

הוצאת והכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י חיים תשס"ט

ב"ה  
שנה יח  
גליון א (קג)  
תשרי - חשון תשס"ג

# קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

# קובץ בית אהרן לישראל

המערכת והמור"ל:  
מכון בית אהרן וישראל  
שע" מוסדות קארלין סטאלין  
"בית אהרן וישראל"  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים

כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר עילית

כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב



## התוכן

עמוד		גנוזות
ה	רבי יהודה הכהן ולה"ה מרבני ירושלים (- ת"ס -)	חידושי אגדות ש"ס
יג	רבינו יהונתן אייבשיץ זצ"ל בעל "אורים ותומים" (תנ"ו - תקכ"ד)	בענין לולב הגזול וסוגיא דאוונכרי
טו	הנ"ל	בענין אכילה בסוכה
יח	רבי אהרן קוטנא זצ"ל אב"ד טאטוס ( - תרל"ד)	חידושים בריש מסכת סוכה

## חידושי תורה

כה	הרב יעקב ריזל גו"נ בכולל פתח אליהו, ב"ב	בסוגיא דשחים כהלכתן בסוכה
לד	הרב אליהו גרינצייג מכון ירושלים, ירושת"ו	בענין השתחוויה על קרקע של אבנים
לט	הרב שניאור זלמן דיטון בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "זכרון צבי"	בענין כל לנאותו אינו חוצץ בלולב ושופר ושאר דברים
מג	הרב שלמה זלמן שמעיה בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך"	ענין שמחת בית השואבה
מז	הרב יהודה קוק בני ברק	עשיית סוכה אי הוי מצוה או רק הכשר מצוה
נה	הרב דניאל ציגלמן בני ברק	בענין סכך פסול וביסוד דין פסל היוצא מן הסוכה

## בירורי הלכה

נט	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג בית דין הגדול, ירושת"ו	בדין קנין ארבעת המינים
סד	הרב גימפל ליפשיץ מח"ס "פלגי מים", אנטווערפן	בענין טלטול לולב וסוכה ביום טוב
עה	הרב יואב רוזנטל קארלין סטאלין, רמות, ירושת"ו	בענין כניסה עם כלי נשק בסוכה וביהכ"נ
פב	הרב צבי שיינברגר מח"ס "ליבוך הלכות" "שינון הלכות", ירושת"ו	פירוט החטא בבקשת מחילה מחבירו

פז	הרב שלמה זלמן מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן"	הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי ליל ב' דר"ה
צד	הרב נחמן אליעזר הלוי סגל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	לולב שאחד מעלי התימות נמוך מחבירו

## לשון חכמים

צט	הרב אלעזר שמואל בריעגער ניו יארק	דפנות הסוכה שעשויות באלכסון
קיא	הרב יחיאל גולדהבר קארלין סטאלין, ירושת"ו	תיקון ליל הושענא רבה
קט	הרב משה אייזיק ברד"ג בלוי רמות, ירושת"ו	ברכת גוט יו"ט בחול המועד

## מנהגי ישראל

קכא	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבונ"ק מסטאלין קארלין זיע"א לשבת קודש (א)
-----	---	--

## קלה

**הערות**

בענין לכרין את השעון בשבת - הרה"ג ר' מאיר שמחה איירבוכן, דומ"ץ בביתר / בענין חפץ של גוי המבוטח בחברת ביטוח ישראלית - הרה"ג ר' אהרן יוסף בריוול, ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין שלש סעודות - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, מח"ס "רבבות אפרים", מעמפיס / בעניני חג הסוכות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן מח"ס "מכתם ליעקב, ירושת"ו / הנרדם חוץ לסוכה האם יש להעירו ואם מותר להוציא ישן מן הסוכה - הרב מאיר מינצברג, מח"ס "ברכת חתנים", ירושת"ו / בענין ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג - הרב ברוך מנחם ריוול, בני ברק / הידור מצוה בתיק של תפילין וקופסא של אתרוג ובגדר ביכורים - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / בענין עירוב תבשילין בזמנינו - הרב נחום בארנער, מח"ס הלכות עירוב תבשילין, ירושת"ו / בענין שור שחור ביומי ניסן - הרב יהודה קוק, בני ברק / הערות שונות - הרב יואל קרויס, לונדון / באיסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל - הרב דניאל ציגלמן, בני ברק / על צורת הפיוט וכל מאמנים - הרב משה פ. בני ברק / ברין הרמקול - הרב אהרן גודמן, בני ברק / הערות בענינים שונים - הרב אריה יוסף זולטי, בני ברק / הערות שונות - הרב דוד יהודה ליב בוים, קריית צאנו, נתניה / בענין תפוח בדבש בר"ה ובענין קברי צדיקים - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "עיונים בהלכה", ירושת"ו / בענין הטבילה בחמין בשבת - הרב יעקב ברנדווין, ביתר עילית / בענין הנ"ל ובענין נענוע שפתים בתפילה - הרב לוי שיש, ירושת"ו / בענין רבי יצחק מגדלאה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", בני ברק / גזל אבן או קורה בבנין אי קנאה בשינוי - הרב אפרים פישל סגל, ביתר עילית / הערות שונות - הרב יהודא ליב שטרן, מודיעין עילית / בענין שינוי מקום כאמצע הסעודה לגבי ברכת היין של קידוש - הרב יוחנן ברנדווין, מודיעין עילית / תמיהה על הקרבן נתנאל בפ"ק דקידושין - הרב אברהם אלימלך בריוול, רמות, ירושת"ו / הערה בענין שומר שהתנה להיות כשואל לענין כפל - דוד בריוול, גבעת זאב.

## קעה

## תיקוני סופרים

תיקוני סופרים והערות שונות / הרב חיים נחום ליכטנשטיין זצ"ל, חצור הגלילית.

# גנוזות

רבי יהודה הכהן (מנוג'י) זלה"ה

מרבני עיה"ק ירושת"ו

נולד לאביו הגאון רבי שמואל הכהן (טנוג'י) זלה"ה גם הוא מרבני עיה"ק ירושת"ו, שנתמנה לראשל"צ בשנת תס"ו אחרי שיצא לחו"ל כשד"ר הג"מ רבי אברהם רוויגו זלה"ה ונשאר שם, וזכר בשו"ת גנת ורדים או"ח כלל ב' סימן ה', ממשפחת הגאון הגדול והקדמון רבי ישמעאל הכהן זלה"ה ממצרים בעל ספר הזכרון.

למד בבית מדרשו של הגאון הרב בעל "פרי חדש" זלה"ה והיה מבני חברתו, עד שהגאון הנ"ל כותב אליו בסוף ספרו "מים חיים", אחרי ששאלו רבינו: "נתקשיתי בדבור אחד של תוספות בחגיגה... אמנם אחר השקפת העיון לפי דעתי עמדתי על אמיתות כוונת התוספות ואעפ"כ איני סומך על דעתי ואמרתי להעמיד דברי אלה לפני הארון ייטיב בעיניו לעיין בדבור זה ואל ישיב פני ריקם הצעיר יהודה בכמהור"ר שמואל הכהן, כותב אליו: "אמר הכותב משום דחביבין עלי דברי כת"ד אני לדודי ודודי לי... וכתב שאף ע"פ שלבסוף עמד על כוונת התוספות שרצה לעמוד על דעתי וזה מדרך המוסר והענוה כי מה נבין ולא עמך הוא..."

היה דיין בבית דינו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה יחד עם אביו ועם הגאונים רבי משה חיון זלה"ה ורבי יהוסף קונקי זלה"ה ורבי שמשון גומץ פאטו זלה"ה, ובשנת ת"ס חתם יחד עם הגאונים רבי חייא אברהם בכ"ר אהרן די בוטון זלה"ה ועוד הרבה גדולים זלה"ה נגד בני חו"ל העולים לא"י לזיאר ארצם ורוצים לפרוץ גדר שלא לשמור ב' יו"ט של גלויות.

בשו"ת "גנת ורדים" כלל ד' סימן ט"ז מובאת תשובתו בענין אם מותר לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה בצנעא ביו"ט שני של גלויות, ושם בסימן י"ז תשובת המחבר אליו, (בטעות נדפס ר' שמואל הכהן וצ"ל ר' יהודה ב"ר שמואל כמפורש בתשובה הקודמת), ומתחיל בזה"ל: שלמא רבא לכהנא רבא ורב חנא ורב חסדא סגי לחדא מן עלמא ועד עלמא וכו', ובשו"ת "זרע אברהם" חתום כמה פעמים כדיין על פסקי בבית דינו של מהר"א יצחקי זלה"ה באהע"ז סימן ב' בשנת תס"ד, ובחומ"מ ח"ב סימן י"ח וי"ט.

הג"מ רבי יצחק הכהן בספרו "בתי כהונה" מביא חידושים ממנו, וגם הג"מ רבי אהרן אלפאנדאר זלה"ה בספרו "מרכבת המשנה" מביא כמה פעמים חידושים ממנו בספרו ומכנהו "איש ירושלים", וכן הגרחי"ד זלה"ה מכנהו ע"פ דוב כספריו בתואר "איש ירושלים", כמו כן בספר "עבודת ישראל" להג"מ רבי ישראל קמחי זלה"ה ובספר "חיים בירושלים" להגר"ח פאלאג'י זלה"ה בהביאם ממנו איזה חידוש כינהו "איש ירושלים", ולא ידוע טעמו של דבר, אולי בגלל שלא יצא את שערי העיר ירושת"ו מעולם, ואמנם כן שאין אנו מוצאים אותו בין חכמי אה"ק שנשלחו לחו"ל כשד"ר, וסיבת הדבר הזה גם היא אינה ידועה, כי כפי הידוע שפקדיי ואמורלי העיר לא פסחו על שום אחד מגדולי חכמי העיר מלשלחם כשד"ר לחו"ל.



מגדולי חלמידיו היה הגאון רבי ישראל מאיר מזרחי זלה"ה בעל "פרי הארץ", וכן כותב בהקדמת ספרו ח"א: "מאורי ומורי קדוש יאמר לו חסידא קדישא מורינן ורבינו הרב המובהק כמוהר"ר יאודה הכהן זלה"ה וישקני מים מבארה של תורה ונתגדלתי בין ברכיו מיום דעתי אותו להבין אמרי בינה בזאת התורה...". וכן בהקדמת ספרו ח"ב כותב: "... ומורי הרב המובהק כמוהר"ר יאודה הכהן זלה"ה הן הנה הורוני וילמדוני דין ומשפט אלהים חיים, וכן מזכיר הגר"חיד"א זלה"ה בספרו "צוארי שלל" פ' כי תבא ובספר "יוסף תהלות" על תהלים מזמור ק' ובעוד מקומות בהביאו דברים משמו בשם רבו.

חיבר חיבור גדול על הרמב"ם ומזכירו הגר"חיד"א זלה"ה בשם הגדולים בערוך שראהו בכת"י, גם למראה עיני כותב שורות אלה היו כמה קונטרסים העתק כת"י סופר מחידושי על הרמב"ם, ואמנם כן באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא ח"א של הרמב"ם ויניציאה של"ד (מדע, אהבה, זמנים), המעוטר בכשולש מאות הערות ביניהם ארוכות מלאות תוכן בכתיבת ידו, אשר זוהו לרבינו בגלל כי הערה ראשונה על הגליון ברמב"ם כת"י ככתבה וכלשונה היא נזכרת בספר מרכבת המשנה (אזמיר תקט"ו) למהר"א אלפאנדארי זלה"ה המסתיימת: "ע"כ מ"ן להרב מהר"י הכהן בן להרב מהר"ש הכהן זלה"ה איש ירושלים", וע"כ כך זוהו גם קונטרסים הנ"ל לרבינו כי החידושים השייכים לספר מדע ואהבה וזמנים הם מובאים גם בגליוני הרמב"ם לפנינו.

בהערותיו על גליוני הרמב"ם מזכיר כמה מחיבוריו הבלתי נודעים לנו עדיין, והם ספר "מקור חיים" שמזכירו עשרות פעמים, וכנראה שהספר הזה גדול גם בכמותו כי בדף צז. כותב: "עיי' בס' מ"ח דף ר"ו ע"א", גם מזכיר ספרו הנקרא "ספר הליקוטים", וכן מזכיר לפעמים: "עיי' בספר הזכרונות" ו"קונטרס השאלות".

כן נמצא באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א טור אהע"ו שלו (סביניוטה שיי"ג) שעל גליוני הספר זרועים כששים הערותיו מלאות תוכן, ועוד חזון למועד. כן מזכיר בהערות הנדפסות להלן ספר דרשותיו: "... ועי' בדרשות...".

כותבי הקורות מציינים שיש לו חיבור בשם "ארץ יהודה", ובספר תחי' מביא שראה ספר הגהות על כל הש"ס בכת"י המיוחס לרבינו זלה"ה.

יש לציין, כי בנוסף על חתימתו "הצעיר יאודה הכהן" חותם גם לפעמים "הצעיר יאודה נסים הכהן", אולם לא תמיד, ולכן נראה לנכון לשער כי שם "נסים" ניתוסף לו אח"כ מחמת חולי בחפלה כדי שיעשה לו הקב"ה נס לרפאותו.

נלב"ע בעיה"ק ירושלים ומנוחתו כבוד סמוך לקברו של הגאון רבי נסים חיים משה מזרחי זלה"ה בעל "אדמת קדש".

להלן אנו מדפיסים הערותיו על אגדות הש"ס, שכתבו בכתב ידו על גליון ספר "עין יעקב" זרעים מועד, הקצוות משופשפות קצת ולכן היה צורך למלאות את החסר בשני תצאי לבינה, וזאת למודעי כי כאן צויינו כל החידושים לדפי הגמ' כמו שהוא לפנינו בש"ס, ולא לפי הסימנים שבעיני יעקב שעליו כתבם רבינו זלה"ה, הספר נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 730.

## חידושי אגדות ש"ס

ברכות ז. ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו וכו' בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' הודיעני נא את דרכיך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו ויש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו,

אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע, אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע, איני והא כתיב פוקד עון אבות על בנים וכתיב ובנים לו יומתו על אבות, ורמינן קראי אהרדי ומשיננין לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, אלא הכי\* קאמר ליה צדיק וטוב לו צדיק גמור, צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור, רשע וטוב לו רשע שאינו גמור, רשע ורע לו רשע גמור. נ"ב ק[שה] לי למה חזר בו בכל החל[וקה] כיון רכל קושייתו אינן] אלא על מה שא[מר] צדיק ורע לו צדיק [בן רשע], היה לו לתרץ [צדיק] ורע [לו] בצדיק שאינו [גמור].

שם לב. דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הב"ה ואחר כך יתפלל מנא לן ממשה דכתיב ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב ה' אלהים אתה החילות וגו' וכתיב בתורה אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו', א"ר אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנא' אל תוסף דבר אלי וסמך ליה עלה ראש הפסגה, וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' למה לי רוב זבחיםם וכתיב ובפרישכם בפניכם, וא"ר אלעזר מיום שחרב ב"ה ננעלו שערי תפלה שנא' גם כי אזעק ואשוע סתם תפילתי, ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנא' שמעה תפילתי ה' ושועתי האוינה אל דמעתי אל תחרש. נ"ב מה שאנו רואים שבוכים... ואין דמעתינו נשמעת, וי"ל [רפירוש] המאמר דדמעה עדין[פא] מתפלה אבל אם...

וק[שה] דדילמא התם מ[יירי] קרא קודם חורבן ד[לא] ננעלו שערי תפילה [אז] הוא דלא ננעלו שערי דמעה, אבל אחר חורבן] אימא כי היכי דננעלו] שערי תפילה הכי נמ[ין] ננעלו שערי דמעה, דלא מייתו ראייה מה[אי] קרא אלא דרמ[עה] עדיפא מתפילה כ[ג"ל] מרכתיב אל תחרש [ולא תראה כדפי] רש"י וכיון דשמעי[נן] דרמעה] עדיפא מתפילה א"כ [על] כורחין לומר דשערי דמעה לא ננעלו] אפי' אחר חרבן, [דאם] איתא דאחר חורבן] ננעלו שערי דמעה] לימא קרא דננעלו] שערי דמעה וש[וב] במכל שכן דננעלו] שערי תפילה, אלא ודאי מרכתיב [סתם] תפילתי משמע דוק[א] שערי תפילה דגריעא דרמעה הוא דננעלו] אבל שערי דמעה דע[דיפא] לא ננעלו ודוק. הצ[עיר] יאודה [הכתב]

שם. אל תחרש מרלא כתיב את דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו. נ"ב וק[שה] דגם בתפלה נמי איכא לפרש הכי דנראית היא לפניו ואינו מתפלל אלא שתתקבל ותשמע, ומנ"ל דאע"ג דשערי תפילה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו, לכך נראה כדפירש רש"י במציעא דף נ"ט ומייתי לה בעין יעקב סי' יד דלא מייתי אלא דדמעה עדיפא וכמו שפירשתי בעמוד [הקודם], ג"ל יאודה [הכתב]

שם. תוס' ד"ה גדולה תפילה, נ"ב יש להקשות שהם כתבו שהראיה היא ממה שהוצרך משה רבינו לתפילה, ובגמרא מייתי ראיה ממה] שנענה, ועוד ק[שה] לדכריהם אמאי הוצרך תגמרא לאיתויי מרכתיב אל תוסף דבר אלי עוד וסמך ליה עלה ראש הפסגה, [ועוד] ק[שה] כגמ' דקאמר ולא נענה [אלא] בתפלה דמה נענה א[יכא הכא] דאמר ליה וראה בעיניך], בלא תפלה נמי היה [רואה] דלא אשכחן שגגור עליו [שלא] לראות, וי"ל [במה] שאמרו [עתי] תראה ודרשו [ולא] בל"א מלכים.

טס. תוספות ד"ה גדולה תפלה ממעשים טובים בלא תפלה שהרי משה רבינו אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה. נ"ב נ"ל דמפרשי דס"ל דהא דאמרי' [נן] תפילה היינו תפילה ומעש'ים טובים] מדלא כתבו גדולה תפילה [בלא] מעשים טובים כדכתבו [בדוכחין] טובי בלא תפלה, והשתא [א"ש] מה שמביא ראי' [ממשה] רבינו שהיו בידיו מעש'ים טובים והוצרך לתפילה, [וכן] תימא א"כ מאי למימרא [הא] קמשמע לן דאע"ג ש[עשה] תשובה וחזר בו מהדרב ש[כשבילן] נגזר עליו הר[עה] לא מהני בהכ[י] וצריך תפלה גם כן, וראיה ממה ש רבינו דמסתמא עשה תשובה מאותו עון שנגזר עליו בשבילו שלא יכנס לארץ שהרי גדול כמ"ט היה ואף על פי כן לא נענה אלא בתפלה ודוק.

טס נה. ואמר רב יהודה נ' דברים מקצרי'ן ימיו ושנותיו של אדם וכו' וכוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב ואברכה מברכך ומקללך אאור. נ"ב מי שנותני' [ם] לו כוס של ב[רכה] לברך ואינו מברך שנאמר ואברכה מברכך, ק' [שה] טובא דמהיכא משמע מהאי קרא דמי שאינו מברך לבע"ה שיתקצרו ימיו ושנ[ותיו], ונראה לי דרייק מסיפיה דק[רא] דכתיב ומקללך אאור, דק' [שה] [דהר"ל] למי[מר] ומקללך אקלל, אלא [צ"ל] דקללה היינו לשון זילול [כמו שפ'י רש"י בפר[שת] כי תצא על פסוק כי קללת אלהים תלו, ו[לכנ] אמר ומקללך דהיינו שם[זילול] כך אאור שאין די לו ב[קללה] דהיינו זילול אלא אאור דהוי בארור, וידוע דארור בו נידוי כמו שאמרו ב[פרק] שבעת העדות דף ל"ו, ואמרי' [נן] מאי שמתא שם מיתה, והשתא קאמר ד[מין] שנותנים לו כוס של ב[רכה] לברך ואינו מברך גל[ין] דעתיה שהוא מ[זילול] בטובה שע[שה] עמו בעל הכית ד[מין] שלא רצה לברך [כה"מ] כשהמברך יבר[ך] על[ו] המזון הוא מברך לב[ע"ה], וזה שאינו מברך הו[א] כמזולל כבע"ה, וכתיב ומקללך] אאור הרי שמק[צר] ימיו דארור בו נידוי שיש בו מית[ה] ודוק. נ"ל יאודה [הכתה]

טס נז. עולא ורב חסדא הוו קאזלי באורחא, כי מטו אפתחא דבי רב חנה בר חנילאי נגר רב חסדא ואתנת, א"ל עולא אמאי קא מתנתח והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם שנא' ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים וגו', ור' יוחנן אמר אף כל גופו של אדם שנא' והיה כי יאמרו אליך [על מה אתה נאנת] וכהתה כל רוח וגו', א"ל היכי לא אתנת בית' דהוו בה שיתין אפייתא ביממא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך, ולא שקיל ידא מן בימא דסבר דילמא אתי עניא בר טובים ואדמטו ליה לכיסא קא מבסוף, ותו הוו פתחין ליה ר' בני לר' רוחתא דעלמא וכל דהוה עייל בפין נפיק כי שבע, והווי שדי ליה חמי ושערי בשני בצורת אבראי דכל מאן דכסימא מילתא למשקל ביממא אתי ושקיל בליליא השתא נפל כתלא ולא אתנה, א"ל הכי אמר ר' יוחנן מיום שחרב כ"ה נגזרה גזרה על כתיהן של צדיקים שיחרבו שנא' אם לא בתיים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים מאין יושב, וא"ר יוחנן עתיד הקב"ה להחזירן לישובן שנא' ה'בוטחים בה' כהר ציון וגו', מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו לישובו אף בתיהם של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן, חזייה דלא מיישבא דעתיה, א"ל ריו' לעבר שיהא כרבו. נ"ב ויש לדקדק דמה חידש לו במה שאמר לו דיו [לעבר] ממה שאמר לו קודם מיום ש[חרב] בית המקדש נגזרה גזרה על ב[תיהן] של צדיקים שיחרבו, ויש [לומר] דמתחילה כיון במה שאמר מיום שנחרב בית המקדש נגזר על כתיהן של צדיקים] וכו' לומר שאין זה דבר ר[ע] דכיון דמיום שנחרב בית [המקדש] ונגזר הוי כאכילות יש[נה] ואין להצטער על זה כ[י] וכדאמרי' [נן] בפרק אע"פ (סו. סו' י"ד בעובדא

דהוא [ישראל] וגוי וכו' ואע"פ כן לא [חה] דעתו משום דג[זרה] דנגזר מומן הת[ורבן] מ"מ מעשה זה הוא [עתה] עד שאמר לו ריו לעכר [שיהא] כרבו ומה' אין ראוי לה[צמער] על זה כ"כ. זה ג"ל הצעיר [יאורה הבה]

שבת נה: אמר רב אמי וכו' מיתבי אמרו\* מלאכי השרת לפני הקב"ה וכו'. ג"ב ועיין בדרשותיי דפ"ט.

פסחים נג: אמר רבי יוסי וכו' עוד זו דרש תודום איש רומי מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לתוך כבשן האש נשאו ק"ו בעצמם ומה צפרדעים שאינן מצווין על קדושת השם כתיב בהו ועלו ובאו כביתך ובחרד משכבך ועל מטתך ובתנודך ובמשארותיך וכו' הר"ן ז"ל מה ראו וכו' פרש"י מה ראו שלא דרשו וחי בהם ולא שימות בהו, ולא נהירא וכו'. ג"ב [יש] לדקדק לפירוש רש"י מאי [ד]קאמר נשאו ק"ו מצפרדעים [דאיכ]א למיפך מה לצפרדעים [ד]לא כתיב בהו וחי בהם [ואם] נאמר דרש"י נמי ס"ל דאגדמי [היה] כפי' ר"ת נוחא [דאי]כא למי[מר] דמכח הק"ו [ל]מדו דלא נאמר וחי בהם [במ]קום קידוש השם [כנ"ל] ככונת רש"י שקושיית תודום איש רומי היא דמה ראו שלא דרשו וחי בהם אפי' במקום ע"א כדררש"י ר' ישמעאל ותירץ רמב"ה [ה]ק"ו למד לדרוש כר' אליעזר שלא נאמר וחי בהם במקום ע"א, אלא דאכתי קשיא דהא פרהסיא הוה ובפרהסיא כולי עלמא מודו דלא נאמר וחי בהם, וכבר הקשו קשיא ואת התום' עיין שם.

פיסקא הבאה אינה לרבינו ז"ל, ואינו ידוע למי מקדושים, אולם נראה שהוא לאחד מחכמי ירושת"י מתקופה מאוחרת יותר, ומזכיר ומורינו הרב דודי ז"ל.

שם קיח: בדרש ר"ש הצדוני בשעה שהפיל נבוכדנצר את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש אמר\* יורקמי שר הברד לפני הקב"ה רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל את הצדיקים הללו, אמר לו גבריאל אין גדולתו של הקב"ה בכך שאתה שר של ברד והכל יודעין שהמים מכבים את האש אלא אני שר של אש אלך ואקרר מכפנים ואקדיה מבחוץ ואעשה גם בתוך נם וכו'. ג"ב צ"ל שיוקמי לא ידע מההבטחה שהבטיח השי"ת לגבריאל, אמנם עדיין צריכין אנו לדעת למה יורקמי לא דבר להציל את אברהם, וי"ל שלהיות שהיה מומן הרן לישרף שם לסי[בות] האמורים בוהר פ' לך לך דף ע"ו ע"ב יע"ש לזה לא דבר יורקמי שם באברהם לירד ולצנן את הכבשן, ואולם אחר שראה שנבריאל קבל שכר שיחה נאה על אשר דבר טוב שם כאברהם כי א"ל הקב"ה תזכה ותציל וכו' נדבה רוחו אותו הוא ג"כ פה בחמ"ו לירד ולצנן את הכבשן וכו' א"ל גבריאל אין גדולתו של הקב"ה בכך וכו' וק"ל, ומורינו הרב דודי ז"ל תירץ כי יען שאברהם נדבה לבו למסור נפשו על ק"ה מה שלא נצטוו וכל בני דורו ומשפחתו היו עובדים ע"ו והוא לא למד מדרכיהם כי אדרכה איפכא מסתברא ראוי שהצלתו תהיה כדרך נם בתוך נם ולא עפ"י הטבע, אבל בומן חנניה וחביריו שהשי"ת היה כנעם עם הדור ההוא על אשר הכעיסוהו בפסיליהם די שינצלו אפי' שיהיה בדרך טבע.

יומא נד: אמר ר"ל בשעה שנכנסו גוים להיכל מצאו כרוכים המעורין זה בזה וכו', הרישב"א ז"ל מצאו כרוכים המעוררים זה בזה, הקשה הרב בן מנאש ז"ל דהא בכבא בתרא אמרינן שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום, ויש מתרצין דהתם בכרוכים דמשה אבל הכא בכרוכים דצורתא שככותלים היו מעורין, ותימה דאם בן היכי

אמרינן לעיל שהיו מראין להם כרוכים בצורתא להראות חתם לפני המקום, והנכון כמו שפירש הרא"ם ז"ל דהני בנם היו מעורין עבשיו אלא שנעשה גם לרעה כדי לגלות ערותם. נ"ב [והרב] המג"ן שיחיה תירץ שלכך [ה]יו מעורין להראות שנתרצה [ב]הם המקום ע"י ששפך [ת]מתו בעצים ובאבנים [וכ]הכי היא להו כפרה [וה]יינו דסיים קרא גם היא [נא]נהה ותשב אחר.

ט"ו 19: אמר רבי לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנא' שוכה ישראל עד ה' אלהיך וגו', רבי יוחנן אמר עד ולא עד בכלל וכו'. נ"ב מה שלא נחלקו ר"ל ור"י בפסוק [ו]שבת עד ה' אלהיך [ד]כתיב בתורה, משום דהתם איכא [ל]מי' [מ]ר] דמיירי [ב]תשובה מאהבה, אבל האי קרא רשובה [ו]שר' [אל] מיירי בתשובה [מ]יראה מדכתיב [כ]י כשלת כמו שאמר [ר"ל] לקמן בס"י ע"ה, וקמ"ל דאפי' [ה]אי ראינה אלא [מ]יראה היא גדולה [ב]כ"ל למר כדאית [ל]יה ולמר [כ]דאית ליה.

זכחה לז: אר"ש בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא מנין לשומע כעונה שנא' את כל דברי הספר אשר קרא וכו', אמר רב אחא בר יעקב לא ס"ד דכתיב יען דך לבבך ותכנע מפני ה' כשמעך, כשמעך ולא בקראך. נ"ב כשמעך ולא בקראך צ"ע ד[שמא] הכי פי' יען חבנע משעת שמיעה [וגם] קריאה ולעולם ש[גם] קרא, וי"ל דדייק מרלא [כתיב] משומעך והוה מש[מע] משעת שמיעה, אבל [השתא] דכתיב כשמעך מש[מע] דלא קרא אלא ש[מיעה] כלבר הוא דהוה.

תענית ה: ואמר ליה רב נחמן לרבי יצחק מ"ד ויהי כי זקן שמואל ומי סיב שמואל כולי האי והא בר נ"ב הוה וכו', אמר הקב"ה היכי אעביד לימות שאול לא קא שביק שמואל, לימות שמואל אדווסטרא מרננו אבתריה, לא לימות שאול ולא לימות שמואל כבר הגיעה מלכות דוד ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, אמר הקב"ה אקפוץ עליו זקנה היינו דכתיב ושואל יושב בנבעה תחת האשל ברמה, וכי מה ענין נבעה אצל רמה, אלא לומר לך מי' גרם לשואל שישב בנבעה שתי שנים ומחצה תפלתו של שמואל הרמתי וכו'. נ"ב וק[ו] [שה] לי דהא אמרי' [ג]ן [אין] מלכות [נוגעת] בחברתה אפילו [כמלא] נימא ומשמע דתפ[ו] [לת] שמואל נמי לא הועי' [ל משום] הא דאין מלכות [נוגעת] בחברתה מדהוצ[ו] [ך] זקנה על שמואל [ג"ל] כעת יאודה ניסים ה[כ]ה[ן]. ואיפשר לומר דבאותן [שתי] שנים ומחצה עדיין זמן מלכותו [היה] ואע"פ כן לא זכה ש[או] [ל] למלוך כ' שנים ומחצה אלא בזכות [תפלתו] שאילמלא כן היו יש[ר]אל כלא מלך באותו זמן...

ט"ו 19: מק[ו] [שין] דהא אמרי' [ג]ן בכמה דוכתי א[ת] מספר ימיך א[מלא] אלון שנותיהם של צדיקים מלמד שהק[ו] [ב"ה] יושב וממלא [שננותיהם] מיום ליום, ולע"ד נראה כמה שאמר [ר] בלוקו על פסוק והיה כי הרבתה להתפלל שע"י שחנה רבתה בתפילה קצרה ימיו של שמואל שנא' [מ]ר] יושב שם עד עולם עד עולמו של ליום, נמצא שכבר קצבו לשמואל לחיות נ"ב שנה ואי אפי' [שר] לפחות מהם שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום וכו', ובחיי שמואל אי אפי' [שר] שימות שאול שלא לבטל מע[ו] [שה] ידיו בחייו מפני תפלתו, והקב"ה היה רוצה להוסיף לו חי[ו] [ם] לשמואל על נ"ב שנה כדקי"ל דזכה מוסיפין לו אם לא מפני תפלתו של שמואל שלא רצה שיבטלו מעשה ידיו בחייו וכבר הגיע מלכות דוד, ולכך לא הוסיפו לו לשמואל אבל מה[אין] מעמא אי אפי' [שר] לפח[ו] [ת] משנותיו נ"ב שנה שהיו קצובים...

שם ה: רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי כסעודתא, אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק לימא מר מילתא, אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן אין מסיחין כסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סבנה, בתר דסעוד אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן יעקב אבינו לא מת, אמר ליה וכי בכדי ספרדיא ותנמו תנמיא וקברו קבריא, אמר ליה מקרא אני דורש שנאמר ועתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, מקיש\* הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים. נ"ב [וקשה] הקישא [ל"ל] תיפוק ליה [רפש] מ"י[ה] דקרא [כתי]ב ואתה אל תירא [עבדי] יעקב כי הנני מושיעך [מושי]עך כדי כתיב ביה [ומדכתיב ב]יה תשועה ולא [שייך] תשועה במת[ים] [וי"ל] דהוה אמינא דתשועת [הבנ]י[ם] הוי כתשועת יעקב כדפי' רש"י כפ' חוקת על פסוק וירעו לנו המצרים ולאבותי[נ] מכאן שהאבות מצטער[ים] בקבר [בצ]רחן של בנים, משום הכי איצטריך למילף מכת היקישא וק"ל.

שם כא: אמרו עליו על נחום איש גמזו וכו', ואמאי קרו ליה נחום איש גמזו דכל מילתא דהוה סלקא ליה אמר גם זו למובה, וימנא תדא בעו לשדורי ישראל דורון לבי קיסר, אמרו מאן זייל זייל נחום איש גם זו דמלומד בנסין הוא, שדרו בידיה מלא סיפמא דאבנים טובות ומרגליות, אול ובת בההוא דירא, בליליא קמו הנך דירואי ושקלינהו לספטי ומלונתו עפרא, למחר כי חזנה\* אמר גם זו למובה, כי מטא התם בעא מלכא לקסלינהו לכולהו, אמר קא סחיכו בי יהוראי, אתא אליהו אדמי ליה כחד מינייהו, א"ל דילמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבותון הוא רבי הוה שרי עפרא הוו סייפי גילי תוו גירי דכתיב יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו, הוויא חדא מדינתא דלא מצו למיכבשה בדקו מיניה וכבשוה, עיילוה לבי גנויה ומלוהו לספטיה אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבא, כי אתא ביתו כההוא דירוא, אמרו ליה מאי איתית בהך דעבדי לך יקרא כולי האי, אמר להו מאי דשקלי מהבא, סתרו לדירייהו ואממינהו לבי מלכא, אמרו ליה האי עפרא דאיתתי הכא מדין הוה, בדקותו ולא אשכחזו וקסלינהו להנך דירואי. נ"ב למחר כי חזנהו אמר גם זו לטובה תימא דאיך סמך על הנם להוליד עפר דורון למלך\*.)

חגיגה ה: רבי\* יהושע בן חנניה הוה קאי כי קיסר אחוי ליה ההוא מינא עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה אחוי ליה איהו ועוד ידו נטויה עלינו להנין וכו'. נ"ב עיין ביאור מאמר זה בדרשו[ת] מהר"ט פ' ואחחנן ררוש ראשון, ולי נראה לפרש מאי דאחוי ליה ועוד ידו נטויה עם מה שאמרו בכראשית [רבה] והובא בילקוט בתחילת רות ר' יעקב בשם ר' אחא אומר וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב אין לך שעה קשה כאותה שעה שכתוב בו ואנוכי הסתר אסתיר ומאותה שעה קייתי לו שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו, ועיין שם במפרשי הילקוט, ולפי זה יש לפרש מה שאמר הכתוב אל תשמחי אויבתי לי כי נפלת קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי.



\* לפנינו בשם "תיבות" למחר כי חזנהו אמר גם זו לטובה" מוסגר, ובש"ס ויניציאה רפ"ג אינו מוסגר, אולם בסנהדרין דף ק"ח ע"ב ליתא לתיבות אלו כלל, ועי' בעץ יוסף וגבורת ארי.

רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

## בענין לולב הגזול וסוגיא דאוונברי

## לפרשת בראשית ולסוכות

במדרש, בראשית ברא אלקים, יל"ר [ילמדנו רבינו] הרי שגול סאה חמישן מתנה ואפה והפריש ממנו חלה מהו שיכרך כש"ח [כך שנו חכמים] אין זה מברך אלא מנאץ שנאמר בוצע ברך נאץ ה' עכל"ה, והמדרש הוה צווה ככרוכיא ואומר דרשוני. ואמ"ו לתרין כמוב טעם ודעה בנקדים גמ' דסוכה דף למ"ד ע"א אמר להו רב הונא להנהו אוונברי כי זבניתו אסא מעכו"ם לא תגזו אתון אלא לגזוה אינהו ויהבו לכו, מאי מעמא סתם עכו"ם גזלי ארעתא ניניהו וקרקע אינה נגזלת, הלכך לגזוה אינהו כי היכי דליהו יאוש בעלים בידייהו דידהו ושינוי הרשות בידיכו, ופה"ג [ופריך הגמ'] סוף סוף כי גזו אוונברי ליהו יאוש בעלים בידייהו ושינוי הרשות בידך, ומשני לא צריכא בהושענא דאוונברי גופייהו, ופה"ג וליקנייה בשינוי מעשה, ומשני הוה שינוי החזור לברייתו, ופה"ג וליקנייה בשינוי השם, ומשני מעיקרא נמי לאסא הושענא קרו ליה, עד כאן הגמ'.

והקשה העולם על המחבר דכתב באו"ח סי' תרס"ד סעיף יו"ד וז"ל יש מי שאומר שלא יקוץ ישראל ערכה משרה עכו"ם אפי' ברשות עכו"ם, ע"ש, וקשה למה כתב כלשון יש מי שאומר הא בנמ' משמע דהלכה פסוקה היא ולית מאן דפליג, ועיין בטורי זהב שם דמקשה נמי קו' זאת, ועוד הקשה המ"ז למה לא הביא הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור מימרא דר"ה כיון דלית ביה מחלוקת.

ואמר אדמ"ו ליישב דהנה תוס' מקשין מאי פריך וליקנייה בשינוי השם ת"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה [וכו'], והא דמשמע כריש הגזול קמא דף צ"ד כהאי דגול סאה חמישין דאע"ג דשינוי קונה חשיב מצוה הבאה בעבירה, לענין ברכה שאני דאיכא נמי הזכרה לש"ש ע"ש בתוס', והק' המג"א כס' תרמ"ט ס"ב על הא דכתב המחבר כל ד' מינים פסולים בגזול אותן אבל גזל לולב ושיפחו דקניא ליה בשינוי מעשה כשר, ומיהו לא יברך עליו, וכתב המג"א וצ"ע דא"כ מאי פריך הגמ' גבי אוונברי וליקנייה בשינוי השם הא עב"פ לא יהיה רשאי לברך אבל כשעכו"ם קצצו רשאי לברך וצ"ע ע"ש.

ונלאמ"ו דהנה לכאורה יש לדקדק אמאי מקשה תוס' הק' קושיא מצוה הבאה בעבירה על הק' קו' הגמ' וליקנייה בשינוי השם ולא על הק' קו' דמקודם וליקנייה בשינוי מעשה, ונ"ל דהנה המהרש"א כתב ברש"י ד"ה וקרקע אינה נגזלת וכו' וא"ג קני מצוה הבאה בעבירה, פי' דבשעה שיחתכוהו הם גזולים ואו יתחילו לקנות ביאוש והוה להו מצוה הבאה בעבירה ולא תיקשי לך הא דפריך הגמ' וליקנייה בשינוי מעשה ובשינוי השם דאף אם הם יתחכוהו ויהיו גזולים לא הוה מצוה הבאה בעבירה אף דבקנין היאוש ודאי יהיו גזולים מ"מ בקנין שינוי מעשה והשם באגודה שא"כ לא היו גזולין וכיון דכבר קנאוהו ביאוש גרידא בשעת גזילה כו' עכ"ל מהרש"א ע"ש, וזה ידוע דר"ה הוא תלמיד דרב דמצינו בכמה דוכתי דפריך הש"ס מרב על ר"ה דמסתמא מפני שהוא תלמידו יסבור כוותיה דרב, ואיתא במס' ב"ק דף ס"ז ע"ב אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל דכתיב וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב, אמר רב לא שנו אלא לפני יאוש אבל לאחר יאוש משלם תשלומי כפל דקרינן וגונב מבית האיש, וקאמר הגמ' התם ש"מ דסבר רב יאוש גרידא קנה, ולפ"ז גם ר"ה ס"ל דיאוש כדי קנה, ולפ"ז מתורץ

ק' הנ"ל דלא היה יכול תוס' להקשות קושימת ת"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה על הק' קושימת הנמ' וליקנויה בשינוי מעשה הייתי אומר כסכרת המהרש"א הנ"ל דלא הוי מצוה הבאה בעבירה דהא ר"ה ס"ל יאוש גירידי קנה, אבל השתא דפריך הגמ' וליקנויה בשינוי השם פריך תוס' שפיר דהנה תוס' מקשין בדר"ה וליקנויה בשינוי השם תימה הא אמרינן שינוי מעשה החזור לכרייתו לא הוה שינוי וה"ה בשינוי השם כו' י"ל דפריך הכא אליבא דרב יוסף דס"ל בשינוי השם אפי' חזור לכרייתו מיקרי שינוי, אך הקשה הר"ן מאי פריך הגמ' אליבא דר"י דלמא ר"י לא ס"ל הק' מימרא דר"ה, ות"י הר"ן דמימרא דר"ה מקובלת ה' בידם וליכא מאן דפליג עלי' ומסתמא ר"י נמי ס"ל הק' מימרא, ולפ"ו דקו' הש"ס קאי אליבא דרב יוסף כנ"ל א"כ מקשים תוס' שפיר ת"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה ול"ל כנ"ל כסכרת המהרש"א דר"ה סבר יאוש גירידי קנה ו"א דהא רב יוסף ס"ל בפירוש במס' ב"ק דיאוש כרי לא קנה ושפיר הוי מצוה הבאה בעבירה ודוק.

ולפ"ו מתורץ קושימת המג"א דודאי סכרת המהרש"א נכונה היא דאם יאוש כרי קנה לא הוי מצוה הבאה בעבירה אפי' לענין ברכה דודאי כל סכרת התוס' ברכה שאני היינו מטעם דמיד לאחר הקנין יזכור שם שמים על הגזל אבל אם היא קנויה לו מקודם ביאוש גירידי ראשי לברך עליו.

והנה לעיל איתא אמר רב אמי גזול פסול משום דהוי מצוה הבאה בעבירה ופליגא דר' יצחק דאמר ר"י לא שנו אלא ב"ט ראשון אבל ב"ט שני מתוך שיוצא בשאול דלא כתיב לכם ביום שני ה"ג יוצא בגזול וכתב הרמב"ן דמוכח דר"ה ס"ל גזול פסול מדקאמר סתם כי זבניתו אסא גוי ולא קאמר ביום א' או דס"ל כרב אמי דכל ז' ימים גזול פסול, ואיתא בגמ' (מג): ר"י ורבה בב"ח ר"י אמר לולב כסוכה מה סוכה צריך להיות ברכה כל ז' אף לולב, ורבה בב"ח סבר סוכה כל ז' ולולב רק ביום א', אמר רב יוסף נקוט דרבה בב"ח בידיך, א"כ משמע דס"ל לרב יוסף דלולב אין צריך ברכה כל ז' כמו רבה בב"ח, והשתא יתורץ קו' [שית] המג"א דעל קו' [שיא] ראשונה וליקנויה בשינוי מעשה לק"מ קו' המג"א דהך קו' [שיא] קאי אליבא דר"ה, ור"ה סבר יאוש כרי קנה א"כ י"ל סכרת המהרש"א דאפי' לענין ברכה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אך על הק' וליקנויה בשינוי השם דקאי אליבא דרב יוסף דס"ל יאוש גירידי לא קני א"כ שפיר קשה קו' [שית] המג"א, אבל על זה נמי לק"מ דהכי פריך הגמ' וליקנויה בשינוי השם בשלמא י"ט ראשון שצריך ברכה א"כ שפיר דליגזו אינהו אבל בשאר ימים דא"צ ברכה אליבא דרב יוסף כנ"ל קשה ליגזו ישראל דקנאו בשינוי השם וברכה אין צריך, וכ"ת ה"ג בשאר ימים לא הא קאמר סתם לישנא כי זבניתו משמע כל ז' ימים כסכרת הרמב"ן הנ"ל א"כ מקשה הש"ס שפיר, ומתורץ היטב בטוב טעם ודעת ודוק.

ומעתה יתיישב נמי קושימת הט"ו דהנה תוס' כתבו בדר"ה קרקע אינה נגולת כלומר אינו קנוי לגזול בשום יאוש דלעולם הוא בחזקת בעלים דמקרא נפיק לו ב'פ' הגזול בתרא וכו' דאי יאוש מועיל בקרקע מה נ"מ דאינה נגולת ממ"נ אי קודם יאוש אפי' היא נגולת לא קני ואי לאחר יאוש הא קנה כו' ע"ש בתוס', וכתב הש"ך בחשן משפט סימן שע"א דמוכח דאין לקרקע יאוש דאל"כ קשה מהנהו אוונכרי למה יהא אסור לישראל לקנין ערבה הא גבי קרקעות שייך יאוש ושינוי רשות בידם, א"ו דאין יאוש לקרקע כלל, נמצא הא תליא בהך אי אמרינן יאוש כרי קנה א"כ ע"כ קרקע לא מהני יאוש דאי יש יאוש הא קני לאחר יאוש, ואי אמרינן יאוש כרי לא קנה א"כ י"ל דשייך גבי קרקע יאוש ואפי"ה לא קנה דיאוש כרי לא קני והא דילפינן מקרא דקרקע אינה נגולת היינו דלא שייך ביה שינוי רשות, ולפ"ו מותר לישראל לקנין ערבה

של מצוה משרדה עכו"ם דהא לגבי קרקע שייך יאוש לפי דברינו השתא ומשנתלשו היו שינוי רשות ותו לא היו גזל כלל, והשתא מתורץ קושית המ"ז למה לא הביא רי"ף והרמב"ם וטור מימרא דר"ה ז"א דבשלמא ר"ה ס"ל יאוש כרי קנה א"כ אין יאוש לקרקע א"כ אסור לישראל לקוץ ערבה דהא יאוש לא שייך גבי קרקע ואם יתלוש היו גזל, אבל לדירן דפסקינן יאוש גרידא לא קני כרב יוסף וא"כ מותר לקוץ ערבה דהא יש יאוש בקרקע וא"כ היו יאוש ביד גוי ושינוי רשות בידן ולכך לא הביא הרי"ף והרמב"ם הך מימרא דאוונכרי ולא ס"ל להרי"ף דק' הגמ' וליקנייהו בשינוי השם הוא אליבא דר"י רק ס"ל כאידך תירווצא דתוס' דלעיל ע"ש, וגם על המחבר שכתב יש מי שאומר נמי לא קשה דהוה רק לשימת תוס' כנ"ל, אבל לרי"ף והרמב"ם לא ס"ל הך דינא כלל כנ"ל, ודוק היטב כי ברור הוא למבין.

והשתא מתורץ המדרש שהתחלנו בו, דהא הקדמנו לעיל דהך מימרא דהנהו אוונכרי הלכה פסוקה ולא פליג אינש עלה, וא"כ י"ל תרי טעמים או משום דאין קרקע נגזלת, או י"ל אפי' אי קרקע נגזלת אפ"ה אסור משום ברכה כקו' [שית] המג"א הנ"ל, והשתא א"ש דכל"ז לא ה' מקום ספק הרי שגזל סאה חמיצין כו' מהו שיכרך דהייתי אומר קרקע נגזלת וא"כ באוונכרי מ"ט אסור וצ"ל משום ברכה כנ"ל א"כ לא ה' מקום ספק, אבל השתא שקאמר כראשית ברא וזה ידוע לכתם וזמ"ט פתח בראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת אלא מהחדש הזה לכם ומ"ט פתח בראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים שאם יאמרו האומות ליסטים אתם שכבשתם ז' ארצות יאמרו להן כל הארץ של הקב"ה וברצונו נתנה וברצונו נמלה מהם, וכתב היפ"ת כל זה הוא אי קרקע נגזלת אינה נגזלת וא"כ לא ה' מעולם של האומות דהם גזלו מזרעו של שם, אבל אי קרקע נגזלת וקנאה האומות עדיין י"ל ליסטים אתם, א"ו דקרקע אינה נגזלת וא"כ באוונכרי י"ל מעמא דאסור משום דקרקע אינה נגזלת ולא משום ברכה, והשתא מסופק שפיר הרי שגזל סאה חמיצין וטחנה וכו' דמאוונכרי לא מוכח כלל, ודוק היטב כי ברור הוא.



## בענין אכילה בסוכה

בש"ס דסוכה דף כ"ז ע"א שאל אפטרופוס [של אנריפס המלך] את ר' אליעזר כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת כיום מהו לעשות בסוכה, [פ'י] הואיל ואמר ר"א דחייב אדם לאכול י"ד סעודות בסוכה] א"ל כל יום אתה ממשיך פרפראות לכבוד עצמך וכו', ועוד שאל כגון אני שיש לי שתי נשים אחת במכריא ואחת בציפורי מהו לצאת מסוכה לסוכה ע"ש, ולבאר ההמשך ודביקות התרי שאלות להרדי נקדים לתרץ קושית המג"א על המהר"ל דפסק אין יוצאין מסוכה לסוכה כר"א והלא ר"א שמותי הוא דמתלמידי ב"ש הוא והלכה כחכמים, ונלאמ"ו בהקדים מה שהקשה הרשב"א על הש"ס ממס' סוכה דף מ' ע"א מ"ט דב"ש דס"ל דסוכה לשם חג בעינן דכתיב חג הסוכות שבעת ימים תעשה לך, וב"ה ההיא שעושין סוכה בחה"מ, וב"ש ס"ל כר"א דאמר אין עושין בחה"מ כו' ומשמע דלר"א לאו מקרא אשמעינן דאין עושין ב' דאל"כ מנ"ל לב"ש דסוכה לשם חג בעינן וכאן משמע דגם לר"א צריכין קרא להכי דאמרינן ר"א סבר חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה לשבעה בעינן, והכ"א כל שבעת ימים עשה לך סוכה, ומתרץ הרשב"א דתרתין משמע מיניה, רישא

דקרא חג הסוכות לאשמועינן דסוכה משום חג בעינו, וסיפא שבעת ימים לאשמועינן דאין עושין סוכה בחה"מ, ומקשין העולם לפי"ו מג"ל להש"ס דכ"ש ס"ל כר"א דלמא כרבנן ס"ל דעושין ואפי"ה שמעינן שפיר מרישא דקרא דלשם חג בעינו, ולתרין צריך לומר דודאי חכמים ס"ל ג"כ דלכתחלה אין עושין וזהו שמעינן שפיר מרישא דקרא, אבל בדיעבר עושין דכתיב שבעת ימים, ולפי"ו הוצרך הש"ס לומר דכ"ש ס"ל כר"א, דלחכמים איצטריך חג הסוכות דלכתחלה אין עושין, וא"כ שפיר פסק המהרי"ל כחכמים ולא כר"א, רק דמהרי"ל מיירי לכתחלה אבל בדיעבר שרי.

ועוד יש להביא ראיה לדברי ההוכרח לפסוק כן דבלא"ה קשה קושיא עצומה דאיתא במס' יבמות דף מ"ו איבעיא להו עשו ב"ש כדברי' או לא עשו, ת"ש אין עושין כו', מיתבי מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיתח את המעזיבה מפני קטן ואמאי הא קטן שאין צריך לאמו, ומשני דלא מוכחא מלתא, והקשו התוס' דלמא לכך ה' עושין משום דלחומרא הוא, וי"ל אפי"ו לחומרא אין עושין היכא דמוכחא מלתא, לפי"ו למה פסק ר"א כדבריו והלא שמותי הוא, וצ"ל כך דבלא"ה יש לדקדק מאי שאל כגון אני אם המצוה לאכול מחוייב הוא לכוף עצמו, ועוד למה לא שאלו על השבת החייב לאכול סעודה שלישית, וצ"ל כך דודאי בשבת מחוייב לכוף א"ע כנ"ל, אבל בסוכות דר' יהושע ס"ל אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ובדאי פסקינן כן דלא כר"א דשמותי הוא ואף הוא עצמו אינו עושה כן רק דאיש אחר שפיר יוכל לעשות כר"א אם הוא רוצה לאכול דכדבר שאין מוכחא מלתא עשו כדברי', אבל אני שאני רגיל לאכול אלא סעודה אחת מהו, דהא מוכחא מלתא, והשיב לו דגם בדידך לאו מוכחא מלתא הוא דבכל יום ויום אתה ממשיך פרפראות כו', רק על השאלה השניה יש להקשות למה עבד כר"א דבזה מוכחא מלתא דחייב אדם לשמח אשתו ברגל וע"כ צ"ל כנ"ל דגם החכמים סברי דלכתחלה אין יוצאין ושפיר פסק כחכמים, וא"כ לק"מ קושיא העולם כנ"ל ופסק מהרי"ל שפיר.

רק על שאר הפוסקים דס"ל דיוצאין מסוכה לסוכה קושיא העולם במ"ע (במקומה עומדת), וצ"ל תירוץ אחר על קושיא הרשב"א דבלא"ה יש להבין דר"א וחכמים פליגי כאן דר"א סבר דהקרא תעשה לך שבעת ימים אתי להורות דסוכה העשוי לשבעה בעינו, וא"כ צ"ל דאי לאו קרא הו"א עושין בחה"מ וא"כ פליגי בסברות הפוכות, רק צ"ל כך דזה ודאי א"א עושין סוכה בחה"מ ה"ה נמי דיוצאין מסוכה לסוכה, אבל א"א אין עושין איפכא כנ"ל רק ר"א סבר דקרא אתי להורות דאין יוצאין מסוכה לסוכה והא בהא תליא ממילא אין עושין בחה"מ, וחכמים סברי דיוצאין מסוכה לסוכה וממילא עושין בחה"מ, רק לפי"ו הקשה אדמו"ו קושיא עצומה דאיתא במס' חגיגה מנן שחה"מ אסור בעשיית מלאכה ת"ל חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים כל שבעת ימים יהי' כהג, יכול כ"ט ת"ל ביום השמיני עצרת כו' ע"ש, ולפי הג"ל למה לי עצרת להורות דחה"מ מותר הלא חזינן דעושין סוכה בחה"מ א"כ ימענין דמותר בעשיית מלאכה, בשלמא לר"א לק"מ מדאיצטריך קרא למעוטי דאין עושין משמע בשאר מלאכות מותרין, וי"ל דאי לאו עצרת הו"א דכתיב שבעת ימים להורות דעושין בחה"מ ע"י גוי רק התינה א"א לא בעי סוכה לשם חג דוקא אבל א"א הכי אינו רשאי לעשות ע"י גוי, כדאיתא ברשב"א בפירושו דחכמים ס"ל דלא בעי לשם חג דאל"כ קושיא הג"ל במ"ע, ולפי"ו מתורץ קושיא הרשב"א הג"ל דודאי י"ל דתרתני שמעינן מיניה כנ"ל ולק"מ מעצרת ל"ל דהו"א דתעשה שבעת ימים אתי להורות דיוצאין מסוכה לסוכה כנ"ל, אבל לחכמים קשה קושיא הג"ל ל"ל עצרת, וע"כ צ"ל דהו"א דעושין ע"י גוי, וא"כ ע"כ צ"ל דלא בעי סוכה לשם

חג דוקא וקאמר הגמ' שפיר, ולפ"ו מתורץ נמי ההמשך דהרשב"א הקשה לר"א דיליף מקרא חשבו כעין תדורו דמחוייב אדם לאכול בסוכה י"ד סעודות ל"ל גזרה שוה ט"ו ט"ו מהג המצות דחייב אדם לאכול בסוכה כלילה ראשונה הא בלא"ה חייב, ות"י דאיצטריך למעט ישנה דבעי לשם מצה כסוכה, והשתא א"ש [ה]המשך [ד]בלא שאלה ראשונה לא היה מקום ספק אי יוצאין מסוכה לסוכה הייתי אומר ודאי יוצאין אבל השתא דקאמר חייב לאכול י"ד סעודות וקשה קושיית הרשב"א ל"ל ט"ו ט"ו כנ"ל וע"כ צ"ל רמצה ישנה פסולה ופשיטא דסוכה ישנה פסולה דבעינן לשם חג, ואי אמרינן דיוצאין מסוכה לסוכה קשה ל"ל עצרת וע"כ צ"ל דאין יוצאין מסוכה לסוכה ושפיר שאל כגון אני שיש לי שתי נשים אחת בטבריא ואחת בציפורי מהו לצאת מסוכה לסוכה, ודוק היטב כי נכון הוא.

★ ★ ★

רבי אהרן קופמא זצ"ל\*

אב"ד סאמיס

## חידושים על מסכת סוכה

דף ב' ע"א במשנה ור' יחזקה מכשר, ופירש"י בגמ' מפרש פלוגתייהו, והגיה מהר"ם והוסף ביאור ע"ש, כיון דלא מצינן בסוגיא מעם לר", ועיין בהרב פנ", ועיין בהריטב"א בחידושו שכתב על ר"י בגמ' מפרש מעמא ע"ש, הרי שמוכח אף לר"י הו' מעמו מבואר בגמ', והיינו כמו שכתב הרב פנ", וק"ל.

תוס' ד"ה מאי שנא גבי סוכה והקשו, והו' להו להקשות סוכה עם הדס עיין מהר"ם ומהרש"א, והנה תירוץ התוס' קשה להבין, והנה מה שביאר הרב פנ"י שקושייתם הכא הו' דלא הו"ל למיתני גבי הדס כי אם התקנה ע"ש, קשה להבין כיון דקושיית התוס' הו' דהוה להו להקשות למה גבי סוכה תני פסולה לבר וגבי הדס תני נמי תקנתא, וא"כ אי הו' תני רק תקנתא גבי הדס תו הוה קשה למה גבי סוכה תני פסולה ושם תקנתא, ועיין בחידושי בחלק ראשון על הלכה ותוס', ועוד נראה לומר על קושיית התוס' דהקושיא מבכא של סוכה הו' חמור יותר, כיון דהקושיא הו' הן במשנתנו דהו"ל למיתני תקנתא כמו התם, או שם הו"ל למיתני פסולה כמו הכא, אבל הקושיא מהדס לא יהיה קשה כ"א מצד אחד גבי הדס הו"ל למיתני פסולה לבר כמו הכא, וק"ל.

תוס' ד"ה דאורייתא וכו', והנה קושיית תוס' מנר חנוכה נראה ליישב, והוא דהרב פנ"י מקשה מאי מקשו בגמ' ליתני הכא תקנתא הא התם קשה מאי אשמועינן ימעט פשיטא דמהני, וצריך לומר דאשמועינן אף אם הגביה הקרקע נגד הקורה מהני אף דכל המבוי הו' יותר מכ', אבל הכא צריך למעט כל הסוכה פשיטא דכשרה, ותירץ דהכא הוה ג"כ החידוש אם הגביה הקרקע דכשרה ולא פסולה דהוה תעשה ולא מן העשוי ע"ש, והנה גבי נר חנוכה אם עושה תקנתא דימעט ע"כ צריך להשפיל הנר, דלא נוכל לומר דמהני אם הגביה הקרקע נגד הנר כיון שצריך לפרסם הנס, וא"כ לעולם לא שלטה העין כנגדם הו' הנר יותר מכ' אע"כ הו' התקנה להשפיל הנר, וא"כ הדרא קושיית הפנ"י למקומה פשיטא משו"ה תני פסולה, ודוק ונכון.

גם דברי הרב פנ"י תמוהים איך נוכל לומר דכאן הו' רכותא שלא נפסלה בשביל תעשה ולא מן העשוי תינח ברישא, אבל כסיפא הו' התקנה שגיביה למעלה מה חידוש יהיה כזה, ואף אם נדחוק דג"כ אית ביה חידוש אי הו' תני ירחיב החלל והיינו שישפיל הקרקע והו' חידוש שאינה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי, עדיין קשה דרא שוה נדע מהרישא, ועוד מאי חידוש איכא ככבא דב' דפנות וגבי חמתה מרובה מצילתה, ודוק.

על מה שהקשה הרב פנ"י מאי אשמועינן ימעט פשיטא דמהני, ומכח זה נכנס בדחוקים, ולענ"ד נראה גבי מבוי כיון דעתה מלמד לנו הדין שצריך למעט א"כ לא הו' פשיטא, כיון דמצד הסכרה היית' אומר דאף ביותר מכ' כשר, וגבי סוכה אף דהו' דאורייתא מ"מ

\* תלמיד הגאון בעל חתם סופר זצ"ל, וכתבנו אודותיו בגיליון כה תשרי חשוון תש"ן עמ' טו.

אשמועינן הת"ק שצריך למעט ודלא כר"י, וא"כ לא היו פשיטא דהא ר"י מכשיר כלא ימעט תו לא היו פשיטא אם הוה תני לנו הת"ק שצריך למעט, וק"ל ונכון.

בא"ד מדייק מהר"ם למה לא מתרצי תוס' באמת מכוי כיון דהוי מדרבנן בדיעבד יוצא ע"ש, ונראה דלא קשה כלל דהא התם [בעירובין] דף ג' סבר רבה במקצת קודה בתוך כ' ומקצת קורה למעלה מכ' גבי מכוי פסול גבוי סוכה כשרה ע"ש כהד לישנא ואיכא שם (עירובין ג.) מ"ד דסבר בשניהם פסולים ולשון פסול משמע אף בדיעבד, וק"ל וברור.

בגמ' דבא אמר וכו', עיין בריטב"א שמכאור כוונת רבא, ועיין בחידושי בחלק ראשון על הלכה ותוס' מה שהקשיתי עליו, וק"ל.

בגמ' א"ל הכי קאמינא לך וכו', והנה אצל ר"ז לא קאמר דך לישנא רק א"ל, וא"כ נראה מבואר אף דרבא קאמר לאכ"י מיד כמו שמתרץ לפי האמת אפ"ה הקשה לו קושיתו הרי שלא ניחא לו בתירוצו של רבא, אבל לעיל בסמוך אצל ר"ז שפיר נוכל לומר לפי מה שמתרץ ר"ז קבלה אב"י ממנו, וזה כוונת תוס' ורש"י לקמן בסמוך מעבר לדרך שכתבו שתירוץ ר"ז הוה ניחא להו מה שאין כן תירוץ רבא, ולפי דברינו מבואר כן להדיא כמובן, ועיין עוד מה שכתבתי לקמן בחידושי, ודוק.

ע"ב תוס' ד"ה כר"ז לא אמרי וכו', ואולי נראה עוד מאחר דאם הוה אמר משום קושיא דאכ"י תו לא הוה קשה לנו על ר"ז כלום, כיון שכבר מתרץ תירוצו על קושיא הג"ל כמו דלא מקשה על רבא יותר, אבל עתה דקאמר דבר חדש כמעמם קשה שפיר ור"ז וא"כ הוי דך מעם חזק יותר, וק"ל.

תוד"ה וכוזין וכו', עם דברי תוס' יש להבין הא דקאמרי בשבת דף כ"ב גר חנוכה שנתנה למעלה מכ' פסולה כסוכה וכמבוי, וצל"ד לאיזה כוונה ממשילו לסוכה ולמבוי, אבל לפ"ד ניחא דהנה הריטב"א כתב בחידושיו דקושית הגמ' הוי רק גבי סוכה ליתני תקנתא אבל במבוי כיון דליכא מצוה רק הכשר שיוכלו להוציא מחצרים ע"י לחי לא שייך פסול ע"ש, וא"כ גר חנוכה דהוי מצוה שפיר שייך ביה לשון פסול, וא"כ נוכל לומר דהא דקאמר גר חנוכה שנתנו למעלה מכ' בכל אופן הוי פסול, ולזה קאמר דשייך ביה פסול כסוכה דהוי מצוה, וגם ליכא ביה דשלטא בה עינא כמבוי כמו שכתבו תוס' כאן, וכיון שיש בו מעלה מסוכה ומעלה ממבוי לפיכך נקט שניהם, וק"ל.

בגמ' ועוד כל מעשה לא עשתה אלא ע"פ חכמים וכו', נראה משום דהתוס' כתבו לעיל בדברבנן תני תקנתא כיון דאם טעה לומר בדריעבד יוצא ליכא חשש כל כך, וביאר מהרש"א הא רלא כתבו באמת גבי מילי דרבנן דיוצא בדריעבד משום דבגרי חנוכה קתני פסולה כסוכה ומבוי הרי גם מבוי פסול אף בדריעבד ע"ש, וא"כ נהי דגבי מבוי מצינן להדיא שאינו יוצא בדריעבד אבל כשאמר מילי דרבנן נוכל לומר באמת דיוצא בדריעבד הנוך תיגוק למצוה דהוי מדרבנן שפיר נוכל לומר דיוצא בדריעבד כיון דליכא חיובו כ"א מדרבנן, וזה הוי כוונת הגמ' דקאמר וכי תימרו כיון דהוה רק מדרבנן לא משנחה כלומר דהכא איירי בדריעבד שכבר נעשה הסוכה דמלכה יותר מכ' ולפיכך לא אמרו לה הזקנים כיון דבדריעבד יוצא אף בלמעלה מכ' כיון דהוי רק חיובו מדרבנן, ולזה קאמר ועוד כל מעשה לא עשתה אלא על פי חכמים כלומר שלא עשתה שום דבר רק ע"פ דברי חכמים, וא"כ מיד שתעשה הסוכה באופן זאת הוי נעשה על ידי רבנן, וא"כ

נהי דבריעבד יוצא אבל איך התירה לעשות כן מתחילה, אע"כ דאף לכתחילה שרי לעשות יותר מכ', ודוק.

דף ג' ע"א הא ב"ש הא ב"ה וכו', והנה לפי האמת דפליגי לכאורה בתרוייהו, וא"כ יש מקום לומר דאף ב"ה מתיר סוכה קטנה, מ"מ גבי סוכה קטנה אם השולחן בתוך הבית כזה יש מקום לומר דגם ב"ה חושש שמא ימשך, ואם נימא כן אליבא דאמת לא צריכין לומר הא ב"ש, כ"א נוכל לומר שניהם כב"ה, רק הך ברייתא דסבר ת"ק שצריך הסוכה שיעור גם השולחן איירי בשולחן בתוך הבית, וא"כ אם לא הוי הסוכה גדול כשיעור ראשו ורובו ושולחנו יש לחוש לאימושוכי, והנה יש לחקור בזה מאחר דלפי האמת פליגי בתרוייהו, וא"כ הא דמביא ב"ה ראייה מדקתני ב"ש שלא אמרו לו לר"י החורני, ואם הך סוכה היה סוכה קטנה שפיר מביא ב"ה ראייה על ב' דינים, חדא דלא חיישינן לאימושוכי, וגם סוכה קטנה כשר, אבל הך מעשה הוי בסוכה גדולה או ליכא ראייה לדנינו על סוכה קטנה, והנה התוס' מסקו דאנן פסקינן כר"י החורני והיינו בסוכה גדולה וכב"ש בסוכה קטנה, וא"כ לא מביא ב"ה ראייה רק על סוכה גדולה ושולחנו בתוך הבית, ולכן לכסוף כתבו התוס' כיון שב"ש אמרו לו שלא קיים מצות סוכה כל ימיו ואף מן התורה כדן עשה הרי דסברי שסוכה זאת היתה גדולה רק מצד חשש לאימושוכי אית ביה, ולפיכך שפיר נוכל לומר בסוכה קטנה דגם לב"ה יש לחוש לאימושוכי, דאם לא כן מנ"ל לר"י בברכות באמת להוכיח דמי שעשה כב"ש אף שדין תורה הוי כן שלא עשה כלום מהך מעשה, דלמא היתה בסוכה קטנה ושפיר לב"ש אף מדין תורה לא יצא, אע"כ סבר ר"י בסוכה קטנה גם לב"ה אית ביה חשש לאימושוכי, ולפ"ד יש ראייה להגך פוסקים שמחלקים בין סוכה קטנה לגדולה ושולחנו בתוך הבית, ודוק.

עוד יש להרהר אם נימא דבשולחנו בתוך הבית יוצא, הא איתא לקמן דף כ"ח ע"ב במשנה ירדו גשמים דמותר לפנות משתסרח המקפה, וא"כ לכאורה אם יוצא בשולחנו בתוך הבית לא הוי לכאורה גשמים סימן קללה דיוכל לאכול בסוכה כזה, ויש ליישב.

ע"ב ואין מערבין וכו', ויש להסתפק אם כל המבוי הוי כל הבתים פחות פחות מד' אמות אם גם ככה"ג לא צריכין שום עירוב וכל [נדאה דצ"ל או כל] דיני דעירוב דתני כאן איתא גם ככה"ג, ויש לחקור בזה לבעת, וק"ל.

גמ' לא הוי מיעוט וכו', והנה לכאורה לדעת רבא דסבר הטעם דלמעלה מכ' פסולה משום דסוכה צריך להיות דירת עראי ויותר מכ' סתמא עושה לקבע, א"כ מה (פסול) [מעיל] אם אחר שעשה יותר מכ' אם מיעטה סוף כל סוף סתמא עושה לקבע, ונראה לומר דמ"מ ניחא מאחר לדעת רבא אם עושה יותר מכ' עראי אפ"ה פסול והטעם כיון דסתמא עושה אדם למעלה מכ' קבע וא"כ הוי ג"כ במלה דעתו אצל כל אדם, ברם אם עשה יותר מכ' עראי ומיעטה אחר כן לכאורה ככה"ג לא הוי נגד דעת כל אדם כיון שמיעטה מיד אחר כך בעפר או כתבן, וא"כ אם ככה"ג בעראי כשר ממילא גם בקבע כשר, כמו בלמטה מכ' אמרין כיון דבעראי כשר גם בקבע כשר כן נמי ככה"ג אף ביותר מכ' הדין כן, אחר כך מצאתי בהרב פנ"י שמביא הך קושיא בשם הראב"ד ז"ל, והרב הג"ל מיישב דכרי הפוסקים מעט כמו שכתבתי, ודוק.

ודע אף שרבא נקט בלשונו צא מדירת קבע, אבל בודאי אף מי שאין לו דירת קבע כל השנה רלא נוכל לומר לו צא מדירת קבע כגון שדר בבית שאין בו ד' על ד' אמות אפ"ה חייב

בסוכה, ולפיכך לא חשיב לעיל בסמוך בברייתא בבית שאין בו ד' ע"ד הוא פטור מסוכה, ולא כתבתי [זאת] כ"א שלא יטעו התלמידים בזה, וק"ל.

דף ד' ע"א גמ' סבר אביי למימר וכו', והנה לכאורה במעמטה ככרים וכסתות והוי עתה פחות מיו"ד איכא גמי תק סברא כאשר רצה לסבור אביי כיון דבמלה רעתו אצל כ"א וא"כ תהיה כשרה, ולרבא הוי דירה סרוחה דמ"מ פחות מיו"ד איכא כאן, ברם הפוסקים לא מזכירין מזה ע"ש, וק"ל.

ודע לפי מאי דמסקו תוס' בד"ה והוצין סמיכה יש לה קיום בקל ולפיכך מכשירין בצילתה מרובה מחמתה, וא"כ לכאורה הא דקאמר בברייתא ואם לאו פסולה מיירי אף בצילתה מרובה מחמתה רק שצריך חיזוק להתקיים, וא"כ הא דקאמר על זה אביי כיו"ד וחמתה מרובה מצילתה בפחות מיו"ד דכשר לכאורה ליכא שייכות לכאן, ויש ליישב.

רש"י ד"ה על פני כולה וכו', נקיש ו' טפחים ומשהו, ומתמה מהרש"א ז"ל, והרב פנ"י מדרה דבריו מכח קושית הראב"ד אשר דברנו מזה לעיל בסמוך, ולפי מה שכתבתי לעיל על פיסקא דכרים וכסתות תו לא צריך לבוא לדברי הרב הנ"ל, ושפיר מתמה מהרש"א כמובן.

ובאמת מסוגיא דשמעתין מוכח נגד דעת הרב הנ"ל, דצריך לדקדק בשמעתין למה גבי איצטבא כנגד דופן האמצעי [לא] נקיש אם לא היה בה הכשר סוכה דפסול כמו דנקיש גבי איצטבא מן הצד, ברם שזה הוי פשיטא בדליכא בה הכשר סוכה שיהיה פסול, אכן אם נימא כדעת הרב הנ"ל דהך הכשר סוכה איירי שהיה ו' ומשהו אבל בלא משהו פסול, וא"כ שפיר יהיה חידוש אי הוי נקיש בלא הכשר סוכה אף שהיא ו' רק [היא] חסר משהו פסולה אף לרבה, ולר"ז כשרה דהוי הכשר סוכה עם ו' לבד, והוי להו למינקט בברייתא ג"כ הפסול אם [לא] היה הכשר סוכה דפסולה, ואין לומר דאיכא למיטעי ולמימר דברייתא איירי דליכא ו' וכרבה ור"ז, זה אינו דבליכא ו' קשה פשיטא דפסולה כמו עתה דלא נקיש כן כאן דהוי פשיטא, אלא ע"כ גם לרבא די בו' לבד ושפיר מתמה מהרש"א, ודוק.

ובלא זה יש להקשות על דברי הרב פנ"י דעדיין לא מעלה ארוכה על קושית הראב"ד הנ"ל, דאם בנה איצטבא מן הצד למה יהיה כשר לרבא מאחר דאנן חונית דהיה ניחא ליה בגבהה של דפנות משום דאם לא יהיה ניחא [ליה] הוי ליה לעשות איצטבא באמצע דופן, ויש להאריך בזה, וק"ל.

דף ד' ע"ב גמ' הכא לשוויי לדופן וכו', והנה לכאורה אם הסוכה היתה גבוהה יו"ד והוצין ירדו לתוך יו"ד, לא מיכעיא אם ההוצין הוי חמתן מרובה מצילתן דליכא פסול כ"א מכח דהוי דירה סרוחה בודאי אם תקק בארץ באופן שיש חלל עד ההוצין גבוה יו"ד דהוי כשר, אלא אפילו אם הוי צילתן מרובה מחמתן הנך הוצין שירדו לתוך יו"ד וחקק והשלים ליו"ד כשרה, כיון שהדפנות בעצמותם הם גבוהים יו"ד, למה לא נימא כאן כמו בדופן עקומה, וזה ברור.

עוד אמרתי לחדש דין לרבא אם היו הדפנות פחותים מב' וחקק בתוך הסוכה שיעור סוכה ומעתה הוי החלל בתוך הסוכה עד הסכך יותר מב' לרבה שצריך לידע שיושב בסוכה ולר"ז שצריך לישוב בצל סוכה באופן זה פסולה, אבל לרבא כיון שהדפנות בעצמותם פחותים מב' וא"כ סתמא עושין אותן בדרך עראי יהיה כשר, ואפשר יש לפקפק בזה כפי מה שכתב הרב פנ"י בטעמו של רבא דכשר איצטבא משום גילוי מלתא למפרע דלא ניחא ליה בגובהה, א"כ

ככה"ג הו' להיפוך דגילה דעתו למפרע דניחא ליה בגובהה יותר מכ', וא"כ סתמא עושין אותו קבע ואף לרבא פסול, והדבר צ"ע.

ולענין דופן עקומה יש להתעורר אם הדופן הו' באמצע של ב' סוכות באופן שצריך הך דופן לב' סוכות, ולחדא הו' רחוק הך דופן מהסכך אמה אחת, ולהשני ג' אמות, וא"כ ככה"ג לכאורה לא נוכל לומר דופן עקומה לסוכה שרחוקה ג' אמות א"כ אתה פוסלת אידך סוכה שיהיה רחוקה ממנה ד' אמות, וכן להיפוך, וא"כ לכאורה שניהם פסולין כיון דלא נוכל לומר לשום סוכה דופן עקומה, או דלמא להך סוכה שקרובה יותר אמרינן דופן עקומה והיא כשרה וחברתה פסולה, וצ"ע.

גמ' ושאינה גבוהה עשרה טפחים מנלן וכו', והקשה הרב פנ"י למה צריך קרא דסברא היא כיון דכלא יו"ד הו' דירה סרוחה ע"ש, ולי נראה דהא לפי מה דמתרין הגמ' בריש פירקין הא דלא תני תנא תקנתא משום דעל דאורייתא שייך פסולה שלא עשה כדיון תורה ע"ש, וא"כ נראה אף במה דהו' מצד סברא מ"מ לא שייך לשון פסול להך תירוץ ושפיר מקשה מנלן, ועוד נראה דלאכ"י דסבר כהוציא למטה מיו"ד בתמיתה מרובה דכשר ע"כ סבר דדירה סרוחה כשר לסוכה, כיון דרבא מיישב אין אדם דר בדירה סרוחה ולא היה מיישב בקוצר האי דירה סרוחה היא, אע"כ דאכ"י סבר אם רוצה לדור בדירה סרוחה יוצא, וא"כ לפי רעתו ע"כ היה לאכ"י איזה [מעם] ליסוד למה שצריך דוקא גבוהה יו"ד טפחים ועל זה לא פליג עליו רבה כ"א בסוכה סרוחה ושפיר מקשה מנלן, וק"ל.

דף ה' ע"א גמ' ונילף מציץ וכו', והנה ככוונת המקשן יש לכונן בו ב' כוונות אחד כפשוטו למה נילף מועשית לו מסגרת טפח נילף מציץ דמועט יותר, ועוד יש לומר ככוונת המקשן למה אתה מהדר שיעור גבי כפורת דהו' טפח כיון דכל הכלים מבואר שיעור חוץ מן הכפורת ולפיכך אתה רוצה למילף ממסגרתו, ועל זה מקשה הא חזוין בציץ דלא מבואר כתורה שיעורו וחכמים גבלו בו שיעור ב' אצבעות, כן גמי נימא גבי כפורת, אכן לכוונה ב' צריך לדחוק בתירוץ הגמ' ולקמן בסוגיא, וגם הלשון לא משמע כן, דא"כ הו' ליה למיפרך מלשון ומ"ש מציץ, וק"ל.

תוס' ד"ה ואל יזכח ציץ וכו', והנה קושית הגמ' לא הו' איך קאמר שיעורו לאו מן התורה הרי קאמרי ששיעורו ב' אצבעות, זה אינו דהא באמת לא כתיב כתורה שיעורו ב' אצבעות, ואם קושיתם הו' מנ"ל דהו' שיעורו דלמא יותר או פחות מזה, חדא דהו' להו להקשות כן מיד על הברייתא לעיל, ועוד דלא מתרצו כמובן, ולכן ברור דעל גוף הברייתא לא הו' קשה דנוכל לשנויי הא דקתני בברייתא ששיעורו ב' אצבעות היינו שכן הו' הלכה למשה מסיני, אבל עתה מתרין דליכא שיעורא מה"ת וא"כ לאו הלכה למ"מ הוא דאל"כ הרי הו' שיעורו מן התורה ושפיר מקשו תוס' איך קתני בברייתא שיעורו, ותירצו משום דסתם מצח הו' שיעורו כן, אבל מור לא הו' ליה קושיתא כיון ששיעורו לא מבואר כתורה, משו"ה נקמו שיעור המועט ואין לך מיעוט ממשוהו, וק"ל.

דף ה' ע"ב גמ' אלא מבית עולמים וכו', והקשה הרב פנ"י עדיין קשה למה לענין שבת אנו למדים מהכפורת וסוכה מכרובים נילף גמי סוכה מכפורת, ותירץ כיון דחזוין שהתורה לא כתבה לנו שיעור מדה ע"כ כיון שסתם יו"ד בלא הסכך הו' רשות לעצמו, אבל אם נימא עם הסכך הו"ל להתורה לבאר לנו ע"ש, ודבריו תמוהים דלדבריו מאי מקשה הגמ' דלמא להדי רישייה קיימי

והיינו עם הסכך קשה דהו"ל להתורה לכארה, אכן לענ"ד לא קשה קושיתו והוא דבשלמא שבת שפיר ילפינן מכפורת משום תפשת מועט תפשת ולפיכך ילפינן מכפורת ולא מכרובים, אבל בכוסה היו סברא דנילף מכרובים, כיון דהסברא היו דפחות מיו"ד היו דירה סרוחה ולפיכך הסברא נוטה שיהיה החלל יו"ד כלא הסכך, ודוק.

גמ' אלא לר"י וכו', והנה נראה אם ניהא דר"י אף שסבר אמה היו בת חמש אבל מ"מ לא פליגי על ר"י במה שאמר שהשכינה לא ירדה למטה מעשרה אף דכתיב על הכפורת כמו גבי הר סיני דכתיב על ההר והיינו למעלה מעשרה, וא"כ נוכל לומר דזה באמת אף דלא יוכל לר"י למילף מהכפורת כיון דלדידיה היו הכפורת פחות מיו"ד, אבל זה היה לו בקבלה שהשכינה היה כמשכן למעלה מיו"ד, ועל זה קאמר לר"י הלכתא גמירי לה, וק"ל.

דף ו' ע"א ותסברא וכו', עיין בהרב פנ"י מה שמקשה כאן ובברכות לפום הס"ד למה כתבה התורה ב' פעמים ארץ ע"ש, ועיין בחידושי שם, ודוק.

תוס' ד"ה אלא הלכתא וכו', והנה לכאורה אמרתי לקיים גירסא ראשונה והוא דר"י סבר כיומא דף ע"ד ע"א חצי שיעור אסור מן התורה מכח סברא דחוי לאיצטרופי וכתיב כי כל אוכל חלב ע"ש, אבל בודאי עונש ליכא כ"א על שיעור שלם, וא"כ לכאורה חצי שיעור כתיב להדיא בתורה וא"כ ר"י קאמר שיעורין ועונשין הלכתא ניהו, וכתיבת שיעורין נכללה גם חצי שיעור ולפיכך מתמה שיעורין מיכתב כתיבא, ועל זה מתרץ שיעורין של עונשין היו הלכה, אבל מה דלית ביה עונש כמו חצי שיעור זה לאו הלכה הם שהוא מ"ה, אחר שכתבתי זאת עיינתי בהרב יום תרועה שם וראיתי שמפרש בן כוונת התרצן ע"ש ושמתחי, ודוק.

אכן לגירסא אחרינא יש להקשות דהו"ל לתרץ ג"כ הכא הא דאמר שיעורין מ"ה היינו שיעורין של עונשין הלכתא הם, ויש ליישב.

ע"ב גמ' ומד טבר כי אתאי הלכתא לחוסיף וכו', והנה לכאורה היה יכול לומר עוד אופן דכו"ע סברי יש אם למסורת וכו"ע סברי הלכתא להוסיף בא, רק פליגי אי סככה בעי קרא או לא, דת"ק סבר בעי קרא משו"ה דל חד לגופה וחד לסככה נשאר ב' והלכתא להוסיף עוד טפח, ור"ש סבר סככה לא בעי קרא היו ג' והלכתא להוסיף, רק כיון דכבר קאמר דכו"ע יש אם למקרא ופליגי בסככה אי בעי קרא משו"ה לא משני בן.

גמ' רב מתנה אמר טעמיה דר"ש וכו', וכתבו התוס' בשם הירושלמי דפליגי אם זרם ומטר היו דרשא לשנים או לא ע"ש, והיינו כיון דכו"ע סברי דעל סככה לא צריך [קרא], אבל אם נימא דת"ק סבר וסוכה תהיה לצל יומם קאי על הסכך בלא"ה ניהא, לת"ק ליכא כ"א ג', ואיך שיהיה נוכל [לומר] דר"י שמתיר סוכה שנבונה יותר מכל' הוא טעמו ג"כ דסבר כר"ש דהאי קרא מרמו על ד' דפנות, וא"כ לא מוכח מזה שצריך צל סכך כמו שסבר ת"ק אליבא דר"ז, ועיין בהרב פנ"י על המשנה מה שפירש רש"י בגמ' מפרש פלוגתיהו ע"ש, ובדברינו ניהא נמי ע"ש, וק"ל.

תוס' ד"ה ור"ש וכו', נראה לי שר"ש ות"ק דפליגי אם סוכה דירת קבע בעינן או הסברא נוטה לומר דהמקרא עיקר, ואם סוכה דירת עראי בעינן או הסברא נוטה לומר דהמסורת עיקר, אבל בשאר מקומות נוכל לומר דדרשו שניהם, או אם הסברא היו לשימתם להיפך יכול להיות דסברי ג"כ להיפך, ויהיה מיושב בזה קושית הפנ"י שהקשה אמאי לא קאמר הגמ' דפליגי

כרית קבע או עראי בעיני כדאיתא לקמן דף ז' ע"ב ע"ש, ולפי דברינו כאמת הא דאמרינן דפליגי באם למסורת או למקרא תליא בזה ויהיה מיושב כמה קושיות מתום' כמובן, ובאמת אף דקאמרי בגמ' כמה אופנים כמה שנוכל לומר דפליגי מ"מ חוינן הא דקאמרי מתחלה דפליגי באם למקרא או למסורת נקטו ש"ס בסנהדרין וכנדה לעיקר ע"ש, ודוק.

★ ★ ★

### תיקון טעות

בגליון הקודם בהערות על ספר גופי הלכות להג"מ רבי יצחק לומברוזו זלה"ה סוף עמ' י נפל טעות, והנהו בתיקונו:

שם (תמט) סתם ואח"כ מחלוקת דאין הלכה כסתם. ובתבו התום' פ"ק דע"ז דנתי דלא הוי סתם מ"מ חשוב כרבים לנבי יחיד, והקשינו דכי היכי דהלכה כסתם משנה הכי נמי יחיד ורבים הכי נמי הלכה כרבים, ומאי גריעותיה דסתם ואח"כ כצ"ל (ד) מחלוקת הד' נמחק (ואח"כ סתם) נמחק, ותירצתי לזה ביבין שמועה נ"ב כלל ר"ם וכו'.

★ ★ ★

# חידושי תורה

הרב יעקב ריזל

## כסוגיא דשתיים כהלכתן בסוכה

אלא טרחו לחפש ה"ת בדופן שלישית לחודה ובפסי ביראות [דגר' ה' רחוקה דפסי ביראות ל"ש כ"כ להמפרשים דדווקא אם יש שם בור], וי"ל להתוספות לטעמייהו דפירשו בע"כ הא דא"ר מבוי שיש לו לחי וכו' בג' מחיצות ולחי, וזה דבר תמוה כידוע דהיאך שייך לעשות מיגו משבת והרי כלפי שבת חשיב שיש כאן אף את המחיצה שחוץ לסוכה. וכלפי סוכה אין אותה, וע"כ דעת תוספות דאין המיגו משטח השבת לשטח הסוכה אלא מדופן השבת לדופן הסוכה, וא"כ הרי אין ה"ת דמיגו דז"ט אא"כ יש ד' מחיצות לענין השבת כמש"כ התוספות, ובכה"ג הרי דופן השבת ממשכת טפי מדופן הסוכה והולכת חוץ לסוכה עד המחיצה החיצונה, וא"א לעשות מיגו מדופן ארוכה לדופן קצרה, והרי דרופן של השבת ארוכה טפי משל הסוכה, ואם היינו עושים מיגו לענין ז"ט והיינו שהדפנות הצדדיות מהני בהו מיגו הרי א"א לומר כן שהרי השבת לא מהני אלא בצירוף המשנה דמחץ לסוכה והיאך יהי מיגו להכשיר הדופן סוכה בלא לצרף החלק שחוצה לה, הרי אין שייך שיהא למיגו בסוכה כח יותר מן השבת שתהני בלא ההמשך], ולכן לא שייך במבוי מיגו אלא בדופן האמצעית שהיא כולה בתוך השבת ובתוך הסוכה.

עוד אפשר דל"מ מיגו משום דליכא לא כ"ד כהלכתן ולא שם ד' מחיצת עיני גמי

א. דעת תוספות דסוכה [כ"מ בדבריהם י"ז א' ד"ה פס ד'] וכן דעת י"א המוכח ברי"ו דרופן סוכה בעי ז' טפחים ומקורם א. סוגיא דט"ז ב' פס ד' ומשהו מתיר בסוכה משום דופן וכו' ב. וכ"מ קצת סוגיא דירן ז' א' דאמרינן הכא דליכא שתיים כהלכתן אי איכא פס ד' אין אי לא לא, משמע דפס ד' הוא דבר ידוע, ומשמע נמי דאי אית ביה פס ד' אי"ו יתרות קטנה אלא יתרון גדול דהוא הגיע לדרגא דפס ד', כ"מ הלשון, ודו"ק.

וס"ל דעניינו של ז"ט דבעי דופן שיעורא כמו הסכך, ולפי"ז כמו שבסכך מהני אף כשהז"ט מפורים ויש ביניהם סכך פסול ה"נ בדפנות מהני מפורות, ולא ס"ל דעניינם שיהא כבית שהרי דין משונה הוא, ועוד דא"כ יש ב' דינים בדופן א' שיהא שם בית של ז"ט ב' שתהא כולה עומ"ר, וב' דינים אלו אין להם מקור לא מן הפסוקים ולא מן הש"ס, ומחודשים הם.

ויש להקשות בדעתם כמה דברים.

א. מכרייתא דסוגיין דקתני דופן סוכה כדופן שבת וכו' ויתירה שבת על הסוכה. וכו', ול"ק כלל חילוק דשבת לא בעי ז"ט וסוכה בעי, וי"ל דלא מיירי הך ברייתא אלא בהלכות לבוד ולא נחית לכל שאר הפירטי דינים, אלא בא להשוות למתני' דכלאיים וכמו שפירש רש"י את הברייתא.

ב. מסוגיין דהביאו דוגמאות למיגו ולא כתבו דוגמא זו דסוכה בלא ז"ט מהני בשבת

עמוד ב'. ועוד אפשר דקמ"ל דאף פרמ"ד מהני במיגו דהיינו לחי ופסים, ואפילו מחיצות כאלו שבפנ"ע אינם כלום ואינם מועילות אלא בצירוף האחרות. ועוד אפשר דפשיטא ליה דא"א לצרף הז"ט ע"י פרמ"ד ולפיכך קמ"ל ד"ו בפסי ביראות דהוא פרמ"ד ואין הז"ט שלו מצטרפים וא"כ לא חשיב שיש כאן ז"ט ואעפ"כ מהני מיגו.

ג. עוד יש להקשות דהקשו בגמרא ליתני נמי הא וכו' ולא הקשו דניתני נמי מיגו לענין חילוק של ז"ט דבסוכה דשבת אי"צ ז"ט, וע"כ דאין כזה חילוק, וי"ל כנ"ל דהברייתא לא נחתה כל פרטי הדינים רק ראוי לאשמועינן דה"נ יש מיגו משבת לסוכה ולא כרהיטת הברייתא דמשמע רק שבת יתירה על מיגו שלה אלא אף סוכה, ובשביל זה סגי בדוגמא אחת וניליף כולהו מינה, [והיינו נמי דלא קשיא ליה דניתני נמי פטי ביראות-] [ולג' תי' ראשונים דקו' ב' נחא טי'.

ד. עוד יש להקשות על פירוש זה דכדף ט"ז א' אמרינן פס ד' ומשהו וכו' ותמה התם פשיטא, ומאי פשיטותא כ"כ הרי אין ע"ז שום משנה וברייתא, [וע"כ לפרש הגמרא דהתם באופן אחר ונסתלקה ראייה א. שכתבנו].

ה. עו"ק דהא רבי יעקב לעיל ד' ב' לא הצריך ז"ט וסגי ליה בדיומדין. וא"כ מנ"ל דפליגי רבנן בתרתי ומצרכי גם עומ"ר וגם ז"ט.

ו"ל דהיה דבר ידוע אצלם דדפנות כסכך ובעי שיעורא וצ"ע.ג. עוד שמעתי דלקמן י"ד ב' תניא או שנפרצה בה פירצה כדי שיוזקק וכו' פסולה, והר"ה מפרש לה בסוכה קטנה, ולפי"ז י"ל דר"ל שאסור שיהא בה שום פירצה כלל כי אם יפרץ בה לא יהא בה ז"ט, וא"כ מצינו מקור לזה. ולפי"ז בפשטות אף עומ"ר בערב ל"מ וכל פירצה אסורה, וצ"ע בזה.

דעת רש"י ורמב"ם ורא"ש [עיין רי"ן] וכ"מ רהיטת הראשונים בשם ראב"ה

[בקושייתו לחלוק על רש"י בענין צוה"פ שבשלישית, הובא במדרכי], וכ"מ רהיטת הטור דאי"צ בדופן סוכה ז"ט, ומקורם מסוגיא דרופן סוכה כדופן שבת דלא הוזכר שם ז"ט לא בברייתא ולא בסוגיא דעלה, וגם מדרבי יעקב לא בעי ז"ט [לעיל ד' ב'], ונתבאר לעיל כקושיות על תוספות. והא דאמרו פס ד' ומשהו מחיר בסוכה משום דופן וכו' צ"ל דהתם אורחא דמילתא נקט ונקט דופן הרגיל, ולאשמועינן דסוכה ז"ט היא כדאמרו שם וצ"ע.ג. עי"ל דמיירי בדופן שלישית דעשויה כמבוי דבעיא פס ד' ומשהו, וצ"ע, ומ"מ פירושים אלו קצת מסתייעים מהא דמתמה פשיטא וכמש"כ לעיל סק"א קושיא ד.

וא"ת אחר דלא בעי ז"ט א"כ מ"ש שתי הדפנות מן השלישית דהא אסיקו בה דצריכא נמי צוה"פ ובמה היא קילא מהשלישית, ואין לומר דאחר שהצריכו צוה"פ באמת היא לא קילא דהא א"כ מ"ט החמירו בה כ"כ שיהא ד"ט [טפ"ש] שלה סמוכים לדופן והחמירו גם קצת בלבד שלהם, וכל זה כב' הדפנות לא מצינו, דאף להראשונים המצריכים ז"ט מ"מ ל"ב סמוכים זל"ז וסמוכים לדופן וגם לא החמירו בלבד שלהם, ונמצא דר"ז קשה אף להתוספות. וי"ל דכל הני ראשונים ס"ל דב' הדפנות ל"מ בהו צוה"פ והיינו חומריהו, והראב"ה שאינו סובר כן כבר הקשה זאת בעצמו ותירץ דבב' הדפנות בעי צוה"פ עד הסוף ובשלישית רק עד ז"ט.

ב. דעת הראב"ה [הנ"ל] וכ"ד התוספות במנחות דצוה"פ מהני להשלים העומ"ר בב' הדפנות וכ"מ בסוגיא דעירובין דדנו אי מהני צוה"פ ולא חילקו בין שבת לסוכה, ועוד דהרי עד ימי רב יוסף לא הוכרע דבשבת מהני צוה"פ וא"כ מנא להו בפשיטות כ"כ דגם אם הוא מהני בשבת הוא אינו מועיל בסוכה, ועוד דהא הוכיחו התם מדתניא דפנות הללו וכו' ולשון דפנות משמע בסוכה מדל"ק מחיצות וא"כ משמע דדינם שוה, וכן בסוגיא דמיגו ובברייתא דעלה ובשום מקום

לא הוזכר חילוק זה רבסוכה ל"מ צוה"פ ובשבת מהני.

ודעת רש"י ורמב"ם ורא"ש וטור [עיין סוסק"ב] וכ"ז תוספות דידן [ז' א' סוד"ה ואינה] דבב' הדפנות ל"מ צוה"פ דסוכה בעיא מחיצות הניכרות, ובסוגיא דעירובין לא דנו בסוכה כלל דדבר ידוע הוא דמחיצות הניכרות בעינן, וברייתא דהתם בשבת מיירי כדקתני מותר ול"ק כשר.

ומקורם דמשמע בגמרא דרק בשלישית מהני צוה"פ דאל"כ מ"ט החמירו בה כ"כ כג"ל בסוסק"א ואע"פ שהראב"ה תירץ דלא בעי אלא עד כרי ז"ט ואידך הוה פסל היוצא וכו' מ"מ הראשונים לא ס"ל כן ולשון צוה"פ משמע להו דליהוי עומ"ד והיינו עד הסוף, וגם ס"ל דבפסל היוצא לא נתחדש שום הלכה למשה מסיני או כה"ג דמהני כשמקצת אינו מכוסה בדפנות אלא אשמועינן קוליה דשלישית, [וכ"מ רש"י הכא דפליג על ראב"ה כמש"כ ראב"ה להדיא, וכ"ה ברש"י התם י"ט א' דקמ"ל רק קוליה דשלישית, וכן הרא"ש שם תמה מאי קמ"ל הך פסל ואם היה ס"ל כראב"ה לא הוה מתמה דעיקר דין פסל קמ"ל הכא לענין צוה"פ דשלישית דלא בעינן עד סוף, ולענין תירוצו עיין חזו"א ומו"ז שליט"א, וכן הרא"ש סימן א' והר"ן ז' א' דנו דבכמין גאם אשכחן דבו"ט לא בעי צוה"פ ובטפ"ש בעי צוה"פ ודנו מה דין העשויה כמבוי, ומשמע להדיא דס"ל דבטפ"ש חמיר מפס ד' ובעי המשך עד סוף הסוכה ולא עד ז"ט, והוה ג"כ מקור הרמב"ם [ולדעת הרא"ש ג"כ הרי"ף] דבעשויה כמבוי נמי כיון דהוה פס ד' הוא קיל ושאיני ולא בעי צוה"פ, אלמא כולהו ס"ל כרש"י ולא כראב"ה, וכן משמע דעת מרן זללה"ה כסוגיא דפסל מה שהוכיח מהרא"ש דאין כאן שום חידוש חוץ מרביותה דהרא"ש ולא נשתנה ע"י דין זה שום פרט בהלכות סוכה, ומקורם דכולהו לחלוק על ראב"ה הוא מסתימת הלשון הכא וצריכא נמי צוה"פ דמשמע דיהא עומ"ד ועד הסוף, וכן התם כסוגיא

דפסל משמע דלא נתחדש מידי ונקטו דווקא אופן דקוליה דשלישית ולא שום אופן אחר אלמא לא נתחדש יותר מזה, והיינו דלא נקטו ציור של סוכה של ג' דפנות ויוצא ממנה סוכה של דופן אחרת באופן שאין עומ"ד בצדדיות מן האמצעית לאמצעית, והיינו נמי דלא נקטו ציור כזה ] והיינו סוכה העשויה כמבוי | והאמצעית היא שלישית ויוצא ממנה פסל, ועיין חזו"א. [וגם לא משמע דבתוכה אחת מן הגמ' נשתנה כל צורת וצביון הסוכה הידוע לנו מסוגיות שלמות שהצריכו בכ"מ ג' דפנות והאריכו בפרטיהם ולא חילקו ולא הקילו ונתנו לסוכה צביון הסוגר כשבת]. ונראה דאף ראב"ה דס"ל דנתחדש כאן הלכה לקולא לא אמר זאת אלא בדופן שלישית וליישב הך הגמ', ומה"ת נרתת נמי בצוה"פ ומהני פסל, ולפיכך אף רבנן דאמרו צריכא נמי צוה"פ סגי להו בפסל.

וכן לשאר דעות בגמ' התם גבי פסל לא אשמועינן שום חידוש מיוחד ושם הל"מ.

עוד סיבה לחלוק על ראב"ה עיין בעז"ה סק"ו.

ג. דעת הרי"ף גיאות וראב"א [הובא ברי"ן] דדופן סוכה הוא ז"ט והם יכולים להיות או סמוכים זל"ז ואפילו פרמ"ר או מפוזרים ודווקא עומ"ד [מיהו צ"ע אם להרי"ף גיאות מהני מפוזרים דעומ"ד כלל, ועיין לשון רי"ו, וצ"ע בזה]. [וע"ס סק"י]. ולפי"ז ניהא הכל דכן אמרו פס ד' ומשהו מתיר וכו' דבעינן ז"ט, והברייתא דדופן סוכה כדופן שבת ז"ט, ובלבד שלא יהא פירצות כדופן שלא יהא בין קנה לחבירו ג"ט כדי שיהו ז"ט סמוכים זל"ז, ובכה"ג יתירה שבת על הסוכה דהסוכה סגי לה בפרמ"ר, ולפי"ז נזכר בברייתא להדיא דבעי ז"ט אלא דמיירי בפרמ"ר [ליישב קו' א]. דסק"א] ואע"ג דאותו לשון נשנה אף בעירובין וכלאים שאני הכא והדברים מוכיחים לפרש כן, דהא קתני דאף פרמ"ר מהני וע"כ דבהכי מיירי דהא אין אפשרות אחרת, עוד אפשר דהתנא לא נתכן לזה

ח. דאילו סוכה דעלמא בעי טפ"ש וכו'. צ"ע דהרי בפשטות מייירי אפי' בפרמ"ר ולא שייך בו לחי כלל, ועוד דהול"ל ואילו סוכה דשבת אם עשאה עומ"ר מהני לחי.

ט. לקמן בפירוקין. סיכך ע"ג אכסדרה שיש לה פצימין וכו'. משמע דסוכה היא דפנות מתחילה ועד סוף ולא פרמ"ר בעלמא.

י. י"ט א'. בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה וכו'. משמע נמי כנ"ל, ועו"ק דמאי קמ"ל בזה הרי אפילו פרמ"ר כשר, ועוד דמ"ט דווקא כד מימשכא חד רופן, הרי אף בלא"ה כשר מדין פרמ"ר.

יא. ד' ב'. דיומדי סוכה טפח. משמע דענין הדפנות לסגור את השטח כמו שבת, ולא פליגי רבנן בעיקר הדבר אלא באופן הפרטי הזה, ומשמע דלכו"ע ענין הדפנות לסגור את השטח, והיאך יהינן ז"ט שאינם מתחילה ועד סוף.

יב. ז' א'. סוכה העשויה כמבוי וכו'. משמע דווקא כמבוי ממש דהיינו עומ"ר דאל"כ אינה עשויה כמבוי.

יג. ז' א. עושה ל פס ד' ומשהו וכו' התם דאיכא ב' דפנות וכו' הכא דליכא ב"ד דעירבן אי איכא פס ד' אין אי לא לא. משמע להדיא דפס ד' אייז דופן כהילכתה.

יד. ז' א'. ומעמידו בפחות מג' סמוך לדופן. תימה דהרי כשעושה את הדופן פרמ"ר אייז בכ"מ סמוך לדופן אלא סמוך לפרץ [לפעמים].

