

# מאסף תורני הלכה תלפידה

מאסף תורני הלכתי

מרבני קהילות ודיינים

מוזי הוראה עמלי תורה ויושבי אוהל

בראשות רבינו מרא דתלמודא

מדין הגאב"ד

הגאון **רבי מרדכי גרוס** שליט"א

בענייני

ראש השנה ויום הכיפורים

ארבעת המינים • סוכה • דיני ממונות

יד"ל ע"י

מכון פרדס הוראה

תשרי ה'תשפ"ו



יו"ל ע"י

**מכון 'פרדס הוראה'**

לקיום ביצור והעמדת מסורת ההוראה  
בדרך רבותינו זיע"א

בראשות רבינו מרן הגאב"ד

הגאון רבי **מרדכי גרוס** שליט"א



קובץ זה ניתן להשיג  
בכתובת מייל:

7154138@Gmail.com

ובטלפון 052-7154138

ובבתי ההוראה



עימוד: בנימין ש.

052-7628705

Sefer41@Gmail.com

## **דרשות שבת שובה מרבינו הגאב"ד שליט"א**

### **בני ברק**

בבית הכנסת "אהל תמר" רחוב יונה הנביא 2  
בין קבלת שבת לערבית

בבית הכנסת "בית אהרן" רחוב רד"ק 8  
בשבת בבוקר בשעה 10:00

בבית הכנסת "אהל נחמיה" רחוב הגר"א 8  
בשבת בצהרים בשעה 15:30  
(תפילת מנחה לפני הדרשה ולאחריה)

### **מודיעין עילית**

בבית הכנסת המרכזי "היכל יצחק"  
ביום ב' ז' תשרי בשעה 22:15

### **אלעד**

בבימ"ד "באר שמואל" רח' הלל 22  
ביום חמישי י"ז תשרי ב' דחווה"מ  
בשעה 12:30 (מנחה בשעה 13:30)

## **בית ההוראה לעניני צום יום הכיפורים**

---

בסיעתא דשמיא הננו לבשר לציבור  
כי לקראת יום הכיפורים הבעל"ט  
יתקיימו מושבי בית דין מיוחדים  
בבתי ההוראה שע"י קהילתנו

**ע"י רבינו מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א**  
יחד עם רופאים בכירים, לשאלות בעניני התענית.

ביום א' ו' תשרי  
בבית ההוראה "אהל תמר"  
רחוב יונה הנביא 2, בין השעות 14:00-14:50.

ביום ב' ז' תשרי  
בבית ההוראה "אהל נחמיה"  
רחוב הגר"א 8, בין השעות 14:00-14:50.

ביום ב' ז' תשרי  
בבית ההוראה "משכנות שמעון"  
רחוב ברוט 20 (פרדס כץ) בין השעות 19:15-20:00

# בתי ההוראה לארבעת המינים בבני ברק

- ע"י בית כנסת איצקוביץ (מתחם בנדיקט)
- אולמי מרום רחוב הרב לנדא 2
- ביהמ"ד דושינסקיא רחוב חזון איש 10
- רחוב שלמה המלך 18 (מול אולמי ארמונות חן)

## שעות הפעילות:

10:00 בבוקר עד 12:00 בלילה

במוצאי שבת: משעתיים לאחר צאת השבת ועד 12:00 בלילה

ערב שבת וחג: 10:00 בבוקר ועד 2:00 בצהריים

בשאר ערי הארץ  
ניתן להתעדכן אצל האחראים



וכראשות מורינו המרא  
דאתרא הגאון רבי  
יוסף נח טולנפלד שליט"א

בראשות מרן הגאב"ד  
הגאון הגדול רבי  
מרדכי גרוס שליט"א

בבית המדרש משכנות שמעון רחוב ברוט 20 פרדס כץ

הננו לבשר לציבור שוחרי ההלכה על פתיחתו  
המחודשת של בית החוראה שנפגע מפגיעת הטייל



שעות פעילות בית החוראה:

ימים א-ה: בין השעות 9:15-9:45 בערב

יום ו': בין השעות 12:50-1:20 בצהריים

מוצ"ש: שעה וחצי אחר השקיעה למשך חצי שעה

מענה בחושן משפט בימי רביעי

בין השעות: 9:45-10:45 בערב



מרן הגאב"ד שליט"א מקבל קהל בימי רביעי בערב

בין השעות 7:15-7:50.

יש לתאם תור מראש בטלפון: 052-715-4138

בברכת התורה

# מענה ההלכה

## 073-724-6000

### 24 שעות ביממה

### שאלות באו"ח ויור"ד

#### שלוחה 2 דיני ממונות

א'-ה' ומוצ"ש בין 21:00-24:00 מענה ע"י דיינים מובהקים בעניני ממונות

#### שלוחה 5 מאגר מידע בענינים אקטואליים בהלכה 24 שעות

מקש 1 **בירור בענין כשרות דגים**  
רשימת דגים מפורטת לפי א'-ב' כולל איזורי גידול שלהם

מקש 2 **בירור בענין שימוש מקררים בשבת**

מקש 3 **בירור בענין שימוש מזגנים בשבת**

מקש 4 **בירור בעניני שעטנז**

מקש פנימי 1 רשימת בגדים שראוי לבדוקם משעטנז

מקש פנימי 2 רשימת בגדים שחובה לבדוקם במעבדה

מקש 5 **בירור בענין עירובין**

מקש פנימי 1 בירור באופן עשיית עירוב

מקש פנימי 2 בבתי מלון ונופש

מקש פנימי 3 בירור בענין עירובין בבתי חולים

מקש 6 **בירור בענין טומאת כהנים**

מקש פנימי 1 בירור בענין טומאת כהנים בבתי חולים

רשימה של בתי חולים ומקומות בהם כהן מותר ליכנס

מקש פנימי 2 ביאור מפורט בטומאת כהנים במירון, הדרכה מפורטת

של דרכים בהם מותר ללכת כדי להגיע לציון הרשב"י זיע"א.

מקש 7 **בירור בענין פדיון הבן ומחיר הכסף**

מקש פנימי 1 בירור בענין פדיון הבן

מקש פנימי 2 שווי הפרוטה לענין פדיון הבן וחילול מעשר שני

לפי מחיר הכסף בבורסה - מתעדכן כל יום יומיים

מקש 8 **בענין מכוונות גילוח**

מקש פנימי 1 בירור מקיף בענין מכוונות גילוח

מקש פנימי 2 בירור בענין גילוח במשחה

## **קבלת קהל ע"י רבינו הגאב"ד שליט"א**

### **בבני ברק:**

בשבת בבוקר בביתו רחוב חידושי הרי"ם 3 בין השעות: 10:45-11:15  
בתיאום מראש בלבד אצל הרב אליהו גולד שליט"א במס' 050-4155508

☎ ☎ ☎

בימים א,ג,ה בבית ההוראה "אהל תמר" רחוב יונה הנביא 2  
בין השעות: 14:10-14:50 יש לתאם תור במס' 052-7176805

☎ ☎ ☎

בימים ב,ד, בבית ההוראה אהל נחמיה רחוב הגר"א 8 א'  
בין השעות: 14:00-14:40 יש לתאם תור במס' 052-7118833  
(גם מי שקבע תור בבית ההוראה אהל תמר ואהל נחמיה יש לבדוק שוב באותו יום  
בשעה 12:30 בצהריים במס' 03-5704580 אם יש שינוי)

☎ ☎ ☎

ביום ד' בערב בבית ההוראה משכנות שמעון רחוב ברוט 20 פרדס כץ  
בין השעות: 19:10-19:50 יש לתאם תור במס' 052-7154138

☎ ☎ ☎

ביום ו' בבית ההוראה אהל נחמיה רחוב הגר"א 8 א'  
בין השעות: 12:30-13:00 יש לתאם תור במס' 052-7118833

☎ ☎ ☎

במוצ"ש בבית ההוראה שע"י בית המדרש הליכות חיים רחוב ראב"ד 20  
רבע שעה אחרי תפילת מעריב הראשון

☎ ☎ ☎

### **בירושלים:**

ביום א' בבית ההוראה שע"י בית המדרש 'אהל איתן'  
רחוב מעגלות הרב פרדס 71 נווה יעקב  
בין השעות: 20:00-21:00  
יש לתאם תור במס' 02-3132403



## **במודיעין עילית:**

ביום א' בבית ההוראה שע"י בית המדרש יוצאי ישיבת פוניבז'  
רחוב שדי חמד בין השעות 22:30 - 21:30

טלפון

## **באלעד:**

ביום ד' בבית ההוראה שע"י בית המדרש "באר שמואל"  
רחוב הלל 22

בין השעות: 21:00-20:15

יש לתאם תור במס' 054-8410054

טלפון

## **בביתר עילית:**

בבית המדרש "זכרון שמואל" רח' המגיד ממעזריטש 144  
אחת לשבועיים בתיאום מראש 02-3132635 שלוחה 1

טלפון

## **בבית שמש:**

בבית המדרש "לב שמואל" שדרות לוי אשכול  
אחת לשבועיים בתיאום מראש 02-3132635 שלוחה 3

**הכתובת לכל שאלה בהלכה**

**מענה ההלכה**  
**24 שעות ביממה**

**073-724-6000**

**מבית ההוראה של מרן הגאב"ד**  
**הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א**

**לעניני ממונות:**

בין השעות: 21:00 - 24:00 שלוחה 2 ימים א'-ה' ומוצ"ש  
למאגר מידע בענינים אקטואליים בהלכה 24 שעות שלוחה 5

## רישום נישואין

ש"ע"י בית דין צדק 'הניכוי הישיבות'

בראשות מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א

## הודעה משמחת

בסייעתא דשמיא ובשמחה רבה הגנו להודיע  
לציבור היראים והמקדקים על פתיחת מערכת

## רישום נישואין

ש"ע"י בד"ץ 'הניכוי הישיבות'

בראשות מרן הגאב"ד הגאון הגדול

רבי מרדכי גרוס שליט"א

במסגרתה גם הרכב בית דין מיוחד לבירור מעמד וייחוס  
על ידי דייגים מומחים בקיאים על פי המסורה  
בהקפדה יתירה על שמירת כרם בית ישראל וטהרת  
וקדושת הבית

ניתן להירשם אצל הנציגים בישיבות ובקהילות הקודש

או לפנות למערכת

בטלפון: 052-714-8243

בפקס: 077-555-8243

במייל: 7148243@gmail.com

במשרד: רחוב האדמו"ר מגור 49 בני ברק

בין השעות 21:00-23:00 בערב

בברכת התורה



## הודעה משמחת

לשמחת לב ציבור בני התורה  
הננו להודיע כי עם ריבוי הדורשים דבר ה'  
בית דין צדק "חניכי הישיבות"  
בראשות רבינו מרן הגאב"ד

**הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א**

ועמו חבר הגאונים חברי הבד"ץ שליט"א

עבר למשכנו החדש והמרווח

ברחוב האדמו"ר מגור 49 ב"ב

לפתיחת תיקים ניתן לפנות למזכירות בית הדין

בטלפון: 03-6519977

בפקס: 0774448360

במייל: [bd5791622@gmail.com](mailto:bd5791622@gmail.com)

למקרים דחופים ניתן לפנות לטלפון: 0527148243

קבלת קהל במזכירות בית הדין כל ערב

בין השעות 21:00-23:00

בברכת התורה  
הנהלת בית הדין



## מזכירות בית הדין לפתיחת תיקים וקביעת דיונים

טל' 02-313-2403 שלוחה 1

דוא"ל 8515154@gmail.com

## השיעור הקבוע הלכה למעשה מפי רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

מידי שבועיים ביום ראשון בערב בשעה 20:30-21:00

[מועדי השיעורים בקו בית הדין 02-313-2403 שלוחה 4]

השיעור מתקיים בבית מדרשינו שעל יד ביהב"נ 'אוהל  
איתן' רח' מעגלות הרב פרדס 61 נווה יעקב ירושלים

ניתן לקבל את גיליונות השיעור בדוא"ל

יש לשלוח בקשה לכתובת 6564436@gmail.com



קובץ זה יוצא לאור בתרומה נכבדה

לעילוי נשמת ההורים היקרים

אברהם שלום בן שמחה מאיר ז"ל

פערל פנינה בת ר' אליהו ע"ה (פורגס)

ולעילוי נשמת

נחמה בת אברהם שלום (שיפרוביץ) ע"ה

ולעילוי נשמת

אליהו בן אברהם שלום ז"ל פורת (פורגס)

ולעילוי נשמת

הרב זוסמן בן הרב נח זצ"ל

ומרת חנה ע"ה בת הרב יעקב (ציטרנבוים)

ולעילוי נשמת רבותינו הגדולים מאורי האומה

רבינו מרן ראש הישיבה

רבי שמואל בן מרן רבי שלמה זלמן אויערבאך זיע"א

ומרן ראש הישיבה

רבי אשר הכהן בן הגאון רבי בנימין זאב דויטש זצוקללה"ה

ולרפואת

הרב שמואל ברוך בן חנה הי"ו



לעילוי נשמתו הטהורה  
של אבינו מורינו ורבינו

הגאון הצדיק  
רבי **יונה יוסף**  
בן הגאון רבי ישראל  
**הכהן ארנטרזי זצ"ל**

אשר היה מראשי ישיבות "אופקים" ו"השרון"  
וכיהן עשרות בשנים כרב לעדתו  
בביהכ"נ "קהל עדת ישורון" ב"ב

נלב"ע כ"ה באלול תשמ"ט

**ת.נ.צ.ב.ה.**



## **לעילוי נשמת**

**ר' אברהם מאיר ב"ר יחיאל ז"ל  
נלב"ע כ"ד סיוון תשע"ד**

**מרת יהודית צערל ב"ר דוד ע"ה  
נלב"ע כ"ה שבט תשע"ה**

**מרת יוכבד חיה שרה ב"ר אברהם מאיר ע"ה  
נלב"ע י"ט שבט תשפ"ג**

**מרת שרה ב"ר משה אהרן ע"ה  
נלב"ע י"ח כסליו תשפ"ד**

**תהא נשמתם צרורה בצרור החיים**



**לעילוי נשמת**

**רבי יהודה ב"ר משה אברהם ז"ל**

**מרת חנה דבורה בת ר' יחזקאל שרגא ז"ל**

**תהא נשמתם צרורה בצרור החיים**

**נדבת בנם הר"ר צבי כהן הי"ו**







**נתרם לכבוד מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א**

**ה' יאריך ימיו ושנותיו בנעימים**

### **לעילוי נשמת**

**אבי מורי איש החסד הר"ר שמואל יצחק**

**בן הר"ר יום טוב ליפמן שטרן זצ"ל**

**לעילוי נשמת מורי חמי הר"ר יהודה אריה לייב**

**בן הרב אברהם אלבוים זצ"ל**

**לעילוי נשמת חמותי מרת ציפורה הדסה ע"ה**

**בת הר"ר אברהם ברוך זצ"ל**

**תהא נשמתם צרורה בצרור החיים**

**נדבת הר"ר יוסף שטרן הי"ו**



לזכר נשמת  
הרה"ג רבי שלמה זלמן  
בן הרה"ג רבי אהרן קרויזר זצ"ל

ירא אלוקים וסר מרע  
דבוק היה בזריזות ובהתמדה וביגיעה בכל עת  
בלימוד התורה ובעסק העבודה וגמ"ח  
בענווה צניעות ובמיעוט שיחה  
נתן עיניו וליבו לשאת בעול הכלל והפרט  
משכיל אל דל ומרבה להטיב בגופו ובמאודו  
שמר משמרת הקודש בדקדוק ההלכה  
והעמיד התורה כבודה ולומדיה  
בבית הכנסת 'בית ישראל'  
שכונת עזרת תורה בעיה"ק ירושלם תובב"א  
בתבונת לב בנאמנות ובמסירות אין קץ  
כיבוד הוריו היה למופת  
הניח אחריו דור ישרים יבורך הוגי תורה ועמליה

נלב"ע ה' במרחשון התשפ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

קונטרס זה מוקדש בהדרת קודש  
לכבוד רבינו הגדול פוסק דורינו  
העומד על משמר הדת  
ומרביץ תורה והוראה לרבבות שומעי לקחו

## מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א

יתן ה' שימשיך להאיר באור תורתו,  
להדריך את עם ה' בדרך אמת ויושר,  
ולהעמיד הדת על תילה למען כלל ישראל



ולעילוי נשמת

מרת רחל שושנה בת רבי אהרן ע"ה  
נלב"ע י"ד טבת תשפ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

קונטרס זה הוקדש

לכבוד מורינו ורבינו פוסק הדור

**מרן הגאב"ד הגאון הגדול<sup>1</sup>**  
**רבי מרדכי גרוס שליט"א**

יה"ר שימשיך להנהיג את קהל עדת ישראל  
וליתן טל תורה על רבבות שומעי לקחו  
ויזכה להעמיד דורות ישרים ההולכים לאור תורתו

לרפואת אבינו

**הגאון רבי שלמה זלמן בן לאה אנט**  
**שיחזור במהרה לאיתנו הראשון בתושח"י**

**בני המשפחה**



לעילוי נשמת

**חיים ויטל**  
**בן אליעזר**

נלב"ע י"א ניסן תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י נכדו  
הרה"ג אייל שמעון חסון  
שליט"א



לע"נ

**הרב הגאון רבי ישראל זצ"ל**  
בן יבדלחט"א רבי נפתלי אברהם

הרב הגאון רבי שמעון  
ב"ר מרדכי זצ"ל

מרת יהודית ע"ה  
בת רבי יצחק ברוך זצ"ל

מרת סוניה צירל ע"ה  
בת רבי יוסף זצ"ל

הונצח ע"י הרב אליהו וינטר הי"ו



לזכרון עולם ולעילוי נשמת  
האי גברא רבא ספרא וסייפא  
הגה"ח רבי

**יצחק מנחם מענדיל גרליץ**  
**זללה"ה**

ב"ר דוד צבי זצ"ל

זכה וזיכה את הרבים בחיבור קרוב  
למאה ספרים ברוב מקצועות  
התורה והיהדות, בהם הטביע  
חותמו לשעה ולדורות.

ראש ומייסד המכון התורני הגדול  
'אורייתא' בו שימש רבינו מרן  
הגאב"ד שליט"א כאחד מצוות חכמי  
התורה בכירור מקחם של ראשונים  
רבות בשנים

נלב"ע ג' אדר שני ה'תשפ"ב

**ת.נ.צ.ב.ה**



קונטרס זה מוקדש

לעילוי נשמת

המשגיח  
הגאון הצדיק

**רבי ישראל מאיר**

**בן הרב יעקב יצחק**  
**זצוק"ל**

בעל 'מי הדעת'



לעילוי נשמת

משה בן מזל טוב ע"ה

שמחה בת דדה ע"ה

ר' יוסף בן שמחה ע"ה

ר' יצחק בן לבנה ע"ה

ת.נ.צ.ב.ה

נתרם ע"י

משפחת לבנון

שיזכו לרוב נחת  
וסייעתא דשמיא



לעילוי נשמת

הר"ר דב בן אליעזר

פדרמן זצ"ל

פנינה בת ר' יצחק חיים

פדרמן יפה ע"ה

שלמה אליהו בן אסתר

נחמיאס זצ"ל

ת.נ.צ.ב.ה

קונטרס זה הוקדש  
לכבוד רבינו הגדול המאלפיו  
בינה ודעת

## מרן הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א

יתן ה' ויאריך ימים על ממלכתו  
ונזכה בתוך כלל בית ישראל  
לזכות לאורו עד ביאת גואל צדק  
במהרה



ולעילוי נשמת

רבי אלימלך בן אריה  
יהודה ז"ל

מרת חנה בת יהודה ע"ה

הוקדש ע"י משפחת אנטמן

קונטרס זה מוקדש  
לזיכוי הרבים  
לעילוי נשמת

הרב יהודה בן סולטנה ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה.

ולהצלחת ילדיו ונכדיו בתורה  
ויא"ש ושמחות

## מצבת זכרון

לעילוי נשמת

האי גברא רבה

יד ימינו של רבינו מרן הגאב"ד שליט"א

הגאון הצדיק

רבי יעקב כהן זצוק"ל

בן שיבלחט"א

רבי אברהם ישעיהו שליט"א

הוקדש ע"י בני משפחתו



לעילוי נשמת

הרב הגאון רבי יעקב הכהן  
בן רבי שלמה כץ זצ"ל

נלב"ע כ"ג אייר תשפ"ג

הרב הגאון רבי אברהם  
בן רבי גבריאל אריה יפה זצ"ל

נלב"ע י"ז שבט תשמ"ז

מרת רות בת רבי שמעיה אריה ע"ה

נלב"ע ט' חשון תשמ"ח

הונצח ע"י בני המשפחה

נתרם לעילוי נשמת

מרת מלכה דינה  
ב"ר דוד חיים זצ"ל

נלב"ע י"ח תשרי תשמ"א

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

הגאון הצדיק  
רבי שמואל ב"ר אהרן חיים  
שוורץ זצ"ל

נלב"ע ליל שב"ק פרשת ראה  
כ"ט אב תשפ"ה

הונצח ע"י בנו

הרה"ג ר' מאיר שמחה שוורץ שליט"א

מוקדש לזכות

אהרן בן חנה  
אסתר הדסה בת חנה רחל

שיזכו לבנות  
בית נאמן בישראל

**לעילוי נשמת**

**הגאון הצדיק  
רבי אליהו בן רבי אהרן זצ"ל**

**ובנו הרה"ג  
רבי אהרן בן הגאון הצדיק  
רבי אליהו זצ"ל**

**הונצח ע"י בני המשפחה**

**מוקדש בקידה קמ"ו  
רבינו הגדול אור העולם  
שליט"א**

**הנושא את משא העם בדעת,  
בתבונה ובטהרה.**

**ע"י א. ז. הלוי מאיר**

**לע"נ הצדקנית**

**מרת אסתר ע"ה  
בת יבדלחט"א  
ר' שמעון יהודה**

**לעילוי נשמת**

**הגאון רבי אברהם אהרן  
ב"ר יצחק אליעזר זצ"ל  
נלב"ע ו' אייר תשפ"ג**

**הרבנית מלכה בת רבי צבי  
יצחק ע"ה  
נלב"ע י"ב תשרי תשפ"ג**

**ת.נ.צ.ב.ה**

**נתרם לעילוי נשמת**

**הרב הגאון רבי יצחק  
בן רבי אהרן דריין זצ"ל  
נלב"ע ו' אייר תשפ"ג**

**מרת מיכל  
ב"ר שלום אפרתי  
נלב"ע כ"ט אלול תשפ"ד**

## **לעילוי נשמת**

**הרב הגאון רבי אריה לייב מרדכי  
בן רבי אברהם יצחק זצ"ל**

**נלב"ע ה' אב תשפ"ד**

**הרבנית יהודית בת הרה"ג רבי  
אברהם שלמה בורביק ע"ה**

**נלב"ע כ"ז סיון תשע"ב**

**ת.נ.צ.ב.ה**

## **להצלחה**

**וסייעתא דשמיא**

**בכל הענינים**

**שנה טובה**

**כתיבה וחתימה טובה**

**לתורם החפץ בעילום שם**

## **לעילוי נשמת**

**אבי מורי**

**הגאון רבי ישראל חיים  
ב"ר אהרן הכהן זצ"ל**

**נלב"ע ח' תשרי תשפ"ב**

**נדרס ע"י בנו**

**הרב יצחק בלום שליט"א  
ביום היארצייט הרביעי**

**לעילוי נשמת**

**הגאון הצדיק  
רבי מנשה ב"ר חיים  
שוואב זצ"ל**

**נלב"ע פסח שני י"ד אייר  
תשע"ג**

**ת.נ.צ.ב.ה**

**לעילוי נשמת**

**משה בן ניסים**

**לאה בת משה**

**חיים בן אשר זעליג**

**מאטל בת ר' אהרן**

**יצחק בן משה**

**ויקטור חיים בן משה**

**ת.נ.צ.ב.ה.**

**לעילוי נשמת**

**ר' חיים ב"ר אליעזר שווב ז"ל  
נלב"ע ו' תשרי תשס"א**

**וזוג' מרת קלרל'ה ב"ר נתן ע"ה  
נלב"ע ט"ו אב תשע"ג**

**רבי ישי ב"ר ראובן הלוי מאיר זצ"ל  
נלב"ע ה' תמוז תש"ס**

**וזוג' מרת מרת פייגלא ב"ר יעקב ע"ה  
נלב"ע ל' מנחם אב תשנ"ח**

**לעילוי נשמת**

**יוסף בן ירדנה דינה ז"ל**

**נלב"ע י"א אב תשע"ב**

**ת.נ.צ.ב.ה**

## **לכבוד מורינו הרב שליט"א**

שיזכרו ה' להאריך ימים על  
ממלכתו מתוך בריות גופא  
ונהורא מעליא

ולכבוד  
העוסקים במלאכת הקודש  
ובראשם  
הרה"ג רבי גדליה זלזניק שליט"א על  
כל פועלם הרב  
למען ביסוס בית הדין

## **לעילוי נשמת**

רבי שלום בן רבי שלום ומרים  
רצון ז"ל

ומרת זהבה בת מרדכי ולולו  
אבולח"ר בנימין

**ת.נ.צ.ב.ה**

## **לעילוי נשמת**

הרב הגאון רבי יוסף יעקב קאפל  
בן רבי יעקב קאפל זצ"ל

הרב הגאון רבי אהרן יצחק  
בן רבי שמואל זנוויל זצ"ל

הגאון רבי ישראל  
בן רבי יוסף סוקל זצ"ל

## **לעילוי נשמת**

מרת רבקה זילברמן ע"ה  
בת הרה"ח ר' דוד גדליה הכט ז"ל

ר' שמעיה בן חיים זילברמן ז"ל  
וזוג' מרת שרה בת ר' בנימין ע"ה

רבי דוד גדליה בן ר' יעקב הכט ז"ל  
וזוג' חיה שרה בת ר' אברהם ע"ה

**ת.נ.צ.ב.ה**

## בפתח השער

ברתת של מסירת התורה מחד, ושמחה עצומה של הגדלתה והאדרתה מאידך, נרגשים אנו לעמוד שוב בפני קהל בני התורה ושוחרי הלכותיה, על גבי במה נכבדת זו, כמות המזרח של עולם ההלכה וההוראה, בין שערי ציון – המצוינים בהלכה, בפתח זה הקובץ, רב הכמות והאיכות, מאסף גדול לבירורי הלכה וביאורי הוראה, מפרי עט גדולי הרבנים ויושבי על מדין, אשר עיני קהל בני התורה די בכל אתר ואתר, אליהם נשואות, ובם תלויות, מראשית השנה ועד אחריתה, ללמוד לעמך ישראל תורה ומצוות, וחוקים להורותם.

זכות גדולה, זכה מאז, מראש מקדם, בית דין צדק "חניכי הישיבות", לעמוד על יסודות מוצקים ואיתנים, על מסורת ההלכה בעקבי הצאן, באורח סלולה ובהירה, בשימושה של תורה, לפני ראשי ומאורי הדורות, אשר זכה רבינו מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א ליצוק מים על ידיהם, ומכחם ורוחם הגדולה, דבר הלכה יוצאה, שמחה ומאירה כנתינתה, מאירה לפני ציבור מבקשי אמת, הדרך ילכו בה, וירצו מעשיהם לפני שוכן מרומים.

כפלים לו זכות, ביסודות בהררי קודש, באר חפרוה שרים כרוה גדיבי העם, ה"ה מרנא ורבנא ריש גלותא מדברנא דאומתי, מרן ראש הישיבה בעל "אבי-עזרי" זיע"א, ועמו בקודש רבינו הגדול עמוד הפסק שכל בית ישראל נשען עליו, מרן הגרי"ש אלישיב זיע"א, שסמכו ידיהם הקדושות על רבינו מרן הגאב"ד שליט"א, הוא הגבר הוקם על, לכונן ולהעמיד על רגליו, קהל בני התורה וחניכי הישיבות, באור דעת תורה בהירה, בין בהשקפה בהירה על משכנות הרועים, ובין בדבר הלכה ברורה ומאירה, והציבוהו לפני ראשי עם קדוש, להורותם הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו.

והחוט המשולש, זכייתנו – זכיית עם קודש הצועדים לאורו, בעומד בראש ממלכת תורה והלכה המפוארה, הלא הוא מורינו ורבינו מרן הגאב"ד שליט"א, עמוד התורה וההלכה בדורנו, אשר ידיו רב לו בכל חלקי התורה, ולא לנו לספר לעם ה' גדלו ותפארתו, פוק חזי מאי עמא דבר, כי כבר נודע שמו לשם ולתהילה בכל קצוי ארץ, ומכל רחבי תבל, כל עת ועונה, יבקשון תורת אמת מפיהו, לכוונם ולהעמידם בקרן אורה וליישרם באורח סלולה, לעלות בהר ה' ולקום במקום קדשו.

מכחם של מאורי הדורות, וברוחו הגדולה של רבינו מרן הגאב"ד שליט"א, זכה בית הדין לפרוס מצודתו על כל רחבי ארה"ק, בבתי הוראה הפרוסים בכל אתר ואתר, בהם עומדים הכן בכל עת רבני בית הדין, מן הבאר ההיא ישקו העדרים, ומלאה הארץ דעה את ד', לדעת מה יעשה ישראל.

ועל של עתה באנו, בהוראה קמיה שוכן מעונה שזיכנו שוב לעמוד בפתח הכרך, בו ליקטנו פסקי הוראה ובירורי הלכה היוצאים ממעין טהור, לזכות את ישראל, יפוצו מעינותיהם חוצה, ברחובות פלגי מים, בענייני ירח האיתנים, דיני ראש השנה ויום הכיפורים, ובהלכות סוכה וד' מינים, ומלבנו בראשינו, מאמרים מקיפים מרבינו מרן הגאב"ד שליט"א בענייני מצות אכילה בתשיעי, ודיני רחיצה ביום הכיפורים, ודיני חנוך לקטן ביום הכיפורים.

וכן עשרות מאמרים אקטואליים מרבינו בתי ההוראה גדולי התורה ורבני הקהילות שליט"א, מכל רחבי ארץ הקודש, בעניני דיומא בשאלות המצויות והמתחדשות בכל עת בעניני תקיעת שופר, וצום יום הכיפורים, ובדיני עשיית הסוכה ושיבתה, ובעניני הד' מינים, נדונים אשר התלבנו בבתי ההוראה הפזורים בכל מקום ומקום מאשר נשאלו ע"י המוני עמך בית ישראל, ונקבצו בקובץ זה לתועלת הרבים.

כן באו בו פסקי משפט בהלכות ממונות החמורים משולחן הגאונים הדיינים יושבי על מדין בבית דין צדק 'חניכי הישיבות', ובירורים מעשיים בענייני בדיקת סימני ר"ה ונגיעות בסכך.

חובה נעימה לנו להודות לאיש אשר רוח בו, תלמיד חביב ונאמן לרבינו מרן הגאב"ד שליט"א, הר"ה גרבי גרליה ולזניק שליט"א הנושא על גביו משא העם, בהעמדת בית הדין 'חניכי הישיבות' בעיר בני ברק, ומערכת רישום הנישואין שע"י הביד"צ, ואף קובץ זה מפעולות רוחו הכבירה הוא, יאמצהו ד' במפעולתיו הכבירים להוסיף ולזכות את ישראל, ולהשקות מתורת רבינו מרן הגאב"ד שליט"א.

ובצאתנו מן הכרך נפרוש כפינו אל ק-ל בשמים בתפילה כשם שזיכיתנו בקובץ זה כן תזכנו להוסיף אומץ בהרחבת גבולות הקדושה והנחלת התורה בטהרה, להוסיף חיילים לתורה ולתעודה.

ברכותינו שלוחות קמיה רבינו מרן הגאב"ד שליט"א, דייני הביד"צ, רבני הקהילות ומורי ההוראה, לשנה טובה ומבורכת, שנה של הרבצת תורה והוראה מתוך הרווחת הדעת ומנוחת הנפש, ומהרה יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים, ומלאה הארץ דעה את ד', אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה.

**מערכת 'פרדס הוראה'**



## ברכת השנים

בפרוס השנה הבאה עלינו לטובה, נבואה שעדיו בתודה ובברכה קמיה מודינו ורבינו עטרת ראשינו הנושא אותנו כנשוא האומן את היונק מאז ועד עתה, ממנו עצה וממנו תושיה בכל אשר נפנה, ונותן עינו ליבו כל הימים להצלחת ושגשוג התלמוד-תורה, לביסוסו ולפיתוחו ברוחניות ובגשמיות, ומחזקנו בכל עת להחזיק בדרך עץ החיים בשמידת החינוך על טהדת הקודש מעתיק השמועה ומנחיל ההוראה לדבבות עמך בית ישראל בארץ ובגולה, ראש מורי ההוראה, רב רבנן

## מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א

ולרגל הוצאת המאסף התורני "תל תלפיות" תל שחבל פונים אליו בבקשת ההוראה וההלכה, נברכו ברכת הדיוט בברכת השנים, לכתיבה וחתומה טובה לחיים טובים ארוכים ולשלום, עוד ינובון בשיבה דשנים ודעננים יהיו, ויזכה להמשיך ביתר עוז בהעמדת ההוראה והנחלת התורה בישראל עד כי יבוא שילה וזוכה עם מלכנו בראשינו לראות בגאולת ישראל ובנין בית המקדש במהרה בימינו אמן.

ההנהלה





בפרוס הימים הנוראים הבעל"ט נשגר קמיה

## **רבינו מן הגאב"ד שליט"א**

נשיא ומייסד מוסדותינו הק'

### **ברכת כתיבה וחתימה טובה**

ויהא רעוא שרבינו שליט"א יאריך ימים על ממלכתו, בהמשך  
העמדת ההוראה בישראל, בהנהגת הקהילות בארץ ובגולה  
בכלל, ובפרט בהנהגת קהילתינו הקדושה אשר עיניו בה  
תמיד, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא  
"ימים על ימי מלך תוסיף"

בברכה

ההנהלה



בכבוד ובהערצה מדוממים אנו ברכה  
לכבוד פאר התורה והפסיקה,  
**הגאון הגדול רבי מרדכי גרוס שליט"א**

המעמיד את יסודות הכשרות בדורנו  
באור תורה ובהלכה ברורה

יהי רצון שיאריך ימים בטוב ובנעימים,  
מתוך בריאות איתנה ונחת דקדושה,  
להגדיל תורה ולהאדירה ולהעמיד הדת על תילה.

ולזכות ולרפואה שלימה והמשך עמידה על משמר היהדות  
בבהירות הדעת למורינו הגאון הגדול  
**רבי שמואל אריה לוי שליט"א**  
בן אלטע חנה רחל



עיריית פתח תקווה מאחלת

לכבוד רבינו הגדול

גאב"ד בית הדין חניכי הישיבות

**מרן הגאון**

**רבי מרדכי גרוס שליט"א**

ולכל חברי בית הדין

מרנן ורבנן שליט"א

וכל בית ישראל

**תכלה שנה וקללותיה**

**תחל שנה וברכותיה**

בברכה

רמי גרינברג ראש העיר

וחברי מועצת העיר



בס"ד

בעומדנו בשערי השנה החדשה  
עיר התורה אלעד מתכבדת בהדרת קודש לברך את האיש על העדה  
אשר עיניו וליבו נתונים תמיד לרווחתם של בני התורה בעירנו  
ה"ה מע"כ מרן גאב"ד חניכי הישיבות

**הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א**  
**ואיתו עימו כל חברי בית הדין שליט"א**

בברכת

**שנה טובה ומתוקה**  
**כתיבה וחתימה טובה**

ויה"ר שנזכה כולנו לשנת גאולה וישועה, שנה שימלא ה' כל משאלות  
ליבנו לטובה ולברכה, תחל שנה וברכותיה

בברכת השנים

הרב בנימין מינצר  
נציג בני תורה

הרב יהודה בוטבול  
ראש העיר

ביה"ח לנשים ויולדות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר  
המדורג במקום ה-8 בדירוג בתי החולים הטובים בעולם  
מתכבד לאחל

לגאב"ד הניכי הישיבות

מרן הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א

ולכל חברי בית הדין

מרנן ורבנן שליט"א

העומדים עמנו בקשר מתמיד לרווחת מטופלותינו

**שנה טובה ומתוקה**  
**יחד עם כל בית ישראל**

בברכה,

פרופ' שלום מזעקי

מ"מ מנהל ביה"ח לנשים ויולדות שיבא





לשכת חבר מועצת העיר - הרב מאיר וינטרוב

למרנן ורבנן  
ובראשם עט"ר  
**מרן הגאב"ד שליט"א**  
ראש בית ההוראה בעירנו

---

**ברכת שנה טובה**

---

ושנזכה לכתיבה וחתימה טובה  
ולביאת גואל צדק במהרה בימינו

בברכת הדיוט  
**הרב מאיר וינטרוב**  
חבר מועצת העיר



**ברכות ואיחולי שנה טובה!**

**קמיה מורנו ורבנו  
מרן הגאון הגדול  
רבי מרדכי גרוס שליט"א**

מאור ישראל ועמוד ההוראה  
המאיר את דרכנו בהלכה וביראת שמים.  
הננו לברך את כבוד תורתו בברכת שנה טובה  
וכתיבה וחתימה טובה,  
ושימשיך להגדיל תורה ולהאדירה  
מתוך בריאות איתנה

בכבוד ובהערכה,

**"מרכז ארבעת המינים של חנוך שאג"**

**02-5350302**





# תל תלפיות

ירח האיתנים  
תשפ"ו



## תוכן הענינים

### ❧ רבינו מרן הגאב"ד שליט"א ❧

ראש בתי הדין "חניכי הישיבות" וראש "בד"צ ועדת מהדריין"

- נא ..... גדרי טעמי ודיני האכילה בתשיעי בתשרי
- עב ..... דיני רחיצה וסיכה ביום הכפורים
- צ ..... דיני הקטן בתענית יום הכפורים ודיני ספיה לקטן

### ❧ ענייני ראש השנה ויום הכפורים ❧

- קז ..... הגאון רבי חיים כץ שליט"א רב שכונת רמז חיפה ומו"צ בקהילתנו  
מציאות חינוך לקטן בתקיעת שופר
- קי ..... הגאון רבי משה דוט שליט"א רב קהילות תפארת נחמן ב"ב וחניכי חברון פ"ת ומו"צ בקהילתנו  
האם צריך להאריך בתקיעה באורך מה שמרע בפועל ובאורך ההפסק שבין שברים לתרועה
- קטז ..... הגאון רבי יהושע ולדמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ירושלים  
דין הנתקל בתשר"ת
- קכ ..... הגאון רבי ישראל טויב שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב  
בדין מי שלא שמע חלק מהתקיעות ובדיני תקיעות דמעומד
- קכד ..... הגאון רבי נתן ברינגר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
שיעור תקיעה קצר אם הוא הפסק בתקיעת שופר
- קמ ..... הגאון רבי שמשון פרנקל שליט"א ראש כולל להוראה ומו"צ בקהילתנו ב"ב  
טעה בחתימת המלך הקדוש
- קנא ..... הגאון רבי משה יוסף דיזל שליט"א רב קהילת קצות החושן מודיעין עילית דיין ומו"ץ בקהילתנו  
האם יש מעלה מיוחדת להתרת נדרים שאומרים בכל נדרי
- קנד ..... הגאון רבי זאב קרויזר שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית  
תענית למעוברת משום סכנת ה'עובר'
- קסו ..... הגאון רבי צבי ורשנר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
בידורים בענין חולה ביום כפור
- קעג ..... הגאון רבי מאיר מינצר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
בדין רחיצה שאינה לתענוג ביום כיפור

- הגאון רבי שלמה גואלמן שליט"א  
 ◇ עטיפת טלית בסליחות לשליח ציבור והמתפללים ..... קעט
- הגאון רבי נחום שלמה עוזר שטרן שליט"א רב קהילת באר ישראל ב"ב ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בעניין אמירת התכבדו מכובדים ביו"ב שבת וימות החול ..... קצא
- הגאון רבי אפרים גרבר שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית  
 ◇ הערות בענייני התקיעות ובענייני יו"ב ..... קצז

### ❧ ענייני ארבעת המינים ❧

- הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א אב"ד כתר תורה ראש הכולל וראש ישיבת 'תפארת שרגא' ואב"ד בקהילתנו  
 ◇ דין אתרוג שיש לו שנים שלש נקודות שחוזרות ..... רא
- הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א רב ואב"ד רמת שלמה ירושלים  
 ◇ בגדרי ודרכי הקנינים בארבעת המינים ..... רד
- הגאון רבי אהרן מיטלמן שליט"א מרא דאתרא קרית אבי עזרי - חפציבה, מודיעין עילית דיין ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ התחלף לו אתרוג תימני באתרוג חזון איש ..... רכא
- הגאון רבי ידידיה צמח ברוך דבינוביץ שליט"א רב קהילת בני הישיבות אשדוד ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בדין הדס שעלה אחד מהקן אינו מגיע לעוקצו של הקן שמעליו, ופרטי דינים נוספים בהלכות הדס .... רכח
- הגאון רבי יחזקאל שוב שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ האם יש הידור בהדס שחסר שילוש אחד על הדס שחסר שני שילושים ..... רלז
- הגאון רבי משה שוליונגר שליט"א רב קהילת מקדש שלמה אופקים ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין אתרוג ירוק ומנומר במראה ירוק ..... רמד
- הגאון רבי יצחק שפירא שליט"א מראשי בית ההוראה לד' מינים  
 ◇ לולב "דבילוי" מה הגדרתו - וכיצד בודקים לולב בעל שתי תימונות ..... רנד
- הגאון רבי יוסף נח טוננפלד שליט"א מרא דאתרא שכונת פרדס כץ ב"ב ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין שיעור ממון שיש להוציא על מצוה ..... רסח
- הגאון רבי חיים דיסלדורף שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ כמה הערות בדיני כל תוסוף בחג ..... ערה
- הגאון רבי יעקב חיים דוברוב שליט"א מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית  
 ◇ בענין נטילת לולב בבין השמשות ..... רפב
- הגאון רבי יצחק ברונפמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ בדיני לולב בימין ואתרוג בשמאל ..... רפו

## עניני סוכה

- הגאון רבי פנחס ברונפמן שליט"א רב מערב ב"ב, אב"ד בקהילתנו  
 ◇ בדין תשובו בעין תדורו ..... רצג
- הגאון רבי ישעיהו פרנקל שליט"א מרא דאתרא קרית הרצוג ב"ב, אב"ד בקהילתנו  
 ◇ בפטור מצטער והולכי דרכים בסוכה ..... רצט
- הגאון רבי יהודה לייס שליט"א רב קהילת אהבת תורה ברנפולד מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בדין לבוד להחמיר בסוכה, ובד' הב"ח בסיכוך על הלאטי"ש, ולענין סורגים מעל הסוכה ..... שה
- הגאון רבי דוד יצחק מנדלבוים שליט"א רב ביהמ"ד דרכי תורה ביתר עילית ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין ישיבה תחת קישוטי סוכה או מזגן שנמצא בסוכה ..... שכ
- הגאון רבי שלמה רוזנר שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ בדין קשירת הסכך באזיקונים, ובגדרי דין מעמיד בדבר המקבל טומאה ..... של
- הגאון רבי אהרון דוד סופר שליט"א רב קהילת אלפי מנשה ב"ב ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין מעמיד בדבר המקב"ט ..... שדמ
- הגאון רבי חיים משולם וידר שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ מיטה וקינופות שבתוך הסוכה – ודין מיטת קומותיים ..... שמז
- הגאון רבי שאול יהודה פרידמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ביתר עילית  
 ◇ בדין הסוכה שדופן שלישי שלה אינו מחובר לב' דפנות דעריבן ..... שסב
- הגאון רבי אהרון גרוסמן שליט"א רב קהילת שארית ישראל פתח תקוה ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין "גוד אסיק" כשיש "גג המפסיק" בסוכה ובעירובין ..... שסז
- הגאון רבי יהודה רוזנטל שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ הכשר סכך פסול יותר מד"ט לישב תחתיו, ודין ישיבה בשתי סוכות ..... שעא
- הגאון רבי מאיר סגל שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ בדין 'מוזאיקה' בסוכה ..... שעח
- הגאון רבי יעקב יחזקיהו שולזינגר שליט"א מו"צ בקהילתנו ירושלים  
 ◇ בדין רוח חזקה שנשבה בחג והעיפה הסכך ..... שצו
- הגאון רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א רב ביהמ"ד בעלזא רמת אלחנן ב"ב דיין ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ סוכה העומדת משנה לשנה ..... שצט

הגאון רבי יחיאל מיכל טיקוצינסקי שליט"א רב קהילת בית שמואל נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בדין חידוש טפח בסוכה ..... תה

הגאון רבי ברוך חיים דינר שליט"א מו"צ בקהילתנו אלעד  
 ◇ באופן עשיית דפנות הסוכה ובדין דסבך קודם לדפנות ..... תמו

הגאון רבי חיים כהן שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין סוכה גזולה ..... תב

הגאון רבי שמואל ארליך שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ בנה חלק מהסוכה בשטח שנלקח מרה"ד ..... תכב

הגאון רבי פינחס שוב שליט"א רב קהילות אשוי ישראל ב"ב ומשכן אהרון מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ האם צריך להזהר שלא להשיח בין קידוש לסעודה בליל יו"ט ראשון של סוכות ..... תכז

הגאון רבי יעקב לשינסקי שליט"א רב קהילת בני תורה גן הדסים מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בענין ברכת לישב בסוכה, והחילוק בין סוכתו לסוכת חברו ..... תלא

הגאון רבי אברהם יעקב הכהן דוט שליט"א רב קהילת יוצאי חברון קרית הרצוג ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ כמה אופנים שאדם שותה מים [ואפילו פחות מכשיעור] ויתכן שעובר ב"עשה" דאורייתא ..... תלה

הגאון רבי יוסף הכהן רובינשטיין רב קהילת 'אהל רחל' גרין פארק מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ בדין ספיה לקטן חוץ לסוכה ובשאר איסורי גברא ..... תלח

הגאון רבי יצחק ברוך שליט"א מו"צ בקהילתנו ב"ב  
 ◇ בדברים החייבים בסוכה ..... תמז

## ענייני ממונות

הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א אב"ד כתר תורה ראש הכולל וראש ישיבת 'תפארת שרגא' ואב"ד בקהילתנו  
 ◇ קנה אתרוג בחזקת מהודר והתברר בחול המועד שהוא ספק חסר ..... תנג

הגאון רבי פנחס ברונפמן שליט"א רב מערב ב"ב ואב"ד בקהילתנו  
 ◇ בדין קנסות בחוזה מכירת דירה ..... תנח

הגאון רבי אהרן מיטלמן שליט"א מרא דאתרא קרית אבי עזרי חפציבה דיין ומו"צ בקהילתנו  
 ◇ טיל מאיראן שנפל על תוספת בניה ..... תסד

הגאון רבי ירמיה אהרון אדלר שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו	
◊ בענין אם בכל ויכוח בנושא של חזקה במצוות עושים פשרה	תעא
הגאון רבי יצחק בידך דסקל שליט"א דיין בקהילתנו	
◊ תפס לולב או שופר עבור ממון, האם יכול לצאת בו	תעז
הגאון רבי דוד זויברמן שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו	
◊ אתרוג שנפסל בזמן שלקחו לשאול מו"ץ	תפב
הגאון רבי אליהו הכהן מונק שליט"א דיין בקהילתנו	
◊ בדין מכירת ערבות שגדלו בעצין שאינו נקוב, והאם מהני לחזור ולנטועם בקרקע	תפה
הגאון רבי אברהם ברגהולץ שליט"א ראש כולל לדיינים ודיין בקהילתנו	
◊ שו"ת בענייני ממונות	תפט
הגאון רבי יוסף דוד זינגרטן שליט"א רב קהל חסידים נאות הפסגה מודיעין עילית דיין ומו"צ בקהילתנו	
◊ בדיני מתווכים, ובדין ביטול מקח מחמת איום בפטורין	תק
הגאון רבי אליעזר יעקבוביץ שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו	
◊ שביתת פועלי קבלן במפעל משולב עפ"י וועד עובדים	תקה
הגאון רבי שמואל חיים כהן שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו	
◊ בענין שומר שלא שמר ולא אירע נזק	תקי

## עניינים נחוצים

הגאון רבי שלמה שמחה דויטמן שליט"א רב ור"מ מכון להוראה 'שמחת שלמה' ומו"צ בקהילתנו	
◊ בענין כבוד הספרים והמסתעף	תקיט
הרב הגאון רבי אברהם שלזינגר שליט"א מפקח בד"ץ חניכי הישיבות	
◊ סימני ראש השנה	תקכב
◊ חרקים ונגיעות בסכך ואופן הטיפול בהן	תקלב
◊ מאמר מיוחד לבני ארץ ישראל הנמצאים בעת הצרה בחו"ל	תקלו







רבינו

מדרן הגאב"ד

הגאון הגדול

רבי מרדכי גרוס שליט"א

ראש בתי הדין "חניכי הישיבות"

וראש "בד"צ ועדת מהדרין"



## גדר טעמי ודיני האכילה בתשיעי בתשרי\*

### מקור דין האכילה בתשיעי

כדי לאכול ולשתות וליף לה מגמרא ברכות הנ"ל. ובביאור דבריו ע"כ, דדוחק להעמיד האי גוונא דרב ביבי בר אביי, דאיירי שביקש להשלים פרשיות של כל השנה, באופן שמחמת כן לא יהיה לו פנאי כלל לאכילה בתשיעי, ונמצא שאם היה משלימים היה מתענה, שרק משום כך תנא ליה חייא בר רב לאיסורא, אך אם אכן היה אוכל או שותה כשיעור, שפיר לא היה מצווה לאכול יותר, ולא היה צריך להפסיק מלימודו בשביל מצוות אכילה, ומינה אם כן יליף המג"א דאף אם אכל או שתה כשיעור, מכל מקום עדיין יש לו להפסיק מלימודו בשביל קיום מצוות אכילה בתשיעי, דילפינן לה מהאי קרא ד'ועניתם'. יעויין בפמ"ג (א"א שם) ובשו"ת מנח"א (ח"א סי' מט) ובשו"ת שיח יצחק (סי' רצד).

**ובכר** תמה בתורת חיים [הו"ד בקובץ קול התורה] אמאי הוצרך המגן אברהם להוכיחו מדיוק גמרא זו, הא גמרא מפורשת

**בגמרא** ברכות (ח:) איתא 'רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי. תנא ליה חייא בר רב מדפתי, כתיב (ויקרא כג לב) 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב' וכי בתשעה מתענין, והלא בעשרה מתענין<sup>א</sup>, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי'.

**ובשאלות** (שאלתא קסז) גרים התם 'כל האוכל ושותה בתשיעי ומתענה בעשירי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי'. ומשמעות דבריו להדיא, דרק מי שמתענה בעשירי יש לו לאכול בתשיעי, ורק באופן זה מעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי ובעשירי, אך מי שרח"ל אינו יכול להתענות אין עליו האי דינא<sup>ב</sup>.

**ובמגן אברהם** (סי' תרד סק"א) כתב, דיש למעט בלימודו בערב יום הכפורים

\* שיעורים אלו נערכו ונכתבו ע"י הגאון רבי אברהם ברנר שליט"א.

א. ובתוספות שם (ד"ה כאילו) הקשו, מאי קא קשיא ליה לגמרא מלישנא דקרא, ד'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב', ושמא האי ערב היינו ערב של עשירי, וכקרא ד'בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח) שאותו ערב ר"ל ערב של ט"ו. ותירצו, דשאני התם דכתיב 'תאכלו' לבסוף דמשמע הכי, שבראשון ב"ד בלילה תאכלו מצות, אך כאן כתיב 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה' דמשמע מיד ביום התשיעי. ובט"ז (סי' תרד סק"א) הקשה אמאי תמיתה הגמרא בלישנא ד'הלא בעשרה מתענין' דמשמעותו שהקושיא היא ממנהגו של עולם להתענות בעשירי, ולא הקשו ממקרא מפורש דכתיב ביה 'אך בעשור לחדש תענו' וגו'. מלבד מה שקשה איזה סתירה יש בדבר, ושמא אכן מתענים בין בתשיעי ובין בעשירי. וביאר שם לקושיית הגמרא, דעיקר ראיית הגמרא היא מקרא ד'מערב עד ערב' דמשמעותו שאין להתענות אלא יום אחד, ואי אכן היתה התענית ביום התשיעי לא היה להתענות בעשירי נמי, וזהו ביאור לישנא דגמרא 'וכי בתשעה מתענין' דאם כן נמצא אתה מתענה יותר מן 'מערב עד ערב'. ועלה משני דאין ה"נ דאיכא תענית ביום התשיעי, אלא שאינה כדוגמת שאר התעניות, דתענית זו ענינה במה שאוכל ושותה שבזה חשיבא תענית.

ב. ויעויין בהעמק שאלה שם (סק"ב).

**בהא דהוזכר נמי השותה בתשיעי**

**ובהא** דהוזכר בלישנא דגמרא 'כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב' וכו', יש לבאר על פי מש"כ הערוך לנר (כריתות יח:). לבאר הא דאיתא במתניתין (יומא פא.) 'אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת', דמשמע שאם אכל ושתה בשתי העלמות הרי הוא חייב שתים, ואף על גב שכבר אינו מעונה מחמת האכילה [וכדהאריך שם] [ובתשובות בנין ציון] דבכה"ג שאוכל בפעם שניה אין עליו כבר חיוב משום אכילה, כיון שאחר שאכל כבר אינו מעונה, ואין חיוב כרת על האכילה אלא באופן שמבטל על ידה את העינוי, ולפי זה לכאורה היה מקום לפוטרו באופן שאכל ושתה בשתי העלמות, דהא השתיה באה אחר שכבר אינו מעונה מחמת האכילה [שאכל קודם] מכל מקום הוא חייב על מה ששתה אחר כך.

**ומינה** ייסד הערוך לנר דאכילה ושתיה הוו כשני עינויים נפרדים, והשתיה יש בה קיום עינוי בפני עצמה, דמשו"ה אף אחר ביטול העינוי על ידי האכילה, עדיין שייך עינוי דשתיה, שלכך אם אכל ושתה בשתי

היא בסוכה (כח.) דאמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי, ש'לא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכפורים', ומבואר להדיא שיש לבטל תלמוד תורה ולעמוד מבית המדרש בשביל מצוות האכילה של תשיעי בתשרי. ויעוי"ש עוד בדבריו, דנמצאת האי אכילה חמורה ממצוות האכילה בשאר ימים טובים, דהא בכל יום טוב הוי חציו לגבוה וחציו 'לכם', והכא במצוות האכילה הוי כולו לכם.

**ואמנם** מדקדוק לישנא דשו"ע (סי' תרד ס"א) שכתב 'מצוה לאכול בערב יום כפורים ולהרבות בסעודה' משמע שיש בו שני הלכות, כי מלבד ענין האכילה כדי שיהיה לו כח לצום<sup>ג</sup>, יש בו גם ענין ריבוי סעודה כביום טוב ויתבאר להלן<sup>ד</sup>. וברמ"א שם הביא ממנה"ל 'ואסור להתענות בו אפילו תענית חלום', והוא בתוספות ישנים (יומא פא: ד"ה מעלה) דאחר שלא נצטווה האדם להתענות בתשיעי אסור הוא בכך. והאריך בזה הבית יוסף (או"ח סי' תרד) והסיק שאסור להתענות בתשיעי [וכמבואר בגמרא ראש השנה (ט:)] ובתוספות שם (ד"ה כאילו)<sup>ה</sup>.

ג. כמבואר בדברי רש"י (ברכות ח: ד"ה מעלה ויומא פא: ד"ה כל) הרא"ש (יומא פ"ח סי' כב) והטור (סי' תרד) וכע"ז במאירי (ברכות ח: ד"ה כל).

ד. וע"ע בעונג יום טוב (דרוש) עמ' פג.

ה. ובשו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' מד) דן בזה שיהא איסור בל תוסיף למתענה בו, אלא שהסיק דהאי אסורא דבל תוסיף אינו אלא באופן שמוסיף במצוה עצמה, אך עינוי בתשיעי שהוא קודם למצוה לית ביה בל תוסיף [ולדבריו האוכל בסוכה בי"ד תשרי אין בו משום בל תוסיף, כיון שלא הוסיף במצוה עצמה אלא בזמן שקודם לה] אכן לפי זה אם יתענה בי"א תשרי יהיה בזה משום בל תוסיף, והרי הוא כיושב בשמיני בסוכה, וגדרי החיוב שווים שצריך לכוון בזה לשם האי מצווה. ויעויין נמי ברבבות אפרים (ח"א סי' תח).

ו. ואכן בדינא דשו"ע (סי' תרד ס"א) לא הוזכר אלא 'מצוה לאכול בערב יום הכפורים ולהרבות בסעודה' ולא איירי בשתיה כלל, וכבר עמד בזה בשיח יצחק (ריש סי' רצ).

יום הכפורים, והוא יום שאסור להתענות בו, והיאך אם כן יתענה בו הא הוי תרתי דסתרי אהדדי. ואף בדבריו מבואר, דגדר מצוות האכילה בערב יום הכפורים הוא היפך העינוי, דיש בו לסתור מציאות ב' ימים של עינוי יום הכפורים, דצריך יום הכפורים לבא אחר יום של אכילה.

### ביאור לישנא ד'כאילו' התענה בעשירי אף שבאמת מתענה בו

**ובהא** דהוזכרה תענית העשירי בלשון 'כאילו' התענה בו, אף שאכן מתענה בו, ולכאורה לא היה לו לומר אלא כאילו התענה בתשיעי, התבאר ברש"י (בליקוטי פרדס) דאגב גררא נקטיה, ואכן עיקר הענין הכא הוא במה שאכילה בתשיעי נחשבת כעינוי בתשיעי. ובצל"ח (ברכות שם) פירש, שאף תענית העשירי מתחשב ומתעלה יותר מאשר הוא בעצמו בערכו, כי ידוע שהמתענה שני ימים יחד, שהתענית ביום השני קשה כפלי כפליים מתענית יום פשוט, וזהו שחשיב כאילו מתענה תשיעי ועשירי<sup>ז</sup>.

**אמנם** בשפת אמת (יומא פא:) מבואר, דבאו לומר בזה דאכילת תשיעי אכן יש בה כעינוי של שני ימים. ובזה ביאר להא דאיתא בגמרא (יומא פז:) 'תנו רבנן מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשכה, אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו בסעודה, ואע"פ שהתודה קודם שאכל

העלמות הוא חייב שתים, כיון שבשתייתו ביטל אף עינוי דשתיה.

**ובהא** דכתב המנחת חינוך (מצוה שיג אות טו ד"ה ודע) דשיעור האכילה הנצרך בערב יום הכפורים, הוא שיעור ככותבת ואינו יוצא בפחות מכך, כיון שנכתב ציווי זה בקרא בלשון עינוי 'וענייתם את נפשותיכם בתשעה בחדש לערב' וכיון שבאכילת פחות משיעור זה ביום הכפורים לא עבר על מצוות עינוי, א"כ אם אכל כשיעור זה בתשיעי עדיין הוא נחשב כמתענה, ובערב יום הכפורים אסור להתענות [ומהאי טעמא נמי שיעור השתיה בתשיעי הוא כשיעור מלא לוגמיו שהוא שיעור העינוי בעשירי]. ונמצא מבואר בדבריו, דענין האכילה בתשיעי תלוי בגרדי העינוי שבעשירי.

**ומהאי** טעמא, אחר דמצינו שהאכילה והשתיה הם שתי עינויים, אף דין האכילה של תשיעי שייך בשניהם, דהא התבאר דמצוות האכילה בתשיעי היא היפוך העינוי, ושפיר דמשום הא נקטינן בלישנא דגמרא להאי דינא בכל 'האוכל ושותה'<sup>ז</sup>.

**וחזינן** לה נמי בדברי המגן אברהם (סי' תרכד סק"ז) שהביא טעם שלא לעשות בחוץ לארץ שני ימים יום הכפורים, כשאר ימים טובים דעבדינן בהו כן משום ספיקא דיומא, כיון דכשעושה את היום השני ליום הכפורים, נמצא שהיום שקדם לו נעשה ערב

ז. הן אמנם דיש שרצו לומר שענין השתיה הכא הוא שתיית יין, ומשום דהוי סעודת יום טוב [יעויין בתשובות והנהגות (ח"ה סי' קפז)] אך לא הוזכר דבר זה בפוסקים.

ח. דבלא"ה הוקשה לו אמאי בא הציווי בלשון עינוי ולא בציווי מפורש לאכול בתשעה לחודש [ודוחק לו לבאר כהנהו דפירשוהו מטעמא דלפום צערא אגרא וכדבסמוך].

הראשון תשביתו שאור' שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

**ולדבריו** נראה, שאין גדר חיוב אכילה בתשיעי, ועיקר הענין הוא שלא יתענה בתשיעי כל היום, ושיפסיק מאכילתו מבעוד יום קודם כניסת היום העשירי, דזהו ענין כאילו התענה בתשיעי, שיש דין עינוי אף בתשיעי, שצריך להפסיק בו מאכילתו, ולהעלותו על ידי זה כאילו התענה בו א'.

**ויש** בזה מקום ביאור להא דהשמיטו הרמב"ם, ולא הביא כלל למצוות האכילה בתשיעי<sup>2</sup>, דכיון שאינו חיוב אכילה בפני עצמו, ועיקר עינוי אינו אלא בתורת תוספת עינוי לעשירי, להקדים העינוי כבר מתשיעי ולהפסיק בו האכילה, אם כן הוא בכלל דינא דתוספת יום הכפורים, שהביאו הרמב"ם בהלכותיו בפני עצמו (שביתת עשור פ"א ה"ו)<sup>3</sup>.

### בהא דנכתב ציווי האכילה בלשון עינוי

**ובטעם** הדבר שנכתב ציווי זה בלשון תענית [ועניתם את נפשיכם בתשעה לחדש בערב' (ויקרא כג לב)], ולא כציווי מפורש על אכילה, פירושווה הפרי חדש (סק"א) והט"ז (סק"א) שהוא מפני ששכר

ושתה, מתודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע דבר קלקלה בסעודה'. דאף שמצוות וידוי לא נאמרה אלא בעשירי שהוא יום עינוי, מכל מקום הוא שייך אף אצל תשיעי, דאחר שהתבאר שאכילת תשיעי בפני עצמה חשיבא כצום של שני ימים וכאילו התענה בעשירי, אם כן אף הוידוי שייך באותו היום<sup>ט</sup>.

**וכן** נקט להלכה במטה אפרים (סי' תרב סל"ו ובקצה המטה שם אות כח) לענין מספר התעניות לתשובה, דיש המתענים בח' בתשרי, ובזה יש להם ארבע תעניות רצופות, ח' בתשרי יום אחד, ט' תשרי העולה לשני ימים, ועשירי בתשרי צום יום הכפורים'.

**ובשבלי** הלקט בסדר ערב יום הכפורים (סי' שז) ביאר ענין זה, שבזה שאוכל בתשיעי ומפסיק אכילתו מבעוד יום, שהוא בתשיעי עד שלא יכנס עשירי, הרי הוא כאילו התענה תשיעי ועשירי, ולא משום תוספת חול על הקודש נקט לה, אלא להודיע שכך הוא הדין שאוכל ושותה כל היום, ואותה שעה קלה שמפסיק בה אכילתו חשיבא לו כתענית שלם. והרי היום התשיעי נחלק לשנים, וכקרא ד'אך ביום

ט. ועיין נמי בפני יוסף (סי' פד).

י. וכן נראה מדברי הפ"ח (סק"א) והו"ד בסמוך.

יא. וכ"כ בחידושי רבי משולם איגרא שצריך להפסיק אכילתו מבעוד יום, וכ"ה בסדר משנה על הרמב"ם, ונראה שכן היא כוונת הרוקח.

יב. ולהלן יתבאר עוד טעם בהא דהשמיטו הרמב"ם.

יג. ולפירוש זה היה מקום לדון, שיהא חיוב הפסקת האכילה בתשיעי ותוספת עינוי העשירי, אף למי שמאיזה טעם אינו מתענה בעשירי, אלא שאינו מוכרח.

וכשאדם אוכל עד הלילה ממש, נמצא נכנס ליום הכפורים בכרס מליאה ונפש שביעה, אבל כשמפסיק שעה קודם הרי הוא נכנס כשהוא מעונה, והשתא באותו זמן התוספת איננו מעונה עדיין בעצמו, אלא שהוא פרישה המועילה שיתחיל העינוי בערב מיד עם תחילת היום.<sup>יז</sup>

**ואף** שבפשטות לפי דבריו, צריך להפסיק האכילה כשיעור עיכול קודם יום הכפורים [כמבואר בגמרא ברכות (ג:)] וכדעת רבי יוחנן התם, וכדנפסק בשו"ע (סי' קפד ס"ה) שהוא כל זמן שאינו רעב, והתבאר בפוסקים שבדרך כלל הוא שיעור ע"ב דקות] מכל מקום עדיין יש לדון בו, דהא דלא פסקין כדעת ר"ל התם, דפליג וס"ל שהוא בשיעור קצר יותר שהוא כל שאינו צמא, הוא רק לגבי דינא דברכת המזון, אך לגבי יום הכפורים אפשר דאין ה"נ, ודי בשיעורא דר"ל להפסיק אכילתו בשיעור זמן קצר יותר שלא יהא צמא בו.<sup>יח</sup> [ואף דלא נקטינן כל זה להלכה, מכל מקום בעל נפש יש לו מקום להחמיר בזה, בדבר שהעיד עליו החתם סופר שהאירו לו כן מן השמים].

האכילה בתשיעי גדול<sup>יט</sup>, והוא כאילו היה לו בזה צער של עינוי, דלפום צערא אגרא<sup>סו</sup>.

**ובערוך** לנר (ראש השנה ט. ד"ה כל) ביאר, שהתורה רמזה בזה שאכילה זו באה לכפרה כעינוי, דביום הכפורים העינוי שבו בא לכפרה על חטאים שכנגד הנשמה, ובערב יום הכפורים באה האכילה כעינוי לכפרה על חטאי הגוף, וכמדוקדק בציווי קרא דכתיב 'וענייתם את נפשיכם' בלשון רבים, כיון שיש בו עינוי לשני חלקי האדם, לנפשו ולגופו [דאף הגוף נקרא 'נפש' דכתיב 'ונפש כי תגע' (ויקרא ז כא)] ורוח חיים שבאדם נקרא בכמה מקומות 'נפש' יעוי"ש בארוכה<sup>סז</sup>.

**החתם סופר** [נדפס בחידושיו לר"ה (ט. ד"ה וליישב)] כתב, שהאירו עינוי מן השמים ומקום הניחו לו להתגדר בו [בביאור דברי התוספות בביצה (ל. ד"ה דהא) שכתבו דאיכא שיעור להאי תוספת שקודם יום הכפורים] דהך עינוי שבכניסת יום הכפורים, עינוי שיתחיל לפרוש מאכילה ושתיה שעה מסוימת קודם הלילה, בכדי שיכנס ליום הכפורים כשהוא מעונה,

**יד.** ומבואר בדברי הט"ז, דלהא אתא קרא בלשון עינוי ולא בלשון אכילה, כדי ליתן בזה שכר גדול יותר כמתענה ולא רק כאוכל. וממצא א"כ שכר אכילה זו יותר משכר אכילת מצה וכי"ב [וכ"כ בגר"ז].

**טו.** ויעוי"ש בפר"ח שכתב ששכרו הוא כאילו התענה ב' ימים רצופים. ובתירוץ שני כתב, שעל האכילה בתשיעי לכשעצמה, יש לו שכר כאילו התענה שני ימים, מלבד מה שיש לו את שכר התענית שהתענה בעשירי.

**טז.** ויעויין עוד בזהו"ק (ח"ג סח ב). ובשו"ת שיח יצחק ביאר מטעמא דשני חלקי האדם גופו ונפשו היו שותפים לחטא יעוי"ש.

**יז.** והאריך שם לבאר על פי זה ביאור הציווי והמקראות, דאכן תחילת העינוי בתשיעי באופן שיתחיל לו העינוי בערב, דאם יאכל ממש עד השקיעה תועיל לו אכילתו לאיזה שעה בתוך היום העשירי, והוא כחרישה של ערב שביעית שנכנס לשביעית יעוי"ש.

**יח.** ויעויין נמי במשנת יוסף (ח"ה סי' צב).

## האי דינא תלוי בפלוגתא דר"י ודר"ע

**בגמרא** ראש השנה (ט.) איתא, דרבי ישמעאל יליף לה להאי הילכתא דמוסיפין מחול על הקודש, מקרא ד'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב' (ויקרא כג לב) דמחד גיסא כתיב 'בתשעה' ומאידך כתיב 'בערב', הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, ומינה דמוסיפין מחול על הקודש. ומקשינן התם לרבי עקיבא [דיליף להאי דינא דתוספת מקרא ד'בחריש ובקציר תשבת' (שמות לד כא)] מאי עביד ליה להאי קרא ד'ועניתם', ומייתנין עלה להא דתני חייא בר רב מדפתי, למידרש מינה דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

**ובתוספות** שם (ע"ב ד"ה כאילו) כתבו, דלרבי ישמעאל דדריש להאי קרא לדין תוספת ביוה"כ אכן לית ליה להאי דרשה דכל האוכל בתשיעי כאילו התענה וכו'. ופירשו על פי זה לגמרא פסחים (סח:) דאיתא התם 'מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי, עצרת יום שניתנה בו תורה, פוריא ימי משתה ושמחה כתיב, מעלי יומא דכיפורי דתני חייא מדפתי ועניתם את

נפשותיכם בתשעה לחדש וכו' אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי יט, והיינו דס"ל כרבי עקיבא דאי כרבי ישמעאל הא לית ליה הכ דרשה, דהא בעי לקרא ד'ועניתם' לתוספת יוה"כ. ובהא ניחא נמי הא דלא קאמר התם בגמרא לישנא ד'הכל מודים דעינן נמי לכם' לגבי ערב יום הכפורים, כדאמר לה התם רבי אלעזר לגבי עצרת, דהא בעיוה"כ לאו הכל מודים לה, דאינו אלא לרבי עקיבא ולא לרבי ישמעאל.

**וזה** הביאור נמי בדברי רש"י בפסחים (שם ד"ה כל) שכתב 'בפרק בתרא דיומא מוקמינן להא דרשא אליבא דמאן דאמר אין אדם מוזהר על תוספת עינוי להתחיל ולהתענות מבעוד יום כ, ואפילו למאן דאית ליה מוסיפין מחול על קודש, מקרא אחרינא נפקא ליה מבחריש ובקציר תשבות, הלכך כי אתא האי בתשעה להכי אתא, והכי קאמר מה שאתם עושים בתשעה דהיינו אכילה ושתיה אני קורא עינוי'. והיינו דאף הוא בא לבאר הא דלא אמרינן בהו לישנא ד'הכל מודים', ומשום דרבי ישמעאל פליג ביה, וכדכתבו התוספות בראש השנה.

**יט.** ובגמרא סוכה (כח.) 'אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי מימיו לא שח שיחת חולין וכו' ולא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכפורים, וכן היה ר' אליעזר תלמידו נוהג אחריו'. וברש"י שם לגבי ערב יום הכפורים 'שצריך לאכול מבעוד יום'. ובריטב"א כתב 'וערבי יה"כ משום סעודה שכל האוכל בו כאילו התענה תשיעי ועשירי'.

**כ.** ויעויין ביד דוד שעמד על דברי רש"י במש"כ דלהך דדריש 'בעצם' אין אדם מוזהר על תוספת עינוי כלל, ושלא כדבריו ביומא (פא:) דממעט לה רק מעונש ואזהרה ועיקר דין תוספת איא. וכ"ה נמי בטור (או"ח סי' תרח) דיליף מקרא ד'ועניתם' למצוות אכילה בעיוה"כ ולדין תוספת, ומ'בעצם' ילפינן דליכא עונש ולא אלא רק עשה [וכדמבואר בב"ח שם]. ואפשר דאין ה"נ ואף כוונת רש"י כן, דאין כוונתו לומר דליכא דין תוספת כלל להאי מ"ד, אלא שאין אדם מוזהר על כך לענין חיוב לאו.



## יש בו קיום סעודה כביום טוב

**במתניתין** חולין (פ"ה מ"ג) שנו 'בארבעה פרקים בשנה, המוכר בהמה לחברו צריך להודיעו אמה מוכרתי לשחוט, ואלו הן ערב יום טוב האחרון של חג, וערב יום טוב הראשון של פסח, וערב עצרת, וערב ראש השנה, וכדברי רבי יוסי הגלילי אף ערב יום הכפורים בגליל'. ומינה הוכיח בשבלי הלקט שבערב יום הכפורים יש לקבוע סעודה כבימים טובים, מדמדמין לה במתניתין לשאר ימים טובים שאוכלים בהם בשר בהמה.

**[ובהא]** דבערב יום הכפורים הוא רק בגליל ולא ביהודה, פירש הרע"ב דביהודה ובשאר ארצות לא היו אוכלים בערב יום הכפורים אלא בשר עוף ודגים [כדכתבו התוספות בחולין (פג. ד"ה וכדברי)] וכדמוכח בבראשית רבה (פרשה יא) במעשה דההוא חייטא דזבין נונא והובא להלן. ובתפארת ישראל שם פירש, דבשאר ארצות לא נהגו לאכול אז בשר בהמה, רק עופות ודגים, שהם קלים להתעכל ולא יכבידו התענית כא].

**עוד** הביא בשבלי הלקט להא דאיתא בקידושין (פא.) 'פלימו הוה רגיל למימר

כל יומא גירא בעיניה דשטן, יומא חד מעלי יומא דכיפורי הוה, אידמי ליה כעניא, אתא קרא אבבא, אפיקו ליה ריפתא, אמר ליה יומא כי האידנא כולי עלמא גואי ואנא אבראי, עייליה וקריבו ליה ריפתא, אמר ליה יומא כי האידנא כולי עלמא אתכא ואנא לחודאי, אתיוהו וותבוהו אתכא'. וכתב על כך 'הא למדת שמנהג הראשונים היה לקבוע סעודתם ולתקן מאכלים טובים וערבים ערב יום הכפורים וכן מנהג פשוט בישראל'.

**וכן** נראה ממעשה המובא במדרש בראשית רבה (פרשה יא) וכמובא כעין זה בטור (סי' תרד) כ"ב 'אמר רב נתנחומא עובדא הוה ברומי בערובת צומא רבה, והוה תמן חד חייט ואזל דיזבן ליה חד נון, אשתכח הוה וטליא דאיפרכוס קימין עילויה, הוה הדין מסיק ליה בטימי והדין מסיק ליה בטימי, עד דמטי ל"ב דינרין, ונסבא ההוא חייטא. בענתא דאריסטון אמר איפרכוס לטלייא, למה לא איתית לי נון, אמר ליה מרי מה לכפור מינך, אזלית ולא הוה תמן אלא חד נון, ואישתכחית אנא וחד יהודאי קימין עילויה, והוה הוה מסיק ליה בטימי ואנא מסיק ליה בטימי, עד דמטא לשנים עשר דנרין, מה

**כא.** והגרש"ק ביאר דרבי יוסי הגלילי הלך בזה לשיטתו דבשר עוף בחלב אינו אסור אלא מדרבנן, וכיון דאכילת ערב יום הכפורים באה לכפר על מה שאכל באיסור, לכן היו אוכלים בשר בהמה דיש בו משום האי איסורא ועתה בא לתקנו.

**כב.** שם איתא 'מעשה בשוטר העיר שאמר לעבדו קנה לי דגים, ולא מצא אלא דג אחד ונתן בו זהוב, והיה שם יהודי חייט והוסיף עליו עד שהעלוהו לחמשה ונשאר לחייט, בא העבד אל אדוניו וסיפר לו כל המאורע, שלח השוטר אחר החייט ואמר לו מה מלאכתך, אמר לו חייט, אמר לו ולמה קנית דג שוה זהוב בחמשה זהובים, ולא עוד אלא שלקחתו מיד עבדי ששלחתני לקנותו לי, בשיב לו והיאך לא אקננו ואפילו בעשרה כדי לאוכלו ביום כזה שצונו הקב"ה לאכול ולשתות, ושאונו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עונותינו, אמר לו יפה עשית ופטרנו והלך לשלום' [וכבר עמד בזה הפרישה שם (סק"ג) דפשוט הדבר שבא החייט תחילה או שבאו שניהם יחדיו, וודאי שאין הכוונה שנטל החייט את הדג מידיו, דבשביל קיום המנהג אין לעבור על איסור הסגת גבול או גזילה]. ויעיין שם בדברי הבית יוסף במה שהשווה דברי הטור למובא במדרש.

שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב, או ערב יום הכפורים, הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חודש. פגע בו חנוכה או פורים, ידחה נדרו מפני הימים האלו, הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים, הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים'.

**וביאר** הכסף משנה שאף הרמב"ם ס"ל דמצוות האכילה בערב יום הכפורים אינה אלא מדרבנן וקרא ד'ועניתם' אינו אלא אסמכתא בעלמא, והטעם שחילק הרמב"ם בין ערב יום הכפורים לחנוכה ופורים דחל בו הנדר, הוא משום דיש לו קצת סמך בתורה, דמשו"ה לא אתו לזלזולי ביה ולא נצרכא לחיזוק, שלא כחנוכה ופורים דאין להם סמך והוצרכו לחיזוק. אמנם הלחם משנה (שם) ובשבתת עשור פ"א ה"ו) והרדב"ז (שם) נקטו בדעת הרמב"ם כפי הנראה בפשוטו שהוא דרשה גמורה, ואכן חיוב האכילה בערב יום הכפורים מן התורה הוא [וכן הוא בחרדים (פי"ד אות ד) ובש"ך (יו"ד סי' רטו סק"ד)] יד'.

**ובערוך** השלחן (סי' תרד ס"ו) כתב, שהרמב"ם לא ס"ל כלל למצוות אכילה בתשיעי, כיון דקיימא ליה (שביתת עשור פ"א ה"ו) דתוספת יום הכפורים מדאורייתא היא, וילפינן לה מקרא ד'ועניתם', ומאחר דהאי קרא בעינן לתוספת לית לן קרא לחיוב אכילה בתשיעי. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות נדרים שהנודר חייב להתענות בערב יום הכפורים, אין כוונתו שם

הוות בעא דנייתא לך נון בתרי עשר דינרין, אתמהא. אמר ליה מאן הוא, אמר ליה בר נש פלן, שלח בתריה ואתא לגביה, אמר ליה מה חמית חייט יהודאי דאכלת נון בתרי עשר דינרין, א"ל מרי אית לן חד יום, בכל חובין דאנן עבדינן כל יומי שתא הוא מכפר עלינן, וכד הוא אתא לית אנן צריכין ליקורי יתיה. אמר כיון שהבאת ראיה לדברך הרי אתה פטור. מה פרע לו הקב"ה, הלך וקרע אותה וזימן לו בתוכה מרגליות טובה, והיה מתפרנס הימנה כל ימיו'.

**ובגמרא** כתובות (סג.) איתא 'רב יוסף בריה דרבא שדריה אבוהי לבי רב לקמיה דרב יוסף, פסקו ליה שית שני, כי הוה תלת שני מטא מעלי יומא דכפורי, אמר איזיל ואיחזינהו לאינשי ביתי, שמע אבוהי שקל מנא ונפק לאפיה וכו' איטרוד לא מר איפסיק ולא מר איפסיק'. וברש"י 'לא אכלו סעודת יום הכפורים שמפסיקין בה אכילה להתענות'. ומשמע שמלבד מה שאכלו סעודה בשחרית, אכלו נמי סעודה מיוחדת לכבוד יום הכפורים.

### בהא דהרמב"ם בהלכות שביתת עשור השמיט חובת האכילה בתשיעי

**הרמב"ם** בהלכות שביתת עשור לא הזכיר כלל ענין האכילה בתשיעי<sup>כג</sup>, ולא הביאו אלא בהלכות נדרים (פ"ג ה"ט) שכתב שם 'הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו, וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום

כג. ואף הרי"ף והסמ"ג השמיטוהו בהלכותיהם.

כד. ע"ע בבית יוסף (סי' תרד וסי' תיח) ושם נקט בדעת הרמב"ם שאינו אלא מדרבנן.

מדאורייתא דילפינן לה מקרא ד'ועניתם'. ובמנחת חינוך (מצוה שיג אות טו) דקדק סוגיא דברכות ויומא, דכיון דילפינן לה למצוות אכילה דתשיעי מקרא ד'ועניתם', משום הכי סבר הרמב"ם שהיא דרשה גמורה, ואסור להתענות בערב יום הכפורים מן התורה י<sup>י</sup>. וכ"ה בשו"ת הרדב"ז (ח"ה בלשונות הר"מ סי' פח) ובלימודי ה' (לימוד נט) י<sup>י</sup> וכן היא דעת רוב הפוסקים שהוא מן התורה י<sup>י</sup>.

**ויש** בו נפקא מינה במי שנשבע לצום בערב יום הכפורים, דלענין שבתות וימים טובים התבאר ברמב"ם (שבועות פ"א ה"ו) שאין שבועה חלה עליהם כיון שאין השבועה חלה לבטל את המצוה. אמנם בשולחן ערוך (או"ח סי' תקע ס"ג) כתב 'ואם נשבע להתענות בחנוכה ופורים חלה שבועה עליו כיון שאין אלא מדרבנן י<sup>י</sup>. ונראה לי שהוא הדין לראש חודש וערב יום כפור שאינם אלא מדרבנן י<sup>י</sup>. אלא שמדברי הרמב"ם נראה שהם של תורה' לא.

**ואמנם** כיון דרוב הפוסקים נקטו בו שהוא מן התורה י<sup>י</sup>, יש בו נפקא מינה לכלל הספיקות, ובאופן שיש ספק אי יש

אלא דאיכא מנהג העולם לאכול ולהרבות בו בסעודה, וכדחזינן במדרש במעשה דההוא חייטא שהביא הטור. וכדחזינן נמי בגמרא חולין (פג.) שבגליל היו מרבים בסעודות ערב יום הכפורים יעוי"ש.

**ויש** שביארו טעם השמטת הרמב"ם, שהוא משום שסבר שגדר התענית ביום הכפורים הוא שביתה מאכילה, וטעם האכילה בתשיעי לפי זה הוא כדי שתהא שביתת אכילתו ניכרת בעשירי, ולפי זה אין מצווה באכילה מצד עצמה, אלא שצריך שלא ישבות מאכילה בתשיעי כדי שתהא ניכרת שביתתו בזה בעשירי, ומטעם זה חשיבא האכילה בתשיעי כחלק משביתת העשירי וכאילו התענה, כי על ידה ניכר קיום השביתה של יום הכפורים י<sup>י</sup>.

#### אי חיוב אכילת תשיעי מדאורייתא או מדרבנן

**נמצא** דלדעת הכסף משנה [וכ"כ בבית יוסף (סי' תיח ד"ה ויחיד)] ס"ל לרמב"ם דמצוות האכילה בתשיעי אינה אלא מדרבנן, ודלא כדעת החרדים (פי"ד אות ד) והלחם משנה דס"ל בדעת הרמב"ם שהחיוב הוא

**כה.** ולעיל בביאור לישנא דגמרא ד'כאילו' התענה הובאו דברי שבלי הלקט וביאור נוסף בהשמטת הרמב"ם.

**כו.** והאריך שם לדון בזה לגבי חיוב הנשים אי חייבות באכילת ערב יום הכפורים.

**כז.** ושם הביא לחייב אף הנשים באכילת תשיעי, דאין לפוטרום מטעם דהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, כיון דאכילת תשיעי צורך עשירי היא, וכיון דאיתנייהו בצום העשירי איתנייהו נמי באכילת תשיעי.

**כח.** עינין נמי במג"א (או"ח סי' תקע סק"ט).

**כט.** ואמנם בהלכות קטנות (ח"א סי' כו) כתב שנשאל במי שנשבע שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בערב יום הכפורים אם רשאי להתענות, והשיב שאין איסור להתענות ביום הכפורים דאדרבה מכלל עשרת ימי תשובה הוא וצ"ב.

**ל.** ועדיין יש לדון אמאי לא עבדינן ביה חיזוק כדעבדינן לגבי נדר בחנוכה ופורים דהוו מדרבנן.

**לא.** יעויין בש"ך (יו"ד סי' רטו ס"ק יא) דס"ל דהשבועה חלה על ערב יום הכפורים.

**לב.** וכן הוא במשנ"ב (סי' תרד סק"א ובשעה"צ סק"א) וכהרעת המג"א בסי' תקע (סק"ט).

הקב"ה על ישראל שיוכלו לסבול העינוי בכח האכילה [וזהו ענין כאילו התענה בעשירי כיון שהאכילה בתשיעי היא לצורך אותו העינוי] לג.

**וכבר** עורר בזה הנצי"ב (במרומי שדה יומא שם ובהעמק שאלה סי' קסז ס"ק יב) בסתירת דברי רש"י דמדבריו בברכות ויומא עולה דענין האכילה אינו אלא בשביל להתקין עצמו כדי שיוכל לצום בעשירי, ואילו בר"ה כתב רש"י שיש ענין בריבוי האכילה וכל שמרבה טפי עדיף, ומשמעות דבריו שיש מצוה בפני עצמה בהאי אכילה.

**ובהאי** טעמא איתא נמי ברא"ש (יומא פ"ח סי' כב) שהוא 'להראות חיבתו של המקום לישראל שציווים לאכול כדי שיוכלו להתענות, וכאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא ציוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עוונותם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית' לד. וכ"ה ברבינו יונה (שערי תשובה שער רביעי אות י) שהוא 'למען נחזק להרבות תפילה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה' לה.

**ב.** בפסיקתא רבתי (פיסקא כג) והו"ד בטור (סי' תרד) הביא המעשה בחייט שקנה

עליו חיוב אכילה או לא, או באופן שיש לו ספק אי יתענה ביום הכפורים, וכגון שהניח הרופא הכרעת דבר זה לפי דעתו והרגשתו של האדם, או לפי מה שיקרה עמו ביום הכפורים, שכיון שנקטינן שחיוב האכילה הוא מדאורייתא, הוה ספק דאורייתא והוא צריך לאכול בתשיעי.

**אכן** אף שחיוב האכילה הוא מדאורייתא, מכל מקום התבאר ברעק"א (שו"ת סי' טז) שבאופן שהאכילה מזיקה לו אינו צריך לאכול בערב יום הכפורים, וכן הוא בפתחי עולם (סי' תרד סק"א) ובפשטות דבריו שם שהוא אף בחולה שאין בו סכנה, שכל היכא שהוא קשה ומזיק לו, לא נצטווה במצוות עשה זו של אכילה בערב יום הכפורים.

### טעמי האכילה בערב יום הכפורים

**א.** רש"י ביומא (פא: ד"ה כל) ובברכות (ח: ד"ה מעלה) פירש שהמכוון בציווי זה של האכילה בתשיעי הוא, דהכי קאמר קרא הכינו והתקינו עצמכם בתשעה בשביל עינוי המחרת, והרי הוא בעיני הקב"ה כעינוי היום. ובראש השנה (ט. ד"ה כל) הוסיף בו רש"י וכתב 'וכיון דאכילתו עינוי חשיבא כל דמפיש באכילה ושתייה טפי עדיף'.

**ובמהרש"א** בפסחים (בחידישי אגדות סח: ד"ה כל) ביאר הטעם בשייכות

אכילת תשיעי לעינוי בעשירי, משום שטעם מצוות אכילה היא מפני שחס

**לג.** עוד כתב שם שמסביר יותר גדול שכר המענה עצמו לשם מצוה מהמענג עצמו לשם מצוה וע"כ תלה אכילת המצוה בערב יום הכפורים שהיא גדולה כעינוי יום הכפורים עצמו שהיא כנגד יצה"ר.

**לד.** וכן נראה נמי מדברי הגר"א (סי' תקנד ס"ט) שכתב על אכילת סעודה מפסקת בערב תשעה באב שהיא כסעודת ערב יום הכפורים יעווי"ש.

**לה.** ועיין נמי במאירי ברכות (שם) ופסחים (סח) ובאבות (פ"ב משנה טז) ובחיבור התשובה (ב ט).

שאמנם כוחותיו חזקים יותר על ידי האכילה שאוכל בתשיעי, אבל צערו מרובה ביום הכפורים מההיפך הפתאומי.

ה. עוד כתב שם בשבלי הלקט משימה דאחיו רבי בנימין, שהוא כדי להוציא מליבן של צדוקים שהיו מתענים גם בתשיעי כפשטיה דקרא, לעשות כמו שחכמים דרשו עינוי זה שהוא באכילה ושתיה.

ו. הפרישה (סי' תרד סק"ב) כתב, שהוא כדי שיהא ניכר התענית של יום הכפורים שהוא חמת ציווי ה', ואין כל אחד מתענה מתי שירצה, ולכך אוכלים קודם כדי שידעו שצום העשירי הוא מפני קדושת היום. והוא כבר בסידור רבינו שלמה מגרמיזא [המיוחס לראב"ן] שכתב (בסי' קא) 'שלכך אמרו חכמים כל האוכל ושותה וכו' לפי שכתוב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, ואם היה מתענה אפילו תשיעי ועשירי בלא הפסק, לא היה נראה שמתחיל תענית יום הכפורים וכו' אבל עכשיו כשאוכל ושותה בתשיעי להתענות בו ביום בערב מבעוד יום, שהיכירא מעליא להתענות יום הכפורים'.

ז. בשו"ת מהרי"ט (ח"ב או"ח סי' ח סוד"ה היסורין) כתב הטעם משום 'שההרגל נעשה טבע, ומפחד יום הכפורים התענו כמה ימים קודם, ואחר כמה ימי עינוי לא ירגישו

הדג לסעודת היום התשיעי, וכ"ה במדרש רבה (בראשית יא ד) שהשמחה היא על מה שבטוחים אנו שיכפר לנו הקב"ה על עוונותינו. וכ"ה ברבינו יונה (שערי תשובה שער רביעי אות ח) שכתב 'ועל כן אמרו רבותינו ז"ל כל הקובע סעודה בערב יום הכפורים כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו' ל"ו. ולפי זה אין שייכות למצוות אכילה זו עם עינוי היום העשירי.

ג. עוד טעם איתא שם בשערי תשובה (שם אות ט) 'כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאוד שכר השמחה על המצוות וכו' ומפני שהצום ביום הכפורים נתחייבו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים' ל"ז.

ד. בשבלי הלקט (סדר יוה"כ סי' שז) הביא בשם רבינו ישעיה, שהטעם הוא מפני שעל ידי שאוכל בתשיעי, קשה עליו יותר העינוי של יום הכפורים, ולכן כתבה התורה ציווי האכילה בתשיעי בלשון עינוי. וכ"ה בפסקי הרי"ד (יומא שם) ובמנורת המאור (אות רצה). וכיו"ב בפ"ד מתענית (כו). שאנשי משמר לא היו מתענים באחד בשבת, כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג לצער ותענית, כי עינוי וצער גדול הוא כשהוא בא אחר התענוג. וכ"ה בערוך השלחן (סי' תרד ס"ד)

לו. וכ"ה ברבינו דוד בפסחים (סח).

לז. ועייין בישועות יעקב (או"ח סי' תרח אות ב) דהצריך מאהי טעמא לאכול בשר בהמה כמו בשאר רגלים דאין שמחה אלא בבשר בהמה.

בסעודה<sup>מ</sup>. וברמ"א שם בהג"ה הביא ממנהרי"ל 'ואסור להתענות בו אפילו תענית חלום'. ואף שבשבת הותר להתענות תענית חלום, היינו משום דילפינן לה לאיסורא מקרא ד'וקראת לשבת עונג' (ישעיה נח יג) וכל היכא דהתענית היא הגורמת לו לעונג הותר לו להתענות, אך הכא גבי יום התשיעי הוא חיוב אכילה, וכל היכא דאית ליה חיוב אכילה אינו יכול להתענות.

**הן** אמנם דבמג"א שם (סק"א) איתא, דהרוצה להתענות תענית חלום בתשיעי בתשרי, יכול להתענות רוב היום, ויאכל רק הסעודה המפסקת, ואין בו משום איסור תענית, כיון שמכל מקום אכל באותו היום [וכ"ה שם במשנ"ב (סק"ב) למי שהוא מתיירא שיכול לעשות כן בשעת הצורך] מכל מקום השל"ה כתב דכיון שהאכילה בערב יום הכפורים נחשבת לעינוי אין להתענות בו. והיינו דס"ל לשל"ה שקביעות אותו היום כיום של צום, היא עצמה סתירה לרצון התורה שיהיה יום זה יום אכילה, ומשום הכי יש בו חסרון אף אם למעשה לא צם בכולו ואוכל בו הסעודה המפסקת מא.

### אם יש בו משום יום טוב

**בשולחן** ערוך (או"ח סי' תקע ס"א) כתב 'יחיד שקיבל תענית כך וכך ימים, ואירעו

את עינוי יום הכפורים, ולא יקיימו את מצוות התורה שציוותה להתענות בו, ולכן יש להפסיק בתשיעי באכילה מרובה, כדי שיוכלו על ידי זה לקיים ציווי 'ועניתם את נפשותיכם' בעשירי.

**ח.** השל"ה (יומא עמוד התשובה סוד האכילה בערב יום הכפורים) הביא מהרמ"ק (בספר עבודת ישראל) דכיון דהתשובה היא מצות עשה, ובכל מצות עשה צריך השמחה, וביום הכפורים אין בו שמחה מחמת דאגת עוונות, לא יהא עינוי העשירי מרובה לפני הקב"ה כיון שאינו בשמחה, לכן הקדימו השמחה אל המצוה, שתהא אכילת התשיעי מרצה עינוי העשירי, ונמצא שמחת התשיעי מעין צום ותשובת העשירי, ולכן מעלה עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי לח.

**והנה** אף דבעלמא לא דרשינן טעמא דקרא, מכל מקום הכא כיון שנרמז הטעם בקרא, בהא דנקטינן למצוות האכילה בתשיעי בתורת 'עינוי', משום הכי דרשינן הכא לטעמא לט, ואיכא מינה הרבה נפק"מ להלכה בין הנהו טעמים המוזכרים, וכדיבואר להלן.

### גדר האיסור לצום בו

**כתב** השו"ע (סי' תרד ס"א) 'מצוה לאכל בערב יום הכפורים ולהרבות

**לח.** וכ"ה ברמ"ק בספר זבחי שלמים (סדר עבודת יום הכפורים תיקוני המכפרים תיקון ב).

**לט.** וכדמצינו בגמרא בבא מצינא (קטו). דדרשינן לה לקרא ד'ולא ירבה לו נשים' (דברים יז יז) דכתיב לגבי מלך, כיון שנאמר בו הטעם ד'ולא יסור לבבו'.

**מ.** וכבר התבאר לעיל שיש בו שני הלכות, דמלבד ענין האכילה בשביל שיהיה כח לצום, יש בו גם ענין ריבוי אכילה משום יום טוב.

**מא.** וע"ע בשו"ת בית דוד (סי' תיט) בשו"ת רבי יוסף נחמיה (סי' לב) ובקריית חנה דוד (סי' נב אות לט).

העשירי, ישנו נמי בכלל מצות האכילה של תשיעי, וכל היכא שאינו מקיים מצוות האכילה של תשיעי, הרי יש בזה חסרון בקיום צום העשירי.

**ובמנחת** חינוך (מצוה שיג אות טו) דן בזה, ותלאו אי מצוות האכילה בתשיעי היא מדאורייתא או רק מדרבנן [וקרא אסמכתא בעלמא], דאי מדאורייתא היא יש לפטור הנשים ממנה, וכתוספת יום הכפורים שלא היו הנשים חייבות בה לולא ריבוי קרא ד'האזרח' [וכמבואר בגמרא סוכה (כח:)] משא"כ אם היא מצוה דרבנן ואסמכוה אעינוי של עשירי, דכשם שחייבות בעינוי ייבות נמי במצוות האכילה.

**ובספר** למודי ה' (סוף לימוד נט) כתב להוכיח זאת מגמרא סוכה (כח:): דמייתנין לקרא ד'האזרח' לרבות נשים בחיוב תענית, ומקשינן אמאי בעי קרא הא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, ומתריצין דקרא צריך לתוספת עינוי. ומהא שלא תירצה הגמרא דבעינן לקרא כדי לחייב הנשים באכילת תשיעי, מוכח דפשיטא לן שהן חייבות אף בלא האי קרא, דכיון דאכילת תשיעי הוי צורך עינוי, הרי היא בכלל ציווי העינוי של תשיעי, ושייכא שפיר בכל המחויבים בה.

**עוד** הביא ראה מהמבואר בגמרא ברכות (כ:): דאף שיש מקום לפטור נשים מחיוב תפילה, ומטעמא דהוי מצות עשה שהזמן גרמא [כיון דכתיב בה (תהלים נה ח)

בהם שבתות וימים טובים, או ראש חודש חנוכה ופורים, או ערב יום הכפורים, אם קבלו בלשון קבלת תענית בעלמא אינו צריך התרה'. וברמ"א שם 'מי שנדר להתענות סך ימים ואמר 'חוץ מיום טוב' אין חנוכה ופורים בכלל, ואם אמר שדעתו היה עליהם הולכים אחריו, אבל ערב יום הכפורים בכלל והכי נהוג'. ומשמעות הדברים היא שערב יום הכפורים בכלל יום טוב הוא.

**אכן** במשנ"ב שם (סק"ח) פירש הטעם שיום הכפורים בכלל, מפני שבנדריים הולכים אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם מקרי יום טוב, ומשמעות דבריו שדין הוא רק בנדריים שהולכים בהם אחר לשון בני אדם, אך מצד עצמו לא היה נחשב כיום טוב. אך בדברי התוספות (חולין קלג. ד"ה לבר) להדיא שערב יום הכפורים יום טוב הוא מ<sup>ב</sup>, וכדחזינן בדינא דאותו ואת בנו שצריך להודיע בו (שם פג.).

### אם נשים הן בכלל חיוב האכילה בתשיעי

**הרעק"א** (שו"ת מהדו"ק סי' טז) דן לגבי חיוב נשים באכילה ביום התשיעי, אם יש לפטור אותם מטעם שהיא מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות הימנה, או שמא כיון דקרא מפיק לה בלשון 'ועניתם', ודרשינן לה בגמרא לכל האוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי, הרי יש בזה היקש אכילת תשיעי לעינוי העשירי, ויש לחייבם אם כן משום דכל שישנו בתענית

חיוב שמחה על כפרת עוונות ושאר טעמים, אין הכרח לומר שאף נשים בכלל חיוב זה.

**הן** אמנם דבאחרונים הביאו להא הוכחה מדברי הירושלמי (תענית פ"ב הי"ג מגילה פ"א ה"ד ונדרים ריש פ"ח) דאיתא התם 'רבי יעקב בר אחא מפקד לספריא, אין אתת איתתא מישאלונכון אימרון לה, בכל מתענין חוץ משבתות וימים טובים, וראשי חדשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים', ומהא דלא הוזכר שם ערב יום הכפורים, משמע שאין הנשים חייבות לאכול באותו היום. אכן אינו מוכרח כל כך, דאפשר שלא פירט את כל הזמנים, והעיקר המכוון בדבריו הוא לומר שבטלה מגילת תענית.

**בגליוני** הש"ס (ראש השנה ט:) הביא לדברי מהרי"ל (מנהגים ערב יום הכפורים ט) וכתב 'שאלו למהר"י סג"ל על שנדרה שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, רק בשבתות וימים טובים, מה דינה בערב יום הכפורים, והשיב שמותרת לאכול כל רצונה ולשמוח ביום זה דנמי מיתקרי יום טוב'. ואף שהיה מקום להוכיח מהא, דאף הנשים בכלל האי מצוה לאכול בערב יום הכפורים, מכל מקום אין בזה הכרח, דאפשר שהוא דווקא הכא שתלוי בלשון נדרה, שכיון שהתירה עצמה לאכול ולשתות ב'ימים טובים', הרי אותו היום נחשב כיום טוב מחמת האנשים

'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה' [אעפ"כ הן חייבות משום דרחמי ניהו, ואף הן בעו רחמי. וחזינן אם כן, שאין פוטרים הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, אם אף הן בכלל טעם החיוב, והכי נמי איכא הכא לחייב נשים באכילת התשיעי, אם טעם האכילה הוא בשביל שיוכלו להתענות מג].

**אלא** שתלה כל זאת, אי חיוב האכילה הוא מדאורייתא או מדרבנן, ולמבואר בדברי התוספות (פסחים קח: ד"ה היו) שנשים פטורות ממצוות סוכה אף שגם הם היו בכלל אותו הנס, ואף הן בכלל קרא ד'בסוכות הושבת', ומשום שהיא מצוות עשה דאורייתא, ובדאורייתא פטרינן נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן אף אם הם בכלל טעם החיוב, שלא כמצוות ארבע כוסות שהיא מדרבנן, שמשום הכי תיקנוה אף לנשים כיון שהיו באותו הנס מ<sup>ד</sup>.

**ומצינו** כן נמי בגמרא קידושין (לד) שנשים חייבות במזוזה משום דבעו חי, ומהאי טעמא לא ילפינן לה מהיקשא דתלמוד תורה לפטור. והכי נמי הכא, דאיכא טעם וסיבה לחייבן באכילת תשיעי, ומשום דהוי לצורך יום הכפורים מ<sup>ה</sup>. אכן נראה בפשטות, שהוא תלוי בטעמי חובת האכילה, דאי משום יום טוב הוא או משום הכנה לתענית, אף הנשים בכלל החיוב, אך אם הוא

---

**מג.** וכ"ה בשו"ת מתת ידו (או"ח סי' מב) דודאי אין לחלק בין אנשים ובין נשים, שכיון שנשים מחויבות להתענות ביום הכפורים, הן אף מחויבות לאכול בערב יום הכפורים כדי שלא יזיק להם התענית, ואדרבה הם צריכים בזה שמירה יתירה מחמת חולשתן.

**מד.** ומהאי טעמא נמי מחייבים נשים בתפילה שחיובה מדרבנן, כיון שטעם החיוב שייך אף בהם, דאף הן בעו רחמי [ועיוין נמי בלמודי ה' (לימוד קצא) במה שהשיג על הברכי יוסף (או"ח סי' תעג)].

**מה.** יעוין נמי שו"ת לב ים (סי' יד) שו"ת כתב סופר (או"ח סי' קיב) ושו"ת חסד לאברהם (סי' סה).



## אי איכא מצות אכילה אף בלילה שלפניו

**בגמרא** (כתובות ה.) אמר רבי זירא, דטעמא דהאי דינא שאין נושאים נשים במוצאי שבת, הוא מחשש שמא מחמת טרדתו להכנת הסעודה, הוא ישכח שהוא שבת ויבא לשחוט בה בן עוף לצורך סעודת הנישואין שבמוצאי שבת. ופריך ליה אביי, אלא מעתה יום הכפורים שחל להיות בשני בשבת ידחה, דמאחר שערב יום הכפורים שמצוה לאכול בו חל ביום הראשון, נחוש נמי בהא שמא יבא לשחוט בן עוף בשבת, לצורך סעודת ערב יום הכפורים. ותיरצו בגמרא לחלק בין סעודת נישואין למצות האכילה שבערב יום הכפורים, אי משום דהתם דלנפשיה שלעצמו הוא אוכל את סעודת ערב יום הכפורים, משום הכי לא טריד עד כדי שנחשוש שיבא לשחוט בשביל כך בן עוף בשבת, שלא כסעודת נישואין שהוא טרוד בה בשביל להאכיל אחרים. אי משום דבסעודת ערב יום הכפורים אית ליה רווחא, שלא כבסעודת נישואין דלית ליה רווחא, ומשום הכי יבא לשחוט לה בשבת. ופירש רש"י שם דהא דאית ליה רווחא בסעודת יום הכפורים, הוא משום שיכול לשחוט לה במוצאי שבת, כיון שאין הסעודה אלא עד למחר. ויש מן האחרונים שהוכיחו מהא, דליכא מצות אכילה בלילה של ערב יום הכפורים, דהא

המצווים בו באכילה, וממילא הוא נכלל בהאי לשון שאמרה למעט יום טוב, אף שהיא עצמה אינה מחויבת לאכול בו [ואף ביום טוב עצמו כך הוא, למבואר בדברי רעק"א (תשובה א) שאין נשים חייבות בסעודת יום טוב ויכולות להתענות, ואף על פי כן אינו בכלל הנדר שלה, כיון דמ"מ נקרא יום טוב אצל האנשים, ואף שהיא עצמה אינה מחויבת בו בסעודה] מו.

**ובשרי** חמד (ח"ו מערכת יום הכפורים סי' א אות ה) הביא מספר למטה יהודה (שו"ת סי' יז) להוכיח דנשים אינן בכלל אותה המצוה, מהא דבגמרא ביצה (ל) מוכיחים להאי כללא דמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידים, ממה שאין מוחים בנשים האוכלות בזמן תוספת יום הכפורים, ואם אף הן בכלל מצוות האכילה בתשיעי ליכא ראייה, דאפשר שמה שאין מוחין בהם הוא מפני דהוו טועה בדבר מצוה שהוא פטור. ואמנם יש לדון בזה מכמה אנפין, חדא דלדעת רבים טועה בדבר מצוה אינו פטור אלא מחיוב הבאת קרבן, אך יש בו איסור מדאורייתא מו. ועוד, דהא לקיום מצוות האכילה סגי בשיעור כותבת [וכדהתבאר לעיל משמיה דמנחת חינוך שהוא כשיעור העיניו] ונמצא דבשאר אכילתן לא הוו כטועה בדבר משנה, ואחר אכילת שיעור ככותבת היה לנו למחות בהן.

מו. ויעיין נמי בשו"ת שאילת יעקב (סי' סד).

מז. כ"ה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שיד) ושו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"א סי' מא).

חדש (שם ס"א) שפירש להאי קרא ד'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב' (ויקרא כג לב) דהאי 'בערב' היינו ערב של תשיעי, ומינה שחיוב האכילה בתשיעי הוא כבר מהלילה נא. ונראה שהוא תלוי בטעם מצות האכילה, שאם הטעם הוא מפני שהוא יום טוב, נראה שהוא ככל יום טוב שמצוותו היא מן הלילה, אך אם הוא בשביל שיהיה לו כח להתענות, מסתבר שאינו אלא ביום שדי בזה בשביל שיוכל לצום, וכמו שכתב בערוך השלחן.

**והנה** בשל"ה (יומא עמוד התשובה ד"ה ולענין ליל ט') כתב, שענין ליל תשעה בתשרי לאותם הנוהגים שלא לאכול בשר ופירות, ולא לשתות יין רק בשבתות וימים טובים, נראה שהוא תלוי במנהג המקומות, שבמקומות שנוהגים להשכים במאוד ולהרבות בסליחות ובתחנונים, אזי אין עושים אותו ליום טוב גמור עד אחר הסליחות, ובמקומות שאין אומרים רק מעט סליחות, ומחסרים ממה שנוהגים בשאר הימים, נמצא שמחזיקים גם את הלילה ליום טוב [ומה שאומרים בו מעט סליחות הוא משום שהוא אחד מימי התשובה] ולמנהגם הלילה מישך שייכא ליום.

**וב"ה** במשנ"ב (סי' תרד סק"ב) שהביא ממג"א (שם סק"א) לחלק, בין מי שנדר

מהאי טעמא לא חיישינן בה כיון דאית ליה רווחא מ". וכן כתב הערוך השלחן, שכיון שטעם חיוב האכילה הוא כדי שיהיה לו כח להתענות, נראה שהמצוה אינה אלא ביום של ערב יום הכפורים ולא בלילה שלפניו.

**ויש** שהוכיחו זאת מט', מהא דשנו בנדרים (סג:) 'האומר קונם שאיני אוכל בשר עד שיהא הצום, אינו אסור אלא עד לילי הצום, שלא נתכוין זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול בשר'. ובר"ן שם (ד"ה עד) פירש דהאי 'עד שעה שדרך בני אדם לאכול בשר', היינו ערב יום הכפורים שאוכלים בו בשר [כמבואר בגמרא יומא (פג), ואין הכוונה לליל הצום ממש אלא לסעודה שקודם ליל הצום [היינו סעודה המפסקת] ומדלא תנא עד ליל תשיעי חזינן שבאותו הזמן אין חיוב אכילה ועדיין הוא בכלל נדרו.

**אכן** בברכי יוסף (סי' תרד סק"ב) כתב שאין בו הכרח, דכיון שעיקר הסעודה היא ביום על כן אית ליה רווחא, כיון שהרגילות היא שאוכלים את הבשר ביום, אף שאכן גם בלילה יש חיוב אכילה. וכעין זה כתב בשדי חמד (מערכת יום הכפורים סי' א אות ט) שאין ה"נ ומצות האכילה היא אף בלילה, אלא שעל הלילה לא חששו כיון דסגי ליה במה שיאכל דבר מועט, וממילא לית ליה טירחא, ורק ביום שהוא אוכל סעודה חששו שישחוט בן עוף בעבורה<sup>1</sup>. וכן הוא בפרי

**מח.** כן היא משמעות דברי מגן אברהם (סי' תרד סק"א) וביאור הגר"א (סוף סי' תרד) שציין לגמרא בכתובות, יד אפרים (על מג"א שם) ומקור חיים (שם).

**מט.** יעוין בספר משה ידבר (יו"כ סי' ב) ובספר ארעא דישדאל (מערכת ר אות ט).

**נ.** ויעוין עוד בשו"ת שנות חיים (סי' סד) וכינויי נדרים (הלכות נדרים עמ' קד).

**נא.** וכן הוא בברכי יוסף (שם סק"ב) ובאשל אברהם (ס"א).

שמחה יש לו להתחיל מהלילה, ומשום הכי אין אומרים בו אלא מעט סליחות.

**ואמנם** אף למנהג המקומות שאין אומרים בערב יום הכפורים אלא מעט סליחות, מכל מקום נקטו כהרמ"א שאסור להתענות בו תענית חלום, ומשום שחששו להאי טעמא שענינו משום הכנה שיהיה לו כח לצום, ואם כן יש בו איסור להתענות אף בשביל תענית חלום. אכן המנהג טפי שאין דין האכילה נוהג כבר מהלילה, ואין מחשיבים אותו כיום טוב אלא מהיום.

### אם צריך לאכול פת בדווקא

**המנחת** חינוך (מצוה שיג אות ט) כתב שלקיום מצוות האכילה של יום תשיעי סגי בפירות, ואין צריך לאכול דווקא פת. אמנם כל זה הוא רק לשיטתו, שסבר שטעם חיוב האכילה בתשיעי הוא משום קדושת היום, אך לטעם דהוי סעודת יום טוב, הרי הוא כדין ימים טובים, דקיי"ל שלכתחילה צריך לאכול בהם פת. ואף לטעם שהוא כדי שיהיה לו כח לצום, לכאורה מהאי טעמא צריך לאכול פת. וכן היה מקום לדון בו, דלטעם שאין האכילה אלא להיכר ציווי ה' בצום העשירי, די אם כן באכילת כל דבר ואין צריך לזה אכילת פת, משא"כ לטעם שצריך שירגיש העינוי יותר מחמת אכילתו, דלכאורה יצטרך אם כן לאכול דוקא פת. ובשדי חמד (ערך יום הכפורים סי' א) הסיק להחמיר באכילת פת ושאר מילי דמין. וכן כתב נמי באלף המגן (סי' תרד ס"ק מב). וכן כתב הגר"ש דבליצקי זצ"ל (בקיצור הלכות המועדים) דכיון שיש בזה מחלוקת בטעם הדבר, יש להחמיר כהנהו דסברי שחיובו בפת דוקא.

שלא לאכול בשר חוץ מיום טוב, שמותר לו לאכול בערב יום הכפורים [כמבואר בסי' תקע] כיון שבלשון בני אדם הוא נקרא יום טוב [ואף בשחרית הוא מותר בבשר, כיון שנוהגים לאכול בו בשר אף בשחרית, וכל הנודר נודר על דעת המנהג] אך בלילה של ערב יום הכפורים הוא אסור, למי שלא נדר כן בפירוש אלא רק נהג כן, שלא לאכול בשר כי אם בימים שאין אומרים בהם תחנון, שהוא מותר באכילת בשר אפילו בלילה של ערב יום הכפורים [ובשער הציון שם תלה זאת בהמבואר בהשל"ה, וכתב שהוא רק במקום שממעטים בו באמירת סליחות, אך במקומות שמרבים בהם באמירת סליחות באשמורת, ואינם מחשיבים אותו ליום טוב, אין להם לאכול בשר בלילה].

**ובזה** סופר (בהגהה על מג"א סק"א) תלה דין תענית חלום בערב יום הכפורים בטעם חיוב האכילה, שאם הוא דאורייתא מגזירת הכתוב, או כדי שיהיה לו כח להתענות ביום הכפורים, אם כן אפילו תענית חלום אסור לו להתענות, כי אף שבאופן זה התענית אצלו באה כשמחה ועונג להצילו מרעתו [דמשום הכי התירו להתענות אותה בשבועות ובפורים] מכל מקום איננו לא יום שמחה ויום טוב, אלא גזירת הכתוב לאכול בו, ולכן אסור להתענות בו. ואמנם למאן דס"ל שמנהג ישראל הוא ואסמכוהו אקרא, וטעם המנהג הוא כדי לשמוח כנגד ביאת היום הקדוש [כמש"כ הבית יוסף וכעובדא דחייט שם] אם כן מותר להתענות תענית חלום, כיון שהוא לו שמחה ועונג. והוסיף, שנראה לתלות בזה נמי מנהג המדינות לגבי אמירת סליחות, והיינו שאם הוא מטעם

## שיעור האכילה

**ונראה** דשיעור האכילה אינו בכזית או בכביצה כבעלמא, אלא שיעור סעודה שהוא שיעור כדי שביעה, כלשון הגמרא ביומא (פז:). שמא תטרף דעתו 'בסעודה'. וכן הוא הלשון בטור ושולחן ערוך (סי' תרד) שמצוה לאכול ולהרבות ב'סעודה', וכן הוא לגבי חיוב הוידוי קודם אכילת סעודה המפסקת (סי' תרז)<sup>נב</sup>. וכן נראה מדברי הרא"ש (יומא פ"ח סי' כב) הטור (סי' תרד) ואור זרוע (ח"ב סי' רעז הלכות ערב יום הכפורים אות ג) שנוהגים להרבות בו באכילה. ומכל מקום מהאי דינא שכתב המגן אברהם (סק"א) דבעת הצורך מי שמבקש לצום תענית חלום, יש לו להתענות רק עד סעודה המפסקת, חזינן דיש לו לאכול לכל הפחות פעם אחת בערב יום הכפורים. אכן בפרי עץ חיים (שער יום הכפורים שער כז פ"א) כתב שיש לאכול בתשיעי כשיעור שני ימים, והו"ד בכך החיים (סי' תרד סק"ב) ומטעם זה נהגו העולם בשני סעודות.

**הן** אמנם דבמנחת חינוך (מצוה שיג אות טו) כתב, שנראה ששיעור האכילה הוא ככותבת בכדי אכילת פרס, דכיון דילפינן לה מקרא ד'ועניתם' הרי הוא כשיעור אכילה

המבטלת את העינוי, והוא שיעור אכילת ככותבת שמבטל בה דין עינוי של יום הכפורים. אך יש לדון בו, דהא חצי שיעור נמי אסור מן התורה, ואם כן אף בפחות משיעור ככותבת יש בו משום ביטול העינוי, ואם לפי טעמו יהני אף בפחות מכן, לאשווי שיעור אכילה לגבי מצוות אכילת יום תשיעי. ואכן בשדי חמד (מערכת יום הכפורים סי' א אות ג) הובא מכתב סופר (שו"ת או"ח סי' קיד) שסגי בכזית כשיעור אכילה בעלמא בשביל לקיים המצוה. ומשמיה דכמה גדולים שהיו אוכלים מעט מעט כל היום כדי לקיים בו מצוות האכילה<sup>נג</sup>. אכן הא ודאי שאין לאכול הרבה באכילה גסה דאז לא הוי בכלל אכילה שהרי אף ביום הכפורים פטור בה [וכמבואר בשו"ע (סי' תריב ס"ו)].

**ואם** הוא חל ביום ראשון והוא מבקש לאכול בלילו סעודת מלוה מלכה נ"ד, או אם יש לו באותו היום סעודת מצוה כברית או פדיון הבן וכיו"ב, יש לו להוסיף דבר מה בסעודה בשביל קיום מצוות אכילת ערב יום הכפורים, וכמבואר במשנ"ב (סי' טיט סק"ב) לגבי סעודת ראש חודש שיש לו להוסיף בו דבר מה כשחל בשבת י"ה.

**נב.** אך אין הכרח מלשון 'סעודה' לחייב נמי בפת דווקא, כמבואר בגמרא (מגילה ז:). האי לישנא לגבי פורים אף שאין בו חיוב פת [כמבואר במגן אברהם (סי' תרצה סק"ט)] ויעויין בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' נד אות ב).

**נג.** כן הובא משמיה דהגר"א מהרי"ל דיסקין והגר"ז.

**נד.** אי נימא דאיכא מצוה אכילה אף בלילו.

**נה.** אכן כל זה הוא מטעמא דאין עושין מצוות חבילות חבילות [המבואר בגמרא פסחים (קב:) וסוטה (ה.)] ויש לדון בו הכא למבואר בתוספות מו"ק (ח: ד"ה לפי) דהא דאין עושים מצוות חבילות, הוא כדי שיהא לבו פנוי למצוה, שאפשר שהוא רק בהנהו מצוות הצריכות כוונה, אך מצוות האכילה בערב יום הכפורים לא בריא דבעי כוונה, כיון דאפשר דאין המכוון בה אלא בתוצאת האכילה שלא יהיה רעב ויוכל לצום [אלא שהוא תלוי בטעמים הנ"ל במצוות האכילה, דאי משום יום טוב הוא אינו שייך לתוצאה וודאי בעי כוונה. ואמנם בקיצור שלחן ערוך (סי' קלא ס"ג) כתב שצריך לאכול

הכפורים מחמת חוליו, שהרי הוא ככל האנשים בכלל מצות האכילה בתשיעי, ואין לפוטרו ממצות האכילה ביום התשיעי מחמת מה שאינו יכול לצום, דשמא ירחם עליו ה' וירפאהו.

