

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'  
לענף תרד  
אלוהו בתרד טוים ולענברת ציל



גליון 69 | סוכות | תשפ"ד

## וארד עם ענני שמיא

סוכות זכר לענני הכבוד. מה הוא אותו 'כבוד' שעלה מן העננים?

העובדה שכלל ישראל הוקף בעננים בהיותם מהלכים על פני אדמת המדבר, מראה על כך שמתקיימים בנו שני הפכים סותרים בעת ובעונה אחת. מצד אחד אנו נמצאים כאן בעולם באותו שטח בו חיים שאר בראי מטה, אך מצד שני אנו כמו מצויים בשמים כאשר עננים מקיפים אותנו.

וכדברי הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ח) "כי הנה ענני הכבוד שהקיף הקב"ה את ישראל מלבד תועלתם בגשמיות שהיה לסכך עליהם ולהגן בעדם, עוד היתה תולדה גדולה נולדת מהם בדרכי הרוחניות והוא כמו שע"י העננים ההם היו ישראל מובדלים לבדם ונשואים מן הארץ, כן היה נמשך להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד נבדלים מכל העמים ומנושאים ומנוטלים מן העוה"ז עצמו ועליונים ממש על כל גויי הארץ. ודבר זה נעשה בשעתו לישראל להגיע אל המעלה העליונה הראויה להם..."

אין זה דבר המתקיים על הלב בפשטות, וכלל ישראל בעצמו התלבט בכך, "היש ה' בקרבנו אם אין".

היה מקום נוסף בו התקיימה אחיזת-החבל-בשני-ראשים זו: **במקדש**. מצד אחד הוא מקום על פני הארץ ונבנה במקום שהיה בו לפני כן גורנו של גוי בשם ארונה. אך מצד שני הוא מקום שמימי אשר חוקי העולם לא היו תקפים בו. חרדה זו תקפה את יעקב אבינו כשהתחדש לו "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי". "מה נורא המקום הזה".

זו היא מוראה של מידת "נורא". כאשר היא מגלה עומק אלוהי במציאות הכביכול פשוטה שמקיפה אותנו. ולא רק בתור שמוכן שיש יוצר ובורא לעולם, אלא שהוא נמצא (פירוש, יש לו עסק ועניין) כאן. הנפק"מ המוחשית היא שבעוד שעד חידוש זה, כשאדם ביקש להתפלל, היה נושא עיניים לשמיים התכולים (כפי התנועה האינסטינקטיבית של כל בן אנוש המתפלל), ועתה לאורה של מידת נורא הוא מסתכל למטה... וזו גמ' מפורשת ביבמות (קה, ב) שבתפילה צריך ליתן עיניו למטה, וכתב רש"י: עיניו למטה כלפי א"י משום דשכינה התם קיימא דכתיב והיו עיני ולבי שם".

אשר על כן "ענני כבוד" המה. כי מהו כבוד? שילוב של אהבה ויראה. שילוב של רצון להתקרב עם תפיסת הפער והמורא (הגר"מ שפירא זצ"ל). זה בדיוק המצב שיצרו העננים שסיבבו את כלל ישראל. הם ייצגו את התפיסה שהשכינה נמצאת כאן ויש להתקרב אליה, ומצד שני שכנית עוזו היא וחברותא כלפי שמיא מי איכא... כשרואים ענן משייט על פני האדמה, מבינים שיש כאן מצב מופלא, והתנועה בנפש מולו היא כבוד. ואכן זו היתה התנועה המרכזית בכל עניני המקדש. לכבוד ולתפארת. היה מורא גדול במקדש, אך הוא לא הרחיק את הכהנים מלעבוד בו, כי אדרבה לא פסקו מלעבוד, רק שהנוראות יצקה בעבודה טעם עליון.

לאותם עננים זכו ישראל בזכותו של אהרון הכהן (מגילה ט, א), אהרון אותיות "הנורא". הוא העובד במקדש בהדרת כבוד, והן הן הדברים.

אמרו חז"ל כי אותם עננים היו מיישרים את צוקי ועמקי המדבר שעמדו בדרכם של בני ישראל. וכבר נשאלה מדוע אין אנו רואים כיום מסלול מיושר ברוחב מחנה ישראל. אך התשובה שנאמרה מפי מעמיקים היא שהדרך התיישרה רק כשעברו ישראל שם, ואחרי כן שבו פני המדבר להיות באופן הקודם, שכן גדר הנס אינו שהעננים פעלו כדחפורים אימתניים, אלא שהעננים שהם 'פיסת שמיים' נשאו את כלל ישראל בחיקם והעניקו להם עילוי שמפקיע מהם את המגבלות השולטים על פני האדמה, וממש כדוגמת הנס של "מקום ארון אינו מן המידה".

כשהסתלקו ענני הכבוד בא עמלק להלחם עם ישראל (במדבר כא, א, וברש"י. ר"ה ג, א), כי בנקודה זו בדיוק נעמד העימות עם עמלק, אשר מתנגד לאותו נחיתת שכינה כאן והיה זורק מילות כלפי מעלה, והדברים עתיקין.

גם הגאולה העתידה אם זכו, תהיה "וארו עם ענני שמיא", שכן בשורת המשיח תהיה חזרה לדרגה זו שעננים מגיעים להקיף בני אדם על פני האדמה.

בחג הסוכות כלל ישראל מובדל מן העמים ומנוטל למעלה ראש (דרך ה' שם). כאשר אין הוא עובר לדור באיזה הר גבוה או מגדל, רק נשאר באותו מפלס טופוגרפי, אך מתלבש ונעטף בצילא דמהימונותא. ואף באותו מבנה שחל עליו שם שמיים, אין היהודי עוסק בפעולות שמיימיות אלא בכל עניני החיים הארציים - אוכל ושותה ומטייל - ומתגלה הסוד הנורא שהענין האלוהי נמצא כאן, משותף עם כלל ישראל. גוי אחד בארץ.

## בדין בניית הסוכה במוצאי יום"כ לדעת הבית יוסף

### הרב שילה היילברון

כתב בהג"ה (או"ח סוף סי' תרכ"ד) ז"ל "והמדקדקים מתחילים מיד במוצאי י"כ בעשיית הסוכה, כדי לצאת ממצוה אל מצוה" ובס' תרכ"ה כתב ז"ל "ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כפור, דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה" ובמשנ"ב (סק"ב) דהמדקדק מתחיל כל שהוא מיד במוצאי יום"כ אבל ביום למחרת יש לגמור את כולה ואפי' מי שאינו בכלל המדקדקים'.

ובדעת השו"ע שלא הזכיר בזה מידי נראה דאין בזה ענין ויש להביא לזה סמך ממש"כ בב"י (לעיל סי' תכ"ט) ז"ל "ובסוכות אף על גב דאיכא מצות סוכה ולולב אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים דאפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה (סוכה ח' ע"ב) ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (שם ו' ע"ב) ולולבים ואתרוגים רובם כשרים ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודיין להתעסק בהם בערב החג ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם" ומבואר מדבריו שאף לכתחילה ראוי לדחות את העיסוק בסוכה ובד' מינים בערב החג ואין צריך להקדים להתעסק בהם מיד במוצאי יום"כ.

(ובעיקר הדבר שהרמ"א כתב להתחיל את בניית הסוכה במוצאי יום"כ ולא כתב להתעסק עם הד' מינים במוצאי יום"כ נראה ע"פ מה שידוע דיש מצוה מיוחדת בבניית הסוכה ואי"ז הכשר מצוה בעלמא ומבואר היטב למה דוקא סוכה ולא ד' מינים).

אמנם בעיקר דברי הב"י יש להעיר דלעיל (סי' תקפ"א) כתב הטור ז"ל "במוצאי יום"כ עוסקים במצות סוכה ולולב ואין עושין עונות לכך קורא י"ט ראשון ראשון לחשבון עונות" ומבואר שכיון שעוסקים במצוות כל הימים שבין יום"כ לסוכות אין פנאי וראש לעונות. וצ"ע דברי הב"י שכתב דסגי להתעסק בסוכה וד' מינים בערב חג הסוכות בלבד.

והנה במדרש תנחומא (אמור אות ל') איתא "מה הקדוש ברוך הוא עושה, אומר להם עשו תשובה בראש השנה, והם נכנעים ובאים ביום הכפורים, והם מתעניין ועושין תשובה, והקב"ה מוחל להם את הכל, ובסוכות כלם נוטלים את לולביהם ביום טוב ראשון ומקלסין להקב"ה והוא מתרצה להם ומוחל להם, אמר להם הרי ויתרתי לכם כל עונותיכם הראשונות, [אבל מעכשיו ראש חשבון הוא, שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון, ראשון לחשבון עונות" ולא הזכיר שם כלל שמתעסקים במצוות במשך אותו זמן והוא פ"י של הטור.

אמנם הב"י העתיק למדרש תנחומא בנוסח אחר ז"ל "ובסוף הענין כתוב שם מיום הכפורים עד החג כל ישראל עוסקים במצות זה הוא עוסק בסוכתו וזה הוא עוסק בלולבו וביום הראשון של חג כל ישראל עוברים לפני הקדוש ברוך הוא ולולביהן בידן ואתרוגיהן בידן" וחזו"ן עוד מדברי הב"י דאין דין להתחיל דוקא בסוכה אלא זה בסוכתו וזה בלולבו והיינו כנ"ל וצ"ע.

### ביסוד הדין דבעינן ז' על ז' בסוכה

#### הרב נפתלי חיים פלינק

המתניתין ריש מסכתא סוכה מביא הרבה דינים שהם מעיקר החפצא של סוכה: דבעינן שלוש דפנות, וגובה מקסימלי וגובה מינימלי, והדין דבעינן בסכך שתהיה צלתה מרובה מחמתה. אבל חסר לכאורה עוד דין שהיא גם כן מעיקרי דינים של הסוכה, דהיינו דבעינן שטח של ז' על ז' טפחים, שזה כדי להחזיק ראשו רובו ושולחנו. אבל הדין הזה לא מוזכר במשניות עד כמעט הסוף של פרק שני, במשנה ז' (בגמרא בדף כ"ח ע"א): מי שיושב ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים. אמרו להן בית הלל לבית שמאי לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את ר' יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר? אמרו להן בית שמאי משם ראינו? אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. ולעיל בדף ג ע"א הגמרא מסבירה בתרתי פליגי פליגי בסוכה קטנה, שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ופליגי בסוכה גדולה, ועיין שם. אבל צריך תלמוד אמאי הדין הזה לא מובא מיד בהתחלה ביחד עם שאר עיקרי דינים של הסוכה.

ונראה לומר דהיינו טעמא, משום שהדין הזה דבעינן ז' על ז' היא לא דין כמו זה דבעינן לא פחות מעשרה טפחים. הדין הזה של עשרה טפחים, זהו דין בעיקר

החפצא של הסוכה. וכן כל שאר הדינים שמובא במשנה ראשונה של המסכתא. אבל הדין של ז' על ז', זהו לא דין בעיקר חפצא של הסוכה, אלא זהו דין קשור לקיום המצוה של ישיבת סוכה. זה לא נוגע לעצם השם סוכה. אומר רש"י על המשנה בד"ה: ושחמתה מרובה, "על שם הסכך קרוי סוכה". כל הדינים שמובא במשנה הם דינים בסוכה בעצמה. אבל חוץ מזה, יש את המצווה של תשבו כעין תדורו, וכלשון המשנה בשילהי פרק שני: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, והדין הזה שבעינן, לפי בית שמאי וכך אנחנו פוסקים, ז' על ז' טפחים, זהו דין בקיום המצוה של ישיבת סוכה. ולכן זה לא מובא ביחד עם כל שאר דינים שהם דינים בחפצא של הסוכה.

והנה, אחרי שרשמתי את זה לעצמי, מצאתי שיש אחרים שגם ס"ל את החילוק הזה, ונביא שניים מהם בסדר שמצאתי אותם.

התוספתא חזון יחזקאל של הגאון הגדול ר' יחזקאל אברמסקי, זצ"ל, במס' סוכה פרק א:א, שואל, הרי בדף ז' ע"ב מצאנו, אמר אביי, רבי, ור' יאשיה, ור' יהודה, ור' שמעון, ורבן גמליאל, ובית שמאי, וכו' כולו סבירא להו סוכה דירת קבע בעינן, ואחר כך הגמרא מביאה מנלן על כל אחד ואחד שהם סוברים דבעינן סוכה דירת קבע בעינן, ולגבי בית שמאי, הגמרא הביא את המשנה שהבאנו לעיל על מי שהיה ראשו ורובו בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית. שואל החזון יחזקאל, הרי הלכה רווחת, וכך פסק הרמב"ם, סוכה דירת עראי בעינן, ולכן סוכה גבוהה מכ' אמות פסולה בכל מקרה. ואם כן איך פסקינן, וגם הרמב"ם ביניהם, כמו בית שמאי דסוכה דירת קבע בעינן וצריך ז' על ז' ??? ומתוך החזון יחזקאל "שישנם שני גדרים בענין דירת קבע, חד בעצם הדירה שהיא הסוכה, וחד באופן דירתו בה".

ואח"כ מצאתי את היסוד הזה כתוב בחידושי מרן ר"ז הלוי על קה"ח יומא וסוכה, (שנדפס כעבור שנה מהסתלקותו ע"י בני המחבר). בדף כט של הספר מובא, במס' סוכה בדף ד' ע"א, מובא, היתה גבוהה ' טפחים, וחוצין יורדים לתוך החלל של הסוכה, סבר אביי למימר, אם חמתם מרובה מצילתם כשרה. אמר ליה רבא הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה. וביאר הר"ז, "דאביי קאתי עלה משום עיקר דין שיעור עשרה הנאמר בסוכה, דבלאו הכי הסוכה פסולה, ועל זה הוא דקאמר אביי דאם חמתם מרובה מצילתם עדיין החוצין נחשבין בכלל חלל סוכה". זאת אומרת, כל שחמתה מרובה מצלתה, לא נחשב בכלל כסכך אלא כמאן דליתא דמי וכאוויר בעלמא ואין כאן חסרון של פחות מ' טפחים. אבל רבא קאמר ליה, "דנהי דאין כאן חסרון דעשרה האמור מדין מחיצות, אבל על כל פנים ההוצין ממעטין לשיעורא דעשרה של דירה, דלענין זה אין נפקותא אם צילתם מרובה מחמתם או חמתם מרובה מצילתם". ועם החילוק הזה הוא תירץ לשון הרמב"ם, ועיי"ש כי קצרתי מאד, ודפח"ח.

## עשה סוכת מצוה לכמה שנים, האם בהגיע שנה חדשה צריך לחדש בה דבר

### הרב ישי לסר

המשנ"ב (תקל"ז) כתב (בשם החי"א) שסוכה העומדת משנה לשנה, אף שמתחילה עשאה לשם החג, כיון שעבר החג הרי בטלה העשיה, וכמו שכתב המג"א סי' תרלח, ב. עכ"ד. והנה המג"א איירי לענין קדושת עצי סוכה שפוקעת אחרי סוכות ולא חוזרת לחול בסוכות הבא (אא"כ יישב שוב בסוכה). ולמדו מזה החי"א והמשנ"ב דה"נ העשייה לשם סוכה פוקעת כשעבר חג הסוכות דהשתא, וכלפי השנה הבאה הוי כמו עשאה שלא לשם סוכה שצריך לחדש בה דבר.

ויש בפסק זה של החי"א והמשנ"ב כמה הערות ועיונים:

א) כבר הקשו על הדימוי (עמק ברכה סוכה ז'), דקדושת הסוכה תליא בקיום המצוה וכשהסתיימה המצוה מסתלקת הקדושה ולא חוזרת. אבל במה שנוגע להגדרת הסוכה (מה היא, לשם מה נעשתה), כל שהוקמה לשם מצוה, הרי זו מהותה שלה ולא בטלה עשייתה ממנה לעולם. [או בנוסח כזה: דין עשייה לשמה הוא הלכה בעשייה, וכל שהסוכה עומדת משנה לשנה, הרי הכל נסמך על העשייה הראשונה, והיא הרי היתה לשמה].

אמנם החי"א והמשנ"ב כנראה למדו דלשמה של סוכה הוא ייחוד בדומה לקדושת עצי סוכה, ועד כמה שחידש המג"א שבסוכות הבא לא חוזרת הקדושה לחול מכוח

הייחוד שהיה שנה שעברה (אף שחשב לשנים רבות), אלמא דייחוד נתפס רק שנה אחת. וה'נ לגבי לשמה.<sup>1</sup>

(ב) אלא שיש לתמוה עליהם מכיוון אחר.

דיש לדון האם המג"א אמר את דבריו לאור מש"כ הרמ"א דעצי סוכה נאסרים רק אחרי שישב פעם אחת בסוכה. ומה יהיה למ"ד הזמנה מילתא ועצי סוכה נאסרים גם בלי לשבת פעם אחת בסוכה, האם גם בזה יאמר המג"א דכשעבר סוכות והגיע סוכות נוסף, לא נאסר, דההזמנה פקעה.

ונראה פשוט שלמ"ד הזמנה מילתא ההזמנה לא פקעה אחרי שעבר סוכות, שהרי מעיקרא הזמין סוכה זו לשמש אותו שנים רבות בחג הסוכות, וכל מה שאמר המג"א הוא רק ביחס למ"ד הזמנה לאו מלתא דבעינן מלבד ההזמנה גם שיישב פעם אחת בסוכה לשם מצוה, בזה טוען המג"א דשייבה זו תקפה לשנה זו ולא לשנה הבאה, דכל סוכות נידון כדבר נפרד. ודוק בזה ד'הזמנה' יכולה להתייחס לשנים רבות, אך הישיבה בפועל אין בה דעה, ואינה פועלת אלא בסוכות הנה. בהנחה שדברינו נכונים, הרי ודאי שיש להתווכח עם המשנ"ב דאין שום מקור מהמג"א שייחוד פוקע אחרי סוכות.

[אך אפשר עוד לטעון דכיון שלדידן לא באמת צריך כוונה לשמה, אלא שתקנו לחדש בה דבר, מסתבר שלענין זה כל שבנאה לשם סוכה סגי.]

(ג) ועוד יש להעיר לדינא על פסק החי"א והמשנ"ב, שכן בדברי הב"ח שהביא במשנ"ב ס"י כא (בסק"ד ובבה"ל סוד"ה אבל) חזינן שחולק על המג"א וסובר שלולב ושופר שעומדים למצוה בשנה הבאה, אסורים בביזוי, וכותב שם הבה"ל להדיא שיחלקו בזה המג"א והב"ח. ומינה דלפי הב"ח בנידו"ד לא יצטרך לחדש בה דבר, שהרי כל בסיס המשנ"ב הוא המג"א.

ויש לדון במקרה שבנה את הסוכה רק לשם סוכות הקרוב, ונשארה הסוכה עד השנה הבאה, נראה דבזה גם החולקים על המג"א והמשנ"ב יודו שאין כאן כוונה לשם מצוה, כיון שהתכוין רק לשנה אחת. וכן משמע במשנ"ב ס"י כא סוסק"ד.

## המסכך בשכבה נוספת בשביל שקור המזגן יישמר בסוכה

### הרב אפרים קרלינסקי

מעשה שהיה באחת מערי ישראל [שמזג האויר שם חם יותר מירושלים עיה"ק] באדם שהתקין מזגן בתוך הסוכה שלו, אולם האויר הקר לא הצליח לקרר מספיק את חלל הסוכה, ומומחה למזגנים שנסאל על ידו לפתרון הציע לו להניח שכבה נוספת של סכך מעל הסכך הקיים, ושכבה זו תועיל לבודד את חלל הסוכה מפני החום, ושמע אותו אדם לעצה זו שאכן הועילה לקירור הסוכה, ולדרי הסוכה היתה הרווחה.

ויש לדון במעשה זה, שאפשר שבהוספת הסכך הוא פסל את סוכתו.

בשו"ע מבואר שלכתחילה הכוונה הנצרכת בנתינת הסכך היא לשם מצות סוכה, וגם אם לא כיוון לשם מצות סוכה אם הניח את הסכך בשביל להגין מהשמש הסוכה כשרה, ומבואר בנושאי כלי השו"ע שזה בא לאפוקי מי שהניח את הסכך לשם צניעות או לשם אוצר, שבזה לא נקראת הסוכה בשם סוכה, ולשון המשנ"ב הוא "תעשה לשם סוכה להגין תחת צילה, דבשביל צל הוא דמקריא סוכה שסוכתך מן החורב, ולאפוקי אם עושה אותה לצניעות בעלמא".

ואם כן יש לדון במי שנותן סכך על סוכתו לא בשביל להגן מהשמש ומהחום שמגיעים לתוך הסוכה [שזה האופן הרגיל של סיכוך], אלא לשמור על האויר הקר שבתוך הסוכה שלו ולהגין שלא ייצא ויברח החוצה, שאולי סיכוך כזה לא נחשב לסכך שמגיע להגן על היושבים בה.

וברור הדבר שאם אכן דבר זה לא נחשב לסכך, אין תועלת במה שגם הניח בתחילה סכך רגיל לשם מצות סוכה או לשם הגנה מהצל, משום שזה פשוט שהמניח סכך לשם צל, ואח"כ הניח מעליו סכך לשם צניעות, שהסוכה פסולה משום שלמעשה יש כאן סיכוך שאינו כשר לסכך של סוכות, ואין תועלת בכך שיש גם סיכוך שמחמת עצמו כשר שצמוד לסכך זה.

1 וא"ת בציצית נמי נימא דכל לילה תפקע הלשמה דציצית, ובבוקר יצטרך לעשותה שוב לשמה. כמו שפוקע הלשמה של סוכה אחרי סוכות. ו"ל דכמו"כ יש להעיר בגוף דברי המג"א (גם בלי תוספת המשנ"ב) דיהיה מותר להשתמש כל מיני תשמישים בציצית בלילה, כמו שבסוכה אחרי סוכות פוקעת הקדושה אף שמתכוין להשתמש בה שנה הבאה. וכבר עמד בזה בבה"ל (ריש ס"א) וכתב לחלק ולא ברירא לי מש"כ, ונראה לחלק דציצית כיון שלמחרת כבר עומד למצוה, עדיין היא בגדר 'חפץ של מצוה', אבל סוכה שמדובר על שנה הבאה, זה כ"כ רחוק ומופשט עד שאינו נותן שם לסוכה עכשיו. ובאמת בלולב ושופר, יסבור המג"א דאחרי החג יהיה מותר ודלא כהב"ח שם.

ואשמח לשמוע את דעת קוראי העלון בשאלה זו, אשר לעת עתה לא מצאתי לה ראייה.

## עושה סוכתו תחת סכך פסול שאינו קבוע כל השנה

### הרב שלמה חיים נפתלי

מבואר במשנה (ט: ובשו"ע סימן תרכ"ו) לפסול עושה סוכתו תחת האילן או בתוך הבית. ומצינו בדין זה חידוש גדול בדברי הבית מאיר שיש בו כמה השלכות לדינא וכדלהלן.

דהנה לענין פסול סוכה תחת סוכה מבואר דהיינו דוקא כשיש ביניהם י"ט, דכהכשירה כך פיסולה, אך לענין עושה סוכתו תחת האילן דעת המהרש"א לפסול אע"פ שאין ביניהם י' טפחים. ובביאור הלכה (ריש הסימן הנ"ל) הביא את דברי המהרש"א והוסיף על דבריו דאפילו אם הוא למעלה מן הסוכה רק מעט ג"כ פסול, וציין הביה"ל לעיין בדברי הבית מאיר שהטעים בטעם החילוק בדברי המהרש"א.

וביאר הבית מאיר בזה דבע משום דסכך סוכה שאינו אלא ארעי אינו ראוי להיות שמסכך עליו זולת מטעם חשיבותו למצות סוכה הוא דשם סכך עליו, ולהכי בעי דלהוי כהכשירה דהיינו ראוייה לדירה, אבל בעושה סוכתו תחת בית או אילן דשם סכך עליהן תמיד אף בכל ימות השנה התחתונה פסולה מטעם ב' סככין.

ומבואר מדבריו דפסול ב' סככין היינו דוקא אם העליון קבוע שם תמיד כל השנה, אבל אם אינו קבוע שם כל השנה אע"פ שקבוע שם בכל ימי החג אינו פוסל. אלא דוקא משום מגו דהוי סכך לענין הכשר, ולפי"ז אם הסכך העליון הוא סכך פסול לא יפסול כלל שהרי אינו קבוע שם כל השנה וליכא מגו, [ובזה אפילו גבוה י"ט, דדוקא בסכך כשר שגבוה י"ט פוסל משום מגו דמהני לענין הכשר סוכה, משא"כ בסכך פסול שהרי אפילו אם הוא גבוה י"ט ליכא מגו]. ונראה שהביאור הלכה הסכים עם דברי הב"מ שהרי ציין לעיין בדבריו, וחיפשי בספרי הפוסקים ולא ראיתי שהביאו חידוש דין זה.

והנה בגליון רע"א סימן תרכ"ח כתב דאע"פ שמכשרין סוכה שתחת סוכה אם אין העליונה ראוייה לסוכה וכגון שאינה יכולה לקבל כרים וכסתות, מ"מ אם סכך העליונה הוא תולמ"ה התחתונה פסולה משום שהיא תחת סכך פסול. והנה לדברי הב"מ יש להכשיר בזה דסכך העליונה הוא ארעי ובכה"ג אין סכך פסול פוסל את הכשר שתחתיו, ומוכח מדברי רע"א שחולק על סברת הב"מ. [ויש להעיר דהמשנ"ב שם הביא את דברי רע"א, ואילו בסימן תרכ"ז ציין לדברי הב"מ וכו'].

ונפק"מ בזה אם השכן מלמעלה תולה כביסה מע"ג הסוכה שבקומה התחתונה דאין כלל חשש לפסול את הסוכה התחתונה, כיון שאינו קבוע שם.

ואם יש לשכן מלמעלה גג נפתח ופותח אותו מע"ג סוכת חבירו יש לדון ג"כ דלא יפסול את הסוכה התחתונה ואע"פ שכולה תחת הגג. [ואולי כיון שהוא מחובר מצד אחד בציר או במסילות כל השנה אע"פ שעכשיו נסתובב על צירו לצד השני שאינו מונח שם כל השנה מ"מ נחשב קבוע] [ועיין סברא זו איתא בחזו"א (אהלות י' סק"א)] סימן וצייד לתלות זאת בפלוגתת הראשונים, עיי"ש, ומ"מ לכאן אין טעם לחלק בזה דסו"ס אינו קבוע מע"ג הסוכה וא"כ הוה ארעי במקום זה ואינו מבטל. ואף שקבוע כל ימי החג כיון שאין קבוע לכל השנה אינו פוסל את מה שתחתיו וכסברת הבית מאיר].

אמנם דברי הב"מ צ"ע, שהרי לענין סוכה הגבוהה מ' שמיעטה בתבן בעינן ביטול, ועיי' בסימן תרל"ג ס"ד (במג"א ובמשנ"ב) ד"א שבעינן ביטול עולם וי"א דסגי בביטול לכל ימי החג, ובמשנ"ב כתב שנטו האחרונים להקל בזה, וא"כ חזינן דאפילו לקולא אמרי' דכשקבוע לכל ימי החג כבר אינו נחשב ארעי, וא"כ כ"ש דהכא ניזיל לחומרא ונימא דכיון שמונח שם כל ימי החג דאינו נחשב ארעי ויפסול את הסכך התחתון.

עוד יש להעיר בדברי הב"מ מדין פירס עליה סדין מפני החמה דפסולה, ובשלמא לשיטת ר"ת הפסול הוא דוקא כשהסדין מסייע להכשר הסוכה וחשיב כסכך פסול, אבל לשיטת רש"י היינו אע"פ שאין הסדין מסייע בהכשר הסוכה, וא"כ מ"ט יפסול כיון שאינו קבוע שם כל השנה, וכן יש להעיר מנויין המופלגין ד"ט.

ויתכן דהא דאמרי' דהוא בטל ואינו פוסל היינו דוקא כשהוא נתון באקראי כנגד הסכך כשר, אבל אם הניחוהו בכוונה תחילה כדי לשמש את הסוכה ממילא הוא חשוב ואינו בטל דהוא טפל לסוכה הקבועה כיון שבא לשמשה, ולכן כשפירס סדין להגן מפני החמה או לנאותה פוסל אע"פ שאינו קבוע.

בתו"ד הבית מאיר מבואר דכל דבריו הם דוקא כשהסכך הפסול מונח בפנ"ע כנגד הסכך הכשר, אבל אם הוא מונח על גבי הסכך הכשר נחשב תערובת של סכך כשר



ופסול, ופסול אע"פ שאינו קבוע דהוי כמסכך בסכך פסול. ולפי"ז אם הסדין מונח ע"ג הסכך עצמו הוא פסול אע"פ שהוא ארעי ודוקא כשיש ביניהם אויר כיון שהוא עומד בפנ"ע קיל טפי ואינו פסול אא"כ הוא קבוע.

והנה בפסקי הרי"ד (סוכה ט:) כתב אליבא דמ"ד דסוכה שתחת סוכה פסולה כל שיש ביניהם חלל ד"ט [דלא כהלכתא שדוקא אם יש ביניהם חלל י'], דהיינו טעמא דכל שאין בניהם חלל ד' הרי הוא כסכך עב וכחד סכך דמי, משא"כ ביש ביניהם חלל ד"ט הרי הם כשני סככים.

ולסברא זו, אף אי נימא כדברי הבית מאיר דאילן שע"ג סוכה פסול דוקא אם הוא קבוע שם כל השנה, וחילק הב"מ דאם הוא מונח ע"ג הסכך הכשר פסול בכל ענין דהפסול מחובר עם הכשר, א"כ ה"ה כשיש ביניהם פחות מד"ט יש לפסולו דכחד סכך חשיב והרי הוא מחובר עם הכשר ונחשב כסכך בסכך פסול.

העולה ממשנת: לדעת הב"מ סכך פסול שאינו מונח ע"ג הסכך הכשר אלא תלוי באויר ומכוון כנגדו שבוה הפסול משום שני סככים, אינו פסול אא"כ קבוע שם כל השנה. (ולכן כביסה התלויה מעל גבי הסוכה אינה פסולה). [והערה שבדברי רע"א לכאור' מוכח דלא כדבריו, וצ"ע].

ואם הסכך פסול מונח על גבי הסכך הכשר [ויש לדון דה"ה אם הוא באויר ואין ביניהם ד"ט] פסול בכל ענין.

## מחיצה או סכך הנדים ברוח, ודין וזילון בזה ובגדר רה"י בספיקות בטהרת כהנים

### הרב ישראל כהן

יש לדון בדין מחיצה המתרת האמורה בכמה דיני תורה, אם נדה המחיצה ברוח, אם פסולה, ואת"ל שפסולה כמה שיעור הניידות שפוסלת. ודין זה בסכך של סוכה.

בספר משמרת הכהנים (סוף פכ"א, דיני ספיקות בטהרת כהנים ודין כניסת כהן לבית החולים) כתב הגאון רבי יחיאל פישוהוף שליט"א לעורר ולדון בדבר חדש שאף אם יש להקל בספיקות טומאה ברה"ר (ביה"ח) מדין ספק טומאה ברה"ר, מ"מ באופן שהכהן הנכנס לבקר את החולה השווה במיטתו מאחורי וזילון, אינו נחשב רה"ר משום שהזילון נחשב כהפסק מרה"ר, [ויש לעי' בכמה שיעור שהזילון סגור ייחשב כחציצה] וראיה ממש"ש הראשונים (ריש נדה) בדין כילה שנחשבת כרה"י לענין ספ"ט ברה"ר, וא"כ נפל בבירא היתר כניסת כהנים לבית החולים משום ספ"ט ברה"ר, אלא א"כ יכנס הכהן עם עוד אחד מאחורי הזילון, שבוה יהיו ג' אנשים [וכע"ז לדון אם החולה לבד בחדר] וע"ע מה שהעיר שם בזה הגאון רבי שלום יוסף גלבר שליט"א ועוד צדדים בזה בסוף הספר בהערות הרבנים, ובעוד קבצים ומאמרים אחרים שכתבו לדון בנושא חדש זה.

ועל של עתה באתי, וזמנא קא גרים, שיש עוד לדון בזה מצד מחיצה נדה ברוח (וכבר צ"ן לזה הגר"א גרבוז שם) הנה בדין מחיצות סוכה מצינו בגמ' סוכה דף כ"ד: אמר רבא"י כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, אינה מחיצה. ופרש"י ד"ה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה - שהרוח מוליכה ומביאה. ובגמ' לעיל דף כג. מבואר שהקובע רוח מצויה דיבשה [ויש לברר בזה, א. אם הקובע ביבשה הוא המישור שבה או אף צריך לפי מקום הגבוה שבתוכה, ויותר נראה צד א'] [ואין נראה שכל מקום לפי מיקום הסוכה, וקצ"ר כשם שאין העושה בים נקבע לפי מקומו, וי"ל, ועי' חוט שני עירובין עמ' קפח]. ב. אם יש יום אחד סוער שהסוכה אינה עומדת ברוחו, אם בעי' ראוי לכל שבעה או כל יום יש לדנונו בפנ"ע, ועמד בזה בשפת אמת (שם כג. סוד"ה שם בגמ') עי"ש וראה חו"ש שם ועי'.

ומצינו בגדר דין זה ב' מחולקות יסודיות בין המשנ"ב לחזו"א:

מח' א' - דרגת הנדנדוד: דעת המשנ"ב (שם ב, תרל מח) שכל נידנדוד מבטל למחיצה, ודעת החזו"א (ס' עז) רמת הנדנדוד כל דבר לפי ענינו: במחיצה - ג"ט דאל"כ איכא לבוד, בצוה"פ - מחוץ למבוי וכו' וכמו שסיים 'בתנועה ששוברת את המחיצה'.

מח' ב' - אינה מתנדנדת משום שעומדת בתוך הבית: דעת המשנ"ב (ביה"ל ריש שם ב ד"ה שאינה, משנ"ב תרל, מח) לא מהני מה שאינו מתנדנד משום הבית אלא דנים לולא הבית [ויל"ד אם מודה המשנ"ב בשאין המחיצה מתנדנדת משום העיר אם סגי בזה, וכן מה הדין בשאינה מתנדנדת משום בנינים שמסביבה, ועי' חו"ש שם שנחת לחלק שמחמת העיר נחשב מחיצה משא"כ משום בנינים ועי"ש טעמו, ויש להבין]. דעת החזו"א (ס' נב יד) מהני, ומה לי שאינה זוה משום שקושרה ומה לי העמיד כותל בית להגן בפני הרוח שלא תנוע, אלא דנים לולא הבית [והיא כבר מח' קדומה עי' באה"ט ס' תרל אות י, וציין לזה המשנ"ב]

ונראה שמחלוקתם לשיטתם, דדעת המשנ"ב צריך מחיצה הקבועה במקומה מצד עצמה ומשום שבעי' מציאות של מחיצה, אולם דעת החזו"א א"צ מציאות של

מחיצה אלא בעי' מחיצה שעומדת לדינה וכל שמשמשת לדינה מהני. [והנה יש שכתבו שגם למשנ"ב אם למטה המחיצה קשורה ורק באמצע היא זוה ברוח כמצוי בדופן ע"י יריעות וסדינים, הדופן כשרה, ולכאור' מוכח שאין חסרון בעצם הנדנדוד רק כדי שלא יעקר ממקומו, וצ"ל שהענין הוא שיהיה בכוחו לעמוד ולא לנדוד בעיקר מקומו. ועי' בזה. עוד יש לעי' לשיטתם מ"ש מקנה של צוה"פ שנח' בו הפוסקים (עי' משנ"ב ס' שם ס"ק סב) ועוד מצינו דדנו אף כשאמצעו מתעקם (עי' שעה"צ שם ס"ק נו) יש לפסול [ויתכן שהוא טעם המחצה"ש שם להקל ואף בזו כולו וכ"נ דעת המשנ"ב], וצ"ל שהקנה נחשב כדין אורך המחצה לצדה שבוה בעי' שיהיה שיעור לכולו, שהוא עיקר מקומו, וה"נ בזה].

והנה יש שדנו במחיצה שאינה עומדת מכוח דבר חיצוני, כגון חוט של עירוב [וה"ה מחיצה של סוכה] במקום שיוירד שלג, והחוט עצמו מכיון שהוא דק לא ייתפס עליו השלג אול' יש עץ סמוך לו שעליו ייתפס השלג ומכוח זה יפול על החוט, [וראה לעיל אם בעי' בקנה שע"ג דין שלא יתנדנד], והיה מקום לומר שדינו תלוי בשיטות הנ"ל, לדעת המשנ"ב הרי נתבאר שדין עומד ברוח מצויה יסודו דבעי' שיש יכולת למחיצה לעמוד מצד עצמה והא איכא, ומה שדבר אחר גורם לה ליפול אינו חסרון במחיצות עצמם, וה"נ אחר שיפול יפסל מכאן ולהבא (כשם שגם אם זה מחמת רוח שאינו מצויה). משא"כ לדעת החזו"א לכאור' הגדר בעומד ברוח מצויה תלוי באם יקויים בו דינו וכשם שהיקל לענין מחיצות בבית הכא יש לדון לחומרא, אך באמת נראה דאף לדבריו מכיון שזה חסרון צדדי, אין זה נחשב 'שמתבטל דינו' שהרי אינו פתוך בה אלא דבר אחר גרם לו והוא כדינו קאי, וכשם שאף לחזו"א לא אכפ"ל ברוח שאינה מצויה של ים, ועי'.

עוד העירני הגרמ"נ שיח' בדין דלת גמורה המסתובבת ע"י ציריה ברוח והיא בתוך הבית ומשום כן אינה מסתובבת אם תיהיה כשרה לדעת המשנ"ב, (לדעת החזו"א פשיטא שכשרה), הרי היא דלת גמורה ומצד המציאות אינה זוה וא"כ י"ל שהוי מחיצה, אמנם יותר נראה בדעת המשנ"ב גדר מחיצה הוא קביעה וקימא כמין חומה אשר ניתן לבנות עליה ולא אם היא דלת שרק לצור עליה וכו' ועי'.

ובמה שהשוו רבותינו מחיצה של סוכה למחיצה של שבת, באמת לול"ד היה נראה שיש לחלק בדברים, לענין סוכה תליא בתשבו כעין תדורו ובעי' מחיצה מציאותית משא"כ שבת שהוא רק מגדר ורשות בעלמא והא איכא, עי' תוס' סוכה ז: והוב"ד להלכה במג"א ס' שמ"ה ס"ק י"ג. וכע"ז כתב באג"מ (או"ח ח"ה ס' מ) להדיא לחלק בענין זה עי"ש היטב.

אך בשו"ת הרשב"א (ח"ג ס' ש, והוב"ד בב"י י"ד ס' שמא) נקט שבעי' מחיצה קבועה גם לענין דין מחיצה להחזיר אכילה בפני המת, ונפסקו דבריו בשו"ע (שם סעיף א' ועי' גר"א שם ס"ק ב) וכן מצינו במג"א (ס' שטו ס"ק ג, והובא משנ"ב שם ס"ק י, ס' ר"מ ס"ק כ"ה ועי' ס"ק ל). הביא לדברי הרשב"א אלו וכתב ללמוד מינה לדין מחיצה להחזיר תשמיש המיטה, הרי שאפי' מחיצה להפסקה משום צניעות או כבוד המת, כל שבא מדין מחיצה עשרה, יש לו לעשותה כדין מחיצה שקבועה וקיימא. (וכ"ש שאין לחלק בין סוכה לשבת כנ"ל). ופוס"ז נקטו בנידון א' כהמשנ"ב, ולמשנ"ת הרי כן מבואר בדברי הרשב"א שו"ע ונו"כ.

ולפי"ז נראה שה"ה לענין דין רשויות בספיקות טומאה, ולקולא שלא יחשב כמחיצה להפסיק את רה"ר. אמנם אכתי י"ל שמחיצות לדיני ספיקות שונה מכל הנ"ל והוא דין אחר, (אך הוא דוחק גדול לבאר את החילוק בין זה לבין הרשב"א בדין אכילה בפני המת, ועי'). וכן נראה שה"ה לענין מחיצה עשרה האמור בדין הרחקת ד' אמות מן המת שלשיטת המשנ"ב אם יתנדנד אינו מהני שאינו מוגדר כמחיצה אבל לשיטת החזו"א כמעט שאינו מצוי בזה פסול שכל שיזוז אכתי משמש כמחיצה בינו לבין המת.

אולם מודינא שאם הזילון כבד באופן שלא יתנדנד ברוח מצויה לולא קירות הבית"ח יחשב כמחיצה, [ואף שכתב השו"ע בסו"ס תר"ל לא לעשות מחיצה מיריעות, הוא רק משום חשש שמא יתנתק ולא אדעתא אך מעיקר הדין כשר ובר מן דין כתב הגרשו"א שהוא רק דין שם שסוכה היא זמן ארוך ז' ימים איכא לחשש זה, ז' ימים ומ"מ בוודאי שעיקר דינא הוי מחיצה] וכן אם הזילון מחובר למסילה מלמטה מודיינא שהוי מחיצה, אך בזה גם מצוי שאין לטומאה טפח לעבור וטפי עדיפא שיכנס הכהן שם, ועי' בכמה מקו"א שדנו אם יכנס הכהן למקום שאין טומאה ואח"כ צריך לחזור בקום ועשה שם.

ובדין סכך המתנדנד ברוח, ובפשוטו אינו שייך לזה דאינו מדיני מחיצה (ודלא כשו"ת בצוה"ח ח"ה ס' מג אות ד, ובמקו"א כתבנו להעיר ע"ד) אולם מצינו דבר נפלא בזה דהנה דין של מחיצה שאינה עומדת שהובא בדף כ"ד הנ"ל הובא פעם נוספת בדף כ"ג. בדין סוכה שע"ג הספינה, ועי"ש רש"י שכתב שהנידון לפסול מצד "סוכה דירת ארעי בעינן", הרי שהביא טעם חדש בזה, ואחר דבריו נגזרו הפוסקים ובכללם המשנ"ב (ס' תרכ"ח ס"ק י-יד). ויל"ע אמאי הוצרך לטעם מיוחד בסוכה, וגם לתלות

במח' תנאים אי דירת קבע או דירת ארעי, ת"ל מצד שאינו עומד ברוח מצויה הלכך לאו שם מחיצה עלה. כדן האמור בדף כ"ה הנ"ל שלא שם מחיצה עלה מפני שנדה ברוח, והשוו כן לעוד דוכתי.

והמוכרח בזה שבדף כ"ג לא איירי לענין המחיצות אלא רק לענין הסכך הנד ברוח, ובוזה לא יהני דינא דמחיצה שאינה עומדת ברוח, אלא הוצרך לדין נפרד 'דסוכה דירת ארעי בעינן' [וכע"ז כ' בספר מחנה ישראל, וכע"ז דן שם גם לענין 'קרקע' (אם אין לדון בו כדן דופן) שאינו עומד ברוח מצויה ע"ש].

ובטעם זה דדירת ארעי, יש לדון מב' הנידונים האמורים אם כל תזווה פוסלת בה וכן אם עשאה בתוך הבית. [גם יש להעיר אם גם בזה נכון הערתנו לעיל בשו"ע סו"ס תר"ל שהפסול הוא ב'מנידה אותם תמיד' וע"י]. ועי'.

## אדם המשמש כדופן לסוכה, ובדין 'לאחרים הוא עושה מחיצה לעצמו לא כל שכן'

### הרב יוסף שפיגל

שו"ע סימן תר"ל סעיף י"ב, "יכול לעשות מחברו דפן לסכה להכשירה, ואפילו ביום טוב, ובלבד שלא ידע אותו שהעמד שם שבשביל מחיצה העמד שם, אבל בחל אפילו אם הוא יודע שפיר דמי".

ונסתפקו רבוותא, על האדם המשמש כדופן לסוכה, אם הוא נחשב כיושב בסוכה, ויכול לצאת ידי חובת מצות סוכה, או לא, יעויין בצפנת פענח פ"ד מסוכה ה"טז, בפתחא זוטא סימן תר"ל ס"ק כ"ב בשם האדר"ת בקונטרס עובר אורח שבסוף ספר אורח מישור, ובשו"ת הר צבי, אורח חיים חלק א' סימן פ"ו.

ומשמעות דבריהם, שהעמידו את הספק רק באופן שהאדם המשמש כדופן לסוכה נמצא תחת הסכך, אם הוא נחשב כיושב בסוכה, או לא.

והעולה מדבריהם בהעמדת צדדי הספק, דודאי האדם המשמש כדופן לסוכה לא נמצא בתוך חלל הסוכה, שהרי אם יהיה בסוכה שבעה טפחים על שבעה טפחים רק בצירוף מקומו, היא פסולה, וכך הדין אף בדופן ממש, שאם יהיה בסוכה שבעה טפחים על שבעה טפחים רק בצירוף מקומו, היא פסולה, משום שמודרים שיעור סוכה מהחוד הפנימי של המחיצה, ולא מהחוד החיצון, ואי משום הא ודאי שהוא לא נחשב כיושב בסוכה, אמנם אכתי יש להסתפק אם מכיון שהוא משמש כדופן לסוכה, ומכחו חל עליה שם סוכה, שוב ממילא אף הוא נחשב כיושב בסוכה, וכעין המבואר בשבת צ"ט ב', בכותל שאין בו שיעור רשות היחיד, אלא שהוא משמש כמחיצה לרשות היחיד, שהזורק על גביו חייב, דאמרינן קל וחומר, לאחרים הוא עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן.

ונחלקו בהכרעת הספק, דדעת הצפנת פענח, שאף הוא נחשב כיושב בסוכה, והראה לכמה מקומות דחוינן שדבר שמביא אחרים לטהרה ולקדושה, אף הוא נטהר ומתקדש כמותם, יעויין שם, ודעת הפתחא זוטא, שהוא לא נחשב כיושב בסוכה, דבעינן ישיבה בחלל הדפנות וליכא, והראה מקורו מדכתיב בסוכות תשב, וסוכה היינו בחלל הדפנות, וסיים דבריו שם, דהוא הדין במבואר בסוכה ט"ז א' במשלשל דפנות מלמעלה למטה, דלדעת רבי יוסי הסוכה כשרה, משום שהוא מתיר מחיצה תלויה, שמי שנמצא תחת הדופן, לא נחשב כיושב בסוכה, משום דבעינן ישיבה בחלל הדפנות וליכא, ואילו דעת ההר צבי כהצפנת פענח, שאף הוא נחשב כיושב בסוכה, אמנם לאו מטעמיה, אלא אפילו לטעמיה דהפתחא זוטא, דבעינן ישיבה בחלל הדפנות, מכל מקום אפשר לחלק את גבו משאר גופו, שגבו ישמש כדופן לסוכה, ושוב ממילא נמצא שאר גופו יושב בחלל הדפנות, וכן דעת הגר"ק זצ"ל, חוט שני עמוד רל"א, ודעת הגר"ק זצ"ל, קובץ בנתיבות ההלכה חלק ל"ב עמוד 178.

[ועיין שם, שכמו כן בדין לאחרים, אפשר לחלק את החוד החיצון מהחוד הפנימי, שהחוד החיצון ישמש כמחיצה, ושוב ממילא נמצא החוד הפנימי בתוך המחיצות, אלא שיש להקשות עליו, דאי הכי, תו לא בעינן לקל וחומר, ופשיטא דהכי הוא, ואדרבה, מדבעינן לקל וחומר, לכאורה מוכח שאי אפשר לחלק את החוד החיצון מהחוד הפנימי, ולכאורה הוא הדין נמי הכא, אי אפשר לחלק את גבו משאר גופו, וצ"ע ג'}.]

אמנם מו"ר הגאון רבי גרשון כהן שליט"א, העמיד את הספק אף באופן שהאדם המשמש כדופן לסוכה לא נמצא תחת הסכך, אם הוא נחשב כיושב בסוכה, ומדין לאחרים, דהא בדין לאחרים, הזורק על גבי הכותל חייב, אף שאין בו שיעור רשות היחיד, והכי נמי אית לן לאיתויי הכא מדין לאחרים, שהאדם נחשב כיושב בסוכה, אף שהוא לא נמצא תחת הסכך.

אלא שתלה את הספק באופן בזה בפלוגתת הגר"ח והחזו"א, דדעת הגר"ח, פ"א משבת ה"ד, דבדין לאחרים איתמר דלא זו בלבד שהזורק על גבי הכותל חייב, אלא אף עצם הכותל נחשב לרשות היחיד, אמנם דעת החזו"א, בגליונות שם, שרק הזורק על גבי הכותל חייב, אמנם אוטם המחיצה לא נחשב לרשות היחיד, ומעתה, נמצא תלוי הספק באופן הזה בפלוגתתם, דלדעת הגר"ח יתכן לאיתויי הכא מדין לאחרים, דכי היכי דהתם נחשב אף עצם הכותל לרשות היחיד, אף שאין בו שיעור רשות היחיד, הכי נמי אית לן לאיתויי הכא מדין לאחרים, ולמימר שהאדם נחשב כיושב בסוכה, אף אם הוא לא נמצא תחת הסכך, מה שאין כן לדעת החזו"א אדרבה לא יתכן לאיתויי הכא מדין לאחרים, דאי חזינן התם שאוטם המחיצה לא נחשב לרשות היחיד, מכיון שאין במחיצה שיעור רשות היחיד, ודאי לית לן לאיתויי הכא מדין לאחרים, והאדם לא ייחשב כיושב בסוכה, אם הוא לא נמצא תחת הסכך.

וצידד להכריע את הספק באופן הזה, דאף דבמחיצות רשות היחיד איתמר דין לאחרים, במחיצות סוכה לא איתמר דין לאחרים, והביא דחזינן כיצא בזה, דאף דבמחיצות רשות היחיד איתמר דין חורי רשות היחיד, במחיצות סוכה לא איתמר דין חורי סוכה, מדברי הרא"ש, פ"ק דסוכה סימן ל"ז, בסוכה העשויה כמין צריף שבאמצע היא גבוהה עשרה טפחים, שכשר אף תחת השיפוע שאין בו גובה עשרה טפחים, והראה מקורו מדין שיפועי אהלים דטומאה, שאם יש אהל טפה, טמא אף תחת השיפוע שאין בו אהל טפה, וקשה, למה הוצרך הרא"ש להביא ממרחק לחמו, הא מיניה וביה יש לדמות את מחיצות סוכה למחיצות רשות היחיד, וכי היכי דכי האי גוונא בצריף שבאמצע הוא גבוה עשרה טפחים, הוי רשות היחיד אף תחת השיפוע שאין בו גובה עשרה טפחים מדין חורי רשות היחיד, הכי נמי אית לן למימר בסוכה שיש בה גובה עשרה טפחים, שכשר אף תחת השיפוע שאין בו גובה עשרה טפחים מדין חורי סוכה, אלא ודאי חזינן, דאף דבמחיצות רשות היחיד איתמר דין חורי רשות היחיד, במחיצות סוכה לא איתמר דין חורי סוכה.

ויתכן להציע ביאור בזה, לפי מה שנראה חילוק יסודי בין מחיצות דשבת למחיצות דסוכה, דבשבת, המחיצות הם התכלית, שמכחם חל על המקום שבפנים שם רשות היחיד, מה שאין כן בסוכה, המחיצות הם אמצעי, שמכחם חל על הסכך שם סכך כשר, ומכחו הוא שחל על המקום שתחתיו שם סוכה, וכלשון רש"י ריש מכילתין שעל שם הסכך היא קרויה סוכה.

וראיה לחילוק זה, מדעת הרמב"ם, שפסק בפ"ד משבת ה"א, דבשבת בעינן לרשות היחיד ארבע מחיצות, אף שודאי שהוא מודה לסוגיא שם ז' ב', דבסוכה סגי להכשרה בשתיים כהלכתן ושלישית טפה, וצריך ביאור, מה החילוק ביניהם, אמנם להנ"ל החילוק מבואר היטב, שבשבת המחיצות הם התכלית, ובהא דעת הרמב"ם דבעינן ארבע מחיצות, שמכחם יחול על המקום שבפנים שם רשות היחיד, מה שאין כן בסוכה המחיצות הם אמצעי, ובהא סגי בשתיים כהלכתן ושלישית טפה, שמכחם יחול על הסכך שם סכך כשר, ומכחו הוא שיחול על המקום שתחתיו שם סוכה.

[ועדיין יש להקשות על זה, דלכאורה אדרבה, בשבת לא בעינן "חפצא" של מחיצות, ואילו בסוכה בעינן "חפצא" של מחיצות, כמבואר בתוס' שחילקו בין מחיצות דסוכה ממחיצות דשבת, שמחיצות דשבת הם למנוע את רגל הרבים, מה שאין כן במחיצות דסוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך, וביארו לפי זה מה הטעם שמחיצות דשבת מצטרפות אף ביותר משיעור לבוד, ואילו מחיצות דסוכה מצטרפות רק בשיעור לבוד, וברשב"א, שבת ז' ב', ביאר את דבריהם, שבשבת אין הקפדה במחיצות ממש, מה שאין כן בסוכה יש הקפדה במחיצות ממש, אמנם נראה התירוץ על זה, דאין הכי נמי אף אם בסוכה בעינן "חפצא" של מחיצות, מכל מקום לא בעינן להו לגופייהו כתכלית, אלא רק לסכך וכאמצעי, ודו"ק].