ד. לכן פירש הרא"ה וסייעתו דרך אחר דרופן סוכה כולל ב' דברים א. מקום אחד של ז"ט בלא פירצות. ב. להמשך הדופן בעיני עומ"ר. [עיין בכ"ז ברא"ה הנרמ"ח וכארחות חיים וכן ס"ל להריטב"א הנרמ"ח ולהר"ן והגר"א נמי ס"ל דכ"ה עיקר הדין, וכמו שתמצא דכולהו ס"ל לעיקר הדין דלא יעשה פתחים בקרנות, ועיין לקמן בזה בעו"ה]. ולעיל ד' ב' רבי יעקב ס"ל דיומדי סוכה טפח ורבנן פליגי וס"ל דכ"ז לי"מ אלא אחר דיש את עיקר הדופן והוא מקו"א של

בהני תיבות ומ"מ הדברים נלמדים מהא פרמ"ר מהני דע"כ בכה"ג. ולכן לא הקשו ניתני נמי הא משום דלהדיא תני לה כחילוק בין סוכה לשבת, ואף בלא גוונא דמיגו, [ליישב קו' ג.] ולכן ברוך ט"ז מתמה פשיטא משום דהוא דלמד מברייא מפורשת [ליישב קושיא ד.] ולכן ג"כ ידעה הגמרא דרבנן פליגי על רבי יעקב אף לענין זה [ליישב קו' ה.] מיהו קושיא ב. עדיין לא נתיישבה, ועמ"ש"כ בזה בסק"א.

והיכא דהם מפורזים ובעיני עומ"ר מהני נמי צוה"פ וכהוכחות שכתבנו בסק"ב, ואע"פ שהקשינו ע"ז דא"כ מ"ט החמירו בשלישית כ"כ, מ"מ לדעה זו אייז קשה דבוודאי מחפרש דבעיני צוה"פ עד השלמת ז"ט בלבד, ומה שתמהנו על ראב"ה דלשון צוה"פ משמע כשאר דפנות לקו"מ דהא להר"ץ גיאות אף בשאר הדפנות מהני עד השלמת ז"ט בלבד ושפיר משמע הלשון כמו שאר הדפנות, ומה שתמהנו דבסוגיית פסל ל"מ שנתחדש כ"כ נמי לקו"מ דהא להר"ץ גיאות אייז חידוש כלל דבכ"א מבי' הדפנות מהני ז"ט בפרמ"ר בלבד ומה שתמהנו מ"ט החמירו בו כ"כ אחר דהוא כשאר הדפנות הוא כולל ב' דברים א. מ"ט החמירו שיהא דווקא סמוך לדופן, ולקו"מ דהא אף בב' ענינה לסגור את המקום והכא אינו סוגר כלל. [וגם קצת תימה על מיגו דמשבת לסוכה כן דמהא דיש דין מיגו משמע דסוכה ושבת ענינים שוה לסגור את המקום, ולהר"ץ גיאות דמהני פרמ"ר גרוע כזה משמע דסוכה אין ענינה לסגור את המקום אלא לעשות כותל בלבד, והיאך יהינן לה מיגו משבת דאינה דומה לכותל כלל].

ו. דופן סוכה כדופן שבת. תימה דהרי אינו כדופן שבת ואף לא דמי כלל דשבת סוגרת את המקום אבל סוכה אינה סוגרת אלא גז"כ בעלמא דבעיני שום דופן.

ז. ויתירה שבת וכו'. משמע יתרון בעלמא אבל בעיקר הדבר שוים הם, ולהר"ץ גיאות אף בעיקר הדבר לא דמיא כלל וכלל כדלעיל בקושיא הקודמת.

שלה, י"ל דלא החמירו וכמש"כ לקמן בסמוך. ב' מ"ט החמירו שיהא דווקא סמוך לדופן, וי"ל כדלקמן בסמוך דכן הדין אף בב' כהלכתך.

וריב"ל בעי שיהא ב' דפנות סמוכות זל"ז כ"פ בשבלי הלקט תיבת דעריבין] כדי שתהא סוכה בריאה יותר, ועל הדיומדים אין שייך כלל לומר דיש ענין שיהא סמוכים זל"ז כי אינם מוסיפים לבריאות הסוכה כלל כיון שהם גרועים כ"כ שבפנ"ע אינם כלום, וע"כ ריב"ל בעי על הז"ט שיהו סמוכים זל"ז [והגע עצמך דהרי פשוט דסוכה של ב' דפנות עומ"ר כמבוי היא בריאה יותר מדיומדין, והאיך יתכן דכמבוי גרוע להלכה יותר מדיומדין ודו"ק].

ואין לפרש דמ"מ מהני כה"ג, [ ] דהרי זה אינו מוסיף לבריאות [ ] הסוכה כלל כיון דפרמ"ר מפריד בין הז"ט של זה ושל זה ולענין בריאות הסוכה מ"ש ציור הנ"ל מצויר זה [ ] הרי בתרווייהו אין להם קשר זה [ ] עם זה ולא סמיכות זל"ז כלל. [וריב"ל הרי בעי סמוך לדופן דווקא ולא כציור זה, וא"כ ה"ה ציור הקודם ע"כ לא סגי ליה], וע"כ דבסוכה שעי"י דיומדים אין כשר לריב"ל אלא כה"ג שהז"ט סמוכין זל"ז [ ] וכיון דבסוכה של דיומדין [ ] מפרשינן מילתיה דריב"ל דלא אמר על כל הדופן שיהו סמוכים זל"ז אלא רק על עיקר הדופן דהיינו הז"ט א"כ אף כשהמשך הדופן אינו בדיומדים אלא בעומ"ר או צוה"פ נמי יש לפרש כן, דצריך לפרש דמ"ש סמוך לדופן ע"כ היינו סמוך לעיקר הדופן, ודחוק מאוד לומר דבכל סוכה רצה ריב"ל שיהא הדופן בשלימותו בצד הדופן השני בשלימותו, כדי לקבל את מעלת כמין גאם ובסוכה של דיומדים רצה שיהו הז"ט של זה סמוך לז"ט של זה כדי לקבל את מעלת כמין גאם, ונשתנו דיניהם וסברותיהם כ"כ, וע"כ דריב"ל נתכוין כן בכל סוכה שתהא שיהו ז"ט של זה ושל זה סמוכים זל"ז ורק או יקבלו מעלת כמין

ז"ט בלא פירצות, ולהמשך הדופן אין חיובים דווקא עומ"ר או צוה"פ אלא סגי אפילו בדיומדים בכל ד' רוחות. [כ"פ הרא"ה הנדמ"ח והאו"ח בשמן]. וע"כ ס"ל דהוא ב' דברים דהרי לענין הז"ט ל"מ צירוף האחרות ולענין המשכם ע"כ מהני צירוף האחרות, דהרי אין שייך דיומדים אלא בצירוף ארבעתם, וכשחסר רוח אחת אף האחרות אינם שוות מידי והרי הוא בטל באוירא. וחשיב כליתיא, ודו"ק.

ולפי"ו ניחא הכל דכ"א ט"ז א' פס ד' ומשהו מתיר וכו' והיינו דבענין ז"ט, ולפי"ו נזכר בכרייתא ד' ב' להדיא דבענין ז"ט דהא היינו דפליגי רבנן שם, וניחא הקושיות שהקשינו בסק"א אות ד. ה, ושאר קושיות עיני תירוצם בסק"א.

וכל מה שהקשינו על הרי"ף גיאות בסק"ג לקו"מ להרא"ה דהרי להרא"ה בעינן דופן סוכה מתחילה ועד סוף כמו שבת [ואע"ג דמהני דיומדים מ"מ אף בדיומדים כ"א מן הדפנות הוא מתחילה ועד סוף], ולק"מ, ודו"ק. וניחא נמי הא דקתני בכרייתא דמהני בסוכה פרמ"ר, ואי"צ לדחוק של רש"י.

וניחא נמי דמהני צוה"פ להמשך הסוכה וכמו שהוכחנו בריש סק"ב, ומה שתמהנו ע"ז שם מ"ט החמירו בה כ"כ נמי אינו קשה ושמיר י"ל דהצוה"פ דהשלישית הוא עד סוף הדופן וכרש"י ולא כראב"ה, דהנה תמיהא זו הוא כולל ב' קושיות א. מ"ט החמירו בה בלבד שלה וזה י"ל כמש"כ בסק"ג דכיון דז"ט במקו"א הוא דופן שלימה וד"ט במקו"א הוא דופן חסירה וכו' כנ"ל, עי"ש. ב. מ"ט החמירו שיהו הד"ט דווקא סמוך לדופן, ומ"ש מב' הדפנות, ולקו"מ דהא להרא"ה אף ב' הדפנות צריך שיהו ד"ט שלהם סמוכים לדופן שבצדם, וכדנבאר לקמן בסמוך בעז"ה.

ובעשויה כמבוי ל"ב צוה"פ ע"כ, דאי בצוה"פ א"כ דופן כהלכתה היא ולא קוליה דשלישית, וא"ת א. מ"ט החמירו בלבד

לאשמועינן דטפ"ש בי מיצעי ל"מ ונתבאר בדברי מר"ז שליט"א, עיי"ש.

והא דאמרו ט"ז ט' מחצלת ד' ומשהו וכו' דווקא קאמר אבל עומ"ר בערב לא מהני דצריך שבאותם ז"ט יהיה הדופן שלימה. והא דאמרו שם מהו דתימא חד לבוד אמרינן וכו' נמי ניחא דהק' תר' מאי קמ"ל ומ"ש משבת, והשתא ניחא דקמ"ל דערב אין דינו כשתי שהרי בשתי אמרנו דטפ"ש בי מיצעי ל"מ.

ה. עוד הביא הגר"א פירוש [אבל העיקר ס"ל להגר"א כהרא"ה כמו שהצריך שלא יהו פתחים בקרנות וגם הקיל את קוליה דהר"ן דטוכה שבחצר אי"צ עריבן וכתבנו לעיל סק"ד דרק הר"ן לטעמיה דוחק עצמו בזה]. דרופן סוכה הוא ז"ט מפוזרים בתוך עומ"ר או צוה"פ, ומדרבנן בעינן שיהו ז"ט עומד גמור שלא ע"י לבוש מפוזרים שם.

והא דאמרו ט"ז א' פס ד' ומשהו וכו' היינו בקוליה דשלישית בעשויה כמבוי.

והא דתניא דופן סוכה וכו' היינו כרבי יעקב דלית ליה ז"ט כלל, והיינו נמי דקתני התם דפרמ"ר כשר, [ולפי"ז הא דאמרי' התם א"ה ליתני נמי וכו' טפ"ש ט"ס וצ"ל טפח, דהא מסתמא רבי יעקב לית ליה טפ"ש דהא אפילו דיומדי טפח מכשיר ואפילו ז"ט אינו מצריך ובש"כ דמעולם לא החמיר להצריך ד' טפחים וגם מעולם לא החמיר בלבד, ועיין בהגהות הגר"א ואפשר דקאי אהכ"א], וכיון דהך ברייתא ר"י היא לא החזיר בה ובקושיות דעלה ענין ז"ט כלל [ליישב הקושיות א. ג. דסק"א], והא דירעינן דרבנן מחמרי כ"כ הוא ממתנן המשלשל דפנות וכו' אם יש מן הדופן לקרקע ג"ט פסולה וכו' הרי דלא הקילו כ"כ כמו בכלאיים ועירובין ולכן לא שנה התנא הכא כמו התם [ליישב קו" ד. ה.].

וצוה"פ כשר אחר שעשה ז"ט עומד גמור כדהוכחנו בריש סק"ב ומה שהקשינו שם מ"ט החמירו בשלישית כ"כ אחר דהיא צוה"פ כמו האחרות הוא כולל ג' קושיות.

גאם, וזהו מש"כ הראשונים דצריך ליהוה שיהא ז"ט של זה ושל זה סמוכים ול"ז ואף בטוכה העשויה כמבוי בעינן ז"ט של א' מן הדפנות וז"ט של השלישית סמוכות זו לזו. [ומדרבנן].

ולפי"ז באמת בע"י דיומדין יתכשר אף כציוור הראשון שציינונו אלא שיצטרכו בשלישית ג"כ פס ד', אין לומר כן דהא ריב"ל אמר דווקא סמוך לדופן ולא שום היתר אחר, ואי משום דריב"ל מיירי בפרמ"ר והרי דיומדים נמי פרמ"ר הם ומאי שנא. א. ואין לדחות ולומר דבאמת סוכה שע"י דיומדים אין לה מעלת כמין גאם וריב"ל מכשיר אף סוכה שאין לה מעלה זו אלא שמצריך בה בשלישית פס ד'.

וא"ת כיון שאסור לפרוץ בקרנות היאך תניא דפנות הללו שריכה בהם פתחים וחלונות מותר ומשמע היכן שירצה יפרוץ. (עו"ק אם בעינן שיהא עיקר הדופן של זה ושל זה סמוכים ול"ז [ואיך מהני משום פסל היוצא] א"כ דופן עקומה היכי משכח"ל הרי אם יעשה הו"ט סמוכים ול"ז אז לא יהו חוצצים על הסכך כשר אלא על הפסול, והיאך תתכשר הסוכה בחלקה הכשר הרי לא יהא לה ז"ט [ואי"ז פסל היוצא מן הסוכה לפי שאינו יוצא מן הסוכה אלא מן הסכך פסול], וי"ל דהר"ן לטעמיה באמת פירש בטוגיא דמיגו דלא בכלל סוכה הצריכו רבנן דעריבן.

וא"ת כיון דאף פרמ"ר כשר א"כ למה הצריך ריב"ל פס ד' ולא סגי ליה צירוף קנים של פחות פחות מג' [בשלמא לשאר ראשונים הוא משום דפרמ"ר החמירו, אבל להרא"ה בכל הדפנות מהני פרמ"ר ע"י דיומדים], ואין לדחות דלאו דווקא וה"ה צירוף קנים ואמרו כן שלא ליכנס לפלוגתא דריב"י ורבנן [כדדחו לקמן י"ז א' התוספות הרא"ש ומהרש"א ומר"ז שליט"א] דהא לשונו של ריב"ל הוא עושה לו פס ד' וכו' ומשמע דכן צריך לעשות ובלא"ה לא, וי"ל דבאמת הרא"ה והריטב"א והר"ן לטעמייהו פירשו דווקא נקט כן

מדאי לקראתו טפח בלבד, והרי הוא דופן שלם ומושלם וגרול ועומ"ד וכשאר הרפנות, ומ"ט אתה מזלול בו וקורהו טפח, ואי משום דאינו ז"ט א"כ יש לקרותו ד' טפחים ולא טפח.

ולהראשונים דס"ל דצוה"פ בשתיים כהלכתן לא מהני ניחא דהתנא לא החשיבו לפי שהוא צוה"פ ואינו כלום כלפי הלכות הרפנות סוכה.

ולהראשונים הסוברים דצוה"פ מהני באמת הוא תימה כנ"ל, ולהרי"ץ גיאות ניחא דהיא דופן חסירה כיון דצוה"פ לא מהני לשיעור דופן הסוכה אין להחשיבו וגם אפשר לזלול בדופן זו, [אבל אם נחלוק עליו - כיון דהצוה"פ שבשתי הרפנות הוא עיקר ברופן כמו הרי"ט שבה א"כ הרי יש בו גם צוה"פ כמו להם ומאי גרע הרי דמי לאחרות לגמרי, ודר"ק]. וכן להרא"ה הדבר ניחא כנ"ל והוא אמור כלפי עיקר הדופן, [דהיינו הו"ט שבמקו"א שבו].

ולהגר"א נמי ניחא דשפיר יש לקרותו טפח כי כלפי סוכה כל מה שאינו עומד גמור אלא ע"י לבוד - הוא חשוב כליתיה.

ולהראב"ה באמת קשה, וצע"ג, וזה עומק דברי הגר"א, ודר"ק.

ו. ובסוכה העשויה כמבוי ועשה בה פס ד' ומשהו וכו' דנו הראשונים אם צריך צוה"פ או לא.

ולהראב"ה פשיטא דא"צ, דהא אם יש בה צוה"פ א"כ דופן כשירה היא ובמאי גריעא משתי הרפנות כהלכתן שהחמירו בה כ"כ שיהו הו"ט שלה דווקא במקו"א וסמוך לדופן ואף בלבד שלהם החמירו דלא סגי בצירוף קנים אלא בעי פס ארבעה ומשהו. [מיהו להראב"ה אין להוכיח דין זה מסוגיא דפסל דהרי התם לא אשכחן שהקילו בפס ד' טפי מטפח ומחך דהא בתרוויהו סגי דופן עד השלמת ז"ט].

ולהראשונים הסוברים דצוה"פ ל"מ ברופן סוכה אין את הוכחה זו ד"ל שהחמירו בה לפי שהיא ע"י צוה"פ ואינה

א. מ"ט החמירו שיהא הד"ט זה במקו"א אחר דכתיבנא דלהגר"א הו' שלמים אי"צ להיות דווקא במקו"א, וזה לקו"מ כיון דענינו שיהא רוב ניכר של ז"ט ואם אינם במקו"א אינו ניכר. ב. מ"ט החמירו בלבד שלה, וזה לקו"מ להגר"א דהרי אף ב' הרפנות הכשרות החמירו בלבד שלהם. ג. מ"ט הצריכו דיהו דווקא סמוך לדופן, וצ"ל דלא אמרו סמוך לדופן אלא למ"ד דלא בעינן צוה"פ, אבל למאן דמצריך צוה"פ יעשה הפט"ש אפילו באמצע הדופן. [אבל לשאר ראשונים אין לומר כן דא"כ למה קראוהו טפח אחר שבאמת הוא ד"ט וע"כ דר"ל את צורת עשיתו דלא בעינן שיהא הנטר אלא טפח בלבד, וכשהוא באמצע הדופן אין שייך לומר כן, אבל להגר"א ביושר נקרא שמו טפח כי מה שאינו עומד גמור אלא לבד בעלמא אי"צ לחשבו דחשיב כליתיה לענין סוכה, ואפשר שזהו עומק דברי הגר"א, ודר"ק].

וניחא נמי הא דקתני דמהני פרמ"ד דרכי יעקב היא ולא קי"ל הכי, ואי"צ לידחק כרש"י. וניחא נמי הא דאמרי' ט"ז ב' פס ד' ומשהו וכו' אבל צירוף קנים ל"מ אפילו בעומ"ד וניחא קו' התוספות, והא דקתני פס ד' ולא פס ד' י"ל דמירי באמצעית דכמבוי. וניחא נמי הא דאמרו שם מ"ד חד לבוד אמרינן וכו' ותמהו התוספות דפשיטא הוא דמ"ט משבת, והשתא ניחא דס"ד דכשם שהחמירו בשתי ה"ה החמירו קצת בערב.

והא דאמרינן סיכך ע"ג אכסדרה וכו' וכן בכל הש"ס משמע דצירוף קנים מהני היינו כשע"י כולם יחד יש ז"ט עומד גמור שלא ע"י לבוד, אבל אי"צ שיהא כל הו' שלמים במקו"א, ודלא כמרן זללה"ה.

ו. והנה קשה דבשלמא למ"ד דבעינן טפח וצוה"פ ניחא תנא שלישיית אפילו טפח ור"ל דאי"צ לא ז"ט ולא עומ"ד אלא טפח ואיך בצוה"פ, וכן למ"ד טפח שוחק ר"ל דאי"צ נסתרים אלא טפח בעלמא, אבל למ"ד וצריכא נמי צוה"פ תימה הוא ביותר דהרי הו"ל ד' טפחים וצוה"פ והוא דחוק יותר

שפירש"י דטעמא דהחמירו בה משום שהיא מפולשת אי"כ בעומ"ר מ"ט לא תיסגי לן הא אינה מפולשת, וצ"ל דאף להתוספות טעמא לאו משום מפולשת אלא משום דבעינן דעריבן כמו שגרסו הרבה ראשונים, ופי' השבלי הלקט שיהו מעורבות זו בזו, ונצטרך לומר דלענין זה ז"ט עדיף דדמי טפי לדופן ויש בו חוסנו של דופן.

ולהרא"ה לקו"מ דוודאי ז"ט עדיף מעומ"ר לפי שהוא עיקר הדופן.

ט. עוד פירוש החזק בר"ן דומה להרא"ה רבעינן א. ז"ט במק"א. ב. עומ"ר להמשך הדופן, אלא דס"ל דדיומדין לא מהני להמשך אלא עומ"ר או צוה"פ.

ולפי"ז עדיין לא ניחא קושיות דסק"א, ונצטרך לומר כמו שתירצנו שם.

וניחא דמהני צוה"פ להמשך הסוכה כמו שהוכחנו בריש סק"ב, ומה שתמהנו ע"ז שם מ"ט החמירו בה כ"כ הוא כולל ב' דברים, ועיין בסק"ד שהארכנו בזה.

ובעשויה כמבוי למ"ד ונתרת נמי בצוה"פ וכן למ"ד ואינה נתרת אלא בצוה"פ דמתפרש דקאי רק אטפ"ש דכמין גאם מתפרש כפשוטו דהא פרמ"ר ולכן החמירו שיהא סמוך לדופן והחמירו בלבד שלה, ולמ"ד וצריכא נמי צוה"פ ס"ל דדברי רבא אף בעשויה כמבוי [ובזה נחלקו מ"ד ואינה נתרת עם מ"ד וצריכא נמי לפרש לפי שיטה זו] וחיידש רבא כאן דאם עושה פס ד' ומשהו אי"ז כשר אא"כ עושה דופן כהלכתה, ולכן הצריך צוה"פ, ולפי"ז ע"כ ס"ל לרבא דקוליה דשלישית בעשויה כמבוי הוא רק אם עושה פס ד' ולא פס ד', והיינו שכתב הר"ן דהמחמיר כפי' זה תע"ב, ועוד חידש כאן רבא דאף בדופן כהלכתה צריך שיעשה הו"ט שלה סמוך לדופן וכלישניה דר"ס ואיתימא ריב"ל, דהאמר עושה לו פס ד' וכי' סמוך לדופן דווקא, ורבא לא פליג ע"ז אלא מוסיף צ"פ, [הא הו"ל דופן כהלכתה ז"ט וצוה"פ ואעפ"כ הצריך ריב"ל סמוך לדופן]. וע"כ צ"ל דאף בדופן הצדדית דינא הכי

עומ"ר ולפיכך דנו הראשונים אם יש ללמוד כממין גאם ד"ו או לא, עיין ברא"ש.

ולהרי"ץ גיאות פשיטא דאי"צ צוה"פ לפי שהוא כבר דופן כשירה שהרי הוא ז"ט עומד במקו"א, ולהרא"ה פשיטא דאי"צ, דהא אם יש בה צוה"פ מ"ט החשיבה כדופן שלישית הרי דופן כהלכתה היא. [אבל אין להוכיח מדהחמירו בה שתהא סמוך לדופן דהא להרא"ה ה"ה דופן שלימה החמירו בה כן, ובכל אופן צריך שלא יהו פתחים בקרנות, וכמש"כ סק"ד. וכן אין להוכיח מדהחמירו בלבד שלה דהרי וודאי הוא דלא החמירו ולשון פס ד' לא בא אלא לאפוקי טפח שדחק בי מיצעי, וכמש"כ סוסק"ד] ולהרא"ה הדבר מוכח ג"כ מהא דפסל כמו שהוכיח הרא"ש. ומש"כ הר"ן דיש להחמיר בפס ד' שאינו פס ד' אי"ז למהלך דהרא"ה אלא למהלך דומה לזה. [עיין סק"ט].

ולהגר"א נמי מוכח מהני מהוכחות, אבל דווקא לפס ד' ולא לפס ד', וניחא רהיטת הגמ' דמשמע דדינא דצוה"פ אכולה קאי.

ת. והא דאמרינן וצריכא נמי צוה"פ להראשונים דס"ל דמהני צוה"פ בדופן סוכה ה"נ מייירי בצוה"פ אפילו אם אינו סותם כל הפירצות אלא משוה לדופן כעומ"ר וכמו ב' הדפנות.

אבל להמפרשים דבאיך דפנות ל"מ צוה"פ אי"כ הכא דהקלנו אין מקור דהקלנו יותר מדאי. ועיין בזה.

וכן להרי"ץ גיאות כיון דבצוה"פ זה רצו חז"ל שיהא דומה לדופן כהלכתה אי"כ כפשטות אסור לפרוץ בו כלל, וכמו דופן כהלכתה דבפרמ"ר בעינן שתהא במקום אחר.

והא דאמרינן אי איכא פס ד' אין אי לא לא משמע דלא ייגני שום דבר אלא או דופן כהלכתה או פס ד', ולדעת תו' דדופן סוכה הוא ז"ט ועומ"ר [סק"א] צ"ע באמת דמשמע דעומ"ר לחודיה לא ייגני הכא וקשה וכי ז"ט הוא עדיף מעומ"ר, הרי מסברא היה ראוי לומר דעומ"ר עדיף מו"ט, ובפרט למה

ולפי"ז מותר שיהא פירצות בקרנות ובעינין או ב' דפנות של ז"ט הנוגעות זכ"ו או שאינם נוגעות אלא שאז אף השלישית צריכה פס ד', וכפשטות הגמ' ונמצא עוד מעליותא על ראב"א דסק"ג. [ולא נדחקנו בזה בסק"ג אלא משום דהתם כד יעשה פס ד' סמוך לדופן שוב הו"ל ב' דפנות דעריבן, שהרי הצדדית אף אם היא עומ"ר היא מגעת עד הקרן וזית ונוגעת באמצעית, אבל לפי זה דמפורים ועומ"ר אינם כלום א"כ י"ל דהז"ט במקו"א רחוקים הם מן הקרן וזית, ונמצא דאינם נוגעות זו בזו].

ועיין בסוסק"ד גבי לשון ריב"ל עושה לו פס ד' וכו' וגבי סוגיא דמחצלת ט"ז ב' ושייך אף להכא.

מיהו כל קושיות דסק"ג על ראב"א קשה נמי עליה, וצע"ג.

יא. ולו"ד הראשונים ז"ל הוה מפרשינן דדופן סוכה אסור לפרוץ בה שום פירצה ושום פתח, וניחא עיי"ז כל הקושיות, כפי כל הדרכים שכתבנו עד עתה לתרוץ הקושיות, ודו"ק, והא דתניא דמהני פרמ"ר בדופן סוכה היינו לרבי יעקב וכמש"כ לעיל להגר"א, או דנימא דמשכח"ל פרמ"ר בדופן עקומה ונימא דבקרנות שאינם כנגד הסכך אי"צ דפנות, וא"כ הרכה פעמים נמצאת הסוכה פרמ"ר, אלא דמו"ז שליט"א להדיא כתב בסוגיין דדופן עקומה דאין דין זה נכון, וכן משמע בסוגיין בענין ואותו טפח היכן מעמידו דענין הדופן סוכה הוא לסגור את המקום לעשותו כעין רה"י דשבת, וכמו שהוכחנו בסק"ג קושיא ב. ג. ד. וכן משמע מדמהני מיגו כמש"כ שם קושיא ה. וכן מלשון סמוך לדופן משמע דלעולם יש דופן סמוך לה וגם דמדצריך סמוך לדופן ע"כ סוכה צריכה לסגור המקום ולעשותו כעין רה"י דשבת, וכמש"כ שם קושיא יג.

דמאי שנא הרי שתייהם כהלכתן, ולפי"ז צריך לזוהר שלא לפרוץ בקרנות.

והא דקתני פס ד' ומשהו ולא צירוף קנים למ"ד ואינה נותרת וכו' טעמא משום דפרמ"ר החמירו בו, ולמ"ד וצריכא נמי צוה"פ ע"כ לא החמירו בה בלבד שלה, דהא דופן כהלכתה היא [ז"ט וצוה"פ] ומ"ט יחמירו בה, וצ"ל כמש"כ סוסק"ד.

ועמש"כ סק"ד דצ"ל דסוכה שבחצר אי"צ דעריבן, וכן מש"כ התם דסוגיא דמחצלת ד' ומשהו ניחא ביותר להרא"ה, כ"ז קיים אף לפי זה.

י. דעת הרי"ץ גיאות פירשנו בסק"ג כראב"א, ושור"ד דמשמעות הראשונים דס"ל דדווקא ז"ט במקו"א מהני ואין היתר של מפורים בעומ"ר. ולפי"ז נמי ניחא דכ"א פס ד' ומשהו וכו' דבעינן ז"ט, והברייתא נמי ניחא דבכ"א פרמ"ר מהני ודבכ"א צריך שלא יתא בין קנה לחבירו ג"ט אלא יהיו הז"ט במקו"א, ועיין מש"פ בסק"ג, והשתא ניחא טפי דמיירי בכ"א כנ"ל. וקושיות דסק"א ניחא נמי לפי"ז כמש"כ סק"ג, דמדברי התנא למדנו דצריך שלא יהו פירצות בסוכה והתם פירשנו באוקימתא דפרמ"ר, והשתא ניחא דמיירי בכ"א.

וצוה"פ לי"מ בהנהו ז"ט, והא דתניא דפנות הללו וכו' מיירי בשבת, ואין לתמוה כלל וכלל [תמיהא דסק"ב לסייע לראב"ה] מג"ל בפשיטות כ"כ דסוכה חמירא לענין זה דהא אפילו עומ"ר לי"מ אלא צריך שלא יהו פירצות כלל באותם ז"ט, וכש"כ דצוה"פ למ"מ, [ומ"מ זו מעליותא לראב"א דסק"ג]. וניחא נמי מה שתמהנו מ"ט החמירו בו כ"כ כיון דהוא ע"י צוה"פ ובשניים כהלכתן ליכא צוה"פ, ונתבאר לעיל סק"ג.

וניחא נמי הא דתניא דמהני פרמ"ר בסוכה, וכמש"כ בסק"ג.

הרב אליהו גרינצייג

## בענין השתחוויה על קרקע של אבנים

ורגליו על האבן, והיינו שהלאו הוא להשתחוות ולא על העשייה.

שו"ר בלחם יהודה על ספר המצוות שם מש"כ, עיי"ש, ולשון רש"י מגילה כב,ב, לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת דוגמת של מקדש, ע"כ. הרי שגם מדבריו יש לדייק שהאיסור הוא על עשייה, אלא שלש"י רש"י יסוד האיסור הוא שלא לעשות דוגמת המקדש, ועי' מנח"ח מצוה שמ"ט ומשנת חכמים סי' ל"ז, ופרשת הכסף על הרמב"ם שם, ואילו להרמב"ם הוא משום ע"ז, ברם מצינו להיראים סי' שמ"ח - ש"ג ששיטתו היא משום ע"ז, וכתב "ונראה הדבר שמשעה שנותן להשתחוות עובר משום נתינה דכתיב לא תתנו להשתחוות דהכי אמרינן במס' קידושין מ, א, מחשבת עכו"ם מצרפה למעשה", והנה זה כשיטת הרמב"ם בס' המצוות, ולשיטה זו אכתי צ"ע אם מלבד האיסור בנתינה יש איסור גם בהשתחוויה, ובגמ' מגילה שם איתא, עליה אי אתה משתחווה אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש כדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד וכו', וכדעולא דאמר עולא לא אסרה תורה אלא פישוט ידים ורגלים בלבד, ופשט הגמ' משמע שהאיסור הוא בהשתחוויה, אלא שיש לדחות, דלעולם האיסור הוא על נתינת האבן, אלא שאין האיסור אמור אלא בנוהג האבן כדי להשתחוות, ולזה אמרינן דהשתחוויה שלצרכה נאסרה נתינת האבן, היינו פישוט ידים ורגלים, ברם מלבד זאת הרי מפורש בגמ' דרב לא נפל על פניו משום איסור זה, ובפשוטו היינו איסור תורה, וא"א לומר שע"י הנפ"א של רב נעשה למפרע כאילו עשיית האבן משכית היתה בשביל כך, וממילא נעשה איסור, ונמצא מבואר דאיכא איסור על ההשתחוויה, אלא שמלבד זאת יש

כתב הרמב"ם פ"ו מה' עכו"ם ה"ו - ח', וכן אבן משכית האמורה בתורה אע"פ שהוא משתחוה עליה לה' לוקה שנא' ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפניו להשתחוות עליה לפיכך אין עושין כן לה' ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עליה שזו היא השתחוויה האמורה בתורה, כד"א בשאר (הארצות) [המקומות] אבל במקדש מותר להשתחוות על האבנים שנא' בארצכם בארצכם אי אתם משתחווים על האבנים אבל אתם משתחווים על האבנים המפוצלות במקדש. ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בכתי נכסיות הרצופות כאבנים או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם לבין האבנים ואם לא מצא דבר מבדיל בינו ובין האבן הולך למקום אחר ומשתחוה או שוחה על צדו ומטה לה' שלא ידביק פניו באבן. כל המשתחוה לה' על האבנים המפוצלות בלא פשוט ידים ורגלים אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מדרות כו'. ע"כ.

ובס' המצוות ל"ת י"ב כתב, שהזהירנו מעשות אבן מוכנת להשתחוות עליה ואפי' היה זה לאל ית' זה ג"כ כדי שלא יתדמה לעבודת הצלמים כי כן היו עושין אבן מצוירת במלאכה מחוכמת לפני הצלם וישתחוו עליה לאותו צלם, אמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה והעובר על לאו זה לוקה וכו', ע"כ.

ונהגה תבורה נאמר "לא תתנו" וכפשוטו המשמעות היא שהלאו הוא על עצם הנתינה, ולא על ההשתחוויה, וכמו שצינו לענין הקמת מצבה, שהלאו הוא על עצם הקמתה, ואכן כך היא משמעות לשון ס' המצוות "שהזהירנו מעשות אבן וכו'", ברם בה' עכו"ם מפורש שאינו לוקה עד שיפשוט ידיו

התשובות, ולכן לא נדע אם הנידון הוא על עיקר האיסור בנתינה, או שהוא רק גרר לאיסור השתחוויה, וצ"ע. וע"ע בפרשת הכסף שם דשו"ט בהלכה זו והביא מדינא רחיי לאוין מ"ג, וכן משו"ת הרלב"ח סי' צ"ט. וראה גם אריכות בתשובות הרדב"ז ח"ג סי' תתקמ"ט, וכן בנר מצוה סי' י' לאוין שלוקין עליהן סי' ו', ושו"ת מהר"י בן לב ח"א כלל ט' סי' נ"ה.

והנה לש"י רש"י הנ"ל דאיסור אבן משכית הוא משום שלא יהא דומיא דמקדש, נמצא אפוא שבהכרח יש דין שבמקדש צריך להיות רצפת אבנים, ואכן כך הוא מפורש ברמב"ם פ"א מה' בית הבחירה ה"י, ומרצפין את כל העזרה באבנים יקרות, ולפירש"י הוא מוכרח מן התורה. ולפי' הרמב"ם לפור"ר אינו מוכרח, דאע"פ דררשינן שמוחר להשתחוות במקדש על האבנים, מ"מ אינו הכרח שחייבים לעשות מאבנים את הרצפה אלא שאם עשו כן, אין שם איסור להשתחוות, וי"ל שדין זה הוא כשאר דיני בנין המקדש, והכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. וראה מנח"ח מצוה צ"ה, וראה מרכבת המשנה וחיי הגר"ח הלכות בית הבחירה שם, בנידון פסול כל העזרה אם נעקרה אבן אחת. שוב מצאתי בס"ד בהר המוריה ה' בית הבחירה שם שכתב דהא דבעינן רצפה י"ל דילפינן לה מהא דכתיב אבן משכית לא תתנו בארצכם וגו', ואמרינן בתור"כ ובגמ' דבארצכם הוא האיסור אבל במקדש מותר, ש"מ שהעזרה מרוצפת אבנים, יעו"ש. והנה הוא נקט ההוכחה גם לפי הרמב"ם, ועכ"פ זכיתי לכוין להר המוריה בראיה זו, ועיי"ש בהר המוריה שהאריך. וע"ע פרדס יוסף סוף פרשת בהר. והנה המנח"ח מצוה שמ"ט נסתפק בהיתר ביהמ"ק האם גם הר הבית נכלל בהיתר זה, ועיי"ש שכתב שלדעת רש"י שהוא רוגמת המקדש, אסור לעשות בכל מקום אפי' בהר הבית, ולהאמור י' להשיב, שהרי הדבר תלוי בכל מקום שיש חיוב עשיית רצפה,

איסור על העשייה, וצ"ע איך נכללו בלאו אחר שני מיני מעשים שאינם דומים כלל, וצ"ע נמי במי שיעשה אבן משכית וישתחוה עליה, האם ילקה ב' מלקיות, וכל זה צ"ע, ולא נתבאר, וע"ע וזה הרקיע ל"ת אות פ"ג.

ועי' משנת חכמים שם שלדעתו אין כונת רש"י משום איסור עשייה, אלא כל האיסור הוא רק להשתחוות, עיי"ש, אבל לא ברור לי דפשוט ש"י רש"י הוא שלא לעשות כדוגמת מקדש וא"כ בהכרח שהאיסור הוא בעשייה, ולא מסתבר דכונת רש"י שאסור להשתחוות דוגמת מקדש, וצ"ע, ועיי"ש פי' הגר"פ פרלא על ס' המצוות לרס"ג עשה י"ג. וע"ע מאירי מגילה שם, והערת המהר"ר שם, פירושים ופסקים לרבי אביגדור צרפתי עה"ת פ' ויקהל. וראה בספר הבתים חלק מצוה אוהרה י"ב מש"כ בטעם איסור זה וגדריו.

כרם צ"ע בכונת היראים, דאע"פ שיסוד הלאו הוא משום לתא דע"ז, הרי עצם העבירה אינה ע"ז, אלא מיידי במשתחוה לשמים, ואיך שייך בזה הסכרה דמחשבת עכו"ם מצטרפת לעשה, והרי מ"מ אין זו מחשבת עכו"ם ממש, ואכן בתוע"ר שם אות ה' פי' בכונת היראים שאינו מוסב על לאו דאבן משכית, אלא על איסורי ע"ז הנוכרים שם. וראה ישועות ישראל לר"י הורביץ סי' י"ג שדן אי בלאו דמשכית איכא יהרג ולא יעבור, עיי"ש. וראה בזה גם במנח"ח מצוה שמ"ט, וכן בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' קס"ה. והמאירי מגילה שם כתב, וקצת חכמי האחרונים כתבו ודוקא בביהכ"נ אבל בבית אבנים אסור להעשות עשיית רצפה של מותרת הרי אינה עשויה להשתחוויה אלא לדריסת הרגל, ויש מתירין אף בביהכ"נ אלא א"כ במקום שהשתחוויה מצויה, ע"כ. והנה זה כדברי רש"י שיש איסור עשייה, אבל אין משמעות הלשון דהוי לאו ממש מהתורה. ועי' בית אהרן ביאורי המאירי על הרמב"ם על ס' המצוות ל"ת י"ב. וע"ע כנה"ג או"ח הגה"ט סי' קל"א שהביא מחלוקת רבני קנדיאה אם מותר לרצף בביהכ"נ באבנים אם לאו. אבל אין לפנינו

הריב"ש סי' תי"ב הביא דבריהם אלו בשם רי"צ גיאנות, וכתב דהרמב"ם פליג על הגאונים, ור"ל דלשי' הגאונים לא אהני חציצה, ואילו לשי' הרמב"ם מהני חציצה, ברם המג"א סי' קל"א ס"ק כ"ב כתב לחלוק על הריב"ש וז"ל, דדוקא על הקרקע אסור בלא הטיה שמא יש תחתיו רצפת אבנים ונבנה עליה דקרקע לא חשיב הפסק שארצו של בית כמוהו עד התהום כדאיתא פט"ו דאהלות מ"ה אבל עשבים חשיבי הפסק וכו'. ע"כ לשונו. ועי"ש במחצית השקל.

והנה שם כמשנה איתא שארצו של בית כמוהו עד התהום, והיינו שאם טמונים כלים בארץ אם אין שם טפח על טפח, הרי אלו טמאים, ומיירי שם שחצצו בנסרים או ביריעות, עי"ש משנה ד', ומפרש המג"א דדוקא אם הם מחוברים בקרקע, ונעשו חלק מהקרקע, אינם חוצצים, אבל נסרים ויריעות המונחות בלבד, הרי אלו חוצצין. ולפ"ו מפרש שאין הגאונים והרמב"ם חולקים, דלהרמב"ם רק מחצלאות וכדומה שאינן מחוברות אכן חוצצות, אבל קרקע אינה חוצצת. יעושי"ה. והנה לפור"ר יל"ע בזה טובא, דמלבד דהתם איכא ריבוי בפ"ע מכל אשר באהל, וכמו שהביא בפי' המשנה להרמב"ם שם, מהספרי פ' חקת, ש"מ דבלאו ריבויא אין לומר מהסברא בלבד שער התהום הוא בכלל, וא"כ מנ"ל לחדש כן לענין אבן משכית, הנה בלא"ה אינו מובן לי הדמיון, שהי' הכא כתב הרמב"ם שאם משימים קש ותבן שפיר דמי, ואע"פ שאין אלו מחיצה כלל וכלל, אלא העיקר ששוב אין מדביק פניו באבן, והיינו דחציצה כל שהוא סגי, וא"צ שום מחיצה, ואילו התם לענין טומאת אהל הרי לא אהני חציצה גרידא, ולכן בבלועים בקרקע הרי אלו טמאים אע"פ שהקרקע חוצצת עליהם, והתם מחיצה בעיני, ועל זה איכא הילפותא בספרי שאין קרקע הבית מחיצה, אלא עד התהום הוא באהל המת. ולכן בודאי שנכונים דברי הריב"ש שהגאונים והרמב"ם חולקים, והיינו דחוינן להגאונים

וכהר הבית הרי אין חיוב לרצפו באבנים יקרות, וכן י"ל גם אליבא דהרמב"ם, ודוק.

ובעיקר צורת האבן ומהותה, הנה ברמב"ם איתא סתם אבנים, ובס' המצוות הזכיר שהעכו"ם היו מניחין אבן מצוירת וכו', אבל לא כתב שאין האיסור אלא באופן זה. ועי' עבוה"מ שהביא מלשון החינוך דאבן משכית היא או אבן המצוירת, או אבני גזית מגוררות במגירה. ועי"ש שהביא גם מפי'רש"י וראב"ע על התורה, וכן מהתרגום ופס"ו ורשב"ם שם, אבל גם הרמב"ם כאן בהלכותיו אע"פ שלא הזכיר אבן מצוירת, כתב דלוקה אם השתחוה על אבנים מפוצלות, והיינו אבני גזית הנ"ל, ומבואר דסתם אבן שאינה מעובדת כלל, אינה בכלל האיסור גם לשיטת הרמב"ם, גם מדוקדק בלשון הרמב"ם שא"צ שתהא האבן בנויה בקרקע, שהי' כתב "להניח אבן", ובפשוטו גם באינה מחוברת ה"ז בכלל אבן משכית, ופשוטו. וראה דעת זקנים לבעלי התוס', סוף פרשת בהר שכתבו, אבן שיש בו צורה ובני אדם מסתכלין בה כו', ודומה שמשתחוה לצורה כו', ע"כ. ובפירושו רבנו חיים פלטיאל שם, ואבן משכית זו היא הרצפה דמצופה בזכוכית וכשמשתחוה נראה כמשתחוה לפניו כו', ע"כ. וראה שו"ת רבי"ז חלק ד' סי' אלף קע"ח, והובא בשו"ת כנה"ג אורח סי' צ' ואחרונים שם ומשנ"ב שם ס"ק ע"א, וראה מורה נבוכים ח"ג פרק מ"ה בביאור הלאו דלא תניף עליהם ברזל, וע"ע פרשת הכסף על הרמב"ם שם, גר מצוה סי' י' לאוין שלוקין עליהן סי' ו'. [וראה בפי' רס"ג לתורה מהדורת צוקר, ע' 166].

והנה כתב הרמב"ם, ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות וכו', או מיני קש ותבן וכו', אבל בתורתן של ראשונים (הורביץ) ח"ב ע' 42 בחשבות רב האי ורב שירא גאון סי' ז', והובא באוצה"ג ברכות חלק התשובות סי' רכ"ט, איתא בזה"ל, כך ראינו זקנינו וכו', ואין מדביקין פניהם בקרקע שמא יש תחת הקרקע רצפה של אבנים ואבן משכית וכו', ע"כ. ובשו"ת

דכיון דחששא בעלמא הוא ואפי' אח"ל שיש שם רצפה, אינה ניכרת, שרי ע"י אצלווי כו', אבל כאמור להאז"ו שצלווי אסור מעיקר הדין, וא"כ אין לחלק. ומה דמסיק הרמ"א וכן יעשו ביה"כ, הנה הגי' שלפנינו ברמ"א "אם יציעו וכו'", ופי' המג"א דאז מותר בהטייה, וזה מתאים עם תחילת דבריו, דאע"פ שיש מתחתיו אבן משכית שרי ע"י הטייה, ומ"מ כאמור צ"ע. ודברי מג"א שהבאנו לעיל לחלק בין קרקע לעשבים, הם עפ"י מה שהגיהו לשון רמ"א "או יציעו וכו'", יעו"ש, ועי' אף בט"ז שנקט כהגהה זו, וראה אחרונים שם. וראה עוד דברים נכבדים בענין זה בספר המספיק לעובדי ה' לרבנו אברהם בן הרמב"ם (מהדורת נ' דנה) ע' 165-161.

והנה הלח"מ בה' עכו"ם שם הביא מה שנחלקו הראשונים בהא דאביי ורבא דמצלי אצלווי, דשי' רשי' ורי"ף משום שאין אדם חשוב דאפי' וכו', ושי' ר"ה גאון והרא"ש היא דאע"פ שמהתורה אין איסור אלא בפישוט ידים ורגלים, מ"מ מדרבנן אסור אפי' בלי פישוט יו"ר, ולכן הטו על צדם שלא לעבור על איסור דרבנן, ויעו"ש בתו' מגילה מש"כ בזה, והנה הרמב"ם כתב שאם אינו מוצא דבר מבדיל בינו ובין האבן ה"ז שוחה על צדו ומטה כדי שלא ידביק פניו באבן. ובפשוטו היינו שלא לעבור איסור דרבנן שהוא גם בלי פישוט יו"ר, וכשי' רה"ג, וכ"ה להדיא ברמב"ם שם ה"ח, ועיי"ש בלח"מ מה שהעיר מה' תפילה פ"ה הי"ד, ומש"כ לפרש הרמב"ם ס"ל ב' הפירושים, דהאיסור הוא גם משום אדם חשוב, וגם לכל אדם אם הוא אבן משכית, יעו"ש. והנה מדברי הרמב"ם בה' עכו"ם מתבאר דשוחה על צדו מותר גם בפישוט יו"ר, הואיל ואינו מרביק פניו על האבן, שהרי כתב זאת בה"ז, דמיירי שם מאיסור תורה, ורק בה"ח כתב שגם בלי פישוט יו"ר אסור מדרבנן, והיינו באופן שכובש פניו בקרקע, וכדמוכח בסוף ההלכה לענין ע"ז, וכן מפורש בכס"מ שם בשם הריב"ש, עיי"ש.

שאינן חציצה מועילה, וכש"נ. אלא שלפ"ז סתו הרמ"א דברי עצמו, שבתחילה הביא פסק הגאונים שאין ליפול על פניו אפי' אין שם אבן משכית, ולבסוף כתב שע"י הצעת עשבים שפיר דמי. ואכן כבר תמה בזה הפר"ח. ועי' מאמר מרדכי שם ס"ק ט"ז שכתב על הפר"ח, דאשתמיט מיניה סברת המג"א. אמנם כאמור לשיטת הריב"ש אכן דברי הרמ"א תמוהין שדבריו סותרים זא"ז, וכש"נ. ועי' באורי הגר"א דנראה דנקט דהרמב"ם והגאונים אכן פליגי יעו"ש. ועי' אי אויר סגי נמי להפסיק בינו ובין האבן, וראה להלן מדברי רב נטרונאי גאון.

והנה הב"י שם הביא פסק הגאונים גם מהג"א סופ"ד דברכות, שאסור ליפול על פניו אפי' אין שם אבן משכית, וכתב הב"י דאפשר שהטעם הוא דיש לגזור אטו אבן משכית, וכ"כ להדיא הט"ז שם ס"ק י"ד. ותו כ' ב"י דאפשר שהטעם הוא כהגאונים שמתחתיו איכא אבן משכית, יעו"ש, והנה מקור דברי הג"א הוא מאו"ז, והוא לפנינו באו"ז ה' תפילה סי' צ"ג, ושם מפורש הטעם משום שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא א"כ נענה כיהושע בן נון, יעו"ש, וא"כ פשוט ששוב אין לנו להמציא גזירה חדשה לאסור גם בלי אבן משכית אטו אבן משכית, ופשוט, והגהות אשרי קיצר דברי האו"ז, והיה נראה מדבריו שהוא איסור לכל אדם, אבל כאמור ז"א, וכש"נ, שו"ר מש"כ בזה המקור חיים לבעל חוות יאיר על או"ח שם, עיי"ש היטב, ולפ"ז צ"ע דברי הרמ"א שהרי הוא כתב שאיסור לכל אדם ליפול על פניו ואפי' אין שם אבן משכית, ואם נוטה על צדו מותר אם אין שם אבן משכית, ובפשוטו הדין הראשון הוא עפ"י הריב"ש בשם הגאונים, ומש"כ ואם יש אבן משכית, אף נוטה על צדו אסור, וכן מפורש באו"ז שם, דלאיסור אבן משכית אין חילוק בין נוטה על הצד ללא נוטה, אבל להרמ"א צ"ע, שהרי לשיטתו גופא יש לחוש שמא יש שם אבן משכית, ותו אין נפ"מ אי נוטה על צדו או לאו, ואכן הב"י שם פי'

אבנים, ולדרכנו שלא על אבנים ליכא שום איסור, חוץ משי' הגאונים שחוששין שמא יש שם אבן, ועל צדו בפישוט יו"ר על אבנים היא מחלוקת הרמב"ם והאור"ז, וכשי"נ למעלה, ולפיכך צ"ע דברי המשנ"ב שם גם בס"ק מ"ג, וכן בשעה"צ שם ס"ק מ"ד, יעו"ש ודוק. שו"ר בעבוה"מ הלכות עכו"ם שם שדייק מלשון התו' מגילה שם שהטייה על צדו מועילה רק על האיטור דרבנן של קידה על אפים בלי פישוט יו"ר, אבל על השתחוויה בפישוט יו"ר לא אהני על צידו, ושלא כהרמב"ם, יעו"ש. ולכאורה אינו מוכרח כ"כ בתו', דהתו' רק הביאו שזה הוא ההיתר בזמנינו, אבל לעולם מהני היתר זה אף לאיסור תורה, כיון שאינו מדביק פניו בקרקע. ויעו"ש עוד בעבוה"מ בשאר דבריו בענין זה.

אחרי כותבי כל זאת ראיתי בספר עיונים ומחקרים לרש"ח קוק ח"א ע' 364 - 345 מאמר מיוחד על אבן משכית, ויש שם כמה ידיעות נכבדות, לענין אבן המצוירת, ואי איכא איסור בנתינה, ולשי' רש"י דהוא משום מקדש, ויש שם כמה הערות שכבר נתבארו בדברינו, וכן ראיתי שם שעמד על מקור הגי' שהוא באו"ז, והאחרונים לא ראו והמציאו גזירה חדשה לאסור שלא על הרצפה אטו על הרצפה, ועי"ש מש"כ. וכן העיר על המג"א הנ"ל שמחלק עפ"י דין טומאת אהל, והעיר כדברינו דהתם איכא דרשא בפ"ע, אבל לא ירד לעיקר השאלה שכתבנו למעלה, יעו"ש כל דבריו. ויש רק להוסיף דבלשון הרמב"ם בתחילה מוזכר רק פישוט יו"ר על האבן, ולא נזכר הדבקה פנים, ואילו בהמשך משמע דבלי הדבקה פנים ליכא לאו לדאורייתא, ועי' פמ"ג אר"ח שם במשכבות, וראה בס' עיונים ומחקרים שם מה שיחלק בין דיבוק פנים לכבישת פנים, וצ"ע היטב בכל זה.

ועי' במג"א שם ס"ק ב' שהביא דברי הריב"ש וכס"מ, ואח"כ כתב, ומיהו נפ"א אסור אפי' אין פניו דבוקות בקרקע כיון דאין כונתו להשתחוות רק ליפול על אפיו כנ"ל ע' בטור, ע"כ. ועי"ש במחה"ש דפי' דכמו שלא מועילה הטייה בשיש רצפה, ה"ה אין מועיל אין פניו דבוקות בקרקע כשיש רצפה, והנה הא דלא מועילה הטייה כשיש רצפה, הוא מהרמ"א שם עפ"י ריב"ש והג"א הנ"ל וכבר נתבאר לעיל, ואין יתכן לפרש כן בדברי רב נטרונאי גאון שבטור, והא קאמר להדיא טעם אחר, כדי שלא יהיה נראה כמשתחוה לשלפניו, ויעוין בספר המנהיג ה' קפילה סי' ע"א, מהדורות מוסד הרב קוק ע' קב-קד, ואוצה"ג ברכות סי' רל"א, ובפשוטו כונת ר"ג גאון היא כשי' הרמב"ם וסיעתו שמדרבנן אסור אפי' בלי פישוט יו"ר אם מדביק פניו בקרקע, ולזה כ' הגאון הטעם שלא יהיה נראה כמשתחוה לשלפניו, ואינו יכול להבין איך כ' המג"א שנפ"א אסור אפי' אין פניו דבוקות בקרקע, והרי ר"ג גאון קאמר שנופל על פניו יתלה פניו למעלה מן הקרקע, הרי להדיא שאין פניו דבוקות מותר, וכאמור דמשמע מהרמב"ם דאפי' בפישוט יו"ר מותר בכה"ג, וכן בדברי הגאון אין משמעות לאיסור בזה, וצ"ע.

וממוצא הדברים, כל הלכה זו כפי שהיא בשו"ע ומשנ"ב שם צריכה תלמוד, ונבא על סדר הדברים, דבס"ק מ' הקדים המשנ"ב שמהתורה אסור על אבנים ובפישוט יו"ר, ומדרבנן אסור גם בחדא לריעותא, על אבנים בלי פישוט יו"ר, וכן בפישוט יו"ר שלא על אבנים, והנה האיטור בלי פישוט יו"ר על אבנים הוא ברמב"ם וסיעתו, אבל בפישוט יו"ר שלא על אבנים, הוא בב"י וט"ז, וכנ"ל אין לזה מקור בראשונים, תו' כ' המשנ"ב ההיתר על צדו בעל רצפת אבנים בלי פישוט יו"ר או בפישוט יו"ר שלא על

הרב שניאור זלמן דישון

## בענין כל לנאותו אינו חוצץ כלולב ושאר דברים

כבוד ודרך הדור שכל שהוא לנאותו אינו חוצץ אבל נתן המינים בעציץ או בקדרה לא יצא ידי חובתו והנה עצם הסוגיא לומד כרש"י אך לומד שהסודר על הלולב ולא על ידו ושניהם סוגיא אחת וכמו שהאריך בכפות תמרים שלפי הרמב"ם יש שני אופנים דלא הוה חציצה או שעשה להלולב נוי כמו בזהב או שאוחז אותו דרך כבוד כמו עם סודר אבל בכלי דרך בזיון אינו יוצא ע"כ.

ולכאורה יש לדון בהסוגיא שבסוגיא הראשון דן הגמ' לענין חציצה הביאור שבעצם צריך ליגע בהלולב ורבה סובר דהזהב חוצץ את ידו ואינו יוצא ורובא בא לתדש דכיון דהוה לנאותו לא הוה חציצה וע' לשון ר"ח דכיון דהוה לנאותו הוה כמין במינו וכאילו נוגע ממש בהלולב ואח"כ הביא הגמ' הסוגיא של לקיחה ע"י דבר אחר שלא מבעיא לתוס' מוכח דאינו צריך ליגע בהלולב בכלל והעיקר שיהא לקיחה ואפילו לרש"י והרמב"ן כן מוכח בסוגיא דף מב. דכל שהוא דרך כבוד הוה לקיחה. וכאמת ע' תוס' כאן וכו' כחיים דף כד. שדימה סוגיא זו של לקיחה ע"י דבר אחר אפילו במקום שצריך לאחוז ממש כגון בכלי שרת דאע"ג דיש פסוק שצריך לאחוז בידו מהני לקיחה ע"י דבר אחר. הרי רסובר תוס' דכיון דהוה לקיחה הוה כאילו אוחז בהדבר ואי אינו דרך כבוד לא מהני וכ"כ אי הוה חציצה לא מהני.

אך ע' בהר"ן שהקשה דאה"נ לקיחה ע"י דבר אחר הוה לקיחה אבל כיון דלא הוה לנאותו להי חציצה ותירץ ז"ל דאנן לית לן קרא לפסול חציצה כלולב ומאי דחיישינן ביה היינו משום דלא הוה לקיחה תמה ומסקינן דכל לנאותו בטל לגבי הלולב והרי הוא כאילו נוטל בו ממש וכל שהוא טפל לידו בטל לגבי ידו והרי הוא כאילו נוגע ממש ידו כלולב לאפוקי כל שאינו לנאותו

מבואר בגמ' סוכה דף לו. אמר רבה להנהו מגדלי הושענא דבי ריש גלותא כי גדליתו (אוגד) הושענא שיידי ביה בית יד כי היכא דלא תיהוי חציצה, רבא אמר כל לנאותו אינו חוצץ, ועוד מימרא יש ואמר רבא לא לינקיט אינש הושענא בסודרא דבעינא לקיחה תמה וליכא ורבא אמר לקיחה ע"י דבר אחר שמיה לקיחה ע"כ וע' מש"ב ס' תרנ"א ס"ק י"ג דאינו להתחילה וע' רש"י ד"ה לא לינקיט בסודרא וז"ל כשנטלו לצאת בו לא לכרוך סודרא שבין כתפיו על ידו ויאחזו בו הלולב ע"כ. ומצינו בגמ' שני סוגיות הראשון לענין חציצה והסוגיא השני לענין לקיחה ע"י דבר אחר ומבואר דהגמ' הראשון דיבר בכרך דבר על הלולב ובוהו דן הגמ' משום חציצה ובסוף כשדן הגמ' בכרך סודר על ידו דן לענין לקיחה ע"י דבר אחר וכן ביארו בתוס' בהתחלה דרק בדבר על הלולב שייך סברא של חציצה אבל בדבר הכרוך על ידו לא שייך חציצה וכל השאלה היא לענין לקיחה ע"י דבר אחר והנה לרש"י דיבר שני הסוגיות שאוחז הלולב רק בזה יש חציצה על הלולב ובוהו יש סודר על הלולב. אך ע' תוס' שהוכיחו מסוגיא דע"כ דיבר דאינו אוחז הלולב בכלל רק ע"י בית יד של כלי וכיון דאוחז דרך כבוד הוה לקיחה ע"י דבר אחר והוה לקיחה וכיון דאינו אוחז בכלל לא שייך לשון חציצה ובצ"ע כן מוכח מסוגיא דף מב. הובא בתוס' שדן הגמ' דהוצא בקערה למה לא יצא כיון דלרבא לקיחה ע"י דבר אחר הוה לקיחה וכתב הגמ' דהוה דרך בזיון ולולא זה הוה לקיחה אע"ג דאינו נוגע בכלל כלולב.

וע' בהרמב"ם פ"ז מהל' לולב הלכה יא וז"ל עשה לאגודה זו ומגן של כסף ושל זהב או שכוך "עליה" סדין ונטלה יצא לקיחה ע"י דבר אחר שמיה לקיחה והוא שיהיה דרך

תניא במתניתין שלא במקום הנחת פיו וע' רש"י במקום הנחת פיו פסול שהתקיעה בזהב ולא בשופר הנה שיטת רש"י שהנחת פיו הוא בפנים בשופר וחוץ הוא מסביב וזה שיטה ראשונה במחבר ס"י תקפו ולשיטתו להדיא דאין דין חציצה בשופר אך ע' רמב"ן בדרשה לר"ה דלומד שבמקום הנחת פה הוא בחוץ מסביב והחסרון הוא מדין חציצה ומכת דין זה הוליד הרמב"ן דאי החזיק השופר באויר פסול דהוה חציצה והובא במחבר שם סעיף יט, אך פלא שלכאורה הוה תלוי בשני דעות וכן כתב בט"ז.

אך עצם הענין יש לע' דאה"נ דהוה הוה חציצה אבל אויר אינו חוצץ ומהיכא תיתא הוה חציצה וכן הקשה בפר"ח שם הובא במש"ב ס"ק א'. וגם יש לע' אי שייך כאן כל לנאותו אינו חוצץ.

והנה בעצם מקור שצריך ליגע בשופר אין מקור מפורש אך ע' רמב"ן דהביא סמך מפסוק בנ"ך הושע פ"ח אל חנך שופר, ומזה בנה הרמב"ן שצריך ליגע בשופר ואם הפסיק בזהב או באויר לא יצא (וע' חלקת יואב אר"ח ס' ג' שהביא עוד מקור שזה נכלל דכתיב בשופר והעברת דרך העברה וכשיש הפסק אינו דרך העברה).

אך יש לע' דע' במאירי בסוכה דף לו. דאחרי שהביא המהלך בהסוגיא כהריטב"א דבעצם אינו צריך ליגע בהלולב רק העיקר שיהא לקיחה תמה וכל לנאותו אינו חוצץ הקשה א"כ בציפוי זהב בשופר למה לא מהני והא כל לנאותו אינו חוצץ ומזה הוכיח שהעיקר מהלך בסוגיא בשופר שע"י הזהב נשתנה הקול ולא משום חציצה וכן כתב בר' מנוח בפ"ו מהל' לולב הל' יא דע"כ עיקר חסרון הוא דהוה כתוקע בזהב וע' ריטב"א דף כז: בהוסיפו על שופר אי הוסיפו בקום הנחת פה וע"ש בהגהות. וצ"ע דאה"נ בלולב מהני כל לנאותו כיון דכל החסרון הוא משום לקיחה תמה וממילא מהני כל לנאותו אבל בשופר שצריך ליגע בשופר ויש כל דיני תציצה מהיכא תיתא שיהני כל לנאותו וי"ל בתרי אנפי או דרייק לשון הגמ'

ולא טפל לידו כגון שכרך סודר על הלולב או שנטלו בכלי שלא בדרך כבוד דמפסיל משום דלא הוה לקיחה תמה והוה כחציצה אבל לא משום חציצה ממש דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כטבילה דכתיב ורחץ את בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ וכתפילין דכתיב בהו לך לאות ולא לאחרים לאות ע"כ וכן הוא בריטב"א וסיים ודלא כמו שדחו בתוס' ולפי זה בהא דדן רבה דהוה חציצה אין הביאור חציצה ממש אלא הוה חסרון בלקיחה תמה ע' גליון מהרש"א וזהו שחידש רבא דכל לנאותו מהני וקצת צ"ע בסברת רבה דכיון דכל החסרון הוא משום לקיחה תמה מהיכא תיתא בעשה אגד הוה חסרון בלקיחה תמה וצ"ע וע' בשו"ת תפארת צבי (מהדרכי תשובה) ס' עט מה שנתקשה בדברי הר"ן.

מבואר בשו"ע ס' תרנא סעיף ז' בכרך סודר על ידו י"א דלא יצא ומבואר בפוסקים דהוה שיטת התוס' דאי מנוח בידו הוה חציצה משא"כ להר"ן שצריך ר"ן לקיחה תמה וכיון דהסודר בטל לידו יצא וסיים הרמ"א ונהגו להחמיר להוריד התפילין משום חציצה מיהו מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה וביאור הגר"א דהוה שיטת הר"ן אבל לתוס' שחלוי בחציצה אפילו משהו חוצץ כמו שמבואר להדיא בתוס' וזה דוחק דהוה כאילו הרמ"א חולק על המחבר אך עכ"פ מבואר להדיא תוס' לומד הסוגיא משום חציצה ולפי הר"ן תלוי בלקיחה תמה אך ע' שפ"א שהביא דברי אגודה להדיא (ע' דבריו כאן בסוכה וכן בפסחים סוף מקום שנהגו) דאה"נ יש חציצה אבל באינו מכוסה כל היד בטל להיד ואינו חציצה ומה שכתב תוס' דאפילו משהו חוצץ דיבר שמונח על הלולב ולא שייך בטל להיד וע' בכורי יעקב ג"כ ע"ד זה.

### חציצה בשופר

מבואר בגמ' ר"ה דף כז: ציפוי זהב כשר ודן הגמ' והא תניא ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול שלא במקום הנחת פיו כשר כי

ע"ש. וכוונתו שבודאי עיקר דין לקיחה בלולב אין הדין שצריך ליגע ממש רק דין לקיחה תמה וע"כ מהני כל לנאותו אין חוצץ אבל במקום דיש כל דיני חציצה כמו בטבילה וכן בקלף לא יהני סברא זו של כל לנאותו וע' עוד בלהורות נתן ח"ה ס' א' מה שדן בדברי החת"ס.

אך ע' בשו"ת פני אריה ס' ו' שהאריך בזה והביא לדברי הראשונים אך כתב דע' בריטב"א וכן בר"ן שנתקדשו רק בהסוגיא של לקיחה ע"י דבר אחר ומשמע דעצם הסוגיא של כל לנאותו אינו חוצץ לא היה קשה להם וע"כ דסברא של כל לנאותו אינו חוצץ מהני בכל מקום אך ע' במלאכת שמים כלל ב' שהאריך דאין לבנות על ראיות כאלו שלמסקנא שהביאור בסוגיא הוא ע"ד אחרת אין כאן ראייה אך ע' בחלקת יואב או"ח ס' ב' שנשאר שמהני סברא זו של כל לנאותו אינו חוצץ וכן משמע בתשרי מהרש"ל צינץ ח"א ס' יב ס"ק ה'.

וחוץ מזה שבתוס' מבואר להביא שדימה כל הסוגיא לשאר דיני חציצה ולפי תוס' בודאי יש ראייה דכל לנאותו אינו חוצץ הוא דין בכל מקום.

### חציצה בטבילה ונטילת ידיים

אך העיקר מה שבנה הפני אריה יסודו הוא על דברי הרשב"א (בתורת הבית) והובא במחבר יו"ד ס' קצח ובאו"ח ס' קס"א באותו הצובענות הידים לנאותן אינו חוצץ בטבילה ובנטיל' אע"ג דהוה רוב וע' בב"ח ועוד כמה פוסקים דכתבו דהרשב"א דיבר רק בדבר שאין בו ממש והחידוש הוא דחזותא אין בו ממש אך כבר כתבו האחרונים שברשב"א להדיא דיבר אפילו ביש בו ממש דאינו חוצץ וע"כ ריכין דהיה לנאותו ורוצה שיהיה שם אינו חוצץ הרי להדיא אפילו בדבר שיש כל דיני חציצה מהני הסברא של כל לנאותו אך צ"ע קצת דא"כ למה לא הביא הרשב"א הסוגיא בסוכה (וע' שו"ת מהרא"ל דינו שם

כל לנאותו אינו חוצץ רמשמע בכל אנפי אינו חוצץ או דסובר דגם בשופר אינו ענין שצריך ליגע בשופר ממש רק העיקר שיהא דרך תקיעה כמו שהבאנו והעברת וע"ז הקשה דא"כ כל לנאותו אינו חוצץ.

ובעיקר הקושיא דנו האחרונים וע' אבני נזר או"ח ס' חלב וביו"ד ס' רסו (וע' עוד בהסכמתו לתשו' חלקת יואב ומה שדן האבני נזר שבעצם לא שייך הידור מצוה כיון דאינו נראה סברא זו נזכר בספר המאורות על ר"ה שבשופר לא שייך נוי כיון דהוא מכוסה לגמרי משא"כ בלולב וע' שד"ח מה שדן לענין הידור מצוה במקום שהוא מכוסה. שהוכיח מזה שע"כ בשופר צריך ליגע בשופר ממש (ולא הביא שום מקור) ולפיכך לא שייך כאן כל לנאותו אינו חוצץ (אך לא הזכיר דברי הר"ן כלפי לולב) וממילא מהני וביה מוכח דגם הפסק אור לא מהני דעיקר שצריך ליגע בפה, ומובן מדבריו שיש ענין של חציצה ובוה מהני כל לנאותו אבל בדבר שצריך ליגע בגוף ממש לא מהני עיי"ש שהאריך. דבאופן כזה אפילו מין במינו חוצץ ובנה יסודו על דברי הרמב"ן בככור שצריך ליגע ברחם דפטר רחם אמר רחמנא ומזה דן שאפילו מין במינו חוצץ ועדיין צ"ע הסבר הדברים. וע' בספר הזכרון פחד יצחק ס' עט מה שדן ביסודו. וע' בשפ"א ר"ה שם מה שהאריך בקושיא זו.

### כתיבה על קלף משוח

ידוע מה שדנו אחרונים באריכות (ע' לשכת הסופר ספ"ב) כמה שנהגו איזה סופרים למשוח על הקלף לאק אי הוה חציצה וכן הביא מהבני יונה וכמה אחרונים ע"ש בלשכה משום הסברא של כל לנאותו אינו חוצץ וכתב הקסת דיש לחלק ואין להאריך וע"ש הגה"ה מהחת"ס אחרי שהאריך להשיג שאין עיקר כוונת הבני יונה רק משום חציצה וסיים ח"ל וע' ר"ן וריטב"א שכתב שגם בלולב אין פסול משום חציצה ולשון חציצה הוא לשון מושאל

יגע בדבר לא מהני כיון דלמעשה החלק האחר אינו נוגע וממילא במקוה שהמים צריך שיגע בכל מקום לא מהני ובהרשב"א בהצבע עיקר כוונתו משום רובו אינו מקפיד אך צ"ע שבנט"י שמכסה כל היד וכלפי נט"י תלוי רק בהיד ולמה יהני וצ"ע.

### חציצה בתקיעת שופר ע"י דם מילה

ע' שו"ע סי' תקפ"ד במילה בר"ה ימול קודם התקיעות ובעוד שהדם על שפתיו יתקע שבזכות המצוה יעלה לו וע' שע"ת שהביא מהדגול מרבבה דלא לעשות כן משום חציצה וע' שהביאו מה שהביא שע"ת בס' קס"א שו"ת הלכות קטנות דמוהל דם אינו חוצץ בנט"י משום דשבח הוא לו הוה כאינו מקפיד וע' שתלקו אי הדם בפיו או על השופר ע' שו"ת בית שלמה ס' קו וראיתי בשו"ת אמרי שפר (מגר"א קלצקין) ס' כח שדן בזה ודימה לכל לנאותו אינו חוצץ.

### כיסוי במוזוה

ידוע דברי הגר"א במעשה רב דאין לכרוך המוזוה בנייר משום חציצה וע' בתשו' מהר"ם שיק יו"ד ס' רפ"ח מה שדן דכיון שהנהגה לתועלתו הוה בגדר כל לנאותו אינו חוצץ וע' בתשו' דבר יהושע ח"ב ס' נא מה שדן בדבריו.

וראיתי דסבר מחשבות חיים מר' חיים שמרלר שליט"א ס' א' שהאריך בזה).

וע' במלאכת שמים שם שהביא דבריו ודחק לחלק בהענין והביא הסוגיא בר"ה דציפוי זהב דחוצץ וכתב שבשלמא בטבילה שתלוי בחציצה הנוגע לאדם וכל מה שהוא לנאותו כלפי אדם אינו חוצץ משא"כ במצוה דאין לנו מושג במצוה כיון דהוא כולו רוחניות ולא שייך לנאותו ע"פ שכלנו וממילא בלולב דמבואר בחז"ל דיש ענין לנאותו כאגודה שייך לנאותו אינו חוצץ משא"כ בשופר וכן בכתובה דאינו מבואר מה נקרא לנאותו הוה חציצה ע"כ. ומבואר שבצעם מודה ליסוד הפני אריה דיש לדמות הסוגיא של כל לנאותו רק חולק דלא בכל מקום שייך כל לנאותו.

אך ע' בחלקת יואב שם שכתב על דברי המלאכת שמים שזה דוחק ובוראי שייך כל לנאותו רק עיקר תלוי בשם אי בטל לתפילין ונקרא תפילין מהני אבל אי אח"כ נקרא ע"ש הציפוי לא מהני. אך בשופר כתב דכיון דקפיד רחמנא והעברת דיהא דרך העברתו ובזהב לא הוה דרך העברתו אך דן בטבילה למה הוה טבעת חציצה והא כל לנאותו ובה כתב לבאר דכל לנאותו הוא בגדר מין במינו והוה כאילו נגע בגוף הדבר אך זה מהני רק אי צריך ליגע בדבר אבל אי צריך שכל דבר

הרב שלמה זלמן שמעיה

## ענין שמחת בית השואבה

בראשית ועדיין אינו מבואר טעם חשיבות זו דנבראה בו' ימי בראשית, דמה החשיבות של מצוה זו כ"כ עד שבראוה בו' ימי בראשית וכן תמוה קו' המהרש"א הרי השיתין הללו נעשו אף לצורך ניסוך היין, ומהי חשיבותם דוקא לניסוך המים. ומתוך בזה"ל: ויש לכוין כזה שיעקר בריאתן מו' ימי בראשית והיו חלולין עד התהום היה משום מצוה חשובה זו ניסוך המים בחג נסכו העולם נידון על המים וכדאמרין ברה"י נסכו לפני מים, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה ולכך היו מגיעין ניסוך המים עד התהום כדאמרין בסדר תעניות כשמנסכין מים בחג תהום אומר לחבירו אבע מימין כו' ולכך היה גודל שמחה במצוה זו דא"א לעולם בלא מים וכל הבריות תולין בכרכת מים שיהיו השנים כתיקונם עכ"ל.

הרי שחידש שאין מעלת מצות ניסוך המים בזה שנוצרו כששת ימי בראשית. אלא בזה שהם מגיעים עד התהום, דעיי"כ מעוררים זכות שתתברך השנה במים, וזהו גודל השמחה בניסוך המים, כיון שעיי"כ מתברך השנה במים, ולפי דבריו אין השמחה על עצם המצוה דניסוך המים, אלא על זה שהם מעוררים זכות שתתברך השנה במים.

אולם עדיין תמוה, דהנה אמרין במסכת ר"ה דף טז. מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שפסח זמן תבואה אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו להם פירות האילן, ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג אמר הקב"ה נסכו לפני מים כדי שיתברכו לכם גשמי שנה עכ"ל. מעתה הרי גם שתי הלחם ועומר הם כ"כ שיתברך השנה

שנו חכמים כלשון המשנה (בסוכה בפרק החליל דף נא.) כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, וצריך לברר שמחה זו, שהיא השמחה הגדולה ביותר שהיתה, מה טעמה ומטרתה של שמחה זו, מהו הגורם והמניע להשמחה הגדולה הזו.

ופשטות רגילים לומר שסיבת השמחה הזו היא משום ניסוך המים, שהרי מבואר בסוגיא דף נ: דקראו לשמחה זו שמחת בית השואבה, חד אמר משום ושאתם מים בששון, וחד אמר שקראו לה בית חשובה, משום שהיא מצוה חשובה וכאה מששת ימי בראשית, ופירש"י דהשיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל ניסוך המים, הרי ששמחה זו הוא משום ניסוך המים. וכן פירש"י להדיא במשנה ריש החליל ז"ל: בית השואבה כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאתם מים בששון.

כרם הא גופא צע"ג מה היא חשיבותה המיוחדת של מצות ניסוך המים שתגרום שמחה גדולה זו. הרי בכל המצוות לא מצאנו שמחה גדולה כזו. והנה במצות ביכורים שהיא ג"כ מצוה המתחדשת בכל שנה, אף שעשו לה שמחה גדולה, כמבואר במשניות ביכורים. אבל כאן הרי היה השמחה המופלגת שאמרו עליה שכל מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו ופלא שמחה זו למה.

ואף דכאן כתיב ושאתם מים בששון, אמנם פשטות דקרא לא קאי על ניסוך המים רק על לימוד התורה עיי"ש בתרגום וברש"י, וכן הרי גם ביו"ט כתיב ושמחת בחגיך והוא פסוק ומצוה מן התורה ולא הפליגו בשמחת יו"ט כ"כ, ולפלא דמשום ניסוך המים יפליגו כ"כ בשמחה.

והנה בסוגיין אמרין דניסוך המים היא מצוה חשובה שהיא באה מששת ימי

ושאבתם מים בששון, אבל לא מיירי שם על השמחה הגדולה והמיוחדת שהיתה בשמחת בית השואבה, ולדעת התוספות שם מיירי הסוגיא כדף מח: דמג"ל דשואבים מים במעיין השילוח ועל כך מתרצינן דילפינן לה מהפסוק ממעיני הישועה, דהיינו מעיין השילוח, ולא מיירי כלל מעיין שמחה.

ועוד תמוה דלפי המהרש"א משמע דס"ל דענין שמחת בית השואבה ילפינן לה מפסוק כדמשמע כדף מח: ומשמע דס"ל דהו"ל ילפותא גמורה, [ולכן לא ס"ל לומר דהירולמי פליג על ילפותא] ואילו בסוגיין דף נ. בתוס' הקשו למה שמחת בית השואבה אינו דוחה שבת ויו"ט הרי מדאורייתא מותר לשמוח בחליל וחצוצרות שהרי הוא רק איסור שבות של כלי שיר ואין שבות במקדש, ותירצו בתוספות דאין זה רק לשמחה יתירה. ולכן לא אמרינן בה אין שבות במקדש יעושי"ד. ומשמע דשמחת בית השואבה אינה בגדר מצוה כלל, אלא שמחה יתירה היא. ומשמע דלא הוה ילפותא כלל. אלא גדר אסמכתא בעלמא ולא הוה בגדר ילפותא, וא"כ שפיר מסתבר לומר דהירולשמי פליג על כך.

והנה הרמב"ם דרך אחרת יש לו בכל האמור, דהנה כתב סוף הלכות לולב סעיף יב בזה"ל אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בתג הסוכות היתה במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים וכיצד היו עושין ערב יו"ט הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה וכו' עכ"ל הרי דהרמב"ם היה ס"ל דענין השמחה הוא משום שמחת יו"ט, ולא הזכיר כלל ענין ניסוך המים, ולא הזכיר שנקרא שמחת בית השואבה, אלא שהתחיל בקושיא דהרי בכל התגים צריך לשמוח ומה נתייחד ענין סוכות יותר מכל התגים ועל כך תירץ דכתיב בסוכות פסוק מיוחד ושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים.

בתבואה ופירות השנה, ולא עשו שום שמחה עליהם, [ואף שמחה כל דהו] ואילו ניסוך המים [שהיא רק הלכה למשה מסיני] עשו עליה השמחה הגדולה ביותר, וזהו תימה רבה, ולא מצאנו ישוב ע"פ דרך הפשט.

והנה בתוס' ריש פרק החליל דף נ: תור"ה חד, הביאו דבירושלמי אמרינן דלמה נקרא שמה שמחת בית השואבה משום שהיו שואבין שם רוה"ק. שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהיו עליו רוח ד'. יעו"ש והנה לפי הירושלמי הזה נראה שאין שום שייכות שמחת בית השואבה לניסוך המים, [אלא משום שמחת יו"ט] ולכן קאמרינן שם בירושלמי שנקראת שמחת בית השואבה על שם שאיבת רוה"ק ולא קאמרי משום שאיבת המים כמו דאמרינן בש"ס דילן אלא משום דס"ל להירושלמי שאין השמחה משום שאיבת המים.

אלא שבמהרש"א מחדש שגם לפי הירושלמי השמחה משום שאיבת המים אלא שמבאר דהירושלמי נתקשה למה נקראת השמחה "בית השואבה" על שם שאיבת המים שזוהי רק ההכנה למצוה, הו"ל לקרותה שמחת ניסוך, על שם עיקר המצוה שהיא ניסוך המים, ולכן לא ניחא ליה להירושלמי לומר דהשמחה על שם שאיבת המים וכתבו שהשמחה נקראת משום שאיבת רוה"ק.

וכותב דיסוד דבריו דעיקר טעם השמחה משום ניסוך המים אף להירושלמי הוא משום דכדף מח: אמרינן מגא הני מילי, ומתרצינן דכתיב ושאבתם מים בששון הרי מפורש דהשמחה היא משום שאיבת המים ולכן מסתבר דאף להירושלמי השמחה משום שאיבת המים יעושי"ד.

ברם כל דבריו לפלא, א. דהא דאמרינן כדף מח: דילפינן מהפסוק ושאבתם מים בששון, שם לא קאי על שמחת בית השואבה [שאמרו שהיתה השמחה הגדולה ביותר] אלא קאי שם מגא לן דתוקעין ומריעין ותוקעין, ועל כך תירצו משום הפסוק

דרצון התורה להרבות שמחה, הוסיפו גם שמחה זו.

[ועין כעין זה מה שהעלו הגאון האור שמח פ"א מהל' ק"ש ה' ג'. והגר"ד פרידמן מקרלין בשאלת דוד סי' א', דק"ש כל יום אינו מן התורה, אלא שחכמים חייבו כן כיון דחזינן דרצון התורה לזכור יציא"מ יעו"ד].

ולפי דברי הרמב"ם האלו דעיקר השמחה משום דכתיב ושמחתם לפי ד' אלוקים יש להוסיף דהנה מצאנו בשמחה זו, שהאירו את כל ירושלים עד שאשה היתה בוררת חייטם לאור המנורות ויש לומר הא דהפיצו השמחה בכל ירושלים, כיון דילפינן שמחה זו מהפסוק ושמחתם לפני ד' אלוקים, ודעת הרמב"ם דכל ירושלים קרוי לפני ד' אלוקים ולכן ס"ל דבכל ירושלים צריך ליטול לולב כל שבעה. עיין ביכורי יעקב סי' תנח ס"ק א'. א"כ צריך לשמוח בכל ירושלים, ולכן הפיצו האורה והשמחה בכל ירושלים.

והנה אמרינן בתפילה בסוכות שהוא זמן שמחתינו ופירש הלבוש משום דבסוכות הוא זמן האסיף ולכן הוא זמן שמחה. אולם דבר זה הוא דחוק שהרי זמן האסיף אינו דוקא לעם ישראל, אלא הוא דבר טבעי לכל העולם והלשון זמן "שמחתינו" משמע שהוא זמן שמחה לישראל דוקא, ולא בדבר טבעי לכל העולם, עוד פירש הלבוש דאומרים זמן שמחתינו משום דבסוכות כתיב ג' פעמים שמחה, אולם זה תמוה דכיון שאין שום דין שמחה בסוכות יותר מבשאר המועדים מה שיין לומר על סוכות זמן שמחתינו דוקא בסוכות יותר מבשאר המועדים.

אולם כמהרי"ל [אבי מנהגי אשכנז] כתב שאומרים בסוכות זמן שמחתינו משום שהיה זמן שמחת בית השואבה. והנה בשלמא להרמב"ם דענין השמחה יתירה, שהיה משום סוכות שפיר ניחא מה שאומרים זמן שמחתינו. שכן בסוכות היה זמן שמחה יתירה. אבל לרש"י שהשמחה היתה רק משום ניסוך המים, ואינו קשור כלל לחג

ויש בדבריו ב' חידושים, א. שלומד דענין שמחת בית השואבה, איננה משום ניסוך המים רק משום שמחת יו"ט, ובזה י"ל דאף דבסוגיין מבואר שהשמחה היתה רק על ניסוך המים, צריך לומר לדבריו דכיון דבסוכות יש ב' ענינים שמחת חג מיוחדת וניסוך המים לכן אסמכוה אהרדי. ועשו השמחה סמוך לשאיבת המים לניסוך, שהרי זה ברור כי ניסוך המים גורמת שמחה [דאף שהקשינו דמדוע גורמת להשמחה הגדולה ביותר, אבל שמחה פשוטה פשוט דמצות ניסוך המים גורמת] דע"י הניסוך מתברך השנה במים, ולכן אסמכו ב' ענינים המיוחדים הללו שיש בסוכות, ושניהם ענינם שמחה, אהרדי.

עוד ענין מחדש דהרמב"ם כתב דלומדים ענין השמחה יתירה שהיה במקדש מהפסוק ושמחתם לפני ד' אלוקים שבעת ימים, ותמוה דהרי פסוק זה דרשינן כבר דנוטלים לולב במקדש כל שבעה, ולא נדרש לשמחה בעלמא. (עיין רמב"ם הל' לולב פ"ז הל' י"ג).

ותירץ בזה הגרי"פ פולא [בפירושו לרי"ג ח"ג מילואים סי' ה' בתו"ד] דהרמב"ם ס"ל דתרווייהו דרשינן מהאי קרא, גם שמחה וגם נטילת לולב כל שבעה, ומשמעות דבריו דס"ל דלהרמב"ם הוה דין שמחה במקדש דין דאורייתא, וזה תמוה דהרי חזינן בסוגיין דאינו דוחה לא יו"ט ולא שבת, וכן לא מובא כלל בכל הסוגיא דשמחה זו נדרשת מפסוק ואטו הרמב"ם מחדש דרשות שלא נזכר כלל בסוגיין.

אולם כעמק ברכה [בעניני שמחת בית השואבה] מבאר דבוראי להרמב"ם אין שמחה זו בגדר מצות עשה דאורייתא, שהרי הפסוק נדרש על נטילת לולב כל שבעה, אך כיון דחזינן דרצון התורה שהיה שמחים כל שבעה במקדש שמחה יתירה שהיא על ידי נטילת לולב. הוסיפו ועשו גם השמחה דשמחת בית השואבה להרבות השמחה כרי שהיו שמחים. יעו"ד, ולפי זה אין זה בגדר מצוה דאורייתא, אלא היא רק בגדר קיום רצון התורה שכיון דחזינן

דכל ענין שמחת נטילת ד' מינים בסוכות הוא משום להורות דיצאו זכאין בדין בר"ה וביוהכ"פ. וכיין שענין שמחת יו"ט בסוכות הוא על שיצאו זכאין בדין, שהוא משום כפרת העוונות ביוהכ"פ, שפיר היו השירות ותשבחות מענין כפרת העוונות והתשובה.

ולסיום נסיים דהנה פסק המשנה ברורה סו"ס תרס"א דיש לעשות זכר לשמחת בית השואבה, ולהיות נעורים בלילות חוה"מ ולשמוח, והנה בשלמא לדעת הרמב"ם שעיקר ענין שמחת בית השואבה הוא שמחת החג, שפיר יש לעשות זכר לשמחת בית השואבה שהיה אז אבל לדעת רש"י שעיקר השמחה משום ניסוך המים, לפלא לומר לעשות זכר לשמחת בית השואבה, שהוא רק משום ניסוך המים, ולעיקר המצוה שהוא ניסוך המים עצמה, אין עושים שום זכר [הרי זה דומה למי שעושה זכר להשמחה של הבאת ביכורים והקרבת תודה, ואין עושה זכר לעצם הבאת ביכורים והקרבת התודה, שבודאי אין טעם לעשות זכר רק להשמחה] אבל להרמב"ם שהשמחה הוא רק שמחת החג שפיר יש לעשות לה זכר, [ואין הכוונה לזכר בעלמא אלא המשך לשמחת החג שהחג קיים גם בזמנה"ן].

ואפשר להוסיף בדרך פלפול דהטעם דהראשונים לא פירשו כהרמב"ם משום מצות שמחת יו"ט, אלא פירשו דהשמחה משום ניסוך המים, דהנה ידוע דעת תוס' במועד קטן דף י"ד ע"ב סוף ד"ה עשה דמצות שמחה מתקיים רק בשלמי שמחה, וכל סוגיא דשמחה הוא רק דרבנן יעו"ש, וא"כ לפ"ד אא"ל דשמחת בית השואבה הוא משום שמחת יו"ט, דהרי שמחת יו"ט הוא רק ע"י שלמי שמחה, ולכן פירשו דהשמחה משום ניסוך המים, ברם כבר הקשה השאג"א סי' ס"ה דדברי התוס' האלו דשמחה הוא רק ע"י שלמי שמחה צע"ג.

הסוכות. ואילו היה דין ניסוך המים בשאר ימות השנה היתה השמחה אז, מה שייך לומר על חג הסוכות זמן שמחתנו אלא פשוט משמע מכאן כדעת הרמב"ם שהשמחה היתה שמחת החג של סוכות.

**שירות ותשבחות דשמחת בית השואבה**

והנה אמרינן במשנה (דף נא.) חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור בידיהם ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות, וביארו בגמרא (דף נג.) מהו השירות ותשבחות שאמרו, ואמרינן: ת"ר יש מהם שאומרים אשרי ילדותינו שלא בישה זקנותינו, אלו חסידים ואנשי מעשה ויש מהם אומרים אשרי זקנותינו שכפרה ילדותינו, אלו בעלי תשובה אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לו יעו"ש, ותמוה מה ענין שירות אלו של כפרה ותשובה לשמחת בית השואבה של ניסוך המים.

אולם להרמב"ם שענין שמחה זו הוה משום שמחת החג יש לבאר בדרך זה בהקדם מה שיש לחקור מפני מה צותה תורה לחוג חג הסוכות, דהרי גם מלבד ענין סוכות וענני כבוד יש מצוה דנטילת ד' מינים שענינם להרבות שמחה, וכמ"ש הרמב"ם בספר המצוות והחינוך וצריך תלמוד מה טעם צותה תורה במצותן שמחה בחג הסוכות, בשלמא בפסח היה זמן חירותינו, בשבועות היה זמן מתן תורתנו, אבל בסוכות מהו טעם השמחה בזה.

אולם כבר אמרו במדרש, והביאו הבית יוסף בסימן חרנ"א וז"ל: לפי שבר"ה באין לדון את ישראל ועו"ג ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני המלך זכאי שהוא שמח והיינו דכתיב ירננו עצי היער כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני ד' זכאין כשכבא לשפוט את הארץ ובמה ירננו בהודו ובאנא ד' הושיעה נא וכי' עכ"ל הבי"י. הרי

הרב יהודה קוק

## עשיית סוכה אי הוי מצוה או רק הכשר מצוה

בגופו וכו' ולפי"ו אפשר דהוי אף בהכשר"מ, וא"כ אינו נפק"מ לזה.

א. יל"ע אם עשיית סוכה הוי מצוה ממש או רק הכשר מצוה.

וכן הוי נפק"מ להא דק"ל דאין מעבירין על המצוות, ויעו"י ביומא (לג.) וברש"י ובמגילה (ו:): ברש"י דנפק"ל לזה במכילתא (כפ' בא) מושמרתם את המצוות וכו' ע"ש, ולכאור' הוי רק במצוה ממש ולא בהכשר"מ, וכן הוי נפק"מ להא דק"ל בשבת ספ"ק (יט.) דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת, ודוקא לדבר השרות אבל לדבר מצוה מותר להפליג ואפי' בע"ש, ונר' דדוקא השט למצוה ממש ולא הותר להשט לצורך הכשר"מ, דיעו"ש ברי"ף וברמב"ם כפ"ל דשבת והרא"ש והמאירי דכתבו דטעם הדבר שלצורך מצוה מותר מדעוסק כמצוה פטור מן המצוה ואע"פ שיהיה לו מהנסיעה בלבול וצער ויתבטל מעונג שבת מ"מ פטור מזה, וכדק"ל באור"ח (סי' רמ"ח ס"ב) ע"ש, [וכן משמע בבמד"ד ר"פ שלח ע"ש] וא"כ נר' דדוקא כששט לצורך מצוה דההפלגה הוי רק הכשר"מ דלכן מותר אף כששט לצורך הכשר"מ נמצא דההפלגה הוי רק הכשר דהכשר ובוה לא אמרי' דהעוסק בזה פטור ממצוה אחרת, ודו"ק, ועוד איכא נפק"מ בזה ואכמ"ל.

ונפק"מ למעשה כשארם עושה סוכה אי בעינן לכוון שעושהו לצורך מצות עשיית סוכה או לא, דק"ל דמצות צריכות כוונה אך בהכשר מצוה לא מסתבר ולא שמענו דבעינן "כוונה" לעשותן לצורך מצוה, וע' חולין (לא.) בפלוגתא רב ור' יוחנן בהכשר כגון טבילת נדה אי בעי כוונה או לא, וע"ש ברמב"ן ברה"ה הוחזק בזה, וכ' דק"ל כרב דמקואות ה"ח דק"ל כרב (וע"ש בכס"מ שכ' כהרמב"ן בטעמו, וכ"כ הגר"א ביור"ד (סי' קצח סקנ"ד) ע"ש) וכדק"ל ביור"ד שם (סמ"ח) דאי"צ כוונה בטבילה, וכן עי' ברעק"א בעי"ז (כו.) ברה"ה וכן בשחיטה שכ' כהרמב"ן יעו"ש, וא"כ נר' דכ"ש דהכשר מצוה לא בעי כוונה, ודו"ק. ושור"ר במנ"ח במצוה א' בסופו (אות כט) שכ' דהכשר"מ אי"צ כוונה כלל ע"ש. אולם ע"פ רוב אינו נפק"מ, שכן סתמא דעשייתו הוי לשם מצוה ובמצוה שסתמא לשמה אי"צ כוונה. אמנם גם ככה"ג הוי רק כדיעבד אך לכתחילה יש לכוון בזה וככמ"ב (סי' ס' סק"י) ע"ש, ובעה"ש.

ב. והנה איכא משמעות מ"א דוכתי בחז"ל דהוי מצוה ממש, א', ב', ג', - בסוכה (מו.) דאי' העושה סוכה לעצמו אומר שהחיינו וכו', וכ"ה בפ"ק דפסחים (ז:): ובמנחות (מב.), וע"כ הוי מצוה דלכאור' לא תיקנו שהחיינו על הכשר"מ אלא על מצוה ממש, וכן ע"ש במנחות שכ' דמה שלא מברכים על עשיית סוכה משום דאפשר לעשותו ע"י עבדים וכן מדאין עשייתו גמר מצוה ע"ש, ואי הוי רק הכשר"מ מה צריך להני טעמא הא תיפ"ל שחז"ל לא תיקנו לברך על הכשר"מ. [וע"ש בתוס' דהביאו לירושלמי בברכות (פ"ט) דאין מברכים

וכן הוי נפק"מ להא דק"ל דמצוה בו יותר מבשולחו וראוי שיעשה הסוכה בעצמו ולא ע"י אחר דאפשר דדוקא במצוה ממש אמרי' לזה ולא בהכשר מצוה, וע' במג"א באור"ח (סי' רנ סק"ג) והובא במשנ"ב שם ד"מצוה בוי"ה בכול המצוות ולא רק בשבת וקידושין ע"ש [ודלא כש"כ ביד המלך בשבת פ"ל ה"ו ע"ש], וע' בפ"ת באה"ע (בסי' לה' סק"ב) דכ' דודאי ק"ל כהמג"א שם. וע"ש בשה"צ (סק"ט) דאינו במקום ביטול תורה, וא"כ נפק"מ ככגון דליכא בעשייתו ביטוית. אולם יעו"ש ברש"י ובר"ן בקידושין דעי"ז דנטיק

וכן עי' ברש"י במכות פ"ב (ח). ד"ה השתא נמי, כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה עכ"ל, ומבואר דס"ל דהוי מצוה. וכן ע"ש בער"ל דרייק כן, וע"ש דכ' דמרכ' חג הסוכות תעשה לך נלמד דאף העשייה הוי מצוה. וכן ידע"י זה מדמברכים ע"ז שהחיינו, וכש"כ לעיל. וכן ע"ש במהר"צ חיות דרייק כן ברש"י ע"ש.

וכן מבואר ברמב"ם כפי"א דברכות ה"ח דעשייתו מצוה הוי ע"ש. וכן עי' ברמ"א באו"ח (סי' תרכ"ד ס"ה) ושם (סי' תרכה) שכ' [מהמהרי"ל] דהמדקדקים מתחילים מיד במוצאי יו"ט פ' בעש"ס כדי לצאת ממצוה למצוה וכו' ע"ש, דמבואר דהוי ממש מצוה.

ג. אמנם כשנעניין בכ"ז נחוי שאין מוכרח מכל הגמ' דהוי מצוה, דהנה נדמברכים ע"ז שהחיינו אין שום ראייה לזה, דיעו"י בתוס' מנחות (מב: ד"ה ואילו דמשמע דמאי דמברכים על עשיית סוכה וכו' שהחיינו דהוי מדין כלים חדשים יעו"ש ודר"ק, וכ"כ להדיא בתוס' רבינו פרץ בסוכה פ"ד שם ע"ש, וכ"כ הרמב"ם בתשובותיו פאר הדור (תשובה מט'), וכ"ה במהדורת בלאו (תשובה קמ"א) דמברכים ע"ז שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים עש"ה, ולא מדמקיים מצוה הבאה מזמן לזמן, וכן יעו"י בבי' הגר"א באו"ח בה' ציצית (סי' כב סק"א) דרייק כן בתוס' דהוי שהחיינו מדין כל"ח יעו"ש, וא"כ ליכא ראייה דהוי העשייה מצוה, דהכא לא מדין מצוה מברך אלא מצד השמחה שיש לו כעת סוכה ולולב לחג, ודר"ק.

ועוד יש להשיב ע"ז, ממש"כ המרדכי בסוכה פ"ד שם [והובא במ"א ובמ"ב בסי' תרמא] דאין לתמוה אמאי לא מברכים זמן על עשיית נר חנוכה דאחי מוזמן לזמן, די"ל דמשעת עשייתו לא מינכר שעושהו לשם מצוה דשמא ידליקם לצורכו ולכן לא מברך ומשא"כ עש"ס ניכר שעושהו לשם מצוה וכו' עכ"ז ע"ש, והנה עשיית נ"ח לית מאן דפליג דאינו אלא הכשר מצוה, ודוקא בעש"ס י"ל דהוי מצוה מרכ' חג הסוכות

ע"ז]. ד', ה', - בכתובות (פו). דכ' אבל כמצות עשה כגון שאמרין לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, וכ"ה בחולין (קלב:), וברכ' עשה סוכה ולא כ' שב בסוכה ואינו יושב משמע דאף העשייה הוי מצוה.

ו', ד', - בנדרים פ"ב (טו). במ' כיצד אמר קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל וכו' בנדרים אסור בשבועות מותר שאין נשבעין לעבור על המצוה, וכע"ז בשבועות ספ"ג (כט). במ' ע"ש, וברכ' לשון עשייה ולא ישיבה משמע ג"כ דהוי מצוה.

ח', ט', - בירושלמי פאה פ"א [והובא שם בר"ש במ"א] דכ' ככר את ה' מהונך ממה את מכבדו ממה שיחנך, מפריש לקט שכחה פיהא מפריש תרומה ומעשר ומע"ש ומ"ע וחלה ועושה סוכה ולולב ושופר ותפילין וכו' ע"ש אם יש לך אתה חייב בכולן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן וכו' עכ"ד הירושלמי ע"ש, ומדכללינהו לעשיית סוכה בין הני דהוי מצוות ממש משמע שג"כ דמי להם והוי העשייה מצוה, וכ"ה בפסיקתא רבתי דרב כהנא (פרשה כו) פיסקא עשר תעשר (ס"ב) ע"ש.

י' - בירושלמי בשבת (פ"א ה"ב) דכ' ולא מודו רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, ולית ליה לרשב"י הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות נוח לו אילו לא נברא וכו' ע"ש, ומשמע דכיון דהוי עשייתו מצוה ע"כ דצריך להפסיק מת"ת לעשות סוכה ולולב.

יא' - בריק"ד (פרשה כז' אות ב') עה"פ מי הקדימיני ואשלם דכ' אמר הקב"ה עלי לשלם גמולו וליתן לו שכרו מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן [ובילקו"ש כפמ"א (אות תחק"ז) הגי' מי מל לבנו עד וכו'] מי עשה מעקה עד שלא נתתי לו גג, מי עשה סוכה עד שלא נתתי לו מקום וכו' ע"ש, וברנמנה עם שאר הני מצוות משמע דמצוה הוי, וכו"ל.

כגון שאומרים לו עשה סוכה וכו' ומשמע דאיירי במצוה ממש, וכן מדהוזכר עם פריעת בע"ח דהוי מצוה ממש [וכברשיי ע"ש, ובריטב"א ובמאירי ובשיטמ"ק מהרא"ה ועוד פי' באופ"א איזה "מצוה" הוי פבע"ח, ע"ש] ע"כ דגם עש"ס הוי כן, ודו"ק.

ובדאיאתא בנדרים ובשבועות קונם סוכה שאני עושה דהוי נשבע לבטל את המצוה, נר' דליכא ראייה כלל, דיעו"ש בנדרים (טז:): דאמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי והא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה וכו' ע"ש והיינו דאיירי שם שנשבע שלא יקיים מצ"ע דישיבת סוכה ולא שנשבע שלא לעשות סוכה, ומש"כ שאני "עושה" היינו שלא יקיים מצות סוכה ולעשות לאו דוקא הוי, וה"נ י"ל אף בשבועות שם דלעשות לאו דוקא הוי, דאיירי גבי מצות הישיבה, וא"כ ליתא דאיה מהתם. וכן עי' ברמב"ם בפ"ג הנדרים ה"ו כיצד חלות הנדרים על דברי מצוה וכו' הרי ישיבת הסוכה בחג וכו' ע"ש, וכן עי' בפ"ה דשבועות הי"ח, וכן שם בפ"א לעיל ה"ו, וכן עי' בפיה"מ בנדרים שם שכ' כן. אולם יעו"ב בפ"ה דשבועות הט"ו כיצד כגון שנשבע שלא "יעשה" סוכה וכו', וכן שם בהט"ז חפס לשון עשייה, וכן בפיה"מ בשבועות שם כן, ויל"ע שתפס פעמים ל' זו ופעמים ל' זו, ומ"מ ודאי לא איירי על עשייתה אלא על ישיבתה, ודו"ק. ויעו"ב ברש"ש במשניות בשבועות (פ"ג מ"ח) שעמד בהאי לישנא, אך יש להעיר בדבריו כמה הערות ע"ש, אך עת לקצור. וכן יעו"ב בשלמי נדרים בנדרים (טז). דעמד בזה ויל"ע שם בזה.

