליום חמישי, להלן נדון האם עדיין יש להשאיר דיני שמחה על היום המקורי אפי' שמקדימים את כל דיני השמחה ליום חמישי.

1– יום ה' באייר יום מיוחד:

נראה לי שיום ה' באייר הוא יום מיוחד, היום הזה הוא יום הנס– יום ההצלה. כיון שביום הזה הוקמה המדינה, ונראה לי שעיקר ההצלה הוא הקמת המדינה. אפי' לדעת הרבנים ופסק הרבנות הראשית לישראל שאפשר להקדים את אמירת ההלל ליום חמישי, כיון שהם סוברים שאין חיוב לומר את ההלל דוקא ביום ה' באייר, שההצלה התמשכה לזמן ממושך, וכל התקופה הזאת היא זמן של הצלה. ולכן גם קודם ה' באייר אפשר לומר את ההלל, ולברך על כך. בכל אופן נראה לי שעדיין צריכים לומר שיש דיני שמחה על יום ה' באייר, שהוא עיקר הנס– עיקר ההצלה. ולכן יש לנהוג בו דיני שמחה.

נוסף על כך נראה מכמה מקומות כשדוחים את התענית או היום טוב, עדיין נשארים דינים אחדים ביום המקורי, ואפי' יכול להיות שעדיין עיקר היום הוא היום המקורי:

2– כפרים שמקדימים לקרוא את המגילה:
מובא במשנה במס' מגילה[66], שהכפרים מקדימים לקרוא במגילה ליום הכניסה. אך הבאתי לעיל שמבואר בגמ' וראשונים שהמשתה והשמחה עדיין נשארים ביומו.
נוסף על כך מבואר בגמ' במס' תענית[67] וכן בראשונים[68], כשבני הכפרים מקדימים לקרוא במגילה ביום הכניסה, באותו יום מותר להם בהספד ותענית. כלומר שאין שמחה באותו יום.

3– ט"ו באדר שחל להיות בשבת:
הוזכר לעיל שאפי' שמקדימים את הקריאה לי"ד באדר, בכ"ז לכו"ע נשאר חלק ממצוות היום לשבת, כלומר היום המקורי.

4– ט' באב שחל להיות בשבת:
אע"פ שמט' באב שחל להיות בשבת מוכח שדוחים את היום לגמרי, בכ"ז כבר נכתב לעיל שהדבר תלוי בדעתם של החכמים. וכאן נראה לי שאין עיכוב ובעיה להשאיר חלק מדיני השמחה ביום העצמאות, ביום המקורי. כבר הובא לעיל מפסקי הרבנות הראשית לישראל, שנראה שהשאירו חלק מדיני השמחה ליום המקורי, כך לפחות בפעם הראשונה.

5– דברי הרב יעקב אריאל:
הרב יעקב אריאל שליט"א[69], דן בדין זה באריכות. מסקנתו שם שהדבר נתון לשיקול דעתם של חכמים, כלומר הם יכולים להחליט לעקור חלק מן ההלכות וחלק מן ההלכות להשאירם על מקומם. לכן הוא הדין בנוגע ליום העצמאות שהדבר נתון לשיקול דעתם של מתקני התקנה. ומכיון שנראה שיכולה ליצאת תקלה גדולה אם יאמרו את ההלל בשבת או ביום ו', לכן יש לומר את ההלל דוקא ביום חמישי. אך בנוגע לאי אמירת תחנון ביום ו' והזכרת נפשות בשבת, הוא סובר שיש מקום להקל ולהימנע מאמירתם. אך לגבי אב הרחמים, הוא סובר שיש לאמרו בשבת, כיון שבחדש אייר נהגו בלא"ה לומר אב הרחמים בכל שבת, ואפי' בשבת מברכין.

---

[66] דף ב', עמ' א'
[67] דף י"ח, עמ' ב'
[68] עיין ר"ן, מס' מגילה, דף ג', עמ' א'– מדפי הרי"ף. מאירי שם, דף ה', עמ' א'. רמב"ם, הל' מגילה, פרק ב', הל' י"ג. טור ושו"ע, אורח חיים, סי' תרצ"ו, סע' ג'
[69] תחומין כרך ח', עמ' 59–66

לפי פסק הרבנות הראשית לישראל להקדים את יום העצמאות, אפשר לנהוג דיני שמחה בב' הימים:

כבר הוזכרה לעיל פסיקת הרבנות הראשית לישראל להקדים לגמרי את יום העצמאות ליום חמישי, נראה לי שלענין דיני השמחה, אפשר לעשות כך, ואפשר לנהוג את דיני השמחה בב' הימים.

גם ביום שהוקדם עושים זכר לנס, הרי מקיימים בו את המסיבות, סעודת יום העצמאות, ולכן יש בו שמחה, ואין לומר תחנון ביום זה. שני הימים הם ימי שמחה, ורואים גם בדין של פורים, כשהשנה מעוברת, שבאדר ראשון י"ד באדר אסור בתענית והספד ואין אומרים בו תחנון. החתם סופר[70], הסביר שהטעם לכך, הוא משום שצריך לעשות זכר לנס ביום שאירע הנס, ואין להעביר על המצוות.

אי אמירת התחנון בא בשביל הזכרון לנס, וא"כ נראה שגם כאן שעושים זכר לנס כבר ביום חמישי, יש לאסור את היום בתחנון. נוסף על כך כבר הבאתי לעיל שבכל הפורים הקטנים, כלומר שהיו עושים יום טוב זכר לנס, לא היו אומרים תחנון, וא"כ כאן ביום חמישי עושים זכר לנס, ביום זה עושים את היום טוב, ולכן אין לומר בו תחנון.

מסקנת הדברים:

הרבנות הראשית לישראל פסקה כשחל יום העצמאות להיות בשישי או בשבת, יש להקדים את יום העצמאות ליום חמישי, מפאת חשש לחילולי שבת. הרבנות הראשית לישראל פסקה שמקדימים לגמרי את יום העצמאות, וגם את ההלל אומרים ביום חמישי. נראה לי שהיה נכון לעשות את המסיבות וכל השמחה ביום חמישי, אך יש לומר את ההלל ביום שבת או בערב שבת, [כשחל בערב בשבת]. ויש להשאיר כל מיני דיני שמחה ביום המקורי, בה' באייר. נראה לי שלדעת אלו שמברכים על ההלל, אין מקום לברך על ההלל כשמקדימים את ההלל ליום חמישי, אלא יש לברך דוקא ביום המקורי.

גם לפי הפסק של הרבנות הראשית לישראל להקדים את יום העצמאות לגמרי ליום חמישי, ויש לומר הלל ביום חמישי, נראה שיש עדיין דיני שמחה על יום ה' באייר, כלומר שלא יאמרו צדקתך צדק, הזכרת נשמות, תחנון, למנצח וקל ארך אפים [כשחל בערב שבת] {לעיל הרחבתי בדיני היום}. יצא שבשני הימים לא יאמרו תחנון, למנצח וקל ארך אפים.

---

[70] אורח חיים, סי' ר"ח

דין יום העצמאות שחל ביום שני

מבוא:

הרבנות הראשית לישראל בזמן כהונתם של הרב יונה מצגר שליט"א והראשון לציון, הרב שלמה עמאר שליט"א, פסקה שביום העצמאות שחל ביום שני, יש לאחרו. יש לנהוג את יום הזכרון ביום שני, ואת יום העצמאות ביום שלישי. הם הגיעו לפסיקה זו עקב חשש של חילולי שבת באירגון עצרות הזכרון שיחולו ביום הזכרון, שיחול בשנה זו ביום ראשון.
להלן נדון מה באמת נכון לעשות במקרה שחל יום העצמאות להיות ביום שני?

אמירת הלל דוקא ביום שלישי ולא ביום שני:

נראה שכאן יש להקל לומר את ההלל ביום שלישי, ואין לומר את ההלל ביום שני, כיון שאי אפשר לומר את ההלל. שכאן הדבר לא יראה טוב, שהציבור הדתי אומר הלל ביום הזכרון, שזהו יום של אבל, שהרבה משפחות עולים לקבריהם וזוכרים את קרוביהם שנהרגו במלחמות של עם ישראל. לא מתאים שביום כזה יאמרו הלל.
לכן אע"פ שלדעתי אם סוברים שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה ושנה, אי אפשר לומר את ההלל ביום אחר, ויש לאמרו דוקא ביום שאירע הנס. בכ"ז במקרה הזה אני סומך להקל, מן הטעמים הבאים:

1– הנס מתמשך ואפשר לקבעו ביום אחר:
יש לסמוך על הדעות שסוברות שהנס היה מתמשך ואפשר לקבוע זכרון לאותו יום, ביום אחר, אין חיוב דוקא בה' באייר. כאן יותר שייכים הדברים, כיון שהוא יום למחרת הקמת המדינה, ולכן באמת זו תקופה של ההצלה. במקרה שהוקדם יום העצמאות, היום שהוקדם אינו שייך לתקופת המלחמה, ד' באייר אינו שייך לתקופת המלחמה.

2– ו' באייר קשור עם ההצלה:
יש עוד להוסיף שבאמת היום הזה קשור עם ההצלה, כיון שבו' באייר היה צריך להסתיים המנדט, בחצות הלילה, ורק הקדימו את הכרזת המדינה, כיון שו' באייר חל להיות בשבת, והיה בעיה של חילול שבת.

3– תקנת נביאים רק בשעת הנס:
נראה לי שמעיקר הדין תקנת נביאים היתה רק לשעת הנס, או שבכלל תקנת

נביאים לא היתה תקנת חיוב, אלא ייסוד נוסח. לכן כאן במקרה הצורך אני סומך על ההסבר הזה.

4– לפי הדעות שיש לברך על ההלל, אין לברך כשיום העצמאות נדחה ליום שלישי:
משום הספק נראה שאפי' שיש להקל להקדים את אמירת ההלל, בכ"ז אין לברך על כך. לעיל נכתב שאם אומרים שיש תקנת נביאים לומר הלל בכל שנה, נראה שיש לאמרו דוקא ביום שאירע הנס, ואי אפשר להקדימו. ולא ברור לגמרי שכאן נחשב ו' באייר שעת הנס, לכן משום הספק אין מקום לברך.

5– דברי הרב דוב ליאור שליט"א:
הרב דוב ליאור שליט"א אמר לי שאפשר לדחות או להקדים את יום העצמאות ויום ירושלים, ואפשר אפי' להקדים את אמירת ההלל, כיון שכל הימים הללו קשורים עם הנס. כלומר ביום העצמאות, ההצלה לא היתה דוקא בה' באייר, אלא היא התמשכה למשך תקופה. שהרי היתה כאן מלחמה ממושכת, שעל ההצלה מיד אויבינו ושליטתנו על הארץ אנחנו מודים לה'. לכן גם בו' באייר וכן בד' באייר, אפשר לומר את ההלל, שכל הימים הללו נחשבים שעת הנס. גם ביום ירושלים, אפשר להקדים לכ"ז אייר, שגם יום זה הוא שעת הנס, שגם ביום זה נלחם צה"ל והתגבר על אויבינו.

אין לומר תחנון ביום שני:

1– לעשות זכר לנס ביום שאירע הנס:
החתם סופר[1], סובר שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, ומבואר מדבריו שהחיוב הוא דוקא ביום שאירע הנס. בכך מיושב הקושי, למה פסקו הראשונים שבשנה מעוברת באדר ראשון, י"ד באדר נאסר בהספד ותענית? הרי אין נוהגים בו דיני פורים, שכל דיני פורים נוהגים באדר שני. אלא כיון שיש חיוב דאורייתא לעשות זכר לנס, ואי אפשר לדחות את החיוב הזה משום הענין של מסמך גאולה לגאולה, כיון שאין מעבירין על המצוות. לכן צריכים לעשות איזה שהוא זכר לנס, באיסור תענית והספד מקיימים את הזכר.
לכן לפיו יש לעשות לפחות זכר כל שהוא ביום שאירע הנס.

2– פסיקת הרבנות הראשית לישראל:
הרבנות הראשית לישראל פסקה שאין לומר תחנון[2], וכך נראה נכון לעשות, שמעיקר הדין היינו צריכים לעשות את יום העצמאות ביום שני, ולכן יש לנו

[1] אורח חיים, סי' ר"ח
[2] עיין במאמרו של הרב יונה מצגר, בספר היובל של ישיבת כרם ביבנה, עמ' 182

להשאיר חלק מן הדינים בעיקר היום. מוצאים בדין של י"ד באדר ראשון, שאין אומרים תחנון[3].

אמירת סליחות בה"ב ביום שני:

הרבנות הראשית לישראל לא התייחסה לאמירת סליחות במקרה שחל יום העצמאות להיות ביום שני, אך נראה לי שאפשר לומר את הסליחות. שהרי לדעת כמה רבנים אפי' אם יום העצמאות חל בשני ולא נדחה, יש לחוג את יום העצמאות וגם לומר סליחות. ואע"פ שנכתב לעיל שאין לומר סליחות, בכ"ז כאן נראה שיש לומר את הסליחות. הובאו דברי הרב מאיר קפלן שכתב שאין לומר סליחות, כיון שאין להתענות ביום העצמאות, והסליחות תלויות בתענית. נראה שקשה לומר שבמקרה שלנו שיום העצמאות נדחה, יהיה איסור תענית. שהרי סך הכל היום הזה הוא יום הזכרון, שדוקא הוא יום צער, ויום הספד. לכן נראה שאפשר לצאת ידי חובת הדאורייתא באי אמירת התחנון, שבכך נשאר קצת זכר לנס שהיה ביום הזה. יש להוסיף שאולי ההספדים ביום זה לזכר הנופלים במלחמה יש בהם גם קיום לזכר הנס. כיון שהם מזכירים את המלחמות שנלחמנו וניצחנו, ומזכירים את נס הקמת המדינה.
בהקשר לזה יש להביא את דברי השערי תשובה[4]: "ואני ראיתי בשיטת ראש השנה להרמב"ם בסופו איתא שם שהרמב"ם קיבל עליו להתבודד ביום הצרה בכל שנה וביום שלאחריו לשמוח". א"כ רואים שדוקא ביום ההצלה הוא התבודד, ויום השמחה היה למחרת.

מסקנת הדברים:

כשחל יום העצמאות להיות ביום שני, ויש חשש לחילולי שבת ביום הזכרון, כיון שהוא חל במוצאי שבת, אפשר לדחות את יום העצמאות ליום שלישי. בכה"ג יש לומר את ההלל ביום שלישי ולא ביום שני, אך נראה לי שאי אפשר לברך על קריאת ההלל ביום שלישי, גם לאלו שסוברים שבדרך כלל יש לברך על קריאת ההלל ביום העצמאות. גם נראה לי שצריך לעשות איזו שהוא זכר לנס ביום שני, כלומר בה' באייר, אך אפשר לצאת ידי חובה באי אמירת תחנון. הסעודה, השירים והריקודים יעשו רק ביום שלישי.

---

[3] עיין שו"ע, אורח חיים, סי' תרצ"ז, סע' א'

[4] אורח חיים, סי' רי"ח, ס"ק ב'

פסקי הלכה בדיני יום העצמאות שמקדימים או מאחרים:

1– בדין של תספורת, גילוח ונישואין בשנה שמקדימים את יום העצמאות, נראה שאפשר להסתפר, להתגלח ולערוך נישואין ביום שהוקדם, אך נראה שיותר טוב שלא להסתפר, לא להתגלח ולא לערוך נישואין בשנה זו, בשני הימים[1]. אם מקל להסתפר, להתגלח ולערוך נישואין, אין להקל בב' הימים, אלא דוקא ביום שהוקדם. כן הדין לענין שירים, ריקודים ומחולות, יש לעשותם ביום שהוקדם ולא ביום השני. אולי את הסעודה יש לעשות בשני הימים[2].

2– נראה שכל דיני השמחה שנוהגים ביום העצמאות בשנה רגילה, יש לנהגם בשני הימים. כלומר יהיה איסור תענית בשני הימים וכן שאר הדינים, מלבד ממעשים שנוגדים את מנהגי האבילות בספירת העומר, שיש לנהגם דוקא ביום שהוקדם[3].

---

[1] כבר נכתב לעיל, שמותר להקדים ולקבוע ביום אחר, לכתחילה יש לקבוע ביום שאירע הנס, אך בדיעבד אפשר לעשות ביום אחר, אפי' שאין זה היום שאירעה ההצלה. לכן כיון שזהו היום שעושים זכר לנס, הוא יום השמחה, הרי מותר גם להסתפר ולהתגלח. אך כיון שכל ההיתר של תספורת וגילוח הוא במחלוקת, לכן נראה בשנה זו שאין עושים את השמחה ביום שאירע הנס, אין להסתפר ולהתגלח.

[2] אין איסור בסעודה מצד ימי ספירת העומר, וכיון שבסופו של דבר היום הזה הוא היום המקורי, ועדיין משאירים בו דיני שמחה, נראה שראוי לעשות בו סעודה לזכר הנסים שאירעו לנו.

כשדוחים את יום העצמאות, ועושים אותו ביום שלישי, אין לעשות סעודה ביום שני, כיון שזהו יום הזכרון, ואינו מתאים שאנשים יעשו סעודה באותו יום שהרבה אנשים באבל ועולים לקבר יקיריהם שנפלו קרבנות במלחמות עם ישראל. השירים וריקודים אסורים בימי ספירת העומר, ולכן יש לעשותם רק ביום השמחה, כלומר ביום שהוקדם, שהוא יום של המסיבות. ובכה"ג שדוחים את יום העצמאות ליום שלישי, יש לעשותם דוקא ביום שלישי.

[3] נראה שיש לדמות את הדין שלנו לדין פורים בשנה מעוברת, שבפורים באדר ראשון נוהגים איסור תענית והספד. נוסף על כך נראה ממה שהבאתי לעיל בדין פורים שחל להיות בשבת וט' באב שחל להיות בשבת, שהכל תלוי בהחלטת חכמים, יכולים להשאיר חלק מן הדינים על עיקר היום, וחלק לעקור לגמרי. לכן כאן נראה שבאמת עיקר היום הוא ה' באייר, וכל הסיבה שמקדימים הוא רק סיבת חשש חילול שבת של הציבור החילוני, לכן נראה שאין לעקור את היום לגמרי ממקומו. אך כיון שיש לנהוג שמחה ביום שהוקדם, כלומר שיש לעשות את הסעודות והמסיבות ביום שהוקדם, לכן גם ביום זה אין לומר תחנון, למנצח וקל ארך אפים, שזהו יום של שמחה. וכן אין לומר הספד וצידוק הדין בשני הימים, כפי שהתבאר לעיל.

3– כל הדינים שהזכרו לעיל נכונים כלפי כל אחד שלא קיבל בנדר לנהוג את ה' באייר כיום טוב, כיום שמחה. כלומר מי שנוהג ביום העצמאות יום טוב, יום שמחה בלי שקיבלו בנדר, או שנוהג כן כיון שכך פסקה הרבנות הראשית ישראל, וכן זה שקיבל בנדר אך כפי שפסקה הרבנות הראשית לישראל, אז כל הדינים שהוזכרו לעיל נכונים כלפיו. אך מי שקיבל על עצמו בנדר או שנהג כן בסתם לעשות יום טוב, יום שמחה בה' באייר, והוא עשה כן בלי קשר עם הרבנות הראשית לישראל, עליו לנהוג דוקא בה' באייר יום שמחה, יום טוב[4].

[4] כיון שהוא קיבל את הימים הללו כדין נדר, אין הוא יכול לשנות. הוא קיבל את ה' באייר וכ"ח באייר כימים טובים, כימי שמחה.
שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א את השאלה הזאת, וכך הוא הורה לי.
אך נראה לי שאם הוא קיבל בנדר לנהוג את יום העצמאות ויום ירושלים, והוא לא אמר ה' באייר, אולי יכול לשנות. שאולי יש לומר שכוונתו היתה לנהוג את הימים הללו כפי שינהגו העיבור. אך אין הדבר ברור לי לגמרי, ויש עדיין לדון בכך.

נספחים

ברכה לבטלה/ ברכה שאינה צריכה

מבוא:

בפרק זה נדון באיסור של ברכה לבטלה וברכה שאינה צריכה. הסיבה לכך היא עקב ריבוי הברכות המוזכרות בספרנו. יש מצוות רבות הנידונות כאן שעלינו לברך עליהם, ולגבי אחדות מהן יש ספיקות לגבי חיוב המצוה או חיוב הברכה. לכן יש לדון מה החומרא של ברכה לבטלה, והאם צריך לחוש לכל ספק וכיוצ"ב?

מקור האיסור:

מס' ברכות[1]:

"תני רב אחא אריכא קמיה דרב חיננא: המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס, ואם הבדיל בזו ובזו – ינוחו לו ברכות על ראשו. – הא גופא קשיא! אמרת, המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס, אלמא: תפלה לחודה סגי, והדר תני: אם הבדיל בזו ובזו – ינוחו לו ברכות על ראשו, וכיון דנפיק ליה בחדא – אפטר, והויא ברכה שאינה צריכה; ואמר רב ואיתימא ריש לקיש, **ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה – עובר משום: לא תשא**! אלא, אימא הכי: אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו – ינוחו לו ברכות על ראשו".

רואים במפורש שיש איסור של ברכה שאינה צריכה, והכוונה כאן שמברך ברכה כשכבר יצא ידי חובה בברכה הראשונה. הגמ' אומרת שהאדם שמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא.

צ"ע אם הוא עובר ממש על הלאו של "לא תשא", או שיש כאן רק אסכמתא בעלמא?

מובא במס' יומא[2]:

"ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה: אמאי נגלול וניקרי אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור ונייתי אחרינא ונקרי רב הונא בר יהודה אמר משום פגמו של ראשון וריש לקיש אמר **משום ברכה שאינה צריכה**".

---

[1] דף ל"ג, עמ' א'

[2] דף ע', עמ' א'

רש"י[3], מבאר שהברכה שאינה צריכה, הכוונה שגורם לברכה שאינה צריכה, שעכשיו שיביא ספר תורה נוסף, יצטרך לברך על כך.

ריטב"א[4], עוד מוסיף שכל מקום שאפשר שלא להרבות בברכות, זה טוב יותר. יש להעיר שלא מדובר כאן שהברכה עצמה היא ברכה שאינה צריכה, אלא הוא גורם לברכה שאינה צריכה. זאת אומרת, אם לא יביא את ספר התורה, לא יצטרך לברך, אך עכשיו שמביא את ספר התורה, הוא צריך לברך על כך מדינא.

מובא בגמ' במס' מנחות[5]:

> "אמר רב חסדא: סח בין תפילה לתפילה – חוזר ומברך. סח אין, לא סח לא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן: על תפילה של יד, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין! אביי ורבא דאמרי תרוייהו: לא סח – מברך אחת, סח – מברך שתים. תנא: **סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו**, וחוזר עליה מערכי המלחמה".

יש מחלוקת ראשונים מה העבירה כאן, אך אנחנו נעיין בדברי הרא"ש[6], המסביר שהאיסור הוא מצד שגורם ברכה שאינה צריכה[7]. שהרי בלי שהוא סח, לא היה צריך לברך על תפילין של ראש[8], עכשיו שסח צריך לברך.

מובא במס' סוטה[9] במשנה:

> "רבי יוסי הגלילי אומר: הירא ורך הלבב – זהו המתיירא מן העבירות שבידו, לפיכך תלתה לו התורה את כל אלו שיחזור בגללן. רבי יוסי אומר: אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין – הרי הוא הירא ורך הלבב".