ומעתה נראה להציע ביאור בהא דלא איתמר במחיצות סוכה דין לאחרים, שאף שיש כח בדין לאחרים להחשיב את המחיצה כאילו היא תוך הרשות, כל זה במחיצות דשבת, שמכח המחיצות חל על המקום שבפנים שם רשות היחיד, מה שאין כן במחיצות סוכה, שמכח המחיצות חל על הסכך שם סכך כשר, ומכחו הוא שחל על המקום שתחתיו שם סוכה, בהא אין כח בדין לאחרים להחשיב את המחיצה כאילו היא תחת הסכך.

## בדין מיגו משבת לסכה

### הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

בשו"ע סימן תר"ל ס"ז סכך על גבי מבוי שיש לו לחי או על גבי באר שיש לו פסין הרי זו סכה כשרה לאותו שבת שבתוך החג בלבד, מתוך שלחי זה ופסין אלו מחצות לענין שבת נחשיב אותם כמחצות לענין סכה, ע"כ. ומשמע שמגו זה נאמר רק בלחי ובפסי ביראות, ולא באופנים אחרים וכגון מקום שמוקף בעירוב של צורת הפתח שמועיל לענין שבת להפכו לרה"י לא אומרים מיגו לענין סכה.

וכמו כן בדין פי תקרה יורד וסותם לא מצינו דאמרין מיגו משבת לסכה, וכן לענין גוד אסיק פוסק המ"ב [תר"ל ס"ק ל"א] דלא אמרין לגבי סכה גוד אסיק ומשמע אפילו בשבת שבתוך החג.

ונראה לבאר על פי הלבוש שביאר אמאי לא אמרין גוד אסיק בסכה משום דכתיב תשבו כעין תדורו ואין דיור בלא מחיצות, והיינו שצריך מחיצות ממש ולא מחיצה דינית, ולפי"ז י"ל שרק בלחי ובפסי ביראות שיש כבר מקצת מחיצה ממש אמרין מיגו ויחשב כמחיצה גמורה, אבל היכא דליכא מקצת מחיצה ממש לא אמרין מיגו.

וראיתי מקשים בשם הגר"י ענגיל מהתוס' בב"מ נג: ד"ה דנפול מחיצות שכתבו דאי נפול מקצתם [מקצת מחיצות של ירושלים ונשארו רובם] אע"ג דאסור לטלטל בשבת מ"מ מקרי מחיצה לענין אכילת מעשר וקדשים, וכ"ו, והקשה הגר"ע אמאי לא אמרין מיגו דהווי מחיצות לענין אכילת מעשר וקדשים ליהווי נמי לענין שבת.

וי"ל דהא דסגי ברוב מחיצות בירושלים לענין קדשים היינו דכל עוד יש רוב מחיצות עדיין יש קדושת ירושלים ולא מטעם דהווי כאילו יש מחיצה גמורה לכל ירושלים דלא צריך שיהיה גדור כולו, אלא שירושלים תהיה חלוקה מחוצה לה, ובוהו סגי ברוב. ולכן לא אמרין מיגו לענין שבת ששם צריך שיחשב כגדור כולו.

## עריבן במרפסות

### הרב חנוך הכהן ארנטרבי

ראיתי (כמדומני אשתקד ברוממות) להעיר על ההלכה של עריבן שחייבים בסוכה - כמבואר בסוכה דף ז' ונפסק בשו"ע סי' תר"ל סעיף ג', ואשר לזה גם לא מועיל צוה"פ כמש"כ הר"ן ונפסק ברמ"א סעיף ה'. וכתב להעיר דיש ליהור במרפסות שהדלת בצד בתוך ז' טפחים או חלון. [ונ"מ באופן שחלק מהדפנות הם מתחת למקורה או שאינם ראוין לסוכה לדעת מי שמחמיר באיצטבא שלא לשמש לדופן].

וודאי יפה העיר על החובה לתת את הדעת. אבל לגופו של דבר כמדומה שבמרפסת לכאורה אין כאן פסול עריבן, שהרי כתב הר"ן דבחדר סגי לן במחיצות החצר לדין עריבן וכך נפסק בשו"ע בסעיף ד', ובאופן שמחיצות החצר הם דופני הסוכה גם להמ"א [ס"ק ד'] שפיר דמי [ע' משנ"ב ס"ק כ']. וא"כ מחיצות שתחת הקירוי יועילו לזה. ונראה לי דמסתבר שלזה גם האיצטבא תהני שהרי לשבת הרי זה מחיצה גמורה, אלא שלהל' דופן סוכה לא מהני. עוד שמעתי מת"ח בקי בהל' סוכה דיתכן שלעריבן סגי במחיצות הפנימיות של הבית וכמו שכתב בשמו בספר הסוכה הנדמ"ח ח"ב עמ' קפה הע' ג' ע"ש.

והנה ראיתי חוקרין בהאי הלכה שהוכיחו הראשונים שבשביל עריבן סגי במחיצות החצר, אם הכוונה משום שמתקיים עריבן במחיצות החצר, או לאידך גיסא דאין צורך למחיצות עריבן אלא באופן שמפולש, ואי נימא כצד השני ודאי מסתבר כנ"ל שבמרפסת לא צריך מחיצות דעריבן.

ולענין חלונות שאינם גבוהים י' מהרצפה, הסתפקתי באופן שיש סורגים אף שאינם שתי וערב מ"מ למה לא נימא דסגי מחיצה שתי וערב של גובה ז' ומשהו ולמה גרע זה מהא דתנן דף טז' דינא דהמשלשל דפנות. וצ"ת. [ועכ"פ באופן שהסורג הוא עשוי לכיוון ערב].

בעיקר הדברים, שו"ר בספר הסוכה בסי' מ"ה אות ה' שכ' להזהר בזה, ולדעתי צ"ע כנ"ל.

## דין עריבן בקרן שאין בה כדי לרבע ז' על ז'

### הרב שלמה חיים נפתלי

הנה אחד מתנאי הכשר סוכה הוא שיהא עריבן ע"י דופן גמורה בקרנות, ולכן בעינן שעכ"פ בקרן אחת של הסוכה צריך שיהא לכל דופן ז' עומד [ועכ"פ ד' עומד וג' לבוד], ולא מהני צוה"פ או עומ"ר בקרנות [עיי' חזו"א סימן ע"ה סק"ד בכל פרטי הדין בזה].

ויש לדון היכא שיש עריבן אך אין בקרן כדי לרבע ז' על ז', אם מהני לדין עריבן. [שאלה זו מצויה מאוד במרפסות המושלשות שברח' נוף רמות והסביבה שכתוצאה מכך שחלק מהקרנות הם זזית צרה, אין בזזית וכן בתוך ג"ט לזזית כדי רבע ז' על ז', אלא רק בהמשך הסוכה].

ויש מקום לדון דתלוי במח' המשנ"ב והחזו"א, דהנה כתב המשנ"ב (סימן תרל"ד סק"א) וז"ל, "כתב המג"א אפילו סוכה גדולה הרבה ובמקום א' יש קרן אחד משוך לפנים שאין בו ז' על ז' אסור לישב שם כיון שהמקום צר לו לשבת שם". והחזו"א (סימן קמ"ד סק"ג) נחלק על זה והוכיח דכל שנטפל לסוכה גדולה לא איכפת לן במה שמקום הזה אין ראוי לתשמיש הגון וכל הנטפל לסוכה כסוכה, ולא גרע מפסל

היוצא. ולכאן' לדעת המג"א שחלק זה פסול לסוכה א"כ לא מהני עריבן דהווי כעריבן חוץ לסוכה, ולדעת החזו"א מהני דהווי עריבן בתוך הסוכה.

אמנם יש לדון שגם לחזו"א לא מהני שהרי סברת החזו"א להכשיר את אותה קרן משום שהיא נטפלת לסוכה הגדולה, אבל כאן שכל הכשר הסוכה הגדולה תלוי בקרן זה א"כ א"א לדון עליה כטפל דאכתי ליתא לעיקר, וכשל עוזר נפל עוזר.

אמנם החזו"א עצמו דן בשאלה זו ומבואר דתלוי בפלוגתא זו, וז"ל "ולכאורה לדעת המג"א צריך מחיצה בין גדולה לקטנה שבקרן, דכיון שהיא פסולה אין דופנתיה מועילות לסוכה הגדולה, ובעינן שיהא לגדולה דפנות מלבד מה שהיא פרוצה לקטנה, ולפי"ז לפעמים הקיטוניות פוסלות את הגדולה. ומיהו עד ד"א יש להכשיר משום דופן עקומה".

הנה מבואר דדן שלפי המג"א לא יהא דין עריבן כיון שהקרן פסולה, ומדויק שלדבריו מהני לעריבן [שהרי כתב 'ולכאורה לדעת המג"א' וכו', הרי שלשיטתו ניהא], וצריך לומר שמהני משום גלגל של באין כאחד, דע"י שהסוכה כשרה הקרן מוכשרת וע"י הכשר הקרן הוכשרה הסוכה.

ומבואר עוד בדבריו דגם למג"א מהני מדין דופן עקומה שמהני לעריבן [כדמוכח מהמבואר בגמ' ובשו"ע (סימן תרל"ג ס"ז) לענין דין בנה איצטבא דאמצע הסוכה], אבל לדבריו א"צ לזה.

ונפק"מ לדעת החזו"א אפשר לשבת באותה קרן כיון שאי"צ לדופן עקומה, אבל למג"א א"א לישב תחתיה כיון שצריך לדין דופן עקומה. [ולדבריו בלא"ה א"א לישב שם כיון שאין רוחב ז'].

אמנם בעיקר הדבר שמעתי דיש להעיר דאף אם קרן זזית זו פסולה לסוכה מ"מ יהני לדין עריבן, שהרי עריבן שחוץ לסוכה מהני להכשר הסוכה, וכמבואר (סימן תר"ל ס"ה) בדין עושה סוכתו בחצר, והיכא שדפנות הסוכה הם דפנות החצר מהני לכו"ע וכמבואר במשנ"ב שם (סק"כ), וא"כ מה הוקשה לחזו"א על דעת המג"א, עד שהוצרך לחדש מדין דופן עקומה, וצ"ע.

[ונפק"מ בכל זה גם בשאר פסולי סוכה, וכגון שהקרן זזית היא סוכה גזולה אי מחמת המקום ואם מחמת הדפנות אי מהני לעריבן, ולא יעויל בזה לכו"ע, שהרי אותה קרן פסולה לכו"ע, וגם לטענת החזו"א דיהני מדין דופן עקומה הכא לא יועיל, דמה יתן לך ומה יוסיף לך שאיכא דופן עקומה, כיון שהפסול הוא בעצם הדופן מחמת שהיא גזולה. אך לטענה דלעיל יתכן דיהני וכעושה סוכתו באמצע החצר, דמהני העריבן בחלק הפסול כדי להכשיר את החלק הכשר. אך לעומת זאת יש לדון דהכא כיון שסו"ס הכשר הסוכה בנוי על גזילה ממילא הוי מצוה הבאה בעבירה, או ש"ל דהסברא שמהני עריבן חוץ לסוכה כיון שסו"ס המקום לא פרוץ בקרן, והיינו דאין העריבן שחוץ לסוכה מכשיר אלא הוא רק גורם שלא יהא פסול, וה"נ סו"ס ליכא מציאות של פירצה, וא"כ אין לנו איך לפסול את החלק הכשר של הסוכה, וצ"ע].

## בפטור ירידת גשמים מסוכה

### הרב בנימין ריפס

בפטור ירידת גשמים מסוכה, יש לעיין כשבמקום שבו הוא נמצא יורדים גשמים, אך במקום ששם נמצאת סוכתו ושם הוא עומד לאכול לא יורדים גשמים, ומקום הספק דהרי מה שאסור לו לאכול כאן זהו מצד שצריך ללכת לסוכה ולאכול שם, וגם כשכאן אין סוכה וצריך ללכת כברת דרך בשביל להגיע לסוכה מ"מ אין לו היתר לאכול עכשיו [באופן שאין לו פטור של הולכי דרכים], אלא צריך ללכת לסוכה ולאכול. וא"כ מאי איכפת לן שבמקום זה יורד גשם הרי בין כך צריך ללכת לסוכה ושם לא יורד גשם.

וכמו כן יש לעיין במקרה הפוך, כשבמקום שבו הוא נמצא לא יורדים גשמים, אך במקום שבו נמצאת הסוכה [או סוכה שפניו מועדות אליה], יורד גשם ולכשיגיע לשם יהי פטור מהסוכה, י"ל אם יוכל להפטור כבר מעכשיו, וזה חידוש יותר גדול לומר שיפטור אע"פ שכאן לא יורד גשם, וגם יתכן שאם יש סוכות אחרות בדרך במקום שלא יורד בו גשם, א"כ ודאי אינו יכול להפטור, [וצ"ע בזה אם חייב להכנס לסוכות של אנשים שאינם מכירים, ומ"מ י"ל דעצם מציאות הסוכות עושה שלא יוכל להחשיב זה ש"אין כאן סוכה", וצ"ע]. ומ"מ גם לפ"ז עדיין משכחת לה השאלה בגוונא שאין שום סוכות בדרך עד המקום שבו יורדים גשמים וצ"ע בכ"ז.

ויה"ד מלפני אבינו שבשמים שתהי' לרצון עבודת ישראל עמו שיוכלו תמיד לקיים מצוותיו ללא שום מניעה ועיכוב, אכ"ר.



## הרב דוד זכאי

א. כתב הרמב"ם בפ"ו הלכה ה' כיצד היא מצות הישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה. וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע, שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים. כיצד, כלים הנאים ומצעות הנאות בסוכה, וכלי שתייה כגון אשישות וכוסות בסוכה, אבל כלי אכילה כגון קדרות וקערות חוץ לסוכה. ....

ובהלכה ו' כתב 'אוכלין ושותין וישנין בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה, ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה, אלא אם כן אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יתר מעט, ואין ישנין חוץ לסוכה אפילו שינת עראי, ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה, ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח.' וצ"ב מדוע כפל בב' ההלכות את דין האכילה השתיה והשינה בסוכה. וכן בשו"ע תרל"ט העתיק את ב' ההלכות.

ב. מתני' מ"ח א' סוכה שבעה כיצד, גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג. ופרש"י 'לא יתיר את סוכתו, לא יתיר אגדים שלה לסותרה, דהא כל היום חובתה לישן ולשנון, ואי אקלע ליה סעודתא אכיל לה בגווה.'

ומבואר מדבריו שלולא החשש שיצטרך לאכול אין חיסרון לסתור את הסוכה. ולפ"ז מה שסיימה המשנה שיכול להעלות את הכלים מפני כבוד יו"ט, הוא המשך להנ"ל, דהיינו אפ"ל דמחמת שצריך לאכול עוד, צריך נמי להשאיר את הכלים הנאים כדי שאכילתו תהא כעין תדורו, ועלה אמרה המשנה שמ"מ יכול להעלותם מפני כבוד יו"ט האחרון.

אמנם הר"ן כ"ג א' בדפי"ד כתב 'סוכה שבעה כיצד, גמר לאכול לא יתיר סוכתו. נ"ל דהיינו טעמא, דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים, צריך שתהא לו סוכה כל שבעה. והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג, כלומר שאע"פ שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע, והיו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהיו בסוכה כל שבעה, אפ"ה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג ראוי להורידן. ולדבריו הוא דין עצמי דבעינן שיהיה לו סוכה כל ז', ואף אם הוא יוצא לדרך אין נפק"מ בזה, רק שהתירו מפני כבוד יו"ט האחרון להוציא את כליו הנאים אף שהם נצרכים לקביעות סוכתו לכל ז'.

ויסוד הדברים הוא דס"ל לר"ן שמלבד הדין שמוטל על הגברא לאכול ולישון בסוכה צריך הוא שהסוכה תהיה דירתו כל שבעה, וכל שהוא סותרה זה סתירה לזה שהסוכה היא דירתו בזמן זה, ולכן אסור לסותרה. וזה מה שסיימה המשנה שמותר לעלות את הכלים רק מפני כבוד יו"ט האחרון של חג, דאילו לא הא שהיה זקוק להם לצורך יו"ט האחרון היה אסור להוציאם כיון שמה שצריך שיהיו כלים נאים בסוכה אף זה מדין קביעות דירתו בסוכה.

והוא כמו שאמרו כ"ח ב' כל ז' הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, ופירשו בגמ' כיצד, היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה. וס"ל לר"ן שהוא דין בעצמה של סוכה שצריך להעמידה באופן שהיא תהיה עיקר דירתו, והוא מעצם מצות סוכה, ולכן אם סותרה בשביעי הוא פוגע בקביעותה של הסוכה כדירתו.

ג. ולדברי הר"ן ב' הלכות נאמרו בישיבת סוכה, הא', על הגברא שיאכל וישתה וישן בסוכה. והשני, שיהיה לאדם סוכה שהיא תהיה עיקר דירתו. והדין הראשון מבואר במתני' כ"ה א', שאוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, דוקא עראי ולא קבע. וכן במתני' כ"ו ב' במעשה דר' צדוק שאוכל יותר מכביצה צריך להעלותו לסוכה. והשני מבואר במתני' כ"ח ב', שכל ז' הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, וביארה הגמ' שאם היו לו כלים נאים מעלן לסוכה וכו', שהוא מדיני הסוכה שהסוכה תהיה דירתו הקבועה.

וכן מבואר בבה"ג פרק הישן סימן י"ד שכתב [פסק] ואסיר למיקבע סעודתא לבר ממטלטלא, דתנן אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, דוקא אכילת עראי, אבל אכילת קבע בסוכה. ושוב כתב 'וכל הני שבעה יומי מיבעי לן לשוויה לסוכה קבע, דתנו רבנן כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע ואת ביתו עראי, כיצד, יש לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה בסוכה ומטייל בסוכה.' והם ב' הדינים הנ"ל, בתחילה כתב מצד הגברא שאסור לקבוע סעודה חוץ לסוכה, וזהו דינא דאוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה דוקא עראי ולא קבע. ואח"כ כתב מצד הסוכה וזהו שכתב מיבעי לן לשוויה לסוכה קבע.

ובזה יתבאר דברי הרמב"ם הנ"ל, שבהלכה ה' דן הרמב"ם מצד הסוכה שתהיה עיקר קביעותו בה, וזהו שכתב הרמב"ם שיעשה את ביתו עראי וסוכתו קבע, ויקבע את עיקר אכילתו ושתיתו ושנתו בסוכה, וכתב שיהא אוכל ושותה ודר כל ז' הימים, היינו

שקביעות אכילתו ושתיתו ודירתו תהא שם, וכן הזכיר את הדין שיעלה את הכלים הנאים לסוכה, שענין כל אלו הדברים הוא עשיית הסוכה כעיקר דירתו. (ולכן צריך לעשות את ביתו עראי, דבלא"ה יש לו ב' דירות ואין הסוכה עיקר דירתו). ומ"מ עדיין אפשר שאם יאכל פעם אחת חוץ לסוכה אין חיסרון בקביעות הסוכה, כיון שעדיין עיקר קביעותו בסוכה, ולזה הוסיף הרמב"ם בהלכה ו' שעדיין יש דין על הגברא שהוא מחויב לאכול בסוכה מלבד הדין שיקבע את הסוכה כעיקר דירתו, והוא הדין השני הנ"ל.

ולכן בהלכה ה' כתב הרמב"ם ודר ולא כתב וישן דבהלכה זו השינה היא חלק מהדירה ואינה עומדת לעצמה וכללה הרמב"ם במש"כ ודר בסוכה. משא"כ בהלכה ו' שדן הרמב"ם מה הגברא חייב לעשות בסוכה, הזכיר הרמב"ם את השינה שהיא עומדת לעצמה כאכילה. וכן הזכיר את החומרא של שתיית המים שהיא שייכת מצד הגברא.

וברי"צ גיאת הלכות סוכה עמוד קכ"א כתב 'ונשאל מרב הא"י, נהגו לעשות סוכה בבית הכנסת, מי שאין לו מקום לעשות סוכה, או מי שאין ידו משגת, או שלא היה לו לעשותה, נכנס ויושב בה ויוצא בה ידי חובתו ומברך לא. והשיב הלא אתה יודע שחייב אדם לישב בסוכה כל ז' [כעין] תדורו, (היכול) [היכול] לדור בבית הכנסת ולאכול ולישן שם ודאי נכנס ויושב בה מברך, אבל כל ידי חובה לא יצא. ושאתה אומר אין ידו משגת הלא מחצלת קנים שתקן ראש מדינה או קנים שסכך בהן דיו, ואם ודאי אי אפשר לו אפילו כן מה יעשה. ובבגדאד עושין בבתי כנסיות שלהן סוכות וכן מנהג ישראל, ואפילו במקדש כתוב איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית ה'. והובא גם בספר המנהגי עמוד ש"ע.

ובספר המנהגי שם עמוד ש"ב כתב 'למדנו מתוך תשובה של רבינו הא"י שהמנהג שעושין בספרד סוכה בחצר בית הכנסת, ונכנסים ויושבין שם רוב הקהל ומברכים לישב בסוכה בישיבה בעלמא יפה הם עושים, אבל כל ידי חובתו לא יצאו כי הסוכה היא תמורת דירתו שלכל השנה, לישב בה, ולטייל בתוכה, ולאכול, ולשתות ולישן, ולשנות בה, ואין עושין אלא ישיבה בעלמא. ומבואר שהם ב' דינים נפרדים, ובישיבתם קיימו את החיוב על הגברא לישב בסוכה, ומ"מ ביטלו את הדין לעשות סוכתו קבע וכנ"ל.

ד. אמנם מדברי רש"י והמאירי שכתבו שהסיבה שאינו יכול לסתור סוכתו היא שמא יצטרך לאכול שם, ולא מצד הסוכה, מוכרח דס"ל שאין כאן ב' הלכות, רק הכל הוא מצד הגברא שהוא מחויב לקבוע את אכילתו ושתיתו בסוכה. וכל אכילה של קביעות שנעשית חוץ לסוכה היא סתירה לזה, וכן מה שצריך להעלות את כליו לסוכה, אף זה כדי שדיווריו ואכילתו בסוכה יהיו יותר של קביעות, ולא מצד הסוכה שצריך שהיא תהיה דירתו. ולדבריו אף אדם שאין לו סוכה כלל מקיים את הקביעות כל שהוא קובע עצמו שיהיו דיווריו בסוכה וכל אכילתו ושתיתו נעשים בסוכה.

ורש"י אזיל לטעמיה, דהנה ברש"י כ"ח ב' שכתב על מה שאמרה המשנה כל ז' הימים עושה אדם את סוכתו קבע 'להיות כל עיקר דירתו בה'. הרי שאף מה שאמרה המשנה שצריך לעשות סוכה קבע, פירש שהוא מצד הגברא ולא מצד הסוכה.

אמנם הרמב"ם בפיה"מ פ"ב מ"ט כתב 'כל ז' הימים אדם עושה סוכתו קבע, ענין קבע הוא עיקר ועמוד, והוא שיעלה כליו הנאים לסוכה ... וישים ביתו כמו בית השימוש, והסוכה כמו בית הדירה.' ומבואר שהוא מצד הסוכה שתהיה עיקר קביעותו בה ואזיל לטעמיה.

ובפמ"ג במשבצות תרל"ט א' כתב שלא יכסה את השלחן בביתו במפה, אלא את השלחן בסוכה. וכן הוא בחיי אדם קמ"ז ב' שכתב 'יציע המטה ויכסה השלחן בסוכה ולא בביתו, כדי להראות שאין זו דירתו.' ומקור הדברים הוא באליה רבה תרל"ט א' בשם הג"ה ספר המנהגים דיני לולב וסוכה אות קצ"ח שכתב 'כל ימי הסוכות קפיד [כעס] מהר"ר בענדיט על אותן שכסו את השלחן בבית החורף, כי אמר דווקא בסוכה יהא מכוסה כשבת ויו"ט ולא בבית החורף, כי ביתו עראי וסוכתו קבע.' הרי שכל שביתו קבוע יש חיסרון בקביעות בסוכתו.

עוד מצינו דאולי לטעמיהו, דהנה במתני' שם איתא, ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות, ופרש"י 'מאימתי מותר לפנות הימנה ולירד', והיינו שלפנות קאי אגברא אימתי מותר לפנות ולצאת מן הסוכה. אכן הרא"ש סי' י"ח ור' יונתן פירשו דקאי על הכלים שבסוכתו מאימתי מותר לפנות. ונראה דהראשונים שפירשו דקאי על הכלים הוא משום דס"ל שהוא חיסרון בסוכה וצריך היתר גם לפנות את הכלים, משא"כ רש"י דס"ל שכל הנידון הוא על הגברא ואין נידון מצד הסוכה פירש דקאי על הגברא מאימתי מותר לפנות ולצאת מסוכתו.

והרמב"ם פ"ו ה"י כתב 'ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית, מאימתי מותר לפנות, משירדו לתוך הסוכה טפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסד, אפילו תבשיל של פול.' וכן הוא בשו"ע תרל"ט ה'. ולשונו צ"ב, מהו שכתב הרי זה נכנס לתוך הבית, ורק אח"כ כתב את השיעור של הזמן.

ולהנ"ל הוא מבואר דס"ל לרמב"ם שכבר מיד בשעת הגשמים יכול להיכנס לביתו, ומצד הגביר אין חיסרון בזה דכל שהגשמים מפריעים לו יכול מיד להיכנס. וכל הנידון הוא רק מאימתי מותר לפנות את כליו, ועלה כתב הרמב"ם שהשיעור הוא משיפסד התבשיל. והוא משום שאדם לא מפקיע את דיורו בשיעור מועט של גשמים אלא עד הזמן שלא מיתדר ליה והם הב' הדינים הנ"ל. ושיעור אנינות הדעת הוא על הדיורים בסוכה, שאדם אנין דעת אינו קובע עצמו לדור במקום דלא מיתדר ליה אפי' זמן מועט, ואזיל לטעמיה.

[ולפי"ז יש לדון עוד בדברי הרמ"א תר"מ ד' גבי מצטער, ובדברי הרמב"ם פרק ו' הלכה א', ואכמ"ל].

ואפשר שהמקור לב' הדינים הוא מלשון הכתוב (ויקרא כ"ג) 'בסוכות תשבו ז' ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות', וצ"ב הכפילות. (וכבר עמד בזה בר"ח פלטיאל שם). ולהנ"ל אפשר שהדין הראשון הוא מצד הסוכה שהיא ביתו, וזהו בסוכות תשבו ז' ימים, והשני הוא על הגביר וזהו כל האזרח בישראל.

## היסח הדעת בברכת לישוב בסוכה

### הרב מרדכי דוד איתמר

יש לדון בהא דמבואר לענין ציצית שאם נפלה טליתו צריך לברך, דהוה היסח הדעת במה שנתבטלה ממנו מצותו, אע"ג דאם הוריד טליתו אפי"צ לברך שנית כל שלא הפסיק הפסק אחר שנחשב היסח הדעת. - האם כך הוא הדין גם בסוכה, כגון שנפלה הסוכה כשהוא עדיין יושב בה, שיצטרך לברך שוב לישוב בסוכה אחר שיבנה אותה, אפי' מיד. וה"ה אם רק עף הסכך מעל המקום שיושב שם. [ואם נשארה רק רגלו במקום המסוכך כדי, י"ל דמדי להא דמבואר בטלית שם שאם נשאר עליו חלק קטן מהטלית, אף שאינו ראוי לברך עליו, דעת השו"ע בסי' ח' סט"ו דמ"מ לא נתבטל ממנו לגמרי המצוה ואינו מברך שנית, א"כ ה"ה כאן. ואמנם במשנ"ב שם הביא שהאחרונים חלקו על השו"ע בזה].

ודנו בזה במעשה שהיה באחד שישב בסוכה ובאו אורחים ונכנס פנימה למקום שהיה מעל הסכך מנוע של מזגן, והעירו לו ומיד חזר למקום הכשר. ודנו בזה האם יצטרך לברך שנית, דהרי יצא בטעות ואונס מהסוכה. ולכאורה בפשוטו כן הוא לדינא.

ואולי מכיון שהוא יושב בין דפנות הסוכה, חשיב גם בזה כמו שנשאר עליו חלק מהטלית קטן שאינו מחייב ברכה, דאפ"ה אינו מברך שוב לדעת השו"ע הנ"ל, דמ"מ אין כאן היסח הדעת גמור מהמצוה. וצ"ע.

## האם בטיול יש פטור מסוכה מדין 'הולכי דרכים'

### הרב מרדכי שלום גליק

[א]. איתא בגמרא פרק 'הישן' (סוכה כו.) שהולכי דרכים (אפי' לדבר הרשות) פטורים מן הסוכה. וכן נפסק בטור ושו"ע תרמ"ח.

והטעם ביאר רש"י (סוכה כו. ד"ה 'הולכי דרכים ביום') וז"ל: דכתיב בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו, כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה, כך כל ימות החג שאינו יום טוב לא הצריכו הכתוב לנמנע.

וכן כתב המשנ"ב (תרמ"ח, ס"ק לט) וז"ל: הולכי דרכים וכו', ד'תשבו כעין תדורו' אמר רחמנא, וידוע כשאדם דר בביתו בשאר ימות השנה אינו נמנע מלנסוע לאיזה ענין ומניח את ביתו, וכן ה"ה בסוכה. עכ"ל.

ולפי"ז העוזבים את סוכתם בחג והולכים לטיול של תענוג, לכא' פטורים מסוכה, ויכולים לישן ולאכול באויר הפתוח כדרך היוצאים לטיול כל השנה,

דהם הרי הולכי דרכים, והסברא דפטור הולכי דרכים שייכת גם בכה"ג, דכך יש דרך כל השנה שעוזב את ביתו והולך לטיול.

ויש לדעת דפטור דהולכי דרכים אינו היתר כ'אונס' וכדומה, דאינו מחמת דוחק או צורך, אלא כך היא צורת המצוה, 'תשבו כעין תדורו', היינו לשבת בסוכה באותו אופן שדריים בבית, ממילא ההיתר ללכת לטיול הוא לכתחילה.

[ב]. והג"ר משה פיינשטיין ז"ל כתב בתשובה באגר"מ (או"ח ח"ג סי' צג, אבה"ע ח"ד סי' לב אות ח), וז"ל בקיצור (באו"ח שם): ש'לצאת לטיול ולתענוג בעלמא למקום שלא יהיה לו סוכה, מסתבר לענ"ד שאסור, דהולכי דרכים שאיתא בסוכה דף כ"ו כשהוא לדבר הרשות שפטורין עכ"פ ביום, הוא כשהולכין למסחר וכיוצא שהוא צורך ממש, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך" חייב. עכ"ל.

ולכא' קשה, מאי נפק"מ האם הוי 'צורך ממש', וצורך "לכל אדם שבשביל זה היה צריך לצאת", או שהוי רק "טיול ותענוג בעלמא שאין לזה שום צורך", סוף סוף כל

השנה אנשים יוצאים מביתם לצורך זה, א"כ לכא' שייך הפטור ד'תשבו כעין תדורו' בהולכי טיול כמו בשאר הולכי דרכים, וכו"ל.

וכן מובא בספר "הערות" [דברי הגריש"א בשיעורו] (סוכה כו.), שהג"ר י"ש אלישיב ז"ל הביא בשיעורו את דברי האגר"מ, ואמר שהוא חידוש גדול, והקשה עליו קושיא זו.

(ז"ל ספר 'הערות': הנה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגר"מ יצא בחידוש גדול ד... הולכי דרכים היוצאים לטיול בעלמא אינם פטורים מן הסוכה, ולכא' דבריו אינם מובנים, דמ"מ כיון דהיום הדרך הוא לצאת לטיול א"כ מאי גרע מסחורה דכיון דהוה דרכו הוה בכלל תשבו כעין תדורו ופטור מהסוכה. עכ"ל).

והנה מהא דכתב רש"י מלכת בדרך בסחורה לכא' משמע כאגרות משה, (ויבואר להלן).

[ג]. והאגר"מ הוסיף שם וז"ל: והגע עצמך אדם שיש הרבה פעמים שישן בחצרו תחת כפת השמים משום שנהנה בזה יותר מבבית וכי יפטר מסוכה משום שמביתו יצא בשביל זה. עכ"ל.

ולכאורה אה"נ, שיהיה פטור, דהוי כעין פטור דהולכי דרכים, ד'תשבו כעין תדורו', וכך הדיור שלו, שלפעמים עוזב את ביתו וישן מחוץ לבית בחצרו.

אמנם נראה לכא' (בהרגשה ומושלך ראשון) שחידוש וקצת תמוה לומר שפטור, ושיש מקום בכה"ג לחייב בסוכה וכאגר"מ. ויש להתבונן מדוע - והאם באמת - שונה מהולכי דרכים, ויחוייב בסוכה, [וא"כ אולי לפי"ז תבואר שיטת האגר"מ, שגם טיול לתענוג שונה מהולכי דרכים ויחייב].

עוד יש להתבונן, באופן שמלבד שרגיל לפעמים לישון בחצירו, רגיל גם לאכול בחצירו לפעמים, (וכן שאר עיסוקים), האם יפטר גם מלאכול ויוכל בכל חג הסוכות לאכול ולישון שלא בסוכה אלא בחצירו.

עוד יש לדון באדם שאין לו בית כלל, ודר בחוץ, האם יפטר מסוכה כיון ש'תשבו כעין תדורו', וכך דרכו כל השנה,

(ואפשר לומר שכל הפטור ד'תשבו כעין תדורו', רק אם יש לו בית, ולפעמים מחוץ לביתו, ולא באין לו בית כלל,

ולכא' יש לדחות דמה בכך שאין לו בית כלל, סוף סוף כך דרכו כך תמיד לדור בחוץ ו'תשבו כעין תדורו'.

ועוד, דמה נימא באדם דכן יש לו בית, אבל רוב הזמן אינו בבית, ומצוי [כל השנה] ששבו שלם אינו בביתו אלא בחוץ, האם גם בסוכות יפטר לגמרי מסוכה. [ואולי אה"נ שיפטר, אבל נראה לכא' מחודש].

[ד]. נראה שלא יפטר מסוכה, ולמרות שכל השנה הוא גר תמיד בחוץ, אעפ"כ כן בחג הסוכות חייב לדור בסוכה.

והטעם, ד'תשבו כעין תדורו' היינו באופן שדר כל השנה, והמחוסר בית אין ההגדרה (האמיתית) שהוא דר בחוץ כל השנה, אלא אינו דר כלל, דלדור היינו שדר בדירה, באיזה בית, קיתון.

ו'תשבו כעין תדורו', ולא תשבו כעין לא תדורו.

משא"כ בהולכי דרכים, הם דרים, אלא שכעת עזבו את דירתם, אמנם גם עכשיו שהם בדרך הם אנשים שדריים, דהם דרים בביתם, אלא שכעת יצאו ממנו.

ומעתה יש לדון, דיתכן דגם באופן הנ"ל שיש לו בית, רק רגיל הרבה להעדר מביתו ולהיות בחוץ, אין ההגדרה שכך דר באופן שחלק מהזמן הולך [כהולכי דרכים], אלא בזמן שאינו בבית אינו דר כלל, ולכן יהיה חייב בסוכה.

עוד יתכן, שגם באופן הנ"ל ב'אדם שיש הרבה פעמים שישן בחצרו' (לשון האגר"מ), אולי גם שייך לומר שכשבחצרו אינו דר.

[ה]. מעתה יש לדעת, מתי אמרינן שדר בביתו, ורק עכשיו יצא, ופטור מסוכה ד'תשבו כעין תדורו', ומתי אמרינן שלא דר כשיצא, ויחייב בסוכה, ומדוע בהולכי דרכים אמרינן שדר, ובמי שיוצא מביתו לשהות בחוץ אמרינן שלא דר,

ומה החילוק ומה היא ההגדרה, שלפיהם נדע על כל אופן האם הוי אופן דיורים וא"כ שייך ע"ז 'תשבו כעין תדורו', או נחשב שאינו דר.

ואפשר לומר בב' מהלכים:

1. יציאה שהיא דרך לצאת לכך מביתו, [גם באנשים רגילים שיש להם בית, ואעפ"כ יוצאים לדברים שונים], הוי בכלל דינא ד'תשבו כעין תדורו', דהרי הם אנשים שכן דרים, ואעפ"כ יוצאים לצרכים אלו,

משא"כ ביוצא לדבר שאין דרך הדריים לצאת לזה, [אינו נחשב שדר ורק יצא, אלא] נחשב שבזמן זה שיצא אינו דר.



תשובות) ש"בדאי עליו ... לא להפקיע את עצמו מן המצות". [יתכן שכל סיבה מד' סיבות אלו מספיקה בפנ"ע להחמיר, ופשיטא בהצטרף כולם]].

## בניית סוכה בשטחי ציבור ובמעברים

### הרב חיים דיאמנט

מצוי הדבר בשכונתנו המעטירה, שהשבילים והמעברים בין הבנינים משמשים לשטחי בניית הסוכות, ויש להעיר בזה כמה הערות למעשה.

הנה שיטת המ"א שאסור לברך ברכת 'לישב בסוכה' כשבונה את סוכתו על רשות הרבים באופן שהרבים מקפידים על סוכתו, והמברך הרי"ז ברכה לבטלה, ונראה לדון בזה בג' אנפי.

א. כתבו הפוסקים שצריך להשאיר לרבים מעבר לשימוש נח וסביר, ולכן בזמנינו צריך להשאיר מעבר לכה"פ ברוחב של עגלת תאומים וכדו'. ומעתה נראה באופן שהשאיר מעבר צר מהנצרך, יש לדון אם כל סוכתו נפסלת בכך או רק הרוחב שמפריע למעבר רק הוא נפסל. [דוגמא לדבר על דרך משל צריך להשאיר כמטר רוחב למעבר והשאיר רק 50 ס"מ יש לדון אם רק 50 ס"מ נפסלים מסוכתו או שכל סוכתו פסולה].

ואי נימא שרק חלק מסוכתו פסולה יש לדון אם בעל הסוכה יכול לבחור את החלק הגזול כל יום בחלק אחר של הסוכה או שאנו פוסלים רק מקום אחד לפי שימוש הראשון בסוכה.

ב. גם באופן ששכנים מסכימים לשכן לחסום חלק מהמעבר הרגיל מ"מ הרגילות היא להסכים לבנות את הסוכה בזמן סביר לפי ההכרח, ולכן נראה שאם בנה סוכתו בזמן מוקדם מהרגיל כגון 'שלושים יום קודם החג' השכנים מקפידים בכך וכיון שהסוכה נבנתה באיסור קודם החג, גם חג עצמו אינו יוצא יד"ח בסוכה זו [אא"כ פייס השכנים בקליות ואגוזים וכדו'].

ג. אם בנה סוכתו בהיתר והשאיר מקום רחב למעבר, ואח"כ בא שכן וחסם את המעבר הנותר נראה פשוט שאינו יוצא יד"ח אף שסוכתו נבנתה בהיתר דסוכ"ס הרבים מקפידים על המעבר שנחסם, ונידון זה אינו דומה לדינו חו"מ שדנים מי בא ראשון וכדו' אלא לפי הקפידא של הרבים בפועל וסוכ"ס רבים מקפידים. ושנה אחת אירע דבר בשכונתנו שבמעבר שנותר בבניית הסוכה נפל עץ וחסם את המעבר, ופשוט בכגון דא שבעל הסוכה צריך לדאוג לפנות את החסימה דסוכ"ס בלא סוכתו היה ניתן לעבור ברווח למרות נפילת העץ.

ראוי לברר את הדברים בדעת חכמי התורה ולומדי ביהמ"ד שליט"א ולא באתי אלא לעורר.

## סוכה במקום ציבורי

### הרב נתנאל ולדנברג

יש לעיין בדין הסוכות שבמקום ציבורי, באופן כזה שסתם אדם לא ישן בהן לעולם גם במקום הדחק, כגון הסוכה שבכותל או סוכות המסעדות שברחבת קניון רמות, והרי פסק הרמ"א (תרמ"ד) את דין היראים (סי' תכא) שהובא במרדכי (סוכה רמז תשמ), שהעושה סוכתו במקום שחושש מגנבים ולכן אינה ראויה לשינה, אף באכילה אינו יוצא בה.

בענין זה עמדו כמה מחברים, וראיתי מקום לשוב ולדון בדברים מפני מה שנתחדש בהם כדרכה של תורה.

והאמת שכבר הזהיר הלבוש (סוף סעיף ד) בכגון דא: "...מפני שהרבה בעלי בתים עושין סוכתן ברחובות ובשוקים במקום גלוי שאין ראוי לישן שם, וגם האכילה אין אוכלין שם בהשקט מפני העוברים והשבים, ואין חוששין, מפני שאינם יושנים שם אלא אוכלין שם בחפזון ויוצאין ממנה מיד, שלא יפה הם עושין ויש למחות בידם".

יש לדון בדבר מג' פנים:

אם דין היראים הוא בגברא או בחפצא.

באיזה אנשים נקבע שהסוכה 'אינה ראויה לשינה', האם בכל אדם לגופו, או ברוב אנשים, או בבעלים, ואולי סגי רק במקצת אנשים היכולים לישן בסוכה.

איזה דבר המפריע גורם להחשיב את הסוכה שהיא 'אינה ראויה לשינה', האם כל דבר, או דוקא דברים חריפים יותר.

נדון על הדברים לפי הסדר ובתמצות:

א. אם דין היראים הוא בגברא או בחפצא

והטעם, דדבר שדרך הדמים לצאת לזה, אינו סתירה לדיוורין, דהרי גם הדין יוצאין לצורך זה, א"כ כך היא דרך הדיוורין,

משא"כ דבר שאין דרך הדמים לעזוב את ביתם לזה, הוא סתירה לדיוורין, דמדוע לא הולך לשהות בחוץ, כיון דרוצה לדור, ומדוע לא אוכל / ישן בחצירו, כיון שרוצה לדור.

ממילא אדם שאין לו בית, בודאי לא שייך לומר שדרך הדמים כך. ואפי' אדם שיש לו בית, אבל יציאות שאין דרך לצאת לצורך זה, כגון ללא סיבה, דיוצא מביתו לתקופה ושוהה בחוץ, היינו שבזמן זה לא דר.

2. יציאה שהיא צורך ללצאת לכך מביתו, הוי בכלל דינא ד'תשבו כעין תדורו', נחשב שדר ורק יצא, ומה שלא צורך (כגון לתענוג) נחשב שבזמן זה אינו דר.

והסברא, דאם לצורך הרי יש סיבה שצריך לצאת, לכן אינה סתירה לדיוורין, דהוא דר, רק שיש לו צורך לצאת, משא"כ כשיצא לתענוג, החליט שיש לו יותר תענוג לא לדור בזמן זה.

ו. ומחוסר בית, לפי ב' האופנים חייב בסוכה, וה"ה אם יש לו בית ויוצא סתם להתגורר בחוץ, חייב בסוכה לפי ב' המהלכים הנ"ל, דאינו לא דרך ולא צורך.

נפק"מ בין ב' המהלכים, בטיולים לתענוג, דלמהלך א' פטור מסוכה, דסוף סוף הוי דרך הדמים לצאת לטיול לתענוג, ולמהלך ב' חייב בסוכה, דאין זה צורך, אלא הוא תענוג בעלמא, תענוגות שחיפשו להם בני האדם.

ונראה דבזה נחלקו, דהאגר"מ סובר כאופן ה', ולכן מחייב הולכי טיולים לתענוג, בסוכה, דאינו צורך.

והגריש"א שתמה עליו, פשיטא לו כאופן ה' שתלוי בדרך, וא"כ גם טיולים הם דרך, וכלשון בספר 'הערות': מ"מ כיון דהיום הדרך הוא לצאת לטיול א"כ מאי גרע מסחורה דכיון דהוה דרכו הוה בכלל תשבו כעין תדורו ופטור מהסוכה. עכ"ל.

ו'אדם שיש הרבה פעמים שישן בחצרו תחת כפת השמים משום שנהנה בזה יותר מבבית" (לשון האגר"מ) לאגר"מ פשיטא שנחשב שרגיל לפעמים לא לדור, כיון דאינו צורך, רק "שנהנה בזה יותר מבבית", ומה שנהנה יותר אינו צורך, ולמהלך 1 יש לדון האם חייב בסוכה, היינו האם נחשב דרך.

### במש"כ רש"י דרך "סחורה"

ז. ובענין מה שכתב רש"י "בדרך סחורה", הנה לאגר"מ ודאי שפיר, שרק בכה"ג שהם צורך, ולא בהולכי דרכים לתענוג.

וגם לשיטת ספר 'הערות הגריש"א', הרי התבאר דפטור רק אם הוא דרך, לכן כתב רש"י סחורה, שהוא דרך, וה"ה טיול לתענוג פטור, כיון שהוא דרך.

(כלומר, דהרי גם מהלך ב' [שיטת הגריש"א], וגם מהלך ג' [שיטת האגר"מ] מודים שיש הגבלה להיתר יוצא לדרך, שרק מי שנחשב יוצא ולא מי שאינו דר, לכן לשניהם שפיר הא שכתב רש"י לכת בדרך בסחורה, לאפוקי אם אינו דרך / צורך מטבע העולם, שא"כ נחשב שאינו דר כלל).

(ובספר 'הערות' כתוב בזה הלשון: ונראה דמש"כ הולכי בדרך סחורה לא בא לאפוקי הולכים בטיול בעלמא והא דנקיט סחורה לאו דוקא נקט, ועוד דהרי הראשונים לא פירשו כן כלל אלא סתמו. ע"כ.

ואולי מש"כ "לאו דוקא" כוונתו לא בדוקא בדבר שהוא צורך כסחורה [וא"כ טיול לתענוג חייב בסוכה] אלא די בדבר שהוא דרך כסחורה [ולכן גם טיול לתענוג פטור].

ח. ולפי"ז גם לדעת האגר"מ, באופן שהטיול הוי לצורך, היינו שאינו לתענוג בעלמא, אלא כגון שנחץ לצורך מנוחה מעמלו, ל'התאורר' ו'להתרענן', כדי שיוכל להמשיך ב'כוחות מחודשים', צורך לבריאות איתנה לנפשו ורוחו, יהיה פטור מסוכה, דאינו לתענוג, אלא צורך.

(אלא שבהרבה מקרים יהיה קשה לדעת בוודאות ולהגדיר האם הוי לצורך או לתענוג בעלמא).

וכן מבואר באגר"מ חלק אבה"ע (ח"ד סי' לב אות ח), דכתב וז"ל בקיצור: אחד מחו"ל שבא על זמן קצר לא"י שכל טירחא הגדולה והוצאה הגדולה היתה בשביל שרוצה לראות כל א"י, אולי אצלו הוא צורך ממש לא ענין טיול והנאה בעלמא, שלכן לזה מסתבר שמותר אם אינו יכול להיות עוד איזה ימים בשביל הטיול, שאיכא דברים שרוצין האינשי לראות. עכ"ל בקיצור.

(לענין למעשה לכא' יש להחמיר, 1. רמ"פ אוסר, וגם רש"א אוסר (ספר "הסוכה" [ויספיש] עיי"ש במכתב רש"י בראש הספר שמאשר את הפסקים שהובאו בשמו, הליכות שלמה (כא), 2. ועוד דמי יימר שמה שמוא מריש"א בספר 'הערות' פסק כך גם למעשה לקולא, 3. ועוד, דהוא דאורייתא. 4. ועוד, דריש"א עצמו כתב בתשובה (קובץ

הבכורי יעקב (תרמ"ב), וקדמו בזה השואל בשו"ת מים רבים (ח"א סי' נד), סוברים שדין היראים הוא בגברא ולא החפצא של הסוכה, שלאדם צריך להיות סוכה אחת הראויה לשינה, אבל כשיש לו כזו, ממילא לא אכפ"ל באכילתו בסוכה אחרת שאינה ראויה לשינה.

אבל בדברי היראים עצמו מבואר להדיא שזהו דין בחפצא של הסוכה שעליה להיות ראויה לשינה, שכן לשונו: "דהא כעין תדורו בעינן, והאי לא הוי כעין תדורו כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתיה ושינה בלא צער, ומתחילה לא היא סוכה כיון דלצער קיימא", וכן כתב לדחות בשו"ת מים רבים שם ובשו"ת זרע אמת (ח"א סי' צא בסופו), וראה בזרע אמת עוד הוכחות לזה.

יצא שדין היראים הוא פסול בחפצא של הסוכה.

אמנם הביאור אינו כפשוטו שסוכה שאינה ראויה לשינה אינה סוכה, אלא דוקא כשבשעת העשייה נהג שלא כהוגן במה שהעמידה באופן שאינה ראויה לשינה (כגון שיכל להעמידה במקום אחר), והסברא היא שסוכה היא מקום המיועד למנוחה לכל צרכיו - כבית, ואם העמידה שלא כהוגן באופן שאינה ראויה לשינה, יוצא שהועמדה לצער ולא למנוחה, שלפי התנאים שהיו בשעת העשייה נקבע למה הועמדה הסוכה [נתבארה והוכחה הגדרה זו בגליון רוממות של חג סוכות הקודם].

על כל פנים כיון שהוא פסול בחפצא של הסוכה שתעשה באופן שהיא מתאימה לשינה, אין להקל משום סוכה אחרת שיש לו.

### ב. באיזה אנשים נקבע שהסוכה 'אינה ראויה לשינה'

בשו"ת זרע אמת מסיק שדין היראים הוא דוקא כאשר הסוכה אינה ראויה לישן לאף אדם, כמו שמדבר היראים בציור שיש אימה של גנבים, אבל כל שיש אפילו מעט אנשים שיכולים לישן בה, אינה בכלל 'סוכה שאינה ראויה לשינה'.

לפי זה יש להקל בהרבה סוכות במקומות ציבוריים, בגוונא שיש מעט אנשים שאין להם מניעה מלישן שם [ויל"ע אם סגי בחסר בית (הוימלס) שמבחינתו ישן בכל מקום שהוא].

אמנם בט"ז (ס"ק ז) ומג"א (ס"ק ח) מוכח דלא סגי במה שהסוכה ראויה לשינה לאנשים אחרים [מקושייתם באדם שאינו ישן בסוכה כיון שאינו יכול לישן בה עם אשתו, למה לא תפסל לגמרי מדין היראים].

אמנם עדיין יש לדון האם הגדרת 'סוכה שאינה ראויה לשינה' תלויה ברוב האנשים, או בבעלים, או בכל אדם לגופו.

מדברי האחרונים נראה מקורות לכל אחת מהאפשרויות מהנ"ל, אמנם כדי להעמיד כראוי את היוצא מדבריהם יש צורך להאריך מעט בדברים מורכבים שאין מקומם ביריעה זו, לכן אעמיד את המסקנה העולה, והרוצה להרחיב יכול לפנות אלי ואשלח את הדברים המלאים.

בשער הציון (תרמ"א) מבואר שהדין תלוי בסתם אדם (ברוב אנשים), ולדבריו יש בזה דין של 'בטלה דעתו אצל כל אדם'.

בדעת הגהר שלום (סי' תרמ) ופרי מגדים (שם מש"ז ה), מבואר בשעה"צ שלמד בדבריהם שהדין תלוי בכל אדם שבא לצאת לסוכה.

אבל י"ל בדבריהם שהדין תלוי בבעלים של הסוכה דוקא [דעפי"ז מיושבות קושיות השעה"צ על דבריהם], והדבר מסתבר עפ"משינ"ל לעיל שההגדרה ביראים היא שהפסול בסוכה הוא כיון 'שהועמדה במקום צער' שלא כהוגן, א"כ הדבר תלוי בבעלים באופן שהעמידה.

נהדר לדין לסוכה במקום ציבורי, לזרע אמת שסגי במה שמקצת אנשים יכולים לישן בה, א"כ לכאורה יש להכשיר רוב הסוכות שבמקומות ציבוריים.

אבל מדברי הרבה אחרונים מבואר לא כן, ולדבריהם, אם נאמר שהדין תלוי בכל אדם לגופו, אז רק לאדם שיכול לישן בה, הסוכה כשרה לאכילה.

[אם נאמר שהדין תלוי בבעלים של הסוכה, יש לדון איך להסתכל על סוכה ציבורית שאין לה בעלים כסוכת הכותל, או בסוכה שהבעלים אינו שומתומ"צ ואינו בתורת לברר אצלו כיצד ינהג לענין שינה בסוכה זו].

ואם נאמר שהדין תלוי ברוב אנשים, שכן דעת המשנה ברורה, אז לכאורה הסוכה פסולה.

### ג. איזה דבר המפריע מחשיב את הסוכה כ'אינה ראויה לשינה'

נקודה נוספת לדון היא שאפשר שבדין היראים סוכה אינה נחשבת כ'אינה ראויה לשינה', אלא כאשר הסוכה מופקעת משינה מחמת דבר חיובי הרובץ עליה, כגנבים העשויים להכנס בה, או שאינה ראויה לדירת איש ואשתו, אבל לא מחמת אי נעימות בעלמא מעוברים ושבים.

ואף על פי שבלבוש הנ"ל שהובא בפתח הדברים, נראה להחמיר משום דין היראים גם כשהמניעה משינה היא רק מחמת אי נעימות, שכן כתב, שהסוכה עומדת "במקום גלוי שאין ראוי לישן שם", הרי שאין המניעה משום פחד אלא רק מחמת אי נעימות לישן במקום גלוי ונראה.