**ברבינו** יונה (שערי תשובה שער ד אות ט) מבואר, שמצות האכילה בערב יום הכפורים היא במקום סעודת יום טוב וענינה ב'קביעות סעודה', ואם כן אפשר דשייכא שפיר אף במי שאינו צם בעשירי. ועוד טעם מצינו למצות האכילה בתשיעי אף למי שאינו צם בעשירי, דבאופן שהוא מתענה מכל מקום בלילו של יום העשירי, אם כן הוי חצי שיעור במצוה, ושייכא שפיר מצות האכילה בתשיעי אף לגביה<sup>ז</sup>. ויעויין בשו"ת יעלת חן (או"ח סי' לה) ושו"ת חזון ישעיהו [פירסט] סי' ו

**ואמנם** הא ודאי דחולה שאוכל פחות מכשיעור חשיב כמתענה, והוא בכלל מצות האכילה בתשיעי ככל אדם. ובפרט לטעם שכתב בשבלי הלקט (סדר יוה"כ סי' שז משמיה דרבינו ישעיה) שמצוות האכילה היא כדי להרגיש העינוי שלמחר, דאפשר שאף האוכל רק חצי שיעור מכל מקום הוא

**ואם** הקיא מה שאכל בערב יום הכפורים, תליא בהנהו טעמים שהוזכרו בטעם מצוות האכילה, שאם הוא כדי שיהיה לו כח להתענות, אם כן בכה"ג שהקיא את מאכלו צריך לחזור ולאכול כדי לחזק כוחו, אך אם טעם מצוות האכילה משום סעודת יום טוב הוא, הא כבר יצא בו ואף אם הקיא מאכלו אינו צריך לחזור ולאכול שוב.

### אם יש חיוב אכילה בתשיעי למי שאינו מתענה בעשירי

**הכתב** סופר (סוף סי' קיב) כתב לדון במי שאינו מתענה ביום הכפורים, אם יש עליו חיוב אכילה בתשיעי, והניח דבר זה בצריך עיון למעשה, דמחד גיסא לטעם שכתבו רש"י ודעימיה, שציווי האכילה בתשיעי הוא להכין עצמו ליום התענית שיהיה בכוחו להתענות, אם כן אינו שייך במי שאינו מתענה, אך לשאר טעמים שהיא מצוה בפני עצמה ליום התשיעי, ואינה שייכת לעינוי של יום העשירי, אם כן אף מי שאינו מתענה ביום הכפורים הרי הוא בכלל החיוב<sup>ז</sup>.

**ובשרי** חמד (מערכת יום הכפורים סי' א אות ג) כתב, לגבי חולה שאינו צם ביום

<sup>ז</sup> לשם מצוה. ויש שפירשו דהכא אף למ"ד דמצוות אינן צריכות כוונה, היינו משום דסתמא לשמה והרי זה כאילו כיוון, אך הכא שמצוות האכילה נכתבה בלשון 'עינוי' לא שייך בה סתמא לשמה, ולכ"ע צריך לכוון בה להדיא לקיום מצוות עינוי דקרא].

**נ.** ולא הכריע לפטור אלא באשה שאינה מתענה בעשירי, ומטעם ממה נפשך שאם הוא משום הכנה לצום העשירי, אין שייך בה כיון שהיא אינה מתענה, ואם מצוות האכילה מצוה בפני עצמה היא, שוב יש לפטור בה את האשה, ומטעם שהיא מצות עשה שהזמן גרמא יעוי"ש.

**נז.** מלבד מה שיש מקום לחיוב אכילה אף למי שאינו מתענה בעשירי, מטעם זה שיש עליו למעט מאכילה ביום הכפורים ככל שיוכל [וכמבואר בשו"ת חת"ס (סי' קנז)], ובמה שאוכל קודם יום הכפורים הוא גורם למיעוט אכילתו בעשירי.

משום הכנה לתענית, איכא להאי טעמא אף בהא דהא מכל מקום הוא מחויב לצום. אכן אם טעם האכילה הוא משום יום טוב, כיון דטעמא הוא משום שמחת כפרת היום, בכהאי גוונא שאין לו את כפרת היום, אף טעם חיוב באכילה אין שייך בו מהאי טעמא. ואמנם אם ענינו כמצות היום שיש בה אכילה, אפשר שפיר שהוא שייך אף במי שאין לו את כפרת העשירי.

**עוד** נפקותא אית ביה, במי שעומד ליד קו התאריך, שאצלו עתה הוא ח' בתשרי, ומחשבתו לעבור את קו התאריך, באופן שלמחר יעשה אצלו יום עשרה בתשרי, שהוא צום יום הכפורים, שאם משום הכנה לתענית יש לו לאכול עתה, דמכל מקום ערב יום הצום הוא אצלו, אך אם משום שהיום מחייבו באכילה, אי משום שמחה אי משום שאר טעמים, בכה"ג אין שייך בו חיוב דהא שמיני בתשרי הוא ולא תשיעי.

**עוד** נפק"מ יש בו, אם אף מי שאינו אוכל יכול להוציא בו את חברו בברכת המוציא, דהנה בשולחן ערוך (סי' קסז ס"כ) כתב 'אפילו בשבת שהוא חייב לאכול פת, לא יברך לו חברו ברכת המוציא אם אינו אוכל, ולא שרי לברך לאחרים אף על פי שאינו טועם, אלא ברכת המוציא דמצה בליל ראשון דפסח, וברכת היין דקידוש בין של לילה בין של יום'. וטעם החילוק בין ברכת המוציא דמצה וברכת היין של קידוש, לברכת המוציא על הפת בסעודות

מרגיש בעינו. ועוד יש לדון בו לשאר טעמים של מצות האכילה בתשיעי.

### כמה נפק"מ בין טעמי האכילה בתשיעי

**יש** כמה וכמה נפק"מ להלכה, בהנהו טעמים המוזכרים לבאר מצוות האכילה בתשיעי. דהנה בקטן שנעשה גדול ביום הכפורים, ברידא מילתא דמן התורה אין עליו חיוב אכילה בערב יום הכפורים, שהרי בהאי שעתא קטן הוא ולא בר חיובא, אך הא ודאי מדין חינוך מחויב לאכול. אמנם אם הוא קטן פחות מבן תשע שנים, שאינו בר חיובא כלל ואף לכלל תענית שעות לא בא, דינו תלוי בטעמים המוזכרים למצות האכילה בתשיעי, שאם הוא בכדי שיהיה לו כח להתענות, כיון שאינו בכלל התענית אינו נמי בכלל חינוך לדבר זה, אכן אם טעם מצות האכילה משום יום טוב היא, אם כן אית ליה חיוב חינוך לאכילה משום יום טוב נ"י.

**וכן** יש בו נפק"מ בדין אונן, דלכאורה אף הוא נמי תלוי בהנהו טעמים, דאי משום מצוה הוא אונן פטור ממנה, אך אם הטעם הוא משום הכנה לתענית, וכדי שיהיה לו כח להתענות בה, אם כן אף אונן הצריך להתענות בעשירי בכלל אותו החיוב.

**עוד** יש בו נפקותא, באומר אחטא ויום הכפורים מכפר, שבאופן זה אין התענית עולה לו לכפרה [וכמבואר בגמרא יומא (פז.)] שאם טעם האכילה בתשיעי הוא

שהיא לצורך התענית, משא"כ לשאר הטעמים שיש בו מצות אכילה משום קדושת היום וכיו"ב, שפיר יש בו ערבות להוציא האחרים, ואין צריך לאכול בשביל לברך ולהוציאם.

**ואמנם** בחתם סופר (שבת קיח: ד"ה ודע ובשו"ת או"ח סי' קסח ד"ה והנה תחלה)

חילק בזה בין שבת ליום טוב, דביום טוב מצות האכילה היא מדאורייתא מקרא ד'ושמחת' ולא משום עונג, והאוכל ושותה בו שלא לתיאבון נהי שלא התענג מכל מקום קיים מצות אכילה, שלא כבשבת דבעינן עונג בדוקא. ומטעם זה נמי אף שהמתענג בשבת בתענית אינו צריך לאכול, והוא מקיים את מצות העונג בתעניתו, מכל מקום ביום טוב דבעינן 'ושמחת' אין שמחה אלא באכילה ושתיה, ואסור להתענות בו אף אם יש לו בזה עונג. וע"כ לדבריו דטעמא דאין מוציא בברכת המוציא, הוא כאידך טעמא שאין המצוה ניכרת באכילה, ולפי זה אף באכילת ערב יום הכפורים לא יוכל להוציא.

שבת ויום טוב, התבאר שם בט"ז (ס"ק יז) דפת היא עיקר אכילתו ואין שייך בזה אכילת מצוה, דהא גם בחול הוא אוכל פת, משא"כ במצוה ויין קידוש שיש עכשיו שינוי. ולפי זה הוא הדין באכילת ערב יום הכפורים, שכיון שאין המצוה ניכרת במעשה האכילה, אינו יכול להוציא האחר בברכה אם הוא עצמו אינו אוכל.

**אכן** בהלכות שבת (סי' רעג) פירש הט"ז (סק"ג) הטעם שאינו יכול להוציא האחרים בברכת המוציא של שבת וימים טובים אם אינו אוכל עמהם, שהוא משום שאין חיוב האכילה עליו משום מצוה, אלא כדי שיהנה מסעודת השבת, ואם הוא נהנה ממה שהוא מתענה אין עליו חיוב לאכול [וכדאיתא בסי' רפח ובמג"א שם (ס"ק מא)] ולפי זה בני"ד הוא תלוי בטעם מצות האכילה בערב יום הכפורים, שלדעת רש"י שאין חיוב האכילה אלא בשביל שיהיה לו כח לצום, אין שייך בזה ערבות כלל להוציא האחרים ידי חובתם מבלי לאכול, כיון שאין המצוה בעצם האכילה אלא בשביל התוצאה



## דיני רחיצה וסיכה ביום הכפורים

**היאך שייך להתיר לרחוץ הקטנים  
לסובדים שרחיצה אסורה מן התורה**

**במתני' יומא** (עג:) יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה, והמלך<sup>א</sup> והכלה<sup>ב</sup> ירחצו את פניהם. ועוד שם במתניתין שהחיה הותרה בנעילת הסנדל, ומבואר טעמא מפני שהצנה קשה לה.

**ונחלקו** הראשונים לגבי שאר עינויים מלבד אכילה ושתיה, אם אף איסורם הוא מדאורייתא או שלא נאסרו אלא מדרבנן<sup>ג</sup>. דעת הרמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ה) דרחיצה סיכה ונעילת הסנדל אף הם אסורים מן התורה [למבואר בבית יוסף בדעת הרמב"ם]. והקשו הראשונים על דבריו<sup>ד</sup>, שאם כן היאך התירו הרחיצה למלך וכלה משום צער, אם הוא איסור מדאורייתא. והתבאר בר"ן<sup>ה</sup>, דאף שאיסורו מדאורייתא מכל מקום מסרו הכתוב לחכמים, ואחר שגדר האיסור נמסר לחכמים, הם לא אסרוהו אלא ברחיצה וסיכה

שהם לשם תענוג, אך כל רחיצה וסיכה שאינם לשם תענוג הותרו<sup>ו</sup>. אלא דהקשה על כך מבריייתא (שם עה:) דמבואר בה שהתינוקות מותרים בכלן חוץ מנעילת הסנדל, ושם בגמרא התבאר לשון 'מותרים בכלם', שהכוונה היא שהותרו הגדולים לרחוץ ולסוך את הקטנים<sup>ז</sup>, ובשלמא אם האיסור הוא רק מדרבנן, שפיר הותר להאכילו לתינוק ואפילו בידיים, אך אם איסור רחיצה וסיכה הוא מדאורייתא, היאך התירו הגדולים לסוך את הקטנים, והרי זה בכלל איסור ספיה שבכל איסורי תורה, דדרשינן עליה קרא 'לא תאכלום' לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים, שנאסר הגדול לספות הקטן ולהאכילו איסור<sup>ח</sup>, והניחו בקושיא.

**ובבבב** משנה (שביתת עשור שם) כתב ליישב, כי אף אם איסורם הוא מן התורה, מכל מקום כיון שלא נכתבו בקרא בהדיא ונמסרו לחכמים, לא ראו חכמים

**א.** וכמבואר ברש"י שם (ד"ה מלך) טעמא משום דמלך דרכו ושבחו להיות נאה שנאמר (ישעיה לג) 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'.

**ב.** בגמרא שם טעמא כדי שלא תתגנה על בעלה, וברש"י שם (ד"ה והכלה) דצריכה נוי עד שתתחבב על בעלה.

**ג.** כן היא דעת תוספות ישנים ותוספות רא"ש (עג: ד"ה יום) תוספות (שם עז. ד"ה דתנן) רא"ש (שם ס"א) בשם ר"י וריב"א, וכו' בטור (ס' תריא)

**ד.** יעויין בתוספות ישנים ותוספות רא"ש ובתוספות רבינו פרץ.

**ה.** שם ריש פרק יום הכפורים.

**ו.** ובמשך חכמה רמז זאת בקרא 'שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם' (ויקרא כג לב) דאף דבעלמא כתיב בקרא לגבי שבת בלשון נקבה 'שבת היא לכם', הכא הוא בלשון זכר שבת שבתון 'הוא' לכם, דהכא אכן לשון זה לא קאי על שבת אלא מוסב הוא על חכמים שנמסר הדבר בידיהם לקבוע את גדר איסורו, באיזה אופן נאסר ובאיזה הותר.

**ז.** וכן מדוקדק ממה שהתירוהו בסתמא בלשון 'התינוקות מותרים' ולא מצינו בשום מקום עניין חינוך לקטן בדבר זה.

**ח.** ורחיצה זו היא רחיצת תענוג, שהרי אין בזה סכנה אם ימנעו אותם מרחיצה יום אחד.



לא ביטל העינוי, אך אם קפידת התורה היא בעינוי עצמו שיהא האדם מעונה, לא שייך להתירו אף אם לא נעשה לשם תענוג, כי מאיזה טעם נתיר המלך והכלה בזה אף שאין כוונם להנאה, אם בפועל מחמת כן אינם מתענים, ולכך הקדים הר"ן לומר שאיסור רחיצה הוא מקרא דשבתון, שמשום כך שייך למוסרו לחכמים ולהתיר בו באופן שלא נעשה לשם תענוג.

**והנה** יש לדון באיסורא דקרא דשבתון יהיה לכם, אם הוא בא כציווי על כל עינוי ועינוי בפני עצמו, או שמא דין הוא בפני עצמו, אלא שכל שהוא עובר על אחד מחמשת העינויים, ממילא לא קיים את אותו הציווי של שבתון יהיה לכם, דקיום שבתון בא בפועל רק אצל מי שקיים את חמשת העינויים.<sup>ט</sup>

**ומעתה** יש מקום ביאור בדברי הכסף משנה, שהתיר לגדולים לרחוץ הקטנים מחמת מה שהותרו באכילה, דכוונתו לומר שאחר שלא נאסרו הקטנים באכילה ובשתייה, ממילא בלאו הכי כבר אין מתקיים בהם מציאות 'שבתון', ואם כן אין מקום לאוסרם ברחיצה שכל איסורה לא בא אלא לקיום מציאות של 'שבתון'.

**ובזה** תתיישב נמי קושיית הרמב"ן שהקשה, למבואר בגמרא דבעינן קרא להא דאף נשים מצוות בתוספת יום הכפורים, ומשום דבלאו הכי הוה אמינא

להחמיר בדבר זה על הקטנים לאסור לרוחצם ולסוכם, ואחר שאף באכילה ושתייה שנאסרו בפירוש הותר להאכילם ולהשקותם בידיים, כל שכן שיש להתירו בשאר דברים<sup>ט</sup>. ויש להבין דבריו, כי מה ראה יש במה שהותר להאכילם ולהשקותם בידיים, והרי מטעם פיקוח נפש הוא שהתירוהו, ומה שייכות יש במה שהתירו באכילה ושתייה להתיר בהם אף האכילה.

### בהא דיש לאסור הרחיצה מדין 'שבתון' ומדין 'עינוי'

**ונראה** המכוון בדבריו, דהנה בר"ן ביסוד הענין שנמסרו איסורים הללו לחכמים, הקדים טעמא מפני שאינם בכלל העינויים שנאסרו בקרא בהדיא, ולא באו אלא מריבוי קרא ד'שבתון'. וביאור דבריו, דחלוק האיסור בעצם בין אם הוא בא מטעמא ד'עינוי', או שהוא בא מכלל הציווי של 'שבתון' יהיה לכם, דבדין עינוי ליכא ציווי על המעשים אלא קפידא על התוצאה שיהיה האדם מעונה, שלא כקרא דשבת שבתון יהיה לכם שיש בו ציווי, ונאסר בו המעשה המבטל את העינוי.

**נמצא** אם כן, שכל ההיתר שלא נעשית הרחיצה או הסיכה לשם הנאה, לא שייך אלא אם כן טעם האיסור הוא מפני שאסור לעשות מעשה המבטל את העינוי, שבזה שייך לומר שמתייחס המעשה אחר הכוונה, ואם אינו עושהו לשם הנאה ותענוג

ט. ואף שלגבי אכילה ושתייה מוחנכים אותם כשהם מגיעים לגיל חינוך, מכל מקום לגבי רחיצה וסיכה לא הצריכו חכמים לחנכם, מאחר שאינם מפורשים בכתוב, ומאחר שהם לצורך חייו של הקטן לא גזרו בהם חכמים איסור.

י. שלא כאיסורי שבת שוודאי איסור המלאכה בא על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה.

שהוא בכלל חיוב עינוי, אחר דכבר התבאר בריש פירקא שהוא בכלל דינא ד'שבתון'.

**ויש** לומר, לדעת הרמב"ם שאיסורם איסור תורה, אכן מן התורה טעם איסורם מקרא ד'שבת שבתון', אלא שהוסיפו בו חכמים אף איסור מדין עינוי, וצריכים לזה לאופן שאינו רוחץ את כל גופו, שבאופן זה אין בו ביטול של 'שבתון', ולא היה לאוסרו מקרא דאורייתא, אך כיון שהוסיפו בו חכמים ואסרוהו אף מתורת עינוי, אף רחיצת חלק מגופו אסורה כיון שאף רחיצה במקצת מבטלת את העינוי.

**ובזה** יתיישבו דברי החינוך (מצוה שיג) שאף שמדוקדק בדבריו שהוא סובר שאיסור שאר עינויים אף הוא מן התורה, מכל מקום כתב בסוף דבריו שם דרחיצה אסורה מדרבנן, דכוונתו כהמבואר שאף שאיסור רחיצה מטעמא דשבת שבתון הוא איסור תורה, מכל מקום יש בו עוד איסור מדרבנן מטעמא דעינוי, שבזה נאסרה רחיצה אף שאינה בכל גופו<sup>2</sup>.

### ביאור פלוגתת טור ובה"ג אי הותר אף לשוט במים כדי לקבל פני רבו

**הטור** (סי' תריג) הביא דברי בה"ג, שחילק בהאי דינא שהותר לאדם לעבור במים עד צווארו כדי לקבל פני רבו, שאינו אלא באופן שעובר ברגליו אך לא הותר לו לשוט לצורך כן, ותמה על כך שלכאורה אין

שאינם בכלל ציווי זה כיון שאין בו איסור כרת, אם כן מאיזה טעם נאסרו נשים בשאר עינויים, אף שאין עליהם קרא מיוחד לאוסרם, והרי אף שאר עינויים אין בהם אלא איסור כרת. ולמבואר ניחא, כי מאחר דבדינא דשבתון נכללו כל חמשת העינויים, דהא רק בקיום קיום מתקיימת מציאות דשבתון, אם כן אחר שנצטוו באכילה ושתייה, בהכרח שמצוות הן גם כן בכל שאר העינויים.

**אמנם** הר"ן שהניחו בקושיא ולא תירץ הכי, היינו משום שסבר ד'שבתון' אינו טעם הכולל לכל חמשת העינויים, אלא בכל עינוי יש חיוב בפני עצמו, ומשום כך תמה מאיזה טעם הותרו הגדולים לרחוץ את הקטנים, ומדוע אין בו האזהרה של 'לא תאכלום' להזהיר הגדולים על הקטנים.

### מדאורייתא האיסור הוא משום 'שבתון' ורבנן אסרוהו משום 'עינוי'

**והנה** בטעמא דאיסור סיכה ורחיצה<sup>3</sup>, איתא בגמרא (יומא עד.) תנו רבה ורב יוסף בשאר סיפרי דבי רב, מניין ליום הכפורים שאסור ברחיצה בסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה ת"ל 'שבתון' שבות. וכפי שהתבאר בדברי הר"ן איסור זה מסרו הכתוב לחכמים. ובגמרא (שם עו.) הני חמשה עינויים כנגד מי, ומייתנין (שם ע"ב) אסמכתא להא דרחיצה וסיכה איקרו עינוי. ויש להבין, מאיזה טעם בעינן נמי להא

<sup>1</sup>א. ואמנם לגבי סיכה יתבאר להלן באופן אחר בדעת הרמב"ם.

<sup>2</sup>ב. וזה גם הביאור בדברי ה"ח (סי' תריא) שהביא לדברי הסמ"ק שכתב בתחילת דבריו שרחיצה אסורה מן התורה ואחר מכן כתב שאינה אלא מדרבנן וכוונת דבריו כמבואר שמדאורייתא ענינה משום שבתון ומדרבנן משום עינוי.

תענוג בין סיכה שאינה של תענוג. ואם היה חולה אף על פי שאין בו סכנה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש'. ומבואר בדבריו דלגבי יום הכפורים נאסרה סיכה אף כשאינה לשם תענוג. ומאידך לגבי תשעה באב מצינו בדבריו (תעניות פ"ה ה"י) 'ואסור בסיכה של תענוג וכו' כיום הכפורים' ובמגיד משנה שם פירש טעם דבריו דברור הוא שלא יהא יום תשעה באב עדיף מיום הכפורים, ומבואר לכאורה דלא נאסרה סיכה של תענוג אף ביום הכפורים, והוא להדיא שלא כמו שכתב בהלכות שביתת עשור לאסור סיכה אף כשאינה לשם תענוג.

**במתניתין** שבת (פו.) מניין לסיכה שהיא כשתייה ביום הכפורים, אף על פי שאין ראה לדבר זכר לדבר, שנאמר (תהלים קט יח) 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'. ויש לדון בו, דהא בכלל האי ילפותא דסיכה היא כשתייה, ילפינן נמי לאסור סיכת שמן תרומה על זר כיון שהיא כשתיה, וודאי אף דהותרה סיכה ביום הכפורים באופן שהיא באה לרפואה וכמו שנתבאר בדברי הרמב"ם, אין שום טעם להתירה לגבי סיכת תרומה לזר באופן שהוא חולה שאין בו סכנה, ויש לדון אם כן אחר שנלמדו מאותו קרא לאשוויי סיכה כשתייה, מה חילוק יש ביניהם<sup>7</sup>. מלבד מה שיש להבין, מאיזה טעם בעינן לקרא דסיכה כשתייה לגבי יום הכפורים, והרי בכלל העינויים הוא ומטעם זה יש לאוסרו.

מקום לחלק ביניהם, ואחר שהותרה עבירה במים באופן זה ואין בה איסור רחיצה, יש לכאורה להתירה אף אם שט. וכתבו הב"ח והגהות דרישה, שלא נאסרה רחיצה לכתחילה אלא כשעושה אותה לשם תענוג, שלא כאופן שהוא שט שנאסר בכל גוונא, והדבר צריך ביאור דהא האיסור לשוט נמי מטעם רחיצה הוא, ואי הותרה רחיצה מה לי אופן שעובר ומה לי אופן ששט.

**וביאור** דבריהם למבואר, דבה"ג סבר שטעם האיסור הוא מקרא ד'שבתון', אלא שאף הוא אינו אלא מדרבנן, וכיון שגדר האיסור כמבואר לעיל הוא שנאסרה עשיית אותו המעשה, אם כן לא אסרוהו באופן שאינו לשם תענוג, דבאופן זה מעשה הרחיצה אינו מתייחס לעושהו כל שלא נהנה בו, אך באופן ששט שהוא מעשה הנאה בעצמיותו, לא שייך להתירו אף לא לצורך רבו, כיון שבכל אופן מתייחסת אליו עשיית המעשה מחמת ההנאה שבו. והטור סבר שטעם איסור הרחיצה הוא משום עינוי, ואם כן כיון שהתירוהו כשעושה כן כדי לקבל פני רבו ולא להנאתו, ומטעם דבאופן זה אין במעשהו לסתור חיוב העינוי, כבר אין מקום לחלק בין אם עובר ברגליו לאופן ששט, והותרו שניהם אם אינו עושה אותם לשם הנאה.

### בסתירת דברי הרמב"ם גבי סיכה שאינה לשם תענוג

**ברמב"ם** (שביתת עשור פ"ג ה"ט) 'אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של

יג. ודוחק לומר שאף הוא בכלל המבואר בר"ן שמסרו הכתוב לחכמים אחר שמקרא החשיבוהו כשתייה.

שהחשיבו ההשתמשות באופן זה כהשתמשות של שתייה, ואם כן אין לאסור הסיכה מדאורייתא אלא משום עינוי, ורבנן הם שהשוו הסיכה כשתייה לאוסרה אף משום שבתון י"ד.

**ובזה** יתיישבו דברי הרמב"ם, דהא דאסרינן סיכה ביום הכפורים אף שאינה לשם הנאה, אינו מחמת ביטול העינוי אלא מחמת איסור שבתון, ולכן ברחיצה שיש בה מעשה שמשום כך היא אסורה מחמת שבתון, כל שלא באה לשם הנאה היא מותרת דאין המעשה מתייחס לעושה, אך בסיכה שאין בה מעשה והיא אסורה משום שבתון, אף אופן שאין בה הנאה נכלל באיסור. וכיון שפסק הרמב"ם שיום הכפורים אסור בסיכה אף שאינה לשם הנאה, בהכרח שהאיסור אינו משום עינוי אלא משום שבות, ולכן כתב לגבי תשעה באב שאסורה בו סיכה כיום הכפורים, כי מאחר שבתשעה באב אין שייך אלא גדר עינוי, אם כן לא נאסרה בו אלא סיכה של תענוג, וכל שאינה לשם תענוג הרי היא מותרת, דהא ביום הכפורים נמי הותרה מגדר עינוי, אם לא שאסורה משום שבתון.

#### אם רחיצה אסורה מדאורייתא או רק מדרבנן ונפק"מ במקום ספק

**איסור** רחיצה - בשו"ע (סי' תריג ס"א) דאסור לרחוץ ביום הכפורים בין בחמין ובין בצונן ואפילו להושיט אצבעו במים אסור. יש שסברו שיש בו איסור

#### ביסוד הגר"ז דסיכה כשתייה הוא לגבי ההשתמשות

**וידא**ה בביאור העניין, על פי המבואר בחידושי הגר"ז על הרמב"ם (במכתבים) בגדר סיכה כשתייה, שאין הכוונה שזר הסך מן התרומה הרי הוא כשותה אותה, אלא שאחר שיש קדושה לתרומה שמחמתה גדרו גדרים בהשתמשות שבה לאסור אותה לזר, לגבי אותה ההשתמשות האסורה נחשבת הסיכה כשתייה, ואף שאין האדם הסך נחשב כשותה, מכל מקום כשהוא סך ממנה הרי הוא משתמש בה בהשתמשות של שתייה.

**ולפי** זה יבואר החילוק, בין סיכה ביום הכפורים לסיכת זר משמן של תרומה, דאף דילפינן דסיכה כשתייה להחשיב ההשתמשות של סיכה כהשתמשות של שתייה, ומשום כך לאוסרה על זר אם הוא של תרומה, היינו מפני שתרומה לא ניתנה לזר וכל השתמשות בה לזר אסורה, אך לגבי יום הכפורים כיון שהגדר הוא שאף סיכה יש בה ביטול העינוי כבשתייה, אם כן יש מקום לחלק בה ולהתירה בחולה, דכל שאינה נעשית לשם הנאה אין בה ביטול העינוי.

**ולמבואר**, אין שייך לומר שאיסור סיכה ביום הכפורים מדאורייתא הוא מגדר שבות של שבתון, דהא התבאר שיסוד איסור שבתון הוא לאסור את עשיית המעשה, דמעשה המבטל את עינוי היום נאסר, והרי התבאר בדברי הגר"ז שסיכה אין בה שום מעשה, ולא נאסרה אלא מחמת

י"ד. ונמצא דלגבי שתייה מדאורייתא היא אסורה משום שבתון וחכמים הוסיפו בה איסור משום עינוי, ולגבי סיכה הוא להיפך מדאורייתא אין בו אלא משום עינוי והוסיפו בו חכמים משום שבתון.

(אמור כג) 'כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה'. ואף חיוב מלקות יש באכילה זו כמבואר במתני' ריש פ"ג דמכות, והסמיכו הרמב"ם למבואר במתני' ריש כריתות] או שאין בה ברחיצה אלא איסור עשה ד'וענייתם את נפשותיכם'.

**ונפקא** מינה בכל זה, למקום ספק אי נקטינן ביה כבשאר ספק דאורייתא ולחומרא, או כספיקא דרבנן ולקולא. ולהלכה - בב"ח חשש להנהו שיטות שהוא אסור מדאורייתא, וכתב דראוי להחמיר אף בספק. וכן נראה ממשנ"ב (סי' תריא סק"ג) שער הציון (סק"ג) וכף החיים (סק"ה). ואמנם כיון שלדעת רוב רובם של הפוסקים אינו אלא מדרבנן, יש להקל בו בצירוף עוד טעם אחר י'.

תורה ט', ויש שסברו שאינו אסור אלא מדרבנן ט'. ובמאמר מרדכי כתב, שכיון שהשו"ע סתם בזה ולא פירש, נקטינן להלכה כהנהו שיטות שהוא איסור תורה.

**ואמנם** אף לדעת הסוברים שהוא איסור תורה, מכל מקום נחלקו בו גדולי האחרונים אם הוא איסור לא תעשה כבאכילה ושתייה, דמלבד איסור עשה ד'וענייתם את נפשותיכם' יש בהם גם איסור לא תעשה [ואף שלא נכתב בהדיא כבר התבאר ענינו ברמב"ם בספר המצוות (לאוין קצו) שכתב, 'היא שהזהירנו מאכול בצום כפור, ולא באה התורה אזהרה לפועל הזה, אבל זכר העונש וחייב כרת למי שאכל, וידענו שהאכילה מזהרת ממנו, והוא אמרו



**טו.** כן הוא בבית יוסף בדעת הרמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ה) שכתב 'וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו' [וכהנהו הסוברים דכל מקום שכתב הרמב"ם לאסור מפי השמועה היינו איסור תורה. ואמנם החיד"א (יוסף אומץ סי' נה) והתוספות יום טוב סברו אף בדעת הרמב"ם שמפי השמועה אינו אלא מדרבנן] וכן היא דעת העיטור והיראים [ועייין שם בדעת ר"א ממייץ שרק רחיצת כל גופו או רובו אסורה מדאורייתא, אך רחיצת מיעוט גופו אינה אלא מדרבנן], וכן משמע בדעת רש"י (יבמות עז ושבת קיד ד"ה אלא לאו) שסיכה כשתייה מן התורה.

**טז.** כן היא דעת ר"ת ותוספות (יומא עז) ר"י ריב"א רא"ש ריטב"א סמ"ג ועוד דס"ל דקראי אסמכתא בעלמא הוא.

**יז.** ויעויין בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' קג) שדן, אם יש איסור תורה שלא לישא אשה ביום הכפורים והוא כבשאר ימים טובים, דהא הטעם בהם משום שנאמר 'ושמחת בחגך' ולא באשתך, דאין מערבין שמחה בשמחה, וביום הכפורים אינו שייך כיון דאין בו מצוות שמחה, או שמא כיון שלדעת הרמב"ם שאר עניינים אף הם בכלל איסור דאורייתא, אם כן אפשר שהיא חופה שאינה ראויה לביאה.

## כמה עיקרי דינים הלכה למעשה

### רחיצה שאינה לשם תענוג

**בש"ע** (סי' תריג ס"א) 'אם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים בטיט או בצואה, או שנטף דם מחוטמו, מותר לרחצם, שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג'. ובמשנ"ב (סק"ב) דקדק לשון זה שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג י", וכתב שאם הזיע הרבה ורוצה לרחוץ ולהעביר הזיעה מותר, כיון שאינה רחיצה של תענוג, ומ"מ מי שאינו איסטניס ואין צריך לרחיצה זו כל כך, נכון להחמיר שלא לרחוץ בשביל העברת הזיעה, כמו שאסור לסוך בשמן להעביר הזוהמא (כמבואר בסי' תריד) ט'.

**ובזמננו** אף שיש להגדיר רוב האנשים כאסטניסים לגבי זיעה, מכל מקום ודאי שאין להקל בדבר זה להתיר הרחיצה מחמת זיעה<sup>2</sup>, ובפרט למבואר ביוסף אומץ (תתעז) שאף אסטניס לא הותר לרחוץ עצמו, אלא אם כן הוא אצלו עד כדי רפואה<sup>3</sup>.

**כתב** הרמ"א (סי' תריג ס"ט) שאסור לשרות מפה מבעוד יום ולעשותה כמין כלים

נגובים ולהצטנן בה ביום כפור, דחיישין שמא לא תנגב יפה ויבא לידי סחיטה. ובמשנ"ב שם (ס"ק כה) שמוותר לקנח ידיו ורגליו בערב יום הכפורים במפה, ולמחר מעבירה על עינו כשהיא עדיין לחה קצת מקינוח הידיים של אתמול, שבזה לא חיישין לסחיטה, ובאופן שאין בו טופח על מנת להטפוח<sup>4</sup>.

**ועל** כן אותם הנוהגים להרטיב גופם במים אחר קינוח עשיית הצרכים, אף שהיא רחיצה שלא לשם תענוג, מכל מקום לא הותר בה אלא במקום הלכלוך ולא שאר מקומות, וכן יש לאסור הרחיצה בחמים שיש בה תוספת תענוג, אף אם עושה כן באופני הרחיצה שהותרו בשבת, ועכ"פ בכל גוונא יזהר בזה היטב שלא יבא לידי איסור סחיטה.

**הסובל** מזוהמא או מריח רע ברגליו, מותר לו מעיקר דינא לשוטפם, וכמבואר ברמ"א (שם ס"ג) שהבא מן הדרך ורגליו

**ית.** ואמנם לא התירו הרחיצה אף שאינה לשם תענוג אלא לצורך מצוה או במקום זוהמא וצורך גדול, וכדחזינן שלא הותרה נדה לטבול ביום הכפורים כיון שטבילה בזמנה אינה מצוה ואפילו שאין כוונתה לתענוג, ואף בעל קרי לא הותר לטבול לקריי כמבואר בש"ע (ס"א) וכמבואר בט"ז (סי' תרטז סק"ו) שגדול לא ירחוץ הקטן כיון שרוחץ על ידי כן אף את ידיו שלו [ואף המקלים לא התירו בזה אלא משום שצרכי קטן הוו כמצווה].

**יט.** יעוי"ש בשעה"צ (סק"ד) שלכתחילה יש לחוש לדעת הב"ח הט"ז והפר"ח שמחמירים בזה.

**כ.** וכמבואר בש"ע ובמשנ"ב שם דכל האי היתרא דרחיצה שאינה לשם תענוג אינה אלא באופן שגופו מלוכלך ובשביל להסיר הטינופת.

**כא.** ואף שסתימת הפוסקים אינה כן אלא להתיר באיסטניס בכל אופן. ובאסטניס שאין דעתו מיושבת עליו עד שיקנח פניו במים, לדעת הש"ע (סי' תריג ס"ד) הותר לרחוץ, אך להרמ"א נהגו בזה להחמיר.

**כב.** וע"כ שכוונתו רק כשהוא בשיעור שאין בו טופח על מנת להטפוח, שאם לא כן כבר נתבאר שם בש"ע (ס"ט) שאסור להצטנן בטיט לח אם הוא טופח על מנת להטפוח, ובמשנ"ב שם (ס"ק כג) שלא דוקא בידיים אלא אף לישוב עליו אסור, כיון שהלחלוחית עוברת אליו והוא מתענג בזה.

הנטילה מצד עצמו אף שלא לצורך תפילה, הוא מפני רוח רועה השורה על האדם [כמבואר בגמרא שבת (קח:)] תניא נמי הכי אמר רבי מונא משום רבי יהודה, טובה טיפת צונן של שחרית ורחיצת ידים ורגלים ערבית מכל קילורין שבעולם, הוא היה אומר יד לעין תיקצץ יד לחוטם תיקצץ יד לפה תיקצץ וכו' [וזוהו הטעם שהצריכו נטילה ג' פעמים, כי אף שמצד הידיים העסקניות או מטעם בריה חדשה היה די בנטילת ידיים פעם אחת, מכל מקום מחמת הרוח רעה הצריכוהו ליטול ג' פעמים, ואמנם טעם הברכה הוא מחמת הנהו טעמים, כי אם מחמת הרוח רעה לא היו מצריכים בה ברכה, דהא אין מברכים על דבר שאינו בא אלא למניעת סכנה.

**ובמשנ"ב** (שם סק"ג) פירש טעם היתר נטילת הידיים ביום הכפורים, שהותר לו ליטול כדרכו בכל השנה שלש פעמים, כיון שבלי זה לא יוכל ליגע בידיו לפה ולעיניים ולאוזן משום סכנה, ואם כן לא גרע מאם היה מלוכלך בטיט וכו' שהתירוהו לשוטפם. ובשער הציון (שם סק"ה) הוסיף בו וכתב, וגם דסתם ידיים מלכלכות הן בבוקר, שהרי אינו נזהר כל הלילה ממגע בית הסתרים.

כהות מותר לרחצן. וכמו כן אם יש לו זיעה בכפות רגליו, מותר לו לפזר עליהם אבקת טלק שאין בה שום תוספת<sup>כג</sup>, ואין בזה משום ביטול מצוות עינוי. ואמנם התזת תרסיס של ספריי המיוחד למניעת זיעה, יש לדון בו לאיסור משום סיכה ולא הותר אלא ביבש שאין בו חומר שומני, וכן לא הותר כשיש בו לחות בטופח על מנת להטפח ומשום איסור רחיצה.

### נטילת ידיים של שחרית

**כתב** השו"ע (שם ס"ב) נוטל אדם ידיו שחרית ומברך 'על נטילת ידיים' ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו<sup>כד</sup>. וברמ"א שם שלא יכון להנאת רחיצה רק להעביר הרוח רעה מעל הידים<sup>כה</sup>.

**והנה** טעם נטילת ידיים של שחרית התבאר בגמרא (ברכות טו.) שהסמיכוהו אקרא 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' (תהלים כו ו.). ובטעם הדבר מצינו בראשונים, או כהרא"ש משום שידיים עסקניות הן ואי אפשר שלא יגע בלילה במקום בשר, או כהרשב"א משום שנעשה כבריה חדשה, ועל כן הוא צריך להתקדש ככהן שמקדש ידיו מן הכיור. אמנם הנהו טעמים אינם אלא בשביל קריאת שמע ותפילה, אך טעם

**כג.** היינו שאין בה תוספת פורמלין וכל כיוצא בזה שהוא לשם רפואה.

**כד.** כי אף שנהגו בנטילת ידיים עד פרק הזרוע, היינו משום דעת האריז"ל דהטומאה מתפשטת על כל היד, ומכל מקום מחמת איסור יום הכפורים לא התירו בו אלא עד קשרי אצבעותיו שהוא שיעור הנטילה בדיעבד, כמו שמצינו (משנ"ב סי' ד סק"ט) שמי שאין לו מים די לו שיטול עד קשרי אצבעותיו.

**כה.** ויש בו בנין אב והוא כלל לכל האופנים שהותרו שאינם לשם תענוג שיכוון שאינו עושה אותם לשום הנאה או תענוג.

להעביר המים שנטמאו<sup>ל</sup>, יכולים לנהוג כן  
אף ביום הכפורים לא.

**אף** שנקטינן להלכה יותר כשיטת הסוברים  
שנוטלים הידיים לסירוגין<sup>לב</sup>, מכל מקום  
אותם המחמירים לצאת אף את שיטות  
הסוברים שנוטלים שלש פעמים רצופים<sup>לג</sup>,  
ונוטלים משום כך שלש פעמים לסירוגין  
ואחר כך שוב ג' פעמים רצופים, אף ביום  
הכפורים הותרו לעשות כן.

**ממשמעות** דברי הפוסקים עולה, כי אף  
שאנו נוטל אלא עד קשרי  
אצבעותיו, מכל מקום הותר לו לנגוע  
במאכלים ובמשקים אף בחלק ידו שלא  
נטלה, ועולה לו אותה הנטילה כאילו נטל כל  
ידו, ומכל מקום יש המהדרים ליטול שוב את  
כל ידיהם שלש פעמים עד פרק הזרוע  
במוצאי יום הכפורים<sup>לד</sup>.

**ונפקא** מינה איכא בין הנהו טעמים לאופן  
שלא ישן בלילה, דאף שהוא תלוי  
במחלוקת ואין נוטלים הידיים באופן זה,  
אלא מחשש שמא הלילה קובע הרוח רעה  
אף בלא שינה<sup>יז</sup>, מכל מקום אחר שנפסק  
חיוב נטילת ידיים אף הוא הותר ביום  
הכפורים, והותר לו ליטול ידיו ג' פעמים אף  
אם לא ישן. וכמו כן מי שהשכים לקום  
קודם שעלה עמוד השחר, נוטל ידיו ג'  
פעמים לכשיעלה עמוד השחר<sup>יח</sup>. ואף מי  
שישן ביום אחר דנקטינן להלכה בכל השנה  
שהוא צריך ליטול ידיו<sup>יט</sup>, אף ביום הכפורים  
כן הוא והותר לו ליטול ידיו.

**אלו** הנוהגים בשאר ימות השנה כדעת  
הגר"א (במעשה רב והר"ד במשנ"ב סי' ד  
סק"י) ליטול ידיהם שחרית ארבע פעמים<sup>כ</sup>,  
שלש משום רוח רעה והרביעית כדי

**כו.** יעויין בשו"ע (סי' ד סעיף יג) וברמ"א שם שנקט כדעת הארחות חיים להצריך נטילת ידיים משום רוח רעה מעצם  
הלילה אף בלא שינה.

**כז.** וכמבואר בשו"ע (ס"ד סי"ד) ובמשנ"ב (שם ס"ק לא) שהלילה קובע חיוב הנטילה אף אם לא ישן בזמן עליית עמוד  
השחר.

**כח.** דאף הוא שנוי בפלוגתא, אי אף בשנית יום שייך טעמא דנטילה משום רוח רעה, והיינו אי לילה גורם לרוח רעה  
או שמא השינה גורמת, והוכרע לחיוב כמבואר בשו"ע שם (סט"ו) ובמשנ"ב (ס"ק לד).

**כט.** ואף בדגמרא שבת (קט). איתא, תניא רבי נתן אומר בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחוק ידיו שלש פעמים,  
אפשר דס"ל לרא"ש דזהו מעיקר דינא בשביל סילוק הטומאה, אך מכל מקום בעינן עוד פעם רביעית לסילוק המים  
הטמאים שנשארו על הידיים.

**ל.** וודאי אין כוונת הגר"א בנטילה רביעית להעברת המים בעלמא, שהרי לכך היה די בניגוב הידיים לסלק המים, אלא  
לטהרת המים שנטמאו

**לא.** ואף שלגבי יום הכפורים חומרתו היא קולתו. ואף דברמב"ם לא הזכיר כלל בכלל הרחיצות היתר נטילת ידיים של  
שחרית, מכל מקום אחר שהתבאר בשו"ע להתירא [עד קשרי אצבעותיו] כל הנהו אופנים הנוהגים בשאר ימות השנה  
בכלל.

**לב.** כמבואר בשו"ע (סי' ד ס"ב) ובמשנ"ב שם (סק"י).

**לג.** כמבואר במגן אברהם שם בשם סדר היום, וכן הוא בארצות החיים למלבי"ם.

**לד.** כמובא בבן איש חי (פרשת דברים) ובלוח ארץ ישראל.



אצבעותיו, מכל מקום לא ימעט מן המים, טוב שייטול ידיו משיעור רביעית ל'.<sup>1</sup>

### נטילת ידיים לסעודה

**לחולה** שיש בו סכנה שהותרה לו האכילה או לקטנים האוכלים, אף שהסתפק בה מהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון סי' סח) שמא לא נתקנה כלל נטילת ידיים ביום הכפורים, מכל מקום הכרעת האחרונים היא, שכל האוכל ביום הכפורים מחויב בנטילת ידיים ל', וכיון שנטילת ידיים לאכילה היא מדינא דגמרא, נוטל האוכל את ידיו עד הפרק לח', כעיקר דינא לט', ולא רק עד קשרי אצבעותיו מ'.<sup>2</sup>

### דבר שטיבולו במשקה

**קטנים** האוכלים דבר שטיבולו באחד משבעה משקים, לאלו הנוהגים בו נטילת ידיים קודם אכילתו, אף ביום הכפורים יכולים לנהוג כן מא'. ואמנם יש לדון בזה אם יש לו למנוע עצמו מהצורך בנטילה

**ולעניין** ברכת 'על נטילת ידיים' על נטילה זו שאינה אלא עד קשרי אצבעותיו, בשו"ע (ס"ב) שנוטל אדם ידיו שחרית ומברך 'על נטילת ידיים', וסתם המשנה ברורה בזה בהלכות יום הכפורים. אמנם לגבי תשעה באב (סי' תקנ"ד ס"ק כא) על דינא דשו"ע שם שנוטל אדם ידיו שחרית, הביא לביאור הגר"א שמפקפק על דין זה, וכתב משום כך שנראה שלא יברך 'על נטילת ידיים' בשחרית אחר הנטילה, רק אחר שעשה צרכיו יטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו, ואז יברך על נטילת ידיים משום תפילה. ונראה לנהוג כן אף ביום הכפורים.

### נטילת ידיים אחר עשיית צרכיו

**הנוהג** בשאר ימות השנה ליטול ידיו שלש פעמים, יכול לעשות כן אף ביום הכפורים, כמבואר במטה אפרים (סי' תריג ס"ה) לה'.

**הנוטל** ידיו שחרית או אחר עשיית צרכיו, אף שאינו נוטל אלא עד קשרי

**לה.** וכן הוא נמי בהליכות שלמה (תשרי פ"ה סי"ג) ואמנם דעת מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל להחמיר בנטילה פעם אחת.

**לו.** כמבואר במשנ"ב (סי' ד ס"ק טו) דטוב להקפיד בזה לכתחילה אף שאינו מעכב הברכה. ויעוין עוד בסי' קס סי"ג ובביאור הלכה שם משמיה דראב"ד ורבינו יונה.

**לז.** כ"ה בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת יו"ד סי' עא) ובשו"ת יד סופר (סי' ז).

**לח.** ומשום שאינה רחיצה של תענוג, כמבואר בהליכות שלמה (פ"ו אות י') וכן היא דעת מרן הגר"ש זצוק"ל, וכ"כ בשבט הלוי (ח"ח סי' קלט) בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' מב) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' מד).

**לט.** כמבואר בשו"ע (סי' קס"ד) ובמשנ"ב שם (ס"ק כא) ובכף החיים (אות לה). ובלקט יושר ומקור חיים התירו אף עד כף היד, ונראה דעדיף שיטול מעט יותר מהנצרך מאשר שיטול מעט פחות, וכהמובא משמיה דהחזו"א (דינים והנהגות סי' יט אות ו) שלא הקפיד בנטילת ידיים של שחרית ביותר מקשרי אצבעותיו כיון שלא כיוון לזה.

**מ.** מלבד מה שיש לחשוש שאם יטול רק עד קשרי אצבעותיו יחזרו המים על כף ידו.

**מא.** לקט הלכות להגר"ש דבליצקי במחזור כל בו השלם.

## נטילת ידיים לתפילה

**מדברי** השו"ע (ס"ג) נראה שלא הותר ליטול ידיו לתפילה אלא אם כן עשה קודם לכן צרכיו, אך לצורך תפילה עצמה אינו נוטל אף שבעלמא יש מצווה בנטילה זו מ". ומכל מקום יש שהקילו בזה, ואף להתיר נטילת ידיים לתפילת המוסף, כל שיש הפסקה בין תפילת שחרית לתפילת המוסף מ", ואין למחות בידם מ".

זו על ידי ניגוב הפרי קודם אכילתו, ומסתבר שאכן ראוי לעשות כן מ".

## ניגוב הידיים אחר נטילתם

**ממשמעות** הפוסקים עולה, שכל הנוטל ידיו בהיתר, כחולה שיש בו סכנה או קטן הנצרכים לאכול, או כהן העולה לדוכן מ", אינם צריכים לנגב את ידיהם מ", ואין בהישארות המים על ידם משום איסור רחיצה מ".



**מב.** ויש לדון בו אף בשאר ענינים, כגון בנתינת אוכל לקטנים בכלים, שיצטרך מחמת כן לשטוף הכלי ויגעו המים בידו, אם צריך למנוע הדבר וליתן להם בכלי חד פעמי וכיו"ב שלא יצטרך לשטפו, שאף בזה נראה להכריע שיש לו למנוע עצמו מן הרחיצה כמה שיוכל. ועיוין בספר ראש בשמים (פ"ו ס"ה).

**מג.** והוא הדין ברחיצה או טבילה הסמוכה ליום הכפורים לפניו.

**מד.** ואמנם יש כהנים שנהגו בזה בכל ימות השנה, שלא לנגב ידיהם מחמת ריחוק מקום הנטילה מן הדוכן, וענין תיכף לנטילה ברכה כמו שמצינו בנטילת הידיים לאכילה, אף שיש מקום לחלק ביניהם כי באכילה יש איסור לאכול בלא ניגוב הידיים, ואם כן כל שאינו מנגבם הרי זה נחשב כהמשך הנטילה, שלא ככהן הנוטל קודם עלייתו לדוכן שאין שום עיכוב שיישא כפיו עם ידיים שאינם מנוגבות, ואם כן אין במה שאינו מנגבם להחשיבו כהמשך הנטילה.

**מה.** עיוין בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' קלז). ואף דטעם האיסור מקרא ד'ותבא כמים בקרב' (תהלים קט יח) מכל מקום נראה שכל שבאו עליו בהיתר אין איסור בדבר. והמבואר במתניתין יומא (לא): שכהן גדול עלה ונסתפג אחר כל טבילה, כבר האריך בזה במשנה למלך (עבודת יום הכפורים פ"ב ה"ב) בטעם הדבר [משום חציצה לטבילה שאחר כך], ולא הזכיר כלל צד זה שהוא מחמת איסור רחיצה במים שעליו [ואמנם בטל תורה שם לר"מ אריק אכן פירש לה מטעם איסור רחיצה]. ועיוין עוד בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' מז).

**מו.** כמבואר בשו"ע (סי' רלג ס"ב) שאם יש לו מים צריך ליטול ידיו כדי להתפלל אעפ"י שאינו יודע להם שום לכלוך.

**מז.** וכפי שהיקל בזה המשנ"ב לגבי תשעה באב (סי' תקנד ס"ק כא).

**מח.** והנוטל נוטל ידיו מרביעית וכמבואר לעיל.

## קיצור דיני איסור רחיצה וסיכה ביום הכפורים

### רחיצה

**איסור הרחיצה ביום הכפורים** – איסור הרחיצה בין בחמין ובין בצונן ואפילו הושטת אצבעו במים אסורה<sup>מט</sup>, ולא הותרה אף טבילת מצווה<sup>י</sup>, וקטן בא לכלל איסור זה אף קודם שהגיע לגיל חינוך לתענית<sup>נא</sup>, ובזמן הזה שאין רגילות לרחוץ ולסוך בכל יום, אסורה הרחיצה אף בקטני קטנים<sup>נב</sup>.

**במקום ספק** – אחר דנחלקו הראשונים אם איסור רחיצה הוא מדאורייתא או מדרבנן, יש להחמיר בו אף מספק. ומ"מ כיון שלרוב הפוסקים אינו אלא מדרבנן, אפשר להקל בו במקום ספק, בצירוף עוד טעם אחר.

**רחיצה שאינה לשם תענוג** – אף שלא נאסרה אלא רחיצה של תענוג, מכל מקום רחיצה שאינה לשם תענוג לא הותרה, אלא באופן של מצוה או כשיש עליו לכלוך של ממש כטיט וצואה וכיו"ב, וברחיצת מקום הטינוף בלבד<sup>נב</sup>.

**אופני רחיצה המותרים** – רחיצת מקום הלכלוך בקטן<sup>נב</sup>, מוהל השוטף ידיו קודם המילה והותר אף בסבון נוזלי או חומר חיטוי<sup>נח</sup>, והוא הדין לחיטוי בכל מקום שיש חשש להידבקות ממחלה, ומגבת שיש בה מעט לחלוחית מותר לקנח בה<sup>נז</sup>.

**מט.** שו"ע סי' תריג ס"א.

**נ.** שם סי"ב. ובראה קרי התבאר בשו"ע (סי"א) שבלח מקנחו וביבש רוחץ מקומו במים. וטבילת עזרא מבואר בטור משמיה דהרמב"ם (פ"ג ה"ג) שכיון שאינה אלא מנהג אסורה [אף דיש שכתבו שהוא דעת הרמב"ם לטעמיה שאף איסור רחיצה אסור מן התורה (והו"ד למעלה) שלא כדעת ר"י ברצלוני ובה"ג שהתירו לו לטבול כדרכו וכ"ה ברי"ף גאות (הל' יוה"כ עמ' נב) וספר האשכול (סי' ב) וברש"י (ספר הפרדס הגדול קטע) הרוקח (ריז) שבולי הלקט (סי' שטו) המנהיג (הל' יוה"כ סי' עב) ושו"ת מהר"י ברונא, ומשמיה דר"ח שכן עושים אנשי ארץ ישראל, וכבר כתב המאירי (יומא פ"ח) שרוב הפוסקים הסכימו בו להיתר] וכן הוא לאיסור בר"ת ובמרדכי (יומא סי' תשכה) ובשו"ת מהר"ם רוטנבורג (סי' רכא) משמיה, בבעה"ט (הל' יוה"כ קז ע"ב) ובראבי"ה (יומא סי' תקמא) ויעויין בב"ח בגר"ז (ס"ט) ובח"א דאין בכח מנהג לבטל ההלכה.

**נא.** רמ"א סי' תרטז ס"א [כדעת הטור דאיכא חינוך לרחיצה וסיכה ודלא כהר"ן ואמנם בשו"ע השמיטו ובשו"ת זרע אמת (ח"ג ליקוטים לאו"ח סי' תרטז) דקדק שא"צ לחנוך] ובמשנ"ב (שם סק"י) ממש"א דלגבי רחיצה אין שייך חינוך לשעות. ומשום כך אב היראה את בנו רוחץ צריך למחות בו ולהפרישו [ואפשר שאף אחרים מצווים בזה למבואר בסי' שמג ובמשנ"ב שם סק"ז דבמילי דאורייתא צריך להפרישו].

**נב.** משנ"ב סי' תרטז סק"ג מלבוש (ס"ב), ומג"א (סק"א) וגר"ז (ס"ג). ואין להתירו אלא במקום צורך גדול, או במקום לכלוך וכדלהלן.

**נב.** שו"ע שם.

**נד.** משנ"ב סק"א דלא כט"ז בסי' תרטז סק"א שאסר מחמת הנאת הגדול.

**נה.** ויעדיף חומר חיטוי שאין צריך לשטוף שוב אחריו מסבון שצריך אח"כ לשטוף ידיו ממנו.

**נו.** מג"א מרי"ף והו"ד במשנ"ב שם ס"ק כה, ובאופן שאין בו טופח על מנת להטפח. ואמנם מפה השרויה במים מבעוד יום אסור להצטנן בה, אי משום סחיטה (רמ"א תריג ס"ט) אי משום רחיצה (מג"א ס"ק יא).

**אסטניס** – אין להקל לו הרחיצה בשביל הזיעה אף אם הזיע הרבה, אלא רק באופן שהוא קרוב אצלו עד כדי רפואה<sup>נז</sup>. ומי שאין דעתו מיושבת עליו עד שיקנח פניו במים, לדעת השו"ע מותר ולהרמ"א יש להחמיר<sup>נח</sup>.

**רחיצת העיניים והפנים** – ברחיצת העיניים נהגו להחמיר ולאסור אף שיש בה קצת רפואה<sup>נט</sup>, אך לצורך רפואה גמורה הותר כל שאין בו משום איסור רפואה בשבת<sup>ס</sup>. וביש לפלוף על עינו או שפניו מלוכלכות קצת, מלחלח אצבעו במים ומוריד הלפלוף או רוחץ רק המקום המלוכלך<sup>סא</sup>.

**רחיצת הפה** – רחיצת הפה אסורה בכל אופן<sup>סב</sup>, שמא יבלע קצת בגרונו<sup>סג</sup>, ומי שכואבים לו פצעים בתוך פיו, ישטפנו במים שאינם ראויים לשתייה<sup>סד</sup>, אך לא במי פה<sup>סה</sup>, ולא בממחטות לחות<sup>סו</sup>.

**רחיצת הגוף אחר עשיית צרכים** – לא הותרה אלא במקום הטינופת, ולא הותרה בחמים אף באופנים המותרים בשבת, ויזהר מאוד שלא לבא לידי איסור סחיטה.

**הסובל מזהומה או מריח רע ברגליו** – מותר לו לשטוף אותם<sup>סז</sup>, או לפזר עליהם אבקת טלק שאין בה שום תוספות, או להתיז עליהם תרסיס למניעת זיעה שאין בו חומר שומני, ואין בו נזל הטופח על מנת להטפוח.

---

**נז.** יוסף אומץ תתעז.

**נח.** שו"ע שם ס"ד.

**נט.** רמ"א שם.

**ס.** משנ"ב שם סק"י.

**סא.** משנ"ב שם. ובב"ח (סק"ג) התבאר שהוא בכל אדם ולא רק באיטניס. ואמנם מלשון בית יוסף וב"ח משמע שהותר אף כשיש מים ממש על ידיו ולא רק כשהם לחות [וכפי המבואר בשו"ע (סי' תקנד סי"א) ובמשנ"ב שם (ס"ק כב) לגבי תשעה באב, אלא דאין להוכיח מהתם דתשעה באב קיילא טפי, והכא חמיר דאסור באיכא על ידיו טופח על מנת להטפוח].

**סב.** רמ"א תריג ס"ד ובסי' תקסז ס"ג.

**סג.** בגדי ישע, משנ"ב ס"ק יא, וכף החיים ס"ק כב. והיינו דס"ל דלא שייך איסור רחיצה בפה אלא בכל הגוף, דלא כמטה אפרים (תריג ס"ג) ואלף למטה שאסרוהו משום רחיצה.

**סד.** דאיסור דרבנן הותר במקום צער, ואיסור רחיצה ליכא כחולה שהותר כיון שאינו לשם תענוג, וכפי הנראה מלשון משנ"ב דחייש רק לבליעה ומשמע שאין בו איסור רחיצה, ובפרט דיש הסוברים דבדבר פגום ליכא איסור חצי שיעור אף מדרבנן, ואף חשש בליעה רחוק באופן זה, ויעויין בשו"ת ארץ צבי (סי' פח).

**סה.** דנראה פשוט להחשיבו כדבר הראוי לשתייה כיון שאינו נמאס.

**סו.** דיש בזה משום סחיטה כיון שהוא צריך למימיו.

**סז.** כ"ה בהליכות שלמה (פי"ד סי"ח) וכדברי רמ"א שם ס"ג גבי בא מן הדרך.

**רחיצה לצורך רפואה** – חולה הצריך לכך והוא רפואה גמורה לו רוחץ כדרכו ס"ח, וכן יולדת רוחצת המקומות המזוהמים שבגופה ס"ט, ומי שכואב ראשו עד שנחלש יכול לשטוף ראשו במים אם יועיל לו הדבר ע', וכן הותר לשטוף פנים למי שנתעלף ע"א.

**נתינת טיפות עיניים** – מי שסובל מדלקת בעינו מותר לו לתת בהם טיפות, או לנקות אותם בשאר חומרי חיטוי ע"ב, וכן המשתמש בעדשות מגע לשיפור ראייתו, מותר לו לשוטף קודם שיתננם בתוך עיניו.

### נטילת ידיים

**נטילת ידיים של שחרית** – הותר ליטול ידיו ג' פעמים עד קשרי אצבעותיו ע"ג, או ד' פעמים לנהוגים כן כהגר"א בשאר ימות השנה, והיתר זה הוא אף למי שלא ישן בלילה, או למי שהשכים וקם קודם שעלה עמוד השחר ע"ד, ואף למי שישן שנת יום. כמו כן אותם המקפידים ליטול לסירוגין ושוב לרצופין, הותרו לעשות כן אף ביום הכפורים.

**נטילה עד קשרי אצבעותיו** – עולה לו כנטילה גמורה ומתרת נגיעה באוכלים ובמשקים בכל ידו ע"ה.

**ברכת 'על נטילת ידיים'** – נראה שלא יברך מיד אחר הנטילה, אלא אחר עשיית צרכיו יחזור ויטול ידיו ואז יברך, וכמו שפסק במשנ"ב לגבי נטילת ידיים של תשעה באב ע"י.

**נטילת ידיים אחר עשיית צרכיו** – אחר הטלת מים או עשיית צרכיו נוטל רק עד סוף קשרי אצבעותיו ע"ז, והנהוג בכל השנה ליטול שלש פעמים יש לו על מי לסמוך לנהוג כן אף ביום הכפורים ע"ח.

**סח.** רמ"א סי' תריג ס"ט. והסובל מטחורים מדממים וכיו"ב שיש לו כאב, מותר לישב בחמים שהוחמו מבעוד יום ולרחוץ מקום הכאב. וכן הותר לחולה הצריך לכך לשטוף תפרים של ניתוח וכל כיו"ב.

**סט.** וכשקשה לה הדבר לשטוף כל מקום בפני עצמו רוחצת כל גופה בבת אחת [וכמבואר במשנ"ב סק"א].

**ע.** שו"ת להורות נתן (ח"ב סי' מג).

**עא.** ערוך השולחן (סי' תריג ס"ט).

**עב.** שו"ת מהריל"ד (קונטרס אחרון סי' ב אות פט) ושש"כ סל"ד.

**עג.** שו"ע ס"ב. ומשמיה דהחזו"א (דינים והנהגות סי' יט אות ו) שלא הקפיד בזה אם יהיה קצת ביותר מקשרי אצבעותיו כיון שלא כיוון לזה.

**עד.** וחוזר ונוטל אחר שיעלה עמוד השחר כמבואר בשו"ע סי' ד סי"ד ובמשנ"ב שם ס"ק לא.

**עה.** סתימת הפוסקים עפ"י המבואר במשנ"ב סי' ד סק"ט.

**עו.** סי' תקנד ס"ק כא.

**עז.** משנ"ב סי' תריג סק"ו וה"ה בנוגע במקומות המכוסים.

**עח.** מטה אפרים שם ס"ה, הליכות שלמה תשרי פ"ה סי' יג, ודעת מרן הגריש"א להחמיר ולהתיר רק נטילה אחת.

**הנכנס לבית הכסא ולא עשה צרכיו** – אינו נוטל ידיו אלא מקנחם בצרור או בכותל, ואם לבו תוהא עליו בשביל שאינו נוטל, רשאי ליטול כדי שיוכל להתפלל בדעה מיושבת ע"ט.

**שיעור רביעית מים בכלי** – אף שאינו נוטל אלא עד קשרי אצבעותיו, מכל מקום טוב להקפיד כבכל נטילה, שיהא שיעור רביעית מים בכלי.

**נטילת ידיים לתפילה** – מדברי שו"ע נראה שאין להתיר נטילת ידיים לצורך תפילה אא"כ עשה צרכיו<sup>פ</sup>, ומ"מ המקילים בזה ליטול אף בנגיעה במקומות המכוסים או בטיט ורפש אין למחות בידם פ"א.

**נטילת ידיים לנשיאת כפים** – כהן העולה לדוכן נוטל כל ידיו עד הפרק<sup>פב</sup>, ואף כהן יחיד המברך יש לו ליטול<sup>פג</sup>, ובמקום שנהגו שאף הלוויים נוטלים ידיהם קודם שנוטלים ידי הכהנים<sup>פד</sup>, נוהגים כן אף ביום הכפורים פ"ה.

**עט.** ביה"ל שם סי' תריג ד"ה ואם.

**פ.** שו"ע סי' תריג ס"ג.

**פא.** ועל כן מי שנגע במקומות המכוסים שבגופו, אף אם נגע רק באצבע אחת יכול ליטול כל אותה היד עד קשרי האצבעות [כמבואר במשנ"ב (סק"ו) ועפ"י המבואר בסי' ד ס"ח ומשנ"ב שם ס"ק מן] ואף דבליכא מים אפשר בכל מידי דמנקי מכל מקום לכתחילה בעינן מים. ובנוגע בטיט או ברפש הותר לו ליטול ידיו לתפילה וקר"ש [כדברי ביה"ל (סי' צב ד"ה והסיח)] אך לתורה ולברכות לא יטול ודי בנקיון ובקינח בעלמא [כמבואר במשנ"ב (סי' צב ס"ק ט)].

**פב.** רמ"א ס"ג, מהרי"ל בדרשות ליל יוה"כ, ומשנ"ב סק"ז. ובשעה"צ שם (סק"י) דאף שבפרי מגדים מצדד להתיר רק עד קשרי האצבעות, מכל מקום באלה רבה העתיק לדינא ממטה משה להתיר עד הפרק, דאין איסור ברחיצה זו שאינה לשם תענוג. ומטעם זה אף דבקף החיים (סי' קכח ס"ק לא) וביפה ללב (סי' תריג) מבואר שכיין שנטילה זו אינה אלא זכר למקדש, אין נוטלים בה אלא עד קשרי האצבעות, מכל מקום נקטינן עיקר לדינא כדעה ראשונה להתיר הנטילה עד הפרק.

ומקור נטילה זו בשו"ע (סי' קכח ס"ו) מגמרא סוטה (לט). דאסמכוה אקרא (תהלים קלד ב) 'שאו ידיכם קודש וברכו את ה', שרק אחר שיישאו הידיים ויקדשו אותם יברכו את ה'. [ויעויין עוד בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תשעח) דהוא מדין עבודה, דברכת כהנים חשיבא עבודה דכתיב (דברים י ח) 'לשרתו ולברך בשמו', אלא דיש לדון בו בפלוגתת הראשונים אי צריך ליטול שוב אחר נטילת הבוקר, דהא בעבודה נמי לא הוצרך הכהן ליטול ידיו לכל עבודה, ודי היה במה שקידש ידיו ורגליו בבוקר לבעוד אחר כך כל היום כולו, כמבואר בתוס' סוטה (לט. ד"ה כל כהן) ומכל מקום להלכה לא קי"ל הכי דילפינן מקרא ד'שאו ידיכם' להסמיק הנטילה לנשיאת כפיים, ורק למי שאין לו מים וכיו"ב יכול לסמוך על נטילת הבוקר, ואין בו טעם אם כן להחמיר בזה ביום הכפורים להימנע מנטילה, ובפרט להמבואר בדגול מרבבה שעיקר הנטילה לעיכוּבא [ה"ד בשעה"צ שם (ס"ק כד)].

**פג.** ואף שלדעת ר"ת בתוספות (מנחות מד. ד"ה כל כהן) ובספר הישר קיום ברכת כהנים מן התורה אינו אלא בשנים, מכל מקום מה שיש בו קיום מדברנן די להתירו בנטילה, ובפרט שהמשנ"ב (סי' קכח ס"ק לט) חשש לשיטות הסוברים [מאידי סוטה לח. מהר"ח וט"ז סי' קכח סק"ג] שאף כהן אחד איכא חיוב נשיאת כפיים מדאורייתא.

**פד.** כדעת שו"ע סי' קכח ס"ו, שלא כדעת רמ"א שם שסומכים על נטילתם שחירת, ואם נגעו במקומות המכוסים הותרו ליטול ידיהם אף במקום שלא נהגו [כפי העולה מדברי משנ"ב (סי' קכח ס"ק כג)].

**פה.** באה"ט ממג"א בשם הרדב"ז.

**נטילת ידיים לסעודת חולה** – חולה או קטן הנצרכים לאכול<sup>פז</sup>, ייטלו כל ידיהם עד הפרק, ולא רק עד קשרי האצבעות<sup>פז</sup>, ולא יברכו על הנטילה אלא אם כן אוכלים כשיעור כביצה, ואפילו אוכלים אותו לשיעורים<sup>פח</sup>.

**נטילה לדבר שטיבולו במשקה** – חולה או קטן יכולים ליטול ידיהם קודם אכילת דבר שטיבולו במשקה<sup>פט</sup>, ומ"מ נראה שיש להם למנוע עצמם מכך על ידי ניגוב הפרי קודם האכילה.

**נטילת מים אחרונים** – נוטל למים אחרונים כמנהגו<sup>צ</sup>, ואף קטן שהגיע לכלל חינוך לזה נוטל כמנהגו.

**ניגוב הידיים** – אין הכרח לנגב הידיים אחר נטילה המותרת ואין בזה משום איסור רחיצה אם משאיר המים על ידו<sup>צא</sup>.

**נטילת הידיים במוצאי יום הכפורים** – יש המהדרים ליטול ידיהם עד פרק הזרוע במוצאי יום הכפורים.

## סיכה

**איסור סיכה ביום הכפורים** – אסור לסוך ואפילו מקצת גופו, ואפילו אינו אלא להעביר הזהמא<sup>צב</sup>, אבל אם הוא חולה אפילו אין בו סכנה, או שיש לו חטטין בראשו מותר<sup>צג</sup>.

**שימוש בדיאודורנט** – אף כשמזיע הרבה תחת אצילי ידיו, אסור להשתמש בדיאודורנט שהוא שומני וכל כיו"ב שיש בו משום איסור סיכה, וכן באופן שהוא כמשחה בבקבוק הנקרא 'סטיק' יש בו משום סיכה, ואף כשהוא ספריי כל שהוא נוזל גמור אסור להשתמש בו, כי

**פז.** וחולה הצריך לאכילה לא ימנע עצמו מאכילת פת מחמת נטילת הידים.

**פז.** ואריכות דעת ושיטות הפוסקים בזה הובאה לעיל.

**פח.** שו"ע סי' קנח ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ט.

**פט.** לקט הלכות להגר"ש דבליצקי במחזור כל בו השלם.

**צ.** לנוהגים כהשו"ע (קפא ס"ד) עד פרק שני שבאצבעות, ולנוהגים כהאריז"ל עד סוף קשרי האצבעות, ואפשר שהנוהגים בנטילה עד כף היד כהגר"א הותרו כמנהגם.

**צא.** שו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' קלז).

**צב.** ובטעם האיסור, לט"ז (סי' תריג סק"א) הוא משום דהעברת זיעה גרעה מטיט או צואה שהותרה ברחיצה (בשו"ע שם), ולפי דבריו דין הסיכה והרחיצה שווים, שאף הרחיצה אסורה בשביל העברת הזיעה, אף שהותרה באופן שהיו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים. ולמג"א (סי' תריד סק"א) איסור זה הוא דווקא בסיכה, ומשום דהוי תענוג טפי. וכן הוא בלבוש ובגר"ז. ואמנם בתוס' יום הכפורים כתב בטעם האיסור, שכיון שיכול ברחיצה ועושה זאת בסיכה, הוי סיכה של תענוג שאסור, ומשמע מדבריו שאם הוא באופן שאין לו מים ואינו יכול לרחוץ, הסיכה אינה לשם תענוג ומותרת [ויעוין בשיח יצחק (ימא עו:)]. ובמחנה אפרים (מאכלות אסורות פ"ח הי"ד) וכו"ה בפמ"ג, דאף אם סיכה כשתייה אסורה מן התורה, מכל מקום אין זה אלא בסיכה של תענוג, אך סיכה שאינה לשם תענוג אינה אסורה אלא מדרבנן.

**צג.** שו"ע (סי' תריד ס"א). והוא מרמב"ם (שביתת עשור פ"ג ה"ט) ובמגיד משנה שם דמקור הדברים מירושלמי (ה"א) שסיכה אסורה בין אם היא של תענוג ובין שאינה של תענוג.

הרבה פעמים נעשה העור לח על ידי זה ויש בו משום איסור רחיצה, ואין להתיר אלא בספריי יבש שאין בו משום סיכה ולא משום רחיצה.

**זילוף ספריי דיאודורנט עם ריח** שתפקידו להעביר הריח הרע – כיון שאינו נעשה אלא להעביר ממנו הריח רע, נראה שאין בו משום איסור סיכה. ומאחר שהחומר הנוזל מתאדה, ואין בו טופח על מנת להטפח, אלא הרגשת לחות בעלמא, אף איסור רחיצה אין בזה צ"ד. ומותר אם כן באופן שנעשה על גוף האדם, ולא על כלים ובגדים, שאין בו משום הולדת ריח צ"ה.

**נתינת שמנים מריחים על היד** – יש לעיין באותם הנותנים על ידיהם מסוגי השמנים המריחים, כדי להריח ממנו מעת לעת, כי אף שהוא נוזל ולא שומני ואין בו אם כן משום סיכה, מכל מקום יש להקפיד בו כי אפשר שהוא בכלל רחיצה. והוא הדין שיש לאסור מטעם זה הנחת בשמים על ידו או בשאר חלקי גופו משום איסור רחיצה.

**שימוש בסבון נוזלי** – באופן שהתלכלכו ידיו ביותר, נראה להתיר השימוש בסבון נוזלי, ואין בו משום עינוי צ"י, ובאופן שאין לאסור בו משום ממרח.

**סיכה לצורך רפואה** – מי שהוא חולה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש צ"י, ואמנם אף דאין צריך שיהיו החטטין בכל ראשו, מכל מקום לא הותר אלא אם כן הוא בגדר חולה שאין בו סכנה צ"ח, ובאופן שאין בו משום איסור ממרח צ"ט. וכן מותר לסוך הקטן הנצרך לכך לצורך רפואתו ק, ומותר גם כן למי שנמצא במקום יתושים וכיו"ב, להניח על עצמו חומר כדי למנוע צער עקיצתם קא, אך יזהר שלא ימרח.

**צד.** לא מיבעיא לשיטות המתירים רחיצה להעברת זיעה, אלא אף לדין דנקטין לאיסור.

**צה.** ועוד שכיון שאינו בא אלא להסרת הריח הרע ולא בשביל הולדת הריח הטוב, אפשר שאינו בכלל איסור מוליד.

**צו.** דהמבואר במשנ"ב (סי' תקנד ס"ק כח) דרחיצה בחלב בורית הרי היא בכלל סיכה, אינו אלא בחלב שהוא שומן ממש, אך בזמננו שאין מצוי שומן בסבונים אין לאסור משום סיכה [וכפי הנראה בתוספות ישנים (יומא עז):] שאין סיכה אלא בחלב ושומן. וכבר עמד ע"כ בשו"ת חיים שאל (סי' עד אות נו) על מה שאסר בשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח סי' לט) לחוץ ידי כהנים ביום הכפורים במי ורדים ומשום איסור סיכה דהא אין בו שומן].

**צז.** גמ' יומא (עז): ולהלכה בשו"ע (סי' תריד ס"א).

**צח.** דכיון דבזמן הזה אין דרך הבריאים לסוך ראשם בשמן, יש בו משום איסור שחיקת סממנים [וכמבואר בסי' שכח ובמשנ"ב שם ס"ק ע, ובסי' שכז סק"א]. ואמנם לצורך חולי יש להתיר, ובפרט להנהו ראשונים שפירשו גדר סיכה כשתייה שהוא משום אחשביה, דכיון שאינו עושה כן אלא מפני צערו ליכא אחשביה. ואף להמג"א (סי' תריד סק"א) דס"ל דיש להחמיר בסיכה שיש בה עינוג טפי, מכל מקום כבר התבאר בגר"ז שם דסיכה שהיא לצורך רפואה אין בה תענוג כלל [יעוין נמי בכך החיים שם אות ג].

**צט.** דלא הותר איסור ממרח אלא בחולה שיש בו סכנה.

**ק.** אך יזהר שלא למרוח לו משחה שיש בזה משום איסור דאורייתא.

**קא.** דאף הוא בכלל רפואה, ואפשר דכיון דאינו עושה כן להנאה כלל, אין בו משום איסור סיכה.



**סיכת פרחי באך** – מי שמרגיש חולשה גדולה וצריך לשכב מחמת כן באופן שהוא קרוב לעילוף, או שראשו כואב וסחרחר מאוד, הרי זה בכלל חולה שאין בו סכנה, ומותר לו לסוך אחורי אוזניו או במקום הורידים סמוך לידו, מפרחי באך הנעשים מתערובת צמחים במים ויין, כי כל האיסורים השייכים בזה הותרו אצל חולה שאין בו סכנה קב.



---

**קב.** בעשוי כמשחה שיש בו משום סיכה הותר לצורך רפואה [ואמנם יש שהוא נזל ואין בו משום איסור סיכה] ואף כשיש בו משום סתם ינם הותר בכהאי גוונא, וכן משום שחיקת סממנים שהותר באופן שאינו ממרח.

## דיני הקטן בתענית יום הכפורים ודיני ספיה לקטן

### מקור לדין חינוך בשעות ובהשלמה

**במתניתין** יומא (פב.) שנו 'התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים, בשביל שיהיו רגילין במצוות'. ומקשינן בגמרא השתא בפני שנים [היינו בשתי שנים קודם שמגיעים לפרקן שהוא שלש שנים קודם גדלות] מחנכים להו, בפני שנה [שהוא שנתיים לפני הגדלות] מיבעיא. ומתריצין, לרב חסדא דיש חילוק בין כחוש לבריא, דמי שהוא בריא מחנכים אותו שנתיים לפני הגיעו לפרקו, ואת הכחוש אין מחנכים אלא שנה קודם הגיעו לפרקו. ורב הונא חילק בזה, בין בן שמונה לבן תשע [היינו קטנה בת שמונה בבריא ובת תשע בכחושה וכדלקמן] שמחנכים אותה לשעות [להתענות כמה שעות] לבין בן עשר ובן אחת עשרה [בריא בת עשר וכחושה בת אחת עשרה] שמשלימין [לצום כל היום] מדרבנן, ובן שנים עשרה [קטנה בין בריא ובין כחושה שהגיעה לגיל גדלות] משלימין מדאורייתא, בתינוקת [היינו דהכל איירי כאן בבת]. ורב נחמן פירש לה על דרך זו בתינוק, והוסיף בו שנה אחת כיון שגדלותו היא רק בשנה י"ג [היינו דבן תשע בבריא ובן עשר בכחוש בחינוך לשעות, בן אחת עשרה בריא ובן שנים עשרה כחוש להשלמה מדרבנן, ובן שלש עשרה בין בריא ובין כחוש לחיוב התענית מדאורייתא].

**ואמנם** רבי יוחנן פליג עליהו וס"ל, דליכא כלל חיוב השלמה לקטן אף לא מדרבנן, ולדבריו שנה או שנים קודם גדלות

[שנה בבריא ושנים בכחוש] איכא חינוך לשעות, ובגדלות משלימין התענית מדאורייתא. ולדבריו, לא איירי מתניתין בשנה או שנים לפני הזמן הסמוך לפירקן [שהם שנים או שלש קודם גדלות] אלא בשנה או שנים שקודם גדלות.

**ובגמרא** שם הביאו ראיה, מהא דתני רבה בר שמואל 'תינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן שנה או שנים סמוך לפירקן', דלכאורה הוא כשיטת רבי יוחנן, דאיכא לחיוב חינוך לשעות, בכחוש בשנה שקודם גדלות ובבריא בשתי שנים שקודם גדלות, דאי כרב הונא ורב נחמן הוא בשנה שקודם לכן. ואחר דדחינן דאין שייך לומר דהאי 'חינוך' הוא השלמה, פירש לה רבא בר עולא בתרי חינוכי, דאכן איכא חינוך לתענית של שעות, ואיכא נמי חינוך של השלמת כל התענית, כדפירשוהו רב הונא ורב נחמן.

### ההלכה בתענית לשעות

**ובשו"ע** (סי' תרטז ס"ב) כתב 'קטן (הבריא) בן תשע שנים שלימותו ובן עשר שנים שלימותו מחנכין אותו לשעות, כיצד היה רגיל לאכול בב' שעות ביום מאכילין אותו בג', היה רגיל לאכול בג' מאכילין אותו בד', לפי כח הבן מוסיפין לענות אותו בשעות (וה"ה לקטנה הבריא). בן י"א בין זכר בין נקבה מתענין ומשלימין מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות (הגה וי"א שאין צריך להשלים מדרבנן כלל (ר"ן ואור זרוע והגהות מיימוניות בשם הג"ה ורוקח

בו היטב שלא יבא לידי סכנה, מכל מקום המנהג הוא שאין מתענים אלא עד חצות היום, והוא על פי המבואר בזוהר [פרשת בלק (רג). והו"ד בכף החיים (סק"י א)].

**ואמנם** כתב המשנ"ב (סק"ח) שכל זה שכתב הרמ"א דאין צריך להשלים, הוא לענין חינוך להשלמה, אבל בחינוך לשעות צריך לחנך הקטן, בין בנער כחוש ובין בנער בריא, וכשיעור שזכר השולחן ערוך בריש דבריו [והוא כדעת הגר"א ושאר אחרונים שם, ודלא כהט"ז (סק"ד) דס"ל שלדעת הרמ"א, יש להקל בזה אף לענין חינוך לשעות].

**ובל** היכא שהוא פחות מבן תשע, שפסק בו השולחן ערוך שאין מענין אותו ביום כפור, כדי שלא יבא לידי סכנה, התבאר ברבינו מנוח [שביתת עשור פ"ב הי"א] והביא לזה סימוכין מירושלמי יומא (פ"ב הי"ד) [שאין מחנכים אותו אפילו לשעות [והו"ד במשנ"ב (ס"ק יד)]. אכן יש מקומות שנהגו שמתענים קצת אף פחות מבן תשע, ויש שנהגו בזה להתענות בלילה, ומכל מקום ודאי היאך שמרגיש שהוא צריך לאכול ולשתות בתחילת הלילה, יש ליתן לו מיד ולא למנוע ממנו, וכמו שכתב באלף המגן (על מטה אפרים ס' תרטז סק"ב) 'ומה שנהגו המון העם, שבלי ליום הכפורים מענים את התינוקות, ואף כשצריכים לאכול אין נותנים להם, טעות הוא בידם, ואם רוצים לאכול

ורא"ם) ויש לסמוך עלייהו בנער שהוא כחוש ואינו חזק להתענות (תה"ד סי' קנה)'.  
**ומבואר** בדברי השו"ע [והוא מסוגיא דגמרא] שענין התענית לשעות, הוא הוספת שעה אחת של צום על זמן שהוא רגיל לאכול בו. וענין ה'חינוך' בזה הוא דין על האב שלא יניח לו לאכול כפי הרגלו בחול. ואמנם דעת כמה פוסקים שדין חינוך זה הוא אף על האם [והוא במשנ"ב (סק"ה) משמיה דחקרי לב (סי' ע) שהביא דעות הראשונים בזה]. ובפשטות מה שאין אוכל בלילה אינו נחשב כתוספת, כיון שהוא זמן שאין רגילים לאכול בו, אך אם מאחר את שינתו ובאותו הזמן אינו אוכל, אפשר שתוספת אותו הזמן חשיבא כתענית לשעות אף שהיא בלילה.

**ועל** מה שכתב הרמ"א, שבנער שהוא כחוש ואינו חזק להתענות, יש לסמוך על שיטת הסוברים דליכא כלל לדין השלמה מדרבנן, ביאר המשנ"ב (סק"ט) שכך הוא הדין בכל נער, ובזמן הזה שירדה חולשה לעולם, מן הסתם כל קטן אינו נחשב כבריא לזה, אלא אם כן ידוע שהוא בריא וחזק לסבול. ומטעם זה אין מדקדקים בזמן הזה בשום תינוק להתענות בשנת השתים עשרה, וכמו שהביא הביה"ל (ד"ה בנער) משמיה דרמ"ע מפאנו (סי' קיא) שצידד כדעה זו, וכדעת כמה מגדולי הראשונים הסוברים כן. [ואף שיש שהחמירו בבן יב' שנים, שצריך להתענות יום שלם, וישגיחו

א. ושם שתענית התינוקות לשעות והבאתם לבית הכנסת ביום הכפורים, הוא סגולה נפלאה להציל אותם מחולי האסכרה.

## בדעת המנחת חינוך שאין לתת לקטן את האוכל בידים

**כתב** המנחת חינוך (מצוה שיג אות יח) 'ונראה דאף בקטן שיכול להתענות לשעות, בשעה שהוא יכול להתענות אסור להאכילו, דבשעה שאינו צריך לאכול הוי ליה כמו כל האיסורים. ואין לומר כיון דבלאו הכי אינו מתענה א"כ מותר להאכילו אף בזמן שאינו צריך לאכול, דביום הכפורים לא שייך זה, דבכל שעה ושעה רביע איסור עליו. ואפילו אם חולה שיש בו סכנה דמותר לאכול, מ"מ אם אוכל בשעה שאינו צריך בודאי חייב רק בזמן שצריך מותר, אם כן בקטן נמי'.

**עוד** כתב שם 'ונראה לי דאף בקטן גמור תיכף ממש בשעה שנולד, אסור להאכילו רק הצריך לו אבל לא יותר, אך בקטן כזה אי אפשר לצמצם, אבל קטן פחות מבן שמונה אף דאין מענין אותו, מ"מ בידים אסור להאכילו, אם אכל היום ויכול לסבול אסור להאכילו בידים, כן נראה לי ברור' [והעתיקו בכף החיים (ס"ק כד) להלכה.

**ולפי** דבריו, באופן שהקטן אוכל ביום הכפורים, אין לתת לו את האוכל בידיו, כיון שיש בזה איסור דלא תאכילום [וכמבואר בדברי הרשב"א ביבמות (קיד. ד"ה ר' יוחנן)], וצריך להניח המאכל לפניו כדי שיקחנו מעצמו. ואמנם אין זה אלא בגוונא שאינו רעב או צמא [וכמו שהביא המנ"ח לדין זה באופן שאכל היום ויכול לסבול] אך אם הוא רעב וצמא מותר לתת לו בידים.

**אכן** כבר תמהו על דברי מנחת חינוך מגמרא עירובין (מ:) דמבואר שם, דאי ברכת שהחיינו טעונה כוס, אין שייך לברך

צריך ליתן להם לאכול, ואין להחמיר להם בענין זה'.

## דין בן י"ג ובת י"ב

**עוד** שם בשולחן ערוך 'בת י"ב ויום אחד ובן י"ג ויום אחד שהביאו שתי שערות, הרי הם כגדולים לכל מצות ומשלימים מן התורה, אבל אם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם, ואין משלימים אלא מדברי סופרים. (הגה ואפילו הוא רך וכחוש צריך להשלים דחיישין שמא נשרו השערות'. אמנם כבר התבאר בבית יוסף שם, שמה שהקל השולחן ערוך בזה שאם לא הביאו שתי שערות עדיין קטנים הם, ואינם משלימים אלא מדברי סופרים, היינו באופן שנשלם י"ג שנים שלו ביום הכפורים עצמו, ובדקוהו כולי יומא שלא הביא סימנים, אך במי שהגיע לכלל י"ג קודם יום הכפורים, או אפילו ביום הכפורים עצמו אלא שלא בדקוהו, חיישין ביה שנשרו קודם הבדיקה.

**ומישום** כך, בן י"ג ובת י"ב, חייבים להתענות ולהשלים כל היום, אף אם אין ידוע שהביאו שתי שערות, דלגבי יום הכפורים שהוא ספק דאורייתא, חיישין שמא הביאו וכבר נשרו. ולכן האי דינא הוא אף במי שהוא רך וכחוש, דמספיקא שמא כבר הביא שתי שערות מחמירים בו.

**ואמנם** אף אותם שנוהגים על פי מנהג אבותיהם, להתענות שלש פעמים קודם שנעשים בני י"ג, ימשיכו לנהוג כן, אלא שאם אינם מרגישים בטוב ח"ו, אל להם להמתין כבגדול שהוא עד כדי פיקוח נפש, וסגי במה שיש להם צער כדי שלא יצמו.

**וכן** הוא בגמרא יומא (עז:) 'תנא דביה מנשה, רבן שמעון בן גמליאל אומר מדיחה אשה ידה אחת במים [מפני רוח רעה] ונותנת פת לתינוק ואינה חוששת [משום איסור רחיצה]. אמרו עליו על שמאי הזקן, שלא רצה להאכיל בידו אחת, וגזרו עליו להאכיל בשתי ידים'. ובגמרא (שם עח:) 'תינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל'. והתבאר שם בגמרא, דלישנא ד'מותרין' לכתחילה קתני, וכמש"כ רש"י (ד"ה הא) שאם בא לימלך, אומרים לו האכילהו ורחץ אותו. חזינן אם כן, דליכא בהא איסור משום ספיה ודלא כמנחת חינוך. [ואמנם איכא לשיטת נימוקי מהרא"י על הרמב"ם (שביתת עשור פ"ג ה"ב) שפירש לה להאי דשמאי, לאו משום איסור רחיצה, אלא משום איסור ספיה].

**עוד** יש לעיין לשיטת המנחת חינוך, דאי איכא איסור ספיה בהא, ואין ההיתר לתת לקטן אלא באופן שהוא רעב או צמא ומשום סכנה, אם כן אמאי נותנים לו לאכול כדרכו, ולמה לא יהא דינו כדן חולה שאוכל רק חצי שיעור. וביותר הוא קשה לשיטות הסוברים דליכא לאיסור ספיה בחצי שיעור, דלדידהו אי יתן לקטן פחות מכשיעור לא יהיה בו איסור כלל.

**ומדברי** הר"ן (ריש פ"ח דיומא) שהוכיח מהא דהתבאר בגמרא (יומא עח:) שהותרו התינוקות ברחיצה, שאיסור הרחיצה ביום הכפורים אינו אלא מדרבנן, שאם לא כן היאך הותר לגדול לרחוץ את הקטן, והרי יש בזה איסור ספיה מדאורייתא, ויש לאוסרו מקרא ד'לא תאכלום' (ויקרא יא מב) שנאמר לגבי איסור אכילת שרצים, ודרשינן ביה 'לא

ברכת שהחיינו על יום הכפורים, דהא המברך צריך שיטעום, ומשעה שבירך ברכת שהחיינו על הכוס, קיבל על עצמו את יום הכפורים ונאסר בשתיה. ומקשינן בגמרא, אמאי לא יוכל לברך, ולתת הכוס לקטן כדי לשותותו. ומתרצינן, דחיישינן דלמא אתי למיסרך אחר אותו המנהג, וישתה ביום הכפורים אף לאחר שיגדל. [ובתוספות שם (ד"ה דלמא) כתבו, דחשש זה הוא דווקא לגבי ברכת שהחיינו שבאה בזמן קבוע, וחיישינן אם כן דלמא אתי למיסרך, אך אם אירע ברית מילה בתשעה באב או ביום הכפורים, דלא הוי אלא אקראי בעלמא, לא חיישינן ביה דלמא אתי למיסרך]. ואי כהמנחת חינוך, היאך אפשר לתת לקטן לשותות את הכוס, הא בזה הוא מאכילו בידיים ביום הכפורים ואסור.

**וביותר,** דהא ברשב"א (ד"ה ליתביה) ובריטב"א (ד"ה המברך) כתבו, דמיירי התם בקטן שהגיע לחינוך מצוות ולא הגיע לחינוך תענית, דאי קודם שהגיע לחינוך כלל, הא לא מהני שתייתו והוי ברכה לבטלה, דכל ששותהו מי שלא הגיע לחינוך, הוא כמי שלא שתה ממנו אדם, ואי בהגיע לחינוך תענית, היכי יהיבין ליה לשותות. וכן נראה גם מדברי רש"י שם (ד"ה ליתביה) שציין בו לגמרא בר"ה (כט:) דאיתא התם 'אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות' ומשמע דאיירי בבאו לגיל חינוך דמצוות. וכן נראה מדברי רש"י שם (ד"ה ליתביה) שציין לדברי הגמרא בראש השנה (כט:) דאיתא התם 'אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות', ומשמע דאיירי בבאו לגיל חינוך דמצוות.

הקטן עצמו דבהא מותר ליתן לו. ובספר הישר (ס' נב) נמי כתב להתיר אף כשאין זה כדי חייו של קטן, משום שיש להם הכרח לאכול ביום הכפורים, דלא נאמר האי איסורא אלא באפשר, ואכילה ושתיה אצל קטן אי אפשר לו לקטן בלעדיהם, ומשום הכי אף אי ליכא סכנה מכל מקום חיישינן. [וע"ע ברבינו ירוחם (נתיב ז ח"ב) מש"כ בזה].

### איסור ספיה בדבר שאינו אלא משום חינוך

**כתב** המג"א (ס' תרט"ז סק"ב) דקטן בן תשע שהגיע לכלל חינוך, אף אחרים אין נותנים לו אוכל בידים ביום הכפורים, וכמו שאר דבר איסור שאסור להאכילו [והו"ד במשנ"ב שם (סק"ט)]. ובשעה"צ (שם סק"ט) כתב דאין דבריו מוכרחים, דלא שייך לומר איסור זה אלא בדבר שהוא איסור גמור בין מדאורייתא ובין מדרבנן, וכגון בבן יא' או יב' שעכ"פ מדרבנן צריך להתענות ולהשלים, אך בקטן בן תשע שאין בו שום איסור, ואדרבה מחויבים להאכילו אחר כמה שעות, ע"כ שאין שייך שם איסור על אכילתו, אלא שמצוה על אביו לחנכו במצוות, ואם כן לגבי אחרים שאין מוטלת עליהם מצות חינוך, אף איסור ספיה אין עליהם שלא להאכילו. וסמך

תאכילום, אין להוכיח לדברי המנחת חינוך, דהכא איירי ברחיצה וכיו"ב בדברים שאינם מוכרחים לתינוק.

### הטעם דליכא בהא לאיסור ד'לא תאכילום'

**ובפשטות** הא דליכא הכא לאיסור ספיה, הנלמד מקרא ד'לא תאכלום' (ויקרא יא מב) דדרשינן לה ב'לא תאכילום', הוא מפני שאיסור האכילה ביום הכפורים הוא איסור גברא. וכהא דכתב הרעק"א (י"ד סי' רטו ס"ו) לגבי האומר קונם אכילה עלי, שהוא חל אף ביום הכפורים, כיון שמצד יום הכפורים אין עליו אלא איסור גברא שלא יאכל, ועתה הוא אוסר הדבר עצמו עליו, וכהא דמהני קונם על דבר מסוים, והוא חל אף על מי שנשבע שלא לאכול את אותו הדבר, וליכא להאי דינא אלא בדבר האסור בעצמו.<sup>2</sup>

**והמבואר** ברשב"א (שבת קלט. ד"ה הא) ובר"ן (על הרי"ף שם) דמאכילין ומשקין התינוקות ואפילו טובא, ואפשר ליתן להם אף יותר מכדי חיותן, התבאר טעמא ברשב"א יבמות (קיד. ד"ה ר' יוחנן) לחלק בין דבר הצריך לאחרים, לדבר הנצרך בשביל

**ב.** והרבה יש להאריך להוכיח בדבר זה. והוא כבר במאירי עירובין (מ:) ובחיבור התשובה, דטעמא דליכא להאי איסורא בהאכלת הקטן ביום הכפורים, הוא מפני שאין אומרים להאי איסורא ד'לא תאכילום' אלא באיסורים. וכ"ה במגן אברהם (ס' רסט סק"א) דאף דאסור להאכיל לקטן איסור בידים, מכל מקום נותנים לקטן לטעום מן הקידוש שעושים בבית הכנסת, וכתב שם לחלק בין אכילת איסור לבין אכילת היתר בזמן האסור. וכל הנהו ראיות נמי בספר הישר לר"ת (ס' נא-נב) שכתב להיתר גמור, בהנהו שמאכילים ביה"כ את הקטנים שלא הגיעו לחינוך, והוכיח דבריו מגמרא יומא (עז:): מהא דמדיחה אשה, ומגמרא עירובין (מ:) גבי ברכת שהחיינו ביום הכפורים, ומדברי התוספתא (יומא פ"ה) דתינוקות מותרין בכולן, ומייתנין להא דר"ע היה מבטל תלמוד תורה להאכיל לקטנים, ושמאי לא רצה וכו' וגזרו עליו להאכילו בידו [ואמנם במנחת בכורים ובחזון יחזקאל פירשוהו על ערב יוה"כ, דהא דר"ע היה מפטיר מבית המדרש וממהר לסיים לימודו היינו בעי"כ, וכדי שיספיקו להאכיל התינוקות שהגיעו לחינוך, בשביל שיוכלו להרגיל את עצמם בתענית למחר].

כשהגיע לחינוך אינו אלא מדרבנן, מכל מקום יסוד החיוב הוא חיוב דאורייתא.

### בהא דהתירו להטעים הקטן מיין הקידוש שבבית הכנסת

**כתב** השו"ע (סי' רסט ס"א) 'נוהגין לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעמיו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ומעקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם ידי חובתם, ועכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת, אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל'.

**ובהגהות** מיימוניות (שבת פכ"ט אות מ) הביא בשם מהר"ם (ברכות סי' יז) דטעמא דהותר להטעים הקטן מיין הקידוש שעושים בשבת בבית הכנסת, אף שאינו מקום סעודה ולא יצא בו ידי קידוש היום, הוא משום שאינו אלא מצות עשה, והאי איסור ספיה להאכיל לקטן איסור בידים, אינו אלא בדבר שיש בו לאו דומיא דנבילות וטריפות דנפקא לן מדרשה ד'לא תאכילום'.

### בדברי המג"א לחלק בין איסור להיתר בזמן איסור

**ובמג"א** (סי' רסט סק"א) תמה על דבריו, דהא אף איסור דרבנן לא ספינן ליה

דבריו בזה על המבואר ברבינו מנוח (שביתא עשור פ"ב ה"י) לחלק בין חינוך דהשלמה שהוא עצם האיסור, לחינוך של שעות שאין זה כי אם מצוה המוטלת על האב. ועכ"פ אין להוכיח מדברי המגן אברהם דמעיקר דינא איכא לאו ד'לא תאכילום' בהא, דאפשר שאין האיסור בזה אלא מדרבנן, דבמקום שיש חיוב חינוך יש גם איסור ספיה לאחרים.<sup>3</sup>

**ובמה** שתמה עליו בשעה"צ היה מקום לומר, שהוא על פי מש"כ המג"א (סי' תרמ סק"ג) בקטן שהגיע לחינוך, שמחנכים אותו שלא לאכול מחוץ לסוכה, דאף אחרים אסורים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, והוא משום ביטול מצוות חינוך שיש עליו, דכך הוא נמי הכא שאין להאכילו משום ביטול מצוות חינוך שעליו. אלא שאין זה במשמעות דברי מג"א, ויותר נראה בדבריו שמשום איסור ספיה קא אסרינן לה.

**ומכל** מקום, מהא דלא הוזכר כלל [לא בדינא דיו"כ ולא בדיני סוכה] האי התיירא, דליכא לאיסור ד'לא תאכילום' בדבר שאינו אלא מדרבנן, אף דקיי"ל בהא כהרשב"א (יבמות קיד. ד"ה ר' יוחנן) שבאיסורים של דבריהם ליכא לאיסור ד'לא תאכילום', דמשו"ה התיירוהו גבי תינוק היאך דהוא לצורכו של תינוק, על כרחך דחשבינן ליה כאיסורא דאורייתא, כי אף שחיוב הקטן

ג. הן אמנם דבחקרי לב (סי' קח) פירש בכוונת המג"א שהוא מן התורה, ואין הכי נמי דלספות לקטן בידים חמיר טפי, דאף דחיוב השלמה אינו אלא מדרבנן, היינו למנעו מאכילה אם בא מעצמו לאכול, אך לספות לו בידים הוא איסור מדאורייתא. והנראה מדבריו, דהאי דינא אינו רק בשעות שיש בהם דין חינוך אלא בכל זמן, אך כל זה אינו במשמעות דברי מג"א.

לספות לקטן בידים ביום הכפורים<sup>7</sup>, וככל דבר איסור שאסור להאכילו [והו"ד במנ"ב שם (סק"ה)].

**כמו** כן יש לדקדק בדבריו, אמאי הוצרך להוכיח מדברי הראשונים, להא דלא גזרו חכמים גבי קטן בדבר אכילה ושתיה שהוא רביתה, הא גמרא ערוכה היא ביומא (עח:) 'התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל'. ומתניתין היא שם (פב:) 'התינוקות אין מענין אותן ביוה"כ'. מלבד מה שצריך להבין לדעת מג"א, מה ענין חינוך אצל יום הכפורים, הא הוה היתר בזמן איסור, דלמג"א אין שייך בו ענין חינוך כלל.

### ביישוב סתירת דברי מג"א

**ולבאר** כל זאת נראה לומר, דהנה היה מקום לאסור האכלת הקטן מכמה טעמים. האחד, משום איסורא ד'לא תאכילום'. השני, מטעמא דלמא אתי למיסרך, וכדמצינו בגמרא שבת (קלט.) ועירובין (מ:). והשלישי, משום חיוב חינוך דאיכא על האב לגביה. ומעתה, בטעימה בקידוש יש מקום לומר דליכא משום לא תאכילום, למבואר ברשב"א ור"ן דמותר לספות איסור דרבנן לצורך הקטן, דמהאי טעמא הותרו שאר עניינים לקטן ביוה"כ [והו"ד בב"י (סי' שמג)].

**ומאחר** שהוא צורך התינוק, אף חששא דלמא אתי למיסרך ליכא, וכמבואר

לקטן בידים [וכמבואר בשו"ע (סי' שמג)] וכתב ליישב בכמה אופנים. ובכלל דבריו שם כתב, דלפי מה שכתב הבית יוסף (סוף סי' שמג) משמיה דהרשב"א (עירובין מ: ד"ה אתי ויבמות קיד. ד"ה ומיהו) והר"ן (ריש יומא ד"ה יום) דבכל מידי שהוא רביתא דקטן כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפילו ביום הכפורים מצוה להאכילו, ואין מחנכין אותו אפילו לשעות [כמבואר בשו"ע (סי' תרטז ס"ב) וכל שכן הכא, ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן איסור, וכמו שכתבו התוספות בפסחים (קו: ד"ה אישתלי) וכל שכן שמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש, דהא יש אומרים שאפילו גדול מותר לאכול, כמו שכתב הראב"ד (שבת פכ"ט ה"י בהשגה).

**וכתב** עוד, דנראה דאסור לענות הקטנים וכמו שכתב בס' תרטז, ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך, בדבר שהוא לתקנתו של תינוק לא גזרו [והוא מתשובות הרשב"א (ח"א סי' צב)]. והא דמטעימין להו בקידוש ולא גזרינן, היינו משום דלאו מילתא דקביעותא הוא, דזמנין דאיכא אורחים ולא ספ' להו [רשב"א שם סי' שכג].

**ובעצם** דברי מג"א יש לדון, דהכא נקט דהיתר בזמן איסור אין בו איסורא ד'לא תאכילום', ומטעם זה ליכא איסור לא תאכילום ביום הכפורים בקטן שהגיע לחינוך, ובסי' תרטז (סק"ב) כתב המג"א שאסור

ד. וכתב שם לחלק בין יו"כ דנאסר להאכיל בו הקטן שהגיע לחינוך, לבין סוכה שרשאים לתת לו לאכול מחוץ לסוכה, כיון שביו"כ האיסור הוא באכילה עצמה, והנותן לו הוי כמאכילו נבילה בידים [אף שאם אוכל מעצמו אין חיוב להפרישו] משא"כ בסוכה שאין איסור בעצם האכילה, וכשנותן לו המאכל מה לי אם יאכל בסוכה או בחוץ, כיון שאין חיוב להכניסו לתוך הסוכה. ועוד, דהתם הוא מצות עשה [וכמש"כ לחלק בס' רסט].



שהותר מהאי טעמא דאינו אלא מדרבנן, משא"כ באיסורא דיוה"כ דהוא איסור דאורייתא, ולא אמרינן ביה האי סברה להקל בו ולהתיר מטעם שאינו דבר האסור אלא היתר בזמן האסור.

**ויבואר** נמי, הא דאין לאחר ליתן אוכל בידים, לקטן שהגיע לחינוך שיאכלנו חוץ לסוכה, ולא הותר אלא להניח לו המאכל והוא יטלנו מעצמו, ומשום האי איסורא ד'לא תאכילום', ולאביו החייב בחינוך אסור אף להניח לידו ולגרום לו לאכול [כמבואר במשנ"ב (סי' תרמ"ס"ק ה)] כיון דכל היכא דהגיע לגיל חינוך, אכן אית ביה לאב איסור ד'לא תאכילום' וכמו שהתבאר.<sup>1</sup>

**ובהא** דהתיר הרשב"א במקום שהוא לצורכו של קטן, אף דלכאורה יש בו עדיין מצוות חינוך למונעו מאכילה, יש לומר דליכא ענין חינוך בכהאי גוונא שאין קיומו אלא לחצאין, ואף ששורשו הוא מדין

ברשב"א (יבמות קיד. ד"ה ר' יוחנן) שהוכיח זאת מגמרא יומא (עח:) דאיתא התם 'התינוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל', וכדאמרינן בתוספתא (שם פ"ד ה"ב) 'מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו, וגזרו עליו חכמים והאכילוהו בידו'<sup>2</sup>.

**ומעתה** נראה דזו כוונת דברי המגן אברהם, דמה שהביא לחלק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, היינו דבאכילת היתר בזמן האסור כולי עלמא מודו לדברי הר"ן והרשב"א, שבאיסור דרבנן דקיייל טפי ספינן להו אפילו בידים. ומה שכתב שם 'ונראה לי דאסור לענות הקטנים ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך', היינו ליישב מדוע אין מונעים הקטן מלאכול מדין 'חינוך', ועלה פירש דכיון שהוא לצורכו של קטן, אף מצות חינוך אין בו.<sup>3</sup>

**ובהא** יבואר החילוק, מדוע ביוה"כ אסר המג"א להאכילו בידים, אף שהוא אכילת היתר בזמן האסור, דלא דמי לקידוש

ה. ובהא דהביאו הראשונים להוכיח מהתם, דהיכא דהוה לצורכו של קטן ליכא חששא דלמא אתי למיסרך, ולא הוכיחו נמי דבכה"ג ליכא איסורא ד'לא תאכילום', אף דלכאורה גם זה מוכח מהתם. היינו משום דהא דליכא לאיסורא ד'לא תאכילום' הוא אף בלא"ה, ומטעמא דקטן שהופקע ממנו איסור אכילה ביו"כ, ממילא אינו בכלל האי איסורא. ומה שהוכיחו הראשונים דהיכא שהוא לצורכו של קטן לא חיישינן ביה שיבא למיסרך [אף שהופקע מאותו האיסור דהא לאו בכלל עיניו הוא] היינו ממה שנותנים לו כדרכו וכהרגלו בחול [דמזה נמנע שמאי הזקן שלא רצה להאכיל הקטן כהרגלו ולא קיבלו חכמים את דבריו] שאם היה חשש שמא יבא למיסרך, היו מביאים לו לאכול באופן השונה מהרגלו, כדי שלא יסרך מחמת כן לידי איסור. אך מהא דמאכילין את התינוקות ביום הכפורים ליכא ראיא, דאפשר דלא התירו התם אלא אכילה שלא כהרגלו שאין בה חשש שמא יסרך, ואכן אכילה כדרכו וכהרגלו אכן נאסרה מטעמא דלמא אתי למיסרך.

ו. ובהא יבואר הא דהתירו לקטן לטלטל לצורכו, ולהביא את אותו הדבר אחר כן לאביו כדי להשתמש בו [יעוין ברעק"א בתשובה (סי' ה) מש"כ גבי טלטול הסידור לבית הכנסת] ואין בו משום חינוך לחנכו שלא יטלטל, דכל שהוא לצורכו של תינוק אף מצות חינוך ליכא ביה [אכן אפשר שהוא רק באופן שהוא לצרכו ההכרחי של הקטן ולא בכל גוונא, דאף הבאת הסידור שהותרה לרעק"א אינה אלא משום שיש בה הכנה וצורך למצוה [וכמבואר בפרי יצחק (סי' יא)].

ז. והוא בין למנחת חינוך (מצוה שכה) שיש איסור אכילה מחוץ לסוכה, דממילא הוא כאיסור ספיה בשאר איסורים, ובין לשערי ישר (שער ג פ"ט) שהוא דין לאכול בסוכה, שאף בזה איכא איסורא ד'לא תאכילום' שלא לבטל האי דינא.

בכולן, כיון שהוא בא להוכיח האי ענינא, דליכא חששא דלמא אתי למיסרך היכא דליכא איסורא דלא תאכילום, והא לא מוכח אלא מדברי הרשב"א ולא מגמרא דהתינוקות מותרין דלא איירי בהא.

### כמה דינים לקטנים וחולים האוכלים ביוה"כ

אלא מה שצריך לו, על כל פנים לא יתנו לו המעדנים בידיים, אלא יניחום לפניו ויקחם מאליו.

**ואף** שהיה מקום לעיין בו לאיסורא, שאין להאכילו דברים שאינו נצרך להם ומשום איסור ספיה, דהוא ככוס של ברכה המבואר בגמרא (עירובין מ:). לאיסורא מהאי טעמא, דחששו בו דילמא אתי למיסרך בגדלותו, מכל מקום יש לדון בו להתירא ולחלקו מכוס של ברכה, על פי המבואר בט"ז (סי' תריט סק"ג וסי' תרכא סק"א) דלא חששו בקטן דלמא אתי למיסרך בגדלותו, כי אם בכוס של ברכה שהוא דבר מצוה, דבהא חיישינן שיסבור שאף בגדלות מותר לשתותו לצורך מצוה, אך בשאר אכילות שיודע שהן אסורות לו בגדלותו, לא חיישינן בהו שלא לתת לו בקטנותו דלמא מיסרך<sup>ח</sup>.

**ואמנם** לא בריא האי מילתא בחשש דלמא אתי למיסרך, דהא הרבה ראשונים נקטו (בסוגיא דעירובין מ:). שאינו אלא בדבר שעושהו הקטן בשביל אחרים,

חינוך, מכל מקום אינו בגוונא שהקטן אינו צם לגמרי.

**ומהאי** טעמא נמי הביא המג"א להוכיח מדברי הרשב"א שהוכיח מדברי התוספתא, ולא מגמרא דהתינוקות מותרין

### אי מותר לתת לקטנים ביוה"כ

#### מעדנים ומיני מתיקה

**אף** שהתבאר בדברי מג"א (סי' תקנ סק"ב) מרמ"ע מפאנו (סי' קיא) שבשאר תעניות, מאכילים לקטנים לחם ומים כדי שיתאבלו עם הציבור, ומינה נקטינן להלכה (וכ"ה במשנ"ב שם סק"ה) ליתן לקטנים לאכול רק מאכל פשוט, מכל מקום היה מקום להתירו ביום הכפורים, כיון דאיכרי יום טוב וכדמבואר בשלהי תענית (כו:). [ואמנם בהגהות חתם סופר (לשו"ע או"ח סי' תקצז) כתב, שלא מצינו תואר יום טוב בתנ"ך על חג ומועד, רק חז"ל כינו שם זה לחגים ומועדים והשאלוהו לכל יום טוב, מקרא דכתיב (שמואל א כה ח) 'על יום טוב באנו'. והא דאמרין בשלהי תענית 'לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב ויום הכפורים', מכל מקום לא תמצא לעולם שיאמר יום טוב של יום הכפורים, כמו ששינינו בראש השנה (כט:). 'יום טוב של ראש השנה']. ואכן אותם החוששים לדברי המנחת חינוך, שלא הותר לתת בידיים לקטן

ח. כ"ה נמי באבני נזר (או"ח סי' תנט ס"ק יח) לגבי אכילת קדשים לקטנים ביוה"כ. אמנם יש מקום לדון בו מגמרא שבת (קלט.) דאיתא התם, דאסור ליתן לקטן ישראל לזרוע בעבורו כשזאת בכרמא דלמא אתי למיסרך, חזינן דשייך האי חששא אף שלא במקום מצוה. וצריך לומר, דכיון דאיסור כשזאת בכרמא אינו ידוע לכל כמבואר התם, יש לחשוש בו לכשיגדיל אף שאינו דבר מצוה, שלא כאיסור אכילה ושתיה ביום הכפורים שהוא איסור הידוע לכל, דמשום הכי לא חיישינן ביה דאתי למיסרך אלא במקום מצוה.

הכפורים הוי כיום טוב לגבי עונג, ובפרט אם הוא חל בשבת.

### האוכל ביוה"כ אם מקדש

**במשנ"ב** (סי' תריח ס"ק כט) הביא דעת הפוסקים (מג"א מטה אפרים גר"ז וחיי אדם) דהאוכל ביום הכפורים אין לו לעשות קידוש, ואף אם חל יום הכפורים בשבת אין לו לקדש, דיש בזה חשש ברכה לבטלה. וכן הוא באור שמח (עבודת יוה"כ פ"ד ה"א) שכתב, שכיון שקדושת יום הכפורים חלה אף על השבת, להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ אהני אף לשבת שיוקדש בענות נפש, משו"ה בחולה שיש בו סכנה הצריך לאכול ביו"כ שחל בשבת, הוא מורה שלא יקדש כיון שקדושת השבת אז היא שלא יאכל. ואמנם בשעה"צ (ס"ק כב) ציין לדברי רעק"א (בהגהותיו לסי' תריח) דס"ל לחלק בין יו"כ שחל בחול שאין מקדשים בו, ליו"כ שחל בשבת שהאוכל בו צריך לקדש.<sup>1</sup> אכן משמיה דאבני נזר כתבו, דאף לרעק"א שמקדש אינו אלא בחולה האוכל, אך קטן האוכל אינו מקדש כיון שכשיגדיל לא יקדש י"א. ובשו"ת זכרון יהודה (ח"ב סי' רג) הביא משמיה דהגרי"ח זוננפלד זצ"ל שביום הכפורים כיון שאין מקדשים, צריך להיזהר לזכור לכיון בתפילתו לצאת ידי חובת קידוש דאורייתא.

אך מה שהוא עושה לצורך עצמו מותר ולא חיישינן ביה, ובזה אין צריך שיהיה אותו הדבר שהוא עושה נצרך לו בהכרח, אלא כל שהוא עושה בשביל עצמו מותר לו לעשות.

**ואמנם** יש מקום להתיירא, על פי דברי המרחשת (ח"א סי' יב) שהסתפק בהא דמאכילים את הקטנים ביום הכפורים, אם הוא משום שמניעת אוכל אצל קטן סכנה היא לו, ומצות פיקוח נפש דוחה לאיסור אכילה ביום הכפורים, או דליכא כלל איסור אכילה על הקטן ביום הכפורים, משום דאיסור אכילה ביוה"כ הוא משום מצות עינוי, שיש בה עשה ולא תעשה שיש בו כרת, וקטן דאינו בר חיובא אינו מצווה בה, וממילא אין עליו איסור אכילה כלל.

**ופשיט** לה מהא דאיתא בגמרא עירובין (ל:): דמערבין לגדול ביום הכפורים, כיון שראוי הוא לקטנים שהותרו לאכול בו, ואי נימא דהא שאין הקטן מתענה הוא מפני הסכנה ומשום מצוות פיקוח נפש שדוחה, אין זה חשיב כראוי לאחרני, דהא אין מערבים בכל האיסורים שבתורה, אף שחזו לחולה שיש בו סכנה, ואפילו באופן שישנו חולה לפנינו אין מערבין<sup>2</sup>. ומטעם זה יש להתיר ליתן לקטן אף מעדנים ומיני מתיקה שאינו רגיל לאוכלם בכל יום, דהא אינו בכלל מצוות עינוי, וביותר להנהו שיטות דיום

ט. וע"ע באבי עזרי (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) מש"כ בזה.

י. כיון דבקידוש של יום טוב שהוא מדרבנן לא תקנוהו כלל ביום הכפורים, אך בקידוש של שבת שהוא מדאורייתא [עכ"פ לסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה] אם כן היאך שהוא אוכל הוא צריך לקדש אף ביום הכפורים.

יא. ועיין עוד במשנת יעבץ (או"ח סי' נט) דמסיק כרעק"א.

### אם צריך לבצוע על שני ככרות

(ט) שאם שכח לומר יעלה ויבא או רצה כשחל בשבת, ונזכר רק אחר שסיים בונה ירושלים אינו חוזר. והיינו דאף שלא התחיל עדיין את ברכת 'הטוב והמטיב', מכל מקום אינו אומר הברכה הקצרה שתיקנו למי ששכח ['ברוך שנתן ימים קדושים' וכו'] וכמבואר במשנ"ב (סי' קפח ס"ק יט) שהכריע בזה כדעה הסוברת שלא תיקנו כלל השלמה זו ביום הכפורים, וכל שלא אמרו במקומו אינו חוזר<sup>2</sup>.

**ואם** חל יום הכפורים בשבת והתחיל לומר יעלה ויבא, ואחר כך נזכר שעדיין לא אמר רצה. לדעת השאגת אריה (סי' כ) ג' שכל שלא הזכיר יום הכפורים ביעלה ויבא הוא חוזר לרצה, ואם כבר הזכיר יום הכפורים אינו חוזר לרצה. אמנם בכף החיים (סי' קפח ס"ק יז) כתב, דאין התדיר קודם לחברו אלא למצוה מן המובחר [כמבואר בגמרא מנחות (מט:)] ובתוספות פסחים (נח: ד"ה העולה) ועל כן כל שהתחיל לומר יעלה ויבא אינו חוזר, ויאמר רצה אחר יעלה ויבא ד'<sup>3</sup>.

**וכן** הוא לענין ברכת מעין שלש, דחולה האוכל ביום הכפורים מזכיר בו את היום, ואומר 'וזכרנו [לטובה] ביום הכפורים הזה<sup>10</sup>. ובמחצית השקל (סי' רח ס"ק יח) הביא שני טעמים להא דאין מזכירים 'על הניסים' בחנוכה ופורים בברכת מעין שלש, ולשני

**במג"א** (סי' תריח סק"י) הביא מכנסת הגדולה שהאוכל ביום הכפורים צריך לבצוע על שני ככרות לקיים 'לחם משנה', ופליג עליה שאין צריך דלא תקנוהו ביום הכפורים, ומכל שכן בחולה המסוכן שאין דעתו מיושבת עליו. ובמחצית השקל שם פירש דבריו, דכיון שהוא בא זכר למן שירד בערב שבת פי שנים [כמבואר בגמרא שבת (קז:)] מאחר שלא ירד המן פי שנים בערב יום הכפורים, כיון שאין אוכלים ביום שלמחרתו, לא תקנוהו בשביל אותם חולים או קטנים שהוא יורד בשבילם, שאין אכילתם אלא דרך מקרה.

**וב"ה** בגר"ז (שם סי"ח) שאין צריך לבצוע על לחם משנה. אך בכף החיים (ס"ק ס) כתב משמיה דיעב"ץ דנכון לבצוע בו על שני ככרות אם יש לו. וכן הוא במטה אפרים (סי"ז) שיבצע על שני ככרות אם אין לו טורח בדבר. וכן אין צריך לעשות בו ג' סעודות.