ה. ובדאיאתא בירושלמי בפאה לכאו' לא מוכח, די"ל דנקטי' שם כל דבר שיש עי"ז "כבוד שמים", ואפשר דהעשייה הוי רק הכש"מ ומ"מ כ' שם מדהוי בזה ריבוי כבודו ית"ש. אולם נר' רמדנקטו לעשייה ולא לישיבה בסוכה דגם בישיבה מכבד לקב"ה בממונו דמשמע דאכן הוי העשייה מצוה, דאל"כ הו"ל להביא לישיבה בה, ודו"ק.

תעשה לך, אך נ"ח הוי רק מדרבנן וכו' ואפ"ה הוצרך לומר המרדכי טעם למה לא תיקנו חז"ל לברך ע"ז, וע"כ דאכן תיקנו לברכו אף על הכש"מ ולא רק על מצוה, דאל"כ תיפ"ל דלא מברכים על עשיית נ"ח מדהוי רק הכש"מ, וא"כ י"ל דגם עש"ס ולולב הוי רק הכש"מ ואע"פ שמברכים ע"ז שהחיינו. ודו"ק.

וצע"ג בער"ל שם שכ' דמשהחיינו חז"י ע"כ דהוי מצוה, והא לא מוכח מזה כלל וכש"נ בטוטו"ד, ושמא כתבו רק בדעת רש"י במכות שם דאיהו לא ס"ל כתוס' ועוד דהוי מדין כל"ה, וכן לא ס"ל לרש"י כהמרדכי שם וא"כ הוי ראייה משהחיינו, ודו"ק.

אמנם ממסקנת הגמ' במנחות דמאי דלא תיקנו לברך על עש"ס אקב"ו לעשות סוכה מדאינה גמר מצוה יעו"ש נר' דמוכח דהוי אכן מצוה, דאי הוי רק הכש"מ א"כ תיפ"ל שכלל לא הוי מצוה ולא רק שאינו "גמר" מצוה, ולא אשכחן ברכת המצוות על הכש"מ אלא על מצוה.

ד. ובדאיאתא בכתובות ובחולין דכופין לעשות סוכה, ויל"ע וכי הוי חיוב לעשות סוכה הא יכול לילך לישוב בסוכת אביו או חבירו, ואטו מי ישיב בסוכת חבירו צריך עכ"פ לעשות סוכה לעצמו, ולכאו' ע"כ דמש"כ לעשות סוכה לאו דוקא הוי והכוונה לקיום מצות סוכה בישיבה וע"ז כופין לישוב בה ועי"ז יעשה - יקיים מצות סוכה, ולפי"ז ליכא ראייה דהוי מצוה. אולם י"ל דאיירי שם שאין לו סוכה לישוב בה ובכה"ג אכן חייב לעשותו דאל"כ יתבטל ממצות הישיבה בסוכה, ובכה"ג אכן מצוה הוי בעשייה, וה"נ בעשיית לולב דכופין ע"ז כשאין לו לולב ליטול ואם לא יעשהו יתבטל מהמצוה ולכן כופין ע"ז והוי מצוה בזה, ו"לעשות" דוקא הוי, וא"כ אף מהכא חז"י דהעשייה הוי מצוה. ואין לומר דעכ"פ הוי רק הכש"מ והא דכופין ע"ז כדי שלא יתבטל מצות הישיבה בסוכה ונטילת לולב, דיעו"ש בגמ' שכ' בד"א במצוה לא תעשה אבל במצוה עשה

דהעשייה מצוה הוי ולא רק הכש"מ, רק אינו "עיקר".

ויעוי' ברעק"א בע"ז (כז.), וכו' בתשובות ח"ה (תשובה עב) בד"ה ומה היה נראה שכ' דהעשייה עצמותה אינה מצוה וכו' ע"ש. אך יל"ע ממנחות שם דמבואר דהוי מצוה וכש"נ בס"ד, אך לאחר העיון נר' עאינו מתכוון שאינו נחשב מצוה אלא שלא קשור למצות הישיבה אלא הוי מצוה נפרדת, או אפשר דכוונתו שאינו עיקר המצוה וסוכה אלא הישיבה עיקר אך אכן נחשב מצוה, ועת לקצר. וע"ע בשו"ת אבני נזר או"ח ח"ב (תשובה תנט) דס"ל דהעשייה הוי מצוה, וכש"כ חג הסוכות תעשה לך וכו' ע"ש, ושם (באות י') הביא מבעל החלקת יואב דס"ל דאינו מצוה כלל וכדוהוכיח כן ממכות (ח:): וכו', וע"ש שדחה לזה האבני' מתוס' בשבת (כה:): ד"ה חובה יעו"ש. ועוד נלענ"ד לדחות ראיית החלקי' מהריטב"א במור"ק פ"ק (ד.) בד"ה מה חריש רשות וכו' ע"ש, ותבין ותמצא נח. ומש"כ האבני' להוכיח דהוי "מצוה" מרכ' בשבועות שם דנשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה וכו' ע"ש, אולם כל המעיין יראה שאינו ראה כלל, דהא בנדרים שם איתא כה"ג ואוקמינן בגמ' דהכוונה לשיבה בה ולא לעשייה, וע"כ דה"נ הבי' בשבועות שם, וצ"ע"ג.

ז. ויעוי' בשאלות (קסט) דכ' דמחייבין דבית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכ' חג הסוכות תעשה לך וגו' ע"ש, והנצי"ב בהעמק שאלה שם כ' דלכאור' למעבד היינו ישיבה וכבנדרים פ"ב שם דנקט כמ' ל' עשייה ובגמ' מפ' דהיינו ישיבה, אך כ' דקשה לפ' כן כדברי ר' אחאי דא"כ מהו כפילות לשונו שכ' לעשות וגם לישב בה, אלא נראה דאע"ג דעיקר מצות סוכה הוא הישיבה והעשייה אינה אלא הכנה מ"מ יש בה מצוה באשר הכנה זו כ' בתורה ותשובה משאר הכנות דמצוות שאינן כתובין בתורה, ובסוכה כ' חג הסוכות תעשה לך, וזהו הבי' במנחות שם דסד"א לברך על

ובראיתא בירושלמי בשבת נר' דאינו מוכח, דאיירי שם דצריך להתבטל מת"ת כדי לעשות סוכה ולא מסתבר שצריך להפסיק עבור זה לת"ת דאכתי הוי רק מצוה קיומית ולא חיובית, ורק למצוה חיובית צריך להתבטל ולהפסיק מתלמודו, וע"כ דהכוונה שם לקיום מצות סוכה דלזה צריך להתבטל, והיינו בגוונא שרוצה לאכול או לישון ועי"ז יגרם לו ביטול תורה דכ"מ יפסיק מתלמודו. ושמא איירי כשאין לו סוכה אחרת דאם לא יעשה לסוכה יתבטל ממצות סוכה ולכן צריך להפסיק עבור זה, וכה"ג הוי מצוה, ולפי"ז הוי ראייה. אמנם ככה"ג שאין לו סוכה וכו' אפי' אם אינו מצוה בעשייה צריך להפסיק מת"ת לזה לא מדהוי מצוה אלא כדי שלא יפסיד מצות סוכה, וא"כ ליתא ראייה, ודו"ק.

ובראיתא בויק"ר נר' דהוי ראייה, דאם לא דהוי העשייה מצוה הו"ל לכתוב דמי ישב בסוכה עד וכו' ומדכ' לעשייה נר' דג"כ הוי מצוה.

ו. ובדעת הרמב"ם דהבאנו מפי"א דברכות שכ' דהוי מצוה, והעירנו הגרא"פ שליט"א מטעלו דראיתא בתשובות הרמב"ם פאר הדור (תשובה נא') וכו' בהמהדורת בלאו (תשובה קמב) שכ' דבשופר אין המצוה בחקיעה אלא בשמיעה שאין תוקעין אלא כדי לשמוע, וכמו בסוכה שהמצוה היא ישיבת הסוכה לא עשייתה ואין אנו עושין אלא כדי לישב וכו' עכ"ל ע"ש וצ"ע דלכאור' סתר משנתו, אולם נראה דלק"מ, דמקור דבריו הוא ממנחות שם דאמרי' מ"ט לא תיקנו לברך על העשייה, ומסקי' משום דאין העשייה גמ"צ ותיקנו לברך רק על עשייה שבו נגמר המצוה, וזהו גופא מש"כ דכמו שבסוכה שהעיקר הוי בישיבה ולא בעשייה ולכן לא תיקנו לברך ע"ז, דה"נ בשופר דלכן תיקנו לברך לשמוע קול שופר ולא לתקוע דהעיקר בשמיעה, ולא שאין מצוה בחקיעה והוי רק הכמ"ש, דזה פשוט דהוי ג"כ מצוה, וה"נ בסוכה

גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך וכו' העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה וכו' מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר וכו' עכ"ל, והרי שופר לא נזכר בהו שום הכנה אלא גוף המצוה כש"כ שם הנצי"ב ואפ"ה הזכירו הר"ם עם שאר ההכנות הכתובות בתורה דמבואר שאף בשופר אם לא היה אחר עשייתו ציווי אחר היה מברך ע"ז בעשייתו ואפ"ס שאין עשייתה מוזכרת בתורה וצ"ע. אך יל"ע מה שיין באמת לברך על עשייה שלא מצווה ע"ז אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו' ואפי' אם אין אחר זה ציווי אחר הא לא צריך לעשותו, והניחא אם הוזכר עשייתו בתורה י"ל דנחשב מצווה מדהזכירה התורה לעשייתו דע"כ שיש ענין לעשותו אך בשופר וכיו"ב שלא הוזכר כלל איך יברך ע"ז, וי"ל דמ"מ ע"כ שרצון התורה לעשותו שכן עי"ז יוכל לתקוע בשופר וכיון שא"ל לתקוע ולשמעו קולו בלי שיעשו לזה ע"כ שאף העשייה נחשב כמצוה ויברך אקב"ו שכלי זה לא יבוא לעצם המצוה. והנצי"ב צ"ע.

ועוד כתב שם דבהכנה שאינה כתובה בתורה לא שייך הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו כלל, דאיתא ברש"י בפ"ב דמכות שם (ח.) דאם לא מצא עצים חטובים לעשיית סוכה אין החטיבה מצוה אלא עשיית סוכה עכ"ד רש"י והיינו דס"ל שהעשייה עצמה היא מצוה, ואף אם מצוה סוכה עשויה מ"מ מצוה שיעשהו בעצמו דמצוה בו וכו' [וחז"ל דס"ל שיש למצוה בו וכו' אף במצוה קיומית ולא רק בחיובית ודו"ק, ואכמ"ל] ומשא"כ חטיבת עצים אף אם לא מצא חטוב אינו מצוה לחטוב ואפשר להשתדל שיחטוב לו אחר וכו', ולכא"ו קשה מ"ש זה מזה והרי שניהם אינם אלא הכנה למצות הישיבה, אלא ע"כ משום דעשיית הסוכה היא מצוה שעשייתה כתובה בתורה ומשא"כ חטיבת עצים שלא הוזכר בתורה, עכ"ד הנצי"ב יעו"ש, ובדרייק מרש"י דס"ל

עשיית סוכה ותפילין, וכן לירושלמי דהובא בחוסי' שם דס"ל דאכן מברכים על עשיית המצוה [ציצית סוכה ותפילין], ואטו תיקנו לברך על כל הכנות ומכשירי מצות וכו', אלא ודאי דדוקא בהכנה שכי' בתורה כציצית שכי' ועשו להם ציצית, גדילים תעשה לך דאע"פ שאינו עיקר וגמר המצוה מ"מ מרכ' בתורה בלשון מצות עשה ע"כ ס"ל לירושלמי דמברכין, והוה רסד"א בגמ' דידן לברך על עשיית סוכה ותפילין שכי' בו לשון עשייה עכ"ד, וע"ש שהאריך בחילוק בין הכנה שכי' בתורה לשאינה כתובה בתורה יעו"ש.

אמנם יש לתמוה ע"ז בתרי, חדא דיעו"ש בגמ' דכ' דאין מברכים על עשיית ציצית ומקשי' אמאי והא פסולה ע"י עכו"ם וכל שכשרה ע"י עכו"ם בישראל אי"צ לברך וכל שפסולה ע"י עכו"ם בישראל מברך, וע"ז מקשי' והרי מילה שכשרה ע"י עכו"ם ואפ"ה בישראל מברך ע"ש, ואי"כ יל"ע מה הקושיא ממילה הא י"ל דדוקא עשיית ציצית וכיו"ב שאינו מצוה ממש אלא רק הכנה שכתובה בתורה דאמרי' בזה שאם כשרה בעכו"ם אינו מברך ומשא"כ מילה וכיו"ב דהוי מצוה ממש דאפי' אם כשרה בעכו"ם ג"כ מברך, והיינו טעמא דדוקא ב"הכנה" ו"הכשר" שאינה חשובה כ"כ וכשרה בעכו"ם דהוי תרתי לריעותא, חדא דאינה ממש מצוה, ועוד דנעקרת ע"י עכו"ם דלכן לא תיקנו לברך ע"ז אך במצוה גמורה אין עקירת העכו"ם סיבה שלא לתקן ע"ז ברכה, וע"כ משמע דעשיית ציצית וסוכה דמי למילה דהוי ג"כ מצוה ממש ולא רק "הכנה שכתובה בתורה" וצ"ע, אמנם למש"כ תוס' שם דמה שבישראל לא מברך משמע "צונו" ולא לאחרים ל"ק כ"כ, די"ל דאין לחלק בין מצוה ממש להכשר' דאף כמצוה ממש דיש רק חיסרון אחת לא יברך דאכתי א"א לומר "צונו" ולזה מדמים עשיית ציצית למילה, ודו"ק.

אמנם צ"ע ממש"כ הרמב"ם בפ"א דברכות ה"ח וז"ל כל מצוה שעשייתה היא

אמנם יש לתמוה, דהא לעיל כתב דהא דאיתא בירושלמי בברכות שם לברך על אגירת לולב ואע"פ שעשיית והכנת הלולב לא מוזכר בתורה, היינו משום דלענין תעשה ולא מן העשוי מקשינן לולב לסוכה ופלוגתא היא בסוכה (יב). וכו' עכ"ד ע"ש, וא"כ צ"ע מאי קא מדייק בדלא כתבו המהרי"ל אף ללולב והא מדהוקש לסוכה לענין עשייתה שלא תהיה מן העשוי ע"כ שנחשב כעשייה הכתובה בתורה וכדביאר לדס"ל לירושלמי דלכן מברך אף על עשיית לולב, וא"כ אדרבה הו"ל למהרי"ל לכתוב אף לעסוק בלולב מיד אחר יוהכ"פ, וצ"ע ג.

ועוד כתב שם בד"ה אחר שזכינו לכ"ז, דאחר דאף העשייה הוי מצוה וא"כ למה העמידה הגמ' בנדרים שם דמש"כ במתני' שאני עושה היינו שאני יושב ודילמא עשייה ממש קאמר דג"כ הוי מצוה, אך ל"ק דע"ז חל שבועה אחר שאין עשייה עיקר המצוה וכש"כ הר"ן בנדרים (ח). דכל שלא כ' בפירוש בתורה השבועה חלה ע"ז, והי"נ כמצוה בו וכו' חלה ע"ז השבועה ראינו מפורש בקרא עכ"ד, ע"ש.

אך יל"ע בדכ' שמצוה בו לא מפורש בקרא ומשמע דהעשייה כן מפורשת בקרא וא"כ אכתי יל"ע למה תחול השבועה הא נשבע לבטל מצוה המפורשת בתורה, ויל"ע. אך לדכתבנו שאף העשייה אינה מפורשת להדיא בקרא אתי שפיר.

ויעוי' בהערות כמס' סוכה (למךן הגריש"א) ברפ"ק (ב). שכ' ע"פ דברי הנצי"ב שם ליישב קושיית האחרונים למה פתח התנא דמתני' במצות סוכה יותר מאשר בד' מינים אע"פ שבקרא כ' קודם ד' מינים ואח"כ סוכה, די"ל דכיון שבסוכה יש כבר מצוה עוד בערב סוכות והיינו בעשייתה ומשא"כ בד' מינים, ולכן הקדים התנא לסוכה עכ"ד הגריש"א, אמנם זה תמוה, דהא הנצי"ב שם גופא הביא לדאי' בירושלמי שם דמברכים על אגירת לולב ואע"פ שאינה הכנה שכתובה בתורה מ"מ מדהוקש לולב לסוכה לחד מ"ד כפ"ק דסוכה לענין תעשה

דהוי ממש מצוה הוא כש"כ הער"ל שם והאבנ"ז שם, וא"כ אחר דאשכחן לג' הרועים האלו דכתבו כן בפשיטות ולא פי' שאינו מוכח וכוונת רש"י שרק אינו "רשות" אך לכלל "מצוה" לא בא א"כ קשה לחלוק ע"ז, אך יל"ע דלכאוי' אינו מוכח מרש"י, די"ל דנחשב "מצוה" דאכתי לא יגלה אם רצח תוך כדי עשיית סוכה דאף על "הכשר מצוה" לא יגלה דהא לא דמי "ליער" דהוי "רשות", והכש"מ הוי דומיא "דמצוה" ודו"ק.

אמנם צ"ע בדהק' מ"ש עשיית הסוכה מחטיבת העצים הא שניהם הוי הכש"מ וכו', והא פשוט י"ל דעשייתה הוי הכשר מצוה וזה נחשב כמצוה ומשא"כ החטיבה אינה אלא הכשר דהכשר ולכן לא חשיב מצוה כלל דאטו נחשיב כל הכשר דהכשר ג"כ כמצוה? וכש"כ לעיל (באות א') ע"ש, וא"כ צ"ע ראייתו משם. וכן יל"ע בדכ' דאף אם מצא סוכה עשויה ג"כ יש מצוה לעשותו כעצמו, ויל"ע דלכאוי' המצוה לעשותו רק כשאין לו סוכה וע"י שיעשה סוכה יוכל לקיים מצ"ע דבסוכות תשבו דקמקיים מצוה בעשייתו, אך בעלמא שאף בלי עשייתו יוכל לקיים מצ"ע דישיבה בסוכה מה הענין לעשותו, דהא כל שנחשב מצוה שכן ע"י עשייה זו יקיים מצ"ע דישיבת סוכה וא"כ כשעשו לו כבר סוכה מה הענין שיעשה סוכה "בעצמו"? וכן דלדבריו נראה שיש ענין לעשות כמה שיותר סוכות [וע"ד לישב בהם] שכן בכל עשייה מקיים מצוה, וכן הבן שאוכל בסוכת אביו ואביו עשה סוכה לכל המשפ' נראה שיש מצוה על הבן לעשות סוכה לעצמו כדי לקיים למצוה דעשייתה ובצירוף מעלת הענין דמצוה בו וכו', וזאת לא שמענו ולא ראינו מעולם, וצ"ב.

ועש"ע שהביא לרמ"א (בסי' תרכ"ה) [מהמהרי"ל] שמצוה לתקן הסוכה מיד אחר יוהכ"פ דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה וכו', ותדע שלא כתב מהרי"ל לעטוק בלולב [מיד אחר יוהכ"פ] אלא בסוכה, אלא משום דבסוכה כתוב תעשה עכ"ד העמ"ש ע"ש,

כפני עצמו מדמברך עליה (ועי' במנחות (מב:): בתוס' דהירושלמי חולק בזה על הגמ' שלנו) עכ"ל המ"ב, ובדציין לחוס' שם שכ' דנחלקו בזה וכו' משמע דס"ל שנחלקו בדאיירי שם אם זה מצוה או לא דרק לירושלמי הוי מצוה אך לבבלי אינו מצוה, ויל"ע דהא אף בבבלי בגמ' שם מוכח דהוי מצוה אך לא מברכים ע"ז מדאינו גמ"צ וע"כ דנחלקו רק אם מברכים אף על מצוה שנגמר רק אח"כ או לא, וצ"ע.

וכן צ"ע בדכ' שם בזה"ל אבל אם אין לו לא חייבתו התורה בזה לחזור אחר עצים לסוכה וכו' וכן בסוכה וכל המצוות העשייה אינה אלא הכשר אבל עצם המ"ע וכו' עכ"ל יעו"ש, אך תמוה דבתחילה כתב דהירושלמי לשיטתו דאף העשייה הוי ממש מצוה ומהו שכ' אח"כ דאינו אלא הכש"מ [ולכן אינו חייב לעשותו אא"כ יש לו עצים וכו'], וצ"ע בביה"ל. ובהא רלא מחוייב לעשותו אם אין לו אע"פ דהוי מצוה י"ל פשוט, דהוי רק מצוה "קיומית" ולא "חיובית" ולכן לא צריך לחזור אחר עצים וכו' ורק אם בידו לעשותו יעשהו.

ט. ונראה דהעשייה הוי מצוה דוקא כשישב בה, אך כשלא קיים בה מצות הישיבה מסתבר שלא נחשב מצוה, דכל דנחשב מצוה דעי"ז מקיים מצוה וכשיושב בה מתכרר שהעשייה הוי מצוה, אך כשלא ישב בה בחג אינו נחשב למצוה אלא הוי כעשיית קרשים בעלמא.

ואפשר דהוה הכי' במנחות שכ' דמה שלא תיקנו לברך לעשות סוכה דאינו גמ"צ, והיינו שכיון דמצות העשייה תלוי בישיבה בה ובלי ישיב בה לא נחשב העשייה מצוה ורק כשישב בה נשלם ונחשב העשייה למצוה א"כ א"א לברך ע"ז, דשמא לא ישב בה בסוף ונמצא ברכתו לבטלה, ודו"ק. ולירושלמי דס"ל שמברכים על העשייה, שמא ס"ל דאף אם לא ישב בה נחשב מצוה ולא תלוי זה בזה, ואפשר דזה גופא

ולא מן העשוי לכן נחשב גם עשיית לולב - איגודו ככתובה בתורה וא"כ מה שייך לומר דלכן הוקדם סוכה ללולב הא גם לולב יש מצוה לפני החג כשאגודו, וצ"ע ודו"ק. ובדוחק י"ל דהתנא דהמ' שם ס"ל כמ"ד שלא הוקשו לענין תעשה ולא מן העשוי וא"כ אין עשייתה מצוה. והירושלמי ס"ל כמ"ד שהוקשו לענין העשייה.

ח. ויעו"ב בחת"ס ביור"ד [תשובה רע"א] בסופו שכ' בד"ה ובעין בזה"ל והשתא תו לא תקשי מסוכה דכ' בסוכות תשבו ואין העשיה מהמצוה, והא דכ' חג הסוכות תעשה, העשייה קאי אחג ולא אסוכה וכו', מ"מ לא משמע פשטיה דקרא אסוכה כמו בציצית וכו' עכ"ל יעו"ש, ומבאר דלא כש"כ האבנ"ז והער"ל שם דחג הסוכות תעשה לך הולך על העשייה ולא על החג. אך יל"ע דהא מהשאלות שם חו"י אכן כהאבנ"ז דהולך על העשייה ולא על החג, ויל"ע בחת"ס. ויעו"ש עוד דמשמע דס"ל דאין העשייה מצוה אלא הישיבה בלבד, אך לא מוכח, דאפשר דס"ל שרק אינו עיקר המצוה אלא הישיבה העיקר אך מ"מ מצוה הוי ולא רק הכש"מ, ויעו"ש בדיישב עפי"ז לקו' הבי", ויל"ע כעת בכונתו. אך בכונת הפסוק ודאי פליגי על האבנ"ז וכש"כ.

ועי' בביה"ל (בסי' תרמ"א) בד"ה לעצמו דדייק מתוס' בסוכה (מו.) ד"ה העושה דאין העשייה עיקר המצוה אלא העיקר הישיבה בסוכה יעו"ש, ומשמע דהוי מצוה אך לא "עיקר" המצוה. וע"ע בביה"ל (סי' תרנ"ו) בסד"ה אפילו דהביא דהירושלמי פ"ק דפאה [והובא באות ב' ע"ש] שכ' כבד את ה' מהונך וכו' ועושה סוכה ולולב וכו', ודייק המ"ב בדכ' לשון עשייה והא הול"ל ויושב בסוכה ונוטל לולב וכו' [דגם ע"י שיושב בסוכה ונוטל הלולב מכבד לקב"ה בממונו] אלא ע"כ דהירושלמי אויל לשיטתו דאיתא שם בברכות (פ"ט) דהעושה סוכה לעצמו אומר אקב"ו לעשות סוכה וכן העושה לולב לעצמו אומר אקב"ו לעשות לולב וכו' הרי דס"ל לירושלמי דעשיית המצוה הוא מצוה

למצוה ואפי' אם לא ישוב בזה בחג, ולא תהיה ברכתו דמעיקרא לבטלה, ודו"ק.

ולכאור' נר' דאף כשלא "נאנס" מלישב בה וכגון שיכל לישב בה בחג אך העדיף לישב בסוכה אחרת אך כוונתו כשעשה לסוכתו היתה לשם מצוה ממש ומאיוזה סיבה העדיף אח"כ לישב במקום אחר דג"כ יחשב מצוה דהא כ' דבחר כוונה אזלינן ואכתי אונתו למצוה היתה, ומש"כ ד"נאנס" אורחא דמילתא נקט שע"פ רוב אם לא הביא משם לעומר דהוי באונס דנשרף וכיו"ב אך איה"נ דלא דוקא בכה"ג הוי מצוה וה"ה בלא נאנס, ושמא דוקא בנאנס ד"משפטו מההשם יצא" דנחשב מצוה ומשא"כ כשלא הביא משם מרצונו לא נחשב כוונתו למצוה ואינו כלום.

והנה אם נאמר דדוקא כשנאנס נחשב מצוה א"כ אפ"ל דזהו אכן מש"כ בגמ' דלא מברכים ע"ז מדלא הוי גמ"צ וחיישי' לבל"ב, דנהי דכוונתו בזה למצוה מ"מ עדיין יש לחוש שמא לא ישוב בה שלא מתוך אונס ונמצא ברכתו לבטלה, והבן בס"ד. א"כ י"ל דזהו פלוגתת הבבלי והירושלמי, דירושלמי ס"ל דאף אם לא נאנס ולא ישוב בה הוי מצוה וא"כ לא יבוא לבל"ב.

וסוף דבר נראה, דהוי מצוה לעשותו, ובעינן כוונה בזה, ויש להשתדל לעשותו בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו הוי בכל המצות [דקדק"ל כהמג"א], אולם לית"ח דהוי עבורו ביטול תורה עדיף לעשותו ע"י שליח ולא בעצמו [כש"כ רבינו המ"ב בשה"צ (בסי' ר"נ סק"ט) וכ"כ הגר"ז בקונטרס אחרון שם (סק"ב) יעושה"ה בזה] ובפרט בערב סוכות שהטירדות והבטלה רבה אשרי העוסק בתורה היקרה מפנינים ונטל שטר כנגד כולם, ואף כשלא ישוב בה מ"מ כל שנחטין לעשותו למצוה ונאנס מלישב בה נחשב מצוה.

פלוגתתם אם תלוי הא בהא או לא, וממילא אם יש חשש דברכה לבטלה או לא.

ומה שמברכים ע"ז שהחיינו, הנה לתוס' במנחות ולתור"פ בסוכה ולרמב"ם בתשובה דמברכים לזה מדין כלים חדשים אתי שפיר, דהא מברך על ששמח שיש לו סוכה וכמו דמברך על בניית בית חדש ועל קניית כלים חדשים ששמח שיש לו זאת, וה"נ בסוכה דאכתי שמח שיש לו סוכה כשרה לישב בה בחג, וא"כ ליכא נפק"מ אם בסוף ישוב בה או לא, והבן.

אולם נראה בס"ד, דכל שמכוין לעשותו לשם מצות הישיבה נחשב למצוה ובתר כוונתו אזלינן, וכה"ג אשכחן בשו"ת הרשב"א ח"א [תשובה תקל"ד], והובא בער"ל במכות (ח:) בר"ה דלמא ע"ש] שנשאל איך אפשר שחרישת העומר יתשב "חרישת מצוה" לשם עומר, ואפי' כשחורש בגנות צריפין וכו' שמשם מביאין העומר, דשמא אותו שדה לא יכרך ולא יביאו מזה אלא משדה אחר או שמא תשרף וכו', והשיב לו בזה"ל נ"ל הדברים פשוטים, שזה שמתכוין למצוה ומההשם משפטו יצא, ואין הכל הולך אחר הכוונה, וכל המתכוין למצוה ונאנס ולא עשהה מעלין עליו כאילו עשהה [ברכות ו.], ומשום כך פטרו האב המכה בנו והרכ תלמידו [מכות ח.], שכל אלו מתעסקים במצוה, ועוד שאי אפשר לעמר בלא חרישה, אלא דמצד אחד (ואולי צ"ל אחר) דחה רבא דחרישה וכו' דכיון דאלו מצא חרוש אינו חורש לאו מצוה היא עכ"ל רבינו הרשב"א, וה"נ י"ל בעשיית סוכה שאינו תלוי בתוצאה אם בסוף ישוב בה או לא, אלא תלוי בכוונתו אם היתה כדי שיקיימו בזה מצות הישיבה או לא, וא"כ אם נאנס ולא ישוב בה ג"כ נחשב למצוה מדכוונתו היתה לשם מצוה. ולפי"ז א"א לפרש דזהו הבי' בגמ' שאין עשייתו גמ"צ ולכן לא תיקנו לברך על עשייתו דחיישי' לבל"ב, דמ"מ כל שכוונתו לשם מצוה נחשב

הרב דניאל ציגלמן

## בענין סכך פסול וביסוד דין פסל היוצא מן הסוכה

בסכך פסול אמרינן לה דהכי גמרינן עכ"ל. דהיינו דיסוד דין סוכה הוא שיהי קשר ושייכות בין הדפנות לסוכה [ז"א הסכך שהוא עיקר הסוכה] ואחרי שהדפנות מחוברים לסכך ויש איזו מניעה של סכך פסול וכד' אפשר להכשיר ע"י הלכתא של דופן עקומה אבל לפני שיש קשר בין הדפנות לסכך לא שייך כלל לדון להכשיר מצד ד"ע [או הלכה אחרת כדלקמן בס"ד] ולכן ה"א דכל זמן שיש הפסק וחציצה שמנתק ומבטל את השייכות הזאת, א"א להכשיר גם ע"י ד"ע ורק כשהחציצה היא ממין הסכך הכשר אמרינן דמין במינו אינו חוצץ, אבל כשהחציצה היא מדבר שאין מסככין בו אזי אמרינן מין בשאינו מינו חוצץ ולא אמרינן ד"ע, קמ"ל דגם באופן זה נתקבלה ההלכה דאמרינן ד"ע.

ולפי היסוד החשוב הזה, המתבאר מדברי הריטב"א, יש ליישב גם את הקו' של רש"י במתני' על אלו שאו' שדופן עקומה פירושו שהדופן מתקרב לסכך הכשר, דהיינו, דההלכה של ד"ע נאמרה דוקא כשאין הפסק וחציצה בין הדופן לסכך וכשיש הפסק של אויר ג' טפחים הדופן מופסקת לגמרי מהסוכה וא"א להכשירה גם מדין ד"ע. הגע עצמך וכי נאמר ד"ע גם כשהדופן מרוחקת כמה מאות אמה מהסכך, אתמהא, אלא ודאי דבעינן שיהי שייכות בין הדופן לסכך ורק אח"כ יחול דין ד"ע והתקבלה ההלכה דשיעור ג' טפחים באויר הוי הפסק לענין זה. והא דאויר חמור מסכך פסול אפשר לבאר דסכ"פ יותר מחבר את הדופן לסכך וכשיש הפסק של אויר יותר ניכר שהדופן מופרד ולא שייך לסכך הכשר.

והנה גם בדעת רבה ביאר הריטב"א דר"א פוסלות משום חציצה וז"ל בסוף ד"ה היג אויר דפוסל וכו' ומשמע להדיא דלרבה וכו' דלא אתי עלה מדין דופן עקומה אלא דפחות

סוכה י"ז ע"א מתני': הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים פסולה, וכי רש"י ד"ה פסולה ומכאן אני אומר ומפרש הא דאמרינן שבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה וכו' היינו דחשבינן לסכך כאילו מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה ובאורה ליכא למימר הכי ואינו מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר דאם כן גם גבי אויר נמי נימא הכי. ובאמת יל"ע מה יענו על קושית רש"י מדוע כשיש הפסק של אויר לא אמרינן דופן עקומה, אותם הסוברים דדופן עקומה פירושו שהדופן מתקרבת ומגיעה עד הסכך הכשר.

ובמהמשך המשנה בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכוך ד"א פסולה וכן חצר שהיא מוקפת אכסדרה סוכה גדולה שהקיפוח בדבר שאין מסככין בו אם יש תחתיו ד"א פסולה. ומבאר הגמ' דכולהו צריכי, ואמנם כ"ז אליבא דמ"ד רטעמא דמתני' הוא משום ד"ע אבל לרבה דלא ס"ל כן כמו שפירש"י ד"ה אמרו לי וכן בע"ב ד"ה משום וכ"כ הריטב"א והר"ן בשם הרמב"ן, וא"כ לפי רבה, אכתי צ"ב מדוע נקטה המשנה ג' אופנים לאותו דין.

והנה הגמ' אומ' דהחידוש בסוכה שהקיפוח בדבר שאין מסככין בו הוא משום דסככה סכך פסול, וצ"ב דהרי החלק הזה לא נצרך לסכך אלא לדופן ומאי אכפת לן דעשוי מדבר שאין מסככין בו. וכבר הק' כן הריטב"א ומבאר עפ"י יסוד גדול בסוגיין בפרט ובכלל דין סכך פסול ואויר בכלל, והוא דס"ד דסכך פסול לא גמירי ב"י דופן עקומה, דכיון שאינו ממין הסוכה כלל מפסיק וחוצץ הוא מאד, אבל כשהסכך סכך כשר אלא שהוא נעשה לשם דירה דמין במינו הוא אינו חוצץ כל כן ראוי להכשירו ע"י ד"ע קמ"ל דאפי'

ענין זה יחד עם החסרון של חציצה ע"י סכ"פ, ואשמעינן מתני' דאעפ"כ מקרי הדפנות שייכות לסוכה.

## ב

עכ"פ, נמצאנו למדים, דיסוד הסוגיא הוא חציצה ועפ"י יש להתבונן בדברי התוס' דף י"ז ע"א ד"ה אויר דכ' דכשהאויר והסכ"פ לא מהלכים על פני כולה, הסוכה כשרה. אמנם המאירי וס' המכתם מביאים שיטות ראשונים דס"ל דגם כה"ג הסוכה פסולה וז"ל המאירי, יש אומרים שלשה על שלשה וארבעה על ארבעה אעפ"י שאינו חולק את הסוכה על פני כל ארכה עכ"ל הצריך לעניינו. ולכשנתבונן בדברי התוס' נראה שבתחילת דבריהם הם הסכימו עם הראשונים הנ"ל דגם כה"ג הוא חציצה אלא דהתוס' כ' דיש להכשיר מדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה [ואח"כ כ' בגדר אפשר דבכל גזווא כשרה כיון דהסכך מתחבר מן הצדדים] וא"כ, יש כאן מח' אחרת בין הראשונים בדין פסל ויש לבאר טעמי המח'.

והנה בדף י"ט ע"א פירש"י בד"ה קמ"ל דמן סוכה הוא והוי כשתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח דלא ממשכא עד הרביעית וכשרה, ולעומת זאת בדף ד' ע"א בדין איצטבא כ' רש"י בד"ה כשרה כל הסוכה שיש לה ג' דפנות והאי הכשר סוכה אפי' מן האיצטבא והלאה וכו' ואמר' לקמן פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה ומפרש"י ל"י אם יש הכשר סוכה ביחד ועוד יש בסוכה משם והלאה פסל היינו סכך וכו' ויוצא מהכשר סוכה שאין לו הכשר דפנות נידון כסוכה הלכך כל הסוכה כמות שהיא גדולה כשרה עכ"ל. וכבר הק' הקרבן נתנאל [פ"א ס' ג' אות ר'] דדברי רש"י נראים כסותרים זא"ז, דבדף ד' משמע שמדין פסל מכשירינן גם ללא דפנות כלל וכלשונו שם "שאיין לו הכשר דפנות" ואילו בדף י"ט משמע דדין פסל פועל רק שהמשך לא יחשב כסוכה בפני עצמה אבל ההכשר נובע מדין דופן

מארבע אמות לא היא חציצה עכ"ל. ולפי"ז מתבארת היטב הצריכותא במתני' לגבי סוכה שהקיפו בדבר שאין מסככינן בו דגם לרבה ה"א דדוקא סכך ממין הכשר לא הוי חציצה, משא"כ סכך פסול לגמרי ה"א דהוי מין בשאינו מינו וחוצץ. ואין להקשות מלקמן ל"ז דרבה ס"ל דגם מין במינו חוצץ [וכמש"כ התוס' ל"ז ע"א ד"ה כי היכין] דנראה דהריטב"א יישב זאת כמתק' לשונו, דכ' דה"א דסכך כשר אינו חוצץ כל כך פ"י אע"ג דגם מב"מ חוץ אלא דאינו חוצץ כל כך.

ואכתי פש גבן לברורי את האופן הב' במתני' דבאכסדרה אמר' ד"ע וה"א דלא אמר' דלאו לאכסדרה עבידי. ובשלמא למ"ד דהוא מדין ד"ע א"ש, דהנה לקמן י"ט ע"א בסוגיא של פי תקרה פירש"י דאליבא דאמת לא נתקבלה ההלכה של גוד אחית רק באופן שהמחיצות נעשו לצורך החלל וכן יש מ"ד בגמ' דגם ההלכה של לבד לא נאמרה אלא כשהמחיצות נעשו לצורך החלל, וא"כ ה"ה דה"א דגם ד"ע נאמר רק כשהמחיצות נעשו לצורך החלל, וקמ"ל דלא, אבל לפי רבה דמתני' איירי בדין חציצה של סכך פסול מה שייך זה להלכות מחיצות, ואין לומר דה"א דזה דין בכל מחיצה ואפילו מחיצה גמורה ולא מהלכתא וכדאייתא לקמן י"ט ע"א מ"ד הואיל ולגזוואי עבידי ולבראי לא עבידי אימא לא קמ"ל ופירש"י דופן אמצעי זה לא לכך נעשה וכו', דא"כ מדוע מצרפת המשנה דין זה לכאן יחד עם דיני סכ"פ ואויר.

אמנם לפי הנ"ל א"ש דהגדון כאן הוא לגבי שייכות של הדפנות לסוכה ולכן באופן שיש חסרון בשייכות משום דלבראי עבידי ולא לצורך גואי, וגם החסרון שיש חציצה בין הסכך לדפנות ה"א דכה"ג שיש צירוף של שני חסרונות יחד לא מהני, קמ"ל דאעפ"כ לא הוי חציצה, ומשום כך הגדון הזה קשור לכאן דאע"ג דבעלמא לבראי עבידי וכו' הוא נידון בדיני מחיצה גרידא ה"א דכאן מצטרף

שלישית אפילו טפח וא"כ יש כאן ג' דפנות מעלייתא ודלא כמש"כ בדף ד' כנ"ל.

ובקהלות יעקב סי' ג' מבאר דגם לפי המסקנה נשאר דבאמת ההמשך הוא באפי נפשי' אלא דמדין פסל אמרי' דהדופן ג' [הקצרה] כאילו נמשך עד סוף הסוכה ולכן כשר גם המקום ההוא ואע"ג דאין לו אלא דופן א' וה"ה גבי איצטבא דאמרי' שהיא כאילו נמשכת להלן וכל החפירה כמאן דמליא דמיא וזהו גדר דין פסל היוצא דרואין כאילו כל הדברים המכשירים את הסוכה נמשכים גם להיוצא.

ולפי"ז י"ל דאותן שיטות שהביאו המאירי וס' המכתם ס"ל כרש"י בזה, דדין פסל היוצא פירושו שממשיכים את הדברים המכשירים את הסוכה ולכן כשיש חציצה ע"י אויר או סכ"פ לא שייך כלל להכשיר מדין פסל היוצא, כיון דהחציצה מונעת מהכשר הסוכה להמשך להלן, משא"כ התוס' ס"ל כמו שביאר הרא"ש בסי' ג' [לגבי האיצטבא דה"ל] דכל הסוכה כשרה מדין פסל היוצא דהיינו דאע"ג דאין כאן אלא מחיצה א' אפ"ה נידון כסוכה, וא"כ י"ל ברעת הרא"ש דאע"ג דא"א להכשיר את הפסל היוצא מצד עצמו בכ"ז מאחר והוא מקושר וטפל לסוכה בהכי סגי כדי להכשיר וגם בלי שהדברים המכשירים את הסוכה יימשכו להלן. ולכן כ' התוס' דאע"ג דאור וסכ"פ חוצצים גם כשאין הם מהלכים ע"פ כולה, אעפ"כ כשר גם ההמשך מדין פסל היוצא מאחר והסכך מחובר וטפל להכשר סוכה [ועי' ערוך לנר דף ד' ע"א ד"ה כשרה דהתוס' כאן ס"ל דפסל מכשיר אף בלא דפנות כלל וכ"כ הרא"ש בסי' ל"ג וכמש"כ המהרש"א]. ונביא עוד ב' ראיות לזה בקצרה, דף י"ט ע"א ד"ה לבראי כ' התוס' דפסל מכשיר חסרון של סכך שאינו עשוי לצל, דף י"ט ע"ב בסוגיא של צריף כ' התוס' בד"ה העושה דגם במקום של גובה פחות מ"י כשר מדין פסל ונפסק ברמ"א סי' תרל"א סי'.

ג

ולפי הנ"ל ישנה נפק"מ לדינא דהנה בסי' תרל"ג כ' הפמ"ג [א"א סק"ו] דבאופן שיש איצטבא מן הצד, אע"ג דבצד האיצטבא א"א לשבת דהרי דופן עקומה מכ"מ לצד הפתח כשר כיון דאין שם דופן וגם לכיוון הדופן [שאותה מעקמים] נמי כשר מדין פסל, ולכאן לפי הבנת התוס' הנ"ל א"ש דדין פסל מכשיר אפילו במקום שאין דפנות כלל. אמנם במחצה"ש וביכורי יעקב שם סק"ח משמע דכה"ג פסול וכ' הביכורי יעקב דפסל היוצא מצינו שכשר רק ביוצא מכנגד סכך כשר ממש, ולכאן זה דוקא לפי רש"י דדין פסל הוא להמשיך את הדברים המכשירים וכזו, אבל לפי התוס' צ"ל דכשר וכמש"כ לעיל דלכאן הרמ"א פסק בזה כהתוס'. והעירוני דגם לפי התוס' יש הגבלה מסוימת לגבי פסל היוצא לגמרי לאחריו הדופן הקצרה דהרי דופן זאת חוצצת ומפסיקה בין ההמשך לעיקר הסוכה, ואולי י"ל דגרע טפי מהאופן הנ"ל בתוס' דף י"ז א' שהאור או הסכ"פ חוצצים, ואמנם יש להסתפק אם גם בדופן עקומה אמרינן כן, ועוד יש לדון מדוע לא נאמר דופן עקומה מהדופן שכנגד הפתח וואו תהי' כאן סוכה עם ג' דפנות מעלייתא, וצ"ע.

והנה יש לדון מה דעת הרמב"ם בזה, האם ס"ל כחילוק התוס' דכדי לפסול בעי' מהלך ע"פ כולה, דבפ"ה מהל' סוכה הי"ד כ' הרמב"ם דבסוכה גדולה סכ"פ באמצע פוסלה בארבעה טפחים פחות מיכן כשרה כיצד בית שנפחת וכו' וכן חצר המוקפת אכסדרה וכו', ולכאן מסתימת לשונו משמע דלא ס"ל כהתוס'. אמנם י"ל דאין לדייק בזה דהרי תיכף הביא הדין של בית ואכסדרה והתם הסכ"פ מהלך ע"פ כל דופן וא"כ ליכא למשמע מינה, ולגבי אור כ' הרמב"ם שם הי"ט סכך שהיו בו חלונות חלונות שהאור נראה מקו וכו', ואח"כ כתב בהל' כ' במה דברים אמורים בשלא הי' במקום אחד אור ג"ט אבל אם הי' אור ג"ט בין באמצע בין

מן הצד הר"י פסולה עד שימעטנו מג' וכו' אמורים בשלא הי' במקום א' אויר ג"ט, ולכאו' מהמשך לשונו משמע דמש"כ וא"כ מבואר כמעט להדיא דהרמב"ם חולק בהלכה כ' קאי על מה שהתחיל בהי"ט על התוס' וס"ל דאפילו גע"ג לבד פוסל דהיינו חלונות חלונות וע"ז כ' במה דברים בסוכה ואע"פ שאין מהלך ע"פ כולה וכנ"ל.

★ ★ ★

# בירורי הלכה

הרב זלמן נחמיה גולדברג

## בענין קנין ד' מינים

דאמר עולה דבר תורה בנו פדוי לכשיתן ומאי טעמא אמרו בנו אינו פדוי גזרה שמא יאמרו פודין כשטרות ע"כ.

ובתוס' שם ד"ה אמאי הקשו וז"ל וא"ת עולה לית ליה דר' יוחנן הסובר שיכול אדם להתחייב בשטר דאיצטרין לפרש טעמא שלא יאמרו [שהרי רק לתרץ דעת ר"ל הסובר שאין להתחייב בשטר יש קושיא למה לא יהיה בנו פדוי כשיתן אבל לר' יוחנן הטעם שאין בנו פדוי שזה שגבה המעות הוא מכח שנתחייב לו בשטר ואינו יכול לפדות וא"כ עולה לית ליה דר' יוחנן] ותירצו וז"ל דאיצטרין לעולא לפרושי טעמא הכי משום דמיירי בכל ענין אפילו כתב לו שאני חייב לו ה' סלעים לפדיון ואפילו לא כתב לו הכי סתמא דמילתא לפדיון בנו הוא דקאמר עכ"ל.

והעולה מדבריהם שגם לר' יוחנן שהמתחייב בשטר חייב [היינו לשיטת ר"ת בתוס' שם ד"ה אליבא] ומעתה בנתן צ"ק עבור חוב של קנית ארבעה מינים יש לדרון אם גם שם סתמא כאילו פירש שמתחייב עבור תשלום עבור ד' מינים וממילא כשהוציא המוכר את הכסף מהבנק באותה שעה קנה הקונה את ד' מינים אף שבאותו שעה לא אמר כלום מ"מ קנה, וכמו שחזינן בפדיון הבן שבאותה שעה שמקבל הכהן המעות נעשה הפדיון מן התורה, ואף שיש

המחנה אפרים בהלכות קנין משיכה סימן ב' הביאו במשנ"כ סימן תרנ"ח ס"ק י' כתב כשקונים ארבעה מינים או מצות יש לעשות גם קנין מעות ולא להסתמך על קנין משיכה שמאחר שמן התורה מעות קונות ולא משיכה א"כ אם לא יעשה רק קנין משיכה לא יקנה את הד' מינים מן התורה אלא מדרבנן, ולהסוברים שקנין דרבנן לא מהני מן התורה לא יצא ידי מצוות ד' מינים ומצוות אכילת מצה.

ויש לעיין אם צריך ליתן למוכר כסף מזומן או די גם אם יתן צ"ק למוכר אם קנה מן התורה, והנה גדר של צ"ק צריך בירור וכתבתי על זה במקום אחר.

ומעתה אם נאמר שצ"ק מחייב את החותם והנותן צ"ק, אבל מ"מ אינו קונה בתור קנין כסף יש לדרון אם המוכר הוציא סכום הכתוב בצ"ק מהבנק אם אז קנה. ולכאורה יש להוכיח דבר זה ממה שאמרו בגמ' כתובות דף ק"ב א' כתב לכהן שאני חייב לך חמש סלעים חייב ליתן לו חמש סלעים ובנו אינו פדוי, ומכאן הוכיחה הגמ' שיכול אדם להתחייב לחברו בשטר ודחו שאני התם דמשועבר מדאורייתא וכו' אי הכי בנו אמאי אין פדוי [כלומר הוה ליה למימר דליהוי פדוי לכשיבא ליד כהן דנהי דקודם שבא ליד דינא הוא דאינו פדוי דהא ליכא עליה אלא שיעבור בעלמא מ"מ כשיגיעו לידו אמאי אין בנו פדוי כך פירשו בתוס' כדעולא

ונמצא שמן התורה אין חוב וא"כ גם אין משכון.

ונראה לומר שכל שנתחייב מדרבנן בעצם גם מן התורה חייב לדעת הרמב"ם שכל מצוה שחייב מדרבנן חייב לקיים מן התורה מכח מצוה של לעשות ככל אשר יורוך ולא תסור, ומ"מ אין נעשה של הקונה מן התורה כיון שאינו אלא מצוה אבל אין בזה קנין, ודומה למי שחייב לקנות לולב מן התורה ומ"מ אין מעותיו משתעבדים למוכר וכמבואר בגמ' כתובות דף פ"ו שרק מדין כופין על המצוות כופין אותו אבל לא מדין שעבוד. אמנם יש כאן חיוב שיועיל מצד החיוב לשעבד משכון, תדע שהרי כתבו תוס' קידושין דף ח' ע"ב שם בתורה מנה שלכן בשירוכים מועיל להניח משכון לשלם את הקנס שיש בושת, ואף שכושפת כזו בלי מעשה רק דברים אינו חייב לשלם, מ"מ יש כאן חיוב שישתעבד משכון, ונראה שטעם הדבר מכיון שבידי שמים חייבין גם על ברשת כזו, וכן מבואר ברשב"ם בב"ב מ"א צ"ג רשב"ג אומר מנהג גדול היה בירושלים המוסר סעודה לחבירו וקלקלה ניתן לו דמי בושתו ודמו בושת אורחיו [וכתב הרשב"ם שזימן אורחים ואין לו מה להאכילם ומיהו לית הלכתא אלא כרבנן דפטרי מבשת דגרמא בעלמא הוא, וכן המזיק בגרמא חייב בדיני שמים וכמבואר בב"ק ריש הכונס, ולפי"ז גם העובד שידוך וגרם בושה חייב לשלם בדיני שמים ולכן יכול לשעבד משכון, ואף שיש מקום לחלק שהחייב לצאת שמים הוא חיוב ברין שמים לאחר, משא"כ קיום מצוה דרבנן אינו לחבירו אלא חייב לקיים דברי חכמים ולא לעבור על דבריהם. מ"מ יש לומר שגם בזה שייך שישעבד משכון זה, ואפי' לשיטת הרמב"ן שסובר שלא עוברים בלא תסור מן התורה למי שעובר על דרבנן, מ"מ גם הרמב"ן סובר שיש כח לחכמים לתקן שהרי אמרה תורה לעשות משמרת ונלמד מקרא ושמרת משמרת וממילא יוצא שחייב לו ולכן יכול לשעבד לו משכון.

קצת לחלק בין אם אב הבן נתן את המעות ובין אם הבנק נתן עבור הלוקח.

והנה לפי ההרהר אמנא בגמ' כל שנתחייב בשטר הרי כאותו שעה שגובה מכח שיעבוד השטר גובה, אכן מסתבר שזה התחייבות על דעת שיתן לו החפץ שקנה ואם לבסוף לא יתן מסתבר שיכול לתבוע שיחזיר לו את ההתחייבות והרי זה כקונה מטלטלים בכסף שאף שלא קנה. אבל זה ודאי שיכול לתבוע שיחזירו לו הכסף שנתן שהרי לא נתן אלא על דעת שיתן לו לבסוף את החפץ ולא רק בנתן כסף שקונה לכל הפחות למי שפרע, אלא אפילו מחל לו חוב לקנות חפץ אף שלא קנה במחילה מ"מ אם לבסוף לא יתן לו החפץ בוראי מסתבר שיחזור ממחילה, ויש לעיין אם יתבטל המחילה או שהמחילה חלה רק שצריך לשלם מחיר המחילה כפי שוויא שניתן למכור חוב.

ונראה לדון בזה בהקדם מה שכתב בספר אישים ושיטות בשם הרוגצ'בער סימן ד' שכתב לבאר מה שמונינו בשבת פכ"ג מ"א שואל אדם מחבירו כדי יין ואם אינו מאמינו מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר השבת וכן ערב פסח שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר השבת, והקשה הרוגצ'בער למה בסיפא אמרה המשנה שמניח טליתו ולא הזכירה שמדובר באינו מאמינו, ותירץ שגם במאמינו צריך להניח טליתו בתור משכון שאם לא יניח לא יקנה הפסח מן התורה שקנין משיכה אינו קונה מן התורה אבל נתינת המשכון קונה כדן מעות. ואף שמשכון אינו קונה שהרי במקדש אשה במנה והניח משכון אינה מקודשת שמנה אין כאן משכון אין כאן, אמנם טעם הדבר פירשו כתוס' ורא"ש בגמ' קידושין דף ח' שלא יתכן לשעבד משכון אלא אם יש חוב, אבל במקדש אשה אין עליו חוב ולכן לא יתכן לשעבד את המשכון אבל הקונה במשיכה שקנה החפץ מדרבנן ונתחייב לשלם בזה יכול לעשות משכון עד כאן תוכן דבריו. ועדיין צריך ביאור כיון שמן התורה לא קנה

קניו כסף. ולפי"ז מובן שכל שבאו למכור אין המכר נקנה אלא כשמשלם וזהו הקנין אבל כל זמן שלא שילם לא נקנה המקח שזהו מהותו של מכר. [אמנם זה רק בקניית מטלטלים אבל קניית קרקע קונים גם בחזקה ובשטר, וצריך לחלק לר' יוחנן בין קניית קרקע לקניית מטלטלים] אבל כל שאינו מקח וממכר אלא מתנה הפקר ומציאה. אכן הכסף שמקבל המוכר עבור המכירה בזה קונים בכל קנין המועיל, ולפי"ז כשמחל חוב כדי לקנות על ידו קונה במשיכה כיון שכבר אין מעות שכבר קיבל וא"כ מה שמקנה לו החפץ הוא בעצם מתנה, אלא שאם לא היה נותן המתנה היה המוחל מבקש תשלום עבור המחילה, אבל כשנותן לו המקח שהוא מתנה שוב אין לו תביעה של תשלום עבור המחילה, או שזה שנותן לו החפץ שבא לקנות הוא התשלום עבור מה שחייב לשלם עבור המחילה והפורע חוב בודאי נקנה הפרעון במשיכה.

וכן כשמתחייב בצ"ק על הצד שבאם יגבה בצ"ק יגבה מכוח שיש לו התחייבות אלא שיצטרך לשלם עבור זה שקיבל התחייבות בזה אם מושך החפץ נקנה החפץ במשיכה שזה כנותן מתנה או בפרעון שנקנה במשיכה.

והנה לשיטת הט"ז שם בסימן ק"צ שחולק על הסמ"ע וסובר הט"ז שמעות קונות אין הכוונה למעות של התשלום אלא קונים בפרוטה ונעשה הקרקע של הקונה וממילא חייב בתשלומים ואין כסף הקניין עולה לו בתור תשלום, צ"ע למה אין קונים במכירה במשיכה אלא בכסף ואילו הפקר ומתנה קונים במשיכה, ויש לומר שקנין כסף הוא קנין יותר טוב וכל שיכול לקנות בקנין יותר טוב אין קונים בקנין גרוע, וכמבואר בתוס' בב"ב דף ע"ו ד"ה ספינה,

אך קשה למה מתנה נקנה במשיכה הרי לדעת הט"ז גם מתנה ניתן לקנות בכסף, דבשלמא להסמ"ע אם יקנה מתנה בכסף נעשה מכר אבל להט"ז קשה, וצ"ע.

ולענ"ד ליישב באופן אחר והוא שדעת הרמב"ן והרשב"א דלא כתוס' ואדם יכול לשעבד משכון גם באינו חייב לו חוב אלא מה שאינה מקודשת אע"פ שחל החוב אך מכיון שגוף המשכון הוא של המקדש ורק זכות שיעבוד נתן לאשה אין זה כסף לקנות בו, והנה בגמ' ב"מ דף מ"ו ע"א אמר ר' יוחנן דבר תורה מעות קונות ולא משיכה וכך פסקו הראשונים כר"י. ובתוס' בגמ' ע"ו דף ע"א ע"א ד"ה פורדשני הקשו א"כ אין קונים מתנה מציאה, וכן קשה אין קונה המוכר המעות שקיבל, ותירצו שבכל מקום שאין שם מעות קונים מהתורה במשיכה או הגבהה או בחצר, אבל במקום שיש כסף אין קונים רק בכסף, ונראה שהקונה חפץ במחילת חוב שוב אין כאן כסף וקנה במשיכה מן התורה, ולפי"ז נראה שגם במניח משכון קנה המוכר את המשכון והנה אם נאמר שקנה את המשכון וגם אם לא יקנה החפץ או במקדש במשכון שלא תהיה מקודשת, מ"מ המשכון ישאר ומה שיגבה את המשכון יגבה מנח שכבר קנה המשכון ולא יקנה גם אחר כך. וא"כ נמצא שכבר אין כסף וקונה במשיכה לבר כדרך שקונים מתנה, אבל אם נאמר שבשעה שיגבה את המשכון שוב יקנה והאשה תהיה מקודשת או נמצא שעדיין יש חיוב לשלם עבור החפץ וכל שיש מעות אין משיכה קונה. ולפי"ז ניחא מה שכתבה המשנה שמניח טליתו דקונה בתור משכון וקונה את המשכון ומה שיגבה אחר כך המעות גם כן לא יחולו הקידושים שגובה מנח המשכון וממילא יוצא שכבר אין יותר מעות שכבר שילם בשיעבוד משכון וקונים במשיכה.

והנה מה שכתבו התוס' לחלק בין מכר שיש שם מעות שאין קונים בקנין אחר אלא במעות לבין מתנה ומציאה שקונים בקנינים אחרים צריך להבין טעם הדבר.

ונראה לבאר לפי סברת הסמ"ע בריש סימן ק"צ שקנין מעות היינו שמשלם מעות שהם תשלום למקח וכל שמשלם פרוטה שהוא תחילת פרעון תשלום עבור החפץ זהו

ע"ב בשליח של הנפקד שהכניס בטעות רשות של המפקיד לשכר של הנפקד שחייב הנפקד לשלם לבעה"ב מדין מדין משתרייב ליה ובע"כ שאינו צריך התחייבות אלא כל שקיבל הנאה מחבירו צריך לשלם, איברא שבמחילה יש לדון שאינו נחשב הנאה שאינו אלא מבריא ארי, ומה"ט הפורע חוב של חבירו פטור.

אכן פשוט שבאם אמר לו שלם חובי ואשלם לך חייב אבל אין החיוב מטעם קנין. ולפי"ז קשה מה שאמרו בגמ' גיטין דף י"ד ע"א טעם למה מעמד שלשתן קנה, שבההיא הנאה שמתחלף ללווה בין מלוה ישנה לחדשה גמר ומשתעבד והקשו בגמ' אלא מעתה הני דבי בר אלישיב שכפתי ושקלי לאלתר הכי נמי דלא קני דאין לו הנאה, ולפמ"ש"כ דמשלם עבור המחילה קשה מה קושיית הגמ' מהני דבי בר אלישיב הרי אין החיוב מצד שנהנה אלא עבור המחילה נתחייב לשלם, ונראה לתרץ שכל זה בא להתחייב לאדם אחר שמתחייב מדין עבד כנעני בזה צריך קנין כדי להתחייב ומחילה אינה קונה אבל אם בא להתחייב למלוה שמחל לו בזה אינו צריך קנין.

והנה בגמ' ב"ק דף ק"ט ע"א גזל את הגר ונשבע לו וזקף את הקרן וחומש במלוה ומת הגר שאינו צריך ליתן את הקרו וחומש לכהנים שכבר נתחלף חיוב גזל הגר בחוב אחר, ולכאורה קשה איך נתחייב ובע"כ שמחל לו חוב הישן ומחמת כן נתחייב לו חוב ואף שאין שם הנאה במחילה.

ויש לעיין לפי דרכינו א"כ אין כאן מכירה אלא מתנה שהקונה נתן מתנה התחייבות והמוכר נתן מתנה את החפץ וקנאו במשיכה, וא"כ לא יהיה במכירה אונאה שאינו מכירה אלא מתנה, וצריך לומר שבאמת אין בזה הונאה מן התורה אלא מדרבנן.

ועוד אפשר לומר שאיסור אונאה הוא גם במקום שאין מכירה דכיון שקיבל חפץ בגלל כסף אף שאינו גדר מכירה איכא איסור אונאה, ולפי"ז יש ליישב קושיית רבינו

והנה למסקנת הגמ' שהמתחייב לפדיון הבן אין בנו פדוי אבל מ"מ כשיגבה המעות נעשה פדיון מן התורה שעל מנת כן נתחייב שיקח עבור פדיון, וא"כ יוצא שגם בוותן התחייבות לקנות יש כאן כסף בשעה שיקבל התחייבות, אך אפשר לומר שחלוק פדיון הבן ממקח שבפדיון הבן כל מה שנתחייב עבור הפדיון אם לבסוף לא נפדה בוודאי לא נתן לו אפילו בתור הלואה ושיחזיר אח"כ והוי כמו שלא נתן כלל, משא"כ בקונה שנתן התחייבות יש לומר שנתן לגמרי וגם כשיגבה יגבה מכה התחייבות מ"מ אינו חושש שמא יפסיד כספו מכיון שלבסוף יקבל החפץ שאם כבר קיבל הכסף באופן כזה קנה במשיכה בזה יש סכרא שנתן לו התחייבות קנה במשיכה.

והנה מה שכתבנו שהקונה בשטר התחייבות מתחייב בלי תנאים שגם אם לבסוף לא יתן לו את החפץ מ"מ לא בטלה ההתחייבות אלא שיצטרך להחזיר לו מה שלקח, וכן בקידש אשה בהתחייבות וכתה האשה בהתחייבות רק צריכה לשלם.

וכן נראה בקידש אשה או קנה קרקע במחילת מלוה המחילה חלה וגם אם לבסוף לא יקנה לו החפץ לא יתבטל המכירה אלא שיצטרך לשלם, יש לדון מאחר שאין קונה א"כ גם לא יחייב לשלם עבורו המחילה, וכן אם קנה בהתחייבות מאחר שלא קנה גם לא יצטרך לשלם עבור זה שנתן לו התחייבות.

אמנם מבואר בקצוה"ח סימן ל"ט ס"ק ח' שבשטר התחייבות או במשכון אף שאינו קונה מ"מ אם מכר לו התחייבות חייבים לשלם לו שרק אין כוח קנין להיחשב ככסף אבל מ"מ צריכים לשלם עבור התחייבות

ולענ"ד נראה שגם במחילה כן הדין שהמוחל לחבירו וקבע לו מחיר עבור המחילה חייבין לשלם, וטעם הדבר נראה שזה שחייב אדם לשלם עבור מה שקיבל אינו מכה שמתחייב לשלם שהרי גם היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות צריך לשלם לו, ועוד ראייה לזה מהגמ' בב"מ דף מ"ב

והנה בכסף משנה בהלכות מכירה פכ"ג  
ה"ז כתב שיכול אדם למכור פירות דקל ואין  
חיסרון של מוכר דבר שלב"ל כגון שנשבע  
שיביא לו הפירות, ויש לדון אם נשבע לתת  
לו חפץ וביקש עבורו סך כך וכך אבל לא  
קנה באחד מדרכי הקנינים אם יש בזה  
אונאה דאפשר לומר שבאמת אין כאן מכירה  
שהרי לא קנה הלוקח ולא נעשה שלו, או  
אפשר לומר שמ"מ קיבל עבור החפץ סכום  
שיש בו אונאה, ולפי מה שכתבנו נראה שיש  
בזה אונאה.

תם בתוס' ב"ב ע"ו ע"ב בד"ה קני מה צריך  
למעט שטרות מאונאה תיפוק ליה שאין  
מכירה כלל מהתורה בשטרות ולפמש"כ יש  
לומר שמכר לו שטר ואף שלא חל המכירה  
מהתורה מ"מ מכר לו שטר ביוקר ואח"כ  
גבה השטר ושילם עבור השטר במעות שנתן  
לו מתנה. אמנם נראה שבשטרות כהאי גוונא  
יש בזה ריבית שהרי מכר לו שטר ולא קנה  
עד ששילמו לו את החוב ואז קיבל יותר  
ממה ששילם וא"כ אגר נטר קיבל ומש"ה  
א"א להעמיד שמכר השטר ביוקר.



## הרב גימפל ליפשיץ

## בענין מלטול לולב וסוכה ביום טוב

מאי איריא משום דראוי לאנשים תיפוק לי דראוי לה עצמה ליטול ולברך. מיהו רש"י שפי' כך, לטעמיה שהוא אוסר להם לברך כדפירישת בהל' ר"ה, אבל ר"ת מתיר להם לברך, הוא יפרש דאשה לאו בת חיובא היא ואסורה לטלטלו שלא לצרכה, קמ"ל, כיון שהרשות בידה ליטלו ולברך עליו הו"ל תורת כלי עליו לגבי דידה וכו' עיי"ש.

ג. התוס' בד"ה מלטול וכו' כתבו, אע"ג דחזי למצוה שייך ב"י איסור מוקצה לטלטל, מאחר דאין עשוי כלי, כדאשכחן גבי קנים דלחם הפנים דכתיבי, כדתניא במנחות פרק שתי הלחם דף צ"ו ומנקיותיו אלו קנים, ותנן התם לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת אלא נכנס מע"ש, אלמא חשיב להו מוקצה אע"ג דחזי ללחם וכו'. מבואר מדברי התוס' דלא חל על הלולב שם כלי מחמת דחזי למצותו, והא דמותר בטלטול הוא מפני דאיסור מוקצה נדחית מפני המצוה.

ד. וכן מבואר בפמ"ג סי' תרנ"ח משבצות [סק"ב] וז"ל, ועיי' תוס' מ"ב ע"ב ד"ה מלטול, וברש"י וזה"ר שם משמע לולב מוקצה הוא, אע"ג דחזי למצוה ולא כלי הוא, כמו סדור הקנים דלא רחי שבת בלחה"פ, והלכך בשאר ימים במדינה דרבנן, י"ל גזרו משום מוקצה בשבת, אלא במקדש או ביו"ט א' אמאי וכו', וא"ש לכאורה שהקשה התוס' א' בתנ"א [סק"ג] על הירושלמי שכתב, הניחו על הארץ אסור שוב לטלטלו, וצ"ע דהא קי"ל אין מוקצה לחצי שבת, והאי הוי ראוי בין השמשות, דל"ש אין מוקצה לחצי שבת דתמיד מוקצה הוא עכ"ל. [ולהלן יבואר דכן ביאר המחמה"ש].

ה. וכן ביאר החו"א באו"ח סי' מ"ט [סק"ט] את דברי התוס', וכתב דכן מבואר בבבאור הגר"א יור"ד סי' רס"ו [סק"ג], דהרמ"א בסי' רס"ו סעיף ב' כתב, ומותר

ע"ד השאלה אם מותר לטלטל לולב בליד יו"ט שאינו ראוי למצותו, וכן אם מותר להחזיר לולב לנרתיקו לאחר שיצא יד"ח כשהניחו מידו, והאם מי שעשה סוכה על גלגלים שיוכל לטלטלו האם מותר לטלטלו להכניסו תחת השלאק ביו"ט כשיורד גשם. ויש להסתפק בזה אם לולב יש לו שם כלי מחמת דחזי למצותו או לא, והאם נאסר בטלטול מחמת דהוקצה למצותו.

א. הנראה בזה, דתנן במתני' ריש פרק לולב וערבה, לולב וערבה ששה ושבעה וכו', כיצד יו"ט הוראשון של חג שחל להיות בשבת, לולב שבעה ושאר כל הימים ששה וכו'. והקשה בגמ' אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת, אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. ופירש רש"י בד"ה מלטול וכו', אין בו צד איסור אלא כמלטול עצים, וכיון דמן התורה היא במקדש כל שבעה, למה אסרוה מה סייג לתורה מצאו בו עכ"ל. מבואר מרש"י דס"ל דלא חל שם כלי על הלולב מחמת דחזי למצותו. אמנם לעיל בדף מ"ב ע"א תנן, מקבלת אשה מיד בנה ומיד פעלה ומחזירתו למים בשבת, והקשה בגמ' פשיטא, מהו דתימא האויל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל קא משמע לן. ופירש רש"י כיון דראוי לנטילת אנשים, תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל. מבואר מרש"י שכיון שהלולב ראוי למצותו חל עליו תורת כלי. ויעויין ברש"ש שהעיר כסתירת דברי רש"י ומביא מהר"ן ביאור אחר בדברי הגמ' עיי"ש.

ב. והנה כדברי רש"י בדף מ"ב ע"א, כתב באור זרוע בהל' סוכה סי' שיי"ד וז"ל, פשיטא וכו' קמ"ל, כיון דראוי לאנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל, מיכן אני המחבר לומד לנשים שלא לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא, דאי יכולות לברך,

בירושלמי שאסור לטלטל הלולב לאחר שיצא יד"ח עיי"ש.

ח. והנו"ב מתרץ קושיית המג"א, בהקדם מה שקשה על המהרש"ל שסובר, דמותר לטלטל סכין של מילה כשהניחו מידו לאחר המילה, והא המהרש"ל בתשובה סי' מ' כתב דלאחר שזרק הערלה של מילה לתוך העפר אסור לטלטלה שהיא מוקצה, אבל קודם שזרקה לעפר הואיל ומצוה לזרקה לעפר והוא מימות התנאים, שהרי הני"ו והרשב"א

בחדושי ליבמות בפרק הערל כתבו שכן הוא בפרקי דר"א הרי היא מוכן למצוה, וא"כ צ"ע דכיון שקודם שזרקו לא הוי מוקצה, למה לאחר שזרקו הוי מוקצה, ומ"ש מסכין של מילה שהמהרש"ל סובר, שלאחר המילה כשהניחו מידו לא הוי מוקצה דאין מוקצה לחצי שבת, וכתב הנוב"י ד"ל שהמהרש"ל סובר, דהא דאמרין דאין מוקצה לחצי שבת, זה רק בדבר שיש תורת כלי עליו אלא שמלאכתו לאיסור או שיש בו חסרון כיס, אבל דבר דלא חזי כלל לשום דבר ואינו לא אוכל ולא כלי פשיטא שאסור לטלטלו, ותדע שהרי בפרק אין צריך דבעי יש מוקצה לחצי שבת קאמר בגון דאיחזי ואידחי והדר איחזי, הרי דעכ"פ בשעה שאידחי קודם שהדר איחזי ודאי אסור, והיינו משום דבשעה שאידחו אין עליהם תורת אוכל ואסור לטלטלם, ולכן הערלה לאחר שנעשית מצותה ונתנה בעפר שוב לא חזיא לשום דבר והיא מוקצה, עיי"ש. והיינו כמו שבארנו, דאפילו שהרמ"א שסובר שמותר לטלטל סכין של מילה כשהניחו מידו, אבל בלולב יסבור כהתוס' דלא הוי כלי.

ט. שו"ר בחזו"א סי' מג"ג [סק"ז] שכתב כן ליישב, מה שהקשה הגר"א ביו"ד סי' רס"ו על הרמ"א, דהרמ"א ביו"ד סי' לאחר המילה כשהניחו מידו, וכן פסק המהרש"ל דמותר לטלטל הסכין לאחר מילה דאין מוקצה לחצי שבת והקשה המג"א דבביצה דף כ"ו ע"ב מבואר, דהא דאין מוקצה לחצי שבת היינו בחזי ואידחי והדר חזי, אבל כל זמן דאידחי הפירות הם מוקצים אף שהיו ראויים בין השמשות לאכילה, וגם כאן אחר שכבר מל ואין לו תינוק אחר למול, חוזר הסכין להיות מוקצה מחמת חסרון כיס, ומה יועיל לו מה שהי' ראוי בין השמשות, כיון דהשתא אידחי, ומה"ט חולק המג"א שם על הרמ"א והמהרש"ל, וסובר דאסור לטלטל הסכין לאחר המילה כשהניחו מידו, וכמו דמצינו

לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו כחצר המעורב, אע"ג דאינו צריך לו עוד כאותו שבת, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת כן נראה לי, והקשה הגר"א דאשתמיטתהו דברי תוספתא וירושלמי וכו', דהירושלמי כתב הניחו בארץ אסור לטלטלו, ולא שייך כאן אין מוקצה דבאמת מוקצה הוא אלא שמותר משום צורך מצוה, עיי"ש.

ו. והנה החזו"א מביא רא"י מהגר"א להתוס', ולכאורה צ"ע דמהרמ"א מבואר דלא ס"ל כהתוס', ונראה דאפש"ל דגם הרמ"א ס"ל כהתוס', אבל רק בלולב שאינו כלי בעצם, ומחמת השמוש דמצוה לא חל שם כלי על הלולב, ולא נתבטל שם מוקצה מהלולב, אבל איזמל של מילה שהוא בעצם כלי, רק אסור לטלטלו מחמת שהאיזמל מוקצה, בזה סובר הרמ"א שמחמת שחזי למצותו לא חל עליו שם מוקצה, ומיזב מה שהגר"א הקשה עליו מהתוספתא והירושלמי, אבל הגר"א חולק וסובר דלא בטל שם מוקצה מחמת רחזי למצותו, אפילו באיזמל של מילה שהוא כלי, ומדמה להדרי לולב ואיזמל של מילה.

ז. שו"ר בשו"ת נו"ב מ"ת יור"ד סי' קס"ב שמתרץ כן קושיית המג"א בסי' של"א [סק"ה] על הרמ"א, דהרמ"א ביו"ד סי' רס"ו כתב, שמותר לטלטל סכין של מילה לאחר המילה כשהניחו מידו, וכן פסק המהרש"ל דמותר לטלטל הסכין לאחר מילה דאין מוקצה לחצי שבת והקשה המג"א דבביצה דף כ"ו ע"ב מבואר, דהא דאין מוקצה לחצי שבת היינו בחזי ואידחי והדר חזי, אבל כל זמן דאידחי הפירות הם מוקצים אף שהיו ראויים בין השמשות לאכילה, וגם כאן אחר שכבר מל ואין לו תינוק אחר למול, חוזר הסכין להיות מוקצה מחמת חסרון כיס, ומה יועיל לו מה שהי' ראוי בין השמשות, כיון דהשתא אידחי, ומה"ט חולק המג"א שם על הרמ"א והמהרש"ל, וסובר דאסור לטלטל הסכין לאחר המילה כשהניחו מידו, וכמו דמצינו

למצותו, שאילו הי' איסור טלטול מוקצה לא הי' נדחה אף מפני מצוה עיי"ש.

יג. והנה הנו"ב בתשובה שהבאנו כתב, דכל זמן שעדיין לא זרק את הערלה לעפר מותר לטלטל את הערלה וכו', ונחשב למוכן מחמת המצוה. וצ"ע, שלא הזכיר מש"כ התוס' כאן, דלא מהני שיחול שם כלי על הלולב מחמת שחוי למצותו, ולא נפקע מהלולב האיסור מוקצה, אלא שחכמים התירו לטלטל את המוקצה לצורך מצותו, ומוכח מזה הדנו"ב לא ס"ל כהתוס', אלא סובר דכיון דראוי למצותו בטל ממנו שם מוקצה ונחשב למוכן.

יד. ובספר יד המלך על הרמב"ם פכ"ה מהל' שבת הי' הקשה על המהרש"ל שסובר, דסכין של מילה לאו מוקצה היא כיון דחוי למצותו, ולכן מותר לטלטלו לאחר המילה, וכן הט"ז בסי' ש"י שחולק על המהרש"ל סובר ג"כ, דסכין של מילה לאו מוקצה היא, רק סובר דכיון דאיתקצאי בה"ש אסור לטלטלו לאחר המילה, וקשה דהא במנחות דף צ"ז מבואר דלא סדור הקנים ולא נטילתם דוחה את השבת, והנה איזה דחיית שבת יש בסידור הקנים, והלא בגוף הסידור אין בו מלאכה, וגם הטלטול שלהם יהיה מותר, דכיון דהקנים חזיא למצותן לסדרן על השלחן לא יהיה בהם משום מוקצה, וכמו באיזמל של מילה קודם שנעשה מצותו, דלדעת הרש"ל והט"ז אין בו משום מוקצה, אלא מוכח מהמתני' שהמוש' למצוה אינו מפקיע שם מוקצה מהחפץ, רק האיסור מוקצה נדחית מפני המצוה עיי"ש שהאר"ך. וצ"ע שלא הזכיר דהתוס' כאן הביאו הרא"י מקנים.

טו. והנה המג"א בסי' תרנ"א [ס"ק כ"ח] כתב וז"ל, כתב ד"מ אמרינן בירושלמי סוף פ"ג הניחו על הארץ אסור לטלטלו, [הפמ"ג באות כ"ח כתב דעל הארץ זה לאו דוקא דה"ה כשמניחו ע"ג השלחן], משמע דס"ל דלאחר גמר מצות לולב אם הניחו על הארץ אסור שוב לטלטלו, וצ"ע דהא קי"ל אין מוקצה לחצי שבת, והאי הוי ראוי בין

שעומד למצותו, אבל אחר גמר מצותו הוי כאבן בעלמא עיי"ש. אולם לפי"ז צ"ע קצת מה שכתב בסי' מ"ט, דהגר"א סובר כהתוס', הא גם הרמ"א יכול לסבור כהתוס'. וצ"ל דמהגר"א יש בודאי רא"י להתוס', ומהרמ"א אין רא"י להי"א רק אפשר"ל כן.

י. והנה החזו"א בסי' מ"ט הקשה, דרברי התוס' צע"ג, ממה שמביאין ראיה מקנים של מערכה, דהא שם מוכח להיפך, שהרי בשבת דף קכ"ג ע"ב מבואר, קודם התרת כלים נשנה ולכן לא התירו מוקצה מחמת מצוה, ומוכח דלאחר התרת כלים צורך מצוה לא חשיב מוקצה, ולשון הגמ' טלטול בעלמא י"ל, משום שקודם היתר כלים הי' אסור וגם טלטול שלא לצורך כלל אסור, שייך לשון איסור בטלטול, אבל קושטא דמלתא דאף איסור דרבנן ליכא בהאי טלטול עיי"ש.

יא. והנה קושית החזו"א על ראייתו של התוס' מקנים, כבר הקשו כן הערוך לנר ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' ת"ג, והערוך לנר תי' וז"ל, גבי קנים ודאי אין הטעם מפני שאין עשויים כלים, שהרי אמרינן שבת דף קכ"ג קנים קודם התרת הכלים נשנו, ולאחר שהתירו כלים באמת הותר טלטול דידהו עיי"ש. הרי דקנים כלים הם. אבל התוס' רצו להוכיח בלבו, דמה דחוי למצוה לא מתיר טלטול דידי', ולהכי קנים קודם היתר כלים היו אסורים בטלטול, אף דחוי למצוה וכמו כן לולב מפני שאין עשוי כלי עכ"ל. והאבני"ז תירץ, שכונת הגמ' באומרה קנים קודם התרת כלים נשנו, היינו שלאחר התרת כלים הי' להם להתיר גם את הקנים, דכמו שכלים התירו משום צורך, כן נמי יש להתיר הקנים אפי' שאינם כלים משום שיש בהם צורך עיי"ש. מבואר מדבריהם שנקטו בתוס' כהפמ"ג, שמחמת שחוי למצותו לא נפקע שם מוקצה מהלולב ולא חלה עליו שם כלי.

יב. המהר"ם חלואה בפסחים דף ו' ביאר, דקושית הגמ' בסוכה הוא, שנטילת לולב אינה מלאכה אלא טלטול בעלמא, ואף איסור טלטול מוקצה ליכא כיון דמיוחד

השמשות ועיי' סי' של"א ס"ו מ"ש עכ"ל. [ההעמק שאלה סי' נ"ג אות ד' כתב דמהדרכי משה והמג"א משמע דהירושלמי מיירי אפילו בחולין].

טז. וביאר המחצית השקל וז"ל, ועיי' סי' של"א שם הסכים המ"א לדינא עם הירושלמי, וכתב דוקא בדרברים המוקצים מחמת שוקצם מדעתו, אמרינן אם ה"י דעתו עליהן בין השמשות, כגון גרוגרות וצמוקים דכל זמן שהם לחים הם ראויים, וכשמתחילים להתייבש מסריחים ואינן ראויים, וכשנתייבשו לגמרי שוב ראויים, כה"ג אי ה"י בין השמשות לחץ והיה דעתו עליהן, וכשהתחילו להתייבש ולא היו ראויים אם אחר כך נתייבשו לגמרי שריין, ואין בהם משום מוקצה, כיון דביה"ש היו ראויים, אף ע"ג שאח"ז בתחלת יבשותן לא היו ראויים, מכל מקום מותרים דאין מוקצה לחצי שבת, כיון דביה"ש ה"י דעתו עליהן, וגם עתה הן ראויים, משא"כ דבר המוקצה מצד חסרון כיס כגון איזמל של מילה, אם צריך לו למול בו תינוק בשבת, ניהו דכ"ז שלא מל לאו מוקצה שצריך לו למול, אבל כשכבר מל שוב חוזר לאיסורו דה"י מוקצה מחמת חסרון כיס, כי גם ביה"ש ה"י מוקצה מח"כ, אלא שה"י דעתו למול בו כי לכך נעשה מתחלה, ודומה לפירות שהתחילו להתייבש ועיי' נסרחו ועדיין לא נתייבשו לגמרי, אע"ג דביה"ש היו ראויים וה"י דעתו עליהן, מ"מ עכשיו שאין ראויים היו מוקצה, וה"ה במוקצה מחמת ח"כ, כיון שמל חוזר למוקצה מחמת ח"כ, ודומה לזה נדון דהכא עכ"ל.

יז. מבואר דס"ל דלולב בין השמשות ה"י מוקצה דאינו ראוי לכלום, לכן לא ה"י כלי, וכמו דאיזמל ה"י מוקצה מחמת ח"כ, רק איזמל ה"י כלי, לכן הוא מוקצה מחמת ח"כ, אבל לולב שלא ה"י כלי ה"י מוקצה מחמת גופו. וצ"ב בסברת הדרכי משה שכתב דלולב ה"י ראוי בין השמשות לאיזה דבר לולב ראוי בין השמשות [ויבואר להלן].

יח. והנה הרמ"א בס"י תרנ"ח סעיף ב' כתב, ואסור לטלטל הלולב בשבת וה"י כאבן וכו', וכתב הט"ז [סק"ג] בס"י תקפ"ח הביא רמ"א, בשופר ואסור לטלטל כ"א לצורך גופו ומקומו, וא"כ כאן נמי שרי לטלטל הלולב לצורך גופו ומקומו. והשעה"צ [בסק"ג] הביא דהמאמר מרדכי והבגדי ישע וחמד משה ותו"ש בס"י ש"ח חולקין על הט"ז, וס"ל דלולב לא ה"י כלי, לכן אין לדמות לשופר, וז"ל החמד משה לפענ"ד לא דק בזה, דלא דמי לשופר כלל, דשופר כלי הוא אלא שמלאכתו לאיסור, ולהכי מותר לטלטלו בשבת לצורך גופו ומקומו כמו כל כלי שמלאכתו לאיסור, אבל לולב אינו כלי כלל ואף לצורך גופו ומקומו אסור, ומהאי טעמא נ"ל הא דהביא המג"א בסוף סי' תרנ"א בשם הירושלמי, דאף ביו"ט לאחר שהניח הלולב מידו אסור לטלטלו, וכתב הר"מ וצ"ע דהא קי"ל אין מוקצה לחצי שבת והאי ה"י ראוי בין השמשות עכ"ל. לפי מ"ש המ"א בס"י של"א [סק"ה] לק"מ, דבאמת איתקצאי בין השמשות דלמאי תוי בין השמשות, וכ"פ שם באיזמל וכו' עיי"ש. וצ"ב בסברת הט"ז.

יט. והנה התוס' שבת בס"י ש"ח [ס"ק כ"ב] כתב וז"ל, ותימא על חכם שכמותו שכתב כן בפשיטות ולא שת לכו לדברי רמ"א שכתב ה"י כאבן, והוא מדברי הר"ן והה"מ, ומשמע דאסור לטלטלו גם לצורך גופו ומקומו כמו אבן, וטעמא של דבר נראה בפשיטות, משום דהוה ל"י כמוקצה מחמת חסרון כיס דמסתמא מקפדין עליו שלא להשתמש בו שום תשמיש כדי שלא יפסול מחמת תשמישו, וליכא לדמויי כלל לשופר, וגם הב"י כתב כן בשם הא"ח דלולב דינו כאבן. שוב ראיתי בספר אליהו רבא בס"י תרנ"ח שהביא דברי הט"ז בפשיטות, ותמיהני עליו על אשר לא הרגיש בזה כי לדעתי ברור כמ"ש עכ"ל. והנה ממה שכתב התו"ש ה"י מוקצה מחמת ח"כ, ולא כתב דלא ה"י כלי וה"י מוקצה מחמת גופו, מבואר דס"ל דכיון דלולב ה"י חפץ של

הוי כלי, והא דמותר לטלטלו הוא מפני שהאיסור מוקצה נדחית מפני המצוה, וא"כ לאחר שיצא מצותו נשאר איסור מוקצה, וכן פסק המג"א בסי' של"א [סק"ה]. ולכאורה ה"י אפשר להביא ראיה גם מהרמ"א בסי' תרנ"ח שסובר, שאסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן, וא"כ ה"ה ביו"ט לאחר שיצא יד"ח, אולם לפי מה שבארנו לעיל במ"ב דיש לחלק בין שבת ליו"ט, וכן מוכח להדיא ברמ"א שפוסק שאסור לטלטל לולב בשבת דהוי כאבן, ובדרכי משה הקשה על הירושלמי שיהא מותר לטלטל הלולב כשיצא יד"ח, דאין מוקצה לחצי שבת, א"כ א"א להביא ראיה מהרמ"א. עכ"פ לפי כל הפוסקים רס"ל דלולב לא הוי כלי, צ"ל רס"ל דלאחר שיצא יד"ח אסור לטלטלו.

כג. אולם היד המלך בפכ"ה מהל' שבת ה"י כתב, דבגמ' דידן מבואר דלא כהירושלמי, דאייתא בפרק לולב הגזול דף מ"א, תניא ר' אליעזר בר' צדוק אומר כך ה"י מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא ק"ש ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו, נכנס לבית המדרש משגרו לביתו ביד בנו וכיד עבדו וכיד שלוחו. הרי נאמר בפירוש בגמ' דידן, דבשעת קריאת ספר תורה ונשיאת כפים מניחו ע"ג קרקע, ופשטות לשון הגביית מורה, דאחר שהניחו ע"ג קרקע וגמרא הקריאה ונשיאת כפים, חוזר ונוטלו בידו לצאת בו מבית הכנסת והולך לבקר חולים, ומשום דכך ה"י מנהגן דלאחר שיצאו מבית הכנסת הלכו משם לבקר חולים ולנחם אבלים, הוי לך בפירוש דהגמ' דידן ס"ל, דגם אחר שהניחו להלולב ע"ג קרקע בשעת קריאת התורה ונ"כ, ה"י חוזר ולוקחו בידו לילך עמו לבקר חולים ולנחם אבלים עיי"ש שהאר"י. וכ"כ הפמ"ג בסי' תרנ"ב [סק"ג] דהבבלי והירושלמי תולקין עיי"ש.

מצוה נחשב הלולב לכלי, אפילו שבשבת אסור לטלו, רק הוי מוקצה מחמת ח"כ.

כ. והנה המ"ב בסי' ש"ח [ס"ק כ"ה] כתב, ולולב אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו דאין עליו שם כלי כלל. ובשעה"צ [ס"ק כ"ב] ציין תו"ש וכו' דלא כט"ז ע"כ. ולפי מה שהבאנו מבואר דהתו"ש ס"ל, דלולב הוי כלי רק הוי מוקצה מחמת ח"כ. וכ"כ עור המ"ב בסי' תרנ"ח [סק"ד] דהוי כאבן ואפילו לצורך גופו ומקומו אסור, ולא דמי לשופר דשרינן בסו"ס תקפ"ח לטלטלו לצורך גופו ומקומו, דשאני התם דהוי כלי וראוי לאיזה דבר כלשואב בו וכדומה, משא"כ הכא דעץ בעלמא הוא ע"כ.

כא. אמנם צ"ע דהשעה"צ בסי' תרנ"ד [ס"ק א'] כתב בשם רש"י, דהטעם דאשה רשאה לטלטל הלולב ולהניחו במים, משום דאיכא תורת כלי עליו לגבי אנשים. וצ"ע כיון דס"ל דלולב תורת כלי עליו, אמאי אסור לטלטלו לצורך גופו ומקומו, וצ"ל דהמ"ב מחלק בין שבת ליו"ט, דבאמת לולב אין עליו תורת כלי, ולהכי אסור לטלטלו בשבת לצורך גופו ומקומו, אבל ביו"ט השימוש למצוה מחשיבו כלי, וע"כ אפילו האשה מותרת לטלטלו, והט"ז ס"ל כיון דביו"ט הלולב הוי כלי, אף בשבת שם כלי עליו ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

כב. והנה אם מותר לטלטל הלולב ביו"ט אחר שיצא יד"ח, נחלקו בזה הפוסקים, דהירושלמי מובא בד"מ סי' תרנ"ב ובמג"א סי' תרנ"א [ס"ק כ"ח] סובר, דאסור לטלטל, והאר"י בסי' תרנ"ב [סק"ג] מביא מהתניא סוף סי' פ"ה שפסק כהירושלמי, וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' ע"ג וז"ל, דהא דהתירו להתויר הלולב במים בשבת כדי שלא יכמוש, הוא משום הידור מצוה, ראפילו ביו"ט לאחר מצותו כשהניחו ע"ג קרקע אסור לטלטלו כדאייתא בירושלמי עיי"ש. וכן צ"ל לפי רש"י בסוכה דף מ"ב ע"ב והתוס' והמאירי והגר"א ושאר הפוסקים, דס"ל דלולב לא

בו הלל עדיין לא נגמר מצותו לגמרי ע"פ מנהג דאנשי ירושלים, ומטעם זה כתבו התוס' לעיל דף ל"ט לחד תירוץ, שאפילו נטל כבר עדיין יכול לברך ומקרי עובר לעשייתן, והוסיפו שם אע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין, מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן, לכן כתבו הכא מכ"מ אין זה עיקר מצותו אפילו מדרבנן עכ"ל. מבואר דיש הידור מצוה ליקח הלולב כל היום. וכ"כ בספר הפרדס לרש"י ס"י כ"ב וז"ל, וכן לולב אע"פ שיצא בפעם הראשונה מידי חובת מצוה חביבין המצוות בכל שעה לברך עליו לפניו ולאחריו עכ"ל. מבואר דס"ל דמפני חביבות המצוה הי' גם מברכין.

כח. והנה הבאנו לעיל דהרשב"א בתשובה ח"ד ס"י ע"ד כתב, דהא דהתירו להחזיר הלולב במים בשבת כדי שלא יכמוש הוא משום הידור מצוה, מבואר דס"ל דמשום הידור מצוה התירו איסור טלטול מוקצה, דהא הוא ס"ל שם דאסור לטלטל הלולב כשהניחו מידו, מבואר דס"ל דלולב הוא מוקצה, ואפ"ה משום הידור מצוה התירו לו לטלטל הלולב להחזירו למים, ולפי"ז נראה לומר דהראשונים והפוסקים ס"ל, דלהחזיק הלולב כל היום זה הידור מצוה, ולהכי אנשי ירושלים אפילו שהניחו הלולב מידם כשיצאו יד"ח, חזרו ולקחו הלולב להחזיקו, דכיון שזה הידור מצוה נדחית איסור מוקצה מפני הידור מצוה, והירושלמי סובר דכשהניחו מידו אסור לטלטלו סובר, דמפני הידור מצוה לא התירו איסור טלטול מוקצה.

כט. אמנם רברי הרשב"א צ"ע, דהא הוא סובר דמפני הידור מצוה התירו לטלטל מוקצה, וא"כ למה הוא כתב דאסור לטלטל הלולב כשהניחו מידו, וא"א לומר דהרשב"א ס"ל שזה לא הידור מצוה, דהא מבואר בפשטות בגמ' ובראשונים שזה הידור מצוה, ולא מסתבר לומר דהרשב"א חולק ע"ז, וגם לא מסתבר לומר דהרשב"א סובר דהידור בגוף חפץ המצוה עדיף מהיכא שהוא יקיים

כד. וכן מבואר בעיטור בפרק ד' מהל' לולב וז"ל, ונראה מדבריו כי עיקר הברכה בשעת הגבהה, וצריך לברך על כל פעם, ואם בירך פעם אחת אין ממחין בידו, בשאר ימים אינו מברך אלא פעם אחת. מבואר דהעיטור ס"ל, דמותר לטלטל לולב ביו"ט אפילו כשהניחו מידו על הארץ.

כה. וכ"כ הט"ז באו"ח ס"י תקצ"ו [סק"ב] בתנ"ר וז"ל, ותו דא"כ גבי לולב נמי בתר דנפיק ב"י יהיה אסור ליטלו, וחד טעמא הוא בשופר ובלולב משום שבות א', ובאמת מצינו בלולב ביקרי ירושלים להיפך עיי"ש. והמור וקציעה ביאר את הט"ז דלהכי מותר ליקח הלולב כל היום, מכיון שיש קיום מצוה בכל פעם שנטל הלולב עיי"ש. והתלה לדוד בסי' כא [אות ג'] הוכיח, שבלולב אין מצוה אלא פעם אחת ביום עיי"ש, והנה בשפתו נראה דהט"ז אוי לשיטתו בסי' תרנ"ח [סק"ב] שסובר, שלולב מותר לטלטל בשבת לצורך גופו ומקומו, מבואר דס"ל דלולב נחשב לכלי, לכן ס"ל דמותר לטלטלו ביו"ט גם לאחר שיצא יד"ח דהוי כלי שמלאכתו להיתר, וכן הא"ר שהעתיק בסי' תרנ"ב את הט"ז, דס"ל דלולב הוי כלי שמלאכתו להיתר, אפש"ל דיסבור דלאחר שיצא יד"ח יהא מותר לטלטל הלולב דהוי כלי שמלאכתו להיתר, והא דמביא בסי' תרנ"ב את התניא שפוסק כהירושלמי צ"ל דהא"ר לא ס"ל כוותיה.

כו. אמנם הראשונים והפוסקים דס"ל, דלולב לא הוי כלי צ"ע, האיך יקרי ירושלים הוי מותרין לטלטל הלולב כל היום כשיצאו יד"ח והניחו מידיהם וחזרו ונטלו כמבואר בגמ', הא כל ההיתר של טלטול לולב הוא רק שהאיסור מוקצה נדחית מפני המצוה, אבל לאחר שיצאו יד"ח האיך מותרין לטלטל הלולב כל היום.

כז. ואשר יראה בזה, דהתוס' בסוכה דף מ"ה ע"ב ד"ה אחד זה כתבו, אבל לולב אין עיקר מצותו אלא פעם אחת ביום, וכתב הערל"ג מה שדייקו התוס' עיקר מצותו, היינו מפני שגם לולב אחר שנטלו כבר וקרא

לכית הכנסת ולולבו בידו, קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו וכו', הניחו בארץ אסור לטלטלו וכו'. משמע דזה המשך דאפילו שיש הידור מצוה להחזיק הלולב בידו כל היום, אפ"ה מותר להחזיק רק כשהי' בידו כל הזמן, אבל כשהניחו מידו אסור ליטלו.

לג. אולם נראה דנחלקו בזה בביאור דברי הירושלמי, דהירושלמי בפרק לולב הגזול ה"ד כתב, כשהוא נוטלו מהו אומר ברוך אקב"ו על נטילת לולב, מתפלל בו אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, ומברך עליו כל שעה שהוא נוטלו והירושלמי הזה איתא גם בברכות פרק ט' ה"ג, ומפרש הקרבן עדה כל שעה שהוא נוטלו, כלומר בכל יום כשהוא אנוטלו לצאת בו. והפני משה מפרש כלומר אם לא בירך מתחלה קודם שנטלו, מברך עליו אחר כך כל שהוא נוטלו. אבל המאירי בסוכה דף מ"ה ע"ב כתב וז"ל, דעל נטילת הלולב שאדם נוטלו כל היום כמו שהזכרנו במנהגן של אנשי ירושלים אף ביום הראשון א"צ לברך, אע"פ שכבר הניחו וחזרו ונטלו, אע"פ שבתלמוד המערב נראה היפך הרברים עכ"ל, מבואר דהמאירי פירש את הירושלמי שבכל עת שנטלו היינו אפילו כמה פעמים ביום מברך עליו על נטילת לולב. וכן פירש בגליוני הש"ס סוכה דף מ"ו עיי"ש. וצ"ע האיך אפשר לפרש כן דברי הירושלמי, הא הירושלמי בפרק י"א סובר שאם הניחו ע"ג הארץ אסור לטלטלו, אולם לפי המבואר א"ש, ומוכח דהמאירי סובר דכונת הירושלמי בפרק י"א דהניחו על הארץ אסור לטלטלו, מיירי כשמטלטל הלולב סתם ולא שלוקח אותו להחזיק לקיים הידור מצוה.

לד. והנה המחבר בס"י תרנ"ד סעיף א' כתב, מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה ומחזירתו למים. וכתב המ"ב [סק"א], דאע"ג דאינה חייבת בלולב מ"מ רשאה לטלטלו דגם היא רשאה לברך. ובשעה צ' [סק"א] כתב וז"ל, הוא לפי מנהגינו, ואפילו לדעת המחמירין וסוברין דאינה רשאה לברך מאחר שאינה חייבת, מ"מ רשאה לטלטלו

בעצמו הידור מצוה, ונראה לומר דכונת הרשב"א במה שכתב שאסור לטלטלו, היינו באופן שאינו רוצה להחזיק הלולב באופן שמקיימין המצוה, רק הוא רוצה סתם לטלטל, ע"ז כתב הרשב"א שאסור לטלטלו, אבל כשרוצה ליקח הלולב כדי לקיים הדין של הידור מצוה, גם הרשב"א מודה שמותר ליטלו, דהא הוא סובר דמפני הידור מצוה נדחית איטור מוקצה.

ל. ולפי"ז יש לדחות מה שהפמ"ג והיד המלך כתבו דהבבלי חולק על הירושלמי, ולפי המבואר זה ב' נדונים נפרדים, דהבבלי מיירי שמותר לטלטל כדי לקיים הידור מצוה, והאיטור מוקצה נדחית מפני הידור מצוה, והירושלמי מיירי בלטלטל סתם ולא באופן של קיום הידור מצוה. וכן צ"ע לפי"ז מה שהמור וקציעה ביאר בט"ז בס"י תקצ"ו, שמביא רא"י מאנשי ירושלים שמותר לטלטל הלולב כל היום, הא לפי המבואר דוקא אנשי ירושלים שקיימו הידור מצוה בנטילתן להכי מותרין היו להחזיק כל היום הלולב, אבל מנא ל"י לילף מזה להתיר סתם לטלטל הלולב, ובט"ז משמע דס"ל דמותר הלולב כל היום בכל אופן.

לא. ומוכח דהאחרונים הנ"ל ס"ל, דאיטור מוקצה אינו נדחית מפני הידור מצוה, והא דאנשי ירושלים טלטלו הלולב כל היום אפילו כשהניחו מידם ואח"כ חזרו ונטלו, הוא מחמת דחוי למצותו חל שם כלי על הלולב, ומותר לטלטלו בכל אופן אפילו היכא שאין בנטילתו אופן של מצוה. והירושלמי סובר שמחמת שחוי למצותו לא חל על הלולב שם כלי, וא"כ אסור לטלטלו אפילו כדי לקיים הידור מצוה, אולם לפי הראשונים דס"ל דלא חל שם כלי על הלולב רק איטור מוקצה נדחית מפני המצוה, אין הכרח שהבבלי חולק על הירושלמי וכמו שבארנו.

לב. אמנם מפשטות הירושלמי בפרק לולב הגזול הי"א משמע, דהירושלמי אסור גם לטלטל כדי לקיים הידור מצוה, דאיתא בתם כך היה המנהג בירושלים אדם הולך

יד"ח לא מהני דעתו שרוצה לטלטל, דהא הלולב מוקצה מחמת גופו כאבן, ועוד צ"ע דבתשובת הרשב"א ח"ד סי' ע"ג בתו"ד כתב, ואין מביאין ראייה מלולב שאינו ראוי לטלטלו בשבת, אלא כדי שלא לחמוש התיירו לטלטלו להתיירו בשבת, דמן הדין הי' שלא יטלטלוהו כלל ואפילו ביו"ט, ולאחר שהניחו ע"ג קרקע לאחר מצותו אסור לטלטלו וכדאיחא התם בירושלמי, אלא משום הידור מצוה התיירו לטלטלו וחזרתו בשבת ולהוסיף ביו"ט עיי"ש. מבואר דהא דמותר להחזיר הלולב למים הוא מפני הידור מצוה, ולפי הערל"ג כפשטות מותר להחזיר הלולב דהא דעתו להחזירו למים לאחר שיצא יד"ח, ומוכח מזה דלפי הרשב"א שסובר דלולב הוא מוקצה לא מהני דעתו.

לח. והנה לפי הרשב"א שסובר דמפני הידור מצוה מתירין לטלטול מוקצה, א"ש ג"כ מה שמקילין להחזיר הלולב לנתיקו כשהניחו מידו על השלחן, דהנתיק מועיל שלא יכמוש הלולב והדסים וערבות. אולם דברי הרשב"א צ"ע, דהמג"א בסי' תרנ"ה והבאר היטב כתבו בשם הרשב"א, דערבה שנתלשה ביו"ט שני אסור לטלטלה אפילו אין לו אחרת לצאת בה דמוקצה היא, וכתב המג"א וז"ל דאפי' ביו"ט ראשון אסור לטלטלה, וכן נקט השערי תשובה והמ"ב בסי' תרנ"ה סק"ג, ויעויין בארחות חיים שהביא שנחלקו אחרונים אם התיירו לטלטול מוקצה במקום מצוה עיי"ש. עכ"פ דברי הרשב"א צ"ע דסותרים א"ע, ולהלכה מבואר באחרונים דאסור לטלטל מוקצה במקום מצוה, וא"כ א"א לסמוך על הרשב"א רק סמכינון על הפוסקים דס"ל דמותר לטלטל לולב אחר שיצא יד"ח.