אבל המג"א (ס"ק ז) מביא את הלבוש: "שא"א לישן שם מחמת מורא הגנבים", ובביאור הלכה (ד"ה דמתיירא) מביא את המג"א ומוסיף: "שיזיקו לגופו", משמע שבאמת מדובר שיש פחד גנבים ולא סתם אי נעימות. וצ"ע היכן ראו כן בלבוש אבל עכ"פ כך הם מעתיקים את דבריו, ואין מקום להחמיר ביותר מזה.

בהגדרת הדברים, שמעתי מאחי הרה"ג שמואל, שדבר הפוסל את הסוכה ומגדירה לאינה ראויה לשינה, הוא רק דבר הנכנס לתוך הסוכה, כמו גנבים שיש חשש שיכנסו לתוך הסוכה, או חום וריח רע הבאים לתוך הסוכה, וכע"ז, אבל אי נעימות בעלמא מאנשים הנמצאים מחוץ לסוכה, אינה פוסלת את הסוכה, שהיא נחשבת למניעה חיצונית לסוכה אך לא חסרון בגוף הסוכה.

סיכום הדברים בסוכה העומדת במקום ציבורי שיש אי נוחות לישן בה, מה דינה לאכילה:

הבכורי יעקב סובר בדעת היראים שחסרון בסוכה שאינה ראויה לשינה הוא רק בגברא, ולכן מהני אם יש לו סוכה נוספת הראויה לשינה. אבל ביראים עצמו מבואר שהוא דין בחפצא של הסוכה שתהא ראויה לשינה, וכן הוכיחו האחרונים.

נחלקו אחרונים במי תלויה הגדרת 'סוכה שאינה ראויה לשינה', יש מקילים שסגי אם ראויה לשינה למקצת אנשים, אך לרוב האחרונים אין להקל עד כדי כך, ונחלקו אם ההגדרה תלויה ברובא דעלמא או בבעלים או בכל אדם לגופו.

במג"א ומשנ"ב נראה ש'סוכה שאינה ראויה לשינה' היינו רק באופן שיש מניעה החודרת לתוכה ומפקיעה אותה משינה, אבל אי נוחות בעלמא מדברים הנמצאים מחוץ לסוכה, אינה מגדירה את הסוכה כאינה ראויה לשינה.

## האם שייך לפטור אנשים מבוגרים משינה בסוכה

### הרב יצחק שבתי הכהן לנדא

ישנם רבים הטוענים כי משהגיעו אל סביבות גיל החמישים צער גדול עבורם הוא לישן שלא במיטתם וכ"ש כשצריך לישון ע"ג מזרונים המוטלים על גבי הקרקע, ובפרט כשיש בסוכה עוד כמה מבני וחתני והוא לא הסכין לזה כבר שנים רבות (לישן בחדר אחד עם כמה נפשות), ויש המתלוננים שאינם מצליחים להרדם בכה"ג או שישנים שינה טרופה. והשאלה היא האם יש מקום לפוטורם מצד הדין או שהנמנע מלישון בסוכה בכה"ג נידון כמבטל מצוות עשה דסוכה.

והנה ידועים דברי המרדכי בסוכה פרק שני שהובאו ברמ"א סי' תרלט סעיף ב' שעכשיו מקילים שלא לישן בסוכה מפני הצניעה, והרמ"א הוסיף טעם שני מפני שאין לו סוכה מיוחדת שיוכל לישן בה עם אשתו, ולא הווי תשבו כעין תדורו. ובמג"א שם כ' לבאר דהיינו משום דהווי מצטער - שאינו יכול להיות עימה (ע"י רוממות סוכות תשפג שכתבתי דכן משמע בלשון המג"א שבא לפרש את הרמ"א ולא לומר טעם חדש דהרי כל פטורא דמצטער הוא משום דבעינן תשבו כעין תדורו וכדכ' התוס' וע"ר בסוכה כו, וע"כ אמר הרמ"א שכיון שאין לו סוכה מיוחדת הווי מצטער ופטור. וזה דלא כמחה"ש שם שכ' שהוא טעם חדש). ובט"ז שם כ' טעם חדש מדוע מקילים העולם בזה והיינו משום שחייב אדם לשמח את אשתו ברגל והווי כשלוחי מצווה הפטורין מן הסוכה.

ומלשון הרמ"א שם "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצוות" חזינו שהמדקדקין היו מחמירים בזה שלא לסמוך על הסברות להתיר, וע"כ במג"א ס"ק ז' שמוכח מדבריו דהמדקדקין - דקדוקם היה בכך שדאגו להביא כרים וכסתות לסוכה שיגנו עליהם מהצניעה אבל בלא כרים וכסתות גם המדקדקין אין להם לישן בסוכה מדהוי הדיוט (והוב"ד במשנ"ב סימן קטן י"ז) וכדכ' הרמ"א בסעיף ז' שם דהנמנע מלצאת מסוכתו בזמן שמצטער הווי הדיוט ואינו מקבל שכר על זה. ומוכח שמעלתם של המדקדקים היא בטירחא הרבה שטורחים הם להביא אביזרים לסוכה שימנעו את הצער בסוכה. וכן משמע ברמ"א גופיה שכתב בסו"ד "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת" דמשמע שנית דהחומרא היא לטרוח ולעשות סוכה מיוחדת, אבל אם אין לו סוכה מיוחדת אפילו להמדקדקים אין לו לישן שם. ומשמע ברור דמה שכ' הרמ"א והפוס' ז"ל לבאר את מנהג העולם שהקילו בשינה בסוכה, היה זה למרות שהיתה קיימת אפשרות למנוע את הצער או ע"י הבאת כרים וכסתות או ע"י בניית סוכה מיוחדת (וכפי שבאמת עושים המדקדקים).

ולהאמור נראה דגם בעניינינו אלה הטוענים שצער הוא להם לישן בסוכה מהטעמים שהזכרנו לעיל, ודאי - הווי מצטער, ולא עוד אלא שאין לטעון עליהם שמחוייבים מדינא לבנות סוכה גדולה עם כמה חדרים, או שיבנה סוכה שתהיה רק עבורו, דכפי

והשיב שאף שבשניהם יש קיום מצוה דאורייתא, מ"מ מצות ציצית עדיפה כיון ששקולה כנגד כל המצוות, ואף שבסוכה יש מעלה שמקיים המצוה בכל גופו [וכידוע בשם הגר"א על הפס' 'זיהי בשלם סוכו'] בכ"ז מעלת כל המצוות כולם עדיף.

והעירו מדברי הפייט הנ"ל שמבואר שגם מצות סוכה שקולה כנגד כל המצוות.

והנה במטה לוי ביאר שכוונת הפייטן להא דאיתא בגמ' בריש ע"ז [ג]. שלעתיד לבא טוענים אומות העולם תנה לנו מראש ונעשנה וכו' אלא אעפ"כ מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה וכו' והקב"ה מקדיר עליהם חמה וכו"א מבעט בסוכתו וכו'.

ונמצא שהקב"ה בוחן אותם במצות סוכה שאם היו יכולים לעמוד בה היה מעלה עליהם כאילו קיימו את כל התורה כולה, וזהו שממשיך שם הפיוט 'כי לכל שומריה לא יאירע תקלה וכל בוגדיה לעתיד לבא לקח מהם קללה בלהט היום הבא קלונם מקלה וכו', עכ"ד.

והנה בתורת חיים למד שכל מי שמקיים מצות סוכה, שקולה מצות סוכה ככל המצוות, ואה"נ יכול היה להביא להם גם מצוות שבת מילה או ציצית שגם הם שקולים ככל המצוות, אלא שרצה לתת להם מצוה קלה שאין בה חסרון כ"ס, ובשבת כיון שיושב בטל יש בה חסרון כ"ס, וכן בציצית שהתכלת דמיה יקרים ויש טורח גדול לחזור אחריה, ובמילה יש צער גדול, אבל סוכה היא גם קלה וגם שקולה כנגד כל המצוות.

אמנם יתכן לומר שאין כוונת הפייט שכל מי שעושה סוכה, מצות הסוכה שמקיים שקול כנגד כל המצוות כמש"כ גבי ציצית. אלא ש'אל תהי מצות סוכה קלה בעיניך' [למרות שלשון הגמ' מצוה קלה יש לי] שהרי בה בוחן הקב"ה את אומות העולם, להראות שאין הם חפצים במצוות כלל. והיה זה רק מבחן להראות מיאוסם בכל המצוות.

וראה בבן יהוידע שם שביאר את המשך הגמ' בע"ז 'מיד כל אחד ואחד הולך ועושה סוכה בראש גגו' דלמאי נפק"מ היכן עשאוה וביאר שבא להודיע רעות ליבם שמעיקרא רצו לעשות את הסוכה במקום שיהיה להם פטור של מצטער, ולכן לא עשו את הסוכות בחצרותיהם, במקום שאין השמש והרוח שולט כ"כ, ובכוונה עשאוה בראש גג משום שליבם הרע מואס במצוות.

ולפי"ז י"ל במה שהעירו ע"ד האילת השחר, דבאמת יש חילוק בין מצות ציצית שהמקיימה שקול כמי שקיים את כל המצוות למצוות סוכה שאינה שקולה כנגד כל המצוות, אלא שרק בוחנים בה את הגויים לראות אם הם חפצים במצוות או מואסים בהם, וכלשון הפייט שם בהמשך וכל בוגדיה לעתיד לבא לקח מהם קללה, בלהט היום הבא קלונם מקלה'.

והנה בבאר היטב [תרלט סק"א] מביא בשם המהר"י וייל שהמקיים מצות סוכה כאילו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית.

ובאמת בנידון האילת השחר הנ"ל יש לדון איזה מעלה במצוות עדיפה אם שקולה כנגד כל המצוות, או מה שכאילו שותף לקב"ה במעשה בראשית, וצ"ע.

שראינו זהו עניין של המדקדקים - דלבנות סוכה גדולה עם כמה חדרים או סוכה שתהיה רק עבורו הוא בזמננו טירחא גדולה ביותר - לא פחות מהבאת כרים וכסתות - שלא אמרו הפוס' ז"ל שהנמנע מלהביאם מבטל את מצוות סוכה, רק אמרו שאינו מן המדקדקים. ואין זה דומה למי שלא בנה סוכה כלל שמחויב לבנות לעצמו סוכה דהכא הרי בנה סוכה על כל פרטיה ודקדוקיה, רק שבחלק של השינה הווי מצטער. ופשיטא שחייב אדם לעשות את חשבון נפשו עד כמה מתאמץ הוא במצוות התורה ולהשתדל כמידת יכולתו להיות מן המדקדקים במצוות, ואין הדבר צריך לפניהם.

ואין לטעון דא"כ הווי סוכה פסולה וכדכ' הרמ"א סי' תרמ סעיף ד' דסוכה שאינה ראויה לשינה אינו יוצא בה גם ידי אכילה, הכא שאני שראויה היא לבניו ולחתניו ולעוד רבים שאינם מפונקים בענין השינה, ובוזה לא שיכא דברי הרמ"א - דשפיר הווי סוכה הראויה לכל תשמישיה, ועי' שו"ת בית שערס או"ח סי' של"ז שכתב כן, עי"ש.

ובר מן דין כבר כתב הפמ"ג בסי' תרמ סעיף ד' (הובא במשנ"ב סק"ח) גבי הא דהקילו שלא לישן בסוכה מפני הצינה, שלא חשיבא סוכתם כסוכה שאינה ראויה לשינה כיון שראויה היא לכך אם יביא לשם כרים וכסתות (כהמדקדקים), וא"כ הכא נמי ראויה היא לשינה אם יישן שם לבדו.

ובמג"א (סי' תרלט ס"ח) כ' גבי הא דמקילין העולם שלא לישן בסוכה שהטעם הוא משום שהווי מצטער שאינו יכול לישן עם אשתו (וכדכ' לעיל), וכ' על זה דלא הווי סוכה שאינה ראויה לשינה כיון שראויה היא לשינה אם יישן שם לבדו (והוסיף שם לחדד דמ"מ פטור כיון שמצטער לישן לבדו), ומשמע מדבריו שכל שהסוכה מצד עצמה וכן מצד מיקומה ראויה היא לשינה אלא שהאדם יש לו צער לישן שם מצד עצמו, שפיר הווי סוכה הראויה לכל תשמישיה.

ולכשנמצי לומר זהו בדיוק נידון דין, שהאדם מצטער לישן שם מצד שקשה לו לשמוע את קולם של אחרים או לחוש את נשימותיהם או שמתבייש לישן בפני אחרים, דאף שמחד חשיב מצטער בזה וכהא דהמג"א שמצטער לישן בלא אשתו, מ"מ מאידך לא חשיבא סוכתו כאינה ראויה לשינה.

## שקולה סוכה כנגד כל המצוות

### הרב יצחק יהודה בולבין

ביוצרות ליום ב' של סוכות אומרים 'בל תהי מצות סוכה בעינך קלה כי כנגד כל מצוות דת חוקותיה שקולה'. ומבואר ששקולה מצות סוכה כנגד כל המצוות.

ועיין בספר נשמת חיים [אוצר הגר"ח ברלין] מביא ששאלוהו מה המקור לדברי הפייט, וכותב שלא ידע להשיבו, רק שאותיות 'סוכה' במילואם הוי גימטריה של רמ"ח שהם המ"ע שבתורה.

ובספר כאיל תערוג [הלכה הל' תפילה] לבעל האילת השחר הובא שנשאל במי שרגיל ללמוד בעודו בטליתו בבית הכנסת אחר התפילה, ואם יכנס לסוכה יהיה לו חם. האם עדיף להשאר בבית הכנסת עם הטלית או ללמוד בסוכה בלי טלית.

## עניני ד' מיתנים

### חומרת הגאונים בלולב שנפרדו עליו

#### הרב נתנאל ולדנבר

א. כתב המגיד משנה (סוכה ח ג): 'וכתבו קצת הגאונים ז"ל שמצוה מן המובחר ליטול לולב שאין עליו פרודות', כלומר שאע"פ שלולב שנפרדו עליו כשר (משנה סוכה כט ב), מ"מ מצוה מן המובחר ליטול לולב שאין עליו פרודים, והובא ברמ"א (תרומה א) להלכה.

אלא שנחלקו הרמ"א והט"ז עד כמה יש להחמיר בכך, שהרמ"א מביא את דברי המ"מ בשם הגאונים ומוסיף עליהם מילה: 'ומ"מ מצוה מן המובחר בלולב שאין עליו פרודות לגמרי', כלומר שאפילו נפרדו קצת מן השדרה, אינו ראוי לכתחילה, והט"ז (ס"ק ב) חולק, שדוקא כאשר העלים נוטים כלפי מטה יש להחמיר, ובמשנ"ב (ס"ק ג) מביא דברי האחרונים שמצדדים כהרמ"א.

ב. כל זה צריך ביאור, שבעיון במקור דברי הגאונים [באוצה"ג לסוכה לב ב אות סו, והובא בקיצור בס' המנהיג הל' לולב עמ' שפד], נראה שאין מקור לחומרא זו כלל.

דהנה במשנה איתא: 'נפרצו עליו פסול, נפרדו עליו כשר', ונחלקו הראשונים בביאור לולב שנפרצו עליו, נשנו בזה ה' נוסחאות, אך למעשה יש כאן ב' שיטות עיקריות:



לשיטתו ש'נחלקה התימות' הוא בכל עלה ועלה, עיי"ש], אבל בראב"ד (הל' לולב) מבואר שהכוונה היא שנתרחקו עלי הלולב זה מזה.

להלכה, כתב המ"מ והביאו הב"י, שב' השיטות אמת ובשתיהן נפסל הלולב, בין נתרחקו העלים הרבה מן השדרה, ובין נחלק כל עלה ועלה. [אמנם בשו"ע הובאה רק השיטה הראשונה].

ג. נחזור למה שפתחנו בו.

ברמ"א וט"ז ושאר אחרונים, מבואר שמחלוקתם היא אליבא דשיטת הרמב"ם וסיעתו, ש'נפרצו' הוא מן השדרה, ו'נפרדו' מן השדרה כשר, ובזה נחלקו עד כמה יש דין לכתחילה לקחת לולב שלא נפרדו עליו מן השדרה, האם אפילו נתרחקו מעט - רמ"א ושאר אחרונים, או רק כשנתרחקו הרבה באופן שאין עולים עמה - ט"ז.

אך בדברי הגאונים (באוצה"ג ובמנהיג שם) מפורש ששיטתם כהתוס' והראב"ד, שהדין של 'נפרצו' הולך כלפי עלי הלולב עצמם, שנפתחו ונחתך החלק המחובר מגבם, וב'נפרדו' רק נתרחקו העלים זה מזה, אך כל עלה בפני עצמו נשאר כפול ומתוים [ובמנהיג כתב בנוסח מעט אחר, שכאשר נחלקו כל עלי הלולב מלבד העלה האמצעי (הנקרא בלשוננו: התימות), הוא 'נפרדו' שכשר].

ועל זה כתבו שמ"מ מצוה מן המובחר ומנהיג ישראל, לקחת לולב שלא נפרדו עליו כלל.

יוצא שאין כל מקור מדבריהם להדר שלא לקחת לולב שנתרחקו העלים משדרתו, בין רב ובין מעט, שלדבריהם אין כאן דיון על השדרה כלל, אלא רק על העלים מצד עצמם.

[וכבר במ"מ נראה שהביא את הגאונים אליבא דשיטת הרמב"ם, וחומרם היא ביחס לריחוק העלים מן השדרה, וזה צ"ע].

ד. נראה שהתשובה לזה היא מציאותית, שמחלוקת הראשונים במציאות היא רק ב'נפרצו', שלרמב"ם וסיעתו הוא שנתרחקו מהשדרה, ולתוס' והראב"ד הוא שנחלקו העלים בעצמם.

אבל ב'נפרדו', לכו"ע המציאות היא אותה מציאות, כיון שטבע הלולב שכאשר הוא ממשיך לגדול, עליו מתחילים להתפתח, ואז יוצא שהם גם מתרחקים זה מזה, ובמקביל גם מתרחקים מן השדרה.

ולדברי הכל ב'נפרדו' מדובר על מצב זה שהעלים מתחילים להפרד אחד מהשני [וכן מבואר בלשון הרמב"ם: "נפרדו עליו זה מעל זה... כשר"]. ובזה, לתוס' והראב"ד הנידון מצד עצם פרידת העלים זה מזה, וקמ"ל שכשר, ולרמב"ם וסיעתו הנידון מצד שכשנפרדו העלים זה מזה, ממילא יוצא שכל הלולב נפתח ועליו נתרחקו במדת מה מן השדרה, וקמ"ל שכשר.

עכ"פ המציאות ב'נפרדו' היא אחת לכולם - שנפתחו העלים.

ממילא, אם כתבו הגאונים שיש להקפיד שלא יפרדו העלים זה מזה, הדבר נכון לכו"ע, שהוראתם אחת היא: לא לקחת לולב שהמשיך לגדול ועליו התחילו להפרד ולהתרחק זה מזה ומן השדרה.

ה. מעתה נראה שיש כאן הוכחה נגד שיטת הט"ז, הסובר שהקפידא ב'נפרדו' לכתחילה, היא רק כאשר העלים נוטים כלפי מטה ונתרחקו הרבה מן השדרה.

שהרי כל טענת הט"ז נגד הרמ"א היא שכיון ש'נפרצו' הוא מן השדרה, ממילא כל שהעלים עולים עם השדרה, לא אכפת לו כלל בפרידתם קצת זה מזה, ואפילו דין לכתחילה אין בזה, ולכן מבאר הט"ז שחומרת הגאונים היא דוקא באופן שהעלים נוטים מהשדרה כלפי מטה, והחידוש בדבריהם שאע"פ שבתחילתם עולים עם השדרה, לכתחילה לא יטול.

אך למשנ"ת הגאונים לא דיברו כלל ביחס לשדרה, אלא על העלים מצד עצמם, ועל כך אמרו שמצוה מן המובחר שלא יפרדו זה מזה, בלי שום שייכות למקומם ביחס לשדרה.

וזהו שכתב הרמ"א שלדברי הגאונים מצוה מן המובחר בלולב שאין עליו פרודים זה מזה 'לגמרי'.

## אתרוג שאין בו היתר אכילה לזמן

### הרב אברהם שלוסברג

כתב השו"ע בסי' תרמ"ט ה' כל אלו שאמרנו שהם פסולים וכו' ביו"ט הראשון בלבד, אבל בשאר ימים הכל כשר וכו'. והפיסול וכו' מפני שאותו אתרוג אסור באכילה וכו' בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול.

והנה יל"ע מה הדין באתרוג שאין לו היתר אכילה לזמן אבל לא לעולם - האם כיון שאינו ראוי לאכילה לזמן חשיב באתרוג האסור באכילה, או דילמא כיון שיש בו היתר אכילה לאחר זמן, חשיב גם באותו הזמן שאסור לאכול באתרוג שיש בו היתר אכילה.

והאריכו בזה האחרונים - דעת השער המלך [לולב ח' ב'] שיוצא בו יד"ח<sup>2</sup>, אך מדברי החת"ס והשער המשפט<sup>3</sup> מתבאר שנקטו שאף אתרוג שאין בו היתר אכילה לזמן פסול, אלא שנח' האם להתיר באתרוג שהוקצה למצוה דנוי סוכה, ונראה שכן הכרעת הביאור הלכה [תרל"ח ב'], שהביא את דברי החת"ס.

והנה הטושו"ע סי' תרנ"ה כתבו שגוי שהביא לולב לישראל מחוץ לתחום מותר ליטלו אפילו מי שהובא בשבילו, ומבואר שהטעם שאין בזה איסור הנאה ממלאכת הגוי שעשה עבור ישראל<sup>4</sup>, הוא משום דמצות לאו ליהנות נתנו.

ותמוה הא תינח שהנטילה עצמה שריא מפני שמצות לאו ליהנות נתנו, אבל אכתי לכאו' הא הוי אתרוג האסור באכילה, שהרי באכילה האתרוג בודאי אסור משום הנאה ממלאכת נכרי, וא"כ אמאי לא נפסל מצד שאין בו היתר אכילה, שהרי נתבאר מד' האחרונים הנ"ל שאפי' באינו אסור אלא לזמן חשיב אתרוג האסור באכילה, וא"כ אף שמותר למוצאי יו"ט, כיון שביי"ט אסור תמוה אמאי יוצא בו<sup>5</sup>. ונראה מד' האחרונים ז"ל שעמדו בזה, יעוי' בפמ"ג [מש"ז סק"ב] ובכורי יעקב שם, והו"ד בהערה<sup>6</sup>.

ונראה לדון ליישב בזה משום דהכא אין איסור האכילה שבאתרוג זה, אלא למי שהובא בשבילו, אבל לאחריו שרי. ובהקדם, שהנה הבכ"י [תרמ"ט סקט"ז] מסיק שכיון שמותר בהנאה לאחרים חשיב שפיר אתרוג הראוי לאכילה, אמנם יעוי' בביאור<sup>7</sup> [תרמ"ט ב' ד"ה או] שהביא שהפמ"ג נח' על הבכ"י וסבר שכל שאסור באכילה עליו אף שמותר באכילה לאחרים, חשיב שאין בו היתר אכילה<sup>8</sup>.

וא"כ צ"ע האם אכן אליבא דהפמ"ג יוצא יד"ח באתרוג שהביא נכרי מחוץ לתחום. והנה לכאו' היה מקום לחלק בין איסור דאו' לאיסור דרבנן, ונימא דאתרוג האסור באיסור דרבנן אכתי הוי כראוי לאכילה. מיהו בפשוטו זה אינו, שהרי מבואר בגמ' שהטעם דנקט' שאתרוג של דמאי כשר הוא משום דאי בעי מפיקר נכסיה והוי עני וחזי ליה, ומשמע דבלאו האי טעמא אסור אף שהוא איסור דרבנן<sup>9</sup>.

2 ויעוי' בחשק שלמה סוכה כ"ט ב' ומעילה י"ג ב' שהאריך בראיות לדבריו, וכבר משמע כן בר"ן בסוכה ל"ד ב' לגבי אתרוג של מע"ש בגבולין, ויעוי' עוד במהרש"א שפ ל"ה א'.  
3 בשו"ת סי' קפ"ד ובחי' בסוכה ל"ה (והאריך בזה בשו"ת מחנה חיים ח"ג סי' מ"ט), ושעמ"פ בשו"ת נחלת אבות סי' ג'.

4 שדינו שאסור בהנאה כמבואר בביצה כ"ד ב' ובטושו"ע סי' שכ"ה וסי' תקט"ו.  
5 והנה בטעם שכתב השו"ע שאתרוג שאסור באכילה פסול כל שבעה נח' האחרונים - הכפ"ת [ל"ד ב' ד"ה של ערלה] והבית מאיר ועוד הביאו מדברי הרמב"ם בפיה"מ שהטעם משום שנא' פרי עץ הדר, ופרי משמע שהוא ראוי לאכילה. אמנם המג"א [סק"ב] כתב שהטעם הוא משום שאינו נחשב לכס, ואף שבשאלו יוצא בשאר ימים וחזינו שאין בו דין מומן אין בו חסרון כל שבעה, מ"מ באופן שאין בו היתר אכילה חשיב פסול בגופו של אתרוג, ופסול בגופו של אתרוג פוסל כל שבעה. וכתב המג"א [וכ"כ התוס' בסוכה שם] שבלולב שאינו ראוי לאוכלו לא שייך לדרוש כן ואף אם אסור בהנאה, לכס קרינן ביה. והיינו שהדין של היתר אכילה אינו אלא באתרוג ולא בשאר מינים. והגר"א [סק"ב ח] הביא מהריטב"א והר"ן שהטעם הוא משום כתותי מכתת שיעוריה.

ונפ"מ בין ביאורי האחרונים מה הדין בלולב ושאר מינים - שלפי הכפ"ת ועמיה פשיטא שהוא דוקא באתרוג שנא' בו פרי, ובדברי המג"א נתפרש שהוא דין דוקא באתרוג שראוי לאכילה [וכ"כ ריהטת לשון השו"ע דמיייר דוקא באתרוג], אמנם לפי הגר"א הוא דין אף בלולב ושאר מינים.

אמנם נראה [וכבר עמד בזה הפמ"ג שם] שכל דברי המג"א הם בש' השו"ע אבל לא בש' הרמ"א - שכתב הרמ"א [תרמ"ט ב'] המודר הנאה מלולבו של חברו או מלולבו של עצמו אינו יוצא ביום ראשון דלא הוי שלכם. והלא לד' המג"א הנ"ל שבלולב כיון שהוא שלו אף שאין בו שימוש הנאה לכס קרינן ביה, א"כ אף במודר הנאה מלולב של עצמו מותר ליטלו אף ביום הראשון דמצות לאו ליהנות נתנו, ובאמת כ"ה בשו"ע יו"ד [רכ"א ד'], וע"כ שהרמ"א נקט שהביאור הוא ככפ"ת ועמיה או כהגר"א.

6 שדנו האם באתרוג יהיה אסור, והבכ"י העיר שמקור דברי הטושו"ע הוא מתשו' הרשב"א, והרשב"א מיייר שם בין בלולב בין באתרוג, והטושו"ע שהביאו את דבריו הביאו רק לולב ולא אתרוג, וצ"ע אם הוא מהטעם הנ"ל, שנח' עליו לדינא וסברו שאם אין בו היתר אכילה אינו יוצא בו יד"ח כמשנ"ת. ויעוי' עוד מש"כ בזה באמרי בינה [יו"ט סי' כ"א או ח"ח].

7 ויעוי' בפמ"ג להלן תרנ"ח סק"ב שסתר משנתו וכתב שכל שהוא ראוי לאכילה לשום אדם יצא יד"ח.

8 והנה לסברת הכפ"ת שהטעם משום שלא חשיב פרי, וכן לדעת הגר"א שהטעם הוא משום כתותי מכתת שיעוריה - לכאו' פשוט שכל זמן שראוי לאחרים חשיב פרי, ולא חשיב כתותי מכתת, וממילא מבואר שפיר אמאי יוצא יד"ח בכל הד' מינים שהביא מחוץ לתחום [וצ"ע שהביאור<sup>7</sup> [תרמ"ט ב' ד"ה אינו] נסתפק בזה בש' הגר"א מה הדין באסור על בעל האתרוג ואינו אסור לכל].

אמנם בדעת המג"א יתכן שצריך שלאותו אדם יהיה היתר אכילה כמבואר בדברי הפמ"ג, וא"כ צ"ע כיון שהיום אינו ראוי לאותו אדם שהובא בשבילו האין יוצא בו יד"ח דלא חשיב לכס.

אמנם מ"מ נראה להעמיד הדברים שיש לחלק בין האיסורים דרבנן, שאיסור דרבנן כדמאי הוא איסור בחפצא ולכן חשיב אינו ראוי באכילה, וה"ה באתרוג שהוקצה למצוה דגוי סוכה חשיב איסור בחפצא ואף שאיסורו מדרבנן, כיון שהחפצא אסורה חשיב אינו ראוי לאכילה, משא"כ איסור דרבנן כהנאה ממלאכת נכרי שאינו אסור אלא מחמת הזמן שהובא בו ואין איסורו אלא לזמן שהרי במוצי"ט מותר, ודאי ששייך לומר שחשיב באתרוג שיש בו היתר אכילה, שהרי האתרוג עצמו מותר באכילה, והאיסור שיש ליהנות ממנו אינו איסור בגופו.

ונמצא העולה מן הדברים חדא מתלת - או שדבר שמותר לאחר זמן - חשיב ראוי לאכילה כד' השער המלך, או שדבר שאינו אסור אלא לו אבל לאחריו שרי - חשיב ראוי לאכילה כמש"כ הבכ"י, או שדבר שאסור מדרבנן לזמן ואינו אסור לעולם - חשיב ראוי לאכילה.

## פסולי אתרוג בחוטמו בשאר ימים

### הרב מרדכי דוד איתמר

ידועה מחלוקת הראשונים בריש לולב הגזול אם כל הפסולים באתרוג יסודם משום שנאמר בתורה 'הדר' ואלו לאו הדר הם, או שיש מהם שפסולים משום הדר ויש שפסולים משום לקיחה תמה. ועפ"ז נחלקו גם אם פסולי הדר פסולים כל שבעה או רק ביו"ט ראשון, דהנה מבואר בגמ' דר"ח מטביל ונפיק ביה, ומבואר דחסר כשר בשאר ימים. והשתא, אם פסול חסר גם הוא משום דלא הוה הדר, א"כ מבואר דפסולי הדר כשרים בשאר ימים. אבל אם פסול חסר הוא משום דלא הוה לקיחה תמה, א"כ אין לנו ראייה משם להכשיר פסולי הדר בשאר ימים. עי"ש עוד בדבריהם. ודעה ראשונה היא דעת הרמב"ן והראב"ן והריטב"א והר"ן, ודעה שניה היא דעת רש"י ותוס' והרא"ש. [והנה הר"ן בדף י"ח הביא שיטת רש"י שחסר הוא משום לקיחה תמה ודן בדבריו, מ"מ מבואר שם בלשונו שכותב כן בדעת רש"י, וכדרכו.]

ועי' בנשמ"א שביאר בזה מה שנחלקו הראשונים לענין שיעור חסר אם הוא כאיסור או במשהו, דהראשונים שכתבו שהוא כאיסור, הם הם הראשונים שכתבו שפסולו הוא משום הדר, ובענין שיעור ניכר כדי לפסול הדרו של האתרוג. אבל הראשונים שפסלו חסר משום לקיחה תמה, פסלו חסר בכל שהוא, דאף כשאין ניכר כ"כ, מ"מ לאו לקיחה תמה.

עד"ז ביארו גם מש"כ בהלכות לולב להראב"ד לענין שאר הפסולים דאע"ג דכשרים בשאר ימים, מ"מ משום הידור מצוה יש לחזור אחר שלמים, דהיינו נמי לשיטתו, דגם הוא מכלל הראשונים שכל הפסולים משום הדר הם, א"כ אף שהכשירם בשאר ימים, מ"מ ודאי לאו הידור מצוה אית בהו. אבל להראשונים שחסר ודומיו משום לקיחה תמה הוא, אין לנו מקור לחדש דין לחזור אחר לקיחה תמה בשאר ימים, [אמנם אינו מוכרח כ"כ].

והנה במג"א ס' תרמ"ח סי"ב כתב, על מש"כ השו"ע שם דבחוטמו ולמעלה פסול חזוית וכל שינוי מראה בכל שהוא, - דמשמע דדוקא שינוי מראה פסול בחוטמו בכ"ש ולא שאר פסולים, אבל הר"ן פוסל גם בנסדק כ"ש בחוטמו, ולדידה, נסדק בחוטמו פסול כל שבעה דאי"ז הדר, וה"ה כל פסולי אתרוג, כ"כ הר"ן. והביאו המשנ"ב והביה"ל שם.

ולענין הלכה, עי"ש במשנ"ב וביה"ל דיש להחמיר בשאר פסולי הדר להחמיר בחוטמו במשהו, אבל א"צ להחמיר כשיטת הר"ן בשאר פסולים. ומ"מ לפמש"כ הגר"א דכל שפסולו ברובו, ה"ה פסול בחוטמו במשהו, א"כ לדידן דנסדק פסול ברובו, ה"ה דבחוטמו יש להחמיר ולפסול נסדק במשהו. ביאור הדברים, דהמשנ"ב מבאר בדעת הגר"א דחוטמו חשוב כמו רובו דאתרוג, וממילא כל שברובו הוא פסול משום שיש כאן פסול על חלק חשוב מהאתרוג, ה"ה לענין חוטמו, דיש לו חשיבות באתרוג כמו החשיבות של רובו של אתרוג. אמנם לענין שאר פסולים כגון חסר, דאין שייך בזה חשיבות של רובו, ה"ה דאי"צ להחמיר בחוטמו במשהו. ועי' חזו"א קמ"א סק"ה מש"כ בזה.

ועי"ש בחזו"א שכתב עוד דהיה מקום להחמיר גם כשיטת הר"ן דכל פסולי אתרוג פסולים בחוטמו במשהו משום הדר, וממילא יפסול גם בשאר ימים, אלא שיש להקל מס"ס, שמא לא החמירו בחוטמו בכל הפסולים אלא רק בפסולים דשינוי מראה, ואפי' אם נחמיר בזה ונפסול בחוטמו בכל הפסולים משום דבחוטם אינו הדר, מ"מ אפשר דהאמת כהראשונים דאין להחמיר בפסולי הדר בשאר ימים.

והנה באמת בר"ן עצמו שהביא המג"א, לא נזכר ענין זה של פסול בכל שבעה בחוטמו לענין שאר פסולי אתרוג. אלא שהמג"א כתב להחמיר כן לדידן דמחמירים בפסולי

הדר כל שבעה, דכיון דבחוטמו הוא פסול משום הדר, א"כ ודאי יש לפסולו גם בשאר ימים, עי"ש בלבוש"ר ומחציה"ש.

אבל לכאורה הוא פליאה עצומה, ותימה שלא העירו בזה האחרונים, דהלא הר"ן הוא מכלל הראשונים הסוברים שכל הפסולים הם משום הדר ולא משום לקיחה תמה, ולשיטתו א"ש מה שחידש שכל הני פסולים שבלא"ה פסולם משום הדר הוא, שכשהם בחוטמו הם פסולים אפי' במשהו, דשם נפגם הדרו בכ"ש. אבל לרש"י ותוס' דחסר ודומיו הוא משום לקיחה תמה, ודאי אין לנו מקור לחדש שיש בחוטמו פסול חדש של הדר שלא נאמר בכל האתרוג, ומה חומר הוא בחוטמו כלפי דין לקיחה תמה.

וממילא, להחמיר בחסר בחוטמו כל שבעה הוא תרתי דסתרי, דהר"ן לשיטתו ודאי אינו פוסל בחוטמו כל שבעה, דהא ס"ל דהדר אינו פוסל כל שבעה, כדמוכח בהא דר"ח דמטביל ונפיק ביה. ורק לשיטת החולקים דחסר הוא משום לקיחה תמה, לשיטתם פסולי הדר הוא בכל שבעה ורק לקיחה תמה כשר בשאר ימים. ולדידהו, כבר נתבאר דאין מקור להחמיר בחוטמו טפי משאר האתרוג. וא"כ ממ"ל לא שייך להחמיר כן בשאר ימים, דהא ודאי מוכח בגמ' הנ"ל דכשר. וצ"ג דברי המג"א. [שו"ר שכבר העיר בזה בקונטרס להגר"ר רייכמן שליט"א ובדרך ישראל סוכה].

## בענין חסרון באתרוג שהושלם על ידי גליד או בלעטל

### הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

מצויים באתרוגים מקומות שנחסרו באילן על ידי קוץ, ולאחר מכן עלה עליהם בלעטל או גליד. ויש שהורו להחמיר שהדבר אינו מועיל כדי שהאתרוג לא יחשב כחסר, ונראה לעיין בדברים, ולבאר את המנהג הפשוט להתיר.

א. יעויין ברמ"א (ס' תרמ"ח סע' ג') שהביא מהתרוה"ד (ס' צ"ט) דנהגו להכשיר הנקבים שנעשו באילן ע"י קוצים אע"פ שיש בהם חסרון שזהו דרך גדילתו. וביאר המשנ"ב (סק"ק) ע"פ הט"ז דהיינו שנראה לפעמים באתרוג שהיה בו נקב בעודו במחובר אלא שנקרם עליו עור ובשר מלמעלה. אבל אם אנו רואים שלא נקרם אלא יש שם נקב וחסרון, אע"פ שנעשה ע"י קוצים בדרך גדילתו פסול. [אמנם המחצה"ש (סק"ק) ביאר את התרוה"ד באופן אחר, ע"ש, ואכהמ"ל].

והנה מצוי הדבר שיש נקבים שנעשו באתרוג ע"י קוץ וכדו', ועלתה שם הגלדה של בלעטל או של גליד חום וכדו'. דהיינו שלא רואים שהבשר עצמו של האתרוג התאחה כך שהוא חוזר להיות כבתחילה, אלא האחיז נעשה ע"י בלעטל או גליד שעלו על מקום הנקב. ובספר שלמי תודה (סוכות עמ' תרנ"ה) כתב בשם הגר"ל שטיינמן זצ"ל שאם עלה גליד על מקום החסרון כמו בלעטל, ולא נקרם עליו עור ובשר, פסול. ועי"ש דאפילו אי נימא דסגי בעור בלא בשר, מ"מ בעי עור כמראה עור אתרוג, אבל גליד בצבע חום כמו בלעטל אין זה כלום. ועי"ש בספר חמדת משה (עמ' ס"ג) מה שדייק בלשונויהם של הלבוש (ס' תרמ"ח סע' ג') והתפא"י (סוכה פ"ג אות מ') והבכור"י (סק"ט).

ולפי זה יש שכתבו להחמיר שצריך לבדוק כל בלעטל אם אין חסרון תחתיו, אף אם הגליד כולו, כיון שהגלדה זו אינה מספיקה להוציא מידי חסר.

אמנם המנהג הפשוט בבתי ההוראה להכשיר לכתחילה כאלה אתרוגים. וכן קיבלתי מכל רבותי. ובספר מגילת ספר (ענינים באו"ח ח"א עמ' ע"ב) כתב ששמע מהגר"מ הלר שמקובל בידו להכשיר כשבלעטל עולה ומכסה את הבשר במקום שנחסר. ובאמת כן נראה מאד מסתמית דברי הפוסקים שהאריכו הרבה לדון בדין הבלעטלאן משום חזוית ושינוי מראה, ולא הזהירו שמצויה בהם גם בעיה של חסר, ושצריך לבדוק כל בלעטל לראות אם אין תחתיו חסרון.

ונראה לבאר את טעם הקולא בכמה אופנים.

(א) אפשר שמה שהתרוה"ד כתב "עור ובשר", אין זה בדוקא, ובאמת כל הגלדה שנעשתה על העץ מועילה, אלא דכיון שהביא את המקור מדיני טריפות, ושם הנצרך הוא עור ובשר, לכן השתמש בלשון זו גם כאן לגבי אתרוג.

וכך מסתבר, שהרי עיקר המושג עור ובשר נאמר בדיני טריפות, וכאן הלשונו בראשונים הן אחרות, כגון קליפה, גוף האתרוג, וגם בשר האתרוג, אך הצירוף "עור ובשר" מגיע מדיני טריפות. ולכן נראה שאין כוונת התרוה"ד להצריך בדוקא "עור", ו"בשר", אלא סגי בכל הגלדה, והוא לא נכנס לפרט בדיוק איזו הגלדה נצרכת, ונקט את הלשון שמצאנו בדיני טריפות.

ונראה דעל כרחק אין כוונת התרוה"ד להצריך עור ובשר בדוקא, שהרי באופן שעלה שם עור, אין אפשר לדעת אם יש בשר תחתיו. ומוכרח שאין צורך בידיעה ודאית שעלה בשר, וא"כ שפיר י"ל דהלשון עור ובשר אינה בדוקא. [אמנם העירוני

9 וכע"ז כתב האמרי בינה (יו"ט ס' כ"א או ט"ז) שבאיסור דרבנן האסור לזמן, ולמחר יהיה מותר, חשיב מן המותר לישראל כמבואר בגמ' בפסחים מ"ח א' לגבי מוקצה, אמנם איסור דא' אף איסור מחמת הזמן חשיב איסור בגופו.

מלשונותיהם של הבכור"י (ס' תרמ"ח סק"ט) והמטה יהודה (ס' תרמ"ח סק"ז), ע"ש, ואכתי צל"ע].

(ב) עוד יש סברא לומר שגם בלעטל הוא בגדר "עור ובשר", כיון שהבלעטלאך הם רגילים באתרוג והם בגדר מראה אתרוג, [כמבואר בתשו' התרוה"ד שם, ובלשון הרמ"א, שכתב דנחשבים מראה אתרוג מאחר דרגילים להיות הרבה כך, וכמשמעות המשנ"ב (ס' תרמ"ח ס"ק נ' וס"ק ס"ה, ובשעה"צ סקנ"ו), וכמו שהארננו קצת בקונטרס ולקחתם לכם (ח"א ס' ח') לבאר שלכן אין להחמיר בבלעטלאך מדין מנומר במראות כשרים, דהם עדיפים כיון שהם ממש מראה אתרוג], וממילא גם בנדו"ד זה נחשב ממש כהאתרוג עצמו שהגליל, דהבלעטלאך הם חלק מגוף האתרוג.

[והנה לכאורה יש ראייה שהגדלה מועילה ע"י דבר שעולה בדרך הגידול הטבעית, מדברי הגמ' בסוכה (לג.) דהדס שנקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר. אמנם העירני הרה"ג ר' דוד דומב שליט"א דמלבד שהדברים תלויים בפלוגתת הראשונים מה טעם מהני בעלתה תמרה, האם כי הוא ראש חדש, או כי ע"כ אין אינה ניכרת הקטימה, ואם זה השלמה הוא הדין הכא, אבל אם הוא הלכה בניכר הקטימה לא יועיל כן, בלא"ה אפילו נימא שראש חדש מהני ע"י תמרה, מ"מ י"ל דווקא חשיבות "ראש" מהני באופן שכך דרכו, שהרי תמרה אינה גודלת אלא בנקטם ראשו, ולכן מהני, אבל כשאנו דנים על "תמות" הדבר כצורתו, אפשר שהגדלה אינה שלמות המין כצורתו, וא"כ עדיין אין ראייה משם].

(ג) ויש להוסיף לפי הצד שהעלנו לעיל שהבלעטלאך נחשבים כחלק מהאתרוג, א"כ אחר שהאתרוג הושלם על ידי הבלעטל, נמצא שגם אם מתחת הבלעטל עדיין יש חסרון, ואף אם ננקוט שהגדלה של בלעטל אינה מועילה בעצמה בתור השלמה של החסרון, מ"מ ההגדלה ע"י דבר הרגיל באתרוג שהוא מצורת האתרוג גורמת שהחסרון יהיה חסרון בתוך האתרוג שאינו ניכר מבחוץ, ואפשר שלכזה חסרון אין דין חסר, כיון שכל צורת האתרוג מבחוץ היא שלימה לגמרי. ואף אם פסול חסר הוא מדין לקיחה תמה, וכשיטת רש"י ותוס' והרא"ש והטור והרמ"א (ס' תרמ"ט ס' ה'), י"ל שהתמות היא בלקיחה ולא בעצם האתרוג, וכיון שמבחוץ אין חסרון, הלקיחה נחשבת תמה. ועיין בבכור"י (ס' תרמ"ח סק"א) מש"כ בהא דחסרון מבפנים לא שמיא חסרון כדאמרינן לגבי ריאה (ביו"ד ס' ל"ז). וע"ע בחת"ס (סוכה לה: ד"ה ניטלה). וע"ע מה שהאריך בזה הקרן אורה (חולין מז:). וקעני מה שמצאנו לגבי אתרוג שיצא ממנו מיץ, שאינו נחשב לחסר, כמש"כ החזו"א (ס' קמ"ז סוף סק"ה ד"ה מוהל), ובקונטרס ולקחתם לכם (ח"א ס' א') העלנו דטעם הדבר אינו רק משום שמין אינו נחשב לבשר ולכן חסרונו אינו גורם לאתרוג להיות חסר, אלא גם משום שהחסרון נמצא בפנים וכזה דבר אינו נחשב לחסרון.

(ד) ועוד שמעתי מחכם אחד שטען שגם מתחת לבלעטלאך יש עור של האתרוג שצומח, וממילא כשיש בלעטלאך יש גם הגלדה של עור. [שו"ר בספר חמדת משה (עמ' ט"ד) שכתב שפעמים רבות נקדם עור ובשר תחת הבלעטל ובהורדת הבלעטל מתגלה עור האתרוג הטבעי].

ב. ונראה להוכיח שהגלדה של בעלטלאך מועילה, שהרי הדרכ"מ (ס' תרמ"ח סק"ב) כתב "שבנקיבות אלו רגיל להיות עורו ובשרו קיים", והנה אם עור ובשר זה בדוקא, כלומר שצריך עור, שזו הקליפה הירוקה, וגם בשר, שזה בשר האתרוג הלבן, א"כ זה דבר ממש לא מצוי, שיהיה קוץ שניקב את האתרוג, ושישלימו אותו בשר וקליפה של האתרוג. ובפרט אם הנקיבה אירעה זמן לא ארוך לפני לקיטת האתרוג. וכיצד יתכן שהדרכ"מ יכתוב על כך שזה "רגיל".

ועל כרחק צ"ל כנ"ל, דלא צריך דוקא הגלדה של בשר האתרוג, אלא גם בלעטלאך מועילים לזה, וזה באמת דבר רגיל, שהבלעטלאך ישלימו את החסרון.

ג. עוד נראה לדקדק כן מלשון המשנ"ב (סק"י) שכתב בתו"ד, "אבל אם אנו רואים שלא נקדם אלא יש שם נקב וחסרון וכו' פסול". כלומר שהפסול הוא דוקא אם רואים נקב וחסרון, אבל כל היכא שלא רואים נקב וחסרון, ה"ז כשר, ואין נפק"מ מה גרם לכך שלא יראו את הנקב והחסרון, וממילא גם הגלדה של בלעטל או של גליל חוס מועילה לזה.

## בירור שיטת הרמ"א בדין חסר בשאר ימים

### הרב יצחק דוביניק

ביסוד דין חסר בשאר ימים נתבאר להדיא ברמ"א בסימן תרמ"ט סעיף ה' דחסר כשר בשאר ימים. והנה בעיקר דין חסר בשאר ימים. נתבאר ה' שיטות בראשונים: א. שיטת התוס' והרא"ש דיסוד הפסול הוא מדין לקיחה תמה ולכן פסול רק ביום הראשון ולא בשאר ימים. ב. שיטת הריטב"א והר"ן דפסול חסר הוא מדין הדר ומ"מ הוא כשר בשאר ימים כיוון שמתקיים דין הדר בשאר האתרוג. ג. שיטת הרמב"ם דכל פסולי הדר ובכללם פסול חסר כשרים כל שבעה ד. שיטת התרומת הדשן שחסר פסול מדין שאין לך מום גדול מזה ומ"מ הוא כשר בשאר ימים מדין שיירי מצווה

ונאריך בדבריו לקמן. ה. שיטת הראב"ד שלכתחילה יש ליקח אתרוג שלם גם בשאר ימים ובדיעבד חסר כשר.

ולכאורה מדברי הרמ"א נתבאר דס"ל כשיטת התוס' דהוא מדין לקיחה תמה או כשיטת הריטב"א שהדר דחסר כשר בשאר ימים. והמ"ב נקט בפשיטות בכמה דוכתי דהוא מדין לקיחה תמה (וכ"כ להדיא על דברי הרמ"א הנ"ל דס"ל כשיטת הרא"ש דפסולו מדין לקיחה תמה. וכ"כ בסימן תרמ"ח סעיף י"ב בבאיה"ל ד"ה שינוי שאם נסדק בחוטמו יש להחמיר לפסול כל שבעה מדין הדר, וכן הביא שם דעת הר"ן לפסול חסר מדין הדר ומבואר שבשאר האתרוג פסולו רק מדין לקיחה תמה). אמנם בדברי החי"א נתבאר דתליא במחלוקת הראשונים האם נקב מפולש נפסל גם בלא חיסרון או דבעינן שיהא ניקב ונחסר. והרמ"א כתב שבשעת הדחק יש להקל כסברא אחרונה והיינו שפסולו מדין הדר ואינו נפסל בחסר כ"ש.

אמנם שמעתי לתמוה בזה (מהרב ח.י.ר.) מדברי הרמ"א בסוף סעיף ו' שכתב שם: "ואע"ג דחסר כשר בשאר ימים אין לחתוך אתרוג לשניים או שלושה חלקים ולחלקן ולצאת בו אפילו בשעת הדחק, דדוקא חסר ונשאר העיקר קיים כשר. אבל כה"ג מקרי חתיכת אתרוג ולא אתרוג". והנה יסוד דינו נתבאר בדברי הר"ן בפרק לולב הגזול (י"ח בדפי הר"ף) והתרומ"ד (ח"ב נ"ב) אמנם ביארו בזה בשני דרכים: הר"ן כתב דחסר כשר בשאר ימים דווקא ברובו קיים דשמו עליו דאתרוג אמר רחמנא ולא חצי אתרוג. והתרומ"ד כתב בטעם השני, דלא דמי לחסר דר"ח דנתבאר בגמ' דאכל מהאתרוג ביום השני, דהתם איירי שנחתך ממנו או שחתכו בכונה כדי לאכול ומניח השאר כדי לצאת בו ומקרי שיירי מצווה, ובכה"ג אשכחן גבי גרדומי תכלת ואזוב דכשר בדיעבד משום דנשתייר מהכשר<sup>10</sup>. אבל מי שבא לחתוך מן האתרוג חתיכה אחת ורוצה לברך עליה, ההיא לאו שיירי מצווה מיקרי אלא חתיכת אתרוג מיקרי.

ומבואר מדבריו דהכשר דאתרוג בשאר ימים הוא רק מדין שיירי מצווה וא"כ לשיטתו אתרוג שנחסר כבר בעודו על האילן ודאי אין להכשירו מדין שיירי מצווה דמעולם לא היה עליו שם אתרוג. והנה הרמ"א העתיק לשון התרומ"ד דמקרי חתיכת אתרוג ולא אתרוג שלם. וא"כ נתבאר לכאורה מדבריו דס"ל דחסר כשר בשאר ימים רק מדין שיירי מצווה ולכן אין לחתכו לשניים דשוב א"א להחשיבו כשיירי מצווה דחתיכת אתרוג מקרי ואין שמו עליו.

וא"כ לפ"ז עולה לדינא, חומרא גדולה בשיטת הרמ"א דאתרוג שנחסר בעודו על האילן פסול גם בשאר ימים דשוב אינו נחשב כשיירי מצווה.

וביותר מזה מצינו בדברי הבית אפרים (או"ח נ"ט) דלדעת התרומת הדשן אם לא בירכו על האתרוג ביום הראשון אין מקום לתת עליו שם שיורי מצווה. וכן הביא בשערי תשובה על דברי הרמ"א הנ"ל את דברי התרומת הדשן דחסר כשר רק שבירכו עליו ביום הראשון ולכאורה זהו חומרא גדולה בשיטת הרמ"א.

אמנם לכאורה הדברים מחודשים מאוד בשיטת הרמ"א, ועוד דלעיל מינה פסק כשיטת רבינו ירוחם (נתיב ח' חלק ג') דאפילו ניטל פטמתו כשר בשאר ימים, ובדברי רי"ז נתבאר דכל הפסולים שהם מדין לקיחה תמה כשרים בשאר ימים ורק פסולי הדר פסולים כל שבעה. והרי בניטל פטמתו מצוי מאוד שיפול בעודו על האילן והרמ"א לא חילק כלל ביניהם.

ועוד יש לתמוה דלכאורה הרמ"א ארכבי אתרי רכשי דבתחילת דבריו כתב כדברי הר"ן דדוקא בנשאר העיקר כשר, ולכאורה לדעת התרומ"ד א"צ שישאר העיקר אלא רק שלא יחתוך בכונה כדי לחלק האתרוג לכמה חתיכות. ובסו"ד הביא לשון התרומ"ד דפסול משום חתיכת אתרוג מקרי ולא אתרוג שלם.