### הזכרת רצה ויעלה ויבא לאוכל ביוז"ב

**כתב** השו"ע (סי' תריח ס"י) 'חולה שאכל ביום הכפורים ונתישב דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יום הכפורים בברכת המזון, שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים'. ואמנם התבאר במשנ"ב שם (ס"ק

**יב.** ובשעה"צ שם (ס"ק יז) דאף עיקר דינא דהזכרת יעלה ויבא לחולה האוכל ביום הכפורים לא ברירא, וכדהביא במשנ"ב הכא לדעת הט"ז שלא תקנוהו אלא במקום שיש מצוה באותה האכילה.

**יג.** על פי המבואר בתורת חיים (או"ח סי' קפח אות ה).

**יד.** וע"ע בשו"ת רבי ידידה טיאה וייל (תשובה טו) ובדברי מלכיאל (ח"א סי' י).

**טו.** כ"ה בסידור יעב"ץ בנוסח ברכת מעין שלש.

### הטעם שמוותר לגדול לגעת במאכל ולא חיישין שיבא לאוכלו

**כתב** הרמ"א (סי' תרט"ז ס"א) שמוותר להאכיל את הקטנים ביום הכפורים ואפילו בידים. והוא כדבריו בסי' תריב (סי') שהביא מתרומת הדשן (סי' קמז) שמוותר ליגע ביום כפורים באוכלין ומשקין ולתן לקטנים, ולא חיישין שיאכל או ישתה אם יגע. ובמשנ"ב שם (ס"ק לב) שאף אם התינוק יכול ליטול האוכל בעצמו, גם כן אין להחמיר בזה. וביאר הטעם בזה, דאף דבחמץ חיישין ואסור לגעת בו מחשש שמא יאכלנו [כמבואר בסי' תמו ס"ג] היינו משום שבפסח הוא אוכל שאר דברים ואינו צריך לבדול אלא מן החמץ, ולכן חיישין שמתוך שיגע בו יבא לאוכלו, משא"כ ביום הכפורים שהוא בדל בו מכל דבר אכילה ושתיה יט, ועוד שאימת יום הדין עליו כ, דמשום הכי לא חיישין שישכח ויאכלנו.

**ומשמעות** דברי המשנ"ב שהותר לגעת במאכל בשביל להאכיל הקטן אף באופן שאין בו שום מעלה או צורך לקטן במה שהגדול מאכילו, אמנם במאמר מרדכי (סי' תריב סק"ט) כתב, דמילתא דמסתברא היא דלא הותר ליגוע במאכל אלא כשהוא לצורך

הטעמים הללו יש להזכירו ביום הכפורים, דשני הטעמים אין שייכים בו טז.

### נטילת ידים לקטן האוכל

**יש** שכתבו דכיון דאיכא דין חינוך לקטנים אף על רחיצה וסיכה, אם כן קטן הנוטל ידיו לאכילה לא יטול כל ידו, אלא רק עד קשרי אצבעותיו י. אך לא קיי"ל הכי כיון דבחולה נקטינן שהוא נוטל כדרכו. ואמנם בשו"ת לבושי מרדכי (תנינא יו"ד סי' יא סק"ג) כתב דאינו לשם תענוג אלא מפני תקנת חכמים, ומפשטות דבריו שם נראה דס"ל שהוא נוטל כדרכו. וכן היא דעת מו"ר הגרשז"א זצ"ל יח. ובלקט הלכות להגר"ש דבליצקי זצ"ל חילק בזה, דיש אומרים שאם אוכל פחות מכביצה, חיישין לדעת הסוברים שאינו צריך ליטול ידיו בכהאי גוונא [כמבואר בשו"ע (סי' קנח ס"ב)], ואינו נוטל אלא עד קשרי אצבעותיו, ואם אוכל יותר יטול כל ידו. עוד כתב שם, דכל שהוא נוהג ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה, אף ביום הכפורים יטול כל ידיו לזה, וכמו כן יטול ידיו למים אחרונים כפי שהוא רגיל בכל השנה.

**טז.** שם הביא טעם אחד מהלבוש שפירש, דכיון ש'על הניסים' היא הודאה יש להזכירה בהודאה [בתפילה בברכת 'מוזים' קודם 'ועל כולם' ובברכת המזון בברכת 'נודה לך' קודם 'ועל הכל' משא"כ בברכה מעין שלש שאין בה הודאה, שראוי לסמוך לה ההודאה דעל הניסים, כי אם בשעה שאומר 'נודה לך על הארץ', ושם אין ראוי להפסיק כדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה. ועוד טעם הביא מלחם חמודות (פרק כיצד מברכין ס"ק קלה) שפירש, שלא מצינו הזכרה מעין המאורע אלא בירושלמי (פ"ו ה"א) ושם לא הזכיר חנוכה ופורים, ואפשר מטעם שלא הזכירו בתורה.

**יז.** יעויין בחנוך לנער (פרק כג הערה יב). אמנם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' סח) הסתפק בזה.

**יח.** שש"כ (פרק לט סעיף לא בהערה קא).

**יט.** כ"כ בתרוה"ד שם.

**כ.** כ"כ בט"ז שם (סק"ח).

ונראה שסבר שהוא מחשש שמא יבא לאוכלו, מהא דמדמי לה התם לקניבת ירק שלא התירוה אלא מן המנחה ולמעלה [כמבואר בשולחן ערוך (שם ס"ב)]. אך במשנ"ב שם (סק"ה) מבואר, שאין חוששים בו שמא יאכל, וכל האיסור בקניבת ירק אינו אלא משום הכנה, ומשו"ה בשביל קטן התירו לתקן המאכל ואפילו קודם המנחה.

**כתב** הכף החיים (סי' תרט"ז סק"ט) שקטנים האוכלים בבית הכנסת, אם אפשר שילכו בעזרת נשים או במקום סתר או שיסבו פניהם כנגד הכותל, ולא יאכלו בהדיא כנגד העם.

בשביל ליתן לתינוק וכיו"ב, ואף שהוא גדול קצת שאפשר לו שיקחנו בעצמו, אך אם אין בו שום צורך נראה שאין לו ליגע במאכל. וכ"ה בבן איש חי (וילך אות טז) שכתב שאם אין לו צורך גדול ליגע צריך ליזהר ולא לגעת.

### תיקון המאכל לצורך אכילת קטן

**כתב** הגר"ז (סי' תריא ס"ט) 'ואם אין הקטן יכול לאכול, אלא אם כן יתעסק הגדול בתיקון המאכל, להכשירו ולתקנו לאכילת הקטן, מותר לו לתקנו כיון שאי אפשר לקטם לאוכלו מבלעדי תיקון זה'. ומבואר שם בדבריו, שאם אין אותו התיקון לצורך הקטן, אסרו ההתעסקות בתיקוני המאכל,

## קיצור דינים העולים

### קטן פחות מבן תשע

- א. קטן פחות מבן תשע שנים אינו מתענה אף לשעות מפני הסכנה, ומוחים בידו אם רוצה להתענות.
- ב. יש שנהגו לתת לו להתענות בלילה, ומכל מקום אם מרגיש צורך לאכול ולשתות אף בתחילת הלילה, יש לתת לו מיד ולא למנוע ממנו.
- ג. להלכה נקטינן כהשיטות שאף אם אכל ועתה יכול לסבול התענית, מותר לתת לו לאכול כדי צורכו.

### קטן מבן תשע

- ד. קטן בן תשע בבריא או בן עשר בכחוש הרי הוא מתענה לשעות, ומוסיף שעה אחת של צום על הזמן שרגיל לאכול בו בחול.
- ה. מה שאין אוכל בלילה אינו נחשב כתוספת, אלא אם כן מאחר את זמן השינה שלו לשם כך.
- ו. מדין חינוך יש מצוה על אביו שלא להניחו לאכול כפי הרגלו בחול, ודין החינוך הוא אף בנער כחוש.

רבינו מרן הגאב"ד שליט"א + דיני הקטן בתענית יום הכפורים ודיני ספיה לקטן

ז. נחלקו הפוסקים אם יש דין חינוך על האם, ומכל מקום להאכילו בידים אסור אף לאדם אחר.

#### קטן מבן י"א

ח. לדעת השו"ע משלים מדרבנן מדין חינוך, ולדעת הרמ"א אין בו אלא חינוך לשעות. ובזמננו שירדה חולשה לעולם, אין מתענה אא"כ ידוע שהוא בריא וחזק לסבול.

ט. אף בנער כחוש יש על האב לחנכו לשעות, אם לא שהוא חולה ויכול לבא לידי סכנה.

#### קטן בן י"ב

י. בזמן הזה אין מדקדקים בו שיתענה מפני החולשה. והמנהג שלא להתענות אלא עד חצות היום.

יא. אותם שמנהג אבותיהם בידם להתענות ג' צומות קודם שנעשים בני י"ג ימשיכו לנהוג כן, אך אם אינם מרגישים טוב, סגי במה שיש להם צער כדי שלא יצומו, ואל להם להמתין עד כדי פיקו"נ כבגדול.

#### בן י"ג ובת י"ב

יב. בן י"ג ובת י"ב יש להם להתענות ולהשלים ואף שאין ידוע שהביא סימנים. ומספק חיישינן להבאת סימנים אף במי שהוא כחוש.

#### כמה דינים לאוכלים ביוה"כ

יג. מותר לתת לקטן אף מעדנים ומיני מתיקה שאינו רגיל בהם בכל יום, ובפרט אם חל יוה"כ בשבת. ואותם החוששים בזה לא יתנו לו בידים אלא יניחום לפניו.

יד. האוכל ביוה"כ אינו מקדש אף אם חל יוה"כ בשבת.

טו. האוכל בו אין צריך לבצוע על לחם משנה, אא"כ יש לו ואין לו טורח בדבר.

טז. אם חל בשבת הצריכים לאכול בו אינם צריכים לאכול ג' סעודות.

יז. מזכירים היום בברכת המזון ובברכה מעין שלש, ואם חל יוה"כ בשבת אומר גם רצה.

יח. שכח להזכיר יעלה ויבא או רצה בברהמ"ז, וסיים ברכת בונה ירושלים אינו חוזר, ואף אינו אומר את ברכת 'ברוך שנתן'.

יט. כל שהקדים והתחיל לומר יעלה ויבא קודם שאמר רצה, אינו חוזר ויאמרנו אחר יעלה ויבא.

כ. קטן האוכל פת נוטל ידיו עד הפרק כדרכו. ויש אומרים שאם אוכל פחות מכביצה אינו נוטל אלא עד קשרי אצבעותיו.

כא. כל שנוהג ליטול ידיו על דבר שטיבולו במשקה יטול עליו אף ביוה"כ.

כב. נוטל מים אחרונים כדרך שהוא רגיל ליטול בכל השנה.

**כג.** מותר לגדול לתת לקטן האוכל בידיו, אף אם יכול לקחתו בעצמו.

**כד.** מותר לתקן המאכל לצורך תינוק אף אם יכול לאוכלו אף בלא אותו התיקון.

**כה.** אם אפשר עדיף שיאכלו הקטנים במקום הסתר ולא בהדיא כנגד העם.





ענייני

ראש השנה

ויום הכיפורים



הגאון רבי חיים כץ שליט"א  
רב שכונת רמז חיפה ומו"צ בקהילתנו

## מצוות חינוך לקטן בתקיעת שופר

מקום שכתבו בגמ' בלא לפרט הכוונה לגיל י"ב. ועדין צ"ע מדוע בשאר מצוות שאני מהך מצוות.

**והנה** הקשה הגאון האדר"ת (הו"ד ב"מקראי קודש", ימים נוראים, חלק א, עמ' נח) מדוע לא כתב הרמב"ם דין חינוך בתקיעת שופר, כלומר: דלא ביאר הרמב"ם במפורש את החיוב לחנך קטן במצוות תקיעת שופר. וכוונת הערתו – דבהלכות לולב פ"ז כתב הרמב"ם: "קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות" ובהלכות סוכה פ"ו ה"א כתב "קטן שאינו צריך לאימו חייב בסוכה מדברי סופרים", ובהלכות שביתת העשור פ"ב הי"א כתב: "היה בן יא שנה - מתענה כדי לחנכו במצוות", וכן בהלכות חמץ ומצה פ"ו ה"י כתב "קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה", ובהלכות חנוכה פ"ז ה"ד כתב "כל שחייב בקריאת המגלה חייב בהדלקת נר חנוכה", ובהלכות מגלה פ"א ה"א כתב "מחנכין את הקטנים לקרותה". ואילו בדין תקיעת שופר לא כתב כן.

**וכן** יש להוסיף ולהעיר דאף השו"ע לא כתב כן ורק הרמ"א כתב דאחר שתקעו בר"ה

**מבואר** בגמ' ערכין ב ע"ב ד"קטן שהגיע לחינוך חייב בתקיעת שופר", ולכך נכתב בתוספתא (ר"ה פ"ב ה"ד) "הכל חייבין בתקיעת שופר" ומבאר הגמ' "לא תווי קטן שהגיע לחינוך".

**אך** לא נתבאר מהו הגיל שבו חייבים בחינוך לתקיעת שופר. והנה נחלקו שם רש"י ותוס': דעת רש"י שם "דפלוגתא היא בפרק בתרא דיומא פ"ב ע"א דחד אמר כבר שמונה כבר תשע וחד אמר כבר תשע כבר עשר" דמחנכין אותו לשעות. ותוס' הקשו עליו דהתם איירי לענין תענית ביום הכיפורים, ומה ענין חינוך בתענית יוכ"פ לענין תקיעת שופר. כיון דמבואר בגמ' לענין לולב דתליא בידוע לנענע, ובסוכה מזמן שא"צ לאימו, ותפילין מזמן שידוע לשמור עצמו. וא"כ לא שיכא כלל להך דינא. אך גם לשיטת התוס' לא נתבאר מהו הזמן הראוי לחנכו לענין מצוות תקיעת שופר, ולא ביארו התוס' ענין זה.

**ואכן** צ"ע סברת רש"י לקשר ענין התענית התלוי, לכאורה, בכוחו לענין תקיעת שופר. אמנם יש שציינו לפירוש ר"ח במגילה יט ע"ב, דקטן שהגיע לחינוך לענין מגילה הינו בן י"ב, ולפי"ז רצו לומר דכל

בתקיעת שופר, מאחר שמעשה המצווה הוא התקיעה, א"כ אין הקטן יכול לקיים את המצווה אם אינו יודע לתקוע. דהא התקיעות הן מעשה המצווה ואם אינו יכול לקיים את מעשה המצווה אין אפשרות להטיל עליו מדין חינוך לקיים את המצווה, מאחר שמעשה המצווה הוא התקיעה, ואין לחייבו בלא שיוכל לקיים את מעשה המצווה. ולפי"ז יש לדקדק לשון התוספתא "הכל חייבים בתקיעת שופר" ולא "הכל חייבים בשופר". כי כל דין החינוך הוא לחנכו לתקוע בשופר, כי דין החינוך הוא למעשה המצווה. וכשאנו יכול לקיים את מעשה המצווה חובו הוא כבר י"ב, ובגיל זה גם אם אין יכול לעשות את מעשה המצווה, מאחר שיש בו דעת לקיים את המצווה – חייב בקיומה. ולפי יסוד זה אפשר ליישב לשון הרמב"ם דכתב לעניין חינוך במצוות מגילה "ומחנכים את הקטנים לקרותה" ולא כתב לשמוע את מקרא המגילה, מאחר שהחינוך הוא על מעשה המצווה, ומעשה המצווה הוא קריאת המגילה, לכן החינוך הוא ללמד לקרוא את המגילה. אבל ביום כיפור, שאין בו מעשה מצווה, כי הצום אין בו כל מעשה, החינוך הוא לפי גיל ההבנה בשכלו. ועל כן כתב רש"י דלתקיעת שופר, אשר אי אפשר לחנכו לתקיעת השופר, יהיה חייב לפי גילו כמו ביום הכיפורים. דאפי' אם נאמר שאינו מחויב בתקיעת השופר, מ"מ כשגילו הוא י"א או י"ב חייב במצווה כדין יום הכיפורים, דהיינו זמן קיום המצווה.

**וע"כ** יש להוסיף עוד ולבאר דעת רבינו חננאל הו"ד לעיל, דזמן החינוך לקריאת המגילה הוא י"א או י"ב כדין יום

מותר לחנך את הקטן לתקוע ולא ביאר לנו החיוב לחנכו.

**ונראה** לבאר דחיוב הקטן במצוות מדין חינוך מתחלק לשני אופנים: חינוך לעשיית המצווה, ודבר זה תלוי בכך שיכול לעשות את מעשה המצווה, כגון בציצית. דחייב להתעטף. וזמן החיוב מאז שיכול להתעטף ולקיים את המצווה, או שיכול לקיים את המצווה כהלכתה בנטילת לולב וכד'. וגם כאשר אין לו שייכות למעשה המצווה, מ"מ יש לו חיוב אחר לפי הבנת שכלו ולפי"ז נראה לבאר עניין חינוך לתקיעה, דהא בשופר המצווה היא לתקוע בשופר וגם אי נימא דהמצווה היא השמיעה, הרי מעשה המצווה הוא התקיעה דהא השומע תקיעה מאדם שאינו בר חיובא לא יצא. וא"כ חיובו של הילד בתקיעת שופר היא משעה שיודע לתקוע ובלא זה לא שייך לחייבו. ולכן לא כתב הרמב"ם דין חינוך לתקיעה, כיון דהחינוך הוא משעה שיודע לתקוע כהלכה, ואחר שילמד לתקוע כדין וכהלכה. ולא שייך לחייבו עד שיודע לתקוע כהלכה. ובכך שונה מצוות תקיעה אשר היא תלויה במעשה המצווה ובהלכותיה משאר המצוות. וכן כל מצווה אשר קיומה תלוי בידיעה ובמעשה לא יתחייב אלא אם יכול לעשות את מעשה המצווה. ומ"מ בגיל הבנת המצווה יתחייב גם אם אינו יודע לעשות את מעשה המצווה.

**ולכן** בסוכה דישיבת הסוכה היא המצווה, מאחר שיכול לישב בסוכה – חייב במצווה, אבל אם אינו יכול להיות בלא אמו – פטור, כיוון דאמו פטורה. ולכן אם צריך לאמו אינו יכול לקיים את המצווה, אך

מצוות חינוך אינו חייב אלא במקום שיכול לקרותה, ומדין פרסומי ניסא מנהג טוב אפילו כשיכול לשומעה.

**ועי'** בערכין ב, ע"ב בפסקי תוספות אות ח': "קטן שלא הגיע לחינוך - אין מעכבין מלתקוע, אך אין אומרים להם תקעו. הגיע לחינוך - מתעסקין עמהן ואומרים להן לתקוע. אבל יודעים לתקוע כסדר, אפי' אנו תוקעין להם להוציאן ידי חובתן, כיון שהגיעו לחינוך". והנה לפי דברינו אפשר ליישב דברי פסקי התוס' שהגיע לחינוך ויכול לתקוע, הרי הוא במצוות חינוך, כיון דיכול לעשות מעשה המצווה, וממילא אנו יכולים לתקוע לו. ועי' ב'תשובות והנהגות', שנסתפק מהו זמן החיוב לחינוך הקטן, ולפי"ד הכלל פשוט וברור.

הכיפורים, וגם שם אפשר להסביר דכיוון שקשה ללמדו את קריאת המגילה לפני גיל י"ב, מ"מ חייב לפי השנים. כי במקום שא"א לחייב מדין מעשה המצווה, יש לחייבו לפי גילו, דהיינו י"א י"ב, כיון שבשכלו יכול להבין גם אם אינו יכול לקיים את מעשה המצווה.

**ולפי** יסוד זה אפשר לבאר תמיהה בדברי השו"ע. דבסימן תרפט, סעיף א, כתב: "מחנכין את הקטנים לקרותה" ושם בסעיף ו חזר וכתב: "מנהג טוב להביא את הקטנים לשמוע מקרא מגילה" וצ"ע: א. דכבר כתב זאת בסעיף א, ועוד - מדוע כתב מנהג טוב, והלוא זהו ממצוות חינוך ולא רק מנהג טוב. אך לפי דברינו נראה לבאר, דאפילו קטן שאינו יכול לקרוא את המגילה, יש עניין משום פרסומי ניסא להביאו לבית הכנסת כדי לשמוע את קריאת המגילה. כי מדין



## הגאון רבי משה רוט שליט"א

רב קהילות תפארת נחמן ב"ב וחניכי חברון פ"ת מו"צ בקהילתנו

## בדין אורך התקיעה

### האם צריך להאריך בתקיעה כאורך מה שמדיע בפועל וכאורך ההפסק שבין השברים לתרועה

סדר התקיעות אות ו', "וכן אם מוסיף על שלשה שברים אין כאן בית מיוחד. בלבד שלא יוסיף יותר מכדי שיעור התקיעה". וכן כתב בשפ"א ר"ה ל"ג ע"ב ד"ה במשנה, "ונראה דהלכה הוא שצריך להיות התקיעה כמו התרועה, וכשמאריך בתרועה יותר משלוש יבבות צריך להאריך נמי בתקיעה". ויש שהוכיחו כן מהאורחות חיים להרא"ה בשם הרשב"א, שכתב "וכל אלו השיעורים למטה, אבל אם רצה להאריך יותר, אין בכך כלום, והוא הדין לשברים, ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות שלפניהם ולאחריהם, והוא הדין לתרועה אם רצה לעשות אפ' מאה טרומיטות עושה, וכן נהגו דאי אפשר לצמצם". ועי' בקונ' "עננו בקול" להגאון ר' שריה דבליצקי זצ"ל.

#### סתומות הפוסקים

ג. וכמדומה שהוא כנגד משמעות הפוסקים, וכמ"ש השפ"א בעצמו. דהרבה ראשונים והטו"ש כתבו דרשאי להוסיף על מנין השברים והתרועה, ולא הזהירו שצריך להאריך התקיעה כאורך

א. בשו"ע סי' תק"צ סע' ג' מבואר שאורך התקיעה כאורך התרועה. ולכן בתשר"ת צריך להאריך התקיעה יותר מתשר"ת, ובתשר"ת צריך להאריך יותר מתשר"ת. וכפי מה שנוהגים לכתחילה נמצא, שבתשר"ת צריך לתקוע באורך י"ח טרומיטין ומעט יותר, בתשר"ת צריך לתקוע באורך ט' טרומיטין ומעט יותר, ובתשר"ת צריך לתקוע באורך ט' טרומיטין (סי' תק"צ ס"ק י"ד-ט"ו ושעה"צ י'). ויש שכתבו בזה ב' חומרות, א' - שלא סגי בתקיעה כאורך מה שצריך להריע, אלא בעינן כאורך התרועה שמריעין בפועל. וכגון אם בתשר"ת הוסיף על ט' טרומיטין, צריכה התקיעה להיות כאורך זה. וכן אם הוסיף שברים בתשר"ת, או אם האריך כל שבר יותר מג' כוחות, וכן אם הוסיף שברים או תרועה בתשר"ת, לעולם בעינן תקיעה באורך השברים או התרועה שעושה בפועל. ב' - שצריך להאריך התקיעה גם כנגד ההפסק נשימה שבין השברים והתרועה.

#### תקיעה כאורך מה שמדיע בפועל

ב. הנה החומרא הא' שצריך לתקוע כנגד מה שמדיע בפועל, איתא בסידור יעב"ץ

ד. וחכ"א דייק יפה מלש' השו"ע שא"צ לתקוע כנגד מה שמריע בפועל. דז"ל המחבר סי' תק"צ סס"ג, "ומי שלא האריך בתקיעה כשיעור הזה, והאריך בשברים, לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר". ובאור דבריו, שאם לא האריך בתקיעה כדעה ב' בשו"ע, הפסיד התקיעה לדעה ב'. ואם האריך בשבר טפי ממה שהמותר לפי דעה א' בשו"ע, הפסיד דעה א'. ולכן אם לא האריך התקיעה כדעה ב' והאריך השבר יותר מהמותר לדעה א', הפסיד ב' הדעות, ע"כ. והנה משך התקיעה הנצרך בתר"ת לדעה ב', כתב השו"ע ט' טרומיטין. וא"כ אם קיצר ותקע משך תקיעה ח' טרומיטין, הפסיד דעה ב'. ויל"ע היכי מיירי השו"ע, דהיינו כמה טרומיטין הריע בתרועה. דאי הריע בציר מט', תיפו"ל שהפסיד דעה ב' בגלל שלא הריע כנצרך לדעה זו (ט' טרומיטין). וע"כ מיירי שהריע ט' טרומיטין, והפסיד דעה ב' בגלל שלא האריך בתקיעה כשיעור זה. ומעתה קשה לדעת היעב"ץ והשפ"א, שהצריכו לתקוע כנגד מה שהריע בפועל, למה הפסיד רק דעה ב', דמאותו טעם הפסיד גם דעה א'. דאף שלדעה א' סגי שריע ג' טרומיטין, מ"מ אחרי שהריע ט' טרומיטין, בעינן לדבריהם שיתקע כנגד מה שהריע בפועל. ויש לדחות, שהמחבר מיירי רק בתשר"ת ותש"ת, שיש בהם גם תקיעה וגם שברים, שאם קיצר התקיעה והאריך השבר לא יצא לכו"ע. אבל בתר"ת ליכא שבר, ואם קיצר

התרועה או השברים שתקע בפועל. ומה שאיתא באורחות חיים מהרשב"א, דחאו יפה בקונטרס 'חכמת התקיעות' עמ' נ"ד, שאין כוונתו למי שהוסיף על מנין שברים, אלא כוונתו למי שהאריך באורך השברים. וכן מבואר בחי' הרשב"א קמן, ממנו נראה שהעתיק האורחות חיים, שכתב שרשאי להאריך באורך התקיעה יותר ממה שצריך, והוסיף ע"ז הרשב"א: "והוא הדין לשברים (שרשאי להאריך אורך כל שבר), ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות שלפניהם ולאחריהם, כדי להבדיל בין תקיעה לשברים. ואפילו אם רצה לרבות בשברים ולעשות ארבעה או חמישה עושה ואינו נמנע". ומבואר, שמה שהצריך להאריך בתקיעה, הוא במי שמאריך בשבר יותר ממה שצריך א', כדי להבדיל בין תקיעה לשברים. ורק אח"כ דיבר הרשב"א במי שמוסיף על מנין השברים, וע"ז לא כתב להאריך כנגדו בתקיעה. ויש להכריח הדברים ביותר, שהרי הרשב"א נחלק על רוב הראשונים ולא ס"ל שאורך התקיעה תלוי באורך התרועה, ודעתו שאורך התקיעה קבוע בשיעור ט' טרומיטין בין בתשר"ת בין בתש"ת ובין בתר"ת (כהראב"ד בשעה"צ ג'), ולכן לא יתכן שהרשב"א יצריך להאריך את התקיעה אם הוסיף על מנין השברים או התרועה. וע"כ שמה שהצריך הרשב"א להאריך התקיעה הוא רק אם האריך את השבר, כדי שיהיה ניכר ההבדל בין שבר לתקיעה.

א. גם בר"ן (הביאו ב"י סעי' ג') הביא דעה זו שרשאי להאריך בשבר, ודחאה. וכן קי"ל להלכה שאין להאריך בשבר יותר מדי.

להוסיף על מנין התרועה כך אפשר להוסיף על מנין השברים. ומשמע מדבריהם שגם לכתחילה מותר להוסיף על מנין השברים, כשם שנוהגים להוסיף על מנין התרועה. אכן בתשובת מהר"ם מרוטבורג ח"ג סי' תר"נ כתב טעם אחר, ומדבריו משמע שלכתחילה אין להוסיף על מנין השברים. וז"ל "ונ"ל להראב"ן, דבשביל שהוסיף שבר אחד אין בכך כלום, כדאמרין במנחות דף ט' ע"ב גבי ציצית, הטיל למוטלת כשירה. כלומר טלית בת ה' כנפות כשירה ... וה"ה שבר רביעי אינו פוסל את הקודמים. ועוד, דשבר רביעי מינה דשברים הוא, והוי דומיא דאמר פ' לולב הגזול, מין במינו אינו חוצץ" עכ"ל, וכע"ז איתא בראב"ן סי' ס"א, והעתיקו הב"ח סי' תק"צ ה'. ומתבאר במהרמ"מ שתוספת השברים אינה הופכת להיות חלק מהתרועה, רק אינה מקלקלת אותה. דומיא דתוספת פתילים בציצית, ודומיא דעלי ערבה שנתלשו והם בתוך איגוד הלולב, שלא הופכים להיות חלק מגוף המצוה, רק שאינם מקלקלים אותה. ולפ"ז לכתחילה אין להוסיף על השברים (ובזה טעם נוסף למ"ש האחרונים שלכתחילה אין להוסיף על השברים).<sup>2</sup>

התקיעה, לא יצא לכו"ע מחמת קיצור התקיעה לחודא.

### האם תוספת התרועה הופכת להיות חלק מהתרועה

ה. ונראה שיש לתלותו בב' חקירות, חקירה ראשונה, האם כשמוסיף שברים או תרועה, התוספת הופכת להיות חלק מהתרועה שעולה למצות שופר, או שרק התרועה המקורית עולה למצות שופר, והתוספת אינה מקלקלת. דמסתבר שרק לצד שהתוספת הופכת להיות חלק מהתרועה, יש מקום לומר שצריך לתקוע כנגד כל מה שעולה לשם תרועה. אבל לצד שהתוספת כקול בעלמא שאינו מקלקל, ואינו הופך לחלק מהתרועה, אין מקום להצריך לתקוע כנגדה.

ו. ונראה שנחלקו הראשונים בחקירה זו. דב'מעשה דמגנצא' שהובא בראשונים, ארעו ב' שאלות בסדר תשרי"ת. והנוגע לעניינינו הוא השאלה השניה, שהוסיפו על מנין השברים ותקעו ד' שברים. וכתבו הראשונים טעמים שונים להכשירו. שברוב הראשונים כתבו הטעם, דכשם שאפשר

ב. נראה שגם למהרמ"מ תרועה שאני ומותר להוסיף עליה. דהנה איתא במשנה דשיעור תרועה ג' יבבות. ותינח לרש"י שכל ייבבא טרומיט אחד, ניהא מה שהצריכה המשנה ג' יבבות. אבל לתוס' שכל 'יבבא' היא ג' טרומיטין, צ"ב מדוע אמרה המשנה את שיעור התרועה ב'יבבות', דהיה למשנה לומר דשיעור תרועה ט' טרומיטין. ונראה דהכל מודים שבעיני להריע (=לבכות) ג' פעמים. והיות שאופי ה'לול' (הוא התרועה) בכמה כוחות ברציפות ("קולות קצרים סמוכין זה לזה", רש"י. "ג' תרועות זו אחר זו אחר זו **דבוקות**", רבנו חננאל), ס"ל לתוס' דשיעורו ג' כוחות, והוא היבבא. ולכן מנתה המשנה את שיעור התרועה ב'יבבות', דשיעור הלול' הנצרך הוא ליבב ג' פעמים. והנה במה שג' טרומיטין הופכים ליבבא אחת, מוכח שאופי הטרומיטין להצטרף ביחד. וא"כ כשם שג' טרומיטין מצטרפין ליבבא אחת, כך גם ט' טרומיטין מצטרפין ליבבא אחת גדולה. ומה דאיתא במשנה "ג' יבבות", היינו שיעור של ג' יבבות לכה"פ, ומ"מ הן מצטרפות ליבבא אחת גדולה. ולכן שרי להוסיף על התרועה, דהכל יבבא אחת. אבל 'גנוח' (הוא השברים), רגילין לגנוח כל גניחה לחודא, ואין הגניחות מתחברות ליחידה אחת, ומה שמוסיף על מנין הג' גניחות הוא תוספת על ג' השברים. והוא מדויק להפליא בלשון הגמ',



שהשם תקיעה משתנה מפעם לפעם, שאם הוסיף מדנפשיה על מנין השברים והתרועה השם תקיעה ידיה ארוך יותר<sup>ג</sup>. אכן להצד השני שבתקיעה קצרה מאורך זה חסר ב'שיעור תקיעה', יש מקום להסתפק שמא בעינן שיעור לפי מה שהריע בפועל.

**ט.** ויש להוכיח שדעת הרמ"א כהצד הא', שתקיעה קצרה מאורך זה 'לאו שם' תקיעה עלה, וממילא אין מקום להצריך להאריך התקיעה לפי מה שמריע בפועל. דהנה השו"ע סי' תק"צ ס"ג פסק כדעת רוב הראשונים שלא להאריך בשבר יותר מדאי משום שאתי לכלל תקיעה. ונחלקו בזה הפוסקים, דעת המחבר כהתוס', שאחרי שחזינו אורך תקיעה דת"ת הוא ג' טרומיטין (לשיטת רש"י), שוב אין להאריך בשבר כאורך ג' טרומיטין, שהוא חשוב כתקיעה ולא כשבר. והרמ"א כתב שנהגו להקל כדעת הגהות אשר"י, שהרי מה שעושין הג' סדרים הוא משום שמספקא לן מהו 'תרועה' דקרא, ונהי שלצד שכוונת התורה לעשות תרועה ג' טרומיטין, נמצא אורך התקיעה ג' טרומיטין, מ"מ מה שעושין תש"ת ותשר"ת הוא לצד שהתרועה ארוכה טפי מג' טרומיטין, וא"כ לא אכפת לן במה שמאריך השבר טפי מג' טרומיטין.

**י.** והנה דעת התוס' והמחבר צ"ב מטענת הג"א ורמ"א (ראה מהרש"א). והב"ח תירץ

ז. אכן לטעם שאיתא ברוב הראשונים, נראה שתוספת השברים הופכת להיות חלק מהתרועה, ולהכי יכול להוסיף על מנין השברים. וראה לש' התוס' ל"ג ע"ב: "אין לחוש אם עשה ארבעה וחמישה שברים, שהשברים במקום תרועה, והו"ל תרועה אריכתא כמו שאנו מאריכין ביבבות". וכע"ז העתיק המ"ב סי' תק"צ ססק"ב. ומעתה, אחרי שהשו"ע הכריע כדעת הראשונים שמותר להוסיף על מנין השברים והתרועה, נמצא לדינא שתוספת השברים והתרועה הופכת להיות חלק מהתרועה, וא"כ יש מקום לחידוש הנ"ל שצריך להאריך התקיעה כאורך התרועה שעושין בפועל.

### אורך התקיעה הנצרך הוא ל'שם תקיעה' או ל'שיעור תקיעה'

**ה.** חקירה שניה היא במה שבעינן תקיעה כאורך התרועה, האם תקיעה קצרה מאורך זה לאו 'שם תקיעה' עלה, או שחשובה תקיעה, אלא שחסר ב'שיעור התקיעה'. לצד השני ב' דינים הם, א' - 'שם תקיעה', ואפשר ד'שם תקיעה' הוא בציר מאורך התרועה דסדר זה, ב' - 'שיעור תקיעה' כאורך התרועה דסדר זה. אבל לצד הא' חד דינא הוא שבעינן 'שם תקיעה', ובציר משיעור זה לאו 'שם תקיעה' הוא. והנה לצד הראשון שתקיעה קצרה מאורך זה לאו 'שם תקיעה' עלה, לא מסתבר לומר

שה'שברים' קרוין בלש' רבים, וה'תרועה' קרויה בלש' יחיד.

ג. בחידושי הרשב"א הנ"ל מבואר היפך דברינו, שכתב שרשאי להאריך השברים ובלבד שיאריך בתקיעות כדי להבדיל בין תקיעות לשברים. הרי דס"ל ש'שם תקיעה' משתנה מפעם לפעם. אכן דברינו הם בדעת רוב הראשונים והטוש"ע שכתבו שאין להאריך השבר יותר מדאי.

ג' טרומיטין, אבל לאינך צדדים, שתרועה הוא ג' שברים או ג' שברים ותרועה, ה'שם תקיעה' ארוך טפי, ולכן רשאי להאריך השבר לפי הסדר בו הוא תוקע. ומעתה, אחרי שנתבאר שהרמ"א ס"ל כהצד השני שתקיעה קצרה מאורך זה 'לאו שם' תקיעה עלה, נמצא שלרמ"א אין מקום להצריך להאריך התקיעה לפי מה שמריע בפועל.

**יב.** גם נראה מוכח כן ממשמעות שעה"צ ג'-ד', שלמנהגינו רשאי להאריך השבר בתשר"ת כדי ח' כוחות, ונמצא שרשאי להריע ל"ג כוחות (ג"פ ח' כוחות = שברים, ופ"א ט' כוחות = תרועה), אף שמשך התקיעה רק י"ח כוחות.

**יג.** אכן היות שנפק מפהון דרבנותינו האחרונים, היעב"ץ והשפת אמת, שהצריכו לתקוע כאורך מה שמריע בפועל, והיות שיש מקום לדבריהם בשיטת המחבר, לכן ישרו בעיני דברי הגאון רבי שריה דבלצקי זצ"ל בקונ' 'יעננו בקול', שנכון לכתחילה להיזהר בזה בתקיעות דאורייתא.

#### תקיעה כנגד ההפסק נשימה בין השברים והתרועה

**יד.** והנה והחומרא הב' שצריך לתקוע גם כנגד ההפסק בין השברים והתרועה, מקורה בספר 'אש דת' שהביא כן מבאורי הרא"ם ז"ל על הסמ"ג, והעתיקו באלף למטה על המטה אפרים בהג"ה ר"ס תק"צ, וכתב עליו שדבריו "נראין נכונים בטעמן". ועיי"ש ש"שיעור הנשימה הוא כפי הנראה בחוש לכה"פ כשיעור ששה טרומיטין". ולדבריו צריך לתקוע בתשר"ת תקיעה כדי כ"ד טרומיטין. ויש להטעים דבריו בסברא, שהרי

שתוס' אזלו בשיטת רב האי גאון, שכל הסדרים אמת, והעתיקוהו פמ"ג מ"ז ב' בסופו ומחה"ש. והוא מוקשה מכמה מקומות, א'- המחבר ס' תק"צ סעי' ב' העתיק לש' הרמבם, "תרועה זו נסתפק לנו". ב'- ראה ב' הדעות בשו"ע ס' תקצ"ב סעי' א', ועיי"ש בבאור הגר"א, דדעה קמא היא דעת רב האי גאון ודעה בתרא פליגא. ג'- איתא ברמ"א סעי' ו', דמהני תקיעה בתרא דתשר"ת לתקיעה קמא דתשר"ת (ובלבד שיתנה). ואי ס"ל כרב האי שכל הסדרים אמת, היאך עולה תקיעה אחת לשני סדרים, וע"כ דס"ל כהרמב"ם. ובערוך לנר תירץ עפ"ד דברי הב"י, וכע"ז בפמ"ג ומחה"ש שם, שאחרי שחזינן דאיכא תנא שנוקט שאורך זה חשוב כתקיעה, ולא מצאנו מי שנחלק עליו בזה, שוב לא מסתבר לחושבו כשבר. וכתב בעל"נ שנראה שזה המכוון בריטב"א שכתב "היאך יהיה שבר דתנא ברא כתקיעה דתנא דידן". ויש לבאר שכוונתו כהצד הב' בחקירה הנ"ל. דב' דינים הם באורך התקיעה, 'שם תקיעה' ו'שיעור תקיעה'. ולענין 'שם תקיעה' חזינן בתר"ת שג' טרומיטין אתי לכלל 'שם תקיעה'. ומה שצריך לתקוע באורך התרועה, הוא משום שבעיני 'שיעור תקיעה' באורך התרועה. ומובן היטב דעת המחבר מדוע אין להאריך בשבר כאורך ג' טרומיטין, משום שכבר אתי לכלל 'שם תקיעה'.

**יא.** והרמ"א שנחלק נראה דס"ל כהצד הראשון, דחד דינא הוא באורך התקיעה, דה'שם תקיעה' תלוי בשיעור התרועה, והוא משתנה לפי צדדי הספק מהו תרועה. ולהצד שתרועה הוא ג' טרומיטין 'שם תקיעה' הוא

שסתמו ששיעור התקיעה בתשר"ת הוא רק י"ח טרומיטין<sup>7</sup>. וביותר יש לתמוה, שלא מצאנו באחרונים שצינו נפק"מ במחלוקת הפוסקים אי בעינן הפסק כדי נשימה בין השברים והתרועה לענין אורך התקיעה. ועיי"ש ב'אלף למטה', שגם לדבריו הוא לא מעכב, לפי שהעיקר לדינא כראשונים שלא בעינן הפסק נשימה בין השברים והתרועה.

הטעם שבעינן הפסק נשימה בינתיים מבואר בראשונים שכן דרך הבוכים, שגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת (מ"ב סקי"ז), וא"כ הנשימה בינתיים היא חלק מצורת הבכי, וצריך לתקוע גם כנגדה.

**טז.** ולא נהגו להחמיר כן, והוא דבר חדש שלא כתבו הפוסקים, וכמו שתמה האש דת בעצמו על השו"ע והאחרונים




---

**ד.** הרב יהודה ליב אטינגר שליט"א ציין לדברי הטור בשם בעל העיטור, לחד פירושא בב"י כפי שהביאו הדרישה, שההבדל בין שברים לתרועה, שהשברים קול ארוך והפסק קצר ביניהם, והתרועה קול קצר והפסק ארוך ביניהם, ומשך התקיעה שווה בשניהם. ומבואר לתקוע גם כנגד ההפסק בין הקולות, עכ"ד. ויש לדחות, דההפסק בין שבר לשבר ובין טרומיט לטרומיט, הוא בתוך היבבא, והוא מעיקר צורת היבבה, ולכן צריך לתקוע כנגדו. אבל ההפסק בין שברים לתרועה הוא כדי להבחין בין שני סגנונות של יבבה, ואינו חלק מהיבבה, ולכן אין צריך לתקוע כנגדו.

הגאון רבי יהושע וכלדמן שליט"א

מו"צ בקהילתנו ירושלים

## דין הנתקל בתשר"ת

שאלה: בעל תוקע דבתקיעות דתשר"ת לאחר שעשה כראוי שברים תרועה, והחל לתקוע פשוטה דלאחריה, נתקל ויצא לו קול של שבר או תרועה, האם יוכל לחזור ולתקוע עוד תקיעה דלאחריה. או דלמא כיוון דיצא לו קול דאינו מענינא, פסל הסדר וצריך לחזור לתקיעה ראשונה. והוא הדין אם קרה זאת בתש"ת ובתר"ת קודם פשוטה דלאחריה.

מיקרי הפסק, ויכול להמשיך לתקוע, ולא הוי הפסק מה דיצא קול קצר.

**ב** והנה הגר"ז [בסימן תק"צ סעיף טו] העתיק לדין זה, זאת רק באם נתקל בתרועה וז"ל, הא למה זה דומה לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה, ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה כיון שהוא מעין התרועה שצריך לתקוע ע"כ. הנה הגר"ז ז"ל למד דכל סברת הרא"ש הוא רק אם הקול שנוצר ע"י ה"נתקל" שייכא למקום שנמצא בו השתא, ולפי ביאורו שייך זה רק בתרועה, דיצא קול קצר וזהו מעין התרועה. אך בצריך לתקוע, ונתקל ויצא קול תרועה לא יהני.

**ג** אך מלשון הרא"ש משמע לכאורה, דגם בתקיעה שייך זאת. דכתב שהתקוע מתחיל לתקוע או להריע וכו', לא הוי הפסק

**א**. הנה מקור לשאלה זו הוא מעשה דמגנצ"א שהביא הרא"ש [פ"ד סימן יא] ושם המעשה היה, שהבעל תוקע עשה שני שברים והתחיל להריע בטעות, ועשה שוב עוד שבר אחד. ודן הראב"ן האם התרועה שעשה שלא במקומה, [דעדיין לא גמר לשברים] פוסלת לכל הסדר. ומסיק הרא"ש דאין התרועה מפסקת, כיוון דשברים ותרועה ענינם אחד, ואינו הפסק לשברים. וזה לשון הרא"ש, "ואין כאן הפסק קול אחר, ופעמים רבות שהתקוע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה, ופוסק. ומתחיל לתקוע או להריע, ולא מיפסל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר, דלא מיקרי הפסק, כיון שאי"ז קול אחר, כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה, אלא שלא היה כשיעור. הנה מדברי הרא"ש מבואר דבנתכון לתקוע כראוי, ויצא פחות מן השיעור לא

גם באופן שהיה נצרך להריע [ולהגר"ז איירי הרא"ש רק באופן זה], ואם כל חידוש הרא"ש הוא רק בלא הפסיק בינותם בנשימה, מה צד פסול יש בתרועה שהתחיל להריע ולא הצליח ובאותה נשימה המשיך, דעל כך הוצרך הרא"ש להאריך ולבאר אמאי לא נפסלת התרועה, ואמאי יש כאן רמז פסול בכה"ג, וע"כ דהרא"ש איירי באופן דהפסיק בנשימה, ובכ"ז לא פוסלת התרועה שנתקל בה וכמו שביאר הרא"ש.

[ז]. הנה במעשה הנ"ל דלאחר שתקע שתי שברים בתשר"ת- החל להריע, ושוב נזכר ועשה עוד שבר. כתב הרא"ש על כך דבודאי כדי להכשיר השברים בעינן שני השברים יהיו בנשימה אחת עם השבר השלישי. אך בלא כן אין השברים מצטרפים, להתכשר בתור שברים. אך מ"מ [גם אם לא עשאן בנשימה אחת] אינם פוסלים לכל הסדר כיוון דנצרך היה לעשות השברים. וזהו מקומן הראוי. וכך הביא במ"ב [סקכ"ז] דאם לא עשאן בנשימה אחת נפסלים השברים לכו"ע.

**וכן** במה דס"ל להרא"ש, דאין התרועה שעשה מקודם שגמר לשברים הפסק בין השברים. זהו י"א דרק אם היה הכל בנשימה אחת-התרועה עם השברים. אך אם היה התרועה בנפרד הרי יהא זה הפסק לכל הסדר-כיון דאין מקום התרועה כאן ורק משום שמחוברת לשברים נחשבת כחדא הוא, ואינו נחשב כקול-שאין זה מקומו. וכך הכריע בשעה"צ סקל"ב.

[ח]. והנה חידש הרא"ש דאחר שעשה שני שברים, התרועה כבר לא נחשבת לקול

כיוון שהוא מעין התקיעה או התרועה, אלא שלא היה כשיעור. משמע דס"ל דגם בתקיעה, כשנתכוין לעשות תקיעה ויצא חלק מן התקיעה אף שהוא חלק קטן מיחשב שאינו הפסק. וכן המ"ב ס"ק ל"ד כתב וז"ל והוא הדין אם התחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית נחשבת הכל לתקיעה אחת. הרי שהביא זאת גם ביחס לתקיעה, ולא הביא זאת רק ביחס לתרועה.

[ד]. והנה יש שרצו לומר בדעת הרא"ש דכתב דבהתחיל לתקוע ולא עלתה לו, דלא נחשב הקול שיצא כהפסק, ושלא במקומו, זהו רק אם המשיך מיד **באותו נשימה** הקול ותקיעה הנצרך, עם קול הקצר שהתחיל. אך בהפסיק בנשימה בין הקול שיצא, להקול שעשה בכשרות לאחר מכן יהא הקול שיצא כמפסיק ויפסול לכל הסדר.

[ה]. אך לכאורה צריך עיון לומר כך, דהא הרא"ש כתב זאת כדבר המצוי תדיר, דפעמים רבות התוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה, **ופוסק ומתחיל** לתקוע או להריע, ולא מיפסל וכו' אחר שהוא מעין התקיעה או התרועה, אלא שלא היה כשיעור. והנה כיון שכתב דדבר המצוי הוא, היאך לא התנה דכל זה בדוקא אם מיד ימשיך התקיעה באותה נשימה, אך אם ינשום [מה שמצוי בנתקל פעמים] תיפסל התקיעה.

[ו]. ועוד הא הרא"ש סיים בטעמו דאין זה הפסק משום דנחשב מעין התקיעה אלא שחסר כשיעור, ובטעם זה אין מקום לחלק בין אם זהו בנשימה אחת או לא. ותדע דכן הוא דהא הרא"ש כתב לבאר זה

**י.** ולפי ביאור זה גם היכא שנתקל בתקיעתו ויצא לו קול שבור כמנהג ליטא [שעושין השברים כקול יורד], ואינו כשר בעצמותו לקול תקיעה, ולא רק דנחסר בשיעור, [כלשון פשטות ביאור הרא"ש] מ"מ לא יפסול הסדר כולו, אחר דסברת הרא"ש היא דכל שלא נתכוין לעשות קול הסותר לסדר שבו נמצא אינו פוסל. וכמו דאם עשה תרועה קודם שגמר השברים דאינו פוסל, משום דהמקום שעשאה כבר אינו מופקע במהותו מלעשות הקול הזה. או משום דכוונתו ליצור הקול הנכון מה דלבסוף יצא קול אחר ג"כ אינו מחשיב להקול כסתירה להסדר אחר דלא נתכוון להקול הזה

**יא.** [ואם נאמר כן בדעת הרא"ש יש לתרץ בכך הקושיא, שהקשו הראשונים על הדיעה דס"ל דאם תקע תקיעה בסוף הסדר ונתכון שתעלה גם לפשוטה שלפניה. וכדנתי במשנה, תקע בראשונה ומשך בשניה כשנים לא עלתה לו אלא אחת. והראשונים הביאו להרי"ץ גיאנות, דכתב על פי הירושלמי, דהתקיעה שמשך בה כשנים, לא עולה לו כלל, ורק התקיעה הראשונה שעשאה בתחילה עולה לו. והקשה עליהם הרמב"ן היאך היא תעלה. והא הפסיק בקול פסול. דהתקיעה שמשך בה כשנים נפסלה, וא"כ גם התקיעה הראשונה תפסל. וכדאיתא בתוספתא תקע והריע וחזר והריע, ותקע, אין בידו אלא אחת. דהיינו התקיעה האחרונה, דהראשונה נפסלה ע"י שני תרועות. הרי שנפסלה התקיעה הראשונה משום שהריע פעם נוספת, ופוסלת לתקיעה הראשונה וא"כ אף הכא תפסול התקיעה שנפסלה, את התקיעה הראשונה ולא יעלה

פסול שיפסול, משום דתרועה בתשר"ת עבדינן משום דגנוחי וא"כ ילולי. וא"כ אם כבר עשה שני שברים וגנח גנוחי יש השתא מקום לתרועה, שהרי לאחר שגנח גנוחי [שעשה שני שברים] כבר יש מקום לילולי [לתרועה] ואינו נחשב שהתרועה היתה שלא במקומה. [ובמט"א כתב, דרק אם כבר עשה שני שברים, על כך חידש הרא"ש דנחשב דיש מקום לתרועה הכא, [ואף שאין התרועה נכשרת] אך מ"מ אינה פוסלת לכל הסדר. אך אם עשה רק שבר אחד, ואזי התחיל להריע נחשבת התרועה שלא במקומה, דלא נחשב דנעשית לאחר דגנוחי גנח, ופוסלת א"כ לכל הסדר.]

**ט.** ולפי הרא"ש יוצאת הגדרה המחודשת, בענין הקול הפוסל לתקיעות שלפניה. והוא, דכל שראוי מצד מהות וסדר התקיעות לבוא הקול הזה, על אף דהקול שנעשה בפועל אינו תואם לשיעור וכשרות הקול שהיה צריך להיעשות. וכן חידוש נוסף וגדול יתר דאף שהמקום שמריע עדיין לא הוכשר להריע מצד הדין, שהרי עדיין לא הוכשרו השברים שלפניה מדין שברים [דהא עשה רק לשני שברים] מ"מ לא נחשב דנוצר קול במקום הסותר למהות וסדר צורת התקיעות. כיוון דיש כאן כבר גנוחי גנח שיוכל להחשיב הליל כמקומו לגבי שלא יסתור לכל הסדר.

**והשווה** זאת הרא"ש, להיכא דהקול הנוצר נתכוין להיות מן הסדר אלא שיצא שלא כמכוון וכמתוכנן, אינו פוסל תקיעות שלפניו, אחר שהקול הזה מיועד להיות במקום שעשאוה, כבר אינו קול שיכול לפסול. ה"ה אם נעשה במקום שאינו סתירה למהות סדר התקיעות המצווה.

השבר הנוסף לשנים הראשונים, בענין שיעשה לכולם בנשימה אחת, וגם בזאת יש אומרים דלא מהני. וכדי שלא תפסול התרועה להחשיבה שלא במקומה, בענין שיעשה זאת בנשימה אחת עם השברים דבלא כן תפסול לכל הסדר כיון שהוא שלא במקומה. [כך הסיק בשעה"צ ס"ק ל"ב] ובנתקל, הגר"ז כתב דזהו רק בתרועה דהקול שנתקל שייך לתרועה אך לא בתקיעה, אך הרא"ש והטור והאחרונים הביאו זאת גם לגבי תקיעה. וי"א דזהו רק אם עשה והמשיך הכל בנשימה אחת ולכאורה מסתימת, הרא"ש והטור מבואר לכאורה דלא כן, אלא אף אם הפסיק בנשימה מ"מ לא פוסל. וביותר יש מחמירים דדוקא יפסיק בנשימה ולא יחבר הקול הזה עם התקיעה שיעשה לאחר מכך עיין במועדים וזמנים.

בידו כלום. ומש"כ דחה הרמב"ן לשיטתו דהרי"ץ גיאות וכן עוד ראשונים.

**ולשיטת** הרא"ש יש לתרץ ולחלק, דאמנם אם אחר שהריע חזר והריע פעם נוספת, פוסלת תרועה זו לכל הסדר, משום דתרועה זו אינה במקומה, דכיוון דהריע כדן, נמצא דתרועה זו-כבר לא היתה נצרכת ויש כאן קול הפוסל. אך היכא שתקע באחרונה ונתכוון שתעלה גם לתחילת הסדר הבא. אף שתקיעה זו נפסלת, אך מ"מ הא התקיעה עצמה. זהו מקומה ואינה נחשבת לקול שאינו במקומו, וא"כ אף שנפסל הקול מ"מ אינו פוסל לכל הסדר שזהו היה מקומו. וכן נראה שרמז על כך הגר"א בביאורו סימן תק"ץ ס"ק כ"ה עיי"ש.

**העולה** לדינא מכל הנ"ל, בעשה ב' שברים והריע, ועשה עוד שבר כדי שיצטרף



הגאון רבי ישראל טויב שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב

## בדין מי שלא שמע חלק מהתקיעות ובדיני תקיעות דמעומד

בזכרונות איך יבוא לפני הקב"ה זכרוננו לטובה, באמירת הזכרונות ובשופר שתוקעים, וזהו דקאמר ובמה בשופר.

**ובאמירת** ברכת שופרות ותקיעת השופר לאחריה, באלו נמי הוי להמליך הקב"ה וגם שיבוא זכרוננו לפניו לטובה.

**שם** א"ל רבא לא אמרו אלא בחבר עיר תנ"ה כשהוא שומען וכו' אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות, ופירש"י אבל יחיד מברך את כולו [ולכא' צ"ל כולן] ואח"כ תוקע תשע תקיעות, ולשון מתנ"י מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר צ"פ דקאי על ציבור ולא על יחיד וצ"ע לשון המשנה דמשמע דקאי ביחיד, וכן במתנ"י ל"ב א'.

**ולכא' משמע** דביחיד אינו רשאי לתקוע לתקוע על סדר הברכות אלא תוקע רק לאחר תפילת מוסף, ולא שרשאי לעשות מה שרוצה, וכן משמע בלשון רש"י, וכן העתיק בר"ן על הרי"ף.

**אבל** ברמב"ם פ"ג משופר ה"ב משמע שהיחיד יכול לעשות מה שרוצה ויכול לתקוע על סדר הברכות דז"ל רבנו וכל הדברים האלו בציבור אבל היחיד בין ששמע

**(א)** ר"ה ל"ג ב' מתנ"י מי שבירך ואח"כ נתמנה [נזדמן] לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים, ומב' דלכתחילה צריך לתקוע על סדר הברכות ורק אם לא היה לו שופר וכבר בירך ברכות התפילה, בזה תוקע ומריע וכו' ג' פעמים.

**וברש"י** פירש שלש פעמים תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכויות וכן בשביל זכרונות וכן בשביל שופרות, ויל"ע מה כוונת רש"י, והרי כבר בירך והתפלל תפילת מוסף תשעה ברכות, ועכשיו בא לתקוע ומה צריך לכזין בשעת התקיעות.

**וכ"ה** בגמ' ל"ד ב' טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא הא הוה ליה שופר מעיקרא כי שמע להו אסדר ברכות שמע להו, ושם בגמ' אמר רבה ובר"ח גריס רבא אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכויות זכרונות ושופרות מלכויות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיבוא לפני זכרונכם לטובה ובמה בשופר, והכוונה שההמלכה של הקב"ה נעשה ע"י אמירת המלכויות, וע"י השופר שתוקעים לאחר אמירת המלכויות, וזהו דקאמר רבה ובמה נעשית ההמלכה, בשופר שע"י השופר בצירוף אמירת המלכויות בזה ממליכים הקב"ה עלינו, וכן



אבל אי"ז חובה על כל יחיד ויחיד מתוך הציבור, אלא חובת הציבור בכללות לתקוע לאחר כל ברכה וברכה, ממילא זה היחיד שיצא לביהכ"ס אינו חייב כלל לשמוע התקיעות להשלים, ובדאי הציבור שנמצאים בבית הכנסת מחוייבים לתקוע ולשמוע התקיעות שזה התקנה של חז"ל אבל זה שיצא א"צ להשלים שאין כאן חובת יחיד לתקוע, ואם נחייב אותו להשלים הרי אי"ז נכון שנמצא שזה חובת יחיד וליתא כלל, והתקנה היתה שכך הוא סדר הציבורי שבבית הכנסת תוקעין לאחר מלכויות וכו', עכ"פ פשוט שזה רק תקנה לציבור איך להתנהג בסדר תפילות ר"ה ואין כאן שום חיוב ושום תקנה על היחיד, ואמנם אם יילך להשלים בציבור וישמע התקיעות על הסדר בודאי יהיה לו המעלה של הציבור שתוקעין על הסדר שע"י השופר ממליכים הקב"ה ובא זכרונם לטובה, אבל אי"ז שום חיוב אלא רק בסדר הציבורי.

**ויל"ע** אם היחיד רשאי לצאת במוסף בחזרת הש"ץ ולא לשמוע התקיעות ואף שיוצא שלא לאונס, וכגון להתאוורר בעלמא, וי"ל דרשאי מן הדין כיון דאין שום חיוב על היחיד לשמוע התקיעות, ברם יל"ד דכשנמצא בציבור והוא חלק מהם אינו רשאי לצאת דחלה חובה על כל הציבור לשמוע התקיעות במעמד הציבורי, והוא חלק מהציבור ומחוייב לשמוע, עכ"פ זה פשוט שאם יצא יצא ואינו חייב להשלים דלא תיקנו שום חיוב השלמה על היחיד, ולכל היותר תיקנו שלא לצאת ולפרוש מן הציבור, אבל אם פרש בין לאונסו בין לרצונו בודאי ופשוט שאין עליו חיוב השלמה.

על סדר ברכות בין שלא שמע על הסדר בין מעומד בין מיושב יצא ואין בזה מנהג.

**ב** והרמב"ם כתב בהלכה י' שהציבור תוקעין במלכיות תשר"ת בלבד ובזכרונות תשר"ת ובשופרות תר"ת וכ"כ הרי"ף, והוא פלא, וכבר תמיהו בזה בתוס' בסוגיין בשם ר"ת והוא הנהיג תשר"ת בכולהו ברכות, שהרי יש ספק מהי תרועה וא"כ על כרחך דליכא תקיעות בשתי ברכות ועיין בר"ן בשם רב האי גאון שכולם כשירים, וכבר כתב הר"מ שם, בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן ג' פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין אלא כיון שיצאו מידי ספק בתקיעות של מיושב אין מטריחין על הציבור לחזור בהן כולן על סדר ברכות, וכ"כ הרי"ף.

**ובפוסקים** משמע דפליגי על רב האי וסברי שזה ספק ממש דמספקא לרבי אבהו, וכמב' נמי בלשון הטור תק"צ סעיף ב'.

**ג** ובטור תקצ"ב סעיף א' ב' כתב דהיחיד אפי' יש לו שופר אינו מפסיק בברכות לתקוע, וכ"ה בשו"ע ואפי' יש לו מי שיתקע לו אינו מפסיק ואינו תוקע ותוקעים או קודם שיתפלל מוסף וא"צ לתקוע לו שנית וכמש"כ הרמ"א שם.

**ד** מי שהיה בבית הכנסת ושמע ברכות הש"ץ כגון מלכויות ויצא לבית הכסא ולא שמע התקיעות, ופשוט שא"צ להשלימם שהרי מב' בסוגיין שזה חובת הציבור ולא חובת יחיד ואף שהוא היה חלק מהציבור מ"מ רק הציבור מחוייבין לתקוע

**ונראה** דגם ביחיד שייך כדי שתמליכוני עליכם ושיעלה הזכרון לטובה שהרי גם יחיד מחוייב לרוב הראשונים בברכת מלכויות זכרונות ושופרות, ורק תקיעת שופר לא שייך גבי יחיד אבל אמירת שופרות שייך נמי גבי יחיד, ונמצא שגם היחיד ממליך הקב"ה ע"י מלכויות וכן עולה זכרונות לטובה ע"י אמירת זכרונות וכן שייך גביה אמירת ברכת שופרות שעצם אמירת שופרות זה מעין תקיעה.

**ויל"ע** כשר"ה חל בשבת שאין תוקעין הרי חסר השופר להמלכת ה' ושיעלה הזכרון לטובה ויל"ע דבשבת דין הציבור כדין היחיד שאומרים מלכויות כדי להמליך הקב"ה וכן שיעלה הזכרון לטובה ואף שאין שופר מ"מ מה דאפשר עבדינן, ובודאי גם בלא שופר ממליכים הקב"ה ועולה הזכרון לטובה עם בצירוף ברכת שופרות שהיא כאילו מעין תקיעות.

**ז** ויל"ע ביחיד שתוקע בתפלת מוסף על הסדר אם מותר, או"ד אסור לו לתקוע שהרי תקיעה שלא לצורך אסורה משום שבות, ולעיל ס"ק ה' הבאנו מהחזו"א דלא קעביד מצוה וא"כ בודאי אסור משום שבות [אא"כ תוקע ומכוין בשביל ב' נשימות או כדי נשימה וכו'], וכ"מ מהפוסקים שאין לו לתקוע ויש לבאר דהדבר אסור משום שבות, אבל להרמב"ם ודאי שרי כאין מצווה ועושה ושייך גם אצל יחיד המלכת הקב"ה וכו' לשיטת הר"מ ממילא ודאי דאי"ז שבות דחשיב לצורך כאין מצווה ועושה, ומפורש בלשון הר"מ דיצא, ומשמע להדיא דודאי לא קעביד שום איסורא, ולהלכה נקטינן דהיחיד אסור משום שבות, וצ"ע.

**ומסתבר** טפי לומר שגם היחיד מתוך הציבור רשאי לצאת אף שלא לאונסו דאי"ז חובת כל יחיד ויחיד מתוך הציבור לשמוע אלא חובה כללית שיתקעו במעמד הציבור.

**ה** בחזו"א סימן קל"ז ס"ק ד' כתב דז"פ דיחיד שיתקע תקיעות במוסף על סדר הברכות לא קעביד מצוה דלא תיקנו רק בציבור, ויל"ד שמדברי הרמב"ם נראה דקעביד מצוה שאין מחוייב בה, שאין שיעשה יצא אבל משמע שעכ"פ עביד מצוה, מיהו בלשון הפוסקים משמע דנקטו שהיחיד אין לו לתקוע, וצ"ע באמת מי גרע מאין מצווה ועושה, ויל"ע שלא שייך המלכת הקב"ה ע"י השופר אלא במעמד רבים אבל ביחידים אי"ז כבוד למלך, וכן שיעלה הזכרון לטובה שייך רק בציבור, וצ"ע.

**ונמצא** דכל עיקר תקנת חז"ל לתקוע על סדר התפילה וכמב' נמי במתני' ל"ב א' זהו משום אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם בשופר, וכן אמרו זכרונות שיעלה זכרונכם לטובה ע"י השופר, ולכך אף שכבר יוצאים המ"ע דאו' בתקיעות דמיושב מ"מ צריך לתקוע בציבור משום כך, והברכה השלישית של שופרות עם התקיעה זהו הכל לצורך אמרו לפני מלכויות וזכרונות שכיון שההמלכה והזכרון לטובה זה ע"י השופר ממילא צריך מלבד התקיעות שאחרי זכרונות ואחרי מלכויות צריך לחזק את השופר ע"י אמירת ברכת שופרות וגם בתקיעות לאחריה, ונמצא דע"י ברכת שופרות והתקיעות אחריה זהו ההמלכה והזכרון לטובה.

ושופרות, [ובודאי כל השנה צריכים לשמוע חזרת הש"ץ כמב' במ"ב ובפוסקים, אבל דברנו כאן היאך מתקיים בציבור אמרו לפני מלכויות וכו'], ובמקראי קדש נסתפק בזה, ולענ"ד פשוט כמו שנתבאר בס"ד, ודעת הגר"ז שצריך לשמוע כל חזרת הש"ץ כדי להיות חלק מהציבור בהמלכה זו עם השופר, ולכא' תמוה ונראה פשוט דסגי ששומע ג' הברכות.

**וכן** עמא דבר שמאריכים בתפילה בלחש, ומ"מ צריך לזהר לגמור הלחש קודם שמתחיל הש"ץ מלכויות.

**ונמצא** דיש להקפיד טובא לשמוע ג' ברכות אלו ולא לצאת מביהכ"נ בזמן אמירת הברכות [ומי שנצרך לנקבו יסדר הדבר שייך קודם אמירת הברכות כדי שלא יפסיד שמיעת הברכות מפי הש"ץ].

**מיהו** זה נראה דאין היחיד מחוייב לשמוע הש"ץ כדי שגם הוא יהיה בכלל הציבור שאמרו לפני מלכויות וכו' דכמו דביחיד לא תיקנו ה"נ לא חייבו חז"ל כלל את היחידים להיות חלק מהציבור לענין שנתבאר, אבל מ"מ החכם עיניו בראשו שמיהו שלא ירצה להמליך הקב"ה ושיבוא זכרונו לטובה בכלל הציבור שממליכים הקב"ה ע"י אמירת הברכות על הסדר עם התקיעות על הסדר, ורק בציבור שייך המלכת הקב"ה והזכרון לטובה וע"י השופר ואמנם גם היחיד ממליך וכו', אבל הענין המיוחד שנתבאר זה רק בציבור, ממילא מי לא ירצה להיות חלק מהציבור הממליכים הקב"ה באופן שנתבאר.

ז) והנה בפשטות אמרו לפני מלכויות זה הציבור ששומעים מהש"ץ ברכת מלכויות מדין שומע כעונה וכן תוקעים ויוצאים בשומע כעונה ממילא כך מתקיים אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם ובשופר, וכן בזכרונות וכו', אבל אם חלק מהציבור לא שומעים הברכות הרי לא המליכו להקב"ה ע"י אמירת מלכויות וכן לא אמרו זכרונות ואף ששמעו השופר מ"מ העיקר חסר מן הספר שלא אמרו לפני מלכויות ולא המליכוהו ע"י אמירתם, ואף אם נגיד שבעצם שמיעת השופר הוי המלכה מ"מ העיקר חסר להם, ואף שאמרו בתפילת הלחש כל הברכות מ"מ הרי מב' בסוגיין דיש כאן ענין מיוחד להגיד מלכויות ולתקוע בציבור וכן ממליכים הציבור להקב"ה, ואע"ג דגם בתפילת הלחש הרי התפללו בציבור, מ"מ יש כאן ענין מיוחד בחזרת הש"ץ המלכה מיוחדת שהיא אמירת המלכויות עם השופר שאחריה וכן בזכרונות וכו' ממילא זה שלא שומע לש"ץ לא המליך אלא רק ע"י השופר בלא אמירת המלכויות ובודאי זה חסרון גדול כלפיו, ואע"ג דהשופר תוקעים לאחר אמירת הברכות ע"י הש"ץ מ"מ סדר הדבר כאן מב' דהציבור אומר מלכויות ע"י שומע כעונה וכך ממליכים להקב"ה ואמרו לפני אציבור קאי [ונכון שגם ביחיד זה כך, אבל מב' בסוגיין שבציבור זה דין מיוחד], ממילא פשוט שצריכים כל הציבור לשמוע, כדי שכולם ימליכו ע"י האמירה ושמיעת קול שופר.

**ונראה** דא"צ לשמוע [בשביל ענין זה שנתבאר] כל חזרת הש"ץ וסגי בשמיעת ג' הברכות מלכויות זכרונות

שופרות] יש כאן מקצת בשופר, ע"י התקיעות של מלכיות וכו', ונראה דגם אם שמע הברכות או ברכה אחת בציבור בלא השופר גם כן יש לו מקצת, ופשוט.

**ואמר** לפני מלכיות וכו' ובמה בשופר זה מושלם שעם השופר זה מושלם אבל ודאי דגם בלא השופר יש כאן מקצת והרי המליכו הקב"ה ויעלה זכרונם לטובה ותדע שהרי בשבת זה הולך בלי תקיעת השופר, וה"נ כשחל בימות החול בהשופר זה מושלם אבל ודאי דגם בלא זה יש המלכה וזכרון לטובה, וכמו ביחיד המתפלל שודאי הוא ממליך ועולה זכרונם לטובה במידת מה ורק חסר לו את כח הציבור והשופר אבל ודאי שיש לו במקצת.

**ה** ויל"ע באלו שנוהגים לתקוע גם בתפילת הלחש וגם בחזרת הש"ץ, ולכא' לא מצינו שחייבו חז"ל בציבור תקיעות פעמיים על הסדר, ויל' דלפי מנהג זה הם סוברים דהא דתניא שומעין על הסדר ועל סדר ברכות מתפרש בין בתפילת הלחש בין בחזרת הש"ץ, דכל שיש סדר ברכות בחבר עיר בציבור צריך תקיעות, ולפי"ז נמצא דמנהג אשכנז שלא לתקוע בלחש ומנהג ספרד לתקוע גם בלחש פליגי בתקנת חכמים האם תיקנו רק בחזרת הש"ץ או גם בלחש וגם בחזרת הש"ץ.

**אבל** אפשר דהמנהג הקדום היה כמב' לכא' ברמב"ם פ"ג ה"י שהציבור מתפלל ביחד עם הש"ץ, ולפי"ז פליגי המנהגים אם לאחר שנהגו להתפלל לחש ואח"כ הש"ץ בקו"ר אם תקנת חז"ל היא פעם אחת של תקיעות או פעמיים דשתיהן

**ומ"מ** יחידים שבתוך הציבור שלא מקשיבים אינם עבריינים ח"ו על תקנת חז"ל, דלא תיקנו כלל כלפי היחידים שבתוך הקהל אלא רק תיקנו שחובת הציבור לנהוג כן, וממילא אם כבר יש ציבור שמקשיבים לש"ץ שוב אין על היחידים שבתוך הציבור שום חובה לשמוע, ולא מסתבר לומר דחייבו חז"ל את כל הנמצאים בבית הכנסת להקשיב לש"ץ ולהיות חלק מהממלכה וכו' עם השופר, אלא זה רק חיוב ציבורי כללי ול"ש לדון על היחידים שום חיוב בזה, וצ"ע.

**ונראה** טפי שאפי' אם שמע רק ברכת מלכיות קיים המצוה שהמליך עם הציבור ע"י האמירה וע"י השופר ששמע וכן אם שמע זכרונות לבד יש לו הענין שיעלה זכרונם לטובה וע"י השופר עם האמירה ואף שברכות מעכבות זה את זה כמב' בשו"ע תקצ"ג ס"א מ"מ כ"ז לאמירתם, אבל לענין נידון סוגיין אמרו לפני וכו' ובמה בשופר מסתבר שגם יחיד בתוך הציבור ששמע רק מקצתם קיים במקצת ענין זה, מיהו זה ודאי שאם הש"ץ לא יודע להגיד רק ברכה אחת אינו אומר כלום, אבל דברנו שיש כאן המלכה ויש כאן שעלה זכרון לטובה ובמה בשופר וזה מתקיים גם אם ישמע רק מלכיות הרי המליך וכן אם שמע רק זכרונות יעלה הזכרון לטובה שהרי אמרה עם הציבור ועם השופר, ומ"מ ברכת שופרות עם השופר זה השלמה לשופר של מלכיות וזכרונות וכמו שנתבאר בס"ד, ממילא כדי שהמלכות תהא מושלמת וכן הזכרונות צריך לשמוע גם את ברכת שופרות עם השופר, ומ"מ גם בלא זה [דהיינו בלא ברכת

אינון כשגומרין כל התפילה וכו', וקצת משמע דשלשים של לחש זה מחומרא לחשבון מאה תקיעות ורק שלשים על הסדר זהו בשביל תקנת חז"ל שתיקנו בציבור תקיעות על סדר הברכות, [ואף שגם בלחש תוקעין על מלכויות וכו' מ"מ זהו מחומרא בעלמא, ותקנת חז"ל היא רק בחזרת הש"ץ, [והערוך לא כתב ושלשים בלחש ושלשים בחזרת הש"ץ ושתיים על הסדר, ומשמע דבריו שבלחש זה לא לקיים תקנת חז"ל על הסדר אלא מנהג של חומרא].

**ונראה** דאף שתקעו בלחש על הסדר מ"מ חובה גמורה איכא מתקנת חז"ל לתקוע בחזרת הש"ץ על הסדר, ואין יוצאין תקנ"ח בלחש ואף שזה תפילת הציבור, ואפי' אם נגיד שתיקנו גם בלחש מ"מ ודאי דעיקר תקנ"ח בחזרת הש"ץ, עכ"פ בערוך כתב דזה חומרא ומוכח דבלחש זה חומרא ולא תיקנוה חז"ל, [ויש לדחות דמספר שלשים זהו חומרא, דלתקנ"ח על הסדר סגי בפחות].

**ואם** הציבור גמרו שופרות ולא תקעו במלכויות וזכרונות לכאו' איבדו תקנת חז"ל [ואף אם יוסיפו עוד תקיעות אי"ז מתקן את מה שהחסירו בזכרונות ובמלכויות], ומ"מ נראה דהתקיעות שתוקעין מישך שייכי למלכויות וזכרונות שהרי אמרו לפניו מלכויות וכו' ותקעו בשופר לאחר ברכת שופרות ולכתחילה תיקנו חז"ל לתקוע בצמוד למלכויות וצמוד לזכרונות אבל מ"מ כיון שתקעו לאחר שופרות מתקיים בזה אמרו לפני וכו' ובמה בשופר.

הוי תפילת הציבור, ברם ברמב"ם פ"ט מהלכות תפילה ה"ב כתב להדיא דמתפללין בלחש ומי שאינו יודע להתפלל עומד ושותק עד שיתפלל שליח ציבור בלחש עם שאר העם וכו', ובה"ג כתב ואחר שיפסע ש"ץ שלש פסיעות לאחוריו מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל וכו' עכ"ד, וכן מפורש בגמ' ל"ד ב' בסוגיין תניא אמרו לו לר"ג לדברין למה ציבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר ש"ץ תפלתו אמר להם ר"ג לדבריהם למה ש"ץ יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי וכו', ומב' דהש"ץ מתפלל בלחש עם הציבור ואח"כ מתפלל בקול רם, ולפי"ז צל"פ מש"כ רבנו בהלכות שופר ועומדין ומתפללין תפילת מוסף ואחר שיאמר ש"ץ ברכה רביעית שהיא מלכויות תוקע וכו', דאין כונת הר"מ שהש"ץ מתחיל עם הציבור ביחד אלא שהוא מתפלל בלחש עם העם ואח"כ מתחיל החזרה, ולא הוצרך רבנו לפרש כאן בהלכות שופר שכבר נתבאר הכל בהלכות תפילה כנ"ל [ושמעתי שמנהג תימן שהש"ץ מתחיל בקול רם מיד עם הציבור עכ"פ בר"ה ויוכ"פ, וצ"ע וצ"ב].

**ולפי"ז** צל"פ דמנהג ספרד ומנהג אשכנז פליגי בתקנת חז"ל אם תיקנו תקיעות הציבור על הסדר גם בלחש או רק בחזרת הש"ץ, וצ"ע, ועי' ס"ק ט'.

**ט** ומקור המנהג לתקוע גם בלחש הובא בטור תקצ"ב סעיף א' ב' ובתוס' ל"ג ב' בשם הערוך שכתב והני דמחמירין ותוקעין שלשים כדיתבין ושלשים בלחש ושלשים על הסדר כנגד מאה פעיות וכו' ואילין עשרה

מסתבר שא"צ לעיכובא ממש על הסדר ואם תוקע לבסוף בסמוך לברכות שפיר עולה לכולם ומתקיים התקנה אמרו לפני בשופר, אבל לאחר היסח הדעת לא מסתבר שאפשר לתקן הדבר, ומתני' מתפרשא ואח"כ נזדמן לו שופר גם שנזדמן בחצי היום ובודאי זה כבר לא מתקן את המלכויות ולא נתקיים אמרו לפני וכו', וצ"ע מש"פ רש"י, ובטוש"ע ורמב"ם פ"ג ה"ז וה"י והי"ב לכאן לא מצאתי דין זה דאם כבר התפללו בלא שופר היאך מתקנים הדבר בסמוך ובמופלג, וצ"ע, וכן לא נתבאר כשמשלימים בסמוך, אם תוקעים ג' סדרים כפירש"י, וצ"ע בכ"ז.

**והפרישה** כתב להדיא וז"ל ושלישים בלחש ר"ל בתוך התפילה כשמתפללים מוסף דהיינו בתפלת יחידים ואח"כ בחזרת הש"ץ התפילה חוזרין ותוקעין על סדר הברכות עכ"ד, ומשמע בהדיא דהלחש אינו קיום תקנת חז"ל של תקיעות על הסדר מדקרי ליה בתפילת יחידים, ואמנם לא דק דודאי בלחש הוי תפלת הציבור עכ"פ למדנו מדבריו שהתקנ"ח מתקיימת רק בחזרת הש"ץ, וכמו שדייקנו מהערוך.

**ונ"פ** דציבור שאין יכולים לתקוע בחזרת הש"ץ, יתקעו בלחש והוי קצת קיום תקנת חז"ל לתקוע על סדר הברכות בציבור ואמרו לפני וכו' ובמה בשופר, וע"ע לקמן ס"ק י"ב.

**לשון** הטור ואחר כן מחזיר שליח ציבור התפלה כדי לתקוע על סדר הברכות דתנן וכו', ולכאן מתפרש שהחזרה כתקנת חז"ל כל יום בשחרית ומנחה להוציא את שאינו בקי, אלא דבר"ה יש עוד ענין של

**מיהו** אם שכחו לתקוע וכבר גמרו חזרת הש"ץ ונזכרו עכשיו יל"ע אם צריכים לתקוע מתקנת חז"ל או"ד עבר זמנו בטל קרבנו, ונראה דיתקעו ואפשר לומר דמתקיים בזה תקנת חז"ל אמרו לפני וכו' ובמה בשופר דסו"ס תקעו והמליכו לאחר חזרת הש"ץ, ויעלה זכרונם לטובה ובמה בשופר אף שנתאחרו עד לאחר החזרה.

**ושו"ד** דמב' כן לכאן במשנה ל"ג ב' דמי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע ג' פעמים, ומוקמינן לה בגמ' בציבור ופירש"י שתוקעים בשביל מלכויות ג"פ ובשביל זכרונות ג"פ וכו'.

**ומבו'** דלכתחילה תיקנו על הסדר ובדיעבד תוקעים ג"פ אח"כ ורק בציבור תיקנו כן, ויל"ע אם כבר הסיחו דעתם והלכו לביתם אם כבר לא תוקעים יותר, די"ל דתקנת חז"ל היתה רק בסמוך שגמרו עכשיו התפילה ונזדמן להם שופר.

**ואם** נפרש מתני' דתוקעין ג"פ לקיים מצות תקיעות שופר ולא כפירש"י שתוקע ג' סדרים בשביל מלכויות וכו' לא מצאנו במשנה דאם דילגו תקיעות שהתקיעות בסוף עולים על הכל, דהגמ' ל"ד ב' יל"פ הא דהוה ליה שופר מעיקרא כי שמע להו אסדר ברכות שמע להו שיש תקנת חז"ל לתקוע על הסדר של הברכות, ואם אין לו שופר והגיע לו לבסוף באמצע היום תוקע ג' סדרים דאו' לקיום מצוות שופר, אבל לא קאי על מלכויות וכו' וזה כבר מב' במשנה ל"ב א' שתיקנו מעומד על סדר הברכות אבל אם לא תקעו יל"ע אם שייך בדיעבד לתקן הדבר ע"י תקיעת ג' סדרים [או סדר אחד], ובסברא

במיושב שהרי מברכין על מיושב, ועוד דהיחיד אף שבא מתוך הציבור אין עליו שום חיוב להשלים התקיעות כיון דזה חובת ציבור בלבד, ופשוט, ואם שומע התקיעות דאחר מוסף בודאי יצא גם להתעוררות תשובה שהרי מב' שגם תקיעות דאחר מוסף עולין לתקנ"ח של אמרו לפני וכו', ורק לכתחילה בעינן על הסדר ממש.

**(יב)** חז"א ס"ק ג' מב' דעשרה שהתפללו בלחש ואין להם אפשרות להוריד ש"ץ מחוייבים לתקוע תקיעות דמעומד ואם יודעים מעיקרא שאין להם ש"ץ מחוייבים לתקוע בלחש על הסדר, ורק אם לא ידעו מראש הוי בדיעבד ותוקעים עכשיו בעבור כל הברכות, וצריכים לתקוע תקיעות כפולי שלשה דהיינו מה שרגילים לתקוע אחרי כל ברכה עכשיו ישלשום ג' פעמים, וכמב' במתני' ל"ג ב'.

**ויל"ע** מ"ט לא סגי בפעם אחת דהרי כל הענין כאן לתקוע אחרי כל ברכה וכיון שכבר בירכו את כולם ולא תקעו, לכא' סגי בסדר אחד של תקיעות, ויעלה בעבור ג' הברכות, ומ"ט תנן תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים, וצ"פ דמכוונים לתקוע להמלכת ה', וחוזרים ותוקעים שיעלה זכרונם לטובה, וחוזרים ותוקעים לשם שופרות, ויל"ע דמתני' איירי גם לענין חיובא דשופר שלא היה לו שופר עד עכשיו, ובודאי משום מצוות שופר מחוייב ג' פעמים, אבל בציבור שכבר תקעו במיושב ויצאו מצוות שופר יל"ע מניין לן שאם לא תקעו על סדר הברכות לא סגי בפעם אחת, וברש"י מפורש שתוקע ג"פ משום מלכויות וכו'.

תקנ"ח לתקוע על סדר ברכות הש"ץ, וזה מתאפשר ע"י חזרת הש"ץ, [וקצת ראייה למרן הגרי"ז שלתקנה זו צריך את כל חזרת הש"ץ ט' ברכות], והטור סיים הילכך מחזיר ש"ץ התפילה, וע"ע בר"ן בסוגיין.

**(י)** ובמ"ב ס"ק א' הביא מהמג"א שאין לנהוג כן לכתחילה [לתקוע בלחש] שלא לבלבל המתפללים ומשלימין המאה תקיעות לאחר התפילה, ובלקוטי מהרי"ח [סדר תפלת מוסף דר"ה] כתב שעפ"י האריז"ל יש לתקוע אף בתפילת הלחש וכ"כ בכף החיים ס"ק א', ובשו"ת שואל ומשיב ח"ד קע"ג כתב שמתוך שלא נזכר בראשונים ז"ל ובשו"ע יש להבין שלא נהגו כן וכ"כ בשלחן גבוה, ובמט"א כתב שהמנהג שלא לתקוע בלחש לבד יחידי סגולה הבאים בסוד ה' וכן מב' באבנ"ז סימן תמ"ה, והנה אנו כתבנו לדון שזה מתקנת חז"ל לתקוע על הסדר גם בלחש, וחזינו מהפוסקים לא כך דפשוט לכו"ע שאי"ז תקנת חז"ל אלא רק בחזרת הש"ץ והבלחש זה רק עפ"י האריז"ל, מיהו הרי בערוך כבר הביא מנהג זה וכן בתוס' וכן בשו"ת הרשב"א [ח"א רצ"ה], ולכא' הם כתבו כן לא מצד קבלת האריז"ל אלא ממנהג או מדינא, וצ"ע וכבר הכרחנו דגם בערוך מב' דאי"ז מדינא אלא ממנהג, ונקטינן דמוסכם לכו"ע שתקנ"ח הויא רק בחזרת הש"ץ על הסדר.

**(יא)** בשו"ת התעוררות תשובה [ח"ג שצ"א] כתב שמי שהתפלל עם הציבור מוסף והוצרך לצאת באמצע ולא שמע תקיעות דמעומד חייב מעיקר דינא להשלים את שהחסיר וכו' ואין דבריו מובנים דודאי יוצאין

**והנה** לשון הר"ן מאי קמהדר להו וקאי על ר"ג ששאל לחכמים כתשובה לדבריהם, למה ש"ץ יורד, ועל קושיית ר"ג שואל הר"ן מאי קושייתו הא יורד כדי לתקוע בציבור, ולקיים תקנת חז"ל של תקיעות דמעומד שזה אמרו לפני וכו' ובמה בשופר, ואמנם הו"מ הר"ן לשאול גם על תשובת חכמים שלמה לא אמרו כדי שיתקעו על סדר הברכות, עכ"פ הר"ן שואל על ר"ג שלכאז' אין הבנה לדבריו מה השיב לחכמים כששאל אותם.

**והיה** נראה שבר"ן מב' דבלחש אין תוקעים אף אם אין להם חזרת הש"ץ דלא תיקנו אלא בחזרה דווקא, ובחז"א ס"ק ג' הסכים דלהר"ן בלחש ל"ח ציבור לנידון תקיעות דמעומד [מיהו עיי"ש מה שציידד בזה] אלא שנקטינן להלכה כמב' ברא"ש וריטב"א דשאלת ר"ג גם בר"ה ומב' סברתם דגם בלחש אפשר לקיים תקנת התקיעות דחשיב ציבור.

**והנה** זה ודאי דבחזרת הש"ץ הוי ביותר תוקף טובא תקנ"ח של אמרו לפני ובשופר ומ"מ כיון דחשיב בציבור שפיר תוקעין בלחש אם אין להם חזרת הש"ץ.

**ונראה** דהתוקעים בלחש אף שי"ל שיוצאים יד"ח תקיעות דמעומד מ"מ כשהם תוקעים נמי בחזרת הש"ץ מקיימים תקנ"ח בהידור רב ואף שכבר קיימו המצוה ויצאו יד"ח מ"מ שייך לקיים הידור מצוה אף לאחר קיום המצוה, [ולפי מי שסובר של"ש הידור לאחר הקיום, נמצא דהתוקעים בלחש מפסידים הידור מצוה של אמרו לפני וכו'].

**ויל"ד** בדברי החזו"א דתקנת חז"ל הויא רק בחזרת הש"ץ ולא תיקנו בלחש כלל אף ביודעים שאין להם חזרת הש"ץ, ובאמת דא ודא הוי בציבור, אלא שבחזרת הש"ץ זה יותר חזק טובא שבלחש כל אחד מתפלל בעצמו משא"כ בחזרה שכולם משותפים יחד ממש עם הש"ץ, ונמצא דאמרו לפני וכו' חזק יותר בחזרת הש"ץ, ומ"מ כיון דגם בלחש הוי חבר עיר שפיר מתקיים אמרו לפני וכו' בכך ממילא סובר החזו"א דגם בלחש הוא בכלל תקנת חז"ל, עכ"פ תרי פעמים גם בלחש וגם בחזרה ודאי לא תיקנו, ואם תקעו בלחש מודה החזו"א דחייבים לתקוע גם בחזרת הש"ץ, וצ"ע.

**ל"ד** ב' אמר להם ר"ג לדבריכם למה ש"ץ יורד לפני התיבה, היינו שאם אין צורך בחזרת הש"ץ היו מתקנים את אמרו לפני ובמה בשופר בתפילת הלחש, ועכשיו שתיקנו להוציא את שאינו בקי י"ל שתיקנו חז"ל תקיעות על הסדר רק בחזרת הש"ץ, ומ"מ אם אין להם ש"ץ י"ל שחייבים לתקוע בלחש כיון דהם ציבור.

**ובר"ן** ברי"ף פירש שקושייתם למה ש"ץ יורד לפני התיבה בשאר ימות השנה דאילו בר"ה הרי צריך לירד לפני התיבה כדי שיתקעו על סדר הברכות שלא אמרו אלא בציבור, ויל"ע דגם בלחש חשיב בציבור, ומשמע בר"ן דבלחש לא מיקרי בציבור לענין אמרו לפני ובמה בשופר דכל יחיד מתפלל לעצמו, ודוקא בחזרת הש"ץ מתקיים ענין זה דכולם שומעים ורק הש"ץ מדבר וכולם משתתפים עימו ורק באופן זה תיקנו תקיעות דמעומד.



**יד)** בחזו"א ס"ק ד' כתב דאחד שלא שמע הברכה מפי הש"ץ ובא רק בשעת התקיעות מקיים תקנת חז"ל, והיה נראה דכל הענין כאן שהציבור אומרים מלכויות [ע"י שמיעה מהש"ץ] וממליכים הקב"ה ואח"כ תוקעים בשופר וזה המלכה ציבורית, וממילא מי שלא אמר או שמע הברכות הרי העיקר חסר כאן, ונכון שהוא לא חייב כי הוא כדין יחיד אבל ודאי שאין לו המעלה של אמרו לפני כיון שלא אמר ולא שמע, ואפי' שפטור והוא אנוס מלומר עכ"פ לא אמר ואין לו אמרו לפני, ואנוס שיוצא אף שלא שמע אטו זה נחשב שהוא התפלל ובודאי שלא, והש"ץ מתפלל עבור כל הציבור אבל אין כאן אמרו לפני.

**טז)** ודינים העולים להלכה: א. תיקנו חז"ל דאף שיוצאים מ"ע דא' דשופר בתקיעות דמיושב מ"מ יש מצוה מדרבנן על הציבור בלבד לומר מלכויות זכרונות ושופרות עם תקיעת שופר ובזה ממליכים הקב"ה ובא זכרון הציבור לטובה ולכן תיקנו חז"ל לתקוע שוב בחזרת הש"ץ אחרי מלכויות ואחרי זכרונות ואחרי שופרות כדי לקיים דין זה דאימרו לפני מלכויות וכו' ותיקעו בשופר לאחר אמירתם.

**ברכת** שופרות זה ג"כ כעין תקיעת שופר והתקיעות שלאחריה וזה [הברכה והתקיעות] עולים למלכויות ולזכרונות להמליך הקב"ה ושיבוא זכרון ישראל לטובה ע"י הברכה והשופר.

**ב.** לכתחילה תיקנו חז"ל שיתקעו לאחר מלכויות ולאחר זכרונות וכו', אבל בדיעבד אם לא תקעו לאחר מלכויות

**בחזו"א** שם יש ט"ס וצ"ל ואחרי שתפלת לחש וכו' אם לא שמעו על סדר הברכות יכולים לשמוע אחר התפילה שהרי אין הסדר מעכב, וכונת רבנו ז"ל שאם אין להם ש"ץ ולא חזרו וגם לא תקעו בלחש יכולים לתקוע אחר התפילה ומקיימים בזה תקנ"ח דתקיעות מעומד, וכמש"פ במשנה ל"ג ב' דזה עולה לתקנ"ח של אמרו לפני וכו', אלא שמתנ' איירי בחזרת הש"ץ שלא תקעו שלא היה להם שופר, וזהו שכתב החזו"א דה"ה בציבור של לחש בלא חזרת הש"ץ.

**[זיל"ע** דלכא' עדיף שיתפללו ביחיד, דעכשיו שמתפללים ביחד מבטלים תקנת חז"ל של חזרת הש"ץ, וי"ל דכיון דהם אנוסים עדיף שיתפללו בציבור, וכן מקיימים מצוות התקיעות של מעומד].

**יג)** בב"ח כתב דקושיית ר"ג דכדי לתקוע על סדר הברכות לא היו מתקנים לחזור התפילה אלא היו תוקעים אחר התפילה או קודם, ובהמשך דבריו כתב וזה העיקר שיכולים גם בלחש על סדר הברכות ממש כיון דחשיבי ציבור, מיהו מש"כ הב"ח שאם תוקעים קודם הברכות שפיר דמי אין מובן דא"כ למה תיקנו תקיעות דמעומד והא תוקעים במיושב קודם מוסף, וע"כ דאמרו לפני ובמה בשופר זה אך ורק לאחר שממליכים וכן שאומרים הזכרונות ואז תוקעים, אבל קודם תפילה לא מהני מידי, ואין לפרש דתיקנו על הסדר דזה למעלה אבל משמע דעיקר התקנה היא בתקיעות דמעומד או על הסדר או לאחר הסדר, אבל תקיעות דקודם התפילה אינם יכולים לשמש לתקנה זו של אמרו לפני ובשופר.

והתקיעות אלא שאינו מחוייב בדבר כלל, ולהלכה נקטינן דאין בזה מצוה ליחיד, ואסור לו לתקוע משום שבות וגם משום הפסק בתפילה, וע"ע ס"ק ה' בזה.

**ד.** יל"ד אם רשאי היחיד שמתפלל עם הציבור לצאת להתאוורר וע"י כך לא ישמע הברכות והתקיעות או חלק מהם, ובפשטות הרי החיוב על הציבור ולא על היחיד מתוכם ברם י"ל דהחיוב הוא על כל הציבור ואסור לפרוש מהם, וכ"כ בחזו"א שאפי' היושב בביתו ולא בא להתפלל עם הציבור אף שהוא לא עברין מ"מ יש לו חטא שפירש מן הציבור ממצוות אמירת המלכויות וכו' בציבור והתקיעות דמעומד שנלוות לברכות.

**ומ"מ** זה פשוט שאם לא שמע א"צ להשלים, דאי"ז חיוב על היחיד אלא רק על הציבור, [מיהו אם לא משלים נחשב פורש מן הציבור להחזו"א].

**מיהו** זה שכבר נמצא בתוך בית הכנסת י"ל דאסור לו לצאת דזהו חובתו בתוך הציבור לשמוע ולתקוע על הסדר עכ"פ אם יצא ודאי שא"צ להשלים דלא חייבו את היחיד כלום אף אם היה בתוך הציבור ופרש מהם, ואם יכול לחזור, עליו לחזור מיד כיון דהיה בתוך הציבור והיה אסור לו לצאת ורק אם כבר עבר הזמן אינו חייב להשלים כלל.

**ונמצא** דהיושב בביתו הוא רק בגדר פורש מן הציבור, ואין נקרא עברין, אבל זה שכבר בבית הכנסת אסור לו לפרוש מדינא ונקרא עברין כיון שהתחייב כחלק מהציבור, כך מסתבר.

וזכרונות, ותקעו לאחר שופרות זה נחשב שאמרו המלכויות וכו' עם תקיעת שופר שתוקעים ג' פעמים כסדר שתוקעים אחר כל ברכה דהיינו ג' סדרים והם עולים עבור מלכויות ועבור זכרונות ועבור שופרות.

**ואפי'** גמרו חזרת הש"ץ ולא תקעו תוקעים ג' סדרים בשביל מלכויות וזכרונות ושופרות ומקיימים בזה תקנת חז"ל דתקיעות מעומד על סדר הברכות, אלא שכ"ז בדיעבד ולכתחילה צריך לתקוע סדר תקיעות לאחר כל ברכה מיד כשגומר הש"ץ הברכה.

**ונמצא** דאם נזכרו שלא תקעו לאחר זכרונות תוקעים ב' סדרים [אחד למלכויות ואחד לזכרונות] [ואולי להיפך הראשון לזכרונות והסדר השני למלכויות כיון דסיימו עכשיו בזכרונות תוקעים ראשונה לזכרונות, וצ"ע], ואם נזכרו לאחר שופרות תוקעים ג' סדרים, ואם נזכרו לאחר התפילה תוקעים נמי ג' סדרים אחד למלכויות וכו'.

**ג.** תקנה זו של תקיעות מעומד על סדר הברכות תיקנו רק בציבור ששומעים הברכות מהש"ץ ותוקעים ובזה מתקיים אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, וזכרונות שיעלה זכרונכם לטובה וכל זה בשופר שלאחריהם, ובברכת שופרות ועוד סדר תקיעות לאחריה.

**אבל** יחיד שבא להתפלל מוסף אף שיש לו מי שיתקע אינו תוקע על סדר הברכות כלל וגם אינו רשאי לתקוע.

**ודעת** הרמב"ם שגם אצל יחיד שייך המלכת הקב"ה ע"י הברכות

אחד י"ל דעולה להם לכולם לכל הברכות ורק לכתחילה בעינן ג' סדרים, וע"ע לקמן דין ט"ז.

ח. נראה דבשביל לקיים תקנת חז"ל דתקיעות מעומד עם הברכות סגי לשמוע רק ברכות אלו וא"צ כל חזרת הש"ץ, דהיינו דיחיד שלא הקשיב לכל חזרת הש"ץ [וכן בעומד בלחש] סגי לו לקיים התקנה בשומעו מלכויות זכרונות ושופרות.

ט. אם שמע רק התקיעות נראה דלא קיים התקנה, דכל הענין כאן זה אימרו לפני ובצירוף התקיעות.

**וע"ע** להלן דין י"ז.

י. אם הציבור לא יכולים [משום מה] לתקוע בחזרת הש"ץ יתקעו בלחש לאחר מלכויות וכו' ומתקיים בזה תקנת חז"ל דתקיעות דמעומד.

**וכן** עשרה שמתפללים יחד שאין להם ש"ץ ואין להם אפשרות בשום אופן לקיים חזרת הש"ץ יתקעו בלחש כנ"ל, ועי' מש"כ בזה ס"ק י"ב.

**יא.** אף שתקעו בלחש [ויש נוהגים כן] חייבים לתקוע בחזרת הש"ץ דעיקר התקנה נתקנה בחזרת הש"ץ.

**יב.** אין תקנת חז"ל מתקיימת אלא רק בתוקעים לאחר הברכות או על הסדר או לאחר כולם, אבל התקיעות דמיושב אינם עולים כלל לתקנה זו, ואם לא תקעו לאחר הברכות לא קיימו תקנת חז"ל ולא מועיל מידי שתקעו במיושב, ואפי' יוסיפו תקיעות לשם הברכות אי"ז כלום.

ה. יעוין לעיל דין ד', ויל"ד דלא כמש"כ דין ד' אלא שאין חובה על היחידים מתוך הקהל לשמוע חזרת הש"ץ ולתקוע אלא זה רק חובה ציבורית ואם כבר יש ציבור ששומעים רשאים היחידים שלא לשמוע לא הברכות ולא התקיעות והם לא עברנים אלא רק פורשים מן הציבור, אבל באמת מיהו שלא ירצה להמליך הקב"ה עם הציבור ושיעלה זכרוננו לטובה עם הציבור, ועיין ס"ק ז' בכל זה.

ז. אם שמע רק מלכויות עם השופר קיים שתמליכוני עליכם ובשופר ואף שלא שמע זכרונות קיים אמרו לפני מלכויות עם הציבור, וכן בזכרונות לבד, ואע"פ שהברכות מעכבות זא"ז כל זה לאמירתם אבל לתקנ"ח אימרו לפני וכו' ובשופר אין מעכבות זא"ז וכל אחד בפנ"ע, והש"ץ לא יכול להגיד רק ברכה אחת ואם אין אומר שלשתם אין אומר כלום, אבל לענין תקנ"ח דאימרו לפני וכו' ובשופר זה מתקיים בכל ברכה לחוד, [מיהו ברכת שופרות קאי על מלכויות וזכרונות].

ז. אם היחיד שמע הברכה מהש"ץ ויצא לפני תקיעת שופר א"צ להשלים כיון דהוא יחיד ואף שהתפלל מוסף עם הציבור מ"מ אין כאן שום תקנה על היחיד וא"צ להשלים כלום, [ויתכן לדון שאם שמע תקיעות דזכרונות זה עולה לו גם למלכויות וכן בשופרות שהרי בדיעבד תוקעין בסוף על כולם יחד ואמנם צריך לתקוע ג' סדרים, ומ"מ י"ל שסו"ס גם סדר אחד עולה לכולם, ולכן י"ל שיחיד שלא שמע תקיעות דמלכויות וכו' עולה לו בסוף על הכל ואף שתקעו ושמע רק סדר אחד, וגם בציבור עצמו אם תקעו בסוף רק סדר

של תקיעות מעומד, וא"צ לתקוע ל' ועוד סדר אחד, אלא הל' עולין לכאן ולכאן.

**טז.** ברש"י מב' שאם לא תקעו במלכויות ונזכרו בזכרונות תוקעים ב' סדרים ואם נזכרו לאחר שופרות תוקעים ג' סדרים, וכמש"כ לעיל דין ז', ובאמת בראשונים ז"ל לא מצאתי שכתבו בדין זה, וצ"ע וי"ל דהם סוברים שסגי בסדר אחד ועולה לכל הברכות, אבל רש"י סובר שתוקעים ג' סדרים ובסדר א' מכוונים לשם תקיעות מלכויות ובסדר שני לשם זכרונות וכו', ולא מצאתי מב' בזה בפוסקים, וצ"ע, ועי' מש"כ ס"ק ט', ולהלכה נראה דיעשו כפירש"י.

**יז.** יל"ע מה יעשה מי שלא גמר שמ"ע של לחש והרי מפסיד תקנ"ח של אימרו לפני ותקיעות מעומד, ואם עומד במלכויות י"ל שיאמר עם הש"ץ וישמע התקיעות ומקיים בזה תקנת חז"ל [ואף אם נגיד דבלחש של ציבור לא מתקיימת תקנת חז"ל אם תוקעים אז, מ"מ עכשיו שיש חזרת הש"ץ והיחיד אומר עמו י"ל דהוא מקיים עם הציבור התקנ"ח.

**אבל** אם עומד בשלש אחרונות צ"ע מה יעשה, ואם ישמע רק התקיעות לא מקיים תקנת חז"ל דאימרו לפני שזה רק בחזרת הש"ץ, ולהחזו"א י"ל שמקיים תקנת אימרו לפני כיון שהתפלל בלחש עם הציבור וישמע רק התקיעות.

**ואם** ישמע גם הברכות הרי יהיה לו הפסק באמצע ג' ברכות אחרונות, וצ"ע מה יעשה, ונראה דישמע רק התקיעות ויגמור תפילתו, ולכתחילה כיון דהוא בתוך הציבור חייב לסיים מוקדם ולשמוע הברכות מפי

**יג.** גם אם גמרו התפילה [ולא תקעו בחזרת הש"ץ] תוקעים ג' סדרים בשביל תקנת חז"ל דאימרו לפני ותקיעות מעומד, מיהו אם כבר הסיחו דעתם והלכו לביתם י"ל דכבר ל"ש לתקוע ועבר זמנו בטל קרבנו.

**יד.** התוקעים בלחש אף אם נגיד שפטורים מהתקנה דהיינו שיצאו יד"ח מ"מ ודאי שמקיימים הידור מצוה בתוקעם שוב בחזרת הש"ץ, אבל באמת נראה דחייבים מדינא ממש לתקוע נמי בחזרת הש"ץ ולא נפטרו בלחש כלל ואף שאם אין להם חזרה יוצאים בלחש, מ"מ ביש להם חזרה וכרגיל מחוייבים מעיקר הדין מתקנת חז"ל לתקוע גם בחזרה, ועי' ס"ק י' הוכחנו מהפוסקים שבלחש לא מקיימים תקנת תקיעות מעומד של אימרו לפני וכו', והחזו"א כתב שמקיימים בזה תקנ"ח של מעומד, עכ"פ נראה דלכו"ע חייבים נמי לתקוע בחזרת הש"ץ.

**מב' גם** בפוסקים שהביאו לתקוע בלחש ובחזרת הש"ץ דהלחש אינו קיום תקנת תקיעות מעומד של אימרו לפני אלא בשביל ענין ומנהג מאה קולות, או עפ"י קבלת האריז"ל, ממילא אין לומר שחז"ל תיקנו התקנה גם בלחש וגם בחזרה, הא ליתא כלל, עכ"פ חובה גמורה לכו"ע לתקוע על סדר הברכות בחזרת הש"ץ.

**טז.** אם לא היה להם שופר עד שהגיעו למלכויות הרי כשהש"ץ גומר מלכויות מברכין ברכות השופר ותוקעים שלשים קולות, ואח"כ בזכרונות וכו' חוזרים לסדר הרגיל, ועולה להם [התקיעות לאחר מלכויות] הן לדאו' דמצות שופר הן לתקנ"ח

ותקנה זו נוהגת בכל השנה ובר"ה וכו' וזה מב' בגמ' להדיא.

הש"ץ, או לפחות לומר עם הש"ץ ולאחוז יחד עימו בברכות מלכויות זכרונות ושופרות.

**כא.** המנהג להלכה למעשה שתוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת בכל סדר ברכות.

**יה.** התפלל מוסף עם הציבור ושמע חזרת הש"ץ ולא שמע התקיעות א"צ להשלים דא"ז חובת היחיד אלא רק חובת הציבור ואף ש"ל שחייב לשמוע כיון שהוא בתוך הציבור מ"מ אם לא שמע א"ח להשלים כלל, [ס"ק י"א], ואם שמע תקיעות דאחר מוסף עולה לו לחובת הציבור של תקיעות מעומד על סדר הברכות אף ששמע רק לאחר כל הברכות מ"מ מתקיים בזה תקנ"ח בדיעבד, ולתחילה תיקנו תקיעות לכל ברכה לאחריה.

**טז.** כת"ר כתב מה שכתב, אבל פשוט ומב' בגמ' שתקיעות מעומד הם חובת הציבור בלבד ולא חובת יחיד כלל ותקנת חז"ל שיתקעו במלכויות וכו' הכל רק בציבור וממילא פשוט להלכה שאם לא שמע התקיעות מעומד א"צ להשלים ולא כלום וזה מב' בכל הפוסקים כולם וגם במרן הגרי"ז זללה"ה, ואין מה לדון בזה וזה פשוט כביעתא בכותחא, וכבר נתבאר הכל בס"ד.

**יט.** אע"ג שמדינא סגי ליחיד לשמוע ל' קולות מ"מ בזמננו שיש ספיקות של נשימה אחת וכדי נשימה וב' נשימות ועושין כולן במשך המאה קולות לכא' צריך היחיד מדינא לשמוע כולם ולכה"פ ל' בנשימה אחת ול' בב' נשימות מיהו רק בתשר"ת יש ספק זה.

**יז.** אם נגיד שמה שהתפללו בלחש ותוקעים מתקיימת תקנת חז"ל, א"כ נמצא שגם כשתוקעים בחזרת הש"ץ הרי כבר אמרו מלכויות וכו' בלחש והתקיעות יכולים ללכת על הלחש ולא על החזרה, ולא משמע כן, ומשמע שהם הולכים על החזרה שאז מקיימים אימרו לפני וכו' וא"כ מוכח דבלחש לא מתקיימת התקנה.

**כ.** תקנת חז"ל שהציבור מתפלל בלחש ואח"כ הש"ץ מחזיר התפילה בקול רם



הגאון רבי נתן ברינגר שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## שיעור תקיעה קצר אם הוי הפסק בתקיעת שופר

שהתקיעות אינם אלא מדרבנן, ובמצוות דרבנן כיון שהדין שאינן צריכות כוונה יצא ידי חובה בתרועה הראשונה ונחשבת השנייה להפסק. אמנם בשם ספר הדרת קודש כתבו דאף במצוות דרבנן מועיל כוונה מפורשת שלא לצאת ידי חובה.

**ופליגי** נמי היכא להתחיל לתקוע אך לא עלתה בידו אלא תקיעה קצרה מהשיעור, והיינו שתקע תקיעה פחות מט' כוחות בתשר"ת ובתש"ת פחות מו' כוחות ובתר"ת פחות מג' כוחות דבזה אינו יוצא אף בדיעבד, אבל אם התקיעה ארוכה מהשיעורים הנ"ל אבל אינו כפי השיעור דבעי' לכתחילה, לשיטת החי"א ודעימיה, אמרינן דבזה שתקע תקיעות קצרות הו"ל כמתעסק בתקיעה, והוי הפסק. ולדעת המהרש"ם אין זה חשיב לתקיעה כלל, אלא קול בעלמא כעין נפיחה בשופר, כיון דאינו רוצה לצאת בשיעור קצר כזה, ולכן תוקע תקיעה אחרת ואינו צריך לחזור לתחילת הסדר.

**ולמעשה** כתב באלף המגן סקכ"ה כהח"א ומשיג על המהרש"ם, וכן במקראי קודש סי' י"ח, וטעמו דכיון שבשעת שמיעת כל כח וכח כוונה התוקע

**בשו"ע** סי' תק"צ ס"ה כתב דאם הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים, או שהפסיק בשברים בין תרועה לתקיעה, וכן אם הריע שתי תרועות זו אחר זו וכו', בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה. וכתב במ"ב וכן אם הריע שתי תרועות זו אחר זו אף ששתייהם מענינא מ"מ כיון שכבר גמר אחת בכשרות תו השניה הפסק. ודוקא שהפסיק ביניהם דאם עשאו בנשימה אחת הויא כתרועה אריכתא וכדלקמיה לענין שברים, עכ"ד.

**והנה** מי שהתחיל לתקוע תרועה והפסיק כדי נשימה לאחר שלושה כוחות, ושוב עשה תרועה ארוכה, כתב החיי אדם קמ"ב סי"ב שיש לחוש לשיטת רש"י המובא הכא בס"ג, דס"ל דבדיעבד יצא בזה ידי תרועה, כמובא במ"ב ס"ק י"ב, וא"כ כשמריע שוב כדי לצאת לכתחילה, הרי זה תרועה אחר תרועה וחשיב הפסק בסדר התקיעות, ויחזור לתקיעה הראשונה,

**מאידך** כתב בדעת תורה למהרש"ם שכיון שבתקיעת שופר צריך כוונה לצאת בתקיעה, א"כ כאן שרצה מתחילה לעשות ט' כוחות ולא רצה לצאת בג' כוחות לא יצא. והוסיף שביום השני של ראש השנה

שיעור ארוך יותר א"כ התקיעה הקצרה הוא נפיחה בעלמא, ואינו הפסק, אלא דנים זאת כמצב העומד בפנ"ע והוא תקיעה של דיעבד וביחס לתקיעה לכתחילה הוא הפסק, ולכן צריך לחזור להתחלה.

**א.** ביד אליהו סי' ה' דן לגבי המוצא רצועות של תפילין ואינו יודע אם היו של רש"י או של ר"ת, מה יעשה בהם כדי שלא ישלם להורידם מקדושה חמורה לקדושה קלה, ודבריו הובאו בשו"ת הגרעק"א סי' מ"ט ובמ"ב סי' ל"ד סק"כ. ולכאורה מה יש לדון בזה נאמר ממ"נ אם מקודם התפילין היו פסולות בוודאי אפשר להעבירם למקום כשר, ואם מקודם היו בכשרות א"כ הרי עכשיו מניח אותם במקום שאינו תפילין כלל ואין הורדה בכשרות אלא הרי הוא כמי שמניח אותם בקופסת חול שבוודאי אין בזה איסור. ומבואר בזה דכיון ולדין יש נידון איך לפסוק בזה, א"כ אין זה נחשב כחול ממש, ולא אמרינן מ"נ בשיטות הראשונים אלא דנים זאת לפי איך שרואים את הדבר להלכה.

**ב.** ונידון זה שייך גם במי שהסיר מזוזה באופן המותר כגון לצורך בדיקה והביא מזוזה מהודרת יותר, וכעת רוצה להעביר את המזוזה הקודמת למקום שהחיוב שלו הוא רק מספק כגון חדר שיש ד"א רק כדי לרבע ולא ד"א ממש וכיו"ב שאר חיובי ספק, דלכאורה נימא מה נפשך אם הפתח הזה חייב א"כ שפיר דמי ומותר, ואם נאמר שהפתח פטור, א"כ הרי הוא כמי שהניח מזוזה בקופסא, ואין זה חשיב הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה. דלא דלא אמרינן הכי והיות ולהלכה פסקינן שהמקום

והשומע לצאת ידי חובה נחשב הדבר ככוונה לצאת ידי המצווה וא"כ יצאו את שיטת רש"י, אע"פ שלא רצו לצאת כלל בתרועה זו. ובס' באר צבי השיג על המהרש"ם אבל מסיק דמ"מ העולם נהגו כמהרש"ם, אלא דנכון להזהיר הבעל תוקע שיכוון במפורש קודם התקיעות שאינו רוצה לצאת ידי חובתו, אלא בתרועה של ט' כוחות, ולפ"ז גם ביום ב' של ר"ה לא יצטרך לחזור לתקיעה ראשונה וכ"כ באור"ח.

**ובשו"ת** מנח"י ח"ז סי' לח אות א' כתב, שאף אם אינה כשרה לתרועה מ"מ יש להחמיר לכתחילה שהיא מפסיקה כדעת השו"ע כאן שתקיעה כמתעסק מפסידה את הסדר. וכן דעת הגריש"א אשרי האיש ח"ג פט"ז אות י"ב שיש להחמיר כדעת החי"א.

**ושמעת** להוכיח מכמה מקומות שמבואר כסברת החי"א, ולפיכך היכא שתקע בשיעור קצר היות וזה כשר בדיעבד ע"כ יצא ידי חובתו, ובמה שרוצה לתקן הטעות ולתקוע תקיעה הכשרה לכתחילה, אין יכול לבטל את מה שעשה כבר, ואם יתקע שנית אזי תחשב התקיעה הראשונה להפסק, היות והשנייה כשרה לכתחילה והראשונה רק בדיעבד ומשו"ה חוזר לתחילת הסדר, ואפי' היכא שהטעות אירע בתקיעה האחרונה של תשר"ת, כגון שתקע תקיעה בשיעור קצר של תשע כוחות, ורוצה לתקוע לכתחילה שיעור י"ח כוחות, ולא אמרינן 'מה נפשך' אם התקיעה הקצרה כשרה כראשונים שפסקו כן, א"כ התקיעה הבאה היא מיותרת ואין לה משמעות, ואם התקיעה פסולה כראשונים שמצריכים

אמרינן ממה נפשך, וכיון שפוסקים להלכה שכל אשה צריכה ז' נקיים, וגם פוסקים להלכה שביום ראשון לראייתה הוחזק מעיינה לפתוח, לכך לא מועיל לעשות הפסק בשחרית.

**ולענין** הלכה נהי דנקטינן לדינא כדעת חי"א, זה דווקא אם ודאי תקע בשיעור קצר מהנצרך, אבל בספק אם התקיעות היו כשרות, כתב במועדי קודש פ"ח ס"ד עפ"י מ"ב סי' תקפ"ה ס"ק ה' דביום א' של ר"ה ובתקיעות דמיושב שהם מן התורה חוזר ותוקע, ובתקיעות דמעומד וכן בכל התקיעות ביום ב' דר"ה אינו חייב לחזור ולתקוע. וע"ש שכתב בשם 'ישועות מלכו' על הרמב"ם הל' שופר שגם בתקיעות דרבנן חוזר ותוקע, ולכל הדעות אם רצה חוזר ותוקע, וע"ש בדע"ת שאם הספק התעורר בשעה שעדיין עסוק בתק"ש, לכו"ע חוזר ותוקע גם בתקיעות דרבנן.

**ולבאזרה** דברי החי"א ודעימיה צ"ב, דהא מבואר שאדם יכול להתנות לפני עשיית מצווה שאינו רוצה לצאת כשיטה מסוימת, וכן מצינו דאפשר להתנות שאינו רוצה לצאת ידי חובה כעת, אלא לזמן מאוחר יותר, כדלהלן.

**ובמין** שכ' האחרונים ויעוין ב"הליכות שלמה" הל' ק"ש פ"ז הלכה יב. הרואה שהשעה קרובה לסוף זמן ק"ש להמג"א, ראוי שיקרא ק"ש מיד בלי ברכותיה, ויתנה שאם עיקר זמנה כהמג"א יוצא בזה ידי חובת ק"ש ואם לאו הריהו כקורא בתורה. וא"כ לדבריו שכתב דמועיל להתנות שאינו רוצה לצאת ידי חובה במה

חייב במזוזה מספק, א"כ יש לחשב הדבר כפי מה שהוא, שהפתח הזה חייב מספק ואסור להעביר ממקום שחיובו וודאי למקום שחיובו הוא מספק.

ג. וכן מוכח זאת ממה שפסק מ"ב בסי' תק"ט כהבגדי ישע ורעק"א שתמהו על מג"א שם סק"ב שכתב גבי מכשירי או"נ שהיה יכול לעשותם ביו"ט ראשון, שאסור לעשותם ביו"ט שני, כיון שאם יו"ט שני הרי הוא קודש, א"כ יו"ט ראשון הוא חול, והוי מכשירין שהיה יכול לעשותם מאתמול ולא עשאן שאסור לעשותם היום, ובבגדי ישע ובגליון רעק"א תמהו שהרי למעשה להלכה אינו יכול לתקנו ביום הראשון כיון שאנו דנים אותו כמו יו"ט, ומה לי זה שכלפי שמיא גליא שיש מ"נ הרי למעשה במצב ההלכתי הבא לפנינו, אינו יכול לתקנו ביום הראשון, ובמ"ב שם נטה לדבריהם, וע"ע בסי' תצ"ט סק"י ובשעה"צ סקי"ז.

ד. וכן מוכח זאת מדברי הרמב"ם באיסור"ב פ"ו ה"כ, ובשו"ע ורמ"א סי' קצ"ו ב', מבואר דיש חילוק בין הפסק טהרה ביום הראשון לראייה ובין הפס"ט בשאר ימים. והקשו האחרונים עי"ש בנו"כ, הרי מה נפשך אם היום התחילה את הראייה הרי היא נדה, ואינה צריכה ז' נקיים, וכיון שאנו מחמירים להצריך כל אשה ז' נקיים, ממילא יהיה לה בדיקות בהמשך הימים והם יעלו להפסק, ואם ראתה כמה ימים קודם לכן והיא זבה, א"כ אין זה היום הראשון לראייתה, ולא שייך לומר הוחזק מעיינה להיות פתוח, דאמרינן זאת רק בראשון לראייתה, והרי אם אין זה היום הראשון לראייתה יכולה להפסיק בטהרה גם בבוקר, אלא דלא



כוונה, מ"מ אם כיוון שלא לצאת אינו יוצא. גבי נטילת לולב, ואפי' היכא דליכא פלוגתא, דהנה כתב שם שו"ע ס"ה, יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול את האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתו, או יהפוך האתרוג עד שיברך. והביא המ"ב עוד עיצה בשם הב"י כדי שיהא קודם לעשייתו, והיא שיכוון שלא לצאת בהמצווה עד אחר הברכה שיטול כולם בידו. וכתב ע"ז הגר"א דזה העיצה היא המובחרת שבכולם, וביאר השעה"צ דהגר"א ס"ל דא"צ לחפש עצות שיהיה עובר לעשייתו, וטעמו משום דנוסח הברכה הוא על נטילת לולב לשון לשעבר ולא ליטול לולב דמשמע להבא. ועוד דהא כיון שהופך רק את האתרוג ואת שאר המינים נוטל כדרך גידולם ויוצא ידי חובה, כדן נטלם בזה אחר זה שפסק שו"ע להלן סי"ב שכשכל המינים מצויים לפניו ונטלם בזה אחר זה יצא ידי חובה א"כ בלא"ה אינו עובר לעשייתו, וכך נהג החזו"א כהגר"א.