---

[3] שם

[4] שם

[5] דף ל"ו, עמ' א'

[6] הל' תפילין, סי' ט"ו

[7] עיין גם בשלטי גבורים [מס' מנחות, דף ח', עמ' ב'– מדפי הרי"ף, אות א'] שאומר שהאיסור משום שהפסיד את הברכה, ובירך ברכה לבטלה.

[8] יש לעיין שיש בזה מחלוקת ראשונים גדולה מה היה צריך לברך, שיש ראשונים שסוברים שרק צריך לברך להניח תפילין על תפילין של יד, ואם אינו סח זה עולה על תפילין של ראש, ואח"כ אינו צריך לברך שום דבר. אבל יש ראשונים שסוברים שגם בלי שסח צריך לברך על תפילין של ראש על מצות תפילין, רק עכשיו שהוא סח צריך להוסיף עוד ברכה, שצריך לברך להניח תפילין ועל מצות תפילין, כשמניח את תפילין של ראש. במאמר אחר הארכתי, בכל השיטות בענין הזה [עיין בלכתך בדרך, הוצאת כרם ביבנה, תמוד תש"ס, עמ' 90–127].

[9] דף מ"ד, עמ' א'

אח"כ מובא בגמ' שם[10]:

"מאי איכא בין רבי יוסי לר"י הגלילי? איכא בינייהו עבירה דרבנן. כמאן אזלא הא דתניא: שח בין תפילה לתפילה – עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, כמאן? כר"י הגלילי".

רש"י[11], מסביר שלר' יוסי הגלילי אפי' אם עבר על דברי סופרים חוזר מעורכי המלחמה, ולדעת ר' יוסי דוקא אם עבר על דברי תורה.

יוצא לפי"ז שהאיסור של הסח בין תפילין לתפילין, הוי רק איסור דרבנן. לכאורה יש ללמוד מדברי הרא"ש שסובר שברכה שאינה צריכה היא איסור דרבנן, אך האמת יש לומר שכאן לא מדובר בברכה שאינה צריכה, אלא הוא גורם לברכה שאינה צריכה. כלומר אם לא היה סח, לא היה צריך לברך על התפילין של ראש, עכשיו שהוא סח, הוא צריך לברך על התפילין של ראש. כאשר הוא סח ומברך על התפילין של ראש, זוהיא ברכה שהוא מחויב בה. כך מבואר בדברי הרא"ש שדוקא כותב שהאיסור הוא **שגורם** ברכה שאינה צריכה, אין האיסור שמברך ברכה שאינה צריכה. נראה שאי אפשר לומר שהברכה שמברך עכשיו היא איסור דאורייתא, דא"כ איך חכמים חייבו אותו לברך? שהרי הסח בין תפילין ותפילין צריך לברך[12].

עיון בראשונים שסוברים שברכה שאינה צריכה/ ברכה לבטלה הוי איסור מדרבנן:

1– מחלוקת ראשונים:

ראשונים[13] רבים כותבים במפורש שהאיסור הוא רק איסור מדרבנן, והסמיכו את האיסור על הפס'.

---

[10] דף מ"ד, עמ' ב'

[11] שם

[12] עיין בחכמת שלמה, אורח חיים, סי' רט"ו, סע' ד', שהסביר את הדברים אחרת, והוכיח מכאן כדברי הראשונים שברכה לבטלה, היא רק איסור דרבנן. עיין בנשמת אדם, כלל ה', אות א', שהביא את דברי רש"י שהסביר את הגמ' במס' מנחות, שעבירה בידו היא שאינו מברך לאחר מכן. הוא מסביר שהסיבה שהסביר כך את דברי הגמ', כיון שרש"י סובר שברכה שאינה צריכה היא איסור דאורייתא, ולכן אם היה חוזר ומברך היה עובר איסור דאורייתא. ואז לא היו מובנים דברי הגמ' במס' סוטה, שאומרת שיש כאן רק איסור דרבנן. אך נראה בברכי יוסף [אורח חיים, סי' מ"ו, אות ו'] שמחלק כמו שחילקתי.

[13] תלמידי ר' יונה [מס' ברכות, דף ל"ט, עמ' ב'– מדפי הרי"ף] בשם רבני צרפת, שיטה מקובצת שם, דף ל"ג, עמ' א'. רשב"א [מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א'], חידושי הר"ן [שם], ר"ן [מס' ראש השנה, דף ט', עמ' ב'– מדפי הרי"ף], תוס' [שם, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה הא וכו'], תוס' רא"ש [שם], רא"ש [מס' קידושין, פ"ק סי' מ"ט], תשב"ץ [חלק ג', סי' מ"א], תרומת הדשן [חלק א', סוף סי' ל"ז] בשם הגאונים. ספר החינוך [סוף מצוה ת"ל]. יש עוד

הם[14] מביאים ראיה לדבריהם: מבואר בסוגיא במס' ברכות[15], שספק אם אמר "אמת ויציב" ספק לא אמר "אמת ויציב" חוזר ואומר. הרי אם ברכה לבטלה אסור מן התורה, היה צריך להיות שלא יחזור ויאמר, שהרי יש כאן חשש של מוציא שם שמים לבטלה, וכן מוסיפים חלק מן הראשונים[16] שעדיף לעבור איסור בשב ואל תעשה, מלעבור בקום ועשה. הרי אם חייב לברך, ואינו מברך, הרי הוא עובר איסור בשב ואל תעשה. אך אם אינו חייב לברך ומברך, עובר בקום ועשה באיסור של לא תשא.

יש לדון לפי הראשונים האלה בברכה שחיובה מדרבנן, אם במקום של ספק מותר לברך הרי הם סוברים שבברכה שחיובה מדאורייתא, צריך לברך במקום ספק, כיון שברכה לבטלה היא רק מדרבנן. לכן יש לדון מה הדין כשהברכה חיובה רק מדרבנן, אע"פ שאינו חייב לברך, כיון שספק דרבנן לקולא, בכ"ז יש לשאול מה דין אם הוא רוצה לברך, האם רשאי לעשות כן או אסור?

מדברי התוס' במס' מנחות[17], משמע שאפשר לברך. ששם הוא דן בנוגע לספירת העומר, שלמ"ד רק סופרים זכר למקדש, ואין בזה חיוב דאורייתא, יכול לברך בספק חשיכה, כיון שהוי ספק דרבנן. הרי כאן מדובר גם על הברכה שספק אם חייב בה או אינו חייב בה, והוא מתיר לברך. נראה שזה על פי דבריו, שסובר שברכה לבטלה היא רק איסור דרבנן, ובמקום ספק לא אסרו.

כן משמע בעוד תוס'[18]:

> "ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא דההיא דרשה דרבנן דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות דף כא.) ספק קרא "אמת ויציב" ספק לא קרא חוזר וקורא **ולא אסרינן מספק משום לא תשא**".

כך גם נראה מתשובת הרשב"א[19]:

> "היוצא בשבת בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב חטאת. מכאן אוסרין לצאת בטליתות שלנו בשבת מחוץ לעירוב. שטליתות שלנו שמא אינם עשויין כדין. וכמו כן אין לנו תכלת והעיקר הוא התכלת.

להוסיף את דעת הריב"ש [בשו"ת שלו, סוף סי' שפ"ד] שסובר שהוי איסור דרבנן, אך הוא סובר שהאיסור הוא יותר חמור מסתם דרבנן, כיון שהוא רמוז בתורה.

[14] עיין תוס', מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה הא וכו'. רשב"א שם. חידושי הר"ן שם. תוס' רא"ש, שם. שיטה מקובצת, מס' ברכות, דף ל"ג, עמ' א'. רא"ש, מס' קידושין, פ"ק סי' מ"ט. שו"ת התשב"ץ, חלק ג', סי' מ"א

[15] דף כ"א, עמ' א'

[16] חידושי הר"ן, מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א'. שו"ת התשב"ץ, חלק ג', סי' מ"א

[17] דף ס"ו, עמ' א', ד"ה זכר למקדש וכו'

[18] מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה הא וכו'

[19] חלק א', סי' תתע"ח

ומכל מקום ברוכי מברכינן עלייהו להתעטף בציצית מספק. כי אין זה אלא ספק ברכה לבטלה".

לפיו מותר לברך מספק, כיון שהוי רק ספק ברכה לבטלה, ובפשטות ההבנה הזאת הולכת לשיטתו שסובר שברכה לבטלה היא רק איסור מדרבנן, ולכן כאן אין איסור.

אך כנגד דעות האלה, יש להביא את דעת תלמידי ר' יונה[20], שסוברים שברכה לבטלה היא רק איסור דרבנן, והם מביאים מחלוקת בנוגע לברכת "אמת ויציב". הם מסתפקים במקום שיש חיוב לחזור ולומר "אמת ויציב", בגלל זכירת יציאת מצרים, האם אומרים עם ברכה או בלי ברכה? יש אומרים שאין לחתום בברכה, כיון שיצא מספק בזכירת מצרים ואין צורך לברכה שזה רק מדרבנן, ומספיקא אינו מוציא שם שמים לבטלה. יש אומרים שצריך לחתום בברכה, משום שהוא מסופק בדבר שהוא של תורה, אז הוא חייב לחזור ולעשות את הדבר כתקנו.

גם לדעת האחרים שאומרים שצריך לחתום בברכה, הוא דין מיוחד משום שהוא מסופק בדבר של תורה, אך נראה שהם מסכימים עם הדעה הראשונה שבדבר שהוא של דרבנן מספיקא אינו מוציא שם שמים לבטלה. כלומר אסור לברך מספק.

הראשונים[21] שסוברים שברכה לבטלה, היא איסור דרבנן, סוברים שמה שנאמר במס' תמורה[22] שהאיסור של מוציא שם שמים לבטלה, נלמד מן הפס' "את ה' אלקיך תירא", נאמר דוקא כשהאדם אומר שם שמים בלי ברכה, אך כשאומרו עם ברכה, אפי' שהיא לבטלה, עובר רק באיסור דרבנן.

עוד נקודה חשובה על פי היסוד הזה שהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק איסור דרבנן, הראשונים מתירים לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמן. שאע"פ שנשים פטורות, בכ"ז אין כאן איסור של ברכה לבטלה, כיון שהוא רק איסור דרבנן, ורבנן לא אסרו בכה"ג. אלא רק אסרו בברכה שאינה צריכה כלל[23].

---

[20] מס' ברכות, דף י"ב, עמ' ב'

[21] עיין תוס', מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה הא וכו'. חידושי הר"ן שם.

[22] דף ג', עמ' ב'– דף ד', עמ' א'

[23] עיין תוס', מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א', ד"ה הא וכו'. חידושי הר"ן שם. תוס' רא"ש, שם.

2– הוכחות שהאיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן:

מנחת חינוך[24], מוכיח שהמובא במס' ברכות[25] שהמברך ברכה לבטלה עובר משום "לא תשא", הוא רק אסמכתא בעלמא. שהרי מובא בסוגיא במס' תמורה[26] שהמוציא שם שמים לבטלה עובר על העשה של "את ה' אלקיך תירא", רואים שמוציא שם שמים לבטלה אינו עובר בלאו, רק בעשה. א"כ למה גרע מזה המברך ברכה לבטלה? אלא בודאי מה שנאמר בסוגיא במס' ברכות[27] הוא רק אסמכתא בעלמא, ואין בזה לאו של "לא תשא"[28].

אך יוצא לפי דבריו שיכול להיות שעובר משום העשה של "את ה' אלקיך תירא".

אליהו רבה[29], מביא הוכחה לכך שהאיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן, מדברי הגמ' במס' ברכות[30] ששם נאמר במסקנת הגמ' שזה שהבדיל בתפילה ולא הבדיל אח"כ ינוחו ברכות על ראשו, כלומר כיון שלא ברך ברכה לבטלה, ינוחו ברכות על ראשו. אם ברכה לבטלה היא איסור דאורייתא, הרי זה שעושה הבדלה שוב פעם, הוא עובר איסור דאורייתא, וא"כ אין לומר שזה שאינו עושה איסור דאורייתא ינוחו ברכות על ראשו, לא מגיע לו ברכה[31].

3– מחלוקת ראשונים אם נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא:

לכאורה, הדין אם ברכה לבטלה היא איסור דרבנן או איסור דאורייתא תלוי במחלוקת הראשונים אם נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא. הראשונים שאומרים שאפשר לנשים לברך, סוברים שכל האיסור של ברכה לבטלה, הוא רק מדרבנן, ולכן הן יכולות לברך, שבענין הזה לא אסרו. אלה שאומרים שאין להן לברך, סוברים שברכה לבטלה היא איסור דאורייתא, ולכן אין להן לברך[32].

---

[24] מצוה ל', אות ח'

[25] דף ל"ג, עמ' א'– עמ' ב'

[26] דף ג', עמ' ב'– דף ד', עמ' א'

[27] דף ל"ג, עמ' א'– עמ' ב'

[28] גם החזון איש, אורח חיים, סי' קל"ז, ס"ק ה'. מוכיח הוכחה זו שאין כאן ל"ת.

[29] אורח חיים, סי' רט"ו, ס"ק ה'

[30] דף ל"ג, עמ' א'– עמ' ב'

[31] ראיתי הוכחה זו גם בספר אמרי שפר, חידושים על מס' ברכות, דף ל"ג, עמ' א'– של הרב שמעון דייטש, תלמיד החתם סופר.

[32] אולי יש רמז להבנה זו בדברי המגן אברהם, סי' רט"ו, ס"ק ו', עיין שם. ראיתי בספר ברכי יוסף, אורח חיים, סי' מ"ו, סוף אות ו', שכותב שאפשר שדעת הרמב"ם שנשים אינן מברכות על מ"ע שהזמן גרמן, משום שסובר שהאיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דאורייתא. בר' מנוח, הל' שופר, פרק ב', הל' ב', מבואר שסובר שברכה לבטלה היא איסור דאורייתא, ולכן אין לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמן. כן ראיתי באגור [מובא בבית יוסף, אורח חיים, סי'

אך נראה שאין הכרח לכך, ואפשר לתת סיבות אחרות, שהם אומרים שאין הנשים מברכות, למשל אפשר לומר שהם סוברים שנשים אינן יכולות לברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו", כיון שלא נצטוו בדברים אלו[33].

4– הסברא שרבנן אסרו ברכה לבטלה:

נראה לי שהסברא שרבנן אסרו ברכה שאינה צריכה [לדעת הראשונים לעיל], היא אותה סיבה שהם תקנו תפילה אחידה. הרי קודם תקנת עזרא, היה כל אחד יכול להתפלל לה' כפי לשונו וכפי ענינו. עכשיו יש תפילה אחידה, שכל אחד מתפלל בה. נראה שלאחר הגלות, היה צורך באחידות בין כולם, היה נצרך שלא כל אחד יבנה במה לעצמו. אם כל אחד יתפלל לפי דרכו, כל אחד יעבוד בדרכים שלו, תהיה חלוקה של העם. עזרא ואנשי כנסת הגדולה באו לאחד את האנשים, לחזור להיות עם בארץ ישראל. אותה סברא יש בתקנת ברכות בנוסח מסויים, ובגדרים מסויימים. אם נותנים לכל אדם לברך כלשונו ובזמן שרוצה, יש חילוקים בין האנשים, העלולים לגרום לפירוד. לפי"ז יש מקום לומר שגם במקום ספק, אין לברך. שספק ברכות להקל, לכן כולם צריכים להקל. אם יהיו חלק שיברכו, חלק שלא יברכו, הדבר יגרם לפירוד. אך יש לומר שהחשש הזה שייך דוקא בדבר שספק לכולם, אך אם הוא ספק ליחיד, כלומר שספק לו אם ברך ברכות השחר וכיוצ"ב או לא ברך, שבכה"ג לא שייך אחידות, לכאורה יהיה מותר לברך. אמנם יש מקום לומר שרבנן עשו לא פלוג, ואמרו בכל גווני לא יברך.

עוד אפשר לומר שהסיבה שאסרו ברכה שאינה צריכה, היה מחשש לזלזול בשם שמים. כיון שתקנו לברך כל מיני ברכות, שעד עכשיו לא היתה חובה לברך אותן, היה חשש שתקנה זו תביא את האנשים לזלזול בשם שמים, לא יהיה להם יִרְאָה כשיוציאו שם שמים, כיון שיהיו מורגלים בכך. היה חשש שיבואו לבסוף לאיסור "לא תשא", הבא בעקבות כך שהאדם אינו רואה חשיבות בשם שמים. זאת כוונת חז"ל שברכה שאינה צריכה היא אסורה משום "לא תשא", גזירה שיבואו לידי איסור "לא תשא". לפי ההסבר הזה, יש מקום לומר שבספק ברכות, אין איסור לברך. כיון שהוא מברך משום שיש דעה שסוברת שיש לברך, או משום שיש איזו שהוא צד לברך, הרי אין כאן זלזול, ואין חשש שיבוא לידי איסור "לא תשא".

תקפ"ט, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה] שמביא בשם ר' ישעיה שנשים יכולות לתקוע לעצמן בלי ברכה, כיון שאם מברכות, זו ברכה לבטלה.

[33] עיין חידושי הר"ן, מס' ראש השנה, דף ל"ג, עמ' א'. עיין בשו"ת ישועות יעקב [אורח חיים, סי' י"ז, סוף ס"ק א'] שהעיר שנשים אינן בכלל ערבות, ואינן יכולות לומר "וצונו". נוסף על כך כשמברכות על המצוה, שייך בזה בל תוסיף. לכן הוא מביא שהחכם צבי מיחה בנשים שלא יברכו על מ"ע שהזמן גרמא.

יש כאן שתי הבנות, שיוצאות מהן מחלוקת בספק ברכות, האם אסור לברך, או רק שאין חיוב לברך. בהמשך נראה שיש בזה מחלוקת אחרונים, ואולי גם מחלוקת ראשונים. כבר הבאתי לעיל מדברי כמה ראשונים, שמשמע מדבריהם שבמקום ספק יכול לברך. צריך לומר שהם מסבירים שמה שנאמר "ספק ברכות להקל", הכוונה שאינו חייב לברך, אך אין איסור לברך.

עיון בדעת הרמב"ם באיסור ברכה שאינה צריכה:

1– דעת הרמב"ם במשנה תורה ובשו"ת פאר הדור:

רמב"ם בהל' ברכות[34], פוסק:

"כל המברך ברכה שאינה צריכה **הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא** ואסור לענות אחריו אמן".

יש לדון בדבריו שכותב שהרי הוא כנשבע לשוא, אין הוא כותב שהוא ממש נשבע לשוא, ולכן יש מקום לומר שהרמב"ם דקדק בכך, כיון שסובר כדעת הראשונים שסוברים שיש כאן רק אסמכתא, ואין לאו ממש.

עוד כותב הרמב"ם בהל' שבועות[35]:

"השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה **שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא** כמו שבארנו בהלכות ברכות הרי זה חייב לנדותו".

כאן הוא כותב שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא, ומשמע מפשטות דבריו שהוא עובר ממש, כלומר יש כאן לאו.

יש להוסיף לכך את דברי הרמב"ם בשו"ת שלו פאר הדור[36], ששם הוא כותב:

"... אמנם עוד זאת נעשה להסתלק מן הספק ונקרא גם בט"ו, אבל בלא ברכה, לא לפניה ולא לאחריה, מפני שהיא ברכה שאינה צריכה, **ואיסורא דאורייתא הוא שנושא שם שמים לבטלה**, ואין ראוי לעשות כן מפני הספק...".

ברור מלשונו שיש איסור דאורייתא.

אך יש תשובה אחרת של הרמב"ם בשו"ת פאר הדור[37], ששם אין הדברים כל כך פשוטים, הוא כותב:

"הדברים ידועים שכל ברכה שעל המצוה מדבריהם היא, בין שתהיה המצוה מן התורה וחכמים הם שתיקנו הברכה, **והם אמרו**, כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וכו'...".

---

[34] פרק א', הל' ט"ו

[35] פרק י"ב, הל' ט'

[36] סי' ק"ה

[37] סי' כ"ו

משמע מלשונו שברכה שאינה צריכה היא רק איסור דרבנן, כיון שהוא כותב "והם אמרו" שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, וכוותו לחכמים שאמרו דבר זה.

2– עיון באחרונים שסוברים שדעת הרמב"ם שהאיסור של ברכה שאינה צריכה, הוא איסור דאורייתא:

אחרונים רבים דנו בדבריו וחלקם גם ניסו ליישב את הסתירות בדבריו.

מגן אברהם[38], למד מדבריו שהאיסור של ברכה לבטלה, הוא איסור דאורייתא, וסובר שכך הוא פשט הגמ' במס' תמורה[39].

צ"ע איך הוא מביא ראיה מדברי הגמ' במס' תמורה לדברי הרמב"ם? הרי הרמב"ם בכל מקום כותב שהאיסור הוא איסור לא תשא, ובגמ' במס' תמורה מבואר שהאיסור הוא איסור עשה של "את ה' אלקיך תירא"[40]. גם החזון איש[41], דוחה ראיה זו, שהרי שם מדובר שמוציא שם שמים לבטלה, סתם, אבל דרך הודאה, אין זו לבטלה. שהרי בודאי רשאי אדם לנסח תפילה ותהילה לה', אפי' שמזכיר שם שמים, ואין בכך שום איסור. כל מה שנאסר הוא דוקא דרך ברכה שקבעו חז"ל, שאסור לומר את הברכה לבטלה, וא"כ כל הענין כאן זה רק ענין של דרבנן.

עוד אחרונים סוברים כדעת הרמב"ם שהאיסור הוא איסור דאורייתא כפשטות דבריו[42].

הברכי יוסף[43], סובר שדעת הרמב"ם שהאיסור הוא דאורייתא, ומיישב את דברי הרמב"ם בתשובת פאר הדור סי' כ"ו, שהאיסור של "לא תשא" הוא איסור כולל ואינו מבואר מה זה כולל? כשרבנן באו ותקנו טופס הברכות, בעצם הם אמרו שהאיסור של "לא תשא", אינו כולל ברכה שצריך לברך,

---

38 אורח חיים, סי' רט"ו, ס"ק ו'

39 דף ג', עמ' ב'– דף ד', עמ' א'

40 גם מחצית השקל על דברי המגן אברהם, סי' רט"ו, ס"ק ו', מקשה קושיא זו.

41 אורח חיים, סי' קל"ז, ס"ק ה'

42 עיין מנחת חינוך [מצוה ל', אות ח'. מצוה ת"ל, אות ז'], הוא אפי' סובר שלדעת הרמב"ם לוקים על אמירת ברכה לבטלה. ספר תוספת יום הכפורים [מס' יומא, דף פ', עמ' ב', ד"ה אחר ימים] גם לומד בדעת הרמב"ם שהאיסור של ברכה לבטלה, הוא איסור דאורייתא. נראה שכך הוא מבין מפשטות הסוגיא במס' ברכות. עיין צל"ח, מס' ברכות, דף כ"א, עמ' א', ד"ה אבל וכו'. שו"ת מכתם לדוד, חלק יורה דעה, סי' נ"ג. עיין בשדה חמד [מערכת הבי"ת, כללים קט"ו] שמביא דיון מאוד גדול בדעת הרמב"ם, ומביא פוסקים רבים שמבינים בדעת הרמב"ם שיש כאן איסור דאורייתא, אפי' איסור לאו של "לא תשא". שו"ת משפט כהן, סי' ל"ט. שו"ת אגרות משה, חלק אורח חיים, ב', סי' י"ח. וכן חלק אורח חיים, ג', סי' צ"ה. שו"ת מנחת שלמה, תנינא [ב'–ג'] סי' ז'. משנה ברורה, סי' רט"ו, ס"ק כ'.

