

בס"ד

ירחון

# האוצר

תשרי ה'תש"פ

גיליון ל"ג

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,  
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת  
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## ~ אוצר הגנזים ~

בעניין נוסח ההזכרה בשמיני עצרת, ובעניין שתיית יין בסעודות שבת ויו"ט  
הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל  
עם הערות וביאורים מאת הרב יוסף פליסקין

## ~ אוצר ראש השנה ~

בדין כל לנאותו אינו חוצץ בלולב ובשופר  
הרב דוד לוי

עוד בעניין תקיעות על סדר הברכות - שיטת רש"י [מאמר תגובה]  
הרב שלמה זאב פיק - הרב יצחק ביסמוט

גדרי התקיעות דמיושב ודמעומד, חיוב שמיעת חזרת הש"ץ, הוספת תקיעות לחומרא  
הרב יחיאל אומן

בדין כוונה בתקיעות  
הרב יוסף חיים שהרבני

הערות וקושיות: אודות המנהג לאכול מצה בליל ראש השנה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

## ~ אוצר יום הכיפורים ~

תשובת ישראל ותשובת העמים  
הרב ראובן אוחנה

נשיאת כפים בנעילת שערים  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

## ~ אוצר חג הסוכות ~

הערות בדעת רש"י והרמב"ם בסוגיית סוכה שתחת האילן  
הרב אלאור כהן

# מפתח האוצר

פ	הערות בדיני דפנות הסוכה הרב יצחק שלמה פייגנבוים
צא	פסל היוצא מחוץ לסוכה ורוחבו קטן מרוחב הסוכה הרב הראל דביר
צז	בדין מחיצות קודמות לסכך וטפח בחוטט בגדיש הרב יעקב דוד אילן
קה	הקדמת הדפנות לסכך הרב עמיחי כנרתי
קי	בעניין ברכת לישוב בסוכה שלא על סעודת פת הרב משה יפת
קכד	היכן עדיף לקיים ברית מילה בחג הסוכות, בבית-הכנסת או בסוכה הרב יהושע ון-דייק
קלד	"אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימיו" הרב אליסף יעקבסון
קלח	הדרך המובחרת באחיות ארבעת המינים בשעת הברכה הרב עמנואל מולקנדוב
קמד	גדרי הדס משולש הרב ישורון ורנר
קנח	הערות וקושיות: בעניין השיר יום שמחה לישראל לכבוד שמחת תורה - הרב ראובן אוחנה, הרב משה בוטון

## ~ אוצר ימים טובים ~

קסו	בעניין רחיצה ביו"ט, והדין שווה לכל נפש הרב אריה אידנסון
קצב	בעניין עישון ונטיילת חומרים פסיכואקטיביים ביום טוב הרב יהושע לוונטל
רט	כיבוי להבת הגז ביום טוב על ידי נתינת חייץ כסכין וכף, בין עגולת כירת הגז להתקן הבטיחות שבצדה הרב אורן צדוק

# מפתח האוצר

מצות עשה דקבלת רבו ועליה לרגל כאחד אם הוי מצוות חבילות \_\_\_\_\_ רטז  
הרב מתתיהו גבאי

ברכת שהחיינו לשיטת הר"י מיגאש \_\_\_\_\_ רכג  
הרב ח. י. הלוי

הערות וקושיות: במהות שמחת יו"ט ואם צריך דוקא יין - הרב יוסף ליברמן \_\_\_\_\_ רלח

הערות הקוראים \_\_\_\_\_ רלט

סוף זמן תפלת מנחה - בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים \_\_\_\_\_ רמא  
דין פיוטים בקריאת שמע וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות \_\_\_\_\_ רמז  
טעמי המקרא הנדירים - מתיגה זקף קטן \_\_\_\_\_ רמח  
החילוקים בין ריבית בהלואה לריבית במכר \_\_\_\_\_ רמח  
בדין חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה \_\_\_\_\_ רנ

כתובת המחברים למשלוח הערות \_\_\_\_\_ רנד

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיְתַהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ג – תִּשְׁרֵי הַתּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



ירח האיתנים הוא ירח של סגירת מעגל ופתיחתו גם יחד, משמש הוא כירח של סגירת מעגל רגלי השנה, בהיותו סיום של החגים החקלאים בהיות אבותינו יושבים בארצם ושמחים ברינה בנושאם אלומותיהם אל הבית, והתורה צייתה כי לעת השמחה הזאת הנהוגה אצל כל העמים, יוקדם תהליך הטהרות והזדככות למען תהיה השמחה הזאת השלימה מוקדשת לה' כמנחת תודה, ועל כן יום הראשון בחודש יוכרז בתרועה ובקול שופר להכשיר ולהכין הלבבות (ובכלל הלא מצינו בתורה תרועה בראשי חדשיכם אלא שהתם רק במקדש על הקרבן והכא גם בגבולין), ובעשירי בחודש יהיה יום צום ועינוי הנפש לזככה ולטהרה מכל עוון, וכפסח מצרים שהיה בו קידוש החודש בראשון ומקח הקרבן בעשור, כמו כן גם כאן האדם בעצמו מתעורר בראשון וכאילו מכין ומשים עצמו לקרבן בעשור, ואז באמצע החודש עת הלבנה במלואה, פורצת לה השמחה ועולה על גדותיה, ברוב חדווה ורינה בזמרם לא-ל עליון על רוב הטובה שהשפיע עליהם בארץ קדשם, ובבית מקדשם במקום אשר בחר ה' תהיה השמחה יתירה, וכעצי היער ירונו וינועו לפני ה', זהו עיקרו של מעגל הסיום.

עם זאת, ישנו בחודש זה (מה שהודגש בעיקר ע"י חכמינו זכרונם לברכה וקבלתם) גם פתיחת מעגל של השנה הבאה עליהם לטובה, וכצופים אל להבא, הלא הלוח ילכו ובכו כנושא משך הזרע, האם נהיה ראויים גם בשנה הבאה עלינו לטובה, לכל השפע והברכה הזוה, וממילא ימים אלו הצופים בחשש אל העתיד הם ימי תיקון וחיטוט בעבר, האם הייתה איזו תקלה בעבר אשר יש לתקן? לבל נתפס עליה לשנה הבאה, והימים המקודשים האלה עונים על כל זה, אם בראשון בחודש בהיותו יום בריאת האדם כמו שאמרו במדרש, בו נידון ויצא בדימוס, ובו השופר מרעיד הלב ואומר שפרו מעשיכם וברית לא תופר, אם בעשירי קודש שבו, יום בו גברה מידת הרחמים ונמחל להם על אותו החטא והעוון, יום בו זכו ללוחות שניות וכריתת ברית חדשה, ואם בימי חג הסוכות בו נידונים על המים שהם חיים לאדם, שופכים אנו מים על המזבח, שהיא כשפיכת הנפש כמים לפני ה', בתחינה שיתברכו לנו גשמי השנה, ותבוא שנה וברכותיה.



וירח זה האיתנים המושפע והמעורב כל כך ברגשות קודש הן של יראה הן של אהבה הן של פחד והן של שמחה, כולו מלא עד גדותיו במצות בהלכות ובאגדות, ובשל כך עפ"י מה שנהפך כעין מסורת בירחונינו האוצר הוקדש כולו למאמרים העוסקים בתורת חודש זה (בפרט בהלכה), למען יוכנסו כל רגשות והגיגי הקודש וימצאו להם ביטוי שלם בירחונינו, ואכן נקבצו ובאו

לפנינו מאמרים מגוונים מכל גוני הקשת של הלומדים בענייני ירח האיתנים כאשר תחזינה עיניכם מיישרים. עוד מאמרים בענייני השופר: הכוונה בו, דין תקיעות ע"ס הברכות, גדרי התקיעות דמיושב ודמעומד, אם מותר להוסיף תקיעות לחומרא, ובירור (שהחל כבר בגילון הקודם) בדברי רש"י בהבנת המציאות של משך בתקיעה אחת כדי שתעלה לו לב' תקיעות. מאמרים ליום הקדוש: על ההבדל בין תשובת ישראל ותשובת אומות העולם, ומאמר בו יבוא ביאור מחודש למשנה א' בפ"ג דתענית והיוצא ממנה לחשיבותה של נשיאת כפים בנעילה. שפע של מאמרים בענייני חג הסוכות: ב' מאמרים בדין דבעינן דפנות קודמות לסכך, ועד כמה יש לחוש לזה, בדין פסל היוצא מהסוכה, וסוכה העשויה כמין הא, סיכום שיטות הראשונים (רש"י ורמב"ם) בדין סוכה תחת האילן, ביאור מתני' דלא קיימת מצות סוכה מימך, וכן הלכות ישיבת סוכה וחובת הברכה בה, האם יש לחוש מעיקר הדין לברך גם כשלא בא לאכול כלל, והאם יש לערוך ברית מילה בסוכה דווקא. מאמרים על הלכות ארבעת המינים מדין הדס וחובת שילוש, מאמר מאתגר המחדש שהדרך המבוארת ברוב הראשונים שלכתחילה יש לברך על לולב ומיניו דווקא לאחר נטילתם, דין כל לנאותו אינו חוצץ (השייך גם לשופר). ועוד מאמרים בנוגע לכלל הלכות יו"ט: כיבוי תנור גז, ב' מאמרים בדין שווה לכל נפש - לעניין רחיצה ולעניין עישון, מאמר הדין אם נחשב עשיית מצוות חבילות חבילות אם מקביל פני רבו וגם עולה לרגל יחדיו, ומאמר בביאור שיטת ר"י מגאש המחודשת שחובת שהחיינו היא מהתורה. ובמדור הגנוזות, מכתבים מהגר"ש דבילצקי על נוסחת האזכרה דשמ"ע וחיוב קביעת סעודות יו"ט על היין. ועוד חידושים תורה רבים מעניינא דיומא.



יהי רצון שיהי ה' אלוקינו עמנו אל יעזבנו ואל יטשנו, ונזכה למתוק הדינים בריבוי שפע של תורה מתוך אחווה ואהבת ישראל, ובעזרת ה' נגאל גאולה שלימה בעגלא ובזמן קריב בשנה זו הבאה עלינו לטובה אמן.



# אוצר הגנזים

◆ בעניין נוסח ההזכרה בשמיני עצרת, ובעניין שתיית יין בסעודות

שבת ויו"ט ◆





הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל  
עם הערות וביאורים מאת הרב יוסף פליסקין

## בעניין נוסח ההזכרה בשמיני עצרת, ובעניין שתיית יין בסעודות שבת ויו"ט

### בעניין נוסח ההזכרה בשמיני עצרת

בס"ד, ח' בתמוז תשע"ב

לכבוד הגאון האדיר רבי שריה דבליצקי שליט"א

כתב השו"ע (או"ח סי' תרס"ח סעי' א'): ליל שמיני עצרת אומר בתפילה ותתן לנו את יום שמיני חג העצרת הזה. ומשמע שאומרים "שמיני" בלא ה'. וכן ברמ"א שם. וכן במ"ב (סק"ג): שמיני עצרת חג הזה.

אמנם, ברוב הסידורים הנוסח "יום השמיני חג העצרת הזה" עם אות ה'.

והנה, ברש"י סוכה דף מו: ד"ה ושמיני לברכה כתב "יום השמיני" עם ה'. ואולי מכאן סמך למנהג להוסיף ה'. אך שוב בדף מז: ד"ה ברכת המזון כתב "שמיני" בלא ה'. ושוב בדף מח. ד"ה ברכה לעצמו כתב "יום השמיני" עם ה' [ואולי מכאן יש ללמוד שאין בזה נפק"מ].

איברא מצאתי גם ברי"ף סוכה דף כג. וברא"ש שם דף מז. וברבינו חננאל דף מז: שכתבו גם הם "שמיני" בלא ה'.

וצ"ע איך לנהוג למעשה.

בברכת התורה

יוסף פליסקין

### תשובה

יש להכריע כדעת הגר"א במעשה רב אות קפ"ח שכתוב שם ביום שמיני בלי ה'.

בברכה

ש. דבליצקי

יג תמוז תשעב

### בעניין שתיית יין בסעודות שבת ויו"ט

בס"ד, כ"ד במנחם אב התשע"ב

לכבוד מרן הגאון הגדול רבי שריה דבליצקי שליט"א

האוצר ♦ גיליון ל"ג

השלום והברכה

אשמח אם כת"ר שליט"א יואיל לענות לשאלתי.

איתא בשו"ע או"ח סי' תקכ"ט סעי' א': מצות יום טוב... וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת... וחייב לבצוע על שני ככרות ולקבוע כל סעודה על היין. עכ"ל. משמע שגם בשבת יש חיוב לשתות יין בכל סעודה. וכן כתב להדיא במשנ"ב סקי"א.

אך קשה, דהמ"ב שם מציין דמקור החיוב לשתות יין בשבת הוא בסוף סי' ר"נ, ושם הלשון "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו", משמע שיש ענין כללי להרבות ביין, אבל לא חיוב לשתות בכל סעודה<sup>1</sup>.

ולכא' הוי סתירה בדבר, האם זה חיוב בכל סעודה או רק להרבות באופן כללי.

בברכת התורה

יוסף פליסקין



### תשובה

הפשטות שבין בשבת ובין ביו"ט יש לשתות רביעית יין בתוך הסעודות, אך למעשה נהגו בשבת לשתות מעט ורק ביו"ט נהגו המדקדקים ברביעית בכל הסעודות<sup>2</sup>.

ובלשונות אין כל כך לדייק<sup>3</sup>.

ד' אלול תשע"ב. כוח"ט ש.ד.



1. וביותר קשה, דמקור שני דברי השו"ע הללו הם מדברי הרמב"ם (פ"ל מהלכות שבת הלכה ז' ט') שכתב: איזהו עונג... חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת... וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין... וכן בימים טובים. ע"כ. ומכוח דברים אלו כתב השו"ע את דבריו בסימן ר"נ ובסימן תקכ"ט, וקשה מדוע בהלכות שבת כתב רק "ירבה בבשר ויין ומגדנות", ובהלכות יו"ט פירט וכתב "וחייב לבצוע על שני ככרות ולקבוע כל סעודה על היין", כיון ששניהם מגיעים מאותם דברי הרמב"ם ומאי שנא, ובפרט שעיקר דברי הרמב"ם נאמרו לגבי שבת ורק בסוף הוסיף שה"ה ביו"ט, ולכא' היה מן הנכון שהשו"ע יפרט בשבת.

וליכא למימר שמה שפירט ביו"ט הוא כיון שביו"ט יש חיוב שמחה ביין. חדא, שהרי להדיא כתב השו"ע "וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת", הרי שכאן דיבר על דין כבוד ועונג ולא על דין שמחה, ורק בסעיף ב' כתב חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד וכו' ופירט דיני שמחת יו"ט.

ועוד, שהביה"ל (סעיף ב' ד"ה כיצד משמח) הקשה מדוע השו"ע לא הזכיר דין שמחה ביין, ותיירץ שסמך בזה על מש"כ שצריך לקבוע הסעודה על היין. הרי שהביה"ל נקט שמש"כ השו"ע שצריך לקבוע הסעודה, אינו מדין שמחה, אלא מדין עונג, ורק שלא נוקט לחזור ע"ז שוב בדין שמחה, כיון שכבר נכלל במש"כ גבי עונג. וצע"ג.

2. החילוק בין שבת ליו"ט הוא לכא' שבשבת השתיה היא רק מדין עונג, וביו"ט גם מדין שמחה, ולשמחה צריך שיעור יותר חשוב כדי שישמח, משא"כ כדי להתענג סגי גם בפחות מזה. ויעיין מה שהארכתי בזה בס"ד בביאורים והוספות.

3. הנה מה שכתב שאין לדייק, הוא לגבי לשונות השו"ע, אבל באמת יש בזה קושיה אחרת מדברים מפורשים, והוא מה שכתב המשנ"ב (סימן רצ"א סק"א) ש"טוב" לשתות יין בסעודה שלישית, הרי שנקט שאינו מעיקר הדין, ומאידך בהלכות יו"ט (סימן תקכ"ט סעיף א') כתב השו"ע: וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת... ולקבוע כל סעודה על היין. ומשמע שגם בשבת יש לשתות מדינא בכל סעודה, וכן המשנ"ב כתב שם (סקי"א) וכמו לענין שבת וכו"ל סוף סימן ר"נ. ובאמת המשנ"ב בסימן רצ"א אויל בזה בדרכיה דהשו"ע בהלכות שבת שלא הביא שיש דין לשתות בכל סעודה, ולכן כתב המשנ"ב שהוא רק "טוב", אבל זה גופא צ"ב מדוע השו"ע לא הביא לשתות בכל סעודה. וצ"ע.

## ביאורים והוספות

### א. בענין שתיית יין בסעודות שבת

כתב הרמב"ם (פ"ל מהלכות שבת הלכה ז'-ט'): איזהו עונג... חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת... וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין.

ובטור (סימן רצ"א): וכתב הרמב"ם ז"ל שגם בסעודה שלישית קובע על היין ובוצע על שתי ככרות, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא היה מברך על היין קודם, משום דאיתקש יום ללילה לענין קידוש, מה לילה סגי בחד זימנא אף ביום נמי סגי בחד זימנא. ע"כ. מבואר שלמד שכונת הרמב"ם שצריך לקדש בכל שלוש סעודות.

וכן נכתב בתלמידי רבינו יונה (ברכות לו:): ומה שכתב ר"מ ז"ל שחייב לקדש בסעודה שלישית כמו שחייב בשלוש סעודות [הכונה לשתי סעודות הראשונות, ובמהדורת עוז והדר הובאה גירסא "בשתי סעודות"], אינו נראה, שלא מצינו שיהיה חייב לקדש אלא פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה.

וכדבריהם נפסק בשו"ע (שם סעיף ד') שאין צריך לקדש בסעודה שלישית, והוסיף בבית יוסף שיש שנהגו לקדש בסעודה שלישית, כפירוש הטור בדעת הרמב"ם, ואין מוחין בידם.

אמנם, הכסף משנה (על הרמב"ם שם) כתב: מדברי הטור נראה שמפרש דברי רבינו [הרמב"ם] דהיינו לומר שיקדש גם בסעודה שלישית על היין קודם סעודה כמו בשאר סעודות, ואין זה במשמע דבריו, אלא היינו לומר שישתה יין בסעודה, כי זהו פירוש "קובע סעודתו על היין", לא לענין שיקדש קודם סעודה. ע"כ.

וכן בב"י (על הטור שם) כתב: ובאמת שאין לשון הרמב"ם מבואר שצריך לקדש בסעודה שלישית, ד"קובע על היין" שכתב, איכא לפרושי דהיינו לומר שישתה יין בסעודתו. ע"כ.

ולדבריו אין הכרח שיש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, כמו שלמד הטור, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, שהרמב"ם דיבר על שתיה בתוך הסעודה, שזה צריך בג' סעודות, והרא"ש דיבר על קידוש, שזה אין צריך בסעודה שלישית.

ויל"ע בכונת הכס"מ, דבפשטות משמע שנקט שלדעת הרמב"ם אין מועיל כלל הקידוש לענין "קביעות סעודה", אלא צריך לשתות שוב בתוך הסעודה, וכדברי הגר"ש זצ"ל בפנים. אמנם, יתכן לדחוק בלשונו שאין כונתו שהקידוש לא מועיל, אלא שבסעודה שאין עושים קידוש, מועיל גם בתוך הסעודה לקביעות סעודה, ולפי"ז צריך לבאר מש"כ בכס"מ "אלא היינו לומר שישתה יין בסעודה", דהיינו שמועיל גם בתוך הסעודה, וכן מש"כ "לא לענין שיקדש קודם סעודה", היינו לא לענין שיהיה צריך דוקא קודם הסעודה, ומש"כ בב"י "איכא לפרושי דהיינו לומר שישתה יין בסעודתו", הכונה שמועיל גם אם ישתה בתוך הסעודה.

וכן כתבו לי הגאון רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א והגאון רבי שריאל רונברג שליט"א, שאפשר לבאר בכונת הכס"מ שאי"צ דוקא בתוך הסעודה, אלא שמועיל גם בתוך הסעודה.

ושמעתי להוסיף בזה עוד, שמסתבר לומר שדוקא בסעודות הראשונות, שבהן הקידוש מחויב והוא מסדר הסעודה, שם יועיל גם לקביעות סעודה, משא"כ סעודה שלישית, שלדעת הכסף

משנה אי"צ לקדש, הרי שגם אם יקדש לא יועיל לקביעות סעודה, דכיון שאין בזה חיוב, שוב אין זה חלק מהסעודה. ולפי"ז יובן יותר לשון הכס"מ "אלא היינו לומר שישנה יין בסעודה", דהיינו שבסעודה שלישית באמת צריך דוקא בתוך הסעודה.<sup>4</sup>

ועכ"פ במשנ"ב (סימן תקכ"ט סק"א) כתב להדיא, שלענין קביעות סעודה אין מועיל הקידוש, אלא צריך לשתות שוב בתוך הסעודה, וכדברי הגר"ש זצ"ל בפנים.

ובמשנ"ב הלכות סעודה שלישית (סימן רצ"א סק"א) כתב בשם תיקוני שבת: וטוב להדר לברך על היין תוך הסעודה. ובשעה"צ (אות י"א): לצאת בזה דעת הרמב"ם שסובר כן, עיין בכסף משנה.

ושם בתיקוני שבת ביאר עוד, שמעיקה"ד נקטינן כפירוש הטור שכונת הרמב"ם לקידוש, וכיון שאנן פסקינן כהרא"ש שאי"צ לקדש בסעו"ג, ממילא אנו פטורים לגמרי משתיית יין בסעו"ג. אלא שטוב לחוש לפירוש הכס"מ בדעת הרמב"ם שהכונה לשתות בתוך הסעודה, ולכן טוב לברך על היין בסעו"ג.

אלא שיל"ע מדוע המשנ"ב הביא כן רק לענין סעו"ג, כיון שבהלכות יו"ט כתב שגם בסעודות הראשונות צריך לשתות שוב בתוך הסעודה וכו"ל, א"כ לכאורה היה צריך להביא בשבת גם לענין סעודות הראשונות שטוב לשתות שוב בתוך הסעודות. וממה שלא הביא בסעודות הראשונות, לכאורה משמע דס"ל שאי"צ לשתות בתוך הסעודות, ודלא כדברי הגר"ש זצ"ל בפנים.<sup>5</sup>

ואשר נראה לבאר בזה, שבאמת ס"ל להמשנ"ב שצריך לשתות גם בתוך הסעודות הראשונות, ומה שהביא כן רק לענין סעודה שלישית, הוא מפני שהשו"ע שם (סעיף ד') כתב "אין צריך לקדש בסעודה שלישית" [ובזה פסק כדעת הרא"ש הנ"ל], ומשמע קצת שסעודה שלישית אינה שייכת בתורת יין כלל, לכן כתב המשנ"ב שכדי לצאת דעת הרמב"ם צריך לשתות בתוך הסעודה, כדי לחדש שגם בסעודה שלישית שייך שתיית יין. אף שבאמת לפי הרמב"ם צריך לשתות גם בתוך הסעודות הראשונות.

ועדיין צריך לבאר, אם באמת ס"ל להמשנ"ב שצריך לשתות גם בתוך הסעודות הראשונות, א"כ מדוע לא כתב זאת כלל. וצ"ל שזה נכלל בדברי השו"ע בסימן ר"נ "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו".<sup>6</sup> וכן במשנ"ב סימן רמ"ב סק"א: ולפי שמן הסתם רוב בני אדם עיקר עינוגם

4. אמנם, בספר הליקוטים שבסוף רמב"ם פרנקל הביאו מספר נימוקי מהרא"י, שהוכיח כשיתת הכס"מ מברכות מ"ב, שם איתא במשנה: בריך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון. ופירש"י שגם היין שלאחר המזון הוא קודם ברכת המזון. ובגמ' מבואר: לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין. ע"כ. ומבואר שהיו שותים גם קודם הסעודה שזה קידוש, וגם בתוך הסעודה, וחזינן כדעת הכס"מ. עכ"ד. ומבואר מדבריו שלמד שלדעת הכס"מ שותים גם בקידוש וגם בתוך הסעודה.

והגאון רבי אברהם ארלנגר שליט"א בעל ברכת אברהם כתב לי לדחות ראייתו, דהגמרא לא באה לומר שיש חיוב לנהוג כך, אלא שכך היה הדרך, והרי דרכם היה תמיד בין, ובשבת ויו"ט אין לנהוג בצמצום, ולכן נהגו כדרך כל סעודה מכובדת, עכ"ד.

5. וליכא למימר שמש"כ בהל' יו"ט שלא סגי בקידוש, הוא רק לגבי יו"ט ולא לגבי שבת, כיון שהוא דיבר על דין עונג, ששזה בשבת ויו"ט, וכפי שנתבאר בהערה 1.

6. אף שעדיין צ"ע מדוע השו"ע לא כתב בפרטות לשתות בכל סעודה, כמו שכתב לענין יו"ט, וכפי שנתבאר בהערה 11.

בבשר ויין ומגדנות, לכך איתא בסימן ר"נ סעיף ב' דירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו. עכ"ד. ורק בסעודה שלישית כתב זאת המשנ"ב בפרטות, כיון שהוא יותר חידוש וכנ"ל.

ושמעתי מהגאון רבי דב אהרן זלזניק שליט"א בעל בדי הארון, שכן היה נוהג אביו הגאון רבי אברהם יעקב זלזניק זצ"ל, שבסעודות הראשונות היה שותה גם בקידוש וגם בתוך הסעודה, ובסעו"ג שותה בתוך הסעודה.

והגאון רבי אברהם ארלנגר שליט"א בעל ברכת אברהם כתב לי, שבאמת לפי הכס"מ צריך לשתות שוב בתוך הסעודות, אבל כיון שבשו"ע לא נזכר קפידא בכל סעודה, וגם המשנ"ב כתב רק בלשון "טוב" לחוש לכס"מ, לכן לא נהגו כהכס"מ, ויתכן שהטעם הוא גם כי בזמנינו לא רגילים בשתיית יין, או מפני שהיין ביוקר. ורק יחידים חוששים לכס"מ, עכ"ד.

ומהגאון רבי יהודה בויאר שליט"א שמעתי לתרץ את דברי המשנ"ב באופ"א, שגם אם הוא למד בדברי הכס"מ שצריך לשתות שוב בתוך הסעודה, יתכן שעשה כעין פשרה, שבסעו"ג שאין קידוש, חשש לדעת הכס"מ לשתות בתוך הסעודה, אבל בסעודות הראשונות שיש קידוש, סמך על דעת הטור שגם זה מועיל לקביעות סעודה, כיון שעכ"פ שותים יין במהלך הסעודה.<sup>7</sup>

והנה, תירוץ זה מיישב רק את הקושיה על המשנ"ב מדברי הכס"מ, אבל עדיין קשה מדברי המשנ"ב גופיה בהלכות יו"ט, שכתב להדיא שלא סגי בקידוש אלא צריך לשתות שוב בתוך הסעודה וכנ"ל<sup>8</sup>. ועל כרחינו צריכים אנו לבאר שבאמת סובר שצריך לשתות שוב בתוך הסעודות, אלא שבסעו"ג היתה לו סיבה מיוחדת לכתוב להדיא וכנ"ל.

והנה במשנ"ב (סימן קע"ד סק"ח) דן לענין ברכת הגפן שבקידוש האם היא פוטרת את היין שבתוך הסעודה, וכתב: ונראה לי פשוט, דבמדינתנו שאין אנו רגילין לשתות יין בתוך הסעודה, אפילו בשבת אינו פוטר, אא"כ היה דעתו לזה מתחילה. עכ"ד. והיה מקום ללמוד מדבריו שבסעודות הראשונות סגי בקידוש ואי"צ לשתות שוב בתוך הסעודה, ודלא כדברי הגר"ש זצ"ל בפנים.

אבל באמת אין זו קושיה, כיון שבזמננו במדינות אירופה היה היין מאוד ביוקר, והרי גם לענין סעודה שלישית כתב המשנ"ב רק בלשון "טוב" לשתות בתוך הסעודה, כיון שמעיקר הדין סמכינן על דעת הטור ורק טוב לחוש לדברי הכס"מ, לכן בזמננו לא הקפידו בזה. אבל אם נחוש לדברי הכס"מ, יש לשתות גם בתוך הסעודות.

7. ולדבריו יצא נפק"מ, שאף שפסק השו"ע (סימן רע"א סעיף י"ד) שמדינא אין צריכים המסובים לשתות מהקידוש ורק מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, מ"מ כדי לצאת ידי דין עונג לדעת המשנ"ב בדעת הרמב"ם, יש לשתות דוקא כל אחד בעצמו. וכ"כ בחוט שני (שבת ח"ד סוף פרק פ"ה) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, שכדי לצאת דין עונג צריך כל אחד לשתות בעצמו. אמנם, הגאון רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א כתב לי, שבשבת סגי שאחד המברך יברך על היין וכולם יוצאים בזה הדין דקביעות הסעודה על היין. ודבריו צ"ע, כיון שנתבאר שמקור הדין דקביעות סעודה הוא מדין עונג, ולכא' לא יתכן לצאת ידי דין עונג כשרק המקדש שותה.

ועוד נפק"מ תהיה, לפי דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל [כפי שמעתי ממנו] הגאון רבי נחום אייזנשטיין שליט"א ששמע מפיו שאף שבב"ב צו: מבואר אמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, מ"מ אין לך בו אלא חידושו לענין קידוש, אבל לענין כל שאר הדברים המצריכים יין, אין מועיל מיץ ענבים אלא צריך דוקא יין שתסס, עכ"ד. וממילא בכלל זה גם כדי לצאת ידי דין עונג לדעת הרמב"ם [שלא לדעת הטור] אין מועיל מיץ ענבים, ואם רוצה לצאת בקידוש ידי דין עונג, יש לו לשתות יין דוקא [אמנם רוב הפוסקים לא נקטו כן ואכמ"ל].

8. ובדבריו אלו אין נפק"מ בין יו"ט לשבת, יעוין לעיל בהערה 1 והערה 5.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל כתב (בשש"כ תיקונים ומילואים פרק נ"ד סעיף כ"ב), לענין מי שעושה קידוש על פת הבאה בכיסנין, ואח"כ אוכל את סעודתו בלי קידוש לפניה: וכשאוכל את עיקר סעודתו טוב להדר ולברך על היין בתוך סעודתו, כיון שזו היא עיקר סעודתו, כמבואר בסימן רצ"א במשנ"ב סקכ"א. ע"כ. וכונתו שבסימן רצ"א כתב המשנ"ב לענין סעו"ג לשתות בתוך הסעודה, ולפי דבריו גם בסעודות הראשונות אם אוכל ללא קידוש טוב שישתה בתוך הסעודה. עכ"ד. הרי שנקט שאם קידש קודם הסעודה, סגי בזה, וכן למד שדברי המשנ"ב לענין סעו"ג הם דין מיוחד בסעו"ג ולא בסעודות הראשונות.

וכן בחוט שני (שבת ח"ד סוף פרק פ"ה) כתב בשם הגר"נ קרליץ שליט"א: וה"ה בשאר סעודות כשלא שתה יין מן המקדש סגי לדעת הרמב"ם רק בכל דהו יין. ע"כ. מבואר שנקט שאם שתה בקידוש סגי בזה ואי"צ לשתות שוב בתוך הסעודה.

ולפי מה שנתבאר הרי שדבריהם צ"ב, כיון שלהדיא כתב המשנ"ב בהלכות יו"ט שלא סגי בקידוש אלא צריך לשתות שוב בתוך הסעודה.

### ב. בענין אם צריך רביעית עבור דין עונג שבת

בספר חוט שני (שבת ח"ד סוף פרק פ"ה) כתב בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, שכדי לקיים דין עונג שבת ביין אין צריך דוקא רביעית אלא סגי ביין כל דהו, דמש"כ הרמב"ם "לקבוע כל סעודה על היין" פירושו ששותין יין בסעודה, וכל המטרה היא להחשיב את הסעודה ע"י היין, ולזה אי"צ רביעית. וכן כתב לי הגר"ח קניבסקי שליט"א שישתה קצת.

ושמעתי מהגאון בעל בדי הארון שליט"א שכן נהג אביו הגאון רבי אברהם יעקב ולזניק זצ"ל שלא דקדק לשתות רביעית, וביאר הגאון שליט"א שרביעית נאמר לשיעורים כמו קידוש וכדו', אבל כדי לקיים את דין עונג העיקר הוא שמתענג ואין נפק"מ בכמות השתיה.

והגרמ"מ קארפ שליט"א בהלכות שבת בשבת (ח"א פ"ז הערה 92) הביא את דברי הערוה"ש (סימן רצ"א סעיף י') שהביא את דברי השל"ה בסידורו שכתב שלפי חכמי האמת צריך ג"כ לקדש בסעו"ג, ותמה הערוה"ש דבפרי עץ חיים (שער השבת סוף פכ"ג) כתב שאין ראוי לקדש בסעודה זו ורק באמצע הסעודה צריך לשתות יין. ותירץ הגרמ"מ קארפ שאין כונת השל"ה לקידוש קודם הסעודה, אלא לשתות בתוך הסעודה, רק שכדי שיחשב "קביעות סעודה על היין" לא סגי בכל דהו אלא צריך לשתות רביעית, ולכן קרא לזה השל"ה "קידוש". ומזה הסיק שלמעשה יש לשתות רביעית.

ודבריו צ"ע, כיון שנתבאר שלדעת המשנ"ב "קביעות סעודה על היין" הוא דוקא בתוך הסעודה, א"כ במה זה דומה לקידוש, האם רק במה שבשניהם צריך רביעית.

ובס"ד מצאתי בספר החינוך במצות קידוש (מצוה ל"א) שכתב: משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום ונקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם... וע"כ נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה לפי שהוא סועד ומשמח... ואין צריך לתת טעם על חייבם אותנו שיהיה בכוס רביעית, דפחות מזה השיעור אינו ראוי ולא יתעורר לב אדם

עליו. ע"כ. ולכא' מבואר שפחות מרביעית אינו נחשב כלל, ונלמד מזה גם לענין דין עונג שצריך דוקא רביעית<sup>9</sup>.

שו"ר שכיוונתי בזה לדברי הברכת אברהם (פסחים קט.), שדן אם צריך רביעית לדין שמחת יו"ט<sup>10</sup>, וכתב שלפי דברי החינוך שהתעוררות באה ע"י שמחה ושמחה צריך דוקא ברביעית, הרי לכא' גם לשמחת יו"ט צריך דוקא רביעית. ודחה שבזה רק רצה החינוך לבאר מדוע תיקנו חז"ל שיעור רביעית, שהוא כיון ששיעורו שבד"כ צריך שיעור של רביעית כדי לשמות. אבל בנידוננו כיון שאין זה דין "שתיה" אלא דין "שמחה" ורק שתיקנו להגיע לשמחה ע"י שתיה, הרי אצל כל אחד תלוי כמה משמחו<sup>11</sup>.

ולפי"ז י"ל שגם לענין דין עונג שבת אין צריך דוקא רביעית אלא סגי בכל דהו המענגו.

### **ג. בענין אם צריך רביעית עבור דין שמחת יו"ט**

בגמרא (פסחים קט.): תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר... ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש.

ונפסק ברמב"ם (פ"ו מהלכות יו"ט הלכה ט"ז-י"ז): שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג... וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב... והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ע"כ. והובא בבית"ל (סימן תקכ"ט סעיף ב' ד"ה כיצד משמח).

והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב במכתב לחמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ח"א סימן נ"ז): שמעתי בשם מו"ח שליט"א שיש חיוב לשתות רביעית יין בחוה"מ כל יום, וקשה לי דבערובין מ: מבואר דבימי חוה"מ אין לרוב האנשים יין כמש"כ רש"י שם ד"ה מ"מ וכן בסוכה מז: כמש"כ רש"י שם ד"ה מ"מ. ע"כ.

וכונתו היא למה שדנה שם הגמ' אם שייך לברך שהחיינו בחוה"מ, וכתב הגמ' ששייך באופן ששכח לברך ביו"ט ראשון, שאז צריך לברך בחוה"מ, ומקשה הגמ' מ"מ כוס בעינן, וביאר רש"י ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד. ולפי דברי הגרי"ש א"א הרי גם בחוה"מ צריך להיות מצוי כיון שיש חיוב אז לשתות.

9. ואף שבשו"ע (סימן רע"א סעיף י"ג) נפסק שלקידוש סגי במלוא לוגמיו ואי"צ רביעית, אף אנו נאמר שלדין עונג יהיה צריך מלוא לוגמיו.

והנה במשנ"ב (שם סק"ה) הביא מהתוס' יומא פ. דהטעם שצריך מלוא לוגמיו הוא דבעינן יתובי דעתא [והוא כדברי החינוך], אבל בשו"ע (סעיף י"ד) הובא דעת הריטב"א ששתיית כל המסובים מצטרפת לשיעור, וכתב השע"צ (אות ס"ה) בשם תוספת שבת שלשיטתו צריך לבאר דהטעם שצריך מלוא לוגמיו הוא דחז"ל חלקו כבוד לכוס של חובה דיצטרך מלוא לוגמיו דוקא, והיינו שבקידוש תיקנו שיעור זה שיש בו חשיבות מיוחדת, וזהו דלא כטעם החינוך.

אמנם כיון שבשו"ע (שם) נפסק שלכתחילה ראוי שלא לסמוך על הריטב"א, הרי שלמעשה נקטינן כטעמו של החינוך.

10. יעוין בזה באורך להלן אות ג'.

11. ויש להוסיף על דבריו, דבאמת בד"כ גם שיעור קטן מאוד משמח [בשיעור שמרגיש השתיה], ורק שלענין קידוש תיקנו שיעור מיוחד כדי להתעורר לגדולת היום ואמונת חידוש העולם וכו' כדברי החינוך, אבל בשמחת יו"ט העיקר לבוא מזה לשמחה כלשהי, ולזה סגי גם בכל דהו יין.



וכתב לו הגריש"א: הגמ' בסוכה מז: שכשם שז' ימי החג טעונים קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון, א"כ בזמן שביהמ"ק קיים קעסקינן ואז עיקר השמחה הוא באכילת בשר שלמים, וע"ז קאמר הש"ס כוס כל יומא מי איכא, אבל אחרי שחרב הבית שאין שמחה אלא ביין, בודאי כל יהודי השומר תו"מ ידאג שיהיה יין כל ימות החג לקיים המצוה של ושמחת. ע"כ<sup>12</sup>.

ומבואר מדברי הגריש"א שהוא נקט שכדי לצאת ידי שמחה אין מועיל יין כל דהו אלא צריך דוקא רביעית, וכדברי הגר"ש זצ"ל בפנים. ואמנם כאן רק הסכים לזה בשתיקה, אבל שמעתי ממו"ז הגאון רבי נחום אייזנשטיין שליט"א ששמע מהגריש"א בפירוש שצריך דוקא רביעית, וביאר מו"ז שליט"א שכדי לשמוח צריך שיעור חשוב.

וכבר נמצא כן בספר תורה אור להגה"ק בעל התניא זיע"א (סוף מגילת אסתר) שכתב בתוך דבריו: וברביעית יין יוצא ידי חובת שמחת יו"ט, שהשמחה היא בגבול ושיעור, משא"כ שמחת פורים שהשמחה גדולה יותר למעלה מהדעת עד דלא ידע וכו', יעו"ש מה שביאר הדברים באורך. הרי שנקט לדבר פשוט שהשיעור הוא רביעית.

אמנם בחוט שני (יו"ט פכ"ב סק"א) כתב בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, שלא מצינו שצריך לשתות דוקא רביעית, ומשמע דאף בפחות מרביעית יוצאים, דכל כמות של יין היא משמחת.

וכן בברכת אברהם (פסחים קט). העלה שא"צ דוקא רביעית, כיון שעצם המצוה אינה לשתות יין, כי אם מצות שמחה, אלא שתיקנו לקיים השמחה ע"י יין, אבל לזה סגי לכל אחד בכמה שמשמחו, יעו"ש.

### ד. בענין אם צריך לשתות יין ביו"ט ביום ובלילה

בקובץ בנתיבות ההלכה (ל"ח, בעניני יו"ט וחזו"מ) מובא בשם הגאון רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א: דעת אדמו"ר הגרש"ז אויערבאך זללה"ה שמספיקה שתיית רביעית יין לכל המעת לעת של יו"ט. ע"כ.

וכן שמעתי ממו"ז הגאון רבי נחום אייזנשטיין שליט"א ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, שסגי בשתיית רביעית יין פעם אחת ביו"ט.

ולכא' צ"ע מהמבואר בשו"ע (סימן תקכ"ט סעיף א'): וחייב לבצוע על שני ככרות ולקבוע כל סעודה על היין. ושמעתי בבאור הדברים מהגר"א נבנצל שליט"א, שכדי לקבוע את הסעודה על

12. והגאון בעל בדי הארון שליט"א אמר לי שמוזמן זמן נתקשה בדברי הגר"ק שנקט שאין דין לשתות יין בחזו"מ, דהלא להדיא כתב הרמב"ם הנ"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג... והאנשים אוכלין בשר ושותין יין. הרי שדין זה שוה ביו"ט ובחזו"מ, שבשניהם יש לקיים שמחה ביין. ואמרתי לו שיתכן שקושיית הגר"ק לא היתה על עצם הדבר שצריך לשתות בחזו"מ, אלא על מה שנקט הגריש"א שצריך לשתות רביעית, והגר"ק נקט שא"צ דוקא רביעית, ולכן הקשה מדברי הגמ', דזה מובן שאם יש בחזו"מ רק קצת יין לכל יום הרי אין מספיק בזה לרביעית על הכוס, אבל לפי דברי הגריש"א שצריך לשתות בחזו"מ רביעית, הרי צריך להיות מספיק כדי לברך שהחיינו על הכוס. ואמר לי הגאון בעל בדי הארון שליט"א שהרי גם אם אי"צ רביעית אין הכוונה "ללחלח את השפתיים" אלא שיעור כזה ששייך לשמוח בו, ומסתבר שאם יש שיעור כזה לכל יום מימי החג, הרי הכל ביחד מספיק לכוס אחת.

ואמרתי לבאר, דיתכן שקושיית הגר"ק היתה על מה שנקט הגמ' ששייך לברך שהחיינו בכל ימי החג, דהיינו גם ביום האחרון, וכיון שלדין שמחה סגי בכל דהו, הרי ביום האחרון אין סיבה שישאר לו כדי כוס שלמה, וע"ז מקשה הגמ' כוס כל יומא מי איכא, דהיינו שלא מצוי שבים האחרון ישאר לאדם כדי כוס. ויל"ע בזה.

היין סגי גם במשהו יין, אבל כדי לצאת ידי דין שמחה יתכן שצריך דוקא רביעית, ולזה סגי בפעם אחת ביו"ט.

ושמעתי עוד מהגר"א נבנצל שליט"א וממו"ז שליט"א, שלפי"ז יש לשתות את כל הרביעית בפעם אחת, ולא סגי במה ששותה חצי רביעית בלילה וחצי ביום [כיון שהשינה מפיגתו]. והוסיפו עוד, שלפי"ז מסתבר שאת רביעית זו אין צריך לשתות בתוך הסעודה דוקא, אלא יכול לשתותה גם מחוץ לסעודות.

אלא שיל"ע בזה מדברי הביה"ל (שם סעיף ב' ד"ה כיצד משמחן) שהקשה מדוע השו"ע לא הזכיר את מצות שתיית יין מדין שמחה, ותירץ שסמך בזה על מה שהזכיר בסעיף א' שיש לקבוע הסעודה על היין מדין עונג [וכנ"ל]. והשתא אם ננקוט שכדי לצאת ידי עונג סגי במשהו ולדין שמחה צריך דוקא רביעית, הרי לכאור' היה צריך השו"ע להזכיר שוב שתיית יין מדין שמחה מחמת חידוש הדין שנתחדש בו שצריך דוקא רביעית, שזה לא נתבאר בדין עונג. וצ"ע.

ובחזו"א (או"ח סימן קכ"ד דף עא.) כתב: והא דמרבין לילות, יש להסתפק אם צריך שלמים בין ביום ובין בלילה, או דיוצא באכילה פעם אחת בין אם אכלן ביום ובין אם אכלן בלילה. ע"כ. ולכאור' בזה תליא נידו"ד, אם צריך לשתות מדין שמחה בין ביום ובין בלילה, או דסגי בפעם אחת.

אכן יתכן דגם להצד שצריך לאכול שלמים בין ביום ובין בלילה, היינו דוקא באכילת שלמים שהוא עיקר דין שמחה בזמן שביהמ"ק קיים, אבל בשתיית יין לא החמירו כ"כ וסגי בפעם אחת. ובספר שלמי תודה (סוכות סימן ע"ד אות ג') כתב ששמע ממרן בעל קה"י זצ"ל, שאם אפשר ישתה רביעית ביום ורביעית בלילה.



# אוצר ראש השנה

בדין כל לנאותו אינו חוצץ בלולב ובשופר ♦ עוד בעניין תקיעות על  
סדר הברכות – שיטת רש"י [מאמר תגובה] ♦ גדר התקיעות דמיושב  
ודמעומד, חיוב שמיעת חזרת הש"ץ, הוספת תקיעות לחומרא ♦ בדין  
כוונה בתקיעות



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## בדין כל לנאותו אינו חוצץ בלולב ובשופר

### א.

#### שופר שציפהו זהב טעם הפסול

תנן במתני' דר"ה (כו, ב): "שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב". ומותיב הש"ס (שם, כז, א) מהא דשנינו בברייתא שציפוי זהב הרי הוא פוסל את השופר, ופריך הגמ': "והתניא ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול, שלא במקום הנחת פיו כשר. אמר אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן". ונפסק להלכה ברמב"ם (הל' שופר פ"א ה"ו), ובשו"ע (או"ח תקפו, טז), ששופר שציפהו במקום הנחת פיו פסול, ויש בציפהו זהב כמה חילוקי דינים, יעויין במפרשים ובנו"כ. ובטעם הדבר שציפהו זהב פסול, הביא המגיד משנה (שם): "צפהו זהב מבפנים וכו'. ברייתא שם צפהו זהב במקום הנחת פה פסול וכו'. וכתב הרמב"ן ז"ל, וטעמא דפסולא במקום הנחת פה, משום דאיכא הפסק בין פיו לשופר, ושמע מינה שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע בו פסול"<sup>א</sup>.

אמנם, רבינו מנוח כתב לפרש באופ"א: "א"נ משום דבעינן קול שופר והכא ליכא קול שופר אלא קול זהב וזה עיקר". ומקור דבריו מרש"י (שם): "שהתקיעה בזהב ולא בשופר". הרי שלא פירשו את החיסרון בציפוי זהב משום חציצה, אלא שעל ידי ציפוי הזהב שוב אין זה קול שופר.

### ב.

#### קושיית החלקת יואב ויסוד האבני נזר ביישוב הדברים

הנה, בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תלב) כתב לבעל החלקת יואב ליישב את קושייתו, מדוע צפהו זהב במקום הנחת פה פסול משום חציצה, נימא כל לנאותו אינו חוצץ, כפי ששנינו בסוכה (לו, א) לגבי הנוטל לולב עם אגד של זהב, שיוצא יד"ח מחמת דין זה שכל לנאותו אינו חוצץ. וכתב האבני נזר ליישב<sup>ב</sup>, שהגם שדבר הנעשה לנאותו אינו חוצץ, מכל מקום אין זו לקיחה בגופו ממש, ולהכי בתקיעת שופר, שבעינן שיגע בפיו ממש ויתקע, אין מועיל כלל זה של כל לנאותו אינו חוצץ.

(א). וכ"כ בחידושי מהרי"ק הלכות שופר (שם) והוסיף: "ועוד כי השופר בראש השנה הוא דומיא מהדברים הנעשים בפנים שהיו בבגדי לבן ביום הכפורים ולא היו בגדי זהב, ג"כ בשופר אינו יכול להיות מצופה בזהב".

(ב). והאריך בזה עוד באבני נזר (י"ד ח"ב סי' רסג ובעוד מקומות). וכ"כ בתפארת ישראל למשניות (זבחים יג, ה).

ומקור דבריו מדברי הרמב"ן (פ"ג דבכורות), גבי ההלכה שמין במינו אינו חוצץ, ומכל מקום בגוונא שצריך שיגע ממש לא מהני מין במינו, מאחר שסוף סוף אין הוא נוגע ממש<sup>א</sup>. ועל דרך זו מחדש האבנ"ז, שהוא הדין בכל לנאותו אינו חוצץ, דמכל מקום אין התוקע נוגע בפיו בגוף השופר המצופה זהב.

ובזה ביאר את מה שכתב הרמב"ן בדרשתו לר"ה (ד"ה צפהו זהב) ללמוד מדין זה, שאם הרחיק התוקע את פיו מהשופר ותקע לא יצא. וצריך ביאור, דהתינח בצפהו שיש חציצה, אולם בהפסק אויר הלא אין חציצה בין פיו לשופר. ולמבואר אתי שפיר, דאף בצפהו זהב אין חציצה מחמת שהי לנאותו, ומכל מקום אין זו נגיעה ממש, ולהכי אינו יוצא יד"ח, ולמד מזה הרמב"ן שהוא הדין בהפסק אויר בשופר דפסול.

והיה מקום לבאר יסוד זה של האבני נזר, לפי מה שכתב בשו"ת עמק הלכה (ח"א סי' ג), שמין במינו אינו חוצץ, מחמת שדבר שהוא מינו בטל לגבי מינו ורואים אותו כמי שאינו. אולם, במקום שאף אויר פוסל תו מה לי בכך שחזינן למינו כמי שאינו דמכל מקום הלא גם אויר פוסל, דלא הוי נגיעה ממש.

וצריך להוסיף על דבריו, שעל דרך זה כל לנאותו אינו חוצץ, היינו דהיות והנוי הוא טפל, והוא בא רק ליפות את עצמות החפץ, שוב נחשב כמי שאינו.

אמנם, לכאורה אין זה הביאור בסוגייתנו, דהנה הרמב"ן בדרשתו לר"ה (שם) כתב בטעם הדבר שציפהו זהב פסול: "וטעמא דפסול משום דאיכא הפסק בין פיו לשופר, וש"מ שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע פסול". הרי לפנינו, שלא למד הרמב"ן מהא דהפסק אויר פוסל בשופר, הוא הדין שציפהו זהב פוסל. אלא להיפוך ממש, דהיות וחזינן שציפהו זהב פסול, אותו דין יהא אף בהפסק אויר. ולדברי העמק הלכה הלא יסוד הדין צריך להיות שהפסק אויר פוסל, וממילא שכל לנאותו נמי יפסול, ומדברי הרמב"ן חזינן דלא כדבריו.



## ג.

### ביאור דברי האבני נזר

וצריך לבאר בזה, דיש מצוות שכל רצון התורה היא שלא יחצוץ דבר בין החפץ בו מקיימים את המצוה לבין גוף האדם, אולם אין תכליתן שתתקיים המצווה במגע האדם ממש. מאידך גיסא, יש מצוות שחפץ התורה הוא שלא רק שלא תהא חציצה בין האדם העושה את המצווה לגוף החפצא של מצווה, אלא יתר על כן, רצון התורה הוא שתתקיים המצווה בגופו ממש של האיש הישראלי.

ודוגמא לדבר ממה שכתב בקצוה"ח (שפב, ב) בשם התורי"ד, שהגם שקיי"ל שלוחו של אדם כמותו (קידושין מא, ב), מכל מקום לא מהני שליח למצווה כגון להניח תפילין בעבור המשלח ולישב בסוכה עברו. וטעם הדבר, משום שרצון התורה שעל גוף בשרו של המשלח יהא מונח אות התפילין, וכמו כן שגופו ובשרו ממש ישב בסוכה, ולא סגי במה שיש על מצווה זו דין

ג. אכן, כתב שהתוס' (בכורות ט, א ד"ה אמר רב אשי) בתירוצם הראשון, פליגי על הרמב"ן בזה.

שליחות, דאכתי לא נתקיים התכלית המכוון, שעל גוף המשלח ממש יהיו מונחות רצועות התפילין וכדומה.

ועל דרך זו יש לבאר אף את יסודו של האבנ"ז, שיש מצוות מסוימות שבהן לא סגי בכך שאין דין חציצה, הן מחמת מין במינו אינו חוצץ והן מחמת כל לנאותו אינו חוצץ, דמכל מקום לא נתקיימו הדברים בגוף עושה המצווה ממש, ולא הושגה התכלית הנרצית. ואחר שלמדנו ששופר שצפהו זהב, הגם שאין בו תורת חציצה, מכל מקום היות ולא תקע בפיו ממש לא יצא יד"ח תקיעת שופר, שוב למד מכך הרמב"ן, שאף המרחיק את השופר מפיו ותקע בו לא יצא יד"ח, היות ולא היתה התקיעה בפיו של הגברא עושה המצווה ממש<sup>ד</sup>.

ואמר לי הגר"א גרבוז שליט"א, דכוונת האבני נזר, שאף דהוי לנאותו, מכל מקום לא הוי צורת התקיעה, שהיא צריכה להתקיים בבחינת אל חיכך שופר, שיהא מגע פיו בשופר.

תוספת הסבר בדברים, יש להביא מדברי הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ק סוס"י רמה), שכתב, לעניין אותיות של ס"ת במקום שהוי מין במינו ממש זה על גב זה, שלכו"ע אינו חוצץ. והקשו לו, מהגמ' בחולין (קמ, ב) דמספקא ליה לגמ' לגבי שילוח הקן האם ביצים זה על גב זה חוצצים אי לאו, ויש צד בגמ' שחוצצים, הגם שהווי מין במינו. ולכאורה מוכח דלא כדבריו, אלא שאף מין במינו בשווה לגמרי יתכן שהוי חציצה.

ותירץ הגרש"ק, שיש דברים שעיקר הקפידא לגביהם היא שלא תהא בהם חציצה, ואף אם לא נגע ממש אין בזה בית מיוחד. וכפי שבקבלת הדם עיקר הקפידא היא שלא תהיה חציצה בין הכהן לרצפת העזרה, אולם אם אין חציצה אין בכך כל פסול. ולו יצויר שהכהן יהא מהלך באויר ויעוף, אין בכך כל קפידא כל זמן שאין חציצה בינו לבין הרצפה. וזו הדרך נמי בלולב, שכל הקפידא היא שלא תהא חציצה, ועל כגון זה נאמר שמין במינו אינו חוצץ<sup>ה</sup>. אולם, בשילוח הקן לאותו מ"ד שחוצץ, זהו משום שבעינין שהאם תרבוץ על הביצים ממש, ובזה אף שמין במינו אינו חוצץ, מכל מקום אין זה סמוך ממש ונחשב כאויר מפסיק ביניהם, ואין בזה חיוב שילוח הקן. או דילמא, דמין במינו אינו חוצץ כלל ונחשב דבוק ממש.



(ד). והגם שאף בלולב לא מהני שליחות, ומכל מקום מהני לקיחה ע"י דבר אחר, היינו משום דיש מצוות שצריכות להתקיים בכוחו של האדם, כמו לולב, ויש מצוות שבעינין שיהיו על ידי מגע גופו של האדם, כמו תפילין ושופר.

(ה). ובסוד זה של הגרש"ק, יש ליישב קו' אלימתא שהקשה בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סי' לו), דבגמ' בסוטה (לה, ב) מבואר לחד מ"ד שאותן אבנים שהעלו מהירדן סדו אותן בסיד, ולאחר מכן כתבו ישראל עליהן את התורה בשבעים לשון. וצ"ע היאך היו רשאים לסוד את האבנים, הלא נאמר מפורש בתוה"ק 'וכתבת על האבנים', ובהכרח דמה שסדו אותם בסיד היה לנוי ולצרכן ולכך אינו חוצץ. אולם לפי"ד הרמב"ן בבכורות, שמין במינו הגם שאינו חוצץ מכל מקום לא עדיף מאויר. אם כן הכא דכתיב 'וכתבת על האבנים', נימא דבעינין על האבנים ממש, כמו בגדי כהונה שכתוב בהו 'על בשרו', ומספק"ל לגמ' בובחים האם אויר יפסול, ומאי אהני במה שהיה לנאותו לשיטת הרמב"ן.

אכן, למבואר עתה בדברי הגר"ש קלוגר יש לחלק, שלא כל מקום שכתוב בתורה 'על' פירושו בהכרח ללא חציצת אויר כלל. אלא דיש מקומות שכאשר כתבה התורה 'על' המכוון בזה הוא שלא תהא חציצה, וכפי שהכוהנים הולכים על דם רצפת העזרה ואין זו חציצה הגם שאין הם פוסעין על עצמות העזרה. מאידך, יש מקומות שבהם רצון התורה הוא שתתקיים המצווה בבשרו של היהודי ממש דומיא דתפילין ולא סגי במה שלא יהא הפסק חציצה.

ומעתה הוי מילתא דמסתברא לומר, שבכתיבה על האבנים, אין דין שתתקיים המצווה בגוף החפצא של האבנים, דמה לאבנים

## ד.

## תמיהות על דרכו של האבני נזר

בעיקר יסודו של האבני נזר לפסול שופר שציפה את פיו בזהב, הגם שאין בזה דין חציצה דמכל מקום אין זה נגיעה בפיו ממש. נראה כי היד רמה בסנהדרין (מח, ב) פליג עליה, וסובר שכל לנאותו נחשב נגיעה בגוף הדבר, שכן הוא כתב בדין תפילין שציפן זהב פסולות מחמת שאינן מן 'המותר בפיד'. והוסיף וז"ל: "ואית דאמרי משום דהויא חציצה בין תפילין לבשרו, ולא מסתבר, דהא אמרינן בסוכה (לו, א) דכל לנאותו אינו חוצץ", ע"כ.

מבואר להדיא, שאם נקטינן לדינא דכל לנאותו אינו חוצץ, אף תפילין שציפן זהב יהיו כשרים, ולא אמרינן דסוף סוף אין הן מונחות על בשרו ממש.

ולכאורה אף מדברי הראשונים (שהובאו לעיל אות א'), דביארו בטעם הדבר ששופר שציפהו זהב פסול, לפי שאין זה קול שופר, אלא קול של זהב, אם כן נראה דגם לא סבירא להו כטעמא דהרמב"ן.

אכן, יש להקשות עוד לכאורה על עיקר חידושו של האבני נזר, משיטת התוס' ביומא (נח, א ד"ה מין), דדנה הגמ' (שם): "בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו מין במינו חוצץ או אינו חוצץ". וכתבו התוס', שכל נידון הגמ' הוא רק על מין במינו, משא"כ בכלי שאינו מינו פשיטא שחוצץ. ונתקשו התוס', דהא קי"ל (סוכה לח, א) שלקחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ואם כן מדוע כלי שאינו מינו יחצוץ, הלא לא גרע מלקיחה ע"י דבר אחר.

ובתו"ד הביאו ליישב: "וריצב"א תירץ, דבשמעתא גבי כלי שרת מין בשאינו מינו חוצץ בכל ענין, דאפילו אם תמצא לומר דגבי לולב יש חילוק כדפיר', גבי כלי שרת בכל ענין מין בשאינו מינו חוצץ, דנהי דכי עביד כעין בית יד מיקרי לקיחה גבי כלי שרת דכתיב ולקח הכהן לא מיקרי לקיחה בעצמו של כהן".

וצריך ביאור, מהו החילוק בין לולב, שבו מין בשאינו מינו אינו חוצץ בלקיחה, לבין כלי שרת, שבו חוצץ בכל ענין כלי שאינו מינו. והחילוק מבואר בתוס', דשאני כלי שרת, דכתיב בהו 'לקיחה', ואם כן צריך שלקיחת הכלי תהא בעצמותו של כהן ולקיחה ע"י דבר אחר שאינו מינו מהווה חציצה.

אלא דמעתה יל"ע על דברי האבני נזר, שאף מין במינו אין זה נחשב כלקיחה בעצמו של כהן, דאם כן נסתרים דבריו מדברי הגמ' ביומא, שהגם שפשיטא לגמ' שלקיחה ע"י דבר אחר שאינו מינו מהווה חציצה דבעינן עצמו של כהן. מדוע אם כן יש צד לגמ' שמין במינו אינו חוצץ, הלא לדברי האבני נזר, אף מין במינו אין זו לקיחה בעצמותו של כהן. ואם כן מאי שנא לקיחה ע"י מין בשאינו מינו, שאין מתקיים בזה 'בעצמו של כהן', לבין מין במינו, שיש צד שמהני.

ולקיום המצווה. אלא בהכרח שהתורה חפצה בזאת שלא יהא הפסק חציצה בין האבנים לכתב, ולזה מהני מה שהיה הסיד לנאות את האבנים, דשוב אין חציצה בין הכתב לאבנים, ואתי שפיר.



אמנם י"ל, דאף האבני נזר כתב דכל דבריו הינם בשיטת הרמב"ן, ודלא כתוס', ואם כן תוס' לטעמייהו דפליגי בהאי מילתא.



## ה.

### הוכחות מדברי המ"ב דלא כיסוד האבנ"ז

אכן נראה לדון להלכה מהמשנה ברורה בכמה מקומות שפסק לא כשיטת האבנ"ז:

א. כתב המחבר (תקפו סעיף טו) לגבי שופר שצריך שיהא חלול: "לא הוציא זכרותו אלא נקב בו כשר". וכתב עלה המ"ב (ס"ק טז): "כשר - ואפילו לכתחלה מותר לעשות כן דמין במינו אינו חוצץ". וצריך ביאור ליסוד האבנ"ז, שבשופר הגם שאין בדבר חציצה מכל מקום אין זו תקיעה בפיו ממש, ולא מהני בזה מין במינו.

אמנם יש ליישב, דכאן הלא פיו נוגע בשופר ואם כן הוי צורת תקיעה, אלא דבפנים בקול השופר יש חציצה, וכיון דהוי מין במינו שוב אינו מהווה חציצה, וכיון דהוי צורת תקיעה, אם כן שפיר נקב בזכרותו כשר.

ב. בטעם הדבר של ציפהו זהב לשופר לא יצא יד"ח, מבאר המ"ב (שם, סק"ע) שזהו משום שהזהב פוגם את קול השופר ולהכי התקיעה פסולה דלא הוי קול שופר גמור, וכדביארו רש"י ורבינו מנוח, עיי"ש. הרי שלא פירש בטעם הפסול משום שהוי חציצה, אלא משום שקול התקיעה פגום.

ג. עוד כתב המ"ב (שם, ס"ק עה), בביאור הדין שהפסק אויר פוסל בתקיעת שופר ולהכי לא מהני נפיחה באויר ועל ידי כך יצא קול מהשופר. "ונפח בו וכו' - דבעינן שיהא פיו מדובק לשופר וסימנו אל חכך שופר". הרי שהחיסרון בתוקע באויר איננו משום חציצה, אלא דצורת התקיעה היא כאשר פיו דבוק לשופר. וכאשר יש הפסק אויר הרי שחסר בצורת מעשה התקיעה, ומכל מקום אין זה פסול של הפסק וחציצה.

אמנם זו אינה ראייה, כיון דאף לדברי האבני נזר, צורת תקיעה הוי משום "אל חכך שופר", שאין זו צורת תקיעה אף בציפהו זהב לנאותו, וכן בתקיעה באויר.

ד. במקום נוסף כתב המ"ב (שם, סקנ"ו) על דברי המחבר (שם, סעיף ט'), דשופר שנסדק יש מכשירים בנשתייר שיעור ארבעה גודלים אפילו שלא לצד פיו. וכתב המ"ב: "אפילו שלא לצד פיו - ואע"פ שזה המיעוט שבפיו חוצץ וא"כ יש הפסק בין פיו לשופר לא חיישינן לזה דמין במינו אינו חוצץ ואין אנו רואין אותו כמו ניטל ובשעת הדחק אפשר דיש לסמוך אסברא זו". וגם דין זה איננו עולה בקנה אחד עם דברי האבני נזר, דלא איכפת לן במה שהוי מין במינו, מכל מקום בעינן שיעור פיו בשופר הכשר, ויש לדון בזה.

(1). ומקורו מהמג"א (ס"ק כ) וכו"פ הערוך השולחן (סעיף כו). וע"ע בלבוש (תקפ"ו) שכתב שעדיף ממין במינו, ומה שכתב על דבריו בשו"ת תנא דבי אליהו (סי' מז).

(2). שו"ר שעמד בכעין קו' זו מההרש"ם (דעת תורה, קונטרס אחרון להלכות שחיטה (סי' כו, ס"ק קכח).

ה. עוד פסק המ"ב בהלכות הנחת תפילין (סי' כז, סק"ד): "כתב בספר רביד הזהב נראה דמה שרצועה חוצצת לפעמים בין תפילין לבשרו לא מיקרי חציצה דמין במינו אינו חוצץ. ומלבושי שרד שהעתיקתי לעיל בסק"י משמע דנכון לכתחילה להחמיר בזה". והנה, לדברי האבני נזר, לא יועיל לכאורה מה שהרצועה היא מין במינו, היות ומכל מקום אין התפילין מונחין על גוף בשר היד.



## ו.

### תמיהה נוספת מהתוקע עם דם מילה בפיו

עוד יש לעיין על דברי האבנ"ז ממה שכתב המ"ב (סי' תקפד, סק"ב): "גדול אחד נהג כשהיה מוהל בר"ה לא קנח פיו אחר המילה אלא בפה המלוכלך בדם המילה תקע לערב מילה בשופר ונראה שאעפ"כ יקנח פיו מבחוץ וגם ירחץ ידיו משום כבוד הברכה (מטה אפרים)".

וצריך ביאור, דאף שקיי"ל שלח בלח אינו חוצץ ואף דם לח אינו מהווה חציצה (נפסק להלכה יו"ד קצח). אולם הלא כתב הברכ"י (או"ח כז, א) שאף דבר לח חוצץ בתפילין, והביא מקורו מהמשנ"ל (פ"ב מהל' עבודת יוהכ"פ) וכפי שאויר חוצץ. אם כן חזינן, שהגם שדבר לח אינו חוצץ, מכל מקום לדרכו של האבנ"ז היה צריך להיות שהתקיעה תהיה פסולה בפה עם דם, הגם שאין הוא חוצץ מכל מקום אין תקיעת השופר בעצם פיו של התוקע, ואם כן, תיקשי טובא מדוע כתב המ"ב שאין לנהוג כאותו גדול, לפי שאין זה כבוד הברכה, תיפוק ליה מחמת דהדם, הגם שהוי לח מכל מקום הלא לדעת האבני נזר גם דבר שאינו מהווה חציצה, מכל מקום לא הוי מגע, ואם כן שוב הדם יפסול בתקיעת השופר, דמפסיק בין הפה לשופר.

אכן, בדובב מישרים (חלק ב' סימן ל"ז) כתב לחלוק על הברכ"י, ומייסד דבעוד שמין במינו הגם שאינו חוצץ, מכל מקום אין זה לקיחה בגוף הדבר. שונה בתכלית לח בלח שאינו חוצץ ונחשב שנוגע בחפץ בעצמותו.

ומביא ליישב בזה את קושיית השבות יעקב (ח"א סי' סט), דהגמ' בפסחים (סו, ב) ובזבחים (לה, א) איתא, ששבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם ומקשה הש"ס והא דם הוי חציצה? ומשני לח הוא ואינו חוצץ, משמע שאילו היה הדם יבש היה חוצץ. ונתקשה השבו"י, מאי שנא מהמבואר בזבחים (צח, ב), דבטבח שאיננו מקפיד על הלכלוך בדם, אף אם הדם יבש איננו חוצץ. ואם כן, מדוע אצל כוהנים חוצץ דם שאינם מקפידים עליו.

ומתרץ הדובב מישרים, דלפי הרמב"ן (בכורות טז), שבמקום שאויר פוסל, גם מין במינו חוצץ, דסוף סוף איננו נוגע בדבר בעצמו ולהכי דם יבש אף שאין מקפידים עליו, מכל מקום חוצץ הוא מחמת שבבגדי כהונה ובעמידת שירות של הכוהנים בעינן שיגע בגוף הדבר ושיעמוד על קרקעית העזרה, מאחר דאף חציצה של רוח פוסלת בהן. ואם כן מקשה הגמ', דהיאך עומדים הכוהנים בעזרה ומשרתים, הלא הדם שנמצא בעזרה חוצץ אף שאינם מקפידים. ומשני דלח בלח אינו חוצץ וזה שפיר נחשב כנגיעה ממש, בשונה ממין במינו ומכל לנאותו ומדבר שאינו מקפיד, דאף שאינם חוצצים מכל מקום אין זה נחשב כנגיעה בעצמות הדבר, ועי' הערה"ו.

ומעתה יש ליישב מנהגו של אותו גדול, שתקע בשופר המעורבב בדם המילה לעורר 'זכור ברית אברהם ועקידת יצחק'. ותמהנו, דהלא מכל מקום לא הוי נגיעה בעצמות השופר לדעת האבנ"ז בשיטת הרמב"ן. אכן, למבואר בדובב מישרים ניחא היטב, דחלוק ביסודו משפט לח בלח, שבזה אחר שאינו חוצץ נחשב כנוגע בגוף השופר, בעוד שמדידי דעביד לנאותו, או מין במינו, אין זה תקיעה בעצמות השופר הגם שאינם מהווים חציצה, ודוק.



(ח). ולדברי הגרש"ק בשו"ת טוט"ד (מהדו"ק סוס"י רמה הובאו דבריו לעיל אות ג'), לא תיקשי מידי מהליכת הכוהנים בעזרה בתוך הדם, משום שבעמידת הכוהנים חפצה התורה שלא תהא חציצה בין הכוהנים לרצפת העזרה, ואילו יכלו להלך ללא חציצה ולשוט באויר גם היתה מועילה עבודה זו. זאת, בשונה מבגדי כהונה שחפצה התורה שלא רק שלא תהא חציצה אלא שהם יהיו על עצמותו של הכהן. ולפי"ז שפיר יתכן לומר שלח בלח גדרו כמין במינו, אולם שאני שירות הכוהנים והליכתן על דם רצפת העזרה, וכפש"נ.

הרב שלמה זאב פיק

מחבר ספר אהבת שלמה

## עוד בעניין תקיעות על סדר הברכות – שיטת רש"י

הרב יצחק ביסמוט שליט"א במאמרו "בעניין תקיעות על סדר הברכות" בירחון האוצר לב, אלול תשע"ט, עמ' לא ואילך דן בשיטת רש"י בעניין "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת", שפירש רש"י במסכת ראש השנה דף כז ע"א: "תקע בראשונה - בפשוטה שלפני התרועה. ומשך בשניה כשתים - לפי שהיה צריך לתקוע כאן שתי תקיעות רצופות, אחת לפשוטה לאחריה דמלכיות, ואחת לפשוטה לפניה דזכרונות". וכן בדף כח ע"א: "תקע בראשונה - פשוטה שלפני תרועת המלכיות. ומשך בשניה - בפשוטה של אחריה כשתים, ונתכוין לצאת בה אף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות, שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו". והקשה הרב ביסמוט על רש"י שתי קושיות: א. אמאי נקט רש"י דווקא דוגמא כזו, ולא סתם סדר של תר"ת תר"ת? ב. איך במציאות ייתכן שתקע ומשך כשנים את התקיעה שלאחר מלכיות עד סוף פסוקי וברכות של זכרונות?

לתרץ את הקושיה הראשונה, הרב ביסמוט הביא את דברי המהרש"א בחידושי הלכות לדף כז ע"א, שכתב על דברי רש"י אלו:

ולא ניחא ליה לפרש בפשיטות טפי בתקיעה אחרונה דתשר"ת שמשך בה שתהיה גם לפשוטה לפניה דתשר"ת שניה דברייתא זו שנויה מקמיה דתיקן ר' אבהו לתקוע כן מספיקא ולא היו תוקעין מקמיה דר' אבהו רק תר"ת למלכיות ותר"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות וק"ל.

ממילא בזמן הברייתא היה רק שלש פעמים תקיעה תרועה ותקיעה, אחת למלכיות, אחת לזכרונות ואחת לשופרות. לכן רש"י לא נקט סתם סדר של תר"ת תר"ת. אלא, המשיך לשאול הרב ביסמוט איך ייתכן לתקוע תקיעה ארוכה כזו, והביא מידידי הגר"מ הכהן ברקוביץ שליט"א, דלמאן דאמר דבפסוק אחד יוצאים ידי חובה ניחא. אלא עדיין צ"ע, האם הכוונה היא רק לאמירת פסוק אחד בלבד, כלומר פסוק אחד של מלכיות ותוקע, ופסוק אחד של זכרונות ותוקע ופסוק אחד של שופרות ותוקע [וגם בזה צריך הרבה כח למשוך תקיעה גדולה לאורך אמירת פסוק אחד], ודין המשנה מתייחס לדין המקורי שלפני תקנת אנשי כנסת הגדולה שסדרו את הברכות של מלכיות, זכרונות ושופרות. או האם פירוש הדבר הוא שאכן אומרים פסוק אחד במקום י' פסוקים ואח"כ הבקשה (או"א מלך עלינו) עם הברכה מלך על כל הארץ, וכן או"א זכרנו בְּזִכְרוֹן טוֹב לְפָנֶיךָ וכו' ומסיים בא"י זוכר הברית, וכן בשופרות, או"א תקע בשופר גדול וכו', בא"י שומע קול שופר וכו'. אמנם, לא אמר י' פסוקים וסגי ליה בפסוק אחד, אבל נראה שאת הבקשה וסיום הברכה אמר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך אפשר להאריך כל כך בתקיעה. זאת, מלבד דברי הצהרת אמונה לפני פסוקים זכרונות: אֵתָהּ זֹכֵר מַעֲשֵׂה עוֹלָם וּפְקֹד כָּל יְצוּרֵי

קדם, וכו' שכנראה הוא חלק מן הברכה ונתקן ע"י אנשי כנסת הגדולה, וכך מסתבר, שהרי היא משנה מפורשת בריש דף לב ע"א במסכת ראש השנה, וכן משמע מכל הסוגיה שם.

ואין לומר שלפי רש"י מן התורה יש לומר רק את הפסוקים, שהרי בוודאי מזמנם של אנשי כנסת הגדולה לא סגי בפסוקים בלבד ויש לומר את נוסח התפילה כמו שתקנו. עוד יש להעיר, שלפי הרב ברקוביץ לכאורה קשה להעמיד את כל הדין לפי מאן דאמר יחידי. נמצא שלפי פירושו של ידידי הגר"מ ברקוביץ שליט"א, המשנה היא ב"רבדים" – דין אחד של תקע ומשך, מתקופת בית ראשון שעדיין לא תקנו את הברכות והתקיעות היו על סדר הפסוקים – וזה לפי מ"ד שרק אומרים פסוק אחד בלבד, ויתר דברי המשנה מזמן בית שני, אחרי שאנשי כנסת הגדולה כבר תקנו הברכות. מלבד זה, לפי המהר"ם אבן חביב בספרו יום תרועה לדף כט ע"ב, ד"ה גמרא מנה"מ, למסקנה, הפסוקים הם מן התורה רק בר"ה שחל בשבת שאז לא תוקעים – ממילא לא שייך פירושו של הגר"מ ברקוביץ לפי שיטתו. אמנם מו"ר הרב סולובייצ'יק זצ"ל למד ששיטת רש"י היא שמלכיות, זכרונות ושופרות הן מדאורייתא, על פי דבריו בויקרא כג, כד [ויש להוסיף גם במדבר י, י]. הסבר זה כמובן קשה מן הסוגיה בדף לד ע"ב שכתוב בפירוש שהתקיעות היא מדאורייתא והברכות הן מדרבנן. ותיירץ הרב זצ"ל<sup>(א)</sup>:

...יש לפרש, דאפי' לרש"י אין הברכות (דמלכיות וכו') דאורייתא בתורת עצמן וכשלעצמן אלא רק בעודם מצורפים להתקיעות, ונמצאו הברכות מהוות קיום אחד עם התקיעות, דהיינו – דאף התקיעות בתורת תפילה הם משמשות... ובגמ' מיירי בעיר אחת תוקעין (בלי הברכות) ובעיר אחרת מברכין (ובלי התקיעות), וברכות מלכיות וזכרונות ושופרות בלי התקיעות פשיטא דאינו אלא מדרבנן...

וכן הביא הרב ביסמוט אותו תירוץ בשם הרב שטרנבוך. אלא שנראה שיש לחקור עוד – כשחז"ל תקנו את הברכות של מלכיות, זכרונות ושופרות, האם הם הפקיעו הדאורייתא לומר את הפסוקים בלבד, וכעת צריכים לומר את הפסוקים במסגרת הברכות, או יש קיום מיוחד של ברכות עם פסוקים, אבל עדיין מי שאומר את הפסוקים בלבד, יקיים את הדין מדאורייתא.<sup>(ב)</sup> ונראה שהפקיעו את הדין של פסוקים בלבד, אחרת יחידי שתוקע, למה לא יאמר את הפסוקים כדי לקיים את הדאורייתא? אלא נראה שהם תקנו לומר את הפסוקים רק במסגרת הברכות והפקיעו את הדין דאורייתא.<sup>(ג)</sup>

(א). בשיעורי הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל על פסחים, ר"ה, יוהכ"פ ומגילה, מפי השמועה, נרשמו ע"י הרב צבי שכטר שליט"א, ירושלים תשס"ב, עמ' עט. ראה שם עוד תירוצי ודין בזה.

(ב). וכן משמע מדברי מו"ר הרב זצ"ל בשיעורים הנ"ל, מע' עט: "ויש לתרץ בפשוטו, דכונת הגמ' בסוף המס' (לה.), שיכול הוא להתפלל תפילת מלכיות וזכרונות ושופרות בעצמו, אך לא בנוסחת תקנת חז"ל, אך עכ"פ יצא י"ח הדאורייתא, ולא יחסר אלא הקיים דרבנן דנוסחת הברכות".

(ג). דברים אלו גם שייכים לסוף המאמר של הרב ביסמוט, לכן אם התקיעות אחרי חזרת הש"ץ הם תשלומין לא תקנו לומר את הפסוקים של מלכיות וזכרונות ושופרות מפני שהפקיעו דין זה וכעת יש לומר הפסוקים רק במסגרת הברכות. נוסף שהרב ביסמוט רוצה לחדש שאמירת מלכיות וזכרונות ושופרות ותקיעה על הסדר הוא דין במקדש, אלא שהוא הניח את חיידושו בצ"ע מתי ובאיזה שלב בסדר העבודה היו הברכות ותקיעות. ונראה להביא ראיה שהתקיעות היו דין במקדש מדברי הראב"ד במסכת סוכה (בדפי הרי"ף, כא ע"א): "כתוב שם: וגורו בה דלא תדחי שבת בשאר מקומות משום תרועה [דרבנן דאית בה] וכו'. אמר אברהם: זה הטעם אין לו טעם ולא ריח, ומשום דרבנן דחינן לדאורייתא? ועוד הא לאו דברי הכל הוא, דהא איכא תנא דיליף לכולהו מן התורה כדאיתא התם [ר"ה דף לד א], אלא הטעם מפני שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין שלא אמרה תורה [ויקרא

הרב ביסמוט הביא את דברי הריטב"א בדף כז ע"א שהביא את הרי"ף גיאת: "הרי"ף גיאת פירש אין בידו אלא אחת היינו הראשונה וסמך בזה על הירושלמי לפי פשוטו, ולהכי נקט תנא תקע בראשונה אבל בשניה שהאריך בה כשתים לא עלתה לו כלל שהרי אין לה סוף כי הוא נתכוון בסופה להיות תחילה לסימן השני". על פי דבריו, הרב ביסמוט רצה לפרש את שיטת רש"י, שגם רש"י התכוון לומר שאין לו אלא אחת, הכוונה הראשונה שלפני התרועה, וממילא מתורץ איך יש תקיעה ארוכה כל כך, שהרי התקיעה השנייה לא עלתה לו בכלל. בהערה, הוא כתב שאמנם הריטב"א כתב שמרש"י לא משמע כרי"ף גיאת, אבל הרב ביסמוט לא מצא שום רמז לכך בדברי רש"י, ולכן העמיד את רש"י שאין לו בידי אלא אחת, והתקיעה השנייה אחרי התרועה לא עלתה לו בכלל.

והנה, רש"י לקמן כתב פעם שלישית לפרש את דין זה וכאן הוא במקור הדין, במשנה דף לג ע"ב. ובפירוש המשנה כתב רש"י: "ומשך בשניה - תקיעה של אחר התרועה משך כשתים, לצאת בה ידי שתיים, שהיה צריך לעשות זו פשוטה שלאחריה דמלכיות, ופשוטה שלפניה דזכרונות. אין בידו אלא אחת - דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן". מדברי רש"י שאין לו אלא אחת, מפני שפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן, משמע שהוא מדבר על התקיעה השנייה, שהיא אחת, שהרי לא מחלקים את התקיעה לשניים ולכן הוא אינו אלא אחת, ואין שום התייחסות לתקיעה הראשונה בכלל, וזה מקור הריטב"א לדברי רש"י.

עוד נעיר שר' יצחק ב"ר אברהם מנרבונא (פירוש רבינו יצחק קרקושה להלכות הרי"ף למסכת ראש השנה, שהוציא לאור הר"א שושנה, ישורון, ו', תשנ"ט, עמ' לב) כתב: "אין בידו אלא אחת, פי' רש"י ז"ל (=ר' שלמה = רש"י) אחת ולא שתיים כאשר זמם".

וליישב את דברי רש"י, איך אפשר להאריך כל כך בין תקיעה של סוף מלכיות לתקיעה ראשונה של זכרונות, הרב ביסמוט הביא את דברי הגר"מ שטרנבוך מספרו מועדים וזמנים (ח"א סי' ה) שתקיעות ביחד עם ברכות מלכיות וזכרונות ושופרות. אמנם, כך שמעתי וראיתי שפירש מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל<sup>1</sup>, שמשמע מדברי רש"י אלו במשנה בדף לג ע"ב שעיקר תקיעת שופר, בתורת קיום מצות שופר, היינו על סדר הברכות. יתר-על-כן, משמע מרש"י בדף לד ע"ב דברכות ותקיעות של ראש השנה מעכבין זה את זה, ראה תוס' בדף לג ע"ב, ד"ה שיעור (לקראת הסוף עם ציון מסורת הש"ס)<sup>2</sup>. והוסיף הרב זצ"ל ללמוד שהקיום בתקיעות שופר על סדר הברכות היינו על סדר פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות, דאילו הברכות - כולן אך מדרבנן. והוסיף הרב זצ"ל ופירש את דברי רש"י כך (שם עמ' צג):

כג כד] שבתון זכרון תרועה אלא במקום [שם פסוק כה] והקרבתם אשה לה', ולא נאמר [שם כה ט] בכל ארצכם אלא ביובל, וכיון שאינו מפורש בגבולין אלא מדרשא אתי משום הכי גורו". הרי שעיקר דין שופר הוא מקדש. ונראה שאם כנים דבריו, נראה שאמרו ותקעו במסגרת הברכות שאמרו כל בוקר וכמו שמצאנו במשנה במסכת תמיד פ"ה, מ"א: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא". אלא שהמשנה לא הזכירה זאת מפני שזה דבר שאינו תדיר. עוד על התקיעות במקדש, ראה מאמרו של הרב יהודה זולדן, "בחצוצרות ובקול שופר במקדש", בספרו מועדי יהודה וישראל, מרכז שפירא תשס"ד, עמ' 23-46.

ד). בשיעורי הג"ל בהע' א, עמ' צב-צג.

ה). וכן למד הראב"ד בהלכות שופר וסוכה ולולב סוף פרק ג: "א"א [= אמר אברהם] אבל של ר"ה מעכבות זו את זו.

ונל"פ בלשון רש"י – בשביל מלכיות וגו', דר"ל, דהברכות של מלכיות זכרונות ושופרות הן הן המחייבות להתקיעות. ועל כן הוא דבעינן ג"פ תר"ת – מפני שיש ג' ברכות... אך היינו דוקא בתוקע על סדר הברכות. אך בנזדמן לו שופר לאחר שכבר גמר תפילתו, לכאורה הי' מקום לומר דיהי' די בפעם א' תר"ת. דתו ליתנהו לג' ברכות המחייבות ג' פעמים, ובחדא זימנא יש לו לקיים מאמר המקרא – יום תרועה יהי' לכם. ובזה קמ"ל רש"י, דאפי' הכי חייב לתקוע ג' פעמים תר"ת, דהברכות מחייבות בג' פעמים תר"ת – אפילו במקיים התקיעות שלא על סדרן של הברכות.

אמנם, בהמשך הרב הקשה איך תוקעים את התקיעות דמיושב, הרי אין סדר ברכות או סדר פסוקים.

אח"כ הביא הרב ביסמוט את דברי החזון איש (על פי דברי הרב שטרנבוך): "שאף יחיד שהתפלל לחש עם הציבור התחייב בתקיעות שעל הסדר, ואף לאחר התפילה." והרב ביסמוט הביא ראיה לזה מן המשנה "מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע" ולכאורה זה פשיטא?! אלא צ"ל דלאחר שהתפלל בציבור כסדר הברכות ותוקע אחר הברכות את סדר התקיעות נחשב לו כחייב תקיעה על סדר הברכות<sup>(1)</sup>. וכן ממשיך הרב ביסמוט ולומד שתקיעות אלו שלאחר אמירת הברכות נחשבות כחובת תקיעות על סדר הברכות והן בגדר תשלומין לסדר הברכות, במיוחד לאלו שלא תקעו בתפילה הלחש שלהם. ומסיים הרב ביסמוט "ולפ"ז מובנים דברי רש"י, שתקע לאחר התפילה את הסדר של הברכות וחשיב כתקיעות סדר הברכות, ע"פ דברי החזו"א הנ"ל (וע"פ המשנה דמי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר)".

אולם, לא נראה פירוש זה ברש"י, שהרי אם כן, סדר המשנה היה צריך להיות הפוך. במקום: "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים – אין בידו אלא אחת. מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר – תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים." היה צריך להיות: "מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר – תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים. תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים – אין בידו אלא אחת." שהרי במציאות אין כאן אפשרות למשוך תקיעה כל כך ארוכה, אלא א"כ לא תקע על פי סדר הברכות.

אח"כ הוסיף הרב ביסמוט וכתב:

ואפשר שזה הדין וסברת פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקנן, כיון שא"א שתקיעה אחת תהיה בשתי כוונות מלכיות וזכרונות [ואולי לפי רש"י בתקיעות דמיושב, שהן מצד תקנת רבי אבהו, יוצא ממ"נ לפחות ידי תקיעה אחת, דהיינו אחרונה של הסדר, דאין חסרון של עירוב כוונות וברכות. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שאפילו סדר שני עלה לו בתקיעה ארוכה כשתים, שהרי שמע שיעור תקיעה לזה, ושיעור תקיעה לזה, וכל הבעיה היא פסוקי תקיעתא, היינו שתוקע על סדר הברכות או לתשלום סדר הברכות שצריך תקיעה לסדר מלכיות ולסדר זכרונות, והרי הגמ' מעלה ששמע סוף תקיעה בלי התחלה או הפוך יצא יד"ח].

(1). בסוגריים כתב הרב ביסמוט ש"כך מבואר שם ברש"י לג, ב ד"ה ומשך בשניה, להדיה" ונראה לי שהוא מתכוון לד"ה תוקע ומריע בסוף פירושו למשנה.

והנה הבסיס לחידוש זה הוא מה שכתב לעיל לפרש את דברי רש"י שאין בידו אלא אחת היא התקיעה ראשונה לפני התרועה על פי הרי"ף גיאת, והדין של פסוקי תקיעתא הוא דין כוונה לשני סדרים – מלכיות וזכרונות. אולם, כבר העלינו לעיל שמרש"י לא משמע כרי"ף גיאת אלא הוא דין כללי שאין מחלקים תקיעה אחת לשניים, וממילא אין הבדל מה היא כוונתו של התוקע. וכן פסק הטור (אורח חיים, סימן תקצ):

ואם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת קאמר בירושלמי שאינה עולה לו כלל אפילו במקום אחרונה של תשר"ת אבל בגמרא דידן מוכח שעולה לו בשביל אחת ולא בשביל שתיים.

הרי הטור לא הזכיר מלכיות וזכרונות ושום כוונה, אלא הוא דין כללי בין בתקיעות דמיושב בין תקיעות דמעומד, אין מחלקים תקיעה ארוכה לשניים.

לכן נראה לי, שרש"י למד את הדין באופן תיאורטי, שאם היה יכול למשוך את התקיעה ממלכיות לזכרונות וכדו', עדיין לא היה יוצא ידי חובתו. מזה יצא שכל סדר של שלש של שלש קיבל את השמות מלכיות, זכרונות ושופרות. כלומר, הסדר הראשון הוא כנגד מלכיות וקיבל את השם הזה, וכן השני קיבל השם זכרונות, והשלישי את השם שופרות. אחרי שרש"י הסביר את הדין באופן תיאורטי, אפשר ליישם את זה למעשה, וכגון שהתפללו בלי שופר והגיע השופר אחרי התפילה, או למעשה שייך הדין של המשנה למעשה, והוא הדין בתקיעות דמעומד או יחיד התוקע. נמצא שהשמות מלכיות, זכרונות ושופרות בסדרים אלו הם שמות מושאלים מתפילת העמידה של ראש השנה, שבה יש תקיעות על סדר הברכות ופסוקים של מלכיות, זכרונות, ושופרות, וכדי להתייחס לכל סדר של שלש שלש. לפי זה, המנהג לתקוע בתקיעות דמיושב הוא מושאל מן המוסף, שהרי ככה הוא הקיום בדאורייתא (לפי הגריד"ס ועוד), לכן בכל מקום שתקעו, תקעו כמו הסדר הזה. והנה כך משמע מדברי החזו"א בסימן קלז:

ל"ג ב' רש"י ד"ה ומשך בשניה, שהיה צריך לעשות זו פשוטה שלאחריה דמלכיות כו', אין כונת רש"י תקיעות שעל סדר הברכות דודאי אין לו תקיעה דזכרונות קדם ברכת זכרונות, ומשנתנו בתקיעות דמיושב או בתקיעות דיחיד, או בלא היה לו שופר עד אחר המוספין, אלא רש"י נקט לה כפי סדר התנא דאיירי בשעת גזירת המלכות והיו" תוקעין תקיעות דאורייתא על סדר הברכות, והיו תוקעין ומריעין ותוקעין פ"א על מלכיות ופ"א על זכרונות ופעם אחת על שופרות שהרי לא היו נוהגין מנהג ר' אבהו, והלכך נקט רש"י תקיעה ראשונה בלשון מלכיות ושניה בלשון זכרונות שזו לשון קצרה, אבל כאן איירי שאינו תוקע על סדר הברכות, וכן מש"כ רש"י בסמוך תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכיות כו' ר"ל בשביל שהי' ראוי לתקוע במלכיות אילו היה לו שופר ואפשר דבתקיעות דאורייתא קיימינן, מיהו קושטא הוא דמקיים בזה גם תקיעות שעל סדר הברכות וכמש"כ לעיל שגם זה בא התנא לאשמעינן.

ונראה מדבריו שהסדרים קיבלו את השמות מלכיות, זכרונות ושופרות, שבמקור הם נתקעו על פי סדר זה.

(ז). כפי הנראה, צריכים לגרוס בדברי החזו"א: "ולא היו תוקעין".



והנה, בסוף מאמר הרב ביסמוט מחדש בנוסף שהתקיעות בסוף התפילה הם בגדר תשלומין לתפילת הלחש שלנו, שאלו שלא תוקעים בתפילת לחש שלהם, נמצא שתקיעות אלו הן מדאורייתא ולכן צריכים כוונה לצאת ידי חובתו של תשלומי תקיעות דסדר הברכות דלחש: "וא"כ יש לכוון בתקיעות למצווה דאורייתא וכן לכוון ע"פ הסדר דהיינו סדר ראשון דתשר"ת הוא לתשלום מלכויות של לחש, וסדר תש"ת הוא לתשלום זכרונות דלחש ותר"ת לתשלום סדר שופרות של לחש".

ולא נראה שזה שייך, שהרי לפי דבריו, הסדר הראשון היה צריך תשר"ת, תש"ת ותר"ת, עבור מלכויות, וכנ"ל לזכרונות וכנ"ל לשופרות, כמו שתקעו בחזרת הש"ץ, שהרי לפי שיטתו מלכויות צריך תר"ת, וכן זכרונות וכן שופרות, וממילא מכיוון שמסופק מה זה תרועה, תוקעים הכל, וכן נוהגים אלו שתוקעים בתפילת הלחש שלהם. אולם לפי הרב ביסמוט, חסר דבר זה בכל אחד מהם. יתר-על-כן, דבריו הם לפי מנהג אשכנז הנפוץ כאן בארץ ישראל, שמקורו במזרח אירופא. אולם נראה שמהנהג המקורי של צרפת בזמנו של רש"י הוא לתקוע שלושים קולות של דמיושב כרבי אבהו, ואח"כ, בחזרת הש"ץ, תשר"ת בלבד למלכויות, ותש"ת בלבד לזכרונות, ותר"ת בלבד לשופרות, ותו לא<sup>(ח)</sup>. וכך ראיתי בבית הכנסת בארה"ב שכנראה מקור מנהגם היה מדרום גרמניה.



## תגובת הרב יצחק ביסמוט

מוצש"ק כי תבוא

תגובה לתגובת הרב שלמה פיק שליט"א, בעמח"ס מועדי הרב:

א. הרב פיק השיג על התירוץ שהבאתי בשם הגר"מ ברקוביץ' שאולי מיירי לר"י בן נורי דסגי בפסוק אחד. ועיקר השגתו בזה שאם כן הרי המשנה בנויה ב"רבידים" וכו'.  
יצויין שתירוץ זה נאמר לי בדרך "אולי" וליישוב בדוחק את דברי רש"י ז"ל.

ולגבי דבריו אם עקרו את הצורה של האמירה מדאורייתא לאחר שתקנו ברכות, וא"כ ל"ש להאריך בתקיעה כאורך הפתיחה ונוסח הברכה. כידוע, זה דיון רחב באחרונים לגבי ק"ש, קידוש על הכוס, ברכת המזון ועוד, כך שיש עדיין שני צדדים. ונראה שמה שדנו בזה האם מי שחייב במצוה יכול לצאת בה בלי קיומה כצורת תיקון חז"ל, כשלא חלה עליו חובה נראה לכאורה שיש קיום גם בצורה שמדאורייתא. כך שאפשר ליישב, כפי שמשג הרב, דמיירי ביחיד שלא חלה עליו חובת תקיעה על הברכות (כפי שכתב הרב פיק בהערה שם הגריד"ס זצ"ל).

ב. במה שהקשה ע"פ היום תרועה, לענ"ד המהר"ם חביב מסביר את ההו"א שזכרון תרועה למעוטי שבת מתקיעות, ולא קאי למסקנה כלל וז"ל (יום תרועה ראש השנה דף כט ע"ב): "קשה איך ס"ד דר"ל דזכרון תרועה אתא לומר דבשבת לא יעשו תרועה אלא מקראות של תרועה יאמרו והלא לקמן דף ל"ב דריש בבביתא ר"י ור"ע דקרא אתא לומר זכרון דיאמרו פסוקי זכרונות

(ח). ור"ת שינה את מנהג צרפת לתקוע תשר"ת בלבד בכל ברכה, ראה תוס' ד"ה שיעור בדף לג ע"ב.

תרוע' דיאמרו פסוקי שופרות נמצא דיש ב' חיובים מן התורה בכל ר"ה א' דיתקעו בשופר ועוד דיאמרו פסוקי מז"ל... י"ל דר"ל ס"ל (אולי צ"ל ס"ד) דה"פ דמדכתיב שבתון זכרון תרועה דסמך שבתון לזכרון תרועה דקרא ה"ק בשבת אין לכם לתקוע אלא תעשו זכרון תרועה ר"ל מקראי זכרונות ושופרות תאמרו וזהו ד"ת בר"ה שחל להיות בשבת וכשחל בחול חייב לתקוע ממש ואין חייבים לומר פסוקי מז"ל אמנם חכמים ראו לתקן דאף כשחל בחול יאמרו הפסוקים מלבד התקיעה ולפיכך אמרו מצוה בתוקעים יותר מן המברכים דאמירת הפסוקים הוי דרבנן משום דמירי בחול".

ג. שמחתי לראות שכיוונתי לדעתו הגדולה של הגריד"ס בתירוץ רש"י "בשביל מלכויות" וכו', "אמנם, בהמשך הרב הקשה איך תוקעים את התקיעות דמיושב, הרי אין סדר ברכות או סדר פסוקים"?

כשנאמרו הדברים בפני החבורה עלה בדעתי שאף תקיעות דמיושב נתקנו כתשלום לתקיעות של ברכות של שחרית, שכאמור בתחילה היו מברכים תשע ברכות בשחרית ותוקעים, וע"פ הירושלמי שמביא החזו"א בתחילה רק דחו את התקיעות לאחר התפילה, ולכן אף התקיעות דמיושב הן על סדר מזו"ש. אלא שהיום אין מתפללים ט' בשחרית, ולכן אין צריך תשלום (ונשאר הטעם השני בראשונים, שהוא מפני החולים או האנוסים).

כשאמרתי את הדברים לאבי מורי שליט"א הראה לי בדברי הרש"ש (שרעבי) בנהר שלום (דף לט, א) שכתב: "תקיעות דמיושב הם במקום הל' תקיעות דעמידה דשחרית שהיו תוקעים קודם הגזירה כי מלכויות זכרונות ושופרות היו בסדר תפילת שחרית כנודע ואחר הגזירה תקנו לתקוע אותם אחר שחרית מיושב". וביאר אמור"ר שבסודם של דברים הכוונה בתקיעות דמיושב היא לתשלום תפילת שחרית וכך הוא עדיין בסדר הכוונות.

ד. בדברי החזו"א בסימן קלז שממנו הרב פיק מצטט מבואר שיש תשלום לתקיעות אף לאחר הברכות ובסוף דבריו כתב לישב את רש"י כדברנו, וז"ל: "וכן מש"כ רש"י בסמוך תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכויות כו' ר"ל בשביל שהי' ראוי לתקוע במלכויות אילו היה לו שופר ואפשר דבתקיעות דאורייתא קיימינן, מיהו קושטא הוא דמקיים בזה גם תקיעות שעל סדר הברכות וכמש"כ לעיל שגם זה בא התנא לאשמעינן".

ה. מה שהשיג מסדר המשנה לענ"ד לא כ"כ קשה, כי זה כאמור לא החידוש העיקרי במשנה "מי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר", נראה שדין תשלום לתקיעות שע"ס הברכות היה פשוט לרש"י ולא היה צריך למשנה הזאת דווקא.

ו. ובסוף דבריו כתב הרב פיק שלדברי היה צריך לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת ולא כפי שנוהגים תשר"ת ג"פ וכן הלאה. בסדר התקיעות גם בלחש וגם בחזרה חלוקים המנהגים, וכל מנהג טעמו ונמוקו עמו, כפי שציין הרב פיק לתוס' בדף לג. עכ"פ לא נראה שיש בזה השגה: א. לפי תשובת ר"ה גאון הנודעת שכל התרועות כשירות, ב. אפשר שהתשר"ת הראשון יהיה למלכויות השני לזכרונות ואח"כ ממשיך לתש"ת והראשון למלכויות השני לזכרונות וכן הלאה. ז. תודה על שפע המקורות והדיון הרחב.



הרב יחיאל אומן

## גדרי התקיעות דמיושב ודמעומד, חיוב שמיעת חזרת הש"ץ, הוספת תקיעות לחומרא והמסתעף

### פרק א' - גדרי התקיעות דמיושב ודמעומד

מצאנו ענין נפלא הנוגע לכונת התקיעות דמיושב ודמעומד, ותחילתו בשאלה היסודית שיש לשאול - אלו תקיעות הן העיקר מדאורייתא, ואלו הן מתקנה דרבנן. וכפי שיבואר בעה"ת.

#### א. פירוש רש"י בדין התקיעות שהכל ע"ס הברכות

הנה, מצאנו דבר פלא - שבכל פרק ד' של ר"ה, שבו נתבאר סדר התקיעות והברכות לפרטי פרטים, לא נמצא במשנה ובגמ' שום רמז על תקיעות דמיושב.

ובאמת, ברש"י בכולי פירקין נתבאר שאין תקיעות אחרות חוץ מהתקיעות שבסדר ברכות. ראשית במשנה בדף לב: "סדר ברכות: אבות וגבורות... זכרונות ותוקע כו'", פירש"י "דמצוה בשלש תקיעות של שלש שלש", ומוכח שהתקיעות דמיירי כאן בסדר ברכות, אלו הן התקיעות של הדאורייתא.

וכן במשנה שאח"כ (לג): "סדר תקיעות שלש של שלש שלש", כתב רש"י "אחת למלכיות, ואחת לזכרונות, ואחת לשופרות".

ובהמשך המשנה שם איתא: "תקע בראשונה ומשך בשניה כשניים", ופירש רש"י: "...שהיה צריך לעשות זו פשוטה שלאחריה דמלכיות, ופשוטה שלפניה דזכרונות", הרי נתבאר לן דאין עוד תקיעות חוץ מתקיעות המלכיות, ולכן לא מצא רש"י מקום לפרש אלא בתקיעות של סדר ברכות. ובסיפא דמשנה: "מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר, תוקע ומריע ותוקע", ופירש"י "תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכיות, וכן בשביל זכרונות, וכן בשביל שופרות", ונתבאר כאן חידוש, דגם מי שתוקע אחר התפילה, נחשב כתוקע על סדר הברכות.

וכן פי' התויו"ט (במשנה זו), דהאי דינא ד"תקע בא' ומשך כשניים" קאי אבבא שאח"כ "מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר", שתוקע את כל ג' הסדרים ביחד, וכאן שייך משך במלכויות לזכרונות.

וכן מוכח מדעת רש"י, שכתב (בדף לד): דלא אמרו תוקעין על סדר ברכות אלא בחבר עיר, אבל יחיד מברך ואח"כ תוקע [ודלא כדעת הכלבו שדייק במשנה דיחיד תוקע ואח"כ מברך לערכב השטן, כמו ציבור], ומבואר דעתו דתקיעות אלו הווין תקיעות ע"ס הברכות גם ביחיד<sup>א</sup>.



א). וגם לעיל בדף כח. שהובאה משנה זו, גם שם פירש באופן פשוט "תקע בראשונה - פשוטה שלפני תרועת המלכיות, ומשך בשניה - בפשוטה של אחריה כשתים, ונתכוין לצאת בה אף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות, שעתידי עליו לתקוע תיכף לזו".

## ב. כן משמע בתוס'

וכן נתבאר בתוס', דתקיעות המחויבות דמיירי בהו, הן על סדר הברכות, שהביאו התוס' (בדף לג: ד"ה שיעור) את המנהג לתקוע כל הספיקות במיושב, ובמעומד רק תשר"ת למלכויות תש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות, ותמהו ע"ז: "דלפום סוגיא דכולה פירקין [שנתבאר בפירקין רק תקיעות דסדר ברכות] היה ראוי לתקוע בכל אחד מהסדרים קשר"ק קשר"ק קר"ק, או לאחר תפלה כולו [וכמשנ"ת דהא נמי חשוב ע"ס ברכות], אבל קודם תפלה לא אשכחן [לא מצאנו חיוב לתקוע קודם התפילה]... אלא אשכחן בפרק קמא לעיל (דף טז.) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן, והיינו כדעבדינן".

ובפשטות נראה דגם אחר שהביאו המנהג לתקוע מיושב, עדיין נשארה ההבנה דהתקיעות המחויבות הן דמעומד ולא דמיושב. ואין ראייה לדינא מדברי ר' יצחק, כמש"כ הרמב"ן בדרשה (ד"ה ופי' זה נכון): "דמימרא זו דר' יצחק כעין מימרא דר' אבהו בשופר למה תוקעין בשופר של איל, דהוא טעמא דמנהגא ולא טעמא דקרא, ו'למה נהגו' קאמר, ולא שנשנו דבריו בשום מקום לא במשנה ולא בברייתא". ויתכן דתוס' נמי אתו למימר דכך נוהגין, אבל לעולם העיקר דמעומד.

ולכן, עיקר דעת התוס' היא שיש לתקוע בכל סדר את כל הספיקות, כמשנ"ת, וכמו שהביאו אח"כ סיעתא מדברי הערוך שתוקעין ל' קולות על הסדר, וביחד מאה קולות.

ואח"כ הביאו את דעת ר"ת, דהנהיג לעשות תשר"ת בכל אחד מהסדרים, לשיטתו דאין לחשוש כ"כ להפסקות, משא"כ לספיקות דחיישי' מדינא. ובסוף כתבו "דיש קצת ליתן טעם על המנהג שלנו, דס"ל כמ"ד בסמוך אחת מד"ת ושתים מד"ס, וכיון שעשו בישיבה כל הספיקות של תורה ושל סופרים, לא חשו לחזור ולעשות בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתא" [ויבאר להלן מה שתירצו בעוד ראשונים על הקושיא הזו"].



## ג. איך אפשר לקיים שוב את המצוה

והנה, יש להקשות בכל זה, דלכאור' אחרי שכבר תקע פעם אחת ויצא ידי חובת החיוב מדאורייתא, א"כ מה שתוקע כעת אינו בגדר תקיעות דמצוה [וכמב' בסוגיא דציצין (שבת קלג:)], שאחר שפירש מן המצוה כבר אינו בגדר מצוה, וכמו שלמד משם הגר"ח להקדים נטילת ספק אתרוג מהודר, שאם יקדים הודאי כשר ויצא המצוה, מה שיטול אח"כ אינו בגדר מצוה], ואילו תקנת חז"ל של תקיעות על סדר ברכות הלא היא צורה של קיום החיוב מדאורייתא, שאת התקיעות המחויבות יש לתקוע על סדר הברכות [וכמשנ"ת ברש"י הנ"ל דהתקיעות מצד עצמן שייכות למלכויות זו"ש, ורבנן הוסיפו עליהן את הברכות להשלים עניינן].

ב. וסברא הוא, דאם אינו חשוב ע"ס ברכות, א"כ מחוייב להקדים התקיעות שהם דאורייתא לברכות שהם דרבנן, אלא ודאי דמקיים מצות תקיעות ע"ס הברכות כשתוקע אחר התפילה, ולכן יכול לאחר התקיעות. ודו"ק.

ג. ועי' בשב"ל שם שהביא מרבינו ישעיה שכתב: "כמה נראה לי מנהג זה רע שכשאתה תוקע למלכויות קשר"ק כאילו לא עשית כלום וכן קשר"ק לזכרונות וכן קר"ק לשופרות ויותר טוב שלא לעשותן כלל... ואם מפני טורח הצבור - כל ה'קריבות' שאנו אומרים אין חוששין לטורח צבור ובשעה קלה של התקיעות חוששין".

אמנם, לדעת הנצי"ב דאפשר לקיים מצוה כמה פעמים כשנעשה בהמשך אחד, הא לא קשיא [וכאן אפשר לומר דהוי המשך אחד, דעסוקין עדיין באותו ענין], וכן להלבוש (סי' תקפ"ה ס"ג) והפנ"י (דף ל. ד"ה ובתוס') שכתבו כן לגבי תקיעת שופר דהוא מצוה כל היום, אבל לשאר פוסקים שלא כתבו כן קשה.

ומצאנו כה"ג בפוסקים, שהעירו שלא לצאת יד"ח המצוה כשאינה כתקנת חז"ל, ומוכח בדעתם דאחרי שיצא ידי חובת הדאורייתא אינו יוצא בו פעם שניה, הגם שהוא מוסיף לקיים בו כתקנ"ח. כמוש"כ במ"ב (בס"ס מ"ו, ומקורו בב"י שם) לגבי הקורא ק"ש קודם התפילה כשספק יעבור הזמן, וכתב דיכיון שלא לצאת אלא אם כן הוא ירא שהצבור יעברו זמן ק"ש, "אבל כשלא יעברו מוטב לצאת ידי ק"ש עם הצבור, שבצבור יקרא כל השלשה פרשיות ובברכותיה כמו שתקנו חז"ל לכתחלה". וכ"כ נמי לגבי קידוש (בביה"ל ר"ס רע"א, וכ"ה בחת"ס) "דמסתמא אין מדרך העולם לכיון לצאת את המ"ע דזכור בתפלה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין טוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה".



#### ד. דעת התוס' בפסחים, דעיקר התקיעות דמעומד

והנה, מצאנו דברים מפורשים בזה בתוס' בפסחים (קטו.) דנסתפקה הגמ' במי שאין לו אלא חסה לכרפס, ואמר ר"ה שיברך בתחילה בפה"א בכרפס, ואח"כ יברך על אכילת מרור, ומקשי' עליה "לאחר שמילא כריסו הימנו חזור ומברך עליה?" ולכן אמר ר"ח דבתחילה מברך גם על אכילת מרור.

וכתבו התוס' (בד"ה מתקיף) דר"ח סבר מצוות צריכות כוונה, וא"כ בתחילה לא יצא יד"ח מרור, שהרי אכלו לשם כרפס, וא"כ קשה איך מברך על אכילת מרור כשהוא עוד לא מקיים את המצוה? וע"ז ביארו התוס': "דמ"מ מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון, מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר".

הנה, דימו התוס' את התקיעות דמיושב ודמעומד, למצות מרור כשאוכל מקודם כרפס, ומוכח מזה דכשם שבכרפס אינו מכוון לצאת מצות מרור, אלא לשם אכילת כרפס, ואעפ"כ מברך על אכילת מרור, כך ה"ה בשופר, שבתחילה אין זה לשם המצוה דאורייתא של שופר, אלא לערבב את השטן, ואעפ"כ הוא יכול לברך.

ועי' בחזו"א (ע"ס המסכת בפסחים שם) שלמד כן בדעת התוס', דבתקיעות דמיושב אינו יוצא עיקר מצות שופר, רק צריך להיות בהן לשם מצוה דרבנן, ובתקיעות דמעומד צריך לכיון לצאת ידי חובת מצוה דאורייתא.

אלא דהקשה ע"ז, דלא משמע כן בתוס' ר"ה ל"ג ב', דנתבאר בדבריהם דא"צ לעשות כל ספיקי בחזרת הש"ץ [ולכא' בתחילת דברי התוס' אין סתירה לזה, שגם לדידהו הוקשה על המנהג וטרחו ליישבו, וצ"ל שדיוקו מקושת ר"ת, דלא הוי קשיא ליה רק מצד תרתי דסתרי, וכן

מהישוב שכתבו אח"כ דעבדי' כמ"ד אחת מד"ת, ומשמע דעתם דיצא יד חובת החיוב דאורייתא, ובדרבנן מקילי' כחד מ"ד].

### ה. דברי הפוסקים דמוכח כן

ובאמת, בדברי הפוסקים נראה דגם היום התקיעות דמעומד הן עיקר. ראשית, בטור (סי' תקפ"ה) שכתב הטעם לתקיעות דמיושב לערבב השטן, ומיד כתב "אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד, שהיא ע"ס הברכות", וכ"כ בסי' תקצ"ב, שהיה ראוי לתקוע כל הספיקות, והביא דברי הערוך, ונראה שכן עיקר דעתו [וכן הוא לפי דברי הר"ן דלעיל, דהקדימו התקיעות דמיושב שלא יזלזלו בהם, משמע מפני שאינם עיקר].

וכ"כ הרדב"ז (ח"ד כ"ה) בטעם שלא עומדים בתקיעות דמיושב: "שעיקר התקיעות הם אותם שעל סדר הברכות, ובאותה שעה הרי כל הקהל עומדים, והיינו דקרינן להו תקיעות דמעומד. אבל תקיעות דמיושב אינם אלא כדי שיהיה השטן מעורבב בתקיעות דמעומד, ומשום כבוד הצבור לא ראו להטריח עליהם לעמוד, כיון שעתידיים לשמוע תקיעות דמעומד".

וכ"ה בלבוש (סי' תקפ"ה) "ועומד התוקע לתקוע, ולא משום שהתקיעה הזאת צריכה להיות מעומד שהרי אינה לשם מצות תקיעת ראש השנה כמו שיתבאר, אלא משום כבוד הצבור צריך התוקע לעמוד". ושם בס"ג "...ואין בתקיעות שבמיושב משום כל תוסף, דהא אין תוקעין לשם מצות תרועת היום אלא לערבב השטן".

וכן בט"ז (תקצ"ב ב'), עמש"כ הפוסקים שאין להשיח עד גמר התפילה, והביא קושית הר"ן מאי גרע ממדבר באמצע הסעודה דא"צ לחזור ולברך המוציא. ות' דכאן הוי כמי שלא התחיל עדיין במצוה, וכמו שלא אכל עדיין כלל, "דהא בשעת הברכה מתכוין על עיקר קיום המצוה שהיא על סדר הברכות". וכן במ"ב (תק"צ סקל"ה) הביא דברי המג"א לגבי טעות בתקיעות: "...דגם בתקיעות דמעומד צריך לחזור דהם עיקר", ע"ש.

### ו. כן הוא לפי טעם הגמ'

וגם לפי טעמא שנת' בגמ' לערבב את השטן, מובן דהתקיעות דמעומד הן עיקר, וכדפי' רש"י "כשישמע ישראל מחבבין את המצוות מסתתמין טענותיו", ובתוס' בשם הערוך, "דכד שמע השטן קול שופר חדא זימנא בהיל ולא בהיל, וכד שמע קול שופר תנינא אמר אתא זימניה וכו'". לפ"ז י"ל נמי דלכן צריך להקדים התקיעות הראשונות קודם התפילה, כדי שבתקיעות שבתפילה, שהן העיקר, כבר לא ישטין<sup>(ד)</sup>. וכ"כ הטור "כדי שיתערבב בתקיעות שלפני תפילה, ולא יקטרג בשעת תפילה"<sup>(ה)</sup> [אמנם, בר"ן (טז), כתב לפי פי' הערוך, שהיה ראוי לעשות את התקיעות לאחר התפילה ולא לפני, אלא שאילו היו מקדימין אותן שוב לא היו חוששין אחר

(ד). ועי' בגמ' בע"ז (ד): "אמר רב יוסף: לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי", ופירש"י "..." מתוך שהוא מתפלל מלכיות זכרונות שופרות מיפקד דינא טפי", ומבו' דסדר הברכות הוא זמן הדין, ולכן מובן שראוי שיהיה השטן מעורבב כבר.

כך לתקיעות דמיושב שאינן אלא לערבב את השטן. וצ"ע, הא כתב הערוך דזימנא קמא לא בהיל, ואנן בעינן שיהא מעורבב בשעת תפילה, ואולי הוה פשיטא ליה דמהני גם מה שיתערבב אח"כ].

ועי' בב"ח שכתב דלפירוש קמא דכתב הר"ן דהטעם הוא להכניע את היצר [וכמו שביארו, דזה גופא מה שמכניע את השטן שלמעלה, הוא היצה"ר, שיודע שע"י תשובתו הגיע זמנו], א"כ לא קשיא כלל למה לא הקדימו את התקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר, "דפשיטא הוא דקודם התפלה צריך להכניע היצר, ואפילו קודם תפלת שחרית היה ראוי לתקוע להכניע היצר אלא משום גזירת שמד שהיה אז תיקוהו אחר תפלת שחרית".

[ופירוש נוסף בזה כתב בשבלי הלקט בשם רגמ"ה: "שתקיעות מעומד יודע השטן שהם חייבין לתקוע, אבל כשהוא שומע תקיעה מיושב חושב שהוא זמן גאולה הוא". וביאר: "שעדיין לא נתחייבו בתקיעות והן תוקעין, ודאי אז מתערבב השטן ואינו מקטרג, כאדם ששומע קול המון פתאום ונבהל ונשתומם, אבל במעומד מה ערבוב יש לו עמהן והלא יודע שעכשיו חייבין לתקוע" [...].

אמנם, בחקרי לב (להגר"ח קלופט שליט"א) נטה לומר כפי שדייק החזו"א בתוס' דידן, שגם בתקיעות דמיושב מכוונים לצאת יד"ח החיוב מדאורייתא, וכן הוא לכאור' לפי פירש"י בטעמא דגמ': "כשישמע ישראל מחבבין את המצוות מסתמין טענותיו", וכמו שביאר השבלי הלקט, שמזדרזין לקיים המצוה מיד כשאפשר" [ואם בפעם הראשונה לא מקיימין הדאורייתא, במה נקרא שמחבבין את המצוה].



## ז. צ"ע המנהג לפ"ז

וצ"ע איך יתבארו דברי הפוסקים הללו, עם המנהג הפשוט שנהג בכל הדורות, שלא לחוש לספיקות בתקיעות שבברכות?<sup>(ה)</sup>

ה. כן כתב ברוקח, וכתב שם דעה אחרת, שהוא מתערבב מיד כשישמע תקיעה ראשונה שבמיושב, ואינו יכול לקטרג אפילו בשעת תפלה בלחש של הקהל.

ו. ולפ"ז מובן יותר מה שבער"ה לא תוקעין בשחרית, וא' הטעמים הוא כדי לערבב את השטן, ולפי הפי' הנ"ל, שהעירבוב הוא כאשר הם תוקעין תקיעות שאינן מחויבות, מובן יותר שלכן יש נפ"מ בתקיעות של ער"ה. ודו"ק.

ז. וכמבואר בגמ' לב: על המשנה דהשני (המתפלל מוסף) מתקיע, דהקשתה הגמ' והא זריזין מקדימין, ותי' בשעת הגזירה שנה, היינו שלא יכלו לתקוע או ולכן העבירו התקיעות למוסף, ומובן לפ"ז שרצו בכל אופן להרויח את מעלת הזריזין, ולכן תקנו עוד תקיעות לפני התפילה.

וכן כתב בערוה"ש: "דאחר שמפני הגזרה דחוס על מוסף, לכן כדי שלא להרחיק עצמם מתקנה הראשונה כל כך ולקרב התקיעות יותר לשחרית ולהיות מהזריזין המקדימין למצות התקינו לתקוע אחר קריאת התורה קודם מוסף, והוה עירבוב השטן שרואה כמה ישראל זריזין במצות, שאע"פ שגזרינן עליהן מ"מ מתאמצים לקיים המצות עוד ביתר שאת ויתר עז, שמקודם לא היו תוקעים רק פעם אחת ולאחר הגזירה שני פעמים. וגם מתבהל שמא זכות קולות שופרות אלו יביא השופר הגדול ואין ביכולתו לקטרג".

ח. אמנם, הא לא קשיא ממה שכתב השו"ע שיעשה במיושב נשימה א' ובמעומד ב' נשימות, אף דבכ"י כתב דנשימה א' יוצאין לכ"ע, ולמה העדיף את הנשימה א' במעומד, אבל התשובה נתבארה בדבריו, דממ"נ יש לעשות נשימה א' במיושב ולא במעומד, דלפי הסדר שהביא מר"ת, דעבדי' תשר"ת בכל הסדרים, וא"כ בעינן שיעלה גם לתשר"ת ותר"ת, וזה א"א רק עם ב' נשימות.

ואפשר דצירפו הפוסקים את דעת ר"ה גאון, שבין בשברים בין בתרועה יוצאים יד"ח, ור' אבהו רק סידר את המנהגים, כדאי' בר"ן וברא"ש ובריטב"א שיישבו את המנהג ע"פ דעת רה"ג [ובאמת, בכל הראשונים שהביאו את דבריו, לא מצאנו מי שדחה להדיא, אלא שבכמה ראשונים סתמו לא כן (ועי' מש"כ עליו הרז"ה "והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים". ובריטב"א אחר שהביא את דברי רה"ג כתבם בנוסח אחר: "שהרי התורה אמרה סתם תרועה קול נשבר כדרך שאדם עושה בשברו וסגנון אחד אמרה תורה לכולם, ואין הדורות שוין בדבר", וגם לדעתו מבואר דשניהם הם בגדר תרועה, אלא שאם יש תרועה אחת בדור צריך ללכת אחריה, אבל ברבות הזמנים נסתפקו בדבר, וא"כ גם לדעתו יתכן שיוצאים היום בא' מהם].