**וא"כ** דמועיל לעשות תנאי גם במצוות מעשיות שאי"צ בהם כוונה לצאת יד"ח, כגון נטילת לולב, אכילת אפיקומן, ישיבה בסוכה, הנחת תפילין, וכיו"ב, א"כ בתקיעת שופר נמי אפי' ביום השני שאי"צ כוונה יכול להתנות כדלעיל.

**אמנם** לפמשנ"ת לעיל, קושיא מעיקרא ליתא, דהמציאות של תנאי במצוות, זה האפשרות להגביל את החלות, כמבואר להלן, או לדחות את קיום המצווה לזמן מאוחר יותר אם יש בזה צורך הלכתי בלבד, וכן לברר שיחול המצווה לפי השיטה הנכונה כמש"כ לעיל שמועיל תנאי בק"ש בדרך ברירה, אם הזמן הוא כהמג"א או כהגר"א

שקרא אם אין זה השיטה הנכונה, א"כ הכא נמי בתק"ש יכול להתנות קודם התקיעות שאין בדעתו לצאת את שיטת רש"י.

**ובשו"ת** ארץ צבי ח"א סי' כ"א, ובח"ג שיח השדה שער ברכת ה' סי' ה', תשובות והנהגות ח"ד סי' כ"א בשם עמק שאלה שאפי' בלי עשיית תנאי כלל ג"כ יש להם ע"מ לסמוך דאנן סהדי שרצונו של אדם לקיים המצוות כתיקונם, וכלפי שמיא גליא שאם יספיק לקרא ק"ש בברכותיה בעוד לא עבר זמנה שפיר שם מצווה עלה לצאת בה ידי"ח אע"פ שכבר קראה בבוקר בכוונה לצאת י"ח ובלי תנאי, ויש שכתבו דסגי בתנאי במחשבה, שו"ע הרב. ויש אחרונים שכתבו דאפי' אם התנה פעם אחת זה מועיל לכל ימיו, שואל ומשיב ועוד.

**וכתבו** זאת ע"ד רעק"א במה שכתב רמ"א בסי' מ"ו, ז"ל וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' בשכמל"ו כי לפעמים שוהין עם ק"ש לקרוא שלא בזמנה ויוצא בזה. וביאר במ"ב אך יכוון שלא לצאת אא"כ ירא שהציבור יעברו זמן ק"ש דאז יכוון לבו לצאת דבמצוות דאורייתא קי"ל דצריכות כוונה, אבל כשלא יעברו הזמן מוטב לצאת ידי ק"ש עם הציבור, שביציבור יקרא ק"ש כל הג' פרשיות בברכותיה כמו שתיקנו חז"ל.

**ובהגהות** רעק"א על השו"ע כתב שיעשה זאת בדרך תנאי, דאם יעברו הציבור זמן ק"ש יוצא בזה ואם לא יעברו אינו יוצא, וכמש"כ בשו"ע סי' תפ"ט ס"ג בשם אבודרהם.

**וביותר** כתב שעה"צ סי' תרנ"א ס"ק כ"ט דאפי' למ"ד מצוות אין צריכות

שיתנה ע"ז שלא יחול בהם קדושה ויוכל לכתוב על יריעות אלו או דברי קודש או דברי חול. וכן הדין בדיו שיוכל לפני השימוש לחלקו חלק לקודש וחלק לחול. וא"כ הכא נמי יתנה שאם יכתוב בטעות את השם במקום שאינו נכון שלא יחול עליו קדושה. וכן נמי יתנה שאם יהיה לו ספק על אות ה' אם זה ח' אם לאו, שתוספת הדיו יהיה חולין ואז יוכל לגרדו עד שיראה כאות ה'.

**ולפי** מש"כ א"ש דלא שייך להתנות שאם יקרה לאדם טעות, שזה יקבע דין, היות ותנאי זה בירור באופן המועיל לכתחילה כשיש לפני עשיית המצווה שני צדדים שיכולים להיות נכונים, ומתנה שהנכון יותר מהם, מה שמועיל לו יחול, אבל טעות זה לא דבר אפשרי, אלא זה מציאות גרועה הניכפת על האדם מבלי שחפץ בה כלל, ואין זה שייך לפרשת תנאים.

**ונהי** דע"י תנאי אפשר להגביל מראש את העיבוד של הקלף ואת הדיו שלא יחול בהם קדושה, היות וזה דבר אפשרי להלכה לכתחילה, וזה לא נעשית מכח טעות וחסרון, וכמו"כ ע"י תנאי אפשר לקבוע מתי שיחול המצווה כמש"כ גבי נטילת לולב, לפי הצורך לקיום המצווה לכתחילה, וכן גבי ק"ש שזה מועיל בדרך ברירה לפי הזמן הנכון, אבל פשוט וברור שאינו יכול להתנות דבכל טעות שתהיה לו בעת כתיבת השם יתברר למפרע שכתובת השם היה חול ולא קודש, כשם שאינו יכול להתנות על הזכרת ה' בפיו, דכל היכא שימצא עצמו שלא כיוון בשעה שמברך, אזי הברכה לא תחול, ויוכל לחזור ויברך שנית, היות ואין אפשרות כזאת כי טעות זה לא אפשרות אלא מצב לא נכון,

כדלעיל, ואפי' במצוות מעשיות שאין בהם צורך של כוונה מועיל תנאי, לפי הצורך ההלכתי בדבר, כמובא בערובין אם יבא חכם למזרח עירובי למזרח, אבל לא שייך להתנות על מצווה שאם תחול בדיעבד מכח טעות שנעשה בה, שלא תחול המצווה כלל, דזה ל"ש להתנות, דאין זה דבר שתלוי בהאדם המתנה, ולא מקרי ברירה אלא שינוי המציאות, ואין בכח התנאי לשנות המציאות, דע"כ יצא ידי חובתו אף שקיים המצווה באופן הגרוע, ומשו"ה גבי תקיעת שופר אינו יכול להתנות שאינו רוצה לצאת המצווה בדיעבד כפי שיטת רש"י, דע"כ יוצא.

**ולפי** לענ"ד לק"מ מה שהקשה ג"א על דברי רמ"א, שכתב ביו"ד סי' רע"ו ס' ב', ז"ל כתב שם אלהים אחרים לשם קדושה אינו פסול דהוי כמקדיש בעלי מומין למזבח דאינם קדושים. ובט"ז שם כתב משמע דאם כתב שם במקום אחר בטעות דהיינו במקום שאין מקום השם שם וכתבו לשם קדושה הוה קודש וצריך גניזה דלא גרע משם הנכתב על ידות הכלים כמ"ש בס' י"ג והוא פשוט, אבל שם שנכתב בלא כוונה אין בו קדושה, ע"ש.

**עו"כ** שם רמ"א סעיף י"א, דיו שנשפך על השם מותר למוחקו כדי לתקנו, דאין זה דרך מחיקה רק דרך תיקון. ע"כ, ה' של שם שכרעה נוגעת בגגה אם נוגע ממש עד שנראית כחית מותר למחוק או לגרד הרגל ולתקנה, אבל אם נוגע רק מעט יש לספק בדבר אם מותר.

**והקשה** דהנה מצינו בפוס' שאפשר לעבד הקלף, ולהכין את הדיו באופן

ואי אפשר לשנות מצב שאינו מהתפרש      ה' בכוונה אפי' שלא במקומו תופס בזה  
לשתי צדדים ע"י תנאי, ולכן המציאות      קדושה, וכן אם אומרים שם ה' אפי' בלא  
נשאר קבועה, והיא, שגם אם כותבים שם      כוונה זה מועיל בדיעבד.



הגאון רבי שמשון פרנקל שליט"א  
ראש כולל להוראה ומו"צ בקהילתנו ב"ב

## טעה בחתימת המלך הקדוש

חתם בחתימה של ברכה אחרת אם  
מהני תיקון תוכ"ד

**אמנם** באמת בהא נמי יש לדון אם סיים לגמרי חתימת הברכה של קיבוץ גליות, וחתם בברכת השנים מקבץ נדחי עמו ישראל, מה דינו, אם צריך בכה"ג לחזור לתחילת מברך השנים או סגי לתקן עצמו מיד ותו לא, בין בחזר ותיקן תוכ"ד, בין בהמתין יותר מכ"ד, וטעם הספק מאחר שאין חתימת קיבוץ גליות שייכא כלל לברכת השנים, אפשר דשאני מהקל הקדוש והמלך הקדוש, וממילא יש לדון לב' הצדדים, או דבכה"ג לא מהני תיקון תוכ"ד או דמהני תיקון אף יותר מכ"ד.

**הנה** מה שמצינו בעשי"ת שאם טעה בחתימה של אתה קדוש ובמקום לסיים המלך הקדוש סיים הקל הקדוש ותיקן עצמו תוכ"ד מהני, מקורו מתשובת הרשב"א (ח"א סי' ל"ה הו"ד בב"י סי' תקפ"ב ב') וכ' דלמד כן מסוגיא בברכות (י"ב). וכגירסת הגאונים, גבי היכא דנקט כסא דשכרא בידה וקסבר דחמרא הוא ופתח וברין בחמרא [דהיינו בורא פרי הגפן] וסיים בשכרא, ופי' הגאונים שגמר לגמרי הברכה, דהיינו שהחזיק כוס של שיכר וברין, בא"י אמ"ה

טעה ואמר הקל בלבד האם יכול  
לסיים המלך הקדוש אחר כדי דיבור

**כתב** השו"ע (סי' תקפ"ב ס"ב) אם אמר הקל הקדוש ותוך כדי דיבור נזכר ואמר המלך הקדוש אינו צריך לחזור ע"כ. יש לדון אם טעה ובמקום לחתום המלך הקדוש התחיל הקל רק שלא סיים הקדוש, ונזכר שצריך לחתום המלך הקדוש וקודם שחזר לומר המלך הקדוש עבר יותר מכ"ד, האם יחזור לתחילת ברכה ראשונה כדין טעה ואמר הקל הקדוש או שבכה"ג סגי לתקן עצמו במקום ולחתום המלך הקדוש אף שעבר יותר מכ"ד, ואפשר דאף שלתקן במקומו א"א, מ"מ אי"צ לחזור לראש התפילה וסגי לחזור לתחילת הברכה.

**כמו"כ** יש לדון בשאר ברכות כגון שטעה בברכת השנים כשבא לחתום הברכה, והתחיל לחתום החתימה של הברכה הבאה, דהיינו שאמר ברוך א"ה מקבץ נדחי ופסק ולא סיים לגמרי מקבץ נדחי עמו ישראל, והמתין יותר מכדי דיבור, האם יחזור לתחילת ברכת השנים או רק יסיים מברך השנים אף ששהה יותר מכדי דיבור.

**מבואר** בדברי הראשונים, שמה שמהני מה שחוזר ואומר כדן, שהכל נ"ב או המלך הקדוש, אי"ז מדין חזרה ותיקון, אלא שמוסיף הכל למטבע הברכה, והכל נעשה ברכה אחת.<sup>ב</sup> וכן מבואר ברשב"א (בחי' שם י"א. ד"ה ונ"ל) וז"ל ונ"ל דמאי דקתני מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לאו למימרא שאינו רשאי לקצר ולהאריך בנוסח הברכה, כלומר לרבות ולמעט במלותיה וכו' ובברכת הפירות אמרו בסמוך נקיט כסא דחמרא בידה וקסבר דשכרא הוא, פתח בדשכרא וסיים בדחמרא יצא, כלומר אפי' אמר בהדיא שהכל נ"ב ב"פ הגפן כדעת הגאונים ז"ל, אע"פ שברכת הפירות היא קצרה ועכשיו האריכה עכ"ל. הרי דאחר שתיקן עצמו נחשב הכל לברכה וחתומה ארוכה<sup>ג</sup> ואין כאן חזרה.

בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו יצא, והטעם כ' (שם) דהרי זה [שאמר בורא פרי הגפן] כמוסיף בשבח באמצע ומסיים בענין ברכתו ואין הכל הולך אלא אחר החיתום והכא נמי [לענין הקל הקדוש והמלך הקדוש] לא שנא ע"כ.<sup>א</sup>

**וכהננת** הרשב"א כ"כ הרמב"ן (מלחמות י"ב). וז"ל נקיט כסא דשכרא בידה ופתח וברך בא"י אמ"ה בפה"ג שהנ"ב יצא, שהרי חזר בו מיד תוך כדי דיבור וסיים ברכתו כראוי ומפני שהוסיף בה לא פסל אלא שאמר הקב"ה ברא זה וזה עכ"ל. וכ"כ המאירי (שם ד"ה והריני צריך) בדעת הגאונים וז"ל פתח ומברך בא"י אמ"ה ב"פ הגפן שהכל נהיה בדברו יצא, שהרי תוכ"ד חתם כראוי ומפני שהוסיף באמצע ב"פ הגפן לא פסק משום הפסק שמתחיל היה לפרוט בריותיו של הקב"ה וחזר וכלל לומר שהכל נ"ב והוא הוא עיקר הדבר ויוצא בו עכ"ל.

**א.** עיי"ש עוד ברשב"א שכ"ז לגירסת הגאונים, אבל לרש"י שלא מיירי בגמר הברכה לגמרי, אלא רק שבפתיחת הברכה היה דעתו על גפן, דהיינו דכשאמר בא"י אמ"ה היה דעתו על ברכת הגפן וכשחתם חתם כדן שהכל נ"ב, א"כ אין מקור שמהני להשלים תוכ"ד באופן של הגאונים וממילא לרש"י ה"ה שאין מקור להקל הקדוש ותיקן תוכ"ד המלך הקדוש שמהני, והוא נקט יותר כהננת רש"י, מ"מ כ' דשב וא"ת עדיף, ולכך אין חוזר לחוש לדעת הגאונים.

**ב.** הנה בשיעור תוכ"ד בסוגיא זו, מבואר במ"ב בכמה מקומות (סי' נ"ט סק"ו תפ"ז סק"ד) דמשערין תוכ"ד מגמר הטעות, דהיינו אחר שאמר הקל הקדוש, ולא מסיום מלך העולם, דהיינו אף שעבר יותר מכ"ד מברוך אתה ה' מהני, כל שלא עבר יותר מכ"ד מהתקלה, ולדברי הרשב"א א"ש, שהרי אין התיקון עקירה לקלוקל, אלא רק כתוספת, ממילא בעינן לתוכ"ד מהתקלה להחשיבו כאחד, שאם התיקון מבטל הקלוקל לכאורה בעינן לתוכ"ד מאחר הזכרת השם, ובאמת הב"ח (ה"ד בבה"ל סי' נ"ט ס"ב ד"ה ונזכר) כ' דבעינן לתוכ"ד ממלך העולם ומבואר שם דס"ל שהתיקון עוקר הקלוקל, ולפי"ז א"ש מדוע הצריך לתוכ"ד ממלך העולם, שצריך לחבר בין התיקון למלך העולם.

וכדבריהם שהתיקון תוכ"ד נחשב לעקירה וחזרה, כ"ה ברשב"ץ (הראשון בפי' ברכות י"ב). שהק' לדעת הגאונים האין מהני מה שיתקן תוכ"ד שהכל נ"ב, הרי אחר שאמר בורא פה"ג, כבר נסתלק מהברכה ושוב לא יועיל תיקון ות"ז וז"ל ואפשר שכיון שתוך כ"ד נזכר וחזר בו הוי הוא כאלו לא הזכיר כלל בפה"ג עכ"ל.

וכן כתב בחכמת שלמה סי' ר"ט דהנה הענין מה דתוך כ"ד יכול לחזור בו היינו דבחזרה זו עוקר דיבור הראשון ושווייה כמאן דליתא מעיקרא עכ"ל.

**ג.** וע' בשו"ת חת"ס (ח"ג אבהע"ז א' סימן צ"ז) וז"ל באומרו ברוך בורא פרי הגפן שהכל נהי' בדברו אטו חזר בו חלילה שלא יתברך מי שברא פרי הגפן אלא דהברכה נמשך אתרוויי' אבורא פרי הגפן ואשהכל נהי' בדברו והכל הולך אל מקום א' ואף על גב דבעלמא אין חותמי' בשנים מ"מ בכי האי גוני מועיל עכ"ל.

אפשר לתקנו אלא א"כ יחזור לראש הברכה שטעה בה כגון שטעה בחתימתה שחתם בברכה זו בענין ברכה אחרת או שחתם הקל הקדוש בעשרת ימי תשובה וכו' עכ"ל. והעתיקו המ"ב (שם סקל"ד). משמע דכל חתימה שיחתום של איזה ברכה, יהיה הדין כמו טעות של הקל הקדוש, שתוכ"ד שפיר מתקן, מבואר דכל שיש כאן שבח יכול להכלל בברכה אף שאין השבח מענין הברכה, ולפי"ז באופן שחתם בברכת השנים מקבץ נדחי עמו ישראל, שפיר מתקן תוכ"ד.

**אלא** שכל זה מיירי היכא שחתם לגמרי כברכה אחרת, כגון שבברכת השנים חתם מקבץ נדחי ע", שתוכ"ד יכול לתקן עצמו, ואחר כ"ד חוזר לתחילת הברכה, ואם גמר תפילתו בלא תיקון חוזר לראש, אולם נידון דידן היכא שלא סיים החתימה ושהה יותר מכ"ד, כגון שבמקום לחתום המלך הקדוש התחיל רק הקל ושהה, או במקום לחתום מברך השנים חתם מקבץ נדחי ושהה יותר מכ"ד, אם בכה"ג חוזר לראש או יכול להשלים החתימה המלך הקדוש או עכ"פ חוזר לראש ברכת אתה קדוש.

### מדוע לא מהני תיקון אחר תוכ"ד

**הנה** בעצם דברי הרשב"א שכ' במה שמהני אם אמר הקל הקדוש המלך הקדוש תוכ"ד, משום דהוי כמוסיף שבח בברכה, ולכאורה יש לדון מדוע א"כ צריך שהתיקון יהיה תוכ"ד, הרי אם הוסיף איזה דבר באמצע הברכה אי"צ שימשיך הברכה תוכ"ד, שהרי אפי' מי ששאל גשם בקיץ ונזכר באמצע הברכה ותיקן עצמו במקום שלא חזר לראש הברכה, בדיעבד מהני אף

**ולפי"ז** אם ישיח איזה שיחה של בטלה אחר שיאמר בא"ה אמ"ה, אפי' תיבה אחת, ואף אם יהיה פחות מכ"ד לא יצא, שהרי אי"ז כשבח, ממילא א"א לכלול דיבור זה כחלק מהברכה, ואף שקיי"ל (סי' ס"ה מ"ב סק"א) שאם שח באמצע ברכה ארוכה אין הדיבור מפסיד הברכה שאין הדיבור מחלק הברכה, ואפי' שח במזיד, אלא חוזר רק למקום שפסק, מ"מ כששח אחר שאמר ברוך א"ה הפסיד הכל, בין אם שח יותר מכ"ד בין אם שח מעט פחות מכ"ד ומייד סיים הברכה, לא מהני מה שסיים מיד וצריך לחזור, שא"א להחשיב השיחה כשבח, וכן מבואר בבה"ל (תפ"ז ס"א ד"ה תוכ"ד) עיי"ש שנשאר בצ"ע.

**וא"כ** יש לדון במה שכ' הרשב"א דמה שמהני מפני שהוא כתוספת שבח, האם הדין כן רק בשבח ששייך לאותה ברכה, כמו ב"פ הגפן שהכל נ"ב דהכל בברכת הנהנין, וכן הקל הקדוש והמלך הקדוש, שאף שאין חותמין הקל הקדוש בעש"ית, מ"מ מישך שייכא לברכה זו, אבל בברכת השנים שחתם מקבץ נדחי עמו ישראל, אי"ז שייך לברכה זו וא"א להיות כחתימה אחת, וא"כ כשחתם כן לא יועיל אף שיתקן עצמו תוכ"ד, מידי דהוי השח, וביותר אם חתם כל השנה במקום הקל הקדוש חונן הדעת יצטרך לחזור לראש התפילה, או"ד לא שנא, דסו"ס הוי שבח, וכל שבח נכלל בברכה, ממילא שפיר יכול לתקן תוכ"ד.

**כתב** הגר"ז (סי' קי"ד ס"ח) וז"ל לפיכך בכל מקום שטעה בג' ראשונות חוזר לראש התפלה ובג' אחרונות חוזר לעבודה בין שהוא יחיד בין צבור אם הוא טעות שאי

יהיה מבדיל ביניהם, וכל שתיקן עצמו תוכ"ד נחשב הכל לחתימה אחת ממילא יש חיבור בין החתימה לאזכרות.

**ונ"מ** בין האופנים, אם יאמר שבח בעלמא אחרי ברוך א"ה אמ"ה, לבין החתימה וישהה ביניהם יותר מכ"ד, כגון מי שבא לברך שהכל על מים, ואמר ברוך א"ה אמ"ה ברוך הוא וברוך שמו או שאמר ברוך א"ה אמ"ה הקל הגדול הגיבור והמתין יותר מכ"ד ושוב סיים הברכה, שאם מה דלא מהני לתקן אחר תוכ"ד מפני שהיה איזה חתימה, כמו הקל הקדוש, ממילא בכה"ג שהוא שבח בעלמא ולא איזה חתימה, מהני תיקון גם אחר תוכ"ד, אבל אם הענין שצריך שלא יהיה הפסק בין ברוך א"ה אמ"ה לגמר הברכה, א"כ גם באופן של שבח בעלמא ושהה יותר מכ"ד, לא מהני תיקון.

**ולפי"ז** בנידון דידן שאמר הקל בלבד או שחתם בברכת השנים מקבץ נדחי בלבד ולא סיים החתימה, ושהה יותר מכ"ד, הוי כמו שבח בעלמא בלא חתימה, וא"כ לצד שצריך תוכ"ד רק מחמת החתימה א"כ כאן שאי"ז חתימה גמורה מהני, משא"כ לצד שיש הפסק בין האזכרות לגמר הברכה, א"כ ה"נ בהקל יצטרך לחזור לראש השמו"ע, עכ"פ צריך לחזור לאתה קדוש.

שחזר אחר כ"ד כמו שכ' הבה"ל (ק"ז ס"ג ד"ה אם שאל), ושם הרי שאלת גשם בקיץ הוא קללה ואפ"ה מהני אחר כ"ד, משום שהוא באמצע הברכה, וא"כ ה"ה כאן כשחתם הקל הקדוש, אף שהוא יותר מכ"ד, שיועיל לתקן המלך הקדוש, דהרי סו"ס הקל הקדוש הוא שבח בעלמא.

**ואפש"ל** בב' אופנים, או דמאחר שיש כאן איזה חתימה הסתיימה הברכה ונסתלק ממנה, אף שאין החתימה של ברכה זו, ולכך כשאמר בורא פרי הגפן שהכל נ"ב, אם תיקן תוכ"ד נחשב הכל לאחד ולא הסתלק מהברכה עד התיקון, משא"כ אחר כ"ד כבר סיים ברכת הגפן ומה יהני לתקן, שהתיקון הוא כבר דבר חדש, וכן הקל הקדוש והמלך הקדוש, אף שבעש"ט אין חתימת הקל הקדוש מהברכה, מ"מ סו"ס יש כאן איזה חתימה של ברכה, ד' או"ד מה שלא מהני אחר כ"ד, אי"ז משום שיש כאן איזה חתימה וסילוק, אלא דאותו השבח אע"פ שאינו מפסיד את הברכה, מ"מ הוי הפסק בין ברוך א"ה אמ"ה לסוף הברכה, ולכן כשתיקן וחתם כהוגן בתוכ"ד הכל אחד, אבל אחר כ"ד, נהי דתוספת שבח אינו פוסל, מ"מ האין יצטרף גמר הברכה לאזכרות, ואף לצד זה סגי בתוכ"ד לגמר הטעות, שאי"צ להסמיך החתימה לגמרי לאזכרות, רק שלא

**ד.** הנה הרשב"א בחידושים (ברכות י"ב). מצדד כפי' רש"י בסוגיא דמייירי שרק פתח הברכה על דעת הגפן וסיים כדון, ולא מייירי שגמר לגמרי הברכה הגפן ותיקן עצמו שהכל נ"ב כנאונים, וביאר שם וז"ל ונראין דברי רבנו (רש"י) ז"ל שאלו אמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו, מאי קא מיבעיא לן בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן דכיון דמטבע קצר הוא כיון שאמר בורא פרי הגפן כבר סיים כל הברכה ומה שאמר לבסוף שהכל נהיה בדברו תוספת הוא לאחר הברכה ומה מעלה לברכה ומה מוריד והאין קורא אותה חתימה עכ"ל. מבואר דס"ל לרשב"א בד' רש"י דכיון שהיה כאן איזה חתימה לא יועיל תיקון אפי' תוכ"ד, מפני שאחר שכבר חתם באיזה חתימה סיים הברכה, ולפי"ז מבואר דהנאונים פליגי על סברא זו רק בתוכ"ד, אבל אחר תוכ"ד שכבר סיים הברכה מודו דכיון שיש חתימה ממילא הסתלק מהברכה.

של חתימה, ממילא אין באמירתם חתימה וסילוק, אלא כשבח בעלמא, ואפ"ה מבואר בחי"א ומ"ב דזה תלוי בתיקון תוכ"ד או אחר כ"ד, דסו"ס יש כאן הפסק בין האזכרות לחתימה, וכ"ה לשון החי"א (כלל ה' דין י"ג) וז"ל דתיכף שאמר ברוך א"ה והפסיק לסוף הברכה, א"כ אין מקום לסוף הברכה להתחבר עם תחילת הברכה עכ"ל. מבואר דכל שיספיק בין האזכרות לחתימה הראויה, אם שהה יותר מכ"ד חוזר.

### טעה בפתיחת ברכה ארוכה אם צריך שיהיה התיקון תוכ"ד

**עוד** נ"מ לענין אם טעה בפתיחה של ברכה ארוכה אם צריך תיקון תוכ"ד דוקא, או מאחר שנמצא באמצע ברכה ארוכה סגי בתיקון אף שהוא יותר מכ"ד, שזה לכאורה תלוי בהבנת דברי הרשב"א, שאם מה שא"א לתקן אחר כ"ד הוא משום דע"י שחתם איזה חתימה הסתלק מהברכה, דנחשב שסיים הברכה, א"כ כאן שהוא באמצע ברכה לא שייך האי סברא, אבל אם הענין הוא שצריך חיבור בין החתימה לאזכרות, א"כ גם בפתיחה אפשר שצריך ייחס בין הברכה לפתיחה, וא"כ כשעבר יותר מכ"ד מה יחבר בין הברכה לפתיחה, ואפי' שקי"ל דשח באמצע ברכה ארוכה אינו מעכב בדיעבד, כמו שכ' המ"ב (סי' ס"ה סק"א), אפשר דשח אחר שאמר ברוך א"ה אמ"ה שאני ומעכב, דאין מה שיחבר בין הברכה לאזכרות, ורק בשח באמצע ממש לא מעכב בדיעבד.

**כ'** השו"ע (סי' נ"ט ס"ב) אם טעה ואמר אשר בדברו מעריב ערבים ונזכר מיד ואמר

### הפסיק בשבח בעלמא אם מועיל תיקון אחר כדי חיבור

**כ'** המ"ב (סי' נ"א סק"ב) דאף שמותר לענות אמן דשאר ברכות באמצע ברוך שאמר, מ"מ אם עומד אחר שאמר ברוך אתה ה' לפני מלך מהולל בתשבחות, אין לענות אמן, דבזה מקלקל לגמרי הברכה. ומקורו מהחי"א (ח"א כלל כ' ס"ג) שע"ז יהיה הפסק בין שם ומלכות לעצם החתימה.

**ולענין** דייעבד כ' החי"א (כלל ה' דין י"ג) ובנשמת אדם (סק"ד) דכיון שסו"ס הוי שבח בדיעבד אי"ז הפסק, מידי דהוי אפתח ביין וסיים בשהכל. הו"ד בבה"ל (סי' ס"ו ס"ג ד"ה לקדיש) שאם אמר בברכה קצרה או אפי' בברכה ארוכה בחתימתה אחר ברוך אתה ה', קדיש או קדושה בדיעבד צ"ע. ועיי"ש בנשמת אדם, שתלה דין זה בסוגיא דפתח ביין וסיים תוכ"ד בשהכל לדעת הרי"ף, אבל לרש"י שהפי' בסוגיא שפתח ביין היינו בכונה, שבשעה שאמר ברוך א"ה כיוון ליין ונזכר וסיים בשהכל, א"כ אין לנו מקור לדין של הרי"ף שמהני תיקון תוכ"ד אפי' דבר של שבח, עיי"ש שכ' ואפשר דאף לגאונים אין מצטרף ע"כ. וספיקו אם מהני תיקון אפי' תוכ"ד, והיינו שהסתפק אם שבח שאינו מענין הברכה כלל אין מצטרף לחתימה אפי' בתוך כ"ד.

**עכ"פ** מבואר בדבריו שלצד שאין חילוק בין שבח דאמן וקדושה לשאר טעות בחתימות, אמירת אמן וקדושה לענין דייעבד, יהיה תלוי בין תיקון עצמו תוכ"ד שמהני, ואם המתין יותר מכ"ד לא מהני תיקון, שהרי החי"א תלה דין זה בסברת הגאונים, וא"כ לכאורה מאחר דאמן וקדושה אי"ז מטבע



מיירי באמצע ברכה ארוכה, ע"כ כמו שכ' לעיל שעיקר הענין שיהיה חיבור בין האזכרות לברכה.

### החליף ברכה ראשונה בעליה לתורה

**אולם** מאידך מצינו גבי טעה בברכה ארוכה, גבי העולה לתורה שטעה ובירך בברכה ראשונה אשר בחר בנו, במקום אשר נתן, כ' המ"ב (סי' קל"ט סקט"ו) שאם נזכר לפני שאמר ברוך א"ה של החתימה, יתקן ויאמר אשר נתן, ולא חילק בין תוכ"ד לאחר כ"ד עיי"ש. ולכאורה מ"ש מיוצר בברכת המזון.

**וביותר** שהרי מקור דברי המ"ב מהבאר שבע (שו"ת סי' ל"ז) ושם הזכיר תנאי דתוכ"ד וז"ל יען כי הדבר מצוי שטועה הקורא בתורה בסדר הברכות ומברך בראשונה אשר נתן לנו תורת אמת כו' ראיתי לזכור פה קצת מהדברים שחידשתי בדין זה בהיותי כאורח נוטה ללון בק"ק נייאשטאט סמוך לנירבערג וכו' ויהי היום בשעת קריאת התורה טעה הקורא וברך בראשונה אשר נתן לנו תורת אמת כו' וכל הרבנים הנזכרים עם שאר אנשים נבונים וחכמים שהיו שם גערו בו אשר בחר בנו וחזר והתחיל אשר בחר בנו ואני גערתי בו פעם שנית והצרכתיו לחזור ולהתחיל תחילה הברכה ברוך אתה כו' דמאחר שהתחיל בראשונה לדעת אחרת לא עלה לזאת וחילי היה מספר מהרי"ל שכתב כן הלכה למעשה וכו' שוב אחר שבאתי לעירי בכותלי בית מדרשי נתתי אל לבי לעיין אחר דין זה בים הגמרא ומצולות הפוסקים מפני שהייתי קוהה כל ימי בדין זה מכמה טעמים והעולה על כולם הוא זה דלא

יוצר אור וכו' ע"כ. וכ' המ"ב (סק"ב) וז"ל מיד דוקא מיד היינו בתוך כ"ד, אבל לאחר כ"ד לא יצא, דלא קאי הברכה שפתח ברוך א"ה אמ"ה על מה שחזר ואמר יוצר אור כיון שלא אמרו מיד, אבל הדה"ח פוסק דאפי' אם לא נזכר עד קרוב לסוף הברכה, מ"מ כיון שלא גמר אותה אי"צ להתחיל מראש וכו' וכן יש לנהוג. ועיי"ש בבה"ל דפסק לעיקר כדה"ח משום דשם איכא סברא מיוחדת מצד מדת יום בלילה, דהזכרת היום והלילה בברכה אי"צ שינוי מהברכה, לכך אי"צ תיקון תוכ"ד דכשפתח מעריב ערבים לא סילק עצמו לגמרי מהפתיחה, שגם מעריב ערבים מענינו של ברכה, משמע הא לא"ה שהבה"ל היה מסכים לב"ח ופרישה שצריך דוקא תוכ"ד ולכאורה הרי מיירי בברכה ארוכה, ואין כאן סילוק ומדוע בעינן לתוכ"ד, אלא הפי' משום שע"י ששהה יותר מכ"ד אין חיבור בין הברכה לפתיחה.

**ע"ע** גבי מה דאמרינן שאם החזיק כוס של שיכר וטעה ובירך בורא פ"ה ושוב סיים שהכל נ"ב יצא, אף שהיו ספק בגמ', משום דקיי"ל ספק ברכות להקל, וכ' המ"ב (ר"ט סק"ו) שאם טעה בברכה דאורייתא כמו ברכת המזון, כגון שאכל לחם וטעה וסבר שאכל פירות והתחיל ברוך א"ה אמ"ה על העץ ועל פרי העץ, ונזכר שאכל לחם וסיים הזן את העולם, צריך לחזור ולברך ע"כ. וכ' בבה"ל (שם ד"ה ותוכ"ד) שאם בשעה שאמר שם ומלכות הייתה כונתו לומר כהוגן אלא שאח"כ נכשל בלשונו ואמר על העץ ועל פרי העץ, נראה שמהני מה שחזר תוכ"ד לומר כהוגן אפי' בדאורייתא ע"כ. ולכאורה מדוע הצריך שהתיקון יהיה תוכ"ד הרי

תוכ"ד, וז"ל ובאמת צ"ע לכאורה מאי מיד תוכ"ד דקאמר [הבאר שבע], הא לסיים הברכה, ובתוך הברכה עצמה דוחק לחלק בין תוכ"ד עכ"ל. ה' אבל לדעת המ"ב דס"ל דבשאר ברכות ארוכות אם טעה בפתיחה, צריך לתקן תוכ"ד כדמוכח לעיל מברכת המזון ועל העץ ופרי העץ, א"כ צ"ב מ"ש בברכות התורה, ואפשר דס"ל למ"ב דמאחר שב' הברכות הם ברכות התורה, ובדיעבד לא מעכב הסדר, א"כ הוי כעין הסברא שכ' הבה"ל לענין יוצר ומעריב, דכיון שמידת יום בלילה, אי"ז שבח שאינו מענין הברכה, לכך אי"צ שיהיה התיקון תוכ"ד לפתיחה, ממילא ה"ה כאן בברכות התורה, ב' הברכות שייכא להדדי, ולכך אי"צ לתקן תוכ"ד.

**עכ"פ** מבואר מכל הנ"ל, שמה שלא מהני תיקון אחר כ"ד, אי"ז מפני שיש כאן איזה חתימה וסילוק, אלא שצריך חיבור בין החתימה לאזכרות, ואם אמר איזה שבח והמתין יותר מתוכ"ד, אין צירוף לחתימה, ואף שהוא שבח ולא הוי הפסק כמו שח, מ"מ אינו ממש ממטבע הברכה, רק שיכול להוסיף ולחבר לחתימה, כל זמן שהכל היה בתוך כ"ד.

**ולפי"ז** בנידון שבברכת השנים סיים רק מקבץ נדחי ושהה יותר מכ"ד, בודאי צריך לחזור לתחילת ברכת השנים, אלא שלענין נידון דידן לגבי עשי"ת בברכת הקל הקדוש שהתחיל רק הקל, יש לדון די"ל שחלוק כשאמר הקל בלבד משאר טעויות בחתימה, שכיון שהוא ממש חלק מהברכה,

אישתמוט שום מחבר מכל האחרונים ז"ל הרגילים להביא דברי מהרי"ל ז"ל להביא גם דין זה הנזכר וסבותי אני ולבי הלא לא בחנם הוא ויגעתי ומצאתי שאין לו שחר כלל ועלי להביא כפרה על שהצרכתיו להזכיר שם שמים לבטלה לחזור להתחיל תחילת הברכה ברוך אתה ה' בחנם ולא אוכל להאמין שהורה כן הרב מהרי"ל ז"ל שהרי כלל גדול תנינן (ברכות י"ב) הכל הולך אחר החיתום וכו' ומעתה זה שחזר והתחיל אשר בחר בנו לא גרע ממי שטעה ואמר בשחרית ברוך א"ה אמ"ה אשר בדברו מעריב ערבים ונזכר מיד ואמר יוצר אור וכו' שהסכימו כל הפוסקים פה אחד שיצא ומשמע אע"פ שלא חזר והתחיל ברוך אתה מתחילת הברכה וכו' ולכן אם טעה הקורא בתורה וברך בראשונה אשר נתן לנו תורת אמת כו' ונזכר מיד תוך כדי דבור לא מיבעיא שאין צריך לחזור להתחיל תחילת הברכה ברוך אתה ה' אלא שאיסור גמור הוא מפני שהוא מברך ברכה שאינה צריכה ועובר על לא תשא וכו' ע"כ.

**גם** המ"א (קל"ט סק"ה) שהביא את דינו של הבאר שבע, כ' שאם טעה והחליף ברכות התורה ולא סיים הברכה יכול לתקן, וציין לע' בסי' ר"ט עיי"ש. ולכאורה המ"א רמז דבעינן לתקן תוכ"ד, שהרי בסי' ר"ט כ' השו"ע את הדין של נקט כסא דשיכרא וכו' ושם מהני משום דהוי תוכ"ד, וא"כ צ"ב מדוע השמיט המ"ב תנאי זה.

**אמנם** באמת כבר העיר הא"ר (סי' ק"מ סק"ג) על הבאר שבע מדוע בעינן לתקן

ה. ע' תהלה לדוד (סי' נ"ט סק"א) שהק' דגבי אם טעה בשחרית ופתח במעריב ערבים ותיקן עצמו, כ' הא"ר שצריך לתקן דוקא תוכ"ד, וזה סותר מה שכ' כאן, דבתוך הברכה אי"צ תוכ"ד עיי"ש.

הקל הקדוש חונן הדעת, גם זה תלוי שאם הוא תיקן עצמו תוכ"ד מהני, אבל אחר כ"ד לא מהני וחוזר לראש התפילה עיי"ש. ולא אמרינן דמאחר שאתה חונן אינו מחתימת ברכת אתה קדוש, אי"צ לחזור לראש התפילה, דהיה אפשר"ל דבכה"ג לא חשיב כסיים ברכת אתה קדוש, וממילא חשיב כנמצא עדיין באמצע הברכה, וסגי לחזור לתחילת ברכת אתה קדוש, מבואר בדבריהם דגם בכה"ג שעבר יותר מכ"ד חוזר לראש התפילה.

**מאידך** כ' בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא ח"ג סי' קע"א) וז"ל והנה בשבת חוה"מ פסח תרי"ט קרה שבשחרית בחזרת הש"ץ בברכת אתה קדוש נסתבך הש"ץ וסיים מקדש השבת וזה ה' בבהמ"ד מחוץ לעיר וגערתני בו והתחיל ברכת אתה קדוש ולכאורה ה' צריך לחזור לראש כמבואר בסי' קכ"ו דכל השלשה חדא ברכה חשובה אך נתישבתי דל"ד דשם ה' טעות בחתימה וכדומה אבל כאן לא טעה רק שחתם ברכה אחרת בטעות שחשב שעומד בברכת ישמח משה שצריך לסיים מקדש השבת א"כ די בהתחלת ברכת אתה קדוש ועיין כעין זה במ"א סי' קי"ד סק"ט ועוד הוספתי דהרי כל שלא חתם הברכה דעת גדולי הפוסקים דא"צ לחזור לראש ועיין בקונטרס תפלת כל פה שפוסק כן בפירוש וכאן הוה כלא חתם שהרי חתם בברכה אחרת כנלפע"ד ודו"ק. שוב נזכרתי שלקמן כ"כ מענין זה ע"ש עכ"ל. הו"ד בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קמ"ח) וכ' עליו וז"ל ואין בידי לחלוק עליו במקום

אף שאין אומרים כן בעשי"ת מ"מ בשאר ימות השנה הוא מנוסח הברכה, ממילא הוי כשבח שאינו מהוו הפסק כלל, ואי"צ לתוכ"ד לצרפו, ורק כשאמר הקל הקדוש, ושהה יותר מכ"ד א"א לתקן, דכבר גמר החתימה, ונעשה סילוק מהברכה, מ"מ כשאמר רק הקל, דסו"ס הזכיר בסופו המלך, וכשאמר הקל נחשב שהוא עדיין באמצע הברכה.

**אמנם** לכאורה מאחר שבעשי"ת אי"ז מנוסח הברכה, וממילא הוי הפסק, ובפרט שכ' הא"ר (תקפ"ב סק"ב) שמה שצריך לומר המלך בעשי"ת, מפני שהקל הוא חסד ועשי"ת הם ימי דין לכן אמרינן המלך שהוא דין ומשפט עיי"ש. א"כ לא סגי במה שמזכיר מלך, אלא לא רצו שיאמר הקל, ממילא כשאמר הקל ושהה יותר מכ"ד, הוי ככל שבח שאם עבר יותר מכ"ד חשיב הפסק.

#### חתם חונן הדעת במקום הקל הקדוש, אם חוזר לראש התפילה

**והנה** אף אם א"א לתקן במקומו המלך הקדוש, מאחר שעבר יותר מכ"ד, מ"מ יש לדון להיכן חוזר אם לראש התפילה או סגי לחזור לתחילת הברכה מאתה קדוש, ויסוד הספק, דנהי שכשאמר הקל ושהה יותר מכ"ד יש הפסק בין האזכרות לחתימה ולכן אינו יכול לתקן במקומו, אבל עדיין כדי לחזור לראש התפילה לכאורה צריך לגמור הברכה, וכאן הרי לא גמר הברכה, וא"כ יהיה סגי לתקן רק את הברכה שלישית ויתחיל מאתה קדוש בלבד.

**לעיל** הובא דברי הגר"ז והמ"ב (סי' קי"ח) שאם טעה וחתם בכל השנה במקום

של ברכה אחרת נחשבת לגמר ברכת אתה קדוש, מאחר שיש כזה חתימה במקום אחר שם חתימה עליה, והוי בכלל טעה בחתימתו, או"ד ס"ל דאף שאי"ז חתימה, ומצד עצם החתימה היה צריך להחשיבו כאמצע הברכה, רק ס"ל שכל טעות בחתימה שמכוחה צריכים לחזור חשיב טעה בחתימתה.

**ולפי"ז** לא מבעי לדעת השו"מ דכל שלא גמר החתימה של הברכה עצמה, חשוב כעומד באמצע הברכה ואינו חוזר לראש התפילה, א"כ כ"ש בענינו שאמר הקל נחשב לעומד באמצע הברכה וחוזר רק לתחילת אתה קדוש, וכן לדעת הגר"ז והמ"ב אם הבנת דבריהם, דפליגי לגמרי על השו"מ וס"ל דגם חתימה של ברכה אחרת נחשבת לגמר אתה קדוש, א"כ כאן שלא סיים החתימה חוזר רק לאתה קדוש, אולם לצד שהבנת הגר"ז והמ"ב דכל טעות בחתימה נחשב לטעות בחתימה שחוזר לראש, א"כ גם בנידון דידן שאמר הקל וצריך לחזור מחמתו צריך לחזור לראש התפילה.

### שכח רצה בברכה"ז ונזכר אחר שאמר ברוך א"ה בונה

**הנה** קיי"ל (קפ"ח) שאם שכח רצה בברכת המזון וגמר הברכה ועדיין לא התחיל הברכה הבאה, אומר ברכה בפני עצמה אשר נתן שבתות וכו', וכ' המ"ב (שם סק"ב) שאם

חשש ברכה שאי"צ ע"כ.<sup>1</sup>

**נמצא** דנחלקו הגר"ז המ"ב והשו"מ אם חתם חתימה אחרת חוזר לראש התפילה, שלדעת השו"מ אינו חוזר דנחשב שהוא עדיין באמצע הברכה, משא"כ הגר"ז והמ"ב ס"ל שאפ"ה חוזר לראש. ובאמת כדברי הגר"ז והמ"ב כ' המאירי (ברכות ל"ד. ד"ה מי שטעה) וז"ל מי שטעה בתפילה כגון שדילג ברכה או חתם בברכה אחת בחתימה ברכה אחרת וכו' אם טעה בג' בראשונות חוזר לראש וכו' עכ"ל. הרי להדיא כגר"ז והמ"ב ודלא כשו"מ.

**שורש** מחלוקת הגר"ז המ"ב והשו"מ, בהבנת דברי המ"א (סי' קי"ד סק"ט) שהרי גם השו"מ וגם הגר"ז והמ"ב ציינו שמקורם ממ"א הנ"ל, דעל מה שכ' הרמ"א (קי"ד ס"ו) שלשה ברכות ראשונות חשובות כאחד, ובכל מקום שטעה בהם חוזר לראש. וכ' ע"ז המ"א (שם) וז"ל כגון שטעה בחתימתו או שלא אמר המלך הקדוש בין ר"ה ליה"כ (תוס') אבל טעה באמצע אין בכך כלום עכ"ל. דהשו"מ ס"ל דכיון שחתם בחתימה אחרת שאינה מענין אותה ברכה, לא חשיב טעה בחתימתו, ועדיין הוא באמצע הברכה, רק שצריך לחזור לתחילת הברכה, מאחר שלא סיים כלום אחר בא"ה אמ"ה, משא"כ בדעת הגר"ז והמ"ב יש לדון אם פליגי לגמרי על השו"מ וס"ל דאף חתימה

1. והנה לענין אם תיקן עצמו תוכ"ד לא נתבאר בדעת השו"מ אם מהני, והיה אפשר דס"ל לשו"מ דמאחר שהוא חתימה שאינה מענין הברכה ממילא הוי כשח, ולא חשיב שחתם הברכה ולא נסתלק מהברכה, וצריך לחזור לתחילת הברכה, ולא סגי לתקן במקומו הקל הקדוש, מפני שסו"ס קלקל את החתימה של אתה קדוש, ובפשוטו לא משמע שפליג ע"ז, אלא דס"ל דהוי כשבח דשפיר תוכ"ד מתקן ונכלל בברכה, רק שלאחר כ"ד פליג, דמאחר שאי"ז מענין חתימת הברכה של אתה קדוש, נהי שצריך לחזור ולתקן, מ"מ נחשב שעדיין נמצא באמצע הברכה חוזר רק לאתה קדוש.

ושהיתי באולי יותר מכ"ד ואמרתי המלך הקדוש, נראה שאין חשש בזה כי לא מצינו בזה קפידא רק לומר המלך אך על תיבת הקל אין קפידא, וכו' וצל"ע בזה ועכ"פ כיון שהיה ספק תוכ"ד ובצדו סברות הנ"ל אין חשש בודאי ע"כ. ובשדי חמד (ח"ח מערכת ראש השנה סי' ג' אות ט"ז) הק' עליו שהרי אין הדין כן, דקיי"ל שאם חתם הקל הקדוש והמתין יותר מכ"ד חוזר לראש.

**אמנם** הדעת תורה (תקפ"ב ס"ב) הביא את האשל אברהם באופן אחר, וז"ל בכתבי הדעת קדושים כתב דאם אמר הקל ולא אמר הקדוש ושהה אפי' יותר מכ"ד וסיים המלך הקדוש דעתו נוטה דאי"צ לחזור עכ"ל. וכ"ה באלף למגן (שם סקט"ז). ובפשוטו ס"ל מכוח הקושיא של השדי חמד, דיש ט"ס באשל אברהם ומיירי רק בחתם הקל, מבואר בדבריהם בנידון דידן דיצא, ומטעם שלא אכפת לן מהזכרת הקל, ורק שיאמר גם המלך, ממילא אין כאן הפסק.

**ע'** בספר זכרון שמואל (סי' כ"ב) שדן אם מה שתקנו חז"ל לומר המלך הקדוש הוא הזכרה כמו יעלה ויבא או שבשע"ת חז"ל שינו את מטבע הברכה, נ"מ לענין מי שחתם במנחה של יו"כ הקל הקדוש, אמנם עיקר הראשונים דס"ל שהמלך הקדוש הוא הזכרה, ס"ל ממילא שאין המלך הקדוש מעכב, אבל לדידן דהמלך הקדוש מעכב בפשוטו הוא ממטבע ברכה, ועיי"ש שכ' להוכיח מהא דבתפילה בליל שבת בברכת מעין שבע, אומר המלך הקדוש, הרי דהמלך אינה הזכרה, שהרי שאר מאורעות אין מזכירין במעין ז' כמו בר"ח ויו"ט, וא"כ אם

עדיין לא גמר הברכה, אלא אמר רק ברוך א"ה יאמר למדיני חוקיך, ועי"ז נחשב כאומר פסוק וממילא אין כאן מעולם ברכה וחשיב כנמצא באמצע ברכת בנין ירושלים, והראוני מה שכ' השעה"צ (שם סקי"ח) וז"ל וגדולה מזו כתב הא"ר בשם דרשות מהר"ש, דאפילו אם אמר תיבת ברוך אתה ה' בונה, כל זמן שלא סיים כל הברכה מקרי עדיין עומד באמצע הברכה (ואינו חושש למה שלא יהיה להברכה שום משמעות והוי לבטלה) וחוזר לרצה, וכתב הא"ר שכן משמע גם כן קצת בבה"ג (וצריך לומר לפי זה, דהא דקיימא לן בסימן תרפ"ב דמכיון שהזכיר השם שוב גומר הברכה, היינו, משום דמיירי שם בעל הנסים דהוא מדברים שהוא רק למצוה לכתחלה ובדיעבד אין מחזירין אותו, ולהכי גומר הברכה, וכמו שהביא החיי אדם בכלל כ"ד דין ח' בשם גדולי הצרפתים, מה שאין כן הכא דהזכרה זו היא לעכובא ויצטרך להוסיף ברכה על ידי זה), והעתיקו גם כן המגן גבורים, ואף שלמעשה צריך עיון בזה ע"כ.

**מבואר** דנחלקו אם כל זמן שלא גמר לגמרי הברכה נחשב עדיין באמצע הברכה, ואו"ד היכא שהפסיד את האזכרות, דהיינו שכבר אינו יכול לתקן את ברוך א"ה, כבר נחשב שנסתלק מהברכה, א"כ לכאורה נידון דידן אם כשאמר הקל בלבד, נחשב שהסתלק מברכת אתה קדוש, שלדעת הר"ש לא חשיב שהסתלק, ממילא חוזר רק לתחילת אתה קדוש, משא"כ למאן דפליג גם כאן נחשב שהסתלק מברכת אתה קדוש, שהרי בברכת המזון נמי ג' ברכות חשיבא כאחת.

**כתב** האשל אברהם (מבוטשאש סי' תקפ"ב) וז"ל אמרתי בעשי"ת הקל הקדוש

המלך הוא הזכרה בלבד, ממילא דלא אכפת  
 לן שיזכיר גם הקל וכסברת האשל אברהם,  
 אבל לדידן שהמלך הוא מטבע ברכה, א"כ  
 לכאורה בעשי"ת חז"ל עקרו מטבע של הקל  
 וקבעו מטבע חדש של המלך, וא"כ צ"ע אם  
 הקל לעצמו כבר מפסיד הברכה.



## הגאון רבי משה יוסף ריזל שליט"א

רב קהילת קצות החושן מודיעין עילית דיין ומו"ץ בקהילתנו

## האם יש מעלה מיוחדת להתרת נדרים שאומרים בכל נדרי

מי שעשה התרת נדרים בערב ר"ה, האם ראוי שיאמר שוב בליל יוהכ"פ בכל נדרי מיום כיפורים שעבר עד יו"כ"פ זה, שהכונה בזה להתיר נדרים שנדר במשך השנה שעברה.

### תשובה

אומרת דנ"מ אם מתירין במעומד או דוקא במישוב, דל"פתח" צריך ישוב הדעת. וכ"פ השו"ע ביור"ד סי' רכח ס"ד, בד"א שמתירין מעומד כשמתירין ע"י חרטה בלא פתח אבל מי שאינו מתחרט מעיקרו, וצריך למצוא לו פתח, צריך להתיישב בדבר וצריך בזה עיון גדול, דמה שאינו מתחרט מעיקרו, היינו, מפני שהיה לו תועלת בדבר כגון שהיו אוהבים רוצים להעבירו על דעתו שיאכל עמהם או שישא בנו או בתו לפי דעתם וכיוצ"ב.

**ובהל'** ח' פסק השו"ע: מי שנתחרט בעיקר הנדר א"צ פתח אלא שישאלנו החכם אתה חפץ בנדר זה והוא אומר איני חפץ בו ומתחרט אני שנדרתי, ומתיר לו, ומיהו צריך שיתחרט בעיקר הנדר, שהיה רוצה שלא היה נדר מעולם, אבל אם אמר שעתה הוא מתחרט ועד עתה הוא חפץ במה שנדר לא הוי חרטה, שצריך שיעקור הנדר מעיקרו, ויזהר הנודר שלא יאמר שמתחרט מעיקרו,

**הנה** באמירת כל נדרי נחלקו הראשונים בנדרים כג: אם הוי מסירת מודעא לבטל את כל הנדרים מכאן ועד יו"כ"פ הבא, או דהוי התרת נדרים של נדרי שנה שעברה. ור"ת הקשה דהרי בעינן בי"ד של שלשה, ועוד דהרי בעינן חרטה דמעיקרא, וכן צ"ע דהרי צריך לפרט את הנדר, וכן מי מתיר את הנדר לש"ץ. והרא"ש חלק על ר"ת דהלשון משמע שבאים להתיר נדרים כדי לינצל מעונש של נדרים, ולכן אומרים ג"פ "כל נדרי" וגם אומרים "ונסלח", ומה שהקשה דבעינן בי"ד של שלשה, ב"כל נדרי" כל אחד מתיר לחברו, דהרי כל הקהל אומרים בלחש והם מתירים גם לש"ץ. ומה שהקשה דצריך לפרט את הנדר, זה דוקא היכא דבא לחכם להתיר נדרי, דחישין אולי הוא נדר על דבר מצוה, וזה החכם לא יתיר לו, אבל ב"כל נדרי" אין מתירין נדרי מצוה (קרוב נתנאל).

**והנה** בנדרים עז: נחלקו אם פותחין בחרטה או אין פותחין בחרטה. והגמ'

ומי יקל בכך, ולכן הרוצה לעשות מן המובחר יעשה כן.

**ודעת** החכמת אדם (כלל ק ס"ה) דבשיטת הרמ"א יוצא גם את שיטת רבנו יוסף בכור שור, דשיטתו דאין להתיר בחרטה לבד וצריך גם פתח, וכיון שעושין מהחרטה פתח, אין כאן מיחוש כלל.

**לפי** האמור דבעינן לכתחילה חרטה עם פתח, א"כ בהתרת נדרים שאומרים בכל נדרי אין חרטה מעיקרא וגם לא פתח, ומאי מהני. ובהתרת נדרים שעושים בערב ר"ה, אכן מזכירים חרטה מעיקרא אבל לא עושים מהחרטה פתח, ולדעת הרמ"א יש להחמיר בזה.

**ועוד** צ"ע, דנפסק בשו"ע שם סע' א' דמי שנדר כיצד יעשה ילך אצל חכם מומחה דגמיר וסביר, ואם אין יחיד מומחה ילך אצל ג' הדיוטות, והוא דגמירי להו וסבירי וכתב הש"ך, כלומר שלומדים עמהם הלכות ומבינים, ולא צריך אפי' אחד דגמיר מעצמו אלא כל דגמירי להו אחרים וסבירי, מתירין. ובשם העט"ז כתב והוא דגמירי וסבירי קצת כדי שידעו מה שיתירו, משמע שא"צ שיהו סבירי היטב, אלא כל שסבירי קצת כדי שידעו מה יתירו סגי, וכן נוהגים.

**וכתב** עוד השו"ע, "וגם יודעים לפתוח לו פתח, ויתירו לו", וכתב הש"ך, אע"ג דלא בעינן פתח לכל הדברים, מ"מ אינם ראויים להתיר אפי' ע"י חרטה, אם לא שיכולים להתיר ג"כ ע"י פתח, דשמא יבוא לפניהם נדר שצריך פתח, ולא ידעו להבדיל בין נדר לנדר, פרישה.

אא"כ הוא ברור לו שהיה רוצה שלא נדר מעולם שאל"כ אין ההתרה התרה והוא באיסור נדר כל ימיו. ואם אינו מתחרט צריך לבקש לו פתח לומר לו אילו היית יודע דבר זה לא היית נודר, ונמצא הנדר נעקר מעיקרו.

**והביא** השו"ע דעת י"א, שהיא דעת רבנו יוסף בכור שור, דבעינן פתח וגם חרטה, דס"ל דמאי דאמרינן בההוא דאתא לקמיה דרב אסי, א"ל כדו הייתי, כלומר אתה מתחרט על נדריך, זה היה אחר שמצא לו פתח, ובכ"ז בעינן שיתחרט, ולכן שאלו אח"כ כדו הייתי, כלומר הזהר שלא תשקר ובודאי אתה מתחרט, כ"כ הט"ז (בס"ק יא).

**והנה** דעת הרמ"א דנהגו להחמיר ולעשות מן החרטה פתח, שלאחר שאומר שמתחרט מעיקרא, אומרים לו אילו ידעת שתתחרט כלום נדרת, והוא אומר לא ואז מתירין לו.

**וכתב** הש"ך (בס"ק טו) ר"ל אפי' בלא פתח אחר אלא בחרטה גרידא מתירין לו כשעושין מן החרטה פתח, והטעם, דהשתא אין לחוש שמא אינו בקי בחרטה זו ושמא היה חפץ בנדרו עד עתה, ואע"פ שאומר שמתחרט אינו אמת, דהלא אמרו לו אילו ידעת שתתחרט כלום נדרת, והוא אומר לא, השתא ודאי אפי' את"ל שהיה חפץ בנדר זה עד עתה, מ"מ כיון שאומר אילו ידע שיתחרט אח"כ לא היה נודר, א"כ נעקר הנדר מעיקרו ואין צריך פתח אחר ובהכי סגי.

**והנה** דעת הט"ז, דבשיטת הרמ"א אינו יוצא את שיטת רבנו יוסף בכור שור, שצריך דוקא לידע טעם החזרה דזה נקרא פתח, ויש לחוש לשיטה זו דמהר"ם החמיר



זכויותיו וממשמשין במעשיו ואמרינן מאי קראה "ואחר נדרים לבקר" עכ"ל.

**א"כ** ביוהכ"פ שעומדים לפני חתימת הדין ואיכא קטרוג במה שהוא נודר, זה הוי פתח להתיר את נדרו, כמו שהתיר ר' ינאי מכח זה.

**נראה** דיש מעלה מיוחדת בהתרת נדרים ב"כל נדרי", דודאי איכא חרטה מעיקרא, כמש"כ הרא"ש, ובכה"ג לא בעינן גם פתח, כמבואר בש"ך דהטעם דבעינן פתח דשמא אינו מתחרט מעיקרא. וגם מחמת חרדת הדין ושיבקרו את מעשיו, חשיב פתח דאילו היה יודע שיבקרו מעשיו לא היה נודר.

**ועוד**, דכמשנ"ת בעינן אחד דגמיר, ורגילים להתיר נדרים לפני ג' הדיוטות ויתכן דליכא חד דגמיר. משא"כ בליל יוכ"פ שכל הציבור מתירים את הנדרים של כל אחד ואחד, ודאי שמתוך ציבור של ביהכ"נ איכא חד דגמיר.

**ולכן** אף שמבואר בדרך החיים דאין להתיר בכל נדרי רק נדרים שאינו זוכר שנדר, אבל בידוע שנדר יש להתיר לפני שלשה ולפרט את הנדר, בכ"ז בגלל החששות דלעיל לגבי התרת נדרים של ג' הדיוטות בכל השנה וכן בהתרת נדרים של ערב ר"ה, יש מעלה מיוחדת בהתרת נדרים של כל נדרי, דאז ודאי דיש חרטה דמעיקרא מחמת חרדת הדין, וגם פתח, וגם יש ודאי חד דגמיר בתוך הקהל, משא"כ בהתרת נדרים של כל השנה.

**וצ"ע**, כיום שעושים התרת נדרים בער"ה וכן בכל השנה ע"י ג' הדיוטות והרבה אינם יודעים מתי לא מהני חרטה. ובעינן דוקא פתח, ואינם יודעים איזה פתח מועיל ואיזה פתח אינו מועיל, ובערוך השלחן וכן בשבה"ל כתבו דסגי באחד שיודע לפתוח פתח, ובאמת בהרבה מקרים אין גם אחד שיודע. ומסופר על ר' זלמלה שהיה צריך להתיר נדר ולקח שלשה ובדק אם יודעים איזה פתח מהני ואיזה פתח לא מהני, והתיר את נדרו. ולבסוף הוא נזכר שיש הלכה שמובאת בגמ' ולא בשו"ע והם לא ידעו מאותה הלכה, הלך ולימדם, ועשה שוב התרת נדרים.

**והנה** הרא"ש בפ"ג דנדרים (ס"ה) תמה איך עבדינן התרת נדרים בכל נדרי והרי לא אמרינן לשון של חרטה דמעיקרא. וכתב, דאנן סהדי שכל מי שעבר על נדרו הוא מתחרט מעיקרו כדי להנצל מהעונש. וכוונתו, דמאימת הדין שיש בכניסת יוהכ"פ, ודאי דיש חרטה מעיקרא.

**ולפי** האמור, כיון דאמרינן דודאי יש כאן חרטה דמעיקרא א"כ לא בעינן פתח, וכמשנ"ת לעיל, דבעינן פתח שמא אינו מתחרט מעיקרא.

**ועוד**, דכתב הר"ן דמה שפתח ר' ינאי וא"ל אילו ידעת דפתחין פנקסך וממשמשין בעובדך מי נדרת, ושרייה. דביאור הדברים, שמתוך שהוא נודר נראה שהוא מחזיק עצמו כחסיד שלא יכשל בנדרו, ומתוך כך מן השמים פותחין פנקס

הגאון רבי זאב קרויזר שליט"א

מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

## תענית למעוברת משום סכנת ה'עובר'

מתיישב בטעם הרוטב ופעמים ברוטב ופעמים שצריכה לשומן עצמו, אבל חולה שמאכילין אותו על פי בקיאים מאכילין אותו בתחלתו דבר הצריך לו וכדי הצריך לו כמו שאמרו הרופאים ואין מדקדקים עליו להאכילו הקל הקל, [כונתו שמש"כ בעוברה שהריח שמאכילין הקל הקל, אינו מחמת שאיכא חומרא בעובר יותר מחולה, אלא שבחולה מועיל אומד לדעת כמה צריך, משא"כ אצל מעוברת אין מועיל לה אומד לדעת כמה צריכה, ולכן נותנים לה הקל הקל שלפעמים בטעם רוטב כבר מתיישב דעתה]. והביא ראי' מכריתות יג. שהתירו לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה, ואקשינן מפני הסכנה אפי' טובא נמי תיכול, אמר רב פפא התירו לה לעוברה לאכול פחות פחות מכשיעור ואפי' טובא מפני הסכנה, כלומר שאפילו צריכה לכשיעור מאכילין אותה פחות פחות כדי שלא יצטרף כזית בכדי אכילת פרס, והוסיף ונראה שאף בחולה עושין כן כדי להקל עליו מאיסורי כרת ומלקות לאיסור לחוד.

**וכתב** הרמב"ן שכן פסק ב'הלכות גדולות' שבשביל סכנת העובר לבד נמי מחללין, שכתב עוברה דידעין דאי לא אכלה

**מעוברת** שמרגישה טוב ויש חשש סכנה רק כלפי ה'עובר' האם מותר לאם לאכול ולשתות בצום יוהכ"פ וכן לחלל שבת, ויש לדון שלכאורה מה שמותר לחולה לאכול ביוה"כ, הוא משום שאיכא מצות 'וחי בהם' כמו שדרשו חז"ל ביומא פה. וחי בהם ולא שימות בהם, ולכאורה ציווי זה קאי על 'נפש' חיה, כמש"כ כמה פעמים בגמ' פיקוח 'נפש' דוחה את כל התורה משום הציווי של וחי בהם, משא"כ בעובר שעדיין לא יצא לאויר העולם ליכא 'וחי בהם' שעדיין אינו נחשב לנפש, ובמילא אין היתר לאכול בצום יוה"כ או לחלל שבת בעבור הצלתו.

**והנה** מקור הדין - במשנה יומא פב. עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה. ובגמ' ת"ר עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר, תוחבין לה כוש ברוטב אם נתישבה דעתה מוטב ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמו, אם נתישבה דעתה מוטב ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו, שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים.

**ודעת** הרמב"ן - בתורת האדם ענין סכנה ד' וכן בנדה מד: ומסתברא דהני מילי עוברה שאין לנו אומד בישוב דעתה, פעמים

וכדעת בעל הלכות, וכן בר"ן יומא העתיק לבה"ג והרמב"ן.

**והביא** הרמב"ן שיטה [נוספת] דאיכא דסבירא ליה - שאין מחללין משום נפלים, ועוברה שהריחה חששא דמיתה דידה היא, שכל המפלת בחזקת סכנה, וטעמא דיושבת על המשבר שמתה טעמא אחרינא הוא דכיון שמתה הרי הוא כילוד, ולא ירך אמו הוא ולא בדידה תלי אלא חי הוא ודלת ננעלה בפניו, אלא דלא הוי ליה חזקה דחיותא, וספק נפשות להקל.

**וכן** ברמב"ן נדה מד: הביא שיטה זו דהא דתנן ומהורגו חייב, הינו דוקא בן יום אחד אבל עובר לא דלא קרינא ביה נפש אדם, וה"נ אמרינן בסנהדרין עב: האשה שמקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא מעיקרא ליכא משום הצלת נפש וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, ואיכא דקשיא ליה מערכין ז: האשה שיושבת על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה ומוציאין הולד ממנה ואמאי מחללין שבת כיון שאינו קרוי נפש, וליכא למימר דהתם ביושבת על המשבר דוקא, משום דכיון דעקר גופא אחרינא הוא כדאיתמר התם בערכין, במקשה לילד לא בעינן יושבת על המשבר, ועוד דהכא בן יום אחד תנן, וקרא דגבי דמי ולדות אפילו ביושבת על המשבר היא ולא אמרינן התם דכילוד הוא, אלא גופא אחרינא הוא דקאמרינן לומר שממתינין לה עד שתלד ואח"כ ממיתין אותה, ולא מיתרבי מגם שניהם דאפילו קודם שתשב על המשבר כלל אי לאו קרא גם לא הוה קטלינן

'מתעקר ולדה', אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא הוא ספק נפל, שפיר דמי למיתן לה, ודקאמר נמי משום סכנת ולד ש"מ אפי' ליכא למיחש לדידה מחללין. והביא ראי' מערכין ז. אמר רב נחמן אחר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת, מביאין סכין ומקורעין את כרסה ומוציאין את הולד, פשיטא מאי עביד מחתך בבשר הוא, אמר רבא לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשות הרבים, מאי קמ"ל דספיקא מחללין שבתא תנינא ספק חי ספק מת ספק ישראל ספק נכרי מפקחין, מהו דתימא התם הוא דאית ליה חזקה דחיותא אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא קמ"ל. [במהר"ם בן חביב הוסיף שכן מדוייק מהלשון כבה"ג ממ"ש עוברה שהריחה, ולא מעוברת שהריחה].

**אלא** שהקשה מדתנן באהלות סופ"ז ובסנהדרין עב. האשה שמקשה לילד, מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא דמעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות. עוד הקשה מדתנן בנדה מד. תינוק בן יום אחד ההורגו חייב, ודוקא בן יום אחד אבל עובר משמע שאינו חייב. עוד הוכיח מהפסוק דכתיב שנגף אשה הרה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות (ול"א קם ליה בדרבא מיניה).

**ומתירין** שאפילו הכי לענין שמירת מצוות מחללין עליה, משום שאמרה תורה 'חלל עליו שבת אחת' ש"מא' ישמור שבתות הרבה, ועפ"ז הוסיף הלכך אפי' בהצלת 'עובר שהוא פחות מארבעים יום' שאין לו חיות כלל מחללין עליו את השבת ויו"כ

**דעת** הריטב"א נדה שם - כבה"ג, שכתב אע"ג שעובר לאו נפש הוא, היינו כדי לחייב ההורגו או לדחות נפש אמו כדי שלא יגעו בו, אבל לענין הצלתו בשבת דינו כנפש דהא שייך לומר בו חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ולפירוש זה עוברה שהריחה כשם שמחללין שבת מפניה אם הוריקו פניה כך מחללין מפני הולד, והביא דיש שתי' דשאני מעוברת שמתה כיון שמתה האם העובר עומד לעצמו ואינו נגרר אחרי אמו, [ודוחה הדיחוי] דאינו אלא כמי שנפלה עליו מפולת או שננעלה דלת לפניו שמחללין עליו את השבת, אלא שכיון דספקא הוא ואין לו חיות גמור אפילו כזה ההורגו פטור, אבל כשאמו בחיים הרי הוא כאחד מאבריה וכיך אמו ואין מחללין עליו את השבת ועוברה שהריחה אין מחללין שבת אלא בשבילה, וסיים שהפירוש הראשון יותר נכון כבה"ג.

**ביאור** מחלקותם - תלוי בביאור מסקנת הגמ' ביומא פה. מהיכן למדים שפקו"נ דוחה את השבת, וכבר היה ר' ישמעאל ור"ע וראב"ע מהלכין בדרך ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי ראב"ע מהלכין אחריהן נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת, ר' ישמעאל למד מבא במחלתת וכו', ר"ע אמר מעם מזבחי תקחנו למות ולא מעל מזבחי, רבי אלעזר אמר ממילה שהיא אחד ממאותים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת ק"ו כל גופו שדוחה את השבת, רבי יוסי בר' יהודה אומר את שבתותי תשמורו, כי קודש היא היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה, ר' שמעון בן

לולד כדמפורש התם, אבל לענין לידה דבר ברור הוא שאינו בכלל נפש אדם עד שיוולד כדאמרין, [אבל דוחה הוכחה זן] ולאו קושיא היא התם אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה, [וכן דוחה הראי'] מהא דאמרין בשבת קנא: תינוק בן יום אחד חי מחללין עליו את השבת, לאו לאפוקי עובר, אלא גוזמא היא כדי לומר דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת.

**וב"ד** הרשב"א נדה מד: כהשיטה שהביא הרמב"ן, דאיתא במשנה שתינוק בן יומו ההורגו חייב, דכתיב 'ואיש כי יכה כל נפש' מ"מ, וכתב שמהכא משמע שדוקא בן יום אחד הא עובר לא דלא קרינן ביה נפש אדם, וקרא נמי הכי כתיב 'ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון' כלומר באשה ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה כלומר ממון, עוד אמרין בסנהדרין עב. האשה שמקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו מפני שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא עובר לאו נפש הוא, והק' מערכין ז. האשה שהיא יושבת על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה וכו', והביא די"מ דהתם אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה, עוד תי' דקריעת האשה אין בה אלא מצות פרוש מדבריהם דמחתך בשר בעלמא הוא, כדאמר' בשבת קלו. סתם תינוקות היכא מהלינן להו בשבת ואמר אביי מה נפשך אי בן שמונה הוא מחתך בשר בעלמא הוא, ובמקום דאיכא הצלת ולד חי שרו רבנן, ודוחה תי' זה דבהדיא אוקמה רבא התם שאפילו להביא סכין דרך רה"ר מותר.

**אבל** מאידך חזינן בגמ' וחלק מהראשונים שהשתמשו גם עם שאר טעמים - בגמ' שבת קנא: תניא רשב"ג אומר תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת, תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת אמרה תורה 'חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה', דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו כיון שמת אדם בטל מן המצות. וכן ברי"ף סה: הביא את הברייתא שאפילו על תינוק בן יומו מחללין, שאמרה תורה וכו', אף שכתב שקי"ל כשמואל. וכן הרמב"ם אף שהבאנו לעיל שלמד מוחי בהם, בפ"ב מממרים ה"ד וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו חכמים הראשונים 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'. וכן בשאילתות בראשית א' הביא את הדרשה של ושמרו שמור שבת א' וכו'.

**וכן** בתש' חת"ס יו"ד סי' רמ"ה לאחר שהביא ב' הדרשות דושמרו בנ"י ווחי בהם כתב דש"ס מסיק כדשמואל מוחי בהם וכ"כ הרמב"ם, והוסיף במקו"א הארכתי דתרויהו צריכי. ובגליין צינו לאו"ח סי' פ"ה שכתב שדחית כל התורה נפקא מוחי בהם ואינו אלא דחיה, ובשבת יתר עליהן קרא ושמרו בני ישראל את השבת לומר

מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת אמרה תורה 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא ידי עדיפא מדידהו דכתיב 'וחי בהם' ולא שימות בהם, אמר רבא לכולהו אית פירכא בר מדשמואל, דכולהו אשכחן ודאי ספק מנא לן ודשמואל ודאי לית ליה פירכא, אמר רבינא ואיתימא רב נחמן בר יצחק טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי.

**האם** במסקנת הגמ' קי"ל רק כשמואל או שגם שאר טעמים קימים - לכאורה משמע שמסקנת הגמ' שלמדים רק מוחי בהם, וכ"פ הרמב"ם פ"ב משבת ה"ג כשעושים דברים אלו אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם, ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, ואלו האפיקורוסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'. וכן ברמב"ם פ"ב הי"ח כתב מי שנפלה עליו מפולת ספק שם ספק אינו שם מפקחין עליו, מצאוהו חי אף על פי שנתרוצץ ואי אפשר שיבריא מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי אותה שעה. וכ"פ הר"ח והרי"ף ה, וכן בפוסקים בגר"ז סי' שכ"ח ס"ב ומ"ב סי' שכ"ח סק"ד שילפינן מוחי בהם.

שאינן לך פיקו"נ יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה, ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, (והוסיף בסוגריים) לפיכך אף אם הבת היא קטנה שאינה מחוייבת עדיין במצוות יחלל עליה להצילה שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל, שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים. ואם אינו רוצה להשתדל בהצלתה בחילול שבת כופין אותו, וה"ה אם אינה בתו אלא בת או בן איש אחר אע"פ שאינו קרובו ויש יכולת בידו להשתדל במצוה זו אע"פ שהוא ספק אם יציל כופין אותו להשתדל בכל מה שאפשר אפילו בעשיית מלאכות גמורות אם יצטרך להן.

**ובן** בשב"ח ח"ג סי' ל"ז את הביא חידושו של האוה"ח הק' ומה שהקשה עליו במנח"ח, וכתב השב"ח שבאמת לא נדחה שם דרשא דושמרו בני"ג וגו', אלא דקאמר דלא נשמע מינה רק ודאי אבל ספק מנ"ל כהאי דנפל עליו גל ע"ש ברש"י. והוסיף שנראה דשתי היסודות אמת שמשום כל טעם בפ"ע כדאי לחלל עליו שבת ולכן מותר לחלל על עוברים, וכן מותר לחלל שבת בעבור בת ישראל שרוצים להוציאה מהדת רח"ל, משום הטעם דושמרו כדי שישמרו שבתות הרבה, שמותר לחלל שבת כדי להביא נפש ישראל לשמירת מצות כל ימיו אע"פ שאין בו גדר פקו"נ דוחי בהם, והן היסוד דוחי בהם ולא שימות בהם דמצות התורה הם סיבת החיים ולא עכוב החיים, אף שאין את הטעם של וחי בהם, ולאידך גם

ד'הותרה', ולפי"ז תרווייהו צריכי, והעיר דביומא פה: טבא חדא פלפולא חריפתא וכו', הא תרווייהו צריכי, עוד העיר מתוס' פה. ד"ה ולפקח, דמשמע שדוקא מוחי בהם יליף זה אבל מושמרו לא הוה ידעין זה, והדין נותן דהרי האי תינוק מושלך בעיר שרוב עכו"ם כשיגדל אוכל נבילות ויחלל שבת שהרי דינו כגוי ואיך נחלל עליו שבת מקרא דושמרו שישמור שבתות הרבה הרי זה לא ישמור שבתות הרבה וע"כ מוחי בהם, נמצא תרווייהו צריכי ולא שייך לומר ידי עדיף כיון דכולהו צריכי.

**ובן** ידוע חידושו שכתב באוה"ח הק' פר' כי תשא שמהפסוק דושמרו בני"ג את השבת לעשות וגו', נשמע דלא מחללין שבת בפקו"נ רק אם יגיע עכ"פ לשבת אחרת, אבל אם לא יגיע לשבת אחרת אף אם יועיל שיחיה עוד ימים ושעות אין מחללים בעבורו.

**אלא** שבמנח"ח סוף מוסך השבת (מ' ל"ט) הביא שחכם א' הקשה עליו מהגמ' ביומא שאפילו על חיי שעה מחללים, וכ' המנח"ח שדברי האוה"ח יש להם מקום לדרשא דושמרו בני"ג, אבל למסקנת הגמ' דילפינן מוחי בהם, מחללין אפילו לחיי שעה אפילו לא יגיע לשבת אחר מחללינן.

**ואף** בגר"ז סי' ש"ו סכ"ט כתב דמי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל חלילה, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה ויצא אפילו חוץ ל"ב מיל ואפילו אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה להצלתה, ואפילו אם ספק אם יצילנה, מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפילו בספק הצלה,

יש סכנה לה או לוולד. אבל במ"ב סי' תרי"ז סק"א כתב וידוע שאם אין נותנים לה מה שמתאוה' היא וולדה מסוכנים'. אך בשעה"צ סק"א כתב שרש"י כתב שהעובר מתאוה ואפשר שזה לא שייך אלא לאחר מ"י.

**אך** יש לדון בזמנינו שלכאורה כונתם היתה בזמנם שהיה בגדר סכנה כמו ניתוח, משא"כ בזמנינו כשדרכי הרפואה התקדמו במכשור ואנטיביוטיקה, בהרבה מקרים אינו נחשב כ"כ לסכנה לאם רק לעובר, וצ"ע. אלא דלגבי חשש להפלה שלאחר מ"י יש לצדד שתמיד נחשבת האם לסכנה שהרי יש לה דין יולדת לכל דבר, כמו שהביא בבה"ל סי' תרי"ז ד"ה יולדת לגבי יו"כ מהשד"ח בשם כמה אחרונים. עוד נפסק בשו"ע סי' תרי"ז ס"ד יולדת תוך ג"י ראשונים לא תתענה כלל [וכן בה"ל שבת סי' ש"ל שאפילו אמרה שא"צ מחללים עליה את השבת, וכן לגבי סילוק דמים בפת"ש יו"ד סי' קפ"ט סק"ל בשם הכו"פ שאפילו הפילה נפל כ"ז שיש לה דין לידה לענין דם לידה ודם טוהר] [דהינו לאחר מ"י] יש לה דין מניקה שאין אבריה חוזרין עד לאחר כ"ד חודש ושכן הסכים הסד"ט]. ובמג"א ג' ומ"ב סק"י כתבו שאפילו אמרה איני צריכה, אלא שמ"מ יש להאכילה שיעורים, ואם לא אמרה שא"צ סתם המ"ב בדיעה א' שמאכילים אותה כדרכה וא"צ לחלק פחות מכשיעור, והביא שיש מחמירים שגם בזה צריך להאכילה פחות מכשיעור, ובשעה"צ סק"י"ב כתב שדיעה א' היא דעת ר"ב פרנקל, והוסיף שכן נראה להורות, דבלא"ה הא"ר מסתפק אף באמרה א"צ אם צריכה שיעורים, והיש מחמירים היא דעת הגר"ז בסי' תרי"ח שגם בזה צריך להאכילה

ההיתר וחי בהם לחוד מהני כגון בשביל חיי שעה או שוטה חלילה.

**ולכאורה** בזה נחלקו הבה"ג ושיטת הרשב"א והי"א שהביא הרמב"ן, שהרשב"א והי"א שהביא הרמב"ן למדו מוחי בהם לכן סברו שאין מחללים משום העובר לבד רק משום האם, משא"כ הבה"ג למד ההיתר מושמרו בנ"י את השבת, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ולכן התירו בשביל הצלת העובר.

**הרא"ש** ביומא פ"ב הביא גם את דעת הבה"ג ורמב"ן דמשום סכנת וולד לחודיה מחללין אפילו ליכא למיחש לדידה, וכן את דעת החולקים דסבירא ליה דאין מחללין משום נפלים אלא עוברת שהריחה חששא דמיתה דידה היא שכל המפלת בחזקת סכנה, ולא הכריע ביניהם, אלא שסיים ולא ידעתי מה צורך בכל אלו הדקדוקים, 'דלא משכחת סכנת עובר ללא סכנת האם' כמו שפרש"י שהעובר מריח ומתאוה מהתבשיל ואם אינה אוכלת שניהן מסוכנים, וכן הר"ן לא הכריע, וסיים שא"צ לכל הדקדוקין שכתב הרמב"ן דלא משכחת סכנת עובר בלא סכנת אמה, ולא סכנת האם בלא סכנת העובר, דמפלת בחזקת סכנה היא כדפרש"י.

**אבל** בקרבן נתנאל כבר תמה על הרא"ש וכי לא מצינו אשה שהוחזקה בנפלים ולא נזוקה כלל, ולכן בנו הטור בסי' תרי"ז שינה וכתב שמא תסתכן היא או העובר. חזינו שסובר שאף משום סכנת העובר בלבד צריכה לאכול. וכן פסק באיסור והיתר שער ס' ה' עוברת שהריחה וכו' ואם לא יתנו לה

ישראל. והביאם המ"ב בסי' שכ"ט סק"ו וז"ל עיין באבהע"ז שתינוק שנמצא בעיר שרובה עו"ג אין מחללין עליו את השבת כיון דבכל יום ויום פורשים כולם ממקום קביעותם אזלינן אחר הרוב, והרמ"א פליג וס"ל דמפקחין עליו את הגל דבני העיר חשיבי כקביעי, והוסיף שהגר"א שם פוסק כרמ"א.

**והנה** לענין עובר להורים שאינם שותו"מ נחלקו בזה גדולי הפוסקים האם מותר לחלל שבת עבור עובר של תינוק שנשבה לבין הגויים – שבמג"א סי' ש"ל סק"ד כתב בשם כנה"ג שאין מילדין עכו"ם ואפי' ישמעאלים שאין עובדים ע"ז, ומיהו לקראים מותר כיון דמנטרי שבתא. אבל במחצה"ש וחכמ"ש כתבו שדוקא בדבר שאין בו חילול שבת עושין משום איבה אבל חילול שבת אף בקראים אסור, ובפמ"ג בא"א כתב יותר שאפילו בחילול דרבנן אין מחללין בקראים. ובבה"ל ד"ה כותית, הביא דברי הפמ"ג וכתב ולענין קראים עיין במג"א ובה"ט, ומשמע מהפמ"ג דבדבר שיש בו חילול שבת לכו"ע אין מחללין ואפילו בשכר ואפילו אם החילול הוא ג"כ איסור דרבנן מצדד שם להחמיר ויש להאריך בזה הרבה, וציין לעיין בבית מאיר וחי' רע"א. וכ"כ בא"ד סק"ד לבאר דברי הכנה"ג שנראה שדוקא בדבר שאין חילול שבת כגון שיושבת על המשבר דכבר נעקר הולד לצאת, דקודם זה חייב משום עוקר דבר מגידולו. וכן האריך בגנת ורדים הספרדי חאו"ח כלל ג' סי' א' שלא לילדן מכמה סיבות, וכן במו"ק, ואף הכנה"ג עצמו שבאו"ח התיר לילד הקראין בשבת, בשירי כנה"ג יו"ד סי' קנ"ד או"י ביאר שדוקא כשהם מתנהגים עמנו בתמימות ויוסר מהם

פחות מכשיעור. גם בבה"ל סי' תרי"ח ס"ד ד"ה כשמאכילין, הביא ב' דעות אלו, וז"ל: יולדת תוך ג"י שלא אמרה צריכה אני, מאכילין אותה כדרכה וא"צ לחלק לשיעורים כ"כ הגר"ב פרנקל, והגר"ז מחמיר בזה.

**ובפמ"ג** סי' שכ"ח מש"ז סק"א ג"כ הסתפק בזה האם מחללין שבת בשביל עובר כשאין סכנה לאם, וציין לדברי הרמב"ם פ"א מהל' רוצח ה"ט וכ"פ בשו"ע חו"מ סי' תכ"ה ס"ג שמצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם. אלא שהעיר הפמ"ג שבסמ"ע שם סק"ח כתב שהטעם ברישא שמחתכין אע"פ שכן הוא טבעו של עולם כמ"ש בסיפא, כיון שעובר שם נפש עליו, אלא שהעיר הפמ"ג למה הר"מ כתב ברישא הטעם שמוותר לחתך משום שהוא רודף, ול"כ משום שאינו נפש כמ"ש בסיפא שהיו נפש, ונשאר בצ"ע.

**ולכאורה** נחלקו בשאלה זו הראשונים וכן המחבר והרמ"א באבהע"ז סי' ד' סל"ד - לגבי תינוק שנמצא בעיר שרובה עכו"ם האם מפקחים עליו את הגל ומחללין עליו את השבת כדי להצילו, שדעת הרמב"ם פט"ו מאסו"ב הכ"ו וכ"פ המחבר שרק אם היה מחצה על מחצה [ישראל ועכו"ם בעיר] מפקחין עליו את הגל בשבת, והרמ"א כתב וי"א [תוס' פה. רמב"ן ורשב"א טור] שאפילו ברוב עכו"ם מפקחים עליו הגל בשבת, ואין מצווין להחיותו (פירוש לפרנסו) אלא ברוב



להרגו דאין מצווין להחיות רק מי שיקיים מצוות, אלא ודאי דאמרינן דהתורה חסה על כל נפש מ'זרע ישראל', ה"נ הותר לחלל שבת כדי להחיות כל נפש מזרע ישראל, והדבר קשה בעיני מאד להחליט כדעת כבודו נ"י.

**והבית** מאיר בסי' ש"ל ד"ה ע"ז השיב לרעק"א, שכיון שכל עיקר היתר חילול הוא כדי שישמר שבתות הרבה, ותינוק שנשבה הוא בחזקת שלא ישמור שבת כיון שנשבה בקטנותו וסובר שגוי הוא מהיכי תיתי לחלל עליו, ואף ששמואל למד ההיתר מוחי בהם, מסתמא לא פליגי לדינא על התנא שלמדו מושמרו ומודה שעל מי שהוא בחזקת ודאי שלא ישמור שאין לחלל עליו, וכן מומרת מעוברת מהיכ"ת לחלל על העובר אם הוא בחזקת שיטמע ביניהם ע"י אמו, היכי שאין ידינו תקיפה ובודאי ישאר מטומע ביניהם ולא ישמור שבת מה בכך שאין דינו כגוי מ"מ מהיכ"ת לחלל עליו, וכי מפני ספק רחוק שאולי כשיתגדל ויתוודע לו שהוא יהודי יסכן בעצמו לברוח ולקבל דת יהודית אנחנו נחלל שבת, זה לא מסתבר לענ"ד.

**עו"ב** הב"מ לרעק"א שבפוסקים בהל' מילה סי' רס"ז סי"ב כתבו שאם מוחזק שיחלל שבת אין מלין אותו בשבת כשיטת בעל העיטור לבטל המצוה בשב ואל תעשה. ובאמת שם הוא מחלוקת גדולה שהב"י בבדה"ב כתב שמחללים, וכ"ד הפר"ח ותפאל"מ הובא בפת"ש, אבל הט"ז וש"ך כתבו שמהעיטור משמע שאין מחללין, במהרש"ם ח"ב סי' קנ"ו הביא מתוס' בע"ז כו: שמומר מלין שמא יצא ולד מעליא, ועוד

עקשות פה ולזות שפתים מלדבר תועה על החכמים הרבנים שבדור ואינם מזלזלים מועדינו, וגם כשמתיר הוא רק כשיושבת על המשבר באופן שאינם עושים מלאכות דאורייתא כ"א מלאכות דרבנן בלבד, וגם על זה הביא שהרדב"ז סובר שבזמנינו אסור למול בניהם בשבת, הדעת נוטה לדלידיה אף אין מילדים אותם בשבת. א"כ כתב בעצמו שדוקא במלאכות דרבנן וגם ע"ז כתב בתנאי שמתנהגים עמנו בתמימות וכו'.

**זמה** שציין הבה"ל לעיין בב"מ ורעק"א - כונתו שהיה בין גדולי עולם אלו חילופי כמה מכתבים בשאלה חמורה זו - שהגרעק"א יומא דף פה: (המאור ח"ד סי' כ"ה) הובא גם בב"מ סי' שכ"ט שלח מכתב לב"מ, שהקשה רעק"א למה אין מחללין שבת על בני הקראין הרי העובר נחשב לתינוק שנשבה ואנוס הוא על החילול שבת, רק לרמב"ן [כונתו לשיטה שהביא הרמב"ן] שסבר שמעוברת שהריחה אין מחללין בשביל העובר אלא מחמת האם, א"כ הכא שהאמא מומרת שמורידין ואין מעלין אין מחללין את השבת בעבורם.

**עו"ב** רעק"א וז"ל ולבי מהסס בזה הרבה, שהרי הרבה טעמים נאמרו בגמ' וחד תנא יליף מק"ו ממילה שהיא אחד מאבריו וכו', ולטעם זה לכאורה גם בתינוק שנשבה והגוי מניחו למול ע"י ישראל מסתמא מילתו דוחה שבת, א"כ ה"ה דעל כל גופו מחללים שבת, ועוד כיון שדרשינן וחי בהם ולא שימות בהם מנ"ל לומר שדוקא היכא שישמור שבתות הרבה, ואי דאמרינן דהתורה הקפידה דוקא על חיות אדם שישמור מצוות, א"כ נימא דנפש כזה מותר

פה: כהב"מ, שכתב שלא ניתנו המצות לידחות מפני פיקוח נפש רק בישראל גמור לא בשביל תינוק שנשבה לבין הגוים, ואע"פ שיודע שהוא מזרע ישראל עודינו מחזיק בנימוסיהן ולא ישוב לדת האמת, ולא זה בלבד אלא אע"פ שנתגדל בין הגוים מקטנות ועד גדלות ואין מי שיגלה את אזנו שהוא מישראל אע"פ שהוא כאנוס לא ניתנו לדחות המצות בשביל פיקוח נפשו, וכתב דמשמעות התלמוד ביומא מוכח להדיא שאין דין פיקוח נפש נוהג אלא כשיהיה שם לעתיד לבוא שמירת שבת בודאי, והוסיף שאף מהקרא של וחי בהם מוכח כן שקודם לכן כתוב בהמשך אשר יעשה אותם האדם מוכח שדוקא באדם העושה את המצוות אמרינן ולא שימות בהם, אבל בצדוקי שידעינן שאינו משמר את השבת ואינו עושה את המצוות אע"פ שהוא בטעות אין דין פקו"נ לחלל עליהם את התורה ואף נשותיהן כיון שנסרכין אחר בעליהן ואינם שמים על לב לשוב לדת האמת, אע"פ שפקו"נ דוחה את השבת לא אמרו כן אלא במי שהוא ודאי ישראל שמשמר את התורה לא במי שהשליכה אחרי גו והולך בשרירות לבו, ואין זה בכלל ספק גוי ספק ישראל שמחללין עליו את השבת, שהכא הוי בודאי גוי אע"פ שיש ספק שמא ברוב הימים ישוב לאיתן התורה, מ"מ ב"ד של מטה דנין את האדם באשר הוא שם.

**ובשבה"ל** ח"ג סי' ל"ו ול"ז כתב פלא על רבותינו האיך לא העירו שמפורש באה"ע סי' ד' סל"ד שנחלקו לגבי תינוק שנמצא בעיר שרובה עכו"ם שלמחבר אין מחללין, אבל לרמ"א מחללין אע"פ

שהוא תינוק שנשבה, וכ"ד הבה"ל שכ"ט שמותר למול זרע ישראל.

**חזינן** שעיקר פלוגתתם בשאלה דידן שרעק"א סבר שעיקר הדרשה היא מוחי בהם, וכיון שישראל הוא מחללים עליו את השבת, אבל הב"מ כתב להדיא שעיקר ההיתר משום שישמור שבתות הרבה, וכיון שנולד להורים מומרים אין מחללים עליו את השבת.

**ודעת** הנצי"ב בעמק שאלה שאילתא א' סק"ח וקס"ז סק"ז ומרומ"ש יומא פה: שבעינן את ב' הדרשות גם את ושמרו בני ישראל, וגם את וחי בהם ולא שימות בהם, ונפק"מ בדרשה זו לענין עובר, שההבדל בין הדרשות שמוחי בהם למדים אפילו על ספק כדאמר רבא בגמ' יומא בכולהו אשכחן ודאי ספק מנלן, אבל עובר שאין למדים מוחי בהם משום שאינו נחשב לנפש כדכתיב ואיש כי יכה כל 'נפש' אדם מות ימות לכן על עובר אין הורגין בערכין, ורק מותר משום חלל שבת א' כמ"ש הרמב"ן, ולכ"כ הנצי"ב שבכה"ג שלמדים רק מושמרו, דוקא כשודאי יצילו מותר ולא בספק, דלא כהרמב"ן שגם על ספק, וכן דייק בלשון הבה"ג שכתב שידעינן שודאי יעקר. וכ"כ בצי"א ח"ח סי' ט"ו פ"ז ט', וסוף הפרק או"ח שכל שמצטייר שהיתר החילול הוא לא מוחי בהם אלא משום הסברה של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, [כגון על העתיד לבוא או על העובר] יש מקום לומר שכל כגון דא אין ללמוד לחלל אלא על ודאי פיקו"נ ולא גם על הספק.

**בגינת** ורדים [הספרדי] או"ח כלל ג' סי' א' ד"ה והנה, הביאו בגל' מהרש"א יומא

ג"כ בבה"ל סי' ש"ל דקיי"ל שמחללים אף על העוברים כבה"ג.

**עו"ב** בשבה"ל ח"ח סי' סז' שאף לב"מ דוקא בגדל בין הגויים (כברוסיא), אבל במחללי שבת בא"י כיום יש מיעוט שכיח שהבנים חוזרים בתשובה, וגם ידנו תקיפה להחזיר בתשובה, אין לנו טעם מספיק לאסור לחלל שבת עליהם, וכ"ש לחו"י שסובר שעוברים חשובים נפש ונמשך אחריו באג"מ חו"מ ח"ב סי' ס"ט ג' אף שיש לפקפק ע"ז מ"מ צד איכא בזה, והביא שכ"פ במהרש"ם ח"ב סי' קנ"ו שיותר למול את בניהם בשבת דילמא נפק מיניה זרעא מעליא ויחזרו בתשובה, וגם משום שנחשבים לתינוקות שנשבו.

**בתשו"ה** ח"ה סי' צ"ה לגבי עובר של הורים חילונים כ' ע"פ הגר"ז בקו"א בסי' ש"ו שיותר להציל בת ישראל משמד אפילו אם ספק אם יצליח להציל משום חלל שבת א', ולכן התיר בעולים מרוסיא שהיו תינוקות שנשבו, ואפילו דינם כמומרים מותר משום חלל שבת א', כיון שנפוץ תנועת התשובה ואולי יחזרו וישמרו שבתת הרבה, חוץ ממומר להכעיס, ועי' סי' צ"ו לגבי קראים ורפורמים.

**והמנה"ש** וח"ב סי' י"ט חשש לדברי המחבר באבה"ע"ז שאין מחללין. עו"כ במנח"ש תנינא סי' ס' אוי"ט כהבה"ל דלדינא אינו משום שמירת מצוות, דהא לשמואל תנוק המושלך ברוב גויים מפקחין עליו, אע"פ דע"פ ד"ת יהיה גוי גמור ולא יקיים שום מצוה. אלא שהוסיף אף שהמחבר באה"ע סי' ד' סל"ד סובר כדעת

שלדינא גוי גמור הוא ומותר לאכול נבלות, שדין פקוח נפש אינו תלוי בזה ויתכן שהוא עובר על כל התורה ומחללין עליו כיון שכן הוא הדין ואינו עושה בשאט נפש, וא"כ כ"ש בתינוק שנשבה ואפילו החולקים באה"ע שם יודו בזה, ועכ"פ ברמ"א נראה כרעק"א, ובמג"א שכ"ט ב' משמע שפסק כהמחבר, אבל במחצה"ש הביא שבתוספ"ש הקשה שהיה לו לפסוק כהרמ"א שבפקו"נ הולכים להקל. עו"כ שאפי' נפסוק באה"ע שם כמג"א שאין מחללין עליו שבת אכתי אינו דומה לדידן, דשאני התם דעשינו אותו גוי גמור ואיך נחלל עליו שבת, משא"כ בדין שעדין ישראל הוא שאינו תולה בדין שישמור שבתות הרבה.

**עו"ב** בשבה"ל סי' ל"ז ונראה דשתי היסודות אמת, היסוד דושמרו בני"י שיותר לחלל שבת כדי להביא נפש ישראל לשמירת מצות כל ימיה אע"פ שאין בו גדר פקו"נ דוחי בהם, ומזה היסוד מותר לחלל שבת מטעם פקו"נ הגם שאין בו כלל כדי שישמור שבתות הרבה, דדרשינן ב' הדרשות להקל שכל טעם בפנ"ע כדאי לחלל עליו שבת, ממילא מותר לחלל אף על העוברים בלי טעם של וחי בהם, וזהו לשיטת הבה"ג ורעק"א, אבל לב"מ הטעם שישמור הוא תנאי לדין וחי בהם דוחי בהם לחוד לא מהני.

**ולהלכה** כתב בשבה"ל ח"ג סי' ל"ז וחזר ע"ז בח"ח סי' פ"ח ס"ב וס"ז דסוגיא דעלמא אזלי כהגרעק"א דמשום וחי בהם מחללין שבת אחרש ושוטה דיהי' פטור מן המצוות כל ימי חייו כדמחללים שבת אתינוק הנמצא ברוב העיר גוים, עוד הביא שלענין הלכה כ' הריטב"א נדה מ"ד והובא

מידי, וממילא יש לדון דבכה"ג שקרוב הדבר לודאי שיתנהג כל ימיו כנכרי שאולי אין מחללין בכה"ג את השבת, ואין זה בגדר של 'ספק' פקוח נפש.

**ומדן** הגריש"א בקובץ תשובות ח"א סי' מ"א נשאל מדר' שוסהים האם מותר לחלל שבת להתקשר לאשה שלא תפיל, והביא שבתש' מהרי"ט ח"א סי' צ"ז לאחר שהביא ב' הדעות סיים שספק נפשות להקל להחיותו, וכ"ד הטור, אלא שהביא שבחוי"י סי' ל"א כתב שבתוס' נדה מד. ד"ה איהו, כתבו שאין מחללין, אבל תוס' בסנהדרין נט. ד"ה ליכא, וחולין לג. ד"ה אחד י"ל שמחללין, ולמעשה התיר לדבר בטלפון בשינוי כגון להרים את השפורפרת במרפק או שירימו שניים.

**בצי"א** ח"א סי' מ"ג כתב כיון שאין הכרעה בשו"ע, ומאידך בטור וב"ח דעתם לפסוק כבה"ג, מסתבר דכן יש לפסוק למעשה, וכן מצא בארחות חיים הל' יו"כ סי' תרי"ז ס"א, וכן המהרש"ם נקט כן בפשיטות להלכה כבה"ג דעובר שידעין דאי לא אכלה מתעקר ולדה, אע"ג דספק נפל הוא, ואפילו קודם מ' יום ליצירתו מאכילין אותה, והוסיף שנראה שאם הפילה ב"פ ע"י תענית יש להקל, דבכל מקום שנוגע לספק פ"נ סגי בב"פ, והמהרש"ם אף לא הזכיר שיש חולקים משום שסבר שגם דעת הרמב"ן כבה"ג, ולכן יש להורות להתיר לחלל שבת עבור פקו"נ של עובר גם במקום שלא נשקפת סכנה לאם, ואפילו קודם מ' יום ליצירתו, ואפילו בספק פקו"נ.

הרמב"ם פט"ו מאסור"ב הכ"ו שפוסק שברוב עכו"ם אין מפקחין את הגל בשבת, והרמב"ן והרשב"א חולקים וסוברים שמפקחין, נלענ"ד שאין שום דמיון בין הצלת תינוק ושוטה לפלוגתת הב"י והרמ"א, דשאני התם שהב"י סובר דחשיב כנתבטלה כל הקביעות ודינו כעכו"ם, שפיר מסתבר דאין שום טעם וסברא לחלל שבת עבור איש כזה שתיכף לאחר ההצלה נחזיק אותו לעכו"ם ואין מצווין להחיותו, משא"כ בתינוק או חרש ושוטה, ואפשר שפיר לומר שגם בתינוק שנשבה בין הנכרים אין מעלין ולא מורידין דכיון שכל ימיו יחזיק עצמו כעכו"ם ולא יאמין שהוא יהודי אפילו אם יודיעו לו ויעבור על כל התורה בשגגה, אפשר שמוטב יותר שימות מאשר לחיות בטעות כגוי ואין זה שייך כלל לחש"ו אשר אין להם שום דעת. [כדמשמע בגינת ורדים]. אלא שהוסיף שמעולם לא עלה על דעתי שאין לרחם על איש כזה שנשבה בין הנכרים וחושב את עצמו לנכרי, ואין ספק בדבר שמצוה לקרבו ולהחזירו בתשובה וכדומה, וכל כוונתי בכה"ג שברור שישאר כל ימיו במחשבתו שהוא גוי ויתנהג בכל מעשיו כגוי, ומשכחת לה בתינוק שאין אף אחד בעולם שידע שהוא ישראל כי אם זה שיכול עכשיו להעלותו מן הבור, ואילו האיש הזה זקן מופלג ונוסע למדינת הים אשר לעולם לא יוכל לחזור ולגלותו שהוא יהודי, בכה"ג אע"פ שהוא שוגג גמור מ"מ אפשר שטוב לו המות מהחיים, ואין מצילין אותו אפי' בימות החול, אך אין אני מחליט על כך כי יתכן שהקב"ה חפץ גם בחיים של אומלל זה ומצוה להצילו, ומהרמב"ם בפ"ג מהל' ממרים לא קשה

**ודעת** מרן בעל ה'דרכי שמואל' באהלות פ"ז אות ט"ז (עמ' קמא) מוכיח שלכל הראשונים מחללים לעובר, ואף תמה על הנודב"י ת' חו"מ סי' נ"ט שכתב שאין מחללין משום עובר לבד ולכ"כ שאין כונת הנודב"י להכריע כן אלא רק הסביר דעת הרמב"ם לפי האוסרים, ואף המג"א שהביא שהרמב"ן אוסר, כתב שאין כונתו שזו דעת הרמב"ן, אלא שהוא הביא תי' לדעת אוסרים, אבל הרמב"ן עצמו מתיר כמ"ש בנדה וכ"כ הבית מאיר שהרמב"ן מיקל, וכ"ד הרשב"א והרא"ש שם והטור והר"ן, עו"כ שבאמת עובר לאו נפש הוא ומשום שבתות הרבה אין לחלל עליו בספק [כמ"ש הנצי"ב],

שבגמ' הזכירו רק תינוק בן יומו מחללין עליו. אלא דשוב כתב דשבתות הרבה אין הכונה שעושים מקח עם השבת אלא כל הצלת נפש מישראל היא בגדר ושמרו, ובהדי דכבשי דרחמנא למה לי, וסיים שבמהרה יבנה בהמ"ק וילמדו תועים בינה ממילא מותר להציל, וקרוב לומר שגם על ספק עובר חילוני מחללין וכמ"ש הרמב"ן 'שמא' ישמור שבתות הרבה, ואין אנו רשאים להפקיר נפש יהודי, ומאיך לענין מילה החמיר לחלל בשביל לקיים מצוה שאין אנו מחזרין לדחות שבת בשביל קיום מצוה כהעיטור, מאיך הביא שגדולי הפוסקים התירו גם למול.



הגאון רבי צבי ורשנר שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בידורים בענין חולה ביום כפור

אם חולה שיש בו סכנה מותר לאכול יותר ממה שנצרך לו.  
אם חולה ביוה"כ חייב להשתדל לאכול דברים מרים.  
אי חייב לאכול לפני יוה"כ כדי שיוכל לצום.

### אם חולה שיש בו סכנה מותר לו לאכול יותר ממה שנצרך לו

**יש** לדון אם יש להורות לחולה שיש בו סכנה שיאכל רק מה שנצטרך לו, וכגון יולדת בימים ראשונים שאוכלת ביוה"כ האם אסור לה לאכול בסוף סעודתה את המנה אחרונה, שהרי היא לא תתסתכן אם לא תאכל מנה זו.

**הנה** בשו"ת בנין ציון סי' לד (מובא בבה"ל סי' תריח ד"ה ואם אמדוהו) כתב שצריך לשער באכילת חולה ביוה"כ שלא להאכילו רק מה שמספיק להוציאו מספק סכנת נפשות, בין כשצריך לאכול כשיעור שיש בו איסור כרת ובין כשצריך לאכול פחות מכשיעור שעכ"פ גם פחות משיעור אסור מה"ת. וכתב בסוף בדבריו "וצריך זהירות ובקיאות יותר מעיקר היתר אכילה שלזה יספיקו דברי הרופא שצריך להאכילו דרך כלל אבל בענין זה צריך לשער דרך פרט בכל אכילה ואכילה".

**ויש** לדון בזה, דהנה נחלקו ראשונים (עי' ב"י סי' שכח ובבה"ל שם ד"ה כל שרגילים) אם לחולה שיש בו סכנה מותר לעשות כל צרכיו אע"פ שאין במניעת אותו דבר משום סכנה. וביאר מרן הגרא"מ שך זצ"ל (עי' אבי עזרי פ"ב מהל' שבת ה"ב) באריכות שבאופן שיש חיזוק גופו של החולה אין ספק שלכו"ע מותר, דזה מועיל לרפואתו. והיינו שאף שכבר אין חשש שהחולה ימות עכשיו אם לא יאכל, מ"מ כיון שאם יאכל יותר יועיל לחיזוק גופו, זה מועיל לרפואתו ומותר לאכול עוד, ולא נחלקו אלא באופן שאין חיזוק גופו ע"י זה ואין מועיל יותר לרפואתו, אלא שטוב לחולה, די"א דגם כה"ג מותר לחלל שבת כיון דכל חולה שנמצא במצב סכנה עלול פתאום למות כדחזינן שחשיב"ס שנמצא במצב יציב ופתאום משתנה הכל ומת, ולכן עלינו למחר החלמת החולה להוציאו ממצב של סכנה, וכל דבר שטוב לגוף החולה כמו חימום בחורף ומיזוג אויר בקיץ שנותן לו הרגשה טובה, ממחרת החלמתו ומוציאו יותר מהר

שאג"א סי' עו ושו"ת כת"ס סי' קיא ובבנין ציון שם) מותר לחולה שיש בו סכנה לאכול גם כשלא יועיל לחיזוק גופו אלא שטוב לחולה לאכול. וכעין שהתיר המשנה ברורה לעשות כל דבר שטוב לחולה אף שאין במניעת הדבר משום סכנה ע"י גוי, וצ"ע בזה.

**ויש** להעיר עוד במש"כ הבה"ל בשם הבנין ציון שאם היה די לו בפחות משיעור והוא יאכל כשיעור חייב כרת, דעי' באפיקי ים (ח"ב סי' לא) דפשיטא לי' דכה"ג פטור מכרת, כיון דלא אכל כולי' שיעור בחיובא יע"ש. ובבה"ל כתב כן בשם הפתחי תשובה שכתב כן מהבנין ציון, אמנם בבנין ציון עצמו לא נמצא כן.

### אם חולה ביוה"כ חייב להשתדל לאכול דברים מרים

**יש** לדון בחולה שיש בו סכנה שהתירו לו לאכול, האם יש לו להשתדל לאכול רק מאכילים או משקין שלא כדרך אכילתו, דבאופן זה לא יהי' איסור תורה על אכילתו. **והנה** נחלקו הראשונים לגבי חילול שבת אם כשמוותר לחלל שבת משום פקוח נפש האם יש לעשות בשינוי. ולהלכה פסק השו"ע שרק ביולדת צריך לעשות בשינוי ולא בחולה שיש בו סכנה (עי' שו"ע סי' של ס"א וסי' שכח סי"ב), אבל הרמ"א שם כתב דבכל חולה שיש בו סכנה אם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור יש לעשות בשינוי. ולכאז' ה"נ לגבי אכילה ביוה"כ לדעת השו"ע אין להעדיף אכילה שלא כדרך, ולדעת הרמ"א יש לאכול שלא כדרך.

**ובחתם סופר** (בהגהותיו לשו"ע סי' תקצו ובשו"ת ח"ו סי' כג) כתב לגבי מי

ממצב סכנה. וכן המשמעות במשנה ברורה סי' שכח סקי"ד ושם בשע"צ.

**אמנם** להלכה ידוע הסתירה בשו"ע, דבהל' שבת סי' שכח ס"ד פסק כהסוברים דמחללים שבת לכל מה שרגילים לעשות בחול אף שאין בו סכנה במניעת הדבר ההוא. ומאידך בהל' יוה"כ סי' תריח ס"ז פסק שכשמאכילין את החולה מאכילין אותם מעט מעט כדי שלא יצטרך לשיעור, אלמא דלא הותר לחולה אלא דבר שיש במניעת אותו דבר משום סכנה. ולכאז' בהכרח צריך לחלק בין שבת ליוה"כ, דשבת הותרה אצל פקו"נ וע"כ מותר לעשות כל שרגילים לעשות בחול, אבל צום יוה"כ דחויא אצל פקו"נ ואינו מותר אלא דבר שיש במניעת אותו דבר משום סכנה. ולפי"ז יש להחמיר ביוה"כ כל שאין במניעת אותו דבר משום סכנה. ובלאו הכי המשנה ברורה שם בהל' שבת נוטה להחמיר שכל שברור שאין במניעת אותו דבר חשש סכנה אע"פ שמ"מ צריך הוא לו אין עושין אותו בשבת אלא ע"י גוי.

**וע"כ** לפי מה שנתבאר אם מה שהחולה יאכל יותר יועיל לחיזוק גופו מותר לאכול עוד אף דבלאו הכי אין במניעת אותו דבר משום סכנה, אבל אם זה לא יועיל לחיזוק גופו אלא זה יעשה טוב לחולה, בזה יש להחמיר שגם לחולה שיש בו סכנה אסור לאכול יותר. וה"נ ביולדת שמוותר לה לאכול אם המאכל יועיל לחיזוק גופה ויועיל לרפואתה מותר לה לאכול.

**ויש** לדון עוד שאם אוכל מאכל שלא כדרך אכילתו שהוא רק איסור דרבנן (עי'

**אמנם** להלכה המשנה ברורה לא כתב להעדיף לאכול שלא כדרך אכילתו, וגם בספק פקו"נ לא כתב אלא לאכול פחות מהשיעור שהוא איסור דאורייתא ולא כתב עצה לאכול שלא כדרך. ויתכן שהטעם לזה הוא כי יש לחשוש שהחולה לא יסבול את האוכל המר וכיו"ב ויסתכן, וצ"ע.

**ושו"מ** בספר אמרות משה (ח"ב סי' יח) ששאל את מרן הקה"י זצ"ל למה אין מחמירין ליתן לחולה מסוכן הזקוק לאכול ביוכ"פ מאכלים ומשקים שמעורב בהם דבר מר דבכה"ג לא חשיב אכילה לדעת הכתב סופר. והשיב שביסוד הדין נקטינן כבעל קרית ספר שהקל הקל היא דין דרבנן ומדאורייתא גם אם יאכל החמור אין בו עון מאחר ומציל את עצמו, ממילא נקטינן להקל שאין לנו חיוב להציע לפניו דברים מרים כי יש לחוש שמא יקוץ ויסתכן, אבל אם קים לן ביה שלא יקוץ מצוה עליו להחמיר וירויח את מצות צום של יוכ"פ.

**ולבאי'** צע"ק דהרבה פוסקים נקטו דהקל הקל תחילה הוא דאורייתא. ועוד צ"ע בדברי הקרית ספר אינם אלא כשמ"מ צריך לעבור איסור תורה, אבל בנידון דידן דשלא כדרך הנאתו או בשינוי אינו אסור מה"ת כלל ואפשר לעשות באופן המותר, לכו"ע מה"ת הוא צריך לעשות באופן המותר. וכן משמע בשו"ע הגר"ז ז"ל (סי' שכח סעיף יג) שכתב טעם שיטת הסוברים שיש לעשות ע"י שינוי או ע"י גוי הוא דס"ל דכיון דשבת דחווה אצל פקו"נ ולא הותרה כלל, מה שאפשר לעשות שלא יהא חילול "מן התורה" צריך לעשות שלא יהא חילול במלאכה מן התורה, עכ"ל. הרי דכתב דהוא

שמותר לאכול ביוה"כ שאם הי' אפשר שלא כדרך אכילתו הי' טפי עדיף. אמנם התם איירי כשח"ו יש מגפה בעיר וחוששים שאם יצומו ידבקו מהמחלה, שבזה לכו"ע יש לעשות בשינוי, כיון שעדיין אינם בסכנה, וכמו לגבי יולדת שלכו"ע צריך לעשות בשינוי שעכשיו אין היולדת מסוכנת שזה טבעו של עולם, אלא שעלולה להיות מסוכנת.

**עוד** יש לחלק בין ספק פקו"נ לוודאי פקו"נ, למש"כ האחרונים לחלק בין ודאי פקו"נ לספק פקו"נ, דודאי פקו"נ אמרינן דהותרה שבת אבל ספק פקו"נ אינו אלא דחווה (עי' ישועות יעקב סי' שכח ס"ק ג' וחלקת יואב סי' יד). וע"כ י"ל דלא כתב החת"ס להחמיר להעדיף לאכול שלא כדרך אכילתו אלא בספק פקו"נ ולא בודאי.

**ויל"ע** לדעת השו"ע שרק ביולדת צריך שינוי, האם בחולה שיש בו סכנה אין צריך שינוי אבל אם רוצה יכול להחמיר לעשות בשינוי. או דלמא בדוקא אין לעשות בשינוי וכמו שנבאר בעה"י, דלפי"ז ה"נ ביוה"כ אין לאכול שלא כדרך אכילתו. דיש לדון למש"כ הר"ן בסוף יומא הטעם מדוע אין לעשות ע"י גוי, שחיישינן שיטעו ויסברו שאסור לעשות ההצלה ע"י ישראל, דלפי"ז ה"נ לגבי שינוי יש לחשוש שאם נצטרך שינוי יטעו ויסברו שאסור לעשות ע"י ישראל כי אם ע"י שינוי, וכשלא יהא אפשר ע"י שינוי לא ירפאו את החולה ויסתכן. וה"נ ביוה"כ אין להורות שהחולה יאכל שלא כדרך אכילה שיש חשש שיטעו שאין לחולה לאכול אלא שלא כדרך אכילה, וכשלא יהא אפשר שלא כדרך אכילה יסתכן, וצ"ע.



בסוכה כה ע"א דמקשינן והעוסק במצוה פטור מן מצוה מהכא נפקא מהתם נפקא דתניא ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו', אותם אנשים מי היו כו', אלא עוסקים במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח כו'. ופרש"י ז"ל הראיה שהרי נטמאו במתיהן שבעת ימים לפני הפסח ואעפ"י שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבא, עכ"ל. ומבואר דלולי הפטור של 'עוסק במצוה' היה אסור לו לקיים המצוה הקלה ולגרום לבטל החמורה אף דעדיין לא הגיע זמנה דאסור להכניס עצמו באונס, ורק משום דין דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מותר לקיים את המצוה הקלה דאז ממילא פטור מהמצוה החמורה. ומוכח דלא משגחין במה שעשיית מצוה הקלה תגרום לבטל החמורה, עכ"ד.

**ולכאן** דבריו תמוהים דמה שמותר לקיים את מצוה הקלה ולגרום לבטל החמורה אינו אלא אם יבטל מצוה עשה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל בנידון שאלתו הנידון הוא לבטל הלא תעשה של יוה"כ בקום ועשה שלא שייך בזה הפטור של עוסק במצוה, דעוסק במצוה אינו פוטר אלא עשה ולא לאו, וממילא פשוט שאסור לו לקיים המצוה הקלה ולבטל החמורה. ואדרבה יש להוכיח מגמ' זו דכה"ג אין לו לצום בצום גדליה, כי הרי משמע דכשלא שייך הפטור של עוסק במצוה אסור לו לקיים המצוה הקלה אם עי"ז יגרום לבטל מצוה החמורה. (ויתכן דזה תלוי אם מצות צום גדלי' מצות עשה או איסור עשה ואכמ"ל).

סברא דאורייתא, וכדאמרינן כה"ג ביומא דף ו' לגבי טומאה למ"ד טומאה דחווה בצבור. וע"ע בבה"ל סי' רעח ד"ה מותר.

**ושם** באמרות משה כתב לבאר דברי הקה"י באופן אחר, עפ"י המבואר בשו"ע הל' שבת סי' שכח ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה", ואחד מן הטעמים על זה הוא משום שמא יקוץ בו ולא יאכל ויסתכן. וה"נ יש לחשוש שהחולה יקוץ מדברים מרים ויסתכן. וכתב לפי"ז שאם החולה מפקח על עצמו ואומר שלא איכפת ליה לאכול דבר מר חייב לאכול דבר מר כמש"כ כה"ג האחרונים שם (עי' משנה ברורה שם ס"ק לט ושם בא"ר ובשו"ת הרדב"ז אלף ר').

**אבל** יל"ע בזה, דיש לחלק דהתם מונח רק הנבילה לפניו ע"כ יש לחוש דלא יאכל ויסתכן, אבל בנידון דידן יש להניח גם הדברים המרים וגם הדברים הטובים ולומר לחולה שיעדיף את הדברים המרים, ואם קשה לו יאכל הדברים המרים שאז אין חשש שיסתכן, ויש ליישב.