43 אורח חיים, סי' מ"ו, אות ו'

דהיינו לפני שאוכל מאכל וכיוצ"ב. אם הם היו אומרים שגם כשמברך ברכה שאינה צריכה, אין הברכה כלולה בלאו של "לא תשא", הרי המברך ברכה שאינה צריכה לא היה עובר על לאו של "לא תשא". אך כיון שהם אמרו שברכה שאינה צריכה נשארת באיסורה, יוצא עכשיו היא כלולה בלאו של "לא תשא". זאת כוונת הרמב"ם שהם אמרו שברכה שאינה צריכה אסור. כלומר הם אמרו שנשארת באיסורה[44].

דברים דומים לכך מובאים בשו"ת קול אליהו[45]. הוא מקשה על הסברא שהרמב"ם סובר שהאיסור של ברכה שאינה צריכה הוא איסור דאורייתא, שהרי הרמב"ם פוסק[46], שבספק אם בירך ברכת המזון, צריך לחזור ולברך. והרי הרמב"ם סובר שהכלל ספק דאורייתא לחומרא, הוא רק מדרבנן. שמדאורייתא, אינו חייב לקיים את המצוה. א"כ איך רבנן חייבו את האדם לחזור ולברך [בספק ברך ברכת המזון]? שהרי יש כאן ספק איסור לא תשא. אפי' אם הרמב"ם היה סובר שספק דאורייתא לחומרא, עדיין קשה, איך תיקנו רבנן כל הברכות שאין חיובן מן התורה? שהרי הם מתקנים בכך לעבור בקום ועשה על האיסור של "לא תשא". מסקנתו שצריך לידחק ולומר שאע"ג שהאיסור של ברכה שאינה צריכה הוא איסור מן התורה, בכ"ז הכתוב מסרו לחכמים כמו בדין של חול המועד.

גם הגר"י פערלא[47], סובר בדעת הרמב"ם שיש כאן איסור דאורייתא, שכך משמע מדבריו בהל' ברכות, הל' שבועות ובתשובתו בפאר הדור סי' ק"ה. הוא מוכיח דבר זה מדברי הרמב"ם בהל' שבועות, ששם פסק שאם שמע את חברו מברך ברכה שאינה צריכה, צריך לנדותו ואם לא נידהו, הוא בעצמו יהיה בנידוי. הרי דין הזה– שצריך לנדות את האדם, ואם לא נדהו הוא בעצמו יהיה בנידוי– נאמר בגמ' על מי שמוציא שם שמים לבטלה ממש, שאיסורו מן התורה, משום הכתוב "את ה' אלקיך תירא". אך מברך ברכה שאינה צריכה, אינו מוזכר ואינו מרומז בדברי הגמ'. לכן אם היה סובר שהאיסור הוא רק

---

[44] כעין זה מובא בשו"ת מכתם לדוד, חלק יורה דעה, סי' נ"ג. כן בדברי הרב קב"ל, מובא בפירושו של הרב קאפח זצ"ל, הל' ברכות, אות ל"ט, אך אין זה בדיוק הדברים, הרב קב"ל מסביר שכיון שעיקר משמעות הפס' "לא תשא", שלא יוציא שם שמים לבטלה ע"י שבועה, ובאו חכמים ופירשו שגם על ברכה שאינה צריכה חייב בלאו זה, לכן הרמב"ם כתב שזה דבר שהם אמרו. עוד הרב קב"ל מסביר שכיון שמן התורה יש איסור של מוציא שם שמים לבטלה, וחז"ל באו ותקנו הברכה והזרו היתר ע"י הברכה, הרי הם הזרו שאם זו ברכה שאינה צריכה, זה אסור. שבלי דבריהם היה אפשר לחשוב שזה מותר, שכל שאינו ממש לבטלה, אין בכך איסור, כמו שהתירו כל הברכות.

[45] סי' י'

[46] הל' ברכות, פרק ב', הל' י"ד

[47] בחידושיו על ספר המצוות של הרס"ג, חלק א', דף ל"ט, עמ' ב'

איסור דרבנן, מנין לרמב"ם לחדש דין זה שהוא בעצמו יהיה בנידוי? מילא הדין שחברו יהיה בנידוי, יש לומר שהוא בכלל מי שאינו נוהג כשורה שצריך לנדותו, אך שהוא בעצמו יהיה בנידוי, זה לא שמענו. אלא ודאי צריכים לומר שהרמב"ם סובר שעובר בזה בלאו של "לא תשא", ולכן הוא לא גרע ממוציא שם שמים לבטלה.

הגר"י פערלא נותן הסבר לחילוק בין ברכה שאינה צריכה ובין מוציא שם שמים לבטלה. שמוציא שם שמים לבטלה, הוא רק באיסור עשה של "את ה' אלקיך תירא", כיון שמדובר שמזכיר את שם ה' לבד בלי שום צורך. להזכיר את שם ה' לצורך שיחה בטלה, יותר גרוע, והוא נכלל באיסור "לא תשא". כיון שזה ממש כדין שבועת שוא, שאינה אלא שיחה בטלה בעלמא ופטומי מילי. לכן מובן שהמברך ברכה שאינה צריכה, דהיינו הוא מזכיר שם שמים על דברים שאין צורך בהם, שייך באיסור הזה של "לא תשא".

הוא אפי' סובר שהאיסור של ברכה שאינה צריכה נאמר גם כשמברך בתורת שבח והודאה. כך מוכח ממה שמובא במס' כלה רבתי[48]: "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא" כיצד? כגון המברך ברכה שאינה צריכה לגופה. נראה שכוונת הדברים שאינה צריכה לגופה, שהוא מברך את הברכה לשם שבח והודאה למי שהוציא את הלחם, אך הוא לא נתחייב בברכה זו, ולכן יש בזה איסור של "לא תשא". חז"ל תיקנו את הברכות על עניינים מסויימים, ולכן המברך את הברכה לא על הדבר המסויים שנתקן הברכה עליו, נראה שהוא מזכיר שם שמים כמתעסק, בדרך אגב, ויש בכך חילול ה' גדול.

עוד הסבר מעניין שמיישב את הסתירה בדעת הרמב"ם, מובא בדברי הרב צרה"ח[49], שכותב שרואים בדעת הרמב"ם שאין לוקים על ברכה שאינה צריכה, ולכאורה קשה, שלפיו עובר בלאו של "לא תשא". אלא צריך לומר שכיון שאין הלאו מפורש בפס' אינו לוקה עליו. זאת כוונת הרמב"ם בתשובתו בפאר הדור סי' כ"ו, שהם אמרו, שדעת הרמב"ם שכל דבר שאינו מפורש בתורה נקרא דברי סופרים.

הרב קפאח זצ"ל[50], אומר שהתשובה בפאר הדור סי' כ"ו, היא זיוף, ואינה מדברי הרמב"ם. אך הוא בעצמו מבאר שאין דעת הרמב"ם לומר שעובר על הלאו של "לא תשא". שהרי אין הוא כותב שחייבים מלקות על ברכה שאינה צריכה. אלא כוונתו לומר שיש כאן איסור דאורייתא, ושוין שתיהן ברכה שאינה צריכה ושבועת שוא לענין שהשומע שבועת שוא או ברכה לבטלה

---

[48] פרק א'

[49] מובא בפירושו של הרב קאפח זצ"ל, הל' ברכות, פרק א', אות ל"ט

[50] הל' ברכות, פרק א', אות ל"ט

בזדון חייב השומע לנדות את הנשבע לשוא או המברך ברכה לבטלה, ואם לא נידהו, הוא מתחייב בנידוי.

יוצא לפי דבריו שאין עוברים בברכה שאינה צריכה בלאו של "לא תשא", אלא היא רק איסור עשה של "את ה' אלקיך תירא".

נראה לי להסביר את דברי הרמב"ם כך: הרמב"ם סובר שבברכה שאינה צריכה יש לאו של "לא תשא", כפשטות דבריו בהל' ברכות ובהל' שבועות. מה שכותב בתשובתו בסי' כ"ו שהם אמרו שברכה שאינה צריכה אסורה, כוונתו לומר, שלאחר שרבנן אמרו שיש לברך במקרים מסויימים וגדרים מסויימים, אם מברך שלא במקרים הללו, הוא עובר על "לא תשא". כלומר האיסור של "לא תשא", הוא להוציא שם ה' בדרך שחוק והיתול. כשאדם נשבע סתם, בלי שום סיבה ומוציא שם שמים, הוא בעצם צוחק על שם ה' אין כאן רק אי זהירות בשם שמים, אלא דבר חמור יותר. האיסור של "את ה' אלקיך תירא", הוא איסור של הוצאת שם שמים לבטלה, כלומר איסור שהאדם אינו מקפיד ואינו שם לב, והוא מוציא שם שמים. הוא אינו נזהר בהוצאת שם שמים לבטלה, לכן הוא מראה שאין יראת ה' על פניו. לאחר שחז"ל אומרים לאדם שאין לו לברך במקרה מסויים, כלומר שיש לו רק לברך קודם שהוא אוכל וכיוצ"ב, אדם שבא ומברך, הוא מראה שהוא מוציא שם שמים בדרך שחוק והיתול. הוא מראה שאין שם שמים חשוב לו. יוצא שכיון שחז"ל אסרו ברכה שאינה צריכה, שאמרו דוקא לברך במקרים מסויימים וגדרים מסויימים, המברך ברכה שאינה צריכה, עובר על איסור "לא תשא".

3– עיון באחרונים שסוברים שדעת הרמב"ם, שהאיסור של ברכה שאינה צריכה, הוא איסור דרבנן:

אך יש לציין שיש אחרונים רבים שסוברים שאפשר להסביר בדעת הרמב"ם שהאיסור של ברכה שאינה צריכה, הוא רק איסור דרבנן[51].

שְׂדֵי חמד[52], כותב שאפשר להסביר את כוונת דברי הרמב"ם בהל' ברכות, שהאיסור הוא רק מדרבנן והוא כנשבע לשוא, אך אינו ממש נשבע לשוא. כך גם נבאר את דבריו בתשובה בסי' ק"ה, ומה שכתב שהוי איסור דאורייתא, כוונתו לומר שהוא איסור שיש לו סמך בקרא דאורייתא. אינו רחוק להסביר כך את דברי הרמב"ם, כיון שראינו בכמה מקומות שפוסקים הסבירו כך בדעת

[51] כך סובר אליה רבהו, אורח חיים, סי' רט"ו, ס"ק ה', אבל אין הוא מבאר את הדברים. ערוך השלחן, שם, סע' ה'. עיין בדברי בי"ד, ודברי מכ"ל, מובאים בפירושו של הרב קאפח זצ"ל, הל' ברכות, פרק א', אות ל"ט.

[52] מערכת הבי"ת, כללים קט"ו

ראשונים[53]. גם דבריו בהל' שבועות נסביר שכוונתו לומר שהאיסור מדרבנן, שדרבנן אמרו שזה כמו שהוא עובר משום נושא שם ה'.

גם החזון איש[54], סובר שאפשר להסביר שדעת הרמב"ם שיש כאן רק איסור דרבנן, שמה שכותב בהל' ברכות הוא רק העתקה של דברי הגמ' במס' ברכות, ואף שהוא הוסיף וכתב שהוא כשבועת שוא, בכ"ז זה רק להדגיש את איסורו.

וכן ספר אמרי שפר[55], סובר שדעת הרמב"ם שהאיסור הוא רק מדרבנן. שהרי אם הרמב"ם היה סובר שהאיסור הוא איסור דאורייתא, הרא"ש לא היה מעלים את דבריו. וכן הבית יוסף היה צריך להזכיר מחלוקת זו, כשדן בנוגע לברכה שאינה צריכה, ואין מחלוקת זו מוזכרת בדבריו[56]. עוד הוא מדקדק בלשון הרמב"ם בהל' ברכות, שאם היה סובר שהאיסור הוא איסור דאורייתא, היה לו לכתוב: "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא שם וכו'...", לכן משמע מלשונו שיש כאן רק אסמכתא.

4- קושיא על ההבנה שהרמב"ם סובר שהאיסור הוא איסור דאורייתא:

נראה שיש להקשות על ההבנה שברכה לבטלה היא איסור דאורייתא, מדברי הרמב"ם בהל' קריאת שמע[57], שפוסק שאם לאדם היה ספק אם הוא קרא קריאת שמע או לא קרא קריאת שמע, יש לו לחזור ולקרוא את קריאת שמע עם ברכות לפניה ואחריה.

המקור לדברי הרמב"ם הוא דברי הגמ' במס' ברכות[58], שר' אלעזר אומר שספק אם קרא קריאת שמע, יש לחזור ולקרוא קריאת שמע. אך בדברי הגמ' אינו מוזכר ענין הברכות. לפי דעת הרמב"ם שברכה לבטלה הוי איסור דאורייתא, איך חוזר ומברך ברכות אלו? הרי אם כבר בירכם, הוא עובר איסור דאורייתא, של ברכה שאינה צריכה.

קושי נוסף בדברי הרמב"ם הוא שהרי כאן מדובר שהברכות הללו הן דרבנן, אין כאן חיוב דאורייתא, וא"כ קשה למה מברכם? הרי הרמב"ם פוסק בהל' ברכות[59], שאם ספק לו אם ברך ברכת המוציא, אינו חוזר ומברך, כיון שאין חיוב מן התורה לברך ברכה זו.

לכן צריך לומר שיש כאן דין מיוחד.

---

[53] עיין בבית יוסף, יורה דעה, סי' קפ"ד, ד"ה ובשעת

[54] אורח חיים, סי' קל"ז, ס"ק ה'

[55] מס' ברכות, דף כ"א, עמ' א', ד"ה ולפי שראיתי בצל"ח. דף ל"ג, עמ' א', ד"ה אך יש לדקדק וכו'

[56] עיין אורח חיים, סי' רט"ו, סע' ד'

[57] פרק ב', הל' י"ג

[58] דף כ"א, עמ' א'

[59] פרק ד', הל' ב'

כבר הזכרתי לעיל את דברי תלמידי ר' יונה[60], המביאים דעת יש אומרים, והוא דעת רבם, שבכל ספק של תורה שמחויב לחזור ולעשות הדבר של תורה, צריך לברך עליו, שלאחר שמחויב בדבר, צריך לעשותו כתקנו. הראיה לכך ממה היא במס' שבת[61] שאין מברכים על הדמאי בשעה שמפרישים ממנו מעשר, משום שהוא ספק של דבריהם. משמע מכאן שאם היה ספק של תורה, היה צריך לברך עליו.

בכך מובנת דעת הרמב"ם שצריך לחזור ולברך, אפי' שהברכות הן רק דרבנן, אך עדיין הדברים קשים לדעת הרמב"ם שסובר שיש איסור דאורייתא לומר ברכה שאינה צריכה, שהרי יש כאן ספק ברכה שאינה צריכה. א"כ איך חייבו אותו חז"ל להיכנס לספק הזה?

הספר אמרי שפר[62], מסביר את דעת ר' יונה שסובר שהאיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן, וזאת הסיבה שהוא לא חשש כאן לברכה לבטלה. הוא רצה להסביר בכך את דעת הרמב"ם, כלומר שגם הרמב"ם סובר שברכה לבטלה היא דרבנן, ויש לבאר דבריו כמו דברי תלמידי ר' יונה.

הסבר נוסף של ספר אמרי שפר[63], לדין זה, הוא מחודש. הוא מסביר שמדובר כאן על אדם שהוא מסופק אם התפלל, אם קרא קריאת שמע, ושואל את חבריו אם התפלל ואם קרא קריאת שמע, ואומרים שראו אותו מתפלל וקורא קריאת שמע. כיון שהוא אינו יודע אם התפלל ואם קרא קריאת שמע, יוצא שלא היתה לו כוונה כשאמר את הדברים הללו. לכן אע"פ שבאמת הוא אמר את הדברים הללו, בכ"ז לא יצא ידי חובה. שהרי בתפילה אם לא התכוון בברכה ראשונה, צריך לחזור ולהתפלל. אם לא כיון בקריאת שמע, במה שחייב מדאורייתא, צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע. עוד הוא מוסיף, שהרמב"ם סובר שברכות לפני ואחרי קריאת שמע, הן ברכות קריאת שמע ממש. לכן כאן שחייב לחזור ולקרוא קריאת שמע, כיון שלא קרא קריאת שמע בכוונה, חייב לחזור ולברך לפניה ולאחריה.

יש להעיר שאפי' אם נאמר שהאיסור של ברכה שאינה צריכה הוא רק איסור דרבנן, בכ"ז הוא יותר חמור, כיון שהוא מרומז בתורה. ספר תוספת יום הכפורים[64], כותב שכיון שהסמיכו לאו זה על הפס' "לא תשא", שהוא מן החמורים, אז אפי' בספק שקול אם לברך או לא לברך, אין לברך. וכן ערוך

---

[60] מס' ברכות, דף י"ב, עמ' ב'– מדפי הרי"ף

[61] דף כ"ג, עמ' א'

[62] מס' ברכות, דף כ"א, עמ' א', ד"ה ור' אלעזר אמר וכו'

[63] מס' ברכות, דף כ"א, עמ' א', ד"ה אמר רב יהודה וכו'

[64] מס' יומא, דף פ', עמ' ב', ד"ה אחר ימים וכו'

השלחן[65], כותב שאע"פ שהאיסור הוא רק איסור דרבנן, בכ"ז האיסור חמור עד מאוד.

חידושו של הנשמת אדם:

1– במקום ספק אין איסור לברך:

הנשמת אדם[66], מאריך בדין זה. בתחילה מקשה מספר קושיות על ההבנה שהרמב"ם סובר שהאיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דאורייתא:

1. הרי הרמב"ם פסק[67], שאם היה לאדם ספק אם הוא ברך ברכת המוציא, אין הוא מברך, כיון שאין חיובו מן התורה. אך מצד שני פוסק[68], שאם ספק לו אם ברך ברכת המזון, יש לו לחזור ולברך. הרי אם האיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דאורייתא, איך הוא יברך? שהרי יש כאן ספק שיעבור על איסור דאורייתא.
2. מבואר בסוגיא במס' תמורה[69], שהזכרת שם שמים לבטלה, היא איסור עשה, א"כ איך נאמר שהמברך באימה ויראה ודעתו לברך השם מחמת יראתו שמא לא ברך עדיין [כלומר כשיש לו ספק אם ברך או לא ברך], יהיה עובר על עשה זה?
3. הרי אם יאמר כל היום אתה הוא ה' אלקינו מלך העולם בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה וירבה בשמות, מותר לעשות כן לכתחילה. עכשיו שיאמר ברוך, יהיה עובר על יראת ה', זהו דבר הפך הסברא.
4. הרמב"ם פסק[70], שאם טעה והוציא שם שמים לבטלה, ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא יזכר לבטלה. וכיצד עושה כן, לאחר שאומר שם ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד, ובזה הוא יוצא שאין כאן אמירת שם ה' לבטלה. א"כ איך אפשר כשאומר ברוך קודם לכן, דהיינו כשהוא מברך ברכה לבטלה, יהיה נחשב מוציא שם שמים לבטלה, ויעבור על העשה של "את ה' אלקיך תירא"?
5. הרמב"ם בהל' ברכות כותב שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ובודאי זה שמברך ברכה שאינה צריכה, עובר רק איסור דרבנן, ואינו עובר איסור דאורייתא. נשמת אדם מחלק בין ברכה לבטלה ובין ברכה שאינה צריכה, שאי אפשר לומר שהאיסור של ברכה שאינה צריכה הוא איסור

---

[65] אורח חיים, סי' רט"ו, סע' ה'
[66] כלל ה', סי' א'
[67] הל' ברכות, פרק ד', הל' ב'
[68] הל' ברכות, פרק ב', הל' י"ד
[69] דף ג', עמ' ב'– דף ד', עמ' א'
[70] הל' שבועות, פרק י"ב, הל' י"א

דאורייתא. שהרי הבאתי לעיל את הסוגיא במס' יומא[71], ששם מבואר שדעת ריש לקיש שאינו מביא ספר תורה אחר כדי לקרוא בו בפרשת ועשור, משום שהוי ברכה שאינה צריכה. והרי הרמב"ם כשפסק דין זה[72], מביא את הטעם השני שמובא בגמ', משום פגמו של ראשון. אם ברכה שאינה צריכה הוי איסור דאורייתא, היה לו להזכיר את הטעם הזה, שהוא יותר חמור. נוסף על כך הגמ' שמה דנה בנוגע לטעם של פגמו של ראשון, משמע שהגמ' הבינה שבאמת אין איסור של ברכה שאינה צריכה כשמביא ספר תורה אחר. נראה שהסיבה לכך, היא משום שביום הכפורים מצוה להרבות בברכות, כיון שצמים, ולכן קשה להגיע למאה ברכות. א"כ רואים שבמקום מצוה אין איסור של ברכה שאינה צריכה. לכן מוכרחים לומר שהאיסור של ברכה שאינה צריכה הוא אינו דאורייתא, אלא רק דרבנן, שאם היה דאורייתא, לא היה מקום לחילוק הזה.

6. אם האיסור של ברכה לבטלה הוא דאורייתא, על מה סמכו חכמים לתקן כל מיני ברכות? מי נתן להם רשות?

לכן הוא מסביר שאם האדם מברך ברכה להודות לה' שברא פרי העץ, אפי' שלא רוצה לאכול מן הפרי עכשיו, אין הוא עובר איסור דאורייתא, רק רבנן אסרו דבר זה. אך אם הוא יברך ברכה דרך שחוק והיתול, הרי הוא עובר איסור דאורייתא. זאת כוונת הרמב"ם כשכותב שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום "לא תשא", כלומר שמברך דרך שחוק והיתול. בהסבר זה מבוארים דברי הרמב"ם בכל המקומות. מה שכתב בשו"ת פאר הדור סי' כ"ו, שהאיסור של ברכה לבטלה, הוא דרבנן, מדובר כשאינו מברך דרך שחוק והיתול. כל המקומות שמבואר בדבריו שהוי איסור דאורייתא, מדובר שמברך בדרך שחוק והיתול.

על פי ההסבר הזה כותב הנשמת אדם שבכל מקום של ספק מותר לברך, שהרי זה היסוד לדברי הראשונים שבספק אמר "אמת ויציב" ספק לא אמר, שחוזר ואומרה. כלומר משום שהאיסור של ברכה לבטלה אינו איסור אלא מדרבנן, ובמקום ספק לא אסרו. רק כשהספק בברכה שחיובה מן התורה, יש חיוב לברך. אך במקום שהחיוב הוא מדרבנן, אין חיוב לברך, אך אם רוצה לברך, אין בכך שום איסור. הוא מביא קצת ראיה לסברא הזו– שהספק בברכה שמדרבנן, אין חובה לברך, אך אם רוצה לברך מברך– שכך משמע מלשונו של השאילתות שהביא הרא"ש[73]: "דכל ברכות דרבנן אי מספקא ליה אי אמרן אי לא אמרן אין צריך לחזור ולאומרן". משמע שרק שאינו צריך, אבל אין איסור לברך.

---

[71] דף ע', עמ' א'

[72] הל' יום הכפורים, פרק ג', הל' י'

[73] מס' ברכות, פרק ג', סי' ט"ו

אך יש לציין לסוף דברי הנשמת אדם שכותב: "וא"כ אני תמה על כל האחרונים שאסרו לברך מספק, ומכל מקום ח"ו להקל נגד כל האחרונים".
נראה לי שיש קושי בהסבר זה, כיון שאם מדובר בהל' ברכות שברך ברכה דרך שחוק והיתול, מדוע הוא עובר משום "לא תשא", היה לו לעבור על המצוה של "את ה' אלקיך תירא"? א"כ עדיין אינו מובן למה הוא עובר על הלאו של "לא תשא"? יכול להיות שהוא מבין שברכה דרך שחוק והיתול יותר חמורה מאמירת שם שמים לבטלה, ולכן היא נאסרת אפי' בלאו של "לא תשא".
נראה לי שגם משמע מדברי הפרי חדש[74], שמבין שספק ברכות להקל, הכוונה שאינו צריך לברך, אך אין איסור לברך.