וגם בפוסקים הביאו בכ"מ את דעת רה"ג, כגון הב"י בסי' תק"צ [שכתב דע"ז סמכו דאין חוששין לעשות גם נשימה א' וגם ב' נשימות] והביה"ג ר"ס תקצ"ב, ועו"מ. ועכ"פ, בשביל ליישב את המנהג סמכו על רה"ג, אף דלחומרא עבדי' לא כוותיה, דהיה חמור בעיניהם יותר לשנות את המנהג, כמבואר בדבריהם<sup>ט</sup>.

וטעם המנהג גופיה שהנהיגו כן לעשות ג' קולות בכל סדר, נתבאר ברמב"ן, כשביאר את דעת הרי"ף שהחשש משום הפסק הקולות בתפילה: "שמעיה שתיקן ר' אבהו תשר"ת, וכניף מנהגי ותקע תשר"ת כברייתא ותר"ת כמתני', חששו לתקיעות יתירות שלא יפסיקו באמצע תפילה", וכן ביאר בשבלי הלקט: "שאם קשר"ק עיקר הרי הפסיק קשר"ק קר"ק בין מלכיות לזכרונות ובין זכרונות לשופרות" [ומלשון הרי"ף נראה משום טירחא דציבורא]. ועי' להלן מדברי האו"ז.

## ח. ההנהגה למעשה

והנה, לפ"ז היה ראוי לכוון בתקיעות הראשונות שהן רק מדרבנן, אבל לפי מה דמחמרי' כהשו"ע לחשוש לנשימה א' במיושב ולב' נשימות במעומד, א"כ להצד דבעי' דוקא נשימה א' א"כ המיושב העיקר [והשו"ע גופיה, שהעדיף את הנשימה א' במיושב ולא במעומד אינו קשה, משום שדעתו כר"ת, שתוקעין תשר"ת בכל הסדרים, ומרויחים בזה שמא הוא תשר"ת או תר"ת ואין רק הפסקה, וא"כ מצד זה בודאי בעי' דוקא ב' נשימות, כדי שיהיה אפשר לחשבו כשברים בפ"ע ותרועה בפ"ע, ולדידן כהרמ"א, דהעיקר ב' נשימות, שפיר עבדי' במעומד את הב' נשימות].

ועי' בפניני רבינו הקהילות יעקב, שנשאל מתי עלינו לכוין לקיים מצות עשה דאורייתא של תקיעת שופר לקיים המצוה כהלכתה מאחר שיש מחל' ראשונים בזה כנ"ל, והשיב 'מה אנו יודעים עלינו לכוון כתיקון חז"ל'. וכן הביא בשבות יצחק מהגריש"א, שלא יכנונו רק לצאת

ולפי המנהג שתוקעים רק תשע תקיעות, א"כ בודאי שעדיף לעשות את הצד העיקרי במיושב שהרי למעשה שם תוקעין את כל הספיקות [אמנם, לפי המנהג דידן שהביא הרמ"א שתוקעין את הספיקות גם במעומד, א"כ היה ראוי לעשות שם נשימה א', אך י"ל דהרמ"א לשיטתו, דנקט לעיקר ב' נשימות].

ט. כמש"כ תר"י ברכות ה. "דיש לנו לתת טעם למנהג כפי יכלתנו כמו שנאמר בירושלמי כל מקום שאתה מוצא הלכה רופפת צא וראה היאך נוהגין ונהוג", ובמהרר"י קולון שרש ט' כ' שאפי' מנהג שהוא נגד התורה אין דוחין אותו, כמב' ביבמות קב. דאפי' בא אליהו ז"ל אין שומעין לשנות המנהג שנהגו העם מפורסם. והדברים ידועים בכל הראשונים והפוסקים.



כתיקון חז"ל, דאם יכוון התוקע לדרבנן והשומעין לדאו' לא יצאו [ועוד שיש לחשוש שלא ישמע חלק מהתקיעות דמעומד, ויצטרך לסמוך על המיושב].



### ט. דעת הרי"ף והא"י דמיושב עיקר

והנה, זו דעת רש"י ותוס' ועוד הרבה ראשונים, שנקטו כולם דעיקר התקיעות הן דמעומד. אולם, יש בראשונים שיטה אחרת, דעיקר התקיעות היום הן במיושב.

שכן נתבאר ברי"ף, שתירץ את המנהג וכתב: "דכיון שהברכות אין מעכבות את התקיעות [שיוצאין הדאורייתא גם שלא בסדר ברכות], הרי יצאו יד"ח באותן שתקעו כשהן יושבין, ודי להם לתקוע תשר"ת תש"ת ע"ס ברכות פ"א שלא להטריח את הצבור" [וכ"כ הרמב"ם (ג) יב] "בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלשה פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין, אלא כיון שיצאו מידי ספק בתקיעות שמיושב אין מטריחין על הצבור לחזור בהן כולן על סדר ברכות"], ומשמע דדעתו דעיקר התקיעות היום הם במיושב, ומה שתוקעין הוא לטעם אחר.

יותר מזה כתב האור זרוע: "ורבינו יצחק בר' אשר פסק דעיקר תקיעותינו זה מה שאנו תוקעין בישיבה לאחר קריאת התורה כתקנת ר' אבהו... וזה שאנו תוקעין במוסף אינו אלא כדי לערבב את השטן!" [והוסיף: "ומה שלא תקנו לצאת בעמידה על סדר הברכות שהרי מצוה מן המובחר לצאת על סדר הברכות, היינו טעמא משום דלא איפשר לצאת על הסדר הברכות, הואיל דמספקא לן בתרועה מה היא, והאיך ניתקן, דאפי' היינו מתקנין לתקוע בכל ברכה וברכה סדר שלשתן קשר"ק קשר"ק פ"א כל סדר, דהשתא ממ"נ בכל ברכה וברכה הוא יוצא מידי תרועה שכתב בתורה ופשוטה לפניה ופשוטה לאחריה - מ"מ היה הפסק בין התקיעות, דאם קשר"ק דיו לתקוע - נמצא מה שתקנו קשר"ק קר"ק הפסיקו בין קשר"ק שתקע בברכה ראשונה לקשר"ק שיתקע בברכה שניה.. לפיכך הואיל דא"א לעולם לצאת על סדר ברכות התחילו לצאת בישיבה מידי כולם ושוב לתקוע בעמידה שלא לשם חובה אלא כדי לערבב את השטן"].



### י. דעת הרמב"ן דמעומד להעלות הברכות

וברמב"ן ובריטב"א מבואר דמה שהשאירו את התקיעות במוסף היינו בשביל סדר הברכות בעצמו, להעלות התפילה בתרועה.

שכן תירץ הרמב"ן (בדרשה ובמלחמות) את תמיהת הראשונים על מה שלא עשו הספיקות בתפילה: "לפי ששנינו במשנתנו מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלשה פעמים וכו' (אבל לסדר ברכות אינו זקוק עוד), אבל היה לו שופר ותקע ואחר כך נתמנה להם מברך, בודאי חוזרין ותוקעין על סדר ברכות (שהסדר ברכות זקוק לתקיעות, ולא משום דמתקיים בו דין תקיעות, אלא - ) דומיא דתעניות ושעת מלחמה שאומרים זכרונות ושופרות ותוקעין עליהן, ואף על פי שאין היחיד חייב בתקיעות כלל, הציבור תוקעין בשעת תפילה כדי להעלות התפילה בתקיעה... הלכך בראש השנה נמי כיון שיצאנו ידי חובת תקיעות של תורה מיושב, ולא נשאר

עלינו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר, הוה ליה כתעניות ובתקיעות כל שהו יוצאין ידי התרעה של ברכות". וכ"כ הריטב"א (בדף טז. ובדף לג: ע"ש).

ועי' בחזו"א שהביא את דברי הרמב"ן והריטב"א, ובתחילה סבר דלדבריהם אין ענין התקיעות כלל לר"ה, אלא דמיינ ממש לתעניות, ואח"כ כתב דלא לו האומרים שאסור לדבר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד משום הפסד הברכה, משמע דיש בזה מצוה דרבנן של שופר דר"ה.

ולפ"ז צריך לבאר, דאף דדמיא תקנה זו בעיקר התקנה לתעניות, אמנם מה שבתעניות מספיק להעלות את התפילה בשופר כל שהוא, אבל בר"ה בעי' דוקא תקיעות דמצוה להעלות את התפילה, וביותר משום שהתקיעות הן מענין הברכות כמשנ"ת מדברי הרש"י, ולכן זה מה שמעלה את הברכות.

### סיכום ודינים העולים

א. דעת רש"י דתקיעות דמייירי במתני' הן התקיעות שעל סדר הברכות, ולא נזכר בהלכות התקיעות את התקיעות דמיושב.

ב. בתוס' הביאו את המנהג לתקוע למעומד רק ט' קולות, ותמהו ע"ז, והביאו את שיטת הערוך דתוקעין ל' קולות, ושי' ר"ת דתוקעין ג"פ תשר"ת, ולבסוף יישבו את המנהג, דסברי' כמ"ד ב' מדרבנן.

ג. יש להקשות דבפשטות א"א להחשיב את התקיעות שתוקע אח"כ לתקיעות דמצוה [אם לא נימא דכל תקיעות היום הן מצוה דאורייתא], וא"כ כשתקנו לתקוע קודם לכאו' ביטלו את עיקר מצוותן.

ד. ובאמת, בתוס' בפסחים דימו את הברכה על תקיעות דמיושב, למי שאוכל מרור לכרפס שמברך עליו על אכילת מרור אף דאינו יוצא המצוה, ומזה דייק החזו"א שבמיושב אין קיום של החיוב מדאורייתא אלא של חיוב מדרבנן [אבל כתב דמתוס' בר"ה לא משמע הכי].

ה. וכן מבואר בכמה פוסקים דעיקר קיום המצוה במעומד גם היום, כגון בטור, ובלבוש, וברדב"ז, ובט"ז, ובמ"ב בשם המג"א, כמבואר בפנים.

ו. כן מוכח לפי טעם הגמ' לערבב השטן, והביא תוס' מהערוך דזימנא קמא בהיל ולא בהיל, ובפעם שניה בהיל, והיינו שתוקעים מקודם תקיעות שאינן עיקר, כדי שבתקיעות העיקריות והברכות דמוסף [שאו זמן הדין, כמבו' ברש"י בע"ז] לא יקטרג, וכן הב"ח כתב לפי טעם הר"ן שהמטרה להכניע היצר, וא"כ צריך להכניעו קודם התפילה (אמנם, לפי פשטות טעם רש"י שמחבבין המצוות, משמע דמקיימים גם עכשיו המצוה, וכן דעת החקרי לב).

ז. צ"ע איך יתבארו דברי הפוסקים הללו, עם המנהג הפשוט שנהג בכל הדורות שלא לחוש לספיקות בתפילה, ואפשר דציירו הפוסקים את דעת ר"ה גאון, שבין בשברים בין בתרועה יוצאים יד"ח, כמבו' בכמה ראשו' ופוסקים שסמכו בכמה דברים על שיטתו.

ח. אף דיתכן לפ"ז שהיה לנו לכוון בתקיעות הראשונות לצאת רק מדרבנן, מ"מ למעשה אינו ראוי, כיון שאנו מחמירים בהם לצאת הנשימה אחת, וכן אמרו הקה"י והגריש"א, שעלינו לכוון כתיקון חז"ל.

ט. דעת הרי"ף ועו"ר דתקיעות דמיושב עיקר, וכ"כ האו"ז דהמעומד הוא לערבב השטן. וכ"כ הרמב"ן והריטב"א, והוסיפו דהיום נשאר הטעם בתקיעות דמעומד להעלות התפילה בתרועה, כמו בתעניות [וכמשנ"ת דבר"ה בעי' דוקא תקיעות דמצוה להעלות התפילה].



### פרק ב' - שמיעת חזרת הש"ץ וסדר ברכות

הנה, לפי הנתבאר בסי' הקודם, דתקיעות דמעומד הן העיקר, ובהן מתקיים החובה דאורייתא של שופר דר"ה, ודמיושב הוא רק לערבב השטן, לפ"ז יצא הדין דכל יחיד מחוייב לשמוע את התקיעות האלו עם הברכות שעליהן. אמנם בגמ' נתבאר לא כן.

#### א. פלוגתת ר"ג וחכמים, בכל השנה

הנה, במשנה (ר"ה לג:) נחלקו ר"ג וחכמים, חכמים אמרו "כשם ששליח צבור חייב - כך כל יחיד ויחיד חייב. ורבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן".

ואף דלמעשה סדר התפילה שוה לשניהם, שמתפללין הציבור בלחש ואח"כ הש"ץ בקול, אמנם מחלוקתם היא איזו תפילה היא העיקרית, דלרבנן כ"א חייב להתפלל בעצמו ומקיים את חובתו בתפילה בלחש, לבד ממי שאינו בקי שבשבילו נתקנה החזרה [כדאי' שהקשה ר"ג לדבריהם למה ש"ץ יורד לפני התיבה, והשיבו להוציא את שאינו בקי], ולר"ג כולם יוצאים יד"ח מהש"ץ, ומה שבכל זאת מתפללין תפילת לחש, הוא די להסדיר שליח צבור תפלתו.

ובגמ' נתבאר דפלוגתת ר"ג ורבנן היא בכל תפילות השנה, כדאי' (בדף לה.) "הלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים". וכ"כ הריטב"א בשם הגאונים "שרבן גמליאל ורבנן בכל ברכות פליגי, בין דשאר ימות השנה בין דראש השנה ויום הכפורים, דלרבן גמליאל שליח ציבור מוציא ידי חובה לכולן אפילו את הבקי, ולרבנן אינו מוציא כלל את הבקי ואפילו בראש השנה ויום הכפורים".

והוסיף וביאר הריטב"א את הטעם שלר"ג יכול הש"ץ להוציא מי שבקי, אע"ג דתנן 'יחיד שלא בירך [סדר הברכות] אין חברו מברך לו', "דהיינו טעמא משום שכל אחד יש לו לשנן בפיו, אבל בצבור חשיב צירוף כאילו הוא מוציא בפיו". וכונתו (כ"כ בחקרי לב) דחשיבי העשרה גוף אחד של ציבור, ולכן חשיבא תפילת הש"ץ להם כתפילה אחת של כולם, שכולם שוים בה [ובדעת רבנן כתב הריטב"א, דסברי דכיון דידע חייב הוא לשנן בפיו ולא מהני ליה צירוף מדרבנן].



## ב. ש"ץ פוטר עם שבשדות

והנה, בסוף הגמ' (לה.) איתא עוד חידוש בשיטת ר"ג, דמסקי' התם: "כי אתא רבין אמר, כי פטר ר"ג עם שבשדות", משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר - לא". ומבואר ברש"י ובתוס' (לד:) ובשא"ר, דמירי כאן באלו שאינם שומעים כלל את החזרה, ואעפ"כ הם יוצאים יד"ח לר"ג כיון שאנוסים. ויותר מזה נתבאר בר"ן, דלר"ג השומעין מהש"ץ יוצאין אף הבקיאין [כדאמר 'למה הציבור מתפללין כדי להסדיר', הרי שמן הדין יוצאין אף אלה שהם בבית הכנסת בתפלת הש"ץ], וכל מה שאמרו דלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות, זהו במי שאינו שומע [ודלא כדעת בעל העיטור, שכתב שאין ש"צ פוטר אלא מי שאינו בקי, אבל בקי, אפילו אם הוא בב"ה, אינו פוטר].

ודבר זה טעון ביאור טובא, דעד כאן לא שמעי' דשייך לצאת יד"ח, אלא בשומע מחבירו, וכמש"כ הריטב"א דחשיב צירוף וכמוציא מפיו [בגדר שומע כעונה], אבל מי שכלל אינו שומע, איך שייך להוציאו בדבר שהוא חייב בו?

## ג. תפילה חובת ציבור

ועמד ע"ז בחזו"א (או"ח סי' י"ט) וביאר דנאמר כאן יסוד בעיקר חיוב התפילה: "דלא רמו רבנן חיוב התפילה על כל יחיד, רק כל עדה מחויבים לברור מביניהם עשרה, וירד ש"ץ ויתפלל בעשרה ויפטור את כולם, מיהו אותן דלא אניסי אינם יוצאין בתפלת חבריהן, וחייבין לבוא לבהכ"נ להסדיר התפילה ולשמוע מפי הש"צ, ואם לא באו אינם בכלל ברכת הש"צ, כעין עם שאחורי כהנים, וחייבין להתפלל בעצמן" (ואפי' אינם בקיאין שבעיר אינם יוצאים בתפלת הש"ץ כל שלא שמעו, וחייבין לשמוע מפי יחיד שלא התפלל).

וחזר על יסוד זה בהל' ר"ה (בסי' קל"ז), שכתב שם דאף דבודאי דיחיד שיתקע תקיעות דמעומד לא קעביד מצוה, דלא תקנו חכמים רק בחבר עיר, אבל "כששומע תקיעות של ציבור אפשר דקעביד מצוה, והוא משותף עם הציבור במצות תקיעה".

וכסברתו משמע בריא"ז (הובא בש"ג על הרי"ף יב.), שכתב דלא אמרו דש"ץ מוציא העם שבשדות, אלא בתפילות כל השנה, שכנגד תמידין תיקנום, אבל לא בתפילות דר"ה המחויבות בפ"ע. ומשמע דכוונתו היא דכמו בחיוב התמידין העבודה נעשית ע"י הכהנים בשליחות כל ישראל (ויש גם מעמדות העומדים על גבן, כמבואר בגמ' בתענית), כך תפילה שאף אם היא מוטלת על כל יחיד, שייך בה יציאה ידי חובה ע"י ש"ץ וכל הציבור מצטרפים עמו, לכתחילה בשמיעה, ובדיעבד באנוסין אפי' בלא שמיעה, אם הם מכוונים דעתם אליו<sup>(י)</sup>.

(י). כבר תמהו רבים מה עושים העם שבשדות' בר"ה, ובפשטות הוא לשון מושאל מברכת כהנים, שמירי גם בחול. אולם, ראיתי בשו"ת הרשב"ש (שצח) שכתב בסתמא "עם שבשדות - לשמור פירות" [והביא מהגמ' ביומא: "שומרי פירות עוברים עד צוארם במים ואין חוששין", אלמא אף ב"ט וביום הכפורים איכא עם שבשדות].

וראיתי בשלמת חיים שהקשה מדברי המ"ב (סי' צ' ס"ק כ"ט) דלא נפטר מתפילה בציבור כי אם במקום הפסד אבל מניעת רווח אין לפוטרו, וכאן נראה שהיו מניעת רווח. ותי' לו הגרי"ח, שהיו עומדים למלאכתם קודם זמן תפלה, ושוב באמצע מלאכתם לא חייבו אותם, והוא עצמו כתב לתרץ דעל פי רוב היו פועלים ופטורים מתפילה בציבור.

#### ד. בירור דברי החזו"א

וראשית יש להעיר בדברי החזו"א, שדבריו מתאימים לכאן רק למ"ד תפילה דרבנן [וכמו שדייק וכתב 'דלא רמו רבנן חיובא וכו'], דאילו להרמב"ם דתפילה היא מצוה דאורייתא יקשה מסוגיין, דבודאי לא חייבה תורה חיוב על הציבור לבד?<sup>(א)</sup> [והיה אפשר לבאר עפ"מ ש"כ הפוסקים דאשה יוצאת יד"ח תפילה בפסוקי דרחמי, ומבואר דהגם שתיקנו רבנן צורת תפילה, מ"מ נשאר עדיין האופן דאורייתא שיוצאים במידי דרחמי. ולפ"ז אפשר דמה שהיו יוצאין חיוב התפילה מהש"ץ, היינו אחר שאמרו מידי דרחמי. אמנם צ"ע להעמיד את הדין בהכי].

עוד הקשה בחקרי לב, איך יתכן לומר שהיחיד כלל אינו חייב בחיוב תפילה ורק מונח חוב לדאוג שבציבור כולו יהיה מי שיקיים החובה, הרי כל ציבור מורכב מיחידים המצטרפים לציבור לקיים מצוותם, אבל החיוב רמי על כל יחיד [ואם לא יהיה חובת יחיד, א"כ יוכלו כל ישראל לפרוש מהחיוב?]

ועוד, דאף אם נבין דשייך עניין של חובת ציבור בתפילה כמו בקרבנות, אבל הא בסוגיין נוסף חידוש דגם ידי חובת התקיעות יוצאין מהש"ץ [דאל"ה מאי רבותיהו שנפטר בסדר ברכות, אם לא יצאו תקנת חכמים של התקיעות, ולא נזכר בשו"מ שזה רק בדיעבד כדי להרויח לכה"פ את הברכות]. וא"כ, בשלמא להרמב"ן שהתקיעות במעומד הן רק להעלות התפילה, שייך לומר שהן חובת ציבור של המתפללים להעלות תפילותיהם, אבל להמפרשים דעיקר התקיעות הם במעומד, וכך צורת קיום התקיעות דאורייתא שהן יהיו על סדר ברכות, מה מקום יש להטילן על הציבור לבד?



#### ה. ה'חובה' על היחיד, ה'קיום' על הציבור

ואולי אפשר לומר גדר חדש בהבנת 'חובת ציבור', שבודאי החובה רמיא על כל יחיד, אבל 'אופן הקיום' של המצוה אינו נעשה בצורה של קיום היחיד אלא דוקא ע"י ציבור<sup>(ב)</sup>. ודוגמא לדבר, אמירת קדיש וקדושה שדינם הוא דוקא בציבור, וסדר האמירה הוא בצורה של קריאת

(א). והנה, במועו"ז (ח"ב, קס"ו) חידש דגדר זה שכל העדה הם כנוף אחד ויש להם חיוב אחד ונפטרים כולם בו, זה שייך דוקא כשיש ציבור המשותפים יחד בכל דבריהם, דפשיטא ליה שלא נאמר בדין עם שבשדות שכל ש"ץ מוציא את כל האנוסים שבכל העולם כולו, אלא זה דין בציבור, וכעין דברי החזו"א שהציבור צריכין להוריד ש"ץ. ואחר שהורידו ש"ץ, אם אחד מהם אנוס יוצא מאותו הש"ץ. ודייק כן מהגמ' בר"ה (יז ב) דיורדי הים באניות כיחידין דמו. ומב' שאפילו אם הם עשרה, מ"מ כיון שאינם קבועים רק שמתאספים באקראי לא די בזה ודינם כיחידים, וכח ציבור הוא כשאגודים יחד שמתפללים תמיד יחד.

ולפ"ז כתב עוד לחדש, דבזמנינו שבכל עיר הרבה בתי כנסיות, חשיב שאין לו ציבור משלו, ונמצא שהחיוב חמיר טפי, שעליו חל בעצם תקנתא דרבנן להצטרף לציבור [אמנם, בפשטות גם היום יש הרבה אינשי שקבועים בציבור מסוים בתפילות העיקריות, ולכא' די בזה].

ועתה ראיתי בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב כ"ז) בהג' מבנו, שהביא את דברי רש"י במס' ר"ה דף כ"ט שפירשו טעמא דכל הברכות יצא מוציא משום ערבות, ולפ"ז כתב דהש"צ מוציא גם לעם שבשדות יהי' מי שיהי' ואפי' מעיר אחרת, דשייך בזה ערבות. ועוד נראה דלהרי"א<sup>(ג)</sup> שדימה לקרבנות, י"ל נמי דפוסט את כולם.

(ב). ואין לומר דבהא פליגי, דהא נתבאר בריטב"א דגם רבנן היו מודים לר"ג, ורק סברו דחיוב כל אחד להתפלל התפילה בעצמו, אבל לולי זאת היו מודים לו.

(ג). ורק אחרי שחייבו חכמים לכל יחיד להסדיר תפלתו, נוצר חיוב נוסף של תפילת יחיד, שצריך להיעשות בכל אופן לעצמו.

הש"ץ ועניית הציבור, ולא נאמר כאן לכאור' שהציבור צריך לשמוע כל המילים בשומע כעונה, אלא שכך היא צורת קיום המצוה על ידי כל הציבור ביחד, שמבין כולם עולה קילוסו של הקב"ה<sup>(1)</sup> ויש מקומות שהדין הוא רק לומר את הדבר במקום ציבור, כמו ברכת חתנים וקידוש החודש, ע"ע כמה דוגמאות בהערה<sup>(2)</sup>].

ולפ"ז נאמר גם כאן, שבאמת על כל יחיד מוטלת חובת סדר הברכות, אבל צורת המצוה נמסרה רק לציבור, שרק באופן כזה שיש ש"ץ שמתפלל וציבור ששומעין ועונים אמן, זה הוי בגדר 'חבר עיר' שהתקיעות מצטרפות לברכות ונעשה 'סדר ברכות' של ציבור שעליהם אפשר לתקוע להשלים ענינם, וכמש"כ הריטב"א שבי' הוי צירוף הציבור.

ולפ"ז, גם מה שהש"ץ פוטר את העם שבשדות, אינו משום שבאופן כזה הם אינם חייבים כלל, אלא שמכיוון שצורת קיום המצוה נמסרה לציבור, וחובת כל יחיד היא להשתתף עם הציבור, כמשנ"ת שכך קיום המצוה של העם בזה שהם באים לשמוע, ממילא מובן שמי שאנוס, מתקיימת מבחינתו המצוה גם בלא השתתפות בפועל.



## ו. צורת השמיעה

וזה מוכח מדברי הטור, שכתב דש"ץ מוציא אף את הבקי כששומע התפילה, ואח"כ כתב: "מכל מקום מוטב שיתפללו יחידים, כי מי שירצה לצאת בתפלת שליח צבור צריך שיכוין לכל מה שיאמר השליח צבור, ואם חיסר אפילו מלה אחת שלא כיון לה - לא יצא".

ובב"י ציין לזה את דברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' סימן י"ט) שכתב "ובברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכיוין תדיר עם החזן בשתיקה, וגם אם היה אדם מכיון לדברי שליח צבור בשתיקה, ובאמצע הברכות פנה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הברכה כי הפסיק באמצעיתה [ולכן כתבו הפוסקים שאין לסמוך על עצה זו לצאת מהש"ץ למי שהפסיד אזכרה, כיון דבסתמא שלא יוכל לכוון], אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קרא מקצתה בלא כוונה יצא".

הרי מפורש כאן, דאין השמיעה המחוייבת למי ששומע לצאת יד"ח, למי שהוא בתוך הציבור ואינו יוצא יד"ח, שרק מי שיוצא יד"ח צריך לשמוע כל מילה ומילה.

(יד). אמנם, כעת מצאתי כמה לשונות שנראה לא כן, כגון בב"י בשם האבודרהם, שכתב במעלת שמיעת חזרת הש"ץ, ובתור"ד כתב: "וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח צבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיה ושומע כעונה", ובפנ"י (ר"ה לד'): "...ומה שציבור שותקים לא מיקרי הפסקה דשומע כעונה והרי הוא כאילו הם אומרים בעצמם וזולתות" [והערל"ג השיב עליו: "דהרי ידוע שאין כל הציבור שומעים להיותם כעונים"].

ויש לדחות, דלא באו אלא לומר דאחר שבמציאות כולם נמצאים ושומעים, יש כאן מצב של שומע כעונה, לכה"פ לגבי מעלת תפילה פעם נוספת, וכן שלא הוי הפסק בשתיקה. ודו"ק.

(טו). עי' בשו"ת הרשב"א ח"א פ"א (הובא בטור ס' תקס"ו) לגבי תפילת עגנו " אין שליח צבור אומרה ברכה בפני עצמה עד שיהיו שם עשרה... שאין שליחות ליחיד עד שיהיו עשרה מקובצין במקום אחד". וכן עי' במג"א (נ"ט סק"ה) בדעת תר"י דברכות ק"ש יוצא מי שאינו בקי דוקא בשמיעה מהש"ץ, וע"ז קאי המחבר שאינו יוצא אלא כשיש שם עשרה, ומבואר דדוקא השאינו בקי שצריך לצאת הוא שומע, אבל שאר הציבור צריכין רק בשביל להשלים ל'.

וכן ראיתי מוכיחים מדברי הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"א) שכתב: "סדר תפילות הציבור כך הוא וכו' ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והן עונים אמן אחר כל ברכה וברכה", ובה"ג: "... ויעמוד ומתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה" עכ"ל.

ומדויק בלשון הרמב"ם, דבכדי לצאת ידי חובתן צריכים הקהל דוקא לענות אמן, ואינו ככל דין שומ"כ, שכ' בהל' ברכות (פ"א הי"א) "כל השומע ברכה וכו' כששומע מתחילה ועד סוף ומתכוין לצאת בה ידי חובה יצא ואף על פי שלא ענה אמן", וע"כ דאינו מדין שומ"כ הרגיל, אלא שע"י הענייה מתקיים צורת התפילה של הציבור.

## ז. בחזרת כל השנה

וכך נתבאר גם לגבי חזרת הש"ץ שבכל השנה, שכתב השו"ע (קכ"ד סעיף ד') דבשעת החזרה הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, והוסיף דאם אין ט' מכוונים לברכותיו "קרוב להיות ברכותיו לבטלה". ובמ"ב כתב, דיש לזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ, דאפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי ג"כ לא יפה הם עושים, שאם הלומדים יפנו ללימודם עמי הארץ ילמדו מהן (ודלא כתשו' הרמ"ע מפאנו סי' ק"ב שכתב דאם מכוונים לסוף הברכות לענות אמן כראוי אין למחות בידם).

ומאידך, בריש סימן קכ"ד שם נפסק, דמי שאינו בקי שיוצא בחזרת הש"ץ, צריך "לכון לכל מה שאומר ש"ץ מראש ועד סוף, ולא יפסיק, ולא ישיח, ויפסע לאחוריו כאדם שמתפלל לעצמו".

ומבואר גם כאן שגדר השמיעה של כל חזרת הש"ץ אינו כשמיעת מי שיוצא יד"ח, שהוא נידון כאומר בפיו, משא"כ הציבור שגדרם הוא שנעשים משותפים לתפילת הש"ץ<sup>(ט)</sup>. ויותר מזה מצאנו בבה"ט בשם מהפ"ח, שאפי' חרש מצטרף למנין אם יכול לענות עם הציבור, דומיא דהנפת סודרים באלכסנדריא של מצרים. ומוכח מזה שאין דין לשמוע דוקא את החזרה, אלא רק להצטרף לציבור. ועי' בהערה<sup>(י)</sup>.

## ח. החובה הנוספת להוריד ש"ץ לסדר ברכות

והנה, בר"ן וברשב"א הקשו בגמ' דקאמר להם ר"ג לרבנן "לדבריהם למה ש"ץ יורד לפני התיבה", דמשמע דקאי גם על ר"ה, וקשה מאי קא מקשה להו, והרי צריך הוא לירד לפני התיבה כדי שיתקעו על סדר ברכות, שלא אמרו אלא בצבור?

טז. ולכן צריך להיות הש"ץ ראוי והגון כמו שנפסק בשו"ע, דאם החזרה היא רק מדין שומע כעונה, א"כ סו"ס כל אחד הוא זה שמתפלל את תפלתו, אבל אם החזן הוא שליח הציבור להתפלל בעבור כולם, לכן מובן שצריך להיות הגון.  
יז. אמנם, יש לדעת דכמה וכמה פוסקים נקטו דגם מי שהתפלל בעצמו, שייך לצאת ידי חובה בעיקר התפילה פעם שניה. ועי' בב"י שהביא מהאבודרהם שחייב את מעלת תפילה בציבור שנחשב כג' תפילות ע"ע השמיעה ועניית אמן.  
ובשם הגר"א ז"ל פירשו כן את מאמר חז"ל בירושלמי "אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל", שזהו סוד ב'תפילות א' בלחש וא' בחזרת הש"ץ, "ששם מתקבלת התפלה ביותר". וכן ידוע בשם האר"י, דסודו גדול ורם יותר מתפילת לחש (וכ"ה בסידור יעב"ץ, וכתב שם דכל דברי חכמינו יש להם טעם נגלה ונסתר, וע"פ הנסתר ענינו גדול מתפילת לחש).

ודעת הר"ן משו"ה, דאין קושית הגמ' אלא על כל השנה, אבל בר"ה לא הקשה, דבודאי צריך להוריד ש"ץ לסד"ב. וכ"כ הרשב"א בתירוצו השני.

ומבו' מדבריהם, דבר"ה גם לפי רבנן יש חיוב להוריד ש"ץ לפני התיבה גם לולי זה שהוא מוציא את מי שאינן בקיאים, בכדי לקיים את תקנת חז"ל שהתקיעות יהיו דוקא בסדר ברכות של ציבור, ולכן גם אחרי שהתפללו, מחוייבים להעמיד עוד פעם ש"ץ, כדי שתהיה תפלת ציבור ויכולים יהיו לתקוע [ולכן יש דעה בראשונים, שאפי' אם התפללו בציבור סדר ברכות, אבל לא תקעו, מורידים ש"ץ פעם נוספת לסדר ברכות, כדי לקיים את התקיעות כתיקונם].

וכ"כ הרי"ץ גיאות: "לפיכך ש"ץ יורד ומוציא יד"ח בקיאים ושאינן בקיאים... ועוד כדי שיהיו שומעין תקיעות על סדר הברכות, דהא קי"ל דחבר עיר שומעין על הסדר, נמצא שליח ציבור מוציא יד"ח העומדין אחריו בביהכ"נ שהתפללו ושאינן בקיאים להתפלל".

והרשב"א בתי' קמא תירץ: "דהיא גופא קא מיבעיא ליה, כיון שכל אחד ואחד מתפלל לעצמו, למה שליח צבור יורד, והיאך תוקעין על סדר ברכות".

וביאר בחקרי לב, דכיון שכבר יצאו יד"ח תפילה, א"כ אין הברכות בגדר ברכות של חובה, וא"כ זה אינו יכול להיחשב תפילת ציבור של חבר עיר, דעיקר תקנת סדר ברכות היא כשהדבר נעשה בסדר של תפילה [ולכן נקטו חז"ל 'אמרו לפני', בסדר תפילה שהוא כעומד לפני המלך], ולא תקנוהו כחובת תפילה לעצמה, אלא בתוך תפילת חובה של ר"ה.

ועכ"פ, גם להרשב"א מבואר דיש דין נוסף בחזרת הש"ץ של סדר ברכות, ואף דאין זה יכול להיות סיבה בפ"ע להוריד ש"ץ, אמנם מ"מ אחרי שיורד הש"ץ יש כאן ב' עניינים נפרדים.



### **ט. האם יש חובה מיוחדת לשמוע**

והנה, בספר מועדים וזמנים (ח"א סי' ח') הביא מהגר"י, שלדעתו צריך כל יחיד לשמוע חזרת הש"ץ כל מלה מפי הש"ץ, שרק אז התקיעות הם על סדר הברכות, אבל אם אינו שומע חזרת הש"ץ רק התקיעות לבד - אינו יוצא מצות תקיעות על סדר הברכות [ובכתבי הגר"ח כתבו שהגר"י היה מסופק בזה, רק הוסיף עוד שעיקר החיוב לשמוע על סדר הברכות חל על הצבור דוקא, וא"כ יחיד שלא שמע לא נצטרף לציבור ודינו כיחיד שלא נתחייב כלל, ולכן הוא אינו עובר אבל גם לא קיים את המצוה, דלקיומה בעינן שיצטרף לציבור, והיינו שישמע מהש"ץ כל התפלה ואז הוא מקיים מצות היום לתקוע על סדר הברכות כתיקונה].

אמנם, בשאר פוסקים חזי' דלא חששו לזה, וסברו דהא נמי חשיב תקיעות ע"ס הברכות [כן ראיתי בשבות יצחק בשם הגריש"א והגרש"י, וכן ידוע מעוד פוסקים, וכן מסתבר מסתימת כל הפוסקים שלא אשתמט בהם להזהיר שצריך לשמוע כל הברכות, וגם הגר"י לא כתב כן בשום מקום, אלא מפי השמועה הוא].

והביאור בזה, דבאמת אף דיש כאן חובה נוספת שבשבילה מורידים ש"ץ, אבל גם בזה הוי הגדר כמו בכל חזרת הש"ץ, שהוא הצטרפות הציבור לברכות בש"ץ.





## י. בעומד בתפילת לחש

ויש לדון במי שעומד בתפילת לחש, שהנה בחזו"א שם כתב: "דאע"ג דאינו יוצא בתפלת הש"צ בלא שמיעה, מ"מ הוא משותף במצות תפלה של הש"צ לא פחות מזה שהוא אנוס", ונראה שהוא הבין שגם הנמצאים בתפילת לחש נחשבים שותפים לסדר ברכות, דהרי תחילת תפלתו היתה עם כל הציבור, וכעת לא הוציא את עצמו מתוכם אלא הוא ממשיך את התפילה שהתחילו ביחד.

ואי נימא דאינו משותף עמהם, ג"כ אינו קשיא, דפשיטא שהוא יוצא מהש"ץ מדין עם שבשדות, כמו שנתבאר ברש"י בסוטה (לה:): דטעם שבעיר אינם יוצאין "דלא אניסי אלא שאין הברכה חשובה עליהם, הלכך אינם בכלל ברכה", וא"כ כל שאינו מראה בעצמו זלזול בברכה, ואינו מפקיע עצמו, שפיר חשוב אנוס.

וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (הנד' מכת"י, תשו' ח') "ואם אינם יכולים לעמוד במקום הראשון אלא בדוחק עדיף האי אונסא מאונסא דעם שבשדות העוסקים במלאכתן, שהיה להם לבוא לבית הכנסת קודם שיצאו למלאכתן, ואפילו הכי קרי להו אנוסים".



## סיכום ודינים העולים

א. נחלקו ר"ג ורבנן בדין חזרת הש"ץ, האם היא באה רק כדי להוציא את מי שאינן בקיאים, או דהש"ץ מוציא גם את הבקיים ששומעין [וכמש"ב הריטב"א משום צירוף עם הציבור]. ונת' בגמ' דגם עם שבשדות יוצאין אף שאינם שומעין.

ב. וביאר החזו"א, דלר"ג תפילה היא חובת הציבור להעמיד מנין וש"ץ, וכל מי שלא אנוס מחוייב להצטרף אליהם, והאנוסים יוצאין [והובא בהערה מדברי המועד"ז דדוקא מי ששייך לציבור, ונידון בזה], וכן משמע בריא"ז שדימה לקרבנות.

ג. אפשר לומר באופן אחר, שאמנם החובה רמיה על כל יחיד, אבל 'אופן הקיום' של המצוה אינו נעשה בצורה של קיום היחיד אלא דוקא ע"י ציבור, שכך היא צורת קיום המצוה על ידי כל הציבור ביחד, ולכן מובן דכשאין שומעין ג"כ יכולים להיות משותפים לציבור.

ד. וכ"מ מדברי הב"י עפ"י הרא"ש, דאין לסמוך על השמיעה מהש"ץ משום דאין מכוונים, ואעפ"כ מתקיים דין חזרת הש"ץ. וכן מוכח מדברי הרמב"ם, שהדגיש בסדר התפילה מה שעונים אמן, משום דזה מה שמצרף אותם.

ה. וכן נתבאר בחזרת הש"ץ דכל השנה, שיש חילוק בין בקי השומע לצאת יד"ח, ובין הציבור השומע בשביל קיום התקנה של חזרת הש"ץ.

ו. בר"ן נקט דסדר ברכות הוא סיבה בפ"ע להוריד ש"ץ לפני התיבה, וכ"כ הרי"ף גיאות, אבל הרשב"א בת' קמא כתב דבעי' דוקא חזרה המחוייבת, ואז חשיב תפלת ציבור. ועכ"פ לתרוויהו יש גדר בחזרת הש"ץ של ר"ה שהיא נצרכת מצד סדר הברכות.

ז. וידועה דעת הגר"ז, דצריך כל יחיד לשמוע חזרת הש"ץ כל מלה מפי הש"ץ, שרק אז התקיעות הן על סדר הברכות, אבל אם אינו שומע את חזרת הש"ץ רק התקיעות לבד - אינו יוצא מצות תקיעות על סדר הברכות. אמנם, שאר פוסקים חזי' דלא חששו לזה, וסברו דהא נמי חשיב תקיעות ע"ס הברכות, והסברא לפי הנ"ל היא דאף דקיים 'מחייב' נוסף לחזרה, אמנם עצם דין החזרה שווה לכל פעם, שהוא צירוף הציבור.

ח. בחזו"א נתבאר דגם העומד בתפילת לחש הוא משותף לציבור, שהרי לא הוציא עצמו מהתפילה שהתחיל עמהם, וגם אי לא נימא הכי י"ל דחשיב אנוס, כמשנ"ת ברש"י בסוטה ובדברי הרדב"ז דא"צ אונס גדול, אלא העיקר הוא שלא מפקיע עצמו במזיד.



## פרק ג' - תוספת על התקיעות ביו"ט

מנהג קהילות רבות להדר אחר התפילה ולתקוע תקיעות נוספות, כדי לצאת יד"ח שיטות נוספות בראשונים. ויש לדעת האם אין בזה כל חשש מצד תקיעה ביו"ט.

### א. בטור מוכח דשרי

הנה, התוס' (ר"ה לג:) הביאו מסדר רב עמרם, שכתב דבסוף התפילה מריע תרועה אחת בלא תקיעה.

וכן הביא הטור (תקצ"ו א') "כתב ר"ע: לאחר תפלה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן... ורב האי כתב: לא בתורת מנהג אנו עושין, אלא מכי אתא ר' יצחק ואמר מכי מסיים ש"צ תקיעתא ביבנה לא שמע איניש אודניה מקל תקיעתא, למדנו שיחידים היו רגילין לתקוע אחר התפלה ואם אין עושין כן אין עיכוב בדבר שכבר יצא ידי חובתו".

ובש"ע שם הביא מנהג זה: "לאחר התפלה מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה", וכ' הט"ז (הובא במ"ב) "בטור בשם ר"ע כ' הטעם כדי לערבב השטן, ונ"ל פי' שלא יקטרג עליהם אחר התפלה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים לומר שאינם יראים מאימת יום הדין".

והנה, מדברי רה"ג מוכח דאע"פ שאין מצוה בתקיעה זו, מ"מ רשאין היחידין לתקוע ואין איסור בדבר [ואע"פ שמדברי ר"ע עצמם לא מוכח כן, דדבר שנתקן ע"י הגאונים מסתבר דהוי קרוב למצוה דרבנן שאין בה חשש<sup>(ח)</sup>, אבל ברה"ג מוכח דאין זה תקנה ומנהג, וכמש"כ הב"ח "דלא מתורת מנהג אנו עושין כדי שנאמר דכיון שנהגו כן הכל ודאי מנהג אבותינו תורה, ואם כן יש עיכוב בדבר, כגון אם טעה יחזור לראש, אלא מכי אתא רב יצחק וכו' דמשם למדת שיחידים היו רגילים לתקוע אחר התפלה, ואין שייך מנהג במה שעשו היחידים מעצמן"].

וכן דייק הט"ז: "...דמשמע מזה דאין איסור כלל לתקוע ביו"ט אפי' רשות, דאם היה איסור מדין התלמוד מי התיר לנו לתקוע בשביל השטן, מה שלא נמצא בגמ' (היינו דבגמ' נזכרו רק תקיעות דמיושב לערבב השטן, ולא אחרי התפילה)".

יח. וכמש"כ החי"א כלל קכ"ז "דבר שתקנו חז"ל או אפי' הגאונים שבזמנינו לעשות סייג וגדר לתורה, אזי אסור לשנות בלא דאורייתא דכתיב לא תסור כו'", וכן בבי"א ס' י"ח "תקנת הגאונים הוי כאיסור דרבנן", וכן מוכח בדברי הב"ח הנ"ל שאם היה בתור תקנה היינו צריכים להחזירו לראש וכו'.

וכ"ה בפסקי הרשב"ץ (ר"ה לה), שהביא את דברי רבינו האי, וכתב ע"ז: "ומכאן נ"ל שאין לחוש לאיסור שבות דתקיעה ביום טוב של ר"ה לתקוע תקיעה שאינה צריכה, שהרי החכמים היו מרבים לתקוע ולא חששו כלל לאיסור שבות".

## ב. דברי הרמ"א לאסור

אמנם, ברמ"א שם חלק וכתב: "ולאחר שיצאו בזה, שוב אין לתקוע עוד בחנם". וכן בסי' תקפ"ח הביא (בד"מ) את דברי האו"ז שכתב "דכיון שהותרה התקיעה לאנשים, אפילו רצה לתקוע כל היום הרשות בידו אף על פי שיצא כבר", וכתב ע"ז "ולקמן בסימן תקפ"ט לא משמע כן, וגם בסימן תק"צ לא משמע כן".

וכונתו לדברי הרא"ש שהובאו בטור (ובאורך בב"י) בשם בעל העיטור דאין אחר תוקע למי שאינו מחוייב [כנשים, או מי שחציו עבד חב"ח], אלא הן בעצמן יתקעו, דאין אומרים לאדם חטא בעבור נחת רוח דחבירו, וזה שאינו חייב בדבר התוקע להן הרי זה חילול יום טוב, ודלא כראב"ה שהתיר.

ועי' בגר"א שציין את מקור האיסור לתקוע בחינם, מתוס' כט: ד"ה רדיית, שכתבו גבי רדיית הפת דהוי איסור דרבנן (ודלא כדברי הר"ח, שנקט דאין איסור ברדייה), והוסיפו ע"ז: "דכן תקיעת שופר אסור מדרבנן, כדמוכח בפ' כסוי הדם [חולין דף פד:] דקאמרינן תקיעת שופר בגבולין תוכיח שספיקה דוחה יום טוב ואין ודאה דוחה שבת".

וכן הביא מלשון הרא"ש במעשה דמגנצא "ואמר הראב"ן דשלא כדין החזירוהו, וגם התוקע עבר על שבות דרבנן כי לא הפסיד סדרו", ומשמע דבמה שתקע שלא לצורך הוא עובר על שבות דרבנן.

## ג. אפשר דשבות דתקיעה קילא והקלו בה

אמנם, לפי הנ"ל הוי סתירה בדברי הטור, דמחד פסק כדברי העיטור שאין לתקוע לנשים, ומאידך הביא את דברי רה"ג שאפשר לתקוע תרועה גדולה אף שאינו מצוה<sup>(ט)</sup>.

ואפשר לבאר (שמעתי מהג"ר דוד קאהן), עפ"י דברי המרדכי ביומא (סי' תשכ"ז) שכתב: "...ושאלו ר"י ב"ר יהודה (לראב"ה), מפני מה תוקעין במוצאי יו"כ קודם שמבדילין, והלא אסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל? והשיב דודאי מלאכה אסורה, אבל תקיעת שופר חכמה היא ואינה מלאכה ולא אחמירו בה רבנן כולי האי כיון שעבר היום".

ומלשון זו משמע, דאף דהוי איסור שבות, אמנם קיל איסורו משאר גזירות דרבנן, ולכן הקלו בו בסוף יו"כ קודם הבדלה [וכמו שמצאנו שהקלו ברדיית הפת לצורך מצוה דסעודת

יט]. והיה אפשר ליישב, אי נימא דהאיסור הוא משום שמא יתקן כלי שיר [שלא כפשטות הראשונים כאן], א"כ י"ל דשאני בזה תקיעה מתרועה, דתקיעה היא קול שיר, כמש"כ בקרא "וביום שמחתכם... ותקעתם", וכ"כ הב"י (או"ח תק"צ ס"ד) דתקיעה הוי סימן שמחה, אבל תרועה היא קול שבר ואנחה כמב' בגמ'. אמנם, שו"ר דיש לדחות, דבפסוק איתא 'צלצלי תרועה', ובתרגום שם פי' "בצלצולן דמשמעין בייבא", וכן במזמור מז' 'הריעו לה' בקול רינה', פי' שם התרגום "יבינו קדמוהי". וש"מ שגם תרועה הוא שיר [ובלא"ה אינו מוכרח, דתליא בפלוגתא האחרונים בכלי המיוחד לשירה, אם גזרו עליו בקול שאינו של שיר].

שבת<sup>2</sup>]. ושו"ר שכ"כ הריטב"א (לב): "ואית דמתרצי בכולהו לפי שאין תקיעה שבות גמורה שיש בו מעשה, אלא קול בעלמא" [והשועה"ר כתב: "שאין בתקיעת שופר שבות גמור אלא עובדין דחול"].

ושמא זהו הביאור במה שמצינו בגאונים שנהגו לתקוע תרועה גדולה, דכיון שיש ענין גדול בתקיעה זו לערבב השטן שלא יקטרג, לכן משום זה שרי לתקוע, משא"כ תקיעה לנשים, שכלל אינן חייבות.

וכן הוא בודאי לפי מאי דפסק השו"ע דאחר יכול לתקוע להוציאן, וביאר המ"ב "דאף שיצא ולא אמרינן דכיון שהוא עצמו אינו צריך עתה לתקוע תו עובר משום שבות כשתקוע בשבילן דמ"מ קצת מצוה יש להן בתקיעתן", וחזי' דגם לפי חומרת הרמ"א, מ"מ כשיש מצוה קצת מותר [ואין לזה סתירה כלל מדברי התוס' שכתבו דהוי שבות, דהא כונתם לדמותו לשבות דרדייה, שהיא גם שבות קלה כנ"ל].

ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה הפנ"י, האין שרי לן לקיים את המנהג לתקוע שלשים קולות<sup>3א</sup> או מאה קולות, והרי אין זה חובה מן הדין<sup>3ב</sup>, והוכיח מזה דאין איסור שבות בדבר. אמנם, לפי הנ"ל א"כ י"ל דגם ענין זה של מאה קולות, שהוא ענין הנצרך ושייך לעיקר תקנת התקיעות [דוגמת ציצין שאין מעכבין, שמוסיפים באיכות המצוה], גם בו אין לחשוש לאיסור.



#### ד. הוכחת הט"ז מהתוס' להתיר, והביאור להנ"ל

והנה, בגמ' בדף ל. הביאו ראיה דהתקנה של אחר החורבן אינה דוקא בפני ב"ד, "דכי אתא ר"י בר יוסף אמר מכי הוה סיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא שמע אינש קל אודניה מקול תקיעותיה דיחידאי", ולמסקנה נתבאר דבעי' בפני ב"ד, ולא נזכרה תשובה לטענה זו.

והתוס' כתבו, דמה שהיו תוקעין היחידין, לפ"ז היה משום שבאו לתקוע בפני ב"ד, שלא שמעו תקיעת ב"ד. והוסיפו תוס': "דאותן שיצאו אסור להן דיש שבות בדבר לתקוע בחנם בשבת".

ומדברי תוס' אלו הוכיח הט"ז, דבי"ט שרי לתקוע בחינם, דכן דיוק לשונו דדוקא בשבת אסור, אבל בי"ט מותר [ועי' בגר"א, שהביא את אחד מהמקורות לאיסור הרמ"א מהתוס' הזה, ומשמע דס"ל דשבת לאו דוקא].

ועוד הוכיח שם הט"ז מלולב, דהותר לטלטלו כל היום ולא נאסר משום מוקצה, אמנם בזה כבר דחוהו הפמ"ג ונת"ח והמ"ב, דדין טלטול מוקצה אינו שייך כאן, דבזה מספיק מה שראוי לאחרני להתירו, וכאן ראוי לתקוע בו להוציא אחרים שלא יצאו עדיין.

(כ). אמנם, שם שאני דהוי מצוה גמורה [וגם בזה התירו רק ע"י שינוי].

(כא). אמנם, הט"ז כתב דמל' קולות שהזכיר הרמ"א דנהגו לתקוע אחר התפילה אין ראיה, די"ל שחוששין בזה שמא יש כאלו שלא שמעו כראוי [ומ"מ הוי בגדר חומרא בעלמא, ועדיין צריך טעם איך דוחים מכאן זה האיסור דרבנן].

(כב). וכמו שהוסיף הב"ח בביאור דברי הטור "נראה דאף להחמירין שהביא הערוך ונתן טעם כנגד מאה פעיות וכו' אין זה חיוב ואין עיכוב בדבר".

ומ"מ, לפי הנתבאר לעיל אפשר לדחות את הראיה מתוס' מעיקרה, דכונת התוס' לתקוע בחינם - היינו שלא לצורך מצוה, דבשבת שאסרו את התקיעה והתירו רק את התקיעה בבי"ד, כל מה שאינו שייך לתקיעה זו קרוי בחינם, אבל בי"ט דר"ה, שלא נאמר איסור על התקיעה אלא מדין הרגיל של חכמה ואינה מלאכה, א"כ בזה כבר נתבאר דכל שהוא צורך מצוה קצת מתיר את התקיעה.



### ה. יישוב הנצי"ב דבתוך החיוב אפשר להוסיף

ועי' במשיב דבר (א, לו) שתירץ את הקושיות לפי יסודו הידוע, דבשעת המצוה אפשר להוסיף בה והכל נהיה מעשה ארוך, ולפ"ז כתב "דכ"ז הוא אחר שהסיח דעתו מתקיעה דמצוה, אבל אם חפץ הוא לתקוע לשום מצוה מותר לתקוע כל היום, דכל זמן שעוסק במצוה נחשב למצוה, וכדאיתא בחגיגה (דף ח ב') שאם הפריש עשר בהמות לחגיגתו כולן דוחין יום טוב, ואינן נחשבים לנדרים ונדבות שאין קרבין ביום טוב, וה"נ בתק"ש כ"ז שרוצה להוסיף על התקיעות שרי".

ולפ"ז יישב את הקושיא ממאה קולות שהתקינו לתקוע, ולא חששו לשבות, "דכיון שהתקינו הרי דעתנו לתקוע עוד שוב אין בזה איסור".

ואת הקושיא ממעשה דמגנצא שמירי בתוך התקיעה, תי' הנצי"ב "שאני התם שאין בדעתו לתקוע אלא כפי מה שמחויב עפ"י דברי חכמים או הגאונים ולא יותר, וא"כ חזרה שהחזירוהו להתקוע היה בחנם".

וכיסוד זה שכתב הנצי"ב, כן סבר המהר"ל (ג"ה פ' מח, הובא בב"ח או"ח תע"ב ה'), דיסב לכתחלה בכל פעם שאוכל מצוה, דכל האכילה של המצוה, אפילו אוכל הרבה, הכל הוא מצוה אחת, ויותר טוב שתהיה כל אכילתו במצוה, וכתב שכן מב' ברמב"ם. וכן דעת הרידב"ז (על הירושל' שבת פ"ט ה"ד),

וכן בקה"י (ברכות ס"ו ו') כתב שמסברא נראה כהנצי"ב, והביא דוגמא לזה ממש"כ רבנו יונה בתוספת שבת שכל מה שמוסיף נעשה בכלל המצוה דאו' של תוספ"ש, וכמו תרומה, שחיטה אחת פוטרת כל הכרי, אבל כל מה שמוסיף נוסף בו שם תרומה.

אבל בכמה ראשונים מב' לכאו' לא כן, היינו מדברי התוס' (ר"ה טז:) והמאירי והריטב"א ועו"ר, שכתבו דאינו עובר בכל תוסף אלא כשמוסיף בעצם המצוה, והוסיפו דמה"ט מותר לאכול בפסח יותר מכזית מצוה ואינו בל תוסיף (ועי' ברשב"א שם). מב' בדבריהם דהא פשיטא להו דאין קיום מצוה במה שמוסיפים אחר שיצא יד"ח.



### ו. שאני תקיעת שופר משום 'יום תרועה'

אמנם, בלבוש (תקפ"ה ג') נראה דאף אי נימא כתוס' והראשונים הנ"ל, שבכל המצוות אין שייך להוסיף על החיוב, מ"מ תקיעת שופר שאני, שנאמר בה 'יום תרועה'. "דאטו יום תרועה

פעם אחד כתיב, יום תרועה יהיה לכם סתם כתיב, ביום תלה רחמנא ואפילו כמה פעמים שירצו ביום זה משמע, אלא שיוצאין בפעם אחת ויותר אינו צריך, אבל אין בה משום בל תוסיף" [וכתב שה"ה בלולב].

וכ"כ בפנ"י (בדף ל. וע"ע בדבריו בדף כט:): "דלישנא דקרא משמע הכי, דכתיב יום תרועה יהיה לכם, משמע שאין קצבה למעלה אף על פי שיש קצבה למטה, וכן ממה שתקנו חכמים שנים מדברי סופרים ולא היו חוששין לשבות, ותקנו ג"כ לתקוע כשהן יושבין ולחזור ולתקוע כשהן עומדין כדי לערבב השטן". וכן איתא במנ"ח (תנ"ד ד').



### ז. דברי השאג"א דשייך הואיל, ודחיית השו"מ

ומצאתי עוד שדנו בזה השאג"א והשו"מ, שהשאג"א (סי' ק"ג) צידד להתיר בזה משום הואיל, "דבגברא דבר חיובא הוא הואיל ושרי לי' היום תקיעה של מצוה תקיעה דרשות נמי שרי ליה" [וע"ש בסי' ק"ד שכתב לפ"ז דכ"ש דשרי לאיש לתקוע לצורך אשה, ואדרבה יתכן דראוי יותר, דלגבי אשה איכא משום שבות למאן דל"ל נשים סומכות רשות, ולדידי' אין ראוי לנשים לתקוע כל עיקר משום שבות, וא"כ יותר ראוי שיתקע להן איש, דליכא דררא דאיסורא בתקיעתו דהא שרי ליה לגמרי משום הואיל].

אמנם, בשו"מ (תליתאה, ב, קנה) דחה את טענת הואיל, עפ"י קושית המפרשים מדוע הוצרך רבא לגזירה שמא יעבירו, והא איכא גזירה בתקיעת שופר שמא יתקן כלי שיר. ותי' השו"מ קושיא זו עפ"י דברי הרמב"ם, שכתב "אף על פי שהתקיעה משום שבות וראוי הי' שיבא עשה של תורה וידחה ל"ת דמדבריהם, ולמה אמרו אין תוקעין - גזירה שמא יטלנו". הרי דבשבת איכא שבות אחר מלבד השבות דשמא יעבירו, ורק דעשה דאורייתא מהראוי הי' שידחה. ולפ"ז כיון דהשבות הוא משום מתקן כלי שיר, א"כ גם ביום טוב היה ראוי לגזור, וע"כ דמשום עשה דשופר דחי ל"ת דדבריהם לכך לא גזור.

וא"כ בזה לא שייך הואיל, דע"כ לא אמרינן הואיל אלא בכל מלאכת יום טוב, דלצורך הוא היתר גמור, אבל כאן אטו מי לית בי' משום שבות רק דעשה דוחה, וא"כ לא שייך הואיל דשם הי' העשה דוחה וכאן ליכא עשה. עכת"ד.

ויש להעיר על דברי השו"מ, שלמד דגזירה זו היא כשאר גזירות חו"ל. דמפשטות לשון המרדכי נראה לא כן, שכתב דשבות קלה היא ולכן התירוה בסוף היום, וכן מבו' בתוס', שכתבו דהיא שבות כשדימוה לרדיית הפת, וכן דברי השועה"ר כדלעיל.

ובאמת, את הקושיא למה לא גזרו משום שמא יתקן כלי שיר, כבר הקשו כן הנו"כ בשו"ע, מ"ט חששו רק בשבת לשמא יעבירו ד"א, ולא חששו ביו"ט לשמא יתקן כלי שיר, ותייצצו הט"ז והמג"א דאין לחכמים לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שצותה לתקוע ביום זה, משא"כ בשבת, דלא מתעקר לגמרי כיון שבאלא שבת תוקעין בי"ט.

ודבריהם נמצאו מפורשים בריטב"א (לב:), והילך לשון קדשו: "ויש שואלין אם כן היאך לא אסרו תקיעת שופר משום שבות, ואינה שאלה דדוקא באלו שהם מכשירי מצוה או מצוה שאינה

זמן קבוע כגון כיווי דלא דחו מצוה גופה לגמרי ופעמים שתתקיים המצוה על ידו או על ידי אחרים, אבל לדחות מצוה גופה בזמנה הקבוע אינו בדין שיעמידו דבריהם לדחות מה שצוה תורה לגמרי, והיינו דאע"ג דתקיעת שופר שבות דרבנן בשבת או ביום טוב לא העמידו דבריהם לאסור התקיעה בר"ה משום שבות ולדחות מצות שופר, שאם כן נמצאת מצוה זו מתבטלת מכל ישראל לעולם ואינה נעשית והיאך יאסרו לגמרי ויסתרו מה שצוה תורה, ואף על פי שאסורה בשבת משום גזירת רבה, התם אפשר להתקיים ביום טוב שחל בחול, משא"כ בזה שנדחת מכל ישראל בכל זמן שלא העמידו דבריהם... וכיון שהתירו לצורך מצוה עצמה התירו לגמרי אפילו להתעסק כדי שילמדו שתיעשה המצוה ולפרסם הדבר שאין נדונד איסור בתקיעה ביום זה".



### ח. לצאת שיטות מותר לכ"ע

ומ"מ גם לדעת המחמירים, כ"ז בתקיעות שאין בהם צורך, אבל אם יש צורך מותר, וכמו שמוכח ממאה קולות ומתרועה גדולה, דכשיש צורך כמו לערבב השטן אין בזה איסור. ולפ"ז פשוט דהתוקעין לצאת שיטות בהלכה, אין בכך חשש, שהרי תוקעים להוציא נפשם מידי ספק.

וכ"כ החי"א (כלל קמ"ב יג): "...דאין הפסד במה שחוזר ותוקע כיון שיש מחמירים... וכל מה שאנו עושין משום ספק אין בו חשש שבות.. אף על גב דלתקוע בחנם הוי שבות כמו שהשיג בתשו' ח"צ סי' ל"ה על הט"ז, מכל מקום במקום ספק נראה לי דבדואי ליכא איסור שהרי כתבו האחרונים לתקוע ק' קולות וצריך לומר מאחר שעושין לשם מצוה אין איסור". ומפורש בדבריו דגם על צד כזה ש'ראוי להחמיר', מ"מ פשיטא ליה שמוותר.

וכ"כ השועה"ר "לאחר שכבר גמרו כל מנין תקיעות אלו אין לתקוע עוד בחנם, שהרי התקיעה היא אסורה ביום טוב מדברי סופרים, ולא התירוהו אלא לצורך כגון כדי לעשות נחת רוח לנשים לתקוע להן, וכן הנוהגין לתקוע אחר התפלה כיון שהן צריכין לתקיעה זו מטעם הידוע להם, התירו להם חכמים, לפי שאין בתקיעת שופר שבות גמור אלא עובדין דחול אבל לתקוע בחנם הוא זלוול יום טוב".

וידועה הנהגת מהרי"ל דיסקין בזה, שהיה מדקדק מאוד לשמוע קול שופר, כמשי"כ בשו"ת שאלת שלמה ח"ב (סי' נה): "ומורי הגאון מבריסק מהרי"ל דיסקין היה מדקדק גדול בתקיעות של ר"ה, שאם היה אפילו רק שינוי קל בתקיעה, היה מצוה לתקוע שנית, שלפעמים היו עוברים לפניו כעשרה תוקעים עד שעשו תקיעה ישרה ופשוטה לפניו. וכן אני נוהג אחריו".

וכ"כ בעמודי אש (תולדותיו ומנהגיו של הגאון מהרי"ל דיסקין), שהיה מנהגו בר"ה אחר גמר התקיעות שתקעו בבהכ"נ, שהיו נקבצים ובאים לפניו יודעי תרועה, ותוקעים לפניו, כי היה חושש בנפשו אולי לא עלו יפה התקיעות ששמע בבית הכנסת.



הרב יוסף חיים שהרבני

בני ברק

## בדין כוונה בתקיעות

### משך בתקיעה אחת על דעת ב' תקיעות

במתני' בר"ה (לג ע"ב) איתא: "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים, אין בידו אלא אחת", ופירש רש"י וז"ל: "תקע בראשונה, פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה. ומשך בשניה, תקיעה של אחר התרועה משך כשתים, לצאת בה ידי שתים שהיה צריך לעשות זו אחר זו, פשוטה שלאחריה דמלכיות ופשוטה שלפניה דזכרונות. אין בידו אלא אחת, דפסוקי תקיעה אחת לשתיים לא מפסקין". עכ"ל.

ובפשוטו "אין בידו אלא אחת" היינו דאחת מיהא יש בידו, וכ"כ להדיא הרמב"ם (פ"ג משופר ה"ד): "הרי שתקע והריע ותקע תקיעה ארוכה ומשך בה כשנים בראשונה, אין אומרין תחשב כשתי תקיעות ויריע אחריה ויחזור ויתקע, אלא אפילו משך בה כל היום אינה אלא תקיעה אחת, וחזור ותוקע ומריע ותוקע שלשה" פעמים". וכ"כ עוד ראשונים.

אמנם, הרי"צ גיאת (שערי שמחה ח"א, עמ' נה-נו בנד"מ) מפרש ע"פ הירושלמי דאזתה תקיעה שנתכוון בה בשביל ב' תקיעות לא עלתה לו אפי' לתקיעה אחת, ולכן פירש דאין בידו אלא אחת היינו התקיעה הראשונה שתקע בתחילה. וכ"כ ה"ר שלמה ב"ר נתן בסידורו (עמ' מג). וכ"ד הר"א אב"ד בספר האשכול (ח"ב עמ' 96), וחתנו הראב"ד בדרשתו לר"ה (עמ' מח-מט), וכ"כ בס' ההשלמה ושכן קיבל מאביו. וכן בס' המנהיג (הל' ר"ה) הביא את דברי הרי"צ גיאת בשתיקה<sup>א</sup>. וטעם הדבר הוא שכיון שחלקה של התקיעה שנתכוון בה לפשוטה שלפניה, אינה יכולה לעלות לפשוטה שלאחריה, וממילא גם בחלקה הראשון של התקיעה אינו יוצא וכדין מקצת תקיעה.

והרמב"ן (כו ע"א) האריך לחלוק על פירושו של הרי"צ גיאת, וע"ש שתמה: "ועוד דמאן דאמר מצות אין צריכות כוונה" אמאי לא עלתה לו כלל, מי גרע מתוקע לשיר, ולכולי עלמא נמי, יוצא בה בין ברישא בין בסיפא, דהא לשם מצוה הוא תוקע, וכי לא מיפסקת בתקיעות יוצא הוא באחת". וכן האריך הריטב"א (שם) לחלוק על הרי"ץ גיאת, וכתב דאין כוונה לתקיעה אחרונה פוסלת שלא תעלה לראשונה, וע"ש שכתב: "ועוד דמהיכא תיתי דבעינן כונה בתקיעות לראשונה או לשניה, הא אפילו לדברי המחמיר לא בעינן אלא כונה לצאת, ובפירוש אמר בירושלמי בהקורא את המגילה (מגילה פ"ב ה"ב) אמר ר' יוסה היה זה צריך ראשונה וזה אחרונה תקיעה אחת מוציא ידי שניהן, אלא דההיא יש לפרשה כשאחד תקע לשניהן ומתכוין בה לדעת שניהם וכל אחד מתכוין בה למה שצריך, ומיהו עיקר הטעם אינו מחוור".

(א). להנ"ל צ"ל שהכוונה דחזור ותוקע עד שמשלים לג' פעמים, וע"ע רבינו מנוח וס"מ מה שפירשו. ובכל בו (סי' סד) העתיק: "שני פעמים"

(ב). ובאשכול המזויף (ח"ד עמ' כד) היפכו שיטתו והניחו בפיו את טענות הרמב"ן.

(ג). ועי' ח'י' הרשב"ץ, שהביא שכ"ד הרי"א ג' "והרבה חכמים".

(ד). וכן פוסק הרי"צ ג' עצמו (שערי שמחה ח"א, עמ' נא בנד"מ).



והר"ן (בחידושו שם ובפירושו לרי"ף בדף יא ע"ב מדפיו) כתב דע"כ מוכח מירושלמי לחד מ"ד דהכוונה מעכבת, וע"כ היינו או משום דס"ל מצוות צריכות כוונה, או דס"ל דאף למ"ד מצוות אי"צ כוונה לא יצא בכ"ג, דכוונה לתקיעה אחרת גרע<sup>1</sup>, ע"ש שהאריך בזה [ועי' בחידושו לקמיה (כח ע"א) שה"ד הרשב"ם דאף למ"ד מצוות אי"צ כוונה, מ"מ במכין שלא לצאת י"ח אינו יוצא, ועפ"ז ביאר דה"ה במכין כוונה אחרת, וביאר בזה את הגמ' בברכות (יב ע"א) בסוגיא דפתח בדחמרא ע"ש<sup>2</sup>, והוסיף שהוא סיוע למש"כ בניד"ד]. אלא דלדינא הוא מסופק אם הבבלי פליג על הירושלמי ע"ש.

ודעת הרשב"א (כו ע"א) דפירושא דמתני' תליא בין מ"ד מצוות צריכות כוונה למ"ד אי"צ כוונה, דלמ"ד צריכות כוונה לא עלתה בידו אלא התקיעה הראשונה, והשניה שהאריך בה לא עלתה לו אף לאחת, ולמ"ד אי"צ כוונה עלתה בידו התקיעה האחרונה מיהא לאחת.

והרא"ש בתוספותיו (כו ע"א) הביא את דעת הרי"צ גיאת והקשה עליו מהגמ' ומסיק כדעת הרמב"ן, ובפסקיו (פ"ד סי' ח) יישב קצת את דעת הרי"צ ג, אך הביא גם את דעת הרמב"ן, ולא הכריע. והטור (סי' תקצ ס"ו עמ' שעא) כתב דלירושלמי אין לו אלא אחת היינו ראשונה אבל שניה לא עלתה לו כלל, אבל בגמ' דידן מוכח שעלתה לו בשביל אחת<sup>3</sup>.

ולדינא, כתב הב"י: "ואע"פ שהלכה כדברי הרמב"ם וסיעתו, מ"מ היכא דאפשר יחזור לתקוע כדי לחוש לדברי החולקין עליו". ובשו"ע (ס"ו) כתב: "אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת, וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו". וכידוע, הרבה פוסקים נקטי דכשמביא הב"י סברא ראשונה בסתם וסברא אחרת בשם י"א, אף שדעתו להלכה כסברת הסתם מ"מ דעתו היא דיש לחוש לכתחילה לסברת הי"א (עי' משנ"ב סי' שכ ס"ק ל, וכה"ח סי' יג ס"ק ז), והוא כמ"ש בב"י להדיא דהיכא דאפשר יש לחוש לדברי החולקין.

ובמשנ"ב (ס"ק כה) כתב בשם האחרונים דלדעת הי"א צריך לחזור לתקיעה קמיתא<sup>4</sup>, וסיים, "אכן לדינא אין נ"מ בכל זה דהעיקר כסברא ראשונה". וציין מקורו מהא"ר וביאור הגר"א. ומשמע דאינו חושש אף לכתחילה לסברת הרי"צ ג.

(ה). והנה, בראשונים מובא פי' הרי"צ ג לפי מה שפירשו במתני' דאירי בתקיעה שלאחריה ושלפניה, אמנם ברי"צ ג עצמו נקט בפירושא דמתני' דהאריך בשניה היינו שהאריך בתרועה, והיינו שהאריך בשבר אחד שיעלה לב' שברים, ולפי"ז הוא חידוש גדול יותר, דאם נתכוון לחלק שבר א' לשנים הוי הכוונה שכיון בחצי השני של השבר כוונה הפכית ופוסלת.

(ו). וכבר פירשו כן בסוגיא דהתם, התוס', ותלמידי רבינו יונה, והריקאנטי (סי' עה), וכן הרא"ש שם הביא סברא זו וז"ל: "דטפי עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה לברכה אחרת".

(ז). וצ"ע טובא, דאמנם כ"כ הרא"ש מתחילה, אך במסקנתו מיישב הרא"ש גם את הבבלי אליבא דהרי"צ ג, ומאידך הרמב"ן שהביא הרא"ש בדעה שניה מיישב גם את הירושלמי כשיטתו, וא"כ אמאי תלה זאת הטור במחלוקת בבלי וירושלמי, וצ"ע. ועי' ב"ח מש"כ בזה ואכתי צ"ע.

(ח). והוא ממג"א, והטעם משום הפסק, וכבר תמהו רבים (קרבן נתנאל בפ"ד סי' ח אות ג, ובנתיב חיים על המג"א שם, ורעק"א ובגדי ישע והגהות הרש"ש שם, וח"א כלל קמב אות יא בסופו, ואש דת על המט"א סכ"א), דמפורש במתני' דאין לו אלא אחת והיינו עכ"פ תקיעה קמיתא, וע"כ דלשיטה זו לא חשיבא תקיעה זו שהאריך בה כהפסק (וע"ע הגהות הגר"א מ"מ הורו"ן מש"כ בזה).

אמנם, יש מהאחרונים דנקטו כהב"י, וז"ל הגר"ז (סי"א): "והלכה כסברא הראשונה ומכל מקום טוב לחוש לסברא האחרונה", ובמטה אפרים (סעיף כ וכא) אף סתם לגמרי להחמיר כדעת הריצ"ג.

ונראה דכן עיקר, דאף שרבו הראשונים העומדים בשיטת הרמב"ם והרמב"ן<sup>ט</sup>, מ"מ אין נכון להקל בזה לכתחילה, אחר שמצינו דאף הראב"ד ועוד נקטי כהריצ"ג, והרא"ש בפסקיו והר"ן לא הכריעו, והרשב"א תלה פלוגתא זו בפלוגתא דמצוות צריכות כוונה, ולדבריו נמצא דלמאי דקי"ל מצוות צריכות כוונה יש להחמיר בזה.

והעולה מכל זה, לענין כוונה בתקיעות, דאם היה צריך לתקוע פשוטה שלאחריה, ותקע וכיון לשם פשוטה שלפניה, או להיפך, להריצ"ג גיאת לא יצא, ולשאר ראשונים יצא, והכי קי"ל מעיקר הדין וכנ"ל, אלא דלהכרעת הב"י יש להחמיר היכא דאפשר.



### הפסיק בין תרועה לתקיעה ותקע תקיעה אחרונה

והנה, דעת הרמב"ן (בחיידושו כו ע"א, וכן בדרשתו) שאם הריע ב' תרועות בין תקיעה לתקיעה, אף שאין בהן פסול מצד עצמן, היא התרועה הנוספת הפסק ולא יצא. והביא שכ"ה בתוספתא (פ"ב הי"ב): "תקע והריע וחזר והריע ותקע, אין בידו אלא אחת", והיינו תקיעה אחרונה. ולפי"ז הקשה הרמב"ן על הריצ"ג דאם כשמריע ב' פעמים הוי התרועה השניה הפסק, כ"ש בהיחא דמתני' דמשך בשניה דאם אינו יוצא בה דתהא הפסק, ואיך מפרש הריצ"ג דאין בידו אלא אחת היינו תקיעה ראשונה.

ועוד הקשה הריטב"א על הריצ"ג מתוספתא זו, דלשיטתו דכוונה מעכבת, א"כ אמאי אחת יש בידו, דהיינו תקיעה אחרונה, הא נתכוין לפשוטה שלאחריה, ואיך תעלה לו לפשוטה שלפניה.

ואפשר לדחוק דהריצ"ג יפרש את כוונת הברייטא בהיפך מהרמב"ן, דכוונת התוקע בעשותו ב' תרועות היתה בכדי לצאת ב' סדרים בבית אחת, שסבר שכיון שעושה ב' תרועות ולשתיהן יש תקיעה לפניה ולאחריה (ולהפסק לא חיישינן לדעת הריצ"ג) א"כ יעלה לב' סדרים, וקמ"ל דאין בידו אלא אחת, והיינו סדר אחד, וצריך לתקוע עוד ב' סדרים. וכן משמע מהרוקח (סי' רב) שפירש כן, שהוכיח מתוספתא זו שאם הרבה על השברים יצא ואינו הפסק, וע"כ שפירש דאין בידו אלא אחת היינו שעלתה לו לסדר אחד<sup>ט</sup>.

או דהריצ"ג יגרוס בתוספתא כגירסת הספרים שהביא הרשב"א (לד ע"א): "תקע והריע ותקע, וחזר והריע ותקע, אין בידו אלא אחת", והיינו דסבר התוקע דהתקיעה שבין ב' התרועות תעלה לכאן ולכאן ויצא י"ח ב' סדרים, וקמ"ל התוספתא דלא יצא אלא סדר א'.

ט. עי' רבינו ירוחם (נ"ו ח"ב) שהביא את ב' הפירושים וסיים: "וראשון עיקר ולו הסכימו רוב הפוסקים וכן פרש"י וכ"כ הרמב"ם", וכן המכתם אחר שהביא ב' הדעות סיים: "מיהו הר"ם ז"ל כתב כפי' קמא דזו שהאריך בה עולה לו כאחת", וכן מסיק בס' המאורות: "לכן נראה כמו שכתב הר"ם", וכן מסיק המאירי כהרמב"ן, וכ"כ ברבינו מנוח (פ"ג ה"ד) דמסתבר כשיטת הרמב"ם, וכן נראה מסקנת העיטור (הל' שופר ח"ג) ע"ש, וכן נקטו בפשיטות הרי"א ושב"ל (סי' רצח ע"ש) ותניא (סי' עז).  
י. וז"ל: "ואם תקע ד' שברים יצא, דתניא בתוספתא תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת". ועי' רמב"ן בדרשתו מש"כ בענין מוסיף על השברים.

והנה, בשו"ע (ס"ח) פסק כהרמב"ן וז"ל: "אם הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים, או שהפסיק בשברים בין תרועה לתקיעה, וכן אם הריע ב' תרועות זו אחר זו, או שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק שלא לשם תקיעה והפסיק בה בין תרועה לתקיעה, או לאחר שתקע שלשה שברים שתק והפסיק ואח"כ תקע שברים אחרים ואפילו שבר אחד, בכל אלו הוי הפסק, והפסיד גם תקיעה ראשונה".

וע"ש במג"א (ס"ק יב) שכתב, דאם כבר תקע גם תקיעה אחרונה, אותה תקיעה עולה לו במקום תקיעה ראשונה וגומר משם ואילך על הסדר. והובא בא"ר (ס"ק כ) ובגר"ז (סי"ח) ובמט"א (סל"א) ובמשנ"ב (ס"ק לה) ובכה"ח (ס"ק סז).

ויל"ע לדעת הב"י דחיישינן לכתחילה להריצ"ג, אם ה"ה הכא דיש לחוש דתקיעה אחרונה שכיון בה לשם פשוטה שלאחריה, לא תעלה לו לתקיעה ראשונה. והנה, מקור דינו של המג"א הוא מהרמב"ן בשם התוספתא דאין לו אלא אחת, ומשמע דתקיעה אחת מיהא יש בידו. אכן, כבר נתבאר דהריצ"ג ע"כ מפרש את התוספתא באופ"א.

ונראה דממה נפשך אין לחוש כאן לדעת הריצ"ג, דהא להריצ"ג מוכח ממתני' דתקיעה שאינה עולה לו לא הוי הפסק, וא"כ לשיטתו אם הריע ב' תרועות זו אחר זו, כ"ש דהתרועה השניה אינה הפסק, ואם תקע תקיעה אחרונה יצא ואי"צ לחזור.

אלא דיש לדון דעד כאן לא שמענו דהריצ"ג לא חייש להפסק אלא בתקיעה השייכת לאותו הסדר, כתקיעה, וה"ה לשברים בתש"ת, ולתרועה בתר"ת, אבל אם תקע שברים בין תקיעה לתרועה או תרועה בין תקיעה לשברים אפשר דאף הוא ס"ל דהוי הפסק, וכשיטת ריב"א<sup>(א)</sup> ועוד<sup>(ב)</sup>. ולפי"ז בכה"ג יהיה מקום לחוש שאם תקע תקיעה אחרונה לחזור ולתקוע לשם תקיעה ראשונה.



(א). וכמובא באו"ז (ח"ב סי' רסט): "פסק רבינו יצחק בר אשר, המפסיק סותר את הכל וצריך לחזור לראש... מיהו דוקא שמפסיק שברים בין תרועה לתקיעה כשעושה קר"ק, א"נ תרועה בין שברים לתקיעה כשעושה קש"ק, דחשיב הפסק וחזור לראש, אבל אם עשה לכתחילה שתי תקיעות ביחד ולא היה צריך אלא אחת, אי נמי שתי תרועות ביחד, אי נמי ד' שברים או ה', לא חשיב הפסק לחזור לראש אלא גומר ויוצא, דאינו הפסק אא"כ מפסיק תקיעה אחרת בינתיים שלא כסדר, אבל מה שיתקע שתי תקיעות ביחד דלא היה צריך אלא אחת או שתי תרועות אינו הפסק, דחושבין אנו את שתיהן כאחד, וגומר ויוצא". וכו"ה ברמב"ן בדרשתו בשם תוס', ומשם הובא בטור בשם י"א.

(ב). ובאמת, כ"כ הקרבן נתנאל (פ"ד סי' ח אות ג) בדעת הריצ"ג. אכן הרשב"א (כו ע"א) והר"ן (יא ע"ב מדה"ר) והרא"ש בתוספותיו (כו ע"א) והמאירי (בחיבור התשובה עמ' 345) יישבו את דעת הריצ"ג, דהא דחיישינן בגמ' (לד ע"א) להפסק אינו אלא לכתחילה (וכדעת ר"ת והר"ה). ועוד הביא במאירי (לד ע"א) ליישב את דעת הריצ"ג, וז"ל: "אפשר שזה הואיל ומתכוין לתקיעה הראויה במקומה אינו פוסל, ואף על פי שבשמועת ר' אבהו ביארנו בתקנתו שפסל, טעם הדבר מפני שאף הוא אינו מכוין אלא מתורת ספק". ובחיבור התשובה (שם) כתב "שמכל מקום התוקע היה מכוין לתקיעה ראויה בודאי, מה שאין כן באלו שאינו מכוין לתקיעה ראויה אלא מן הספק". ויל"ע בכוונתו.

והנה בדעת הרא"ש יל"ע, דבתוספותיו (כו ע"א) הקשה על הריצ"ג דהוי הפסק, אך כתב לדחותו דהיינו דווקא לכתחילה, וכן שם לקמיה (לד ע"א) הביא בשתיקה דברי ר"ת דמעיקר הדין לא חיישינן להפסק. אך בפסקיו (פ"ד סי' י) אחר שה"ד ר"ת הנ"ל, הביא דברי ראב"ה בשם ריב"א, דפליג ע"ז דהוי הפסק, וכן במעשה דמגנצא (שם סי' יא) מוכח דחייש להפסק. וא"כ לכא' לפי"ז אין מקום לשיטת הריצ"ג. ולפי"ז, צ"ע שבפסקיו מביא את שיטת הריצ"ג ומיישבה, לצד שיטת הרמב"ן, בלא הכרעה ביניהם. וקצת דוחק לומר דס"ל כשיטת ריב"א הנ"ל, דחייש להפסק רק בתקיעה שאינה שייכת לאותו הסדר, דמריהטת לשונו בענין מעשה דמגנצא (סי' יא) משמע יותר דהוא מקל דווקא בנתקל, שתקע תקיעה או שברים פחות מהשיעור, אבל בתקיעה שלימה שפסולה מחמת טעם אחר לא. וצ"ע.

## דין תקיעה אחת בין תשר"ת לתש"ת

והנה, הקשו הראשונים אמאי תקנו לתקוע תקיעה בסוף תשר"ת ועוד תקיעה בתחילת תש"ת, וכן בין תש"ת לתר"ת, והרי בתקיעה אחת סגי ולכאן [וזה"ל הרא"ש: "יצריך לדקדק בתקיעה שאנו עושין מיושב לאחר שסיים כל הקשרקיים ומתחיל בקש"ק, וכן לאחר שסיים כל הקשרקיים ומתחיל בקר"ק, למה תוקעין שתי תקיעות זו אחר זו, ממה נפשך פטור מתקיעה אחת, דאי גנח ויליל הרי יצא בקשר"ק, ואי גנח לחוד לא הוצרך לקשר"ק שתקע, ותקיעה אחרונה של קשר"ק תעלה לקש"ק, וכן תקיעה אחרונה של קש"ק תעלה לקר"ק"].

ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים. יש שתירצו דלרווחא דמילתא תקנו כן, אך מדינא מהני תקיעה אחת. כ"כ האו"ז (ח"ב סי' רסט), ואהל מועד (שער ר"ה דרך ב נתיב ד) בשם הרא"ה<sup>(יג)</sup> ואחיו ר' פינחס<sup>(יד)</sup> הלוי באזהרות, והריטב"א (לד ע"ב), והמאירי (לד סוע"א), וכ"מ בעיטור (דף ק סוע"ב).

וכע"ז תירץ הרשב"א (לד ע"א) בשם התוס', דהטעם הוא משום דחיישינן דילמא אתי למטעי, שאם יתקעו ש"ת תש"ת תש"ת יבואו לתקוע ש"ת ש"ת ש"ת, וכן הביאו הר"ן והרשב"ץ (שם). וכ"כ הריטב"א (לד ע"ב) טעם זה, ושכ"כ ר"ת. ומשמע שאינו מן הדין. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה (סק"ה), דדעת הר"ן כהאו"ז, דבתקיעה אחת יצא.

והתוס' (לג סוע"ב) והרא"ש (בפסקיו סו"ס י ובתוספותיו לד סוע"א) תירצו: "ושמא כיון שעשו (בפסקי הרא"ש הגירסא 'שעשה' וכ"ה באו"ז דלקמיה) התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה, לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה". ובתוס' ישנים שם הלשון: "ואומר הר"י דשמא תקיעה שנתכוון לעשות אחרונה, לא היתה עולה לתקיעה דלפני תרועה".

וכע"ז תירץ הרא"ם (בביאורו לסמ"ג עשה מב): "א"נ משום דס"ל כר' זירא דאמר מצות צריכות כוונה, ותו לא מצינן לאחשובי תקיעה אחרונה דקשר"ק לשם תקיעה ראשונה דקשר"ק, ולא תקיעה אחרונה דקשר"ק לשם תקיעה ראשונה דקר"ק".

והנה, בתוס' שם (וכן בתוס' ישנים) כתבו להעיר על תירוצם: "ומיהו אשכחן ומשך בשניה כשתים שהיתה עולה לשתים, אי לאו משום דפסקי תקיעה בתרתי לא מפסקינן". ולכאור' צ"ב הערתם, דהא התם כיוון לב' תקיעות, בחציה לפשוטה שלאחריה ובחציה לפשוטה שלפניה, ולכן אי פסקינן תקיעה בתרתי היה יוצא בזה, משא"כ הכא, שמכוון לפשוטה שלאחריה בלבד. ונראה דהתוס' פירשו בהא דמשך בשניה כשתים שלא עשה כן לדעת תקיעה שלפניה לסדר הבא, אלא דאיתרמי שמשך בשניה כשתים, אך דעתו היתה לפשוטה שלאחריה בלבד, וע"ז הקשו דמשמע בגמ' דאי פסקינן תקיעה בתרתי היה עולה לו חציה השני לפשוטה שלפניה אף שדעתו היה לשם שלאחריה. וכן נראה מדברי האו"ז (ח"ב סי' רסט) שאף דחה תירוצ' התוס' מכח

(יג). וכן הביא הריטב"א בשם מורו. ועע"ש באהל מועד שתירץ הקושיא באופן נוסף וז"ל: "ולפי מ"ש רבינו האי שתקנת רבי אבהו היה לאסוף המנהגים ולא על הספק, נראה שצריך לעשות כל סימן בשלימות". אך יל"ע, דהא אסיפת המנהגים היתה מפני שנראה להמון העם כמחלוקת, וא"כ שוב יהא סגי בתקיעה אחת ממנ"פ, וצ"ע.

(יד). באהל מועד לפנינו נדפס 'ר"ז' הלוי, והוא ט"ס דמוכח, ואכן הדברים נמצא לפנינו באזהרות לר' פינחס הלוי [נדפסו בריש מחזור לנוסח ברצלונה מנהג קאטאלוניה (ונציה רע"ז), ולאחרונה נדפס שוב בס' פתחי תפילה ומועד].

ההיא דמשך בשניה וז"ל: "ולכא למימר דכיון שעשה התקיעה לשום פשוטה שאחר התרועה אין לה להעלות לשום פשוטה שלפניה, דהא תנן משך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא פסקינן, הא אי פסקינן עלתה לה בפשוטה שלפניה, אע"פ שעשאה לשם פשוטה שלאחריה".

והנה, הרא"ש בסוגיא דמשך בשניה (פ"ד ס' ה) הביא את מחלוקת הריצ"ג והרמב"ן, ולתרווייהו איירי התם כשכוונתו היתה לב' תקיעות, וכן מוכח בירושלמי שהביאו הראשונים הנ"ל. וא"כ לא קשה קושיית התוס' מהא דאי פסקינן היה עולה לב' תקיעות (ואכן הרא"ש השמיט קושיא זו). אלא שלפי המסקנא לכאור' הדבר תלוי במחלוקת הריצ"ג והרמב"ן, דלפי' הריצ"ג גם למסקנא לא עלתה לו תקיעה זו אפי' לאחת, כיון שבחציה כיון לתקיעה שלפניה. לעומת זאת, לפי' הרמב"ן עלתה לו לתקיעה אחת, ואין הכוונה שכיון בחציה לתקיעה שלפניה מגרעת. ולפירוש, גם להרא"ש צ"ע מסוגיא דמשך בשניה.

וכל זה אי נימא דמש"כ התוס' והרא"ש דלא רצו שתעלה וכו' היינו מעיקר הדין, ושאף אם עשה כן לא יצא י"ח. וכן הבין הרמ"א בדרכי משה (ס"ק ה) בדעת הרא"ש, דלדעתו אף בדיעבד לא יצא. אמנם, בקרבן נתנאל (על הרא"ש שם סק"ב) מסיק: "דהא דכתבו התוס' ורבינו לא רצו וכו', היינו שלא רצו לתקן לכתחילה כן, מכמה גזירות וחששות, משא"כ בדיעבד". ולדבריו יש ליישב את הערת התוס' מההיא דמשך בשניה (וכן הקושיא להרא"ש מפ' הרמב"ן בסוגיא), דהתם איירי בעיקר הדין.

אמנם, מדברי הרא"ש משמע דמעיקר הדין אתי עלה, ולכאור' דבריו א"ש להלכה רק כסברת הריצ"ג ודעימיה, משא"כ לרמב"ן ודעימיה, והכי קי"ל מעיקר הדין, אין מקום לדבריו. אכן, יש שכתבו לחלק (עיי' שו"ע הגר"ז ס"ג), דדברי הרמב"ן הם באופן שתקע לשם פשוטה שלאחריה ופליגי אי מהני לשם פשוטה שלפניה, ובזה ס"ל להרמב"ן דכיון ששניהם לשם מצוה אין נפק"מ אם כוונתו ללפניה או לאחריה, שהכל מצוה אחת היא, משא"כ היכא דכיון לתשר"ת לא יהני לתשר"ת או לתר"ת, דאם תשר"ת הוא הנכון א"כ התקיעה לשם תשר"ת היא שלא לשם מצוה<sup>(ט)</sup>.

אלא שכ"ז ליישב את דעת הרא"ש, אבל לדינא דעת הרבה ראשונים להדיא דאף בכה"ג לא הוי חסרון בכוונה, וכ"ד השו"ע להלכה. דהנה, הטור (עמ' שעא) הביא את הנידון דריצ"ג במשך בתקיעה אחרונה של תשר"ת שתעלה גם לראשונה של תשר"ת, ואפילו הכי נקט לדינא דעולה לו בשביל אחת, וכן נראה מהרשב"א<sup>(טז)</sup>, וכ"ה ברבינו ירוחם (נ"ו ח"ב), ובמכתם. וכן בשביל הלקט (סי' רחצ) ובתניא (סי' עז) כתבו להדיא בכה"ג דעולה לו לאחת<sup>(יז)</sup>, וכ"פ בשו"ע (ס"ו) להדיא לדעה

טו). וישוב זה הוא בדעת הרא"ש, אבל בדעת הרא"ש א"א לתרץ כן, דמלשוננו משמע דאף כוונת תקיעה שלאחריה לא מהני לשלפניה, ולא הזכיר כאן כלל מענין כוונת תשר"ת לתשר"ת.

טז). וז"ל: "והפירוש הנכון אין בידו אלא אחת שהיא תקיעה שלאחר התרועה, ולומר שלסוף תשר"ת עלתה לו ולא לתחלת תשר"ת" (אלא דיל"ע, דלכאור' א"א לפרש כן במתני', דהא התם איירי קודם תקנת ר' אבהו).

יז). וז"ל: "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת, פי' שהיה צריך לתקוע תשר"ת שני פעמים, או תשר"ת ואח"כ תשר"ת, ותקע תקיעה ראשונה כדרכה, ובתקיעה האחרונה משך כשיעור שתי תקיעות, כדי שתעלה לו חציה לתקיעה של סוף תשר"ת וחציה האחרון תעלה לו לתקיעה של תחילת תשר"ת, אין בידו אלא אחת, שאין מפסיקין התקיעה לשנים, וצריך עוד לחזור ולתקוע לתחלת תשר"ת".

קמייטא: "אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת". וכן הוכיח הקרבן נתנאל (פ"ד סו"ס י אות ב) מהתוספתא שהביאו הרמב"ן והריטב"א והמאירי, דאם תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת והיינו תקיעה אחרונה, אף דתקע אותה על דעת סדר פסול. וכן פסקו האחרונים וכדלעיל. ושם בקרבן נתנאל דחה את דברי הרא"ם מכח התוספתא<sup>(ח)</sup>.

והנה, הרא"ם אחר שכתב דהוי חסרון בכוונה, הוסיף "ותנאה לא שייכא הכא, דא"כ ליכא כוונה לא לתקיעה ראשונה ולא לתקיעה אחרונה ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה". אמנם, הב"י (עמ' שסד סוד"ה והרא"ש) פליג ע"ז, וס"ל דבתנאי שפיר מיקרי מכויין, וכן הסכים הרמ"א בדרכי משה (עמ' שעא סק"ה), וכן פסק בהגהתו לשו"ע (ס"ו): "ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא".

ולא נתפרש להדיא היאך הדין כשלא התנה, אם יצא עכ"פ מעיקר הדין. והמשנ"ב בשע"צ (ס"ק כג) נקט דלא יצא וז"ל: "אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת, בודאי אין אנו יכולין לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כוון בשביל זה והוי כתקע בלא כוונה". וצייין: "כן מוכח בב"י ומג"א". וכבר כתב כן הגר"ז (ס"ג) וז"ל: "אבל אם לא התנה כן אין תקיעה אחת עולה לשני סדרים... לפי שמצות צריכות כוונה ואם נתכוין בתקיעה זו להשלמת סדר תשר"ת אינה עולה להתחלת תשר"ת, שאם תשר"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל, וכן בתקיעה שבין תשר"ת לתר"ת".

ויל"ע טובא בזה, דלדידן דקי"ל דלא כהריצ"ג, עכ"פ מעיקר הדין, א"כ מוכח דאין חסרון כוונה פוסל בזה כל שכיון לשם מצוה, וכבר נתבאר דבשו"ע מבואר דה"ה בנתכוין לשם תשר"ת עולה לתשר"ת, וא"כ מ"ט לא יצא בדיעבד. ומש"כ השע"צ שכ"מ בב"י, יל"ע, דהב"י ה"ד הר"ן הרא"ש והרא"ם, והעיר על מש"כ הרא"ם דאף תנאי לא מהני, וי"ל דלמטוניה דהרא"ם קאמר, אבל אין הכרע שכוונתו לפסוק לגמרי כרא"ם<sup>(ט)</sup>. ומש"כ השע"צ שכ"מ במג"א, הנה במג"א (ס"ק ו) כתב על דברי הרמ"א דיצא "דבתנאה מקרי שפיר מכוון", והוא מדברי הב"י, והיינו דבכה"ג ש"ד אף לסברת הרא"ם, דתליא במצוות צריכות כוונה. אבל למשנ"ת דסברת הרא"ם אתיא כהריצ"ג, א"כ לדידן אף בלא תנאי מהני מעיקר הדין. והמשנ"ב גופיה לענין הפסיק בין התקיעות (ס"ק לה), כתב שתקיעה אחרונה של הסדר שנפסל עולה לו לראשונה שלאחריה, אף

(ח). וע"ש דגם לגירסת הרשב"א בתוספתא מוכח דלא כהרא"ם, והיינו דאיירי בתקע והריע ותקע והריע ותקע, וסתמא דמילתא מיידי בכיון בתקיעה האמצעית שתעלה לב' התרועות, ואפ"ה יש בידו סדר אחד. אמנם, ע"י לעיל שהובא דיש מקום לבאר את התוספתא באופן ע"פ הרוקח.

(ט). וע"י בנהר שלום (ס"ק ד) שהעיר בכע"ז ולהיפך: "ומ"מ דינו של הרמ"א שהעתיקו בשם הב"י למיעוט דעתי הב"י עצמו לא אמרו להלכה, אלא כלפי דהרא"ם כתב וכו' ע"ז הקשה דבתנאי שפיר מיקרי מכויין, וכלומר דלטעם הרא"ם בדין הוא דתנאי מהני, אבל יש לנו טעמים אחרים שכתבו הר"ן והרא"ש שע"פ הטעמים ההם אין תועלת בתנאי" וע"ש. ולעיקר טענתו צ"ע, דלכאור' גם טעם הר"ן לא שייך היכא שהתנה, וטעם הרא"ש הוא גם משום כוונה וא"כ גם לזה יועיל תנאי. וגם אי נימא דלכתחילה יש לתקוע ב' תקיעות ולא תקיעה אחת בתנאי, מ"מ בדיעבד עכ"פ ודאי יצא.

בלא תנאי, וא"כ ה"ה בתשר"ת, שאף שאין יוצאים בו ידי תש"ת משום הפסק, מ"מ התקיעה האחרונה תוכל לעלות לראשונה של תש"ת, וצ"ע.



### בדברי הלקט יושר

עוד חידוש דין מצינו בלקט יושר (עמ' 125) בשם בעל התרומת הדשן וז"ל: "שמע תקיעה ולא ידע אם התקיעה מקש"ק או מקר"ק לא יצא". ולכאורה, משמעות הדברים היא דאף השומע בסתמא לא יצא עד שידע אם התקיעה היא של תש"ת או של תר"ת, והוא פלא, דאף לריצ"ג, הרי כוונתו ברורה לשם תקיעה (שלפניה או לאחריה), אלא שאינו יודע אם התרועה שתוקע עמה כשרה, וא"כ מאי שנא מכל מקיים מצוה על הספק, שאין כאן חסרון בכוונה, ואמאי לא יצא. ובשלמא אם היה מכוין בהדיא דווקא לשם תקיעה דתש"ת, היה מקום לדון שכוונתו שאם העיקר כתר"ת אינו תוקע לשם מצוה, ולא יעלה לתקיעה דתר"ת, אבל כל שאין מכוין לחד מהם, אלא לתקיעה בסתם, אמאי לא תעלה לו<sup>2</sup>. גם מצד המנהג צ"ע, שלא נשמע מעולם לפרש למי ששומע תקיעות לפני כל סדר שתוקעין אם הוא תשר"ת או תש"ת או תר"ת, ולא פקפק בזה אדם מעולם.

אך נראה יותר דכוונת התרועה"ד במי ששומע סדר תקיעה שלם, אך אינו נותן לב לשמיעת התקיעות עד שאינו מבחין אם הוא תש"ת או תר"ת, וכפי שנראה קצת מהמשך דבריו של התרועה"ד "וכן מתנמנם נמי לא יצא", וכוונתו שמי שמסיח דעתו עד שאינו מבחין בין סוגי התקיעות לא נחשב כשומע ודינו כמתנמנם דלא יצא.



### העולה מכל זה

א. נתכוין לשם פשוטה שלאחריה, לרוב הראשונים יכולה לעלות לו לפשוטה שלפניה, ולדעת הריצ"ג אינה עולה. ולדעת הב"י יש לחוש לדעת הריצ"ג לכתחילה היכא דאפשר (וכ"נ עיקר), ולמשנ"ב הלכה כדעת רוב הראשונים.

ב. בכה"ג דתקע סדר כדין ונפסל משום הפסק, אם תקע כבר תקיעה אחרונה עולה לו לתקיעה ראשונה ומשלים עליה, ואף לב"י אי"צ לחוש בכה"ג. ויל"ע דכ"ז בתקיעה השייכת לאותו הסדר, אבל בתקיעה שאינה שייכת לאותו הסדר אפשר דיש מקום לחוש לדעת הריצ"ג ולתקוע שוב לשם תקיעה ראשונה.

ג. בין תשר"ת לתש"ת ובין תש"ת לתר"ת תקנו ב' תקיעות לזה ולזה, ואף שתקע לסוף הסדר יש לו לכתחילה לתקוע שנית לתחילת הסדר הבא, ואם לא תקע אלא תקיעה אחת, אם התנה שתעלה לסדר הנכון יצא, ואם לא התנה אלא נתכוין שתעלה לסוף הסדר הקודם, ותיכף תקע ש"ת או ר"ת בלא תקיעה לפניהם, לדעת רוב הראשונים יצא, ולדעת הריצ"ג לא יצא (והמשנ"ב סתם להחמיר בזה, וצ"ע).

(כ). ואף לד' הרא"ם יש לדון דבתוקע בסתמא יצא, ולא איירי אלא במכוון לצאת על דרך תנאי.

ד. השומע תקיעה ואינו יודע אם היא משל תש"ת או משל תר"ת, יצא י"ח, וכן המנהג פשוט.





## הערות וקושיות – ראש השנה

### אודות המנהג לאכול מצה בליל ראש השנה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי לגבי המנהג לאכול מצה בליל ראש השנה, האם המנהג הוא לאכול דווקא מצה שנאפתה לשם מצוה, או אף מצת חמץ, וכן האם המנהג מתקיים דווקא במצה אשר עלתה על שולחן ליל הסדר ובירכו עליה.

והנה, הגאון רבי ברוך דדון שליט"א, מח"ס נוהג במ"ש, כתב לי בזה, וזה לשונו: הגאון רבי חיים פלאג'י זצ"ל, בספרו חיים לראש על ההגדה של פסח (פסקא ד"ה נרצה אות י') כתב, שמנהגו לשמור מהמצות שנעשות לשם חג הפסח ולאוכלם בראש השנה, ומצא סמך לדבר מן הזוהר הקדוש (סימן תצוה דקפ"ג), דאלמלא הווי נטרין ישראל תרי סטרינ דנהמי אילן, לא הווי עילי לדינא לעלמין ביומא דר"ה. וכו'. וסיים וא"כ ראוי והגון שביום ראש השנה נאכל מצת מצוה בתוך הסעודה ליכרון לפני ה', כדי שיהיה למגן וצינה בעדנו להושיע משופטי נפשנו ולהוציא לאור משפטינו. עכ"ד. ומנהג זה הובא גם בספר סגולות ישראל (עמ' ק). ומבואר מדברי הגר"ח פלאג'י, שהמעלה במנהג היא דווקא במצת מצווה שנעשתה לשם חג הפסח [וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ד סימן ס"ד, ובספר הלל נרצה (הא לחמא עניא ד"ה במדרש) שהשיגו על דבריו, וכתבו שאין למנהג זה בסיס מן הזוהר].

אולם, בספר חמדת ימים (פסח פרק ו') אשר קדם לגר"ח פלאג'י (ובטעות יוחס לנתן העזתי שר"י), שם הובא מנהג זה, ולא הזכיר כלל מצות שנאפו לשם חג הפסח. ולפי דבריו, גם האוכל מצות סתם שלא נעשו לשם חג הפסח, גם בהם יש מעלה.

ויש להביא ראיה למנהג ע"פ מה שהובא בזוה"ק (אמור צ"ט:) שביום ראש השנה קרא יצחק לעשיו ואמר לו לצוד לו ציד ועשה לי מטעמים. וכן הביא בביאור הגר"א (או"ח סימן תקפ"ג) [ועל פי שאר מדרשים ערב פסח היה, ומדרשים חלוקים הם]. ועל פי הזוה"ק, יש לבאר מה שנאמר שם ברבקה "ואת הלחם אשר עשתה" (פרשת תולדות פרק כ"ז פסוק י"ז), לא נאמר "ואת הלחם אשר אפתה", אלא "עשתה", כי היה זה מצות, כי אם היתה עושה לחם, עשייתו היתה אורכת זמן רב יותר, והיה חשש שמא יגיע עשיו, ועל כן עשתה מיד בחיפזון (ראה ספר תורת ה' לרבי פנחס הכהן, וכן בספר אוזנים לתורה שם). ודבר זה סייעתא לדברי ספר חמדת ימים הנ"ל. אולם, לפי רבי חיים פלאג'י יש לבאר "אשר עשתה", היינו שעשתה בערב פסח מצת מצוה, ושמרה עד ראש השנה, ולשניהם יש סימוכין ורמז למנהג ולדבר.

ומ"מ לא מצאנו לא בדברי הגר"ח פלאג'י ולא בדברי בעל החמדת ימים שיש סגולה במצות אשר עלו על שולחן ליל הסדר ובירכו עליהן, כי שניהם דברו או במצות אשר נאפו לשם פסח או סתם מצות, ולא הזכירו כלל מצות שעלו ונתברכו על שולחן ליל הסדר. אולם, עכ"פ יש מעלה במצה שעלתה ונתברכה על שולחן ליל הסדר, שהואיל ונעשתה בה מצווה אחת, תיעשה בה מצוה אחרת, וכמובא בברכות (לח:). רק יש להזהר שלא יהיו המצות נגועות בחרקים או

בתולעים וכיו"ב, כי אז יצא שכרו בהפסדו, וכבר העיר מעין זה בספר מנהגי הקול אריה (אות קכ"ג עמ' ע"א) גבי הנוהגים לאכול מצות בשבועות, שיש החוששים מלאכלם מפני שבזמן ארוך כזה מפסח ועד שבועות יש כבר נמלים על המצות. יעו"ש. וכל שכן מפסח ועד ראש השנה, שיכולים להמצא מיני תולעים, ויש להזהר בזה במשנה זהירות, בפרט ביום הדין. עכ"ל.



# אוצר יום הכיפורים

תשובת ישראל ותשובת העמים ♦ נשיאת כפים בנעילת שער



הרב ראובן אוחנה

עידה"ק צפת ת"ו

## תשובת ישראל ותשובת העמים

### ביאור המאמר במכילתא שהגויים קרובי תשובה הם

ביום הכיפורים בתפלת המנחה מפטירים, כידוע, בספר יונה הנביא, והטעם לכך, כפי שמבואר בספרים, הוא כדי לעורר את העם בתשובה, כמו שעשו אנשי נינוה, ולהורות כי השם יתברך רחמיו על כל מעשיו ואפילו על אומות העולם, כל שכן על ישראל עם קרובו.

והנה, איתא במכילתא פרשת בא ובילקוט שמעוני רמז תק"ן, א: "ויקם יונה לברח תרשישה מלפני ה'" (יונה א, ג) וכי מלפני ה' הוא בורח והלא כבר נאמר (תהלים קלט, ז) 'אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח, אם אסק שמים שם אתה' וגו' וכתב 'עייני ה' המה משוטטים בכל הארץ' (זכריה ד, י) וכתב 'בכל מקום עיני ה' צופות' (משלי טו, ג) אלא אמר יונה אלך לחוצה לארץ מקום שאין השכינה נגלית שם שהגויים קרובי תשובה הם שלא לחייב את ישראל". ע"כ. וכן פירש רש"י שם: "מה ראה יונה שלא רצה לילך אל נינוה, אמר הגויים קרובי תשובה הם ואם אומר להם יעשו תשובה ונמצאתי מחייב את ישראל שאין שומעין לדברי הנביאים". וכן בפירוש הרד"ק שם (א, א) זה לשונו: "ויש לשאול למה נכתבה נבואה זו בכתבי הקדש וכולה על נינוה שהיתה מאומות העולם ואין בה זכר לישראל ואין בכל הנביאים זולתה כמוהו. ונוכל לפרש כי נכתבה להיות מוסר לישראל שהרי עם נכרי שאינם מישראל היה היו קרובים לתשובה ובפעם הראשונה שהוכיחם הנביא שבו בתשובה שלמה מרעתם וישראל מוכיחים אותם הנביאים השכם והערב ואינם שבים מרשעם וכו' ואיך היה יכול יונה לברוח, ודוד אמר אנה מפניך אברח וכו' אלא... כי חשב שאם יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לא תשרה עליו רוח נבואה והיה ממאן ללכת בזה השליחות כי אמר יונה הגויים קרובים לתשובה הם ואם אלך אליהם בשליחות הא-ל יתברך ישובו מדרכיהם הרעים ויחייבו את ישראל בזה שאני ונביאים אחרים הולכים אליהם תמיד בשליחות הא-ל יתברך ואינם שבים מדרכם הרעה וכו'" עכ"ל.

וכן ראיתי פירוש על ספר יונה מהר"י קרא ז"ל שפירש למה לא רצה יונה להתנבא על נינוה. וכתב שיונה ידע שהוא יתברך א-ל רחום וחנון אך אפים ורב חסד ונחם על הרעה וידע כי הם האומות קרובי תשובה הם וה' ירחם עליהם ויקבל את תשובתם. בשביל כך לא רצה לילך לשם שכשישובו אנשי נינוה בשביל נבואה אחת שניבא להם יונה וישראל שכמה נביאים ניבאו להם ולא החזירם למוטב. עכת"ד.

והנה, דברי המכילתא שם וגם מה שפירשו המפרשים הם על פי דברי המכילתא שהגויים קרובי תשובה הם. והדברים צריכים ביאור, דאך באמת אפשר להבין שהגויים קרובי תשובה הם, והיינו שהם זריזים לעשות תשובה יותר מישראל, כמו שעשו אנשי נינוה שבנבואה אחת על ידי נביא אחד שאינו מקרב עמם כבר שבו מדרכם הרעה. זאת, בעוד שלשראל היו כמה וכמה נביאים ראשונים ואחרונים שהוכיחו אותם השכם והערב ולא קיבלו מהם, וכדאיתא בגמ' מגילה

(יד ע"א): "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא החזירום למוטב". עד שזו היתה הסיבה שיונה הנביא לא רצה ללכת אל נינוה, כדי שלא קטרוג על ישראל ושלא להבאיש את ריחם בעיני הגויים.

ואפשר שהתנגדותו של יונה הנביא להתנבא על נינוה כדי שישובו מדרכם הרעה היתה מפני שידע שאע"פ שאנשי נינוה אכן ישובו בתשובה בנבואה אחת, עדיין אינם נותנים דעתם לשוב באמת בתשובה שלמה ובלב שלם, אלא לפי שעה כדי שלא יענשו. לכן לא ראה צידוק מוסרי לקבלת תשובתם, וראוי היה בעיניו להענישם כמידת הדין על כל רעתם. ואכן, גלוי וידוע לפני הא-ל יתברך שאין הגויים נותנים לב לשוב בתשובה שלמה וכמו שפירש רש"י עה"פ (שמות ז, ג) "ואני אקשה את לב פרעה" וגו': "מאחר שהרשיע והתריס כנגדי וגלוי וידוע שאין נחת רוח באומות לתת לב שלם לשוב, טוב שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורתי וכן מדתו של הקב"ה מביא פורענות על האומות כדי שישמעו ישראל וייראו שנאמר (צפניה ז, ו) 'הכרתי גויים נשמו פינותם... אמרתי אך תיראו אותי תקחו מוסר'". ועי' בשפתי חכמים שם. וכך היה ראוי בעיני יונה הנביא להעניש את אנשי נינוה ויאבדו ברשעתם. וכן ראיתי בפירוש מרכבת משנה על המכילתא שם, שכוונת יונה במה שנמנע ללכת אל אנשי נינוה היתה כדי למנוע את תשובתם, ויהיה עונשם מופת לישראל כי ישובו מדרכיהם הרעים. ומ"מ, לאחר שיונה נאלץ בעל כורחו ללכת אל נינוה בשליחות ובציווי הא-ל להתנבא עליהם, מיד האמינו אנשי נינוה וקראו צום ולבשו שק ואפר, ומלך נינוה הסיר אדרתו מעליו ולבש שק ולא איחרו לעשות תשובה ושובו מדרכם הרעה וינחם ה' על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה והאריך אפו ארבעים יום. ואמנם לאחר ארבעים יום שבו לדרכיהם הרעים יותר מן הראשונים (ע"פ ילקוט שמעוני תק"ן, ג' ע"ש). היינו שבאותה קלות שבה הם קרובים לעשות תשובה לפי שעה, הסקרוכים גם לשוב לדרכיהם הרעים.

והנה חז"ל למדו כי עיקר התשובה שעשו אנשי נינוה היה במה שהם שינו את מעשיהם, וגם אם תשובתם לא היתה שלמה ובלב שלם. אך, כאמור, כשם שהם קרובי תשובה כך הם קרובים שוב לקלקל את מעשיהם ולשוב לדרכיהם הרעים ככלב השב על קיאו, ותשובתם היתה רק לפי שעה וברמאות, כדאיתא בגמ' תענית (טז ע"א) ותלמוד ירושלמי שם (פ"ב ה"א) ע"ש. ועם כל זה, קיבל ה' את תשובתם וניחם על הרעה אשר דיבר לעשות להם. ודבר זה צריך ביאור, כיצד קיבל ה' יתברך את תשובתם, כי הא-ל יתברך בוחן לבב כל איש וידוע מחשבות בני אדם וגלוי וידוע לפניו כי אין תשובתם שלמה. ונראה לומר כי הא-ל יתברך ברב רחמיו אינו דן את או"ה אלא לפי מעשיהם עכשיו "באשר הוא שם", אע"פ שגלוי לפניו שהם עתידים לחזור למעשיהם הרעים, אין הוא דן אותם אלא לפי מעשיהם עכשיו. וכמו שפירש רש"י עה"פ (בראשית כא, יז) "כי שמע ה' את כל הנער באשר הוא שם". לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות. וכיון שראה ששבו עכשיו מדרכם הרעה ניחם על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה, אך כשהם חוזרים על מעשיהם הראשונים זוכר להם ונפרע מהם אף על הראשונים. והנה יש לבאר בזה שהגויים קרובי תשובה הם אבל אין מעלתם יותר מישראל ואין הם יכולים להשיג ולהגיע למעלת התשובה של ישראל.

וראיתי בקונטרס 'ונתן לכהן' שכתב בהקדמתו, שראה לזקנו החת"ס זצוק"ל שכתב בביאור הדברים דאיתא במכילתא שם שהגויים קרובי תשובה הם, דתשובת הגויים אינה אלא ליראת העונש או בשביל להשיג איזה טובה והנאה בעוה"ז, ועל כן קל להם להטות לבבם לשוב, אבל ישראל קדושים אינם מכוונים להנאת עצמם וכל כוונתם לשם שמים לעשות רצון השם יתברך. ומדרגת תשובתם היא נעלה יותר מתשובתם של גויים, וע"כ גם תשובתם קשה יותר משל גויים, עכ"ד. ושוב ראיתי בדרשות חת"ס (דרשה לשבת שובה תקעא) שביאר שתשובת עכו"ם היא תשובה מיראה, ואינם יכולים לפי תכונתם ומדרגתם לעשות תשובה מאהבה כמדרגתם של ישראל, וכתב שתשובה מיראה היא שלא כדין, ותינח ישראל אבל או"ה לא היה מהראוי שהקב"ה יקבל את תשובתם כי אין תקוה שסופם לעבוד מאהבה, כמובן, וא"כ צריך עיון על אנשי נינוה שקיבל את תשובתם. ויתרין שנראה שהיה בהנך אנשי נינוה מי שראוי להתגייר הם או בניהם, ולכן נתקבלה תשובתם ברחמים. ע"ש [וכמו שכתוב אצל משה שהרג את המצרי "ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב, יב) ופירש רש"י שם שראה שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר].

אמנם, גם אם תשובת הגויים היא מיראה, אטו מילתא זוטרתא היא אף אצל ישראל, וכדאיתא בגמ' ברכות (לג, ב) מה ה' שואל מעימך כי אם ליראה (דברים י, יב) אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא? אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא. ע"ש. ואף תשובה מיראת העונש, שהיא במעלה פחותה יותר, אינה דבר קל לעשות אצל כל אדם, גם מישראל. והרי כמה קללות נוראות מלאי סבל ויסורים נוראים נאמרו לישראל והוזהרו בהם צ"ט קללות שבמשנה תורה בספר דברים בפרשת כי תבא ומ"ט קללות שבתורת כהנים בספר ויקרא בפרשת בחוקות. ותכלית כל אותן תוכחות והקללות הנוראות שהוזהרו בהם היא למען ישמעו וייראו ולהחזירם בתשובה. ועדיין עומדת התמיהה איך אנשי נינוה חזרו למוטב ע"י נביא אחד בנבואה אחת שניבא עליהם בעוד ארבעים יום נינוה, וישראל שכמה נביאים עמדו עליהם והיו מוכיחים אותם וכמה תוכחות וקללות נוראות שהוזהרו בהם, לא התייראו מנביאייהם ומנבואותיהם ולא הכניסו מורא בלבבם. ואין לומר חלילה על ישראל קדושים כי לרב רשעתם ח"ו לא פחדו פחד ולא נתנו דעתם לשוב אפילו תשובה מיראה, שהיא במעלה פחותה.

ונראה לומר בהבנת הדברים כי מתוך שישראל נקראים בנים למקום. וכאשר אב מכה את בנו ושוב מכהו אם יחטא, אח"כ שוב יחבקהו וינשקהו ויעריף עליו אהבתו. והידיעה והתחושה הזאת אצל הבן היא קבועה בליבו תמיד ואינו מרגיש מאוים ע"י אביו. כן הוא היחס בין הא-ל יתברך לישראל עם סגולתו, שיודעים הם שכרחם אב על בנים ריחם ה' על יראיו. אבל יראת הגויים היא יראה מחמת העונש ולא מיראת שמים וה' מרחם עליהם כעל כל בריותיו, אדם כבהמה. וכן הוא אומר (יונה ד, יא) "ויאמר ה' אל יונה אתה חסד על הקיקיון וכו' ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה".

אבל ביסוד הדברים י"ל שדברי המכילתא שהגויים קרובי תשובה הם, נראה שההבדל בין תשובת גויים לתשובת ישראל אינו רק בין תשובה מיראה לתשובה מאהבה וכמו שנתבאר

(א). הערות וביאורי הגר"נ גשטטר על ספר תקפו כהן לבעל הש"ך.

בדרשות החת"ס, שהרי ישראל בכל אופן שעשה תשובה מאהבה או מיראה הוא מתחייב ומקבל עליו עול תורה ומצוות, רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות ל"ת כמניין תרי"ג ועוד שבע מצוות דרבנן כמניין כת"ר. מהן מצוות שעליו לקיימן מידי יום במשך כל השנה, חול ושבט ומועדים וימים טובים. ומצוות התלויות בזמנים ומועדים קבועים. הלכות רבות שעליו ללמוד אותם איך לקיימם בכל ארבעת חלקי השו"ע. וזהו תנאי הכרחי לקבל עליו עול תורה ומצוות. עול זה הוא דבר קשה לבעל תשובה מישראל לעשותו. אבל בן נח שירצה ובא לעשות תשובה אינו מתחייב אלא רק בשבע מצוות ב"נ שקיבלו עליהם והתחייבו בהם וכולם בשב ואל תעשה (מלבד מצות הושבת דיינים) ועליהם הם מוזהרים. על ברכת השם, עבודה זרה, שפיכות דמים, גלוי עריות, גזל, אבר מן החי, ומצווין להושיב דיינים שידונו בדיניהם. ואם הם מקיימים אותם הם כבר נקראים מחסידי אומות העולם ויש להם חלק לעולם הבא והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצויה בהן הקב"ה בתורה, אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי או"ה ולא (ויש גורסים אלא) מחכמיהם (רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"א).