לט. אמנם כל הראשונים והפוסקים מיידי שמתור לטלטל ביו"ט אחר שיד"ח, כיון שזמן מצותו הוא כל היום, לכן יש להלולב שם כלי, אבל בליל יו"ט שזה לא זמן מצותו לכאורה יהא אסור לטלטל, דלפי הראשונים דס"ל דלולב לא נחשב לכלי, והא דמותר

הואיל ואיכא תורת כלי עליו לגבי אנשים [רש"י]. [וכונתו לרש"י בסוכה דף מ"ב ע"א, וצ"ע שנקט כן כפשיטת דהרשב"ש העיר דרש"י סותר ע"א למה שכתב בע"ב, וכן הבאנו לעיל שהמ"ג מביא מרש"י שסובר דלולב לאו כלי הוא]. וכן הוכיח החזו"א בסי' מ"ט דלולב יש עליו תורת כלי מהא דנהגין לטלטל הלולב כל היום.

לה. המ"ב בסי' תקצ"ו [סק"ב] כתב, ולענין טלטול [שופר] לכ"ע שרי כל היום, דהא ראוי לתקוע בו ולהוציא אחרים שלא יצאו עדיין עכ"ל. ולכאורה לפי"ז ה"ה לולב מותר לטלטלו כל היום, אמנם לפי מה שבארנו לעיל דחלוק לולב משופר, דשופר הוא כלי, ולולב לא הוא כלי, א"א לדמות לולב לשופר, דשופר שהוא כלי אפילו שיצא בו, אבל כיון שראוי לתקוע בו אינו נעשה מוקצה, אבל לולב לא הוא כלי בעצם רק האיסור מוקצה נדחת מחמת מצותו, וא"כ כשיצא יד"ח אסור לטלטלו, ואפילו להני פוסקים דס"ל דלולב נחשב לכלי מחמת מצותו, אבל כיון שיצא יד"ח אפש"ל דנפקע שם כלי, כיון דבעצם לולב הוא לא כלי, ומחמת שראוי ליתן לאחרים לצאת אינו חל ע"ז שם כלי.

לו. מבואר מכל הנ"ל שנחלקו הראשונים והפוסקים, אם מותר לטלטל לולב כשיצא יד"ח כשהניחו ע"ג קרקע או השלחן, וסברת המתירין הוא דלולב נחשב לכלי ביו"ט שהוא זמן מצוה, ולכן מותר להחזיר לולב לנתיקו כשהניחו ע"ג השלחן די"ש לסמוך על המקילין.

לז. וראיתי בבכורי יעקב בסי' תרנ"ב [סק"א] שכתב וז"ל, ונלענ"ד דכל זה משעה שהניחו שלא לטלו בידו עוד בזה אסור לטלטלו, אבל הניחו מידו לשעתו ובדעתו להחזירו אח"כ להמקום שעומד שם כל היום בזה ליכא משום מוקצה, דהא כשנוטלו מתחלה הי' דעתו להחזירו למקומו וביה"ש היה עומד לכן עכ"ל. ודבריו לכאורה צ"ע, דלפי הפוסקים דס"ל שולוב הוא מוקצה ורק דנרחית מפני המצוה, א"כ לאחר שיצא

לא הוא דיחוי, אבל נראה ונדחה הוא דיחוי, ואשחור ביו"ט נמי הוא נראה ונדחה ואינו חוזר ונראה. ויש להסתפק אם אשחור בלילה של יו"ט ראשון אם מקרי זמן מצותה ונדחה, כיון שנכנס יו"ט מקרי זמן מצותה ולילה לאו מחוסר זמן הוא, או דלמא כיון דלולב מצותה ביום ובלילה לאו זמן לולב הוא לא מיקרי דיחוי עד שמגיע היום ודמי לאשחור מעיו"ט, עיי"ש שהאר"ך בזה.

מב. ונראה להביא רא"י לטפיקתו, דרש"י בסוכה דף ל"ג ע"א ד"ה ולולב מסוכה לא יליף וכו' כתב, ואי לא צריך אגד איצטרך למינקט ביו"ט, משום דאי לאו דקדש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה ולא שם מצוה למקרייה דחוי עכ"ל. וכ"כ שם בע"ב ד"ה הכי גרסינן וכו', והלכך אפילו דיחוי מעיקרא אין כאן עד שיקדש עליו היום וכו' עכ"ל. וכתב הערוך לנר דמשמע מרש"י, דבקדש היום ההינן משתחשך ליל יו"ט תלי מצילתא, וצ"ע האיך תלי בקדש עליו היום, דכיון דלילה לאו זמן לולב היא א"כ לא מתחיל זמן דיחוי שלו עד שיאור עמוד השחר ביו"ט הראשון, ומ"ש ליל יו"ט מערב יו"ט וכו', ואולי י"ל דרב פפא אליב"י דר"י ס"ל דלילה אין מחוסר זמן, דכן קאמר בתגיגה דף ט' ובזבחים דף י"ב, ולכן פ"י רש"י דמתחלת הלילה הוא התחלת זמן לולב עיי"ש.

גג. וכדברי רש"י, כן כתב האור זרוע בפ"ד מהל' יו"ט בדר"ה מתני' וכו' בבאור דברי רש"י וז"ל, אלא ה"ק דלא חל עליו שם לולב שיקרא דחוי מעיקרא שלא יהי' ראוי לנטילה עד שיקדש היום ויבוא זמן לנטילתו, ואע"פ שאינו ניטל בלילה כ"א למחר ביום, מ"מ כשקדש היום כבר התחיל יום שהוא ראוי לנטילתו עכ"ל.

מד. והנה המחבר בסי' תקפ"ו סעיף ג' פסק, תקע בשופר של עבודת כוכבים של ישראל לא יצא שאינה בטלה עולמית וכו', אבל בשל עבודת כוכבים של עובד כוכבים וכו' לא יתקע ואם תקע בו יצא, הג"ה ויש מחמירין דאפילו כשל עובד כוכבים אינו יוצא אלא בנתבטל בערב יו"ט. וכתב המ"ב

לטלטלו ביו"ט הוא מפני שיצא יד"ח אסור לטלטלו להני ראשונים, ואפילו לפי הראשונים דס"ל דהא דמותה לטלטלו לאחר שיצא יד"ח הוא מפני שמחת דחוי למצותו מקבל הלולב שם כלי, מסתבר לומר דזה שייך רק בזמן מצותו, אבל בלילה שזה לא זמן מצותו לא מסתבר לומר כיון שלמחר יהי' זמן מצותו מקבל כבר הלולב שם כלי בליל יו"ט.

מ. והנראה בזה, דהדרכי משה בסי' תרנ"ב הביא דאיתא בירושלמי סוף פרק לולב הגזול, דאם הניחו ע"ג קרקע שוב אסור לטלטלו עכ"ל. משמע דס"ל דלאחר גמר מצות הלולב אם הניח על הארץ שוב אסור לטלטלו ביו"ט, וצ"ע דהא קי"ל בביצה דף כ"ז אין מוקצה לחצי שבת והא הוי ראוי בין השמשות עכ"ל. וצ"ב במה שכתב דהוי ראוי בה"ש, הא בין השמשות זה לא ראוי למצותו ולא ראוי לשום השמשות, וא"כ חל ע"ז שם מוקצה ונימא מיגו דאיתקצאי בה"ש איתקצאי לכולי יומא, וכן הקשה החמד משה שהבאנו לעיל, דלולב הוא לא כלי ולא חזי לכלום בה"ש עיי"ש. ומוכח דהדרכי משה ס"ל כהראשונים, דהא דמותה לטלטל לולב ביו"ט הוא מפני שמחת דחוי למצותו נפקע ממנו שם מוקצה וחל עליו תורת כלי, וא"כ סובר הדרכי משה דכבר בבין השמשות חל על הלולב שם כלי, כיון שיו"ט זה זמן מצותו והלילה הוא חלק מהיו"ט נפקע כבר שם מוקצה מהלולב בכיה"ש של יו"ט וחל עליו תורת כלי.

מא. ונראה להביא רא"י לזה, דהמחבר בסי' תרמ"ו סעיף ב' כתב, היו ענביו מרובות מעליו אם ירוקות כשר, ואם אדומות או שחורות פסול ואם מעטן כשר ע"כ. והעונג יו"ט בסי' נ"ב כתב, דהמחבר לא מפליג בין אשחור בערב יו"ט דהוה ל"י דיחוי מעיקרא, לאשחור ביו"ט וכתחילת יו"ט היו ירוקין דהוה ל"י נראה ונדחה, ומביא מהאור"י בהל' לולב שכתב, דרק היכא דאשחור מעיו"ט והטעם משום דסבירא ל"י דיחוי מעיקרא

שכתב, לענין איזמל של מילה שכתב המג"א כס"י של"א דלאחר המילה אסור לטלטלו, אבל קודם המילה לאו מוקצה היא דצריך למול עיי"ש. ועיי' בט"ז יור"ד סי' רס"ו שכתב, לענין איזמל של מילה, דגם לפני המילה אין לטלטלו בחנם כל שא"צ להמילה, וי"ל גם לענין הלולב אין לטלטלו בחנם, אבל לצורך גופו ומקומו ודאי דמותר לטלטלו, ועיי' בט"ז סי' תרנ"ח דאפילו בשבת שבתוך החג מותר לטלטל הלולב לצורך גופו ומקומו, ולבסוף התשובה הוא מביא את האוי"ז שהבאנו, שלגבי דיחוי משקדש היום נחשב כבר לדיחוי, ומסיק דמותר לטלטל הלולב בליל יו"ט.

מזו והנה כל אריכות דבריו צ"ע, דמה שמביא מהט"ז כס"י תרנ"ח דאפילו בשבת שבתוך החג מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, כבר הבאנו בהשעיה"צ מביא שכל האחרונים חולקים עליו, ומה שמרמה לולב לאיזמל של מילה כבר הבאנו לעיל שחלוק, דאיזמל הוא כלי, ולולב לא הוא כלי, ואסור לטלטלו לצורך גופו ומקומו, וביותר צ"ע שמביא את האוי"ז שמיידי לגבי דיחוי, ולא הביא את הדרכי משה שכתב להדיא דלולב הוא ראוין בין השמשות וצ"ע.

מח. וראיתי ברעת תורה סי' תרנ"א סעיף א' שכתב וז"ל, ועיי' מה שכתבתי לעיל על הגליון סי' ח"י, אם מותר לעשות האגודה בלילה עכ"ל. וי"ל דרשם דן אם אסור לעשות ציצית בלילה כיון דלילה לאו זמן ציצית, או אפשר דמותר מחמת דלילה לאו מחוסר זמן עיי"ש. עכ"פ מבואר מדבריו להדיא דמותר לטלטל הלולב בלילה.

מט. אמנם יש לדון, דתנן במתני' שבת דף מ"ב ע"ב, אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן וכו', ואין נאותין ממנו לפי שאינו מן המוכן. וכתבו התוס' בר"ה ואין נאותין וכו', איכא לאוקמה כר"ש וכו', ואין נאותין דקתני הכא היינו כל זמן שדולק, דבמוקצה מחמת מצוה מורה ר"ש וכו', והטלטול דנר עצמו אין לאסור מטעם דהוקצה למצותו

[ס"ק י"ח], דאם לא נתבטל בשעה שקירש היום אי"כ לא ה"י ראוי או לתקוע בו ונדחה או וכו', וכתב הבה"ל בר"ה אלא, עיי' מ"ב מה שכתבנו דאם לא נתבטל בשעה שקירש היום וכו', מקור דברי הוא מלשון רש"י בסוכה דף ל"ג ע"א ד"ה ולולב מסוכה, ובע"ב ד"ה ה"ג וכו', אלא דבאמת קשה שהרי זמן מצות לולב מתחיל מעמוד השחר ואילך, ואי"כ אפילו נתבטל בלילה הוא כמו קודם הזמן, ומצאתי לבעל ערוך לנר שעמד שם בזה וכו', איכרא דגם מלשון הש"ס שם דקאמר אילימא דאשחור מאתמול וכו', משמע ג"כ כרש"י וצ"ע עכ"ל. וכ"כ בצפת פנח מ"ת דף 142, דגבי לולב שייך גדר דיחוי גם בליל א' של סוכות, עיי' רש"י סוכה דף ל"ג עיי"ש. וכ"כ בחלקת יואב בהגהותיו לש"ס דף ל"ג ע"א.

מה. מבואר דליל יו"ט אפילו שאינו ראוי עוד למצותו נחשב כבר לזמן מצוה שיהא נחשב דיחוי כיון דלילה לאו מחוסר זמן, אי"כ ה"ה מה"ט סובר הדרכי משה דהלולב הוא ראוי בין השמשות, דהיינו שהלולב מקבל שם כלי בליל יו"ט, וזה א"ש לפי הראשונים והפוסקים דס"ל, דהא דמותר לטלטל הלולב לקיים מצותו הוא מפני דהלולב יש עליו שם כלי, אבל להראשונים דס"ל דהיהיתר לטלטל הוא מפני שהאיסור מוקצה נדחית מפני המצוה, אי"כ בודאי בליל יו"ט אסור לטלטל הלולב, ולפי מה שבארנו לעיל דיש לסמוך על הפוסקים דס"ל דמותר לטלטל הלולב כשהניחו מידו, ה"ה דאפשר לסמוך לטלטל בליל יו"ט, אפילו דיש לחלק בין ליל יו"ט להיום, אבל עכ"פ כיון דמבואר ברש"י דליל יו"ט דינו כיום, וכן מבואר בדרכי משה יש לסמוך עליהם להקל.

מזו. וראיתי בשו"ת מחזה אברהם סי' קמ"ז שנשאל, אם מותר לאגוד את הלולב בליל יו"ט, והשיב דהרמ"א כס"י תרנ"ח סעיף ב' כתב, ואסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן, אבל כיו"ט נראה להדיא דמותר לטלטלו, ועיי' במחצה"ש סוף סי' תרנ"א

למצותו נאסר בטלטול, א"כ גם בחוה"מ יאסר בטלטול שהרי הוקצה למצוה לכל שבעת ימי החג, ואם מצד הדין שהוקצה למצותו אינו נאסר בטלטול א"כ גם בשבת ויו"ט יהא מותר בטלטול.

נא. ומוכח מזה, דהמחבר והרמ"א ס"ל, דמצד הדין שהוקצה למצותו אינו נאסר בטלטול, והא דכתב הרמ"א דאסור לטלטל הנוי סוכה ביו"ט ושבת, זה מיירי באוכלים ומשקים [וכמוש"כ שם המחבר], והאיסור טלטול הוא כמו שביאר הגר"א וז"ל, שכל שאסור באכילה אסור בטלטול אפילו אינו אסור רק מדרבנן כמ"ש בפ"ח דשבת טבל פשיטא, וכמ"ש שם דף מ"ה ע"א אין מוקצה לר"ש שמן וכו' הואיל והוקצה למצותו וכו', אלמא דאף בטלטול אסור כמ"ש במתני' רבי שמעון אומר על הנרות מטלטלין חוץ וכו', ומדמה שם בגמ' לנוי סוכה וכו' עיי"ש. וכ"כ שם בגליון הש"ס דף מ"ב ע"ב, עמ"ש"כ החוס' דבמוקצה מחמת מצוה מודה ר"ש, וכיון דאינו ראוי לאכול ממש באותה שעה הוי מוקצה בעצמותו כדין כל מאכל שאינו חזי לכלום עיי"ש. מבואר מהגר"א שמחמת הוקצה למצותו אינו נאסר בטלטול, רק כיון שאסור באכילה נחשב למוקצה מחמת גופו ואסור בטלטול, ונראה דביאורו של הגר"א שייך רק באוכלים שעומדים בעיקר לאכילה, והיות אסור לאוכלם לכן הוי מוקצה, ולא מהני מה שהם משמשים לנוי כיון שאין זה עיקר תשמישם שעומדים אליו, אבל בנוי סוכה כגון כל מיני קישוטי הסוכה מותר לטלטלם, דמחמת הוקצה למצותן אינן נאסרין בטלטול, ולכן לולב אפילו שיצא יד"ח או בלילה מותר לטלטלו.

תבנא לדינא, מותר לטלטל לולב בליל יו"ט, ומותר להחזיר לולב לנרתיקו כשהניחו על השלחן כשיצא יד"ח, ומותר לטלטל סוכה ע"ג גלגלים ביו"ט להכניסו תחת השלאל.

וכו', שאין ביטול מצוה כמה שמטלטלו ע"כ. אמנם התוס' הרא"ש כתב ונר עצמו אין לאסור לטלטלו בשעה שהוא דולק מטעם זה דהוקצה למצותו, דראוי להחיר לטלטלו בכל מקום שהוא צריך להחיר משום שלום ביתו. מבואר דבלי הטעם שראוי לטלטלו משום שלום בית, היינו אוסרים לטלטל הנר משום הוקצה למצותו אפילו היכא שאין ביטול מצוה בטלטולו. מבואר דנחלקו אם מחמת הדין שהוקצה למצותו נאסר החפץ בטלטול.

ג. והנה הרמ"א באו"ח סי' תרל"ח סעיף ב' כתב, וביו"ט ושבת אסור לטלטלם דמוקצים הם, וכתב המג"א [סק"ה], דבמוקצה למצותו אפילו ר"ש מודה דאסור, כראיתא פ"ג דשבת ופ"ד דביצה וכו'. וכ"כ המ"ב [סק"ט ט"ו], אסור לטלטלם היינו אפילו לדעת המתירין לעיל בסי' תצ"ה מוקצה ביו"ט כמו בשבת, במוקצה כזה לכו"ע אסור דהוקצו למצותן ע"כ. מבואר דס"ל ברעת הרמ"א דהוקצה למצותו אסור בטלטול וכהתוס' הרא"ש, ולפי"ז צ"ע האיך סובר הדרכי משה שמותר לטלטל הלולב לאחר שיצא יד"ח, הא הלולב הוקצה למצותו ואסור בטלטול, וכן צ"ע דהרמ"א להלן בסי' תרנ"ח סעיף ב' כתב, ואסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן. למה צריך הרמ"א לומר דהוי כאבן, הא הלולב הוקצה למצותו, ואפשר לרדות דבשבת אין הלולב הוקצה למצותו, לכן כתב הרמ"א דאסור לטלטל מפני דהוי כאבן, אמנם זה אינו דהמג"א בריש סי' תרנ"ג כתב וז"ל, נ"ל דהדס אסור להריח בו אפילו בשבת דהוקצה לכל ז' וכו', מבואר דאפילו בשבת שאין הלולב והדס עומדין למצותו אפ"ה איתקצאי למצותו, ובמילא אי נימא דמדין איתקצאי למצותו נאסר בטלטול, למה צריך הרמ"א ליתן טעם דנאסר בטלטול דהוי כאבן הא הלולב הוקצה למצותו, ועוד צ"ע דהמ"ב [סק"ק י"ד] כתב, אבל בחול המועד לא שייך איסור טלטול, וצ"כ דאם מחמת הוקצה

הרב יואב רוזנטל

## בענין כניסה עם כלי נשק בסוכה ובבית הכנסת

ארוך לבית הכנסת "לפי שהתפילה מארכת ימיו וזה מקצר ימיו", וכן מוחה לילך עם כיסו לביהכ"נס כדאיתא בברכות כו' לא יכנס להר הבית באפונדתו כו'. (ובהג"ה שם: מיהו אין לחוש כי אם בגילוי). עכ"ל. וכן מובא בכל בו (סי' יז) ע"ש. [ועי' בב"ח (ארו"ח סי' קנא הנ"ל) שהטעם שאסור להכנס להר הבית במקלו וכו' הוא משום "בזיון" (ובביהכ"נס אינו שייך, יעו"ש)].

הב"י (בסי' קנא שם) מזכיר דין זה וז"ל: כתוב בא"ח בשם הר"מ שאסור ליכנס לב"ה בסכין ארוך לפי שהתפילה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרם, וליכנס בכיסו נמי אסור כדאמרין שלא יכנס להר הבית באפונדתו, והגיה עליו הרי"ף (צ"ל ר"פ) מיהו אין לחוש כי אם בגילוי הראש ע"כ, ובמ"ס כתוב מי שראשו מגולה לא יוציא הזכרה מפיו עכ"ל.

ויש לעיין בטעם הנוכח בדבריו (שהתפילה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרם), דהרי הגמ' הביאה פסוק מפנחס, וכאן משמע שהוא דין הנלמד מסברא (ומפסוק אחר, עי' שמות כ-כב וברשי" שם שהמזבח נברא האריך ימיו של אדם והכרזל נברא לקצר כו', וע"ע במשנה במדות פ"ג מ"ד). וצ"ע.

עוד יש לעיין בלשון "מיהו אין לחוש כי אם בגילוי הראש", וכמה מהאחרונים למדו דקאי אדין גילוי הראש שאסור בביהכ"נס משום מורא מקדש, וכן משמע מהמשך הב"י שם שהביא ממ"ס איסור ההזכרה בראש מגולה, וכן הוא בארחות חיים (דיני ביהכ"נס אות ז-ח) ע"ש, וכן משמע לכאן בשו"ע שכתב "או בראש מגולה", (ובמשנ"ב שם ס"ק כג ציין לדבריו בביאוה"ל סי' צא סעי' ג יעו"ש. וע"ע בלבוש שמשנה סדר ההלכות וכתב שבביהכ"נס מותר במקלו ותרמילו כו' שכן

א. איתא בסנהדרין (פב). וירא פנחס כו' ויקם מתוך העדה (פירש"י, סנהדרין) ויקח רומח בידו, "מכאן שאין נכנסים בכלי זיין לבית המדרש". שלף שנא (פירש"י, שלף הברזל שבראש העץ של רומח) והניחה באונקלו (פירש"י, מלבוש), והיה נשען והולך על מקלו, וכיון שהגיע אצל שבטו של שמעון כו'. ע"כ.

העין משפט שם לא ציין מראה מקום לרמב"ם וטוש"ע, אמנם בשו"ע ארו"ח (סי' קנא סעי' ו) מובא דין זה וז"ל: מותר ליכנס בביהכ"נס במקלו ובתרמילו ובאפונדתו. ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה. עכ"ל.

והנה בדין זה יש הרבה לתמוה, א. מדוע שינה השו"ע מלשון הגמ', ב. מאי שנא "סכין ארוך" משאר כלי זיין, ומאי נפ"מ בין ארוך לקצר, ג. הסיוע של "או בראש מגולה" לכאן אינו שייך לדין הקודם כלל, ד. מה שייכות הלכה זו להלכות שנוכרות לפניה (שטעמם לכאן שונה כמו שיתבאר בעו"ה לקמן), ה. בגמ' מיירי בביהמ"ד ובשו"ע בביכ"נס, ו. מדוע הרמב"ם הוטרף לא הזכירו הלכה זו שמפורשת בגמ' ולכאן אין עליה חולק, ז. מה שנוכח בשו"ע הלשון "יש אוסרים" אינו בהכרח מחמת שיש מי שחולק אלא כן דרך השו"ע להביא הלכה שמוכרת באחד מהראשונים ולא בשאר פוסקים, [עי' בסמ"ע חו"מ (סי' טז ס"ק ח) ובנתיבות שם (ס"ק ד) שבמקום שלא נמצא הדין רק בפוסק אחד דרך השו"ע לכתוב בלשון "א. ועי' בפת"ת שם (ס"ק א) שכתב דאם חזינו בדין מסוים דליכא פלוגתא כוונת מרן (בלשון י"א) "משום שהוא מחודש" זה פשוט. עכ"ל. וע"ע בש"ך שם (סי' מב ס"ק כ). ואכ"מ]. וצ"ע דכאן הרי מקור הדין לכאן מפורש בגמ'?

ב. מקור הלכה זו הוא מתשב"ץ קטן (אות רב) וז"ל: ומוחה [המהר"ם] לילך בסכין

הדריינים בישיבה והבע"ד והעדים בעמידה. אמנם בגמ' מוזכר "בית מדרש". וצ"ע.

אופן ב - יתכן שזהו דין ב"כבוד" ביהמ"ד (וכעין דין מורא מקדש), אמנם צ"ב מאי שנא ממעותיו וסנדלו וכו', שמותר בביהכ"ס וכו'?! (ועי' ברמב"ם פ"א מתפילה ופ"ז מבית הבחירה).

אופן ג - אולי זהו דין מיוחד (ומיוחד) ב"קדושת" ביהמ"ד, ולפ"ז יש לעיין מה דין ביכ"ס, ויתבאר בעז"ה לקמן.

אופן ד - אולי זהו כעין הדין הנזכר בשו"ע (או"ח סוס"י קפ) לגבי ברהמ"ז שאין ראוי להניף המקצר על המאריך (ועי' ברמב"ם פ"א מבית הבחירה ה"ח). ולצד זה לכאוי יש לאסור בכל ברזל גם אם אינו כלי זיין, ויש לעיין מה דין כלי זיין שאינו מברזל? וגם לאופן זה יש לכאוי לאסור להתפלל כשכלי זיין עליו ולא רק להכנס לביהכ"ס בזה. [ולכאוי היה צריך לאסור "להניף" כלי זיין על הביכ"ס ולא לאסור "להכנס", דומיא דמזבח שמותר לעלות עליו עם סכין כמבואר בתוס' דובחים (נח). ד"ה קדשי ע"ש. אמנם שם הוא לצורך]. וצ"ע.

אופן ה - עוד י"ל שזהו דין מיוחד לביהמ"ד דוקא וכמאמרם (ע"ז יז): אי סיפא לא ספרא כו', דתורה כו' וכלי זיין הם שני הפכים מנוגדים. [ועי' רמב"ן (שמות לג-ו) ורבינו בחיי (שמות לג-ה) וביהל"ו עה"ת (שמות כד-ו) ואכ"מ].

אופן ו - וכעין זה י"ל עוד שזהו דין מיוחד לביהמ"ד דוקא משום חשש סכנה וכעין הא דאיתא במגילה (ז): דשחטיה רבה לר"ז, וע"ע בירושלמי בשבת (פ"א) ריש ה"ד) שתלמידי ב"ש היו הורגים בתלמידי ב"ה, וא"כ חיישינן שמתוך ריתחא דאורייתא יצא תקלה ואסרו להכניס שם כלי זיין. ויתכן שמחמת זה גזרו, וכעין הא דאיתא בשבת (ס). שגזרו על סנדל המסומר משום מעשה שהיה. [ויהיה נפ"מ בין אופן ו לאופן ה ושאר האופנים, דלמש"כ כאן דוקא כשיכול להרוג אסור, אבל אם יכנס בקשת

הולכים לפני השרים, ובראש מגולה אסור משום מורא שכינה, "ולא בסכין ארוך שבצדו, לפי שהתפילה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרה", וצ"ב ענינו לאיסור כניסה בסכין? אמנם בתשב"ץ הג"ל ("מיהו אין לחוש כי אם בגילוי") משמע שהאיסור בסכין הוא כשהסכין עצמו מגולה, וא"ש דהוא דומיא דהדין שאסור ליכנס להר הבית בכיסו הנזכר שם וגם בזה האיסור הוא רק כשמגולה כמבואר בתוס' ד"ה בהר (פסחים ז. וב"מ נו). ע"ש. וכן למד בערוך השלח (סי' קנא סעי' י), יעו"ש. וכ"כ באליה רבה שם ומגיה עפ"ז דברי השו"ע שאסור להכנס בסכין ארוך "אם" הראש (של הסכין) מגולה. (וע"ש בברכ"י אות ט שחולק עליו ומדייק מהארחות חיים דקאי אגילוי הראש כנ"ל. וצ"ע). וע"ע בפמ"ג שם (מ"ז אות ב).

עוד צ"ב לדברי הפוסקים הג"ל מה החילוק בין כיסו וכד' שמותרים בביהכ"ס ורק בביהמ"ק נאסר לבין סכין שאסור בכיהכ"ס? והתשב"ץ וא"ת שאסור סכין אסור גם כיס וא"כ לדין שכים מותר מדוע סכין אסור? ובערוה"ש הג"ל (סעי' ט) מחלק בין ביהמ"ק שיש בו "קדושה יתירה" לבין ביהכ"ס (לגבי מקלו ותרמילו וכו'), ולפ"ז אם אסור סכין בביהכ"ס כ"ש שיאסר בביהמ"ק, וצ"ע מדוע לא נזכר במשנה בברכות (נד). וע"ש בכרייתא (סב): שמפרטת הרבה דברים וסכין החמור לא נזכר. אמנם שם א"א לאסור סכין דהרי עיקר העבודה בביהמ"ק היא בסכין. (ועדיין יש להסתפק לגבי שאר כלי זיין). וצ"ע בכ"ז.

ג. והנה עיקר דין הגמ' בסנהדרין (שאין נכנסים בכלי זיין לבית המדרש) יש לכאוי להבין בכמה אופנים, ולא זכינו לאורם של הראשונים שם בזה.

אופן א - המקור שמביאה הגמ' הוא מהא דמפורש בתורה שפנחס לקח הרומח אחרי שיצא מעם משה והעדה, וא"כ יתכן שזהו דין מיוחד בב"ד (או בסנהדרין) דוקא משום כבוד הדיינים (או השכינה ששורה שם) לא לעמוד לפניהם כעזות ובכלי זיין, וכעין הא

דוקא בדבר שסגולתו "להאריך" חיים וכנ"ל]. וצ"ע. (ועמש"כ לקמן סוף אות ז שבכל הדברים שאסור מקצר נאמר עליהם במפורש שהם "מאריכים").

ויעו' במהר"ץ חיות בסנהדרין שם שהקשה מדוע לא נזכר בשו"ע הגמ' דסנהדרין, עוד הקשה שדין הגמ' הוא אפילו בבימ"ד ומדוע השו"ע כתב לאסור רק בביכניס שקדושתו חמורה. (והוא למד כאופן ג שתלוי בקדושה). ובעצם קושיתו לכא' צ"ע דהרי קדושת ביה"מ חמורה טפי, יעו' במגילה (כו:): ובדברים"ם (פ"ח מתפילה ה"ג) ובשו"ע ארי"ח (סי' קנג סעי' א) שקדושת ביהמ"ד חמורה טפי, ועי' במשנ"ב (סי' צא ס"ק נה) וע"ע בארי"ח (סי' קנא סעי' ג) ובמשנ"ב שם (ס"ק ח), ואכמ"ל. ובעינינו למשפט בסנהדרין שם (אות ה) רצה לתרץ שבשו"ע נכתב "בכ"ה" ויש לפרשו גם על ביהמ"ד (וע"ש עוד מש"כ להקשות שקדושת ביהמ"ד חמורה טפי וכנ"ל). אמנם מהתשב"ץ מבואר דלא כן שכתב לאסור בבית "הכנסת" כו' ש"התפילה" מארכת ימיו כו'. ולפמש"כ לעיל (ע"פ אופן ד) שהטעם מצד שהתפילה מארכת ימיו אי"כ י"ל דאין מקום לקושית המהר"ץ דזהו דין ב"מאריך" דוקא ואינו תלוי בקדושת מי חמורה. וגם לאופנים ה' ו י"ל דדין המהר"ם הוא דין אחר (כנ"ל) ויתכן שנאמר דוקא ב"ביהכניס" מטעם "מאריך" (ואינו כדן הגמ' דסנהדרין שנאמר דוקא בביהמ"ד לאופנים אלו) וגם אז אין מקום לקושית המהר"ץ. אמנם אם נלמד בסנהדרין כאופן ג שתלוי בקדושה, וע"פ משנת שקדושת ביהמ"ד חמורה, אי"כ אין מקור מהגמ' בסנהדרין לדין המהר"ם ונצטרך לומר גם לאופן זה שדין המהר"ם הוא דין אחר מסברא דנפשיה וכנ"ל. וצ"ע בכ"ז.

ואחר כל האריכות עדיין לא מבואר אמאי לא הביאו הרמב"ם והטור את הגמ' בסנהדרין?

ה. והנה הראשונים דנים אם מותר לקצוץ צפרנים בחוה"מ בסכין או בכלי המיוחד

כלי חיצים (או רובה בלי כדורים) ליכא להחשש הנ"ל. משא"כ לשאר האופנים לכא' בעצם ה"כלי זיין" יש חסרון אפי' אין בו חיצים כעת. ודו"ק]. ולצד זה יהיה אסור גם כשהוא מכוסה. (וכ"כ לצד זה לכא' קרא אסמכתא בעלמא). וצ"ע.

ד. כעת יש לדון בדברי הראשונים הנ"ל (אות ב) בשם המהר"ם מרוטנבורג אי קאי על הגמ' בסנהדרין הנ"ל. אופנים ה' ו הם רק בביהמ"ד, וא"כ דין המהר"ם הוא דין אחר מסברא דנפשית. והיינו לצד זה המהר"ם למד כפוסקים שלא הביאו דין הגמ' שם להלכה (וצ"ע אמאי כנ"ל קושיא ו), או שפוסק כגמ' שם (ורק בביהמ"ד!). אבל הוא מחדש (מסברא דנפשית) לאסור סכין בביהכניס כמו שמצאנו במקור"א שאין להניף מקצר על המאריך (ומהמזבח נלמד לשאר דברים כמבואר בארי"ח סי' קפ לגבי ברכת המזון וע"ש ט"ז ס"ק ג ומג"א ס"ק ד). ולצד זה הוא רק מנהג, ויתכן שרק בביהכניס שייך טעם זה ולא בביהמ"ד (ד"תפילה" מארכת כדאיתא בברכות ת. ע"ש. ועמש"כ להלן במהר"ץ חיות), וצ"ע בזה. ובה מיושבות קושיות א, ה, ז. [וגם א"ש שנלמד משני מקורות שונים, ביכניס ממוזבח ובימ"ד מפנחס, דהם שני ענינים שונים!].

ואם נלמד כאופן ד אי"כ דין המהר"ם גופא נלמד מהגמ' דסנהדרין ואינו דין נפרד, וכן למד המהרש"ם בדעת תורה (סי' קנא אות ט) שמקור המהר"ם משנהדרין שם. אמנם יקשו ע"ז הקושיות שהקשינו לעיל (אות ב). וצ"ע. [וי"ל דמקור הדין הוא ממוזבח, ומטעם מאריך ומקצר, ורק מהפסוק דפנחס חזינו דאינו דין מיוחד למוזבח אלא לכל דבר שמאריך]. וגם בעיקר אופן ד יש לעיין אי בימ"ד הוי בכלל "מאריך", דלכא' תורה אינה "מארכת" חיים כתפילה אלא היא עצם החיים! (ועי' שבת י. מניחים חיי עולם כו'). ויתכן שאינה נחשבת בכלל "מאריך" לגבי איסור הגפת "מקצר". [וכשם שלא נאמר שלאדם "חי" אסור לשאת ע"ע כלי זיין ה"מקצרים". דדין זה נאמר לכא']

היה שם כלי, ובוהו גופא יש שני אופנים: י"ל שרק סכין אסור (וגנוסטרי לא שכיח בביהמ"ד), או שכל כלי ברזל אסור להכניס דברזל ממית בכ"ש. והראשונים נחלקו שם בכ"ז.

והנה לצד שלישי אין סתירה בין הגמ' במו"ק לגמ' בסנהדרין, דלתרווייהו אסור להכניס כלי זיין לביהמ"ד. משא"כ לצד ראשון ושני לכאור' חולקת הגמ' דמו"ק על הגמ' בסנהדרין ולא אוסרת להכניס כלי זיין שם. ולפ"ז מצאנו פתח להבין מדוע לא הביאו הפוסקים את הגמ' בסנהדרין: הטור (או"ח סי' תקלב) מביא אוסרים ליטול בכלי במועד (ור"ף ורא"ש מתיירם), ולפ"ז א"ש דלמד שהגמ' במו"ק קמ"ל (כצד ראשון) שאסור ליטול במועד (רמצד מועד נטל ריו"ח בשיניו, ובחול היה נוטל בכלי), וממילא מבואר משם דריו"ח לא ס"ל כגמ' בסנהדרין שאסור להכניס כלי זיין לביהמ"ד, וא"ש הטור לשיטתו שהשמיט הגמ' בסנהדרין הנ"ל, דמעשה רב. (ויתכן שילמד שדרשת הגמ' בסנהדרין היא אסמכתא והגמ' במו"ק לא ס"ל דיוק זה בפנחס, ד"ל שלא נטל הרומח קודם שלא יראה כמורה הלכה בפני רבו, דמה"ט גופא נכנס לביהמ"ד לשאול. ואכ"מ). והמחבר שם מתיר (כצד שלישי) וא"ש דבסי' קנא ס"ל לאסור הכנסת כלי זיין. והרמ"א אוסר כטור. וע"ע ברמב"ם (פ"ז מיו"ט ה"כ) שמתיר בכלי וככ"ז אינו מזכיר הגמ' בסנהדרין, אמנם י"ל שבמו"ק ילמד כמאור הנ"ל מצד ש"לא שכיח סכין בביהמ"ד" (וכצד שני).

ובעוד אופן יש ליישב בין הסוגיות הנ"ל דאפילו אם נסבור שאסור להכניס כלי זיין אכתי יש להביא ראייה מריו"ח שאסור ליטול במועד בכלי - אם נחלק בין סתם סכין שנועד לשימוש יום יומי לסכין שנועד למלחמה, ואז היה יכול ריו"ח ליטול ציפורניו בסכין סתם אלמלי שהיה חוה"מ. ונראה שכן דעת המהר"ם שאוסר דוקא ב"סכין ארוך". ומכאן מקור לדבריו.

לכך, והמקור הוא מהא דאיתא במו"ק (יח). דריו"ח היה בביהמ"ד בחוה"מ "ושקלינהו לטופריה בשיניה וזוקינהו". ובר"ף שם כתב איכא מאן דאמר שבמועד אסור גנוסטרי (כלי המיוחד לנטילת צפרנים) מהא דריו"ח נטלן בשיניו ולא בכלי (וכן למדו שם התוס' ד"ה ובגנוסטרי, יעו"ש), ודוחה שאין זה ראייה מכיון שהיה בביהמ"ד דליכא גנוסטרי. וכ"כ שם ברא"ש (אות יט). ויש להסתפק אי כוונתו שבמציאות לא מצוי שם גנוסטרי, או שיש איסור להכניס גנוסטרי לביהמ"ד. (ולצד שני מבואר שאפי' סתם כלי ברזל שאינו כלי זיין אסור! ועמש"כ לעיל אות ג אופן ד). ויעו' כבעל המאור שם שכתב שריו"ח היה בביהמ"ד "בדוכתא דלא הוה שכיח ביה גנוסטרא". ומפורש למד ברי"ף כצד ראשון. אמנם כפי' הר"ש בן היתום שם למד כצד שני דאין ראייה מריו"ח מכיון שאין מכניסין "כלי ברזל" בביהמ"ד דתניא בספרי ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, מיכן שאין מניסין כלי זיין בביהמ"ד. עכ"ל. וכעין זה איתא בשבלי הלקט (סי' רלא) שמביא בשם ר' ישעיה שלמד מריו"ח שאפי' בסכין אסור ליטול הצפרנים מדנטלן בשיניו "דאי שרי אי אפשה דלא הוה משתבח סכין לכל בני מדרשא" (והוא למד כתוס' הנ"ל וכאיכא מאן דאמר שבר"ף) והשבלי לקט דוחה דאינה ראייה מכח הגמ' בסנהדרין הנ"ל "מכן שאין נכנסין בכלי זיין לכהמ"ד, ועל כן לא נמצא סכין בביהמ"ד דכלי ברזל אפילו כל שהוא נקרא כלי זיין, כדאיתא התם תניא ד' אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהברזל ממית בכל שהוא" כו'. [ומדבריו משמע שהאיסור הוא בתרתי: ברזל אסור אפי' בכ"ש, וגם שאר כלי נשק אסור. דיסוד האיסור להכניס כלי שממית לביהמ"ד].

היוצא מזה דמה שמצינו שריו"ח נטל צפרנים בשיניו במועד יש לפרשו בכמה צדדים: א. או מחמת שאסור ליטול בכלי (מצד קדושת המועד), ב. או מכיון שבפועל לא נמצא לו כלי לזה, ג. או מחמת איסור הכנסת כלי זיין (מצד קדושת ביהמ"ד) לא

הנ"ל שכתפילה כן צריך להסיר? ועי' בזה בשער רה"ק דרוש ג (דף י ע"א וברפוס הסולם עמ' לז) שמי שהוא משורש קין, צריך להזהר להסיר הסכין מעל השלחן בעת ברהמ"ז לגמרי, ולא יספיק לכסותו בלבד, יען כי כלי הוי"ן הם בקין כנודע. עכ"ל. ונוכר עוד בשער הגלגולים הקדמה לח (עמ' קלב). וכידוע מנהגנו הוא להסיר הסכין ולא להסתפק בכיסוי. וע"ע בכף החיים (סי' קפ סוף אות טו) שה"ה בשבת. אמנם כ"ז אינו מעיקר הדין. וצ"ע. ויתבאר לקמן (סוף אות ז) בעז"ה].

יש עוד מקומות שמוזכר שהכניסו לכאור כלי נשק לביהמ"ד, יעו' שבת (זו). "נעצו חרב בביהמ"ד" (וע"ע יבמות עו.), ולפמ"ש לעיל שדין זה הוא מחלוקת הסוגיות א"ש ובמיוחד לפוסקים שלא הזכירו הגמ' בסנהדרין, דמעשה רב. במרגליות הים בסנהדרין שם (פב). אות לד) מפרש שבכל אותן גמ' נעצו החרב כפתח ביהמ"ד ולא בתוכו וממילא אין משם שום ראייה. אמנם יש להעיר שבסנהדרין (צד:): באמת הלשון נעץ חרב "על פתח ביהמ"ד, אבל ביבמות הלשון "בביהמ"ד", ויש לעיין אם יש מקום לדייק כן. ולשון יותר מפורשת יש ברות רבה (פ"ד אות ב) ונעץ החרב "באמצע" ביהמ"ד. (וקאי שם על המעשה המוזכר ביבמות עו. הנ"ל). וצ"ע. והנה לפי אופן ו שכתבנו לעיל (סוף אות ג) א"ש דחכמים אסרו להכניס כלי זיין לביהמ"ד משום חשש סכנה כנ"ל, אבל כשצריך להכניס החרב כדי לקיים ההלכה לא אסרו ואדרבה היה צריך לעשות כן. (וע"ה בתוד"ה אלא בניטין לו: וד"ה והתנן בע"ז לו. כסו"ד שבוכות זה אי אפשר היה לבטל הגזירה דייח דבר! ודו"ק). ויעו' בשו"ת תורה לשמה (סי' לו) שמתיר להשחית סכין שחיתה בביהמ"ד וביהמ"ד ע"ש טעמו, ועפמ"ש א"ש רלצורך שרי לאופן זה וכמשנ"ת. וע"ע כשבי חמד (אט"ד מערכת ביהכ"ס אות י) שמביא מהאחרונים שאסור להסתפר בביהכ"ס משום בזיון ע"פ

האחרונים למדו עוד כמה חילוקים בזה, יעו' בט"ז (סי' קנא ס"ק ב) שהקשה מדוע לגבי ברכת המזון אסור כל סכין וצריך לכסות (בסי' קפ) וכאן אסור דוקא סכין ארוך ותירץ ששם סגי בכיסוי משא"כ כאן ולכן לא הטריחוהו בסכין קטן שמצוי טפי ורק בארוך שאין בו כ"כ צורך אסרו. ומשמע מדבריו שדין זה הוא מדרבנן (וקרא אסמכתא בעלמא), וגם משמע שלא מועיל כאן כיסוי. ולעיל (אות ב) הבאנו כמה אחרונים שחולקים. וע"ע במור וקציעה כאן שתמה על הט"ז, והוא מחלק שסכין ארוך אסור מכיון שיוצא מתחת בגדיו ולא מהני לו כיסוי ונדאי "גנאי הוא ודרך קלון". אבל סכין קטן שרי כשמכוסה בבגדיו או בכיס. יש להעיר שמהא"ר (הנ"ל אות ב) מבואר דלא כדבריו וגם בסכין ארוך מהני כיסוי. ע"ש. ובפמ"ג כאן (מ"ז אות ב) מחלק דלגירסת התשב"ץ והכל בו (הנ"ל אות ב) שכיסוי מהני אזי החילוק הוא כיעב"ץ, משא"כ לגירסת הא"ח והב"י לא מהני כיסוי ואז החילוק הוא כט"ז. יעו"ש. [אמנם לכאור יש מקום לחלוק דגם לגירסת הא"ח שהר"פ חולק על המהר"ם ומתיר לגמרי בסכין, (ולא בא להתיר במכוסה כדמשמע בתשב"ץ), עכ"פ מנ"ל דלמהר"ם לא יועיל כיסוי ומאי שנא מכיסו וכו'. וצ"ע]. ויתבאר דברי הט"ז לקמן (סוף אות ז) בס"ד.

[ויעו' באשל אברהם (סוסי" קפ) שכתב שרק בברכת המזון מסירים סכין ברזל מהשולחן מכיון שמזכירים לשון ברכה כו' ועל שולחן זה כו' היפך בחינת ועל חרבך תחיה, ובשאר ברכות אינו שייך (כמו ברכת מילה ושחיטה שאוחזין אז הסכין). וע"ע לקמן (סוף אות ז) מש"כ בזה. ועי' בפמ"ג שם שדין זה כלי זיין שאינו ברזל ושאר ברזל שאינו סכין. ובתהילה לדוד שם הביא מהרמב"ן סוף יתרו (שמות כ-כב) שברזל דוקא. (ועמ"ש לקמן סוף אות ו) בשם כף החיים). ובעיקר הדין דברהמ"ז צ"ע מדוע סגי בכיסוי ולא צריך להסיר לגמרי אי הוי דומיא דמזבח, (ובמיוחד למה שמחלק הט"ז

שמסתובבים בבתי כנסיות בכלי זיין. (וזכורני שלפני יותר מעשרים וחמש שנים עשו תרגיל בשיבה מסוימת ונכנסו לתוך היכל ביהמ"ד עם נשק ונפלט כדור לאחד המשתתפים והרג את חברו היי ויצילנו).

[ראוי להוסיף בזה את דברי הירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) שר' חייא ור' אמי ור' אסי הלכו בקרייתא דא"י לתקן מלמדי תינוקות, ובאו למקום אחד ובקשו את "נטורי קרתא" והביאו להם את שומרי העיר, ואמרו שאין הם שומרי העיר אלא "חרובי קרתא" והשומרים הם "ספריי ומתנייאי". והנה לכאורה אינו מובן דהרי ודאי שצריך לעשות השתדלות ושמירה, ויעו' בב"ב (ז:): שכל בני העיר משתתפים בהוצאות השמירה (חוץ מת"ח), ואמאי נקראו כאן השומרים "חרובי קרתא"? אמנם הביאור פשוט, דנהי דצריך להעמיד שומרים עכ"פ השמירה היא ע"י הקב"ה ובזכות הת"ת, ואם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר, ובמקום שהתשובה לשאלה היכן הנטורי קרתא היא שומרי העיר, במקום כזה הם באמת "חרובי קרתא"! ודי בזה].

ויעויין בכף החיים (סי' צ אות כט) בשם המקובלים שבשעת החפילה לא ישא עליו "שום דבר של ברזל"! וע"ע בבן איש חי (הלכות שנה א' פ"ח חקת אות ו) שהמרדקים מסירים "כל כלי ברזל כגון המזלג והמספרים של ניירות" בשעת ברהמ"ז.

ז. יש להסתפק מה דין שאר מקומות שיש לנהוג בהם כבוד וקדושה יתירה אי שרי להכניס שם כלי זיין. ויעו' לעיל (אות ג) דלאופנים א, ה, ו, זהו לכאורה דין שמייוחד לבימ"ד דוקא. אמנם לשאר האופנים שם יש להסתפק מה דין סוכה בזה.

באו"ח (סי' תרטל סעי' א) מובאות כמה הלכות לגבי סוכה: אין להשאיר שם כלי האכילה לאחר האכילה, ואסור לעשות בה שום תשיש בזוי, ובט"ז ומג"א (ס"ק ב) כתבו שהמנהג לא להכניס נר מחרס. וע"ש במג"א (ס"ק א) שכלים כגון עריבות וכד

הגמ' בנויר (מה.), יעו"ש, ומשמע שמצד עצם הכנסת הסכין להסתפר אין מניעה אלמלי שההסתפרות עצמה הוי בזיון. (וע"ש שיש צד להתיר תגלחת מצוה באופנים מסוימים). ולפמש"כ לעיל שלצורך שרי א"ש. [ועמש"כ לעיל (אות ג סוף אופן ד) מדוע מותר לשחוט לכתחילה ע"ג המזבח, ולמש"כ כאן שלצורך שאני א"ש, וע"ע לקמן (סוף אות ז) בזה].

לעיל (אות ב) הבאנו מחלוקת בין האחרונים אין לפרש דברי ההג"ה בתשב"ץ וארחות חיים (שאין אסור אלא כ"מגולה") אי קאי אראשו מגולה או אסכין. יעו"ש. ולצד שני מבואר שמכוסה מותר. (וראיתי מי שרוצה להביא לזה אריה מפנחס ששלף השנא והניחה באונקלו, אמנם למעיין בסנהדרין פכ. שם מבואר דעשה כן אחרי שיצא מהסנהדרין ורק אז נטל הרומח והחביא ראשו בבגדיו כדי שלא יכירו בו שבת שמעון שבא להרוג. וכן מפורש ביד רמה שם "שלא היה מצוי לו אלא לאחר עמידתו מן העדה". והדברים פשוטים שם ואין משם שום ראייה. ואכמ"ל). אמנם מי שמפרש שכונת הר"פ בעל ההג"ה לאסור רק בגילוי ראש א"כ ס"ל שאין איסור בסכין ונמצא דפליגי בזה הראשונים ויסבור האי מ"ד כרמב"ם וטור שלא הזכירו דין זה, (או שילמד שהאיסור דסנהדרין קאי רק על בימ"ד ולא נוגע לדברי המהר"ם שמיירי בכיכ"ס). וע"ע. (ובמהר"ם עצמו יש להסתפק אי ס"ל כגמ' בסנהדרין או שדבריו הם מדין אחר, וכמשנ"ת לעיל אות ד).

יש לציין שמשלשון המאורי בסנהדרין (פב.) "לעולם" אין נכנסין בכלי זיין לבהמ"ד משמע שנחשב איסור גמור.

ו. היוצא מדברינו דיש אוסרים להכנס בכלי זיין לביהכ"ס, ויתכן שיש מתירים. וגם לאוסרים כשמכוסה מותר וגם לצורך לכאורה מותר. ועכ"פ יש לכסות הנשק ולא להכנס כשהוא מגולה שזה אפשר בקל ומהיות טוב אל תקרי רע. והרבה אינם מודעים להלכה זו וראוי לעורר ע"ז במיוחד כיום ששכיח

ויש עוד להוסיף ביאור מדוע דוקא בברהמ"ז מכסים ע"פ מש"כ הרע"ב באבות (פ"ג מ"ג) שבברהמ"ז יוצאים י"ח ד"ת ואז היו השולחן כמוזב. וביתר עומק נ"ל בכ"ז עפמש"כ לעיל (אות ג סוף אופן ד) דבראש המזבח מותר מדאורייתא לשחוט, ונראה דעומק החילוק הוא דבכה"ג אין הסכין מתייחס למזבח אלא לבהמה ואינו בכלל לא תניף "עליהם" ברזל. וה"ה כאן בסעודה כשאוכל או אין הסכין מתייחס ל"שולחן" אלא לסעודה! ורק בברהמ"ז כשכבר אינו אוכל למה לו סכין, ואז אם הסכין על השולחן ה"ה מתייחס אליו, ואם מכסהו ה"ה מגלה בעצם פעולת הכיסוי שהסכין הוא רק לצורך הסעודה (וכשנגמר הצורך מכסהו) וממילא אז הוא מגלה דעתו שהסכין שייך ל"סעודה" ולא ל"שולחן". וזוהו מבואר מה שהקשינו לעיל (אות ה) אמאי סגי בכיסוי מעיקר הדין. ולפ"ז גם מבואר חילוק הט"ז הנ"ל (אות ה) דכל זה הוא דוקא בשולחן שמשמש בסכין, משא"כ בביהכנ"ס שהסכין כלל לא לצורך, הרי שבעצם הכניסה מתייחס הסכין לביהכנ"ס ועל כן ס"ל לט"ז דלא סגי שם בכיסוי אלא צריך לטלקו. ולא דמי לכיסוי וכו' שמהני כיסוי, דטעם איסור כניסה בכיס שונה וכמש"כ הפמ"ג (סי' קנא במ"ז סוף אות ב). ודו"ק. וע"ע לעיל (אות ה) מש"כ בשם האשל אברהם, ואכמ"ל].

עוד צד יש לומר בסוכה שנקראת "שלוש" (עי' זוה"ק ח"ג דף רנו. בר"מ ותיקו"ז דף כב: ואגרא דכלה בהפסרת ראה ח"ב דף צח.) ואינו מקום לכלי זיין, (וכעין מש"כ הבא"ח הלכות שנה א' פר' בלק אות ד שאין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין ויאתונו בימינו, כי הם "שני הפכים" דהימין ממנו תוצאות חיים והסכין מקצר כו', ע"ש). וצ"ע. או שמצד תשבו כעין תדורו אין לחלק לגבי זה מסתם דירה. ולא מצאנו דברים מפורשים. (ועכ"פ ודאי שקדושתה פחותה מקדושת ביהכנ"ס וא"כ לכאן אין לאסור אם לא נאסר במפורש). וע"ע.

ששואבים בו מים וכו' מחזק לסוכה, (וע"ש הגהות החת"ס), וע"ע ט"ז (ס"ק ד).

והנה הסוכה קרויה צילא דמהימנותא ונחשבת תחת כנפי השכינה וקדושתה מרובה, [יעו' בווה"ק ח"ב (קפו:)] וח"ג (קג-קד). ובשה"ש רבה (פר' ב אות יט) ומאור ושמש (רמזי יום א של סוכות) ובאמ"ח (שמות כב-כו) וצדקת הצדיק (אות קיה) ורסיסי לילה (אות נז) ומחשבות חרוץ (פט"ו) ואכמ"ל. וע"ע בשפ"א שמות (פקודי תרנז) שסוכה היא מעין השראת השכינה במקדש, (וע"י בשפ"א לסוכות באורך), ובליקוטי מוהר"ן (מהדר"ק סי' מח) כתב שסוכה היא "תפילה בכח". ולפ"ז יש לעיין אם מצאנו בה צדדי דמיון לדיני קדושת ביהכנ"ס (כגון כיסוי הראש, וקפנדריא וכו'). ויעו' במשנ"ב (סי' תרלט ס"ק ב) בשם השל"ה שראוי למעט בה בדברי חול! ובפמ"ג (מ"ז אות א) הביא מא"ר שלא לדבר בסוכה כי אם ד"ת וכו"ש דברים בטלים שזה אסור. וע"ש במשנ"ב (ס"ק ט) שאסור להשתין בה אע"פ שעושה כן בביתו.

וא"כ יש מקום לדון מה דין כלי זיין שם לפי הצדדים לעיל שהכנסתם לביהכנ"ס חשיב בזיון (ולשון היעב"ץ הנ"ל אות ה "גנאי הוא ודרך קלון"). וגם לטעם שאין להכניס המקצר במקום המאריך יש לעיין אי סוכ"ה (גימ' צ"א כידוע) שהיא מקום השראת שכינה הוי בכלל זה, [ובשאר הדברים שמצאנו איסור מצד מאריך ומקצר נאמר במפורש שהם מאריכים: מזבח במידות (פ"ג מ"ד), תפילה בברכות (ח), וברהמ"ז ושולחנו של אדם בברכות (נד:)] ע"ש. (ומה שנוכר שם ביהכ"ס אינו שייך לנד"ד שהוא מצד רפואה, כמש"כ רש"י בסוה"ע שם ד"ה והמאריך. (ופשוט). וע"ע חגיגה (כו). דשולחן כמוזב, וצ"ע מדוע דוקא בברהמ"ז צריך לכסות ולא כל הסעודה, אמנם י"ל כפשוט דמכיון שצריך לסכין להשתמש בו א"א לאסור, ועמש"כ לעיל (סוף אות ב) לגבי סכין בביהמ"ק וה"ה כאן.

הרב צבי הירש שיינברגר

**פירוט החטא בבקשת מחילה**

בשעת בקשת מחילה צריך לפרט החטא כמבואר בכל הפוסקים / חוץ אם חבירו מתבייש בזה / מחלוקת הראשונים בין אדם למקום אם צריך לפרט החטא או אם מותר לפרט החטא או שעדיף שלא לפרט החטא / בין אדם לחבירו לכו"ע צריך לפרט החטא / בבקשת מחילה סתמית גם אם ענה לו שמוחל לא יצא ידי חובתו / והר"ו דומה למי שאומר שארי ליה מארי למאן דמצער לי דהחוטא לא יצא בזה י"ח / אפשר דגם בזה מהני שלא יענשו את החוטא עד שישוכ אבל אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו בפירוט החטא / אפשר דכשמבקש מחילה מחבירו ושניהם יודעים על מה מבקש מחילתו אף שלא פירט החטא דיוהכ"פ מכפר / העושה דבר נגד חבירו ומפייסו ורוצה כפרה גמורה יבקש ממנו שיחפול עליו והמוחל עצמו מצוה עליו לעשות כן (יש"ש) / לפי המציאות בזמנינו נראה דבקשת מחילה שלא בעיוהכ"פ מהני יותר דעכ"פ מראה הכנעתו לחבירו וחרטתו, משא"כ בעיוכ"פ דאין מבטא חרטה בזה כי אם שרוצה לזכות לחתימה בספר חיים טובים / דיבר לה"ר על חבירו ואין חבירו יודע מזה אסור לו לגלות לו ולפרט החטא כי עובר על לא תונו שמצער אותו עכשיו / ורק אם יודע מהרעה שגרם לו אלא שאינו יודע מי גרם לו יש לו לפרט החטא, ואין כאן מחלוקת בין הח"ח להגרי"ס / הא דאסור לאדם להיות אכזרי מלמחול הוא רק כשיודע ששב מחטאו וניחם על רעתו.

יפרסם ברבים, כי אם פורט חטאיו לפני ה' ומתודה עליהם לפני רבים סתם, וטוב לו שלא נתגלה עונו שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.

ודעת הרי"ף והרא"ש שהביאו דברי ר' נחמן לחלק בין עבירות שבין אדם למקום שאין לפרסמם ושבין אדם לחבירו עדיף לפרסמם, ול"ה דברי רב יהודה אמר רב לחלק בין חטא מפורסם לשאינו מפורסם, הבין הכ"י בדעתם דס"ל דהלכה כר"ע דא"צ לפרט החטא, וכ"ה לענין הלכה, אלא דס"ל לב"י דגם לר"ע אין איסור לפרט החטא, אלא דעדיף שלא לפרט החטא, ושהוא יותר מאושר ממי שמפרט החטא שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, ועוד דאפשר דגם ר"ע לא איירי כי אם בקול רם אבל בלחש שפיר דמי לימפרט, וכן פסק בשו"ע סימן תרו ס"ב אין צריך לפרט החטא ואם רצה לפרט הרשות בידו, ואם מתודה בלחש נכון לפרט החטא, וכתב פרמ"א דמה שאומרים על חטא לא מיקרי פורט בקול רם, דכולם אומרים אותו בשוה ומותר לכו"ע יעו"ש.

**א.**

בעבירות שבין אדם למקום נחלקו בגמרא יומא פ"ו אם צריך לפרט החטא, ר"י יהודה בן בבא ס"ל דצריך לפרט החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב, ור"ע ס"ל אינו צריך שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, אלא מהו שאמר משה ויעשו להם אלהי זהב וכו' כסף וזהב שהרביית להם גרם להם שיעשו אלהי זהב וכו'.

וכמבואר כב"י נחלקו הראשונים אם ההלכה כר"י בן בבא או כר"ע, דהרמב"ם ז"ל פסק כר"י בן בבא דצריך לפרט את החטא, כאשר כתב בפ"א ה"א אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כן וכך' והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח, וכ"ה בפ"ב ה"ג וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב, וכאשר כתב בהלכה ה דבעבירות שבין אדם למקום לא

וביראה וברתת וכזיע ובבושה והכנעה ובקול בכיה ותמורוים, מ"מ טוב שיפרטם בלחש שלא יהיו נשמעים לאחרים ואז יוצא ידי כולם עכ"ל השלה"ק, והעתיק דעתו בשו"ע הרב תרו"ס דלכתחילה נכון לפרט החטא שעו"כ הוא מתבייש יותר לפני הקב"ה מחטאיו ומתחרט עליהם מעומק לבו יעו"ש.

## ד.

והנה כי כל הדברים האלה נחלקו רק בעבירות שבין אדם למקום, אבל בעבירות שבין אדם לחבירו הביאו כל הפוסקים דברי המג"א ריש סימן תרו בשם הב"ח, דבשעת בקשת המחילה מחבירו צריך לפרט החטא שחטא לחבירו, אלא שהמג"א הוסיף דאם חבירו מתבייש בזה שמפרט החטא לא יפרט אותו, והו"ד בשו"ע הרב סס"א, ובמשנ"ב סק"ג דצריך לפרט החטא, וכ"ה גם במטה אפרים תרו"ס"ב וכ"כ הגר"א ר"ס תרו דמבואר כן בגמרא יעו"ש.

והנה יש כאן מקום עיון, דהלא מקור דברי המג"א הוא מהב"ח שהביא כן מדרשות מהר"ש דצריך לפרש בעת המחילה אותה פשיעה, וכתב הב"ח דלפי מ"ש בסימן תרו"ז דגם בוידוי לפני המקום צריך לפרט החטא ה"ה בוידוי לפני חבירו ע"ש, וכאשר הקשה הפמ"ג דכל זה למאן דס"ל דבין אדם למקום נמי פורט, ואם כן קשה לדידן אינו צריך כאמור יעו"ש, אבל במחצית השקל ביאר הדברים דאף לדעת הרב"י דבין אדם למקום אין חיוב לפרט החטא, מ"מ בין אדם לחבירו גם לרי"ף ורא"ש יש חיוב לפרט החטא, ושכ"ה גם דעת הראב"ד עכ"ה, וכ"ע פשטות המג"א והאתרוגים דבין אדם לחבירו יש חיוב לפרט החטא, ונראה בטעמא דמילתא דבוה כו"ע מודו לרב נחמן, דבעבירות שבין אדם לחבירו לא קאי הפסוק אשרי נשוי פשע כסוי חטאה כדאיתא בגמרא, וכיון שאין כאן ענין לכסות פשעים יש עליו חיוב לפרט החטא, דאין כאן חציף עלי מאן דמפרש

## ב.

ודעת הב"ח דלא כהרב"י וס"ל דכל הגאונים ס"ל כר"י בן בבא דצריך לפרט החטא ושכן גם דעת הרי"ף והרא"ש, וגם חולק על הרב"י דלר"ע בלחש שפיר דמי יעו"ש, ובענין הזה ע' בחידושי הגהות בטור סק"ב דמלשון הגמרא ר' עקיבא אומר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה משמע דלר"ע אינו רשאי לפרט החטא יעו"ש, ובאמת בגירסת הרא"ש הוא באופן אחר רע"א אינו צריך, ולא הביא הפסוק אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, והוא כגירסת התוספתא כאן, והפוסקים הביאו (ע' בלחם משנה פ"ב ה"ג) דהירושלמי הביא שני הגירסאות ביחד ר"ע אומר אינו צריך שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, ועכ"פ לגירסא דאינו צריך א"ש דברי הבית יוסף בר' עקיבא, ואפשר דלגירסת רי"ף והרא"ש גם אינו יותר מאושר לר"ע כשאינו מפרט החטא, כי אם שאינו צריך לפרט החטא. ועכ"פ מכ"ז למדנו דגם לר"ע אין איסור לפרט החטא כמ"ש הרב"י, וכיון דלדעת הרמב"ם צריך מדינא לפרט את החטא, ולדעת הב"ח כ"ה גם דעת שאר הגאונים, על כן עדיף לב"י לפרט את החטא גם בעבירות שבין אדם למקום, ועל כן כשיודע איזה עבירות פרטיים שעשה יש לפרט.

## ג.

וכדברים האלה כתב השלה"ק במסכת יומא אות כז נמצא לפי הרמב"ם הלכה כר"י בן בבא לגמרי, ואף לר"ע יפרט חטאיו בלחש, ורוב המחברים בעניני תשובה מסכימים לפרט החטא כדעת ר"י בן בבא וכ"כ הכלבו וכ"כ מהרי"ל בהלכות יוכ"פ וז"ל: כל מה שאדם חטא בכל השנה יהיה כולל תוך וידויו ויתודה עליו, כגון אם ח"ו אכל דבר איסור יאמר על חטא שחטאתי לפניך באכילת איסור וכל כה"ג עכ"ל, וכ"כ בס"ח וכו' ע"כ, ודבר זה מביא להחוטא לידי בושה כשמוכיר חטאיו בפירוש לפני מלך מוחל וסולח לעוונים, ויזכירם באימה

מוכח דצריך לפרט החטא, וע"ע בזה בספר פסקי תשובות תרו אות ד.

### ו.

ולענד"ג פשוט דאין כאן מחלוקת, ולא התיר החפץ חיים לעבור עוד עבירה לצער את חבריו באונאת רבנים בזה שמגלה לו שדיבר עליו לה"ר וגורם לו כעת צער ועגמ"ג, (וגם אם לא היה נמחל לו בלא לפרט החטא לא הותר לו משום זה לצער את חבריו עוד והרי"ז דומה למי שציער חבריו ונפטר ר"ל כל שעושה מה שיכול ולא יותר ודו"ק), והח"ח ז"ל מיירי באופן שמבואר בשערי תשובה בדבר שנגרם נזק לחבירו כגוף או בנפש וכבר הרגיש מצער זה, אלא שלא ידע מיהו שגרם לו הרעה, וכלשון רבינו יונה והם לא ידעו כי (הוא) הדיח עליהם הרעה, ורק באופן זה צריך לגלות לו, משא"כ כשאין יודע כלום, ודאי לכו"ע לא הותר לצער את חבריו משום זה ויבשח מחילה סתמית ולא לפרט החטא.

### ז.

והנראה לבאר עור בענין המחילה ע"פ מ"ש הב"ח (שהוא מקור האי דינא לפרט החטא במחילה) דס"ל דוידויו לפני חבריו צריך לפרט החטא כמו בוידויו לפני המקום יעו"ש, ולמדנו מדבריו בגדר בקשת המחילה שהוא כעין וידויו לפני המקום בעבירות שבין אדם למקום, וה"ה בעבירות שבין אדם לחבירו צריך וידויו לפני חבריו. והנה גם בוידויו לפני המקום האריכו כזה האחרונים אם הוא עיקר מצות התשובה או ענף ממנו ע' בזה במנחת חינוך מצוה ססד, וע"ע בזה בשו"ת משנה שכיר ח"ב ואכמ"ל. ואיך שיהיה כמו שבוידויו לפני המקום הוא לרצות את המקום, ה"ה בוידויו ובקשת מחילה מחבירו, אלא שבוידויו לפני השי"ת היודע מחשבות אדם ותחבולותיו, כאשר מתחרט וניחם על הרעה ומתורה יוהכ"פ מכפר משא"כ בכין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבריו ולשאלו ממנו שימחול לו, לא רצה חבריו למחול לו מביא שורה

חטאה, וביותר לפמשנת"ל בדבריו ר"ע יש כמה גירסאות, וגירסת רי"ף והרא"ש כהתוספתא דאין צריך לפרט החטא, ולא הביאו כלל הפסוק אשרי נשוי פשע כסוי חטאה גם בעבירות שבין אדם למקום, כי אם דאין צריך לפרט החטא, ולפי"ז אפשר דבעבירות שבין אדם לחבירו שאין כאן טעם שלא לפרט החטא שוב יש עליו חיוב לכו"ע לפרט החטא, ובפרט דגם בעבירות שבין אדם למקום רבו אומרים דגם בזה יש חיוב לפרט החטא בלחש.

### ח.

והלענד"ר לבאר במה שכמה ממחברי זמנינו הביאו כעין מחלוקת בין החפץ חיים להגר"י סלנטר זצ"ל, בענין מי שדיבר לשון הרע על חבריו דכתב החפץ חיים זי"ע כלל ד הי"ב דצריך לבקש מחילה מחבירו על זה, ואפילו אם חבריו עדיין אינו יודע כלל מזה צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו מחילה על זה, כיון שהוא יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה ההיזק בגופו או בממונו או שהצר לו על זה, יעו"ש דמקורו משערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות ר"ז דאם ישוב בעל הלשון בתשובה דצריך לבקש מחילה לאשר מוצק לו מזעם לשונו וכו', והם לא ידעו כי הדיח עליהם הרעה, יתבייש להודיעם ולגלות אונם על אשר גמלם רעה וכו', עכ"ל. ובספר מועדים וזמנים ח"א סימן נד הביא בשם הגר"י סלנטר זצ"ל שביאר דלפעמים כמה שמבקש מחבירו מחילה בזה גופא עובר עבירה שמצער בזה את חבריו, שכל זמן שאין הלה יודע שחבירו ביזה אותו ודיבר עליו לשון הרע וכדומה אינו מצטער כלל, ועי" שמודיעו מצטער וגורם לו עגמ"ג, ועל כן דעתו שבכה"ג ראוי לסתום החטא ולא לפרט יעו"ש. ובספה"ח החב"ח פכ"א סעיף מ"א הערה 111 כתב דמדברי המג"א וש"פ שכתבו דאם מתבייש בזה לא יפרט מוכח כדעת הגר"י סלנטר, ומדברי השע"ת אינו מוכח רק דצריך בקשת מחילה אבל אין

חכירו, כמו בוידוי לפני המקום והרי נחמתי ובושתי על מעשי, ובעבירות שבין אדם לחכירו מכסה פשעיו לא יצליח כדאיתא בגמרא ולכו"ע מותר לפרסם חטאו גם לרבים, וזהו עיקר התשובה, וע"כ אין מועיל אם מחל לו בלא בקשתו, וגם מועיל אם עשה כרינו אף אם לא מחל לו לבסוף. ובוזה נראה לבאר דאף להראשונים שפסקו כר"ע דבעבירות שבין אדם למקום א"צ לפרט החטא, מ"מ בעבירות שבין אדם לחכירו כתבו הפוסקים כנ"ל דלכו"ע צריך לפרט החטא, דבעבירות שבין אדם למקום אף אם אינו מפרט חטאו, הקב"ה יודע מחשבותיו ורואה שניחם ובוש על כל הרעה אשר עשה, ועל כן סגי לדידהו כאשר מתורה באופן כללי חטאתי עויתי פשעתי גם אם אינו מפרט החטא, משא"כ בעבירות שבין אדם לחכירו אשר אינו מכיר מחשבותיו ואינו יודע אם הוא מתחרט באמת שהלוואי ולא עשיתי אותן, ויכול לחשוב שעושה כן לצורך עצמו אשר רוצה לזכות לשנה טובה ואין יוהכ"פ מכפר וע"כ מבקש מחילתו, ועל כן לא מהני עד שיפרט חטאו ויראה לו חרטתו ובושתו מעומק לבו.

### מ.ג

ועל כן הסכימו גאוני זמנינו דבקשת מחילה סתמית לא מהני, כאשר הביאו מהגרשז"א זצ"ל דמהני רק על דברים קטנים משא"כ על דבר מסוים, והביאו כן בשם יבלחט"א הגר"י פישר שליט"א דעיקרו הוא בקשת המחילה, וכ"כ במועדים וזמנים ח"א סימן נד בשם הגר"י בלזר ועוד, וכדמוכח גם מהגרמא יומא דרב המציא עצמו שיוכל לבקש ממנו מחילה, דהעיקר הוא דלא סגי כשמחל לו מעצמו כי אם ע"י בקשה והכנעת שאור כנ"ל.

### י.

וע"ע ביים של שלמה פ"ח ריבמות אות כז וז"ל: דין העושה איזה דבר נגד חכירו ומפייסו יבקש ממנו שיחפול עליו, והמהלל עצמו מצוה עליו לעשות כן, אמרינן בסוגיא

של שלשה בני אדם לבקש ממנו עד ג' פעמים, וכל פעם מרצהו במין ריציזי אחר כמבואר בפוסקים, דבוידוי לפני חכירו צריך לעשות כן עד שחכירו יראה לו שמקבל את חרטתו והכנעתו ותשובתו לפניו, ואם אין חכירו מוחל לו אחר ג"פ שוב אינו זקוק לו כמבואר בגמרא ורמב"ם ושו"ע, וכאשר כתב הפר"ח (הו"ד בכף החיים אות כב) דדבר ברור הוא שכיון שיותר מג"פ אינו זקוק עוד לפייסו, שיוהכ"פ מכפר, ומבאר בזה המשנה עד 'שירצה' את חכירו ואינו מבואר עד שיתרצה יעו"ש, אלא דפשוט דצריך לעשות הכל שיתרצה וזהו עיקר התשובה ויודי, אלא שאם אחרי כל המעשים אינו מתרצה שוב אינו זקוק לו.

ומבואר ברמ"א דגם אם שוב אינו זקוק לו, מיהו יאמר אח"כ לפני עשרה שביקש ממנו מחילה, וכמבואר הטעם בשו"ע הרב תרו סס"ב כדי שלא יחשדוהו הבריות שלא רצה להכניע את עצמו לפני חכירו לבקש ממנו מחילה.

### ח.

ומכל זה נמצינו למדים שאין ענין עיקר הבקשת מחילה כדי שחכירו ימחל לו ושלש"ו יחתמוהו לחיים טובים ארוכים ולשלום, אלא דהוא ענין דין התשובה בעבירות שבין אדם לחכירו דצריך להתודות לפני חכירו ולהתרצות אליו, כמו בעבירות שבין אדם למקום שמתרצה לפני השי"ת, ואמש היה זה שנאו לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב ויודי (רמב"ם ה' תשובה פ"ז ה"ו), כמור"כ בין אדם לחכירו צריך להתרצות לפני חכירו שיהיה אהוב כקודם החטא, וכאשר עשה המוטל עליו גם אם במציאות לא מחל לו אינו מגרע מתשובתו.

וה"ה בזה גם אם חכירו מחל לו בלא בקשת מחילה לא סגי בזה, דהוא גרר התשובה שבין אדם לחכירו שצריך להתודות לפני ולפרט החטא כי עיקרו הבקשה והכנעת שאור להתרצות ולהתבייש לפני

ממנו מהחטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינן כן אלא ועברתם שמרה נצח וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו והגבעונים לא מבני ישראל המה עכ"ל, כל זה כשהמבקש מתחרט באמת על חטאו והרעה שגרם לו, ואל"כ אין שום ענין כלל למחול לו, וכמבואר בהדיא ברמב"ם הלכות חובל ומזיק פ"ה ה"י "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו, אין זו דרך זרע ישראל, אלא כיון שביקש ממנו החובל "ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה ויודע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו" וכל הממהר למחול הרי הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו, עכ"ל. ובכל זה יובן היטיב כל מה שנת"ל דצריך לפרט החטא בעת בקשת המחילה, דע"ז מראה בעצמו להנחבל ששב על חטאו וניחם עליו בתשובה שלימה.

בשעה שרצה דוד המלך לפייס את הגבעונים כמה שעשה להם שאלו, אמר להם מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו את נחלת ה', משמע אע"פ שנתפייס הנלקה מ"מ אין הקב"ה מכפר כל כך אלא שיתפלל המוחל עצמו עליו, ועל כן ראוי מי שמדקדק בדבר ויראת ה' על פניו ועשה בין אדם לחבירו ומפייסו יבקש ממנו שיתפלל עליו, והמוחל גופו מצוה רבה שיעשה לו רצונו, וכן מצינו נמי באברהם ויתפלל אברהם על אבימלך עכ"ל.

### יא.

ויש לבאר עוד דמה שהמוחל צריך למחול מדינא הוא רק כשהפוגע הוא מתחרט על חטאו ועושה תשובה על זה, ובלא"ה אינו מחויב כלל למחול לו, והא דמבואר ברמ"א תרו"ס"א בגמרא דיומא דהמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול וכו', וברמב"ם הלכות חשוכה פ"ב ה"י אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש



הרב שלמה זלמן מרק

## הפסק בין ברכת שהחיינו לאכילת הפרי בליל ב' דר"ה

ללבוש בגד חדש ולכוין עליו בברכת שהחיינו או תניח הפרי שיניח אח"כ בקידוש, א"ר וכו', והיינו למנהג נשים שמברכות זמן בשעת הדלקת הנר של יו"ט, וכו', והגם דאינה אוכלת מן הפרי בשעת הדלקה מ"מ כיון דהעיקר כדעת הפוסקים דאין חילוק בזה בין ר"ה ליו"ט וא"צ לפרי חדש רק למצוה מן המובחר יש לסמוך בזה על דברי הפוסקים שמברכין על הראיה כמ"ש לעיל סי' רכ"ה סעי' ג' יעו"ש, וכה"ג כתבנו באות הקודם בשם השכנ"י וא"צ לירחק במ"ש המחז"ש יעו"ש עכ"ל הכה"ח.

ג. ולכאורה יש להוכיח ממש"כ הא"ר [והביאוהו האחרונים], דגם הנשים יניחו פרי חדש בשעת הדלקת הנר ויכוונו בברכת שהחיינו לצאת גם את הפרי, וכן נוהגים, ומזה מוכח לכאורה דאפשר להפסיק בין ברכת שהחיינו לבין האכילה, דהרי הנשים מוכרחים להפסיק בין ברכת שהחיינו שמברכים בשעת ההדלקה לבין אכילת הפרי שיאכלו אחר הקידוש.

ובאמת שבמחצה"ש הנ"ל עמד בזה וכ' בזה"ל: וראיתי בספר א"ר שכי' ח"ל וה"ה נשים בשעת ברכת הדלקה (תלבש בגד חדש או) תניח פרי שיניח אח"כ הבעל בקידוש עכ"ל, וזה כמה שנים קיימתי כן מסברא ועכשיו הרני בי דהא קי"ל דצריך לברך שהחיינו בשעת אכילה, והא א"א לאשה לאכול הפרי או בשעת הדלקה שמדלקת בלילה קודם קידוש, עכ"ל מחצה"ש.

ומבואר שדעת המחצה"ש לחלוק על הא"ר, וס"ל דהנשים לא יניחו פרי לברך עליו שהחיינו בשעת הדלקת הנר, משום שיש הפסק בין ברכת שהחיינו לבין אכילת הפרי.

יש לבאר בהא דמבואר בשו"ע סי' ת"ר ס"ב, דבקידוש בליל שני מניח פרי חדש ואומרים שהחיינו, האם מותר להפסיק בין ברכת שהחיינו לבין אכילת הפרי, דלכאורה י"ל, דמכיון שמכוונים בברכת שהחיינו לברך על הפרי, נצטרך לאכול את הפרי תיכף ומיד אחר ברכת שהחיינו, מבלי להפסיק בין הברכה לבין האכילה.

א. ובאמת שכבר כתבו אחרונים שלא יפסיק בין הברכה שהחיינו לבין האכילה, וז"ל המטה אפרים [סי' ת"ר ס"ו] אם מניח פרי חדש לצאת בו מספק ברכת שהחיינו, או "תיכף" אחר ששתה מכוס של קידוש יברך על הפרי ברכה הראויה לה ויאכל "מיד" הפרי.

וכ"כ במחצית השקל סק"א וז"ל: וגם באיש אי נוהג לקדש קודם הנטילה, דעתי הנוגיה נוטה לאכול הפרי מיד אחר הקידוש וברכת שהחיינו קודם נטילה, דהא כאנו לצאת ידי האומרים דאין לברך זמן בליל שני, א"כ שהחיינו לא בא אלא בשביל הפרי, ואין יפסיק בין שהחיינו בנטילה וברכה וברכת המוציא, אבל המקדשים לאחר נטילה צריך להמתין באכילת הפרי עד אחר אכילת המוציא דא"א לאכול קודם, וזה צ"ל דלא מיקרי הפסק, עכ"ל מחז"ש.

והנה, מבואר מדבריהם דיש להחמיר לאכול את הפרי מיד אחר הקידוש מבלי להפסיק.

ב. אמנם, רבים נוהגים לאכול את הפרי אחר נטילה וברכת המוציא, וגם ישנם רבים שאינם מקפידים בכלל מלהפסיק בין הקידוש לבין אכילת הפרי, ויש לעיין ולבאר אם ההפסק מפסיד את הברכה שלא יחול על הפרי.

יעו"יין בכף החיים סי' ת"ר סק"ו שכ' וז"ל: וה"ה נשים בשעת ברכת הדלקה או

בהרב"י מבואר הדבר יותר (ולענ"ד אם לא נהנה אפי' דיעבד לא יצא דברכת שהחיינו באה על שמחת הלב כמ"ש שם), עכ"ל מחצה"ש.

ומבואר דס"ל דאין לברך על הראיה מכיון שחוששין שאין נהנים בשעת ראיה אלא בשעת אכילה.

ובדעת הכף החיים י"ל, דבאמת אין הדבר מוחלט לדרידן אין השמחה אלא בשעת אכילתן, ואדרבא מסתימת לשון הרמ"א שכ' [סי' רכה] בסתמא דמי שבירך בשעת ראיה לא הפסיד ולא התנה דהיינו דוקא כשנהנה בראייתו משמע דבסתמא אמרינן דנהנה בראייתו [ויצויין שבשו"ע הרב ה' ברכת הנהנין הדגיש וכ' דלא הפסיד אם נהנה בראייתו].

וכל מה שנהגו לברך בשעת אכילה, וחששו שאין נהנים בראיה לחוד, י"ל דחששו בעלמא שחששו מחמת חומר האיסור דברכה לבטלה, אבל מחמת החשש דשמא לא יצא את הברכה דשהחיינו, משום שלא היה לו שמחה, ע"ז י"ל דלא חששו, דמכיון שברכת שהחיינו הוי ברכת רשות, אין לחוש כ"כ אם לא יצא כברכתו.

ולפי"ז א"ש סברת הכף החיים, דבני"ד לא חיישינן שמא לא יהא שמח בראייתו כדחששו בעלמא, דהתם חששו מחמת חומר דברכה לבטלה אבל בני"ד דבלא"ה ליכא ברכה לבטלה, כיון שמברכים זמן גם בלא פרי חדש, ורק לרווחא בעלמא מניחים פרי חדש, וא"כ שפיר הועלנו בלקיחת פרי חדש, משום דאנו חוששים ליתר שאת לדעת האומרים שאין לברך אומן בליל ב' דר"ה, ומשו"ה מצרפים גם פרי חדש, דלענין צידוף זה סמכינן דסתמא איכא שמחה בראיה כמו באכילה, ומה שאנו חוששין בעלמא מלברך על הראיה שמא אינו שמח והוי ברכה לבטלה אין אנו חוששין כאן, מכיון שמעיקר הדין אנן נקטינן לברך זמן גם בלא פרי חדש, ולכן אין חוששין כ"כ לברכה לבטלה,

ולכאורה יש להוכיח מדברי הא"ר, וכן מכח מנהגינו שאנו נוהגים כוותיה שהנשים מניחים פרי חדש בשעת הדלקת שמברכים או שהחיינו, ומכוונים לצאת בברכת שהחיינו על הפרי שיאכלו אח"כ, מוכח לכאור' כדעת הכף החיים דשפיר סמכינן לברך שהחיינו אף שמפסיקים בין ברכת שהחיינו לבין האכילה.

[אולי יש לדחות, דמכיון דא"א לאכול את הפרי עד שישמעו את הקידוש, לכן לא חשיב הפסק, וכעין מש"כ המחצה"ש סוף דבריו לענין ברכת המוציא, אבל באמת בלא"ה צ"ע, דא"כ נצטרך להקפיד שלא לעשות שום הפסק בין הדלקת הנרות לבין הקידוש ואכילת הפרי, וזה יש לומר בדעת הא"ר, אבל מצד המנהג צ"ע, דהרי הרבה אין מקפידים שלא להפסיק בין הדלקת הנרות לבין הקידוש, וצ"ע בכל זה].

ד. ועתה נבאר בע"ה סברת הכף החיים במש"כ הפסק לברך שהחיינו בני"ד אף שיש הפסק בין הברכה לאכילה, דהנה, בשו"ע סי' רכ"ה ס"ג כ' וז"ל: הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו וכו', ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה, הגה, ומי שבירך בשעת ראיה לא הפסיד, עכ"ל השו"ע, ועפ"י? מבאר הכף החיים דמכיון שמעיקר הדין מברכים על הראיה, ורק מצד המנהג מברכים על האכילה, ולכן לענין ני"ד דבלא"ה נקטינן לדינא דמברכים זמן בליל ב' דר"ה, כדמבואר בשו"ע סי' ת"ר דאם אין לו פרי נמי מברך זמן, וכל מה שמניחים פרי חדש הוא רק לרווחא, משו"ה סומכים לענין זה אעיקר הדין דמברכים על הראיה ולא על האכילה, וממילא לא איכפת לן במה שיש הפסק בין הברכה לבין האכילה, מכיון שהברכה חל מעיקר הדין על הראיה.

ה. אולם, דעת המחצה"ש שאין לסמוך לברך על הראיה, מכיון שאין ברור שנהנים בעת הראיה, וז"ל מחצה"ש הנ"ל תו"ד: ואע"ג שכ' רמ"א סי' רכ"ה ס"ג דמי שבירך בשעת ראיה לא הפסיד, מ"מ הא כ' מ"א שם בשם סמ"ק דדוקא אי נהנה בראייתו וע"ש

על ראייה שניה, וכו', וא"כ מאי הועלנו לצאת ידי מחלוקת הפוסקים אם יברך זמן כליל שני של ר"ה ובאנו לידי מחלוקת אחרת, עכ"ל.

ויעויין מקור הדין במג"א סי' רכ"ה סק"ט, שכ' אהא דכתב הרמ"א דאם לא בירך בראייה ראשונה יכול לברך בשניה, ע"כ. וכ' המג"א וז"ל: והר"ם וסמ"ק כתבו שאין מברך, וה"ה לדידן אם לא בירך בשעת אכילה, עכ"ל.

ומבואר מרברי המג"א שחשש לדעת הסוברים שאין לברך על ראייה שניה.

ועפ"י ס"ל למחצה"ש בני"ד שאין לברך על הראייה, מכיון שכבר ראו את הפרי קודם קידוש שוב אין לברך על הראייה לרעה זו אלא על האכילה.

והנה מקור דעת הרמ"א דמברך על ראייה שניה הוא מדברי האגור ומהרי"ל, ויעויין מהרי"ל סי' קמ"ג שהוכיח דמברכין על ראייה שניה, מדחזינן דאנן מברכין על האכילה אעפ"י שראוהו כמה פעמים, ומדברי מהרי"ל מוכח דס"ל דה"ה לדידן אפשר לברך על ראייה שניה וכן ה"ה דמברך על אכילה שניה [ויעוין שעה"צ סי' רכ"ה סקט"ו].

אולם, ברדב"ז ח"א סי' שי"ט, מוכח לכאורה דס"ל דדוקא על אכילה אפשר לברך אף שראוהו מכבר, משום דבשעת אכילה הוא זמן הברכה אבל לענין ברכה על הראייה גופיה ס"ל דאין לברך, אם כבר ראוהו פעם אחת, דהנה, ו"ל הרדב"ז: מסתברא לי דזה נקרא מעות לא יוכל לתקון וכו' אבל ברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על הראייה במה שלבו שמח ואחר שאכלו אינו דואה את כל מאומה בידו לברך עליו וכו' שיעקר הברכה על הראייה והראייה כבר עברה ואפ"י יחזור ויאכל מאותו הפרי אינו חוזר ומברך שהחיינו שהיו כבר עבר זמן ברכתו וכן לדעת האומרים דמברך עליו בשעת ראייתו אם ראה אותו ולא בירך אעפ"י שחזר לראות

ומבואר לפי"ז סברת הכף החיים דסמכין בני"ד לברך אראיה לחוד.

ו. וראיתי באגרות משה אר"ח ח"א סי' פ"ז, דלכאורה מוכח מדבריו דס"ל ג"כ דהא דנהגו לברך רק על האכילה הוא דוקא באופן שאין מברך שהחיינו כלל, אבל באופן שבלא"ה מברך שהחיינו יוצאין שפיר עם ברכה זו אף הפירות שאינו אוכל עתה, מכיון שמעיקר הדין מברכין על הראייה, אלא שנהגו לברך על האכילה, אבל אם מברך בלא"ה שהחיינו, צריכים לצאת עם ברכה זו אף הפירות שאינו אוכל עכשיו.

ויעוי"ש שכ' דמי שיש לו כמה סוגי פירות חדשים, וחלק מהם אינו אוכל עכשיו, וכ' לדון אם יכול לברך אח"כ על סוגי הפירות שיאכל לאחר זמן, והשיב כנ"ל, דמכיון שמעיקר הדין מברך על הראייה, ורק נהגו לברך בשעת אכילה, לכן בני"ד שמברך שהחיינו על הפירות שאוכל עכשיו, צריך לצאת בברכה זו אף הפירות שיאכל לאחר, מכיון שיוצא בברכת שהחיינו אף על הראייה, ובברכתו יפטור את הפירות שראה אותם אף שאינו אוכל אותם.

ולכאורה מוכח דלא ס"ל כסברת המחצה"ש הנ"ל, דלדידיה יש לחוש שמא אינו נהנה בראייתו ואינו יוצא בברכת שהחיינו, ובדעת האג"מ י"ל כנ"ל, דכל מה שהחמירו שלא לברך על הראייה וחששו שאינו נהנה בראייתו, היינו מחמת חומד האיסור דברכה לבטלה אבל כשמברך בלא"ה, שפיר יכול להוציא את הפירות שאינו אוכל עכשיו, ואין חוששין כ"כ שמא לא יצא ידי ברכת שהחיינו, מכיון שהוא ברכת רשות.

ו. אולם, במחצה"ש כ' עוד טעם שאין לברך בני"ד על הראייה, וז"ל: וגם את"ל שנהנה בראיית הפרי מ"מ צ"ל שלא ראתה הפרי היא עד שעת הרלקה דאם ראתה כבר באנו למחלוקת האגור והר"ם וסמ"ק שהביא רמ"א סי' רכ"ה סי"ג ומ"א סק"ט אם יברך

מכיון דאנן נקטינן לעיקר דמברכין שהחיינו אף בלא פרי, אלא דאנו חוששין ליתר שאת מחמת חומר איסור ברכה לבטלה לדעת הסוברים שאין מברכים שהחיינו בליל כ' דר"ה משי"ה מניחים פרי חדש כדי לצאת מחשש ברכה לבטלה, דהרי לפי דעת האגור ומהרי"ל והרמ"א וסיעתם מברכים שהחיינו אף על ראייה שניה, ואף שיש חולקים וס"ל שאין לברך על ראייה שניה, מ"מ לענין הברכה שמברכים בשעת קידוש מעיקר הדין, שפיר מצינן לצרף בזה דעת הפוסקים הסוברים דמברכים על ראייה שניה.

ומה שאנו מפסידים עי"ז שלא נוכל אח"כ לברך ברכת שהחיינו, ואנו נכנסים למחלוקת הפוסקים אם הברכה חל על הפרי, דהרי לדעת הסוברים שאין מברכין על ראייה שניה, הרי לכאורה לא יצא ידי ברכת שהחיינו על הפרי דהרי על הראייה א"א לברך לשיטה זו, מכיון שראוהו מקודם, ועל האכילה לא חל הברכה מכיון שהפסיק, ונמצא שע"י החומרא ליקח הפרי אנו באים לידי הפסד שאנו מפסידים שלא יצא ידי ברכת שהחיינו על הפרי לכמה פוסקים, י"ל דלא חיישינן לזה כ"כ מכיון שאין זה אלא ברכת רשות יש לסמוך בזה על הפוסקים דמברך על ראייה שניה.

ועכ"פ מבואר דכל מה שהחמירו המחצה"ש ועוד שלא להפסיק בין שהחיינו לבין האכילה, הוא רק משום שחוששין שיפסידו את שהחיינו על הפרי, משום דלדעת כמה פוסקים לא יחול שהחיינו על הפרי בכה"ג, משום דכה"ג אין מברכין על הראייה, אבל משום ברכה לבטלה מודו כו"ע דמרויחים שפיר בליקחת פרי חדש לרווחא בעלמא, מאחר דעכ"פ להרבה פוסקים מברכים שהחיינו על הראייה אף בכה"ג.

ולפי"ז כ' ליישב מה שרכים אינם נזהרים מלהפסיק בין ברכת שהחיינו [דקידוש] לבין האכילה, משום דברכת שהחיינו אינה אלא רשות ולענין לצאת ברכה זו סומכים על

אותו אינו מברך שהרי אין זה פרי חדש אצלו לפי שכבר ראהו, עכ"ל.

ומבואר לכאורה דדוקא אם מברכין על האכילה אפשר לברך אף שראוהו מכבר, אבל אם מברכין על הראייה, אין לברך אם כבר ראוהו פעם אחת.

ח. ומעתה עלינו לבאר מה שיש ליישב את סברת הנוהגים שלא לזוהר מלהפסיק בין ברכת שהחיינו [שאומרים בשעת קידוש] לבין אכילת הפרי, והנה, בכף החיים סי' ת"ר סק"ו כ' דמכיון שמעיקר הדין אנו מברכין זמן על הקידוש גופיה ורק למצוה מן המובחר אנו מניחים פרי חדש, לכן יש לסמוך בזה על רברי הפוסקים דמברכין בשעת ראייה.

והנה, בכף החיים גופיה אינו מבואר למה לא חיישינן לדעת הפוסקים הסוברים שאין מברך על הראייה אלא כשרואוהו בפעם ראשונה ולא כשכבר ראוהו מקודם.

ולכאורה כוונת דבריו, דהא דאנן נקטינן שלא לברך בראייה שניה הוא מדין ספק ברכות להקל, ולכן חשש המג"א לסברת הסוברים שאין מברך על ראייה שניה, אבל אם יצוייר אופן שלא יהא חשש ברכה לבטלה, והספק הוא רק אם יצא ידי ברכת שהחיינו, לענין זה יש לסמוך על הפוסקים דמברך על ראייה שניה, דלענין לצאת ידי ברכת שהחיינו יש מקום להקל ולסמוך על מהרי"ל והאגור וסיעתו דמברך על ראייה שניה, דלכאורה יש להקל בברכת שהחיינו מכיון שאינה אלא רשות ואינו חייב לברך, כמו שכ' במג"א סי' רכ"ה סק"ו, [מ"מ בא"ר כ' דראוי לזוהר שלא לבטלה], ולענין זה י"ל דאפשר לסמוך שפיר על הרמ"א ומהרי"ל והאגור, וא"כ י"ל דלא חששו הפוסקים לדעת הר"מ והסמ"ק דאין מברכין על ראייה שניה אלא לענין חשש ברכה לבטלה, ולא לענין לצאת ידי ברכת שהחיינו.

ולפי"ז מבואר סברת הכף החיים, דלענין שהחיינו שאומרים בקידוש בליל כ' דר"ה,

ושוב אין הדיבור מפסיד את הברכה, [ומכ"ש לענין ברכת שהחיינו שהוא רשות ודאי יש לסמוך עב"ז].

אולם, למעשה יש לעיין טובא בסברא זו, ד"ל דדוקא בברכת הנהנין אמרינן דאם הברכה כבר חל אין הדיבור מפסיד את הברכה משום דכל האכילה טעון ברכה אחת, משא"כ לענין ברכת שהחיינו יש מקום לומר שהדיבור מפסיד את הברכה שלא יחול על הפרי אף שכבר חל הברכה, משום דבעצם הדין, הרי אכילת הפרי מצריך ברכה אחרת.

ולכאורה מבואר כן בשו"ת הב"ח וכדברי המרדכי, דהנה, במדרכי [סוכה סי' תשס"ו] כ' ו"ל: ונשאל לה"ר שמואל מבונבירק מברך קידוש בליל ר"ה על יין חדש אם הזמן של קידוש פוטר זמן של יין חדש, והשיב שודאי פוטר וכו', ומיהו אם לא קידש על יין חדש, ובאמצע סעודתו הביאו לו יין חדש צריך לברך זמן על היין החדש אעפ"י שכבר בירך זמן על הקידוש, עכ"ל המרדכי.

ובשו"ת הב"ח סי' קל"ב הביא דברי המרדכי וכ' ע"ז בזה"ל: ומשמע ודאי דמיירי שהיתה כוונתו בשעת קידוש לברך גם על יין חדש ואפ"י הכי צריך לברך דאי בדלא היתה כוונתו על היין חדש לא איצטרך לאשמועינן, ד"ל דשאני יין חדש דאינו חייב לברך עליו עכשיו הלכך לא מהני במה שהיה דעתו בשעת קידוש לברך גם על יין חדש "כיון דאינו לפנינו", עכ"ל הב"ח [והובא ביב"א ח"א סי' יט].

ומבואר מדברי המרדכי לפי מש"כ הב"ח דלענין ברכת שהחיינו לא מהני מה שהיה דעתו לפטור את היין שיביאו לו אח"כ, אף דלענין ברכת הנהנין ודאי מועיל לפטור את הפירות שיביאו לו אח"כ אף שלא היו הפירות לפניו, וע"כ דברכת שהחיינו שאני משום דבעצם צריך ברכה אחרת על היין, ולכן אף אם כבר חלה הברכה אינו יכול לפטור את הפרי שיביאו לו אח"כ, ול"ד לברכת הנהנין שבעצם צריך ברכה אחת על

הרמ"א ומהרי"ל והאגור וסיעתם דאף בכה"ג מברכים על הראייה.

ט. ויש לעיין בני"ד [דמברכים שהחיינו בקידוש בליל ב' דר"ה] לפי דעת הפוסקים דאין מברכים על ראייה שניה וכמו שכ' המג"א בשם הסמ"ק והר"מ דאין מברכים על ראייה שניה, ויל"ע [לדעה זו] מה הדין אם הפסק בין ברכת שהחיינו שאמר בשעת קידוש לבין אכילת הפרי, האם שהחיינו חל על אכילת הפרי שאוכל אח"כ, דלכאורה י"ל דאף רס"ל להנהו פוסקים דאין מברכים על ראייה שניה, ולפי"ז אין להפסיק לכאוי' בין דשהחיינו לבין האכילה, מ"מ בני"ד שעושה הברכה בשעת קידוש שכבר חלה הברכה דשהחיינו על היו"ט, שפיר מצי חייל ברכת שהחיינו על הפרי שיאכל אח"כ, ואף שהפסק בין הברכה לבין האכילה, מ"מ הרי כבר חל הברכה על הקידוש, וממילא אין הדיבור מפסיד את הברכה, כדק"ל לענין ברכת הנהנין דאם כבר חל הברכה אין הדיבור מפסיד את הברכה.

ולפי"ז היה נראה דיש לנו ישוב מרווח על מה שאין נוהרים מלהפסיק בין שהחיינו בליל ב' דר"ה לבין אכילת הפרי, ואין חוששין שמפסידים את הברכת שהחיינו שלא יחול על הפרי לפי כמה פוסקים, ולכאורה י"ל שטומכים בזה על עיקר הדין שיש לברך שהחיינו בליל ב' דר"ה על הקידוש גופיה גם בלי פרי כלל, וממילא הברכת שהחיינו כבר חל על היו"ט, ושוב אין הדיבור מפסיד את הברכה.

ואף דאנו חוששים לדעת הפוסקים דאין לברך זמן בליל ב' דר"ה, ומה"ט מניחים פרי חדש, וא"כ אכתי יש לחוש דברכת שהחיינו לא חל על היום, וממילא איכא הפסק בין הברכה לבין האכילה, מ"מ י"ל בפשיטות דבצירוף דעת הרמ"א ומהרי"ל והאגור דמברכים על ראייה שניה דלדירהו מברכים על הראייה גופיה ואין ההפסק מפסיד כלום, ודעה זו שפיר חזי לאצטרופי לעיקר הדין דמברכים על הקידוש גופיה, דלפי"ז שהחיינו כבר חל היו"ט גופיה,

שני הפירות אף אם יצטרך לברך על הפרי השני בורא פרי האדמה, מ"מ לא היה הפסק בין השהחינו לבין אכילת פרי השני, יעריי"ש.

ומ"מ עדיין אינו מבורר בדבריו באופן שהיו כל הפירות לפניו והפסק בדיבור בין ברכת שהחינו לבין אכילת פרי השני, ובאופן שכבר ראה פירות אלו פעם אחת, ויל"ע.

ויוצא לפי"ז, דלכאורה יש ליישב טובא מה שרבים אין נוהרים מלהפסיק בין השהחינו לבין אכילת הפרי, משום דלענין לצאת ידי ברכת שהחינו על הפרי, אפשר לסמוך על הפוסקים דמברכים על ראייה שניה בצירוף מאי דנקטינן לעיקר דמברכים זמן על היו"ט, וממילא כבר חל הברכה, ושוב אין הדיבור מפסיד את הברכה כמו בברכת הנהנין, אולם נתבאר דיש מקום גדול לחלק בין ברכת שהחינו לבין ברכת הנהנין, ויתכן דאף אם הברכה כבר חל על היו"ט מ"מ מפסיד הדיבור את הברכה מלחול על הפרי, ויל"ע, [ולפי"ז נצטרך ליישב כמו"ש לעיל אות ח].

י. עוד יש לעיין בזה, דלכאורה יש מקום לדון לומר דלענין ברכת שהחינו אין לחוש כלל מלהפסיק בין הברכה לבין האכילה, דהרי ברכת שהחינו אינה על עצם האכילה, אלא על הראייה, אלא שמסדרים הברכה בשעת אכילה, אבל מ"מ עצם הברכה היא על הראייה, וכ"כ הרדב"ז ח"א סי' שיי"ט וז"ל: אבל ברכת שהחינו לא נתקנה אלא על הראייה וכו' אלא שמקצת הפוסקים אמרו שמסדר שתי הברכות בשעת אכילה מידי דהוי אומן של סוכה ומ"מ הכל מודים שעיקר הברכה על הראייה עכ"ל.