2– אחרונים שחלקו על חידושו של הנשמת אדם:

יש להעיר שאין דברי נשמת אדם מוסכמים, כפי שהוא בעצמו העיד בסוף דבריו שהאחרונים סוברים שאסור לברך במקום ספק:
החכמת שלמה[75], חולק על דבריו, וכותב שגודל מעלת הברכה יתר על שאר שירות ותשבחות גורם להפסדה ואיסורה, כשאומרה בחינם. שכל ענין הברכה הוא תשלומין על הטובה שקבלנו מה', כמו שנאמר במס' ברכות[76], כל הנהנה מעולם הזה בלי ברכה, כאילו גוזל לקב"ה וכנסת ישראל, והוי כמועל בקדשים. לכן מאותו טעם הברכה אסורה כשהיא לבטלה, על דרך משל אם אדם יאמר לאיש נכבד הריני מחזיק לך טובה על הטובה שעשית לי, אם הנכבד יודע שלא עשה לו טובה, יכעוס עליו כי יאמר צחקת בי. דבר דומה כשמברך ברכה כשלא נהנה, כשלא קיבל טובה, הרי הוא דבר שקר, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו יתברך. גם ספק שקר אסור, ולכן אין לברך מספק. הוא מחלק בין אמירת שם ה' בדרך שבח והודאה, ובין אמירת ברכה לבטלה. שבאמירת שם ה' דרך שבח, אין זו דרך תשלומין, כיון שאינו יוצא ידי חובה בכך, ולכן אין כאן ענין של שקר, שכאילו אומר שהוא חייב לו, ובאמת אינו חייב לו שום דבר. אך כשמברך דרך ברכה, אז הוי דרך תשלומין.
נראה לי שאין הכרח לדבריו, כיון שאין הכרח לומר כשמברך הוי דרך תשלומין, ונראה שעוחק על ה'. שיש לומר שכוונתו שמודה לה' על כל הטובה

---

[74] אורח חיים, סוף סי' ס"ז. סי' תל"ב, ס"ק א'. אך צ"ע שמשמע מדבריו ביורה דעה, סי' כ"ח, סע' ב', שבספק ברכות להקל, אין לברך, אבל אין הדבירם ברורים שם, שאולי יש להסביר שכוונתו שם, שאינו צריך לברך, אבל רשאי לברך. עוד אפשר ששם סמך על מה שכתב בתחילה שנראה לו שאין מקום לברך ברכת "שהחיינו" על כיסוי הדם אפי' בפעם הראשונה.

[75] אורח חיים, סי' רט"ו, סע' ד'

[76] דף ל"ה, עמ' א'– עמ' ב'

שעשה עמנו, שברא פירות יפים וכיוצ"ב, ואין זה קשור להנאתו עכשיו. יתירה מכך הרי הדין של תשלומין, כלומר כשאומר ברכה יוצא ידי חובה, הוא רק מדרבנן, שהרי מדאורייתא על כל הדברים, חוץ מברכת המזון ואולי ברכות התורה, לא היה חיוב ברכה, אלא אם רצה היה מברך. לכן מה שונה דרך ברכה ובין דרך הודאה? נראה כשמברך כשיש לו ספק, אין הוא עושה את הדבר דרך שחוק, אלא הוא חושב שאולי הוא צריך להודות לה', אין זה ברור לו, וא"כ בודאי אין כאן ביזוי.

גם שו"ת ישועות יעקב[77], חולק על דברי הנשמת אדם, כיון שאם האדם מברך ברכה לצורך, אין בכך איסור של "לא תשא". כלומר אם האדם מברך ברכה, כיון שסבר שצריך לברך, ובסוף התברר שלא היה צריך, אין הוא עובר באיסור של "לא תשא". בזה מבואר איך חז"ל תקנו כל הברכות שהם תקנו? שכיון שראו צורך לתקן ברכות אלו, מי שמברך ברכות אלו לקיים תקנת חז"ל, אינו עובר באיסור לא תשא. לכן אין הטעם שספק ברכות להקל משום שיש חשש של "לא תשא", שהרי אפי' אם יתברר שלא היה צריך, בכ"ז לא עבר על איסור "לא תשא", כיון שברך לצורך. אלא הטעם משום שספק דרבנן לקולא, ועכשיו שאינו חייב לברך, אף אם ירצה לברך אינו רשאי, משום חשש לא תשא. שהרי אינו צריך לברך ברכה זו.

יוצא לפי דבריו שאסור לברך מספק. אך לא ברורים לי דבריו שכותב שהוא רק חשש משום "לא תשא", לכאורה יש כאן ודאי איסור "לא תשא". שהרי אין הוא מחויב בברכה זו, שספק דרבנן להקל, וכל מקום שאינו חייב לברך, עובר באיסור "לא תשא", שהברכה איננה לצורך.

שו"ת מכתם לדוד[78], מקשה למה הצריכו חז"ל לומר לנו הכלל ספק ברכות להקל? כלומר הסוגיא במס' ברכות[79] שלימדה שבספק קרא קריאת שמע, אינו חוזר וקורא [שסובר שקריאת שמע דרבנן], ספק אם אמר "אמת ויציב" חוזר וקורא, היא סוגיא מיותרת. הרי יש לנו כבר כלל ידוע שספק דרבנן לקולא, וכיון שברכות הן דרבנן, בודאי יש להקל. הוא מתרץ שבלי דברי חז"ל, היה מקום לומר שבמקום ספק, מותר להקל, אך אם רוצה להחמיר יכול להחמיר. עכשיו שחז"ל אמרו ספק ברכות להקל, אסור להחמיר ואין לברך. כיון שיש לחוש שיעבור על לאו של "לא תשא", משום שיברך ברכה שאינה צריכה, ואפי' לדעה שהאיסור של ברכה לבטלה הוא דרבנן, בכ"ז יש לומר שחז"ל עשו חיזוק לדבריהם.

---

[77] סי' מ"ו, סע' ו'

[78] חלק אורח חיים, סי' ג'

[79] דף כ"א, עמ' א'

גם המשנה ברורה[80], כותב שמשמע מכמה אחרונים שבמקום ספק, אם חיוב הברכה מדרבנן, אין לברך ויש איסור בדבר. שער הציון[81], מסביר שטעם הדבר משום שהסמיכו איסור של ברכה שאינה צריכה לאיסור "לא תשא", שהוא איסור מאוד חמור, ולכן אפי' ספיקו חמור משאר ספיקי דרבנן, ואסור להחמיר בו מספק.

נראה שקשה הסבר זה, כיון שנראה שאינו נחשב שיש כאן ספק בברכה שאינה צריכה. אלא הספק אם חייב לברך או לא, ואם מגדירים דבר זה כצורך, אין כאן איסור של ברכה שאינה צריכה, ואם מגדירים דבר זה שלא לצורך, אז יש כאן ודאי איסור של ברכה שאינה צריכה. נראה לי שיש יותר סברא לומר שהברכה נחשבת לצורך, אינו נחשב שהוא סתם מברך.

יש עוד ראשונים ואחרונים שמשתמע מדבריהם שלא כדברי הנשמת אדם[82], שסובר שבספק ברכות, מותר לברך, ונראה שדעתו היא דעה יחידאית. בכל זאת נראה שסברתו מאוד צודקת והגיונית, ונראה שאפשר לצרף את דבריו לברך במקרים מסוימים. אולי יש לומר שדוקא במקום ספק במציאות, או ספק שמובא בגמ' וכיוצ"ב, אין לברך. אך אם יש ספק בין הראשונים או אחרונים אם צריך לברך, יש מקום לומר שהאדם שרוצה לסמוך על אחת מן הדעות ולברך, אין מוחים בידו, ורשאי לעשות כן. נראה שבמקרה כזה אפשר לסמוך על דעת הנשמת אדם.

ראשונים שסוברים שהאיסור של ברכה שאינה צריכה/ ברכה לבטלה הוי איסור דאורייתא:

יש ראשונים שנראה מדבריהם שהם סוברים שהאיסור של ברכה שאינה צריכה/ ברכה לבטלה הוא איסור דאורייתא, אביא כאן מדבריהם, ונראה אם אפשר לדחוק ולהסבירם שהם סוברים שהוי איסור דרבנן:

1. ספר הישר[83]:

---

[80] סי' רט"ו, ס"ק כ'

[81] שם, ס"ק כ"א

[82] גם מדברי הפרי מגדים, אורח חיים, אשל אברהם, סי' רכ"ה, ס"ק ט', משמע שבספק ברכות, אין לברך. יש תשובת הרשב"א [חלק א', סי' רמ"ה], שמשמע מדבריו שבספק ברכות, אסור לברך, מונעים מן האדם לברך. גם מתשובת מהרי"ק [סי' מ"ט], מבואר שבספק ברכות, אין לברך, הוא דן שם בנוגע לברכת "שהחיינו". אליהו רבה [אורח חיים, סי' כ"ב], כותב שבספק ברכות, אין לברך, משום חשש ברכה לבטלה, ויעבור על לאו של "לא תשא". חתם סופר [חלק א', אורח חיים, סי' נ"ג] כותב שבספק ברכות, אין לברך.

[83] סי' ס"ה, אות ד'. אלו שאלות ששאל ר' אפרים את ר"ת

"ומה שאמרת הנחת תפילין משום ברכה לבטלה קאסר ר' יהודה לנשים, הא מפקינן לה מקרא משום דלא תשא את שם **א"כ איסורא דאורייתא** היא ולר' יוסי נמי אסור".

כאן מדובר במחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי, שר' יוסי סובר שרשות לנשים לסמוך ולר' יהודה אסור. הגמ' במס' עירובין[84] תולה את מה שנאמר שמיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים במחלוקת הזו. כלומר היא עשתה כן לפי דעת ר' יוסי, אך לפי ר' יהודה אסור היה לה להניח תפילין. יש דיון מה הסיבה שנאסר דבר זה? ר"ת רצה להסביר שר' יהודה אסר משום ברכה לבטלה, ועל כך מקשה ר' אפרים שהרי הוי איסור דאורייתא, וגם לפי ר' יוסי היה צריך להיות אסור.

מדבריו משמע שהוי איסור דאורייתא ממש, וקשה להסביר את הדברים כמו שהסביר השֵדֵי חמד[85] בדברי הרמב"ם שמה שכתב שהוי איסור דאורייתא, הכוונה שיש לו סמך מן התורה. השֵדֵי חמד מבאר את דברי ר' אפרים כמו שהסביר את דברי הרמב"ם. עקב הקושי שכותב ר' אפרים שיש כאן איסור של "לא תשא", הרי אי אפשר שיש כאן איסור לאו של "לא תשא", שמבואר בסוגיא במס' תמורה[86], שבמוציא שם שמים לבטלה, יש רק איסור עשה של "את ה' אלקיך תירא".

2. ספר האשכול[87]:

"ומאן דרמי חוטי דכתנא ומברך עליהן **עובר משום לא תשא וחייב מלקות**".

יש אולי לדחוק בדבריו ולהסביר שמה שאמר שחייב מלקות, אין הכוונה מלקות ממש, אלא הכוונה למכות מרדות, שהוא רק עבר איסור דרבנן. אך בפשטות משמע מדבריו שהוא סובר שהוי איסור דאורייתא[88].

בדיוק כלשון ספר האשכול מובא בשו"ת תמים דעים[89]. גם ספר האגור[90] כותב דברים אלו בשם רב פלטוי גאון. כך מובא בספר המכריע[91] בשם רב נטורנאי גאון.

---

[84] דף צ"ו, עמ' א'– עמ' ב'

[85] מכרעת הבי"ת, כללים קט"ו

[86] דף ג', עמ' ב'– דף ד', עמ' א'

[87] אלבק, הלכות ציצית, דף פ', עמ' ב'

[88] כך למד בדבריו הרב דוד יוסף, בהערות שלו על שו"ת פאר הדור, סי' ק"ה, הערה מס' 4

[89] סוף סי' רכ"ד

[90] הל' ציצית, סי' ח'

[91] סוף סי' ח'

3. בעל הלכות גדולות[92]:

"ולא מיבעיא אפוקי שם שמים ובטולי דאסיר אלא אפילו לאפוקי כי לא צריך אסיר **ועובר משום** (שמות כ, ז) **לא תשא**".

גר"י פערלא[93] מסביר שכוונתו לומר שלא רק כשמוציא שם שמים על דבר בטל, כגון לצורך שבועת שוא או שבועת שקר, עובר משום "לא תשא", אלא אפי' כשהוא מוציא שם שמים כשאינו צריך, דהיינו שאינו על דבר בטל, אלא שהוא ללא צורך כגון המברך ברכה שאינה צריכה, גם בכה"ג עובר משום "לא תשא".

יוצא לפי הסברו שגם בעל הלכות גדולות סובר שיש איסור של "לא תשא" באמירת ברכה שאינה צריכה.

4. ר' מנוח[94]:

"ודעת חכמי צרפת דמברכי נשים אכולהו מצות ולא מסתבר. שהרי אפי' קי"ל כר' יוסי ור' שמעון שאין מעכבין את הנשים מלתקוע הני מילי לענין תקיעה בשבת דליתא אלא משום גזירה דרבנן אבל **לענין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא דכתיב "לא תשא"** ליכא ספיקא דאסירי...".

5. תשובות הגאונים[95]:

"ושאלתם שיש מי שמברך ביום בורא פרי הגפן ומקדש השבת הוא דרך שטות ובורות ולא נפקי ידי חובתייהו ולא עוד **אלא שחייבין מלקות בשביל לא תשא שמברכין ברכה שאינה צריכה** וגם מפסיקין בין ברכה לשתיה".

גם פה אולי יש מקום לדחוק ולומר שמה שכותבים שחייבים מלקות, הכוונה למכות מרדות, שיש כאן איסור דרבנן, ומה שמזכיר איסור "לא תשא", הוי רק אסמכתא בעלמא.

ראיתי בשֻׁדֵי חמד[96], שמקשה על דברי ר' מנוח שכותב שיש איסור לאו של "לא תשא", והרי מבואר בסוגיא במס' תמורה[97] שהמוציא שם שמים לבטלה, רק עובר על איסור עשה של "את ה' אלקיך תירא", ונראה שהוא הדין בברכה שאינה צריכה, שהוא בכלל מוציא שם שמים לבטלה. הוא מביא את דברי ספר פתח דביר שגם הקשה על דברי הגאונים שכתבו שהמקדש ביום שבת קודש

---

92 סי' נ"ב, ריש הל' שבועה

93 בחידושיו על ספר המצוות לרס"ג, חלק א', דף ל"ט, עמ' ב'

94 הל' שופר, פרק ב', הל' ב'

95 שערי תשובה, סי' קט"ו

96 מערכת הבי"ת, כלל קט"ו, עמ' 146

97 דף ג', עמ' ב'– דף ד', עמ' א'

קידוש של לילה חייב מלקות בשביל "לא תשא", שהוי ברכה שאינה צריכה, וכן מובא בספר הפרדס בשם ר"י אלבלגלוני שאם רצה להשלים ד' כוסות אחר שעבר ט"ו וט"ז ניסן, מוציא שם שמים לבטלה וחייב מלקות, שקשה איך חייב מלקות? יש כאן רק איסור עשה. לכן ספר פתח דביר רצה לבאר שאין הכוונה ממש לחיוב מלקות, אלא הכוונה למכת מרדות. השְׁדֵי חמד מביא ספר עמודי אש שהתייחס לתשובת הגאונים שהבאתי לעיל בנוגע להטלת הציצית, והסביר שאין הכוונה ממש למלקות, אלא מכות מרדות.

אך יש להעיר שהשְׁדֵי חמד הביא מדברי ספר החינוך[98], שמשמע מדבריו ששסובר שהמוציא שם שמים לבטלה, עובר בלאו של "לא תשא", וכן השְׁדֵי חמד מוכיח מדברי הרמב"ן בחידושיו על התורה[99]. כך הוא גם לומד בדברי ר' בחיי בספרו כד הקמח[100]. לכן הוא רוצה לומר שצריכים לומר שהיה להם גי' אחרת בסוגיא במס' תמורה, וכך יש לבאר גם שאר דברי הראשונים. אך הוא כותב שאין לבאר כך את דעת הרמב"ם, שמבואר בדבריו בספר המצוות[101] כשמונה את המצוה של יראת ה', שהוא גרס בסוגיא במס' תמורה כמו הגי' אצלנו, ואיסור מוציא שם שמים לבטלה, הוי רק איסור עשה של "את ה' אלקיך תירא".

ישובים על הקושיות וראיות שהאיסור של ברכה לבטלה הוי רק איסור דרבנן:

1. נשמת אדם[102], מיישב את הקושיא של הראשונים מן הסוגיא במס' ברכות[103] שאם ספק אם אמר "אמת ויציב" חוזר ואומרו, הרי איך מברך ברכת "אמת ויציב", יש כאן ספק ברכה לבטלה? יש לומר שהרמב"ם הבין שאין הכוונה שחוזר ואומרו בברכה, אלא אומרו בלי ברכה. בכה"ג יוצא ידי חובת דאורייתא, של הזכרת יציאת מצרים, ואין כאן איסור של ברכה לבטלה.

2. הראיה מדברי הרמב"ם הפוסק שבמקום ספק יש לברך ברכת המזון, אפי' שסובר שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, יש לומר כדעת הפרי חדש[104], שכל מה שהרמב"ם כתב שבספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, הוא דוקא כשלא איתחזק חיובא, אבל באיתחזק הולכים אחר החזקה בין להקל ובין

---

98 פרשת יתרו, מצוה ל'

99 פרשת יתרו, על הפס' "לא תשא".

100 במערכת שבועה

101 מצוה ד'

102 כלל ה', סי' א'

103 דף כ"א, עמ' א'

104 קונטרס הספיקות, כלל א'

להחמיר. לכן כאן האדם הוחזק בחיוב ברכת המזון, שהרי בודאי הוא אכל ושבע[105].

התירוץ הזה גם יסביר את הדין שהרמב"ם פסק שבספק אמר קריאת שמע חוזר ואומר קריאת שמע עם ברכותיה, שכיון שהוחזק לחיוב קריאת שמע, והוא בספק אם יצא מן החיוב הזה או לא יצא, הרי מן התורה חייב לחזור ולקרוא קריאת שמע. ומכיון שיש לו חיוב מן התורה לקרוא קריאת שמע, מברך על החיוב הזה.

גם רעק"א[106], מתרץ קושיא זו, וגם את הקושיא "מאמת ויציב", שבפשטות משמע שמברך את הברכה, ולא כמו שכתב הנשמת אדם, שאינו אומרו בברכה. הוא מסביר שכיון שספק דאורייתא לחומרא, בין אם הוא מדאורייתא ובין אם מדרבנן, עכשיו שיש לו את החיוב להזכיר יציאת מצרים או לברך ברכת המזון, נחשב כמחויב ודאי. בכה"ג שיש לו חיוב ודאי, אז הוא מזכיר יציאת מצרים בברכה. אפי' שקמי שמיא גליא שאינו חייב לברך, בכ"ז אינו עובר בלא תשא, כיון שעושה כן מחמת שחייבו אותו מחמת הספק לברך, ואין הוא בכלל ברכה שאינה צריכה.

אך יש להקשות מנין לחז"ל כוח זה? שהרי לפי דעת הרמב"ם ספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, ורק מדרבנן צריך להחמיר. רבנן באו וחייבו אותו בברכה. אלא נראה שכוונתו לומר כפי שהתבאר לעיל מדברי כמה אחרונים שאם מברך לצורך, דהיינו שחז"ל קבעו שצריך לברך, הרי אין בכך ברכה שאינה צריכה. נראה שהתורה נתנה כוח לחז"ל להחליט מתי נחשב לצורך ומתי אינו נחשב לצורך.

3. כדי ליישב את הקושיא מדוע ברכה שאינה צריכה יותר חמורה ממוציא שם שמים לבטלה? יש לתרץ כדברי הגר"י פערלא שגם המוציא שם שמים לצורך שיחה בטילה, עובר איסור "לא תשא", וזה בדיוק מברך ברכה שאינה צריכה.

4. בנוגע לסברת הנשמת אדם שאיך אפשר כשאומר שם שמים דרך הודאה ושבח, יהיה מותר לכתחילה, וכשאומר דרך ברכה יהיה אסור? יש לתרץ כפי שהבאתי מדברי הגר"י פערלא, שחז"ל תיקנו את הברכות על ענינים מסויימים, וכשמברך את הברכה לא על הענין המסויים, נראה שהוא מזכיר שם שמים כדרך מתעסק.

---

[105] תירוץ זה מובא בשו"ת קול אליהו, סי' י'

[106] בשו"ת שלו, פסקים סי' כ"ה

עיון בשו"ע ורמ"א באיסור של ברכה לבטלה/ ברכה שאינה צריכה:

הרמ"א[107], פוסק להלכה שנשים יכולות לקיים מצוות שהזמן גרמן ולברך עליהן.

לפי"ז נראה שהוא פוסק שהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק דרבנן, כיון שנראה שאין מקום לפסק זה אם סוברים שהאיסור הוא איסור דאורייתא, שהרי איך מותר לה לברך, הרי אין היא מחויבת? הראשונים שכתבו שהאיסור הוא דרבנן, כתבו שנשים יכולות לברך במ"ע שהזמן גרמן.

אך השו"ע[108], נוקט כדברי הפוסקים שאין לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמן. כבר הערתי לעיל שאין הכרח לומר שהשו"ע סובר שהאיסור של ברכה לבטלה הוא דאורייתא. שאפשר לתת הסברים נוספים לכך שסובר השו"ע שאין לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמן, כגון שאינן יכולות לברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו", כיון שהן לא נצטוו.

שו"ע[109], פוסק את הדין שאסור לברך ברכה שאינה צריכה, ואלו דבריו: "כל המברך ברכה שאינה צריכה **הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא** ואסור לענות אחריו אמן".

הוא העתיק את לשונו של הרמב"ם בהל' ברכות. לכן כמו שנסביר את דברי הרמב"ם שם, כך נסביר את דברי השו"ע. כמו שיש מחלוקת באחרונים בדעת הרמב"ם, כן תהיה מחלוקת בדברי השו"ע.

יש לציין שיש אחרונים רבים שסוברים שהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק דרבנן[110].

---

[107] אורח חיים, סי' י"ז, סע' ב'

[108] שם. בית יוסף שם כותב במפורש שפוסקים כדעת הרמב"ם שאסור לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמן. גם בשו"ע, אורח חיים, סי' תקפ"ט, סע' ו', הוא כותב במפורש שאין לנשים לברך על תקיעת השופר.