ומעתה, אין זה מן התימה שהגויים קרובי תשובה הם, לפי שהם אינם נדרשים ואינם מצווים בשום מצוה בקום עשה, ורק מצוה אחת נצטוו - למנות דיינים כנ"ל. והם רק צריכים להיגמל ולחדול ממעשיהם ודרכיהם הרעים. אבל ישראל מלאים מצוות כרימון בשכבך ובקומך, והמצוות פרוסות על פני כל השנה, ואם היה עומד בתשרי לא יוכל לעבור על איסור אכילת חמץ עד שיבא הפסח ואם היה עומד בניסן לא יוכל לעבור על איסור אכילה ביוה"כ עד שיעיג יוה"כ הבא. אבל ב"נ כשם שהם יכולים לקיים בכל יום בשב ואל תעשה שבע מצוות שחייבים בהם כך הם יכולים או עלולים לעבור עליהם ביום אחד. ובהכרח שתשובתם של ישראל יותר קשה בשל ריבוי המצוות, ועליהן הוסיפו חז"ל איסורים, גדרים וסייגים והרחקות, ולפיכך תשובתם יותר נעלה, בכל אופן שישאל עושה תשובה. ובכן להיות מוכתר בכתר שם טוב כבעל תשובה אמיתי אינו דבר קל לישראל לעשות. עד שבתחילת דרכם נדמה להם שלא יוכלו לעמוד בכך, כמו לקדש את השבת ולהימנע מחילול שבת, שמי שהיה רגיל לעשן נדמה עליו כסיוט שאינו יכול לעמוד בו. וכן בשאר עבירות שהיה רגיל בהן, נדרשים ממנו כוחות ותעצומות נפש ורצון עז כדי שלא יתפתה לחלל את השבת. והאומר אחטא ואשוב אין יוה"כ מכפר שאין בליבו לשוב בתשובה שלמה באופן שפיו וליבו שוים, שאז הוא יותר קרוב לשוב בלב שלם, כדכתיב: "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יא). ורק על ידי קיום כל המצוות, מצוות עשה ולא תעשה ניכר שזו תשובה שלמה באופן שפיו וליבו שוים. אבל הגויים לפי תכונת נפשם אינם יכולים לחזור בתשובה שלמה באופן הזה ולכן נצטוו רק בשבע מצוות, שהן כאמור בשב ואל תעשה. וכבר נודע כי תשובה מאהבה היא מעלתם של ישראל בלבד, ותשובה מאהבה אי אפשר לעשות אלא ע"י קיום המצוות עשה דוקא, והגויים לפי תכונת נפשם ומזגם אינם יכולים לעולם להגיע למדרגתם ומעלתם של ישראל. ומצוה קלה אחת, כסוכה, לא היו יכולים לעמוד בה, כדאיתא בגמ' מסכת עבודה זרה (ב, ב) לעתיד לבוא יאמר הקב"ה כל מי שעסק בתורה יבוא ויקבל שכר מיד מתקבצים ובאים כל או"ה ודורשים אף הם לקבל שכר ואף טוענים שכל מה שעשו לא עשו אלא למען ישראל כדי שיהיו פנויים לעסוק בתורה והקב"ה סותר את טענותיהם דאפילו שבע מצוות ב"נ לא קיימו וכל מה שעשו לא עשו אלא לצרכיהם



ותענוגותיהם ושוב טענו כלום כפית עלינו הר כגיגית כמו שכפית על ישראל וכו' ובכל זאת נתן להם מצוה קלה סוכה לכו ועשו אותה, מיד כל אחד ואחד הולך ועושה סוכה בראש גגו, ומה עושה הקב"ה, מקדיר עליהם חמה כתקופת תמוז או אז כל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא, מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהם. הנה מיד כששמעו מצוה מיד הלכו לקיימה כך רק התלהטה עליהם החמה מיד כל אחד קם ובוועט בסוכתו ויוצא ואע"פ שהיו פטורים מן הדין והיו יכולים לצאת מן הסוכה בלא אשמה עליהם כדין מצטער שפטור מן הסוכה, אבל הם יצאו בדרך ביזיון, וכדברי הגמ' שם נהי דפטור, בעוטי מי מבעט? אבל ישראל גם שיהיה אנוס ופטור מן המצוה אינו מזלזל בה כשאינו יכול לקיימה, ואדרבה הוא מצטער שלא זכה לקיימה כדאיתא במתני' סוכה (פ"ב מ"ב): ירדו גשמים ממתי מותר לפנות (את הכלים מתוכה) משתסרח המקפה (משיתקלקל התבשיל מטיפות המים שנכנסו לתוכו). משלו למה הדבר דומה לעבד שמזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו. להראות לו שאין לו חפץ ונחת רוח בשימושו והם יוצאים נכלמים ובצער מן הסוכה ומצטערים שאינם יכולים לקיים את מצות סוכה. ואין לך מצוה שנעשית באהבה ובשמחה כמצות סוכה בזמן שמחתנו לאחר עבודת ה' בעשרת ימי התשובה וימי הדין בר"ה וביוה"כ וזו היא בחינת התשובה מאהבה שישאל עושים בחג הסוכות זמן שמחתנו.

כן יזכנו ה' יתברך לשוב בתשובה שלמה ובלב שלם ולעובדו באהבה ובשמחה.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## נשיאת כפים בנעילת שיערים

### הצעת פירוש מחודש למשניות א' וב' בפ"ג מתענית

משנה א:

בשלושה פרקים (בשנה) כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום, בשחרית, במוסף ובמנחה ובנעילת שיערים: בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים.

משנה ב:

אלו הן מעמדות, לפי שנאמר (במדבר כח, ב), "צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי", וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות.

על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים, של לויים, ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולויים עולים לירושלים, וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית.

המשנה בחרה להתחיל את הפרק העוסק במעמדות מהזווית של ברכת כהנים בג' פרקים בשנה ארבע פעמים ביום, והדבר האומר דרשני.

ובעיקר מתני' יש כאן כמה דברים בסיסים להבין. דבר ראשון, מהו "בשלושה פרקים ארבע פעמים בשנה", הלא בתעניות אין תפילת מוסף, שאין בהן קרבן מוסף (וכבר נשאלה שאלה זו בגמ'?)

אפשר לומר שהכוונה שהתפללו תפילה נוספת בתעניות (וכמו שהסביר בפיה"מ להר"מ במשנה ד' בקשר למעמדות ע"ש), אלא דאם כן קשה מה היא נעילת שיערים המוזכרת כאן, דהלא לכאורה היא בעצמה כבר התפילה הנוספת [ואם כן בהכרח שהכוונה רק ליוה"כ, ולכל היותר נימא דהכוונה היא שבתעניות יש תפילת נעילה, ובמעמדות וביוה"כ יש מוסף (כפרוש הר"מ), כל אחד כעניינו, ורק ביוה"כ יש ארבע פעמים. ושוב קשה לשון המשנה (אלא אם כן נדחוק כפירוש המקובל בגמ', שבשלושה פרקים בשנה נושאים כפים שלוש פעמים, וביוה"כ ארבע פעמים, והדוחק רב)].

עוד קשה, איך לא הוזכרה לנו בשום מקום תפילת נעילה, חוץ מהמשנה הזו, אגב אורחא של נשיאת כפיים?

ועוד יותר יש להעיר, שלשון 'נעילת שיערים' אין משמעה לשון תפילה, אלא כפשוטו נעילת שיערים באיזה מקום (בית המקדש).

עוד קשה, איך נשאו כפים בנעילה ובמנחה (לדעת משנתינו) במעמדות, הלא רק הישראלים היו מתענים בהן, ומי שלא מתענה יש בו חשש שיכרות, ומאי שנא מכל השנה?

והנה, בפירוש לשון המשנה 'נעילת שיערים' נחלקו בירושלמי כאן רב ורבי יוחנן - האם הכוונה לנעילת שערי המקדש או לנעילת שערי שמים. והדברים נוטים לפי פשטותם, לכאורה,

לדעה שהכוונה לנעילת שיערי המקדש<sup>א</sup>, אלא שאין ברור לכאורה מה הקשר בין זה לתפילת נעילה, שלכאורה ענינה הוא בשעה שעומד להסתיים היום, כהפייט 'פתח לנו שער בעת נעילת שער כי פנה היום'.

מכל הנ"ל עלה בדעת לומר, שכוונת המשנה לנשיאת כפיים בבית המקדש, ועיין בתוספתא, שכתבה בשם ר"מ שבשלושה פרקים נושאים כפים בארבע פרקים ביום בשחר בחצות במנחה ובנעילה, ומבואר דבמקדש לא רק בעידן התפילות, ואפי' לא רק בזמן הקרבת הקרבנות נשאו כפים, דמבואר גם זמן חצות שבו נשאו כפים בעלמא [ועי' שם שחכמים חלקו וסברו שילפ' מאהרן דרך בבוקר נושאים כפיים עי' שם ועי' ירושלמי וככלל, נחלקו בזה הרמב"ם בהל' תפילה (פי"ד ה"ט) והתוס' (עי' שם מקו"צ), האם נושאים כפיים במקדש רק בבוקר או גם בערב, ועל פניו זו מחלוקת להדיא בתוספ' כאן].

ובאופן כללי יש לומר שבמקדש הייתה תמיד נשיאת כפיים גם אחה"צ, בתמיד של בין הערבים, כי לא שייך שם חשש שיכרות, משום איסור שתויי יין שבמקדש.

וי"ל שבתעניות ובמעמדות וביזה"כ היו נושאים כפיים במקדש לדעת המשנה ארבע פעמים (ששם אין מקום למיגזר אטו יום אחר, שלא שייך שם חשש שכרות כלל), והיו נושאים כפים גם לקראת נעילת שיערי ההיכל, שהשלימו את עבודת היום, וכלה קידוש היום בצום, בעיקר אצל המעמדות שנעשו כחלק מעבודת הקרבן וההתכוונות אליו, ונשיאת הכפים בסיום היום הייתה כהתרצות וברכה מן שמיא שנתרצה להם בתעניות ומעמדם.

לפי זה ניתן לומר שתפילת נעילה של זמנינו שורשה בנשיאת הכפיים שבמקדש, שאחרי שחרב תיקנו תפילה בזמן זה, בשביל להשאיר את נשיאת הכפיים כפי שהיה במקדש (ונחלקו אם גם במנחה או לא), ומשום שהיה צריך ליצור כעין עבודה כפי שהיה במקדש - תיקנו תפילה.

ולפי זה חשיבות נשיאת כפיים בנעילה היא עצומה שהיא עיקר השורש לתפילה זו.

וביסוד זה מתיישב כל מה שהקשינו, דיש קשר גדול בין הצורה בה נקבעה תפילת התענית למעמדות, ומשום שעיקר נשיאת כפיים בנעילת השערים הייתה במעמדות, כמו שנתבאר.

וכן מתיישב שאכן הכהנים במקדש נשאו כפיהם לאחיהם שעמדו על הקרבן בעת נעילת השערים, ובהם אין חשש שיכרות. ומיירי באלו שהיו יכולים לעלות ולא נשארו בעריהן (עי' תוספ').

ויש בזה ליישב עוד מה שאמרו בפ' מקום שנהגו (פסחים נד:): שאין תשעה באב כתענית ציבור לעניין תפילת נעילה, ולא התפרש למה?

א). אמנם הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילה כתב: "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנון ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה".

ומבואר שפסק כהמ"ד דננעלו שערי שמים, וכן משמע מפשטות דבריו דפילת נעילה תוקנה מלכתחילה ע"י אנכ"ג ודלא כמו שבואר כאן, ואנו בטר השיטה השניה וכפשיטות לשון המשנה אוליגן, ותמכנו יסודינו בלשון התוספתא וכמבואר בפנים, וה' יאיר עינינו.

אולם לפי זה ניתן לומר שמכיוון שלא נהג תשעה באב בזמן המקדש (כמבואר בפשיטות בר"ה יח:), לא הייתה מציאות של נשיאת כפיים בנעילה בת"ב, ולכן גם לדורות של אחר החורבן לא נהגה תפילת נעילה.



# אוצר חג הסוכות

הערות בדעת רש"י והרמב"ם בסוגיית סוכה שתחת האילן ♦ הערות בדיני  
דפנות הסוכה ♦ פסל היוצא מחוץ לסוכה ורוחבו קטן מרוחב הסוכה ♦ בדין  
מחיצות קודמות לסכך וטפח בחוטט בגדיש ♦ הקדמת הדפנות לסכך ♦  
בעניין ברכת לישיב בסוכה שלא על סעודת פת ♦ היכן עדיף לקיים ברית  
מילה בחג הסוכות, בבית-הכנסת או בסוכה ♦ "אם כן היית נוהג לא קיימת  
מצוות סוכה מימיו" ♦ הדרך המובחרת באחיזת ארבעת המינים בשעת  
הברכה ♦ גירי הדס משולש



הרב אלאור כהן

## הערות בדעת רש"י והרמב"ם בסוגיית סוכה שתחת האילן\*

### א. הקדמה

#### דברי הגמרא

איתא במשנה (סוכה ט:): "העושה סוכתו תחת האילן – כאילו עשאה בתוך הבית. סוכה על גבי סוכה – העלינה כשרה והתחתונה פסולה".

רבא, מבאר שסוכה שתחת האילן פסולה רק כאשר צל האילן מרובה מחמתו – דומיא דבית. אך כאשר חמת האילן מרובה מצלתו, הסוכה כשרה.

הגמרא מקשה על דברי רבא: מה מועילים דבריו שהעמיד את המשנה רק באילן שצלתו מרובה, הרי גם אם חמתו מרובה מצלתו, יש לפסול את הסוכה, שהרי הסכך הפסול (האילן) מצטרף לסכך הכשר (הסוכה) ופוסלו! לפיכך מעמידה הגמ' את דברי רבא ב'שחבטן'. מבאר רש"י: שהשפיל את ענפי האילן ועירבן עם ענפי הסכך. בצורה זו, ענפי האילן המועטים (שהרי חמתם מרובה) בטלים בענפי הסכך הכשרים.

נמצאנו למדים שיש שני פסולים בסוגייתנו. הפסול הראשון הוא פסול 'סוכה שתחת האילן' עליו מדברת המשנה. פסול זה הוא רק כאשר צל האילן מרובה מחמתו (ולא יועיל לפסול זה היתר 'חבטן'). הפסול השני הוא גם באילן שחמתו מרובה מצלתו, אלא שניתן להתיר את סוכה זו ע"י חבטת הענפים וביטולן בסכך הכשר.



### שיטת הראשונים המרכזית

ראשונים רבים נקטו להלכה את גמרא זו כפשטה: כאשר צל האילן מרובה, הסוכה פסולה בכל עניין. וכאשר צל האילן מועט מחמתו, יש לחבוט את ענפי האילן ובכך הסוכה כשרה. בין ראשונים אלו נמנים הראב"ד (ב. בדברי הרי"ף), הראב"ה בשם הריב"א (סוכה, תריג), הרמב"ן (ט:), הריטב"א (ט: בדפי הרי"ף) ועוד. וז"ל הר"ן הנ"ל (ד: בדפי הרי"ף): "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית... ואפילו היא מסוככת כהלכתה שצלתה מרובה מחמתה מעצמה בלא צירוף דאילן אפ"ה פסולה...".

(\* להלן אתייחס בעיקר לשיטות רש"י והרמב"ם. דברים אלו הם חלק מסיכום הסוגיה בה עסקתי גם בשיטות ראשונים נוספות (שחלקם מובא בהקדמה כרקע לסוגיה). משיקולים שונים בחרתי לא להיכנס כאן לכל שיטות הראשונים אלא רק לשיטות רש"י והרמב"ם, בהן יש הערות חשובות בהבנת הסוגיה לענ"ד.

את שיטתם זו הביאו הטור (תרכו, א) והשו"ע (שם) [מלבד מה שהביאו את שיטת רש"י בה נדון להלן].



## ב. הערות בשיטת רש"י

### החילוק בין שיטת רש"י לסיעת הראשונים דלעיל

בראשונים דלעיל מבואר בדין 'קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר', שאין חילוק בין אם צל הסוכה מרובה מחמתו ובין אם הוא מועט. ובכל מקרה, אם הוא לא יחבוט את ענפי האילן – ענפיו יפסלו את הסוכה. לעומתם, רש"י לכאורה מחלק, ומעמיד את דברי הגמ' רק במקרה שחמת הסוכה מרובה מצלתה (ט: ד"ה 'הא קא מצטרף סכך פסול' ובד"ה 'הא קמצטרף'). כלומר, לדעת רש"י אם הסוכה עשויה כהלכתה, וצלתה מרובה מחמתה, אם היא תחת אילן שצלו מועט – הוא אינו פוסל אותה. ומה שאמרה הגמ' שהאילן פוסל, זה רק כאשר הסוכה אינה כשרה מצד עצמה, אלא רק בעזרת ענפי האילן, שמשלימים את צל הסוכה להיות מרובה מחמתה.

גם שיטה זו נפסקה בטור ובשו"ע (ואף הובאה כ'סתם' בשו"ע).



### סתירה לכאורה בדעת רש"י

מדברי רש"י הנ"ל עולה שהסכך הפסול אינו פוסל את הסוכה, כאשר הסוכה מסוככת כהלכתה (צלתה מרובה מחמתה). אך לכאורה יש להקשות על כך; דבריו בדין זה אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בדין סוכה שתחת הסוכה (י: ד"ה 'תחתונה כשרה ועליונה פסולה' ו-'מ"ד ניגור'). שם הוא כתב, וז"ל: "אי עליונה למעלה מעשרים – אף תחתונה פסולה, משום דמצטרף סכך פסול בהדי כשר...". כלומר, אם הסוכה העליונה פסולה (גבוהה מעשרים אמה), גם אם חמתה מרובה מצלתה – היא פוסלת את הסוכה התחתונה, מדין 'סכך פסול המצטרף לסכך כשר'.

בדברים אלו יש סתירה ברורה ביחס לשאלה האם סכך פסול (שחמתו מרובה מצלתו), פוסל סוכה כשרה (שצלתה מרובה מחמתה)? בסוגיית סוכה שתחת האילן כתב רש"י שהוא אינו פוסל, אך בסוגיית סוכה שתחת הסוכה הוא כתב שכן.



### תירוץ ההגהות מיימוניות

על סתירה זו עמד כבר ההגהות מיימוניות (שופר וסוכה ולולב ה, יב), ותירץ: "ומתוך לשון רש"י משמע דאם הסוכה צלתה מרובה מחמתה כשרה אפילו אם האילן מיצל כנגד סכך הסוכה ואפילו לא חבטן, אבל לקמן חזר בו בפירושו, דגרסינן... אלמא אפילו כשהתחתונה צלתה מרובה מחמתה אם העליונה למעלה מעשרים פסולה". וכ"כ כבר הראב"ה (סוכה, תריג).



כלומר, לדעת ההגה"מ והראב"ה רש"י בסוגיית סוכה שתחת הסוכה, חזר בו מדבריו בסוגיית סוכה שתחת האילן. למסקנת שיטתו, סכך פסול שחמתו מרובה פוסל סוכה כשרה, אא"כ חבט את ענפי האילן וביטלן בסכך הכשר.

### קושיות על תירוצי ההגה"מ והראב"ה

אך דבריהם נראים קשים: ראשית, האמירה שרש"י (וכן כל ראשון אחר) חזר בו קשה כשלעצמה, ולכאורה אין לומר אותה אלא כמפלט אחרון<sup>(א)</sup>. שנית, בדבריו בין סוגיית סוכה שתחת האילן לסוגיית סוכה שתחת הסוכה, כתב רש"י שיש לבחור גרסה מסוימת בגמ' ולדחות גרסה אחרת (בסוף ט: ד"ה 'הכי גרסינן'). הנפק"מ בין הגרסאות ביניהן מכריע רש"י היא בשאלה 'האם יש לפסול את הסוכה התחתונה (שצלתה מרובה), כאשר העליונה חמתה מרובה והיא גבוהה מעשרים אמה?'. כלומר, כבר כאשר כתב רש"י את המילים 'הכי גרסינן' כוונתו היתה לאפוקי מהגרסה שמכשירה סוכה זו. דבריו הללו נמצאים כשלושה דיבורים מתחילים לאחר ד"ה 'הא קמצטרף'. במרחק כה קצר בתוך פירושו, לא מסתבר לומר שחזר בו. שלישית, כאמור, רש"י בחר בגרסה שלפניו, כאשר הגרסה שהוא דחה תואמת את שיטתו בסוגיית 'סוכה שתחת האילן'. אילו היתה לפניו רק הגרסה דידן, היה ניתן לומר שהוא חזר בו בלית ברירה לאור הגרסה שלפניו. אך לאחר שאנו יודעים שהיתה לפניו גרסה התואמת את שיטתו בדין 'סוכה שתחת האילן', מה גרם לו לחזור בו? אם הוא סבר בתחילה כדבריו בסוגיה הראשונה, מדוע לא בחר בגרסה השניה, התואמת את דבריו?<sup>(ב)</sup> רביעית, יש לעמוד על כך שהטור והשו"ע פסקו את שיטת רש"י הזו (כנ"ל), וממילא משמע שהם לא סברו שרש"י חזר בו<sup>(ג)</sup>.

### קושיית המאמר מרדכי ושיטתו בתירוצי רש"י

המאמר מביא קושיה נוספת על דברי ההגה"מ. בדבריו (תרכה, ב) הוא מאריך לבאר שהסתירה בדברי רש"י קיימת גם בתוס' (ט: ד"ה הא), ואת דברי ההגה"מ ניתן אולי לומר בשיטת רש"י אך לא בשיטת התוס' (שהרי לא מסתבר שגם הם חזרו בהם, וזאת בתוך ד"ה אחד).

לפיכך דרך אחרת היתה עמו, ובכיוון שונה הוא מנסה לתרץ את שיטת רש"י. לתירוצו, כאשר רש"י כתב שהסוכה התחתונה 'צלתה מרובה מחמתה', כוונתו היא שכך הוא יחד עם צל העליונה, אך מצד עצמה (ללא העליונה) – חמתה מרובה מצלתה. ע"פ הבנה זו, הדין ב'סוכה

(א). דווקא מפני שתירוצו זה של 'חזר בו' יכול לתרץ קושיות רבות, יש להשאיר אותו כמפלט אחרון. שהרי אם נשתמש בו בכל פעם שניתן, בוודאי נתרץ זאת גם כאשר תירוצו זה אינו נכון, ויש לתרץ תירוצו אחר. בנוסף, שתי הקושיות הבאות, מחזקות את הקושי לומר שרש"י חזר בו.

(ב). יתכן שיש לדחות את קושיה זו האחרונה בפשיטות. ע"פ הגרסאות הקיימות לפנינו היום המקבילות לגרסה אותה דחה רש"י, נראה שהגרסה קשה בפני עצמה. שהרי אם נגרס 'וכגון דקיימא עליונה למעלה מעשרים', לא מובן מדוע הגמ' אומרת בהמשך 'מהו דתימא ניגור דילמא מצטרף...'. שהרי אם מדובר בוודאות בסוכה מעל עשרים, מה הכוונה 'ניגור דילמא'? איזה חשש קיים כאן? מהו ה'דילמא', ומפני איזה מקרה יש לחשוש ולגזור? לעומת זאת בגרסה דידן, יש הו"א לגזור מתחת לעשרים אטו מעל עשרים, וממילא גרסתנו מסתברת ומסתדרת יותר.

(ג). ודאי שאין זו קושיה על ההגה"מ והראב"ה, אך עדיין נותר להבין כיצד תרצו הטור והשו"ע את סתירה זו בדעת רש"י.

שתחת הסוכה' זהו לדין 'סוכה תחת האילן', ובשניהם כאשר הסוכה מצד עצמה כשרה, אין הסכך הפסול (שחמתו מרובה) פוסל אותה. ע"פ סברת המאמ"ר, ע"מ לדעת האם צל הסוכה מרובה או שמא חמתה מרובה, יש לבחון את קרקע הסוכה ולאמוד (בשונה מההבנה הקודמת, על פיה יש לבחון את הסכך עצמו ולא את הצל שלו שבקרקע). כאשר בוחנים את צל הסכך שבקרקע, על כרחינו סכך העליונה מצטרף בהדי סכך התחתונה<sup>(ד)</sup>.



### קושיות על דברי המאמ"ר

ראשית, רש"י אומר את דבריו בסוגיית 'סוכה שתחת הסוכה' על דברי רבי ירמיה. רבי ירמיה מונה ארבע אפשרויות שונות של פסול וכשרות בסוגיה זו. כאשר מתבוננים בדברי רבי ירמיה, ניכר שלא בכולן ניתן להכניס את חידושו של המאמ"ר; במקרה הראשון עליו מדבר רבי ירמיה, הסוכה התחתונה חמתה מרובה מצלתה והסוכה העליונה צלתה מרובה מחמתה. אפשרות זו אינה מובנת ע"פ המאמ"ר; אם יש לבחון את הקרקע ע"מ להכריע אם צל התחתונה מרובה או חמתה, מקרה זה בלתי אפשרי! שהרי אם העליונה צלתה מרובה מחמתה כ"ש שהתחתונה צלתה מרובה מחמתה (שהרי יש לצרף אליה את צל העליונה)<sup>(ה)</sup>!

שנית, גם מתוך דברי רש"י עצמו מוכח שלא כהמאמ"ר. האפשרות השלישית שמביא רבי ירמיה (ט:–י.) היא כאשר הסוכה התחתונה צלתה מרובה והעליונה חמתה מרובה (ושתיהן מתחת לעשרים אמה). במקרה זה התחתונה כשרה והעליונה פסולה. רש"י (י: סוד"ה 'תחתונה כשרה') כתב לגבי אפשרות זו, שאם הסוכה העליונה צלתה מרובה מחמתה, התחתונה תיפסל מדין 'סוכה תחת הסוכה'. דבריו הללו אינם מסתדרים עם דברי המאמ"ר! שהרי לשיטתו, אליבא דאמת הסוכה התחתונה 'חמתה מרובה מצלתה', ומה שכתוב ש'צלתה מרובה' זה רק מחמת סוכה העליונה שמצטרפת אליה. ממילא במקרה זה, גם כאשר העליונה חמתה מרובה, היא אינה פוסלת את התחתונה. אדרבא, מקרה זה הוא המקרה הראשון של רבי ירמיה, בו שתי הסוכות כשרות (שהתחתונה חמתה ומרובה והעליונה צלתה מרובה, ושתיהן מתחת לעשרים אמה).



### קושיות הקרבן נתנאל והפני יהושע על שיטת המאמ"ר

ע"ג קושיות אלו, יש קושיות נוספות שמקשים הקרבן נתנאל והפני יהושע. קושייתו של הקרבן נתנאל על האפשרות שמעלה המאמ"ר היא מלשונו של רש"י, האומר שהגמ' מדברת על מקרה שגם הסוכה העליונה נמוכה מעשרים, והיתה הו"א לחשוש ולגזור סוכה מתחת לעשרים אטו סוכה מעל עשרים. בתוך ביאורו על הגמ' כתב רש"י "מדחזי לעליון... סבר כמאן דליתיה הוא". כלומר, האדם אינו מייחס חשיבות לסכך עליון הפסול, ולפיכך יש חשש שסכך פסול זה יהיה למעלה מעשרים ולא אדעתיה. ולכאורה ע"פ דברי המאמ"ר אין זה מובן; כיצד ניתן לומר

(ד). שיטה זו היא בעצם שיטת התוס' (ט: ד"ה 'הא'). א"כ, את הקושיה הראשונה דלהלן על המאמ"ר יש להקשות גם על התוס'.  
(ה). ניתן לנסות ולתרץ שיש לחלק בתוך דברי רבי ירמיה. שבחלק מדבריו יש להגדיר שצל הסוכה העליונה מצטרף לצל התחתונה, ובחלק מהמקרים אין לצרף את הצל. חילוק זה קשה מצד עצמו, בפרט שאין בדברי רבי ירמיה רמז באלו מקרים כוונתו לצרף ובאלו לא.

שהאדם 'סבר כמאן דליתיה' לסכך פסול זה, אם סכך זה הוא שמשלים את צל הסוכה להיות לרוב?

עוד תמה הפני יהושע על כך שהגמ' הקדימה ואמרה שהתחתונה צלחה מרובה עוד לפני שהזכירה את צל העליונה. ומשמע שצלחה של התחתונה מרובה מחמתה באופן עצמי, וללא קשר לצל העליונה.



### תירוץ הפני יהושע והקרבן נתנאל

לפיכך מתרצים הפני יהושע (י:) והקרבן נתנאל (על הרא"ש (א, טו), אות ק) את דברי רש"י באופן אחר. לדידם<sup>(1)</sup>, הסכך הפסול פוסל את הסכך הכשר שמתחתיו בדיוק, וממילא סכך כשר זה כמאן דליתיה. אם כן איפוא, למרות שהסוכה התחתונה 'צלחה מרובה מחמתה' אליבא דאמת, מבחינה הלכתית כל חלק בסכך שיש מעליו סכך פסול הוא כמאן דליתיה, ולכן אנו מחשיבים את הסוכה התחתונה כאילו חמתה מרובה (והסכך הכשר שיש מעליו בשווה סכך פסול, נחשב כאויר).

ע"פ תירוצם, גם בסוגיית 'סוכה שתחת האילן' וגם בסוגיית 'סוכה שתחת הסוכה', המציאות היא שהסוכה התחתונה 'צלחה מרובה' מבחינת המציאות, אך מבחינה הלכתית אין אנו מחשיבים את הסכך שיש כנגדו סכך פסול. ומה שכתב רש"י (בד"ה 'הא קא מצטרף סכך פסול') שהסכך הפסול מצטרף 'להשלים' לסכך הכשר, כוונתו שהואיל והסכך הכשר שכנגד הפסול הוא כאילו אינו, הסכך הפסול מחליפו ומצטרף ליתר הסכך הכשר.



### קושיות על תירוצם

אך לכאורה יש להקשות על דבריהם כמה קושיות. ראשית, לפי הבנתם דברי רש"י הללו חסרים ביותר. מניין צריך להבין הקורא שכאשר רש"י כתב ש"מהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלחה של סוכה", כוונתו לכל התהליך המובא בדבריהם, שהסכך הפסול מבטל את הסכך הכשר שכנגדו וממילא הסכך הפסול הוא זה שמצטרף ליתר הסכך הכשר? שנית, בדברים אחרים שכתב רש"י, דבריהם לכאורה קשים עוד יותר. שלאחר מכן (בד"ה 'הא קמצטרף') כתב שצל האילן "מרבח הוא את הצל [הכשר], וצריך להיות צלחה מרובה מחמתה לבד מזה". והנה מוכח מדבריו שללא צל האילן, אין צל הסוכה מרובה. שלישית, יש להקשות קצת מדברי רש"י נוספים. שכתב (י: ד"ה 'תחתונה כשרה ועליונה פסולה היכי דמי...') שאם הסוכה העליונה למעלה מעשרים אמה, היא פוסלת את התחתונה, "אבל אי קאי בתוך עשרים ליצטרף!". כלומר, מתוך לשונו משמע שלא איכפת לך אם הסכך העליון יצטרף (כאשר חמתו מרובה והוא מתחת לעשרים אמה), אך ע"פ דבריהם, אין זה מדויק לומר שלא איכפת לך, שהרי לשיטתם אנו מוכרחים לצרף את הסכך העליון, שהרי בלעדיו הסוכה התחתונה אינה כשרה (חמתה מרובה)! רביעית, יש להקשות עוד, מהברייתא המביאה את מקור הלימוד של סוכה תחת הסוכה (ט:). ברייתא זו לומדת

(1). הבנה זו מופיעה בחלק מסיעת הראשונים המובאת בהקדמה.

מהמילים "בסכת תשבו" שאין לישיב "בסוכה שתחת הסוכה, ולא בסוכה שתחת האילן, ולא בסוכה שבתוך הבית", ומשמע שבכולם מדובר באותו פסול. אך לכאורה ע"פ דבריהם יש כאן שני פסולים שונים; בדינים 'סוכה שתחת האילן' ו'סוכה שבתוך הבית', הפסול הוא מכך שהסכך הפסול מצטרף לסכך הכשר. דין זה הוא דין בסיסי ופשוט יותר מאשר דין 'סוכה שתחת הסוכה', מקורו מסברא והגמ' אינה מצריכה לו פסוק. לעומתו, בדין 'סוכה שתחת הסוכה' מתחדש דין אחר, שהוא מחודש ולכן הוא נלמד מהפס' - שאפילו אם הסכך העליון כשר - הוא פוסל את הסוכה התחתונה.<sup>ז</sup>



### תירוץ השפת אמת

גם השפת אמת נדרש לקושיה זו, והשיב עליה בדרך אחרת. לשיטתו יש לחלק בין סוגיית 'סוכה שתחת האילן' לסוגיית 'סוכה שתחת הסוכה'. בזו האחרונה יש שתי סוכות, כאשר כל אחת מהן בפני עצמה עומדת לסיכון. במקרה זה, בו הסוכה העליונה חולקת רשות לעצמה, מתחדש שהסכך העליון פוסל את הסוכה התחתונה. כאשר אנו דנים במעמדה ההלכתי של הסוכה התחתונה, לא ניתן להתעלם מהסוכה העליונה, שנועדה גם היא לסיכון. לעומתו בדין סוכה שתחת האילן, כאשר צל הסוכה מרובה, ואין לי כל צורך (הלכתי באילן)<sup>ח</sup>, ניתן להחשיב אותו כמאן דליתיה. ממילא יש להבין שמה שאמרה הגמ' שאילן פוסל את הסוכה, הוא רק כאשר יש צורך הלכתי באילן. כלומר, כאשר צל האילן משלים לרבות את צל הסכך, להיות לרוב צל ומיעוט חמה.



### שאלות על הכנת השפת אמת

תירוצו של השפת אמת נראה דבר נאה ומתקבל, אך גם על דבריו של לשאול. השפת אמת מצא סברא לחילוק בין דין 'סוכה שתחת האילן' לדין 'סוכה שתחת הסוכה'. סברא זו נראית נכונה בדיעבד, לאחר שנראה שרש"י עצמו עשה החילוק הזה. אך על פניו, לא מובן מדוע סברא זו כ"כ משמעותית, שהיא תגרום לרש"י לכתחילה לעשות אוקימתא בסוגיית סוכה שתחת

ז. ניתן היה לתרץ את קושיה זו האחרונה כדלהלן: הבריייתא אינה דורשת רק את המילים "בסכת תשבו" אלא את כל הפעמים בתורה שמופיעה הישיבה בסוכה ("בסכת תשבו... ישובו בסכת... בסכות הושבתי" (ויקרא כג, מב-מג). הפעם הראשונה מחדשת שיש לשבת דווקא בסוכה ולא בסוכה שבתוך הבית. הפעם השנייה מלמדת שגם כאשר הסוכה היא תחת האילן היא פסולה, למרות שהסוכה היא בחוץ ולא בתוך הבית, ולמרות שמדובר בדבר שגידולו מן הקרקע. הפעם השלישית מלמדת שאפילו בסוכה שתחת הסוכה, למרות שהסכך העליון כשר לחלוטין - אין לשבת בסוכה התחתונה. מביאור זה לדברי הבריייתא (ששמעתי אותו או דומה לו מרה"י, הרב אריאל פרג'ון) עולה שאכן יש חילוק בין פסול 'סוכה שתחת האילן' לפסול 'סוכה שתחת הסוכה' ובכך כביכול מתורצת הקושיה. אך יש לדחות את תירוץ זה: כאמור, פסול 'קמצטרף' אינו נלמד מהפסוקים כלל אלא מסברא. לעומתו פסול 'סוכה שתחת האילן', גם ע"פ ההסבר הנ"ל, נלמד מפסוק, וממילא אין מדובר באותו פסול.

עוד ניתן לתרץ, מדברי הגמ' שאיה"נ שסוכה שתחת האילן פסולה מדין 'קמצטרף' (בין בחמתה מרובה ובין בצלתה מרובה), ומה שהתחדש במשנה ובבריייתא שסוכה שתחת האילן פסולה מדין "בסכת תשבו" הוא רק ב'שחבטן' (כלומר, כשצל האילן מרובה). אך גם על תירוץ זה קשה, והוא יכול לתרץ רק את המקרה של סוכה שתחת האילן, אך לא את סוכה שבתוך הבית (שלא שייך שם 'חבטן').

ח. כלומר, אף אם האילן מוסיף צל ויש בכך נוחות, כי הסוכה כבר כשרה מצד עצמה ואינה זקוקה לו להשלים לרוב צל.

האילן (שהסוגיה עוסקת רק בסוכה שחמתה מרובה), ולבחור בגרסה ספציפית בסוגיית 'סוכה שתחת הסוכה'<sup>ט</sup>. ע"מ לחדד את שאלה זו יש לציין לסברא הפוכה המופיעה בתוס' (ד"ה הא); לדידם, דין 'סוכה שתחת האילן' חמור יותר מדין 'סוכה שתחת הסוכה', שהרי צל האילן נובע מסכך פסול. לעומ'ז, בסוגית 'סוכה שתחת הסוכה' אמנם הסכך נמצא במקום פסול (מעל עשרים אמה), אך סו"ס מדובר בסכך כשר. יתרה מזו, נראה שרש"י אמר את דבריו ממש בסתמא, וכביכול הניח שנבין כ"כ בפשטות את חילוקו של השפת אמת (והראיה שחילוק זה לא כ"כ פשוט היא התירוצים האחרים, הרבים והשונים).

### שאלות על שיטת רש"י עצמה

ולאחר כל זאת יש לשאול גם על דברי רש"י עצמו: ראשית, לפירושו סו"ס יוצא שהביטוי 'קא מצטרף סכך פסול להדי סכך כשר' מתפרש בשני פירושים שונים. ביטוי זה, המופיע פעמיים בסוגיית סוכה שתחת האילן, מתפרש שם שהסכך הפסול מצטרף להשלים לסכך הכשר. אך בסוגיית סוכה שתחת הסוכה פירוש ביטוי זה משתנה, ופירושו הוא שאף אם אינו משלים לסכך אלא די בכך שהוא מצל ביחד איתו – הוא פוסל את הסכך הכשר. כיצד ביטוי אחד, המופיע בשתי סוגיות צמודות, מתפרש בשני פירושים שונים? שנית, מלבד האוקימתא שעושה רש"י בכך שהוא סובר שסוגית 'סוכה שתחת האילן' אינה עוסקת בסוכה שצלחה מרובה, עליו לעשות אוקימתא נוספת. לדידיה יש לומר גם שענפי הסוכה מרובים מענפי האילן (למרות ששניהם 'חמתם מרובה מצלתם'). זאת, מפני שהיתר 'חבטן' הוא רק כאשר ענפי האילן בטלים ברוב הסכך הכשר'. שלישית, יש לשאול על רש"י מפשט לשון המשנה: כשם שדייק הר"ן (ד: מדפי הרי"ף), פשט הביטוי 'העושה סוכתו' מורה על כך שהסוכה כשרה, כלומר, צלתה מרובה מחמתה, ולא כפירוש רש"י. היה ניתן לתרץ ולומר שלפי רש"י הכוונה היא שהסוכה נעשית 'צלחה מרובה' יחד עם האילן, ורק בזכות האילן היא נעשית סוכה. אך לכאורה גם תירוץ זה דחוק בפשט לשון המשנה.

### תוספת ביאור בדעת רש"י

ונראה להוסיף ולבאר את שיטת רש"י ע"ג דברי השפת אמת, ולקרב בכך את יישוב הקושיות על רש"י. לענ"ד נראה לומר שהוקשתה לרש"י קושיה בפשט הגמ': כאשר הסוכה מסוככת כהלכתה (צלחה מרובה), ואין צורך בענפי האילן, מדוע מביאה הגמ' פתרון כ"כ רחוק מהדעת – לכופף את כל ענפי האילן ולהצמידם לסכך? היה לגמרא להביא אפשרות הרבה יותר פשוטה – קציצת ענפי האילן<sup>א</sup>. ומכאן משמע, שהיה פשוט לגמ' שבעל הסוכה מעוניין בענפי האילן! הטעם לכך שהוא עושה את סוכתו תחת האילן, היא מפני שהוא מעוניין בצל האילן

ט. א"כ נאמר כדלעיל (בהערה על הקושיה השלישית על ההגה"מ), שהטעם שרש"י בחר את גרסה זו הוא מפני שהגרסאות האחרות שהיו לפני רש"י, נחשבו משובשות מבחינתו.

י. לשיטת הראב"ד ודעימיה שהובאה לעיל בהקדמה, שאלה זו מתורצת בפשטות. לדידם, צל הסוכה מרובה מחמתו (שהרי הם אינם עושים אוקימתא בגמ' כרש"י). ממילא אם צל האילן מועט מחמתו (כדברי הגמ'), ודאי שצל הסוכה מרובה מצל האילן, והוא מבטלו ב'שחבטן'.

שיסייע לצל סוכתו. ממילא מוכח שאין מדובר בסוכה שצלתה מרובה, אלא דווקא בסוכה שחמתה מרובה, וצל האילן משלים את צל הסוכה להיות לרוב. לפיכך, הפתרון של הגמ' הוא שבעל הסוכה יחבוט ויכפוף את ענפי האילן להתבטל בענפי סוכתו, ובכך הם ישלימו את צל הסוכה – בהיתר. סיוע להבנה זו נמצא במשנה הנוספת אליה מתייחסת הגמ' בנידון זה, האומרת שדין דומה יהיה במקרה שבעל הסוכה הדלה ע"ג הסוכה ענפי גפן וכד'. ומשמע גם במשנה זו שענפי הגפן אינם נפרדים לחלוטין מהסוכה, ומטרתם להשלים לצל הסוכה. ע"כ מלמדת הגמ' שיש לדאוג שענפי הגפן יהיו מעורבים ממש עם ענפי הסכך ע"מ שהם יתבטלו בסכך.



### מסקנת דברי רש"י

הגמרא מדברת דווקא על אילן שענפים סוככים את הסוכה ע"מ להשלים לצל הסוכה, ולא באילן שנמצא רחוק מעליה (ואינו מיועד להצל על הסוכה). לפיכך אם הסוכה כשרה (צלתה מרובה) אין האילן פוסל אותה. לעומ"ז, בסוגיית 'סוכה שתחת הסוכה', ודאי הסוכה העליונה מרוחקת ומוגדרת כסוכה נפרדת, והיא לא באה להשלים את צל הסוכה התחתונה. לפיכך צל הסוכה העליונה הפסול (מעל עשרים אמה) יפסול את הסוכה התחתונה גם כאשר צל הסוכה התחתונה מרובה מחמתה, וצל העליונה מועט.



### ג. הערות בדעת הרמב"ם

כאמור לעיל, רבא עושה אוקימתא על המשנה, שפסול סוכה שתחת האילן מדבר רק על אילן שצלתו מרובה מחמתו. בגמרא מתחדש שגם באילן שחמתו מרובה יש פסול ('קמצטרף'), אלא שניתן להכשיר סוכה זו ע"י שיחבוט את ענפי האילן על הסוכה, ובכך הם יתבטלו אליה.



### קושיה בשיטת הרמב"ם

כאשר מנסים לקשר בין דברי הגמ' הללו לבין דברי הרמב"ם נתקלים בכמה קשיים. הרמב"ם (ה, יב) מביא את לשון המשנה במדויק, וכאילו הגמ' לא עשתה שינויים בהבנתה, וז"ל: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית". שאלה זו קיימת גם על דבריו בפירוש המשנה (א, ב), שם הוא אינו רואה לנכון לבאר כלל את סוגיית 'סוכה שתחת האילן', וכביכול יש להבין את המשנה כפשטה וללא דברי רבא<sup>(2)</sup>. ויש להבין בשיטתו, מדוע הוא

יא. היה ניתן לומר שהגמ' לא הייתה יכולה להביא את זה כתירוץ במקום התירוץ 'בשחבטן', שהרי אנו עוסקים במקרה בו חמתו של האילן מרובה מצלתו, ובמקרה של 'קצצן', לא נשארו ענפי אילן כלל (והגמ' מעוניינת שהדיון ימשיך להיות באילן שחמתו מרובה ולא באילן קצוץ). אך יש להשיב על כך: א. להלן נראה שרבי אברהם בן הרמב"ם סבר ש'חבטן' היינו 'קצצן'. וגם אם רש"י אינו מסכים ש'חבטן' היינו 'קצצן', סו"ס עדיין משמע שניתן לבאר את הגמ' באופן של 'קצצן' (ונוותרת השאלה מדוע הגמ' לא תירצה כך). ב. גם ללא תירוצו זה האחרון, עדיין יש בתירוץ 'חבטן' דוחק מסוים מצד המציאות, שמכריח לומר שבעל הסוכה מעוניין בענפי האילן וכדלהלן.

יב. קושיה זו קיימת גם על הרי"ף, שכל סוגיית 'סוכה שתחת האילן' וסוגיית 'סוכה שתחת הסוכה' אינן מופיעות אצלו (מלבד המשנה עצמה).

לא הביא את האוקימתא של רבא? ומדוע הוא לא התייחס לפסול 'קמצטרף' או להיתר 'חבטן'?



### קושיה נוספת ממשנת 'הדלה עליה'

עוד יש להקשות על דבריו מדברי המשנה לקמן, שגם בה יש פער בין לשונה ובין פסקו של הרמב"ם. וזה לשון המשנה (א, ד): "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה פסולה ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן כשרה".

כלומר, ע"מ להכשיר מקרה בו האדם הדלה את ענפי האילנות צריך להתקיים אחד מהשנים: או שהסיכוך הכשר רב על הפסול (ומבטלו), או שהוא קוצץ את ענפי האילנות. לעומת דברי המשנה, הרמב"ם מביא תנאים שונים (שם): "הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן וסיכך על גבן ואחר כך קצצן, אם היה הסיכוך הרבה מהן כשרה, ואם לא היה הסיכוך שהיה כשר מתחלתו הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן כדי שתהיה עשויה לשם סוכה".

כלומר, הרמב"ם מוסיף תנאי נוסף לכל אפשרות. על האפשרות שהמשנה הביאה לבטל את האילן בסכך מרובה, מוסיף הרמב"ם תנאי שיקצוץ את ענפי האילן. ועל האפשרות לקצוץ מוסיף הרמב"ם תנאי, שיש לנענע. גם כאן, את הפירוש הזה בדברי המשנה כתב הרמב"ם גם במשנה תורה וגם בפירוש המשנה.



### קושיות נוספות מהלכה יג

אך אולי הקושיה הגדולה ביותר היא מדבריו בהלכה שלאחר מכן, וז"ל (שם, יג): "עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככין בו וסיכך בשניהם אף על פי שהכשר יתר על הפסול פסולה...". ולכאורה יש לתמוה: לא די שלא הביא (במשנת ובפיה"מ) את היתר 'חבטן' המובא בגמ', אלא שכאן הוא ממש פוסל מקרה זה! עוד יש להקשות קושיה רביעית בדברי הרמב"ם על היחס בין דבריו בהלכה זו להלכה הקודמת; בהלכה הקודמת כתב שאם היה סיכוך הרבה מאותם 'עלי האילנות ובדיהן' כשרה, אע"פ שהם פסולים מדין 'תעשה ולא מן העשוי'. כלומר, סכך פסול בטל ברוב סכך כשר. כיצד דברים אלו מסתדרים עם הכלל בהלכה יג, שסכך כשר אינו מבטל סכך פסול?



### תירוץ הראב"ד והמ"מ

הראב"ד בהשגותיו שם, מבין שהרמב"ם פירש פירוש אחר לדין 'חבטן'. לדידיה, פירוש 'חבטן' הוא להפריד את ענפי האילן והסכך הכשר, ולהעמיד כל אחד מהם לחוד, וכדבריו בסוף הלכה יג<sup>(ג)</sup>. ע"פ הבנה זו, מובן מדוע הרמב"ם סבר שכאשר הסככים מעורבים, הסוכה פסולה – שלכך התכוונה הגמ' באומרה 'קא מצטרף סכך פסול להדי סכך כשר'<sup>(ד)</sup>.

(ג). בתנאי שאין בסכך הפסול ג' טפחים בסוכה קטנה וד' בגדולה. שאם כן הוא פוסל את הסוכה מדין סכך פסול.

הראב"ד עצמו אינו מקבל את דברי הרמב"ם, ואף מקשה עליו מכך שגם בסוגיית סוכה שתחת הסוכה מצאנו את הביטוי 'קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר', ושם לא שייך לומר שהסככים מעורבים זה בזה. כהבנת הראב"ד בדעת הרמב"ם הבין גם המגיד משנה.



### הבנת הכס"מ ועדות רבי אברהם בן הרמב"ם

לעומתם, הכס"מ מדייק מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה, ש"חבטן היינו שקצצן"<sup>טו</sup>. שהרי הרמב"ם כתב שם שאם לא קצץ את ענפי האילנות "יצטרף סכך כשר לסכך פסול ופסולה", לשון המקבילה ללשון הגמ' בסוגיה דידן. ביחס בין דברי הרמב"ם ללשון המשנה ד'הדלה עליה', ביאר הכס"מ שכוונת המשנה בתנאי של "או שקצצן" היא שקצצן כמשפט, דהיינו קצץ ונענע.

כדבריו, העיד רבי אברהם בן הרמב"ם שזו שיטת אביו"<sup>טז</sup> (שו"ת ברכת אברהם, כט). ובביאורו את שיטת אביו, ביאר שיש הקבלה בין הסוגיה דידן לסוגיה בדף יא:; שם הגמ' מביאה ברייתא שלשונה וזה ללשון המשנה ד'הדלה עליה', אך מתחילה בלשון "תעשה" – ולא מן העשוי. מכאן אמרו: הדלה עליה...". ומקשה הגמ' מדוע הברייטא פוסלת מציאות של 'הדלה עליה' משום 'תעשה ולא מן העשוי', הרי יש כאן בעיה של סכך מחובר לארץ! ועונה הגמ' שמדובר בשקצצן. ומבאר רבי אברהם, ששאלת הגמ' ותשובתה כאן, מקבילות לשאלת הגמ' דידן ('קא מצטרף') ותשובתה ('בשחבטן'). כלומר, קא מצטרף הוא דווקא בסכך פסול (לאפוקי קצצן שאין בו פסול עצמי), וחבטן היינו קצצן – קצצן לשון משנה וחבטן לשון גמרא.



### קושיה על הסבר זה בדעת הרמב"ם

אך לכאורה יש לשאול על שיטתם: היכן מצינו ש'חבטה' היא לשון קציצה? ורש"י (ט: ד"ה 'מאי למימרא') העיד ש"כל לשון חבטה שבתלמוד לשון השפלה" ולא לשון תלישה או שליפה".



### הבנת רש"י בסוגית 'הדלה עליה'

ע"מ להבין עוד את דברי הרמב"ם, נתעכב לבאר את דברי הגמרא על משנת 'הדלה עליה'. מיד לאחר המשנה, אומרת הגמרא: "או שקצצן כשרה" ואמר רב: צריך לנענע". מימרא זו מבארת בצורה פשוטה מדוע כאשר המשנה מצריכה קציצה, הרמב"ם מוסיף על כך את הצורך בנענוע.

יד). ע"פ הבנה זו, ענפי האילן והסכך היו מלכתחילה מעורבים זה בזה ללא חלל ביניהם. ממילא לא ניתן להבין את דין 'חבטן' כשאר הראשונים, אלא יש להבין שהכוונה היא שהוא הפריד והבדיל בין הכשר לפסול.

טו). בפירושו על משנת 'הדלה עליה' (א, ד) ולא על משנת סוכה שתחת האילן (א, ב), שבה כאמור הרמב"ם לא ביאר כלל את נידון דידן.

טז). בתשובה זו נשאל רבי אברהם כמה שאלות בדעת אביו, כאשר השואל מניח שהוא אכן סובר כהבנת הכס"מ. רבי אברהם משיב על השאלות, ומבאר את שיטת אביו בסוגיה. לא נתייחס להלן לשאלות ולתשובות שפחות קשורות לנידון דידן.

יז). ובאמת כל הראשונים (מלבד הר"ה וסיעת הרמב"ם), מסבירים שחבטה היא לשון השפלה.



בנוסף, כאמור לעיל, יש ברייתא המביאה את לשון המשנה ומקשרת אותה לדין 'תעשה ולא מן העשוי'. רש"י בפירושו על ברייתא זו (יא: ד"ה 'וסיכך על גבן פסולה') מדגיש ש"לא גרסינן בברייתא 'אם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן'". כלומר, רש"י אומר שאין לגרוס בברייתא את ההמשך המופיע במשנה זו. משמעות דברי רש"י היא שיש לנתק בין הברייתא למשנה; הברייתא אמנם עוסקת ב'תעשה ולא מן העשוי', אך המשנה עוסקת במחוברין – כפי שנראה בפשט לשונה. כך רש"י כתב גם בפירושו על המשנה עצמה (יא. ד"ה 'פסולה'), שהיא עוסקת בדין 'מחוברין'. טעמו של רש"י לכאורה נובע מהקושי: הואיל וכתוב בברייתא בפירוש שהיא עוסקת ב'תעשה ולא מן העשוי', מבינה הגמרא שהברייתא מדברת ב'שקצצן' (כלומר, בענפי קצוצים ולא במחוברים). אם הברייתא מתכוונת למשנה באמרה "מכאן אמרו", יוצא שגם המשנה עוסקת ב'שקצצן'. דבר זה לא מסתבר, שהרי המשנה בהמשך דבריה אומרת: "אם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן", כלומר, הרישא אינה עוסקת בשקצצן, אלא זו רק אפשרות אחת בסיפא.

### קושיות על שיטת רש"י

אך למרות קושיה זו שהכריחה את רש"י להפריד בין הברייתא למשנה, פירושו סובל מדחקים אחרים. ראשית, אין להתעלם מכך שלשון הברייתא זהה לחלוטין ללשון המשנה, והדבר אומר 'דרשני'". יתרה מזו, הברייתא אומרת 'מכאן אמרו', והיכן אמרו אם לא במשנה זו?<sup>1</sup> שלישית, רש"י הרי מודה שהמדלה מאילנות אלו והיה הסיכוך הכשר מועט מהן, שיש לקצוץ ולנענע (כפי מסקנת הגמ'), והוא אינו חולק אלא כשהסיכוך הכשר מרובה, שלרש"י אין צריך לקצוץ ולרמב"ם צריך לקצוץ אך אין צריך לנענע. כלומר, רש"י צריך לעשות אוקימתא, שהברייתא עוסקת רק בכאשר היה סיכוך מועט, שהרי כאשר הסיכוך מרובה מענפי האילן אין צריך לקצוץ לשיטתו. קושיה זו מתחזקת לאור לשון הברייתא האומרת בסתמא 'הדלה עליה את הגפן... וסיכך על גבן', ואינה טורחת להסביר שדין זה הוא אך ורק כאשר הסיכוך הכשר מועט מענפי האילן.

### הבנת הרמב"ם במשנת 'הדלה עליה'

מפני קושיות אלו, סבר הרמב"ם שאין לנתק בין הברייתא למשנה, וכאשר הברייתא כתבה 'מכאן אמרו' היא התכוונה למשנה. אם כן, מוכרחים אפוא לומר שאין לפרש את המשנה כפשטה, כעוסקת ב'מחוברין', אלא יש לפרשה כעוסקת בדין 'תעשה ולא מן העשוי', כעדות הברייתא.

יח. מלבד שבמשנה כתוב 'וסיכך על גבה' ובברייתא 'וסיכך על גבן'. אך גם בכך יש גרסאות שונות (ואף בציטוט המשנה ב-ט: מופיע 'גבן').

יט. דוגמה דומה לכך מופיעה לקמן (יב:): "משנה. חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן, וכולן שהתירן – כשרות, וכולן כשרות לדפנות. גמרא... אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מפני מה אמרו 'חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן'?"...

ופשוט לכו"ע (גם אליבא דרש"י), שדברי רבי חייא בר אבא חוזרים על המשנה, ומפני כך הוא גם נקט את לשון המשנה. וכך גם בנידון דידן: הברייתא מדברת על המשנה, ולפיכך משתמשת בלשונה. הדברים עדיין אינם מוכרחים, אך עכ"פ יש כאן סיוע גדול לשיטת הרמב"ם דהלן.

לאחר דברי הגמרא שאין אומרים 'קציצתן זו היא עשייתן', ולפיכך צריך לנענע. ולאחר שהבנו שהמשנה עוסקת ב'תעשה ולא מן העשוי', והפסול הוא גם בשקצצן (כדברי הגמרא). יש לפרש את המשנה כך: "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס [וקצצן] – (ע"פ הגמ' ב-יא:)) וסיכך על גבה פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן [ונענען] – (ע"פ הגמ' ב-יא:)) כשרה".

עתה ניתן לזהות בדברי המשנה את שיטת הרמב"ם: הפסול קיים גם אם קצצן. והכשרות קיימת באחת מהשנים: או כאשר הסכך הכשר מרובה מהסכך הפסול (שאע"פ שהוא קצוץ, הוא פסול מדין 'תעשה ולא מן העשוי'), או שנענע את הסכך הפסול (אחרי שקצץ). הבנה זו, היא שיטת הרמב"ם.<sup>(כ)</sup>



### ישוב הקושיה על הסברו של רבי אברהם

כאשר מתבוננים בסוגיית 'הדלה עליה', נראה שניתן ללמוד ממנה נתון משמעותי נוסף. כאמור, לפי הבנת הרמב"ם הבריייתא עוסקת ב'שקצצן' בין אם היה הסכך הכשר מרובה ובין אם היה מועט מענפי האילן. להבנתו, גמ' זו מחדשת שגם אם הסיכוך הכשר היה מרובה, עדיין יש פסול של 'מחוברין ניהו' וניתן להכשיר רק ב'שקצצן'! בגמ' זו מוכח (ע"פ הבנת הרמב"ם) שסכך מחובר אינו מתבטל ברוב סכך כשר – ולא כסוגיה דידן!

ממילא, ע"מ שלא לומר שיש כאן מחלוקת סוגיות, מוכרחים לדחוק את גמ' דידן, ולפרש כדברי רבי אברהם ד"חבטן היינו קצצן"<sup>(כא)</sup>.



### סיכום שיטת הרמב"ם

לדעת הרמב"ם, עולה מסוגיית 'הדלה עליה' שסכך מחובר אינו בטל בסכך כשר (וכדבריו בהלכה ג). ממילא אין להבין את תירוץ הגמ' 'בשחבטן' כפשוטו, אלא יש לומר שהסכך הפסול בטל ברוב בסכך הכשר רק ב'שקצצן'. הבעייתיות שעדיין קיימת בסכך הפסול למרות קציצתו היא דין 'תעשה ולא מן העשוי', אך בשונה בדין 'מחוברין', סכך זה כן בטל ברוב סכך כשר<sup>(כב)</sup>.



(כ). לאור האמור, מובן כיצד תירץ הרמב"ם את קושיית רש"י. כאמור, לרש"י הוקשה כיצד הגמ' מעמידה בבריייתא שמדובר ב'שקצצן', אם במשנה זו רק אפשרות אחת מתוך שתיים (ועוד שבמשנה זו אפשרות להכשיר ואילו בבריייתא אפשרות זו עדיין פסולה). ע"פ האמור, נראה שהרמב"ם ישיב על כך שהגמ' כבר העמידה שאין מדובר בקצצן בלבד אלא בקציצה ונענע יחד. ממילא יש לומר שהמשנה עוסקת בקציצה מעלייתא (קציצה ונענע), והגמ' על הבריייתא עוסקת בקציצה בלבד.

(כא). כמובן, ניתן להעדיף את האפשרות השניה ולומר שיש כאן מחלוקת סוגיות: ע"פ סוגיה דידן מחובר בטל ברוב, וע"פ סוגיית 'הדלה עליה' סכך מחובר אינו בטל. ע"פ הבנה זו, לכאורה יש לבכר את מסקנת סוגיית 'הדלה עליה' שמחובר אינו בטל, שהרי מסקנה זו עולה מדברי הבריייתא, בשונה מסוגיה דידן שמסקנתה נובעת מסתמא דגמ'. ולכאורה במחלוקת בין דברי הבריייתא לדברי הגמרא, יש לפסוק כהבריייתא (ולהבין מחדש גם את סוגיה דידן).

(כב). לכאורה הדבר נובע מכך שדין 'תעשה ולא מן העשוי' אינו קאי על כל ענף וענף בסכך אלא על הסוכה בכללותה. ממילא אם רוב הסוכה כשרה, המיעוט הפסול אינו גורע כלל.

הרב יצחק שלמה פייגנבוים\*

בני ברק

## הערות בדיני דפנות הסוכה

### א.

סוכה שצורתה כצורת ה"א והיינו שיש לה ב' דפנות כהלכתן דעריבן והדופן השלישי יש בו שיעור ז' טפחים אך הוא רחוק הרבה מן מב' הדפנות האם סגי בזה, או דבעינן שגם דופן הג' יהיה לו שייכות לדופן הב' ע"י צורת הפתח.

לע"ד הדבר ברור דבכה"ג דהדופן הג' יש בה שיעור סוכה אין היא צריכה לשום חיבור עם ב' הדפנות, וכמבואר בשו"ע סי' תר"ל ס"ג וברמ"א, וז"ל: "היו לה שני דפנות זו כנגד זו וביניהם מפולש עושה דופן שיש ברחבו ארבעה טפחים ומשהו ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לאחד משתי הדפנות וכשרה וגם בזה צריך לעשות צורת הפתח שיתן קנה מן הפס על הדפן האחד, וי"א שאין זה צריך צורת הפתח, הגה: אבל אם איכא דופן שבעה בלא לבוד אין צריך כאן צורת הפתח עד סוף הכותל הואיל ואיכא דופן שבעה שהוא הכשר סוכה" עכ"ל. ומבואר להדיא דהיכא דאיכא דופן שלם של ז' טפחים אין צריך חיבור לב' דפנות האחרות [אף לדעת הראשונה (משנ"ב סקי"ז)].

ויש שרצו לדחות דדילמא כל דין זה איירי בסוכה העשויה כמבוי, שיש ב' דפנות שלימות זו כנגד זו והדופן השלישית היא בשיעור ז' סמוך לאחת מן הדפנות ומחזי כסוכה שלימה ובכה"ג סגי בדופן ז', אבל באופן דיש ב' דפנות דעריבן ודופן הג' אינה מושלמת וצורתה כה"א, דילמא בכה"ג לא סגי בדופן ז' ובעינן צורת הפתח כדי שלא יהיה עומד מרובה על הפרוץ.

שוב העירוני לספר הסוכה (מילואים לפרק ז') שהביא מספר חידושים וביאורים להסתפק בזה, וז"ל: "כשהדופן השלישית בת שבעה טפחים עומד אם צריך לקרב אותה לאחת הדפנות ואם מועיל לזה צורת הפתח, כאשר אתה בא להעמיד דופן של שבעה טפחים עומד בדופן השלישית, הדבר ספק אם צריך להעמידה בתוך השבעה טפחים לאחת הדפנות כדי שיהא עומד מרובה על הפרוץ, או שרשאי להרחיק אותה יותר אף יותר משבעה טפחים, אכן אם יעשה צורת הפתח בין העומד לדופן הרי זה מועיל, (וצ"ע בזה ואפשר שצריך טפח עומד במקום אחד), ומסיק בספר הסוכה שם שמעתי בשם אחד מגדולי הפוסקים שליט"א שדעתו להכשיר בזה גם בלי צורת הפתח" עכ"ל.

והנה, לא הייתי סומך על מה שמסיק שם להקל בזה, כיון שאי אפשר לסמוך על שמועות וכ"ש היכא שלא הביאו ראיות לדבריהם, אלא דמ"מ אני על משמרתי אעמודה בדופן השלישית סגי בדופן ז' ואינה צריכה שום חיבור לב' הדפנות ולא חיישינן למה דהפרוץ מרובה על העומד, דזה שיעור סוכה שנתנה התורה.

(\* נכתב בדרך משא ומתן ופלפולא דאורייתא לעיון הלומדים, ולא ניתן לסמוך על זה להלכה כלל.)

ואביא ראיות לדברי:

א. הנה בסוכה ז. מסקינן דסוכה שהיא ב' דפנות דעריבן עושה לה טפח שוחק בפחות מג' לאחד מן הדפנות, ובסוכה העשויה כמבוי עושה לה פס ארבעה ומשהו ומעמידו פחות מג' סמוך לדופן, ובטעמו של דבר מפרשינן בגמ' דהתם דאיכא ב' דפנות כהלכתן סגי ליה בטפח שוחק, הכא דליכא שתי דפנות אי איכא פס ארבעה אין אי לא לא.

ומסקינן שם בגמ' דצריכה נמי צורת הפתח, והיינו דבסוכה שיש לה ב' דפנות דעריבן ועבדינן לה טפח שוחק בפחות מג' צריכה נמי צורת הפתח להשלים שיעור הדופן.

ונחלקו הראשונים שם אי האי דינא אמרינן גם בסוכה העשויה כמבוי, וע"ש בר"ן (ב: ד"ה אמר ליה): "דדוקא בשתים כהלכתן דסגי ליה בטפח שוחק הא דבעינן צורת הפתח אבל בסוכה העשויה כמבוי כיון דבעינן בה פס ד' דופן גמור הוא ותו לא בעינן בה צורת הפתח וכו' אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ב מהלכות סוכה דלסוכה העשויה כמבוי נמי בעינן צורת פתח" עכ"ל.

ובביאור שיטת הרמב"ם כתב הרא"ש שם סוף סי' ו', וז"ל: "וי"א מדקאמר הגמרא שם מ"ש התם דסגי ליה בטפח שוחק ומ"ש הכא וכו' ומשני גמרא התם דאיכא ב' דפנות דעריבן סגי בטפח שוחק וכו' אלמא יתרון התיקון במחיצות גרועות דלא עריבן משוי אותן למחיצות טובות להתיר בתיקון גרוע ושקולין הם לענין צורת הפתח" ע"ש.

מבואר בכאן דב' דפנות דעריבן לגבי סוכה עדיפא מב' דפנות העשויות כמבוי, ולזה ס"ל לרמב"ם וסייעתו דלא יתכן דבסוכה העשויה כמבוי תהא קולא יותר מסוכה העשויה כהלכתה. ומעתה, אי אמרינן דבסוכה העשויה כמבוי ודופן הג' שלם דאינו צריך צורת הפתח ק"ו בסוכה שהיא ב' דפנות כהלכתן, דסגי בדופן ז' ולא בעי צורת הפתח. ואפילו לדעת הסוברים דבסוכה העשויה כמבוי לא בעינן צורת הפתח, דס"ל כיון דע"י לבוד איכא ב' דפנות דעריבן הרי הוא כסוכה העשויה כהלכתה ודופן השלישי הרי יש בו ז' טפחים, ולא מסתברא לומר דיש כאן חומרא בב' דפנות דעריבן יותר מב' דפנות העשויות כמבוי.

ב. ותו, לע"ד מדברי הראשונים מוכח דכל שדופן ג' היא ז' טפחים בכל אופן שהיא כל הסוכה כשירה. עיין בר"ן סוכה ב:, שלאחר שהביא את הפלוגתא לגבי סוכה העשויה כמבוי אי בעי צורת הפתח כתב: "ומיהו כל היכא דעביד שלש דפנות של שלש טפחים תו לא בעי צורת פתח שאין צורת פתח חיוב בסוכה" עכ"ל. ובוודאי כוונתו היא לומר דלא תימא דהא דבעינן צורת פתח בסוכה העשויה כמבוי הוא מחמת דבעינן בכל סוכה צורה של פתח, דבית בלא פתח אינו בית, ולפי"ז בכל סוכה נצטרך צורת פתח, קמ"ל דלא נתחדש כלל דבעינן צורת פתח בסוכה, כי אם היכא שצריך להשלים דפנות.

וזה עומק כוונת בעל העיטור (עשרת הדיברות שער ראשון לו:), שכתב בזה"ל: "ואית מ"ד דהכשר סוכה קטנה יש בדופן הג' ולא בעינן צורת הפתח, וכל סוכה שיש לה ג' דפנות שלימות בהכשר אע"פ שיש בה רוח אחת כשרה בו' ואחת ארוכה כמה כשרה כל הסוכה בלא צורת פתח, ואם בא לעשות סוכה בד' דפנות בלא פתח ונכנס שם דרך ארוכה כשרה והכי מסתברא" עכ"ל. והמדייק בדבריו יראה דבא לומר ולפרש דהא דפשיטא לן בסוכה העשויה כמבוי שעשה לה פס ד' שאין צריך צורת הפתח, דמה"ת יצטרך צורת הפתח, מי גרע מסוכה שדופן אחד קצר ודופן

אחד קצר, דכשירה כל הסוכה (מדין פסל היוצא מהסוכה) בלא צורת הפתח, וה"נ גבי סוכה העשוי כמבוי דאינה צריכה צוה"פ. ולפום ריהטא אינו מוכן הדמיון לשם, דהלא שם יש ג' דפנות דעריבן, וע"כ דפשיטא לן דכל שיש בסוכה ג' דפנות כהלכתן בכל אופן שהוא, בין דהג' דפנות עריבן ובין דהדופן ג' לא עריבן, אין צריך צוה"פ ולא אמרינן דכיון דהעומד מרובה על הפרוץ הוא מבטל לדופן זה, והו"ה והוא הטעם היכא דיש ב' דפנות דעריבן ודופן הג' עומד כמו רגל הה"א, דאין צריך צוה"פ.

וזו כוונת הריטב"א (סוכה ז:), שכתב: "ולכו"ע כל היכא דעביד דופן בת ז' טפחים תו לא בעי צורת הפתח, שאין צורת פתח חיוב שאפילו נכנסין לה דרך ארוכה כשירה" עכ"ל.

מכל דבריהם מבואר דבכל אופן דעביד דופן של ז' טפחים כיון דאין צריך להשלימו הרי הוא מצטרף להכשר סוכה. ודו"ק בכל זה.

ג. יש להעיר עוד למש"כ המאירי סוכה ו: ד"ה כבר ביארנו דמעמידו כנגד היוצא היינו אם הדפנות מזרח ודרום יניח את הטפח לקצה המזרחי לצד צפון כגון זה או לקצה הדרומי לצד מערב כגון זה ע"ש שהם הני ציורים שציירנו לעיל, והגם דבגמרא דחי לה להא מילתא ואמרינן דיעשה טפח שוחק הוא רק היכא שהשלישית טפח אבל בגוונא דיש מחיצה שלימה יתכן דאין צריך לשום תיקון ודו"ק.

שוב מצאתי בספר אהלי טהר (סי' ג' ס"ק ה') שדן בזה ורצה להוכיח מדברי הכסף משנה פ"ד מסוכה הל' י"ג ע"ש ודבריו מסתברים, והגם שהוא עצמו לא רצה לסמוך על זה ודו"ק היטב.

## ב.

סוכה שדופן הג' אינו מקביל לב' הדפנות וכגון בסוכה שיש לה ב' דפנות דעריבן וחוד הדופן הג' אינו עומד ממול הדופן הב' אלא משוך מעט כלפי חוץ, אם אותו חלק הבולט כלפי חוץ שאין לו דפנות כשר.

ולע"ע לא מצאתי פתרון לזה, ובגמ' ו: מבואר דמדינא דאורייתא דסגי בב' כהלכתן וג' אפילו טפח צריך להעמיד אותו טפח כנגד היוצא, וכמוש"כ רש"י שם ד"ה כנגד דהוא במקום שהמחיצה כלה.

ואולי יש לדמותו קצת לדין פסל היוצא מן הסוכה המבואר בגמ' יט. והכי קיי"ל בשו"ע סי' תרל"א ס"ז, וז"ל: "וכן קנים הבולטים מן הסכך לצד הפרוץ ודופן אחד נמשך עמהם כשר אע"פ שעשה דופן על הצדדין יתר על שבעה והו"ל למימר הרי גילה דעתו לעשות כל הסוכה בדפנות ארוכות ודופן אחד שנמשך מן עם הקנים של סכך אינו מן הסוכה אלא בפני עצמו עומד ונמצא שאין לו אלא דופן אחד שהוא דופן הנמשך אפ"ה כשרה" עכ"ל.

ומבואר דכל שדופן אחד נמשך נגד אותו מקום שאין לו דופן מהני, וא"כ ה"נ הגם דהדופן משוך כלפי חוץ מ"מ הדופן שעומד ממול מחשיבו לחלק מן הסוכה.

אלא דיש לדחות, דדין דפסל איירי בכה"ג דאיכא ג' מחיצות דעריבן, וכמבואר ברא"ש שם סי' ל"ה, וחידושא דפסל הוא דהגם דהאריך דופן אחת יותר מהשיעור ודופן השניה האריך יותר והו"א דלא נחשב אלא לחד דופן, קמ"ל דגם בכה"ג סוכה כשרה הוא, והדופן הנמשך מחשיב את כל הדפנות שמחוברות אליו כאילו הן נמשכות כנגדו, וכדוגמת הסוכה שהיא ב' כהלכתן וג' אפילו טפח, אבל באופן דידן, שהדופן הג' אינו מחובר לשתי הדפנות, מי אמר שנתחדש דין זה, וצ"ע למעשה.



## ג.

סוכה שיש באמצעה צורת הפתח אי מפסיק בסוכה.

במאירי סוכה יט. בד"ה והשני ביאר דין פסל, כתב: "והשני שקנים אלו יוצאים לפני הסוכה לצד המזרח ואותו צד אין בו שום פתח ולא שום גיפוף לדונו כפתח עד שיפסיק בין סוכה זו לקנים היוצאים ממנה ממשך הדפנות ואילך, וכל שדופן אחת נמשכת כשיעור יציאת הקנים הרי הוא מכלל הסוכה וישנים תחתיהם כגון זה אעפ"י שדופן הנמשך לא כווננו בו להכשיר עד שנדמהו לפס ארבעה שהוא בא להכשיר אעפ"כ אין אומרים סכך בפ"ע הוא ואין בו אלא דופן אחת, אלא בכלל הסוכה הוא כדין שלישית אפילו טפח, ומ"מ אם היה צורת פתח מצד רביעי יראה שהוא מפסיק אעפ"י שכבר יש לה שלש דפנות כהלכתן ואין צורך לצורת הפתח (וכוונתו למש"כ בדף ז. ד"ה הלשון הראשון דכל שיש לה ג' דפנות כהלכתן אין צריך לצורת הפתח אפילו נסתמה מד' רוחות ואי אפשר ליכנס לה אלא דרך ארובה כשירה, וכבר כן לעיל בשם בעל העיטור והר"ן ושאר") עכ"ל.

וכל מדייק רואה דהמאירי הדגיש דהגם דאין לו צורך לצורת הפתח מ"מ הוא מפסיק ואין להכשיר הסוכה מדין פסל, ומבואר דדוקא בכה"ג דפסל, דאיכא תרתי לריעותא: א. דהדופן הנמשך נראה שהוא דופן בפ"ע ואינו המשך להכשר הסוכה, ב. ויש גם צורת הפתח. רק בכה"ג אי אפשר להכשיר הסוכה, הגם דאינו צריך לצורת הפתח, אבל בשאר מקומות היכא דאינו צריך לצורת הפתח אינו מפסיק בסוכה, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' ג').

והנה, המעיין בדברי המאירי יראה דהאי דינא וחידושא דפסל איירי רק באופן שהדופן הנמשך לא כווננו בו להכשיר, והו"א דהסכך הוא בפ"ע ואין בו אלא דופן אחת, קמ"ל דין פסל כיון דנמשך מהסוכה הרי הוא כדין סוכה, שהיא ב' כהלכתן וג' אפילו טפח.

ולפי"ז היה נראה לחדש דבאופן שהמשיך את הדופן והייתה כוונתו להמשיך את הסוכה, גם אם עשה צורת הפתח אינו מפסיק, אלא דיש מקום לדחות, דלא אכפת לן בכוונתו, וכל שהסוכה העשויה באופן דממשיך חד דופן אתי צורת הפתח ומפסיק לה, וצ"ע בזה.

וכל זה בדין פסל, אבל סוכה שהיא עשויה כהלכתה בג' דפנות כהלכתן ואין לה ריעותא כלל מה"ת דצורת הפתח יפסיק, כיון שאין לסוכה צורך בצורת הפתח הרי היא כמאן דליתא. ולפי"ז, גם בסוכה שמחמת צורת הפתח לא יהיה בה שיעור וכל כיו"ב ליכא למיחש למידי. ודו"ק בכל זה.

אלא דלפי"ד המאירי יש להסתפק אי מהני צורת הפתח לחתוך סכך פסול, דמבדרן בי מדרשא מ"ש הפוסקים (הובאו בספר מקראי קודש סוכות) דהיכא דיש לו בסוכה סכך פסול יותר מהשיעור ואין לו מקום לישב יכול לעשות צורת הפתח, באופן שיהיה בתוך הסוכה סכך פסול פחות מהשיעור ויוכל לישב תחתיו. והנה, למש"כ המאירי דהיכא דאין לסוכה צורך לצורת הפתח לא נחשב לדופן, דילמא גם בכה"ג לא יחשב לדופן ולא יועיל לחתוך הסכ"פ. ודו"ק בכ"ז וה' יאיר עינינו בתורתו.



הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

## פסל היוצא מחוץ לסוכה ורוחבו קטן מרוחב הסוכה

### הצגת השאלה

יש לדון בעניין סוכה בעלת שלוש דפנות שבנויה בצורת ריבוע שאחת מפניותיו נמצאת מתחת לעץ, ובאותה פינה לא שמים סכך. כאשר מחסירים מהריבוע את אותה פינה, נותרת סוכה בצורת האות ר'. השאלה היא האם ניתן להכשיר את כל הר', או שיש להכשיר רק את הקו הפנימי (להלן: גג הר') ולא את ההמשך שכנגד הפינה שמתחת לעץ (להלן: רגל הר'). אם היו לסוכה שלוש דפנות מלאות לא הייתה מתעוררת שאלה, שהרי מבואר ברמ"א (או"ח תרלב, ב) שאין בעיה בסכך פסול באחת מפניות הסוכה:

הא דסכך פסול בד' ואויר בג', היינו דוקא שהפסיק סוכה לשנים, ולא נשאר שיעור הכשר סוכה עם דפנות במקום אחד; אבל אם נשאר שיעור סוכה במקום אחד, המקום ההוא כשר, ואף שמבחוץ אם מחובר לו מן הצדדים.

ובנידוננו יש שיעור סוכה המסוכך כדבעי, ואין בכוח הסכך הפסול שבפינה לפוסלו ואף לא למנוע צירוף של הרגל של הר' אל הגג של הר'.

השאלה מתעוררת במקרה שבו אין שלוש דפנות מלאות, אלא רק שתיים מלאות, ועוד דופן קצרה שמגיעה עד הפינה שמתחת לעץ (להלן: חלל הר'), ולא עד בכלל (ראו איור א). במקרה זה, כדי להכשיר את רגל הר' אנו נזקקים לדין פסל היוצא מן הסוכה (סוכה יט, א; שו"ע תרלא, ז), והשאלה היא אם להכשיר פסל גם כשהסכך אינו ממלא את כל השטח שעד למקום שממול הדופן הארוכה, דהיינו שהסכך אינו ממלא את חלל הר', ואף אם היה שם סכך כשר לא הייתה בכך תועלת, משום שיש מעליו עץ.



### דברי הגמרא והראשונים בעניין פסל היוצא מן הסוכה

נאמר בגמרא (יט, א):

תנא: פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה. מאי פסל היוצא מן הסוכה? [...] רבה ורב יוסף אמרי תרוייהו: הכא בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה, ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו. מהו דתימא: הא לית בה הכשר סוכה, קא משמע לן.

מלשון הגמרא נראה שמדובר בסוכה מלבנית או מרובעת שיש לה שלוש דפנות סביב, כעין צורת ח', אלא שרק אחת משתי הדפנות הצדדיות מגיעה עד רצפת האות ח', והשנייה קצרה יותר (ראו איור ב). מתוך עשר מילים שהוקדשו לתיאור



המציאות ('הכא... בהדיה'), חמש מילים מתארות את הדופן שנמשכת והולכת עד סוף הסוכה, הדופן הימנית בצירור. ואכן גם בראשונים נזכר קיומה של דופן זו. רש"י כתב: 'וממשכא ואזלא חד דופן - מדופני הצדדין בהדיהו. מהו דתימא - כיון דלא ממשיך דופן שני בהדה, מוכח מילתא דבאפיה נפשה היא, והא לית בה שבעה טפחים בהכשר סוכה. קא משמע לן - דמן סוכה הוא, והוי כשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, דלא ממשיכא עד הרביעית, וכשרה'. ומפורש יוצא מדבריו שהדופן הימנית של הח' ממשיכה עד סוף הסוכה, והוא מוסיף שבאמת מתקיים כאן הדין הידוע דשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, אלא שהייתה הוה אמינא לומר שהפסל נידון בפני עצמו ואינו נידון כחלק מהסוכה הבסיסית, קמ"ל שאין לומר כן. ברש"י גם מופיע ציור זה לאיור ב' הנ"ל. אף הרמב"ם (הל' סוכה ד, ג) כתב שמדובר ב'קנים היוצאים מסכך הסוכה לפני הסוכה ודופן אחת נמשכת עמה', וכן מבואר ברא"ש (סוכה א, לה) ובטוש"ע (תרלא, ז). והנה, כתבו התוס' (סוכה יז, א ד"ה אויר):

והיכא דהאור או הפסול אין מהלכין על פני כל הסוכה, כגון דאיכא באמצע סוכה ג' על ג' אויר, או ארבעה על ארבעה סכך פסול - אם ממנו ועד הדופן האמצעי כדי הכשר סוכה, הכל כשר: בין מה שבצדדין, בין מה שלצד הפתח; ואפילו מה שיוצא לחוץ לגמרי; דהואיל והכל מחובר לשיעור הכשר סוכה, הרי זה כפסל היוצא מן הסוכה, דניתר בלא דפנות, כדאמרינן נידונין כסוכה. ואפשר אפילו אין כדי הכשר סוכה ממנו עד דופן האמצעי, מצטרפין זה עם זה לכדי הכשר סוכה. ואין האויר והפסול חוצצין, מאחר שהכשר מתחבר יחד דרך הצדדים.

בדברי התוס' מבואר שהם חידשו להכשיר סוכה שיש באמצעה שטח של שלושה טפחים על שלושה טפחים אוויר, או ארבעה על ארבעה סכך פסול, ולא לראות את האויר או הסכך הפסול כחוצצים בין דפנות הסוכה ובין הסכך שמעבר לאויר או לסכך הפסול. התוס' נוקטים זאת בתורת ודאי כאשר יש שיעור הכשר סוכה מהדופן האמצעי-הפנימי ועד למקום האויר או הסכך הפסול, ובתורת 'אפשר' כאשר יש שיעור הכשר סוכה בשטח זה.

## דברי החזו"א

ובחזו"א (מועד קמא, א ד"ה סוכה וד"ה ומיהו) כתב:

רש"י והרא"ש פירשו [...] ואם כן לא מצינו שהחסר תנאי הכשר יוכשר בשביל פסל היוצא. וזה דעת הר"י שהביא הרא"ש סי' ג. ומיהו לשון הגמרא 'הא לית בהו הכשר סוכה', משמע דבאמת לית בהו הכשר סוכה. והנה בתוס' י"ז א' ד"ה אויר כתבו דאם יש שיעור הכשר סוכה מן דופן האמצעי עד האויר כשר אף מן הצדדין, ואף כנגד הפתח, משום פסל היוצא. ומה שכנגד הפתח, הלא אין לו דופן האמצעי, ואין לו אלא דופן אחת. וכן מה שבצדדין, אין דופן שלישית מתיחסת אליהן. ואף את"ל דכיון דשלישית סגי בטפח, חשיב מה שבצדדין כיש לו ג' דפנות, אכתי באין לסוכה רק ב' דפנות וטפח אין להכשיר הצד שאצל דופן טפח, שהרי דופן השניה אינה מתיחסת אליו, שהרי אויר מפסיק

ביניהן. ועוד, דמלשון התוס' משמע אף שאין בצדדין רחב ז' טפחים כדי שיעור סוכה, ולמדנו דדין פסל היוצא מן הסוכה הוא אפילו כשאין כל הקנים יוצאים לפנים מן הסוכה אלא מקצתן, ואין ברוחב היוצא ז' טפחים, וגם אויר ג' טפחים מפסיק בין היוצא לדופן הנמשכת בהדיהו כשר. ולפי זה קשה מאד למה נדחקו רש"י והרא"ש לפרש ביש להן שיעור ז' טפחים ויש להן הכשר דפנות.

כדי לבאר את דבריו ולדון בהם, נעתיק שוב את דבריו בגופן מודגש, ונשלב ביאורים בגופן רגיל, ודיונים בהערות שוליים:

רש"י והרא"ש פירשו [...] ואם כן לא מצינו שהחסר תנאי הכשר יוכשר בשביל פסל היוצא, אלא דין פסל היוצא חל במציאות שמתקיימים בה כל תנאי ההכשר. והחידוש בדין זה אינו הכשרת סוכה ללא תנאי ההכשר, אלא שלילת האפשרות להגדיר את הפסל כעומד בפני עצמו ולהפריד בינו ובין הדפנות. וזה דעת הרבינו ישעיה שהביא הרא"ש סי' ג שכתב: 'הא דאמרינן לקמן פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, היינו היכא דאית ליה הכשר דפנות'. ומיהו לשון הגמרא הא לית בהו הכשר סוכה, משמע דבאמת לית בהו בקנים היוצאים הכשר סוכה, דהיינו שיעור שבעה טפחים על שבעה טפחים (או דפנות כנצרך לסוכה). והנה בתוס' י"ז א' ד"ה אויר כתבו דאם יש שיעור הכשר סוכה מן דופן האמצעי עד האויר כשר אף מן הצדדין, ואף כנגד הפתח, משום פסל היוצא. ומה שכנגד הפתח, כלומר, השטח שבין האויר או הסכך הפסול ובין הפתח שבו אין דופן, הלא אין לו דופן האמצעי, שהרי האויר או הסכך הפסול חוצץ בינו ובין הדופן האמצעי, ואין לו אלא דופן אחת, שהרי התוס' נקטו שחל בזה דין פסל היוצא, ולכן יש להסיק מדבריהם שמה שכנגד הפתח כשר אפילו בציור של פסל, דהיינו שרק אחת משתי הדפנות הצדדיות נמשכת עד לפתח, והדופן השנייה היא קצרה. ובציור זה, לשטח שבין האויר ובין הפתח יש רק דופן אחת: אין לו דופן אמצעי בגלל חציצת האויר, ואין לו את הדופן הקצרה משום שהיא אינה נמשכת עד הפתח<sup>(א)</sup>.

וכן מה שבצדדין, כלומר, השטח שבין האויר ובין הדפנות הצדדיות, אין דופן שלישית מתיחסת אליהן, שהרי האויר חוצץ בין שטח זה ובין הדופן שנמצאת בצדו השני של האויר. ואף את"ל דכיון דשלישית סגי בטפח, חשיב מה שבצדדין כיש לו ג' דפנות, אכתי באין לסוכה רק ב' דפנות וטפח אין להכשיר הצד שאצל דופן טפח, שהרי דופן השניה אינה מתיחסת אליו, שהרי אויר מפסיק ביניהן. נראה שהכוונה היא שאף אם נדון להכשיר את מה שבצדדים ונסתמך על הדין דשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, תהיה בכך בעיה, שהרי יש שני צדדים, ואם מכשירים אחד על סמך זה שבצד השני די בטפח, אי אפשר להכשיר גם את השני, אחר שהגדרנו אותו כצד שבו כביכול יש רק טפח של דופן. שהרי האויר חוצץ בינו ובין הדופן שהגדרנו כארוכה, וחציצה זו מחשיבה גם אותה כאילו יש בה רק טפח ותו לא. והחשבת שתי הדפנות כארוכות היא תרתי דסתרי<sup>(ב)</sup>.

(א). לכאורה לא ברור מדוע להעמיד את דברי התוס' במציאות מורכבת שבה יש גם אויר וגם שאחת הדפנות היא קצרה. התוס' לא העמידו את דברי הגמרא במציאות של פסל היוצא, אלא רק נימקו את הכשר הסוכה עם האויר בכך שמתקיים בה אותו עיקרון שמתקיים בפסל היוצא, וכלשונן: 'הרי זה כפסל היוצא מן הסוכה'. ולכאורה ההבנה הפשוטה היא שיש שתי דפנות ארוכות מלבד האמצעית, ושתיהן מתייחסות אל השטח שבין האויר ובין פתח הסוכה. וצ"ע.

ועוד, דמלשון התוס' משמע שיש להכשיר אף שאין בצדדין רחב ז' טפחים כדי שיעור סוכה, ולמדנו דדין פסל היוצא מן הסוכה הוא אפילו כשאין כל הקנים יוצאים לפנים מן הסוכה אלא מקצתן, ואין ברוחב היוצא ז' טפחים, וגם אויר ג' טפחים מפסיק בין היוצא לדופן הנמשכת בהדיהו כשר. ולפי זה קשה מאד, למה נדחקו רש"י והרא"ש לפרש ביש להן שיעור ז' טפחים<sup>(ב)</sup> ויש להן הכשר דפנות, שהרי לפי המתבאר עולה שדין פסל היוצא מתקיים גם כשאין בפסל שיעור שבעה טפחים, ואף אין לו הכשר דפנות<sup>(ג)</sup>.



## הבנת הערוך לנר וסיעתו בדברי התוס' שפסל היוצא כשר גם בלי דפנות כלל

בשבט הלוי (ה, עג, ג) העיר על החזו"א, שממה שכתבו התוס' שהפסל 'נותר בלא דפנות' משמע שאין דפנות כלל, ואפילו לא דופן אחת:

ונדחק לפרש דמה שכתבו תוס' יוצא לחוץ, דרצונם לומר שיוצא לחוץ להלן מדופן הקצר, ורצונם לומר אבל לאידך גיסא נמשך דופן הארוך. ומה אעשה דלשון התוס' דהרי זה כפסל היוצא מן הסוכה דנותר בלא דפנות לא משמע כן, אלא כהבנת הערוך לנר (סוכה ד, א על רש"י ד"ה כשרה), בלא דפנות כלל. ודוחק עצום לומר דתוס' רצונם לומר בלא דפנות בלא דיני דפנות, ורצונם לומר ג' דפנות אלא דנמשך חד דופן.

לכאורה יש לדון בדברים אלו. דלפי המתבאר לעיל, נמצא שיש קושי לכאורה בעצם העמדת החזו"א את דברי התוס' בכגון שאחת הדפנות היא קצרה, דאין זה הנושא בדבריהם אלא הנושא הוא אוויר וסכך פסול, ואין שום צורך להעמיד את דבריהם בכהאי גוונא. וקל וחומר שקשה להעמיד בכגון ששתי הדפנות הן קצרות. ומלבד מה שהדבר קשה בתוס', קשה על זה גם מלשון הגמרא הנ"ל: 'ומשכא ואזלא חדא דופן בהדיהו'. דלפי הבנת הערוך לנר ושבט הלוי בדברי התוס', יוצא שיש להכשיר פסל היוצא אף ללא דפנות כלל, ולא ברור אפוא מדוע טרחה הגמרא לומר שיש דופן ארוכה. וכבר עמד בזה בשבט הלוי, אך נשאר בדעתו שמדברי התוס'

(ב). לכאורה ניתן להבין שאין כאן תרתי דסתרי, דהא לכל אחד משני הצדדים יש באמת דופן ארוכה, והדופן שמולה מועילה לו משום דלא גרעא מטפת. אך אין פירוש הדבר שהיא מוגדרת באופן מוחלט כקצרה, אלא דווקא ביחס לצד שמעבר לאוויר היא מוגדרת כקצרה, אבל אליבא דאמת היא ארוכה. וצ"ע.

(ג). לכאורה לא ברור היכן רש"י כתב שיש בפסל שיעור שבעה טפחים, ואדרבה, הוא כתב: 'והא לית בה שבעה טפחים בהכשר סוכה'. ואף אם נשים את הדגש על 'בהכשר סוכה' ולא על 'שבעה טפחים', סוף סוף אין מקור לכך שיש בפסל שבעה טפחים. וגם ברא"ש אין הדברים ברורים. דלכאורה הוא כתב (סוכה א, לה) שיש 'הכשר סוכה' דווקא בנוגע לפירושו של עולא לפסל היוצא, ולא בנוגע לפירושו של רבה ורב יוסף. וצ"ע.

(ד). מקושיית החזו"א עולה שהפסל דרש"י והרא"ש מוגדר כפסל שיש לו הכשר דפנות, אך לכאורה רש"י עצמו כתב להדיא לא כך (סוכה ד, א ד"ה כשרה), והגדיר את הפסל כך: 'שאין לו הכשר דפנות', וכן כתב גם הרא"ש (א, ג). ועוד כתב הרא"ש (א, לה): 'דופן האחת הנמשכת עם הפסל לאו מן הסוכה הוא, אלא בפני עצמו קא, ונמצא שאין לו אלא דופן אחת, ואפילו הכי נידון כסוכה' (ונראה שאין כוונתו שיש לפסל רק דופן אחת, שהרי יש לו שתיים: הנמשכת והאמצעית. אלא כוונתו היא שיש לפסל רק דופן אחת מבין שתי הדפנות שבצדדי. וכמדומה שמה שהתקשה בקרבן נתנאל (אות ז) נובע מכך שלא הלך בדרך זו). ולעיקר קושיית החזו"א, הנה כל מה שהביא מהתוס' אינו מחייב את רש"י והרא"ש, דגברא אגברא קא רמית. ונותר רק הדיק ממה שאמרה הגמרא שאין בפסל הכשר סוכה. אולם לפי האמור, נראה שרש"י והרא"ש הבינו שכוונת הגמרא לומר שאין בפסל בפני עצמו הכשר סוכה, אלמלא צירופו לסוכה הבסיסית. ובאמת אם בוחנים רק את הפסל לבדו, אזי באמת אין בו הכשר סוכה, ד'אין לו הכשר דפנות'. וכנגד זה, קמ"ל הגמרא שדנים את הפסל כהמשך של הסוכה הבסיסית.

מוכרח שלא כהבנה הפשוטה בגמרא. ולכאורה נראה שאין זה דוחק גדול כל כך, לפרש שבלא דפנות היינו בלא הדפנות הנדרשות לסוכה. וצ"ע.

וגם על דברי הערוך לנר יש לדון, שהוא כתב:

נלענ"ד דיש לדקדק בלשון רש"י (יט, א) בד"ה מהו דתימא, דכתב: והא לית בה הכשר סוכה בז' טפחים, עכ"ל. ולכאורה למה ליה משום דליכא ז' טפחים, תיפוק ליה דליכא ג' דפנות.

והנה הא דפירש רש"י אסכך ז' ולא אדפנות, ודאי אתי שפיר, דהוכיח כן מלשון הגמרא דקאמר מהו דתימא הא לית בה הכשר סוכה, והכשר סוכה היינו סכך ז', כנראה מסוגיא דשם, דמתחלה פריך והא ליכא ג' דפנות, ואחר כך והא ליכא הכשר סוכה, אם כן רש"י ודאי פירש שפיר. אבל מכל מקום על הגמרא קשה, למה קאמר דוקא מהו דתימא דפסול משום הכשר סוכה, ולא משום דפנות. וראיתי במהרש"א (יט, א על רש"י ד"ה מהו) שהקשה שם על רש"י מה בכך אי יש בו ז' טפחים או לא, ורצה לפרש דרש"י אדפנות קאי. אכן אי אפשר לכוון בלשון הגמרא כן, כאשר כתבת.

ולכן נראה לי דמזה הוכיח רש"י דודאי פסל היוצא מן הסוכה לא בעי דפנות כלל.

הערוך לנר עומד על כך שהגמרא ורש"י ניסחו את ההוה אמינא לפסול סכך כמתייחסת דווקא לשיעור שבעה על שבעה, ולא לחיסרון בדפנות. הוא מבאר זאת, בחידוש שפסל אינו צריך דפנות כלל<sup>ה</sup>. כעין זה כתב גם הנצי"ב (מרומי שדה יט, א על רש"י ד"ה מהו): 'ועיין במהרש"א ז"ל. ונראה דרש"י אשמעינן אפילו באופן שאין דופן אחד ג"כ מהני משום פסל היוצא מן הסוכה'.

אמנם, לכאורה יש לדון בקושייתו ובמסקנתו של הערוך לנר. ראשית, קושיית הערוך לנר היא על ניסוח ההוה אמינא של הגמרא. וממילא תירוצו בא להסביר מדוע לא הייתה הוה אמינא שתהיה בעיה של חסרון דפנות. ולכאורה גם אי איתא לתירוצו, עכ"פ קשה לומר שהכשר פסל ללא דפנות הוא דבר כה פשוט עד שלא היה מקום להוה אמינא לפוסלו. והרי עיקר קושיית הערוך לנר היה מהיעדרה של הוה אמינא כזו, ואם גם לפי תירוצו זו עדיין הוה אמינא הגיונית ואפשרית, ממילא הקושיה לא תורצה. וצ"ע.

שנית, לכאורה המסקנה שפסל אינו צריך דפנות נסתרת הן מדברי הגמרא שטרח להזכיר את הדופן הארוכה, הן מדברי רש"י מיד בדיבור שלאחר מכן, דהא הוא כתב (יט, א ד"ה קמ"ל): 'קא משמע לן - דמן סוכה הוא, והוי כשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח', וכפי שהתבאר לעיל. ולפי הערוך לנר, דל שתיים כהלכתן ודל שלישית אפילו טפח, יש להכשיר מדין פסח שאינו טעון דפנות, ותו לא מידי.

ובהכרח שרש"י לא בא להכשיר פסל ללא דפנות, אלא להיפך. וכן כתב המהרש"א שהערוך לנר ציין לדבריו: 'והכי קאמר, דאף אם יש לו ז' טפחים לסכך היוצא, הא לית להו לאותן ז' טפחים הכשר סוכה, דהיינו דפנות כהלכתן שהוא הכשר סוכה'. ואף שיש דוחק בשימוש בלשון הכשר סוכה במובן קצת שונה מהמובן של שיעור שבעה טפחים שהוזכר לעיל מינה בסוגיה,

(ה). ויעוין עוד בדבריו בספרו בכורי יעקב (תרלא, ז), ועוד חזון למועד בע"ה.

בנוגע לפירוש שפסל היוצא מן הסוכה היינו קנים היוצאים לאחורי סוכה. דשביק לרש"י דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה.

ועוד, שאין זה דוחק גדול כל כך, דניתן להבין שמשמעות הכשר סוכה אינה שיעור שבעה על שבעה, אלא התקיימות כל התנאים הנדרשים להכשרת סוכה. ולכן לעיל מינה בסוגיה, טענה הגמרא בנוגע לקנים היוצאים מאחורי הסוכה שגם אם יש להם שלוש דפנות, עדיין אין די בזה להכשירם, דכדי שיתקיימו כל התנאים הנדרשים להכשר סוכה, יש צורך בשבעה על שבעה. ואילו בפירוש דברי רבה ורב יוסף, כוונת הגמרא לומר שאין די בכך שיש בפסל שיעור שבעה על שבעה, דכדי שיתקיימו כל התנאים הנדרשים להכשר סוכה, יש צורך בשלוש דפנות שיתייחסו אל הפסל ויכשירוהו. ובאמת נראה שיותר מרווח לפרש 'הכשר סוכה' במובן של התקיימות כל הנדרש להכשר סוכה, ולא במובן של אחד מהתנאים, שמשום מה דווקא הוא נקרא הכשר סוכה.



## הלכה למעשה

מעתה נהדר אנפין, ניתנה ראש ונשובה לנידוננו הראשון: מה דינו של פסל היוצא בצד אחד של הסוכה, ובצד השני יש אוויר או סכך פסול. מדברי רש"י והרא"ש נראה בפשטות שיש להכשיר, דהם כותבים שהכשר הפסל מסתמך על הדין דשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח. ובפשטות יש להבין שדי בטפח (ליתר דיוק, נדרשים שבעה טפחים, ובגמרא ז, א מבואר כיצד הטפח מועיל לכך; ואכמ"ל) ואין צורך בדופן שלמה, וממילא גם אין צורך בהשקה של הפסל למקום הדופן הדמיונית.

ואף מהדיון האם יש צורך שהפסל יהיה בעל שיעור שבעה על שבעה בפני עצמו, משמע שאין צורך שהפסל יהיה שווה ברוחבו לרוחב הסוכה. דאם היה צורך שיהיה שווה ברוחבו, אזי בהכרח היה בו רוחב שבעה, ולא היו דנים אלא אם נדרש אורך שבעה.

ובדברי התוס' הדבר אף מפורש להדיא, שאין צורך בהשקה של הפסל למקום הדופן הדמיונית. דנידון זה קרוב מאוד וכמעט זהה לנידון התוס', שבו יש אוויר או סכך פסול במקום מרכזי בסוכה, ועל כך כתבו התוס' שיש להכשיר את השטח שבין האוויר לדופן, ואפילו את השטח שבין האוויר לפתח הסוכה. ואף שהאוויר חוצץ בין שטחים אלו ובין הדופן שמאחורי האוויר, וכפי שחידד והגדיר זאת החזו"א. ואם כן, נראה פשוט שיש להכשיר גם בנידוננו. וכעין זה הסיק הפסקי תשובות (תרלא, ד) מדברי החזו"א הללו. ומדברי הפסקי תשובות נראה שכתב זאת לדינא, ואף שבמקור דברי החזו"א נראה שהדברים נאמרו בדעת התוס', ולא בדעת רש"י והרא"ש. איברא דלפי מה שהתבאר, גם רש"י והרא"ש מודים לכך.

מכל האמור נראה, שהסוכה והפסל היוצא ממנה כשרים בשופי.



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין מחיצות קודמות לסכך וטפח בחוטט בגדיש\*

כתב הרמ"א בשו"ע בהל' סוכה סוף סימן תרל"ה בשם הגהות מיימוניות, דאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות, ואם עשה טפח סמוך לסכך מותר לסכך קודם שיעשה הדפנות כמו בחוטט בגדיש. ובט"ז שם מבואר דפוסל מה"ת גם בדיעבד, וכ"ה בלבוש, ודלא כמג"א בשם הב"ח דאינו פוסל אלא מדרכבנן. ובדברי הגר"א שם מבואר בראייתו דס"ל דלהג"מ בעינן ג' דפנות קודם הסכך, וכ"כ הבכור"י, אבל בפרמ"ג (במשב"ז שם), כתב דאפשר דסגי בדופן אחד. ובדמשק אליעזר על בהגר"א הקשה מהגמ' סוכה ד, ב, גבי היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה עמוד גבוה י"ט, סבר אביי למימר גו"א מחיצתא, אמר רבא בעינן מחיצות הניכרות. וקשה, דאיך יהני לאביי, והא הוי סכך קודם לדפנות. עוד הקשה העמודי אור (סוף סימן לט) על שיטת ההג"מ מהגמ' סוכה ז, א, דבלחי בסוכה אמרי' מגו דהוי דופן לשבת, והא בשבת נימא דקדם הסכך לדפנות. עוד יש להעיר לדינא על דברי הרמ"א, דא"כ יהא הדין דכשמניח הסכך צריך להתחיל ממקום הדפנות כדי שיחשב דקדם הדפנות לסכך, אבל אם התחיל להניח את הסכך באמצע הסוכה, כשהוא רחוק מהדפנות יותר משיעור דופן עקומה, לא יועיל, מכיוון דנחשב הדבר כקדם הסכך לדופן, ולא שמענו שמקפידין על כך.

ונ"ל בזה, ובהקדם דברי הט"ז שם (סק"ד), שכ' בטעם ההג"מ וז"ל: "נ"ל הטעם דכתיב חג הסוכות תעשה והיינו הסכך בשעה שאתה עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהיינו אהל וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אהל וכו'. והסיק הט"ז דאפי' בדיעבד פסולה ההיא סוכה שעשה תחלה הסכך מן התורה כנ"ל ברור" ע"כ [ובהמשך דבריו הביא הט"ז דלא חל על סכך בלי דפנות כוונה דלשם צל. וכוונת הט"ז היא דבסכך פסול לא חל לשם צל, וכן מפורש בסוכה יא. גבי הדלה את הגפן, דלא מהני שיחשוב בסכך מחובר לשם סוכה וצל, כיון דלא הוי עשיית סכך סוכה, כמבואר בר"ן שם. ולהכי צריך לקצצן ולנענע אח"כ לשם צל. ועי' ברי"ף שם, דדין נענוע הוא שיהא לשם סוכה. וכ' הר"ן דלאו דווקא הוא, דהא לא בעינן סוכה לשמה אלא משום דבעי לשם צל וכו'. ובגנזי הראשונים כתב ריבב"ן דבעי' נענוע לשם סוכה כיון דהייתה עשייה בפסול של סכך מחובר, וכן מפורש בר"י מלוניל שם, דבעי' לנענע לשם מצות סוכה. וכ"נ בפ"י רבינו אברהם מן ההר סוכה ט, ב. וכן מדויק היטב ברמב"ם, דבפ"ה ה"ט כתב עניינא דלשם צל, ואילו לגבי מחובר שקצצן ונענע כתב בה"ב דבעי' לשם סוכה. וע"כ הטעם בזה הוא

(\* חלק קטן ממאמר זה נדפס בספרי משא יד ח"א תניינא בהוספות בסוף הספר, ובסוכות תשע"ט נדפס שנית, בשנויים והוספות, בקובץ מוריה בהוצאת מכון ירושלים. לאחר הדפסת המאמר במוריה נתקבלו אצלי הערות מת"ח מובהקים, ובעקבות דבריהם ערכתי את המאמר מחדש הר"ב, וכדרכה של תורה הוספתי עוד דברים בעריכה חדשה, אך המסקנא נשארה כפי שהיתה, להחמיר בדבר.

בעקבות מאמרי דן בנידון זה ידידי הרה"ג עמיחי כנרתי שליט"א, במאמר ששלח אלי כתגובה על מאמרי במוריה. עברתי על דבריו והם דברים הראויים לעיונם של פוסקי הלכה. ראה את מאמרו בהמשך קובץ זה של האוצר, וישמע חכם ויוסיף לקח.

דכיון דהייתה עשייה בפסלות גרע, ובעי לייחדו אח"כ לשם סכך, ובזה ניחא גם לשון הרי"ף שכ' גבי חוטט בגדיש ואח"כ השלימה דחטט לשם סוכה, והביה"ל בסוף סימן תרלה תמה עליו עיש"ה].



## דין דופן בסוכה מלבד שהוא מחיצה הוא גם לעשות את הסוכה לאהל כדי שהסכך יסכך על אהל

ובט"ז להלן סק"ה כתב: "ואם עשה טפח כו' פי' שעשה תחלה מחיצה רוחב טפח וכו', דהוי בחוטט בגדיש ומוסיף על האהל שהיה מעיקרא" עכ"ל. ומבואר בדברי הט"ז דבעיקר דין דופן דבעי בסוכה, מלבד דבעי דופן מדין מחיצה לאשווי לרשות סוכה, והוי כדין מחיצה בשבת, גם נתחדש בסוכה דבעי דופן מצד הסכך, דבלי דפנות ל"ה סכך ואהל, וכל שאין מחיצות אין קרוי אהל. ולהכי היכא דאיכא דופן טפח מהני לאשווי על הסכך דין מסכך אהל. ומה שהביא ההג"מ ראי' מחוטט בגדיש, והב"ח הקשה דהתם גרע וליכא עשיה בסכך כלל, צ"ל דעיקר ראית ההג"מ מחוטט בגדיש היא להוכיח דסגי בטפח. והיינו דחזינו בחוטט בגדיש דאם יש בהם טפח ליכא חסרון דתולמ"ה, וכ' רש"י (סוכה טז, א ד"ה אבל אם יש) דהוי אהל נמצא שם סכך על אותו גדיש וכשחוטט בו מלמטה למעלה עד שמגביה את החלל לשיעור גובה עשרה אין זו עשייתו, שהרי אינו מתקן אלא הדפנות ובדפנות לא אמרי' תעשה ולא מן העשוי וכו'. ואף דבגמ' דף ה ע"ב מוכח דדופן י' טעמו דאין סככה על פחות מ', ועי' ריטב"א ריש סוכה, מ"מ ברש"י נראה דמשום הסכך דהוי אהל סוכה סגי בטפח, כמו באהל טומאה, אף דמדיני הסוכה ה"נ בעי' דופן עשרה, אבל מ"מ לענין שם אהל סוכה דיחול עליה דין לשם צל סגי בשיעור טפח, וה"נ באיכא טפח בדופן הוי אהל ומיקרי דהדופן קדם לסכך. ויש להוסיף עוד דבט"ז הנ"ל כתב דאם ל"ה אהל הוי סכך פסול ול"ה לשם צל, א"כ להכי היכא דאיכא דופן טפח דהוי אהל תו חל על הסכך המחשבה דלשם צל, ומה דליכא דופן עשרה זה הוי פסול בדופן ולא בסכך, ושפיר נתפס עלה דין לשם צל [ודומה למש"כ המאירי (לעיל ד.) דהיכא דאין הפסול בסכך ליכא חסרון דתולמ"ה].

ומקור לדברי הט"ז יש להביא מהגמ' סוכה יט, ב גבי סוכה כצריף, דאם שיפועי אהלים לאו כאהל לא מהני, ומבואר שם דאם השיפוע מתחיל מטפח שהיה זקוף מהני. והיינו דחסרון דשיפועי אהלים אינו חסרון בדין דופן אלא מצד דין אהל שבסוכה דמחייב גג ודופן, דאל"ה ל"ה אהל לסוכה, אכן ביש טפח זקוף כשר דבזה הוי אהל סוכה כדין. עכ"פ מתבאר בדברי הט"ז דהא דבעי' שיהיו דפנות קודמין לסכך, יסודו הוא דבעינן שיהא אהל ולזה בעינן לדפנות, ולהכי לד' הגר"א בעינן ג' דפנות, דס"ל דדין אהל חל ע"י ג' דפנות, וכלשונו של רש"י בעירובין מד. ד"ה בדופן שלישית עי"ש.



## נפלו הדפנות והסכך נשאר במקומו בתיקון הדפנות כשר אף שהסכך כבר קדם לדפנות המתוקנות

ונראה דהיכא דהדפנות נפלו והוא מתקן את הדופן מחדש דליכא בזה חסרון משום דפנות קודם לסכך, כיון דבשעת הנחת הסכך הוי אוהל חל עלה דין סכך על אהל והוי לשם צל, ולכן גם במתקן הדפנות אח"כ, חשיב דקדם הסכך לדפנות, וכן מבואר בס' רב פעלים לכן איש חי (ח"א סי' לד). ונראה דמוכרח כן בעירובין מה. גבי דופן שנפל ביו"ט דמתקנו אם עושין אדם ובהמה כדופן וכו', הרי דליכא חסרון בדופן החדש משום דקדם לסכך [והתם כיון דהוי ביו"ט ל"ש לתקן את הסכך], ומוכרח דמהני. ובוה יש ליישב מש"כ רש"י ריש סוכה ב. סוכה דנפשי מילתא ואין דומין תקנותיהן כו' ושאין לה ג' דפנות יעשה לה. וצ"ע דבכה"ג איך יתקן את הדפנות, הא קדמו סכך לדופן? ובפרט לרש"י, לשיטתו, דבעי ג' דפנות משום אהל, ולפ"ד ניחא דבמתקן הדפנות חשיב דפנות קודמות לסכך וכדפי'. ובשו"ע סימן תרל ס"ב אי' יכול לעשות מחבירו דופן לסוכה להכשירה ואפי' ביו"ט וכו'. ובמ"ב שם סקנ"ה כתב להכשירה ביו"ט כגון שנפל דופן סוכתו והוא רוצה לקיים מצות סוכה לאכול ולשתות שם, יכול לבקש אדם שיעמוד שם עד אחר אכילתו. ומבואר דבכה"ג אין פסול של תולמ"ה במה שנעשית הדופן מחדש והסכך קודם לה, דכיון דמעיקרא חל על הסיכוך שם סכך, תו לא פקע מיניה שם סכך בפילת הדופן.

וכן נראה דבגוונא דאיכא סוכה גדולה כשרה ואח"כ רוצה להוסיף סוכות קטנות בסוכה ע"י שיעשה דפנות באמצען, פשוט דלא נימא דהני סוכות בדפנות אלו יפסלו משום דהסכך קדם להן. והיינו דכיון דהסכך כבר נעשה בהכשר על אהל סוכה דכבר היו דפנות, ליכא חסרון מה שמוסיף עוד דפנות ומחלק את הסוכה. ואף דהדפנות החדשות בקיטונית נעשו אחר הסכך אין בזה כל חסרון, כיון דכבר חל ע"י הדפנות שם אהל והסכך בכשרותו. ובספר חידושים וביאורים להגר"ח גרינמן צ"ל על מסכת סוכה (בסימן ג סקל"ב במהדור"ב), דן באופן שהתחיל לסכך לאחר עשיית הדפנות מאמצע הסוכה וחלק מן הדפנות, כאשר מעיקרא דעתו הייתה להמשיך ולסכך עד לדפנות, ונמלך אח"כ והעמיד דפנות אחרות תחת הסכך באמצע הסוכה, דבכה"ג יש מקום לדון דהסיכוך מעיקרא לא קיבל שם סכך כיון שלא היו לו דפנות סמוכות, וא"כ יחשב הסכך שקדם לדפנות שנעשו אח"כ, ויעוי"ש בדבריו שמכשיר בזה.



## תעשה ולא מהעשוי בעשיית הסוכה

ונראה עוד בזה, דמצינו בפוסקים דהיכא דבשעת עשייה היה כשר ואח"כ הניח את הגג דאמר' דל"ה תולמ"ה, דכיון דנעשה בהכשר ליכא חסרון דתולמ"ה, כמו שהביא הרמ"א בסימן תרכו ס"ג. ועי' בלבוש סימן תרכו במש"כ דבכל עשיית סכך, אף דמתחילה הוי מקצת סכך והוי חמתה מרובה, ונימא דאח"כ הוי תולמ"ה, וכתב שם דכיון דהוא מתעסק בעשיית הצל ל"ש תולמ"ה, ועוד משום דאין הפסול בסכך עצמו. והנה בלאו הכי הרי ברמ"א שם בסעיף ב פסק כר"י הלבן, דבסוכה תחת בית או מחובר ליכא חסרון מדין תולמ"ה, כיון דאין הפסול בסכך עצמו, ולפ"ז כל שכן בסעיף ג דיהני, ואמאי הוצרך הטעם דנעשה בהכשר. אכן, בדברי הגר"א



והמהרי"ל בשו"ע שם, ע"ד הרמ"א בס"ב גבי סוכה תחת האילן והבית, מבואר דצירפו טעמי דאין הפסול בגוף הסכך וגם דנעשה בהכשר. ונראה דס"ל להגר"א ומהרי"ל דאף לסברה דנעשה בהכשר, סברא זו מהני רק היכא דל"ה פסולו בגופו, אבל בפסול בגופו לא יהני מה שנעשה בהכשר, דהא מ"מ כעת נפסל והוי כעת כלא נעשה בהכשר. ומפורש כן בבכור"י שם, דבהניח סכך תלוש ואח"כ הושרש, דפסול (ורק הסתפק אם כשקוצץ ומנענע בעינן מחשבה דלשם צל או דהוי ע"ד הראשונה ע"ש), והיינו משום דבזה הוי פסול בגוף הסכך ובטלה עשייה קמייתא. ומוכרח כן בדברי המג"א בסימן כג גבי ציצית בביה"ק, דאם קושרן נתבטל מצות ציצית והוי פסול בגופו, ול"מ סברת נעשית בהכשר. ועי"ש רע"א ולבושי שרד דמבואר כן, ובלשון הלבושי שרד שם נראה דאם הוי פסול בגופו נתבטל והוי כאילו מעולם לא נעשה בהכשר. וע"ע בלבוש בהל' ציצית סימן י דכשחסר בעיקר העשייה ל"מ תחילתו בהכשר. וכ"כ הלבוש בסימן תרכו ס"ג דכיון דנעשה בהכשר ולא מיפסיל כ"כ בסגירת הגג שלא תחזור להתירה הראשון ע"י הפתיחה כיון שלא נעשה מעשה בגוף הסכך שנעשה בהכשר כו'. ולפ"ז ניחא היטב דברי הגר"א, דרק הביא ראיה לרמ"א בס"ב מהגמ' סוכה י: דאם אין פסול בגופו ל"ה חסרון בתולמ"ה, ואף דהכא שאני דנעשה בהכשר, מ"מ נעשה בהכשר מהני רק היכא דל"ה פסול בגופו וכמש"נ.

ולפ"ז היה מקום לומר דבנפלו הדפנות ומתקנן ליכא פסול מחמת דיחשב דקדם הסכך לדפנות, דכיון דעשיית הסוכה הייתה בהכשר, דהוי אהל סוכה מחמת הדפנות, תו כשר גם אח"כ, ולא גרע ממש"כ הרמ"א ומהמהרי"ל, דהיכא דנעשה בהכשר ליכא חסרון מדין תולמ"ה. אכן, לדברינו דדברי המהרי"ל קאי רק היכא דלא הוי פסול בגוף הסכך, ע"כ צ"ל דגם הכא כיון דחל על הסכך דין מסכך על אהל, שוב לא חשיב פסול בגופו לענין זה. וכן מבואר גם בדברי החזו"א בסימן קנ סקט"ו, שכתב דאף לר"ת המובא בראשונים בסוכה י, דבקדם הסוכה לסדין כשר, מ"מ בעשה תקרה על הסוכה פסול, דל"ה סוכה אלא בית קבע וכו'. ולכאורה, הרי בלא"ה יהיה כשר, דתחילת עשייתו בכשרות, ומבואר דבכה"ג דעשה תקרה קבועה הוי פסול בגוף הסוכה ובטלה עשייה קמייתא, ושפיר יהיה חסרון תולמ"ה וכמש"נ. ובלבוש בסימן תרכו ביאר בהא דמהני כשעושה את הסוכה כשהגג סגור, דכיון שנעשה לסוכה ולצל הסרת הרעפים ופתיחת הגג הוא גמר המעשה המכשיר את הסכך, אע"פ שמתחילה נעשה בפסול. והוסיף דהרי כל סוכה כך היא, שמתחילת עשייתה היא פסולה, שהרי מתחילה בעוד שיש מעט הסכך עליה יש חמתה מרובה מצלתה, ואח"כ כשמתרבה הסכך חוזר ונתכשר הכל ממילא, והוה תעשה ולא מן העשוי ואעפ"כ כשרה, ה"נ הכא. ואע"פ שיש לחלק, דשאני התם שהוא מתעסק בעשיית הצל והרי הוא עושה סוכה ממש במה שהוא עושה את הצל וא"א לעשותה בענין אחר וכו'. וצ"ב בדבריו, דהרי בכל ענף שהוא מניח הוי לשם צל, ומה לי דעדיין חמתה מרובה, וא"צ אח"כ להכשירו ברבוי הסכך, דהרי כך כשר לכתחילה מחמת דהניחו לשם צל. אכן, נראה דהלבוש ס"ל דכוונה לשם צל שייכת רק כשהסוכה כשירה, וכמש"נ לעיל, ולא נתפס חלות לשם צל רק אם איכא מיד הכשר סוכה בעשייה זו. וזהו שהוכיח מכל עשיית סוכה, דסגי במה דגמר את עשייתה בכשרות, ומיניה הוכיח דבעושה סוכה תחת הגג, דמהני במסיר הגג, דהוא משום דהוי גמר בהכשר ככל עשיית סוכה.