### אי חייב לאכול לפני יוה"כ כדי שיוכל לצום

**בשדי** חמד (מערכת יום הכיפורים סי' א' אות י' ד"ה ונראה) הביא שאלה במי שברור לו שאם יתענה צום גדלי' יזיק לו צום יום כפור ויצטרך לאכול ביוה"כ, האם יש לו לצום בצום גדליה. וכתב שיש להביא ראיה שצריך להתענות בצום גדליה ולא לחוש על אשר בסבה זו יהא מוכח לחלל את יוה"כ אף שתענית זה קל וזה חמור, מהא דמבואר

טמא. [וי"ל באופן אחר שבכלל המצוה יש חיוב לדאוג לקיים את המצוה, וע"ז שייך הפטור של עוסק במצוה]. ונמצא לפי"ז דהפטור של עוסק במצוה אינו פוטר אלא על החיוב השתדלות לקיים את המצוה שעדיין לא הגיע זמנה, אבל גוף המצוה לא נפטר מצד עוסק במצוה כיון דאז כשיגיע זמן החיוב כבר אינו עוסק במצוה, ולא נפטר אלא מצד אנוס, שאז כיון שהוא טמא הרי הוא אנוס מלהקריב את הפסח, ודו"ק.

**אמנם** נראה דבלאו הכי אין להביא ראייה מהגמ' בסוכה לנידון דצום גדליה, דהנה ידוע שיטת הבעל המאור דהא דאין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת [בשבת דף יט] הוא משום שהישראל עצמו יצטרך לחלל שבת משום סכנה ונראה כמתנה לדחות את השבת, שכל שלשה ימים קודם לשבת קמי שבתא מיקרי, ומוכח מדבריו כמש"כ הקה"י שבת (סי' טו) דדבר זה דגורם שיצטרך לחלל את השבת מחמת פקו"נ אינו אסור אלא מדרבנן, דאי הוי איסור דאורייתא היה אסור גם קודם ג' ימים. ומוכח דמדאורייתא כיון דבשעה שיחלל השבת יהא אנוס מדין פקו"נ אין זה מחלל שבת דמותר להכניס עצמו לאנוס. וכן מוכח מכמה ראשונים ז"ל בפרק ר"א דמילה בהא דאישתפיך חמימי דמותר למול בשבת אף שע"ז יאנס לחלל שבת מחמת פקו"נ, וצ"ע דמהגמ' בסוכה הנ"ל מוכח דבמקום שאין פטור של עוסק במצוה אסור להכניס עצמו באנוס לגרום לבטל מצוה אף שעדיין לא הגיע זמנה.

**ולכאן** יש לחלק דמכנים עצמו לאנוס אינו אלא כשהפעולה שעושה עכשיו

**ונראה** לתרץ דברי השדי חמד, דהנה לכאן דברי הגמ' צ"ב, דמאי שייכות האי דויהי אנשים אשר היו טמאין לפטור של עוסק במצוה, דלא שייך התם ענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שעדיין לא הגיע זמן המצוה השניה, והתם אינו אלא דין במי שבא לידו ב' מצוות איזה מהן קודם, דקמ"ל קרא דאע"ג דבעלמא יש להקדים המצוה חמורה מ"מ כשעדיין לא הגיע זמן המצוה החמורה יש להקדים את המצוה הקלה הבאה לידו וכמו שפירש רש"י הנ"ל, ומאי ראייה לכל עוסק במצוה. אלא יש לבאר, דזה פשוט דמצד החיוב הפסח שחל בי"ד כיון שעדיין לא מטא זמן חיובא אינו צריך לדחות מצוה אחרת הבאה לידו, אבל הנידון בגמ' הוא מצד החיוב הכללי לדאוג שיוכל לקיים כל מצוה כשיגיע זמנה, שכמו שחייב להשתדל לבנות סוכה לפני החג ואינו יכול להיפטר בליל סוכות כשמגיע החיוב שהוא אנוס שעכשיו אסור לו לבנות סוכה, כמו כן בכל המצוות חייב לדאוג שיוכל לקיים את המצוה בזמנה [ועי' בשו"ת אבני נזר ח"ב סי' שכא מקור לחיוב זה], ונמצא שגם בשעה שנטמא למת היה עליו החיוב להשתדל לקיים מצות פסח, וע"כ אף דמצוה לטמאות למת הגיע לידו מ"מ היה צריך לבטל המצוה הקלה כדי לקיים המצוה החמורה, ובזה חידשה התורה דבשעה שאדם עוסק במצוה הוא נפקע משאר חיובים, ונמצא כשנטמא למת אין עליו חיוב להשתדל לקיים מצוות אחרות, ולא נחשב שמבטל המצוה החמורה כיון שפטור עכשיו להתחיל במצוה החמורה, וכשיגיע זמנה הוא יהי' אנוס לקיים את המצוה כיון שהוא

חובת הרגל מפני ביטול חובת הרגל, ע"כ תו"ד ועיי"ש עוד.

**ובשו"ת** אבני נזר (או"ח סי' שכא) תמה עליו מהא דיליף דין עוסק במצוה מהא דטמאי מת שחל שביעי שלהם בערב פסח שהם מותרין לטמא לקרובים אף שעל ידי כן מתבטלין מעשיית פסח, ולדברי הטורי אבן תמוה דאפי' לדבר הרשות היו מותרין ליטמא כיון דעדיין לא חל עליהן חובת פסח.

**ולא** הבנתי קושיתו דאטו רגל רמיזא בקרא, אלא דכיון דבשאר ימות השנה מותר לטמאות כדמוכיח בגמ' ממילא מוכח דקרא מיירי כשע"י שיטמא עצמו יבטל חיובו וזה יצויר רק בחובות הרגל שחובה על כל אחד מישראל להקריב קרבן בזמן קבוע, ועכ"פ בפסוק לא רמיזא דוקא קרבן שבתוך החג, ואטו פסח הוא פחות חובת הרגל מחגיגה ושלמי שמחה, וא"כ אחרי שהתורה מחדשת בקרא ד"בנבלתם אל תגעו" שאסור לטמאות עצמו כשע"י יבטל חיוב המוטל עליו להקריב קרבנו ברגל ה"נ אסור לטמאות עצמו כשע"י לא יוכל לקיים חובת פסח גם כשעדיין לא הגיע חובת פסח. ולפי"ז שפיר מוכיחה הגמ' מכאן דין עוסק במצוה. ונמצא לפי"ז דהא דמבואר בסוכה דהיה אסור לטמאות ולגרום לבטל הפסח אינו אלא בדין חיוב הקרבנות דילפינן מקרא שאסור לגרום לבטל את חיובו, אבל בשאר דיני התורה וכגון בצום של יום כפור י"ל דאין איסור לגרום שלא יוכל לצום, וי"ל.

**ועי'** ברכות ח ע"ב תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב, וכי בתשעה מתענין

גורמת שאח"כ יצטרכו לעשות פעולה אחרת האסורה, אבל כשעצם הפעולה שעושה עכשיו עושה שלא יוכל לקיים את המצוה או לעבור איסור אז לכו"ע אסור. ולדוגמא הנשבע שלא לאכול ככר זה היום ובאמצע היום זרקו לים שחייב, לא חשיב מכניס עצמו לאונס אף שבסוף היום הוא אנוס שאז אינו יכול לאכול את הככר, והטעם דהזריקה היא עצם הביטול שבועה, וה"נ מה שמטמא את עצמו לפני פסח הוא עצם ביטול מצות פסח, וזה לא שייך לנידון מכניס עצמו לאונס, ולא דמי להא דמפליג בספינה ואשתפך חמימה שרק גורם להיכנס במצב שבו יצטרך לעבור איסור ע"י פעולה אחרת.

**עוד** יש לתרץ דהנה בטורי אבן בראש השנה (טז ע"ב) הקשה בהא דאמר רב יצחק חייב אדם ליטהר ברגל שנאמר ובנבלתם לא תגעו, ומשמע ליה ברגל כדמפרש התם, וקשה דנהי דקרא מיירי ברגל אפ"ה לא נפקא לן מיניה אלא שאסור לטמא עצמו בידים אבל אם נטמא כבר מנלן שחייב לטהר את עצמו. ותירץ דהא דמוקי קרא ברגל דוקא ולא בכל ימות השנה הוא משום דכל ימות השנה מותר לטמאות עצמו כדמפרש בגמ', ובע"כ יש לאוקמי קרא ארגל דאיכא חובות הרגל ראייה וחגיגה ושלמי שמחה וא"א לקיימן בטומאה, וברגל עצמו שאסור לטמאות לא צריך קרא דבלא"ה הא איכא עשה בכל אחד מחובות הרגל וכשמטמא עצמו ברגל הוא ממילא מבטל מ"ע אלו, אלא ע"כ אם אינו ענין לטומאה שברגל תנהו ענין לטומאה של קודם הרגל שלא יטמא בנבילה אע"ג דאכתי לא חל עליו

והלא בעשרה מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ונלמד מזה שיש להשתדל לאכול לפני הצום של יום כפור כדי שיוכל לצום, ועי' רבינו יונה בשערי תשובה שער ד' אות ח'. וי"ל דמהאי טעמא ג"כ אין לצום בצום גדליה אם יצטרך עי"ז לאכול ביוה"כ.



## הגאון רבי מאיר מינצער שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בדין רחיצה שאינה לתענוג ביום כיפור

בו סכנה אמרי' דסך כדרכו, והר"ן אח"כ כ' עוד שליטול ידי' בין בט"ב בין ביו"כ נוטל כדרכו דהא קיי"ל דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט"ב בין ביו"כ וכל רחיצה דמצוה מותרת היא ונטילת ידיים לתפילה מצוה היא וכיון דלהקביל פני רבו עובר במים כ"ש להקביל פני שכינה, וכ' אבל הרמב"ם כ' בפ"ז מהל' תפילה ביוה"כ ובט"ב שאין שם רחיצה אינו מברך ענט"י ואינו נכון, והרא"ש בתענית פ"ד סי' ל"ט כ' ומותר לרחוץ כדרכו ידי' לתפילה דהו"ל כחייבי טבילה שטובלין כדרכן בין בט"ב בין ביו"כ דכל נטילה דמצוה מותרת ולהקביל פני רבו עובר עד צוארו במים ורחיצה דתפילה מצוה היא ולא אסרו אלא רחיצה דתענוג כדאמר פ"ב דיומא מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש, ועוד כיון שאמרו יד לפה תיקצץ אין לך לכלוך גדול מזה, ולכא' דיש כאן ב' נדונים הא' ליטול ידים בשחרית וזה כ' הראשונים מצד רוח רעה הוי לכלוך או סכנה, ומצד נטילת ידיים לתפילה דהוי כחייבי טבילה שטובלין כדרכן וכמו דעובר בנהר להקביל פני רבו, ולכא' ברמב"ם מבואר דבשניהם אינו נוטל ידי', ולכא' צ"ב בד' הרמב"ם מ"ש מכל הנ"ל דשרי ונטילת ידיים אסור.

**השו"ע** סי' תרי"ג סעיף א' כ' אסור לרחוץ ביום הכיפורים בין בחמין ובין בצונן ואפי' להושיט אצבעו במים אסור ואם היו ידי' או רגליו או שאר גופו מלוכלכים בטיט או בצואה או שנטף דם מחטמו מותר לרחצם שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג, ובסעיף ב' כ' נוטל אדם ידי' שחרית ומברך על נטילת ידיים ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, אכן הרמב"ם הדין דסעיף א' כ' בפ"ג משביתת עשור הלכה א', אבל הדין דנוטל אדם ידי' שחרית כ' ברמב"ם בפ"ז מהל' תפילה הלכה ח' ביום הכיפורים ותשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידיים, ומבואר דס"ל להרמב"ם דאינו נוטל ידי' שחרית.

**והנה** התוס' ביומא דף ע"ז ע"ב ד"ה משום כ' ור"ת מפרש דבלא נתינת פת לתינוק מותר ליטול ידי' שחרית ביוה"כ דלא גרע ממלוכלכות בטיט ובצואה דאמרי' שרוחץ כדרכו ואינו חושש ואין לך מלוכלך בטיט ובצואה יותר מזה שלא נטל ידי' שחרית דאינו רשאי ליגע בפיו ולחוטמו ולאזניו ולעיניו, וכ"כ הרא"ש שם בסימן ג', וכ"כ הר"ן שם, והרא"ש כ' עוד דהוי סכנה דא"א שלא יגע בא' מאלה ואפי' חולה שאין

דסברי דבשביל תפילה בלבד לא תיקנו ליטול ידים כי אם בשחרית משום דנעשה כבריה חדשה, ומבואר דאע"פ דאי"צ נטילה לתפילה כשעשה צרכיו צריך נטילה ואפי' בלא קנח, ובב"י הביא ראשונים דמותר לרחוץ בלא תפילה אפי' בלא קנח משום הכון לקראת אלוקיך ישראל דהא צריך לברך אשר יצר.

**ובסימן** תקנ"ג ס"ק ו' כ' המשנ"ב לענין ת"ב דכשחולץ מנעליו בליל ת"ב שחל במוצאי שבת לא יגע בהם בידיו דיהיה צריך ליטול ידיו ובדיעבד אם נגע ינקה ידיו בכל מידי דמנקי, ואע"פ דמיירי במתפלל ערבית אסור ליטול ידיו אפי' שנגע במנעליו ובשער הציון ס"ק ט"ו הק' מ"ש מסימן ד' דמבואר במג"א דצריך ליטול ידיו במים כשנגע במנעליו, וכ' והיכא דאי אפשר שאני, וצ"ב מ"ש מאחר שעשה צרכיו דצריך נטילה לתפילה, והיה אפ"ל דהנוגע במנעליו מבואר שם דהטעם דצריך נטילה הוא רק מחמת לכלוך, ואילו הכא הוא מטעם רוח רעה, ולכללן סגי בכל מידי דמנקי ולרוח רעה בעי' מים, ולכן נגע במנעליו סגי במידי דמנקי ולא בעי' נטילה ואפי' לתפילה, ובעשה צרכיו ולא קנח בעי' נטילה לתפלה מצד הרוח רעה, אך בסימן תרי"ד ס"ק י"ד כ' המשנ"ב דאם נגע במנעליו צריך ליטול ידיו במקום שנגע בהן, וכן הרע"א בגליון השו"ע הק' דהנכנס לבית הכסא אפי' לא עשה צרכיו יהיה מותר ליטול ידיו כיון שמבואר בס' ד' דרוח רעה שורה על ידיו, ובביה"ל בסעיף ג' מביא דהפמ"ג והרע"א הסתפקו בזה, מיהו במטה אפרים מצדד למעשה דלא יטול ידיו אם נשאו נקיים כבתחילה רק יש לו לנקותם בצרור או

**והנה** בנטילת ידים שחרית יעוין בבית יוסף בס' ד' דיש ב' טעמים בראשונים דד' הרא"ש בברכות פ"ט ס' כ"ג לפי שידיים עסקניות הן וא"א שלא יגע בבשר המטונף בלילה לזה תקנו חז"ל ברכה על הנטילה לק"ש ולתפילה, והרשב"א בתשו' ח"א ס' קל"א כ' לפי שבשחר אחר השינה אנו נעשים כבריה חדשה לכן תקנו בשחר להתקדש בקדושתו ולטול ידיו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו, ויל"ע בטעמי הראשונים הנ"ל אם שייכים לפי ב' הטעמים, ויל"ע לטעם דבריה חדשה וכן יש לדון לטעם ידיים עסקניות אם זה כטבילת מצוה ומצד רוח רעה כ' המשנ"ב ס"ק ח' דלא תקנו ע"ז ברכה, ועיין ביאור הלכה סימן ד' סעיף א' דברמב"ם מ' דס"ל בנטילת ידים כטעם הרא"ש.

**והנה** הרא"ש ביומא כ' וכן כל היום אחר שעשה צרכיו או שהטיל מים ושפשף הוי כמו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה דא"א לו להתפלל בלא נטילה, והטור והשו"ע ס' תרי"ג סעיף ג' כ' אם הטיל מים ושפשף בידו או עשה צרכיו וקנח מותר לרחוץ, ובשו"ע כ' הטעם דהוה ליה ידיו מלוכלכות, ובבית יוסף כ' דע"כ דזה גם ד' הרא"ש דרק בעשה צרכיו וקנח מותר ליטול וכמש"כ הטור, ובשו"ע כ' ואם רוצה להתפלל אפי' לא קנח נמי מותר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו, ובבית יוסף כ' הטעם בזה כמש"כ הר"ן דרחיצה דמצוה מותרת, ובמשנ"ב ס"ק ה' כ' דמשמע מזה דלתפילה סתם אסור ורק בעשה צרכיו ולא קנח מותר, אע"פ שבסימן רל"ג מבואר דבשביל תפילה בלבד מצוה ליטול ידים הכא בשביל חומר דיוה"כ חשש לאותן הפוסקים

מטונפות ולכך בעי' נטילה, וא"כ בכל מקום יש לדון אם חישי' וכמה חישי' שמלוכלך, ולכן יתכן דחלוק מנעליו דסגי דמנקה ידיו, או שסגי שיטול במקום שנגע, וכן בלא קנח ל"ח לטינוף, אבל לתפילה בעי' נטילה דחישי' לטינוף וכן בנוגע באצבע א' וכל הנ"ל, אך הכל נטילה מחמת טינוף ובזה שייך חילוקים דבלי תפילה אי"צ בלא קנח, והאם סגי רק בראשי אצבעותיו או עד קשרי אצבעותיו וזה הדין נטילה.

**עכ"פ** יל"ע בד' הרמב"ם מ"ש נט"י שחרית דאסור דהרי אינו עושה לשם רחיצה, והיה אפ"ל דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דשאר ענייני מהתורה דאסור רחיצה מן התורה לכך ס"ל דאסור ליטול ידים שחרית, משא"כ תוס' והרא"ש ס"ל דרק אכילה ושתייה מן התורה, אבל שאר ענייני מד"ס, והוכיחו זה מהא דשרי למלך ולכלה לרחוץ פניהם ומי שיש לו חטטין בראש לסוך ומי שידיה מלוכלכות בטיט וצואה לרוחצם וע"כ דזה מדרבנן ולכן התירו, אך יעוין בר"ן שם דכ' דהוא מהתורה ויעו"ש מה שפי' דאפ"ה שרי בכ"ז, ויל"ע דמ"ש דגם הרמב"ם כ' דאם מלוכלך בטיט וצואה דמותר דל"ה לשם רחיצה, וכן בהולך לשמור פירותיו דמותר בהליכתו, וכן מלך וכלה מותרים לרחוץ פניהם, וכן דמותר לטבול טבילת מצוה, וע"כ דכיון דאינו לשם רחיצה שרי, ואמאי נט"י שחרית אסור אפי' דאי"צ לשם רחיצה אלא מלכלוך ומצוה וכמו שכ' התוס' והרא"ש והר"ן הנ"ל.

**והנה** השו"ע סעיף ב' כ' נוטל אדם ידיו שחרית ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, וכ"כ בסעיף ג' אם רוצה

בכותל לפי שהיה במקום מטונף שמא נגע באיזה דבר ויצא מלבו, וא"כ מבואר דמצד רוח רעה אין נוטל ידיו, וכן דכ"ז בנכנס לבית הכסא קבוע, אבל בעשה צרכיו לחוד לכא' ל"ש רוח רעה, עוד יל"ע דאמאי בעשה צרכיו וקנח מותר ליטול ידיו ואפי' שלא לתפילה, גם יל"ע דבסימן תרי"ג ס"ק ו' כ' המושב בשם דרך החיים דבנגע במקומות המכוסין אפי' באצבע אחת צריך ליטול כל ידו, ועיין בסימן ז' דמבואר בסעיף ב' דהטיל מים ולא שפשף אע"פ שצריך לברך אשר יצר אי"צ ליטול ידיו אלא משום נקיות או משום הכון, ועי"ש בביאור הלכה דבשפשף צריך מדינא ליטול ואם שפשף בידו א' חייב מדינא רק אותו היד והשניה רק משום הכון.

**והנה** הרא"ש כ' ויזהר שלא יטול אלא במקום שצריך כגון האצבעות ולא כל היד, ובטור כ' כגון ראשי אצבעות, ובשו"ע לענין נט"י שחרית כ' ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, ובסעיף ג' כ' אם הטיל מים ושפשף וכו' מותר לרחוץ דהוי ליה ידו מלוכלכות, וברמ"א כ' ורוחץ עד סוף קשרי אצבעותיו, וכ' השו"ע ואם רוצה להתפלל אפי' לא קנח נמי מותר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו, וברע"א בגליון השו"ע סי' תרי"ג וביותר בהרחבה בשערי תשובה סי' תקנ"ד כ' בשם תשו' ושב הכהן דברוצה להתפלל בעשה צרכיו אפי' לא קנח עד קשרי אצבעותיו, ובהטיל מים ולא שפשף דמדינא אי"צ ליטול רק משום הכון רק מעט בראשי אצבעותיו ואם רוצה להחמיר ינקה ידיו, ובקנח באין רוצה להתפלל רק נוטל מקום המלוכלך ובלא קנח ינקה ידיו, ולכא' מבואר בכ"ז דהדין נטילה בגלל שידי

האיסור לכיין גם להנאת רחיצה, ויעוין בחכמת שלמה דהק' ע"ז ומה בכך אם מכיין גם להנאתו דנהי דקיי"ל דלא אפשר וקא מכיין אסור, היינו באיסורי הנאה אבל ביום הכיפורים אטו המים איסור"נ ניהו והרי הם מותרין בהנאה, ואין אסור רק המעשה וכיין דהמעשה מוכרח לעשות מה בכך אם מכיין גם להנאתו, והנה מקור הרמ"א הוא מהגהות מימוני פ"ג מהל' שביתת עשור אות ב', ושם כ' עוד דכ' רא"ם דכהן העולה לדוכן נוטל ידיו, וכתב כללו של דבר כל שאין מתכוין להנאת רחיצה אלא לנקות מלכלוך וטנוף שרי, ולכא' מ' דאין הטעם דרחיצה שאינה של תענוג מותרת, והראיה דאסור לעבור בנהר, אלא דרחיצה שהיא לא להנאה אלא לנקות מלכלוך וטנוף מותר, וא"כ י"ל דלכך שרי רק עד קשרי אצבעותיו דלא סגי דל"ה רחיצה של תענוג אלא דבעי' דהוא לנקות מלכלוך וזה רק עד קשרי אצבעותיו, גם מבואר דבעי' כמש"כ הרא"ם שאין מתכוין להנאת רחיצה אלא לנקות מלכלוך, וא"כ א"ש דכשמכין גם להנאת רחיצה אסור, ולכא' הבי' בזה דלא סגי דאינה רחיצה של תענוג, דהרי גם כשאינה של תענוג הרי במציאות הוא רוחץ, (וכעין שלא הותר אכילה שלא לתענוג), דבמציאות רוחץ אלא דנתחדש דרחיצה להעביר לכלוך שרי, או דאם רוחץ למצוה כחייבי טבילות וכוהולך בנהר, דכשרוחץ למצוה או להסיר לכלוך שרי, אבל באמת הוי רחיצה גמורה ולכן במכוין אסור וכשאינו להסיר לכלוך או למצוה אסור.

**וא"כ** י"ל בד' הרמב"ם דנטילת ידים שחרית לא הותר בט"ב ויו"כ ומ"ש מכל הני דהותר רחיצה וכמש"כ הראשונים וכנ"ל,

להתפלל אפי' לא קנח נמי מותר ליטול עד סוף קשרי אצבעותיו, ומבואר דאפי' דס"ל להראשונים הנ"ל דמותר ליטול ידיו אבל אין יכול ליטול כל היד, והפמ"ג סימן ד' א"א ס"ק ז' הק' דכיון דכל רחיצה שאינה של תענוג מותר ביו"כ אמאי לא יטול עד פרק הזרוע כיון שאינו לתענוג, ובמשנ"ב בסימן ד' ס"ק ט' כ' לענין כל נט"י שחרית ויטלם לכתחילה עד פרק הזרוע ואם אין לו מים די עד קשרי אצבעותיו, ובשער הציון ציין לשערי תשובה וארצות החיים, ויעו"ש דכ' להוכיח זה דביוה"כ נוטל עד קשרי אצבעותיו, ע"כ דמעיקר הדין סגי בעד קשרי אצבעותיו, ולא כמו נט"י בסעודה דנחלקו הראשונים והובא בשו"ע סי' קס"א סעיף ד', ובשו"ע שם כ' דראוי לנהוג עד הזרוע ויעוין בביאור הלכה שם דיש להחמיר בזה מצד הדין, ומבואר דהטעם דביו"כ נוטל עד קשרי אצבעותיו כיון דמדינא סגי בהכי ולכך הוכיחו מיו"כ דבאין לו מים די עד קשרי אצבעותיו, עכ"פ מבואר בדבריהם דבאמת רק כיון דמדינא סגי בהכי לכן אסור יותר מקשרי אצבעותיו, ולכא' לפי"ז בנט"י לסעודה יטול עד הזרוע ורק בזה דסגי מדינא עד קשרי אצבעותיו אסור עד הזרוע, וא"כ י"ל דל"ק קו' הפמ"ג דכיון דמדינא סגי עד קשרי אצבעותיו לכן אסור.

**אך** עדין צ"ב דכיון דלכתחילה בעי' עד הזרוע אמאי לא יותר עד הזרוע כיון דאינו רחיצה של תענוג, אלא דמצינו דאסור לעבור במים ולא הותר אלא לדבר מצוה או משום הפסד ממון והרי ל"ה להנאת רחיצה.

**והנה** הרמ"א כתב בסעיף ב' ולא יכון להנאת רחיצה רק להעביר הרוח רעה מעל הידים, ולכא' צ"ב דאם הותר לרחוץ מה



בלא ברכה, ולכא' י"ל דכשצריך מספק ליטול מותר ליטול וכמו שם' בארצות החיים והשערי תשובה דהטעם שנוטלים רק עד קשרי אצבעותיו כיון דמדינא סגי ומ' דאם לא היה סגי מדינא אלא היה ספק וכנט"י לסעודה היה מותר, אך י"ל דרק בזה דמעיקר הדין נקטי' יותר דלא סגי עד קשרי אצבעותיו וכנ"ל, ובברכת כהנים נחלקו בפוסקים, ובמשנ"ב נקט דמותר כל היד, דשם מדינא בעי' עד הזרוע, כמבואר בסי' קכ"ח סעיף ו', ובמשנ"ב כ' הטעם דמ' בשו"ע דלמנחה אסור ליטול ידיו דחשש לדעות דלא תקנו נטילה אלא לשחרית, ואמאי לא נימא דמספק מותר ליטול ידיו, אך י"ל דכונת הרמ"א שם בכל המקומות דנעור בלילה וכן ישן ביום מדינא צריך ליטול אלא דאינו מברך, ויל"ד בזה, גם דיל"ע בד' השו"ע דמ' דהוי ספק.

דס"ל דנט"י שחרית הוא כמש"כ הביה"ל כהרא"ש דהרחיצה היא מחמת טינוף ידיו ולכך בעי' נטילה לתפילה, וס"ל להרמב"ם דבט"ב ויו"כ אסור ליטול דהרי זה דין דלתפילה אין ידיו בחזקת נקיות, וזה י"ל דלא נחשב דהוא להסיר לכלוך, וכמו בנטילה למנחה דביו"כ מבואר בשו"ע דאסור ליטול בסתם ידים דלא סגי לזה להתיר רחיצה, וגם אין התקנה נטילה גרידא אלא מחמת הלכלוך, וכן ד' הגר"א ס"ק ו' כהרמב"ם לענין נטילת ידים שחרית ביו"כ דהביא הרמב"ם וכן וכן עיקר, וגן בד' הגר"א ס"ל להביה"ל שם דס"ל כהרא"ש, וי"ל כהנ"ל, ומטעם רוח רעה י"ל דלא סגי וכמו בנכנס לביהכנ"ס וכנ"ל, אך הרא"ש ס"ל דגם זה שרי כיון דזה מטעם לכלוך, וכן משום רוח רעה דשחרית הוי כלכלוך, ובר"ן כ' דהוא מצוה, ולהרשב"א א"ש, ויל"ד בד' הרא"ש.

**וכן** באוכל דבר שטיבולו במשקה דבסי' קנ"ח סעיף ד' כ' דצריך נטילה בלא ברכה, ובמשנ"ב ס"ק כ' דמקצת ראשונים סברי דאי"צ נט"י וספק ברכות להקל, ועיי"ש דהמ"א כ' בשם הל"ח דהעולם לא נהגו ליטול ויש להם ע"מ שיסמוכו על מקצת ראשונים דאי"צ, אבל הרבה אחרונים החמירו מאוד דהעיקר כרוב פוסקים דצריך נטילה, וכן יל"ד באוכל פת פחות מכביצה דבשו"ע קנ"ח סעיף ב' כ' יש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך, ובפחות מכזית כ' בסעיף ג' אם אוכל פחות מכזית יש מי שאומר שאי"צ נטילה, ובמשנ"ב מ' דד' הגר"א דבכזית צריך ליטול ולברך, ובפחות מכזית לכתחילה נכון

**והנה** יל"ד בנעור בלילה אם מותר ליטול ידיו דבסימן ד' סעיף י"ג כ' השו"ע אם היה נעור כל הלילה יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחרית להתפלל ולהעביר רוח רעה מידי וברמ"א כ' ויטלם בלא ברכה, (ועיין בסי' תרי"ט סעיף ו' דנוהגים ללון בבית הכנסת ולומר שירות ותשבחות כל הלילה ואין לא הזכר בפוסקים אם נוטלים ידיהם, אך לכא' י"ל דישנו חלק מהלילה), וכן בסעיף י"ד בהשכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאור היום להעביר רו"ד השורה על הידים, וברמ"א כ' ויטלם בלא ברכה, (וגם זה מצוי שמשכימים ביו"כ וצ"ע כנ"ל), וכן בישן ביום אם נוטל ידיו דבסעיף ט"ו כ' ישן ביום יש להסתפק אם צריך לערות מים עליהם ג"פ וברמ"א כ' ויטלם

מור וקציעה, ולכאו' דהרי כ"ז אינו לתענוג אבל לנתבאר לא סגי בהכי להתיר, ולכן כשמדינא פטור לכאו' אסור וכמו דשרי רק עד קשרי אצבעותיו, ובספק יל"ד ולכאו' כמו לתפילה דאסור מספק, אך יל"ד בכל ספק אם זה מעיקר הדין וכן האם דומה לספק דתפילה או לספק דנט"י לסעודה, ויעוין בשער הציון ס"ק ח' דבשביל שעוסק בתפילה משמר ידיו וכן בסי' תקנ"ד ס"ק כ"א כ' המשנ"ב בשם המטה יהודה דמותר ליטול ידיו למנחה, וצ"ע.

**ובמשנ"ב** תקנ"ד ס"ק כ"א הביא ד' הגר"א וכו' ולכן נראה לי שלא יברך ענט"י בשחרית אחר הנטילה רק אחר שעשה צרכיו יטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו ואז יברך ענט"י משום תפילה, ולכאו' צ"ב דבמשנ"ב כ' דנוטל שחרית אלא דלא יברך רק אחר שעשה צרכיו, וגם מה הטעם דאז יוכל לברך לד' הגר"א, ולכאו' דס"ל לעיקר דמותר ליטול אלא דכיון דלד' הגר"א לא צריך ליטול א"י לברך, אבל אחר שעשה צרכיו גם להגר"א צריך ליטול ידיו דמולוכלך וא"כ יוכל לברך.

להחמיר, (ויל"ד באוכל כל פעם פחות מכשיעור אם מצטרף לחיוב נט"י), ומה הדין בכ"ז ביו"כ.

**ולכאו'** יל"ד ביוצא מבית הכסא דבמשנ"ב סי' ד' ס"ק ל"ט הביא בשם היכל הקדש דיטול ג' פעמים, והמ"א סתר דבריו, אם יותר ביו"כ, וכן הנוטל ידיו לסעודה דבסימן קס"ב מבואר דצריך כל יד ב' פעמים וכששופך רביעית אי"צ ב' פעמים, ובמשנ"ב ס"ק כ"א די"א דמן הדין צריך לעולם מים שניים, וכו' החיי אדם דיש לנהוג כן, וכו' המשנ"ב דכ"ז רק לכתחי' אבל לחזור אחר זה אי"צ דרוב הפוסקים הקילו, ולכאו' דמותר ליטול ברביעית ולא מוזכר דצריך לצמצם בכמות המים, ויל"ע אם מותר בחולה ליטול כה"ג מים שניים ביו"כ, ובמשנ"ב סי' ד' ס"ק י' דבמעשה רב כ' דצריך ליטול בבוקר ד' פעמים כל יד ולא סגי בג' פעמים אם מותר ביו"כ, ולכאו' ביותר דהרי ד' הגר"א כהרמב"ם דאסור כלל ליטול שחרית, וכן יל"ד בנגע בצואת האף והאוזן דברמ"א סי' צ"ב סעיף ז' מ' דהוי כמקומות המכוסין, ובמשנ"ב ס"ק ל' כ' דהגר"א מיקל וכ"כ בשערי תשובה בשם



## הגאון רבי שלמה גואלמן שליט"א

### עטיפת טלית בסליחות לשליח ציבור והמתפללים

#### שאלות

- א.** המתפללים בזמן הנץ נהגו לומר בקשת סליחות קודם זמן משיכיר שהוא לפני זמן ברכת ציצית אבל הוא כבר לאחר עלות השחר, מש"ה אין הש"ץ לובש את הטלית שלו כיון שיצטרך לברך עליה ועדיין לא הגיע זמן ציצית, וכן אינו יכול ללבוש טלית של קהל דאף עליה יצטרך לברך, אלא לוקח השליח ציבור טלית של חבריו לא בתורת שאלה דבכה"ג אינו מברך עליה.
- ב.** האם ראוי שכל הציבור יהיה מעוטף בטלית בשעת בקשת הסליחות בזמן שאומרים י"ג מידות או דלמא רק הש"ץ צריך שיהיה מעוטף בטלית (שאלה זו שייכת אף לאומרים סליחות בשאר היום).

- יש** לעיין האם אכן נוהגים כהוגן שהש"ץ לוקח טלית של חבריו, או דלמא דין זה נאמר רק למבקשים סליחות קודם עלות השחר אבל המבקשים סליחות אחר שעלה עמוד השחר הרי אף אם יקח טלית חבריו לאו בתורת שאלה עדיין יתחייב עליה בברכה, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן משיכיר.
- ג.** האם מי שאינו לובש טלית בשעת בקשת הסליחות ולובש הטלית רק בתפילה לאחר בקשת הסליחות חייב לברך ברכת ציצית על טלית קטן (כאשר לא ישן בה בלילה), ואינו יכול לחכות ולסמוך על ברכת עטיפת הטלית שתהיה לאחר בקשת הסליחות.

**תשובה א.** האם צריך הש"ץ לברך על הטלית כשאומרים סליחות אחר עלות השחר אע"פ שהטלית היא של חבריו.

- זמן חיוב ברכה על לבישת ציצית**
- כתב** השו"ע (סי' יח' סעי' ג') מאימתי מברך על הציצית בשחר משיכיר בין תכלת
- שבה ללבן שבה. וכתב המשנ"ב (שם סק"ט) דהוא הזמן שיראה את חבריו בריחוק ד"א ויכירנו דכתב הב"י דאע"פ שלא נאמר דין זה

ולבוש המיוחד ליום ולילה חייב בציצית אף שהוא לובשו בלילה, מש"ה ציצית שהיא לבוש שלובשים ביום ובלילה חייבת בציצית בלילה ויצטרך לברך עליה.

**וכתב** הרמ"א דספק ברכות להקל, מש"ה מברך על ציצית רק כשלוש אותה ביום כשהיא מיוחדת למלבוש ביום, ע"כ בליל יום כיפור שלובשים טלית אם ילבשנה בלילה לא יוכל לברך לכן יתעטף בה בעוד יום ויברך עליה.

**מדברי** הפמ"ג משמע דאין ללבוש ציצית עד זמן משיכיר, מהא דכתב דבשעת הדחק המיקל להניח מעלות השחר אין לגעור בו וימתין מלברך עד שיכיר, משמע דלכתחלה אין נכון ללבוש ציצית לפני שמגיע זמן משיכיר דרק אז יהיה חייב לפי דעת הרמב"ם, ועיין בפמ"ג דדקדק כן מדברי הרמ"א דאם לבשו מברך היינו בדיעבד אבל לכתחלה יש להמתין מללבוש עד שיכיר.

**כתב** הרמ"א (שם סעי' ג') ואם לבשו קודם לכן (קודם עלות השחר) כגון בסליחות לא יברך עליו וכשיאיר היום ימשימש בו ויברך, והוא מדברי התשב"ץ.

**דעת** הרמ"א דאם לבש ציצית מעלות השחר מברך עליו אע"פ שלא הגיע זמן משיכיר, ואם לבשו קודם לכן כגון בסליחות אינו מברך עליו עד שיאיר היום ואז מברך ואינו צריך להמתין עד זמן שיכיר.

**לדעת** השו"ע הגר"א והפמ"ג בכה"ג שלבשו קודם עלות השחר, כגון בסליחות, יברך על הטלית רק כשיגיע זמן משיכיר ולא כשיגיע עלות השחר.

רק גבי קריאת שמע כמו דפסקינן בס' נ"ח בשם הרא"ש סבר הרמב"ם דזמן זה שווה לדין ציצית ולדין קריאת שמע.

**וכתב** הרמ"א (שם סעי' ג') ואם לבשו מעלות השחר ואילך י"א דמברך עליו וכן נוהגין. וכתב המשנ"ב (שם סק"י) דעיין בביאור הגר"א דפסק כדעת השו"ע דמברך רק משיכיר, וכתב הפמ"ג (א"א שם סק"ד) דבשעת הדחק המיקל להניח מעלות השחר ואילך אין גוערין בו, ועכ"פ לכתחלה נכון מאוד להמתין מלברך עד שיכיר בין תכלת ללבן, וכן נראה דעת הא"ר, ובדיעבד אם בירך קודם עלות השחר לא יחזור ויברך דשמא הלכה כהרא"ש דכסות יום בלילה חייב.

**מבואר** מדברי השו"ע דאין איסור לבישת ציצית קודם שגיע זמן משיכיר, רק דהברכה היא מזמן שיכיר ולא קודם לכן, ואף אין איסור לבישת ציצית בלילה, דפסקינן (שם סעי' א') דלילה לאו זמן ציצית הוא דכתיב "וראיתם אותו" דוקא כשאפשר לראותם, מש"ה בלילה דלאו זמן ראייה הוא אינו חייב בציצית.

**נחלקו** הרמב"ם והרא"ש באיזה לבוש מתחייב הוא בציצית, דדעת הרמב"ם דמלבוש שהוא לובש בלילה פטור מציצית אף שהוא מלבוש שמייוחד ללבישה ביום, דבלילה אין חייב בציצית, ומלבוש שהוא לובש ביום חייב בציצית אף שהוא מלבוש שמייוחד ללבישה בלילה, כיון דביום הוא חייב בציצית, מש"ה ציצית שלובשים אותה ביום אע"פ שהוא לובש אותה בלילה אינו חייב בה בציצית וע"כ אין מברך עליה כשלושה בלילה, ודעת הרא"ש דמלבוש המיוחד ללילה פטור מציצית אף כשהוא לובשו ביום,

וכשלבשו קודם לעלות השחר כגון בימי הסליחות דעת השו"ע הגר"א והפמ"ג דיברך על הציצית רק מזמן שיכיר, ודעת הרמ"א דיברך מזמן עלות השחר וכן פסק המשנ"ב.

### ברכה על טלית שאולה

**כתב** השו"ע (סי' י"ד סעי' ג') שאלה (טלית) כשהיא מצויצת מברך עליה מיד. וכתב הט"ז (שם סק"ד) שהוא כדעת הרא"ש דטלית שאולה פטורה היינו שאינו צריך להטיל בה ציצית, אבל השואל טלית מצויצת דעת הבעלים שהשואל יברך עליה, ואם א"א לו לברך אא"כ תהיה שלו אמרינן דהוה כנתנו לו במתנה ע"מ להחזיר, וכתב הרא"ש דאזותן המשכימין להתפלל בסליחות ומתעטפים בטלית שאולה כדי להיפטר מברכה טועים הם דחייב בברכה.

**דעת** הרא"ש דכסות יום הלובשו בלילה חייב בציצית ובברכה עליה, מש"ה כתב הרא"ש דהלובשים בסליחות טלית שאולה טועים הם דאע"פ שכעת הוא לילה הרי חייבים אף בלילה על כסות יום שתיהיה עם ציצית ולברך עליה, אמנם לדינא נקטינן כדברי הרמ"א דספק ברכות להקל ואין לברך על טלית בלילה.

**כתב** הט"ז (שם) דפסקינן בסעי' ד' דמותר לקחת טלית חבירו בלא רשותו ולברך עליה, דהוה כאילו הקנה לו מתנה ע"מ להחזיר, והוא נמי לפי דעת הרא"ש.

**דעת** היש"ש דכיון שאינו מחויב ללבוש ציצית ע"כ אין נתנו לו במתנה ע"מ להחזיר, לכן כשאין לו טלית אחרת ילבש טלית של חבירו בלא ברכה.

**וצ"ל** דאף לדעת הפמ"ג דלכתחילה אין ללבוש ציצית מעלות השחר אלא רק משיגיע זמן משיכיר, וגוערין בו אם לובש, אמנם בזמן בקשת סליחות וכה"ג אין גוערין בו, דהוא צריך ללבוש טלית משום י"ג מידות, דלא מצאנו שחלק הפמ"ג על הרמ"א בדין לבישת טלית בבקשת הסליחות.

**עיין** בשעה"צ (סי' תקפ"א סק"ה) דכתב דמ"מ היכא דאין לו טלית של אחר אלא רק טלית שלו (בשביל בקשת הסליחות), מתעטף בו בלא ברכה וכשיאור היום ימשמש בציציותיו ויברך, כדלעיל בסי' י"ח.

**לכאורה** משמע מדבריו דפסק השעה"צ כדעת הרמ"א דאם לבש טלית בלילה זמן חיוב הברכה הוא מעלות השחר ולא מזמן משיכיר, ואולי א"ל דבשעת הדחק כגון שצריך לצאת לדרך פוסק המשנ"ב כהגר"א והפמ"ג דמברך רק מזמן שיכיר, אבל בשעת הצורך כגון סליחות פוסק המשנ"ב כהרמ"א דמברך מעלות השחר ולא מזמן שיכיר.

**הדברים** היוצאים הם דבגד המיוחד ליום ספק אם חייב בלילה כדעת הרא"ש או דפטור בלילה כדעת הרמב"ם וספק ברכות להקל ע"כ אין מברכים בלילה על ציצית.

**דעת** השו"ע דמברך על ציצית רק מזמן שיכיר (כשעה קודם הנץ) וכן פסק הגר"א ודעת הרמ"א דמברך מזמן עלות השחר וכן פסק המטה אפרים (סי' תקפ"א אות י"ד).

**כתב** הפמ"ג דבשעת הדחק ילבש מעלות השחר ולא יברך עד זמן שיכיר,

לפני התיבה או לדוכן דעת היש"ש דאין מברך ודעת המג"א דמברך, וכתב המשנ"ב דיש לכון כשלוקח בכה"ג שאינו קונה הטלית ואי"צ לברך.

### אמירת סליחות עם טלית

**כתב** הלבוש (סי' תקפ"א) דהש"ן צריך להתעטף בציצית בשעה שאומרים י"ג מידות, והביאו המג"א (שם סק"ג) ה"ט"ז (שם סק"ב) המטה אפרים (שם אות י"ד) והמשנ"ב (שם סק"ו).

**כתב** המג"א (סי' י"ח סק"ב) דכתב הלבוש דאין לומר י"ג מידות בלא עטיפה, וכתב המג"א דל"נ דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף.

**נראה** דסבר הלבוש דאין הטעם דלובש טלית בבקשת הסליחות מפני כבוד הציבור ככל העובר לפני התיבה דמש"ה אף בלילה פשיטא דיש ללבוש טלית, אלא דיש ללבוש טלית בבקשת הסליחות משום שאין לומר י"ג מידות בלי טלית. ואילו דעת המג"א דאף בבקשת הסליחות הוא משום כבוד הציבור.

**הנפק"מ** בדבר הוא דלדעת הלבוש הטלית היא משום סדר התפילה, מש"ה אף אם היא טלית שאולה צריך לברך עליה, כמו אדם שלוקח מחבירו טלית לצורך תפילה, ואילו לדעת המג"א צריך ללבוש משום כבוד הציבור, מש"ה אינו צריך לברך עליה.

### לבישת טלית של חבירו בסליחות

#### קודם זמן חיוב ציצית

**כתב** ה"ט"ז (סי' תקפ"א סק"ב) דכתב הלבוש שהש"ן שמתפלל סליחות מתעטף

**כתב** היש"ש דלדעת הרא"ש מברך רק כשלוש טלית בזמן התפילה עם הנחת תפילין שהם לזכרון כמו תפילין, אבל הלוש כדי לעלות לתורה או היורד לפני התיבה אינו צריך לברך כלום, וכתב המג"א (שם סק"ו) דמדברי הרא"ש מבואר דאף העובר לפני התיבה מברך על הטלית.

**כתב** ה"ט"ז (שם סק"ד) דאין מברך על ציצית שאולה אא"כ קיבלה במתנה דוקא, ואע"פ שכתב הרא"ש דראה נוהגים לברך מ"מ כתב הרא"ש דראה בימי הסליחות דאין מברכין על טלית שאולה וטועים הם, ואינו כן לפי מה שביארנו אלא יפה הם עושים.

**כתב** המשנ"ב (שם סק"א) דדעת היש"ש וה"ט"ז דאין לברך אא"כ התנה בפירוש שהוא במתנה ע"מ להחזיר, ודעת רוב האחרונים (מג"א א"ר דה"ח ועוד) כפסק השו"ע דאדעתא דהכי השאילה שיברך עליה, ולכתחילה טוב לבקש מהמשאיל שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר, וכשלוש טלית לעלות לתורה או לעבור לפני התיבה או לדוכן דעת היש"ש דאין מברכין ודעת המג"א דמברכים, וע"כ כתב הדה"ח דיותר טוב באלו שלא לקנות הטלית כדי שלא יצטרך לברך לבד מהטלית ששאל בעת התפילה לצאת בו.

**הדברים** היוצאים הם דדעת הרא"ש דהשואל טלית מצויצת מברך עליה כיון דמסתמא הקנה לו במתנה ע"מ להחזיר, וכן פסקו השו"ע ורוב האחרונים, ודעת ה"ט"ז דאין לברך בכה"ג אא"כ הקנה לו בפירוש במתנה ע"מ להחזיר.

**כתב** המשנ"ב דלכתחילה יבקש שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר ובדיעבד מברך, וכשלוקח הטלית לעלות לתורה או לעבור

דאם לבשו קודם לכן (קודם עלות השחר) כגון בסליחות לא יברך עליו וכשיאיר היום ימשמשו בו ויברך, ולא מצינו חולק בזה וא"כ דברי הלבוש הם להדיא כפסק הרמ"א.

**כתב** המטה אפרים (סי' תקפ"א אות י"ד) הש"ץ שאומר סליחות יש לו להתעטף בטלית מצויצת, וכשמשימין בעוד לילה לא יברך על עטיפתו, וטוב שישאל טלית מאחר, ולא יקח טלית הקהל וכש"כ טלית שלו, ואם לקח טלית הקהל או טלית שלו ונתעטף בלילה לומר סליחות שאין מברך עליו, מ"מ מיד כשיאיר היום והגיע זמן ציצית יש לו להסירו מראשו ויברך ברכת להתעטף בציצית ויחזור ויתעטף בו, אך אם לקח טלית שאולה אפילו אם האר היום באמצע הסליחות אין לו לברך עליו אפילו הוסר מראשו וחזר ונתעטף בו.

**כתב** המשנ"ב (שם סק"ו) הש"ץ מתעטף בטלית בשעה שאומרים י"ג מידות אף שהוא קודם אור היום ואינו מברך, ודעת הט"ז דיטול טלית של חבירו ויכון שנוטלו רק לכבוד ולא לקנותו.

**הדברים** היוצאים הם דהמבקשים סליחות קודם עלות השחר דעת הלבוש דלובש טלית ואינו מברך קודם עלות השחר, וכשיגיע זמן ציצית מסירו מראשו ומתעטף בו ומברך, דעת הט"ז דלוקח טלית חבירו לכבוד ולא ע"מ לקנותו ואז אי"צ לברך אפילו כשיגיע זמן ציצית, דעת המג"א דאף בכה"ג יצטרך לברך כשיגיע זמן ציצית, הכרעת המשנ"ב דאם מכוון לא לקנותו אין מברך על טלית שאולה.

בטלית ואינו מברך, כדאיתא בסי' י"ח בענין כסות לילה, ול"נ תמוה דכיון דלהרא"ש חייב בברכה בכסות המיוחד ליום אפילו לבשו בלילה, כמו שהתבאר בסי' י"ח, א"כ למה יכניס עצמו תחלה לזה שילבש דבר שיש בו ספק ברכה ולא יברך, לכך נ"ל דודאי בלא עטיפה כלל א"א משום כבוד השכינה, ובפרט בימי הסליחות שאומר ויעבור ואיתא בגמרא שנתעטף הקב"ה כש"ץ, אלא יקח טלית חבירו ובזה לא יעבור כלום כי כבר הוכחנו בהלכות ציצית דאין לברך על טלית שאולה, ואפילו למאן דפסק לברך שם היינו כששאלו כדי לצאת בו, אבל כאן לא נתכוין אלא משום צניעות בעלמא כו"ע מודים דאי"צ לברך כנ"ל נכון.

**כתב** השעה"צ (שם סק"ה) דכוונת הט"ז דאפילו למאן דמחמיר לעיל בסי' י"ד בטלית שאולה מצויצת (דעת הרא"ש וכן פסקו השו"ע ורוב האחרונים) היינו בסתמא, אבל כשנוטל מחבירו בכוונה שלא לקנותו לכו"ע אי"צ לברך עליו.

**כתב** המח"ש (שם סק"ג) דהתבאר בסי' י"ח דאם לבשו קודם אור היום שהוא מחלוקת הרא"ש והרמב"ם אי לובש בלילה כסות המיוחד ליום אי חייב בציצית, לכן מספק לא יברך בשעת לבישה קודם אור היום, ודעת הט"ז שישאל מחבירו טלית לשם צניעות שאי"צ לברך לכו"ע מפני שלא להכניס במחלוקת הרא"ש והרמב"ם, אבל לפי שכתב המג"א בסי' י"ד סק"ו דלדעת הרא"ש גם בכה"ג צריך לברך על טלית שאולה א"כ לא יצאנו ידי מחלוקת.

**יש** להעיר על דברי הט"ז דהרי להדיא זה דברי הרמ"א במפורש בסי' יח' (סעי' ג')

מתכוין לקנותה אי"צ לברך לדעת הרא"ש, אבל הפוסקים לא דיברו דבריהם שיצטרך לקחת טלית של חברו כאשר מתחילים לבקש סליחות לאחר עלות השחר, אף שהוא קודם זמן משיכיר.

**א"כ** אנו הרי פוסקים בהלכות ציצית (סי' יד') דטלית שאולה מברכים עליה כדעת הרא"ש השו"ע ורוב הפוסקים, ולכן הלוקח טלית מחבירו הרי חייב הוא בברכה, וא"כ הלוקח מחבירו טלית שאולה לאחר עלות השחר אע"פ שלדעת השו"ע הגר"א והפמ"ג אין לו לברך עליה עד זמן שיכיר אבל ודאי שאף על טלית חברו יהיה חייב בברכה, ואע"פ שהמבקשים סליחות קודם עלות השחר חוששים אנו לדעת הט"ז דאף על טלית שאולה אין לברך ע"כ אי"צ לברך אף לדעת הרא"ש כשהוא מתכוין לא לקנותה אי"צ לברך.

**אולם** המבקשים סליחות אחר עלות השחר, שוב אי"צ לקחת טלית של חברו, דכל הדין שיקח טלית של חברו הוא רק כדי לא להיכנס למחלוקת הרא"ש והרמב"ם, אולם אחר עלות השחר ליכא מחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם, אמנם גבי ברכה דעת השו"ע הגר"א והפמ"ג דמברך רק מזמן שיכיר ודעת הרמ"א דמברך מעלות השחר, ולכן ודאי שלא יפטר כשלוקח טלית של חברו.

**ואת** שיקח טלית חברו ויתכוון לא לזכות בה, מדוע יפטר עצמו ממצות ציצית בזמן שהוא אחר עלות השחר ע"י שלא יתכוון לזכות בטלית, דכל זה כתב הט"ז רק לאפוקי נפשיה ממחלוקת הרא"ש והרמב"ם.

## אין לו טלית של חברו לאמידת סליחות

**כתב** השע"צ (שם סק"ה) דכשאינן לו טלית של חברו אלא רק טלית שלו מתעטף בו בלא ברכה, וכשיאור היום ימשמש בציציותיו ויברך כדלעיל בסוף סי' י"ח.

## לבישת טלית של חברו בסליחות לאחר עלות השחר

**כתב** המטה אפרים (סי' תקפ"א אות ט"ו) ואם מתחילין לומר סליחות אחר שהאיר היום יש לו לברך על עטיפתו בכל ענין, אף שהוא טלית שאולה.

**מבואר** מדברי המטה אפרים דכל מה דאנו מסתמכים על הדעות דסוברים שעל טלית שאולה אי"צ לברך עליה היינו רק כשמתחילים לומר סליחות קודם עלות השחר, אבל אם אומרים סליחות לאחר עלות השחר שוב לא מהני להיפטר מברכה ע"י שלובש טלית שאולה ויהיה חייב בברכה אף על הטלית של חברו.

**וכן** מדויק מכל דברי הפוסקים הלבוש הט"ז והמשנ"ב דכל הדין דאין לו לברך על הטלית היינו כשמבקשים הסליחות קודם עלות השחר, ומשמע דהוא דוקא בכה"ג שא"א לברך על הטלית לפי דעת הרמב"ם דכסות יום אין חייב בלילה וא"א לברך בלילה, ואילו לדעת הרא"ש חייב בכה"ג ומברך עליה, ע"כ כתב הלבוש דאע"פ שאינו יכול לברך ילבש טלית, וע"ז השיג הט"ז מדוע יכניס עצמו למחלוקת הרמב"ם והרא"ש, לכן יקח טלית שאולה דלדעת הט"ז פטורה מברכה ואע"פ דדעת הרא"ש דמברכים על טלית שאולה מ"מ כשאינו



עלות השחר, אולם אינו כן כמו שכתב המטה אפרים להדיא דדין זה נאמר רק גבי המבקשים סליחות באשמורת הבוקר קודם עלות השחר, אבל המבקשים סליחות אחר עלות השחר יש להם לקחת את הטלית שלהם ולברך עליה כשיגיע זמן הברכה, ולא יעזור להם לקחת טלית של חבריו.

**העולה** לדינא דהדין שהש"ץ לובש טלית של חבריו ולא מתכיון לקנותה ומש"ה אינו מברך עליה, כדי לצאת ידי כל הדעות, הוא רק כשמבקשים סליחות קודם עלות השחר, אולם כשמבקשים סליחות לאחר עלות השחר ודאי שאף אם יקח טלית של חבריו יצטרך לברך עליה.

**ע"כ** המבקשים סליחות לאחר עלות השחר יקח הש"ץ טליתו, אף שהוא קודם זמן משיכיר, וכשיגיע זמן משיכיר ימשמש בציציותיו ויברך.

**המנהג** היה בכל המקומות שהיו מבקשים סליחות באשמורת הבוקר שהוא קודם עלות השחר, כמו שכתוב בשו"ע (סי' תקפ"א סעי' א') דנוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים.

**כתב** המטה אפרים (שם אות י"א) דזמן אמירת הסליחות הוא בסוף הלילה סמוך לאור הבוקר, ועכשיו מתאחרין על הרוב עד התחלת עמוד השחר.

**כתב** באלף המגן (שם סקכ"ד) דמ"מ אם נתאחר לומר עד אחר שהאיר היום לא יבטל מאמירת הסליחות לפי שהימים אלו הם ימי רצון, ואף לאחר עלות השחר הוא עת רצון כמו שכתב השו"ע בסעי' א', וכן משמע מדברי המטה אפרים באות טו'.

**מש"ה** אפשר ליישב את מנהג העולם שטעו לחשוב דדין של לבישת טלית של חברו הוא אף למבקשים סליחות אחר

## תשובה ב. האם ראוי שהציבור המבקשים סליחות ילבשו טלית או שהוא רק דין על הש"ץ.

**יש** לעיין האם מה שמדגיש המשנ"ב דהש"ץ לובש הטלית אף שהוא קודם אור היום, דהיינו דהתירו רק לש"ץ מפני כבוד הציבור, אבל אין זה היתר לכל הציבור, כיון שהוא עדיין לילה ואיכא בזה מחולקת הרמב"ם והרא"ש אם חייב בציצית אם לאו, ורק גבי הש"ץ כתב הלבוש דצריך להתעטף משום שאומרים י"ג מידות והוא אע"פ שעדיין לילה, וע"ז השיג עליו הט"ז דמדוע יכנס הש"ץ למחלוקת וע"כ יקח טלית של

**כתב** הלבוש (סי' תקפ"א) דהש"ץ צריך להתעטף בציצית בשעה שאומרים י"ג מידות, והביאו המג"א (שם סק"ג) הט"ז (שם סק"ב) המטה אפרים (שם אות י"ד) והמשנ"ב (שם סק"ו).

**עיין** בדברי המג"א (סי' י"ח סק"ב) דכתב בשם הלבוש דאין לומר י"ג מידות בלא עטיפה, וכתב המג"א דלי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף.

כגון בסליחות לא יברך עליו וכשיאיר היום  
ימשמשו בו ויברך.

**מדברי הרמ"א** לא משמע דמיירי רק גבי  
הש"ץ, אלא שכל הציבור  
שמבקשים סליחות קודם עלות השחר  
שילבשו טלית ויברכו עליה אח"כ.

**העולה** לדינא דהתבאר דין לבישת הש"ץ  
כשמבקשים הסליחות קודם עלות  
השחר, ולא התבאר הדין כשמבקשים  
הסליחות לאחר עלות השחר, ומסתבר  
דכשמבקשים הסליחות לאחר עלות השחר  
דראוי שכל הציבור ילבשו טלית בזמן בקשת  
הסליחות, ובודאי דעדיף שיהיו כל הציבור  
עם טלית בזמן שאומרים י"ג מידות.

חבירו, אבל להמבקשים סליחות אחרי עלות  
השחר יתכן שראוי שכולם ילבשו טלית  
דהרי הם אומרים י"ג מידות.

**יש** להביא ראיה לדבר, דתמה המג"א על  
דברי הלבוש מדוע יצטרך הש"ץ ללבוש  
טלית משום דאומר י"ג מידות הרי כל העובר  
לפני התיבה צריך להתעטף משום כבוד  
הציבור, ומש"ה אף בלילה לובש הש"ץ  
טלית, משמע דרק בלילה שאין זמנו של  
ציצית לכן רק הש"ץ לובש משום כבוד  
הציבור, אבל ביום שזה זמן חיוב ציצית אף  
שאר הציבור צריכים ללבוש ציצית כיון שהם  
אומרים י"ג מידות.

**כתב** הרמ"א (סי' י"ח סעי' ג') דאם לבשו  
(ציצית) קודם לכן (קודם עלות השחר)

**תשובה ג.** הלוּבש טלית קטן בבוקר בזמן חיוב ציצית, ורק לאחר זמן ילבש טלית  
גדול, האם צריך לברך על טלית קטן, ומהו שיעור הזמן ביניהם שיגרום לו לברך  
על הטלית קטן.

גדול צריך שיהיה ראוי לברך עליו דאין פתוח  
רובו או דהוא קטן או דישהן עמו בלילה.

**מבואר** מדברי המשנ"ב דאם אכן הטלית  
קטן ראוי לברך עליה ברכה, מהני  
כשמברך על הטלית גדול לפטור את הטלית  
קטן רק כשלא היה הפסק זמן מרובה, דאז  
צריך לברך על הטלית קטן ואח"כ יברך על  
טלית גדול.

**וכן** מבואר דדוקא משום שהיו ידיו טמאות  
כשלבש הטלית קטן ע"כ סומך עצמו  
לברכת טלית גדול, אבל היכא שלובש  
הטלית קטן אחר שנטל ידיו ויכול לברך עליה  
לכאורה מתחייב הוא בברכה על הטלית קטן

**ברכה על טלית קטן כשלובש גם  
טלית גדול**

**כתב** השו"ע (סי' ח' סעי' י') אם לובש טלית  
קטן בעוד שאין ידיו נקיות ילבשנו  
בלא ברכה, וכשיטול ידיו ימשמש בציצית  
ויברך עליו, או כשילבש טלית אחר יברך  
עליו ויכון לפטור גם את זה.

**כתב** המשנ"ב (שם סק"ד) דנהוג כשמברך  
על טלית גדול שמכוון לפטור בזה את  
הטלית קטן, ועדיף בהכי שלא לברך ברכה  
על טלית קטן ותכף ברכה על טלית גדול  
שגורמין ברכה שאינה צריכה, ועוד דאפילו  
אם יפסיק זמן מרובה בין הטלית קטן לטלית

**וכתב** הבאר היטב (סי' ח' סקי"ד) דשיעור ההליכה שיהיה חשיב הפסק הם כ"ב אמה, כדכתב הרמ"א גבי הפסק בין נטילה להמוציא.

**כתב** המשנ"ב (שם סקל"ג וסקל"ד) דדעת העולת תמיד הט"ז והגר"א דהליכה לא הוי הפסק, ואע"פ כן כתבו דיש לברך על טלית גדול משום שינוי מקום, ודעת הח"א לחוש לדעת הסוברים דשינוי מקום לא הוי הפסק בזה ע"כ החמיר שלא לברך אם לא שהיה בית הכנסת רחוק מביתו או שלא היה דעתו עליו בשעת הברכה או שהסיח דעתו ביניהם.

**כתב** החיי אדם (כלל יב' אות ה') ואם הפסיק הפסק גדול או שהיה הבית הכנסת רחוק מביתו וכש"כ כשלא היה בדעתו מתחלה בשעת ברכה עליהם צריך לחזור ולברך.

**כתב** השו"ע (סי' כ"ה סעי' ב') מי שהוא זהיר בטלית קטן ילבש טלית קטן בביתו ויניח תפילין בביתו וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת, ושם בבית הכנסת יתעטף בטלית גדול, וכתב הרמ"א דהעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול בביתו קודם ולברך עליו, ואח"כ מניח התפילין והולך לבית הכנסת. וכתב המשנ"ב (שם סקי"א) על דברי הרמ"א דיברך על הטלית גדול ויכוון בברכה לפטור גם את הטלית קטן.

**לכאורה** מדוע כתב כן רק על דברי הרמ"א ולא על דברי השו"ע, אלא דכיון דלדברי השו"ע יש הפסק בין ביתו לבית הכנסת ע"י הליכה א"כ אין יכול לפטור

ויפטור בה את הטלית גדול, דאין לומר שיברך ברכה שאינה צריכה על הטלית גדול.

**ומסתבר** שיברך על הראשונה שהיא הטלית קטן דיש להקדים לברך במצוה שעוסק בה ראשונה, ועוד דאם ממתין הרי מקיים מצות ציצית על הטלית קטן בלא ברכה.

**וכמו** שכתב כן להדיא הח"א (כלל י"ב אות ד' וה') אם לבש הטלית קטן בעוד שאין ידיו נקיות או קודם אור היום כשיטול ידיו ימשמש בציצית ויברך או כשלוש טלית גדול ויברך עליו יכון לפטור גם הטלית קטן ואי"צ למשמש בציצית, נראה לי דהלובש טלית קטן שחייב בציצית לכו"ע ודעתו ללבוש תכף גם הטלית אסור לברך על שניהם כיון דיכול לברך על שניהם ברכה אחת, אלא יברך על טלית קטן להתעטף ויכון לפטור גם הטלית גדול.

**הרי** דהתחיל הח"א שלבש טלית קטן כשלא היו נקיות, ובכה"ג כשמברך על טלית גדול מכוון לצאת גם על טלית קטן אבל כשהיו ידיו נקיות כשלבש טלית קטן מברך עליה ופוטור בברכה גם הטלית גדול שילבש אח"כ.

**כתב** השו"ע (שם סעי' י"ג) הלובש טלית קטן ומברך עליו כשהולך לבית הכנסת ומתעטף בטלית גדול צריך לברך עליו, דהליכה מביתו לבית הכנסת חשיבה הפסק.

**כתב** הרמ"א (סי' קס"ו) דאם שהה בין נטילת ידים להמוציא כדי הלך כ"ב אמה מקרי הפסק.

**עין** בספר שיח הלכה (סי' ח' אות ה') דכתב דיש לעיין במי שקם לאחר שיאור היום וקובע שיעור לימוד וכיוצ"ב לפני התפילה, וכמו כן יש רבים האומרים סליחות בלא טלית גדול ורק אח"כ לתפילה מתעטפים בטלית גדול ויש שיהוי זמן של למעלה משעה וכיוצ"ב עד שמתעטף בטלית גדול, ולכאורה יש לברך מיד על הטלית קטן דאמאי ישאר שעה בקיום המצוה בלא ברכה אף שאח"כ מברך על הטלית גדול, מ"מ יש חסרון של קיום מצוה בלא ברכה עד שמתעטף בטלית גדול.

**והביא** בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דמ"מ פשוט הדבר שבחורים שמברכים על טלית קטן שפיר צריכים לדקדק בימי הסליחות דמיד שיאיר היום ימשמש בטליתו ויברך.

**עין** בהליכות שלמה (הלכות תפלה) שהביא דין זה מספר שיח הלכה, והמשיכו דבריו במה שלא נכתב, לומר דדבריו הוא רק בבחורים, אבל באנשים שלובשים טלית גדול אע"פ שיש זמן גדול עד שילבשו הטלית גדול אינם צריכים לברך על הטלית קטן כשיאיר היום. ומעיון בספר שיח הלכה לא נראה כן, דודאי כוונת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לא הייתה לחלק בזה, אלא דהמתעטפים בטלית עשו כן לפני בקשת הסליחות, מש"ה כשהגיע הזמן בירכו על הטלית, וכוונתו לחדש דגם אלו שלא התעטפו בטלית גדול אלא לבשו רק טלית קטן דצריכים הם לברך עליה כשיגיע הזמן.

**כתב** בארחות רבינו (אות מ"ח) אמר לי מו"ר (מון הגר"י קניבסקי זצ"ל) שאם הולך

בברכה של טלית גדול על טלית קטן אלא צריך לברך בביתו על הטלית קטן ובבית הכנסת יברך על טלית גדול.

**הדברים** היוצאים הם דלובש טלית קטן אינו מברך עליו כשעתיד ללבוש טלית גדול בלי הפסק גדול, אבל אם לובש טלית קטן ומפסיק הפסק גדול א"כ יש לברך על טלית קטן ואח"כ יברך על הטלית גדול.

**מוכאן** נראה דיש טפי ליזהר ללבוש טלית גדול בביתו ולברך עליה ובהכי לפטור הטלית קטן דמהו השיעור של בית הכנסת רחוק שעליו כתב הח"א דמצריך ברכה על טלית גדול אע"פ שבירך על טלית קטן, ולדעת הגר"ז והגר"א הרי יש שינוי מקום שמצריך ברכה.

**ע"כ** הלובש טלית גדול בביתו ומברך עליה הרי יוצא לכל הדעות ואין מביא עצמו לידי מצוה שלא בירך עליה.

### הפסק גדול שמצריך ברכה על טלית קטן אע"פ שדעתו ללבוש טלית גדול

**מהו** הפסק גדול דמצריך שיברך על מצות ציצית על טלית קטן, ואח"כ יברך להתעטף בציצת על טלית גדול אע"פ שאין שינוי מקום ואין הסחת הדעת, ואף לא יעזור שחושב עליו בשעת הברכה.

**הדבר** מצוי באנשים שקמים בבוקר ועד שמתפללים עובר זמן בו הם עובדים או עוסקים בעניני הבית (הלבשת הילדים וכו') ורק אח"כ הולכים להתפלל, ויש הפסק גדול בין זמן בו לבש טלית קטן לבין לבישת טלית גדול, דלכאורה צריכים הם לברך על טלית קטן.

המלחמה דאמרינן (סוטה מד: מנחות לו.) דהשח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, וכתב רש"י עבירה היא בידו אם לא חזר ויברך דבהכי אמרינן (מנחות) סח מברך שתים לא סח מברך אחת, והיינו דצריך לחזור לברך על תפילין של ראש כיון שדיבר ולא חזר לברך הרי קיים מצות תפילין של ראש בלא ברכה והוה עבירה בידו שחוזר עליה מעורכי המלחמה.

**מבואר** בריש דברינו דעת הט"ז דיקח הש"ץ טלית של חבירו כשאומרים סליחות בעוד לילה, כדי לא להכנס למחלוקת הרא"ש והרמב"ם אם צריך לברך על ציצית שהיא כסות יום בלילה, הנה דסברת הט"ז דאין לקיים מצוה בלי ברכה דהרי מספק הלוש טלית בלילה אינו מברך דספק ברכות להקל, ע"כ לא ילבש טליתו או טלית של קהל למרות שבהם יקיים מצוה לדעת הרא"ש ועדיף שיקח טלית של חבירו אע"פ שלא יקיים בה המצוה מאשר להכנס לספק קיום מצוה בלי ברכה.

**ע"כ** בנידון דידן יש לו לברך על הטלית קטן, ואח"כ כשיתעטף בטלית גדול יברך עליו כדי שלא יקיים המצוה בלא ברכה.

**הדברים** היוצאים דאדם הלוש טלית קטן ועד לבישת טלית גדול יעבור זמן של חצי שעה א"כ מחוייב הוא לברך ברכה על לבישת טלית קטן.

**ע"כ** המבקשים סליחות ואינם לובשים טלית גדול אלא רק טלית קטן, הרי כשמגיע זמן הברכה אינם יכולים לסמוך על הברכה שיברכו על הטלית גדול לאחר בקשת הסליחות, כיון שבין זמן משיכיר עד

להתפלל סמוך לקימה אינו מברך על הטלית קטן משום שמכוין בברכה על הטלית גדול לפטור גם את הטלית קטן, אמנם כששוהה עד התפילה אז מברך על הטלית קטן. ומח"א שמעתי דדין הפסק גדול הוא ככל דיני סמוך והוא חצי שעה, ע"כ כל מי שלובש טלית קטן ויודע שיעבור חצי שעה ולא ילבש טלית גדול צריך הוא לברך על הטלית קטן.

**וא"כ** לכאורה המבקשים סליחות ביום כשהם לובשים טלית קטן ולא לובשים טלית גדול, מדוע לא יברכו על הטלית קטן כשמגיע זמן משיכיר. ואם תאמר שסומכים על ברכת טלית גדול שיברכו אח"כ, הרי יש הפסק גדול ביניהם וכל זמן זה מחוייב הוא בברכה על מצות ציצית ואינה מקיימה.

**כתב** בספר שיח הלכה (סי' ח' אות מד') דהאיסור קיום מצוה בלא ברכה הוא חמור עד למאוד דמתניתין בתרומות (פ"א ה"ו) דהאילים והערום לא יתורמו מטעם דאינם יכולים לברך אע"ג דיקיימו המצוה, וכן פסק המשנ"ב (סי' שכ"ג סק"ו) דאין להטביל כלים בשבת באופן המותר אא"כ אין לו כלי אחר לצורך שבת, דאם יש לו כלי אחר אסור מפני שמפסיד הברכה בידיים, וכן כתב השעה"צ (סי' תל"ג סק"ה) דאין לבדוק חמין בליל י"ג דיפסיד הברכה, ומש"ה אף דמצד הבדיקה אין קפידא לבדוק בליל י"ג יש למנוע בגלל הפסד הברכה.

**וכתב** עוד (שם) בשם הגר"י זלזניק זצ"ל דאיתא ברש"י דהמקיים מצוה בלא ברכה עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי

לבישת טלית גדול, יש לו לברך על טלית  
קטן ואח"כ יברך על טלית גדול.

**א"כ** כל הציבור האומרים סליחות ביום יש  
להם להתעטף בטלית לאמירת  
הסליחות או דיברכו קודם לכן על הטלית  
קטן.

תחילת התפילה הוא לפחות חצי שעה, ולכן  
הם צריכים לברך על הטלית קטן, אא"כ  
לובשים כבר הטלית גדול ומברכים עליה  
ופוטרים גם את הטלית קטן.

**העולה** לדינא דכל הלוּבש טלית קטן בבוקר  
ויש הפסק של חצי שעה עד



הגאון רבי נחום שלמה עוזר שטרן שליט"א  
רב קהילת באר ישראל ב"ב ומו"צ בקהילתנו

## בעניין אמירת התכבדו מכובדים ביו"כ שבת וימות החול

למעלה בשעת השינה, עולים עמה כל המלאכים שנבראו מהמצוות שעשה באותו יום לשם שמים, והם מצטרפים לפמליא של מעלה. מלאכים אלו שומרים על האדם, 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך' (תהלים צא, יא). הם מעידים על האדם לטוב ולמוטב. ממעשה טוב, נברא מלאך טוב מעין אותה המצווה. ממעשה רע חלילה, נברא מלאך רע מעין אותה עבירה. המלאכים מעידים על כל מעשי האדם, המלאכים הרעים אף יכולים להזיק לאדם החוטא.

**בזמן חז"ל ביהכ"ס היו מחוץ לעיר  
וצדיכים שמירה ממוזקין ולכן אמרו  
'התכבדו מכובדים'**

**והנה** בגמרא (שבת כה, ב; ב"מ קז, א) מובא, בזמנם בתי הכסא היו במרחק מהעיר. הדרכים אליהם בחזקת סכנה מהמזיקים המצויים בהם, ולכן בדרך לבית הכסא היו זקוקים לשמירה גדולה מאד מהמזיקים.

**לכך** הגמרא (ברכות ס, ב) מביאה נוסח לשמירה, "התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלהי ישראל, הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם". דוחה אביי, המלאכים יכולים

**השו"ע** (או"ח ג, א) פוסק, כשיכנס לבית הכסא אומרים התכבדו מכובדים, ובזמן הזה לא נהגו לאמרו.

**יש מלאכים הנבראים מתורה  
ומעש"ט של האדם והם מתלוים  
ושומרים עליו וכן מעידים עליו**

**בקוצר** אמרים, יש שני מיני מלאכים. יש מלאכים שנבראו בששת ימי בראשית, ויש מלאכים שנבראים על ידי מעשי בני אדם, בכל תפילה לימוד תורה וקיום המצוות, ושאר מעשים טובים, נברא מלאך. החפץ חיים (אהבת חסד ג, ד ועוד) מאריך לבאר, מכל אות ואות של לימוד תורה ותפילה, מכל ברכה ומחשבה טובה, נברא מלאך.

**מלאכים** אלו מלווים את האדם בכל עת, עד שנעשים לגדודים גדודים. מצינו אצל יעקב אבינו (בראשית לב, ג), 'ויקרא שם המקום ההוא מחנים', גדודים של מלאכים ליוו אותו. את אותם המלאכים הוא שלח לעשו, הם שנלחמו עבדו (רש"י בראשית לב, ד; לג, ח).

**המלאכים** מכונים גם בלשון 'איש'. כשנשמתו של האדם עולה

עליו מהמזיקים. ג. שלא יבוא להרהר בדברי תורה.

### בזמנינו טעם הב' לשמירה מהמזיקין לא שייך

**ובזמנינו** שבתי הכסא נמצאים בתוך העיר, ואף איתא בגמרא שבימינו אין מזיקים, אין צורך במלאכים בבית הכסא מפני המזיקים, אולם אין כבוד המלאכים להיכנס לבית הכסא, וכן ראוי שלא יכנסו עמו לבית הכסא שלא יבוא להרהר בדברי תורה.

### מחלוקת הראשונים אם לומר את הנוסח שבגמרא

**ולכן** להלכה נחלקו הראשונים. הטור והרי"ף (ברכות מד, ב מדפ"ר) והרמב"ם (תפילה ונשיאת כפים ז, ה), פוסקים שיש לומר התכבדו מכובדים, אולם האבודרהם בשם הריב"ש פוסק שלא לאומרו. ופסקו השו"ע הרמ"א והמשנ"ב, להלכה כדעת האבודרהם שלא לאמרו.

### צ"ב מ"ט שלא לומר אף של"ש מזיקין אף טעמי הכבוד וההרהור שייכים

**ויש** להבין מהי מחלוקתם. דמדינא דגמ' נראה דאומרים, ואף דבטל הטעם משום המזיקים, יש לאומרו כדי שלא יבוא להרהר בדברי תורה מחמתם המלאכים, וכן אין דרך כבוד שיכנסו עמו המלאכים.

### במשנ"ב מהב"י הטעם שאין אנו מוחזקין ליד"ש שמלאכים מחלזין אלינו

**ואכן** מבארים הב"י והאבודרהם, והובא במשנ"ב בזה הלשון, "כי אין אנו

לשמוע לדבריו ולעזבו, לכך אין לומר כן, אלא "שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתנינו לי המתנינו לי, עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם". וכך נפסק להלכה לומר בזמן הכניסה לבית הכסא.

### ג' טעמים לתועלת האמירה

#### הא' אין זה כבוד שהמלאכים יכנסו למקום המטונף

**בטעם** אמירת התכבדו מכובדים, נאמרו בפוסקים שלושה טעמים. בפשוטו, המלאכים מלווים את האדם בכל עת, אין זה כבוד שיכנסו למקום המטונף.

#### הב' מבקשים מהמלאכים שהם קניין האדם שישמרו מהמזיקין השכיחים שם

**טעם** נוסף, המור וקציעה מביא, האדם מבקש מהמלאכים שישמרו עליו מהמזיקים המצויים בבתי הכסא. מצאתי בבינה לעיתים, המלאכים הנבראים ממצוותיו של האדם, הם רכושו וקניינו לכל דבר, הם כמו ילדיו, לכך הוא יכול לבקש מהם שישמרו עליו.

#### הג' כדי להינצל מהרהור בד"ת

**השערי** תשובה מביא, המלאכים המלווים את האדם, גורמים לו להרהר בדברי תורה, וכדי להנצל מהרהור בדברי תורה במקומות המטונפים, צריך לומר להם להמתין מלהיכנס.

**העולה** שיש שלושה טעמים להלכה, מדוע אומרים התכבדו מכובדים. א. אין זה כבודם להיכנס לבית הכסא. ב. שישמרו



ולכך פוסק הב"י שבדורם של הטור והריב"ש נהגו לאמרו יראי שמים, שאין אנו מוחזקים כמותם. ולכן בדורנו לא נוהגים לומר התכבדו מכובדים.

### שע"ת בכוזת האריז"ל שיר"ש שתורתו אומנותו צריך לומר

**ולכאזרה**, גם בימינו ישנם יראי שמים, ואכן השערי תשובה מביא שהאריז"ל פסק כדעת הרמב"ם ודעימיה דנוהגים לומר התכבדו מכובדים. אמנם מבאר השע"ת דיתכן דהאריז"ל סבר, שירא שמים שתורתו אומנתו, צריך לומר.

### גדולי האחרונים שאנשים מיוחדים או בזמנים מיוחדים יש לומר

**וכן** פסקו הערוך השולחן שכתב, "האיש הקדוש היושב על התורה בקדושה וטהרה צריך לאומרו". וכן כתב בסידור יעב"ץ (הנהגת הבוקר), "ורשאי לעשות כך השם דרכיו ודעותיו". המכוון בכל מעשיו לשם שמים, ומקדש עצמו במותר לו, רשאי לומר התכבדו מכובדים. המצת שימורים המובא בשערי תשובה כותב, שהיושב תמיד בתפילין של ראש, צריך לאמרו. הבן איש חי (עוד יוסף חי, ויצא) כותב, ביום הכיפורים שישראל דומים למלאכי השרת, הם בבחינת יראי שמים, והמלאכים מלווים אותם, רשאי כל אדם לומר התכבדו מכובדים.

### גדולי הפוסקים שנחלקו ופסקו לומר

**וכן** כתבו, האור צדיקים. יפה ללב. נהר שלום. חסד לאלפים. כף החיים. שולחן הטהור. קול יעקב. לקט הקמח, וכן כתב המלבי"ם בארצה"ח, לדחות את שיטת

מוחזקין ליראי שמים שמלאכים מלווין אותנו שנבקשם שימתינו עלינו עד שנצא". לכך אין אנו מבקשים מהמלאכים שלא להיכנס איתנו לבית הכסא.

### צ"ב דברי הב"י שהרי מפורש בזה"ק שגם לרשע מתלווין מלאכים

**ויש** להבין, מדוע איננו מוחזקים ליראי שמים. ועוד, הא איתא בחז"ל שלכל אדם מלווים שני מלאכים, מלאך טוב ומלאך רע הנבראים ממצוותיו ומחטאיו, ומדוע נוקט הבית יוסף שאין אנו ראויים למלאכים שילוו אותנו, הרי הם נבראים ממצוותינו וחטאנו.

### יתכן טעם לא לומר כדי שלא יעזבוהו המלאכים אם אינו יר"ש

**והנה** אביי דוחה את נוסח הגמרא באמירת התכבדו מכובדים, דס"ל דאם יאמרו כן, המלאכים יעזבו את האדם. ולפי זה יתכן שאף בנוסח דילן, כשיאמרנו אדם שאינו ירא שמים, יעזבוהו המלאכים. לכך פסק הב"י שבזמננו שאין אנו מוחזקים ליראי שמים, לא נהגו לאמרו, שמא המלאכים יעזבו אותנו.

### גם יתכן שיר"ש שנקטו הפוסקים היינו בדרגות הדורות הקודמים

**וביותר**, דרגת ירא שמים בדורם של הטור והריב"ש, זהו מדרגה גבוהה מאד, גם השומר תורה ומצוות ומדקדק על קלה כבחמורה אינו ירא שמיים כבדורם. ירא שמים בדורם הוא המקדש עצמו במותר לו. ולכך כשירדו הדורות בדורו של הב"י, כבר אינם מוחזקים ליראי שמים כבדור הריב"ש,

לצאת נזק. והרמב"ם ודעימיה סברו שנוק לא ייגרם ואפשר לאומרו. ולכך סובר השערי תשובה בדעת האריז"ל וכן הכריעו עוד אחרונים, שמי שתורתו אומנותו או ביום הכיפורים, רשאי לאומרו. ויתכן שהב"ש שנקט בסתמא שלא לאומרו, מודה לאריז"ל שירא שמים יכול לאומרו, אך השו"ע שנכתב לכלל, פוסק את ההלכה לרוב האנשים שאינם יראי שמים, ובאמירתם התכבדו מכובדים יכולים להסתכן, לכך כתב שלא לאומרו.

### הב"י ודאי אמר כציווי המגיד עליו אלא שחשש מסכנה למי שלא יד"ש

**ובזה** מבואר מדוע מובא בספר מגיד מישרים, שהמלאך שלמד עם הבית יוסף, ונברא ממצוותיו כמובא שם, אמר לו שלמרות שפסק בב"י שלא לומר התכבדו מכובדים, עליך לומר. ומבואר כדברינו, המון העם שאינם יראי שמים אכן עליהם לא לומר משום סכנה, ועבורם פסק הב"י שלא לומר. אך יראי שמים עליהם לומר וכדעת האריז"ל, ולכך הב"י בעצמו אמר התכבדו מכובדים. אך הרמב"ם ודעימיה סברו שאין בכך סכנה, ולכך הכריעו לומר.

### החתם סופר עצמו אמר בשב"ק בלחש שלום עליכם אף שפסק שלא לומר

**והנה** החת"ס סבר, דכמו דמצינו שלא אומרים התכבדו מכובדים, כך אסור לומר בשבת שלום עליכם. משום שאומרים למלאכים צאתכם לשלום, אומרים להם לעזוב אותנו. ואכן לעצמו היה אומר בלחש, אך הורה וכן מובא במנהגי החת"ס, שלא לומר. ומבואר כדברינו, החת"ס ידע שהוא

הב"י, ופסק כדעת הרי"ף הרמב"ם והטור שיש לאומרו.

### הפוסקים שלא לומר סברו שכשאיין יד"ש המלאכים יכולים להזיק

**ומעתה** יש להבין, מדוע השו"ע והרמ"א נקטו שלא לומר התכבדו מכובדים, הרי ירא שמים או ביום הכיפורים שהאדם בדרגה גבוהה יותר, מלווים את האדם מלאכים. מדוע שלא יאמר התכבדו מכובדים, ועל כרחך דס"ל שכיון שאנו איננו יראי שמים, אמירת התכבדו מכובדים יכולה להזיק, והמלאכים יעזבו אותנו. עוד י"ל וכמוש"כ באחרונים, כיון שהמלאך מעיד על מעשי האדם, חוששים שמא באמירת התכבדו מכובדים, המלאכים יעזבו את האדם, ואף ילכו להעיד על מעשי הרעים, והוא יוזק מכך, וחמירה סכנתא מאיסורא.

### ממצוות שלא לש"ש נבראים מלאכים פגומים ואינם בגדר מלאכים המלוים לבקש מהם

**וביותר,** החיד"א הגר"א והחפץ חיים כותבים, אדם שאין לו יראת שמים, ועושה מעשיו שלא לשם שמים, המלאכים שנבראו ממעשיו, בעלי מומים ופגומים. כפי כוונת המצווה, כך כוחו של המלאך. ומשכך, אדם שמקיים מצוות שלא לשם שמים, בורא מלאכים פגומים, אין בהם כוח, הם מלווים את האדם, אך לא שומרים עליו, ולכך אי אפשר לבקש מהם לשמור על האדם.

### מחלוקת הראשונים אם יש לחשוש לנוק מצד המלאכים אם יאמר

**ונמצא,** שהאבודרהם ודעימיה סברו שבאמירת התכבדו מכובדים יכול

יש לחלק בין בקשה ממלאכים  
שישמרו שיש בזה סכנה לבין בקשה  
בדבר חיובי שלא יועיל לא יזיק

**אולם** יש לחלק, השו"ע שפסק שלא לומר  
התכבדו מכובדים ומאידך לא הזכיר  
שלא לומר שלום עליכם ומכניסי רחמים.  
סובר שאדם שאינו מוחזק לירא שמים, לא  
יבקש מהמלאכים שישמרו עליו מלהנזק,  
דכיון שאינו ראוי, יתכן ויארע להיפך, והוא  
ינזק. אך אפשר לבקש מהם שיברכו אותו,  
שיעלו את תפילותיו, דגם אם לא יעשו  
בקשתו, הוא מפסיד את הברכה או את  
העלאת התפילות, אך לא ינזק.

**דעת החתם סופר שגם בבקשה  
חיובית יש סכנה**

**אמנם** החת"ס סבר, דכשמבקשים  
מהמלאכים לברך, והמבקש אינו  
ראוי, יארע מכך נזק, ולכן סבר שלא לומר  
שלום עליכם. אולם רוב הפוסקים נוקטים  
שלא יארע מכך נזק, ולכן נקטו לומר  
שלום עליכם.

**מצד הסגולה בהרהור ד"ת אפשר  
לומר לכו"ע כהרב ממונקאטש אני  
כבר יוצא**

**ואכן**, מביאים שהרב ממונקאטש לא אמר  
התכבדו מכובדים, אלא אמר באידיש  
בעת כניסתו, אני כבר יוצא. ולכאורה ס"ל,  
דבימינו אין מזיקים ולכן אי"צ לומר שמרוני  
שמרוני. אך כדי שלא להרהר בדברי תורה,  
כדאי לומר אני כבר יוצא אף לדעת השו"ע.  
דהרי כשמבקש מהמלאכים לשמור עליו,  
והמבקש אינו ראוי, יתכן ויארע נזק. אך  
לומר רק אני כבר יוצא, אין בכך נזק, ואף יש  
את הסגולה שלא להרהר בדברי תורה.

ירא שמים ולכן הוא יכול לומר, הוא לא יוזק  
מכך. אך המון העם שהם יראי שמים, יכולים  
להנזק והמלאכים יעזבו אותם, לכן פסק  
שלא לומר שלום עליכם.

**המלאכים מבריא את העולם שונאים  
בנ"א, אך מהנבראים מתו"מ מבקשים  
שיכניסו התפילות**

**ובך** בסליחות יש אומרים מכניסי רחמים,  
מבקשים מהמלאכים הכניסו רחמנו,  
הכניסו תפילותינו. ויש שסוברים שלא לומר,  
כיון שהבקשה פונה למלאכים שנבראו  
בששת ימי בראשית, והם שונאים את  
האדם. וראיה לדבר, בזמן קבלת התורה הם  
אמרו לקב"ה (שבת פח, ב), תנה הודך על  
השמים, אל תתן את התורה לכלל ישראל.  
ומשה רבינו היה צריך להתווכח עמם. ונמצא  
לפי זה, שמהמלאכים המלווים את האדם  
ונבראו ממצוותיו, הם קנינו של האדם וכמו  
ילדיו, מהם אפשר לבקש בקשות.

**אלו שנהגו שלא לומר מכניסי רחמים  
סברו שדומה להתכבדו מכובדים  
ולשלום עליכם**

**עוד** י"ל, שכיון שאנו לא מוחזקים ליראי  
שמים, ולכן לא אומרים התכבדו  
מכובדים, ואף לא שלום עליכם, כך איננו  
מבקשים מכניסי רחמים. וא"כ "השם דרכיו  
ודעותיו", או ביום הכיפורים, אפשר לומר  
מכניסי רחמים. אך יש לבקש רק מהמלאכים  
שנבראו ממצוותינו, ולא מהמלאכים שנבראו  
בששת ימי בראשית השונאים את האדם.

## תמצית הלכה למעשה

בתורה וחפצים בה, ודאי שעדיף לומר את הנוסח המקוצר, אני כבר יוצא, שבו ודאי אין סכנה, וכדברי הרב ממונקאטש. ולצאת גם את שיטת הרמב"ם ודעימיה, והאריז"ל ודעימיה. וכן פסק השולחן הטהור בשם הזר זהב. אמנם ביום הכיפורים בו כל עם ישראל מוחזקים ליראי שמים ובבחינת מלאכים, ודאי שראוי לומר את נוסח הגמרא דהתכבדו מכובדים.

**ההלכה כהמחבר שלא לומר אם לא באנשים ואופנים מסוימים, ונכון לומר כהרב ממונקאטש**

**ונמצא** להלכה ולמעשה, השו"ע שפסק שלא לומר, חשש לשאינם מוחזקים ליראי שמים שעבורם זהו סכנה, ולכך פסק שלא לומר. ואכן את נוסח הגמרא נוהגים שלא לומר משום סכנה. אך ודאי שמי שתורתו אומנותו, אלו שעוסקים



## הגאון רבי אפרים גרבר שליט"א

מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

### העדות בענייני התקיעות ובענייני יו"כ

יכולים לברך קודם חזרת הש"ץ. איברא דעיין במאור פ"ד דר"ה שכתב, שבזמן שתקעו רק בחזרת הש"ץ לא ברכו כלל ברכה קצרה, אלא ברכת התקיעות הוי ברכות של תפילה.

**ב** בשו"ע סי' תקצג, ג, לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. הגה, מיהו בענין התקיעות והתפילות לא הוי הפסק. ואם סח בדברים בטלים א"צ לחזור ולברך, ע"כ. בב"י הביא מקור הדין מרי"ף בשם ריש מתיבתא, וסיים שיש חולקין, וראוי שלא ידבר בהן שלא לצורך.

**ועי'** בתשו' מנחת יצחק (ח"ג מד) שלברך אשר יצר ודאי שרי, דלא חמיר ההפסקה בין התקיעות מהפסק בפסוקי דזמרה.

**והנה** לשון הרמ"א "בענין התקיעות והתפילות", וכ"ה בדרכ"מ לדבר בענייני תפילה. ויתכן כוונת הרמ"א, כמו דפשיטא שלצורך עניני תקיעה שרי לשוח, ה"ה לענייני תפילה, דהרי התקיעות נתקנו ע"ס התפילה. ולענין פיוטים, ג"כ בודאי נתקנו ע"ס התפילה. וכן תהלים, דגם דלא הוי בגדר ע"ס התפילה, לכא' לא גרע

**א** אדם ששמע כל התקיעות דמיושב ולא בירך עליהן, שוב אינו יכול לברך, ואף שתקיעות דמעומד עדיין לפניו, אין לברך עליהן מכמה טעמי. ראשית, שיטות הפוסקים שלמלכיות, זכרונות ושופרות תוקעים או תשרת תשת תרת, או לכ"א תשרת, וחזינא שהקילו חז"ל בזה לאחר שכבר תקעו ל' קולות דמיושב, ולא הטריחו על הציבור לשמוע עשרה קולות על כל ברכה כעיקר הדין. ואף אנו שנוהגים עשרה קולות, הוא לרווחא דמילתא, ולא מסתברא לברך לאחר שכבר יצאו ידי עיקר המצוה, והיכא מצינו לברך על המשך קיום המצוה. ואף שבלולב אם לא נענע כלל יכול לברך, זה דומה למי שעדיין לא שמע ל' קולות, שאף לשיטת רב האי (ב"י ריש סי' תקצ) נראה דיברך. וכן מנר חנוכה שמברך על ההידור, עי' רעק"א מ"ת סי"ג שביאר חילוק הדברים.

**ועי'ל**, דכל תקיעות דחזרת הש"ץ היא תקנה לציבור ואינה ליחיד, ולעומת זאת הנענועים היא מצוה על כל יחיד. וזכר לסברא זו איתא בבעל העיטור (טור תרסד) שהיחיד אינו מברך על חביטת ערבה, אבל בציבור מברכים. ולפי סברא זו י"ל דאה"נ אם שכחו לברך בציבור בתקיעות דמיושב,

מענייני תפילה. אמנם מה שמנגנים עם הש"ץ קטעי תפילה, יש לעיין בזה במ"ב כד סקט"ז ובשע"ת תקפב בסופו.

הש"ץ יצאו, דהא איתא בבית יוסף (תקצ), דאף אנשים לא קפדי בזה. ויזהרו באופן זה, שלא לשוח עד שמען שלושים קולות.

ג) עד מתי אין משיחין, מהמחבר משמע עד סוף תקיעות דמעומד, אמנם החיי אדם (קמא,ט, קמב,יט) כ' עד סוף התקיעות שתוקעין לאחר התפילה. וטעמו נראה, דאף שעיקר התקיעות הוא דמיושב ודמעומד, כנת' בטוא"ח תקפה, מ"מ לאחר שנהגו לתקוע מאה קולות, ונהוג עלמא להזהר בהן לתקוע כראוי, א"כ שוב טוב שלא לשוח עד הסוף.

ה) מבואר בסימן תרי"ג, דכל רחיצה שאינה של תענוג מותרת. ולכן רחיצה לצורך הפס"ט שיסודו למצוה שרי. אמנם בחמין (שהוחמו בהיתר) במחצה"ש הביא להיתר. וצ"ל אף שלהושיט אצבעו למים אסור בין בחמין בין בצונן, לצורך מצוה שרי, ואין בזה משום תענוג. (אבל בעלמא חמין הוי תענוג, שה"צ תקנא, צח)

ד) ונראה דכל ענינא לא שייכא בנשי, דאינהו קבלו עליהו במנהגם רק שלושים קולות. כן משמע בחיי אדם, וכל ששמעו שלושים קולות יצאו יד"ח.

אבל אם רוצה לסוך מעט שמן להקל מעליה, דאין זה משום רפואה בשבת (עי' מ"ב שכח סוס"ק ע', וכ"ש הוא) הנה בבה"ל סו"ס תריד הביא מחלוקת אי שרי נעילת הסנדל במקום מצוה, וכן בריש הסימן סיכה להעביר הזוהמה אסור, וחזינא שיש בסיכה יותר תענוג, וא"כ לא תסוך בשמן (ואולי במעט אין בזה משום סיכה, כמו לעיל בשטיפת חמין, ובת"ב נ' דשרי, עי' שה"צ תקנא, לא).

וטוב לתקוע להן שברים תרועה בנשימה אחת דבזה יוצאים לרוה"פ. אמנם אף אם שמעו משתי נשימות, כגון של חזרת



עניני

ארבעת המינים





## הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

אב"ד כתר תורה ראש הכולל וראש הישיבה תפארת שרגא ואב"ד בקהילתנו

## דין אתרוג שיש לו שנים שלש נקודות שחורות

### שאלה:

אתרוג שיש לו שנים שלש נקודות שחורות, והם ניכרות, אך אינם נמצאות הנקודות הללו בחוטמו של האתרוג, וכמו"כ אינם נמצאות ברוב היקפו ולא ברוב שטחו, אלא במיעוטו. מה דין האתרוג.

### תשובה:

בשם המג"א. לעומת זאת דעת החזו"א או"ח סימן קמ"ז סק"ה, דאם הוי ברוב היקפו ולא ברוב שטחו לדעה זו כשר, ודעתו מדידת רוב הוא שאם נקיף בחוט את כל האבעבועות ולא יכיל שטח המוקף את רוב שטח האתרוג כשר.

ג. ויש אומרים בשו"ע והוא דעת רי"ץ גיאות שס"ל לפסול אפילו אם נמצאים השנים שלוש האבעבועות אפילו בצד אחד במיעוטו של האתרוג.

ד. לענין הלכה, כתב המשנ"ב ס"ק מ"ב דהלבוש והא"ר פסקו כדעה ראשונה, וכן משמע בפמ"ג שאין לפסול אלא אם נתפשטו ברובו. לעומת זאת בשו"ע הרב כתב להחמיר כדעה אחרונה. מיהו בשעת הדחק שא"א למצוא אתרוג אחר, כתב שם שיש לסמוך על סברא ראשונה. ובכה"ח ס"ק

א. עיין שו"ע תרמ"ח ס"ט, דכל היכא שעלתה חזזית וה"ה שינוי מראה שחור בחוטמו, אפילו בכל שהוא פסול. ובמשנ"ב שם ס"ק ל"ט דהיינו שנראה שם יותר משאר מקומות שבו שלפי שבאותו שיפוע של החוטם אדם נותן עיניו.

ב. ושם בסעיף י' הביא מרן השו"ע פלוגתא מה הדין כשנמצאת חזזית או השינוי מראה בשנים שלש מקומות של האתרוג ואינו בחוטמו, דדעה קמייטא הלא היא שיטת הראב"ד הרא"ש והריב"ש ס"ל דאם נתפשטו שנים ושלוש הנקודות משני צידי האתרוג פסול, אך כל זה דווקא אם נתפשט ברובו בשני צידי האתרוג פסול, אך אם הם בצד אחד של האתרוג כשר. ופירש המשנ"ב, דכל היכא דהוי ברוב היקפו של האתרוג פסול, אעפ"י שאינו ברוב שטחו וכתב זאת

וברובו יש לפסול, ובמחצה על מחצה פלוגתא. ובזה הכריע המשנ"ב לפסול כ"א בתרא בסעיף י"א, אבל במיעוטו לעולם כשר. כדעה קמיתא דסעיף י' שהיא דעת רוב הראשונים ורוב האחרונים.

ז. ובישוב דברי הגר"ז והכה"ח והאור לציון שמעתי ליישב, דסעיף י"א לא מירי בשניים או שלושה נקודות, כי בזה אה"נ דפסול אפילו במיעוטו לדעת הי"א בתרא דסעיף י', אלא מירי בנקודה אחת המתפשטת במחציתו. ובזה אם היתה הנקודה מתפשטת רק במיעוטו כשר לכו"ע, כיון שהיא נקודה אחת ובמיעוטו. ולא פסלו י"א בתרא אלא בב' או בג' נקודות במיעוטו. ואהא קאמר בשו"ע שאם היתה הנקודה האחת במחציתו התחתון (שלא בחוטם) נחלקו הדעות אם אמרין א"א לצמצם. וחיישינן שנמצאת ברובו. ובזה נפסק לכו"ע כ"א בתרא דסעיף י"א לפסול. אבל בב' או ג' נקודות במיעוטו הוא פלוגתא בסעיף י', ובזה פסק המשנ"ב כרוב האחרונים להקל כדעה קמיתא שאין לפסול בב' או בג' נקודות במיעוטו.

#### ה. מסקנא דדינא:

א. נקודה אחת של חזזית או נקודה אחת שחורה בחוטם פוסלת.

ב. נקודה אחת אפילו גדולה במיעוטו ושלא בחוטם כשר לכו"ע.

ג. נקודה אחת גדולה במחציתו ושלא בחוטם, הוי פלוגתא בסעיף י"א ופסקו הפוסקים כיש אומרים בתרא לפסול.

ד. ב' או ג' נקודות ברובו פוסל – להמשנ"ב רוב הקיפו, אע"ג שאינו תופס רוב שטחו. להחזו"א דווקא אם מתפשטים

ע"ד כתב דלפי כללי הפסק יש לפסוק כ"א בתרא בדעת השו"ע, ולכן לא יוכל לברך על אתרוג שיש בו שנים או שלוש אבעבועות אפילו במיעוטו, ואפילו בשעת הדחק לא יוכל לברך. וכן פסק הגרב"צ באור לציון.

ה. והנה בסעיף י"א שם הביא מרן השו"ע פלוגתא באופן שהיו האבעבועות במצב של מחצה על מחצה במקום אחד ולא בחוטמו אלא כלפי העוקץ, וכמבואר במשנ"ב שם ס"ק מ"ג, דיש מכשירים ויש פוסלים. ופסק במשנ"ב ס"ק מ"ד בשם המג"א ושאר אחרונים דיש להחמיר כדעה בתרייתא, מדנקט אותה המחבר לבסוף. הא קמן דלא פסק המשנ"ב כ"א בתרא אלא בסעיף י"א ולא בסעיף י', ואדרבה הביא שם את דעת האחרונים להכשיר היכא דלא התפשט ברובו.

ו. ונראה לעניות דעתי, דמוכח ממרן השו"ע שאכן ס"ל כדעה קמיתא שבסעיף י' ושהיא דעת רוב הראשונים שאין לפסול שנים ושלוש נקודות במיעוטו. וההוכחה לכך היא, שהנה הביא בסעיף י"א פלוגתא היכא שנמצאים מחצה על מחצה והנידון כפי המבואר במשנ"ב האם אפשר לצמצם או א"א לצמצם. וכל זה שייך רק אליבא דדעה קמיתא שאינה פוסלת שנים ושלוש נקודות במיעוטו, אך לדעה בתרייתא שפוסלת שנים ושלוש נקודות אף במיעוטו, ק"ו שיפסלו במחצה על מחצה.

**ובכך** מתיישבים דברי המשנ"ב שלא כתב בסעיף י' לפסוק כדעה בתרייתא, וכתב זאת דוקא בסעיף י"א. והטעם בזה הוא דמוכח מתוך דבריו של השו"ע שאין לפסול בשנים ושלוש נקודות במיעוטו.

הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א + דין אתרוג שיש לו שנים שלש נקודות שחורות דג

והמשנה ברורה.

הנקודות ברוב שטחו (אע"ג שאין רוחבם  
כרוב שטחו).

לדעה בתרייתא בסעיף י' פסול, וכך חשב

הגר"ז להחמיר, וכך פסקו הכה"ח  
ובאור לציון כי"א בתרא דסעיף י'.

ה. ב' או ג' נקודות במיעוטו לדעה קמיתא  
בסעיף י' כשר, וכך פסקו רוב האחרונים



הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א

רב ואב"ד רמת שלמה ירושלים

## בגדרי ודרכי הקנינים בארבעת המינים

הננו בזה לבאר בס"ד גדרי ודרכי הקנינים הנצרכין לכתחילה ובדיעבד לקיום מצות ארבעה מינים, דבעינן בהם שיהיה משלכם דוקא. וכן יתברר לן בעזה"י מה הדין במי שראה אחר ברכת ונטילת לולב שבטעות נתחלף לו לולבו בשל חבירו, ונמצא שכל אחד בדרך על לולבו של חבירו, האם יצאו ידי חובה או לא. ואחלה פני עליון שנזכה לברר שמעתתא הדין כדת וכהלכה, וזכות הרבים מסייעת, וזה החלי בעזרת צורי וקוני.

### א

**(א)** תנן במתני' (סוכה דף מ"ג ע"ב), יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן, וסודרים אותן על גבי איצטבא, והזקנים מניחין את שלהן בלשכה, ומלמדין אותם לומר, כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה. למחר משכימין ובאין, והחזנין זורקין לפנייהן והן מחטפין ומכין איש את חבירו, וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה, התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו. ופירש רש"י ז"ל (שם) וז"ל, ומלמדין ב"ד את כולם לומר אם יבא לולבי לידי חבירו הרי היא שלו במתנה כדי שלא יהא אצלו לא גזול לא שאול עכ"ל.

למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו, מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו וכו'. והקשו האחרונים ז"ל, אמאי לא תיקנו גם הכא תקנה זו שיאמרו כולם כל מי שיבוא לולבי לידו הרי הוא לו במתנה, משום האי חששא גופא, דילמא אתו לאיחלופי אהדדי. [והתוס' יו"ט על המשנה (שם) ובחידושי חתם סופר (סוכה דמ"ג ע"ב) תירצו עלה, דכיון שלא היה שם עם רב לא הוצרכו לתקנה זו, ועיימש"כ שם בכפוף"ת בזה, עיי"ש].

### ב

**(ב)** ואשר יראה לבאר בזה בס"ד. דהנה תחילה וראש איכא לעיוני הכא טובא, מאי הועילו חכמים בתקנתן, דאכתי איך יצא הלה בלולבו של חבירו, והרי הוא צריך לקנות

**(ב)** והנה לעיל במתני' (דף מ"א ע"ב) שנינו, יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת,

מטלטלין בלא כוונת קנין. וכן מבואר בבית יוסף (חו"מ סימן קפ"ט בבדק הבית) דאם משך או הגביה מטלטלין ולא נתכוין לקנות לא קנה, עיי"ש]. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

**(ז)** ברם, לכאורה היה אפשר ליישב בזה, דהנה מבואר בראשונים יסוד גדול, דדוקא בזוכה מן ההפקר, כמו מציאה ונכסי הגר, הוא דאמרין דלא קנה הקונה בלא כוונת קנין, אבל במקבל מתנה מחבירו, זוכה בו המקבל אף דלא ידע כלל מזה ולא התכוין כלום לקנות, מכל מקום כיון דאיכא דעת אחרת מקנה לו, דהיינו דעת הנותן, זכה בו המקבל, דסגיא כוונת המקנה כדי שיחול הקנין. ויסוד איתן זה למדו רבותינו הנתה"מ (בסימן ר' סק"ד) והקצה"ח (בסימן ער"ה סק"ד) והגרעק"א ז"ל בתשו' (ח"א סימן ל"ז), מדברי הנימוקי יוסף בשם הראב"ד ז"ל (בב"ב דף כ"ב ע"א מדפי הרי"ף) שתירץ בעובדא דרב ענן שם, דהיה זוכה בשדהו של חבירו אע"ג דלא ידע רב ענן שהוא הזוכה, כיון דאיכא התם דעת אחרת מקנה, סגיא לן שפיר שיחול הקנין. וכן למדו מדברי הרשב"א ז"ל בחידושי (פ"ב דגיטין ד"כ ע"ב) גבי זקן שהלוה שטרותיו לכל בני הכפר וכותב בכתב ידו ואחרים חותמין, ופריך עלה בגמ' והא בעינן שטר מקנה, ומשני דאקנויי מקנה להם השטרות. והקשה הרשב"א ז"ל דהא הלויים לא ידעו כלל דהזקן מקנה להם, ומאי שנא מעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הוא, דלא קנה. ומתיר דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה, עיי"ש. והנה כי כן כתב בהדיא נמי בחידושי הריטב"א ז"ל (ביבמות שם), דבדעת אחרת מקנה קנה, והוכיח זאת נמי מההיא עובדא דרב ענן בבבא בתרא (שם) וכמש"נ.

את הלולב בקנין גמור כהלכה, דבעינן שיהיה משלכם, וכיצד קנה את לולבו של חבירו כשבא לידו, והרי מתנה נמי בעי קנין גמור כדי שיהיה מקרי שלו.

**(ד)** ולכאורה בפשיטות אפשר לומר שקנהו שפיר בקנין הגבהה, בשעה שהגביה את הלולב לקחתו מידי החזנין.

**(ה)** אבל אכתי קשה, היאך קנה, והא אין לו כוונת קנין, כיון דכסבור שהוא שלו. והרי זה דומה להא דאיתא בגמ' (יבמות ד"ב ע"ב), העודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו, לא קנה, כיון שלא כיון לקנותו. ונפסק כן להלכה ברמב"ם ז"ל (פ"ז מזכיה ומתנה ה"ג) ובשו"ע (חו"מ סימן ער"ה סכ"ד) עיי"ש. ומבואר במחנ"א (הל' קנין משיכה סימן ד') דאף בהגביה החפץ ולא נתכוין לקנות לא קנה, עיי"ש. ואף הכא הרי הלכה זו אמורה אף כשחושב לתומו שהגיע לידו לולבו של עצמו, וכסתימת המשנה. [וכ"כ בהדיא בשד"ח [אסיפת דינים מערכת ז' מינים סימן ג' אות א'] בשם אחרונים ז"ל, עיי"ש].

**(ו)** ואמנם באמת מצאנו מבואר דעת התוס' ישנים (ביבמות שם בתוד"ה וקסבור) דס"ל דקנין מטלטלין אין צריך כוונה. ואסברא להו, דלא אלים חזקת הבעלים עליהם, דהם נכסים שאין להם אחריות, ונקנים בקל, אבל בקרקע אלים חזקת הבעלים, וצריך כוונה לקנותה קודם שתצא מרשות הבעלים, עכתו"ד. ותירצו בזה קושייתם מהא דמוכח בגמ' (ב"ב דכ"ט ע"ב) דלקנין לא צריך כוונה, עיי"ש. אמנם חזינו דרבותינו גדולי הפוסקים לא נחתו לחלק בזה, [וכאשר מתבאר מדבריהם שיובאו להלן, דדנו לענין קנין

אחרת אינה מקנה אלא אם כן עשה הקונה פעולת הקנין שנתכוין בו המקנה להקנותו, אבל בעשה הקונה קנין אחר לא קנה, עיי"ש. ואמנם מדברי תשו' דברי חיים (ח"א חו"מ סימן ל"ב) נשמע דאף בעשה קנין אחר מהני שפיר אם עכ"פ התכוין המקנה להקנות לו בשעה שעשה הקונה את הקנין, עיי"ש. ובמק"א הארכתי בס"ד].

**(ט)** ומיהו ממשנתו של הגרעק"ע ז"ל בתשו' (ח"א סימן ל"ז) אנו למדים, דבדאיכא דעת אחרת מקנה לא בעינן דעת כלל, ולכן אף כששניהם לא התכוונו לשם קנין מועיל נמי חלות הקנין. ולכן מצדד במכר מבכרת לעכו"ם בקנין כסף, ואח"כ משכה העכו"ם והביאה לרעות בשדה, דפטורה מן הבכורה, דקנה אותה בקנין משיכה, אע"ג דלא התכוונו בשעת משיכה לקנין, מ"מ חל הקנין, כיון דאיכא דעת אחרת מקנה אותו. אע"ג דהמקנה נמי לא כיון להקנותו, דהרי הישראל המוכר חשב שכבר קנהו העכו"ם בקנין מעות שנתן לו, מ"מ מהני, עיי"ש בארוכה שהכריח ד"ז בכמה הוכחות.

**(י)** ומעתה הכא בנידון דידן, בשלמא לדעת הגרעק"א ז"ל שפיר קנה חבירו את הלולב, משום דאיכא דעת אחרת מקנה אותו. אבל לדעת הנתיבות ז"ל לא יועיל, כיון דבשעה שהמקבל עושה בלולב קנין הגבהה, הרי אין המקנה מיכוין אז להקנותו, דכבר אמר כן מאתמול, כדמשמע סתימת לשון המשנה.

**(יא)** ומצאתי סיוע לדברינו בתשו' מהרי"ט ז"ל (ח"א סימן ק"נ) דכתב בזה"ל, וההיא דפרק לולב דמלמדין אותם שיאמרו כל מי

[ויעויין היטב מש"כ בזה הברוך טעם ז"ל בהגהותיו על הקצה"ח (סימן ער"ה) עיי"ש. והנה בעיקר ענין זה יש אריכות עצומה בספרי האחרונים, וכבר הארכנו בזה בס"ד בכמה תשובות, ואכמל"י]. עכ"פ הכא במתניתין, כיון דאיכא דעת אחרת מקנה, דהא אומר כל מי שיגיע לולבי בידי הרי זה נתון לו במתנה, מהניא שפיר, אף שלא ידע המקבל לכיון לקנות.

**(ה)** אמנם נראה דאכתי ד"ז תליא בפלוגתא רבותינו הפוסקים ז"ל, דהנה מדברי הנה"מ (סי' ר' סק"ד) למדנו, דלא מהני דעת אחרת מקנה אלא אם כן דבשעה שעשה הקונה את הקנין בלא כוונת קנין, נתכוין המקנה לקנין, ומשום הכי קנה, כיון דעכ"פ נעשה הקנין בכוונת קנין מהמקנה. ומיישב בזה מה שתמה עמש"כ הטור (חו"מ סימן ר') בשם הראב"ד ז"ל דהמגביה התבואה על דעת למדוד לא קנה, דלא נתכוין להגבהה אלא למדידה בעלמא, והביאו מרן המחבר ז"ל (שם סעי' ח') בשם יש מי שאומר, עיי"ש, וקשה אמאי לא מהני מדידת הלוקח, והא איכא הכא דעת אחרת מקנה. [והקצה"ח (סי' ער"ה סק"ד) תירץ דתרי ראב"ד ז"ל נינהו, עיי"ש]. אך להנ"ל תירץ היטב, דשאני הכא דגם המקנה לא התכוין להקנות אלא למדידה בעלמא, ולהכי בכה"ג לא מהני אף בדעת אחרת מקנה. ומבואר מינה דס"ל דאף בדאיכא דעת אחרת מקנה צריך כוונה ודעת לקנין, אלא דנתחדש לן דמהני כוונה אפילו מצד המקנה בלבד, ולכן כל היכא דגם איהו לא התכוין להקנות לא חל הקנין כלל. [וכן מבואר מדבריו (בסימן קצ"ז סק"ד) עיי"ש. והנה בתשו' אבני נזר (יו"ד סימן ת"ו) העלה דדעת

גם שלא מדעתו, כשם שחצרו קונה לו שלא מדעתו, כמבואר בש"ך (חו"מ סימן ער"ה סק"ג), עיי"ש. [וכאשר האריך לבאר כן בשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן ק"ג) והו"ד בקצה"ח (סימן רס"ח סק"ב ובסימן ער"ה סק"א) ובנה"מ (סימן ר' סקט"ו). ועיין בשו"ת קול אריה (סימן ק"ל) שמבאר דבריו דמהני מטעם שליחות, עיי"ש. וכן נקט בחידושי הרי"ם (חו"מ סימן קצ"ח סקט"ו) דידו קונה אפילו בלא כוונה, עיי"ש.

**טז)** והנראה, דאף לפי מה דנקטו כמה אחרונים ז"ל בשיטת התוס' ז"ל (ב"ב דף נ"ד ע"א ד"ה אדעתא) דביועד שיש חפץ בחצרו ואינו מכין לקנותו, לא קנאו. וכמש"כ המל"מ (פ"ז מגזילה ואבידה ה"ח), ויש בזה אריכות באחרונים כאשר הארכתי במק"א, וא"כ אכתי תקשי לך, דהא הכא יודע שהלולב בידו ואינו מיכין לקנותו, וא"כ לא תיקני לו ידו שלא מדעתו. מ"מ נראה לומר דשאני הכא, כיון דחוסר הכוונה הוא מפאת דכסבור שהלולב שלו, ולכן לא נתכוין לקנותו בקנין חצר, ואילו היה יודע שאינו שלו הרי היה מכין לקנותו, א"כ ממילא בכה"ג שפיר קנה לו חצירו אף שלא נתכוין לקנותו, וכמש"כ להדיא בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן פ"ב) עיי"ש, וא"כ אתי שפיר הכא דקניא לכו"ע, ודו"ק. [ואמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קי"ט) האריך דהאחרונים חולקים בזה על סברת המהר"ם מינץ ז"ל, עיי"ש. ועוד יתבאר להלן בס"ד].

**טז)** מיהו אכתי לא יונח לן בזה בשופי. דהנה לא מיבעיא לדעת הפוסקים החולקים על שיטת המהרי"ט ז"ל בזה, וסבירא להו דאין ידו של אדם קונה לו אלא מדעתו, וכאשר הארכו בזה המשנה למלך

שבא לולבי בידו הרי הוא לו במתנה, התם אף על גב דבההיא שעתא שבא לידו ליכא דעת מקנה, מ"מ דעת קונה מיהא איכא, דאע"פ שסבור שהוא שלו, מ"מ כיון דמלמדין אותן שיאמרו, אלמא חיישינן למילף ומכוין לזכות בו, דשמא הוא לולב של חברו, עכ"ל. ומבואר בהדיא דס"ל בזה כסברת הנתיבות ז"ל, דבעינן שיהיה דעת מקנה בשעת מעשה הקנין, וכאשר האריך שם בזה, ולהכי איצטריך לאוקמי לה דאירינן דהמקבל מתכוין בהדיא לקנות את הלולב.

**יב)** מיהו איברא דסתימת לשון המשנה והמפרשים משמע דמהני אף בלא כוונת קנין של המקבל, מדלא פירשו הכי בהדיא, ודו"ק.

**יג)** והנה כי כן לכאורה נשמע מריהטא דלישנא דכתב המג"א (בהל' פסח סימן תנ"ד ס"ק ה') בזה"ל, כשאופין הרבה בתנור אחד יאמרו כל מי שיגיע מצתי לידו יהיה לו במתנה, עכ"ל. ומקורו בספר הרוקח (סימן רפ"א), והו"ד בהג"מ (פ"ו מהל' חו"מ), וכמש"כ בבית יוסף (שם בסימן תנ"ד). וסתימת הלשון משמע דסגי' בזה אף כשלא מתכוין השני בהדיא כוונה לקנות. [וכן סתם בזה בשו"ע הרב ז"ל (שם סעיף י"ג) ובמשנ"ב (שם ס"ק ט"ו) עיי"ש].