ולכאורה נראה לפרש בדברי התרומ"ד דס"ל דכל שחתך האתרוג במתכוון ונקרא חתיכת אתרוג, אין להכשירו מדין חסר דפקע שמו מעליו וכדברי הר"ן. אמנם כתב לחדש דאם חתכו לצורך אכילה ונתכוון לצאת ידי חובתו באתרוג הנוטר כה"ג נחשב כשיירי מצווה ויש להכשירו בדיעבד. וכתב להוכיח מדברי הראשונים שהכשירו חסר בכל גווני ולכאורה כה"ג שהוא שבור ומחוסר אין לך מום גדול מזה ובע"כ שכשר מדין שיירי מצווה.

וא"כ יש לפרש בדברי הרמ"א דס"ל כעיקר דברי התרומ"ד דחתיכת אתרוג נפסל מחמת שפקע שמו מעליו וכשיטת הר"ן דבעינן שיהא עיקרו שלם, ולכן כרך שני השיטות כאחד דעיקר הפסול הוא משום שפקע שמו מעליו. אמנם במה שכתב

10 וכתב שם להוכיח דשיירי מצווה כשר מדברי הא"ז והרא"ש דכתבו לפסול שאר פסולים ביו"ט שני חוץ מחסר ויש לתמוה מדוע חסר כשר והרי אין לך מום גדול מזה שהוא שבר וחסר וא"כ מוכח דיש להכשירו מדין שיירי מצווה דבר מהכשר. אמנם הא"ז והרא"ש הכשירו חסר בשאר ימים כיוון דס"ל דפסול חסר הוא מדין לקיחה תמה. ולכאורה כוונת התרומ"ד לתמוה דאכתי יש לפסול מדין הדר ולזה כתב דכשר מדין שיירי מצווה ולפ"ז מבואר לשיטתו מדוע ביו"ט ראשון פסול ואין להכשירו מדין שיירי מצווה והיינו משום דנפסל מדין לקיחה תמה דלי"ש להכשיר מדין גרדומין את מעשה הלקיחה. אמנם הדר שהוא פסול בגוף האתרוג שפיר שייך להכשיר מדין שיירי מצווה.



התרומ"ד לחדש דיש להכשירו מדין שיירי מצווה לגבי זה אין מקור כלל להכשיר מדברי הרמ"א.

וא"כ בחסר אפילו כאיסר ומפולש דאינו נחשב כחתיכת אתרוג ולא פקע שמו מעלי א"כ ודאי יש להכשיר לכתחילה בשאר ימים לשיטת הרמ"א. וביותר מזה גם בדעת התרומת הדשן דכתב דכל הכשרו הוא רק מדין שיירי מצווה וא"כ יש לפסול אם נחסר בעודו על האילן, מ"מ דבריו קאי כשנחסר האתרוג באופן הניכר וכגון שחתכו לשניים דהוי מום גדול, אמנם בנקב מפולש ובלא חיסרון או נקב כ"ש. ודאי אין מקום לפסול לשיטת התרומת הדשן. ויש לדון לשיטתו מהו השיעור שכבר נחשב לבע"מ דיש להכשירו רק מדין שיירי מצווה וא"כ נפסל אם נחסר בעודו על האילן.

ועוד מצינו בזה בדברי הבית אפרים הנ"ל דלכו"ע משום הידור מצווה יש ליטול אתרוג שלם ולא חסר וכדמצינו לעניין לחמי תודה ובציעת הפת דיש מעלה בשלם. אמנם גם לשיטתו נחסר כ"ש או נקב מפולש אין בזה חיסרון כלל, וגם לשיטתו אינו ברור השיעור דבכה"ג יש הידור ליטול אתרוג שלם וצ"ת.

## פסולי חסר בשנה שיו"ט ראשון חל בשבת

### הרב אורי יצחקי

הקדמה - ידוע כי פסולי חסר באתרוגים מצויים מאוד, ואחד הטעמים משום שאע"פ שבפסולי "הדר" אינו נקרא פסול אא"כ נראה לכל, אבל אם אין נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל אין זה כל שהוא שפוסל כמוש"כ המשנ"ב בסימן תרמ"ח בס"ק מ"ו, אך כבר כתב הרעק"א בתשובה בשם המבי"ט שאין הדברים אמורים אלא בפסולים מטעם חסרון ב"הדר" כחזו"ת, שינוי מראה ויבש, שבזה כל שאין רואים החסרון בראה רגילה הרי הוא עדיין בכלל "הדר", אבל אלו הפסולים מטעם "לקיחה תמה" כחסר, נקלף, נסדק וניקב אפילו אם אינו נראה החסרון אלא לאחר עיון והתבוננות ג"כ פוסל משום שבמצאות אינו "לקיחה תמה".

עוד ידוע כי פסולי "לקיחה תמה" אינם פוסלים אלא ביו"ט ראשון בלבד, אבל בשאר הימים כשר אף חסר גמור אפילו נחתך מהאתרוג הרבה [עין ברמ"א בסימן תרמ"ט ס"ה ובמשנ"ב בס"ק מ"ג].

הנה השנה חל יו"ט ראשון בשבת, נמצא שאין לנו כלל פסול חסר, אלא שכתבו מקצת הפוסקים שאעפ"כ יש ליקח אתרוג הכשר לכתחילה אף ביו"ט ראשון, אי משום הידור מצווה אי משום "שמא יבנה בית המקדש", וכן נוהגים רבים להדר, ויש לברר אם כל פסולי חסר שווים בזה או שיש מקום להקל גם למהדרים בכמה אופנים.

א. נקדים את כללי פסולי חסר [מועתק מספר הלכות חג בחג]. במתני' [סוכה ל"ד ע"ב] ניקב וחסר כלשהו פסול ניקב ולא חסר כלשהו כשר. ובגמ' שם: תני עולא בר חנינא ניקב נקב מפולש במשהו שאינו מפולש בכאיסר, ונחלקו בזה הראשון ז"ל, רש"י פ' דעולא אסיפא קאי דאף דלא חסר כלשהו מ"מ אם הוא מפולש פסול, ובאינו מפולש אם יש בו כאיסר פסול אבל אם יש בו חסרון פסול אף במשהו, והראב"ד בתמים דעים פ' דארישא קאי דמה שאמרו ניקב וחסר כלשהו פסול דוקא במפולש, אבל באינו מפולש אע"פ שיש בו חסרון כשר אם אינו כאיסר. הכלל דלרש"י בחדא לגריעותא בחסרון או מפולש או בכאיסר ולהראב"ד צריך תרתי לגריעותא חסרון מפולש או חסרון כאיסר אבל חסרון בלא מפולש או כאיסר וכן פלוש או כאיסר בלא חסרון אינו פוסל.

[ב] לדינא בשו"ע תרמ"ח ס"ב כ' בסתם כרש"י וי"א כהראב"ד, וידוע שדעתו להכריע כשי" רש"י וסיעתו כמ"ש הש"ך ביו"ד בכללי או"ה ופמ"ג ועוד, וכש"כ שהוא לחומרא, והרמ"א כ' שבשעה"ד יש להקל כסברא האחרונה להכשיר חסרון שאינו כאיסר ואינו מפולש, וכתב המשנ"ב בס"ק ט' דקי"ל להתמיר זולת בשעת הדחק כמ"ש רמ"א.

ובשער הציון ס"ק י"א הביא מחלוקת האחרונים באיזה אופן אפשר לסמוך על הדעה השניה בשעת הדחק, י"א דבשעת הדחק יש לסמוך לגמרי על דעת היש אומרים, דהיינו, להכשיר באינו חסר אפילו במפולש מעבר לעבר, וכן ברוחב כאיסר בלא חסרון, וי"א דלא סמך רמ"א אסברא אחרונה רק לענין להכשיר חסרון שאינו כאיסר ואינו נקב מפולש.

[ג] מחלוקת החזו"א והמשנ"ב בגדר חסרון כלשהו אם הוא בקליה החיצונה או רק בלבן

הנה ידוע שמלבד פסול חסר יש עוד פסול הקרוב אליו מאוד והוא פסול נקלף, ולכאורה צ"ע איך משכח"ל הכשר בנקלף והא כל נקלף יש לפסול משום חסר ששיעורו במשהו לדעה הראשונה שהיא הדעה העיקרית, וצריך לדעת מהו חסר ומהו נקלף.

הנה לקמן בסעיף ו' פסק השו"ע - נקלף הקליפה החיצונה שלו, שאינו מחסרו אלא נשאר ירוק כמות שהוא ברייתו, אם נקלף כולו פסול, אם נשאר ממנו כל שהוא כשר,

ויש אומרים שצריך שישתייר כסלע, ע"כ. וכתב המשנ"ב בס"ק כ"ד - כ"ה: הקליפה החיצונה - היינו הקליפה הדקה שהיא כמין גליד על האתרוג ואין כאן חסרון בגופו של אתרוג כלל: שאינו מחסרו וכו' - דאם היה נקלף יותר בעומק אפילו במקום אחד ונחסר מגוף האתרוג אפילו משהו פסול מטעם חסר לדעה ראשונה של ס"ב הנ"ל ולדעה שניה אם חסר כאיסר עכ"פ, עכ"ל.

מבואר שלא הכשירו אלא היכא שנקלפה רק הקליפה החיצונה שגם אחר הקילוף נשאר ירוק כמות שהוא, וביתר ביאור כתב המשנ"ב בשער הציון ס"ק כ"ז כי כמה קליפות באתרוג, אחת קליפה ירוקה דק מאוד, ולפנים ממנו היא הקליפה העבה קצת שיש בה חריפות כשאוכלין אותה, ואחר כך מתחיל בשר האתרוג שהוא לבן, ולפנים ממנו יש כמו עגול ובו מונחים גרעינין וזה נקרא חדרי הזרע, והשולחן ערוך מיידי בהקליפה העליונה שהיא דק כגליד שאינו מחסרו מגוף האתרוג, כדעת הר"ן, וכן העתיקו האחרונים. ואף דבתשובת הרא"ש שהובא ב"ח לא משמע הכי, אלא אפילו אם ניטל גם קליפה העבה, אם אינו נחסר מבשר האתרוג שהוא הלבן שבו כשר, וכן משמע גם כן מלשון הרא"ש להמעין, שכתב שלא ניטל מן הלבן כלום, וכן יש לישב גם כן לשון הטור מדכתב ולא ניטל מן הבשר כלום, ועל כרחו דמה שהר"ן קורא קליפה עבה הוא קורא קליפה דקה נגד בשר האתרוג שמבפנים, מכל מקום לדינא צריך לנקוט כדעת הר"ן, וכן משמע לשון הרמב"ם מדכתב שאינו מחסרו, ובאמת כל זה מכוון הבית יוסף כמה שכתב אבל הר"ן כתב וכו', וכן דעת הרמב"ם, ולפלא קצת דמלשנו משמע דתשובת הרא"ש סותר להרא"ש גופא, וזה אינו להמעין, עכ"ל.

מבואר שיש מחלוקת הראשונים בזה, ופסק השו"ע והמשנ"ב כדעת הר"ן הפוסל גם בחסרון בקליפה העבה קצת שיש בה חריפות כשאוכלין אותה והיא ירוקה, ולא כדעת המכשירים בזה עד שיחסר בלבן.

אבל החזו"א חולק על המשנ"ב וסובר שלכו"ע אין פסול רק בלבן, וכ"כ כמה מספרי הקיצורים והכריחו שכן דעת רוב גדולי הראשונים ודלא כהמשנ"ב, אבל בספרי שו"ת חסד לאברהם פקפקתי על דבריהם והעליתי שאין לדחות את דברי המשנ"ב ויש להורות לכתחילה כהמשנ"ב.

[ד] הלכה למעשה בפסולי חסר המצויים. אולם גם לדידי אינו אלא ספק, ונפק"מ טובא לדינא וכמושית"ב.

הנה לגבי ספיקות בפסולי חסר כתב המשנ"ב בס"ק י"א דאם יש ספק בזה אם הבשר קיים אזלינן לקולא כיון שהדעה אחרונה ס"ל אפילו בודאי יש חסרון כשר כל שאינו מפולש ואין החסרון בכאיסר שפיר נסמוך ע"ז בספק לכל הפחות, ואפילו אם ספק לו שמה הגיע פילוש הנקב עד חדרי הזרע ג"כ יש להכשיר, שכל שאינו ברור לנו שהגיע עד חדרי הזרע יש לסמוך על דברי האומרים שאפילו אם הגיע לחדרי הזרע אינו נקרא נקב מפולש ואינו פוסל אא"כ יש בו חסרון, ע"כ.

הנה המציאות היא שרוב רובם של פסולי חסר אינם מגיעים לקליפה הלבנה, נמצא שכל חסר שבא לפנינו אפילו אם ודאי יש בו חסרון בבשר, יש בו צד הכשר ודאי לפי החזו"א, ונמצא שכמעט של פסולי חסר המצויים יש להכשירם משום ס"ס, ספק כהחזו"א ואת"ל כהמשנ"ב דילמא כהדעה השניה בשו"ע!!

ויש להוסיף עוד שבהרבה מקרים אין ברור בנקבים הדקים אם נחסר מבשר האתרוג, ובפרט בחסרון שמחמת תולעים אין ברור שיש כאן חסרון כלל או דילמא התולעת רק הרחיבה את המקום כדי שתוכל להיכנס לתוך פנים האתרוג, וכן בנקבים דקים שע"י קוצים לפעמים קשה להבחין אם יש חסרון או שהקוץ רק דחק את גוף הבשר, וא"כ בכ"ז יש לנו שלושה ספיקות - דילמא כהחזו"א שדינו כנקלף ולא כחסר, ספק אם יש חסרון וספק אם הלכה כדעה השניה.

[ה] אם אתרוג שמכשירים ע"י ס"ס נקרא "מהודר". הנה אף אם נכשיר אתרוגים אלו משום ב' או ג' ספיקות, אך לענ"ד אתרוג כזה אינו מהודר אלא רק כשר לברכה, בפרט היכא שליכא אלא ב' ספיקות, דאין נקרא "מהודר" למה שפסול מספק לדעת המשנ"ב, ואע"פ שידוע לי מהנסיון שהרבה אתרוגים שיש בהם חסרון כלשהו נמצאים במכירות בחלק המוגדר ע"י בעלי המכירות "מהודר" ואפילו "מהודר מאוד" [או כל שם וחניכה דאית ליה לפי השמות והדרגות שהמציאו היום], וגם המו"צ שמופקדים לענות על השאלות במכירות והחלוקות קשה להם להבחין בנקבים דקים לפי הלחץ והדוחק והמהירות שמכתיבים להם לבדיקת האתרוגים, ואע"פ שאין בזה שאלה לגבי עצם קיום המצוה או אפילו הברכה, אך יש בזה שאלה חמורה של דיני ממונות, ויש לעורר את בעלי המכירות והחלוקות על דבר זה.

[ו] חסר שנקרם עליו עור ובשר, ואם נסדק הקרום.

כתב הרמ"א בסימן תרמ"ח סעיף י"ג בהגה - ונהגו להכשיר הנקבים שנעשו באילן על ידי קוצים, אע"פ שיש בהם חסרון, שזהו דרך גדילתן (תה"ד סי' צ"ט), מיהו אם רואה שאין העור והבשר קיים תוך הנקב פסול לסברא הראשונה אע"פ שאינו מפולש, ע"כ.

במשנה ברורה סימן ס"ק י' ביאר את כונת הרמ"א דר"ל שנראה לפעמים באתרוג שהיה בו נקב בעורו במחבר אלא שנקרם עליו עור ובשר מלמעלה, בזה יש להתיר, אבל אם אנו רואים שלא נקרם אלא יש שם נקב וחסרון אף על פי שנעשה ע"י קוצים בדרך גדילתו פסול וזהו שסיים מיהו אם רואה וכו', והמון עם טועין בכך שסוברין שיש קולא כשנעשה הנקב ע"י קוצים!!! עכ"ל המשנה"ב.

[ז] קרום כעין בלעטיל. בהערות דרשו מס. 23 כתבו מספר שלמי תודה [להגרב"צ פלמן זצ"ל] בשם מרן הגר"ל זצ"ל דאם לא נקרם עור ובשר אלא שעלה קרום כעין בלעטיל בצבע חום פסול, דאפילו אם מהני עור בלא בשר זהו דוקא במראה אתרוג ולא בצבע חום שניכר שאינו מראה אתרוג. והוא חומרא גדולה אך מצויה!!!

[ח] ויש כאן הערה חשובה מאוד לדינא, דהנה אחד מפסולי האתרוג השכיחים הוא פסול חזוית, והאידינא נהי דלא שכיח כ"כ פסול חזוית כמו שהיה בזמן הגמרא דהוא רקבון בגוף האתרוג, יש פסול שכיח שיסודו בפסול חזוית [אע"פ שאינו ממש חזוית] והוא מה שקורין בל"א מו"ל [או בלעט מא"ל], וכתב השו"ע בסעיף י"ג - חזוית הוא כמו אבעבועות, ויש בו ממש שמקומו ניכר במישוש שהוא גבוה מאתרוג, ע"כ, וכתב הרמ"א בהגה - ולכן יש להכשיר אותו חזוית שקורין בל"א מו"ל, לפי שאינו גבוהים משאר האתרוג (מהר"ל), ויש מי שכתב דיש להכשירם מטעם דנחשבים מראה אתרוג, מאחר דרגילים להיות הרבה כך (ת"ה ס"י צ"ט), ע"כ, וכתב המשנה"ב בס"ק ג' דלפי טעם זה האחרון אפילו גבוהים משאר אתרוג כשר ואין נ"מ בין אם החזוית הוא בחוטמו או בשאר מקומות, אך סיים - ועיין באחרונים שהסכימו דאין להקל בגבוהים משאר אתרוג כ"א בשעת הדחק, ע"כ.

והעולה לדינא בדעת המשנה"ב דכל הבלעט מא"ל המצוים לרוב באתרוגים שלנו אין להכשיר רק באינם גבוהים מגובה האתרוג, וכן קבלתי ממור"ד הגר"צ ובר שליט"א שיש להחמיר בבלעט מא"ל הגבוהים, והבחינה אם ניכרים היטב במישוש היד, ולפ"ז יש לפסול אפילו באחד אם הוא בחוטם, ולהכשיר בשאר המקומות (לפי כללי פסול חזוית המבוארים בשו"ע שם).

אך לפי מש"כ בשם מרן הגר"ל זצ"ל, דחסרון שנקרם עליו כדמות בלעט מא"ל יש לפסול משום פסול חסר, א"כ כל שאנו באים להכשיר בלעט מא"ל משום שאין בו גובה, יש להבחין היטב אם אין חסרון תחתיו, והוא מצוי מאוד בפרט במקום דשכיחי תולעים האוכלות את בשר הפרי מבפנים ויש בו חור עם חסרון בלא מילוי בשר ועור, רק נקרם על הנקב קרום כעין בלעט מא"ל, ומי שאינו בקי יבוא להכשירו משום בלעט מא"ל שאינו גבוה מגובה האתרוג, אבל באמת יש לפסולו משום פסול חסר!!!

עוד יש להעיר שלפעמים א"א לעמוד על אמיתות החסרון הזה אלא ע"י התבוננות גדולה ולפעמים רק ע"י זכויות מגדלת, ונראה שגם הסוברים שלא מתחשבים בראיה שע"י זכויות מגדלת, הכא שכל הקולא דחוקה מאוד, וגם ניכר קצת גם בלא זכויות מגדלת שיש כאן חסרון, אלא שאנו באים להכשיר מחמת הקרום, וניכר שהקרום אינו כבירת האתרוג, יש לפסול מדינא!!!

אך פשוט שלפי משנת"ב לעיל אין כאן אלא ס"ס, דלא מצוי כלל חסרון הנגלד המגיע עד הקליפה הלבנה, ובפרט בחסרון הנוצר ע"י אכילת התולעים, דיש רבים מהמורים שאינם מחשיבים אכילת התולעים לחסרון כלל [ובעצם שיטתם אכמ"ל], וא"כ לפי מרן החזו"א אין כאן פסול חסר כלל, וגם לפי המשנה"ב יש להכשיר אפילו לברכה משום ס"ס.

[ט] אחר הקדמה זו נבוא לדון באיזה אופנים ראוי להחמיר בשנה זו שיו"ט ראשון חל בשבת.

הנה כבר כתבנו בהקדמה שכשחל יו"ט ראשון בשבת ליכא פסול חסר מעיקר הדין, אך אעפ"כ דנו הפוסקים אם יש להחמיר לכתחילה כלל בפסול חסר, וכתבו בזה שני טעמים, האחד משום הידור מצוה, והשני משום "שמא יבנה ביהמק"ד וכו'...", ומשמע שעיקר הטעם משום הידור [דעל הטעם השני יש הרבה פקפוקים ואכמ"ל]. מעתה יש לדון לדעת המחמירים איך יש לנהוג במקרים של ספיקות כעין הספיקות שהצגנו לעיל.

[י] וראיתי בספר שערי ימי הסוכות להגר"י טשזנר שליט"א בחלק התשובות תשובה ח' שדן בזה, וכתב באות ד' דזה פשוט כי אם מוצא שני אתרוגים אחד מהודר מאוד אלא שיש בו חסרון והשני שלם אבל לא מהודר, בודאי היינו מורים לו לקנות את המהודר יותר כי חסר אין בו גריעותא בשנה כזו, ואפי' אם נאמר שעכ"פ יש הידור לקנות שלם מ"מ סה"כ שאר ההידורים חשובים יותר מזה של האתרוג השני שאינו מהודר כלל, ובהמשך הביא מעשה רב בענין מהגר"ש ברמן זצ"ל.

[יא] מעתה יש לדון אם יש להחמיר השנה בשני הידונים המצוים שהבאנו לעיל, דהיינו בפסולי חסר שיש בהם שנים או שלושה ספיקות, והנה לא מיבעיא דאם יש אתרוג מהודר בשאר ההלכות ודאי יש להעדיפו על אתרוג שאין בו הידורים אלו ורק שאין בו חשש חסר, וכמוש"כ הגר"י טשזנר שליט"א לנכון, אלא גם בלא זה צ"ע אם יש לחוש לפסולי חסר המצוים, ולענ"ד לפי משנת"ב דרוב פסולי חסר

המצוים יש להכשיר בשופי גם בשנה רגילה שחיוב הנטילה מדאור' משם כמה וכמה ספיקות, א"כ בשנה זו נראה שאפילו למי שמחמיר ליקח אתרוג שאינו חסר צ"ע אם להחמיר בחששות הנ"ל, דבשלמא היכא דיש לפנינו חסר ודאי הניכר לעין ופסול לכל השיטות, או אפילו אתרוג הפסול רק לדעה הראשונה בשו"ע שהיא הדעה העיקרית, יש טעם להחמיר משום הידור מצוה, אך באתרוגים שיש בהם כמה ספיקות להכשיר, לכאורה אין טעם להחמיר ובודאי אין טעם להוציא ממון רב ע"ז, והתורה חסה על ממון של ישראל.

ולא מיבעיא היכא שיש ג' ספיקות להכשיר ודאי אין להחמיר כלל היכא שצריך לטרוח בגופו או בממונו, אלא גם בב' ספיקות יש לדון, ואולי אם החסרון ניכר יש להחמיר משום הדר, אך אם הוא חסרון דק שאינו נראה כלל בהסתכלות ראשונה, אע"פ שאנו מחמירים בפסולי חסר גם בכלשהו כפסק המבי"ט שהובא ברעק"א, אך בנידון"ד יש להקל, כנלענ"ד, ואכתי צ"ע.

עוד יש להעיר כי רוב המהדרים בזה הם ת"ח שתורתם אומנותם והעיסוק בחיפוש ד' מינים מהודרים הוא ע"ח לימוד התורה, וההכרעה בזה היא בכלל "משקל החסידות" שהוא ענין מרכזי מאוד ודק מאוד, כמבואר במסילת ישרם בפירקי החסידות, וכל המכניס עצמו בזה יש לו לבדוק היטב אם לא נכשל בהכרעה חמורה זו במשקל החסידות ויצא שכרו בהידור המצוה של ד' מינים בהפסדו במצות ת"ת, ועיין.

## דין עבות בהקן ודין עבות בשיעור בד ההדס

### הרב אליסף פרלמן

א- הדס של ה' טפחים שנשרו ב' טפחים לגמרי ועוד אחד בשאר הג"ט

א[ כתב הביאור הלכה סי' תרמ"ו ס"ה בסוף ד"ה ולעיוכבא וז"ל ודע עוד דכתב הב"ח דאם היה רוב שיעור ההדס עבות אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים, ועיין בפמ"ג שמסתפק אם מהני אפילו אם הם מפוזרים באורך ההדס או דדוקא אם הם עכ"פ במקום אחד, והבכורי יעקב מיקל גם בזה, עכ"ל. ועיין בפרי מגדים דמבואר דלא הסתפק לפסול בכה"ג משום דין עבות אלא רק מחמת חסרון 'הדר'.

ולכא' כלפי דין עבות היה נראה לתלות הנידון בזה בהשאלה האם אזלינן בדיני ה'רוב שיעור' שהוא כשר מדין רובו ככולו לפי הנצרך בדיני עבות, וכיון שמה שנצרך מדין עבות הוא ג' טפחים בלבד א"כ יש להכשיר גם בכה"ג, או דילמא דיש למדוד את הרוב לפי המציאות של בד ההדס שהוא ה' טפחים וכיון דרך מיעוט בד ההדס יש בו עבות א"כ אי אפשר לדון בבד זה רובו ככולו של עבות, דהא ליכא רובו עבות, ופשיטא ליה להפמ"ג כהך צד דאזלינן בתר מה שנצרך בדיני עבות דסגי בג' טפחים, ולפי זה מודדינן דיש כאן רוב של ג' טפחים עבות.

אך לכא' יש להקשות דמצינו לכא' להוכיח בנידון זה מהגמ' ומהשו"ע לא כן, דהנה איתא בגמ' בהדס מצראה שיש בו שבע עלים בקן אחד ונשרו רובן אם נשתייר בהם עבות שהם ג' עלים כשר ואם פחות מעבות פסול, ומבואר דלעיקר דין עבות סגי בשלשה, ואם באנו להכשיר בפחות מעבות והוא ע"י דין רובו ככולו כגון שנשאר בו שני עלים שהם רוב שלשה, אין לנו להכשיר ע"כ שהרי הם במיעוט של שבע העלים שהיו בו מתחילה.

ולכא' היה נראה דנידון זה דומה להנידון שביארנו לעיל בדברי הפרי מגדים דיש לדון האם הדין רוב נמדד ביחס להדין עבות הנצרך כאן על פי דיני הכשר הדס שהכשרו ע"י עבות או דילמא דהדין עבות נמדד לפי מציאות ההדס וגידולו, וכיון דלפי גידולו הוא שבע עלים הרי שאין כאן רוב עלים לדון בו רובו ככולו, ולכן דוקא אם נשאר בו עבות ממש ואין נזקקין כלל לדיני רוב הרי הוא כשר דהא איכא עבות, אבל כשיש בו פחות מכן ונזקקין לדין רוב ליכא בכה"ג רוב.

ולפי"ז יקשה דהא מתבאר מדברי הגמ' וכן נפסק בשו"ע סי' תרמ"ו ס"א דבהדס מצראה אם נשאר בו פחות מעבות פסול, ולהנ"ל הביאור הוא דלא שייך לדון בו דין רוב רק לפי מה שנצרך על פי דין שהוא ג' עלים בלבד, אלא על כרחך אנו דנים את הרוב לפי מציאות ההדס ולפי מציאותו שגדל בו ז' עלים הרי שבשני עלים ליכא רוב עלים לדון בהם רובו ככולו, ולפי"ז הכי נמי בנידון הפרי מגדים הא לפי מציאות ההדס שהוא ה' טפחים ליכא רוב עבות בשיעורו וכיצד נדון בו דין רוב עבות להכשירו.

ב[ והנראה לחלק בזה, ובהקדם דלגבי דין הכשר ברוב עבות מצינו ב' אופנים, דהנה השו"ע שם פסק בהלכה ה' למצוה בעינן כל שיעור אך ההדס שיהא עבות ולעיוכבא ברובו עכ"ל, ויסוד דין זה הוא מדברי הראב"ד וכפי שהכריע הרא"ש כדבריו, ובכה"ג שיש תרי עלים בכל קן כתב המשנה"ב ס"ק יח' וז"ל ובהדס שהיו בכל שיעור ארכו ג' עלים בכל קן ונשר עלה אחת מכל קן ברוב שיעור אורך ההדס יש בזה פלוגתא בין הראשונים יש מכשיירין דכיון דנשאר שנים בכל קן רובו ככולו כי היכי דמכשיירין

בנשרו מקצת עליו מארכו של ההדס, וכו' עכ"ל ושיטת המכשירים הוא הרא"ה המובא בר"ן וכן הוא ברבנו ירוחם וכן הסכים הרשב"א בחידושו.

והנראה לחלק בזה דיסוד הדין עבות שתלוי בכל קן וקן בפני עצמו שיהא בו עבות הוא דין בעיקר גידולו שיהא גידולו של עבות וכמו דאמרין דאם הוא שנים ואחד הוי הדס שוטה, ואמנם לא סגי בגידולו בלבד דהא בנשרו עליו הרי זה פסול משום דלא נתקיים הגידול עבות שבו, ובעיני שיתקיים בו אותו גידול, אלא דבזה סגי בזה בקיום של רובו להחשב לו כקיום עיקר העבות שהיה בגידולו, משא"כ בהדס שרק חלק מארכו גדל בעבות ליכא כלל שם הדס שוטה על זה, אלא דמכל מקום יש שיעור לעבות הנצרך בו ומועיל בו דין רובו ככולו לשיעור העבות הנצרך בו.

ומעתה נראה לחלק בזה דכלפי הדין עבות הנמדד בכל קן וקן שנתבאר דביסוד דינו הוא דין בעיקר גידולו שיהא עבות ולא יהא הדס שוטה, על כן כאשר גדלו ז' עלים כאחד הרי בהכרח נידון הרוב הולך בתר גידול אותם ז' עלים כולם, דבלא שנשתיירו רובם לא חשיב שנשתמר גדולם, וממילא אין לדון בהם דין רוב לשמור על גידולם כקיים, ורק שאם יש בפועל עבות סגי לן בזה, אך כשנשארו שנים ואין בהם שמירת השם גידול עבות שבו הרי זה פסול.

משא"כ בהדין עבות שיהא קיים ברוב שיעור ההדס אין זה כלל דין של שמירת הגידול ואילו יצויר שהיו גדלים בתוך ג' טפחים צפיפות גדולה של קנים שגם בנשירתם היה מכוסה רוב שיעור הג'ט בעבות אלא שהוא מיעוט מכלל מספר הקנים שהיו בגידול העבות, נראה דלא אכפ"ל בכך, דכאן אינו שייך כלל להגידול אלא לקיום שיעור עבות על פני ההדס וסגי בזה ברוב הקיים.

ג] ובוה יש ליישב את שיטת הפרי מגדים דאין מודדים את הרוב לפי מציאות הבד בפועל, אלא מודדים את הרוב לפי השיעור הנצרך צד דיני העבות, והקשינו מאי שנא מהדס מצראה מבואר דיש למדוד לפי מציאות גידול ההדס שגדלו בו ז' עלים, אמנם להנ"ל י"ל דהגמ' דמייירי דבדין העבות שבכל קן בפני עצמו דנתבאר דעיקרו דין בגידול עצמו של ההדס ובוה כל שהגידול היה ז' עלים לא שייך לדון דין רוב על הגידול בשני עלים, אבל הפרי מגדים מייירי ברוב של שיעור ההדס שאין לזה שייכות עם הגידול עצמו אלא מה שיש עכשיו רוב שיעור עבות וזה הכשר, והרי יש כאן רוב הכשר ובוה סגי שימדד לפי רוב דין הכשר ולא לפי מציאות גודל הבד.

ד] אלא דלפי"ז יצא חידוש לדון בו, מה יהא בהדס של ה' טפחים שיש בו שלשה טפחים של עבות אך לא עבות ממש אלא רובו של עבות היינו שנים בכל אחד, דבכאן אנו צריכים לדון בהדין עבות הנצרך לעיקר גידולו של העבות והרי ביחס לה' טפחים של ההדס אין כאן רוב דאם נצרך ב' טפחים שנשרו לגמרי ביחד עם הג' טפחים שנשרו אחד אפשר שהרוב נשרו, והרי נתבאר דבוה אזלינן לפי רוב ההדס עצמו ולא לפי רוב ההכשר.

אך יש לחלק דהא בהכי אם נידון על כל קן וקן מתוך הג' טפחים בעיקר גידולו הרי יש בו רוב להכשירו בפני עצמו ולא דמי להדס מצראה דבין עצמו ליכא רוב להכשירו, וכיון דאיכא רוב להכשיר עיקר גידולו של כל קן וקן כבר חשיב עבות בכל הג' טפחים ולא אכפ"ל בשאר הטפחים שאין בהם עבות דכלפי שאר הקנים דנים לפי רוב שיעור ההכשר והרי יש כאן רוב שיעור הכשר, כן הוא לכאורה אך עיין לקמן באות ו' מה שנוסיף לדון בזה לפי דברי הביאור הלכה.

### ב' - בספק הביאור הלכה בנשרו רוב עליו ובעיני לתרי רובי להכשיר

ה] והנה כתב הביאור הלכה שם בתחילת הדיבור וז"ל ונסתפקתי אם נשרו מאורץ ההדס מקצת עליו דפסק המחבר דכשר כהראב"ד דלא בעינן עבות רק ברובו אם מן הרוב והוא נשר ג"כ מכל קן עלה אחד אם אמרין בזה תרי רובא להכשיר. והנה ראיתי לאחד מן האחרונים דמשמע מדבריו דיש להכשיר גם באופן זה וכן משמע מח"א אכן לענ"ד צ"ע דמנין לנו לומר דנחשיב בכל אחד בתר רובא בין לענין רחבו בין לענין ארכו ודי לנו אם נקיל כהרא"ה להכשיר אם חסר עלה אחד מכל קן לכל ארכו או כהראב"ד אם חסר המיעוט בכל רחבו מרובו ולמטה אבל לא שנחבר שניהם יחד הלא עכ"פ יקרא עי"ז נשרו רוב עליה דהיינו אם יש בהבד של הדס ז' שורות של קנים תלתא בכל קן ונשר מהם ג' שורות לגמרי ומן ארבעה שורות הנשארים חסר עלה אחת בכל שורה הרי שחסר י"ג עלים בס"ה ובהדס לא נשאר אלא שמנה עלים שהוא המיעוט. וכו' וצ"ע ועכ"פ אין להקל כ"א במקום שלא ימצא הדס אחר בעיר כנלענ"ד ואפשר דגם לדעתם הוא כן. עכ"ל.

ולכא' יש לבאר את דברי הביאור הלכה שהרי לכא' בשו"ע ליכא פסול שנקרא 'נשרו רוב עליו', אלא כל מה שמצינו הוא רק פסול של חיסרון עבות, והרי כך הוא לדינא דאם יהא הדס שמתקיים בו דין עבות אם כן לא אכפ"ל שנשרו רוב עליו וזהו הדין המבואר בשו"ע שם ס"א בהדס מצראה דאע"ג דנשרו רוב עליו הוא כשר אם נשתייר בו דין עבות, וכפי שביאר המשנ"ב שם דין זה, ולפי"ז קשה מאי אכפ"ל בכאן שנשרו רוב עליו, אם עכ"פ מתקיים בכאן דין עבות ע"י דרובו ככולו.

ולכא' נראה דביאור דברי הביאור הלכה להסתפק דבכה"ג לא יהני דין רובו ככולו, וכמו דמצינו בהדס מצראה גופא דאע"ג דאם נשתיירו בו ג' עלים שהם עבות הוא כשר אבל אם נשתיירו בו ב' עלים אע"ג דהם רוב עבות אין להכשיר בכך כיון דהם מיעוט עליו של ההדס והכא נמי כיון דאנו באים להכשיר הדס זה ע"י רובו ככולו וגם נשרו רוב עליו א"כ יש ללמוד מהדס מצראה דבכה"ג אין להכשיר את ההדס.

ה] אך לכא' יש להקשות דהרי נתבאר למעלה לומר גדר הדין בהדס מצראה דלא מהני רוב היינו משום דמייירי בהרוב גידול של ההדס שכך הוא הדין עבות שבכל קן שנמדד בעיקר גידולו, ובהכי כשגדל ז' עלים ונשתיירו בו ב' עלים ליכא לדון דין רוב בעיקר גידולו, אכן בנידון הביאור הלכה הרי שפיר יש לדון בו דין רוב בעיקר גידולו שבכל קן וקן שהרי גדלו בו שלשה ונשתיירו שנים, ואילו כלפי הרוב ככולו שבשיעור ההדס בודאי נתבאר מדברי הפרי מגדים דיש לדון דין רוב וא"כ מהו החיסרון שלא נכשיר הדס זה בדין של רובו ככולו.

והנראה לבאר בזה דסברת הביאור הלכה דגם כאשר אנו דנים על הרוב שבכל קן בפני עצמו אי אפשר לדון רק על השנים שבאותו הקן ולהכריע בו כהלכות רוב על הקן שיהא מוגדר כעבות, אלא יש פעמים שאין שייך לדון כן, וכגון בנידון דידן דבעיקר ההדס נשרו רוב עליו וכל כהאי גוונא י"ל דמיעוט עלי ההדס הם חסרים בעצמם חשיבות של רוב מחמת שהם המיעוט בגידולו וכיון דהם חסרים מחשיבות רוב הרי גם כלפי כל קן וקן לא שייך לדון בהם חשיבות רוב כיון דבטל בהם חשיבות רוב בכל אופן שנדון בהם.

ו] ומעתה ניהדר לדון במה שדנו לעיל באות ד' בהדס של ה' טפחים ומפורים בו ג' טפחים של רוב שיעור בכל קן וקן ודנו לומר דכשר בכה"ג דהא איכא רוב בכל קן בשיעור ג' טפחים הנצרך, אך להנ"ל יש לדון דבכה"ג אם הוא באופן שנשרו רוב עליו של ההדס הרי שחסרים הם בחשיבות רוב בעיקר דינם ושוב אין לדון בהם חשיבות רוב גם ביחס לכל קן וקן שבהם, לדברי הביאור הלכה ויש לפוסלם אם לא במקום שהוא הדס אחד בעיר.

אכן נראה לחלק בזה דכל דברי הביאור הלכה מייירי בהדס שנשרו רוב עליו באותם הג' טפחים המוכרחים לו, אך בכה"ג שיש כאן ג' טפחים שיש בהם בכל קן רוב שיעור עלי הדס ובהם יש גם רוב עלי הדס אלא שע"י צירוף הה' טפחים יחשב שנשרו רוב עליו, י"ל דהכרעת הפרי מגדים דאין לצרף את כל הה' טפחים לענין זה אף שהעבות מפורז בכל הה' טפחים ונוקקים אנו לכולם, משא"כ לענין צירוף להיקרא נשרו רוב עליו לאבד את חשיבות הראש לגמרי מעלים אלו י"ל דנמדד ביחס לעלים שמהם מורכב העבות שאנו מצרפים אותו גם בפיוזור.

ואע"ג דבהדס מצראה נאבד הרוב ע"י ה' עלים שאינם נצרכים לעבות, שאני התם שהם בתוך הרוב של אותו הקן עצמו ועל כרחק הם מסלקים את חשיבות הרוב של אותו הקן, אבל בכאן שצירוף האיבוד של חשיבות הרוב הוא דוקא ע"י כל ההדס בכללותו ובוה אנו משתמשים לאבד נמי חשיבות רוב של הקנים, י"ל דבוה לא יהני אלא אם הוא מיעוט בתוך אותם הג' טפחים המוכרחים להשיעור ולא באותם הטפחים שאין מוכרחים אלא לצירוף פיזור העבות ולא לעצם שיעורו.

## צירוף בהדס לענין מצוה ככולו עבות

### הרב אריה ריז'

אם מצטרף בהדס לעבות מתחת ג' טפחים לענין לכתחילה מצוה ככולו

הרא"ש הביא דברי הראב"ד דבעי למצוה כולו ובדיעבד סגי ברובו, וכתב בזה"ל דבגמ' מקשה דהשתא תלתא לא משכחת לה חמשה מיבעיא אלמא בעי כולי שיעורא דהדס עבות דבלא עבותו משכחת טובא בת תלתא ועוד דהדס דומיא דלולב מזה התם בעינן רוב העלין בכשרות כדפי' לעיל מן התוס' אף בהדס כן וא"כ אין הכשר של הדס אלא בעבותו הלכך למצוה בעינן כל שיעור הדס עבות ואם אין אלא הרוב עבות כשר מדנשרו מקצת עליו כשר ברובו הכי נמי אי הוי מיעוט שאינו עבות דלא גרע מנשרו, ויש אומרים ובלבד שתהא עבות בראשו כדאמרין גבי יבשו עליו דבעינן שיהא בראש כל אחד ואחד, ולא נהירא דלא בעינן עבות בראשו דהתם משום הדר וכו'.

והנה מבואר לכא' ברא"ש דלמד דין עבות מנשרו עליו, דעבות אינו דין מיוחד אלא הוי דין דליכא עלין, דהוי פסול בעליו אם אינם עבות, וכן מהא דדמי ללולב ג"כ לכא' חזינן דיסוד הדבר הוא דהוי פסול דבעינן עבות כעלי הלולב, וא"כ לכא' מבואר דס"ל דפסולא דעבות הוי פסול עלין, דהא דליכא ג' עלין חופין אותו זהו גופא הפסול, וליכא נפק"מ בין כה"ג דאינו עבות או נשרו דתרויהו שוו אהדיי דהפסול הוא בזה גופא דליכא ג' קנים עבות החופין אותו.

הנה הר"ן כתב ויש מי שאומר דצריך שיהא כולו עבות ואם נשר מכל שיעור אפ' עלה אחד פסול, והיינו דאמרין בגמ' השתא עבות תלתא לא משכחין וכו' אלמא בעינן



**שיהא כוליה עבות,** וה"נ אמרינן ובלבד שתהא עבותו קימת ואוקימנא בדאשתור, דאלמא בפחות מכאן לא מיקרי עבותו קימת, אבל הרא"ה סובר דכי אמרינן בעינן כוליה עבות הינו שיהא כל השיעור ממין עבות דקימא תלתא בחד קינא ואיכא בכוליה שיעורא חד קינא דלא הוי עבות פסול, ומש"ה אמרינן דעבות שלשה לא אשכחנן, אבל כל שהוא ממין עבות אלא שנשרו מקצת עליו כל שנשאר רוב בכל קן וקן דהיינו שני עלין כשר **דשפיר מיקרי עבות**, ודיקא לה מדאמרינן בגמ' כיון דנתרי תרי עבות היכי משכחת לה דאלמא כל היכא דלא נתרי תרי שפיר מיקרי עבות וכו'.

והנה לכא' הדעה הראשונה ס"ל דבעי שיהא כוליה עבות, ואפי' נתר עלה אחד מכל ההדס הוא פסול והרא"ה פליג עליהו, ולכא' משמעות דברי הרא"ה דלענין אורכו שפיר ס"ל דתליא דוקא בכולו, וכל מאי דפליג הוא רק לענין רוחבו דאם נשר חד מכל קן בזה שפיר מיקרי עבות אבל לענין אורכו שפיר בעי כולו עבות וכ"כ בחזו"א ס' קמו.

#### בדעת הרא"ה

**וצ"ב בדעת הרא"ה:** א' דכתב דע"י דנשאר תרי חשיב שפיר עבות ולכא' צ"ב דהרי אם מעיקרא איכא תרי וחד ע"י תרי לא מיקרי עבות ומ"ט בנשרו מיקרי עבות.

ב' עוד צ"ב מש"כ דהוי מין עבות, ולכא' אם ס"ל דהוי מין עבות א"כ מ"ט לא מהני גם בנשרו כל התלת דגם בכה"ג חשיב למין עבות ומ"ט הכשיר דוקא בנשרו תרי וצ"ב.

ג' עוד צ"ב בגוף דברי הרא"ה דאם אמרינן רובו ככולו לענין הרוחב מ"ט לא אמרינן רובו ככולו לענין האורך דמ"ש וצ"ע.

ולכא' צ"ל בדעת הרא"ה דבאמת אין זהו מדין רובו ככולו דאם היה מדין רובו ככולו א"כ גם לענין האורך נימא רובו ככולו, אלא יסוד הדין הוא דבתרי חשיב עבות, וכ"כ בחזו"א דהרא"ה אינו מדין רובו ככולו אלא דגם בנשר עלה אחד מיקרי עבות כולו.

והא דמכשיר הרא"ה דנשר חד צ"ל דס"ל דבנשר חד מיקרי דהעבות דמקודם עדיין קיים, וע"כ חלוק דאם הוא מעיקרא תרי לא מיקרי עבות משא"כ בנשאר תרי מתוך הג' חשיב דעבותו עדין קימת לנו, ומש"כ הרא"ה דעבות הוא מין עבות צ"ל דאם דבא לאפוקי דלא נימא דעבות הוא המציאות דהוא מחופה ע"י ג' עלין דאם עבות הוא המציאות דהוא מחופה בג' עלין, בזה לא שייך לומר דע"י דנשאר תרי חשיב דעבותו הקודמת קימת, ורק אם הוא מין בזה שייך לומר דע"י דנשאר תרי חשיב שפיר דהתרי קימין שפיר ודו"ק.

והא דלא סגי ברוב צ"ל דס"ל דזהו גופא החפצא של הדין דנאמר דין הדס עבות דכל ההדס זהו דוקא אם הוא עבות אם אינו עבות לא חשיב כלל להדס [וצ"ל דהא דע"י דנשאר ב' בכל קנה חשיב עבות, ובאורך לו צ"ל דדינא דעבות הוא בקן דאיכא הלכה דכל קן יהא עבות וע"כ שייך לומר שיעור דוקא בכל קן, ולא בכללות ההדס ודו"ק].

#### שיטת הראב"ד והרא"ש

**והרא"ש והראב"ד** דפליגי ס"ל לכא' דהוי דין דהדין עבות בהדס הוא בעץ גופיה וע"כ ס"ל דע"י דין רוב מתקים שפיר דין עבות דמדין רובו ככולו חשבינן דההדס הוא כולו עבות.

ונח' האחרונים בדעת הרא"ש האם ס"ל כהרא"ה או לאו, דהב"י נקט דהרא"ש על הרא"ה דלהרא"ש אם ברוב קנים יפול עלה אחד יהא פסול.

ולדברי הב"י שיטת הרא"ה והרא"ש הם להיפך דלדעת הרא"ה אמרינן דוקא ברוחבו דינא דרוב ולא לאורכו, ולדעת הרא"ש דוקא לאורכו ולא לרוחבו.

ודנראה דהרא"ש ס"ל דעבות הינו דאיכא תנאי בעץ ההדס דעליו יהיו עבות [ואינו דין במין אלא הוי תנאי בעץ בהדס דיהא מחופה בעלי עבות, וע"כ ס"ל להרא"ש דמהני רוב לאורך דע"י דרוב עליו עבות חשיב דההדס מחופה בעבות, ולענין הרוחב י"ל דלא שייך רובו ככולו דעבות הוי מציאות דג' עלין חופפים ולא שייך בזה רובו ככולו דזהו המציאות דעבות דג' עליו חופפין אותו ולא שייך בזה רובו ככולו ודו"ק].

וברא"ש מבואר להדיא דאינו תליא במין דלמד דמקצת אינו עבות מהא דנשרו מקצת עליו, דלא גרע אינו עבות מנשרו ומבואר להדיא דאינו אין במין.

#### ספק הביאווה"ל אם שייך להקל כתרוריהו

ולפי"ז לכא' יש לדון דלא שייך צירוף להקל כתרוריהו דנימא רוב גם לאורכו וגם לרוחבו ד"ל דהוי תרתי דסתרי דאם נקטינן דעבות הוא מין א"כ לא שייך באורך, ואם הוא בעלים א"כ לא שייך ברוחב ולא שייך לצרף ב' הקולות יחדו ודו"ק.

#### נידון רבותינו אם ע"י צירוף חשיב לכולו עבות

**הביאווה"ל בתרמו' ס' ו'** הביא דברי הבכור"י והפמ"ג דנח' בכה"ג דהוא דאיכא צירוף ע"י למטה מג' טפחים, ואיכא בס"ה צירוף דרוב דאיכא ב' טפחים עבות מתוך ו' טפחים דהפמ"ג נסתפק בזה והבכור"י ס"ל דהוא כשר.

והנה דנו חכמי הזמן בכה"ג דאיכא ג' טפחים שלמים עבות אמנם אינם רצופים אם חשיב לכולו עבות או לאו כגון דיש ג' טפחים עבות מתוך ד' דאיכא גם רוב עבות וגם שיעור שלם דג' טפחים עבות

דיש לדון אם חשיב לכולו עבות או לאו, לענין המצוה לכתחילה, ויש דס"ל דלכו"ע בין לדברי הבכור"י והפמ"ג כשר וחשיב כולו עבות כיון דכל הנידון ביניהם הוא רק לענין אם שייך רוב שיעור בכה"ג דאינו רוב ההדס, אבל בכה"ג דאיכא שיעור עבות והוא רוב ההדס בכה"ג י"ל דלכו"ע כשר כן דעת הגר"ק, ודעת הגר"צ רזונבלט שליט"א דס"ל דלכו"ע בין להפמ"ג ובין להבכור"י לתרוריהו לא חשיב כולו, כיון דכולו הוי במציאות כולו והכא למעשה אין כל ההדס עבות, וא"כ ליכא בזה משום המצוה דכולו עבות לכתחילה.

ולכא' היה מקום לדון בסברת הגר"צ דאפי' אם נימא דלהרא"ש לא חשיב כולו, וכמו שנתבאר דלהרא"ש הוי דין דהעץ צריך להיות עבות, וע"כ י"ל דהכא שפיר אין העץ עבות כולו והוי רק רובו עבות, מ"מ י"ל דלדעת הגאונים יחשב שפיר לכולו, כיון דלדעת הרא"ש איכא הלכה דההדס יהא מחופה בעלי עבות ולכתחילה איכא דינא דכולו ובדיעבד סגי ברובו, משא"כ לדעת הגאונים והרא"ה אינו הלכה דכולו אלא ההלכה היא רק בשיעור הדבר דהיינו דבעינן לקחת הדס דג' טפחים עבות, וע"כ י"ל דשפיר הכא ג' טפחים עבות, דליכא כלל הלכה דכולו אלא זהו השיעור הנצרך וע"כ אם נימא דאיכא צירוף א"כ חשיב שפיר דאיכא הכא ג' טפחים עבות.

[ובפרט כמו דחזינן בדעת הרא"ה דליכא רובו ככולו בהדס כיון דההלכה דעבות לא נאמרה על ההדס אלא ההלכה נאמרה על הקנים דהקנים צריכים להיות עבות, וכיון דאיכא ג' טפחים דעבות שוב חשיב לעבות ודו"ק].

#### כה"ג דקן דנשר או קן דהוא ספק עבות

והנה יש לדון בהדס דיש לו קן אחד דהוא ספק עבות ויש לו קן דנשר עלה אחד, דהוא כשר מדין רוב אמנם יש לדון מאי עדיף לקחת, דלדעת הרא"ש ליכא נפק"מ ותרוריהו כשרים מדינא דרובו ככולו, אמנם אכתי יש להעדיף בכה"ג את הנושר לכא' משום דעת הרא"ה דלדעת הרא"ה לכא' אם אינו עבות אינו יוצא, משא"כ אם נשר באחד יוצא [והנה אם נחשוש לגאונים י"ל איפכא דעדיף לקחת את ההדס דיש צד דיוצא בו משא"כ במאי דנשר ודאי אינו יוצא בו לדעת הגאונים דבעי כולו, מ"מ י"ל דצריך לחשוש טפי לדעת הרא"ה מלדעת הגאונים ודו"ק].

#### בכה"ג דאיכא צירוף י"ל דעדיף קן דספק עבות מקן דנשר

ונראה דאם ע"י צירוף מלמטה יש לו שיעור כולו יהא עדיף לקחת את הספק עבות, דאם נימא כמו דנקטנו לעיל דלדעת הרא"ה ודאי דחשיב לכולו משולש ע"י צירוף דלמטה, ורק לדעת הרא"ש י"ל דאיכא דינא דכולו, א"כ י"ל כיון דבכה"ג לדעת הרא"ה ודאי כשר וחשיב לכולו משולש, משא"כ לדעת הרא"ש י"ל דבקנה אחד נתלש לא חשיב לכולו, משא"כ אם יקח את הספק עבות י"ל דיצא ידי כולו לדעת הרא"ש, א"כ י"ל דכה"ג עדיף לקחת את הספק עבות.

#### דעת המשנ"ב דתרוריהו הוי מדין רובו ככולו

והנה במשנ"ב נראה דתרוריהו הוי אותו הלכה דרובו ככולו, ומ"מ נראה במשנ"ב דשייך לצרפם ההדדי ורק דדן לומר דיהא חסרון דנשרו רובן של עלים, אמנם מ"מ מצד גוף מציאות הרוב נראה דשייך לומר [ורק דכתב ודי לנו] ולכא' צ"ב דאם הגדר הוא דחשיב רובו מחופה א"כ מאי שייך בזה רוב למעשה אין רובו מחופה [ויעוין בחזו"א ס' ק' יד' דכתב זאת].

ובדעת האחרונים דשייך צירוף דב' רובים נראה דס"ל דהרא"ה אינו משום רובו ככולו אלא דסגי ברובו דנחשב עבות וכמש"כ בחזו"א, וע"כ ס"ל דהוי ב' נידונים שונים א' דאנו דנים על כל קן אם הוי עבות או לאו, ובזה אמרינן דע"י רובו חשיב עבות [וחשיב לכולו עבות] ושוב אנו דנים על אורכו של הדס וע"י אמרינן רובו ככולו דכיון דרוב ההדס עבות מדינא דרובו ככולו חשיב לכולו עבות ודו"ק.