ובתשובות כתב סופר או"ח ח"א סי' כ"ה כ' תו"ד וז"ל: ולהיות כן דברכה על הראייה שמחה היא לאדם משום שיאכל ממנה ואנו אין נוהגים לברך על הראייה משום שיש כ"א שאין שמחים בראייה משום העתיד לבא, וכו', ויש חששות הרבה לברכה

כל האכילה, וממילא אם כבר חל הברכה, אין ההפסק מפסיד את הברכה משא"כ לענין ברכת שהחינו.

ועפ"י דברי המרדכי והב"ח יל"ע טובא, במי שהיה לו כמה פירות לברך עליהם שהחינו והיו כולם לפניו, ובירך על פרי אחת האם מותר להפסיק בין ברכת שהחינו שבירך על פרי הראשון לבין אכילת הפירות האחרים.

והנה, אם עדיין לא ראה פירות אלו עד עכשיו, ורואה אותם בשעת הברכה בפעם הראשונה הרי יכול לברך על הראייה, אבל אם כבר ראה את הפירות ורואה אותם פעם שניה, דלפי כמה פוסקים אין מברכים על ראייה שניה, ולדעה זו אינו יכול לברך אלא על האכילה, לפי"ז יל"ע אם יכול להפסיק בין אכילת פרי הראשון לבין הפירות האחרים.

וכמו"כ בני"ד שמברך שהחינו על היו"ט יש ג"כ לדון אם הברכה יכול לחול על הפרי באופן שיפסיק בין השהחינו לבין אכילת הפרי, מכיון שהפרי היה לפניו, והברכה כבר חל על היו"ט מעיקר הדין.

ויעויין בכף החיים סי' רכ"ה אות ח' שכ' בכע"ז, דמכיון שהיו כולם לפניו בשעת ברכה נפטרים, משום דמעיקר הדין מברכים על הראייה, והרי ראה כולם בשעת ברכה, אלא דלכאורה צ"ע באופן שכבר ראה הפירות פעם אחת לפני הברכה, דבכה"ג ס"ל לכמה פוסקים דאין מברכים על הראייה, ובכה"ג יל"ע אם אפשר לצאת ידי ברכת שהחינו על הפירות שאוכל אח"כ והפסיק בדיבור בין הברכה לבין האכילה, ויל"ע.

ויעויין עוד באשל אברהם סוף סי' רכ"ה שכ' לחלק בין דין שהחינו לבין ברכת הנהנין, ומצדד בסוף דבריו דאם לא הובא לפניו הפרי השני בשעת ברכת שהחינו, אין השהחינו פוטר את הפרי השני אפי' אם היה לו כוונה לפטור את השני, אבל אם היו שני הפירות לפניו כ' בפשיטת דפטר את

הזכיר שיניח פרי חדש, וחזונו דפרי ל"מ משום דא"א לאכלו מיד, ולפי דברינו י"ל, דדוקא בשעה שמכניס את עצמו לאכילה שפיר דמי לברך על האכילה אף אם מפסיקים בין הברכה לאכילה, אבל בשעת התקיעות שאינה זמן סעודה ולא שעת אכילה או א"א לברך על האכילה.

וזאת תורת העולה, דלכתחילה לצאת כל הדעות ישנם נוהגים לסמוך האכילה לברכת השהחיינו מבלי להפסיק כדכתב המחצה"ש, ומ"מ יש להמליץ על אותם שאין נוהרים מלהפסיק בין השהחיינו שמברכים בקידוש לבין אכילת הפרי, כדכתב הכף החיים משום שסומכים על עיקר הדין לברך על הראייה, ואף שיש לחוש שאין שמחה בראייתו, וגם יש לחוש לדעת הפוסקים שאין לברך על ראייה שניה, מ"מ י"ל דדוקא לענין חשש ברכה לבטלה חוששין כ"כ, ובני"ד שבלא"ה אין ברכה לבטלה, ונוטלים פרי חדש ליתר שאת להרויח לצאת מידי חשש ברכה לבטלה עכ"פ לפי הפוסקים שמברכים על ראייה שניה.

ואף שעיי"ז מפסידים את ברכת השהחיינו על הפרי לדעת כמה פוסקים י"ל דאין חוששין כ"כ מכיון שאיי"ז אלא ברכת רשות.

ובנוסף לזה יש לרון, דלפי הצד שמברכין השהחיינו על היום [וכן הוא מעיקר הדין] כבר חל הברכה על היום, וממילא אין הדבור מפסיד את הברכה, ויש לצרף את עיקר הדין לסברת האומרים שמברכים על ראייה שניה, ומ"מ יש לרון בזה.

עוד כ' לחדש דרך אפשרי, דמכיון שאין הברכה על עצם האכילה אלא על הראייה שבשעת אכילה, אין לחוש מלהפסיק בין הברכה לאכילה, דכל שמכין את עצמו לאכול כבר מטי זמן שמחה ומברך על הראייה, [ויש לסייע לזה מכת"ס] וכתבתי כ"ז רק דרך משא ומתן ולא להלכה כלל.

לבטלה לכן נוהגים שלא לברך בשעת ראייה, וכ"ז עד שאין מוכן ומזומן לפניו לאכול, אבל כשרוצה לאכול מיד חל עליו חובת ראייה לברך על הראיה דאו ודאי שמח טוב לב הוא שרוצה מוכן לפניו דבר שמתאוה לאכול, וכיון דיש חיוב בשעה שנוטל לאכול על הראייה ראוי שיקדים ברכת השהחיינו שהיא על הנאת הראייה קודם שנותן לתוך פיו, עכ"ל הכת"ס.

ומבואר דאף לדין שמסדרים הברכה בשעת אכילה מ"מ מברכים על הראייה שבשעת אכילה, וכדכתב הכת"ס משום דבשעה שתאב לאכול איכא שמחה בראייתו, ומעתה יש מקום לומר דאין קפידא מלהפסיק בין הברכה לבין האכילה, מכיון שאין הברכה על עצם האכילה, אלא על הראייה שבשעת אכילה, ובוהו יש מקום לדון לומר דכל שנוטל את הפרי לאכול איכא שמחה בראייתו ומברך על אותה ראייה ושוב לא איכפת לן אם יפסיק זמן מה או בדיבור קודם אכילה.

ואם כנים אנחנו יוצא לפי"ז דאף אם מברכים על האכילה מותר להפסיק בין הברכה לאכילה, ואפי' באופן שראוהו כבר פעם אחת, ונחוש לדעת הפוסקים שאין מברכים על ראייה שניה, מ"מ אפשר להפסיק בין הברכה לבין האכילה מכיון שמברך על הראייה שהוא בשעת אכילה.

ומ"מ להלכה למעשה לא מצאתי מי שכתב כן להדיא, ובמחצה"ש הרי כתב להיפך, דאין להפסיק בין הברכה לאכילה, אך אפשר שיש לצרף סברא זו ליישב את מנהגם של רבים שאינם נוהרים מלהפסיק בין הברכה דשהחיינו לבין אכילת הפרי כליל ב' דר"ה בשעת קידוש.

ולפי סברא זו יש ליישב מש"כ המחצה"ש להוכיח כדבריו דאין להפסיק בין הברכה לאכילה מדברי המג"א שכ' שהתקע ביום ב' ילכש בגד חדש, ולא

הרב נחמן אליעזר סגל

## לולב שאחד מעלי התיומת נמוך מחבירו

דנקטם מהעלה עד השדרה פסול אבל הרא"ש חולק עליו.

והנה הטור בסימן תרמ"ה ס"ו נקטם ראשו פסול ופירש הראב"ד שנקטמו מהעלים שבראשו עד שחסר מעט מן השדרה ובעל העיטור כתב לא שנקטמו קצת מהעלים העליונים אלא שנקטמו שלשה עלים העליונים פירוש עד השדרה ולא נגע בשדרה ואדוני אבי הרא"ש ז"ל פירש דברוב קטימת העלים העליונים מיפסל.

ומבאר הכ"י דאע"פ שזה שכתב הטור בשם הרא"ש אינו מבואר בדבריו בהדיא נראה שטעמו מפני שהרא"ש כתב על מה שפירש דנקטם ראשו היינו ראש רוב העלים שהלשון דחוק לא ראה רכינו להזכיר אותו פירוש. גם מש"כ דניטלה איצטריך לאשמועינן דסד"א דהוה יותר הדר מנקטם לא נראה להטור שזוהי סברת הרא"ש מאחר שלא חולק בכך אלא מדוחק. ולכך תפס עיקר הדברים האחרונים דנקטם לא נפסל אלא בקטימת שתי העלים וסובר הטור דוראי בקטימת רובן פסול דבכל מקום רובו ככולו, ואפשר לבאר הטור שכתב דברוב קטימת עלין העליונים מיפסל היינו לומר דבעלים עליונים הם שלושה וקאמר דקטימת רובן דהיינו שנים פסול ודלא כבעל העיטור שמצריך שלושה.

ובהמשך דבריו מביא הכ"י דברי הר"ן שחולק על הראב"ד והעלה לפיכך יש להחמיר לפסול בקטימת עליו אלא שי"א שאינו נפסל אלא"כ נקטם עלים אמצעים בלבד אלא אם נקטמו רוב העלים העליונים ואין זה במשמע מרקתני נקטם ראשו ולפיכך יש לפסול בקטימת ראשו בכל שהוא לפי שעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג. וגם הרב המגיד (פ"ח ה"ג) שהפירוש הנכון הוא שנקטם ראש העלה העליון שבו כלה הלולב וי"א שאינו נפסל אלא ברובו ויש

פוסקי דורנו דנו בענין לולב שאחד מעלי התיומת נמוך מחבירו, דהיינו דהעלה האמצעי [השדרה] מסתיים באופן שצד אחד של התיומת גבוה מחבירו האם הוא כשר לכתחילה, או נחשב כלולב שנקטם או חסר בראשו, מאחר שבצד אחד של השדרה נמוך מהצד השני, ויש להרחיב הדברים בזה.

הרא"ש בסוכה פרק לולב הגזול סימן ב' כתב נקטם ראשו. לכאורה נראה לפרש בשני עלים האמצעים היוצאים מראש השדרה וקשה בגמרא דקאמר ריב"ל ניטלה התיומת פסול והן אותן שני עלים האמצעים והא אפילו דנקטם פסול וכ"ש בניטלו לגמרי וצ"ל דנקטם ראשו מיירי בנקטם ראש רוב העלים וראשו של כל עלה ועלה קאמר והלשון דחוק. וי"ל דניטלה איצטריך ריב"ל לאשמועינן דסד"א דהוה הדר יותר מנקטם א"נ בניטלה אחת מהתיומת דבנקטם לא מיפסלא אלא בשותיהן. והראב"ד ז"ל כתב נסתפק לי איהו ראשון אם הוא עליונים אע"פ שלא חסר מהשדרה כלום או שמא לא נקרא ראשו אלא ראש השדרה וכו' ופשט ליה מדתני עולא גבי הדס נקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשרה אלמא ראשו דקאמר בגוף ההדס וכו' ועוד דאמרינן לא שנו אלא נקטם אבל נסדק כשר והאי ודאי על שדרה עצמה קאמר והלשון כן מוכיח כי השדרה היא הנקראת לולב וההוציא נקראין עלין או הוצין וכשאמרו נקטם ראשו על הלולב אמרו והיא ראש השדרה שהוא הלולב, והרא"ש חולק על ראיותיו של הראב"ד ומסיק דודאי נקטם ראשו הוא ראש העלה, עכ"ל.

הרי לנו ברין נקטם ראשו שלוש ביאורים הרא"ש בפ"א דהיינו רוב העלים, נקטמו וע"ז כתב שהוא פירוש דחוק ועוד דנקטם ראשו היינו שנקטמו שני העלים האמצעים וכ"כ גם התוס' כט ע"ב ד"ה נקטם והראב"ד

נקטם אין סברא להכשיר משא"כ בשני תיומת.

והנה ראה בתוספת ביכורים שמביא ההשגה על מש"כ בביכורים יעקב במ"ש דברי הבי"ד להכשיר הלולב והרי הזכור לאברהם ח"א כותב דהבי"ד בעצמו מסיק דיש להחמיר והוא השיב לו דשו"ת בי"ד לא ראיתי ומה שהבאתי בשמו העתקתי מאשל אברהם שכתב כן בשמו, והכריז יוסף הביא ג"כ שו"ת בי"ד אבל לא הביא פסק הלכה רק כתב עיין שם.

ומבואר דאין מדברי הבית דוד מקום להתיר וכמו שכתב בסופו דיש להחמיר ומה שהביאו הפוסקים דברי הבי"ד להתיר לא ראו דבריו בפנים וכמו"ש התוס' ביכורים.

וראה בחיים וברכה אות נ - רט"ז שמביא כ"ז ומוסיף שגם בשדי חמד ח"א מערכת ארבעת המינים סימן כ' אות ד' מביא שם דברי השואל אם מותר בלולב כזה ומצדד דכן נקט העיקרי הד"ט להכשיר ומשיב דהעיקרי הד"ט נלקח מדברי הבי"ד אמנם הואיל והבי"ד מסיק בסופו להחמיר וכתב שהרב בית השואבה שהעיקר לדינא כמ"ש הבי"ד בסימן תמ"ה דלא כהעיקרי הד"ט שלא הכיט בסימן שאחריו עיי"ש.

לכן דעתו של החיים וברכה להתיר בלולב כזה ומדייק כן מלשון הבי"ד במש"כ אין סברא לומר דכולהו מיירי בכלה הלולב בעלה אחד באמצע ומאי דקרי ליה התוס' שנים היינו משום דאם יחלקו לעשותן חופיא הו"ל שנים ור"ל שזהו דוחק ואין הסברא סובלת לפרש כן ועכ"פ מפורש יוצא דהיכא דיש באמת רק תיומת אחת ונחלק קצת בראשו דלא נפסל, דאל"כ הרי אף לפי הסברא היה נראה לפרש ככהאי גוונא לדברי התוס' והרא"ש, היה לו להבי"ד לסיים דא"א לפרש כן משום דבאמת פסול בקטימת עלה א' מהנחלק. וגם האשל אברהם העתיק דברי הבי"ד הקודמים שכ' להכשיר כהרב עיקרי הד"ט, כיון דדעת המחבר בעינן שיקטמו רוב העלים ועיין פרמ"ג דבנקטם עלה

לחוש בכל שהוא, ומשמע מדבריו שאפילו בקטימת עלה אחד מיקרי נקטם ראשו ושלא כדברי הרא"ש והתוס' שכתבו דבעינן שני עלין ואפשר ליישב דלא פליג אלא יש לולבים שכלים באמצע ובהו איירי התוס' והרא"ש ויש לולבים בשלושה עלין באמצע ובהו איירי הרב המגיד שכיון שהעלין הם שלושה האמצע שלו נקרא ראש אבל אין סברא דכולהו העלה אחד אמצעי קיימי ומאי דקרו ליה התוס' והרא"ש שנים משום דאם יחלקו לעשותן חופיא נעשה שנים.

מבואר דהב"י ביאר כוונת הרא"ש והתוס' דמדובר בלולב בשני תיומות ונקטם תיומת אחת כשר ואינו פסול אלא א"כ נקטם שני התיומות. [אמנם ראה בט"ז סק"ו שביאר כוונת המחבר דלא כמ"ש בב"י וכבר העיר הפרי מגדים].

אמנם כ"ז מדובר על לולב שיש בו שני תיומות ונקטם תיומת אחת כשר וכמ"ש הרא"ש והתוס' בביאור של הבי"ד, אבל בלולב המסתיים בתיומת אחת ונקטם עלה אחד מהתיומת אין ראייה לזה מדברי הבי"ד.

והנה הבית דוד סימן תמ"ח מביא כל דברי הבי"ד דמחלק בין תיומת אחת ללולב עם שתי תיומות דאם נקטם אחת מהן כשר ובביאור דברי הבי"ד כתב הבי"ד דהואיל ולא נקטם כל ראשו א"כ לא הוה דין נקטם דנקטם הוא ראשו ולא חצי ראשו ולכך כשר בנקטם אחת מהתיומות ומינה דלולב שיש בו תיומת אחת ונחלק התיומת ונקטם ג"כ כשר שהרי לא נקטם כל ראשו שהרי עלה אחד נשאר שלם וכשר ומביא דבריו האשל אברהם וכן הביכורי יעקב בסימן תרמ"ה.

אמנם הבי"ד בהמשך חזר מדבריו שאין סברא להכשיר לולב כזה שנקטם עלה אחד מהתיומת וכתב שזהו כוונת הבי"ד במש"כ אבל אין סברא דכולהו העלה אחד אמצעי קיימי וכו' שזה היתה כוונת הבי"ד ואין לומר דאם נקטע עלה אחד מהתיומת דכשר. ולכך נקט הבי"ד לפסול הלולב דהואיל והתיומת

ואע"פ שבסעיף י' כתב וכ"ז הוא בשאר עלי הלולב אבל בעלה העליון שהוא הגבוה מכל העלין והוא הנקרא ראש הלולב ודרך עלה זה להיות כפול כשאר עלי הלולב ואם לא היה כפול מתחילת ברייתו הר"ז פסול אפילו אם כל העלין כפולין חוץ מזה. וא"כ לכאורה נראה דיש לפסול יותר בהתייחסות מבשאר עלים אבל באמת אינו מוכרח לחלק שבסעיף זה לא דיבר רק אם כל העלים כפולים והתייחסות אינו כפול אבל מהו שיעורו של כפול סמך עמ"ש בסעיף שלפניו שזהו רוב העלה.

וא"כ מבואר מהשו"ע הרב שלולב כזה יהיה כשר הואיל והוא דרך גידולו וא"כ אפילו לאוסרים בנקטם וכמש"כ אבל דרך גידולו מכשיר היכא דהוה רוב העלה כפול.

אולם בספר הלכות חג בחג מביא לשון ספר המכתם וז"ל שדרך ברייתו הוא שראש השררה העולה ומשלים בשני עלין ארוכים עד למעלה ואם נשתנה ועולה ומשלים בעלה אחד לבדו בעל מום הוא ופסול עכ"ל ומשמע צריך שיעלו עד למעלה שני עלין ומשלים העלה בהן אבל אם הסיים בעלה אחד לחוד פסול.

ואע"פ שהדיוקים אינם כ"כ מוכרחים אמנם נחלקו בזה פוסקי זמנינו דבאורחות רבינו [מהקהילות יעקב] כתב להכשיר הלולב הזה, אמנם במעדני שלמה הביא דהגר"ש אלישיב שליט"א מחמיר בתייחסות כזה בטענה שזה חשוב בעל מום דיוצא בחד הוצא. אמנם הגרש"ז אויערבך זצ"ל חלק עליו דאין לומר דהוה פסול משום בעל מום אמנם יש קצת סברא לפסול ולכך נקט השיעור דיש לחשוש הוא כל שניכר היטב לעין שלא נסתיימו שני העלים בשוה באופן שאין צריך התבוננות לראותו ודלא כאלה היום שמתבוננים הרבה ברבר.

### העולה לדינא

א. לולב עם תיומת אחת ונטקם אחת מהעלים של התיומת, דעת העיקרי הר"ט והחיים וברכה וכן החזון איש (לפי פירושו בחוס') כשר. ודעת הבית דוד כמש"כ בסוף הסימן וכן הביכורי יעקב [בחוספות ביכורים] וכ"כ השדי חמד רפסול.

העליונה רוב מכשירים. וגם עכ"פ דרוקא בנקטם רוב אורכו, ובשעת הרחק סומכין על סברא זו, א"כ י"ל דבנקטם דף אחר מעלה אמצעית דאף באין שעת הרחק יכולים לצאת בו, ולמצוה מן המוכחר פשיטא ודאי דבעינן שלא יהא נקטם כלל אף דף א' מהעלה.

ומבואר דנקט החיים וברכה להכשיר לולב שנקטם דף א' מעלה האמצעית אלא דמצוה מן המוכחר שלא יהא נקטם כלל אפילו מדף אחד.

ועיין בחזון איש הלכות לולב סימן קמה-ד שגם הוא סבר דאם נקטם עלה אחד מבין התייחסות דכשר ומבאר שם דכן הוא כוונת דברי התוס' ובוהו מחדש דה"ה כלולב עם כ' תיומות ונקטם אחד דכשר ודלא כהב"ח דפוסל לולב כזה ומביאו המשנ"ב, וא"כ נקט גם הוא דלולב עם תיומת אחת ונקטם דף אחד כשר ודלא כהב"י והבית דוד.

המורם מהאמורו דהחזון"א נקט דלולב שנקטם דף אחד מעלה האמצעי כשר וכמו"ש החיים וברכה וכמש"כ האשל אברהם דבריו הראשונים של הבית דוד. אמנם לעומת זה הביכורי יעקב משמע שאוסר כדבריו האחרונים של הבית דוד וכן השדי חמד מביא שם לאסור.

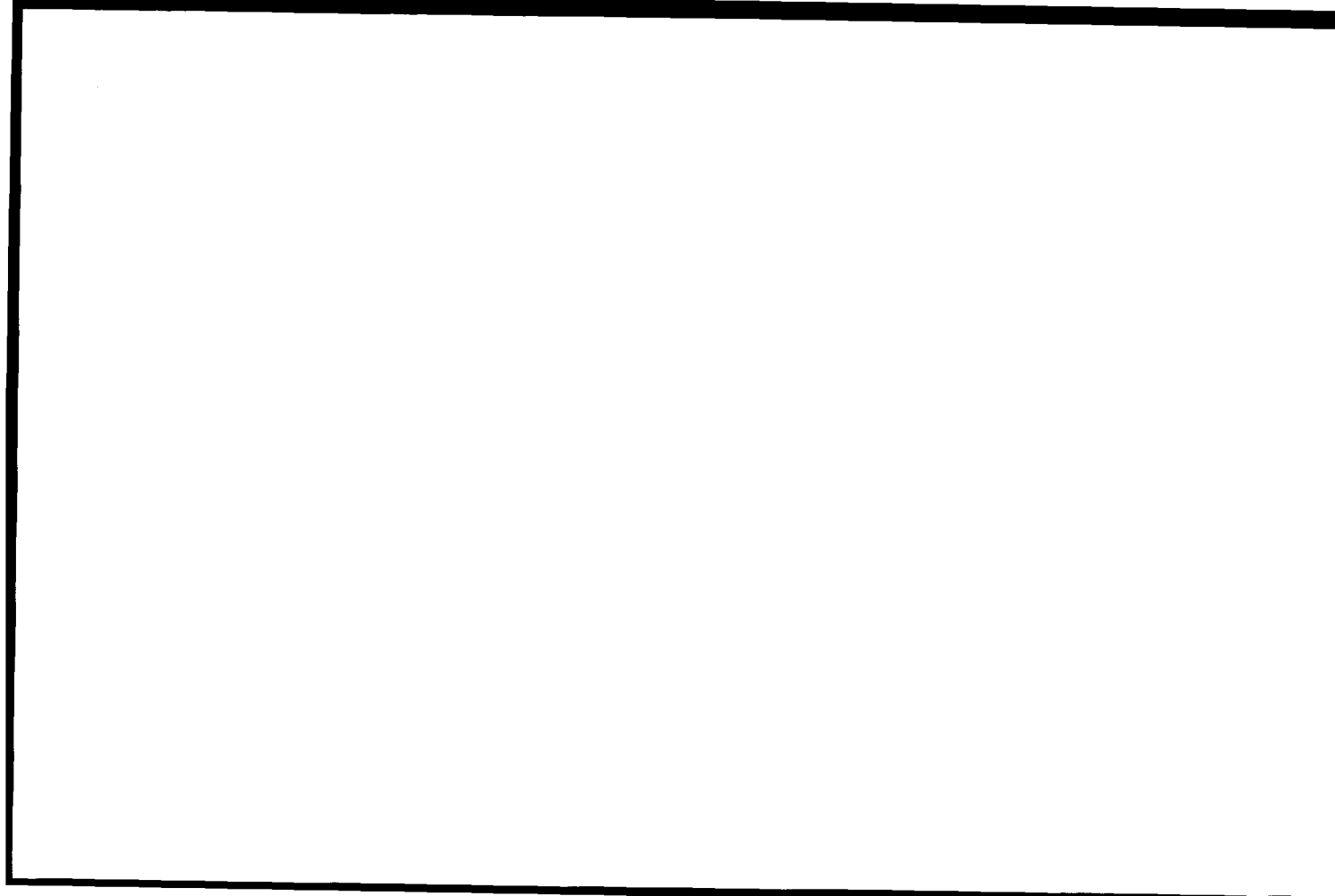
אמנם כ"ז הוא כלולב שנקטם דף אחד מהעלה האמצעי אבל כלולב שדרך גידולו היה שדף א' נמוך מהשני מה יהא דינו, והנה לדעת המכשירים בנקטם לכאורה ה"ה אם דרך גידולו יהיה כשר אבל לדעת האוסרים בנקטם יל"ע מה יהא הדין אם לא נקטם אלא שגידול הלולב היה שא' נמוך מהשני.

והנה בשו"ע הרב ס"ק ט' כתב אם מתחילת ברייתו לא היה רוב עליו כפולים לשנים ברוב ארכן הרי זה פסול ומשמע מינה דרוקא אם רוב העלים לא היו כפולים פסול אבל אם רוב העלים כפולים כשר

ב. לולב שעלה אחד נמוך מהשני מתולדתו לדעת המכשירים באות א' כ"ש דכאן כשר ואילו לאוסרים שם יש משמעות בשו"ע הרב להכשיר אמנם בהלכות חג בתג מכיא בשם המכתם לאסור.

ודעת פוסקי זמנינו, באורחות רבינו כתב דכשר ואילו הגרש"ו אויערבך זצ"ל כתב דכל שניכר לעין פסול. והגרי"ש אלישיב שליט"א ס"ל דפסול.





# לשון חכמים

הרב אלעזר שמואל בריענער

## דפנות הסוכה שעשויות באלכסון

במס' סוכה דף י"ט: איתא במתני' העושה סוכתו כמין צריף [צ'יור א'], או שסמכה לכותל [צ'יור ב'], ר' אליעזר פוסל מפני שאין לה גג, וחכמים מכשירין. ובגמ' שם תנא מודה ר' אליעזר שאם הגביהה מן הקרקע טפח [צ'יור ג'], או הפליגה מן הכותל טפח [צ'יור ד'], שהיא כשרה.

דין זה הובא להלכה בש"ע אר"ח סי' תרל"א סעיף י', ומוסיף הרמ"א לומר וצריך שיהיה בה שבעה טפחים על שבעה טפחים [בקרקעית הסוכה] בגובה עשרה טפחים. גם צריך שיהיו הדפנות לאחר שהם גבוהים עשרה עשויות מדבר שמסככין בהם, דהא הם הם הסכך. פירוש הדברים דבעינן מקום בתוך סוכה זו תחת סכך האלכסון שיהיה בו כדי לרבע בה שטח שגבוה י' טפחים במשך ז' טפחים על ז' טפחים, ושכל הז' טפחים יהיו להם אויר גבוה י' טפחים כזה [צ'יור ה'], שקו FB וED אורכם ז' טפחים, וקו FE וBD גובהם י' טפחים.

אם כן לפי זה בעל כרחך שיעור האלכסון יהיה יותר מן 17 טפחים כיון שקו FBD ארכו י"ז ומרחקו קו ABC יותר מן קו FBD, כידוע בחכמת מתמטיקה שכל קו ישר פחות מן קו מעוקם, ולכן קו BC הוא ארוך מן קו BD וקו AB ארוך מן קו FB. אכן לא גילה לנו הגמ' והש"ע כמה בעינן באורך האלכסון להכשיר הסוכה שיהיה שטח ז' על י' בתוכה. אכן הגר"א בביאורו לש"ע נתן לנו שיעור האלכסון להכשר סוכה, ומסתמא נקט שיעור היותר פחות ששייך להכשרה. שהרי למעלה אין לה שיעור, שיכולים להוסיף כמה שרוצים, רק למטה יש שיעור מינימלי [minima]. או אם אינה ממש שיעור הקטן ביותר מסתמא נקט היותר פחות שאפשר במספרים שלמים, למיעוטא שברים [שלא רצו לבלבל המוחות בחשבון של שברים] והמיעוט הנשאר נאמר שלא דק לחומרא, וכדרך הש"ס בכל מקום.

הגר"א בס"ק ט"ז קודם דחה השיטות האחרות שחלקו על הש"ע, ואח"כ בא"ד מבאר דעת הש"ע. ד"ל [עם קצת ביאור]: אלא הכל לפי גובה הכותל, כגון אם הכותל גבוה י"ח טפחים אז צריך שיהיה השיפוע כ"ב ומתצה וההרחק מן הכותל י"ד ומחצה, וזה אם הרחיק מן הכותל טפח [צ'יור ו']. ויהיה קו AB וקו GF וקו HI ארכם 1 טפח, וקו BCD ארכו 22.5, וקו GFED ארכו 14.5, וקו FED ארכו 13.5, וקו AHG ארכו 18, וכן קו BIF ארכו 18.

ואם הגביה מן הקרקע טפח והכותל גבוה י"ז אז השיפוע כ"ב ומחצה ויותר וההרחק הוא ט"ז [צ'יור ז']. ויהיה קו CD וקו IE וקו GF ארכם 1 טפח, וקו AHG ארכו 22.5 ועוד משהו, וקו DEF ארכו 16, וכן קו CIG ארכו 16, וקו ABCD ארכו 17, וקו ABC ארכו 16. וכן הכל לפי הכותל וההרחק, שישתנה שיעור אלכסון בערך לצלעות המשולש.

ובסקי"ז כתב שבשני הענינים הנ"ל חלק הסכך שלמעלה מן גובה י' עד ראשו הוא עשרה טפחים, כוונתו שאלו עשרה טפחים בעי להיות מסכך כשר שהרי הוא במקום גג הסוכה. נמצא באופן ראשון [ציור ו'] קו BC במשך ארכו 10 וצריך להיות מסכך כשר, ובאופן שני [ציור ז'] קו AH במשך ארכו 10, וצריך להיות מסכך כשר.

ועשיו נשאר להוכיח בסוכה עם אלכסון של שיעור הנ"ל אם יהיה למטה ממנו שטח של ד' על גובה י' טפחים, ואח"כ לאמת אם זהו שיעור המינימלי. וכבר אמרנו שאין ראוי להשתמש במספרים של שכרי שברים ולכן נעייין אם זהו שיעור של מספרים שלמים המינימלי, ובתנאי שיהיה לא דק לחומרא.

ונבאר להגרא"א כל אופן לבדו. האופן הראשון הוא ביש 1 טפח למעלה אצל הכותל שהוא ישר ואינו בשיפוע וכנו"ל [ציור ו']. אשר קו CE גובה 10, וקו CIH ארכו 7, וכן קו EFG ארכו 7, וזהו מה דבעינן להכשר סוכה. והגרא"א הוסיף לומר שהכותל שהוא קו AHG ארכו 18, וכן קו BIF, וקו GFED נמשך על הקרקע 14.5 טפחים, וקו DEF נמשך 13.5 טפחים. ולידע אורך אלכסון BCD צרכין להסתכל במשולש BDF, ולהשתמש במשפט פיתגורוס. שכל משולש שיש בו זווית ישרה [right angle] אז צלע אחד מרובע + צלע שני מרובע = צלע האלכסון מרובע. ויש לזה הרבה מופתים, עי' בדמשק אליעזר כאן בשם הגרא"א, ועי' באיל משולש להגרא"א מאמר ג' סי' ע"ה וע"ו, ובחזו"א כלאים פ"ב סק"א ועוד, ואכמ"ל.

ונקרא לאלכסון בשם "א", ונעשה החשבון כזה:

$$18^2 + 13.5^2 = x^2, \quad 324 + 182.25 = x^2$$

$$506.25 = x^2, \quad x = \sqrt{506.25} = 22.5$$

נמצא שהאלכסון 22.5 בדיוק, רק נשאר לבאר במופת בתוך משולש BDF לפי מדירתנו אם יש באמת כדי לרבע 10 על 7 או לא.

הנה השני משולשים הקטנים BIC וCED [ציור ו'] הם שווים בערכם בצלעותם כיון שזוויתם שווים. המופת לזה כיון שצלע HIC וצלע GFED הם מקבילים זו לזו, ולכן זווית BCI שיה לזווית CDE. וכן צלע EC וצלע BIF מקבילים, ולכן זווית IBC שיה לזווית ECD. וכן זווית BIC שיה לזווית CED בשביל ששתיהן זוויות ישרות.

א"כ ערך קו BI עם קו IC צריך להיות שיה לערך קו CE עם קו ED. הנה קו BI ארכו 8 כיון שכל קו BIF = 18 וחלק IF ממנו = 10 נשאר 8 לקו BI, וקו IC ארכו 6. וקו CE ארכו 10 וקו ED ארכו 7.5 כיון שכל קו FED = 13.5 וחלק FE = 6. הרי שערך משולש ראשון 8 6 וערך משולש שנית 7 5 10, ושניהם שווים לערך 3 4. הרי הוכחנו שיש בתוכו 10 על 6 ותצרך טפח הישר שלמעלה וביחד יש 7 על 10, כשיעור הכשר סוכה.

אופן אחר להוכיח זה ע"י מדידת האלכסון אשר הוא צריך להיות ארכו 22.5. הנה משולש העליון נודע אלכסונו בדרך זה:

$$8^2 + 6^2 = x^2, \quad 64 + 36 = x^2, \quad 100 = x^2, \quad x = \sqrt{100} = 10$$

ולמשולש התחתון נודע אלכסונו בדרך זה:

$$10^2 + 7.5^2 = x^2, \quad 100 + 56.25 = x^2, \quad 156.25 = x^2, \quad x = \sqrt{156.25} = 12.5$$

הרי ששני אלכסונים הקטנים  $[12.5+10]$  הם ביחד 22.5, וזהו בדיוק מה שכתב הגר"א. וממילא רואין ג"כ שחלק האלכסון של המשולש העליון [קו BC] הוא 10 טפחים וזהו החלק שכתב הגר"א דבעי להיות מן סכך כשר שמשם ואילך הוא כבר למעלה מן 10 טפחים מן הארץ כנראה מן שיעור אורך של קו CE, וזה בדיוק כדברי הגר"א הנ"ל.

נחזור לציור שני של טפח ישר למטה סמוך לקרקע [ציור ז'], אשר קו HE גבוה 10 וקו BH ארכו 7 שזהו שיעור הכשר סוכה. והגר"א הוסיף לומר שקו CIG = 16, וקו ABCD = 17, וקו CD = 1 טפח. אמנם לידע האלכסון AHG נסתכל במשולש ACG, אשר קו ABC = 16, ונאמר כזה:

$$16^2 + 16^2 = x^2, \quad 256 + 256 = x^2$$

$$512 = x^2, \quad x = \sqrt{512} = 22.627417$$

וזהו משהו יותר מן 22.5 וכמו שכתב הגר"א. ונשאר לבאר במופת בתוך משולש ACG לפי מדרכתנו אם יש באמת כדי לרבע 9 על 7 או לא, [ואם הטפח שלמטה יהיה כדי לרבע 10 על 7]. השני משולשים הקטנים ABH וHIG [ציור ז'], הם שווים בערכם בצלעותם כמבואר לעיל. א"כ ערך קו AB/BH שוה לערך קו HI/IG הנה קו AB ארכו 7 כיון שכל קו ABC = 16 וחלק BC = 9, נשאר 7 לקו AB, וקו BH ארכו 7. וקו HI ארכו 9 וקו IG ארכו 9 כיון שכל קו CIG = 16 וחלק CI = 7. הרי שערך משולש ראשון 7 7 וערך משולש שני 9 9, ושניהם שווים לערך 1. הרי הוכחנו שיש בתוכו 9 על 7, ועם טפח הישר למטה יש 10 על 7 כשיעור הכשר סוכה.

אופן אחר להוכיח זה ע"י מדרכת האלכסון אשר הוא צריך להיות ארכו 22.5 ומשהו. הנה משולש העליון נודע אלכסונו בדרך זה:

$$7^2 + 7^2 = x^2, \quad 49 + 49 = x^2, \quad 98 = x^2, \quad x = \sqrt{98} = 9.8994949$$

ולמשולש התחתון נודע אלכסונו בדרך זה:

$$9^2 + 9^2 = x^2, \quad 81 + 81 = x^2, \quad 162 = x^2, \quad x = \sqrt{162} = 12.727922$$

הרי ששני אלכסונים הקטנים  $[12.727+9.899]$  הם ביחד 22.627417, וזהו בדיוק מה שכתב הגר"א. וממילא רואין ג"כ שחלק האלכסון של המשולש העליון [קו AH] הוא משהו פחות מן 10 טפחים, וזהו החלק שכתב הגר"א דבעי להיות מן סכך כשר שמשם ואילך הוא כבר למעלה מן 10 טפחים מן הארץ כנראה מן שיעור אורך של קו HE. ומה שכתב הגר"א השיעור 10 ולכאורה הוא פחות קצת וזה שלא דק לחומרא [ע"י ס' ברכת אליהו על הגר"א בשם ס' הצבא בסופו, ובס' דמשק אליעזר על ביאור הגר"א נפל טעות סופר בחשבון זה, וכן נפל טעות בס' בית דוד על המשנה במס' סוכה ע"ש ציורו].

עכשיו עלינו לבאר אם שיעור 22.5 ושיעור 22.5 ומשהו הם שיעור המינימלי או לא. הדרך למצוא זה בראשונה לעשות פארמולע [formula] ואת"כ בחכמת חשבון דיפרנציאלי למצוא הנגזרת [derivative].

נתחיל בציור ראשונה [ציור ו'] ונקרא לקו BI בשם "x" וקו ED בשם "y" וקו האלכסון BCD בשם "z" [ציור ח'], ואנו רוצים לדעת המינימלי של האלכסון "z", וזה ע"י שנדע המינימלי של "x" ושל "y". אמנם כיון שיש שני דברים אינם ברורים יצטרכו מקודם להסיר חד

מהאיגום ברורים ולהפכו ביחס להשני, פי' שנהפך  $y$  בערך  $x$ . וזה נעשה ע"פ מה שהקדמנו  
שערך שני המשולשים שווים, ונאמר כזה: כיון ש  $CE = 10$ ,  $CF = 6$ , לכן

$$y/10 = 6/x, \quad y = 60/x$$

אכן הפארמולע לידע האלכסון הוא כזה:

$$a^2 + b^2 = c^2, \quad [x+10]^2 + [y+6]^2 = z^2$$

ונחליף עתה  $y$  ביחס אל  $x$  כדי שישאר רק חד לא ברור ונבא לזה:

$$[x+10]^2 + [60/x+6]^2 = z^2$$

עכשיו נקח ממנו הנגזרת ויבא לזה:

$$2[x+10] + 2[60/x+6] = 0$$

ואגב האופן לבא להנגזרת הוא כך: שכל מספר של " $x$ " יכולים לכתבו כזה  $aX^b$ , ולמצוא  
הנגזרת עושים כך  $[b \cdot aX^{b-1} = 0]$ .

אמנם כיון שיש עוד מספר  $x$  בתוך שבר צריכין עוד למצוא הנגזרת ממנו ולהכפיל אותו עם  
כל המספר כזה:

$$60/x = 60x^{-1} \quad \text{its derivative} = -60x^{-2} = -60/x^2$$

עכשיו נחבר השני דברים יחד כזה:

$$2[x+10] + 2[60/x+6] \cdot [-60/x^2] = 0$$

נחלק שני הצדדין במספר 2 ונגיע לזה:

$$[x+10] + [60/x+6] \cdot [-60/x^2] = 0, \quad [x+10] + [60+6x/x] \cdot [-60/x^2] = 0$$

$$[x+10] + [6(x+10)/x] \cdot [-60/x^2] = 0, \quad [x+10] - 360[x+10]/x^3 = 0$$

הכפל שני הצדדין במספר  $x^3$  ונבוא לזה:

$$x^3[x+10] - 360[x+10] = 0, \quad [x+10] \cdot [x^3-360] = 0$$

עכשיו יש שני פתרונים לשאלה זו, וכזה:

$$[x+10] = 0, \quad x = -10 \quad \text{או} \quad [x^3-360] = 0, \quad x^3 = 360$$

הנה אי אפשר לקו להיות פחות מן 0 ובע"כ נקח מספר השני. כזה:

$$x^3 = 360, \quad x = \sqrt[3]{360} = 2 \sqrt[3]{45} = 7.1137866$$

ועכשיו נראה כמה שיה "y" וכזה:

$$y = 60/x, \quad y = 60/2 \sqrt[3]{45} = 30/\sqrt[3]{45} = \sqrt[3]{30^3/45} = \sqrt[3]{27000/45} =$$

$$\sqrt[3]{600} = \sqrt[3]{8 \times 75} = 2 \sqrt[3]{75} = 8.4343267$$

נחזור לצירור ח' ונשתדל למצוא האלכסון BCD כזה:

$$[x+10]^2 + [y+6]^2 = z^2, \quad [7.1137866+10]^2 + [8.4343267+6]^2 = z^2$$

$$[17.1137866]^2 + [14.4343267]^2 = z^2$$

$$292.8816920 + 208.3497859 = z^2$$

$$501.23147798 = z^2, \quad z = \sqrt{501.23147798} = 22.3882$$

נמצא שיעור האלכסון קצת פחות מן 22.5 ולא דק לחומר. ועי' בס' בכורי יעקב סי' תרל"א סק"ג שכתב שיעור 22.4 שזה מאד קרוב להמינימלי, אכן בשאר חשבוננו נפל שם טעות.

ובסוכה זו לידע חלק האלכסון הטעון סכך כשר נראה שהוא יותר קרוב ל 9 מן 10 וכזה:

$$7.1137866^2 + 6^2 = BC^2$$

$$50.60596 + 36 = BC^2, \quad 86.60956 = BC^2, \quad BC = 9.3062323$$

עכשיו נראה גם בצירור השני בסוכה שיש טפח ישר למטה [צירור ז'] מהו שיעור המינימלי של האלכסון.

נתחיל בצירור ראשונה [צירור ז'] ונקרא לקו AB בשם "x" וקו IG בשם "y" וקו האלכסון AHG בשם "z" [צירור ט'], ואנו רוצים לדעת המינימלי של האלכסון "z", זהו ע"י שנדע המינימלי של "x" ושל "y". אמנם כיון שיש שני דברים אינם ברורים יצטרכו מקודם להסיר חד מהאינם ברורים ולהפכו בערך השני, פ"י שנהפך y ביחס אל x. וזה נעשה ע"פ מה שהקדמנו שערך שני המשולשים שווים, ונאמר כזה: כיון  $HI = 9$ ,  $HB = 7$ , לכן

$$y/9 = 7/x, \quad y = 63/x$$

אכן הפארמולע לידע האלכסון הוא כזה:  $a^2 + b^2 = c^2$ ,  $[x+9]^2 + [y+7]^2 = z^2$

ונחליף עתה y בערך אל x כדי שישאר רק חד לא ברור ונבא לזה:

$$[x+9]^2 + [63/x+7]^2 = z^2$$

עכשיו נקח ממנו הנגזרת ויבא לזה:

$$2[x+9] + 2[63/x+7] = 0$$

אמנם כיון שיש עוד מספר x בתוך שבר צריכין עוד למצוא הנגזרת ממנו ולהכפיל אותו עם

כל המספר כזה:

$$63/x = 63x^{-1} \quad \text{its derivative} = -63x^{-2} = -63/x^2$$

עכשיו נחבר השני דברים יחד כזה:

$$2[x+9] + 2[63/x+7] \cdot [-63/x^2] = 0$$

נחלק שני הצדדין במספר 2 ונגיע לזה:

$$[x+9] + [63/x+7] \cdot [-63/x^2] = 0, \quad [x+9] + [63+7x/x] \cdot [-63/x^2] = 0$$

$$[x+9] + [7(x+9)/x] \cdot [-63/x^2] = 0, \quad [x+9] - 441[x+9]/x^3 = 0$$

הכפל שני הצדדין במספר  $x^3$  ונבוא לזה:

$$x^3[x+9] - 441[x+9] = 0, \quad [x+9] \cdot [x^3-441] = 0$$

עכשיו יש שני פתרונים לשאלה זו, וכזה:

$$[x+9] = 0, \quad x = -9 \quad \text{או} \quad [x^3-441] = 0, \quad x^3 = 441$$

הנה אי אפשר לקו להיות פחות מן 0, ובע"כ נקח מספר השני כזה:

$$x^3 = 441, \quad x = \sqrt[3]{441} = 21^{2/3} = 7.6116626$$

ועכשיו נראה כמה שורה "y" וכזה:

$$y = 63/x, y = 63/21^{2/3} = , 63/21 \cdot \sqrt[3]{21} = 3 \sqrt[3]{21} = 8.2767725$$

נחזור לציור ט' ונשתדל למצוא האלכסון AHG כזה:

$$[x+9]^2 + [y+7]^2 = z^2, [7.6116626+9]^2 + [8.2767725+7]^2 = z^2$$

$$[16.6116626]^2 + [15.2767725]^2 = z^2, 275.94733 + 233.37978 = z^2$$

$$509.32711 = z^2, z = \sqrt{509.32711} = 22.568277$$

נמצא שיעור האלכסון קצת יותר מן 22.5 וזהו בדיוק כמ"ש הגר"א.

ובסוכה זו לידע חלק האלכסון הטעון סכך כשר נראה שהוא קצת יותר מן 10 וכזה:

$$7.6116626^2 + 7^2 = AH^2$$

$$57.937408 + 49 = AH^2, 106.937408 = AH^2, AH = 10.341054$$

בספר חמד משה על א"ח סי תרכ"ז מביא שני ציורים לסוכה משופע שיש בה שטח 7 על 10, אבל בלי טפח הישר. בציור אחר [ציור י'] עשה גובה הכותל 15 ומשך הקרקע 21, ואז יהיה משולש העליון 5 על 7 וזה חצי מן משולש התחתון שהוא 10 על 14, ויהיה בה כדי לרבע 7 על 10 כיון שקו BF = 7 וקו BD = 10, ובמשולש זה אורך אלכסונו כזה:

$$15^2 + 21^2 = AC^2, 225 + 441 = AC^2, 666 = AC^2$$

$$AC = \sqrt{666} = 25.806976$$

כע"כ אין זה שיעור מינימלי שהוא הרבה יותר מן 22.5 הנז"ל, רק שנקט אופן שהצלעות של משולש גדול ושני משולשים הקטנים הן מספרים שלימים בלי שברים.

בציור השני [ציור י"א] משך הקרקע 14 ואלכסונו 20, ונדע גובה הכותל כזה:

$$AC^2 + 14^2 = 20^2, AC^2 + 196 = 400, AC^2 = 204,$$

$$AC = \sqrt{204} = 2\sqrt{51} = 14.282857$$

והנה נפל כאן קצת טעות בחשבונו שאי אפשר לרבע במשולש זה 7 על 10, שכבר הוכחנו שבעינין לזה אלכסון של יותר מן 22 וכאן חשב האלכסון רק 20. ואע"פ שיש משך 7 בקו BF אבל קו FD אינו 10, רק בטעות נתחלף לו עם האלכסון FE שהוא 10.

והמופת על זה כיון שהשני משולשים הקטנים הם שווים לגמרי, שהרי משולשים ACE ו ABF ו FDE ערכם שווים כיון שזוויותם שוות כנז"ל. א"כ אם יחס קו EC/AE = 20 = 14 אז AF = FB/10 = 7. א"כ אלכסון FE גם כן 10 וכזה:

$$\underline{AE} - \underline{AF} = \underline{FE}, 20 - 10 = 10$$

הרי ששני משולשים הקטנים שווים שצלע אחד מהם 7 ואלכסונו 10, ושניהם חצי מן המשולש הגדול. משא"כ צלע FD שצריך להיות 10 להכשר סוכה הוא פחות הרבה מן 10: שהיא שווה לצלע AB, ושתייהן חציה מן צלע AC, וכזה:

$$AC = 2\sqrt{51}, 2\sqrt{51} \cdot 1/2 = \sqrt{51} = 7.1414284$$

הרי שאין במשולש הגדול שטח 7 שיהא גובה 10, רק הגובה הוא צלע שאלכסונו 10, נמצא הצלע עצמו רק 7.14, ודו"ק.

עד הנה דברנו בסוכה שרק כותל אחד משופע שזהו הציור שביאר הגר"א מדד שלה. אמנם נזכר בסוגיא זו עוד ציור של צריף ששני הדפנות הם משופעים [ציור א'], ועלינו לבאר המינימלי של כותל הסוכה של צריף. הנה גם כאן יש שני אופנים לעשות הציור, או בטפח ישר למעלה אצל הגג [ציור י"ב] או טפח ישר למטה אצל הקרקע [ציור י"ג].

ונבאר ציור הראשון שיש בחציה הימנית כדי לרבע ג' על גובה י' [ציור י"ד], שהרי יש 1 טפח באמצע ובעינין 3 מימין ומשמאל. ולנו נוגע למדוד משולש AEC. הנה קו FE וקו BD = 10, וקו FB וקו ED = 3. וערך השני משולשים הקטנים שווים כנו"ל, ולכן ערך FB/AF שיהא לדרך DC/BD. נמצא לפי"ז:

$$y/10 = 3/x, \quad y = 30/x$$

אכן הפארמולע לידע האלכסון הוא באופן זה:

$$a^2 + b^2 = c^2, \quad [x+10]^2 + [y+3]^2 = z^2$$

ונחליף עתה  $y$  לערך של  $x$  כדי שישאר רק חד אינו ברור ונבא לזה:

$$[x+10]^2 + [30/x+3]^2 = z^2$$

עכשיו נקח ממנו הנגזרת ויבא לזה:

$$2[x+10] + 2[30/x+3] = 0$$

אמנם כיון שיש עוד מספר  $x$  בתוך שבר צריכין עוד למצוא הנגזרת ממנו ולהכפיל אותו עם כל המספר כזה:  $30/x = 30x^{-1}$  its derivative  $= -30x^{-2} = -30/x^2$

עכשיו נחבר השני רברים יחד כזה:

$$2[x+10] + 2[30/x+3] \cdot [-30/x^2] = 0$$

חלק שני הצדדין במספר 2 ונגיע לזה:

$$[x+10] + [30/x+3] \cdot [-30/x^2] = 0, \quad [x+10] + [30+3x/x] \cdot [-30/x^2] = 0$$

$$[x+10] + [3(x+10)/x] \cdot [-30/x^2] = 0, \quad [x+10] - 90(x+10)/x^3 = 0$$

הכפל שני הצדדין במספר  $x^3$  ונבוא לזה:

$$x^3[x+10] - 90[x+10] = 0, \quad [x+10] \cdot [x^3-90] = 0$$

עכשיו יש שני פתרונים לשאלה זו, וכזה:

$$[x+10] = 0, \quad x = -10 \quad \text{או} \quad [x^3-90] = 0, \quad x^3 = 90$$

הנה אי אפשר לקו להיות פחות מן 0, ובע"כ נקח מספר השני כזה:

$$x^3 = 90, \quad x = \sqrt[3]{90} = 4.4814047$$

ועכשיו נראה כמה שיהא "y", וכזה:

$$y = 30/x, \quad y = 30/\sqrt[3]{90} = \sqrt[3]{30^3/90} = \sqrt[3]{27000/90} = \sqrt[3]{300} = 6.6943295$$

נחזור לציור י"ד ונשתדל למצוא האלכסון כזה:

$$[x+10]^2 + [y+3]^2 = z^2, \quad [4.4814047+10]^2 + [6.6943295+3]^2 = z^2$$

$$[14.4814047]^2 + [9.6943295]^2 = z^2, \quad 209.71108 + 93.980024 = z^2$$

$$303.69111 = z^2, \quad z = \sqrt{303.69111} = 17.426735$$

ובס' ביכורי יעקב כתב דבעינן לסוכת צריף שיעור אלכסון של 17.5 וזה קרוב מאד לחשבוננו, [משא"כ בחשבון שני דלהלן יהיה יותר קרוב ל17].

ולירע חלק האלכסון הטעון סכך כשר נחשוב כזה:

$$4.4814047^2 + 3^2 = AB^2$$

$$20.082989 + 9 = AB^2, \quad 29.082989 = AB^2, \quad AB = 5.3928646$$

נכפיל זה ב' פעמים כנגד שני צדדי הצריף ונוסיף טפח אחד ישר שבאמצע,

$$5.3928646 \cdot 2 + 1 = 11.785729$$

זהו השטח הטעון סכך כשר.

עכשיו נראה גם בציור השני בסוכת צריף שיש טפח ישר למטה בשני צדדין [ציור י"ג] מהו שיעור המינימלי של האלכסון.

בציור זה בעינן בחציה הימנית כדי לרבע ג' על גובה י' [ציור ט"ו], שהרי להגיע ל7 בעינן 3.5 מימין ומשמאל, ולנו נוגע למרדוד משולש AGC. הנה קו HG וקו BI = 9, וקו HB וקו GI = 3.5. וערך השני משולשים הקטנים שווים כנז"ל, ולכן ערך HB/AH שווה לערך IC/BI. נמצא לפי"ז:

$$y/9 = 3.5/x, \quad y = 31.5/x$$

אכן הפארמולע לידע האלכסון הוא באופן זה:

$$a^2 + b^2 = c^2, \quad [x+9]^2 + [y+3.5]^2 = z^2$$

ונחליף עתה y ביחס אל x כדי שישאר רק חד לא ברור ונבא לזה:

$$[x+9]^2 + [31.5/x+3.5]^2 = z^2$$

עכשיו נקח ממנו הנגזרת ויבא לזה:

$$2[x+9] + 2[31.5/x+3.5] = 0$$

אמנם כיון שיש עוד מספר x בתוך השבר צריכין עוד למצוא הנגזרת ממנו ולהכפיל אותו עם כל המספר כזה:

$$31.5/x = 31.5x^{-1} \quad \text{its derivative} = -31.5x^{-2} = -31.5/x^2$$

עכשיו נחבר השני דברים יחד כזה:

$$2[x+9] + 2[31.5/x+3.5] \cdot [-31.5/x^2] = 0$$

נחלק שני הצדדין במספר 2 ונגיע לזה:

$$[x+9] + [31.5/x+3] \cdot [-31.5/x^2] = 0, \quad [x+9] + [31.5+3x/x] \cdot [-31.5/x^2] = 0$$

$$[x+9] + [3.5(x+9)/x] \cdot [-31.5/x^2] = 0, \quad [x+9] - 110.25(x+9)/x^3 = 0$$

הכפל שני הצדדין במספר  $x^3$  ונבוא לזה:

$$x^3[x+9] - 110.25[x+9] = 0, \quad [x+9] \cdot [x^3-110.25] = 0$$

עכשיו יש שני פתרונים לשאלה זו, וכזה:

$$[x+9] = 0, x = -9 \text{ או } [x^3-110.25] = 0, x^3 = 110.25$$

הנה אי אפשר לקו להיות פחות מן 0 ובע"כ נקח מספר השני כזה:

$$x^3 = 110.25, x = \sqrt[3]{110.25}, x = 4.795047$$

ועכשיו נראה כמה שוה "y" וכזה:

$$y = 31.5/x, y = 31.5/\sqrt[3]{110.25} = \sqrt[3]{31.5^3/110.25} =$$

$$\sqrt[3]{31255.875/110.25} = \sqrt[3]{283.5} = 6.5692787$$

נחזור לציור ט"ו ונשתדל למצוא האלכסון כזה:

$$[x+9]^2 + [y+3.5]^2 = z^2, [4.795047+10]^2 + [6.5692787+3.5]^2 = z^2$$

$$[14.795047]^2 + [10.0692787]^2 = z^2, 190.30332 + 101.39037 = z^2$$

$$291.69369 = z^2, z = \sqrt{291.69369} = 17.079043$$

ולידע חלק האלכסון הטעון סכך כשר נחשוב כזה:

$$4.795047^2 + 3.5^2 = AB^2$$

$$22.992475 + 12.25 = AB^2, 35.242475 = AB^2, AB = 5.9365373$$

נכפיל זה שתי פעמים כנגד שני צדדי הצריף,

$$5.9365373 \cdot 2 = 11.873075$$

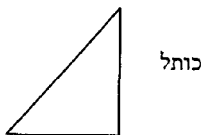
זהו השטח הטעון סכך כשר.

הרי סיכמנו כל ד' אופנים של סוכה עם כותל משופע עם חשבון המינימלי לכל אחד, בהל"כ

ראע"י.

### טבלת הציורים

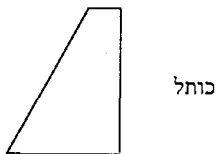
#### ציור ב'



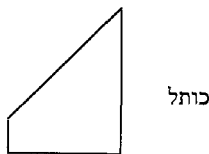
#### ציור א'



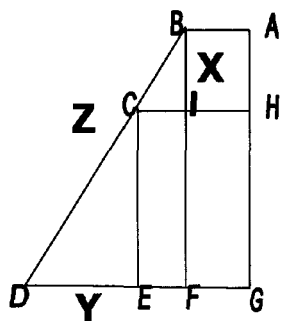
#### ציור ד'



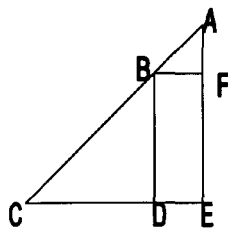
#### ציור ג'



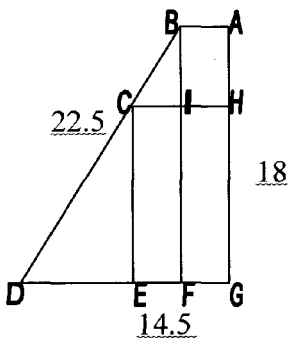
ציור ה



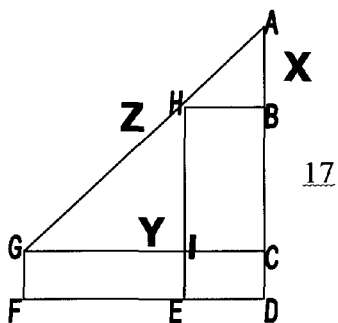
ציור ה



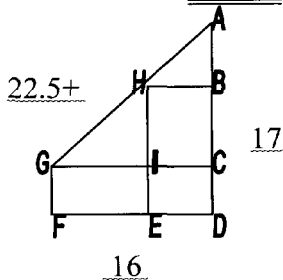
ציור ו

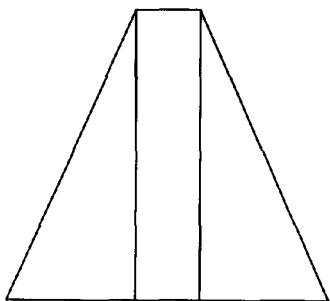
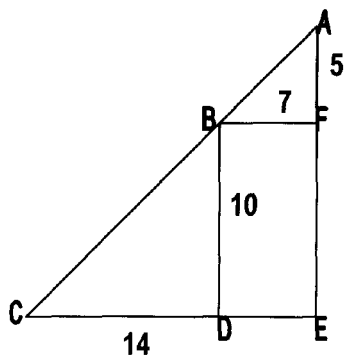
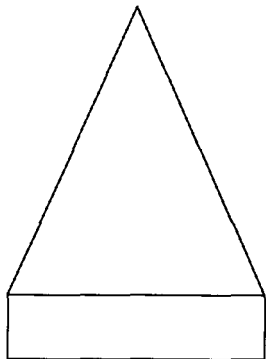
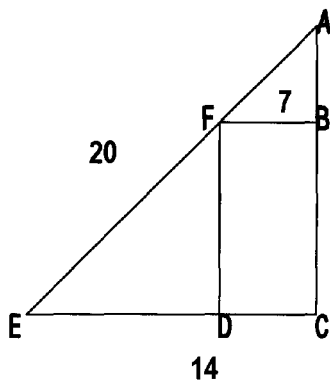


ציור ט

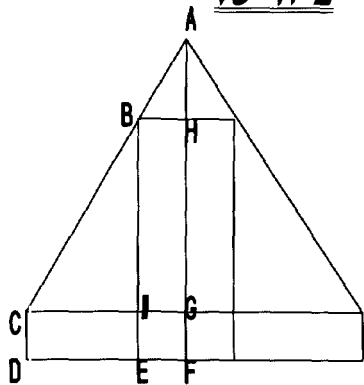


ציור ז

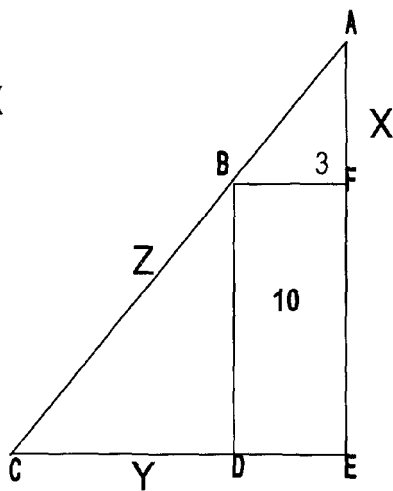
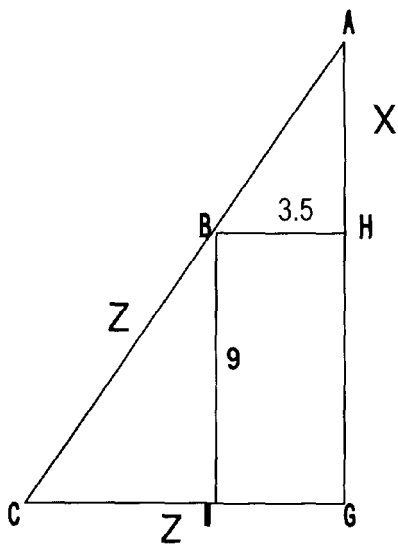
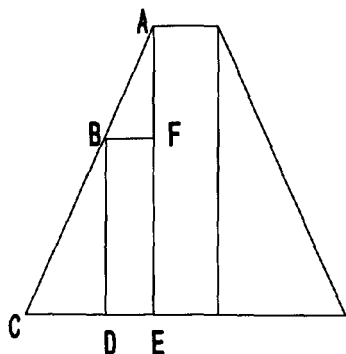


ציור יבציור יציור יגציור יא

ציור טו



ציור יד



הרב יחיאל גולדברג

## תיקון ליל הושענא רבה\*

### סקירה מקפת על יסודו של ה'תיקון' והתפשטותו בישראל

יום השביעי של חג הסוכות שם מיוחד ומעמד מיוחד יש לו. בימי הגאונים הראשונים ובעלי התוספות נקרא הוא "יום הערבה" או "יום שביעי של ערבה" על שם שנטילים בו את הערבה. כמקדש היה בולט יום זה במצות ערבה. "בכל יום מקיפין את המזבח שבע פעמים" (סוכה פ"ד, מ"ב). יום זה נקרא גם "יום הושענא" או "הושענא רבה" מפני שמרבים בו באמירת פרקי תפלה בשם הושענא. בשם זה אף קראו לו חז"ל וכמעשה במדרש (ויק"ר פל"ז) באחד שחילק מעותיו ביום הושענא. שם זה הוא המקובל בישראל מאז ועד היום. בספר המנהגים של הרי"א טורנא מביא בעל ההגהות מדרש "למה נקרא שמו הושענא רבה? אמר הקב"ה לאברהם אני יחיד ואתה יחיד אתן לבניך יום המיוחד לכפר בו עונותיהם זהו הושענא רבה".

על מעמדו של היום למדנו במדרש תהלים (י"ז) "בראש השנה באין כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון ואף ישראל עוברין לפניו עם כל באי עולם. ושרי אומות העולם אומרים אנו ניצחנו ורכינו ברין. ואין אדם יודע מי ניצח אם ישראל נוצחין או אומות העולם, כיון שהגיע יום טוב הראשון של חג וכל ישראל גדולים וקטנים נוטלין לולביהן בימינם ואתרוגיהן בשמאלם מיד הכל יודעים שישראל נוצחין ברין, וכיון שהגיע יום הושענא רבה נוטלין ערבי נחה ומקיפין שבע הקפות וחזן הכנסת עומד כמלאך אלקים וס"ת בזרועו והעם מקיפין אותו דוגמת המזבח, ומיד מלאכי השרת שמחין ואומרים ניצחו ישראל ניצחו ישראל וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם".

בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) נאמר על יום זה שהוא יום תפלה. והפוסק "ואותי יום יום ידרושון" נדרש ז"ל תקיעה וערבה" (-שהכל באים להתפלל יחד בביהכ"ס - פני משה שם).

אף הגאונים התייחסו ליום זה כהמשך לימי הרחמים והסליחות וכך מביא בעל ספר חסידים (הוצ' מק"צ ס"י תר"ל) על אחרון הגאונים רב האי גאון שהיה עולה ככל שנה מבבל לירושלים להקיף את הר הזיתים. "והיה שם בחג הסוכות כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושע"ר ז' פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רב האי וכו' אמר לו רב האי מפני שאני עולה בכל שנה מבבל להקיף את הר הזיתים בסוכות ואני מטהר את עצמי בהושענא רבה".

מתוך אגרת שנשלחה מירושלים בשלהי תקופת הגאונים אנו למדים כי יום זה היה מיוחד לתפלה בעד נדיבי העם. באגרת זו שנשלחה ע"י ראשי עדת ירושלים אל הגולה הם מספרים על קניית הר הזיתים "הוא המקום אשר נתפלל בו בימי התנים ביום הושענא ושם יברכו כל בית ישראל מדינה ומדינה קהילותיה וזקניה ונדיביה וכל הזוכר את ירושלים וכל המעלה אותה על לבו שם יזכרו בחפלות ובברכות" (מתוך תעודות שנתגלו בגניזה הקהירית).

בתקופה זו שימש יום הושענא רבה גם כיום כינוס המונים בהר הזיתים ובו נהג ראש הישיבה הירושלמי להכניז על קביעת סדרי המועדות. עם התרפת המלחמה עם הקראים נהגו להחזיר במעמד זה את הקראים שבאו אף הם לשם.

בווהר הקדוש הוגדר מעמדו של היום כ"יום חתום דינא" או כ"יום חיתום פתקין": "בליילא בתראה דחגא דקא נפקן פתקין מבי מלאכ" (ח"ב תרומה קמ"ב). "ביומא שביעא דחג הוא סיומא דינא דעלמא ופתקין נפקין מבי מלאכ" (שם, ח"ג, צו ל"א ע"ב). "בהאי יומא פקיד מלאכא למיהב פתקין לסנטורא ומסתיימי דינא" (שם, ל"ב). גם במדרש רות כלל

\* מתוך ספר "מנהגי מטרוסדורף - שבע קהלות" העומד לצאת לאור בקרוב בעזה"י.

הושע"ר בין ימי הדין "כד יתיב קוב"ה בראש השנה ויומא דכיפורא והושענא רבה בדינא רבה לעיניו בדינא דעלמא".

עוד מובא בוורה (ויחי דף רב) כי האדם שלא עשה תשובה כראוי מחכים לו עד ההוא יומא בתראה דעצרת דהוא תמינאה לחג, ואי עבד תשובה שלימתא עד לקמיה מאריה אתקרעו. ואי לא זכי אינון פתקין נפקין מבי מלכא ואיתמסרין בידוי דסנטירא ודינא מתעביד וכו' ובההוא ליליא דחגא בתראה סנטירין זימנין ופתקין נטלין". רבי אברהם אזולאי בספרו "אור החמה" מפרש את דברי הוורה כי הדין נחתם בליל הושענא רבה אבל אין הפתקין נמסרין אל הסנטירא עד ליל שמיני\*.

רבותינו הראשונים כמלאכים - הן באשכנו וצרפת והן בספרד - חידשו והנהיגו הנהגות מיוחדות בהתאם ליום האחרון לתשובה.

במחזור ויטרי (סי' שכ"ח) מציין מנהגים הנהוגים ביום הושע"ר כמו ביום כפור. לפי "שביום כפור נחתם לחיים דיננו והיום נתקיים בחתימת החיים".

בספר חסידים (סי' ת"א) כתב "לא יתכן לעבור לפני החיבה (ביום הושע"ר) אלא אדם צעיר ולא שמחן וביתו ריקן ממוזנות ולא מי שיש לו אוצרות פירות ששמה אם יתקר התבואה וגם הפירות".

עוד הקפיד על בחירת ש"צ שצריך טבילה וטהרה.

ואכן מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג מפורש כי בהושע"ר טבל בעמוד השחר.

רבי מנחם רקאנטי בספרו על התורה פרשת וישלח מביא שבכמה נוסחאות של פסיוט "ונתנה תוקף" הוכנס שמו של הושענא רבה. "בראש השנה ישפטון וביום כפור יכתבון וביום הושענא רבה יחתמון". אף הפייטן רבי יוסי בן אביתור בפסיוט ליום זה מציין: "זה היום מוחלת להנקות מחטאה כהוציאך היום אגרת נקרא סודך בך שנה זו הבאה". "יום זה הוצאת גזירתך לטובה כונן חתימתה באגרת הכתובה".

עוד קטעי התפלה (מתקופת הראשונים) שנתוספו בגין גודלו של יום החיתום, בתוס' ברכות (דף לז ע"ב) שאומרים ה' הוא חולקים ז"פ ביה"כ יום ערבה, וכ"כ במחזור"ו סימן שפג.

ומהר"ם מרוטנבורג אמר אף בהושע"ר המלך הקדוש והמלך המשפט. וע"ע המנהגי ה' אתרוג סעיף לח-לט שבלי הלקט ה' סוכות, אבודרהם סדר תפלת סוכות.

ליל הושע"ר נפתח בסדר לימוד מיוחד הנקרא תיקון ליל הושע"ר מנהג זה נתפשט ברבות הימים בכל קהילות ישראל כמנהג פשוט. ננסה בעז"ה לברר שורש המנהג והשתלשלותו משך הדורות.

\* מרוב גירסאות שונות בספרי הוורה נחלבטו מפרשי הוורה בזמן חיתום הדין מסירת הפתקין הוא בהושע"ר או בשמע"צ ומפני קוצר המצע אצין רק להספרים שדנו בכך. זוהר: ח"א פ' ויחי דף ר"כ ע"א, השמטות נד ע"א, רנו ע"ב. ח"ב תרומה דף קמב ע"ב. ח"ג פ' צו דף לא ע"ב. ריש מדרש רות.

מסירת הפתקין בהושע"ר: אור החמה לוח"א דף רב ע"א בשם רא"ג, שם בשם רמ"ק (וראה אור יקר כרך ג שער ה' סימן ג) ראשית חכמה, שער הקדושה פרק יד, עשרה מאמרות מאמר חקיר דין פרק כו [ביאור לשיטתו בספר תולדות רמ"ע מפאנו (פיעטרקוב תרס"ד) במילואים שבסוף הספר סעיף ט] "שלה" בהג' לזוהר פ' ויחי, מסכת סוכה פרק תו"א ר"ה אח"כ, ועיין ביכורי יעקב תוסד סק"ט.

שמע"צ: נצוצי אורות, [ח"א דף כב] בשם רמ"ז, שו"ת יעב"ץ סימן לג, בני יששכר מאמר יג סעיף ג. נמסרין בהושע"ר ולא ניתן להם רשות לפעול עד שמע"צ - שעה"כ דרוש ו, וראה אחת"מ לזוהר הנ"ל בשם רמ"ק.

בצינוי פ' שלח כתב: ליל שמחת תורה. רבי חיים אלעזר ממנוקאטש דן בארוכה לפרש כל השיטות והגירסאות בספרו שער יששכר מאמר יום ערבה סעיף ט, מאמר זמן שמחתנו סעיף א.

## דברי הקדמה

לימוד בליל הושע"ר ותוכן הלימוד בליל זה, וכן ההשכמה באשמורת הבקר, הוא כמדרש פליאה בעיני, דלות המקורות בכתבי ראשונים אינה מאפשרת לגשת במישרים לפתרון שאלת האמור לעיל.

בידינו נמצאים מנהג שתי ארצות שונות, ומכל ארץ רק מקור אחד. דהיינו מספרד ואטליה. בספרד חזרו על שמו"ת [חזינן מכאן שקבעוה ליום מיוחד, אף דהיה אפשר להשלים במוקדם או מאוחר, ע"כ דהיה יום מיוחד ללימוד, מפני ייחודו של יום וכדמוכח מדברי המנהג טוב' להלן שקראו את כל הכ"ד ספרים]. באטליה קראו בכל חמשה חומשי תורה. באשכנז העבירו את חזרת שמו"ת לליל שמח"ת, וזאת ידענו רק מתוך התנגדות מהר"ם על כך. המקורות הדלים העומדים לרשותנו, אינם מאפשרים לקבוע זמן יסוד המנהג, וכן מי ואפוא תקנהו, ועיקר חסר בספר הוא מנהג אשכנז הקדמון, ממתי קמו בהשכמה, והאם קהלה בעקמו בהשכמה לא ערך את הלימוד, כל זה כחידה בעיני.

## לימוד בליל הו"ר

מנהג הלימוד בליל הושענא רבה נזכר כבר בכמה מספרי הראשונים, אולם לא מצוין סדר 'חקון' כנהוג בזמננו, אלא במטרה להשלים את חובת קריאת שנים מקרא ואחד תרגום, כפי שכותב האבודרהם, חפלת סוכות: "בליל הושענא רבה נוהגין מקצת אנשים לקרות את התורה כולה מראש ועד סוף, משום דאמרינן בפ"ק דברכות: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפשר שלא השלים כל הפרשיות עם הצבור, ולפיכך קורא בלילה הזה התורה כולה, וישתלמו פרשיותיו עם הצבור". גם בעל 'שבלי הלקט', סימן שעא, כתב: "ויש נוהגין בליל יום ערבה להיות נעורין כל הלילה ויושבין ועוסקין בתורה, ומתחילין מבראשית והולכין עד וזאת הברכה". אך דעתו של האבודרהם איננה נוחה מסדר למוד זה - "שקריאה זו אינה מועלת כלל לו לפטרם מתקנת חכמים, כי קריאת התורה כולה בלילה הזה היא פעם אחת כל פסוק, מפני שאין שום אדם שיוכל להשלימה כולה בלילה אחת שנים מקרא ואחד תרגום".

נימוק מפתיע למנהג זה, כתב בספר 'מנהג טוב', סימן עו: "על שקוראים כל ה' חומשי תורה, ויש שהתחילו מיום א' דסוכות, וקורין כל כ"ד ספרים, ורבים מגאוני ישראל נוהגים כן; וטעמו שמעתי מפי רבי מתתיהו ב"ר עובדא [?], מפני שבר"ה נידון העולם, לכן אדם חוזר תלמודו, כמאמר חז"ל: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו". בנוגע למנהג קריאת כ"ד ספרים, מצאנו נימוק נוסף אצל רבי משה ן' מכיר, אחר שהביא שיש שעוברים בשמחת תורה על כל חמשה חומשי תורה, מוסיף: "ויש שעוברים כל הכ"ד בשבעת ימי החג, והטעם, שהם פנויים [בחג], ואינם יכולים לעבור עליהם בשאר ימות השנה" - 'סדר היום', ענין שמחת תורה.

מהר"ם מרוטנבורג הביע התנגדות לגבי מנהג זהה בליל שמחת תורה. ואלה דבריו "מה שנהגו העולם בלילי שמח"ת לחזור כל החומש, אין בזה שום נפקותא כלל לפוטרים משום דבר" - 'פסקי מהר"ם' סימן תקצו. הרי שבתקופת מהר"ם היה מנהג פשוט באשכנז סדר לימוד בלילה זה. ונראה לי, אולי בגלל הערעורים שהושמעו כנגד חזרת התורה בלילה, בוטל נוהג זה.

מכל מקום מקור הקדום ביותר שמצאנו בדבר מנהג לימוד תורה בליל זה (עכ"פ ליודעי ח"ן) הוא בדברי רבי משה דליאון [נפטר בשנת ה'סה] שנפלה בידו הזכות לגלות את ספר הזוהר ולהפיצו בריבים, המספר לגבי ליל הושענא רבה: "והשרידים אשר ה' קורא אינם

ישנים כל אותו [לילה] ועוסקים בתורה, והם יודעים להביט אם סר צילם מעליהם וכו' כי הוא ליל ידוע לענין זה, ועל זה כחצי הלילה הראשון מקדימין אותם היודעים ח"ן, אינם ישנים ואינם נותנין רומי לעיניהם ולנפשותם כל הלילה לקרוא בתורה, ולהיות שושבינים לילה זה לליל לימוד, ולכן מצאנו שבלי לילה זה קבעו להשלים לימוד שמו"ת, גם אצל פשוטי עם.

עד כדי כך השתרש המנהג, שבני ספרד כמעט שמסרו את נפשם על כך כדלהלן:

אצל יהודי ספרד היה סדר עריכת תקון ליל הו"ר כל כך מושרש בסדר יומם, שאף האנוסים שנתרו לאחר הגירוש (רנ"ב) לא ויתרו על עריכתו, תחת עיניהם הבולשות של שליחי האינקוויזיציה, וכל גילוי של סממן יהודי היה גורם לעלייתם על המוקד תוך קרוש שם שמים, ובכל זאת ערכו במחבוא ובמסתור את סדר התקון. העובדות נמצאו מתועדות בארכיון תיקי החקירות של הנדונים למוות, והאשמה היתה, שנמצאו עוסקים בתורה בליל הו"ר - ראה חיים ביינארט בספרו 'אנוסים בדין האינקוויזיציה', ח"א תשכ"ה, עמודים 202, 217.

### מנהג ההשכמה

ב'מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג' נכלל בסדר הושענא רבה "מנהג לעמוד בו עם עמוד השחר". וכן 'בספר ארחות חיים' [הל' תפלת המועדים סעיף טו] כבר נמסר כמנהג פשוט: "ונהגו ביום שביעי, שהוא יום ערבה, הרבה בני אדם לקום ממשכבם קודם היום, ומסתכלין אם יראו צל ראשם באור הלבנה". וכן במנהגי מהר"ל נקבע: "ומשכימין לכה"כ בעלות השחר". וגם במחזור כת"י צרפתי מתקופת הראשונים מוזכר שהם השכימו בבוקר.

בעיר ארגיל התפללו ביום הושע"ר מוקדם, ואפילו ק"ש אמרו לפני עה"ש, - 'זה השלחן סימן כט ס"ק ה'.

### מנהג קריאת התיקון

אולם מנהג קריאת ה'תיקון', שנתפשט בהרבה מקהלות ישראל, ויסודוהו מקובלי צפת, מקור רעינו הוא, כי הושענא רבה הוא היום האחרון לתשובה, כמבואר בווהר ובספרי הראשונים, שהוא יום חתימת הדין כיום-הכפורים - שבלי הלקט, ארחות חיים, 'המנהגי ועוד. וכבר מצאנו, שהראשונים נהגו ביום הו"ר מנהגים מיוחדים המעוררים לתשובה, כעין יו"כ, כגון הנהגות מיוחדות של טהרה לכבוד יום-הדין, אמירת פיוטים המעוררים לתשובה, הדלקת נרות ועוד. וחדוש מצאנו באחת מקהלות ספרד, שנהגו בה בסליחות ותענית, כפי שהשיב התשב"ץ, ח"ג סימן קס, לקהלת אלמדיא, וזה לשונו: "שאלת כי מנהג אבותיך הוא להתענות ביום הושענא רבה, וכתבת כי מצאת בקצת סדורי סליחות תחנונים לתענית הושענא רבה". והתשב"ץ בתשובתו משיג על מנהגם, שהרי חול-המועד אסור בתענית.

ונהג המנהג הנפוץ של אמירת 'תקון ליל הושענא רבה', מקורו אצל מקובלי צפת, כפי שנכתב לראשונה בהנהגת רבי אברהם גלאנטי: "בליל זה קורין כל הלילה בספר תהלים, וסליחות בין ספר לספר" - שכטר, הנהגות, עמוד 296.

סדר יותר מפורט לליל הו"ר כתב רבי חיים ויטאל בשער הכוונות, ענין סוכות, דרוש ו: "ונהגים לעסוק בתורה בחצות לילה הא' עד זמן זריחת הלבנה, וקוראים ספר אלה הדברים". ואח"כ ממשיך בגודל ענין חיתום הדין, וממשיך: "ולכן יש נוהגים לומר סליחות אחר חצות ליל הושענא רבה, קרוב לאשמורת הבוקר".

ורבי משה בן מכיר, בעל 'סדר היום', מציין: "ולהיות היום הזה נורא מאד, ובו נחתמים כל הספרים כולם, והפסקי-דינים ניתנים ביד כל תובע ומשטין, ולכן צריך להרבות בו בצדקה ותפלה ותחנונים, לעורר רחמים העליונים וכו'". ויש שעומדים כל הלילה ואין ישנים כלל ומרבים בזמירות ותחנונות וקורין בספר תהלים כולו, וכל המרכה להתחנן הרי זה משוכח."

### אמירת סליחות, ותענית ביום הושע"ר

מרהיטת לשון התשב"ץ רלעיל, נראה שלא היה מנהג מרווח בספרד לומר סליחות ולצום ביום הושע"ר. לאידך מצאנו בכמה מקורות (לאחר הגירוש) שכן נהגו כך: א] כבר הכאנו לשון 'שער הכונות' "יש נוהגין לומר סליחות וכו'". ובסידור חמדת ישראל, דף רנב ע"א, הובא נוסח הסליחות שאומרים אז. ב] וכ"כ בהנהגת רבי אברהם גלאנטי: "וסליחות בין ספר לספר". ג] וכן מתאר בספר 'סדר היום' את סדר התפלה, ובתו"ד כותב: ובכל הקפה מאלו מרבים בסליחות ותחנונים ואומר 'ויעבר' וי"ג מדות של רחמים, ותוקעין בשופר סימן תשר"ת, כדי לעורר הרחמים. וראה זה חדש גם בספר 'רוקח' סימן רכא, הביא: יש "והיו בוכים ומתחננים על המים ויש המתענים".

אולם האר"ז הזהיר "אסור לומר ויעבור וי"ג מדות או סליחות אשר הם כיוצא בזה" - שעה"ב, ענין סוכות, מנהג ליל הו"ר.

וכן הזהיר רבי נתן שפירא [המכונה מרנ"ש] בסו"ס 'טוב הארץ' שאין לאומרן בשום אופן. וכן דעת ידידו רבי משה זכות [מכונה הרמ"ז] בתיקון ליל הושע"ר שלו, דף מא ע"ב: "רק השמר פן ולא תמרה את אשר האר"י מתרה לבלתי תהי מזכיר וקורא היום מדות שלש עשרה, פן תעשה העיקר שפל והגבוה השפל".

לאידך, בבית הכנסת שיסד רבי אהרן ברכיה ממודינא, בעל 'מעבר יבק' [תלמיד ותיק לרמ"ע מפאנו, כן ניק תורה מאת ר"י טרוק] אמרו י"ג מדות של רחמים אחרי חצות הליל. וכה רשם בהגהותיו לספר תקו"ו שלו [כת"י] וכן בספרו 'שתיל פורח' ביאור על סדר התפלות [כת"י]: "והנהגתי בכל מקום שהייתי שם לומר סדר ההקפות של הספרדים עם שנוי כזה קצת מלות שאין להם שייכות לאומרן אלא בבוקר עם הלולב עם איזה סליחות אחרות הנמצאות בסודריהם, עד מספר י"ג ויעבור אך בלא וידוי. ואמנם תוקעים בשופר בעת אמירת ויעבור וכו'". - הובא מכת"י בספר 'זכר דוד' מאמר ג פרק פג.

גם בבית מדרשו של רבי יוסף ידידיה כרמי [גיסו של בעל 'מעבר יבק'] אמרו י"ג מדות, כפי שיוצא מתפלתו שתיקן לליל הושע"ר המתחלת "מבי דינא דמלכא" - ספרו 'כנף רננים' וינציה שפ"ר, דף צא ע"ב.

הרי לנו בין גורי האר"י עצמם לא היה מנהג אחיד. והנה חידוש רב בנוגע להנהגת האר"י בנידון, מצאנו בתשובה שהריץ רבי שמואל אבוהב [בעל 'דבר שמואל', רבה הראשי של וינציה] אל רבי הלל מודינא [בנו של בעל 'מעבר יבק'] מיום כח באלול תמ"ד: "מהו מנהג הספרדים לגבי אמירת י"ג מדות של רחמים בליל הושע"ר [לאפוקי מנהג האיטלקים]? והשיב רבי שמואל: "אפילו הרב הקדוש מוהר"י לוריא אשכנזי זצוק"ל עצמו אסר לומר הי"ג מדות בליל הו"ר ויומו, כשהיה יושב בצפת לא היה לו כח בידו כפי מה שנשמע מזה למחות בשום קהלה מהקהלות ההן שלא לאומרן ושכבר נתפשט המנהג לומר אותן בכל גלילות הללו, וגם בליואנטי אע"ג שנראה למעלתו לומר שהוא דבר זר לומר תחנונים ביום מועד ומקרא קדש וכו'" וממשיך רבי שמואל בגלל טיעון זה, היו מדקדקים שאמרו את הי"ג מדות עם טעמי המקרא, כדון יחיד האומרו - תשובה זו הועתקה מכת"י ע"י רבי דוד זכות בספרו 'זכר דוד' שם.

בספר עליות אליהו, מעלות הסולם דף טז ע"ב, שנהגו לומר סליחות בבית הכנסת הגדול ביולנא בהושע"ר מפני מעשה שהיה, והגר"א רצה לבטלם מפני שמחת יו"ט, וכל הלילה בהו"ר היו שמחים אצלו ברוב עוז שמחת בית השואבה, ונתערבב פתאום שמחתו כי מת א' פתאום בלילה ההוא בכיתו בעת שמחתו, ומאז נמנע ושכ ממחשבתו.

### התפשטות תיקון ליל הושענא רבה באשכנז ופולין

מנהג 'תקון ליל הושענא רבה' עבר גם למדינות אירופה, ושם השתלבו בסדר הלימוד שני המנהגים - גם למוד תורה וגם אמירת תהלים. השל"ה [אחרי שכיחן בקהלות המפורסמות באשכנז, עלה לירושלים ונתמנהגה לרבה של קהלת האשכנזים שם, ונסתלק בשנת ש"צ. אולם ספרו של"ה נדפס לראשונה באמ"ד שנת תח-ט]. מזכיר במסכת סוכה את תקון ליל הושע"ר, "שבו נוהגין בארץ-ישראל כמו ליל שבועות, ועוסקין כל הלילה בתורה גם בתפלות, ומקצת קהלות מהמלכות הזה נוהגין שאומרין איזה הושענות ובקשות המסודרות להם, ואומרים כמה פעמים א'-ל מלך, ויעבור, ותוקעין תשר"ת כשאומרים י"ג מדות, והכל לעזור הלבבות לתשובה".

באותה שנה, ז"א שנת ת"ח, נדפס לראשונה תיקון ליל השע"ר [עם תיקון ליל שבועות] ע"י "בית המדרש דק"ק וירונה" בעיר וינציה, בהסכמת רבני וינציה, ה"ה: רבי יהודה אריה מודינא, רבי שמחה לוצאטו, רבי נחמיה סרוואל, רבי שמעיה דמדינא.

בהקדמה הביעו המו"ל את כונתם על כך הואיל וכמה נוסחאות יש, סדרו לעצמם סדר מיוחד [כבר זה מורה שכבר בימים ההם היתה תפוצה רבה כ"כ של לימוד בליל זה עד שהגיעו לידי הרבה סוגי סדרים], וז"ל: "מנהגן של ישראל קדושים לעמוד בליל שבועות והשע"ר וגורסים בתנ"ך משנה וגמרא אגדה וספרי קבלה, אחר המרבה ואחד הממעיט ומכוין את דעתו לשמים וכו' אף כי הרבה מנהגים יש בדבר הגם כי לפי הנראה רובם ככולם ממקום קדוש הם יונקים משני המאורות הגדולים רמ"ק והאריז"ל וכו' לכן אנחנו בבית המדרש דק"ק וירונה אומנו כי כשר הרבר לאסוף כל הפסוקים זה אחר זה ויהיו לאחזים ביד הקורא". (מס' R 57 A 2633).

לאחריו נדפס גם הוא בוינציה בשנת תט"ו ע"י רבי נתן ב"ר ראובן שפירא [קראקא שכ"ו - עלה לירושלים והיה מתכמי הקהלה האשכנזית שם, סידר הרבה מכתבי האר"י, בעת מצוקה באר"י יצא כשד"ר לארצות אשכנז ואטליה, ונפטר ברייג"י שנת תכ"ז] בספרו 'שוב הארץ' נספח 'תיקון ליל השע"ר'. לכתיבת הספר עורר אותו הרמ"ז, שהגיה את הספר ואף הקדים לו הקדמה משלו. ובראש התיקון רשם סדר הלימוד, וז"ל: חצי הלילה הראשונה תקרא ספר משנה תורה. ואם תסימו קודם חצות אזי צריך לקרות באדרא זוטא ובספרי קבלה דוקא ולא בדברים אחרים, אע"ג דלא מביין מאי קאמר, מ"מ לשון הווהר הוא מסוגל כל כך יותר מכל עסק התורה בפרט באדרא קדישא וכו' ואחר חצו קודם אשמורת הבוקר נוהגים לומר סליחות, אך לא יאמר 'ויעבור'...

לאורך ארבעה שנים לאחר מכן - בשנת תי"ט - נדפס אף הוא בוינציה 'שפ"ד תקונים' ותוכנו מפורט בדף השער: קריאה נאמנה באמת ואמונה בלילות עצרת והשע"ר מתוקן ומועתק מספר ע"ת להרח"ו.

כאן ערך הרמ"ז הקדמה מיוחדת לתיקון של הושע"ר, בחשיבותו וכונותיו, ומסיים בהערה: לעומת 'מנהג צפת' הנוהגים לאחר משנה תורה לקרות תהלים, ובגמר כל ספר אומרים פזמון מיוחד ואחריו יה"ר. "על כן אמרתי לכבר את ה' מהוני ותקנתי חמשה

פזמונים השייכים לכל ספר וספר וכו' אבל בספרי האר"ז לא מצאתיו וכו' ואתה תבחר ולא אני".

בשנת תכ"ב נדפס לראשונה ספר 'שערי ציון' ובשער ז' הביא מסדרו של התיקון, ולו זכות גדולה להפצת מנהג זה באשכנז ופולין.

המגן אברהם, בשו"ע או"ח, סימן תרסד, מציין: "נוהגין ישראל להיות נעורים כליל ערבה", ואינו מזכיר את סדר התקון. אך הדברים וסדר התקון פורסמו והועתקו במקומות שונים, ורבי יעקב עמדין מציין בסדרו (שער העין, תא הרצים): "כבר פשט המנהג להיות נעורין כלילה, והתקון מצוי ביד הכל...".

ובהגותו שכתב היעב"ץ על גליון סדרו הוסיף בהסתייגות אודות מנהג אמירת תהלים, וזה לשונו: "וגם למוד מקרא אין זמנו כלילה, מכל מקום אני כופף ראשי למנהג שכבר הוקבע" - סידור שערי שמים, הוצאת אשכול, ח"ב עמוד תז. מנהג זה התפשט במהירות בקהלות ישראל, כפי שמצאנו בספרים שונים. רבי אליהו שפירא מפראג כותב באליה רבה, סימן תרסד, אות ה, אחרי הביאו דברי שבלי הלקט הנ"ל, סיים וכתב: "וכבר נהגו ללמוד התקון". וכן נהגו כוורמייזא, כפי שהעלה רבי יוזפא שמש במנהגיו: "אנשי מעשה שבלומדים - לומדים כל הלילה... ורוב בעלי-בתים עומדין ב' או ג' שעות קודם האיר הבוקר ומזמרין תהלים מתחלתו ועד סופו". וחידוש גדול השמיענו רבה של וורמייזא, בעל חוות יאיר, בספר מקור חיים, בסימן תרסד, סעיף א: "מי שנהג ללמוד כל הלילה בהושענא רבה ואירע בו טבילת מצוה, ילמד רוב הלילה, ויניח להתיר לו נדרו ולא יבוש" [1]. וכמו-כן בק"ק פרנקפורט דמיין נתקבל אט-אט המנהג, וכבר בשנת ש"צ כותב רבי יוזפא האן, יוסף אומן, אות תתרנב: "היחידים נוהגין לטבול לילה זה וכו', ואח"כ גומדין [ספר] תהלים; ויש שעומדין כל הלילה בשירות ותשבחות". ובשנת תע"ח כותב נכדו רבי יוזפא קאשמך ביצהגה כצאן יוסף, עמוד רצז, כדבר פשוט: "וצריך להעיר כל הלילה ולעשות כתקון שהובא מא"י וכו', ואחר שגמרו כל התקון עם הקדישים, טובלין, ומברכין קודם טבילה זו (?) וכו', ונוהגין אנשי מעשה שלא לינו כלל באותו לילה".

ומאה שנה לאחר מכן כותב רבי זלמן גייגר, ב'דברי קהלת', עמוד 330: "אחר שלמדו בבתיים כלילה חבורות חבורות ספר הדברים ותהלים, כבסדרי ליל הושענא רבה, השכימו לביהכ"נ בבוקר".

הרי דאף כי נתפשט מנהג הלמוד כלילה זה, אולם לא הנהיגוהו בביהכ"נ כחלק מסדר התפלה הרגילה, וכעין המנהג בסדר קבלת שבת, שהחזן עומד על-גבי הבימה. וכן הוא במנהגי ברעסלויא, עמוד 16: "החרדים על דבר ה' והמודקקים, נעורים, כמו בשבועות, בחדר השמש, וצריך לחזור [להקפיד] שיהיו עכ"פ עשרה אנשים, אף שאינם מתפללים בהשכמה".

עוד רשימה של חברה של 'ליל הושע"ר' באשכנז מצאנו בספר נדיר בשם 'בכורי יוסף'. בשנת תקע"ז הוציא רבי יוסף פאביוס [לע"ע אין לי פטים אודותיו] לאור פירוש על דברי הזוהר הנקראים כליל הושע"ר, על דרך המוסר: "לבקשת בני החברא קדישא אשר בעירנו [?] לבאר להם דברי התנא הרב האלקי רשב"י ז"ע אשר אנחנו נוהגים לאמר כליל הושענא רבה, וקראו בשם 'בכורי יוסף' רדלהיים, תקע"ז.

כן היה קיים "חברה" לליל הושע"ר בערי הולנד, והיו ערים כל הלילה - ה. בים 'כל הקהל הקודש הזה' בתוך: 'מחקרים על תולדות יהדות הולנד' כרך ג [תשמ"א] עמוד 323.

עוד מצאנו, שבמנהגי ווירצבורג, עמוד 39; לוח וילנא, תרסו, כתבו בפשיטות, שנהגו לומר את התקון כמנהג הקהלות. וראה מנהגי פיורדא, סימן מא. וכן נהגו ההולכים בעקבות האר"י ז"ל; וכן נהג מרן החתם סופר, אולם לא סידר את התקון בביהמ"ד או בביהכ"נ, אלא בסוכת ביתו - מנהגי מרן, פרק ח, סעיף טו. וכן העידו תלמידי מהר"ם שיק על רבם, שאת התקון אמר בסוכתו, ולאחר מכן הלך לביהמ"ד לומר ספר תהלים - דרכי משה החדש, עמוד מ, סעיף מג. ובזכרון יהודה, סעיף רלח, כתב: "הלימוד בליל הושענא רבה, אם היה העת חם היה לומד בסוכה", וכן בתיאור מנהגי רבי יוסף לייב סופר מפאקש: "היה ער עם תלמידיו בתוך הסוכה" - מזכרת פאקש, כך שני, עמ' 80.

חשיבות אמירת התקון היא רבה מאד, והחיד"א בספרו מחזיק ברכה, סימן תרסד, בשם 'שולחן מלכים' [כת"י מאת רבי יצחק כואינו, מרבני ירושלים כדור שלפני הפר"ח, העוסק בפסקי דינים והנהגות של רבני ירושלים], מביא הוראה, ש"מי שמת לו מת בתוך החג, התירו רבני ירושלים עיה"ק שיכול לקרוא תקון הושענא רבה". ונראה שטעמם היה, הואיל ואמירת התקון הורגלה כמנהג פשוט אצל כל העם, אם יימנע האכל מהמנהג, ייראה הדבר כאכילת בפרהסיא.

### בטעם המנהג להיות נעורין בליל הושענא רבה ואמירת התקון

כתב בעל 'נוהג כצאן יוסף' (עמוד רצז): "וצריך להעיר כל הלילה ולעשות תקון שהובא מארץ ישראל, והטעם הוא, מפני שהוא חתימת הדין, ועיקר הדין בלילה וכו'. ונהגין אנשי מעשה שלא לישון כלל באותה לילה וכו', ומשכימין לילך לביהכ"נ מיד כשהבריך השחר".

וב'סדר היום' כתב על המנהג של אמירת כל ספר תהלים בליל הושענא רבה: "מפני שהוא אושפיזא של דוד המלך, והוא היה נייער ולא הוה ישן רק שיחין נשמי ואמר שירות ותשבחות, לכן אנו מעוררין מדה שלו".

טעם מחודש כתב היעב"ץ בהגהתו לסדורו: "קריאת משנה תורה הוא זכר לקריאת המלך במוצאי שביעית - אם אמנם רחוק הוא בעיני". עד כאן לשונו לעניינו.

[יש לציין, שאת ההיקש בין קריאת סיום התורה לבין מצות קריאת המלך בהקהל כבר כתב האברבנאל כפרשת וילך, ודבריו צ"ב].

עוד על מנהגים מיוחדים המעוררים להשובה בהושע"ר, היא טבילה לצורך קדושת היום. כך נהגו חסידי אוסטרייך כמבואר ב'לקט יושר' עמוד קמח. ובעל תה"ד ביקש ממשרתו שישפוך על ראשו ט' בקין מים. תלמידו של בעל תה"ד שאל את רבו, הלא טבילה זו לצורך הוספת טהרה היא, וא"כ לכאורה צריכים לכך הערב שמש? השיבו הרב: מכל מקום הוא מתפלל באימה ויראה יותר ממי שאינו טובל, כי עתה יש לו גוף נקי, - 'לקט יושר' שם.

ולסיום: אמירה יפה מאת בעל הנוכ"י שדרש לפני קהל עדתו, מליצה ישרה עה"פ [ישעיהו א. ו] 'מכף רגל ועד ראש אין בו מתום'; הנביא הוכיח לישראל שכל השנה איש לדרכו הרעה פונה. ולא שב בתשובה. כי אם מראש השנה ועד יום ערבה. ותכף בשמנ"ע. ותהי האמת נעדרת. וקאמר 'מכף רגל' היינו משמיני עצרת שהוא רג"ל בפני עצמו. 'ועד ראש' היינו ר"ה אין בו מתום, - מובא אצל תלמידו בעל תשובה מאהבה בטפרו 'עולת חודש' חלק שני, דרוש ד' דבור ז'. ומטיים התלמיד בלשון תוכחה: "אבל עתה בזה"ו 'נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר' שאין חזרת הדין. כי אם בזמן שמשכימים באשמורת הבקר לסליחות. ותכף במוצאי יוה"כ אין זכרון לימים הראשונים. כל אחד הולך שמח וטוב לב. שהקל מעליו עול ומשא דבר ה'. ואין צריך לקום עוד להיות מעורר השחר".

הרב משה אייזיק ברד"ג בלוי

## בענין ברכת גוט יו"ט בחול המועד

מנהג רוב העולם להתברך בחוה"מ בברכה מיוחדת לחוה"מ מועדים לשמחה [ובלשונונו: גוט מועד] אכן מנהג קרלין שגם בחוה"מ מתברכים כמו ביו"ט [גוט יו"ט].

לכאורה שורש שאלה זו נעוצה, אי חוה"מ מקרי יו"ט, או לא, והנהגה בסי' ת"צ סעיף ג' כתב השו"ע וז"ל: נוהגים שביו"ט אומרים את יו"ט מקרא קודש הזה, ובחולו של מועד אין אומרים יום מקרא קודש הזה עכ"ל [כלומר שאינו מזכיר בחוה"מ יום טוב] וכתב המ"א בס"ק א': שמע מינה דחול המועד לא מיקרי יו"ט, ואין לומר בחולו של מועד בברהמ"ז הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב עכ"ל, וכ"כ הטו"ז סי' תרס"ח ס"ק א' דחוה"מ לא מיקרי יו"ט יעו"ש, הרי קמן גדולי הפוסקים דחוה"מ לא מיקרי יו"ט. והוכיחו כן מדין מניעת הזכרת יו"ט במטבע נוסח התפילה.

אולם כבר האריכו בזה שם בבית מאיר ובברכי יוסף וכף החיים ובידעת תורה ציין לדבריו בסי' תרס"ח, שלכאורה סוגיא מפורשת בסוכה דף לח. דחוה"מ מיקרי יו"ט ושאינו מדין מטבע נוסח התפילה וכמפורש שם בריטב"א דאמרינן התם במשנה: מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול, כשיבוא לביתו יטול על שולחנו דהיינו שצריך להפסיק באמצע סעודתו כדי ליטול לולב, ושו"ט בסוגיא למה צריך להפסיק סעודתו כדי ליטול לולב, ובתחילה בס"ד דמיירי לגבי יו"ט ראשון שחיובו מן התורה, ודלכך צריך להפסיק כדי לקיים מצוה דאורייתא, אולם למסקנא נקטינן דלא מיירי לגבי יו"ט ראשון שחיובה מדרבנן, אלא מיירי לגבי חוה"מ שחיובה מדרבנן. ומסבירנן בגמרא בזה"ל: הכא ביו"ט שני דרבנן עסקינן, דיקא נמי מדקתני מי שבא בדרך ואין בידו לולב דאי ס"ד ביו"ט ראשון מי שרי [לבוא בדרך], אלא מוכח דאיירי בחוה"מ דמותר לבוא בדרך] עכתו"ד הסוגיא, ומפורש דקראו בסוגיין לחוה"מ יו"ט שני וכתב שם הריטב"א: ואגב אורחן שמעינן דחש"מ מיקרי יו"ט, מכיון דאסור בעשיית מלאכה ומה שאין אנו אומרים בתפילה את יו"ט מקרא קודש לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד, וכדי שלא לזלזל ביו"ט ממש שיהיו סבורים שהם שוים בקדושה כיון ששוים בשמותם וכו' יעו"ש"ד. הרי קמן לכאורה סוגיית הגמרא, וגדולי הראשונים שעמדו שאכן חוה"מ מיקרי בסתמא יו"ט [ורק בתפלה לא נקרא יו"ט].