### סוכה תחת הבית והאילן ואח"כ הסיר את הבית או האילן

ובעיקר דברי הרמ"א, שפסק כר"י הלבן דבסוכה תחת בית או מחובר ליכא חסרון מדין תולמ"ה כיון דאין הפסול בסכך עצמו, עי' בהגהות אשרי סוכה שם, שהביא מרבינו ברוך דחולק וס"ל דכה"ג הוי פסול מדין תולמ"ה. ונראה דס"ל לרבינו ברוך דבסוכה תחת הבית ל"ה עשיית סוכה כלל, וא"כ גם בהוריד הבית והאילן הוי תולמ"ה, וכמו שדן במהר"ץ חיות בסוכה ט:.. ובתש' נחלת דוד סימן מד שם כתב דבהוריד את האילן תליא בפלוגתא של רבינו ברוך והר"י הלבן גבי סוכה תחת הגג. ומצאתי בצל"ח בסוכה ט: ד"ה אלא לאו בשחבטן, שכתב דבסוכה תחת האילן וצילתו מרובה לא מהני חבטן לבטל ברוב "דאז גם הסכך של הסוכה פסול משום תעשה ולא מהעשוי שמתחילה לא היה שם סכך עליו וכ"ז באילן קדים" וכו', ולא הזכיר דינא דסוכה תחת הגג דהרמ"א פסק להכשיר. ומשמע בצל"ח דבסוכה תחת האילן גרע ואיכא חסרון דתולמ"ה. ונראה, דהנה בסוכה תחת האילן שצילתו מרובה, מבואר בסוגיא דפסולו דהוי כעושה סוכה תחת הבית, וביארתי היטב סוגיא זו בקובץ מוריה תשרי תשע"ד (עמוד קצד ולהלן), דשיטת כמה ראשונים והרמב"ם בכללם דגרע מסיכך בסכך כשר ומחובר דמצטרף סכ"פ וכו', אלא הכא הוי כסיכך בתוך הבית ול"ה עשיית סוכה כלל, ולהכי ס"ל לרבינו ברוך דבזה חשיב פסול בגוף הסכך, דבעושה מתחת הבית או האילן דהוי קבוע לא נחשב לסכך כלל, ולהכי איכא בזה חסרון דתולמ"ה. וע"ע מה שביארתי בזה בקובץ מוריה אלול תשע"ד (עמוד רה), ובקובץ מוריה תשרי תשע"ח (עמוד ריו ולהלן).

ולהמבואר בדעת ההג"מ והרמ"א בגדר הפסול דסכך שקדם לדפנות, מעתה נראה במשה"ק הדמשק אליעזר הנ"ל מהגמ' סוכה ד: גבי עמוד דהגו"א הוי סכך קודם לדפנות. אכן, לביאור הט"ז דהטעם בזה הוא דבעי' שיהא אהל קודם לסכך, סגי בזה מה דהוי אהל לענין שבת, ולא בעי' שיהא אהל של סוכה, דבהך סוגיא הא היו הדפנות קודם הסכך, אלא דהך דפנות לא מכשירות את הסוכה, כיון דהוי דפנות מעל כ' אמה, ובעי' לדפנות העמוד להכשיר הסוכה. אכן י"ל כמש"כ, דלדין הרמ"א דבעי' דפנות קודם לסכך, הוא כדי שהסכך יהיה על אהל סוכה, ובזה לא בעי' דפנות בהכשרן לסוכה, אלא כיון דע"י הדפנות הוי רה"י לשבת תו הוי אהל ומהני הסכך לשם צל, ושפיר מהני אף דהדפנות דגו"א הוי אחר הסכך. ודבר זה מוכרח מהא דכ' הרמ"א דסגי בטפח דופן, כמו בחוטט בגדיש דבחלל טפח כשר, ומשום דטפח הוי אהל לטומאה, ואף דלענין סוכה טפח לאו כלום הוא, מ"מ כיון דהוי אהל לענין טומאה תו חשיב עשיית סכך לשם צל בהך טפח, ושפיר ילפי' מיניה דבקדמו דפנות טפח מהני. ולפ"ז כל שכן אם הוי מחיצות דהוי אהל לשבת, ודאי דחשיב מחיצות קודמין לסכך דהוי אהל אף לענין שבת. ואף דלגבי שבת סגי בב' דפנות, מ"מ הכא בעי' שיהיו ג' דפנות קודם לסכך, כדכתב הגר"א הנ"ל, והרי גם בחוטט בגדיש, דסגי בטפח, בעינן מ"מ שיהא טפח בשעור סוכה דע"ז. ואפשר משום דחלות לשם צל בסכך נתפס כשהוא כדין סוכה, בטפח על שיעור זע"ז, בחוטט בגדיש, וכן בסכך שמתחתיו ג' דפנות, וכמש"נ. אמנם, בדברי הלבן נראה דבעי' שקדם אהל דסוכה לדין דפנות סוכה קודם לסכך, ולא יהני מה דהוי אהל לענין שבת, עי"ש בביאורו בהא דסגי בטפח.

ובזה מיושבת גם קושיית העמודי אור הנ"ל, שהקשה על הגמ' סוכה ז. דאם הסוכה בדופן לחי דאמרי' מגו דהו דופן לשבת וכו', והא בשבת נימא דקדם הסכך לדפנות ואיך יוכשר. ולפ"ד ניחא, דגם קודם השבת הוי אהל לענין שבת ע"י מחיצת לחי, ושפיר קדם הדפנות לסכך. וע"ע בקהל"י שרמזו להך תרוצא. ובפסקים מהגריש"א זצ"ל מובא שהורה בנידון שהסכך קדם למחיצות שתי וערב, דלנידון הרמ"א והט"ז סגי במחיצת שתי, שהוא אהל לענין שבת, וכמש"נ.

ובזה נבא בס"ד ליישב את מה שהערנו לעיל, דאמאי לא מקפידים לסכך דוקא ממקום הדופן, ולא לסכך מאמצע הסוכה, רחוק מהדפנות יותר משיעור דופן עקומה, דאז יחשב כקדם הסכך לדפנות. דנראה דגם בכה"ג אין לחוש, דיסוד הרמ"א הוא שיהיו דפנות קודמות לסכך, אינו הלכה בהלכות דפנות סוכה, אלא הוא מגדרי שם אהל ודירה, דכך נחשב דהוי סכך על אהל, אף אם הוי אהל לענין טומאה או לענין שבת, וכדפי'. א"כ, מה"ט נראה דגם בסיכך בתחילה באמצע הסוכה נחשב דמסכך על אהל, דכיון דיש דפנות [אף דאין אלו דפנות בגו"א לסכך, ואפי' אם ל"ה דפנות למחיצות של שבת] נחשב הדבר דהוא מסכך על אהל, וסגי בכך, דכן היא דרך דירה לסכך לאחר שיש כבר עמודים אף דהם רחוקים יותר מגו"א מהסיכך, ולכן נראה דאין כלל להחמיר בזה לסכך בתחילה ממקום הדופן.

והנה, בסוכה ז, א גבי סוכה תחת סוכה, פליגי בגמ' אם שיעור הסוכה העליונה טפח, דהוי אהל לטומאה, או שיעור ד"ט, ושמואל ס"ל דכהכשרה כך פסולה. וכתב הבכור"י דלשמואל בעי' סוכה בהכשרה עם דפנות, והשע"צ הביא דבעי' גם שיהא בו משך סוכה דזע"ז, והפרמ"ג הסתפק בזה, ונטה דל"ב דפנות. ומסתבר דאפי' אם לא בעי' דפנות, מ"מ בעי' דופן טפח, כי בלי טפח ל"ה אהל סוכה וממילא ל"ה סוכה תחת סוכה. ובעיטור בהל' סוכה כתב גבי סת"ס דלא בעי' דפנות בעליונה, ומשום דאמרי' גוד אסיק מהמחיצות התחתונות, היינו דס"ל דבעי' דפנות אלא דחשיב דיש דפנות מדין גו"א. ותמה המפרש (הר המוריה) על דבריו, דהרי בסוכה ל"א גו"א, דבעי' מחיצות הניכרות. ולפי המבואר מיושב היטב, דהרי הא דבעי' מחיצות בסוכה העליונה הוא משום דבעי' שתהא אהל סוכה, ולדין אהל הנ"ל סגי גם במחיצה שאינה ניכרת ואינה סמוכה לאשווי דין אוהל, ולכן סגי גם בגו"א לאשווי דין אהל סוכה על העליונה. והרי מסתבר דלגבי סוכה העליונה כשרותה נחשבת גם כשהסכך קדמו לדפנות לענין להחשיבו כב' סוכות. ויש להוסיף דהעיטור פסק כמ"ד בסת"ס דסגי בסוכה ד', כמו שהביא הרא"ש בסימן טו, ונמצא דהעיטור ס"ל גם במ"ד דשעורו ד' דבעי' דפנות [והדבר חידוש, דסברות האחרונים הנ"ל דבעי' דפנות קאי כמ"ד דכהכשרה וכו'], ולפ"ז בהך מ"ד ודאי מסתבר כמש"כ דתליא בדין אהל דשבת, וסגי במחיצות דגו"א.

והנה, החזו"א כתב גבי חוטט בגדיש דבאיכא טפח כשר, ואמרי' דבעי' טפח זע"ז, וכ' החזו"א דסגי בטפח על ד"ט ומשהו, כיון דסכך פסול מצטרף להשלים וכו' עי"ש. ובדברי הראשונים, ובמיוחד ברא"ש, משמע דהוי זע"ז דוקא. ונראה לפי המבואר דגדר שיעור טפח הוא דבעי' סכך על האהל, א"כ י"ל דלאשווי שם אהל על הסוכה ודאי בעי' זע"ז, כשיעור אוהל סוכה [דמסתבר דאהל סוכה הוא בזע"ז, כהכשרו, וכדחזינן בסת"ס, דהמ"ב ס"ל דבעי' בסוכה העליונה שיעור זע"ז], ורק היכא דהוי סוכה מצטרף סכ"פ לשעור זע"ז. אבל הכא, דבעי' שיהיה אהל סוכה,

בעי' שיהיה טפח על זע"ז. והנה, לכא' צ"ב בהא דאמרי' בחוטט בגדיש דבחלל טפח בשיעור שבעה כשר, ומה ענין דשיעור שבעה, דממנ"פ באהל בטומאה סגי בטפח, ובאהל דשבת סגי בד"ט, והרי נתבאר דלדין הרמ"א דבעי' דפנות משום אהל סוכה סגי באהל דשבת. וע"כ דה"נ מדין אהל סגי בד"ט, ורק בעי' סוכה בהכשרו זע"ז, ובוה שפיר כתב החזו"א דמצטרף הג"ט מהסכ"פ [ועי' ברבינו מנוח על הר"מ, דלא בעי' שיעור זע"ז וסגי בטפח על אורך שבעה].



### עשה הדפנות והסכך בבת אחת

ובעיקר שיטת ההג"מ דסכך קודם לדפנות פסול, יל"ע מהגמ' סוכה טז, ב גבי מחצלת דאמרי תרי לבוד, ואמרי' נמי לבוד לסכך. ולכאורה יקשה, דהא הסכך קדם לדופן, וא"ת דסגי בדופן טפח לענין דיחשב דקדם הדופן לסכך, אמנם הרי בעי' דופן טפח שיהא הטפח סמוך לסכך כמפורש ברמ"א שם מההג"מ, כדילפי' בחוטט בגדיש דהוי חלל טפח סמוך לסכך, וא"כ הכא הא בסמוך לסכך ליכא דופן טפח. ולדעת הפרמ"ג דסגי בדופן אחד קודם לסכך ניחא, דהגמ' מיירי לענין שאר הדפנות, אבל לדעת הגר"א הנ"ל דבעי' ג' דפנות קודם לסכך צ"ע.

אך העירוני די"ל דהגמ' מיירי דהתחיל לסכך במקצת והקדים קנה אחד מהסכך למעלה ועדיין חמתה מרובה, וע"י העמדת המחצלת בתוך ג"ט לקנה נעשית הדופן, ואח"כ השלים את כל סכך הסוכה, ולא חשיב שקדם הסכך, דכיון דיש מקצת סכך שייך לומר לבוד מהדופן לסכך וא"ש היטב.

ונראה לחדש דגם להגהות מיימוניות הנ"ל, מ"מ אם בבת אחת הוי דופן וסכך ה"נ מהני, דנעשה אהל וסכך בבת אחת, כיון דיסוד הדין הוא שיהא כצורת בית, דהסכך מסכך על אהל, והוא כשיש דפנות, וא"כ ה"נ היכא דהוי בבת אחת הדפנות והסכך מיקרי דמסכך על אהל ושפיר מהני, דבכה"ג מקבל הסיכוך שם סכך כיון דיחד עם עשייתו נעשה אוהל ע"י הדפנות. ויש להוכיח זאת מדין העושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל בסוכה יט, ופרש"י שם או שסמכה לכותל - הטה ראשי קנים על הכותל וראשן אחד על הארץ. וכן נראה להביא ראיה ממש"כ בביאור הלכה סימן תרל, דאם הוי צוה"פ ע"י הסכך דמהני מדין מיגו. וק"ל דהרי הוי בב"א דופן וסכך, וע"כ דכה"ג מהני כיון דהוי סכך לשם צל והוי בב"א אהל עם הדופן. מיהו בהגר"א שם, במה שהוכיח מפי תקרה, משמע דגם בגוונא דבב"א לא מהני. אך העירוני דבחוב"ב סימן ג סקל"א הביא מדברי הגר"א סימן תרלה ס"א דסכך ודפנות כאחד שפיר דמי.



### הלכה למעשה בסוכות שנעשו ע"י אנשים שאינם בקיאים בהלכה לבדוק אם נעשה כתיקונו בדפנות קודמות לסכך

ולסיומא דהאי מילתא נראה לעורר תיקון להלכה, דהנה קי"ל דסוכך גנב"ך כשרה, ומצוי ששומרי מצוות מסתמכים לאכול בסוכה העשויה ליד חנויות וכיו"ב, כשהסוכה נראית כהלכתה והסכך נראה כשר ואינו מחובר וכו', אך יש לעורר כי מן הראוי לבדוק ולברר האם גם הסוכה

בעשייתה היתה כהלכה, והיינו אם עשיית הדפנות היתה קודם לסכך, כי פעמים שבסוכות אלו היו ד' מוטות וסכך, ורק אח"כ הניחו הבדים לדפנות, וזוה הסוכה פסולה מהתורה כפי שפסק הרמ"א כדעת ההג"מ. וברור דאף שסוכת גנב"ך כשרה, מ"מ ה"ד בדידעיןן שעשיית הסוכה היתה כהלכתה ונעשו בה הדפנות קודם לסכך, וראוי לעורר על כך.

שוב כתב לי ת"ח מופלג שליט"א, וז"ל: "יש להקל עפ"י שיטת הרא"ש המובאת בביה"ל סימן תרל סעיף ב וסעיף ו דמהתורה מהני צוה"פ בכל ג' הדפנות להכשיר הסוכה כי היכי דמהני לענין שבת וכלאים, ולפ"ז בסוכות הנ"ל שיש להם צוה"פ בכל הדפנות שפיר נחשב כדפנות שקדמו לסכך כיון שדפנות אלו כשרות לסוכה מהתורה ואין כאן פסול אפילו מדרבנן של תולמ"ה. ואף שהר"ן חולק על הרא"ש מ"מ אפשר לצרף בזה דעת הרא"ש הואיל ובעיקר הדין של ההג"מ בסכך קודם לדפנות יש פוסקים כדעת הב"ח שזו רק חומרא לכתחילה ולא פסול לעיכובא כיון שהסכך נעשה לצל, ודלא כט"ז הנ"ל שנקט דהוי פסול מהתורה גם בדיעבד, ועיי' במ"ב סימן תרלה סק"י ובשע"ת שם". ע"כ מכתבו.



הרב עמיחי כנרתי

## הקדמת הדפנות לסכך

## חידוש ההגהות מיימוניות ופסק הרמ"א

כתב הרמ"א סוף סי' תרל"ה: "אין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות. ואם עשה טפח סמוך לסכך" מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות<sup>(א)</sup>, כמו בחוטט בגדיש<sup>(ב)</sup>. ומקורו בדברי ההגהות מיימוניות סוכה פ"ה אות ל, בשם רבו המהר"ם מרוטנבורג<sup>(ג)</sup>, לחשוש לזה מצד "תעשה ולא מן העשוי". וביאר במ"ב שם ס"ק ט: "ואין לעשות הסכך קודם וכו' - דבעינן בשעה שהוא עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהיינו אוהל, וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אוהל, ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי ולא מן העשוי".

והוא חידוש גדול שלא נמצא בשאר ראשונים, שהרי בגמרא (סוכה טז, א) מבואר לגבי החוטט בגדיש שדי ב"חלל טפח במשך שבעה", ומשמע שלא רק שא"צ ממש דופן כשרה עשרה טפחים, אלא שהעיקר הוא שיש שם "חלל" שם כדי שיהיה נחשב לאהל, ויהיה עליו שם גג וסכך, ומנין לחדש שצריך גם דפנות לכך, אם יש חלל טפח<sup>(ד)</sup>. ובאמת, בהלכות שבת ובהלכות טומאה נחשב "אהל" גם בלי מחיצות.

והעירו ע"ז כבר בספרי זמננו (ערוך השלחן שם סע' ה, קהילות יעקב סוכה ו, הליכות שלמה סוכה פ"ח דבר הלכה אות טז, שו"ת שבט הלוי ח"ד סי' נט, ח"ז סי' נו וח"ח סי' קמו, ברכת אברהם סוכה טז, א) שיש באיסור הקדמת הסכך חידוש גדול, ולא ברור כ"כ הגדר והסברא בזה. וערוה"ש שם כתב שהוא רק "זהירות בעלמא".

ובכמה מהראשונים נמצא שאינם סוברים כלל את חומרת ההגהות מיימוניות, ולשיטתם אפילו לכתחילה מותר להקדים את הדפנות:

ראה פסקי רבינו יקר שנדפסו בספר הזכרון מוריה לגר"ח שמואלביץ זצ"ל (עמ' רפו, סי' לו) שכתב להדיא שמותר לשים סכך קודם הדפנות, וכן נמצא להדיא בסמ"ק מצורריך (מצוה צב אות שה) שאין לחוש לתקן את הסכך קודם הדפנות, וכ"כ מפורש עוד ראשונים<sup>(ה)</sup>: תוס' רבינו פרץ סוכה טז, א, ספר הנייר סי' יג בהגה בשם הרב מאיורא, צרור החיים דיני הסוכה סוף אות א.



(א). וראה בספר אשרי האיש (פסקי הגריש"א זצ"ל) עמ' קעה, שלכאורה יועיל בזה גם טפח בארץ לא סמוך לסכך. וראה ע"ז מה שצינו במ"ב מהד' דרשו על הרמ"א לקמן הערה 8.

(ב). הדבר מצוי בפרגולות, שיש להן טפח סמוך לדופן, וא"כ אין חובה להקדים דפנות שלמות לסכך (העיר ע"ז גם הג"ר שריאל רוזנברג שליט"א, שיעורים בדיני סוכה, נדפס בקובץ גליונות תשע"ט).

(ג). השו"ע לא כתב דין זה, וראה מקראי קודש (לרב משה הררי שליט"א) סוכות עמ' קנז-קסא שהאריך בבירור דעת פוסקי הספרדים בענין זה.

(ד). כ"ה ברמב"ם מהד' פרנקל, בשתי המהד' של ההגהות מיימוניות. ובדפוסים הרגילים הושמט משום מה שהדברים בשם מהר"ם.

## האם מעכב בדיעבד

עיקר ההערה על החידוש בחומרא זו נמצא כבר בב"ח על הטור שם<sup>1</sup> ובברכי יוסף, ומכאן זה הם נקטו שדין ההגהות מיימוניות והרמ"א הוא רק לכתחילה לחומרא<sup>2</sup>, "ובוודאי אין זה רק זהירות בעלמא"<sup>3</sup>, "וכן משמע קצת מלשון הרמ"א"<sup>4</sup>.

אמנם, הלבוש שם נקט שהוא לעיכובא<sup>5</sup>, וכן מבואר כבר בלשון מנהגי מהר"ש סי' רסח: "סוכה שסיככה קודם עשיית דפנותיה פסולה"<sup>6</sup>. ובמ"ב שם ס"ק י משמע מלשונו שנוטה לזה<sup>7</sup>: "ובדיעבד אם עשה קודם הב"ח מכשיר, והרבה אחרונים חולקין עליו ודעתם דאף בדיעבד פסול".

ומ"מ נראה שאין זו הכרעה גמורה<sup>8</sup>, וגם בין המתירים נמצאים מגדולי הפוסקים, כמו המקור חיים והשוואל ומשיב ועוד, ובשער הציון ציין גם אחרונים כשיטת הב"ח. וראה בספרי

ה. וביותר ברש"י שם מבואר שאין תעשה ולא מהעשוי בדפנות, עיי"ש [ולכא' משמעות דברי רש"י הם שלא כהגה"מ, שהרי לא כתב בהכשר דפנות, ולא ראיתי עדיין שהעירו משם, ויל"ע עוד].

ו. צויינו במפתח פרנקל (החדש) על ההגהות מיימוניות שם. כל אלו ספרים שנדפסו בדור האחרון מכת"י, והרמ"א לא הביאם ויתכן שגם לא ראה.

ז. וז"ל: "ותימה גדולה מה ענין זה לחוטט בגדיש דלא נתן שם הגדיש לשם סוכה אלא לשם אוצר אבל כאן הרי עשה הסכך לשם סוכה לצל ואי משום כיון דליכא דפנות אין עליו שם אהל הא ודאי לא בעינן אלא שיהא הסכך עשוי לצל לשם סוכה דכתיב (דברים טו יג) חג הסוכות תעשה ולא מן העשוי ואין לנו ראייה שלא יעשה הסכך תחלה ובמתניתין (טו א) דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה פירש רש"י שהתחיל לארוג המחיצה אצל הסכך ואורג ובא כלפי מטה מבואר בדבריו שכבר נעשה הסכך קודם שעשה הדפנות וכל אותה הסוגיא מבוארת שאין בזה איסור כל עיקר, לכן נראה ודאי דהגהה זו לא קאמרה אלא דלכתחילה אין לעשות הסכך כיון דליכא דפנות ואינו מביא ראייה מחוטט בגדיש אלא להיכא שעשה טפח סמוך לסכך דאז מותר לסכך אפילו לכתחלה כמו בגדיש וכן משמע הלשון שאמר ומהאי טעמא אין לעשות וכו'. וראיתי למחבר בעל הלבוש בומנינו שכתב דאפילו בדיעבד פסולה אם עשה הסכך קודם שעשה הדפנות, ונראה בעיני דטעה".

ח. והיינו שלשיטת הב"ח וסיעתו יש כאן הלכה (מסתבר מדרבנן, שהרי בדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד) איך עדיף לבנות את הסוכה, שכך יותר "תעשה" ולא מהעשוי, אבל אם כבר נבנתה הסוכה באופן השני הרי היא כשרה והיושב בה מקיים מצוות סוכה לכתחילה, לשיטתם. וכן מבואר בלשון המ"ב שם: "ובדיעבד אם עשה קודם הב"ח מכשיר", ומבואר שהסוכה כשרה. וכן הבין במקראי קודם (מובא לקמן) עמ' קסא שכתב לספרדים שמותר להם בדיעבד, והיינו שאם כבר עשו סכך קודם דפנות א"צ לפני החג לנענע הסכך כדי שיחשב שהדפנות נעשו קודם לסכך [אבל באלף המגן סי' תרכו סע' ט (והוא המשך ספר מטה אפרים) כתב בלשון: "ומ"מ בדיעבד שעשה הסכך קודם לעשיית הסוכה יש להכשיר בשעת הדחק", וצ"ע].

ט. ערוה"ש סוף סי' תרלה.

י. אלף המגן (המשך ספר מטה אפרים) סי' תרכו בקו"א ס"ק י, והיינו מהלשון "אין" ולא כתב פסול, וכן משמע לכא' בלקט יושר עמ' שכא-שכב שכתב "יעשה" ולא פסול. שם באלף המגן נקט שכן משמע יותר גם בלשון המגן אברהם שהוא סובר בב"ח, וכן נקט ערוה"ש.

יא. "ומשמע מדבריהם דהוה מן התורה" (הערות הגריש"א וצ"ל לסוכה ה, ב).

יב. בא"ר משמע שכן נקט גם בספר אמרכל (לתלמיד מהר"ם מרוטנברג, שהוא עירר המקור לדין), ובבית השואבה (הו"ד בהלכות חג בחג שם) העיר גם ללשון מנהגי מהרי"ל עמ' שסז לגבי "יריעות המצויירין שתולין אצל המחיצות לנו"י שאין לסמוך עליהם גם מפני ש"רוב פעמים מסככין הסכך ואח"כ תולין היריעות, והוי מן העשוי", ומשמע יותר שפסול, וא"כ מהרי"ל ס"ל כרבו מהר"ש.

יג. העיר ע"ז הגר"מ קארפ שליט"א בהלכות חג בחג סוכות פ"ב סע' ז הערה 17, וכן בספר הסוכה פ"י סע' ז. ובכל זאת נראה שאין כאן ממש "הכרעת המשנה ברורה" (ובד"כ קשה לחלוק על זה, הואיל וקיי"ל שברוב הפעמים "קבלנו פסקי המ"ב", ואכמ"ל במקורות לכך, אמנם הוא כלל עם מספר יוצאי דופן, ואכמ"ל) במקרה שהוא הביא את שתי השיטות ולא הכריע, אלא שניסח דעה אחת ביותר חזוק.

יד. ובנידון דידן אין זה "דעת יחיד", שדנו הפוסקים האם מצרפים אותה לספק ספיקא.

זמננו (כגון ספר הלכות חג בחג לרב קארפ שליט"א פ"ב סע' ז הערה 17 ובספר מקראי קודש לרב משה הררי שליט"א פ"ג הערה קג) עוד רשימת אחרונים בנידון זה. וגם בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קמו נוטה לקולא, כשיטת הב"ח<sup>(ט)</sup>.

ויש שהסתפקו בזה מה ההכרעה<sup>(טז)</sup>. ועכ"פ אפשר לצרף את שיטות הראשונים שהקלו לגמרי, כמובא לעיל, ולא ראום גדולי האחרונים<sup>(יז)</sup>.



## האם צריך לחוש לדין זה כשאין ידיעה

והנה, בקובץ מוריה (תשרי תשע"ט עמ' רכד) כתב הג"ר יעקב דוד אילן שליט"א<sup>(יח)</sup>:

נראה לעורר תיקון להלכה, דהנה קיי"ל דסוכת גנב"ך כשרה, ומצוי ששומרי מצוות מסתמכים לאכול בסוכה העשויה ליד חנויות וכיו"ב, כשהסוכה נראית כהלכתה והסכך נראה כשר ואינו מחובר<sup>(יט)</sup> וכו', אך יש לעורר כי מן הראוי לבדוק ולברר האם גם הסוכה בעשייתה היתה כהלכה, והיינו האם עשית הדפנות היתה קודם לסכך, כי פעמים שבסוכות אלו היו ד' מוטות וסכך, ורק אח"כ הניחו הבדים לדפנות, ובזה הסוכה פסולה מהתורה כפי שפסק הרמ"א כדעת ההג"מ. וברור שאף סוכת גנב"ך כשרה מ"מ ה"ד בדיעבין שעשיית הסוכה היתה כהלכתה ונעשו בה הדפנות קודם לסכך, וראוי לעורר על כך.

ומבואר מהלשון שגם הרב הכותב שליט"א לא נקט שהיא חובה גמורה לחוש בזה, אלא ש"מן הראוי" "לבדוק ולברר" אם אפשר לברר. וגם לשיטתו נראה שאם אי אפשר לברר יכול לסמוך לקולא.

ולכאורה נראה יותר להקל בזה, גם אם מדובר בסוכה שאינה של בן תורה וקיים חשש גדול שהוא אינו מכיר את הדין המיוחד הנ"ל של חובת הקדמת הדפנות לסכך. דהנה, מצד ההלכה חידוש הרמ"א הוא חידוש גדול, ולא ברור כלל שהוא לעיכובא, ואין לנו הכרעה ברורה בזה בין האחרונים, כמו שהתבאר לעיל.

ומצד המציאות, נראה ברור שבסוכה בדפנות מעץ אין מקום להסתפק איך בנו אותה, וכן בסוכה מבדים המצויה היום, שמשחילים את הברזלים בתוך הבד, גם ברור שבנוה באופן הכשר.

(ט). וכן האדמו"ר הגר"י סופר וצ"ל מערלוי (בקובץ יד הרש"ז ח"ב עמ' קסז ואילך) כתב שנראה כב"ח, וכתב כך אע"פ שהוא מצאצאי הלבוש, עיי"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סי' נה) גם כתב: "מה שכתב הרהמ"ח (בראש התשובה) שרבו הפוסלים סוכה שהקדים הסכך לדפנותיה, וקיי"ל כוותיהו, לפע"ד אין לתפוס להלכה כדעת הפוסלים", וכו', והאריך בזה, וכ"ה בחזון עובדיה על סוכות דף לח - מ.

(טז). ראה מאמר מרדכי סי' תרלה ס"ק ד' "ולדינא צ"ע" האם כלבוש או כב"ח, וכ"ה בכמה ספרים שאין הכרעה בדבר.

(יז). ראה מקראי קודש (לרב הררי שליט"א) סוכות עמ' קנט שציין מקורות רבים בענין איך נוקטים בדעת פוסק שלא היו לפניו ספרים מסוימים ויתכן שאם כן היה נוקט אחרת.

(יח). ובגליון זה של ירחון האוצר חזר הגרי"ד על דבריו בנקודה זו (בתוך מאמר מקיף על נושא זה), אך הביא בשם ת"ח מופלג שיש לצרף לזה לקולא את שיטת הרא"ש לגבי צורת הפתח בארבע רוחות.

[ונציין גם למאמר הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א בירחון האוצר ח, שבו הקל בנידון דידן ע"פ חידושו הגדול ("וצ"ע אם ניתן לאומרו", שם) שבסוכת גנב"ך רקב"ש שעשאה לשם צל אין בעיה של הקדמת הסכך לדפנות, עיי"ש].

(יט). וכמובן צריכים לבדוק במתן, לראות כשרות הסוכה בכל הלכותיה [הערת חכ"א שליט"א: לפעמים כשמגיעים לכאלה מקומות הרי זה בגדר של הולכי דרכים שפטורים מן הסוכה, וצריך לבדוק בכל מקרה לגופו].



ומה שיש להסתפק הוא רק בסוכה מבדים שקושרים אותם חיצונית למסגרת הברזל, ושם באמת אולי העדיפו הבונים לשים את הסכך תחילה, כגון שיהיה צל בשעת העשיה או כגון שמצאו כעת אנשים שיעזרו לשים את הסכך (ומ"מ גם בזה לעיתים המציאות מראה יותר שהקדימו את הדפנות, כגון שיש קשירה של הבדים גם לברזל למעלה, ואם הסכך נשען על הברזל הרי קשה הדבר, ותלוי בהגבהה של הלייסטים ששמו מחמת דין מעמיד). ואם היא סוכה מבדים יתכן גם שלא הכינו את הלבד בדופן לפני ששמו את הסכך, וראה על פרט זה בסוף המאמר.

ומ"מ לפ"ז הוא ספק ספיקא<sup>2</sup> לגבי הכשרות של הסוכה, כשאני יודע איך עשאוה<sup>3</sup>.

ויל"ע האם בספק ספיקא יש חובה לברר לפני כן. ומצאנו לגבי רוב וחזקה שלכתחילה אם אפשר לברר צריך לברר, ראה פסחים ד, א לגבי חזקה "למאי נפק"מ, לישיליה<sup>4</sup> ובר"ן שם לגבי רוב, ועיי"ש מה שציין בספר מראה מקומות "אהל תורה" (לג"ר חיים אריה חדש שליט"א, ר"י אור אלחנן). ולגבי ספק ספיקא האם צריך לברר נחלקו הראשונים והאחרונים, ראה בש"ך יו"ד סי' קי כללי ספק ספיקא אות לה, שו"ת נו"ב יו"ד קמא סי' נו, שו"ת רעק"א סי' עז, וכן בחת"ס תחילת מסכת כתובות בהבנת מחלוקת רש"י ותוס' לגבי טעם תקנת המשנה שם בתולה נישאת ביום הרביעי, ואכמ"ל. ולא הוכרע דין זה.

ולכן נראה, שאע"פ שהנפגש בסוכה שלא ידוע אופן עשייתה ומחמיר לברר (או שמחמיר לאכול שם רק דברים אחרים ולא פת או מיני מזונות כביצה) ודאי ראוי וטוב ותבוא עליו ברכה<sup>5</sup>, וק"ו מעסקי העולם שהאדם בוחר לעצמו הדרך הבטוחה<sup>6</sup>, מ"מ מעיקר הדין לא ברור שחייבים בזה, ונראה שאפשר בנידון דידן שהוא חומרא מחודשת<sup>7</sup> לסמוך על זה שהוא ספק ספיקא ולא חייבים לברורי<sup>8</sup>.

כ). וברור שאפשר לצרף את שיטת הב"ח וגדולי הפוסקים לספק ספיקא בנידון דידן, צא נא וראה בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קמו, בקיצור הלכות מועדים לגרש"ד זצ"ל סוכה פ"ט הערה ב, ועוד.

כא). ואע"פ שכתב הש"ך (כללי ספק ספיקא בסופו אות ל"ו): "דיני ספק ספיקא עמוקים ורחבים מני ים ויש בהם כללים וענינים הרבה ענינו של זה לא כענינו של זה, וגם בדבר קל ודק יש להפריש בין זה לזה, על כן אין לנו עכשיו לבדות שום ס"ס או ספק דרבנן להקל ללמוד דבר מדבר, אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומן וכן אותן שנתבאר למעלה או הדומה להן ממש או שיש בלא זה צדדים להתיר, וגם זה אחר רוב העיון", מ"מ נראה שבנידון דידן מסתברים הדברים.

כב). ומבואר שם בגמ' שתלוי אם איתיה או ליתיה בעה"ב, ובריטב"א שם בשם הרי"ף גיאת שלוי אם איתיה קמן או ליתיה קמן, ובתוס' שם (ד"ה לאו משום) מבואר שהכל תלוי אם בעה"ב נמצא בעיר או לא נמצא בעיר, וצ"ע למעשה מה גדר הטיחה שמחייבים בה כשיש חובה לברר אע"פ שיש חזקה או רוב או ספק ספיקא.

כג). ולעיתים אפשר בקלות לנענע את הסכך, וכגון בסוכה קטנה. והגרש"ד זצ"ל בקיצור הלכות מועדים, סוכה פ"ט הערה ב, נקט שבנידון דידן א"צ לנענע כל נטר לחוד, ודי בנענוע כל הסכך ביחד. [הערת חכ"א שליט"א: "ומ"מ יש לעשות זאת בחכמה, שלא יגרמו מחלוקות וכדו', כגון שבעלי הסוכה יראו שעושים זאת ועלולים להפגע, ובפרט באופן שהם כן הקפידו וכעת הם יראו שחושדים בהם שאינם יודעים וכדו', וכל ערום יעשה בדעת". וראה לקמן שצינתי זאת, אבל גם זה תלוי בשאלה ההלכתית, עד כמה יש "חובה לברר" בנידוננו, ואם יש חובה הרי אמרינן אין חכמה ואין תבונה וכו'].

כד). וראה בשו"ת אורח משפט חו"מ סוף סי' כא ושו"ת דעת כהן סי' קטז, בשם רבינו יונה, הר"ן וספר חרדים.

כה). שאע"פ שיש בה חזק מפי שכתבה רבינו הרמ"א, ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א, מ"מ אי אפשר לכחש שרוב המפרשים והפוסקים הראשונים לא כתבו כלל (אע"פ שהוא דבר מצוי ביותר, ושתיקה בזה אומרת דורשני). וזה עצמו לכאורה מביא לנקוט גם את דברי הרמ"א בקולותם וכשיטת הב"ח, תפשת מרובה לא תפשת. [וכאמור בהתחלת המאמר, נמצא בכמה מהראשונים שלהדיא לא ס"ל כלל חומרת ההגהות מיימוניות ואפילו לכתחילה!].

כו). גם הג"ר יהושע אייכנשטיין שליט"א, ר"י יד אהרן, פסק בזה לקולא משום ספק ספיקא (ע"פ בנו הרב משה מרדכי שליט"א).

ולעיתים זו טירחה לשאול, או בושה (לשואל או לנשאל), ולדברינו לא חייבים להחמיר בזה<sup>(ז)</sup>. ולגבי ברכת "לישב בסוכה" יל"ע האם יכול לברך במקרה כזה, או אולי עדיף עכ"פ להמנע מלברך לישב בסוכה, מחשש ברכה לבטלה לדעת הרמ"א והפוסקים שהבינו בדעתו שדפנות קודם הסכך הוא לעיכובא. ולדברינו, שהוא ספק ספיקא, באנו לנידון של ספק ספיקא האם מועיל לברכה, ראה במ"ב סי' תפט ס"ק לד ושעה"צ שם ס"ק מה לגבי ברכה על ספירת העומר בספק ספיקא (ובמקור הדברים בתרוה"ד סי' לז), והגרע"י וצ"ל האריך על מחלוקת האחרונים בזה בכמה מקומות מספריו, ואין בזה הכרעה ברורה, ואפשר לסמוך לקולא<sup>(ח)</sup>. וכל זה הצעת דברים לפי הנראה ומסתבר, ונתונים הדברים בידי רבנן ותלמידהון להכריע.



### האם צריך תחילה דפנות כשרות

לגבי סוכה מבדים שדפנותיה זזות ברוח<sup>(ט)</sup>, וצריכים לסמוך לכשרותה על מוטות או חבלים ודין לבד<sup>(י)</sup>, יתכן שיש מקום להקל שלא לעשות לפני הסכך, ולומר שיש דין אהל ע"י המחיצות גם אם הן זזות ברוח ואינן כשרות הלכתית (וכמו שדי בדופן טפח, שאינה דופן כשרה), ומניין להוסיף גם דבר זה לחומרא.

וכמדומה שיש רבים מהיראים שמחמירים גם בזה, לעשות את הלבד לפני הסכך. וכנראה סברתם בזה היא שאם הבד זו ברוח אין על זה כלל שם "דופן" ו"מחיצה" גם כדי ליצור שם אהל<sup>(יא)</sup>, שזהו טעם הרמ"א, ואינו כמחיצה טפח, שרק חסר ב"שיעור".

ובילקוט יוסף כתב שצריך תחילה "דפנות כשרות כהלכתן". וצ"ע לדינא, ולא ראיתי בספרים שדנים בזה<sup>(יב)</sup>.



(ז). חכ"א שליט"א ציין לדברי האחרונים (ראה שו"ת נו"ב קמא יו"ד סי' נ"ז, ובהפניות שם במהד' מכון ירושלים) שדנו אם יש חיוב לברר כשאפשר לברר רק אחד משני הספיקות אבל השני ישאר בספק, כבנידון דידן, שהספק ההלכתי הרי ישאר בספיקו ולא יהיה אפשר לברר אותו. והגאון הנתיבות בספרו חוות דעת, ביאורים סימן קפז אות ב, כתב: "וכל ספק ספיקא דאיכא לברורי שני הספקות חייב לברורי".

(ח). ראה בשער המלך הלכות מקואות כלל ג' שהסכמת רוב הפוסקים הראשונים לקולא בנידון ספק ספיקא שאפשר לברר. וע"ע מה שציין בנידון ס"ס בברכות בפסקי תשובות סי' רט אות ג, והאריך בזה בספר בית מתתיהו לרב מתתיהו גבאי שליט"א ח"ב סי' יא.

(ט). ראה סוכה כד, ב "כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מצויה", ובאר שם רש"י שדפנותיה הולכות ובאות ברוח (וכמשמעות הגמ' שם: "והא קאזיל ואתי"). והחזו"א נקט שרק אם הן זזות שיעור ג' טפחים, ולשיטתו בהרבה מהסוכות אין מצב כזה, והלבד שעושים הוא לחומרא. [הערת חכ"א שליט"א: לכאורה י"ל דלפי מש"כ הרמ"א דסגי שיש טפח סמוך לסכך כדי שיהיה מותר לסכך, א"כ אולי גם כאן אם יש טפח שלא זו ברוח אפשר דסגי בזה. ולפי הסוברים שטפח זה יכול להיות גם על הארץ, א"כ גם בנדו"ד סגי שיהיה טפח סמוך לארץ שאינו זו ברוח. ולפי החזו"א שכל שלא זו ג' טפחים אינו נפסל, בודאי מסתבר שיש עכ"פ טפח שאינו זו בשיעור זה].

(ל). שו"ע סי' תרל סע' י.

(לא). ראה אוצמ"ה על סוכה שם טור תתיב - תתיג ובהערות שם.

(לב). בקובץ מקדמי ארץ ז' (ישיבת קדומים, תשע"ו) עמ' 102 הרב נעם וייץ שליט"א העיר על הלשון הנ"ל, שלא ידוע מקורו להחמיר כך להצריך דופן כשרה לפני הסכך. ומ"מ, כאמור כך נראה שמקובל בציבור היראים להחמיר תוספת זו, ומצד הסברא של חסרון גמור בשם "מחיצה" ו"אהל".

הרב משה יפת

כולל למען אחי – רצופות

מודיעין עילית

## בעניין ברכת לישוב בסוכה שלא על סעודת פת

כמה ספיקות בדין הברכה על ישיבת סוכה \* בדין ברכת הסוכה על שינה ללא אכילה \* בדין ברכת לישוב בסוכה על אכילת פת הבאה בכיסנין \* עצות נפלאות לצאת מן הספיקות

### א.

#### כמה ספיקות בדין הברכה על ישיבת סוכה

כתב השו"ע בסימן תרל"ט סעיף ח', נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה. וברמ"א כתב, והכי נהוג. עכ"ל. והנה, יש לדון לפי דעת מרן השו"ע שאין מברכים ברכת לישוב בסוכה אלא על אכילה, בכמה אופנים השכיחים בזה:

א. ראשית יש לדון, באופן שרוצה האדם לישוב בסוכתו שעה או שתיים ללא אכילה כלל, ולאחר מכן אין כוונתו לאכול סעודת פת, אלא לילך לענייניו אשר המה מחוץ לסוכתו, האם שהייה זמן רב ללא אכילה, מחייבת בברכת הסוכה או לא.

ב. כן יש לדון ביוצא בזה, באופן שבא האדם לסוכתו לישן שם, ואינו יכול כעת לאכול סעודת פת כלל, ומזמן הברכה על סעודת פת שסעד מקודם לזה עבר זמן רב שבו הוא לא שהה בסוכה, וממילא היה הפסק טובא משעת הברכה, האם בזה שפיר יש לו לברך על שינתו או לא.

ג. ובעיקר יש לדון בכל זה, אם באכילת פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה בסוכה, לכו"ע יש לברך ברכת לישוב בסוכה, או דבעינן דוקא סעודת פת או קביעות סעודה ממש.

ובהיות ואופנים אלו שכיחים הם מאד, ואנן נהיגין כדעת מרן השו"ע שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה, על כן אמרתי לנפשי אסורה נא ואראה כיצד נטיית דעת הפוסקים הראשונים בכל זה, למען דעת את המעשה אשר נעשה בס"ד, וזה החלי בעזרת הנותן ליעף כח.



### ב.

#### בדין ברכת הסוכה על שינה ללא אכילה

א. ראשית דבר, נפתח בדין השינה בסוכה ללא אכילה אם יש לברך עליה, ושמעתי מגיס, הגר"א אריאל שליט"א, ששמע מהגאון רבי ששון כהן שליט"א שהורה להלכה ולמעשה, שכל שבא לסוכה ואינו אוכל בה כלל [ומזמן אכילתו הקודמת הפסיק טובא בשהייה מחוץ לסוכה

וכיוצא בזה], מברך על השינה לבד ברכת לישוב בסוכה, ואף למנהגינו שאין מברכים אלא על אכילה לבד, אבל בכה"ג שאינו אוכל כעת כלל אלא ישן, מברך. עכת"ד.

ומתחילה הייתה בעיני תמוהה הוראה זו, שהרי על שינה בלחוד כתבו הפוסקים שיש לחוש שמא לא ישן וברכתו תהיה לבטלה, וזה נכלל גם בפסק השו"ע בסעיף ח' שאין מברכים אלא בשעת אכילה ולא על השינה. ואם כן מה לי אם אוכל שם מה לי אם אינו אוכל שם. והנה, כידוע רבינו תם הוא עיקר מקור המנהג שלא לברך את ברכת לישוב בסוכה אלא בשעת אכילה, ולפיכך יש להבחין בדבריו בדינים אלו, וכמדומה שזכיתי בחמלת ה' עלינו להבין ולהשכיל טעם כעיקר לברך על שינה לבד אף ללא אכילה באופן הנו"ל, ובפרט שכפי שיבואר להלן כן דעת רבינו המשנה ברורה. ונבאר הדברים בס"ד.

ב. בתוס' בברכות דף י"א ע"ב ד"ה שכבר, כתבו בזה"ל: ואם תאמר, מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה. ויש לומר, דברכה דאכילה שמברכין לישב (בסוכה) פוטרנו. אי נמי, משום שמא לא ישן, והוי ברכה לבטלה, שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה. ע"כ.

ויש לפרש בכוונת קושייתם בתרי אנפין: ראשית, יש לפרש כי הוקשה להם מדוע תיקנו ברכה ברכה דוקא על הישיבה בסוכה, כלומר על האכילה ולא תיקנו על שינה בסוכה, ומאי מעליותא דאכילה משינה. ובאופן נוסף יש לפרש, מה טעם נוסח ברכת הסוכה הוא 'לישב' בסוכה, הלא אף שינה היא קביעות בסוכה [ואדרבה שינה חמורה מאכילה, שהרי אכילת ארעי מותרת חוץ לסוכה ושינת עראי אסורה], ואם כן היה לקדמונינו לתקן נוסח ברכה גם על השינה ולא רק על הישיבה.

ולפי טעם זה האחרון יוצא מבואר, דהוה פשיטא להו לתוס' שהיה מן הדין לברך אף על שינה ללא אכילה, אלא שהוקשה להם מה טעם אין מברכים על שינה לבד כשם שמברכים על הישיבה בסוכה. ואם כן, בתירוצו קמא נשאר בזה התוס' שבאמת היה מן הדין לייחד נוסח ברכה גם על השינה כמו הישיבה, אלא שבדר"כ ברכת האכילה פוטרנו [ולהלן יבואר בס"ד טעם הדבר שהאכילה פוטרת השינה]. אולם, בתירוצו בתרא הדרו בהו התוס', ותפסו לעיקר שאין לברך על השינה ברכת הסוכה כלל ועיקר, ומשום שאין השינה מסורה בידו לברך עליה, דשמא לא ישן והוי ברכה לבטלה".

אלא שאם אמת נכון הדבר, וזה ביאור קושיית התוס' בנוסח הברכה כאמור לעיל, קצת צ"ב מה טעם לא הוקשה לתוס' נמי על הטעם שלא קבעו בנוסח הברכה ברכה אף על האכילה, ומדוע נוסח הברכה רק על הישיבה גרידא.

[ועל עיקר קושי זה בנוסח ברכת 'לישב' בסוכה, שאינו כולל אכילה ולא שינה הנפטרת באכילה, כבר עמד לבאר זאת מו"ר הגר"ש קורח זצ"ל בספר עריכת שולחן לסימן זה, ותמצית דבריו שם, שנוסח לישוב משמעותו הוא ישיבה וקביעות בסוכה או בכל מקום אחר, וכפי שמצינו במקראות 'מושב בני ישראל בארץ מצרים', שזה משמעות כלל ישיבתם ועסקיהם שם, עיין שם בדבריו הנפלאים].



(א). הערת עורך: יתכן לפרש, שגם בתירוצו בתרא באו ליישב למה לא תיקנו ברכה על השינה, וביאור תירוצם הוא שמברכים בכללות על הישיבה, כך שגם אם לא ישן הרי ישב בסוכה, ואין ברכתו לבטלה, ועפ"ז גם לתירוצו האחרון מברכים על השינה.

### דברי הרא"ש בסוכה ובברכות בזה

ג. וראה לשון הרא"ש בסוכה פ"ד סימן ג', רגילין העם שאין מברכין על הסוכה אם נכנס (בה) לטייל בה, ושינה, אלא דוקא בשעת אכילה וכו'. ומה שאין מברכין על הסוכה בשעת השינה, ואף על פי שמצינו בה חומר יותר מבאכילה, דאוכלין אכילת ארעי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. היינו טעמא, דשמא לא יוכל לישן והוי ברכה לבטלה. ורבינו תם פירש, לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה, אבל שאר טיול ושינה שעושים בסוכה טפלים לגבי אכילה והיא פוטרת. עכ"ל [ואעיקרא דמילתא, יש לעמוד בביאור קל וחומר זה שעשו הראשונים הנ"ל, דלכאורה מה ששינת עראי מחוץ לסוכה אסורה, אין זה מחמת חומרת וקביעות השינה על פני אכילה, אלא מחמת שבשינה מצוי מאד שמשנית עראי נגדרים לקבע וממילא עראיות השינה היא קביעותה, מה שאינו כן באכילה, שיש אכילת קבע ויש אכילת עראי. וצ"ב. שוב הראוני שהדבר תלוי בדברי הגמ' בסוכה דף כ"ו ע"א, דלדברי רב אשי שם הסובר דטעם איסור השינה מחוץ לסוכה הוא גזירה שמא ירדם, ממילא לא שייך הך ק"ו, וכדאמרינן. אולם לשינוייא דרבא שם, הסובר דטעם איסור השינה מחוץ לסוכה הוא משום דאין קבע לשינה, ממילא י"ל פשוט שאף שינת עראי קביעות היא. ועיין שם ברש"י שביאר, לפי שאין קבע לשינה, ואין בה חילוק בין קבע לעראי לענין סוכה, שאין אדם קובע עצמו לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך, הלכך זוהי שינתו וכו', ע"כ].

הרי שברא"ש מפורש פירוש גמור, שנהגו העם שלא לברך על ישיבה וטיול ושינה בסוכה אלא על האכילה, ולזה הקשה מה טעם אין מברכין לכל הפחות על שינה, שהיא ודאי קביעות גדולה מאד, ואף חמורה מן הקביעות שיש באכילה, כאמור בדבריו הנזכרים. ולזאת יישב בב' אופנים, האחד, שאמנם מן הדין היה לברך אף על השינה בסוכה, אלא שאין מברכים על השינה מפני ששמא לא ישן והוי ברכה לבטלה, וכמ"ש התוס' בברכות הנז"ל. אמנם, דעת רבינו תם (והוא תירוצו קמא בתוס' שם) אינה כן, אלא שאין מברכים על השינה מחמת שברכת האכילה פוטרת אף את השינה.

ד. והנה, יש לומר לפי כל האמור נפקותא גדולה בין ב' הטעמים הנז"ל, באופן שהאדם שוהה בסוכה זמן ממושך או מטייל בה וכיוצא בזה. שלפי הטעם שחוששים שמא לא ישן וברכתו תהיה לבטלה, ממילא יש לומר דכ"ז שייך בשינה אבל על ישיבה בסוכה קבועה וכיוצ"ב, שפיר יברך על הסוכה. אבל לפי הטעם שהאכילה פוטרת אף השינה ושאר הדברים שעושה האדם בסוכתו, יש לומר שהוא הדין והוא הטעם שתפטר את כל ישיבות האדם בסוכתו מסעודה לסעודה.

ויש להעיר בלשונות הראשונים הנזכרים, בזה שלא הקשו אלא מה טעם אין מברכים על השינה, אבל לא הקשו מה טעם אין מברכים על שהייה ממושכת בסוכה או על הטיול וכיוצ"ב. ונראה לע"ד שבאמת אף זה בכלל קושייתם, אלא שלחזק ולהעמיד את הקושיא על מנהג העולם שאינם מברכים אלא על אכילה, הקשו שלכל הפחות היה להם לברך גם על השינה, שחמורה היא יותר מן האכילה, ולפיכך הקשו דוקא משינה משום הקל וחומר הנ"ל, ואה"נ דבכל גוונא של קביעות הוה קשיא להו, וממילא אכתי נפקותא איכא בין הני שינויי אם מברכים

על שינה לחוד ללא אכילה, וכדכתבין [ובפרט לפי מה שנראה קצת מרהיטת הפוסקים, שתפסו לעיקר כטעם רבינו תם, שלדבריו מיושב מנהג העולם שלא לברך אף על ישיבה בסוכה ללא אכילה, ודו"ק].



### בטעם הדבר שברכת האכילה פוטרת את השינה ושאר שימושי הסוכה

ה. אלא שיש לעיין בטעמו הנזכר של רבינו תם, שברכת האכילה פוטרת את השינה ושאר השימושים בסוכה, ומה טעם לא להיפך. ומפשט לשון התוס' בברכות שם שכתבו שברכת האכילה פוטרת את השינה, וכן מלשון הרא"ש שם שכתב, שהאכילה עיקר ושאר עסקיו טפלים הם, היה נראה בפשיטות לבאר, שעיקר קביעות האדם בביתו, וכ"ש בסוכתו, היא אכילתו, ולפיה נקבע קביעותו, וכל שאר עסקי האדם, הגם שחשובים הם מאד, טפלים הם לאכילה, מפני שכאשר משתמש האדם בסוכתו לאכילה ולשינה ולטיול ושהייה וכו', עיקר קביעותו בסוכה נמדדת באכילתו ובסעודותיו בסוכה, ועל כן היא פוטרת את שאר תשמישיו בסוכה יהיו חשובים ככל שיהיו, וככל דיני עיקר וטפל בדברים שברכותיהם שוות.

ואף באופן שנכנס לסוכה וכוונתו לסעוד סעודת פת רק בעוד שעה או שעתיים, יש לומר שלדעת רבינו תם אין לברך, מחמת שברכת האכילה שהיא עיקר הקביעות בזמן זה שיכרך בהמשך קביעותו בסוכה פוטרת את כל משך שהייתו ואף למפרע. וכן מתבאר בהדיא בדברי המשנ"ב שם ס"ק מ"ו, הובא לשונו להלן אות ו', ומקורו הוא מן הט"ז שם שכתב כן, ע"ש.



### באופן שיושב בסוכה ואינו אוכל, מחוייב בברכת לישוב בסוכה לכולי עלמא

ו. ולפי זה ממילא פשוט, שבאופן שאינו אוכל בסוכה בכל אותו היום, שיש לו לברך על השינה (לפי טעם ר"ת הנו"ל), או על עצם השהייה והקביעות בסוכה לשאר צרכיו (וזה לפי כל הטעמים הנו"ל), שבאופן זה הטפל הופך להיות כעיקר, וממילא הטפל שהוא העיקר כעת מחוייב בברכת לישוב בסוכה.

וכן מתבאר באר היטב בלשון רבינו בעל המשנה ברורה שם ס"ק מ"ו, וז"ל: רוצה לומר, אף דמדינא דגמרא לדעת פוסקים ראשונים, כשבירך בסוכה ויצא לעשות עניינו ולא לחזור תיכף, בעניין שהיה יציאה גמורה, ואם כן הרי הסיח דעתו מן המצוה, וכשיחזור אחר כך צריך לברך שנית, ואפילו מאה פעמים ביום, ואימת שנכנס אף על פי שאינו אוכל שם, מברך, שהרי גם הישיבה והעמידה שם היא מצוה דהוי כעין תדורו וכו'. מכל מקום מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכים אלא בשעת אכילה. ואפילו אם יושבים בסוכה קודם אכילה שעה, אינם מברכים, דסבירא להו דברכה שמברכים אחר כך על האכילה היא פוטרת הכל שהיא העיקר והיא פוטרת השינה והטיול והלימוד שכולם טפלים לה וכו'. עכ"ל הבהיר.

ודו"ק בלשון רבינו המשנה ברורה הנו"ל, שמבורר שדעתו היא, שאף למנהג רוב העולם שהסכימו לברך בשעת אכילה, אין זה מחמת שפסקו כדעת רבינו תם לעיקר בסוגית הש"ס, אלא שכבר נהגו כדבריו, ואין אחר המנהג כלום, ולפיכך תמצא שהקלו בדינים אלו הרבה רבותינו

המשנה ברורה ועוד מגדולי הפוסקים, שחלק מדבריהם הזכרנו בתוך דברינו בזה (וכמדומה שמקור לשון המשנה ברורה הנ"ל היא מתוך דברי הט"ז שם, ע"ש. וראה עוד בדברי המאמ"ר סק"ח שהשיג על לשון הט"ז הנז"ל, ולהאמור לא קשה ולא מיד, שכן נקטו הפוסקים בכ"ז, ע"ש).

וכל זאת נראה לענ"ד ברור, משום שהנה בקהילותינו ק"ק תימן, ידוע הדבר ומפורסם העניין, אשר רבים נהגו כדעת הרמב"ם ודעימיה שיש לברך על כל ישיבה וישיבה בסוכה, ולא דוקא בשעת אכילה. ואף אצל ק"ק שאמי, כקהילות הקודש 'שרעב' ועוד מקומות, כפי ששמענו וראינו מכמה וכמה עדיות, הרי שרבים נהגו כדעת הרמב"ם בדין ברכת לישוב בסוכה, ושלא כהכרעת השו"ע. וטעמם פשוט הוא, הגם שדרכם לפסוק כהכרעת מרן השו"ע בהרבה מקומות, עם כל זה מכיון שאף מרן בשו"ע לא הכריע כן מדינא, שהרי הרי"ף והרמב"ם, שהם ב' עמודי ההוראה שדרכו להכריע כדבריהם תמיד, הסכימו לדבר אחד שמברכים על כל ישיבה וישיבה בסוכה, אלא שמחמת שנהגו כדעת ר"ת, לפיכך כתב שנהגו שלא לברך על הסוכה אלא בשעת אכילה. וממילא פשוט, שבקהילותינו שנהגו שלא כר"ת מזמן קדמון, בכמה וכמה מקומות גם אלו הנוהגים כהשאמי החזיקו במנהגם הקדום, לברך לישוב בסוכה בכל פעם ופעם (אמנם, כפי שיבואר להלן מנהג רבים מקהילות קודש תימן 'שאמי', ההולכים כדברי רבינו בעל השתילי זתים, נוהגים שלא לברך על הסוכה אלא בשעת אכילה, וכאמור בדברי השת"ז שם, והאריך על כך הגאון מהר"י צובירי זצוק"ל בסידור כנסת הגדולה חלק ב', ע"ש).

וכן זכורני ששמעתי מחכם אחד שאינני זוכר מיהו (ויתכן שזה היה להלכה ולא למעשה), אשר רצה לומר, שכל מי שאין לו מנהג ידוע בברכת הסוכה אם כדעת הרמב"ם או כרבינו תם, עליו לאחוז כפי שורת ועיקר הדין לברך על כל פעם ופעם על ישיבת הסוכה, וכדעת הרמב"ם ודעימיה, שהרי אף השו"ע לא הכריע כן אלא מחמת המנהג, ונמצא שמי שאין לו מנהג עליו לשוב לעיקרא דדינא. עכ"ה. וכמובן שלעניין מעשה יש לדון בזה, ואכ"מ.

וכמו כן שמעתי שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל היה נוהג, כאשר באו לבקרו בחג הסוכות רבנים מק"ק תימן בסוכתו, והיו מברכים על הסוכה בשם ומלכות, היה הרב זצ"ל עונה אמן אחר ברכותיהם, וזה הגם שבעלמא דעתו היא שאין לענות אמן על ברכות שלדידן אין לברכם, וכברכות על מ"ע שהזמן גרמן לנשים לנוהגים בכך, וכברכת ההלל בראשי חדשים, וברכת שהחיינו ביום השני של ראש השנה ועוד, ואכמ"ל. וראה מה שהובא בזה בשו"ת בית העזרי חלק א' סימן ס"ד אות ב'.

ומחמת כל הדברים הללו פשוט שיש לדברי המשנה ברורה ושאר אחרונים שהובאו, סמך גדול לומר שכל שיש עילה וטעם לחייב בברכת הסוכה הרי שיש לברך ברכת לישוב בסוכה בשם ומלכות כדת וכדין.

וכן פסק במשנה ברורה בפירוש שם ס"ק מ"ח בזה"ל: והמתענה בסוכות או שאין דעתו לאכול פת באותו יום, אז לכולי עלמא כל אימת שיצא יציאה גמורה חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת סבירא להו להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב הסוכה ופוטרו כל הדברים הטפלים, אבל כשאינו אוכל, לא שייך זה (ט"ז סק"כ, ושאר אחרונים). וכתב החיי אדם כלל קמ"ז סעיף ט"ז, דהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה, וחוזר ונכנס, ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לבית הכנסת, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך.

ע"כ [וע"ש עוד בשער הציון ס"ק צ"ג, ודו"ק מינה לנדון דידן, והאריך בזה בספר הליכות שלמה שם, ואין כאן מקומו].



### בדברי השתילי זתים בעניין הנ"ל

ז. אלא שיש קצת להעיר ממה שהעתיק להלכה דברי הראשונים הנז"ל מהרד"ם בשתילי זתים שם ס"ק כ"ד, וזה לשונו הבהיר: עיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה, ופוסט כל הדברים אפילו השינה שהיא חמורה מהאכילה, שהרי אוכלים עראי חוצה לה ואין ישנים עראי חוצה לה, אפילו הכי כיון שהאכילה עיקר, פוסרת השאר (טור בשם ר"ת). ועוד, דאי אפשר לברך על השינה, שהרי כל הברכות צריכות להיות עובר לעשייתן, ואם יברך קודם שישן, שמא לא יוכל לישן אחר כך והוי ברכה לבטלה (לבוש). עכ"ל.

ולכאורה מזה שהביא להלכה את טעם הלבוש, שאין מברכים על השינה משום ששמא לא ירדם וברכתו לבטלה, שהוא הטעם הנוסף שהובא בתוס' וברא"ש, הרי שלדידן אין לברך על השינה אף במקום שאינו אוכל כלל.

אך לענ"ד נראה שבכה"ג שאינו אוכל כלל סמוך לשנתו ואין סעודה שתפטר בה בברכת לישוב בסוכה, מחמת ההפסק שנעשה בין הסעודה לשינה, כאמור בדברי המשנ"ב דלעיל, הרי שיש לברך לישוב בסוכה שלא מדין השינה גרידא אלא מחמת עצם הקביעות והישיבה הממושכת בסוכה כל הלילה כולו, ובזה לבד די לחייבו בברכת הסוכה בשופי. וממילא נראה שכל מה שכתבו הראשונים שאין מברכים על השינה מחמת שמא לא ישן ותהיה ברכתו לבטלה, הוא טעם לבאר מדוע לא די לברך ברכת הסוכה על קביעות הגדולה והעצומה של השינה, אשר עולה באיכותה על קביעות האכילה, וממילא כשם שעל האכילה אנו מברכים ברכת לישוב בסוכה כן מן הדין לברך גם על השינה. ולזה כתבו ליישב את מנהג העולם, שאינם מברכים אלא על האכילה משום שמא לא ירדם וברכתו תהיה לבטלה, אבל על עצם הקביעות בסוכה בשהיה ובעשיית שאר צרכיו בסוכה עד כמה שאין ברכה אשר תפטור דברים אלו, וכגון שאינו אוכל בסוכה כעת כלל, שפיר חייבים לברך ברכת הסוכה על עצם קביעותו בסוכה בעשיית כלל צרכיו.



### דעת הרא"ש והמרדכי והגהות סמ"ק בעניין זה

ח. עוד רגע אדבר בו, במה שיש להעיר מדברי הרא"ש בברכות (פ"א סימן י"ג), וז"ל: כיוצא בזה שאל ר"י את רבינו תם, אם צריך לברך על השינה בסוכה וכו'. אבל רבינו תם השיב לו, שכל מצות סוכה שחייב (שמקיים) אדם מסעודה לסעודה כגון שינה טיול ושינון, ברכת לישוב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו מלברך עליהן. ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישון, כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך, אין צריך לברך. [ובמעדני יו"ט אות פ' כתב ע"ז, דהא סתמא קאמר, שברכת לישוב בסוכה פוטרנו וכו'. עכ"ל]. עכ"ל הרא"ש שם. ומלשון הרא"ש משמע בהדיא שלפי דעת ר"ת לא תיקנו ברכת לישוב בסוכה אלא מסעודה לסעודה בלבד, ולא זולת זה כלל,



וממילא פשוט שלדבריו כל דברינו אינם. גם נטיית לשון המרדכי בסוכה סימן תשס"ה כך היא, שכן כתב שם, אבל ר"ת חולק ואומר, שברכת לישיב בסוכה שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה מסעודה לסעודה, וכן עמא דבר. עכ"ל.

ושמא ביאור שיטתם הוא, שכיון שמצות סוכה היא צריכה להיות 'תשבו כעין תדורו', ממילא גם שהאדם שוהה מחוץ לסוכתו יש בזה מעין קיום מצות סוכה, וממילא היה מן הדין שיהיה די בברכה פעם אחת לכל יום (וכעין ברכות התורה, דכל יום ויום חיוב בפ"ע הוא), אלא שתיקנו שיברכו ברכת הסוכה מסעודה לסעודה, וממילא הגם שהסיח הרבה לאחר הסעודה, אינו מברך על עצם השהייה או השינה, שהרי לא תיקנו על כך ברכה. ולשון התוס' בברכות דף י"א ע"ב ד"ה שכבר הוא: וא"ת, מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישיב בסוכה. וי"ל, דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד, דכתיב והגית בו יומם ולילה, והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. עכ"ל. ומשמעות לשון זה היא שמצות סוכה היא דוקא בישיבתה ממש, ולא כמו דאמרינן לעיל. ובדברי התוס' בסוכה דף מ"ה ע"ב ד"ה אחר הוא בהדיא הכין, ע"ש ודו"ק.

וכן הוא לשון הגהות סמ"ק (סימן צ"ג אות ע"ד), ואותם שמברכים לישיב בסוכה ואין אוכלים שם, רק יושבים שם שעה אחת, טועים גמורים הם, דתשבו כעין תדורו בעינן. וקרוב אני לומר שמברכין ברכה לבטלה. ע"כ [וכן נראה שבדרך זה הלך גם הרב מאמר מרדכי ס"ק ח', במה שחלק על הט"ז שם, עיין עליו במקומו]. וראה מה שכתב בשו"ת ישמח לבב (או"ח סימן י"ח אות ט"ו) בזה"ל: והמנהג היפה לאפוקי נפשיה מפלוגתא, שיאכל בבוקר פת גמור, ויברך על הסוכה, ויכוין לפטור הישיבה והטיול מסעודה זו עד סעודת הצהריים. דודאי לא טוב הדבר שישיב בסוכה מהנשף עד הצהריים בלא ברכה. וכן אני נוהג מזה רבות בשנים תל"ת. ע"כ (הביאו בספר חזון עובדיה סוכות עמוד קל"ד, וע"ש בדעתו הרמתה בכ"ז).

אולם, מסתימת לשון הראשונים בדעת רבינו תם, ולפי פסקו של רבינו המשנה ברורה עפ"י דברי החיי אדם והט"ז ושאר אחרונים נראה ברור שהם למדו בדעת רבינו תם שלא כדברי הרא"ש הללו, אלא שברכת לישיב בסוכה 'פוטרת' את הטפל לה שהם שאר עשיית צרכי האדם, וכפי שהארכנו מדבריהם, וכל שאינו מברך על האכילה מברך על השינה ועל שאר הקביעות שלו בסוכה. ושמא יש לזה סימוכין מדברי התוס' בסוכה דף מ"ה ע"ב ד"ה אחד, ע"ש ודו"ק.



### דעת הגר"ש קורח זצ"ל והגר"ש כהן שליט"א בעניינים הנ"ל להלכה ולמעשה

ט. ועל כן שפיר מבוארת הוראת הגאון רבי ששון כהן שליט"א, שכל שאינו אוכל בסוכה וכדוגמת האופנים הנז"ל, הרי שצריך לברך ברכת לישיב בסוכה בשם ומלכות כדת וכדין. וכן הוא באופן שיושבים בסוכה לזמן ארוך ואין אוכלים שם כלל, שמברכים לישיב בסוכה על כך, וכדברי המשנ"ב הנז"ל. ובזה נפשטו ספיקותינו באותיות א' ב'. אולם כמדומה שהגאון הנז"ל לא הורה בהדיא על שהייה ממושכת בסוכה אם יש לברך עליה ברכת הסוכה, ואף אם אין מברכים על השהייה לבדה, מכל מקום י"ל שעל השינה שפיר מברכים.

והלום שאלתי על כך את פי מו"ר הגר"ש קורח זצ"ל, והשיבני שבהיות ואנן נהיגין כדעת מרן השו"ע והשת"ז שאין לברך ברכת הסוכה אלא בשעת אכילה, ממילא אי אפשר לברך על השינה בלחוד והגם שאינו אוכל בסוכה כעת, שלא יתכן לתפוס את החבל בשתי קצוותיו, ומאחר שאין מנהגינו כהרמב"ם לברך על כל ישיבה וישיבה בסוכה ממילא אין מברכים שלא בשעת אכילה. ועל כן אף כ"ש שאין לברך על ישיבה אף בזמן רב בסוכה ללא אכילה, וכנ"ל. עכ"ד.



## ג.

### בדין ברכת לישוב בסוכה על אכילת פת הבאה בכיסנין

א. הנה לשון מרן בשו"ע בסעיף ח' שם אינו אלא: נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה. ע"כ. וממשמעות לשון זה היה נראה לדקדק, דדוקא על שינה או על שהייה גרידא נהגו שלא לברך על הסוכה, ומשום שברכת האכילה פוטרם, אבל על אכילה ודאי שנהגו לברך, ומהי האכילה המחייבת בברכה על הסוכה, הרי שבפשוטם של דברים כל אכילה המחייבת ישיבה בסוכה, הרי היא גוררת עמה חיוב ברכת לישוב בסוכה.

ומרן בשו"ע שם בסעיף ב' כתב וז"ל: אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי, אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה, וכמה אכילת עראי, **כביצה מפת**. ומותר לשנות מים ויין ולאכול פירות (אפילו קבע עליהו. הג"ה) חוץ לסוכה וכו'. ותבשיל העשוי מחמשת מינים, אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה. ע"כ.

והנה כשם שבאופן שקובע על תבשיל העשוי מחמשת המינים הסכמת רוב ככל הפוסקים שמברך ברכת לישוב בסוכה בשם ומלכות, ואפילו שאין ברכתו המוציא, מכיון שקבע סעודתו על כך מברך ברכת הסוכה [ועיין מה שביאר בזה בטוטו"ד הגאון החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סימן ע"א. וכ"ז מלבד דעת הגרי"ח זלה"ה, ראה בבא"ח פרשת האזינו אות ח', וספר ידי חיים דף צ"ג, ויש להאריך בשיטתו עוד, ואכ"מ], כן גם יש לומר שכל שחייב בסוכה מחמת אכילת פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה מברך על כך. והרי קצת משמע מסתימת דברי מרן בשו"ע שכל פת שהיא מחוייבת בסוכה באכילה של יותר מכביצה, וממילא לכאורה פשוט שהוא הדין לגבי הברכה על הסוכה, שיש לברכה כדת [וראה עוד במג"א שם והובא במשנ"ב שם ס"ק ט"ו, ובשעה"צ ס"ק ל"ו, שדעתו שאף בחמשת המינים ביותר מכביצה חייב סוכה, ע"ש ודו"ק].



### דעת השערי תשובה והמשנה ברורה בזה, ובביאור דעת החיד"א בעניין הנ"ל

ב. הנה כי כן מצאנו בהדיא להשערי תשובה שם סק"ג שהביא את דעת הרב גינת ורדים (כלל ד' סימן ו') דפת הבאה בכיסנין יותר מכביצה יש להחשיבו כפת גמור לעניין ברכת לישוב בסוכה, ע"ש.

אולם, דעת הרב חיד"א בספרו מחזיק ברכה (ס"ק ה'), דלדעת החולקים על הרמב"ם צריך פת ממש יותר מכביצה, אבל פת הבאה בכיסנין אפילו אכל יותר מכביצה, הוי כעראי דפת עד שיקבע סעודתו עליהם, ויותר טוב שלא יברך עליהם. וכן ראיתי לגדולים בארץ הצבי (בא"י) שלא היו מברכים על פת הבאה בכיסנין אפילו יותר מכביצה, ע"ש. וכן כתב בתשובה בספר חיים שאל (ח"א סימן ע"א), וכתב שכן ראה לגדולי ירושלים שלא היו מברכים על פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה אלא אם כן אכל פת הבאה בכיסנין בשיעור שאחרים קובעים סעודה ע"ז [ומכאן מבואר שלא כדעת המשנ"ב בביאור הלכה שם ד"ה אם קובע, ע"ש], עיין בדבריו שם.

ובשערי תשובה שם כתב, ובמדינותינו נהגו רוב העולם ביו"ט ושבת לקדש ולברך ברכת לישוב בסוכה בקידוש, ולאכול אחר הקידוש פת כיסנין במקום סעודה, ואחר כך הולכים חוץ לסוכה להקבלת פני רבם, ונמשך איזה שעות עד זמן סעודה, נראה דשפיר דמי דאף על גב דפת כיסנין היא, מכל מקום כיון שאוכל אותה בתורת סעודה הצריכה לקידוש, שפיר דמי דמחשבתו משוי ליה כקבע, רק יזהר שיהיה יותר מכביצה. ואפשר שלזה אף הרב מחזיק ברכה מודה. אך בחול או באמצע היום דשבת ויו"ט, כשאוכל בלא פת כיסנין, כמדומה שמנהג העולם לברך ברכת הסוכה ע"ז, ולענ"ד יש לחוש לדעת מחזיק ברכה, מיהו נראה שאם אין דעתו לצאת מיד, רק לשבת זמן מה, שפיר דמי לברך ברכת הסוכה, דהא הברכה גם היא על הישיבה אלא שנהגו לברך בשעת אכילה, ובאכילת פת כיסנין סגי. עכתו"ד הגאון השע"ת שם.

ג. וכן פסק במשנה ברורה שם ס"ק ט"ז כהאי לישנא, מנהג העולם לברך בחול על פת כיסנין יותר מכביצה ברכת הסוכה, וכדי להינצל מחשש ברכה לבטלה, יראה שלא לצאת מיד אחר אכילתו רק לשבת שם זמן מה, ויכוין בשעת ברכתו לישוב סוכה על האכילה ועל הישיבה שאחר זה. ע"כ. ושנה משנתו להלן ס"ק מ"ו וכתב, נכון הדבר לצאת ידי גם דעת הפוסקים הראשונים, ולא לישוב כך בסוכה בלי ברכה, ועל כן תיכף בבואו מבית הכנסת, יברך על דבר שהוא מחמשה מינים ויאכל ממנו מעט יותר מכביצה, ויברך לישוב בסוכה, ולא יברך אחר כך בשעת אכילה. עכ"ל.

הרי לפנינו פסקם הבהיר של גדולי רבותינו, שכל שאוכל פת הבאה בכיסנין, אף בחול, ושוהה שם זמן מה לאחר אכילתו, מברך את ברכת הסוכה כדין, ולמדו כן אף לפי דעת מרן החיד"א הנז"ל, שבצירוף אכילתו יותר מכביצה והשהייה בסוכה, ודאי מברך לכולי עלמא, ובפרט לפי מה שהארכנו לעיל בס"ד, הרי דודאי שאף על השהייה לבדה יש לברך ברכת הסוכה באופנים שונים, כיעו"ש.



### וכן דעת בעל יריעות האהל - שיש לברך ברכת הסוכה על מזונות יותר מכביצה

ד. וכדברי השערי תשובה והמשנה ברורה הנזכרים, כן גם דעת אחד מגדולי רבני ספרד הגאון רבינו שמ"ח גאגין זלה"ה אף בדעת הגאון החיד"א הנז"ל, בספר אהל מועד ביריעות האהל ח"ב דף ל"ב ע"א, ולחיבת הקודש אעתיק את עיקרי דבריו הנעימים בזה: מהר"ם בן חביב והגור"ר כתבו שאם אוכל פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה, מברך לישוב בסוכה ע"ז. ודעת החיד"א

במחזיק ברכה ובתשובותיו אינה כן, ואין לברך אלא בקביעות סעודה. ובשערי תשובה כתב שבשבתות וימים טובים אם אוכלים פת הבאה בכיסנין לאחר הקידוש (ומברכים בקידוש לישיב בסוכה), שפיר דמי גם מפני שאכילה בשבת נחשבת כקביעות, וגם מפני הקידוש במקום סעודה, כיעו"ש. ואף בחול כתב השערי תשובה הנ"ל, שאם אוכל פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה ואין דעתו לצאת משם מיד, רק לשהות שם זמן מה, שפיר דמי, דהברכה גם על הישיבה וכו'.

וכתב הגאון זלה"ה שם על דברי השערי תשובה הנז"ל, הנה דברי השערי תשובה הנז"ל שכללים ואמתיים, דמה שביטלוה לברכה על הישיבה בסוכה היינו דוקא בישיבה לחודא שנהגו שלא לברך, ואין זה ביטול שביטלוה, אלא שנהגו שלא לברך כמ"ש מרן והרמ"א. ועם כל זה שמענו וראינו גאוני עולם שלא אבו לנהוג כן, ומכללם הגאון החסיד המפורסם ר"א מוילנא ז"ל כמ"ש בביאורו, ועיין בקונטרס מעשה רב. ועיין בט"ז שכתב, במי שדעתו שלא לאכול פת כל היום, וכן המתענה בסוכות, חייב לברך ברכת לישיב בסוכה. ונמצא דאין זה ביטול הברכה על הישיבה אלא מנהג בעלמא, ואם כן במקום שיש עילה לומר דאכילה זו נחשבת כאכילה, הגם שיש מה לפקפק בזה, סמכין על עיקר הדין, דאחר האמת אין זה ברכה לבטלה. [וראה עוד לעיל שלהי אות ו' מה שנתבאר בזה, ודו"ק. א. ה.]. ועיין מה שכתב המג"א שם בשכח לברך בשעת האכילה, אפילו שכבר גמר אכילתו, יברך, שגם הישיבה מן המצוה, ע"ש [וכן פסק במשנה ברורה שלהי סימן תרל"ט, ע"ש. א. ה.].

וסיים הגאון זצ"ל: כי על כן נראה לענ"ד דברי הגאון ז"ל הנזכר (השע"ת) ישרים ונכונים גם לימי החול, כל שעושים אחר כך ישיבתם קבע, אשר בלי ספק לא החמיר הרב מחב"ר ז"ל כי אם בחול, לחוש לאנשים האוכלים חתיכת פת הבאה בכיסנין מקצתן יושבים ומקצתן עומדים ללכת לטייל להקבלת פני רבם מיודעם ומכירים, ולא לקובעים ישיבתם שם שלא לצאת כי אם לצורך גדול. וגם אנחנו שמענו שרבים מגדולי עיר קדשינו ותפארתינו ת"ו נהגו כן לברך לישיב בסוכה על אכילת פת הבאה בכיסנין יתר על כביצה. וכן שמעתי באומרים לי שכן נהג הרב הגדול החסיד א"א זלה"ה, אך אנכי לא אזכרהו במנהג זה כלל. עכ"ל הגאון שם.

ומלשוננו זה אנו למדים שאף אצל ק"ק ספרד רבים נהגו לברך על פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה, אלא שצריך שישהה בסוכה שיעור שיהא ניכר קביעותו בסוכה, וכל זאת אף לדברי הגאון החיד"א הנז"ל. וממילא פשוט שלדידן כן הדין, ובפרט לפי מה שכתבנו בהערה לעיל שם [ובספר חזו"ע סוכות עמוד קל"ד הביא מקצת מלשוננו זה, וכן בתשובותיו יביע אומר חלק י"א (הנדפס עתה מקרוב) סימן ע"ג, אבל לא העלה את כלל לשוננו המבואר עתה, ע"ש ודו"ק בכ"ז].



### דעת המאמר מרדכי בזה

ה. וכיוצא בכל זה כן כתב בהדיא במאמר מרדכי (שם סק"ג), ואלו דבריו: ועל פי זה נראה לי, דמי שאכל פת הבאה בכיסנין בשחרית בתוך הקאו"י וכיוצא, כמו שאנו נוהגים בכל ימות השנה, אף על פי שאינו מברך המוציא כיון שאינו אוכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, מכל מקום בעי סוכה, שהרי הוא קובע סעודתו עליו וחשוב קביעות סעודה לכמה בני אדם

(שמספיק להם אכילה זו עד קרוב לששה שעות, שהוא השיעור שבין סעודה לסעודה), וכך נהגנו לברך עליה לישוב בסוכה, והכי מסתבר, שהרי יש פנים לומר דפת הבאה בכיסנין עדיף מתבשיל ומיקרי פת וכו'. ונראה, שאין לדקדק כל כך בזה מאחר שלדעת רוב הפוסקים צריך לברך בכל פעם שנכנס בה אפילו בלא אכילה, ועיין לקמן סעיף ח'. אחר ימים ושנים שכתבתי זה ראיתי להרב גינת ורדים ז"ל כלל ד' סימן ו' שהאריך בעניינים אלו, ונהי דלא נחית התם למאי דכתיבנא, מכל מקום לעניין דינא איכא סייעתא לדברינו, עיין שם שמסיק דבפת הבאה בכיסנין יש לברך כל שאוכל יותר מכביצה, ואפילו לא קבע עליו, ובתבשיל העשוי מחמשת המינים כתב נמי דבעי סוכה אף בלא קבע אך לא יברך לישוב בסוכה אלא אם כן קבע, יעו"ש. ואנו אין לנו אלא פסק מרן ז"ל, ומה שנראה לנו שיש להסכימו לפסקיו, וכדכתיבנא. עכ"ד. וכן פסק בביאור הלכה סעיף ב' ד"ה אם קובע, שכל שקבע סעודתו על תבשיל העשוי מחמשת המינים אף בשיעור פחות ממה שאחרים קובעים עליו סעודה, מברך לישוב בסוכה, כיון שלעניין ברכת לישוב בסוכה בקביעותא דידה תליא מילתא, ע"ש.

הרי מבורר מדברי המאמר מרדכי הללו, שכל שאכל פת הבאה בכיסנין באופן שאצלו כעת הוא כבר בקביעות סעודה, די בזה להצריכו בברכת לישוב בסוכה, וזה גם שלא כהגאון חיד"א הנז"ל שכתב שדוקא בשיעור שאחרים קובעים סעודה עליו, מברך. אולם בזה הבאנו לעיל לפסק גדולי רבותינו האחרונים שמימיהם אנו שותים תמיד, שיש לברך לישוב בסוכה כל שאכל פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה, אלא שיששה שם זמן מה, כדבר האמור לעיל [ועיין עוד שם בדברי המאמר שכתב בזה בס"ק ח', ודו"ק].

### דעת בעל עריכת שולחן בזה

ו. לאחר כתיבת דברים אלו שאלתי את פי מו"ר הגר"ש קורח זצ"ל על כך, וכך היתה תשובתו אלי: אם אוכל פת הבאה בכיסנין יותר מכביצה, וקובע סעודתו עליו שפיר מברך ברכת לישוב בסוכה (ואפילו שאינו אוכל בשיעור שאחרים קובעים סעודתו ע"ז), אולם אם אינו קובע סעודתו על מיני המזונות הללו, אין לו לברך על הסוכה אלא בסעודת פת. עכתו"ה. ודבריו יהיו תואמים עם דעת המאמר הנז"ל, שכן כתב בפירוש [ויש להעיר שלפי מה שהובא מספר יריעות האהל, הרי שאף להמקילים לברך ברכת הסוכה על פת כיסנין יותר מכביצה, הוא דוקא באופן שבאמת קובע ישיבתו כעת בסוכה ממש, ואינה אכילה עראית, ודו"ק].

ויש להעיר בזה, שכפי ששמעתי מעדות גיסי שליט"א, הרי שדעת הגר"ש כהן שליט"א להורות שאין לברך ברכת לישוב בסוכה על אכילת מזונות אלא בשיעור קביעות סעודה (ושמא אף שאחרים קובעים עליו סעודה). וכ"ז לא כתבתי אלא להראות שהדברים חמורים ויש לחשוש לדעות הפוסקים הנז"ל. אמנם, בעיקרא דמילתא בדין מצות ישיבת סוכה והברכה על כך, ראה מה שנכתב בזה ע"י הרה"ג רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א בקובץ האוצר כ' עמ' קצ"ט. ויש לעיין עוד.

## ד.

### עצות נפלאות לצאת מן הספיקות

ואמנם פשוט שלעניין מעשה כל אחד יעשה כפי הוראת רבותיו. אלא שלא באנו בדברינו אלו אלא להראות שהדברים אינם פשוטים, ועל האדם לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ובפרט שדעת רוב הפוסקים הראשונים לברך על ישיבת הסוכה בכל פעם, ואף לפי דעת ר"ת שאין מברכים אלא בשעת אכילה, דעת רוב האחרונים בדעתו שיש לברך בכל האופנים שנתבאר לעיל. ולפיכך ודאי שחובת גברא היא לצאת מן הספיקות, וזאת יתכן בכמה אופנים כפי סדר העדיפויות כדלהלן:

- א. לצאת ידי חובת הברכה מאדם אחר שמברך על הסוכה בשם ומלכות.
- ב. לאכול סעודת פת קודם השינה וכדומה, בכדי שיוכל לברך על הסוכה לכולי עלמא.
- ג. יכוון בדעתו את נוסח ברכת לישוב בסוכה, ובזה יצא ידי חובת הברכה לפי דעת הסוברים שהרהור כדיבור.
- ד. עוד ראיתי להגר"א מלכה שליט"א בספרו הליכות מועד (סוכה) שכתב עיצה נוספת באופנים המסופקים הנז"ל, וזאת על ידי שיכוון לצאת בברכת חברו שמברך ברכת אשר יצר או כל ברכה אחרת, בתיבות 'ברוך אתה ה', ואז ימשיך לבדו את המשך ברכת לישוב בסוכה' (אקב"ו לישוב בסוכה). וכך יצא ידי חובת הברכה חציה על ידי שומע כעונה וחציה על ידי עצמו. אלא שבאופנים האחרונים, אינו יכול יותר לברך ברכת לישוב בסוכה בשם ומלכות אלא אם כן יצא והסיח דעתו מן הסוכה.



### בדין שומע כעונה לחצאין

ואודות העצה לצאת ידי חובת הברכה מאחר, הנה הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר ומכמה טעמים. ראשית כל, הנה בעיקר הדבר אם ניתן לחלק את הברכה לחצאין, חציה לברך בעצמו וחציה על ידי אחרים מדין שומע כעונה, דעת הגאון רעק"א בתשובה סימן ז', והובא בביאור הלכה סימן רע"א ד"ה דאתקש, ששייך לחלק את הברכה לחצאין בדין שומע כעונה. ובביאור הלכה שם כתב על דבריו אלו כהאי לישינא - ודוחק לחלק הברכה לחצאין (ומאידך, ראה עוד לו במשנה ברורה סימן קפ"ג ס"ק כ"ו, ודו"ק). וכן בשו"ת רב פעלים חלק א' חאו"ח סימן י' כתב שאין לחלק הברכה לחצאין, חדא, דלא מצאנו עניין כזה, שקצת הברכה יוצאין בה באמירה וקצתה בשמיעה. ואדרבה ממה שכתב מרן בשו"ע בסימן קצ"ד סעיף ג' לגבי ברכת המזון, שאם אחד יודע חצי הברכה ואחד חציה השני, אין יכולים לצאת איש מרעהו חצי הברכה שידוע, משום שאין הברכה מתחלקת לחצאין. הרי הלכה פסוקה להיפך. וכן כתב בחזון איש חאו"ח סימן כ"ט ס"ק ו' ועוד (וראה עוד בשו"ת תורה לשמה סימן מ"ו, ודו"ק).

והנה, בפתח הדביר סימן רע"ג ס"ק ד' האריך ליישב מנהגם שנהגו בקידוש של שבת, לצאת ידי חובה בפתחת הברכה ובחתימתה מהמקדש ואת שאר נוסח הקידוש נהגו שכל אחד אומרו

לבדו. וסמך יתדותיו על מה שכתב הב"י בסימן נ"ט ד"ה כתב א"א ז"ל, לגבי ברכת יוצר אור, שניתן לצאת ידי חובה מהחזון רק את פתיחת ברכת יוצר אור וחתימתה, ואת כל נוסח הברכה ניתן לאומרו לבדו. והוא הדין לגבי ברכת הקידוש, עיין שם בכל דבריו. אלא שיש להקשות על דברי הב"י גופיה, ממה שכתב בשו"ע בשלהי סימן קצ"ד ששם מבואר שלא ניתן לחלק הברכה לחצאין (וכן העיר בשו"ת יחיה דעת חלק ו' סימן כ"ח).

ובספר מנוחת אהבה (חלק א' פרק ז' הערה כ"ב) כתב לחלק חילוק נפלא בדבר, דשאני ברכת הקידוש שהואיל ובחתימת הברכה יוצאים ידי חובה מהמקדש ועונים אחריו אמן, ממילא הוא כמברך עצמו (וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות ה"א), ושפיר ניתן לחלק את הברכה לחצאין (וכעין מה שכתבו בכסף משנה והרב מעשה רוקח שם. וראה בתשובות הרשב"א ח"א סימן קכ"ו, ובערך השולחן סימן רי"ג אות ה', ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן נ"א. ובמקו"א הארנטי בעניי עוד בעיקרי העניין). וזהו מה שכתב מרן בב"י בסימן נ"ט שם לגבי ברכת יוצר אור. מה שאינו כן לגבי ברכת המזון, שכל אחד מהם אינו יודע כי אם חצי ברכה, ממילא אינם עונים אמן (שהרי לעולם אחד מהם גומר את חצי הברכה האחרון), ולפיכך אינם יוצאים ידי חובתן בברכה זו. וזהו פסק מרן בשו"ע בסימן קצ"ד שם. עכתו"ד שם בתוספת נוסף.

ובשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן כ' ד"ה ודאיתנין), כתב ליישב באופן אחר את פסקי השו"ע הנז"ל, דשאני הא דסימן קצ"ד, שבהיות וכל אחד מברך חצי ברכה ממילא אין על חצי ברכה תוקף של ברכה כלל, ולא שייך להוציא בזה את רעהו ידי חובתו, משא"כ לגבי ברכת יוצר אור (והוא הדין לגבי ברכת קידוש הנז"ל) המברך והמקדש מברך לעצמו את כל הברכה כולה, אלא שהוא מכווין לצאת רק בחציה, וזה שפיר דמי לצאת לחצאין. וכעין זה כתב בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק כ' סעיף ד' בהערה), יעו"ש.

וראה עוד בשערי תשובה בסימן רי"ד בשם הרב ברכי יוסף, שכתב שאם אחד אכל מזונות ושתה יין, אע"פ שהוא כולל את שניהם בברכת מעין שלוש, מכל מקום יכול שפיר להוציא גם את מי שאכל מזונות לבד, ומשום דיכול השומע לכוון לצאת רק מה שנוגע אליו ולא איכפת ליה במה שמוסיף השומע ברכת היין, ע"ש. ובמנחת שלמה שם כתב הגרשו"א שהוא הדין להיפך, באופן שהמברך אכל רק מזונות והשומע שתה גם יין, שיכול לצאת בברכת המברך, ע"ש. וזה מצאנו גם כן לגבי מקרא מגילה, שזו הלכה מוסכמת ומקויימת למעשה בכל תפוצות ישראל, שאם לא שמע מהקורא כמה וכמה מילים, יכול להשלימה לבדו. ומכל זה נמי מוכח שניתן לחלק את הברכה לחצאין.

עוד מצאנו, שהנה בק"ק אשכנז נוהגים הם לומר קטע מתוך ברכת מעין שבע כל הציבור יחדיו, ולכאורה גם מזה מוכח שאין להקפיד בזה משום שמחלק הברכה לחצאין, שהרי עונה אמן וכנז"ל. ואף לפי דעת הגר"א (המובאת בספר מעשה רב סימן קט"ז) שהיה מקפיד שרק החזן יאמר את ברכת מעין שבע ללא הצטרפות הציבור, ושלא כהרמ"א. יש לומר, שאין זה משום דסבירא ליה דלא שייך כהאי גוונא לחלק הברכה לחצאין, אלא משום שברכת מעין שבע נתקנה לאומרה בציבור דוקא ועל ידי השליח ציבור בעצמו ולא על ידי הציבור (כן כתב בשו"ת אור לציון שם) [ולפי זה יש להעיר עוד בדבר המצוי בקהילותינו הנוהגים לקרוא את ההלל בקירוי בעתים

ידועים, שהנה פעמים רבות מצוי הדבר שהאדם חפץ לומר בעצמו כמה קטעים ביחד עם השליח ציבור, ולפי האמור השתא, אין בכך כלום. ואולי תליא בב' החילוקים דלעיל, ודו"ק].

ונהדר אנפין לנדון דידן, דהנה לכאורה הכא גרע טפי, שהרי ברכת האחר המברך על ברכת אשר יצר וכדומה, ומכוון להוציאו בתיבות של פתיחת הברכה, לא עדיפא ממה ששינו (ראה ברכות י"ב, א') באדם שפתח בברכה בתיבות ברוך אתה ה', על דעת לברך ברכה מסויימת וסיים בברכה אחרת, דנחלקו בה רבוותא אם יצא בזה ידי חובתו אם לא. ועוד, דהכא גרע מהתם טובא, ששם יתכן שהברכה נקראת על שם גומרה ושפיר דמי, מה שאין כן הכא, שברכת השני היא ברכה אחרת לגמרי ואינה שייכת כלל לברכת לישוב בסוכה, ולכאורה לא יתכן כלל לצאת בה ידי חובתו.

אלא שבשו"ת מנחת שלמה שם כתב לדון ממש בכיוצא בזה, במי שמסופק אם בירך ברכת המוציא או לא, יכול לשמוע מאחר שמברך על היין או להתעטף בציצית, ויכוון לשמוע ממנו רק את פתיחת הברכה בלבד ואילו המוציא לחם מן הארץ יאמר השומע בעצמו, וכך יצא מקצתו בדיבור ומקצתו בשמיעה. ואף להסוברים שאם פתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא לא עלתה לו ברכה, היינו מפני שלא כוון יפה ולכן אין זו ברכה, משא"כ הכא הלא המברך על היין מכוון יפה וגם השומע מכוון יפה, וכיון דזכרון אחד לשניהם מה טעם לא תעלה לזה ולזה. וסיים הגרשז"א בזה בזה"ל: אלא שמעולם לא שמענו חידוש גדול זה, ואפשר דהרע"א ז"ל נתכוון רק להתיבות שבאמצע הקידוש אבל לא בעיקר הברכה. וצ"ע. עכתו"ד הגרשז"א שם (שוב ראיתי בשו"ת באר משה חלק ג' סימן ל"ד שהעלה להקל בזה, וצ"ע במה שכתב שם). ויש לזה ראייה דמהני מדברי השע"ת שהובא לעיל, ודו"ק.

ויש לציין עוד, כי לפי הביאור הראשון שהובא לעיל בביאור סתירת השו"ע בדין זה, הרי שכאן לא הייתה עניית אמן, ושוב לא שייך לחלק את הברכה לחצאין [אכן במקרים מסויימים כן יתכן עניית אמן לאחר המשמיע, כבאופן שהברכה שלו יותר ארוכה]. וממילא לפי כל האמור נמצא, שראוי יותר לעשות כפי האופנים האחרים שהובאו לעיל להוציא עצמו מפלוגתא.





הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

## היכן עדיף לקיים ברית מילה בחג הסוכות, בבית-הכנסת או בסוכה

### שאלה

ברית מילה שחלה בחג הסוכות, היכן ראוי יותר לעשותה – בבית-הכנסת או בסוכה?



### תשובה

#### א. המנהג לעשות מילה בבית-הכנסת

ראשית יש לברר מהו מקור המנהג לקיים את ברית המילה בכל ימות השנה דווקא בבית-הכנסת. והנה, מצינו בראשונים רבים מנהג זה:

א. התוס' בפסחים (דף ק"א ע"א ד"ה דאכלו ושתו) מקשים על הגמ', האומרת שנהגו לעשות קידוש בבית-הכנסת להוציא ידי חובה את האורחים שאכלו ושתו וישנו בבית-הכנסת, והקשו התוס' – הרי אין אוכלים בבית-הכנסת מפאת קדושתו אא"כ זו סעודת מצווה כסעודת קידוש החודש, והוסיפו תוס' "וגם עכשיו נוהגין לשתות כוס הבדלה וברית מילה". משמע שנהגו לעשות ברית מילה בבית-הכנסת.

ב. בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תקל"ו) כתב: "ומה שנהגו למול בבית-הכנסת, משום דכתיב 'ויכרתו ברית לפני ה'", ואין ברית אלא מילה".

ג. בהגהות מנהגים (טירנא) כתב: "מיל"ה ראשי תיבות: מלאך יושב לפני ארון". ומשמע שהכוונה לארון קודש.

ד. במנהגי מהרי"ל (הלכות מילה סעיף כ"ב) כתוב: "אמר מהרי"ל דכתב מהר"ם האשה שהיא בעלת ברית ליטול הילד מהיולדות להוליכו לבית-הכנסת להימול, תולחנו עד פתח בית-הכנסת ולא תכנס אל תוכו... משום פריצות שתלך אשה בין אנשים". משמע שנהגו למול בבית-הכנסת.

ה. ומקור הדברים בתשב"ץ קטן (הלכות מילה סי' שצ"ז): "אינו נראה לי כלל מנהג כשר שנוהגים ברוב מקומות שהאשה יושבת בבית-הכנסת ומלין התינוק בחיקה... דלאו אורחא ליכנס אשה מקושטת בין האנשים ובפני השכינה... ומי שיש בידו למחות ימחה". משמע שנהגו למול בבית-הכנסת ורק הקפיד שהאשה לא תכנס לעזרת גברים בבית-הכנסת משום צניעות.

ו. האור-זרוע בהלכות אבלות (סי' ת"מ) כתב: "ומוהל שחל עליו יום מילה בתוך ימי אבלו בג' ימים הראשונים, אל יצא מפתח ביתו, ובשאר ימים יתפלל בביתו ואח"כ ילך לבית-הכנסת וימול, לפי שלא יטריח את הציבור לילך לביתו. כך הורה רבי' מנחם זצ"ל. ואי ליכא אומנא אחד אלא

הוא, ילך אפי' ביום ראשון משום כבוד ציבור, כי בהרבה מקומות הקלו חכמים באבל מפני טורח הציבור, וימול בבית-הכנסת". רואים מפורש שהמנהג היה למול בבית-הכנסת.

ז. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רס"ה סי"א) "ואין לאשה להיות סנדק לתינוק במקום שאפשר באיש משום דהוי כפריצות, ומ"מ היא עוזרת לבעלה ומביאה התינוק עד בית-הכנסת ואז לוקח האיש ונעשה סנדק". משמע שעשו את המילה בבית-הכנסת.

ובשו"ע הרב (או"ח סי' של"א ס"ח) דן לגבי ברית מילה בשבת במקום שאין עירוב – האם הותר להביא את התינוק לבית-הכנסת ע"י נכרי, שהרי אמירה לנכרי בשבת הותרה לצורך מצווה, ומביא שיש אוסרים, משום שאפשר למולו בביתו, ולכן המנהג למול בבית-הכנסת אינו חשוב כ"מצווה", אך הוסיף: "ויש מתירין בזה משום ברב עם הדרת מלך". כלומר, לדעת המתירים, המנהג למול בבית-הכנסת נחשב כחלק מהידור המצווה, משום שלבית-הכנסת יבואו יותר אנשים, ולכן זה נחשב כחלק מקיום המצווה שמתיר אמירה לנוכרי, ואינו רק מנהג בעלמא.

ובספר זכר דוד (עניני מילה, לרבי דוד זכות; מ"א פס"א) כתב שברית מילה בבית-הכנסת עדיפה מכמה סיבות: א. משום קדושת בית-הכנסת. ונראה שדבריו מכוונים לדברי הרשב"א לעיל. ב. משום פרישות ונקיות, כי בית "אין זה מקום מוכן להיות אושפיזא לאליהו מלאך הברית". ג. כדי שלא תהיה אם התינוק קרובה לתינוק בזמן הברית (וביחוד בזמן הפריעה, שלעיתים מסתבכת ומתמשכת), ותסתכן מחמת פחד. ד. שהמילה נחשבת כקרבת, וקרבת אסור לשוחטו בחוץ, ולכן מלין בבית-הכנסת, שהוא מקדש מעט.

וכן משמע מפסק מרן השו"ע (באו"ח סי' תרכ"א ס"ב) שכתב "מילה ביו"כ מלין בין יוצר למוסף אחר קריאת התורה, ולאחר המילה אומרים 'אשרי'. ואם הוא במקום שצריך לצאת מבית-הכנסת אין מלין עד אחר חזרת ס"ת". משמע שנהגו למול בבית-הכנסת. וכן משמע במ"ב (שם ס"ק ח'), שכתב שהסיבה שאין מלין במקרה זה בבית-הכנסת היא "כגון שאין ערוב ואין יכולין להביא התינוק לבית-הכנסת", משמע שבדרך כלל המנהג הוא למול בבית-הכנסת.



### ב. המנהג לעשות את הברית בבית התינוק

למרות כל הנ"ל, כתב בספר זכר-דוד (שם) שיש נוהגים לעשות המילה בבית התינוק, וכתב הטעם שכוונתם שתימשכנה אל ביתם הקדושה והברכה ממצות מילה, שזהו כוחן של מצוות, שרישומן נשאר במקום קיומן. והוסיף, דיש מקומות שנוהגים שעושים את המילה בבית הסנדק, והטעם דכמו שבהקרב קרבן מביאים את הזבח אל מקום המזבח, כמו כן יובא התינוק אל הסנדק, שהוא כמזבח שאליו מקריבים את התינוק. אולם, הוא הסיק דיותר נכון למול בבית-הכנסת מהטעמים שהוזכרו לעיל.

ובאוצר הברית (ח"ב פ"ט, ז' פ"י סעיף א') כתב שהמנהג ברוב קהילות האשכנזים וכן במצרים בנא-אמון ובכורדיסטן למול בבית-הכנסת. ומאידך, בהרבה מקהילות הספרדים נהגו למול דווקא בבית התינוק – בפרס, לוב, בגדאד, מוסול, לונדון (ספרדים), אמסטרדם וכן בתימן.



## ג. טעמי המנהג והנפקא-מינה ביניהם

בין הטעמים שהובאו בראשונים ובאחרונים לעשיית המילה בבית-הכנסת יש נפקא מינה:

מדברי האו"ז (שהובא לעיל) משמע שעיקר הטעם שמלים בבית-הכנסת הוא משום טורח הציבור, שכבר התכנס בבית-הכנסת לתפילת שחרית. וכן משמע במהרי"ל (שהובא לעיל) שכתב (שם סעיף ט') ש"ביום המילה אל יאמרו 'עלינו' עד אחר המילה, שמסיים המוהל הברכה", ומן הסתם הטעם הוא כדי שלא להטריח את הציבור לומר 'עלינו' פעמיים<sup>א</sup>, ומן הסתם זהו הטעם גם לעצם קיום ברית המילה בבית-הכנסת [ועצם הסיבה לאמירת 'עלינו' בברית – כתב הלבוש בהלכות נשיאת כפיים (סי' קל"ג ס"ק י') שתקנו לומר זאת, כדי לכלול גם את התינוק במה שאומרים 'שלא עשנו כגויי הארצות'], וכן מטעם "ברוב עם הדרת מלך", שזהו הידור מצווה לעשות את המצווה בציבור גדול וכפי שכתב בשו"ע הרב (שם).

לפי זה ברור שאם המילה מתקיימת בשעה אחרת, ולא סמוך לתפילה, בשעה שהציבור אינו מכונס ממילא בבית-הכנסת, אפשר למול בבית או באולם וכדו', ואין עניין למול דווקא בבית-הכנסת.

לעומת זאת, לפי הטעם שכתב הרשב"א, שסמכו זאת על הפסוק "ויכרתו ברית לפני ה'". משמע שקדושת בית-הכנסת היא הגורמת, וכן לטעם שהזכיר הזכר-דוד, המשווה בין ברית המילה לקרבנות – משמע שנכון הדבר בין אם הברית מתקיימת בשעה שהציבור מכונס בו, ובין אם היא מתקיימת בשעה אחרת.

וה"ה שהטעם שכתב הזכר-דוד – משום פרישות ונקיות, וכן החשש לשלום אם התינוק – שייכים במידה שווה במשך כל שעות היום.

מכל הטעמים הללו נראה שביום חול ובשבת אף אם מלין שלא בסמיכות לתפילה יש לחזור לעשות המילה דווקא בבית-הכנסת. אלא שאם כן צריך להבין מדוע לא חשו לכך הנוהגים למול בבית (כמובא בסעיף ב')?

וראיתי בספר נפש-הרב לגאון הרב צבי שכטר שליט"א בליקוטי הנהגות (עמ' רנ"ז סעיף ו') וזו"ל: "פעם הסיעוהו לרבנו (הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל) לחתונה, וכשנתוודע לו שהחתונה מתקיימת בבית-הכנסת, התאנח קצת ואמר, כי באמת אינו נכון לסדר חופה בבית-הכנסת, כי כבוד בית-הכנסת מחייב שלא ישתמשו בבית-הכנסת לשום דברים אחרים – אפילו לדברי מצווה – חוץ מתורה ותפילה... ומה שנהגו למול בבית-הכנסת, אין זה בקפידא שיהיה דווקא בבית-הכנסת, אלא קולא היא, שהרי מלים תיכף ומיד לאחר תפילת שחרית, וכדי שלא להטריח את כל צבור המתפללים לעבור למקום אחר, מקילים לדון את זה כצרכי רבים, שמותר לעשותן בבית-הכנסת. אבל אם המילה בשעה מאוחרת ביום, מן הנכון שלא לעשותה בבית-הכנסת, כי אז אין לדונה כצרכי רבים". והמחבר כתב על דברי הגרי"ד: "וצע"ג בזה בדברי הפוסקים".

משמע מדברי הגרי"ד, שעיקר הטעם הוא טורח הציבור. ועדיין צריך עיון, מדוע לא חשש הגרי"ד לדעת הרשב"א וסיעתו, שכתבו במפורש שיש עניין למול דווקא בבית-הכנסת משום

(א). הערת הגר"א נבנצל: נלענ"ד דאדברא כל אמירת 'עלינו' בברית נבעה מהמנהג למול קודם 'עלינו'.

קדושת המקום? וכן מדוע הסתייג הגרי"ד מעריכת נישואין בבית-הכנסת, והרי זה מנהג קדמונים המופיע במהרי"ל (הלכות נישואין) ובשו"ת מהר"מ מינץ (סי' ק"ט) והובא ברמ"א (יו"ד סי' שצ"א סעיף ג')?

ונראה שהגרי"ד חשש לפגיעה בקדושת בית-הכנסת, בייחוד כשגברה התופעה של נשים לא צנועות וכן תערובת של נשים וגברים בבית-הכנסת, וא"כ יצא שכרו בהפסדו. וכן מצינו בראשונים חשש זה. וכפי שכתב התשב"ץ קטן בשם המהר"ם מרוטנבורג (דיני מילה סי' שצ"ז): "אינו נראה לי כלל מנהג כשר שנוהגין ברוב מקומות שהאשה יושבת בבית-הכנסת עם האנשים ומלין התינוק בחיקה ואפי' אם בעלה מוהל או אביה או בנה דלאו אורחא ליכנס אשה מקושטת בין האנשים ובפני השכינה... ומי שיש בידו למחות ימחה. והמחמיר תבוא עליו ברכה ושלום". וכן חשש לכך המהרי"ל (הלכות מילה סי' כ"ב) שלא תלך האשה שהיא בעלת הברית (קוואטר) ליטול הילד מהיולדת להוליכו לבית-הכנסת "ולא תכנס אל תוכו... משום פריצות שתלך האשה בין אנשים". ונראה שמפני טעמים אלו העדיף הגרי"ד שלא יעשו בריתות בבית-הכנסת.

ואף שכתב הגרי"ד: "כי כבוד בית-הכנסת מחייב שלא ישתמשו בו לשום דבר אחר – אפילו לדברי מצווה – חוץ מתורה ותפילה...", ומשמע שסבר שכך הוא הדין אף כשתישמר הצניעות, מ"מ קשה לומר שלא חש לדברי הרשב"א והגהות מנהגים. וע"כ מסתבר יותר שמפני חוסר הצניעות ששרר באזורו נקט בלשון חריפה שלא לקיים בריתות וחתונות בביהכ"ס, כדי שדבריו יישמעו, ובכך מיושבת תמיהת תלמידו, המחבר, שכתב: "וצ"ע גדול בזה בדברי הפוסקים".

וכעין ראייה אפשר להביא מדברי הגר"א באגרתו למשפחתו (כשנפרד מהם בכוונה לעלות ארצה) שכתב: "ותשמרי שלא תלכי לבית הקברות כלל וכלל כי שם מתדבקים הקליפות באנשים וכ"ש בנשים וכל הצרות והעוונות באים מזה", וכי נעלם ממנו דברי הגמ' בסוטה (דף ל"ד ע"ב) שכלב השתטח על קברי אבות והתפלל, וא"כ יש מקום להתפלל על קברי אבות, ומדוע מנעם הגר"א? אלא שנראה שבזמנו נעשה 'עניין' ללכת לבית הקברות, והגאון חש לדרישה אל המתים וכדו' וע"כ הסתייג מכך לגמרי. ודון מיניה ואוקמי באתרין.

ואכן, כך הורה מרן הראי"ה קוק זצ"ל בעניין חופה בבית-הכנסת (הובא מכתבו של מרן הרב בספר דברי שלום לרבי שלום יצחק לויטן אב"ד קריסטאניא עמ' כ"ח) וז"ל: "על דבר התיקון שלא לעשות החופות בבית-הכנסת, בייחוד עתה בעוה"ר שנפרץ מנהג התלבושות של נשים, שאין זה כבוד לקדושת בית-הכנסת. הנני בכל לב ורצון מסכים אל דעת כתרענ"י. ותבא עליו ברכת טוב, על התיקון הגדול החשוב הזה, ואין להוסיף בזה יותר מהדברים הידועים. וברוך העומד בפרץ, לתקון קדוש כזה וכיוצא בו". עיי"ש. וכן כתב שם הגאון ר' חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל עיי"ש. ודון מיניה ואוקמי באתריה.

וא"כ במקומות בהם יש חשש לחילול קדושת בית-הכנסת בגלל תערובת נשים וגברים וכן נשים לא צנועות, כשהברית מתקיימת בשעות היום (שלא לאחר שחרית), עדיף א"כ לעשות הברית באולם שמחות מאשר בבית-הכנסת. אף לדברי הרשב"א והזכר-דוד. ומיושבים בזה דברי הגרי"ד הנ"ל.

עוד נראה, שהנוהגים למול בבית לא חששו לשיטת הרשב"א, משום שבהוצאת התינוק מביתו לבית-הכנסת יש חשש שיצטנן ויחלה. וכן מובא בספר קרבן אשר (על מצות מילה, לרבי אשר זליג לנדא; בקונטרס נר מצווה אות כ') שהביא שדרך הישר הוא שבקיץ ימולו בבית-הכנסת ובחורף בבית, וסמך יתדותיו על המג"א סי' קל"א סקי"א ובמשבצות זהב שם סק"ט, וכן על השו"ע סי' תרכ"א ס"ב.

ונראה שבכל מקום הונהג המנהג בהתאם למצב. במקום שחששו לחוסר צניעות בבית-הכנסת נהגו לעשות את הברית בבית, והיו מקומות שאדרבה אם היו עושים הברית בבית אזי היתה תערובת נשים וגברים וחוסר צניעות וכשעשו בבית-הכנסת לא נכנסו נשים לבית-הכנסת והמצווה נעשתה בקדושה. ולכן הנהיגו לעשות את המילה בבית-הכנסת בכל שעות היום, וכהרשב"א וסיעתו, ונהרא נהרא כפשטיה. וכעין מחלוקת אביי ורבא המובאת בגמ' במנחות (דף צ"ט ע"ב) על דברי ר' יוחנן משום רשב"י שאפי' לא קרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, שנחלקו אם לפרסם הלכה זו, והכריעה הגמ' שמחלוקת זו תלויה באופי המקום עיי"ש.



#### ד. מילה בסוכה כמילה בבית-הכנסת

לנוהגים בכל השנה למול את בניהם בביתם ולא בבית-הכנסת כמובא לעיל, א"כ בחג הסוכות שכל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי (משנה סוכה פ"ב מ"ט), פשיטא שראוי לעשות את המילה בסוכה.

אולם, אף למנהג הרווח יותר, לעשות המילה בבית-הכנסת, יש לעיין האם בחג הסוכות יש להשאיר את המנהג על מתכונתו או שמא עדיף למול בסוכה. ולכאורה דין זה תלוי בטעמים מדוע הנהיגו לעשות המילה בבית-הכנסת.

לשיטת האור-זורע (הובא לעיל) שטעם המנהג למול בבית-הכנסת הוא משום טרחה דציבורא, נראה שפשיטא שכאשר ברית המילה אינה מתקיימת בשעה שהציבור מכונסים בבית-הכנסת אחר תפילת שחרית – עדיף למול בסוכה. כמו"כ, אם יש סוכה גדולה בסמיכות לבית-הכנסת ואין טירחא דציבורא ללכת לשם, א"כ אין קפידא שיהיה דווקא בבית-הכנסת ואפשר למול בסוכה.

וכן לדעת שו"ע הרב (הובא לעיל) שטעם המנהג למול בבית-הכנסת הוא משום "ברוב עם הדרת מלך", אם הברית מתקיימת בשעה אחרת שאינה סמוכה לתפילה, אין עניין לעשותה דווקא בבית-הכנסת, וניתן לעשותה בסוכה. ונראה שאם קיימת סוכה בסמוך לבית-הכנסת תהיה נפק"מ בין הטעמים הנ"ל: דאם הטעם הוא משום טירחא דציבורא – מכיוון שהסוכה סמוכה אין כאן טורח. אך אם עיקר הטעם הוא משום "ברוב עם" – עדיף לקיים את הברית בבית הכנסת, כי בדרך כלל חלק מהאנשים ממהרים ללכת, וכשיעברו מבית הכנסת לסוכה יפרשו לביתם, וצ"ע (סברת שו"ע הרב של "רוב עם" נראית גם מתוך דברי המהרי"ל כמובא לעיל).

אכן, לדעת הרשב"א, שכתב שהטעם שנהגו למול בבית-הכנסת הוא משום דכתיב "ויכרתו ברית לפני ה'", ואין ברית אלא מילה, א"כ לכאורה טעם זה שייך גם בחג הסוכות ובכל שעות

היום. וכן לדעת הזכר-דוד שכתב לעשות המילה בבית-הכנסת מטעם קדושת בית-הכנסת וכן מטעם פרישות ונקיות, וכדי שהאם לא תהיה נוכחת ליד המוהל, וכן מטעם שהמילה כקרבן ומקריבים במקדש מעט ולא בחוץ א"כ יש לעשות את המילה בבית-הכנסת דווקא אף בחג הסוכות, ואף בשאר שעות היום. ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל.

אמנם, השאלה האם לעשות את המילה בסוכה או בבית-הכנסת, לא נידונה במפורש בשו"ע וברמ"א, אך לגבי סעודת הברית התייחס לכך הרמ"א. בשו"ע (או"ח סי' תר"מ ס"ו) כתב מרן: "חתן ושושביניו וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה", והוסיף הרמ"א: "וסעודת ברית המילה וכן הסעודה שאוכלין אצל היולדת חייבים בסוכה". גם המ"ב לא התייחס לעניין. ונראה להסביר, שבזמנם בגלות, מזג האוויר היה קר ואף גשום, וא"כ היה סכנה לתינוק, ולכן היה פשוט שעושים את הברית בבית-הכנסת ולא בסוכה, מפני הקור. משא"כ בסעודה, שם אוכלים המבוגרים ואין צריך שהתינוק הנימול יהיה נוכח. וע"כ חייבים לישיב בסוכה. עוד ניתן לתרץ שהרמ"א לא רצה להתייחס למנהג שאינו מחייב (ביה"כ או סוכה), והתייחס רק לענייני חיוב גמורים כסעודה, שאסור לאוכלה מחוץ לסוכה.

ובספר אוצר הברית (ח"א עמ' רס"ט סעיף א') כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאין לעשות את המילה בסוכה "משום שיש סכנה לרך הנימול, שיכול ליפול לכלוך מהסכך על הפצע הפתוח ויסכן אותו".

וקצת דוחק, שמילא במקומות הקרים, כבחול, אין לעשות בסוכה שמא יצטנן הנימול ויסתכן אך בארץ, ב"ה, אם עושים סוכה רחבה וגדולה ומנענעים היטב את הסכך במקום שתהיה בו המילה כדי שלא יפול לכלוך, א"כ אזלא לה חששא זו ומפני מה לא לעשות בסוכה. ואם גזירה היא נקבל, אך לא מצינו גזירה מעין זו.

ומצאתי בספר מועד לכל חי (סי' כ', חג הסוכות, סעיף ל"ו) לרבי חיים פלאגי זצ"ל שכתב על דברי הרמ"א שסעודת הברית צריכה להיות בסוכה "וזוה נראה בעיני משנה שאינה צריכה, דאדרבא במקום שבעה כורתי ברית [=האושפיזין] דכולם אחוזי חרב המילה, נאה ויאה לעשות בתחום שלהם סעודה זאת, והיינו, דאברהם ראש לנימולים. ויצחק ראש לשמנה (הראשון שנימול ביום השמיני), ורמוז בפסוק ואת בריתי אקי"ם את יצחק, כמו שאומרים אשר קידש ידיד מבטן. ויעקב דנקרא תם, על המילה, כאומרם ז"ל, ולא ראה טיפת קרי אפילו בן פ"ד שנה. ויוסף דלא פגם בריתו. ומשה ותרם אותנו כי טוב הוא, שנולד מהול כמו שדרשו רז"ל, ועיין בספר עמודיה שבעה מה שפירש בזה. ואהרן כמו שדרשו רז"ל בזאת יבא אהרן אל הקודש, בזכות המילה. ודוד דתיקן תרין ירכין כנודע, וא"כ, איך יתכן שלא לעשות הסעודה של ברית מילה תחת ציליהו דנקראו שבעה כורתי ברית? ומי יתן והיה לעשות המילה בסוכה עצמה אם היא רחבה וגדולה וחזקה שלא יש חשש נפילה ואין הזמן קר שלא יהא נזק לילד, ובלאו הכי שומר מצווה לא ידע דבר רע. וחסדי עליון נוהגין דמתפללים בסוכה ומניחים בה ספר תורה".

מדבריו הנפלאים רואים מפורש, שאם מזג האוויר מאפשר לעשות את הברית בסוכה, אדרבה, יש עניין לעשות את הברית בסוכה דווקא, וכל האושפיזין של הסוכה קשורים לברית המילה.