## מעשה שבת בממעט ענבי הדס

### הרב אברהם שלוסברג

סוכה ל"ב ב' הדס שהיו ענביו מרובות מעליו פסול ואם מיעטן כשר, ואין ממעטין ביו"ט, ובל"ג ב' ת"ר אין ממעטין ביו"ט משום ר"א ב"ר שמעון אמרו ממעטין, והא קא מתקן מנא ביו"ט, אר"א כגון שלקטן לאכילה וכו', הב"ע דאית ליה הושענא אחרית.

ומבואר בגמ' שאם לית ליה הושענא אחריתי חשיב מתקן מנא, ואעפ"כ מבואר שאם עבר וליקטן כשר, ותמוה אמאי אין בזה איסור של מעשה שבת, שהרי אם לא שהיה

מתקנם לא היה יכול ליטול את ההדס, וא"כ כל כשרותו מחמת שעבר על איסור מכה בפטיש<sup>11</sup>.

ואין לומר שעשה בשוגג שהרי לשון הגמ' עבר וליקטן ומשמע שהוא במזיד [וכ"כ המרדכי].

ולכאור' הביאור בזה שכיון שמצות לאו ליהנות נתנו אין איסור של מעשה שבת כלפי השימוש במצוה כמש"כ הטושו"ע לגבי הנאה ממלאכת נכרי, וכ"כ בשו"ת אג"מ [א' קכ"ו ענ"ג] כלפי הנאה ממעשה שבת.

אמנם בס' חוט שני [שבת ב' פכ"ב] האריך לבאר שאיסור מעשה שבת שונה מאיסור הנאה ממלאכת נכרי, שאיסור מעשה שבת יסודו איסור השתמשות ולא איסור הנאה, ולכן לא שייך לומר בו מצות לאו ליהנות נתנו, ולדבריו תקשי אמאי הדס שלקט ענביו ביו"ט כשר וצ"ע<sup>12</sup>.

## בענין "בא לפניו" לברכה, "מזומן למצוותו" לשהחינו דשעת עשיה, "מצויים לפניו" לנטילה בזא"ז

### הרב דוד מרדכי זילבר

כתב במשנ"ב (תרנ"א סקנ"ו) אם ברך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או שהיו פסולים או מהופכים, אם היה לו ההדס וכו' בביתו באופן שא"צ להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם, יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותן מין שהיה נחסר וכו', ואם היה זה ביום א' צריך לברך עוד פעם שני שהחינו בשביל הנחסר, אבל על הלולב יצא כיון שהיה אצלו בביתו ארבעתם. אבל אם לא היה בביתו וכו' בשעה שברך ואח"כ הביאו לו, צריך לברך על ארבעתם יחד פעם שני על נטילת לולב, כיון שלא היו מצויין אז אצלו בביתו לא יצא גם על הלולב וכו', ע"כ.

הנה מש"כ אחר הברכה, לאו דוקא, אלא כוונתו אחר הנטילה. וגם כתב ונמצא מהופכים, והא לתוס' תמיד מהופך בשעת הברכה, אלא כוונתו שנמצא מהופך אחר הנטילה והנענוע. אמנם כיון דהכוונה אחר נטילה, צ"ב מש"כ: באופן שא"צ להפסיק בנתיים כדי ליקח אותם, הא עיקר חילוקו אם ישנו בבית, דאז אין מעכב את המינים הכשרים, אף דצריך להפסיק זמן מרובה עד שיוכל ליטל החסר. מ"מ מבואר במשנ"ב דגם במהופך יצא שהחינו לבטלה, דלא כחיים וברכה (אות מ"ב) שהשיג ע"ז, וס"ל דהוה כבירך על סוכה מכוסה, דאף דברכת המצוות יצא לבטלה, אך שהחינו לא גרע משעת עשיה, אלא למשנ"ב מהופך חשיב כסוכה פסולה, דגם שהחינו לא שייך. והא דלתוס' מברך שהחינו בשעה שמהופך, שאני התם דחזור והופכו אחר הברכה, דנמצא דהברכה חלה על הנטילה, משא"כ בנמצאת הנטילה פסולה, שדנים מצד שהחינו דשעת עשיה, בזה שהחינו הוא על מה שמוכן למצוה, והליכא.

ב) ולדינא בנמצא פסול קודם הנטילה, י"ל דיברך רק על המין החסר. והברכה ל"ח הפסק, לא מבעיא באין לו הרביעי בביתו, דבכה"ג מעכב את הג', הו"ל כקשר התפילין בין ברכה להנחה דל"ח הפסק (ס' כ"ה סעי' י"ב), אלא אף בנמצא בביתו, שיוכל עתה ליטול הג', ואח"כ את הרביעי, מותר לו ליקח הד' ולברך עליו וליטלם בב"א, דעיי"ש במשנ"ב מהט"ז, ושם למדו מהבא מלח דל"ח הפסק, ש"מ דסגי בכל צורך אף שאין מעכב, א"כ כיון דהכא מצוה מהמובחר ליטלו בב"א, ל"ח הפסק.

והנה בשעה"צ (סקע"ד) משווה ברכת המצוות לברכת הנהנין, ובברכת הנהנין קיי"ל (ס' ר"ז סעי' ה') דאין לברך קודם שבא לפניו, ונראה דבירך על המצה קודם שבא לידו כל הכוונה, לא יצא, וה"ה הכא לר"ת דבעי לנטלם בב"א, אך לדידן דמהני בזא"ז, כל שמצויין לפניו, א"כ על הג' שברך בא לידו, ועל הרביעי מברך בפנ"ע. ואין לומר באין בביתו מין הד', נימא כיון שעדיין אין ראוי למצוה, חשיב כלא בא לידו לענין ברכת המצוות. ואין להוכיח ממהופך דנחשב כסוכה פסולה, ונ"מ מברך בעודו מהופך. דנתבאר דרק לענין שהחינו דשעת עשיה דתלוי במוכן למצוותו חשיב כפסול, אך לענין שיחשב בא לפניו שפיר נקרא שיש לפניו מין כשר. אלא י"ל כיון דהם ד' ליקוחין, ושייך ברכה על כל מין ומין, ומצויין לפניו הוא מדין לקיחה תמה, דרק תנאי במעשה הלקיחה, א"כ גם ג' מינים חשיב בא לפניו, כיון שיתכן שקודם שיטלם, יצורף לו המין החסר, ויברך עליו, ויטול כולם ויצא ידי חובתו, וכן היה לבסוף. אמנם א"צ לזה, דעיי"ש משנ"ב (ס' ח' סקמ"ח) מהאמצות החיים, ושם מפורש דאף בירך על טלית עם ג' ציציות, מהני כל שהשלים אח"כ

11 ובמרדכי ס' תשנ"ז האריך לבאר אמאי לא חשיב מצוה הבאה בעבירה, אך לא דן כלל אמאי אין בזה איסור של מעשה שבת.

12 ואף שיש ראשו שהתירו מעשה יו"ט אין זה מוסכם להלכה, ובפשוט העיקר להלכה כמש"כ המרכה"מ והנשנ"א שכל ההיתר במעשה יו"ט הוא באיסורים שמיחידים ליו"ט כאופה ומבשל מיו"ט לחול וכו', אבל באיסורים שמשותפים לשבת ויו"ט אין היתר, והאיסור של מכה בפטיש הוא איסור משותף לשבת ויו"ט וא"כ אמור להיות אסור מדין מעשה יו"ט.

הד'. ולפי"ז ה"ה בברכת הנהנין, ובירך על פרי לאכילה, או אתרוג לנטילה, קודם שניטל מעשרו, מהני מה שעישרו קודם האכילה או הנטילה. אמנם בבירך על הדס שענביו מרובין, י"ל דתלוי אי הוא חסרון הדר (רש"י), או חסרון בשם ענף עץ (ירושלמי).

ג) והנה בדינא הנ"ל דבזא"ז דוקא דהיו כולן מצויין לפניו, עיי' עץ השדה (תרמ"ו סק"ד) דלא מהני בליקט ענבי ההדס אחר שנטל הלולב. ויש לדון ביום הראשון וקונה מחבירו בזא"ז, דשלכם הוא רק דין בקיום. אמנם הגר"ז חידש באף בשאר הימים בעי קודם לקנות הכל בקנין שאלה, כדי שיחשב מצויין לפניו. והנה אף דנתבאר דאין לברך על המצוה עד שיבא לפניו, אך לזה סגי הסכמת חבריו שיטול הד' מינים, אף דל"ח מצויין לפניו קודם שיקנם, זה דוקא במקום שצריך שהמצויין לפניו יצרפם, משא"כ לענין ברכה דהוא רק כדי שיהא מקום לברכה. [ואם בירך וקנה ונטלו א' א', אף דצריך לחזור ולברך על המצוה אחר שיקנהו בשאלה, כיון שלא עשה לקיחה תמה, אך שהחינו א"צ לברך, כיון שהיה בהסכמת חבריו, הו"ל כבירך על סוכה מכוסה, שצריך לחזור רק על ברכת המצוה].

ושמעתי מח"א דהגר"ז איירי רק בנוטל מכמה בנ"א, מזה לולב ומזה אתרוג וכו', ר"ל בבא ליקח כמה מיני לולב וכמה מיני אתרוג, מספק מהו הכשר, דבעי מתחילה קודם לקנות כולם, דשמא בתחילה הלולב הוא הכשר, ואח"כ האתרוג הוא הכשר, ונמצא שנטלם בזא"ז, ואי בשעה שנטל לולב דראובן, היה האתרוג דשמעון, חילוק רשויות מונע הצירוף. ונראה דלפי"ז ביום הראשון בעי לקנות כולם בקנין גמור, כיון דהיום יש דין שהנטילה תהא שלו, א"כ גם מה שהלולב שלו והאתרוג רק שאלו (בינתיים עד שיבא ליטלם ויקנם), חשיב חילוק רשויות, משא"כ אי הסברא כדי ליתן שם "מצויין לפניו" יש לדון דסגי בכה"ג. ומ"מ אי סברא דחילוק רשויות, א"צ כלל לחלק מענין בא לפניו דברכה ומזומן למצוותו דברכת שהחינו.

## בדברי החינוך דכשיום הראשון חל בשבת לא היה ניטל אלא במקדש בלחוד

### הרב יהודה ליב שוב

הנה החינוך שלהי מצוה שכ"ד כתב דמקדש היה ניטל ביום ראשון אפי' בשבת, ובמנח"ח שם אות ב' העיר ע"ז דהא בגמ' סוכה מג. וברמב"ם פ"ז מלולב ה"ז מבואר דזמן המקדש היה לולב ניטל אפי' בגבולים בכל מקום דהיו יודעים מקביעות החודש, ורק אחר חורבן לא דחי שבת ביום ראשון אפי' במקום דידעין בקביעי דירחא, דהואיל ולדידן לבני בבל לא דחי לדידהו נמי לא דחי, ופירש"י הטעם כדי שלא יעשו ישראל אגודות אגודות שזה נוטל וזה אינו נוטל, אבל כשבית המקדש היה קיים היה ניטל ג"כ בגבולין במקום שהיו בקיאים בקביעות ביום הראשון בשבת, וצ"ע דברי החינוך דכתב דהיה ניטל רק במקדש ולא במדינה וצ"ע.

והנה המנח"ח שם בהמשך דבריו כתב דלפי מש"כ הט"ז ס' תקפ"ח סק"ה ומג"א שם סק"ד דהא דלא גזרו גבי שופר משום שמא יתקן כלי שיר הוא משום דכיון דביו"ט נמי שייך הך גזירה וא"א למגזר לבטל מצוה דאורייתא לגמרי, הרי משו"ה ל"ג זאת כלל אפי' בשבת משום הך גזירה כיון דגזירה זו שייך תמיד, וחז"ל לא היו יכולים לגזור תמיד ומשו"ה ל"ג ע"ז כלל כיון דלא יהא מילי דרבנן כחוכא וטלולא, ע"כ דהא דביטלו מצות נטילת לולב כל שבעה במקדש הוא רק משום דלא ביטלו ביום הראשון הואיל ויש לו עיקר מה"ת בגבולין, ומשו"ה יכלו לעקור מצות לולב במקדש באופן שחל שבת בשאר ימי חג הסוכות מלבד יום הראשון, אבל הא מיהת דד"ז ברור דלא היה אפשר לעקור לגמרי מצות נטילת לולב כל שבעה במקדש ואפי' ביום הראשון נמי, דא"כ נמצא דעקרת דין תורה לגמרי שלא יתקיים מצות שבעת ימים במקדש, וזה א"א לעשות, ומשו"ה לא עקרו ביום הראשון משום שיש לו עיקר מה"ת בגבולין יעו"ש. [והנה יל"ד במש"כ דעקרת מצות שבעת ימים, דהא ליכא מצוה אחת של נטילת שבעת ימים אלא דכל יום ויום הוא מחייב בפנ"ע, וא"כ יל"ד לגבי כל יום ויום בפנ"ע דלא עקרו רבנן הך מצוה של יום לגמרי, כיון דיום זה יכול לחול בשאר ימות השבוע בשאר שנים, אבל במנח"ח מבואר דדנים לגבי כל השבעת ימים יחדיו דהואיל ואם יעקרו לגמרי המצוה בשבת לא יתקיים דינא דשבעת ימים הרי זה נחשב עקירת דבר מה"ת וצ"ע].

ולפי"ז יל"ד כשמהרהר יבנה בית המקדש, מה יהא דין נטילת לולב ביום הראשון בשבת, דמחד גיסא הרי הואיל ובחז"ל לא בקיאי בקביעא דירחא, הרי א"א ליטול הלולב גם באר"י דהואיל ולדידהו לא דחי לדידן ג"כ לא דחי, וא"כ א"א להתיר נטילת לולב באר"י בשבת ביום הראשון, ולגבי ליכא נפק"מ האם ביהמ"ק בנוי או לא, ומאי דא"א לבטל לגמרי נטילת לולב בביהמ"ק, דבכל הימים שיחול בהם שבת לא יטלו לולב דבכה"ג הר"ז עקירת דין תורה לגמרי, דבכה"ג א"א לקיים בשום פעם מצות שבעת ימים במקדש, וא"כ בהכרח יצטרכו להשאיר דינא

דבר מה"ת בזה דלא נוטלים כל שבעה דהא באופן דיום הראשון בשבת לא עקרו כלל הך מצוה ודו"ק.

ובעיקר משנ"כ לפי המנח"ח דבזמן שיבנה בית המקדש הא מיהת דיהא ניטל במקדש ביום הראשון וכמשנ"כ לעיל, הנה יל"ע לפי מש"כ הביכורי יעקב בדעת הרמב"ם בפיהמ"ש דמצות לולב מה"ת כל שבעה אינו רק במקדש אלא גם בירושלים עיר הקודש, וגם בירושלים מתקיים דינא דשמחתם לפני ד"א שבעת ימים, ולפי"ז צ"ע קושית המנח"ח דהיאך בזה"ז עקרו דין תורה של ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים, דהא לא נטלינן לולב גם כשחל יום הראשון בשבת, ונמצא דחז"ל עקרו לגמרי הך מצוה של ושמחתם, והנה המנח"ח אזיל לשיטתו שם באות א' דכתב דזה נראה לי פשוט דכיון דהמצוה אינה אלא במקדש בודאי דוקא בעזרת ישראל דהוי מחנה שכינה, אבל הר הבית הוי בכלל גבולין ואינו חייב מה"ת עכ"ד, ומשו"ה הרי בזה"ז לא עקרו דבר מה"ת לגמרי, ומשא"כ לפי הערוך לנו בהכרח א"א לומר כמש"כ המנח"ח, ובהכרח צ"ל כמשנ"כ לעיל דאין דנים על כל השבעת ימים ביחד, אלא דנים על כל יום ויום בפנ"ע דהר"ז מצוה בפנ"ע וא"כ ליכא עקירת דבר מה"ת לגמרי דהא כל יום ויום בפנ"ע משכחל דיהא פע"א בשאר ימות השבוע ולא בשבת ולא נחשב עקירת דבר מה"ת ככה"ג.

## בהתירא דמחזירתו למים בשבת, ובדימויו דהגרע"א לדין חזרה בשבת

### הרב חנוך נריה

בהג' הגרע"א באו"ח סו"ס ש"ל"ו גבי דינא דמתני' דמחזירין לולב למים בשבת [סוכה מב.], ע"ש, העיר שם דברשי" וברע"ב אי' במתני' דסוכה דמחזירין, שהרי משם נטלו "היום". ומלשון זה משמע לכאן דדוקא בשנטלו בשבת מהמים, אבל אם נטלו משם בע"ש אין מחזירין לאותו מים בשבת כיון דלא היה הלולב במים בשבת. אבל זה לא מצאתי מי שהעיר בכך לחלק בזה. ע"כ. ונוסף שם הג"ה אמר בן המחבר [ועי' בהערות בשו"ע מה' מוכן ירושלים שקטע זה נמצא גם בכ"ק של רבנו ז"ל עצמו], ודומה לזה כ' הר"ן בפ"ג דשבת דבנטלו הקדרה מעל הכירה בשבת מקרי יותר חזרה מאילו נטלה הכירה מע"ש, עי' בהג' שו"ע לעיל רנ"א א'.

עכ"ל.

וד' הר"ן שהגרע"א ז"ל מציין להם, הם דבריו הידועים בפוסקים בעניני חזרה ונתינה בתחילה בשבת, שהר"ן שם הביא דעת הירושלמי שלא נאסר להחזיר בהניחה ע"ג קרקע וכיו"ב אלא בנוטל מע"ש ומחזיר בשבת, אבל בשבת גופא שרי. והרמ"א שם כ' שהמנהג כך, והאחרונים נו"כ בזה. ורבנו ז"ל כאן מדמה עיקר החילוק הנ"ל שבין שבת לע"ש דגבי חזרה, לחילוק זה גבי מחזירתו למים בשבת. ובפשוטו הוא מחודש לדמותם זה לזה. וצ"ע בזה.

והנה בעיקר דינו דהירושלמי הנ"ל יל"ע בביאורו - ובפשיטות היה נראה לומר דלעולם עיקר שם חזרה לעומת נתינה בתחילה - היינו המשך השהיה הקודמת לה או נתינה חדשה בפנ"ע, ואינו ענין כלל לנתינה "בשבת" דייקא. וכל מה דתלי' לה בכניסת השבת אינו אלא מפני שכל שבשבת לא היה מונח ע"ג הכירה כלל נחשב יותר לנתינה חדשה, אבל אינו מפני שעצם ויסוד הדין תלוי בהשבת דייקא.

אבל מחכ"א נתעוררתי לומר באופן אחר, שענין כניסת השבת בכאן אינו קביעות בעלמא אם חשיב כנתינה ראשונה או דחשיב רק כהמשך הנתינה הקודמת וחזרתה - אלא לעולם עיקר שם ותורת "חזרה" ו"נתינה בתחילה" חל על ענין היות הקדרה בשבת דייקא. והיינו שזהו עצם החפצא דנתינה בתחילה שהיא נתינה ראשונה "בשבת", משא"כ חזרה היינו נתינה שניה בשבת כיון שהיא ע"ג שהיה דמבעוד יום. וזהו כל עצמם של שמות אלו. עכ"ד. ואלו שני אופנים יסודיים בהעמדת הך דינא דחזרה ונתינה.

והנה עפי"ז היה מקום להפליג עוד ולהסתפק בשני צדדים אלו גם בהבנת הדינים בלא ד' הירושלמי - שהנה אי נימא כהבנה זו האמורה בירושלמי, היה מקום לדון שגם תלמודין לא פליג בזה וגם לדין לעולם אין יסוד חומר הנתינה בשבת מפני שיש כאן נתינה חדשה בעלמא שאינה המשך היות הקדרה על הכירה, אלא מפני שהוא נתינה ראשונה "בשבת" - ורק דתלמודין ס"ל שגם באופן שבכניסת השבת היתה מונחת הקדרה ע"ג הכירה, מ"מ כל שהונחה לאחמ"כ ע"ג קרקע חשיב כסילוק המעשה הראשון של השהיה דמע"ש, ונמצא שהוא נותן בתחילה "בשבת". משא"כ בשיש כאן המשך השהיה הראשונה נמצא חזר הכל אצל הנתינה דמבעוד יום. ומשום הכי דייקא שרי.

וכאופן זה היה נראה בפשוטו מד' רש"י שכ' אבל הניח על גבי קרקע אסור. להחזיר דבטלי לה הטמנה דאתמול והוי כמטמין לכתחלה. וע"ע בלשון המ"ב כאן סקנ"ז שכ' ודעתו להחזירה הטעם וכו' שעי"ז לא בטלה עדין שהיה הראשונה שהשהה אותה על הכירה מבעוד יום כיון שהיה דעתו להחזיר וכו' אבל אם בתחילה

דנטילת לולב במקדש לפחות ביום הראשון, ורק במקדש יתקיים נטילת לולב ביום הראשון שחל בשבת ולא במדינה. ולפי"ז יש ליישב דברי החינוך דכתב דמקדש היה ניטל ביום הראשון אפי' בשבת, דהר"ז קאי לדינא בזמן שדרים גם בחו"ל ולא בקיאי בקביעא דירחא, דבכה"ג הר"ז ניטל אפי' בשבת רק במקדש בלחוד ולא במדינה כדי לקיים מצות ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים. [אבל אולי כשיבנה בית המקדש לא ידורו בחו"ל וכולם יהיו בקיאים בקביעא דירחא, וכמו שהיה בזמן בית המקדש קיים].

והא דמקדש ל"ש לאסור משום שלא יעשו ישראל אגודות אגודות, הנה י"ל דמשום הך גזירה שלא יעשו אגודות אגודות א"א לבטל את המצוה לגמרי של ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים. אבל יל"ד עוד דל"ש בזה כלל ענינא דאגודות אגודות, דהואיל במקדש הר"ז מצוה בפנ"ע של ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים, הרי נמצא דבמצוה זו של ושמחתם המתקיימת במקדש בלחוד ליכא אגודות אגודות, ומשו"ה שפיר היה ניטל במקדש ביום הראשון.

אמנם יל"ד בזה, דהנה כבר חקרו האם ביום הראשון היה מצוה נפרדת במקדש מבגבולין או דביום הראשון לא היה מצוה נפרדת במקדש, ונפק"מ במי שנטל בגבולין ובא למקדש ביום הראשון האם חייב לחזור וליטול במקדש או לא, וביסוד הנדון בזה אפש"ל בתרי אנפי: א. דהואיל ואיכא מצוה מה"ת בגבולין לא חייבה התורה חיוב נוסף במקדש, ורק בשאר ימים דליכא מצוה מה"ת בגבולין איכא חיוב בפנ"ע ליטול במקדש, וכ"מ בעמק ברכה דיני לולב יעו"ש. ב. דגדר החיוב מה"ת של מקדש אי"ז חיוב בפנ"ע אלא גדרו הוא המשכת הך חיוב של נטילת לולב של יום הראשון, דבמדינה ניטל הלולב רק יום א' ובמקדש הורחב הך מצוה דצריך ליטול הלולב כל הימים, והר"ז המשך של אותו מצוה של יום הראשון דבמקדש צריך ליטול כל ה' ימים, ומשו"ה פשיטא דל"ש דביום הראשון יהא ב' חיובים נפרדים וכך ביאר בספר שלמי תודה ושאר ספרים.

והנה בבעה"מ בריש לולב וערבה כתב בזה"ל שמצותו מה"ת בשאר הימים אינה אלא במקדש משום דכתיב ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים, וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים, כי הראשון מצותו מן התורה בכל מקום וכו', ועיין בקה"י סוכה סימן כ"ח דביאר בדבריו דביום הראשון ליכא מצוה נוספת במקדש ומה שאמרה תורה שבעת ימים היינו תשלום שבעת הימים, וכ"כ העמק ברכה, ומאידך בגר"ח על הש"ס הוכיח מדברי הרמב"ן דס"ל דבמקדש לא בעינן דיהא לכה, דע"כ דמצות לולב במדינה ובמקדש הר"ז ב' מצוות נפרדים, ומשו"ה לא בעינן במקדש שיהא לכה, ולפי"ז יל"ד דע"כ דלא כצד ב' דמצות לולב במקדש כל שבעה הר"ז הרחבה לקיום מצות לולב של יום הראשון דהא ע"כ הר"ז ב' מצוות נפרדים, וא"כ לפי צד ב' הנ"ל ע"כ מבואר ברמב"ן דגם ביום הראשון היה מצוה נפרדת במקדש, [ומיהו בעמק ברכה מבואר דגם לפי הרמב"ן י"ל דליכא מצוה נפרדת במקדש ביום א' והוא כצד הראשון הנ"ל דהואיל ואיכא מצוה מה"ת בגבולין לא חייבה התורה חיוב נוסף במקדש].

ולצד זה דליכא מצוה מה"ת בפנ"ע במקדש ביום א', א"כ א"א לומר כמשנ"כ לעיל דהא דלא עקרו במקדש הוא משום דל"ש בזה אגודות אגודות כיון דהוא מצוה בפנ"ע במקדש, דהא לפי משנ"כ הרי ביום הראשון ליכא מצוה בפנ"ע במקדש, אלא הר"ז חד מצוה של גבולין, וליכא שום נפק"מ בין מקדש לגבולין בזה, וא"כ איכא בזה אגודות אגודות וצ"ע.

אמנם באמת דלפי צד זה דביום הראשון ליכא מצוה בפנ"ע במקדש אלא רק בגבולין, יל"ד דל"ש כלל דברי המנח"ח דכתב דאם יבטלו לולב כל שבעה במקדש איכא בזה עקירת דבר מה"ת לגמרי דיבטלו מצות ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים לגמרי, דכ"ז אם גם ביום הראשון איכא מצות ושמחתם וכו', אבל לפי משנ"כ דליכא מצות ושמחתם ביום הראשון כלל, א"כ הרי ליכא עקירת מצות ושמחתם לגמרי, דהא באופן דחל יום הראשון בשבת הרי לא עקרו מצות ושמחתם שבעת ימים, דהא הר"ז יתקיים במלואו בשאר ימי החג, וא"כ כשחל יום הראשון בשבת לא עקרו כלל הך מצוה של ושמחתם וכו', ואי"צ לומר כמשנ"כ דיטלו במקדש ביום הראשון, וכל משנ"כ דבע"כ יטלו ביום הראשון שלא לעקור דבר מה"ת, הוא רק משום דגם ביום הראשון איכא מצות ושמחתם, וא"כ אם יבטלו מצות נטילת לולב גם ביום הראשון בהכרח יעקרו מצוה זו לגמרי דלעולם לא יתקיים מצות ושמחתם שבעת ימים במלואו.

אמנם יל"ד דהר"ז תלוי בב' צדדים דכתבנו לעיל בגדר הא דליכא מצוה נפרדת של ושמחתם במקדש ביום א' דהאם הוא משום דהר"ז חד ביקתא של נטילה בגבולין, וא"כ הרי נמצא דהך מצוה בעצמותה איכא גם ביום הראשון ורק דהר"ז מתקיים גם בגבולין ולא רק במדינה, ולפי"ז הרי נמצא דחז"ל עקרו לגמרי הך מצוה דהא גם ביום הראשון איכא הך מצוה, ומשא"כ אם נימא דמעיקרא לא נתקן כלל הך מצוה במקדש ביום הראשון וכמש"כ העמק ברכה הרי י"ל כמשנ"כ דלא נחשב עקירת



כשנטלה לא היה דעתו להחזיר וכו' דהו"ל כמושיב לכתחלה בשבת. עכ"ל. והיה נראה מזה כנ"ל<sup>13</sup>.

אמנם מאידך גיסא היה מקום ללמוד להיפך וכש"ל לעיל, דעיקר שם נתנ"ב וחזרה תלוי רק אם הוא פעולה חדשה או המשך המצב דקודם לכן לחודא, ולא עוד אלא שגם הירושלמי גופא ס"ל הכי ורק משום כך אסר בנותן מבעו"י לשבת כיון דבכה"ג חשיב ואיקרי כנתינה חדשה. והמקור לזה גם יש להראות בלשון המ"ב שכ' אהך דינא דהירושלמי [בסקס"ד] כשנטלו מן הכירה מבעו"י, דכיון שלא היה הנטילה בשבת נראה חזרתו כפעולה חדשה והוי כנותן לכתחילה ומבשל, משו"ה מצריכין עכ"פ עודנה בידו וכה"ג כי היכי דלהוי הכרא שאינו אלא חזרה. עכ"ל. וביותר להלן סקס"ה בטעם ההיתר עפי"ז בשבת אפי' ניתן ע"ג קרקע, שכ' ואפי' לא היה דעתו להחזיר, והטעם שהרי הכל ידעו דכבר עמדה הקדירה בכירה ונתבשלה כבר. עכ"ל. ומשמעות דבריו דלעולם אין כאן איזה יסוד ועיקר בהשבת, אלא שמפני כך חשיב' לה כפעולה חדשה ומשא"כ בהונחה בשבת.

והנה אם באנו לדון מן הסברה החיצונה במאי תליא מילתא - היה נראה שאינו ענין כלל לערב שבת ושבת מצד עצמם - וזה בין אי נימא דאיסורים אלו משום גזרה דילמא אתי לחתויי, ובין אי נימא שהוא משום דמחזי כמבשל. שאם משום אתי לחתויי קאתינן עלה - הרי משמעות הראשונים היא שהחומר בחזרה ובנתנ"ב הוא מפני שכשהוסרה הקדירה מן הכירה מתחילה להצטנן, וזה שהחזירה גלי אדעתיה שצריכה חימום וכ"ש כשנצטנה ממש. ולפי"ז ודאי אין כאן ענין עם ער"ש ושבת אלא רק עם היות הקדירה ע"ג האש ותו לא והכל הולך אחר מציאות הבישול והחימום ומה ענין שם שבת לכאן.

וגם אי נימא דמשום מחזי כמבשל קאתי' עלה, מ"מ גם זה לכאן נקבע מכת זה שכיון שאנו רואים כאן נתינה חדשה בפנ"ע, הרי הדבר נראה כנותן דבר חי ע"ג האש לבשול, משא"כ בשאינו אלא מחזיר הא קמן שכבר היה הדבר ע"ג האש, ומסתמא נתבשל, ואין כאן אלא המשך להחזיק חומו. וגם בזה הרי בפשוטו אין עיקר הנידון אם זו נתינה ראשונה בשבת זו, אלא רק אם זו נתינה ראשונה לתבשיל זה והתבשיל עודנו חי, או שיש כאן המשך של בישול שכבר נעשה. כך היה נראה.

ואולי יש לנטות כן עוד מטעם נוסף - שהנה אם להירושלמי עיקר הנידון אינו אלא כלפי שבת, הרי א"א לפרש יסוד זה אלא אי נימא שהאיסורים משום דמחזי כמבשל, שהרי כלפי חשש חיתוי אינו ענין כלל. [וגם כלפי מחזי כמבשל יל"ע בזה, אמנם עכ"פ בזה שייך יותר]. וכמובן שיש דוחק גדול בכך שלכל הנך רבוותא דס"ל שהוא משום אתי לחתויי, הרי נמצא שהתלמודים חולקים בכל טעם ויסוד האיסורים הללו. וכמובן שזה דוחק לבדות פלוגתא שכזו ביסודי העניינים. ולא עוד אלא שמחז' גיסא הרי נ' במק"א שכהצד דחשש חיתוי כך הוא עיקר השיטה בד' האחרונים, ומאידך גיסא הרי ד' הירושלמי הנ"ל כ' הרמ"א שהם כמעט עיקרא דדינא לדין, והיאך יפרנסו איפוא לדינא דהירושלמי עם טעמא דאתי לחתויי. וזה תימה.

אבל אם מפרשי' לה לדינא דהירושלמי דלאו היינו שעיקר שם חזרה ונתנ"ב הוא כלפי יום השבת, אלא עיקר שמות אלו הינו אם הוא אכן מעשה נתינה חדש או המשך השהיה שמקודם, ורק שנתניה ראשונה בשבת טפי חשיבא כנתינה חדשה - א"כ הוא הרי יותר שייך לשמוע הגדרה זו גם אי נימא שטעמא דמילתא משום אתי לחתויי, ומשום שאין כאן אלא גדר ושיעור אימת איקרי נתינה חדשה, ואמר' שכל שהוא נתינה ראשונה בשבת איקרי כפעולה חדשה, אבל לא שעיקרי הדינים בהכי תליין<sup>14</sup>.

וכמובן שגם ד' הגרע"א ז"ל מורים כן - שאם יש כאן איזה תורת איסור על נתינה ראשונה בשבת דייקא, א"כ ודאי חידוש הוא לדמותו לענין מחזירתו למים בשבת ולומר שהוליד בו רש"י ז"ל דינים חדשים שלא שמענום עד הנה ממשמעותא דתלמודין. אבל למש"נ דלעולם לא דיינינן אלא לקבוע שם המעשה כנתינה ראשונה או כחזרה בעלמא, ורק שד"י הינו מוכרע עפ"י זמן כניסת השבת, [וכעין קביעות כניסת השבת לענין קנין שביתה וכיו"ב] - א"כ שפיר י"ל דה"ה הכא נקט' שכיון שההיתר בא באופן דחזרה דייקא, וכלישנא דמתני' - ע"כ י"ל דכשם שבעלמא נקט' ששם חזרה אינו אלא באופן דבשבת גופא היה על הכירה, ה"ה הכא יתכן ששם חזרה אינו אלא באופן שבכניסת השבת היה במים, אבל באופן

שבכניסת השבת לא היה בהם, נמצא דתו לא חשיב כחזרה אלא כנתינה בתחילה ואסור.

## שיטת רש"י בהפסק בברכות המצוה ע"י פעולה מסופקת

### הרב אהרן אביב

ידוע דין הגר"ח מבריסק דמי שיש לו אתרוג מהודר אך ספק פסול, ואתרוג ודאי כשר אך לא מהודר, טוב לו שיקח הספק ברישא, דאם יקח האחר ודאי יצא בשאינו מהודר ושוב נגמרה מצוות<sup>15</sup> (וצ"ע אם ה"ה בתפילין שמצוותן כל היום, ועוד הפשטות שספק פסול לא פוגם בהידור, אך אולי יש לחקור בזה, חדא שכן מצינו בברכות שיש הידור בברכה מבוררת ועוד האם דברים צדיקים לחזות האתרוג, כגון שנשפך עליו צבע או דבר מאוס מהווים פסול בהידור).

והנה איתא בעירובין נ. דאמר רבה, שניים שיצאו בעשירי וקראן עשירי, חד מנייהו עשירי וחד חולין, וכ' רש"י דנעשה בשניהם תנופת חזה ושוק וסמיכה (ע' קיד' לו). לחומרא 'וליבי אומר לי דאינו מברך על התנופה...דלא להוי ברכה לבטלה... ונסכים יביא נסכי קורבן אחד על תנאי'. (והנה לכאן פשטות כוונת רש"י שההוא גברא דקמקריב מביא יחד ולא בנפרד, שהרי המשיך שמביא נסכים על תנאי. אך שמעתי לדחות, דהרי נסכים מצי להביאן לכתחילה באותו היום ובדעבד אפ' לאחר יומיים, וא"כ אין ראייה המכרעת<sup>16</sup>).

עוד קמ"ל דיש ברכות על פעולות אלו (ובניגוד לראב"ד), ועוד למרות שנעשות ע"י ישראל והכהן יחדיו (ע' תוס' שם), אך צ"ע למה לא יעץ רש"י שיעשה סמיכה בשניהם ממנ"פ או על תנאי.

ובאמת צ"ע האם פעולה נוספת שאינה ודאי מצוה (א"נ אכילה) הוה הפסק לענין הברכה, ורואין שרש"י אכן סבר כן ולכא' כל פעולה ואפ' סמיכה הקלה, אך אין להקשות מפעולות שקשורות ומקדמות לעצם עשיית המצוה הוה (כמזיגת כוס קידוש לכוס אחר), וא"כ איך העדיף הגר"ח הידור על ספק ברכה לרש"י (ואולי פשוט דלא חיישין כדלקמן).

ודרכו של רש"י מחודשת, וברא"ש כתב מפורש שלענין ספק תפילין דר"ת, עלינו להניח בברכה אחת לזה אחר זה (וע"ש שהיה לו ספק שקול...). וביותר הקשה התבו"ש על רש"י מדינא דגמ' בספק מהן התקיעות ברה"ש, דממנ"פ תשר"ת הוה הפסק לאחרות (!). ויתכן היה לחלק בין ספק בדין לספק במציאות (אף שבשו"ע כלל טומטום ואנדרוגינוס...).

ושמעתי (מהאברך ר' א' שבת) שיתכן ול"ק לרש"י משופר שהמצוה לשמוע ולכן את התקיעה הפסק. וא"כ הקושיה על הגר"ח בעינה, וצ"ל שלא חשש לרש"י כלל.

ויותר נראה לחלק (בשם האברך ר' ד' כהן וכן מו"ר הגרש"מ), דהחילוק בין סמיכה והנפה שהן דין בחפץ, ועבורן כל שניגש להתעסק בדבר שאינו המצוה הוה הפסק, משא"כ כשהאדם מחפש לצ"ח ע"י החפץ או המעשה הרצוי, א"כ החיפוש אינו הפסק כ"כ עבורו.

לפ"ז, לא דחינו את שיטת רש"י מהיכא שהמצוה על החפץ, ששייך הפסק לברכה בכל פעולה שאינה ודאי אותה מצוה.

## בענין הסרת הטבעות בעת נטילת לולב

### הרב ישעיה רובין

רמ"א תרנ"א ס"ז כתב "ונהגו להחמיר להסיר התפילין והטבעות מהידיים אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין מכסין את כל היד" (בשם האגודה).

והנה נח' הראשונים בסוכה לו. אם יש פסול חציצה בנטילת לולב דלתוס' יש פסול, ולר"ן וריטב"א אין פסול, ונפק"מ אם כרך סביב ידו סודר ונטל הלולב דלתוס' לא יצא ולר"ן יצא.

וכתב הגר"א דדין הרמ"א שכתב שהסרת הטבעת היא רק חומרא ולא מעיקר הדין הוא רק לפי הר"ן וריטב"א שסוברים שאין פסול חציצה בנטילת לולב אבל לפי תוס'.

15 אכן שמעתי מת"ח שטוענים בחריפות נגד הגר"ח בדין זה, גם בשם אחרונים אחרים, וכוונתם שציזיו ה' מתייחס לגבי כל זמן הציזיו, ואם מעוניין להקריב מצווה מהודרת לא שייך לומר לו שכבר קיים, שהרי עדיין שייך במצווה ומעוניין לקיימה באופן אחר [וחשבתי משל לדבר, שהנה כתוב שאע"ה הבין את כל התורה מעצמו, דהיינו שהבורא רוצה ממנו שיקרא קר"ש בבוקר ובערב, ויקח לעצמו לולב בסוכות וכו', ומה שייך להדפיס את המעשה כנ"ל] ואכה"ל.

16 ואם נאמר שכונות רש"י להביאן בזמנים שונים, היה לנו להקשות דודאי לא יכרך, שהרי ספק. ו"ל בזה שפה נוקט רש"י לאפקי הראשונים ששייך לברך על ספק דאז.

13 ועפ"י היה נראה עוד, שמש"כ המ"ב בסו"ד [ובכ"ד] דהו"ל כמושיב לכתחלה "בשבת", אינו בא לפרש זמן האיסור, ומאי קמ"ל. אלא זהו החפצא דהאיסור שהוא להושיב "לכתחלה בשבת", וכנ"ל.

14 ואמנם יל"ע"ע בביאור הלשונות שהבאנו בתחילה שכביכול עיקר הנידון תלוי בהמשך השהיה ד"מבעוד יום" דייקא.

שיש פסול חציצה חייב להסירם מדינא, דאע"פ שאינו מכסה כל היד הוי חציצה כמבואר בזבחים יט. ובעירובין קג: שנימא אחת חוצצת בין הכהן לבגדיו.

אלא דא"כ נשאר שלא מובן סברת הרמ"א (שכתב האגודה), שחילק בין אם זה מכסה את כל היד או מקצת היד, שממ"נ כמו מי הוא סובר אם כמו הר"ן או אפי' אם מכסה את כל היד מותר כמו סודר, ואם סובר כמו תוס' אז מדינא יש חציצה אע"פ שמכסה רק מיעוט היד, וצ"ע.

ואולי י"ל (לולא דברי הגר"א), דלעולם ס"ל כתוס' דיש פסול של חציצה, אבל רק אם מכסה את כל היד (או רוב), ויהיה בכלל הדין הכללי של חציצה שמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ, ומה שמצאנו בבגדי כהונה שאפי' נימא אחת חוצצת בין בשר הכהן לבגדיו ע"כ הוא מדין אחר שהרי זה מיעוט שאינו מקפיד ואמאי חוצץ (וכבר נתקשו בזה האחרונים בזבחים שם), ולכא"פ אפשר לפרש ששם הוא פסול של מחוסר בגדים דבמקום הנימא אינו לבוש בגדי כהונה, ודומה למה שכתב הרמב"ן בל"ת קס"ג שכהן שעבד קרוע בגדים חייב מיתה מדין מחוסר בגדים, שבמקום הקרע אין לו בגדי כהונה, וה"ה כאן במקום הנימא הוי מחוסר בגדים משום שהם לא "על בשרו".

אלא שעדיין קשה שלפום ריהטא משמע שגם בין יד הכהן לכלי שרת יש פסול חציצה אפי' במיעוט, דבמתני' עירובין שם איתא, כהן שלקה כורך גמי וכו' ובגמ' אמר ר' יוחנן אפי' צלצול קטן (שהוא בגד, דס"ל שאין איסור ריבוי בגדים שלא במקום בגדים), ומקשינן ותיפוק ליה משום חציצה, ומשני בשמאל או שלא במקום עבודה, משמע אפי' גמי שעל מיעוט היד או צלצול קטן שהוא על מיעוט היד, וכן הוא להדיא ברמב"ם פ"ה ה"ט מכה"מ שאפי' כל שהוא חוצץ, ואולי אפשר לדחות שעכ"פ מהגמ' אין ראייה שמיעוט חוצץ אלא שמשמע לגמ' מסתימת המשנה שכורך הגמי אפי' על רוב היד ולכן מקשה שיהיה חציצה, ובאמת על מיעוט אין חציצה, וזה כמובן חידוש גדול דא"כ במקום שהגמ' מעמידה שלא במקום עבודה שתעמיד בגוונא שזה על מיעוט היד, וצ"ע.

עכ"פ בראב"ד שם איך שפ' כל הסוגיא שם יוצא שחציצה בכלי שרת הוא בג' על ג', ולפי"ז טבעת לא חוצץ מעיקר הדין, אלא שאי"ז כוונת הרמ"א שהוא תלה את זה בכל היד ומקצת היד.

## האם יש ענין שלא ליכנס לירושלים בשבת כדי שלא לעקור מצוה מה"ת בשב ואל תעשה

### הרב יהודה ליב שוב

נהג יל"ד האם בזמן המקדש דמה"ת היה ניטל במקדש כל שבעה ואפי' בשבת, ורבנן עקרו דין תורה שלא ליטול לולב בשבת, האם שרי ליכנס למקדש ולגרום לבטל עי"ז מצות לולב דאורייתא דרבנן עקרו מצוה זו בשב ואל תעשה או לא, [ונפק"מ גם בזה"ז לשיטת הביכורי יעקב בדעת הרמב"ם דאיכא חיוב מה"ת ליטול לולב כל שבעה בירושלים, האם שרי ליכנס לירושלים בשבת ועי"ז לגרום שיהא נעקר דין תורה של נטילת לולב כל שבעה]. והנה נחלקו האחרונים האם איכא חיוב לעלות למקדש וליטול שם לולב לקיים מ"ע של ושמחתם וכו' או לא, דבתשו' הגרי"ח זוננפלד (ס' ג' ד"ה עוד) והגרי"פ בביאורו על הסמ"ג (עשה נ"ב) נקטו דבזמן בית המקדש היה חיוב על כל אחד שיכול לעלות למקדש שיעלה בכל ימי החג למקדש ליטול שם לולב כדי לקיים מצות ושמחתם לפני ד"א שבעת ימים, ומאידך בחי' הגר"מ קוים סוכה מא. ובשפ"א שם כתבו דליכא חיוב רק למי שנמצא במקדש, והנה לפי השיטות דאיכא חיוב לילך למקדש וליטול שם לולב הרי ליכא נפק"מ האם הוא נמצא במקדש או במדינה דהא לעולם רמי עליה חיוב ליטול לולב במקדש, ומה לי האם נמצא במקדש או במדינה, ושפיר מותר ליכנס למקדש בשבת, [ומיהו בקה"י סוכה ס' ל"ו כתב בדעת הבעה"מ דרק מי שנמצא בירושלים איכא חיוב לעלות למקדש וליטול שם לולב, ולפי"ז הרי מי שאינו נמצא בירושלים הרי עי"ז כניסתו לירושלים הרי הוא מבטל מ"ע], ומשא"כ אם נימא דכל החיוב ליטול לולב במקדש הוא רק כשנמצא במקדש וכ"ז שלא מטא לבית המקדש לא רמי עליה חיוב כלל, א"כ יל"ד דיהא נאסר להכניס א"ע למקדש ועי"ז גורם הוא להפקיע ממנו את החיוב של נטילת לולב במקדש.

והנה מצינו בזה בדברי המשנ"ב בהלכות נשיאת כפים ס' קכ"ח כתב לגבי פסולים דרבנן דנאסר להם מדרבנן לישא כפים, ויכולים רבנן לעקור דבר תורה בשב ואל תעשה, וכתב עי"ז השעה"צ סק"ד בשם הרעק"א בזה"ל דאם אין רק כהנים פסולים וכשיקראו כהנים כוונת החזן רק אליהם עדיף שיצאו, ומשום דלמה יעמדו שם ויהיו מוכרחים מצד תקנת חז"ל לעבור על העשה כשיקראו כהנים עכ"ד. ומבואר דעדיף שלא ליכנס למצב דרבנן עקרו המצוה בשב ואל תעשה, וא"כ הרי משו"ה עדיף שלא ליכנס למקדש בשבת דעי"ז גורם הוא להפקיע עצמו ממצוה דאורייתא עי"ז דרבנן עקרו המצוה בשב ואל תעשה.

והנה מקור דברי השעה"צ הוא מדברי הרעק"א שם, והרעק"א כתב בנו"א דמ"מ צריך לצאת "שלא יצטרך לעבור על ד"ת באונס", ומבואר דהא דצריך לצאת הוא משום שבכה"ג הר"י נחשב דעובר על ד"ת באונס, ועדיף שלא ליכנס למצב של עבירת ד"ת באונס. ולפי"ז יל"ד דהך דינא נאמר רק בפסולים דרבנן דגדר הא דמדרבנן אינו יכול לישא כפים אי"ז משום דרבנן עקרו ממנו המצוה לגמרי, אלא דמדרבנן דינו כור ומשו"ה אסור לו לישא כפיו מדרבנן, אבל לא עקרו ממנו המצוה לגמרי, ומשו"ה אם נשא כפיים קיים המצוה מה"ת, ומשו"ה הר"י נחשב דמכניס א"ע לאונס וצריך לצאת ממצב זה של אונס, ומשא"כ בגדר הא דרבנן עקרו מצות לולב בשבת הרי י"ל דגדרו הוא דחז"ל הפקיעו לגמרי המצוה וגם אם יטול לולב לא יקיים המצוה וא"כ לא נחשב דהרי הוא מכניס א"ע לאונס.

וכבר ידוע דברי הרעק"א דכתב בדור"ח מערכה ח' דבדיעבד אם תקע בשבת קיים המצוה, ומבואר דרבנן לא הפקיעו המצוה לגמרי אלא הר"י רק דין דא"א לו לקיים המצוה בשבת ומשו"ה אם תקע יצא בזה יד"ח, ולפי"ז הרי בודאי דעדיף שלא להכניס א"ע לידי חיוב המצוה במקדש ולהכניס א"ע לידי אונס, אבל מאידך שמעתי בשם מרן הגר"ד לנדו שליט"א דגם לפי הרעק"א אין הגדר דכא"א הוא אנוס על קיום מצות תקיעת שופר, אלא גדרו הוא דרבנן הפקיעו החיוב לתקוע בשופר, והשאירו את הקיום בלחוד, ומשו"ה גם לפי הרעק"א אינו נחשב אנוס על המצוה, ולא נחשב דהרי הוא עובר על ד"ת באונס. וכן לפי מש"כ אאמו"ר שליט"א בספרו דחלוק בזה תקנת שופר מתקנת לולב דבלולב גם לפי הרעק"א הגדר הוא דחז"ל ביטלו לגמרי מצות נטילת לולב והפקיעו המצוה לגמרי, א"כ הרי ליכא איסור להכנס למקום המקדש, דהא לא מכניס א"ע לידי אונס דהא חז"ל הפקיעו לגמרי המצוה במקדש.

### האם כשחל יום א' בשבת ג"כ איכא הך נידון

והנה נפק"מ בזה גם השנה שחל יום הראשון בשבת, דיל"ד האם איכא ענין שלא ליכנס לירושלים עיר הקודש כדי שלא להתחייב במצות לולב שבמקדש, והר"י תלוי בפלוגתא האם ביום הראשון איכא גם מצות נטילה במקדש או דאיכא רק מצוה של נטילה בגבולין, וכמשנ"כ לעיל בזה, דבבעה"מ מבואר דליכא מצות נטילה במקדש כלל, ומאידך בדעת הרמב"ן יש שכתבו דאיכא מצוה בפנ"ע במקדש גם ביום הראשון, וא"כ יל"ד כנ"ל דעדיף שלא ליכנס לירושלים כדי שלא לגרום לבטל מ"ע של נטילת לולב בשב ואל תעשה.

## חיוב מורה הוראה בנזקי ד' מינים

### הרב חנוך העניך מנדלסון

לפעמים קורה שהמורה טועה ופוסל אתרוג בטעות, או שהניח על השולחן ונפל. והנה באמת יש להאריך טובא בזה, אבל לפו"ר יש בזה שלושה ציורים שונים:

#### אם טעה בהוראה:

בדרך כלל בד' מינים הטעויות הם במציאות, שלכאורה דינם כטועה בדבר משנה.

והנה לפי המבואר בחו"מ ס' כ"ה, דיין שטעה בדבר משנה פטור לדעת השו"ע (אפילו אם נז"נ ביד), והרמ"א חולק, אבל הש"ך הכריע כשו"ע הפוסט, ועוד חידש שגם לדעת הרמ"א אם הוא מומחה וקיבלו עליו, פטור (דלא כהסמ"ע).

(טעה בשיקול הדעת - מומחה ולא קיבלו עליו, או קיבלו ואינו מומחה, לשו"ע חייב אם נז"נ ביד או שא"א להחזיר, ולרמ"א בכל גווני חייב. אבל אם הוא מומחה וקיבלו עליו, פטור. קשה למצוא את הציור לזה, שיהיה "טעות" ברורה, ויהיה רק טעות בשיקול הדעת).

**מה נקרא מומחה:** לשיטת הנמו"י והסמ"ע, באיסור והתר כל מי שהגיע להוראה הוי כמומחה, כי המגיע להוראה מחוייב להורות, וכמו ששאלה הגמ' בדיינים שאם הם כשרים מדאורייתא טעו לא ישלמו. והש"ך שחולק שם הינו רק כי אם לא שאלו אותו לא חייב לענות, וא"כ כששאלו אותו לכו"ע פטור.

ולפי"ז בהוראת ד' מינים אם הגיע להוראה ובאו לשאול אותו, הוי מומחה וקיבלו עליו, שלשיטת הש"ך הנ"ל תמיד פטור בין אם טעה בדבר משנה או בשיקול הדעת.

ואף אם יש בזה נזק לאחר (המוכר) שלא הוא שאל אותו, הרי בד"כ אין לו נזק אם לא שהסכים לקבל עליו את הוראת מי שישאל הקונה (ועוד דבלא"ה הרי למשנת עיקר הפטור הוא משום שאם שאלו אותו מחוייב להורות, ובזה לא משנה מי שאל).

**מורה בשכר:** אלא שיש לדון אם גם במורה בשכר נאמרו כל פטורים אלו, או שבשכר חייב כמו בשולחני וטבח וכדלהלן.

ונראה מוכח שגם בכה"ג פטור, שהרי בכל מורה יש פרוטה דרב יוסף, שלדעה אחת לדינא הוי ש"ש, ואעפ"כ כאן פטור (וחשבון זה הוא מהנהיגה"מ שם, שבי' שזה הטעם שלפי הסמ"ע הנ"ל אין פטור מומחה, כי הוא ש"ש משום פרוטה דר"י, ורק בטעה בשיקול

הדעת פטור מטעם הראב"ד דמי יימר שטעה, ותי' זה קשה לדינא ואכמ"ל, אבל עכ"פ הראיה קיימת, שמונה נלמד שלדינא אין חילוק בין מורה בשכר למורה בחינם). ויש להוסיף שבד"כ הציור של מורה בשכר בד' מינים, זה מי שנשכר ע"י הסוחר לבדוק, ובכח"ג מסתמא יודע מראש שבקצב שרוצה שיבדקו, לא ימלט שיהיו טעויות ואעפ"כ מעוניין שימהרו, וא"כ ודאי פטור.