וכן מפורש בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' רט"ו וז"ל: וחולו של מועד הוא יו"ט וכן אנו מזכירין בתפילת מוספין וגם הוא אסור בעשיית מלאכה שאינו דבר האבד מן התורה א"כ יו"ט הוא עכ"ל, (אלא שהרשב"א ס"ל דאף בתפלה מזכירים לחוה"מ בתורת יו"ט) וכ"ה בשו"ת הרב"ב ח"ד סי' קי"א וח"ו סי' ב' אלפים רל"א.

ובהגהות הגר"ח פלגי רחמים לחיים [על שו"ת הרשב"א] שם האריך למעניתו כחקר ובירור ענין זה והוכיח שכן דעת הריב"ש סי' תכ"ט ודעת הרא"ש בהל' תפילין.

והקשה דצ"ע מדברי הריטב"א בעירובין דף צ"ו ע"א גבי מ"ש שם יצאו שבתות ויו"ט [שפטורים מתפילין] וכתב דבכל דוכתי דאמרינן בש"ס שבתות ויו"ט אין חוה"מ בכלל שבת ויו"ט, והוכיח לה ממה דוכתי יעו"ש"ד. הרי דהריטב"א עצמו ס"ל דחוה"מ לא מיקרי יו"ט, ואחרי אריכות ושו"ט מסיק הרחמים לחיים לתרין דעת הריטב"א, דכשמזכיר שבת ויו"ט, אין חוה"מ בכלל דכיון דמזכיר בחדא מחתא שבתות ויו"ט אין חוה"מ בגר"ד יו"ט ושבת אבל כשדנים לגבי חוה"מ לחוד שפיר מיקרי יו"ט, יעו"ש"ד, וכל תו"ד הובא בדע"ת למהרש"ם בסי' תרס"ח.

והנה בבית מאיר סי' ת"צ העלה בזה חידוש מופלא, שאחרי שר"ט בענין מסיק בנידו"ז אם חוה"מ מיקרי יו"ט תליא בפלוגתת הפוסקים אם חש"מ זמן הנחת תפילין, דלהפוסקים דס"ל דחוה"מ לאו זמן הנחת תפילין, מיקרי יו"ט יעוש"ד, א"כ עתה בזה"ז בארצה"ק דנתפשט המנהג שלא להניח תפילין בחוה"מ ה"ה דמיקרי יו"ט, ולפ"ז אין להביא כלל ראייה לנידו"ד מדברי הפוסקים שהעלו דחוה"מ לא מיקרי יו"ט, דהא ידוע דרוב הפוסקים [מבני אשכנז] נקטו להניח תפילין בחוה"מ, ולשיטתייהו שפיר לא מיקרי חוה"מ יו"ט אבל אנן השתא דנתפשט המנהג להמנע מהנחת תפילין בחוה"מ, היינו משום דמיקרי יו"ט, א"כ הה"נ יש לקרותו יו"ט. [ברם בפרט זה דתלוי דין תפילין בדין אי חוה"מ מיקרי יו"ט עין אבנ"ז או"ח סו"ס ב' דמבאר דלכו"ע פטור מתפילין בחוה"מ].

וע"ש עוד בבית מאיר דלדידן המנהג שלא לשנות נוסח התפילה ביו"ט מחוה"מ, ובשניהם מזכירים רק מקרא קודש [ולא יו"ט] דהה"נ לגבי הרחמן אין לשנות בין יו"ט לחוה"מ. יעו"ש ומשמע דנקט דלהלכה אין לשנות בין יו"ט לחוה"מ [ולגבי מנהג לומר הרחמן דיו"ט בחוה"מ נהגו כן בכר"כ ק"ק].

והלום ראיתי בשו"ע הרב סוסי" תס"ז סעיף ה' שכתב וז"ל: כל מקום שמקילים מחמת שמחת יו"ט יש להקל אפילו בחוש"מ שאף הוא בכלל יום טוב לענין שמחה וכו' עכ"ל, הרי שמבואר חילוק מחודש לענין זה, ולגבי עניני שמחה שפיר נקרא חוה"מ יו"ט, ולגבי שאר מילי לא מיקרי חוה"מ יו"ט מעתה י"ל דאף המ"א שהוכיח מדין מגיעת הזכרת יו"ט בתפילה שחוה"מ לא מיקרי יו"ט. י"ל דהיינו דוקא לגבי כל מילי, אבל לגבי עניני שמחה מודה המ"א דמיקרי יו"ט.

ונראה דהענין להתברך אחד עם חבירו שפיר כלול בגדרי שמחה, ולגבי זה הרי העלה השו"ע הרב דחוה"מ מיקרי יו"ט. ושפיר הוה המנהג אף לדעת המ"א.

המורם מהאמור: א. המ"א והטו"ז ס"ל דחוה"מ לא מיקרי יו"ט, והוכיח כן מדין תפילה. ב. גדולי האחרונים העירו מדברי הריטב"א בסוכה דף לח. שחוה"מ מיקרי יו"ט, ורק לגבי תפילה נמנעו מלהזכיר יו"ט.

ג. דעת הבית מאיר דתליא בפלוגתת הפוסקים אי חוה"מ מיקרי זמן תפילין וא"כ לדידן השתא דנהוג לא להניח תפילין, משום דמיקרי יו"ט ה"ה דיש לקרותם יו"ט לכל מילי.

ד. בשו"ע הרב מחלק דלגבי מילי דשמחה מיקרי יו"ט אף דלשאר מילי לא מיקרי יו"ט, וא"כ לגבי להתברך איש עם רעהו שפיר נקרא יו"ט.



# מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לשבת קודש

(א)

"השבת נועם הנשמות, והשביעי עונג הרוחות ועדן הנפשות". שר ברוח קדשו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בומר הק' לשבת, ואמנם השכילו החסידים הראשונים להתעלות בעבודת ה' ויראתו ביום קדוש זה, כתפילות השבת, בשלחנות הטהורים של רבותינו הק' ודברות קדשם, כמו גם בשבת אחים גם יחד בבתי הכנסת ובתי המדרש אשר היוו מקום להסב באהבת חברים מקשיבים לקול ה' בהרר.

לא ניזיל ונחשיב כרוכלא על לבת האש בקדושת השבת, ונצטט רק מאחד מחשובי החסידים אצל מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א ה"ה הגה"ח רבי אליהו לייב רכה של דאבראוויץ ז"ל שהיה בוער מהתלהבות קדושת שבת ומרגלא בפומיה לומר בערבי שבתות: "דגים לשבת יש לי כבר, בשר לשבת יש לי כבר, אבער וואו נעמט מען שבת צום שבתו". דומה שיש בדברים אלו להמחיש ולו במעט את עונג הרוחות ועדן הנפשות אותה הרגישו חסידי קמאי אשר נכספה נפשם לנועם שבת המתאמת ומתיחדת בסגולתו ית'.

בעקבות הופעתו של הספר יקר הערך "ילקוט מאמרים - שבת קודש" ברוב פאר והדר ע"י חבורת הבחורים המסתופפים בצל מרן אדמו"ר שליט"א, נערכנו בס"ד לסדר באופן נאות את מנהגייהם והליכותיהם של רבותינו הקוה"ט זיע"א מסטאלין קארלין ביום השבת קודש, כשספר זה משמש כיסוד איתן ובסיס נכבד. וזה החלונו בעזר מקדש השבת:

א. לקראת שבת.

יודר לקבל ולכבד שבת בגורל הכנה דרבה ולטבול בכל ערב שבת ולהוסיף מחול על הקודש ולמעט כריכור חול בכל מה דאפשר ולקבל בשמחה יום הגדול והגורא והקדוש שנתן לנו ה' מתנה טובה...

מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א בסדר היום

ובהגיע יום הכנת שבת מחוייב כל אחד ואחד להכין את גופו. וטהרו ממה שעבר וקדשו לעתיד לבא. ומכפנים ומכחין שיהיה תוכו כבדו כדי שיחיל עליו קדושת שבת קודש...

מרן אדמו"ר הזקן מקארלין זיע"א בסדר היום

א. נהגו החסידים הראשונים לישיב בשבת אחים גם יחד בליל שישי, כהכנה לשבת קודש<sup>א</sup>.

א. ב"ברכת אהרן" עמי' סד מובא מהרב החסיד ר' דוד מקאברין ז"ל שישאל לרי אליי מנלייס, ברודער! קענטסט שלאפין דאנערשטיג באנאכט, די טויערין פון שבת סקריפען דאך!

ב. הנהיגו רבותינו הקוה"ט ללמוד בספה"ק (א) "אור החיים" כליל שיש"י.  
ג. אחר הלימוד בספה"ק אוה"ח היו מספרים סיפורי צדיקים, שתיית לחיים<sup>1</sup> (ורקידה<sup>2</sup>).

השערים דופקים זה בזה...". והחסיד ר' מנדל ציילינגולד ז"ל בכתביו כותב מה ששמע ממרן אדמו"ר זיע"א שאמר לחסיד ישיש אחד בהורחוב: "וואס טראכט איהר זיך! אונזערע עלטערין האבין טייכין בלוט פאר גאסין דא, און איהר האט זיך אזוי נאך גילאזין... מ'קען נישט אזוי פאר לאזין, מען מוז זיצן דאנערשטיג באנאכט צוזאמען...". ובי"חסיד קארלין בירושלים" עמי י"ז בהערה: "...שהיה נהוג אז לשבת בליל שיש בשבת אחים להכנה לשבת עד שעה מאוחרת, ואחר שנים הרבה הנהיגו גם ללמוד אור החיים הק' לפרשת השבוע...". וברשימותיו של החסיד ר' משה מלמד ז"ל מלוצק: "בליל ששי אחר תפילת ערבית היו כל החסידים יושבים [עם מרן אדמו"ר זיע"א] לשתות לחיים. לפני כן ספרו כמה ספורי צדיקים, ואחרי זה שתו לחיים. לפעמים זה נמשך עד שעה ויותר...". ובי"ספורן של צדיקים" במערכת הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א הובא אודותיו ש"אור ליום ששי היו נכנסים אליו והיה מחלק יין שרף ומעט עוגה לכל אחד ואחד, ודיבר מצדיקים, והיה קורא לאור יום ששי חופה וויעטשערי... ב. ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...אור ליום ו' עש"ק פ"א בלילה בחדרו הקדוש, קודם שהלכתי לישון אמר לי [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] בזה"ל: זאלסט לערינען אור החיים...". ובי"ברכת אהרן" עמי קפא: "ליל ששי פרשת ויחי נכנס [מרן אדמו"ר מוהר"א מקארלין זיע"א] אחרי לימוד האור החיים הקדוש, ובתוך הדברים שאל אם בכל פעם לומדים כלם... והוסיף: דאנערשטיג באנאכט מוזין אלע לערנען "אור החיים", והזכיר מה שהביא האור החיים, שגואל האחרון יהיה משה רבינו ע"ה, והוא מתעבב כל כך שאינו רוצה לבוא מפני שמבטלים מן התורה...". ובילקוט מאמרים (פ"א אות טו): "...וידוע מזקני החסידים שבעת שצוהו שילמדו אוה"ח הק' בליל שישו כשהגיע לארה"ק, הוסיף זה סגולה לקבל נעם קדושת השבת, ולימים כשחזר לארץ הקודש, שאל את החסידים אם אכן מרגישים העריבות של קדושת השבת במידה יתירה ע"י לימוד אוה"ח הק' בליל שיש...". ומרן אדמו"ר זיע"א אמר שהוא מסוגל לנפש כמו הלימוד בזה"ק. ובמכתב קדשו ("כתבי קודש" חלק "מכתבי קודש" עמי פ) לחברי החבורה הק' כתב הוראות מפורטות בסדרי הלימוד. ובהיותו בארה"ב הורה ללמוד בספה"ק "מאור ושמש". ג. מרן אדמו"ר זיע"א במכתב קדשו לחברי החבורה הק' ("כתבי קודש" חלק "מכתבי קודש" עמי פג): "...ואור ליום ששי ללמוד בצוותא באוה"ח הק' ולהמשיך בספורי צדיקים ובשתיית לחיים באהבת חברים אמתית...". ובאגרת אחרת (שם עמי יח) כתוב לאמר: "...רצוני" יקבלו לא"י אשר כ"ק אדמו"ר עט"ר שולח להם שיקנו לליל ששי אחרי לימוד אוה"ח הק' בקבוק יין לשתית לחיים ולהכין את עצמם בהכנה דרבה לקבלת את השבת קודש הבא...". ובי"דברי אהרן<sup>3</sup>, בסוף "מנהגי קארלין", עמי רלב: "כך המנהג אצלנו ללמוד בכל ליל ששי בספה"ק אור החיים... ואחריו לשתות משקה". ד. כך נהגו החסידים בלוצק. וכ"ה בסדור בית אהרן

החסיד קדוש מהר"י בעל שם טוב הגיד גדולת נשמת מהר"ח הנוכר". עוד כתב הגרתידי"א כשהג' ערך דרשות הר"ן, וז"ל: "... ובאזונינו שמענו כי זאת לפנים בפולין היו הדרשנים נוהגים לדרוש מאמרים תמוהים בהקדמות תוספות ופוסקים וחריפות. ועתה חורו מקצתם

(א) מנהג לימוד אוה"ח הק' הונהג ביותר ע"י אור שבעת הימים רבינו הבעש"ט זיע"א וכמו שכתב הגרתידי"א בשם הגדולים במערכת ספרים בערכו של רבינו האוה"ח הק', וז"ל: "ושמענו כי עתה בפולניא הם מחשיבים אותו הרבה ונדפס עוד שני פעמים ונתעורר זה ע"י שהרב

ד. מרן אדמו"ר רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בהיותו אצל רבו הק' המגיד ממעזריטש זיע"א היה מתקן לעצמו (א) דגים בערב שבת<sup>7</sup>.

ה. מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א נהג לסדר בעש"ק את הדגים של שבת לליל שבת קודש לחוד וליומו לחוד ע"פ סוד. וכן נהג אחריו בנו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א.

ו. היו מביאים לפני מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד את הדגים לפני בישולם<sup>8</sup>. מרן אדמו"ר זיע"א היה נוכח בעת הכנת הדגים לכבוד שב"ק<sup>9</sup>. וכן היה בוחר את העוף לכבוד שב"ק<sup>10</sup>.

ז. נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א להתפלל שחרית ביום ששי "במהירות" (א) ובהתלהבות<sup>11</sup>.

וישראל בסוגריים. ה. "בברכת אהרן" עמי ג': "הרב בעל התניא סיבב פעם בבית רבינו המגיד זצ"ל, שניגע לחלוק מנת הדגים שתיקן ר' אהרן הגדול בעת עשיית הדגים בערב שבת קודש, ואמר: שזה סיעו לעבודת ה' לעשרים שנה...". ו. "ברכת אהרן" עמי קי"ג. ושם: "הרה"ק הרא"ש מסטאלין זצ"ל הי' דרכו לסדר את הדגים של שבת, עבור ליל שב"ק לחוד, ועל יום השבת לחוד (על פי סוד), ולאחר הסתלקותו כשבנו הרה"ק התחיל להנהיג את העדה, נתן רבינו להרה"ח המפורסם ר' יהושע מטוראו זצ"ל, לסדר את הדגים, והלך והפך את הסדר - מיום על לילה, כדי לנסותו אם ירגיש בזה, ונענה רבינו ואמר: גיזונד און שטארק זאלין זיי זיין, זיי פרובין מיר נאך אלץ; וויא ליינג נאך, וועלן זיי מיר פרובין". ז. מזקני החסידים (בכתבי ידידי הרב יהושע הויזמאן שיחי) אשר אף הוסיפו שמרן זיע"א לאחר שבחן את הדגים, היה תמיד אומר שילכו להראות את הדגים גם לבנו הקדוש רבי דוד'ל זצ"ל שבחן את ב"ילקוט מאמרים" (פרק יד, הע' 19): "...בישול הדגים היה נעשה בנוכחותו של כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל בתוך חדר הסעודה, והיו מביאים הדגים כשהם עדיין חיים, ומכניסם בחדר כל הכלי בישול, ובישלו הדגים לכבוד ש"ק בנוכחות אדמו"ר זצ"ל, משא"כ שאר התבשילין ומאכלי ש"ק הכינו כרגיל במטבח...". ט. שם: "...כל יום חמישי היה אדמו"ר ז"ל לוקח את ר' משה מלמד ז"ל בידו והלכו יחדו ללול, ומניח ידיו הקדושות מסביב לעינו ומביט בתוך הלול ומעיין בעופות, ואחר זמן מה היה אומר לר' משה: אט די (מראה באצבע) זאלסטו נעמען אויף שבת...". י. מנהגיו הק' בסדור "בית אהרן". יצויין מנהגו של מרן אדמו"ר זיע"א שבחודש אלול בו נהג לומר תהלים אחר התפילה, לא היו אומרים ביום ו' עש"ק את סדר התהלים, גם אם חל בו ר"ח שבו מתחילים לומר את סדר התהלים. בכתבי הר"מ

שמארין דיש חיוב להכין בעצמו שאר צרכי שבת ומצוה להדר בהכנת דבר החביב עליו, ומבאר שם יסודי הסוגיות דמצוה בו יותר מבשלוחו. אם כי אין אתנו יודע עומק כוונתם הק' של רבותינו הקה"ט בענין הדגים אשר דברו בזה גדולות, ולן נא ראה ב"ילקוט מאמרים" בפרק ג', ככל-לז דברים נשגבים בענין הדגים של שבת קודש.

(ג) במחזור רומא ובמנהגי הקהילות באיטליא מובא שלא אמרו תחנון ביום ו' כדי שיכינו צרכי שבת, וכ"ה בספר התדיר לר' יוסף איש רומי מאיטליא. והוא כעין המובא בשו"ע סו"ס רנ"א:

לדרוש פשטים פשוטים. וכמה מהם שקורין בכל שביע ספר אור החיים להרב המופלא ח"ק מהר"ח נ' עטר ז"ל ומתבכין את דבריו כי הם על פי הפשט<sup>12</sup>. ובאמרי פנחס עניני לימוד תורה את ע"ב הפליא בקדושת סה"ק אוה"ח וקיבל ע"ע ללמוד ככל יום דף מהאוה"ח הק' כסגולה לרפואת בנו, עי"ש.

(ב) כן נהגו גם הרה"ק הדברי חיים, כמובא בדרכי חיים, וכ"כ במשמרת שלום וכתב הטעם כיון שהדגים נאכלים בכל ג' הסעודות, ויסוד הדברים להכין בעצמו התבשילים לשבת יעויין באריכות בשו"ע הרב בקו"א סי' רנ" ס"ק א'

ח. אחר התפילה (ה) היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א קורא להגיה (ה) בס"ת שנים מקרא ואח"כ אמר (ה) תרגום<sup>מ</sup>.

ט. מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א<sup>ב</sup> [וכן מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד<sup>ג</sup>] היה מעביר הסדרה בליל שבת קודש אחר (ה) קידוש [לאחר ששתה כוס

ברנשטיין ז"ל מובא הסיפור ממרן אדמוה"ז זיע"א שהתפלל שחרית במהירות ביום שישי בהיותו בעיירה על הדרך, ואח"כ נטל ידים לסעודה במתינות, ושוחט דמתא הרהר בלבו על כך, ואדמוה"ז אמר עליו: "שוי"ב שאינו מבין שאפשר להתפלל במהירות ולהאריך בסעודה, הייתי אומר אז ווער עס איז מיר א גוטער פריינד זאל נישט עסיין פון זיין שחיטה", והשוחט אמר לאדמוה"ז שגם הוא מפסיק מכאן ואילך לאכול משחיטתו שלו. יא. בסדר ב"א: "ואחר התפלה היה קורא בס"ת שנים מקרא והיה מתכון להגיה הסי"ת, ואחד ממקורביו עמד מימינו עם חומש והבין רמיוותיו בהקריאה והשיבו על כל רמז, ומצד השני עומד סופר סת"ם וקסת הסופר בידו אולי דרוש איזה תיקון, ואחר קריאתו בס"ת בפעם ב' גלל ונטל בעצמו את הסי"ת והכניסה לארון הקודש, ואמר תרגום...". ובקובאו"י ג' יח עמ' קטט מה שסיפר החסיד רבי וואלף אבא ביקמאן ז"ל ש"פעם התחבא אחד מהחסידים בחדרו של מרן אדמוה"ז בעת שעמד לקרוא בסה"ת ולעבור על הסדרה שמו"ת, ומיד כשהתחיל מרן אדמוה"ז בקריאה נפלה עליו פחד ויראה גדולה כל כך עד שלא היה יכול לשהות בחדר והתגלגל החוצה, בחשאי, על בטנו...". וראה להלן בציון כ' מדברי מרן הר"ש הקדוש מקארלין זיע"א שלעבור הפרשה שמו"ת ביום שישי צריך מסי"ן. יב. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו: "והיה [אדמו"ר הצעיר] מעביר הסדרה בליל שייק אחר קידוש, ואם לא היה לו פנאי היה אומר תרגום בבוקר של שבת (קודם התפילה) ובחיי אביו הרה"צ היה אומר התרגום אחר סעודת שחרית לפעמים...". יג. מופיע במאמרו המצויין (שהיה לעזר) "על כתיבת וקריאת ספר תורה ע"י מרן רבי אהרן מקארלין זיע"א" של ידידי הרב

"...ויש לאדם למעט קצת בלימודו בע"ש כדי שיכין צרכי שבת". ויעו"ש בכנה"ג דלכן אין קובעין ישיבה בע"ש יעו"ש בפוסקים.

(ד) כן היה מנהג האר"י הק' ז"ל (כמובא במחזיק ברכה ובשע"ת סי' רפ"ה אות א') שביום ששי תיכף ומיד אחר תפלת שחרית היה הולך למקום שיש ס"ת וקורא שמו"ת, ודלא כמבואר במג"א שיש לקרות אחר חצות דוקא, ועיין כפה"ח סי' רפ"ח כ"ד.

(ה) כשלה"ק ריש מסכת שבת כתב ש"מצוה גדולה מצוה דרבים היא מי שזוכה ומוכה לקרוא הסדרה בתורה בערב שבת כדי להגיה...". ובלרוד אמת (ה' נ"ג) כתב הגר"חיד"א: "...מצוה לקרות הפרשה בערב שבת קודש בספר תורה שעתיו לקרות בו בשבת, ובפרט הש"ץ שאם יהיה טעות". ומרן אדמוה"ז זיע"א היה הקורא בתורה בשבת קודש.

(ו) כן הוא ע"פ דברי השל"ה שהובא במג"א ר"ס רפ"ה לקרות כל הפרשה ב' פעמים ואח"כ התרגום, אולם מנהג האר"י היה לקרות כל פסוק ופסוק ב' פעמים ותרגום, ועיין כפה"ח סי' רפ"ה ס"ק ג' שהקפידו על אלו שקוראים כל הפרשה ב' פעמים ואח"כ תרגום [ואולי מרן אדמוה"ז נהג כן לקרות מקודם כל הפרשה ב"פ ואח"כ התרגום, כיון שרצה להגיה הסי"ת בשעת הקריאה], ויש בזה ג' מנהגים דיש שנהגו לקרות כל פרשה פתוחה וסתומה והתרגום עליה, ועיין משנ"ב וערוה"ש ר"ס רפ"ה דדעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

(ז) לא מצאנו דוגמא למנהג זה לקרות שמו"ת אחר קידוש. וראה להלן בהערה י' על מנהגו של מרן אדמו"ר זיע"א. [וראה בציון י"ב שלפעמים היה קורא התרגום אחר סעודת שחרית, ויש בזה חידוש דעיקר מה שהקפידו לקרות שמו"ת קודם סעודת שחרית כמבואר בשו"ע סי' רפ"ה סעיף

יין נוסף שיהא קידוש במקום סעודה"י] ואמר אחריו את (n) ההפטרה, ו"מזמור שיר (ט) ליום השבת"י.

י. מרן אדמו"ר זיע"א היה מעביר הסדרה בליל שבת קודש (י) לפני קידוש. כל פסוק שנים מקרא ואחד תרגום"י.

יא. אחר חצות (יא) היום בערב שבת קודש לא עשו מלאכת חול"י.

יחיאל גולדהבר בקובץ בית אהרן וישראל גלי י"ז עמ' קכז בסוף הערה ד'. יד. כך נהג מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד (מובא בשם זקני החסידים במאמר "הערות והארות בהלכות קידוש" של ידידי הרב יחיאל גולדהבר בקובץ בית אהרן וישראל גלי מא' עמ' עח). ונראה שכן נהג גם מרן אדמו"ר זיע"א, שכן כך מופיע בהנהגותיו של בנו חורגו הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ב"ספרן של צדיקים" במערכתו: "...והושיטו לו כוס של קידוש, וקידש עליו, ותיכף הסיר המפה מהחלות ושתה עוד כוס יין שיהא במקום סעודה, והלך לחדרו והעביר הסדרא..." טו. כאמור ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...אמר הפטורה אחר קריאת שנים מקרא ואחד תרגום גם כן, כמדומה שהיה אומר הפטרת השבוע אחר שמו"ת, מלבד בארבע פרשיות אמר הפטורת הפרשה, וגם כן הפטרת השבוע וכנ"ל, והיה אומר אח"כ מזמור שיר ליום השבת..." טז. נאמן ביתו בלויצק החסיד ר' משה מלמד ז"ל ברשימותיו: "...אחר התפילה כשגמרו להגיד גוט-שבת עלה כ"ק תיכף הביתה. בירך את בני ביתו בגוט-שבת, ונכנס לחדרו, ואחרי כמה דקות עבר לחדר סמור ומשם נשמע קולו הקדוש והצח כשהוא מעביר את הסדרה שנים מקרא ואחד תרגום. זה ארך אצלו בערך שעה וחצי..." יז. כך מסר הרה"ח רבי ישראל בנימין גליברמן ז"ל על מנהגו של מרן אדמו"ר מוה"י מסטאלין זיע"א, שפעם אחת (בערש"ק פרי נח, ה' חשון תרע"ב) רצה לכתוב לעיר טוראוו אודות בית ספר עירוני שקם שם בהשתדלות חסידים, בקש אז לרייב שיכתוב מכתב, אך מרן זיע"א לא הסתפק במה שכתב רייב, וכתב הוא בעצמו מכתב עוז, ואז היה

ד' הוא על מקרא דוקא ולא על התרגום, דהעיקר הוא המקרא].

(י) אולי כדי לקיים כפשוטו דינא בשו"ע ס"י רפ"ה סעיף ד': "מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת", דמשמע קודם סעודת ליל שבת, אם כי בפוסקים משמע דקאי להקדימה לסעודת שחרית. ואולי מטעם זה נהג גם מרן אדמו"ר זיע"א להעביר הסדרה לפני האכילה אם כי אחר קידוש.

(ח) כמבואר ברמ"א סו"ס רפ"ה שכתב דמדינא א"צ לקרות ההפטרה אך מ"מ המנהג לקרות ההפטרה, וכמג"א כתב הטעם מפני שאם יקראוהו למחר להפטורה יהי בקי, ולכן כתבו הפוסקים דבד' פרשיות א"צ לקרות רק ההפטרה של ד' פרשיות, אולם ראה בציון ט"ו שהיה מנהגו לקרות מלבד ההפטרה של ד' פרשיות גם ההפטרה של פרשת השבוע, והיינו דנקט דיש ענין לקרות ההפטרה של הפרשה. וראה בכפ"ח רפ"ה.

(יא) כמבואר בשל"ה הק' מסכת שבת ד"ה ומדת וז"ל: "...ומדת חסידות וקדושה יתירה הוא להיות מוכנים לצורך שבת במלאכות כבדים בחצות, ומחצות ואילך יהיה העסק הכל בקדושת השבת וכו' וסימנך ל"א תעשה כל מלאכה כי בהתחלת הקדושה מחצות ואילך ובתוספת שעה כמוצ"ש שצריך להוסיף מתול על הקודש הרי ל"א שעות..." ובכני יששכר מאמרי השבתות מאמר ב' אות א' כותב וז"ל: "...והנה מרן האר"י ז"ל כתב שיעורו של השביתה עם התוספות לפני ולאחריו צריך להיות ל"א שעות והנה אנחנו

(ט) במג"א רפ"ה ס"ק י"א כתב מהשל"ה בשם הרמ"ק שאחרי קריאת שמו"ת והפטרה יאמר מזמור משיר של יום, וכ"כ ביוסף אומ"ק (תקס"א) ובעכוה"ק להגרחי"ד א (קל"ג). ובמנהגי חת"ס שבעש"ק אחר שמו"ת והפטרה אמר מזמור שיר וה' מלך.

יב. ערכו סעודת צהרים, והיו בוצעים בסעודה זו פת קטן בלא (יב) סכין<sup>1</sup>, והכינו לסעודה תבשיל (יג) בשר מיוחד<sup>2</sup>.

יג. הקפידו לנוח בערבי שבתות לכבוד (יד) שבת קודש<sup>3</sup>.

פעם יחידית שכתב בערשי"ק אחר חצות היום. יצויין גם מה שכתב מרן אדמו"ר הרא"ש הזקן מסטאלין זיע"א במכתבו שנשלח כנראה להרה"ק רבי ברוך ממעזיבוזי זיע"א שם הוא ז"ל כותב אודות הרה"ק רבי מרדכי מנעסחיני זיע"א: "...ועיני ראו ולא זר הכתב והמכתב מכתב אלקים שכתב לכבודו דמר בהתאמצות גדול בערב שבת קודש עד אחר חצו היום כמה שעות...". וראה ב"ילקוט מאמרים" פרק א' אות לג ממרן אדמו"ר מוהר"א מקארלין זיע"א הי"ד שלא רצה לדבר מענייני חולין אחר חצות היום. ולהעיר מהמובא בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל מה שסיפר "הרב של עיר הארדישץ שהיה בן מאה וי"ד שנה" למרן אדמו"ר הזקן זיע"א על זקנו הקי' מרן הרה"א הגדול מקארלין זיע"א "שהיה פעם על ירוד בעיר זלעווע בעש"ק, וכשהגיע לחצות היום התחיל הגרויסער זצ"ל באמצע השוק הוודו להי כי טוב וכו'...". יח. החסיד ר' משה מלמד ז"ל מלוצק היה מוסר את מה שהיה מרגלא בפומיהו של החסידים הזקנים בלוצק שבערב שבת אין משתמשים עם הסכין, כי המלאכים שומרים את הסכין לצורך חיתוך הקוגל בשבת קודש. יט. כך נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (בשם הרב החסיד רבי חיים מענדל קאסטראמעצקי ז"ל), ובמנהגיו הקי' בסודר "בית אהרן": "ואח"כ היה סעודת הצהרים...". ובכתבי ר"י שו"ב מסופר על הרה"ק בעל התולדות זיע"א: "פי"א בערשי"ק בבקר השכם תיכף אמר שיתנו לו לאכול, ואמרו לו שעדיין ניט פארטיג החלות, והראסיל פלייש...". כ. ב"דברי אהרן", "מנהגי קארלין", עמ' רטו: "בשם רשי"ק

שבת קודש מאכלי חלב, רק בשר...". וב"טעמים ומקורים" כתב שהוא מכבוד שבת קודש "וכמ"ש במשנה תענית בע"ש לא היו מתענים מפני כבוד השבת... ע"כ מהראוי לאכול בעש"ק מאכל בשר ומתובל, וכמ"ש רז"ל כב"ק והא דלא אמרי לך באורתא דלא אכלי בשרא דתורא וגם כי בכח ההיא יקבל קדושת השבת בדעת צלולה ומיושבת, ומאחי הרב זצ"ל שמעתי וכמדומה שכן ראיתי באיזה ספר דהנה ארז"ל כל ימי עני רעים והאיכא שרי"ט כדשמואל שינוי ווסת תחלת חומ"ע ע"כ צריך לאכול בע"ש וי"ט מאכל בשר שלא יהיה שינוי ווסת ולא ויק לז מאכל שבת ח"ו ויוכל לקיים עונג שבת...". וכן הביא ב"אור הנר" (חלק שני מאילנא דחי"י... יצחק מרדכי פאדוואה בלאאמור"ר שליט"א מפרשיסחא...) "מנהג הרבה צדיקים זי"ע היה שלא אכלו בעש"ק מאכלי חלב רק בשר כדי שלא יהיה לו שינוי ווסת במאכלי שבת. וכן נהג אא"ו הק' מוהרש"ח זצ"ל...". וע"ע בליקוטי מהרי"ח מש"כ בזה.

(יד) כתב בשלחן הטהור: "...ומן הראוי לישון בערב שבת בצהרים, וכך מנהג כל הצדיקים,

בעינינו ראינו רמז בזה בתורה, מצות זכור את יום השבת זכור הוא מצוה ל"א בתורה זכור ונראה לי לומר טעם בזה דהנה שבת איקרי קודש ובקודש מצאנו תוספת חומש, ויסף תמישיתו עליו, נלמד סתום מן המפורש להוסיף חומש, והנה עיקר יום השבת כ"ד שעות נצטרך ע"פ דרכי התורה (כענין מה מצינו) להוסיף חומש והוי"ן ל' שעות, והנה אותן ה' שעות הוי"ן כעין תורה כיון שנלמד במה מצינו מן התורה זכור והנה אנחנו עם הקודש בעשיותינו המצוות באהבה ובחיבה יתירה הנה היתרון הוא תוספת חלק ל"א יותר מן הציווי זכור ע"כ שיעור השכיחה בתוספת חיבת הקודש הוא ל"א שעות כדברי מרן האר"י ז"ל...". יעו"ש"ד.

(יב) הוא מנהג קדום, ועיין בטעמי המנהגים את רמ"ז, ובליקוטי מהרי"ח כמה וכמה טעמים, ויסוד הדבר הובא במג"א ר"ס קס"ז שכן היה מנהג המהרי"ל ועיין במנהג ישראל תורה סי' רמ"ט אות ג' שהביא כמה וכמה טעמים לדבר זה.

(יג) ב"משמרת שלום" (סי' כד, ט) "מנהג אאמור"ר ז"ל ואאזמור"ר ז"ל שלא לאכול בערב

יד. נוטלים הציפורניים (טו) לכבוד שבת קודש<sup>כו</sup>. ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א קצצם (טז) כדילוג לפני (יז) הטבילה<sup>כז</sup>.

טו. רבוה"ק דברו מגדולת המקוה (יח) בערב שבת קודש<sup>כז</sup>. מרן אדמו"ר זיע"א נהג בארה"ב לילך למקוה לכבוד שב"ק אחר תפילת שחרית, בערך בשעה (יט) עשר. סך הטבילות (כ) ראה בציון<sup>כז</sup>.

זי"ע, על ג' דברים צריך מסירות נפש בעש"ק, לעבור הסדרה שמו"ת, לישן, ולגוזו הצפרניים. (ותלמידו הקי "מהרי"ם זי"ע מלעכוויטש הי' מדקדק מאד לישן שינת הצהרים מעט בעש"ק שגם זה הוא מכבוד ש"ק שיהיה לו דעת צלולה לקבלת שבת... - "משמרת שלום" פכ"ד העי ט). ובמנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן": "...והניח לפוש מעט...". ובמנהגי נכדו חורגו הרה"ק הרי"ם מקאזיניץ זיע"א ב"ספרן של צדיקים" במערכתו: "מעולם לא ישן שינת הצהרים, רק ביום ו' ערב שבת קודש, וביום שבת קודש". כא. ראה לעיל בשם מרן הרי"ם הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד "על ג' דברים צריך מסירות נפש... ולגוזו הצפרניים". כב. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן": "...ובקומו הכין עצמו, וחתך צפרניו בדלוג...". כג. בספה"ק "בית אהרן" ב"ליקוטים" ממרן אדמוה"צ זיע"א: "בשם צדיקים. מקוה בעי"ש איז כדאי צוא גיין איין מייל צוא פוס...". ובמנהגי הקי' בסדור "בית אהרן": "...והלך וחפץ את ראשו ופניו וידיו ורגליו, וטבל את עצמו...". כד. ברשימות הרה"ק הרי"ם מקאזיניץ זיע"א: "אדמו"ר אז"ח הקדוש [אדמו"ר הזקן] צוק"ל, אז דו וועסט גיין אין מקוה, זאלסטו זיך אפטינקען פיר מאהל...". ומרן אדמו"ר זיע"א אמר ביום עלותו לארץ הקודש בכ"ג אייר תש"ו בערב שבת קודש פרשת בחוקותי (בין דבריו הק): "שטייט אז פרייטיג דארף מען זיך טובלן צוויי טבילות, די ערשטע ארונטער צו ווארפן פון די וואכעדיגע

ואמר הצדיק ר' משה לייב מסאטוב מי שיש לו נשמה כשירה ישן בערב שבת", וכן הובא בספר "דברי תורה" בשם הרב המגיד ממעזריטש זיע"א. ובספרן של צדיקים במערכת הרה"ק הרי"ם מקאזיניץ זיע"א: "רבינו אמר בשם הרב הקדוש מלעכוויטש מי שאינו ישן בערב שבת קודש בצהרים, הוא אוכל לביל שבת קודש א וויטשערי, רצה לומר שאינו נקרא סעודת שבת".

(טו) יעויין בשו"ע סי' ר"ס סעיף א' "ומצוה לחוף הראש ולגלח הציפורניים בער"ש...". ובספרי קבלה התמירו מאד בזה, ובסידור הארזי"ל איתא: "יזהר לקץ צפרניו בכל ערב שבת, ואמנם יש עונש גדול למגדל צפרניו כי גורם שהקליפות ינקו מהארת המוחין הבוקעים דרך הצפרניים ולחוף, ולכן צריך לקצץ בכל ערב שבת". ועיין בכפה"ח סי' ר"ס ס"ק ט'.

מש"כ דיש שמלעגים ע"ז מ"מ טוב להזהר לכתחילה. וראה באבודרהם.

(יז) כך הוא בסדר יום ערב שבת בסידור הארזי"ל, ויש שנהגו לפני אמירת שמו"ת ויש שנהגו אחר שמו"ת, אך עכ"פ לפני הטבילה. ואולי הוא משום זהירות בחציצה בעת הטבילה.

(יח) בוה"ק פ' תרומה דף קלו ע"ב, ועיין סי' ר"ס בפמ"ג א"א ס"ק א' ובאר היטב סי' רפ"ה ובקיצושו"ע סי' ע"ב סעי' י"ב, ובכפה"ח סי' ר"ס מש"כ בשם הארזי"ל, ובראשית חכמה פ"ז משער הקדושה.

(יט) בשלה"ק שער האוחיות את קדושה ר"ה ומצאתי בשם כנפי יונה דומנו מחצות ואילך, וכ"כ בערוה"ש, אולם בשער הכוונות כתב דומנו שעה קודם חצות.

(כ) בכפה"ח סי' ר"ס ס"ק ד' כתב בשם שער הכוונות דצריך האדם לטבול ב' טבילות זו אחר זו והראשונה להפשיט בגדי חול של הנפש והב'

(טז) כמבואר ברמ"א סי' ר"ס ס"א עיי"ש, אם אמנם יש שלא הקפידו על כך וכמו שהביאו הפוסקים בשם הארזי"ל, ועיין בשו"ע הרב

טז. היה מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א מכבד את הרה"ק רבי צבי בנו של מרן הבעש"ט זיע"א במשקה (כא) מעד בכל ערב שבת קודש אחר המרחץ<sup>22</sup>.

יז. הקפידו על כל (כב) המלבושים להיותם מיוחדים לשבת קודש<sup>23</sup>.

יח. נהגו רבותינו הקה"ט זיע"א עד מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ללבוש<sup>24</sup> בגדי (כג) לבן

מלבושים (די חולין) דיגע גשמיות(דיגע) און די צווייטע טבילה כדי ארויף צו בריינגען אויף זיך און אנטאן די שבת'דיגע מלבושים (רוחניות'דיגע)... " (ניקוט מאמרים, פרק ט' אות לז). כה. בקובץ באו"י גלי מ"ט עמ' קנ"ג מכתבי הרח"א ביחובסקי, שם מסופר על הרה"ק רבי צבי שבכל ערב שבת היה הולך מביתו שבפינסק "למרחץ לקארלין, ואחרי המרחץ היה נכנס לבית הצדיק הקדוש רבי אהרן [הגדול] מקארלין, והיה אומר הר"צ שהוא במצרים והולך לגושן, - היינו שקרא לפינסק מצרים, וקרא לקארלין גושן, והצה"ק רבי אהרן היה מכבד אותו בכל ערב שבת במשקה מעד...". כו. בכתבי הרמ"מ מובא הסיפור ממרן הר"ש הקדוש מקארלין זיע"א "פעם אחת היה במקוה עש"ק, ונפל הזאק החדש שלו במקוה, ונתן לו המשרת הישן, ואח"כ צעק, הרגל שלי אינו שומע שבת, עד שנודע לוי". גם על מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מובא ש"היה לובש הטלית קטן של שבת" (כתבי הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א). והרב החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמן ז"ל רשם בכתביו שפעם אחד נסע עם מרן אדמו"ר מוהר"י מסטאלין זיע"א בדרך, ובבית ארוז את בגדי השבת, והר"י לבקחם עמו. כשהגיע שבת לא היה הוועסטל של שבת, ומרן זיע"א התרעם על כך שלא הביאו זאת, והר"י מצוין שזאת הגם שלא היה באפשרי להכיר בין הוועסטל של חול לשל שבת מנקיונם. בספה"ק "בית אהרן" בליקוטים (קמג ע"ד) איתא על הפסוק (רות ג, א) "ורחצת ושכת ושמת שמלותיך" [וברות רבה (ה, יב): "ורחצת - מטונפת עבודת כוכבים שלך; ושכת - אלו מצות ודקות; ושמת שמלותיך עליך - אלו בגדי שבתא" וכן בשבת (קג): "אמר רבי אלעזר] אלו בגדים של שבת", ופירש מרן הר"ש הגדול מסטאלין זיע"א: "זה אי אפשר בלא זה". כז. בפנקסו רושם הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "...היה לובש הטלית קטן של שבת, ונתעטף ובירך

היא לכבוד שבת לקבל התוספת וכו', ובסדרו האר"ז"ל: "כשטובל אומר הריני טובל לאעברא לבושין דחול, ובשניה יאמר הריני טובל שניה לקבל קדושת שבת". ובסידור נהורא וביסוד ושורש העבודה כתבו לטבול ד' טבילות כנגד ד' אותיות השם הקדוש.

(כב) בשבת (קג, א): "וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובסידור האר"ז"ל כתב: "ידקדקו שהבגדים שלובש בשבת לא ילבשם בחול כלל, ואפילו חלוק ראוי ליחד לשבת שלא ילבשם בחול". ועיין סי' רס"ב מג"א סי' כ'. [ומשמע דהקפידה שלא ללבוש בחול את הבגדי שבת] אולם בשו"ע הרב העתיק שלא ילבש בשבת בגדי חול. ועי"ש בתהלה לדוד ועי"ן בשו"ת רב פעלים ח"ב סי' י"ג. ובמורה באצבע להגרח"א כתב: "ואשריו למי שיש לו בגדים מיוחדים לשבת מכף רגל ועד ראש, ולא יעלה עליו שום בגד קטן וגדול שלבשם בחול".

(כג) כתב בשער הכוונות (דף סג ט"א): "...גם צריך האדם ללבוש בגדי לבן ולא של צבעים אחרים, וקבלתי ממורי זלזה"ה שכפי הצבע והגוון המלבושים שלובש האדם ביום השבת

(כא) בספה"ק אמרי פנחס עמ' קא כתוב לאמר: "היה נזהר מאד שלא לשנות משקה מעד אחר המרחץ, והיה נזהר בזה מנעוריו. ואחר כך שמע בשם המגיד דזה מועיל להנצל משריפה רח"ל. ואמר, שזה הועילה בשעת השריפות דק"ק בערש"ד. ובסיפורים יקרים מהר"מ מידנער בכת"י: "הלעכוויטשער נתן כמה פעמים לרבי מיכעלע בעש"ק קודם התפלה א פאר גלאז מעד, ער זאל קענען אויס האלטין רעם תענוג פון שבת". וראה כמה שהאר"ן בזה הרב פישל הגר בקובאו"י גלי נא עמ' קז.

לכבוד שבת קודש<sup>כ</sup>. מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א ורבותינו הקוה"ט זיע"א אחריו לא נהגו בכך.

יט. נהגו מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ובנו הק' מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א לסדר בעצמם ככל (כד) ערב שבת יעירובי חצרות<sup>כז</sup> לאחר שהפקירו (כה) חלקם בעירוב הכללי. זאת

להתעטף, ולבש מלבושי שבת... (מדבריו נראה שהיה זה לפני הדלקת הנרות, אם כי ממנהיג מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן" כתב לאחר הדלקת הנרות בעוד היום גדול: "...אח"כ לבש בגדי שבת הלבנים..."). מרן אדמו"ר זיע"א בימי בחרותו לבש כובע קאלפיק בשבת. (רשימות החסיד ר' צבי פצניק ז"ל מסטולין). כח. בכתבי ר"י שוי"ב מובא "בשם הר"י בצלאל סיפר בשם הרב ר' אהרן קארלינער ז"ל ששמע ממנו... ר"ר אהרן [הגדול] היה הולך בלבנים אצל המגיד וי"ב חלות, כן סיפר הני"ל". וכן מובא שם ש"כאשר היה [מרן הר"א הגדול זיע"א] בעיר קלעצק, היה בערב ש"ק ובעוד היום גדול, ולבש השטריימל והווערדך של השטריימל היה לבן...". ובידברי אהרן" עמי רסא מה שמע מהרב החסיד ר' אהרן לעווינסטאל ז"ל שאחד תיאר את מרן הר"א הגדול זיע"א "תיאר אותו שהיה לבוש כולו בגדי לבן, גם המצנפת שעל גבי השטריימל...". כט. איתא בספה"ק "בית אהרן" (ליקוטים דף קמה טור א') ממרן אדמוה"צ זיע"א שאמר "שמע בשם הבעש"ט ז"ל פי הפ' בזעיים תצעד ארץ, זעם ר"ת זביחה עירובין מקוואות, שע"י דברים אלו תצעד ותתיידי הארץ". ל. הגה"ח רבי יעקב נתן וייסמאן ז"ל רבה של טוראוו ומתלמידיו המובהקים של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כותב בספר תשובותיו "מחשבות בעצה" (סי' ה'): "...הנה כי כן פעם אחת נקראתי לפני אדמו"ר מקארלין בערב שבת עם חשיכה והיה משתוקק מאד לערב ולברך על עירובי חצרות על החלות של שבת ונשא ונתן עמי למצא איזה עצה שיוכל לברך על החלות כמנהג הארז"ל,

כעה"ז כן ממש יתלבש האדם כעה"ב אחר פטירתו ביום שבת...". עיין כף החיים סי' רס"ב ס"ק כ"ד, ובספר דברי תורה מהדורא א' אות ע"ט שעמד על מנהיגו שאין מקפידין על כך, יעושי"ד.

(כד) כמבואר בפוסקים בשם הארז"ל, עיין כפה"ח סי' סס"ו אות קכ"ד וז"ל: "והרב האר"י ז"ל היה נוהר לקיים מצוה זו בכל ערב שבת שלא כאותם הנוהגים לעשותה משנה לשנה וכיוצא בזה והיה מערב בכל ערב שבת שני מיני עירובין, עירובי חצירות על לחם אחד ושיתופי מבואות על לחם שני ובסעודת ליל שבת היה אומר המוציא כפת של שיתופי מבואות ובסעודת שחרית של שבת היה אומר המוציא על פת של עירובי חצירות וכו' יעושי"ש כל דבריו.

(כה) עיין במחשבות בעצה סי' י' שהאר"י הרחיב בזה - בפקודת קדשו של מרן אדמוה"ז זיע"א - מכמה אנפי, עיקר הנידון כי אחרי שעשה עירוב לכל השנה, איך אפשר לערב

לשבת זו בלבד, ונתן עצה לכך שיפקיר חלקו בעירוב של כל השנה, וההפקר יהיה רק לשבת זו, וממילא מועיל העירוב על כל השנה, לגבי השבתות שישכחו לערב. וגם מועיל העירוב שערכו בכל שבת ושבת משום דברות קודש הארז"ל לערב בכל ערב שבת. ע"י שהיו מפקירים חלקם בעירוב של כל השנה. ויעושי"ש שהאר"ן שלכאורה בכיתו של מרן אדמוה"ז זיע"א שבו היה מונח העירוב של כל השנה משום שמירה, ע"כ א"צ לתת כלל חלקו בעירוב זה, א"כ מה מועיל הפקר חלקו, ומחדש דאף הבית שבו מונח העירוב יש לו חלק בכיכור העירוב, רק שבני החצר נותנים חלק עבורו כיון שהוא נותן להם רשותו, ולכן יכול להפקיר חלקו ולערב עוד פעם לשבת זה. עוד מחדש שם דמועיל בזה הפקר שלא בפני ג', ואף כשפת העירוב מונח ברשותו דכיון דיש אומדנא ואנן שהדי דרוצה להפקירו מהני ההפקר אף בכה"ג. (עוד דן שם דאין חישת ברכה שא"צ, אף שכבר בירכו על העירוב של כל השנה).

מלבד מה שנהגו רבוה"ק לסדר 'עירובי חצרות' לכל השנה במצה, שהיתה תלויה בבית כסגולה (כז) לשמירה<sup>כא</sup>.

כ. נוסח (כז) 'עירובי חצרות': בהדין עירובא יהא שרא לנא לאפקא ולאעלא מן המבואות לחצירות ומן החצרות למבואות. ומשתיהן לבתים ומבתים לשתייהן. בכל שבתות השנה וימים טובים לנו ולכל הדרים בעיר הואת<sup>כב</sup>.

כא. אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היו שני אברכים ממונים על בדיקת העירוב בעיר ככל ערב ש"ק, וכשלא נבדק העירוב (כח) אסר הטלטול<sup>כב</sup>.

ואמר לי בלשונו הק', הנה האר"י היה מברך על החלות שאוכלן בשבת על עירובי חצרות שמערב בכל ערב שבת עם החלות, ולא היה נוהג לערב במצה לכל השנה, אך לדין שמערבין במצה לכל השנה... ואולי יש איזה עצה לברך אף אם המצה שבבית הכנסת קיימת לגמרי. ובהיות כראיתו מלתהב ומשתוקק מאד לברך כמנהג האר"י ז"ל לברך על החלות שאוכלן בשבת השבתית לפניו... וצויתי מפי קדשו לעיין בזה למען דעת הלכה למעשה לשבתות הבאים לשלום... ובפרט בהשאלה של אדמו"ר ז"ל שהיו מצויין אצלו אורחים בכל שבת... האמנם כאשר צויתי מפי קדשו של אדמו"ר ז"ל לעיין בזה... ומדברי הר"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א למדים אנו שנהג כן הלכה למעשה גם מרן אדמו"ר זיע"א, שכן כך רשם בשולי סדרו הק': "...כן הסכימו הרבנים וכן עשה אדמו"ר א"ח [הצעיר] זצוק"ל שאם רוצה לעשות ערובי חצירות ויש עדיין העירוב של בית הכנסת, יפקיר חלקו (לשבת זו) ונמצא בטל העירוב ויכול לעשות עירוב ולזכות משלו ולברך...". לא. בתשובת "מחשבות בעצה" המצוטטת לעיל מובא שמרן אדמו"ר זיע"א היה "מחזיק גם כן במנהג הרמ"א לערב לכל השנה, ואמר שקבלה בידו מצדיקים גדולים שהמצה לכל השנה הוא שמירה גדולה". וכדברים האלה איתא בספח"ק "בית אהרן" (ליקוטים) קמ"ד ע"ב) "קבלה בדינו שפת העירוב התלוי בבית שמירה גדולה". לב. כך הוא בריתו של הר"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א בשולי סדרו הק', ועל פי זה נדפס בסדרו בית אהרן וישראל הוצאת מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תש"ס. לג. כך סיפר מרן אדמו"ר זיע"א (בחיפה, שב"ק בחוקותי תשי"ו, עם הגיעו לארץ הקודש מעמק הבכא

שיראו כל בני העיר העירוב) לא הוה דרך בזיון ורשפי דמי, דנדון זה הכל לפי הענין ועיין בזה מו"מ ארוך בקובצי בית אהרן וישראל גלינות נב, נו, סג, סד במדור הערות, ובמילואים לספר שמירת הגוף והנפש ח"ב עמד תת"א מש"כ בזה.

(כז) חידוש מיוחד בנוסח זה, שלא הוזכר בה היתר טלטול לגנות. (וברוב נוסחאות המודפסות בסדורים נזכר גם היתר לטלטל מגג לבית). ומשום דגג בכלל חצר עיין סי' שע"ב, ועיין נוסח אמירתו בשו"ע סו"ס פ"ג ובפמ"ג שם ומשנ"ב ס"ק פ"ג.

(כח) זהו חידוש גדול להלכה שלא סמך בדיעבד על החזקה. ובפרט כי כנמוקי אור"ח סי' שצ"ד מביא משער הכוונות בזה"ל: "והנה ראיתי למורי ז"ל שבשחרית יום שבת היה מולך עם

(כז) ענין זה של תליית העירוב הוא שמירה גדולה, חידוש גדול הוא ולא ידוע מקורו בקדמונים. אכן כיוצא בזה מובא לגבי אפיקומן שהיה המנהג לתלותו בבית. ובשערי חשובה סו"ס תע"ז הביא בזה מחלוקת הפוסקים אי הוה בזיון אוכלים דלדעת הקיצור של"ה הוה בזיון אוכלים והשבות יעקב חלק עליו דלא הוה בזיון אוכלים. יעושי"ד. אכן לגבי תליית העירוב לא מצאנו הסגולה לתלותו בבית (ובכן איש חי שנה ב' פרשת פנחס אות י"ב שכן היה מנהג עירו, והוא ביטל מנהג זה משום בזיון אוכלים, ותקן להניחה בחיבה) ועיין בספר שמירת הגוף והנפש סי' ל"א אות ד' ש"כ"ה המנהג בהונגריא. (ועי"ש מש"כ בביאור הטעם שלא חששו לבזיון, וצ"ע) אולם נראה דכל שתולה הפת לצורך (כגון צורך שמירה דאפיקומן או כרי

כב. היתה דעתו ורצונו הק' של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שינהגו לפני הדלקת הנרות במעוֹת (כט) לעניי ארץ ישראל"י.

כג. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה (ל) מדליק בעוד היום (לא) גדול על שלחן (לב) הסעודה

ביום ששי ערש"ק שאצל מרן אדמוה"י זיע"א היו שני אברכים ממונים על בדיקת העירוב בכל יום שישי, פ"א היה קר מאד ביום שישי ועל כן נתעצלו ולא בדקו את העירוב כדרכם, ומרן אדמוה"י זיע"א הרגיש בזה, ובעת אמירת 'כל מקדשי' לבילל שבת בהגיע מרן אדמוה"י ל'יעלערב עירובי', נשתתה ורמו 'ויעלערב עירובי'... והודו שני האברכים שלא בדקו היום את העירוב, והורה מרן אדמוה"י שהשבת לא יטלטלו, והוכיחם על כך שיהזרו להבא. לד. כך כותב מרן אדמוה"י זיע"א במכתב קדשו (הנדפס ב"דברי אהרן", "בית אהרן" עמ' עג): "דעתי ורצוני שינהגו כל אנשי במעוֹת חני"ה, ר"ת חילה נ' ה'דלקת הנר, וגם דעתי נוטה שיעשו פושקעס בכל בתי כנסיות בכדי לזכור קודם כל תפילה מאמר חז"ל... ע"כ יתחזקו א"ע לעורר ולחזק ישיבת אחביי בקודש במנוחה... יסעידנו ה' בימין ישע להוושע בגופני ובבני חיי ומזוני רביחי בעותרא למפלח קמ"י בשמחה ובטוב לבב מרוב כל...". מכתב קודש זה מזכיר הר"ה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש זיע"א בעל "מנחת אלעזר" בספרו "דברי תורה" חלק א, ח' ע"א: "בהאיות בקי סטאלין ראיתי פנקס קטן סי' כתי"י נחמד מדברי הרב הקדוש מהר"א מקארלין ז"יע וכי שם ליתן צדקה לקופת רמבה"נ לאה"ק קודם התפילה...".

מאיר בעל הגס...", מעל התפילה נרשם שנשלח מעיה"ק חברון לווארשא בשנת תרפ"ט, ושגודגו כנדכת לב לעניי ארץ ישראל לפני הדלקת הנרות, ולומר תפילה זו.

(ל) כתב בפ"ג סי' רכ"ג א"א סק"ו דאם יש הרבה נרות יכול גם הבעל לקיים המצוה, וע"ע באשל אברהם (בוטשאטש) שהיה מדליק בעצמו הנרות כדי לקיים המצוה. ועיין במקור חיים רראוי והגון שתיניח האשה לאיש שני פיות בפמוט שידליק הוא אבל לא יכרך. וכן נהגו עוד צדיקים להדליק בעצמם נרות לכבוד שבת קודש. (וראה במנהגי בית אליק, ובהערות שם).

(לא) הדליקן בעוד היום גדול, ואולי לא היה מכוון על הנרות כי היה זה קודם פלג המנחה ולא היה מקבל עליו את השבת אז. ועל כן גם היה מותר לאכול את הדגים אחר הדלקת הנרות כמבואר להלן.

(לב) בכף החיים כתב שמדברי הרמ"א (רסג) שכתב "עיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן אבל לא כשאר נרות שבכ"ת" משמע שנרות השבת מדליקין על השלחן. וכ"כ בשלה"ק ששלחנו של אדם הוא כמזבח, והנר הדלוק עליו הוא כאש שעל גבי המזבח. וראה להלן.

הטלית והחומש מביתו לביהכ"ס וגם היה מוליכו לבית הטבילה אשר מחוץ לעיר צפת ת"ו אותה הנודעת, ולא היה חושש לחקור בענין העירוב שנעשה בשיתוף כל מבואות צפת וכו' אם היו נעשין כהלכתן אם לאו עכ"ל, ומבאר בנמוקי אור"ח דפשוט דכוונתו לגבי צורת הפתח דסמך על החזקה כיון דהוא מלתא דרבנן (ואמנם הזכיר שם בנמוקי אור"ח המנהג לברוק בכל ער"ש העירובין, אמנם בדיעבד אם לא נבדק לא מצאנו בפוסקים שיש לחוש שנפסל העירוב) ואולי היה ידוע בזמנו ומקומו של מרן אדמוה"י זיע"א כי היה שכיח שנקרע העירוב מדי פעם, ולא היה לה חזקת כשרות ככה"ג.

(כט) בקצוה"ש בסימן ע"ד כתב שכבר נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל שבגולה ע"פ תקנות הגאונים וצדיקים ז"ל שקודם הדלקת הנרות תתן צדקה לקופת רמבעה"נ להחזקת הישוב באה"ק ת"ו ואין לשנות. ובכפה"ח (רסג, לד) כתב "וטוב שתתן מקודם פרוטה לצדקה... וטוב ליתן ג' פרוטות לצדקה משום שיש להם טעם בסוד...". וראה במנהג ישראל תורה (רסג, ה). ובסידורים הנפוצים נדפס תפלה באידיש קודם הרה"נ, ובו נאמר (בתרגום): "אני פכ"פ מנדרת מטבעות לטובת עניי ארץ ישראל הקדושה... ולנשמת רבי

נרות שְׁעוּה ע"י (לג) נר"ח, וכן היה מדליק - ע"י שרביט עץ שבראשו טבעת כסף ונר בתוכה<sup>12</sup> - נרות שמן במנורה שהיתה תלויה בדרום (לה) חדר זה<sup>13</sup>.

כד. הרבנית הצוה"ח נ"ע היתה מדלקת נרות (לה) שמן בבית<sup>14</sup>, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א

לה. במנהגיו הק' בסדור "בית אהרן": "...הנרות של שְׁעוּה להעמידם על השלחן שסעד שם בשבת קודש... ונרות של שמן... במקום השולחן של סעודתנו... והדליקן בעוד היום גדול...". וברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...והדליק הנרות עם סטאשאק...". מלשונם של בעל מנהגי "בית אהרן" והרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א משמע שמרן אדמוה"ז זיע"א הוא שהיה מדליק הנרות על שלחן הסעודה, ולחשערה זו יש חיזוק במה שרשם הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א שם בכתביו: "...בשנה ראשונה שאחר פטירת כ"ק הרה"צ אז"ח מו"ר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] צוק"ל, היה כ"ק אי"ח מו"ר [מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א] צוק"ל עולה בערב שבי"ק לחדרים של כ"ק אביו אדמו"ר צוק"ל להדליק את הנרות, וקודם הדלקת הנרות היה מדבר עם חסידים...", וכנראה שנהג כן מרן אדמוה"ז זיע"א להדליק נרות לכבוד שבת קודש, בנוסף למה שהיתה הרבנית ע"ה מדלקת. לו. כאמור ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...והנרות שבענג לייכטער, היה מדליק ע"י שטעקיל וראשו של כסף, לקבוע בו החתיכת סטאשאק...". ראה במכתבו של מרן הרי"ש הקדוש מקארלין זיע"א (שצילום מכתב זה בכת"ק מופיע בקובץ באו"י גל"מ, עמי קמ) הכותב לחסידיו שישלחו לו "אנג לייכטר של כסף". לו. במנהגי סדור בית אהרן כתב שהיה מטיב נרות של שמן "במקום השלחן של סעודתו" ובהמשך בעת הקידוש: "...והמנורה עם הנרות עצמו בדרום...". לח. במנהגיו הק' בסדור "בית אהרן": "וגם היה מטיב את הנרות של שמן

(לה) ענין להדליק נרות בשמן זית דוקא מכואר בנמרא שבת דף כג: אמר ריב"ל שמן זית מצוה מן המוכחר, ועיין בשל"ה קל"ב א', כתב דידליק הנרות משמן דוקא ולא כמו שנהגו להדליק בנרות שְׁעוּה או חלב ורמז לדבר כתוב בבעה"ט ואתה תצוה ויקחו אליך שמן זית זך תצוה כגימטריה נשים ציוה רמז להדלקת נר בשבת לנשים חובה, ואמר ויקחו אליך שמן זית זך, עיי"ש. וגם בסידור הארז"ל כתב להדליק בשמן זית [ובשל"ה משמע שיש הידור בשמן אף אם לא היה שמן זית]. ונראה שהיו מהררין להדליק גם בנרות שְׁעוּה כדי שיוכלו ללמוד לנגד הנרות בלא חשש שמא יטה כמבוא בממ"ג סי' רס"ד א"א ס"ק י"ב וז"ל: "...גו הכרוך מותר לקרות נגדו ובשמן אסור, וראיתי מעמידין בשלחן נרות כרוכין, ומנורה תלויה ע"ג השלחן משמן זית וקורין דאם יש נר כשר וכו' [מותר לקרות כנגדה] יעו"ש. אלא דברוי הפמ"ג ניכר דנרות השמן היה תלוי, וזה ליתר זהירות שלא יבוא לידי הטיה. וראה להלן.

(לג) בעטרת זקנים כתב בשם פענח רזא שטוב שלא להדליק הנרות של שבת בקינסא, רק שיהיה נר של שְׁעוּה מיוחד להדליק מדי שבת בשבת.

(לד) על פי הסדר צריכה המנורה להיות בדרום מול השלחן שהוא בצפון כבבית המקדש, וכ"ה בחיקוני זוהר (תיקון כד): "ובההוא ביתא דאשכחן דירה דא מתקנא כהאי סדורא מנרתא בדרום ושלחן בצפון אמרין אלין מלאכין דקא נחתין עם שכנתא דאיהי נשמה יתירה, לית דין אתר הדיט דעם הארץ, אלהין אתר דרעוא ביה מן קדם ה'...". ובכפה"ח (רסג, מח) כתב: "...לפי הוזה"ק והארז"ל ז"ל צריך להדליק נגד השלחן והיינו מנורה בדרום ושלחן בצפון והמטה באמצע כמ"ש לעיל רס"י רס"ב יעו"ש. ואף אם אינו יכול לעשות כסדר הזה מ"מ לפי סדרם של דברים כיון שזה בחינה בפני עצמו וזה בחינה בפני עצמו אין נכון לערבם יחד כידוע...". וכך יסד הארז"ל: "אסדר לדרומא. מנרתא דסתימא. ושלחן עם נהמא. בצפונא ארשין".

היה (לו) מטיב את כל הנרות, ואת נרות השעוה היה חותך בסכין (לז) מיוחד<sup>27</sup>.  
 כה. אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מטטאלין זיע"א אחר שהרבנית הצוה"ח נ"ע הדליקה את נרות השבת היו מפזרים הנרות (לח) בחדרי הבית<sup>28</sup>. מרן אדמו"ר זיע"א בהיותו בירושלים ראו שהדליק ד' (טל) נרות של (מ) פרי"ץ<sup>29</sup>.  
 כו. גם היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מדליק נר מיוחד שידלוק כל הלילה (מא) בחורף<sup>30</sup>.  
 וכך גם היה מכין נרות שמן בבית הכנסת<sup>31</sup>.

בביתו... "טל. שם: "...אחר כך חתך בעצמו את הנרות של שעוה... וגם היה מטיב את הנרות של שמן...". וברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...וחתך הנרות לשנים, בסכין מיוחד לזה...". מ. החסיד ר' צבי פצ'ניק ז"ל מסטולין סיפר שאצל מרן אור ישראל מטטאלין זיע"א היתה הרבנית נ"ע מדלקת "הרבה נרות", ואחר החדלקה היתה המשרתת מפזרת את הנרות בין החדרים. מא. מזקני החסידים. מב. במנהגיו הקי' בסודר "בית אהרן": "...גם הדליק נר מיוחד שידלוק כל הלילה בחורף...". מג. ברשימות הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "...וגם היה מטיב את הנרות של שמן... ובבית תפלתו...". יש לציין למובא בכתבי

גיוואלט ליידן מיזאל טרייף מאכין די לעמפלאך, [היינן] על הלעמפלאך מהחנוכה ליכט", וכנראה שכוונתו שלא ישר בעיניו מה שנוסף מנר השעוה שבו מדליקין את נרות תנוכה על הלעמפלאך.

(לח) עיקר תקנת חז"ל היתה להרבות בנרות בכל חדרי הבית, וראה במג"א סק"א, ובאליהו רבה סקט"ו, ובשו"ע הרב ס"א. וכך היה מנהג בהרבה בתי צדיקים שאחר ההדלקה היו לוקחים מהנרות ושמים בשאר חדרי הבית.

(טל) כנראה לפי המנהג הנפוץ בישראל, והמובא בליקוטי מהרי"ח, שנוהגין להדליק ב' נרות כנגד זכור ושומר, וכן נר לכל בן הבית.

(מ) אשר אורו צלול וזך. וכ"כ במשנ"ב (רסד) ד"גר שלנו שקורין סטריין שצלול בודאי יותר מן השעוה ואינו רגיל להטות בו אפילו בחול וזה עדיף מנר שעוה ואולי אף מכל השמנים דהרי בודאי לא אתי להטות...".

(מא) כמבואר בשו"ת הלכות קטנות וז"ל: "שאלה, כמה שיאור השמן שיתנו בנר שבת כדי שיברך להדליק, תשובה, דבר שמצותו בלילה כל הלילה מצותו...". ועיין בזה בשו"ת רב פעלים ח"ב סי' ל' דכוונתו רק למצוה מן המובחר. דעיקר הדין סגי בולקו בזמן שיאכל וישתה. [ואולי הייר על כך רק בחורף דשכיח טפי שיכשל בעץ ואבן, ומשא"כ בקיץ שאין מחשיך כ"כ].

(לו) בשער הכוונות (דף סא ט"ד) "גם תיזהר בתיקון הנרות של שבת". ועיין במג"א סי' רס"ג ס"ק ז'. ובספר אוצר החיים (מנהגי הרה"ק הדברי חיים מצאנז עמ' קצ"ו) הביא שתיקון על חט"י לדקדק לתרוך את הנרות בעת תיקונם לכבוד שבת.

(לז) דנו הפוסקים האחרונים בכשרות שעות דבורים, יש האוסרים את השעוה לפי שהיא לכאורה יוצא מן הטמא, ואסורה באכילה. ושלא כדבש שאינו יוצא מהט' לפי שאינו נבלע בקרב הדבורה. לעומתם יש שהביאו להיתר מכמה אנפי בראיות שהשעוה מותרת באכילה. (ראה ביצפונות' גל' טו עמ' מח. ויש שהביאו ראיה להיתר מהא דאיתא לכבות את נר ההבדלה של שעוה בתוך היין שבכלי, והוא הרי בעודו חם). אכן נראה שמרן אדמוה"ז זיע"א חשש לאיסור השעוה, וכך מוצאים אנו גם במנהגיו הק' בסדר ההבדלה שנהג ש"שפך הנשאר מעל הכוס על השלחן וקבל ההבדלה מהמחזיק וכבה אותה בתוך היין הנשפך...". כנראה משום שלא רצה לכבותה בתוך הכלי שייאסר משום כך (אם כי היה בזה גם ענין השפעת שפע ברכה כידוע) ומטעם זה גם ייתר סכין מיוחד כדי לחתוך את נרות השעוה, ולא בסכין המשמש לאכילה. לזהירות זו של שעוה יש להסמך גם את זהירותו של מרן אדמוה"ז בנרות תנוכה כפי מה שרשם הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו: "אדמו"ר זוקל [אמר], דער טאטע האט נישט

כו. טועמים מן הדגים המוכנים לשבת קודש, ואומרים: טועמיה חיים זכר<sup>מ</sup>.  
כח. מרן אדמו"ר זיע"א הורה שבערב שבת עם הדלקת הנרות צריך לילך לבית הכנסת<sup>מ</sup>.  
כט. אומרים 'שיר השירים' (מב) בפניא דמעלי שבתא<sup>מ</sup>.

### המשך מנהגי ליל שבת קודש ויומו במאמרים הבאים בעזהשי"ת

הרב החסיד ר' ישראל בנימין גלייברמאן ז"ל על אביו של מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א הרחי"צ רבי יעקב זצ"ל שהיה מכין את נרות השמן לכבוד שבת בבית הכנסת, ומרוב התלהבותו היה נשפך חצי השמן ארצה. מד. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א רשם בפנקסו: "...פעם אחת עמדתי אצל אדמו"ר [הזקן] זצוק"ל שאכל הדגים ערב שבת בין הערבים, אחר הדלקת נרות... ישב על כסאו במקומו, ונתנו לו חתיכת דג בטעלער, עם לעפיל כסף, ואמר לי פעם אחת בעמדי לפני בעת הנ"ל "מידארף עסין פיש פרייטיג פארנאכט". פעם אחת בעת הנ"ל עמדתי לפני אי"ח הקדוש מוה"ר זצוק"ל, ואמר לי בזה"ל: "בשעת מיעסט די פיש פרייטיג פארנאכט, דארף מען זאגין טועמיה חיים זכר<sup>מ</sup>...". ובמנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור "בית אהרן" כתב שהיה זה אחר הטבילה: "...ובבואו מהטבילה טעם מעט מהדגים...". מה. ב"קובץ בית אהרן וישראל" (תשי"ח) עמ' כב: "בערב שבי"ק כאשר תקעו להדלקת נרות לכבוד שבי"ק, לבש כ"ק רבינו [זיע"א] בגדי שבת קודש... בבואו להיכל ביהכני"ס ראה שהקהל עדיין לא הגיע, כששאל על כך ואמרו לו שהקהל רגיל לאחר קצת עד לפני שקיעת החמה, אמר אדמו"ר: אזוי וויא מיבענטשט ליכט, דארף מען שוין גיין אין שוהל...". מו. נדפס בסדור בית אהרן וישראל בסדר ערב שבת. וכך נהגו הרבה מהחסידים (גם בלוצק) לאומרו בערב שבת בחיות ובהתלהבות. ובפרקים להלן יובא ממנהגי רבוה"ק זיע"א לאומרו בליל שבת.

זנהגו כן על הדגים שהוא התבשיל החביב לכבוד שבת, וראה ב"משמרת שלום" (כה, ד): "מנהג אאמו"ר ז"ל ואאמו"ר ז"ל לטעום אחר הטבילה מהדגים ולומר טועמיה חיים זכר<sup>מ</sup>."

(מג) עיין הטעם בטעמי המנהגים אות רנ"ו, ועיין ביסוד ושו"רש העבודה שער ח' פרק א' שהוא עפ"ד הזוה"ק פרשת תרומה דף קמ"ד ע"א דכל מה שיהיה בשבת [דהיינו באלף השביעי] רמז בשיר השירים. ובסידור הארז"ל: "יש לומר שיר השירים מן המנחה ולמעלה לכבוד כלה עלינה".

(מב) בשבלי הלקט ובמחזור ויטרי "כל הטועם תבשילו בערב שבת מאריכין לו ימיו ושנותיו". ובסידור הארז"ל איתא "צריך לטעום כל ערב שבת מה שמבשל לצורך השבת בסוד טועמיה חיים זכר<sup>מ</sup>. ובשער הכוונות (דף ס"ב ט"ב): "גם ראוי לאדם לטעום כל התבשילין שמבשל בערב שבת לכבוד השבת... וזוהו סוד טועמיה חיים זכר שחקנו בתפלת מוסף דשבת המתחיל תכנת שבת רצית קרבנותיה כו', כי כל הטועם התבשילין של שבת מערב שבת זוכה לחיים עליונים...". ועיין מג"א סי' ר"נ ס"ק א' מנהג זה, ובמטה משה מזכיר המנהג לקרות טועמיה חיים זכר, ונראה

# הערות

## בענין לכוון את השעון בשבת

כבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל

בענין זה ראיתי בקובץ אב אלול מהכתוב הרב חיים יאודה ישראל שליט"א ולכן לא אמנע מלהעלות על הכתב, הנ"ל מביא מהספר ששכ"ה שזה דומה לסוגר חלון פתוח נגד הנוזל כדי שלא יבוא רוח לכבות וע"ז כתב וצ"ע מהו הדמיון לשם דברות מצויה באמת אסור ע"כ, והנה לא מצינו בשום מקום ובשום פוסק שזה אסור וכל בר כי רב פשוט יודע ומבין שזה מותר הן מצד הסבא והן ממעשים בכל יום והן שהדברים מפורשים בריש סי' רע"ז ואין זה דומה להוספת שמן שיש אוטרים מדאורייתא ולכל הפחות מדרבנן כי שם יש הבערה חדשה שהשמן הנוסף בוצר וגם שם יש שסוכרים שהשמן הנוסף מיד מתערב ודולק, עכ"פ שם יש הבערה חדשה אם גרם הבערה חדשה ולכן פשוט החילוק בין גרם הבערה לבין הסרת המונע וזה רק מניעת הפסקת מעגל הזרם וכבר כתב כן אאמו"ר זצ"ל במנחת שלמה וגם יעוין כסי' שלר סעי' נב.

ושוב כתב שם ושואל דא"כ אם יש שדה גדול מחולק ע"י מחיצה וצד אחד רולק האם יהא מותר להסיר את המחיצה כדי שידלק כל השדה וזה לא שמענו עכ"ל, והנה גם כאן א"נ שאסור מדרבנן גם אינו דומה כנ"ל שבכאן מגביל את ההבערה, ומה שמשיך הכותב שאם מצינו בכיבוי דלהניח מחיצה לכבות האש אסור הנה גם בכאן הדברים סתומים וחתומים דאם מיירי ששם את המחיצה ממש על האש הרי זה מרבה ממש וליכא שום דמיון לכאן, ואם מיירי ששם רחוק מהאש מנין לו כ"ז שכתב ויעוין שם בסעי' כ"א כ"ב כ"ג, ואפי' א"נ שזה אסור ומותר רק במקום פסידא וכמבואר שם גם אינו דומה וכנ"ל.

וגם מה שכתב א"כ בנוגע לברו של שמן מעל הנוזל שיהא מותר הדברים אינם דומים כלל, וכתב עוד שהדבר פשוט שיש כאן איסור תורה הנה כבר כתבנו שהדבר ברור כשמש שאין איסור תורה וממילא מסתבר שאין זה איסור דרבנן והרצעה להחמיר יחמיר לעצמו וכן מה שכתב שזה גורם שהכפתור יכבה את החשמל מאוחז יותר ומקודם היה רק מונע וכו' הנה גם בזה הדבר פשוט שזה רק כעין הסרת המונע ואינו מחדש שום דבר לא בכפתור ולא בחשמל ואין להאריך כי הדברים פשוטים וברורים.

מאיר ש. אוירבך

ביתר עלית

## בענין חפץ של גוי המבטח בחברת ביטוח ישראלית

לכבוד מערכת קובץ הנכבד בית אהרן וישראל הע"י.

באחי בזה לעורר בענין משי"כ הרב יצחק צבי אושינסקי שליט"א בקובץ המאה דף קכ"ג בענין מי שמצא אבידת עכו"ם המובטחת בחברת ביטוח של בעלות ישראל אי חייב המוציא להחזירו לבעליו משום הצלת הפסד החברת ביטוח והוה כאבידת ישראל או לא.

והמסיק שם הרב הנ"ל דחייב מטעם ב' טעמים. א. הביא משי"כ הגרעק"א בב"מ להסתפק במוצא חפץ ששייך לעכו"ם שהיה פיקדון ביד ישראל אי חייב להשיבו דבתחילה היה דעתו דחייב אף שהוא אבידת עכו"ם מ"מ כיון שישאל שומר עליו א"כ ל"מ למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי א"כ כיון שעו"ם גורם שיצטרך הישראל לשלם לעכו"ם הוי כאבידת ישראל אלא אפי' למ"ד לאו כממון דמי מ"מ הרי צריך להציל נכסי הישראל שלא יתחייב לשלם להעכו"ם, מ"מ כסוף חזר בו בשם חברו הרב ישראל נ"י

שמפקק דברו דמ"מ י"ל דלמ"ד לאו כממון דמי לא מקרי הך חפץ אבידת ישראל, והגרעק"א מביא ראיה לזה דפטור ע"ש, והביא הרב הנ"ל מהחכמת שלמה ראב"ד עכו"ם שהוא פקדון ביד ישראל חייב להחזיר. ב. דכין דקיי"ל דהרואה ממון ישראל שהולך להיפסד שצריך להצילו א"כ ה"נ שרואה שממון החברה ביטוח הולך להיפסד שיש עליו חיוב להצילו וע"כ אסור לו ליקח האבידה.

ובקובץ ק"א עמוד קמ"ד דן בענין זה הרב שלמה זלמן מרק שליט"א ועמד בטעם ספיקת הגרעק"א ואחרי שיבאר דבריו בטוב טעם מסיק דלפי"ו גם באבידת עכו"ם המובטחת ע"י ביטוח ישראל והמוצא יכול לזכות בו אין חיוב השבה והיינו מכח ספיקת הגרעק"א הנ"ל, ע"ש.

והנני להעיר על עצם הדימיון שדמו הרבנים הנ"ל חברת ביטוח לשומר שקיבל פיקדון, ולענד"א א"א לומר כן, דא"כ נפל פיתא כבירא, וכל החמץ שלנו יאסר אחרי פסח, כי הרי כל המאפיות של חמץ והמפעלים של חמץ מבטיחים את שומרתם ע"י חברת ביטוח שבבעלות ישראל, וא"כ אף שמכר בעל המפעל את חמצו בער"פ לגוי מ"מ הרי הוא תחת אחריותו של חברת ביטוח מישראל ואם נדמותם לשומרים הרי הם עוברים בכל יראה וכל ימצא כדן חמצו של עכו"ם שישראל קיבל עליו אחריות, וא"כ נאסר כל החמץ אחר הפסח.

ובאמת בנ"ד לכאורה הוי כחמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם שהרי מקנה גם הבתים שהחמץ מונח שם להגוי ובכה"ג דעת המג"א (סי' ת"מ סק"א) דמותר אף שהוא באחריותו של ישראל, אמנם החק יעקב שם חולק עליו ודעתו דאף בכה"ג אסור ולפי"ו עוברים כל החברות ביטוח בכל יראה, ואסורים החמץ אחר הפסח.

והנה יש לדחות דאף להחק יעקב שרי בנ"ד לפימ"ש"כ הח"י שם דמודה להמג"א היכי שמעולם לא בא החמץ לרשותו של ישראל וא"כ ה"נ בנ"ד דלא בא החמץ לרשותו של החברה ביטוח לעולם, ואף שבא לרשותו של ישראל אחר והחברה ג"כ קיבלה אז אחריותה מ"מ כיון שברשות החברה מעולם לא בא, לא מקרי חמץ של ישראל אף שקיבל עליו אחריות לכו"ע, וע"י רש"י (דף ו' ע"א ד"ה לעולם) וז"ל ולא ימצא משמע המצוי בידך לכל חפצך היינו דקיבל עליה אחריות דהוי כידדיה ע"ש, והיינו דוקא כשהגיע החמץ ליד הישראל, ובזה דעת הח"י דאף שחזר והפקידו להגוי עצמו ג"כ עובר בכ"י וב"י, משא"כ כשמעולם לא הגיע לידו אינו נקרא חמצו של ישראל אף שקיבל אחריות.

אולם בקושטא דמילתא נראה דחברת ביטוח אינם כלל שומרים על החפץ ואף קבלת אחריות אין כאן אלא התחייבות גרידא להשלים לזה שמשלם להחברה את הפסדו מהחפץ, והרי להראשונים דס"ל דקבלת שמירה בעי קנין ובביטוח אין קנין, וכן יש סוגי ביטוח שמשלם עבור חפץ של אחר ומקבל זה המשלם את החפץ כשיוזק החפץ את שאינו כלל בעלים של החפץ, ובואדי דלא שייך בזה לומר קבלת אחריות, וע"כ דאינו אלא התחייבות גרידא תמורת השלום החדשי, ולכן שפיר אין שום שייכות לחברות ביטוח עם החמץ והוא ברור, וע"כ בנידון מש"כ הרבנים הנ"ל לגבי אבידת עכו"ם אף שהיא מובטחת בחברת ביטוח ישראלי מ"מ אינו שייכות למש"כ הגרעק"א והחכמת שלמה, דהם דנים מצד דבר הגורם לממון שיש להשומר זכות בהחפץ ומקצת קנין (וכאשר יבואר להלן בע"ה) והוי כאבידת ישראל, משא"כ בנ"ד דהחפץ הוי דאי של העכו"ם לגמרי אף שהחברה מחויבת להשלים הפסד מ"מ הרי הוא אבידת עכו"ם דשרי לכל, ומעת שנאבד החפץ כבר נתחייב החברה תמורתה להבעלים, וכיון שהוא מותר ליקחו א"צ להפסיד וזכותו כדי להרויח להחברת ביטוח.

ומה שכתב הרב יצחק צבי אושניסקי לחייב מדין הרואה ממון ישראל שהולך להיפסד דחייב להציל, אף אם ננקוט דבכה"ג אסור לו לזכות באבידת עכו"ם כדי להציל ממנו של ישראל שעדיין לא נפסד, מ"מ בנ"ד אינו כן, דמיד שנאבד החפץ נתחייב כבר הביטוח לשלם (ואף שהם מחייבים את בעל החפץ להשתתף בעורת חיפוש החפץ והם בייחד עם הבעלים משתדלים למצוא החפץ זהו רק מתנאי הביטוח אבל חייבם כבר חל מיד שנאבד, והיינו כשיוזק המוצא שלולא שישלבנו, לא ימצאוהו החברה) וא"כ אין על המוצא להפסיד וזכותו לזכות בהאבידת עכו"ם כדי לפטור את החברה הישראלית מחיובם שכבר נתחייבו, (ובאמת אף באופן שעדיין לא נתחייב יש לדון אי אסור לו לזכות בהחפץ בכדי למנוע הפסד חבירו, ויש לתלותו במחלוקת הראשונים במוכר שט"ח שיש לו על בנו לאחר ומת אי שרי בנו היורש למחול לעצמו, ע"י שו"ע חו"מ סי' ס"ו סעי' כ"ג, ואכמ"ל).

ומה שצידד הגרעק"א שם דאף למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי צריך המוצא להחזיר חפץ העכו"ם המופקדת ביד ישראל משום הצלת הפסד חיובו של השומר, הוא רק בשומר חפץ שקבלת

אחריות של ישראל על החפץ מחייב את המוציא להצילו מחיוב האחריות, דמכיון שהחייב הוא בהחפץ עצמו צריך להשיבו להישראל לפטור מאחריות החפץ, ובפרט בשומר שיש עליו חיוב שמירה שלא יאבד דוה גופיה של חזרת אבירה הוא מחייבו הישראל של שמירת החפץ, משא"כ בחכרת ביטוח שהוא התחייבות חיצונית גרידא התלויה בהפסדו של בעל החפץ מנ"ל לחייב את המוצא להפסיד וזכותו וכנו', ומה גם שבאמת הגרעק"א מצדו בסוף דבריו אף בשומר דפטור למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי.

ומדי דברי בו בדברי הגרעק"א נראה להביא ראיה לדבריו במש"כ דלמ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי דמקרי אבידת ישראל, והיינו שהבין שהשומר יש לו קנין של בעלות בהחפץ להיות נקרא אבידתו, מכיון שהחפץ גורם לו ממון הוי ממנו למ"ד כממון דמי.

ונראה ראיה לזה עפ"י המבואר בב"ק (ע"ב דגרסי) שם שור הנסקל איסורי הגאה הוא לאו דמריה קא טבח, אמר רבא הב"ע גנון שמסרו לשומר והזיק בבית שומר והועד בבית שומר ונגמר דינו בבית שומר ור"מ סבר לה כרבי יעקב וסבר לה כרבי שמעון, סבר לה כרבי יעקב דאמר אף משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו מוחזר, וסבר לה כר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי ע"כ הגמ', ויש להקשות ע"פ המבואר בכריתות (כ"ד ע"א) שור הנסקל שהחזמו עדין כל הקודם זכה בו וע"ש ברש"י שכ' דהפקר הוא משנגמר דינו, ודואי מסתמא אפקריה ע"כ, ע"ש. וא"כ קשה הדיא דב"ק דנגב הגנב מבית השומר אחר שנגמר דינו לדיקא למה חייב הגנב לשלם להשומר וגם כפל וד' וה' משלם לו הרי הוא הפקר לכל ומה שייך גניבה בדבר המופקר, וע"כ צ"ל דכיון דקיימינן למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי א"כ השומר הוא ג"כ בעלים של החפץ כנו' והרי הוא לא הפקירו שהרי הוא צריך לו להחזירו לבעליו כדי להיפטר מחיובו לר' יעקב דהחזירו מוחזר ושפיר א"י לזכות הגנב בו ומחויב לשלם גם כפל וד' וה' להשומר.

אלא דלפי"ז קשה על התוס' שם (בד"ה וסבר) שהקשו למה קאמר בגמ' מטעם דבר הגורם לממון ולא קאמר דחייב מדיני דגרמי ע"ש מה שיישבו, ולפי הנ"ל לכאורה ל"ש לומר לחייבו מדיני דגרמי שהרי לפי"ז לא יתחייב הגנב כלל מכיון שהוא מופקר ולמה יפסיד הגנב וזכותו לזכות בו משום הפסד השומר, אם לא שנאמר כמו שצידד הגרעק"א בתחילת דבריו הנ"ל דבשומר שמפסיד ע"י שהמוצא אינו מחזיר לו האבידה צריך המוצא להחזירו אף באבידת עכו"ם, ולפי"ז מוכח מדברי התוס' דחייב המוצא אבידת עכו"ם להחזיר להשומר ישראל.

אכן נראה דליכא להוכיח מהתוס', ויש ליישב דמכיון שהוא שור הנסקל שנגמר דינו ואסור בהנאה א"כ אין להגנב הזוכה בו שום הנאה עפ"י הדין א"כ תו אסור לו לזכות בו כדי שלא יפסיד את השומר, דבמקום שאין המוציא מורחץ מהאבידה ודאי חייב להחזירו להשומר להצילו מהפסד וכמו שהוכיח הרב שלמה ז. מרק שליט"א בקובץ ק"א שם, וכאן ע"י שלא יטלנו הגנב ישאר בבית השומר להחזירו לבעליו ודאי שאסור לו ליטלו ומחויב מדיני דגרמי אם יטלנו ויפסיד לו שיצטרך לשלם מכיסו, ובפרט להסוכרים דליכא זכיה כלל באיסורי הגאה דל"ש שיוכה בו הגנב ומחויב להחזירו מדיני דגרמי, אלא דמ"מ ל"ש לחייב כפל וד' וה' ע"ז מכיון שכבר הוא מופקר מהבעלים כמבואר בכריתות שם, ורק למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי דהשומר מקרי ג"כ בעלים של החפץ והוא אינו מפקירו כנ"ל ולכן חייב לשלם כפל וד' וה' להשומר וכמ"ש התוס' בתירוץם שם ע"ש ורד"ק.

ואסיים בברכת התורה שאנו מברכים בגמר קריאתה אשר נתן לנו תורת אמת דקאי על תורה שבכתב וחיי עולם נטע בתוכנו דקאי על תורה שבע"פ כמ"ש הטור והשו"ע באו"ח (קל"ט) ע"ש הכתוב דברי חכמים כדרכנו כמסמרות נטועים ע"ש. שהשי"ת יעזור שמינאי ומנאי אסתעיא מילתא ויתברר ההלכה לאמיתו של תורה.

אהרן יוסף בריוול

עיה"ק ירושלים תוכב"א

## בענין שלש סעודות

יש לחקור בחיוב אכילת ג' סעודות בשבת, אם אוכל סעודה אחת קיים מצוה אחת, ובלא אכל הג' סעודות אז קיים מצוה אחת, או דצריך שיאכל הג' סעודות ואז מקיים ג' מצוות, ואם אכל רק סעודה אחת לא קיים אפילו מצוה אחת.

ונרזיחי הדברים, הנה בספר בניהו על שבת דף ק"מ לבעל בן איש חי כתב אם אכל סעודה ראשונה ושניה ולא אכל סעודה שלישית לא קיים אפילו מצוה אחת, ועיין במחזיק ברכה סימן רצ"א סק"א למרן החיד"א זצ"ל שכתב אם יתשל מלקיים סעודה שלישית מוכח שהשתי סעודות לא עשה לכבוד שבת אלא שכך דרכן של בני אדם לסעוד בלילה וביום ומשום כך צריך לזהר לקיים סעודה שלישית הרי דלפיהם אם לא אכל אחת מהסעודות או לא קיים המצוה לגמרי.

וביותר יש לבאר אי קיום הג' סעודות בשבת הוי מן התורה או מדרבנן, ובספר חרדים מ"ע מן התורה התלויות בושט אות ג' ס"ל שחיוב שלש סעודות הוא מן התורה ולא אסמכתא ובלבוש סימן רצ"א ס"א כתב ויהא זהיר מאוד לקיים סעודה שלישית והיא מן התורה, וכן עיין בט"ז סי' תרע"ח סק"ב שכתב דשלש סעודות הוא מדאורייתא, הרי דס"ל דחיוב לאכול ג' סעודות הוא מהתורה. וכן כתב ג"כ הט"ז בס"י רצ"ו סק"ח דג' סעודות בשבת הוי מדאורייתא, ובספר יום תרועה ראש השנה כ"ט בתוס' ד"ה ברכת הלחם כתב דחיוב אכילת פת בשבת הוא מן התורה. וכן מובא בספר יראים סימן רצ"ב, הרי יש לנו דעות דזה מן התורה.

אבל בקריח ספר הלכות שבת פרק כ"ט כתב וחיוב שלש סעודות מדרבנן וקרא אסמכתא, דפשטיה וקרא לאו להכי אתא ועיין בהקדמה לקריח ספר פרק ד' כתב דג' סעודות הוי מדרבנן, ועיי' ברכי יוסף סימן תרע"ב ומבואר לפי"ז דהמצוה של ג' סעודות הוא מדרבנן, הרי דיש לנו מחלוקת בזה, ובשו"ת מהרי"ל סימן צ"ד כתב בא"ד וז"ל דע דג' סעודות נמי דרבנן וקראי דג' היום אסמכתא, עכ"ל. ובערוך השלחן או"ח סי' רע"ד בסופו כתב דג' סעודות לא הוי אלא מדרבנן, ועיי' ביאור הלכה סי' רס"ג ס"ב בד"ה אין לו מה יאכל וכו' שהיא מדרבנן לרוב הפוסקים.

## הרב אפרים גרינבלט

מעמפ"ס

## בענין חג הסוכות

בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות וגו' ויקרא, אמור (כ"ג ל"ד) דברי אל בני ישראל לאמר, בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה, חג הסוכות שבעת ימים לה', ע"כ. ועיי' דברים, ראה, (ט"ז כ"ג). שלש פעמים בשנה, יראה כל זכורך וכו', בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, וגו', ע"כ.

ובספר בני ישיבך (תשרי מאמר ט'). וז"ל, החג הזה נקרא בתורה (ויקרא כ"ג ל"ד) חג הסוכות על שם המצוה הנעשית בחג הזה, ומיהו יש להבין למה נקרא בלשון רבים סוכות ולא בלשון יחיד חג הסוכה וכו', עכ"ל.

ונראה עפ"ש"כ בשפ"א לסוכות (תרמ"ו מאמר א') וז"ל, למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי כו' (ויקרא כ"ג מ"ג). פ"י כמ"ש, זכר עשה לנפלאותינו, (תהלים קיא) והקב"ה השאיר לנו הארה, מהנפלאות שעשה לאבותינו, ומחלוקת התנאים, חז אמר סוכות ממש, וחז אמר ענני כבוד, (סוכה י"א ב') בודאי שניהם אמת, כי בדור המדבר היה בהתגלות, כמ"ש עין בעין נראה, (במדבר י"ד י"ד) ועתה הוא מוסתר במצות הסוכה, ונקרא צלא דמהימנותא, כמ"ש בזה"ק (ויקרא אמור ק"ג ב) שצריכין להאמין שיש הארה זו מעין הענני כבוד, כדאי' בגמ' (סוכה ט' א) שחל שם שמים על הסוכה, ולכן היה סוכות ממש ג"כ או, שהיה הכנה לדורותינו שיהי' נשאר השראת השכינה בתוכינו, גם כשלא יהיה בהתגלות ממש, כדכתיב (ויקרא כ"ג מ"ג) למען ידעו כו', ועיי' האמונה יכולין לעורר הארת הסוכה, וכו', עכ"ל. [ועיי' מש"כ בשפ"א שם תרמ"ד מאמר ב', בזה].

ומתבאר בדבריו דחג הסוכות הוא זכרון לענני כבוד, וגם לזכרון של סוכות ממש, וכמ"ש דלכן היה אז סוכות ממש, שהיה הכנה לדורות שיהי' נשאר השראת השכינה בתוכינו, גם כשלא יהיה בהתגלות ממש, ושפיר נקרא חג הסוכות לשון רבים, דמורה על ב' ענינים, וכמ"ש בספר קול אליהו (במדבר שלח אות צ"א) וז"ל, שם, ומלה שהוא חסר מורה לשון יחיד, ולכן אמרו חז"ל, (סוכה ו' ב'). בסכת בסכת בסכות, הרי כאן ארבע, כי בסכת חסר שמשע רק אחת, וכו', שרק המלא מורה על לשון רבים, ונראה שהיה הבדל גם במבטא בין מלא לבין חסר וכו', עכ"ל. [ועיי' בחומש העמק דבר ויקרא (כ"ג מ"ג) בסוה"ד ובכמדבר (י"ד) בביאור הכתוב למען ידעו וגו'].

והנה לפי"ד גם מש"כ בסכת תשבו שבעת ימים וגו', הכונה על סוכות ממש ועל ענני כבוד א"כ כמו"כ היה צריך לכתוב בסכות מלא ו' שמורה על לשון רבים, ואפשר דמכיון שאנו עושין סכת ממש, לזכר הסכת שעשו אז, ואז היו סכת ממש, שהיה הכנה לדורותינו שיהיה נשאר השראת השכינה בתוכינו, גם כשלא יהיה בהתגלות ממש, וכמ"ש שם, ועתה הוא מוסתר במצות סוכה, ולכן כתוב שפיר בסכת תשבו חסר ו', בזה מש"כ שהוא מוסתר במצות סוכה.

גם י"ל, דמאחר שכתב דלכן היה סוכות ג"כ אז, שהיה הכנה לדורותינו שיהי נשאר השראת השכינה בתוכינו, גם כשלא יהיה בהתגלות ממש, וא"כ עיקר ישיבתנו בהסוכה היא משום השראת השכינה, דהיינו הארה מעין ענני כבוד, לכן כתיב שפיר בסכת תשבו וגו' חסר ו', שמורה על ענין אחר דהיינו הארת הסכה, ודו"ק. [וע"ע בזה"ק בביאור מש"כ בסכת חסר ו', והוא עד"ר שכתבנו] גם מש"כ בויקרא (כ"ג ל"ד) דבר אל בני ישראל וכו' חג הסכת שבעת ימים לה' חסר ו' יל"פ עד"ז משום דאף דהציווי הוא על סוכות ממש מ"מ עיקרו הוא משום השראת השכינה דהיינו הארה מעין ענני כבוד כמשנ"ת.

בסכת תשבו וגו' למען ידעו דרתיכם וגו'

ויקרא אמור (כ"ג מ"ב) בסכת תשבו שבעת ימים, כל האורח בישראל ישוב בסכות (שם מ"ג) למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, אני ה' אלקיכם: ע"כ, ובחי אדם כלל קמ"ו סי' א' וז"ל, כתיב בסכת תשבו ו' ימים וגו', למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל, וגו', מארץ מצרים, מתחילה כתיב בסכת חסר, וכאן בסכת הושבתי כתיב מלא, אלא להורות ב' מיני סכות שישבו, א' סכות של ענני כבוד, וא"י סוכות ממש, בשעה שצרו על העיירות, במלחמת סיחון ועוג, עכ"ל.

והוא עד"ר שכתב בספר קול אליהו במדבר שלח (אות צ"א) וז"ל שם במס' סוכה (ו' ב') בסכת בסכת בסכות הרי כאן ארבע, כי בסכת חסר משמע רק אחת, וכו', שרק המלא מורה על לשון רבים, וגראה שהיה הבדל גם במבטא, בין מלא לחסר, וכו', עכ"ל.

ומבואר בדבריו ככוונת הפסוק למען ידעו דרתיכם כי בסכות וגו', דהוא על שני עניני הסכות ענני כבוד וסכות ממש, ולכן כתיב בסכת מלא ו', שמורה על ב' עניני סוכות, משא"כ בסכת תשבו וכן ישוב בסכת, דהכונה על סכות ממש, לכן כתיב סכת חסר ו', דמורה רק על סכה אחת.

ויעיין עוד דברים ראה (ט"ו י"ג) חג הסכת תעשה לך שבעת ימים, מגורן ומיקבן (ושם ט"ו) שלש פעמים בשנה וכו', בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות וגו', ע"כ.

הנה חג הסכת קמא חסר כתיב, ובחג הסכות מלא כתיב, והוא עד"ר שנתבאר דהיינו חג הסכת קמא דהכונה על הסכה ממש דהוא סכת ממש כתיב חסר, משא"כ ובחג הסכות הוה מורה על החג והוא לזכרון ב' הסכות, ענני כבוד וסכות ממש לכן כתיב שפיר סכות מלא לזכרון ב' הסכות ענני כבוד, וסכות ממש, לכן כתיב שפיר סכות מלא ועי' ויקרא אמור (כ"ג ל"ד) דבר אל בני ישראל וכו' חג הסכות שבעת ימים לה', ע"כ כתיב הסכות מלא והוא כמושג"ת דמכיון דחג הוא לזכר ב' הסכות ענני כבוד וסכות ממש לכן כתיב חג הסכות מלא שמורה על ב' מיני סכות.

כשפת אמת סוכות (תרמ"ד מאמר א') וז"ל, איתא בגמ' (סוכה י"א ב') כו' בסכות הושבתי איכא מ"ד סוכות ממש, ואיכא מ"ד ענני כבוד ומסתמא הכל אחת, דצריכין להבין למ"ד סכות ממש, מה ענין זה וי"ל ע"פ אמרם ז"ל צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי, וזהו באמת עיקר החירות שניתן ביציאת מצרים לכל איש ישראל שלא יהא מוטבע בענני הטבע וז"ש בסכות הושבתי כו', בהוציא אותם, שהיה נטיעה בלבנות בני"ו לצאת ממאסר הגוף והטבע להיות בעוה"ז ובארעי, וכו', וכפי מה שנתקיים בכל איש ישראל דירה זו שלא להיות מוטבע בעוה"ז, כך ח"ו עליו שם שמים, וסכת ענני כבוד, וכו', לכן עלינו לטהר עצמנו בכל עיזן ועיזן לזכות לזה תמיד, עכ"ל.

הנה מבואר בדבריו כמוש"כ, בחי"א דבזה שכתוב למען ידעו דרתיכם כי בסכת הושבתי וגו', דהמכוון על שני עניני הסכות ענני כבוד וסכות ממש וגם שניהם אמת דהיה להם ענני כבוד וגם ע"י שישבו בסכות ממש יצאו ממאסר הגוף והטבע להיות בעוה"ז בארעי.

אמנם ממש"כ שם וכפי מה שנתקיים בכל איש ישראל דירה זו שלא להיות מוטבע בעוה"ז, כך חל עליו שם שמים וענני כבוד, א"כ גם בסכת שאנו יושבים יש כאן ב' עניני סכת סכת ממש וענני ענני כבוד א"כ כמו שכתוב בהפסוק למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי כתיב ב' מיני סכות גם

בהפסק בסכת תשבו שבעת ימים ג"כ יהי' כתוב בסכות מלא דהא נרמו כאן ג"כ ב' עניני סוכה סכות ממש דהיינו דירת ארעי וכן שם שמים שחל עליו דהוא ענין עב"ל.