## ג

**יד)** ולכאורה אפשר לומר דקניא בקנין יד, שמחזיק את הלולב בידו. וקנהו מדאורייתא, וכמו שכתבו כן בברכי יוסף (סימן תרנ"ח אות ה') ובשו"ת באר יצחק (יו"ד סימן כ"ג ענף ח') עיי"ש. וידו של אדם קונה לו

עיי"ש. והנה כל היכא שנוטל הלולב כשהוא מאוגד עם ההדסים והערבות, כמו בנידון דידן, נראה דקשה מאוד לומר שנמצא הכל בתוך ידו, או כנגדו מלמעלה. [וע"ע מש"כ בזה בתורת הקנינים (ד' מינים ענף א' ס"ק כ"א) והעיר עוד בזה מדברי בן המחנ"א ז"ל בהגהותיו למחנ"א (דיני קנין משיכה) עיי"ש, ואכמל"י]. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, איך קנה הכא חבירו את הלולב שלא מדעתו.

## ד

**(חי)** ואשר יראה בזה, דאיכא מקום לומר, דבאמת הכא אין צריכין כלל לאתויי למעשה קנין שיקנהו המקבל, דאפשר לומר כי מחמת חובת המצוה גמר המקנה ומקני ל' הלולב באמירה בלבד. ולמדנו יסוד זה מדברי התוס' (בכורות דף י"ח ע"ב ד"ה אקנויי), דכתבו שם, דהישראל מקנה מקום בחצרו לכהן שיהא קונה את הבכור, ואפילו בלא קנין כלל, נמי מהניא, דגמר ומשעבד ל' חצרו. ואסברא ל' האבני מילואים (סימן ל' סק"ג) דכיון דהוי דבר מצוה גמר המקנה ומקנה למקבל אף בלא קנין, דלא דמי למקח וממכר, דלא גמיר ומשעבד נפשי' כולי האי, עיי"ש מה שהאריך בזה. [ובתשו' רעק"א (סי' ל"ז) מצדד בזה שיועיל הקנאת מבכרת לעכו"ם לפוטרה מבכורה, דאע"ג דמעוות לא קניא בו, מ"מ כיון דגמר נפשי' להקנותה לעכו"ם, הרי זה מהניא, עיי"ש. ומיהו בשו"ת דברי חיים (ח"א יו"ד סי' ס"א) חשש בזה דלא מקנהו לעכו"ם בלב שלם רק כדי להפקיע האיסור, ולהכי אף לפ"ד התוס' ז"ל בעי קנין גמור, עיי"ש. והאריך בזה טובא במנחת חינוך (מצוה של"ו) עיי"ש בזה].

(פי"ז מהל' גזילה ואבידה ה"ח) ובמחנה אפרים (קנין משיכה סימן ה'). ובשו"ת באר יצחק (יו"ד סימן ט"ו) העלה שנחלקו בזה רבנן קמאי ז"ל, עיי"ש. ואמנם כן פסקו לדינא בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סימן י"ט) ובשבילי דוד (יו"ד סימן שכ"א חקירה ג' אות ז') דאינו קונה שלא מדעתו, עיי"ש. [וע"ע מש"כ בזה בשער משפט (סימן ער"ה סק"ב ובשו"ת נודע בשערים (מהדו"ת סימן י"ח) ובאמרי בינה (קונטרס הקנינים סימן ו') ובחידושי הגרשש"ק (ב"מ סימן כ"ג) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ר ח"ג סימן פ"ט) עיי"ש. וע"ע בכל זה בשו"ת דברי חיים (ח"א יו"ד סימן ס"א) עיי"ש, ואכמל"י]. לפי זה לא מהניא הכא לקנות הלולב בלא כוונה.

**(יז)** אלא אף לשיטת הפוסקים דמהני קנין יד אף בלא כוונה, אכתי תקשי לך, דהא קנין יד אינו קונה אלא אם כן כל החפץ נמצא בתוך ידו, אבל אם בולט מקצתו לצדי ידיו, לא קנה מה שבחוץ לידו, וכאשר העלו הכי הנתה"מ (סימן קצ"ח סק"ג) והגרעק"א ז"ל בתשו' (סימן רכ"ב), עיי"ש. ומיהו גם בבאר יצחק הנ"ל נחית לכך, אלא כתב דדוקא בבולט לצדדין אין דין ידו, אבל מה שבולט למעלה ודאי שייך קנין יד דלא גרע מאויר חצרו ואויר כלי, עיי"ש. [ועיין מש"כ בזה בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן ק"ז אות ז') ובפרי יצחק (ח"ב סימן ס"ה), ומה שהאריך בזה בשד"ח (מערכת ד' מינים סימן ג' אות ו') בשם כמה אחרונים, עיי"ש]. ועכ"פ היכא שנוטה בחוץ לצדדיו, לא מהניא. ואמנם משום הכי העלו בשו"ת מהרש"ם (ח"ט סימן ל"ז) ובערך שי (סימן י"ד וסימן תרנ"ח ס"ג) דאין קונין אתרוג בקנין יד, כיון שבולט לצדי ידיו,



חובה בלולב שהגיע לידם, והרי לא קנאוהו במעוות, והאריכו בזה.

**(כא)** אך לפי משנ"ת נוחא היטב, דהכא מהני אף בלא מעשה קנין כלל, דמחמת חובת המצוה דמקיים המקנה גמר ומקנה להו, וכמש"נ. [ובאמת לכאורה הי' אפ"ל דהכא הוי כקנין כסף, דמקבל תמורתו לולב אחר. ויעויין בחי' הרי"ם ז"ל (ח"מ סי' ר"ג סק"ג) דמבאר דקנין חליפין שווה בשווה הוא בתורת קנין כסף. וכן מבואר בחדושי הגר"ט ז"ל (קדושין דף ג'), וע"ע מש"כ בזה בספר אבי עזרי (פ"א מהל' אישות ה"ב) עיי"ש. ויש להאריך בזה, ואכ"מ. ומיהו יש לומר דכיון דלא הי' שומה בדמים לא חשיבא לנתינת כסף או שווה כסף, ודו"ק].

## ז

**(כב)** ואולי ארווחנא ליישב בזה נמי קושית האחרונים ז"ל דהקשו טובא בסוגיין, דהא בעינן לאתויי לברירה, דהרי בשעת אמירת התנאי עוד לא הוברר הדבר מי הוא הקונה שהגיע לידו הלולב. ותירצו המהרי"ט (ח"ב ח"מ סי' כ"ג) וכן השאגת אריה (סימן צ"ב) דכיון שאינו מזכהו למפרע, אלא מאותה שעה שנתברר הדבר, לאחר דכבר הגיע לידו, לכן לא בעינן לאתויי בזה לדין ברירה. [ועימש"כ בזה הקצה"ח (סימן ס"א סק"ג) עיי"ש].

**(כג)** אך לפמשנ"ת אולי אפשר לתרץ, דלכאורה דוקא היכא דאכתי בעינן עוד לאתויי לאיזה ברור לחלות הדבר, בכה"ג הוא דבעינן לאתויי לדיני ברירה. אבל הכא, הואיל ונגמר כבר הקנין כולו בשעת האמירה של המקנה, על ידו בלבד, ולא בעינן לאתויי

**(יט)** ומעתה נראה דהוא הדין נמי בנידו"ד, גמר המקנה ומקני להו הלולב לחברו באמירה בלבד, הואיל וניחא לי' בחלות האי קנין, כי רוצה דאיהו נמי יצא ידי חובתו בלולבו של חבירו המקבל, שהגיע לידו תמורת לולבו. דהרי כל ההסכמה שהוא מסכים לתת לולבו לכל מי שיגיע לולבו לידו, היינו הך מכיון שהוא מקבל תמורתו את הלולב של חבירו, והו"ל כמחליפים לולביהם זה בזה, [ואף דאפשר דלא הגיע לידו לולבו של מי שלקח את שלו, אלא של שלישי, דהא נתערבו של הרבה זה בזה, מ"מ יועיל מדין עבד כנעני, כמבואר בגמ' (קדושין ד"ו ע"ב) ובשו"ע (ח"מ סי' ק"צ) עיי"ש]. ומכיון דרצונו של המקנה הוא כי גם חבירו יגמור כן בדעתו שנותן לו לולבו במתנה, דבלא"ה לא מצי לצאת יד"ח בלולב שהגיע עתה לידו, לכן גם איהו גמר ומקני לי', וחוזר חלילה, כמו כן אצל כולם, ומשו"ה מהניא שפיר אף שלא היה כאן מעשה קנין גמור, וכמש"נ.

## ה

**(כ)** וארווחנא ליישב בזה נמי קושית האחרונים ז"ל דהקשו מסוגיין, אהא דפסק המחנ"א (קנין משיכה סי' ב') דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, וא"כ לרבי יוחנן (בב"מ דמ"ז ע"ב) דס"ל דבר תורה מעות קונות ולא משיכה, לא יצאו יד"ח אתרוג אם לא קנהו בקנין מעות, דצריך שיהיה שלו מדאורייתא, עיי"ש. וסתמו כדבריו להלכה בשערי תשובה (סימן תרנ"ח סק"א) ובבכורי יעקב (שם סק"ה) עיי"ש. והקשו בברכי יוסף (סימן תרנ"ח סק"ה) ובשו"ת באר יצחק (יו"ד סימן כ"ג) א"כ איך יצאו הכא במתניתין, ידי

יד"ח בלולבו של חבירו שהגיע לידו. [ולפוסקים דס"ל דגם במקנה לקיום מצוה צריך מעשה קנין, וכדס"ל לבעל יד דוד ז"ל כמש"נ למעלה. וכן העלה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שי"ח) עיי"ש. עכצ"ל דאיירי הכא שהוא מתכוין לקנות, וכדהובא לעיל מהמהרי"ט ז"ל. או דס"ל כסברת הגר"ע ז"ל, דבדאיכא דעת אחרת מקנה לא בעינן כוונה ודעת כלל, ומהניא אף דבשעת הקנין אין כוונה לא מצד המקנה ולא מצד הקונה. או דמהניא הכא מתורת יד, ואיירי שמונח כנגד ידו, וכדנתבאר לן בארוכה בס"ד, ודו"ק בכל זה].

## ט

**(כו)** ואתאן מכ"ז לדינא, לענין הלכה למעשה. הנה בקונה ד' מינים, ולא היה לו כוונה כלל לקנין. לכאורה צ"ע איך יצא יד"ח הא לא כיון לקנות. והנה בשלמא אם שילם מעותיו, לכאורה הרי פשוט דזה גופא הוי כוונה לקנין, דהא שילם עבורו, וקניא בקנין מעות. מיהו אם לא שילם מעותיו, הרי לא עשה עוד קנין מעות. ואח"כ שמשכו ומגביהו ומביאו לחצירו, הרי אינו מתכוין כלל לשם קנין, דכסבור הוא שכבר הוא שלו, ואיך מהני הקנין דליהוי שלו.

**(כז)** ובאמת לכאורה, אף בשילם מעותיו, אכתי יש מקום לדון בזה, דלמעשה עוד צריך לאתווי לקנין הגבהה שיוכל לקיים המצוה כראוי. דנהי דקניא לי' מדאורייתא, בקנין מעות. אבל כיון דתיקנו רבנן דכסף לא קניא, הוה הפקר בית דין הפקר, ולכן בעינן תרואה, כסף ומשיכה, בקנין המצוה, וכאשר ראיתי מביאים כן להלכה בשם החיד"א ז"ל

תו למעשה קנין כלל מצד הקונה, אם כן שפיר חל וקם כאן הקנין לכל העולם, והוי כמו דכבר הוברר הדבר, דמצי כל אחד לזכות בלולב זה, כשיגיע לידו, וממילא לא בעינן לאתווי עלה לדיני ברירה, דכבר חל חלות הקנין לכל מי שיגיע לידו. [וה"ז כעין שינויא דהקצה"ח שם, ודו"ק].

## ז

**(כד)** ודאתינן להכי אולי אפשר לומר לפלפולא, דהירושלמי אזיל בזה לשיטתו. דהנה בירושלמי (סוכה דף י"ח ע"א) הקשו אמתניתין דהכא, דהרי זה מיתלי תליא בדין ברירה, ונו"נ בזה טובא. כאשר פירשו השאג"א (שם) והחתם סופר בחידושו (סוכה דף מ"א ע"ב) עיי"ש. ואפשר לומר, דהנה בפסקי הלכות יד דוד (פ"ג אות מ"ה) הביא דמהירושלמי (מסכת מעשר שני) מבואר דאף במקנה לקיום מצוה צריך מעשה קנין, ודלא כסברת התוס' ז"ל בזה. וא"כ לשיטתם, הרי גם הכא במתני' בההיא דלולב, על כרחך בעינן לאתווי למעשה קנין של הקונה, ועכצ"ל דהוא מיכוין לקנות, או שקונה ע"י קנין יד וכנ"ל. ומעתה הירושלמי לשיטתו שפיר הקשו דמתניתין תליא בדיני ברירה, ודו"ק.

## ח

**(כה)** והעולה לן מכ"ז, דהכא במתניתין, מועיל תנאי זה שאומר כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה. דאע"ג שאין הקונה מתכוין לקנותו, מ"מ מהני כיון דגמיר המקנה ומקני לו את הלולב בדעת שלם, ולא בעינן לאתווי למעשה קנין כלל. דגם איהו רוצה בקנין זה כדי שהוא יוכל לצאת

מישרים (ח"א סימן קכ"ו) כתב דנחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי (פ"ט דכתובות ה"ג) עיי"ש. ובספר תוה"ק (ד' מינים ענף א' ס"ק ה') מבאר דגם האמרי בינה (קונטרס הקנינים סי' ו') נקט דלפי דעת התוס' ז"ל הנ"ל, בכל ענין אינו קונה בקנין חצר כל שלא נתכוין בפירוש לקנותו ע"י החצר כשיודע שהחפץ נמצא שם. ומעתה לפ"ז לא קנה את האתרוג בקנין חצר אלא אם כן מכוין בפירוש לקנות.

**(לא)** ואשר יראה בזה לענ"ד, דהכא מהניא שפיר לכו"ע. דהנראה לבאר דהא דקיי"ל דקנין צריך כוונה אין פירושו שצריך ליכוין בהדיא שעושה פעולה זו לשם חלות דין קנין. אלא כל היכא דעושה איזה פעולה בדעת ובכוונה להכניס החפץ לרשותו ולבעלותו, שפיר חל בזה הקנין אם עשה איזה פעולה דהוי באמת קנין על פי ההלכה, כגון משיכה והגבהה או חצרו וכדומה, ובכה"ג מועיל אע"ג דלא התכוין בהדיא לשם קנין, ואע"ג דאינו יודע כלל דקנין צריך כוונה, מ"מ מהניא שפיר. דאינו דומה דין כונת קנין לדין כוונה במצוות, דהתם בעינן כוונה בהדיא לחלות קיום המצוה. ועד כאן לא דיברו הפוסקים אלא באופן שאינו ניכר כלל מפעולתו שיש בזה ענין של הוראת בעלות וכדומה, וכגון בעודד בנכסי הגר, דעצם העידור לאו הוראת בעלות הוי כלל, אלא מעשה של פועל בעלמא, ולכן לא הוי קנין בלא כוונה לשם קנין. [ונראה דאפ"ל דהיינו הך כונת החתם סופר ז"ל בתשו' (אהע"ז ח"א סימן ק"ו) עייש"ה, ודו"ק]. ומעתה נראה, דהכא בנידון דידן כיון שמגביה ולוקח את האתרוג או שאר מיניו ומכניסו לביתו, שיהיה שלו ובבעלותו, אם כן שפיר חשיבא

בספר ראש דוד, עיי"ש. ואם כן אף בשילים מעותיו עוד צריך כוונה לקנין האתרוג ושאר מיניו, לקנותן גם בקנין דרבנן.

**(בח)** ובשלמא לדעת הפוסקים ז"ל, דבדאיכא דעת אחרת מקנה אין צריך קנין כלל, וכדנתבאר לעיל, ניחא היטב, דהכא איכא דעת אחרת מקנה אותו, ולהכי קניא שפיר. אבל לכתחילה הרי מצוה לצאת כל דיעות הפוסקים ז"ל דס"ל דבאין המקנה מתכוין בשעת הקנין לא מהני הסברא דדעת אחרת מקנה אותו. [ואולי כשמגביהו בחנותו מיד אחר המכירה איכא דע"ק מקנה, וצ"ע].

**(בט)** ומיהו כשמביאו לתוך ביתו, שפיר יש לצדד לומר דקניא בקנין חצר, וכמבואר במשנ"ב (סימן תרנ"ח סק"י) דקנהו מדאורייתא בקנין חצר. וכן מבואר בשו"ת באר יצחק (חיו"ד סימן כ"ג) ובעוד אחרונים, עיי"ש. וקנין חצר קונה אף שלא מדעתו, כדאיתא בגמ' (ב"מ דף י"א ע"ב) עיי"ש.

**(ל)** אך אכתי לכתחילה יש לחוש למפרשים בשיטת התוס' ז"ל (ב"מ דנ"ד ע"א ד"ה אדעתא) דס"ל דאין חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא כשאינו יודע שבא חפץ לחצרו, אבל אם יודע שיש חפץ בחצרו ואינו מכוין לקנותו, לא קנאו. ואע"ג שנתבאר לן לעיל בשם שו"ת מהר"ם מינץ ז"ל (סימן פ"ב) דבסובר שהחפץ שלו ולכן לא נתכוין לקנותו על ידי החצר, ואם היה יודע שאינו שלו היה מכוון לקנותו, בזה קנה לו חצירו אף שלא נתכוין לקנותו. וא"כ הכא שפיר יועיל לקנותו בקנין חצר. מ"מ יעויין בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קי"ט) שמבאר דהמחנ"א ועבודת הגרשוני חולקים עליו בזה, ובשו"ת דובב

כתב להשיג עליהם [על הפוסקים דלא קנה] דהוי דעת אחרת מקנה, שפיר השיג עליו בנה"מ (סימן ר' סעיף ח') דהא גם המקנה אין כוונתו לזכותו, כיון שסבר שכבר זכה בו, ומאי דעת אחרת איכא, וזה פשוט, עכ"ל. ובענ"ד לא זכיתי לירד לעומק דה"ק ז"ל, דמאי שנא נידון הדין, מההיא נידון הנ"ל (בחו"מ ח"א סי' ל"ב), דהעלה רבינו ז"ל, דקניא הקרקע בקנין חזקה, אע"ג שחשבו שנעשה כבר הקנין על ידי השטר, ומיטעם טעים לי' דכיון דשניהם נתכוונו לשם מכירה מהניא, וכנ"ל, וא"כ הרי גם במכירת המבכרת, הלוא שניהם מתכוונים לשם מכירה, ולמה לא יועיל שיקנה העכו"ם את הבהמה בקנין חצר, ולכאורה צריך עיון גדול דדה"ק נראין כסתרי אהדדי. [וקשה טובא לחלק, דשאני הכא דאינו אלא להערמה, ודו"ק].

**(לד)** אבל לפמשנ"ת נחא היטב, דהנה נתבאר לן, דבכל הקנינים אין צריך שיתכוין שזו פעולה שקונים על ידה, אלא סגי לן כל היכא שעשה פעולה זו לשם הבאת הדבר לרשותו, והה"נ בקנין חזקה, כל שעשה מעשה של גדר ופרץ, לשם בעלות, שבזה עובר הקרקע לרשותו, סגי להיחשב שפיר כוונה מועילה כדי לקנות בו בקנין חזקה. ומעתה נראה דהיינו הך כוונת קדשו של הד"ח ז"ל, דכיון דמסתמא עשה שם נמי מעשה חזקה דנעל וגדר וכו', ולכן אף שנתבטל חלות קנין השטר, קם המקח על ידי קנין החזקה, דאע"ג דלא כיון לשם קנין חזקה, אבל מכיון שעכ"פ מתכוין לקנות, ועשה פעולה זו לשם הוראת בעלות, להביא הקרקע לרשותו, שזה מעשה בעלות, שפיר חל הקנין.

כוונה מעלייתא למיקניא לי' בקנין הגבהה וחצר, וא"ש.

י

**(לב)** וארווחנא ליישב בזה דברי רבה"ק מרן מצאנז זי"ע בההיא עניינא, שלא יהיו נראין כסתרי אהדדי. דהנה בתשו' דברי חיים (ח"א חו"מ סימן ל"ב) נשאל ע"ד אחד שמכר קרקע בשטר לחבירו כדינו, ואחר כך עשה הלוקח חזקה בהקרקע, כגון נעל וגדר וכו', שלא בכוונה לקנין, כי שניהם סברו שהשטר היה קנין כדין תורה, ואחר כך נמצא חסרון בשטר, באופן שהשטר בטל, אם מהני החזקה. והעלה הד"ח ז"ל, דכל מקום שהיה ב' קנינים ואחד היה קנין שאינו מועיל, וכוונתם היה להקנות ולקנות בזה הקנין, מ"מ מועיל הקנין האחרון, כמו החזקה, כיון דעכ"פ היה כוונתם לקנין גמור עכ"ד. והנה יעויין בפנים התשו' דמבאר דמהני בכה"ג אף לפ"ד הנתנה"מ הנ"ל (בסימן ר' סק"ח), דהיכא דגם המקנה לא נתכוין להקנות לא מהני, מכל מקום זהו רק אם שניהם לא נתכוונו לקנין, כמו במדידה, שאינו קונה, דשניהם אינם מתכוונים, אבל בנידון זה, דבאמת מכוונים זה להקנותו וזה לקנות, מהניא שפיר, יעוי"ש.

**(לג)** ולכאורה צריך עיון טובא, דהנה כתב רבה"ק ז"ל בתשו' אחרת (ביו"ד ח"א סימן ס"א), לענין מה שנשאל ע"ד אחד שמכר בהמתו לעכו"ם לפוטרה מבכורה בכסף לחוד, ולאחר זמן לקחה העכו"ם לחצרו ע"י איזה סיבה, ושוב החזירה לתוך הבהמות כדרך העולם, ולאח"כ ילדה זכר, האם העובר קדוש בבכורה או לא. ופתח רבה"ק ז"ל לבאר בזה דלא קנה בקנין חצר, וזל"ק, דהגם דבקצה"ח

מ"מ הרי למעשה הוא רוצה וחפץ לקנות קרקע זו, וא"כ שפיר תחול קנין החזקה, בזה שעשה כאן בפועל מעשה חזקה של נעל וגדר וכו', אף שלא ידע שזה מעשה קנין המועיל כאן וכנ"ל, וכאסברא לן רבה"ק דסגיא כוונה של עצם המכירה כדי לשוי' חלות קנין וכנ"ל. ומעתה למה לי' לאתויי דמהני הכא רק משום כוונת המקנה, ובעי לאתויי עלה משום דינא דדעת אחרת מקנה. ולכאורה קשה, מאי עדיפא הכא מוכר מלוקח לענין זה.

**(לז)** והנראה, דבאמת אחרי שהשריש לן הכא הד"ח זי"ע יסוד דברים אלו, דבמתכין למכירה מהני שפיר מעשה הקנין, אף שנעשה בלא כוונה כלל, וכנ"ל, תו כבר לא בעי עוד לאתויי דמהני הכא משום דינא דדעת אחרת מקנה, דבאמת שפיר מועיל הכא מפאת צד הקונה בעצמו, דהרי גם הוא מתכין ורוצה במכירה זו, וכמו שנתבאר לן. ומעתה נראה דהיינו הך דמסיק הד"ח מיד אח"כ בזה"ל, וגם בלאו הכי אם יש לפניו שני קנינים אחד המועיל ואחד שאינו מועיל ע"פ הדין, מ"מ קונה בהשני בלא כוונה, כיון שעכ"פ מתכין לקנות כו', ואין לחלק דדוקא התם שנעשו בפעם א' משא"כ כאן שעשה החזקה לאחר קבלת השטר, א"כ לא נתכין אז לקנות כלל, זה ליתא, דמאי שנא, כיון שעכ"פ מתכין לקנות כו' עכ"ל. ונראה דהיינו הך כוונתו, דהכי קאמר, דגם בלאו הכי, כלומר בלאו דינא דמהני דעת אחרת מקנה, נמי מהני הכא, וכדמסיק רבינו ז"ל, דכיון דמתכין הכא הלוקח לעצם מעשה הקנין, דהיינו שעושה פעולה זו להביא הדבר לרשותו, שפיר חל הקנין, אף שלא עשהו

**(לה)** ומבוארין הכי היטב דבריו שם, דהנה פתח וכתב בזה"ל, וא"כ עכשיו שנתבטל השטר בטל הקנין מ"מ הלא קנהו בחזקה כו', ומסתמא עשה הלוקח חזקה כמו נעל וגדר כו', אם כן קנהו בחזקה. אך דעדיין יש לפקפק ע"ז הא לא נתכין לקנות בחזקה שהוא סבור בדעתו שקנהו בהשטר, ובלא כוונה לא הוי קנין, הגם שדעת אחרת מקנה לו כו', מ"מ הלא גם המוכר לא היה יודע ולא היה דעתו להקנותו לו בחזקה כי היה סבור שיקנה לו על ידי השטר, וכן מבואר בנתה"מ (סי' ר' ס"ח) דאם גם המקנה לא נתכין לא מהני דעת אחרת. אולם נלע"ד דכל זה הוא באם שניהם לא נתכוונו לקנין, כמו מדידה כו', אבל בנ"ד שבאמת שניהם מתכוונים זה להקנותו וזה לקנות, רק שהם סוברים שהקנין יהא בשטר, נהי דהשטר בטל מ"מ מהני הקנין של חזקה בלא כוונה, כיון שהמקנה נתכין להקנותו, ודאי דאמר לו לך חזק ועשה כרצונך, וגם היה בפניו, ורק שלא אמר לו בפירוש שיקנה בזה, כי לא עלה על דעתו שיקנה דוקא בזה, אבל ודאי שדעת המוכר היה שקנה במה שירצה, וא"כ שוב מהני החזקה גם בלא כוונת הלוקח, כיון שהיה דעת המקנה להקנות לו, ולפע"ד זה ברור, עכ"ל. הרי מפורש יוצא מדה"ק דשורש הענין הכא הוא דסגיא ברצון ודעת לעצם המכירה להיחשב כקנין בכוונה, וכמשנ"ת.

**(לז)** אך אכתי קשה, דהרי לפי מה שנתבאר לן בס"ד, א"כ הלא לא בעינן לאתויי הכא כלל לדינא דדעת אחרת מקנה, דשפיר יועיל מצד הקונה עצמו, כיון דאף שלא עשה כאן הלוקח את מעשה החזקה בכוונת קנין,

[הישראל] נמי לא כיון כלל לקנין בשעה שהביא העכו"ם את הבהמה לחצרו, כי חשב שכבר נעשה שלו לגמרי בשעת התשלום, ותו לא מכיון מידי, לכן שפיר העלה הד"ח ז"ל דבכה"ג לא מהני הכא הקנין חצר, דליכא כוונה כלל, מה שאין כן הכא, עכ"פ היה כוונה ודעת לקנות הקרקע, להכי מהני שפיר החזקה שעשה הלוקח אח"כ בקרקע זו וכמשנ"ת, וא"ש. כנלפענ"ד לומר בישוב ד"ק של רבינו הד"ח זי"ע וימליץ טוב בעדינו לטובה ולברכה אכ"ר.

## יא

**(מ)** וזאת העולה לן מהמדוב"ר, דהקונה ד' מינים והביאם אח"כ לביתו, שפיר קנה אותם בקנין גמור, ויכול לצאת בהם מדאורייתא, דמקרי לכם, דקנה אותם בקנין דאורייתא על ידי קנין חצר, ומהני אע"ג שלא התכוין בהדיא בשעת ההבאה לרשותו שיהיה לשם קנין. דעצם ההבאה לרשותו שיהיה בבעלותו סגי לחלות הקנין, וכמשנ"ת.

**(מא)** מיהו בכל ענין, כבר הזהירו הפוסקים דמן הראוי לפרוע דמי האתרוג ומיני לפני החג, דאיכא למיחש לסברת הפוסקים ז"ל, דס"ל דקנין דרבנן לא מהניא לדאורייתא, ודבר תורה מעות קונות, ולכן כל כמה דלא יהיב דמי לא קני אלא מדרבנן, ואנן בעינן לכם מדאורייתא, וכמשנ"ג למעלה. וכן הו"ד במשנ"ב (סימן תרנ"ח סק"י), עיי"ש.

**(מב)** ויש בזה טעם נפלא נוסף, לפרוע המעות דוקא לפני החג, וכאשר כתב בזה הגר"מ אריק ז"ל בספרו מנחת פתים (בהוספות לסימן תרנ"ח), דהנה כתב הרמ"א ז"ל (חו"מ סימן קצ"ט ס"ג) דבמקום מצוה לא עקרו

לשם תורת קנין. ומשו"ה שפיר הוא דהעלה בזה רבינו ז"ל דקנה הלוקח את הקרקע ע"י החזקה, אע"פ שלא כיון בהדיא לשם קנין חזקה, ולכן אף דבטל השטר, קם המקח בקנין חזקה, וכמשנ"ת.

**(לח)** אך אכתי חל עלינו חובת ביאו"ר בד"ק של רבינו הד"ח ז"ל, אם כן אמאי התם (ביו"ד ח"א סימן ס"א), גבי מכירת מבכרת לעכו"ם, פסק רבינו ז"ל דלא קנה העכו"ם את הבהמה בקנין חצר, שהביאה אל ביתו, אחר תשלום המעות, כיון שלא התכוין לשם קנין, וגם המקנה לא התכוין לקנין, כי סבור שכבר קנהו בקנין מעות, וכדוהבא למעלה. ולכאורה קשה, הא מ"מ כיון שעכ"פ מתכוין לקנות, יועיל בתורת קנין חצר, וכמו הכא, דסבירא לי' לרבינו הד"ח זי"ע דמהני בתורת חזקה, אע"ג שסברו שנעשה הקנין ע"י השטר, וכנ"ל.

**(טל)** והנראה ליישב בזה, דשאני התם, דמה שהביא העכו"ם את הבהמה לחצרו, לא התכוין בזה כלל לשם איזה פעולה של הוראת בעלות והבאת החפץ לרשותו, דהרי באמת לא היה כאן מכירה בפועל, ולכן לא קניא בקנין חצר. והנה מה מאוד יומתק בזה לשון קדשו של הד"ח ז"ל שכתב שם בלשון השאלה, בזה"ל, ולאחר זמן [אחר שהעכו"ם שילם המעות למוכר בעד הבהמה] לקחה העכו"ם לחצרו על ידי איזה סיבה, ושוב החזירה לתוך הבהמות כדרך העולם כו' עכ"ל. הרי קא מדייק הד"ח ז"ל בלישנא, דההבאה אל תוך ביתו לא היה לשם כוונה ורצון של הבאה לרשותו לקנין, כהוכחה שזה נכנס לרשותו, אלא הביאנה סתם לשם איזה סיבה, ללא כוונת קנין כלל. ואילו המקנה

לזה המט"א לקיים בהידורה מצות ד' מינים לכל הדיעות, ולכן הצריך לשלם המעות אף שיביאם אח"כ לביתו, וכמש"נ.

## יב

**(מה)** [ומן הראוי להזכיר כאן את אשר כבר הזהרנו בדרשה לשבת הגדול (דשנת תשס"ב) בחידוש דין רבנא, דהקונה ד' מינים לשלם במזומנים, ועדיין לא שילם המעות, אף שאין המוכר עייל ונפיק אזוזי, לא יצא בהם הקונה ידי חובתם, דאין זה מקרי שלו. ולמדנו כן ממשנתו של רבינו הנתיבות (בסימן צ"א סק"ט ובסי' ק"צ סק"ז ובסי' קצ"א סק"ג ובסי' קצ"ט סק"ב) ובספרו תורת גיטין (סימן ק"כ סק"ה). ועיקר הדברים נדפס כעת בספר מלואי משפט ליד"נ הגאון הגדול רבי יחיאל בער דזימיטובסקי שליט"א על הנתיבות (בחלק ב' עמוד תפ"א) עיי"ש. ושוב הסכים עמנו בזה מרן בעל שבט הלוי שליט"א בתשובתו אלי. ולכן אף שהארכנו בזה טובא בעזה"י, והאמנם נתבאר דאין זה מוסכם לכל הדיעות, אך לכתחילה ודאי יש לחוש לדעתו הגדולה של רבינו הגדול הנתה"מ זי"ע, כאשר נתבאר לן שם בארוכה בס"ד. וכבר עלה על מכב"ש הדפוס בנתיבו"א (חלק ב' סימן א'), יעוייש"ה].

## יג

**(מז)** והנה בעובדא בראובן שנודע לו רק אחרי שקיים מצות נטילת לולב כי בטעות נתחלף לו לולבו בשל שמעון חברו, וכן שמעון הרגיש בזה, רק אחרי שגם הוא כבר נטל בטעות ובירך על לולבו של ראובן, וכעת הם מסכימים בחילופין זה, כי המינים דומין ושויין זה לזה, ורצונם לצאת ידי חובתם

חכמים קנין מעות, וקונה בקנין מעות אף מדרבנן. וממילא יש לומר דלא קניא כלל בכה"ג בקנין משיכה, דמבואר בספר החינוך (מצוה של"ו) דבמקום שלא עקרו חכמים קנין מעות בכה"ג אין קנין במשיכה כלל, ובעינן דוקא קנין מעות, וא"כ בקניית אתרוג צריך לקנות דוקא במעות ולא במשיכה, דהרי בדבר מצוה לא עקרו חז"ל קנין מעות, וכיון דלא עקרו קנין מעות אין משיכה קונה כלל, והאריך בזה, עיי"ש. ודפ"ח, אך יש להאריך טובא ביסוד זה ואכמל"י.

**(מג)** אמנם לכאורה כשמביאם אח"כ לביתו, שפיר קנאם מדאורייתא, אף שעדיין לא שילם מעותיו, דקנין חצר קונה לו מן התורה, וכ"כ במשנ"ב (שם) עיי"ש. והארכנו לבאר בס"ד דיועיל אפילו שלא בכונה, וכמש"נ.

**(מד)** מיהו מ"מ בספר מטה אפרים (סימן תרכ"ה סעיף י"ז) כתב דצריך ליהדר לשלם לפני החג אפילו אם משך אותו לביתו עכ"ד. ומשמע דס"ל דלא סגי אף בקנין חצר. ונראה דחשש להמבואר בקצה"ח (סימן שס"א סק"א) לצדד דלרבי יוחנן (בב"מ דמ"ו ע"ב) דס"ל דבר תורה מעות קונות, הרי דמן התורה אינו קונה במקח וממכר בשום קנין כי אם במעות, ואף חצר ויד אינו קונה מדאורייתא, עיי"ש. ואמנם איכא הרבה מהאחרונים דחולקים בזה וס"ל דלכו"ע קניא קנין חצר מן התורה, וכאשר העלה הברוך טעם ז"ל בגליונו על הקצה"ח (סימן קצ"ח), וע"ע בחזו"א (ליקוטים סי' כ') ובשו"ת באר יצחק (חי"ד סימן כ"ג), ויש בזה אריכות בספרי האחרונים ואכמל"ל. וחזינן דהמ"ב נמי נקיט הכי בפשיטות. מיהו לכתחילה נראה דחשש

משום שאינו יודע היכן הוא, ובעל כרחו הוא מתיימש, א"כ אמרין מעיקרא באיסורא אתי לידי, דבמה יקנה, אי ביאוש, הא השתא אינו מתיימש, ואלו היה יודע שהוא אצלו לא מתיימש, משא"כ הכא, כיון שידוע שיתרצה א"כ השתא נמי בהיתרא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד על זה וכו' עכ"ל. והנה במחנה אפרים (הל' גזילה סי' ב') הוכיח מתוס' (בקידושין ד"מ ע"א) דחולקים על התוס' ז"ל (בב"מ שם), וס"ל נמי כשיטת הש"ך ז"ל בזה, דדבר שאין בעה"ב מקפיד מותר ליקח ואין בו גזל. וכן הוכיח מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מאישות ה"ח), וכ"כ הנוב"י (אהע"ז מהדו"ת סימן ע"ז), עיי"ש. [ומיהו בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' ק"ט) הוכיח מכאן דס"ל לרמב"ם ז"ל כשיטת התוס' ז"ל בב"מ דלא מהניא, עיי"ש בארוכה. וע"ע מה שהאריך בזה בשער המלך (פ"א מגירושין ה"א) ובאמרי בינה (נדריים סימן כ"ב) ובשו"ת רבי אליעזר מטעלז ז"ל (סימן כ"ה אות כ"ז) עיי"ש, ואכמל". ובמק"א הארכתי בזה טובא בס"ד].

**ג** ומוכח מדברי הקצה"ח (סימן רס"ב ס"ק א') דנקט בזה, דלפי דברי הש"ך ז"ל מועיל אומדנא דמוכח אף לענין קנין, דנעשה שלו ממש, ומהני אף היכא דמעכב בו דין בעלות דוקא. ולכן העלה דמי שליקט פירות שלא ברשות בעל הבית יכול לקחתו ולעשותו תרומה על פירות של עצמו. ומיישב בזה דברי הרמב"ם ז"ל (פ"ד מתרומות ה"ג), עיי"ש.

**נא** ומעתה נראה, דהוא הדין נמי בנידון דידן, כיון דאיכא אומדנא דמוכח דניחא להו דליקניא חבריו, להכי שפיר קניא ל', ונעשה כלולב שלו, ויצא בו יד"ח.

בנטילה ראשונה שנטלו וביכרו כל אחד על לולבו של חבריו שלא מדעתו, ושלא יהא ברכתם ברכה לבטלה ח"ו. אבל השאלה נשאלת, דהרי בשעת הנטילה לא ידעו מזה כלל, ולא נתנו דעתם על כך, וממילא איך קנו את הלולב שיהיה נקרא משלכם.

**מז** והנראה לענ"ד שיחזרו לקיים מצות ד' מינים בשלהם, אך לא יברכו, מטעם ספק ברכות להקל, כי הדבר שנוי בפלוגתת הפוסקים, ולכאורה אפשר לסלול דרך לפי כמה שיטות הפוסקים ז"ל לומר דיצאו ידי חובתם, וכאשר יתבאר לן בס"ד.

**מח** דהנה נראה, דאע"ג דחזינן דדנו הפוסקים לאיסורא בההיא דנתחלפו להם הבגדים אהדדי, משום יאוש שלא מדעת, וכמבואר בשו"ע ונו"כ (בחו"מ סימן קל"ו), יעוי"ש. מ"מ שאני הכא דהואיל ואחר שנודע להם על החילופין הרי הם מתרצין בזה, א"כ הוי אומדנא דמוכח דניחא להו דליקני חבריו כי רצונם שיעלה להם לרצון נטילת הלולב של השני, ולא יהיה ברכה לבטלה.

**מט** ותמכתי יתדותי מדברי הש"ך ז"ל (בסימן שנ"ח סק"א), דכתב שם בזה"ל, אי לאו דמסתפינא [מדברי התוס' פרק אלו מציאות (ב"מ דכ"ב ע"א) והגהות אשר"י והג"מ (שם) דס"ל דאם אדם נותן לאכול לחברו מדבר שאינו שלו אלא של חברו אע"פ שידוע שחברו יתרצה, אסור לאכלו, דהלכה כאב"י, דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואע"ג דהשתא ניחא ליה מעיקרא לא הוי ניחא ליה], הייתי אומר שמותר, ויאוש שלא מדעת שאני, שגם אחר כך אינו מיימש אלא



ובקנין הגבהה לא סגיא להו, דהרי לא התכוונו כלל לשם קנין, דהרי כסבורין היו כל אחד שהלולב שבידו הוא שלו, והיאך קניא בלא כוונה. [והגם דלפי שיטת התוס' ישנים (ביבמות דנ"ב ע"ב ד"ה וקסבור) מהני קנין מטלטלין אף בלא כוונה, וכמש"נ. אך כבר ביארנו דשיטות גדולי הפוסקים רבותינו הנתה"מ והקצה"ח והגרעק"א והדב"ח זי"ע משמע דגם בקנין מטלטלין צריך כוונת קנין. ועיין עוד היטב בדב"ק של רבינו הח"ס ז"ל בתשו' (י"ד סימן ש"י וס"י שי"ג ובאהע"ז ח"א סימן ק"ו) ובספר פת"ח (קנינים פ"א ס"ק כ"א) הביא מתשו' מהרא"י הלוי (ח"ב סימן קי"ט) דמצדד לומר דהלכה כדעת הפוסקים דלא בעינן כונה לקנות אא"כ אינו רוצה בפירוש לקנות, עיי"ש. וצ"ע].

**(נה)** ואם תמצי לומר דקניא בקנין יד, ואליבא שיטת המהרי"ט ז"ל ודעימי' דידו של אדם קונה לו אף שלא מדעתו וכנ"ל. מ"מ קשיא דלא מהני אלא למה שמונח בתוך ידו, וכדהשרישו לנו הנתה"מ והגרעק"א ז"ל, וכמש"נ למעלה. [ומיהו אולי לפ"ד הבאר יצחק דקניא כל מה שנמצא בידו ולמעלה נגד אורא דידו, וכמש"נ. אפשר דהכא הוי בענין כזה, ושפיר קניא. אך במציאות זה נראה דחוק, שיהיה בענין ואופן כזה, ודו"ק].

**(נו)** והנלפענ"ד דאולי יש מקום לצדד לומר, דקניא הכא בקנין של ארבע אמות. וכמבואר בגמ' (ב"מ ד"י ע"א) דד' אמות של אדם קונות לו בסימטא או בצידי רשות הרבים, והוא מתקנת חכמים, וכן נפסק להלכה, ברמב"ם (פי"ז מגזילה ה"ח) ובטוש"ע (חו"מ סימן רס"ח ס"ב) עיי"ש.

**(נב)** [ומיהו באמת מדברי הנוב"י (שם) משמע דס"ל דאף לפ"ד הש"ך ז"ל לא קניא, אלא לענין שאין בזה משום גזל, ורשאי לאכלו ולעשות בו כל צרכו, אבל מ"מ אינו נעשה שלו, כמבואר בדבריו שם. וכן העלה בשו"ת עונג יו"ט (סימן ל"א), עיי"ש. והאריך בזה בני יקירי הרה"ג מוה"ר יאמ"ץ שליט"א בתשו' בספרי נתיבו"א (סימן ע"ה) עיי"ש.ה. וע"ע בחזו"א (מעשרות סימן ז' ס"ק י"ד וט"ו) עיי"ש. וכן צ"ע מדברי הקצה"ח (בסימן רמ"ד סק"ב) דמשמע דלא קנה בלא הקנאת הבעלים, והארכנו בזה טובא בס"ד בדרשה לשבת הגדול תשס"ד ביישוב הדברים ואכמל". עכ"פ לפ"ד הקצה"ח בדעת הש"ך ז"ל ניחא היטב].

**(נג)** והנראה לענ"ד עוד לומר בזה, דאף לפי הכרעת הקצה"ח (שם ובסימן ר"ט סק"ה) דהעיקר כסברת התוס' ז"ל (בב"מ דכ"ב ע"א), דלא מהניא בכי האי גוונא, ואע"פ דידע בחבריה שלא היה מקפיד והיה מוחל לו, מ"מ כל זמן שלא ידע אסור, משום דהו"ל יאוש שלא מדעת וכנ"ל. מ"מ איכא למימר דבנידו"ד גם לדעת הקצה"ח ז"ל יועיל שפיר. דהא מסיק בעצמו, דהיכא דאיכא ניחותא דמצוה, מהני יאוש שלא מדעת, ויועיל לכולי עלמא אף בלא ידיעת הבעלים, וכדהאריך שם בזה טובא. וא"כ הרי הכא איכא ניחותא דמצוה, לקיים מצות לולב, וממילא מהניא שפיר.

**(נד)** אך אכתי חל עלינו חוב"ת ביאור, דהתינוח דנתבאר לן דמצוה הכא כל אחד מהם לזכות בלולבו של חבירו, אך מכל מקום קשיא טובא, איזה קנין המועיל עשו כאן בפועל כדי לקנות את הלולב, שיהיה שלהם.

(שם) דאף במכר ומתנה אין לחלק בזה, ואף בקדם החפץ מצי לקנות, עיי"ש. [ועיימש"כ בש"ך (שם סק"ה) ואכמל"י]. ולפ"ז בנידוד מהני שפיר.

**(ס)** והנראה, דאף אם הלולב היה תלוי על הקיר, וא"כ היה מקום להסתפק אי יועיל בזה קנין של ד' אמות. וכהיהא דמיבעיא להו רבי אליעזר, בגמ' (גיטין דע"ח ע"ב), לענין קבלת הגט, אם ארבע אמות שאמרו יש להם אויר או אין להם אויר, וכמבואר בשו"ע (אבהע"ז סימן קל"ט סט"ו) ובנו"כ שם. ומשמע בחידושי רעק"א (חו"מ סי' רמ"ג סכ"ב) שהוא הדין מסתפקא לן נמי לגבי קניני ממון עיי"ש. וכ"כ בישועות יעקב (חו"מ סימן רס"ח) עיי"ש. [אך כתב להוכיח מהגמ' (ב"ק ד"ע ע"ב) דקונה גם באויר ד"א, יעוי"ש]. וא"כ הכא אפשר לומר דלא קנה בקנין ד' אמות.

**(סא)** אך מ"מ נראה, דהכא יועיל שפיר כאשר יבואר לפנינו בס"ד. דהנה, לא מיבעיא להאי גיסא דקונה אף באויר ד' אמות, מהניא הכא שפיר. אלא אף לאידך גיסא, נראה דיש לומר דבכה"ג דקביעי ותליא על הקיר, חשיבא כנח, ולא כנמצא באויר. ונראה דעדיפא הא ממש"כ בספר חבל יעקב (ח"ב סימן י"ב) דבהיה החפץ קשור מלמעלה ותלוי באויר החצר, אע"פ שאינו עומד להגיע לקרקע החצר, אינו נחשב כאויר שאין סופו לנוח, וקניא לי' בקנין חצר. והוכיח כן מגמ' (כתובות ד"ל ע"ב) בהא דתחבו חבירו בפיו, דקנאו מיד בהגיע לאויר הפה, עיי"ש. וא"כ הה"נ הכא יש לומר כיון דתליא כראוי במקומן על הווין שקבועין בקיר, כנח דמיא, ומהניא שפיר, ואכתי צ"ע.

[ואמנם יש אריכות גדולה ברוא"ח ז"ל במהות ויסוד הקנין דד"א. אך עכ"פ חזינו דרבים מהפוסקים נקטו דהוי קנין גמור, והוי שלו, וכדהעלה בזה בארוכה בשו"ת מחנה חיים (חחו"מ סימן מ"א), והכריח כן מכמה מקומות, יעוי"ש].

**(נז)** וכבר העלה האבני מילואים (בסימן ל' ס"ק ח') דבדבר שרגילין לעשותן בבית הכנסת, והוא דבר מצוה, יש דין ד' אמות בביהכ"ס, ולהכי איכא דין ד"א בביהכ"ס לענין גטין וקדושין, עיי"ש בארוכה. וא"כ הוא הדין נמי הכא, לענין לולב, יש בזה דין ד"א בבית הכנסת, דרגילין להניחן שם והוי דבר מצוה, ודו"ק.

**(נה)** ואף בקנין ומתנה, העלו רבותינו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א ז"ל (בב"מ שם), דקניא בקנין ד' אמות, יעוי"ש. [ומיהו ברשב"א וריטב"א ובחידושי הר"ן ז"ל הביאו דיש מן הראשונים ז"ל דס"ל דאין קנין ד"א קונה אלא במציאה, ולא במתנה ומקח, עיי"ש. ובדעת הרמב"ם ז"ל האריך במ"מ ובכס"מ (פי"ז מגזילה ואבידה ה"י) עיי"ש, ואכמל"י].

**(נט)** ואע"ג דבנידון דידן, קדם החפץ לקונה, דהא הלולב כבר היה שם לפניו. ומבואר ברשב"א ובחידושי הר"ן ובנימוק"י ז"ל (בב"מ שם) דבהיה החפץ מונח בד' אמות לפני שבא שם הקונה, לא קנה. מ"מ הרי העלה הבית יוסף ז"ל (בסימן ר') דהרא"ש ז"ל לא מחלק בזה. וכ"כ הסמ"ע (בסי' ר' סק"ג) דרבינו ירוחם ז"ל אין מחלק בזה, ומסיק כי כן משמע סתימת הרמ"א ז"ל, דאף בקדם חפץ לקונה נמי קניא, עיי"ש. ומבואר בב"י

ובפרט שהחזנין זורקין הלולים לפני כולם, הרי בכה"ג ליכא קנין ד' אמות. ונראה דאף לשיטת הגהות מיימוני"ת (פי"ז מהל' גזילה) דבמקבל מתנה קונה בד"א אפילו ברשות הרבים, מ"מ שאני הכא, דעיקר סברתו הוא דהואיל ואיכא דעת אחרת מקנה, ואין כל אחד זולת המקבל יכול לזכות בו, בזה שוה רשות הרבים לסמיטא, וכדאסברא לי בארוכה בחידושי הרי"ם ז"ל (גיטין דף ע"ח ע"א), עיי"ש, וכל זה לא שייכא כלל בנידון דידן, דכל אחד יכול לזכות בלולבו של המקנה, ועדיין אתו לאינצויי, וכל אחד יאמר שהוא ה' קרוב לד"א, ולכן נראה פשוט דלכו"ע לא מהני הכא קנין ד' אמות. [ובפרט שכולם עומדים בצוותא, והו"ל כבאו שניהם בב"א, דאין בזה קנין ד"א, ואכמל", ודו"ק]. ולהכי איצטריכו רבנן לתקוני שיאמר כן כל אחד שנותן לולבו במתנה לחבירו, ובכך יועיל שיוכל חבירו לצאת בלולבו מצות נטילת לולב, אף אם לא יתכוין לשם קנין, דסגיגא למיהוי קנין על ידי אמירת המקנה, משום חיבת מצוה, וכמשנ"ת.

## טז

**סד** מיהו איברא דלא באנו בגרגיר זה אלא לחידודא ולפלפולא בעלמא, וקוב"ה חדי בפלפולי דאורייתא. אך להלכה, פשיטא דצריך לחזור ולקיים מצות לולב כראוי. חדא, דבעיקר שיטת הש"ך הנ"ל, דבאומדנא דמוכח דניחא לי לבעה"ב שיטלנה ליכא משום יאוש שלא מדעת, הרי מבואר דהתוס' ז"ל פליגי עלה, וכנ"ל. ואף לשיטת הש"ך הרי הבאנו דס"ל לנוב"י דאכתי לא מקרי שלו, ולא חידש אלא שאין בזה משום גזל. וכן לא ברירא מידי דמהני הכא קנין ד'

**סב** ומעתה ניחא היטב דשפיר קניא לי הכא אף שלא התכוונו לשם קנין, דהרי כבר העלה הטו"ז (סימן רס"ח סעיף ג') דקנין ד"א קונות לו אפילו שלא מדעתו כלל. והוכיח כן מהנימוקי יוסף והר"ן ז"ל (בב"מ ד"י ע"א) עיי"ש. [ועיימש"כ בדבריו בשו"ת אמרי יוסף (ח"ב סימן ע"ב) ובספר קהלות יעקב (ב"ב סימן כ"ה) עיי"ש]. ובמחנ"א (הלכות קנין סימן ט"ז) הוכיח כן נמי בדעת התוס' ז"ל (בב"מ שם) והר"ן ז"ל (בנדרים דל"ד ע"ב ד"ה אמר) עיי"ש. וממילא שפיר מהני הכא הקנין אף בלא כוונה. ואף דקנין ד' אמות הוי רק קנין מדרבנן, ומבואר אריכות גדולה אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא. מ"מ מידי ספיקא לא נפקי, דהרי הסכימו הרבה מגדולי הפוסקים ז"ל דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, ואף נעשה שלו על ידי כך. [ואכתי יש להעיר ממש"כ האבנ"מ (בסי' ל' סק"ז) עיי"ש ואכמל"י]. ולשיטתם עכ"פ שפיר יצא בנד"ד יד"ח.

## יד

**סג** ודאתינן להכי, אם כנים הדברים ניתנה ראש ונשובה ליישב על דרך הפלפול מה שהקשינו בתחילת דברינו. אמאי לא התקינו חכמים גם בבית הכנסת שיאמרו כל מי שיגיע לולבי בידו הרי הוא שלו במתנה, כמו שתיקנו לומר בזמן שבית המקדש היה קיים וכולם הביאו לולביהן להר הבית. דלפי מה שנתבאר, איכא למימר, שאני בית הכנסת, דאף אם אתו לאילופי מ"מ עכ"פ יש מקום לומר דיצא ידי חובתו, ולא הוי ברכה לבטלה, דקניא לי אף בלא כוונה ודעת מפאת קנין דד' אמות של אדם קונות לו שלא מדעתו, וככל מה שנתבאר למעלה בס"ד. אבל בהר הבית, דהוי מקום של רבים,

בהגבהתם ובהבאתם אל תוך ביתו לכוין לשם חלות הקנין, כדי לקיים בהם דין לכם בשלימות, בהידורה לכתחילה.

**ב** וביותר יש ליזהר בזה כשלוקח הערבות מן השמש בבית הכנסת, ומשם נוטלן מיד לקיום המצוה. שיכוין להגביהן לשם חלות קנין. [דכשמביאן תחילה לרשותו אפשר עכ"פ לסמוך על הפוסקים דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אף היכא שיודע שזה נמצא בחצירו ואינו מיכוין לקנותן דכסבור שהן שלו, וכאשר נתבאר בארוכה בפנים בס"ד. אבל בזה הרי אין לו אלא קניני הגבהה ויד. וכבר הארכנו דלא פשיטא דקניא לי' הכא בקנין יד שלא מדעתו].

**ג** לכתחילה ראוי ליזהר לשלם דמי הד' מינים לבעליהם לפני החג, אף אם מביאם אח"כ לרשותו ולחצירו. כדי לצאת שיטות כל הפוסקים שנתבארו בזה. [והפוסקים הביאו דעפ"י הזה"ק יש בזה גם כן ענין על פי הסוד לשלם דמי הד' מינים].

**ד** אם קנה את האתרוג או הלולב וכו' בדעת לשלם במזומנים, ועדיין לא שילם לפני החג, יש לחשוש שלא יצא בהן ידי חובתו.

**ה** שנים שנתחלפו להם האתרוגים או הלולבים זה בשל זה, והרגישו בכך רק אחרי ברכת ונטילת לולב, נראה לצדד שצריכים לחזור לקיים מצות נטילת לולב בלי ברכה, וצ"ע לדינא.

אמות, לקנות את הלולב בבית הכנסת שלא מדעתו, דלא מיבעיא לשיטות הפוסקים דליכא קנין ד"א במכר ומתנה, פשיטא דלא מהני כלל. ואף למאן דאמרי דמהניא, מ"מ הרי איכא פוסקים דס"ל דהיינו דוקא בקדם קונה לחפץ, וכאן הקדים הלולב לקונה. וכן כל מה שצידדו כאן עפ"י שיטות הפוסקים דבקנין ד' אמות לא בעינן כוונת קנין, מצאנו לכמה פוסקים דחולקים בזה וס"ל שאינו קונה אלא בכוונה, וכמש"כ בשו"ת נפש חיה (חיו"ד סימן פ"ז) ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן ע"ב) ובשו"ת קול אריה (סימן ק"ל), ויש להאריך בזה, ואכ"מ. וכמו כן יש לדון בעיקר הדברים לדעת הפוסקים דקנין דרבנן לא מהני לקיום מצוה דאורייתא, וכמש"נ. ולכן נראה פשוט שלהלכה צריכים לחזור ולקיים מצוות נטילת לולב. [וכעת ראיתי מובא דדנו בזה בספר ערך השלחן (אות ט"ו) ובספר בית יהודה (ח"ב סימן ע"ג) וכעת אין הספרים תח"י לעיין בהם כראוי, ועוד חזון למועד אי"ה]. אך עכ"פ מידי ספיקא לא נפקי, דאיכא מקום לצדד לאידך גיסא, דיצאו ידי חובתם, והיינו לפי שיטות הפוסקים שנתבארו דבריהם למעלה, לכן נראה דלא יברכו שנית, דספק ברכות להקל, כנלפענ"ד.

## טז

**סה** זאת התורה העולה לן מכל המדובר בס"ד.

**א** הקונה ד' מינים למצות נטילת לולב, ראוי לשלם דמיהם, ולכוין כוונת קנין, שזה נעשה בכך שלו. וכן יעשה אח"כ



## הגאון רבי אהרן מיטלמן שליט"א

מרא דאתרא קרית אבי עזרי - חפציבה, מודיעין עילית דייך ומו"צ בקהילתנו

## התחלף לו אתרוג תימני באתרוג חזון איש

בחזרה. השיב לו המוכר: אכן, האתרוג שקיבלת היה מזן חזו"א, אך זה אירע מחמת טעות, שכן הוא מוכר גם אתרוגים מזן תימני וגם אתרוגים מזן חזו"א, וכנראה הקונים החליפו בין שני אתרוגים מקופסאות שונות.

**מעשה,** הסתפקו המוכר והקונה האם יש בזה טענת מקח טעות, ואף אם יש ללקוח זכות לטעון מקח טעות, אולי לא כדאי לו לבטל את המקח כדי שלא יתברר למפרע שהשתמש בימי החג באתרוג שאינו שלו ולא יצא ידי חובה.

### ב. דין מקח טעות בביצי תרנגולת

**במושכל** ראשון לכאורה יש כאן דוגמא פשוטה של מקח טעות, שהרי הלקוח ביקש אתרוג מזן אחד, והמוכר הביא לו אתרוג מזן אחר.

**אולם** באמת מבואר בהלכה שלא כל מקרה שהלוקח קיבל דבר שונה ממה שביקש, נחשב למקח טעות.

**דהנה,** מבואר בגמרא (ביצה ז ע"א) שרק ביצים שנולדו מתרנגולת חיה יכולים לגדל אפרוחים, ואילו ביצים שיצאו מתרנגולת שחוטה לא יכולים לגדל אפרוח.

### א. ביקש אתרוג מזן תימני וקיבל אתרוג מזן חזון איש

**מעשה** באברך שבא למוכר האתרוגים בערב חג הסוכות, ובקשתו בפיו לקנות אתרוג מזן תימני. המוכר נענה לבקשתו ונתן לו אתרוג מהודר מאד מזן תימני, שמחירו נקוב שלש מאות ש"ח. בכל ימי הסוכות נענע האברך באתרוג זה, וקיים את המצוה בהידור.

**לאחר** שחלפו ימי החג, ביקש האברך להכין מהאתרוג של המצוה ריבה המסוגלת לישועות. חתך את האתרוג לשני חצאים, ולפליאתו ניכרו כל הסימנים המעידים שאתרוג זה כלל אינו מזן תימני, אלא אתרוג מזן חזון איש.

**[כידוע יש מספר הבדלים בין שני האתרוגים הללו:** אתרוג תימני מלא בשר לבן כמו בפרי התפוח, ובאמצע יש חדרי זרע מלאים בגרעינים, ואין בו מיץ כלל. ואילו אתרוג חזו"א יש בו פלחים של מיץ כעין פלחי הלימון, אלא שקליפתו עבה כמחצית מעובי הפרי (מעט יותר או מעט פחות, תלוי בזן המסוים)].

**ניגש** האברך אל המוכר בטענה שיש כאן מקח טעות, ומבקש לקבל את כספו

דאמר בפירוש למוכר להאי מילתא קבעינא [כלומר שרוצה מין אחר], אי יהיב ליה מוכר מלתא אחריתי מאותו המין דלא שוה לאכילה כי האיך דקבעי [דהיינו שאינו ממש טעים כמותו], אין המקח טעות לגמרי בשביל כך, אלא יהיב לה דביני וביני וכפי מעלתו יחזיר לו.

**אמנם** הוסיף התרומת הדשן, שאם ידוע שראובן כ"כ איסטניס דלא קאכיל כלל בשר איל שאינו מסורס, יכול לטעון דמקח טעות לגמרי הוא, דהא לא שווי ליה כלום לאכילה, ואף על גב דלרוב העולם שוה לאכילה, בתר ידיה אזלינן.

**ודברי** התרומת הדשן נפסקו ברמ"א (חו"מ סימן רלג ס"א) וז"ל: מכר לו בשר בחזקה שהוא מין איל מסורס, ונמצא שאינו מסורס, המקח קיים ומחזיר לו אונאתו, אלא אם כן ידוע שהלוקח אסטניס שאינו אוכל כלל בשר איל שאינו מסורס. והוא הדין בכל כיוצא בזה.

**ועוד** הוסיף הרמ"א הלכה דומה בשם המרדכי: מכר לו כסף בחזקת כסף צרוף ונמצא כסף סיגים, המקח קיים ומחזיר לו האונאה, דהכל מין כסף.

**הרי** לפנינו, שגם כאשר אדם מבקש דבר מסויים, והמוכר מביא לו דבר שונה, אם יש לזה אותו שם, וההפרש ביניהם לא גדול, ורוב העולם לא מקפידים על ההפרש הזה, אין כאן מקח טעות כלל, ורק מקבל את ההפרש במחיר. אלא אם כן ידוע שהקונה הוא איסטניס שעבורו החפץ הקנוי לא שוה מאומה.

**ומספרת** הגמרא: אדם ביקש מהמוכר ביצים שנולדו מתרנגולת חיה, והמוכר נתן לו ביצים שיצאו מתרנגולת שחורה, אמר רבי אמי, מקח טעות הוא. והקשו בגמרא, פשיטא. מתרצת הגמרא: מהו דתימא האי לאכילה קא בעי להו, והאי דקאמר דפחיא משום דצריבן [מבושלות כל צורכן וטעימים יותר], קמ"ל.

**ופירש** רש"י, סתם המבקש ביצים דחיה, לאפרוחים בעי להו ואין הבאים משחוטה שוים לו כלום, והוי מקח טעות. אבל המבקש ביצים לכאילה, גם כשנתנו לו ביצי שחוטה אין המקח בטל, היות שלענין אכילה אין ההפרש ביניהם גדול כל כך, ויחזיר לו רק את ההפרש במחיר.

**מבואר** בגמ' שבהפרש קטן אין טענת מקח טעות, וכנראה סברת הדבר היא שרוב העולם לא מקפידים כל כך על הפרש זה, וממילא אין זה מספיק כדי לטעון מקח טעות.

### ג. פסק התרומת הדשן והרמ"א במקח שאינו שונה כל כך ממה שביקש

**ועל** פי גמרא זו, פסק בתרומת הדשן (סימן שכב) בשאלה הבאה: ראובן שאמר לשמעון: יש לך למכור בשר צאן מאיל מסורס (שטעמו משובח) ואמר לו הן, ומכר לו בשר, ונמצא מאיל שאינו מסורס, דריחו נודף ואינו טוב לאכול כמסורס, ורצה ראובן לגמרי לחזור במקח דהוי מקח טעות, ושמעון אומר לא תחזור לגמרי במקח אלא רק תשלם לפי שוויו.

**והוכיח** התרומת הדשן מהגמרא הנ"ל, דכל היכא דלאכילה קבעי, אף על גב

או מפני שכך מנהג קהילתו, הרי שאצלו פשוט שאין טענת מקח טעות, אפילו שביקש מפורש אתרוג מזן תימני, שהרי לפי דעתו אין הבדל משמעותי כל כך בין סוגי האתרוגים. ורק צריך להחזיר את ההפרש בכסף (אם יש).

**אמנם** אם הלקוח שלפנינו ביקש אתרוג תימני משום שהוא סובר שרק אתרוג זה כשר, או משום שכבר יש לו אתרוג מזן חזו"א, הרי שזה דומה לאיסטניס שיכול לטעון טענת מקח טעות ולבטל את המקח לגמרי.

#### ה. הדין מקח טעות הוא רק כשהלקוח אמר מפורש את רצונו

**ויש** להדגיש, שכל מה שהלקוח יכול לטעון שרצונו היה דוקא באתרוג מזן תימני ויש כאן מקח טעות גמור, זה רק במקרה שאמר זאת במפורש למוכר בשעת הקניה. אבל אם לא ציין זאת בשעת הקניה, יכול המוכר לומר שהיה סבור שהלקוח רוצה את האתרוג התימני רק כתוספת הידור, ואין לו הבדל משמעותי כל כך בין סוגי האתרוגים.

**ובכך** מפורש בשולחן ערוך (סימן רלב סכ"ג): "המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, אם אין להוכיח אם קנאו לחרישה או לשחיטה, כגון שהוא אדם שהוא קונה לזה ולזה, וגם אין הוכחה בדמים, כגון שנתייקר הבשר כדמי שור לחרישה, אינו מקח טעות, שיכול לומר לשחיטה מכרתיו, אף על פי שהרוב קונים לחרישה, ולא אזלינן בתר רובא להוציא מיד המוכר. ואם הלוך אינו רגיל לקנות אלא לחרישה, והמוכר מכירו, הרי זה מקח טעות".

**ואמנם** הב"ח (סימן רלג) חולק על דברי התרומת הדשן, וציין לדברי הר"ן בקידושין שהיה לו גירסא אחרת בגמרא בביצה הנ"ל, ולפי דבריו בכל מקרה שהלוקח מבקש מוצר מסויים ומקבל דבר אחר זהו מקח טעות, וכדבריו העלו הרבה אחרונים, וז"ל השער המשפט שם: "באמת דין זה הוא רחוק מן הדעת, דכיון שהזכיר בפירוש דבעי דוקא איל מסורס הרי הקפיד שיהא איל מסורס דוקא ואמאי לא הוי מקח טעות".

**אלא** שלמעשה גם בשער המשפט הביא שהדבר תלוי במחלקות הראשונים והוי ספיקא דדינא, ולכן בפועל אין מוציאים ממון שכבר שילם הלקוח.

#### ד. דין מקח טעות בנידון האתרוגים משתנה בין סוגי האנשים

**ומעתה** נראה שאף בנידון האתרוגים לא תמיד הלקוח יכול לטעון טענת מקח טעות,

**שהרי** כידוע ישנם סוגי אנשים כמנין האתרוגים, יש שמקפידים לברך רק על אתרוג תימני כי חוששים שכל השאר מורכבים, ויש שסומכים רק על זן חזו"א או מרוקאי ועל שאר המינים חוששים. ויש שחוששים לחומרא לקחת את כל המינים, ויש שמשום חיבוב מצוה מהדרים לקחת את כל המינים, ויש שלוקחים זן תימני רק בגלל שכך מקובל בקהילתם. ועכ"פ לא כל המבקשים אתרוג תימני שוים בדעתם ובטעמם.

**ומעתה,** אם הלקוח שלפנינו סובר שגם סוגים אחרים של אתרוגים כשרים, ומה שביקש זן תימני הוא להידור בעלמא

מתקדשת בשוה פרוטה מתוך שווי הטבעת ולא בשווי של זהב, אבל מכל מקום כיון שהחתן עשה את הקנין והמקח על טבעת זהב, והתברר שהיה מקח טעות והטבעת לא היתה שלו, ואם כן לכאורה הקידושין בטלים למפרע.

### ה. קיום תרומה בטעות כדי להנצל מאיסור חמור

**ואמר** אחד הגדולים שיש מקום לקיים את המקח, מכיון שיש אומדנא דמוכח שהחתן אינו רוצה לטעון טענת מקח טעות בכה"ג. והוכיח כן מדברי הירושלמי בתרומות, דאיתא שם, "והא תנינן אין תורמין מן הטמא על הטהור, הגע עצמך שתתם (בטעות) ואמר לא עלתה על דעתו לעבור על דברי תורה, א"ר בא בר ממל אם את אמר כן (שמתבטל התרומה למפרע), נמצאת מבריו מן הקלה (האיסור לתרום מן הטמא על הטהור), ומכניסו לחמורה - טבל בעון מיתה (הלכך בודאי ניחא ליה דלהוי תרומה ואין זו תרומה בטעות)". כלומר, למרות שבזמן ההפרשה נעשה איסור קל, אבל אין רצון האדם לבטל את התרומה למפרע כשיתברר עי"ז שאכל טבל ועבר איסור חמור יותר, ולכן דעתו לקיים את התרומה שעשה למרות שיש בכך איסור קל.

[**ויש** לציין שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר שיש מקום לקיים את הקידושין מטעם אחר, שמכיון שהחתן יכול להחזיק את הטבעת שקנה אצלו כמשכון עד שיחזירו לו את הכסף ששילם, הרי שיש לו בזה קנין של משכון, והרי אפשר לקדש אשה עם משכון].

**הרי** לפנינו שאע"פ שמי שקונה שור לחרישה יש לו קפידא גמורה שהשור לא יהיה נגחן, מכל מקום כל זמן שהמוכר לא מכיר את טבעו של הלוקח ואין לו ראייה ברורה שרצונו בשור לחרישה, יכול המוכר לטעון שהיה סבור שכוונתו לקנות שור לשחיטה, והמקח קיים. ואף בעניננו יכול המוכר לטעון שהיה סבור שהקונה לא מקפיד לגמרי על אתרוג תימני, אלא רוכש אותו לתוספת הידור בעלמא, ולא יהיה דינו מקח טעות.

### ו. טענת מקח טעות תגרום שברכותיו למפרע לבטלה

**אלא** שאליה וקין בה, שהרי כאשר הלוקח טוען טענת מקח טעות, משמעות הדבר היא שהמקח בטל למפרע, ואם כן נמצא שבכל ימי חג הסוכות אתרוג היה של המוכר ולא של הקונה, ומה שבירך על האתרוג היה ברכה לבטלה.

**ומחמת** שאין הלוקח רוצה שברכותיו בימי הסוכות יהיו לבטלה, רצונו דוקא כן לקיים את המקח. אולם שאלתו היא, האם ניתן לקיים מקח כזה שלא היתה דעתו לכך מתחילה.

### ז. קידש אשה בטבעת ונמצא מקח טעות

**וכבר** היה נידון דומה לזה, בחתן שקנה טבעת זהב וקידש בה את אשתו, ולאחר כמה שנים שלחו את הטבעת לתיקון והתברר שאינה עשויה זהב אלא רק מצופה זהב, והרי זה מקח טעות. והתעוררה שאלה האם הקידושין בטלים למפרע, דאמנם העדים הדגישו לפני האשה שהיא



צריך לעשות קנין חדש, ואין תקנת חכמים על מקרה כזה, ואם כן מהיכתי תיתי לחדש שיש לקיים מכירה שהיה בה מום כדי שלא יבא לעבור איסור חמור.

**ונבאר** את דברינו, דהנה יש הבדל יסודי בין הלכות אונאה להלכות מקח טעות, דבאונאה המקח קיים ורק מחזיר את ההפרש במחיר [וביותר משתות אפשר לדרוש ביטול מקח, אבל אם מוחל על האונאה אין צריך קנין חדש]. משא"כ במקח טעות שהלוקח קיבל מוצר אחר ממה שביקש, לא חל הקנין כלל, וגם אם רוצה לקיים את המקח ולמחול על השינוי, לכאורה צריך לעשות קנין חדש.

**ולפי"ז** בנידו"ד שהלוקח ביקש אתרוג מזן תימני וקיבל אתרוג מזן חזו"א, גם אם ברצונו למחול על זה כדי שלא לעבור באיסור ברכה לבטלה, אבל אי אפשר להכשיר את הקנין הקודם וצריך לעשות קנין חדש.

**יא. שני מיני מקח טעות - מין אחד ושינוי באותו מין**

**אמנם** באמת יש שני סוגי מקרים של מקח טעות, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רלג), יש מקרים שהמקח בטל מעצמו, ויש מקרים שהדבר תלוי ברצון המתאנה: אם ביקש מין אחד של פירות ונתן לו המוכר מין אחר, המקח בטל לגמרי, כגון שביקש יין וקיבל חומץ. ואם רצון הלוקח לקיים את המקח, לכאורה צריך לעשות קנין חדש.

**אבל** אם ביקש מין איכותי, וקיבל מאותו מין רק באיכות אחרת, אין המקח

**ואם** כן לכאורה הוא הדין בעניינינו לגבי אתרוג, במקרה שהוא כבר בידך על האתרוג בימי הסוכות, יש אומדנא דמוכח שאינו מעוניין שיהיה מקח טעות, כדי שלא יפסיד את המצוה למפרע, ולא יעבור באיסור ברכות לבטלה. ולכן דעתו לקיים את המקח ויצא ידי חובתו.

**ט. חילוק בין תרומה בטעות לקידושין ואתרוג**

**אלא** שיש מקום לחלק בין דברי הירושלמי לענין תרומה, לבין נידו"ד על קידושין ואתרוג, וזאת משני טעמים.

**חדא**, בתרומה כל הנידון הוא על הלכתחילה, שהרי גם מי שמפריש מהטמא על הטהור התרומה חלה, ורק שעבר באיסור צדדי, ובאופן כזה תקנו חז"ל שאם עשה כן בשוגג תחול התרומה כדי שלא יעבור על איסור חמור של טבל. משא"כ בטבעת קידושין ואתרוג לסוכות, הרי בשעה שנעשה הקנין היה אפשר לבטל אותו לגמרי ולתבוע את הכסף מן המוכר, ואם היתה הטעות מתבררת לפני הקידושין ולפני סוכות בודאי היו מבטלים את המקח, ורק לאחר מעשה שכבר קידש או שכבר בירך על האתרוג הוא רוצה לטעון למפרע שמרוצה במקח שעשה, ובזה יתכן שלא מהני הריצוי שלו.

**י. במקח טעות צריך לעשות קנין חדש**

**ועוד** יש לחלק, דבתרומה תקנו חז"ל שתחול התרומה כדי שלא יעבור על איסור חמור, אבל בקידושין ובאתרוג הרי מצד הדין המכירה בטלה, ואם רוצים לקיימה

וכלם מקיימים את מצוות התורה של פרי עץ הדר, ולכולם יש מסורות וראיות, ולא יתכן לומר שהם מינים שונים. [ובפרט שבנידו"ד הלקוח רוצה לקיים את המקח כדי שלא לעבור באיסור ברכה לבטלה, כלומר, הוא עצמו מודה שגם המין השני נחשב אתרוג כשר בדיעבד, והרי זה כמין אחד יפה ורע].

**ולכן** עולה למעשה, שאם הלקוח הדגיש ואמר מפורש למוכר שהוא מעוניין באתרוג מזן תימני בדוקא, יש בידו את הזכות לטעון מקח טעות ולקבל את כספו. אבל אם יעשה כן, יתברר למפרע שלא יצא ידי חובת המצוה בימי חג הסוכות, וגם ברכותיו היו לבטלה. ולכן עדיף לו למחול על הקפידא, ולקיים את המקח, וכך ינצל מאיסור חמור יותר.

### יג. ספק בשבידך על אתרוג זה רק בשאר ימים

**עוד** יש לדון במקרה שהלקוח השתמש ביום הראשון באתרוג של המרא דאתרא [במתנה ע"מ להחזיר], ובירך עליו, ורק בשאר הימים בירך על האתרוג שקיבל מהמוכר. האם בכה"ג יכול לטעון טענת מקח טעות בלא חשש שברכותיו לבטלה.

**צדדי** הספק: יש חילוק בהלכה בין היום הראשון לשאר הימים, שביום הראשון אפשר לברך רק על 'שלו', ובשאר הימים אפשר לברך גם על אתרוג 'שאול', ואפשר לקחת אתרוג של חברו בלא רשות מטעם דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה (שו"ע תרמט, ה ומשנ"ב תרנח).

בטל אלא רק אם הלקוח דורש זאת, כגון שביקש חיטים יפות ונמצאו רעות. ואם ברצון הלקוח לקיים את המקח, אינו צריך לעשות קנין חדש.

**[ובחיזושי** אבן ישראל על הרמב"ם (מכירה פט"ו ה"א) הוכיח שאין צריך קנין חדש מדברי התוספות בתחילת יבמות (ב ע"ב ד"ה או) שהקשו למה אמרו בגמרא שקטנה אינה מתייבמת שמא תמצא איילונית, והרי ממה נפשך יכול לייבמה, דאם אינה אילונית שפיר מייבם, ואם היא אילונית נמי שרי דלא היתה אשת אחיו שהרי הקידושין היו מקח טעות, ותירץ ה"ר אברהם מבורגויללה, שאם נמצאת אילונית לאחר מיתה, דלמא אם היה קיים לא היה מקפיד. הרי שגם אם נמצאת אילונית, שזה מקח טעות, מכל מקום אין המקח מתבטל אלא אם כן ביקש לבטלו. ונראה שמקרה זה דומה לחטים רעות ויפות, כי גם אשה איילונית היא אשה, רק באיכות אחרת].

### יב. סיכום הדין בבנידו"ד גבי שינוי באתרוג

**ומעתה** בעניינינו יש לדון איך להתייחס לשינוי בין אתרוג מזן תימני לאתרוג מזן חזו"א, האם נחשבים כשני מינים נפרדים לגמרי והמקח בטל וצריך קנין חדש, או שנחשבים למין אחד באיכות שונה, ואם הלקוח מוחל לא צריך קנין חדש.

**ונראה** פשוט ששני מיני האתרוגים הללו נחשבים מין אחד, והשינוי הוא רק באיכות, שהרי רבים וטובים בכלל ישראל מברכים ויוצאים ידי חובה בשני המינים,

**ומעתה** יש להסתפק בעניינינו, שמא יכול לטעון מקח טעות ולבטל המקח בלא חשש, שהרי ביום הראשון (שצריך 'לכם') בירך על האתרוג של המרא דאתרא, ואילו בשאר הימים יכול לברך גם על אתרוג של חבירו מדין 'שאול' [ונחשב כאילו לקח את האתרוג של המוכר בלא רשותו, מטעם דניחא ליה וכו'].

**וראיתי** בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאי אפשר לומר כן, מפני שמה שבשאר הימים יוצאים ידי חובה באתרוג שאול, זה רק כשיודע שהוא שאול ומתכוון לשאול אותו, אבל בנידו"ד שהלוקח היה סבור שהאתרוג שלו, והתכוון לקחתו מדין המקח שנעשה בו, והרי המקח בטל, לא יוצא בו ידי חובה.



הגאון רבי ידידיה צמח ברוך רבינוביץ שליט"א  
רב קהילת בני הישיבות אשדוד ומו"צ בקהילתנו

## בדין הדם שעלה אחד מהקן אינו מגיע לעוקצו של הקן שמעליו, ופרטי דינים נוספים בהלכות הדם

מצוי כמה פעמים שיש בהדס קן אחד משולש שבו ב' עלים גדולים שמגיעים רש"ז לעש"ז, ועלה השלישי קטן יותר, ואין ראשו מגיע לעיקרו של העלה שמעליו. ושמעתי שיש פוסקים שמכשירים את זה, וסוברים שההדס כשר לכתחילה לכו"ע. וכן הראו לי בהוראות לממייני הדסים שיש שאין מקפידים על זה, ולכאורה יש לדון בזה מכמה פנים.

עצו. ומה"ט פסלה הגמ' דולבא וזית, דאחד אינו עבות, ואחד אין ענפיו חופין את עצו, דאין רש"ז מגיע לעש"ז<sup>א</sup>, יעוי"ש דזה תלוי בשתי גירסאות בגמ' איזה מהן אינו עבות, ואיזה מהם אין ענפיו חופין את עצו, ומשמע בגמ' דכל זה הוא לעכובא, ומשמע נמי במור וקציעה, שצריך שכל ההדס יהיה כן כמובא בפוסקים.

**ומאידך** גיסא הביא החיים וברכה מספר הזוהר בשם ספר הבהיר שכתב, שענף עץ עבות הוא זה שענפיו חופין את רובו, וא"צ שיהיה כולו כן, (ודלא כהמו"ק). וגם מלשון הירושלמי (ומלשון התוס' בר"ה דף כ"ג א') משמע דסגי ברובו, ומה"ט דחה הבכור"י בתוספת הביכורים את דברי המור וקציעה.

**(א)** הנה בשע"ת סי' תרמ"ו ס"ג כתב בשם ספר מור וקציעה, דהדס שאין העלים שלו מגיעים ראשו של זה לעוקצו של זה פסול. ונלמד בק"ו מלולב (דהא בהדס בעינן שיהיו ענפיו חופין את עצו). ובספר חיים וברכה סי' נ"ט כתב להצדיק שיטתו, ע"פ מה שהוכיח מהגמ' סוכה ל"ב ב' "דענפיו חופין עצו" "ועבות", הם תרי מילי. דעבות הוא שיהיו העלים ג' ג' בחד קינא, ואין אחד נמוך או גבוה מחבירו, וכך יהיה כל היקף העץ מחופה בעלים, ומלבד זאת צריך שיהיו הקנים סמוכים זל"ז, עד שראשו של זה יגיע לעוקצו של זה, כדי שיהיה גם העץ שבין הקנים מחופה בעלים, וילפינן ד"ז נמי מקרא דענף עץ, שיהיה ענפיו מחפין את

א. ובהגהות המו"ל בספר חיים וברכה כתב, דהסכים עמו הגר"ח ז"ל מברסק, דמשמע בגמ' דהם תרי מילי, אף שבשו"ע לכאורה לא משמע כן. ויעוי' להלן שיטת החזו"א בזה.

דסגי ברובו עבות והשאר כשר אף שנשר, ובמשנ"ב ס"ק י"ח הוסיף בשם כמה פוסקים, דה"ה כשמיעוטו אינו עבות (אלא שוטה), כשר. ובשעה"צ כתב שהוא פשוט, ורק למצוה מן המובחר, בעינן שיהיה כולו עבות ושלם (שלא נשרו העלים), ואיך נפסול הדס שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, בזמן שרק מיעוטו אינו מחופה. וגם צ"ב אמאי הוצרך המו"ק ללמוד בק"ו מלולב, הא פשוט הוא בגמ' בסוכה כמ"ש החיים וברכה, וילפינן מקרא כנ"ל.

**ובחזו"א** סי' קמ"ו ס"ק ט"ו כתב על דברי המו"ק וז"ל, ובעיקר דין המו"ק שבסק"ה יש לעי', דאפשר שאין ללמוד מלולב, דהתם עיקרו כך הוא בעלין ארוכין, ואי לא הכי אין שמו עליו, או שאינו הדר, משא"כ בהדס. ואי משום חפוי, הא קי"ל דבחפוי רוב סגי, עכ"ד. ויעוי' משנ"ב סי' תרמ"ה סק"כ דכתב באמת דהפסול בלולב כשאין רש"ז מגיע לעש"ז, הוא משום שאינו הדר, אבל בחזו"א סי' קמ"ו ס"ק ל"ד דחה ד"ז, וס"ל דהפסול בלולב הוא משום דאין שמו עליו (וכמו אופתא).

**נראה** מדברי החזו"א, דבאמת דברי המו"ק דיליף מלולב הוא דין אחר<sup>2</sup>, וס"ל להחזו"א דזה לא שייך כלל בהדס, וכנ"ל.

ועוד הביא החיים וברכה את דברי רבינו ירוחם ז"ל בנתיב השמיני ח"ג שכתב, דהא דבעינן שיהיו ענפיו חופין את עצו אינו לעיכובא, אלא הוא סימן שנתנה התורה לזיהוי המין, וכעין דאמרינן גבי ערבה דכתיב ערבי נחל, דקי"ל דאין זה לעיכובא, אלא הוא לזיהוי מין הערבה הכשר לקיום מצוות ד' מינים, ה"ה בזה. (והאריך שם לבאר את החילוק בין דין עבות שהוא לעכובא, לענפיו חופין את עצו דאינו אלא לזיהוי המין). ומאידך הביא מלשון רש"י ז"ל, שצריך שיהיה ענפיו חופין את כולו וגם לעיכובא.

**ועפ"ז** הסיק דאף דלמצוה מן המובחר, ודאי יש לחוש שיהיו הקנים סמוכים זל"ז בכל שיעורו, כשיטת המו"ק, וכדמשמע נמי מרש"י ז"ל. ובדאיכא הדס כזה בעיר, בודאי נכון לחוש לדבריו, אבל בדליכא אחר, רק הדס שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, ומיעוטו שאינו מחופה, והוא עבות דהיינו תלת טרפי בחד קינא, והעלים עשויים כקליעה, פשיטא דיש להכשיר דיש לסמוך על כל הני דס"ל דדי ברובו, ובצירוף שיטת רבינו ירוחם ז"ל דס"ל דאין זה אלא סימן לזיהוי המין וכנ"ל.

**ב** והנה דברי המו"ק צריכים באור, דהא זהו דין פשוט בשו"ע סי' תרמ"ו סעיף ה',

**ב.** אמנם בסידור ב"ע שער העין שער העליון רחוב ב' נטיעה ב' כתב בזה"ל, הדס שעליו אין מגיעין ראשו של זה לעיקרו של זה לדעתו "אין זה עבות" ופסול כמו בלולב, עמו"ק, ע"כ. משמע שהוא מדין "עבות", ואף שבמו"ק לא הזכיר להדיא עבות רק כתב שהוא ק"ו מלולב, אבל צ"ל שזו כוונתו שם. וכל זה למרות שבהמשך בסידור ב"ע כתב להדיא דסגי ברוב עבות שאינו בראשו, וכמדומה שצ"ל שהמו"ק סבר שבאמת סגי ברובו עבות אבל צריך להיות שאותו רוב יהיה באופן שרש"ז מגיע לעש"ז ובאלו זה פסול אף שהמרחקים קטנים ביניהם ובצירוף כל הקנים המשולשים רובו מחופה, דהוא דין מיוחד הנלמד מלולב שכה"ג לא מקרי עבות (רק צ"ע למה לא סגי בילפותא מהפס' ענף עץ, וצ"ע, ואולי מהילפותא מהפסוק אפשר להכשיר כשבצירוף כל הקנים יש רוב מחופה אף שהקנים לא סמוכים זל"ז, ומלולב ילפינן שהם צריכים להיות סמוכים זל"ז, וצ"ע).

**ג)** ומעתה יש לעיין, מה יהיה הדין בהדס שאחד מן הקנים שלו (שיש בו תלתא טרפי בחד קינא), אינו סמוך כולו לקן שמעליו, דשני עלים שלו גדולים ומגיעים רש"ז לעש"ז, אבל העלה השלישי קטן ואינו מגיע רש"ז לעש"ז, דלמה דקי"ל דצריך ג' עלים כדי שזה יהיה עבות דרך כך מחופה כל היקף העץ, א"כ יש רווח בין הקנים שאינו מחופה אלא בשנים, ואף למה דכתב המשנ"ב ס"ק י"ח בשם כמה פוסקים, דבנשאר שנים מכל קן רובו ככולו וההדס כשר, כל זה רק כשהיו שלשה ונשר אחד, אבל בגדלו שנים מעיקרא אין להכשיר<sup>ג</sup>, וכדכתב הר"ן ז"ל בשם הרא"ה ז"ל (כמובא בחזו"א), וגם כ"ז כתב המשנ"ב רק להכשיר דיעבד, אבל למצוה מן המובחר אין לסמוך על רוב. ועוד מטעם אחר, יש להחמיר דלא סגי בשנים, דיש לחוש לדעת הרבה ראשונים החולקים וסוברים, שאין עבות בפחות משלשה, כמובא שם במשנ"ב. וביותר כשאין בהדס זה אלא רוב משולש מצומצם, ומתוך הרוב הזה אחד מהקנים הוא כנ"ל שאין העלה הקטן שלו מגיע לעיקרו של העלה שמעליו, דבזה צריך לסמוך על תרי רובי להכשיר, ודעת מרן החזו"א זצוק"ל בס"ק כ"ט, דאין לסמוך בנד"ד על תרי רובי, ודלא כהח"י"א.

**ד)** ויעוי' עוד חזו"א סי' קמ"ו דמתלבט, אי דיינין רוב עבות לפי רוב החיפוי שיהיה מחופה ברוב שיעורו, או לפי הקנים שיהיו רוב הקנים שלו קיימים, וכגון הדס שהקנים העליונים שלו צפופים, ויש בהם את רוב

ומאיך בדין חפוי משמע דס"ל כהחיים וברכה, דלא סגי בזה שיהיה ההדס עשוי כקליעה ומחפה את כל היקף העץ, אלא בעינן נמי שיהיו הקנים סמוכים זה לזה, עד שיהיה ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, ויהיה גם העץ שבין הקנים מחופה. וכבר הובא לעיל בשם הגר"ח ז"ל מבריסק, שהסכים גם הוא שמהגמ' משמע דבעינן נמי שיהיו הקנים סמוכים זל"ז (וכל זה אינו ענין למה דילף המו"ק מלולב), ומ"מ סגי ברובו. ולפי"ז יוצא לדינא, שאם כל ההדס משולש, אפשר שלא יהיו הקנים סמוכים כ"כ זל"ז, כיון שגם כך רובו מחופה. אבל כשרק רובו של ההדס משולש, צריך שיהיו הקנים רש"ז מגיע לעש"ז, כדי שיהיה אותו רוב מחופה לגמרי. ובס"ק כ"ח כתב בחזו"א, "ולפי האמור לעיל נראה דבעלי הדס באין רש"ז מגיע לעש"ז תליא בפלוגתא להני דסברי דבעינן כל שיעורא עבות, ה"נ אם עלי קן אחד אינן מגיעין לעלי הקן שאחריהן פסול, ולמאי דקיי"ל דלעכובא ברובו ה"נ כל שרובו מכוסה כשר, ודברי המור וקציעה צ"ע, עכ"ד. וכ"ז כנ"ל, ומאיך משמע עוד שלמצוה מן המובחר צריך שכולו יהיה רש"ז מגיע לעש"ז, דרך "לעכובא" סגי ברובו כמש"כ שם בחזו"א, ולמצוה מן המובחר בעינן שיהיה כולו עבות, כמבואר בשו"ע סעיף י' וה"ה שצריך לפי"ז שיהיה רש"ז מגיע לעש"ז. (ולשיטת המו"ק צ"ל שיהיה לכה"פ רוב שבו רש"ז מגיע לעש"ז, כמו שנכתב בהערה לעיל, ולמצוה מן המובחר שיהיה כולו כן).

ג. ורק בשעת הדחק הכשיר הרמ"א ז"ל בסעיף ג' הדס של שנים שנים (יעו"ש במשנ"ב ס"ק ט"ו).

העליון יש קן אחד שאין רש"ז מגיע לעש"ז, אבל מתחתיו יש ג' טפחים שהקנים שלהם משולשים כדין, אם אפשר להכשיר את ההדס בג"ט התחתונים שלו. דלכאורה יש לתלות את זה בדין הדס קטום, דלפי מה דקיי"ל לעיקר הדין שהדס קטום כשר כסתימת השו"ע סי' תרמ"ו ס"י, אפשר להכשיר הדס זה, דהא אפשר לקטום את ההדס מלמעלה, ויוכשר בג"ט התחתונים, ולדעת ה"א דס"ל דהדס שנקטם ראשו פסול, ה"ה דיש לפסול את ההדס הנ"ל. אבל מה שנראה הוא, שההדס כשר לכו"ע. דהנה בבה"ל סי' תרמ"ו ס"ה סוף ד"ה ולעכובא כתב, "ודע עוד דכתב הב"ח דאם רוב שעור ההדס עבות, אף שהוא גדול מאוד, לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות, אלא רוב שעורו, דהיינו קרוב לשני טפחים, ועי' בפמ"ג שמסתפק, אם מהני אפילו אם הם מפוזרים באורך ההדס, או דדוקא אם הם עכ"פ במקום אחד, והבכורי יעקב מיקל גם בזה" עכ"ד.

**ובפמ"ג** משב"ז סק"ט משמע שהנדון הוא בהדס שארוך יותר משעורו דז"ל שם, ומשמע רוב שיעור "הדס" המוזכר בסימן תר"נ (סעיף א') ג' טפחים, אפשר שאין צריך במקום אחד שיעור עבות, על דרך משל אם ההדס אורך ששה טפחים, ויש בו בכל האורך עבות שני טפחים ומשהו<sup>1</sup>, כשר אפילו מפוזר, או דילמא כל שהרוב אין עבות לאו הדר הוא הוה, ופסול, וצ"ע. ובביכורי

הקנים (שבשעור ג"ט של ההדס), אבל אין הקנים מחזיקים (ומחפים) את רוב שעור ההדס. ובסק"ה הסתפק, שאולי העיקר תלוי רק ברוב קנים קיימים, אף שאין הרוב מחופה, וצ"ב איך ניישב לפי צד זה את דברי הגמ' דבעינן ענף עץ שיהיו ענפיו חופין את עצו, דלכאורה כיון דבעינן שיהיה מחופה, מסתבר שלכה"פ צריך שיהיה רובו כן. ואולי צ"ל, שבאמת לפי צד זה בספק, יצטרכו לומר כרבינו ירוחם ז"ל, שדין זה, שענפיו יהיו חופין את עצו, אינו אלא סימן לזיהוי המין ואינו לעכובא, וצ"ע. ומ"מ מה שמסתבר מאוד לפי צד זה בספק הוא, שגם אם יש קן אחד מתוך רוב הקנים של ההדס שאין רש"ז מגיע לעש"ז, דאין בזה קפידא, דהא לדינא לשיטה זו א"צ רוב חיפוי.

**וכל** זה לפי הצד בספק דבעינן רוב קנים, אבל לפי הצד האחר בספק, שהעיקר תלוי בחיפוי (או בשניהם), כבר הובא לעיל שלכאורה אין לצרף את הרווח שבין קן זה לקן שמעליו בחשבון הרוב, (ומאידך בהא דחידש המו"ק ללמוד מלולב שצריך שיהיה רש"ז מגיע לעיקרו ש"ז, (וכאמור זה לא מדין חיפוי), בזה יתכן לומר שאם שני העלים של הקן מגיעים לעיקרי העלים שבקן שמעליהם, ורק העלה השלישי קטן מעט ואינו מגיע לקן שמעליו, אין בזה חסרון של הדר וגם מסתבר דאכתי שמו עליו<sup>2</sup>).

**ה**) והנה יש לעיין לפי הנ"ל בהדס שארוך ד' טפחים (יותר מהשעור הנצרך), ובטפח

ד. ואולי גם אין בזה חסרון של עבות המוזכר בהערה לעיל, (כשעכ"פ יש רוב מחופה בלעדי הרווח שביניהם).

ה. ויעוי' בכור"י סי' תרמ"ו סק"כ, וחיים וברכה אות רס"א. ויש לחלק, ואכמ"ל.

ו. בבכור"י השיג על דברי הפמ"ג כאן דכיון ששיעורו הוא ג"ט הרי אפילו ב' טפחים חסר משהו או רביע הוי רוב שעור

ו) והנה השל"ה במסכת סוכה עמוד השלום כתב בזה"ל, ויאגדם דרך גדילתם, לכן יזהר בההדס להתיר אגודתו לראות אם מונח כתקנו, כי הגוים לפעמים נותנים עוקצו של זה לצד עיקרו של זה, "ולפעמים גם כופפים ראשיהם לתוך", כדי שלא ינשרו העלין ואז לא מונח כדרך גדילתו. ע"כ. והובא להלכה בקצרה בבאה"ט סי' תרמ"ו סק"ט. וכתב ע"ז החזו"א, "יש לעיין בעלי הדס וערבה התלויין למטה, אפילו אי אינו פוסל משום נטל, מ"מ ליבעיא איגוד שיזקפו, כדי שיהא נוטלן דרך גדילתן, דאפשר דכל חלק וחלק שבו צריך דרך גדילתו, כן נראה בבאה"ט תרמ"ו סק"ט בשם השל"ה ואינו תח"י, ולפי"ז נפל בבירא היכשרא דנדלדלו העלים" ע"כ. (כוונת החזו"א היא למש"כ השל"ה, ולפעמים גם "כופפים ראשיהם לתוך" דאין זה דרך גדילתן כשהראש כפוף אף שעוקציהן למטה).

**והנה** מצוי פעמים רבות בערבות, שהראש חלש יותר ונכפף כלפי מטה ואינו עומד כדרך גדילתו. ולפי השל"ה, א"א לצאת י"ח בערבה זו, כל עוד לא תמכו בה להגביה ראשה (וכמו שכתב השל"ה בדין ההדסים). וביותר מצוי מאוד, שהעלים עצמם של הערבה נוטים כלפי מטה, ובזה חידש החזו"א שכל חלק של הערבה כולל העלים, צריך שיעמדו כדרך גדילתן. ושמעתי מרה"י הגרד"צ קרלנשטיין זצ"ל, שכיון שמנהג העולם להקל בזה, ע"כ אין להחמיר אלא בנטילה עצמה,

יעקב הכשיר אף כה"ג, וכתב שם וז"ל, והנה ספק זה שייך בין לענין נשרו העלים, ובין לענין אם צמחו קנים שוטים של תרי וחד בין הקנים של תלתא. ולענ"ד, מסתימת לשון כל הפוסקים דלא הקפידו רק על רוב שיעור עבות, משמע דכשר בכה"ג. ויש ג"כ להוכיח קצת כן מסוכה... גם מדברי הראב"ד שהבאתי ס"ק כ', מוכח דלא שייך באינו עבות פסול הדר. עכ"ד<sup>1</sup>. עכ"פ מוכח מדברי הבכור"י דאפשר ללקט להשלמת שיעור רוב עבות אף מהחלק התחתון ולא רק מהג"ט העליונים, ויתכן שאף הפמ"ג הסכים עמו, אלא שהסתפק אולי אין זה הדר וכנ"ל, (דלענין הדר צריך שיהיה ג"ט משולש במקום אחד). וא"כ בנד"ד שיש ג"ט משולש במקום אחד, אלא שצריך להשלים גם מהטפח שמתחת הג"ט העליונים (דהטפח העליון אינו משולש), כשר לכו"ע, וגם הפמ"ג יודה לזה. וראיתי מי שכתב עוד יותר מזה, שאפילו אם הקן הזה שאינו משולש הוא באמצע, ומעליו יש טפח ומחצה משולש כדן, וכן מתחתיו יש טפח ומחצה משולש כדן, דיש לצרף שני החלקים, ויוצאים בזה אף למצוה מן המובחר. ולענ"ד אכתי צ"ע אם גם להפמ"ג אפשר לומר כן, ומאידך אם יש לנו אפילו רוב, אבל הוא במקום אחד, יתכן שלכו"ע אפשר להכשיר את ההדס אף כשהוא למטה מג"ט, ואף הפמ"ג יודה לזה, ויעוין עוד להלן, וצ"ע.

ובודאי א"צ יותר מב"ט.

ז. יעו"י חזו"א ס"ק י"א שהאריך לבאר איך מלקטים את הרוב מההדס (הן לפי הצד דבעינן רוב קנים, והן להצד דבעינן רוב חיפוי).



באות נ"ט דהבכור"י לא פליג ע"ז, אלא דס"ל דסגי ברובו, וא"כ בנד"ד צריך שיהיו עכ"פ רוב העלין עולין כלפי מעלה, וצ"ע.

**ולמעשה** משמע בחזו"א סי' קמ"ו סק"א, דההדס כשר למצותו גם כשהעלים פרושים, ומשערין אותן כאילו הם מושכבות וחופות, אלא דאכתי יש לעיין בזה, דאין העלים עומדים דרך גדילתן ממטה למעלה ולשיטת החזו"א צריך שכל חלק וחלק שבהדס יהיה כדרך גדילתו, וצ"ל דבאמת כשהעלים פרושים לגמרי אין זה דרך גדילתו, וכדעת המטה משה שהביא המשנ"ב סי' תרנ"א ס"ק ט"ז, דס"ל דדרך שכיבה אין זה נחשב דרך גדילתו (וכמו שפירש שם השעה"צ בס"ק י"ט)<sup>ה</sup>, אבל כשהעלים פרושים רק מעט ואינם בדרך שכיבה ממש, יש להחשיב את זה כדרך גדילתו. ובזכרוננו שבחלק מהשנים ראיתי שרה"י הגרד"צ קרלנשטיין זצ"ל, היה מקפיד שבזמן הנענועים לצדדים יהיה ראש הלולב נוטה רק מעט לאותו כוון שמנענעים, והיה נזהר שהלולב לא יהיה בדרך שכיבה ממש. וכפי הנראה הוא סבר, שמה שהלולב נוטה רק מעט אין זה נחשב שינוי מדרך גדילתו<sup>ו</sup>. וכל זה כדעת היש מדקדקין שהביא המשנ"ב בס' תרנ"א ס"ק מ"ה, שצריך שיהיו הד' מינים כדרך גדילתן גם בזמן הנענועים. אמנם היו שנים שלא הקפיד על כך, ואולי הוא סמך על דעת

שיהיה רגע אחד שיתמכו בעלים ובראש הערבה, כדי שלא ינטו כלפי מטה, אבל בזמן הנענועים א"צ לחוש לזה.

**ועלה** בדעתי שאולי אפשר ליישב מנהג העולם ע"פ היסוד הנ"ל. דאולי לא חשו לזה, כיון שבדרך כלל בד הערבה ארוך יותר מג"ט, ואף שהחלק העליון נכפף כלפי מטה ואינו כדרך גדילתו, אכתי אפשר לצאת י"ח בג"ט התחתונים, (כמו שיוצאים י"ח בחלק העבות התחתון של ההדס). וכמו"כ בעלים, מצוי מאוד שרוב העלים עומדים כדרך גדילתן, היות והם נתמכים ע"י האיגוד, ורק מעוט נכפף כלפי מטה וסגי בזה, דלא גרע מנשרו. ואף שערבה שנקטמה פסולה, אכתי י"ל, דאנו מחשיבים את החלק העליון כמו שעלתה בו תמרה דכשר, ומסתבר שא"צ שהתמרה תהיה בדרך גדילתה, וצ"ע.

**ז** עוד מצוי בהדסים שהעלים פרושים (היינו נוטים לצדיהם) ואינם עולים עם ההדס, וממילא אינם חופים את העץ שבין קנה לקנה. ובספר חיים וברכה אות נ"ח הביא בזה מחלוקת אחרונים, די"א דלא יצא י"ח באופן זה, וכתב ע"ז בשם הבכורי יעקב, דכל שהג' עלין עומדין בעיגול אחד, שאין אחד נמוך מחבירו, אפילו אם העלין אינם עומדים זקופים רק נוטים למטה, והקנים רחוקים זמ"ז, עד שאין עליו חופין את עצו אינו מעכב. וציין לדבריו באות נ"ט. ויעוי"ש

ח. ואולי לגבי העלים א"צ לחוש לזה, והעיקר שלא יהיו נוטים כלפי מטה ממש, וגם מהחזו"א משמע שלא חשש לזה רק בנוטים כלפי מטה ממש.

ט. ולפי"ז צ"ל שהלשון שכתוב שם "מטה לצדדין" היינו מטה "מעט" את ראש הלולב לאותו כוון שמנענעים כעת, וכה"ג חשיב דרך גדילתו.

הם מצטרפים גם לכולו). ויתכן שכאן הוא לכו"ע, דלכאורה כשיש לי ג"ט, ובתוכם יש רוב משולשים, והם מפוזרים בתוך הג"ט, אפשר לצרפם לכו"ע, וגם הפמ"ג מודה בזה, דמסתבר דלא פליג הפמ"ג, אלא באופן שהרוב מתלקט מתוך ד' טפחים או יותר, וכגון שההדס ארוך יותר משעורו, (כפי הדוגמא שכתובה שם בפמ"ג), אבל במפוזרים בתוך הג"ט, כו"ע מודו דמצטרפים. וה"ה בנד"ד, כשיש מיעוט שנדחקים ונוטים כלפי מטה, אפשר לצרף מתוך הג"ט רוב קנים כשרים, אף שהם מפוזרים (בתוך הג"ט), ואינם במקום אחד. וכן שמעתי מרה"י הגרד"צ קרלנשטיין זצ"ל, שצייד לומר כן, והראה לי בספר אחד שכתב כן להדיא א". (ולהשלמת רובו או כולו משולש, יתכן שאפשר ללקט ולהשלים גם מהחלק שמתחת הג"ט, ותלוי בכל מה שנכתב לעיל, בדיון השלמת השעור בהדס ארוך יותר מג"ט).

**ט** ומצוי עוד בהדסים שכשמניחים אותם במים עולה צימוח חדש ירוק ולח מן הענף, ויש בו כמה עלים משולשים, ויש לעיין מה דינו לשיטת החי"א (כלל קנ"ב ס"ג) שמסתפק דאולי אין ליטול למצוה ד' מינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, והניח בצ"ע. אמנם נראה דלפי היסוד הנ"ל המוזכר לעיל, שא"צ שדוקא החלק העליון יהיה כשר

הסוברים דגם דרך שכיבה מקרי דרך גדילתן, וצירף דעת הסוברים דא"צ להקפיד בזמן הנענועים שיהיו הד' מינים בדרך גדילתן, (וכמובא שם שיש מהפכין הלולב כלפי מטה, וסוברים שדי בזה שיהיו דרך גדילתן בתחילת הנטילה, כמבואר במשנ"ב).

**ח** אמנם מה שיש לעיין בזה הוא שלפעמים מצוי בהדסים אלו (שעליהם פרושים), שכשמקריבים אותם זל"ז ואוגדים עם הלולב, ע"י הדחק נלחצים כמה מהעלים ונדחקים כלפי מטה, וכה"ג יש לחוש לשיטת החזו"א דלא מקרי דרך גדילתן. ובשלמא באותם הדסים שכולם משולשים, פשיטא דיש להכשיר, שכיון דרק מיעוט מהעלים נדחק כלפי מטה, אכתי רוב העלים עולין בדרך גדילתן, ולא גרע מנשרו מעוט מהעלים, דההדס כשר ברוב שנשארו, אבל כשיש רוב מצומצם, וחלק מהעלים נדחקים כלפי מטה, ואינם עולים בדרך גדילתן, לכאורה לפי החזו"א א"א לצאת י"ח, כל עוד שלא תמך בעלים להעמידם כדרך גדילתן.

**ולפי** מה שכתבנו לעיל נראה שגם כאן אפשר ללקט את הקנים המשולשים (שעולים עם ההדס ואינם נופלים כלפי מטה או מושכבים) מכמה מקומות ומצטרפים לשעור רוב, אף שהם לא במקום אחד ממש (ואולי

י. אבל יש לעיין אם התקיים בזה מצוה מן המובחר שיהיה כולו עבות.

**יא.** בספר ארבעת המינים בסוף דיני הדס עמוד ל"ח כתב להכשיר אפילו ברוב מפוזר לאורך שעורו, דלא הסתפק הפמ"ג אלא בהדס שהוא יותר משיעורו וכצירוף של הפמ"ג דאז יש לדון שאינו הדר כיון שרוב הבד אינו משולש (או נשרו עליו) "אבל הדס שאינו ארוך משיעורו, או אפילו כשהוא ארוך ביותר, אלא שהמיעוט הבלתי משולש או הנשירה הוא גם מיעוטו של כל אורך הבד, באופן זה לא נסתפק הפמ"ג מעולם, כי בודאי יש לזה דין רוב משולש להכשיר, והפיזור מצטרף ביחד לרוב שיעורו בהכשר" עכ"ד. (ואמנם נראה לכאורה, דאם יש רוב מרכז במקום אחד, ואפשר לתפוס ג"ט שיש בהם רוב משולש, דיש להכשיר אף שההדס ארוך, ובצירוף הכל יש כאן רוב שאינו משולש, וצ"ע ואכמ"ל).

(36) כתבו, שרבים נהגו דמעיקר הדין קביעת השילוש אינה נקבעת ע"פ שרשי העלים שיצאו בקו שווה, אלא ע"פ הסתכלות בראיה שטחית, שאם שלושתם עומדים בעוגל ובשורה אחת הרי זה חשיב כמשולש (וכעין זה בספר מבית לוי למועדי השנה). ובהערה למטה כתוב שם, שכן קיבל הגר"מ העליר זצ"ל מגדולי ירושלים, דהעיקר תלוי בזה שיהיו העלים בשורה בשווה, וא"צ להקפיד על שרשי העלה. ובהוראות מעשיות לממייני ההדסים מטעם בד"צ העדה"ח התפרסם בחוברת ההשגחה הנ"ל, שהדס א' הוא הדס שהשילוש שלו נקבע ע"פ חוט המקיף בשורש התקוע בעץ (כהחזו"א), ובהדס א' מיוחד, רוב ההדס הוא ע"פ השילוש בחוט המקיף בשורשי העץ, אבל עד ג' שורות מחשיבים את החוט המקיף מתחילת מוצא העלה, (ולא מן השורש, וכמנהג ירושלים). ובהדס א' החוט המקיף בכל ההדס הוא רק מתחילת העלה.

**ולכאורה** אפשר לסמוך על מנהג ירושלים כשרובו משולש כהחזו"א, והמיעוט משולש כמנהג ירושלים, כיון שנידון הוא רק למצוה מן המובחר<sup>2</sup>. ולפי מה שנתבאר לעיל אפשר ללקט את הרוב מכמה מקומות מפוזרים בתוך הג"ט, דלכאורה מסתבר שגם הפמ"ג מודה שכשהרוב כולו בתוך ג"ט, אפשר לצרף מכמה מקומות מפוזרים (וכמו שכתבנו לעיל), וכשיש עוד כמה קנים משולשים כשיטת החזו"א והם נמצאים בהדס מתחת לג"ט

למצוותו, אלא סגי במה שהתחתון כשר. לפי"ז יש מקום להכשיר גם את ההדס הנ"ל, דהא ג"ט התחתונים גדלו בארץ ולא בעצין, והצימוח נחשב כמו עלתה בו תמרה ואינו פוסל (אף כשאינו דרך גדילתו).

**(י)** ולפעמים הצימוח הנ"ל מתייבש, ויש לעיין אם לפסול מטעם יבש ראשו. ובמשנ"ב סי' תרמ"ו ס"ק ל"א מבואר, שהפוסלים בנקטם ראשו, פוסלים גם ביבש ראשו. ובס"ק ל"ד כתב בשם הב"ח, דביבש ראשו (היינו העלים העליונים), אין לברך עליו, אלא א"כ יסיר את העלים העליונים שיבשו, וכשיבש הענף הלח הירוק צריך להסיר גם אותו, כמבואר בבכורי יעקב סוף סק"כ. (ומה שכתב הבכור"י בס"ק ט"ו, דאינו במציאות כלל שיהיה העץ יבש, לא שייך בנד"ד כיון שהצימוח לח וירוק), ויצטרכו לסמוך על דעת הסוברים דנקטם כשר. (ומצוי שהצימוח הנ"ל מתייבש וגם משחיר ומרקיב, ולכאורה ה"ז כנתלבן, וצ"ע).

**(יא)** והנה בשיעור השילוש ישנה עדות בשם מרן החזו"א זצוק"ל שאמר, שאם יש קו הנפגש בכל שרשי העלים, נחשב משולש אף שבאחד הקו פוגש אותו מלמעלה, ובאחר הוא פוגש אותו מלמטה. והוסיף עוד החזו"א שלא שזהו השעור, אלא שזה בוודאי שפיר דמי (והשעור המדויק לא ברור דיו). אמנם בירושלים ישנה מסורת אחרת בענין זה, ובחוברת ההשגחה שיוצאת לאור מעת לעת ע"י ועד הכשרות של העדה"ח הודפס לפני כמה שנים מדריך לבחירת ד' מינים, ובדיני הדס אות ב' (עמוד

יב. וגם החזו"א כתב דלא זהו השעור אלא דבזה ודאי שפיר דמי.

מתאימה למה שכתב המשנ"ב סי' תרנ"א ס"ק מ"ז לצאת דעת הט"ז (יעוי"ש בשעה"צ סק"ס). דלדברי הט"ז צריך להחזיק את הד' מינים בתחילת הנענועים רחוק מעט מן החזה, ולאחר ההולכה ג"פ, יש לעשות הבאה ג"פ ולהקריב את הלולב אליו יותר ממה שהוא היה בתחילת הנענועים י', דבלא זה אין כאן "הבאה" אלא הולכה והחזרה, כמו"כ כשמכסכים בעלים בהולכה ובהבאה, יש לכסכס בעלים בהבאה, רק מאז שמקרבים את הלולב יותר ממה שזה היה בהתחלה, דרך אז מתקיימת ההבאה.

העליונים, יתכן שאפשר (לפי מה שנתבאר לעיל) להשלים אתם שיעור ג"ט ויתקיים בזה מצוה מן המובחר אף להחזו"א. (וכגון שקן אחד באמצע הוא כמנהג ירושלים, אפשר להשלים מקן אחר כהחזו"א הנמצא מתחת לג"ט, וכ"ש כשהקן כמנהג ירושלים נמצא בחלק העליון של ההדס (ומתחתיו יש עוד ג"ט משולשים כהחזו"א), דאז יש לנו ג"ט כהחזו"א "במקום אחד", וכשר אף שהג"ט הללו לא עליונים, וככל שנתבאר לעיל, וצ"ע).

**(יב)** ודרך אגב יש להעיר, על צורת הנענועים המקובלת אצל רבים, שהיא לא



## הגאון רבי יחזקאל שוב שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

### האם יש הידור בהדס שחסר שילוש אחד על הדס שחסר שני שילושים

א. שיטות הראשונים בדין עבות. ב. ביאור המחלוקת אי סגי ברוב. ג. קושיא בדעת הראב"ד דלכתחילה צריך כולו. ד. במקומות דסגי ברוב מדוע יש הידור בכולו. ה. האם שילושו מדין הדר. ו. בשיטת בעל העיטור דסגי בקן אחד משולש. ז. בראב"ד גופא כתב דליכא דין הדר. ח. העולה מהדברים. ט. האם צריך שלא תהא השדרה מגולה.

**ובהא** דהצריכה תורה וכתבה הדס עין עבות, דבעי' שילוש דעבות, יש לברר האם הוא המין שהצריכה התורה הדס עבות ואינו דין רק בכשרות ההדס אלא הוא קביעת מינו, או דצריך צורת עבות דלעולם המין הוא ההדס אף שאינו משולש אלא דהצריכה תורה דמין זה יוכשר דוקא כשהוא עבות, או דהוא דין הדר דהדס משולש ועבות הרי הוא הדרו של ההדס, ויבורר בע"ה.

**והנה** הראשונים נחלקו בהדס כמה צריך לשילוש, והטור הביא בזה ג' שיטות, דשיטת הגאונים דצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות ואם לאו פסול, [ובזה הבין הבית יוסף דס"ל להגאונים דה"ה דהקנים עצמם צריכים שיהיה שלמים, ולא אמרי' דהגאונים סבירא להו כשיטת הרא"ה המובא בר"ן דרק צריך שיהא כל הקנים, אך בהקן עצמו אפשר דסגי ביה רוב, אלא

**שאלה:** מי שיש לו רק הדס שחסר בו שילוש אחד, האם יש הידור בהדס זה על הדס שחסר בו ב' שילושים, וכן מצוי דנשרו עלין בזמן הנטילה יש לדון האם איכא הידור ליטול הדס שנשרו ממנו פחות עליהם.

#### שיטות הראשונים בדין עבות

**א.** והנידון במה דכתב בשו"ע בס' תרמ"ו סעיף ה' למצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות ולעיכובא ברובו, עכ"ד, ובזה יש לעיין האם איכא נפק"מ בין רוב שחסר שילוש אחד לרוב שחסר ב' שילושים דכיון דכבר איכא מצוה דרוב לא איכפ"ל אי חסר אחד או שחסר יותר כל זמן דמתקיים בו דין רוב, וה"ה דנפק"מ אי חסר עלין אי איכא נפק"מ בין חסר אחד לחסר כמה עלין כשיש עדיין רוב.

שרובו משולש הרי נקבע שמו דבכדי לקבוע שם לדבר הרוב קובע את שמו, משא"כ להגאונים דצריך כולו היינו דרצון התורה דמעל ההדס יהיה עלין משולשים וא"כ לא שייך דיועיל ע"י הרוב דאינו לקבוע שם על ההדס אלא דין שיהיה מע"ג עלין משולשין וא"כ לא יהא סגי ברוב דכיון דרצון התורה שיהיה עלין הרי הוא כמו שיקח הדס שאורכו רוב השיעור דודאי לא סגי בזה דאינו רוב של הדבר [ודומה להא דלא סגי ברוב כוס מלא יין אלא צריך שכולו יהא מלא יין ואז אמרי' דשתה רובו של הכל ורובו ככולו, כידוע בזה מהגר"ח] וג"כ כאן כיון דאינו לקבוע על ההדס לא שייך לדון כאן דין רוב, ודו"ק.

**והיה** מקום לבאר דס"ל הגאונים דאין מועיל רוב, כיון דהמקום שאינו משולש הוי אותו מקום מין אחר, וכדיבואר להלן דיש דנקטו דהדס שאינו משולש לא הוי הדס שאינו משולש אלא גדרו כמין אחר, ולכך לא יועיל בזה רובו ככולו כיון דאפשר לומר דאותו מקום אינו כלל הדס, אלא הוא מין אחר, והוי כאילו רוב שיעורו הדס ובמיעוטו אינו כלל הדס אלא מין אחר, וכנוסח הב"י דדעת הרה"מ "דכוליה שיעוריה בעי' עבות דהא כל מה שאינו עבות הו"ל כמיו אחר".

**אך** לכא' דוחק לומר כן בדעה זו, דכיון דנקט' למהלך זה דהוא דין לקבוע שם על ההדס א"כ ג"כ רובו יקבע שם הדס עבות ומשולש על הדס זה דהא רובו ככולו, ולא שייך לומר דהוי מין אחר, ובפרט דקשה לומר דבאותו הדס עצמו מתחלק לשני מינים, אלא יותר נראה דבאמת הוי כולו מין אחד עכ"פ כשרובו משולש, אלא הסברא

סבירא להו להגאונים דבעי' שיהא הקינים עצמם שלמים].

**ושיטת** הראב"ד דכשר ברוב ההדס משולש, אלא דמצוה לכתחילה בעי' שיהא כולו משולש, ושיטת העיטור דסגי בקן אחד משולש [ועיי"ש בהערות על הטור דלשון הטור הוא דלהעיטור אפילו אין בו רק פעם אחת תלתא בחד קינא כשר, ומשמע דסגי בקן אחד, אך הביאו מדברי העיטור בגירסתינו בפנים ועוד, דצריך שיהא ג' קינים משולשים, ואפשר דצריך אף שיהא בראשו], וכתב הטור דכן הוא שיטת הרמב"ם, [והב"י הק' מנליה כן בשיטת הרמב"ם].

### ביאור המחלוקת אי סגי ברוב

**ב.** ויש לדון בסברת מחלוקתם דהגאונים והראב"ד האם סגי רוב בשילוש ההדס, דהא ודאי בכל התורה מועיל רובו והריהו ככולו, ואמאי סברי הגאונים דלא סגי ברוב אלא צריך הכל, ובמאי שאני מכל התורה.

**ויש** לבאר ע"פ מה שיש לברר עוד, האם השילוש הוא דין שע"י שהעלין משולשים הוי רק סיבה לקבוע שההדס עצמו משולש, דהדס שעליו משולשים נחשב ההדס עצמו עבות והוא גדר בההדס גופיה, אך מאידך אפשר לומר דאין זה בכדי לקבוע לו לההדס עצמו שם עבות אלא דהתורה אמרה ליטול הדס שיש על גבו שילוש של עלין, דצריך את עצם ההדס וגם צריך עלין עבות על ההדס.