**אם הניח על השולחן בלי זהירות ונפל:** לכאורה מיד שהגיע לידו הוא שומר חנם, וחייב אם הניח בפשיעה במקום שעלולים להפילו.

**ואם נתקל ונפל מידו, תלוי בפלוגתא דנתקל פושע, ולהלכה קיי"ל (בסי' ש"ד וסי' תי"ב ס"ד) דלאו פושע הוא.**

**הזיק בנסיין לתקן:** אם נתנו לו לנסות לתקן, להוריד לכלוך או בלעטל או קורא, ופסלו בטעות, זה הוי ממש כנתן בהמה לטבח לשחוט וניבלה (ב"ק צט: וחז"מ סי' ש"ו ס"ד), דלדינא אם הוא מומחה, אם עשה בחינם פטור, ואם עשה בשכר חייב, ואם הוא הדיוט (מבחינת נסיונו בפעולה זו) חייב בכל אופן.

וכמובן כל זה הוא לענין חיוב תשלומין בלבד, אבל מעיקרא ודאי מחוייב להזהר שלא להזיק בכל אופן.

## עניני יום טוב

### שמחת אשה ברגל בבבל בבגדי צבעונין

#### הרב חנוך זונדל שפיגלמן

כתב הרמב"ם (פ"ט מאיס"ב ה"ז) "אבל כלי צבעונין אין חוששין לכתם הנמצא בהן, לפיכך תקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מדין הכתמים", וכתב על זה הצ"ח שם "לפיכך תיקנו כו' - עיין פסחים ד' ק"ט ע"א גבי במה משמחה בבבל בבגדי צבעונין, ועיין מו"ק דף כ"ג ע"א דלא מנכרי בין חדשים לישנים ועיין בשבת ד' קי"ג ע"א ודף י"ט ע"א ע"ש".

ופשטות כוונת הצ"ח לבאר דהנה מבואר בגמ' דפסחים ק"ט ע"א 'תנו רבנן חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם, ביין. רבי יהודה אומר אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם - ביין, ונשים במאי, תני רב יוסף בבבלי - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין. תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך. ועכשיו שאין בית המקדש קיים - אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש".

ובטעם החילוק בין בבל לא"י כבר כתבו התוס' שם (ד"ה בא"י), דבבל לא היו בקיאים כ"כ בגיהוץ ועל כן שמחתן של הנשים היה יותר בבגדי צבעונין, אבל בא"י שבקיאין בגיהוץ היתה שמחתן של הנשים יותר בבגדי פשתן המגוהצים.

ונראה דהיה תמוה להרגצ'ובי דסוף סוף כיון דמבואר במו"ק כ"ג ע"א ושבת קי"ג ע"א ושם י"ט ע"א דבבגדי צבעונין אין היכר בין חדשים לישנים ואם כן מה שמחתה של אשה כלל ואף בבבל בבגדי צבעונין, ועל כן כתב דטעם הדבר משום שניצלת על ידם מטומאת כתמים.

אמנם אחר דברי הרגצ'ובי יש כאן תימה דכיון דשמחתן של הנשים כיון שגורם הדבר להצלתן מטומאת כתמים אמאי בא"י לא הביאו נמי לבגדי צבעונין כדי לשמח את הנשים ולהצילן מטומאת כתמים, ואמאי בא"י היה די להם בבגדי פשתן המגוהצים.

ובפשטות אפשר על פי דברי התוס' דכיון שבא"י היו בקיאים בגיהוץ שמחת הנשים בבגדי פשתן המגוהצים היתה יתירה, אמנם בבבל שלא היו בקיאים ולא היתה להם שמחה בבגדי פשתן, היתה שמחת הנשים בבגדי צבעונין, ואף דלא מינכרי בהו בין חדשים לישנים מ"מ היתה להם שמחה משום הצלתן מטומאת כתמים, (ועיין מרומי שדה להנצי"ב עירובין ק' ע"ב ד"ה דרך ארץ מתרגגול שהוכיח מסוגיין דעיקר שמחת אשה בבגדים).

ואפשר להוסיף בטעם הדבר דהנה עיין בפלתי סי' קצ סק"י דמעיקרא היתה גזירת חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונין משום שאם נקיים לטומאת כתמים בכל גווי יבטלו מפו"ר, ואחר פולמוס של אספסינוס יתקנו שתלוי הדבר ברשות האשה ובדעתה ואינה חובה לה ללבוש בגדי צבעונין, ובחז"ת יו"ד סי' קסא נקט דבזמן הזה הוא פלוגתא בין רמב"ם (בפ"ט מאיס"ב ה"ז), ורמ"א (סי' קצ סק"י), דלרמב"ם מחוייבת ללבוש בגדי צבעונין דאחר שהקלו הגויים עולם מעלינו תלי"ת חזר הדין לכפות על פו"ר, וממילא מחוייבת ללבוש בגדי צבעונין שלא יבטלו מפו"ר, אמנם לרמ"א הרשות בידה וברצונה תלוי הדבר. [וז"ל החת"ס שם 'וצ"ל דס"ל ר"י לא אמרו אלא לאנשי דורו קרוב לזמן החורבן אבל אח"כ הקילו עולם מעלינו תלי"ת וכמבואר גם כן פ' הניזקין בסוגיא דסקריקון וא"כ חזר הדין למקומו לכוף על פו"ר ..."].

ואחר שמבואר דאפשר דדין לבשת בגדי צבעונין תלוי בגזירות הנכרים שאם יש לגזירות שמד אינה מחוייבת ליטור לבעלה, ואם הקילו הגויים עולינו כופים על פו"ר ומחוייבת ליטור לבעלה יובנו דברי הצ"ח שפיר דהנה בגיטין י"ז ע"א מבואר דבבבל בתחילת תקופת האמוראים הקילו הגויים עולינו ופחתו גזירות השמד, ואם כן חזר הדין לכפות על פו"ר ומחוייבת ללבוש בגדי צבעונין כדי לינצל מטומאת כתמים שלא יבטלו מפו"ר, אמנם בא"י שלא הקילו באותה התקופה הגויים עולינו

### הבטרת שבת חוה"מ סוכות

#### הרב דוד זכאי

א. בהפטרת שבת חוה"מ סוכות מפטירים על מלחמת גוג ומגוג וצ"ב הענין. [ועי' בטור ת"צ שמלחמת גוג ומגוג תהיה בסוכות ע"ש, וכן הוא בר"ן מגילה ל"א א', וכן משמע בספר הליקוטים לאר"י ז"ל יחזקאל ע"ש].

והנה בסוכות מקריבים ע' פרים ובשמיני עצרת מקריבים פר אחד, ואמרו בסוכה נ"ה ב' 'הני שבעים פרים כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה, כנגד אומה יחידה, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך. אמר רבי יוחנן אי להם לגויים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים מוצח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן'.

עוד אמרו בבמדבר רבה כ"א כ"ד 'ביום השמיני עצרת זהו שאמר הכתוב (תהלים ק"ט) תחת אהבתי ישתנוני ואני תפלה, את מוצא בחג ישראל מקריבין לפניך שבעים פרים על שבעים אומות, אמרו ישראל רבון העולמים הרי אנו מקריבין עליהם שבעים פרים והיו צריכין לאהוב אותנו, והם שונאין אותנו שנאמר תחת אהבתי ישתנוני, לפיכך אמר להם הקדוש ברוך הוא עכשיו הקריבו על עצמכם ביום השמיני עצרת תהיה לכם'.

והוא צ"ב דהא הפרים פוחתים והולכים לרמז שאומות העולם כלים והולכים כמש"כ רש"י במדבר כ"ט י"ח וא"כ הוא סימן קללה להם ולא תועלת. [ועי' בספר כד הקמח ערבה ז'לכך נקרא הושענא רבה, וידוע כי היום הזה הוא תכלית החג ותכלית ההקפה, גם תשלום ע' פרים כנגד ע' אומות עכו"ם שהיו מתמעטים והולכים, והנה ההקפה לרמזו להם כליה והכרתה מן העולם, רמז לדבר יריחו שבכל יום ויום היו מקיפין את העיר פעם אחת, דכתיב (יהושע ז') ויהי ביום השביעי ויסובו את העיר שבע פעמים ותפול החומה תחתיה.].

והנה בשבת כ"א ב' פליגי ב"ש ובי"ב אם נר חנוכה מוסיף והולך או פוחת והולך וביארה הגמ' שטעמם של ב"ש הוא כנגד פרי החג, ואילו טעמם של ב"ה הוא משום שמעלין בקודש ואין מורידין. וטעמם של ב"ש צ"ב מה ענין פרי החג לנ"ח. ועוד שפרי החג הם כנגד ע' אומות ומה הם שייכים לנר חנוכה. עוד צ"ב שב"ה אינם משיבים על טענתם של ב"ש לדמיון לפרי החג, רק אומרים שמעלין בקודש ואין כאן חילוק בין פרי החג לנ"ח.

ב. וביאור הדברים יוצא מלשון רש"י במדבר שם שכתב 'ומנחתם ונסכיהם לפרים, פרי החג שבעים הם. כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה להם, ובימי המקדש היו מגינין עליהם מן היסורין'.

והיינו שפרי החג מטהרים את או"ה ומבטלים את כח הרע שבהם, וזה גופא סיבת התבטלותם. וביאור הדברים הוא שתיקונם של או"ה הוא שיהיו כפופים לישראל ויכנעו תחתיהם ואז יושפעו מקדושתם כמש"כ הרמז"ל במאמר החכמה, וזהו גופא תיקונם שהם נטהרים מהרע ומשלימים עצמם. (ובית המקדש הוא גם תיקון לאו"ה כמו שאמר הכתוב בישעיהו נ"ו ז' כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים. וכן שלמה התפלל שכל גוי שיתפלל בבית המקדש תקובל תפילתו כמש"כ במלכים א' ח' מ"א ע"ש).



וגם כשאנשים כפופים לישראל מ"מ הם מתכפרים בזה, וזה סיבת ההגנה מן היסורים שכתב רש"י שהפרים היו מגינים עליהם מן היסורים, היינו שהיו נטהרים מהרע שבהם עד שלא היו זקוקים ליסורים לטהרם. ועל זה היו צריכים להודות לישראל.

והענין שהם מתמעטים והולכים הוא שכח הרע שבהם מתמעט, ובזה מתמעטת שליטתם כיון שבמה שהם נטהרים מהרע הם נכנעים תחת ישראל וזוהי בזה בטובה המגיעה לישראל. (כעבד כנעני שהוא מתחייב במצוות מכה שעבודו לאדונו, וכעבד כהן שיכול לאכול בתרומה).

ובנס חנוכה נעשו ב' עניינים, האחד טהרת המקדש מהטומאה, והשני תוספת קדושה שנעשתה לישראל. ובהא פליגי ב"ש וב"ה האם עיקר ההודאה היא על התמעטות הטומאה והסתלקותה, או על תוספת הקדושה. וב"ש ס"ל שנה חנוכה הוא כנגד פרי החג שמתמעטים והולכים ואנו צריכים להודות על סילוק הטומאה מבית המקדש. (וכשיטתם שהם שייכים למדת הדין שעיקרו הוא סילוק הרע). וב"ה פליגי וס"ל שאנו מודים על תוספת הקדושה, וזהו מעלין בקודש ואין מורידים. ואין לזה ענין עם פרי החג שהם שייכים לאו"ה שעיקר תיקונם הוא הפקעתם מהטומאה ולא תוספת קדושה. (זה השייכות למדת החדש שהיא ההשפעה עלינו ולא רק סילוק הרע שהוא שיך למדת הדין).

ג. ובחג הסוכות אנו באים לחסות תחת כנפי השכינה אחר שנטהרנו ביוה"כ מכל עונותינו, וזה הזמן להסיר את הרע גם מאו"ה כדי שהעולם בכללותו יבוא לתיקונו. (כסדר שאנו אומרים בתפילת ר"ה ויוה"כ יתקדש שמך על ישראל עמך, ואח"כ תן פחדך וכו', וכמו שביאר הרמח"ל במאמר החכמה) ולכן הע' פרים באים עתה אחר כפרת יוה"כ.

וענין מלחמת גוג ומגוג היא ביטול הרע לגמרי והנשארם מאו"ה יהיו כפופים ומשועבדים לישראל שזה הוא תיקונם השלם. ותיקונם אינו שיאבדו, אלא שאף הם יכירו שה' הוא האלהים ומלכותו בכל משלה, וכמש"כ בהפטרה עצמה וידעו וכו' עי"ש, וכן אמר הכתוב וידעו מצרים כי אני ה', כיון שהתיקון השלם הוא שגם או"ה יכירו במלכות ה' שהיא מתגלית ע"י עם ישראל.

וזה שיך לזמן חג הסוכות שהוא אחר שישאר נתקנים וחוסים תחת כנפי ה', נתקנים גם או"ה ומתבטל הרע שבהם שזה ענין הע' פרים, ועתה שאין להם את ביעור הרע וכפרת הע' פרים, יאבדו יותר, ולכן אמר המדרש שאינם יודעים מה איבדו.

ולפי"ז מה שסיים המדרש שכיון שאו"ה שונאים אותנו לכך אמר הקב"ה עצרת, הוא לומר שטהרתם של ישראל אינה תלויה בתיקונם של האומות, ואף אם האומות לא יתקנו מ"מ ישראל יטהרו לפני ה', שעלה מרמזו קרבן עצרת שישארלם הם יחד עם הקב"ה והם נבדלים מאו"ה, וטהרתם אינה מותנית בתיקונם של או"ה. רק עיקר התיקון הוא בהם, ואם או"ה יצטרפו אלינו יזכו גם הם לטוב ואם לא יאבדו.

## בטעם קריאת מפטיר יונה ביוה"כ"פ, ובשימחת חג הסוכות

### הרב מרדכי שלום גליק

א. איתא בש"ס מגילה לא. ת"ר ... ביום הכפורים קורין ... ובמנחה קורין ... ומפטירין ביונה. וכך נפסק בשו"ע הל' יוכ"פ סי' תרכב ב.

ובטעם שקורין בהפטרה מנחה במנחה ביוה"כ"פ את ספר יונה, מביא המשנ"ב (תרכב ס"ק 2 ושע"ז 1) מהאחרונים ב' טעמים. ונראה בס"ד להוסיף טעם נאה.

#### סוכות - זמן שמחתנו, יותר משאר יו"ט

ב. דהנה דהנה בחג הסוכות מצינו ענין מיוחד של שמחה, לכא' (אפי') יותר משאר מועדים, דסוכות נקרא 'זמן שמחתנו' (במטבע נוסח התפילה).

וכתב הרמב"ם (לולב ח יב) וז"ל: אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא אמור כג) ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין ... (עכ"ל), וכו'.

ובמשנה סוכה (נא.) "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה בימיו".

(ומשמע ברמב"ם (הנ"ל) ששמחת בית השואבה הוא משום מצות שמחה [ולא (רק) משום מצות ניסוך המים]).

וכן מבואר בספר החינוך (מצוה תפח), וז"ל: לשמוח ברגלים, שנאמר ושמחת בחגך ... ועוד אמרו זכרונם לברכה שמח בכל מיני שמחה. ובכלל זה הוא ... ולשחוק בכלי שיר במקדש לבד, וזו היא שמחת בית השואבה הנזכרת בגמרא, כל זה שזכרתי בכלל (ושמחת בחגך)

ונוהגין לקרוא קהלת בסוכות [רמ"א בשו"ע (הל' פסח סי' תצ ט, והל' לולב סי' תרסג ב)], והטעם כתב המשנ"ב (תצ ס"ק יז): "מפני שהם ימי שמחה וכתוב בקהלת ולשמחה מה זו עושה".

#### משם שואבין רוח"ק, יונה התנבא בשמחת חג הסוכות

ג. ואיתא בירושלמי (סוכה פ"ה ה"א): א"ר יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית שואבה שמשם שואבים רוח הקודש על שם ושאתם מים בששון ממעיני הישועה ... א"ר יונה יונה בן אמיטי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח ... וכו'. (ע"כ הירושלמי).

(וז"ל תוס' בפרק החליל (סוכה נ: ד"ה 'חד תני שואבה'): בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' ומייתי עובדא דיונה בן אמיטי שהיה מעולי רגלים ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה).

#### שמחת סוכות משום יוה"כ"פ

ד. והנה השמחה הגדולה זו של חג הסוכות, זהו המשך ליוה"כ"פ.

משום ששמחים במחילת העוונות.

וכן משום שרק לאחר הטהרה (כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. ויקרא אחרי טז ל) מהעוונות, שיך להגיע לשמחה כזו.

(דהאדם מטבעו הוא שמח, [וכדחזין בקטנים שדרכם לשמוח] ומה שמונעו שמחתו הם העוונות, ואחרי שנטהרנו מכל חטאותינו יכולים לשמוח באמת).

היינו שיוה"כ"פ וסוכות הם המשך אחד, שמה שביוה"כ"פ נטהרים מביא לשמחה הגדולה של סוכות.

(וז"ל ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק דברים חג הסוכות): והנה בחג הסוכות נאמר גם כן (ויקרא כג מ) "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" בהארבעה מינים והיינו גם כן השמחה שנוגד בלב לאחר מחילת העוונות ביום הכפורים וזכינו בזה לבוא לפניו יתברך בלי מסך המבדיל ועל זה אנו משמחים לפניו יתברך ... וכו'.

(בדברי חיים (עה"ת בדרושי סוכות ליום ג') דהקשה מדוע דוקא במצוה זו ה' השמחה כ"כ, הרי צריכים אנו לעשות כל המצוות בשמחה, אלא י"ל דכל זה ה' מחמת מחילת העוון שהי' ביוה"כ ולזה גדלה השמחה כ"כ, וזה כמו שבוי שבא מבית האסורים לביתו ושמח מאוד, כמו כן בחוטא אשר נתפס בידי היצה"ר, וביוה"כ הקדוש ברוך הוא מצילנו מידו ומעבירות נעשו זכויות, ויצא לחפשי מתחת ידי היצה"ר ולכן תגדל מאוד השמחה, עיין שם עוד טעמים בדרך רמז).

(כתב בספר דעת תורה [שיחות רבי ירוחם ממיר] (מאמרים. וזאת הברכה מאמר סג - גילו ברעדה), וז"ל: חסידים ואנשי מעשה נהגו לרקד במוצאי יוה"כ, מתוך שמחה על חטאתם שעברה ... זהו ענין ריקודים במוצאי יוה"כ, וזהו באמת טעם שמחת "סוכות", סוכות הוא היו"ט על הצלחת החדש אלול ועשי"ת, שנמחלו העוונות ... וז' ימים שלימים אמנם נקבעו לשמוח על יום הכיפורים. עכ"ל.

#### לכן קורין יונה ביוה"כ"פ

ה. ולכן ביוה"כ"פ לאחר עיצומו של יום, לקראת שיאו וסופו, כשהשמש כבר נוטה למערב, קורין את ספר יונה, שהוא מה שניבא יונה בשמחה הגדולה של חג הסוכות,

לרמז ש(אינו נגמר כאן, אלא) ששלב הבא לאחר ההטהרות מהעוונות הוא השמחה הגדולה של חג הסוכות, שמשם שואבין רוח הקודש, ושהשיא של הוא הנבואה, וכמו שהתנבא יונה,

ושמצב זה עכשיו ביוה"כ"פ של ההטהרות מהחטאים, הוא השורש שמביא את השמחה הגדולה שמשם שואבין רוח הקודש.

## שימוש בכלי נגינה במועד ודין תזמורת בשמחת בית השואבה

### הרב ישראל כהן

בשמחת בית השואבה הנהוגה בזמננו במועד יש לדון כמה נושאים השייכים למלאכה במועד (בפרט: א) אם מותרים כלי נגינה במועד. (ב) הקמת הבמה. (ג) לקיחת כסף שהוא איסור נפרד [כמבואר סו"ט תקמב אף במלאכה המותרת]. (ד) אם אסור ולא עשה כן מערב חג אם שרי ע"י גוי [דין אמירה לגוי המבואר בריש סי' תקמג].

א. ראשית בדין כלי נגינה במועד, יש לחלק הנושא לב' מיני כלים: א. כלים שאינם חשמליים, שבהם לכא' יש לדון רק מצד מה שמצינו איסורם בשבת גזירה שמא יתקן כלי שיר, והאם בכלל איסורם גם חול המועד (ואם תליא אם חוה"מ מן התורה או מדברנן דהוי גזירה לגזירה ראה להלן). ואם יש חילוק אם מנגנים לצורך שמחת

החג וכדומה. ב. כלי נגינה חשמליים, ובכל הקלדה שיש לה ביטוי וצליל אחר ה"ז נעשה ע"י השימוש בחשמל, יש לדון אם נחשב כמעשה אומן או כהדיט [ונפק"מ לצורכי מצוה או רבים וכו'].

ב. מתני' סוכה נ. החליל חמשה וששה זהו חליל של שמחת בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יו"ט, ולהלן נא. מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, והלוויים בכנרות ובמצלותיים ובחצוצרות ובכלי שיר עד אין מספר. והנה בבית המקדש הוא תקנה קדומה עוד מזמן הנביאים כמובא בתוס' שם על יונה הנביא, אך יל"ע בגדר מה שנהגו לעשות כן גם בימנו.

ובשו"ת שער אפרים (ס"ו לו) הביא לגמ' הנ"ל וכתב: דווקא חליל של בית השואבה שהוא שמחה של מצוה, לאפוקי אותן שמנגנים בכלי זמר לא משום שמחה של מצוה עושים ואסור וכו'. וא"ת שמחת יום טוב נמי שמחה של מצוה הוא, אבל זה אינו, שהרי כתבו התוס' שם בריש הפרק הלא זהו רק גזירה שמא יתקן כלי שיר ואין שבות במקדש שתירצו לפי ששמחת בית השואבה הוא שמחה יתירה וע"ש, וא"כ ה"ה אותן שמכין על כלי זמר בחולו של מועד עבור שמחת יום טוב נקרא ג"כ שמחה יתירה ואסור ודו"ק, ע"כ. אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"א ס"ו כה) כתב מתחילה בפשטות להתיר, ועי"ש ראיתו. ופירש הטעם דליכא במועד גזירה שמא יתקן כלי שיר [האוסר בשבת ויו"ט] וז"ל: והטעם צ"ל כיון דאפשר שאינו מעשה אומן, (ובסוף התשובה הוסיף עוד: שתקון הנימין הלא דבר המצוי לתקן אצל כל המנגנים מ"מ לא הוי מלאכת אומן ממש שיגזור בשביל זה). וגם הוא לצורך שמחת מועד לכן מותר לתקן במועד. ובסו"ד כתב שמכל מקום אם יכול לשנות ישנה [ונראה דקאי אם צריך תיקון בלבד, ולא עצם הנגינה שזה שרי רגיל]. וכלשון התוס' בשבת שהוכיח כדבריו. וסיים וכתב על דברי השער אפרים הנ"ל: ולא ירדתי לסוף דעתו, הרי מצדו תברא, דהרי התם אף שהוא רק שמחה יתירה אפ"ה מותרת בחוה"מ, כיון דאית ביה צורך מצוה קצת רק יו"ט ושבת לא דחי ה"ה עבור שמחת יו"ט דשרי. ובר מן כל דין נעלם מתשובת שע"א סוגיא דש"ס בביצה והתוספ' דשבת שהוכחנו דהוא היתר גמור. ואף גם פוק חזי מה עמא דבר ונוהגין היתר פשוט בפני חכמים וקונים בלי שום מוחה כלל. וכו' אין פוצה פה כלל אפי' יראים ושלמים נוהגין היתר לפי שאין כאן חשש איסור לגמרי.

וכן בשו"ת אבן השוהם (ס"ו נ ד"ה ואחר שכתבת) תמה מאד ע"ד השער אפרים, עי"ש, והובאו דברי השו"ב והאבן השוהם בשערי תשובה ס' תקלט ס"ק א, והביא שכן דעת המחזיק ברכה בשם מהר"ח אבולעפיא בספר עץ החיים עי"ש. ולכאור' כ"נ דעת הרעק"א [בגליון שו"ע שם] וכ"נ בשו"ת שואל ומשיב מהדור"ה ס' ג, ערוה"ש סוס"י תקל"ה ועוד.

ג. באינו לצורך שמחת המועד: בתו"ד השבו"י מבואר כמה פעמים שהתירו הוא רק בצורך שמחת המועד. ונמצא כשאנו צורך המועד כגון: שעושה להתלמד או לפרנסתו וכדומה יהיה אסור לנגן.

אולם בשו"ת אבן השוהם ס' נ' (הנ"ל גם בדברי הרעק"א) כתב טעם ההיתר משום שכל גזירת כלי שיר הוא דרבנן, ומלאכות חוה"מ דעת השו"ב שהוא רק דרבנן (עי"ש שהאריך בזה) א"כ הוא גזירה לגזירה, לכן שרי. ונמצא לדבריו היתר כלי שיר הוא אף באינו לצורך המועד, אך בזה אם יתקלקל ויבוא לתקנו אף מעשה הדיוט יהיה אסור, אך בצורך המועד יהיה שרי וכמ"ש השבו"י, ועוד שעכ"פ ראוי שישנה וכמ"ש השבו"י.

ד. והנה כל זה באופן שאין הכלי נגינה חשמליים כגון תופים או גיטרה שאינם חשמליים [אך מה שנותן רמקולים במקום התופים כדי שישמע קולם בחוץ אין לדון בזה כלל משום יצירת אומן, ופשוט]

כי יש לדון באופן שהכלי נגינה חשמליים, כמצוי באורגן - הנה מצד החשמל לשיטות הסוברים שהבערה כשאין בה טירחה במועד שרי ה"נ בזה, כי יש לדון מצד מעשה אומן שיש בקלידים שלוחץ עליהם ועושה מנגינה אומנתית, והרי דבר שיש בו צורך המועד הותר רק מעשה הדיוט,

והנה בדבר שהוא גם צורך מצוה או צורכי רבים למועד שרי אף אומן, ויל"ע אם לשמח עצמו או ב"ב בחג או שמחת בית השואבה לרבים בכלל התרים אלו, דחזי' בשו"ת הרשב"א (הובא ברמ"א ס' תקמד ס"א) שרק בצורך הכרחי, דהכא אינו כן, ועוד דהמנגן בתוך ביתו במועד יהיה אסור, ובריש הפרק צורכי רבים כתבנו דיל"ע מהו גדר "רבים" לענין זה אם ג' אנשים או יותר [ויתכן לדון דהוי כלל צורכי הגוף, וכבר נתבאר שא"צ שווה לכל נפש, וכבר מצינו שכ"כ בחו"ש לענין טיול, עי' בזה].

אמנם למ"ש בשו"ת הרשב"א (שהבוא בב"י וברמ"א ס' תקמד) שבמקום מצוה נראה בהרשב"א דא"צ דווקא דבר המוכרח א"ש טפי דמכיון שכך צורת שמחה ביום טוב הוי בכלל מצוה ששרי.

ה. ובחוט שני עמ' קצה כתב להתיר וחדש בזה חידוש גדול שמעשה אומן האסור הוא רק בדבר דאיכא 'תוצאה' שמעשיו מתקיימים משא"כ ניגון אף דהוי מעשה אומן מ"מ מיד כלה ונגמר העשייה זה אינו חשוב לענין זה מעשה אומן. עי"ש.

ויל"ע טובא בחידושו, וגם יש לבאר גדר ברור זה, דוכי לדבריו יתכן אף רופא שינים שעושה איזה תיקון מומחה שאינו ניכר לעין שיהיה שרי וזה אינו מסתבר. אך באמת אינו טענה כלל אין כוונת החו"ש שדווקא 'ניכר' אלא כוונתו 'קיום' למעשה והא ברופ"ש איכא, שוב נראה שיש סברא כדבריו שבעי' מעלה וחשיבות שיחשב כמעשה אומן

ו. אך נראה לדון, להיתר באופ"א, אם בחומרת מלאכת אומן במועד אזלי' אחר התוצאה (שהיא אומנתית ואסור) או אחר הפעולה (שהיא רגילה ושרי). וה"נ בכלי נגינה יש 'תוצאה' אומנתית אך מאידך המעשה אומן אינו במלאכה - הבערה (חשמל), והדבר תלוי במשנ"ת בספר מח' פוס"ז בתוצאה אומנתית ומלאכת הדיוט אם נחשב כמעשה אומן ואסור או כמעשה הדיוט ומותר. ויתכן העיקר להקל בזה יעו"ש. [והעירני לזה הגאון רבי גרשון גולדמן שליט"א]

ז. ואם יש לדון בנוסף מצד איסור טרחה בדר"כ אינו ואף זמר וכדומה אולי תופים ועי' [וכע"ז יש לדון ברקדן בשכר] ומ"מ בלהתלמד יתכן שיש רק האם נגזור במקום שלא מצינו איסור להדיא, ויותר נראה שאינו 'דרך' טרחה, וכשם שנקטו שאין לאסור לאדם הליכה מרובה (רמא תקלו א, דלא כהמדרכי שהביא הב"י סו"ס תקלה, ועי' ביאור הגרא ס' תקלו א

ח. ולענין לקבל שכר עבור הניגון במועד הנה בזה לא מהני כל הסברות הנ"ל אלא יש לדון מה באמת ההיתר שהרי בזה אם למעשה אם ההיתר רק צורך המועד - אסור לקבל תמורתה שכר, אם צורכי מצוה או צורכי רבים - מותר ליטול עי"ז שכר (כמשנ"ת בפרק שכירות פועל במועד), ונמצא אם ההיתר משום שאינו נחשב אומנות וכמו שכתבנו ויש להתיר כבר בכל צורך המועד - בזה יהיה אסור לקבל שכר אך כשההיתר יהיה צורכי רבים או מצוה יהיה שרי ויל"ע אם כה"ג יש בזה גדר מצוה (עי' סוף שו"ת הרשב"א שם שלא כל דבר נחשב למצוה).

ט. שו"ר מובא ממש"כ פס"ז הערה קע"ט עפ"י הביה"ל ריש ס' תקמ"ב, ועי"ש אות ג' באיזה אופן מותר למנגנים לקחת שכר עבור מלאכתם. וכן הובא משו"ת באר משה ח"ז ס' כ"ו שגם לאדם פרטי לעצמו מותר לו לנגן בכלי שיר ולהפעיל כלי נגינה אלקטרוניים בלא שום פקפוק, כיון ששמחה היא לו, וכן מותר בחוה"מ ללמוד נגינה, אבל אסור למורה נגינה לקבל שכר עבור השיעורים שנותן בחוה"מ אא"כ הוא בגדר 'אין לו מה יאכל'. [קונטרס הל' חוה"מ בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דאין הכרח ללמד נגינה דווקא במועד ולכן ודאי אסור לו לקבל שכר, ואכן אם העדר הרצף בלימוד הנגינה יגרום שהתלמידים יפסידו את שכר למדו אין לאסור - חוה"מ סופ"ז].

י. העולה לדינא: מותר לנגן בכלי שיר שאינם חשמליים, ויתכן אף להתלמד דכלל לא גזרו עליהו. ויש להקל אף בחשמלים, [כמ"ד שהעיקר הוא המעשה אומן ולא התוצאה, ולמי שאינו אומן יותר קל, שאף אין בזה תוצאה אומנתית, ומצוי הוא ברמה של התלמידות]. ולענין תיקונים אם הוא מעשה הדיוט ראוי שיעשה בשינוי כדעת השבו"י שהקל בזה

## בדין יו"ט אחרון של חג

### הרב ישעי' ברנד

א. בגמ' פסחים דף ע"א. איתא, לימא מסייע ליה, והיית אף שמח, לרבות לילי יו"ט האחרון, וכו', או אינו אלא לילי יום טוב הראשון, תלמוד לומר אך (שמח) חלק וכו', מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו, ופירש"י (בפסחים שם) וז"ל, לרבות לילי יו"ט האחרון, ואין שמחה אלא באכילת שלמים, ויום טוב האחרון גופיה לא, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישית וממילא אימעטי שמיני, עכ"ל דרש"י בפסחים שם, ומבואר מדבריו רש"י הללו, דהריבוי דליל יו"ט האחרון לשמחה, דאי"ז מתורת יו"ט דשמיני עצרת, שהרי ביום דשמיני עצרת גופיה, הרי"ז פטור משמחה, אע"כ דהרי"ז דין מיוחד בליל יו"ט האחרון, דחייב בשמחה מדהרי"ז בכלל חג הסוכות.

אולם בגמ' סוכה דף מ"ח. איתא, מנה"מ דת"ר והיית אף שמח, לרבות לילי יום טוב האחרון וכו', ופירש"י שם בסוכה (ד"ה לרבות) וז"ל, וכיון דאתרבי לילי יו"ט האחרון שהוא טפל, ק"ו היום שהוא עיקר, שחייב בשמחה, עכ"ל רש"י. ויעויין במהרש"א בסוכה (דף מ"ב: בר"פ לולב וערבה) דהקשה בסתירת דברי רש"י, דהכא במס' סוכה פירש"י דג"כ ביום השמיני עצרת גופיה איכא מ"ע דשמחה ומק"ו, ודלא כמס"כ ברש"י בפסחים הנ"ל, דהריבוי דמ"ע דשמחה הרי"ז רק לליל יו"ט האחרון, ולא ליום של יו"ט האחרון גופיה שזה אימעוט משמחה.

והנה בגמ' סוכה דף מ"ח. תנן במתני', ההלל והשמחה שמונה, ופירש"י וז"ל שלמי שמחה, ובדף מ"ב: איתא התם, ההלל והשמחה שמונה, ופירש"י וז"ל, והשמחה לאכול בשר שלמים וכו', שנאמר וזבח שלמים ואכלת שם, ושמחת וכו', עכ"ל דרש"י בסוכה שם.

ואפש"ל בזה, דיש כאן מחלוקת הסוגיות, דלהגמ' בפסחים הנ"ל, ליל יו"ט האחרון איתרבי לשמחה, לאו מתורת יו"ט דשמיני עצרת, דהרי ביום השמיני דיו"ט האחרון דשמיני עצרת הרי"ז פטור מן השמחה, אלא שזה דין מיוחד דאיתרבי הלילה לחיוב שמחה, דס"ל כהמ"ד בפסחים (דף ע'): דבעינן זביחה בשעת שמחה, (עיין בגמ' פסחים שם, ובתורה עולות במס' חגיגה דף ז': בשם הר"א), דרק בכהאי גוונא יצא יד"ח שמחת יו"ט, והרי זביחה דקרבתות ל"ש בלילה, דהא מקריבין קרבנות רק ביום, (עיין גמ' במנחות דף צ"ג:).

אע"כ דצ"ל בזה דהוי כמו בקדשים, (עיין גמ' חולין דף פ"ג). דהלילה נמשך אחר היום דלפניו, (וכדתנן בפר' איזהו מקומן של זבחים, דקדשים קלים נאכלין בכל העיר, לכל אדם וכו', לב' ימים ולילה אחד, שזה הלילה שייך להיום שקדם לו), והרי"ז שמחת יו"ט בקרבן שלמים של חג הסוכות, דהוי"ט האחרון הרי"ז מכלל חג הסוכות, דליל שמיני הרי"ז שייך ליום השביעי דסוכות, וזה הסוגיא דמס' פסחים.

אבל משא"כ הסוגיא במס' סוכה הנ"ל, איירי להלכה למ"ד דאי"צ זביחה בשעת שמחה, ועיקר המצוה דשמחה ביו"ט, הרי"ז רק באכילת הבשר ביו"ט, (וכדברי רש"י בסוכה דף מ"ב: ר"פ לולב וערבה, וז"ל שם, לאכול בשר שלמים), וא"כ הא דאיתרבי ליל יו"ט האחרון, דאי"צ משום שהלילה דליל שמיני נמשך אחר יום השביעי, אלא הרי"ז מתורת ליל שמיני עצרת, דהרי"ז רגל בפנ"ע, ואי"ז מתורת חג הסוכות, וא"כ שפיר כתב בזה רש"י בסוכה דיש ק"ו, שיום השמיני גופיה חייב ג"כ בשמחה דיו"ט שהוא עיקר, מאשר ליל שמיני דאפילו שחייב בשמחה דיו"ט, וג"כ מתורת ליל שמיני עצרת, אבל מ"מ הרי"ז רק טפל, והכל הרי"ז רק מתורת שמיני עצרת דהרי"ז רגל בפנ"ע, (ואי"ז מכלל חג הסוכות), וזה הסוגיא במס' סוכה, והרי"ז מחלוקת הסוגיות, ומשו"ה אי"ז סתירת דברי הרש"י בזה.

והנה בחי' הרמב"ן (במס' סוכה) כתב וז"ל, והוי יודע, דאע"ג דאמרינן בשמיני שהוא רגל בפנ"ע, לענין נדרי ביטוי, בכלל הרגל הוא, שכן מצינו בירושלמי (במס' נדרים פ"ו ה"א בפר' הנודר מן המבושל), קונם יין שאיני טועם בחג, אסור אף ביו"ט האחרון, ומפרש התם, משום דהלכו בנדרים אחר לשון בני אדם, אבל בלשון תורה יו"ט האחרון אינו בכלל החג, (ואולי בזה תליא המחלוקת בין הרמ"א לבין הגר"א בשו"ע אור"ח סימן תרס"ח, דלהרמ"א אין אומרים חג שמיני עצרת ביו"ט האחרון, דלא מצינו בשום מקום דשמיני עצרת נקרא חג, דזה א"ש למ"ד דבנדרים הלך אחר לשון תורה, ואילו הגר"א ס"ל כהמ"ד דבנדרים הלך אחר לשון בנ"א, ושמיני עצרת מיקרי חג).

אולם הט"ז (אור"ח סימן תרס"ח ס"ק א') מביא לגמ' בסוטה דף מ"א. גבי פרשת הקהל, שהמלך קוראו, דאי כתב במועד, הו"א מריש שתא, כתב רחמנא בחג הסוכות, ואי כתב רחמנא בחג הסוכות, הוה אמינא אפי' יו"ט אחרון, כתב רחמנא בבוא כל ישראל, מאתחלתא דמועד, ש"מ דאי לאו בבוא כל ישראל וכו', הו"א שיו"ט האחרון שהוא שמיני עצרת קרוי חג הסוכות, וזה גם למ"ד דבנדרים הלך אחר לשון תורה, וכתב הט"ז וז"ל שם, ורבנותא קאמר, דאפילו יו"ט האחרון בכלל, דשייך ג"כ לסוכות, דהוא עצרת ממנו וכו', ובכ"מ קורא ליום אחרון של סוכות, יו"ט האחרון, מדאיצטריך תלמודא לומר שהוא חלוק ממנו, לענין פז"ר קש"ב, ש"מ דבלא"ה חד חג הוא, ומיוחס אחריו וכו', ועפ"י הדברים האלה ששמיני עצרת נכלל בתוך החג ונגרר אחריו, יש לנו לומר, את יום שמיני עצרת חג הזה, דוודאי אין לומר חג שמיני עצרת, דאנו צריכים לרמוז שאינו חג בפנ"ע, אלא מחמת חג הסוכות, ע"כ ד' הט"ז.

והנה הרמב"ם (בסדר תפלות כל השנה - סו"ס אהבה) כתב וז"ל, ובשמיני עצרת, אומר את יו"ט מקרא קודש וכו', את יום חג שמיני עצרת הזה, זמן שמחתנו, ע"כ. אלא שצ"ע בזה ממש"כ הרמב"ם (בפכ"ט מהל' שבת ה"ט) וז"ל, נוסח הקידוש וכו', יום חג המצות, יום חג השבועות, יום חג הסוכות, ואילו יום שמיני עצרת בקידוש לא כתב הרמב"ם כלל.

והנה הרמב"ן במס' סוכה מקשה עפירש"י, אמאי הוצרך ר"י להביא ראיה דשמיני עצרת רגל בפני עצמו, דכשם דשבת ימי החג טעונין קרבן, שיר ברכה ולינה, כל שמיני טעון קרבן שיר ברכה ולינה, הלא דבר ברור הוא בוודאי שהוא רגל

בפנ"ע שאינו בסוכה ולולב, ואי"ז נלמד מן השיר והלינה. ועוד מקשה הרמב"ן שם, דגרסינן בירושלמי (סוכה פ"ה ה") אר"י שמיני רגל בפנ"ע וכו', כולוהן כתיב וביום, וכאן ביום, ללמוד שהוא רגל בפנ"ע וכו' עיי"ש.

ועוד כתב הרמב"ן וז"ל, ולי נראה, שהלשון שאמרו בשמיני, שהוא רגל בפנ"ע, הוא כמאמרם בפסחים, שני רגל בפנ"ע וכו', ואיכא דאמר שני תשלומין דראשון הוא, ולא רגל הוא. ועיקר מחלוקתם הוא שאם שגג בראשון והזיד בשני, למ"ד רגל בפנ"ע חייב כרת, ולמ"ד תשלומין פטור וכו', לפי שעיקר חובת הרגלים ראייה חגיגה וכו', ואם היה חגור ביום ראשון, ונתפשט ביום שני, כיון שלא חזר בראשון, לא חזר בשני, וזה נוהג בכל שבעת ימי החג, אבל שמיני רגל בפנ"ע הוא, ואע"ג דלא חזר בכל הנך, חזר בשמיני וכו', עיי"ש.

ומבואר מדברי הרמב"ן דשמיני עצרת רגל בפנ"ע שמתחייב בו בראיה ובחגיגה, מתורת רגל בפנ"ע, ולא מתורת תשלומין דראשון, והנפק"מ בזה, דאעפ"י שהיה חגור בראשון, מ"מ בשמיני עצרת מתחייב בראייה ובחגיגה, מתורת רגל בפנ"ע, אלא דאי"ז רגל בפנ"ע לעצמו לגמרי, דהיינו שאם חגג בראשון והביא את קרבנותיו דאינו מתחייב להביא עוד פעם בשמיני עצרת.

אבל הרמב"ם בפ"א מהל' חגיגה ה"ז כתב וז"ל, מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג הסוכות, חוגג את כל הרגל, וביו"ט האחרון שהוא שמיני, ואף השמיני תשלומי ראשון הוא, ועיין ג"כ מש"כ הרמב"ם בה"ד שם וז"ל, מי שלא הקריב ביו"ט הראשון עולת ראיתו, ושלמי חגיגתו, הרי"ז מקריבן בשאר ימות הרגל וכו', וכולן תשלומי ראשון וכו', ויעיין נמי מש"כ הרמב"ם בפ"ב שם הלכה ה' וז"ל, מי שהיה חגור וכו' ביום ראשון, ונתרפא בשני, פטור מן הראייה ומן החגיגה, שביום חובתו היה פטור, שכל ימות החג תשלומי ראשון וכו', ומבואר מדברי הרמב"ם דאם היה חגור ביום הראשון, הרי"ז פטור ג"כ ביום השמיני, דאף השמיני הרי"ז תשלומי דראשון, ופליג בזה הרמב"ם על הרמב"ן, דלהרמב"ם שמיני עצרת אי"ז רגל בפנ"ע, אלא הרי"ז מכלל חג הסוכות (וכדברי הט"ז), אבל הרמב"ן ס"ל דהרי"ז רגל בפנ"ע.

ועוד יש מחלוקת בין הרמב"ם לבין הרמב"ן לשיטתם, ומצינו בזה בל"ת דבל תאחר דקרבתות כשעברו ג' רגלים, דהנה הרמב"ן שם כתב וז"ל, ואפשר עוד שיהא רגל בפנ"ע אף לענין בל תאחר, וכיון שעברו עליו לר"ש ג' רגלים, ושבעת ימי החג וכו', עובר בכל תאחר, ואע"ג דשמיני תשלומין להם, מידי דהוי אעצרת, שיש לה תשלומין כל שבעה, ואפ"ה ככל שלא הקריב בעיקר הרגל עובר בעשה, ולר"מ עובר בכל תאחר, עיי"ש. ומבואר מדברי הרמב"ן דעובר בכל תאחר כבר מיו"ט הראשון דחג הסוכות, וזה הרמב"ן לשיטתו דשמיני עצרת רגל בפנ"ע ואין זה יו"ט האחרון של סוכות.

אולם הרמב"ם פליג בזה ע"ד הרמב"ן, דכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות ה"ג וז"ל, עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו וכו', הרי"ז עבר בלא תעשה עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה, וכתב האור שמח שם דכוונת הרמב"ם בזה, דעובר בכל תאחר רק לאחר שמיני עצרת, שזה היו"ט האחרון של חג הסוכות, לשיטת הרמב"ם, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה הנ"ל, ואף השמיני תשלומי ראשון הוא, (וכמוש"כ הרמב"ם בהל' תפילה פ"ג ה"א, דגומרין את התורה בחג הסוכות, דזה יו"ט האחרון של סוכות ע"ש).

ובענין אמירת 'את יום חג הסוכות' בקידוש בליל שמיני עצרת, לדעת הרמב"ם, (בפכ"ט מהל' שבת ה"ט), ואילו בתפילת ליל שמיני עצרת כן אומר, חג שמיני עצרת הזה, לדעת הרמב"ם, (בסדר התפילות של כל השנה - בסו"ס אהבה), ואולי אפש"ל בזה, דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דיו"ט האחרון של חג הסוכות הרי"ז מכלל חג הסוכות, (וכדעת הט"ז הנ"ל, ועיין ג"כ בהגהות חכמת שלמה על השו"ע אור"ח סימן תרס"ח, דאם טעה ואמר חג הסוכות בליל שמיני עצרת, ונזכר שטעה לאחר שעקר רגליו, דיצא יד"ח, ואי"צ לחזור, ועיין במשנ"ב סק"ב שם דיש מחלוקת בזה), ומשו"ה בקידוש דליל שמיני עצרת, אומר חג הסוכות, דהרי"ז מכלל חג הסוכות, וכל זה רק בליל שמיני עצרת.

אבל משא"כ ביום דשמיני עצרת גופיה, אפש"ל דס"ל להרמב"ם דהרי"ז רגל בפנ"ע, ותיקנו חז"ל לומר בתפילה חג שמיני עצרת הזה, והרי"ז מטבע לשון של תפילה דקבעו חז"ל, ומשו"ה בתפילת ליל שמיני עצרת ג"כ צ"ל חג שמיני עצרת הזה, ואף שבקידוש דליל שמיני עצרת אומר חג הסוכות. ודו"ק.



## קיום הדין להשמיע את הברכות לאוזנו

### הרב שילה בן דוד

בימים אלו שמקפידים כל כך בהידורים למצות אתרוג וארבעת המינים, ויש שמשקיעים גם הרבה מזמנם ומהונם, מאות שקלים לקיומם, ראוי לתת את הדעת גם למצוות והדברים המחוייבים מעיקר הדין, שאם נתרגל לעשותם כראוי, נקיימם כהלכתם. האם יתכן שלאחר מאה ועשרים יאמרו לאדם כל האלפי ברכות, או עשרות אלפי שברכת בחיין היו 'בדיעבד'... ומי רוצה להיות חלילה 'יהודי של בדיעבד'. ובאמת צריך להבין, למה אין כולם נוהרים בעיקר מצות הברכה כראוי, לברך באופן שמשמיע לאוזנו אלא מתפללים ומברכים בלחש, 'רק שפתיו נעות וקולו לא ישמע' (ע"פ שמואל א' א, ג').

והרי זה מפורש במשנה (תרומות א, ב) 'חרש המדבר ואינו שומע - לא יתרום, ואם תרם - תרומתו תרומה'. כלומר, אדם שנולד למשל מנדרג אלא שלאחר מכן נחשב ונתחרש ונשאר בר דעת ומדבר, אפילו שבדיעבד - תרומתו תרומה (כיון שסוף סוף הוציא את הברכה מפיו), לכתחילה - לא יתרום, כיון שאינו שומע את ברכת עצמו, ולכתחילה צריך לשמוע את ברכתו, ולכן יחפש אדם אחר שיקיים בעבורו את המצוה כתקנה, עם ברכה שמשמיעה לאוזניו.

וכפי שנפסק בשולחן ערוך (א"ח קפה, ב) לגבי ברכת המזון שכתב 'צריך שישמיע (את הברכה) לאוזניו מה שמוציא בשפתיו [כמבואר בגמרא (ברכות טו): שדין זה לא נאמר דוקא בקריאת שמע אלא גם בשאר המצוות, ופרש"י דהיינו בשאר ברכות, ועיי' שם היטב במסקנת הגמרא ובמפרשים], ואם לא השמיע לאוזניו - יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו [לפירוש רש"י (שם טו, ד"ה בלבו) ורבינו יונה (ח: ד"ה גמ') והרא"ש (פ"ג סי' יד)]'. וכן בהמשך לגבי כל הברכות (א"ח רז, ג) 'צריך להשמיע (את הברכה) לאוזניו, ואם לא השמיע לאוזניו - יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו'. וגם קודם לכן פסק זאת השולחן ערוך (סב, ג) לגבי קריאת שמע 'צריך להשמיע לאוזנו מה שמוציא בפיו, ואם לא השמיע לאוזנו - יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו', וכדעת תנא קמא (במשנה בברכות טו). וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) 'להשמיע לאוזנו - בקריאת שמע, והוא הדין בברכותיה, וכדלהלן סימן רו ס"ג (הג"ל)'. הרי שהבין שדין הברכות הם בדיוק כמו בדין קריאת שמע, וגם בהמשך (בס"ק קפה ס"ק ב) כתב המשנה ברורה, עיי' מה שכתבנו בסימן סב 'כי הכל שייך לכאן'.

ובשלמא לגבי נשים, אולי יש סבורים שאינו מן הצניעות שתשמיע לאוזנה, אפילו שזה לא נכון, שהרי מספיק שתשמיע לאוזנה ואין צורך שישמעה גם אחרים, ובפרט כשהיא בביתה שאין מעכב בעדה. אבל לגבי האנשים תמוה יותר, למה לא מתפללים ומברכים באופן שהם משמיעים לאוזנם, ונמצא שיוציאים ידי חובה רק 'בדיעבד' בלבד. ומלבד ממה שהשולחן ערוך ושום פוסק לא חילק בין גברים לנשים, וכי זו מצוה שהזמן גרמא, הרי זה רק פרט במצות ה'ברכה' שכולם חייבים כאחד, גם במשנה מדוייק שנשים צריכות להשמיע לאוזנם, שהרי אמרו 'החרש לא יתרום' משום שאינו יכול להשמיע לאוזנו, ולא אמרו 'הנשים לא יתרום', והיינו משום שזמן שגם הן צריכות להשמיע לאוזניהן.

## הערה בדין ברכת גריסים

### הרב אליהו ולד

גריסי פנינה הם משעורים שהוסרה קליפתן ולוטשו קצת באופן שהוסר חלק מהגרעין, והנה מבואר בשו"ע סימן ר"ח שברכת דגן מבושל שלם היא בפה"א ואם הוא כתוש ברכתו במ"מ, ונחלקו הראשונים והפוסקים אם כשהוא כתוש ולא נדבק מברך בפה"א או במ"מ והכרעת המשנ"ב שאם הוא נחלק לשנים מברך במ"מ וכתב שאפילו רק הוסרה קליפתו וגם מקצת מהגרעין כמו בגריסי פנינה הנוהגים לברך עליהם במ"מ אין למחות בידם, שהוא בכלל חילקן,

והנה מקור הדין הוא בגמ' ברכות ל"ז אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגיס סולת זריז וערסן, והנה חלקא וטרגיס הם חטה שבורה לשנים ושלוש, ורש"י שם כתב שבמו"ק מפורש שזריז וערסן הם חטים שבורות לארבע וחמש, והגר"א באמרי נעם שם הקשה ששם לא מפורש אלא חילקא וטרגיס, ובגדרים מא: מפורש ערסן א"ר יונתן חושלא דשערי עתיקתא ורב יוסף אמר סמיא דשערי עתיקתא, ופירש הגר"א שלפי זה ביאור הברייתא שמנה תחילה כל הדברים הנעשים מחטים עד שנעשו סולת ואח"כ חשיב כתוש של שעורים, ולפי רב יוסף שהוא סולת של שעורים א"כ מנה תחילה כתושות של חטים עד שנעשה סולת ואח"כ כתב סולת של שעורים, וכתב שהנפק"מ בזה שלפי הפירוש הראשון מברך במ"מ על שעורים כתושות אפילו שלא נתמעכו,

ומבואר שדין שעורים כתושות תלוי במחלוקת ר' יונתן ורב יוסף, ולא מצאנו הכרעה בזה, ולפי זה לדעת הגר"א לכאורה ברכת גריסי פנינה שלא נתמעכו הוא בפה"א ולא הוי כחטים, ובאמת במעשה רב סימן ע"ב כתב 'על חטים מבושלים שלמים

בפה"א וכשלא נימוחו לגמרי רק ספק נימוח אל יאכלם כי אם בתוך הסעודה כמו זה שעושים מאכל משעורין כתושים", ובמהדורה חדשה עמדו בזה שלא נתבאר מש"כ שעל שעורים כתושים יאכלנו רק בתוך הסעודה, אמנם לפי המבואר באמרי נעם הדברים פשוטים ששעורים כתושים תלוי במחלוקת וע"כ יאכלם רק בתוך הסעודה, ובספר אמרי נעם יש הגהה בסוגריים עגולות שאפשר שלענין ברכה גם רב יוסף מודה שעל שעורים כתושים מברך במ"מ, והגהה זו היא או מהגר"ש מלצאן או מהחשק שלמה, אבל להמבואר במעשה רב נראה שנשאר בספק.