[109] אורח חיים, סי' רט"ו, סע' ד'

[110] עיין בספר טל אורות להרב יוסף בן ג'וייא, דף ס"ט. פרי חדש, אורח חיים, סי' ס"ז, סע' א', וסי' קל"ט, ס"ק ח'. שו"ת גינת ורדים [חלק אורח חיים, כלל א', סי' מ"ט], סומך על דברי התוס' בנוגע לדין ברכה על קריאת התורה בפרשת ויחל, שנראה שיש בזה מחלוקת הפוסקים. אולי יש ללמוד מדבריו שהוא סובר כדעת הנשמת אדם, שבספק ברכות דרבנן, אפשר לברך. ט"ז [אורח חיים, סי' מ"ו, ס"ק ז'], ועל פי זה כותב שבמקום מנהג לברך איזו ברכה, אע"פ שלא הוזכרה בש"ס, יש ללכת אחר המנהג ואפשר לברך את הברכה. עיין בשֵדֵי חמד [מערכת הבי"ת, כללים קט"ו, עמ' 148] שמביא מדברי הרבה אחרונים שסוברים שהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק דרבנן. הוא בעצמו נוקט כך, הוא סובר שרוב הראשונים סוברים שהוי רק דרבנן, ואפי' בדעת הרמב"ם ושו"ע נראה שאפשר להסביר שהם סוברים שהוי דרבנן. עיין שו"ת היכל יצחק, חלק אורח חיים, סי' ס'.

המושג "ספק ברכות להקל":

1– עיון בדברי ראשונים שנמצא אצלם המושג "ספק ברכות להקל":

הרא"ש[111], מביא את דברי השאילתות שלמד מן הסוגיא במס' ברכות[112] ספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, ספק אמר "אמת ויציב" שחוזר ואומר. שהסיבה שחוזר ואומר "אמת ויציב", היא משום שהוי דאורייתא. לכן דוקא בברכות דאורייתא מברכים במקום ספק, אך בכל ברכות דרבנן אם מסופק לו אם אמר או לא אמר, אין צריך לחזור ולאומרן.

כאן מקור לדין של ספק ברכות להקל.

יש להוסיף לכך את דברי הרמב"ם[113], שכותב:

"כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו עושין אותה בלא ברכה, ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה".

ר' מנוח[114], מסביר את טעם הדין הזה, שיעשה בלי ברכה, כיון שקי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא, וברכה לבטלה היא איסור דאורייתא.

כך לומד פרי המגדים[115], בדברי הרמב"ם.

דברים הללו בודאי עומדים בניגוד לדברי הנשמת אדם. גם פשטות דברי הרמב"ם בלי הסברו של ר' מנוח עומדים בניגוד לדברי הנשמת אדם, כיון שמשתמע מדבריו שאין לברך, זה אסור. נראה מדברי הרמב"ם שמה שכותב "ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה", בא כהמשך לדין הקודם שבמקום ספק יש לעשות את המצוה בלי ברכה, כדי שלא יברך ברכה שאינה צריכה.

הבית יוסף[116], מביא את דברי ר' מנוח כדי להסביר את הדין שאם מסופק לו אם ברך ברכות לפני קריאת שמע ולאחריה, אין הוא חוזר ומברך. הוא נותן עוד הסבר על פי דברי השאילתות, שספק ברכות דרבנן לקולא.

2– עיון בדברי השו"ע ורמ"א במושג "ספק ברכות להקל":

מוצאים את המושג הזה של ספק ברכות להקל, בכמה מקומות אצל הבית יוסף[117].

---

111 פרק ג', סי' ט"ו

112 דף כ"א, עמ' א'

113 הל' ברכות, פרק י"א, הל' ט"ז

114 שם

115 פתיחה כוללת, הל' ברכות, אות ד'

116 אורח חיים, סוף סי' ס"ז

117 אורח חיים [סי' י"ז, סע' ב'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת ר"ת ורמב"ם אם נשים מותר להן לברך על מ"ע שהזמן גרמן. כותב הבית יוסף שנוקטים כדעת הרמב"ם, כיון שספק ברכות להקל. שם [סי' י"ח, סע' א'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת רא"ש ורמב"ם מה זה כסות לילה שפטור מציצית. הבית יוסף כותב שיש לנקוט כמו הרמב"ם שאין

השו"ע במקומות הללו פוסק על פי הדברים הללו שלא יברך, ורק יקיים את המצוה[118].

יש לציין שגם הרמ"א[119], כותב כלל זה בנוגע למחלוקת הפוסקים בהסבר הדין של כסות לילה, שלדעת הרמב"ם כל מה שלובש בלילה פטור מציצית, אפי'

לברך על כסות יום כשלובשו בלילה, כיון שספק ברכות להקל. שם, סי' צ"ב, סע' ה'– הוצאת שירת דבורה, בנוגע למחלוקת אם צריך נטילת ידים לכל תפילה כשהסיח דעתו מהם. הבית יוסף כותב שיש ליטול ידים בלי ברכה, כיון שספק ברכות להקל. שם [סי' קכ"ח, סע' ז'– הוצאת שירת דבורה], בדין כהנים שנושאים את כפיהם יש להם ליטול את ידיהם מקודם לכן, אך אם הם נטלו בשחרית, יש ליטול שוב בלי ברכה, כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם בכה"ג צריך לחזור וליטול ידים, וספק ברכות להקל. שם [סי' קס"ז, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת הפוסקים אם סח בין ברכת המוציא לאכילת הפת בדברים שהם מענין האכילה, שיש אומרים שצריך לחזור ולברך ויש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך, הבית יוסף כותב נוקטים שלא יחזור ויברך, כיון שספק ברכות להקל. שם [סי' קע"ד, סע' ד'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת הפוסקים אם הבדיל קודם שנטל ידיו, אם זה פוטר את היין שבתוך הסעודה, הבית יוסף כותב שאם הבדיל קודם שנטל ידיו, יכוין שלא לפטור את היין שבתוך הסעודה, שאז בודאי יהיה חייב לברך על היין שבתוך הסעודה, אך אם לא כיוון, אז פטר את היין שבתוך הסעודה, כיון שספק ברכות להקל. שם [סי' קע"ז, סע' ג'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת הפוסקים באכילת פירות תוך כדי הסעודה מתי אינו צריך לברך על הפירות. שמביא שם שרוב הפוסקים סוברים שאם אוכל בתחילה ולבסוף את הפירות עם הפת, אפי' שאוכל באמצע פירות בלי פת, אינו צריך לברך על הפירות, וכותב הבית יוסף שאפי' אם יש חולקים על כך, בכ"ז אין לברך, כיון שספק ברכות להקל. שם [סי' קפ"ח, סע' ז'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת הפוסקים כשחל ראש חודש להיות בשבת, ובברכת המזון הזכיר את שבת, אך לא הזכיר את של ראש חודש, שיש אומרים שצריך לחזור ולברך ברכת המזון, ויש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך. בבדק הבית הוא פוסק שאין לחזור ולברך, כיון שספק ברכות להקל. שם [סי' ק"צ, סע' ד'– הוצאת שירת דבורה], מביא את דברי האגור שכתב שר' יצחק הצרפתי כתב שיש להחמיר שמי ששתה פחות ממלא לוגמיו, יש לו לברך ברכה אחרונה, אך דוקא כששתה ארבעה חומשי ביצה ורוב כוס. כותב על כך הבית יוסף שזו חומרא במקום שאמרו ספק ברכות להקל. אינו ברור מדבריו אם הוא סובר שאסור לברך, או שרק סובר שאין להחמיר להצריכו לברך. שם [סי' תקפ"ט, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה], בנוגע למחלוקת הראשונים אם אדם שכבר יצא ידי חובת תקיעת שופר, יכול לתקוע ולברך לנשים, אע"פ שהן פטורות מתקיעת שופר. שיש אומרים שאינו יכול לתקוע לברך להן, כיון שכבר יצא ידי חובה, ויש אומרים שאפי' שיצא ידי חובה יכול לתקוע ולברך להן. הבית יוסף מכריע שאפשר לתקוע בשבילן, אך טוב שלא לברך, כיון שזו מחלוקת הפוסקים וספק ברכות להקל. יש לציין שרואים בכל המקומות הללו שספק ברכות להקל גם אומרים במקום שיש מחלוקת בין הפוסקים, ויש ספק כמי פוסקים.

[118] במחלוקת בדין של כסות לילה, אין הוא נוקט דעה. בדין של שיחה בין ברכת המוציא לאכילת הפת, הוא נוקט שלא יברך. בדין של הבדלה קודם נטילת ידים, כותב במפורש שפוטר יין שבתוך הסעודה, שספק ברכות דרבנן להקל. בדין של תקיעת שופר לנשים, כשהתוקע יצא ידי חובה, הוא פוסק שמותר לתקוע לנשים, רק אין לברך להן.

[119] אורח חיים, סי' י"ח, סע' א'

שהוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום חייב אפי' שהכסות מיוחד ללילה. לפי הרא"ש כסות המיוחד ללילה פטור אפי' לובשו ביום וכסות המיוחד ליום, אם לובשו בלילה חייב בציצית. הרמ"א כותב שספק ברכות להקל, ולכן אין לברך על הציצית, אלא כשלובשו ביום והוא כסות המיוחד גם ליום.

מדברי הרמ"א משמע שלא כדברי הנשמת אדם שהבאתי לעיל, שמדבריו מבואר שמשום שיש ספק, אין לברך, אין הוא רשאי לברך[120].

אך במקום אחר, נראה שהרמ"א סובר שאין איסור לברך בספק ברכות. בדרכי משה[121], הוא דן בנוגע "לברכת שהחיינו" על כלים חדשים וכיוצ"ב, שיש מחלוקת בין הראשונים אם הברכה היא חובה או רשות, וכותב, שיש לנהוג לברך ברכה זו כדעת הפוסקים שהיא חובה: "ומכל מקום המיקל בברכות במקום שהוא מחלוקת לא הפסיד". לכאורה צ"ע מה הכוונה "לא הפסיד"? הרי אם יש מחלוקת אסור לברך, משמע מדבריו שאין איסור לברך, ורק כאן לא הפסיד אם לא יברך. יכול להיות שדבריו נאמרים דוקא לגבי ברכת "שהחיינו", שבברכה זו, יש דעות שאין אנחנו אומרים ספק ברכות להקל, שאסור לברך. אך אין זה במשמע מדבריו. יותר נראה לומר שכוונתו לומר שבמקום שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך, ובמקרה רגיל היה לו לברך, ללכת אחר רוב הפוסקים, אז בברכת "שהחיינו", אם לא ברך לא הפסיד, כיון שיש דעות שהברכה היא רשות.

נראה מדברי הבית יוסף בדין של נטילת ידים קודם נשיאת כפים[122], שאין רשות לברך. כן משמע מדבריו[123] בנוגע למחלוקת הראשונים אם לברך ברכת "שהחיינו" על בדיקת חמץ, הוא כותב שם שיש להחמיר מספק ולא לברך.

אך במקום אחר, משתמע מדברי הבית יוסף שסובר שאין איסור לברך, בנוגע לדין שבני מערבא היו מברכים כשהיו מסלקים את התפילין שלהם, ברכת "לשמור חוקיו", אך אין אנחנו סוברים כן. הטור[124], הביא שראה על שם רב האי גאון שסבר שהרשות ביד האדם לברך את הברכה "לשמור חוקיו". הטור תמה על רב האי גאון, שכיון שאינו חייב לברך, אם יברך הוי ברכה לבטלה. הבית יוסף מיישב את דברי רב האי גאון עם כמה ישובים, אחד מישוביו, שרב האי גאון מסופק לו אם הלכה כמ"ד לילה לאו זמן תפילין, שאז יש לברך ברכת

---

120 יש לציין שגם הב"ח, אורח חיים, סוף סי' י"ח, כותב כדברי הרמ"א, ומשמע מדבריו שאינו רשאי לברך.

121 אורח חיים, סי' רכ"ג, אות ד'

122 שם, סי' קכ"ח, סע' ז'– הוצאת שירת דבורה

123 שם, סי' תל"ב, סע' א'– הוצאת שירת דבורה

124 שם, סי' ל"ב, סע' א'– הוצאת שירת דבורה

"לשמור חוקיו", או שלילה זמן תפילין, ואז אין לברך. לכן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.

גם מהר"א מפראג[125], כותב כעין זה, הוא כותב שבמקום שודאי שאינו חייב לברך, אסור לברך, ואם יברך הוי ברכה לבטלה. אך אם ספק לו, מותר לו לברך.

הב"ח[126], תמה על דברי מהר"א מפראג, כיון שאסור לברך בספק ברכות, משום ספק ברכה לבטלה, פן יהיה עובר על "לא תשא".

לכאורה יוצא שדעת הבית יוסף ומהר"א מפראג שבספק ברכות, אין איסור לברך.

יכול להיות שהבית יוסף מסביר בכך את דעת רב האי גאון, אך הוא לעצמו אינו סובר כן. בכל אופן יוצא לנו שהסברא של הנשמת אדם אינה חידוש של איזו אחרון, יש לה יסודות יותר עמוקים.

במקום נוסף, נראה שאין הבית יוסף סובר שבספק ברכות, אסור לברך. הוא דן בנוגע לאדם שיצא ידי חובה בתקיעת שופר, אם יכול לתקוע ולברך בשביל הנשים[127]. יש בזה מחלוקת ראשונים, וכותב הבית יוסף שיכול לתקוע, אך טוב שלא לברך, כיון שזו מחלוקת, וספק ברכות להקל. קשה למה כותב "טוב שלא לברך", לכאורה אסור לברך, כיון שזו מחלוקת בין הראשונים?

יכול להיות שאפשר ללמוד מכאן שסובר שאין איסור לברך, רק אין הוא חייב לברך. אך נראה שיש לומר שאין כאן ודאי ברכה לבטלה, יש כאן רק חשש ברכה לבטלה, לכן טוב שלא יברך. כלומר הבית יוסף סובר שבמקום ספק, אין ממש איסור לברך, רק טוב שלא לברך, כיון שיש כאן חשש לברכה לבטלה. זאת אומרת אם באמת הוא ברך, אז הברכה שברך עכשיו יהיה ברכה לבטלה.

נראה שאפשר לתת הסבר נוסף לדברי הבית יוסף, והוא על פי דברי הרדב"ז[128], שסובר שהדין של ספק ברכות להקל, נאמר דוקא כשהמחלוקת בין הפוסקים היא בברכה, אך אם המחלוקת היא לגבי המצוה, ומכריעים במצוה כאחת מן הדעות, אז גם מברכים על המצוה, אלו דבריו:

> "כל מחלוקת שהוא בברכות עצמן יש לנו להקל כי שמא יוציא שם שמים לבטלה אבל מחלוקת בעשיית המצוה צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה. תדע שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת ולא ראינו מימינו מי שנמנע לברך עליהם ואפי' שלדעת ר"ת התפילין של רש"י ז"ל פסולין וכן לרש"י של ר"ת ז"ל פסולין לא ראינו לשום פוסק שיפקפק

---

[125] מובא בב"ח שם, אות ב'

[126] שם

[127] עיין אורח חיים, סי' תקפ"ט, סע' ו'– הוצאת שירת דבורה

[128] בשו"ת שלו, חלק א', סי' רכ"ט

> בברכה... ואין זה דומה לספק ברכות ולא למחלוקת בברכות דהתם עיקר הספק או המחלוקת בברכה הילכך אזלינן לקולא אבל בעיקר עשיית המצוה לא נחלקו אלא מר אמר הכי הוא עשייתה ומר אמר הכי הוא ואנן כיון דנקיטנן כחד מינייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין עליה ואפי' החולק מודה שאין זו ברכה לבטלה כיון דלדעת החולק זו היא עיקר המצוה ושמור עיקר זה שאם לא תאמר כן ברוב המצות לא נברך כיון דשכיח בהו פלוגתא דרבוותא".

לכן יש לומר שכאן המחלוקת אינה בברכה, אלא במצוה, אם מותר לתקוע להן או אסור. כיון שהוא מכריע שאפשר לתקוע להן, אז מצד הדין גם אפשר לברך להן, רק טוב שלא לברך.

יש להעיר שהכלל של הרדב"ז אינו מוסכם על כולם. השְׁדֵי חמד[129], מוכיח מדברי השו"ע ורמ"א שאין נוקטים כדברי הרדב"ז. כיון שהם פוסקים[130] שאם הטיל ישראל ציציות בבגד בלא כוונה, אם אין ציציות אחרות להטיל בבגד, אז יש לסמוך על הרמב"ם שמכשיר אך לא יברך עליו. הוא מוכיח דבר זה מעוד כמה מקומות בשו"ע ורמ"א וכן מעוד דברי אחרונים, שמבואר מדבריהם שאין הם נוקטים ככלל הזה של הרדב"ז.

אך נראה שאפשר לדחות את הראיות של השְׁדֵי חמד, כיון שבכל המקרים שם מדובר שאין שם הכרעה של הפוסק כאחד מן הצדדים, אלא הוא מסתפק כמי להכריע, ולכן מצד הספק אומר לעשות את המעשה. אין מדבריו ראיה למקום שודאי לו כאחד מן הצדדים, והוא מכריע מצד ודאות שכך יש לעשות, שגם בכה"ג אין לברך.

כך דחה שו"ת שמש ומגן[131], כל מיני הוכחות שהביאו מדברי השו"ע.

אך הראשון לציון, רב עובדיה יוסף שליט"א[132], כתב שהראיות הן נכונות, כיון ששם מדובר שבאמת הכריע השו"ע כאחד מן הצדדים. הרב עובדיה יוסף שליט"א מביא עוד אחרונים שכתבו כנגד הכלל של הרדב"ז[133].

נראה לי שאפשר לדחות את ראיותיו כפי שדחיתי את ראיות השְׁדֵי חמד, לכן נראה לי שאפשר לסמוך על דברי הרדב"ז.

לאחר זמן ראיתי בספר דברי שלום ואמת[134] שמאריך לדחות את כל הראיות של הרב עובדיה יוסף שליט"א. הוא מוכיח שהראיות שהביא הרב עובדיה

---

[129] שו"ת אור לי, השמטות, דף קמ"ד, עמ' ד'. חלק ו', מערכת ברכות, אות י"ח, אות קטן ב'

[130] אורח חיים, סי' י"ד, סע' ב'

[131] חלק א', סי' י"ז

[132] שו"ת יביע אומר, חלק י', סי' כ'

[133] גם שו"ת אור לציון [חלק ג', מבוא שיעורי המצוות, ענף ג', אות כ'] כותב שאין פוסקים כדעת הרדב"ז. והוא סובר שגם במקום שיש מחלוקת במצוה, אומרים ספק ברכות להקל.

[134] חלק ב', מאמר א', עמ' 169–173

יוסף שליט"א, שהשו"ע פסק שלא לברך, הסיבה לכך, היא משום שלא הכריע כדעה אחת בדין קיום המצוה. הוא לא הכריע שצריך לקיים את המצוה. ודוקא ספר דברי שלום ואמת, מביא ראיות להוכיח שהשו"ע נוקט כמו הכלל של הרדב"ז, ונוקט שבמקום שיש ספק במצוה, אם מכריעים שיש לקיים את המצוה, גם מברכים על המצוה, ואין אומרים ספק ברכות להקל.

יש לציין שהרב עובדיה יוסף שליט"א סובר שבמקום ספק ספיקא, אפשר לסמוך על דעת הרדב"ז.

גם השֵדֵי חמד[135], כותב שהשו"ע מקבל את הכלל של הרדב"ז במקום שמקיימים מצוה באופן שבדרך כלל אינו מועיל, אך עכשיו סומכים על הדעות שמועיל, כיון שזו שעת הדחק. משמע מדברי השו"ע בכמה מקומות שסובר שמקיימים את המצוה וגם מברכים. הסברא בזה, כיון שאנחנו מוכרחים לסמוך על מי שמכשיר את הדבר, אז הוי ליה כאילו נפסק הלכה כמותו, ולכן יברך.

יש לציין שהשֵדֵי חמד בעצמו סובר שאין נוקטים כך, שאנחנו נוקטים בכל מקום ספק ברכות להקל, אפי' כנגד השו"ע.

3– דיון בדברי הטור ואחרונים במושג "ספק ברכות להקל":

נחזור לענייננו בספק ברכות להקל, נראה גם מדברי הטור[136], שאין איסור לברך במקום ספק, שכותב בנוגע למחלוקת הפוסקים אם יש לברך פעמיים על ההלל בליל פסח, או אפי' לא פעם אחת, הוא נוקט שאין לברך עליו כלל, הוא כותב: "**וכן ראוי לעשות** בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך דברכות אינן מעכבות". הטור אינו כותב שחייבים לעשות כן, ואסור לברך, הוא רק כותב שראוי לעשות כן, משמע שאין זה איסור ממש. לכתחילה טוב שלא יברך.

הדרישה[137], כותב על דברי הטור האלה, שצריך לומר לפי דברי הרב אברהם מפראג[138]– שכתב שדוקא במקום שודאי אינו חייב לברך, אז אסור לברך, אך אם יש ספק בחיובו, הרשות בידו לברך– דברי הטור כאן שראוי לא לברך, באים לבאר את דברי הרא"ש שהוא נהג לא לברך, שכך ראוי לעשות, אך זה שרוצה לברך אין למחות בידו, והרשות בידו לברך.

ראיתי שהשֵדֵי חמד[139], מאריך להוכיח מדברי ראשונים ומדברי השו"ע ורמ"א שסוברים שבספק ברכות להקל, אין הכוונה רק שאינו צריך לברך, אלא אסור לו לברך. אצטט כאן חלק מראיותיו:

1. דברי הרמב"ם בהל' ברכות שהבאתי לעיל.

---

135 חלק ו', מערכת הברכות, אות י"ט

136 אורח חיים, סוף סי' תע"ג

137 שם, אות י'

138 שהובא לעיל

139 מערכת ברכות, אות י"ח, אות קטן א', עמ' 314

2. דברי הרמ"א שהבאתי לעיל, בנוגע לדין כסות יום.
3. בריב"ש[140], מובאת מחלוקת אם לברך או לא לברך בענין מסוים, מתוך דבריו משתמע שאם לא היה מקום להכריע בין שתי הדעות, היה טוב שלא לברך, כדי שלא יעבור משום ברכה שאינה צריכה.
4. שו"ע[141], פוסק שב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום א' בשבת, יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו [דהיינו מברך על הדלקת נרות שבת] ויש מגמגם בדבר, ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. א"כ משמע שבספק ברכות להקל, אינו רק קולא שאינו צריך לברך, אלא אסור לו לברך.
נראה לי שמפשטות לשונו, שאין איסור ממש, רק טוב שלא לברך.
5. דברי הבית יוסף שהובאו לעיל בנוגע לדין של תקיעת שופר לנשים.
כבר הערתי לעיל, שדוקא משתמע משם שאין איסור, רק טוב שלא יברך.
יש לציין בנוגע לראיה שלו מדברי הריב"ש שיש לדקדק שאין כאן איסור דאורייתא, שא"כ איך כותב שטוב שלא יברך, הרי אסור לו לברך? אלא אפשר לומר כמו שהסברתי לעיל בדברי השו"ע שיש כאן חשש לברכה לבטלה, אך אין כאן ודאי ברכה לבטלה. כך ג"כ יש לבאר את דברי השו"ע שהביא בדין של הדלקת נרות שבת. א"כ יוצא שאין כאן הוכחה ברורה שיש איסור ממש, אלא נראה שהוא דבר טוב שלא לעשות, משום חשש ברכה לבטלה. שאפי' אם נאמר שהאיסור של ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן, בכ"ז החמירו בדבר, אפי' במקום ספק, כפי שהבאתי לעיל מדברי שו"ת מכתם לדוד.