**ונראה** דבזה נחלקו דלהראב"ד הוי לקבוע לו לההדס שם הדס עבות וא"כ ע"י

של העלין רק לקבוע שם הדס עבות ומשולש על ההדס, א"כ לאחר שהוא כבר נקבע עליו שם עבות ומשולש ע"י רובו, מה שיך לומר שהוא יותר מהודר כשיהא משולש ע"י יותר מרובו, הא כבר קודם לזה הוא כבר משולש ועבות, וכי הוא יותר מהודר אם יש יותר סיבות לקבוע לו שם הדס משולש ועבות.

**והנה** מצאנו בריש פרק ב' דחולין דאף דסגי להכשר הבהמה בשחיתת רוב הסימנים מ"מ לכתחילה ישחט כל הסימן ולא יסמוך על שחיתת רוב הסימנים, ויש להוסיף בהא דאיתא בתוס' פסחים קח: ד"ה רובא דכסא שכתבו ומיהו לכתחילה צריך לשתות רביעית לכ"ע, ונפסק כן בשו"ע סי' תע"ב סעי' ט', והיינו דיש הידור לשתות רביעית אף דיוצא ברוב רביעית, דצ"ב מנלן לחדש דיש הידור ביותר מהרוב, ולכא' מקור דבריהם מסוגיא זו דריש פרק ב' דחולין דחזי' דאף דיוצא ברוב מ"מ איכא לכתחילה לשחוט הכל, [ובפרט אי נקטו דהנך לשונות שם בגמ' חולין לא פליגי, או אף אי פליגי אבל תרומיהו מודו לדין דאיכא הידור בכולו].

**ובזה** יש להתבונן, דהא ודאי אינו סברא דלכתחילה לא סמכי' על דין רוב, ולכך צריך לשחוט הכל ולשתות הכל, דנימא דהואיל והוי קולא של התורה דמועיל רוב ולכך לכתחילה נתחדש סברא דלא סמכי' בזה על קולת התורה דרוב, דהא ודאי לא מצאנו דאם יש לפנינו שני חתיכות בשר כשרות ונשחטו בהידור אלא דבאחת נשחט רק רוב הסימן ובשניה נשחט כל הסימן וכהלכתחילה, וכי נימא דיש הידור לאכול הא דנשחטה כל הסימן, אתמהא.

הוא דהשילוש אינו לקבוע שם עבות על ההדס, אלא דבעי' עבות מעל גביו ואם כן לא שיך לומר בזה רובו ככולו דהא באותו מקום שאינו משולש לא מתקיים הדין עבות. וזה אולי כוונת הבית יוסף במה שכתב דהוי כמו מין אחר ונחסר השיעור, אך לא דהוי ממש מין אחר.

**והרא"ה** דס"ל דסגי דבכולו יש רוב הקן משולש היינו דס"ל דדנים על הקן, וכשהקן רובו משולש הרי נקבע עליו שם עבות ונמצא דבכולו הוא עבות ולא רק ברובו עבות.

**ולכא' אי** הדין דשילוש הוא בסברות אלו, דלקיים ביה הדין עבות או בכדי דיהא מין עבות, לא שיך לומר דאם הוא יותר משולש הרי הוא יותר עבות, דהא כבר עבות הוא ונקבע לו שמו כן ולא שיך יותר.

### קושיא בדעת הראב"ד דלכתחילה צריך כולו

**ג.** אלא דיש להקשות בזה, א"כ מדוע נאמר כאן הדין להראב"ד דלכתחילה יהיה כולו משולש אף דסגי ברובו, דלכא' הדין שמצאנו ברובו דלכתחילה בעי' כולו היינו בכה"ג דהוא נידון על המעשה דאמרי' דיעשה לכתחילה כל המעשה, וכגון בשחיטה דאמרי' דאף דסגי ברוב סימנין מ"מ לכתחילה יעשה מעשה שחיטה בכולו, וכן מצאנו בתוס' בפסחים קח: ד"ה רובא דבשיתית הכוס אף דסגי ברוב כוס מ"מ לכתחילה ישתה כולו, והיינו דלכתחילה אמרי' דיעשה כל המעשה ויוסיף במעשה עד כולו, שהמעשה יהיה ע"י כך יותר בשלמות, אך כאן מכיון דהוי ע"י השילוש

**ויש** מקום לדון דבשחיטה כיון דהוא במעשה המצוה יותר הידור לעשות יותר במעשה המצוה ואינו הידור לא לסמוך על הרוב וכדלעיל דג"כ בזה איכא האי הידור להמשיך יותר מהרוב אף דלא יעשה כולו, וכן בשתית הכוס כיון דהוא הידור במעשה יש הידור בכל המשך פעולתו, אך עדיין בהדס לא נימא כן כיון דאינו המשך עשיית הפעולה וכנ"ל.

### האם שילושו מדין הדר

ה. אך אולי יש לבאר בהך הידור דכולו דהוי מדין הדר, דאף דודאי לא אמרי' דהדין שיהא משולש הוא מדין הדר אלא הוי דין עבות ולכך ברור דצריך לכו"ע משולש כל הימים וא"צ לפנים, אך יש לדון אי איכא ג"כ דין הדר בשילושו וכלשון הרמב"ן דהדרו בעבותו הוא, והיינו דעבותו הוא הדרו וכדכתבו דלכך לא אכפת לן נקטם, והנפק"מ הוא באופן דמצד עבות כבר נתקיים עבותו אך מ"מ משיך שייך בזה ג"כ הדר, וכגון בכה"ג דהוא משולש רובו, דודאי נתקיים כאן עבות ואף הדר נתקיים כאן אך מ"מ שייך כאן לכתחילה שיהיה יותר משולש, בכדי לקיים כאן יותר הדר, וזה הרי פשוט שבהדר שייך יותר הדר ויותר הדר.

**דבדעת** הראב"ד לכאו' בפשוטו כל דין שילוש הוא רק מדין עבות ואין שייך כל דין הדר בשילוש דמהי"ת לחדש דין הדר דאינו מוזכר כן בגמ', אך כבר כתב הפרי מגדים תרמ"ו ט' כל שהרוב אינו עבות לאו הדר הוא ופסול, וכן הלבוש כתב בס' תרמ"ו ד' דאם נשאר עבות ברוב שיעור אורך ההדס כשר שעדיין הדר הוא, ובתשובות פני יהושע

**אלא** ודאי כל ההידור הוא בפעולת השחיטה דהפעולה יותר מהודרת כעושים אותה כולה ולא רובה, וכן בשתית ד' כוסות הוי הידור במעשה השתיה, ולעסוק יותר במעשה המצוה, וא"כ גבי הדס דהנטילה הרי הוא אותו נטילה, א"כ מה שייך לומר דיש דין לכתחילה ליטול רובו, וצ"ת. [ויש צד דהא דבשחיטה לכתחילה בעי' כולו היינו דהוא דין דרבנן בכדי דלא יבא לידי פחות מרוב, ולפ"ז לא שייך לנידון דידן].

**[ובלשון הראב"ד המובא ברא"ש הוא "מצות עבות", ויל"ע אם שייך לומר דהוא הדס בכל גווני אלא דאין מקיים מצות עבות דמעכב אף בדיעבד, אלא דא"כ איך שייך בזה שיועיל רוב, וצריך תלמוד].**

### במקומות דסגי ברוב מדוע יש הידור בכולו

ד. והנה בספק דידן האם בהדס שחסר עלה א' וכשר מדין רוב אי יש הידור לקחתו יותר מהדס שחסרים בו עוד כמה עלים, הכא נמי יש לדון גבי שחיטת רוב הסימן דהובא מהמבואר בריש פרק ב' דחולין דאף דסגי ברובו מ"מ לכתחילה ישחוט כולו, דיש להסתפק כשכבר עשה רוב האם יש ענין לעשות עוד ברוב אף שידוע שלא ישרימונו כולו, האם ההידור הוא דוקא כולו או כל משהו שעושה יותר הוי הידור.

**וג"כ** הספק בזה בשתית ד' הכוסות אם אין יכול לשתות כל הכוס, דיש להסתפק אי איכא הידור לכתחילה לשתות יותר מרוב אף שאין יכול לשתות כולו או דכיון דשתה רוב כבר אין הידור ביותר מכך אם לא ישתה כולו.



ג"כ לולב שמשום ב' סיבות אינו הדר, דשייך לומר דלמצוה שיקח אותו שחסר רק משום סיבה אחת ההדר, ודו"ק] ואף דאינו מוכרח דהא אפשר דההדר בשילוש הוא דנקבע לו דין עבות וזהו עצם הידורו דהוא עבות, וא"כ לא שייך יותר עבות וכנ"ל, אך יש לצדד דכן שייך יותר עבות להידור, ולכא' סברא זו היינו בין אי חסר לגמרי עלין ובין אי יש עלין רק אינו משולש. [ועי' להלן מדברי המשנ"ב].

### בשיטת בעל העיטור דסגי בקן אחד משולש

ו. ולכא' יש לבאר כן בשיטת בעל העיטור דכתב הטור בשמו דסגי בפעם אחת תלתא בחד קינא וכשר [וכתב הטור דכן סבר הרמב"ם וכבר תמה עליו בבית יוסף] ועי' בהגהות בגליון הטור דהביאו מכמה מקורות דצריך לשיטה זו ג' קינן משולשים ולא סגי בחד ובראשו, וצ"ב בשיטת הטור בשמו.

**ובעמק** ברכה לולב י"א כתב דנראה דשיטת בעל העיטור דעבות אין זה תנאי בהכשרו אלא הוא סימן על המין דאיזה הדס הכשירה תורה זה שהוא עבות, ואף דעבות ושאינו עבות שניהם גדילים בעץ אחד מכל מקום התורה חלקה אותם לשני מינים וע"כ סגי בתלתא טרפי בחד קינא דזה מראה כבר שזה ההדס הוא ממין שהוא עבות, יעו"ש בהמשך דבריו לבאר בזה מחלוקת שהביא הרא"ש אי איכא בל תוסיף בהדס שוטה דאם הוא מין אחר איכא בל תוסיף יעו"ש.

**אלא** דדבריו צ"ב דאף דאיכא בבית יוסף נוסח "בדעת הרב המגיד דכוליה שיעוריה בעי' עבות וכל שאינו עבות הו"ל

סימן ג' האריך שם וכתב כמה פעמים בתוך דבריו דבעי' עבות משום הדר דומיא דפרי עץ הדר עיי"ש דכאן הצריכה תורה הדר דעבות, והביאו בשערי תשובה תרמ"ו א' דבגשרו רוב עליו בענין דפסול אפי' בשאר ימים למאן דס"ל דבעי' הדר כל שבעה, וכן הובא מהלכות קטנות חלק שני סי' רכ"א דנשאל אמאי לא סגי במה שיהא הד' מינין ממינים אלא בעי' שלמים, וכתב, תשובה: משום דכתיב הדר וכו' ומש"ה אעפ"י שהוא ממין הדס הכשר כתבו המפרשים שצריך שיהא כולו עבות או רובו אלא שהראב"ד פסל בדיעבד [פירוש, אי ליכא רוב].

**ומבואר** דנקטו דהא דהצריכה התורה עבות הוא גם מדיני הדר דזהו הדורו של ההדס כשהוא עבות, ואי נימא דשייך כאן הדר דדין העבות הוא מדין הדר, שפיר יש מקום לבאר דשייך בו מצוה לכתחילה שלא לסמוך על הרוב כיון דהוא משולש בכולו הרי הוא יותר הדר, וא"כ אינו שייך לדין שחיטה ושתית הכוס דבעי' לכתחילה כולו משום הידור במעשה המצוה, אלא הוא מדין הדר ונימא דנקט הראב"ד דעי"ז שיהא כולו משולש יהא יותר הדר.

**ולפ"ז** שפיר יש לדון ולומר דשייך לומר דאף אי בשחיטה ליכא הידור לעשות יותר מרוב אם אינו עושה הכל, אך בהדס דהוא ענין דהדר אף דאי חסר עלה א' כבר לא הוי כולו וחסר בהדרו אך אי חסר ב' עלים הוי פחות הדר ונימא יש הידור במצוה שיהא חסר פחות עלים דשייך יותר ריבוי ההדר, [דזה ודאי מסתברא דאם בחוה"מ אין לו רק לולב שאינו הדר משום סיבה אחת, דלהמחבר מברך עליו, ויש לו

על ההדס דין הדס משולש, א"כ אפי' במקצתו סגי. [ובזה הטור נקט דסגי אף בחד, ובראשונים המובאים בהגהת הטור משמו דנקטו דצריך שלשה ואף בראשו וג"כ מזה משמע שהוא מהידורו אף דאינו כמובן מדין הדר].

**ועי'** בב"ח דכתב דלהעיסור הא דאיתא בגמ' שרי ליה מריה לר' טרפון היינו משום דלמצוה ודאי מטרחי' דליהו כוליה שיעור דהדס עבות, וצ"ב מדוע שיהיה הידור בכוליה עבות, לבעל העיסור, ולכא' גם כן מכאן יהא מוכח דאיכא דין הדר אף לבעל העיסור בכוליה, או עכ"פ זה קלי ואנוהו, וכדלעיל. [ובעצם שאילת הב"ח מדוע שאריה ליה מאריה, כבר בעיסור עצמו עמד על זה, ותי' שאם היא ארוכה ההדס לא נמצא בה עבות בג' קנין שרוב הארוכין הדס שוטה הוא שאין מצוי אלא בקטנים].

### הראב"ד כתב דליכא דין הדר

ז. אך מבואר בדברי הראב"ד גופא דליכא דיני הדר בשילוש ההדס, דכתב בהלכות לולב ד"ה אבל עבות, "אי לאו עבות הוא מינא אחרינא הוא ועבות בעי' בכולהו יומא דההוא לאו מהדר אתי אלא מגופיה דכתיב ביה עץ עבות ושאינו עבות מינא אחרינא הוא דכתיב ביה צאו ההר והביא ועלי הדס ועלי תמרims ועלי עץ עבות" ומשמע דאינו כלל דין הדר. [וקשה לומר בדבריו דתרווייהו איתנהו ביה גם דין עבות להגדיר המין וגם דין עבות משום הדר, דמנלן לבאר כן בדברי התורה].

**וכן** בדברי הראב"ד והביאם הרא"ש סימן י' דיש אומרים ובלבד שיהא העבות

כמין אחר ונחסר השיעור" וכנ"ל, אך כאן כיון דרוב עליו אינם משולשים מהי"ת לקבוע מינו כהדס עבות, ואדרבא הרי מכיון דרובו אינו עבות הרי יותר מסתבר לקבוע שאינו מין עבות, אם הוא הגדרה של שני מינים וכהגדרת העמק ברכה.

**ועוד** דא"כ אם יהיה כולו אינו משולש ורק קן אחד משולש דנקבע לו מין משולש וכי נימא דאם יתלש קן זה והשאר קיים נכשירנו, אתמהא, אלא דע"ז אפשר לומר דאין ההגדרה שהוא שתי מינים שהוא סימן על ידי השילוש שהוא מין אחר בעצמותו, ואף אחר שנפל הרי היה כאן סימן שהוא מהמין האחר, אלא דזה גופא שיש בו שילוש הוא עצמו סיבה להיות מין אחר דיש שני סוגים הדס עם שילוש שהוא עבות והדס ללא שילוש שנחשב מהמין השני שאינו עבות ורק כשיש בו הסיבה של השילוש זה עצמו עושהו למין אחר, ולכך כשנשר הרי אין בו השילוש ואינו עבות, אך ודאי דזהו חידוש גדול לומר כן, וכן דעדיין צריך ביאור השאלה הראשונה דמדוע יקבע המיעוט על הרוב ולא הרוב יקבע על המיעוט.

**ומסתבר** דשיטת בעל העיסור דאדרבא התורה לא רצתה מין עבות ולא לקבוע להדס שם עבות, אלא דרצון התורה שיהיה עבות על ההדס דזהו הידורו ע"י שיש בו קן משולש, וסגי בזה אף באחד, דמכל מקום יש כאן קן עבות על ההדס, ולא נתנה תורה דבריה לשיעורין, ואדרבא אי חזי' דאף נשרו מקצת עליה ואינו משולש במקומות אלו כשר ש"מ שאין צריך שהכל יהא משולש וא"כ כיון דלא ס"ל דהוא לקבוע

הדבר צריך תלמוד מה שיין הידור בכולו לאחר שהוא כבר עבות וכדלעיל, וא"כ אפשר דעכ"פ אותו סברא הוא ג"כ על יותר רוב, אף שהוא מחודש.

**וכן** יש לצדד לדון גם מצד זה קלי ואנוהו דהוא נאה יותר כשכולו משולש [ויל"ד], אך בזה יש מקום לומר דחלוק אם נשר או דאיכא שלש עלין אך רק חסר בשילושם ואכמ"ל.

### האם צריך שלא תהא השדרה מגולה

**ט.** ויש להוסיף כאן הערה, הנה באין ראשו של זה מגיע לעוקצו של זה בהדס, במור וקציעה פסל [הובא בשע"ת תרמ"ו ד', ובמשנ"ב לא הביא], וחלקו עליו האחרונים, עי' בחיים וברכה אות נ"ט דהביא לשון רבינו ירוחם נתיב ח' ח"ג [נ"ה עמוד ד'] דכתב דענפיו חופין את עצו לא שצריך כן אלא כך דרכו ונתן סימנים שזהו הדס, [אך עי' שערי זבולון הל' סוכות עיונים בהדס שדחה הראיה דבפשטות כוונת רבינו ירוחם דלא צריך חיפוי ממש שלא יראה העץ ואין לזה שייכות לדברי המור וקציעה], וכ"כ בחזו"א קמ"ו כ"ח להכשיר.

**וצ"ע** על המור וקציעה, דעי' רש"י לג: במתני' ד"ה בעל וכו' והאי דפליג במתני' בד' בבי לולב באפי נפשיה והדס באפי נפשיה וכו' משום דיש בכל אחד מה שאין בחבירו דאילו ציני הר הברזל לא שיין אלא בלולב וכו'. ע"כ. ומבואר דליכא פסול דציני הר הברזל דהוא אין ראשו של זה מגיע לזה בהדס.

בראשו כדאמר' יבשו עליו דבעי' שיהא בראש כל אחד ואחד, ולא נהירא דלא בעינו עבות בראשו דהתם משום הדר הוא ואם אין הלח בראשו לא הוי הדר אבל הכא עבות הוא דבעי' ואע"פ שאינו עבות קיים מצות עבות, עכ"ל.

**ומבואר** להדיא דשיטת הראב"ד גופא דהוא השיטה דסגי ברוב ולמצוה בעי' כולו דלא הוי מדין הדר ואין בזה עניני הדר.

**וכן** במשנ"ב סי' תרמ"ו ס"ק י"ט פסק כן להלכה, בהא דכתב הרמ"א דא"צ שיהיה העבות דוקא בראשו, וכתב דאע"ג דביבשו פסק השו"ע דאינו כשר כי אם כשנשתיירו בכל בד ג' עלין לחין בראשו דוקא שם הטעם משום הדר והדר ניכר כשהוא בראשו אבל כאן משום עבות ודי בכל מקום, ומשמע מדבריו דעבות אין בו דין הדר.

### העולה מהדברים

**ה.** וא"כ העולה מהדברים דפשטות ההלכה למה דכתב הראב"ד ונפסק כן במשנ"ב דאינו מדין הדר דא"כ לא יהא ענין ביותר עלים לאחר שיש כבר רוב כיון דנתקיים דין עבות ואף מין עבות הוא ולא יתקיים הידור דכולו.

**אך** משום ג' צדדים יש לצדד דיש זה הידור, או כיון מצינו דרבוותא דנקטו דשיין בעבות דין וענין דהדר א"כ יש לצדד דיש עכ"פ הידור ביותר מרובו יתר על רובו אף שאינו כולו.

**וכן** דאולי גם להראב"ד יש מצוה ביותר מרוב אף שאינו כולו, כיון דהא עצם



הגאון רבי משה שולזינגר שליט"א  
רב קהילת מקדש שלמה אופקים ומו"צ בקהילתנו

## בענין אתרוג ירוק ומנומך במדאה ירוק

יש לעיין למסקנא אי לדין איכא נמי  
משום חיסרון הדר

ג. ועתה יש לדון למסקנא דגמ' דטעמא  
דלא גמר פירא, האם נדחה לגמרי טעמא  
דלא הוי הדר, או דאין הכי נמי יש סיבה  
לפסול דלא הוי הדר, אלא בדעת רבי יהודה  
דלא ס"ל דינא דהדר, בהכרח צ"ל שיש טעם  
נוסף משום דלא גמר פירא. או דילמא  
דלאחר דמסקינן דטעמא משום דלא גמר  
פירא, תו אין לנו טעם ומקור לומר שאתרוג  
ירוק חסר בהדר.

ד. ונפק"מ לדין דאית לן כל פסולי הדר  
כמו יבש וכיוצ"ב. ופסלינן נמי אתרוג  
הירוק ככרתי. האם יש ב' טעמים לפסול, גם  
משום דלא הוה הדר, וגם משום דלא גמר  
פירא. וא"כ באופן דקים לן דגמר פירא,  
ואכתי הוי ירוק ככרתי, האם יהיה כשר, דאי  
למסקנא נדחה לגמרי טעמא דלא הוה הדר,  
א"כ ה"ה לדין נמי אין לפסול משום הדר  
ויהיה כשר. אך אי כל דברי הגמ' רק אליבא  
דדברי יהודה דלית ליה טעמא דהדר, הוצרכו  
לומר לטעם אחר, משא"כ לדין דאית לן  
דינא דהדר, יש גם הטעם דלא הוה הדר,  
א"כ אף באופן דליכא חיסרון משום דלא  
גמר פירא עדיין פסול מטעמא דלא הוי הדר.  
ועיין להלן הנפק"מ לדינא בזה.

סוגיא דהש"ס בפסולא דירוק ככרתי  
בהו"א משום הדר ומסיק משום דלא  
גמר פירא

א. מסקינן בסוכה ל"א: דרבי יהודה לית ליה  
דין הדר אפילו באתרוג, דדריש קרא  
דהדר מלשון שדר באילנו משנה לשנה, ולא  
על עניין האתרוג שיהיה הדר. ומוכיחין לה  
מברייתא דרבי יהודה מכשיר באתרוג הישן  
אע"פ שהוא יבש, ש"מ דלית ליה לרבי  
יהודה דין הדר. ומקשינן, ולא בעי הדר, והא  
אנן תנן הירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר ורבי  
יהודה פוסל. לאו משום דבעי הדר. לא,  
משום דלא גמר פירא. תא שמע שיעור  
אתרוג קטן רבי מאיר אומר כאגוז, רבי יהודה  
אומר כביצה. לאו משום דבעי הדר. לא,  
משום דלא גמר פירא. עכ"ד הגמ' עי"ש עוד.

ב. מבואר דבהו"א הבינה הגמ' דטעמא  
דפסול אתרוג הירוק ככרתי משום דלא  
הוי הדר, ומשו"ה מקשינן אמאי פסיל רבי  
יהודה הא לית ליה פסולא דהדר (דהא מכשיר  
באתרוג היבש), ומשני דטעם הפסול לאו  
משום הדר, אלא משום דלא גמר פירא.  
וכמו"כ גבי אתרוג קטן מכביצה בהו"א  
טעמא דפסיל רבי יהודה משום דאינו הדר,  
ומסקינן דטעמא משום דלא גמר פירא.

שנגמר פריים, וא"כ תו ליכא חיסרון אף דהשתא אכתי הם ירוקים ככרתי. ובפשיטות תליא בחקירה הנ"ל האם למסקנא נמי איכא משום חיסרון הדר.

### דעת רוב הפוסקים שבשרים אף קודם שישתנה מראיתן

ט. דעת רוב רובם של הפוסקים וכן הוא העיקר להלכה, דכל שידוע שיכולים להשתנות למראה אתרוג הרי דגמר פירא וכשרים כבר השתא. והטעם דלמסקנא ליכא חיסרון הדר באתרוג ירוק, כן הוכיח הט"ז ס"ק י"ח בהרחבה, וכ"ד המג"א והוכיחו כן להדיא מד' המהרי"ל שכתב דסגי שהתחיל להצהיב. וכ"ד הלבוש (וציין לדבריו הגרעק"א בגיליון השו"ע) וכ"כ בקרבן נתנאל ע"ד הרא"ש, וכן הביא באליהו זוטא בשם הנחלת צבי. וכן כתב בביאור הגר"א דלמסקנא טעמא משום דלא גמר פירא, ולא משום חיסרון הדר, ולכן אם חוזר למראהו ליכא חיסרון של הדר. וכ"ד החמד משה והמור וקציעה ובית מאיר וחיי אדם (כלל קנ"א סט"ו), וכן סתם במשנ"ב ס"ק ס"ה, והוסיף בשעה"צ (ס"ק ס"ט) שכן כתבו הרבה אחרונים ודלא כב"ח.

### טעמים דלמסקנא ליכא פסול משום הדר כלל

י. וכן הוא משמעות הראשונים הנ"ל דהיינו התוספות והרא"ש, שדנו רק אי נחשב שנגמר פירא או לאו, ולא הזכירו כלל שיש כאן נידון האם הוא הדר, והדגישו רק שנחשב שנגמר פרי. וע"ע בט"ז (ס"ק י"ח) שהוכיח נמי מהא דהדגישו הראשונים דאע"פ שחוזרים למראה אתרוג רק לזמן

### כמו"כ לענין שיעור אתרוג בכביצה

ה. וכיוצ"ב גבי האי דינא דאתרוג הקטן מכביצה, דלמסקנא דסוגיין אין פסולו משום דלא הוי הדר, אלא משום דלא גמר פירא, יש לדון לדידן דאית לן פסול הדר האם יהיה טעם לפסולו אף משום הדר.

ז. ולכאורה נפק"מ באופן שיהיה פחות מכביצה אף ליכא חיסרון דלא גמר פירא, האם יפסל עכ"פ מטעם דלא הוה הדר. וכגון שהיה אתרוג שהיה גדול כשיעור כביצה ועוד, ואח"כ הצטמק לפחות מכביצה, האם כשר ליטלו עתה בעודו קטן, דאי טעמא רק משום דלא גמר פירא, הכא הא וודאי גמר פירא, שהרי היה כבר גדול. אך אי איכא נמי טעמא דהדר א"כ כיון שעתי קטן הוא אינו הדר.

### ד' התוספות והרא"ש בענין אתרוגים שיכולים להצהיב

ז. כתבו התוספות (שם, בסוף ד"ה הירוק ככרתי) ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי, כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דודאי גמר פריים. עכ"ל. וכמו"כ ברא"ש שם סימן כ"א וז"ל הירוק ככרתי שדומה לעשבים כתבו התוספות (לעיל דף לא ב) דאתרוג שהוא ירוק ככרתי וכשמשנה אותו חוזר למראה אתרוג נראה שהוא כשר דאי לאו דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש עכ"ל.

ח. ויש לדון בדבריהם שכתבו שאותם אתרוגים כשרים, האם הכוונה רק לאחר שבפועל ישתנה מראיתן למראה אתרוג, או דכיון שיכולים להתהפך למראה אתרוג, בע"כ

**יב.** ויתכן לומר בנוסח דומה, דהא בפשיטות ר"מ ס"ל דיש פסולי הדר, דהא סתם מתניתין ר"מ היא, ובכולי פירקין אית לן פסולי הדר, ואם הוא מכשיר בירוק ככרתי ובשיעור של אגוז, מוכח שאין זה חיסרון הדר, ובשלמא בהו"א דגמ' בהכרח שרבי יהודה ס"ל דאיכא חיסרון הדר, ובהא פליגי, אך למסקנא דטעמא דרבי יהודה משום גמר פירא, א"כ מוכח שאין כל חשש של הדר מדהכשיר ר"מ דס"ל בעלמא פסול הדר והכא הכשיר. וזהו לכאורה טענה חזקה מאד. ופלא שלא עמדו ע"ז.

### דעת הב"ח ודעימיה שלדידן איכא פסול משום דלא הוה הדר

**יג.** מאידך דעת הב"ח דאף למסקנא איכא באתרוג הירוק ככרתי חיסרון משום הדר, כדאמרינן בגמ' בהו"א. וכל דחיית הגמ' דבהכרח יש לרבי יהודה טעם אחר, הוא משום דלית ליה לרבי יהודה פסולא דהדר כלל, ולכן אמרינן דטעמא משום דלא גמר פירא, אך לדידן דאית לן פסולא דהדר, וודאי שיש לפסלו משום הדר. ולכן כתב הב"ח דלא סגי שידוע שיכול לחזור למראה אתרוג, ואפילו אם התחיל להצהיב נמי לא מהני דמראה הירוק ככרתי הוא מראה שאינו הדר, ודינו כחזזית דפסול ברובו או במנומר וכו'.

**יד.** וז"ל הב"ח, הירוק וכו'. שם במשנה פלוגתא דרבי מאיר ורבי יהודה, והלכה כרבי יהודה דפוסל. וכתבו התוספות דאין לפרש ירוק שדומה לחלמון ביצה שהוא כעין שעה, שהרי אתרוג עיקרו דומה לשעוה, אלא ירוק כעין עשבים קאמר דפסול. ואותן האתרוגים הבאים לפנינו ירוקים כשרים,

מרובה, ואם כל ההיתר הוא רק אחר שחזרו למראה אתרוג, א"כ מה החידוש בזה שהוא לזמן מרובה, אע"כ שההיתר מיד מחמת זה שעתיד לחזור למראה אתרוג. ועי"ש עוד שהרחיב להוכיח זאת גם מסברא שאין לנו לחדש גדרי הדר חדשים רק מה שפירשו חז"ל. וכיון שבדעת רבי יהודה שאמר שאתרוג ככרתי פסול מסקינן שטעמו הוא לאו משום הדר, אלא משום דלא נגמר פרי, א"כ מנא לנו לחדש דבר מעצמינו שאינו נחשב הדר. (ורק בהו"א שלא ידענו טעם אחר בהכרח שכן מבואר ברבי יהודה שאינו הדר, אך למסקנא שא"ז טעמו א"כ תו אין מקור לחדש דלא הוי הדר.

**יא.** וע"ע בנשמת אדם (כלל קנ"א סט"ו) שהוסיף עוד טעם שאין לומר שיש כאן פסול של הדר, שהרי בהאי דינא דאתרוג הירוק ככרתי וכן בקטן כאגוז נחלקו רבי יהודה ור"מ, דרבי מאיר מכשיר, והרי בפשיטות דעת ר"מ שיש פסולי הדר, דהא סתם מתניתין רבי מאיר היא ובכולי פירקין קפדינן על פסולי הדר, כמו יבש וכדומה, וא"כ יש לעיין מ"ט דר"מ שהכשיר בככרתי ובכאגוז, ובשלמא להו"א דטעמא דר"י היא משום הדר, בעל כורחנו שר"מ פליג וס"ל שאין בזה פסול הדר, אך למסקנא דטעמא דר"י הוא משום דלא גמר פירא ניחא דפליגי בהא, האם יש חיסרון דלא גמר פירא, אך מנא לן שנחלקו בב' מחלוקות גם האם יש פסול הדר וגם אם יש חיסרון של לא גמר פירא, לכך יותר מסתבר שלמסקנא אין כלל חיסרון של הדר, וכל פלוגתתם רק אי איכא חיסרון שלא גמר פירא.

שגם הפוסקים דס"ל דאינו רק משום דלא גמר פירא מייתי לד' הראב"ד, ועיין חזו"א קמ"ח סק"ג. (עיין בס' שלמי תודה סימן מ"ז שציין הדברים).

**טז.** ובפמ"ג אחר שהביא פלוגתת הב"ח והאחרונים סיים בלשון ויש להדר אחר אתרוג נאה והדר אם אפשר. עכ"ל. ובביכורי יעקב הק' דא"כ ה"ה באתרוג שהצטמק יהיה כשר, (דהא אי טעמא רק משום דלא גמר פירא ולא משום פסול הדר, א"כ כיון שהיה כשיעור בתחילה ע"כ שנגמר פרי ומה אכפת לן שהצטמק הא לית ביה משום חסרון הדר, דבגמ' דימו ב' הדינים) עי"ש וכה"ק הנשמת אדם שם (ויש לפלפל בקושיא זו ואכ"מ). ומה"ט סיים הבכור"י ס"ק מ"ט, וז"ל ואף שלא מלאני ליבי לחלוק על המג"א וט"ז ומנהג העולם, לפסול בעודו ירוק וידוע שישתנה לבסוף, מכל מקום נראה לי שבעל נפש יחוש לעצמו כדעת הב"ח, שלא לקח לעצמו אתרוג שיש בו ירוקת ככרתי, אף שידוע שישתנה לבסוף וגם התחיל כבר להוריק. עכ"ל.

**יז.** כאמור המנהג הרווח הוא שלא חששו לב"ח, וכדעת כל הפוסקים הנ"ל, וכ"ד החזו"א (סימן קמ"ח סק"ג). אכן היו יחידים שהידרו להחמיר כהב"ח. ובס' מועדים וזמנים הביא שכן הקפידו הגר"ח והגרי"ז מבריסק זצ"ל. וכן עוד מודקדקים בזה בתורת תוספת הידור, ויש שהחמירו מאד שיהיה צהוב לגמרי ללא כל מראה ירוק והחמירו

אפילו לרבי יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה, דודאי גמר פריים עכ"ל. והביא הרא"ש דבריהם לפסק הלכה. ונראה דדוקא כשחזר כולו למראה אתרוג, אבל אם לא חזר כולו דינו כחזזית לפסול ברובו במקום אחד וכו'. והרבה טועים בזה שמברכין על אתרוג ירוק כשנשתנה מקצתו למראה אתרוג. וטעמם דהא חזינן שנגמר פרי. ולי נראה דירוק פסול גם כן מפני שאינו הדר, כדקס"ד בגמרא מעיקרא דירוק אינו הדר, אלא משום דרבי יהודה לא בעי הדר מהדרינן אטעמא אחרינא משום דלא גמר פרי, אבל למאי דקיימא לן דבעינן הדר, ירוק פסול משום דאינו הדר, אפילו גמר פרי והלכך דינו כחזזית ושינוי מראות ויבש דפסול משום דבעינן הדר עכ"ל.

**טז.** ויש עוד כמה אחרונים שהלכו בשיטת הב"ח, באליהו זוטא (על הלבוש שם סכ"א) בשם ס' עולת תמיד. וכ"כ בתשובה שבשו"ת חוט המשולש (והביא בס' שלמי תודה סימן מ"ז מקורות שהיא תשובה מתלמיד הגר"ח בעל המשכנות יעקב, וכ"ה בספרו משכנות יעקב סימן קנ"ו). וכן בקרית ספר (למב"ט, בפ"ח מהלכות לולב) וכן מבואר במאירי על המשנה והירוק ככרתי<sup>א</sup> ובר"י מלוניל. ויש אחרונים שדקדקו כן ג"כ מהראב"ד שהובא בר"ן ובריטב"א שהחשיבו למראה פסול. (ויש לפלפל בזה כיון

**א.** בית הבחירה (מאירי) מסכת סוכה דף לד עמוד בירוק ככרתי ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל והלכה כדבריו שאין זה הדר וצריך שיהא הירקרות צהוב נוטה לצבע חלמוני מעט והוא הנקרא גור"ק; עכ"ל. ויל"ע בדבריו כיצד כתב בפשיטות דטעמא משום הדר, הא בגמ' מוכיחין דטעמא דרבי יהודה משום דלא גמר פירא. אכן יש לדון האם יש ג"כ טעם משום הדר, אך וודאי שהטעם המפורש בש"ס הוא משום דלא גמר פירא. וצ"ת. אגב מבואר במאירי דאף להאי שיטה א"צ שיהפך לגמרי לצהוב אלא יישאר ירוק רק שיהיה נוטה לצבע חלבוני. ועיין.

פריו (והיינו שהתחיל להצהיב) תו ליכא נמי חיסרון של הדר.

**כא.** אכן בב"ח כתב להדיא דלא סגי שהתחיל להצהיב, דעצם מראה זה של ירוק ככרתי הוא מראה פסול ולכך גדרי דינו כמו בחזזית. אך יש מקום לומר שאף אלו שלא חששו לדינא דהב"ח, יכולים להסתדר עם יסוד טעמו של הב"ח דאיכא חיסרון הדר, דהני מילי היכא שהאתרוג נראה שלא נגמר פריו. משא"כ היכא שמוכח עליו שנגמר פריו תו ליכא נמי חיסרון של הדר. ודו"ק.

### לפיו"ז יש ליישב תמיהת האחרונים מ"ש התחיל להצהיב מאתרוג שהצטמק שיעורו

**כב.** ואם כנים הדברים יש מקום ליישב נמי תמיהת הבכורי יעקב והנשמת אדם הנ"ל, מ"ש דמכשרין אתרוג שהתחיל להצהיב, מחמת שלא חוששים לטעמא דהדר, רק לטעמא דלא גמר פירא, ומאידך גבי אתרוג שהיה בו כשיעור ונצטמק פסלין משום דלא הוי הדר, הא למסקנא הטעם רק משום דלא גמר פירא. ואי נקטינן שיש גם טעמא דהדר, א"כ גבי ירוק ככרתי נמי. ובנשמת אדם הניח בתמיהה, ובבכור"י מהא טעמא צידד שיש להחמיר בירוק כהב"ח.

**כג.** ולהנ"ל מיושב שפיר דכל החיסרון בהדר בהם, הוא רק מחמת שנראה שלא גמר פריו, (והחיסרון שמביא פרי שאינו גמור והוי בבחינת הקרב נא לפחת, דאינו הדר) וממילא גבי ירוק אחר שהתחיל לחזור למראה אתרוג, (הנקרא בלשונו התחיל להצהיב) מעתה ניכר עליו דגמר פריו, ותו ליכא גם חיסרון של הדר. משא"כ גבי אתרוג שהיה גדול

להחשיבו כמו מראה פסול. (ועיין להלן האם יש בזה עניין שיהיה צהוב דווקא).

### גם אם יש פסול הדר י"ל רק כשאינו ניכר שיכול להתהפך

**יח.** אכן יש להעיר ב' הערות בעניין חומרא זו, א' י"ל דגם אם נניח כעיקר סברת הב"ח שיש חיסרון של הדר באתרוג הירוק ככרתי, מ"מ יש להכשיר האתרוגים שהתחילו להצהיב. והטעם, דיש לדון מה הטעם שיש חיסרון הדר באתרוג ירוק, וכי צבע ירוק אינו צבע יפה וכי תפוח ירוק או פלפל או מלפפון וכדומה ירוק אינו יפה, ודאי לא, וא"כ מדוע אתרוג ירוק אינו הדר.

**יט.** התשובה לכך כתובה בתוך ד' התשובה שבס' חוט המשולש הנ"ל, שביאר החיסרון של ירוק ככרתי משום הדר דמראיתו מוכחת עליו שלא נגמר גידולו. והיינו לא שעצם צבע זה יש בו חיסרון הדר, אלא החיסרון הוא מחמת שנראה שנוטל אתרוג שלא נגמר פריו, וזה חיסרון בהדר שמביא דבר הנראה כאינו גמור.

**כ.** מעתה י"ל, דכל שיהיה חזותו של האתרוג מוכחת עליו שכבר נגמר פריו, שוב ליכא חיסרון משום הדר. וא"כ לכאורה אחר שכתב המהרי"ל וכו"ה בשאר פוסקים ובמשנ"ב שיש לקחת אתרוג שכבר התחיל לחזור למראה אתרוג, דניכר עליו דוודאי יכול לחזור כל מראהו למראה אתרוג, (כמו שביאר בשעה"צ סק"ע) א"כ לכאורה תו ליכא נמי חיסרון של הדר, דכל החיסרון מחמת שנראה שהוא אתרוג שאינו גמור, ממילא כל שיש הוכחה ממראה האתרוג שלא חסר בגמר



להשהותו זמן מרובה או לעשות פעולות מיוחדות להצהיבו (ע"י תפוחים או ע"י גז וכדומה), ובפשטות אמור להיות שאתרוג כשר מיד עם קטיפתו מהאילן, ואי בעינן צהוב דווקא בדרך כלל לא כשר מיד. ובגמ' מבואר שהחיסרון בירוק משום דלא גמר פריו, וא"כ הצבע לכאורה צריך להיקבע לפי הצורה שרגילים לקטוף את האתרוגים, מתי נחשב שנשלם גידולם, ובדרך כלל אינו צהוב באותו שעה. א"כ אין טעם להצריך שיהיה צהוב דווקא. ועיין.

### לפי"ז רוב האתרוגים הירוקים המצויין בשוק בזמנינו כשרים אף להב"ח

**כו.** ולפי"ז לפי המצוי בזמננו, רוב האתרוגים המצויים בשוק גם הירוקים, אינן ירוקים ככרתי אלא כבר יש להם נטייה להצהיב (בדרך כלל עוברים תהליך הבחלה קצרה, ואף שלא מצהיבים אותם לגמרי מ"מ כבר אינו ירוק ממש חזק). וממילא כשרים לכתחילה גם לדעת הב"ח. דהב"ח לא הקפיד רק על ירוק ככרתי.

### האם מדינא יש מעלה לאתרוג צהוב ממש

**כו.** ומעתה כשנבוא לדון ע"פ ההלכה האם יותר מהוודר אתרוג שכבר צהוב לגמרי, או שהוא בגוון בינוני בין ירוק לצהוב או ירוק בהיר. לכאורה זה תלוי לפי נטיית לבו של

והצטמק, סו"ס השתא נראה כמי שלא גמר פירא (דלא ניכר עליו שפעם היה גדול) וממילא איכא חיסרון של הדר. דו"ק והוא נפלא<sup>2</sup>.

### אף להב"ח אין טעם להצריך שיהיה צהוב רק שלא יהיה ירוק ככרתי

**כד.** עוד יש להעיר בשיטת הב"ח גופיה, שהבאנו לעיל שהיה גדולים וצדיקים שהדרו ליטול אתרוג שכולו צהוב. ולכאורה יש להעיר שאף אם מחמירים כהב"ח אין לכאורה טעם להקפיד שיהיה צהוב. וסגי שאינו ירוק ככרתי. דכבר כתב המשנ"ב (ס"ק סד) וז"ל, שדומה לעשבי השדה - משום שבזה ניכר שלא נגמר הפרי עדיין ומשמע דאם לא היה ירוק כ"כ כשר, דמסתמא נגמר פריו עכ"ל. ואף הב"ח לא הזכיר בכל דבריו שצריך שיהיה ממש מראה צהוב, רק שלא יהיה ירוק ככרתי, לאפוקי מכל הפוסקים שאף שעיקר האתרוג עדיין ירוק ככרתי כל שיכול להיהפך למראה אתרוג סגי.

**כה.** ויש להוסיף עוד דאין טעם לומר שעדיף לקחת אתרוג צהוב דווקא, שהרי בדרך כלל האתרוגים על העץ לא מגיעים לצבע צהוב ממש, רק ירוק בהיר (מלבד אתרוגים מעונה קודמת ששהו הרבה זמן על העץ). וא"כ גם כשנגמר פריו אינו צהוב אלא ירוק בהיר, וכדי שהאתרוג יצהיב צריך או

**ב.** עוד היה מקום ליישב הך תמיהא, שיש הבדל בין דינא דירוק ככרתי, שכל שבטל הטעם שלא נגמר הפרי תו אין סיבה לפסלו, לכן הכשירו כשידוע שיכול להצהיב, וכ"ש כשהתחיל להצהיב. משא"כ בענין 'שיעור' אתרוג, שקבעו כשיעור כביצה קבעו שיעור אחיד, ואינו משתנה ממקרה למקרה דנתנו שיעור קבוע, שגודל זה הוא שיעור האתרוג הראוי, ולכן אף אם יהיה אופן שיהיה אתרוג קטן יותר וידעין שנגמר פריו לא יוכשר, דכן כל הוא מדות חכמים כך הם שקבעו שיעור קבוע. אכן לפי"ז כשהצטמק הפסול לאו משום חיסרון 'הדר', אלא משום 'דליכא שיעורא', ובחיי אדם המובא בביה"ל נקט דלא הוי הדר, וא"כ צ"ב מ"ש מירוק ככרתי, ואכן בחזו"א חלק על הביה"ל בשם החיי אדם, וס"ל דליכא פסול הדר בהצטמק. וכאמור יתכן שבכ"ז יהיה פסול מחמת דליכא שיעורא.

ברוח), רחב או צר, עם שקיעות ובלטות, או בלי. ויש שאוהבים כמן גארטיל וכו' הכי נמי לעניין הצבע, אך אין ענינו כלל לדעת הב"ח שלא פסל רק בירוק ככרתי. ואין בדבריו מקור שלא ליטול אתרוג ירוק בהיר.

### בדין מנומר במראה ירוק

**ל.** אכן לכאורה התמיה הגדולה היא על רבינו המשנ"ב דמחד גיסא פסק (בס"ק ס"ה) להדיא דלא כהב"ח, אלא כל שהתחיל לשוב למראה אתרוג אע"פ שעדיין עיקרו ירוק ככרתי כשר, הרי שאינו מראה פסול. ומאידך בס"ק נ"ה כתב בזה"ל, או מנומר י"א דדוקא אם הוא מנומר בגוון הפסולין כגון חזית או שחור או לבן או ירוק כעשבי השדה ודינו כמו שכתוב לקמיה בס"ז. וי"א דאפילו אם הוא מנומר בהרבה מראות כשרות ג"כ עכ"פ אינו בכלל הדר ופסול והטעם בכל זה משום דאינו הדר עכ"ל. הרי שנקט גוון של ירוק ככרתי כגוון של מראות הפסולים (ואע"פ שלא כולו ככרתי). וצ"ע.

**לא.** ועיין בחזו"א (או"ח קמ"ח ס"ק ג' ד"ה) שהתחבט בזה אחר דס"ל דלא כהב"ח, וכתב בתו"ד ואפשר כיון שאין זה עיקר מראהו וסופו לחזור ממראה זה פוסל משום מנומר<sup>ג</sup>. ואכתי צ"ב הסברא בזה, אך הא מיהא הכי פסק המשנ"ב להלכה דבמנומר בירוק ככרתי יש פסול של מנומר.

האדם, מה נראה בעיניו יפה יותר, (וכמו לענין צורת הגידול שיש גדרים הלכתיים שנחשבים שינוי מראה כמו עגול וכדומה, ובתוך האתרונים הכשרים יש שינוי בין דעת בני אדם איזו צורה נראית יפה יותר בעיניהם, גדול או קטן (כמובן שיש בו שיעור

**בח.** הראשונים הביאו ד' הראב"ד גבי פסול מנומר, וז"ל הר"ן (דף יז: מדפי הר"ף) וכתב הראב"ד ז"ל דמנומר דפסול דוקא שהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג הלבן וכושי וירוק ככרתי. אבל מנומר בגוונים שאילו היה אתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר, כשהוא מנומר ג"כ בהם כשר. אבל אחרים פוסלין שכל שעשוי גווןין אין זה הדר. עכ"ל. הרי מבואר בלשונו שהחשיב ירוק ככרתי בכלל מראות הפסולים באתרוג. ולכאורה למאי דנתבאר בד' רוב האחרונים הנ"ל שאפילו ירוק ככרתי כל שידוע שיכול להיהפך למראה אתרוג כשר אפילו בעודו ירוק ככרתי דניכר שנגמר פדיו, (ועכ"פ בעינן שיתחיל מקצתו להצהיב) א"כ מדוע החשיבו הראב"ד למראה פסול, הא יתכן אתרוג שכולו או רובו ירוק ככרתי וכשר.

**בט.** ומהאי טעמא הוכיחו בחוט המשולש הנ"ל ועוד דמבואר דדעת הראב"ד כדעת הב"ח שמראה ירוק ככרתי הוא מראה פסול, וכל ההיתר שיכול להיהפך למראה כשר רק לאחר שהתהפך מראהו.

**ג.** ז"ל החזו"א שם, עוד הביא (החוט המשולש) ראי' מהא דכתב הריטב"א והר"ן בשם הראב"ד דמנומר הוי דוקא ממראות הפוסלות וחשיב ירוק ככרתי אלמא דמראה פסולה היא. ונראה דאע"ג דפסול ירוק אינו משום מראה מ"מ כיון שאין האתרוג במראה זה שפיר הוי מנומר. שהרי הראשונים הביאו דברי הראב"ד לאפוקי מראות כשרות אלמא מראות כשרות כשהן מנומרים נמי פוגמין, מיהו אי במקום הזה הירוקין חוזרין למראה אתרוג א"כ יש כאן אתרוגין ירוקין וע"כ הראב"ד קאי במקום ובזמן שהירוקין אינן חוזרין [ועי' סוכה ל"ו א' הא לן והא להו ובפרש"י שם] מיהו אין סברא לחלק,

כשרות בודאי כשר, ולפוסלים במראות כשרות יתכן שיש לפסול<sup>ה</sup>. אכן כ"ז רק באופן הנ"ל, משא"כ אם הצבע הוא מעורב אין בזה חשש של מנומר.

**לז.** ויש סברא נוספת שהובא משמיה דהגריש"א שכל שהוא הצורה הרגילה לא נחשב כמנומר, והטעימו הדברים דיש מנומר ב'מראות כשרים' ויש מנומר ב'מראה אתרוג' ממש. דזה אינו חיסרון.

**לז.** ומה"ט הביאו בשם הגריש"א זצ"ל שמנומר בבלעטל"ך ל"ח מנומר, כיון שהרמ"א (בסי"ג) כתב שהם נחשבים מראה אתרוג כיון שהם רגילים להיות הרבה כך. א"כ ל"ח כלל פגם כיון שזה דרך האתרוגים.

**לח.** אכן לכאורה יהיה הבדל בין מנומר בבלעטל"ך לבין מנומר במראות ירוקים, דבמנומר בבלעטל"ך לעולם אינו פוסל משום מנומר, כיון שלעולם כן הוא דרך האתרוגים. (כמובן יתכן שזה מוריד במעלות ההידור, הכל לפי העניין, אך מדינא אינו נחשב מנומר ואינו פסול) ואילו בירקות תלוי האם הוא כדרך ההצהבה הרגילה שאינו נחשב מנומר, אך אם זה שזה שונה, וכגון שהכל הצהיב ויש נקודות מסוימות של ירקות ככרתי זה מבואר ברבב"ד וכן הוא להלכה במשנ"ב ששייך בזה

**לב.** ויש להקשות הא כתב המהרי"ל וכל הפוסקים הנ"ל, דלכתחילה יש ליטול אתרוג שהתחיל מעט לחזור למראה אתרוג, וא"כ לכאורה יש לפסלו מטעם מנומר במראה של ירוק ככרתי<sup>ז</sup>.

**לג.** ומקובל לומר בזה שמנומר הוא רק באופן שהצבע הוא צבע אחיד ויש כתמים מצבע אחר שבזה יש חיסרון טפי, שזה נקרא מנומר (וכדחזינן שי"א שאפילו במראות כשרים פסול, דמה שהוא מנומר גרע מאשר כל הצבע בצבע זה), משא"כ היכא שהאתרוג באופן כללי מתהפך מירוק לצהוב אע"פ שיש גוונים גוונים ל"ח מנומר, אלא שזהו צבעו עתה צבע גלים בין ירוק לצהוב.

**לד.** אכן לפעמים יש אתרוג שכולו קיבל גוון מסוים, ויש כמה נקודות נקודתיות של ירוק הנשקף ע"ג הצהוב וכדומה, בזה באמת יש לדון משום מנומר, לא מבעיא אם נקודות אלו יהיו ירוקים ככרתי דודאי יש לחוש לפסלם דהכי מבואר ברבב"ד וכ"ה במשנ"ב הנ"ל, דנחשב כמנומר במראות פסולים (יהיה הפשט שיהיה, עכ"פ הא מיהא כשהוא ככרתי ובצורת מנומר פסלו כגדרי חזית).

**לה.** ואם הכתמים הם ירוקים בהירים דהיינו לא ככרתי, בזה למכשירים במראות

---

ואפשר כיון שאין זה עיקר מראהו וסופו לחזור ממראה זה פוסל משום מנומר, ואי ככרתי ממש לעולם אינו חוזר ניחא, וכמדומה שאין מצוי אצלנו שיהי' רובו ככרתי ממש ויחזור. עכ"ל.

**ד.** ולא מבעיא למה שהתבאר בד' הרבב"ד וכ"ה במשנ"ב הנ"ל דמנומר בירוק כעשבי השדה הוי כמנומר במראות פסולים ודאי קשה שייפסל משום מנומר. אלא אפילו אם לאו, אלא נחשב כמראה כשר, לכל הפחות שיהיה מנומר במראות כשרות דנחלקו הראשונים האם כשר, ובודאי אינו לכתחילה, ומדוע הכשירו לכתחילה כשהתחיל להצהיב.

**ה.** ובזה לא בריא, דיתכן שכיון שמראה ירוק בהיר זהו צבע האתרוג לכתחילה, ל"ש בזה כלל דין מנומר, וכמו שהובא להלן מהגריש"א לעניין בלעטל"ך. אך יתכן דהכא גרע, אם המנומר הוא אינו כרגילות ההצהבה הטבעית. ויש דעות בזה בין המורים וישאל לרבו .

ג. אם הוא ירוק חלש יותר שאינו חזק כעשבי השדה, אינו בכלל הפסול כלל. (אפילו אם כולו ירוק) דנראה שנגמר פרו' ט.

ד. דעת הב"ח ועוד אחרונים' דיש גם פסול הדר באתרוג ירוק ככרתי, דצבע זה אינו הדר, ולכן אפילו כשהתחיל להצהיב וידוע שנגמר פרו' ויכול להפך למראה אתרוג, מ"מ השתא פסול הוא דאינו הדר עד שייהפך כולו או עכ"פ רובו למראה אתרוג י". אכן להלכה נקטינן שלא כהב"ח, וכל שהתחיל להצהיב כשר לכתחילה ואין בזה כלל חיסרון של הדר, וכן המנהג. אולם היו גדולים שהידרו לכתחילה לחשוש לדעת הב"ח ז'.

ה. גם מי שחושש לשיטות שיש גם חיסרון של הדר בירוק ככרתי, יתכן שמספיק שהתחיל להצהיב, דכבר חזותו מוכחת עליו שנגמר פרו', וממילא תו אין חיסרון הדר ז'. אכן בב"ח עצמו מבואר שאינו כן, אלא כל מראה כרתי הוא מראה פסול ודינו כדיני חזזית.

פסול מנומר. (והיינו שעל כרחינו צריך להיות אופן שיהיה מנומר בצבע ירוק שיהיה פסול דהכי מבואר בראב"ד וכ"ה במשנ"ב הנ"ל, ולכל הפחות יש להעמידו באופן שאינו בכדרך ההצהבה הרגילה ושהוא בולט בתוך צבע אחר. כמובן שיש לשקול כל מקרה לגופו האם להכליל בכלל זה או לאו.

## העולה מן הדברים

א. אתרוג הירוק ככרתי, (ירוק חזק כעשבי השדה) כשאין ידוע אם יכול להצהיב, ע"י שהייה בכלי זמן מרובה וכדומה, פסול. מפני שיש לתלות שלא נגמר פרו' י'.

ב. כשידוע שיכול להצהיב, כגון שמכירים במין האתרוגים שבמצב הזה נגמר גידולו ויכול להצהיב, מדינא כשר אפילו בעודו ירוק ככרתי, דהא נגמר פרו' ז'. אולם כתבו הפוסקים שלא ראוי לסמוך על הידיעה, ואין לקחת אתרוג ירוק ככרתי רק אחר שהתחיל מעט להצהיב, שאז ודאי יש לתלות שיכול כולו לחזור למראה אתרוג ח'.

ו. מתניתין ל"ו; וכדמפרשין לה בדף ל"א; ושו"ע רמ"ח סכ"א, ומשנ"ב שם.  
ז. כן הכרעת רוב האחרונים בביאור ד' התוספות והרא"ש (ט"ז, מג"א, לבוש, קרבן נתנאל נחלת צבי ביאור הגר"א חמד משה מור וקציעה בית מאיר וחיי אדם וכן הכריע במשנ"ב ס"ק ס"ה). ודלא כב"ח. והתבאר לעיל בהרחבה.  
ח. כן הביא המג"א מהמהר"ל, וכ"ה במשנ"ב שם, וביאר בשעה"צ סק"ע דבכה"ג תלינן בוודאי שלבסוף ישוב למראה אתרוג.  
ט. פמ"ג הובא במשנ"ב ס"ק ס"ד (ואף לדעת הב"ח דלהלן אין מניעה ליטלו דאינו בכלל ירוק ככרתי).  
י. הב"ח ע"ד הטור כאן סכ"ב, וכן כ' בעולת תמיד, ובתשובה לבעל המשכנות יעקב וכן בספרו או"ח סימן קנ"ו, וכ"ה בקרית ספר פ"ח מלולב, ר"י מלונל, וכן משמע במאירי, עיין לעיל, ויש שדקדקו כן בדעת הראב"ד ויש לפלפל בזה עיין לעיל בהרחבה.

יא. ולדעת הב"ח דין מראה הירוק ככרתי כמו מראה פסול וכמו חזזית שפוסל בחוטמו במשהו, ובשאר האתרוג ברובו או בשנים ושלוש מקומות. עיין בסעיף ט"ז פרטי דיני חזזית.

יב. בבכורי יעקב כתב דראוי לבעל נפש לחוש לעצמו להקפיד בזה, והובא שהגר"ח והגר"ז מבריסק זצ"ל הקפידו בזה. (מועדים וזמנים).

יג. התבאר לעיל ע"פ מש"כ בחוט המשולש דחיסרון הדר בככרתי הוא מחמת שנראה שנטול אתרוג שלא נגמר גידולו, וזה אינו הדר, וממילא י"ל דכל שניכר על האתרוג שנגמר גידולו תו ליכא נמי חיסרון הדר (ורק באופן שאינו ניכר עליו

### בדין מנומר במראה ירוק

**ח.** אתרוג שבתהליך הצהבה ויש בו גוונים גוונים של ירוק וצהוב וכדומה כדרך האתרוגים, אינו נחשב למנומר כלל י'.

**ז.** אף המחמירים כדעת הב"ח לכאורה אין טעם להקפיד שיהיה אתרוג צהוב דווקא, דכל שכבר אינו ירוק כל כך ככרתי אלא ירוק חלש יותר תו אין חשש פסול הדר י'.

**ט.** אכן באופן שהאתרוג בצבע אחיד מסוים, (כולו או עכ"פ חלק גדול וניכר ממנו) ויש עליו נקודות ירוקות חזקות ככרתי, פסול י'. (היינו אם הם בחוטמו אפילו במראה א', ובשאר האתרוג בב' וג' מקומות כדין חזזית).

**י.** אם הנקודות ירוקות חלשות, באופן שיש שינוי ניכר ע"ג הצבע צהוב, יש לעשות שאלת חכם ט'.

**ז.** ולכן ברוב האתרוגים המצויים כיום בשוק, אפילו הנקראים ירוקים אינן ירוקים ככרתי, (דהיינו שגם המקומות שעדיין ירוקים אינו ירוק חזק כמו שנראים האתרוגים טרם הבשלתם, אלא ירוק חלש יותר טו) וממילא כשרים לכתחילה אף להב"ח טז. ורק אתרוגים שהם ירוקים בגוון ירוק חזק (כמו שנראה האתרוג טרם הבשלתו) הוא בכלל הנידון, וזה פחות מצוי.



בזה אע"פ שלנו ידוע שיכול לחזור אכתי לאו הדר הוא). ולפי"ז למאי דכתב המהרי"ל וכ"פ המשנ"ב שיש להקפיד שיתחיל אפילו מעט לחזור למראה אתרוג, דאז ניכר דודאי שלבסוף יחזור כולו למראה אתרוג, ממילא כבר ליכא חיסרון של הדר. וממילא אף לדיוק מחלק מהראשונים כגון מהמאירי שיש חיסרון הדר יתכן שבכ"ג תו ליכא חיסרון של הדר. **יד.** כמבואר בפמ"ג שהביא המשנ"ב ס"ק ס"ד.

**טו.** בפרט שכידוע גם הנמכרים בתור אתרוגים ירוקים, מצוי שעשו להם תהליך הבשלה קצרה, ואף שלא מזהיבים מחמת זה, מ"מ הירקות שלהם מוקלשת ואינו ירוק חזק כמו עשבי השדה.

**טז.** אכן יש שמחזרים אחר אתרוג צהוב ע"פ מה שהבינו בד' התיקוני זוהר (תיקון כ"א דף נ"ו ע"ב) וז"ל ואם היא ירוקא היא משיפחת יתיר, פדיקנא ידות אסתרי ירקקת, דאסתרי בה (אסתרי ה א) ויתלפש אסתרי מלכות. וכידוע שנחלקו רבותא אי כוונתו לירוק כפשטות לשונו או לצהוב (עי"ש בפ' מתוק מדבש שהביא הדברים ואכ"מ). עכ"פ ע"פ הלכה לכאורה אין מקום להידור זה.

**יז.** הן מצד שיתכן שכל עניין מנומר הוא רק כנקודות על צבע אחיד, והן מצד שזה דרך האתרוגים ואין פסול מנומר במראה אתרוג, וכמו שהבאנו לעיל כע"ז ממורן הגריש"א לעניין מנומר בבלעטל"ך.

**יח.** כדין מנומר במראות פסולים, כן מבואר להדיא בראב"ד וכ"ה במשנ"ב ס"ק נ"ה הנ"ל, עיין לעיל שהתקשינו בביאור הדברים ועי"ש מה שהבאנו לבאר בשם החזו"א, עכ"פ זה הדין להלכה במשנ"ב.

**יט.** דכל שאינו כדרך ההצהבה בפשיטות יש לדונו כמנומר, אכן כיון שאינו ככרתי תליא בפלוגתא האם איכא פסול במנומר במראות הכשרים, (עיין במשנ"ב ס"ק נ"ה שהביא פלוגתת הראשונים בזה, ובשעה"צ הביא דעת הגר"א להקל בזה, אכן למעשה הניח בצ"ע). וכ"כ בבכורי יעקב ס"ק מ"ד. אולם יש שר"ל דכיון שצבע זה הוא צבע אתרוג הרגיל, ל"ש כלל מנומר במראה אתרוג. ויש דעות בין המורים בזה. עיין לעיל. אכן בירוק ככרתי מבואר להדיא שיש פסול מנומר, והנידון בירוק שאינו ככרתי האם יש בו פסול מנומר שמיטות שמנומר במראות כשרים נמי פסול.

הגאון רבי יצחק שפירא שליט"א

מראשי בית ההוראה לד' מינים

## לולב "דבליו" מה הגדרתו וכיצד בודקים לולב בעל שתי תיזמות

עלה אחד ויש לפוסלו כמו לולב בעל תיזמת רגילה שנחלק לשנים, וגם בזה דנתם כיון שברוב המקרים לולב דבליו אינו נחלק ממש עד השדרה לכן אין לפוסלו ממש.

### נחלקה התיזמת נעשה כמי שנטלה ופסול

**אמרו** בגמ' (סוכה לב ע"א, ב"ק צו ע"א) בעי רב פפא נחלקה התיזמת מהו, תא שמע דאמר רבי מתון אמר רבי יהושע בן לוי ניטלה התיזמת פסול, מאי לאו הוא הדין לנחלקה, לא, ניטלה שאני, דהא חסר לה, איכא דאמרי ת"ש דא"ר מתון א"ר יהושע בן לוי נחלקה התיזמת, נעשה כמי שנטלה ופסול, ש"מ.

### שני הוצין דבוקים יחדיו לא נמצא אפי' אחד לחמש מאות.

**כתבו** התוס' (ב"ק צו ע"א ד"ה נחלקה) מצא ר"י בתשובת הגאונים<sup>א</sup>, ניטלה התיזמת, אותו הוצא העליון בראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנה, והוא כשני הוצין דבוקין זה

**בדבריהם** דנתם על מה שכתבתי בקונטרס "משכיל לדוד - פרי עץ הדר" (עמ' כז) יש לפעמים שנראה כאילו יש שני תיזמות שהרי לכל אחת יש שני הוצין אולם לאחר בדיקה רואים שהכל הוא עלה אחד שגדל כעין [האות הלועזית] W ואח"כ נפרד לשנים, קביעת מין הגאב"ד שליט"א שא"א להכשיר לולבים אלו משום חשש נחלק עד השדרה.

**בבדיקה** בשורש העלים, אפשר לראות שהעלה הקטן אינו יוצא מהשדרה אלא מתוך העלה שלשמאלו, ובשעת גידולו הוא נחלק ממנו, גם אפשר להבחין שבעלה משמאל ישנה גומא המתאימה בדיוק לעלה הקטן.

**הנידון** היה האם לולב דבליו הוא לולב של שתי תיזמות שנחלק לשנים ואז אולי יש להכשירו כיון שאנחנו לא חוששים להלכה לשיטת הגאונים, או שהוא לולב בעל

<sup>א</sup>. ז"ל תשובות הגאונים שערי תשובה (שו), ניטלה התיזמת, תיימת אותו הוצא העליון שבראש לולב שאין הוצא למעלה הימנו והוא כשני הוצין דבוקי זה בזה ונקרא' תיימת דקאמר' בעי רב פפא נחלק התיזמת מהו נפרד אחד מחברו אותו הוצא העליון שבכולן לולב שדומה לשנים הוצי' מהו

כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תיומת  
כזה אפי' אחד בה' מאות.

### תיומת עם הוצא אחד כשר, אבל אם היה לו שתי הוצות ונחלקו פסול

**ושו"ב** תירצו שיש תיומת גם עם הוצא  
אחד ושני חופיא, אבל יש גם תיומת  
עם שני הוצין וארבעה חופיא, ורק על  
אותה תיומת נאמרה ההלכה שנחלקה  
פסול, ולתירוצם צ"ל שכל לולב יש לו  
תיומת ואם נחלקה תיומת זו פשיטא  
דפסול כיון שאינו הוצא אלא חופיא, ומה  
שהסתפקו בגמ' הוא על אותו לולב שאינו  
מצוי אפי' אחד לחמש מאות, שאם נחלקה  
התיומת ונשארו שני הוצין ולכל הוצא יש  
שתי חופיא, בזה הסתפקו בגמ' האם זה  
כשר כיון שבתיומת נשארו שני הוצין  
שלמים, ולמסקנא זה פסול כיון שהתיומת  
עצמה נחלקה הרי היא כניטלה ה'.

בזה ונקראין תיומת, וכן משמע מתוך ה"ג<sup>ב</sup>  
שרוצים לפרש כן, ולדבריהם לא ימצא לנו  
לולב כשר, כי בטורח נמצאין אותן שיש להם  
תיומת כזה אפי' אחד בה' מאות, ויש לומר  
שאף לדבריהם אין פסול אלא שהיה  
מתחילה כענין זה ונחלק שנשתנה מברייתו.

### פירוש 'תיומת' הוא שכל הוצא יש לו שתי חופיא וכל ארבעת דבוקים יחדיו

**פירוש** לפירושם, דכל הוצא יש לו<sup>ג</sup> שני  
חופיא<sup>ד</sup>, כדאמרו בגמ' (שם) הוצי  
ועבדינהו חופיא, ופירש רש"י (שם ד"ה חופיא)  
חולק כל הוצא לשנים, וא"כ מה שאמרו  
הגאונים והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה  
ונקראין תיומת, פ' שבתיומת יש שם שני  
הוצין וארבעה חופיא, ובתחילה הבינו תוס'  
שרק זה נקרא תיומת ואם אין כדבר הזה  
הרי זה לולב בלי תיומת ופסול, ולכן הקשו

**ב.** ז"ל בהלכות לולב, בעי רב פפא נחלקה התיאמת מהו, ההוא גבא דהוצא היכא דדביקין בהדי ההוא דמתיים להו  
ומשוי להו חד, נחלק מהו, כנפרצו עליו דאמי ופסול, או דילמא כנפרדו עליו דמי וכשר, ת"ש דאמר רבי מתון אמר רבי  
יהושע בן לוי נחלקה התיאמת נעשה כמי שנטלה התיאמת ופסול, מאי תיאמת, כדכתיב (שמות לו, כט) ויהיו תאמים  
מלמטה.

**ג.** כתבתי הוצא בלשון זכר, משום דכן משמע ברש"י חולק כל הוצא לשנים, וכ"מ ברי"ף (סוכה לב ע"א) הוצין ועבדינהו  
חופיא והוא כעין שבירה נפרדו שנפרדו ההוצין כעין פתיחת החריות, **ולא ניתק אחד מחבירו**, ולפיכך כשר, וכלשון הזה  
**ולא ניתק אחד מחבירו** כתבו גם הערוך (ערך הפיא), המאירי (שם כט ע"ב), המנהיג (הל' סוכה עמ' שפז), ושבלי הלקט  
(סדר חג הסוכות ס' שנא), עוד כתב הר"ף (שם) ואם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד **כל אחד ואחד** כשהוא כפול לב'  
והתיומת שלהן קיימת כשר.

**ד.** הסתפקתי האם חופיא הוא לשון זכר או נקבה, ומלשונות הראשונים אין רא' משום שיש המפרשים חופיא על  
ההוצא עצמה שנפרדה מן הלולב ולא כרש"י שנחלקה ההוצא לשנים, ויש המפרשים אותה על התיומת וכתבים לשון  
נקבה ע"ש התיומת, אמנם מלשון הגמ' (ב"ק צו ע"א) חופיא ועבדיה שרשורא משמע דהוי לשון זכר, אולם בדקדוקי  
סופרים מביא גירסא מכת"י חופיא ועבדינהו שישורא ולגירסא זו אין רא' כיון דהוי לשון רבים, ומ"מ כתבתי לשון זכר  
כדמשמע בגמרות שלנו.

**ה.** כן פירשנו לפום ריהטא, אולם באמת אפשר לפרש בצורה אחרת, לפי מה דכתב ה"ג הובא לעיל (הערה יז) דשורש  
המילה 'תיומת' היא 'תאומים', וא"כ אולי הוצא אחד אינה נקראת תיומת אלא הוצא, והלולב כשר גם בלי תיומת, ורק  
אם היה לו תיומת ונחלקה אז הוא פסול.  
אמנם לפי ביאור הערוך (ערך תיים) דתיומת הכוונה לגבא דהוצא דמתיים להו לשני צדי העלה ומשוי להו כאחת, א"כ

ונחלקו כיון שזה לא קורה אף פעם, וק"ו לפי החולקים שאין מקום להחמיר בזה, ב. לפי החולקים על הגאונים אין צריך להחמיר בלולב בעל תיומת כעין דבליו שנחלק אפי' עד השדרה כיון שאחרי שנחלק יש לו שני הוצין וארבעה חופיא<sup>1</sup>, ורק לפי הגאונים ורק בתיומת דבליו שנחלק יש להחמיר<sup>2</sup>.

### ר"י הלך כשיטת הגאונים אבל נחלקה גם השדרה

**בסוף** התוס' (שם) כתבו ועוד אור"י דיש מפרשים שכל עלי הלולב כפולין כל אחד לשנים, ויש בראש הלולב בסוף השדרה ב' עלין יוצאין ממנה שכל אחד כפול לשנים כשאר עלי הלולב, ואותם שנים עלין היוצאין מראש השדרה נקראין תיומת, ואהנהו בעי נחלקה התיומת מהו, אם נחלקו זה מזה דהיינו קצת מן השדרה, ומיהו אין רוב הלולבין נמצאין כענין זה, ומכל מקום יש לומר דבעי דאי משתכח כה"ג תיומת ונחלקה מהו.

ר"י פירש 'תיומת' מלשון 'תאומים', אבל פירש בהוצין שאינם מחוברים שזה יותר מצוי

**פירוש** לפירושם, שגם ר"י רוצה ללכת בשיטת הגאונים אבל לא לגמרי, ר"י

### אולי כוונת הגאונים לתיומת כעין W

**בזמנינו** לא מצאנו גם אחד לריבוא כזה תיומת שמתחילת גידולו יש לו שני הוצין וארבעה חופיא המחברים ממש יחדיו, רק אם נאמר שכוונת תוס' לתיומת הנראית כעין האות W, אמנם קצת דחוק לומר כן כיון שהתיומת הנקראת דבליו אין לה שני הוצין נפרדים אלא יש לה רק הוצא אחד ובאותו הוצא יש שלושה חופיא, שהרי הדבליו מחובר גם מצד הפנים וגם מהגב, ולכן יש לו חופיא אחד מצד ימין וחופיא אחד מצד שמאל ועוד חופיא כפול באמצע, אמנם אולי צ"ל כיון שלאחר שנחלקה תיומת זו גם מצד הפנים וגם מהגב, היא נעשית כעין שני הוצין וארבעה חופיא, לכן גם לפני כן היא קרויה שני הוצין וארבעה חופיא.

### לפי הגאונים א"צ להחמיר בלולב עם שתי תיומות, ולפי החולקים א"צ להחמיר בלולב דבליו

**אם** כנים הדברים הללו יוצא שני חידושים גדולים לקולא, א. לפי הגאונים אין שום מקום להחמיר בלולב בעל שתי תיומות נפרדות כיון שכך היה מתחילת גידולו ואין שום סיבה לחשוש שמא היו מחוברים

גם הוצא אחת נקראת תיומת, אבל לכאורה הגאונים אינם מפרשים כמו הערוך שהרי זהו מה שהכריח אותם לומר שיש כאן שני הוצין כיון שפירשו 'תיומת' מלשון 'תאומים'.

אמנם לפירוש זה היה אולי מקום לומר שרק נחלקה התיומת פסול אבל נחלקה הוצא כשר, אמנם מסברא אין לזה מקום כלל, ואם נחלקה התיומת פסול אפי' שנשארו שני הוצין שלמים ק"ו נחלקה הוצא פסול כיון שנשארו רק שתי חופיא.

ו. אינני נכנס כעת לסוגית סליק בחד הוצא לפי ביאורו של מרן הגריש"א צוק"ל, שבעיניי זו קיימת בדרך כלל בכל לולב דבליו שנחלק, שאין עובי העלה הפנימי מגיע לעובי העלה החיצוני.

ז. אמנם לא מצאנו בדברי הגאונים שיעור כמה נחלקה התיומת כדי לפסול, ואם ר"י שנחלק על הגאונים כדלהלן, סובר שצריך גם שיחלק קצת מן השדרה, הרי הגאונים אינן צריכים שיחלק קצת מן השדרה, ואולי לשיטתם נחלק הוא עד השדרה, ואולי רובו ככולו וכשיטת הגר"א.



כלל, אפי' אם נאמר שלשיטתו 'תיומת דבלי'ו היא רק הוצא אחד עם שלושה חופיא, כיון שלא מצאנו לשיטתו שום פסול להוצא אחד שנפתח אפי' לגמרי, שהרי פסול נחלקה התיומת היא רק אם נחלקה גם השדרה, ופסול עביד כי חופיא שאמרו בסוכה (לב ע"א) הוא רק ברוב עליו.

### שיטת רש"י לביאור התוס' – כמו ר"י אלא שנחלקה השדרה עד העלין שלמטה

**עוד** הביאו בתוס' את שיטת רש"י<sup>ט</sup>, ובקונטרס פירש נחלקה תיומת שני עלים עליונים אמצעיים ששם כלה השדרה נחלקה זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין של מטה מהן, ומתוך פירושו משמע שנסדק השדרה כל כך שנראה העלין העליונים חלוקין ומפוזרין זה מזה.

**והפמ"ג** (מש"ז סק"ד) והסכים לזה גם הביכורי יעקב (סק"ט) ביארו את הבנת תוס' ברש"י כמו הבנת ר"י, אלא שלרש"י הפסול הוא רק אם נסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם, ולר"י פסול גם אם נחלקה רק קצת מן השדרה, ולפי דבריהם כל מה שכתבנו לפי שיטת ר"י ה"ה גם לפי שיטת רש"י.

### הב"י מפרש את הגאונים בשני הוצין מחוברים ע"י הקליפה האדומה

**הב"י** נחלק על התוס' ומפרש את הגאונים בשתי תיומת רגילות שיוצאות יחדיו מראש השדרה, ומה שכתבו התוס' שלא

הולך בשיטת הגאונים שתיומת היא שני הוצין וארבעה חופיא, אבל לא כשיטת הגאונים שאינם צריכים להיות מחוברים, ולשיטתו מוכרח לפרש שנחלקה הכוונה קצת מהשדרה, כיון שעל חלוקת שני ההוצין אין מקום לפסול שהרי זהו דרכם, והסיבה שר"י הלך כשיטת הגאונים משום דרך משמע ליה המילה 'תיומת' מלשון 'תאומים'<sup>ח</sup> שהם שני הוצין תאומים כיון שהם יוצאים יחדיו מראש השדרה, אבל ר"י לא הלך לגמרי כשיטת הגאונים כיון שלא מסתבר לו שידברו בגמ' על מציאות שאינה אפי' אחת לחמש מאות, אמנם גם לפי ר"י כתבו התוס' שאין רוב הלולבין נמצאין כענין זה, אבל זה יותר מצוי משני הוצין מחוברים ממש.

**ואם** הדברים שכתבנו לעיל נכונים הרי נסביר את שיטת ר"י במילים אחרות, ר"י הלך כשיטת הגאונים שהמילה 'תיומת' אינה התיומת שאנחנו קוראים לה תיומת שיש לה רק שתי חופיא כיון שאין כאן 'תאומים', אבל גם אין הכוונה ל'תיומת דבלי'ו כיון שזה לא מצוי אפי' אחד לחמש מאות, אלא הכוונה 'תיומת' למה שאנחנו קוראים 'שתי תיומת' שיש שני הוצין וארבע חופיא שהם יוצאים מראש השדרה אפי' שאינם מחוברים זה לזה כלל.

### לשיטת ר"י גם שתי תיומות וגם דבלי"ו שנחלק בשד

**לשיטת** ר"י אין לפסול לולב דבלי"ו שנפתח עד השדרה אם השדרה לא נסדקה

ח. כמש"כ ה"ג.

ט. עי' דאולי יש שני פירושים ברש"י.

וללוב בעל שתי תימות אינו מצוי אבל הוא מצוי קצת פחות מחצי הלולים בשוק, וכן הוא לשון התוס' על לולב בעל שתי תימות 'אין רוב הלובין נמצאין כענין זה', ומשמע שפחות מרוב זה כן מצוי.

**וגם** אם נאמר שאין כוונת התוס' בביאור הגאונים ללולב 'דבלי' כיון שהוא רק בעל שלושה חופיא, אלא כוונת התוס' ללוב בעל ארבעה חופיא מחוברים יחדיו, ואף שהיום לא מצוי כזה לולב מ"מ אולי בזמנם היה מצוי אחד לאלף, אבל זה ודאי שכוונת הר"י ללולב בעל שתי תימות חלוקות מעיקר גידולן, ועל זה כתבו התוס' שהוא מיעוט המצוי כנ"ל.

**וכ"כ** הפמ"ג (מש"ז סק"ד) דלפי ר"י זהו מיעוט הנמצא, ולפי הגאונים אין כמעט בנמצא כלל.

### כיצד בודקים האם הלולב הוא עם תימות אחת או שיש בו שתי תימות

**ישנם** סוחרי לולים המצביעים על כך שלולב בן תימות אחת התימות היא המשך של השדרה, ולולב בן שתי תימות האחד הוא המשך של השדרה והשני יש לו נטיה או

מצאנו אפי' אחת לחמש מאות, תי' הב"י שזה היה במדינתם שהלולים היו מגיעים כבר בלי הקורא האדום, אבל במדינות שגדלין שם הלולים ויש להן קורא אדום הרי יש הרבה שתי תימות שמחברים ע"י הקורא האדום, וכשנפול הקורא האדום הרי זה נחלקה התימות ופסול י'.

### לשיטת הב"י בדברי הגאונים יש מקום להחמיר לא לקחת לולב עם שתי תימות

**לדברי** הב"י יש בזה חומרא גדולה מאד, שצריך לחשוש בכל לולב בעל שתי תימות שמא התימות היו מחוברים ע"י קורא אדום ונפרדו ונפסלו מדין נחלקה התימות לשיטת הגאונים, אמנם להלכה גם הב"י עצמו לא פסק כשיטת הגאונים, אך הפוסקים מסכימים שיש בזה מקום להדר ב', לצאת ידי שיטת הגאונים לפי ביאור הב"י.

### לולב דבליז הוא מיעוט שאינו מצוי, ולולב בעל שתי תימות הוא מיעוט המצוי.

**אם** כנים הדברים הללו בפירוש דברי התוס' בב"ק (שם), הרי יוצא שלולב עם תימות דבליז אינו מצוי אפי' אחת לחמש מאות,

י. כן ביאר הכפות תמרים (סוכה לב ע"א) שהלך בדרכו של הב"י.

יא. ז"ל (או"ח תרמה), ולפי מה שמצא ר"י בתשובת הגאונים צריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד, וזה דבר שאינו נמצא בארצם, אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו, שהוא מחבר שני הוצים אלו, ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד.

יב. כ"כ בכורי יעקב (סוף סק"ט) בשם ב"ח מהרי"ל י"ש. וכ"כ בהגהות ר"פ על הסמ"ק (מצוה קצג הגהה ג) וז"ל, האמצעיות אף על פי שכל עלה ועלה שלם בעצמו כמו שאר עלי הלולב שכל אחת ואחת כפולה לשתיים אעפ"כ הוא פסול כיון ששתי עלין האמצעיות חלוקות, **לפיכך לולבין המצוין בינינו רובם פסולים שרובם אין שתי עלין האמצעיות מחוברות יחד**, ועוד פי' הק' פי' אחר נחלקה התימות דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להי' כפול כשאר עלין נחלק לשתיים לפי זה לולבין הנמצאים בינינו רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם, ומיהו יש מקצתן שעלה האמצעי נחלק בראשו ומ"מ יש להכשירן לפי פי' הקונטרס דפי' נחלקה התימות דפסול היינו דוקא כשנחלקה עד למטה מן העלין כדפי' בתוס' רבינו יהודה.

כזה צריכים לבדוק את סדר העלים קצת יותר למטה, ולפי הסדר אפשר לקבוע האם עלה זה שייך לשלישייה או שייך לעלה שמתחתיו.

**מדברי התוס' הנ"ל ראי' למש"כ בשם מרן הגאב"ד שליט"א, כיון שלדברי הסוחרים לא מצוי לולב בעל שתי תימות אפי' אחת לאלף.**

**אולם** בקונטרס "ושמחתם לפני ה'" – הלכות לולב" הקשה על דברינו הנ"ל מלשון התוס' (שם) וז"ל, ועוד אור"י דיש מפרשים שכל עלי הלולב כפולין כל אחד לשנים, ויש בראש הלולב בסוף השדרה ב' עלין יוצאין ממנה שכל אחד כפול לשנים כשאר עלי הלולב, ואותם שנים עלין היוצאין מראש השדרה נקראין תימות, ואהנהו בעי נחלקה התימות מהו, אם נחלקו זה מזה דהיינו קצת מן השדרה, ומיהו אין רוב הלולבין נמצאין כענין זה, ומכל מקום יש לומר דבעי דאי משתכח כה"ג תימות ונחלקה מהו.

**והנה** זה צ"ע דאם ב' תימות נמצא כמו שנאמר ע"פ שיטתכם שזה ממש אחד לעשר או לעשרים לולבים, א"כ מה הוקשה לתוס' פשוט שר"פ מיירי בדין נחלקה התימות בדבר המצוי כ"כ, ובמיוחד צ"ע הלשון דבעי דאי משתכח כה"ג שמשמע שכלל לא משתכח, וע"כ לכאורה שב' תימות באמת הוא דבר שאינו בנמצא כמעט, וא"כ מוכח כמו השיטות הראשונות הנ"ל, [כוונתו לשיטות הסוחרים שהובאו לעיל], עכ"ד.

**והנה** לא עלינו תלונותיכם אל על התוס' עצמם, שהרי כתבו התוס' בלשונם שאין רוב הלולבים נמצאים בענין זה ומשמע להדיא בדברים שמיעוט לולבים כן בענין

ימינה או שמאלה, ולדבריהם כמעט ואין שתי תימות ששניהם הם המשך של השדרה.

**וישנם** סוחרים שמראים שבכל נקודת מפגש בין העלה לבין השדרה ישנו צבע צהוב בהיר, ולתימות אין את הצבע של נקודת המפגש, וגם לדבריהם כמעט ולא נמצא לולב בן שתי תימות שלא יהיה את הצבע של נקודת המפגש לפחות באחד מהתימות וא"כ לדבריהם זהו ראי' שזה לא לולב בן שתי תימות.

**ואני** הקטן מצאתי לאחר בדיקה של כמעט אלף לולבים, שכמעט בכל לולב שנראה שהוא מסתיים בשתי תימות, יש לו תימות אחת שהיא סגורה להפליא ממש, ויש לו תימות אחת שאינה סגורה כ"כ יפה, ובכל המקרים שבדקתי התימות שאינה סגורה כ"כ יפה היא היא שממשיכה עם השדרה, והשניה הסגורה יפה מאד אינה ממשיכה ממש עם השדרה, וגם לסברא זו כמעט לא נמצא לולב בן שתי תימות.

**אולם** מרן הגאב"ד שליט"א מורה שלא להתחשב בכל הסברות שלעיל, אלא העיקר הוא לבדוק את מצב העלים כיצד הם מסתיימים, אם יש שלישיית עלים בראש הלולב הרי שהלולב הוא בן תימות אחת, ואם ישנם רק שני עלים בסימות הרי שהלולב הוא בן שתי תימות.

**אמנם** הרבה פעמים צריכים הבחנה במקרה שהעלה השלישי קצת יותר נמוך מהשניים האחרים שלידו, האם הוא שייך לשלישייה העליונה, או שמא הוא שייך לקבוצה שמתחתיו והרי נמצא שבראש הלולב יש רק שני עלים שהם שתי תימות, במקרה

בעלת שלושה חופיא, אולם לכאורה גם אם זה תיומת אחת בעלת שלושה חופיא יפסל לשיטת הגאונים מק"ו, שהרי אם שתי תיומות שנחלקו פסול ק"ו תיומת אחת שנחלקה שיפסל הלולב, וא"כ ממ"נ דבליו שנחלק פסול.

### לולב דבליו שנחלק לפי השו"ע בשו"ע, ולפי הרמ"א יש מקום להסתפק

**והנה** להלכה השו"ע פסק שנחלקה התיומת זה רק ברוב העלים טו, ולשיטתו ודאי אין מה לחשוש בשתי תיומות ובדבליו, אולם הרמ"א פסק להחמיר גם בנחלקה תיומת אחת טו, ולשיטתו ודאי בשתי תיומות אין מקום להחמיר, אבל יש להסתפק לשיטת הרמ"א בתיומת כעין דבליו, האם זה נקרא כעין שתי תיומת שנפרדו שכשר לשיטת הרמ"א, או שזה נקרא הוצא אחד בעל שלושה חופיא שפסול בנחלק לשיטת הרמ"א.

### הביכורי יעקב מנה שמונה שיטות בענין נחלקה התיומת

**א.** שיטת הגאונים, תיומת היא שני הוצין שלכל הוצא יש שתי חופיא שגדלו

זה י, ובפרט למעין היטב במהלך התוס' שלדברי הגאונים הקשו שאפי' אחד לחמש מאות אינו, וזהו הסיבה שר"י לא פירש כשיטת הגאונים ששני ההוצין דבוקים ממש, ולכן פירש שמדובר בשני הוצין שאינם דבוקים אלא רק יוצאים מראש השדרה, כדי לפרש שר"פ מדבר על דבר מצוי יותר, ובכל זאת אף שדבר זה מצוי יותר מ"מ לא ניחא להם לפרש כ"כ את ר"פ על דבר שאינו מצוי ברוב הלולבים טז.

**וביותר** שהרי לפי דברי הסוחרים הנ"ל, הרי שתי תיומות הוא דבר שאינו מצוי אפי' אחת לאלף, וא"כ נמצא שלדברי ר"י הוא מצוי עוד פחות מלדברי הגאונים, וזה ודאי דבר שאינו לכל המעין היטב במהלך התוס'.

### לשיטת הב"י בדברי הגאונים יש לפסול לולב דבליו שנחלק

**עדיין** יש ספק לפי הב"י בלולב בעל תיומת דבליו, האם מודה בזה הב"י לתוס' שהוא נקרא שתי תיומת שגדלו מחוברים ונחלקו שפסול, או שזה נקרא תיומת אחת

**יג.** וכ"כ הפמ"ג (מש"ז סק"ד) דלפי ר"י זהו מיעוט הנמצא, ולפי הגאונים אין כמעט בנמצא כלל.

**יד.** ובפמ"ג (שם) הסביר את הדוחק של תוס' לפי ר"י אף שזה מיעוט הנמצא, אבל מדוע ר"פ דיבר על תיומת שזה רק מיעוט הנמצא ולא דיבר על הוצא רגילה שנחלקה שזה רוב הלולבים, אולם לכאורה י"ל את הדוחק של תוס' שר"פ רצה לחדש אפי' בתיומת שאין חסרון בעצם החלוקה של העלים ונחלק הוא רק בשדרה ובכל זאת פסול, וק"ו בהוצין שנחלקו שחץ מהנחלק של השדרה נחלק גם ההוצא עצמו.

**טו.** ז"ל (סעי' ג), בריית עלין של לולב כך היא, כשהם גדלים, גדלים שנים שנים ודבוקים מגבן, וגב של שני עלין הוא הנקרא תיומת, נחלקה התיומת (ברוב העליון) (טור וב"י), פסולה, וכתב עליו המ"ב (ס"ק יא יב) ברוב העליון - ורוב כל עלה ועלה - פסולה - דהוי כאלו ניטלו לגמרי, והנה לדעה זו הראשונה אין שום נ"מ בין שאר העליון לעלה האמצעית ואם נחלקה אפילו כולה כשירה.

**טז.** ז"ל (שם) ויש מפרשים לומר דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה, מקרי נחלקה התיומת ופסול, והכי נוהגין, מיהו לכתחלה מצוה מן המובחר נוהגין ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל, כי יש מחמירין אפילו בנחלק קצת.

ד. שיטת רי"ף י"ח ורמב"ם ט' שנחלקו רוב העלין של הלולב ברובן<sup>3</sup>.

ה. רש"י לפי הבנת האו"ז והתרומת הדשן כ<sup>א</sup>, תיומת הוצא אחד בעל שתי חופיא, ונחלקו שתי החופיא זה מזה יחד עם השדרה עד העלין שלמטה.

ו. רש"י לפי סמ"ק כ<sup>ב</sup>, כנ"ל לפי האו"ז אלא שנחלקה עד השדרה, ואפילו לא נחלקה השדרה כלל פסול.

דבוקין יחדיו ונחלקו וכעת הם שני הוצין נפרדים ולכל הוצא יש שני חופיא דבוקין.

ולפי הב"י בביאור הגאונים שני ההוצין אינם מחוברים מגבם אלא ע"י קליפה אדומה שנחלקה.

ב. שיטת רש"י לפי הבנת התוס' בב"ק י', כנ"ל לפי הגאונים, אלא שנחלקו עם השדרה עד העלין שלמטה.

ג. שיטת ר"י בתוס' בב"ק, כנ"ל לפי הגאונים, אלא שנחלקו עד השדרה עם מעט מן השדרה.

יז. לכאורה כוונת תוס' לרש"י בסוכה וז"ל, נחלקה התיומת - שני עלין עליונים אמצעים, ששם השדרה כלה, נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם - תיומת - לפי שמדובקין כתאומים.

יח. ז"ל פירוש התיומת גבא דהוצא דמתיים להו לשני צידי העלה ומשוי להו חד כי כל אחת ואחת כפולה לשנים ותאומה מגבה, ואם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד כל אחד ואחד כשהוא כפול לב' והתיומת שלהן קיימת כשר, ואם נחלקה התיומת הרי הוא כאילו נפרצו העלין ופסול.

וכתב עליו הר"ן ואחרים פירשו דנחלקה התיומת לאו בעלה האמצעי בלחוד קאמר, אלא העלין הכפולין יש להן בגבן דבר שמחבר אותם ומתאימן ונקרא תיומת, ואם נחלקו רוב העלין ורוב כל עלה ועלה מהם באותו מקום פסול. והכי משמע בירושלמי דאמרינן נפרצו עליו נעשה כמי שנחלקה התיומת, [אלמא] בכל העלין הוא דומיא דנפרצו עליו מדקא מדמי להו להדדי, וכן פירש הרב אלפסי ז"ל בסמוך, ולפי זה אפשר דאפילו נסדק רובו או כולו של עלה האמצעי כשר אא"כ עביד כי המנק.

וכ"כ הטור בדעת הר"ף שאיירי ברוב כל עלה ועלה ברוב כל עלין.

יט. ז"ל (לולב ח ד), בריית עלין של לולב כך היא, כשהם גדלין גדלין שנים שנים ודבוקין מגבן, וגב כל שני עלין הדבוקין הוא הנקרא תיומת נחלקה התיומת פסול, וביאר המ"מ (שם) דפסול זה הוא ברוב העלין, וכ"כ הטור בדעת הרמב"ם שאיירי ברוב כל עלה ועלה ברוב כל עלין.

כ. וכ"פ שו"ע (תרמה ג) בריית עלין של לולב כך היא, כשהם גדלים, גדלים שנים שנים ודבוקים מגבן, וגב של שני עלין הוא הנקרא תיומת, נחלקה התיומת (ברוב העלין) (טור וב"י), פסולה.

כא. ז"ל תרומת הדשן (צו) יראה דיש לנהוג כפי אחד דרש"י, כמו שכתב בסמ"ק דעלה האמצעית שדרכו להיות כפול כשאר עלין נחלקת לשנים, זהו נחלקו התיומות. ולא מיקרי נחלקת אא"כ נחלקת עד למטה מן העלין. ובא"ז הוסיף להקל דבעי נחלקה השדראות ג"כ עד העלין שלמטה הימנה, והיינו נחלקה /נחלקו/ התיומות לפרש"י. וכתב עלה ר"י וא"ז דעל פרש"י אני סומך הלכה למעשה. ולשון סמ"ק נמי משמע להכשיר כפרש"י.

וכן ראיתי אחד מהגדולים שהיה נוהג להכשיר לולבין שהיו סדוקים בעלה האמצעית בראשיהן ברוחב אצבע ויותר.

כב. ז"ל ספר מצוות קטן (מצוה קצג) נחלקה (שם ל"ב וב"ק צ"ו) התיומת נעשת כמי שנטלה ופסולה, פרש"י שתי עלין העליונים ששם השדרה כלה, ור"ח ורב אלפס (דף של"ו) והרמב"ם פי' כל העלין קרויין תיומת, ובביכורי יעקב הבין שכוונתו עד השדרה ולא כולל את השדרה, וכ"כ הגר"א (תרמה ס"ג) שהרמ"א שהחמיר בנחלק עד השדרה הוא דעת רש"י שהובא בסמ"ק ואינו ברש"י שלפנינו.

- ז. ר"ן ג', נחלק אותו עלה ברובו.  
 ב. הפירוש הרביעי מבינים שתיומת היא בכל עלה ועלה בכל הלולב שלכל הוצא יש שני חופיא.  
 ח. ר"ן כד ריטב"א כה בשם י"מ, נחלק אותו עלה במיעוטו.

ג. ארבעת הפירושים האחרונים מבינים שתיומת היא העלה האמצעי בראש הלולב שיש לו הוצא אחד ושני חופיא.

### בעיקר ביאור המושג תיומת יש שלוש פירושים

- א. שלושת הפירושים הראשונים שמבוססים על הגאונים מבינים שצריך להיות בתיומת שני הוצין וכל הוצא שני חופיא.  
 ב. תיומת מלשון 'תאומים' לכאורה צריך לומר שהגאונים הבינו את המילה תיומת מלשון תאומים כ',

אולם מדברי התרומת הדשן (הובא לעיל) משמע שהבין את הסמ"ק שגם השדרה נחלקה. וכ"מ בהגהות ר"פ על הסמ"ק וז"ל (שם הגהה ג) האמצעיות אף על פי שכל עלה ועלה שלם בעצמו כמו שאר עלי הלולב שכל אחת ואחת כפולה לשתיים אעפ"כ הוא פסול כיון ששתי עלין האמצעיות חלוקות, לפיכך לולבין המצוין בינינו רובם פסולים שרובם אין שתי עלין האמצעיות מחוברות יחד, ועוד פי' הקו' פי' אחר נחלקה התיומת דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עלין נחלק לשתיים לפי זה לולבין הנמצאים בינינו רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם, ומיהו יש מקצתן שעלה האמצעי נחלק בראשו ומ"מ יש להכשירן לפי פי' הקונטר' דפי' נחלקה התיומת דפסול היינו דוקא כשנחלקה עד למטה מן העלין כדפי' בתוס' רבינו יהודה.  
 והנה רש"י בסוכה כתב להדיא שגם השדרה נחלקה, אולם ברש"י בב"ק אפשר ללמוד כשיטת הביכורי יעקב בסמ"ק, וז"ל רש"י (ב"ק צו ע"א) התיומת - כף תומר האמצעי העלין תיומת היא.

כג. ז"ל הר"ן על הרי"ף (שם), אמר רב הונא א"ר (חסדא) [חנינא] לא שנו אלא נקטם אבל נסדק כשר, כבר כתבתי במשנתנו דנקטם ראשו היינו ראש העלה העליון, ובדידיה נמי אמרינן דנסדק כשר אלא היכא דעביד כי המנך, וכ"ת והא אמרינן לקמן דנחלקה התיומת פסול, ופירשו בו דהיינו העלה האמצעי, אלמא דאע"ג דלא עביד כי המנך פסול. תירצו בזה דכי פסלינן בנחלקה התיומת היינו דוקא ברובא, אבל מיעוטא לא מיפסל אלא היכא דעביד כי המנך.  
 וכ"כ הריטב"א (שם לב ע"א) וז"ל, וכי תימא והא דקתני נחלקה התיומת פסול ופירשו רבותינו דתיומת היינו העלה האמצעי והתם אף על גב דלא עביד כהמנך פסול, וי"ל דהתם כשנחלקה רובה אבל נסדק מיעוטו דהיינו בראשו כשר עד דעביד כהמנך.  
 אמנם הברכי יוסף הביא שיטה זו בשם הר"ן ולא בשם הריטב"א.

כד. ז"ל הר"ן על הרי"ף (שם), ויש מחמירין ומפרשין דנסדק במקום התיומת פסול, והא דדייקנן אבל נסדק כשר הוא באמצע העלה לארכה, אבל נסדק במקום התיום נחלק שמו ופסול.  
 ומחמירין עוד לומר דכל שנחלק התיום אפילו במיעוט פסול, וכי שרינן נסדק בדלא עביד כי המנך היינו בשנסדק לרחבו, ואין זה במשמע אלא שראוי לחוש ולהחמיר.

כה. ז"ל (שם), כהמשך לדבריו שהובאו לעיל הערה כג) ועוד י"ל דאפילו נחלקה מיעוטא פסול דומיא דנקטם וכי אמרינן נסדק מעוטו כשר כשנסדק לרחבו דהוי כעין נקטם שנקטם לרחבו ולפיכך במיעוטו כשר כל היכא שאינו תלוי ועביד כהמנך דהדר הוא דאינו ניכר בו כנ"ל, ולפי זה ראוי לחוש כשהנסדק לארכו שהוא מתרבה בכל שעה כשמונענו לפסול אפילו במיעוטו, וכן חוששין בעלי הנפש.

כו. ז"ל תשובות הגאונים, תיימת אותו הוצא העלין שבראש לולב שאין הוצא למעלה הימנו והוא כשני הוצין דבוקי זה בזה ונקראי תיימת.

וז"ל בה"ג, ההוא גבא דהוצא היכא דדביקין בהדדי ההוא דמתיים להו ומשוהו להו חד, נחלק מהו, כנפרצו עליו דאמי ופסול, או דילמא כנפרדו עליו דמי וכשר, ת"ש דאמר רבי מתוך אמר רבי יהושע בן לוי נחלקה התיאמת נעשה כמי

המחבר את שני החופיא מגבם<sup>כז</sup> ועושה מהם הוצא אחד<sup>כח</sup>, ולכן אין הבדל לשיטתם היכן נמצאים אותם עלים אם בראש הלולב או בכל הלולב, ומה שאמרו תימות בלשון יחיד צ"ל לשיטתם שהכוונה היא נחלקה התימות היחידה של רוב העלין.

**שאר** הראשונים הבינו כביאור הרי"ף הרמב"ם אלא שלא רצו לפרש ברוב

ולכן הצריכו שני הוצין שבכל הוצא יש שני חופיא, כיון שעלה אחד בעל שני חופיא אינו תאום של שום עלה אחר, ושני החופיא אינם נחשבים כתאומים כיון שהם יחידה אחת ממש.

### תימות מלשון 'חיבור'.

**הרי"ף** והרמב"ם הבינו שתימות הוא מלשון סיומת של חיבור, וזהו החוט

שנטלה התיאמות ופסול, מאי תיאמות, כדכתיב (שמות לו, כט) **ויהיו תאמים מלמטה**. וכ"כ רש"י (סוכה לב ע"א) תימות - לפי שמדובקין **כתאומים**, ובתוס' ב"ק הבינו ברש"י כשיטת הגאונים. וז"ל ספר ידאים (סימן תכב, דפוס ישן קכד), אמר ר' מתנן אר"י בן לוי נחלקה התימות נעשה כמי שנטלה התימות ופסול, פי' שני עלים עליונים אמצעיים ששם השזרה כלה נחלקו זה מזה ונעלים השזרה עם החלקה של מטה, **תימות שמדובקים כתאומים**, כך פירשו רבנות, ושמעתי אפילו נחלקו העלין בלא השזרה נחלקה קרי ביה.

**כז.** ז"ל הרמב"ם (לולב ח ד), בריית עלין של לולב כך היא, כשהם גדלין גדלין שנים שנים ודבוקין מגבן, **וגב כל שני עלין הדבוקין הוא הנקרא תימות** נחלקה התימות פסול.

וז"ל הרי"ף (סוכה שם) פירוש התימות גבא דהוצא דמתיים להו לשני צידי העלה ומשוי להו חד כי כל אחת ואחת כפולה לשנים ותאומה מגבה.

וז"ל הר"ן (על הרי"ף שם), ויש מחמירין ומפרשין דנסדק במקום התימות פסול, והא דדייקין אבל נסדק כשר הוא באמצע העלה לארכה, אבל **נסדק במקום התיים** נחלק שמו ופסול.

ואחרים פירשו דנחלקה התימות לאו בעלה האמצעי בלחוד קאמור, אלא העלין הכפולין **יש להן גבן דבר שמחבר אותם ומתאימן ונקרא תימות**, ואם נחלקו רוב העלין ורוב כל עלה ועלה מהם באותו מקום פסול.

ועוד כתב בהמשך, פירוש אם נחלקו העלין במקום **שמתאימן** הרי הוא כאילו נטל בכלן בכל אחת ואחת **אותו חוט המתאימן** והוא ליה חסרון בכולהו, ובהא דאי פסול דמשמע דפשיטא לן דחסרון בכולהו פוסל.

וז"ל הרא"ה (סוכה שם), נחלקה התימות, **מקום שדבקים בו שני העלין**, נעשה כמי שנטלה התימות ופסול בשתייהן. וז"ל השו"ע (תרומה ג), בריית עלין של לולב כך היא, כשהם גדלים, גדלים שנים שנים ודבוקים מגבן, **וגב של שני עלין הוא הנקרא תימות**, נחלקה התימות (ברוב העלין) (טור וב"י), פסולה.

**כח.** בספר הערוך, ערך תיים [דאפפעל בלאט] הביא את שתי הפירושים, וז"ל, (סוכה לב) נחלקה התימות פסול, וישנו (ב"ק צו), פי' תימות **גבא דהוצא דמתיים להו לשני צדי העלה ומשוי להו כי כל אחת כפולה לשתיים**, ותימותה מגבה אם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד כל אחד ואחד כשהוא כפול לשנים והתימות שלהן קיימות כשר, ואם נחלק התימות הרי הן כאלו נפרצו העלין ופסול (שם לו), ויא' אף התיים, רבי האי ז"ל אמר **התיים שאמרו שני פנים הם שנים דבוקים בברייתן** ואחד שהוא שני חצאין חלוקין מלמעלן ומחובדין מלמטן כל שהוא כך ראינו קדמונינו אומרים בראותם זה תיים. ובכפופת תמרים (סוכה שם) כתב שהפירוש הראשון של הערוך הוא כפי' הרמב"ם והרי"ף, ואת הפירוש השני לא הבין, ולא זכיתי כ"כ להבין מדוע הוא לא הבין, כיון שלכאורה הפירוש השני הוא משלשון תאומים וכפירוש הגאונים.

אולם בהפלאה שבערין כתב שפירוש הראשון של הערוך הוא כפירוש התוס' ב"ק לפי בה"ג, ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי בה"ג מפרש לשון תאומים, והערוך בפירוש הראשון מפרש לשון חיבור.

גם הא"ח (ח"ב שו) הביא את שתי הפירושים וז"ל, בעי ר' ירמיה נחלקה התימות מהו, שני עלין עליונים האמצעים ששם השזרה כלה נחלק' זה מזה ונסדקה השזרה עד העלין שלמטה מהן.

**תימות, לפי שמדובקין כתאומין.**

ת"ש דא"ר מתנן אריב"ל ניטלה התימות פסול מאי לאו ה"ה נחלקה לא (נחלקה) [ניטלה] שאני דהא חסר לה, ואיכא דאמרי א"ר מתנן אריב"ל נחלקה התימות נעשית כמי שנטלה ופסול.

העלין שא"כ מדוע אמרו נחלקה התימות ולא אמרו נחלקו התימות<sup>ט</sup>, לכן פירשו שמדובר בעלה האמצעי<sup>ל</sup>.

### לולב דבליו שנחלק – הלכה למעשה.

**מכאן** נבוא לבדוק מה ההלכה בלולב בעל תימות דבליו שנחלקה ברובו של העלה, שיש להסתפק מהו האם הוא בעל שני הוצין וארבעה חופיא, או שהוא בעל הוצא אחד שיש בו שלוש חופיא.

**לפי** שיטה א' שהם הגאונים לפי הבנת תוס', הוא פסול בין אם נאמר שהוא בעל שני הוצין וארבעה חופיא או בעל הוצא אחד ושלושה חופיא, שהרי דברים ק"ו אם שני הוצין שנחלקו פסול כ"ש הוצא אחד שנחלקה פסולה לא.

**לפי** שיטות ב-ו שהם רי"ף רמב"ם רש"י ר"י סמ"ק או"ז תרוה"ד כשר, בין אם זה הוצא אחד או שנים, כיון שבדרך כלל אינו נחלק עד השדרה ממש ואינו נחלק ברוב העלין.

בתשובות הגאונים ניטלה התימות תימות אותו הוצא העלין שבראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנו [והוא כשני] הוצין דבוקין זה בזה ונקראים תימות מהו, נפרד אחד מחבירו אותו הוצא העלין שדומה לשנים (הוצא) מהו עכ"ל התשובה, ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר כי בטורח נמצאין שיהיו לנו תימות כזה הענין אפי' אחד מאלף, וי"ל שאף לדבריהם אינו פסול אלא א"כ נשתנה מבריייתו שהיתה תחילה תימות ונחלקה, וכן נוטה פירוש ה"ג שכתוב בהן בעי ר"פ נחלקה תימות מהו ההוא גבא דהוצא דדבקי אהדי ההוא דמתיים להו ומשוו להו חד ונחלק מהו כנפרצו עליו דמי ופסול או כנפרדו עליו דמי וכשר עכ"ל ה"ג, ואף על פי שלא פירש שבהוצא העלין מדבר שיהיו שנים מחוברין יחד אין נראה להעמיד דבריהם (בשני) [בשאר] הוצין, (ולולי) [ולומר] שקורין לגבה דהוצא יחיד תימות ע"ש שהוא מחבר כפל **ההוצא יחד**. דנפרצו ונפרדו לא מייירי [אלא] ברוב העלין כדמשמע לישנא דנחלקה התימות לא מייירי אלא בחדא מדלא קאמר נחלקו התימות כך מצאתי, ועל פירש"י אני סומך למעשה.

הרי להדיא שלפי הגאונים פירש לשון תאומים, ולפי המפרשים [רמב"ם ורי"ף] שאיירי בשאר הוצין פירש לשון חיבור. **כט.** כ"כ או"ז (שם) דנחלקה התימות לא מייירי אלא בחדא, מדלא קאמר נחלקו התימות.

**ל.** בריטב"א משמע שזהו פירוש תימות עלה אמצעי, ובדעת הרי"ף והרמב"ם פירש לשון חיבור, וז"ל (שם לב ע"א), אמר רב הונא אמר רב חנינא לא שנו אלא נקטם אבל נסדק כשר, פי' נסדק דומיא דנקטם דהיינו בעלה העלין בראשו ואסיקנא דאי עביד כהמנק פסול.

וכי תימא והא דקתני נחלקה התימות פסול ופירשו רבותינו **דתימות היינו העלה האמצעי** והתם אף על גב דלא עביד כהמנק פסול, וי"ל דהתם כשנחלקה רובה אבל נסדק מיעוטו דהיינו בראשו כשר עד דעביד כהמנק, ועוד י"ל דאפילו נחלקה מיעוט פסול דומיא דנקטם וכי אמרינן נסדק מיעוטו כשר כשנסדק לרחבו דהוי כעין נקטם שנקטם לרחבו ולפיכך במיעוטו כשר כל היכא שאינו תלוי ועביד כהמנק דהדר הוא דאינו ניכר בו כנ"ל, ולפי זה ראוי לחוש כשהסדק לארכו שהוא מתרבה בכל שעה כשמנענעו לפסול אפילו במיעוטו, וכן חוששין בעלי הנפש.

מיהו **קצת רבותינו** ז"ל פירשו שנחלקה התימות אינו העלה העלין אלא **שהעלין הכפולין יש להם בגבם דבר שמחבר אותם ומתיימן ונקרא תימות** ואם נחלקו רוב העלין ורוב כל עלה ועלה באותו מקום פסול, והשתא לא איירין כלל בעלה האמצעי אלא בשאר העלין, וכן משמע בירושלמי דאמר' נפרצו עליו נעשה כמי שנחלקה התימות, דאלמא פיסולא דנחלקה התימות בכל העלין דומיא דנפרצו עליו מדקא מדמי לה להדר. ויש לעין האם הריטב"א זהו פירוש שלישי במילה 'תימות'.

**לא.** אמנם לא מצאנו בדברי הגאונים שיעור כמה נחלקה התימות כדי לפסול, ואם ר"י שנחלק על הגאונים כדלהלן, סובר שצריך גם שיחלק קצת מן השדרה, הרי הגאונים אינן צריכים שיחלק קצת מן השדרה, ואולי לשיטתם נחלק הוא עד השדרה, ואולי רובו ככולו וכשיטת הגר"א, ובגר"א (ס"ג) משמע שהבין כן בשיטת הגאונים, וכיון שהמ"ב (ס"ק טז) הכריע כשיטת הגר"א מסתבר לפסול כן גם לפי הגאונים.



עד השדרה, ולהחמיר אפי' בנחלק קצת, ואנחנו נוהגים לב' להחמיר לפסול גם בנחלק רובו כדברי הגר"א לג', ונוהגים להחמיר לברך על לולב אחר בנחלק טפח כהט"ז לד', ונוהגים להדר גם בנחלק משהו כהחיי אדם לה'.

**א"כ** ה"ה בלולב דבליו שנחלק, יש להחמיר לפסול בנחלק רובו, ויש להחמיר לברך על לולב אחר גם בנחלק טפח, ולהדר בנחלק משהו.

**ואולי** בלולב דבליו יש להחמיר לכו"ע גם בנחלק משהו, כיון שדרכו להיפתח ולהיחלק גם בלי נענועים לי יותר מאשר תיומא רגילה.

**אולם** לפי שיטות ז-ח שהם ריטב"א ור"ן לכאורה הדבר תלוי אם זה שני הוצין אזי הוא כשר, שהרי הם פסלו רק הוצא אחד שנחלק לשנים, ואם זה הוצא אחד אזי הוא פסול.

**אולם** לפי מה שביארנו את שורש מחלוקתם, יש לפסול בכל מצב, שהרי לשיטתם המילה 'תיומת' אינה נגזרת מלשון 'תאום' אלא מלשון 'התאמה', והמילה 'תיומת' אינה הולכת על העלה אלא על ה'חוט' המחבר את שני החופיא, וכיון שגם בלולב 'דבליו' יש את ה'חוט' המחבר מגבו ואם הוא נחלק הרי שנחלקה התיומת ומה לי אם זה שני הוצין או הוצא אחד.

**ולהלכה** כיון שהרמ"א פסק כשיטות ו-ז שהרי כתב לפסול בנחלקה התיומת

**לב.** כ"מ במ"ב (ס"ק טז) וז"ל עיין בביאור הגר"א שהסכים לדלינא יש להחמיר ברובו, דבכל פסול רובו ככולו ועל מקצתו אין להחמיר כלל.

ועוד כתב (ס"ק יט) וז"ל, וטעמם דע"י הנענועים רגיל להיות בסופו סדוק כולו, ועיין בט"ז דלדעתו אין להחמיר בזה רק אם נחלק כשיעור טפח, ובח"א כתב דלדעה זו יש להחמיר אפילו במשהו, ועיין במה שכתבנו בסקט"ז בשם הגר"א, וע"כ אם יש לו לולב אחר יותר טוב לברך עליו משום מהיות טוב וגו', אבל מדינא אין לחוש לזה כלל כ"ז שלא נחלק רובו.

ומשמע שהסכים לפסול כמו הגר"א ברובו אמנם אינו פסול גמור אלא לשיטות שפוסלים קצת אבל לשיטה הראשונה אינו פסול אלא אם נחלקה עד השדרה, ולכן כתבתי נוהגין להחמיר לפסול, ומהא שהביא את שיטת הט"ז משמע שיש גם מקום להחמיר בטפח אמנם אין לפסול אבל להחמיר לברך על לולב אחר יש מקום בנחלק טפח כמו הט"ז, ולהדר כמו הח"א משמע מדכתב לברך על לולב אחר משום מהיות טוב.

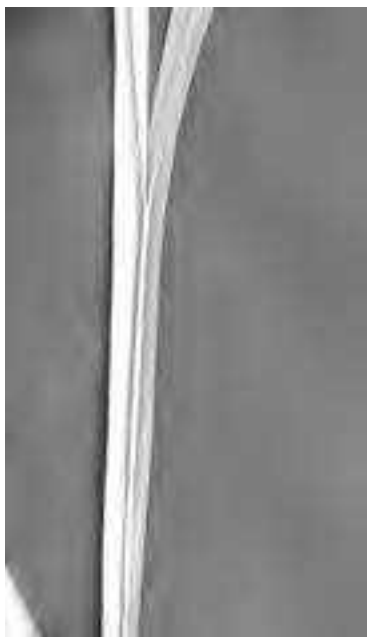
**לג.** בביאור הגר"א (תרמ"ה ס"ג) כתב שכן הבין הרשב"א בדעת רש"י לפסול ברוב העלה, וכתב שכן מסתבר משום דבכל פסול רובו ככולו, ופסק כדבריו המ"ב (ס"ק טז).

**לד.** ז"ל סק"ד) אחתי צריך לבאר האי מיעוט שזכר הר"ן להחמירים, ע"כ לאו מיעוט כל שהוא לגמרי קאמר, דא"כ גם בחגירת צפורן יהיה פסול, וזה ודאי אינו, דא"כ ליחשב' בהדי ג' פגימות הן בפ"ק דחולין דף יז, דחשיב שם רב חסדא אף פגימות סכין, וכיון דזה אינו פוסל, נרא' דאף בשיעור פחות מטפח אין שום סברא להחמיר, הביאו המ"ב (ס"ק יט).

**לה.** ז"ל (קמט סעי' י) בריית הלולב שבראש השדרה במקום שכלה, יוצאין על השדרה לפעמים שני עלין ולפעמים ג' עלין והם גם כן כפולין ומחוברין מגבו, ואם נחלקה העלה האמצעי אם כלה בג' עלין או שנחלק אחד אם כלה בשני עלין ונחלק עד השדרה, גם זה בכלל נחלקה התיומת והוי כאילו ניטל אותו עלה ואינו הדר, זהו דעת רוב הפוסקים. אבל יש מחמירין יותר דאפילו לא נחלק רק מעט בסדק כל שהוא אחד מן העלין העליונים, נמי פסול, דעל ידי הנענועים סופה ליסדק כולה, וכל העומד ליסדק כסדוק דמי, וראוי להחמיר אם אפשר, והביאו המ"ב (ס"ק יט).

**לו.** כוונתי למש"כ המ"ב (ס"ק יט) בשם אחרונים לפרש את טעם הרמ"א להחמיר בנחלק קצת וז"ל, וטעמם דע"י הנענועים רגיל להיות בסופו סדוק כולו, אבל בדבליו לכאורה יש להחמיר יותר כיון שדרכו להיפתח גם בלי נענועים.

## לולב "דבליז"



### תיומת בצורת דבליז

יש לפעמים שנראה כאילו יש שני תיומת שהרי לכל אחת יש שני הוצין אולם לאחר בדיקה רואים שהכל הוא עלה אחד שגדל כעין [האות הלועזית] W ואח"כ נפרד לשנים.

עי' לעיל באריכות בדברי הפוסקים בחששות שיש בלולב זה.

קביעת מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א שא"א להכשיר לולבים אלו משום חשש נחלק עד השדרה.

בבדיקה בשורש העלים, אפשר לראות שהעלה הקטן אינו יוצא מהשדרה אלא מתוך העלה שלשמאלו, ובשעת גידולו הוא נחלק ממנו, גם אפשר להבחין שבעלה משמאל ישנה גומא המתאימה בדיוק לעלה הקטן.

בתמונה רואים את הלולב שיש לתיומת ארבעה הוצות שכולם מחוברים ביחד ומלמעלה מתחילה התיומת להיחלק ואז נראה כאילו יש כאן שתי תיומת ולכל תיומת יש שתי הוצות, אבל באמת זה תיומת אחת שנחלקה, ובינתיים זה כשר מעיקר הדין כיון שעדיין לא נחלקה רוב התיומת, אבל אם תיחלק התיומת עד השדרה הלולב פסול, ובהרבה מקרים כך מגיעים לולבי הדבליז לשוק כשהם כבר נחלקים עד השדרה ונראים כמו שתי תיומות ולא תמיד מבחינים שזה בעצם לולב דבליז.

אם רוצים להבחין האם הלולב הוא לולב דבליו, בדרך כלל בלולב דבליו ההוצות האמצעיות צרות יותר מההוצות החיצוניות, בתמונה החלק התחתון של התיומת עדיין מחובר אולם החלק העליון כבר נפרד ולכן בקלות אפשר להבחין שהוא לולב דבליו, אולם גם אם התיומת תיפתח לגמרי יהיה אפשר להבחין בזה ששתי ההוצות הצרות מתאימות ממש זה כנגד זה, ולכן צריך לחשוש בלולב כזה שהוא דבליו שנפתח.