ונראה עפ"ש"כ שם בסוה"ד וז"ל, וכתוב למען ידעו דרתיכם חסר, פי' שהוא עדות שלא יתיימשו בני"ע עצמם באחרית הימים, כמונו בשפל המדרגה, וכו', ואפשר כי בדורות הללו חביב ביותר לפניו ית' מצות סוכה שקראו בוזה"ק. צלא דמהימנותא, כי הראשנים הרגישו בחלות שם שמים על הסוכה, וראו האושפזין, ואנחנו אין אתנו ידעו עד מה, וכו', עב"ל.

ולהמתבאר י"ל, דלכן כתיב בסכת תשבו וגו', חסר, אף דהוא מורה ג"כ על עניני שם שמים וענין כבוד, מ"מ מכיון שכתוב דרתיכם חסר, והכוונה דקאי על דורות של אחרית הימים שלא ירגישו בחלות שם שמים על הסוכה, ואז ג"כ יקיימו מצות סכה, ומכיון דאז יש כאן רק ענין סכה ממש, לכן שפיר כתב ג"כ בסכת תשבו חסר, פי' דאז יהי' הסכה בכחית חסר, שלא ירגישו את עניני עב"ל כבוד, פי' השם שמים שחל על הסכה, ואפשר ג"כ שיהיה רק הזכרון לסכות ממש פי' שלא להיות מוטבע בעניני הטבע, ונראה שאף למש"כ בשפ"א דבסכת תשבו ישנן ב' הענינים היינו וכמוש"כ שם, וכפי מה שנתקיים וכל איש ישראלי וכו', והוא בשעת הישיבה, אבל בשעת העשיה הכוונה על סוכה ממש, וא"ש מש"כ בדברים ראה (ט"ז י"ג) הג הסכת תעשה לך וגו' חסר ודר"ק.

### הרב יעקב אשר פלדמן

מח"ס כתב משה מכת"ס ליעקב

וראה"כ מטה אהרן ירושלם ת"ו

## הנדרם חוץ לסוכה האם יש להעירו והאם מותר להוציא ישן מן הסוכה

כבוד מערכת הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל", שלומכם ישגא.

ראיתי בגליון תשרי-חשון תשס"ב שהביא ידידי הרה"ג ר' פנחס סגל שליט"א דברי הגרשז"א ז"ל שהובאו בספר "הסוכה" דהנדרם לאונטו חוץ לסוכה אין חיוב להקיצו, ואף אפשר להוציא מן הסוכה את הישן בה. והרב הג"ל העלה כמה קושיות ופירוכות על פסק זה, ומסיק לדינא דלכא"ו יש חיוב להעיר את הנדרם חוץ לסוכה וכ"ש שאין להוציא אדם תוך כדי שינתו מן הסוכה.

והנה עיקר התמיהות הג"ל כבר דן בהם הגרשז"א עצמו במק"א וביאר דבריו, יעו"י בספר "הליכות שלמה" (אסופת פסקים והלכות מהגרשז"א על הלכות תפילה - ירושלים תש"ס) שהביאו בזה תשו' הגרשז"א מכ"י ומכתבי תלמידים (מלואים סי' יב), וכן בשול"י- הגליון שם דנו עורכי הספר בכמה תמיהות בזה.

אלא דבאמת יש מקום עיון בדברי הגרשז"א שם בישוב דבריו, וכן דברי המעירים בש"ה שם ליישב דברי הגרשז"א אינם מחוורים, כפי שיבואר להלן.

מלבד כ"ז, יש גם איהו תמיהות שהעלה הרב סגל שליט"א אשר בספר "הליכות שלמה" שם לא עמדו עליהם. גם בספר "תשובות והנהגות" (ח"ד סי' קסד) להגר"מ שטרנבוך שליט"א העלה תמיהות על פסק הגרשז"א בזה ולא הסכים עמו.

אכן, עיקר פסקו של הגרשז"א בזה יסודו בסברא פשוטה ובוררה דבשעה שהאדם ישן ואין דעתו עליו הוא ודאי פטור מכל מצוות התורה והריהו אז כשזוה גמור, וכדמצינו לענין נזקין שכתבו התוס' בב"ק (ד"ה כיון) דאם ישן והביאו כלים אצלו ושברן פטור מתשלומין, והיינו משום דהישן לאו בר דעת הוא כמש"כ רש"י ביבמות (נד. ד"ה ישן). וכך גם נוקט בפשיטות הגר"י עמדין ב"שאלת יעב"ק" (ח"ב סי' צז) דישן לאו בר דעת הוא לגמרי לא למצוה ולא לעבירה לא נשכר ולא נענש. ודעת הפר"ח (סי' נה) דהישן אף אינו מצטרף לדבר שבקדושה רחשיב כשוטה. [ולדעת המחבר בשו"ע שם דהישן מצטרף, היינו משום דאע"ג שהישן אין דעתו עליו מ"מ בר קדושה הוא וקרינן ב' ונקדשתי בתוך בני"ע יעו"ש במשנ"ב].

ופשוט דאף לדברי הגרע"א (סי' ח) דאף מתעסק מיקרי שגגת עבירה, היינו משום דבמתעסק יש כאן מ"מ מעשה ע"י בר דעת, משא"כ הישן הריהו כשוטה ולא בר דעת הוא.

ובאמת יש להוכיח דבשעת שינה אין האדם בר קיום מצוות, מדברי השל"ה והמג"א (סי' תרלט ס"ק יז) לגבי הישן כסוכה שהוא נדו"ד, והמג"א שם הביא בשם השל"ה שאם מכרך בבוקר כסוכה פטור מלברך עד בוקר שני. והנה אם מקיים מצות סוכה גם בשעת שינה פשיטא שאין כאן שום הפסק בקיום המצוה, ואמאי לא יהיה פטור מלברך אלא עד בוקר שני.

ואף המג"א שם לא תמה בזה על השל"ה שאין כאן הפסק בקיום המצוה, אלא שכתב דמהא דלמ"ד לילה זמן ציצית הישן בטליתו אי"צ לברך עליו בבוקר, מוכח דאע"ג שיש כאן הפסק בקיום המצוה, מ"מ כיון שזמן חיוב סוכה הוא גם בלילה, ולא עקר מן הסוכה, אין הלילה הפסק לגבי ברכה, ודו"ק.

הנה כי כן, יש לדון בכל דין והלכה הנראים כסותרים יסוד מוסד זה דישן לאו בר קיום מצוות הוא, ולכאז לכלל ביאור וברורו בגדר הדברים. וכזה יוצעו בהקדים הן כל אותם תמיהות שהועלו בזה והן התמיהות העולות כביאורים שניתנו בשיבום, אחת לאחת:

א. בשו"ע (סי' שבע ס"א) כתב הרמ"א, כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא. הרי מבואר להדיא דצריכין להקיצו את הישן שלא יעבור על מצות התורה.

ובספר "הסוכה" הביא בשם הגרשו"א לחלק בזה, דהיינו 'מפני שהמשך הטומאה הוא גם כשהאדם ישן וקעביד עבירה לאונסו', אבל איסור שינה חוץ לסוכה לא נאמר אלא בעת שהולך לישון, אולם מי שישן כבר אינו בר חיובא ופטור מן המצוות.

ואין דבריו מבוררין בזה, דאם אמנם הישן לאו בר מצוה ועבירה הוא והריהו כשוטה גמור, הלא אין כאן גם עבירה לאונסו אע"ג שהוא נטמא גם כשהוא ישן, ולא דמי כלל לעובר עבירה מתוך אונס דקעביד מיהא עבירה לאונסו.

וכזה יש לתמוה עוד על הערת הגרשו"א במוסגר שם (וכן בספרו מנח"ש ח"ב סי' לו) על מה שטרח הגרע"א שם להוכיח דמתעסק מיקרי שגגת עבירה, שכן מוכח מהא דקיי"ל בשו"ע שם דכהן הישן באהל המת צריכים להעירו ולתודיעו אף שהוא מתעסק.

הלא כבר כתב הגרשו"א בתחילת דבריו שם דהישן הרי הוא כשוטה גמור, וא"כ פשוט דגרע"א ממתעסק ולא מיקרי כלל שגגת עבירה, ולכן לא נסתייע הגרע"א מדין זה, ודברי הגרשו"א בזה סותרין דא"ו מיניה וביה.

והנה בספר "הליכות שלמה" שם הביאו בהערה מכתבי-תלמידים ביאור דבר זה בשם הגרשו"א בטגנון אחר וז"ל: כיון דטו"ס עצם טומאתו היא נגד רצון ד' והמשך הטומאה הריהו כטומאה חדשה בכל רגע לכן מצריכין להקיצו, וכן מצינו לענין כהן קטן דאע"פ שאינו מזהר על הטומאה מ"מ אם אחר מכניסו בימים אלה המת עובר בלאו מה"ת, והיינו ע"כ דכיון ששכ"פ מציאות הטומאה נמשכת גם על הקטן תשו"ה אסרה תורה לטמאותו.

וגם דברים אלו צ"ב, דכיון שהישן לאו בר מצוה ועבירה הוא, הרי אינו מצוה על שרתו באותה שעה, ומה שייך לומר שטומאתו היא נגד רצון ד'. ועוד, אם אמנם גם טומאת הקטן היא נגד רצון ד' מצד מציאות הטומאה הנמשכת עליו אמאי מיהא אי"צ להפרישו, והגם שאין ערבות על קטן (עי' מג"א סי' קצט סק"ז), מ"מ הרי גם מה שצריך להקיצו את הישן באהל המת אינו אלא משום שטומאתו היא נגד רצון ד' ועכ"ת לאו מדין ערבות הוא לפי דבריו דהישן לאו בר מצוה ועבירה הוא. אלא ודאי ההיא דכהן קטן שאני, האיסור הוא לטמאותו בימים כדאי' ברמ"א שם, והיא אוהרה מיוחדת המוטלת על הגדולים, שכשם שהכהן מזהר שלא לטמאות עצמו כך מזהר שלא לטמאות הקטנים, אבל אם התינוק טמא עצמו אי"צ להפרישו [אי לאו משום חינוך] כראי' בשו"ע (סי' שעג) ובש"ך שם, והיינו דכיון שהקטן עצמו אינו מזהר על הטומאה, אין מציאות הטומאה שנמשכת עליו בזה נגד רצון ד'.

עוד יש לתמוה על דברי הגרשו"א בזה, דמבואר בש"ך שם (סק"ג) דבטומאה דרבנן אי"צ להקיצו. וכי טומאה דרבנן אינה נגד רצון ד'.

ב. ברמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"ג), היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו. וכ"ה בשו"ע (סי' סג ס"ה), אם היה ישן מצערים אותו ומעירים

אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש שאע"פ שהוא קורא מתנמנם יצא. ע"כ. הרי מבואר להדיא דחייבים להעיר את הישן לק"ש, ולא משמע כלל להחליק אם נרדם בהיתר או באיסור, אלא כל שהוא ישן אע"פ שהוא אונס גמור חייבים להעירו לקיים מ"ע של ק"ש.

הנה תמיהה זו כבר העירו עליה ב"הליכות שלמה" שם, וכתבו ליישב דעלה דאמרו בגמ' (יג:) א"ל רב נחמן לדרו עברי' בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן, הרי פי' רש"י רמיירי במתנמנם דשפיר חייב עדיין במצוה. וגם להרמב"ם והשו"ע שכתבו "היה ישן מצערים אות ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון" וכו', עיין במקור"ח להח"י שכתב ע"ד השו"ע בזה דו"ל: אם היה ישן, פי' מתנמנם. ואפשר לפרש דבישן ממש מיייר, ומ"ש בסוף הסעיף מתנמנם ר"ל כנמנום דאחר שינה, אבל לשון השי"ס ר"פ היה קורא לא משמע כן. ע"כ.

אכן הרוחק מבואר בזה, דפשטות לשון הרמב"ם והשו"ע ודאי מורה דגם כשישן ממש מצערים אותו ומעירים אותו, ואם אין מצערים ומעירים אלא את המתנמנם ולא את הישן ממש, היה להם לפרש דבריהם.

ג. בגמ' (סוכה כט.) ת"ר היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו. היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. איבעיא להו עד שיעור או עד שיאור, ת"ש עד שיאור ויעלה עמוד השחר, תרתי, אלא אימא עד שיעור ויעלה עמוד השחר. וברש"י שם: לאפוקי אם הקיץ משניתו כלילה דאין מטריחין, ואם עלה השחר ולא ניצר אין מקיצין אותו.

והיינו דקמ"ל דכי היכי דירד לאכול אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו, כמו"כ ירד לישון אין מטריחין אותו, אלא דמספקא לן אי ניצור קודם שיאור אי הוי כגמר סעודתו ואפשר להטריחו או דחשיבי כאמצע סעודתו ואין מטריחין אותו. עכ"פ מבואר דהנודן הוא רק משום טירחא, אבל מעיקר הדין היו חייבים להקיצו. וכן נפסק ברמב"ם (סוכה פ"ו ה"י) ובטורשו"ע (סי' תרלט ס"ז).

והנה גם קושיא זו העירו עליה ב"הליכות שלמה" שם, אלא שמשום מה לא דנו בה אלא בהקשר לדברי מהר"ל דיסקין שהעלה בפסקיו (קונטרס אחרון את צו) דשרי לישון סמוך לנסר שהוא רחב ד"ט, וראה להלן.

ד. בחידושי מהר"ל דיסקין עה"ת (פ' אמור) כתב דהישן מערב חג חוץ לסוכה חייבים להקיצו משקידש היום.

וגם מזה העירו ב"הליכות שלמה" שם, אלא שהביאו דמפסקיו בקונטרס אחרון שם מתבאר להיפך, דיעו"ש שכתב דהא דשרי לישון סמוך לנסר שהוא רחב ד"ט ולא חיישי' שמא יתהפך בשניתו תחת הנסר וכנהא דחיישי' לחד מ"ד בשנית עראי חוץ לסוכה שמא ירדם, היינו משום דמה שעושה בבת שהוא ישן לית ב' משום חוץ לסוכה, וכשיתהפך בשניתו תחת הנסר אין חובה כלל להקיצו דמצטער הוא, משא"כ בשנית ארעי כל עיקר ההיתר מעיקרא היה רק משום ארעי, וא"כ כשירדם חיובא איכא להקיצו ולא משגחינן על מה שמצטער ביקיצה זו.

וע"ז העירו ב"הליכות שלמה" שם מהא דמתבאר בגמ' שם דמעיקר הדין חיובא איכא להקיץ את הישן חוץ לסוכה אי לאו משום טירחא, וא"כ אמאי לא נימא דהמתהפך בשניתו תחת הנסר חיובא איכא להקיצו, וכמש"כ בחידושי עה"ת דהנשכב חוץ לסוכה ערב החג חייבים להקיצו משקידש היום.

וכתבו ליישב דבריו, דאולי שאני התם דזמן החיוב ממילא אתי לכשיפסקו הגשמים, וה"ה כששכב לישון ערב החג חוץ לסוכה זמן החיוב ממילא אתי, ולכן לא חשיב שנשכב לישון בהיתר גמור, משא"כ כשכב לישון סמוך לנסר כמו שהוא עתה לא יבוא לידי איסור כלל.

אמנם אין שום מובן לדברים הללו, ולא יעלה על הדעת לומר דכשריד מן הסוכה מחמת גשמים או כששכב לישון ערב החג חוץ לסוכה לא חשיב שנשכב בהיתר גמור, ואילו כשנשכב סמוך לנסר חשיב שנשכב בהיתר, והלא גבי תפילין בציצו כתב מהר"ל ד שם דחיישי' שמא יתהפך אגב שינתו כדאי' בתר"י (ברכות פ"ג), דמילתא ידיע שדרך ישן קרוב בכך (נמוקי' סופ"ב דכ"ק), ואם כשירד מחמת גשמים או כשנשכב ערב החג חוץ לסוכה חייבים להקיץ את הישן מעיקר הדין, הרי היה לנו לומר מכ"ש דחייבים להקיץ את הישן תחת הנסר.

ובאמת בעיקר דברי מהריל"ד ל"ק, דבהיא דירד מחמת גשמים, וכן כשנשכב ערב חגג, הרי נשכב חוץ לסוכה, משא"כ בההיא דישן תחת הנסר הלא נשכב בסוכה אלא שבתוך שינתו התהפך תחת הנסר, ובוה ס"ל למהריל"ד דמה שעושה בעת שהוא ישן לית ב' משום חוץ לסוכה, והא דגבי תפילין חיישי' שמא יתהפך עליהם מתוך שנתו הוא משום בזיון התפילין, וה"ו דומה לישן המשכיב עצמו אצל הכלים שהוא ודאי חייב בהזיקן (ע"י תוס' ב"ק ד. ד"ה כיון), אבל כשנשכב בסוכה סמוך לנסר אין לו לחוש שיתהפך אגב שינתו תחת הנסר, דהישן פטור מן המצוות, ומה שעושה בעת שהוא ישן לית ב' משום חוץ לסוכה. אלא שעדיין יל"ע בדעתו, מ"ש מיהא נשכב חוץ לסוכה מנשכב בסוכה ויצא בתוך שינתו חוץ לסוכה, דבשעת שינה הוא הרי פטור מן המצוות, ומה"ט אינו חושש אם יתהפך בתוך שינתו תחת הנסר, וא"כ אמאי היה בזיון להקיץ את הישן שירד מחמת גשמים אי לאו משום טירחא.

אבל גם לפי דבריהם הנ"ל בישוב דברי מהריל"ד, דברי הגרשז"א עכ"פ נסתרים לכא' מתוך סוגית הגמ' שם, דהלא להתמבאר התם חיובא איכא להקיץ את הישן חוץ לסוכה [ורק כשירד מחמת גשמים אין מטריחין אותו לעלות], ואילו לדברי הגרשז"א אין להקיץ את הגרם חוץ לסוכה בכל ענין.

ה. ובוה יש להק' עוד ממש"כ מהריל"ד בקונט' אחרון שם דכשנרדם מתוך שינתו ארעי יש להקיצו, ולא אמרי' דישן פטור מן המצוות.

ו. גם מהא דתלה מהריל"ד שם טעמא דאין להקיץ את הישן שהתהפך תחת הנסר משום דין 'מצטער', משמע דלא ס"ל לפוטרו מדין 'ישן'.

ז. מבואר בשו"ע יוד" (סי' תב ס' יב) דמי שמת לו מת ולא נודע לו אין חובה להודיעו. ומבואר בפוסק' דהיינו משום דחלות דין אבילות הוא רק בדיעה, וכל שאינו יודע אינו כשוגג או אנוס, אלא שלא חלין עליו כלל דיני אבילות.

הרי שהוא דין מיוחד בענין אבילות שאין חיוב להודיע ולהפריש מאיסור מאחר ולא חלין עליו כלל דיני אבילות כל שאינו יודע, אבל בשאר מצוות ואיסורים שהן חלין על האדם, יש להודיעו ואפי' להקיצו, וכרמזינו בשו"ע לגבי ק"ש ולגבי כהן באהל המת.

ח. מבואר במשנ"ב הל' חנוכה (סי' תערב סקי"א) דאם בא לביתו קודם עה"ש ומצא כ"ב ישנים מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה.

הרי דיש להעיר אפי' את זולתו [ובכגון כ"ב עכ"פ דודאי מחלין] לקיום מצותו. [וזה לכא' דלא כמו שהעלה הגרשז"א במנח"ש (ח"א ס"ז) דאפי' בפקו"ג אין חיוב להעיר את חבריו כדי שלא יחלל את השבת].

ט. כפי' תשובות והנהגות" שם הק' דמצות סוכה היא גם בשוא"ת שיישן בסוכה, וה"ו דומה למלאכת יו"ט שאם שוכת ביו"ט מקיים מ"ע כמפורש ברמב"ם (פ"א משביתת יו"ט ה"ב) שכל השוכת ממלאכת עבודה הרי קיים מ"ע, והיינו דכל השוכת מקיים המצוה בשוא"ת, וה"ע עיקר המצוה כעין תדורו לישון בסוכה, ובהכי מיקיימא מצוה.

י. עוד הק' ב"תשובות והנהגות" שם, דבתוס' ברכות (יא:) ד"ה שכבר, מבואר שיש מצות סוכה כשישן, מהא דהק' אמאי אין מברך על שינה בסוכה.

יא. הגרשז"א עצמו כבר העיר דהשד"ח (מערכת י כלל לר) הביא דבספר "מתת ידו" הוכיח מהא דהישן ביום בציצית אינו חוזר ומברך, שהישן בר קיום מצוות הוא, וגם כתב להריא שם דאם אחד ישן בסוכה ובה חבירו והוציאו תוך שינתו חוץ לסוכה ביטל את חבירו ממצוה.

ואמנם ב"הליכות שלמה" שם ביאר הגרשז"א דה"ט דהישן ביום בציצית אינו חוזר ומברך, דכיון שהבגד על גופו כל משך זמן השינה, והוא הרי בר חיובא לכשיהיה ניעור, לכן אף שבאותה שעה היה פטור מן המצוות לא מיקרי היסח הדעת לחייבו בברכה, אבל בשעת שינה ודאי אינו מקיים מצוה.

אולם דבריו צ"ב, דהלא לגבי הלן בציצית כלילה מבר' בשו"ע (ח"א ס' טז) דצריך לברך עליו בבוקר, אף אם לא פשטו, והיינו משום דקיי"ל דלילה לאו זמן ציצית הוא, ע"י משנ"ב שם. ולפי דברי הגרשז"א דהישן אינו בר קיום מצוות מ"ש ישן ביום שא"צ לחזור ולברך, דהגם שלכשיהיה ניעור יתחייב, הרי אף הלן כלילה בציצית יתחייב לכשיאור היום.

יב. עוד העיר הגרשוז"א שם דלפמש"כ ב"מנחת שלמה" (ח"א סי' א) שאם התחיל ק"ש או תפילת י"ח בכונה וכאמצע רק השפתים נעות כהרגלן ומחשבתו היא לגמרי בדברים אחרים אפ"ה יצא ידי חובתו, אפשר דה"ה נמי שאם נתכוין למצוה לפני השינה דשפיר מקיים מצוה זו גם כשהוא ישן, כי אין הבדל גדול בין חושב לגמרי בדברים אחרים ורק השפתים נעות לכין ישן ממש, והניח בצ"ע. אך אעפ"כ בע"פ הורה תמיד דמן הדין מותר להוציא את הישן מן הסוכה, כפי עדות תלמידיו ב"הליכות שלמה" שם.

ובזה אבוא לביאורם של דברים, אחת לאחת:

א. הא דקיי"ל דכהן שהוא ישן ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא. דין זה ודאי לאו מדין "ערכות" הוא, דמדין ערכות לא שאני לן בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן [עי' תוס' שבת ג. ד"ה בבא], והרי בטומאה דרבנן מבר' כשי"ך שם דאי"צ להקיצו, אלא ודאי אין כאן שום שגגת עבירה, וכמ"ש ב"שאלת יעב"ץ" שם דהישן לאו בר דעת הוא לא למצוה ולא לעבירה, ולכן אי"צ כלל להקיץ את הישן מצד דין ערכות.

והא דצריכין להקיצו בטומאה דאורייתא, היינו משום דחלות 'טומאה' הוא מציאות של פגם שהכהן מוזהר עליו, והואיל שיש כאן מיהא מציאות של איסור טומאה, סברא היא שיש להפרישו מכך ולהצילו ממציות פוגמת של איסור טומאה, הגם שאין כאן כלל שגגת עבירה, דבודאי נוחא ליה לישן שלא ייטמא ושלא יסוף טומאה על טומאתו, אע"ג שאינו נקרא 'עבריין' בזה, [ויסודו של חיוב זה הוא משום גמ"ח], ולכן לא נאמר דין זה אלא בענין טומאה דאורייתא שהיא טומאה בעצם, משא"כ טומאה דרבנן שאינה אלא משום גזירה או תקנה ואינה טומאה בעצם, סתמא לא ינחא ליה לישן שיעירו אותו מחמתה, לאחר שאין כאן לא שגגת עבירה ולא פגם, [וידועים דברי הנחיה"מ כסי' רלד דאף מי שנכשל באיסור דרבנן בשוגג לא עשה שום עבירה בזה ואינו צריך שום כפרה]. ואמנם כהן קטן שאינו מוזהר על הטומאה אין בזה שטמא עצמו כל פגם ואיסור כלל [אי לאו משום חינוך], ולכן אי"צ להפרישו אף מטומאה דאורייתא.

משא"כ בישן חוץ לסוכה אין כאן שום פגם ועבירה בעצם השינה חוץ לסוכה, אלא שבשעה ששכב לישון ביטל מ"ע המוטלת עליו ללכת לישון בסוכה אם נשכב במויד חוץ לסוכה, וא"כ אף אם יעירו אותו משנתו ויעלה לסוכה לא יתקן בזה כלל המצוה שביטל, אלא שיוח אותו במצוה בסוכה שאינה מוטלת עליו כלל באותה שעה אלא כשבא לישון, ובכדי לזכות אדם במצוה שאינה מוטלת עליו ודאי אין רשות להעירו משנתו.

[ובזה יש להעיר דמשי"כ הרב סגל בתו"ד שם, דאיסור טומאה אינו תלוי במעשה כלל, דהא נטמא בכל אופן, וכמשי"כ המקו"ח בפתיחה לסי' תלא לגבי איסור חמץ, דלא שייך פטור מתעסק בחמץ שאינו ידוע, דמתעסק שייך רק כשהוא דין בעשיית איסור משא"כ לאו רכל יראה הוא דין שלא יהא לו חמץ בתוך ביתו. זה אינו, דהגם שהוא נטמא בכל אופן, מ"מ עיקר איסור טומאה ביסודו תלוי במעשה כדכתיב 'לגפש לא יטמא בעמיר, וא"כ ודאי שייך בזה פטור מתעסק הגם שהוא נטמא בכל אופן, משא"כ גבי חמץ כל עיקר האיסור אינו אלא יהיה לו חמץ בתוך ביתו כדכתיב 'לא יראה לך חמץ', ודוק].

ב. כמוב"כ הא דמבר' ברמב"ם ובשו"ע לגבי ק"ש דמצערין ומעירין את הישן, ודאי לאו מדין 'ערכות' הוא דהישן פטור מן המצוות, וכל עיקר דין זה אינו נלמד אלא מהא דאמר ר"ג לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן [ברכות יג:], והיינו דהגם שבשעה שהוא ישן הריהו פטור מכל מצוות התורה, מ"מ למידין מההיא עובדא דר"ג דניחא ליה לבר ישראל להעירו משנתו שלא יפסיד מ"ע המוטלת עליו, אע"ג שאינו נידון בזה כמבטל מ"ע.

וזהו משי"כ הגרשוז"א בסו"ד ב"הליכות שלמה" שם ד'סברא הוא שיש לזכותו שלא להפסיד קיום מצות ק"ש, ושאני מטובה, דהתם אין מוטלת עליו מצוה לישון בסוכה אלא שאסור לישון חוץ לסוכה, ולהלן שם, 'דה"ז דומה לישן בליל יו"ט ראשון של סוכות, ודאי מצוה להעירו כדי שיאכל כוית בסוכה ולא יפסיד המצוה'. [ומשי"כ ד'אין מוטלת עליו מצוה לישון בסוכה אלא שאסור לישון חוץ לסוכה, היינו דעצם השינה בסוכה אינה מצוה המוטלת עליו, אבל כשבא לישון חוץ לסוכה ודאי מבטל מ"ע המוטלת עליו לישון בסוכה [וכותבן בר"פ הישן כ:]: לגבי הישן תחת המיטה ש'לא יצא י"ח'], אך כיון שבעיקרה אין השינה בסוכה מצוה המוטלת עליו, אין להקיצו לאחר שכבר ביטל מצותו וישן חוץ לסוכה, דלקיום מצוה שאינה מוטלת על האדם ודאי אין להעירו משנתו, ולהלן יבואר היטב דבר זה].

ג. גם הא דמתבאר בגמ' דירד מחמת גשמים היו מקיצין אותו מעיקר הדין אי לא משום טירחא, ודאי לאו מדין ערכות נגעו בה דהישן פטור מן המצוות, אלא דשאני התם כאשר ירד לישון בבית מחמת גשמים הרי לא ביטל מצות סוכה אלא שהפסיד מצות שינה בסוכה המוטלת עליו כשבא לישון, וכיון שכן היה בדיון שיקיצו אותו לכשפסקו הגשמים - אי לאו משום טירחא - דכל עוד שהוא ישן חוץ לסוכה מתייחסת שינה זו לאותה שכיבה שקדמה לה חוץ לסוכה מחמת גשמים, ובוה שמקיצין אותו כשפסקו הגשמים הרי הוא חוזר וזוכה באותה מצוה המוטלת עליו שהפסידה מחמת גשמים, וה"ו דומה לדין ישן גבי ק"ש שמקיצין אותו כרי שלא יפסיד מ"ע המוטלת עליו כבי"ל.

משא"כ הנשכב במזיד חוץ לסוכה וביטל מצות שינה בסוכה, הן גם אם יעירו אותו מ"מ לא יתקן מידי אותה מצוה שהיתה מוטלת עליו וביטלה, אלא שיוכזר אותו במצות שינה בסוכה, וכדי לזכות אדם במצוה שאינה מוטלת עליו ודאי אין להעירו משנתו.

וה"ה הנרדם לאונסו חוץ לסוכה, כיון שלא בא לישון בכוונה תחילה, הרי לא נתחייב כלל ללכת לישון בסוכה [ועי' בחי' הגרא"מ הורביץ (כונן: שהוכיח כן מסוגיית הגמ')], וא"כ בזה שנרדם חוץ לסוכה אין כאן ביטול מצוה כאונס, דכלל לא נתחייב בסוכה, ומעתה אין הגידון בזה משום קיום מצוה המוטלת עליו, אלא משום קיום מצוה בעלמא, ולקיום מצוה בעלמא ודאי אין להעיר אדם משנתו.

והיינו דקמ"ל בגמ' דה"ה ירד מחמת גשמים אין מטריחין אותו. נראה דאשמועי' בזה דגם כשבא לישון ירד מחמת גשמים אינו נידון בכך כמבטל מצות סוכה מחמת אונס - דנימא לפי"ז שכשחלף ועבר האונס מוטלת עליו שוב מצות סוכה - אלא שבכה"ג לא נתחייב כלל במצות סוכה, דחשבו כעין תדרורו בעינין, ומשו"ה אף אין מטריחין אותו לעלות לסוכה באמצע סעודתו או שינתו, שאין אדם טורח באמצע סעודה או שינה לשוב לאותו מקום שעקר ממנו מחמת גשמים וכו', ועי' בבבב"י (סי' תרלט ס"ק לד'). וכיון שכן, אין הגידון גם בזה משום קיום מצוה המוטלת עליו, אלא משום קיום מצוה בעלמא, שהרי לא נתחייב כלל במצות סוכה, ולקיום מצוה בעלמא ודאי אין להקץ אדם משנתו, ודו"ק.

אמנם כתב הר"ן (יג: מרפי הרי"ף) דלפי גי' הגאונים בגמ' שם חוה"ק לומר לגבי שינה דכיון שאין זמנה אלא בלילה כל שאלה מצוה השחר היו כגמר לגבי סעודה ומקיצין אותו. והיינו דכל דחשיב כגמר סעודה ה"ו כמי שבא לישון מתחילה חוץ לסוכה, וא"כ הגם שבשעה שהוא ישן הרי הוא פטור מן המצוות, מ"מ יש להקיצו שלא יפסיד מצות שינה בסוכה, וכדקיי"ל לגבי ק"ש. ופשוט דלפי"ז ה"ה אם נשכב במזיד חוץ לסוכה וכבר ביטל מצות שינה בסוכה, מ"מ משעלה השחר ה"ו כמי שבא מתחילה לישון חוץ לסוכה ויש להקיצו לקיים מ"ע המוטלת עליו. אכן להלכה נקטו הפוסקים דגם לאחר שעלה ע"ה לא הרי כגמר סעודה ואין מקיצין אותו.

ד. דברי מהרי"ל דיסקין שהובאו בליקוטי אמרו ע"ה דהישן מערב תהג חוץ לסוכה חייבים להקיצו משקידש היום, יסודם בדקדוק לשון המשנה ר"פ הישן, דהישן תחת המיטה 'לא יצא ידי חובתו', שהק' מהרי"ל מה שייך לומר שלא י"ח גבי שינה, וכי צריך לחזור ולישון לקיים מצות שינה, והלא אין חובה לישון בסוכה, אלא שאם רוצה לישון חייב לישון בסוכה, והול"ל דאסור לישון בסוכה תחת המיטה. וע"ז אמר, דע"כ נקט התנא האי לישנא, לומר דהחויב מוטל גם על אחרים להעיר את הישן חוץ לסוכה, הגם שהניח את עצמו לישון בערב תחת המיטה, ולא דמי לההיא דירד מחמת גשמים, דשאני הכא שהוא הכניס עצמו בזה.

מבואר בזה, דאי הו נקט תנא דמתני' ד'אסור לישון בסוכה תחת המיטה' לא הו שמעי' מינה דמוטל על אחרים לאפורשי מאיסורא ולהעירו משנתו אם נשכב ערב תחת המיטה [ובהכרח ה"ט משום דהישן פטור מן המצוות]. לכן אמר התנא דהישן תחת המיטה 'לא יצא ידי חובתו', לומר דהחויב מוטל גם על אחרים להעירו משנתו כמו בכל מצוה שהיא חובה שיש להקץ את הישן חובתו וכדקיי"ל לגבי ק"ש.

אכן, מלבד שדבר תימה הוא לומר דהתנא נקט לשון שמשמע ממנו דהשינה בסוכה היא חובה גמורה, כדי להורות על דין מסוים הנמשך מכל מצוה שהיא חובה, הגם שבאמת אין כאן חובה אלא שאם רוצה לישון חייב לישון בסוכה.

גם עיקר הדברים בזה משוללי הבנה, ואיפכא קאמינא, דאי הו נקט תנא דמתני' ד'אסור לישון בסוכה תחת המיטה, הו שמעי' מיהא דיש להעיר את הישן חוץ לסוכה הגם שהוא פטור מן המצוות באותה

שעה, כדי להצילו ממצאות פוגמת של איסור תורה, וכהא דקיי"ל לגבי הישן באהל המת כמש"נ לעיל. ואילו השתא נדקט דהישן תחת המיטה לא י"ח, לא שמע"י מידי דיש להקיצו, דהרי גם לפי"ד מהריל"ד בזה אין השינה בסוכה חוכה על האדם, אלא שאם רוצה לישון חייב לישון בסוכה, וא"כ מ"ש מצות שינה בסוכה מכל מצוה אחרת שאינה מוטלת על האדם שאין מעירין בגינה אדם משנתו. [נפשוט שאין לומר דבזה שהוא ישן דיינינן ליה כרוצה לישון, וא"כ מוטלת עליו מצות שינה בסוכה מעיקר הדין, אלא שהוא פטור מדין ישן, וממילא יש להקיצו שלא יפסיד המצוה, כמו גבי ק"ש. דגם אי נדיינינה כרוצה לישון, מ"מ אין כאן בר דעת הרוצה לישון].

בר מן דין, כבר ביאר בפשיטות מהריל"ד שם - בפסקא קודמת - דהתנא בא לומר דהבא לישון תחת המיטה בסוכה אינו יוצא ידי חובת סוכה, ואם א"א לו לישון בסוכה אלא תחת המיטה, יילך לביתו וישן, דאף תחת המיטה אינו י"ח סוכה. ולפי"ז הלא נקט התנא בדין האי לישנא, ותו ליכא למידק מיניה מדי. ע"כ נראין הדברים כי דברי מהריל"ד בזה כפי שהובאו בליקוטי אמרוי שם, לא יצאו מעולם מפיו, והכותב לא הבין דבריו.

ה. מש"כ מהריל"ד בקונט' אחרון שם דכשרנרם מתוך שינת ארעי חיובא איכא להקיצו, היינו אלמלא היה מותר באמת לישון שינת ארעי חוץ לסוכה דכל שנעשתה קבע איגלאי מילתא דנתחייב לישון בסוכה, וכיון שכן יש להקיצו לקיים מ"ע המוטלת עליו. אבל לאחר שאסרו חכמים שינת ארעי, אי משום שמא תחטפנו שינת קבע, אי משום דפעמים טגי ל"י לאיניש בהכי והו"ל קבע, הרי גם אם לא בא אלא לישון ארעי חוץ לסוכה ביטל מצות סוכה, וא"כ גם אם יעירו אותו לא יתקן את אשר עיוות כמש"נ לעיל, ולקיום מצוה בעלמא אין מעירין אדם משנתו כנ"ל.

ו. מש"כ מהריל"ד שם דאין להקיצ את הישן תחת הנסר מדין מצטער, ולא נתן בזה טעם משום הא דישן פטור מן המצוות, היינו משום דכל דמצטער אין כאן חיוב סוכה אף אם לא היה פטור מן המצוות מדין ישן, אבל איה"נ דאם לא היה כאן פטור מצטער היה מ"מ פטור מדין ישן, וכמש"כ שם דמה שעושה הישן לית ביה משום חוץ לסוכה, אלא קושטא קאמר דככה"ג יש כאן פטור מצטער. [אכן כבר נתיב לעיל דבמ"מ מוכח שאין בהצרת אדם משנתו משום מצטער לענין סוכה, ודבריו מהריל"ד בזה צע"ג].

ז. גבי אבילות שלא חלץ עליו כלל דיני אבילות אלא בדיעה, אין שום ענין להודיעו, ועל המודיעו אף נאמר "מוציא דיבה הוא כסיל" כדאי"ב בשו"ע שם. משא"כ בשאר מצוות המוטלות עליו, וכן באיסורי תורה, גם אם הוא ישן ופטור מן המצות באותה שעה, צריך אמנם להקיצו, אבל ז"א מדין ערבות שהרי בשעה שהוא ישן אינו כלל בר מצוה ועבירה, אלא יסודו משום גמ"ח, שלא יפסיד מ"ע המוטלת עליו, ולהצילו ממצאות פוגמת של איסור תורה כמש"נ לעיל, וכהא דאי"ב בשו"ע שם דאע"ג שאין להודיע למי שמת לו מת, מ"מ נהגו להודיע בבנים זכרים כדי שיאמרו קדיש. אכן, לקיום מצוה בעלמא שאינה חובה על האדם ודאי אין ראשית להעיר אדם משנתו בכל ענין.

ח. מש"כ במשנ"ב דאם בא לביתו קודם עה"ש ומצא ב"ב ישנים מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק נ"ח בברכה. היינו משום דני"ח היא מצוה המוטלת עליו, וכשאין ב"ב נעורים אינו מדליק אלא מספק ואינו מברך [עיי' ב"י ומג"א שם, ומש"כ במשנ"ב דנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה, ז"א מדוקוק, דמלבר ענין הברכה יש כאן ספק בעיקר קיום המצוה כשאין ב"ב נעורים לדברי המג"א שם דקאי אליביה עיי' שעה"צ שם], ובכונן ב"ב דוראי מחלי, נכון שיקיצם כדי לקיים חובתו. [ונראה דאם ב"ב אינם עמו, נכון להקיצ אף אחרים כדי שיוכל להדליק בברכה, דכיון שכל ישראל ערבים זל"ע, לא קפדי אם יעירו אותם משנתם, כדי שיוכל בר ישראל לקיים מצוה המוטלת עליו, כל שנאנס ולא הביא עצמו לידי כן, והמשנ"ב נדקט ב"ב דיבר בהווה וסתמא דמילתא נקט. שו"ר במשנ"ב סיה' נה' (ס"ק לד) שכתב דיש להקיצ את הישן להשלים מנין עשרה לדבר שבקדושה, ודו"ק].

[ואין בזה שום סתירה למה שהעלה הגרשו"א במנח"ש דאפי' בפקו"נ אין חיוב להעיר את חבירו כדי שלא יחלל שבת, ולאחר שהתורה התירה פקו"נ בשבת אין כאן שום עבירה אלא מצוה וכל שהוא מצב של פקו"נ אין צריך כלל לחפש עצות להימנע מלעבור על חילול שבת, משא"כ בנדו"ד אם לא יעיר את ב"ב יפסיד את המצוה המוטלת עליו.

ומטעם זה אין גם שום סתירה לדברי המשנ"ב בזה מדברי הש"ך שהובאו לעיל דמשום איסור טומאה דרבנן אין מקיצין אותו, שכן מצות נ"ח שאני, הגם שהיא מצוה מדרבנן, מ"מ אם לא יעיר את ב"ב יפסיד

את המצוה, משא"כ באיסור טומאה דרבנן שאינו מציאות של טומאה כמש"נ לעיל, אין כל הפסד בדבר אם אין מקיזין אותו, ודו"ק].

ט. מה שהק' ב"תשובות והנהגות" דמצות סוכה היא גם בשוא"ת שיישן בסוכה. דברים הללו אין להם שום מובן בנוגע לגדור, דאף לו יהא כדבריו דמצות סוכה היא גם בשוא"ת, מ"מ הישן שאין דעתו עליו אינו מקיים מצות סוכה גם בשוא"ת.

י. מה שהק' עוד ב"תשובות והנהגות" שם דכתוס' מתבאר שיש מצות סוכה כשישן, מהא דהק' אמאי אין מברך על שינה בסוכה.

הן כלל גדול הוא בכל מצוות התורה, דלעולם אין שום ברכה על מצוה שכל קיומה הוא בשוא"ת, וא"כ מוכח להדיא מק' התוס' דמצות שינה בסוכה היא אמנם בקום ועשה, והיינו דכשכא לישון מוטל עליו ללכת לישון בסוכה.

אמנם הגם שהמצוה היא ללכת לישון בסוכה, מ"מ כל שלא נדרם איגיל למפרע שלא הלך לישון ולא קיים זוה מצות שינה בסוכה, וזהו מש"כ התוס' שם דהואיל שאין בידו לישון כל שעה שירצה, שמא לא יישן, והוי ברכה לבטלה. [וכן מ"ש בגמ' (ר"ה כח:)] דהישן כשמיני בסוכה ילקה, היינו דהנשכב לישון וישן ילקה]. אכן מדברי הגר"א בביאוריו (סי' תלב סי"ב בהג"ה) עולה דלדעת ר"ת שהובא ברא"ש (ברכות פ"א סי' ג) כל שנשכב והכין עצמו לישון בסוכה, מקיים מצות שינה בסוכה גם אם לא עלה בידו לירדם, ולשיטתו אין צורך כמ"כ בהנחת פתיחין לבדיקת חמץ, דהבדיקה היא מעשה המצוה, ואף אם לא ימצא חמץ אין הברכה לבטלה, וה"נ המצוה היא ללכת לישון בסוכה ואף אם לא יירדם אין כאן ברכה לבטלה, והא דאין מברכין על שינה בסוכה הוא משום דברכת אכילה פוטרנה וכמש"כ התוס' בתי' קמא, אבל אם אינו אוכל שם שפיר מברך כשהולך לישון, ע"י דמשק אליעזר שם, ודו"ק.

יא. דברי הספר "מתת יוד" שהובאו בשד"ח תמהין מאד, דכיון שהישן לאו בר דעת הוא כמש"כ רש"י ביבמות (נד. ד"ה ישן) והוי כשוטה גמור, ודאי אינו בר קיום מצוות באותה שעה. והא דהישן בעיצית ביום אינו חוזר ומברך, היינו משום דהגם שאינו מקיים מצות ציצית בשעה שהוא ישן, מ"מ מעשה המצוה נמשך גם בשעה שהוא ישן, דאף בשעת שינה אינו מופקע ממצות ציצית, שהרי יתחייב בה לכשיעור, אלא שבפרעל אינו בר קיום מצוות באותה שעה, וכל שאין עקירה ממעשה המצוה, אינו הפסק, [אמנם גם אם עורך מעשה המצוה, כל שלא הסיח דעתו, י"א רשוב אינו חוזר ומברך, כמבוי בפוסק' סי' ח], משא"כ הלן בעיצית בלילה, הואיל וקיי"ל דלילה לאו זמן ציצית הוא, הרי הלילה מופקעת ממצות ציצית, וא"כ אין כאן מעשה מצוה כל עיקר, וה"ו דומה ליושב בסוכה אחר החג שאין בזה מעשה מצוה כל עיקר.

יב. הא דבע"פ הורה תמיד הגרשז"א דמן הדין מותר להוציא את הישן מן הסוכה, כפי עדות תלמידיו ב"הליכות שלמה" שם, הגם שדבריו שם העיר דלפמ"ש"כ ב"מנחת שלמה" דמי שהתחיל לקרות ק"ש בכונה ובאמצע רק שפתי נעות כהרגלן י"ח אע"ג דחשיב כמתעסק, אפשר דה"נ אם נתכוין למצוה לפני השינה שפיר מקיים מצוה זו גם כשהוא ישן, כי אין הבדל גדול בין חושב לגמרי בדברים אחרים ורק השפתים נעות לבין ישן ממש, והניח בצ"ע.

נראה פשוט בטעמו, דשאני התם גם אם חשיב כמתעסק, יש כאן מ"מ קריאה ע"י בר דעת, ומקיים בזה מצות ק"ש, משא"כ הישן אינו בר דעת והריהו כשוטה גמור, ואינו בר קיום מצוות כלל.

[איכרא, באמת י"ע בעיקר דברי הגרשז"א שם דלא משכחת אדם הקורא ק"ש ואינו יודע אם עומד בכתבתם שבפרשה ראשונה או שניה, אלא במי שקורא ואינו יודע כלל שהוא קורא דחשיב כמתעסק, דלכא"י איכא לאוקמי שפיר בקוראה מתנמנם כדא"י בסי' סד].

העולה מכל הג"ל, דהנדרם חוץ לסוכה, הן לאונס והן בכונה תחילה, אין להעירו משנתו - ואם העירו משנתו צריך לפייסו ולבקש ממנו מחילה - ומעיקר הדין אף מותר להוציא את הישן מן הסוכה, [אמנם כבר העירו ב"הליכות שלמה" שם בשם הגרשז"א דפשיטא שאין לעשות כן אם לא במקום צורך גדול ביותר. והיינו דמי"מ יש כאן מעשה מצוה, דגם בשעת שינה אינו מופקע ממצות סוכה דהוי לכשיעור יתחייב בה, אלא שאינו בר קיום מצוות באותה שעה, וכמש"נ לעיל לגבי ציצית, [וע"י מרדכי (מגילה פ"ב סי' תשצח) שכתב לגבי טומא דכיון שיכול לכוא לידו חיוב אם יתרפאו עיניו אף יכול להוציא אחרים י"ח], וללא צורך גדול ודאי אין לבטל מעשה מצוה. נוסף לכך, פעמים גם יגרדם בזה

ברכה שאייצ אם הישן היה נשאר בבוקר בסוכה להתפלל וכדו', ולאחר שהוציאוהו מן הסוכה וישן שינת קבע חוץ לסוכה הרי יצטרך לברך על הסוכה (בשעת אכילה עכ"פ) כשיחזור לסוכה בבוקר], ובהא נחתינן וסלקינן.

גם מש"כ מהרי"ד שם לגבי הישן תחת הנסר דשוב אין להקיצו 'דמצטער הוא', מש"כ בשנית ארעי לא משגחינן על מה שמצטער ביקיצה זו. דבר זה צ"ע, דכשלמא בשנית ארעי הואיל וכל עיקר ההיתר מעיקרא היה רק משום ארעי, אין כאן מיהא פטור מצטער [וכדאי' בטרשו"ע (סי' תרמ ס"ד) שאינו פטור משום מצטער אלא כשכב לו הצער במקרה, אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחילה במקום הריח או הרוח ולומר מצטער אני]. אבל בירד מחמת גשמים דמתב' בגמ' דמעיקר הדין היו מקיצין אותו כשפסקו הגשמים אי לאו משום טירחא, אמאי אין כאן פטור מצטער, לאחר שמצטער ביקיצה זו.

ומתוך סוגית הגמ' מוכח דבעצם הערת אדם משנתו לא חשיב כמצטער, מדהיו מקיצין אותו כשפסקו הגשמים אלמלא האי דונא דאין מטריחין, ועי' ר"ן (יג: מרפי הרי"ף סוד"ה היה אוכל) שכתב דלפי גי' הגאונים בגמ' שם חוכך לומר לגבי שינה דכיון שאין זמנה אלא כלילה כל שעלה עמוד השחר הוי כגמר לגבי סעודה ומקיצין אותו, ומ"מ אם תקפתו שינה משמע ודאי דפטור משום מצטער. מכואר בזה להדיא בדבריו, דבעצם זה שמקיצין אותו באמצע שינתו ליכא משום מצטער, אלא שאם לאחר שהקיצו אותו תקפתו שינה ומצטער לעלות לסוכה ודאי פטור. וא"כ הא דאין מקיצין את הישן שהתהפך תחת הנסר הוא משום שהישן פטור מן המצוות ולא מדין מצטער הוא. [שו"ר בבכ"י (סי' תרלט ס"ק לד) שכתב לדון דמצטער דפטור אינו אלא אם מצטער בעת הישיבה בסוכה, ולהכי הוי מקיצין אותו אי לאו הא דאין מטריחין. ולפי"ז אין ראייה דבהערת אדם משנתו לא חשיב כמצטער, [אכן בדעת מהרי"ד א"א לומר כן, דהרי לדבריו אין להקיצ' את הישן תחת הנסר מדין מצטער]. אולם שוב תברא לגזויה מדברי הר"ן שהובאו לעיל, ומסיק דעכ"פ כל שע"י הצער אין כאן חשבו כעין תדורו פטור משום מצטער גם אם הצער אינו בעת הישיבה בסוכה, [מש"כ כנגון היכי דכבו הנרות ויוצא מן הסוכה, אין צער הטירחא ללכת לסוכת חבירו מתנגד להא דתשבו כעין תדורו], וכזה הדר דינא דבעצם הערת אדם משנתו עכ"פ אינו נידון כמצטער, מדהיו מקיצין אותו אי לאו ה"ט דטירחא. ודו"ק].

מיהו יל"ע בזה מהא דאי' בגמ' (ע"ז כד.) גבי דמא בן נתניה שהיו מפתחות מונחות תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו, ופי' רש"י שם 'שלא ציערו להקיצו משנתו'. אכן נראה דהגם שיש בהערת אדם משנתו איזה צער מסוים, מ"מ אינו בגדר מצטער לגבי מצות סוכה. ועי' פנ"י (כו.) שמבאר פלוגתא דאב"י ורבא שם לגבי שומרי גינות ופרדסים, אם יש לפוטרים מדין מצטער, כיון שאין זה מצטער כל כך. איברא, יש לדון דבגו"ד הוא אמנם כגדר מצטער לגבי סוכה, ומ"מ לא מיפטר מסוכה משום צער זה, דתשבו כעין תדורו בעינן, ודרך העולם להעיר את הישן שנרדם חוץ לביתו.

ובזה מתבאר בשופי מה שדייק השי"ך שם מדברי המהרי"ל דדוקא באיסור דאורייתא יש להקיצו, ותמיהו האחרונים דהלא המהרי"ל לא כתב אלא ד'איסורא איכא' ולא חילק כלל בין דאורייתא לדרבנן. ולהאמור שאין הנידון בזה כלל מצד שגגת 'עבירה', אלא משום מציאות של איסור טומאה הוא דנגעו בה, מכואר שפיר דו"א שייך אלא באיסור טומאה דאורייתא שהיא טומאה בעצם כמש"י, ודו"ק.

איברא, הגם שלפי"ד הר"ן בזה יש להקיצו משעלה השחר, מ"מ 'אם תקפתו שינה משמע ודאי דפטור משום מצטער' (ל' הר"ן שם). והיינו דבעצם זה שמקיצין אותו באמצע שינתו ליכא משום מצטער כמש"נ בהע' לעיל, וכדמוכח בגמ' בירד מחמת גשמים היו מקיצין אותו מעיקר הדין אי לאו משום טירחא, אולם אם לאחר שהקיצו אותו תקפתו שינה ומצטער לעלות לסוכה, משמע ודאי דפטור. [ובהג' "הרי קודש" ע"ס "מקראי קודש" (סוכה ח"א סי' לד) לא נחית לזה, יעו"ש בדבריו].

אמנם כננה"ג סי' ח הביא דעת ריב"ה דכל שלא הסיר את הטלית מעליו אינו מברך שוב אע"ג שבביתיים עבר זמן פטור, והיינו דאף ככה"ג אין כאן עקירה ממעשה המצוה. ומסברא הדבר תמיה מאד, דכשאינו זמן חיוב אין כאן כלל מעשה מצוה, ובגמ' לא מצינו אלא דלמ"ד לילה זמן ציצית אינו מברך שוב הישן בטליתו כל שלא הסיר טליתו מעליו, עי' מג"א סי' תרלט (ס"ק י"ז).

מאידך, בעה"ש שם כתב דאף להנך דס"ל דכסתו יום חייב גם כלילה מ"מ צריך לברך בבוקר דהוי היסח הדעת גדול וכן נראה מדברי הלבוש. וגם זה תמיה מאד דכל שהוא זמן חיוב ואין עקירה ממעשה המצוה ודאי אינו הפסק ואייצ לברך שוב בבוקר, ויש לתמוה על מש"כ שכן נראה מדברי הלבוש,

דהמעיינ בלבוש יראה שתלה עיקר הטעם שצריך לברך בבוקר כיון שהיה 'שעת פטור' מפסיק בין חיוב לחיוב ואין לך היסח הדעת גדול מזה.

עוד יש להעיר בזה עמש"כ במשנ"ב שם (ס"ק מב) דהישן כיום שינת הצהרים ומסיר מעליו הט"ק יש דעות בין הפוסקים אם זה בכלל היסח הדעת, והוא מדברי הכנה"ג כפי שציינ בשעה"צ שם. והדברים צע"ג דשינת קבע הוי הפסק והיסח הדעת לכו"ע (וכי"ב במשנ"ב סי' קעח ס"ק מח) וכל שהסיר הט"ק מעליו ודאי יש לברך שוב (וכדקיי"ל לגבי הישן שינת קבע חוץ לסוכה הן ביום הן בלילה דכשנכנס לסוכה צריך לברך), והמעיינ ברברי הכנה"ג יראה שלא נחלקו הפוסקים שהביא שם אלא אם יש ליהזר שלא להסיר הט"ק מעליו בשעת שינת צהריים כדי שלא לגרום ברכה שאי"צ, אבל כל שהסיר הט"ק מעליו וישן שינת קבע ודאי הוי הפסק וצריך לברך, ודברי הכנה"ג בזה וכן דברי המשנ"ב שהעתיק דבריו להלכה צע"ג.

### מאיר מינצברג

מח"ס "ברכת חתנים" ירושלים

## בענין ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג

כתב השו"ע אור"ח (סי' רכ"ה סעי' ו') וד"ל, פרי שאינו מתחדש משנה לשנה, אפי' אם יש ימים רבים, שלא אכל ממנו, אינו מברך שהחיינו. ע"כ.

וכתב המ"ב (ס"ק ט"ז) בד"ה שאינו מתחדש, וכו', ר"ל שאפי' בימות החורף, אינו משתנה ממראיתו, כגון אתרוג וכה"ג, שדר באילנו משנה לשנה, שכיון שעומד בירקותו כל השנה, אין הנאה נרגשת בחידושו. ע"כ.

ומקורו, כתב בשער הציון (ס"ק י"ט) שער אפרים ומור וקציעה.

[מה שכתוב במ"ב שלנו שערי אפרים, הוא טעות דפוס].

ועיינתי בספר שער אפרים סי' ל"ה, ושם משמע דס"ל, שכן מברכין שהחיינו על אכילת אתרוג עיי"ש.

וכן בספר "כף החיים" (סי' רכ"ה ס"ק מ"ג) מביא בשם שער אפרים דמברכין שהחיינו על אכילת אתרוג. וצ"ע.

אח"ו ראיתי בספר פרי האדמה ח"א דף כ"ו, שתמה על הבאר היטב שמביא בשם שער אפרים שאין לברך שהחיינו על אכילת אתרוג, ובספר הנ"ל, משמע, שיש לברך שהחיינו על אכילת אתרוג. וצ"ע.

[ובשלמא על המ"ב אין כ"כ לתמוה, משום שהוא העתיק מכאר היטב].

כתב בספר בן איש חי (פי' ראה אות י"א בא"ד) וד"ל, ומנהיגינו בביתנו, שנאכל אתרוג קודם יו"ט של חג הסוכות, ונברך עליו שהחיינו, אבל קהל עדתינו, אינו מצוי אצלם, לאכלו קודם סוכות, ורק אוכלים אותו בט"ו בשבט, שמביאין למכור, וכו', ואלו אין צריכים לברך שהחיינו, מפני שכבר ברכו שהחיינו, ביום ראשון של סוכות, בנטילת הלולב, ובוה נפטר האתרוג גם מברכת שהחיינו של אכילה. עכ"ל.

ותימה, איך נפטר בכרכת שהחיינו שעל הלולב, הרי הוא התכרין, בשהחיינו, רק על המצוה, ולא על חידוש הפרי. וצ"ע.

אח"ו ראיתי בחוברת "עולת החורש", שמביא בשם הגאון ר' שמואל בנימין סופר בנו של הגאון רבי אליעזר ווסמן סופר, וצ"ל. שטוב שיתכרין בשעת נטילת לולב, לצאת גם ברכת שהחיינו דראיה, ושוב יצא מספיקות. ע"כ.

בין גדולי זמנינו שיכדלו לחיים ארוכים, יש מחלוקת איך לנהוג למעשה, יש סוברים שאין לברך שהחיינו על אכילת אתרוג. ויש סוברים כמו בן איש חי.

ושמעתי שהגאון הגדול ר' חיים קנייבסקי שליט"א, נהג לברך, ואח"ו הפסיק.

ויה"ר שהבר"ת יאיר עינינו בתורתו, ונזכה לכיון לאמיתה של תורה, כיר"א.

### ברוך מנחם ריזל

בני ברק

## הידור מצוה בתיק של תפילין וקופסא של אתרוג וכדומה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, אשריכם בזה שהנכם משמשים במה להפצת חידושי, ועל ידיכם דווחא שמעתתא.

יש לעיין בריגא דהידור מצוה והתנאה לפניו במצוות, אי נוהג נמי בכלים שמניח בהם חפץ המצוה. והנה הך דינא דהידור אינו דוקא במצוה עצמה, כמבואר במתני' ביכורים פ"ג מ"ח העשיריים מביאים ביכוריהם בקלחות של כסף ושל זהב וכו', אך שם הבאת הביכורים היא המצוה, וא"כ היא הידור בצורת המצוה ואינה ככלי שמניחין בו המצוה, ועצ"ש משנה ג' השור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו וכו', אך בירושלמי שם ה"ג, ומובא בר"ש דהשור היה קרבו, לר' חמא שלמים, ולרב קיץ המזבח, וא"כ לא דמי.

ועצ"ש בסוכה פ"ד מ"ו אלא שהיו מלקטין אותן מער"ש (הערכות) ומניחין אותן בניגוח של זהב כדי שלא יכמושו, אך גם שם ניתן לדחות וכן בביכורים, משום דהויא כבהמ"ק ואין עניות במקום עשירות, ועצ"ש בספר מעשה רוקח פ"ו מהל' לולב, ולפ"ד אין ראייה בכלל ממשנה בסוכה.

והך דשבת קלג: דכורכו לס"ת בשיראין נאים, ג"כ לכאורה הוה הדר בס"ת עצמו ויל"ע. אך ראיתי להדיא לאחד קדוש מהראשונים, רבנו אברהם בן הרמב"ם ז"ל, בספר המספיק לעובדי ה', ח"ב פרק ל"א, וז"ל כלי זה המיועד לתפילין שמניחין אותו בו, מתשמישי קדושה, אין מותר שייעשה בו שימוש ע"י שיניח בו דבר מדברי חול כגון כסף או זולת זה, וצריך שכלי זה של תפילין יהא שמור, יקר, מכובד, ושתיינה התפילין שלא בזמן הנחתן מנחות בכלי שלהן, והכלי שלהן בארון שמור מכובד, כגון ארון כתבי הקודש וכדומה עכ"ל, הרי להדיא דשייך התנאה לפניו במצוות אף בכלי שמניח המצוה ואף בארון שמניח הנרחיק של תפילין. וכ"כ המקור חיים (לבעל חוות יאיר) סימן כ"ח ס"ב כיס הטלית והתפילין יהיו נאים והדרורים שגם אלו בכלל התנאה לפניו במצוות ונראה לי ראייה מגמרא פ"ב דסוטה (יד:) דעל כלי שבו המנחה קרי הקריבהו נא לפחתך עכ"ל.

וראוי לציין דברי הספר חסידים סי' קכ"ט הובא בכף החיים סי' כ"ט אות טו"ב, כבר את ה' מהונך אתה קונה ארצו לשמור כסף וזהב, יותר יש לך לקנות ארצו נאה להצניע ספרך ותפילין, והביא שם דמזה כתב היפה ללב ז"ל א"ד, דמי שחננו ה' בעושר יעשה התיק של כסף או זהב ע"ש.

והנה כל הנ"ל (חוץ מדברי המקור חיים דקאי להדיא אטלית ג"כ) בתשמישי קדושה, ויש לעיין אי ג"כ בתשמישי מצוה כאתרוג יש ענין הדור בקופסא שלו, וישראל קדושים נהגו להדר ורבים יש להם קופסא נאה ומהודרת לאתרוג.

ועי' כף החיים כהל' הבדלה סי' רצ"ז אות כ"ב, שהביא מספר רוח חיים אות ג' וז"ל, נכון ליתן כלי בכוס של הבדלה כדי שיהא ממלא על כל גדותיו המחזיק כלי בדכה, ומי יתן והיה משום זה אלי ואנוהו להכין קערות כסף להבדלה, כמו שעושה במזווה, ומגילה, ונרות חנוכה, למי שחננו ה' בעושר עכ"ל. ונראה דכוננו למגש שמניחין תחת הגביע ומשמע דאף ככה"ג חשוב הידור מצוה.

### בגדר ביכורים אי הוי כקרבת ע"ג המזבח

ע"י מתני' מעילה פ"ג מ"ו כל הראוי למזבח ולא לבדק הבית, לבדק הבית ולא למזבח, לא למזבח ולא לבח"ב מועלין בו, כיצד הקדיש וכו' אילן מלא פירות וכו', כתב רש"י מעילה יג, אמר לי רבי דהאי אילן הוא גפן ודאי למזבח ולניסוך היין וכו', ובביכורים לא מיתוקמא שהרי אינם קריבים לגבי מזבח עכ"ל. והרשב"ם ב"ב עט. פירש דיאנו ראי לא למזבח ולא לבח"ב דלבנין לא חזו, ולקרבת נמי לא חזו כדכתיב כל שאור וכל דבש וגו', וביכורים לכהן הן כתרומה עכ"ל, עכ"פ בין לרש"י בין לרשב"ם ביכורים לא חשיב ראי למזבח, אך ברע"ב מעילה שם פי' פירות ראי למקדש לביכורים ולא לבח"ב, והק' עליו התוס' יו"ט דדברי תימה הן, דודאי דביכורים למזבח נמי לא הוו שהן ממתנות כהונה ועצ"ש עוד בדבריו ובשושנים לדור.

ויל"ע דרבנו גרשום במעילה כתב כדברי רע"ב דז"ל ראי למזבח לביכורים ולא לבדק הבית. ובב"ב עט. כתב רבנו גרשום לא חזינן הפירות לתקען כבנין, ולא למזבח, דביכורים לא היו קריבין כלום על המזבח, כי אם לפני המזבח, דכתיב והנחתו לפני מזבח ה' וכו' וכהן הוה אכיל להו עכ"ל. ושמעתי

שפירוש רבנו גרשום למס' מעילה איננו מרובנו גרשום. ועי' רש"ש במעילה שיישב דברי הרע"ב תחמתהו של התוי"ט רכיון דטעונין הנחה לפני המזבח שפיר קרוי ראוי למזבח, ומה שאחר כך גטליין הנהנים, משולחן גבוה קא זכו כמו החטאת ואשם. ומקור לדברי הרש"ש יש בדברי הרשב"ץ בזהוה הרקיע אוהרה ג"ו וז"ל ונתניתן לכהן (דביכורים) נראה שאינה נמנית שהרי משולחן גבוה קא זכו, שהם טעונים הגשה [עי' הגה' בעל צפנת פענח ז"ל והגר"י פערלא ז"ל, שהק' ממתני' במנחות סא. אלו טעונין תנופה ואין טעונין הגשה, וחשיב ביכורים שם, אך כדברי הרמב"ן שנביא להלן בעה"י ג"כ איתא דביכורים טעונין הגשה וצ"ע]. עכ"ל.

והנה הרש"ש כתב משולחן גבוה וזכו כחטאת ואשם, ובאתון דאורייתא כלל ב' וכלל י"ב הביא דברי הרשב"ץ והק' לפ"ו אמאי איתא במתני' בביכורים, דביכורים היו נכסי כהן ופשוט דיכול לקדש בהן את האשה, ואי משולחן גבוה קא זכו והא בקידושין נב: איתא דאפי' קק"ל לר' יוסי הגלילי אין מקדשין בהן כיון דמשולחן גבוה קא זכו, וכתב דצ"ל בביכורים לאחר שזכה הכהן נעשה ממונו לכל דבר, וכתורמה, משא"כ בקדשים אף בשעת אכילה אין לכהן בהם אלא זכות אכילה.

ועצ"ש ראיות שהביא מירושלמי ריש תרומות, ומר"ן ריש פרק ר' ישמעאל בע"ז, אי ביכורים חשיבי ראוי למזבח. ובקונטרס אחרון שם לכלל ב' ציין לדברי הרמב"ן פר' נשא (במדבר ה"ט) דו"ל בא"ד כי על דעת רבי ישמעאל לא יבוא לשון הקרבה בתורה אלא בקריבים ע"ג המזבח, לפיכך דרש אשר יקריבו בביכורים שהן טעונין תנופה והגשה עכ"ל, עכ"פ מדברי רבנו גרשום במעילה והרמב"ן והרע"ב מבואר דביכורים חשיב ראוי למזבח, וצריך לעיין בכל הנ"ל.

ואסיים בזה ביקרא דאורייתא

**רפאל דוד פולק**

כולל פוניבו - בני-ברק

## ברין עירוב תבשילין כבשר בזמנינו

מכיון שלאחרונה נדפס מאמר מת"א א' מירושלים בקובץ "בית אהרן וישראל" סיון-תמוז תשס"ב ונתעוררו כמה אנשים לברר מה נקרא מלפת ומה לא נקרא מלפת ובפרט בנוגע למנהגי זמנינו שמצוי ביותר שאוכלים בשר בלי פת ואפילו כשאוכלים פת באותו סעודה מ"מ אין אוכלים הבשר עם הפת ביחד. ולכאורה דומה למה שכתבו כמה פוסקים לגבי קטניות ותפוחי אדמה שאם אוכלים אותם עם הפת נחשבים כמלפת ומערבין בהם, ואם לא לא.

ובס"ד אבאר הענין כפי מה שעלה מהסוגיא וממה ששמעתי מפי גדול הדור מרן הגר"ש אלישיב שליט"א, וזה החלי בס"ד:

בגמ' ביצה ט"ו. ואמר רב נחומי בר זכריא משמיה דאביי אין מערבין ברייסא, אלא מידי דמלפת בעינן ופת לא מלפת ואיכא נמי לא מלפתא ופרש"י דמלפת. לפתן בעינן דמוכחא מלתא שעשוי לשבת. ופת לא מלפתא. להכי לא מוכחא מלתא היא שהרי בכל יום יש לחם.

והנה ברור שהי"ח ההוכחה בזה גרידא שבמקרה לא אכלו מלפת אלא בשבת ואילו בחול אכלו לחם ומשום זה מוכח שהוא לשבת, אלא שיש גם סיבה לדבר מדוע אכלו רק לחם בחול ומדוע בשבת אכלו גם מלפת. ואפ"ת שרצו להרבות במאכלים בשבת אבל הוסיפו דוקא מידי דמלפת ולא הוסיפו תבשילין שאינם מלפסים כמו דייסא. (ואין לומר שדוקא הזמינו לשבת דבר שלא היה שכיח בכל יום דמבואר להריה בגמ' שדייסא לא שכיחא) ומבואר שכל יום יש לחם היינו שאפילו כשאין מספיק לאכול מותרות מ"מ לחם בודאי יש, שההכרח הוא הלחם שהיא נאכל לשובע. ואילו בשבת מוסיפים מאכלים שאין מטרתם להשביע כלחם אלא שהם מטעמים. ומטעמים אילו הם מלפתים את הפת, דהיינו שהפת משיבע האדם והמלפתים הם מוסיפים להאדם הטעם. ואילו מאכל שאינו נאכל עם הפת כמו הקטניות שדנו בה הפוסקים וכתבו שחלוי כפי מנהגי המקום, אינו דומה למטעמים הנ"ל אלא להפך במקומות הנ"ל הם נחשבים לחם כיון שהם נאכלים כמו משיבע, שהיא מטרת הפת. וגדר זה מפורש במ"ב [הקכ"ז ס"ק יב] וז"ל: "שאין דרכן של בני אדם ללפת בהן את הפת, אלא אוכלין אותן בעצמן כדי להשביע כמו פת" עכ"ל. [וראה גם בשעש"צ שם ס"ק כ"ג, וכן במהרש"א שם ד"ה בפרש"י בדי"ה ופת לא מלפתא כו.].

הטעם שאינם נאכלים עם הפת כי אז היה אוכל נהמא בנהמא שהיא טפשות, כמש"כ בגמ' בשם ר' יריא. ובמקום שנוהגים לאכול קטניות להשביע גם אם יהיה למישהו מטעמים יאכלו אותם מטעמים או עם הפת או אם הקטניות, כי לא יאכל מטעמים לשובע נפשו. אמנם בשר אינו קטניות ותפוחי אדמה שמבואר בפוסקים שאם אינם מלפתים את הפת אינם כשרים לעירוב, ואילו בשר נשאר כשאר דברים שמלפתים ממש את הפת שהרי אין לך מטעמים גדולה מזה ואף פעם אינו נאכל במקום לחם כמו דייסא או קטניות ותפוחי אדמה הנ"ל. וכן מבואר ברש"י שמות ט"ז ח' שכתב: למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע עכ"ל. ואם אינו אוכל עם הבשר לחם, הוא משום שכבר אכל לחמו קצת לפני זה ועכשיו משלים המטעמים, והמלפת הזה אינו בא ביחד ממש עם הפת אלא שבאה זה אחר זה.

וגם כשאין הבשר נאכל עם לחם כלל כמו שמצוי בימי חול, מ"מ עדיין אינו באה במקום הפת אלא שבדרך כלל יש עוד דבר שאוכלים עמו כרי להשביע כמו תפוחי אדמה, אורז (קטניות) או איזה דבר אפוי כמו קוגל או קניש (בורקס) ואף המאכלים שאינם נחשבים כחורייאא דנהמא מ"מ הם כמו הפת, וכמש"כ הפוסקים הנ"ל לגבי קטניות ותפ"א, נמצא שהבשר מלפת ממש בב"א את הדברים הנאכלים במקום פת, ומ"ש מלפת פת ממש ש"כ מלפת דבר שבאה במקום הפת מידי דמלפת בעינן והאיכא. (ודע שבגמ' ובראשונים כמו רש"י, ר"ף, רא"ש, ור"ן, ועוד, לא כתוב מלפת אלא כתבו מלפת או לפת, וברמב"ם יו"ט ו:ג כתב אלא בתבשיל שהיא פרפרת כגון בשר וכו' וכל הגדרים שייכים גם כומונינו שמדי פרפרת לא נפא. ואפילו בלשון הפוסקים שכתבו מפורש מלפת את הפת. כונתם כנ"ל שכל דבר שבא בתורת פת, היינו להשביע, חשיב כפת לענין זה, שהרי ענינו שהפרפרת אינו נאכל לשובע אלא שנאכל להטעים מאכל אחר שאוכלים לשובע. ולקמן בסמוך אבאר עוד לשון ללפת את הפת בס"ד.)

הנה מאכל "שניצל" אפילו כשלא נאכל עם פרוסת לחם או בתוך פיתה וכדומה הרי הוא ממש מלפת את הפת שהרי הוא מכוסה כולה עם פיורי פת, ואין לך מלפת גדולה מזה. אמנם אם הצפוי הוא דק י"ל שאין הפת כאן להשביע וכמו שאין מברכין עליה במ"מ, וכך אין להחשיבו כאן כנאכל ממש עם פת אבל עדיין חשיב כמלפת מטעמים הנ"ל.

ומש"כ הפוסקים שפירות (וה"ה ירוקת מתוקים) אינם בכלל מלפת את הפת במקום שנהוג לאכלם בלי פת היינו כי הם בגדר קינוח שאינם באים כעיקר הסעודה אלא כקינוח, ואע"פ שהם מטעמים שבא לכבוד שבת מ"מ גרע משאר מלפתין מפני שאינו שייך לעיקר מאכלי הסעודה כמו הבשר והדגים וכדומה. (ורק מאכלי עיקר הסעודה הם בגדר מלפת את הפת, היינו שאינו נאכלים כקינוח.) ויש להסביר טעם לדין זה שעיקר כבוד ועונג שבת מתקיים במאכלים ששייכים דוקא לעיקר סעודת שבת. [ע' סו"ר מט"ב בב"י ובד"מ ס"ק ד' ובמ"א ס"ק ו' (ובכה"ל ד"ה מותר) שמבואר שמה שאוכלים ומתענגים לפני הסעודה אינו עיקר מצות עונג שבת אלא דוקא בסעודה ועיקר הסעודה היא לחם, משמע שעיקר מצות עונג שבת שייכת לפת ולמה שמלפת הפת ולא למה שאינו שייך להפת אע"פ שנאכל בסעודה שקבעו על הפת כיוון שסו"ס אינו נחשב כחלק מהסעודה.]

היוצא מדברינו שגם כפי מנהגי אכילה של זמנינו שאין אוכלים הבשר ביחד עם הפת עדיין קורא כל סוגי הבשר "מלפת" משום שאינו נאכל כתחליף ללחם ושאינו מדייסא וגם קטניות ותפ"א. וגם הרי הם נאכלים על השוכב שנגרם מהפת, וגם נאכל ממש עם קטניות ותפ"א ושאר דברים שהם במקום פת ושפיר הוי מלפת וכשרה לכתחילה לערב בו ואף יש בה משום הידור מצוה ליקח מאכל חשוב כזה כמבואר במ"ב [ס"ק ת] ובשאר הפוסקים. (וכידוע שנהגו לערב בכיזה כי חששו שהבשר יתקלקל מחום היום שהיה בימיהם קודם שהיה מקרר לשמור האוכל, ראה ערה"ש תקכ"ג יג שכתב שנהגו לערב בבשר אבל יש לחשוש שיתקלקל בחום היום לכן עדיף לערב בכיזה קשה שאינו מתקלקל. ואפ"ה המ"ב לא חשש לזה וכתב להדר בבשר כי מסתמא ניתן להצניעו במקום קר קצת וכן יש שכתבו ליקח בשר צלי שנשמר יותר, ראה בן איש חי פ' צו הובא בכה"ח ס"ק כ"א.)

וכששאלתי מרן פוסק הדור הגרי"ש אלישיב שליט"א האם כומונינו מערבים עם בשר שהרי (לפי מה שטענתי אז) מדינות שליומו נוהגים לא לאכול הבשר כמלפת, השיב שבדאי מערבים בה והוא מלפת מעלייתא ואילו שאינם מלפתים בה בטלה דעתם. ושאלתי הרי בגמ' כתוב כן לגבי בבליא אבל מצאנו בפוסקים שכתבו שאם נהגו לא ללפת קטניות ותפ"א או נחשב כאינו מלפת משום זה, וא"כ ה"ה י"ל לגבי בשר שאם נוהגים לא ללפת שיהיה נחשב כאינו מלפת. והשיב שכשר הוא מלפת מעלייתא ואפילו נהגו לא ללפת בה הוא טיפשות כהני בבליא ובטלה דעתם, ושאינו מקטניות וכדומה שאינם בכלל מלפת

גמור שאז תלוי במנהג המקום אם מלפתין בהן או לא. עכ"ד ונדפס בקונטרסי הלכות עירוב תבשילין (תשנ"ח) בקיצור בפ"ב ה"ב הערה 3.

ובדברי מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א נכללים כל דברינו הנ"ל, אלא שהוסיף עוד, שאפילו אם ינהגו לאכול בשר באופן שאינו מלפת, [כמו שניסחתי אז השאלה] עדיין לא פקע מיניה שם מלפת, כי להשביע רק על בשר הוא טיפשות [וכמבואר לעיל מרש"י שמות ט"ז ח' שאינו דרך ארץ] ובטלה דעתם של הנהגים כן ואפילו הם מדינות שלמות.

וכן פסק הגר"ש ואונר שליט"א הובא בקובץ מבית לוי [ח"א עמ' ג"ב] שבימינו (שיש מקררים) ראוי ונכון לקחת חתיכת בשר או דגים משזבח וטוב, להידור מצוה לעירוב תבשילין. מבואר שגם הרב ואונר שליט"א לא חשש לצד הנ"ל שבימינו אינו מלפת, ואדרבה עדיין חשיב כמלפת מעלייתא בלי שום פקוק.

### נחום באדנער

מחבר קונטרס הלכות עירוב תבשילין

## בענין שור שחור ביומי ניסן

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל" המפורסם לשם ולהתלהל. ויה"ר שתזכו להפיץ תורה עוד כהנה וכהנה עד ביאת הגואל כב"א.

הנה במאמרו דהגרי"ח סופר שליט"א (מאמר א') בענין "שור שחור ביומי ניסן" שביאר לגמ' בברכות (לג.) ה"מ בשור שחור וביומי ניסן וכו' ולא כ' בניסן, דהוא כש"כ באחרונים דהיכא שכ' יומי ניסן" כולל אף חודש אייר שלאחריו, ובסוף דבריו הביא לרש"י בב"ק (ק"ג.) דס"ל דיומי ניסן היינו ממש יומי ניסן ולא כולל לאייר, ולפי"ז לא יכל רש"י לפרש כן בברכות וכו' עכ"ד, והנה נראה דעוד כמה ראשונים שם ס"ל דהוי דוקא יומי ניסן, דיעו"ש בנימ"י שכ' בזה"ל אבל מניסן לבתר ניסן, שולחן לו שיבוא באייר ליום פלוני עכ"ל, ומבואר כנ"ל, וכן יעו"י ברמב"ם בפס"ה דסנהדרין ה"ט שכ' בזה"ל אין קובעין זמן לא בימי ניסן ולא בימי תשרי מפני שהעם טרודין במועדות וכו', אבל קובעין בניסן שיבוא אחר ניסן ובתשרי שיבוא אחר תשרי וכו' עכ"ל, ומבואר כנ"ל דביומי ניסן לא כולל לאייר, וכן יעו"ש במאירי שכ' כן, וכן יעו"ש ברי"ף שגרס שאף לא מומינים לדין ביומי סיון, וע"כ דטעמא כהרמב"ם משום שהעם טרודים במועדות וא"כ אף בסיון טרודים בהג השבועות, ולפי"ז נר' דגם לרי"ף ס"ל דביומי ניסן לא כולל לאייר, דדוקא בניסן יש לטעם הנ"ל ולא באייר [ויל"ע שם, דלטעם זה למה לא זימינו מיד אחר החג ככ"ג ניסן ובכ"ג תשרי וכו', אך לטעם רש"י והר"מ והרמ"ה בשיטמ"ק שטרודים בקצירה ובצירה וכו' אתי שפיר], וכן יעו"ש ברא"ש דמשמע ג"כ כנ"ל יעו"ש ודו"ק, וכן יעו"י בשיטמ"ק מהר"מ ומהרמ"ה ומר' יונתן דמשמע כנ"ל ע"ש, וא"כ צ"ע להניי אחרונים דס"ל דכולל לאייר והא אף מהגמ"י והרמב"ם והרי"ף והמאירי ועוד חזו"ן להדיא שלא כולל, ולא רק מרש"י חזו"ן כן.

וכן יעו"ש בב"ק בפ"ק (ז:) דכ' לא צריכא דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא דכו"ע נטרי עד ניסן ומזבני, ובדכ' דבניסן מזבני ולא כ' נטרי עד יומי ניסן ומזבני משמע דהכוונה לניסן בלבד ולא אף לאייר, וכן יעו"ש בנימ"י שכ' בזה"ל יוקרא ארעתא, מפני שהלוקח ניר חורש אותו בימות הקיץ וזרע אותו במרחשון ובתים נמי בניסן שוכרין אותם ובתשרי זילי וכו' עכ"ל ע"ש, וכדכ' דבניסן שוכרין משמע שדוקא אז ולא אף לאייר, ודו"ק.

יעו"י בברכות רפ"ו (לה:): א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחוזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במוזנייכו כולא שתא, והכא אפשר דלאו דוקא בחודש ניסן אלא הכוונה אף לחודש אייר שאף אז הוי ימי קציר ויתעסקו בזה.

אמנם נראה, דאם רבא התכוון אף לחודש אייר שאף אז לא יעסקו בקצירה א"כ לרש"י למה רק בחודש ניסן לא זימינו לדין ולא אף בחודש אייר, ולכאור' ע"כ דאף רבא התכוון לחודש ניסן בלבד, ודו"ק, וכן יעו"ש במהרש"א ח"א ודו"ק בזה.

יעו"ש בברכות (ג:): דכ' א"ר יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אליני דקא מלכלבי אומר ברוך שלא חיסר וכו'. ויעו"ש במחצה"ש באו"ח (סי' רכ"ו) שכ' דאורחא דמילתא נקט שאף דרך ארצות

החמים ללבלב האילנות וה"ה בחדוש אחר וכו', [והובא במ"ב שם], וכן ע"ש בערה"ש שכ' דבמדניתנו אינו בניסן אלא באייר או תחילת סיון ואז אנו מברכין וכו' עכ"ל, וחזוי שאכן כולל לאייר.

אולם מהכא לא חזי' כן, די"ל שהכוונה לניסן ולא לאייר ואורחא דמילתא נקט וה"ה לחדוש אחר שמלבלב אך אכן כוננו הגמ' לניסן ולא לאייר, ודו"ק. ויעו"ש בברכ"י (בס"ד) שכ' וז"ל ואני שמעתי דברכה זו על דרך האמת שייבא דוקא לימי ניסן עכ"ל ע"ש, והיינו דס"ל דיומי ניסן היו דוקא ולא כולל לאייר.

אמנם יעו"ש בחח"ס שכ' בזה"ל כתוב בא"ר בשם צ"ל דה"ה באדר, וז"ל דכ"ש אייר, ועי' מ"ש הבי' ביור"ד (סי' ר"א ס"ב בד"ה ומ"ש רבינו) גבי מפעני יומי תשרי מדלא אמר בחדש תשרי אלא כיומי תשרי משמע ה"ה אלול ע"ש, וה"ה הכא, וממוריו זצ"ל קבלתי כ"ז שנמשך ימי חודש ניסן דתקופה לתוך חודש אייר וכו' עכ"ל ע"ש, והוא כש"כ לדייק הגר"ח שליט"א, אולם צ"ע בזה מב"ק פ"י שם ופ"ק שם דמבואר בכל הני ראשונים התם דיומי ניסן ויומי תשרי היינו ניסן ותשרי בלבד ולא כולל לאייר וחשון, וצ"ע בזה.

ברוכת התורה  
חרב יהודה קוק  
כולל פוניבז' ב"ב

## הערות שונות

לכבוד המערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י

בא לידי הקובץ של חודש ניסן אייר הגליון המאה ונפלאתי מעבודתכם החשובה כה לחי.

ברצוני להעיר ע"ד של הרב הגאון המופלא ר' יעקב חיים סופר שליט"א, וגם שאנכי ידעתי מך ערכי נגד גאון כמותו אשר כל רד לא אניס ליה, עכ"ז הלא זהו דרכה של תורה.

בסימן א' בקושיא ב' הקשה דלפי פרש"י שהשור נוגח הוא מפני מילוי דשאים א"כ גם בחדוש תשרי כן ע"כ קושיא, ולא הבנתי דאנן לא מצו' לחדש מאיזה סיבה שור נוגח וברש"י כתב: "מתוך שעברו ימי הסתיו שהארץ יבישה ועכשיו רואה אותה מליאה דשאים זחה דעתו עליו" הרי משמע הדעיקר מה שגורם היוחיו דעת, הוא השינוי של יבשה למילוי דשאים, ובתשרי אין שינוי זה רק שאז נגמרים הפירות. ודוק.

בסימן ט' הקשה על רבותינו בעלי התוס' שכתבו דגם לרבי שיוהכ"פ בלא תשובה מכפר, מ"מ כפרה גמורה ליכא דאל"כ למה חרב הבית, והקשה הגר"ח שליט"א דאולי חרב הבית מחמת ג' עבירות חמורות פורק עול מגלה פנים בתורה ומיפר ברית בשר המוזכר שם בגמ' שגם רבי מודה בהו דבעי' תשובה ע"כ קושיא.

ובעניי לא הבנתי דהא בית שני חרב בשביל עון שנאת חנם ובהו סבי"ל לרבי דיוהכ"פ מכפר בלא תשובה, ובשלמא אי היו גרסי בגמ' "לעוג על חברו" כגו' השאלות המובא שם במטה"ש היו ניחא דעתין דעון זה יש לדמותו לשנאת חנם, אבל הלא מפורש בדברי התו"ש דגרסי פורק עול וא"כ כל הג' עבירות הנ"ל אין בהם שייכות לשנאת חנם ודוק, [ולד' הירושלמי המובא בס' ח' דבית שני חרב ג"כ בשביל עבדו ג"ע שפכ"ז א"ש קושיא ונראה כתב הני ב' סימני תכופי הארדי ע"כ הקשה, אבל לבבלי לק"מ ופשוט].

גם קושיא הג' קשה מאוד דשביל חטא של י' חדשים יגרם החורבן הגדול והנורא הזה. וא"כ דברי רבותינו הקדושים בעלי תוס' מאירים.

בס' י' הקשה ע"י מהרש"ל שהביא קבלה דמה דאי' כביצה ל. הני נשי דידן דאכלי ושתי עד אורחא [דערב יוהכ"פ] ולא מחי' בידיהון הגח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו'. וכ' ע"ז מהרש"ל: "הני נשי דידן פ"י אנשים כך קבלתי" והקשה הגאון הג"ל שליט"א דהיאך מצינו שנשי קאי על אנשים, ועוד מה הכרחים לפרש כן וזהו באמת קושיא גדולה.

ולחומר הגושא אורן כתלמיד הדין לפני רבותיו, דהנה באמת בגמ' אינו מפורש הלשון כמו שהוא בסמ"ג שעליה קאי הגהות מהרש"ל, רק רבגמ' אי' כן על מעשה אחרת והא הני נשי דשלן חצבייהו

ואולץ ויתבן אפומא דמבואה ולא אמרי' להו ולא מידי אלא הנח להם לישראל וכו' והנ"מ בדרכבן אבל בדאורי' לא, ולא היא ל"ש בדאורי' ול"ש בדרכבן לא אמרי' להו ולא מידי דהא תוס' יהכ"פ דאורי' ואכלי וכו'. עכ"ל הגמ' בקיצור. ולפי"ז י"ל דקבלת מהרש"ל קאי על דברי הגמ' ולא על דברי דסמ"ג שהעתיק לשון הגמ' בנוסח אחר. וזה אין עוד כ"כ דוחק, ובפרט לפי מה שיתבאר בעז"ש דיש להם הכרח מוכרח. והנה הרמב"ם אה"נ שלומד דברי הגמ' על נשים כמו שמביא מהרש"ל שם, אבל הלכה זו כתובה אצלו רק בהלכו' שבינת עשור ולא בהלכות הוכח תוכיח בהלכות דעות [וכבר העיר בזה בשו"ת אב"ג יו"ד ח"ב חס"א סק"ה, ואין הספר לפני], ולכאורה הדבר יפלא למה יכתוב הרמב"ם הלכה זו רק בהלכות שבינת עשור וכמרומה לי שאי"ז דרכו של הרמב"ם. ונראה בזה דסב"ל להרמב"ם ו"ל דדוקא בערב יהכ"פ שיש בה מצות אכילה מה"ת בזה אמרו חז"ל מוטב שיהי' שוגגין וכו' אבל באיסור גמור ואינו דומה לזה [עכ"פ בדאורי'] לא התירו חז"ל בזה מיושב נמי למה השמיט הרמב"ם הא דנפסק בשו"ע שיטה ו' ודוק היטיב, ולפי"ז י"ל דאותו קבלה של רש"ל סב"ל דלנשים אין מצות אכילת ערב יהכ"פ וידוע אריכות בזה מאתרוגים, וע"כ צ"ל"ש דברי הגמ' באנשים ואי"ש וכמובן שיש לדון בכ"ז.

**יואל קרוים**

לאנדאן יצ"ו

## באיסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל

בבא בתרא צ"א ע"א

ת"ר אין יוצאין מארץ לחו"ל וכו' רבי שמעון בר יוחי אומר אלימלך מחלוק וכליון גדולי הדור היו וכו' נענשו מפני שיצאו מארץ לחו"ל וכו' ופי' רשב"ם בטעם האיסור דמפקיע עצמו מן המצוות.

ובמרו"ק י"ד ע"א ברא"ש ונ"י מובאת דעת הראב"ד ומשמע דהוא איסור מדרכבן. והנה לשון הרמב"ם פ"ה ממלכין ה"ט אסור לצאת מא"י לחו"ל וכו' אא"כ חזק שם הרעב וכו' ואע"פ שמוחר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלוק וכליון שני גדולי הדור היו וכו' ונתחייבו כלי' למקום [ואגב יש להעיר מדוע השמיט הרמב"ם את אלימלך], ויש מקשים מדוע נענשו כ"כ על שעברו על מדת חסידות. ונ"ל עפ"י מנחות מ"א ע"א דמלאכא אשכחי' לרב קטינא וכו' בזמן דאיכא ריתחא ענשינן [וע' תוס' שם ופסחים קי"ג ע"ב ד"ה ואין לו - גה"ש] ומבואר דבעידן ריתחא מענישים גם על הא דלא מחייב עצמו במצוה ובפ"ג מהל' ציצית הי"א כ' הרמב"ם אע"פ שאין אדם מחויב לקנות לו טלית וכו' כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו וכו' - הרי להדיא דמי שלא מחייב עצמו במצוה עובר על מדת חסידות בלבד ואעפ"כ מבואר בגמ' דבעידן ריתחא נענש ע"ז.

ומעתה, לק"מ, דאע"ג דמחלוק וכליון עברו על מדת חסידות, נענשו בעידן ריתחא דהרי ה' אז רעב בארץ וזה מקרי עידן ריתחא כמבואר בכתובות ק"ו ע"א, וק"ו הוא דהרי הפקיעו עצמן מן המצוות וכמו שפי' רשב"ם הנ"ל, ודוק.

**דניאל צינגמן**

כולל פוניבז', כ"ב

## על צורת הפיוט וכל מאמינים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

אחרי דרך מבוא השלום כיאות, הנני לפנות אל הקובץ הנכבד שלכם לפרסם את הנכתב להלן, אחר שמצאתי שיש בו כמה לשאלות מהסוג הזה.

האם לא חל שבוס באמירת הפיוט וכל מאמינים כפי שהוא נאמר ע"י בימים הנוראים, וכפי שהוא מופיע במחזורים שבידנו.

הפיוט וכל מאמינים מורכב מכ"ב משפטים בני שני קטעים, הראשון הוא תואר כללי והשני הוא פירוט של שבח אחד מתוך התואר הכללי, כך נראה הדבר גם למי שלא מתבונן בפיוט באופן מעמיק במיוחד.

ואם אמנם כך הוא מבנה הפיוט, היתה אמירתו צריכה להיות באופן כזה: וכ"מ שהוא בוחן כליות (כללי) הבוחן ובודק גנוי נסתרות (פרטי) וכ"מ שהוא גואל חזק (כללי) הגואל ממות וכו' (פרטי), וכך עד סוף הפיוט.

בצורה כפי שהוא נכתב ונאמר לא נמצא שום קשר עניני בין תחילת המשפט לסופו.  
לכאורה יש כ"ב ראיות שמבנה הפיוט במקורו היה אחרת מכפי שהוא נאמר על ידינו.

יש מקום להנחה כי הסיפא של הבית הראשון נשמטה ונאבדה, וזו אולי הסיבה הגורמת לצורה הנאמרת על ידינו.

## משה פ.

בני ברק

## בדין הרמקול

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

כבר דנו בזה אי קול הרמקול חשיב כקול המברך בו ויוצאין בו י"ח חיוב ברכות וקריאות או לא. והנה כבר נהגו דקול הטלפון חשיב כקול אחר לגמרי ואין יוצאין בו י"ח אפי' בדיעבד, אולם כבר פשט המנהג ברוב מנין ובנין של כלל ישראל ואפי' החרדים לדבר ה' להשתמש ברמקול בחופות ובזימון, ורק כמה יחידים מחמירים בזה על עצמם.

והנה נראה דאפי' אי נקטי' דהרמקול קול אחר הוא ואין זה קול המברך בו (וכהטלפון) מ"מ יש לצדד לצאת בו, אע"פ דקיי"ל דתרי קלי לא משתמעי, דהרי דבר ברור דמקצת מן הקול הנשמע הוא קול המברך, אפי' אי אינו אלא מיעוטא דמיעוטא. ויש בזה שני נידונים, חדא בברכה שליכא חיוב על השומע לצאת בה ורק בעי' שתהא הברכה נאמרה כי עשרה כברכת הגומל או ברכת נישואין, ועוד בשאר הברכות שחייב השומע לצאת בהן ידי חובתם.

והנה נראה דבברכת הגומל וברכת נישואין (בחופה) שעיקר חיובם הוא שיהיו נאמרים כי עשרה וליכא חיוב על השומעים לצאת בברכות אלו, כל ששומעין קול המברך במקצת אע"פ ששומעין ג"כ קול הרמקול נראה דלית ביה מיחוש כלל, דכיון שאינם חייבים לצאת בשמיעה זו סגי בהכי, ולא אמרי' תרי קלי לא משתמעי, דהנה מנהגינו בשמחת תורה כשקורין גדול עם הנערים הוא שהגדול מברך והנערים מברכין עמו, ועי' בא"ר סי' תרס"ט (הביאו המשנ"ב שם) שמיישב המנהג, ויסוד דבריו הוא דרק לענין עיקר הקריאה יש חשש תרי קלי אבל לא לענין הברכה עיי"ש, ומוכח דלענין הברכה כל ששומעין י' את הברכה (שארן השומעים חייבים לצאת בה), בשמיעה כל דהוא סגי שתחשב שהברכה נאמרה כי עשרה. ולפי"ז כל ששומעין עשרה את ברכת חתנים בחופה אפי' שמיעה כל דהוא, ביחד עם קול הרמקול, ושפיר חשיב שהברכה נאמרה בקהל עם, ולמנהגינו (דהנערים מברכין עם הגדול בש"ת) לכתחילה אפשר להשתמש עם הרמקול.

והנה אי אין עשרה ששומעים קולו או בשאר ברכות שחייבים לצאת בהן י"ח, נראה דהיכא דב' הקולות דומין זה לזה ושומע שניהם בבת אחת ממש לא נאמר דין תרי קלי לא משתמעי ושפיר יוצא י"ח, דיעוין בתוס' סוטה ל"ט ב' ד"ה עד שכתבו לחי' הראשון דסברת "אידי דחביבי גם חד מתרי קלי משתמע" אמרי' רק בתרי קלי שדומין זה לזה אבל היכא דהקולות משונות אין האוזן יכולה לשמוע כלל, וקול השופר וקול התצוצרות (דאמרי' בהם דאידי דקול השופר חביב משתמע) י"ל דאין משונין, ושוב כתבו בדגמ' משמע דגם בתרי קולות משונות אמרי' אידי דחביבי וכו', ועי"ש שסיימו דקול שופר וקול תצוצרות תרי קלין משונין זה מזה, ויל"ע דמה הכריחם לומר בת' בתרא דקול השופר אינו דומה לקול תצוצרות, ד"ל דבין בקולות שאינם דומות ובין בקולות הדומות אמרי' תרי קלי לא משתמעי כתי' קמא, וקול השופר וקול התצוצרות אינם משונין כתי' קמא, אלא משמע דסביא להו דמסתברא דבב' קולות הדומות לא שייך למימר תרי קלי לא משתמעי כיון דאין אחד מהם מבלבל קול השני, ואדרבה אחד מחזק את השני, ולכן בת' בתרא כתבו דלפי"ז א"ש ד"ל דקול השופר אינו דומה לקול התצוצרות (שאי קול השופר היה דומה לקול התצוצרות היו יוצאין י"ח גם בלי סברת אידי דחביבי וכו').

וכן מבואר להדיא ברש"י ראש השנה כ"ז א' ד"ה קורין שכתב בזה"ל, וי' קולות יש כאן שאי אפשר להם לצמצם דיבורם בחיבה אחת שלא יהא אחד לאחור ואחד לפנים עכ"ל, ומבואר דאי היה אפשר להם לצמצם לא היה כל חשש של תרי קלי דהא אין קול אחד מכלבל השני וכמש"כ, ואין לומר דשאני התם דכולם קולות כשרים ניגהו דהא כתב רש"י וי' קורין, וי' קולות יש כאן שאי אפשר וכו' עכ"ל (ולא כתב ואי אפשר), ומבואר דאי היה אפשר לצמצם היו נחשבים כל הקולות כקול אחד, שכתב דכיון שא"א לצמצם נחשבים הקולות כעשרה קולות, ופשיטא דבקול אחד לא נאמר הדין תרי קלי לא משתמע דקול אחד הוא. \* [וכיון דבקול אחד חשביא אפי' יהיה הרבה רמקולים לא יתבטל קול המברך בשישים, דקול אחד הוא, ואדרבה אחד מחזק את חבריו].

[וח"א שליט"א חידש דמ"מ יש לחשוש לתערובות קול פסול שפסול השמיעה. ונראה דליכא בזה בית מיוחד כלל לדבריו לא בעי' לדין תרי קלי לא משתמע היכא דליכא סברת אידי דחיבא, אלא אפי' אי משתמע אינו יוצא י"ח דהא איכא חשש תערובות קול פסול, אע"כ ליכא כל חשש של תערובות קול פסול, ואילו דין תרי קלי לא היה איכפ"ל בקול הפסול. וכן מוכח מדברי התוס' בסוטה הנ"ל בתי' הא' שכתבו דרק בקולות משונות אמרי' תרי קלי לא משתמע, אבל ב' קולות דאין פשוטין משתמע, וע"כ דשומע שניהם דהרי א"א להבחין ביניהם דהא דומין זה לזה, וכ"ה לשון התוס' "ומשתמע תרי קלי" עיי"ש הרי מוכח דאף בתערובות קול פסול כל ששומע הקול הכשר יצא י"ח. וכן מוכח גם מדברי הא"ר הנ"ל דמחלק בין הקריאה להברכה, דאי תערובות קול פסול פשיטא דאין מקום לחלק ביניהם כלל].

ולפי"ז המברך ומוזמן ברמקול ליכא חשש של תרי קלי לא משתמע, שהרי ב' הקולות קול המברך וקול הרמקול נשמעים ביחד ואין אחד מהם לאחור או לפנים, וכדמוכח מדברי רש"י ותוס' בתי' בתרא (שעליה כתבו התוס' תפוס לשון אחרון), והשומעים יצאו בו י"ח לכתחילה.

בברכה

אהרן גורמן

כולל פוניבו' כ"ב

## הערות בענינים שונים

### בענין אונאה

יש להעיר דהאיך מצינו דיניו ורגליו כשקונים במכולת וכיו"ב ומצוי הדבר שיש מוכרים שלוקחים יותר מהמחיר הנכון והו"ל אונאה, ואף דהלוקח ימחול וכה"ג ליכא איסורא וכדאמר בב"מ ס"א א' מה להגן [אונאה וגו'לה] שכן שלא מדעת וכו' ועוד שם מה לאונאה שכן לא ידע ומחיל [ועי' ר"ח ב"מ נ"א א' שכתב מיהא שמעינן מהני וכו' והוא מיירי לענין אם יוכל לתבוע האונאה-] אך אכתי כיון שהמוכר אינו יודע שהלוקח מוחל הו"ל כלפי המוכר כמישב לאכול כשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דלהתוס' קידושין ל"ב א' ד"ה דמחיל, שי"ך בכה"ג לפני עור.

ואמנם רוב הדברים אין להם מחיר קבוע אבל גם בהם יש מחיר שוראי הוא מופרז והיינו לאחר שיקחו בחשבון הוצאות ושכר טירחא [וכדאמר בב"מ מ' ב' איכא טרחאי דמי ברזנייתא] אכתי מה שישאר לרווח יהא מופרז והוה אונאה ושי' הרמב"ן דאף בפחות משתות איכא איסור מדאורייתא עי' שו"ע סי' רכ"ז סי' ג' וכו' שם. וכן יש מוצרי יסוד שהמחירים שלהם עומדים תחת פיקוח ממשלתי. כמו כמה מוצרי לחם וחלב וכה"ג גם אם יוסיף רק עשר אגורות כדי לעגל את המחיר הוה אונאה גמורה שאף בפחות משתות

\* ולפי"ז יש ליישב שי' הרמב"ם (פ"ג שופר הל"ו) דהשומע ט' קולות ביחד לא יצא י"ח אחד מהן וכבר תמהו בזה האחרונים, וי"ל דנהג כתב השעה"צ סי' תקפ"ח סק"י"ח דאף לדעת הירש"ב"א (דיוצא י"ח תקיעה) בעינן שלא יאריך בעל התרועה על התקיעה שלא יהא קול פסול בינתים עיי"ש, והנה דעת רש"י בר"ה היא דהיכא דקרא י' אנשים ביחד אמרי' דא"א לצמצם שלא יהא אחד לפנים ואחד לאחור. ולפי"ז א"ש דברי הרמב"ם דהיכא דשמע ט' תקיעות מט' בני אדם, אפי' גמרו בכ"א, אמרי' דא"א לצמצם וחישינן שמא גמר בעל התרועה אחר כעל התקיעה ומפסיק סוף התרועה בין התקיעה לשאר הח' קולות.