## באופן חלוקת יין למסובין בקידוש

### הרב יעקב שוב

כתב השו"ע (ס' רעא, יד) דמצוה מן המובחר שיטעמו כולם מיין של קידוש. ובסי' רעא (סע' טז, יז) מבאר את אופן חלוקת היין למסובין בזמן הקידוש וז"ל: לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש אם הם זקוקים לכוסו ושפך ממנו לכוסות שבידם ריקנים או פגומים וכו'. א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום. ומבואר שאם לפני המסובין היה יין שאינו פגום, הם יכולים לשתות לפני המקדש ובלי שהוא ממלא מכוסו שכוסות שלהם.

והטעם לזה מבואר בדברי הרא"ש (פסחים פרק י' ס' טז) וז"ל: וצריך לומר כי כוסות שלהן לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו, ואף על פי שאין צריכין לשתות לכתחלה מיהו מצוה לשתות.

ועד כמה שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו יש לחקור האם הכוסות של המסובין מלבד מה שאינם פגומים, צריכים ג"כ שיהא להם כל המעלות של כל של ברכה, דהיינו מלא, ויש בו רביעית וכו', או דילמא סגי רק במעט יין, רק שלא יהא פגום.

והנה בסי' קפב, ד מבואר מחלוקת ראשונים האם מסובין יכולים לשתות מכוס פגום וז"ל: אם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם, ויש מי שאומר שא"צ, ע"כ. דהיינו שלדעה ראשונה גם המסובין צריכים לשתות מכוס שאינו פגום, ולכן המברך צריך לתת לכוסם מעט יין ע"מ לתקנם. ואומנם לדעה שניה לא צריך לתקן, והמסובין יכולים לשתות מיין פגום. בכול אופן משמעות הדברים שגם לדעה שניה נחשב שהמסובין שותים מיין של ברכה, למרות שהוא פגום.

ובטעם הדעה השניה, כתב הרא"ה והובא במשנ"ב ס"ק כה' וז"ל: דס"ל דלא קפדינן על כוס פגום אלא על המברך ולא על המסובין. ואפשר לבאר דכל המעלות של כוס של הברכה המסובין מקבלים מכוס של המברך, ועל המסובין אין קפידא לא על הכוס מלאה, ולא על פגום וכו'. וא"כ הדעה הראשונה ג"כ סוברת שהמעלות של כוס של ברכה המסובין מקבלין מהכוס של המברך, אלא רק לגבי שתיה בעינן שיהא יין שאינו פגום.

דהיינו שלגבי כוס של ברכה ישנם ב' עניינים: א) אמירת דברים ע"ג כוס ברכה עם כל המעלות של הכוס, ואמירה הזאת מועילה לכל המסובין ומוציאה אותם ידי חובם, ובוה אין חולק. ב) מצווה מן המובחר לשתות מהכוס של ברכה, ובוה יש מחלוקת בסי' קפד, ד האם היין של שתיה יכול להיות פגום או לא. הכרעת השו"ע בסי' קצ, א, וכן בסי' רעא, טו יז - דגם המסובין צריכים לשתות מיין שאינו פגום.

והיה מקום לשאול דמצאנו עוד דין שתיה של כוס של ברכה בעינן שתהא דווקא מכוס שיש בו רביעית. כמבואר בתוספות מסכת פסחים דף קה, ב וז"ל: בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית וכו'. וכן נפסק במשנ"ב ס"ק רעא, נא, ונפק"מ כשהמברך שופך מכוסו לכוסות של המסובין צריך שישאר בכוסו לפחות רביעית של יין. אלא שמזה אין להוכיח דבכוסות של המסובין צריך ג"כ להיות רביעית, דמבואר בדברי התוס' דדוקא בכוס של חובה בעינן רביעית. ונידון דידן אינו אלא על שתיית מסובין, שאינו אלא מצוה מן המובחר. וא"כ בעינן רביעית דווקא בכוס של המברך שהוא חובה, ולא בכוסות המסובין. (אומנם מדברי הפמ"ג קפב משנ"ב ס"ק ד' משמע שגם בכוסות של מסובין צריך להיות רביעית).

ויצא מזה שבזמן הקידוש מספיק שרק לפני המברך יהא כוס עם כוס המעלות של כוס של ברכה: מלא, ויש בו רביעית וכו', ולפני המסובין מספיק שבזמן הקידוש יהא מעט יין שאינו פגום, והמברך אינו צריך למלאות מכוסו לכוסות של המסובין. וזה יכול מאוד להקל על אופן חלוקת היין בקידושים ציבוריים כשיש הרבה אנשים.

וכן מבואר בהגהות ר' ברוך פרנקל על השו"ע, ובחוט השני ח"ב עמ' צד, דמכיון דבפוסקים לא הוזכר אלא חיסרון של כוס פגום, משמע שאין צורך בשאר המעלות של כוס של ברכה לפני המסובין. וכן נראה בתשובות והנהגות ח"א סי' קסד.

אומנם דעת הגריש"א זצ"ל (דרור יקרא עמ' שנב) דרך כאשר לפני כל אחד מהסובין יש כוס ברכה עם כל המעלות, אז אנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו.

והנה השו"ע סימן רעא, טו מביא דין שאם קידש ונשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג, וא"צ לחזור ולקדש. ובטעם הדבר כתב המשנ"ב ס"ק עז דכיון שקידש מתחלה על היין כדין וגם טעם כשיעור אף על פי שלא טעם מאותו הכוס שקידש יצא. ואפשר לבאר דמכיון שקידש על הכוס עם כל המעלות של כוס יצא ידי חובת קידוש ונשאר רק דין שתיה, ולכן יכול להשלים את זה ע"י יין אחר.

והמשנ"ב הביא דין מחודש בשם הט"ז דאם קידש על הכוס וסבר שהוא יין ונמצא שהוא חומץ או מים, אם היה יין מוכן לפניו בכלי על השלחן או על הספסל בעת הקידוש ודעתו היה לשתות ממנו אח"כ א"צ גם לקדש שנית דהוי כאילו קידש על כל היין שמוכן לפניו וישתה מהן תיכף מלא לגמיו. (ויש לציין שמג"א ושאר אחרונים חולקים על דין זה).

ודין זה לכאורה מובן רק על הצד שהיין שהבקבוק נחשב לכלי שקידשו עליו, כי יש לו רוב מעלות שיש בכוס של ברכה. אבל על צד שהכוס שלפני המסובין נטפל לכוס של המברך ומקבל ממנו כל המעלות, אז לא מובן מדוע אינו צריך לחזור ולקדש, הרי הקידוש לא התקיים על הכוס יין בכלל, וצ"ע.

## מקום שגדור מחבירו, אי חבירו גדור ממנו בממילא, או דבעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו

### הרב יוסף שפיגל

בעלון העירוב של רמות א' שיצא לאור לאחרונה, דנו על מחיצת הגדר שבין רח' סילבר לרח' ליפסקי, שאף שהיא מחיצה לרח' סילבר התחתון - שכלפיו היא גבוהה מעשרה טפחים, אמנם היא לא מחיצה לרח' ליפסקי העליון, שכלפיו היא נמוכה מעשרה טפחים, ואי אפשר לומר גוד אסיק למחיצת הגדר של רח' סילבר התחתון כלפי רח' ליפסקי העליון, משום שיש צמחיה שבוטלת מעל הגדר מרח' ליפסקי לרח' סילבר שעל ידה אין מחיצה זו ניכרת לעומד ברח' ליפסקי, ויש לחוש לדונה כגב הבולט על מחיצות הבית, דאיתא בסימן שמ"ה סעיף ט"ז, שמכיון שעל ידי הגג הבולט אין מחיצות הבית ניכרות לעומד על הגג, לא אמרינן גוד אסיק למחיצות הבית כלפי הגג.

והביאו שהגר"מ רוזנר שליט"א התיר בזה אף אם אי אפשר לומר גוד אסיק, משום שמחיצת הגדר שגודרת את רח' סילבר מרח' ליפסקי, חוזרת וגודרת בממילא את רח' ליפסקי מרח' סילבר, דכללא הוא, שכל מקום שגדור מחבירו, אף חבירו גדור ממנו בממילא, מה שאין כן בגב הבולט על מחיצות הבית, ששם המחיצה לא גודרת את הרשות הרבים מהגג, ולכן אי אפשר לומר שהגג גדור מהרשות הרבים.

וכבר האריך הגר"מ בכלל זה בספרו חכמת הלב, סימן ל"ג, וייסדו על הסוגיא בעירובין צ"ב א', דאיתא התם במתני', שחצר גדולה שנפרצה לחצר קטנה, הגדולה מותרת והקטנה אסורה, והטעם משום שהקטנה כפתחה של גדולה, ופירשו הראשונים שם כל אחד לפי דרכו, שהקטנה מתבטלת לגדולה, אבל הגדולה לא מתבטלת לקטנה, ובגמ' ילפי מינה לכלאים, שאם יש גפנים בגדולה, אסור לזרוע בקטנה, ואיפכא לא, שאם יש גפנים בקטנה, מותר לזרוע בגדולה, משום שהקטנה מתבטלת לגדולה, אבל הגדולה לא מתבטלת לקטנה, וכיוצא בזה ילפי מינה לגט, לצבור, למזין ולצואה.

והקשה הגר"מ ר', למה הוצרכו במתני' לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה, הא אף בלאו הכי, הגדולה מותרת משום שיש לה מחיצות, והקטנה אסורה משום שהיא פרוצה במילואה לגדולה.

והוכיח, דשמעינן מהך סוגיא כללא בהלכות מחיצות, שכל מקום שגדור מחבירו, אף חבירו גדור ממנו בממילא, ולא בעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו, ואי משום הא, מחיצות הגדולה שגודרות אותה מהקטנה, חוזרות וגודרות בממילא את הקטנה מהגדולה.

ולפי זה תירץ, שלכן הוצרכו במתני' לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה.

ומתוך לימוד סוגיא דא בבי מדרשא, נראה להקשות שתי קושיות על תירוצו, שנראה מוכח דבעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו.

א', שכבר הקשו העצי אלמוגים, סימן שע"ד סעיף ז', והשערי ציון, שו"ת סימן ד' ענף ו', למה הוצרכו במתני' לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה, דהא איתא בסוגיא ט' ב', שחצר גדולה שנפרצה לחצר קטנה, הגדולה מותרת משום שיש לה מחיצות, והקטנה אסורה משום שהיא פרוצה במילואה לגדולה, ורק שהקשו שם, שאף הקטנה תהא מותרת משום שיש לה מחיצות שנראות לה מבחוץ, ותירצו, דמיידי בנכנסים כותלי קטנה לתוך של גדולה, שאי אפשר להתייר במחיצות שנראות לה מבחוץ, ועל כל פנים מבואר, שאפשר לאסור את הקטנה משום שהיא פרוצה במילואה לגדולה, ואם כן, למה הוצרכו לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה.

ותירצו באופן מחודש, לפי שיטת הרמב"ם דלא אוקים בנכנסים כותלי קטנה לתוך של גדולה, ושאפשר להתייר לקטנה במחיצות שנראות לה מבחוץ, ואף במתני' מיידי בהכי, ולכן הוצרכו לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה, יעויין שם בכל דבריהם.

וכמו כן הקשה הבית מאיר, שם סעיף ג', למה הוצרכו במתני' לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה, דהא איתא ברש"י פ"ט ב', שהגדולה מותרת משום שיש לה מחיצות, והקטנה אסורה משום שהיא פרוצה במילואה לגדולה, ומבואר, שאפשר לאסור את הקטנה משום שהיא פרוצה במילואה לגדולה, ואם כן, למה הוצרכו לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה.

ותירץ בדוחק, דאכן לא הוצרכו במתני' לטעם שהקטנה היא כפתחה של גדולה, וייתור לשון הוא, ומאי דבגמ' ילפי מינה לכלאים ולכל הני, לאו מעיקר דין מתני' ילפי לה, אלא מייטור הלשון, והוכיח כתיורצו מדברי תוס' צ"ג א' ד"ה חציו, דילפי לכלאים ולכל הני מייטור הלשון.

ועל כל פנים מבואר בדברי כל הנך רבוותא, דלא שמיע להו הך כללא בהלכות מחיצות, שמקום שגדור מחבירו, חבירו גדור ממנו בממילא, דאי הוה שמיע להו, לא הוה להו להדיחך או לתרץ באופן מחודש, אלא לתרץ כנ"ל, דקושיא מעיקרא ליתא, וכתיורץ הגר"מ ר', ומוכח מזה, דבעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו, וכדאיתא בסוגיא ט' ב', ברש"י פ"ט ב', ובתוס' צ"ג א' ד"ה חציו.

ב', שמבואר בסוגיא בדצ"ג ב' איפכא, שמקום שגדור מחבירו, חבירו לא גדור ממנו בממילא.

דאיתא התם דעת רב חסדא, שגידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין, והקשו עליו מהא דאיתא בברייתא דשתי חצירות זו למעלה מזו, ועליונה גבוהה מהתחתונה עשרה טפחים או שיש בה גידוד חמשה ומחיצה חמשה, שכל אחת מערבת לעצמה, ולרב חסדא, בשלמא התחתונה שפיר מערבת לעצמה, משום שהיא גדורה מהעליונה במה שהיא רואה פני עשרה, אמנם העליונה למה היא מערבת כל עיקר, והרי היא פרוצה לתחתונה.

והשתא, אי כללא בהלכות מחיצות, שמקום שגדור מחבירו, חבירו גדור ממנו בממילא, הרי מחיצות התחתונה שגודרות אותה מהעליונה, היו צריכות לחזור ולגדור בממילא את העליונה והתחתונה, ומדהוה פשיטא שם בסוגיא מתחילה ועד סוף דלא אמרינן הכי, מוכח איפכא, דבעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו.

ובאמת שהגר"מ ר' בסוף דבריו בספרו חכמת הלב שם יישב בזה, בהקדם מה שהוקשה לו על רש"י שם שפירש לדעת רב חסדא שגידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין רק מגזירה דרבנן, אף שהוא עצמו בגיטין ט"ו ב' פירש לדעת רב חסדא שגידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין מדאורייתא.

ותירץ לפי הנ"ל, דכללא בהלכות מחיצות, שמקום שגדור מחבירו, חבירו גדור ממנו בממילא, ומעתה הוקשה לרש"י, דאף אי בעלמא גידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין מדאורייתא, אמנם בשתי חצירות זו למעלה מזו, מכיון שהתחתונה גדורה מהעליונה, שוב ממילא אף העליונה גדורה מהתחתונה, ולמה לא תערב העליונה לעצמה משום הכי, ואשר על כן פירש רש"י דבשתי חצירות במסוים לא אמרינן שאם התחתונה גדורה מהעליונה, שוב ממילא אף העליונה גדורה מהתחתונה, אלא אמרינן דבעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו מגזירה דרבנן, משום שלא ניכרת מחיצת העליונה שהיא גבוהה רק חמשה טפחים, ויבואר לומר שמחיצת חמשה טפחים מותרת, ולכן העליונה לא תערב העליונה כל עיקר.

ויישב הגר"מ ר' בזה, דאין הכי נמי בשתי חצירות במסוים לא אמרינן להך כללא בהלכות מחיצות, שמקום שגדור מחבירו, חבירו גדור ממנו בממילא, אלא אמרינן דבעינן מחיצה לכל מקום ומקום בפני עצמו מגזירה דרבנן.

אמנם יש לתמוה טובא על יישובו, דאי הכי אמאי כיילו להך גזירה בהדי דעת רב חסדא שגידוד חמשה ומחיצה אין מצטרפין, דלכאורה הך גזירה קיימא בפני עצמה, והוה להו לאשמועינן לה, דאף דכללא הוא, שמקום שגדור מחבירו, חבירו גדור ממנו בממילא, כל זה לא במחיצה ניכרת, ולא במחיצה שאינה ניכרת, וצ"ע.

## הרב חנוך הענין מנדלסון

בחו"מ רמ"ג ס"ב ועוד מקומות נפסק שמי אמר לתת מתנה לעני, הוי נדר ואסור לחזור בו. וכתב הש"ך שם סק"א בשם המהרי"ק שורש קל"ג שאם נדר לטרוח לעני טירחה בגופו, לא הוי נדר. ואף שלשון הש"ך הוא "אפשר", וכך העתיקו הנתיחה"מ בחי", מ"מ בנתיחה"מ ר"צ סק"ב הביא מכאן דין זה בתורת ודאי, ובוזה ביאר את מש"כ השו"ע שם דאפוטרופוס של יתומים יכול לחזור בו עד שהתחיל והחזיק בנכסים (דאח"כ הוי כפועל שהתחיל שנתחייב לעבוד, וכאן אין דין "כי עבדי הם" שפועל יכול לחזור, משום שהוא דבר מצוה ע"ש בקצוה"ח) ולכאורה קשה למה לא יאסר לחזור מדין נדר, ותי' הנתיחה"מ עפ"י המבואר כאן בש"ך שאין נדר בטרחת גופו.

ועי"ש במהרי"ק קל"ג שהציור הוא כשהבטיח לעשות לו מלאכה בחינם ורוצה לחזור בו באמצע, דאף שהוא עני אין בזה נדר, כי אין נדר בהבטחת טירחה בגופו לצורך העני אלא רק בנתינת ממון (ולכן אפילו אם הוא דבר האבד יכול לחזור, ואין "שוכר עליהן או מטען" כי אינו פועל ואין לו בעיה לחזור) וצ"ב מה טעם החילוק.

וביאר הדבר נראה, משום שהעושה לעני טובה בגופו בחינם, אינו מקיים מצות צדקה, אלא רק מצוות גמ"ח, שהרי מפורש בסוכה מט: צדקה היא רק בממונו וגמ"ח בין בגופו בין בממונו, הרי להדיא שבטירחה בגופו אינו מקיים מצוות צדקה אלא רק גמילות חסדים (וכ"כ השפת אמת שם ומהרי"ל דיסקין ח"א סכ"ד), ואמנם אם היה עובד בשכר ואח"כ מוחל את הממון, היתה כאן נתינת ממון במחילה, אבל כשמעיקרא עושה בחינם אין כאן נתינת ממון אלא טירחה, והיא אותה מצוה של גמ"ח כמו בהבטיח לעזור לעשיר.

והנה במצוות גמ"ח יתכן שאין דין נדרי מצוה, כמו שלכאורה אין בזה עוסק במצוות פטור מן המצוה, שהרי כל שומר חנים לא חשיב עוסק במצוה ואינו הופך לשומר שכר מכח פרוטה דר"י (ועי' נתיחה"מ בס"י ע"ב סק"ט שדן כע"ז, ותי' דאין עוסק במצוה במצווה שאינה חיובית ע"ש, אבל לא דן על כל ש"ת, אלא רק על גבאי צדקה או אפוטרופוס של יתומים<sup>17</sup>).

ועי' בקצוה"ח ונתיחה"מ בס"י כ"ח שכתבו שגם עד פסול אם יש תועלת בעדותו חייב להעיד משום השבת אבדה, ולא כתבו משום גמ"ח. והינו כי גמ"ח אינה מעשה מצוה ממש, אף שנכללת בהנהגה הנובעת מ"ואהבת לרעך כמוך" או מ"הלכת בדרכיו", אך המעשה המסוים אינו מעשה מצוה, אא"כ עושה מצוה מסוימת כמו הלית המת או ביקור חולים שהוא מצוה מסוימת מדרבנן, וה"נ גם נדרי מצוה לא יהיו אלא במעשה מצוה ממש ולא בכל דבר טוב וחשוב.

וכך כתב הרמב"ם בפ"ד מאבל ה"א: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם, ואילו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחר בתורה ובמצות". (ועי' רמב"ם ורמב"ן בסה"מ שורש א' וב').

אלא ששתי נקודות אלו אינם מוסכמות כדלהלן.

### בגדר מצוות גמ"ח

על אף שהבאנו מהרמב"ם שגמ"ח אינה מעשה מצוה דאורייתא (ומצוה דרבנן יש רק באותם דברים שתקנו, כביקור חולים והלית המת וכדומה). אמנם בריטב"א ברכות יט: כתב שגמילות חסדים היא מצוה גמורה, ויש בה דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וז"ל:

"קברו את המת וחזרו וכו' ואם לאו לא יתחילו. טעמא דמילתא משום דתנחומי אבלים גמילות חסדים היא וגמילות חסדים היא מן התורה כדאמרין בעלמא והודעת להם זה גמילות חסדים ולפיכך פטורים מקריאת שמע אף על פי שכבר נקבר המת

משום דעוסק במצוה הוא". וכן הוא בתלמודי רבינו יונה שם (יא, ב), והובאו בתו"ט שם (פ"ג מ"ב).

ויש להדגיש שהם נקטו שגמ"ח היא דרשה גמורה מ"והודעת להם את הדרך - זו גמ"ח", והרמב"ם שם ובשורש ב' והרמב"ן בשורש א' לא נקטו כן, אלא כללו הכל ב"ואהבת לרעך כמוך" או ב"הלכת בדרכיו", ועי' ברמב"ן שם שביאר שאין ללמוד גמ"ח מ"את הדרך ילכו בה".

(ועי' גם ברש"י סנהדרין ע: שכתב: "לאיתויי תנחומי אבלים - דאף על גב דתקנתא דרבנן בעלמא הוא, דאי מרישא הוה אמינא חבורת מצוה היינו כהנים שאוכלין קדשים או פסחים").

ובאמת הריטב"א בב"מ פ"ב ע"א נתקשה מ"ט כל שומר חנים אין לו פרוטה דר"י ויהיה ש"ש, ועי' מה שתי' בזה, וקושיתו מתאימה לטעמיה דנקט שהיא מצוה דאורייתא כנ"ל, אמנם בשבועות מ"ד לא כתב הריטב"א כדבריו בב"מ עי"ש (ועוד סותרים דבריו בשבועות לדבריו בב"מ בעיקר דין פרוטה דר"י אם הוא משום המצוה הראשונה או משום שיטוח וניעור, וכבר ציין לזה רעק"א בחו"מ סי' ש"ג).

ויש לציין עוד שבמנחת אשר לויקרא סי' מ"ג הביא שבמהרש"א בשבת ל"א כתב דכיון דחייך קודמין לחיי חברך, אין מצות ואהבת לרעך כמוך נוהגת על צד החיוב אלא על צד השלילה בלבד (וכ"כ הנצי"ב בהעמק דבר בפרשת קדושים, ועי' בתרגום אונקלוס ותרגום יונתן בזה), ודייק שכך משמע בכמה מהראשונים, שבבואם לבאר מצוה זו כתבו כעין דברי הלל, כמ"ש הסמ"ג (מצות עשה ט') "כללו של דבר דעלך סני לחברך לא תעביד", וכע"ז ביראים (מצוה רכ"ד), ומשמע מדבריהם דאין במצוה זו חיוב הטבה, אלא רק שלא להרע לו כנ"ל, וכך נראה גם בחינוך (מצוה רמ"ג) עי"ש.

האם דין נדרי מצוה נאמר רק במצוות

ובמש"כ שנראה שדין נדרי מצוה נאמר רק במצוה גמורה<sup>18</sup>, ראיתי מצינים שכע"ז כתב באהבת חסד ח"א א' י"א לענין נידון דידן, עי"ש שפסק שמי שהבטיח לשני להלוות לו, אם הוא באופן שנכלל במצוות הלוואה, אסור לחזור בו, ואם אינו בכלל מצוות הלוואה, מותר (אא"כ סמך עליו, שהוא בכלל מחוסר אמנה), ובהערה י"ח כתב שמה שמבואר בב"מ ק"א שמתור למשאל קרדוס לחזור בו עד שביקע, הינו כי להשאל חפץ אינו מצוות עשה מפורשת (ועי"ש מש"כ בהא דחו"מ סי' ל"ט ס"ז שמבואר שגם מלהלוות מותר לחזור).

וכדרך זו מצינו באגר"מ יו"ד ח"א קכ"ז ח' שכתב:

"אבל מסתבר לענ"ד שבעיני דוקא מצוה גמורה כמו צדקה שילפינן מינה דהיא מצוה גמורה, ולכן רק אשנה פרק זה דהיא מצוה גמורה וכן שאר מצוות כה"ג כגון תענית שדמי לקרבן<sup>19</sup> עיין ברא"ש תענית דף י"ב ובט"ז או"ח סי' תקס"ב סק"ח, וכן לילך לאר"י וכדומה, אבל אם הוא רק הדור בעלמא אין למילף מצדקה. ואף שאין לי ראיה ברורה ע"ז מ"מ הוא ברור לענ"ד, דאין נילף איזה הדור בעלמא כגון שלא ליקח מתנות מאדם, ולא לאכול מבהמה שהורה בה חכם וכדומה, מצדקה שהיא מצוה גמורה. (ובפרט שהרבה חולקים אף על אשנה פרק זה ושאר מצות עיין בפרישה ובאורי הגר"א סק"ז). ואף מהסוברים דהוא נדר נמי יש הרבה ראשונים שסברי שאינו נדר גמור עיין בר"ן תענית דף י"ב גבי תבטל גזירתנו את נדרו ובמג"א סי' תקס"ג וכן משמע לשון הרמב"ם ספ"א מנדרים ובהגהות ברכי יוסף דקדק כן גם מלשון הש"ע)..."

אך לעומת זאת בחת"ס יו"ד רכ"ב נקט שיש דין נדרי מצוה שחלים אפילו בלב בכל "דבר חסידות ופרישות" (כגון שלא לאכול מצה מבושלת). (ועי' מג"א תקנ"א סק"ז ובמ"ב שם. ועי' במג"א תקס"ג [שציין האגר"מ הנ"ל] שקבלת תענית אינה נדר גמור, עי"ש).

ובשו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן צ"א כתב: "ברם נלע"ד דלענין זה דנקטינן שכל האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלקי ישראל, והוא הדין במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות דאפי' לא אמר ממש בלשון נדר והתחייבות אפי"ה דינו כנדר משום דרשא דבפיך זו צדקה, וה"ה לשאר מצוות עיין בר"ן נדרים דף ח' ע"א ובריטב"א..."

18 ובדרך פלפול יש להוכיח כן, דאל"כ כל מחוסר אמנה הרי מצווה לקיים דבריו, ושוב כשיאמר שיקיים יהיה נדרי מצוה.

19 ולכאורה זה כבר לא מצוה ממש, ואם כן לכאורה גם גמ"ח יחשב כמצוה, ובא לאפוקי רק ממידת חסידות, וצ"ע. אך באמת תענית היא ודאי דין גמור, וכנראה מתקנה דרבנן (ועי' ברא"ש פ"ק דתענית סט"ז [ובט"ז תקס"ב סק"ח] שציין האגר"מ, שנחלק עם הראב"ד אם תענית היא ענין צדקה או ענין קרבן), וכבר ציינו לעיל שיש חסדים שגם הם מצוות דרבנן, והכא עסקינן רק באלו שלא הוגדרו כמצוה אף מדרבנן, ונשארו בכלל הענין הגדול של גמ"ח.



ומעתה לפי הנראה מלשון המהרי"ק והש"ך כאן, שנסתפקו אם בטירחה לעני ישי דין נדרי מצוה, יש לדון אם ספקם היה בגדר מצוות גמ"ח, או בדיני נדרי מצוה. אך לעיל הבאנו שבבית"ה מ"ר צ"ס ק"ב הבין שהש"ך כאן בא לפסוק שאין בזה נדר.

[יש להוסיף עוד שמצינו בקצוה"ח ר"ב סק"ה שתמה על המרדכי מגילה תתנ"א שכתב שגם הנודר ליתן לעשיר אם כיוון להדיא לנדר, חל (ועי' בחת"ס המובא בפת"ש ר"ב סק"ט). ובהג' ברוך טעם פירש דהוי נדר משום מצוות גמ"ח, ולדבריו צ"ל שבסתמא האומר אתן לעשיר אין כוונתו למצוה אלא למתנה, בשונה מעני שבסתמא כוונתו למצוה, אבל אם כיוון להדיא למצוה גם בעשיר מהני [ואף האומר שיתן מתנה לת"ח דהוי נדר, נראה דהוא רק אם כיוון למצוה] ויש לצין בזה לנדרים ו' אי הפקר הוי מצוה קצת אף שפחות מצדקה].

## האמנם אין הקב"ה מוותר?

### הרב יצחק שבתי הכהן לנדא

ב"ק נ. "כל האומר הקב"ה וותרן ויתרו חייו". אמנם באמת כל ענין התשובה הוא וותרנות מצד הקב"ה. אדם עבר עבירות קלות וחמורות במשך שנים רבות, ולבסוף שב אל הקב"ה והקב"ה מוחל לו על עוונותיו, האם דבר זה איננו וותרנות? ואין זה רק שהדרך הרגילה היא שחוטאים עתידים להענש על מעשיהם, ורק מי שימלט עצמו ע"י תשובה יזכה, אלא דבר זה הקב"ה עצמו יסדו מראש כל הדורות, וכפי שאומרים אנו ב"נתנה תוקף": "כי לא תחפוץ במוות המת כי אם בשובו מדרכו וחי" (וזה לקוח - בשינויים קטנים - מלשון הנביא ביהזקאל לג, יד), "ועד יום מותו תחכה לו אם ישוב מיד תקבלו" (שם "בנתנה תוקף"). והיינו שכך ברא הקב"ה את העולם וזה כל חפצו ותכליתו שישבו הרשעים מדרכם הרעה, ומעשה נינוה יוכיח.

ויש כאן שני סוגים של ויתור. האחד הוא עצם הויתור על עונשי העבירות (שהוא דבר חידוש שלא מצינו בערכאות הדין והמשפט של מלכות בשר ודם - שאם לדוג' אדם העלים מס שנים רבות ונגזרו עליו חמש שנות מאסר, לא יעזור לו שישבו בכל לבו ויבטיח בהן צדקו שלא ישוב עוד על עבירה זו) כאשר שב האדם עליהם, והויתור הנוסף הינו במה שממתין הוא ית' לעתים זמן רב עד שיחזור האדם בתשובה. ועד יום מותו תחכה לו.

ולאמור יהיה נכון מאוד לומר שהוא ית' הינו וותרן והיינו שמדובר בתכונה קבועה של ויתור ולא רק שפועל לעתים את פעולת הויתור - שהרי זהו חפצו ומגמתו תמיד שישבו החוטאים וימחקו עוונותיהם. וכן מבואר למעייין בלשון הי"ג מדות שמתוארים שם אחד לאחד כמה גוונים שבעצם מורים על תכונה של ויתור.

והנראה בזה הוא שעיקר המכוון במאמרם כל האומר הקב"ה וותרן וכו' היינו שהאומר כן מחדיר קרירות ואדישות כלפי עשיית עבירות וחטאים ואומר לעצמו ולאחרים שאין צריך להתיירא מן העבירה כיון שהקב"ה במילא יוותר לבסוף על העונש, ודבר זה רשעות גדולה היא שמבטל בדבריו את כל ענין היראת שמים ומלמד לאחרים שאפשר לכתחילה למרוד בהש"ת. ושו"ר ברש"י ז"ל שם בגמ' שפירש בד"ה ויתורו חייו שטעם הדבר שהחמירו כ"כ בעניינו הוא משום "שמורה אל הבריות לחטוא", ומדויק בדבריו ז"ל שאין התביעה עליו מצד ששיקר במה שאמר שהקב"ה וותרן אלא נתבע הוא על מה שמקרה את הפחד מהחטא.

ויש להוסיף בזה עוד נקודה שאדם זה ש"מורה אל הבריות לחטוא" משתמש הוא בעצם במידת טובו ורחמנותו של הקב"ה אשר מטרתה להשיב רחוקים אל הש"ת - בכדי להרחיק את בני האדם (או אפי' את עצמו) מהקב"ה, ודבר זה של ניצול חסדו של הבורא למטרה ההפוכה נידון הוא בחומרה מיוחדת.

אמנם עי' מסילת ישרים פ"ד שכתב שם אודות מאמר זה דאף שהקב"ה סולח לשבים אליו ומוחק את עוונותיהם וגם יש לו מידת ארך אפים, אין זה וותרנות לגמרי, שהרי מה שמאריך אף זהו רק דחיה של העונש אבל לא ויתור גמור, וגם מה שמוותר לגמרי לשבים אליו אין זה נקרא ויתור גמור, כיון שמותנה בעשיה מצד האדם שיתחרט על מעשיו וישבו אל ה' וירחמנו, אבל ויתור גמור ומוחלט אין כאן, עי"ש.

אכן באמת לא בא המס"י לנטות מדברי רש"י שהובאו לעיל, ולומר שמה שאמרו חז"ל שיוותרו חייו, הוא משום שאמר שקר בדבריו. דבאמת מסכים המס"י שהקב"ה מוותר רק שלא באופן גמור, וכמו שכתב שם "אך שיוותרו עבירות בלא כלום או שלא יושגח עליהם זה היה נגד הדין לגמרי וכו', ואם אחד מן הדרכים שזכרנו לא ימצא לחוטא להימלט, ודאי שמידת הדין לא תשוב ריקם". ומודה החסיד הרמח"ל ז"ל לאדוננו רש"י ז"ל דעיקר חטאו של האומר הקב"ה וותרן הוא במה שהתיר את הרצועה לגמרי "ומורה אל הבריות לחטוא", ומה שהאריך לבאר דבאמת אין הקב"ה וותרן לגמרי הוא רק כדי לבאר מדוע אל לנו לשמוע לאותו טועה האומר שאפשר לחטוא לכתחילה והקב"ה ימחל, כי באמת טעות מרה היא להכחיש לגמרי את מידת

הדין, וודאי שאם יעזוב האדם את העולם בלא תשובה ייענש על חטאיו מבלי ויתור [וכמו"כ ישנם חטאים שהמשתרש בהם תשובתו קשה ואינה פשוטה כלל, או שייגזר עליו למות בחצי ימיו, וכמו"כ יש כמה דרגות בתשובה, ויתכן שתועיל לו התשובה למחוק את עיקר החטא אבל רושם החטא יישאר].

ובסיכום דברינו יוצא שהמילים "הקב"ה וותרן" אינם שקר, כי באמת הקב"ה מוותר בפנים רבות וכדלעיל, אלא כוונת חז"ל שהאומר כי הקב"ה וותרן מתכוון בדבריו לומר כי הוא וותרן מכל וכל ומבטל בדבריו את מידת הדין, וממילא מורה בדבריו לבריות לחטוא. ואדוננו רש"י ז"ל האיר לנו בפירושו מהו באמת עיקר חטאו של 'האומר' הנוכר, שגורם בדבריו לקרר את יראת החטא ויראת העונש, ואילו החסיד בעל המסילת ישרים האיר לנו בפירושו מדוע ה'מכל וכל' שמתלווה ל'הקב"ה וותרן' שבפי האומר הנוכר, אינו אמת כלל, ד"ודאי שמידת הדין לא תשוב ריקם".

ובאמת יש לבאר בדרך דומה את דבריהם ז"ל "כל האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה" (מתני' פ"ח דיומא). דבאמת כל אימת שיש ביד אדם איהו עוון שאין בו לע"ע את הכח לשוב עליו [ואף שמתמרמר ומתוודה על כך מ"מ יודע שבפועל מסתבר טובא שיהי"כ הבא יתפוס אותו בענין זה באותו מצב - וכבר נשתברו בזה קולמוסים רבים בדור האחרון היאך תתקבל תשובתו בזמן שחסר לו בעצם את החלק של עזיבת החטא, וכתבו לישב הדבר בכמה אופנים], לכאורה הווי בגדר של אחטא ואשוב שהרי בשלב זה ממשיך בדרכו הרעה אלא שמקווה ומיחל שבעתיד ימצא את העוז ואת האומץ לשנות את הרגלו הרע, ופשיטא שלא אכה"ג אמרו רז"ל שאין מספיקין בידו לעשות תשובה. ובאמת שגם מלשון התפילה שהבאנו לעיל "ועד יום מותו תחכה לו אם ישוב מיד תקבלו", מוכיח שמספיקין ביד החוטא לעשות תשובה אף אם חטא כל ימיו ושם רק באחרונה.

ומוכרחים אנו לומר דהפגם המיוחד באומר אחטא ואשוב שחמור יותר משאר חוטאים שנתעכבו מלשוב, הוא גם כן בכך שהאומר כן מנסה לקרר בדבריו את כל הפחד מעשיית חטאים בכך שאומר דאפשר לעשות חטאים לכתחילה וזמן זמנים אחרי כן יעשה תשובה וימחקו כל חטאיו. וכמו"כ יש בזה את הגוון הנוסף שכ' לעיל שמנצל את חסדו ית' שנתן לנו את אפשרות התשובה כדי לקרבנו אליו, בכדי להרחיק את הבריות מאתו ית'. והוא דבר חמור ביותר אשר בעטיו אמרו רבותינו ז"ל שאין מספיקין בידו לעשות תשובה. אמנם ראוי לדעת את מה שכתבו רבים שגם בזה שייכא כללא דאין דבר העומד בפני התשובה, ואם יתאמץ ביותר ובכל מאודו יוכל גם בעל "האחטא ואשוב" לעשות תשובה, רק שיקשה עליו הדבר טובא יותר מלשאר בעלי עבירה.

## בענין תוהה על הראשונות

### הרב יצחק שבתי הכהן לנדא

עיקר הענין תוהה על הראשונות הוא שתוהה על כל המצוות שעשה מצד שנעשה כופר בחובת קיומן ובשכר שעתידין ישראל לקבל עליהם, שבזה אמרו בגמ' קדושין מ: [ע"פ הכתוב ביהזקאל לג-יב, צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו כו' כל צדקותיו לא תזכרנה כו' עי"ש] שמפסיד את כל המצוות שעשה, אבל כשאומר שמתחרט על כמה מצוות שעשה מצד שנגרם לו מהם הפסד גשמי מסוים וכגון שהפסיד כתוצאה מהטירחא וההתעסקות בהן הזדמנות להתעשר וכל כיוצא בזה, וכ"ש אם אומר כן על מצווה בודדת, אין זה נוגע לתוהה על הראשונות, ולא מאבד את מצוותיו - דאין לנו מקור לכך, אלא שברור הדבר שעשה שלא כהוגן באומרו מילים אשר אין לאומרן.

עי' קידושין מ: אר"ש בן יוחאי אפי' צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה, אבד את הראשונות שנא' צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו, הרי לנו שאירי במרידה ולא באדם שמצטער על הנוק הגשמי שנגרם לו וכן פירש שם ר"ל את דברי רשב"י שמדובר "בתוהה על הראשונות". ועי' רש"י שם ד"ה בתוהה שכ' "מתחרט על כל הטובות שעשה". והוא כדברינו לעיל שמייירי בב' אופנים א. שמתחרט על עצם מצוותיו ב. שחרטתו היא על כל המצוות (דכשמתחרט רק על מצווה או כמה מצוות בודדות מוכח שאין זה מחמת כפירה אלא מחמת סיבה של נזק שנגרם לו - לדעתו - מעשיית המצווה).

וכ"ה ברמב"ם פ"ג מהל' תשובה הל"ג, וז"ל שם: כל מי שניחם על המצוות שעשה ותהה על הזכיות ואמר בליבו מה הועלתני בעשיתי אולי (ר"ל הלוואי) לא עשיתי אותן, הרי זה איבד את כולו ואין מזכירין לו שם (שום) זכות בעולם שנא' וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו (ר"ל פשעו דכן הוא בפסוק שם יחזקאל לג), אין זה אלא בתוהה על הראשונות עכ"ל. הרי לנו דאירי באדם שנעשה כופר בחשיבות המצוות ובתועלתן ומבעט בהן בזלזול.

והנה, דבר זה שאדם איננו כופר בתועלת שבמצוות אבל אומר שמתחרט על עשייתן, יש בזה כמה דרגות:

א. אם אומר שהעסק במצווה מסוימת, גרם לו הפסד ברוחניות וכגון שיכול היה באותו זמן לעשות מצווה אחרת שערכה גדול בהרבה, או שעשית המצווה נטלה ממנו זמן רב והיה יכול באותו זמן לעשות כמה וכמה מצוות אחרות, או שאומר שע"י שנתעסק במצווה נגרם לו שעבר על כמה עבירות וכגון שנתעסק באיזה ענין של חסד אבל כתוצאה מכך נגרר שדיבר סרה בכמה אנשים (כמצוי) או שיצא לרחובה של עיר לצורך עיסוק של מצווה, ונגרר מזה שנכשל בראיות אסורות, בזה לית דין צריך בושש דאין כאן שום חסרון במה שמצטער על שבחר באותה מצווה מסוימת, דלא גרע מכל חרטה שאדם מתחרט על בחירה לא נכונה (אלא שיש לדון דלפעמים עובר על מידת הביטחון במה שמתאונן על מה שנסבב דבר שלילי מעשית המצווה, ואכמ"ל).

ב. אם אומר שחבל שעשה את המצווה מחמת הפסד משמעותי שנגרם לו ע"י כך, והדבר היה צפוי מראש בדרגה כזו שאילו היה שואל שאלת חכם היה נענה שמחמת ההפסד הממוני הצפוי, אינו מחויב כלל להתעסק במצווה זו, והוא מתחרט על שטעה לחשוב שיצליח לקימה מבלי להגיע לאותו הפסד. וכגון שהלווה כסף לאדם שהיה חשש סביר שאינו נאמן להחזיר, או שהאריך לעסוק במצוות חסד ומתוך כך הפסיד את ההסעה לאירוע חשוב מאד עבורו. הנה, גם בזה פשיטא שאין כאן לתא דתוהא על הראשונות כיון שמצטער שלא עשה כפי שהיה מותר לו מלכתחילה ע"פ דין והיה נמנע ממנו ההפסד שהתרחש. ואין לומר סו"ס איך אתה מצטער על מצווה שנעשתה בגלל הפסד גשמי, התשובה בזה היא שבדיוק כשם שלכתחילה שרי ליה לאיניש להמנע מאותה מצווה מחמת שיקול של הפסד גשמי- וכך באמת עבדי אינשי ובהיתור גמור (שהרי כך היה מורה להם החכם וכדלעיל), דאין דרכם של רובא דאינשי להתנדב להפסיד את אותו הפסד גשמי, ממילא גם אחרי כן כשמצטער על בחירתו שגרמה לו הפסד גדול אין לזה כל שייכות לתוהא על הראשונות.

ויש להוסיף בזה עוד שהרי בדיעבד, אחרי שכבר הפסיד את ההפסד הגשמי אין הוא מצרף לזה גם יחול שלא יקבל שכר על מצוותו (שהרי איננו מטורף) אלא כועס על עצמו למה לא נהג כפי דרגתו הרגילה שאינו מוכן להסב לעצמו הפסד שכזה)

ובד"כ מדובר בזמן שעדיין ההפסד קיים ומסב לו צער, או שזכרון אותו צער עדין מהדהד בקרבו).

ג. גם במקום שאילו שאל שאלת חכם היה נענה שיש לו לקיים את המצווה ולא לחוש להפסד העלול לקרות, ולבסוף קרה הפסד גשמי, גם בזה לא חשיב תוהא על הראשונות אף שאומר שמצטער הוא שקיים את המצווה, דהכא נמי אין כוונתו לוותר על המצווה אחר שכבר הכל נעשה(וא"א להחזיר את המצב לקדמותו) אלא שמתבטא שלא כהוגן באומרו שמעדיף היה את מניעת ההפסד והצער מקיום המצווה, אבל כעת אינו בועט במצווה ובשכרה.

ובכל ג' הסוגים שהזכרנו אין הגון כלל שיאמר 'חבל שעשיתי את המצווה' כי יש בזה לשון של זלזול כלפי מצוות התורה, והיינו גם אם מוסיף על אחר את טעמו שהוא משום הצער שנסבב לו על ידי זה. ואפילו בסוג הראשון שכתבנו לעיל, אין הגון להתבטא בלשון זו אלא עליו לומר שע"פ דין היה יותר נכון למשוך את ידו ממצווה זו. וכל עיקר דברינו כאן הוא לומר שאין בכל אלו שיכות למרידה דתוהא על הראשונות כיון דאינו מוותר כלל על המצווה ועל שכרה- אחר שכבר נעשתה.

ובעיקר הדבר יש לי מקום עיון במה שכ' רש"י ז"ל ביחזקאל לג, יג ובאומרי לצדיק חיה יחיה והוא בטח על צדקתו ועשה עוול- כל צדקותיו לא תזכרנה ובעוולו אשר עשה בו ימות" וכ' רש"י ז"ל שם בד"ה לא תזכרנה "להצילו מליענש על עבירה זו" ומשמע מרש"י שאין כוונת הכתוב שמאבד הוא את כל מצוותיו וצדקתו אלא שלא יוכלו כל מצוותיו גם יחד- להגן עליו מליענש על חטאיו, והיינו דלא מדובר כאן בתוהא על הראשונות, אמנם ביחזקאל יח, כד עה"פ "ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עוול כו' כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה במעלו אשר מעל" שם כתב רש"י "פירשו רבותינו במתחרט עליהן", וצ"ע מדוע כתב רש"י בפרק יח' שמייירי בתוהא על הראשונות ואילו בפרק לג פירש דאייירי באינו תוהא על הראשונות? ויש עוד לתמוה דהא בסוגית הגמ' בקידושין מ: מבואר דהמקור להא דתוהא על הראשונות הוא מיחזקאל לג וכדמיייתי שם לקרא דצדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו, ואין נטה רש"י מדברי הגמ' בזה? ובאמת ברמב"ם פ"ג מהל' תשובה הל' ג' כ' ג"כ כמובא בגמ' שהמקור הוא מקרא דצדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו! וצ"ע לע"ע.

## תגובות

### בענין אופן הפירוט בתפילה

#### הרב נתנאל ולדנברג

במה שדן ידידי הרה"ג ישי לסר שליט"א בגליון ימים נוראים תשפד, האם וכיצד נדרש לפרט בתפילה על צרכיו.

אוסף על דבריו כי סוגיא ערוכה היא בבבא מציעא (קו א), הגמרא מדברת על המחכיר שדה לחבירו לחיטים, והחוכר עבר על הסיכום ביניהם וזרע שעורים, והגיע שדפון לרוב בני ארעא.

הגמרא מסיקה שהחוכר חייב: "מסתברא דאמר ליה אי זרעתה חיטי, הוה מקיים בי ותגור אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור".

וברש"י: "ותגור אומר - מה שתבקש מן היוצר יעשה, ואני לא בקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליחני בשעורים אלא בחטין".

מבואר בסוגיא חידוש נפלא, שלמרות נשתדפו רוב השדות באותו איזור, אעפ"כ יכול המחכיר לטעון: אם היה מקום במציאות לתפילתי על חטים לחול, היתה מועילה התפילה להנצל, והיא טענה משפטית שלכן מקבל הוא את כל חלקו משלם.

ובתוס' ותוס' רא"ש שם (ד"ה לניסא) מבואר שאין הדבר רק כשהתפלל בטעות תפילה פרטית על דבר אחר, כגון שהתפלל על חיטים במקום על שעורים, אלא גם כשהתפלל תפילה כללית, אין לתפילה כזו כח להועיל כמו תפילה פרטית, אלא כחה להועיל הוא רק בדרך נס.

וז"ל התוס': "דבסתמא לא היה מקבל הקדוש ברוך הוא תפלתו של זה שיצליח כל מה שזרע, אם לא שיעשה לו נס, ולא קאמר לעיל הוה מקוים בי ותגור אומר אלא לפי שמתפלל על מין אחד של חטין".

העולה מהסוגיא, שלתפילה פרטית יש כח טבעי להועיל, ותפילה כללית מועילה רק בדרך נס, ותפילה פרטית על דבר אחר, אינה מועילה כלל לדבר הנצרך.

לפי"ז במה שהובא בתוך הדברים מרש"י עה"ת (במדבר כא א) על תפילת ישראל להנצל מעמלק, שעמלק שינו לשונם לכנענים, וכיון שכלל ישראל לא ידעו מי הם, שלבושם היה כעמלקים ולשונם כנענים, לכן התפללו: "אם נתן נתן את העם הזה", והובא כמקור לכך שתפילה צריך שתאמר באופן פרטני ולא מדויק, למבואר בסוגיא ב"מ יוצא שאמנם בכה"ג אין חסרון של תפילה על דבר אחר, כתפילת חטים על שעורים, אבל לכאורה עדיין אי"ז נחשב תפילה 'פרטית' אלא 'כללית', כתפילה להצליח בכל מה שזרע בשדה ללא פירוט.

דאל"ה למה שעם ישראל לא יתפללו מראש 'את העם הזה', ולמה בכלל העדיפו לומר 'עמלק' או 'כנעני' ורק משום מעשה שהיה שינו להתפלל על 'העם הזה', ע"כ שזו תפילה שאינה לכתחילה כיון שהיא כללית יותר.

יוצא שכאשר עם ישראל שינה בלשון התפילה, אי"ז שינוי לשון בעלמא, אלא היו הם צריכים לעבור ממסלול של תפילה טבעית, למסלול של תפילה ניסית.

ועפ"י יש לבאר במה שעמדו המפרשים (ראה רמב"ן וצידה לדרך) על דכתיב התם: "וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן נתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם", וצ"ב מאי שנא הכא שנתחייבו ישראל להחרים את כל הרכוש לה' מה שלא מצינו בשאר מלחמות, אמנם למבואר בדעת רש"י אתי שפיר היטב, שמלחמה זו לא היתה ככל המלחמות, כיון שבגלל התרגיל של עמלק, בני ישראל היו צריכים לעבור מתפילה טבעית לתפילת ניסית, ולכן הוצרכו לזכויות נוספות ולהפוך את המלחמה ל'מלחמת ה' כדי לנצח, ומשום כך נדרו להקדיש את השלל.

העולה, שלכתחילה הדרך הראויה היא להתפלל באופן פרטי, שכח הוא כחה הטבעי של תפילה, משא"כ תפילה כללית שהיא רק בדרך נס.

אמנם עדיין יש לדון כדברי כ"ר בגדרי 'תפילה פרטית', כגון האם המתפלל על חולה שיירפא נחשב שמתפלל גם שלא יסבול כאב וכדו'.

## הרב מרדכי שלום גליק

א. בגליון הקודם (גליון 68 - ימים נוראים) כתב ידידי הרה"ג אליסף פרלמן שליט"א, בענין שופר של איל, בין הדברים כתב, (בזה הלשון): עיקר תקיעות דאורייתא הוא תקיעות דמיושב שתקעו קודם תפילת מוסף וכמו שכתב המשנ"ב תקצא (צ"ל תקצב) סק"ג וז"ל שכבר יצאנו ידי חובתנו מן התורה בתקיעות מיושב שבתקיעות ההם יצאנו מכל ספקות עכ"ל, ולפי"ז נראה שאם יש בידו שופר של איל שיכול לקחתו לתקיעות הראשונות הנקראות תקיעות דמיושב או לתקיעות אחרונות הנקראות תקיעות דמועמד, בודאי יש לקחת השופר של איל לתקיעות הראשונות דמיושב שהם תקיעות של תורה. (ע"כ לשון הרב פרלמן).

ב. יש לציין שלכאורה אינו כך, אלא תקיעות דמועמד הם העיקר, והם על סדר הברכות, והוסיפו תקיעות דמיושב רק כדי לערבב השטן.

דבגמרא ר"ה טז: אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן.

וכתב הר"ן (על הר"ף שם, הקטע הראשון גם בחי' הר"ן שם), וז"ל: פי' כיון שעתידין לתקוע כשהן עומדין בתקיעות שעל סדר ברכות עיקר למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ואמרי' כדי לערבב את השטן ... ונ"ל שלכך הקדימו תקיעות שמיושב אע"פ שהיה ראוי להקדים אותם שעל סדר הברכות שהן עיקר ... עכ"ל הר"ן, וכו'.

וכן כתב הטור (סי' תקפה), וז"ל: פירוש למה תוקעין מיושב קודם מוסף וחוזרין ותוקעין על סדר ברכות למה מקדימין לתקוע מיושב כדי לערבב השטן פי' כדי שיתערבב מיד בתקיעה ראשונה שלפני התפלה ולא יקטרב בשעת תפלה ... אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד שהיא על סדר ברכות. (עכ"ל הטור).

וכתב הבית יוסף (שם) בביאור דברי הטור, וז"ל הב"י: אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין וכו'. בפ"ק דר"ה, ומשום דלכאורה משמע דאתקיעות דמועמד מתמה למה הן צריכות כיון שכבר תקעו מיושב, ואי אפשר לפרש כן שהרי עיקר התקיעות על סדר הברכות הן, לכך פירש רבינו דאתקיעות דמיושב מתמה למה הן צריכות כיון שסופן לתקוע על סדר הברכות והן תקיעות של עיקר, וכך פירש הר"ן. (עכ"ל הב"י).

וכן כתב תוס' בפרק ערבי פסחים (פסחים קטו. ד"ה מתקיף לה רב חסדא), וז"ל: מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות. (עכ"ל תוס').

ג. וכך מוכח לכא' גם מהא שהרי "צריך לתקוע מעומד" [לשון השו"ע (תקפה א)], "דכתיב יום תרועה יהיה לכם וילפינן מלכם דגבי עומר ובעומר כתיב חרמש בקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה" (משנ"ב שם ס"ק ב), ואעפ"כ בתקיעות הראשונות "דמיושב" מותר לשבת (ומכאן שמם 'תקיעות דמיושב'), והטעם שבתקיעות הראשונות מותר לשבת, כתב המשנ"ב (שם) וז"ל: ... וגם כי עתידים לשמוע מעומד התקיעות שעל סדר הברכות של מלכיות זכרונות וגו'. (עכ"ל המשנ"ב).