ואחרי ראותי זאת, נראה לומר שאף הרשב"א ועימיה יודו שבסוכות יש עניין לעשות את הברית מילה בסוכה דווקא. שהרי כל הסיבה שכתב הרשב"א לעשות את המילה בבית-הכנסת היא משום הכתוב "ויכרתו ברית לפני ה'", ומכיוון שהסוכה היא "צילא דמהימנותא", אף היא בכלל "לפני ה'", ודינה כקדושת בית-הכנסת. ומפורש כתב כן הגר"ח פלאג' במועד לכל חי (סי' כ' סעיף כ"ה) וז"ל: "לא יכעס בתוך הסוכה כלל... ואל ידבר בסוכה דברים בטלים, והרב החסיד ראשית חכמה (שעה"ק פרק י"ד אות ל"ב) העיד על רבו מוהרמ"ק שלא היה מדבר בסוכה אל בדברי תורה בלבד, וישער דהוא כקדושת בית-הכנסת, דהסוכה היא צילא דמהימנותא כמ"ש בזה, והראיה דעצי סוכה אסורים כל שבעה". עיי"ש. וא"כ גם מילה בסוכה יכולה להיחשב כלפני ה'.

וכן לטעם הזכר-דוד, שעושים את הברית בבית-הכנסת משום קדושת בית-הכנסת, א"כ גם הסוכה נחשבת לקדושה כנ"ל, וא"כ יש מקום לעשות בה. וכן לטעם שהזכיר משום "פרישות ונקיות כי בית אין זה מקום מוכן להיות אושפיזא לאליהו מלאך הברית", אך בסוכה אדרבה ואדרבה אין יותר מתאים מלהיות אושפיזא לאליהו מאשר מקום שבעת האושפיזין, שכולם קשורים באופן מיוחד לעניין הברית, וכפי שביאר ה'מועד לכל חי'.

וכן כתב בזה"ק (פרשת אמר דף ק"ג ע"ב) שהוד קדושת שבעה אושפיזין עלאין קדישין, אבות העולם, משה ואהרן ויוסף ודוד נמצא בסוכה, לפיכך היושב בסוכה עליו לשבת בדרך ארץ, בכבוד ובהדר, כי גדולה מאוד קדושתה של הסוכה. ובשל"ה (הובא בביכורי יעקב סי' תרל"ט ס"ק ב') כתב בשם מורו שהקפיד שלא לדבר שיחה בטלה בסוכה, ולדבר בה רק ד"ת, וכן נוהר מאד להתרחק ממדת הכעס וההקפדה בתוך הסוכה, וכן לא להרים קולו על בני ביתו. ובשו"ת בית דוד (סי' תמ"ד) כתב בשם הש"ך שצריך לשבת בסוכה באימה וביראה ובענוה יתירה, ולא ימשך אחר שיחה בטלה, בהיות ששבעה אושפיזין קדישין נמצאים בצילא דמהימנותא.

ואפי' כשאין ברית מילה בסוכה כתב הגר"ח (שם סעיף ט') לתקן כסא ומעיל מפואר עליו לכבוד שבעה אושפיזין מעין דוגמא לכיסא אליהו ביום המילה.

מכל הלין נמצאנו למדין שאין מתאים יותר למצוות המילה אלא הסוכה, שיש בה שכינה והקדושה שורה בה.

ולפי דברינו יוצא שמכל הטעמים שהוזכרו בראשונים ובאחרונים למנהג לעשות את המילה בבית-הכנסת, ה"ה שהני טעמי שייכו גם בסוכה, וא"כ יש אף עניין לקשר את הברית לסוכה.

ומה שהזכיר הזכר-דוד את הטעם למילה בבית-הכנסת – כדי שאם הילוד הנימול לא תהיה סמוכה למילה ותפחד, זה ודאי לא הסיבה העיקרית, שהרי מצינו שהאמא לפעמים נכנסת אף לבית-הכנסת, אף שלא ברצון חכמים, וכפי שהובא במהרי"ל ובתשב"ץ קטן (שם). ואם ניתן להרחיקה, א"כ אף בסוכה אפשר לעשות זאת. וגם הזכר-דוד הביא טעם זה כאחרון ולא כטעם עיקרי וכחזי לאיצטרופי.



## ה. היתרון של מילה בסוכה על פני בית-הכנסת

ונראה להוסיף ולומר שיש אף יתרון לעשיית הברית בסוכה על פני בית הכנסת, שהרי נהגו לברך על היין את ברכת אשר קידש ידיד מבטן, כמופיע בשו"ע (יו"ד סי' רס"ה פ"א), ולכאורה היה צריך להקפיד לכתחילה לשתותו בסוכה. וכשם שמקפידים לשתות את יין ההבדלה בסוכה, וכפי שכתב הגר"ח פלאג"י (שם סעיף מ"ב): "בליל מוצ"ש ובליל מוצאי יו"ט ראשון לא יתירשל מלומר ההבדלה בסוכה". וכן כתב בשו"ת משיב הלכה (לרבי חיים פנחס לוריא סי' ר"צ) שנשאל על ברית בסוכות שנעשתה בבית "אי מותר שם לשתות הכוס שאומר עליו הברכות או בעיני סוכה" והשיב: "לא נכון לשתותו שם ומ"מ אין למחות למי ששותה". ובדברי חפץ (שם ס"ק ר"צ) ביאר שאף שבשו"ע (או"ח סי' תרל"ט ס"ג) מבואר שמותר לשתות יין אפי' קבע עליו מחוץ לסוכה וא"כ אף יין המילה יהיה מותר, "אך הרבה פוסקים חולקים ע"ז ובספר מ"ב בבא"ה שם מביא דבריהם ומסיק להחמיר מלשתות יין בקביעות חוץ לסוכה", והסיק: "מ"מ מאחר דהמחבר והרמ"א כתבו להתיר לכן דעתי בכה"ג שלא יצטרך לילך אחר הברכה עם הכוס לסוכה. ע"כ אין מוחין בידו, אבל אין נכון כיוון דהרבה פוסקים אוסרים".

ואף שיש לדון בדבריו, שהרי אף המחמירים בהבדלה לעשות בסוכה, שאני הבדלה על הכוס, שזו תקנה קדומה המופיעה בגמ', ולכן צריכים לשתות בה רוב כוס (רוב רביעית, עיין שו"ע או"ח סי' תע"ב במ"ב סק"ל ובבה"ל ד"ה וישתה) ויש אפילו שברכו על כוס הבדלה לישב בסוכה (עיין שו"ת שבט הלוי ח"ו סי' מ"ב) כי הבדלה נחשבת כקביעות לעניין הסוכה, משא"כ כוס של מילה שלא נזכרה כלל בגמ'. ולכן אע"פ שבד"כ רצוי לכתחילה לשתות רוב כוס, מ"מ אין זה לעיכובא, ולא גרע ממילה ביוה"כ שלדעת הרמ"א (או"ח סי' תרכ"א ס"ג) מברכין על הכוס אע"פ שאין טועמין כלל, מלבד התינוק הנימול שנותנים לו לטעום, וא"כ יהיה מותר לשתות את כוס הברית מילה בבית-הכנסת חוץ לסוכה ורק יטעם ולא ישתה רוב רביעית.

ברם, יש שפסקו שאת ברכת היין מסמיכים לברכת אשר קידש ידיד מבטן וכן לתפילת "קיים את הילד הזה" ורק אז שותים, והתפילה אינה נחשבת להפסק בין הברכה לשתייה (כמובא בטור יו"ד סי' רס"ה בשם העיטור וכ"ה באורחות חיים), א"כ רואים שס"ל שאף שאין ברכת הגפן מדינא דגמ' אלא מנהג, בכל זאת מכיוון שהנהיגו וקבעו אותו כחלק מהקידוש הווי כקידוש לכל דבר, ולכן לא הוי הפסק, וא"כ דמי להבדלה שראוי להחמיר לעשותו בסוכה.

זאת ועוד, שהרי כתבו פוסקים רבים שראוי להחמיר לא לאכול ולא לשתות אפי' אכילת ארעי חוץ לסוכה, וכפי שכתב הגר"ח פלאג"י (שם סעיף ל"ג): "ראוי להחמיר שלא לאכול אפילו פירות חוץ לסוכה... ומי שאינו שותה אפי' מים וקפה חוץ לסוכה מה טוב", והוסיף על כך הערוה"ש (או"ח סי' תרל"ט ס"ה): "ומי שיחמיר על עצמו ולא רצה לשתות אפילו מים חוץ לסוכה הרי זה משובח ולא אמרינן מיחזי כיוהרא", וא"כ אם יעשו את המילה בסוכה א"כ יוכל להחמיר ואף לשתות את היין בסוכה, משא"כ אם יעשו המילה בבית-הכנסת, א"כ ייאלץ לשתות מחוץ לסוכה. ולשם מה לוותר על הידור מצווה חביבה אם לא זקוקים לכך, שהרי ניתן למול בסוכה ולברך על היין בסוכה?



לכן נראה שלכתחילה עדיף לעשות את המילה בסוכה ולא בבית-הכנסת. ובכך גם ישתה את היין בתוך הסוכה.

אחר כותבי זאת מצאתי בהליכות שלמה לגרש"ז אוירבך זצ"ל (מועדים ח"ב עמ' קנ"ח הערה 69) שכתב כן במפורש: "ואולם במעשה שהיה לפניו שעמדו לפני ברית מילה ושאלוהו אם לעשות בבית-הכנסת או בסוכה (ושניהם היו באותה חצר), אמר לעשותה בסוכה, והוסיף שאין נוהגין כ"כ האידנא לעשותה בבית-הכנסת בדווקא, וא"כ ודאי עדיף להיכנס לסוכה לקיים מצוותה".

וכן כתב הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות עמ' קס"ב סעיף כ"ו): "סעודת ברית מילה חייבים לאכול אותה בסוכה. [ואף המילה עצמה, אם הסוכה רחבת ידיים, והיא חזקה, שאין חשש לנפילת קסמין מן הסכך, ואין צינה מעכבת, נכון מאד לעשותה בסוכה]". ומה שכתב הגר"ע יוסף בעניין הסכך כתב כן כנגד חששו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שמא יפול מהסכך על פצעו של התינוק ויכנסו, ולכן יש להקפיד בסוכה שבמקום הכסא של אליהו ששם יושב הסנדק עם התינוק הנימול, יהיה הסכך עשוי מענפים שאינם נושרים (כגון כפות תמרים טריות). ובדברינו אף הבאנו סמוכין לפסקיהם של אותם גאונים וברוך שכוונו לדבריהם.

ואילולי דמסתפינא הייתי מוסיף ואומר שאף לדעת הגרי"ד, שרצה למנוע את קיום הבריתות בבית-הכנסת מחשש לתערובת נשים וגברים וכיוצ"ב, נראה לומר שסוכה עדיפה מבית-הכנסת ובה יש פחות חששות להנ"ל. דאע"ג דהוכחנו לעיל שסוכה הרי היא קדושה ודמייא לקדושת בית-הכנסת, מ"מ למרות קדושתה מותר לשבת בה כמשפחה, נשים וגברים, ואף אורחים בסעודה יחד. משא"כ בית-הכנסת, שאף למשפחה אין להיות בתערובת. ואף לדבר דברים בטלים התיר הדרכי משה בסוכה כמובא בס' תרל"ט ס"ק א' וז"ל: "כתב מהר"י וייל הרוצה לשחוק בקוביאיות וכדומה ישחוק בסוכה וכן כתב מהרי"ל הרוצה לדבר שמועות עם חבריו ילך לסוכה כללא דמלתא לעולם ידמה עליו סוכתו כאילו היא ביתו". וסיבת ההיתר היא כי הרמ"א ס"ל שהסוכה היא כביתו, וכמו שבביתו עושה דברים בטלים אז כך יעשה בסוכתו, שהיא ביתו לכל ימי החג. ואף שהביכורי יעקב (בס' תרל"ט ס"ק ב') בשם השל"ה חלק עליו וכתב לא לדבר דברים בטלים בסוכה, מ"מ מידי מחלוקת לא יצאנו, והרוצה לצאת ביד רמ"א ולסמוך עליו – הרשות בידו. אך לגבי איסור שיחה בטלה בבית-הכנסת אין מחלוקת, ולכו"ע אסור. א"כ כשנעשה מילה בסוכה ודאי שעצם השהות בסוכה הרי היא מצווה, והגברים והנשים הנוכחים שם בלא הקפדה של הפרדה, אף שאין זה לכתחילה, מ"מ אין זו עבירה. משא"כ בבית-הכנסת, שהרי זה פוגם בקדושת בית-הכנסת ויצא שכתו בהפסדו כנ"ל. אך לכתחילה ודאי שראוי להחמיר שתהיה הפרדה בשעת הברית גם בסוכה.



### מעלת מצוות סוכה – כמעלת המצוות התלויות בארץ

כתב מרן הגרא"ה זצ"ל בהקדמה לספרו עץ הדר (ראש אמיר עמ' ד'): "היחס הגדול של כל המצוות כולם אל א"י מביא אותנו אל הדעה האמיתית שהנשמה הפנימית של כל המצוות כולן אפי' של אותן שאינן תלויות בארץ, היא תלויה גם היא באמת בארץ". אין כמצוות הסוכה לבטא רעיון זה, שהרי למרות שמצוות סוכה היא חובת הגוף הנוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, אעפ"כ

קיומה של מצווה זו בגלות, לכל הפחות לגבי שינה (ואף לגבי אכילה), היה קשה מאוד בשל תנאי מזג האוויר הקרים, וכן הגשם, וכן מפחד של הגויים (עיין ברמ"א או"ח סי' תרל"ט ס"ב). ולעומת זאת בא"י, ב"ה, מצוות סוכה ואף השינה בה מתאימה מאד לאקלים ואין כל מניעה לישון בסוכה וב"ה חזרה עטרה ליושנה. וא"כ ה"ה לנידון דידן, דיש להחזיר עטרה ליושנה ולקיים את מצוות המילה בתוך הסוכה.

## ז. סיכום

א. מצינו בדברי הראשונים מקורות רבים למנהג קיום מצוות המילה בביהכנ"ס, וניתנו לכך כמה סיבות: ברשב"א ובהגהות מנהגים (טירנא) הטעם הוא משום קדושת ביהכ"ס ובכך נחשב קיום מצוות המילה "לפני ה".

לעומתם, בתוס', מהרי"ל, תשב"ץ קטן, ובאו"ז הובא המנהג ללא טעם. בשו"ע הגר"ז כתב שהטעם הוא משום "ברוב עם הדרת מלך" כי בביהכנ"ס ישנו ציבור גדול יותר. או מטעם שלא להטריח את הציבור, כשהברית התקיימה בסמיכות לתפילת שחרית.

ב. בספר זכר דוד מובא טעמים נוספים למילה בביהכנ"ס: משום פרישות ונקיות לקבל את אליהו מלאך הברית, כדי להרחיק את אם התינוק שלא תפחד ותיבהל, המילה נחשבת לקרבן וביהכנ"ס למקדש מעט.

ג. ואעפ"כ יש שנהגו למול בבית התינוק, וכתב הזכר דוד שהטעם הוא להמשיך אל ביתם קדושה וברכה ממצות המילה. ויש שנהגו כן משום בריאות התינוק וחשש להצטננות וכדו'.

ד. במקומות שהנשים הולכות שלא בצניעות עדיף להמנע מקיום מילה בביהכנ"ס כי בכך מתחלל קדושת המקום, אא"כ עושים זאת בסמוך לתפילת שחרית, כשהגברים המתפללים עדיין שם ואין הנשים מעיזות להיכנס. וכן הנהיגו מרן הראי"ה קוק והגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל.

ה. לכאורה, הטעמים לעיל הם נ"מ אם לעשות את הברית בביהכנ"ס או בסוכה. אולם נראה שאף הרשב"א יודה שיש עניין לקיים את המילה בסוכה, כדברי הגר"ח פלאג'י "מפני שכל שבעה כורתי הברית (האושפיזין) הם אחוזי חרב המילה ונאה ויפה לעשות בתחום שלהם", ואף סוכה נחשבת "לפני ה'", מפני שהסוכה היא צילא דמהימנותא והיא כקדושת ביהכ"ס.

ו. ואף יש יתרון לקיים את המילה בסוכה, כי בכך המברך שותה היין בתוך הסוכה ויוצא יד"ח כל הדעות בהידור.

ז. וע"כ יש עניין גדול לקיים את מצוות המילה בסוכה, בייחוד בא"י, בה לרוב מזג האוויר מתאים מאד לקיום המצווה, ויזהר שהיכן שמושיבין התינוק יהיה מקום שאין חשש שיפול קיסם מהסכך וכדו' ויזיק לתינוק. וכמו"כ יקפידו שבשעת קיום המצווה, יעמדו גברים לחוד ונשים לחוד ובכך תקויים המצווה כדבעי<sup>2</sup>.

ב). הערת הגר"א נבנצל: ואם הברית בשבת או ביו"ט, א"כ פעמים רבות שהכוס של הברית משמשת גם כוס של קידוש, ואין קידוש אלא במקום סעודה, וא"כ עדיף לעשות בסוכה.

הרב אליסף יעקבסון

ישיבת 'מאור טוביה' מצפה ירחו

## "אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימין"

במשנה בסוכה (כח ע"א) הובאה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל:

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר? אמרו להם בית שמאי: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימין.

מהדיון בין בית שמאי לבית הלל, לומד רב יוסף בגמרא בברכות (יא ע"א) עיקרון חשוב בפסיקה ההלכה במחלוקות שבין ב"ש לב"ה:

תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי – עשה, כדברי בית הלל – עשה. רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי – לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית...

רש"י (ברכות שם ד"ה לא) מסביר כי כמו שלפי ב"ש מי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום, כך גם מבחינת ב"ה מי שיעשה כב"ש לא עשה ולא כלום.

אולם, התוספות בסוכה (ג ע"א ד"ה דאמר) שואלים על הבנה זו שתי שאלות:

א. ברור לפי רב יוסף כי מבחינת ב"ש מי שיעשה כב"ה לא עשה ולא כלום, אולם מי אמר כי ב"ה נוקטים באותה הדרך כלפי ב"ש?

ב. מה החידוש בדבריו של רב יוסף? הרי אם נפסקה הלכה כב"ה ודאי שמי שינהג כב"ש לא עשה ולא כלום, שהרי מעשיו נוגדים את ההלכה!

ועונים התוספות כי מדברי ב"ש למדנו עיקרון חשוב בסמכות הכללית של חכמים:

וצ"ל דאיצטריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרי, אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא! כדאשכחן לב"ש היכא דיתיב אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצוות סוכה מימין, דאפי' מדאורייתא לא קיים, ומדבית שמאי נשמע לב"ה.

על פי תוספות, ב"ה סוברים כי אין סיבה לגזור בסוכה גדולה "שמא ימשך אחר שולחנו", ולכן אדם זה יוצא ידי חובת מצוות סוכה. אולם ב"ש גזרו על ישיבה בצורה כזו בסוכה, וממילא מתעוררת השאלה מה הדין לידים כאשר אדם עבר על דבריהם וישב באופן כזה בסוכה, האם הוא קיים מצוה מדאורייתא ועבר על גזירת חכמים או שלא קיים מצוה כלל? ומדברי ב"ש לרבי יוחנן בן החורנית "לא קיימת מצוות סוכה מימין", לומדים כי אדם העובר על דברי חכמים, למרות שהוא קיים את המצווה כתיקונה מדאורייתא – לא יצא ידי חובתו אפילו מן התורה! לפי

רב יוסף, עיקרון זה של ב”ש לא נדחה ע”י בית הלל, וגם הם מסכימים על רמת התוקף של גזירות חז”ל. לפי זה, תוס’ עושים אוקימתא לדברי רב יוסף, שכל דבריו מוסבים רק על מקרה בו ב”ה גוזרים ואילו ב”ש משאירים את דין התורה על כנו.

התוספות בברכות (שם ד”ה תני) הולכים בדרך שונה:

תני רב יחזקאל: עשה כבית שמאי – עשה, ורב יוסף אמר: עשה כב”ש – לא עשה ולא כלום. וא”ת פשיטא דאין הלכה כמותן, וי”ל הואיל וב”ש מחמירים על האדם טפי מב”ה לא שייך לומר פשיטא, דהא דעשה כב”ש לא עשה ולא כלום היינו היכא דב”ש מקילין וב”ה מחמירין, אבל הכא בקריאת שמע לא פסלי ב”ה דברי ב”ש.

התוספות כאן מסבירים כי ”עשה כב”ש – לא עשה ולא כלום” הינו אפילו כאשר ב”ש מחמירים! דהיינו, לגבי קריאת שמע ב”ש אומרים כי ניתן לעשות זאת רק באופן אחד (בבוקר – בעמידה, בלילה – בהטיה), ואילו ב”ה נוקטים כי ניתן לעשות זאת בכל האופנים. ב”ה מקילין יותר מב”ש, ובכל זאת, מי שיעשה כמותם לא עשה ולא כלום! זהו חידוש עצום, אולם יש בו קושי, מדוע מי שמחמיר ייחשב כלא עשה ולא כלום, הרי גם לפי ב”ה ניתן לקרוא באופן שב”ש מחייבים?

בנוסף, חידוש זה מעורר שאלה חדשה ששואלים התוס’ שם, כיצד למד רב יוסף דבר זה מהדין שבין ב”ש וב”ה במעשה של ר’ יוחנן בן החורנית? הרי שם מדובר על מקרה שב”ש מחמירים ומוכן מדוע לדעתם מי שמיקל כב”ה לא עשה ולא כלום, אך כיצד ניתן ללמוד מכך שמי שיחמיר כב”ש לא עשה ולא כלום?

על שאלה זו ניתנו שתי תשובות אפשריות בבעלי התוס’, תשובה פרטית העוסקת דווקא בק”ש ותשובה עקרונית בכל המחלוקות שבין ב”ש וב”ה.

ראשית, נראה את דברי תוספות הרא”ש, הנוקט כי בק”ש הנוהג כב”ש יכול ליצור בעיה: ”ה”נ איכא למיחש לפעמים שלא יוכל להטות וימנע מלקרות”.

על פי התורא”ש החומרא עלולה לגרום לקולא. אדם שהתרגל להטות עלול לתפוס זאת בתור עיקר הדין, וכאשר תיווצר מציאות בה הוא לא יוכל לעשות זאת, הוא יימנע מלקרוא ק”ש ונמצא חומרו קולו.

ואולי זו כוונת התוס’ עצמם:

ע”כ פירש הר”ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר לא קיימת אף על גב דמן הדין יצא, שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כה”ג גבי ק”ש אף על גב דמן הדין יצא בדיעבד, כיון דלב”ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך, אם עשה כב”ש לב”ה לא עשה ולא כלום.

לעומת זאת, בפסקי הרי”ד מרחיב זאת להנהגה כללית בכל מחלוקות ב”ש וב”ה:

העושה כבית שמאי לא עשה כלום, פירוש: אם נתכוון לעשות כחומרי בית שמאי, כאילו לא עשה כלום מצוה.

לימודו של הרי"ד ממעשהו של ר' יוחנן בן החורנית שונה מכפי שהבנו:

תנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את ר' יוחנן בן החורני, ומצאוהו ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית. פירוש: ומה לו להידחק בכל זאת, לצמצם עצמו לישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, אי לאו שהיה סבור שאילו יחמיר כבית שמאי לא קיים מצות סוכה, גזירה שמא ימשכו העולם אחריהן ויעשו גם כקוליהן.

על פי הרי"ד, הלימוד איננו מדברי ב"ש לריב"ה אלא ממעשהו של ריב"ה עצמו. הוא היה יכול לשבת גם עם שולחנו בסוכה ולצאת ידי חובה גם אליבא דב"ש, ובכל אופן בחר לשבת דווקא בצורה הזאת, אין זאת אלא משום שסבר כי אם יעשה כב"ש לא ייצא ידי חובה כלל! ומסביר הרי"ד שעשייה כב"ש בחומרות שלהם עלולה לגרום הימשכות אחריהם, ויצא מכך גם עשייה כמותם בקולות שלהם.

יש לעיין בדברי הרי"ד הללו. הרי בק"ש אדם צריך להתאמץ על מנת לעשות כב"ש, ממילא מובן כי המאמץ לעשות כמותם יכול לגרום לתקלות. אולם בסוכה, כפי שמתאר זאת הרי"ד, המצב הנתון הינו לעשות כב"ש וריב"ה 'נדחק לצמצם עצמו', ונראה משונה לדרוש מבני האדם לשבת בסוכה בצורה מוזרה שכזאת! אולי ניתן לומר כי ר' יוחנן בן החורנית ידע שמגיעים אליו זקני ב"ש וזקני ב"ה, במצב כזה, אם ישב כולו בתוך הסוכה יוכלו לומר כי עשה זאת באופן טבעי אך גם ייתכן שיגידו כי עשה זאת על מנת להחמיר כב"ש. וכדי למנוע כל יכולת של אמירה כזו, ישב ר' יוחנן דווקא באופן כזה שלא תהיה אפשרות כלל לומר כי החמיר כב"ש.

הפני יהושע בברכות, ללא שהכיר את דברי הרי"ד, כתב באופן דומה מאוד לדבריו:

ולולי פרש"י ותוס' היה נראה לי לפרש בענין אחר בפשיטות, דרב יוסף מדר' יוחנן החורני גופא מביא ראיה, והיינו משום דבפ"ק דיבמות (דף ט"ז ע"ב) מיייתי הש"ס ברייתא דר' יוחנן החורני מתלמידי שמאי היה וקתני נמי התם ואף על פי שתלמיד שמאי היה כל מעשיו לא עשה אלא כב"ה, וא"כ משמע לכאורה להדיא דכל העושה כב"ש לא עשה ולא כלום כיון דתלמידי ב"ש גופייהו עושין כב"ה. אלא דבאמת מהתם ליכא ראיה כיון דהך עובדא דהתם הוה ב"ש לקולא וב"ה לחומרא, מש"ה היו מחמירין כב"ה, ומש"ה מיייתי רב יוסף ראיה מהך עובדא דסוכה דמצינן דר"י החורני אף על פי שהיה מתלמידי ב"ש אפ"ה היה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה, אף על גב דבכה"ג ב"ש פוסלים, אלא על כרחך היינו משום דלעולם יש לעשות כב"ה בין לקולא בין לחומרא ואפילו המחמיר כב"ש לא עשה ולא כלום, כן נראה לי ברור... ואולי מקום הניחו לי מן השמים.

אמנם על פי הפנ"י משמע שדברי רב יוסף מכוונים לכך שאין כלל עניין להחמיר כב"ש, ולא באופן קיצוני יותר, כמשתמע מדברי הרי"ד, שמי שמחמיר כב"ש לא קיים את המצווה.

ומדברי הפנ"י נתעוררתי להסתכלות חדשה לגמרי בדברי ב"ש. הפנ"י הפנה לגמרא ביבמות, שם מוזכר כי ר' יוחנן בן החורנית היה תלמידו של שמאי, ובכל זאת "כל מעשיו לא עשה אלא כדברי בית הלל". הגמרא שם מאריכה בשאלה האם ב"ש עשו כדבריהם או לא עשו כדבריהם,

ואחת ההוכחות לומר כי ב"ש עשו כדבריהם הינו ר' יוחנן – שהרי אם כל ב"ש עשו כב"ה, מדוע רק עליו אומרים שהיה עושה כבית הלל? אלא מוכח שב"ש עשו כדבריהם ור' יוחנן בן החורנית היה חריג. ממילא, ניתן לומר כי ב"ש האומרים לר' יוחנן "לא קיימת מצוות סוכה מימין", אינם מחילים זאת על כל מי שיעשה כבית הלל, אלא אך ורק על רבי יוחנן, שלמרות שהוא תלמידו של שמאי הוא לא נוהג כמותו! אם ב"ה יעשו כדבריהם, ודאי שב"ש לא יאמרו להם שהם לא קיימו מצוות סוכה, אך כאשר משהו מבית שמאי (וסובר כי מעיקר הדין יש לגזור שמא יימשך) עושה כדברי ב"ה, הוא אכן לא קיים מצוות סוכה. כלומר, יש ויכוח בין ב"ש לבין ר' יוחנן בן החורנית כיצד צריכים תלמידי ב"ש לנהוג, האם כסברתם או כדברי ב"ה. אך לפירושנו זה חוזרת השאלה מה כוונתו של רב יוסף "עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום"? וצריך לומר שרב יוסף אומר כי בניגוד לרב יחזקאל, הסובר שיש ביכולתו של האדם להחליט כמי לנהוג, נוקט רב יוסף שלאחר שיצאה ההלכה כב"ה, אי אפשר כבר לנהוג כב"ש, כפי שב"ש סברו שמי שנוהג כמותם לא יכול לעשות כב"ה.

#### ונסכם:

א. לפי התוספות בסוכה, האמירה "לא עשה ולא כלום" היא בכל מחלוקת בה לצד אחד יש להעמיד את דין התורה על כנו ולצד השני יש לגזור גזירה, שאם עשה כצד הראשון, לפי הצד השני לא קיים אפילו את הדאורייתא. ודין זה מוסכם הן על בית שמאי והן על בית הלל.

ב. לפי תוספות הרא"ש, האמירה "לא עשה ולא כלום" היא אפילו כאשר הצד השני מחמיר, כיוון שאם הוא מתרגל לחומרא הוא עלול לתפוס זאת בטעות בתור עיקר הדין ולהמנע מהמצווה כליל כאשר לא תהיה לו אפשרות להחמיר. ולכן אין להחמיר כדעה שלא פוסקים כמותה. ודין זה מוסכם הן על בית שמאי והן על בית הלל.

ג. לפי הרי"ד, האמירה "לא עשה ולא כלום" היא אפילו כאשר הצד השני מחמיר, כיוון שאם אדם מתרגל להחמיר כשיטה השניה, הוא עלול להתבלבל ולחשוב שנפסקה הלכה כמותם ויעשה על פיהם גם כשדעתם היא קולא. ודין זה מוסכם הן על בית שמאי והן על בית הלל.

ד. לפי הפני יהושע, האמירה "לא עשה ולא כלום" כוונתה שלאחר שנפסקה הלכה כב"ה, לא רק שאין להקל כב"ש, דהוא פשיטא, אלא אפילו כשב"ש מחמירים אין מעלה או הידור להחמיר כמותם.

ה. ולפי הצעתנו, האמירה "לא עשה ולא כלום" היא הכרעה כיצד על בית שמאי לנהוג לאחר שנפסקה ההלכה כבית הלל, תלמידי ב"ש נחלקו בדבר והכריעה הגמרא שעליהם לפסוק כב"ה גם לקולא.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

## הדרך המובחרת באחיזת ארבעת המינים בשעת הברכה

הב"י בסי' תרנ"א ס"ה הביא את דברי התוס' בסוכה ל"ט ע"א ד"ה עובר והרא"ש בפ"ג סי' ל"ג, שנקטו בפשיטות שברכת על נטילת לולב דינה כשאר המצוות, שמברכים עליהן עובר לעשייתן. הם דנו מה יעשה האדם בלקיחת הלולב והאתרוג, וכתבו שיטול את הלולב ויברך ולאחר מכן את האתרוג, או שיהפוך את האתרוג בשעת הברכה, או שיכוין שלא לצאת עד לאחר הברכה, וכ"פ השו"ע שם.

ויש להוסיף שכדעתם כ"ד רב שר שלום גאון שהובא באוה"ג (עמ' 53) וז"ל: "והנוטל לולב כיון שמברך על נטילת לולב לאלתר מגביהו מוליך ומביא" וכו' עי"ש, ומבואר שמגביה לאחר הברכה. וכ"ד הרוקח (סי' רי"ט) [והובא בהגמ"י פ"ז מהלכות לולב אות ו'], וכ"ד רב ניסים גאון שהובא בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' ע') בסתמא [אולם היא לרב ניסים גאון כפי שכתבו ר"ח אלבק בהערה לספר האשכול (ח"ב עמ' 102) ועוד], וז"ל: "אבל יברך תדיר קודם שיטלנו" עי"ש, וכ"ד המנהיג באות ל"ד שהביאו עי"ש, וכן נהג מהר"ם כמובא בתשב"ץ (סי' קנ"ד) וז"ל: "וכשהוא נוטל הלולב והאתרוג הופך כף של לולב והפיטמא של האתרוג למטה עד לאחר שיברך כדי שיהא הברכה עובר לעשייתה" ע"כ, וכ"ד היראים בסי' תכ"ב שצריך לברך לפני שיוצא יד"ח, ואף אם נטלו יכול לברך משום שלא כיון לצאת יד"ח עי"ש, וכ"ד הריא"ז שצריך ליטלן הפוכין או לכוין שאינו רוצה לצאת עי"ש. ויש ראשונים שכתבו להדיא לברך לפני שנוטל את הלולב; כ"כ בספר האורה (סי' צ"ז), שצריך לברך על הלולב קודם נטילתו כדקי"ל עובר לעשייתה עי"ש. וכ"כ האשכול [אלבק] (עמ' 101): וקודם שיגביה אדם לולב ממקומו יברך עליו קודם נטילתו וכו' עי"ש. וכ"ד ר"ש בר נתן בסידורו פרק ו' שיש לברך קודם הנטילה עי"ש.

ובדעת ר"ת: הנה בספר הישר לר"ת סי' ת"ו בסוף הסימן כתב: "והא איכא לולב דמברכין עליו בתר דנפקי ביה, ואית דמתרצי כיון דאיכא למיעבד נענוע שירי מצוה מעכבין ועובר לעשייתן הוא, ולא נהירא דהא פליגי בשיירי מצוה מעכבין, אלא איכא למימר דמצוה דנוטלו שלא כדרך גדילתו ואח"כ נוטלו ומברך בו ונוטלו אחרי כן כדרכו, הא לברוכי ביה קודם שיטלנו אסור דילמא פשע ולא יטלנו ואפיק שם שמים לבטלה" ע"כ, והובא בקצרה בתוס' שאנץ (פסחים ז' ע"ב) שכך אמר ר"י בשם ר"ת עי"ש, ומשם הובא בהגמ"י (פ"ז מהלכות לולב אות ו'). אולם העיטור כתב: "והרב יעקב ז"ל אמר עיקר ברכה לאחר נטילה הוא, דאי קודם נטילה היא דילמא פשע ויברך לבטלה, ואי נטל ליה בשמאל נפיק מיניה חורבה, וסבר מצוה הכי איתא דלאו כו"ע גמירי ואין לשנות, וכן מנהג בקידושין ומילה" ע"כ, וכ"כ הצרור החיים (דרך שיש סי' ט') וז"ל: "וכן דעת ר"ת [שמברכים לאחר הנטילה] ואמר שאם יאחזנו בשמאל נפיק מיניה חורבה שיהיו סבורים דמצוה הכי איתא" עי"ש. וכן במחז"ו (מהדורת אוצר הפוסקים עמ' תת"נ) [בכתי"ל שהוא הוספה ואינו מעיקר המחז"ו] איתא: "ורבינו יעקב אומר כיון דעדיין יש לו לעשות הנענוע עובר לעשייתם קרינן ביה" ע"כ. וא"כ אין דעת ר"ת ברורה בענין זה.

אולם, דעת רבים מהראשונים שעיקר הברכה של הלולב היא לאחר הנטילה עם האתרוג, וכמבואר בגמ' פסחים ז' ע"ב שמברכים 'על' נטילת לולב, דמדאגביה נפק ביה, וכפי שהביא הב"י בקצרה בשם הר"ן. כ"ה בתוס' בפסחים שם וז"ל: "וכשאדם נוטל לולב א"צ להופכו כדפירש ר"י כיון שצריך לנענעו בהלל או משום שאינו רוצה לצאת באותה נטילה" ע"כ. וכ"כ בעה"מ שם: "שכיון שיש לו לקרות את ההלל ולנענע שהוא שירי מצוה כעובר לעשייתה דמי ולעולם נוטלו כדרכו ומברך על נטילת לולב וכו' והידור מצוה כך הוא ליטול הלולב כדרכו ולברך עליו, ואלו שמראין עצמן כמדקדקים ואין נוטלין את הלולב עד שמברכין לכתחלה או שמהפכין אותו מימין לשמאל טעות הוא בידם" ע"כ. וכן הובא במכתם שם ובסוכה מ"א ע"ש. וכ"כ הרמב"ן בפסחים שם, וז"ל: "ומהא שמעינן דכו"ע משנטלו לצאת בו כדרכו הוא מברך ולא קודם לכן ואילו היה מברך קודם שנטלו היה מברך ליטול, אלא שלא רצו לקבוע לו ברכה קודם הנטילה, ואם רצה לברך עליו הרשות בידו ומברך ליטול וכ"כ ר' משה הספרדי ז"ל אלא שאין לשנות מטבע שקבעו חכמים בברכות" ע"כ. וכ"כ הר"ן בחידושו שם: "שתקנת חכמים היא שלא יברך עליו אלא לאחר נטילתו שאם יברך קודם לכך יהא סבור שמצותו בנטילה לבד ולא ינענו" ע"כ. והוא מר' דוד שם ע"ע. וכע"ז כתב הר"ן בהלכות בסוכה מ"ב, ושם מקורו מהריטב"א (שם), שכתב שיכול לברך לאחר שהגביה והוי עובר לעשייתו כיון שיש עליו לנענע עדיין שהוא שיורי מצוה וא"צ להופכו כמו שסבורים רבים והיינו דתקינן ברכה בעל משום דהגבהה קודמת לברכה ע"ש. וכ"ד הרא"ה בכללי הברכות (נדפס בסו"ס המכתם על פסחים), וז"ל: "ולפיכך מברך על נטילת לולב ולא ליטול לולב לפי שהברכה אחר עשייתה לפי שמטלטלו בידו יצא בו ואין הברכה אלא על שיורי מצוה שהוא הנענוע" ע"ש. וכ"ד צרור החיים (דרך ששי סי' ט) וז"ל: "והנכון דרך הרמב"ן כי אמר שיוליכנו כדרכו עד שעת נטילת לולב ויברך עליו אחר אשר יטלנו בידו ולא קודם שיטלנו, דשמא יברך ולא יטלנו" וכו' ע"ש, וכ"ד האהל מועד (שער סוכה ולולב דרך ד') וז"ל: "אע"פ שאמרו על הלולב כיון דאגביה נפק ביה – עיקר ברכה לאחר נטילה, דאי קודם נטילה דלמא פשע וברין לבטלה, ואי תפיס ליה בשמאל נפיק מיניה חורבה דסברי מצוה הכי" ע"ש, וכ"כ ספר הפרדס [לתלמיד ר' יהודה בן הרשב"א] (שער ט) גבי נט"י שמברכים לפני הניגוב והוי עובר לעשייתו וז"ל: "כדאמרינן גבי לולב מדאגביה נפק ביה וא"כ האיך מברך אחר מכן על נטילת לולב, אלא כיון שעיקר המצוה הוא הנענוע עובר לעשייתו מקרי" ע"ש, ומבואר דפשיטא ליה שמברכים לאחר שכבר נטלו ויצא בו וכנ"ל. וכ"ה בסידור קטלוינא כת"י, וז"ל: "ונוטל לולב בימין ואתרוג בשמאל ופני הלולב כלפי פניו ומברך עליו וכו'" על נטילת לולב. וכ"כ המאירי סוכה מ"א וז"ל: "אע"פ שיצא מברך ודאי על סמך שירי מצוה או על סמך שמסתמא מכיון הוא שלא לצאת וכן אנו נוהגים וכו'." וגדולי המחברים כתבו שכל המברך קודם נטילה מברך ליטול ולא תקנוה בעל אלא שמסתמא אחר הגבהה הם מברכים וכו' ותקנוה בעל ואחרי הנטילה ולא בל' ולפני הנטילה שחששו שמא אחר שיברך יקדמנו אחר ולא תבוא ברכתו תכופה למצוה" ע"ש. וע"ע בדבריו בפסחים ז'. וכ"ד ההשלמה בפסחים דף ז', וז"ל: "וא"ת דלאו עובר לעשייתה הוא – כיון שעדיין יש לו לנענע שהוא שיירי מצוה, וכי תימא אמאי לא מברך קודם הגבהה – אורחא דמילתא קמ"ל שאין לברך על המצוה עד שיטלנה בידו, ושמעין מהא שלאחר שהגביהן מברך עליה וא"צ קודם שהגביהו וכו' וכן ראוי לעשות"



ע"ש, והעתיקו המאורות שם כדרכו, הרי שגם הם הקפידו לעשות כן וכתבו שכן ראוי לעשות. וכן האריך בזה ר' יוסף בן פלאה שהובא בספר הפרדס לרש"י (מהדורת הרנרייך עמ' ר"א) וזת"ד: ואיכא דמנחו ליה אשרשיפא והדר מטלטלי ליד ולאחר מברכי עילויה וכו', ולא צריכי למעבד הכי, דהא פרישנא אסור לו לאדם לברך על המצות עד שלא הגיע לידו וסמוך למעשה וכו', הילכך טועים הם, וכן הנוטלים אותו שלא כדרך גדילתו כדי שלא יצאו בו קודם הברכה, וכל המשנה ידו על התחתונה, כסבור לשבש את המנהג אשר גבלו ראשונים ונמצא הוא משובש, שכל חכמי הגולה מימות עולם נוטלים אותו ומברכים בו בשעת נטילה דרך גדילתו, ואף על פי כן אין ברכתו מאוחרת למעשה אלא מוקדמת כדרך כל המצות, כיצד - שכשאמרו כיוון דאגביה נפק ביה - לא אמרו אלא וכו' אלא בזמן דלא עסיק ביה בהולכה ובהבאה או בנענוע ואכתי לא נגמרה המצוה, והמברך תוך מעשה כמברך עובר למעשה וכו', הילכך נוטלין את הלולב כדרכו ומברך עליו תוך הנטילה ונמצא מברך עובר למעשה וכו' עיש"ב, ומזה שלא כתב ליטול רק את הלולב ולאחר הברכה את האתרוג - נראה דס"ל שגם בזה יש חסרון שמברך כשלא אוחו במצוה, אלא צריך לאחו בכל המצוה שזה כולל האתרוג.

יש ראשונים שהעידו שהמנהג שמברכים לאחר הנטילה והסכימו לזה אלא שהם לא כתבו כן בדוקא אלא שכך עושים, ולא כתבו לשנות ולברך לפני הנטילה: כ"כ ר' יואל וראבי"ה בנו בסי' תרצ"א ותרצ"ג שכיון שעוד לא נגמרה המצוה שיש לפניו הנענועים שפיר הוי עובר לעשייתן ולכן מברכים לאחר הנטילה עי"ש [והובא בהגמ"י שם]. וכן פשיטא ליה לשה"ל (סי' שס"ו) שכתב ועוד אי אמרינן בכה"ג מדאגביה נפק ביה א"כ יברך אדם ברכת לולב קודם שיטלנו שאם נוטלו ואח"כ מברך כבר יצא משעה שנטלו והוי ברכה לבטלה אלא ודאי אין לחוש בהבאתו [דאין כוונתו לצאת בזה] עיש"ב. וכ"ד העיטור (דף צ"ג ע"א), וכ"ד ריב"א וריב"ם (בראבי"ה סי' תרצ"א) ור' שמחה (בהגמ"י) דס"ל דהא דאמרינן עובר לעשייתן אתא למעוטי לאחר עשייתו אבל כל זמן העשיה שפיר מברך אף שכבר התחיל במצוה ולכן בסוכה יוכל לברך אף שכבר ישב וקיים המצוה כיון שעדיין עוסק במצוה, וה"ה בלולב כיון שעדיין נוטל את הלולב שפיר הוי עובר לעשייתן עיש"ב. וכ"כ ר' יונה בסדר פסח בתוך הדברים, וז"ל: "כדאמרינן לענין נטילת לולב מדאגביה נפק ביה, ומשו"ה מברך על נטילת לולב, מיהו עובר לעשייתן מקרי כיון דבעי למעבד נענוע" עי"ש.

ובדעת הרמב"ם. הנה, בפ"ז מהלכות לולב ה"ו כתב הרמב"ם: "וכשהוא נוטלם לצאת בהן מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו ואח"כ נוטל האגודה הזאת בימינו ואתרוג בשמאלו" וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שמברכים עובר לעשייתן, וכ"כ הטור בדעתו. אולם, הרמב"ם גופיה בהלכות ברכות פ"א ה"ט כתב: "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא יד"ח אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול את הלולב כמו לישב בסוכה" וכו'. ומבואר שרק בדיעבד, אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול, אבל עיקר הדין הוא שמברך על נטילת לולב ומברך לאחר שנטל. וכן בה"ו שם כתב: "בשעה שישב בסוכה או כשינענע" הלולב או כשישמע קול השופר" וכו'. וגם בהלכות לולב כתב רק הנוסח על נטילת לולב, ומבואר שזה עיקר הנוסח ותקנת חז"ל, ורק אם בירך קודם שיטול מברך ליטול. וכבר הבאנו שכ"כ הרמב"ן

והמאירי בדעת הרמב"ם. וכן האריך המעשה רוקח בהלכות ברכות ע"ש. וצריך לומר שבהלכות לולב הרמב"ם לא דקדק כ"כ בנוסח הברכה ובצורתה אלא סמך על מה שביאר יותר בהלכות ברכות.

וא"כ נמצא שלדעת רוב הראשונים מברכים לאחר הנטילה, ולחלק מהם יש ענין בדוקא לברך לאחר הנטילה כיון שאנו מברכים 'על', ואם עוד לא יצאנו יד"ח צריך לברך ליטול. ועל כן כיון שלכו"ע יכול לברך גם לאחר שנטל, וכמו שכתבו תוס' ורא"ש, כיון שיש לפניו את הנענועים שהם שירי מצוה, אלא שהם ס"ל שלכתחלה יש לברך לפני שיצא יד"ח, ולדעת רבים מתקנת חז"ל היתה לברך לאחר הנטילה מכמה סיבות וכנ"ל - לכן עדיף לעשות כן - ליטול את ד' המינים ולאחר מכן לברך, דהא אין זו 'חומרא' לברך עובר לעשייתו בנטילת הלולב, אלא 'שלא כדין' לדעת הראשונים הנ"ל, וכיון שא"א לצאת יד"ח כל הדעות - עדיף למינקט כדעת רוב הראשונים, דס"ל שהעיקר הוא לאחר הנטילה, וכפשט הגמ' בפסחים. והב"י לא הביא מכל הנ"ל אלא את הר"ן לחוד, ולכן פסק כדעת התוס' והרא"ש כנגד הר"ן, אבל להאמור רוב הראשונים ס"ל כדעת הר"ן, וכן נקט הגר"א מעיקר הדין, וכמו שהביא המ"ב בשעה"צ אות ל' ע"ש.

ולרווחא דמילתא יכול להגביה את הלולב והאתרוג ולהצמידם ולברך ולעשות בלבו תנאי שאם העיקר כדעת התוס' והרא"ש וסיעתם אינו רוצה לצאת יד"ח עד לאחר הברכה, ואם העיקר כדעת הרמב"ם וסיעתו רוצה לצאת קודם הברכה ולברך על שירי המצוה, וזו הדרך מוציאתו מכל ספק.



### איטר יד באיזה יד יחזיק את הלולב

בגמ' סוכה ל"ז ע"ב מבואר שהלולב ניטל בימין משום שיש בו ג' מצוות, והאתרוג בשמאל. ודעת הטור בסי' תרנ"א ס"ג שגם האיטר דינו כן, וכ"ד העיטור כפי שהביא הב"י שם. אולם, הב"י הביא שדעת מהר"ם, רא"ש ורי"ו בשם תוס' שהאיטר נוטל את הלולב בשמאל ע"ש. ובשו"ע פסק כדעת העיטור והטור. אולם, השולחן גבוה - אע"פ שבד"כ אזיל בשיפולי מרן השו"ע - כאן נטה מדבריו, וז"ל: "וכיון שהרא"ש והתוס' והר"ם ורי"ו ס"ל דאזלינן בתר ידידה - למה זה סתמו [הטור והשו"ע] כדברי בעה"ט, מה גם דגם בעה"ט לא פליג עליהו שהרי כתב ואי עביד איפכא לית לן בה, ואחרי כותבי ראיתי להר"ב שכנה"ג שהקשה כן יעו"ש, ולענין מעשה נקטינן כדברי הרא"ש וכמו שפסק הר"ב המפה, וכ"פ הרשב"א בסי' אלף ק"כ דבתר ידידה אזלינן" ע"כ [וזו תשובת ר' יואל דלקמן]. גם המאמר, אע"פ שרגיל בד"כ ליישב את פסקי מרן השו"ע - כאן נטה מדבריו בעקבות הקושיא הנ"ל וז"ל: "והיותר תימא אצלי מה שפסק מרן ז"ל כן [כדעת הטור] וכבר תפסו עליו כל האחרונים וכתבו שט"ס הוא בטור ושעכ"פ העיקר כדברי שאר הפוסקים ע"ש, ונ"ל שכן עיקר דנהי דאנן בתר פסקי מרן ז"ל גררינן - מ"מ הכא ראוי להורות כדברי מור"ם ושאר אחרונים ז"ל" ע"ש.

ובאמת, כשנבוא למנין נראה שרוב הראשונים דלפנינו ס"ל כדעת הרא"ש וסיעתו, דאמנם כדעת העיטור והטור כ"ד המיוחס לר"ן שבת ק"ג ע"א, שכתב: "ודוקא לעניין תפלין אבל

לעניין לולב ליכא לאיפלוגי כלל" ע"כ. וכ"כ בספר מושב זקנים בפרשת אמור על הפסוק ולקחתם לכם וכו' ע"ש. אולם, דעת שא"ר כדעת הרא"ש וסיעתו: כ"ד ראב"ה (סי' תרצ"ד) דהכא משום נטילה חשובה בעינן שנוטל בימין ולא כלאחר יד ואם הוא איטר הרי הוא נוטל בימין כלאחר יד ע"ש"ב. והעתיקו שה"ל (סי' שס"ה) ע"ש. וכ"כ בספר ערוגת הבושם (ח"ב עמ' 39) שהר"ב אומר שה"ה לענין לולב שהאיטר נוהג כמו תפילין ע"ש. וכ"כ המכתם בשם הר' שלמיה דומיא דתפילין ע"ש. וכן הסכים המאירי [שכן הסכימו הגאונים] וכ"כ עוד בשבת ק"ג. וכ"כ בספר הפרדס [לתלמיד ר"י בן הרשב"א] (שער ט') שכ"כ המפרשים ע"ש. וכ"ה בפסקי תוס' מנחות (אות קכ"ה) ע"ש, וכ"ה בפסקי רבינו יוסף (אות של"ו) ע"ש. והדרכ"מ הביא שכ"ד מהרי"ל ומהרי"ו ובעל מנהגים ומהר"א מפראג ע"ש [ולכן פסק כן בהגהת שו"ע].

הרי שדעת רוב הראשונים שאיטר נוטל הלולב בשמאל, וא"כ נראה שהעיקר בזה גם לספרדים כפסק השו"ג ומאמ"ר, שפסקו כדעת הרמ"א.

והנה, בחזו"ע סוכות (עמ' שנ"ב) הביא את דברי המאמ"ר וכתב ליישב, שכיון שאין מחלוקת הפוסקים אלא לכתחלה, דהא בדיעבד יצא בכל גונא - הילכך כדי שלא יבואו לידי טעות השווה את דין האיטר לכל אדם, ופסק למעשה כדברי מרן השו"ע ע"ש. אולם, הדברים צ"ע מכמה טעמי: חדא, דמה לנו לגזור גזירות מדעתנו, דהא רוב הראשונים לא חשו לזה, ואנו נחשוש חששות בעלמא. ועוד, מה שייך טעות בזה ואיזה טעות יבואו לטעות, דאטו אם יראו איזה כמה איטרים בודדים שנוטלים הלולב בשמאל - יטעו אחריהם? ואם יטעו - הרי זה לא מעכב, וגם כל אדם שנוטל הלולב בשמאל יצא ומה החשש.

ועוד, שאין זה פשוט שמי שהיפך שמאל לימין יצא, וכפי שנבאר.

הדרכ"מ שם הביא את דברי הכל בו שאם החליף ימין לשמאל בדיעבד יצא, ומקורו [כדרכו] הוא מדברי המכתם, שכתב: "דכי אמרינן בשהפכו [לא יצא] - מלמעלה למטה וכו' אבל הפיכה דימין לשמאל לא מעכבא וכ"כ הר"ם" ע"כ דברי המכתם. וכוונתו לרמב"ם פ"ז ה"ט שכתב: "משיגביה ארבע מינים אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה 'בין בימין ובין בשמאל' יצא וכו' ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של ג' מינים בימין ואתרוג בשמאל" ע"ש. וכ"ד המאירי (דף ל"ז ע"ב) ודחה את דברי המפרשים בשהפכו של ימין לשמאל [עי' לקמן] ע"ש. וכן הריטב"א בדף מ"ב כתב י"מ שהפכו שנטלו ביד שמאל. וליתא שאין זה מעכב בדיעבד אלא שהפך מלמעלה למטה ע"ש. וכ"כ תלמיד הרמב"ן בדף ל"ז בשם ר' יצחק בן אברהם ע"ש. וכ"כ ראב"ה (סי' תרצ"ד) ועוד.

אולם, הר"ח בדף מ"ב ע"א פירש את דברי הגמ' בשהפכן - כשהפך הלולב בשמאל ואתרוג בימין ע"כ. ומבואר דבכה"ג לא יצא. וכ"כ האשכול [אלבק] (ח"ב עמ' 101) בשם רב נסים גאון: "בשעת הולכת הלולב לבהכ"נ אנו מהפכים אותו לולב בשמאל ואתרוג בימין שאם אנו מוליכים אותו כדרכו אנו מתחייבים לברך עליו מיד" ע"כ. וכ"כ המנהיג (עמ' שצ"ח) שצריך שיביאנו תינוק לבהכ"נ או תפס לולב ללא אתרוג או תפס להו ע"י כלי או דאפיך להו לולב בשמאל ואתרוג בימין וכו' וכ"כ הר' נסים ע"כ. וכ"כ העיטור (צ"ב ע"ד) בשם רבוותא קמאי כגון רב שר שלום גאון ורב עמרם ורב סעדיה ורב נסים וכו' דאי אית ליה ינוקא מייתי ליה אי לא מהפך ביה אי

לא נקיט ליה שלא כדרך גדילתו ע"כ. וכ"כ שה"ל (סי' שס"ו) בשם בעה"ט. וכוונתו מהפך ביה של ימין לשמאל כנ"ל [ודלא כפתה"ד שהגיה שם]. וכ"כ בדרשות אבן שועיב (עמ' תקכ"ב) שיש שאמרו שאם רצה להוליכו שיחליף סדרן לולב בשמאל או יהפכנה וכו' עי"ש.

ואם כי אנן נקטינן שבדיעבד יצא אם הפכו מימין לשמאל – מ"מ באיטר ודאי שיש לנו לפסוק שיטול הלולב בשמאל, דהא אם יטול בימין שמאל לא יצא כלל, ובכה"ג עדיף לעשות כעיקר הדין כדעת רוב הראשונים ליטול בשמאל כל אדם, והאתרוג בימינו. ולרוחא דמילתא יעשה לאחר מכן גם כפסק השו"ע ויטול הלולב בימין, אבל עיקר הברכות והנענועים עדיף לאיטר לעשות כשהלולב בשמאל והאתרוג בימין.



### איטר יד - אחיזתו בכוס של ברכה

וה"ה בכל זה לענין כוס של ברכה, דהב"י בסי' קפ"ג ס"ה הביא דברי שה"ל בשם ר' בנימין אחיו שאיטר יחזיק הכוס ביד שמאל כמו בתפלין עי"ש, וכ"כ המאירי בשבת ק"ד וז"ל: "ממה שכתבנו במשנתנו בענין שמאל וימין למדו קצת גאונים שכל שאדם חייב לעשותו בימין כגון כוס של ברכה ולולב – איטר יד ימינו עושה אותן בשמאל וכל שהוא בשמאל כגון אתרוג ותפלין עושה אותן בימין שהרי הוא נעשה על ימין שמאל ועל שמאל ימין" עי"ש. והשו"ע שם פסק כן בשם י"א. והברכ"י ועוד אחרונים פלפלו האם מרן השו"ע ס"ל כדעת י"א אלו או לא, והאם בסי' תרנ"א לענין לולב, שפסק שהאיטר ככל אדם – חזר בו עי"ש ובכה"ח ועוד. אולם, לפי האמור גם לענין לולב העיקר הוא שהאיטר – ימין שלו היא שמאל כל אדם, וה"ה לענין כוס של ברכה, וכ"פ החסד לאלפים שם.



### דין איטר על פי הקבלה

וגם עפ"י הקבלה נראה שהדין כן, דהא ידועה דעתו של מהר"י צמח [שהובא באחרונים – עי' כה"ח סי' כ"ז אות ל"א] שאיטר צריך להניח תפלין ביד שמאל ככל אדם. והנה, בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' ה') בתשובת הגר"מ מאזוז העתיק את דברי מהר"י צמח מכת"י מספר עולת תמיד, ושם בסוף הדברים כתב להוכיח מדברי השו"ע כאן גבי נטילת לולב שגם האיטר נוטל הלולב ביד ימין והאתרוג ביד שמאל וא"כ ה"ה גם בתפלין עי"ש. והנה, אנן קי"ל גבי תפלין שהאיטר מניח ביד ימין, וכמו שהאריכו הגר"מ מאזוז שם וכן הגר"י הלל בשו"ת וישב הים (ח"ב סימן ב') לדחות את דברי מהר"י צמח שחלק על חז"ל בסברות בעלמא עי"ש, וא"כ ע"כ דסבירא לן שבאיטר יד ימין שלו היא שמאל כל אדם והיא רומזת לבחינת החסדים, ויד שמאל שלו היא ימין כל אדם הרומזת לגבורות ולבחינת הנוקבא, וכמו שכתבו הרבנים הנזכרים שם. וכן מצאתי שכתב במפורש בספר עמוד העבודה לר' ברוך מקאסוב [תרכ"ג] (סי' ק"ל) וז"ל: "וזהו הטעם של הדין שאיטר יד מניח תפלין בימין שהוא שמאל דידה כי עיקר השם של יד ימין מה שנקרא ימין אינו מפני שעומד לצד ימין שאילו כן היה גם האיטר יד מניח תפלין בשמאל כל אדם וכו' אבל באמת קביעות מקום של ימין ושמאל של האדם במה שזה לצד ימין וזה לצד שמאל לא

מעלה ולא מוריד לאיזה התעוררות אורות העליונים כיון שלמעלה אין שם מקום כלל ואינם תופסים מקום אלא העיקר של השמות של ימין ושמאל הוא על שם כוחות שכח ימין רב והשמאל מעט ובדרך זה הם רומזים על שפע רבה ומועטת שלמעלה וא"כ איטר יד שכח ימינו מועט של שמאלו הרי נקרא ימינו בשם שמאל וכו' ומה שאדם אחר שאינו איטר יד יעורר למעלה בשמאל שלו יעורר הוא בימין שלו כי העיקר אינו קביעות מקומם אלא כוחותם החולקים זה מזה ע"ש. וא"כ, אדרבה כן צריך להיות גם לפי הקבלה בעניננו ובכל הענינים שאצל האיטר הבחינות הם הפוכות. והבא"ח (פרשת שלח אות י"ט) לגבי החזקת כוס של ברכה כתב שעפ"י הסוד גם האיטר יחזיק הכוס ביד ימין ועי' שלמי צבור גבי תפלין בשם מהר"י צמח עי"ש, וכ"כ הכה"ח (סי' קפ"ג אות כ"ט) עי"ש. אולם, לפי האמור אדרבה ערבך ערבא צריך, ומהר"י צמח עצמו הביא ראיה מלולב, שבזה העיקר הוא כדעת רוב הראשונים שהאיטר שונה מכל אדם, וגם לפי הקבלה ביארו האחרונים הנ"ל שאין שום הכרח שהאיטר הוא ככל אדם וכנ"ל.



### סיכום

הדרך המובחרת לנטילת הלולב בשעת הברכה היא לאחוז את הלולב והאתרוג ולהצמידם ולאחר מכן לברך ברכת על נטילת לולב, אלא שיתנה קודם לכן שאם ההלכה שצריך עובר לעשייתן - לא מכוין לצאת עד לאחר הברכה, ואם ההלכה שצריך לברך לאחר שיצא ידי חובה - מכוין לצאת בשעת הנטילה.

איטר יד יאחוז את הלולב בשמאל כל אדם שהוא ימינו ואת האתרוג בימין כל אדם שהוא שמאלו, וה"ה בכוס של ברכה.



הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

## גדרי הדס משולש

מקור הסוגיה \* שיטת רש"י \* שיטת רוב הראשונים \* שיטת רבינו ירוחם \*  
היחס בין הבבלי לירושלמי בסוגיה זו \* מחלוקת הראשונים בדין הדס שלא  
כולו משולש \* פסיקת ההלכה

### מקור הסוגיה

איתא בגמ' (סוכה לב ע"ב): "תנו רבנן: ענף עץ עבת"<sup>א</sup> - שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא -  
הוא אומר זה הדס. - ואימא זיתא! - בעינן עבת וליכא. ואימא דולבא! - בעינן ענפיו חופין את  
עצו וליכא. - ואימא הירדוף! - אמר אביי: דרכיה דרכי נעם וליכא. רבא אמר מהכא: האמת  
והשלום אהבו. תנו רבנן: קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת - זהו הדס. רבי אליעזר בן יעקב  
אומר: ענף עץ עבת - עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוא אומר זה הדס<sup>ב</sup>. תנא: עץ עבות - כשר,  
ושאינו עבות - פסול. היכי דמי עבות? אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא.  
רב כהנא אמר: אפילו תרי וחד. רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד, הואיל ונפיק מפומיה דרב  
כהנא. אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא, לההוא הדס שוטה קרי ליה". וצריך להבין מה  
היחס בין דין "ענפיו חופין את עצו" לדין "עבות". גם צריך להבין האם הברייתא הראשונה  
בגמ' מתאימה לברייתא השנייה. ועוד צריך להבין מדוע הביאה הגמ' ברייתא שלישית, המלמדת  
שדין עבות נפסק להלכה, דמה החידוש בזה. וכן צריך להבין מהי ההגדרה של בתלתא טרפי  
בחד קינא.



### א. שיטת רש"י

#### רש"י הבין שדין ענפיו חופין את עצו הוא דין נפרד מדין עבות

ופירש"י: "ענף עץ עבות" - שכולו ענף, שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין כקליעה,  
ושוכבין על אפיהן. 'ואימא זיתא' - כולו עלין ארוכים ורצופים, ומתוך שהן מרובין מכסין את  
העץ. 'בעינן עבות' - מעשה שרשרת, שיהו מורכבין זה על זה. 'דולבא' - עץ ערמון, קלוע הוא  
אבל אין עליו רצופין לכסות כל עצו. 'הירדוף' - כמין קליעה עשויין עליו. 'תלתא תלתא בחד  
קינא' - שלשה עלין בקן אחד יוצאין מתוך עוקץ אחד. 'תרי וחד' - שני עלין בעוקץ אחד, ועלה  
אחד מלמטה, ועולה ורוכב על השנים".

(א). כך הגירסאות בגמ' שלפנינו, אבל בשיבולי הלקט (סי' שנב) הביא בשם "כל הספרים" שהגירסא היא: "ענף עץ עבות עץ  
שהוא עבות דבר אחר עץ שענפיו חופין את עצו".

(ב). ובריטב"א גרס בדעת ראב"י "עץ שענפיו חופין את עצו" עי"ש.

ונראה שרש"י מבין שבמילים "ענף עץ עבות" יש שני גדרים, הגדר הראשון הוא שיהיה "ענף עץ". דהיינו שהעץ יהיה דומה לגמרי לענף, וזאת בכך שהעלים יסתירו אותו כשם שעלים מכסים ענפים, ובשונה ממכלול העץ, שיש בו גם חלקים שאינם מכוסים, וכגון בגזע העץ. ולכן הגמ' דחתה את האפשרות שהדולבא הוא ענף עץ עבות, שהרי עליו אינם חופים את כל העץ. והגדר השני לפי רש"י הוא שיהיה "עבות", דהיינו שלא די בכך שהעלים יכסו את כל הענף, אלא זה צריך להיות באופן הנראה כקליעה, וכדעת ת"ק בברייתא השנייה שהובאה בגמ'. ונראה שרש"י הבין כך ממה שחילוק הדחיות בגמ' בין זיתא לדולבא מוכיח שדין "ענפיו חופין את עצו" הוא דין אחר מדין "עבות".



### לדעת רש"י פירוש עבות הוא מעשה קליעה ואזיל בזה לשיטתיה גם במקומות

#### אחרים

והנה, רש"י לא פירש בכלל את הברייתא השנייה. ונראה שהוא סובר שת"ק בברייתא זו אכן נוקט באמירה הלכתית, שנלמדה מהמילה "עבות", וממילא הברייתא השנייה משלימה את הברייתא הראשונה, שהברייתא הראשונה עסקה בגדר "ענף עץ" והברייתא השנייה ביארה את דין "עבות". ואדרבא, זה היה המקור שלו להבנתו בכל מהלך הסוגיה, ורש"י אזיל בזה לשיטתו גם במקומות אחרים, שבהם פירש ש"עבות", הוא מלשון קליעה. וכגון בשמות (כח, יד) שפירש: "מעשה עבות - מעשה קליעת חוטין". ופירש שם עוד (פס' כב): "מעשה עבות - מעשה קליעה". הקליעה נעשית משלושה חוטים עבים<sup>ג</sup> גדולים וקשים אשר אינם חלקים, שבסיום הקליעה ניתן לראות שיש חוטים שונים המעורבים יחדיו, וכמו בחבלים עבים, או בצמות שנוהגות הנשים לקלוע בשערן, וכל מקטע ומקטע שבקליעה, מחובר לחברו כבשרשרת<sup>ד</sup>. וכמו שכתוב לגבי בגדי כהן גדול (שם פס' יד) "וְנִתְּמָה אֶת שַׁרְשֶׁרֶת הָעֶבֶת עַל הַמִּשְׁבָּצֹת" ופירש על זה רש"י: "ונתתה את שרשרות של עבותות העשויות מעשה עבות על המשבצות הללו", וזהו ממש גם הגדר של שלשלת המובא בברייתא השנייה<sup>ה</sup>. ומשום כך מבין רש"י שהמראה של הדס משולש, דומה במראהו לחוליות החבלים שקלעו אותם יחדיו, ושזהו גדר גמור שנלמד מהפסוק, ועל פיו הוא מפרש את כל הסוגיה. וזו גם הסיבה שמוסיף רש"י שהעלים של ההדס "שוכבין על אפיהן" או לפי גירסת הר"ן - "אביהן", וזאת משום שרק באופן זה, כשהם חופים את העץ במצב שכיבה, הם דומים לקליעת החבלים, אבל אם הם עומדים וקופים אין הם דומים בזה למעשה קליעה. וכך רש"י מפרש גם את דחיית הגמ' לאפשרות שהזית הוא עץ עבות, מאחר שהוא אינו נראה כשרשרת של קליעה, למרות שבפועל הוא חופה את העץ. ולפי פירוש רש"י נראה גם לכאורה

ג. ובפירוש רבינו מנחם (פ"ז ה"ב) הביא ראייה לכך, שקליעה היא דווקא משלושה חוטין, ושעבות הוא משום קליעה, מהפס' (מיכה ז, ג): "עַל הָרֶעַ כְּפִים לְהִיטִיב הָשָׂר שָׂאֵל וְהַשֹּׁפֵט בְּשָׁלוֹם וְהַגְדֹּל דָּבָר הֵנָּה נִפְשׁוּהוּא וְנִעְבְּתוּהָ. וכתב על זה: "הרי לך שלוש עבירות, ואח"כ אמר ויעבתוהו ר"ל וישלשוה... נמצא דבשלושה עניינים נקרא עבות, ולכן עבות ההדס שלושה עלין בקן אחד כי עבות לשון שלוש הוא".

ד. ובשונה מאריגה, שעשויה מתפירה של חוטים דקים וצפופים היוצרים בד אחיד וחלק.

ה. וראה גם בפירוש המשנה לרמב"ם (כלים יב, א).

שהוא יצריך שכל ראשי העלין יגיעו לעלים שמעליהם<sup>1</sup> וגם יהיו שכובים<sup>2</sup>, דזה קיום מלא של ענפיו חופין את עצו ושל הדימוי למעשה קליעה. ונראה שמה שרש"י לא חזר לבאר את הברייתא הוא משום שקודם לכן פירש רש"י באריכות את הגדר של קליעה ושרשרת, ואין הכי נמי שלשיטתו ראב"י חולק על ת"ק, ומבין שדין עבות כלל לא נפסק להלכה ויש ללמוד רק מדין "ענף עץ", אך הוא נדחה מההלכה<sup>3</sup>.



### לפי האמור מובן מדוע רש"י החמיר שיצאו שלושה עלים מעוקץ אחד

ואחר שהתברר שלדעת רש"י הצורך בנראות של קליעה ושרשרת הוא דין גמור, והוא עצמו דין "עבות", מתבאר גם בפשטות מדוע רש"י מפרש שתלתא תלתא טרפי בחד קינא, הוא באופן ששלושת העלים יוצאים מאותו עוקץ, ולא הספיק לו ששלושת העלים יוצאים בקן אחד ובעוקצים שונים, דמאחר שהוא מבין שאם אינם יוצאים מאותו עוקץ, אין הדבר נראה ממש כקליעה, וזהו דין גמור, לכן מוכרחים לומר ששלושתם יוצאים ממש מאותו עוקץ וקלועים זה בזה.



## ב. שיטת רוב הראשונים

### לכאורה בפשט הפסוקים פירוש עבות הוא מלשון עובי ולפי הבנה זו כלל דיני

#### ההדס נלמדו מעבות

אולם, נראה דיש אפשרות להבין את הגמ' גם באופן אחר. דאפשר לומר שדין "ענפיו חופין את עצו" נלמד מהמילה "עבות", דהפירוש הפשוט יותר בפשט הפסוקים הוא שיש עביות גדולה סביב הענף הנובעת מריבוי העלים. וכן פירש הרשב"ם על התורה (ויקרא כג, מ) וז"ל: "כלומר ענף של עץ מעובת הרבה". ולפ"ז ניתן להסביר שהברייתא באה ללמדנו שלא מספיק שתהיה עביות גדולה כתוצאה מריבוי העלים, אלא צריך גם שהעביות תהיה באופן כזה שהענפים יחופו את העץ. דהיינו שבדין "עבות" עצמו יש שני גדרים, האחד, שבפועל יהיו הרבה עלים, כפשט הפסוק (ובזה נוקטת הגמ' בהמשך להגדרה מדויקת יותר), והשני שמתחדש בברייתא הוא שצריך

1. ועיין בשערי תשובה (סי' תרמו סק"ו) בשם מור וקציעה שנקט שיש להחמיר בזה למעשה, ולפסול הדסים משולשים שראשי העלין לא מגיעים לעיקרי העלים שמעליהם. אלא דלכאורה נראה שהראשונים שהבינו שדין עבות אינו משום הצורך שיראה כקליעה (ויובאו דבריהם לקמן בע"ה), יקילו גם באופן שלא מגיעים העלים זה לעיקרו של זה. ובפרט לראשונים שהקילו אפ' בשילוש אחד בכל בד ההדס, וכן לשיטת רבינו ירוחם שכל דין "ענפיו חופין את עצו" הוא לסימנא בעלמא וכדלקמן.

2. ובאמת בהגהת הרש"ש (על אתר) העיר על מה שאין העולם נוהרים שיהיו העלים שבהדס שוכבים על הקנה.

3. ולפי פירוש רש"י נראה להסביר שמה שהביאה הגמ' ברייתא הנוקטת שדין עבות הוא לעיכובא הוא מפני שבברייתא השנייה שבה נאמר פירוש לדין עבות שקלוע כקליעה ודומה לשלשלת, לא אמר בהדיא שזהו גדר מחייב בהדס, והיה מקום להבין שזהו רק סימן להדס ולא הכרעה גמורה בגדריו, ובפרט שהברייתא לא פותחת בפסוק אלא רק בסימן ההדס, לכן הווקעה הגמ' להביא ברייתא נוספת שבה כתוב להדיא שזהו דין לעיכובא.



שהעביות תיראה בפועל גם במה שהעלים יהיו חופים את העץ, ולא שיתרכזו במקומות שונים ולא יתפזרו כדבעי באופן שייראה חלק מהענף, שאז אין משמעות לעביות העלים<sup>ט</sup>.



**לפי הבנה זו הנראות של ההדס כמעשה קליעה אינה לעיכובא אלא לסימנא בעלמא**  
וצריך להסביר לפי הבנה זו, שהברייטא השנייה כלל לא עוסקת בגדרי הכשר ההדס אלא בסימני הזיהוי שלו, ולכן היא לא פותחת במילים "ענף עץ עבות", ולפי הבנה זו אין הכי שאין אלו גדרים לעיכובא. ויתכן לפי אפשרות זו שרבי אליעזר בן יעקב לא חולק בגדרי הדין של ההדס, אלא רק בסימני הזיהוי, והוא השתמש בפסוק כאסמכתא. דאם יש כאן אמירה הלכתית, היה לה לגמ' לדון כיצד זה נלמד מהפס' ומאיזו מילה זה נלמד, ולדון במחלוקת של ת"ק וראב"י, ולהשוות בין הברייטות וכו', ומכך שלא עשתה כן נראה שהברייטא הראשונה דנה בגדרי הדין שבענף עץ עבות, והברייטא השנייה דנה בסימני הזיהוי של ההדס.



**לפי הבנה זו אין צורך שיצאו שלושת העלים מעוקץ אחד ודי בכך שיצאו מאותו גובה ההיקף**

ולפי אפשרות זו, הגמ' הביאה את הברייטא השלישית בכדי להוכיח את מה שנטען קודם לכן בחילוק הדחיות בגמ' בין זיתא לדולבא, שלא די בכך שיהיו ענפיו חופין את עצו, אלא צריך גם שתהיה עביות בעלים שבהדס עצמו. ועל זה שאלה הגמ' מה הגדר המדויק שבעביות, והשיבה שצריך תלתא טרפי בקינא, או אפ' תרי וחד לרב כהנא, שבזה נחשב הדבר להדס שיש בו עביות בעלים, וללא כן נחשב הדבר למפוזר מדי. ועל דרך זו נראה שהבין רבינו בחיי (בפירושו על התורה ויקרא כג, מ): שכתב וז"ל: "ומעתה מאין לנו שצריך שיהיו העליו יוצאין מעקר אחד לכך כתיב "עבת" חסר וא", לומר שאותו הדס הנקרא עבות שמשפטו שלשה ענפים ושלשה עלין בכל אחד צריך שיצאו מעקר אחד, הוא שאמר: תלתא תלתא בחד קנא". ובשונה מהבנת רש"י, שנקט שהסיבה שצריך ג' עלים היא בגלל שכך נראה הדבר כקליעה ושלשלת. ולפי האפשרות השנייה, נראה לכאורה שההדס יוכשר גם כאשר שלושת העלים אינם יוצאים מאותו עוקץ, כי אין צורך שיראו ממש כקליעה, ודי בכך שיצאו מאותו קן, שבכך יש עביות של העלים.



ט. ולפי הבנה זו אדרבא, מכך שלא אמרה הברייטא גם את דין עבות ואמרה רק את דין "ענפיו חופין את עצו", נראה שדין עבות היה מוכן מאיליו לאותה ברייטא, עד שהיא אפ' לא טרחה להסביר מהו דין "עבות". וגם לגמ' הדין הבסיסי בפשטות מוכן, עד שכאשר הגמ' דוחה את האפשרות של זיתא, היא נוקטת בפשטות שאין בו דין "עבות" מבלי להסביר מהו דין "עבות". ורק בהמשך, נוקקת הגמ' לבקשת גדר מדויק יותר של רמת העביות, שהוא באופן דלתא טרפי בחד קינא. ולפי זה מוכן גם מדוע הברייטא לא כותבת את הגדר הראשון, כי הוא מוכן בפשטות, ונצרכת דווקא לחידוש של ענפיו חופין את עצו, שלא היינו יכולים להבין לבד רק מעצם זה שצריך "עבות". וקמ"ל בגמ' בחילוק הדחיות בין זיתא לדולבא שצריכים לשני הגדרים, דאילו לא זה היתה הו"א לומר שאם עכ"פ חופין את עצו, מתקיים בזה הגדר של "עבות" למרות שבפועל אין ריבוי עלים, וכן היתה הו"א לומר שאם בפועל יש עיבוי בעלים כשר למרות שלא חופין את עצו, וקמ"ל שצריכים לשני הגדרים.

### כך כתבו בהדיא התוס' הרא"ש והר"ן

ואכן בתוס' (שם ד"ה תלתא) כתבו שדברי רש"י הם חומרא גדולה וזה דבר שאינו מצוי כ"כ, ולכן נטו לומר שהגדר של תלתא טרפי בחד קינא הוא כשהעלים סמוכים ודבוקים זה בזה אף על פי שכל אחד בעוקצו, והביאו ראייה מהגמ' בב"ק (נח ע"ב) שמובא שם מעשה מאדם שקצץ כף תמרים לחברו, והעידו שקצץ שלושה דקלים בקינא, ועל כרחינו שלא יצאו שלושתם מעוקץ אחד, אלא היו סמוכים כפות התמרים זה לזה, או שקצץ שלושה דקלים שלימים שהיו סמוכים זה לזה<sup>(1)</sup>. ולפי ההבנה השנייה דלעיל בגמ', שיטת התוס' יכולה להתפרש בשופי בלשון הגמ'. וכ"כ הרא"ש (פ"ג ס"ח), וז"ל: "תלתא טרפי בחד קינא פרש"י שלש עלין בקן אחד ויוצאין מתוך עוקץ אחד וכן תרי וחד פי' שני עלין בעוקץ אחד ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על שניהם וכן ההיא דפ' הכונס תלתא בחד קינא הוו קיימי פירוש שלשה דקלים יוצאין משורש אחד וחומרא גדולה היא זו דאינה מצוי שיצאו מעוקץ אחד ומיקרי שפיר כשהן סמוכין זה לזה בעיגול אחד שאין אחד נמוך מחבירו אף על פי שכל אחד בעוקצו וכן ההיא תלתא בחד קינא דפרק הכונס היה קרקע ביניהם אלא שלמטה מן הקרקע היה שורש אחד להן". וכן כתב גם בתוס' רבינו פרץ על אתר. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף דף טו ד"ה תלתא): "שלשה עלין במקום אחד זה בצד זה".



### מלשון הרי"ף והרמב"ם מדויק שהבינו כהבנה זו

וכן מוכח ברי"ף (דף טו ע"ב) שדין "עליו חופין את עצו" הוא דין וסיוג בתוך דין עבות הכללי יותר, שכתב, וז"ל: "וענף עץ עבות עץ שהוא עבות שענפיו חופין את עצו". הרי שנקט שהדין של ענפיו חופין את עצו נלמד מדין "עבות" בעצמו. וכן יש להוכיח מהרמב"ם (פ"ו הלכות לולב ה"ב) שכתב בזה"ל: "וענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עצו, כגון שיהיו שלשה עלין או יתר על כן בגבעול אחד<sup>(2)</sup>", אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהן אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה". הרי שכך בין דין עליו חופין את עצו ובין דין עבות.



### נפק"מ נוספות בין הכנת רש"י להכנת הרי"ף והרמב"ם

ונראה לכאורה לפי סיעה זו, ובפרט בשיטת הרמב"ם, שאין צורך שכל עלה יגיע לראשו של העלה שעליו, אלא די בכך שבכל ההיקף של התלתא עלין, העלים יהיו מספיק רחבים בכדי לכסות את כל היקפו של כל קן, שלשיטתם אין עניין עצמי בכיסוי הענף, ולא בא דין זה רק בכדי לבטא את העקרון של עביות העלים. ומאחר ובאופן תלתא טרפי בחד קינא מתקיים העבות, בכך שהעלים מכסים את כל היקף מקום יציאתם, הרי שבזה כבר מתקיים העניין של

(1). ואף רש"י עצמו פירש כן (שם בד"ה תלתא) דהם שלשה דקלים זה אצל זה.

(2). ונראה ברור דלדעת הרמב"ם אין הכוונה שיצאו כולם מעוקץ אחד, אלא בכמה עוקצים. שהרי במשנה (פרה יא, ט) איתא: "מצות אוזב שלושה קלחים ובהם שלושה גבעולין", ופירש הרמב"ם על כך (בפירושו על המשנה שם): "שלושה קלחים - שלושה זרדין ובכל זרד קן אחד, שיהיו בשלשת הקלחין שלושה גבעולין". הרי שהרמב"ם מפרש את הגבעול כקן, ולא כעוקץ ודו"ק.

ענפיו חופין את עצו, ולא שמלבד זאת יש עוד צורך נוסף העומד בפני עצמו שלא יישאר שום שטח שבו הענפים אינם חופים את העץ, ודלא כרש"י שמשמע ממנו שיש צורך שכל עלה יגיע לראשו של חבירו כי לשיטתו יש בזה עניין עצמי הנלמד מהפסוק וכן"ל. וכן פירש בדעת הרמב"ם הגר"ח מבריסק (הו"ד בספר חיים וברכה אות ה' סע' נ"ט בהג"ה). וכן, באופן פשוט לא נראה שהרמב"ם וסיעתו מצריכים שהעלים יהיו שכובים על אפיהם, שהלא אינם מצריכים לדינא שייראה כקליעה, ולכאורה לשיטתם די בכך שיש שילוש בכדי שיוגדר כענפיו חופין את עצו. מאידך, נראה שלדעת ראשונים אלו, יש לפסול באופן שיוצאים ג' עלים מעוקץ אחד, אם לא שהם מקיפים את ענף ההדס במקום יציאתם, ובשונה מרש"י שנראה שמכשיר אפ' צד שלם חשוף, כל עוד שבצד אחד נראה כקליעה ומכסה את כולו.



### ג. שיטת רבינו ירוחם

**לדעת רבינו ירוחם דין ענפיו חופין את עצו אינו לעיכובא אלא לסימנא בעלמא**

ובאמת שיש גם אפשרות שלישית להבין את הגמ', וזאת לפירוש רבינו ירוחם (נתיב ח ח"ג) שפירש בזה"ל: "עץ עבות שהוא הדס שענפיו חופין את עצו פי' לא שצריך כך אלא כך דרכו ונתן סימנים שזהו הדס וצריך עבות כי שאינו עבות פסול ועבות הוא שעומדים ג"ג עלין בחד קינא". ומבואר בדבריו שכלל אין גדר של "ענפיו חופין את עצו" וזהו לסימן בעלמא. אלא דצריך להבין בדבריו הקדושים, כיצד יבאר את מה שהגמ' דחתה את האפשרות של דולבא משום שענפיו אינם חופין את עצו, ומשמע שזהו דין גמור. וצריך להסביר לכאורה לפי דבריו, שאין הכי נמי, הסיבה שדולבא אינו הדס אינה משום שחסר בו גדר הדין, אלא מפני שסימני הזיהוי מורים שהוא אינו ה"ענף עץ עבות". והנפק"מ בין דין גמור לסימני הזיהוי, היא לכאורה בזה שגם הדס שענפיו אינם חופין את כל עצו, כשר כל עוד יש בו דין "עבות", וכגון שלא מגיעים ראשי העלים לעיקרי העלים שמעליהם, או שאינם שוכבים בפועל על בד ההדס אלא אפ' כשעומדים. ועכ"פ, גם רבינו ירוחם (שם) הסכים לשאר המפרשים דאין צורך שיצאו שלושת העלים מאותו עוקץ, ודי בכך שיצאו סמוכים זה לזה באותו גובה.



### ד. היחס בין הבבלי לירושלמי בסוגיה זו

**בירושלמי כתוב בהדיא שהצורך בדימיון לקליעה הוא לעיכובא ובהכרח שזה**

**נלמד מעבות**

והנה, בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ב) מובא הנדון דענף עץ עבות בזה"ל: "וענף עץ עבות עץ שענפיו חופין את רובו ועולה כמין קליעה ואי זה זה הדס, אין תימר זיתא עולה כמין קליעה ואין ענפיו חופין את רובו, אין תימר זרגונה ענפיו חופות את רובו, ואינו עולה כמין קליעה, ואי זה זה הדס". ומבואר בירושלמי שיש שני גדרים בהדס, האחד שענפיו חופין את רובו, והשני

שעולה כמין קליעה, ונראה שנקט הירושלמי שדין "עבות" הוא שצריך שיעלו העלים כמין קליעה, וכהבנת רש"י בבבלי.



## בירושלמי כתוב שענפיו צריכים לחוף את רובו ולא את עצו וכן לא מובא בו דין שילוש בהדס

אלא דנראה לכאורה שהגדר בירושלמי של "ענפיו חופין את רובו" הוא גדר שונה מהגדר מהבבלי של "ענפיו חופין את עצו", דאם לא כן, יוצא שהבבלי והירושלמי חלקו במציאות בעניין זיתא, דבבבלי מוכח שענפיו חופין את עצו, ובירושלמי כתוב להדיא שענפיו אינן חופין את רובו. וניתן להבין בפשטות שהחילוק הוא, ש"בענפיו חופין את עצו", צריך שהעלים יכסו את הענף באופן שלא יראה לפחות במקום יצאתם מהקן, שבאיזור זה צריכים לכסותו עכ"פ בהיקיפו, ואילו בגדר של "ענפיו חופין את רובו", אין קפידא בכיסוי הענף, אלא בהימצאות העלים על פני רובו של הענף, גם אם חלקו מגולה. ויתכן שזו גם הסיבה שבירושלמי לא כתוב הגדר של תלתא טרפי בקינא.



## לפי גירסת שיבולי הלקט בבבלי ניתן לומר שלא נחלקו התלמודים בדין ענפיו חופין את עצו

הן אמת שבשיבולי הלקט (ס' שגב) הביא גירסא אחרת בבבלי, וז"ל: "ואח"כ מצאתי מוגה בספר אחד ואימא דולבא בעינא עבות וליכא ואימא זיתא בעינא ענפיו חופין את עצו וליכא ולפי גירסא זו אתי שפיר שאע"פ שיש מן הזיתים שהן עבות אינן סמוכין הקינין שלהם כמו ההדס הלכך אין ענפיו חופין את עצו". ולפי גירסא זו, גם הבבלי מודה שבזיתא אין ענפיו חופין את עצו, ואז אין מחלוקת גם בעצם הגדר של ענפיו חופין את עצו או רובו, דזה היינו הך. ומתפרשים הבבלי והירושלמי כרש"י.



## מפירוש רש"י והראשונים החולקים עליו מוכח שנקטו שיש מחלוקת בין התלמודים

איברא, דבדעת רש"י לא ניתן להסביר כן את היחס בין הבבלי ולירושלמי, שהרי מוכח בדבריו שהוא לא גרס כגירסת שיבולי הלקט, וכתב להדיא שבזיתא ענפיו חופין את עצו ואינו עולה כמין קליעה, ובדיוק הפוך מהירושלמי. ועל כרחינו, לכאורה, שרש"י הבין שיש מחלוקת בגדר ענפיו חופין את עצו או רובו בין הבבלי לירושלמי. והשתא דאתנין להכי, גם לפי ההבנה השנייה דלעיל בבבלי, יש להסביר שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בעניין זה, שהירושלמי נקט שעבות הוא באופן של קליעה, אחר שהבין שהברייתא העוסקת בעניין זה נקטה כך לעיכובא כגדר שגלמד מהמילה "עבות", אבל הבבלי נקט שעבות הוא באופן שיש עביות בעלים. וזו גם הסיבה שהגדר של תלתא טרפי בחד קינא מופיע דווקא בבבלי ולא בירושלמי, שזה ביטוי

יותר לכמות של עביות העלים שיוצאים תלתא טרפי בחד קינא (ומלבד זאת, בכהאי גוונא ענפיו חופין את עצו), ואילו הירושלמי לא הביא זאת משום שהבין שמבנה ההדס דומה לקליעה גם ללא שיצאו תלתא טרפי בחד קינא, ועוד שאין צורך שהעלים יכסו ויסתירו את הענף, אלא שיהיו פזורים על רובו.



## ה. מחלוקת הראשונים בדין הדס שלא כולו משולש

### חמש שיטות בדברי הראשונים ביחס להדס שלא כולו משולש

עוד נחלקו הראשונים האם הצורך בשילוש בהדס קאי על כל עלי בד ההדס, או דווקא על רובו, או שמא ניתן להקל אף במיעוטו. וכתב הטור בשם הגאונים (סי' תרמ"ו) שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס תלתא טרפי בחד קינא, ואם לאו פסול. וכן כתב בהדיא המגיד משנה (פ"ז ה"ב) וביאר טעמו דכל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר ונחסר השיעור. אבל הר"ן (טו ע"ב ד"ה גמ') כתב בשם הרא"ה שאם מתחילת בריית ההדס יצאו בכל הקינים שלו שלוש עלים יש עליו שם "עבות", ולכן ההדס כשר גם אם נשרו עלים מההדס, כל עוד שנשאר בכל קן לפחות שני עלים. אך כתב הר"ן למעשה שאין ראוי להקל כדברי הרא"ה. אולם, בסדור רס"ג (עמ' רל"ה) הקל מעיקר הדין בג' קינים משולשים בראש ההדס, שבאופן זה כשר גם אם שאר ההדס אינו משולש, וז"ל: "בכל קן מקיניו יהיו ג' עלים מסודרים, ואם לא נמצא הקנה כולו באופן זה, מספיק בג' קיניו בראשו שיהיו באופן זה". וכן כתב המאירי (סוכה לג ע"א ד"ה יבשו) בשם חכמי פרובנס שהקילו כל שיש שלוש קינים משולשים בהדס אפ' אם רובו אינו משולש, וז"ל: "יש מי שכתב שנשרו ויבשו לענין הדס הכל אחד שיבשותן זו היא נשירתן ואף בנשרו כל שנשאר שלשה קנים בראש כל אחד מהבדים כשרה ומזו נהגו להקל אף בהנחה תחלה בשיעור זה שתחילתו כסופו... וכן כתבוהו חכמי פורווינצא בחבוריהם ואין הדברים נראין אלא שבשעת הדחק סומכים עליהם שלא לעכב".

ולדעת הראב"ד (השגות, פ"ז ה"ב), הרא"ש (פ"ג ס"י) והטור (שם) מעיקר הדין ניתן להקל כאשר רוב הקינים של ההדס משולשים, ואין צורך שיהיו דווקא בראשו. וביארו דבריהם שאין לדמות זאת לדין "יבשו עליו" שהוא מדין הדר, ולכן היבשות שבראשו מוציאה אותו מכלל הדר, ולעומת זאת בדין עבות אין כלל עניין שיהיה בראשו, ולכן מאחר ששיעור ההדס הוא י"ב גודלין, יש למדוד את רוב הקינים לפי שיעור זה, ולא לפי אותו הדס שלקח, גם אם אותו הדס גדול מ"ב גודלין. ונמצאה סיעה זו מחמירה כנגד הרס"ג וחכמי פרובנס שהובאו במאירי, במה שסיעה זו מצריכה רוב קינים משולשים, אך מקילה כנגדם שאין צורך שיהיו קינים אלו בראש ההדס דווקא.

ומצאנו שיטה מקילה יותר, והיא דעת העיטור (עשרת הדברות, הלכות לולב צ ע"א) שממנו משמע שמעיקר הדין ניתן לצאת בקן אחד משולש, ובלבד שיהיה בראשו של ההדס. וז"ל: "ת"ר יבשו רוב עליו ונשתיירו ג' בדי עלין לחין כשר, בכל בד ג' עלין לחין, דפחות מג' בדי עלין אין עבות,

אמר רב חסדא ובראש כל אחד ואחד, מסתברא תחלתו כסופו שאם ג' בדי עבות בראש כל אחד ואחד כשר ולא בעינן כל שיעורא עבות". וכך הבין בשיטתו הטור (שם)<sup>12</sup>.

ונראה דכלל הראשונים החולקים על שיטת הגאונים והמגיד משנה, שהחמירו אפ' בנטילת עלה אחד מאחד הקינים, יטענו כנגדם, שלא סביר לומר שמעצם זה שלא כל הקינים משולשים כבר השתנה שמו של המין, והיא חומרא עצומה, וכמעט אינו מצוי שיישאר בד הדס שלא נתלש ממנו עלה אחד מכלל קיני ההדס.



### בתרומת הדשן ובמהרי"ק תמיהו על המנהג הרווח בתקופתם ליטול הדס שוטה ולברך עליו

הן אמת, שנראה שהיה מנהג רווח באשכנז לפני כשש מאות שנים ליטול הדס שוטה שאינו משולש כלל ולברך עליו. שכן כתב בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' רנט) שאין רוב העולם מקפידים על הדס שוטה בברכת לולב ושדקדק בכל הספרים ולא מצא שום צד לצאת בו אפ' דיעבד. ולבסוף הביא שיתכן שהוא משום שנהגו לברך על עצי הדס בהבדלה דכיון דאיתעביד ביה חדא מצוה של הלולב ניעביד ביה מצוה אחרית, והביא שבמרדכי (ברכות רמז קפח) כתב בשם רבנו אפרים שהוא אינו מברך על הדס שוטה משום שלבו יבש ואין בו לחלוחית של ריח. ומוזה נראה שאילולא טעם זה היה רבינו אפרים מברך על הדס שוטה בהבדלה, וקמ"ל שגם היה מברך עליו בחג הסוכות. גם המהרי"ק (סימן מא) כתב שמאוד נבהל על זה שהעולם נוהג לצאת ידי חובה בברכה בהדס שוטה שהרי דבר פשוט הוא שהדס שוטה פסול אף בדיעבד, והאריך להוכיח זאת, ולאחר מכן התייחס להצעת השואל להוכיח מדברי רבינו אפרים הנ"ל. אך דחה, שיש לומר שלא היו יוצאים בהדס שוטה משום חובת לולב אלא למלוי בעלמא משום הדור מצוה, ולכן היתה הו"א לברך עליו גם בהבדלה, וודאי שלא היו מברכין במוצאי שבת על ההדס כשר אלא היו מצניעין אותו לשנה הבאה על הספק אם לא יודמן להם הדס אחר כשר. גם בב"י (סי' תרמו) אחר שהביא סברה זו, דחה אותה בזה"ל: "ואני אומר שאלו דברים בלא טעם וראיה כלל ואין להם על מה שיסמוכו".



### הצעת המהרי"ק ליישב המנהג על פי שיטת רש"י

סברה נוספת שהביא המהרי"ק (שם) ליישב את המנהג, היא שאפשר שבאותם המקומות שנוהגים לצאת באותו הדס, מתירים זאת דווקא בהדסים שבהם יש שני עלים היוצאים מעוקץ אחד, ועלה אחד שעולה למעלה מהשניים. שיתכן שרש"י באופן זה יתיר, כי רש"י פירש על "תרי וחד": "שני עלין בעוקץ אחד ועלה אחד דמלמטה ארוך ועולה ורוכב על שנים", ולפ"ז יתכן שרש"י אסר רק כאשר העלה נמצא למטה אך אם הוא נמצא למעלה כשר, וכדאי הוא רש"י לסמוך עליו בשעת הדחק.



יב). וכן הבינו הרא"ש (שו"ת כלל כ"ד סי' יא) והטור בדעת הרמב"ם, ובב"י שם השיג עליו דלכאורה דברי הרמב"ם בזה סתומים כדברי הגמ' ואין להוכיח מהם. ויש לפלפל בזה ואכמ"ל.

## נראה שאף המהרי"ק התאמץ ליישב זאת עם המנהג אך אליבא דאמת נקט שהוא הסבר דחוק

אולם, נראה שאף המהרי"ק הציע זאת בדוחק ליישב המנהג, וכשם שכתב בסוף תשובתו שכל זה רחוק בעיניו. דלכאורה יש להתקשות בהסבר זה מכמה סיבות. ראשית, מתיאור זמנם כלל לא נראה שהקילו רק בהדסים שיוצאים בהם שני עלים מעוקץ אחד, אלא הקילו בשופי בהדס שוטה, ובפרט שיותר קשה להשיג הדסים בהם יוצאים שני עלים מעוקץ אחד, מאשר למצוא הדסים משולשים שיוצאים מהיקף אחד. שנית, בסברא לכאורה כלל לא ברור מדוע שיהיה הבדל אם העלה השלישי נמצא למטה משני העלין או למעלה מהם, ומה זה משנה אם העלה רוכב על שני העלין או שניהם רוכבים עליו, הלא בין כך ובין כך אינו דומה לקליעה, וכשם שהרמב"ם כתב בדוגמא שלו: "אבל אם היו שני העלים בשוה, זה כנגד זה, והעלה השלישי למעלה מהם, אין זה עבות". ופשוט לכאורה שהרמב"ם יחמיר גם אם העלה יהי למטה מהם, ואין סברא לחלק בין למעלה ובין למטה. שלישית, אם זה המבנה של ההדס נמצא שבעצם כל עלה כזה הוא למטה יחסית לקן שמעליו, אך למעלה יחסית לקן שתחתיו.



## הצעת המהרי"ק ליישב המנהג על פי שיטת בעל ההשלמה

עוד כתב המהרי"ק לנסות ליישב את המנהג ע"פ שיטת בעל ההשלמה (סוכה לא ע"ב) שכתב בשם רבו, שיש להוכיח ממה שאמרה הגמ' שמי שלא מצא אתרוג לא יביא רימון ואפ' בכדי שלא תשתכח תורת אתרוג, משום דנפיק מיניה חורבא, שאנשים יבואו לקחת רימון גם כאשר יהיה להם אתרוג, כי יחשבו ששניהם כשרים. ומכך שאמרה הגמ' "שלא תשתכח תורת אתרוג" ולא אמרה "תורת לולב ואתרוג", דייק בעל ההשלמה בשם רבו שהוא דין דווקא באתרוג, אבל אם אין לו אחד משאר המינים, יכול להביא את השאר ולברך. ועוד דייק בשם רבו, שהגמ' לא חששא דנפיק מיניה חורבא בכך שיברכו על מינים אלו ושמע מינה, שניתן לברך על המינים הנמצאים לפניו אף על פי שאין לו את ארבעתם. וכתב עוד בעל ההשלמה שאין להקשות עליו ממנחות (כו ע"א) דתנן התם: "ד' מינין שבלולב מעכבין זה את זה" ואמרינן בגמ' "לא שנו אלא שאין לו, אבל יש לו אין מעכבין". ולכאורה מכאן מוכח שאם אין לו את כל ד' המינים אינו יוצא ידי חובה כלל, אבל אם יש לו את כולם, אינם מעכבים זה את זה, בכך שיכול ליטלם אפ' אם לא אגדם יחד, וכדעת רבנן שאין צריך אגד.

וכתב המהרי"ק שתירוצו של בעל ההשלמה לא היה לפניו, וז"ל: "אמנם התירוץ כתוב לפני שביבוס מאוד עד כי לא יכולתי לעמוד על דבריו ועל כן לא העתקתי את לשונו". אך בחסדי ה', ספר ההשלמה מצוי לפנינו היום, וזו לשונו ביישוב שיטתו עם המשנה והגמ' במנחות: "הכי קאמר, כשאין לו כל הד' מינין, אין לו ליטול המינין שיש לו זה בלא זה, אבל כשיש לו כל הד' מינין האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, אי כרבנן דאמרי אין צריך אגד. כך פירש מורי, ואני אומר לדמות אבל לא למעשה, שלא תשתכח תורת לולב, אבל לא לברך". ומבואר בדבריו, שיש

לפרש בגמ' שאם אין לו ד' מינים, הוא מוכרח ליטול את כל המינים שנשארו לו ביחד, אבל אם יש לו ד' מינים הוא יכול ליטול כל אחד בנפרד. אלא דלמעשה כתב בעל ההשלמה שיטלם בלא ברכה.

וסיים המהרי"ק שנראה שהמנהג ליטול הדס שוטה היה מבוסס על סמיכה בשעת הדחק על דברי בעל ההשלמה, או שצירפו את שיטתו עם ההבנה דלעיל בשיטת רש"י, אך למעשה אין לברך על הדס שוטה, כי כל זה רחוק בעיניו. וגם מחמת הקושיא מהגמ' במנחות, וכן מכך שבעל ההשלמה עצמו לא סמך לברך כדעת רבו.



### הסבר שאר הראשונים לסוגיה בסוכה ובמנחות

איברא, דנראה לכאורה שרוב ככל הראשונים הבינו אחרת מבעל ההשלמה גם את הסוגיה בסוכה וגם את הסוגיה במנחות. חדא, דהדיוק ממה שכתבה הגמ' שלא תשתכח תורת אתרוג, ולא הוסיפה גם תורת לולב, לכאורה אינו מוכרח כלל, דיש להסביר בפשטות, שמאחר והדיוק היה על אתרוג, לכן התייחסה הגמ' לאתרוג, ולא שהוא עניין בדווקא באתרוג. וגם בסברא לא מובן מדוע לחלק בין אתרוג לשאר מינים, הלא החשש דנפיק מיניה חורבא משום דאתי למסרך, הוא חשש ששייך גם בשאר המינים. כמו כן, נראה ששאר הראשונים לא קיבלו את הדיוק מכך שלא אמרה הגמ' שתהיה חורבא במה שיברכו ברכה לבטלה מאחר שלא כל המינים נמצא, משום שהוא דיוק שלכאורה כלל אינו מוכרח, דיתכן בהחלט שגם לפי ההו"א, מעולם לא עלה על דעת מאן דהו שיברכו על ג' מינים בלבד יחד עם רימון, וגם אם היו מתירים זאת, ההיתר היה בלא ברכה כדי שלא תשתכח תורת אתרוג. גם תירוצו של בעל ההשלמה מהגמ' במנחות, לכאורה פחות מרווח בלשון המשנה והגמ', מההסבר הרווח בראשונים, דלהסבר הראשונים שאם אין לו את כל הד' מינים אינו יוצא ידי חובה כלל, אבל אם יש לו את כולם, אינם מעכבים זה את זה, בכך שיכול ליטלם אפ' אם לא אגדם יחד, החילוק מובן, שללא ד' מינים אינו מקיים כלל את המצווה, וכשיש את כל הד' המינים, אינו חייב אגד וכשיטת רבנן. אבל לחילוקו של בעל ההשלמה שאם אין לו ד' מינים, הוא מוכרח ליטול את כל המינים שנשארו לו ביחד, אבל אם יש לו ד' מינים הוא יכול ליטול כל אחד בנפרד, לא ברור לכאורה בסברא מדוע לתלות את השאלה אם יכול ליטלם ביחד או לא, לפי השאלה אם יש לו בפועל את כל המינים. ועכ"פ, גם לפי הסבר בעל ההשלמה נמצא שלא יוצאים ידי חובה בהדס שוטה, אלא שאינו מעכב את הברכה על שאר המינים, ויש לטלו בכדי שלא תשתכח תורת הדס, ולא שניתן לצאת בהדס שוטה.





## ו. פסיקת ההלכה

### השו"ע פסק כדעת הרמב"ם בגדר השילוש בהדס וכדעת הרא"ש בשיעור הקינים המשולשים

בשו"ע (סי' תרמו סע' ג) העתיק את לשון הרמב"ם<sup>1</sup>, והכריע כרוב הראשונים שתלתא טרפי בחד קינא הוא בהיקף כל קן ולא בעוקץ אחד<sup>2</sup>, ודין הדס משולש הוא לעיכובא, שאילולא כן הוא נקרא הדס שוטה. עוד כתב השו"ע (שם סע' ה) שלמצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות, ולעיכובא ברוב שיעורו המחייב (דהיינו י"ב גודלין) גם אם ההדס גדול משיעור חיובו, ואפילו אם הקינים המשולשים אינם בראשו, וכדעת הראב"ד הרא"ש והטור. ושמא הכריע השו"ע כן, משום שיש להניח שהראשונים שלא גילו דעתם בעניין זה בסתמא סוברים כן משום שרובו ככולו, או מפני שמצאנו לקולות גדולות יותר בראשונים, להתיר אפ' בקן אחד, או בג' קינים, ולפיכך די לנו במה שאנו מחמירין להצריך את רובו, ולא מחמירים כדעת המגיד משנה.



### ברמ"א הביא את המנהג להקל בהדס שאינו משולש וביאר זאת בשני אופנים

אלא דהרמ"א כתב על זה: "ואיכא מאן דאמר בגמרא דכשר; וע"כ נוהגין באלו המדינות לכתחלה לצאת באלו ההדסים המובאים ואין ג' עלין בגבעול אחד; ויש מי שכתב דהדסים שלנו אין נקראים הדס שוטה, הואיל והם שנים על גב שנים ואינן כהדס שוטה המוזכר בגמרא; ולכן נהגו להקל כמו שכתב מהר"י קלון ומהר"י איסרלן ז"ל בתשובותיהם". ומבואר בדבריו שתי סיבות להקל בהדסים המצויים באשכנז שאינם משולשים: האחת, שמכיוון שלדעת רב כהנא בגמ' יש להכשיר בתרי וחד ניתן לסמוך על שיטתו גם בתרי ע"ג תרי. ועוד, כמו שכתב המהרי"ק בדעת רש"י, שאם שני עלין יוצאים מעוקץ אחד, והעלה השלישי למעלה מהן אין זה נקרא הדס שוטה, וההדסים באשכנז בנויים באופן זה של שנים על גב שנים, והדס שוטה נקרא כן מפני שאין עליו הולכין כסדר אלא משובשין כשוטה, אבל באלו שהולכין כסדר אינו נקרא שוטה.



(ג). ואפשר שלפ"ז השו"ע אינו מצריך שכל עלה יגיע לראשו של העלה שעליו, אלא די בכך שבכל ההיקף של התלתא עליו, יהיו העליון מספיק רחבים בכדי לכסות את כל היקיפו של כל קן. ומאידך, יש לפסול באופן שיוצאים ג' עלים מעוקץ אחד, אם לא שהם מקיפים את ענף ההדס במקום יציאתם. ואולי יש לומר שהרוצה להתחסד ולהחמיר ולחוש גם לשיטת רש"י וגם לשיטת הרמב"ם, יבחר הדס שיוצאים ממנו ג' עוקצים בחד קינא שבכל עוקץ יוצאים ג' עלים, ובזה מרוויח את שתי השיטות, בהיותם חופין את ההדס גם בהיקף וגם בגובה, וגם נראים כקליעה אליבא דרש"י. עוד נראה לכאורה לומר שהשו"ע לא יצריך מעיקר הדין שהעלים יהיו שכובים על אפיהם, שהלא אין אנו מצריכים לדינא שייראה כקליעה, ודי בכך שיש שילוש בכדי שיוגדר כענפיו חופין את עצו.

(ד). ובקהילות יעקב (סוכה ליקוטים) הביא בשם החזו"א ושכן יש לנקוט להלכה, שאין צריך שיהיו שלושת העלים בקו ישר ממש באופן שכל העוקצים יצאו ממש מאותו גובה, אלא יש למדוד זאת לפי כל גבהם של העוקצים, ואם עוקץ אחד יוצא בשרשו של העוקץ השני, והעוקץ השלישי יוצא בגבהו של העוקץ, נחשב הדבר למשולש, מאחר שסוף סוף העוקצים בכללותם באותו גובה.

### הסבר הט"ז לסמיכת הרמ"א על דעה שנדחתה בגמ'

ובחזו"ע (סוכה עמ' דש) תמה על הרמ"א כיצד סמך אפ' בשעת הדחק על דעה יחידאה בגמ' נגד מסקנת הש"ס, והלא דבר זה מוסכם בפוסקים שאין לסמוך בכהאי גוונא על דעה זו, ובפרט שהרמ"א עצמו הסכים לכלל זה במקום אחר (דרכי משה אה"ע סי' קכז אות ג). אלא דהט"ז (סק"ז) כבר הרגיש בדבר, וכתב ליישב את דברי הרמ"א, וז"ל: "וטרח רמ"א לקיים מנהגנו שמברכין על הדסים כאלו ונ"ל דיש סמך וראי' בדרך זה דרב אחא טרח לקיים דברי רב כהנא אף על גב דאינו מצו' מן המובחר דהא קאמר בלשון אפי' אלא משום כבודו דרב כהנא עבד כן וע"ז אמר מר בר אמימר דאבא קרי ליה הדס שוט' כלומר אינו מן המובחר וחולק על מה שמהדר דוקא ע"ז אבל לדינא הוא כשר כנ"ל לבקש סמך למנהג עכ"ל". ולפי הבנה זו, ניתן להבין שגם בגמ' הקילו בזה מעיקר הדין. הן אמת, שמבין ריסי עיניו של הט"ז ניכר שהרמ"א רק רצה למצוא סמך למנהג, למרות שלכאורה זו לא ההבנה הפשוטה בגמ' ובראשונים, דהא בסמוך לזה בדין נשרו עליה, טרחה הגמ' לומר שהוא דווקא באופן של הדס מצרי שיש בו שבע עלים בכדי שישארו ג' עלים בחד קינא, ובראשונים לא מצאנו מ"ד שהיקל בזה, ואף לשיטת הרא"ה יש להקל בזה רק כאשר מתחילת ברייתו היו ג' עלים בחד קינא וכנ"ל.



### דחיית הגר"א לסמיכת הרמ"א על תרומת הדשן והמהרי"ק

גם לגבי דברי הרמ"א שהביא מהמהרי"ק, כתב בביאור הגר"א (סק"ח) שהמעין בתרומת הדשן ובמהרי"ק יראה שאף הם תמהו על המנהג ולא קיבלו את המנהג, וכל מה שכתבו היה לנסות ללמד זכות על המנהג. ולפיכך סיים הגר"א שאין שום סמך לדברי מנהג זה. וכבר התבאר לעיל, שגם בדברי בעל ההשלמה שדן בו המהרי"ק, מוכח שלא הכשיר את ההדס השוטה, אלא שנקט שאינו מעכב לברכה על שאר המינים, ושיש לטלו בכדי שלא תשתכח תורת הדס. ואכן, במשנ"ב (סקט"ו) כתב בשם הגר"א ושאר האחרונים שכולם פקפקו מאוד על המנהג שהוא שאין לו שום יסוד, וכתב שהרמ"א דחק רק לקיים המנהג, וסיים שהירא לדבר ד' יטרח למצוא עבות כדינהו ג' עלין בשוה בכל קן וקן. ובאמת שאף בדרכי משה (סי' תרמו) הביא הרמ"א את דברי הב"י שחלק על הסברא המובאת בתרומת הדשן, ולא העיר על דבריו כלום, ומזה משמע שסבירא ליה כוותיה, ולכן נראה ברור לכאורה שכל מה שכתב היה רק בכדי ללמד זכות על המנהג.



### נראה ברור שבימינו שיש שפע גדול אין להקל בהדס שאינו משולש גם לדעת

#### הרמ"א

והמעין בדברי הפוסקים, יחזה מישרים שמה שסמכו על הדס של תרי ע"ג תרי, היה רק מחמת שעת הדחק גדולה מאד, שלא היה להם כמעט בנמצא הדסים, אבל בימינו שב"ה יש שפע גדול, נראה לכאורה שאין שום מקום להקל בזה, גם לשיטת הרמ"א.



## הערות וקושיות – שמיני עצרת

**בעניין השיר יום שמחה לישראל לכבוד שמחת תורה - הרב ראובן אוחנה,**

**הרב משה בוטון**

**א.**

אחד השירים והפזמונים המושרים לכבוד יום שמחת תורה בשמיני עצרת ונהוג בעיקר אצל חלק מעדות המזרח הוא השיר 'יום שמחה לישראל' מתחיל בשבח ישראל ומסיים בגנות ישמעאל. ע"פ סדר א-ב: "פזמון: יום שמחה, יום שמחה, יום שמחה לישראל. א. יום אורה לישראל, יום אפילה לישמעאל (נ"א: יום אדיר לישראל יום ארור לישמעאל). ב. יום יום ברכה לישראל, יום בהלה לישמעאל. ג. יום גאולה לישראל, יום גלות לישמעאל", וכן על זה הדרך בשאר הבתים. ואתן עוד כמה מפני הלשון שם: "יום דיצה לישראל, יום דאגה לישמעאל. יום הדור לישראל, יום הרג לישמעאל. יום ותיק לישראל יום וי לי לישמעאל. יום לבוב לישראל, יום לכולך לישמעאל. יום שמירה לישראל, יום שחיטה לישמעאל. יום תפילה לישראל, יום תליה לישמעאל".

ולראשונה ראיתי את השיר הזה נדפס במחזור זכור לאברהם לחג הסוכות הוצאת בקאל תשמ"ז עמ' תקפט, פזמונים לשמחת תורה כמנהג ירושלים וערי פרס ובוכרה. ואני תימה תימה אקרא, ומשתומם מה לשמחה זאת עושה ומה ראו על ככה לשורר זאת ביום חגיגו ושמחת תורתנו, ומה לישמעאל ביום שמחת תורתנו, מה מקום יש לאותם ביטויים שאינם הולמים ואינם ראויים ביום שמחת תורה ובכלל.

ולענ"ד, בודאי שאין ראוי לבני תורה ות"ח למלא את פיהם ולהתיר (וללכלך) את לשונם בביטויים של גנות שנאה ונקמה לישמעאל ביום שמחת תורתנו, ובודאי שאין זו דרכה וכבודה של תורה, ובודאי לא נאה ולא יאה לבני תורה לנהוג כהמון העם, וראוי ביום שמחת תורה לשורר רק שירי קדש ופיזטים לכבודה של תורה שתוכנם רק אהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל.

ושיר זה כאמור נפוץ בחלק מעדות המזרח כיוצאי עיראק, ואיני יודע אם ידוע שם המחבר הלזה, אך קרוב לודאי שלא היה זה תלמיד חכם שחיברו. וראוי ביום שמחת תורה, שהוא בעיקר יום חגם של התלמידי חכמים, והם צריכים להנהיג את המון העם, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, והם מצווים ביותר לשמוח בה. וכדרך שהיו עושים בשמחת בית השואבה, שלא היו עושים אותה עמי הארץ וכל מי שרוצה, אלא גדולי החכמים וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים ואנשי מעשה. אבל כל העם האנשים והנשים כולם היו באים לראות ולשמוע (רמב"ם הל' לולב פ"ח, ה"ד). ואיתא במדרש (פסיקתא דרב כהנא כח, ט): "ביום השמיני עצרת תהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח לה' פר אחד איל אחד וגו'" (במדבר כט, לה). אמר ר' אלכסנדר משל למלך שבאת לו שמחה, כל שבעת ימי המשתה היה בנו של מלך

טורח עם האורחים וכיון שיצאו ימי המשתה אמר המלך לבנו, בני יודע אני שכל שבעת ימי המשתה היית טרוח עם האורחים ועכשיו אני ואתה נשמח יום אחד, ואיני מטריח עליך הרבה, אלא תרנגול אחד וליטרא של בשר, כך כל שבעת ימי החג ישראל עסוקים בקרבנותיהם של אומות העולם דאמר ר' פנחס כל אותם שבועים פרים שהיו ישראל מקריבים בחג נגד שבועים אומות העולם וכו' וכיון שיצאו שבעת ימי החג אמר הקב"ה לישראל, בני יודע אני שכל שבעת ימי החג הייתם עסוקים בקרבנותיהם של אומות העולם ועכשיו אני ואתם נשמח ביחד ואיני מטריח עליכם אלא פר אחד איל אחד. ע"ש. וכן איתא בפסיקתא רבתי (א, ד): "ביום השמיני. אמר הקב"ה יודע אני שכל שבעת ימי החג הייתם עסוקים בקרבנותיהם של אומות העולם ועכשיו אני ואתם נשמח יחד ואיני מטריח עליכם אלא פר אחד איל אחד, וכיון ששמעו ישראל כך, התחילו מקלסים להקב"ה ואומרים זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו". וכן איתא ברש"י שם: "עצרת תהיה לכם. ומדרשו באגדה לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד שבועים אומות העולם וכשבאים ללכת אמר להם המקום בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם". הנה מכל אליו הראת לדעת כי ביום שמיני עצרת נפרדנו משבועים אומות העולם, וכולו יועד ונועד רק לשמחת עם ישראל עם קוב"ה ביום שמחת תורתנו.

ואיתא עוד במדרש שיר השירים (מ"ר שם א, ד) עה"פ "משכני אחריו נרוצה... נגילה ונשמחה בך": "רבי אבין פתח זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. אמר רבי אבין אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום 'בו' אם בהקב"ה "בך" בא שלמה המלך ופירש נגילה ונשמחה בך - בהקב"ה, בך - בישועתך, בך - בתורתך, בך - ביראתך" וכו' ע"ש. וא"כ ביום שמיני עצרת, שהוקבע ליום שמחת תורתנו, אנחנו שמחים רק עם הקב"ה ואוריתא דיליה ולא בהרג ישמעאל, ואין לערבב שום עניין אחר ביום שמחת תורתנו. ולכן צריכים התלמידי חכמים ללמד את המון העם לשורר רק שירי קודש ופיוטים לכבודה של תורה. וכן צריך להיזהר ולבדוק בשירים עממיים שנשתרבו באיזה סידורים (שירונים וזמירונים) יחד עם שירי קדש לשבת ומועדים. שירים שנתחברו על ידי משוררים עממיים ולא על ידי רבנים ות"ח. או שעמי הארץ הוסיפו עליהם, כמו בשיר על סעודת המשיח: "כשיבא משיח צדקינו נעשה סעודה נאה. ומה נאכל בסעודה הזאת, שור הבר והליתן אכול נאכל בסעודה הזאת" וכו', השיר הזה נתחבר באשכנז באידיש, ויש בו שני בתים שבדאי לא נתחברו ע"י ת"ח, בבית אחד ומי תשיר לנו בסעודה הזאת דבורה הנביאה וכו' ובבית אחר ומי תרקוד לפנינו בסעודה הזאת מרים הנביאה וכו'. שיר זה הגיע ומושר גם בקהילות ועדות לא אשכנזיות, כמו יהדות לוב (טריפולי) ותונס בחגים ובעיקר בסעודת ליל הסדר (ראה בספר טעמי המנהגים בענייני מילה בקונטרס אחרון עמ' שפ"ו בשם ספר שכחת לקט, דבכל סעודת מצוה אומרים ד"ת על השלחן ומסיים עם ביאת המשיח ובניין ירושלים). ואיני יודע אם היו שרים כן בפני ת"ח ולא מיחו בהם, או שמחו ולא היו נשמעים להם.

ראובן אוזנה



## ב.

אחר המחילה, גדולי ישראל וכל עם ישראל קיבלו פיוטים אלו ושרו אותם, ואת הקושיות אפשר לתרץ בפשטות. כשם שנאכל לויתן גם מרים תרקד, ולמה לא תגיד שהכוונה שתרקד ותשיר לנשים שבסעודה? וכן על זה הדרך. וראיתי שכבר פרסמתם הערה זו בירחון באור תורה לפני שנים.

והפיוט של שמחת תורה לא הבנתי על מה יצא הקצף, אולי גם תבטל את אמירת ארור המן<sup>8</sup> אחר קריאת המגילה. ושו"ר בקובץ ויען שמואל כרך יט עם רסג, שהאריך בעניין הפיוט לשמחת תורה, ובאם מותר לקלל גוי או אומה שלמה [וידוע שמרן הגרע"י זצ"ל היה מכריז לפני שירת הפיוט, שהשיר לא מכוון לכלל הערבים אלא רק למחבלים שבהם]. ולבסוף יישב המנהג על נכון, עיין שם.

ולי דווקא נראה שיום שמחת תורה מתאים לשיר זה, מפני שהוא יום שמחה רק לישראל כפי שהבאת מהמדרשים, וא"כ להיפך לשונאיהם. ומסתמא מחבר השיר לזה כיון באומרו יום שמחה לישראל, ובו מתאים לבקש מה' יתברך שינקום באויבנו.