ספק ברכות להקל במחלוקת הפוסקים:

בתרומת הדשן[142], מבואר במפורש שגם במחלוקת הפוסקים, יש דין ספק ברכות להקל. משמע מדבריו שאסור לברך, א"כ גם דבריו חולקים על דברי הנשמת אדם. אך לא ברור אם האיסור משום ברכה שאינה צריכה, ואם יברך יעבור באיסור ברכה שאינה צריכה.
מדברי הבית יוסף במקומות שהבאתי לעיל, מבואר במפורש שסובר שספק ברכות להקל גם אומרים במקום שיש מחלוקת בין הפוסקים. כן מבואר מדברי הרמ"א שהבאתי לעיל, במחלוקת בדין של כסות יום אם חייב בציצית בלילה או לא, וכן מבואר מדברי הרדב"ז שהבאתי לעיל, בכלל שלו שכותב כשהמחלוקת במצוה, מברכים.
אך אין הדין הזה דין מוחלט, כלומר אין השו"ע סובר שבכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים אומרים ספק ברכות להקל, אלא נראה מדבריו שסובר שאם

---

[140] סי' תק"ה
[141] אורח חיים, סי' רס"ג, סע' ח'
[142] חלק א', סי' ל"ד

הרמב"ם, רי"ף ורא"ש מסכימים לדעה אחת, פוסקים כמותם ומברכים, אפי' שיש דעות שחולקים על דבריהם[143].

השבות יעקב[144], לומד מדברי השו"ע שבמקום שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך, כך יש לנקוט. וכן במקום שהרי"ף, רמב"ם ורא"ש מסכימים לדעה אחת, יש לפסוק לברך[145].

יש להוסיף עוד נקודה, שמציין השדֵי חמד[146], שיש מחלוקת בין האחרונים שבמקום שיש יחיד נגד רבים, יש אומרים שמברכים, ויש אומרים שזה עדיין בכלל של ספק ברכות להקל. הוא מביא שיש שמחלקים בין שזה דעת יחיד ממש, שאז פוסקים כרבים, ובין ששנים סוברים כן, שאז תרי כמאה, ובכה"ג יש את הכלל ספק ברכות להקל. הוא מציין שיש אפי' סוברים שגם כשיש דעת יחיד ממש נגד רבים, בכ"ז אין מברכים, שבכה"ג יש את הכלל ספק ברכות להקל.

נראה לי שאין מקום לומר שבדעת יחיד ואפי' כשיש שנים יש את הכלל ספק ברכות להקל. שאפי' אם נאמר שהכלל ספק ברכות להקל בנוי על כך שברכה לבטלה היא איסור דאורייתא, בכ"ז בודאי בכה"ג אין מקום לומר שעובר על "לא תשא". הרי הוא סומך על דברי הפוסקים האלה שמחייבים לברך. מילא במקום שהרוב סוברים שאין לברך, בזה שייך הכלל ספק ברכות להקל, שיש לנו ללכת אחר הרוב, וכיון שהם אומרים שלא לברך, כך יש לנקוט. אך מה מקום לומר שבמקום שרוב הפוסקים סוברים שיש לברך, שלא ננקוט כדבריהם? הרי באיסורים יותר חמורים מברכה לבטלה, כדעת הרוב.

לכן נראה בודאי שהרוצה לברך כדעת הרוב מותר, ונראה שטוב לעשות כן.

עוד ראיתי בבית יוסף[147], שמיישב את תמיהת הטור על רב האי גאון שסבר שרשאי לברך את ברכת "לשמור חוקיו"[148], ותמה עליו הטור הרי כיון שאינו חייב לברך ברכה זו, הוי ברכה לבטלה. הבית יוסף כותב שכיון שבני מערבא

---

143 כך הוא פוסק באורח חיים, סוף סי' ט': "שירא שמים יוציא נפשו מפלוגתא ולא יעשה טלית אלא מצמר ומיהו היכא דלא אפשר ליה יעשה משאר מינים ובלבד שלא יעשה של פשתן כדי לחוש לכתחילה לדברי האוסרים **ואי לא אפשר ליה יעשה אפי' של פשתים ומברך עליו כהסמת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל**". כן עיין בית יוסף ושו"ע, שם, סי' ר"ו, סע' ו', ששם מובא מחלוקת פוסקים בדין של נטל בידו פרי ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד, צריך לחזור ולברך, אע"פ שיש בזה מחלוקת הפוסקים. עיין בית יוסף ושו"ע, שם, סי' תקפ"ב, סע' א', שמובא מחלוקת הפוסקים כששכח לומר המלך הקדוש או המלך המשפט בעשרת ימי תשובה, בדיעבד אם חוזר לראש, ונוקט שחוזר לראש, כיון שכך פסקו הרי"ף, רמב"ם ורא"ש.

144 חלק א', סי' א'

145 עיין עוד בזה בשו"ת אור לי, סוף סי' ק"ג

146 חלק ו', מערכת ברכות, אות י"ח, אות קטן ד'

147 אורח חיים, סוף סי' כ"ט

148 הבאתי את הדברים לעיל

היו מברכים ברכה זו, אע"ג שאנחנו לא סוברים כמותם, בכ"ז הבא לברך כדעתם, אין מוחים בידו, כיון שיש לו אילן גדול להתלות בו.
נראה שיש ללמוד מדבריו, שאדם שמברך על פי איזה פוסק, אפי' שיש פוסקים שחולקים עליו, אין בכך איסור ברכה לבטלה, ואין למחות בידו.
יש לציין שנראה שבמקום שיש מחלוקת הפוסקים, והמרא דאתרא פוסק כאחת מן הדעות, יש לנקוט כדעת המרא דאתרא, אין בזה הכלל של ספק ברכות להקל. הרדב"ז[149], כותב דבר זה בנוגע למחלוקת במצוה, אם יש מחלוקת בין הפוסקים אם חייב לעשות את המצוה או לא, והמרא דאתרא פסק שחייב לעשות, ולפי"ז יצא שיצטרך לברך, אז יושבי העיר של המרא דאתרא חייבים לעשות את המצוה ולברך על כך, שבכה"ג אין את הכלל ספק ברכות להקל.
נראה לי שיש לומר כך גם כשיש מחלוקת בין הפוסקים אם לברך או לא לברך, והמרא דאתרא מכריע שיש לברך. בכה"ג יש ליושבי המרא דאתרא לברך, אין המקרה הזה נכלל בדין ספק ברכות להקל. שדין המרא דאתרא שווה כמו הדין של יחיד ורבים, כלומר כמו ביחיד ורבים יש לנקוט כדעת הרבים, כן במרא דאתרא יש לנקוט ולעשות כדברי המרא דאתרא.
ראיתי שהשְׁדֵי חמד[150], כותב שאם נהגו כמ"ד לברך, אין לומר בכה"ג ספק ברכות להקל. כן מצאתי בשו"ת תרומת הדשן[151], שאם יש מנהג לברך על איזה דבר, אפי' שיש בזה מחלוקת הפוסקים, הולכים אחר המנהג.

דין ספק ספיקא להצריך ברכה:

1- אחרונים שסוברים שגם בספק ספיקא אין לברך:
חיי אדם[152], כותב שנראה לו שאפי' בספק ספיקא לברך, כגון ספק אכל כזית או לא, ואם תמצי לומר שלא אכל, שמא הלכה שעל בריה אפי' פחותה מכזית מברכין, אפי' הכי ספק ברכות להקל.
אך יש להעיר שגם לפי דבריו, אין הכרח לומר שאסור לברך, רק יש לומר שאינו חייב לברך. אך נראה שהדבר תלוי בהבנה הזו, של ספק ברכות להקל. שלפי כל אלו שסוברים שספק ברכות להקל, הכוונה שאין לו לברך, וכך נראה מהרבה אחרונים ומדברי השו"ע ורמ"א, אז אסור לו לברך.
נשמת אדם[153], מוכיח את הכלל הזה מכמה מקומות:

---

149 חלק א', סי' רכ"ט
150 חלק ו', מערכת הברות, אות י"ח, אות קטן ו'
151 חלק א', סי' ל"ד
152 כלל ה', סע' ו'
153 שם על דברי החיי אדם

1– המגן אברהם[154], כותב שאם אכל מז' המינים ואח"כ שינה מקומו, אינו צריך לברך במקום האחר, כיון שיש מחלוקת בין הפוסקים אם דין ז' מינים כדין פת שטעונה ברכה לאחריהם במקומם, או שדין זה דוקא במיני דגן. לכן יש כאן ספק ברכות להקל, ואינו מברך שוב במקום החדש. כותב הנשמת אדם הרי יש כאן ספק ספיקא לחומרא, שהרי יש ספק אם דין ז' מינים כפת, ואפי' אם תמצי לומר שדינם כפת, יש מחלוקת הפוסקים בדין פת אם טעון ברכה לפניו כששינה מקומו[155].

2– דברי תרומת הדשן[156], שסובר שאם האדם הסתפק אם ספר ספירת העומר בלילה הקודם או לא ספר, יכול בלילה לאחר מכן לספור עם ברכה. התרומת הדשן מסביר שיכול לספור בברכה, כיון שיש דעת הראבי"ה שסובר שספירה בזמן הזה דאורייתא, ולכן הוי כדין ספק אמר "אמת ויציב" שחוזר ואומרו, כלומר כיון שהוי ספק דאורייתא. ואפי' לדעת הראשונים שספירה בזמן הזה דרבנן, יכול לברך בלילה לאחר מכן, שהרי הם סוברים שכל לילה בפני עצמה מצוה היא. לכן לדעתם במילא יכול לברך.

הנשמת אדם מביאר את דבריו, שבשלמא כשודאי דילג ספירה של יום אחד, שבלילה לאחר מכן אין לספור עם ברכה, אע"פ שלדעת התוס' ספירה בכל לילה הוי מצוה בפני עצמה, בכ"ז חוששים לדעת הראשונים שספירה בזמן הזה דרבנן, ודעת הראשונים שסוברים שכל הספירה הוי מצוה אחת. לכן יש כאן ספק במצוה דרבנן, ואין לברך. אך כשספק לו אם ספר, שאז לדעת הראבי"ה הוי ספק דאורייתא, שחייב לספור, ולפי דעת הרבה ראשונים כשאדם חייב לקיים מצוה משום ספק, הוא גם מברך עליו[157]. לכן אפשר לברך בכה"ג שמצטרף הספק דאורייתא.

הנשמת אדם כותב, שלכאורה גם בלי דברי הראבי"ה היה לו לספור עם ברכה, שיש כאן ספק ספיקא. שיש כאן ספק אם דילג, ואם תמצי לומר שדילג, ספק אם פוסקים כדעת הראשונים שכל לילה מצוה בפני עצמה היא, או הכל מצוה אחת, ומוכח שאין אומרים ספק ספיקא להצריך ברכה.

גם הפרי מגדים[158], מצדד לומר שספק ספיקא להצריך ברכה, אינו מברך. שאפי' אם נאמר שספק ברכות להקל, הוא משום חומר לא תשא, ובספק ספיקא

---

154 סי' קע"ח, ס"ק י"ב

155 עיין שו"ע, אורח חיים, סי' קע"ח, סע' א'– ב'

156 חלק א', סי' ל"ז

157 כפי שכתבתי לעיל בדין של ספק אמר "אמת ויציב", דעת תלמידי ר' יונה

158 פתיחה כוללת, הל' ברכות, אות ד'.

ליכא לא תשא[159], בכ"ז אין לברך. כיון שיש לומר שעכשיו שאומרים שספק ספיקא לחומרא לא מועיל בדרבנן, אז עכשיו המברך עובר בלא תשא.
נראה שכוונתו לומר, שכיון שבמצות דרבנן במקום ספק ספיקא לחומרא, אינו חייב לעשות את המצוה. לכן במקום ספק ספיקא לחומרא בברכת דרבנן, אינו חייב לברך. לאחר שהגענו למסקנה שאינו חייב לברך, מי שיברך יעבור על איסור "לא תשא". כיון שכל מקום שמברך כשאינו צריך לברך, עובר באיסור "לא תשא".
בעוד מקום[160], הוא כותב שיראה לו שאין לברך בספק ספיקא.
במקום הזה נראה שאין הדבר מוכרע אצלו.

2- שיטת שו"ת מכתם לדוד:

שו"ת מכתם לדוד[161], מאריך בדבר ומוכיח מהרבה מקומות שהשו"ע סובר שספק ספיקא אינו מועיל בברכות, אינו מועיל להוסיף עוד ספיקות, אפי' מאה ספיקות, עדיין אין לברך:
1. יש מחלוקת בין הפוסקים במקרה שאדם לא התפלל כמה תפילות כיון שהיה אנוס, האם יש תשלומין לתפילות הללו. הרשב"א סובר שיש תשלומין לתפילות הללו, אפי' שהיה כמה ימים, בכ"ז לאחר שיוכל להתפלל יכול להשלים כל התפילות שהחסיר. בעל הלכות גדולות סובר שבאותו יום יכול להשלים כל התפילות, כלומר אם לא התפלל ערבית ושחרית, יכול להתפלל ג' תפילות של מנחה. אך דעתו של הרמב"ם שיכול להשלים רק בתפילה הסמוכה.
השו"ע[162], פוסק להלכה שאע"פ שאין תשלומין אלא לתפילה הסמוכה לאותה תפילה, ותפילות שהפסיד אין להם תשלומין, בכ"ז אם רצה להתפלל אותה נדבה ושיחדש בה דבר הרשות בידו, ונכון לעשות כן.
כותב שו"ת מכתם דוד שצ"ע למה השו"ע הצריך לחדש בה דבר? הרי יש כאן ספק ספיקא, ספק אם הלכה כרשב"א או הלכה כמו הרמב"ם, ואם תמצי לומר שהלכה כמו הרמב"ם, יש ספק אם צריך לחדש בתפילת נדבה, שיש בכך מחלוקת בין הפוסקים.
2. הבית יוסף[163], מביא את דברי ר' ירוחם שמביא מחלוקת הפוסקים אם הנטילה משום דבר שטיבולו במשקה, מצריך ברכה או לא. ר' ירוחם מביא שיש שאומרים שהרוצה לצאת ידי ספק יביא עצמו לידי חיוב נטילה מצד אחר,

---

159 שבמקום ספק ספיקא מותר אפי' איסור דאורייתא.
160 יורה דעה, משבצות זהב, ס"ק ט"ז
161 חלק אורח חיים, סי' ג'
162 אורח חיים, סי' ק"ח, סע' ה'
163 אורח חיים, סי' קנ"ח, סע' ד'{א}- הוצאת שירת דבורה

כגון שיסך רגליו וישפשף. אך הבית יוסף כותב שלנו אין את הפתרון הזה, כיון שאנחנו פוסקים שעל נטילה אחר עשיית צרכיו אינו מברך על נטילת ידים.
כותב שו"ת מכתם לדוד שלכאורה היה לבית יוסף לומר שגם לנו יש את הפתרון הזה, כיון שיש כאן ספק ספיקא. ספק אם הלכה כמ"ד שעל נטילה לדבר שטיבולו במשקה, מצריך ברכה. אם תמצי לומר שאינו מצריך ברכה, ספק שעל נטילה אחר עשיית צרכיו מצריך ברכת על נטילת ידים.
3. אם שכח להזכיר את ראש חודש בברכת המזון, ונזכר קודם שאמר ברוך הטוב והמטיב, צריך לברך ברכת שנתן ראשי חדשים לעמו וכו'. יש מחלוקת פוסקים אם חותמים את הברכה הזו, או לא. בנוגע לחול המועד יש מחלוקת הפוסקים אם דינו כמו ראש חודש ואין חותמים, או דינו כמו שבת שחותמים. השו"ע[164], פוסק שבחול המועד אינו חותם.
כותב שו"ת מכתם לדוד הרי יש כאן ספק ספיקא, ספק אם חול המועד כדין ראש חודש או כדין שבת, ואם תמצי לומר שדינו כדין ראש חודש, ספק אם בראש חודש חותמים.
אך נראה לי שיש להעיר שכאן אין ספק ספיקא המתהפך, שאי אפשר להתחיל לדון בראש חודש.
4. יש מחלוקת הפוסקים בפסולי הלולב מפני כל מיני מומין, כגון יבשות וכיוצ"ב, אם פסולם גם בשאר הימים או דוקא ביום הראשון. יש עוד מחלוקת הפוסקים אם יום טוב שני של גלויות דינו כיום טוב ראשון, או כשאר הימים. עוד מחלוקת הפוסקים אם בשעת הדחק כשאין לו לולב כשר, אלא יש לו רק לולב שיש לו פסול מפני כל מיני מומין, אם אפשר ליטול ולברך על הד' מינים. דעת הרא"ש שנוטל עם ברכה, דעת הראב"ד נוטל בלי ברכה ודעת הרמב"ם אם הוא פסול של יבשות, נוטל עם ברכה, שאר מומין אינו מברך. יש עוד מחלוקת הפוסקים בשיעור היבשות, שו"ע[165], נקט בשיעור היבשות כשיכלה כל מראה ירקות שבו וילבינו פניו, אך דעת התוס' שאפי' הלבין אינו נחשב יבשות, אלא דוקא שנפרך בציפורן. השו"ע[166], פסק שכל הפסולים מפני מומין זה רק פסול ביום הראשון ולא בשאר הימים. עוד הוא פוסק[167], שיו"ט שני של גלויות כדין יו"ט ראשון. נוסף על כך הוא פוסק[168], שבשעת הדחק כשאינו מוצא ד' מינים כשרים, אז כל הפסולים נוטלים ואין מברכים.

---

164 שם, סי' קפ"ח, סע' ז'
165 אורח חיים, סי' תרמ"ה, סע' ה'
166 אורח חיים, סי' תרמ"ט, סע' ה'
167 שם
168 שם, סע' ו'

כותב שו"ת מכתם לדוד בשעת הדחק ביו"ט שני של גלויות, יש ספק ספיקא, ספק אם יו"ט שני של גלויות כדין שאר הימים או כדין יו"ט ראשון, אם תמצי לומר שדינו כדין יו"ט ראשון, ספק אם בשעת הדחק נוטלים עם ברכה. אם מדובר שהפסול הוא לולב היבש, יש להוסיף כאן עוד שתי ספיקות, אפי' אם תמצי לומר שבשעת הדחק אין לברך, ספק אם פסול יבש נוטלים עם ברכה [כדעת הרמב"ם]. אפי' אם תמצי לומר שאין מברכים גם על פסול יבש, ספק שהלכה כתוס' והיבש שעליו מדבר השו"ע אינו פסול.

לכן שו"ת מכתם לדוד מכריע להלכה שספק ספיקא להחמיר בברכות אין אומרים. הוא מסביר טעם הדבר, שבאמת בספק ספיקא אין איסור "לא תשא", כיון שהוי ספק ספיקא והלך האיסור של "לא תשא". אך עדיין חז"ל באו והחמירו ואמרו שאין לברך, שדעת הרא"ם שבספק ספיקא באיסור, לכתחילה אין לעשות את הדבר, ואפי' לדעת הפר"ח שמותר לכתחילה, הוא דוקא במקום הפסד, אך כאן אין שום הפסד, כיון שאין הברכות מעכבות. לכן יש לומר שהחמירו רבנן בדבר הזה משום חומרת "לא תשא".

המשנה ברורה[169], כותב שהאחרונים כתבו שאפי' בספק ספיקא שצריך לברך, אין לברך.

3– אחרונים שסוברים שבספק ספיקא, אפשר לברך:

יש להעיר שאין זה כלל מוכרע, ויש אומרים שספק ספיקא לברך, מברכים. הפרי חדש[170], למד מדברי תרומת הדשן שהובאו ע"י הנשמת אדם, שהפסק שלו אינו בנוי על דברי הראבי"ה, אלא כל הפסק שלו בנוי על הדין של ספק ספיקא, שיש כאן ספק ספיקא, ולכן הוא מברך.

נראה לי שמשמע מדברי תרומת הדשן כמו שהבין הנשמת אדם.

גם מדברי רעק"א[171] משמע שנקט שאפשר לברך בספק ספיקא. כיון שהוא דן בדין של אחד שהיה ניעור כל הלילה, אם יכול לברך על נטילת ידים בבוקר. הוא כותב שנראה שאם עשה צרכיו יברך, וזאת משום שיש כאן ספק ספיקא. ספק אחד שהלכה כדעת הרא"ש, שצריך לברך, כיון שאין ידיו נקיות, משום שעשה צרכיו. ועוד ספק שאולי לדעת הרשב"א צריך לברך אפי' שלא ישן בלילה, משום שלא פלוג רבנן.

גם הגריא"ה הרצוג זצ"ל[172], חלק על דברי החיי אדם, וסבר שבספק ספיקא לחיובא, ודאי שמברכים. הוא כותב שהחיי אדם כתב פסק זה מדעתו, ורק

---

169 סי' רט"ו, ס"ק כ'

170 אורח חיים, סי' תפ"ט, סע' ח'

171 אורח חיים, סי' ד', סע' י"ג

172 שו"ת היכל יצחק, אורח חיים, סי' ס'

כתב נראה לי, ואין לו ראיה[173].
יש להוכיח מדברי הלבוש[174], שסובר שבספק ספיקא להצריך ברכה, מברכים. שהוא סובר שטומטום ואנדריגונוס חייבים בציצית, ויכולים לברך. הטעם לדין הזה, כיון שיש כאן ספק ספיקא, ספק שמא זכרים הם, ואם תמצא לומר נקבות, שמא קי"ל כאותם פוסקים שסוברים שנשים חייבים במ"ע שהזמן גרמא.
אך יש לדייק מדברי השו"ע[175], שאין הוא סובר כלל זה, כיון שהוא פוסק שם שטומטום ואנדריגונוס יתעטפו בלי ברכה.
השְׁדֵי חמד[176], מאריך בדבר הזה, ומביא מחלוקת פוסקים בדבר, הוא בעצמו נוקט כדעת שו"ת מכתם לדוד שאין לברך.