ומבואר דעיקר התקיעות הם המועמד, ואע"פ שיש חובה לעמוד בתקיעות, מקיימים חובה זו רק בעיקר התקיעות, היינו התקיעות השניות על סדר הברכות, ומכאן שמם 'תקיעות דמועמד'.

ובשעה"צ (שם אות ה) ציין לספר עטרת זקנים. וז"ל העטרת זקנים (סימן תקפה ס"ק א): ובשעה שתוקע אחר קריאת התורה, הקהל יושבין. אבל בתקיעה שעל סדר הברכות, שהיא דאורייתא, צריך גם השומע לעמוד. (עכ"ל העטרת"ק).

ד. ונכון שיוצאים יד"ח בתקיעות הראשונות (וכדאיתא במשנ"ב תקצא ס"ק א, וכן תקצב ס"ק ג), כיון שסוף סוף כבר תקע.

ה. אע"פ שהוא לכא' פלא, דלאחר שכבר יצא מה שיין לומר שהתקיעות שלאחר מכן הם העיקר והם הדאורייתא. וצריך עיון רב. (עיי' תוס' בפסחים שם שעמדו על קושי זה. ועיי' גם בהקדמת האגלי טל' ד"ה 'בזה נבאר דברי הרמב"ם הנ"ל בסוגריים שם).

(אמנם אין כאן מקום להיכנס לדיון בביאור הענין, שהוא ענין גדול וארוך בפני עצמו, וכאן באתי רק לומר שתקיעות דמועמד הם העיקר והם הדאורייתא).

ו. ולפי"ז, אם יש בידו שופר של איל שיכול לקחתו לתקיעות הראשונות הנקראות תקיעות דמיושב או לתקיעות אחרונות הנקראות תקיעות דמועמד, לכאורה יש לקחת השופר של איל לתקיעות אחרונות הנקראות תקיעות דמועמד.

## תשובת הרב פרלמן

לכבוד ידידי ורעי הגאון רבי מרדכי שלום גליק שליט"א

ישר כח על שומו עיונו בהדברים שכתבתי, ויפה כתב להעיר בזה.

והנה גם בכותבי ראיתי שענין זה יש בו מבוכה ותפסתי לשון קצרה להסתמך על דברי המשנ"ב שהבאתי בענין זה, ומכיון שלא היה זה עיקר עיסוקי בדבר זה לא נכנסתי להרחיב בזה, אך אפרוס בקצרה עיקרי הדברים בזה.

יפה הביא חבילת ראשונים דנקטו בזה דעיקר התקיעות הם התקיעות דמועמד הנעשים על סדר הברכות, אכן לא ידעתי איך העלים עיני מחבילת ראשונים דתפסו לא כן, וכך מבואר בר"ף ר"ה י: והביאו הטור בס' 'תקצ"ב, וברמב"ם פ"ג מהל' שופר הי"ב, ובתוס' ר"ה דף לג': [ודלא כהתוס' בפסחים, וכבר עמד על זה בחזו"א או"ח פסחים סי' קכ"ד לדף קט"ו] וגם בהפוסקים מצינו שתפסו כן, וכ"כ הגר"ז סי' ק"צ סעיף ז', החיי אדם כלל קמב' סי"ז, שאג"א סי' ק"ה, שו"ת שו"מ מהדו"ק ח"ג סי' קעז', ועיי"ש בשואל ומשיב שפסק דאם תקע גדול בתקיעות הראשונות דמיושב ובתקיעות דמועמד על סדר הברכות תקע נער בן יג' שהוא ספק גדול דאז' מהני כיון דכבר יצאו ידי התקיעות דאז' בהתקיעות דמיושב.

אך המבוכה הגדולה היא בפסקי המשנ"ב בזה, דהנה במה שהבאתי מפורש דכבר יצאו ידי חובה בהתקיעות דמיושב ועל כן אין צריך לדקדק בהשיטות בתקיעות דמועמד, וכן פסקו המג"א תקצ"א ס"ב ומשנ"ב שם סק"א דאם טעה התוקע בתקיעות דמועמד אסור לשוח באמצע לגעור בו דכבר יצאו בתקיעות דמיושב והוא עפ"י תשו' הרשב"א ח"א ס' רצ"ה, ומאידך הביא את דברי המשנ"ב תקפ"ה ס"א דמשמע לא כן, ויש להוסיף גם את דברי המשנ"ב תק"צ ס"ק לה' דכתב דהתקיעות דמועמד הם העיקר, וזהו עפ"י דברי המג"א.

ולמעשה נראה דהמשנ"ב הכי מפורש הוא המשנ"ב של תקצ"ב ג' ועל פיו כתבתי, וגם הפסק שלו והפסק בתקצ"א א' הם הרבה יותר עיקריים בפסק שלהם שנוגעים בדברים שהם לעיכובא, מאשר הפסק הנוגע בתקפ"ה לגבי דין העמידה שהוא איננו דין לעיכובא, ואפשר לכלכל בדוחק את דבריו לגבי תק"צ י"ל דמדברנן הם תקיעות עיקריות בכך שמתקיימים על סדר הברכות, ולגבי החלק של העמידה בס' תקפ"ה יתכן דס"ל למשנ"ב דשייך לקיים את העמידה בהמשך התקיעות שאפשר שיש בו גם המשך לקיום דאז' כאשר ממשיך לתקוע אע"פ שכבר היה בידו לעצור ולצאת ידי חובה בלי ההמשך הזה, ועדיין צריך עיון איך מכלכלים את כל הפסקים של המשנ"ב כאחד.

ולא ידעתי מדוע תפס כצד השני בפשטות כמו שהוא הוא הדבר ברור, כמו שנראה בדבריו באות ב' ובאות ו', ורק היה לו להעיר שיש בזה סתירה בפסקי המשנ"ב וצריך לדעת מה למעשה בזה, וזוהי ההערה הנכונה בענין זה, אם לא שניישב בדוחק כנ"ל או באופן אחר, ואכפול בישר כוחו.

## מנחה גדולה לכתחילה או בדיעבד

### הרב מרדכי שלום גליק

א. בגליון הקודם (גליון 68-ימים נוראים) כתב ידידי הרה"ג שילה בן דוד שליט"א, בענין זמן סעודה שלישית בשבת ערב יו"ט, ובין הדברים כתב (בזה הלשון): וגם אם ירצה להתפלל מנחה גדולה קודם הסעודה, הרי מבואר בשו"ע (או"ח רלג א) שלכתחילה יש להתפלל רק מנחה קטנה, ואילו מנחה גדולה היא רק בדיעבד ... וכיום כבר נהגו רבים כל השנה להתפלל מנחה גדולה אף ללא סיבה, אמנם לגבי ר"ה יום הדין לפני מלך המשפט, מבואר בספרים שצריך להיזהר לפחות ביומיים אלה שהם תמצית השנה, להשתדל מאוד לקיים את התורה והמצוות לכתחילה בהידור. (ע"כ לשון הרב בן דוד).

ב. והנה ענין זה האם מנחה גדולה לכתחילה הוא מחלוקת ראשונים, דלרמב"ם מנחה גדולה בדיעבד [אא"כ רוצה לאכול או לצאת לדרך או שרק במנח"ג יש לו מנין], ולרא"ש וטור לכתחילה.



ג]. על דברי השו"ע כתב המשנ"ב (ס"ק א): ויש מהראשונים שמקילין לכתחילה משש שעות ומחצה. עכ"ל. היינו שלא כשו"ע שמוכרע כרמב"ם.

ובשעה"צ (אות ג) ביאר, וז"ל: ועיין בביאור הגר"א שמשמע שמצדד כמותם [כרא"ש והטור]. עכ"ל. היינו, שלכן לא מוכרע כרמב"ם, דאמנם השו"ע פוסק כרמב"ם, אבל הגר"א פליג, ומצדד כרא"ש וטור.

כאן המשנ"ב כבר ביאר ש[לכל הפחות] אין הלכה מוכרעת כרמב"ם [כדפסק השו"ע], אבל לא ביאר האם לא מוכרע, או שיש נטייה, [ויש לדון, דאולי בשעה"צ משמע שנוטה לשי' הרא"ש כצידוד הגר"א].

ד]. ובסי' רל"ד א נראה דפוסק המשנ"ב כרא"ש והכרעת הגר"א, שמנחה גדולה לכתחילה.

דפסק שם השו"ע: הרוצה להתפלל מנח"ג ומנחה קטנה אין ראוי לו להתפלל רשות אלא הגדולה. (עכ"ל השו"ע). [דאף דלעולם מתפללין החוב מקודם ואח"כ הרשות, הכא קודם תשע ומחצה לא הגיע עוד עיקר זמן מנחה, שעיקר זמנה לכתחילה הוא מ' ומחצה ולמעלה. מ"ב (ס"ק ב), בביאור דברי השו"ע].

וכתב ע"ז בשעה"צ (אות א): ודע דדין זה של המחבר הוא רק דעת הרמב"ם דס"ל דמנח"ג הוא רק דיעבד, והרא"ש חולק ע"ז וס"ל דמנח"ג מותר לכתחילה להתפלל, וממילא בעניינינו יתפלל מנח"ג לשם חובה ומנח"ק לשם רשות כדאיתא בטור. והמחבר שלא הביא דעתם משום דאזיל לטעמיה דפסק בריש סי' רלג כהרמב"ם, אבל לפי מה דמשמע שם מהט"ז והגר"א שמצדדים לדינא כדעת הרא"ש והטור ממילא ישתנה זה הדין. עכ"ל.

משמע להדיא במשנ"ב שנוטה לעיקר להלכה כדעת הט"ז והגר"א המצדדים לדינא כדעת הרא"ש והטור שמנח"ג היא לכתחילה.

ה]. לפי"ז דברי הרה"ג הנ"ל שמנח"ג בדיעבד, יהיו נכונים רק בדעת השו"ע, וכך יהיה לכא' ההלכה למעשה לבני ספרד ההולכים לאורו של מון השו"ע,

אבל לבני אשכנז, הרגילים לפסוק כשיטות העיקריות באחרונים, ולפי הכרעת רבינו הפוסק אחרון המשנ"ב, מנח"ג היא לכתחילה.

וכך אכן מנהג האשכנזים, שמנחה גדולה לכתחילה.

[ומכאן תשובה להרב הכותב שליט"א, על טענתו 'וכיום כבר נהגו רבים כל השנה להתפלל מנחה גדולה אף ללא סיבה'].

ו]. אמנם נראה שבזה צדק רבי שילה שליט"א, ש[גם למשנ"ב], אע"פ שמנח"ג היא לכתחילה, יותר מהודר מנחה קטנה, [כשאנו רוצה לאכול (ולא להכנס למרחץ או להסתפר, וכו') ולא לצאת לדרך (ויש לו מנין גם למנ"ק)].

דהנה בסי' צ (ס"ק נא) כתב המשנ"ב, וז"ל: ועיין בפרמ"ג שכתב דבדרך אם נזדמן לו עשרה להתפלל מנחה אחר חצי שעה שאחר חצות רשאי אע"ג דבלא"ה אין כדאי לכתחילה כדאיתא בסימן רלג כאן מותר. (עכ"ל המשנ"ב שם).

ולכא' הוי סתירה במשנ"ב, דהרי בסי' רל"ד משמע בשעה"צ שמצדד לדינא שמנח"ג לכתחילה, ובסי' צ מביא את הפרמ"ג שאין כדאי לכתחילה.

ז]. אלא הביאור בדעת המשנ"ב, דהנטייה היא שההכרעה כרא"ש וטור, וכפי שמצדדים הט"ז והגר"א, [ולא כרמב"ם ופסק השו"ע]. לכן כשרוצה להתפלל מנח"ג ומנח"ק, [סי' רלד], יתפלל מנח"ג לשם חובה וקטנה לשם רשות, וכמו עיקר ההלכה [שמנח"ג לכתחילה].

ולגבי האם מותר למעשה להתפלל לכתחילה מנח"ג, מותר, כיון שכך נטיית הפסק. אבל עדיף לצאת גם דעת הרמב"ם ושו"ע, [דגם למשנ"ב, רק נוטה כרא"ש וטור, וכפסק ט"ז וגר"א, אבל לא ששיטת רמב"ם ושו"ע דחוויה לגמרי], לכן אין כדאי לכתחילה מנח"ג, [דאם יכול בקלות לצאת גם דעת רמב"ם ושו"ע, עדיף טפי. והרי מנח"ק לכתחילה לכו"ע].

אבל בעניין סי' רלד [-הרוצה מנח"ג ומנח"ק], שם הרי לא שייך להחמיר, אלא או כך או כך, לכן יש לעשות כפי עיקר הפסק שמנח"ג לכתחילה, לכן יתפלל מנח"ג לשם חובה, וקטנה לשם רשות.

ח]. ויש להוסיף, דמש"כ המשנ"ב שם בסי' צ בשם הפרמ"ג, שינה מלשון הפרמ"ג (א"ל) שהפרמ"ג כתב: "אע"ג דבלא"ה אין רשאי לכתחילה כדאיתא בסימן רלג, והמשנ"ב שינה הלשון: "אין כדאי לכתחילה", משום דעתו שעיקר הפסק שמנח"ג לכתחילה, וכנ"ל, לכן כן רשאי, ורק לא כדאי.

## תשובת הרב בן דוד

ראיתי הערתו, וייש"כ ששם עינו על דברינו, ודפח"ח. מובן לכל קורא שעיקר הנושא עליו היה נסוב המאמר הוא רק בענין זמן הסעודה שלישית, ורק אגב הזכרנו שכדי לאכול סעודה שלישית לאחר המנחה (כדעת הרמב"ם ועוד פוסקים ומקובלים) יוכל להתפלל תפילת מנחה, כי 'גם' לדעת הסוברים שבכל השנה יש בעיה, בראש השנה לא תהיה בעיה זו כמו שהבאנו שם. וזה כתבנו רק דרך אגב, אבל אף על פי כן בהערת שוליים על תיבות אלו 'וכיום כבר נהגו רבים כל השנה להתפלל מנחה גדולה אף ללא סיבה', כתבנו בזה הלשון: "ואפילו שדעת הרמב"ם (תפילה פ"ג) והשולחן ערוך הנ"ל שבלא צורך אין להתפלל מנחה גדולה, אבל דעת שו"ת הרי"ף (סי' שכ) ושו"ת הרא"ש (ה, ט) והטור שהביא הבית יוסף (שם) שלכתחילה מתפללים מנחה גדולה. ונמצאו בזה שני עמודי הוראה שסוברים כן (אלא שהשו"ע לא הכריע כמותם, ואולי משום שאינם בספרי פסקיהם על הש"ס אלא בשו"ת שלהם), וכן משמע בבגהר"א (שעה"צ סק"ג) וכן הביא בשלמי ציבור (דף קנט) שכך נוהגים בכל גלילות ישראל חכמים ויראי ה' (אלא שלא הסכים עמהם). ועיין גם בהליכות עולם (על הבא"ח שנה א פרשת ויקהל אות ג עמ' רנו) שמוותר להתפלל כן, ואילו היה רואה השולחן ערוך את הראשונים בזה, אולי לא היה פוסק כהרמב"ם לאסור". אלא שמחמת האריכות הושמטו הערות השוליים, ואעפ"כ גם בהערה לא הארכתי משום שהוא נושא בפני עצמו כידוע.

## שיטה אמצעית בשיעורים

### הרב מרדכי שלום גליק

בגליון הקודם (גליון 68 - ימים נוראים) כתב ידידי הרה"ג אברהם אנטילס שליט"א, בענין דעת הערוך השולחן בשיעורי תורה, וכתב שדעתו היא שיעור באמצע, בין השיעור הקטן (המכונה 'שיעור ר' חיים נאה') לשיעור הגדול (המכונה 'שיעור חזו"א').

יש להוסיף שגם המשנ"ב סי' רעא (סעיף יג, באה"ל ד"ה 'של רביעית') כותב שמדד ויצא לו שיעור אמצעי, [אמנם נוטה יותר לשיעור הקטן], דרביעית לשיעור הגדול הוא כג' ביצים דין, והשיעור הקטן המקורי ביצה וחצי דין [כמדומה שר' חיים נאה הוסיף מעט יותר], ולמידת המשנ"ב לא יותר מ' ביצים.

[והמשנ"ב מתחשב בשיעור החדש שלו למעשה, ראה שם במשנ"ב (ס"ק סח) ובבאה"ל (שם, לקראת סופו), שפסק לגבי קידוש של לילה "שעכ"פ יראה לכתחילה שיחזיק כוס כשני ביצים"].

## בענין כיוון פניו כנגד המקדש בתפילה פרטית

### הרב יהודה לייב שוב

הנה דן ידידי הרב הגאון ר' שמואל ולנדברג שליט"א האם הך דינא דצריך לכוין פניו כנגד המקדש הוא רק בג' תפלות שקבעו חכמים בכל יום, או שהוא בכל תפלה שאדם מתפלל דצריך לכוון פניו כנגד בית המקדש, ולפחות לכוין לבו כנגד בית הקדשים, וצ"ע בזה לר"א בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ד' פרק כ"ה דכתב ששלמה חייב שיהיו התחינות והבקשות והמתחנן והמבקש פונים לכוין בית המקדש, ואינו סבור שיש חכם המדמה ששלמה כאשר אמר שהתחינות צריכות להיות לכוין בית המקדש התכוין לשמו"ע או לשבע ברכות של תפלה בלבד, אלא לכל תחינה ובקשה אמר כל תפלה כל תחינה אשר תהיה לכל האדם לכל עמך ישראל אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה ולא הבדיל בזה בין עומד ובין יושב, ומבואר דהוא דין בכל תפלה ותחינה, וכ"כ הח"ח במחנה ישראל ח"א פרק ל"ט בהשמטה, ומאידך הרמב"ם בפיהמ"ש בברכות פרק ד' מ"ב כתב לגבי תפלת רנב"ה בכניסתו לבית המדרש ויצאתו דאי"צ להחזיר פניו למזרח וכו' וקרא שמה תפלה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה, וכ"כ המשנ"ב סי' ק"י סק"ל, וכ"כ הרמב"ם בפ"ט מ"ד בדינא דהנכנס לדרך מתפלל שתיים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו וז"ל ומה שאמר כאן מתפלל אינו ר"ל תפילה לפאת מזרח ולא ג"כ ברכה אבל היא בקשה עכ"ד, ומבואר דאי"צ לכוין פניו לצד מזרח והוא דלא כמש"כ בנו ר"א והוא דלא כח"ח, והר"ז כעין סתירה בדברי הח"ח דבספרו מחנה ישראל כתב דכל תפלה צריך לכוין פניו כנגד המקדש, ואילו במשנ"ב כתב דרק בתפלת שמו"ע איכא הך דינא ולא בכל תפלה ותחינה וצ"ב בזה.

ואשר יל"ד בזה, דהנה במקור הא דצריך להתפלל כנגד ירושלים והמקדש, הנה בגמ' ברכות ילפי' לה מקרא דהתפללו אל ד' דרך העיר אשר בחרת וכו' והוא מקרא דשלמה המלך, ובסוף דריש לה מקרא דכתיב בני לתפילות תל שהכל פונים אליו, אבל הנה הרמב"ם בסה"מ מ"ע ה' כתב בביאור מש"כ בספרי עבדו במקדשו דהיינו הכוון אליו להתפלל שם וכמו שביאר שלמה המלך בתפלתו, ומבואר דהוא דין דילפי' לה מקרא דכתיב ולעבדו דהיינו עבדו במקדשו דצריך שכל התפילות יהיה בבית המקדש, והוא ע"י שמתפללים נגד בית המקדש, ועי"ז הר"ז נחשב דעובדים את הקב"ה במקדשו. [ועיין בשפ"א ריש פרשת ואתחנן תרמ"ג מש"כ בזה]. והנה הרמב"ם בפ"א מהלכות תפלה הביא דינא דמ"ע מה"ת להתפלל בכל יום תפלה אחת, וכתב שם בה"ג והכל יהיו מתפללין נוכח המקדש בכל מקום שיהיה, ומשמע קצת דהוא דין תורה, והכס"מ שם ביאר מש"כ הרמב"ם שם דצריך להתפלל נכח המקדש בכל מקום שיהיה, דילפי' לה מהך קרא דהובא ברמב"ם בסה"מ הנ"ל, והיינו דבא לבאר הא דהוא דין דאורייתא דצריך להתפלל נכח המקדש. ונמצא דאיכא ב' מקורות להא דצריך להתפלל נגד ירושלים א' משום דכתיב עבדו במקדשו. ב' משום תפלת שלמה ע"ה.

ונראה לומר דהר"ז ב' דינים חלוקים ביסודם: א' דהא דצריך להתפלל נגד המקדש משום דכתיב עבדו במקדשו ובעינן דהעבודה תשתייך לבית המקדש, וכיון דתפלה הר"ז עבודה, משו"ה צריך לכיון פניו כנגד בית המקדש, כדי שישתייך העבודה לבית המקדש. וכיון דתפלה הוא עבודה וכמש"כ בקרא ועבדתם את ד'א הרי בעינן דהעבודה הזאת תשתייך לבית המקדש ע"י שמכוין פניו כנגד בית המקדש, וב' משום לתא דהתפלה תתקבל יותר ברצון, דהוא ע"י שמתפלל כנגד בית המקדש דע"י התפלה מתקבלת יותר וזהו מה שנאמר בתפלת שלמה דהתפלה מקובלת ע"י שמכוין פניו או ליבו כנגד המקדש. והנה הכס"מ הביא רק מקור זה דכתיב עבדו במקדשו, והביאור בזה הוא משום דברמב"ם מבואר דהוא דין דאורייתא, וכ"ז הוא משום לתא דהוא דין בעצם עבודת התפלה דהיא בבית המקדש והוא ע"י שמכוין פניו לבית המקדש, ומשא"כ הך דינא דכיון פניו מכח דינא דשלמה ע"ה אי"ז דין תורה ומשו"ה בע"כ דאין כוונת הרמב"ם להך דינא דתפלת שלמה ע"ה. ונפק"מ טובא דמכח דינא דעבדו במקדשו ליכא דינא דהיכי דהוא עומד בבית המקדש דצריך לכיון פניו כנגד בית קדשי הקדשים, דהא סגי בזה דהרי הוא עומד בבית המקדש והוא עובד את עבודת התפלה בבית המקדש, ומשא"כ מכח דינא דתפלת שלמה ע"ה נאמר דינא דהתפלה מקובלת בבית קדשי הקדשים דוקא, ומשו"ה גם כשהוא עומד בבית המקדש צריך לכיון פניו וליבו כנגד בית קדשי הקדשים.

ולפי"ז הרי י"ל דמש"כ הרמב"ם דהך דינא דצריך לכיון פניו כנגד בית המקדש הר"ז דין רק בג' תפלות שקבעו חז"ל דשם עבודה עלה, ומה"ת דסגי בתפלה א' הרי גדר מצוה זו הוא לעבוד את ד' ע"י התפלה והוא חפצא של עבודה, ומשו"ה צריך שיהא הך עבודה משתייך לבית המקדש, ומשא"כ בשאר תפלות שהאדם מתפלל בכל יום, לאו שם עבודה עלה ובזה לא בעינן דיהא משתייך לבית המקדש, ומשו"ה לא נאמר ע"י דינא מעיקר חפצא של התפלה בעצמה דיהא כנגד ירושלים, אבל הא מיהא דגם בשאר התפלות כדי שתהא התפלה מרוצה ומקובלת דיש ענין שיהא מכוין פניו כנגד בית המקדש, וכמו שאמר שלמה בתפלתו דכל תפלה וכל תחינה יקובל ברצון ע"י שיוכיין ליבו כנגד בית הקדשים, אבל מ"מ אי"ז חיוב מעיקר התפלה עצמה, אלא הוא מעלה נוספת לתפלה דאם רוצה שיתקבל תפלתו דיכוין פניו כנגד בית המקדש, ול"ד לג' תפלות המחויבות דבזה בעינן דיכוין פניו מעיקר מהות התפלה בעצמה דהוא חפצא של עבודה המחויבת להחזיר פניו כנגד בית המקדש.

והנה הרמב"ן בסה"מ דן דאפשר דהא דדרשו מקרא דלעבדו בכל לבבכם דהיינו תפלה דהיינו תפלה בעת צרה דילפי' מהך קרא דתהינה עינינו אליו כעניי עבדים אל יד אדונייהם, וכך עינינו יהיו תלויות אל ד"א עד שיחננו, ודנו בזה האם גם בהך דינא בעינן דיהא הפנים מכוונות כנגד בית המקדש או לא, והנה לכא' כיון דילפי' לה מהך קרא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם, הרי שם עבודה עלה ובעינן דיהא משתייך לבית המקדש, וכמשנ"כ בדעת הרמב"ם וצ"ע.

אבל באמת נראה דחלוק ביסודו בהא דלפי הרמב"ם נחשב תפלה עבודה, מאשר הא דלפי הרמב"ן נחשב תפלה עבודה, דלפי הרמב"ם הא דהר"ז נחשב עבודה הוא משום דעצם החפצא של התפלה שם עבודה עלה, וכעין עבודת הקרבנות דהר"ז חפצא של עבודה ה"נ התפלה הר"ז חפצא של עבודה של תפלה, וילפי' מקרא דכתיב ועבדתם את ד'א דבעינן לעבוד את הקב"ה ע"י מעשה התפלה, ומשא"כ לפי הרמב"ן אין התפלה בעת צרה חפצא של עבודה מצ"ע, אלא הוא כמש"כ הרמב"ן דהמצוה הוא שתהיה הרגשה בלב דאנו תלויים בקב"ה כעניי עבדים אל ידי אדונייהם, ומשו"ה אנו צריכים לבקש מעמו כל צרכינו, ונמצא

דא"י חפצא של עבודה, אלא הר"ז מעשה המבטא בזה דאנו עבדים לשי"ת ומכח זה אנו תלויים בו לגמרי, והר"ז רק דבר היוצא מכח ההרגשה דאנו עבדים של הקב"ה התלויים בו לגמרי אבל אי"ז חפצא של מעשה עבודה לשי"ת, ומשו"ה י"ל דליכא בזה דינא שיהא הלב והפנים מכוון כנגד בית המקדש. ובאמת דהרמב"ן שם ביאר באופ"א מש"כ בספרי "עבדו במקדשו" דהיינו בעבודת הקרבנות והשיר והשתחויות שם, ולא ביאר כרמב"ם דהיינו דתהיה התפלות מכוונות כנגד המקדש, והוא כמשנ"כ דלפי הרמב"ן דהמצוה הוא רק תפלה בעת צרה ל"ש כלל לדרוש הך קראי באופן זה.

## עוד בענין כי בחר ה' בציון

### הרב יוסף אביר

לרה"ג ר' יוסף כהן שליט"א. בענין הערתכם בגליון בין המצרים. תודה רבה על הערתכם ומאד שימחתנו. יישר כחך על בקיאותך הרבה גם בהערות השניה. וכנראה שהרש"ש הקשה מלשון הרמב"ם שכתב "ועליה אמר הנביא", ושוב כתב: "לפי שאמר בתחילת דבריו שהשם בחר וכו' אח"כ אמר שהקב"ה ישמור וכו' וסיים "וביאר גודל מעלתו ואמר זאת מנוחתי עדי עד וגו'", והפסוק האחרון מופיע רק בתהלים (קלב, יד) ולא בתפילה. ואף אם נאמר שמתקני התפילה של 'הי כבוד' היו הנביאים עדיין קשה מהסיום וכו'.

ואף אפ"ל בדברי הרמב"ם שאין כוונתו שהפסוקים כתובים במקום אחד, אחד לאחר השני אלא סדר רעיוני. דהיינו יש פסוק שאומר שברוך ד' בירושלים להשראת שכינתו (בקה"ב), ופסוק במקום אחר שברוך ישראל לסגולתו (בקה"ה), ובא הפסוק השלישי שוב במק"א ויתכן שנכתב אף לפנייה ואומר שהבחירה הזו אינה רק לשעתה אלא לעולם כי לא יטוש ד' עמו ונחלתו לא יעזוב (צ"ד), ובנחלה הכוונה לירושלים שקדושתה לעולם ולכן נקראת נחלה. ויש פסוק רביעי, שבמקרה נכתב מיד לאחר הראשון "זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה", שבו שוב כתוב הרעיון שהשראת השכינה בירושלים לעולם.

## בענין לעבור לפני המתפלל, ברכת כהנים בקול רם, סיכוך במחצלת

### הרב נתנאל רוניק

בגליון ימים נוראים כתב הרה"ג ר' יצחק שבתי לנדא שליט"א צדדים להקל לעבור לפני המתפלל בימים נוראים לצורך התפילה וכדו', וכדרכה של תורה אדון לפני בכמה דברים, כיון שהלכה זו בעוה"ר רופפת אצל רבים, ויש להעמיד הדברים על דיוקם, ואבקש מחילתו על תוקפן של דברים, ומתחילה אמסור מודעה שאין כאן אלא התעסקות בבירור הענין מתוך כבוד ויקר הראוי להרה"ג הנ"ל.

ראשית יש לדעת שהלכה זו דינא דגמ' הוא והובא בכל הפוסקים, ובדברי המ"ב, ולא נזכר בדבריהם שום צד קולא בענין כלל, ורבינו המ"ב ושאר האחרונים ידעו גם ידעו שאין אנו מכוונים כראוי ואעפ"כ לא הסכימו להזכיר צד של קולא, כמו כן לא דנו באחרונים אלא בפניו מכוסות בטלית אבל בעצימת עיניים לחוד לא נזכר כל נידון, ואמנם בכמה ספרים נכבדים טרחו ללמד זכות על מנהג העולם, אבל צריך לדעת שבדברי המ"ב ושאר פוסקים שעל שולחנם אנו סמוכים אין כל מקור להקל בענין, ובשעת הדחק נזכר במ"ב לדון רק בצדדים שלפניו.

ולענין לעבור לפני המתפלל לצורך מצוה, יש לדעת שגם היתר זה לא נזכר בפוסקים הנ"ל, ומאידך בב"ח ומ"א וט"ז ס' ס"ט הוזכרו בפשיטות שאסור לעבור לפני המתפלל כדי לשמוע קדיש וברכו אע"פ שלא שמע מקודם, ובפשוטו בכל ענין מיירי ולא רק אם יכול לעשות זאת במקום אחר, ועי' בספר ד"א של תפילה שהביא כמה אחרונים שכתבו להדיא דאין להקל לצורך מצוה, ומש"כ בשם הגריש"א צ"ע אם מר בר ר"א חתים עלה ואם הורה כן למעשה, ובפרט שהדבר צ"ע מדברי האחרונים, ויש להעיר דיתכן שלצורך סדר תפילת הציבור יש היתר כגון לברכת כהנים, דלאו כל כמיני' לעכב מלעבור אחר שכו"ה סדר התפילה, אבל לצורך תפילת יחיד לא שמענו, ואף לפי הגריש"א לא נתפרש מהו גדר צורך מצוה, ומי מכריחו לחזור למקומו, יקח סידור ויתפלל היכן שהוא עומד, ואם מפני חסרון כוונה, עבדי הקב"ה אנו, ומאן מפיס מה רצונו ית', ואם באבות יוכל לכוון נמצא דיכול לקיים המצוה בלא לעבור, ועי' נאמר הלא שמוע מזבח טוב, ובודאי לא יפסיד מקיום המצוות, ואולי ע"ז ראוי לומר דבימינו איננו מכוונים, וכיון שבלא"ה לא יכוון מי התיר לו לעבור, ולמה יאמר זאת רק כלפי המתפלל ולא כלפי העובר.

והסברה שהזכיר דיש כעין הסכמה שלא לראות בכך הפרעה, לא זכינו להבין, וכי יש ביד האדם להחליט שאין רצונו לכוון?, הלא חייב לעשות כל מה שביכולתו

## הרב יונה יעקובוב

הנהגה הר"ג ר' יצחק שבתי הכהן לנדא שליט"א כתב להתיר לעבור לפני המתפלל בימים נוראים, ויש להעיר לכאורה בדבריו וכדלהלן:

**א.** דן לדמות לכהן העובר ליטול ידיו שהביא בשם הגריש"א להתיר, משום שאין זלזול בשכינה בעובר לצורך מצוה, ואין לחשוש להפרעת כוונת המתפלל דיש לסמוך על הסוברים שבוה"ז לא מתכוונים. ולפי"ז רצה להתיר גם לצורך "כוונת התפילה עלולה להפגע ביותר ... שלא תופרע תפלתו כמו גם הצורך שיוכל להשתתף עם הציבור בפיוטים שבחזרת הש"ץ וודאי חשיבי כצורך מצוה גמור" (לשון הרב לנדא שליט"א) וכו'.

ולכאורה אין הנדון דומה לראיה דשם הוי דין גמור (הנטילה ואף יל"ע שנתקן לדאור) ומשא"כ הפיוטים שלא הוזכר בגמ' (אפי' כמנהג בעלמא) ואינו אלא מנהג טוב מימות הראשונים ואינו חיוב (וראיה ממה שאין אנו אומרים הכל), ומהיכ"ת דג"ז חשיב 'צורך מצוה', ועוד דאין הכונה בהם לעיכובא.

ועוד ד[אף את"ל דבעי כוונה] י"ל דיכוף עצמו ויכוון [וכמו שמצינו גבי חיוב אבל בסוכה וכן הוא בכל הפרעה התלויה בו, אא"כ נסבור שאי"ז תלוי בו] ועוד דבלא"ה אין מכוונים כ"כ (ובפרט למה שהביא למעלה מזה גופא להתיר, אא"כ נחלק בין אחר לבין הוא שיועד בעצמו שמכוון, ואמנם לפי"ז יהיה תלוי באם אכן בטוח שכזה הוא).

ועוד שסמך יתדותיו על הסוברים שבוה"ז לא מכוונים ואין נראה שדברו גם בתפילות בימים הנעלים [וכ"א יכול להעיד ע"ע שבימים אלו מכוון [לכה"פ] יותר ובפרט אם במאריכים עסקין].

**ב.** עוד רצה להתיר משום שהרי זה כהתנו זל"ז למחול על הפרעה זו. הנה אם דן שמוחלים משום שזהו תועלת הכלל והם בכלל, לכא' אינו וה'מאחירים' א"צ לכך שהם מן ה'מעכבים' ולא מן ה'מעוכבים'.

ואם דן מחילתם משום הגינות, לכא' נחותא זו יש לדון באופנים רבים גם במשך השנה [במעכבים בקביעות זמן רב וכי"ב], ולא מצינו להיתר זה בפוסקים.

והקשה על דבריו איך יועיל מחילה בחיוב לשמים, וביאר שאין כונתו לדין' מחילה אלא שע"ז תשתנה חשיבתו בזה שקבע שלא מקפיד ולא יופרע, ובכה"ג דומה לסומא שמשום שלא מופרע מותר לעבור לפניו.

הנה מה שהניח שע"ז לא יופרע אין נראה מסברא אלא שרק 'סבול' יותר בקל ההפרעה (ואמנם על מציאות זו יוכל לדון), אך בלא"ה זה ודאי שאם נגש לא' מן ה'מאריכים' בשאלה לאמור האם חשב ע"ז [שמעכב] קודם תפילותיו וסבר וקיבל שלא 'להיות מופרע' מהמעבר לפניו, יענה שלא ע"ז יצא לו לחשוב בעת ההיא (ואם היה חושב ע"ז לא היה מאריך כ"כ), והן אמנם שמחילה בסתמא מהני כ"ז בדין' מחילה ולא בנידור'.

ועוד דבעיקר הנחתו שכשלא מופרע מותר ומקורו ממה שהובא בשם הגריש"א (באסיפת שמועות בשמו בספר 'אשרי האיש') להתיר בסומא הנה [גם את"ל שאכן אמר כן] יש לחלק טובא דסומא **שלא שייך** במציאות כלל באדם זה הפרעה במעבר לפניו (אם לא ע"י רחש), מצד המציאות, ומשא"כ בשאר חילוקים באופנים מסוימים שלא מצינו בפוסקים לחלק.

ואדרבה ממה שהביא למעלה בשם הגריש"א גבי צורך מצוה יש להוכיח שלא כהיתר זה (שמוחלים וע"ז לא מופרעים ובכה"ג מותר) דלדבריו מדוע הוצרך הגריש"א לנימוקיו המחודשים (לסמוך ע"ז שבוה"ז ליכא כוונה, ויעוין בספר 'תפילה כהלכתה' אות ק"ט עמ' רנ"ו שהביא זאת כלימוד זכות בעלמא וצ"ן כי אין זה כמשמעות דברי הפוסקים ע"ש) תיפו"ל דאנן סהדי דודאי מוחל לכהן לעבור לפניו לנט"י וא"כ לא מופרע וכנ"ל ומוכח דזה אינו, ועוד דמה יעשה [להיתר זה] אם טעמא דזלזול בשכינה.

**ג.** עוד דן להתיר מטעם ש'בא בגבול' ומשום שישנו זמן הקצוב לתפילה [והציע שתלוי ברוב מתפללים או בחזרה].

יעוין במש"כ המשנ"ב (סי' ק"ב ס"ק י"ג) שזהו דוקא בביתו משא"כ בבהכ"נ, ולא חילק בין מאריך לשאינו מאריך, ועוד שכן פשוט מסברא שאין איזו קצבה לזמן השמו"ע של כא"א וכ"א ודרכו וטבעו בתפילה (ולא נראה שמצאנו מודעה מטעם הגבאים באיזה בהכ"נ בענין) ואטו עובר איסור באריכותו [לבד מאם שייך לדון הונאה וכי"ב], וכי תפילתו היא 'מצוה הבאה בעבירה'.

ועוד דיעוין בשו"ע בסי' ק"ב סעיף ה' וז"ל: אם השלים תפילתו והיה אדם אחר מתפלל וכו' אסור וכו' אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו מאחר שכבר התחיל. עכ"ל, ומשמע מדבריו שסברת 'בא בגבול' מקומה בשהתחיל לאחר

וחלילה להפריעו מזה, ומה דמיון יש לסומא שאין כאן הפרעה כלל, אבל כאן יש הפרעה אלא שהאדם החליט לסבלה על חשבון כוונתו, ובגמ' אמרו על המתפלל בבקעה שהוא חצוף, ופי' בראשונים דיש לחוש שיפסיקוהו עוברי דרכים, והלא אדם זה להדיא מחל, אלא שברור שע"ז גופא נקרא חצוף, שאינו חושש לכוון כראוי ומוחל על כבוד המלך, וכן מצינו דינים רבים מחמת הכוונה הנצרכת, ומה שטוען שאילו יהי' אסור לעבור יופרע מתפילתו בלא"ה מפני אי הנחות שמעכב את חבריו, ד"ז אינו שייך אלא במאריך ולא במקרה שאדם אחר ורוצה לחזור למקומו, דמנא ליה דיש אדם שאיחר והא מעכבו, ועוד שרבים הם המעכבים ואינו רואה בזה דבר אישי, ויעו' עוד בב"י בשם מהר"י אבוהב בשם ארחות חיים שהביא מהירושלמי עובדא בר"כ שעמד להתפלל אחריו דרחב"א אחר שהתחילת תפילתו והאריך ונמנע רחב"א מלפסוע, וגם שם שייכא הסברא הנ"ל דודאי לא ניחא ליה לעכב הרבו, וכן באו"ח למד מכך דין כללי שאסור לפסוע לפני המתפלל אפי' התחיל אחריו, והלא ודאי לא ניחא לאף אחד לעכב אדם מללכת לדרכו, אלא ודאי אין דנים כך, ועל האדם להסיח דעת מכל ההפרעות ולהתרכז בתפילה ואין היתר לעבור לגרום לו הפרעה חיצונית, ואולי במקרה שניכר שהמתפלל מוטרד מכך ואין לו יכולת להתגבר על כך יש מה לדון, ובכל זה עדיין לא הועלנו להטעם דמפסיק בין המתפלל לשכינה [שיש לו סמך בתשובת הגאונים, ובפשוטו כן מתפרש בד' הטור בענין עמידה וע"ע בפרישה ופר"ח דכתבו דיש ללמוד עמידה ק"ו מלעבור, ולכא' מתפרש דס"ל כטעם זה, אבל להטעם האחר קשה לפרש, וצ"ע במ"ב].

[ויש להעיר עוד דלכא' אין דין לעמוד בהצמדת רגליים עד עושה שלו, ורשאי להזיזם כרצונו כל זמן שאינו מוגדר עובר, וכן ראיתי מובא בשם הגר"ח ק"צ"ל והרבה גדולים, והעושה כך אינו מופרע כ"כ מהמאריך עכ"פ בתפילות ימים נוראים שמאריכים בחזרת הש"ץ].

ומה שכתב לענין המאריך דיש כאן היתר של בא בגבול, יל"ע בב"י הנ"ל דמבואר בדבריו דאף כאשר המאריך התחיל אח"כ אסור לפסוע, ואף אם דעתו להאריך יותר מהמתפלל שלפניו, ולכא' משמע שם דאפי' תלמיד המעכב לרב, [ואפשר דדווקא אם יש לתלמיד סיבה לכך, ורחב"א ידע שיש לר"כ סיבה ולכן לא פסע], עכ"פ לא ברור מהו גדר בא בגבול לענין זה, ואין ללמדו מדין ישיבה לפני המתפלל, דהתם היושב ישב והמתפלל בא להעמידו, אבל כאן כולם עמדו והעובר בא לחדש פעולה, וצ"ע היטב בכל זה, ואמנם ודאי יש מקרים דלאו כל כמיני', וצריך לדעת ההגדרה המדויקת, והרי קורה שאדם שכח הזכרה המעכבת וצריך לחזור לראש ומחמת כך מאריך וכהנה רבות, וכל אדם מכיר בעצמו שפעמים מתעכב מאיזה סיבה, ואין בכך לומר דלאו כל כמיני' אלא במקרה קיצוני.

ומש"כ שהרצוה להחמיר ישקול הדבר בפלס פן יבוא לידי הקפדה או חוסר שלווה הנפש הנדרשת לתפילות, להאמור אין כאן חומרא אלא הלכה, ואם יעמיד הדבר כך לא יקשה עליו לעמוד בנסיון ולקבל עול מלכות שמים באהבה, ולהראות בעצמו עבדות נאמנה לדבר השי"ת ללא התחכמויות.

בהזדמנות זו יש להעיר, דמצוי אצל רבים שקודם תפילת שמו"ע פוסעים לאחור ג' פסיעות, ופעמים רבות עושים זאת אחר תחילת שמו"ע ואין מדקדקים אם עוברים לפני המתפלל, ויש לדעת שהדבר איסור גמור, ויעו' במ"ב ס"ב צ"ה סק"ג בשם הא"ר דא"צ לפסוע לאחור ומ"מ הביא שם דמנהג העולם לפסוע, ובדאי שאין בכח מנהג העולם להתיר איסור גמור מדינא דגמ', וכן ראיתי בשם הגר"ח ק"צ"ל.

עוד הערה, במה שהאריך לדון בד' מרן הגר"ל שליט"א בענין קול רם בכהנים, אציין עובדא היכי הוה כפי ששמעתי, שבתחילה היה אומר 'כהנים, בקול רם', ואח"כ העירו שא"צ שיגביהו קולם כ"כ, וחזר לומר 'כהנים, לא בקול שקט', ואחר תקופה שראה שהדבר קשה לכהנים אמר להם שישאלו רב ויורה להם והלכו ושאלו לחכ"א שליט"א שהורה להם כד' החו"ב, ומאז פסק מלהוסיף הוספה זו, וטעון בירור מה היא דעתו למסקנא.

בהזדמנות זו נביא הערה נוספת בענין סוכה דמטו משמ' דרבינו מרן הגר"ל שליט"א, דמצוי אצל המסככים במחצלת שמניחים המחצלת הגלולה בצד הסוכה ופושטין אותה לאורך הסוכה, והנה כוונתו לסכך רק בשכבה התחתונה אבל שאר הסכך הגלול כוונתו להוליכו למקום אחר, ונמצא שבשעת הסיכון יש מעל הסכך שכבת סכך שאינה לשם סיכון אלא לאוצר, וכך בכל שטח הגלילה עד קצה הסוכה וה'ל תולמ"ה, וטעון בירור ותלמוד.



שבא הוא (ואינו תלוי במה שכעת מתפלל ואוסר שלא כדון) והוא כעין סברת 'איהו הוא דאזיק אנפשיה' והינו שהוא העמיד תפילה 'מופרעת'.

ויעוין עוד במשנ"ב שם [ס"ק כ"א] וז"ל: ולא נקרא בא בגבולו ואפילו אם האחרון מאריך בתפילתו דאדרבה זה שפוסע הוא בא עכשיו בגבולו. עכ"ל, ומדמיירי במאריך [והינו מעבר לרגל] מפורש להדיא כנ"ל (או מטעם שכתבנו למעלה שאין 'קצבה' לתפילת שמו"ע דיחיד).

ומש"כ שפעמים שבא לידי כעס ורוגז אכן בזה יש לדון אם יחשב מחמת זה 'צורך מצוה' משום כמה איסורי תורה שיש בדבר. ואכמ"ל.

## תשובת הרב לנדא

חן חן לרבנים הנכבדים על הערותיהם המחכימות.

מאחר והגיעו אלי ממש ברגע האחרון, אענה בקצירת האומר את הנלענ"ד. לצערי לא אוכל להתחסס לכל הנקודות.

בד"כ לא שרינן לעבור על אסור דרבנן כדי להגיע למקום שבו יוכל לקיים מצווה דאורי', והדבר פשוט.

העובדה שכאן היתירו זאת גדולי הפוס' היינו משום דקים להו שאיסור זה קליש טפי משאר איסורים דרבנן, ולכן היתירו אפ' לעבור לפני המתפלל בכדי ללכת ליטול ידיים שהוא ודאי **מצווה** (ולא איסור) מדבריהם.

אינני יודע מהו טעמם המדויק אבל אין זה מפתיע כי נתקלים בדוגמאות כאלה לא פעם ולא פעמים (אפשר שמקור הלמוד בגמ' ברכות משמע להו שהווי רק רמז, או שלמדו כן מאופני ההיתר שנאמרו בדין זה, ומ"מ קים להו שקליש טפי מרוב הדינים הקריים דינא דגמרא).

ענין חשוב הוא עד למאד להתחסס בזהירות הראויה לדינא דגמ' אבל לא פחות מכך חשוב להסכית לדברי גדולי הפוסקים אשר גילו לנו את דעתם שדינא דעובר לפני המתפלל קליש טפי, והיינו שהביטוי המרטיט "דינא דגמרא" על כל חומרתו לא שייכא הכא.

מכאן גם באה הגדרתו של הגריש"א צוק"ל שלצורך מצווה מותר שהיא הגדרה מפליגה ביותר - כמו גם הסתמכותו על השיטות שאיננו מכוונים (ראה במאמרי בגליון הקודם). וראוי לציין שהתיחסות מיוחדת זו לאיסור זה היא משותפת לכל גדולי פוסקי זמננו ופשיטא שאין כוונתם בזה לחלוק על קודמיהם אלא כוונתם שזו היתה ההתייחסות מאז ומעולם.

לכן תמוהה בעיני ההתעקשות להתווכח עם הגרי"ש וחבריו צוק"ל או לומר דלאו מר בר אשי חתים עליה.

בנוגע לנידון דידן ראוי להוסיף שכן דרך הפוסקים לנטות להקל במצבי דחק כבנידון דימים הנוראים, ובאמת הוא מצב דחק אמיתי הן מבחינת הצורך האנושי הבסיסי לצאת החוצה או לתת תשומת לבו לילדיו וכד', ולכן פשיטא שבמקום שיש כבר סברות אמיתיות להקל ודאי שאין להתעקש בזה. ויש להוסיף דאחרי שרוב העולם מקל בזה מצד הדחק גם מהני דברינו דלא לשוויא להו כעברנים.

בנוגע לשאר ההערות אענה בעזרה"י בגליון הבא.

## בכל דרכיך דעהו

### הרב שלמה כץ

בגיליון הקודם נכתבו דברים שהשתמע מהם כאילו אנשים שדואגים לרווחת ילדיהם ומוציאים אותם למקומות שונים לצורך התאווורות, הרי הם בגדר "מבלים" ועל כל פנים באופן כללי כן הדבר. בלי להיכנס לדין בשאלה האם כל אימת שאדם מטפל בילדיו הרי הוא בגדר עוסק במצווה ופטור מן המצווה ובגדרי העניין, שהרי יש לדון בדבר מכמה פנים, יש לחדד היטב נקודה חשובה:

ישנה טעות נושנה שנתאזרח בלב רבים, ולפיה קיימות לו לאדם שתי מערכות. מערכת של קודש שבה הוא עובד את בוראו ומתקרב אליו, ומערכת של חול שבה הוא מקיים את עצמו ואת צרכיו כפי יכולתו. האדם הרוצה לעבוד את בוראו הרי מוטלת עליו החובה לעסוק כמה שיותר במערכת של קודש ולהתרחק ככל יכולתו ממערכת החול שלו. כמובן שאי אפשר להתעלם ממצוות רבות כל כך שנוגעות לחיי המעשה ועל כך אומרים בעלי אותה התפיסה כי "העולם הזה של השני הוא העולם הבא שלי" ולכן גם עשיית חסדים לזולת וכדומה עדיין נכללים, לפחות בתיאוריה, באותה מערכת של קודש.

אך מה רבה היא אומללותו של בעל תפיסה זו, כאשר חיינו מזמנים לו קשיים של ממש בחיי המעשה, ומוכרח הוא, ברצונו או בעל כרחו לשאת בעול משפחתו,

ילדיו, ואף הוא עצמו, עול שכולו הוא מעשי ומלא בענייני חול. והרי בעל תפיסה זו חנוק הוא במשאו, מחפש כל דרך להקל מעל עצמו ולחזור לעולם של קודש, אשר בו הוא מתענג על בוראו, תחת היותו תקוע בעולם חומרי ומעשי, והרי הוא מרגיש כי נזנח על ידי בוראו לאנחות, ונגזר עליו לעסוק בדברים המרחיקים אותו מתכליתו, נמלא הוא מרירות ואינו מבין על מה עשה לו ה' ככה.

אך האמת היא כי שתי מערכות אלו, של קודש ושל חול, שתי פנים של אותו עניין הן, ואם במערכת של קודש עובד האדם את בוראו באופן גלוי, במערכת של חיי המעשה עובד האדם את בוראו מתוך חיי המעשה עצמם. שהרי תכלית האדם לעשות רצון בוראו בכל מצב שיוזמן לו, ותורתנו הקדושה מלאה בציוויים מעשיים המוטלים על האדם בכל מערכות חיו. וכאשר מתבונן האדם ומבין עניין זה, הרי הוא עובד את בוראו בכל מקום שבו הוא נמצא, בין אם בגלוי כאשר הוא לומד ומעיין בתורה הקדושה, ובין אם כאשר הוא מגדל את ילדיו או מסייע לאשתו, שהן חובות ומצוות המוטלות עליו, וכאשר האדם מקיים את חובותיו מתוך הבנה שבזה הוא עובד את בוראו לא פחות מאשר הוא עובד את בוראו בלימוד או בתפילה, הרי כל חיינו מלאים הם באושר, ומרגיש הוא הארת פנים של מעלה בכל ארחותיו, ואמנם חיי המעשה גורמים לו לכיסופים לבית המדרש, אך לא מתוך אומללות ומצוקה, אלא להיפך, מתוך השגה עליונה וכיסופים לבוראו, רוצה הוא להגיע להשגות רמות יותר ויותר, ורוצה הוא ללמוד ולהתפלל ולהשיג את בוראו ככל אשר לאל ידו.

ואף על פי שהדברים הנ"ל אינם צריכים ראיות, מכל מקום אזכיר בקצרה את הידוע בשמו של החזון איש כי במצוות חסד אין צריך לכוון לשם חסד אלא מספיקה הכוונה להיטיב [ואינו שייך למה שכתב הח"ח בספרו אהבת חסד כלל כ"ב ששם דיבר על מי שכוונתו להנאת עצמו לשם כבודו וכו', וגם שם כתב רק שאז אינה מצווה בשלימות], ואף מי שלא יסכים ליסוד הנ"ל, עיין עוד בביה"ל ל"ח סעיף ח' שכתב שם דלדעתו מי שעוסק בגוף המצווה ממש אף על פי שמכוון לפרנסתו מכל מקום נחשב לעוסק במצווה, עיי"ש.

וכמו שנאמר "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך".

### לעילוי נשמת

מרת בת שבע לאה רבינוביץ' ב"ר ישראל הכהן.

רבים השיבה מעוון.

נלב"ע כ"ד אלול ה'תשפ"ג

תנצב"ה

הונצח ע"י נכדה ידידנו הדגול שליט"א

### לעילוי נשמת

סבי הרה"ג ר' יעקב דוד ב"ר גבריאל (אבלס) זצ"ל

נלב"ע ליל הושע"ר תשנ"ג

ורעייתו סבתי מרת גיטל ב"ר שבת ע"ה

נלב"ע י"א תמוז תש"נ

תנצב"ה

הונצח ע"י ידידנו הדגול נכדו רבי יצחק לנדא שליט"א

### מערכת 'דוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -

0527620385

למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com