בברכת כו"ח טובה

משה בוטון

## ג.

קראתי בתשומת לב הראויה את הערותיך. ואני באמת הייתי רוצה ומבקש שתעלה אותם לפני הקוראים והמעיינים בירחון האוצר בגליון הקרוב והבוחר יבחר והם ישפטו. לגופו של דברים אתייחס לשתי הערותיך: א. אתה כותב בפשטות שגדולי ישראל וכל עם ישראל קיבלו ושרו אותם, ואני תמחה האם כבודו יכול להעיד על כמה גדולי ישראל ששרו את אותם שירים כמו השיר שמחו נא עם כל הפנינים והביטויים בגנות ישמעאל. אכן איני מכחיש ולא נסתר

(א). הערת הרב רועי הכהן זק: ואת כל הפסוקים בנביאים ובתהילים על הנקמה מהגויים. ואוסיף שבפיוטי עדות אשכנז (שחברו ע"י חכמי ישראל, החל כייני, רבי אלעזר הקליר, והמשך בפייטני אשכנז ובהם רש"י, ראב"ן, רבינו אפרים ועוד), אין כמעט פיוט שאין בו נקמה. ובחלק מקהילות צרפת נהגו לומר במנחה של יוה"כ פיוט שמתא על הגויים (שבחלק מהמקורות מיוחס לרש"י): "תתנם לשמה... תשמידם מתחת פני האדמה וכו' על סדר תשר"ק כפול.

תגובת הרב ראובן אוחנה: קראתי את ההערות הנוספות. במחילה מכבודו, אתם לא דנים לגופו של עניין. ואם רב פלוני גם שר אותו זה לא העניין כאן. וכבר ראית שהגרע"י זצ"ל בעצמו היה צריך להתנצל ולהסביר למי הכוונה. ואין שום מקום להשוואה בין "ארור המן" כפי שכבר הסברתי. ובודאי אין שום דמיון בין הפיוטים שחברו גדולי וחכמי אשכנז לזכר הקדושים שנהרגו ומתו על קידוש השם, כמו השמתא שמויחס לרש"י שנתחבר על גזירות תתנ"ו במסעי הצלב, ובו ביטויים של קללה ונקמה, אך הם נתחברו דרך תפילה ותחינה וצפיה לנקמה בגויים הרשעים והאכזרים, "תתנם לחרפה ולקללה... תהרגם במיתה משונה, ומגפה רעה, מיתה מנוולת תהמם ברעש וזעם בעתה ופלצות". אין בהם הכרזה וקריאות צהלה ושמחה, אלא תפילה אל ה' שהוא אל נקמות. כך גם לגבי הפסוקים שאומרים בליל הסדר לפני קריאת ההלל: "שפוך חמתך אל הגויים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו. כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו (תהי' עט, ו). שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישיגם. תרדוף באף ותשמידם מתחת שמי ה' (תהילים סט, כה)". לא כן השיר יום שמחה לישראל המושר בצהלה ושמחה ובתשואות רמות בקהל. וקשה בעיני מאוד שהבאתם כביכול ראיה מאותם פיוטים שנתחברו ע"י חכמי אשכנז לזכר אותם קדושים הי"ד.

לכן אני חוזר ומחזק את דברי אין שום מקום לשיר הזה בכלל ובפרט ביום שמחת תורה.

ממני שהגרע"י זצ"ל<sup>2</sup> היה שר את השיר הזה. והאם כל עם ישראל קיבלו את השיר הזה? כבר כתבתי שהשיר הזה היה נהוג בעיקר בקהילות יהודי בוכרה ופרס ואולי מהם התפשט לעדות אחרות והתחבב על המון העם. אבל האם זו ההוכחה שהשיר הזה נתחבר ע"י תלמיד חכם. ברור שלא. ולעניין השיר על סעודת המשיח, אין לי שום ספק שעל שני הבתים שנוספו לא ברוח חכמים תמצא לשום גדולי ישראל ששרו אותם, ודעתם לא הייתה מתיישבת כלל בתירוץ שכבודו כתב, היינו שמרים הנביאה רקדה לנשים ודבורה הנביאה שרה לנשים בעזרת נשים. אך א"כ כבודו צריך לשנות את נוסח השיר, ובנוסח הקיים בינתיים הוא: מי תרקוד לפנינו וכו' ומי תשיר לנו וכו' ולא הנשים שרות אלא האנשים, אז איך עלה תירוץ כזה בדעתו לומר כן. ואם כבודו רק מבקש ללמד זכות על עם ישראל, איני מונע בעדו<sup>3</sup>.

ב. לגבי ההסתייגות שכתבתי מהשיר שמחו נא מהביטויים של ביזוי, השפלה, שנאה, נקמה הרג ואובדן ועוד כלפי ישמעאל ביום שמחת תורה. כבודו טוען: אולי גם נמחק את "ארור המן". אני תמה וכי מה עניין זה לזה, "ארור המן" אכן שייך ביותר לפורים. יום פורים הוא אכן יום שמחה לעם ישראל אשר נהפך ליהודים מאבל לשמחה ומיגון ליום טוב על אשר ניצלו שונאיהם ומגזירת המן אשר ביקש להשמיד לאבד ולהרוג מנער ועד זקן טף ונשים ונהפוך הוא וניצלו מיד שונאיהם ונושעו מיד אויביהם והיתה להם תשועה גדולה ועל כן היהודים עושים את ימי הפורים האלה בכל דור ודור. אבל מה זה שייך ליום שמחת תורה. ושוב אם כבודו מבקש ללמד זכות על עמ"י ע"ש איני מונע בעדו. [אין ברשותי הקובץ ויען שמואל, אשמח אם כבודו יוכל לשלוח אלי].

ואני חוזר על תחילת דברי שאשמח שכבודו יעלה את הדברים ברחון האוצר בגליון הקרוב ואם יהיו קוראים שיתייחסו לדברים לכאן ולכאן, אדרבה הדברים יתבררו יותר והיה זה שכרינו ומכל מלמדי השכלתי.

בברכת התורה וכו"ט.

ראובן אוחנה. צפת"ו.



(ב). הערת הרב הנ"ל: העידו בפני שגם הגר"מ אליהו זצ"ל היה שר שיר זה.

(ג). ובעניין שירת מרים הנביאה הנביאה בסעודה הזאת ובכלל שירת נשים אוסף לך את דברי מרן החיד"א זיע"א, מה שכתב בספר דבש לפי מערכת ק אות י"ט, זה לשונו: "קול באשה ערוה. אם יש השראת שכינה דאיכא אימתא דשכינתא כתבו המפרשים דשריא לאשה לנגן כמ"ש פ"ב דנדה על רב יהודה דכיון דאיכא אימתא דשכינה ליכא הרהור...וא"כ מותרים אנשים ונשים לשורר יחד...וכ"ת קול באשה ערה לו"א אנכי לה' אשירה אני מרכבה לשכינה והשכינה מדברת ואין לחוש דאימתא דשכינה חופף עלינו וליכא הרהורים...ואין לחוש מטעם קול באשה ערוה...ובזה פירש בני ידידי הרב כמהר"ר ישעיה נר"ו פ' רני ושמחי בת ציון גם אשה בת ציון ולא תחוש לקול אשה כי הנני בא ושכנתי בתוכך ויש השראת שכינה וליכא הרהורים". עכ"ל. וכן איתא במכילתא פרשת בשלח (שמות טו, כ-כא) דשרתה עליהם רוח"ק ואמרו שירה. וכן פירש בכלי יקר שם עה"פ ותקח מרים הנביאה וגו' הדגשים זכו במעמד זה להשגת הנבואה כמו האנשים ולפי שאין שכינה שורה אלא מתוך שמחה לכן לקחה את התוף בידה ותצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות ומ"ש ותען להם מרים (דמשמע לאנשים) להן מבעי ליה למימר, אלא לפי שעל הים באו הנשים למדרגת האנשים בהשגת הנבואה ע"כ נאמר 'להם' כמדברת אל הזכרים וכן לעתיד נאמר נקיבה תסובב גבר. עכ"ה, ע"ש (ולולא דמסתפינא משמע קצת לפי זה שהנשים גם רקדו לפני האנשים). ולפי דבריהם בודאי שבימות המשיח מלאה הארץ דעה את ה' וכשיבא משיח צדקינו ליכא שום בית מיחוש ליצרה"ע ולהרהורים ונשים כאנשים, מרים הנביאה ודבורה הנביאה ישוררו וירקדו בהאי סעודתא. והדברים יתבררו ויוודעו כשיבא משיח צדקינו. בב"א.

## ד.

שלום וישע רב.

מאשר בתודה שקיבלתי את המאמר ששלחת אלי בעניין הפיזמון יום שמחה לישראל שכתב הרב יוסף חי סימן טוב שליט"א ונדפס בקובץ 'ויען שמואל' כרך יט סימן ל"ג עמ' רסג-רסט, ולאחר שקראתי ועיינתי בדבריו לא מצאתי בו התייחסות ישירה או שהשיב על מה שאני עוררתי וכתבתי בנידון במכתבי הקודמים.

המחבר שליט"א התמקד בעיקר בדבריו דן האם אסור או מותר לקלל גוי או אפילו אומה שלמה, וזה נושא לדיון העומד בפני עצמו. ומתוך כך יצא לדון (כדרך אגב) בפיזמון 'יום שמחה לישראל'. ואחרי שהביא צדדים לכאן ולכאן בדברי הפוסקים באיזה אופנים ובאיזה גוי שרי לקלל רשע או שונא ישראל דוקא, אבל גוי שאינו רשע אסור לקללו וק"ו אומה שלמה. ובסוף המאמר כתב: "לפי זה צ"ע על נוסח זה שאנו נוהגים לומר בשמחת תורה בפיזמון יום שמחה לישראל... יום אורה לישראל, יום אפילה (נ.א.יום ארור) לישמעאל. וכו'. דאם יש איסור לקלל גוי שאינו רשע היאך אנו מקללים אומה שלמה". וכתב: "ואף הגרע"י זצ"ל היה נוהג לשורר בקול נעים ברוב עוז ותעצומות ביתר שאת וביתר עוז ואף היה מוסיף חרוזים ולשונות כיד ה' הטובה עליו כדרכו בקדש ומיהו שמעתי שהגאון רבי משה צדקה שליט"א ראש ישיבת פורת יוסף בעת שהיה משורר פיזמון זה ביום שמחת תורה היה מקפיד לומר "יום ארור לשונאיהם" ואמר שכן קיבל מאביו הגאון המפורסם מוהר"ר יהודה צדקה זצ"ל שאין לקלל אומה שלמה, והוסיף ואמר שפיזמון זה אינו עתיק יומין ואין מקורו בקדמונים, אלא נתקן רק מלפני כשישים או שבעים שנה על ידי אדם ירא שמים מבהמ"ד "בית אהרון" אשר הכירו. ואפשר שאף אנו כשאומרים יום ארור לישמעאל, עיקר כוונתנו לשונאי ישראל דוקא. לאלו הזוממים לכלותינו ומבקשים רעתנו שבודאי מצוה לקללם וכו'... ועל כן כשאנו אומרים יום ארור לישמעאל הכוונה לשונאי ישראל דוקא אבל אין אנו מקללים למי שאינו שונא לנו וכו'". עכ"ל. הנה הראית לדעת שעיקר דבריו סובבים על איסור לקלל בסתמא גוי שאינו אויב ושונא ישראל, וכ"ש אומה שלמה (מלבד עמלק שנצטיינו להכרית את זרעו) וכדי לישב את המנהג שאותן עדות (בני בבל, פרס וכו') נוהגות לשיר את הפיזמון הזה ביום שמחת תורה, ואף הגרע"י היה שר אותו ומוסיף עליו, הוצרך המחבר שליט"א להתנצל כביכול ולהסביר שאין הכוונה אלא לשונאי ישראל וכו'. אבל אין בדבריו מזור להאי פתגמא. אף אחד לא רואה את הכוונות ולא יודע למה הכוונה, אבל האוזן שומעת והמון העם שומעים את הקולות. ולמי אתה מבקש להסביר מה הכוונה, וד"ל.

ולכאורה נראה שהבעיה או החשש שהיו למחבר שליט"א בפיזמון הזה היא מחשיפה של השיר הזה כלפי חוץ, כדי לא לעורר עלינו את חמת עשיו וישמעאל ומאוהדיהם מקרבנו. ולכן הוצרך להסביר שאין הכוונה אלא לשונאי ישראל. ולאויבי ישראל והמתחבלים האחרים ולא לכל בני ישמעאל. אך מה שאני עוררתי הוא כלפי עצמינו, מה מקום יש לקללות, הלשונות והאמירות והביטויים האלה בכלל וביום שמחת תורה בפרט. ומה לשמחה זו עושה<sup>7</sup>. מה מקום

ד). ועיין בזה בסוגיא בגמ' (מגילה י, ע"ב): "רבי יהושע בן לוי פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא (כשהיה רוצה לדרוש בעניין אגרת הפורים היה מתחיל לדרוש מקרא זה. רש"י שם): והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן

יש לאמירות כאלה כמו: "יום ארור לישמעאל, יום הריגה לישמעאל, יום דבר, יום חנק, יום רציחה, יום שחיטה, יום תליה לישמעאל". וכי אמירות כאלה מכניסות יותר אהבת התורה ושמחת התורה או רק מכניסות ומחזקות יותר רגשות של זעם ושנאה וקריאה לנקמה הרג וחרב. ואיזה מסר חינוכי אנחנו מעבירים לתשב"ר ולילדי ישראל ובחורי ישראל ובני הישיבות הקדושות. וכיצד אמירות כאלה עלולות להשפיע על נפשותיהם ועל עיצוב אישיותם. אשר על כן אין שום עניין חיובי וחינוכי בשיר הזה, צריך להוציאם מהסידורים ומהמחזורים ומהזמירונים, לא שרים ולא מתנצלים.

בברכת התורה וכו"ט

ראובן אוחנה. עיה"ק צפת"ו



ישיש להרע אתכם (דברים כח, סג) ומי חדי הקב"ה במפלתן של רשעים וכו' ואמר רבי יוחנן מאי דכתיב "ולא קרב זה אל זה כל הלילה", ביקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה". ע"ש. הרי שאפילו על מפלתן של רשעים אין הקב"ה שש. ויש לבאר בזה ע"פ מה שביאר המהר"ל בדרך חיים על מסכת אבות (פ"ד, מ"ב) זה לשונו: "והא דכתיב באבוד רשעים רינה, היינו היכי שבא האיבוד בשביל הרשעות כדי לסלק הרשעות מן העולם אבל אם לא היה משום הרשעות רק נפילה אחרת הגיע לרשע אסור לשמוח". ע"ש.

ועיין בפסיקתא דרב כהנא על הפסוק: "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד) זה לשונו: "את מוצא שלוש שמחות כתיב בחג: ושמחת בחגך(שם) והיית אך שמח (שם טו) ושמחתם לפני ה' אלקיכם. שבעת ימים (ויקרא כג, מ) אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת... למה אין כתיב שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהם את ההלל, אבל בפסח אין קורין בהם את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו וכו', ע"ש.



# אוצר ימים טובים

בעניין רחיצה ביו"ט, והדין שווה לכל נפש ♦ בעניין עישון ונטילת חומרים  
פסיכואקטיביים ביום טוב ♦ כיבוי להבת הגז ביום טוב על ידי נתינת חייץ  
כסכין וכף, בין עגולת כירת הגז להתקן הבטיחות שבצדה ♦ מצות עשה  
דקבלת רבו ועליה לרגל כאחד אם הוי מצוות חבילות ♦ ברכת שהחיינו  
לשיטת הר"י מיגאש



הרב אריה אידנסון

## בעניין רחיצה ביו"ט, והדין שווה לכל נפש

### הקדמה

יש שאלה למעשה, האם מותר לרחוץ כל גופו במים חמים ביום טוב. בפרט כאשר יש יו"ט סמוך לשבת, ועוד יותר כאשר יש יומיים יו"ט [כמו בר"ה או בחו"ל] ומיד אח"כ שבת. עבור אנשים שרגילים להתרחץ כל יום, זה חוסר נעימות גדולה לא להתרחץ כמה ימים. ובפרט בר"ה שהתפילות ארוכות ומתאמצים בהם מאוד, וכן לא בכל המקומות המיוזג מספיק. וא"כ חוסר הרחיצה גורם לאי נוחות גדולה. לאידך גיסא כל שיש צד איסור מי יקל בזה, בפרט בר"ה. וזו שאלה מורכבת שנוגעת לכמה סוגיות:

**נושא ראשון**, האם מותר לחמם מים לרחוץ את כל גופו ביו"ט. שנחלקו התוס' והרמב"ן אם זה נחשב אוכל נפש, ולתוס' אינו אוכל נפש משום שאינו שווה לכל נפש אלא רק למפונקים. וצריך לבאר גדר ענין שווה לכל נפש. ואם שייך לומר בזמננו על רחיצת כל גופו שהיא רק למפונקים. **נושא שני**, לרי"ף והגאונים יש גזירת מדרבנן לא להשתמש במים שהוחמו ביו"ט, וא"כ האם יש היתר רק מים שנשארו בדוד מערב יו"ט או שיש מקום להתיר גם בזה. **נושא שלישי**, אף אם נתיר את המים היוצאים מהדוד, הרי ג"כ נכנסים מים לתוך הדוד ומתחממים שם, ובהם אינו משתמש, וא"כ צריך לדון האם היתר אוכל נפש מתיר מלאכה בדבר שלא משתמש בו, אבל אינו יכול להשתמש בדבר שנצרך בל"ז. וזה מה שנקרא "מלאכה המתלווה", ויש לדון אם זה אסור בעלמא, האם יש היתר כאן.



### מחלוקת אם מותר לחמם מים לרחיצת גופו

איתא במשנה ביצה דף כא ע"ב: "בית שמאי אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתייה ובית הלל מתירין". וברש"י: "לא יחם אדם חמין - לרחוץ רגליו, אוכל נפש התיר הכתוב, ולא להבעיר אור בשביל רחיצה". וב"ה מתירים. וכן מדורה להתחמם כנגדה, לב"ש אסור ולב"ה מותר, כמבואר בגמ'<sup>(א)</sup>.

א. ובדעת בית הלל נחלקו הראשונים אם חימום מים מותר רק לרחיצת רגליו או גם לרחיצת כל גופו. תוספות (שם) כתבו: "וב"ה מתירין ודוקא לרגליו אבל לכל גופו מודה דאסור דדבר השווה לכל נפש בעינן וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגין אבל ידיו ורגליו שווה לכל נפש".

(א). ועיין בר"ן על הרי"ף כאן שהוא משום מתוך, ובב"ח (סימן תקי"א) הקשה דיש סתירה בר"ן שבסוף פ"ד כתב שכל שיש הנאת גופו נחשב כאוכל נפש ממש, ואי"צ למתוך, עיי"ש. וע"ע בפר"ח סימן תק"א סעיף ב' כפי שציינו בגליון הרי"ף. ועיין ברמב"ן שבת ל"ט, שגם כתב שהוא משום מתוך, עיי"ש לשונו בדיוק. וברשב"א כאן כתב שהוא משום מתוך, ואילו בעבודה הקודש (שער ג אות ה') כתב שהוא אוכל נפש ממש, ועיין אמרי בינה (יו"ט סימן ב') ומאורי אש החדש (עמ' נ'), שכתבו שהרשב"א חזר בו ממש"כ בחידושים. ועיין ביראים (סימן ש"ד, וכן בשמו בשיבולי הלקט), שזה נלמד מהדין בפסחים דף כ"א שכל מקום שנאמר בו לא תאכל, איסור אכילה ואיסור הנאה במשמע.

וכן דעת היראים (סימן ש"ד), ערוגת הבושם (חלק ג' עמ' 182), ומרדכי (ביצה פרק יום טוב תר"פ). ואילו הרמב"ן בשבת (דף לט ע"ב) מאריך לחלוק על תוס': "ומשמע נמי ודאי דלב"ה רחיצה דכל הגוף נמי מותרת ביו"ט, וכ"ש הוא דהנאת כל הגוף דמיא לאכילה ושתייה טפי מהנאה דאבר אחד כדקס"ד לב"ש בפ"ב דביצה, ודומיא דזיעה נמי דמותרת נמי ביו"ט קודם גזירה ואפי' בהוחם ביו"ט כדאמר' התם בפ' המביא (ל"ב א'), וכן מוכח מדעת הרי"ף והגאונים והרמב"ם, שס"ל שמצד דין אוכל נפש מותר לחמם מים לרחיצה, כפי שהבאנו בהערה<sup>2</sup>.

הרמב"ן מביא את דברי התוס' כאן שאין זה שווה לכל נפש, וכותב שזה דברי נביאות להתיר זיעה ולאסור רחיצה, ותוס' בשבת שם השיבו על טענה זו שזיעה הוא לבריאות ולכן חשיב שווה לכל נפש. ואם כונתם לומר שיש כלל שרפואה נחשבת שווה לכל נפש, הרי שהרמב"ן בספר תורת האדם חולק ע"ז גופא וס"ל שרפואה לא נחשבת שווה לכל נפש.



## סימן א' - גדר הדין שווה לכל נפש

את דברי התוס', שרחיצת כל גופו לא נחשבת שווה לכל נפש משום שאינה אלא למעונגים, יש לפרש בב' אופנים: א. דקאי על האדם, דהיינו חלק מבני האדם אינם מעונגים ולכן אי"צ לזה, ורק חלק אחר מבנ"א הם מעונגים, ולכן אין זה נחשב שווה לכל נפש. ב. דקאי על הצורך, שזה צורך של עונג בעלמא ולא נחשב אוכל נפש, ומה שרק מעונגים עושים כן זה ראייה שאינו צורך, אבל אין הגדר תלוי בפועל בכמות האנשים שעושים כן. ונפק"מ שגם אם יהיו כל בני אדם מעונגים וירצו שימוש זה, עדיין לא יחשב אוכל נפש<sup>3</sup>. משא"כ לצד הראשון, שמשום שרק חלק מהאנשים מעונגים, אז אם כל שרוב אנשים מעונגים נחשב שווה לכל נפש.



## האם דבר שמועיל לרפואה נחשב שווה לכל נפש

וכע"ז יש לדון בתירוץ התוס' על זיעה שנחשב שווה לכל נפש משום שעושים כן לצורך בריאות. האם זה משום שכל המושג אינו שווה לכל נפש הוא להגדיר שאינו צורך, וגם מי שרוצה אינו צורך אצלו אלא עונג בעלמא, וא"כ ברפואה פשיטא שאי אפשר לומר כן, שזה תועלת גמורה [וכמו כן חולה שצריך לרפואה ודאי שזה צורך גמור]. או שאין דין שווה לכל

(ב). דעת הרי"ף והגאונים כדעת הרמב"ן, שיש היתר אוכל נפש לרחיצת כל גופו. שהרי"ף בביצה (שם) ועוד אסרו רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו ביו"ט משום גזירה, אבל אם הוחם מערב יו"ט שרי. וכ"כ הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א הלי"ז), הרי להדיא דאסרו רק משום גזירה, דלא כתוס' שאסרו מטעם שאינו שווה לכל נפש שהוא דין דאורייתא. וכ"כ בדעתם הרמב"ן בשבת והר"ן כאן. והר"ן הוסיף שלפי תוס', שאסור מדאורייתא לחמם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו, מסתבר שה"ה שיש לגזור על מים שהוחמו מערב יו"ט שלא לרחוץ ביו"ט כמו שגזירים בשבת. וכך כתב למעשה בערוגת הבושם הנ"ל ובאורחות חיים (ח"א הלכות יום טוב אות יד) בשם רבינו פרץ. והר"ן מסיק דכיון שזה דרבנן בעלמא יש לסמוך על הגאונים שהתירו. וכך התיר בעבודת הקודש לרשב"א. וכך פסק המחבר בס"י תקי"א ס"ג, אבל הרמ"א כתב שנוהגים להחמיר, ובעולת שבת כתב שזה משום דס"ל כדעת התוס', שלהחם ביו"ט הוא איסור דאורייתא. ועיין משנ"ב בשם אליהו רבא שרוב הפוסקים מתירים, יעו"ש שמנה הרבה מאוד ראשונים שמתירים. וזה רק מנהג לאסור - אבל אין לשנות מהמנהג.

(ג). כמובן כ"ז אם לא ישתנו ההרגלים של האנשים, שאז יתכן שלידים זה כבר צורך, עיין בספר חוט השני מש"כ בזה.

נפש תלוי ברמת הצורך, אלא באם רוב אנשים צריכים, וא"כ צ"ל שרפואה מוגדרת כדבר שרוב אנשים צריכים, ואע"פ שאין רוב אנשים חולים במחלה מסוימת זו, צ"ל שלא דנים על כל רפואה בפנ"ע אלא על כל הצורך ברפואה, וזה דבר הנצרך לרוב אנשים. וזה אותה שאלה כהנ"ל, אם שווה לכל נפש תלוי כפשוטו ברוב אנשים, או שכמות האנשים המשתמשים בו היא רק סימן לזה שאינו צורך גמור, ומשו"ה ל"ח אוכל נפש<sup>(ה)</sup>.

והיה אפ"ל בפשיטות שבזה נחלקו התוס' והרמב"ן, שלתוס' תלוי ברמת הצורך לכן נחשב רחיצה אינו שווה לכל נפש, משא"כ רפואה אף שהוא למיעוט יותר קטן של אנשים. לעומת זאת, לרמב"ן רחיצה נחשבת שווה לכל נפש משום שהוא דבר נפוץ, ואילו רפואה לא נחשבת שווה לכל נפש כיון שהוא למיעוט<sup>(ו)</sup>. והפוסקים האריכו בענין זה אם רפואה נחשבת שווה לכל נפש, וכנראה נחלקו בזה הראשונים, הבאנו ענין זה בקצרה כאן בהערה<sup>(ז)</sup>. ופשוט שמי שאסר רפואה משום שאינו שווה לכל נפש ע"כ שתלוי במספר אנשים ולא בכמה זה נצרך לו.



ד). עיין בספר של הרב בנצל הלכות יו"ט סימן כ"א, שהגרש"ז סבר שהוצאת משקפיים נחשבת דבר שווה לכל נפש, שכולם צריכים לראות, אף שרק מי שראיתו חלשה צריך משקפיים. וכתב שלא הבין דבריו שא"כ תרופות יחשבו צורך לכל, דהרי כולם צריכים בריאות. ולכאורה זה תלוי במחלוקת התוס' והרמב"ן, שלתוס' רפואה זה מתיר משא"כ לרמב"ן, ועדיין קשה פסק הגרש"ז, אך פשוט שלרמב"ן שרחיצה פשיטא שמותרת ה"נ משקפיים נפוצים מאוד וחשיב שווה לכל נפש, ורק מתוס' שרחיצה לא נחשב שווה יש תחילת גידון במשקפיים.

ה). עיין חידושי הרי"מ מסכת בבא מציעא דף צו ע"א: "שם כדשיילי אינשי כו'. או דילמא טעמא מאי משום הנאה כו'. אינו מובן הספק. וי"ל כמו כל מה שאמרה תורה לא תאכל דוקא כדרך אכילה וכהאי גוונא הנאה ושבט מלאכה כדרכה כו'. גם כן וכי ישאל כדרך שאלה, ובטלה דעתו. או דילמא כיון דכל אדם שואל להנאתו והחייב משום הנאה, אם כן חשיב כדרך שאלה במה שהשאלה עכ"פ להנאתו, ואינו תלוי במה שתשמיש זה אינו כדרך. כמו שכתבו תוספות (שבת לט: ד"ה ובי"ה) גבי רפואה דחשיב שווה לכל נפש ולא דמי למגומר. וכמו כלאים קוצים בערבי' כו' (שבת קמ"ד ב'). הרי להדיא פירש שדנים בצורך הכללי, ולא את האופן הפרטי של השימוש, ויתבאר כעין סברא זו בראשונים בביאור הגמ' של צבי בכתובות דף ז'.

ו). ויש שדחקו בתוס' [עיין בגדי כהונה יתבאר לקמן], שזיעה אינו רק לאנשים חולים וא"כ אין מה לדבר על אינו שווה לכל נפש. ורק כוונתם היא שזה מועיל לגוף. אבל רוב אחרונים פירשו להפך, שהטעם שהבריאות של זיעה נחשב שווה לכל נפש אינו משום התועלת של זיעה, אלא משום שזה חלק משם כולו של רפואת הגוף וזה שווה לכל נפש, ואם היה רק התועלת של זיעה לגוף בפנ"ע לא היה נחשב שווה לכל נפש. שזה ג"כ לסוג אנשים מסוימים, שכמו שיש מפונקים יש שוחרי טיפולי בריאות. ונבאר את הדברים לקמן. ודעת הגר"ש אלישיב כטענת הבגדי כהונה, כפי שנציין בהערה הבאה, וכן בחוט השני כתב כן.

ז). האריכו הפוסקים אם הותר לעשות רפואה ביו"ט, נביא רק תמצית קצרה של הנושא. השאלה מתחלקת לב' נושאים: א. האם הותר לעשות מלאכות דאורייתא עבור רפואה כמו עבור אוכל נפש. ב. האם האיסור דרבנן של רפואה בשבת נאסר גם ביו"ט. ואיסור זה אינו קשור למלאכה, שהרי בשבת נאסר גם לקחת תרופה. ויש בזה כמה שיטות: י"א שרפואה אינה מותרת כמו אוכל נפש, בגלל שאינה שווה לכל נפש, וא"כ אם יעשה מלאכה יעבור בזה על איסור דאורייתא. י"א שנחשב אוכל נפש ולכן אינו איסור דאורייתא, אבל אסור כמו בשבת. וי"א שמותר לגמרי.

הרמב"ן בתורת האדם (סוף שער המיחוש) כתב: "אבל צרכי חולה שאינו שווה בכל נפש והוא אסור מן הדין דומיא דמוגמר אין עושין אלץ ע"י גוי. ואין לי לחלק, דכל הסרת כאב וצער חולי מכשירין הו, עדויי אוכלא ועדויי כיבי דגופא שוין נינהו, ומאן דאכיל ל' עינא לא חזי שפיר ולא מתנהי מאכילה, ומאן דכאיב ליה לבא לא אכיל כלל". הרי שס"ל שעצם הצורך ברפואה לא מגדירו כשווה לכל נפש, ואסור מדאורייתא לעשות מלאכה.

לעומת זאת, הריטב"א ביצה דף כב ע"א (הובא בשיטה מקובצת) כתב: "אמימר שרא למכחל עינא ביום טוב שני. פירוש על ידי ישראל, ולא חיישינן לשחיקת סמנין כיון דביום טוב מותר לשחוק פלפלין ותבלין לצורך יום טוב, ולא אסור אלא בשבת ששחיקתן אסורה דבר תורה ולית בהו מתוך, ואילו ביום טוב ראשון אסור כיון שאין בדבר שום סכנה ואינו יודע בבירור אם תהא ההנאה מגעת ביום טוב". והפוסקים פירשו דבריו, שר"ל שכל שהיה מגיע התועלת ביו"ט היה מותר, ולא היו גוזרים על

## מחלוקת האחרונים אם תלוי במספר אנשים או בכמה נצרך

ונחלקו בזה האחרונים, ותחילת הדבר הוא דין זה עצמו של רחיצה, שתוס' כתבו שאינו שווה לכל נפש כי הוא רק למפונקים. והקשו האחרונים הרי גם בזמנם רחיצה היתה נפוצה, עד שמבואר בשבת דף מ' שגזרו לאסור רחיצה בשבת וראו שזו גזירה שאין יכולים לעמוד בזה. עיין פנ"י שבת ל"ט ע"ב: "ומה שהוצרכתי לזה היינו משום דנפ"מ לדינא לענין לעשן הטואב"ק ביום טוב שרוב העולם נוהגין היתר וכמה חכמים גדולים עושין כן והייתי רגיל לאסור לפי שיטת התוס' דהכא דרחיצת כל הגוף אסור מדאורייתא משום דמיקרי דבר שאינו שווה לכל נפש. אף על גב דאמרינן לקמן ראה שאין הדבר עומד ופירש"י שאין הציבור יכולין לקבל אלמא שרגילין היו הרבה במרחצאות עד שלא היו יכולין לעמוד בהן ואפ"ה מיקרי דבר שאינו שווה לכל נפש כיון שיש כמה וכמה בני אדם שאין רוחצין ומש"ה לא דמי לאכילה ושתייה וכיוצא בו". והובאו דבריו בפרמ"ג (מש"ז תקי"א ב'), וכן בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן ס"ו) הביא את דברי הפנ"י וכתב ע"ז: "והא ראי' זו בהעלם מתשובת דרכי נועם וק"נ וברכי יוסף דדוקא שווה לכל נפש בעינן ולא אזלינן בזה בתר רובא, מלבד זה תמה אני למה לא יכנסו למנין זה הנשים דאינם שותים טאבאק, ואם שנמנעים מחמת שאינם יכולים לסבול מחמת חולשא סוף כל סוף לא שווה לכל נפש, ובוודאי אין לדמות זה להא דאית' בשבת דנשים עם בפ"ע ומה דהוא תכשיט לאיש וכו'"<sup>(ט)</sup>, הרי שנקטו שתלוי בכמות, ורק דנו אם די בהרבה אנשים או צריך רוב"ט או צריך שיש שווה לכולם, וכן אם נשים מצטרפות למנין. והפנ"י וכתב סופר החמירו באחוזים הנצרכים, משא"כ הברכי יוסף ודרכי נועם וק"נ.

הרי שכולם דנו בכמה נפוץ הצורך וכמה אנשים רוצים את זה. אולם, עיין בבית מאיר (יורה דעה קצ"ג סעיף ג'), שהאריך כצד השני, שלא תלוי במספר אנשים אלא ברמת הצורך. הנדון שם הוא חימום מקואות נשים ביו"ט, שלכאורה אסור לחמם המים כיון שהוא עבור כל הגוף, וכתב ע"ז הבית מאיר: "עיין בס"ט סי' קצ"ז סס"ק ט' כתב ולפי"ז הי' מקום לומר דה"ה רחיצה בחמין בי"ט ב' שרי' וכו' ונהגו להחמיר ואין להקל. ולענ"ד שרי הוא אפילו ע"י ישראל שהרי בשבת דף ל"ט ע"ב כתבו תוס' דלהכי רחיצה אסורה בי"ט משום דאינה אלא לתענוג והוי דומיא

שחיקת סממנים ג"כ, שזה מותר משום אוכל נפש. ורק כאן, כיון שלא ברור שיועיל לו ביו"ט, אסור. ועצם נושא זה - אם צריך שיועיל בודאי ביו"ט, הוא שאלה גדולה האריך בזה בראיות בספר יום טוב כהלכתו לרמ"א ליברמן סימנים סימן ח' ואכמ"ל.

ובפוסקים האריכו בזה. המג"א בסימן תקלב כתב שאסור לעשות רפואה יו"ט, ועיין פרמ"ג שם. ואילו הפרמ"ג לגבי הקזת דם התיר משום רפואה, ועיין שו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן שצד אות ח') שדן אם אינו שווה לכל נפש שלא כו"ע צריכים לזה, או שכיון שכולם צריכים את הבריאות נחשב צורך שווה לכל נפש עיי"ש. ועיין חשב האפוד (קמ"ו) אריכות ע"ז, וכן בשבט הלוי (ח"ח סימן פב אות ג'), שהאריכו שזה רק משום גזירת שחיקת סממנים ששייכת גם ביו"ט מדרבנן, ול"ה גזירה לגזירה משום שאחר שגזרו בשבת הכל אחד. והגרי"ש אלישיב כתב בכמה מקומות (ביניהם מוריה רנג - רנד, תשנ"ח, סג - עא בית הלל ל, תשס"ח, כח) להשוות את השיטות, שיש חילוק אם התועלת היא ביו"ט או רק לאחר זמן, וחילוק שני בין צרכים שכיחים כמו משכך כאבים לבין טיפול למחלה מסוימת. ובדעת התוס' יש שפירשו שאין כוונתם שרפואה שווה לכל נפש, אלא שזה חיזוק לבריאים ולכן שווה לכולם משא"כ טיפול במחלה, כפי שיתבאר לקמן. וזה ע"ד חילוקי הגרי"ש אלישיב.

ח. ובית דוד או"ח רצ"ו כתב: "שמתיר עישון כשם שמותר לשחוק בכדור מרבינו ירוחם נפסק בשו"ע תקי"ח וכן משום היתר לכחול העין שאינו אלא הנאה".

ט. עיין פרי מגדים א"א תקי"א ס"ק ד': "ד לא. עיין מג"א. ומהתורה אסור באין שווה לכל נפש, היינו 'רוב' כי 'כל' הוא 'רוב', עיין לבוש ועיין ב"ח".

דמוגמר שאינו שווה לכל נפש (וטעם זה נפסק לעיקר בא"ח שי' תקי"א במה שנהגין לאסור אפילו בחמין שהוחמו מעי"ט עיין בשיטה בשם הר"ן) והיינו משום דהוי תפנוקא יתירה והראי' שמיעוט העם שאינם מפונקים אף כי מצוי להם אינם מתאווים אליו ולהכי אף להמפונקים אסור דלא התירה התורה אלא דבר הצריך לכל נפש ולא תפנוקא יתירא משא"כ אכילת צבי ביי"ט דהעלה הגמרא כתובות ד' ז' דהוי שפיר דבר הצריך לכל נפש משום דתענוג זה הכל מתאווים אליו אלא שלא להכל הוא מצוי. ולדעתי אין הדבר תלוי ברוב או במיעוט כדהעלו בתשובותיהם הדרכי נועם בסי' ט' הספר זרע אמת סי' ע"ג אלא כדכתבתי במה שחזינן שאותם שאינם מפונקין אפילו מצוי להם אינם מתאווים אליו תפנוקא יתירה הוא ואסור ותדע רחיצה ודאי משמע בשבת דף מ' שרוב העולם היו אדוקים בה מדאמר התם עלה ראו שאין הדבר עומד להם וא"כ לענ"ד להחם חמין לצורך טבילת מצוה שאינה כלל לתענוג אלא להציל מן הצער ובפרט בזמן הקור ובמקומות הקרים בודאי דומה לעשיית מדורה להתחמם כנגדו דשרי ביי"ט בפשוט והיינו מההוא טעמא שאינו לתענוג אלא להציל מן הצער וכל המצוי לו מתאוה אליו ומקרי דבר הצריך לכל נפש ושרי וה"ה זה כנלענ"ד ברור שאין זה נכלל באיסור רחיצה בחמין כל הגוף ביי"ט<sup>(א)</sup>. דבריו הובאו בשער הציון (סימן תקי"א ס"ק כ"ה), ושם הביא את הנו"ב כמסכים לדבריו, אך באמת הוא רק מסכים לדינא אבל מטעם אחר, שלנו"ב תלוי במספר אנשים, ומכיון שאם כולם היו במצב הזה היו צריכים, נחשב שווה לכל נפש. אולם לבית מאיר אינו נידון כלל במספר אנשים אלא ברמת הנחיצות. ומ"מ המשנה ברורה לא סמך על זה למעשה, ורק התיר משו"ה ע"י גוי וביו"ט שני<sup>(א)</sup>.

### האם די שאם אנשים היו במצב שלו היו צריכים

א. יש ספק גדול, גם אם לא נקבל דעת הבית מאיר הנ"ל אלא כשאר הפוסקים שצריך צורך נפוץ - מה הדין באופן שרוב בנ"א לא נמצאים במצב שזה מועיל להם, אך כל אחד אם היה במצב זה היה מועיל לו. האם נחשב הדבר כשווה לכל נפש או לא.

הגמ' שאלה שאם אוסרים בעילת בתולה הנ"ל לאסור שחיטת צבי, ותרצו דהתם כו"ע רוצים אלא שאין להם. ובשאלה פירשו הראשונים שהבינו שדבר שלא שכיח לא נחשב שווה לכל נפש. ומסקנת הגמ' צ"ע, האם ר"ל שכו"ע רוצים אלא שאין להם, ולפי"ז אם הרבה לא רוצים במצב שלהם יהיה אסור, או שעיקר הנקודה היא שזה דבר שכ"א אם היה לו היה רוצה. דהיינו אם צ"ל שבפועל כולם צריכים אלא שחסר להם כסף, או שדי ברצון בעצם שאם יהיו במצב זה ירצו. ונפק"מ להנ"ל.

ב. נביא כעת כמה דוגמאות. למשל מוגמר שהריח הוא פינוק מה עם אדם שיש לו ריח רע בבית ששוב אינו פינוק אלא צורך, אבל שזה דבר שלא מצוי להצטרך מוגמר לסלק ריח רע. וכן חימום מים לרחיצה נחשב פינוק, שרחיצת כל גופו הוא למעונגים, אך נשים שצריכות לטבול מה שאינם רוצות לטבול במים קרים אינו פינוק ול"ש שלא יתרחצו, ומ"מ רוב אנשים אי"צ

(א). ושוב מאריך בענין גזירת מרחצאות לריף ורמב"ם הובאו דבריו בהמשך.

(א). ועיין חת"ם סופר על השו"ע כאן באריכות.

לטבול, עיין נודע ביהודה תנינא סימן כ"ה (כנ"ל). ועיין בספר האסופות מכת"י לרבי אליהו ב"ר יצחק מקרקשונא (הל' נדה, נדפס בקובץ שיטות קמאי ביצה עמ' תרנ"א): "ביום טוב מותר להחם מים חמין לשפוך על הנשים כשהולכות לטבילה, אע"פ שאסור להחם מים לכל הגוף כי לא התירו ב' הלל [ביצה כ"א ע"ב] אל' דוקא לרגליו, משום צערא דצונן מותר ובפרק אע"פ [כתובות ס' ע"א] התירו אף בשבת וכאן עומדת במים היינו רחיצה כל הגוף ומותר".

ג. ולכאורה יש ראייה מרש"י מפורש בביצה כ"ב, שהובא בר"ן ושא"ר ובבית יוסף, שמוגמר אינו נצרך אלא מפונקים ולמי שיש ריח רע, ונחשב אינו שווה לכל נפש. עיין הלכות חג בחג שהעיר כן, ותמה על השולחן שלמה הקדמון שהתיר בבית שיש ריח רע לעשות מוגמר כיון שזה צורך כ"א, שלכאורה זה נגד רש"י מפורש, וכתב שלפי זה יש לפקפק על כמה היתרים של האחרונים, דהיינו ההיתר משום שאם היו כולם באופן זה היו רוצים, ולפי הנ"ל זה לא מועיל.



### חילוק בין דבר שהוא הגדרה באדם, לבין מקרה שקרה

א. אבל באמת נראה שאין שייכות בין דברי רש"י לשולחן שלמה הנ"ל, שזה פשוט שדבר שהוא צורך לכו"ע, אלא שלא לכולם מזדמן הצורך בזה, הוה שווה לכל נפש. כמו אם רובם לא נמצאים במקום קר, ואחד נמצא במקום קר וצריך חימום, ודאי שזה נחשב שווה לכל נפש, שאין שוב מניעה והפקעה לרבים מהנאה זו, ורק בפועל אי"צ לזה. ואלו דברי השולחן שלמה. ורש"י דיבר על אופן אחר, אדם שטבעו שיש לו ריח רע, וכמבואר במומים בכתובות דף ע"ה, דהיינו לא שקרה מקרה שהזדמן לו ריח רע, אלא שטבע גופו שיש לו ריח רע, וזה כבר מוגדר כסוג אדם, שיש לו צרכים ייחודיים שאין לשאר אנשים, ולא למקרה שהזדמן לו ובאותו אופן זה יכול להזדמן לאנשים אחרים ופשוט.

ב. עיין שש"כ פרק י"ד (כה): "ושמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, דיש לחקור במי שגופו נתלכלך באופן שרוב בנ"א מתרחצים אח"כ באמבטיה חמה, דאפשר שגם מותר להחם מים ביו"ט לצורך רחיצה זו, וכמו"ש בס' תקי"א בשעה"צ ס"ק כה בשם הבית מאיר, שמותר להפיג צינה, כלומר להרתיח מים כדי לערבב אותם במים צוננים ולרחוץ כל גופו, מפני שהפגת צינה היא שווה לכל נפש, וכך כאן כל האנשים מתרחצים במים חמים כדי להיות נקיים מלכלוך. אך אפשר דכיון שרק בנ"א שנתלכלכו רגילים בכך, ולא סתם בנ"א, אין זה נקרא שווה לכל נפש, וכמו ברפואה שאינה רק עבור חולים, להלן פל"ג סע' כה ו-כו, עכ"ד".

צריך לברר דבריו היטב, שטעם הבית מאיר הוא כפי שהבאנו שלא תלוי ברוב אנשים אלא בכמה צורך. א"כ לכאורה מוכרח שרפואה ג"כ נחשב כל נפש, ועצם השאלה אם מי שמצב הזה צריך לכאורה זה דברי רש"י בריח רע ושם הגרש"ז שלל ונדחק ברש"י<sup>(1)</sup>, ושם כאן שוב חזר בו. אבל לפי מה שנתבאר, שכונת רש"י לסוג אדם שיש לו צרכים מיוחדים, ולא למצב שנוצר

(1). והמנחת שלמה שם בביצה לא קיבל את דברי רש"י, ופרש שגם כאשר יש ריח זה רק למפונק. וכמה קשה לומר כן ברש"י, שהרי רש"י כתב ב' סברות: א. מפונקים ב. למי שיש ריח רע, ולפירושו גם זה רק למפונקים ומה הוסיף על הטעם הראשון. ואם תאמר שצריך הסבר זה כדי לבאר למה מפונקים ירצו ריח, א"כ מה סברא הראשונה. ובלא"ה הלשון לא נראה כלל כביאור זה.



לאדם, לכאורה פשיטא שאין הבדל אם ביתו התלכלך ולבין גופו התלכלך. ואינו דומה לחולה, שזה מצב שונה באדם.

וראיתי בשו"ת ישיב משה בשם הגרי"ש אלישיב, שהקשו לו שמקל לזקנים אינו שווה לכל נפש ולמה נאסר רק משום מעשה חול, והשיב שכולם אם יהיו חלשים יצטרכו. ולכאורה זה לא עדיף מרפואה. וא"כ יהיה תלוי בפוסקים ולא נראה שזו כונתו. ועיין מה שהבאנו בהערה ד' מהגרש"ז אויערבך שמשקפיים נחשבים שווה לכל נפש כיון שכולם צריכים לראות, וא"כ הצורך שווה לכולם. והרב נבנצל הקשה שזה דומה לרפואה, שכולם צריכים להיות בריאים ויש כאלה עם תרופות. ולכאורה המקרים של הגרש"ז והגרי"ש יותר גרועים מרפואה, שברפואה על ידי זה הוא מחזיר את המצב שיש לכולם, משא"כ במשקפיים או מקל הליכה, הוא אינו חוזר למצב אלא מסייע לו במצב שלו לתפקד. כך שצ"ע איך לקבוע את הגדרת הדברים, מתי זה אותו צורך של כולם, ורק יש לו דרך שונה להגיע לזה, ומתי זה כבר צורך שונה. ולא מצאתי כללים ברורים. ועיין מש"כ בסוף המאמר בענין זיקוקים שנוגע לענין זה.



### סימן ב' - הסוגיא בכתובות דף ז'

בסוגיא בכתובות דף ז', על מהו לבעול בתולה בתחילה בשבת, איתא: "רב פפא משמיה דרבא אמר ביום טוב שרי בשבת אסור. א"ל רב פפי לרב פפא מאי דעתך, מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. אלא מעתה מותר לעשות מוגמר ביום טוב, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. אמר ליה עליך אמר קרא אך אשר יאכל לכל נפש, דבר השווה לכל נפש. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי אלא מעתה, נזדמן לו צבי ביום טוב, הואיל ואינו שווה לכל נפש ה"נ דאסור למשחטיה. אמר ליה אנא דבר הצורך לכל נפש קאמינא, צבי צריך לכל נפש הוא". וברש"י שם: "עליך אמר קרא לכל נפש דבר השווה לכל נפש - מותר ובעילה שווה לכל אבל מוגמר אינו אלא למפונקים".

הרי רב פפא התיר בעילה ביו"ט, והקשו א"כ יהיה מותר מוגמר ותירץ שצריך שווה לכל נפש, והקשו א"כ יאסר לשחוט צבי, ותרצו שזה צריך לכל נפש, וצ"ב המו"מ בגמ'. ועיין בחידושי הרשב"א בשם רבו, וכע"ז ברבינו קרשקש, שרב פפי ס"ל ששוה לכל נפש צריך להיות דבר מצוי, וא"כ בעילת בתולה, שאינו מצוי, לא נחשב שווה לכל נפש. ומזה שרב פפא מתיר א"כ יהיה מותר גם מוגמר, ורב פפא תירץ שצריך שווה לכל נפש, אע"פ שאינו מצוי אצל כל נפש. ולכן בעילה נחשב שווה לכל שמצוה אצל הכל, "ובעילה שווה לכל נפש היא שמצוה אצל הכל אף על פי שאינה תדירה לאפוקי מוגמר שאינו שווה לכל נפש" "אלא מעתה נזדמן לו צבי וכו'. דקס"ד דשוה לכל נפש שמצוי אצל כל נפש קאמרינן וצבי לא מצוי אצל הכל הוא וא"כ ליתסר, ומפרקינן דבר הצריך לכל נפש קאמרינן וצבי צריך הוא לכל נפש דמזון לכל הוא אבל מוגמר אינו צורך אלא לאיסטניס בלבד".



### ספק בביאור תירוץ הגמ' על צבי

ויש לדון מה התירוץ על צבי - האם הכוונה היא שלא דנים על כל סוג אכילה בפנ"ע, אם הוא שווה לכל נפש או לא, אלא דנים את השם הכללי של הכנת בשר, שהוא שווה לכל נפש, או שגם למסקנה דנים כל סוג בפנ"ע, אלא שצבי נחשב שווה לכל נפש, כי בעצם הוא שווה לכל נפש בהנאתו, ורק להרבה יש מניעה להשיגו משום יוקר, אבל זו מניעה בהשגה ולא הפקעה בהנאה ותועלת שיש להם בזה. ונפק"מ לדינא להרבה דברים: א. סוגי מאכלים שהרבה לא נהנים מהם, האם הם נחשבים שווה לכל נפש, שלצד הא' נחשב ולצד הב' לא. ב. דבר שלא שייך לכולם, אבל אם היו במצב של אדם זה היו גם הם עושים כך, שלכאורה אם התירוץ הוא משום שזה שם אכילה, מבואר שגם דבר שנהנה ממנו, בלא שם אכילה אסור, משא"כ לצד השני שזה מניעה אבל אם הוא באמת נהנה אז ש"ד, ועיין.



### שיטה שלא דנים את פרטי הצורך אלא הצורך הכללי

ולכאורה יש מחלוקת בראשונים בזה, שברשב"א וכן בשיטה נראה שזה גופא התחדש בתירוץ הגמ', שלא דנים על כל מין בפנ"ע אלא על צורך אכילה בכללותו. וז"ל הרשב"א: "וצבי צריך הוא לכל נפש דמזון לכל הוא ואין לחלק במידי דבר אכילה". ובדעת החינוך והרא"ה נכתוב לקמן אם ס"ל כסברא הנ"ל, או שס"ל שיש כלל אחר, שבאוכל נפש ממש אין דין שווה לכל נפש. ומ"מ בודאי שהם לא תרצו שצבי בפועל שווה, אלא כוונתם היא ששם אוכל נחשב שווה לכל נפש. ועיין בסימן תקי"א בדברי הרמ"א אם מתירים לחמם, שמא לא תמיד זה נצרך ולכן יהיה אינו שווה, והרמ"א הסיק להקל, ועיין משנ"ב שזה משום שהצורך הוא שווה, ולכן אי"צ לדון על כל מקרה אם זה נצרך.



### שיטה שגם העניינים רוצים רק שקשה להשיג

אבל ברש"י ביצה כ"ב נראה לא כך, שנחלקו רב ושמואל אם מותר לעשן פירות עם בשמים ביו"ט, וברש"י פירש: "אסור - דתפנוק יתירא הוא, ואין שווה לכל נפש אלא לאיסטגניס, ובהאי עשן איכא אב מלאכה, כדמפרש רב הונא טעמיה מפני שהוא מכבה הגחלים כשנותן אבקת הבשמים עליהן. ושמואל אמר מותר - דאוכל נפש הוא וראוי אף לעניינים אלא שאינו מצוי להם, ודמי לנזדמן לו צבי ביום טוב, כדאמרינן בכתובות".

הרי שרש"י פירש בהדיא את הגמ' דידן משום שצבי ראוי אלא שהוא לא מזדמן להם, ולא משום שיש שם כללי לענייני אכילה. וכן הוא בר"י מלוניל ובר"ן על הרי"ף. והרי כאן לכאורה לא שייכת הסברא של שם אכילה, שהרי הוא בישום האוכל ולא הכנתו, ואין שם כולל של בישום אוכל שיתיר דבר זה. ולכאורה צ"ל שכל הסברא היא כמ"ש ברש"י, שבעצם עניינים היו רוצים דבר זה אבל אין להם כסף. ולכן זה נחשב ראוי לכולם, כי מניעה חיצונית לא מפקיעה את שם הראוי<sup>(א)</sup>.

ועיין לשון המאירי: "ומפני זה נחלקו בגמ' אם מותר לעשן את הפירות לצורך יום טוב ביום טוב יש מי שאסר הואיל ואין הדבר שווה לכל נפש ויש מי שמתיר שכל דבר שגופו של אוכל נכשר בו או שתיקון זה מוסיף ערבותו של אוכל עצמו שווה לכל נפש הוא שאף העניים אלו היה מצוי להם היו עושים כן ואין זה דומה להנחת מוגמר שאין בו תקון לגופו של אוכל אלא שהוא נעשה שיריחו המסובין ותהא תאותם מחדדת מחמת עריבות הריח ואין דרכן של עניים בכך אפילו היה מזומן להם". אף שהתחיל שכל שגופו של אוכל נתקן מותר, אבל ביאר שהוא משום שבעצם העניים גם רוצים אלא שאין להם, ורק מוגמר, שזה צורך שעניים לא מעוניינים בו לא נחשב שווה לכל נפש.



### האם מאכל עניים נחשב שווה לכל נפש, וכן מאכל עשירים שעניים לא אוהבים

א. יש שאלה - האם הגמ' מסיקה שבעצם עניים רוצים צבי, ומה שלא אוכלים משום שקשה להם להשיג, אבל אם יהיה הדבר בידיהם הם כן היו אוכלים. וא"כ למסקנה רק שמעיין בכה"ג, אבל באופן שעניים באמת לא אוהבים את המאכל של עשירים יהיה אסור. ויש מקרה יותר נפוץ להפך, מאכל עניים, פת קיבר וכדומה, שעשירים לא רוצים כלל, האם יחשב אינו שווה לכל נפש. אם הסברא היא שיש שם אוכל נפש אחד שפיר דמי, ואם הסברא היא שאוכל נפש אי"צ שווה לכל נפש ג"כ שפיר דמי. אבל אם הסברא היא רק שבעצם הם רוצים ורק חסרה להם האפשרות להשיג את זה, א"כ כאן יהיה אסור.

והנה, משמעות דברי רש"י והמאירי הנ"ל היא שבצבי גם העניים רוצים לאכול אלא שקשה להם להשיג. ומבואר שכל שיש קבוצה של אנשים שבאמת לא רוצים לאכל לא היה נחשב שווה לכל נפש, אע"פ שזה שם אכילה. עיין שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ו סימן יח): "הוא כאכילת בשר צבי שהוא ביוקר שממילא אין אוכלין זה דאיתא בכתובות דף ו' ע"א דמותר לשחוט צבי ביום טוב משום דצבי צריך לכל הוא אף לעניים, אף שהעניים אוכלין זה רק בהזדמנות, דלא נסתלק שם מידי דאכילה בשביל דקשה להשיג זה מצד היוקר או שאר עיכובים, שעכ"פ בעת שמזדמן להם בשר צבי אוכלין אותו לאכילתם, שלכן הוא גם בשם אוכל נפש להיתר מלאכה ביום טוב". וכן כתב בספר היכל המלך על הרמב"ם (כפי שנביא בהמשך בעניין מליגה): "אבל גבי שחיטת צבי דעכ"פ אם צריך לאכול צבי צריך שחיטה ולא דוקא למפונקין אלא כ"ע רוצים אותו מי יתן והיה זה תמיד אלא דאינו נמצא וכיון דלזה נזדמן ורוצה לאכול אותו בי"ט בשביל כבוד י"ט אין לך אוכל נפש מזה ומאחר שאין לו דרך אחרת לאוכלו בלא שחיטה". וכן לשון הבית מאיר בעניין טבילה שציטטנו לעיל.

ב. אבל יש כמה אחרונים שהתירו, ונראה בדבריהם שכך הם פירשו את המקרה של צבי, שהעניים לא רוצים בזה, כי בשל חוסר ההרגל שלהם במאכל זה הוא לא ערב לחיכם. וזו ההו"א של הגמ', ויתכן שבל"ז פשוט שמותר. ומסקנת הגמ' היא שכיון שמ"מ זה אוכל, ואם לא

(ג). יל"ע שמא בישום האוכל ג"כ נחשב שם כולל, שהוא מכשיר את האוכל להיות יותר ערב, וכמו כל תיבול, ואז אין שום ראייה מרש"י שאי"צ שם כולל. אבל שמא תהיה תוספת הגבלה, שגם בשם אוכל צריך שבדיעבד כולם יסכימו לאכול מזה, וכמו שנביא בהמשך.

יהיה לעניים אוכל אחר הם יסכימו לאכול את הצבי, הרי זה נחשב אוכל נפש. וצ"ע אם כוונתם היא שכל שימוש שע"י הדחק נותן שם שווה לכולם, או שזה בצירוף מה שזה שם אוכל כולל, ולפי"ז שאר צרכים ייחודיים לא יעזור מה שע"י הדחק כולם מוכנים להשתמש בזה.

עיינן מכתם לדוד (או"ח סימן י"ט), לר"ד פארדו בעל החסדי דוד: "אלא מעתה נודמן לו צבי כו' ומשני ליה רב אשי אנא בהא מילתא שהוא א"נ ממש אמינא דאפי' אינו שוה לכ"נ כגון צבי שהעניים אינם אוכלים אותו ואינם רגילים בו אפי"ה שרי מפני שצריך לכ"נ הוא דהואיל והוא דבר מאכל הרי העני נמי צריך לו כשנודמן לו ואין לו מאכל אחר להחיות את נפשו ונמצא שהרי הוא ראוי לכל. וה"ה לכל דבר מאכל אפי' דבר שנמכר ביוקר או מאכל מבוסס ביותר דלא רגיל ביה אלא מלכים ופוליטיקין אבל שאר אינשי בדילי מיניה מחמת חסרון כס עכ"ז שוה לכ"נ מיקרי שהרי הוא צריך לכ"נ שאם לא ימצא להם מה לאכול אלא מאכל זה קונים ואוכלים כי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו. וה"נ איפכא אפי' נהמא דשערי ופת קיבר חשך משחור אף על גב דאינו שוה לכ"נ מסתמא שאין העשירים אוכלי' אותו ולא מתקבל להו אפ"ה חשיב שוה לכ"נ משום דפעמים משכחת לה שצריך לכ"נ כגון במדבר או בשני בצורת וכההיא דמרתא בת בייתוס והילכך במידי דחיותא תליא ביה דהיינו א"נ ממש לא קפדי' במה שאינו שוה לכל נפש מסתמא משום דבשעתא דצרכי ליה להחיותם ברעב נמצא שהרי הוא שוה לכ"נ. וה"ט דעיסת כלבים שהרועים אוכלים ממנה דאנן תנן נאפת בי"ט ולכ"ע קתני סתמא להיתרא אף על גב דלא אכלי לה אלא הרועים השוכנים בשדות שלא הורגלו בפת נקייה ואפי"ה אגבן שרי לאפות לכל אינשי והוא מטעם האמור. אבל בדבר שאינו א"נ ממש דלא שייך ביה צורך נפש כגון מוגמר וכיוצא בהני בעי' דוקא שיהיה דבר השוה לכ"נ בסתמא זוהי כונת תי' דרב אשי לסיועי לשינוי"א דר"פ". הרי לדבריו הגדר הוא לא שיש על זה שם אכילה ולא שבעצם כולם רוצים, אלא כל שכולם אם היו במצב המתאים רואים שפיר דמי, אבל זה מצטרף לזה שהוא אכילה ולזה כולם שווים.

ג. וכן עיינן בשו"ת בגדי כהונה סימן ו', שנשאל על חולה שצריך לאכול ולשתות רק סממנים מיוחדים ולא אוכל רגיל, אם זה נחשב אינו שווה לכל נפש. וא"ת שמכיוון שאם כולם היו חולים היו אוכל עושהו שווה לכל נפש, א"כ גם נאמר אילו היו כולם מפונקים היו רוצים מוגמר. ומעלה את הסברא שכל אכילה נחשבת שווה לכל נפש ולא דנים בפרטי סוג האוכל, ודוחה סברא זו, וכתב ששמא יש לחלק בין דבר הראוי לכולם אלא שיש מניעה ובין דבר שאינו ראוי לכולם. והבגדי כהונה האריך בזה טובא, ובסו"ד כתב: "עוד נ"ל היתר לכל שיטות הפוסקים לפי מה דמשני בכתובות דבר הצריך לכ"נ קאמינא וצבי צריך לכל נפש הוא וראוי אף לעניים אלא שאין מצוי להם נלענ"ד דכן הוא להפך דאם המאכל הוא גרוע מאוד ואין רוב בני"א אוכלים אותו מ"מ מיקרי דבר השווה לכל נפש דהא דרוב בני אדם היינו משום שיש להם מאכל טוב ממנו אבל אם אין לו שום מאכל אוכל מאכל גרוע מחמת רעבוננו ושותה משקים גרועים מחמת צמא אלא שאינו אוכל עתה מאכל גרוע או שותה משקים גרועים לפי שאין צריך לו. אבל אם צריך לו מיקרי אצלו אוכל או משקה והוי בכלל אוכל נפש השווה לכל אדם. וכדאיתא ברמב"ן בספר המלחמות על מה דכתב בעל המאור שם דמיתוק חרדל אפשר בלעדיו ולפי שאין

בו צורך אלא לאנשים מפונקים ומעונגים יותר מדאי ואין דבר השווה לכל נפש כו' עכ"ל וכתב הרמב"ן עליו אמר הכותב זה הפירוש מר מן החרדל ואי אפשר למתקן דכל מה שהוא אוכל נפש מותר לכל אדם ולמה זה דומה לשחיטת צבי ביו"ט שמותר כדאיתא בפ"ק דכתובות. ומה יאמר למי שאין לו לפתן אלא זה שטבל פיתו בחרדל ואוכל כו' ע"ש. וא"כ בנידון דידן אף שהוא משקה גרוע מ"מ אם אדם צמא עד מאוד ואין לו אלא זה שותה כמות שהיא ובכלל אוכל נפש היא".

ד. ויש אח"כ מו"מ ארוך תשובה מבן המחבר, ושוב תשובה של המחבר שם ודנים בהרבה גדרים שם. שהפרמ"ג התיר הקזת דם ע"פ התוס', שזיעה כיון שהוא לכריאות נחשב שווה לכל נפש וכפירוש הפנ"י שם. ובן המחבר שם חלק וכתב שזיעה הוא דבר שמועיל לכו"ע גם לבריא, אלא שיש אנשים שלא רוצים לעשות זאת משום שהם לא רגילים או שזה מפריע להם, אבל התועלת שייכת בכולם. משא"כ הקזת דם, שם התועלת שייכת רק בחלק מהאנשים. ובהמשך התשובה דן שדי בזה שמי שחולה דרכו בכך להתיר, שזה דומה לצבי שמי שיש לו רוצה לאכול, עיי"ש היטב, ובמה שהשיב לו אביו, ומה שדן בראיה מהרמב"ן שהתם זה לפתן אלא שלא משתמשים בו כו"ע, משא"כ מאכלים רעים שעומדים לרפואה לא מהני ששותה מחמת צמאו עיי"ש היטב.

אלא יש להסתפק שמא הוא מתכוון בעיקר לסברת הרשב"א, שכל אוכל מותר לאוכל נפש ורק אם אין דרך לאוכלו בטלה דעתו. אך עיי"ש אם באים להתיר גם עישון וכד' לא שייך לומר כן.



### דין מליגת עור

יש שיטה בראשונים שאסרו באוכל ממש כאשר הוא רק למפונקים. וזו השיטה שאוסרת למלוג עור, אע"פ שדעתו לאכול, משום שהוא רק למפונקים, ויש בזה הרבה שיטות ונביאים בקצרה. כתב הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער ב סימן ג אות כו): "יש מן הגאונים שהורה שלא התירו למלוג כל הבהמה אלא ראש ורגלים בלבד, ואף על פי שמתכוין לאכול עורה של בהמה, לפי שאין עושין כן אלא המפונקין ביותר ואסרו לעשות זה כדרך שאסרו לגמר את הכלים. ועוד שנראין יותר כמעשה החול. ויש ממורי ההוראה שהתירו ולא ראש ורגלים בלבד אמרו אלא שדברו בהווה, ולזה הדעת נוטה". הרי להדיא שיש מהגאונים שאסרו אפילו שדעתו לאכול ומשום שזה רק למפונקים. והובא במשנ"ב סימן תצט סעיף ב שהשו"ע התיר למלוג בדעתו לאכול את העור וכתב ע"ז המשנ"ב "והרבה פוסקים חולקין בזה דלא התירו למלוג רק הראש והרגלים דנהיגי בכך אבל מליגת כל הגוף אינו אלא למפונקים ביותר ואינו צורך כל נפש וגם נראה יותר כמעשה חול ונכון להחמיר לכתחלה".

והרבה ראשונים אוסרים לא משו"ה, אלא משום שהוא טירחא. עיין תוס' דף ל"ד ע"א (ד"ה מולגין) וברא"ש (ביצה פ"ד ט"ז). ועוד עיין באליהו רבה שם שקבצם, והאריכו בענין זה הפוסקים, עיין ב"י ב"ח ויש"ש. וא"כ זו אינה קושיה, שהרי הטור ושו"ע התירו, וגם האוסרים אסרו ברובם

משום טירחא ולא משום שאינו אוכל נפש. אולם, בכל זאת עדיין זו שיטה קיימת. וצ"ב איך הם יפרשו את הגמ' של צבי, ומוכרח שהם פירשו את מסקנת הגמ' רק משום שכו"ע רוצים לאכול צבי אלא שלא מזדמן להם, משא"כ עור שעניים לא רוצים כלל. וכך הוכיח בהיכל מלך (פ"ג דיו"ט הל"ז), וזה לכאורה דלא כמכתם לדוד ובגדי כהונה<sup>(1)</sup>.



### השיטות שבאוכל נפש עצמו אין דין שווה לכל נפש.

ולכאורה מוכרח שיש עוד פירוש בגמ' בכתובות, והוא לפי השיטות שסוברות שבאוכל נפש עצמו אין דין שווה לכל נפש, וכך פירש הדרכי נועם (או"ח סימן ט') את הגמ': "אלא שהחילוק שיש בין אוכל ממש להנאת נפש הוא דבאוכל ממש אף על פי שיהיה מאכל מפונקים שרי לכל אף לעניים וכדאמרין בגמרא גבי נזדמן לו צבי וכו' וגבי עישון פירות אבל דבר שאינו אוכל נפש אלא הנאת נפש אף על פי שהוא כלול באוכל נפש מכל מקום בעינן שיהיה שוה לכל ואי לא אסור אף למפונקים וכדבעינן למימר קמן". וכן נקט הבית דוד (סימן רצ"א) שבאוכל נפש עצמו לא בעינן שווה לכל נפש. ועיין זרע אמת (חלק א' סימן ע"ג) שהאריך לתמוה עליהם, שהרי הגמ' הקשתה מצבי שאינו שווה לכל נפש. ולכאורה, ע"כ שהם סוברים שזה גופא תירוץ הגמ', וכעין סברת הרשב"א והשיטה, שכל שם אכילה אחת היא ונידון כצורך שווה לכל נפש, ה"נ לדבריהם התחדש שלגבי אוכל לא בעינן שווה לכל נפש. ולדבריהם לכאורה מוכרח שלא חזרנו בנו מההו"א, ולפי"ז הנאות שאינן שוות לכל נפש מפני קושי להשיג, או מפני שאדם לא נמצא במצב שמתאים לזה אסורות, וצ"ע אם חוששים לזה להלכה.

ובזרע אמת שם האריך לדון בדעות הראשונים אם יש מקום לשיטה זו עיי"ש.

ונביא מקורות לכך בראשונים. עיין אמרי בינה יו"ט ס"ב ועוד, שהביאו מספר החינוך (מצוה רצח) שמדבר על ההיתר של שאר הנאות ומצוה: "ומיהו דוקא דברים השווים בכל גוף אדם הוא שנתיר ונאמר שהוא בכלל היתר זה של אוכל נפש, כגון רחיצת רגלים, דכולי עלמא רחצי הכי לפעמים, אבל מה שאינו שווה לכל אדם כגון מוגמר, דלאו כולי עלמא מגמרי כדאמרין בכתובות [ז' ע"א] ודאי אסור הוא, וכל כיוצא בזה. ודוקא בעינים אלו בעינן שיהיה הענין שווה בכל אדם, אבל לענין אוכלין אפילו מאכל שאין דרך לעשותו אלא המלכים והשרים הגדולים מותר לעשות אותו כל אדם, דמכל מקום עיקר אכילה דבר השווה בכל נפש היא", ובאמרי בינה פירש את דבריו שהוא כלל שאוכל נפש בעצמו אי"צ שווה לכל נפש. אלא שיש לדחות שמתכוון ששם אכילה הוא צורך כולל שנחשב שווה לכל נפש, ואי"צ לדון על המקרה הפרטי.

ועיין רא"ה כתובות דף ז' (הובא גם בשיטה): "הא דאמרין הותרה שלא לצורך, פי' שלא לצורך אוכל נפש, והוא שיהא צורך היום או שאר הנאות שבגוף, והוא שיהא כעין אוכל נפש בכל דבר, כמו שאמרו שיהא שווה [לכל], וכל ענין אכילה דבר השווה הוא לכל נפש כדמוכח הכא,

(יד). העיר הרב חיים בר"א שמואלביץ, מהגמ' ביצה כ"ה בבהמה מסוכנת שמותר לשחוט לר"ע כדי לאכול בשר חי, ובודאי שאין רגילים לאכול כן, ומשמע שכל שאפשר לאוכלו ע"י הדחק שפיר דמי, וא"כ מה גרע העור מזה. ושם נאמר שרק עור, שאין לו תורת אוכל כמבואר בחולין אלא אם כן אחשביה, וא"כ לא קשה מזה גם על השיטות שכל אוכל נפש אי"צ שווה לכל נפש, או ששם אוכל אחד הוא, ששאני הכא שאינו תורת אוכל מצד עצמו.

ובמקומו אבא' עוד בגה"י, ותו לא מידי". וגם בלשונו יש להסתפק אם ר"ל כאמרי בינה שאוכל נפש בעצמו אין צריך שווה לכל נפש, או להפך שיש שם כללי של אכילה, ולא דנים על פרטי הבישול שלו. וכך נוטה יותר לשונו.

שו"ר במאורי אש השלם (עמ' שמ"א) במכתב הגר"י קלפהולץ לגרש"ז, שהקשה על האמרי בינה והגרש"ז שהביאו מהחינוך שבאוכל נפש אי"צ שווה לכל נפש מהגמ' של צבי, וכקושיט הזרע אמת על הדרכי נועם, וכתב שטעם החינוך איננו משו"ה אלא שענין אכילה שווה לכל נפש אלא רק יש מניעה של יוקר, ולמי שאין מניעה אוכל אבל הצורך שווה לכלום.

ושם בחדשים (עמ' נ') מביא שהאמרי בינה יו"ט ב' פירש משום שאוכל נפש אי"צ ראוי לכל, ובמנח"ח נראה שפירש שהוא משום שאכילה היא צורך ולא אכפת לנו היוקר. והגרש"ז כתב שנראה לו שבשיטה כתוב שלמסקנה אי"צ באכילה שווה לכל נפש ואינו תח"י, וציינו שם את הרא"ה כמדומה שזה טעות אלא הוא כעין הצד השני, אבל לא משום יוקר אלא שם כולל של צורך אכילה.

אבל עיין יראים סימן ש"ד: "ולאו דוקא אוכל נפש התיר הכתוב אלא אפי' כל הנאת הנפש כדתנן בביצה פ"ב [כ"א ב'] בש"א לא יחם אדם חמין לרגליו אלא א"כ ראויים לשניה וב"ה מתירין ותניא בש"א לא יעשה מדורה ויתחמם כנגדה וב"ה מתירין והלכה כב"ה וטעמא דכתיב אשר יאכל לכל נפש ואמרינן בפסחים פ' כל שעה [כ"א ב'] בין לחזקיה בין לר' אבוהי כל מקום שנאמר לא יאכל אכילה והנאה במשמע ודוקא הנאה השווה לכל נפש דכתיב לכל נפש אבל הנאה שאינה שווה לכל נפש אסורה והיינו דאמרינן בפ' יום טוב [כ"ג א'] שלשה דברים ר"א בן עזריה מתיר וחכמים אוסרין [כ"ב ב'] מניחין את המוגמר ביום טוב כו". והנה המשמעות הפשוטה בלשונו, הוא שהדין שווה לכל נפש הוא הגבלה בדין שהנאה כאוכל נפש. וכן נראה מזה שכתב את הדין שווה לכל נפש כאשר כתב את הדין הנאה, והיה אפשר לדחוק בכונתו. אבל בספר שבלי הלקט סדר עצרת סימן רמג העתיק את לשון היראים קצת באופן אחר ושם לכאורה יותר ברור כן "וכי שרינן אפי' הנאת נפש שאינה באכילה ושתייה דוקא הנאה דשוה לכל נפש אבל הנאה שאינה שווה לכל נפש אסורה דתנן שלשה דברים היה ר' אליעזר בן עזריה מתיר וחכמים אוסרין כו". הרי שלכאורה מפורש כשיטה זו, וא"כ הגמ' ע"כ מתפרשת שנשארו בזה שבצורך אחר היה נחשב אינו שווה לכל נפש ורק באוכל מהני.

וברמב"ן תורת האדם (שער הסוף ענין ההוצאה) חולק ע"י, ומפורש בדבריו שגם להלכה בעינן שווה לכל נפש באוכל: "וא"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי אלא מעתה נודמן לו צבי ביי"ט הואיל ואינו שווה לכל נפש הכי נמי דאסור למשחטיה, א"ל אנא צורך לכל נפש קאמינא וצבי נמי צורך לכל נפש הוא, לאפוקי מוגמר דאינו צורך לכל נפש. שמעינן מיהא בהדיא דלא אמרינן מתוך אלא בהנאה דצורך כל נפש דומה לאכילה שהיא צורך לכל נפש, שאפי' באכילה עצמה אם נמצא בה שאינו צורך לכל נפש כגון צבי לדברי ר' אחא אסור היה לשוחטו".



## סימן ג' - רחיצה בזמננו

א. תוס' כתבו שרחיצת כל גופו הוא רק למפונקים, וזה תיאור מציאות פשוטה, שאין שום צורך להוציאה ממשמעותה. וכך הייתה המציאות עד לפני זמן לא רב, עיין בשו"ת בגדי כהונה סימן ז', שכתב בתוך ביאורו לדברי התוס' שזיעה שווה לכל אדם: "אבל באמת הוא פשוט. דהא באמת הזיעה היא מצד עצמו בריאות האדם לכמה ענינים אפילו לאדם בריא. אך כמה בנ"א מתרחקים מזה מחמת שאינו מצוי להם. גם אינם רגילים בהם ואינם יכולים לסבול אותו. ולכן מרחקין מזה. אבל עכ"פ אם באמת עושין להם זיעה הוה בריאות להם. וא"כ שפיר הוה שווה לכל נפש. כיון דזיעה היא בריאות כל אדם. אבל רחיצה הוא תענוג לאנשים מפונקים אבל שאר בני אדם אינו תענוג כלל ואדרבה מרחיקין את עצמם מזה כאשר שאין להם הנאה כלל מרחיצה כנודע". הרי שתיאור מציאות פשוטה זו היתה נכונה וידועה לכולם גם לפני מאתיים שנה בגרמניה, וזה ידוע מעוד הרבה מקורות היסטוריים.

אולם כיום המציאות שונה לגמרי, ורוב האנשים מתרחצים כמעט יום יום, ומי שלא יתרחץ באופן קבוע נחשב שאינו מהישוב. ואין שום קושיה שצריך ליישב למה תוס' כתבו כך ואנחנו רואים אחרת, כך שכל ישוב שיאמר הוא בלא בסיס, וללא צורך.

ב. אך יש שהקשו<sup>(ט)</sup> מהגמ' שבת דף מ', שרצו לגזור לאסור מרחצאות בשבת ולא יכולים היו הציבור לעמוד בזה, ולכאורה לא קשה מיד, שבענין רוב הציבור יכולים לעמוד בזה, ולשווה לכל נפש צריך להפך רוב ציבור שצריכים, וא"כ כל שהוא לא יותר ממחצה נצטרכים נחשב אין יכולים לעמוד, ועדיין אינו שווה לכל נפש. עיין פנ"י וכתב סופר שכתבו כע"ז, אלא שהם כתבו שמוכח שאינו שווה צריך כל ולא די ברוב, ויש הרבה פוסקים שחלוקים ע"ז, עיי"ש לענין עישון<sup>(טז)</sup>. אך לכאורה הישוב פשוט, שהרחיצה שלהם של כל גופו הייתה רחיצת תענוג, וזו הייתה הסיבה שהם התרחצו, והאופן שזה נעשה היה בבתי מרחץ. ויתכן שכיון שהם התרחצו תמיד לתענוג לא הגיע מצב שלפי אופי החיים של אז ירצו להתרחץ עבור נקיות. ולכן רחיצה במרחץ לתענוג אסור, או משום שאינו כל האנשים כמ"ש הכתב סופר, או לבית מאיר שזה להדיא לתענוג. ורחיצה אחרת לא הייתה להם. משא"כ בזמננו.

ואגב, מצד המציאות פשוט שהדבר יהיה שווה לכן נפשט בזמננו, שהרי לנו יש מים זורמים בבית, וחדר רחצה מוכן ועומד לעצמו בלא שום הכנות, ומים חמים בלא שום טירחא, וא"כ רחיצה היא דבר קל ולמה לא יעשו כשגרה. משא"כ כאשר שאיבת המים הייתה טירחה עצומה, וגם בהרבה מקומות לא היה די מים לזה. וחימום מים בכמות הוא דבר יקר וקשה, ולא היה מקום רחצה מוכן. ולכן היה זה דבר שעושים לזמן רחוק, ורק בבית מרחץ. ואופי הבית מרחץ שהיה אז (וכמדומה גם היום במקומות שקיים), היה מקום תענוג ובילוי ולא מקום רק להתנקות.

(ט). פני יהושע וכתב סופר, וכן בספרי הפוסקים: חוט השני, הלכות חג בחג, ועוד הרבה שנביא דבריהם בהמשך.

(טז). ועיין אגרות משה שדי בקבוצה ניכרת וא"צ רוב, ולכן הוא מתיר עישון גם כאשר יש הרבה שלא מעשנים. וצ"ע מרחיצה, וכקושיית האחרונים. ושם ס"ל כבית מאיר, שזה מדד של צורך ולכן דבר שעושים להדיא לתענוג לא מהני קבוצה גדולה. ורק אם קבוצה גדולה עושה לצורך ש"ד.



ג. ובחזון יחזקאל (ביצה פ"ב הל"ז) כתב שאע"פ שהיה דרך להתרחץ, מ"מ זה היה רק מפעם לפעם. ולהתרחץ יותר מזה הוא למפונקים, דהיינו כיון שכבר התרחץ מערב יו"ט להתרחץ עוד פעם הוא למפונקים, ועיין חוט השני (פט"ו א') שג"כ נקט כך. וכמה פוסקים (עיין תשובות והנהגות כרך ה סימן קנה, וכן הלכות חג בחג הלכות יו"ט בקונטרס על עישון ביו"ט) דנו, שגם סברא זו לא שייכת בזמננו, שרוב אנשים מתרחצים כל יום. אבל לא משום שמתרחצים לנקיות ולא לתענוג בעלמא. וכנראה שהניחו כדבריו.

ולכאורה הם דברים קשים מאוד. עיין לגרש"ז אויערבך בשולחן שלמה הלכות יו"ט במקום, וזת"ד: א. בעילה מפורש בכתובות דף ז שהיא שוה לכל נפש, אע"פ שאינה כל יום. ובהרבה ראשונים שם פירשו שההוא של רב פפי היא שצריך דבר תדיר, אבל קמ"ל שאי"צ. וא"כ מפורש בגמ' שאין דין דבר תדיר. ב. אף שבר"י מלוניל בביצה הלשון שרוחצים את פניו ידיו ורגליו בכל יום, בחינוך רצ"ח כתב: "ומיהו דוקא דברים השוים בכל גוף אדם הוא שנתיר ונאמר שהוא בכלל היתר זה של אוכל נפש, כגון רחיצת רגלים, דכולי עלמא רחצי הכי לפעמים, אבל מה שאינו שוה לכל אדם כגון מוגמר כו", מבואר שגם ידו ורגליו לא היו רוחצים כל יום ומפורש שמותר". ואין ראייה מר"י מלוניל שצריך דוקא בכה"ג. ג. עצם הסברא שאותו מעשה שעושים לצורך אוכל נפש, אם משהו עושה אותו בתדירות יותר גבוה מהרגיל, נחשב שאינו שווה לכל נפש קשה מאוד. ואם היה דבר זה נכון, אז לגבי כל אוכל נפש צריך לדון האם התוספת הזאת נצרכת או שזה כבר יותר מהרגילות ואז כבר אינו שווה לכל נפש. וכל אפיה נצטרך לדון אם עוד עוגה זה צורך או כבר פינוק, ואפילו פת חמה התירו כאשר יש לו פת. ובודאי שכל שזה מעשה שעושים לאוכל נפש אי"צ לדון אם הפעם הזאת היא נצרכת ממש או תוספת בעלמא. ואין זה דומה לצבי, שזה סוג דבר שלא היו רגילים. וכמ"ש, שאין שום צורך לישב את המציאות של תוס' עם המציאות שלנו, וא"כ איזה טעם יש לחדש סברות קשות כאלה<sup>(י)</sup>.

ד. וא"כ פשוט שבזמננו רחיצת כל גופו שווה לכל נפש. ועיין בשולחן שלמה לגרש"ז אויערבך (הלכות יו"ט סימן תקי"א הערה ג') שכך נקט, אך עיין בספרו של הרב נבנצל ירושלים במועדיה (הלכות יו"ט סימן ל"ב) שהגרש"ז הסתפק ונטה לאיסור, וצ"ע. אך הגרי"ש אלישיב אמר שאי אפשר לשנות דין שנפסק בשו"ע אע"פ שהמציאות השתנתה (כך הביאו בשמו בהלכות חג בחג ובאבני ישפה ח"ג או"ח סימן נ"ה). ובאבני ישפה נראה שהגרי"ש סובר שגם לקולא לא משנים, ולפי"ז הרי רחיצת רגליו שהראשונים התירו, ולכאורה פשוט שבזמננו אינו שווה לכל נפש, שרק מי שיש לו ריח רע ברגליו בטבעו רוחץ, וזה ממש דומה לרש"י הנ"ל שאינו שווה לכל נפש. עיין ביאור הלכה שדן בזה<sup>(י)</sup>, והתיר מטעם אחר, ולא משום שאי אפשר לשנות את ההוראה, וכן זיעה לכאורה בזמננו דבר רחוק להגדירו כשווה לכל נפש. ולהנ"ל לכאורה יהיה מותר.

(י). מור וקציעה (סימן תקי"א) על עישון: "ודמי לחמין לרגליו דמותר אף על גב דלא רגיל ביה, כיון דלא משום תענוג הוא לרגליו בן, אבל מחמת שצער הוא אצלם מניעתו חשבינן ליה שוה לכל נפש, וכל אדם ראוי לו אף מי שלא הרגיל בו". וכבר אמר הגרש"ז שם בשולחן שלמה, שלפוסקים שהתירו עישון בזמנם - כ"ש שרחיצה מותרת בזמננו.

(יח). עיין שש"כ פי"ד הערה כ"א.

(יט). ובשור"ת בצל החכמה (חלק ב סימן לא) האריך שיש אמרו שבזמננו פו"ר אינו שווה לכל נפש עיי"ש.

וזה מחודש, שהרי השו"ע לא בא לקבוע דין וקו"ח לא לתקן תקנה, אלא לתאר מציאות. וזו מציאות שתלויה בהרגלי בני אדם, וא"כ אין טעם לומר שהשו"ע בא לקבוע שזו המציאות לעולם ולא תשתנה. ולכן אינו דומה לדיני טריפות כו', שהתם קבעו שכך הטבע הרפואי של הבהמה, משא"כ כאן זה הרגל שמראש תלוי בהרגלי אדם.

וכמו"כ אינו דומה לתקנה או מנהג שנהגו מטעם מסוים, למשל אם היינו דנים על איסור רחיצה בט' הימים, ונטען שאז נהגו כן משום שהוא תענוג, משא"כ עכשיו שזה לנפיקות. ע"ז מובן ששינוי ההרגל לא מבטל הדין, שהרי נהגו איסור רחיצה, ואתה בא לעקור זאת. אבל כאן זה תיאור מציאות בעלמא. וכמו אם יהיה כתוב ביר"ד על כלי מסוים שאין תשמישו בשפע, ולכן יש חשש שאין ס', ועכשיו נשתנה הרגלי השימוש ותשמישו בשפע, למה נחמיר. או רוב תשמישו בצונן או בחמין כו'. וכן מוקצה משום שאין בו שימוש, שעכשיו משתמשים או להפך, עיין בדין בשר חי שאפשר לאוכלו באומצא, אם עכשיו אין אחד שעושה כן למה יהיה מותר, וכן להפך. ותינח לבית מאיר הנ"ל שתלוי ברמת צורך, ואז כדי להתיר צריך לומר שהשתנה הצורך בזה יש לדון שנקבע ולא משתנה. אבל לרוב ככל הפוסקים שתלוי ברגילות וכמות אנשים קשה לומר שנקבע דבר זה לדורות. ושמא זה בגדר דברים שנהגו בהם איסור. והמנהג היה כאילו זה איסור גמור וצ"ע<sup>כ</sup>.

### גזירת מרחצאות

גם לשיטות שרחיצת כל גופו נחשב שווה לכל נפש, מ"מ אסור לרחוץ במים שהוחמו ביו"ט משום גזירת מרחצאות. וא"כ לכאורה צריך לדאוג שיהיו מים חמים בדוד שמש מערב יו"ט, ואם רגיל שמתרוקן הדוד בערב יו"ט משום ריבוי המתרחצים יצטרך להדליק בוילר כדי שיהיו מים חמים מרובים בדוד מערב יו"ט, ואז לכבות לפני יו"ט כדי שלא יגרם להפעלת הסטרמוסטט ביו"ט. אלא שהפוסקים דנו להתיר, משום שהחימום בדוד שמש נעשה מאלי בלא מעשה, ומשו"ה דנו כחמין שהוחמו בערב יו"ט. עיין שמירת שבת כהלכתה (פרק י"ד סעיף ג') שמתיר בשם הגרש"ז, ושם בהערה (יב) כתב: "הואיל ולא נעשתה בשבת שום פעולה כדי להחם אותם, הר"ז חשיב כהוחמו מע"ש, שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, ושוב מצא כן בס' שכו בהגהות רע"א ס"ק על המ"א ס"ק ד, ועיין ש"ש מלאכת מבשל בב"ר ס"ק קכו בשם המהר"י עניזיל, ועיין לעיל פ"א ס' ע"ג". ועיין ויען יוסף (חלק או"ח סימן קע"ו), שבט הלוי (ח"א נ"ח וחזר בו בח"ג ל"ג ג') שהתירו מים שהוחמו מערב יו"ט אך נשארו על האש ביו"ט וממשיכים להתחמם. ועיין בשו"ת אור לציון (חלק ג - הערות פרק כא - דיני רחיצה הוצאה ובונה ביום טוב) שחלק ע"ז ואסר, וז"ל: "וראה בספר אור לציון תשובות ח"ב פרק ל"ה תשובה א' ובבאורים שם, שמים שהוחמו בשבת על ידי

כ). ועוד הרי לחמם מקוה לנשים הפוסקים דנו להתיר ולא אמרו שיש כלל שרחיצה אינה שווה, אלא דנו שבמקוה זה כן שווה. אע"פ שבשו"ע לא הזכיר ענין זה. וע"כ זה תלוי במציאות, וכיון שזה מקרה שונה מהמוכר בגמ', דנו בו להיות. וא"כ נאמר שבאמבטיות עם מים זורמים, ושאי"צ לחמם מים בידים, היא גם מציאות שונה מהמדובר בגמ' ולכן אפשר לדון שהוא שווה לכל נפש. ומלבד זאת, הרי עצם הדין הוא מחלוקת הראשונים. ובר"ן כתב שבדרכנו אי"צ לחשש לתוס' שאוסרים, ואיני יודע גדר הדין שלא משתנה מש"כ בשו"ע אם זה דרכנו או דאורייתא. מ"מ יתכן שזה בכלל דבר שנהגו בו איסור, והחזיקו בו כדבר האסור מדינא.

דוד שמש, הוי כמים שהוחמו בשבת, (וראה בהגהות רע"א בסימן שכ"ו על מג"א ס"ק ד'). ולא ביאר כונתו בציון לרע"א, שלכאורה מוכח שם להפך מדבריו כמ"ש הגרש"ז.

ובמים שהוחמו בערב יו"ט [או לשיטת הגרש"ז כל דוד שמש], לדעת המחבר מותר לרחוץ כל גופו ביו"ט כיון שזה נחשב שהם הוחמו מערב יו"ט, וכן פסק הגר"ע יוסף. ולדעת הרמ"א שכתב שנהגו להחמיר גם בהוחמו מערב יו"ט, לכאורה אסור<sup>כא</sup>. אך יש לדון, שהרי המשנ"ב הביא מאלוהי רבא שלאסור מים שהוחמו מערב יו"ט הוא רק מנהג, כיון שרוב ככל הראשונים התירו, שלא חששו לתוס' לענין זה עיי"ש. וא"כ יש לדון שאף אם לא נקל לחמם מים לרחיצת כל גופו בזמננו [משום שעכשיו זה שוה לכל נפש] מ"מ לענין איסור זה, שאינו מעיקר הדין אלא מנהג בעלמא, שמא בזה שפיר יש להקל בזה"ו.



### מצטער בגזירת מרחצאות

עיינ בחידושי רע"א על השו"ע או"ח סימן ש"ז ה' וכן בסימן שכ"ו א', שלא גזרו גזירת מרחצאות על מי שמצטער<sup>כב</sup>, ודבר זה נפסק בביאור הלכה שכ"ו א'. ובטעם הדבר כתב רע"א שאינו דומה לשאר איסורי דרבנן, שאסורים גם במצטער, שאינו שבות אלא גזירה.

ועיין באורחות שבת (פרק כ' אות קמ"א) שהביאו דבריו, והביאו בשם הגרש"ז שהקשה שא"כ למה אסור לקחת רפואה בשבת, הרי הוא מצטער, ותיירץ שהתם תקנו מראש על אנשים שמצטערים ולא להקל משו"ה.

אבל נראה שכונת רע"א שזה איסור קל<sup>כג</sup>, שרע"א מציין שם את הדברי יוסף אירגיס (סימן ס"ד), ושם כתב שאינו שבות אלא חומרא בעלמא, ולכן התיר לחמם מקוה לטבילת נשים, כיון שהן מצטערות בטבילה לא גזרו על זה, וכן הביא הדברי יוסף שו"ת רד"ך סימן כ"ב כעין לשון זה. ומשום הכי התיר עבור רחיצת מת עיי"ש. ועיין סדרי טהרה ס"ס קצ"ז שהביאו. ועיין דברי יציב (ליקוטים סימן ל"ד) שאפשר לסמוך ע"ז למעשה. וא"כ בלא"ה באופן שמצטער מזיעה אפשר להקל מצד גזירת מרחצאות<sup>כד</sup>.



### סימן ד' - רחיצת חלק מגופו אם מותר

הביאור הלכה מסתפק אם חימום מים כדי לרחוץ אברים מסוימים נחשב שווה לכל נפש או לא. שהרי התוס' חלקו בין כל גופו לפניו ידו ורגליו, והשאלה מה הדין בשאר איברים. והאריך בזה מאוד ולא כ"כ ברור מה מסקנתו.

כא). ובמשנ"ב ס"ק י"ח כתב שגם לרמ"א מותר לרחוץ כל גופו אבר אבר.

כב). ואין הכונה לחולה, כמ"ש בדברי סופרים שם, שהרי רע"א מציין לדברי יוסף, שמדבר על נשים שטובלות וסובלות מהקור.

כג). עיין שו"ת הר"ן סימן ד' שגזירת מרחצאות זה איסור קל כיון שהוא השתנה כמה פעמים, אך הדברי יוסף כתב טעם אחר עיי"ש.

כד). וכל שכן לגבי המנהג לא לרחוץ בצונן, שלא ברור אם נהגו על מקלחת או רק רחיצה בנהר. עיין אגרות משה (ח"ד סימן ע"ד וע"ה) ומנחת יצחק (ח"ו ס"ס ל"ב) שכן כתבו שבאופן שמצטער אפשר להקל.

ומקור הדין כך, ביו"ד סימן קצ"ט איתא בטור: "ובי"ט יכולה להחם קיתון של מים להדיח קמטיה ובית סתריה אבל לא לכל הגוף" וכך נפסק בשו"ע סעיף ו': "ותדיח בית הסתרים במים חמים שהוחמו, אפילו ביום טוב". ומקור הדין מהרא"ש הלכות מקואות סימן ל"ז, על טבילה במוצ"ש שהוא יו"ט: "מחממות קיתון של מים להדיח בית הסתרים ובית הקמטים כב"ה דמתירין להחם חמין ביו"ט לרגליו אבל לא כל גופו". וכך האריך הב"י כאן שזה מקור הדין, שהדין של פיו"ר אינו דוקא, אלא כל שאינו רוחץ כל גופו. ויתכן לבאר את הסברא שאין ההיתר משום שכיחות רחיצת פיו"ר, אלא משום שרחיצת כל גופו היה עסק גדול לתענוג אסרו, משא"כ הדחת אבר מסוים, הוא דבר שהיו רגילים לעשות כאשר היה צורך. ודין זה נמצא בעוד ראשונים, ברשב"א שבת ל"ט, וכפי שהביא הביאור הלכה, ושם מבואר הטעם שגדר התקנה היה לחלק בין אברים לכל גופו אע"פ שמצד הטעם היה מקום להתיר רק פיו"ר. וכן ברבינו ירוחם - תולדות אדם וחוה (נתיב כו חלק ה): "ומחממות במוצאי שבת קיתון של מים אף על פי שהוא י"ט להדיח בית הסתרים ובית הקמטין ולא יותר מאחר שחפפו מע"ש דק"ל כבית הלל דמות' להחם חמין לרגליו אבל לא לכל גופו". וכן בלקט יושר (חלק ב [יורה דעה] עמוד כב ענין א): "ולמ"ש מחממת קיתון של מים להדיח בית הסתרים ובית הקמטים, מצאתי בליקוטי מהר"י אוברניק זצ"ל". וכן הגהות שערי דורא (גדה סימן ז): "ולמוצאי שבת מחממת קיתון של מים להדיח בית הסתרים ובית הקמטים ולא כל הגוף. אשיר"י (קיצור פסקי הרא"ש סה"ל מקואות)".

אולם, המשאת בנימין (סימן ה) פתח להתיר, "אלא דקצת יש לחלק" שלגבי גזירת מרחצאות מותר משא"כ לענין שווה לכל נפש. ולכן אין ראיה ממי שרק התיר בשבת כאשר הוחם מערב שבת. אבל לכאורה עדיין הראשונים שכתבו להדיח על יו"ט אין מקום לדחות, וא"כ מה ר"ל וצ"ע. ודבריו הובאו בש"ך קצ"ט ס"ק י"ב והסכים עמו נגד הב"י שהתיר. וכבר הבאנו שאינו רק הב"י, אלא רא"ש טור רשב"א רבינו ירוחם, הג' שערי דורא ושיבולי הלקט, ולא נמצא מי שחולק ע"ז מלבד המאירי.

והביאור הלכה הביא את דברי הפוסקים וכתב שהמאירי חולק ע"ז וגם בשבת חולק. ומסיק שבדאורייתא יש להחמיר, ושהב"י הביא שגם ברש"י נראה שדוקא פיו"ר, אלא שנדחק שאינו בדוקא. ור"ל שהשו"ע ביו"ד כתב שהוחמו ושמא שינה מהלשון שמותר לחמם שר"ל שהוחם בהיתר וכו', אף שכל הראשונים כתבו לשון לכתחילה וגם הב"י להדיח ביאר משו"ה. וכ"ז מחודש מאוד, ובסו"ד הביאור הלכה מסיק: "ומכל זה נראה לכאורה דבעניננו שיש בו חשש איסור דאורייתא עכ"פ אין להקל אלא דביו"ד סי' קצ"ט העתיק המחבר דינו דהרא"ש להלכה אלא שהעתיקו בשינוי קצת שלא כתב דמותרת להחם קיתון לרחוץ בית הסתרים כמו שכתב הרא"ש [לשיטתו דרגליו לאו דוקא] אלא כתב דמותרת לרחוץ בית הסתרים במעט מים שהוחמו אפילו ביום טוב ואולי בכונה שינה לשונו אכן לדינא בש"ך שם הביא בשם המ"ב דחולק על הרא"ש ודעתו נמי דאולי רק לפניו ידיו ורגליו התירו עי"ש [וגוף הספר אינו בידי] ואף להמחבר אין לדמות רחיצת רשות לרחיצת בית הסתרים דאולי סמך המחבר על הרא"ש רק התם שהוא לצורך טבילת מצוה אמנם אח"כ מצאתי בחידושי הרשב"א בשבת דדעתו נמי דפניו ידיו ורגליו לאו דוקא דה"ה שאר איברים כל שהוא רק מקצת גופו שרי וכהרא"ש ועיין בשע"ת במה

שכתב בשם מחזיק ברכה להקל וכן משמע דעת הנו"ב במ"ת סימן כ"ה בסופו עיי"ש", הרי שלא ברורה מסקנתו. שאחרי שרצה להחמיר ולדחות את הראשונים שהקלו, כתב שו"מ ברשב"א מחזיק ברכה ונו"ב שהתירו. ובשמירת שבת פי"ד כתב בשמו שנטה להתיר: "וע"ש בביה"ל סוד"ה ידיו וסוד"ה אבל, שדעתו נוטה דלאו דוקא פיו"ר, דה"ה שאר אברים כל שהוא רק מקצת הגוף שרי, ולפי"ז מותר לאשה להחם מים לצורך הפסק טהרה שלה, וצ"ע בחכ"א, דמ"ש הא דכלל קיז סי' כ מהא דכלל קכ סי' י, וע"ע ערוה"ש סי' תקיא סוסע' ו שחולק". וכן עיין בשיעורי שבט הלוי שם שהביא את דברי הביאור הלכה, ומסיק שלכן אין להחמיר כמשאת בנימין נגד הב"י. וכן ראיתי בדברי סופרים (הלכות בישול סימן שכ"ו סעיף ל"ג) שמסקנת הביאור הלכה להתיר וצ"ע.

ובודאי להחמיר בזה מחודש מאוד נגד טור ושולחן ערוך ונגד רוב הראשונים, ולחדש שהשו"ע שינה מהב"י וחזר בו נגד הטור מחודש מאוד. כאשר כל גדולי הראשונים שהב"י והרמ"א מכריעים כמותם בכל מקום מתירים, והיחיד שחולק זה המאירי, שלא היה לפנייהם. ולומר שזה קולא בצורך מצוה כאשר כל הראשונים כתבו משום שפיו"ר ל"ד. וכמדומה שהוראה הפשוטה בהפסק טהרה להתיר, דלא כש"ך<sup>(ה)</sup>.

ועיין בביאור הלכה כאן בקטע הקודם שדן: "ומ"מ יש לעיין אולי דבימינו אין רחיצת רגליו שוה לכל נפש ונשנה זה רק בימיהם שהיו הולכין הרבה יתף בלי מנעלים ודומה רגליו לשאר איברי הגוף אכן לפי מה שנכתוב לקמן בשם הרא"ש והרשב"א דמקצת שאר איברי הגוף דומה לפניו ידיו ורגליו דמותר בודאי אין להחמיר בזה". הרי לכה"פ בצירוף קל בודאי סמך ע"ז למעשה. שהרי הוא דן שאינו שווה לכל נפש, וזה טענה חזקה<sup>(ז)</sup>, ולפי"ז אסור מדאורייתא, ומשום סברא זו כתב שבודאי אין להחמיר. וא"כ לכאורה עיקר ההכרעה היא שמותר חלקי גוף כל שאינם רוב, ולפי"ז יכול לרחוץ את המקומות שיש בהם זיעה מרובה במים חמים. וכ"ש שיש בזה צירוף, שבזמננו זה שווה לכל נפש, ועצם הדין ג"כ במחלוקת שנוי, ובנוגע לאיסורים דרבנן לא חיישינן לשיטת התוס' כמ"ש הר"ן, ואף הרמ"א שחשש זה מנהגא בעלמא כמ"ש המשנ"ב.



### רחיצה פיו"ר במרחץ

אולם לכאורה מ"מ אסור להתרחץ באמבטיה, ולענין הפסק טהרה צ"ע אם נוהגים כן. למשל עיין בספר מראה כהן שהביא שמותר לרחץ מקצת גופו להפסק טהרה במים שהוחמו ביו"ט ולא

(ה). עיין שואל ומשיב חמישה סימן מ"ו על ספק הב"י אם פיו"ר דוקא או לא "וביותר תימה דהרי תניא כותיה דשמואל חמין שהוחמו מע"ש למחר רוחץ בהם פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר ואם אית' למה נקט דוק' כל גופו אבר אבר הא אף אבר א' אסור ונתקשיתי מאוד בזה ואח"כ בלמדי בט"ז מצאתי שהרגיש בזה ושמתני מאד כי זאת היתה שנת תרי"א כ"ו שבט ביום שמת הט"ז ולה"ה וזכיתי לכיין לדעתו. ולחומר הנושא אמרתי דבאמת יש לחלק בין חמין שהוחמו בע"ש או מותר אף שאר אברים אם אינו כל גופו אבל בחמין שהוחמו בשבת וי"ט עצמו אפשר דיש להחמיר בשאר אברים אף באינו כל גופו וכן מצאתי במג"א ס"ק ו' שכ' בהדיא לחלק בין חמין שהוחמו בע"ש לחמין שהוחמו בשבת לענין פניו ידיו ורגליו". וא"כ לחלוק גם לגבי שבת כמ"ש המאירי קשה מלישנא דגמ'.

(ז). אך עיין שולחן שלמה שטען שהרי רחיצת כל גופו בזמננו שווה לכל נפש, וא"כ כל שנדון על השתנות ההרגל אדרבה זה טעם להתיר. דהיינו ממ"נ - אם דנים על זמן השו"ע מותר, ואם על זמננו מותר לא משום רחיצת רגלים אלא משום חלק מרחיצת כל גופו, עיי"ש מש"כ אם זה שם אחר של הנאה.

כתב שלא תרחוץ באמבטיה כפי הרגיל. עיין משנ"ב תקי"א ס"ק ט בשם ב"י שאסור לרחוץ פיו"ר בתוך מרחץ אטו כל גופו.

ומה שיש לדון בזה הוא שמקור הדין באורחות חיים, והאורחות חיים סובר כתוס' שרחיצת כל גופו דאורייתא. והרי קי"ל שרק לתוס', שאיסור חימום מים דאורייתא, גוזרים לאסור מים שהוחמו בערב יו"ט אטו ביו"ט, אבל לרי"ף שחימום מים לכל גופו דרבנן לא גוזרים, משום שזה גזירה לגזירה. וה"נ למה יגזרו לרחוץ במרחץ פיו"ר אטו כל גופו. ובאורחות חיים להדיא ס"ל כתוס', ולהדיא כתב שלפי תוס' אוסרים גם חמים שהוחמו מערב יו"ט אטו יו"ט. וא"כ י"ל שהמשנ"ב הביאו רק משום הרמ"א שנהגו לאסור גם חמים שהוחמו מערב יו"ט משום התוס', וזה מנהג בעלמא כמ"ש המשנ"ב. ולפי"ז יש לדון לצרף את הסברא שבזה"ז כל גופו שווה לכל נפש לענין המנהג לגזרו אטו שיטת התוס'. וזה יותר קל מלעיל, שזו גזירה שחידש האורחות חיים שאינה מובאת בשאר הראשונים והפוסקים.



### פתיחת ברז וסגירתו

יש בעיה נוספת שנוגעת גם ברחיצה באופנים המותרים, אפילו פיו"ר לבד, או שטיפת כלים הנצרכים לו לאוכל נפש וכד'. הרי כאשר הוא מוציא מים חמים נכנסים תחתיו מים קרים ומתחממים, והמים הנכנסים בסוף שימוש, אינו נצרך לחימום שלהם. וא"כ לכאורה הוא מבשל שלא לצורך. אך אינו יכול לעשות את האוכל נפש הנצרך בלא שהם יתבשלו<sup>(1)</sup>. וזו שאלה גדולה באוכל נפש - האם הותר לעשות מלאכה בדבר שאינו צריך אותו בעצמו, אך בלא שיעשה את המלאכה הוא לא יכול לקבל את רצונו.

עיין במאמרו של הרב גלבר (מבקשי תורה ח"א, תשנ"ז, קפה - קפו סימן מ"ד), שהאריך להביא ראיות לכאן ולכאן. ושם מדבר באופן יותר קל, שהמעשה עצמו באותו מקום נדרש לב' הפעולות, משא"כ כאן המים הנכנסים לא קשורים בהכרח למים היוצאים, עיי"ש בסו"ד שהעיר כן וכתב שאין מוכרח.

הראיות שמותר הן מכתובות דף ז הנ"ל, שמבואר שחבלה של בתולים מותרת משום צורך ביאה, אע"פ שהצורך הוא הביאה והחבלה היא רק הסרת מפריע לכך. ותוס' ביצה דף כח ע"ב (ד"ה גריפת) שהתירו גריפת גחלים, שאסור משום אשווי גומות, עבור אוכל נפש, אע"פ שיישור הגומא אינו נותן אוכל נפש אלא רק תוצאה מגריפת הגחלים.

ולמעשה לענין פתיחת ברז מים חמים, מלבד הגרי"ש אלישיב כל הפוסקים התירו, כך דעת הגרש"ז אויערבך (עיין שבות יצחק פ"א ב'), הגר"ש וואזנר (שבט הלוי חלק י"א קי"ט) והגר"נ קרליץ (חוט השני הלכות יו"ט עמ' ס"ב), וכן הגר"ע יוסף (יביע אומר חאו"ח סימן לד סוף אות מ) והגר"צ אבא שאול (שו"ת אור לציון חלק ג - הערות פרק כא) התירו. ועיין בספר יום טוב כהלכתו סימנים סימן ל"ד שהאריך בזה, ובסוף הסימן הביא עוד הרבה גדולי הפוסקים שהתירו. ואילו הגרי"ש אלישיב אסר (שבות יצחק שם וכן בהלכות חג בחג). והמתירים התירו מכמה טעמים עיי"ש.

(כו). ויש עוד הרבה נידונים אם נחשב גרמא שמותר ביו"ט, ואם נחשב פס"ד דלא ניח"ל בדרבנן וכו' (ויעיין במאמרים על זה בירחון האוצר לא ו-לב).

אבל יש לדון להתיר מטעם חדש שלא הוזכר בפוסקים הנ"ל, והוא למבואר במשנה ביצה כ"ב שלב"ש מותר להחם לרגליו כל שראויים לשתייה, ובתוס' ורשב"א ור"י מלוניל מפורש שזה מדין הואיל וכפי שיתבאר. וצריך ביאור הרי הואיל אסור מדרבנן ואיך ב"ש התירו. וע"כ שיש אופנים שמותר גם לכתחילה ונבאר הדברים בארוכה.



### אופנים ש"הואיל" מתיר לכתחילה

נחלקו רבה ורב חסדא בפסחים דף מ"ו כאשר אדם אופה ביום טוב עבור חול, אם לוקה או לא. והגמ' מפרשת שנחלקו אם אמרינן הואיל ואי מיקלעי אורחים חזי ליה או לא. דהיינו, שעכשיו הוא אינו צריך וא"כ זה אינו צורך יו"ט, אך אם יבואו אורחים הוא ישתמש בזה ליו"ט. וא"כ נחלקו אם אמרינן הואיל או לא. ולהלכה עיין רמב"ם פ"א דיו"ט הלכה ט"ו שאמרינן הואיל, ולכן אינו לוקה, ומ"מ מדרבנן אסור, כלשון הגמ' אינו לוקה. אבל נראה שיש אופנים שהואיל מתיר גם לכתחילה ונבאר.

א. איתא בביצה דף כ"א: "מתניב רב חנא בר חנילאי: עיסת כלבים, בזמן שהרועין אוכלין ממנה - חייבת בחלה, ומערבין בה, ומשתתפין בה, ומברכין עליה, ומזמנין עליה, ונאפת ביום טוב, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ואמאי? והא אפשר ליה למפלגה בלישה! - שאני עיסת כלבים, הואיל ואפשר לפייסן בנבלה. - ומי אית ליה לרב חסדא הואיל? והא אתמר: האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה, רבה אמר: אינו לוקה. רב חסדא אמר: לוקה, לא אמרינן: הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה - השתא נמי חזי ליה. רבה אמר: אינו לוקה, אמרינן הואיל! אלא, לא תימא הואיל ואפשר, אלא: כגון דאית ליה נבלה, דודאי אפשר לפייסן בנבלה".

ויש כאן ב' נקודות שצ"ע. א. שדין עיסת הכלבים הוא היתר לכתחילה, כמבואר במשנה בחלה שמותר לאפות. ואם ההיתר הוא משום הואיל היה צ"ל אסור מדרבנן. ב. שמבואר שגם לר"ח אם יש בידו לפייסו בנבילה מותר. ולכאורה עדיין הוא לא עשה אלא לכלבים, וא"כ עדיין זה נשאר בגדר הואיל ולמה ר"ח מודה.

ב. יש זה ב' מהלכים בראשונים: א' שיטת בן הרמב"ן והשיטמ"ק, שבאמת עיקר כונת האופה הוא לרועה, רק שהוא מוכרח להאכיל את הכלבים ולכן הוא נותן להם מעיסה זו, אבל כל שיש לו אפשרות לסלקם עומד הדבר רק לרועים<sup>כח</sup>. ואז אין זה חידוש בדיני הואיל, אלא איירי בדבר שעומד לרועה כל שיכול לסלקם.

אבל הרבה ראשונים ביאורו כפשטות הגמ', שההיתר הוא משום הואיל ור"ח מודה בהואיל הזה. וגם לדין מותר לכתחילה כאן. ויש בזה ב' פירושים בראשונים: הרשב"א פירש שמשום הצורך של האכלת הבהמות התירו, כשם שהתירו לשחוט בהמה מסוכנת. ובעבודת הקודש ובעיטור כתבו שלדין אי"צ להעמיד שיש לו נבילה. והקשה הלח"מ (פ"א דהל' י"ט הלי"ד) שמ"מ

כח. והרא"ה הקשה אם יש לו נבילה והדרך לפייסן פשיטא שמותר. ותירץ שעיקר העיסה היא לכלבים, ואם אבדה הנבילה אחריו עליו. לכאורה משמע שהוא חולק וס"ל שהעיקר לכלבים, דלא כשיטה הנ"ל. אבל בגמ' הוא גורס לא "ודאי אפשר לפייסן" אלא "ודאי מפייסן", וא"כ משמע כתלמיד הרמב"ן וצ"ע.

אסור מדרבנן. אבל הם סברו שלצורך בהמה מותר, כמפורש בגמ'. ועיין משיב דבר (ח"א סל"ז) שמפרש שיש בזה מצוה קצת, כי מזונותיו עליך.

ושיטת הר"ן שכל שלא מחסרא מידי לעשות את ההואיל זה מותר לכתחילה, והאיסור דרבנן הוא רק כשזה בתלוי באורחים, שהם מחוסרים מלהגיע. וזו נפק"מ גדולה למעשה, שכל שתלוי בדעתו מותר לכתחילה לעשות הואיל. עיין בשו"ת זית רענן (ח"א או"ח הלכה ה' ס"א) שהאריך בזה, והבאנו את מסקנת דבריו בהערה<sup>(כט)</sup>.

ג. אבל לכאורה יש מקור שהרשב"א הורה למעשה כר"ן, דאיתא בצרור החיים (דרך עשירי סימן ח, עמ' תמ"א בקובץ שיטות קמאי): "ואותן הגוים שהולכים עם היהודים השרים ההולכים בבית המלך, אמר לנו מורי הרשב"א ז"ל דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו. דלא אמרו אלא דוקא כשזמנו השתא והגוי חדש שמתבייש היהודי ממנו ויצטרך להרבות בשבילו. אבל העבדים השוכנים בבית היהודים, או הגוים שרגילים כל היום לאכול עם היהודים, ואינן מתביישין מהן ואינו מרבה בעבורם, מותר. ואע"ג דעל כל פנים מרבה בפת בעבורם הואיל ואיפשר לפרנסם במידי אחריני בלי הפת מותר"<sup>(ל)</sup>. הרי שהתיר למעשה לאפות פת עבור הגוים משום שאפשר לסלקם. ופשיטא שאין מדובר על כך שהיהודי יאכל את כל הכמות של הפת ויתן לגוים את שאר המאכלים. וא"כ לא יתכן לפרש שההיתר משום שעומד לכך שהוא יאכל את הפת כפירוש תלמיד הרמב"ן. ולכאורה ג"כ ל"ש סברת פסידא. וא"כ לכאורה פסק כר"ן, שכיון שבידו לחלק להם כך מותר לכתחילה.

אבל נראה שלפי הרשב"א לאו דווקא משום פסידא בלבד מותר, אלא ה"ה שאר צרכים, ונבאר. איתא במשנה דף כ"א: "ב"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אא"כ ראויים לשתייה". והקשו התוס' שב"ש ל"ל מתוך, ומה מועיל שהמים ראויים לשתייה. ולא התבאר של"ש בזה מתוך אלא הואיל. וברשב"א שבת דל"ט הוסיף לבאר ומאן דל"ל מתוך ל"ל הואיל. מבואר שאם בית שמאי היה ס"ל הואיל היה מוכן ההיתר של המשנה לחמם מים לכתחילה. ובר"י מלניל

כט). "דשלשה גוונא איכא בהואיל, חדא במאי דמודים כו"ע דאמרינן, ובחדא פליגי, ועוד הואיל היותר גרוע דלכו"ע לא אמרינן, וזהו הואיל דבידו כגון האופה ביום טוב לצורך יום טוב וקודם הסעודה הניחם לחול ואפה אחרים תחתיהם לצורך יום טוב והניח את הראשונים לצורך חול, ואפילו כשאפה מתחילה על ספק שבאם לא ישרו בעיניו יאפה אחרים תחתיהם וכן עשה הרי הואיל כהאי דלכו"ע מותר. וראיה מדקדוק לשון רש"י שפירש גבי פלוגתא [מו, ב ד"ה האופה] דאופה מיום טוב לחול דאיירי לאחר שגמר סעודתו. ועוד מפורש הדבר בש"ס [ביצה כא, א] גבי עיסת הכלבים דהיכא דאית ליה נבילה מותר לאפות ביום טוב, אף שלא שם דעתו ולבו לפייס בנבילה ואפה לצורך כלבים לבד וכן עשה, אלא ודאי כיון דבידו בשעת מלאכה לעשותו לצורך אוכל נפש אדם, אף שלבסוף נתברר הדבר למפרע שהוא לצורך אוכל בהמה אפ"ה אינו עובר למפרע גבי מלאכת יום טוב, ואפשר דאף בשאר איסורים של תורה אינו עובר למפרע. וכן קצת ראייה לזה מהא דאיתא גבי שלוח הקן גבי נטלו על מנת לשלחו דלאו ליכא עשה איכא, חולין קמ"א [ע"א], רק באיסורין שבדה מלבו מצינו דעובר למפרע כגון באכל לאיסורו והדר אכל לתנאי, וגבי קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר, כיון שהתורה נתנה רשות לאסור על עצמו מה שיחפוץ יכול לאסור גם באופן זה, אבל באיסורין של תורה אפשר דאין לנו שיעבור למפרע. ואינו דומה לשני לוגין שאני עתיד להפריש דחיישין לשמא יבקע הנוד ונמצא שותה טבל למפרע [עירובין לו, א], וכן גבי אשת איש באם נתן לה גט על תנאי וזינתה קודם ואח"כ לא נתקיים התנאי, דהוית אשת איש למפרע גיטין בפרק מי שאחזו [גיטין עג, א] גבי מה היא באותן הימים, דהתם שאני שאיסורן ממילא רק שבא לסלק את איסורו על תנאי בזה עובר למפרע, אבל היכא שעושה האיסור בעצמו על תנאי אפשר שאינו עובר למפרע, ויוצא מזה גם במשהו חמץ על מנת לבערו דאינו עובר אף שנאנס אח"כ ולא ביערו, דלא עבר למפרע".

ל). וכן איתא בתלמיד הרשב"א להתיר משו"ה עיי"ש.



ביצה נראה שכך הוא מבאר את המשנה. וצ"ע, הרי הואיל אסור מדרבנן, שהרי אסור לאפות מיו"ט לשבת.

ולר"ן הכל מיושב, שהכא בידו לשתות ולא מחוסר מיד. וא"כ יהיה סיעתא גדולה שעוד ראשונים פוסקים כר"ן<sup>(א)</sup>. ויצטרף הרשב"א כאן עם ההוראה של הרשב"א למעשה בצרור החיים שס"ל כר"ן.

ד. אבל יש לדחות, שעייין בתלמיד הרמב"ן שישב את המשנה משום הואיל והרחיב בזה. "הא דתנן כ"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו אלא א"כ ראויין לשתיה וכ"ה מתירין וכו'. ודאי טעמיהו דב"ש משום דלית להו מתוך שהותרה מלאכה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש אלא שהוא צורך הגוף, ואע"ג דלית להו מתוך מ"מ הואיל אית להו אעפ"י שהוא אינו שותה מן המים הואיל שהיה יכול לשתות מהן והן ראויין לשתיה מותר הוא להחם אותם. וא"ת והא קי"ל דהואיל אינו מתיר לכתחלה, איפשר דהכא משום שהוא צורך נפש שרי אפי' לכתחלה". הרי שההיתר לב"ש הוא משום הואיל, והכא מותר לכתחילה משום צורך נפש.

וא"כ נראה שהרשב"א ג"כ מתכוין לזה. ומוכרח מההרחבה של ההיתר שלו לצורך הבהמה ולצורך הפסד, שה"נ לצורך רחיצה היה מתיר. וצ"ל שגם ההיתר שלו בצרור החיים משום דרכי שלום, כפי שהביאו מתשובת הר"א אב"ד שהתיר הואיל בחול המועד עיי"ש, הוא משום שנחשב צורך משום דרכי שלום.

ה. וא"כ נראה פשוט בהוצאת מים מדוד שמש אף אם נקבל שכניסת המים נחשב מכשירים, משום שאינו מועיל לאו"נ שלו בעצמו, וכמו כיבוי דליקה. וגם שכל שאינו לצורך אוכל נפש ממש אסור, שהוה כמכשירים דמכשירים. דהיינו כתירוף השני בתוס' בטעם שלא התירו כיבוי עבור תשמיש וכפי שביאר השיטה מאיברא. וא"כ כניסת מים מדוד עבור רחיצה אסורה, וכפי שהורה הגר"ש אלישיב (הובא בהלכות חג בחג).