4– דברי הרב עובדיה יוסף שליט"א:

הראשון לציון, רב עובדיה יוסף שליט"א[177], חלק על דברי הגריא"ה הרצוג זצ"ל, והוכיח מדברי תרומת הדשן כמו שהוכיח הנשמת אדם. עוד הוא מוסיף פוסקים רבים שסוברים שאין אומרים שבספק ספיקא לברך, מברכים, אלא ספק ברכות להקל. הוא מביא מהתורח"ס שמסביר את טעם הדבר, שאין אומרים ספק ספיקא להחמיר בדרבנן, וכיון שאינו חייב לברך, כיון שהוי רק חיוב מדרבנן, אז עכשיו אסור לברך, והמברך עובר על "לא תשא" שבכל מקום שאינו חייב לברך, יש איסור לברך. הוא כותב שאע"פ שיש אחרונים רבים שסוברים שאומרים ספק ספיקא גם בברכות, ואפשר לברך, בכ"ז כיון שיש כאן מחלוקת פוסקים, אנחנו חוזרים לכלל שלנו שספק ברכות להקל, אלו דבריו:

"**ובמאי דסליק פתחנא, כי מריש חזה אמינא ראיה לדבר שאין לברך ע"פ ספק ספיקא, ממ"ש בשו"ת תרומת הדשן** (סי' לז), בדין מי שנסתפק אם ספר העומר בלילה הקודם, (וביום לא ספר), אם רשאי לספור העומר מכאן ואילך בברכה, והעלה, שאע"פ שאנו נוהגים כבה"ג שאם דילג בודאי ספירת העומר לילה אחד, שוב אינו סופר העומר בברכה, ודלא כהתוס' (מנחות סו) שחלקו עליו, מ"מ בספק יכולים לסמוך על התוס', משום שמצאנו לראבי"ה שסובר שספירת העומר בזה"ז מה"ת. ע"ש. **ותיפוק ליה דחזו ס"ס, שמא ספר העומר בלילה הקודם, ושמא הלכה כהתוס' שכל לילה מצוה בפ"ע, ולמה לו לצרף סברת ראבי"ה דסה"ע בזה"ז מה"ת. א"ו דס"ל דלא מהני ס"ס בברכות דרבנן**. ושוב מצאתי ראיה זו בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי'

---

173 יש להעיר על דברי הרב הרצוג זצ"ל שהחיי אדם הביא ראיות לדבריו בנשמת אדם.
174 אורח חיים, סי' י"ז, סע' ב'
175 שם
176 חלק ו', מערכת הברכות, אות י"ח, אות קטן י'. חלק י', מכתב לחזקיהו, סי' ג'.
177 שו"ת יביע אומר, חלק ו', אורח חיים, סי' ל"ח

ג, דף ז ע"ג) בשם הרב משאת משה, והסכים עמו בזה. ע"ש. וכעת עיינתי בס' חיי אדם, וראיתי בנשמת אדם (כלל ה ס"ו) שהוכיח במישור כן מדברי התה"ד הנ"ל. ע"ש. וכן הסכים מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' ז סק"א) דלא מהני ס"ס בברכות. וכ"כ עוד בספרו יעיר אזן (עין זוכר מע' ס אות לג). ע"ש. והגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' ז אות ד), הביא דברי הלבוש (סי' יז), שכ', שטומטום ואנדרוגינוס מברכין על ציצית משום דהו"ל ספק ספיקא, דשמא זכרים הם, ושמא הלכה כר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג. ושהרב לחם חמודות (ריש הל' ציצית) חלק עליו, דאף דאיכא ס"ס לא יצאנו מידי ספק ברכות להקל. וכ' התורח"ס שכן מוכח מדברי התה"ד (סי' לז) דלא מהני ס"ס בברכות, ולא סמך בנידונו לברך אלא ע"פ מ"ש ראבי"ה דסה"ע בזה"ז דאורייתא, הא בברכות דרבנן בעלמא לא מהני ס"ס לברך. **וה"ט ע"פ מ"ש השער המלך בהל' מקואות דלא מהני ס"ס להחמיר בדרבנן, וא"כ אף בס"ס אין עליו חיוב לברך, וממילא יש איסור לברך אע"פ שיש ס"ס, דהא בהא תליא, שכל שאינו מחוייב לברך הרי נושא שם שמים לשוא.** עכת"ד. וזכה לכוין לטעמו של הפרי מגדים בפתיחה כוללת (הל' ברכות אות ד). וכן פסק הפמ"ג ביורה דעה (סי' כח משי"ז ס"ק טז) דל"מ ס"ס בברכות. (ועמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' כג סוף אות ב). וכ"כ הפתח הדביר (סי' יז). ע"ש. וכן העלה בס' טהרת המים (בשיורי טהרה מע' נ אות כט). וכן פסק הרה"ג החסיד מהר"א מני בזכרונות אליהו (חאו"ח מע' ברכות, מע' ס אות ב, ובחיו"ד מע' ח אות ב). וכ"כ עוד אחרונים. ואף שיש הרבה חולקים וס"ל דמהני ס"ס בברכות, וכמש"כ במקום אחר בס"ד, מ"מ הדרינן לכללא דספק בר' להקל".

נראה ממה שהבאתי לעיל[178], בדברי השו"ע וריב"ש, שבספק ברכות להקל, אין איסור ממש לברך, ובודאי המברך אינו עובר על איסור לא תשא, יש רק חשש שיעבור על איסור לא תשא. ולכן קשה לקבל את ההסבר של הרב עובדיה יוסף שליט"א לסברת האחרונים שספק ספיקא להחמיר אין אומרים בברכות.

נראה לפי ההסבר של הנשמת אדם, בדין ברכה לבטלה, בכה"ג בודאי אפשר לברך, ואין שום חשש. לכן נראה שהרוצה לברך, יש לו על מי לסמוך, ואין מוחים בידו.

ברכה שאינה צריכה בברכות הודאה ושבח:

[178] עיין לעיל עמ' 17

בדברי הפרי מגדים[179], משתמע שאין דין מספק אין לברך, אלא רק בברכות שמברכים "אשר קדשנו במצותיו וצונו". שם הוא דן בנוגע לברכות התורה על קריאת התורה, שהן ברכות לכבוד התורה.

גם ראיתי בדברי השואל בשו"ת שבות יעקב[180], שמסביר שהסיבה שאין לברך ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו", כשיש מחלוקת בין הפוסקים בדבר, היא משום שאיך יאמר "וצונו", כשאפשר שלא הצטוה כך?

משמע שלפחות במחלוקת הפוסקים בברכות השבח והודאה, אין מקום לומר ספק ברכות להקל.

גם השְׂדֵי חמד[181], מביא דעות בין האחרונים שסוברים שבברכת שבח והודאה, אין דין ספק ברכות להקל.

אך כנגד לכך יש להביא את דברי שו"ת תרומת הדשן[182], שמשתמע מדבריו שגם בברכת השבח והודאה שייך הכלל של ספק ברכות להקל, ואסור לברך. שמדבר על ברכת הטוב והמטיב.

השְׂדֵי חמד[183], מוכיח בטוב טעם וראיות נכוחות, שגם בברכת השבח והודאה שייך ברכה שאינה צריכה, ושייך בכך ספק ברכות להקל, שאסור לברך.

בסוגיא במס' ברכות[184], שהיא המקור לדין ברכה שאינה צריכה, מדובר על ברכת הבדלה, ששם אינו אומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו". כן בסוגיא במס' יומא[185], שמדובר שגורם לברכה שאינה צריכה, מדובר על ברכות התורה על קריאת התורה, שגם שם אינו אומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו".

עוד הבאתי לעיל את דברי הבית יוסף שדן בהסבר הסיבה שבספק אם ברך ברכות קריאת שמע, אינו מברך. הוא הביא את דברי ר' מנוח שאין לברך, משום ספק ברכה שאינה צריכה, שהוי ספק דאורייתא. רואים שגם בברכות קריאת שמע, שהן ברכות השבח והודאה, שייך ספק ברכות, שאסור לברך.

גם הבאתי לעיל מדברי שו"ת מכתם לדוד שהביא הוכחות רבות, שאין דין ספק ספיקא להחמיר בברכות. אחת מהוכחתיו היתה מדין שכח להתפלל כמה תפילות, שאין להשלים בלי שיחדש איזה שהוא דבר. הרי גם בברכות התפילה, נאמר הדין של ספק ברכות להקל, ואין לברך, אפי' שברכות אלו הן ברכות השבח והודאה.

---

179 אשל אברהם, סי' קל"ז, ס"ק ו'

180 חלק א', סי' א'

181 חלק ו', מערכת הברכות, אות י"ח, אות קטן ה'

182 חלק א', סי' ל"ד

183 מכתב לחזקיהו, סי' י'

184 דף ל"ג, עמ' א'

185 דף ע', עמ' א'

יש עוד מקום שמבואר במפורש שהבית יוסף סובר שגם בברכות השבח והודאה שייך הכלל של ספק ברכות להקל, שהרי בית יוסף[186], סובר שגם בברכת "שהחיינו", שייך הדין של ספק ברכות להקל, ואסור לברך.
עיין עוד בהוכחתיו של השְׁדֵי חמד.

מסקנת הדברים:

נראה לי שיותר מסתברים דברי התוס' וסייעתו, שהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן, ואין עוברים ממש על הלאו של "לא תשא". הרבה מן האחרונים נוקטים כדעתם.
יש לצרף לכך את הסברא של הנשמת אדם, שבכל מקום שאין הוא אומר את הברכה בדרך שחוק והיתול, אין בכך איסור דאורייתא.
נראה לי שאלו שפוסקים כדעת הרמ"א יכולים להתיר לברך ברכה במקום של מחלוקת פוסקים. כיון שנראה שאלו שפוסקים כמו הרמ"א נוקטים שהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק איסור דרבנן, דאל"כ היה אסור לנשים לברך על ברכות מצוות עשה שהזמן גרמן. לכן יכולים לנקוט כאחת מן הדעות, ולברך כפי דעת הפוסק הזה. במקום של ספק רגיל, נראה שאין להקל כל כך, משום שנראה מדברי אחרונים רבים שסוברים שאסור לברך. אך נראה שהמקל לברך במקום ספק, אין מוחים בידו, שיש לו על מי לסמוך [דעת הנשמת אדם ועוד אחרונים ואולי ראשונים].
נראה שאפשר להקל במקום של ספק ספיקא, אפי' לאלו שפוסקים כדעת השו"ע. שהרי אין הכרעה מפורשת שהשו"ע סובר שברכה לבטלה היא איסור דאורייתא, ואפי' אם סובר כן, במקום ספק ספיקא, יכול להיות שהוא מתיר, אין זה נחשב ברכה לבטלה, אין בכך איסור של "לא תשא". בעיקר לדברי שו"ת מכתם לדוד שאפי' שהוא כותב שזה אסור, בכ"ז הוא כותב שזה רק אסור מדברי חכמים.
בנוגע לכלל של הרדב"ז שבמקום שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה, לא אומרים ספק ברכות להקל, נראה שאפשר לסמוך על כלל זה.
נראה שבמקום שיש מחלוקת פוסקים ורוב הפוסקים סוברים שיש לברך, יש לנקוט כדעת הרוב ויש לברך. רואים שהשו"ע נקט כדעת הרי"ף, רמב"ם ורא"ש אפי' בספק ברכות.
כמו כן נראה שבמקום שיש מחלוקת הפוסקים ומכריע המרא דאתרא כדעת אחת מן הדעות, יש ללכת אחר דברי המרא דאתרא, ואפשר לברך, אין בכך חשש של ברכה לבטלה.

---

[186] אורח חיים, סי' תל"ב, סע' א'– הוצאת שירת דבורה

הסבר הסוגיא במס' ערכין, מס' מגילה ומס' פסחים שיבאר כל הקושיות

מבוא:

כאן ארצה לתת הסבר שיבאר את הסוגיות השונות שדנות על דין הלל. על פי הביאור הזה יוצא שאין חיוב לעשות זכר לנס בכל שנה ושנה, וכן אין חיוב לומר הלל בכל שנה ושנה.

המקורות:

מובא במס' מגילה[1]:

"תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה – ממיתה לחיים לא כל שכן? – אי הכי הלל נמי נימא! – לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. – יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה? – כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא, רבא אמר: בשלמא התם הללו עבדי ה' – ולא עבדי פרעה, אלא הכא – הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן. – בין לרבא בין לרב נחמן קשיא: והא תניא, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו – חזרו להכשירן הראשון".

מובא במס' ערכין[2]:

"דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת; ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת. מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא! לא איקרי מועד. ראש

[1] דף י"ד, עמ' א'

[2] דף י', עמ' ב'

חודש דאיקרי מועד לימא! לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאין מקודש לחג אין טעון שירה... והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמר! משום ניסא. פורים דאיכא ניסא לימא! אמר רבי יצחק: לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוא, ואמרינן הלל! כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ – הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו לארץ – לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה. רב נחמן אמר: קרייתה זו היא הלילא. רבא אמר: בשלמא התם, הללו עבדי ה' – ולא עבדי פרעה, הכא הללו עבדי ה' – ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנן. ולר"נ דאמר: קרייתה זו היא הלילא, התניא: משנכנסו לארץ – לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה! כיון שגלו חזרו להיתירן הראשון".

הקושיות:

1. למה הגמ' לא דנה בתקנת הנביאים, למה אין בכך הוספה? כמו ששאלה בנוגע למקרא מגילה?
2. מדוע הראשונים לא דנו בתקנת הלל בחנוכה, למה אין בכך איסור בל תוסיף?
3. למה בסוגיא במס' מגילה[3], הגמ' רק שאלה שיש לומר הלל בפורים, רק לאחר שלמדה את הקל וחומר מה מעבדות לחירות, קל וחומר ממוות לחיים? הרי בסוגיא במס' ערכין[4] הגמ' שאלה שיש לומר הלל בפורים, לאחר שאמרה הגמ' שאומרים הלל בחנוכה, כיון שיש נס. לפי"ז בלי הקל וחומר צריכים לומר הלל בפורים.
4. למה בסוגיא במס' מגילה[5], הגמ' הקשתה למה אין אומרים הלל בפורים, רק לאחר שאמרה שהסיבה שתקנו מקרא מגילה, כיון שלמדו קל וחומר משירה על יציאה מעבדות לחירות קל וחומר ממוות לחיים? מה הקשר בין הדברים הללו? למה אמירת הלל תלויה בהבנה הזאת שיש כאן קל וחומר?
5. למה בסוגיא במס' מגילה[6], הגמ' אמרה שיש בל תוסיף במקרא מגילה, הרי הדבר נלמד בקל וחומר, שהוא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן?

---

[3] דף י"ד, עמ' א'
[4] דף י', עמ' ב'
[5] דף י"ד, עמ' א'
[6] דף י"ד, עמ' א'

6. למה הסוגיא במס' מגילה[7], תמה על כך שתקנו מקרא מגילה, הרי יש תקנת נביאים קדומה לומר הלל על כל נס שאירע לאנשים?
7. למה אנחנו מוצאים כל מיני אירועים בתנ"ך, שלא קבעו עליהם הלל לדורות? הרי יש תקנת נביאים לומר הלל על כל הצלה מצרה. אין אנחנו מוצאים קביעת הלל על ההצלה מסנחריב.
8. מה היא השירה שאמרו מעבדות לחירות?
9. מה הוא ההלל שאמרו על נס של יציאת מצרים?
10. אם יש חובה להודות לה' על נס שאירע לאדם, איך בטלו את מגילת תענית?

תקנת נביאים אינה תקנת חובה, ראוי לומר הלל:

נראה לי שתקנת נביאים לא היתה תקנת חובה לומר הלל, אלא הם תיקנו נוסח. כדי להוכיח את ההסבר הזה, עלינו לעיין בסוגיית הגמ' במס' פסחים[8]:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה – **משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו?** נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. תניא: היה רבי מאיר אומר: כל תושבחות האמורות בספר תהלים – כלן דוד אמרן, שנאמר כלו תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא, כל אלו. הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה? דבר אחר: פסלו של מיכה עומד בבכי, וישראל אומרים את ההלל... **תנו רבנן: הלל זה מי אמרו?** רבי אליעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, הם אמרו לא לנו ה' לא לנו, משיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה. רבי יהודה אומר: יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען, הם אמרו, לא לנו ומשיבה וכו'. רבי אלעזר המודעי אומר: דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא. הם אמרו: לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה. רבי אלעזר בן עזריה אומר: חזקיה וסייעתו אמרוהו, בשעה שעמד עליהם סנחריב. הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו', רבי עקיבא אומר: חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם

---

[7] דף י"ד, עמ' א'
[8] דף קי"ז, עמ' א'

> נבוכדנצר הרשע, הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו'. רבי יוסי הגלילי אומר: מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע, הם אמרו: לא לנו ומשיבה וכו'. וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

הגמ' בתחילה מביאה את דברי רב יהודה אמר שמואל, שהוא דן במי אמר שיר שבתורה ומי אמר את ההלל. נראה שהדיון במי אמר שיר שבתורה, אין הוא דיון של חיוב, כלומר מי חייב לומר שירה, שהרי אין שום חיוב של אמירת שירת הים. אלא כל הדיון כאן, מי הוא האיש שאמר את השירה הזאת, מי חיבר את השירה הזאת. אם נעשה השוואה לדיון של הלל, נגיע למסקנה שאין כאן דיון על מי חייב לומר את ההלל, אלא מי הוא האיש שחיבר את מזמורי ההלל. כך נראה גם מדברי חבריו של ר' אלעזר שסוברים שדוד אמרו, אין הכוונה שהוא חייב את אמירתם, אלא שהוא חיברם.

כך גם נראה מן הדיון בברייתא השניה, שכל הדיון שם על מי חיבר את מזמורי ההלל, שהרי בודאי דבורה וברק לא תיקנו את חיוב אמירתם. לכן נראה שגם מה שמובא בדברי חכמים שנביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק וכו', אין הכוונה שהם תיקנו חיוב אמירתם. אלא הם חיברו את מזמורי התהילים, כדי שיכלו העם לומר מזמורים אלו כשינצלו מצרה וכיוצ"ב. הציבור רוצה לומר הלל בעת הצלה מצרה, אין להם שום חיוב, משום הרצון הזה, חיברו הנביאים שביניהם את מזמורי התהילים, כדי שיהיה להם מזמורי תהילים אלו שיכלו להודות על ידם על ההצלה מצרה[9].

אך על ההסבר הזה נראה שיש קושי מדברי ר' יוסי, שהרי הוא מוכיח כדברי ר' אלעזר שמשה וישראל אמרו את השירה כשעלו מן הים, מכך שאפשר שישראל שחטו פסחיהן ולא אמרו הלל. אם נאמר שאין שום חיוב באמירת ההלל, אלא זהו דבר שתלוי ברצונם, א"כ מה ההוכחה של ר' יוסי כדעת ר' אלעזר. שהרי יכול להיות שאמרו הלל על שחיטת הפסח ונטילת הלולב, רק

---

[9] כך נראה שצריך לבאר את דעת הרשב"ם [מס' פסחים, דף קי"ז, עמ' א'] שהוא הקשה על דברי רש"י שסובר שכל תנא מוסיף על דברי תנא של חבירו, אין הוא חולק על התנא הקודם, אלא הוא אומר שגם זה אמר הלל. על כך מקשה הרשב"ם לפי"ז מה החילוק בין דברי התנאים ובין דברי חכמים? אם נאמר שתקנת נביאים היתה לחייב אמירת הלל, אינו מובן קושיית הרשב"ם, שהרי יש חילוק גדול בין דברי התנאים ובין דברי חכמים. כיון שדברי התנאים אמרו שהאנשים האלה אמרו את ההלל, אך לא אמרו את ההלל בתור חובה, לא היתה תקנת חובה. לכן נראה שצריך לומר שהוא סובר שאין תקנת נביאים לומר הלל בתור חובה. עיין במאמרו של הרב יצחק גליקמן, "בדין קריאת ההלל וברכתה", בספר הל' יום העצמאות ויום ירושלים.

אמרו בלשונם, לא היו מזמורים מסודרים. לכן אין שום הכרח לומר שכבר היה מחובר הלל עוד קודם דוד.

אך נראה לי שאין בכך קושי, ונראה ההסבר כך: שכיון שבודאי עם ישראל אמרו הלל בשעת שחיטת הפסח ונטילת הלולב, כיון שהוא דבר שראוי לעשות, לכן בודאי היו נביאים שחיברו מזמורים כדי שיוכלו להודות מתוכם. אי אפשר שחיכו עד דוד שיחבר מזמורי הודאה. כיון שראוי להודות לה' בזמן שחיטת הפסח וכו', בודאי היה מי שחיבר את מזמורי ההודאה שיכלו להודות מתוכם.

לאור ההסבר הזה יש לדון בעוד סוגיא במס' פסחים[10], שדנה באמירת הלל בליל פסח ראשון וליל פסח שני, וכן באמירת הלל בשחיטת פסח ראשון ופסח שני, כך מובא בסוגיא שם:

> "הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי? – אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג – טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג – אין טעון הלל. זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו'. מאי טעמא? – איבעית אימא: לילה קא ממעט, יום לא קא ממעט. ואיבעית אימא: **אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?**"

לכאורה משתמע מפשטות הסוגיא שיש חיוב של אמירת הלל בשחיטת הפסח, שאפשר שישראל שוחטין אל פסחיהן וכו', לכן מוכרחים לומר שגם בפסח שני יש לומר הלל. נראה לי שיש להסביר שכיון שהוא דבר שראוי לומר הלל בשחיטת הפסח, ולכן תקנו חז"ל לומר את ההלל בשעת שחיטת הפסח, וכך הדבר גם בדין של פסח שני, שכיון שהוא דבר שראוי לומר הלל בשעת שחיטת הפסח, לכן תקנו חז"ל לומר את ההלל בשעת שחיטת הפסח.

יוצא לפי ההסבר הזה, שהכל תלוי בתקנת חז"ל. ראוי לומר הלל, אך כדי שיהיה חיוב, צריך תקנת חז"ל. אין כאן חיוב דאורייתא, אלא תקנת חז"ל.

בנוגע לפס' "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", נראה לי שיש להסביר שכוונת הדברים שכמו שאמרו הלל בליל פסח, כן היה צריך לומר הלל בהצלה מסנחריב וחייליו, כשהם נפלו ע"י מלאך ה'. אך אין כאן שום חיוב לומר הלל בליל פסח, אלא למדו שכמו ששם אמרו, כיון שהיה ראוי לומר הלל. על פי הפס' הזה באו חז"ל וחייבו אמירת הלל בליל פסח, יום טוב ראשון של פסח וחג הסוכות. הם למדו מן הפס' הזה שראוי לחייב אמירת הלל בזמנים אלו, אך החיוב נוצר ע"י חז"ל.

נראה לי שיש אולי מקום להסביר, שיש חיוב דאורייתא לאמירת ההלל בשעת שחיטת הפסח ונטילת הלולב, וכדברי הרמב"ן[11], שהוא כלול במצות שמחה,

---

[10] דף צ"ה, עמ' ב'

[11] בהשגות שלו על ספר המצוות, שרש ראשון

ולכן בודאי היו חייבים לומר את ההלל בשעת שחיטת הפסח ונטילת הלולב. ומכיון שהיה להם חיוב זה, בודאי נתחברו מזמורי ההלל הללו עוד קודם זמנו של דוד. לכן ר' יוסי אומר שמסתבר שאמרו את ההלל הזה כשעלו מן הים, לא משום שיש להם חובה לומר הלל זה. אלא כיון שראוי לומר הלל, לכן מסתבר שאז חיברו את ההלל. ממה שצריכים לומר הלל בשעת שחיטת הפסח, יש הוכחה שנתחבר ההלל עוד קודם זמנו של דוד, אך אין בכך הוכחה שנתחבר בזמן שעלו מן הים.

ביאור הסוגיא במס' מגילה:

ראשית יש לבאר שיש מצוות שאדם צריך לקיים כשאירע שה' הציל אותו מצרה: 1. לפרסם את הנס. ובמצוה זו יש ב' חלקים: א- לפרסם את הנס הספיציפי. ב- לגלות שיד ה' משגיחה בעולם. כלומר לפרסם את הענין הזה, שה' פועל בעולם, הוא משגיח. מתוך הנסים נראה את יד ה' גם בטבע. 2. להודות לה' על ההצלה.

בפסח יש שתי המצוות האלה: 1. סיפור ההגדה של פסח. זוהיא מצוה של פרסום הנס, סיפור מאורעות היום. 2. חובת הלל, כלומר הודאה לה' על ההצלה שעשה לנו. נראה שאחד מן ההלל שאומרים בפסח, הוא הלל על הצלה מצרה. יכול להיות שאפי' בהלל של יום טוב ראשון, אפי' שהוא הלל של יום טוב, כלול בו גם הלל על הצלה מצרה[12].

גם בחנוכה מקיימים את שתי המצוות האלה: 1. הדלקת נרות חנוכה. זהו קיום של פרסום הנס. 2. באמירת הלל יש קיום של ההודאה לקב"ה.