ולפי"ז יוצא שגם מהרמב"ם יש ראייה למש"כ להוכיח מרש"י ותוס' דב' קולות הנאמרים ביחד בצמצום ליכא חשש תרי קלי, וכה"ג אין קול א' מכלבל ומבטל השני אלא אדרבה מחזק.

היה ביטול מקח, כיון דל"ש כאן כלל ענין טעות שהרי המחיר עומד וקבוע בכל המדינה ואין תלוי באמון דעת, וכ"כ להדיא בערוך השולחן סי' רכ"ז סעיף ב' והביא הדוגמא מקמח ולחם שכולם מוכרים בשוה דבכה"ג אף פחות משותת לא הוי מחילה.

ובשלמא אם עדי"מ נקבע מחיר של דבר שהוא 22.1 ש' והוא מוכר ב-30.1 ש' או י"ל דכיון דאין רוצה להתספק עם מטבעות שאין להם ערך אצל אנשים כמו מטבע של חמש אגורות או ממילא כבר נכנס במחיר ששייך לעגל את המחיר גם לטובתו עד כדי שיהא 30.1 ואין זה אונאה אבל כשמוסיף עשר אגורות על המחיר וכנ"ל שפיר הוי אונאה.

ולכאורה יקשה יותר שהרי כשהלוקח לא יודע שיש כאן אונאה במחיר הרי ממילא גם לא מהל ובכה"ג הוה מכשול גמור, וא"כ שאם המוכר חשוד על אונאה היא אסור לקנות אצלו א"כ יכוון להדיא שמוחל אם יהי' אונאה כי אל"כ יהא נקרא דהלוקח עצמו עובר על גוף האיסור וכמו דמבואר בתוס' ב"מ י' ב' ד"ה דאמר, דכהן שמקדש גרושה לכהן אחר מיקרי דעובר על גוף האיסור של גרושה לכהן כיון דבידיים מהווה את גוף האיסור.

ומיהו אם אכן כך ה' האמת בדמקום דצריך לחשוד את המוכר באונאה ה' אסור לקנות אצלו א"כ ימחל תחלה [ואז מצד לפני עור לא יצטרך לחשוש כיון שאין יודע ודאי שיש כאן אונאה או מטעם שיבואר לקמן] או כבר ה' נראה דממילא הוא כך והיינו רבכל כה"ג כבר יש אומנא שהלוקח מתכוון למחול את האיסור כלפי המוכר שאל"כ הרי אסור לו לקנות בכה"ג שצריך לחשוש, וההיכתי"מ של איסור אונאה ה' שייך רק כגונא שהלוקח א"צ לחשוד את המוכר באונאה ואז לא נתייב למחול תחלה ואז אין כאן מחילה מצד הלוקח או כשאומר להדיא שלא ימחול על האונאה ואז יש כאן אונאה גמורה.

אבל באמת נראה דלעולם לא נחשב שהלוקח מהווה את גוף האיסור כשיתן את המחיר הגבוה שיש בו אונאה, כי אין נתינת הדמים גוף האיסור שהרי זה הלוקח נתן מרצונו ואם המוכר לא היה אומר כלום מתחלה והלוקח היה נתן מדעתו דמים הללו כי ה' סבור שזה המחיר אין כאן כלל איסור, ורק מה שהמוכר אמר מתחילה שהמחיר הוא כך לכן זהו האונאה שמרמהו אלא שאם הלוקח לא יתן לבסוף דמים אלו אז לא אהני ממשו ולא נתהווה האיסור, נמצא דמה שהמוכר אמר שהמחיר הוא כך וכך זה "גוף האיסור" ונתינת הדמים לבסוף זהו "הוויית האיסור" וקיומו - שעי"כ נגמר ונתהווה כאן איסור, אבל אין זה גוף האיסור בעצמו ובכל כה"ג שאין מעשהו גוף האיסור אלא שרק גורם עתה שמעשה גוף האיסור שקדם לו יגמר ויבוא לכלל מציאות של איסור - אז כשהוא נוהג כדרכו שבא לקנות דבר ואין ברור לו שיש כאן אונאה א"צ לחוש לכלום והעון רמיא על המוכר המאנה.

ומה ששואלו תחלה על המחיר וגורם שהמוכר יאמר לו מחיר שיש בו אונאה ע"ז א"צ לחוש כי האמירה לבדה אינו כלום אם לבסוף לא יקבל הדמים הללו מהלוקח.

אמנם כשהלוקח יודע שיש כאן אונאה אלא שהוא מוחל או הן אמנם שאליבא דאמת אין כאן איסור אונאה וכמו שהבאנו בתחלת דברינו, אך אכתי יחזור מה שהערנו תחלה דיש כאן לפני עור דמכשיל את המוכר בחישוב לאכול בשר חזיר וכ' רבשלמא כשאין זה אלא ספק אצל הלוקח אם יש כאן אונאה או לאו אז ל"ש בזה לפני עור כי בכה"ג על המוכר ליהדר ולא על הלוקח, אך כיון שבוה יודע לו המכשול נחשוש ללפני עור, ואולי נאמר שכיון שהלוקח נוהג כדרכו כי רוצה לקנות ואם לא ישלם לו כפי שאומר לא ימכור לו ועוד שאין נטילת הדמים גוף האיסור ועוד שכל המכשול הוא רק מה שחישוב לאכול וכ' רבדאיכא כולי האי א"צ לחשוש.

ובעיקר ההערה דינאמא שיהי' בזה לפני עור, שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א שהרי הלוקח ידע וקא מחיל וממילא אכתי ליכא איסורא, ואף שהמוכר לא יודע שהלוקח מוחל הרי המוכר כלל לא מתכוין לאיסור והיינו שבדרך כלל המוכר לא יודע שאסור לו לקבוע מחיר כזה וכסבור שיכול לקבוע כמה שרוצה וממילא אין כאן נתכוין לאכול בשר חזיר אלא הו"ל כנתכוין לאכול טלה ואכל טלה, (וכספסק אצל הלוקח אם המוכר יודע מהאיסור אונאה הרי שוב לא שייך בזה לפני עור רבכל כה"ג על המוכר רמיא להזהר וכמבואר בכר). וע"ע בפתחי חושן על אונאה שהעיר ג"כ את ההערה הנ"ל.

ולכאורה לעולם יש עצה להנצל מאונאה ע"י שיתלה שלט שכל הרווח שנוטל זהו רק עבור שכר טירחא [שעומד בתנות] וכמו שעושים בפירות שביעית ועל שכר פעולה ל"ש איסור אונאה [אבל תנאי ע"מ שאין לך עלי אונאה הרי קיי"ל דל"מ ואף איסור יש דבר [לרא"ש ב"מ פ"ג י"ז].

## בענין גרם מכשול של "הוצאה" בשבת

יש להעיר שאם אדם הולך במקום האסור בטלטול, או יש לזהר שלא לשאול אדם החשוד שנושא שעון או מפתח וכיו"ב - היכן רחוב פלוני או מה שעשה וכיו"ב, כי עיי"ב יעצור הלה מללכת לרגע א' ועביר הנחה ואח"כ יעקור שוב והנחת גופו כהנחת חפץ כמבואר בשבת ג' א'. וביותר שאף אם הלה מעצמו מתקרב לשאלו דבר יש לברוח ממנו כדי שלא יעצור עצמו מללכת ע"י שאלתו ונמצא בא לידי עקירה והנחה נוספים.

ומיהו מה שע"י שיתנגש עמו יגרום שהלה יעצר זה אינו כלום דלא גרע מעומד לכתף שלא חשיב הנחה וכמבואר בשבת ה' ב'.

## בדיני קריאת התורה

בשו"ע סי' קמ"א ס"ב מבואר שהעולה לתורה צריך לקרוא מהס"ת יחד עם הבעל קורא כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ולכאורה נראה דסגי כשקורא עמו ג' פסוקים וא"צ לקרוא עמו כל הקריאה.

## בענין במים לדבר האסור

הנה לכאורה צריך להיות שאם בא' מהמדפים בפריז'דר יש דבר מוקצה כמו אוכל חי שאין ראוי לאכילה ואין באותו מדף דבר היתר החשוב יותר מהמוקצה כש"ע סי' ש"ח א' ול הפריז'דר יהא מוקצה ולא יועיל מה שבמדפים אחרים יש הרבה מאכלות של היתר החשובים טפי מהמוקצה שבמדף האחר, והוא עפ"י מה שהביא בגליון רע"א על שו"ע סי' ש"ט ס"ד מהמקור ברון שהקשה למה כשהניח מרדת אבן על פי חבית נהי' כל החבית בסיס לזרז האסור הרי יש יין בחבית שחשוב מהאבן ותירץ דהבסיס להאבן אינו אלא פי החבית ופי החבית אינו בסיס ליין ולא דמי לכלכלה שהפירות והאבן יחדיו הם בתוך הכלכלה, והביאור בזה דמה שכשיש היתר יותר מהאיסור מועיל שלא יחשב בסיס לדבר האסור זהו כי נחשב כאילו שהאיסור בטל בהיתר החשוב ממנו וכשכל א' מונח במקום אחר זה בתוך החבית וזה על פי החבית אין מצטרפים יחדיו ולא נתבטל חשיבות האיסור. ומעתה לכאורה ה"ה בפריז'דר הנ"ל שכיין שיש מדף א' שבו יש מוקצה ללא דבר היתר החשוב ממנו א"כ יגרום שכבר הכל יהא בסיס לדבר האסור.

ויתכן לומר דכלי שהוא עושה ממש פעולה כמו פריז'דר שהוא עובד לייצר קור לחועלת איזה דבר היתר הנמצא בו אז זה גורם שלא יהא בו תורת בסיס לדבר האסור כי כיון שהוא במצב של פעולה ממש יש לו מציאות לעצמו ולא נהי' בטל וטפל לדבר המוקצה שעליו, ואף בשעה שהוא אינו עובד שיש "טרומסטט" והוא נכבה ונדלק ג"כ מיקרי כמו שכל הזמן הוא במצב של פעולה שהרי הוא עצמו יצר את הקור ועתה הוא שומר על קור זה וחשיב כהמשך פעולת יצירת הקור של הפריז'דר.

ואף אם ה"י הפסקת חשמל וכבר חלף כל הקור ל"א שמעתה יחשב כבסיס לדבר האסור, כיון דמה שהכניס תחלה את האוכלים לפריז'דר היה בזמן שהוא היה במצב של פעולה ומשום כך הכניסם לתוכו ועתה שפסקה טובתו של הפריז'דר הרי מפתה כל החפצים שנשארו בו דין "שוכח" יש להם ולא כמניח מדעת, כיון שמעולם לא הכניס חפצים לתוכו ע"מ שישתהו בתוכו כשלא יהא בו קור ובכה"ג אין דין של בסיס לדבר האסור וכש"ע סי' ש"ט ס"ד.

ומיהו אותו מדף או מגירה שאינם מחוברים לגוף הפריז'דר הרי ודאי שנוהג בהם כל דיני בסיס ואם הניח מדעת אוכל מוקצה עליו הוי בסיס לדבר האסור א"כ הניח ג"כ דבר היתר החשוב יותר מהמוקצה וכנ"ל. ואחתום בברכה ותודה על כל פעלכם הטוב

אריה יוסף זולטי - בני-ברק

## הערות שונות

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל ה"ו, שלומכון יסג. אבוא בזה בס"ד בהערות שתיים שאין הרבה על הקובץ (גליון קא).

א. במש"כ הגר"ח דינקלס זצ"ל (בעמ' יט) אי העובר במזיד על ספק כרת ונתברר שה"י באמת אסור האם חייב כרת, יש לציין דהרש"ש בכריתות י"ז ע"ב (ברש"י ד"ה אכל) נקט דלכאורה אין חיוב כרת בספק אסור ואינו אלא איסורא כעלמא כח"ש ע"ש. ויש לבאר הטעם עפמ"ש בשו"ת מהרש"ם (חי"ב סי'

רכ"ו) לבאר טעמא דהרמב"ם דס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא ובאיטורי כריתות מה"ת לחומרא כהג"י הישנה (בכס"מ פ"ט מטומאת מת), שהקשו מה לי איטור לאו מה לי איטור כרת. וכיאר המהרש"ם דכל ספק הוי כמו שוגג שיכול לומר שתלה עצמו בצד ההיתר וחשב שיהי' מותר, ולכן בלאוין דשגגת לאו א"צ כפרה ה"נ ספיקא שרי דהוי אותו גדר, אבל בכרת דשוגג חזינן דחייב חטאת הרי דהקפידה תורה עליו ה"נ דספק אסור עכ"ד. חזינן מדבריו דספק הוי כגדר שוגג ומובן בפשיטות דאינו חייב כרת.

אכן גוף סברת מהרש"א לכאור' נראה דתליא אם ארם סומך דעתו על הספק, דמהרש"ם ס"ל דאדם סומך דעתו שיהי' מותר ולזה חשיב שוגג, אך יש לציין דבכמ"ק לא משמע הכי, ע"י סוטה ו' ע"א בגמ' דטוטה חשיב אין לה היתר פרש"י אם תמצא טמאה לפיכך לבו ורודף אחריה ע"ש, הרי דאע"פ דהוא ספק ושמא תמצא טהורה ויוכל לבעלה בהיתר אפ"ה אינו סומך דעתו שחטהר וחושש שלעולם תהא אסורה עליו ורודף לבו אחריה (ויש לרחות דעירות שאני דנפיש יצירה כחגיגה יא:). וע"ע נדרים כ"ג ע"ב באומר בתחלת השנה כל נדרים שאדור יהיו בטלין שאם זכר התנאי ואעפ"כ נדר בטל התנאי, ואוקי רבא התם שלא זכר בשעת הגדר במה התנה, דמ"מ כיון שזכור בתנאו ואעפ"כ נדר עקר' לתנאיה דאי רצה שיתקיים התנאי הו"ל לפרש בהדיא, ע"י ש"ש, וחזינן דלא אמרינן דלעולם לא רצה לעקור התנאי רק סמך דעתו על הצד שאין הנדר סחירה להתנאי שלא ע"ז התנה, אלא אמרינן דהו"ל למיחש, דאין אדם סומך דעתו על הספק. אך באמת נראה דהחקירה הזו תלויה כפלוגתא דמחית אינש נפשי' לספיקא או לא (נדרים יט, וש"ג), וכגון בספק נדרים להקל או להחמיר, דמ"ד ספק נדרים להחמיר דמחית אינש נפשי' לספיקא, דהיינו שידע שיש צד שיחול הנדר ויאסור ואעפ"כ נדר, ע"כ שרצה לקבל על עצמו הנדר, ולא אמרינן שלא רצה רק סמך דעתו על הצד שלא יחול, דאין אדם סומך דעתו על הספק, ומ"ד לא מחית אינש נפשיה לספיקא ס"ל דלעולם לא נתכוון ליאסר כנדר זה, ומה שנדר כי סמך דעתו על הצד שלא יחול, והרי לפנינו שבוה פליגי. ולפ"ז א"ש דברי מהרש"ם כשיטת הרמב"ם הנ"ל, דהרמב"ם פסק דלא מחית אינש נפשי' לספיקא (כמב' בר"ן נדרים ס"א) והיינו דאדם סומך דעתו על הספק וא"ש ודו"ק.

ב. במדור הערות (בעמ' קכ"ד), הקשה הגר"ש אלתר על תי' הכת"ס שהביא החת"ס בגיטין פט: לשי' הראשונים דקטן חריוף בשכלו דינו כגדול, וניחוש מספיקא לכל קידושין קטן שמא הוא חריוף כגדול ותי' הכת"ס דהוי כמקדש בלא עדים דא"א לידע אם הוא חריוף, ותמה דהתינח בקידושין, במצוות וקנינים ושמא דנין הו"ל למיחש מספיקא דאורייתא, ולענ"ד הרבד פשוט, ודואי אין לו ספק גמור בכל קטן שמא חריוף הוא, דרק מיעוט קטנים חריפין בשכלם כגדולים, וכלשון החת"ס יש קטנים שחריפין, דרק יש דבר כזה, ולכן ודאי לכל דיני התורה לא ניוחש כדקיי"ל דלא חיישינן למיעוטא. ורק בקידושין הקשה החת"ס דניחוש, דבחומר אשת איש חיישי' למיעוטא כמ"ש התוס' בכמ"ק (יבמות לו: ד"ה הא, קדושין ג: ד"ה ה"ג, ועוד), וע"ז תי' הכת"ס דהוי כמקדש בלא עדים, והתירוחן השני דהוי מיעוטא דמיעוטא דאפי' בקידושין ליכא למיחש וז"ב.

בברכה מרובה

רוד יהודה לייב בוים

פעיה"ק צאנו נתניה

## במנהג אכילת תפוח כדבש כליל ר"ה

### ובענין קברי צדיקים

כבוד המערכת הע"י.

כתב הרמ"א סי' תקפ"ג ע"פ א' וז"ל: ויש נוהגין לאכול תפוח מתוך כדבש ואומרים תחדש עלינו שנה מתוקה. עכ"ל, ומקורו בטור שם, והובא בכל הפוסקים.

וכתב המ"א ס"ק א': ויברך על התפוח שהתפוח עיקר שכתבו בכל מקום נוטלין התפוח וטובלין בבש ולא כתב אוכלים דבש עם התפוח משמע שהתפוח עיקר דומיא דטיבול מרוז עכ"ל. וכיאר דבריו שהמנהג היה ליטול תפוח מתוך, לרמוז על שנה מתוקה, וזה היה עיקר הסימן, ולא הרבש. ובאמת במנהגי מהר"ל עמד לבאר למה לקחו דוקא תפוח מתוך הרי יש דברים מתוקים טפי, ותירץ שכתפוח מרומז לשדה של תפוחים הידוע למקובלים, יעושי"ד. והוב"ד בטו"ז.

אמנם יסוד זה שהדבש חשוב רק טפל ערערו על כך הפוסקים הדנה בשו"ת ישבות יעקב ח"ב סי' כ"ז תמה על מנהגינו לטבול הפת בדבש, וכן התפוח בדבש דלמה כופלין הטיבול בדבש, ומחדש שכיין דיש ספק מהו העיקר אם הדבש או התפוח, כמבואר במהרי"ל שם, שיש סס"ל שהדבש עיקר, וכן בשיירי כנה"ג מדייק מלשון האגודה שהובא בב"ח שכתב בזה"ל: הלכך רגילין לאכול דבש ותפוחין מתוקים סימן לשנה מתוקה ולא יאכלם בלא ברכה וכו', עכ"ל דמשמע מלשונו דמברך גם על הדבש כיון שנקט בלשון רבים משמע שמברך גם על הדבש [שם בשיכנה"ג דוחה די"ל דקאי על אכילת הרבה תפוחים] ולכך כיון שמספקינן מהו העיקר הדבש או התפוחים, לכן אוכלים המוציא עם הדבש והתפוח ביחד וכיון דנאכלת עם הפת דאז נפטר אליבא דכו"ע בברכת המוציא, וכו', אך המון עם שלא ידעו טעם ומקור המנהג על כן עושיין פירוד בין הדבקים ואוכלים המוציא לכד עם דבש גם תפוח בפני עצמו וטעות הוא בידם. עכתו"ד. והוב"ד בפשטות בבאה"ט שם.

ובשער"ת הביא עיקר דבריו ודחאו דכיון שהדבש רק סיכה כל דהו על התפוח ודאי שהדבר טפל, ודבריו צע"ג דאף דהוא רק כל דהו צריך ברכה אם איננו בגדר טפל, וכע"ז תמה ביד אפרים שם. (ואמנם כבר תמהו על דברי הכנה"ג והשבו"ג ודייקו מהאגודה שיש לברך על הדבש דצע"ג דלשון האגודה י"ל שהיו אוכלים דבש בנפרד שלא עם התפוח. כמבואר במרכיבי שהובא בד"מ שהיו נוהגין לשתות דבש, יעו"ש ולכן ודאי שאין הדבש נפטר ע"י התפוח. ומשע"כ הנהגין לאכול תפוח עם דבש ביחד ס"ל דעיקר הסימן ע"י התפוח המתוק (וכדברי המהרי"ל שמרמו על שדה תפוחים) והדבש בא רק בתורת טפל להוסיף מחיקות על התפוח).

וכן מצאנו רבים שחששו שאין הדבש חשוב טפל עיין ביוסף אומץ סימן תתקס"ה, וכן הרה"ק ר"א מבלו לא אכל תפוח ברי"ה משום חשש זה, ועיין בנטעי גבריאל ר"ה סי' כ"ט, אולם י"ל דלכאורה למנהגינו שטובלין מתחילה הפת בדבש, ואח"כ חוזרין וכופלין לטבול התפוח בדבש, כיון שכבר אכלו דבש ע"י טיבול הפת, א"כ אח"כ כשחזרו לאכול התפוח בדבש אז בודאי כבר היה הדבש טפל לתפוח, כיון שכבר אכל דבש, א"כ עיקר האכילה רק לשם אכילת תפוח, א"כ לכאורה פשוט שא"צ לברך על הדבש, וא"כ מיושב בפשיטות מה שאין מברכין על הדבש בשעת אכילת התפוח בדבש. ומהרי"ל שדן בזה אי הדבש הוה טפל היינו רק למנהגו שלא היו אוכלים מקודם הדבש עם הפת, משא"כ למנהגינו פשוט שהתפוח עיקר.

ולאו כל האמור צע"ק הנהגים, והוא נוסח קדום וכ"ה בדה"ח, לומר בשעת אכילת התפוח בדבש שנתא שנה טובה ומתוקה כדבש, הרי הדבש רק טפל, ועיקר הסימן ע"י אכילת התפוח המתוק ואיך מניחים להזכיר העיקר, ומזכירים הטפל שהוא הדבש (ולכאורה מנהג זה היה רק לפי הדעות שהדבש הוא העיקר, ומשא"כ למנהגו).



ידוע באהלי שם מה שהאריכו הפוסקים לדון אי נקטינן דקברי צדיקים אינם מטמאין, ויעיין בגליון ס"ט עמוד קכ"ו הערה 5 שמובא מתכריך כתבים שמקורם הרה"ק ר"מ מקוונץ שהכניס היו הולכים על ציון הרה"ק הבית אהרן ז"ע יעו"ש. וראה בארוכה בעיונים בהלכה ח"ב סי' מ"ה שו"ט בדברי הפוסקים ובירוד המנהג בזה.

ויש להוסיף ולהעיר מדברי הג"ר עקיבא סופר [נכדו של הג"ר רבי חיים שמואל בירנבוים, בעל מעשי חושב, וחתן רבינו רעק"א] הכותב בהקדמתו להגהות מעשי חושב על שער המלך, בה מאריך על גדולתו ותולדות חייו של המעשי חושב, ובתוך דבריו מספר בזה"ל: ושקנה שמשו של צדיק זה [בעל מעשי חושב] ביום ר' ערש"ק ער"ח ניסן תרמ"ז ותרבה בכל העיר תאניה ואניה ורבים מהכהנים לא פרשו ממנו באמרם כי גוף קדוש זה אינו מטמא (עיין כתובות ק"ג ע"ב תוד"ה אותו היום) כל החנויות סוגרו על מסגר וכל אנשי העיר הלכו לחלוק לו כבוד האחרון וכו' עכ"ל. הרי שהיה נהוג מנהג זה כי קברי צדיקים אינו מטמאים, ללא עוררים וכה נהגו כהנים רבים, ואף נכדו מעלה כן בפשיטות בהקדמתו ללא אומר ודברים של פקפוק.

ביקרא דאורייתא

שלמה זלמן שמעיה

## בענין הטבילה בחמין בשבת

בגליון ק"א דן הרה"ג ר' ישראל שווארץ בענין הטבילה בחמין בשבת, ומביא דברי החכם צבי והגו"ב שהתירו טבילה בפושרין שהוחמו מע"ש, ובגדר דפושרין הביא דברי הערוך השולחן וז"ל אלא יראו שיהיו כפושרין או חם קצת דהרתיצה שנאסרה אינה אלא כשהמים חמים הרבה עד שיהיה קרוב להיו סולרות דאל"כ אין חמין אלא פושרין ומ"מ אין הדבר מבורר אצלנו כמה הוא השיעור ולא מצאנו ולא מבורר ולענין דכל שנקרא חם בפי העולם אסור עכ"ד הערוה"ש, והעמיד לפי"ז הרב הכותב למעשה דמקוה של פושרין המקובל שהוא כ-40-37 מעלות זהו הגדר דפושרין, [וא"צ בזה לההיתר של הקרבן נתנאל שמתיר לטבול בשבת אף במים חמים שאסור לרחוץ בהם משום דטבילה אינה בכלל גזירת מרחצאות].

ויצא לכא"ו לפי"ד קולא גדולה במקוואות הרגילות אצלנו שהחום הוא כ-37 מעלות דמותר מעיקר הדין אף לשהות שם ולהנות מהמים כי אין איסור רתיצה בפושרין להפוסקים הג"ל [וכן פסק המ"ב למעשה בסק"ו בשם הח"א דמותר לרחוץ בפושרין], ומה שהזהיר האב"נ שאסור לשהות היינו בחמין שחל ע"ז גזירת מרחצאות משא"כ פושרין דמותר רתיצה בהם, [ברם דכ' המג"א סק"ח בשם מהר"ל דנהגו שלא לרחוץ אף בצונן משום חשש סחיטה ומשום שנושא מים שעליו ד"א בכרמלית ומשום שיטת גופו וקסמים, מ"מ ראיתי להעיר דלפי"ד עכ"פ אין איסור מעיקר הדין רק מנהג בעלמא, ועוד נראה דאף מנהג ליכא ככה"ג דכיון שכבר טבל מותר לו להמשיך ולשהות במים דמשום טעם דסחיטה [דמשמע כמ"ב שהוא עיקר הטעם] ככה"ג שכבר טבל אין מגרע בזה ששוהה עוד במים, וכן הטעם דנושא מים אף אי נימא דל"פ בין כרמלית לרה"י אבל ככה"ג שיש כבר עליו מים לא שייך כלל הטעם, וגם הטעם דשיטת גופו וקסמים ליכא במקוה ע"י ס"י של"ט ס"ב ומ"ב סקל"ד].

וראיתי להעיר בדבריו שאין דברי הערוה"ש מוסכמים ברעת הפוסקים דהנה בתהל"ד ס"י שכ"ו סק"ג כתב בפשיטות בהא דאסור לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו בע"ש דאין הכוונה בחמין שהיס"ב שהרי כ' הרשב"א שאין אדם רוחץ במים חמים שהוא מסלר בהם, והעתיק דברי הגו"ב דמתיר לרחוץ בפושרין והביא שכ"ג גם החמד משה והשו"ע הרב במהר"ב ס"י רנ"ט, [ההשו"ע מוכיח כן מהא דנפסק בי"ד ס"י ל"ו וס"י קפ"ח ס"ד דפושרין נקרא מים הנהר שנשאבו בקיץ או בחורף כשעמדו בכית מעט, וכיון דמותר לרחוץ בצונן ה"ג מותר לרחוץ במים כאלו וע"כ דפושרין בכלל צונן וממילא ה"ה כשהוחמו מעט ע"י האור ועדיין אינן בגדר חמין, והתהל"ד מצדד לחלק בין מים שהוחמו מעט מעצמם או שהוחמו מכח האור ובוזה שהוחמו מכח האור הוה בכלל גזירת מרחצאות אף בפושרין ע"ש], ובסו"ד מסיק לכא"ו הגדר דפושרין שהתירו הפוסקים הג"ל דאפשר דכל שהוא יותר מחמימות הרוק אסור וכפי הנראה דכל שמרגישים בו חמימות אסור עכ"ד.

ומשמע דמש"כ שמרגישים בו חמימות אין הכוונה שמרגישים חמימות יותר מחום הגוף [והוא מה שקורין בזמנינו חמים ולא פושרין] רק שמרגישים בו חמימות שהגוף נהנה ממנו ויצא ממנו כל הקיריות, וההכרח לזה הוא דהא מוכיח בריש דברי מהרשב"א דחמים אין הכוונה שהיס"ב דהא אין דרך בני"א לרחוץ בהם, ומשמע דעתו דחמים היינו מים שדרך של בני"א לרחוץ בהם ואינם בגדר פושרין, ובסו"ד הגדיר יותר מהו הגדר של פושרין שאין מרגישים בו חמימות כלל.

ומש"כ שאינו יותר מחמימות הרוק הוא עפ"י הריטב"א שהעתיקו הרמ"א בסי' קפ"ח ס"ד דפושרין אינו יותר מחמימות הרוק והריטב"א כתב בזה שהוא כלל גדול, והרב הכותב בסו"ד כתב מד"ע ד-37 מעלות הוא חמימות הרוק, והמציאות יעיד שאינו כן כי אינו מקבל את החום הטבעי של גוף האדם ומרגישים בה חמימות מועטת ממז, וע"י קנה בשם בחי' יו"ד ס"י קפ"ח סקט"ו שהביח כן בפשיטות, וז"ל שהוא שיעור הפחות של פושרין, ומסיים דאפשר דל"מ שיעור זה לגבי לא נצטנן לגמרי דפסק הרמ"א בסי' שיי"ח סט"ו. [אך מעצם כלל זה דסתם פושרין דהשי"ט הוא חמימות הרוק אין ראיה לדברינו אי נימא כהק"ב שהוא שיעור הקטן של פושרין דאולי שיעור הגדול הוא הרבה יותר מזה, וגם אפשר דאין לדמות לשון פושרין דהשי"ט לשלשן האחרונים דאולי נקטו כלשון בני אדם].

ולכא"ו יתלוכיח כן גם מדברי השו"ע הרב גופיה דהא מוכיח דין זה מהא דמותר לרחוץ במים שנשאבו מהנהר שנקראו פושרין וממילא ה"ה פושרין שהוחמו קצת ע"י האור וא"כ נראה פשוט דאי ללמבד משם אלא כשהוחמו רק קצת אבל כשהוחמו בשיעור שדרך בני"א לרחוץ בהם מנ"ל.

וכן ראיתי להאג"מ באורח ח"ד סו"ס ע"ד שגם כ"כ ז"ל דשיעור החום שאסור לרחוץ הוא אף חום קטן דהא אף בחול אין רוחצין בחום גדול ואם הוא פחות ממדת החום שדרך סתם בנ"א לרחוץ בחול יש להתיר.

והנה בחכ"צ הנ"ל כהא דהתיר לרחוץ בפורשין כתב בזה"ל דאסור לטבול בחמין בשבת רק להפיג צינת המים ולא יחמם עד שיעור שיקרא להם מים חמים ע"כ, ובבית מאיר (יו"ד סי' קצ"ז ס"ג) הבין ככוונתו דמתיר כ"ז שאין היר טולדת בו רכ"ז הוא בכלל פורשין, ותמה ע"ז ומאריך להוכיח דודאי א"א להתיר גם כשאין הי"ס, ואפי' רק להפיג צינת המים דעתו לאסור, ולענ"ד נ' דלפמ"ש"כ התל"ד בגדר דחמין י"ל כן גם ככוונת החכ"צ דלא יחמם עד שיעור שיקרא להם מים חמים דהיינו חמים שדרך בנ"א לרחוץ בהם, ולכא"ו יש להוכיח כן ממש"כ דאסור לטבול רק להפיג צינת המים דמשמע דעכ"פ הרבה יותר מזה דהיינו מים שהגוף נהנה ברחיצתן ודאי דאסור שכבר נקרא מים חמים דאם הכוונה שהי"ס אמאי התחיל בשיעור קטן כזה שהוא להפיג צינתן לבד ומסיים בשיעור שלא יגיע לחום שהי"ס ב.

ולכא"ו גם בדעת הערוה"ש שעליו סמך הכותב יש לפקפק אם ס"ל דפורשין שלנו עדיין לא נקרא בגדר חמין דראשית אין מבורר באיזה שיעור כבר נקרא חם בפי העולם דאולי במומו קראו חמין לכעין פורשין שלנו וכהאחריו הנ"ל, ומש"כ עד שיהא קרוב להי"ס אפטר דפורשין שלנו גם נכנס בגדר הזה, ובפרט שהתחיל בדבריו שיהיו כפורשין או חם קצת דמשמע שרק דמשמע קצת החמימות ויותר מזה נכנס בגדר חמין הרבה.

אמנם מצאתי סמך להקל בשיעור זה דבבית מאיר שם הביא דברי הורע אמת שמקיל להדיא לרחוץ במים שלא הוחמו עד שיהא הי"ס וכתב כן מסברא דכ"ז שהמים פורשין לא אסרו חכמים לרחוץ כל גופו דבשלמא חמין ממש חיישינן דילמא אתי להחם בשבת אבל בפורשין ליכא למיגזר דהא מותר להפשיט בשבת נגד המדורה במקום שלא יגיע לחום שהי"ס ב, והב"מ חולק על דבריו דודאי איכא למיחש שיחמם מים בשבת כדי להפשיט בהם מים צוננים ויצטרך לחמם ממש [ומה"ט מחמיר גם להפיג צינתן לחוד בנ"ל], ובאמת דקושיתו הוא קושיא אלימתא וכדמצינו בשבת דף מ"ב ע"א וברש"י שם ד"ה אלא בשבת רחיצה בחמין ליכא, וגם דבריו תמוהין כמו שהוכיח התל"ד מדברי הרשב"א דאין אדם רוחץ במים שסולד בהם.

והנה בקצוה"ש סי' קל"ג בכדה"ש א' מוכיח מדברי השוע"ה דאם אין הי"ס מיקרי פורשין ומותר לרחוץ בהם אפי' כל גופו, והוא ממש"כ בס"ד גבי הוחמו בשבת דאפי' לא הוחמו אלא מעט שאין הי"ס אסור, ומשמע דסתם חמין הולכר בס"י זה מיייר כשהי"ס ב, ובמסק' דמדברי שאר אחרונים משמע דאפי' אין הי"ס מיקרי חמין, ולענ"ד נ' ד"ל כן גם בדעת השוע"ה [וכדהוכחתי לעיל בדעת השוע"ה וכמשמעות התל"ד בדעתו], ומש"כ דאפי' לא הוחמו אלא מעט שאין הי"ס ב' דאחי לאפוקי דלא תימא דאיסור רחיצה בחמין שהוחמו בשבת הוא משום שנעשה בהם איסור בישול שהוא בשיעור שהי"ס ב אלא אף בפחות מזה אסור מחשש שמא יבוא להחם ממש.

והנראה למעשה מכל זה דקשה להקל אחרי דפשטות האחרונים דאין להקל בחמין שדרך בנ"א לרחוץ בהם, וכמו שהוכיח בתהל"ד מדברי הרשב"א, וגם בדעת החכ"צ הוכחתי דמשמע דמחמיר בשיעור זה, וכן הוכחתי מדברי השוע"ה, וכן האג"מ מחמיר בזה מסברא, והכית מאיר מחמיר גם בהפגת הצונן לחוד וכן מצד התהל"ד גופיה, וקשה לסמוך ע"ד הורע אמת שכבר תמה הב"מ על סברתו, וכן דעת הערוה"ש אין מוכרעת, וכן הקצוה"ש כ' דמהאחריו לא משמע כדיוקו מהשוע"ה, וגם דיוקו אין מוכרח בנ"ל, [הרב הכותב בעצמו חשש למעשה לסמוך על דבריו כמש"כ בסו"ד], וכן מרגלא בפומא דינשי דאזרת האב"ג שלא לשהות במקוה קאי גם אמקוואות שלנו, וכל מה מה שכתבתי אינו לענין עצם הטבילה שכבר נהנה לטבול בחמין כמו שאריך הרב הכותב.

עוד ראיתי להעיר כמה שהעתיק דברי רעק"א שכ' דאם לא נעשה מעשה בשבת והמים נתחממו בשבת דרך היתר מותר אף ברחיצה כגון שנחערבו צוננין לתוך חמים ואף דהמים נמשכו ובאו אף בשבת וכו', ומסיק הכותב דלפי"ד אין שום חשש לענין טבילה, ומשמע מדבריו דאין איסור כזה גם אם ירחץ ממש כל גופו במים חמים ואף אם הוחמו בשבת כיון דהוחמו מעצמם בדרך היתר, והמעין יראה להדיא שא"א לומר כן דהא מפורש בשו"ע ס"א דאסור לרחוץ כל גופו בחמין אף אם הוחמו מע"ש ומאי עדיף שהוחמו מעצמם בשבת, וע"כ דכוונתו על רחיצת פניו ידיו ורגליו דמותר בהוחמו מע"ש דלא תימא דרמי ל"ו דאסור גם פניו ידיו ורגליו כשעושה לחמם המים אלא כזה שהוחמו מעצמם דמי להוחמו מע"ש.

עוד יש להעיר במש"כ ההפעלת המכונות שאין בה אור ושלחבת אינו אלא איסור דרבנן ולפיו יהיה מותר אמירה לעכו"ם דהו"ל שבות רשכות לצורך מצוה וכו', וכנראה שיש חסרון בדבריו דודאי שיש במכער של ההסקה שלהבת ממש והמשך דבריו משמע דמיירי מחימום המים, וכן ההפעלת המשאבה של ההסקה שממשיך מי ההסקה לרדיאטור של המקוה גם יש בה איסור דאורייתא של בישול שמתחמם ביותר, ואולי כוונתו על הפעלת משאבה חשמלית להורקת מי המקוה דכיון שאין בה שלחבת ואור הוא איסור דרבנן, או על פילטר המסנן את המים לנקותם, [וגם במכשירים אלו אם מופעל בה נורת בקורת כשמפעילים את המכשיר עדיין יש לדון דאפשר דאסור אף ע"י גוי גרע מפסיק רישא, ע"י שש"כ פ"י הע"י מ"ה בשם הגרשוניא, והכא גרע טפי משם ודוק], וזה נראה פשוט שאם יש אפשרות להוציא את המים ע"י וואקום בלא חיכוך לחשמל אסור לומר לגוי ההפעיל משאבה חשמלית אפי' שיוצא יותר מהר, [א"א"כ בשעת הדחק, דהעצי חיים מיקל בזה אף באיסור דאורייתא וסומך על בעל העיטור וכמו שהעתיק הרב הכותב].

יעקב ברנדווין

ביתר

## בענין טבילה בחמין בשב"ק ובענין נענוע שפתיים בתפילה

כבוד מערכת בית אהרן וישראל הע"י.

א. ראיתי מש"כ הרב ישראל שוורץ שליט"א בגליון ק"א בענין טבילה בחמין בשבת ובתוך דבריו כתב להתיר טבילה במקוה חמה שנתחמם ע"י מורה שעות והביא ראיה מחידושי רעק"א על מ"א ס"ק ד' בסיומן שכ"ו, דכתב דאם לא נעשה מעשה בשבת והמים נתחממו בשבת בדרך היתר מותר אף ברחיצה, והמענין שם ברעק"א יראה דמה שמתיר הוא רק לרחוץ פניו ידיו ורגליו או שאר אברים כל שאינו רווחץ כל גופו, וא"כ כאן שטובל כל גופו בחמין אין היתר זה שייך לענינינו רק יש ראיה משם דזה הוא בחמין שהוחמו בע"ש שיותר לטבול בהן אם נאמר דטבילה אינו כרחיצה דאם זה היה כחמין שהוחמו בשבת באיסור אזי אסור אפילו שתיה וא"כ ה"ה טבילה, ומסתבר שזה היה כונתו ורק באתי להסבירו ולפרשו.

ב. ולענין חימום מים בשבת ע"י שעון עין בשו"ת דברי יציב סימן קס"ב דמתיר אפילו לעשות חמין עיין סימן קס"א, וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ו סימן קכ"ח ובמאור השבת ח"ג סימן ל"ה אות ג' תשובה מהגרשו"י אורבאך זצ"ל אבל הם מתירים רק לעשותו פשוט, אבל בשו"ת שבט הלוי חלק ה' סימן מ"ד ושו"ת תשובות והנהגות ח"ב סימן ר"א אוסרים וכן עיין בשו"ת בצל החכמה ח"ד סימן קל"ו שאוסר אם המים צוננים ורק בעריין חמין מותר.

ג. וכן ראיתי נכון להעיר במש"כ הרב נפתלי וויסמאן שליט"א בענין המנענע בשפתיו ואינו מוציא מפיו שום קול או הבל של אויר אין לו שום דין דיבור של תפלה, ונענוע שפתיו הי' כנענוע העינים ושאר אברים, וברור שאם אינו מוציא הבל מפיו אינו כלום עת"ד, ולענ"ד כל ראייתו אינו מוכרחות כלל, א' מה שהביא ראיה מכף החיים סימן ק"א ס"ק י' שהביא מתיקוני זהר דכד בר נש אפיק הבלים ודיבורים בעלותיה וכו' ומסיים הכפה"ח דצריך דוקא להוציא בשפתיו, על כרחן כוונתו רק לאפוקי תפלה בלב שעל זה מביא ראיה שם שאינו יוצא בזה אבל אין כוונתו לאפוקי דיבור שאינו בהבל, ואין יכולים להביא ראיה מלשון שכתב אפיק הבלים, ולאפוקי דיבור בלא הבל, כיון דבדרך כלל מוציא האדם הבל לכן כתב לשון זה, ב' מש"כ לשון מהר"ח ויטאל ז"ל גם שם כונתו רק לאפוקי תפלה בלב וכמש"כ שם בלשון "ולא בשתיקה בתוך הלב", ובאמת שזה מוזמן היה לי הספק הזה ולא מצאתי ראיה לאין או לאו ונפלאתי במה שראיתי כאן שכתב לשונות כאלו בודאות שתפלתו אינו כלום, ולפי דבריו צריך לחזור ולהתפלל וצ"ע מנין לו זה.

ביקרא דאורייתא

לוי שיש

## תנועת הכותב

מש"כ לדחות הראיה מדברי התקו"ו אינו מתקבל על הדעת דרך משום דבדרך כלל מוציאים הבל לכן כתב כך, ומש"כ לדחות הראיה מדברי מהר"ח ויטאל ז"ל א"א לומר כן כלל, דשם כתב שני דברים, קודם

כתב שצריך להתפלל בפיו ולא בשתיקה בתוך הלב, ואח"כ כתב דבר נוסף, אחרי שכתב שלא תהיה התפילה בקול הוסיף דהאומנם צריך לבטא בשפתים בהבל היוצא מן הפה, ודוקא כן נקראת אמירה דאם לא כן נקרא הרהור, ודאי אינו בא לומר ד"הרהור" נקרא "הרהור", אלא כתב בפירוש דאם אינו מוציא הבל מפיו נקרא הרהור, וע"ז מסיים: וזה שאמר לאמר הא כיצד הבל ולא קול ולכן ראשי תיבות בעת ההיא לאמר הוא הבל. ובר מן דין המתבונן היטב יראה שאינו מתפלל כלל אלא חוזר על האות מ"ם הרכה פעמים ותו לא מדי.

בברכה

ג. ויסמאן

## בענין רבי יצחק מגדלאה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום רב.

גליון ק"ב, אב אלול תשס"ב, עמוד קנ"ד, העיר הרב פרץ מנחם גרבר שליט"א, על מה שאמר בגמרא שם ר' יצחק מגדלאה והוא שעשוין כמגדלין, וכתב במהרה"ץ חיות שם, שהרבה אמוראים אם לא נזכר דבריהם בבית"מ"ד רק בהלכה אחת, היו מכנים שמם בבית"מ"ד בתואר שם הלכה הזאת, וכן כאן ר' יצחק אמר האוקימתא והוא שעשוין כמגדלין, לכן נקרא בבית"מ"ד בשם מגדלאה, עיי"ש.

והעיר הרב הג"ל דמצינו בעוד מקומות שהוזכר ר' יצחק מגדלאה, בשבת קל"ט ע"א, יומא פ"א ע"ב, נדה כ"ז ע"ב, ל"ג ע"א, בר"ר פ' ה' ט', [מה שציין שם גם לבר"ר פ' י"ג ט"ו, ט"ס וצריך למחוק דלא נזכר שם], ושם פ' צ"ה ט"ו כ', ובמדב"ר פ' י"ב ט"ו ח', שהש"ר פ' ג' ט"ו כ"ב, עכ"ד.

ויש להוסיף גם שנזכר במדרש משלי (א-כ). ועיין ביושא ברכה, (להרה"ג רבי אברהם שלמה בלום שליט"א), על מס' בבא מציעא שם, (אות שכ"ז) שג"כ הביא דברי המהר"ץ חיות, וסיים, ויש מפקפקין ביה בכמה דוכתי אשכחן שם זה. עכ"ד.

ועיין בברכות שמים, (להג"ר רפאל בלום שליט"א) על מס' שבת שם, (אות נ"א), שהעיר ג"כ לפי דברי המהר"ץ חיות, למה נזכר גם שם, ואמר רבי מלאי משום רבי יצחק מגדלאה מיום שפירש יוסף מאחיו לא טעם טעם יין וכו', והביא שם שהשיבו התלמידים הי"ו, דכאן דברי אגדה.

וסיים שם, ומ"מ אין בזה תשובה כ"כ. עכ"ד.

ובאמת אין זה תשובה דהרי גם ביומא פ"א ע"ב, נדה כ"ז ע"ב, ל"ג ע"א, הוזכר וכנ"ל, ושם אין זה דברי אגדה.

ואולי אפשר לומר דזמן רב לא אמר רק זו ההלכה של מגדלין, ולכן קראו שמו ר' יצחק מגדלאה, ואחרי זמן רב הוסיף את שאר ההלכות ודברי האגדה הג"ל, ולכן נשאר בזה השם. וק"ל.

בכבוד רב

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" בני ברק

## גול אבן או קורה וקבעה בבנין אי קנאה בשנינו

בקצות החושן (סימן ש"ס סק"ג) הביא מחלוקת רש"י ותוספות באם גול אבנים וקבען בבנין, דלדעת רש"י הוי שינוי וקנה הגולן את האבנים, ולדעת תוס' קביעה בבנין לא הוי שינוי, דשינוי החוזר הוא דאפשר לסתור הבנין ולהחזיר האבנים לקדמותן, ומחלוקתן היא במסכת מעילה (דף כ"א), דתנן התם נטל אבן או קורה של הקדש הרי זה לא מעל וכו' בנאה בתוך ביתו זה לא מעל עד שידור תחתיה בשוה פרוטה. ואקשינן בגמרא, למה לי עד שידור תחתיה כיון דשנייה מעל אמר רב כגון שהניחה על פי ארובה, וכתב רש"י "כיון דשנייה, שפחתה ותתכה, אי נמי שבנאה בבנין מעל שהרי שינה אותה", וכ"כ רש"י בב"ק (דף כ"ב, ד"ה והוא שהניחה) "ולא קבעה בבנין דלא הוי שינוי", ועיי"ש בתוס' דנחלק על רש"י דקביעה בבנין הוי שינוי החוזר.

והקשה הקצוה"ח מהא דתנן בגיטין (דף נה, א) דעשו תקנת השבין דגולן שגול מריש וקבעו בכנין א"צ להחזיר אלא דמיו, ותיפוק ליה דקנה את הקורה בשינוי כיון דקבעה בכנין (ולרש"י לכו"ע קנה, ולתוס' קנה עכ"פ למ"ד דשינוי החזר נמי קונה), ותיירץ הקצוה"ח דחילוק יש בין אבן למריש, דמריש אף אחר שקבעו בכנין עדיין שמו עליו וכיון דשמו עליו לא מיקרי שינוי, משא"כ אבנים דנשתנה שמו מאבנים לבנין, ונמצא דמה שכתב רש"י דקבעו בכנין הוי שינה לא מיירי אלא באבנים ולא בקורות.

והדברים מפליאים ביותר, דהא רש"י קאי אמשנה דתנן "נסל אבן או קורה" דאהא קאמר הגמרא דבשניהם לא מעל כיון דלא קבע בכנין, דאי קבע הוי שינוי ומעל, ואיך כתב הקצוה"ח לחלק בין אבן לקורה, ודוחק לומר דתרי גווני קורות איכא, יש קורות המחזיקים הבנין, ואלו שם קורה עליהם אף שקבעם, ויש אשר משמשות לבנין ממש כמו אבנים והני נשתנה שמו לבנין כמו אבנים, וגם דוחק לומר דרש"י קאי רק א"אבן" ולא על קורה, וצע"ג, ולפלא שלא העירו בזה האחרונים (ועינין שו"ת בית אפרים חו"מ סימן ט' שהביא קושיית הקצוה"ח וכתב ותירוצו צ"ע, ולא פירש דבריו, ועי"ש מה שתיירץ באופן אחר קושיית הקצוה"ח).

### אפרים פישל הלוי מנל

ביתר-עילית ת"ו

## הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שוכס"ס

### בענין הזכרת ברית ותורה בברכת המזון

הביאור הלכה בס' קפ"ז ס"ג כתב דאם מסתפק אם אמר ברית ותורה א"צ לחזור והטעם דברא"ה כתב בהזכרת ברית ותורה אינו אלא מדרבנן וא"כ כשנסתפק לו א"צ לחזור.

ודבריו צ"ע דהמעין בדברי הרא"ה ברכות דף מט. יראה דדעת הרא"ה שאף אם כודאי לא הזכיר ברית ותורה אינו חוזר "דכל הני לאו לעיכובא מדלא קבעום בברכת מעין ג' אלא לכתחילה ולמצוה קאמר ... שלא נאמרו הזכרת דברים אלו לעכב אלא מדרבנן ניהו ולכתחילה אבל מדאורייתא על מזונו וארץ חמדה וירושלים". וכן מפורש בריטב"א (תלמיד הרא"ה) בדה"מ, ובהלכות פ"ו אות ו', עי"ש. וא"כ לאחר שבשרי"ע (שם) נפסק דכל שחיסר ברית ותורה, חוזר. מודע בספק חשש הביאור הלכה לדעת הרא"ה.

### בענין ציצית שנקרעה בשבת (הוספה על גיליון סיון תמוז תשס"ב)

כתב המרכזי (במנחות כהלכות קטנות ס"י תתקמ"ד) בשם ר"י שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת מותר ללבושו בשבת דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשו וכיון שהוא אנוס מלהטיל ציצית שבשבת אסור להטיל ציצית, מותר ללבושו בלא ציצית. והעיר לי הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א מרבי הגמ' בגיטין (סו:): דמכאור שם שהשולח חטאתו אין מקריבין חטאתו משום דבעי סמיכה וכתבו בתוס' שם דאירי במקום שידועים שיגיע לאחר מכן שיקריב. וקשה מ"ש קרבן שאין מקריבים עד שיבוא ויסמוך, מלבישת בגד בשבת ללא ציצית דשרי ללבושו אע"פ שיכול להטיל בו ציצית כחול. ובגליון סיון תמוז תשס"ב כתבתי ליישב באופן אחד, ולאחר מכן נתעוררתי ע"י הבה"ח משה שטראוס נ"י ליישב באופן אחר והוא דבקרבן ע"י שיקריב עכשיו ללא סמיכה הוא גורם ששוב לא יוכל לקיים את המצוה בשלמותה דכבר הקריב את הקרבן ולכן אמרינן דימתין עד שיבאו הבעלים ויסמכו על הקרבן משא"כ בציצית מה שהוא כרגע לובש את הבגד ללא ציצית אינו גורם שלמחרת לא יוכל לקיים את מצות ציצית בשלמות ולכן מתירים לו ללבוש את הבגד ללא ציצית.

### בענין לחם משנה

א. בשו"ע יור"ד (שכ"ו ב') נפסק העושה עיסה לחלקה בכצק פטורה מחלה. ועי' בחו"א (ליקוטים להלכות חלה סי' ב' אות ב') שהביא מגדולי האחרונים שתמהו על שאין אנו נוהגים כן ואנו מפרשינן

חלה אע"ג שאנו מחלקין את העיסה, ולפיכך כתב שדין זה נאמר דוקא שמקפיד על חלוקתם בגין שמקצתם רוצה למשוך בשמן ומקצתם בדבר אחר, עיי"ש. ושמעתי להסתפק באחד שאופה ב' חלות לשב"ק כדי שיהיה לו לקיום מצות לחם משנה ובחלה אחת גרידא אין שיעור חלה רק בצירוף החלה השניה, האם זה נחשב למקפיד על חלוקתן ופטור מחלה, או לא.

ואמרתי להביא ראיה מהא דתנן בפ"ק דחלה מ"ו שחלות תודה חייבים בחלה, ושם הרי לא היה שיעור חלה אלא בצירוף י"ב חלות שהיו עשויים מעשרון, וע"כ דמה שמקפיד על חלוקתם בגין המצוה הרי זה לא נחשב מקפיד, וחייב בחלה. וכשהצעת את הדברים לפני ת"ח אחד העיר לי שלדברי החכם צבי (בסי' ס"ב-ס"ג, הובא בשערי תשובה או"ח סי' רע"ד) שכתב שאם חסר מהחלה פחות מחלק אחד ממ"ח, הרי זה לא נחשב חסרון, לגבי דין שלם בלחם משנה. א"כ בניד יתחייב חלה מטעמא אחרינא דאינו מקפיד שלא יתחברו ב' החלות בשעת האפייה דיכול אח"כ להפרידן, ויהיה נחשב שלם.

ב. בדיון עירוב תבשילין הביא המשנ"ב (בסי' תקכ"ז ס"ד סק"א) המהרה"ל שהיה נוהג לקחת את הלחם ללחם משנה בסעודה שלישית דכיון דאתעביר בה מצוה חדא לתעבד בה מצוה אחרינא, ושמעתי להעיר מדוע לא לקחו ללחם משנה בסעודת יו"ט גופא (וכמבואר ברמב"ם פ"ל משבת ה"ט שאף בסעודת יו"ט צריך לחם משנה). ואמר לי סבי הגאון ר' אברהם דוב אורבאך שליט"א ליישב דאפשר דצריך שהלחם משנה יהיה ראוי לאכילה וביו"ט גופא אטור לאכול את העירוב קודם שבישל לשבת, לכן לא לקחו ללחם משנה בסעודת יו"ט. והוסיף לי שיש לדון לפי"ז האם אפשר להשתמש עם חלה שיש בה חלב ללחם משנה בסעודה שאוכלים בה בשר.

יהודה לייב בלאאמור"ר הגאון  
ר' יחיאל מיכל שפרין שליט"א  
קרית-ספר

## בענין שינוי מקום באמצע הסעודה לגבי ברכת היין של קידוש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום וכטו"ס

בענין מה שכתב הרה"ג ר' יהושע בריזל בקובץ המאה כמה שנהוג לשתות יין בליל שבת בכהכנ"ס קודם ברכת המזון ונהוג לשתות בלא ברכה על סמך ברכת היין של קידוש וכתב ע"ז שאינו נכון שהדין שאם עקר באמצע הסעודה שפסק המג"א שאין צריך לברך ברכה ראשונה במקום השני אם בירך עליו במקום הראשון אינו רק אם בירך עליו תוך הסעודה וע"ז אמרינן לקיבעא קמא הדר אבל יין קידוש שהוא קודם המזון אין מועיל טעם זה, רק שהוא תלוי במחלוקת הראשונים אם יין טעונים ברכה לאחריהן במקומן שלדעת הרשב"ם שטעונין ברכה לאחריהן במקומן א"כ נפטר בברכת היין של קידוש כיון שטעון בשביל היין ברכה במקומן ולדעת הראשונים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן צריכים לברך וכיון שנפסק להלכה שספק ברכות להקל ולכתחילה יברך לאחריהן במקומן צריכים לברך וכיון ששתה רביעית שחייב עליו ברכה אחרונה אבל מי שלא שתה רביעית וכגון אלו שלא קידשו בעצמם חייבים בברכה אחרונה על היין א"כ צריכים לברך בכהכנ"ס, וכתב שם עצה שישתו יין בביתם קודם שהולכים להכניסו דאז כיון ששתו תוך הסעודה א"כ מועיל דין המג"א שאם בירך במקום הראשון אפילו שתה פחות מכשיעור א"צ לברך במקום השני וגם אלו שעושין קידוש בעצמן מ"מ טוב לצאת מהספק ולשתות יין בביתם ואז א"צ לסמוך על ספק ברכות להקל ע"כ תוכן דבריו.

ובקובץ ק"א השיגו עליו כמה רבנים ועיקר תוכן טענתם הוא שכיון שקידוש במקום סעודה שבשביל זה פוטר את היין שבתוך המזון ככו"ע וגם אין צריך ברכה אחרונה על הקידוש כיון שהוא צורך סעודה והרי כמו ששתה בתוך הסעודה שפסק המג"א שפוטר המאכלים שאוכל במקום השני אפילו בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן ולכן צריך לפטור היין שבכהכנ"ס, וע"ז השיבם הרב בקובץ ק"ב שעיקר הטעם שבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן הוא משום שחייב לחזור למקומן הראשון לא

מסיח דעתו ואינו משום הקביעות ולכן אינו מועיל במה שהוא כתוך הסעודה, והאריך להוכיח מלשון הראשונים שהו עיקר הטעם של הרשבים ביין שאין צריך ברכה אחרת והתוס' חולק עליו רק משום שאין טעונו ברכה לאחריהן במקומן וסתר כל ראיותיהם שהביאו והוכיח מהתהילה לדוד שכתב שקידוש אינו כתוך הסעודה לענין שינוי מקום ע"כ תוכן דבריהם.

ולענין נראה מכל הראיות שהאריך להוכיח טעם של רב חסדא שפסק כן הרמ"א שרברים הטעונו ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך כששינה מקומו הוא משום שחייב לחזור למקומו לברכה אחרונה אינו מסיח דעתו וכן כתב הרא"ש בפירוש בפרק ערבי פסחים סימן ר' וז"ל: כלומר כיון שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לחזור למקומו ולברך הוי כאילו הוא עדיין במקומו וגומר סעודתו כאן עכ"ל, ולפי"ז מה שכתב התוס' בפסחים דף ק"א ע"ב כו"ה אלא וז"ל אם הלך באמצע סעודה למקום אחר יכול לשתות יין או מים בלא ברכה דכיון דהוא בתוך הסעודה לקיבעא קמא הדר עכ"ל, ופסק כן המג"א בסמ"ק ע"ח סק"ו, וצריך ביאור מה מועיל מה שהוא בתוך הסעודה מ"מ מצד המים אין טעונו ברכה לאחריהן במקומן כיון שהו עיקר הטעם שמועיל בפת, וביאר השו"ע הרב בסמ"ק ע"ח סעיף ד' דכיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה ואין צריך לברך עליהם שם ומוכח מדבריו דכל הטעם של פירות באמצע הסעודה רשיך על זה לקיבעא הוא רק משום שברכתו האחרונה הוא ברכת המזון ואע"פ שמצד המים והפירות אין טעונו ברכה לאחריהן במקומן מ"מ כיון שברכת המזון היא ברכה כוללת על כל מה שאכל תוך הסעודה אע"פ שלגבי ברכה ראשונה אינו טפל להפת שפירות צריכים ברכה ראשונה בתוך הסעודה מ"מ לגבי ברכת המזון הוא חלק מהסעודה שברכת המזון היא ברכה כוללת על כל הסעודה וא"כ חייב לחזור למקומו בשביל הפירות עצמן שברכתו האחרונה הוא ברכת המזון ואין שייך לברך עליו בנפרד כו"ה נפשות שכיין שאכלו תוך המזון נתחייב עליו ברכת המזון בשביל הפירות שברכת המזון היא הברכה אחרונה שלו.

ולפי כל זה נראה שיש קידוש שפסק הטרור שנפטר בברכת המזון משום שהוא כדברים הבאים מחמת הסעודה וז"ל הטרור בסימן רע"ב: ואדוני אבי הרא"ש כתב כסבא הראשונה דין לפני המזון נפטר בברכת המזון אפילו אין כוס לברכה המזון דכיון דבא להמשיך האדם לתאוות המאכל "חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה" וכ"ש בכוס של קידוש שהוא צורך סעודה לפי דקיי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה עכ"ל, ומוכח מדבריו שהא דנפטר בברכת המזון הוא משום שהוא כדברים הבאים מחמת הסעודה ולכאורה הוא עדיף מפירות של תוך הסעודה שאינו בא מחמת הסעודה שלכן צריך ברכה ראשונה כ"ש יין הקידוש שהוא מחמת הסעודה כ"ש שיהיה טפל לברכה אחרונה שמ"מ חייב בשבילו ברכה אחרונה ומחויב בשבילו לחזור למקומו כמו פירות באמצע הסעודה שכל הטעם של פירות שא"צ ברכה אחרת במקום השני הוא משום שחייב עליו ברכת המזון הוא הדין יין קידוש שחייב עליו ברכת המזון מסבא זו.

ובאמת הראיה משו"ע הרב כבר הביאו הרב בקובץ המאה ודחה אותו מב' טעמים א, כיון דמקור דין השו"ע הוא מהתוס' דף ק"א ותוס' לא כתב רק הטעם של קיבעא קמא הדר, וזה לענין אינו דחיה שכל הטעם של לקיבעא קמא הדר הוא משום שצריך לחזור בשביל הברכה האחרונה א"כ נזכר כבר בתוס' הטעם, והרחיב הב' שדחה הוא משום שאפי' לדברי השו"ע הרב יוצא שאם אכל מהפירות במקום הראשון פחות מכזית יהא טעון ברכה במקום השני כיון שאינו חייב ברכה אחרונה על הפירות שאכל במקום הראשון ומנהג העולם וסתימת הפוסקים שאפילו אוכל פחות מכזית במקום הראשון א"צ ברכה במקום השני ולא מצאנו בין הפוסקים לחלק בדין זה, ולענין נראה שנכון שאין לחלק בין אכל כזית ללא אכל כזית ומ"מ פוטר מה שאוכל במקום השני ואע"פ שמצד הפירות א"צ ברכה אחרונה דלפי מה שביארנו לעיל עיקר טעם שאינו מסיח דעתו מהאכילה הראשונה כיון שחייב עליו ברכה אחרונה במקומו וברכתו האחרונה של הפירות הוא ברכת המזון א"כ הוא הדין בחצי שיעור כיון שהברכה האחרונה על כל הסעודה היא ברכת המזון שהיא ברכה כוללת על כל הסעודה גם חצי שיעור נתחייב בברכת המזון וחייב בשבילו לחזור, ודומה לזה מי שאכל כחצי זית תאנים וכזית ענבים שברכתו האחרונה היא על העץ שאי אפשר לומר שעל החצי זית תאנה פוטר מברכה שמ"מ חייב ברכה על שניהם שהוא חלק מהפירות שחייב עליו ברכה אחרונה הוא הדין דברים הבאים בתוך הסעודה כיון שברכת המזון היא הברכה האחרונה על כל הסעודה, וכיון שמתוך יפה דברי שו"ע הרב מהדחית א"צ לדחוק בשו"ע הרב ואפשר להבינו כפשוטו שטעם התוס' הוא משום שחייב עליו ברכה אחרונה במקומו.

ועכשיו נחזור ליין קידוש שביארנו לעיל שפוסר היין שבתוך המזון אפילו שינה מקומו אבל מ"מ כל זה לאלו שקידשו בעצמן אבל אלו שלא קידשו בעצמן כתב הרב בקובץ המאה שכיין שאין צריך ע"ז ברכה אחרונה א"כ אינו פוסר היין בשינוי מקום, ולפי דברינו לעיל יש לדחות טענה זו שכיין שביארנו שיין קידוש הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שברכתן האחרונה הוא ברכת המזון וכיון שדברים הבאים בתוך המזון שא"צ ברכה אחרת במקום השני הוכיח הרב שסתימת הפוסקים הוא אפילו על פחות מכוית והטעם שמ"מ חייב ברכה אחרונה כיון שהוא תוך המזון וברכת המזון פוסר כל מה שאוכל תוך הסעודה וכל חלק שבו חייב ברכת המזון הוא הדין היין של קידוש שהוא דברים הבאים מחמת הסעודה וחייב עליו ברכת המזון שאפילו על חצי שיעור יפסור היין ששותה במקום אחר, ואין סברא לחלק בין חצי זית פירות באמצע הסעודה לחצי שיעור של יין קידוש לטעם זה.

אבל מה שיש לדון הוא מטעם אחר מה שהעיר הר"ר שלמה זלמן מרק הי"ו בקובץ ק"א דמי שלא קידש בעצמו ויצא מהמקדש אינו חייב לשתות יין הקידוש וחייב לשתות רק משום מצוה מן המוכרח וא"כ שתיית יין זה אינו צורך הסעודה, ולפ"ז אינו נפטר מברכה בברכת המזון ואם אינו נפטר בברכת המזון אינו פוסר יין שבתוך המזון בשינוי מקום והרב הסכים עמו בקובץ ק"ב והוסיף עליו נוסף ביאור משלו שוודאי אין שייך ע"ז שיהא לו חלק עם הסעודה ולפ"ז אפילו ישתה רביעית גם לא יועיל שפסק המחבר בסימן קע"ד סעיף ד' בין הבדלה שיש מחלוקת שי"א שפוסר היין שבתוך המזון וי"א שאינו פוסר אלא א"כ נטל ידיו הלכך המבדיל קודם נטילה יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה וכדיעבד שלא כוון פוסר היין שבתוך המזון דספק ברכות להקל ואם יין שהוא רק מצוה מן המוכרח אינו צורך הסעודה דומה ממש להבדלה שצריך לכוין שלא להוציא היין שבתוך המזון אפילו מה ששותה בביתו ואינו עוקר מסעודתו, ולפי סברא זו אינה עצה טובה מה שיעץ הרב לאלו שלא קידשו בעצמן שישתו על בתיכם שמהחבר פסק שלכתחילה יכוין שלא להוציא היין שבתוך המזון ועדיף שיברכו ברכת הגפן על היין שבבית הכנסת שהוא לכתחילה לרבויו, ואפשר שסמך על דעת המג"א סימן קע"ד סק"ו שאם קבע עצמו על השולחן פוסר יין ההבדלה את היין שבתוך המזון ולפ"ז גם בקידוש כבר קבע עצמו על השולחן ודלא כהא"ר והגר"א שחולקין על המג"א ולא חילקו אם קבע עצמו על השולחן לסעודה וסוברים שאפי" קבע יכוין שלא להוציא היין שבתוך המזון.

ולענ"ד לא מסתבר לומר סברא זו שיין ששותה רק למצוה מן המוכרח לא יהא לו הדין שקידוש צורך הסעודה שיחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה א. שלא מצינו לחושש לאלו שאין עושין קידוש בעצמן שיכונו שלא לצאת היין ששותין בביתם ב. שיין הבדלה פסק המחבר בסימן רצ"ט שמי שעושה הבדלה לפני הסעודה ולא שתה יין תוך הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה מעין בלוש ואפילו בדיעבד שכבר בירך ברכת המזון וכ"ש שלכתחילה יברך מעין שלוש קודם הסעודה וא"כ צריכים לזהר שלא לשתות כזית שלא ליכנס בספק ברכה אחרונה מי שאינו שותה תוך המזון ואפילו אינו עוקר מקומו, ג. ודומה לזה מצאנו דמי שיצא קידוש במקום סעודה בבהכ"ס על ידי יין או מיני מזונות ובה ביתו מקדש על היין להוציא בני ביתו שלכאורה יין זה אינו צורך סעודה שלו שהוא אינו חייב לאכול אחריו וגם יכול לאכול בלא הקידוש ומי"מ פסק בעל שטת הלוי שמ"מ נפטר בברכת המזון אע"פ שאינו חייב בקידוש מי"מ כיון ששותה לשם קידוש ונפטר מברכה אחרונה ע"י ברכת המזון וכן נהגו העולם שבשבת בבוקר שעושין קידוש בבהכ"ס וכשתחזיר ומקדשין בביתם אין מברכין ברכה אחרונה אפילו אין שותים יין בתוך המזון ובפרט לפי מנהגינו שאין אוכלים דגים בשבת בבוקר ואין צריך להפסיק בין דגים לבשר וא"כ כ"ש יין קידוש שמצוה מן המוכרח ודאי עדיף מקידוש זה שאין לו בו צורך כלל לעצמו וכ"ש זה שחייב בו משום מצוה מן המוכרח שיהא צורך סעודה לגבי זה שיהא ברכת המזון פוטרו ויהא חייב עליו ברכת המזון שיהא שייך על זה לקיבועא קמא הדר.

ובענין מה שהביא הראיה מהתהלה לדוד סימן רע"ג סק"ה ששם כתב המחבר שאפשר לצאת קידוש במקום סעודה במעט לחם או יין יכול לגמור סעודתו במקום אחר וכתב ע"ז המג"א לגבי ברכה אחרונה שעוקר ממקומו לגבי לחם תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א בסימן קע"ח אם עוקר ממקומו אם חייב לברך ברכת המזון ולגבי יין עיי"ש ס"ה ושם מחלוקת הראשונים אם יין טעונין ברכה לאחריו במקומו וע"ז דן החתמה לדוד שאם רוצה לשתות יין במקום השני שהוא מקום סעודתו מספק לא יברך אבל אם אינו רוצה לשתות יין במקום השני יברך קודם שעוקר שממה נפשך חייב לברך ברכה אחרונה וע"ז כתב וז"ל: ולכא"ר י"ל כיון דקיי"ל בסימן רע"ב ס"י דקידוש אינו טעון ברכה לאחריה שהוא צורך סעודה ונפטר

בברכת המזון וא"כ לכאורה הוי כאילו שתה אותו תוך סעודה וכיון שבדעתו לאכול במקום השני לא יהיה טעון ברכה אחרונה אף אין יי טעון ברכה במקומו, אלא דאי נמא הכי א"כ יין שלפני המזון דרמי לקידוש יש לו לפטור יין שבתוך המזון דשינוי מקום אף איין אינו טעון ברכה לאחריה במקומו כמ"ש המג"א סימן קע"ח סק"ו וא"כ למה כתבו התוס' בברכות דף מ"ג ע"א דיין שלפני המזון אינו פוטר יין שבתוך המזון בשינוי מקום לשיטתם דיין אין טעון ברכה לאחריה במקומו ואמאי הא כיון שנפטר בברכת המזון ליהוי כתוך הסעודה אלא ע"כ דלענין זה לא מיקרי כתוך הסעודה עכ"ל והוכיח מזה הרב שע"כ מיירי בשינה מקומו באמצע הסעודה שאם שינה מקומו קודם שהתחיל באכילת לחם לא היה לו הו"א שיפטר בברכת המזון דכיון שכל הטעם שקידוש צורך סעודה כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה וכאן קיים כבר הקידוש במקום סעודה במקום הראשון ואין לו שייכות כבר עם הסעודה וודאי שאינו פוטר דהוי סעודה אחרת וגם אינו דומה ליין שלפני המזון שגורר תאות המאכל אבל יין קידוש כשקיים כבר קידוש במקום סעודה אין לו שייכות עם הסעודה.

ולענ"ד נראה שאין ראה שמייירי שעקר באמצע הסעודה דהתהלה לרוד קאי על המחבר שהביא שני ציורים א, שמקיים קידוש במקום סעודה בלחם ב, שמקיים קידוש במקום סעודה ביין ומסתבר שהמג"א קאי על ציור זה ועכ"פ היה על התהלה לרוד לומר שאינו מדבר מצויר המחבר שיוצא ידי קידוש במקום סעודה ביין ועקר קודם שהתחיל בסעודה ומה שטען הרב שאם עקר קודם שהתחיל הסעודה אין הו"א שיפטר מברכה אחרונה כיון שאינו צורך סעודה אפשר לדחות דהתהלה לרוד עצמו בסימן רע"ב סק"ט כתב ח"ל: ונראה דאפילו מקיים קידוש במקום סעודה בשאר דברים קודם הסעודה אין הקידוש טעון ברכה לאחריה שהוא טפל לסעודה ותרע דהא ביין מיירי הכא וכיון ששתה כשיעור שצריך לכרך עליה ברכה אחרונה כבר קיים קידוש במקום סעודה לדעת הבי"ה והרמ"א ז"ל סימן רע"ג ס"ה עכ"ל ומה לדברי התהלה לרוד עצמו הוי קידוש צורך סעודה אעפ"י שאין צורך הקידוש להסעודה היה צד לומר ע"ז שהברכת המזון יפטרנו אפילו שינה מקומו שמ"מ הקידוש הוא צורך סעודה והוא טפל אליו וא"כ הוא דומה ליין שלפני המזון שגורר תאות המאכל, וא"כ אפשר לומר שהתהלה לרוד לא מיירי רק בציור של המחבר שקיים קידוש במקום סעודה ביין וע"ז היה הו"א כיון כשיתחיל בסעודה נמצא והקידוש היה מצורכי הסעודה ויפטור היין שבא לצרכו ומה שלא דן במי שעוקר כתוך הסעודה לגבי ברכה אחרונה או משום שהוא דבר פשוט שאין בו ספק שכמו שהוא יכול לעקר לגבי הפת ולברך ברכת המזון במקום השני הוא הדין לגבי היין ועוד שאין דרך בנ"א לעקר באמצע הסעודה בלא סיבה מיוחדת אבל קודם הסעודה הוא מנהג העולם כשבת בבוקר שעושים קידוש בבהכ"ג ואוכלים הסעודה בכיחם.

ומה שטען שאפילו אם נאמר שהתהלה לרוד מיירי בעוקר קודם הסעודה מ"מ הא כתב הטעם דלענין זה לא חשיב כתוך הסעודה וטעם זה שייך גם במי שעוקר באמצע הסעודה טענה זו היא רק כלפי הרבנים שהשיגו בקובץ ק"א שרצו לומר הא דאינו מסיח דעתו הוא משום שהקידוש הוא חלק מהסעודה וע"ז אין חילוק בין עוקר קודם הסעודה לעוקר באמצע הסעודה אבל לפי מה שבארתי הטעם דכשעוקר באמצע הסעודה א"כ חייב הברכה אחרונה של הקידוש הוא ברכת המזון ואין שייך שיברך על היין בנפרד א"כ אינו מסיח דעתו מהיין שחייב כשבילו לחזור למקומו אבל בעוקר קודם הסעודה שעכשיו עדיין אין עליו חייב ברכת המזון ע"ז ודאי מסיח דעתו מהיין שאין טעון ברכה לאחריה למקומן לדעת התוס' ורק שהיה לו הו"א שמ"מ אחר שיתחיל הסעודה במקום השני יתחשב כתוך הסעודה וע"ז כתב שלענין זה לא נחשב כתוך הסעודה.

ומטעם זה כיון שעכשיו עדיין אין עליו חייב ברכת המזון ומסיח דעתו מהיין ואף אם נפרש בתהלה לרוד כדברי הרב שמייירי שעוקר ממקומו אחר שהתחיל בסעודה וע"ז כתב דלענין זה לא נחשב כתוך הסעודה א"כ נצטרך לומר שחולק על השו"ע הרב הנ"ל שהשו"ע הרב מפרש הטעם שמועיל תוך הסעודה הוא מטעם שחייב עליו ברכה אחרונה ברכת המזון א"כ א"צ שיחשב תוך הסעודה ואפילו אם היה נחשב כתוך הסעודה אינו מועיל וכמו שטען הרב בתשובה בקובץ ק"ב על השגת הרבנים שאפילו יחשב תוך הסעודה אינו מועיל וגם מוכח כן משו"ע הרב הנ"ל וע"כ היה צריך לומר שביאר דבריו התוס' בפסחים דלא כהבנת השו"ע הרב ולפי דבריו צריכים להבין טעם התוס' בפסחים אבל אם נפרש כדבריי אין צריך לעשות מחלוקת בביאור התוס' בפסחים.

ולכן היוצא מכל דברינו שא"צ לשתות יין בכיתם משום חשש הברכה ורק משום כבוד שבת צריך לשתות וגם מי שרוצה לחשוש לדעת הר"ן והרמב"ן שסוברים שברכת המזון אינו פוסט את יין הקידוש וא"כ לדעתם צריך ברכה אחרת למי שלא שתה רביעית והביאור הלכה סימן קע"ד והח"מ חששו לדעתם לכתחילה שכתבו שישתה רק כמלא לוגמיו וא"כ מי שרוצה לחוש לדעתם צריך לשתות בביתו תוך הסעודה.

כ"ז כתבתי לעיוני בעלמא ולא להלכה וכבר פסק שבט הלוי כמותו שחייב לברך בבהכנ"ס בורא פרי הגפן.

יוחנן ברנרווין

מודיעין עילית

## תגובת הכותב

כבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א, שלום וברכה.

ראיתי מה שכתב הרב ר' יוחנן ברנרווין שליט"א בנדון ברכת היין בביהכ"נ לבילי שב"ק, ולענ"ד איני רואה בדבריו שום השגה על מש"כ, הדנה מה שרוצה לחדש בביאור דברי התוס' פסחים דף ק"א ע"ב שכתבו דגם על יין ומים ששתה בתוך הסעודה אמרינן לקיבעא קמא הדר וכתב (ע"פ דברי שו"ע הרב) שכותמם הוא משום שנפטר ברכה אחרונה שלהם ע"י ברהמ"ז, איני מבין איך אפשר להעמיס כן בדברי התוס' שהרי התוס' לא הוסיפו שום טעם חדש מלבד מה שמבואר בגמ' בטעמו שבדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומן אין בהם דין שינוי מקום שהוא משום "דלקיבעא קמא הדר" וכתבו שגם על היין והמים ששותה בתוך הסעודה שייך לומר כן.

ולפי דבריו הרי אין זה הטעם של היין והמים רק זהו טעמו של הפת שאין בו דין שינוי מקום וטעם היין והמים הוא משום שהואיל ונפטרים בברכה האחרונה של הפת מפני זה אין בהם דין שינוי מקום, וטעם זה אינו מבואר בתוס' כלל, ונמצא דעיקר הטעם לא כתבו התוס' רק הטעם של הפת המבואר בגמ' הביאו, ולפי דבריו שהתוס' היו רוצים לחדש דבר חדש שדבר הנפטר בברהמ"ז אף שאינו פת - ולא שייך בו לומר לקיבעא קמא הדר- מכ"מ אין בו דין שינוי מקום משום שנפטר בברהמ"ז, הרי היה להם לכתוב כן בפירוש ולא לשתום הדברים בלי שום טעם ולהביא שוב טעמו של הגמ' על הפת ללא צורך, ואיך הבינו כל המפרשים טעמו של התוס' לפני שביאר לנו השו"ע הרב כונתם, אם נאמר שזהו כונת שו"ע הרב.

וביותר תמוה מה שהוסיף לומר דגם אם שותה פחות מרביעית שייך לומר שצריך ברהמ"ז לפוטרו, ומתוך דבריו עולה שכל מי ששותה טיפת יין בתוך הסעודה יש עליו חיוב ברכה אחרונה כיון ששתה אותו תוך הסעודה, דברים שאי אפשר לאומדם.

ומ שדימהו לאוכל חצי זית תאנים וחצי זית ענבים, מובן מאיליו שאין הנדון דומה לראיה שהרי שם על שניהם יש חיוב של ברכה אחרונה זו והחסרון הוא שיעור, ובודאי שכל חצי שיעור צריך שיצטרף עמו החצי השני, משא"כ יין ופירות בסעודה וכי שייך לומר עליהם שחייבים בברהמ"ז, והרי מבואר מכל הפוסקים שהטעם שברהמ"ז פוסט את היין והפירות וה"ה שאר דברים הבאים עמו הוא משום שהפת עיקר ופוטרו את הטפל, וכי יעלה על הדעת בכל עיקר וטפל שאם אין בטפל שיעור ברכה אחרונה שיצטרף ברכה אחרונה, הגע עצמך מי שיאכל פת פחות מכזית ויאכל עמו גם פירות (פחות מכשיעור) וכי יצטרפו שניהם לחיוב ברהמ"ז, וכ"ש אם ישתה קצת מים, פשוט מאד שדבר זה לא ינתן להאמר כלל שהיכן מצינו פחות ברכה אחרונה על הנאכל עם העיקר אף שהוא פחות מכשיעור.

ואף אי יתבונן ליה כל האמור איני מבין איך אפשר עוד להוסיף ע"ז ולחדש שגם היין ששותה לפני שנטל ידיו לסעודה יש עליו חיוב של ברכה אחרונה אף אם לא שתה רק טיפת יין, מכיון שהוא שותהו לצורך הסעודה (היינו אף אם נאמר דנחשב צורך הסעודה) רק שברהמ"ז פוטרתו, וכל זה הוא כונת התוס' והשו"ע הרב רק לא כתבוהו מרוב פשיטתו, לענ"ד חידוש זה פשוט מאד שאינו.

ומה שכתב לפרש דברי התהל"ד בסי' רע"ג שהבאתי בקובץ ק"ב שקאי רק על מה שכתב שם המחבר שיצא ידי סעודה ע"י יין וכדו', והוכיח כן דאלי"כ היה לו להתהל"ד לומר שאינו מדבר מציור שכתב

המחבר אם יצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י יין. איני מבין איך הפך ההוכחה שהוא כדברינו להוכיח מזה כדבריו, אודרכה לפי מה שבארנו שם דברי התהל"ד הרי קאי על ב' הדוגמאות שכתב המחבר שם הן על מי שיצא ידי סעודה ע"י יין והן מי שיצא ע"י פת ועל שניהם קאי ע"ש, רק כתבנו שיעקר חידושו הוא על הציוור הב' ע"ש (ובפרט שהסיב הדיבור על הציוור הב' של המחבר) אבל פשוט שגם על ציוור הא' שייך דינו דכ"ש שצריך לברך ע"ג במקום הראשון, וא"כ מה היה לו לומר שאינו קאי הרי דבריו הם על כל דברי המחבר, בו בזמן שלפי ביאור של הרב הג"ל בדברי התהל"ד אינו קאי רק על ציוור הא' של המחבר (אף שהסיב דיבורו על ציוור הב') ולא איכפת ליה מדוע לא כתב התהל"ד שאינו מדבר על ציוור הב' שבמחבר, הרי מזה לבד יש להוכיח כדברינו שדבריו קאי על כל דברי המחבר, חוץ משאר הוכחות שהוכחנו שם.

גם מה שהביא מהתהל"ד סוף סי' ע"ב שדן שם אם צריך לברך ברכת על הגפן כשיצא ידי סעודה ע"י שאר דברים, איני יודע מה הביא משם הרי שם לא איירי כלל ששינה מקומו רק הכל הוא במקום אחד ועו"ד שם כיון שאח"כ יסעוד סעודתו מיד באותו מקום שנקרא הקידוש טפל לסעודה אף שאכל או שתה שאר דברים לפני אכילת הפת ואין צריך לברך על היין ששתה קודם סעודתו ברכה אחרונה, אף שאחר שאכל שאר דברים אינו חייב תו בסעודה ע"ש, ומה שייך ענין זה לדין שינוי מקום, ואף במקום הראשון עצמו וכי יעלה על הדעת שאם לא יסעוד מיד רק לאחר חצי שעה וכדו' יפטר ברהמ"ז הברכה האחרונה של היין. כודאי דאז אין לו שום שייכות לסעודה ואינו טפל לו, ובאמת כן מציעים הפוסקים כדי לצאת ידי כולם לעשות הפסק לפני סעודת הפת או לצאת בינתיים, ולכן בנד"ד שהוא שינה מקומו כודאי לא נראה שום צד לומר שברכת היין במקום הראשון היה לצורך הסעודה שבמקום השני ושנפטר ידי ברכה אחרונה על היין ע"י ברהמ"ז במקום השני, ופשוט.

ומה שהסביר בתהל"ד דלכך לא דן על הציוור שהתחיל סעודת הפת במקום הראשון משום שהוא דבר פשוט שאין צריך לברך או משום שאין דרך בנ"א לכך, לא אוכל להבין הרי המחבר הביא דוגמא זו - "אף שאין דרך בנ"א לכך" - והתהל"ד כותב דבריו על דברי המחבר אלו איך אפשר לומר שאינו מתייחס לדוגמא זו משום שאין הדרך בכך או משום שהוא פשוט.

ומה שסיים לומר דכדי שלא לעשות מחלוקת בביאור דברי התוס' בפסחים בין שו"ע הרב להתהל"ד יש לפרש כונת התהל"ד כמו שפירש בדברי שו"ע הרב, אמת הוא שאפושי פלוגתא לא מפשינן אבל פשוט שמפני כך אם הינו צריכים להשוות הדעות יש להסביר דברי השו"ע הרב כמו שביארנו דברי התהל"ד, ולא להסביר דברי התהל"ד כמו שהסביר הוא דברי שו"ע הרב שבלא"ה אינו ניתן להאמר כנ"ל, ובאמת לפי דברינו שם אין בהם שום מחלוקת בלא"ה.

ומה שכתב דזה שאנו רואים מהתהל"ד שלענין שינוי מקום היין שוותה לפני הסעודה לא אמרינן ביה לקיבצא קמא אדר, אינו הוכחה לפי פירושו בדברי התוס' ומג"א לגבי נד"ד, איני מבין כונתו דראשית איך שהוא הרי התהל"ד כתב כן על דברי המג"א והתוס' כדין זה דמחלק בין שנתה תוך הסעודה לשתה לפניה דאם שנתה לפני הסעודה ושינה מקומו לא אמרינן בו שפוטרונו מברכה, ולפי דבריו לא היה לו להאריך כ"כ רק לומר דאם נפטר היין ששתה במקום הראשון בברהמ"ז דמקום השני צריך לפוטרו גם מברכה ראשונה במקום השני (דהרי זהו כל הטעם שפוטרו לפי דבריו), ולמה לו לדייק אם היה כתוך הסעודה או לא, ותו הרי גם לפי דבריו בעינן שיחשב השתיה שלפני הסעודה כתוך הסעודה דאל"כ אין אפשר לחייב בשתיית טיפת יין לפני הסעודה בברכה אחרונה.

ולסיכום נראה כמו שכתבנו, דאין לזוז מפשטות דברי הפוסקים שמבואר מדבריהם דהשוותה יין לפני הסעודה שייך בו דין שינוי מקום, ואף אם התחיל סעודתו במקום הראשון, ואין אנו יכולים לפטור עצמנו מחיוב ברכה ע"י חידושים ופירושים שונים שאינם מובארים בדברי הפוסקים.

ועתה הראנו מה שכתב המסגרת השולחן על קיצור שולחן ערוך סי' מ"ב ס"ק י"ז שמרמו בדבריו כדברינו וציינן לסי' מ"ג שמבארו אך לפיננו אינו מבוואר שם (ואולי יש ט"ס בציון), וז"ל (על מה שכתב שם הקשו"ע בסעי' כ"א אם בשעת ברכת המוציא היתה דעתו ללכת אח"כ לבית אחר לגמור שם סעודתו ולברך שם ברהמ"ז נוהגין להתיר, וכתב שם המסגרת השולחן) אם הלך באמצע הסעודה למקום אחר יכול לשתות יין (אם בירך עליו במקום הראשון, "ועין במה שכתבתי לקמן סימן מ"ג לענין אם בירך עליו קודם הסעודה") או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבצא קמא אדר עכ"ל.

הרי מרמו לנו כאן שיש חילוק בין שתי היין בתוך הסעודה לשתה אותו קודם הסעודה, ואף שבטי"מג לא מצאנו שדן בזה, ואפשר שכונתו לס"ק ד' שם שדן שם לגבי בירך על היין לפני נטי"י שפטר את היין שבתוך הסעודה כתב לעיין כמה שכתב בטי"מ ס"ק ט"ו וסיים ולכן יזהר שלא לצאת בינתיים, ע"ש, ובס"ק ט"ו שם דן לגבי דין ז' המינים אם טעונים ברכה אחרונה במקומן ע"ש, הרי נראה שדעתו ליהרר שלא יצא בינתיים אפילו כשהוא בתוך הסעודה דהא ע"ז קאי שם.

וביותר נראה לומר שאין שום טעות שם וכונתו הוא, דזה דבר פשוט להמסגרת השולחן דאם בירך לפני נטי"י דלא שייך לומר ע"ז לקיבעא קמא הדר - וכדברינו - רק מצד אחר יש לפוטרו מברכת הגפן במקום השני והיינו משום שיטת רש"י ורשב"ם דיין הוא מדברים הטעונים ברכה אחרונה במקומו, ועל כן ציין לטי"מג דשם בס"ק ד' מציין מחלוקת זו של רשב"ם ותוס' ומביאו גבי שתה יין לפני נטי"י לסעודה ומסיים שם דלכן יזהר שלא לצאת בינתיים. ואיך שיהיה מצאנו שכנראה דעתו שלענין שינוי מקום אם שתה היין לפני נטי"י לא אמרינן לקיבעא קמא הדר, והיינו כדברינו.

בברכת כתיבה וחתומה טובה

יהושע שמעון בריוול

## תמיהה על הקרבן נתנאל בפ"ק דקידושי

בקידושין כג: פליגי ר"מ ורבנן אם הקנו לעבד ע"מ שאין לרבו רשות בו לר"מ קנה רבו ולחכמים קנה העבד לעצמו, ומבאר הרא"ש דטעמא דר"מ דהתנאי סותר למעשה וכמו שנתן מתנה לחבירו ואל"ע ע"מ שלא יהא שלך דקנה, והתנאי אינו כלום, [ולכן קנהו רבו] ורבנן סברי דאהני ליה תנאה, עתה"ד הרא"ש. ולא פירש בבירור מ"ט דרבנן, וכתב ע"ז הקרבן נתנאל (אות צ) וז"ל: דרבנן פליגי בעלמא אדר"מ דלא צריכא תנאי כפול והן קודם ללאו, א"כ בהא דתנאי סותר למעשה נמי ס"ל דלא ילפינן מתנאי כ"ג ובני ראובן. עכ"ל.

ותמוה קצת שהרי הראשונים האריכו לבאר איך הלכה, עיי' בתוס' בסוגיין, וכן בנדרים פליגי רב ושמואל כמאן הלכתא, ולא דימו לזה כלל הפלוגתא דר"מ בענין תנאי כפול, ושם יש גם אריכות בפני עצמה כמאן הלכתא.

וחוץ מזה לא הכנתי כלל דבריו דאם סברת רבנן הוא דתנאי חל אף שהוא סותר למעשה א"כ למה אמרו דקנה העבד לעצמו הא כיון דהתנה שלא יהא לרבו רשות בו וזה סותר לקנין א"כ בטל המעשה לגמרי והיה צ"ל שלא יקנה העבד כלל, אלא ע"כ דרבנן דס"ל דתנאי זה אינו סותר המעשה, והוא תמיהה גדולה.

אברהם אלימלך בריוול

בית אולפנא דר"י רמות י-ם

## הערה בענין שומר שהתנה להיות כשואל לענין כפל

במס' ב"מ דף לר. איתא רשומר שיכול לפטור עצמו בטענת פטור של שומרים ונגנב ושילים, ואח"כ נמצא הגנב, משלם הכפל לשומר, מפני שהמפקיד הקנה לו הכפל בשעה שמסרה לו לל"ק, ולל"כ סמוך לגניבתה כדי שאם יפטר השומר ירצה לשלם כדי לזכות בכפל כשימצא הגנב, ולא דוקא שילם אלא אפי' אמר נמי מקני ליה, אבל שואל שאמר הריני משלם לא מקני ליה כפילא, לר"פ לפי שאין יכול לפטור אלא בטענת מתה מחמת מלאכה דלא שכיח, ולר"ז משום דשואל כל הנאה שלו בדיבורא לא מקני ליה כפילא, ובתוס' (ד"ה שואל) כתבו דנפק"מ בשואל שהתנה להיות כש"ח דטעמא דמחמת מלאכה לא שכיח אין לומר שהרי פטור בגניבה, אבל טעמא דכל הנאה שלו שייך ככה"ג, ובחי' המיוחסים להריטב"א כתב הנפק"מ להיפך בש"ש שהתנה להיות כשואל דטעמא דכל הנאה שלו לא שייך ומקנה ליה כפילא, משא"כ טעמא דמחמת מלאכה לא שכיח שייך בזה, ולא קנה ותמוה מאד שהרי ש"ח חייב במחמת מלאכה שאסור לו להשתמש בזה, וא"כ למה מקנה לו ככה"כ כפילא הרי אין יכול לפטור עצמו בשום טענה, ומצאתי בחי' הרי"ם בסוגיין ובחור"מ (רצה, סקט"ו) שכתב דלכן לא כתבו התוס' הנפק"מ, אכן דברי

הריטב"א תמוהים, ומחמת חומר הקושיא נראה דאין כוונת הריטב"א שהוא ש"ש בדיני השואל, אלא איירי שהמפקיד ביקש להפקיד אצלו והשומר התנה שישמור בתנאי שיהיה שואל וישתמש בזה, ומ"מ טעמא דכל הנאה שלו לא שייך הכא שאין כל הנאה שלו שגם המפקיד נהנה ששומר, וכמש"כ הרמב"ן כדף מא. גבי רועה שהניח מקלו ותרמילו על הבהמה מדין שלח"י, והקשה רש"י שיתחייב מדין שואל שלא מדעת דהוי גזלן, עיי"ש ות"י הרמב"ן במלחמותיו וז"ל "רועה שהניח מקלו ותרמילו אינו מתכוון לשואל, ולא הוציאה מרשות הבעלים כלל שהרי בהמה זו הולכת היא עם העדר ורועה באפר במקום שרעת הבעלים שתהא שם וכיון שאינו משנה ממלאכת הבעלים אלא שהוא משתמש בה עמהם כאחר, לא נעשה עליה שואל", עכ"ל.

וכן מבואר סברא זו בנמו"י אמתני' דהמפקיד חבית (כג, א מדפי הרי"ף) ואין דומה לכל שואל דאיקרי כל הנאה שלו אע"פ ששומרה, דהתם היה רוצה בעה"ב שיהיה אצלו, ואין נהנה כלל כמה שנמצא אצל חבריו, משא"כ הכא, וכיון שאין כל הנאה שלו מקנה לו המשאיל כפילו אבל טעמא דמתה מחמת מלאכה לא שכיח שייך אף בכה"ג ולכן לא מקני ליה כפילא, וברעת התוס' שלא כתבו הנפק"מ י"ל דחולקים על הרמב"ן והנמו"י וסברי דאפ"ה הוי שואל וכל הנאה שלו, וכשאר ראשונים שלא כתבו שם כהרמב"ן, ואפ"י התנה להיות כשואל לא מקני כפל אפ"י לר"ז, ובערוך השולחן (רצה, ס"ד) כתב ג"כ שקונה כפל, ואפשר ג"כ לפרש כונתו באופן זה.

### דוד בריזל

ישיבת קרלין סטולין, ירושת"ו

## תיקוני סופרים

היו דברים אלו (שנשלחו ע"י לפני פטירתו) לעליו נשמתו של האי גברא רבא צנא מלא ספרא הרה"ג החסיד ר' חיים נחום ליכטנשטיין וצ"ל אשר נערך מאתנו בחטף, שבחיים חיותו היה משתתף קבוע בקובץ בית אהרן וישראל, והיה מפרסם בו תדיר את פרי הגיגיו, כשמעייני הקובץ נהנים מרשימותיו והערותיו שהיו מצויינים בדיוקנות ובידע רב בכל מקצועות התורה. חבל על דאבדין ולא משתכחין. ת. נ. צ. ב. ה.

המערכת

### תיקוני סופרים והערות שונות

כבוד רבנן חברי עורכי מערכת קובץ בית אהרן וישראל המוציאים תח"י דברים יפים ונחמדים העולים על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן.

(א) מקראות גדולות הוצאת המאור, בפרשת משפטים כ"ג י"ט במוסף רש"י וז"ל לא חבשל גדי שלש פעמים פרט לחי' ולעופות ולדגים (דברים י"ד כ"א). כידוע מוסף רש"י זה מביא פירש"י ממקום אחר לכאן, וברש"י שם ראה י"ד כ"א אי' פרט לחי' ולעופות ולבהמה טמאה, עיי"ש. וכן המוסף רש"י בפרשת תשא ל"ד כ"ו שם מביא דברי רש"י דברים כדברינו היינו בהמה טמאה, ושם לא הביא דגים. ודברי רש"י מקורם בחולין ק"ג ע"א, וצריך לתקן ולכתוב בהמה טמאה במקום דגים, וצ"ע מנין נשחרב כאן דגים.

(ב) דעת זקנים מבע"ת ריש תשא ל' י"ג בר"ה מחצית השקל שם בא"ד ואי' בזבחים פרק ר' ישמעאל אומר חמשה אצבעות של ימינו של הקב"ה כולן ליחוד הגאולה וכו' עיי"ש. כן הגירסא בדע"ז הוצאת רב פנינים, ויפה עשו בהוצאת המאור שהכניסו בסוגריים בזבחים פרק דלא נמצא במס' זבחים כ"א כפרד"א מימרא בשם ר' ישמעאל, אכן ציינו פרד"א כ"ח. וזה ט"ס וצ"ל מ"ח, עיי"ש ודו"ק.

(ג) חזקוני תשא ל"א ט"ו ד"ה ששת ימים יעשה מלאכה, וכתוב א' אומר ששת ימים תעבוד, אמר כשאתה עושה רצונו של מקום מלאכתכם תהא נעשית ע"י אחרים וכו' עיי"ש, ומציינים הפסוק שנאמר תעבוד זה להלן ל"ה ב' היינו ריש פרשת ויקהל.

ולענ"ד אפשר לציין גם בפרשת תשא ל"ד כ"א ששת ימים תעבוד. אכן במו"ק ג' ע"ב דרשינן פסוק זה על שמיטה שביעית עיי"ש ברש"י ובמכות ח' ע"ב. אכן תעבוד כתיב גם בעשרת הדברות יתרו כ' ט' ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך.

(ד) בחזקוני תשא ל"ד ח' ומהר משה וז"ל לפי שהי' ירא שיאמר יותר על רבעים עכ"ל וכן במושב זקנים כותב בזה"ל וימחר משה ויקוד וא"ת מה ראה משה להשתחוות לפני הקב"ה וי"ל כיון שראה משה שהשם אומר פוקד עון אבות כו' הי' ירא שמא יוסיף הקב"ה עוד ואמר א"כ כל איש ואשה יהי' נכשל בעון אבותיו ועי"כ מיהר משה להשתחוות שלא יוסיף עוד עכ"ל.

והנה החת"ס בתורת משה עמוד פ"ח ע"ב מביא פירושו זה בשם מדרש, ובח"ת"ס קרח עמוד ע"ח ד"ה בקר וידוע וכו' טור ב' מביא בשם ואחז"ל שמיהר להשתחוות שלא יאמר הקב"ה על חמשים. ובשער יוסף שם העיר ודאי לא כיון למאמר חז"ל וכן מעיר על מש"כ בתורת משה בשם מדרש בזה"ל ולכן הלשון אמרו במד' וכו' ודאי לאו דוקא עכ"ל.

והנה החיד"א בנחל קדומים אות כ' ג"כ מביא בשם מדרש וז"ל אמרו במדרש למה וימהר משה מפני ששמע שאמר על שלשים ועל רבעים נחירא שמא יאמר ועל חמשים עיי"ש. ובתורה שלמה אות פ' מביא זה בשם מדרשי תורה לאשתרוך.

והנה האבן עזרא מביא זאת בשם ריקי מוח, ומקשה ע"ז ב' קושיות, וז"ל: ריקי מוח אמרו כי מהר משה כאשר הוכיח רבעים שלא יאמר חמשים וזאת טעות גדולה, כין הדעת טובלת שייסוק הוא דברי ה' בעוד שהי' מדבר כי היה בן מות לשעתו רק כאשר נפסק הקול מיד מהר משה להתפלל ועוד כי הנה כתוב כן בעשרת הדברות והנה כל ישראל שמעו זה, ואיך יעלה על לב משה שיאמר הקב"ה וחמשים, עיי"ש.

והנה הקושיה הראשונה מביא החת"ס פ' קרח לתרץ בשם הרמב"ן שכן הענין למרע"ה שמסר נפשו לפני ה' מפני אהבת ישראל ובהגהות שער יוסף מציין שכן הביא גם בדרשות בשם הרמב"ן ומעיר שלא זכה למצוא דברי הרמב"ן.

ועל הקושיה השנייה אולי אפשר לתרץ כדוחק דאחר חטא העגל פחד משרע"ה שנסתנה העונש ומוסיף לעוד דורות, כמו שמצינו חטא העגל וביום פקדי ופקדתי על כל הדורות, לכן וימהר משה.

ובע"ז מבע"ת בפסוק קודם ג"כ מביא פירוש זה ודחה זו"ל: פוקד גם זה מדרת רחמיו של הקב"ה שאינו ממהר ליפרע אלא ממתין עד יום פקודה דכ' וביום פקדי אכן אינו מן מנין י"ג מדרת זה קשה לדברי האומר כי וימהר משה לפי שהי' ירא פן יוסיף על דור חמישי ואדרבה לפי מה שפרשתי זו היא מדרת רחמים שאינו משלם לאיש כפעלו, עכ"ל.

ובנחל קרומים הנ"ל ג"כ מקשה זו"ל, וקשה שאמרו במד' על שלשים ועל רבעים זו מדרת רחמים משל לגחלת גדולה אם ישליכנה על איש א' ישרף אבל אם יחלקנה לכמה ניצוצות לא תזיק, וכן הקב"ה פוקד בכל דור ודור מעט וא"כ מאחר שזו מדה טובה למה נתיירא שיאמר ועל חמשים.

ופירש רב אשכנזי ע"פ שבת שבת קכ"ו ע"ב ריש פרק מפנין מקשה הגמ' השתא חמש מפנין ארבע מיבעיא, ומתוך שמואל ארבע וחמש כדאמרי אינשי ואפי' טובא, וא"כ כשאומר א' וכ' לאו דוקא ואפי' טובא משמע, אבל אם שילש שאומר א' ב' ג' התם ודאי מרשילש פקיד דעד ג' ותו לא, (ונלע"ד כמו ב' כתובים הבאים כאחד י"א שמלמדין, אבל ב' כתובים הבאים כא' לכו"ע אין מלמדין) וזהו שנתיירא משה שמא יאמר ועל חמשים דאו הוי משלש והוי דוקא אבל עתה שאמר על שלשים ועל רבעים ל"ד ואפי' טובא משמע ודו"ק היטב עכ"ל.

א"ד ידידכם

ח. נ. ליכמנשמייין

קריה חסידית חצור הגלילית