מ"מ יש היתר חדש משום הואיל. ולר"ן מותר לכתחילה, מכיוון שהאדם יכול להשתמש בכל המים, שהרי הרבה יכולים להתרחץ וכן לרחוץ כלים. ולרשב"א, תוס' ועוד שהתירו הואיל לכתחילה משום צורך אוכל נפש, ה"נ זה אותו צורך. ופשוט מסברא שכל הנידון אם צריך שישתמש במה שעושה בו מלאכה או גם דבר הנצרך לזה, הוא רק שאלה באוכל נפש. אבל איסור דרבנן שהתירו משום צורך, אין שום נפק"מ במה הצורך - בחפץ עצמו או בדבר נפרד. שמ"מ יש טעם להתיר משום הצורך.

ו. מ"מ יש נפק"מ בין רשב"א לר"ן אם צריך צורך מיוחד של הפסד או הנאת נפש או שדי בסברת כל בידו. וצריך לברר איך נפסק להלכה.

ברמ"א סוף סימן תקי"ב כתב שמותר לבשל לכלבים באותו קדירה אם יש לו במה לפייסן. והקשו הפוסקים שאם זו אותה קדירה מה צריך דבר לפייסן, הרי מותר להרבות בקדירה. וכולם

(א). וראיתי מאמר בצהר ט, תשס"א, רפח - רצח, שהוכיח כן ומשו"ה סמך על הר"ן למעשה, באופן שמדליק אור בכמה חדרים בב"א (עיי"ש הציור בדיק), אע"פ שאינו צריך להשתמש אלא במקום האכילה, כיון שבידו להחליט לאכול בכל חדר יש היתר של הואיל שלא מחוסר מיד ומותר לכתחילה. ולפי מה שנתבאר בהמשך אי"ז דעת הרשב"א, אלא ההיתר הוא משום צורך רחיצה, וא"כ ל"ש כלל להתיר על-פי דברי הרשב"א במקרה שלו. ומ"מ פלא לא להביא את הראשונים בסוגיא שנחלקו בזה, ואת המו"מ בדעת הרמ"א, ושאר אחרונים שהאריכו למעשה בדין זה מהרש"ל ביאור הגר"א וכו'.

הגיהו אם אין לו במה לפייסן. והכוונה שאם יש לו במה לפייסן אי"צ באותו קדירה, משא"כ באין לו צריך אותו קדירה<sup>(ב)</sup>.

וביאור הדבר כתב בביאור הגר"א שם, שהוא כר"ן שכל שלא מחוסר מידי מותר לכתחילה הואיל. ועיין משנ"ב שהביא את דברי הגר"א ועוד הרבה פוסקים שכתבו כן. והיחיד שביאר זאת הגר"א, והוא ע"פ הר"ן. וכן במשיב דבר ח"א סימן ל"ז מפרש את הרמ"א משום הר"ן, שההיתר באית ליה נבילה ג"כ בקדירה אחרת. ומ"מ המשנ"ב מסיים שהמג"א הביא את היש"ש שאסר וכן העתיקו עוד פוסקים. וצ"ע הכרעת הדבר, שרוב הפוסקים שמביא מתירים כר"ן.

ומקור הדברים נמצאים בדרכי משה בפירוש. שהב"י הביא ר"ן והג' מימוני וכן מרדכי בשם ראב"ה שמותר לאפות פת בשביל גויים כאשר אין חשש שירבה בשבילו, אם אפשר לפייסן במידי אחריו. והמרדכי סיים ע"ז ה"נ בקדירה אחת. וכתב ע"ז הרמ"א שברור שהמרדכי חולק על הראב"ה שהתיר באפשר לפייסן, שהרי היתר זה הוא גם בב' קדירות עיי"ש. והוא מציין את דבריו בסוף הסימן על כלבים. באופן שהדרכי משה פירש באופן ברור שאפשר לסלקן מהני לבד, דלא כאוסרין כאן.

מ"מ, בתחילת הסימן לגבי שפחות המשנ"ב לא סמך על הרמ"א להתיר גם בקדירה אחרת כשיש לו במה לפייסן. עיי"ש דבריו היטב, שבמשנ"ב ביאר את ההיתר בקדירה אחת משום חד טירחה ולא משום פיוס. ובביאור הלכה כתב שזה ע"פ הדרכי משה, שכתב שהמרדכי חולק על ראב"ה, אבל הבית מאיר ס"ל שהרמ"א חזר בו וכו'. וגם בעבודת הקודש משמע כשיטה זו. אבל כתב שלדינא אין נפק"מ, כי מבואר שבד"כ אפשר לפייס שפחות. דהיינו כל המחלוקת היא אם באותו קדירה בעי אפשר לפייסן, וזה לא נפק"מ כיון שבד"כ אפשר לפייס. ולא העלה צד שנפק"מ באפשר לפייס לא באותה קדירה. שזו שיטת הרמ"א להדיא<sup>(ג)</sup>.



## שינוי באופן העשיה אבל המטרה דומה לצרכים נפוצים

יש נידון מפורש ע"ז בפוסקים לגבי שמחת תורה שעשו זיקוקים, עיין שו"ת מכתם לדוד (חלק אורח חיים סימן יט) באריכות וסוף דבריו שם: "קושטא קאי דאשכחן להרב המגן זרע אברהם ז"ל בסי' הנו' בתר דמשתעי בההיא דנר מצוה כתב וז"ל ואף דקי"ל דשרי מ"מ מה שנהגו חדשים מקרוב להדליק בשמחת תורה מיני נפט שקורין פ'לוור פשיט' דאסור ואף שעושה לשמחה מ"מ אינו שוה לכ"נ ולא עדיף ממוגמר דאסור ומ"מ מותר לקבוע פו"לוור בנר אע"פ שגורם שהנר נכבה מחמת זה עכ"ל. ובסי' תרס"ט (באו"ח) כשהביא דברי הגאון שאסר המוגמראות אפי' לכבוד התורה חזר הרב על הראשו' וסיי' ונ"ל דכ"ש דאסור להבעיר פול"וור להשמיע קול לשמח' וכן ראיתי שמיחו הגדולי' אשר בארץ עכ"ל כמדומ' שכוונתו לדבר הדומה

(ב). מלבד העולת שבת שפי' שזה רבועא אבל גם באית ליה צריך אותו קדירה.

(ג). ועיין במשנ"ב ובשער הציון באריכות, שאף שלדרכי משה גם בפת מותר, מ"מ הר"ן הרשב"א המאירי והרא"ה אסרו בפת באי אפשר לפייסן, וכן הסכים א"ר ומג"א וש"א. זה לגבי זה שבעי אפשר לפייסן, אבל לגבי זה שלא די בכך, מבואר אח"כ מג"א שאסר, והכל לא ברור לי. סו"ד, נראה שהוא לא מוכן לסמוך על ההיתר בידו לפייסן לבד. ובסוף הסימן זה פחות ברור אבל כנראה ג"כ ס"ל כן. וגם בגאון כתב שלגבי גוי לא כתב את סברת הראב"י אלא את סברת המרדכי. ואף שלא הזכיר שאסור בקדירה אחרת, צ"ל שהכי ס"ל, שהרי הוא לא הביא היתר זה.

לנד"ד ומאן יהיב לן מעפריה דאברהם אבינו ורבינו וניימלי לעיינין מניה דאיברא מלתא דפשיטא ליה למר לדידי עניא צריכא טובא ואני בער ולא אדע מה שייך לאסור כאן מטעמא דשוה לכ"נ אי משום דלאו אורחיהו דאינשי להדליק ולהבעיר פולו"ר היכן שמענו שנתנו חכמים דבריהם לשעורים והיכן מצינו דהבערה לחלק יצאתה במה מבערין ובמה אין מבערין אם כן בא ונאסור ג"כ להדליק אבוקה של שעוה בבית. משום דלאו אורחיהו דאינשי בהכי לפי שהיא ביוק' ואינו שוה לכ"נ וכן להדליק בצרי וכדלעיל אלא העיקר בזה דכל שתכלי אותה ההבערה הוא עושה לצורך דבר דרגילי ביה אינשי שרי ולא שנא אם הדבר שמבעיר הוא אורחא דמילתא כגון עצים ל"ש מלתא דלאו אורחיה כגון כלים כל שתכלי' כונתו לדב' ששוה לכ"נ הכל שרי ולא נתבאר שום תנאי במה מבערין ואפי' בנשק יבערו אש ועיין [באו"ח] סי' תק"א. ולא אסיר אלא היכא דמבעיר לתכלית דבר דלא עבדי לה כל אינשי כגון להבעיר לתכלית לגמר הכלים דתפנוקי יתירא הוא ואינו מתקבל אלא למפונקים טפי וכיוצא בזה. ותדע דאל"כ אמאי צריכי' בההיא דתנן אין מבקעין עצים מן הקורות העומדות לבנין לטעמא דמוקצה מחמת חסרון כיס תיפוק לי' משום שאינו שוה לכ"נ דלאו אורחיהו דאינשי בהכי וליהוי אסור מדינא א"ו ליתא דאף שאותו הדבר שמבעיר אינו שוה לכ"נ להבעירו לא קפדי' אלא שתהיה ההבערה נעשית לצורך ולתכלית דבר הנאה שאותה הנאה רגילי בה אינשי וה"נ הנאה זו רגילי אינשי לעשות כן לשמחה ואינו דבר המיוחד למפונקים דוקא. ותו לא ירדתי לסוף דעתו של הרב במאי דאסר ברישא ושרי בפשיטות ליתן פולוור בנר מ"ש הא מהא הרי עכ"פ מבעיר הוא הפולוור ולפי דברי הרב הרי אינו שוה לכ"נ ואסור ומה לי להבעיר הפולוור באפי' נפשיה מ"ל להבעירו בנר אדרבא לכאורה נראה דבנר גופה יש מקום לאסור טפי משום כיבוי כמ"ש הרב גופיה דגורם שהנר נכבה מחמת זה וה"ז מקרב כיבוי וממילא דמ"ש הרב ז"ל דלא עדיף ממוגמר לפי האמור הא ודאי עדיף דבמוגמר איכא משום מכבה נמי וכדלעיל משא"כ הכא דליכא אלא הבערה בלבד ואי משום דחשיבא שלא לצורך הא אמרי' מתוך. ומ"מ אי הוה נחית לה הרב מטעם נר של בטלה היה מקום להסביר קצת פני' לאיסורו אבל השתא דאתי עלה משום שאינו שוה לכ"נ פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה".

יש נידון דומה לנידון המכתם לדוד האם מותר להדליק זיקוקים ליום הולדת. שלכאורה אינו שווה לכל נפש, שאף שעל יום הולדת יש לומר שנחשב שוה, אבל זיקוקים בודאי יש הרבה אנשים שלא נהנים מזה ואדרבה זה מפריע להם, וזה רק מקצת שנהנים מזה. וכמה רצו להתיר משום שכמו שמשחקים נחשבים שווים לכל נפש, ולכן מבואר בתוס' שמותר להוציא כדור לרשות הרבים, ול"ש שאינו שווה לכל נפש שדנים את הצורך של משחק בכללותו, ולא את הסוג המשחק המסוים אם הוא שוה<sup>לד</sup>. וה"נ זיקוקים, זה אופן לחגוג ולשמח בן אדם, ולא צריך לדון אם האופן המסוים הזה שוה לכל נפש. ולכאורה קשה לומר כן שאם ניתן להגדיר קטגוריות באופן כל כך רחב כמו "לשמח" או "לחגוג" ושוב האופן שעושים זה רק פרטים בצורך הכללי. למה אי אפשר להתיר מוגמר נגדיר שיש קטגוריה של "הנאה מריח" וזה רק פרט

לד. עיין בית דוד או"ח רצ"ו שמתיר עישון כשם שמותר לשחוק בכדור מרבינו ירוחם נפסק בשו"ע תקי"ח דהיינו שעישון הוא גם צורך בילוי עבור בוגרים, וזה כעין הסברא הנ"ל, ומ"מ כל שאר הפוסקים לא התירו עישון משו"ה.

של זה, וריח זה שווה לכל נפש רק ריח בכלים לא. וכל אינו שווה נקבע לו קטגוריה רחבה שכוללת הרבה דברים שונים ונתיר.

וצריך בדיקה ודקדוק מתי ואיך מגדירים שהכל שם צורך אחת, ומתי אומרים שזה כבר שימוש אחר ואינו שווה לכל נפש, שלכאורה יש סתירות רבות בהוראות בענין זה כפי שפירטתי לעיל. ובפרט בסוגיא של צבי שלכאורה בשאלה מוכח דלא ככל הטענות הנ"ל, ובתירוץ הרי נחלקו איך לפרש אם הפירוש משום כלל שאוכל נפש אי"צ שווה לכל נפש, משום שהוא רק הגבלה בהרחבה של שאר צרכים, שצרכים להיות דומיא דאכילה ששווה לכולם. וא"כ מסקנת הגמ' לא חזרה מההו"א שצבי נחשב אינו שווה לכל נפש. וא"כ בשאר הנאות בכה"ג יהיה אסור. וכן צ"ע אם צבי זה דבר שענים לא רוצים או שרוצים רק אין ידם משגרת, שאם רוצים אז זה ג"כ הו"א מחודשת מאוד, ויש שפירשו שזה גופא המסקנה, ולשיטות האחרות צ"ע.

ועיין שולחן שלמה לגרש"ז שי"ל שמותר לחמם מים לטבילת נשים, אע"פ שלא כולם צריכות מים חמים. מ"מ לא דנים אם המלאכה שווה לכל נפש, אלא אם הצורך של ההנאה שווה לכל נפש. וא"כ הטבילה נצרכת לכולם, והיא צריכה לחמם מים להגיע להנאה שכולם צריכות וא"כ חשיב שווה לכל נפש ושוב דן בדברי הפוסקים. וזה כעין סברת המכתם לדוד הנ"ל אלא שמכתם לדוד לא מתיר רק על סמך המטרה, אלא מצריך שגם המלאכה תהיה שייכת במלאכת השוות לכל נפש. ולכאורה יש ראיה מהגמ' בבעילה שדנו על בעילת בתולה, שאינה שווה לכל נפש. משום שבעילה רגילה אינה צריכה חבלה. ודחו שכולם שייכים לזה עיין רשב"א וש"ר שהבאנו דבריהם לעיל. ולדברי הגרש"ז די בזה שבעילה שווה ורגילה אע"פ שבעילת בתולה אינה רגילה. ולכאורה מוכח לכה"פ כמכתם לדוד שצריך תרתי גם המלאכה וגם התוצאה, ורק הדרך הפרטית שבו מגיע לתוצאה לא אכפת לנו.



הרב יהושע לזונטל

## בעניין עישון ונטילת חומרים פסיכואקטיביים ביום טוב\*

### פתיחה

שאלת העישון ביו"ט היא עתיקת יומין וכבר דנו בה החכמים מהרבה פנים. במאמר זה, תידון שאלת העישון ביו"ט משני היבטים: הראשון, שאלת ההיתר לעשן סיגריות ביו"ט, אשר כבר הלכו בה הנמושות ומ"מ אין לבית המדרש בלא חידוש. וכן יידונו בפרק זה סוגי עישון ושימוש בחומרים המשוּיכים לסיגריות, כמו נרגילה וחומרים פסיכואקטיביים (המכונים "סמים"). ושאלת עישונם תצא לדון בדבר חדש אשר טרם נידון עד עתה, כיון שעד השנים האחרונות הם נחשבו כרחוקים ומוקצים אך כפי הנראה בשנים הקרובות חלקם ייפכו למקובלים ויתכן שידושו בהם רבים. בחלק השני, יידונו שאלות הקשורות לאופן העישון ושאלות הלכתיות הנלוות לעישון, לאור דברי חכמים ובהתאם למציאות בזמן הזה.



### פרק א' - עישון ביו"ט

#### הצגת השאלה

הנידון בעישון סיגריות ביו"ט, יסודו בשניים: הסיבה להתיר הדלקת נר – ובכללו סיגריה – ביו"ט, והסיבה לאסור את הסיגריה למרות שמותר להדליק נר ביו"ט.

בדבר ההיתר להדליק נר ביו"ט, הביא בתורה שלמה (חי"א, מילואים סי' כ"ט ול"ט) ארבעה היתרים: א. מטעם "מתוך שהותרה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך". ב. משום שהנאת הגוף דמיא לאוכל נפש. ג. משום מיעוט "ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר ביו"ט". ד. משום דקי"ל כר"י בעניין "לכם – לכל צרכיכם" [ולא קי"ל כוותי' לעניין מכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט, א"נ קי"ל כוותי' בכולי' ואין מורין כן, כמ"ש התוס' (ביצה כב. ד"ה ההיא) והרא"ש (ביצה פ"ב סו"ס יט)]. ונראה שלהלכה הובאו ונידונו בעיקר שני הטעמים הראשונים, משום "מתוך" ומשום הנאת הגוף.

וטעם האיסור הוא משום מכבה (לשיטת הכנה"ג שהובא במ"א סי' תקי"ד סק"ד), או משום שאינו שווה לכל נפש (במ"א שם ובקרב"נ ביצה פ"ב סי' כב אות י), או משום שאין בהבערה צורך יו"ט (בקרב"ן שם). ולמעשה הנידון העיקרי בדברי הפוסקים, הוא משום שווה לכל נפש, כי בסיגריות אין כיבוי (כמ"ש בשו"ת כתב סופר או"ח סי' סו ובשו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סי' לט אות א) ולהלכה קי"ל

(\* אין במאמר זה כל מתן לגיטימציה לנטילת סמים או לעישון מכל סוג שהוא. ונהפוך הוא, יש להזהיר גדולים על קטנים מפני השימוש בחומרים מסוכנים המזיקים לגוף ולנפש, גם אם חלקם כלל לא נידונו במאמר זה, מפני שאין בנטילתם כל איסור מאיסורי יו"ט. אולם, מטרת המאמר הנוכחי היא לדון במציאות שבה אנשים שומרי מצוות נזקקים לשאלות אלו, ולעת עתה לפחות חלקן לא נידונו בספרות הפוסקים, מה גם שדרכי העישון השתנו במקצת במשך השנים ויש בשינויים אלו נפקא מינה לדינא.

כהתוס', דכל הנאה חשיבא צורך יו"ט, וכמ"ש הרמ"א (סי' תקיח סס"א)<sup>א</sup>. וע"ע בהגהות הר"י קרט (נד' בשלחן ערוך מהדו' עוז והדר, סי' תקיד מ"א סק"ד).

אם כן, עיקר השאלה היא אם יש להתיר הבערה משום "מתוך" או במקרה שהוא הנאת הגוף, או שיש לחוש דלא חשיבא שווה לכל נפש.

### הסוגיא בגמרא

עיקר הסוגיא, במסכת ביצה (כב.), דתנן: אף הוא (רבן גמליאל) אמר שלשה דברים להקל: וכו' ומניחין את המוגמר ביום טוב. ובגמ': אמר רב אסי: מחלוקת לגמר, אבל להריח - דברי הכל מותר וכו' אלא, אי אתמר הכי אתמר: אמר רב אסי: מחלוקת להריח, אבל לגמר - אסור.

עוד איתא בגמ' (שם): איבעיא להו: מהו לעשן? רב ירמיה בר אבא אמר רב: אסור, ושמואל אמר: מותר. רב הונא אמר אסור, מפני שמכבה. אמר ליה רב נחמן: ונימא מר מפני שמבעיר! - אמר ליה: תחלתו מכבה וסופו מבעיר. אמר רב יהודה: על גבי גחלת - אסור, על גבי חרס - מותר וכו' רבא אמר: על גבי גחלת נמי מותר, מידי דהוה אבשרא אגומרי. עכ"ל.

מסוגיא זו, ניתן ללמוד לכאורה שעישון דידן שווה למוגמר או לעישון שהתירו בגמ' מידי דהוי אבשרא אגומרי, ומעיון במפרשים נמצאו שיטות רבות בביאור הסוגיא.

### פירוש הגאונים

בביאור הסוגיא ובהלכות הנגזרות ממנה, יש לדון לאור מחלוקת הגאונים בהבנת המושג "עישון" שבבעיא בגמ', ובהתאם לכך יש לפרש את עניין המוגמר והמחלוקת שבמשנה.

בבה"ג (מהדו' ברלין [אספמיא], עמ' 186) ובערוך (ערך עשן א) הובא שהגאונים נחלקו בביאור השאלה "מהו לעשן", שרב כהן צדק וחכמי סורא פירשו שעישון היינו קטורת לגמר את הבית<sup>ב</sup>, ולפי זה להלכה מותר לגמר את הבית - מידי דהוי אבשרא אגומרי, ואילו רב פלטוי וחכמי פומבדיתא ביארו שעישון פירושו עישון פירות, לתת בהם ריח טוב. וא"כ גימור הבית אסור ועישון פירות מותר.

אולם, רוב המפרשים ביארו הסוגיא כשיטת רב פלטוי, שהבעיא עוסקת בעישון פירות. וכ"ד רב האי גאון בתשובה שהביא הרי"ף גיאת (שערי שמחה ח"א דף קיז) ואיהו גופי' פסק כוותי', וכן פי' הרי"ף (רמז תתפח), רבינו חננאל (ביצה שם), רש"י, הרמב"ם (פ"ד מהל' יו"ט ה"ו), הרמב"ן (במלחמת שם), תלמיד הרמב"ן ורבינו נחמן בן הרמב"ן, הר"ן, רבינו יהונתן, הרשב"א, המאירי,

(א). ואף שהנו"כ הביאו שמהרש"ל פליג ארמ"א גבי משחק בכדור ברה"ר ביו"ט, אי"ז אלא משום שהוא שחוק ואין בו צורך, אבל בפשוטו נראה שהמהרש"ל נמי ס"ל דבכל צורך אמרי' "מתוך" ולא דווקא בצורך יו"ט.

(ב). ואת הסוגיא לפי פירוש רב כהן צדק, יש לבאר שהבעיא מהו לעשן אולא להבנת דברי רב אסי שמחלוקת ר"ג וחכמים במשנה בלהריח, אבל לגמר לכו"ע שרי. וא"כ איבעיא להו מהו לעשן, כיוון שאין בזה אולודי ריחא ומסקי' דשרי, אבל היכא דמוליד ריחא פליגי ר"ג וחכמים. וכ"כ בפסקי הרי"א (ביצה פ"ב ה"ג אות ט) דבסמוך. ועיין רבינו חננאל דמשמע מיני' שיש כמה גרסות בגמ' שם.

הרי"ד (בתוס' ובפסקים שם), הרא"ש (ביצה פ"ב סי' כב) ועוד, ומאלה לא היה איש כי אם הריא"ז (שם פ"ב ה"ג אות ט) וחכמי איבר"א, שפירשו הסוגיא כרב כהן צדק [אמנם, לדינא פסק הריא"ז שאסור לגמר את הבית].

אם כן, יש להסיק שלמרות שהגאונים נחלקו בביאור הסוגיא ויש מהם שדחקו את הסוגיא ולמדו ממנה להתיר לגמר את הבית וכן פסקו להלכה, מ"מ דעת רוב המפרשים שגימור הבית אסור ועישון פירות מותר.



## פירוש הרי"ף

הצגת דברי הרי"ף:

על מנת להבין את שיטת הרי"ף בביאור עניין המוגמר, יש לבחון את פירושו לסוגיא במסכת שבת, דמשמע מיניה שהתיר כיבוי והבערה בעישון.

לאחר שהביא הרי"ף בעיא ד"מהו לעשן", הביא (רמז תתפ"ט) סוגיא ממסכת שבת, שגרס בה כך: ת"ר: אין מסננים את החרדל במסננת שלו ואין ממתיקים אותו בגחלת, והתניא: ממתיקין אותו בגחלת? לא קשיא, כאן בגחלת של מתכת כאן בגחלת של עץ. אמר ליה אביי לרב יוסף: מאי שנא מבישרא אגומרי? א"ל התם ליכא כבוי הכא איכא כבוי. עכ"ל. ומשמע מדבריו שיש הבדל בין עישון חרדל לבשרא אגומרי, שבבשרא אגומרי ליכא כבוי כלל, אע"פ שבביצה התירו עישון פירות למרות שתחילתו מכבה, מידי דהוה אבשרא אגומרי.

על דברי הרי"ף העיר בעל המאור, שאין להם הבנה, כי למה לא יהיה כיבוי בבשרא אגומרי ואיזה הבדל יש בין בשר לחרדל, וכ"כ בשיטת ריב"ב. והם הביאו אליו עוד גרסא, שתשובת הגמ': "התם לא אפשר הכא אפשר", כלומר בצלי א"א לאכול בעניין אחר, אבל חרדל מובחר יותר ללא עישון, ושכ"ד רש"י בשבת שם. אמנם, הרמב"ן במלחמת ה' יישב שיטת הרי"ף, וגם ברמב"ם נראה שגרס כהרי"ף, שכתב (שם): וממתקין את החרדל בגחלת של מתכת אבל לא בגחלת של עץ, "מפני שהוא מכבה". וכן הביא הרא"ש (שם) גרסא זו להלכה.

את דברי הרי"ף יש ליישב בארבעה דרכים, אחת השיב הרמב"ן, שתיים י"ל בשיטת הרמב"ם ואחת י"ל בשיטת הרא"ש.

יישוב הרמב"ן:

הרמב"ן יישב, שלשיטת הרי"ף ליכא כיבוי והבערה, "לפי שאין כאן כבוי שסופו מבעיר וכיון שכבוי אין כאן הבערה אין כאן". והר"ן הביא את דבריו. אמנם לכאורה דבריו תמוהים, כי בהכרח הותר או לכבות או להבעיר, בכדי שיתיר את הכיבוי אגב ההבערה או את ההבערה אגב הכיבוי. ובהעמק שאלה (שאלא נ אות א) האריך ליישב את שיטת הרמב"ן ומסיק דס"ל דאמרי' "מתוך שהותרה לצורך", אפי' היכא דאינו שווה לכל נפש. ולפ"ז הכיבוי לא הותר משום מתוך, וכשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט ה"ד), דבהוצאה והבערה בלבד נאמר הדין ד"מתוך". ומש"ה כתב שהכיבוי מסרך סריך אחר ההבערה.

אמנם, יישוב זה אינו נכון בשיטת הרמב"ן, דבשלושה מקומות כתב הרמב"ן דלא אמרי' מתוך היכא דאינו שווה לכל נפש, כדלהלן: א. בחידושו לשבת (קכד:) כתב הרמב"ן: "שאינן אומרים מתוך אלא בדבר השווה לכל נפש כלומר מתוך מלאכת אכילה בצורך כל נפש הותרה נמי כל מלאכת הנאה בצורך כל נפש". ב. בתורת האדם (עניין הוצאה ד"ה בביצה) כתב הרמב"ן: "שמעין מיהא בהדיא [מסוגיא דכתובות] דלא אמרינן מתוך אלא בהנאה דצורך כל נפש". ג. בסוגיא זו, במלחמת ה', נראה שיש לגרוס: "דהא קא סבר לאו אוכל נפש הוא ולא צורך (או) כל" נפש היא, כדאיתא בפרק קמא דכתובות".

כמו כן, אין לפרש בדברי הרמב"ן דההיתר להבעיר הוא משום הנאת הגוף, כדין רחיצה. כי הרמב"ן בחידושו לשבת (לט:) אסר רחיצת כל הגוף לגדול למרות שהוא הנאת הגוף, כיוון שאינה צורך כל נפש. ועוד יש להקשות על פירוש זה, וכן על פירוש ההעמק שאלה, דלהדיא כתב הרמב"ן שאסור להבעיר מדורה בפני עצמה בשביל בשרא אגמורי, ולא הותר אלא ש"מותר להניח ע"ג אש הדלוק לקדרה" [וכ"כ הקרבן נתנאל (ביצה פ"ב סי' כ אות כ) והגליון מהרש"א (סי' תקיא סק"ו)]. ואם היה מותר להבעיר לכתחילה, למה נאסר להבעיר מדורה בפני עצמה.

לכך נראה לבאר את שיטת הרמב"ן, כפי שביארה מהר"ן שפירא בעל מגלה עמוקות (בהגהותיו הנדפסות בש"ס מהדור' עוד והדר): "דהא חשיב כאילו הוא בוער תמיד ולא נתכבה כלל". כלומר, שכיון שהכיבוי וההבערה מועטים, אין מקום לאוסרם, ונחשב כאילו דלק מתחילה ועד סוף. ואף שפירוש זה מחודש, לחומר הקושיות יש לבאר כן את שיטת הרמב"ן.



### ההסבר בשיטת הרמב"ם לפי רבינו הנצי"ב

הרמב"ם (פ"ד מהל' יו"ט ה"ו) כתב: אין מעשנין בקטרת ביום טוב מפני שהוא מכבה, ואפילו להריח בה ואין צריך לומר לגמר את הבית ואת הכלים שהוא אסור, ומותר לעשן תחת הפירות כדי שיוכשרו לאכילה כמו שמותר לצלות בשר על האש, וממתקין את החרדל בגחלת של מתכת אבל לא בגחלת של עץ מפני שהוא מכבה. עכ"ל. מדברי הרמב"ם יש ללמוד שניים: ראשית, הרמב"ם גרס כהרי"ף, שרק במיתוק חרדל יש חשש כיבוי. שנית, החשש היחיד במוגמר וחרדל הוא כיבוי, ולא הבערה.

בביאור דברי הרמב"ם כתב רבינו הנצי"ב (העמק שאלה שם), דס"ל דאמרי' מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, אפי' בדבר שאינו שווה לכל נפש. ולפ"ז יש לבאר את הסוגיא דרב הונא אמר אסור "מפני שמכבה", וא"ל רב נחמן ונימא מר מפני שמבעיר, כוונתו לשאול אי ס"ל שהאיסור הוא רק כיבוי, כיוון שבהבערה איכא "מתוך". וכ"מ ברש"י שבס"ד דר"נ סבר רב הונא שההבערה מותרת. וכן פי' הערוך (שם) את שאלת הגמ', וכ"כ הבינה לעתים (על הרמב"ם שם) בביאור שיטת הרמב"ם, וכ"ד הלחם משנה (שם) דס"ל להרמב"ם דאמרי' מתוך היכא דאינו שווה לכל נפש, ורב הונא ס"ל כבית שמאי ורבי עקיבא דלא אמרי' מתוך".

(ג). לא מצאתי מי שיעמוד בגרסא זו בדברי הרמב"ן, אבל נראה שא"א להשאיר את הגרסא "אוכל נפש", שכן זהו שכתב לעיל מינה והיא הכפלה מיותרת. ועוד שאין לזה מקור בכתובות.

(ד). אמנם, על ביאור זה במחלוקת רב הונא ורב נחמן הקשה הקרן אורה (שבת כב. ד"ה ועתה), דלא מסתבר שיחלקו אמוראים



והנה סברא זו המיוחסת לרמב"ם, סותרת לכאורה סוגיא מפורשת בכתובות (ז), דאמרי' התם: רב יהודה שרא למיבעל בתחלה ביו"ט [אע"פ שעושה חבורה] וכו' רב פפא משמיה דרבא אמר: ביו"ט שרי, בשבת אסור. א"ל רב פפי לרב פפא: מאי דעתיך? מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אלא מעתה, מותר לעשות מוגמר ביו"ט, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך! א"ל: עליך אמר קרא: אך אשר יאכל לכל נפש, דבר השווה לכל נפש. עכ"ל. ומוכח שאסור לעשות מוגמר כיון שאינו שווה לכל נפש, ולא אמרי' מתוך.

וגם אמנה שע"פ סוגיא זו פסק הרמב"ן דלא אמרי' מתוך היכא דאינו שווה לכל נפש [וכמ"ש לעיל כמה מקורות בדברי הרמב"ן]. וכ"ד ריב"א, שאין לגדול להחם מים כדי לרחוץ כל גופו ביו"ט, כיון שאינו שווה לכל נפש, אע"פ שלרחוץ רגליו מותר משום "מתוך", והו"ד בתוס' (שבת לט: ד"ה וכו', ביצה כא: ד"ה לא) וברא"ש (שבת פ"ג ס"ז ז). וכ"כ בספר החינוך (מצוה רחץ), בספר האשכול (מהד' אלבק דף קנח:), המאירי (בית הבחירה וחידושים, ביצה יב, כב.) והרשב"א (עבודת הקדש, בית מועד שער ג ס"ו, ועיין בחידושי בביצה כג.). והטעם בזה ביאר המהר"ם (ביצה כג.), ד"הואיל ואינו שווה לכל נפש, מקרי שלא לצורך כלל וגבי מתוך בעי צורך יו"ט קצת".

אמנם, לשיטת הרמב"ם אין כל ראייה מסוגיא זו, דאיכא למפרך בתלתא: ראשית, דלא קי"ל הכי אלא דשרי למבעל בתחילה אפי' בשבת, משום מלאכה שאצל"ג, וכדמסקי' התם בגמ' וכ"פ הרמב"ם (פ"ל מהל' שבת הי"ד<sup>7</sup>). שנית, דבחבורה ומוגמר לא אמרי' מתוך, לשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט ה"ד) דלא אמרי' מתוך אלא בהוצאה והבערה, ואילו במוגמר איכא משום כיבוי וחבורה אסירא משום מפרק<sup>8</sup>. שלישית, דבחבורה ל"ש כלל מתוך, להרמב"ם (פ"ח מהל' שבת ה"ז) דס"ל דאסור חבורה משום מפרק תולדה דדש, ודש גופי' לא הותר ביו"ט אפי' לצורך, וכ"ש דלא שייך גבי "מתוך שהותר לצורך".

ולפ"ז נראה שהרמב"ם הביין בשיטת הרי"ף, דלא אסרי' דבר שאינו שווה לכל נפש בהוצאה והבערה ולא אסרו במוגמר ובחרדל אלא משום כיבוי, אולם בעישון פירות הותר הכיבוי משום שהוא בעיקרו הבערה וההבערה הותרה (וכמו שהבין הנצי"ב בדברי הרמב"ן דלעיל).



אי אמרי' מתוך, דבוודאי קי"ל כבית הלל, וכדמשמע בתוס' (כתובות ז. ד"ה אלא) [ושיטת רבי עקיבא לא ברורה, ויותר נראה דהא דס"ל דלא אמרי' מתוך היינו דווקא בחמץ לאחר זמן ביעורה, וכמ"ש בטוב טעם ודעת הר"מ פישלס (בנדפס בקובץ אבן ציון עמ' קעב), ע"ש]. ותיריך שבוז גופא פליגי רב הונא ורב נחמן, אי אמרי' מתוך בדבר שאינו שווה לכל נפש.

ולבאר דבריו, נראה עפ"מ שבהעמק שאלה (שם), דמאן דאית לי' הואיל, ס"ל דלא אמרי' מתוך אלא בהוצאה והבערה, ומאן דלית לי' הואיל אית לי' מתוך בכל המלאכות. עכ"ד. ולפ"ז נראה, שקושיית רב נחמן "ולימא מר מפני שמבעיר", רצונו לומר דכיון דאית לי' מתוך, הרי כשמבעיר מדורה לצורך עישון הפירות הוא תחילתו מבעיר. ועל זה תירץ רב הונא דאית לי' הואיל, ואם כן לא היה לו מקום להתיר הבערה מלכתחילה, ובהכרח מדובר שמדורה שהובערה לפני כן לצורך אכילה, וא"כ תחילתו מכבה בהנחת הגחלים.

(ה). טעם זה הביא הערוך השלחן (סי' תצה ס"ב), ע"ש.

(ו). טעם זה כתב הקרן אורה (שבת כב: ד"ה ועתה), ועי"ש שביאר שבוז נחלקו רב פפא ורב פפי בכתובות.

(ז). טעם זה הובא בספר אמרי שהם עמ"ס כתובות (ז), ועיין עליו שביאר לפ"ז הסוגיא במח' ר"ת ור"י גבי לדם הוא צריך, ודפח"ח.

### ההסבר בשיטת הרמב"ם לפי ערוך השלחן

ביאור נוסף לשיטת הרמב"ם והרי"ף, כתב הערוך השלחן (סי' תצה ס"ט-כ), דלשיטתם לא קי"ל כמיעוט הגמ' בדבר שאינו שוה לכל נפש, ומש"ה פירשו הרי"ף (רמז תתפד 1) והרמב"ם (פיה"מ ביצה פ"ב מ"ה; פ"א מהל' יו"ט הט"ז) הטעם שאסרו רחיצת כל הגוף הוא משום גזרת מרחץ. וגבי מוגמר פי' הרמב"ם (פ"ד מהל' יו"ט ה"ו) משום מכבה. והטעם דלא קי"ל הכי, משום שלא אמרו כן אלא לשיטת רב פפא דאסיר למבעל בתחילה בשבת, ולא קי"ל הכי.

אמנם לפי ביאור זה, צ"ל שלא אסרו מוגמר אלא משום דל"ש בי' מתוך, כיון דלא אמרי' מתוך בכיבו, אך לא נתברר למה התירו כיבוי בעישון פירות. ושמא בעישון פירות התירו כיבוי כיון שהוא דבר מועט יותר מחרדל ומוגמר, וצ"ע.



### שיטת הרא"ש

הרא"ש (ביצה פ"ב סי' כב) הביא את גרסת הרי"ף. אולם, לכאורה אין לה כל הבנה לשיטתו, כיון דאיהו ס"ל (שבת פ"ג סי' ז) דלא אמרי' מתוך היכא דאינו שוה לכל נפש, וס"ל (שם) שרחיצה מותרת משום מתוך – כך שאין להתיר כלום משום הנאת הגוף. ולפי בנו הרי"י (קיצור פסקי הרא"ש בביצה שם), ס"ל דנר של אבטלה אסור ביו"ט. כמו"כ לא מסתבר שהרא"ש סובר כהרמב"ן, שאין כיבוי בבשרא אגומרי כיון שהוא כיבוי מועט, כי זהו דבר חידוש והו"ל להרא"ש להביא האי טעמא.

ולחומר הקושיות, נראה דהרא"ש ס"ל דלא אמרי' מתוך בכל גווני, אלא לפי ראות עיני החכמים, ובכה"ג דשרי' משום מתוך התירו כיבוי והבערה גם יחד. ומעין סברא זו כתב הרא"ש (ביצה פ"ב סי' יט), בטעם שהתירו חבורה בבעילת מצוה ואסרו כיבוי שלא יתעשן הבית, משום ד"בעילת מצוה שאני". וכ"כ הרמב"ן במלחמת (על הרי"ף רמז תתפד 2, ד"ה ועוד והא דבעא), שהחכמים התירו "לכם לכל צרכיכם" לפי ראות עיניהם במה שלא ימנע שמחת יו"ט.

ולפ"ז, הרא"ש פסק שאסור להחם מים לרחיצת כל הגוף של גדול וכן שאסור לכבות שמא יתעשן הבית, מפני שהחכמים סברו שהדבר לא ימנע משמחת יו"ט. ויתכן דהכ"נ אסרו חז"ל מוגמר אע"פ שאינו שווה לכל נפש ולא התירו משום מתוך, מאותו הטעם. אבל אין זה ראייה ש"אינו שווה לכל נפש" דוחה תמיד ההיתר ד"מתוך", אלא שהדבר תלוי ברגילות האנשים ושמחתם. ומעין מ"ש התוס' (כתובות ז. ד"ה אלא), דס"ד שלא התירו במתוך אלא בדבר הרגיל.



### שיטת רבינו חננאל, רש"י והרשב"א

חלק מהראשונים ביארו את מחלוקת האמוראים בעניין עישון פירות וניתן ללמוד מביאורם על הבנת המושג "תחילתו מכבה וסופו מבעיר" וללמד על הבערה ועישון.

רבינו חננאל (ביצה כב:) ביאר את המחלוקת אם מותר לעשן או אסור, ש"ר' ירמיה אמר רב: אסור, מפני שתחלתו מכבה וסופו מבעיר. אמר רב יהודה: על גבי גחלת אסור, שהוא מכבה

ומבעיר אוכל נפש; ר' ירמיה אמר: ע"ג חרס מותר וכו' רבא אמר: ע"ג גחלת לעשן פירות מותר, מידי דהוה אצליית בשר ע"ג גחלים; שאע"פ שתחלתו מכבה וסופו מבעיר שרי". משמע מדבריו, שהמחלוקת האם עישון פירות מוגדר כאוכל נפש [אף שנראה שיש ט"ס וכנראה המילים "אוכל נפש" מקומן בשיטה אחרת"]. לדעת רש"י (שם) והרשב"א (שם כג.): "בהא הוא דפליג, אם עישון פירות הוי דבר השוה לכל נפש או לא. רב סבר אינו שוה לכל נפש, ולפיכך כיון דמכבה ומבעיר ומוליד ריחא אסור; ושמואל סבר דדבר השוה לכל נפש הוא, ושרי".

מדבריהם יש ללמוד, שהם ביארו את עניין "תחילתו מכבה וסופו מבעיר" כפשוטו, דר"ל שחייב גם משום מבעיר וגם משום מכבה, ורב נחמן שהקשה "ולימא מר מפני שמבעיר", או שאין כוונתו לדון האם יש להתיר הבערה [כפי שהבין הערוך], או דלית הלכתא כוותי'. וא"כ כשאסרו, אסרו גם את ההבערה. אולם, בכדי להסביר את המחלוקת הסבירו הראשונים שהאמוראים נחלקו אם עישון פירות מוגדר כאוכל נפש או כשוה לכל נפש. ומשמע שמושגים אלו אינם מוחלטים, ויש דברים הדומים לאוכל נפש ואינם או שהם שווים לכל נפש למרות שהם ראויים למעונגים.

### פירוש הראב"ן

הראב"ן (מהדור' ר"ד דבליצקי עמ' תקכא) ציטט את סוגיית עישון, בזה"ל: לצלות פירות או בשר על גבי גחלים שרי, אע"פ שמכבה את הגחלים, דהא מכשירי אוכל נפש הוא. עכ"ל. נלמד מדבריו שהאיסור במוגמר הוא משום מכבה, אך אין לומר שהתיר ההבערה משום מתוך, כיון דס"ל (שם עמ' תקיא) כרבינו חננאל דמתוך שהותרה לצורך אינו מתיר אלא צורך מצוה.

וי"ל שהוא סובר שהותר להבעיר משום נר של אבטלה, דס"ל שר של אבטלה הותר לגמרי, וכמ"ש (שם עמ' תקלד): ירושלמי, מהו להדליק נר של בטלה. א"ר אבונא: תני ב"ש אוסרין וב"ה מתירין. עכ"ל. כלומר שהוא סובר שר של אבטלה הותר לגמרי ולא כדמשמע במסקנת הירושלמי, שאמרו: "לא תאסור ולא תשרי" [ועיין בהגהות הר"ד דבליצקי אות סב]. ונראה לבאר את שיטת הראב"ן בביאור הירושלמי, כמ"ש הר"י קאפח (הגהות על הרמב"ם, פ"א מהל' יו"ט הגהה כא), שכוונת הירושלמי במ"ש לא תאסור ולא תשרי, שא"א להוכיח שרבי יוחנן התיר, אבל היה ברור שזו דעת בית הלל וכן ההלכה.

אם כן, נראה שלדעת ראב"ן יש להתיר כל הבערה אפי' במקרה שאינה שווה לכל נפש וכדו', ולא נאסר מוגמר אלא משום מכבה, והטעם הוא משום שר של בטלה הותר לגמרי.

(ח). זו לשון ר"ח: "איבעיא להו מהו לעשן פי' לעשן פירות שהוא מכשירי אוכל נפש ר' ירמיה אמר רב אסור מפני שתחלתו מכבה וסופו מבעיר אמר רב יהודה על גבי גחלת אסור שהוא מכבה ומבעיר אוכל נפש. ר' ירמיה אמר ע"ג חרס מותר רבה ורב יוסף אמרי אפילו ע"ג חרס אסור משום דמוליד ריחא... רבא אמר ע"ג גחלת לעשן פירות מותר מידי דהוה אצליית בשר ע"ג גחלים שאע"פ שתחלתו מכבה וסופו מבעיר שרי". ולפי גרסא זו, הגמ' מנמקת שאסור מפני שהוא מכבה אוכל נפש, והיות העישון אוכל נפש איננו סיבה לאסור כי אם להתיר. ולכאורה יש לגרוס כך: "אמר רב יהודה על גבי גחלת אסור שהוא מכבה ומבעיר [אבל ע"ג חרס מותר, מפני שאין בו כיבוי, והבערה הותרה לצורך] אוכל נפש".

### פירוש התוס' ורבינו פרץ

בגמ' (ביצה כג.) הובאה דעה שעישון פירות מותר רק ע"ג חרס ולא ע"ג גחלת, והטעם הוא משום שבחרס לא שייך כיבוי כיון שהחרס עצמו איננו בוער, אבל גחלת עלולה להגיע לידי כיבוי. מדברי התוס' יש ללמוד שהבעיה בעישון היא הכיבוי, ולכאורה ההבערה בלאו הכי הייתה מותרת.

וכתבו בתוס': פי' רש"י: משום שאין כאן כבוי ואי משום הבערה הוי הבערה כלאחר יד ושרי לעשותה ביום טוב. והר"ר יצחק פירש, דשפיר הוי הבערה כדרכה ומ"מ שריא, דקסבר דהבערה שלא לצורך שרי לעשותה ביום טוב. וכן משמע בירושלמי: מהו לאדלוקי נר של בטלה ביום טוב, ר' יוסי אסר ורבנן שרו. והטעם מאן דאסר סבר דהבערה לחלק יצתה והוי מלאכה ואסור לעשותה ביו"ט, ומאן דשרי סבר דללאו יצתה והבערה שלא לצורך מותר לעשותה ביו"ט, ולא הוי אב מלאכה. ומיהו התם קאמר לא תאסור ולא תשרי, ומכאן יש לזוהר מלעשות הבערה שלא לצורך כדקאמרינן בירושלמי "לא תאסור ולא תשרי". ומכל מקום על גבי גחלת אסור, לפי שיש כבוי עם הבערה, דלכולי עלמא האי לא שרי, הואיל דאין זה דבר השווה לכל נפש. ואפי' למאן דשרי הבערה שלא לצורך כלל בירושלמי, היינו לפי שישנו פעמים לצורך אוכל נפש, אבל כבוי דלעולם אינו לצורך תקון אוכל נפש ודאי אסור לכולי עלמא ביו"ט. עכ"ל.

מדברי התוס' נלמד שלמ"ד הבערה ללאו יצאת, מותר לכתחילה להבעיר ביו"ט אפי' לצורך דבר שאינו שווה לכל נפש. וכ"כ התוס' בפסחים (ה: ד"ה לחלק), דלמ"ד הבערה לחלק יצאת מותר להבעיר ביו"ט. ומ"מ כתבו התוס' בסוגיין שמהירושלמי משמע שאין להתיר הבערה ללא כל צורך אא"כ יש צורך קצת. ועיין מהר"ם שיף.

### פירוש הרי"ד

רבינו ישעיהו (בשני מהדורות תוס' רי"ד ובפסקי הרי"ד, ביצה כב:) ביאר את מחלוקת רבן גמליאל וחכמים לגבי מוגמר, שחכמים אוסרים משום שמוגמר אינו שווה לכל נפש, ופסק כרבן גמליאל דמותר לעשן במוגמר לגמר הבית ביו"ט, משום דרב אסי פירש דבריו, והנידון "מהו לעשן" הוא משום דגם לרבן גמליאל היה מקום לאסור משום דהוי כמתקן מנא. ובפסקי הריא"ז (ביצה פ"ב ה"ג אות יא) שהביא את דבריו ופליג עלי'.

אמנם, שיטת הרי"ד תמוהה, כי לפי דבריו קי"ל דמוגמר שרי ביו"ט, מאי האי דמקשי' בכתובות (ז:): "אלא מעתה מותר לעשות מוגמר ביו"ט, דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", ומתריצי: "עליך אמר קרא: 'אך אשר יאכל לכל נפש', דבר השווה לכל נפש". הרי מוגמר מותר ביו"ט. ואת"ל שכוונת המקשן לשיטת חכמים דלא אפסיקא, הרי בוודאי ידע את טעם האיסור, שהוא משום שאינו שווה לכל נפש (כמו שביאר הרי"ד שם) ומאי קשיא לי'. ועוד, שבתשובות הרי"ד (ס"ו כא) כתב דמוגמר אסור משום דאינו שווה לכל נפש, ומ"מ התיר הדלקת הרבה נרות אפי' שאין צריכים להם, כיון שהדבר מוסיף שמחה. ונסתרה דרכו ממ"ש בתוס' ובפסקים<sup>(ט)</sup>.

(ט). ואף שידוע שהרי"ד חזר בו בין כתביו, נראה שאין לומר כן אלא כשכתב בעצמו שהוא חוזר בו, וכמ"ש הרי"א תא-שמע ("רבי

לכן נראה, שהתוס' רי"ד פירש את מחלוקת רבן גמליאל וחכמים במוגמר שהונח לגמר את הבית, והוא דבר הרגיל, למרות שאינו שווה לכל נפש. אמנם, בסוגיא בכתובות פירש דאיירי במוגמר לגמר את הכלים, שאסור משום מוליד ריחא, ואהא מקשי' אמאי לא שרי משום מתוך למרות שאינו דבר הרגיל, הרי גם בעילה בתחילה אינה דבר הרגיל (וכפירוש התוס' שם ד"ה אלא). ותי' שאין המוגמר לגמר את הכלים דבר השווה לכל נפש, כלומר שהוא דבר רחוק ובלתי מצוי, ולכן זה אסור אפילו לרבן גמליאל.

ומ"מ גם ללא פי' זה, נלמד מדברי הרי"ד דלא ממעטינן דבר שאינו שווה לכל נפש, או שלכל הפחות הדלקת נרות, שמרבה בשמחה, שריא אפי' לחכמים דפליגי עלי' דרבן גמליאל. ולפי הפירוש שכתבת, נראה שכוונת הרי"ד למציאות שענינו ראות, שהרבה אנשים מגמרים את הבית כדי לתת ריח טוב (הדבר מצוי במקומות שרגילים לגמר את הבית, כמו אצל הערבים), כמו שהרבה אנשים מעשנים להנאתם, אבל מיעוט קטן מעשנים את הבגדים כדי לתת בהם ריח טוב. וא"כ שתי דרגות יש למיעוטא דאינו שווה לכל נפש, ורק לחדא מיניהו חיישי'.

### פירושי הריא"ז

הריא"ז (ביצה פ"ב ה"ג אות א ואות ט) פי' המשנה דמוגמר משום מוליד ריחא ומתני' דמרחץ פי' כהרי"ף והרמב"ם, משום גזירת מרחץ. וא"כ הוא דומה להרי"ף והרמב"ם שנמנעו מלפרש הסוגיות בהקשר של מיעוט שאינו שווה לכל נפש, ואפ"ה כתב (שם אות יא): "ומז"ה מתיר להניח מוגמר ביום טוב כדי להריח בו בני אדם ויהנו מריחן, ולי נראה שהוא אסור, שאין צורך זה דבר שווה לכל נפש, אלא למעונגין ולמפונקין כמבואר בקונטרס הראיות".

וא"כ נמצא שהוא סובר שדבר שאינו שווה לכל נפש אסור ביו"ט, למרות שפי' הסוגיות בדומה לרי"ף והרמב"ם. ונראה שלדעת הריא"ז אין קשר בין הסוגיות ופולגתא דרבן גמליאל וחכמים משום מוליד ריחא, אולם היה ברור לחכמים שאסור לגמר את הבית ועל זה הקשו בכתובות מדוע, ולמה לא הותר משום "מתוך". ועל זה השיבו שיש איסור נוסף, משום שאינו שווה לכל נפש.

לפי"ז נראה שיש לאסור מוגמר ודבר שאינו שווה לכל נפש, אפי' היכא דאיכא למימר מתוך שהותרה לצורך, כפי שידעו חכמים במסורת שיש לאסור לגמר את הבית.

### סיכום הדברים לעניין הבערה באינו שווה לכל נפש

מדברי רבוותא נראה שהרבה צידדו להתיר הבערה ביו"ט, כל אחד מטעם אחר, וראשוני המתירים היו חכמי סורא, ובכל דור ודור עמדו כמה חכמים וביקשו להתיר. ונראה הטעם בזה, משום שההמון היו מקילים בהבערה אפי' היכא שאינה שווה לכל נפש, וכמ"ש בשו"ת מהרי"ל

ישעיה די טראני וספרו 'תוספות רי"ד', מחקרי תלמוד ג, ב, עמ' 919; הספרות הפרשנית לתלמוד ח"ב, עמ' 178) כמה דוגמות לזה. ועוד, שלא מסתברא שבכמה מהדורות התוס' וכן בפסקים שכתב לבסוף, ככולם בדרך אחת יצא, ורק בתשובות סתר משנתו. ועוד, דכל איכא דאיכא לפרושי דלא לפלגי, עדיף טפי. ועוד, דבלאו הכי תהיה הסוגיא בכתובות קשה, וכמ"ש בפנים.

(סי' קסו), על אותם "המחממין כשאין הקור כל כך גדול וגם אין להם ילדים שמצטערים הרבה", ש"בעיני הוא איסור גדול ולית היכולת בידי לאסור ומונע אני מלהגיד לרבים, דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכו' דמדמינא ליה למוגמר ולמרחץ דהוי איסור דאורייתא, דאינן שוה לכל נפש אלא למעונגים". ומשמע שאף שרצה לאסור העולם נהג להתיר. וכן כתב הרמ"א (סי' תקיא ס"א), אחר שהביא תשובת מהרי"ל, דמ"מ נהוג עלמא להקל בזה.

ולפ"ז נראה שבהבערה שב"עישון" יש מקום להתיר, בפרט שלהרמב"ם מותר להבעיר ביו"ט אפי' היכא דאינו שווה לכל נפש, ושכ"ד הרי"ף, ולפמ"ש נראה שיש מקום להתיר גם להרא"ש בשיטת הרי"ף. ואל תתמה משיטות הרבה חכמים שאסרו באינו שווה לכל נפש אע"ג דאיכא מתוך (וכ"פ בפשטות במ"ב סי' תקיא סק"א), כי בלא"ה שיטת הראב"ן והתוס' והרי"ד להתיר מטעמי אחרוני, ולעיקר האיסור אין הכרע. אמנם, כל זה אי נמא שעישון הסיגריות אינו שווה לכל נפש, אולם הא גופא צ"ע ואיכא למימר דחשיב שווה לכל נפש ובלא"ה יש מקום להתיר.



### גדר אינו שווה לכל נפש

בעצם הגדר של "שווה לכל נפש" יש לברר מהו, כי יתכן שהכוונה היא שרוב האנשים לא משתמשים בו בפועל, או שרוב האנשים לא היו רוצים להשתמש בו גם אם היה מצוי להם, או שרוב בני האדם מואסים בו ואינם מסוגלים להצטרך לו, למרות שאם היו מורגלים בו היו נצרכים לו וכדו'. והנפקא מינה היא לעניין חלק מהחומרים הממכרים [כמו חלק מ"הסמים הקשים"], שעיקר הצורך שלהם הוא בגלל ההתמכרות, אבל ללא ההתמכרות לא היה אדם חפץ בהם.

ובגמ' (כתובות ז.) שאלו: אלא מעתה, נזדמן לו צבי ביו"ט, הואיל ואינו שווה לכל נפש, ה"נ דאסור למשחטיה. והשיבו: אנא דבר הצורך לכל נפש קאמינא, צבי צריך לכל נפש הוא. עכ"ל. ולפ"ז נראה ש"שווה לכל נפש" אינו עניין לכמות האנשים הנצרכים לאותו דבר. וא"כ נראה שמ"ש המ"ב (ביאור הלכה סי' תקיא ס"ד) שאין להתיר עישון סיגריות אלא מפני שרוב העולם מעשנים ובדוכתא שרוב הציבור מעשנים. עי"ש. מסתברא שאין כוונתו שזהו גדר שווה לכל נפש, אלא שזו הראיה שאנשי אותו מקום היו ראויים להצטרך לסיגריות. ולפ"ז יתכן לדוגמה, שבמקומות הקרים נחשבות סיגריות לשוות לכל נפש, כי מי שגר בקור טבעי שיהנה מהעישון יותר ממי שגר במקומות החמים [וכדו']. ולכן במקומות הקרים יהיה מותר לעשן ובמקומות החמים יהיה אסור.

ואכן, הפוסקים דנו לגבי חימום מים לרחיצה עבור אשה שהוצרכה לטבול טבילת מצוה ביו"ט, והכריעו שיש להתיר, אע"פ שהראשונים אסרו חימום מים לרחיצת כל הגוף של גדול, כיון דפשיטא שאם היה גדול נכנס בכל גופו למים קרים הרי שהיה נצרך לרחוץ במים חמים, וא"כ גבי אדם שטבל במים קרים הו"ל דבר השווה לכל נפש. וכ"פ בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת או"ח סי' כה) ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קמו).

ולפ"ז נראה שאדם שהתמכר לסיגריות וכדו', הרי הוא נצרך להן והו"ל כצורך כל נפש, כי כל אדם שהיה מתמכר לסיגריות היה נצרך להם ואין משמעות לכמות האנשים שהתמכרו [אם כי י"ל שישנם חומרים שכמעט אין סיכוי שאדם יתמכר אליהם, משום דמאיסי].

היתר אחר י"ל, לפמ"ש בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' כו), שהגדרת שווה לכל נפש תליא במטרה, והדבר ברור שהכל נהנים להוריד את האוכל אחרי הסעודה, אך יש שעושים זאת באמצעות עישון סיגריות ויש העושים זאת באמצעות הליכה וכדו', והצורך עצמו כולל כל האנשים. לכן נראה שעיקר עישון הסיגריות הוא לתת מענה לצורך השווה לכל הנפשות, אלא שישנם שבוחרים במענה אחר לצרכיהם. ומעין היתרים אלו כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' לד), שהסיגריות בעצמן מוגדרות כשוות לכל נפש, כיון שבמציאות הרבה אנשים מעשנים אותן, ומוכח שהן מסבות הנאה להרבה אנשים, ומסתברא שרוב בני אדם היו מסוגלים להנות מהם. עכ"ל.

ומ"מ יש ללמוד שהסיגריות מוגדרות כשוות לכל נפש, כיון שאם היו האנשים מתמכרים לסיגריות, הרי שהם היו נצרכים להן ונהנים מהן, או משום שרוב האנשים נצרכים לסיגריות ומסוגלים להנות מהתועלת שבהן ועוד שבמציאות הרבה אנשים מעשנים סיגריות ולא ניתן לומר שעצם העישון אינו צורך לכל הנפשות.

### מסקנה

מן הדברים עולה, כי יש מקום להתיר את ההבערה של הסיגריות משום "מתוך שהותרה לצורך", ואין לחוש משום שאינו שווה לכל נפש, או משום שהרמב"ם והרי"ף סבורים שהבערה מותרת גם אם אינה שווה לכל נפש, או משום שהם לא סברו כלל את המיעוט של אינו שווה לכל נפש. מה גם שכנראה גם לשיטת הרא"ש יש להתיר הבערה באופנים מסוימים. ועוד, שלפי הרבה פוסקים הסיגריות נחשבות במהותן כ"דבר השווה לכל נפש", כיון שהרבה אנשים מעשנים סיגריות ומסוגלים ליהנות מהן.

ולפי היתר זה, נראה שיש להתיר גם את עישון הנרגילה, כי יש בו רק הבערה והוא מצוי בין בני אדם והם נהנים ממנו [וכ"כ בספר זכרונות אליהו (ח"א או"ח עמ' כא, מערכת י אות ז)]. כמו כן, יש להתיר את העישון בבאנג, כיון שאין בו הבערה והוא מצוי בין אנשים (ומה שהרבה לא מעשנים בציקלון זהו בגלל האיסור בחוקי רוב המדינות). אבל נטילת "סמים" שיש בהם מלאכות אחרות, כמו בישול ועשיית חבורה, נראה שיש לאסור, כיון דלהרמב"ם מלאכות אלו לא הותרו משום "מתוך". וגם ההיתר משום ששווה לכל נפש אינו ברי בחומרים הממכרים, שאדם קץ בהם ואין נהנים מהם אלא מי שמורגלים בהם ומכורים להם.

י. ואף שבספרי האחרונים נידונו עוד טעמים להתיר ולאסור, נראה שע"פ ההיתרים דלעיל יש מקור מבוסס להתיר את הסיגריות בפשטות. מה גם שכבר כתבו בהנהגות חתם סופר על השו"ע (סי' תקיד מ"א סק"ד), בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סו) ובכרם שלמה על השו"ע (סי' תקיד סק"ד), כתבו שרובא דרובא מגדולי האחרונים שדנו בזה פסקו להתיר את העישון ביו"ט. ועוד חזון למועד להביא מדברי האוסרים ולדון בהם עפמ"ש במאמר זה.

## פרק ב' - בעיות הנלוות לעישון ביום טוב

### הצגת השאלות

העישון ביו"ט מעורר שאלות נלוות, שאינן קשורות לעצם ההבערה אלא לאופן ההכנה של כלי העישון או לנהגים מקובלים בזמן העישון, אשר בדרך כלל ניתן למצוא להם פתרון עם זהירות מערב יום טוב. חלק מהשאלות נוגעות לאחד או יותר מסוגי העישון, אך בדרך לא אצל כולם.



### טחינת הטבק

בחלק מסוגי העישון, המעשן טוחן את הטבק לפני העישון. הפתרון הפשוט לבעיה זו, הוא לטחון את החומר בערב יום טוב, אולם לעת עתה לא ברור לי אם יש תועלת בטחינה דווקא בסמוך לעישון בכדי לשמור על הטריות. לפיכך יש להביא את הגדון בזה.

הנוהג לטחון את הטבק קיים אצל מעשני הנרגילה, שמכינים טבק בתוצרת אישית והם טוחנים את העלים לפני השימוש, אצל מעשני הגראס באמצעות סיגריות (ג'וינט) שהם קונים גוש של עשב וטוחנים אותו בכלי מיוחד שדומה בצורתו למחדד-עפרונות, ואצל צרכני ההרואין, שמקבלים חומר גושי שמקורו מן הצומח אבל עבר עיבוד מסוים (בשלב זה לא ברורה מהות העיבוד והאם יש לזה משמעות לעניין ההגדרה שלו כ"גידולי קרקע"). בכל אלו יש בעיה של טחינה, שכן מדובר בגידולי קרקע<sup>(א)</sup>.

שאלה זו הובאה בספרי הפוסקים. הבאר היטב (סי' תקיד סס"א) אסר, וכ"נ בשו"ת דרכי נעם (או"ח סי' ט ד"ה אמנם) ובמור וקציעה (סי' תקיא ד"ה ואין לאסור), שדגנו אם יש לאסור העישון שמא יטחון את הטבק ביו"ט. אמנם, בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' כז; ח"ג סי' קכו) התיר, משום דס"ל דהו"ל אוכל נפש גמור ובכה"ג שריא טחינה, וגם אין לחוש לטעם שגזרו חכמים על הטחינה ביו"ט, עי"ש. את השיטות הביא גם בחזון עובדיה (יו"ט עמ' ג) ולא הכריע.

אמנם, נראה דאפילו לשיטת הפעולת צדיק, כל זה רק אי נמא שהרמב"ם יתיר עישון משום רחיצה וסיכה, שהן בכלל אוכל נפש, אבל לשאר הפוסקים אין להתיר אלא משום שהותרה הבערה [ודבר זה לא מוכרע אפילו בשיטת הרמב"ם, כנ"ל בפרק הקודם]. לכן נראה שאין להתיר לטחון את הטבק ביו"ט, עכ"פ לכתחילה.



### הדבקת הסיגריה

חלק מהמעשנים מכניסים טבק בתוך דפים (הנקראים ריזלה או ג'וינט) והם מגלגלים את הדף סביב הטבק ומדביקים באמצעות רוק. על נושא זה יש לדון אם יש בו משום בניין ומתקן מנא, אף שיש לזה פתרון שיכין וידבק את הסיגריות מערב יום טוב.

(א). איסור טחינה שייך רק בגידולי קרקע, לאפוקי חומרים כמו "נייס גאי", שאינם מגידולי קרקע, אולם השימוש בהם הוא באמצעות הזרקה והם אסורים משום בישול וחבורה. ועיין עטרת זקנים (סי' תקיד סק"א).



להלכה, בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' קנח ד"ה ומ"ש להסתפק) אסר, אך לא האריך לבאר הטעם. אמנם, בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' נט) התיר, משום שא"א לעשותו מערב יו"ט וגם משום שאי"ז בגדר כלי כי הוא מיועד לעישון ובכך הוא מתכלה. אמנם, בסוף דבריו כתב: "מיהו דוקא בכה"ג דא"א לעשות הכריכה בערב יו"ט מפני שתחזור ותפתח ותשפך, אבל ניירות הבאים מערי אירופא שבאים מתוקנים והנייר מדובק זה עם זה בדבק טוב וכו' באופן שיתקיים היטב, הנה זה בודאי דאסור לעשותו ביו"ט, כיון שיוכל לתקן הכל מערב יו"ט". ומסיק בזה"ל: "על כן נראה, בהיכא דאינו יכול לתקן מעיו"ט שרי וליכא חשש משום מתקן מנא, כן יש להורות לרבים והמחמיר יחמיר לעצמו; ורק בהיכא דאפשר לתקן מעיו"ט, צריך להורות שיעשו בעיו"ט ולא יעשו ביו"ט". אולם, בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שלח) כתב, ש"זה אינו מלאכה כלל ואין לו דמיון למלאכה לכך מותר לעשותו ביו"ט, אף דאפשר לעשות מכבר".

מן הדברים עולה כי יש שלוש שיטות: לדעת השואל ומשיב אסור להדביק הסיגריות, לדעת הרב פעלים מותר רק אם א"א לעשותו מערב יו"ט, ואילו לדעת ההאלף לך שלמה הדבר מותר לגמרי. כל אלה חברו בחזון עובדיה (יו"ט עמ' מט), ונראה שנטה להכריע כהרב פעלים. אולם יש לציין שזמננו הסיגריות מודבקות יפה ואנשים רבים מכינים סיגריות לכמה ימים והן אינן נפתחות.

לכן נראה שטוב להחמיר בזה, שלא להדביק את הסיגריות ביו"ט, אף שיש מקום להתיר לפי חלק מהטעמים של הרב פעלים ולפי הכרעת ההאלף לך שלמה. בפרט שחלק מההיתר של הרב פעלים נתמך בטענה שעישון חשיב כאוכל נפש ממש, וטענה זו שייכת רק בשיטת הרמב"ם וכנ"ל בסעיף דלעיל. וע"ע שו"ת אבני (חי"ג סי' קד הערה 2).



### מחיקת האותיות

בעישון הסיגריות הקנויות, שייך לפעמים חשש לכילוי אותיות או סמל של היצרן שמוטבע על הנייר. לפיכך יתכן שיש חשש מחיקה והפתרון לזה הוא כריכת דבק סלטייפ סביב האזור שבו מוטבע הסמל מערב יו"ט ובכך האש לא תכלה את הנייר, או מחיקת הכתב מערב יו"ט.

בטרם אבוא אל העיון, יש להסביר את מציאות ההטבעה שעל הסיגריות וחשש המחיקה, ואומר כי יש שלושה סוגי הטבעה: הראשון, מוטבע על הנייר באזור של הפילטר וניתן להבחין בזה שבאזור הכתב, הנייר נראה בהיר יותר, כמו הנייר שכרוך סביב הפילטר. בסוג זה האש כלל לא מגיעה לאזור הכתב ולא מתבצעת בהן כלל מחיקה. השני, שהכתב או הסמל מוטבע באזור של הטבק והאש מכלה את הנייר, אבל הכתב לא נמחק למרות השריפה, אלא לפעמים כשהנייר נהיה כאבק דק, הוא מתפורר מאליו, אולם בדרך כלל המעשנים ביו"ט נזהרים שלא לקטום את הסיגריה וכשהיא נוטה להתכלות הם מניחים אותה בצורה אנכית במקום משתמר, והחלק הסופי של הסיגריה שבו בדרך כלל מוטבע הכתב, איננו מתפורר. לפיכך גם בסוג זה אין חשש מחיקה, אלא אם כן המעשן קוטם את הסיגריה. השלישי, בו הכתב מוטבע באזור הטבק של הסיגריה והוא נמחק מעצמו בשריפת האש. למעשה, רק בסוג זה קיים חשש מחיקה וזהו מיעוטא דמיעוטא מסוגי הסיגריות<sup>(2)</sup>.

בשאלה זו של מחיקת הכתב, עמד בחזון עובדיה (י"ט עמ' מח) והתירה, משום שאין זה מוחק על מנת לכתוב וגם הו"ל פסיק רישא דלא נחא ל', מה גם שבשו"ת שארית יהודה (ח"א סי' ע) ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' מא) כתבו שמחיקה היא שיויר נייר משתי אותיות אשר היו כתובות עליו, אבל כילוי דף שכתובות עליו שתי אותיות איננו בגדר מחיקה. ולענ"ד יש לזה ראייה פשוטה ממאי דאמרי' (פסחים לו.) דאין יוצאים בסריקין המצוירים בפסח, שמא יחמיצו, ואת"ל דבכה"ג שמכלה כתב או ציור איכא איסור מחיקה, בלא"ה אסור לאכלן ביו"ט. ובהכרח שאדם האוכל מצה שעשויה בצורת חיה ועוף (וכמ"ש המ"מ פ"ה מהל' חמץ הט"ו בביאור "סריקים המצוירים", ודלא כהדגול מרבבה סי' שמ ס"ג), אינו עובר משום מוחק, כי אינו משייר מקום לצייר.

אם כן, יש להתיר לעשן סיגריות שיש עליהן כתב והוא עתיד להימחק, וכ"פ בחזון עובדיה (שם). אבל יש לאסור לקטום את הסיגריה אם הכתב שעליה לא נמחק ע"י האש.

### קטימת האפר

בעישון הסיגריות, ולפעמים גם בנרגילה, נהוג לקטום את האפר השרוף שעל הסיגריה או הגלת (באופן הנקרא בלשון המעשנים "לאפר"). בקטימה זו יתכן שיפלו ניצוצות בוערים וייכבו ויש חשש כיבוי והעצה בזה היא שלא לקטום את הסיגריה.

בשאלת קטימת הסיגריה כתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סו), אשר "באלו הציגארן (סיגריות) אשר חדשים באו לא נודעו לאבותינו, רגילים להסיר הנשרף באצבע או לדחפו בקיר וכמה פעמים נופל אש וניתק ממנו ניצוצות שיש בהם ממש ויש בו משום כיבוי". בדומה לזה כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' נח): "ובאלה הציגאר"ן אשר חדשים באו לא נודעו לאבותינו, דרכם להסיר הנשרף באמצע, או לדחפו בקיר וכל פעם נופל אש וניתק ממנו ניצוצות שיש בהם ממש ויש בו משום כבוי וכו' ועל כן צריך המורה להזהיר העם וכו' שלא יסיר הנשרף באצבעו, או ידחפו ע"י הכותל או ע"י הכלי". מדברי שניהם עולה שיש לאסור לקטום הסיגריות, אולם הרב פעלים כתב שתמיד נושרים ניצוצות שיש בהן ממש, ואילו בכתב סופר כתב שכך קורה כמה פעמים.

אמנם, בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' לט סוף אות א) כתב שקטימה מותרת מעיקר הדין, והטעם הוא משום שאין זה פסיק ריש' שיישרו ניצוצות. עכ"ד, עי"ש. ואכן, הדבר ידוע אצל המעשנים, שבדרך כלל לא נושרים ניצוצות. אמנם, כבר עמד בשו"ת שארית יהודה (סי' סו) ע"ד הכתב סופר, שאי"ז פסיק ריש'. ויישב שהאיסור הוא מפני שכאשר הוא מסיר את האפר השרוף נכבה האפר הנושר במהירות רבה יותר, וכמ"ש המ"א (סי' רנד סק"ז) בשיטת הרמב"ם. עי"ש. אולם גם סברא זו איננה ברורה, כי לפי דבריו יהיה אסור לעשן בכלל, יען גם אם לא קוטמים את האפר הוא בדרך כלל נושר מאליו, ואם כן יש פסיק ריש' שיכבה. אלא שנראה שעיקר סברא זו לא נכונה ובפרט בעישון סיגריות ביו"ט, כיון שהדבר לא ודאי לחלוטין שייגרם כיבוי ובלאו הכי מדובר בכיבוי מועט מאוד של הטבק.

(יב). בבדיקה שערכתי בשנת תשע"א, שכללה את כל מותגי הסיגריות המוכרים באותה תקופה (בדרך כלל נבדק סוג אחד - לייט או אדום - מכל מותג), נמצא כי בכל המותגים הכתב לא נמחק, למעט המותגים Winston Classic ו-Davidoff.

ובשו"ת יביע אומר (שם) הביא שבספר נתיבי עם (סי' תקיא סק"א) התיר לקטום את הסיגריה, מטעם שהאפר מונע את הבערת האש. עי"ש. אולם טענה זו איננה ברורה במציאות, וכמדומה שאין הבדל בבערה אם יש אפר על הסיגריה, אם לאו. אך יש להתיר מטעם אחר, כאשר מעיד החוש, שניצוצות הסיגריה הנושרים בקטימה ביד אין בהן ממש ואין בכוחם כדי להבעיר כלום, ובשו"ת בשמים ראש (סי' קצד) הביא מעשה בתלמיד אחד שכיבה ניצוצות, ומסיק דשרי כיון שאין בניצוצות כח להבעיר אש. עי"ש. ודבריו הובאו להלכה בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' ס), בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' פג) ובשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' לח אות ב). עי"ש.

ולפי זה, יש מקום להתיר לקטום את הסיגריה והנרגילה ביו"ט, אלא שהעולם נוהרים בזה. וכן יש להזהר שלא לקטום הסיגריה במקום שמוטבע הכתב, משום מוחק, כנ"ל בסעיף קודם.



### הרכבת הנרגילה והמקטרת

בכדי לעשן נרגילה או מקטרת, יש להרכיב את הכלי. במקטרת זו הברגה ובנרגילה יש כמה כלים המורכבים זה על גבי זה וחלקם מורכבים בחוזקה וכבניין גמור. העצה לזה היא שלא לבנות ולפרק [ואם רוצה להשתמש באותו כלי נרגילה, יוכל להכניס נוזל סמך יותר ממים, כמו חלב או יי"ש, ואז לא ייכנס אפר לנוזל ויהיה ניתן להשתמש בו כמה פעמים, אלא שבמציאות אין כל אדם מסוגל לעשן בנרגילה עם חומרים סמיכים וי"ש].

והנה מקור הסוגיה בסתירת הסוגיות, דבשבת (מו.) אמרו דמנורה של חוליות, בין גדולה בין קטנה, אסורה. ואילו בביצה (כא:) תנן דרבן גמליאל החמיר שאין זוקפים את המנורה ביו"ט, ופיק בגמ' (שם כב.) דהכא במנורה של חליות עסקינן, דמחזי כבונה, ור"ג מחמיר כב"ש דס"ל שיש בניין וסתירה בכלים, אבל חכמים פליגי עלי' וס"ל כב"ה, שאין בניין וסתירה. וא"כ בשבת משמע דאסור לבנות מנורה של פרקים ובביצה משמע דשרי. ובתוס' (ביצה כב. ד"ה ובית) עמדו בזה ותירצו דבשבת החמירו לאסור בניין וסתירה בכלים, משא"כ ביו"ט. א"נ דמתני' דביצה איירי במנורה שאינה מתפרקת לחלקים, אלא שגם בפירוקה קשורות החוליות זו לזו. וכן תי' בשבת (שם ד"ה דחוליות).

והמ"א (סי' תקיט סק"ד) הכריע כתירוצם הראשון של התוס', דביו"ט הקילו ואפילו אם יתקע שרי, ושכ"ד הרמב"ם ומהרי"ל. עי"ש. אמנם הט"ז (שם סק"ד) כתב שאסור לתקוע גם ביו"ט. וכ"כ הלבושי שרד (סי' רעט ט"ז סק"ו) בשיטתו, ואשר לשיטתו יש ליישב הסוגיות בכך שתלוי אם הרכבת החוליות חשיבה כעושה כלי מחדש אם לאו [ואם כן, במקטרת ודאי יש לאסור, כי לולא ההברגה אין כאן כלי, וגם בנרגילה נראה שחלק הברזל המורכב על כלי הזכוכית אינו כלי לולא הרכבת הנרגילה]. עי"ש. ולפ"ז הדבר שנוי במחלוקת המ"א והט"ז, אי חיישי' שמא יתקע. אמנם נראה דבנ"ד לכו"ע שרי, לפמ"ש המ"א (סי' שיג סק"ט), שבברזל לא חיישי' שמא יתקע, אבל אכתי איכא למדחי, כי המ"א (שם) הדר תברי' לגויזי', דבמרדכי משמע דאסור. וא"כ איכא תרי טעמי להתיר, אלא ששוברם בצידי.

איברא אכתי יש מקום לדון להיתר, לפמ"ש הט"ז (סי' שיג סק"ז) להתיר בדוחק הרכבת כוסות של פרקים וכדו', אם יש בו צורך שבת. עוד יש מקום להתיר, כיון שהכלי עשוי לבנות ולהתפרק תדיר ובדרך כלל המעשנים זהירים לפרק מיד אחרי השימוש, שלא להשאיר את ריח הפחמים. והמקור לזה במה שהתיר השלחן ערוך (סי' שיג ס"ו) לבנות ולפרק כוס של פרקים, ופי' המ"א (שם סק"ב) שכוס של פרקים שדרך לפרקה ולבנותה שרי. ועיין ט"ז (שם סק"ז). ואכן בחזון עובדיה (יו"ט עמ' מט) ביקש להתיר הברגת המקטרת מטעם שפוסקים רבים התירו לפרק ולחבר כלי שמכניסים בו מי ורדים ואפילו להרכיב בחוזקה מותר, כיון שדרכם לפרק ולחבר. ולפי זה, יש להתיר גם את לפרק ולהרכיב גם הנרגילה והמקטרת.

ואם כן, נמצא שיש כמה צדדים להקל בבניית הנרגילה והמקטרת ביו"ט ובפרט שהוא שמחת יו"ט, כי לרוב המעשנים אין כמה כלים ובוודאי לא יספיקו הכלים לכל הפעמים שהם מעשנים ביו"ט.



### נקיבת הנייר

מעשני הנרגילה בזמננו, המניחים נייר כסף על גבי הטבק ומחוררים אותו, ועליו מניחים את הגחלת. בנקיבת הנייר כסף יש חשש של איסור מתקן מנא והעצה בזה לחתוך מערב יו"ט, או לקנות נייר כסף חתוך ונקוב.

שאלה זו הינה חדשה, כי בעבר לא היו חוצצים בין הטבל לגחלת, לכן לעת עתה לא מצאתי שיעמדו בזה, וכשאני לעצמי לא עיינתי בפרשתא דא כראוי. אולם אציין שהרב"צ מוצפי (הו"ד באתר דורש ציון, שאלה 64203) אוסר לנקב את הנייר כסף. והטעם הוא משום מ"ש (ביצה לב): שאין חותכין את הנייר לצלות בו מליח, ופי' הטעם משום מתקן מנא. וכ"פ בש"ע (סי' תקח ס"א).

אם כן, נראה כעת שיש מקום לאסור לנקב את הנייר כסף החוצץ בין הגחלת לטבק בנרגילה.



### סיכום

לסיכום הדברים, יש סוגי עישון ונטילת חומרים פסיכואקטיביים שאינם אכילה ולגבי נטילה של חלקם ישנן שאלות הלכתיות. שאלת ההבערה, שקיימת בכל סוגי הסיגריות, הנרגילה והבאנג, יש מקום להתירה. אולם, חומרים שהשימוש בהם הוא באמצעות בישול והזרקה לכאורה אין מקום להתיר.

לגבי בעיות הנלוות לעישון, הדין כדלהלן:

- א. עדיף למנוע את הטחינה והדבקה ולעשותן מערב יו"ט.
- ב. בכל סוגי הסיגריות ששם או סמל המותר מופיע על הנייר, אין לחוש משום מוחק.
- ג. אין לחוש משום בונה בהרכבת הנרגילה והמקטרת.
- ד. לגבי קטימת הסיגריות, מעיקר הדין יש להתיר, אך העולם נוהג להחמיר. אולם בסיגריות שהכתב שעליהן לא נמחק יש לאסור לקטום בסמיכות לכתב.

ה. יש להימנע מנקיבת הנייר כסף שמשמש לחצוץ בין הגחלת לטבק בעישון הנרגילה.



הרב אורן צדוק

ראש בית הוראה 'נזר הוראה'

מח"ס שו"ת אורן של חכמים שני חלקים ומנחת מרחשת ועו"ס

## כיבוי להבת הגז ביום טוב על ידי נתינת חייץ כסכין וכף, בין עגולת כירת הגז להתקן הבטיחות שבצדה

סמוך ונראה לראש השנה שנת תשע"ח, קול התור נשמע בארצינו, בהיתר כיבוי שלהבת הגז שבכיריים בעיצומו של יום טוב באמצעות הנחת כפית או סכין וכדו', על מנת שזו תהא חוצצת בין עגולת כירת הגז לבין התקן הבטיחות המצוי בצדה. ועיקר טעם ההיתר הנאמר בזה, שהוא כיבוי בדרך גרמא. זאת, משום שרק כעבור מספר רגעים נכבית האש על ידי פעולה זו, ונמצא שכל מעשהו אינו אלא גרמא, ומותר מדין גרם כיבוי ביום טוב. ואמרתי בעניי לדון בעיקרן של הדברים והעולה מהם למעשה, וזה החלי.



א.

### תיאור פעולת ההתקן

הנה טרם נבוא אל עמ'ק יהושפ"ט - בירורו של הדין, ראיתי ונתון אל לבי לתאר תחילה את דרך פעולת מנגנון הבטיחות של כיבוי הגז, כדי שנבוא ממנו עד תכונתו.

משנת תשס"ד ואילך, נאסר על פי חוק למכור כיריים של גז רגילות שאין בהן התקן בטיחות, שייעודו הוא למנוע את מעבר הגז כאשר האש נכבית, מפני סכנת דליפת גז. התקן הבטיחות פועל בעקרון פיסיקאלי המכונה "האפקט התרמו-אלקטרי".

ביאור עקרון זה, שכאשר קיים הפרש טמפרטורה קיצוני בין קצוותיו של מוליך, היינו שקצה אחד חומו רב מעל פני הקצה השני בשיעור ניכר, נוצר מחמת כך שדה חשמלי 'אלקטרו מגנטי' פנימי בתוכו<sup>(א)</sup>.

א. הגדרת 'נוצר' זרם אלקטרו מגנטי שאחזתי בה, אינה מדויקת, היות שבכל החלל כולו יתכנו זרמים שונים מבלי כוונת מכוון אלא מאליהם נוצרו (ברצון ה' יתברך). זאת, משום שיש שינויי טמפרטורה רבים קיצוניים בין מקום למקום ובין עצם לעצם, וזאת על פי העקרון הנזכר. ואם כן, נמצא שכבר קיימים הם בעולם, ולא 'נוצרו' בעקבות פעולה זו או אחרת. אולם, למרות זאת קשה לראות את פעולת ההתקן הנזכרת, כ'הגברת' הזרם הקיים דייקא. כיוון שכעת בחימום ההתקן, נוצר זרם ממשי שבכווחו לפעול את לחיצת הקפיץ, ואילו שאיפתנו ליצירתו, כך שביחס למציאות זו המתקבלת כעת, לא נחשב המצב הקודם כקיים כלל, כדי שנבוא אל מצב זה להגדירו כמתרבה ומתווסף על הקודם. מה גם שלא היה ידוע לנו כלל ועיקר מזרמים אלו הנזכרים, שלא היו במוחש, מה שאין כן זה המתרחש כעת, שהוא מורגש בפעולתו. ולכן ההגדרה בפעולות חימומה של המתכת, היא כיצירה ממש, ומה שהיה עד עתה, כמאן דליתיה דמי. ואף אם יהיה מוגדר כמתווסף על הקיים, יהא נחשב כמוליד. שכל תוספת על העיקר נחשבת הולדה. ש"כ המגן אברהם (סי' תקי"א סק"א), והעתיקוהו האחרונים להלכה, יעוין שתל"ז (סקי"ד), חמד משה (או' ג'), משנ"ב (סקכ"ו), כה"ח (סקמ"ו), ועוד, דלא כשולחן ערוך הרב (ס"ו) שהתיר. והעולה על כולנה, מאן מפסי שהיה כאן לפני ההדלקה, שינוי במידות החום עד כדי יצירת זרם, הרי במצב רגיל, היינו קודם השימוש בכירת הגז, שתי המתכות היו קרות, ובודאי אין זרם ביניהם, אלא א"כ היה כאן גורם כלשהוא שחיממן, ואנו על דרך הרגיל דיינינן.

אשר על כן, בתוך התקן בטיחות זה מובנה חיישן חום, המורכב משתי מתכות מוליכות חום במידה שונה זו מזו. וכאשר נדלקת להבת כירת הגז לשימוש, נמצא שתוך זמן קצר מאוד (של מספר שניות), יש הפרש טמפרטורה ניכר בין שתי אלו המתכות. מתכת אחת חמה יותר מהשנייה, ועל ידי כך נוצר הפרש מתח גדול ביניהם היוצר מעגל חשמלי (וההכרח, שחומר המתכות יהיה שונה זה מזה. שאם יהיו עשויות מחומר זהה, שום מתח לא ירשם במד-המתח, ולא ייוצר שום דבר מעצם חימום).

והנה, קודם שהוחל החוק הנזכר המחייב התקן זה, כאשר היו רוצים להשתמש בכירת הגז, היו לוחצים את הכפתור פנימה ומסובבים אותו למידת הלהב הרצויה לבישול. והיה ננעל שם בסיבובו זה, עד שיחזירנו האדם חזרה בסיבוב אל מקומו הראשון, לעצור את מעבר הגז. וכל שלא עשה כן, אף אם האש היתה נכבית על ידי רוח וכדומה, מעבר הגז היה נשאר פתוח להיותו נודף בכל חלל הבית, ונכנסים לחשש סכנת דליפת הגז.

והתקן הבטיחות הנזכר מטרתו למנוע חשש זה. היות שכל אימת שהאש תיכבה מכל סיבה שהיא, יסגר מיד מעבר הגז ותימנע דליפתו החוצה, אף אם כפתור הגז עדיין לא הושב אל מקומו כבתחילה. ודרך פעולתו בחסימת מעבר הגז על פי האמור הינה כדלהלן.

כיום, לאחר החלת החוק הנזכר, השסתום הקפיצי בכירת הגז הנלחץ באמצעות דחיפת הכפתור, אינו נתפס אחר לחיצתו כבשנים עברו, אלא חוזר הוא על ידי הקפיץ אל מקומו הראשון, לסגור חזרה את מעבר הגז. ואמנם לחיצה ממושכת על הכפתור מאפשרת את מעבר הגז לצאת, כל עוד ידו של האדם לוחצת.

והגורם להשארת מעבר הגז פתוח, על מנת שנוכל להשתמש בו, מבלי צורך להמשיך ללחוץ על הכפתור כל העת, הוא אותו התקן בטיחות שהותקן בכירת הגז. שעל ידי הדלקת הכירה, מתחמם מנגנון זה המצוי סמוך לה בצדה, והפרש החום הקיצוני שבין שתי המתכות, יוצר כאמור שדה חשמלי פנימי, שמונע במציאותו מן השסתום הקפיצי לחזור חזרה אל מקומו לסגור את יציאת הגז. וזאת, על ידי זה שהוא דוחק ולוחץ אותו במקומו, ועקב כך נשאר מעבר הגז פתוח. ומכיוון שעצם חימומן של המתכות יוצר זאת, על כן אם תיכבה להבת הגז על ידי סיבה כל שהיא, יתקררו המתכות שבתוך ההתקן, ויתבטל על ידי כך השדה החשמלי שהיה קודם לכן דוחק את הקפיץ, וישוב השסתום אל מקומו הראשון לסגור את מעבר הגז, לבלתי הפלט ממנו<sup>(ב)</sup>.



## ב.

### יסוד ההיתר הנאמר בנתינת החייץ הינו משום גרם כיבוי

והנה, יומא כי האידינא (ערב ראש השנה תשע"ח) נשמע ההיתר ברבים, שיש אפשרות לכבות את הגז ביום טוב לאחר שהשתמשו בו לבישול. זאת באמצעות נתינת דבר מה, כסכין וכדומה, לחצוץ בין התקן הבטיחות הנזכר ללהבת הכיריים. ומטרת נתינת חציצה זו היא כדי שלא יהא מגיע החום כבראשונה אל ההתקן. ועקב כך ימצא, שמדת חומה של המתכת מוליכת החום תהא

(ב). הנה יש לדייק ולומר, שחזרת השסתום הקפיצי אינה נעשית רק כשהתבטל לגמרי השדה האלקטרו מגנטי, אלא אף קודם לכן. זאת, משום שלחץ הקפיץ לחזור אל מקומו, פועל את פעולתו זו, כבר בהתרופף קמעא הלחץ שיצר השדה האלקטרו מגנטי.

מתמעטת והולכת, ובהתאם לכך יתבטל המעגל החשמלי. ובעקבות כך תשתחרר אחיזת השסתום הקפיצי, ויהא חוזר מיד אל מקומו הראשון לסגור את מעבר הגז לכבות את האש.

ועיקר הנימוק שניתן להיתר נתינת חייץ זה, אף שבגינו נכבית האש, הוא משום שפעולה זו מוגדרת 'גרם כיבוי', המותרת ביום טוב. וזאת, מחמת שלא נעשה הכיבוי מיידית לנתינת הדבר החוצץ, אלא רק כעבור מספר רגעים, כפי הנראה לעיניים.



### **סתירת נימוק ההיתר שהוא משום גרמא**

ואמינא אנא, שאם התקן זה היה רק חיישן בעלמא, חיצוני לכירת הגז, שכל פעולתו היא רק לזהות אם כבתה האש, ובעקבות כך הוא היה משחרר את השסתום הקפיצי חזרה אל מקומו, היה שייך להגדיר את מעשה חציצת הסכין וכדו' כגרמא, באשר אין תוצאת כיבוי הגז נעשית מיידית אלא רק כעבור מספר שניות.

אולם, לאור התיאור האמור למעלה באופן פעולת חיישן הטמפרטורה המכונה 'תרמו קאפל', אין הדבר כן. שאין הוא חיצוני כלל ועיקר למערכת כיבוי הגז, אלא הוא עצמו אפס זולתו, פועל בלחיצת השסתום לבלתי חוזר אל מקומו הראשון. וכאשר ניתן החייץ בינו לבין עגולת כירת הגז הדולקת, מתבטל 'מיד' השדה ה'אלקטרו מגנטי' שאחז בקיומו את השסתום לבלתי חוזר אל מקומו הראשון.

והטעם לכך שאין רואים שהאש נכבית מיד, למרות שהפעולה מתבצעת, כאמור, מיידית לנתינת החציצה, הוא משום שמיד ברגע הנתינה, מידות החום הולכות ויורדות מטה מטה עד לביטולו של השדה 'אלקטרו מגנטי' שלוחץ את השסתום, וזה תהליך שלוקח זמן. ועכ"פ לא בשל כך ייחשב כ'גרמא', היות ש'מיד ממש' ברגע נתינת החייץ, כבר הולך ומתבטל השדה האלקטרו-מגנטי עד לביטולו המוחלט, ומשתחרר הקפיץ ברגע כמימריה עקב כך, לסגור את מעבר הגז. ולביאורן של דברים.



### **ביאור מדוע לא נחשב ביטול השדה ה'אלקטרו מגנטי' כ'גרמא', למרות שרישומיו**

#### **ניכרים רק כעבור זמן**

הנה, לא כל דבר שתוצאתו מתקבלת כעבור זמן לעשיית המעשה, מוגדר הוא כגרמא. שאם כבר מרגע ראשון נפעלת פעולתו מחמת מעשה הנעשה בו כעת, רק שרישומי תוצאות מעשה זה באים לידי ביטוי כעבור זמן, מטעם שכך הוא תכונתו, לא ייחשב כגרמא אלא מעשה ישיר.

וכדי לבאר זאת אנקוט בדוגמא חריגה. הנה ברור שאם יטול אדם את נפש חבירו באמצעות חניקתו, הרי לא נאמר שמכיוון שהוא לא מת מיד בפעולה זו אלא רק כעבור מספר שניות, נמצאת מיתתו בגרמא ולא מעשה ישיר. זאת, מטעם שכבר מרגע ראשון פועל הוא במעשה זה את מניעת האויר ממנו, ונחשב זה בשל כך מעשה ישיר. למרות שבפועל באלו הרגעים הראשונים, עדיין לא ניטלה נפשו הימנו, וחי הוא לכל דבר, גטו גט ופוטור את אשתו מן הייבום.



מכל מקום בהינטלה הימנו לבסוף, הרי החונקו נחשב כרוצח ממש ולא כגורם לכך (יעויין רמב"ם הלכות רוצח פ"ג ה"ט) [וזאת בתנאי, שאכן ימשיך באותו מצב של לפיתת גרונו עד נטילת נפשו לבסוף בפועל].



### שורש החילוק שבין גרמא למעשה ישיר, כאשר התוצאה נראית כעבור זמן

היות שעיקר החילוק בין גרמא לבין מעשה ישיר, כאשר התוצאה מתקבלת כעבור זמן, הוא אם כבר מרגע ראשון פועל הוא ישירות את פעולת האיסור או לאו. שאם הוא אינו פועל את מעשה האיסור כבר מרגע ראשון אלא רק מכין את התשתית לפעולת האיסור שתתרחש כעבור זמן, אין זה מעשה ישיר אלא גרמא.

כגון הנחת כדי מים בריחוק מקום מן האש, או הרטבת טלית בוערת בצדה השני ועוד. שלא פעל במעשה זה מאומה בכיבוי האש, רק יצר את אפשרות הכיבוי, שתתרחש בעת בא האש 'מכוחה העצמי' אל מקום המים. בזה הוא שאנו מבחינים בכך, שלא נעשה מעשה הכיבוי אלא רק כעבור זמן, להחשיבו כגרמא. כיוון שהמעשה הנעשה ברגע ראשון, לא פעל מאום בגוף האיסור.

אולם, אם המעשה נפעל כבר מרגע ראשון כדבר האמור, והתהליך ליצירת האיסור מתרחש והולך מאליו ואילך, אף שרישומיו בפועל אינם ניכרים כעת אלא רק לאחר כעבור זמן, יהא נחשב בכך מעשה ממש<sup>ג</sup>.

והנה, בנידוננו כאשר נותן הוא את הכפית לחצוץ בין האש להתקן הבטיחות, מיד פועל הוא בפעולת חציצה זו בצינונה של המתכת, וממילא להמשך ביטול השדה האלקטרו מגנטי. ואף שרשמי מעשהו זה נראים רק כעבור מספר רגעים, הרי זה מעשה ישיר. שהרי מיד נפעל בה הצינון.



## ג.

### הנחת החציצה מוגדרת מעשה ישיר ממש ולא כלאחר יד

והנה, מצד הסברא נראה לומר, שהנחת הדבר החוצץ בין להבת הגז לבין התקן הבטיחות, נחשבת מעשה ממש ואין זו דרך שינוי וכלאחר יד. זאת, בהיות שיסוד ייעוד ההתקן הוא מניעת מעבר הגז. ו'דרך שימוש' היא בצינונו בכל דרך שתהא, הן משב רוח, הן בגלישת נוזל מן הסיר, הן בכל דרך בה יצטנן. ואינו כשאר מכשירים, שיש להם דרך פעולה מוגדרת, וכל המשתמש בהם אחרת מכך, נחשב כלאחר יד ודרך שינוי.

ולכן אם האדם ישפוך מים על ההתקן או שיפעיל מאוורר בכח גדול, ועל ידי כך יצטננו המתכות, הדבר יחשב 'דרך שימוש', דבר שוודאי לא היה נחשב כן בשאר דברים. וזאת, משום

ג). כעת ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' י"ג) חילוק כזה. ודימויו הוא במי ששופך מים במקום מדרון ויגיעו המים כעבור זמן לכבות את האש, שאינו כגרמא שברגע הפעולה לא פעל עדיין מאום. ונידון דידן עדיפא טפי לראותו כמעשה ממש.

שלתכלית זו הוא נוצר, לכל תופעות השכיחות ושאינן כן. ולכן כאשר האדם מניח את החייץ, מונע הוא את בא חום האש, שהוא העיקר ביצירת המעגל החשמלי, ובמעשהו זה מפסיקו מלהתחמם.



### אין מקום להגדיר פעולה זו כפסיק רישיה

ואף אין להחשיב פעולה זו כפסיק רישיה, בהיותו מתעסק בענין אחר ולא בעצם ביטולו עצמו. זאת, משום שבמעשהו זה כל עיקר כוונתו הינה לכך. ולא נאמר גדר 'פסיק רישיה' אלא רק במקום שכוונתו היא למעשה היתר, ובעקבות כך נעשה בהכרח מעשה איסור. אולם, כאן כאמור, כל עיקר עסקו הוא צינור המתכות בדרך זו שביירר לעצמו.

הגע בעצמך אם ימנע את הרוח בכוונה מללבות את האש על ידי סגירת דלת. או אם יכפה כוס על גבי הנר על מנת לכבותו, כדי למנוע ממנו את החמצן. או שיקפל צינור גז כדי למנוע ממנו את המעבר הגז לכיריים, יחשב בכך כפסיק רישיה.

וכן הוא בנידון דידן, למרות שעשה מעשה 'תמים' של הנחת כפית, מכל מקום כיוון שמטרתו וכוונתו היא למנוע את בא חום האש מבא אל התקן הבטיחות, וכך עשה, הרי זה נחשב מעשה ממש.



### מהו האיסור בביטול 'שדה אלקטרו מגנטי'

והאף אמנם התבאר שפעולת ביטול ה'שדה אלקטרו מגנטי' נעשית מיידית לנתינת החייץ, בכוונת מכוון לכך ולא דרך אקראי. אולם, יש לדון מאיזה טעם יש לאסור זאת. הנה ראשית, שאלה זו צריכה להיות נידונה בכל הפסקת פעולה של מכשיר חשמלי (שאינו בו גוף חימום), הנעשה במתכוון להפסיקו, מאיזה טעם יש לאסור.

ידועה היא דעת החזון אי"ש (שבת סי' נ' או ט), שסובר שבסגירת מעגל חשמלי, יש איסור מן התורה של בונה או מכה בפטיש, "כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות". ומנגד לכך בפתיחת מעגל חשמלי, יהא סותר או מקלקל. ואף כאן לשיטתו יש לאסור מפני כן.

ודעת החולקים וסוברים, שאין בכך 'יצירת' דבר מה אלא פעולת שימוש גרידא, והאיסור בחיבור מעגל חשמלי הוא מוליד. שכן היא דעת שו"ת בית יצחק (שמעלקים, ח"ב יור"ד בהשמטות לסי' ל"א). שדימה זאת לריסוק ברד ושלג בשבת, והפיכת מוצק לנוזל וכדומה. וכן היא דעת מהרש"ם בתשובה (ח"ב סי' רמ"ז). ואם כן יש לומר שסתירתו, היינו ניתוק מעגל חשמלי, תהא אסורה משום מקלקל או עובדין דחול.



### מאותו דין שיש לאסור ניתוק שאר מכשיר חשמלי, יש לאסור גם בנידוננו

ואם כן, אף בנידוננו, שכל מטרת הנחת הכפית היא לבטל את המעגל החשמלי, יש לאסור מאותו דין של כיבוי מכשיר חשמלי, דחושבניה דדין כחושבניה דדין. והמתיר ניתוק מעגל חשמלי באופן זה, צריך להתיר גם ניתוק שאר מכשיר חשמלי ביום טוב.

ואין לטעון לחילוק ביניהם, שכאן אינו ניכר כלל ביטול המעגל החשמלי, מה שאין כן בשאר מכשיר חשמלי. שאמנם אכן כוחו הוא דל מאוד, כמה 'מילי אמפר' בודדים, מכל מקום רב חילו מכנגד, בהיותו מאפשר את זרימת הגז וההשתמשות בו ללא הגבלה. ולא רק זאת אלא הוא אווזו בתוקף בניינו, לבלתי יחזור חזרה אל מקומו הראשון, ודאי שניכר יקרא.

ואשר על כן, מצד זה לבד יש לאסור את הנחת החייץ, בהיותו עושה מעשה ניתוק מעגל חשמלי בידים ממש. אלא שלא זו אף זו, יש לאסור אף מצד עצם כיבויה של האש. שלא ברור הדבר שנכבית מכח גרמא, אלא מכח 'גרמי', ואבאר.



## ד.

### כיבויה של האש בדרך הנזכרת הוא 'גרמי' ואינו 'גרמא'

הנה, כאמור, עיקר טעם ההיתר הנאמר והנשמע בנידונו, הוא היות שכיבויה של האש נעשה כעבור מספר רגעים למעשה נתינת החייץ, אם כן הרי זה גרמא, ו'גרם כיבוי' ביום טוב מותר. והנה, אם נתבונן היטב אינו ברור כל כך הדבר.

זאת, היות שפעולת האדם לכיבוי, אמנם הוא אינו פועל ישירות באש במעשה בידים, כשפיכת נוזל על גבה. אולם הוא הגורם הישיר לכיבויה של האש, כאשר יתן את החייץ. הא למה הדבר דומה, לאדם האוחז חץ בקשת מתוחה הישר אל האדם, ואדם אחר נגש אליו ועקץ את ידו - היד שאוחזת את מיתר הקשת המתוח, וכתוצאה מכך נשתחררה אחיזתו ונשלח החץ. הנה פעולת זו של עקיצת היד לא תהא מוגדרת כ'גרמא' בהריגת האדם מחמת החץ, באשר גורם הוא בכך ישירות במעשהו זה, להרפיית היד, ושחרור החץ בעקבות כך. והוא מעשה ישיר וברי היזקא, ומוגדר בשל כך 'גרמי'. ואף שלא עשה את המעשה עצמו של ירית החץ, מכל מקום הוא הגורם הישיר לשחרורו ומוחלט היזקו. וזאת, על פי הגדר שנוצר בדברי התוספות (בב"ב כ"ב: ד"ה זאת אומרת), והרא"ש (בב"ב פ"ב סי' י"ז) וסיעתם, הובא בטור (סי' שפ"ו).

וכן הוא בנידונו. באשר במעשה נתינת החייץ, גורם הוא בכך ישירות לקירור ההתקן, האוחז כעת בשסתום הקפיצי מלהשתחרר, במונעו מחום האש מלהגיע אליו. ובעקבות כך משתחרר השסתום מיידית לסגור את מעבר הגז, ולכיבויה של האש. ונדמה הוא בכך לעקיצת היד התופסת את החץ במשל הנזכר. שבשניהם אמנם לא נעשה על ידיהם המעשה עצמו עליו אנו דנים, אולם הם הגורמים הישירים היחידים, ליצירת תוצאה זו. אם זה בחץ הנשלח מאליו אל המטרה מחמת מתיחת המיתר המוקדמת, אם זה בשסתום הקפיצי החוזר אל מקומו לסגור את מעבר הגז וכיבוי האש. וכיוון שמעשה ישיר הוא וברי היזקא אינו נחשב גרמא, אלא גרמי.

אמנם, יש החולקים על הגדר שטבעו התוספות והרא"ש, וסוברים שגדר גרמי להבדילו מגרמא, אחר הוא. יעויין שיטות הראשונים השונות, המובאות בבית יוסף (חח"מ סי' שפ"ו), וכן הוא בשולחן ערוך שם ובנושאי כליו. מכל מקום לדעתם הדבר נחשב מעשה ישיר ולא גרמא.

וכסניף לסברא הנזכרת שהארכנו בה כיאות, יש להחמיר ולאסור מלעשות מעשה זה, בעצם היום טוב.



סוף דבר יש לאסור מלתת סכין או שאר דבר, בין עגולת הכיריים לבין התקן הבטיחות הנמצא בסמוך לה, על מנת שיחצוץ ביניהם. ושעל ידי כך יחזור השסתום הקפיצי אל מקומו, לסגור את הגז, ולכבות על ידי כך את האש. שאין זה גרמא אלא מעשה ישיר בכוונה תחילה, לבטל במתכוון, את השדה החשמלי שנוצר.

ועצה טובה שמענו בהיתר הדבר, שקודם שיתן את הסכין לחצוץ, יחממה בלהבת הגז, ואז יתננה שם. שעל ידי כך נמצא שאינו פועל מיידית בביטול השדה האלקטרו מגנטי, אלא שרק כעבור מספר רגעים, יצטנן ההתקן בגרמת נתינת הסכין. ויראה שלא יחממנה יותר מדי, שאז לא תכבה האש, כמו שהורה הנסיון. וכן יש לזהר, שלא ירים את עגולת כירת הגז בנתינת הסכין, כדי שלא יהא נמצא חלילה מכבה את האש בידיים [וכיום ישנם כיריים שהתקני הבטיחות נמצאים מתחת לעיגול כירת הגז, וממילא לא שייך לכבות באופן הנזכר].



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

## מצות עשה דקבלת רבו ועליה לרגל כאחד אם הוי מצוות חבילות

נשאלתי מהרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך, על אדם שהגיע לכותל המערבי בימי חוה"מ, לקיים מ"ע דעליה לרגל, וראה שם את רבו - האם ילך לקבל פניו שם ולקיים מ"ע קבלת פני רבו, או דהוי כמצוות חבילות וקיי"ל דאין עושין מצוות חבילות.



### א.

ולכא' יש לדון בזה עפ"מ ש"כ המלבי"ם (מלכים ב' פ"ד פסוק כ"ג) וכן היעירות דבש (חלק ראשון דרוש י"ב) בטעם מ"ע דקבלת רבו בזה"ז, כיון שאין לנו בית המקדש לעלות לרגל, ואין הקבלת פני שכינה בעליה לרגל צריך להקביל פני רבו ברגל במקום עליה לרגל עי"ש. וא"כ י"ל דאף לסוברים שנוהג גם בזה"ז עליה לרגל<sup>א</sup>, יכול לקבל פני רבו שם, ול"ה מצוות חבילות, לפי מש"כ המלבי"ם והיעירות דבש דמצות קבלת רבו בזה"ז הוי משום מצות עליה לרגל וקבלת פני שכינה. א"כ הוי כמצוות דשייך להדדי, דל"ה חבילות כמבו' בפסחים ק"ב דהבדלה וקידוש חדא מילתא ול"ה חבילות עי"ש, וה"ה קבלת רבו בזה"ז, שהוא כקבלת פני השכינה ברגל וזכר למצות עליה לרגל.

אולם, מצינו עוד תרי טעמי לקבלת פני רבו. ברמב"ן שמות כ' ח', דעיקרה באה כדי לשמוע ד"ת מרבו, וכן מבואר בס' חסידים (ס' שי"ג) ובפרמ"ג (או"ח ס' תקנ"ד ס"ק י"ב). ולטעם זה יש לדון אם הוי מצוות חבילות בעליה לרגל, וקבלת רבו. וכן לפי המבואר ברש"י חגיגה ג' שקבלת רבו הוי משום כבוד רבו, וכבר הארכנו בזה בכ"ד (בב"ב ס"ד אות י"ז ובח"ג בהשמטת השו"ע למצות קבלת רבו, בפתיחה), ולהך טעמא יש לדון אם הוי חבילות.

אמנם, כתב הפרמ"ג (פתיחה כוללת להל' יו"ט פ"ב אות כ"ג) שעיקר מ"ע דקבלת רבו הוי מצוה מדרבנן ולא מה"ת, וכן נקטו בשו"ת שער אפרים (ס' ל"ח) וכן מבואר ברמב"ן פר' שמיני. א"כ י"ל עפ"מ ש"כ הרמב"ם פכ"ט משבת, ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושין שני מצוות בכוס אחד שמצות קידוש וברכה מ"ז מה"ת עי"ש. ונראה שעיקר הא דאין עושין מצוות חבילות הוא

(א). כמבו' בר"ן תענית י' ע"א שכן נוהגים, והאריך בזה החת"ס (בשו"ת יו"ד ס' רל"ד, ועה"ת סוף פר' אמור) והמהר"ץ (גדרים כ"ג ע"א) שיש מצות עליה לרגל גם בזה"ז. ועמ"ש"כ בס' כפתור ופרח (פ"ו), שו"ת מהרי"ט (ח"א ס' קי"ד), שו"ע הגר"ז (ס' קי"ז ס"א) שדי חמד (מערכת א"י אות א'), ס' בית ישראל (ס"ג ס"ק כ"ז), שו"ת התשב"ץ (ח"ג ס' ר"א). וכן נקט בשו"ת אור לציון (ח"ג פכ"ד ס' י"ב) שגם בזה"ז יש מצוה בעליה לרגל. הגר"ח כתב לי בתשובה לשאלה אם בזה"ז מקיים מצוה כשמגיע למקום המקדש: "י"א שכן נהגו" (ומובא בס' מועדי הגר"ח ח"א תש"ר רמ"ד עי"ש).

רק כששתי המצוות הן מה"ת, ולא כשאחת היא מה"ת ואחת מדרבנן, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות ט"ו ע"ש. ואם נימא שקבלת רבו הוי מדרבנן לא איכפ"ל שהוא מקיים מ"ע דעליה לרגל, ול"ה חבילות אלא כששתי המצוות הן מה"ת, לפי"ד הרמב"ם.

אולם, יש לדון עפמש"כ החת"ס (ר"ה ט"ז ע"ב) דחיוב קבלת רבו מדאורייתא, מקרא דיראה כל זכורך את פני ה', ואת לרבות ת"ח (וכן נקטו בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א ס' תס"ד). ועיין בשו"ת עין יצחק (אהע"ז ס' ס"ב אות ס') ובמצפה איתן (סוכה י') שחיוב קבלת רבו מדברי קבלה, א"כ דברי קבלה כדאורייתא<sup>2</sup>. ועל כן שפיר יש לדון משום מצוות חבילות.

אולם, י"ל דאף אם נימא שקבלת רבו הוי מה"ת, בכל זאת ל"ה מצוות חבילות, דקיום קבלת רבו ועליה לרגל בזה"ז, דאף אם נימא דאיכא דינא לעלות לרגל בזה"ז ל"ה אלא כמנהג שנהגו ול"ה בתורת מצוה ממש. ואף למאי שנקט החת"ס בלשון מצוה י"ל של"ה מצוה ממש אלא מנהג שיש לנהוג, וודאי של"ה מה"ת אלא מדרבנן. וא"כ בחדא מצוה מה"ת, כקבלת פני רבו, וחדא מצוה דרבנן, כעליה לרגל בזה"ז, ל"ה חבילות. וכ"ש אם נימא של"ה מצוה ממש אלא מנהג, וכמו שנקט הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח תשו' רמ"ו אם העולה לרגל בזה"ז יהא לו פטור דעוסק במצוה פטור מהמצוה וכתב קשה לומר כן ע"ש, וע"כ של"ה כמצוה ממש אלא מנהג גרידא ושפיר ל"ה חבילות. וכן נראה בשו"ת אגרות משה (ח"ג יו"ד ס' כ"ב) דמה שעולים למקדש הוי לזכר וגעוגעים לבנין ציון, אבל אין בכך מצות ראייה ע"ש. וע"ע בס' ידות נדרים ס' רי"ז יד יוסף ס"ק מ"ג.

## ב.

ידוע מש"כ הנובי"ת (או"ח ס' צ"ד) שבזה"ז ליכא למ"ע דקבלת פני רבו, כדחזינן שהשו"ע השמיט להך חיובא, ועיקר החיוב הוא רק בזמן שבית המקדש היה קיים ע"ש, והארכנו בזה בבית מתתיהו בפתיחה לח"ג ע"ש.

אולם, כבר הקשו ע"ד הנובי"ת, מהמבואר בסוכה י' ע"ב שר' חסדא ורבה ב"ר הונא באו לקבל את פני ריש גלותא, ופטורין היו מהסוכה דשלוחי מצוה פטורין מהסוכה, ופרש"י שם שבאו לקבל פני רבם ברגל, ופטורים מסוכה, הרי שאיכא פטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה כשעוסק בקבלת רבו, ומוכח שנהג בזה"ז. וכן הקשו בשו"ת עמודי אש (ס"ה אות מ"ד) והחלקת יואב בס' קבא דקשייתא (ק"ו פ"א).

ועוד הקשו ע"ד הנובי"ת ביותר מדברי הריטב"א ור"ח בר"ה ט"ז שם שאף הוי חובה בקבלת רבו, וכן הקשו בס' מנחת אליהו (ח"ב ס' י"ט) ובס' חסד יצחק (סו"ס ד') ע"ש<sup>3</sup>.

ב). ועמש"כ בזה אם הוי מה"ת או מד"ס, בשו"ת מהרי"א אסאד (יו"ד ס' ש"י), ביכור"י (ס' תר"מ ס"ק כ"ב), שו"ת התעוררות תשובה (או"ח ס' כ"ג), שו"ת היכלי שן (מהדר"ת ס' י"ג). וע"ע מש"כ בזה בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג' חו"מ ס' ט"ו), בס' תורת חכם (ח"א פט"ו ס' ר"ו), דרך האתרים (ח"א ס' כ"ז) ודעת תורה (ס' תקכ"ט ס"ב).

ג). וע"ע מה שכתבת בספרי פרדס יוסף החדש, ראש השנה, עמוד ס"ג, וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין (ח"ב ס' ס"ח) ובס' אמרי אברהם מועדים (ס' כ"ה) מש"כ ע"ד הנובי"ת, ובס' עמק ברכה בקו' וילן בתוך העמק (עמ' י"ג), ובשו"ת שביבי אש (ח"ד ס"ג).

וכן קשה ממש"כ רש"י סוכה כ"ה, דפטור שלוחי מצוה מסוכה כגון הולך להקביל פני רבו הרי שנוהג גם בזה"ז.

ויש שכתבו<sup>(ד)</sup> דגם לנוב"י איכא מ"ע דקבלת פני רבו היינו קיום מצוה, ולפטור בעוסק במצוה ושלוחי מצוה מסוכה סגי בקיום מצוה לפטור מהמצוה, וס"ל לנוב"י דחייב ליכא בזה"ז, אולם קיום מצוה לכו"ע איכא בקבלת פני רבו, ושפיר כתב רש"י דפטור שלוחי מצוה מסוכה הולך לקבלת רבו וכמב' י' שם. אמנם, בזה יש לדון אם בעוסק במצוה קיומית איכא פטור דעוסק במצוה, שבנתי"מ (ס' ע"ב ס"ק י"ט) ובאו"ז סוכה (אות רצ"ט) נראה שרק במצוה שבחובה איכא פטור דעוסק במצוה. וא"כ יהא מוכח מהנוב"י שגם במצוה קיומית איכא פטור דעוסק במצוה, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א ע"ש.

אולם, בס' ברכת רפאל (ר"ה ס' ע"ד) הוכיח מלשון הנוב"י דס"ל דגם קיום מצוה ליכא בזה"ז דקבלת רבו, שכתב בלשונו שקבלת רבו הוי רק מצד המוסר, הרי שס"ל שגם קיום מצוה ליכא, והדרא קושיא לדוכתא.

ואשר עפ"ז י"ל דאם נימא כמו שס"ל לנוב"י, דליכא למ"ע דקבלת רבו בזה"ז והוי רק מצד המוסר, שפיר ל"ה מצוות חבילות בקיום קבלת רבו ועליה לרגל, דליכא למצוה דקבלת רבו, ואף אם נימא כמש"כ הנך אחרונים בדעת הנוב"י דס"ל שקיום מצוה איכא [וכמו שהארכנו כן גם בבית מתתיהו בפתיחה לח"ג שכן מוכח מהשו"ע], י"ל עפמש"כ המג"א ס' קמ"ז הא דאין עושין מצוות חבילות הוא דווקא כששתי המצוות הן חובה ע"ש, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות ו' ע"ש. וא"כ אם נימא שקבלת רבו בזה"ז ל"ה חובה רק קיום מצוה שפיר ל"ה חבילות.

## ג.

התוס' מו"ק ח' ע"ב (ד"ה לפי שאין) כתבו בטעם דאין עושין מצוות חבילות כדי שיהא לבו פנוי למצוה, וכתבו רבים מהאחרונים המובאים בבי"מ שם, שזה מטעם מצוות צריכות כוונה שצריך למצוה א"כ מצות קבלת רבו. ורש"י בחגיגה ג' דהוי משום כבוד רבו וכמו שהוכיחו הראשונים, ובשו"ת תירוש ויצהר (ס' ק"ו) כתב שכבוד רבו הוי כמצוה לחבירו ולא הוי מצוה למקום ע"ש, ובמצוה לחבירו ס"ל לרבים האחרונים המובאים בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות מ"ז) שאין מצוות צר"כ ע"ש, וכל שאצ"כ במצוה לחבירו לא איכפ"ל ממצוות חבילות.

אולם, הגר"י ענגל בגליוני הש"ס יומא פ"ה כתב להוכיח מהשאלות שכבוד רבו הוי כמצוה למקום ושפיר צר"כ, וכן נראה שנקט בשו"ת צרי לנפש יפה (ס' כ"ב) שצר"כ בכבוד רבו, וע"כ שפיר יל"ד ממצוות חבילות בקבלת רבו. וכמו"כ יש לדון לטעמא דקבלת רבו שהוא כדי לשמוע ממנו ד"ת, אם בת"ת צר"כ. ועיין מה שצינתי בזה בבי"מ ח"א ס"ב אות כ"ד, וא"כ ה"ז נפק"מ לחבילות. ועי' בס' כאיל תערוג מועדים (עמ' קע"ט), שנקט שקבלת רבו בעי כוונה ויש לחלק ע"ש.

(ד). בס' מנחת אליהו (ח"ב ס' י"ט), גבורת יצחק (ר"ה ט"ז), ברכת רפאל (ר"ה ס' ע"ד), ברכת אברהם (סוכה י' ע"ב), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ז ס' מ"א), קובץ המאור [שבט אדר תשע"ב] (עמ' ל"א), ועמש"כ כיו"ב בס' עמק ברכה (סוכה אות ט"ו).

וכמו"כ יש לדון עפמש"כ הגר"י ענגיל בס' בית האוצר (כלל פ"ד) בטעמא דאין עושין מצוות חבילות, שזה מפטורא דעוסק במצוה, דכיון שעוסק במצוה הוי כאינו בר חיובא בשאר מצוות, כמבו' בריטב"א סוכה כ"ה. וא"כ זהו טעמא דחבילות, שכל שעושה מצוה אחת לא יעשה מצוה אחרת כאחד, דהוי כדבר הרשות [ועמש"כ ע"ד בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות י"ד]. וא"כ לפי מש"כ הנתייה"מ (ס' ע"ב ס"ק י"ט) שבמצוה קיומית ליכא פטור דעוסק במצוה, ממילא ליכא לדינא דחבילות במצוה קיומית, כל שליכא במצוה קיומית פטור עוסק במצוה. ומצאתי שבאר כן בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג ס' ק"ו). וא"כ י"ל דגם מצות עליה לרגל בזה"ז ל"ה חובה אלא רק מנהג שנהגו, ואף שיש בו תורת מצוה, כמש"כ החת"ס הנ"ל, ודאי של"ה חובה וכן קבלת רבו להנוב"י בזה"ז ל"ה חובה, ובמצוה שאין חובה ל"ש חבילות. ולפי מש"כ הגר"י ענגיל, י"ל שזהו משום דל"ש עוסק במצוה במצוה קיומית, ורק כשעוסק במצוה שבחובה פטור ממצוה וכש"נ.