נראה לי שיש חילוק בין פרסום הנס ובין הודאה על הנס. הודאה על הנס, הוא דבר אישי, דהיינו בינו ובין ה'. לכן אפשר לקיים את המצוה בכל דרך, אין צורך דוקא באמירת הלל. חז"ל רק קבעו דפוס מסוים, אך בעיקר הדבר קיום המצוה הוא באמירת תודה. לעומת זאת פרסום הנס, הוא דבר ציבורי, הוא בפרהסיא, ולכן במצוה הזאת נראה שצריך לעשותה דוקא כמו הדפוס שקבעו חז"ל. אם לא עושים בדפוס שקבעו חז"ל, לא מקיימים את המצוה. שהרי אם כל אחד יפרסם את הנס בצורה אחרת, יהיה בלבול, ונראה שלא יתפרסם הנס. פרסום הנס, צריך להיות באופן אחיד, שבכך יוכר הדבר. ע"י שכל אחד מדליק נרות בחנוכה, נזכרים בנס, אך אם אחד ידליק נרות ואחד יעשה משהו אחר, לא יבינו מה ענין הדלקת הנרות. נוסף על כך יש לומר שמצות פרסום הנס, עיקרה ברבים. צריך לפרסם את הנס ברבים, ולכן הוא מתקיים בצורה של

[12] עיין בטורי אבן, מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'

ציבור, וכל אחד צריך לעשות באותו אופן. שבכך יש פרסום הנס לרבים. כמו שמבואר בסוגיא במס' מגילה[13] שיש לקרוא את המגילה בציבור.

עוד נקודה היא שיש כמה סוגי הלל: 1– הלל של יום טוב. 2– הלל על נס. 3– הלל על הצלה מצרה[14]. 4– הלל על מצוה.

הלל של יום טוב, הוא הלל שבא מצד שמחה. הלל על נס, הלל של פרסום נס, להודיע את השגחת ה'. אין הוא בא לפרסם את הנס הפרטי, אלא הוא בא לפרסם את השגחת ה' המופלאה. הלל על הצלה מצרה, הוא הלל של הודאה[15]. הלל על מצוה, הוא גם הלל מצד שמחה, שמחה על קיום המצוות, שצריך לשמוח במצוות– "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה"[16].

על פי ההקדמות האלה נבאר את הסוגיות שדנו בהם: הגמ' במס' מגילה[17], אמרה שמקרא מגילה היא מצוה שהוסיפו אנשי כנסת הגדולה, כיון שקביעת פרסום הנס, צריכה להיות באופן מסויים. כיון שאנשי כנסת הגדולה קבעו את המצוה באופן מסויים, שדוקא באופן הזה צריך לקיים את המצוה, נחשב הדבר כהוספה. תקנת הנביאים לומר הלל, אינה נחשבת הוספה, כיון שרק ייסדו נוסח, מקיימים את המצוה בכל הודאה.

---

[13] דף ג', עמ' א'. דף ה', עמ' א'

[14] נראה לי שמוצאים שני סוגי ההלל האלה, כלומר הלל על הצלה מצרה והלל על נס בדברי רש"י [מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב'] שכותב: "שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודיה, כדאמרינן בערבי פסחים, (קיז, א)". ההלל תוקן לומר לשבח והודיה. יש כאן שתי מטרות: 1– לשבח. 2– להודות. הלל על נס, הוא הלל של שבח, לפרסם את הנס, לפרסם את גדולתו של הקב"ה. הלל על הצלה מצרה, זהו הלל של הודיה, להודות לה' על הטוב שעשה עמנו.

בדברי המאירי [מס' שבת, דף קי"ח, עמ' ב'] רואים את שתי המטרות האלה: "שההלל לא נתן אלא להודאה על מה שעבר [באי זה נס או באי זה גאלה]". יש כאן הלל על נס, ויש כאן הלל על גאולה, דהיינו הלל על הצלה מצרה.

[15] יש לדון מצד דברי התוס' רא"ש [מס' סוכה, דף מ"ו, עמ' א'] שמשמע מדבריו שאמירת הלל אין בו פרסום הנס, אין הוא כמו קריאת המגילה, אלו דבריו: "והאי דמברכין שהחיינו על קריאת מגלה ואקריאת הלל אין מברכין איכא למימר פרסומי ניסא שאני". אולי אפשר לומר שדבריו נאמרים בנוגע להלל של הימים הטובים, אין הוא מדבר על הלל של נס. רק יש לדון מצד הלל של חנוכה, שלכאורה הוא הלל של נס, ובכ"ז משמע מדבריו שאין בן פרסום הנס. יכול להיות שאפשר להסביר שכיון שהוא מקיים את פרסום הנס ע"י נרות חנוכה, שבהן עיקר פרסום הנס, לכן אין מברכים שהחיינו על קריאת ההלל, אלא על נרות חנוכה. עוד אפשר להסביר לפי מה שביארתי בהמשך שההלל של חנוכה בתחילה היתה הלל של הצלה מצרה, רק לאחר מכן נעשה הלל של נס. לכן הולכים אחר עיקר תקנתו.

[16] עיין בדברי הרב יצחק גליקמן, במאמרו "בדין קריאת ההלל וברכתה", בספר הל' יום העצמאות ויום ירושלים

[17] דף י"ד, עמ' א'

כלומר עיקר התקנה של הנביאים היתה לומר הודאה לקב"ה על הצלה מצרה, הם רק יסדו שהנוסח הראוי לומר, הוא נוסח ההלל, אך יוצאים ידי עיקר התקנה באמירת כל פסוקי הודאה[18]. כך הדבר גם בנוגע לאמירת הלל בחנוכה, מקיימים את עיקר המצוה באמירת כל פסוקי הודאה. ולכן אין כאן דיון על תקנת הלל בחנוכה. נוסף על כך ביארתי לעיל שבתיקון הלל אין מעשה חדש, שכבר מקודם לכן היתה מצות הודאה[19], אין כאן מעשה חדש ומעשה מסויים. אך במקרא מגילה ונר חנוכה, יש אופן מסויים שתקנו, ומעשה חדש, ולכן הגמ' שואלת מנין למדו מקור לתיקון המעשה של קריאת המגילה? הגמ' משיבה שלמדו משירה על יציאה מעבדות לחירות, נראה לי שכוונת הדברים מסיפור ההגדה ביציאת מצרים. כל ענין של הקל וחומר, הוא לגלות שזהו רצון ה', כלומר שיש יסוד לתקנה הזו, ולכן אין היא נחשבת כהוספה על המצוות. כיון שיש סיבה לתקנה הזו, אין היא נחשבת בל תוסיף. ביארתי בהרחבה באיסור בל תוסיף, שאם מתקנים את הדבר לשם תועלת, דהיינו לסיבה נצרכת, וכן אומרים שאין הציווי מן הקב"ה, אין בכך איסור בל תוסיף.

הגמ' שאלה כיון שאנשי כנסת הגדולה ראו לנכון לתקן מקרא מגילה, כלומר הם למדו מיציאת מצרים, שכמו שמפרסמים נס של יציאה מעבדות לחירות, כן יש לפרסם נס של הצלה ממוות לחיים. א"כ למה אין אנחנו אומרים גם הלל?

---

[18] בדברי השדי חמד [חלק ט', מערכת חנוכה, אות ט', ב'] בשם שו"ת בנין שלמה מבואר שאפי' באמירת הלל בחנוכה אין חיוב לומר את כל הלל המצרי, שאפשר שאף אם אומרים פרק אחד שהוזכר בו הודאה והלל על הנסים זה מספיק. ובכך הוא מבאר את הדין שאין נשים מחויבות באמירת הלל בחנוכה. רואים מכאן שאין חובה לומר דוקא הלל, אלא הם יסדו שאלו הפרקים שראוי לומר. החיוב הוא להודות לה'. נראה שעריך לבאר לפי דבריו שכוונתו שעיקר התקנה הוא לומר כל הודאה, האנשים עכשיו חייבים לומר הלל המצרי, אך זאת מתקנת חכמים, וזאת כדי לקיים את המצוה בשלמותה. עיקר המצוה מתקיים ע"י אמירת הודאה.

[19] עיין בדברי הרב יצחק גליקמן [במאמרו "בדין קריאת ההלל וברכתה"] שמסביר שאין מצות בל תוסיף בתיקון הנביאים לקריאת ההלל, כיון שעיקר המצוה היא הודיה לה', ומצוה זו כבר היה לפניכן, שיש מצוות רבות שיש בהן היסוד של ההודאה, כמו במצות ברכת המזון. הנביאים שביניהם רק תקנו את נוסח ההודאה. כן יש להוסיף שהבאתי לעיל את דברי הרמב"ן [בהשגות שלו על הרמב"ם, שרש ראשון] שלפי תירוצו השני יוצא שתקנת הנביאים היתה רק ייסוד נוסח. עיין גם בדברי הרב לייב בארון [במאמרו "בענין אם יש חיוב אמירת הלל על נס שאירע בזמן הזה"], שהוא הבין מדברי הרמב"ן שיש כאן רק ייסוד נוסח, ואין כאן תקנת חיוב לומר הלל. לפי דבריו נראה שבכלל תקנת נביאים לא היתה תקנת חובה, כלומר הם לא תיקנו חיוב של אמירת הלל, אלא רק יסדו נוסח שראוי לומר כשניצלים מצרה, כפי שביארתי בתחילה. לפי ההבנה הזאת בודאי אין שום איסור בל תוסיף בתקנת נביאים, כיון שהם לא תיקנו חיוב של אמירת הלל. אך ההסבר הזה לא יבאר לנו למה אין איסור בל תוסיף בקריאת ההלל בחנוכה, ששם תיקנו חובת אמירת הלל. לכך נראה שיש להסביר כפי שהסברתי לעיל שגם בחנוכה עיקר המצוה מקיימים בכל פסוקי הודאה ונוסף על כך אין כאן תיקון מעשה חדש, כיון שכבר היה מקודם לכן מצות אמירת הודאה.

למה אנחנו רק מפרסמים את הנס, למה אין אנחנו מודים על כך שה' הציל אותנו? הרי גם ביציאת מצרים, אנחנו מוצאים הלל, שכבר ביארתי שנראה שאחד מן ההלל שאומרים בפסח, הוא הלל על הצלה מצרה. הגמ' אומרת בהמשך, שעל נס שביציאת מצרים אומרים הלל. לכן הגמ' שואלת כיון שאנשי כנסת הגדולה למדו הצלה ממוות לחיים מדין יציאה מעבדות לחירות, אז היה לאנשי כנסת הגדולה לתקן גם הודאה על הצלה מצרה, כמו שהיה ביציאת מצרים[20].

הגמ' בתחילה לא שאלה למה אין אומרים הלל על פורים, ורק התעוררה לכך עקב הקל וחומר, כיון שכל עוד שלא אמרו את הקל וחומר, לא ידענו שאפשר להשוות בין פורים ליציאת מצרים. הקל וחומר גילה, שאנשי כנסת הגדולה השוו ביניהם.

מדברי המהרש"א[21], מבואר שיש 2 שלבים בגמ'. בתחילה הגמ' מלמדת על חיוב שירה, כלומר סיפור על הנס. אח"כ מלמדת על חיוב הלל, כלומר הודאה על הנס. כך דייקתי מלשון הגמ' ששאלה "אי הכי נמי נימא הלל", שלא רק נאמר שירה– מגילת אסתר, אלא גם נאמר הלל.

אך עדיין קשה למה הגמ' רק התעוררה לתיקון הלל בפורים, עקב הקל וחומר, הרי יש תקנת נביאים? לכן נראה שתקנת נביאים אינה תקנה לכל דור ודור, אלא רק לשעת הנס. נוסף על כך יכול להיות שתקנת נביאים אינה תקנת חובה, אלא רשות[22], כלומר שתיקנה שרשאי אדם לומר את ההלל אם הוא רוצה, אין הוא חייב. וכן ביארתי לעיל שיכול להיות שהנביאים רק יסדו נוסח, אך לא חייבו דבר. כאן הגמ' רצתה שתהיה תקנת חובה לומר הלל. הגמ' שאלה כיון שאנשי כנסת הגדולה למדו מיציאת מצרים לתקן שירה לדורות, לספר את הנס לדורות, כן היו להם לתקן הודאה לדורות, כמו שאנחנו מוצאים ביציאת מצרים. ביציאת מצרים יש סיפור על הנס וגם הודאה על הנס. על כך הגמ' תירצה ג' תירוצים שלא תיקנה הלל בפורים.

בסוגיא במס' ערכין[23], שאלו למה אין אומרים הלל בפורים, בלי שהזכירו את הקל וחומר. כיון ששם היה דיון על אמירת הלל מצד הלל על נס. כלומר הגמ' חידשה שם, שיש הלל גם על נס. הגמ' לא ידעה בתחילה את סוג ההלל הזה. הגמ' חידשה שחז"ל תיקנו בחנוכה הלל מצד הנס. כלומר שכל הימים או

---

[20] החילוק הזה בין אמירת ההלל ובין קריאת המגילה, שבקריאת המגילה יש פרסום הנס ובאמירת ההלל אין פרסום הנס, נראה שמוצאים בדברי החתם סופר [אורח חיים, סי' קצ"ב] שהוא מסביר שהעדיפות של קריאת המגילה על אמירת ההלל, הוא בכך שבאמירת ההלל אינו מוזכר הנס, אלא רק מוזכר יציאת מצרים.

[21] מס' מגילה, דף י"ד, עמ' א'. מס' מגילה, דף ד', עמ' א'

[22] כך משמע מדברי בעל הלכות גדולות והמאירי כפי שביארתי לעיל.

[23] דף י', עמ' ב'

לפחות הז' ימים האחרונים ההלל הוא מצד נס פך השמן. לכן הגמ' שאלה למה אנשי כנסת הגדולה לא תיקנו אמירת הלל בפורים מצד הנס שהיה שם. הסוגיא במס' מגילה[24], דנה על הלל של הצלה מצרה. כלומר על הלל מצד הודאה לה'. ההלל על נס הוא מצד פרסום הנס, שרואים שבחנוכה חז"ל לא הסתפקו בהדלקת נרות חנוכה, חייבו גם אמירת הלל. לכן גם בפורים היו צריכים לתקן אמירת הלל.

הסיבה למה שהגמ' קראה למה שעשו אנשי כנסת הגדולה הוספה, דהיינו לתקנת מקרא מגילה הוספה, אע"פ שלמדו את הדבר בקל וחומר, הוא משום שאין כאן קל וחומר גמור. אלא הקל וחומר הוא רק גילוי מילתא. כבר הבאתי לעיל את דברי הרא"ם, שהוא הסביר שהקל וחומר הוא רק אסמכתא בעלמא, אין כאן קל וחומר גמור. הקל וחומר גילה את רצון ה', וגילה שיש יסוד לתקנת קריאת המגילה, לכן בסופו של דבר אין כאן איסור בל תוסיף, היא רק נראית כהוספה. כיון שהיא מעשה חדש.

לכן יוצא שאין כאן חיוב לומר שירה, אלא גילוי רצון ה'. כדי שיהיה חיוב לומר שירה, צריך תקנת חכמים. יש עוד להדגיש שבכל הסוגיות שהגמ' מקשה שנאמר הלל בפורים, הכוונה שאנשי כנסת הגדולה יתקנו לומר הלל. אך בלי תקנת אנשי כנסת הגדולה, אין מקום לאמירת הלל. שצריך תקנה שיהיה חיוב לומר את ההלל.

נראה לי שגם את הירושלמי במס' פסחים[25], שכותבת: "כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו יי' התנדבו ראשי עם כשהקדוש ברוך הוא עושה לכם ניסים תהו אומרין שירה התיבון הרי גאולת מצרים שנייא היא שהיא תחילת גאולתן הרי מרדכי ואסתר שנייא היא שהיו בחוץ לארץ ואית דבעי מימר מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו לא נגאלו מן המלכות".

יש להסביר לאור הדברים האלה, זאת אומרת הפס' "בפרוע פרעות בישראל וכו'", הוא פס' שמגלה שרצון ה' שיאמרו שירה כשעושה הקב"ה עמנו נסים. אך אין הוא בגדר של חובה. הגמ' מקשה למה לא אמרו שירה בגאולת מצרים, ואח"כ שואלת על מרדכי ואסתר, למה אין אנחנו אומרים הלל, זאת אומרת למה לא תקנו חכמים הלל? כמו שהם תקנו מקרא מגילה, היה להם לתקן הלל? כל ההסבר הזה יבאר לנו למה אין אנחנו מוצאים כל מיני אירועים שאירעו בתנ"ך שאין אנחנו אומרים עליהם הלל כיום. הסיבה לכך היא משום שלא קבעו חז"ל אמירת הלל בימים האלה. צריך תקנת חכמים, בלי תקנת חכמים אין אומרים הלל. כשחז"ל ראו צורך לקבוע את הדבר כיום טוב, אז גם נקבע

[24] דף י"ד, עמ' א'

[25] פרק י', הל' ו'/ ז'

אמירת הלל ביום זה[26]. בימי מגילת תענית הוסיפו הרבה ימים טובים, אך לא קבעו בהם הלל. כיון שלא ראו בהם נסים מופלאים שראוי לקבוע עליהם הלל. הם לא היו אירועים כל כך משמעותיים. ובעיקר אין אנחנו מוצאים בהם הצלה ממוות לחיים או יציאה מעבדות לחירות. קביעת היום טוב וכן קביעת הזכר לנס, הוא תלוי בהרגשת האנשים. כל זמן שמרגישים שיש כאן אירוע מיוחד, אז ראוי ונכון לעשות זכר לנס. לקבוע יום טוב ולהודות בפסוקי הודאה לקב"ה על הנס שאירע עמנו.

ולכן מובן שבטלה מגילת תענית, שמגילת תענית תלויה בהרגשת האנשים, אין כאן חובה לעשות יום טוב. אלא הוא דבר שראוי לעשות כשמרגישים את הנס. לאחר חורבן בית המקדש, בטלה משמעות הימים האלה. כשנאבד משמעות הימים, אז אין עושים יום טוב, ואין עושים זכר לנס.

ההסבר הזה גם יבאר לנו את דינו של חנוכה. שבסוגיא במס' ראש השנה[27], מבואר שהגמ' סברה שאם בטלה מגילת תענית, גם חנוכה צריך להתבטל. משמע שהיא מתבטלת לגמרי, גם אמירת ההלל מתבטלת. נראה לי שהסיבה לכך, היא משום שכפי שכתבתי לעיל אין כאן חובת הלל לדורות מדין תקנת נביאים, אלא כל התקנה הוא מתקנת חכמים. אמירת ההלל תלויה בכך שיש משמעות לנס, אך כשאין משמעות לנס, אין דין של אמירת הלל. לכן חשבו שכמו ששאר ימים טובים של מגילת תענית התבטלו, כיון שלא היה להם משמעות, כן הדין בנוגע לחנוכה. אך הגמ' מתרצת שחנוכה שונה, כיון דמיפרסם ניסא. נראה לי שכוונת הדברים שהשתנה משמעות אמירת ההלל. בתחילה אמירת ההלל היה על נצחון במלחמה, ועל החזרת השלטון לעם ישראל. אך לאחר שזה נאבד, ולא היו יכולים לומר הלל על כך, אז אמירת ההלל היה על נס פך השמן.

נראה לי שיש כאן יותר מהלל על נס, אלא היתה כאן הבנה שהיתה הצלה רוחנית. כלומר כפי שביארתי לעיל, שהיה כאן שעת השמד, ואם המקבים לא היו עומדים כנגד היונים, היתה סכנת כליון מצד רוחני. הנצחון הזה נשאר לעולם, הוא לא איבד את תוקפו לדורות. יוצא שההלל בתחילה היתה הלל על הצלה מצרה, רק שהוא נקבע לדורות. כלומר בדרך כלל הלל על הצלה מצרה, אינו לדורות, אך כאן נקבע לדורות. שהקביעה לדורות, תלויה בבי"ד בכל דור ודור. דהיינו אם הם רואים שיש משמעות מאוד חשובה לאירוע, שיש לו משמעות לדורות, אז קובעים הלל. אח"כ ההלל השתנה להלל על נס, אך נראה שגם כולל הצלה מצרה.

---

[26] עיין בדברי הרב יצחק גליקמן, במאמרו "בדין קריאת ההלל וברכתה"

[27] דף י"ח, עמ' ב'

השוואת הלל לברכת הגומל וברכת שעשה לי נס:

במס' ברכות[28], מוזכר שתי ברכות: 1- ברכת שעשה לי נס. 2- ברכת הגומל. הרבה מן הפוסקים האשכנזים נוקטים שיש לברך הגומל לא רק על ד' האנשים שמוזכרים בגמ', אלא בכל מקרה של הצלה יש לברך ברכת הגומל[29]. נפסק להלכה בשו"ע[30] שיש לברך ברכת שעשה לי נס דוקא על נס שיוצא מדרכו של עולם. נראה שהחילוק בין שתי הברכות האלה הוא החילוק בין הלל על נס ובין הלל על הצלה מצרה. ברכת שעשה לי נס הוא ברכה על נס שיוצא מדרכו של עולם, יש בה פרסום הנס. אך ברכת הגומל היא ברכה על הצלה, יציאה מצרה, ומברכים אותה אפי' שאין נס שיוצא מדרכו של עולם[31].

הרדב"ז[32], מחלק בין ברכת הגומל ובין ברכת שעשה לי נס. ברכת הגומל דוקא מברך כשהיה בסכנה, כלומר נפל למשכב וניצל, הוא נתרפא. אך אם נעשה לאדם נס, והוא ניצל ולא נפל בכלל למשכב, לא נפל לסכנה, רק מברך ברכת שעשה לי נס.

וכעין הדברים האלה, כותב המהר"ל[33]:

> "ועתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכין, וכל זה מנהג עמי הארץ, כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות וכו', כי אלו הד' דברים כבר היה בים וכבר היה במדבר וכבר היה חולה וכבר היה בבית האסורים ויצא ממנו, אבל דבר אחר שלא היה בצרה, רק שלא בא עליו צרה כלל, אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות".

נראה לי שהחילוק בין הברכות, שברכת הגומל היא ברכת הודאה, אך ברכת שעשה לי נס, היא ברכת השבח, זו ברכה של פרסום הנס. הודאה רק מודים כשהיה בסכנה וה' הוציא את האדם מן הסכנה.

ברכת הגומל רק מברכים בשעה שאירע הנס, כלומר בסמיכותו, אך לאחר מכן אין מברכים ברכה זו. אך ברכת שעשה לי נס מברכים כל פעם שרואים את המקום או האדם שקרה לו הנס. כלומר אין מברכים אותה פעם אחת[34].

---

[28] דף נ"ד, עמ' א'- עמ' ב'

[29] עיין שו"ע, אורח חיים, סי' רי"ט, סע' ט'. עיין ערוך השלחן שם, סע' י"ב. משנה ברורה שם, ס"ק ל"ב.

[30] אורח חיים, סוף סי' רי"ח

[31] עיין ערוך השלחן, סי' רי"ט, סע' י"ב. משנה ברורה שם, ס"ק ל"ב

[32] חלק ג', סי' תקע"ב- הבאתי דבריו לקמן

[33] נתיב העבודה, פרק י"ג

[34] עיין בדברי הרב יצחק גליקמן, במאמרו "בדין קריאת ההלל וברכתה"

נראה שיש להשוות את הדברים האלה לענין ההלל, כלומר ההלל, הלל של הצלה מצרה הוא רק לשעת הנס, אין הוא לדורות. אך הלל של נס, הוא לדורות, כמו הלל של חנוכה. הלל של הצלה מצרה, היא כמו ברכת הגומל, שיוצא מן הסכנה. אך הלל על הנס, הוא כמו ברכת שעשה לי נס, שהוא ברכת שבח על הנס שאירע לאדם.

ביום העצמאות ויום ירושלים, אין נס שיוצא מדרכו של עולם, לכן ההלל הוא רק הלל של הצלה מצרה, שהוא רק לשעתו, אין הוא לדורות.