## ד.

וראיתי בשו"ת מחנה ישראל להגר"י גרוסמן זצ"ל (סו"ס י"ח), שכתב דגם לדברי הנוב"י שאין נוהג בזה"ז קבלת רבו, זהו משום שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים, כל שאין בזה"ז מצות ראייה. אולם, בני ירושלים שהולכים לכותל המערבי שמעולם לא זזה שכינה ממקומה, כן חייבים לקבל פני רבו דל"ש טעמא שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים לנוהגים לילך למקום המקדש, ובפרט בג' רגלים גם להנוב"י איכא לקבלת רבו עי"ש. ועפ"ז יש לתרץ מה שהקשו ע"ד הנוב"י מרש"י סוכה כ"ה, ששייך קבלת רבו בזה"ז, די"ל כיון שהיה הולכים למקום המקדש, שפיר שייך מצות קבלת רבו גם להנוב"י, וא"כ יש לדון דגם להנוב"י שייך מצוות חבילות כשהולך לקבל פני רבו ועולה למקום המקדש.

אולם, יש לדון ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"א ס"ב אות כ"ג) שבמצוה שעיקרה התוצאה לא איכפ"ל מחבילות, ועל כן י"ל דעיקר קבלת רבו הוי משום שישמע ממנו ד"ת, או משום כבוד רבו, והוי כמצוה שבתוצאה ולא איכפ"ל שנעשה בחבילות, דסו"ס נתיקמה תכלית המצוה ושמע מרבו ד"ת, ונתקיים כבוד רבו, ובהכי לא איכפ"ל מחבירו, וכמו שהארכנו בבי"מ שם (וקשה לכפול הדברים). ושוב ראיתי מה שכתב בכל זה בספר גם אני אודך תשובות ידידי הגר"ר משה שמואל דיין (ח"א סימן י"ז). ובהכי יש לדון במש"כ בשו"ת חקי חיים (ח"ה יו"ד ס' י"א או"ב), שבכיבוד אב ואם כאחד הוי חבילות כשביקשו דבר אחד, ולפמשנ"ת אי"ז חבילות היכא שהמצוה היא התוצאה (וכמו"כ עפמש"כ האו"ש פ"א מטו"מ שבמ"ע דשייך ע"י שליח ל"ש חבילות, ה"ה כיבוד אב שייך ע"י שליח, כמש"כ בשו"ת זרע אמת ח"ב ס' קמ"ח עי"ש).

## ה.

וראיתי בשו"ת ישיב יצחק (חל"ב ס' כ"ב) שדן אם צריך לשנות יין בפ"ע לשמחת יו"ט, או שיוצא ביין הקידוש, והביא לדון דהוי כמצוות חבילות לצאת בכוס אחד גם קידוש וגם יד"ח שמחת יו"ט עי"ש. והיינו להמבואר בפסחים ק"ב. דאין אומרים שני קדושות על כוס אחד משום



חבילות עי"ש, ולכא' יל"ד בזה בכמה אנפי של"ה חבילות, ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות י"ח, דחבילות הוי היכא שעושה שני מעשים בבת אחת ויוצא שני מצוות, אולם אם עושה מעשה אחד ויוצא ממילא יד"ח שני מצוות ל"ה חבילות עי"ש. וא"כ ה"ה הכא לצאת יד"ח שמחת יו"ט בקידוש אי"ז חבילות ע"י מעשה אחד, וא"צ להוסיף יין לשמחת יו"ט, וגם י"ל עוד עפמש"כ הרמב"ם פכ"ט משבת ולא יברך על כוס אחד, שאין עושין שני מצוות בכוס אחד, שמצות קידוש וברכהמ"ז מה"ת, והוכיחו האחרונים המובאים בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות ט"ו שס"ל לרמב"ם שרק בשני מצוות מה"ת הוי חבילות, ולא כשאחד מה"ת ואחד מדרבנן, וא"כ י"ל למש"כ הלח"מ (פ"ב מע"ז ה"ג), שמצות קידוש ביו"ט הוי מדרבנן, ומצות שמחת יו"ט מה"ת ל"ה חבילות בהכי. ועי' בפרמ"ג ס' תע"ה סק"ב וצ"ע.

אמנם למש"נ י"ל דשפיר יוצא בקידוש יד"ח שמחת יו"ט ביין הקידוש ול"ה חבילות ע"פ מה שהארכנו שם, שבמצוה שעיקרה התוצאה לא איכפ"ל מחבילות, א"כ ה"ה בשמחת יו"ט סו"ס שמח ונתקיים תכלית המצוה, וכן למש"כ האחרונים שם, בטעמא דחבילות משום מצר"כ ובחבילות אין לבו פנוי למצוה, בשמחת יו"ט אצ"כ, וכמש"כ בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח ס' רנ"ו), דסו"ס שמח עי"ש, א"כ ה"ה ל"ה חבילות בשמחת יו"ט, וכן נקט בשו"ת התעוררות תשובה או"ח ס' י"ז עי"ש ובס' רל"ח שם, וכן הסכים עמי הגר"י ליברמן (במכתב שמופיע בגיליון זה של ירחון האוצר בסופו) עי"ש שיוצא יד"ח שמחת יו"ט ביין הקידוש, ול"ה חבילות וכש"נ.

ובל"ה י"ל דל"ש בהכי מצוות חבילות כשנמצא במקום המקדש לקיים מצות ראייה ובא רבו לשם, דהוי כמו שלובש ציצית ותפילין ומקיים עוד מצוה, שודאי ל"ה מצוות חבילות, דמה שהוא לבוש בציצית ותפילין ומקיים מצוה דממילא, ל"ח שעושה מצוות חבילות, ורק שעושה ממש שני מצוות כאחד הוי חבילות, וה"ה כשנמצא במקום המקדש ומקיים מצות ראייה יכול לקבל פני רבו שם, ול"ח כעושה שני מצוות, אלא קיום דממילא ופשוט. ועמש"כ עוד בנידון זה בספר גם אני אודך תשובות ידידי הגר"ר משה חליוה (ח"ג סימן מ"ז).



## ו.

וראיתי בס' ברית תורה (יו"ד ס' ש"ה [עמ' מ"ג]) שהביא חידוש לדינא מבעל האור לציון זצ"ל, שהיה בסעודת פדיון הבן במוצ"ש, ואמר שיש לאכול קודם הפדיון סעודה רביעית לקיים מלוה מלכה ואח"כ לאכול בסעודת פדה"ב, כך שלא לצאת בסעודת פדה"ב גם בסעודה רביעית, דאין עושין מצוות חבילות עי"ש. וכיו"ב נשאלתי כשעושין סעודת סיום מסכת במוצ"ש, אם יכול לצאת הסעודת סיום מסכת סעודה רביעית למל"מ, או שהוי מצוות חבילות. והנה, כיו"ב כבר דנו בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סו"ס ז') ובשו"ת לחם שלמה (או"ח ס' ק"ד) אם הוי מצוות חבילות בסעודת יו"ט וסיום מסכת כאחד, וכתבו של"ה חבילות במעשה אחד כשיוצא שני דברים עי"ש

(ה). ועמש"כ בזה בשו"ת אבני דרך (ח"א ס' פ') ובס' ימי שמחה הנדמ"ח (ס' כ"ד) עי"ש, והגר"ח קנייבסקי כתב לי בתשובה לשאלה אם יוצא שמחת יו"ט ביין הקידוש "יוצאין". אולם בס' ימי שמחה הנדמ"ח (עמ' תקצ"ז) השיב ע"ז הגר"ח ק' דהוי חבילות עי"ש, וע"ע בס' בנתיבות ההלכה (יו"ט ל"ח עמ' 287).

[והארכנו בהך כללא בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות י"ח], וא"כ ע"פ דבריהם ה"ה דל"ה חבילות בסעודת סיום מסכת או פדה"ב ומלוה מלכה כאחד.

ואולי יש לבאר סברת האורל"צ, עפמ"כ בס' חוט שני פורים (עמ' פ"ו) שאין יוצא סעודת פורים בסעודת ברית מילה, שצריך שיהא ניכר שהסעודה לסעודת פורים שהיא משום פרסומא ניסא עי"ש, א"כ י"ל שדווקא בסעודת פדה"ב דהיא ג"כ משום פרסו"נ [שעיקר פדה"ב הוי משום פרסו"נ כמ"ש הרמ"א יו"ד ס' ש"ה ס"י] ולכן צריך להיות ניכר, וכסעודת פורים, ועמ"ש"כ בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' ר"ג) ובתשו' והנהגות (ח"ב ס' שמ"ח). אולם הגר"ח"ק השיב שיוצאים סעודת פורים במילה. ועמ"ש"כ בס' מאורות נתן פורים (ס' ע"ד).

ולכא' יש לדון עוד שבמלוה מלכה ל"ש כלל מצוות חבילות, דעיקר טעם מל"מ הוא ללוות את השבת דרך כבוד, וכמ"ש"כ רש"י שבת קי"ט ע"ב ובמשנ"ב סי' ש' סק"ב כאדם המלווה המלך בצאתו מהעיר וזהו מכבוד שבת עי"ש [וע"ע מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ז]. וא"כ כל שאכל מל"מ, אף שיצא בה גם בסעודת פדה"ב או סיום מסכת, נתקיים הך דין כבוד שבת ללוותה ביציאתה, ומה איכפ"ל שנעשה ע"י חבילות. ונראה להסביר בדעת האורל"צ, שאדרבה כיון שעיקר מל"מ הוא משום כבוד זהו רק אם אוכל לשם מל"מ, היינו ללוות את השבת בפ"ע, ולא כשאוכל גם סעודת פדה"ב או סיום מסכת לשם סעודת פדה"ב וסיום מסכת, ל"ח כמלווה דרך כבוד לשבת, ורק שאוכל מל"מ כסעודה בפ"ע הוי כמו שמלווה למלך ולשבת, ולהכי הצריך לאכול קודם סעודת מל"מ. ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הג"ר משה חליוה ח"ד סימן יג.

ועפ"ז יש לדון גם אם הוי מצוות חבילות במצות קבלת רבו בחדא עם עוד מצוה, דאם נימא שעיקר קבלת רבו זהו משום כבוד רבו וכנראה ברמב"ם וברש"י הנ"ל, א"כ ל"ח כבוד רבו אלא שבא לכבדו ולקבל פניו בפ"ע, ולא כשרואהו במקום המקדש ודרך אגב מקבל פניו, ושפיר הוי כמצוות חבילות. אם נימא שעיקר קבלת רבו משום כבוד, ל"ח כבוד רבו בהכי, כמו דלא הוי כבוד שבת במל"מ בחדא עם סיום מסכת ול"ח כליווי וכבוד. ורק אם נימא שעיקר קבלת רבו הוא משום לשמוע מהרב ד"ת, י"ל דל"ה חבילות כשהוא מקיים עוד מ"ע בחדא עם קבלת רבו, דסו"ס ישמע מרבו ד"ת, ובהכי לא איכפ"ל מחבילות כל שתכלית המצוה נתקיימה. והגר"ח"ק כתב לי שיוצא מל"מ בחדא עם סיום מסכת. וכן מל"מ בסעודת פדה"ב ול"ה חבילות<sup>1</sup>.

וראיתי מה שכתבת להסתפק בקובץ מחשבת איש חנוכה תשע"ח, במי שיש לו כמה רבנים אם יכול בפעם אחת לקבל פני שני רבנים בחג, או שהוי מצוות חבילות, וכ"ז תליא במש"כ לעיל, די"ל שהוי מעשה אחד ול"ה חבילות, וכן סו"ס ישמע מרבו ד"ת וככל הנ"ל.

אולם, בעיקר הדבר במי שיש לו כמה רבנים השיב לי הגר"ח קנייבסקי שאין חייב להקביל את כולם, אלא הגדול שבהם, וכן א"ל הגר"א גרינבלאט זצ"ל בעל הרבבות אפרים והו"ד בס'

1. ועי' בס' דרך שיחה (ח"א עמ' רע"א) של"ה חבילות במל"מ שבמידי דאכילה אצ"כ עי"ש, ומש"כ בס' מעדני איש (הל' מל"מ עמ' ש"פ) בכ"ז ומש"כ בבית מתתיהו (ח"ב ס' י"ז) אם צריך כוונה במל"מ עי"ש. אולם דעת האורל"צ צ"ע, דמי שיש לו ברית מילה ביו"ט יוצא סעודת מילה ויו"ט כאחד ול"ה חבילות, וא"צ לאכול ב' פעמים. ועמ"ש"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סו"ס פ"ב חי"ג ס' ר"ג), וע"ע בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ו ס' ל"ז), ובשו"ת מחקרי ארץ (ח"ו יו"ד ס' ט"ו).

בנתיבות ההלכה (ל"ח עמ' 296), ועמש"כ בזה בס' הלכה סדורה (ס"ק כ"ט), ובברכת אברהם (סוכה י' ע"ב אות ה'). וא"כ אם נימא שאין חייב להקביל פני כולם אי"ז חבילות, עפמש"כ המג"א הנ"ל שרק במצוה שבחובה הוי חבילות ולא במ"ע קיומית. כנ"ל.

ויש עוד להאריך בכ"ז ועוד חזון למועד

מתתיהו גבאי



הרב ת. י. הלוי

כולל זכרון קדושים בני ברק יצ"ו

## ברכת שהחיינו לשיטת הר"י מייגאש

בתורתנו הק' בפרשת כי תבוא (דברים כו, יג) כתוב: "וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נִתְּנִי לַלֵּוִי וְלַגֵּר לִיתּוֹם וְלְאַלְמָנָה כְּכֹל מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עֲבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שִׁכַּחְתִּי". וכתב רש"י שם – "ולא שכחתי, מלברכך על הפרשת מעשרות".



## א.

## שם משמאל בביאור דברי רש"י

מפרשי התורה ושאר ספרים קדמונים תמהו והקשו על דברי רש"י, הא מצות ברכות היא מדרבנן? ויש בזה כמה וכמה תירוצים והסברים. בדברינו נלך ע"פ מש"כ בספה"ק שם משמאל להרה"ק רבי שמואל מסוכטשוב זיע"א (פרשת כי תבוא, שנה תר"ע), וזל"ק: "ולא שכחתי, פירש"י, מלברכך על הפרשת מעשרות. ותמוה דהא ברכות דרבנן. והנה כ"ק אאמור"ר [האבני נזר זיע"א] זצלה"ה אמר בשם שו"ת ר"י מייגאש דקאי על ברכת שהחיינו. כוונת הדברים כי עיקר המצוה הוא החיות והשמחה ותשוקת האדם למצוה, דהיינו שהוא עושה המצוה מפנימיות הלב, וע"כ הוא משתוקק מתי תבוא לידו המצוה ויעשנה, וכן אמר הכתוב (במדבר כ"ג) הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא ופירש"י שעומדין משנתן שחרית וחוטפין המצוה כו', וזה מורה על גודל ההשתוקקות להמצוה. וזה לא נמצא אצל אומות העולם רק אצל ישראל, שהפנימיות שלהם היא טובה. וע"כ בלעם שצפה וראה מעלת ישראל שיבא אותם בזה שלא נמצא אצל זולתם. וע"כ ברכת שהחיינו היא דאורייתא, כי זה עיקר המצוה כשעושה בשמחה וחיות כנ"ל, וזה מורה ברכת שהחיינו כמובן", עכ"ל<sup>(א)</sup>.



## ב.

## תוכן דברי הר"י מייגאש

דבר חידוש נפלא מבצבץ ועולה מהנ"ל, דשיטת רבינו הגדול הר"י מייגאש<sup>(ב)</sup> דברכת שהחיינו היא ברכה מה"ת, ושונה משאר ברכות, דהן מדרבנן, כמבואר בפ"ב דשבת בסוגיין דחנוכה, עיי"ש.

(א). וע"ע שנת תער"ב מש"כ שם לבאר ענין זה.

(ב). נביא כאן בקצרה ממש ובתמצית גדולה את תולדות חיי רבינו הר"י מייגאש, ובזאת נדע כמה גדולים רבותינו הראשונים כמלאכים אשר מפיהם אנו חיים ואת תורתם אנו יונקים לעולמי עד.

ר' יוסף ברבי מאיר הלוי אבן מייגאש נולד במדינת ספרד בחודש אדר א' שנת ד"א תתל"ז למשפחת רבנים ומנהיגים גדולים. למד תורה מפי אביו ומפי ר' יצחק ב"ר ברוך אבן אלבליה בסיביליה. בהיותו ילד צעיר כבן י"ב שנים עבר הר"י מייגאש מצפון

והנה, בטרם נבוא לדון ולברר את דבריו המחודשים, נביא את לשונו הקדוש, כמובא בשו"ת הר"י מיגאש (סימן ר"ג), וז"ל: "רבינו ז"ל [=הר"י מיגאש] הנהיג את אנשי אליסנא בתחלה שיברכו שהחיינו על הלולב ועל השופר עד רבו רבינו יצחק ז"ל אלפאסי [=הרי"ף] ובטל מלומר שהחיינו על שניהם לפי שלא נראה לו זה. ונגלית אח"כ תשובה לרבינו נסים [גאון] ז"ל והכריע בזה כדברי ר"ן, והתשובה היא מחייבת לומר שהחיינו בשופר ולא בלולב. וזה לפי שנראה לו שאין לומר שהחיינו בלולב לפי שכבר ברכנו שהחיינו בלילה בקידוש וחג הסוכות הוא מהרגלים שראוי לומר בהם שהחיינו מדאורייתא והלולב הוא מדאורייתא וכבר נכלל בברכת הלילה אבל ברכת שהחיינו בלילה בראש השנה ויום הכפורים היא מדרבנן וברכת שהחיינו על השופר היא מדאורייתא ואין חיוב ברכת שהחיינו שבלילה שהיא מדרבנן פוטרת ברכת שהחיינו שעל השופר שהיא מדאורייתא ביום וע"כ ראוי לברך עליו שהחיינו, וכן נהגו באליסנא"א וברוב המקומות וכן אנחנו נוהגים ומורים", עכ"ל.



### ג.

#### המקור לברכת שהחיינו בימים טובים

בטרם נבוא ללמוד לעיין ולהבין דברי רבינו הר"י מיגאש יש לנו לדעת היכן שורש המקור והטעם שאומרים ברכת הזמן דהיינו 'שהחיינו' במועדים וימים טובים, ובגמרא עירובין (דף מ: זש"מ) באיזה מהימים טובים צריך לומר שהחיינו.

בראשונה, נעתיק את לשון הגמ' הנוגע לנו: "ואמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן מהו לומר זמן [ברכת הזמן היינו שהחיינו] בראש השנה וביום הכפורים, כיון דזמנן לזמן אתי אמרינן או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן, לא הוה בידיה, כי אתאי בי רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן (כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן. רש"י), אמר ליה, רשות לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי חובה מאי, אמר ליה, רב ושמואל דאמרי תרווייהו אין אומר זמן אלא בשלש רגלים וכו' מאי הוי עלה (צריך לומר זמן בראש השנה וביום

אפריקה והגיע לספרד ופתח את ישיבתו בעיר אליסנא, ור' יוסף הצעיר עבר ללמוד בישיבתו של הרי"ף ועד מהרה הפך לתלמידו המובהק. הרי"ף סמך עליו את ידיו, ור' יוסף מילא אח"כ את מקומו כראש הישיבה וכמנהיג יהודי ספרד למרות גילו הצעיר. הרמב"ם, שהיה תלמיד תלמידו של הר"י מיגאש, מתייחס אליו ואל רבו הרי"ף כרבותיו המובהקים. הערכתו של הרמב"ם לר"י מיגאש היתה כה גדולה, עד שבהקדמתו לפירוש המשניות (בד"ה וכשהשלים רב אשי) כתב: 'רבינו יוסף הלוי כי לב האיש ההוא בתלמוד מבעית למי שיסתכל בדבריו ועומק שכלו בעיון, עד אשר כמעט נאמר בו וכמוהו לא היה לפניו מלך כמוהו במנהגו ודרכו'. הרמב"ם כתב שהעידו עליו שאפילו בדורו של משה לא אשתבח כוותיה בכל חכמי ישראל. נסתלק מזה העולם באליסנא בשנת ד"א תתק"א בהיותו כבן ס"ד שנים, זיעזעכ"א.

החיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים אות י [קמן], רבינו יוסף הלוי נ' מיגאש) כתב גדולות אודותיו: "רבינו יוסף הלוי נ' מיגאש תלמיד הרי"ף וישב על כסאו וכתב מהרח"ו זצ"ל [בשם האריז"ל] שהיה משורש הבל משורש שמעון הצדיק, שמעון בן זומא, שמעון נ' ננס, שמעון אחי עזריה ושאר תנאים ואמוראים עש"ב. רבינו יוסף הלוי נ' מיגאש פירש כמה מסכתות ונדפסו חידושי לבבא בתרא ושבועות והרבה להשיב שו"ת ומהם הביא רבינו בצלאל בשיטותיו. ואני הצעיר יש בידי קובץ אחד מתשובותיו כ"י. וזימנתי הפוסקים קרו ליה הרא"ם פירש הרב אבן מיגאש. וישב על כסא הרי"ף משנת ד"א תתס"ג עד שנת תתק"א. ומקורב נדפס חלק מתשובותיו כי אין ספק שיש עוד תשובות לרבינו ז"ל ועדיין לא יצאו לאור. רבינו יוסף הלוי נ' מיגאש ז"ל תלמידו של הרי"ף ורבו של הרמב"ם זכרם לברכה נדפסו חידושי שבועות לרבינו ז"ל בספר אוריין תליתיאי ובאו לידי חידושים לשבועות לרבינו ז"ל הנזכר כ"י וראיתי שיש בהם תוספת על הנדפס".

הכפורים או לא. רש"י), שדרוה רבנן לרב יימר סבא קמיה דרב חסדא במעלי יומא דריש שתא [=ערב ראש השנה], אמרו ליה, זיל חזי היכי עביד עובדא תא אימא לן, כי חזייה (רב חסדא לרב ייבא. רש"י) אמר ליה דלויה לרטיבה רפסא ליה בדוכתיה (המגביה עץ לח שאינו ראוי להיסק בידוע שצריך למקומו הואיל ואילו אינו צריך שעל חנם לא הגביהו כלומר על חנם לא באת לכאן. רש"י), אייתו ליה כסא דחמרא קדיש ואמר זמן, והלכתא, אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים", עכ"ל הגמרא.

חזינן מהכא דבהו"א הבינה הגמ', וכ"ה בעצם דעת רב ושמואל, דיש חילוק בעצם בין יו"ט שלש רגלים ליו"ט ר"ה ויוה"כ לגבי ברכת שהחיינו, ולכן דנה הגמ' אם אמרינן אי לא, אך למעשה נקטינן בגמ' להלכה, וכן נפסק, שאף בר"ה ויוה"כ אמרינן שהחיינו<sup>ג</sup>. ויש להבין את טעם הדבר ובחילוק הזמנים.

והנה בתורה הק' (שמות כג, יד) כתוב 'שלש רגלים תחוג לי בשנה', ותרגם אונקלוס איתא 'תלתא זימנין' (וכ"כ בתרגום המיוחס ליוב"ע). כלומר, ביאור מילת רגלים הוא זמן, וענינו דבשלש זמנים תחוג לי בשנה, דהתורה הק' אומרת ומצוה לנו דיש לחגוג בשמחה ובששון את המועדים בשלש זמנים בשנה. ואחר שהם זמנים מיוחדים ומיוחדים לחגוג ולשמוח לשם ה' ולקיים בה מצות עליה לרגל, ע"כ בהגיע זמן זה צריך לברך ברכת הזמן דהיינו ברכת שהחיינו, לבטא בפה ובשפתיים את שמחת הלב הגדולה בבוא זמן זה. לכן דנה הגמרא בהו"א דאך ורק בשלש הרגלים הכתובים בפרשת משפטים יברכו ברכת הזמן, דהיינו שהחיינו, כי מה"ת יש רק שלשה זמנים הללו שהם ימי שמחה ולא יותר. אמנם, למסקנת הגמ' וכן נפסק להלכה, שגם ביו"ט ר"ה ויוה"כ מברכים שהחיינו בבוא זמנים הללו, אך לא מציווי דאורייתא אלא הוא חיוב חדש מדרבנן בלחוד, מתרי טעמי: א', או משום דאף ימים הללו הם ימי שמחה, ב', או משום דכתיב בהם 'מקרא קודש', כמובא להלן בהמשך דברינו מהשדי חמד. ובוזה שפיר תהא מובנת מהות החילוק בין הימים טובים של שלש הרגלים מה"ת לבין יו"ט ר"ה ויוה"כ.

ומה מאוד שמח ליבי ותגל נפשי שזכיתי בחסדי שמים לכוון לדעת קדמונים, בראותי ממש כיסוד הזה בספר תשובות ופסקים [לחכמי אשכנז וצרפת] [סימן ע"ב] שמביא את כל דברי רב ניסים גאון הנ"ל, ובתו"ד כתב: "ודאי דזמן דראש השנה ויום הכפורים לאו דאורייתא, דלאו רגלים ניהו, אבל השלשה איקרו רגלים, דמתרגמינן זימנין, דמשמע לשון זמן, אבל רבנן שוינהו כרגלים, וזמן שאומר בהן מדרבנן", ע"כ.

## ד.

### מקור שיטת הר"י מיגאש

רבינו מביא בתו"ד: "ונגלית אח"כ תשובה לרבינו נסים" שעפ"י דבריו בונה את שיטתו בהלכתא דנן. ובינותי בספרי הגאונים והקדמונים לשוטט ולחפש דברי רבינו נסים גאון בתשובתו, וב"ה אשר מצאתי את שאהבה נפשי בכמה וכמה ספרים קדומים המביאים את לשון התשובה.

ג). ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן כ"ה) בביאור דינא דשהחיינו ביו"ט, דהוה חובה, לעומת שהחיינו בקונה כלים חדשים או באכילת פירות חדשים, שהוא רק רשות. וראה עוד בספר דברי תורה להגה"ק ממונקאטש (מהדו"ת אות ס"א) מש"כ בענין ברכת שהחיינו.

בספר ראבי"ה (לרבינו אליעזר ברבי יואל הלוי מגאוני אשכנז הראשונים, ח"ב סימן תקל"ד) כתב בזה"ל: "ושאל רב מר מברך קמי רב ניסים בשבתא דריגלא מאי טעמא מברכים אשופר בשעת תקיעה לשמוע קול שופר וגם שהחיינו, ובשעת נטילת לולב מברכין על נטילת לולב ולא שהחיינו, והשיב רבינו ניסים זמן דקידושא ברגל דסוכות מדאורייתא ואתי דאורייתא ופטר דאורייתא, נטילת לולב ביום הראשון וסגי בהא דמסדר לה אכסא... אבל זמן בקידושא דראש השנה דרבנן ותקיעתא דאורייתא ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. תדע מדאבעיא לן בכל מערבין אם אומר זמן בראש השנה ויום הכפורים ש"מ דברגלים פשיטא ליה דמדאורייתא, והא דפסקין והלכתא אומר זמן בר"ה ויוה"כ, מדרבנן הוא, שווינהו רבנן כרגל... ומהשתא זמן דראש השנה דקידושא דרבנן ולא פטיר זמן תקיעת שופר שהוא דאורייתא, משא"כ בסוכות דזמן דתרווייהו דאורייתא", ע"כ העתקת לשון תשובת רבינו ניסים גאון.

וכדברי הראבי"ה מצאנו ג"כ שהובא בספר אור זרוע [לתלמידו, רבינו יצחק ברבי משה מווינא] [ח"ב הלכ' עירובין סימן ק"מ והלכ' סוכה סימן שט"ז], בספר תשובות ופסקים [לחכמי אשכנז וצרפת] (סימן ע"ב), בספר המנהיג [לרבי אברהם ב"ר נתן הירחי] (הלכ' סוכה ס"ז), ברוקח (סימן רצ"ה), מרדכי השלם (סוכה עמ' קנ"ט), תשב"ץ קטן (אות קנ"א) ובאוצר הגאונים (מס' ר"ה, אות ק"ה) המעתיקים את תמצית דברי רבינו ניסים גאון.



## ה.

### יסוד שיטת הר"י מיגאש

והנה, בראש ובראשונה יש להקדים ולומר בפשיטות, דזהו דבר ברור היוצא מדבריו, שבעשיית מצוה מדאורייתא אזי ברכת שהחיינו שמברכין בעת קיום המצוה היא ג"כ מדאורייתא, והיכא שעשיית המצוה היא מדרבנן אזי ברכת שהחיינו על המצוה היא ג"כ חיוב מדרבנן, ועפ"י ביאר האבני נזר את דברי רש"י הנ"ל.

עוד למדנו מדבריו, דברכת שהחיינו בשלש רגלים חלוקים הם בדינם ובטעמיהם, כמו שיתבאר בס"ד להלן בדברינו בזה המאמר,

ויש לבאר מהו גדר ברכת שהחיינו ביו"ט עצרת, האם הוי מדאורייתא או"ד דהוי רק מדרבנן, על אף שיו"ט שבועות הוא משלש רגלים. וכן נבאר את ברכת שהחיינו בכל יו"ט ומועד האם ברכתו היא מה"ת או מדרבנן.



## ו.

### מצות שופר ולולב שונות הן

בראשית דברינו, נתעמק ללמוד להבין את שאלת הר"י מיגאש למה השתנתה מצות לולב ממצות שופר, דעל השופר מברכים שהחיינו קודם התקיעות, משא"כ על הלולב, אף דהוי מ"ע מדאורייתא 'ולקחתם לכם ביום הראשון', אין מברכים עליו ברכת שהחיינו.

ובא רבינו הר"י מיגאש לחדש דבר נפלא ולהחכימנו מאור תורתו הבהיר, דא"נ נטילת לולב ביום הראשון הוא מה"ת ומשום כך היו צריכים באמת לברך על הנטילה הראשונה ברכת שהחיינו מדאורייתא, אולם היות ומצות סוכה הוא ג"כ מדאורייתא, לכן כשאדם מקדש על היין ומברך ברכת שהחיינו בלילה הראשון של חג הסוכות בהכנסו לסוכה, הרי הוא כבר בירך שהחיינו על קיום מצות התורה, ואחר שבירך שהחיינו על ישיבת סוכה, לומד הר"י מיגאש דשוב לא צריך לברך גם על הלולב, וע"כ למחרתו ביום הראשון בעת נטילת לולב לא צריך שוב לברך שהחיינו, אע"פ שזו נטילה ראשונה בזה היו"ט.

וביתר ביאור שיטתו אפשר לומר ולהסביר בס"ד, דהנה ביו"ט סוכות יש בו כמה מצות מה"ת שראוי לברך עליהן ברכת שהחיינו מה"ת. והן - ישיבת סוכה, ככתוב בפר' אמור 'בסוכות תשבו שבעת ימים', נטילת לולב. ואע"פ שחלוקת הן באופני הקיום ובזמני עשייתן, מ"מ הן כמה ענפים היוצאים משורש ויסוד אחד, ששמו יו"ט חג הסוכות, אחד משלש הרגלים. וע"כ ס"ל להר"י מיגאש דמאחר דבלילה הראשונה, כשנכנסים לסוכה ועושים קידוש ומברכין שהחיינו, א"כ ברכת שהחיינו זו היא על מצוה מה"ת של החג הזה, ואחר שכבר בירך ביו"ט סוכות זה שהחיינו על מצוה מה"ת של אחד מהענפים של היו"ט, אז למחרת ביו"ט ראשון כשבא ליטול את הלולב בפעם הראשונה מדאורייתא, לא יברך שוב ברכת שהחיינו, וע"ע להלן, ודו"ק היטב בזה.

היוצא לנו דבר חידוש להלכה מדבריו הק', שאם מחמת אונס הוא לא ישב בסוכה בליל החג, אף שבירך שהחיינו בעת הקידוש על עצם היו"ט, מ"מ למחרתו ביו"ט ראשון בעת נטילת הלולב, אם לא ישב עדיין בסוכה, יסבור הר"י מיגאש שהוא צריך לברך שהחיינו מה"ת על עשיית מצוה מה"ת. וה"ט, כי הוא עדיין לא בירך שהחיינו על מצוה מה"ת, ויש לדון בכך עוד בס"ד. ומצאנו סימוכין לכך מדברי הכל בו (הלכ' סוכה), שכתב דכלל הוא דיו"ט טפל למצות סוכה ולא סוכה ליו"ט, דסוכה עיקר. וזהו כדברינו. וע"ע פרי חדש (סימן תל"ב), פמ"ג (סימן תרל"ט משב"ז סקי"ז), כף החיים (סימן תרמ"א), שדי חמד (אס"ד, מע' חנוכה סימן ט' אות ג') ושו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן ק"צ) שג"כ כתבו כיסוד זה.

אמנם, אם לחשך אדם לומר דמאן יימר דכוונת רבינו הר"י מיגאש היא על מצות סוכה, ואולי בדבריו הוא מכוון על עצם היו"ט דהוה מה"ת, וא"כ אף שמברך מחוץ לסוכה יהא נחשב כברכת שהחיינו מדאורייתא? אף אתה אמור לו, דמהמשך דברי רבינו בזו התשובה מבואר דלא כן הוא, דרבינו גופא כותב דברכת שהחיינו ביום הכפורים היא מדרבנן ולא הוי מה"ת. ולכא' יש להקשות ע"כ, דהא יום הקדוש יום הכפורים הוא ודאי מה"ת, כמוזכר בפרשיות המועדים, ולמה א"כ תהא ברכת שהחיינו שלו רק מדרבנן, אלא ע"כ צ"ל דעל עצם היו"ט אין שהחיינו מדאורייתא, אלא רק בקיום ועשיית מצוה בפועל מה"ת באותו יו"ט הוה מה"ת. ועפ"ז יהא מוכח לנו בבירור ובפשטות ברוב חסדי שמים, דביו"ט סוכות הוה שהחיינו מה"ת רק בקיום מצוה מה"ת בפועל ממש, והוא, מצות ישיבת סוכה, ולכן כשלא ישב בסוכה בליל ראשון עדיין לא בירך שהחיינו מה"ת, ודו"ק היטב בזה".

ד). וזאת למודעי, שאנו דנים עתה עפ"י שיטתו ויסודו של רבינו הר"י מיגאש, דהרי להלכה נפסק דמברכין שהחיינו אף על נטילת לולב, כפי שאכן אנו נוהגין כיום.



אבל ביו"ט ראש השנה, דמצות תקיעת שופר בזה היום היא מה"ת, כמש"כ בתורה 'יום תרועה יהיה לכם', וא"כ ברכת שהחיינו על השופר היא ג"כ מה"ת, אבל ברכת הזמן בליל יו"ט של ראש השנה בעת הקידוש הרי זה ודאי רק מדרבנן בלבד. וס"ל להר"י מיגאש שאין ברכת שהחיינו של הלילה בקידוש היום, שהיא מדרבנן, יכולה לפטור את ברכת שהחיינו של השופר, שזו מצוה מה"ת, וכלשונו הק': "אבל ברכת שהחיינו בלילה בראש השנה ויום הכפורים היא מדרבנן וברכת שהחיינו על השופר היא מדאורייתא ואין חיוב ברכת שהחיינו שבליילה שהיא מדרבנן פוטרת ברכת שהחיינו שעל השופר שהיא מדאורייתא ביום וע"כ ראוי לברך עליו שהחיינו". ולכן ס"ל בפשיטות דיש לברך שהחיינו מה"ת לפני תקיעת שופר, כי שונה שהחיינו זה, דהוה מה"ת, מברכת שהחיינו שנאמרה אמש בלילה בעת קידוש היום. דהוה רק מדרבנן, ודו"ק.

ואפשר להוסיף בדרך צחות שההשתוקקות וההתלהבות הגדולה שיש לעם ישראל לפני התקיעות, צריכות להיות בהתלהבות יתירה, אחר שזו מצוה וברכה מדאורייתא לדעת רבינו.



## ז.

### דין שהחיינו בשמיני עצרת ושמח"ת

והנה כל הנ"ל מיושב ומבואר הדק היטב לגבי חג הסוכות עצמו, כי כלפי יו"ט שמיני עצרת ושמחת תורה המחוברים ונמשכים מחג הסוכות, אף שמברכין בו ברכת שהחיינו, דהא הוה רגל בפני עצמו ואסור בעשיית מלאכה מחמת קדושת היום כשאר ימים טובים, ולכן אומר זמן אפילו בשוק [ודלא כיו"ט שביעי של פסח, שאין מברכין בו שהחיינו כלל לדעת כולם], מ"מ כיון שאין בו שום מצוה קיומית בקום ועשה אלא רק ייחוד השי"ת עם בני ישראל, בבחינת 'קשה עלי פרידתכם', דבוק ומשולב עם שמחת סיום התורה והתחלתה, אין ברכת שהחיינו מה"ת אלא רק מדרבנן, וכנ"ל.



## ח.

### שינוי יו"ט פסח מחג השבועות

ועתה נבוא לדון בברכת שהחיינו הנאמרת בקידוש היום בליל חג הפסח וביו"ט שבועות, דיו"ט אלו שונים הם במהותם, על אף דהוה משלש רגלים כמו חג הסוכות. דהנה, יש לדון ולחקור ביו"ט עצרת שהוא בעצם יו"ט מה"ת, כמובא בתורה הק' בפרשיות המועדים בפר' אמור ובפר' פנחס, מה יהא דין ברכת שהחיינו שמברכים בחג הביכורים הזה? לכאור' צריך הוא להיות ג"כ מה"ת, כי יו"ט זה הוא משלש הרגלים, אך כמבואר לעיל בדברי

(ה). אכן, כאן המקום לציין מה שראיתי באחד מן הספרים שמביא פלוגתת הפוסקים באדם שאינו יכול לאכול סעודתו בסוכה בלילה הראשונה, מחמת כל סיבה שהיא, אם מחוייב לאכול פת מחוץ לסוכה מצד דין סעודת יו"ט, או"ד דבליכא סוכה יפטר אף מאכילת פת, ואכמ"ל.

(ו). ובפרט דיש פוסקים המתירים להתענות ביו"ט ראש השנה, עיי"ש בהלכות ראש השנה.

רבינו, אף דבאמת שהיו"ט עצמו הוא מדאורייתא, מ"מ היות ובעצרת אין שום מצוה קיומית ומעשיות המיוחדות ליו"ט זה [ראה בספה"ק קדושת לוי לחג השבועות בד"ה נשאלתי ממדינת ליטא, עיי"ש], ע"כ היות ואין בו שום מצוה קיומית מה"ת המיוחדת לחג השבועות אזי גם ברכת שהחיינו של היו"ט לא תהא ברכה מה"ת, וכל מה שמברכין שהחיינו בכניסת החג בקידוש היום הוא רק מדרבנן, וטעמו יהא שווה לברכת שהחיינו של יו"ט שמיני עצרת ויום הכפורים. ובזה אפשר להוסיף דיובן שפיר לדעת האומרים דיש לכוון בליל שבועות בעת שמברכים שהחיינו גם על סיום מצות ספירת העומר [כדאיתא בלבוש (סימן תפ"ט ס"א) בזה"ל: "ואין מברכין זמן על הספירה, משום שהספירה הוא משום צורך יו"ט וסמכין אומן דרגל"], והא בזמן הזה מצות ספיה"ע היא מדרבנן, ואתי דרבנן ומפיק אדרבנן.

אסמכתא נוספת בדברינו אלה מצאנו בס"ד בספר תשובות והנהגות (להגר"מ שטרנבוך, ח"ב סימן שנ"א), ומשום חביבותה נביא תמצית דבריו בהקדם כמה מילין להבנת הענין דבר דבור על אופניו.

מנהג ישראל בכמה קהילות לקרוא בציבור מגילה בשלש רגלים בסדר התפילה, שיר השירים בפסח רות בשבועות וקהלת בחג הסוכות. מקור לקריאת מגילות הללו הוא ממס' סופרים (פרק י"ד) עיי"ש. והנה, נחלקו הפוסקים אי מברכין על קריאות אלו כשיש מגילה כשרה<sup>(ז)</sup>, ודעת הגר"א (מעשה רב הלכ' יו"ט אות קע"ה) לברך אף ברכת שהחיינו לפני קריאת המגילה, והרבה תמחו ודנו בכך ואכמ"ל. ומשום כך, דעת הגר"מ שטרנבוך [מצאצאי הגר"א] לגבי הברכה על מגילת רות, דעדיף לקרוא את המגילה בלא ברכת שהחיינו מתרי טעמי: חדא דכל קריאה זו הינה רק מנהג ולא מתקנת חז"ל, וא"כ ברכת שהחיינו שמברכין בליל יו"ט בקידוש תעלה גם לברכה על קריאת המגילה ביו"ט זה, וכדאמרן לעיל עפי"ד רבינו דברכת שהחיינו בליל יו"ט שבועות הוא מדרבנן. ותו, דלא מצינו ברכת שהחיינו על קריאה גופא מלבד מגילת אסתר שהיה מתקנת חז"ל כדאיתא בגמ'. ודו"ק בזה כי היא מרגלית נאה ומתוקה מדבש<sup>(ח)</sup>.

אבל ביו"ט פסח בליל הסדר לא כן הוא, דהיות ויש כמה מצוות קיומיות שהן מה"ת, כדוגמת אכילת מצה וסיפור יציאת מצרים, וא"כ יש להקשות למה אין מברכין שהחיינו מדאורייתא לפני אכילת המצה, שהיא מצוה מה"ת 'בערב תאכלו מצות' אלא יש ליישב ולומר בס"ד כיסוד המבואר לעיל, ממש מתוק מדבש ונופת צופים, דביו"ט פסח יש בו כמה ענפים, ואחד מהם הוא מצות סיפור מצות יציאת מצרים, שהוא מצות "והגדת לבנך" מה"ת, וכבר מקשים העולם למה אין מברכים על סיפור יציאת מצרים. אכן, היות והקידוש, שהוא כוס ראשון מהארבע כוסות, הוא תחילת קיום ועשיית מצות סיפור יציאת מצרים [כפי שראיתי מובא בספרים], ואז הרי עושים ברכת שהחיינו מה"ת על מצוה מה"ת. ובזה שפיר מובן למה לא מברכים שוב ברכת שהחיינו בעת אכילת המצה, כי ברכת שהחיינו שמברכים בקידוש חלה גם על מצות אכילת מצה, כי שתיהן מצוות מה"ת, כסברת רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ה ה"א), או דנימא כדברי השדי חמד (שם באס"ד מערכת חנוכה), שכתב: "נראה דכיון דבעת שמקדש ומברך זמן

(ז). ראה עוד להלן (סוף אות יד).

(ח). עיין בשו"ת הרמ"א (סימן ל"ה) שהרחיב בענין זה.

(ט). וראה להלן באות י"ג הערה הצריכה עיון בדינא דחג השבועות.

כבר מונח המצה על השלחן אמרינן דדעתו גם על מצות אכילת מצה<sup>י</sup>, עיי"ש<sup>י</sup>. אמנם, אף דבאמת מצות ארבעה כוסות הוא רק מדרבנן, וכוס הקידוש היא כוס הראשון כנ"ל, מ"מ כיון שהוא ההתחלה של מצות סיפור יציאת מצרים הוה מה"ת, ושפיר נחשב שהחיינו לברכה מה"ת על מצוה מה"ת.

## ט.

### ברכת שהחיינו בליל יום הקדוש

ובזאת יבואר לנו שפיר הדק היטב ברכת שהחיינו שמברכים כל הקהל בקול רם וברגש קודש בכניסת יום הכפורים לאחר כל נדרי, דאעפ"כ היא ג"כ רק מדרבנן, אף דמצות תענית היא מה"ת, כמ"ש 'ועניתם את נפשותיכם', ולפי זה צריכה הייתה להיות הברכה ג"כ מדאורייתא, מ"מ כיון שאין זו מצוה בקום ועשה, כמו תקיעת שופר ונטילת לולב וכיו"ב, אלא רק מניעת אכילה ושתיה, א"כ צריך לומר לפי זה דברכת שהחיינו של יו"ט זה היא רק מדרבנן. ולכן כותב רבינו הר"י מיגאש בזה"ל: "אבל ברכת שהחיינו בלילה בראש השנה ויום הכפורים היא מדרבנן", ויש לדון בזה עוד.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן מ"ג אות ב') הוסיף לבאר את ענין אמירת שהחיינו שמברכין בבית הכנסת, וכלשונו: "ולא דמי לברכת שהחיינו ביום כיפור שמברכין אף בלא מעשה דהוא מצד הקדושה שאיכא בהיום, וכל המצוות שנצטוונו ביום כיפור והכפרה שיש בו הוא מצד הקדושה שקידשו השי"ת לקדושה דיום כיפור, לכן שייך לברך בו שהחיינו על הגעת היום מצד עצמו, וכן ר"ה וכל יום טוב מברכין שהחיינו על הגעת היום עצמו, משום הקדושה שבו שנאסרנו מצד זה במלאכה", עכ"ל [איברא דלפ"ד צ"ב קצת דמה"ט למה לא יברכו ברכת שהחיינו ביו"ט שביעי של פסח מצד איסור מלאכה מחמת קדושת היו"ט, ויל"ע בזה].

## י.

### דברי המג"א והנתיב חיים

זכינו להארה מן השמים ומצאנו מרגניתא טבא בסוגיין, והיא, דמצאנו לו לרבינו חבר הלומד כיסוד שיטתו לחלק בעצם מהות ברכת שהחיינו במועדי השנה, תרין רעין דלא מתפרשין הכותבים כדעת רבינו. והוא, ספר המנהגים שמובא במג"א, מלבד דעת רבינו נסים גאון, שמוזכר בדברי רבינו הר"י מיגאש ומובא גם בהג"ה אשרי, וכדלהלן.

המחבר בשו"ע הלכות סוכה (סי' תרס"ב ס"ב) כתב: "אינו מברך זמן ביום ב' [=ביו"ט שני] על הלולב אלא אם כן חל יום ראשון בשבת". והעיר במגן אברהם (שם) בזה"ל: "ועיין במנהגים שכתב דזמן הוי דאורייתא, ודבר תימא הוא, ואפשר דכוונתו דלית ביה [=בשלש רגלים] פלוגתא, משא"כ בר"ה דאיבעי להו בגמ', ול"נ טעם אחר משום דבלולב אם בירך זמן בשעת

י. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (או"ח סימן קנ"ה).

עשיה [=היינו בשעת האיגוד] יצא וכמ"ש סי' תרמ"א, ולכן אפילו אי הוי אתמול חול יצא בשהחיינו דלא גרע משעת עשיה, משא"כ בשופר כנ"ל ברור", ע"כ [וע"ע במחצית השקל שמבאר את דברי המג"א].

בספר נתיב חיים [לרבינו נתנאל ווייל בעל הקרבן נתנאל] (שם) העיר על דברי המגן אברהם, וכה כתב בלשון קדשו: "נעלם ממנו מש"כ רבינו נסים גאון הובא בהגהת הרא"ש פרק בכל מערבין דזמן ליל ראש השנה הוא מדרבנן אבל זמן ליל חג סוכות דאורייתא, וה"פ דראש השנה ויום הכפורים ע"כ לא מיקרי רגלים מדאורייתא ורבנן מחייבי לברך כדמסיק פרק בכל מערבין [היינו עירובין דף מ:]; וזמן דשופר אומרים על מצוה דאורייתא ואין זמן על דבר שהוא מדרבנן פוטר זמן שהוא על מצוה שהיא מדאורייתא, משא"כ זמן החג דסוכות שהוא רגל מדאורייתא פוטר זמן דלולב", עכ"ל. שוב מצאתי שהוא שונה וכותב זאת גם בחיבורו קרבן נתנאל (מס' סוכה פרק רביעי סק"ח). עיי"ש בסוף דבריו שכתב: "ובעל מגן אברהם סי' תרס"ב לא ראה רק דברי מנהגים ולא ידע שדברי ר"נ גאון המה".

## יא.

### גייד עליו ריעו - כרב נסים גאון

והנה, מלבד מה שהובאו לעיל דברי רב נסים גאון לחלק בין שהחיינו דלולב ושהחיינו דשופר, מצאנו עוד כמה גאונים ופוסקים קדמונים שסוברים כן להלכה, דיש לברך ברכת הזמן בשעת תקיעת שופר אע"פ שכבר בירך שהחיינו על הכוס בליל יו"ט, ולעומת זאת ביו"ט סוכות לא יברך שהחיינו בעת נטילת הלולב אם בירך שהחיינו על הכוס בסוכה בליל יו"ט:

**בסדר רב עמרם גאון** (סדר של סוכות) מביא (אות קל"ג) בתחילה את הברכות שמברכין בעת קידוש היום בכניסת ליל יו"ט, ומזכיר את ברכת שהחיינו לאחר ברכת לישב בסוכה, ואילו בהמשך דבריו (אות קל"ד) בשחרית דיו"ט ראשון כותב בזה"ל: "ובשחרית הולכין לבתי כנסיות ומתפללים כתפילת ערבית, ולאחר שמתפללים מברכין על נטילת לולב ואח"כ מברכין לגמור את ההלל", ואת ברכת הזמן הוא לא מזכיר כלל, והיינו, כנ"ל דסבר כרב נסים גאון.

**בספר אגודה** (סוכה פרק רביעי, אות מ"ג) כתב: "רבינו שמואל בר חפני והרבה גאונים כתבו דאין מברכין שהחיינו לא על נטילת לולב ולא על עשיית לולב וסוכה, דסמכין אכסא [היינו, ברכות על הכוס], והקשו אמאי מברכין שהחיינו על תקיעת שופר ולא סמכין אכסא, ותירץ דזמן דראש השנה ויום כיפור לאו דאורייתא אבל זמן דקידוש דרגלים הוי דאורייתא ולהכי פטר", ע"כ. מבואר להדיא דיש הרבה גאונים דסברי כשיטת רב נסים גאון, וכנ"ל.

**בספר המחכים** [לרבי נתן ב"ר יהודה] (ענין ר"ה עמ' 38) כתב בלשונו: "וזמן של לילה לא יפטרנו שהוא דרבנן וזה דאורייתא", עכ"ל. וסברתו לכאן כנ"ל.

**רבינו הרמב"ם** [תלמיד רבינו הר"י מיגאש] בחיבורו יד החזקה מביא חילוק מפורש לגבי ברכת שהחיינו בין שופר ללולב, דהנה בהל' שופר (פ"ג ה"י) כתב הרמב"ם: "המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ר"ה בצבור כך הוא אחר שקוראין בתורה ומחזירין הספר למקומו יושבין כל העם

ואחד עומד ומברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמוע קול שופר וכל העם עונים  
אמן וחוזר ומברך שהחיינו וכל העם עונים אחריו אמן, ע"כ. הרי כתב להדיא שמברכין  
שהחיינו בעת התקיעות, ולעומת זאת בהל' לולב (פ"ז הט"ו) כתב: "וכל יום ויום מברך עליו אשר  
קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים", ולא מזכיר כלל  
בדבריו את ברכת שהחיינו, ולכא' צ"ל דסברתו כשיטת רב ניסים גאון לחלק בדאורייתא  
ובדרבנן, וכנ"ל.

הרי לנו עתה ארבעה דעות עוד מזמן הגאונים והראשונים כסברת רב ניסים גאון וכדברי  
רבינו הר"י מיגאש.

## יב.

### ספיקא דאורייתא לחומרא - שדי חמד

אחר שלמדנו את גדרי המועדים וברכותיהם, נביא כאן את מש"כ בספר שדי חמד (אסיפת  
דינים, מערכת ברכות סימן א', בד"ה אך) להוכיח הלכה מחודשת עפ"י דברי רבינו בדינא דספיקא  
דאורייתא לחומרא, ומוסיף עלה ציצים ופרחים המביאים לנו מתיקות נפלאה בענין הלכה  
למעשה, במי שמסתפק אם בירך שהחיינו דצריך לחזור ולברך, וז"ל: "אך בברכת שהחיינו על  
השופר למי שנסתפק אם בירך או לא, וכן בשהחיינו על נטילת לולב למי שלא קידש בלילה  
ולא אמר שהחיינו ונסתפק אם בירך שהחיינו על נטילת הלולב, יש לומר דמברך מספק לפי  
מ"ש בתשו' רבינו מוהר"י י' מיגאש בסי' ר"ג. ועם שבעניתי לא ידעתי מנ"ל לברכת שהחיינו  
מדאורייתא כלל ומאן פלג לן בין ברכת שהחיינו דקידוש סוכות ושאר רגלים לברכת זמן דר"ה,  
ואולי מדאמרין בעירובין דף מ' ע"ב רב ושמואל דאמרי תרויהו אין אומר זמן אלא בשלש  
רגלים ומסקינן והלכתא אומר זמן בר"ה ויוה"כ ומשמע קצת דיש חילוק ביניהם דהא לרב  
ושמואל יש חילוק ביניהם בעיקר אמירתו וא"כ לא נפלאה לומר דלדידן יש חילוק מיהא במהות  
החיוב שזה מדאורייתא וזה מדרבנן, אלא דאכתי לא ידענא היכא רמיזא חיובא מדאורייתא  
כלל, ובירושלמי בפרק ערבי פסחים הלכה ה' איתא תניא אין אומרים זמן אלא בג' רגלים בלבד  
מתניתא אמרה כן וכו' ובתור הכי מביא וקורא תני כל שכתוב מקרא קודש צריך להזכיר בו זמן  
וכו' ובא להוסיף ר"ה ויוה"כ כמ"ש המפרשים שם ואין שום רמז מזה שתהיה ברכה זו  
מדאורייתא. ומצאתי בשיבולי הלק"ט בערוגה עשירית סי' פר"ה שכתב, ומברכין שהחיינו והכי  
אתיא בירושלמי (מס' ר"ה) בפרק ראווה בית דין, אומר זמן על הכוס בראש השנה מדברי סופרים  
בשופר מדברי תורה, ובירושלמי בפרק ערבי פסחים תני אין אומרים זמן אלא בג' רגלים בלבד  
מתניתא אמרה כן וכו' תנא כל שנאמר בו מקרא קודש אומר בו זמן הא למדת שאומרים זמן  
בר"ה, עכ"ל השבה"ל. הרי לן יקר סהדותא מחד מקאמיא דהכי אתמר בירושלמי דשופר טעון  
ברכת זמן מדאורייתא ועל הכוס בר"ה מד"ס. ועם כי חפשתי בירושלמי בפרק ראווה בית דין  
בקשתיהו ולא מצאתיהו, אין לא ראינו ראיא ואין ספק שבש"ס ירושלמי שלפניהם היה כתוב כן,  
וצ"ל דמשמע ליה דמ"ש בירושלמי דאומרים זמן בר"ה כמו שאומרים בג' רגלים אין הכוונה

שהם במדרגה אחת אלא זה מדרבנן וזה מדאורייתא, ועכ"פ הרי מפורש בדברי רבינו מוהר"י ן' מיגאש דרך כלל על ברכת זמן דג' רגלים שהיא מדאורייתא, וכיון שהיא מדאורייתא היא כברכת המזון למיזל לחומרא בשהחיינו דרגלים ודשופר, וחזי לצרופי דעות הסוברים דברכת שהחיינו לא נאמר הכלל דספק ברכות להקל משום שאינו אומר בה וציונו, ע"כ לשונו המתוק והזהב של השדי חמד.

הרי מבואר לנו בדבריו הנכוחים והנעימים דאם נקטינן דברכת שהחיינו היא מדאורייתא הרי זה נכנס בגדר של 'ספיקא דאורייתא לחומרא' ויהא דינה כברכת המזון, דיש לחזור ולברך שהחיינו. וע"ע בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן נ"ה).

## יג.

### הערה ותמיהה בענין חג השבועות

אמנם, לפי דברי השדי חמד וכל הנ"ל המובאים לעיל צריך עדיין לעיין ולדעת מה היא הסברא וההגדרה הנכונה של חג השבועות לגבי דין ברכת שהחיינו, דלחד גיסא הוא יו"ט מדאורייתא אחד מהשלש רגלים, וא"כ ברכת שהחיינו שלו תהא ג"כ מה"ת, כפי המבואר לעיל, אך לאידך גיסא צריך לומר שהרי כבר הערנו לעיל עפ"י דיוק מדברי רבינו לגבי ברכת שהחיינו ביום הכפורים, דכיון שאין בזה החג שום מצוה קיומית ומעשית המיוחדת לאותו יו"ט, אי אפשר לדונו כברכה מה"ת, וא"כ לכאורה נימא דיהא דינו כברכת שהחיינו רק מדרבנן, אע"פ שהוא משלש רגלים, ויל"ע בזה עוד להבנת כל חלקי הסוגיא כדת וכנכון בס"ד.

## יד.

### שהחיינו בימי חנוכה ופורים

אחר שראינו לעיל במאמרינו זה חילוק"א דרבנן בין דינא דברכת שהחיינו בשלש רגלים, דהוי מה"ת, לבין ברכת הזמן בראש השנה ויוה"כ, דאע"פ שהם כתובים בתורה הק' מ"מ ברכת הזמן על עצם היום הוי רק מדרבנן, עתה נבאר בעזר אדון הכל עפ"י יסודו של רבינו מה יהא דין ברכת שהחיינו בימי חנוכה ופורים, דכל עצמותם ומהותם הוא רק מתקנת חכמים.

בימי החנוכה, אע"פ דהוי יו"ט מדרבנן, נפסק להלכה (או"ח סימן תרע"ו) דמברכים בעת ההדלקה ברכת שהחיינו, ולכאורה כדשנינו לעיל דבמצוה דרבנן לא צריך לברך שהחיינו רק בעת קיום מצוה בפועל, יל"ע היטב בדעת רבינו, האם יסבור רבינו דברכת הזמן בחנוכה אפשר לברך אף בשוק, כמבואר בגמ' (עירובין שם) לענין שארי ימים טובים 'זמן אומרו אפילו בשוק', ולא דוקא בעת הדלקת הנרות בלילה הראשון, או דילמא דהיות ושיטת רוב הראשונים [מלבד רבינו המאירי בשבת דף כ"ג] דרק בשעת ההדלקה אפשר לברך ברכת הזמן ולא בשוק, א"כ צ"ל דגם רבינו יסבור כן לברך רק אז את ברכת שהחיינו. וה"ט עפ"י מש"כ הב"ח (או"ח סימן כ"ט וסימן תרע"ו), דברכת שהחיינו נתקנה על שמחת הלב שיש לאדם, א"כ צ"ל דדייקא בשעת הדלקת

הנרות אז מתנוצץ וגובר שמחת הלב שיש לאדם בהגיע זמן שמחה זה. ועפ"ז יבואר היטב מש"כ הרה"ק מסוכטשוב השם משמואל [שהו"ד בריש המאמר] בלשונו: "כי זה עיקר המצוה כשעושה בשמחה וחיות כנ"ל, וזה מורה ברכת שהחיינו כמובן", ולכן רק אז מברכין ברכת שהחיינו, ודו"ק.

אמנם לגבי ברכת שהחיינו בימי הפורים יתבאר לנו הדק היטב דהיות וכל מצוות היום של חג הפורים הן רק מדרבנן ותקנת חכמים, ע"כ לשיטת רבינו הר"י מיגאש דברכת שהחיינו מדרבנן פוטרת כל המצוות מדרבנן של אותו יו"ט, א"כ המברך שהחיינו בליל פורים בעת קריאת המגילה לא יוכל למחרת לברך שוב ברכת הזמן אף על קיום ועשיית שאר מצוות היום [כדנפסק להלכה בשו"ע], והיינו טעמא, כי ברכת הזמן דרבנן שבירכו בליל החג כבר פוטרת את כל המצוות של אותו יו"ט, ולכן לא יברך ביום שוב שהחיינו, ודו"ק.

ואסמכתא נפלאה לכך מצאנו בדברי הרמב"ם, שהוא בעצם סובר לשיטתיה בהמשך למה שמובא לעיל בהל' שופר ולולב, והוא, שזמן דרבנן פוטר זמן דרבנן. ונעתיק את לשונו (הל' מגילה פ"א ה"ג) וז"ל: "מצוה לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום, וכל הלילה כשר לקריאת הלילה, וכל היום כשר לקריאת היום, ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות ואלו הן: בא"י אמ"ה אשר קב"ו על מקרא מגילה, בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו שביום הפורים אין חוזר ומברך שהחיינו כיון שכבר בירך בלילה בעת קריאת המגילה, ואחר שהן בלילה והן ביום הוה המצות רק מדרבנן, ע"כ ס"ל לרמב"ם שלכן אינו חוזר ומברך שהחיינו ביום<sup>(א)</sup>.

## טו.

### מענין לענין באותו ענין

וליתר ביאור והרחבת ענין יו"ט חנוכה ופורים נעתיק כאן במאמרינו את לשונו היקר והזהב של בעל האגרות משה [מרן פוסק הדור רבי משה פיינשטיין זצ"ל] בתשובותיו, המבאר בשלשה מקומות את החילוק שבין קדושת ימי חנוכה ופורים לקדושת ימים טובים של שלש רגלים כלפי דין ברכת הזמן, ובוה החלי, מחמת חביבות הענין המביא בהירות ואור גדול בסוגיא דנן. כמו"כ הוא בא לבאר ולפסוק להלכה ולמעשה דמה שכתוב בגמ' "זמן אומר אפילו בשוק" לא נאמר כלל על חנוכה ופורים [וקצרנו הלשון מפני ריבוי אריכותו].

בשו"ת או"ח (ח"ה סימן כ' אות ב') כותב בתו"ד: "קשה מ"ט לא יברך זמן על היום עצמו שהוא יו"ט מדרבנן שנקראו ימי חנוכה, הנה האמת הוא שעל הימים בעצמם שנתחייבנו לעשות בהם מצות אין מברכין שהחיינו, לא רק חנוכה, אלא גם פורים דהיום חמור מימי חנוכה, שבקרא מפורש בתחילה דהוא יו"ט שהיהודים בערי הפרזות עושים יום י"ד שמחה ומשתה ויו"ט (אסתר ט, יט), ומ"מ לא בכתיבת מרדכי (שם ט, כב) ולא בקבלת היהודים (שם ט, כז) לא כתוב לעשותן

(א). אמנם, עיי"ש בהגהות מיימוניות מש"כ במנהגו של הרמב"ם.

ליו"ט אלא לימי משתה ושמחה [וכו']... דמשמע דעצם היום מצד עצמו אינו יו"ט וליכא משום מצוה וחשיבות על היום [וכו']... ואינו אף יו"ט לאיסור מלאכה [וכו']... והוא דלא כיו"ט ממש דמן התורה, דהיום הוא בעצם יו"ט דקראו התורה מקרא קדש שזה ליכא בפורים אף לא מדרבנן שלכן לא תיקנו לברך זמן על עצם היום, אלא על המצוות דהוא על קריאת המגילה".

בשו"ת או"ח (ח"ה סימן מ"ג אות ב') כותב בתו"ד: "אבל בחנוכה ופורים שליכא קדושה על היום, לא שייך לברך בשביל המצות דהדלקת הנרות וקריאת המגילה אלא בשעת קיום המצוה [וכו']... והנה ראיתי במשנ"ב (שעה"צ תרע"ו, ג') שכתב תחילה מסברא דלכתחילה צריך לברך זמן בשעת הדלקה ואם לא בירך ביום א' יברך ביום ב' ואם לא בירך ב' ימים הראשונים יברך בהדלקת ליל ח', אבל אם גם בהדלקה דליל ח' ג"כ שבח מלברך זמן יש לו עכ"פ לברך על עצם היום דחנוכה שנעשו בו הנסים ונפלאות כדאשכחן ביו"ט, והוסיף שכעין סברתו נמצא במאירי שבת (כ"ג ע"א) [וכו']... ובסימן תרצ"ב (משנ"ב סק"א) כתב די"א דראוי לברך זמן על היום דפורים, וכתב בבאיור הלכה שהוא ממור וקציעה להריעב"ץ [וכו']... אבל לא נכון לענ"ד הדמיון כלל שבין פורים וחנוכה ליו"ט, ואדרבה מגמ' דעירובין (מ' ע"ב) משמע שאין אומרים זמן, דהא חידוש גדול הוא שאומרים זמן אפילו בר"ה ויו"כ [וכו']... ולכן סברי רב ושמואל דרק ברגלים אומרים זמן, שהוא מצד חיוב השמחה שיש ברגלים. שלבד חיוב שמחה דקרבנות שאיכא על כל אדם ברגלים, איכא חיוב שמחה גם בכל מקום דהוא עצם השמחה בלב, כפשטות לשון הקרא והיית אך שמח, וגם לשמוח ולשמח לכל אחד כפי שאפשר לו [וכו']... אבל לא שייך טעם זה לברך שהחיינו בר"ה ויו"כ שלא נאמר בהו חיוב שמחה אלא חיוב איסור מלאכה ותענית ביו"כ [וכו']... ומסיק הגמ' דאין הלכה כמותם אלא שמברכין זמן גם בר"ה ויו"כ על קדושת היום [וכו']... וזה הא ליכא אף בפורים שנקרא בקרא פעם אחד יום טוב (אסתר ט, יט) [וכו']... לא שייך שיעשה ענין קדושה על היום [וכו']... אלא הוא יום חול ככל ימי החול דהשנה [וכו']... וכל שכן שלא שייך בחנוכה שלא נקראו כלל בלשון יו"ט, ואף בברייתא דבשבת (דף כ"א ע"ב) שמבאר מאי חנוכה שנקט בסוף הברייתא לשנה האחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה, הרי מפורש על מה עשאו ימים טובים, רק לענין הלל והודאה ולא שקבעום סתם לימים טובים [וכו']... וכמו כן הוא לחנוכה ופורים, שהן בעצם ימי חול בלא קדושה ולכן לא שייך לברך עליהו מצד הגעת היום ברכת שהחיינו, ורק להמצוה דקריאת המגילה ועל הדלקת הנר מברכין שהחיינו...".

בשו"ת או"ח (ח"א סימן ק"צ) כותב בתו"ד: "ותמוה מאד מה שהביא השע"ת (או"ח תרע"א, י"א) בשם מח"ב זורע אמת שאם הדליק קודם בביהכ"נ לא יחזור לומר בביתו שהחיינו אם לא שמדליק להוציא ג"כ את אשתו וב"ב, עיי"ש [וכו']... וצריך לומר שהמח"ב והזורע אמת סוברין דברכת זמן הוא על היום כמו ביו"ט ולכן כשבירך זמן אף בלא הדלקה יוצא כמו שיוצא ביו"ט בברכת זמן אפילו בשוק, אבל זה אינו [וכו']... אלא ודאי שלא נתקן בחנוכה ובפורים זמן על היום כיון שאין בהימים קדושה ורק על מצוה דהדלקה וראיה נתקן גם ברכת זמן כמו על כל המצות שבאין מזמן לזמן, ולכן כשבירך שלא בעת קיום המצוה אינו כלום".



ולהשלמת הענין לגבי דעת רבינו המאירי, שהובא לעיל, שאף בחנוכה אפשר לברך זמן אפילו בשוק, הננו להביא את מש"כ בשו"ת אגרות משה הנ"ל (ח"ה סימן כ' סוף אות ב'): "ובמאירי הוא טעות סופר וצריך לגרוס ואין הדברים נראין, דהא אין הגירסא דבספרי המאירי ברורה בכל מקום, כי הכתבים שנמצאו איכא בהו שגיאות לאין מספר, ולכן ודאי יש לנו לומר דבמקום זה נמי הוא שגיאה. וברור לדינא שאין לברך שהחיינו על עצם היום על חנוכה, ואף לא על פורים". אמנם עיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן צ') מש"כ ליישב דברי המאירי, עיי"ש.

עוד נוסיף בענין הנ"ל, דמה שכתב באגרות משה דבימי חנוכה ופורים לית בהו קדושה כשאר ימים טובים ולכן אין לומר זמן בשוק כשאין לו נרות או מגילה, מצאנו עוד כמה פוסקים שלמדו כן, עיין בשדי חמד (אס"ד מערכת חנוכה סימן ט' אות ג') שהביא דעת הגאון רבי שלמה כהן מווילנא בעל חשק שלמה, העמק שאלה על השאלות (פרשת וישלח, שאלתא כ"ו אות י') ופרי חדש (ריש סימן תרע"ו).

אמנם, מצינו בשלה"ק שהביא בחיבורו (מסכת תמיד, פרק תורה אור אות י') דיש כן תוספת קדושה בימי החנוכה יותר מבשאר ימות החול של כל השנה, וז"ל: "בענין חנוכה, בברכות תכזין תחילה כי הלא יש תוספת קדושה יותר מבחול, כמו שיש בשבתות וימים טובים וראשי חודשים, רק שאינו דומה להם", עכ"ל.

## טז.

### שהחיינו במילה ובפדיון הבן

אדאיתנן להכא, נביא מהני מילי דחידוש"א בברכת שהחיינו הנאמרת בברית מילה ובפדיון הבן, עפ"י יסוד דברי רבינו הר"י מיגאש.

**ברית מילה:** מצינו מחלוקת הראשונים והפוסקים אם מברכין ברכת שהחיינו בברית מילה. דעת הרמב"ם (פ"ג מהלכ' מילה ה"ג) ודעימי', וכן נפסק בב"י (יו"ד סימן רס"ה ס"ז), דעל כל מילה ומילה מברך האב ברכת שהחיינו, וה"ט משום דדומה למצוה הבאה מזמן לזמן [משא"כ דעת שאר הראשונים, וכ"נ ברמ"א שם, דלא יברכו שהחיינו במילה, אי משום צערא דינוקא או משום דהוי ספק נפל, עע"ש ואכמ"ל]. והאמת שלא ידועה לן בזה דעתו של רבינו הר"י מיגאש בענין זה, אך דעת תלמידו הרמב"ם הובא [ואפשר שלמד כן אצל רבו].

**פדיון הבן:** אמנם, בברכות על פדיון הבן לכו"ע האב הפודה מברך ברכת שהחיינו לפני נתינת דמי הפדיון לכהן, כדאיתא להדיא בגמ' שילהי פסחים (דף קכא:) וכ"נ להלכה לדעת כל הפוסקים (רמב"ם פ"א מביכורים ה"ה ושו"ע יו"ד סימן ש"ה ס"י) כיון דקעביד מצוה<sup>(2)</sup>.

ומעתה יתחדש לנו בזה חידוש נפלא ומתוק, דלפי"ד רבינו היכן שיש מצוה מה"ת מצוה קיומית ומעשיות שיש בה קום ועשה, הוי ברכת שהחיינו שלה ג"כ מדאורייתא. וא"כ, הן בברית מילה והן בפדיון הבן, דיש שם מצוה מעשית בפועל ממש, במילה יש את מעשה המילה ובפדיון יש נתינת דמי הפדיון לכהן וקונה בכך את בנו להיות שלו, אף שברכות המילה והפדיון הן

(יב). וע"ע בשו"ת שבט סופר (אור"ח סימן א') מש"כ בהא.

מדרבנן ככל הברכות, מ"מ ברכת שהחיינו שמברכין אז הוי כן מה"ת לדעת רבינו וכנ"ל. הרי לן היכ"ת נאה ויאה בדעת רבינו [אגב, כל אלו שמכניסים את בנם בבריתו של אאע"ה או שפודים את בנם בכורם ראוי להם לכוון היטב בברכת שהחיינו ביתר שאת, מחמת שזה מה"ת עפ"י יסודו המחודש של רבינו].



הרי לנו פלפול נאה ויאה לחגי ומועדי השנה עפ"י שיטתו המיוחדת של הר"י מיגאש לבאר וללבן בעזה"י את ברכת שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה אשר כלל ישראל מברכים בכל יו"ט בשמחה ובתענוג, מה דינה וטעמה. ועתה אשא בתחינה ותפילה לפני השי"ת שיזכני במאור תורתו לידע להבין ולהשכיל בתורתן של רבותינו הגאונים והראשונים ונזכה לכוון כדת של תורה בכל עת ועונה עד בלי די, כיה"ר אמן.



## הערות וקושיות – יום טוב

### במהות שמחת יו"ט ואם צריך דוקא יין - הרב יוסף ליברמן

בס"ד, ו' חשון תשע"ז

בחודש מרחשון, יתברך בכל ענין, מע"כ הרה"ג החר"פ ובקן, מו"ה מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס 'בית מתתיהו' ו'מועדי הגר"ח'.

אחדשה"ט, ע"ד שאלתך אם יוצאים יד"ח שמחת יו"ט ביין של קידוש, או שצריכין לשתות עוד יין בשביל מצות שמחת יו"ט. והארכת לדון בדין אין עושין מצוות חבילות חבילות, ושפיר חזו עיניך מש"כ בס"ד אריכות דברים בענין זה במשנת יוסף סוגיות או"ח (ח"א סי' כח).

הנה עיקר מצות ושמחת בחגך בזמן הזה שאין לנו שאר קרבנות, ענינה לא דוקא ביין, רק היין הוא האמצעי להיות שמח ולשמח עניים ובני ביתו, כדברי הרמב"ם (סוף הלכות יו"ט), ובכדי להיות שמח צריך לשתות יין, אם היין משמחו. דהגם דכתיב "ויין ישמח לבב אנוש" (תהלים קד, טו), בכל זאת מי שאינו רגיל ביין, מסתמא אין עליו חיוב לדחוק עצמו ולשתות רביעית יין, דעי"ז לא יגרום לו שמחה, אלא להיפך [וגם יכול להזיקו להפעלת יתר לחץ וכדו']. ומיץ ענבים מועיל רק לכוס של ברכה [קידוש ברכת המזון וכו'], עיי' כל זה בפסק"ת (תקכט, ט) בשם שאגת אריה (סי' סה) ונימוקי או"ח (סי' תקכט) ושו"ת דברי משה (ח"א סי' יא).

ממילא מובנים דברי שו"ת התעוררות תשובה (סי' רנו) שהבאת, דמצות שמחת יו"ט אינה צריכה כונה, דהעיקר להיות שמח, ואם שמח נתקיימה המצוה בכל דבר. וא"כ אם שותה רביעית מכוס הקידוש וזה משמחו לא הוי חבילות חבילות, דהרי הטעם שאין עושין מצות חבילות כתבו התוס' (מו"ק ח: ד"ה לפי שאין) כדי שיהא לבו פנוי למצוה, והרי שמחת יו"ט אינה צריכה כונה. וכיון דלא היין היא המצוה דאורייתא, אלא כמו שנתבאר שהיין היא רק תוצאה להגיע לשמחה. ולפי"ז אין צריך להוסיף רביעית על יין הקידוש - אלא א"כ מרגיש שהיין משמחו, ולא מספיק לו רביעית אחת, אז ישתה עוד רביעית.

והנה ענף ממצות צדקה הוא לשמח עניים ולהלכין להם שיניים להראות להם פנים יפות. כמש"כ בספר החינוך (מ' תעט) לגבי צדקה, שלהסביר פנים יפות לחבירו הוא ענף ממצות הצדקה, עיי' מה שכתבתי בס"ד בשו"ת משנ"י (ח"י סי' כא). כמו"כ במצות "ושמחת בחגך" שמצוה לשמוח בעצמו, ולשמח בני ביתו, ענף ממנה הוא להסביר פנים יפות לכל אחד.

דושה"ט בברכה

יוסף ליברמן

מח"ס משנת יוסף

ראש ישיבת "כולל שומרי החומות", ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ו



# הערות הקוראים

סוף זמן תפלת מנחה – בשקיעת החמה או בעצאת הכוכבים ♦ דין  
פיוטים בקריאת שמע וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות ♦ טעמי  
המקרא הנדירים – מתיגה זקף קטן ♦ החילוקים בין ריבית בהלוואה  
לריבית במכר ♦ בדין חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה



## הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "סוף זמן תפלת מנחה -

בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים" (עמוד נ"ז)

### הערה א'

בגוף המאמר, כשדנתי על חישוב שעות היום, כתבתי באחת הראיות בזה"ל: "ועוד שהרי השעות של חז"ל מקבילות ממש לשעון הערבי הנודע שסוף היום זה בשעה 12, והם הרי מחשבים מהזריחה עד השקיעה, וזה היה השעון של חז"ל" ע"כ. והעירני הרה"ג יוסף חיים שרהבני שהדבר אינו נכון, בשעון הערבי רק שעה 12 היא בשקיעת החמה, אבל השעה הראשונה אינה משעת זריחת החמה אלא היא 12 שעות שוות לאחר שקיעת החמה בין בקיץ ובין בחורף - ע"י בספר הזמנים בהלכה פרק י', ולכן סמי מכאן ראייה זו, ותודתי נתונה לו שהעמידני על האמת.

עמנואל מולקנדוב



### הערה ב'

#### א.

בענין תפילת מנחה עד הערב הביא הרב עמנואל מולקנדוב שדעת הש"ע אינה ברורה, כי לגבי תפילת מנחה כתב שאפשר להתפלל עד הערב ולגבי תפילת מעריב כתב שאין להתפלל לפני שקיעת החמה. ובאמת, מה שכתב "עד הלילה" מקורו הוא מלשון הטור, ומה שכתב לפני השקיעה הוא מרבינו יונה, דס"ל דעד הערב היינו עד השקיעה, וכאן אנו רואים שאי אפשר לדייק הרבה בלשון הש"ע, שהוא מלוקט מדברי פוסקים בטור וב"י.

ומ"מ יש ליישבו, דס"ל דשקיעה זו היינו צאת הכוכבים, וכמו שכתב היביע אומר בדעת הרמב"ם, ולא רצה לשנות מלשון רבינו יונה. ועוד ס"ל דבין השמשות, שהוא ספק לילה, יכול להתפלל בו פעם מנחה ופעם מעריב ולא הוי כתרתי דסתרי.

ואח"כ נשאר בצ"ע על המ"ב, שצירף כאן את דעת רבי יוסי בבין השמשות דאף שלשיטתו הוי יום מ"מ מודה הוא במושג של השקיעה ורק עד אז אפשר להתפלל, אולם מ"מ יש לשאול אולי יגיד לנו טעם למה אע"פ שהוא יום אי אפשר להתפלל תפילת מנחה, הרי זמן זה עדיין שייך ליום שעבר, וכמו לענין תפילת שחרית, שבמקום הדחק מותר להתפלל מעלות השחר לכו"ע.

ומה שמוכרח בגמרא שאפשר להתפלל רק עד שעה י"ב, הרי בין רבי יהודה לרבי יוסי הוא רק כ"ג מינוטין, ומי אומר ששעה י"ב היא בדיוק בשקיעה. ומה שהביא ראייה מרבי יהודה שתפילת מנחה זמנה רק עד פלג, על אף שאח"כ זה עדיין יום, מ"מ הרי לשיטתו מותר להתפלל מעריב מיד אחר כך, והאם גם לרבי יוסי מותר להתפלל לכתחילה מעריב מיד אחרי השקיעה?

האוצר ♦ גיליון ל"ג

עוד כתב שאי אפשר לצרף כאן את שיטת רבינו תם, כיון שלרוב ראשונים הזמן הוא רק עד שקיעת החמה. ואינו מוכרח, שהרי בגמרא אמרו כיון שלא הוכרעה ההלכה אם כרבי יהודה או כחכמים, ולכן דעביד כמר עביד וכו', ולמה לא הכריעו כחכמים, שהם הרוב? ועוד הרי בשעת הדחק אפשר להתפלל פעם כדעת רבי יהודה ופעם כחכמים, ויש שהקילו כן בצבור וכו'. הרי שכאן אינו כשאר מקומות, והקילו בזה יותר.

**דוד אריה שלזינגר**

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

## ב.

א. מה שכתב ליישב בדעת השו"ע - אפשר ליישב כך, אולם אפשר ליישב גם בדיוק הפוך, שהעיקר נקט כדעת ר' יונה ומה שכתב עד הלילה - העתיק את לשון הטור. וכבר הבאתי שהמנחת כהן עמד בקושיא זו, ועכ"פ ודאי שאין להכריח מה דעת השו"ע בצורה ברורה. ועוד, שכבר כתבתי שאף אם דעת השו"ע תהיה עד צה"כ - זהו לשיטתו שפסק כר"ת, ואנן קי"ל כגאונים.

ב. הסיבה שאפשר להתפלל מנחה עד שקיעת החמה כתבו הראשונים משום שקרבן התמיד נפסל בשקיעת החמה, כמו שאמרה הגמ', ולפי דעת הגאונים זוהי השקיעה שלנו, משא"כ בתפלת שחרית - היו מקריבים את התמיד כבר בעמוד השחר, או לפחות מתחילים את עבודת התמיד כך, והיה נשחט וקרב עוד לפני זריחת החמה.

ג. שעה י"ב היא בדיוק דהא היא בזמן שקיעת החמה, ופעם הרי היו מביאים אשם תלוי ודנים למי שעשה מלאכה בה"ש, וגם מכל מה שדנו התנאים והאמוראים על בה"ש רואים שידעו לדייק, ואין צורך בדיוק רב כ"כ לדעת מתי שוקעת החמה.

ד. תפלת ערבית זמנה משקיעת החמה לכל הראשונים דס"ל שזמן מנחה עד השקיעה - יעיין כבודו בלשונותם, ומפורש כן בדברי מהרח"ו בספר עץ הדעת טוב שהבאתי במאמרי.

ה. מה שכתבתי שא"א לצרף דעת ר"ת, זהו משום שאין זה 'עוד' צירוף אלא אותה המחלוקת בעצמה, שהרי הדברים תלויים זה בזה, וכפי שהארכת. ומה שכתבת שאפשר להתפלל פעם כר' יהודה ופעם כרבנן - לדעת רוב הראשונים והשו"ע בעצמו צריך שיעשה לעולם אחד מינייהו.

**עמנואל מולקנדוב**

## ג.

א. במ"ב הבין בדעת הש"ע ד"עד הלילה" היינו עד רבע שעה לפני צאת הכוכבים, ולפני שקיעת החמה היינו של שקיעה שניה, ואף שגם אחריה אין להתפלל עד צאת הכוכבים, בזמן מועט זה לא דק. אולם, לומר כמו שכתבתם דבאמת הש"ע נקט כדעת רבינו יונה שאפשר להתפלל עד שקיעה ראשונה ו"עד הלילה" נקט כלשון הטור, לא מסתבר כלל. הרי עיקרי הדברים הם מהטור ורק בסוף דבריו הוסיף שאנו, המתפללים עד הלילה, אין לנו להתפלל מעריב לפני השקיעה. ובודאי מסתבר יותר לומר כדעת המ"ב, כי בב"י לא כתב שיש מחלוקת אם עד השקיעה או עד צאת הכוכבים, ומה שכתבתי ג"כ נכון, כי תרתי דסתרי אין בשיעור בין

השמשות, דהרי בדרבנן יש ברירה ויכולים לומר שתפלת מנחה שהתפלל היתה ביום ותפילת מעריב בלילה.

ב. עיין בשעה"צ, שמסתפק בדעת רבינו יונה אם שקיעה ראשונה פוסלת או שניה.

ג. הכל תלוי היכן תלוי השעון שמש אם בהר או בבקעה, וגם עדיין לא מוכרח שכיוונו לשעון זה, כי גם מצינו שעות בלילה אף שאין אז שעון חמה, ומה שדנו התנאים וכו' על בין השמשות היינו לדעת רבי יהודה, וכמו שמבואר בשעה"צ שאמנם סוגיות הולכות לפי רבי יוסי, אבל סוגיא שלנו היא לפי רבי יהודה.

ד. מה שכתב שלכל הראשונים שתפילת מנחה עד השקיעה יכול מיד להתפלל אח"כ מעריב, לא מבואר כן במ"ב, דהרי מביא בשעה"צ בשם הגר"א ראייה להש"ע והרמ"א שתפילת מנחה עד הלילה ממש, דמשמע שמיד אחריו הולך תפילת מעריב, והרי זה יכולים להתפלל רק מיציאת ג' כוכבים, הרי שתפילת מנחה עד הלילה. א"כ מוכרח דלמאן דאמר תפילת המנחה עד השקיעה יש הפסק זמן עד שיכולים להתפלל מעריב (וכמו שיש הפסק כחצי שעה בין שחרית למנחה). ומה שכתב שכן מבואר בכל הראשונים, הרי אינני בקי בלשונם שאוכל להפריכו, אבל פתחתי את הראשון, סדר רב סעדיה גאון, וראיתי שקורא בין השמשות לכל זמן שאחרי הצהרים ולא כתב שתפילת ערבית יכולים מיד להתפלל. גם כתב שבתפילת ערבית מדברים בענין צאת הכוכבים, וא"כ מסתבר שאי אפשר להתפלל לפני זמן זה. ובספר העתים לא כתבו בדעת רב האי, ובמרדכי משמע דהא שמתפללים מיד אחרי השקיעה הוא מפני שסומכים בזה על רבי יהודה.

ה. צירוף דעת רבינו תם ורבי יוסי היינו שהבינו שכל זמן שנחשב ליום אפשר להתפלל מנחה, ולא מוכרח שהכל הוא חד מחלוקת, ועכ"פ אין צריכת עיון על דברי המ"ב שמצרף דעת רבי יוסי.

**דוד אריה שלזינגר**

#### ד.

א. לא שייך לומר 'לא דק' בדבר שזה גופא המחלוקת. וכמו שלא נאמר שהשו"ע יכתוב שמותר לעשות מלאכה בע"ש עד הלילה, ובזמן מועט של י"ג דקות לא דק, וכן במוצ"ש וכדומה, בזמן בה"ש, שזה אמנם זמן מועט אבל הרבה דברים תלויים בהבדל בין קודם השקיעה לאחר השקיעה חייבים לכתוב את הזמן המדויק. ואם יש סתירה בשו"ע - כפי שכבר הקשה המנחת כהן - עדיף להשאיר בקושיא ולא להדחק בדברים שאינם נראים.

מה שכתבת ליישב שיש ברירה וכו' - השו"ע פסק שצריך שיעשה לעולם כחד מינייהו ולא יום כך ויום כך, ואם פסק כדעת הסוברים שזמן מנחה הוא עד צה"כ - זה אומר שזמן ערבית מתחיל מצה"כ ולא קודם לכן, והוי כמו שמתפלל תפלה קודם זמנה, ולא ס"ל לשו"ע שאפשר לעשות יום כך ויום כך, וכ"ש באותו יום, וגם נכנס לסוגיא של קולי דמר וקולי דמר באותו ענין דהוי רשע. והאם את כל הפלפול הזה השו"ע כיון לכתוב בשינוי קל שלא רמז עליו בב"י כלל?

ב. שקיעה ראשונה ושניה שייך רק לדעת ר"ת, אולם תר"י לא הזכיר את דעת ר"ת, ואדרבה מבואר מדבריו באגרת התשובה דס"ל שלא כר"ת, שכתב בדרש ג' אות ס': כשהאשה מדלקת את



הנר בע"ש תזהר בנפשה להדליק מבע"י שהשמש נראית ואם היא פושעת בנפשה להדליק אחר שקיעת החמה הרי היא מחללת את השבת ואוי לנפשה וכו'. ומבואר שכשאין השמש נראית הוי בה"ש וקאי בספק חילול שבת. ועוד לאחר שכבר ראינו שרוב הראשונים ס"ל שזמן מנחה עד השקיעה שלנו [דלא ס"ל כר"ת] - א"כ נפשט הספק של המ"ב בדעת תר"י מה ס"ל, דודאי ס"ל כדעת שא"ר. ולא מצאנו בראשונים גבי תפלת מנחה מי שיאמר שהיא עד השקיעה השניה, אלא או עד צה"כ או עד השקיעה שלנו.

ג. השקיעה לא תלויה בשעון השמש ולא משנה היכן שמים את השעון, את שקיעת החמה כל אחד יכול לראות וזה מה שחזו"ל עשו, וגם לדעת ר' יוסי - ידעו מתי שקיעת החמה אלא שלא החשיבו זאת לספק לילה לדעתו, אבל בתענית ובדם נפסל ובכל מקום שהזכירו שקיעת החמה הדברים ברורים מתי זה, וגם הגוים יודעים מתי השקיעה, אין זה ענין הלכתי אלא ענין מציאותי. ועוד, שכאן כל הראשונים שכתבו להדיא עד השקיעה - זה אומר שלאחר השקיעה אסור לדעתם.

ד. בענין תחילת זמן תפלת ערבית לראשונים דס"ל שתפלת מנחה עד השקיעה - אעתיק מה שכתבתי בזה, והדברים יובהרו: "בענין תחלת זמן תפלת ערבית. הנה לראשונים דס"ל שזמן מנחה עד צה"כ ודאי שזמן ערבית מתחיל מצה"כ. אולם לראשונים דס"ל שזמן מנחה עד השקיעה וזמן ק"ש הוא מצה"כ הסתפק המנח"כ האם זמן תפלת ערבית הוא משקיעה או מצאת. וכתב שמסתבר שהוא משקיעה, והביא את לשון רה"ג המובא במדרכי שמבואר כן להדיא עי"ש. וכ"ה בספר הבתים שער ג' סוף אות ו' בשם רה"ג עי"ש. וכ"ה בפירוש רה"ג באוה"ג חלק הפירושים עמ' 37 בשם רה"ג מן עידן דנפיק זמן תפלת המנחה עי"ל זמן תפלת ערבית עי"ש. וכ"ה בחלק התשובות עמ' 65 מתשובת רה"ג שלרבנן לא יכיל לצלויי ערבית עד הערב ואי מצלי ערבית מקמי מעריב שמשא לא יצא, ולר' יהודה דאמר עד פלג המנחה מן עידן דחליף זמן תפלת המנחה יש לו להתפלל תפלת ערבית וכו' עי"ש. וכ"ד ספר הבתים שם ריש הלכה ו' עי"ש. וכ"כ המאירי בריש המסכת וברפ"ד שזמן ערבית משתשקע החמה ע"ע. וכ"כ תר"י שם ושם ע"ע. וכ"כ להדיא מהרח"ו בספרו עץ הדעת טוב פרשת ויצא והעתקנו לשונו בסי' רל"ג עי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ב כתם פז בפרשת חיי שרה לדרך קל"ב וז"ל לפי שעיקר הזמן הוא מפאת השמש ובהכסות השמש בבואו במערב לא אתגליא נהורא דיממא לשיחשב בשם זמן והיא שלטא בחשוכא בזמן שאינו נגלה ע"כ. וע"ע בזוהר וארא ל' ע"ב כד סליק צפרא מקדימין לבי כנישתא וכו' וכן בתר פלג יומא וכן בליליא כד אתחשך ואתדבק ליליא בחשוכא ובת שמשא עי"ש, והרא"ג [באור החמה] כתב שם שצ"ל 'ובא' שמשא עי"ש, ומבואר גם כנ"ל שמשקיעת החמה הוא זמן ערבית. ורס"ג עמ' כ"ח כתב שזמן ערבית הוא מצה"כ עי"ש. אולם, אפשר לומר דלא פליג על הנ"ל אלא שהוא לא חילק את זמן ק"ש ותפלה לחוד, אלא כתב זמן תפלה עם ק"ש זה מצה"כ, דהא לכתחלה צריך לסמוך גאול"ת. ופשוט. והרמב"ם כתב שזמנה מתחילת הלילה. וכתב מנח"כ שאפשר לפרש על שקיעה"ה ולא רק על צה"כ עי"ש. ואם כי בעלמא אינו נראה כן, אלא רק צה"כ, כאן נראה כדבריו, מדכתב הרמב"ם בפ"ג ה"ז ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בש"ע 'קודם שתשקע השמש' וכו'. ומבואר ששקיעה"ה היא זמן תפלת ערבית. וכ"נ מסברא וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל לשיטתם".

ה. גם לאחר כל הצירופים - עדיין דעת רוב הראשונים שזמן מנחה הוא עד שקיעת החמה, דהא הם כתבו כן להדיא, וא"כ מה יעזור שאנו מצרפים עוד ספיקות - הרי אחרי הכל אותם ראשונים סוברים שלאחר השקיעה א"א להתפלל, ונשארו באותו חשש של ברכה לבטלה ואי יציאת ידי חובת המצוה לדעתם. וגם ר' יוסי לא שייך כאן לדעת הראשונים הנ"ל, דהא הם כתבו להדיא עד השקיעה, וגם עד סוף שעה י"ב שהיא בשקיעה, ולכן דברי המ"ב נשארים בצע"ג לדעת.

#### עמנואל מולקנדוב

ה.

א. בראשונה ברור ש"לא דק" לא נתחדש על ידי, אלא מבואר כן במ"ב, ואפשר להקשות על זה, אולם מצינו כזאת, וזה אינו תפקידי להראות. וממלאכה בערב שבת אין ראייה, כי במלאכה דאורייתא מדקדקים, ובדעת הש"ע, נראה שיש הרבה מרשימת ראשונים שערכתם דג"כ עדיף לישאר בקושיא ולא לצרפם לאיזה צד.

וכן מה שפסק הש"ע שאין להקל כרבנן ורבי יהודה, היינו בין פלג המנחה ללילה, אבל בבין השמשות שאני שהוא ספק לילה, וכמו שכתבתם לפרש בדעת רב האי גאון דתפלת מנחה מותר להתחיל לפני השקיעה ולגמרה אח"כ, והרי לכאורה בקרבן תמיד לא מצינו כזאת. ועוד, האם גם בשארי תפילות אפשר לעשותו לגמור אחרי הזמן, דהרי כאן משמע שמותר לעשות כן לכתחילה.

ב. אין ראייה מאגרת רבינו יונה, דהרי דבר זה מבואר גם בש"ע שפסק כר"ת, דמי שאינו בקי בלילה יזהר להדליק כשחמה בראש אילנות, ואם לא מצינו לו חבר לדעתכם אינו מוכרח שס"ל כשארי ראשונים.

ג. אם השקיעה ברורה כל כך היה צריך התנא לומר תפילת המנחה עד השקיעה, וכל דברי סבבו על דבריכם, שבגמרא הזכירו שעות והיה להם שעון א"י וכו'.

ד. הנה תראו שכל פסיקת רוב ראשונים מה הם סוברים אינו מדוקדק, במרדכי הביא מרב האי גאון שאנו מתפללים "עם" שקיעת החמה, מלשון זה משמע שלא מדקדקים בזה להתפלל דוקא עד השקיעה. ואף שמצינו בחז"ל "עם חשיכה", מ"מ גאון צריך לדייק יותר. ומה שכתב שאפשר להתפלל מעריב משקיעת החמה מיושב לדברינו, כי בצבור אפשר להקל בזה, ולא כתבו לעשות כן לכתחילה.

באוצר הגאונים חלק הפירושים הובא מקודם דרבנן לא התפללו עד לאורתא, והיינו עד הלילה, ועל זה כותב דכשיוצא זמן מנחה נכנס זמן מעריב, ולא מפורש שם דמתפללים עד השקיעה ממש, וכן בחלק התשובות נקיט הלשון "מיערב שמשא" כלשון המשנה עד הערב, וגם זה אינו מוכרח דהיינו שקיעת גלגל החמה.

בספר הבתים פסק כרבי יהודה שתפלת מנחה עד פלג המנחה, אלא שהוסיף שיכול גם להתפלל עד השקיעה, ולכן הקל לתפילת מעריב אחרי השקיעה.

דוד אריה שלזינגר

## ו.

א. גם הקושיא בסתירת דברי מרן לא נתחדשה על ידי אלא על ידי המנחת כהן.

האם באיסור ברכה לבטלה או באי יציאת ידי המצוה לא צריך לדקדק?

מהראשונים שערכתי כולם כתבו במפורש עד שקיעת החמה - והצד שלהם ברור ואין מקום לספק בזה.

כבר כתבתי שכאן לא שייך בין השמשות ספק לילה, דהא כאן לדעת ר' יהודה שמנחה היא עד הפלג וערבית היא מהפלג אף שהוא ודאי יום, אלא כאן זה תלוי בזמני תפלה שחז"ל קבעו, ואם הזמן הוא עד השקיעה, אז לאחר מכן אסור אף שהוא יום ודאי, וכ"ש שהוא ספק לילה.

בדעת רה"ג זה מפורש בדבריו - אין זה פירוש שלי, הוא כתב להדיא לחלק בין חול לשבת. איני יודע מה הדין בקרבן התמיד אם מותר או אסור לעשות כן. אפשר לפלפל מה הדין בשאר התפלות אם דומה לשחרית או לא, אבל אין זה נידוננו - העיקר שבתפלת מנחה מפורש כן ברה"ג ואין שום אפשרות וראיה וסיבה לחלוק עליו בזה.

ב. הדיוק מר' יונה באגרת התשובה הוא מדכתב שלאחר שקיעת החמה הרי היא מחללת שבת וכו', ומפורש שלאחר שקיעת החמה זה כבר בה"ש, ושקיעת החמה בלשון הראשונים היא השקיעה שלנו, וכמו שמפורש בדבריו שהשמש נראית ואינה נראית.

ג. למה התנא אמר עד הערב ולא עד השקיעה אינני יודע, אבל ודאי שהשקיעה ברורה לכל גם כאן וגם בשאר המקומות, ואין צורך להאריך בדברים פשוטים אלו. ומלבד זה הגמ' הבינה שזה בסוף י"ב שעות, והמציאות מוכחת וכמו שהבינו רוב הראשונים שי"ב שעות מסתיימים בשקיעת החמה.

ד. פסיקה עפ"י רוב הראשונים מדוקדק מאוד למי שמחפש האמת. מה שכתב המרדכי בשם רה"ג ע"ס שקיעת החמה - צריך לפרש או להגיה 'עד' שקיעת החמה, דהא הבאתי כמה לשונות מפורשים של רה"ג שכתב להדיא שעד הערב היינו עד שקיעת החמה ואין ויכוח בזה. ומה שכתבת לפרש שתפלת ערבית היינו בציבור וכו' - תעיין היטב בכל דברי רה"ג באוה"ג ותראה שהוא כתב כן בין לר' יהודה ובין לרבנן, ומעיקר הדין ולא מדין ציבור, אלא כשנגמר זמן תפלת מנחה מתחיל זמן ערבית, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה, ורב שהתפלל של שבת בע"ש וכו' - ביחיד היה ולא בצבור.

מה שכתבת שכתב באוה"ג עד לאורתא וכו' - נראה שאתה בא להתווכח האם לדעת רה"ג מתפללים מנחה עד השקיעה או לא, ואם כן - עיין שוב במאמרי ותדייק היטב בלשונות המפורשים שהבאתי שם בשמו. מה שכתב עד אורתא כונתו לאפוקי פלג המנחה שהזכיר לפני כן, אולם אורתא יכול להיות גם שקיעת החמה בכמה מקומות, ומיערב שמשא היינו עד הערב דמתניתין, וכבר פירשה רה"ג דהיינו עד השקיעה.

ספר הבתים הביא בשם רה"ג במפורש שזמן ערבית הוא מהשקיעה, וגם כתב בדעת עצמו מתחלה כן. מה שפירשת שפסק כר' יהודה - אינו נכון. לר' יהודה אין היתר להתפלל לאחר פלג המנחה, ואילו הוא פסק כדעת הרמב"ם שיש לו להתפלל עד שקיעת החמה, אלא שהרמב"ם

וספר הבתים מפרשים את הגמ' דעבר כמר עבד שלכתחלה אין להיכנס למחלוקת זו, ולא להתפלל בזמן של פלג המנחה לא מנחה ולא ערבית אלא שמי שלא התפלל עד פלג המנחה יעשה כרבנן, אבל לרבנן הוא עד השקיעה, ומזמן השקיעה הוא זמן ערבית לכל הדעות.

בדברי המאירי ותר"י וספר עץ הדעת טוב של מהרח"ו מפורש גם כן, וכנראה אתה מסכים לזה. וא"כ הדברים ברורים שלדעת רבנן זמן תפלת ערבית הוא משקיעת החמה.

איני חושב שאם השו"ע או המ"ב היו רואים את רשימת הראשונים המפורשת שסוברים להתפלל עד השקיעה, היו מפלפלים ונדחקים בזה כמו שאתה נדחק ליישב דבריהם שלא ראו את הנ"ל. אין צורך לאחוז בקרנות המזבח ולנסות ליישב בכח פוסקים שודאי לא ראו את כל הנ"ל ולכן פסקו מה שפסקו. חושבני שכל מי שילמד סוגיא זו מתחלתה ועד סופה עם כל המקורות יראה שיש חשש גדול ואפילו יותר מחשש של ברכה לבטלה ואי יציאת ידי חובת תפלת מנחה לאחר שקיעת החמה, ושוא"ת עדיף ויתפלל ערבית שתיים.

נראה לי שהדברים מוצו וציבור הקוראים יראה וישפוט.

יישר כח על המו"מ כדרכה של תורה

בברכה רבה עמנואל מולקנדוב



## הערה על מאמרו של הרב דניאל א' אדר "דין פיוטים בקריאת שמע

וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות" (עמוד ל"ו)

הרב דניאל א' אדר הרחיב בסדר הפיוטים לתוך התפילה, ולכן תמה על בעמ"ח יביע אומר שכתב שהפיוטים נתייסדו על חזנים ולא חכמים, והרי היה הקלירי שחיבר פיוטים, אולם מכל הקדמתו לא ראיתי ראיה מוכרחת שנתייסדו מקודם שיאמרוהו בתוך התפילות, ויכול להיות שהיו כעין שירים שתקנום על לשונות של התפילה, ועוד שמא מפני הגזירות על התפילה תקנו פיוטים אלו, וכמו שהבליעו שמע ישראל לתוך קדושת כתר עיין ב"י סימן תכ"ג.

וכמו שיש שיר "צור משלו אכלנו" שמיוסד על ברכות ברכת המזון, האם נחדש שמקודם אמרוהו בתוך הברכת המזון, ואכן יש חסידים שאומרים הפיוטים של הקדושות בסעודת היום, ויכול להיות שכך היו במקורם.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



## תגובת המחבר

לכבוד הרב שלזינגר שלום וברכה!

מכל כתבי היד של סידורים אשר נתגלו בגניזה תמיד הפיוטים הנה הינם חלק אינטגרלי מתוך נוסח התפילה (שכידוע בזמנם לא היה נוסח אחד ומחייב, אלא רק ניסוח עקרוני ואכמ"ל). כן יש

האוצר ♦ גיליון ל"ג

להוכיח גם משמות סוגי הפיוטים 'יוצרות' 'קדושתאות' 'שבעות' שהם בודאי קשורים לתפילת יוצר לקדושה וכד'.

מה גם שאין סיבה להניח כמ"ש כת"ר שהם נתקנו בתור דבר נפרד, ורק לאחר זמן נכנסו לתוך נוסח התפילה, בפרט לאור דברי פרקוי בן באבוי ע"ה שהיה סמוך ונראה לזמן התלמוד (יחסית) וכבר רב יהודאי רב רבו מתייחס לפיוטים הנאמרים בתוך לשון התפילה ואוסר אותם. בברכה דניאל אדר ס"ט



### הערה על מאמרו של הרב אהרן גל "טעמי המקרא הנדירים - מתיגה זקף קטן" (עמוד ר"ה)

הרב אהרן גל הביא מבעל קריאה אשכנזים שמנגנים קדמה וזקף קטן על תיבה אחת כמו זקף גדול, כך נהוג יותר אצל החסידים, ויש מבטאים אותו כך רק כשמדייקים יותר בטעמים כגון בתענית צבור, ויש ראה לזה מתיבת אבני שוהם שבפרשת תרומה הוא זקף גדול ובפרשת ויקהל קדמה וזקף.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



### הערה על מאמרו של הרב אריה אידנסון "החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במכר" (חלק א', גיליון ל"א עמוד ר"י)

לכב' הרב אריה אידנסון

עיינתי במאמרו בהגדרת החילוק שבין דמי מקח להשבת הלוואה (ירחון האוצר ל"א), ברכות על המאמר החשוב, היסודי, הבהיר והמקיף. ייש"כ גדול הן על עצם התועלת והן על העבודה היסודית הניכרת מהתוכן הנכתב.

כתבתי מעט הוספות שעלו בדעתי אגב עיונא, ושמא פשוטות הן לעוסק בגופא דשמעתתא:

א. לכאורה, עיקר היסוד שתשלומי הלוואה הם השבת החפץ הראשון וקיום בעלות המלווה במעות ההלוואה, מבואר מיניה וביה מדברי החו"ד שהובאו במאמר, שמעיקר הדין הלוואה מחייבת לשלם את המין שהלווהו, דין שאינו קיים בחיוב דמי מקח. ובפשוטו לא נהירא מהיכן כה מבוררת לו הנחה זו. אבל אם זכות פירעון ההלוואה באה בתורת קיום בעלותו בחפץ הראשון, א"כ מובן היטב, שהרי מעיקר הדין זכותו בחפץ הראשון מחייבת את הממון שהיה בבעלות המלווה, וא"כ אף שאין זה מחייב את החזרת החפץ בעין, אבל מ"מ מסתבר שעל זכותו במין שהיה לו בממון אין הוא מוחל, והרי הוא מחייבו את החזרת המין שהיה לו.

וא"כ נמצא, שהיסוד בתשלומי הלוואה מחייב את הנחת החו"ד שחיוב הלוואה הוא חיוב המין [ודבר זה, שיש משמעות לזכות המין בממון, נראה מסברא, והוא אף ברור בסוגיית טענו חיטים ושעורים בשבועות (לט, ב) שטענת המין מחלקת אותם לטענות ממון נפרדות].

ומסתבר שאף הקצה"ח (בסי' ק"א) ושאר אחרונים שנחלקו עליו, וס"ל שאין הלווה חייב דווקא אותו המין, אינם חולקים אלא בכך שאינו חייב בפועל ליתן לו את אותו המין, אלא שהוא יכול לקיים לו את המין שהלווהו במין אחר, וככל תורת שו"כ וכו', אבל לא נחלקו על גדר החיוב, וגדר החיוב הוא מין ההלוואה, שיכול להתקיים בשוויו בממון אחר. ואף לשון הטור, שיש איסור ריבית בהלוואת כסף באוכל ואוכל בכסף, אין כוונת הדברים שקצץ לו תמורת ההלוואה, דא"כ לנתבאר הרי אינה הלוואה אלא מקח, אלא הכוונה היא שנעשתה התחייבות לשלם את הכסף שהלווהו באוכל.

ב. עוד מבואר הדבר בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה ה"ד) "איזה הוא עושק, זה שבא ממון חבירו לתוך ידו ברצון הבעלים וכיוון שתבעוהו כבש הממון אצלו בחזקה ולא החזירו כגון שהיה לו ביד חבירו הלוואה או פיקדון או שכירות והוא תובעו ואינו יכול להוציא ממנו". הרי להדיא, דזכות המלווה בממון ההלוואה הוא בתורת ממון שבא ליד חבירו ותובעו שיוציא הממון מידו.

ג. ולעניין מה שנתבאר במאמר, שבהגדרה זו תלוי איסור ריבית, בהא דאין התשלום בא במקום החפץ אלא כהשבת החפץ הראשון, נראה שיש לכך הוכחה אלימתא משיטת רש"י (בדף סט, ב) שאף בשכירות היה ראוי לאסור ריבית, ואינה מותרת אלא משום שמשלם על הפחת, וכמב' בראשונים, עד אשר כלי כסף וזהב שאין בהם פחת יש איסור ריבית בהשכרתן. ומבואר דאיסור ריבית אינו תלוי במה שהחייב קרוי חיוב הלוואה, אלא הרי הוא קיים כל חוב שעניינו השבת החפץ הראשון, וכחיוב השבת חפץ מהשוכר (שוב שמעתי הוכחה זו ממור"ר הגר"ח שרייבר).

והסברא בכך מבוררת, שכן רק באופן זה חשוב הדבר כריבוי על הממון, כיוון שאין אפשרות להכניס את תשלום הריבית בעיסקא וכחלק מקציצת דמים, כיוון שאין לו אלא את בעלותו בחפץ הראשון, וה"ז כמי ששייב אבידה בתוספת תשלום, ושאינו ממקח, שיש כאן עיסקא וקציצה של דמים על המקח, שיתכן שיהיה חיוב הריבית כחלק מהעיסקא, ולא כריבוי בלבד, וכשם ששייך לקצוץ דמי מקח היתרים על שוויו של המקח.

ואכן מבואר בדברי הב"י (סי' קעו) שכאשר הוא קוצץ דמים על מקח ומוסיף לקצוץ שעל כל המתנת יום ויום יוסיף לו דמים אינו ריבית, ככל דמי מקח שאין בהם ריבית, ואע"ג שמפרש להדיא שהוא נוטל דמים על הזמן, כיוון דכל שהוא מקח של קציצת דמים במקום החפץ, א"כ אף דמי הזמן יכולים לבוא כחלק מן הקציצה, ולא כריבוי על הממון שחייב לו.

ד. והנה, בפרק ב' הובאו דברי רש"י שפי' שהמקור לכך שאין ריבית אלא בהלוואה הוא משום דכתי' מרבה הונו בנשך ותרבית, ותמהו בראשונים מהו המקור לדבר. אמנם, יראה להנ"ל דרש"י לשיטתו לגבי שכירות, דגדר איסור ריבית הוא כל שהדמים הם ריבוי הנוסף על עצם קיום בעלותו בחפץ הראשון ואינם יכולים לבוא כחלק מהעיסקא, כבמקח. ודבר זה נלמד מהכתוב, דהאיסור הוא מרבה הונו בנשך, והרי תוכן זה אינו שייך אלא בהלוואה, שהיא ריבוי על הממון שיש לו, ולא במקח.

ה. עוד הובא במאמר סדר דעות הראשונים אם ב' סוגי מטבעות הוו הלוואה או מכירה. ודעת התוס' דבכה"ג דמי למקח, אע"ג ששניהם מעות טבועות, כיוון דהוי ב' מיני מטבעות. ויש להוסיף ולציין להערתו של הפנ"י בריש איזהו נשך, דמתני' דהמלוה סלע בחמשה דינרין משמע דאף בב' מיני מטבעות איכא איסור ריבית, וחילק בין הסוגיא בהזהב, דהויא דרך מקח של מכירת המטבע, ובדרך מקח דבזה סגי בב' מיני מטבעות בכדי שלא יהא דומה להלוואה, ואילו הלוואה גמורה, אינה יוצאת מידי הגדרת הלוואה אלא בב' מינים ולא בב' מטבעות. ויש עמדי דברים ביישוב הדבר, אבל לציין הדבר באתי.

איתי יצחק שנקר



## הערה על מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב "בדין חיוב אכילת מיני תרגימא בסוכה" (גיליון כ' עמוד קצ"א)

א.

בס"ד

אלול התשע"ט

לכבוד הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א

במה שכתב כת"ר אשתקד (גיליון כ' עמ' קצט) שיש לברך על אכילת כביצה פה"ב בסוכה, והטעם משום שיש כמה ספקות לברך, וכפי שכתב בחזו"ע (סוכות עמ' קלד) לעניין ברכת לישב בסוכה כשאוכל ג' ביצים פה"ב, שמכיון ויש כאן מצוה דאורייתא עבדינן ס"ס לברך. אולם שו"ר בעין יצחק (ח"ב עמ' תקח אות ה') שכתב לחלק, דמכיון ובכביצה המנהג שלא לברך, לא עבדינן ס"ס לברך נגד המנהג אף במצוה דאורייתא.

ברכת כו"ח טובה

משה בוטון



ב.

יישר כח.

דברי הרב יצחק שליט"א קשים מאוד, ונאמרו כפי הנראה רק כדי ליישב דברי אביו שלא יסתור דבריו, אולם המעיין יראה שיש הרבה קושיות על מהלך זה.

א. ראשית, גם בפה"ב - בחזו"ע שם הב"ד היריעות האהל שכתב ששמע שרבים מגדולי הרבנים בירושלים מברכים ביותר מכביצה וכו' [וכ"ד המאמ"ר], אלא שבחזון עובדיה סיים 'שמנהגנו' כדעת החיד"א, אולם אין זה מנהג ברור.

ב. זה גופא שהאחרונים, שהם הרחיד"א ועוד, לא הנהיגו לברך ביותר מכביצה, אף שבזמנם עוד לא התחיל המנהג, דהא הגינת ורדים פסק לברך בכביצה ומעלה, ולמה הם לא הנהיגו לברך

מדין ס"ס, אא"כ נאמר דלית להו כלל זה, ולכן לא הנהיגו כן, אבל מרן הגרע"י שכן ס"ל כלל זה - א"כ הוי מנהג בטעות, שלפי דעתו היו צריכים להנהיג לברך בכה"ג.

ועוד שנראה שהאחרונים שהנהיגו שלא לברך - לא ראו את כל הראשונים שהבאתי, שכתבו שיש חובה גמורה לאכול ולברך בשיעור מעל כביצה, ולכן חשבו שיש בזה סב"ל. אולם, לפי האמת גם בדעת הרא"ש יש מחלוקת אם הוא כיון לשיעור ג' ביצים, ועכ"פ דעת שא"ר שמעל כביצה יש חיוב גמור, וא"כ לא אמרינן בזה סב"ל.

ג. מצאנו עוד מקומות, כגון בהנחת תפילין בזמן בה"ש, שמרן הגרע"י חידש מדנפשיה לברך מכח כלל זה דהוי ס"ס במצוה דאוריתא, וחלק על הפמ"ג, המ"ב, הבא"ח ושאר האחרונים, ובודאי שהמנהג היה לא לברך משום שכך פסקו כל האחרונים, והוא זה שחידש לברך, ולא התחשב כלל במנהג. והרי אנו יודעים שמרן הגרע"י לא מתחשב במנהגים, ורק כאן פתאום המנהג חשוב שלא לעשות נגדו ס"ס?

ד. המעיין במאמרי שם יראה שצירפתי ענין זה לסניף בעלמא, אבל יש עוד הרבה טעמים חזקים לברך גם ללא כלל זה, ולא מצאנו אף אחד מהראשונים שיסבור בכה"ג שאסור לברך מכל הטעמים שהבאתי שם, ואין לחוש בזה לסב"ל כלל.

ה. עיקר המאמר היה להוכיח שיש חיוב גמור לאכול בשר ודגים וכו' העשויים לשובע, ולא להקל כפי שהקלו רוב האחרונים בענין משום שלא ראו את דברי הראשונים המחייבים, ואם בזה אתה וריעין מסכימים עמי - והיה זה שכרי, לגבי הברכה - מי שעדיין לבו נוקפו שלא יברך [אע"פ שלפי דעתי אין בזה חשש וכנ"ל], אבל העיקר שלא יקל לאכול מחוץ לסוכה.

בברכת כתיבה וחתומה טובה

**עמנואל מולקנדוב**

נ"ב. יש לי להוסיף יותר, שהקביעה של הרב יצחק שבג' ביצים אין מנהג - אינה נכונה, מרן הגרע"י זצ"ל בעצמו בקול סיני משנת תשל"א וכן ביחוד ח"א סי' ס"ה פסק שמברכים רק בד' ביצים. וכ"פ הרב יצחק עצמו בילקוט יוסף הישן מועדים ח"ה [וכך נהג הוא עצמו מן הסתם במשך רוב ימי חייו עד שיצא החזו"ע, ואיך יכול לומר שאין ע"ז מנהג, אתמהא], וכ"פ האור לציון. וזה היה מנהגו של מרן הגרע"י וכל הפוסקים הספרדים במשך הדורות שחששו לסב"ל הן בקביעות סעודה לענין בהמ"ז והן לענין סוכה [אע"פ שיש פוסקים שכתבו בשניהם ג' ביצים כדוגמת החיד"א]. ורק בשנותיו האחרונות של מרן הגרע"י, כשהוציא את החזו"ע חזר בו וצירף את הדעות שג' ביצים זה כדי אכילת פרס ועשה ס"ס וכו', וא"כ כשם ששינה את המנהג של עצמו ושל שאר רבותיו וחבריו מכח ס"ס זה - ה"ה והוא הטעם אפשר וצריך לשנות המנהג לענין כביצה.



ג.

מרן החיד"א העיד שכבר בזמנו המנהג היה שלא לברך [אולם לגבי קביעות סעודה לא הכריע בין ג' לד' ביצים יעו"ש בלשונו], וכ"כ עוד אחרונים כמובא בחזו"ע שם.

**האוצר** ◆ גיליון ל"ג



לגבי ברכות, יש חשיבות יתירה למנהגים וכמו שמצינו דלא אמרינן סב"ל נגד המנהג. ומה שהקשתם למה מרן הגרע"י לא חשש למנהג בברכה על התפילין בבה"ש וכן באכילת ג' ביצים, יש לתרץ דדברים אלו אינם שכיחים כמו אכילת כביצה בסוכה, ולכן א"א לומר שיש בזה מנהג, ראה בעין יצחק ח"ג עמ' תרעא אות ל'.

משה בוטון



#### ד.

אם אתה רוצה לראות עד כמה מרן הגרע"י זצ"ל לא מתחשב במנהגים - תלמד זאת מענין ברכת שעשה לי כל צרכי ביוה"כ ות"ב. שם יש את כל הסיבות ההלכתיות לא לברך; כך דעת מרן השו"ע, דעת האר"י, החיד"א וגדולי הספרדים וכך היה המנהג הפשוט, כפי שנהג ופסק מרן זצ"ל עצמו בצעירותו, ובזה ודאי ששייך מנהג דהא כל שנה כך עושים ונוהגים, ואעפ"כ בסוף ימיו פסק מרן זצ"ל לברך ואף כתב 'מנהגנו' לברך, שזה מנהגו בלבד והוא זה שהנהיג זאת, בעוד שהיום כשקוראים זאת חושבים שכך מנהג הספרדים וכו', וגם שם צירף כל מיני כללים וכו', אבל רואים שהמנהג לא משפיע אם לפי כללי ההלכה צריך לברך [לפי דעתו]. ואטו כאן, שיש כ"כ הרבה צדדים וספקות עד שלא נשאר שום טעם וספק לא לברך לא יהא עדיף מהתם? אני חושב ששורש הויכוח הוא האם מסתכלים על האומר או על הנאמר, ברור לי שאם אני הייתי מחדש לברך על ג' ביצים ולא על ד' ביצים כנהוג היית אומר לי שאין זה המנהג וכו' - אותן טענות שאתה טוען כלפי כביצה ומעלה.

וכמו כן, אם מרן הגרע"י זצ"ל היה מחדש לברך על כביצה ומעלה מכח הספקות הנ"ל היית מקבלם ולא היית מקשה את כל הקושיות הנ"ל. אם אכן הדברים כך - הויכוח מיותר. אם אתה מסתכל על הנאמר ולא על האומר - כמדומני שדברי יש בהם טעם רב ועכ"פ ודאי שהרוצה לנהוג כן יכול ואין בזה שום ספק.

עמנואל מולקנדוב



#### ה.

לא הגעתי להוראה ובאמת שאני באתי ליישב את האומר, שלא יהיה סתירה בדבריו. לגבי ברכת שעשה לי כל צרכי, מרן הגרע"י כותב שהאחרונים שינו את המנהג בטעות, והמנהג האמיתי היה לברך, וכן היה אף בזמן הב"י.

משה בוטון



#### ו.

המנהג האמיתי לענין ברכה על פה"ב ובשר ודגים מעל כביצה מזמן רב אשי ורבינא ועד לפני כ 250 שנה היה לברך לישב בסוכה, והאחרונים בדורו של הרחיד"א וקצת לפניו שינו

המנהג לא לברך, ואני בסה"כ מחזיר המנהג לקדמותו. [תגובת הרב משה בוטון: לזה צריך מקורות].



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב דוד לוי**

**[1036196043@gmail.com](mailto:1036196043@gmail.com)**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**

**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**

**הרב הראל דביר**

**[hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com)**

**הרב יעקב דוד אילן**

**[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)**

**הרב עמיחי כנרתי**

**[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)**

**הרב אריה אידנסון**

**[aryehlib@gmail.com](mailto:aryehlib@gmail.com)**

**הרב אורן צדוק**

**[ateret70@gmail.com](mailto:ateret70@gmail.com)**