הגאון רבי יוסף נח טוננפלד שליט"א  
מרא דאתרא שכונת פרדס כץ ב"ב ומו"צ בקהילתנו

## בענין שיעור ממון שיש להוציא על מצוה

שעשה דוחה לא תעשה, ומוכח מיניה  
שדרגת מצות עשה חמיר טפי.

**ולא** מיבעיא להצד שמה שעשה דוחה ל"ת  
הוא מגדרי דחווה {וכמו שכתבו הקה"י  
ביבמות סימן א', והגרש"ר בנדרים עמ'  
קסד}, משום שלמרות שהלאו קיים מ"מ  
העשה דוחה דודאי מוכח דהעשה חמיר  
טפי, אלא אפילו להצד דהוא כמו הותרה  
{וכמש"כ רבינו נסים גאון במסכת שבת דף  
קלג, והפנ"י במסכת ברכות בדף כ'}  
שבמקום שיש עשה אין לאו, והוי בגדר  
הותרה, מ"מ חזינן שענין העשה חשיב טפי  
שהלאו הותר בגללו.

**ספיקו של הערוך השולחן האם גדר דין  
הוא שעד חומש הוא חייב להוציא או  
שגדר הדין הוא לא להוציא יותר  
מחומש**

**הערוך** השולחן בסימן תרנו סעיף ד  
מסתפק בכוונת הרמ"א, שאין לבזבז  
יותר מחומש, האם כוונתו לומר שעד חומש  
יש כן חיוב להוציא. וז"ל יש להסתפק אם  
כוונתו דעד חומש מחוייב לבזבז על המצוה,  
וא"כ הגמ' שסיפרה על ר"ג שנתן אלף זוז  
בעד אתרוג להודיען כמה מצות חביבות  
עליהם, ונאמר לפ"ז דלר"ג היה אלף זוז יותר

**מקור הדין על שיעור ממון שיש  
להוציא על עשה ועל לא תעשה**

**כתב** הרמ"א בסימן תרנ"ו סעיף א' ומי  
שארין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת,  
א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו  
המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה  
עוברת. וסיים הרמ"א ודוקא מצות עשה,  
אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור.

**חקירה בחילוק הוצאת ממון על עשה  
ביחס להוצאת ממון על לא תעשה  
והראיה לזה**

**ויש** לחקור בחילוק הרמ"א בין מצות עשה  
למצות לא תעשה, האם הוא מצד  
החפצא של המצוה שחומרת מצות לא  
תעשה חמור יותר ממצות עשה, והוא שלכן  
עליו יש להוציא את כל ממונו, או שאינו  
תלוי בדרגתם, אלא שהוא משום מעשה  
הגברא שכאשר עובר על מצות עשה הוא  
עושה זאת בדרך של שב ואל תעשה, ואילו  
כשהוא עובר על מצות לא תעשה הוא  
עושהו בקום ועשה, ולכן על לא תעשה יש  
להוציא את כל ממנו כדי שלא יעבור בקום  
ועשה דחמיר טפי.

**ויש** להביא ראיה שהוא לא משום חומרת  
המצוה של הלא תעשה, שהרי קיי"ל

של צורי ואינו אלא שמינית מצורי". וסיים הב"ח לכן נראה עיקר דגוזמא דכתב הרא"ש לאו גוזמא כפשטא קאמר, אלא מלשון רבנותא הוא שבא הרא"ש להכריח מרבן גמליאל נמי שאין אדם מחוייב מדינא לבזבז הון רב אפילו בשביל מצוה עוברת, דאם לא כן מאי רבנותא דרבן גמליאל שאמרו עליו בגמרא להודיעך כמה מצות חביבות עליהן, הלא במצוה עוברת כמו סוכה ולולב ואתרוג וכהאי גוונא דינא הכי הוא, אלא ודאי מדחשיב ליה תלמודא גוזמא על רבן גמליאל, כלומר רבנותא ודבר גדול, אלמא דמדינא לא היה חייב לקנותו אפילו לגבי מצוה עוברת, משום דאלף זוז לגבי דרבן גמליאל היה יותר מחומשו, ואפילו הכי היתה המצוה חביבה עליו, ולא קשה היאך עבר רבן גמליאל על מה שאמרו אל יבזבז יותר מחומשו, דאיכא למימר כיון דטעמא לא הוי אלא שלא יבוא לידי עוני ופיל עצמו על הצבור, בנשיא ליכא למיחש להכי דבלאו הכי כל צרכיו של נשיא מוטל על הצבור, ואף להעשירו מדרשת (ויקרא כא י') והכהן הגדול מאחיו גדלו משל אחיו (יומא יח א), ודוקא במי שאינו נשיא אמרו אל יבזבז וכו' דמדינא אסור לו לבזבז הון רב ביותר מחומשו אפילו במצוה עוברת, וכך היא גם דעת רבינו ירוחם למעיין בו, גם התוספות (ב"ק ט ב ד"ה אילימא) שמהם למדו הרא"ש וה"ר ירוחם דין זה כתבו להדיא וז"ל ובסוכה (מא ב) חשיב ליה רבנותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז ע"כ כל זה לשיטת התוספות והנמשכים אחריהם.

**אבל** מדברי הר"ן (סוכה טז א דיבור ראשון) יראה דרבן גמליאל שאני דעשיר גדול

מחומש נכסיו, דאל"כ הרי היה מחוייב מדינא, והוא דבר תימא, שהיה נשיא ישראל ועשיר גדול, ולכן נ"ל דדוגמא בעלמא נקיט {לכאורה פי' דגם עד חומש אינו מחוייב מעיקר הדין}. וגם אין סברא שיתן חומש להמצוה וממילא שלא יוכל ליתן צדקה כלל.

**מחלוקת הרא"ש והר"ן: (א) האם אלף זוז שרבן גמליאל הוציא הוא בדוקא, או שהוא גוזמא. (ב) האם לרבן גמליאל אלף זוז היה יותר מחומשו או פחות**

**בב"ח** על הטור בסימן תרנו, כתב וברירא מילתא דלאו גוזמא קאמר אלא אלף זוז ממש, מדקאמר להודיעך כמה מצות חביבות עליהן, מאידך הביא את דברי הרא"ש בבבא קמא שכתב "מדקאמר בגמרא במצוה עד שליש מאי שליש אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכוליה ביתא שמעינן שאין אדם מחוייב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת ואפילו היא מצוה עוברת כגון אתרוג ולולב, ותלמודא חשיב גוזמא על רבן גמליאל שהוא נשיא מישראל מה שנתן אלף זוז באתרוג אחד, וגם תיקנו חכמים המבזבז אל יבזבז יותר מחומש עכ"ל, וכתב הב"ח דנראה מדבריו דסבירא ליה דלא לקחו באלף זוז, אלא לפי שלקחו ביוקר אמר דרך גוזמא שלקחו באלף זוז, וכן כתב ה"ר ירוחם וזה לשונו ואפילו היא מצוה עוברת אל יבזבז יותר מחומשו, והא דרבן גמליאל גוזמא הוה עכ"ל:

**והקשה** ע"ז הב"ח "ותימה בעיני מי הגיד להם דאלף זוז הוה טפי מחומשו דרבן גמליאל דילמא עשיר גדול היה, ועוד דפירוש זוז בכל מקום הוא של מדינה ולא

מחומש ושליש, וז"ל קשיא לי וכי יש דמים למצות ואיך יכול לומר שלא יקנה לולב ואתרוג אלא כדי כך וכך ומי שם להם דמים, והלא מצוה אחת חשוב כל ממונו, וי"ל עד כדי שלא יבוא לידי עוני ויצטרך לבריות כמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. ויש לבאר דבריו בב' אופנים, או שאדם לא מחויב להביא עצמו לידי כך שיצטרך לבריות עבור מצוה, או באופן אחר שאם יצטרך לבריות שנמצא שעל מצוה זו הוא מבקש מהבריות, ועל מצוות אלו אין אדם מחויב לשאול על הפתחים.

### מקור הדין של בזבז יותר משליש מנכסיו מגמ' בבבא קמא דף ט

**הגמ'** בב"ק דף ט' ע"ב אומרת א"ר זירא אמר רב הונא, במצוה עד שליש, ומקשה הגמ' מאי שליש, אילימא שליש ביתו, {שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ציצית או ספר תורה שליש מה שיש לו, רש"י} אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתב לכוליה ביתא, אלא אמר ר' זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה, {שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור דתניא במסכת שבת דף קלג: זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה, רש"י}.

**ובתוספות** שם בד"ה אילימא שליש ביתו, כתבו וז"ל משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות והוא מצוה עוברת ואפילו שליש ביתו משמע דלא מחייב, ואמרין נמי (כתובות דף נ.) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש

היה שהרי כתב, וזה לשונו משמע דאפילו למצוה עוברת כאתרוג ולולב אינו מחוייב לתת אפילו שליש ממוניה וכו' ומיהו כל חד וחד מחוייב ליתן כפום ממוניה כדי לקיים מצות עשה כרבן גמליאל שלקח אתרוג באלף זוז עכ"ל, וכתב עוד (הר"ן שם) בשם הראב"ד דהיינו טעמא דאינו מחוייב לתת אפילו שליש ממונו למצוה עוברת, כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הצבור וכו', מיהו מסתברא דלא אמרינן הכי אלא במצות עשה משום דשב ואל תעשה שאני, אבל במצות לא תעשה את כל הון ביתו יתן קודם שלא יעבור עליה וכן כתב הבית יוסף בשם הרשב"א.

### ב' מקורות בגמ' שאין להוציא הון רב על מצות עשה, מקור וטעם הדין של בזבז יותר מחומש מגמ' כתובות דף נ

**והנה** מקור הדין שאין לבזבז יותר מחומש הוא מהגמ' בכתובות דף נ' עמוד א' א"ר אילעא באושא התקינו, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות, ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו, ומנו רבי ישבב, ואמרי לה רבי ישבב, ולא הניחו חבירו, ומנו, רבי עקיבא. אמר רב נחמן, ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא, אמר רב אשי אעשרנו לבתרא כי קמא.

**השיטה** מקובצת מסכת בבא קמא דף ט עמוד א הביא להקשות בשם הראב"ד על סיבת הפטור במצוה ביותר

המצוות וז"ל, לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו, כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו, ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש.

**וכן** מבואר בתוס' במסכת בבא קמא דף ט' שהו"ד לעיל בד"ה אילימא שליש ביתו וז"ל משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות והוא מצוה עוברת, ואפילו שליש ביתו משמע דלא מחייב, ואמרינן נמי (כתובות דף נ.) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. והוסיפו תוס', ובסוכה דף מא: חשיב ליה רבונתא דר"ג שקנה אתרוג באלף זוז.

**וכן** מבואר ברא"ש בב"ק שם, פרק א סימן ז וז"ל כיון דלא איפשיטא הבעיא ומדאמר אילו מתרמי ליה תלתא מצותא יהיב לכולי ביתיה, שמעינן שאין אדם מחויב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת ואפילו היא מצוה עוברת כגון אתרוג ולולב, וגמרא (בסוכה דף מא ב) חשיב גוזמא על ר"ג שהיא נשיא ישראל מה שנתן אלף זוז באתרוג אחד וגם תיקנו חכמים המבזבז אל יבזבז יותר מחומש (כתובות דף נ א).

**שאלות הביאור הלכה על דברי הסוברים שבכל מצוה אינו מוציא יותר מחומש מסוגיא דקידושין שמבואר שמוציא כל ממונו**

**הביאור** הלכה בסימן תרנו סעיף א ד"ה אפילו מצוה, מקשה מדברי הגמ'

ובסוכה דף מא: חשיב ליה רבונתא דר"ג שקנה אתרוג באלף זוז.

**וכ"כ** שם הרא"ש בסימן ז וז"ל ומדאמר אילו מתרמי ליה תלתא מצותא יהיב לכולי ביתיה שמעינן שאין אדם מחויב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת ואפילו היא מצוה עוברת כגון אתרוג ולולב, וגמרא (בסוכה דף מא ב) חשיב גוזמא על ר"ג שהיא נשיא ישראל מה שנתן אלף זוז באתרוג אחד וגם תיקנו חכמים המבזבז אל יבזבז יותר מחומש (כתובות דף נ א):

**ובביאור** הלכה ד"ה אפילו מצוה עוברת הביא את מקור תוס' ורא"ש הנ"ל. נמצא שעל הוצאת שליש הוא מסברא והוא אף קודם תקנת אושא, ואילו מתקנת אושא ואילך אין להוציא אף חומש.

**מחלוקת הראשונים אם התקנה היתה רק על מצות צדקה או גם על שאר המצוות**

**נחלקו** הראשונים האם תקנה זו של אושא שלא יבזבז יותר מחומש היתה רק על מצות צדקה, או גם על כל המצוות, רש"י שם ביאר את התקנה על מצות צדקה לעניים, וכ"ה לשונו שם בד"ה המבזבז, כתב "לעניים". ויש לבאר סברתו בזה שמאחר שהאיסור להוציא יותר מחומש הוא כדי שלא יצטרך לבריות, ופטור זה הוא רק בצדקה שמתקיים בו הנאמר אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם לכל אדם, שאינו מחויב לתת לצדקה כשהוא יצטרך לבקש צדקה, אך למצוה אחרת לא.

**מאידך** הרמב"ם בפרק ח' מהלכות ערכין וחרמין הלכה יג הביא דין זה על כל

מצוה, הלא אף מי שאין לו רק ה' סלעים מחוייב ליתן לכהן לפדות עצמו או לעלות לרגל וכ"ש ר"ג שהיה עשיר ושיעור זה בודאי היה רק חלק מהונו.

**תידון הביאור הלכה: חילק בין אתרוג ששוי יקר, לבין אתרוג שמסיבות צדדיות העלו מחירו**

**ולמען** ליישב הסוגיות שלא יהיו סותרות היה אפשר לכאורה לומר במעשה דר"ג דהרבנותא היתה שם שפיזר הון רב יותר על שויה דאינו שכר המצוה, ורק מפני ששם בספינה לא היה אפשר להשיג אתרוג ונתן לאחד הון רב שיתרצה למכרה לו, וזה אין אנו מחוייבין מן הדין דכיון דאינו מוצא אותה כפי שויה הרגיל אנוס הוא ואין מחוייב, ורק משום חבוב המצוה עשה זה.

**ובחילוק** זה היה מקום לבאר בב' אופנים, חדא שהחלק של יותר משוויי אי"ז שכר עבור המצוה, אלא הוא מוגדר כמוציא הוצאות על פתיחת הדלת כדי לקחת אתרוג וכדו' וע"ז אין את הכלל של הוצאת ממון עד חומש, שהוא דין רק על מצוה. אך בביאור הלכה משמע גדר אחר, שאם מבקשים על מצוה יתר משוויי חשיב "אנוס", וצ"ע בזה דמאי שנא אם מה שנדחק הוא על הוצאת המצוה בשוויה או יותר משוויה, הרי הדבר תלוי ביכולתו ויותר מיכלתו אם נחשב בזה לאנוס או לא.

**תי' גם את הסוגיא דב"ק שלא תסתור את הגמ' בקידושין**

**ואפשר** לפרש גם הסוגיא דב"ק דמיירי בכגון זה דעלתה שכר המצוה הרבה יותר משוויה, וס"ד דהש"ס דעד שליש ביתו

בקידושין דף כט עמוד א, תנו רבנן הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו, רבי יהודה אומר בנו קודמו, שזה מצותו על אביו, וזה מצות בנו עליו, וממשיכה שם הגמ' כל היכא דליכא אלא חמש סלעים, הוא קודם לבנו, וכו'. וכן מהמשך הסוגיא ת"ר לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואחר כך עולה לרגל, ר' יהודה אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו, שזו מצוה עוברת, וזו מצוה שאינה עוברת.

**וז"ל** הביאור הלכה שם והנה על עצם הדין דמבואר כאן בשו"ע דאין צריך לפזר הון רב על מצוה, ונובע זה מסוגיא דב"ק אלא מעתה אי אתרמי לי תלתא מצותא ליתבי לכולא ביתה, וסמכו זה לדין צדקה דהמבזבז וכו' לכאורה צ"ע מסוגיא דקידושין דף כ"ט דמבואר שם גבי פדיון הבן דאף אם אין לו רק ה' סלעים צריך לפדות עצמו, וכן לענין לעלות לרגל, ושם מיירי שאין לו נכסים כלל זולת אלו החמשה סלעים עי"ש, ולכאורה לפי סוגיא דב"ק אשר ממנו נובע דין השו"ע דכאן אינו מחוייב לתת כל אשר יש לו בענין מצוה ואף רק שליש ביתו ג"כ אין מחוייב.

**שאלת הביאור הלכה מסוגיא דקידושין הנ"ל שמבואר שמוציא כל ממון א"כ מה הרבותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז**

**ועוד** הוסיף הביאור הלכה להעיר שם על הרבותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז, מסוגיא דקידושין דמבואר שם שיש להוציא על מצוה עוברת כל ממון. וז"ל וגם מעשה דר"ג לכאורה קשה לפ"ז דמאי רבותא שלקח אתרוג באלף זוז משום חבוב



### חילוק החלקת יואב בין מצוה של פדיון הבן שהוא כחוב לבין שאר מצוות

**החלקת יואב** דיני אונס ענף ז עמד על קושי סוגיא זו ובתחילת דבריו כתב שמפדיון הבן לא קשה מדוע מחוייב לבזבז כל ממונו, משום שמבואר בש"ס בכורות מח א שהפדיון הוא כחוב ושיעבוד נכסים, ובחוב ודאי אף למאן דסובר שיעבדא לאו דאורייתא, מכל מקום נפרעין ונוטלים ממנו עד הפרוטה האחרונה שיש לו.

**ובן** כתב במהר"ם שיק באורח חיים סימן שלא זו"ל ומזה אנו למדין ליישב מה שהקשה מעלתו על הא דאמרינן בקידושין [שם] דצריך לפדות את בנו, דהתם שאני, משום דשם חייביה רחמנא ליתן לאחרים, היינו לכהן, בשביל פדיון בנו, והוה ליה כפריעת חוב ואם לא נתן נשתעבדו נכסיו, על כן מחוייב לשלם חובו בכל מקום שיהא, וכן במחצית השקל ובחייבי עולות ושלמים דממשכנין אותו, גם כן מטעם הנ"ל שנתחייבו נכסיו בשביל חוב שעליו, ועל כן צריך אפילו לחזור על הפתחים ולשלם מה שהוא מחויב.

**ויש** להסביר מדוע כשחייב לעשות נגד אחרים אמרינן דצריך אפילו לחזור על הפתחים, וי"ל משום דבשלמא המצוה שהוא חייב בציווי הקדוש ברוך הוא אמרינן [ברכות ו' ע"א] חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אבל במצוה שהוא מחוייב נגד אחרים אי אפשר לומר כן, דמחשבתו הטובה לא תועיל לאחרים.

**והיה** מקום לדון בחילוק זה, ע"פ מה שיש לחקור בחיוב פדיון הבן אם המצוה

מחוייב וע"ז דחי דאינו מחוייב, אבל כל מצוה שייכול להשיגה בשויה חייבה התורה לכל ישראל אם יש לו אף מעט וכההיא דקדושין הנ"ל, ורק באין לו פטור.

**והיוצא** מדבריו שאכן כל הדין של המבזבז לא יבזבז יותר משליש הוא רק לחלק היותר משווי המצוה, אך למצוה עצמה מוציא את כל ממונו.

**אמנם** כתב הביאור הלכה דזהו נגד סתימת כל הפוסקים דמשמע שתפסו בפשיטות מסוגיא דב"ק וממעשה דר"ג שאין מחוייב לפזר הון רב לשום מצוה בכל אופן ואף שיש לו עדיין הון ורק עד חומש לכל היותר כמו לענין צדקה.

### חילוק נוסף בין אדם אמיד לבין אדם שפרנסתו ממלאכתו וממשיך להרויח

**ולכך** כתב הבאוה"ל לחלק באופ"א דצ"ל דהם מחלקין מסוגיא דקידושין להא דב"ק וסוכה באופן זה, דלפזר הון רב אמנם אין מחוייב ומשום הטעם דשמא יעני ויצטרך לבריות וכמש"כ הראב"ד, וזה לא שייך במי שאין לו רק חמש סלעים וכיו"ב ומתפרנס ממלאכתו, ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא זה על המצוה, וכן להיפך לא יתחזק מצבו במה שלא יוציא. ובשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סימן מא הביא את חילוקו השני של הביאור הלכה וסיים זו"ל ומה שתירץ שם דמי שאין לו רק חמישה סלעים ועובד לפרנסתו לא יורע מצבו אם יקיים את המצווה, ואין לחוש שמא יעני ויצטרך לבריות, אינו נכון כלל.

לעלות לרגל ואף שודאי אין זה חוב ושיעבוד נכסים, ביאר החלקת יואב כעין הביאור הלכה זו"ל "אשר על כן נראה לפענ"ד דהא דאין אדם מחוייב ליתן כל ממונו עבור מצות עשה הפירוש רק שאינו מחוייב ליתן בעד הדבר יותר מכדי שוויו כדי שיוכל לקיים המצות עשה, אבל מה ששוה הדבר באמת בזה ודאי חייב ליתן כל ממונו בעדו". ודייק כן החלקת יואב מלשון חז"ל שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש ונקטו בלשון בזבז ולא אמרו אל יוציא יותר מחומש, אלא כוונתם שאם מוציא ומבזבז יותר מהשווי של המצוה אזי שלא יבזבז יותר מחומש, משא"כ בשווי האמיתי של המצוה הוא חייב ליתן כל הונו בעד המצוה.

**הרי** לפנינו שהחפץ חיים בביאור הלכה בתירוצו הראשון והחלקת יואב בתירוצו השני כיוונו לאותו מהלך שכפי השווי האמיתי של המצווה חייב אדם ליתן אפילו את כל הונו. אך יש חילוק ביניהם שלביאור הלכה גדר הדברים שאינו חייב להוציא יותר משוויו הוא משום שע"ז הוא אנוס, ואילו לביאור החלקת יואב הוא משום שהחוב הוצאת ממון הוא רק על שווי המצוה ולא על מעשה חיצוני המונעו מלקבל המצוה, שע"ז אין חוב וכנ"ל. אולם כבר נתבאר מדברי הביאור הלכה שסתימת הפוסקים והראשונים מורה בדיוק להיפך, ואין חוב ליתן בעבור מצוה את כל ביתו ואפילו לא שליש ביתו ואפילו לא יותר מחומש.

היא זו המחייבתו בממון, ואם היה נפטר אין כאן גם שעבוד ממון כלל, או להיפך שהחוב ממון הוא המחייבו במצוה שאז אכן צדקו דבריהם של מצוה של חוב ממון אכן מוציא את כל ממונו.

**ובקובץ** שעורים קידושין אות לו אכן חקר בזה והוכיח מהא דאיתא בגמ' קידושין דף ו' דמהני מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן שהוא צ"ע, דהא לכאורה בפדה"ב אינו אלא פריעת חוב גרידא, ובפירעון ודאי לא מהני מתנה ע"מ להחזיר אלא א"כ מקבל המלוה מרצונו דהוי מחילה ולא פירעון, ובודאי אם יתן לעני צדקה ע"מ להחזיר לא קיים מצות צדקה, ומ"ש פדה"ב, וצ"ל דהחוב בפדה"ב הוא בתולדה מהמצוה וכיון דהמצוה מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר כמו בכל מתנות כהונה ממילא מסתלק החוב, ויסוד זה מוכח בתוס' ב"ב נ"ו גבי חמש ולא חצי חמש עיין שם, אלא דקשה מהא דבספק פדיון הממע"ה ואם העיקר הוא המצוה ראוי לילך בספיקו להחמיר, ולפי מה שמסיק שהוא גם חוב ממון ניחא, וכן משמע בשערי יושר בשער ה' אות כה שיש כאן ב' דינים. אך עדיין צ"ב מדברי ר' שמואל בקידושין דף ו' שגדר הפדיון אינו פריעת חוב אלא רק מעשה פדיון, צ"ע בזה.

**והחלקת** יואב הוסיף אולם תירוץ זה מועיל רק ליישב את התמיהה מפדיון הבן, וכדי לתרץ את המבואר בסוגיא בקידושין שם שחייב לבזבז כל נכסיו כדי



## הגאון רבי חיים דיסלדורף שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

### כמה הערות בדיני בל תוסיף בחג

#### בל תוסיף במצות ישיבת סוכה

**במצות** סוכה שייך בל תוסיף, כמבואר בשו"ע בס' תרס"ו, וז"ל ואם אין לו לפנות כליו ורוצה לאכול בה בשמיני, צריך לפחות בה מקום ארבעה על ארבעה לעשות היכר שהוא יושב בה שלא לשם מצות סוכה, **שלא יהא נראה כמוסיף**. הגה. ואם רוצה לאכול בסוכה אחר החג, אין צריך לפחות בה. דלא נראה כמוסיף רק ביום השמיני. ובמ"ב ס"ק ה'. כמוסיף. אבל מוסיף ממש לא נקרא לעבור עליו משום בל תוסיף, כיון דאינו מתכוין לשם מצוה, **דשלא בזמנו בעי כוונה להוסיף** לכו"ע, כמש"כ לעיל בס' תרנ"א סע' יד. עכ"ל.

**ודנו** באחרונים, האם איכא בל תוסיף ביושב בסוכה לפני החג. דבגמ' ובשו"ע מצינו בל תוסיף כשמוסיף לאחר המצוה כמו בשמע"צ אך קודם המצוה לא מצינו. ודעת כמה אחרונים, דליכא בל תוסיף קודם החג. בשו"ת מחנה חיים (או"ח ג' סי' מד) כ' דליכא בל תוסיף קודם המצוה, ורק לאחר המצוה איכא בל תוסיף. דקודם זמן המצוה לא ניכר כ"כ שעושה מצוה ורק לאחר זמן המצוה שזה כהמשך למצוה שייך בל תוסיף. ועי' שו"ת שלמת יוסף (סי' יב, א') שהוכיח

מהירושלמי, שסוכה קודם החג לא מיקרי 'סוכה'. והביאו מספר יסוד עולם (תלמיד הרא"ש) מאמר רביעי פ"ו, שכ' שאין בל תוסיף קודם סוכות. אמנם בכלי חמדה (מועדים א' סי' קכ"ו) דייק מהאו"ז ח"ב סי' ש"ס, שיש בל תוסיף גם קודם עשיית מצוה. וכן בהאלף למטה על המט"א סי' תרכ"ה סוף ס"ק ע"ב כ' דיש בזה חשש בל תוסיף.

**אמנם** כל הנידון הוא, ביושב בסוכה קודם החג. אך בזמן בין השמשות, אין בכך משום בל תוסיף, כיון דמחויב בסוכה מחמת הספק. וכמ"ש בשעה"צ סי' תרס"ח סק"ד, שהמקיים מחמת ספק ליכא בל תוסיף, ולכן יושבים בסוכה בשמע"צ בחו"ל ואין בכך משום בל תוסיף, כיון שעושין מחמת הספק (אמנם יש דס"ל דאיסור בל תוסיף גם בעושים מחמת הספק. ולפי דבריהם צריך לכווין לקיים מצות סוכה רק על הצד שכבר חייב במצוה, ואם עדיין לא חייב במצוה, אין ישיבתו לשם מצוה).

**ובזמן תוספת יו"ט יל"ע**, ותלוי גם בכמה נידונים בענין תוספת יו"ט, עי' בבה"ל סי' תקכ"ז ס"א לענין תוספת יו"ט, אם הוא רק לענין פרישה ממלאכה או קבלת עיצומו של יום. ואף אם קבלת יו"ט הוא על עיצומו של יום מ"מ י"ל, דמצות סוכה כיון שנוהגת

מקום ולא לשם מצוה, ומ"מ לכתחילה צריך לדאוג מעיו"ט למעט בה דבר.

**מי שלא ישב בסוכה בימי החג,** כגון שהיה חולה, יש להסתפק האם שייך בל תוסיף כשיושב בסוכה בשמע"צ, ונפ"מ גם האם צריך למעט מהסוכה. די"ל, דל"ש בל תוסיף כשאינו מוסיף על גוף המצוה, דכיון שלא קיים בפועל את גוף המצוה, ל"ש 'הוספה' על המצוה. ומאידך י"ל דבל תוסיף הוא על עצם ה"חיוב", שהיה "מחויב" שבעה, ואע"פ שלא קיים המצוה בפועל שייך בו בל תוסיף, שמוסיף "חיוב" של יום שמיני. וציינו לכלי חמדה פר' ואתחנן שדן בזה. ולכא' בל תוסיף הוא על עצם החיוב, אפי' כשלא קיים בפועל את המצוה. דאף שבל תוסיף כשמוסיף במעשה המצוה, כמו פרשה נוספת לתפילין, כל זה דוקא כשיש את הד' פרשיות, והוא מוסיף עליהם עוד פרשה, אבל בלא"ה אינו הוספה. אך כשמוסיף על 'זמן' המצוה, הבל תוסיף הוא על עצם הוספת 'זמן' למצוה, אפי' כשלא היה קיום בפועל.

**יש להסתפק אם שייך בל תוסיף במצות עשה שהז"ג באשה,** שהרי אינה חייבת ורק מצוה קיומית היא אצלה. ונפ"מ בנשים היושבות בסוכה בשמע"צ, האם צריך למעט. ובברכי יוסף סי' יז סק"ב נסתפק בזה. ובכה"ח שם סק"ח כ' שיש בזה משום בל תוסיף. אך בשו"ת תורה לשמה סי' קעג כ' דאין בזה משום בל תוסיף. ובשמע"צ כיון שהוא לאחר זמן מצוה בעי כוונה לשם מצוה, והא דבעי לסתור את הסוכה מעט, הוא כדי שלא יהיה נראה כמוסיף, וע"כ יש

בחובה מ"מ אינה תלויה ביו"ט. (ועי' בהאלף למטה שם, ועי' קובץ תל תלפיות תשרי תשפ"ה במאמרו של מורינו הגאב"ד שליט"א וכן מ"ש בזה הגר"י ולדמן שליט"א).

**ההולך לישון בסוכה ביום הו"ר וממשיך לישון עד הלילה של שמע"צ,** אין בזה בל תוסיף, משום דמוכחא מילתא שאינו עושה לשם הוספה. וגם שהוא אנוס בהמשך שינתו. ועוד דכיון דתחילתו לשם מצוה שהוא חייב בה, ומעשהו נמשך והולך מאליו עד לאחר זמנו, מאן לימא לן דחשיב 'הוספה'. וזה מלבד הנידון מה הגדרים של ישן.

**מה שרגילים בבתי כנסת ביום שמחת תורה להתפלל או לעשות קידוש בסוכה האם יש בזה משום נראה כבל תוסיף, וצריך למעט בה דבר מעיו"ט.** הנה לעשות מנינים בסוכה, כיון שגם בחג אינו מחויב בזה בסוכה, אפי' דלא שייך בזה נראה כמוסיף. אבל יל"ע אי שרי לעשות בה קידוש. וראיתי בספר שמחת תורה סימן כא, שהאריך בזה בראיות להקל. (והביא מהבן איש חי פר' וזאת הברכה וז"ל מיהו ביום תשיעי אחר שקידש ואכל חוץ לסוכה, מותר לו לאכול בצהרים או במנחה בתוך הסוכה, שכבר ניכר שלא עבר על בל תוסיף, מאחר שבילילה וגם ביום אכל חוץ לסוכה, ולא חיישין למראית עין דאורחים שנכנסים לביתו בשעת מנחה ורואין אוכל בסוכה, ועיין בכורי יעקב, עכ"ל). אך בס' קיצור הל' המועדים להגר"ר שריה דבילצקי זצ"ל פרק כג סע' מא הערה סו כתב, דלעשות מנין ביום שמח"ת בסוכה, י"ל דכיון שבחג הסוכות עצמו לא עושים שם מנין ורק בשמח"ת, א"כ ניכר שהוא מחוסר

יותר מקום להקל בנשים. ועמ"ש לקמן לענין לולב בזה.

### בל תוסיף בד' מינים

**לענין ד' מינים** יש בזה הרבה פרטי דינים, ונבארם בקצרה. בשו"ע סי' תרנ"א סע' י"ד כתב וז"ל לא יוסיף מין אחר על ארבעת המינים משום בל תוסיף. ובסעיף ט"ו. לא יטול יותר מלולב אחד ואתרוג אחד, אבל בערבה והדס מוסיף בה כל מה שירצה, ויש מי שפוסל להניח הדס שוטה בלולב נוסף על השלשה בדין עבות. ויש מתירין. והמדקדקים אינם מוסיפים על שתי ערבות ושלשה הדסים. ובמ"ב ס"ק נח, דאף אם בנטילת המין הנוסף אינו מכון לשם מצוה מ"מ אסור, וע"ש בביה"ל. ושם ס"ק נ"ט דבאתרוג כתיב פרי עץ, דמשמע אחד. ובלולב כתיב כפת תמרים חסר ו', דמשמע אחד. וי"א דיש בזה גם משום בל תוסיף. אבל בערבה, דכתיב ערבי נחל ומיעוט רבים שנים והיינו דסגי בהכי אבל טפי ג"כ שפיר דמי. וה"ה בהדס, דכתיב ענף עץ עבות ג"כ יכול להוסיף כמה שירצה. אך מ"מ כ' השו"ע שהמדקדקים אין לוקחים יותר. ובביה"ל שבערבות אין לוקחים יותר, דמתחילה היה דעת הרמב"ם לאסור יותר. ובהדס, אולי הטעם ע"פ סוד. וכ' דמ"מ אם יש איזה ספק על איזה בד בערבה או בהדס או שרואה שעליהם רכים מאוד ועלולים ליפול מאד עליהם, פשוט דיכול להוסיף כמה שירצה, ואין למדקדק לדקדק בזה. עכ"ל. ולענין להוסיף הדס שוטה, כ' בס"ק ס' כי מן הנכון לחשוב שאינו נוטל לשם מצוה אלא לנוי ע"ש. בביה"ל הביא דעות האחרונים אם צובע הלולב, אם יש בזה משום בל תוסיף.

**לענין בל תוסיף באגד הלולב** באינו מינו, מבואר בשו"ע סי' תרנ"א ס"א שיכול לאוגדו במין אחר, ומבואר במ"ב ס"ק ט' וז"ל ולית משום בל תוסיף, דכיון שאין חובה לאגדו, האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, וראה עוד בביה"ל שם סע' י"ד ד"ה משום.

**לענין נחלקה התימות אם מדביקה בדבק,** אם יש בזה משום בל תוסיף של אינו מינו, ראה בהסכמת הגר"י פישר לס' ארבעת המינים, שכ' דאין כאן משום בל תוסיף אינו מינו, כי הדבק מתבטל ללולב, עי' מ"ב סי' תקפ"ו ס"ק מ"ו ובביה"ל שם לענין שופר שאם אין הדבק ניכר, הוא בטל לשופר. וציין לנידון (הנ"ל המובא בביה"ל) האם לצבוע לולב יש בכך משום בל תוסיף (ואמנם יש נידון בפוסקים לענין להדביק הלולב, אך דבריו כאן מצד החשש של בל תוסיף בדבק).

**כמו"ב** מצוי כיום שיש המטבילים את הלולבים בחומר השומר על טריות הלולב. וגם בזה ג"כ יש לדון אם שייך בזה בל תוסיף (וכן אם יש בזה משום חציצה).

**לענין בל תוסיף בנטילת לולב כמה פעמים** ביום, הנה מפורש ברמ"א סי' תרנ"א ס"ה ולא יברך רק פעם אחת ביום, אע"פ שנוטלו כמה פעמים. ובמ"ב ס"ק כח, שנוטל כמה פעמים להידור מצוה, כמנהג אנשי ירושלים. ובחיי אדם כלל סח סע' כג כ', דכ"ז דוקא אם יודע שאין חיוב מה"ת רק פעם אחת, ורוצה משום חיוב המצוה ליטול כמה פעמים, אבל אם יאמר שבאה הקבלה שמה"ת חייב בלולב כל היום, ומכוון בנטילתו לקיים מצות התורה, הרי זה עובר בבל תוסיף. ובביה"ל סי' ל"ד ס"ב ד"ה ויתכוין,

שאומר שיש בכך משום בל תוסיף, ורק לאחר נענוע ראשון של הלולב יכול ליטלה, דהוה שלא בזמן המצוה. וכ' השו"ע שאע"פ שמ"ש שעובר על בל תוסיף טעות הוא בעיני, מ"מ אין הפסד לחוש לדבריו. וע"ש ברמ"א שלמעשה המנהג פשוט ליטול הערבות לבדן (ועי' לעיל דברי המ"ב ע"ז).

**אשה הנוטלת ד' מינים** אם מוסיפה מין חמישי אם יש בכך משום בל תוסיף, עי' מ"ש לעיל לענין בל תוסיף בנשים בשמע"צ בישיבת סוכה. ובחיים וברכה (אות ה' ס"ק ע') הביא מהעיקרי הד"ט או"ח סי' ל"ג אות י"א שגם בנשים שייך בזה בל תוסיף.

### בל תוסיף בנטילת לולב בירושלים

**בבכורי** יעקב סי' תרנ"ח כתב לענין נטילת לולב בירושלים (העתיקה) בחוה"מ סוכות. דמדאורייתא מצות לולב במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, ומשחרב ביהמ"ק התקין ר"י בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה. והרמב"ם בפיהמ"ש כ', דמקדש לאו דוקא, אלא ירושלים בכלל, ובכל ירושלים מצותה כל שבעה מדאורייתא, וכיון דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל, א"כ גם בזה"ז בירושלים הוא מדאורייתא. ובראשונים נחלקו עליו בירושלים אינה בכלל מקדש. ונמצא, דלהרמב"ם מצות לולב בירושלים דאורייתא כל שבעה, ולשאר ראשונים דרבנן. וכשנוטל לולב בירושלים כל שבעה, אם מכון לשם מצוה דאורייתא, לפי רוב הראשונים שאינה אלא מדרבנן, עובר אבל תוסיף, דהרי מצוה דרבנן שאומרים עליה שהיא מדאורייתא, עוברים על בל תוסיף, לשיטת הרמב"ם בהל'

תמה דבתוס' בסוכה דכח: ד"ה ומנא, מבואר שאפי' יכוון להדיא לקיים כמה פעמים מצוה דאורייתא של לולב, ג"כ אינו עובר, וכן כתב החינוך (וכן הביא במ"ב בסי' קכ"ח סע' כז ס"ק קד להלכה שאין בעשית מצוה ב' פעמים משום בל תוסיף, ולכן כהן יכול לברך כמה פעמים). וכ' דאפשר דדעת הח"א, שעובר על בל תוסיף רק אם אומר שבאה הקבלה ע"ז, ודוחק. ונשאר בצ"ע.

**[מבואר** מדברי הבה"ל שהנוטל לולב כמה פעמים, אינו מקיים מצוה נוספת, ואין בכך משום בל תוסיף. וכ"ה במ"ב סי' תרס"ד ס"ק כ"ב ש' לענין ערבה בהו"ר וז"ל ואחר הנענוע הראשון יכול ליטלה (הערבה) עם הלולב, הטעם דהא קיימ"ל דשלא בזמנו אינו עובר על בל תוסיף, עד שיכון להוסיף על המצוה, והכא כיון שעברה מצותו, הוי שלא בזמנו והוא הרי לא כיון להוסיף על מצות לולב כי אם בשביל לקחת הערבה, עכ"ל. ומבואר דלאחר שנטל כבר, הוי שלא בזמנו, ורק חביבות מצוה יש כאן (ומשמע שאם היה נוטל ומכוון לשם מצוה היה עובר על בל תוסיף. ואף ש' בביה"ל הנ"ל שאפי' מכון להדיא כמה פעמים לקיים מצות לולב אין בכך משום בל תוסיף, צ"ל דכוונתו שאם היה נוטל שוב ביחד עם הערבה, ומכוון לשם מצוה, היה עובר משום בל תוסיף כיון שנוטל הלולב באופן אחר וצ"ב). אמנם בכמה אחרונים מבואר שאפשר לקיים המצוה שוב, ומשום כך נטלו אנשי ירושלים, עי' בלבוש סי' תקפ"ה סוף ס"ג ובמו"ק סי' תקצ"ו ובמרומי שדה ר"ה טז: ובדרישה או"ח סי' כ"א סק"א].

**ולענין** נטילת ערבה בהו"ר עם הד' מינים, בשו"ע סי' תרס"ד ס"ז הביא, דיש מי

**במעשה**, שמוסיף בפועל על מצוה, כגון ה' פרשיות בתפילין, ה' מינים בלולב, ד' ברכות בברכת כהנים, או מוסיף במעשה על 'זמן' המצוה כמו סוכה בשמע"צ לשם מצות סוכה וכדו'. ויש בל תוסיף גם **בלי מעשה**, כש**אומרים** על דרבנן שהוא מדאורייתא, מוסיפים בזה על המצוות וקעברו משום בל תוסיף. אבל כשחכמים אסרו ע"י **גזירה**, ולא אמרו שזה דאורייתא, שפיר יש כח ביד חכמים להוסיף גזירות משלהם.

### שיטות הראשונים דפליגי על הרמב"ם

**אך** מצינו כמה ראשונים דפליגי על הרמב"ם, ראשית הראב"ד בהשגות פליג על הרמב"ם וס"ל דאין בל תוסיף כשאומרים על דרבנן שהוא מדאורייתא.

**והפמ"ג** בפתיחה כוללת א' אות לו כ', דהתוס' בר"ה טז: פליגי על הרמב"ם, דהק' האיך תקנו תקיעות דמעומד, הרי הו"ל בל תוסיף לאחר שכבר תקעו תקיעות דמיושב. ותי' דליכא בל תוסיף בקיום מצוה ב' פעמים זא"ז. וכ"כ כמה ראשונים. וכ' הפמ"ג דלרמב"ם ל"ק, דכיון שלא אמרו חכמים שתקיעות דמעומד הם מדאורייתא, ליכא בל תוסיף. דרק כשחז"ל אמרו על דבר דרבנן שהוא מדאורייתא, אז יש בכך משום בל תוסיף, אבל כשגזרו דבר דרך תקנה, אין בכך משום בל תוסיף. וכ"כ במנ"ח מצוה תנ"ד. וכ' שם עוד, דגם הרשב"א פליג על הרמב"ם, שהק' ג"כ את קו' התוס', ותי' שיש כח לחכמים לתקן כשראו צורך בדבר. ומוכח דלא כהרמב"ם, דלהרמב"ם א"ש בלא"ה כנ"ל, כיון שחכמים לא אמרו שתקיעות דמעומד מדאורייתא. ונמצא דהתוס' והרשב"א פליגי על הרמב"ם.

ממרים פ"ב ה"ט, דהאומרים על מצוה דרבנן שהיא דאורייתא יש בזה משום בל תוסיף, כגון ב"ד **שאמרו** על בשר עוף בחלב שהוא מדאורייתא, עוברים על בל תוסיף, דהרי אינו אלא מדרבנן. וממילא, אם נוטל לולב בירושלים בשאר הימים לשם מצוה דאורייתא, כדי לצאת את דעת הרמב"ם, עובר משום בל תוסיף לשאר ראשונים. ולכן הנוטל לולב בירושלים בשאר ימים, צריך לכוון שאם הלכה כהרמב"ם, רוצה לצאת ידי מצוה דאורייתא, ואם הלכה כשאר ראשונים, רוצה לצאת ידי מצוה דרבנן.

### שיטת הרמב"ם בבל תוסיף כשאומרים על מצוה דרבנן שהיא מדאורייתא

**והנה** בחידושו של הבכור"י (הנ"ל, לענין נטילת ד' מינים בירושלים בכל שבעה) האריכו האחרונים והדברים ידועים ואכמ"ל. אך כאן באנו לדון על מה שכתב, דבמצוה דרבנן המכוון לצאת בה ידי מצוה דאורייתא עובר על בל תוסיף. ויש בזה נפק"מ טובא להלכה, דהרבה מצוות דרבנן, יש שטועים בהם ומכוונים לשם מצוה דאורייתא, ויש מצוות שיש פלוגתא אם הם מדאורייתא או מדרבנן, וממילא אם מכוון לשם דאורייתא, להשיטות שהמצוה רק מדרבנן, הרי יש כאן בל תוסיף. [וכבר העירו לפי"ז, על הנוסח הנדפס בסידורים הנני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה של ספירת העומר. דלדברי הביכור"י יש בכך משום בל תוסיף, לדעת הסוברים שספה"ע בזה"ז מדרבנן, דהרי האומר על דרבנן שהוא מדאורייתא עובר על בל תוסיף].

**דהנה** שיטת הרמב"ם כנ"ל, שיש ב' סוגים באיסור בל תוסיף, דיש בל תוסיף

מדרבנן) ונמצא שחכמים הכשילום בבל תוסיף, וע"כ דלא שייך בל תוסיף בכוונת המצוה, ע"ש עוד מה שכ' בזה. (ועי' פמ"ג או"ח פתיחה כוללת א' סוף אות ל"ה, ומשמעות דבריו שגם יחיד עובר בזה).

**ויש שכ' דבל תוסיף עובר רק כשמתכוון להוסיף על מצוות התורה, דאז קעבר על איסור "הוספה", אך כשטועה בדבר לאו "הוספה" מיקרי, דהוא רק טועה וחושב שזה דאורייתא, אך אין רצונו "להוסיף" על של תורה, וכל האיסור הוא כשרצונו "להוסיף" על של תורה (כ"כ בקונ' משיב צדק הנ"ל וכן צידד במהר"ל דיסקין עה"ת פר' ראה).**

### **לביכור"י יל"ע למה יש כאן בל תוסיף רק באמירה ולא במעשה**

**עוד יל"ע** בדברי הביכור"י הנ"ל, דכתב רק על חשש בל תוסיף בלולב אם מכון לשם מצוה דאורייתא, מצד שאומר על מצוה דרבנן שהיא מדאורייתא. דלכאורה יש כאן חשש בל תוסיף לא רק מצד האמירה שאומר על דרבנן שהוא מדאורייתא, אלא מהסוג השני של בל תוסיף במעשה, דהרי יום ראשון הוא מדאורייתא, והוא מוסיף על זמן המצוה - יום נוסף לחיוב, לשם מצוה דאורייתא, והו"ל כמוסיף על זמן המצוה, כמו מצות סוכה ביום השמיני, דאם יושב בה ומכוון לשם מצוה קעבר על בל תוסיף במעשה דמוסיף על זמן המצוה, וה"נ הרי מוסיף על זמן מצות לולב עוד יום לשם דאורייתא, והו"ל בל תוסיף במעשה.

**ואולי** כיון שבלא"ה היה נוטל לולב מצד תקנת ריב"ז, אף שעכשיו נוטל לשם דאורייתא, ל"ש בזה בל תוסיף במעשה

**והרמב"ן** עה"ת פר' ואתחנן כ', שלא רק להוסיף על מצוה שכבר נצטוונו הוא בכלל בל תוסיף, אלא גם הוספת מצוה חדשה, כגון ירבעם בן נבט שבדה חג מלבו, ג"כ בכלל בל תוסיף. ומקור לדברי הרמב"ן, מפסיקתא זוטרא פר' ואתחנן דמבואר כן. ובמנ"ח במצוה תנ"ד ובפמ"ג בפתיחה כוללת א' אות לז, כ' דלהרמב"ם אין בכך משום בל תוסיף, כיון שלא אמרו על אותו חג שבדה מלבו, שהוא מדאורייתא. ולפי"ז יתכן שהרמב"ן פליג על הרמב"ם גם על עיקר דבריו, ולא ס"ל שהאומר על דרבנן שהוא מדאורייתא יש בכך משום בל תוסיף (ויש בזה עוד אריכות דברים ואכ"מ). נמצא שיש לנו חבל ראשונים שפליגי על הרמב"ם בזה.

### **לשיטת הרמב"ם מי עובר בכל תוסיף**

**ואף** לדעת הרמב"ם, י"ל דכל דבריו הם דוקא בב"ד שאמרו כן, דכיון ש"הורו" ב"ד כן, הו"ל הוספה על מצוות התורה, שהחכמים הם המתקנים התקנות, וגם אומרים כן דרך 'הוראה', ועליהם שייך האיסור שלא יוסיפו, אבל על היחיד שמקיים התקנה, אף כשמכווין שהוא דאורייתא, לא שייך בו האיסור. ומצאתי שהביאו משו"ת בית יצחק או"ח סי' יג אות ב' דכתב כן. ומס' חשבונות של מצוה להאדר"ת מצוה תנ"ד. וכעין זה הביאו מקונ' משיב צדק לה-עד-עה (להב צדוק הכהן מלובלין), שלא יתכן שהמכוון על מצוה דרבנן לשם דאורייתא יעבור על בל תוסיף, דהא לאו כו"ע דינא גמירי ופעמים שאינם יודעים שהמצוה רק מדרבנן ומכוונים לשם דאורייתא, (ומצוות רבות יש פלוגתא אם מדאורייתא או מדרבנן ויש מצות שרק בזה"ז הם



<p>דאינו 'הוספה' כיון שהיה עושה המעשה בלא"ה וצ"ע.</p> <p><b>עוד</b> יל"ד, דמצד הוספה על זמן המצוה, שייך בל תוסיף רק ביום השני של סוכות שהוא צמוד לזמן החיוב, ולא בשאר ימים, דחשיב אחר זמנו. כמו ביושב בסוכה לאחר שמע"צ, שלא שייך בל תוסיף גם במתכוון לשם סוכה, דהו"ל אחר זמנו. ומאידך י"ל, דכיון דבמקדש זמן המצוה כל שבעה, א"כ כל שבעה הוא זמנו ושייך בל תוסיף כל שבעה, וצ"ע.</p>	<p>ימים, דחשיב אחר זמנו. כמו ביושב בסוכה לאחר שמע"צ, שלא שייך בל תוסיף גם במתכוון לשם סוכה, דהו"ל אחר זמנו. ומאידך י"ל, דכיון דבמקדש זמן המצוה כל שבעה, א"כ כל שבעה הוא זמנו ושייך בל תוסיף כל שבעה, וצ"ע.</p>
---	--



הגאון רבי יעקב חיים דוברוב שליט"א

מו"צ בקהילתנו מודיעין עילית

## בענין נטילת לולב בבין השמשות

**והקשה** השפת אמת דספק דרבנן לקולא נאמר דבספק חייב אינו צריך לעשות, אבל ודאי לא עשה וספק מקיים ע"ז לא נאמר סד"ר לקולא.

**ובר"ה** דף לד: הוכיח השפ"א דספק דרבנן בודאי חיוב צריך לקיים אפילו שספק דרבנן לקולא, והוכיח כן מהתוס' שבת דף כא: ד"ה דאי לא אדליק בעבר הזמן ויש ספק אם יכול להדליק צריך להדליק והרי ספק דרבנן לקולא ומוכח דאם ודאי לא קיים לא אומרים סד"ר לקולא.

**כתב** הש"ך כללי ס"ס ס"ק כ' לא אומרים סד"ר לקולא מתי שאיתחזק איסורא, והפלתי בקונ' בית הספק ד"ה והנה, הקשה מהר"ן דאתרוג אפילו הוי ספק קיום וודאי איתחזק חיוב אומרים סד"ר לקולא, ומוכח דלא כהש"ך.

**ובאמת** רש"י ותוס' ד"ה דאי מתרמי שלא למדו כהר"ן, אלא דהטעם שיצא בו שחרית, כתב הערוך לנר דס"ל כיון שיש חזקת חיוב לא אומרים סד"ר לקולא, וחייב ליטול בין השמשות.

**והחזו"ד** שם, כתב לישב ע"פ דברי הר"ן שם ד"ה הילכתא למה בשביעי

**מי** שבא בערב שבת קודש של חוה"מ לכותל המערבי אחרי השקיעה בבין השמשות ורצה לחוש לדעת הביכורי יעקב סימן תרנ"ח ס"ק א' וליטול לולב כיון שעכשיו חייב מדאורייתא ובבוקר קיים רק מדרבנן, האם יכול ליטול את הלולב או לא, וכן אדם שנזכר שלא נטל לולב האם צריך ליטול בבין השמשות או אינו צריך.

**והנה** בגמ' סוכה דף מו: אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר סוכה אפילו בשמיני אסורה וכו', א"ל רב פפא לאביי לר"י מ"ש סוכה מ"ש אתרוג, א"ל סוכה דחזיא לבין השמשות דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה אתקצאי לבין השמשות, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני. אתרוג דלא חזי לבין השמשות לא אתקצאי לבין השמשות, ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני.

**וכתב** רש"י ד"ה אתרוג לא חזי, משיצא בו שחרית, והר"ן (דף כב: בדפי הרי"ף) והריטב"א כתבו אתרוג אפילו לא נטל כל היום אינו נוטל בין השמשות דספיקא הוא וספק דרבנן לקולא.

**והנה** מצינו דבכל מצוה דאורייתא שיש ספק ואומרים ספק לחומרא, די"ל דאם אחרי שיקיים את המצוה לא יצא מהספק אינו צריך לקיים את המצוה.

**ובספר** עין התכלת לאדמו"ר מרדזין הביא זאת בשם גדול אחד (י"א שזה הבית הלוי), להכי לא צריך ללבוש תכלת בזמן הזה מצד סד"א לחומרא, כיון שגם אחרי קיום המצוה לא יצא הספק מליבו, לא נאמר ע"ז סד"א לחומרא.

**ובשו"ת** גור אריה יהודה סימן ח' האריך בדבר, והביא ראייה מדברי המג"א בסימן קצ"ד ס"ק ג' דכתב לגבי מה שנחלקו הראשונים בג' ברכות דברכת המזון אם מעכבות זו את זו, וכתב המג"א מי שאינו יודע אלא ברכה אחת שלא יברך.

**והקשה** עליו באבן העזר והרי ספיקא דאורייתא לחומרא, וא"כ למה לא יברך ברכה אחת מספק, וכתב הפמ"ג כיון דלא הוי אלא ספק וגם אחרי שיאמר ברכה אחת נשאר בספק, לא נאמר ספיקא דאורייתא לחומרא.

**וגם** הפוסקים שלא פסקו כן וצריך לברך, י"ל דס"ל העיקר שג' ברכות אינם מעכבים זה את זה, וכמ"ש האבן העזר, להכי צריך לברך, אבל לא חלקו על עצם דין הפמ"ג.

**ויש** שהקשו מדברי הר"ן שכתב בה"ש אינו נוטל דהוי ספק דרבנן לקולא, משמע לולי זה צריך ליטול, והרי גם אחרי

ספק שמיני אוכלים בסוכה ולא נוטלים לולב, סוכה דאורייתא לולב דרבנן, ועוד לולב הוי מוקצה להכי לא הקילו ולהכי יש להחמיר בבין השמשות.

**ולפי** דברי החו"ד י"ל על קושיית השפ"א, הטעם שאינו צריך ליטול בבין השמשות כיון שזה מוקצה להכי לא מחמירים בסד"ר לקולא.

**והיד** יהודה שם קונ' ס"ס ס"ק כ"ה הקשה אי יש חיוב ליטול א"כ לא הוי מוקצה, ומה שהחמירו ביום שמיני כיון שזה רק תקנה לא תיקנו כשיש מוקצה, אבל בין השמשות כיון שיש כאן ספק חיוב לא יהיה מוקצה.

**אבל** יש לדון לדעת הפלתי שלא למד כן, וכן הר"ן עצמו כתב שם עוד תירוך, ולתירוך זה מה יענה למה לא לקיים מספק.

**כתב** המג"א סימן תרנ"ב ס"ק א' לולב ביו"ט ראשון דהוי דאורייתא צריך ליטול בבין השמשות, ובשאר ימים יטלנו בלא ברכה, וכתבו מחה"ש והפמ"ג אפילו שספק דרבנן לקולא, מהיות טוב אפשר ליטול וכן פסק המשנ"ב ס"ק ב'.

**ולפי** החו"ד רק ביו"ט אסור ליטול בבה"ש כי יש איסור מוקצה, אבל ביום חול צריך ליטול בבה"ש, כי איתחזק איסורא, אבל לדעת המג"א והפוסקים דהוי רק לכתחילה מהיות טוב משמע דלא ס"ל כהחו"ד.

**וא"כ** לשיטות אלו תחזור הקושיה על הר"ן, למה זה רק מהיות טוב והרי ודאי לא קיים, וע"ז לא נאמר סד"ר לקולא.

המג"א והמשנ"ב מהיות טוב צריך לקיים מצוה זו, אבל רק מהיות טוב.

**ולפי"ז** י"ל מה שהקשה הנשמ"א כלל קמ"ח ס"ק ד' על דברי המג"א סימן תקפ"ה ס"ק ג', מי שספק אם שמע שופר או נטל לולב ביו"ט שני א"צ לחזור ולתקוע, והקשה מ"ש מסימן תקנ"ב שצריך לחזור, ותידין לשיטתו דהוי חזקת חיוב, אבל לאחרונים דלא ס"ל הכי יש לדון מה יתרצו.

**וצ"ל** דכאן כיון שיש ודאי חיוב וספק אם יכול לקיים, להכי כתב המג"א מהיות טוב צריך לקיים, משא"כ בספק אם תקע או נענע לולב בזה לא נאמר מהיות טוב שצריך לקיים.

**כתב** המשנ"ב סימן ת"ר ס"ק ז' אם לא תקע בשופר והגיע בין השמשות ביו"ט ראשון שזה דאורייתא יתקע, וביו"ט שני הוי סד"ר לקולא לא יתקע דהוא ביה"ש דשבת, ובשופר יש לדון דתקיעה הוי מלאכה להכי אם סד"ר לקולא וזה רק מהיות טוב א"א להתיר בשבת.

**ובלולב** דהוי מוקצה כתב הכף החיים סימן תרנ"ב ס"ק ג' דהוי ספק ויש טלטול, ויש לדון דלדעת החו"ד להר"ן דיש איסור מוקצה ולכן שמיני אסור גם כאן יהיה אסור, וכן כתב הביכורי יעקב סימן תרנ"ב ס"ק ב' והביכורי יעקב לשיטתו בערל"נ דס"ל שיש חזקת חיוב.

**אבל** לדעת היד יהודה שאין איסור מוקצה כיון שצריך ליטול ובספק דאורייתא צריך ליטול, יש לדון האם נטילה של מהיות

שנוטל אינו יודע אם יצא ידי חובה וא"כ מוכח דלא כהפמ"ג.

**וד'** מנחם זמבה הי"ד כתב שם לישב, לולב בבה"ש כיון שזה ספק בעצם החיוב, ועל הצד שהוא חייב ודאי קיים את המצוה, בזה אומרים סד"א לחומרא.

**ובביאור** הדבר י"ל כמ"ש החו"ד בקונטרס בית הספק, לשיטת הרמב"ם ספד"א לחומרא מדרבנן, מדאורייתא מותר, כי התורה דיברה על ודאי ולא על ספק.

**ויש** להוסיף גם לרשב"א דהוי דאורייתא, לא חולק על עצם הדין אלא עד כמה שבסוף ודאי יקיים את המצוה, התורה חייבה אותו אבל אם נשאר ספק ע"ז התורה לא דיברה.

**וא"כ** בספק חיוב כיון שאחרי שיקיים את המצוה ודאי יפטר מחיובו, על הצד שעכשיו יום ודאי קיים מצוה, בזה נאמר הלכה של סד"א לחומרא.

**וי"ל** דהר"ן ס"ל דאפי' דבסד"א צריך להחמיר בספק על עצם החיוב, בסד"ר כיון שזה לקולא, אם אחרי שיקיים את המצוה לא יהיה ברור שקיים אותה, אפילו בספק חיוב אין צורך לקיים את המצוה.

**וא"כ** ל"ק קושיית השפ"א למה לא יקיים, דכיון שסד"ר לקולא אינו צריך לקיים מצוה אם גם אחרי שיקיים לא יהיה ברור שקיים אותה רק על צד הספק, וע"ז כתבו

טוב גורמת שלא יהיה מוקצה שהרי יש עליו מצוה ליטול, או לא, ומלשון היד יהודה אם יש חיוב מדינא לא הוי מוקצה, משמע חיוב מספק הוי מוקצה וא"כ אסור ליטול בער"ש גם לשיטות אלו.

**ולדעת** הביכורי יעקב אם זה דאורייתא י"ל כיון שעכשיו יש עליו חיוב דאורייתא, או ספק דאורייתא, ודאי אין מוקצה וכמ"ש המשנ"ב בשופר שצריך לתקוע בבהש"מ ואין מוקצה.



הגאון רבי יצחק ברונפמן שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בדיני לולב בימין ואתרוג בשמאל

בדיעבד. והט"ז סק"ד פליג וס"ל שבדיעבד יצא וכדעת הרמב"ם הנ"ל ואם היה האתרוג אגוד באגודה אחת עם הלולב גם לט"ז לא יצא י"ח והמ"ב תרנ"א סקט"ו מביא הדעות בזה וכו' ולענין הלכה יש להחמיר בשל תורה וצריך לחזור ולטלו בלא ברכה.

**ולענין** החליף האתרוג בימין ולולב בשמאל דעת רבינו חננאל דלא יצא אף בדיעבד וביאר בזה את הגמ' דף מב. "מדאגביה נפק ביה אמר אביי כשהפכו" ורש"י פי' שלקח את האתרוג הפוך אך ר"ח מפרש "כשהפך הלולב בשמאל ואתרוג בימין" והעתיקו כן כמה ראשונים [ריטב"א מאירי ובעה"מ פסחים דף ט'] והביאו המ"א סק"ט וכו' שיחזור ויטלו בלא ברכה וכו"פ המ"ב סק"ט.

**ויש** לעיין בהא דקי"ל שאם נטל ד' מינים בזה אחר זה יצא [תרנ"א י"ב] אם נטלם זה אחר זה האם יקח האתרוג בימין או בשמאל האם הדין שמאל של אתרוג זה רק כשאין לו מקום ביד ימין כי צריך להיות שם רק הלולב או שכמו שהלולב צריך להיות בימין האתרוג מקומו בשמאל ואף כשנוטל זה אחר זה האתרוג צריך להיות דוקא בשמאל.

**סוכה** לז': אמר רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל מ"ט הני תלתא מצוות והאי חדא מצוה וברמב"ם ה' לולב פ"ז הלכה ט' משיגביה ארבעה מינים אלו בין שהגבין כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל וכו' ומבואר מדבריו שנאמר כאן שני הלכות.

**א.** שלא יקח כל הד' מינים ביד אחת אף שיש לו אפשרות לקחת יחד אלא הלולב והאתרוג יהיו בשני ידים. ב. שהלולב יהיה בימין והאתרוג בשמאל ושני הדינים הם למצוה מן המובחר ואם לקח כולם ביד אחת או שהחליף לולב בשמאל ואתרוג בימין יצא.

**והנה** המקור להלכה שלא לקחת שניהם ביד אחת מתבאר מהסוג' דף לד': יכול יהא אתרוג עמהם באגודה אחת... וכו' נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים לא נאמר אלא כפת ומבואר שצורת המצוה שג' המינים יהיו באגודה אחת והאתרוג יהיה בנפרד ולכן לכתחילה גם הנטילה צריכה להתחלק שיטול האגודה והאתרוג בשני ידים.

**ובב"י** כ' בשם הארחות חיים שאם נטל הלולב והאתרוג ביד אחת לא יצא אף

**ולדרך** זו כל ההלכה שהאתרוג יהיה בשמאל זהו רק כשלוקחם יחד וכיון שאין לקחתם ביד אחת הלולב בימין והאתרוג בשמאל אך כשנוטל זה אחר זה גם האתרוג צריך להיות בימין כמו כל המצוות שנוטל בימין.

**אך** יש לפרש בדרך אחרת שיש דין בפני עצמו שהלולב יהיה בימין ואתרוג בשמאל דהנה כ' המאירי שבת קג: וז"ל שכל שאדם חייב לעשותם בימין כגון כוס של ברכה ולולב איטר יד ימינו עושה אותו בשמאל. ובשמאל כגון אתרוג ותפילין עושה אותו בימין שהרי הוא עושה על ימין שמאל, ומבו' מדבריו שכמו שיש דין שהלולב יהיה בימין כך יש הלכה חיובית שהאתרוג יהיה בשמאל.

**ואפשר** לבאר בזה דהנה כ' הרמב"ם פ"ז ה"ו "וכשהוא נוטלם לצאת בהם מברך תחילה על נטילת לולב הואיל וכולם סמוכים לו" וכו', וכ' הלח"מ שהרמב"ם מפרש כוונת הגמ' הואיל וגבוה מכולם שלכן כולם בטלים אליו ונחשב כולם חלק מהלולב ולכן הברכה רק עליו, ורבינו מנוח כ' וז"ל יש שתמהו על הרב איך הניח טעם הגמ' שמפרש הואיל ובמינו גבוה מכולם וכתב טעם אחר, ואין אני רואה תימה שהרב פירש הואיל ובמינו גבוה מכולם כלומר מאחר שהוא גבוה מכל המינים הרי הם כטיפילה לו והוא עיקר וכל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטיפילה, והנה ג' המינים שאגודים עמו בטלים אליו אך האתרוג הרי נמצא ביד נפרדת וי"ל דע"י שנוטלו בשמאל שהיא היד הפחות חשובה

**והנה** באמת צריך להבין את גדר הדין של לולב בימין מה החסרון לקחת שניהם ביד אחת ולחלק מהפוסקים זה לעכובא וכן שהפך שמאל לימין וכו' לכמה ראשונים דינים אלו לעיכובא אף בדיעבד וכו"ל ומה הפסול בזה.

**ויש** לפרש בזה דזהו א' מדיני לקיחה תמה דמצינו דינים רבים בלקיחת הד' מינים בין בחפצא של הד' מינים כמו חסר וכו' ובין בצורת מעשה נטילתם [עי' סעיף ז'] שמעכב מטעם שאין זה לקיחה תמה וגם כאן אחר דילפינן מקרא בגמ' דף לד: שצורת הד' מינים זה שלש יחד ואחד בפני עצמו א"כ גם צורת מעשה נטילתם באותה מטבע והיינו שהנטילה תתחלק בין הג' מינים לאתרוג ולכן צריך שיהיה בשני ידיים וכמ"ש בגמ' כיון שהלולב זה ג' מצוות והאתרוג אחד צורת ה"לקיחה תמה" שהג' יהיו בימין והאתרוג בשמאל כי כן צורת הנטילה המושלמת לצורת הארבע מינים.

**והנה** גם להרמב"ם ודעימיה שכל דינים אלו לא מעכבים בדיעבד מ"מ אי"ז רק הידור מצוה אלא "צורת נטילה" אלא דין לכתחילה ומצוה מן המובחר בצורת הנטילה של הד' מינים וכמו אגד דאף לרבנן שאגד לא מעכב וכו' בגמ' שזה מדין זה קלי ואנוהו מ"מ זה דין לכתחילה בצורת נטילת הלולב כמבו' בל' הרמב"ם וכמ"ש תוס' בגיטין מ"ה ד"ה כל שישנו שאשה לא תאגוד לולב כיון דלא מיפקדא ומבו' שאגד גם לדעת רבנן זה לא רק ענין של נוי ויופי אלא דין וצורת נטילה מהלכות הלולב ורק אינו מעכב וכמ"ש בחי' הגרי"ז מנחות כ"ז.

הפוסקים דמי שאין לו ידים כלל יכול לקחת אף בשניו ואף שאדם רגיל לא יוצא בזה י"ח.

**אכן** אם החסרון לקחת באותו יד שהאתרוג עומד בפני עצמו ושווה ללולב ולא בטל אליו גם מי שאין לו יד לא יכול ליטול בב"א.

**ויש** עוד לדון בזה דהנה איתא בגמ' לו. דבארבע מינים יש פסולי טרפה ומדמים לבהמה גבי נקב נסדק נקלף וכו' ותמהו מאוד האחרונים [הפנ"י שם וחוו"ד ה' טרפות ל"ו] מה ענין טרפה לד' מינים ועוד שהפוסלים כל שבעה לכו"ע אף יותר מהדר וכו' הט"ז תרמ"ט סק"ג דמוכח מזה שבד' מינים יש פסולים כמו קדשים והוכיח מהא דכ' רש"י לו. שאתרוג הכושי פסול דהוא נדמה ופסול נדמה יש רק בקדשים וכו' הט"ז דהנה הטעם לפסול אתרוג המורכב כי כלאים פוסל בקדשים עי"ש.

**ויסוד** הדברים איתא בריטב"א והר"ן דף ט. דמצוה הבאה בעבירה יש רק בקדשים ובד' מינים כיון דבאים לרצות ולא בסוכה ושאר מצוות ובגמ' דף מה. הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו כאילו הקריב קרבן ונקטו הפוסקים הנ"ל שיש בזה גם להלכה שד' מינים יש בהם לכמה דברים דינים כקרבן.

**ובזה** יש לבאר דעת המחבר תרנ"א ג' שאף איטר לוקח לולב בימין דעלמא והמ"א קפ"ג סק"ה תמה הא לענין ברכות כ' בשו"ע שם דאזלי בתר ימין ידיה שזה שמאל ומ"ש ד' מינים מברכות ולהנ"ל י"ל שבהלכות ברכות ותפילין וכו' יסוד הדין מעשה מצוה ונטילה של האדם ובזה אזלי בתר ימין ידיה אך ד' מינים צורת ומטבע

הרי צורת הנטילה שהכל בטל לנטילה העיקרית שזה הלולב.

**וקצת** סמך לזה מהא דכ' המ"א סק"ח יטול תחילה הלולב וכשמסלק יסלק האתרוג תחילה דומיא דתפילין ועי' מחצית השקל שם והיינו שהאתרוג בטל ומצטרף ללולב וכל שיש בידו לולב גם האתרוג חלק ממנו ונחשב שיש ארבע יחד [והדגול מרבבה חולק על המ"א עי"ש].

**ולפי"ז** גם כשנוטל ד' מינים זה אחר זה יקח האתרוג בשמאל דמבואר בשו"ע סעיף י"ב דאף שנוטלם בזה אחר זה צריך להיות חשוב כנטילה אחת ומברך על נטילת לולב ופוטר את כולם ולכן אם סח ביניהם מברך שוב משא"כ בכל המצוות דהכא צריך לקיחה תמה שעושה לקיחה אחת ואם עושה הפסק אי"ז לקיחה תמה [עי' בה"ל שם], ומבו' שהדין שכ' הרמב"ם שכולם יצטרפו ויהיו חלק מהלולב הוא גם בנוטל זה אחר זה וכיון שצורת הנטילה יחד זה שהאתרוג בשמאל גם בזה אחר זה נשאר אותה מטבע של נטילה והאתרוג צריך להיות בשמאל.

**ובשערי** תשובה סק"א כ' בשם הברכי יוסף דמי שיש לו רק יד ימין יטול כולם יחד ביד א' וכן להיפך דהא עדיפא מליטול זאח"ז, ובמ"ב סק"ג חולק ע"ז וכו' דעדיף זה אחר זה, ויש לומר דתלוי בב' הצדדים הנ"ל דהברכ"י ס"ל דהדין לא לקחת כולם ביד אחת זה מטעם לקיחה תמה שכך צורת הלקיחה הראויה שיהיה כ"א בפ"ע וא"כ מי שאין לו יד צורת הלקיחה משתנית כמ"ש



בשמאל וא"כ גם כשנוטל בזה אחר זה יטול  
האתרוג בשמאל

**ובחידושי חת"ס דף לו.** כ' דרך אחרת  
בענין לולב בימין כו' דאיתא  
בשו"ע סעיף י"ב שלא יהא דבר חוצץ בין  
ידו לד' מינים וכשנוטל ג' מינים ביד ימין  
הרי הם חוצצים זה מזה רק כיון שהתורה  
אמרה לאגדם וליטלם יחד הרי הם כאחד  
ולא חוצצים משא"כ האתרוג שצריך להיות  
נפרד חוצץ ולכן חייב להיות בשמאל ולדבריו  
כשנוטל אתרוג גדול ונעזר בנטילתו ביד ימין  
צריך ליזהר שלא יהיה באופן שיחצוץ בין  
ידו ללולב והפוסקים לא הביאו חומרא זו  
וצ"ע. אכן לדבריו כשנוטל ד' מינים בזה  
אחר זה יכול ליטול האתרוג בימין שאין  
חסרון של חציצה.

המצוה שחוצץ מהנטילה שלו גם מעמידם  
לפני ה' ולכן כ' הריטב"א שבמעשה מצוה  
רגיל אין פסול מהבב"ע רק כשמעמיד  
החפצא לפני ה' ולכן דין ימין זה בצורה  
והסדר של הד' מינים עצמם ולא רק של  
מעשה הנטילה של האדם ובה אוליין בתר  
ימין בעלמא.

**וב' בספר שערי תשובה** [תשובת הגאונים]  
וברבינו בחיי פ' אמור דכמה טעמים ע"ז  
שהאתרוג בשמאל [שזה כנגד הלב שהוא  
בשמאל] וכו' ולפי הנ"ל יש לומר שזה גם  
יהיה להלכה שכמו שהלולב יש לו מצד  
עצמו דין שיהיה "בימין" ולא רק בצורת  
הנטילה של האדם גם לאתרוג יש דין שיהיה  
"בשמאל" וכל' הגמ' לולב בימין ואתרוג





ענייני

סוכה



הגאון רבי פנחס ברונפמן שליט"א

רב מערב ב"ב, אב"ד בקהילתנו

## בדין תשובו כעין תדורו

שאלה:

חתן שנישא בחודש אדר רכש דירה שהיתה אמורה להתפנות בחודש אב ולבינתיים שכר יחידת דיור, ומאחר שדירתו לא היתה מוכנה בזמן נאלץ להמשיך לדור ביחידה עד חודש כסליו. וכיון שביחידה זו לא היתה סוכה ולא אפשרות לבניית סוכה, יש לידע האם ניתן לפוטרו מחיוב בניית סוכה ויוכל להסתפק בקיומה בבית ההורים או אצל השכנים בסעודות בלבד, או שמחובתו לשכור או למצוא מקום לבניית סוכה לז' ימים כדי לקיים מצות סוכה כתיקנה גם באכילה וגם בשינה.

תשובה:

**ורבא** פליג על אביי וסבר שפטור 'מצטער' של 'תשובו כעין תדורו' אינו אלא בישיבת הסוכה ולא בבנייתה, והטעם בזה, כי בבניין הבית תמיד יש טרחה ואע"פ כן אדם טורח לבנותו, ואם כן הוא הדין בסוכה שעליו לטרוח לבנותה ושפיר הוי 'כעין תדורו', והפטור של שומרי גינות ופרדסים הוא רק בצירוף של הפסד ממון וטירחה, כי הטורח של הבאת כלי תשמישו לסוכה אינו כלול בפטור של תשובו כעין תדורו. וכמבואר בביכורי יעקב (סי' תר"מ אות י"ג) שלא יתכן שהטורח בבנייתה פוטר דאם כן כל אחד יוכל להיפטר ממצוות סוכה בטענה שמצטער בטורח בנייתה.

**כתוב** בגמרא בסוכה (דף כ"ו.) 'שומרי גנות ופרדסים פטורין בין ביום ובין בלילה, וליעבדי סוכה התם וליתבן, אביי אמר תשובו כעין תדורו רבא אמר פרצה קוראה לגנב (שכישראו שלן בסוכה יגנבו מצד אחר) מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי', ופירש רש"י בטעם דאביי וז"ל: "כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח". ומבואר ברש"י שלאביי גם טורח בבנין הסוכה פוטר את הבעלים מדין תשובו כעין תדורו.

**עצם הסוכה** פסולה. ודברי הפ"מ באים לפטור את הגברא משיבת סוכה אך בחפצא עדיין היא סוכה ולפיכך בין אם יטרח ויביא את כלי תשמישו הרגילים ובין אם לא יטרח ויביאם יצא י"ח חובת ישיבת סוכה. והוי כמו סוכה ז' על ז', שאע"פ שאינה רחבת ידיים אדם יוצא י"ח. ומ"מ כיון שהגברא רגיל לדור עם כל כלי תשמישו ובסוכה אינו יכול להביאם, לא כופים אותו לישב בה.

**ובעין** זה מצאנו בשו"ע בסימן תרל"ט סעיף ו', וז"ל: "היה אוכל בסוכה וירדו גשמים והלך לביתו ופסקו הגשמים, אין מחייבין אותו לחזור לסוכה עד שיגמור סעודתו" עכ"ל. דהא פשיטא שאם יפסיק סעודתו ויחזור לסוכה יקיים בזה מצות סוכה, ומ"מ אין מחייבים אותו על כך כיון שאין דרכו של אדם לעבור ממקום למקום באמצע הסעודה ולא הוי 'תשבו כעין תדורו'. וכן מצינו בשו"ע לענין שינה, דכתב (שם סעיף ז'): "היה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך הבית ופסקו הגשמים, אין מטריחין אותו לחזור לסוכה", דהא פשיטא שאם ירד לסוכה יקיים בזה מצוה, דהא אין חיסרון בסוכה אחרי שפסק הגשם, וכל הפטור הוא בגברא משום דאין זה דרך לקום בלילה ולעבור ממקום למקום ולא הוי 'תשבו כעין תדורו'.

**והנה** הד"מ בסוף סימן תר"מ הביא את דברי הפוסקים [הגהות מימוניות והגהות הסמ"ק והכל בן] שהעושים יין אצל גויים אין יושבים בסוכה לא ביום ולא בלילה מפני שצריכים לשמור היין מניסוך, ותמה עליהם איזה היתר מצאו להם לבטל מצות סוכה, והא גם לו נימא דיש להם הפסד גדול,

**ולהלכה** נפסק כרבא, כמבואר ברמב"ם (פרק ו' סוכה הלכה ד') ובטור והשו"ע (סי' תר"מ סעיף י') וז"ל: 'שומרי גנות ופרדסים פטורים בין ביום ובין בלילה, שאם יעשה השומר סוכה ידע הגנב שיש לשומר מקום קבוע ויבא ויגנוב ממקום אחר'. והרמ"א מוסיף שם: "והעושים יין אצל העכו"ם בסוכות, פטורים בין ביום ובין בלילה, דצריכים לשמור שלא יגעו העובדי כוכבים" עכ"ל. והמג"א (תר"מ אות י"ז) מביא בשם הר"ן: שבאופן ששומר כרי של פירות או יין במקום אחד ויכול להשגיח שלא יגנובו הפירות ולא יפסל היין, חייב בסוכה, ואע"פ שלא יוכל להביא את כל כלי תשמישו לשם, מ"מ דר שם כמו שדר בכל ימי השנה.

**והפנים** מאירות כתב שמי שבא בדרך והזדמן לו במקום שהותו סוכה קטנה שאין בה את כל כלי תשמישו הרגילים, ואין לו אפשרות להביאם לשם, או שניתן להביאם רק ע"י טרחה גדולה, פטור מהסוכה מדין תשבו כעין תדורו. ומבואר מדבריו דפטור תשבו כעין תדורו נאמר גם בישיבת סוכה וגם באופן בניית הסוכה. ובערוך לנר דחה את דבריו וז"ל: 'כיון שיכול להכניס כלים הצריכים לו לאכילה אע"ג דאין לו רחבת ידים כביתו מ"מ חייב' עכ"ל. ודברי הפ"מ צריכים ביאור, דהכי סוכה הוי רק זו שכל כלי תשמישו נכנסים בה.

**והנראה** בביאורו: דיש שני דינים הנלמדים מהפסוק "תשבו כעין תדורו", הדין האחד הוא בגברא שאם אינו יכול לדור כמו שדר בביתו כל השנה, פטור. והדין השני הוא בחפצא, שאם יורדים גשמים או שיש ריח רע, או כשיש סכנה לדור או ללון בסוכה,

**ועוד יש לדון,** האם בכהאי גוונא שמתאפשר לו להתארח בסוכת אחרים לאכילה ולא ללינה, יוצא י"ח 'אכילה בסוכה',

**דהרי** לגביו הוי סוכה שאינה ראויה לשינה, ולדברי הרמ"א (בשם המרדכי) אם עשה סוכה במקום שמצטער בשינה גם **ידי אכילה** לא יצא י"ח, כיון דלא חשיב דירה שיכול לעשות בה כל צרכיו. או שיש לחלק ולומר שדברי המרדכי הם רק בסוכה שאינה **ראויה** לשינה בחפצא כגון כשיש בה זבובים או ריח רע או ליסטים דלא חל עליה שם סוכה כלל, אבל באוכל אצל חבירו שהסוכה ראויה לשינה לאחרים ורק לו אין רשות ללון בה, שפיר חשיב דירה ויצא י"ח באכילה.

**אמנם** בחכם צבי סימן צ"ד פליג על המרדכי וס"ל דסוכה הראויה לשימוש אכילה בלבד שפיר חשיבא סוכה ולא בעינן סוכה הראויה לכל השימושים. וכתב שם שדין 'סוכה הראויה לכל השימושים' הוא מחלוקת רבי ורבנן בסוכה דף ג', דרבי שסובר שם דבעינן סוכה ד' אמות על ד' אמות ס"ל דבעינן סוכה הראויה לכל השימושים, ורבנן שסוברים דבעינן סוכה ד' על ז' ס"ל שסוכה לשימוש אכילה בלבד מהני. והביא הח"צ ראייה לדבריו מהא דאמרו בסוכה (כ"ז:): שאע"פ שביו"ט ראשון אינו יוצא בלולבו של חברו יוצא בסוכתו של חברו, שנאמר "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" דמשמע

מ"מ אדם צריך להוציא על מצוה עד חומש מנכסיו. ולא מצא ליישבם אלא שדיברו באופן של הפסד גדול כ"כ שהוא יותר מחומש בנכסיו. אך מסתימת הפוסקים לא משמע דאיירי באופן זה. וע"כ נראה ליישבם ע"פ מה שנתבאר: דהיתירם הוא 'מכח דין תשבו כעין תדורו שבגברא' הפוטרו מחיוב ישיבת סוכה היכא דאינו יכול לנהוג בה כדרכו כל השנה. ואם מכח פרנסתו הגיע הזמן לעשות יין או לשמור על הכרי בשדה בימי הסוכות, יכול להתעסק בעבודתו אפי' אם מחמת כן יפסיד מצות סוכה. והיתר זה הוא רק במצות סוכה שנאמר בה "תשבו כעין תדורו", אך בשאר מצות כמצות תפילין וכדומה, לא יפטר מחמת כן ואם העיסוק ביין ימנע ממנו להניחם ייאסר לו להתעסק בו.

**ואמנם** כל זה במי שבא בדרך או שומר את הפרדס, אך הדר בעיר או בשאר מקום ישוב, חייב לדאוג לקיום מצוות סוכה גם כשהדבר כרוך בטרחה מרובה. ולכן אין לפטור את הזוג הצעיר מיישיבת סוכה ועליהם למצוא חלופות, כגון לנסוע בימי הסוכות למקום שיש בו סוכה או לשכור מקום שניתן לבנות בו סוכה [כל היכא שאין בזה הוצאה של יותר מחומש מנכסיהם]. ולא סגי בזה שההורים או השכנים יאפשרו להם לאכול אצלם את סעודותיהם, אלא מחובתם לבנות סוכה שיוכלו גם ללון בה א', דהרי חובת מצות סוכה היא גם היכן שבנייתה בטרחה מרובה.

א. וכ"כ המ"ב (סי' תר"מ ס"ק כ"ד) וז"ל: "פשיטא אפי' מי שאין לו מקום לבנות סוכה צריך להמציא לעצמו מקום לבנות סוכה ואז שם ביתו כדרך שגם כל ימות השנה רגילים לפנות מבית לבית ואז שם ביתו (הגהת החתם סופר וכ"כ ביכורי יעקב בפשיטות).

התשמישים, ובכה"ג אע"ג דיש אחד מהיושבים בסוכה שלא יכול להשתמש בה לכל התשמישים, מ"מ מאחר שחל בה שם סוכה כל אחד יכול לצאת בה אפי' אם אינה ראויה לו אלא לאכילה או לשינה בלבד. וכן מוכח מדברי הפוסקים, דרבים מהם הסכימו עם דברי הרמ"א שיוצאים י"ח רק בסוכה הראויה לכל השימושים ואם בנה סוכה במקום שאינו ראוי לשינה מחמת הלסטים או מחמת יתושים לא יצא י"ח אפי' באכילה דאין על הסוכה שם סוכה, ואעפ"כ אם בזמן כניסת החג היתה ראויה לכל השימושים, ואח"כ הגיעו למקום הזה ליסטים או זבובים וכו' שמחמתם א"א לישון בה ומכאן ואילך אינה ראויה אלא לאכילה, שפיר יצא י"ח באכילה, כיון שחל על הסוכה שם סוכה בחפצא, ומה שאח"כ הבעלים מצטער בשינה אינו אלא פטור בגברא של תשבו כעין תדורו, ולפיכך באכילה שאינו מצטער חייב, ובשינה שמצטער פטור.

**ובכה"ה** (סי' תר"מ ד"ה מפני רוח) כתב בשם הלבוש שבמקומות הקרים פטור משינה בסוכה אפי' אם יש לו כרים וכסתות להנצל מהקור, מפני שלא כל אחד יכול בכל לילה להביאם ולמחרת לפנותם (אם לא שיש לו מקום להניחם שם כל ימי החג), וכ"כ השו"ע הרב (סי' תרל"ט סעיף ח'), ודבריהם צריכים ביאור, דאם הם בסופו של דבר פטורים מלשון בסוכה, חשיב סוכה שאינה ראויה רק לאכילה ולא לשינה ולשיטת המרדכי לא חשיב סוכה. וצריך לומר שכיון שהסוכה ראויה לשינה ע"י כרים וכסתות חשיב סוכה ראויה בחפצא לכל השימושים ושפיר חל בה שם סוכה הראויה לכל השימושים, והא

סוכה אחת לכל ישראל וזה יתכן רק ע"י שאלה כפרש"י שם. ואם יוצא רק בסוכה שיכול גם ללון בה, כיצד יצאו כל ישראל באותה סוכה והרי אינה ראויה לשינה של כל ישראל. אע"כ שסוכה הראויה לאכילה בלבד שפיר הוי סוכה. ולפי מה שצידדנו במרדכי אין משם ראייה, די"ל דהני מילי התם שעצם הסוכה ראויה לשינה ויש בה את כל השימושים ורק טכנית אין מקום לישן בה, מה שאין כן בסוכה שניתן רק לאכול בה ואין אפשרות ללון בה, שיתכן שפסולה.

**ובשעה"צ** (סי' תר"מ אות כ"ה) הביא ראייה לדברי הח"צ מדברי ר' האי גאון (הובא בשערי תשובה ריש סימן תרל"ט) לגבי שני אחים שותפים שיכולים לאכול בסוכה ביחד אבל לישון יש מקום רק לאחד, דאומר שישנו בסירוגין בלילה אחד זה ובלילה שני אח אחר. דגם בזה לכאוף הוי סוכה שלא ראויה לשינה ואפילו הכי חשיבא סוכה. ולפי הנ"ל אין משם ראייה נגד המרדכי, כיון דעצם החפצא של סוכה ראויה גם לשינה ורק טכנית אין היכי תימצא לשניהם ללון יחד, ובכה"ג חשיבא סוכה הראויה לכל השימושים. ונמצא בנידון דידן דמי שאין לו סוכה ונטל רשות מחברו לאכול בסוכתו, או שאוכל בסוכת הוריו, יוצא י"ח לאכילה בין לשיטת המרדכי ובין לשיטת הח"צ: לשיטת המרדכי כי חשיבא סוכה הראויה לכל התשמישים, ולשיטת הח"צ אמנם הסוכה נחשבת ראויה לאכילה בלבד, אך סוכה שראויה לאכילה בלבד נמי כשרה.

**ולפי** הנ"ל מבואר מדברי המרדכי דשם סוכה חל רק על סוכה הראויה לכל



תשבו כעין תדורו נמדדת עם רוב העולם, ואם הסוכה ראויה לרוב העולם לאכילה וללינה חל על הסוכה שם סוכה, וכל אחד שמצטער בה או מפני השינה, או בזמן האכילה פטור משינה, ושפיר יוצא י"ח באכילה וכו'. והביא ראה מדברי הר"ן (דף י"ב. בפי הר"ף ד"ה סרחא דגורגישתא) בגמר' סוכה (דף כ"ו). רבא שרא לרב אחא בר אדא למיגנא בר ממטללתא משום סירחא דגורגישתא. וכתב הר"ן (שם) דלכל העולם הריח לא הפריע רק לרב אחא בר אדא הריח של עפר הסוכה הפריע, ולכן התיר לו רבא לרב אחא לישון מחוץ לסוכה, ודייק המ"ב דלאכול רב אחא בר אדא היה חייב בסוכה זו ש"מ דדין תשבו כעין תדורו בחפצא של הסוכה נמדד עם רוב העולם. ואמנם אין הוכחה גמורה מדברי הר"ן שרב אחא בר אדא היה מחויב לאכול דווקא בסוכה זו, ואפשר כיון דאינו ראויה סוכה זו לשינה אינה ראויה גם לאכילה, ורק הביא הר"ן ראייה שדין מצטער נמדד עם כל אחד ואחד, ואם יש אופן שלאדם אחד חשיב מצטער ולאחרים לא, לא אמרינן בטלה דעתיה, אלא כיון שהאדם עצמו מצטער פטור משינה בסוכה<sup>2</sup>.

**ולפי** הנ"ל יש מקום לדון אם מי שיש לו רק אפשרות לאכול בסוכה, ואין לו אפשרות לישון בסוכה יוצא י"ח גם באכילה, דלדברי הפמ"ג ונהר של' כיון שהסוכה לא ראויה לו לישון אינו יוצא י"ח גם באכילה, ולדברי המ"ב אם הסוכה ראויה לשינה לרוב

דאח"כ יהיה פטור מללון בה, הוי פטור בגברא משום תשבו כעין תדורו.

**וסוכה** קטנה ז' על ז', ראויה גם לשינה כמבואר ברמ"א (סי' תר"מ סעיף ד') דאע"ג דצריך לישון בכפוף ידיו ורגליו, מ"מ לא חשיב מצטער וחייב לישון בסוכה, וכ"כ המ"ב שם (ס"ק כ"ו). אמנם אם בעל הסוכה הוא אדם מעונג ולגביו שכיבה בכיפוף ידיו ורגליו הוי צער פטור מלישון בסוכה, ומ"מ חייב לאכול בסוכה גם לשיטת המרדכי. ואע"ג דלגביו שינה בסוכה הוי צער, מ"מ כיון דלרוב האנשים שינה כזו לא הוי צער חל שם סוכה על הסוכה, ומחויב בשאר מצות סוכה חוץ משינה. ובשם הפמ"ג וספר נהר של' אם לכתחילה עשה סוכה באופן שאינו יכול לפשוט ידיו ורגליו והוא מעונג, לא יוצא י"ח גם באכילה בסוכה זו, כיון שהוא מצטער בשינה. ואע"ג דלאחרים הסוכה ראויה לשינה מ"מ כיון שבעל הסוכה לא יכול לישון בה הוי חסרון בתשבו כעין תדורו ולשיטת המרדכי בעל הסוכה לא יוצא י"ח גם באכילה.

**ונחלקו** המ"ב והפמ"ג האם 'פסול סוכה מדין תשבו כעין תדורו' נמדד עם כל אחד בפני עצמו או שנמדד עם רוב העולם: הפמ"ג ס"ל דדין תשבו כעין תדורו נאמר כלפי כל אחד ואחד בעצמו, וע"כ אם בעל הסוכה לא יכול לישון לגביו חסר בשם סוכה, והמ"ב ס"ל דכשרות הסוכה מדין

ב. ונ"מ בכה"ג שיש אזהקה ורוב האנשים מפחדים לשבת בסוכה ויורדים למקלטים, ואחד מהם לא מפחד, לדעת המ"ב שהולכים אחרי רוב העולם חשיב סוכה סרוחה כיוון שפחד לדור בה, אמנם לדעת הפמ"ג אם אחד לא מפחד להסב בסוכה מצוה להשאר ושפיר מקיים בשיבתו מצות סוכה.

ולשיטת המרדכי צריך סוכה הראויה לכל השימושים, וע"כ חייב לבנות סוכה שראויה לאכילה ולשינה ויש להחמיר בדברי המרדכי, דחשיב ספק דאורייתא.

**ובנידון** דידן יש לציין את שיטת הביכורי יעקב (סימן תרמ"ו ס"ק ט"ו) דדברי ההמרדכי הפוסל סוכה שראויה רק לאכילה ולא ראויה לשינה, כל זה אם אין לו סוכה הראויה לשינה אבל אם יש לו סוכה שראויה לשינה יוצא י"ח באכילה בסוכה שראויה רק לאכילה. וס"ל דדין סוכה הראויה לכל התשמישים אין זה פסול בסוכה, אלא חיסרון בגברא שלא יכול לקיים מצות סוכה כראוי, אבל אם הגברא יכול לקיים מצות סוכה אפי' ע"י שתי סוכות כל סוכה בראוי לה שפיר יצא י"ח סוכה, ובזה יש ללמד זכות על סוכות שבונים באמצע המדרכה, וכדי לא לגזול את הרבים משאירים באמצע הסוכה מקום לעבור לבני רשות הרבים, דסוכה כזו וודאי לא ראויה לשינה לא ביום ולא בלילה, ולכאנ' לפי דברי המרדכי (שהרמ"א והרבה פוסקים סתמו כמותו לדינא) ע"י שאוכלים בסוכה לא מקיימים מצוה וברכתם (לישב בסוכה) הוי ברכה לבטלה, אמנם לדברי הביכורי יעקב כיון שיש לכל אחד מקום ללון בסוכה אחרת, שפיר חשיב קיום מצות סוכה, אפי' בסוכה שאינה ראויה אלא לאכילה בלבד. אמנם מסתימת שאר הפוסקים נראה דפליגי על הבכורי יעקב, וס"ל דלשיטת המרדכי תשבו כעין תדורו הוי פסול בחפצא של הסוכה, וכל סוכה שלא ראויה לכל השימושים לא יוצאים בה י"ח.

העולם אפי' אם לאדם מסוים היא לא ראויה לשינה מ"מ יוצא י"ח אכילת סוכה כיון שחל החפצא של סוכה, חייב במצות סוכה בכל דבר שלא מצטער.

**ואם** בנה סוכה במקום מורחק מידרתו ויש טורח כל לילה להביא לשם כרים וכלי מיטה ולהחזירם לבית ביום (אם אין לו מקום לשומרם בתוך הסוכה) פטור משינה בסוכה במשך כל ימי החג, אלא דיש להסתפק האם בלילה הראשון חייב לישון בסוכה אפי' דחשיב מצטער בזה שצריך להביא מזרון וכרים לתוך הסוכה לשיטת הראשונים דס"ל בליל ראשון של סוכות יש חיוב לאכול גם בזמן שגשמים יורדים, דדין קיום מצות סוכה בלילה הראשון של סוכות נלמד בג"ש מפסח, ולא נאמר בו דין תשבו כעין תדורו, ואפי' אם יורדים גשמים מחויב לאכול ולישון בסוכה (לכמה ראשונים) כמו שמבואר ברמ"א (סי' תרל"ט סעיף ד') בשם הטור והרא"ש והר"ן והריטב"א. והריטב"א (בדף כ"ז) כתב דגם בשינה יש אומרים דחייב בלילה הראשון אפי' אם ירדו גשמים. נראה דגם פטור של תשבו כעין תדורו בהבאת כרים וכסתות לא פוטרי. וע"כ חיוב לישון בסוכה אפי' ע"י טרחה מרובה.

**והיוצא** מדברינו דמי שגר במקום שאין לו סוכה, ואין לו מקום לבנות סוכה מחויב להמציא מקום כדי לבנות סוכה או לשכור דירה עם סוכה, ואפי' אם הסוכה השניה תהא ראויה רק לשינה יכול לאכול אצל שכנו או במקום אחר שנוח לו לאכול, ורק לישון ילך לסוכה השניה לשיטת הח"צ,



## הגאון רבי ישעיהו פרנקל שליט"א

מרא דאתרא קרית הרצוג ב"ב, אב"ד בקהילתנו

## בפטור מצטער והולכי דרכים בסוכה

שאלה בא' שנוסע בדרך בסוכות ורוצה לישון בנסיעה, אי מותר לו לישון מחוץ לסוכה, דאפשר דכיון שאי יצטרך לחכות עד שיגיע לביתו יצטער טובא הוי בכלל פטור מצטער. וכן יש לדון בא' ששומע שיעור ורוצה לנמנם אם מחויב לעצור עצמו אע"פ שיהיה מצטער, [ואפשר לדון שיהיה מחויב לילך לסוכתו אך יש אופנים שגם בזה הוא מצטער כגון שעניו נעצמות]. ובנוסע בדרך יש לדון לפוטרו גם משום דינא דהולכי דרכים שפטורים מן הסוכה.

**ואע"פ** שהרי לא פטרינן מלבנות סוכה למי שמצטער לבנותה, וע"כ לכאורה דאין פטור מצטער רק כשהדיוור בסוכה הוא דיוור של צער, אך היכא שצריך לילך לסוכה או שצריך להעמיד הסוכה בזה אין פטור מצטער, דאל"ה כל אדם יפטר מלבנות סוכה כיון שמצטער בבניתה, אך יש לחלק דודאי שאת עיקר מציאות דירתו בסוכה מחויב לקבוע אע"פ שמצטער, ולכן ודאי מחויב לבנות סוכה כדי לקבוע את עיקר דירתו בסוכה, וזה מחויב לעשות אפי' שמצטער, אך היכא שכבר בנה את סוכתו וקבע את דירתו בסוכה, רק קרה שנזדמן לו מקרה שמצטער בזה פטור מללכת לסוכה, דכמו בית שאין אדם עושה כל דיווריו בבית בכל ענין ה"נ בסוכה אין מחויב לדור בה בכל

**הנה** בפטור מצטער מצינו ב' אופנים - א' היכא שמצטער בעצם ישיבת הסוכה כגון שיש שם זבובים או שיוירד גשם. ב' היכא שמצטער בדרכו לסוכה, וכגון שהתחיל לישון בתוך הבית דאע"פ שפסקו הגשמים אינו מחויב לחזור כיון שמצטער לקום, ואע"פ שכה"ג אם יחזור הרי כשיגיע לסוכה כבר לא יהיה מצטער, מ"מ כיון שמצטער לקום גם בזה איכא להפטור של מצטער, דאי"ז כעין תדורו, כיון שכה"ג שהיה מתחיל לישון במקום אחר לא היה קם לחזור לביתו.

**ומעתה** כיון שחזינן שיש פטור מצטער אף בדרך לסוכתו א"כ לכאורה מה שצריך לכופ' עצמו שלא לישון לא גרע ממצטער לקום לילך לסוכה שפטור.

**ולכאורה** יש להביא ראיה לעיקר יסוד זה, דהנה קיי"ל בגמ' סוכה דף כו' ע"א דעוברי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה, ושיטת הלבוש בסי' תרמ' דדוקא אם נמצאים בלילה במקום שיש אז חייבין לישון בסוכה אך אם נמצאים במקום של גויים אין חייבין לבנות סוכה משום שמצטערים בבניה, ויל"ע מ"ש מכל אדם שחייב לבנות סוכה לפני סוכות ואפי' אי מצטער הרבה בבניה הסוכה מ"מ ודאי דמחויב לבנותה, וע"כ צ"ל כהחילוק הנ"ל דליפטר מחיוב סוכה ולהפקיע דירתו מהסוכה בזה לא אמרין שאי מצטער בבניה שפטור, ורק היכא שכבר חל עליו פטור מהסוכה, וכבר נקבע שאין דירתו בסוכה כגון הולכי דרכים שכבר נקבע שאין דירתם בסוכה, כה"ג אין חוזר דירתם לסוכה רק אם לא יהיו מצטערים אף בדרך לסוכה, ולכן כל היכא שמצטערים בבניה עדיין אין מגוריהם חוזרין להיות בסוכה.

**אלא** שלכאורה יש ראיה שאף מצטער בדרך לסוכה אף כשהסוכה מצד עצמה ראויה לדירה, ממש"כ המ"ב [ומקורו ממג"א] שאם יש לו טורח להביא ספרים לסוכה שפטור משום מצטער, והנה כה"ג הרי אם יביא הספרים לסוכה הרי השימוש בסוכה יהיה ללא שום צער וכל המצטער הוא רק בדרך לסוכה ומ"מ פטר המ"ב משום מצטער.

**והנה** מקור הדין דמצטער להביא ספרים פטור הוא המג"א והביא מקור לדבריו מהגמ' סוכה כו' ע"א דשומרי גינות ופרדסים פטורין מהסוכה, ופיר' אביי הטעם משום דאי"ז תשבו כעין תדורו, ופירש"י כיון

ענין. ומעתה שוב י"ל שאי נזדמן לו שבא בדרך ומצטער לעצור את עצמו מלישון דמותר לו לישון.

**אלא** דאפשר דיש לדחות, דמה שמצינו פטור מצטער אף בדרך לסוכה היינו היכא שאם היה סוכה היה מצטער בשעת הישיבה בסוכה, וכה"ג נקבע שדיור זה הוא דיור שאינו ראוי לסוכה, וכגון היכא שירדו גשמים הרי שא"א לשבת בסוכה בזמן ירידת הגשמים וא"כ מרגע זה ואילך אין מקום דיורו ראוי להיות בסוכה כיון שהסוכה עצמה אינה ראויה למגורים כי הרי יורד בה גשם, ומזמן זה מגוריו עוברים להיות בבית עד שיפסיק להיות מצטער, ואם יהיה עדיין מצטער אפי' רק בהליכה א"כ עדיין ממשיכה דירתו להיות בבית, אך היכא שהסוכה עצמה ראויה למגורים וכל המצטער הוא רק בדרך לסוכה, וכגון שנוסע בדרך ורוצה לישון שהסוכה עצמה ראויה עכשיו לשינה וכל המצטער הוא רק בדרך לסוכה אפשר שבזה אין פטור מצטער דעדיין חשיב שמקום מגוריו הוא בסוכה כיון שהיא מצד עצמה ראויה לגמרי למגורים. כללו של דבר – שמלכתחילה לעקור את מגוריו מהסוכה ולעשותם במקום אחר זה א"א רק אם מצטער בסוכה עצמה, ורק היכא שכבר עקר מגוריו בהיתר [כגון שהיה מצטער בסוכה עצמה שירדו גשמים וכדו'] אז יכול להמשיך את מגוריו בבית גם באופן שהוא מצטער רק בדרך לסוכה. דאחר שכבר נקבע שהסוכה אינה מקום מגוריו [מחמת שהיה מצטער בסוכה עצמה] תו אין הסוכה חוזרת להיות ביתו עד שלא יהיה לו צער כלל אפי' בדרך לסוכה.

והנה לכאורה דברי הלבוש צ"ב כנ"ל דמ"ש טורח להביא דפנות ולבנות הסוכה שודאי חייב ואמאי הטורח להביא את הכרים פטור, ונראה דכל סברת הלבוש משום שיצטרך באופן קבוע להביא ולהחזיר את הכרים והכסתות ולכן חשיב שאף אחר שסוכה זו נבנתה דאינה ראויה לשינה, אך היכא שיש רק טורח חד פעמי להביא את הכרים והכסתות בפעם הראשונה הרי שודאי מחויב לטרוח ולעשות סוכה הן ע"י הבאת הדפנות והעמדתן והן ע"י הבאת הכרים והכסתות. ואפשר שאף המג"א איירי כה"ג שאם כל פעם ילמד בסוכה יהיה לו טורח להביא את הספרים כיון שכל פעם להביא ספרים אחרים, וגם אולי מיירי המג"א באופן שאין לו מקום בסוכה וכל פעם שגומר ללמוד צריך להחזיר את הספרים לבית ולהביאם בפעם הבאה שלומד שוב לסוכה, וא"כ דמי ממש לדברי הלבוש. אלא דא"כ אזדא לה הראיה ממג"א לענין מצטער בדרך שרוצה לישון דפטור, דשאני לימוד שחשיב שאין הסוכה ראויה ללימוד כיון שכל פעם שרוצה ללמוד צריך לטרוח להביא הספרים, משא"כ היכא שרק נמצא בדרך ורוצה לישון דכה"ג הסוכה לכשעצמה ראויה לגמרי לשינה א"כ אפשר שאין כה"ג פטור מצטער. העולה דלכאורה אין מקור מספיק להתיר לישון באוטובוס וכד' משום שמצטער לחכות עד שיגיע לביתו.

שטורח להם להביא את הכרים והכסתות מהבית לפרדס, וה"נ מדמי המג"א דהיכא שיש טורח להביא את הספרים לסוכה דפטור. אך לכאורה יש לתמוה טובא דכבר נתבאר דודאי אין פטור מצטער לבנות הסוכה, ומי שמצטער לבנות הסוכה ודאי דאין לו כלל פטור מצטער, והא דשומרי גינות ופרדסין פטורין ע"כ היינו טעמא שכיון שדירתם תחת כיפת השמיים [כדמוכח מדברי רבא בגמ' סוכה שם שאמר שהטעם ששומרי גינות פטורין משום פירצה קוראת לגנב], א"כ נקבע שהם עוזבין את ביתם ודירתם מחוץ לביתם והוו כמו עוברי דרכים שפטורין מן הסוכה משום שדרך אדם לעזוב את דירתו לצורך סחורה כמו שפירש"י, וה"נ דרך שומרי גינות לעזוב את ביתם מחמת שצריכים לשמור, רק אם לא היה טורח להביא את הכרים לגינה ולפרדס היו חייבין להביא, דאף מי שרגיל לאכול ולישון תחת כיפת השמיים מ"מ אי אין לו טורח ללכת לסוכה מחוייב ללכת לסוכה ולקמן יבואר בזה עוד בס"ד, אבל יסוד הפטור הוא משום שמקום מגוריהם הוא תחת כיפת השמים, אך בגוונא של המג"א, דאיירי באדם שדר בביתו ואף את הלימוד עושה בביתו, ורק מצטער להעביר את דירתו לסוכה מחמת שקשה לו לסחוב את הספרים זה לכאורה דמי לכל מצטער בבנית הסוכה שמחוייב לבנות הסוכה אע"פ שמצטער.

**אלא** שיש לדון עוד להתיר לישון כשנוסע בדרך והוא משום דין הולכי דרכים שפטורים מן הסוכה. ונראה לבאר בפטור זה דהולכי דרכים, דהנה רש"י פיר' שהטעם שהולכי דרכים פטורין מן הסוכה דכמו שדרך

**עוד** הביא המג"א סמך לדבריו מדברי הלבוש שלימד זכות על מה שאין רגילים לישון בסוכה משום שצריכים כל פעם להביא את הכרים והכסתות מהבית לסוכה ולהחזירם ואין לך מצטער גדול מזה.

ה"נ מותר לו לעזוב את סוכתו וללכת בדרכו, מ"מ אין כלול בכלל זה כל דבר שמחמתו היה עוזב את ביתו דה"ה שמותר לו לעזוב את סוכתו, וכי אדם שרגיל מידי פעם לאכול תחת כיפת השמים להנאתו וכי מותר לו לעזוב את הסוכה ולאכול תחת כיפת השמים אפי' שאינו מצטער באכילתו בסוכה, אלא ע"כ דהגדר הוא דחייב אדם לקבוע דירתו בסוכה ורק היכא שאין הדיורים ראויים לסוכה והסוכה כאינה ראויה לדור בזה לחוד הותר לו לעזוב את הסוכה דכמו שאת ביתו עוזב מחמת שאין ראוי למגורים כגון שיש זבובים וכד', או מחמת שצריך לצאת לסחורה שאז אדם צריך להעתיק את דירתו [וכביכול להמשיך לגור בבית על חשבון הסחורה שצריך לעשות הוא כדיור מקולקל], כך מותר לאדם לעזוב את הסוכה כשאינה ראויה למגורים, אך בזמן שאדם עוזב את ביתו לא מחמת סיבה חשובה אלא מחמת שיותר נהנה לעזוב את ביתו כגון שנהנה לאכול תחת כיפת השמים כה"ג אין לו היתר כלל לעזוב את הסוכה דאדרבא זהו חיוב התורה לקבוע את דירתו בסוכה.

**הגע** בעצמך וכי אדם שיותר נעים לו להיות בביתו יותר מאשר בסוכה כגון שיש לו בבית מזגן ואין לו בסוכה [וכגון שאין מצטער בסוכה רק יותר נעים לו בבית] וכי מתור לו לעזוב את הסוכה וללכת לביתו, והרי כמעט תמיד אם לאדם היה בית וסוכה היה עוזב את הסוכה והולך לדור בבית וא"כ כמעט בכל סוכה בימינו מותר לעזוב את הסוכה וללכת לבית, וע"כ דהיכא שהסיבה שרוצה לעזוב את הסוכה כי רוצה להנות יותר וכד' על זה לא נאמר הפטור דתשבו

כל אדם לעזוב את ביתו במשך השנה משום סחורה ה"נ מותר לו לעזוב את סוכתו דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא. ויל"ע בהולכי דרכים ביום [שאמרינן בגמ' שחייבין בסוכה בלילה] באופן שדרכם לישון בלילה בשדה אי חייבים בסוכה, דלכאורה לפי מש"כ רש"י לפרש הטעם שהולכי דרכים פטורין מן הסוכה כיון שכך דרך אדם לעזוב את ביתו וללכת בדרכים א"כ לכאורה כיון שדרכם שעוזבין את ביתם ואף בלילה ישנים בשדה צריכים להיות פטורין מן הסוכה, וסמך לזה לכאורה ממה דאמרינן בגמ' סוכה כו' ע"א על כמה אמוראים שכיון שהיו רועים בהמתן באפר לכן היו פטורין מן הסוכה, חזינן דמי שרגיל לישון תחת כיפת השמים א"צ לעשות סוכה. אך ראיתי כבר מביאים ראיה דהולכי דרכים ביום שרגילים לישון בלילה בחוץ [תחת כיפת השמים] דמ"מ חייבים בלילה בסוכה, דבגמ' סוכה אמרינן דרב חסדא ורבה בר רב הונא כשהלכו ללמוד תורה והיו בדרך דישנו על הנהר ולא בסוכה ואמרו שהטעם שפטורין מן הסוכה משום שהם שלוחי מצוה [דהיינו עוסק במצוה פטור מן המצוה], ולכאורה למה לא פטרו עצמן משום שהם הולכי דרכים, אלא ע"כ כיון שלא היו הולכי דרכים בלילה רק ביום אי"ז פוטרם מלישון בסוכה בלילה ואע"פ שרצו לישון תחת כיפת השמים, אלא דקשה מ"ש מהרועים באפר שכיון שרגילים לישון בחוץ א"צ לעשות סוכה.

**ולכן** נראה דאע"פ שאמרינן שהולכי דרכים פטורין מן הסוכה דחיוב אדם לגור בסוכה הוא כדרכו בבית וכיון שאדם רגיל לעזוב את ביתו לצורך סחורה וללכת בדרכו

ביתו לזמן מה שעי"ז הדיורים אמורים להיעשות מחוץ לבית כגון שהולך ליממה שעכשיו עוקר את דירתו מהבית כי יצטרך לישון מחוץ לבית, וכן כשהולך לכמה שעות כשבזמן זה רגיל לאכול פת בבית ונמצא שעקר את דירתו מהבית, דהרי הדיור של האכילה יהיה בזמן שיהיה מחות לבית, אך מי שהולך לזמן קצר וכגון שהולך לחנות לקנות משהו וכי יחשב בזמן זה כהולכי דרכים, והגדר לכאורה הוא כנ"ל שרק אם יוצא למשך זמן שבזמן זה אם היה בבית היה עושה דיור בבית בזה חשיב שעקר את דירתו מהבית. ולפי"ז מי שנסע מביתו לזמן קצר כגון כמה שעות ולא היה אמור לישון בבית בזמן זה, אז אע"פ שעכשיו רוצה לישון באוטובוס אין לו ההיתר של הולכי דרכים כיון שאי אפשר להחשיבו שעקר את דירתו מהבית.

**ולענין** מי ששומע שיעור ומתעייף אם מותר לו לישון, הנה משום מצטער כבר נתבאר לעיל שלכאורה אין ראייה לפוטרו משום מצטער, אך ראיתי מי שהתיר מדין עוסק במצוה דהרי אם נחייבו לחפש סוכה הרי יצטרך לעזוב את השיעור ויפסיד דברי תורה ולכן פטור משום עוסק במצוה, אך לכאורה להלכה נראה שזה אינו, דהרי קי"ל שאין פטור של עוסק במצוה בלימוד תורה. אלא דלכאורה יש ראייה מגמ' מפורשת לפסק הנ"ל לפוטרו משום עוסק במצוה, דהגמ' בסוכה כו' ברב חסדא ורבה בר רב הונא שהלכו ללמוד תורה ופטרו עצמם מלישון בסוכה משום עוסק במצוה, והדברים ק"ו דאי הולך ללמוד תורה יש לו הפטור

כעין תדורו, אפי' שאת ביתו היה עוזב מחמת כן, וכל ההיתר נאמר רק היכא שהיה עוזב את ביתו מחמת שאין הבית ראוי לדיור כגון שיורד גשם וכדו' אז יכול ג"כ לעזוב את הסוכה מחמת שאין הדיור בה ראוי.

**והכלל** שבפסו' בסוכות תשבו שבעת ימים נאמר שאדם חייב לקבוע את דירתו בסוכה גם אם יותר נעים לו לגור בבית, וכל מה שנתמעט מתשבו כעין תדורו הוא רק היכא שאין הסוכה ראויה למגורים כגון שמצטער דמותר לו לעזוב את הסוכה.

**ולכן** עוברי דרכים ביום שבילילה מגיעים למקום יישוב הרי אף אם רוצים לישון בחוץ אי"ז מחמת שיש להם סיבה שין ראוי להם לגור בבית, אלא רק יותר נוח להם לישון בחוץ וע"ז אין את הפטור לעזוב את הסוכה כשיותר נוח, ולכן רב חסדא ורבה בר רב הונא הוצרכו לפטור של עוסק במצוה.

**ומכא** זה חידש באגרות משה שאין ביוצא לטיול את ההיתר של הולכי דרכים כיון שאין להם צורך רציני לעזוב את הבית, ורק צורך דומיא דסחורה כמש"כ רש"י בזה יש ההיתר של הולכי דרכים.

**ולפי"ז** מי שנוסע באוטובוס ולא יצא מביתו לצורך חשוב כמו סחורה וכדו' אין לו ההיתר דהולכי דרכים.

**אך** נראה עוד דכיון שנתבאר שלא כל מה שאדם רגיל לעשות מחוץ לביתו יכול נמי לעשות מחוץ לסוכה, דרק אם יש סיבה חשובה שמחמת כן עוזב את ביתו אז מותר לו לעזוב את סוכתו, לפי"ז נראה דכל ההיתר של הולכי דרכים הוא רק באופן שעוזב את

[דהיינו לומד מרבו איך להבין] ובזה יש הפטור דעוסק במצוה, ויש עוד תיר', ועכ"פ בא' ששומע שיעור תורה בסוכות דמי בדרך כלל לכל לימוד תורה שאין בו הפטור של עוסק במצוה.

דעוסק במצוה ק"ו ללמוד תורה ממש, אך כבר האחרונים נתקשו בביאור גמ' זו דהרי בלימוד תורה אין הדין דעוסק במצוה פטור, והאו"ש תיר' דגדול שימושה יותר מלימודה ושם שהלכו ללמוד תורה מרבם הוי שימושה





## הגאון רבי יהודה לייס שליט"א

רב קהילת אהבת תורה ברבפליד מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

## בדין לבוד להחמיר בסוכה, ובד' הב"ח בסיכוך על הלאטי"ש, ולענין סורגים מעל הסוכה

לבוד בטומאה לענין עור העסלא וארובה ובית שנסדק, ע"כ דס"ל דאמרינן לבוד אף לחומרא אי לאו משום הלכות טומאה.

**וב"ז** הוכיח המג"א בסי' תקב' סק"ט דלא כהד"מ דכתב על דברי הב"י שם דאין מעמידים שלחן שדפנותיו מגיעות פחות מג"ט לארץ דאיכא משום לבוד והוי ליה אהל עם דפנות, וכתב ע"ז בד"מ דאין נראה דהא לא אמרינן לבוד לחומרא וכדמוכח בסי' תרלב' הנ"ל, והקשה המג"א מכל הנ"ל דחזינן דאמרינן אף להחמיר, ואלא מאי דבסי' תרלב' משמע דלא אמרינן היינו כמו שפירש התם דזהו לענין דלא מצטרף האויר להיות כסכך פסול, אבל להיות המקום סתום אמרינן בכל גווני בפחות מג"ט מחמת לבוד אף דהוא להחמיר, גם הקשה כן על דברי הרמ"א ביו"ד סי' שעא' ס"ד גבי ב' גגין הסמוכים בפחות מג"ט דאין מביאים את הטומאה מתחת זה לתחת זה משום דאין אומרים לבוד להחמיר, והקשה מכל הנ"ל וע"כ דבאמת אין הטעם גבי טומאה שם משום לבוד להחמיר אלא משום דאין לבוד בטומאה, כי מקורו של הרמ"א שם הוא ממהרי"ו ושם לא פירש הטעם משום

**א.** יש לבאר הנדון האם אמרי' לבוד להחמיר בסוכה ובשאר מקומות ובאיזה אופן, והנה מצאנו בראשונים כמה אופנים דדנו בהם מדין לבוד להחמיר והם בתוס' עירובין קב' א' ד"ה לא וכו' דכתבו דלא מסתבר לאסור לנטות בשבת ב' חוטים בפחות מג"ט משום לבוד, וע"כ דמשום דלא אמרינן לבוד להחמיר הוא, עוד איתא בתוס' סוכה יז' א' ד"ה אילו וכו' דאיכא ב"ט סכך פסול ועוד ב"ט ס"פ ואויר ביניהם פחות מג"ט דיש להסתפק אם מצטרפים שניהם לשיעור ד"ט לפסול את הסוכה בד"ט ע"י לבוד כיון דבין שניהם איכא ד"ט ס"פ בלא האויר או לא, וכתבו שם דבדליכא בין שניהם שיעור ד"ט ס"פ ורק ע"י לבוד יצטרפו פשיטא להו דאין מצטרפים, דלא אמרינן לבוד להחמיר ע"י צירוף האויר לשיעור, וכן הוא שם ברא"ש (ועי' בסי' תרלב'), והיינו דאפי' דאמרינן לבוד מ"מ אין הק' חיבור נעשה ס"פ להצטרף לשיעור, ועי' רשב"א עירובין טז' ב' ד"ה אי מוקי וכו' דמוכח מהך דמבוי שרצפו בלחיים (ט' ב') דאמרינן לבוד אף להחמיר, וכן מוכח מהראשונים דהוצרכו לטעם דאין אומרים

א' יט' ב' סוכה כד' ב' וברמב"ם פ"ז הכ"ח (משבת) הרי מוכח דאמרינן לבוד לחומרא, אך בזה צ"ל דמיגו דאהני לקולא להיתר טלטול (כמתני' דמקיפין ג' חבלים וכו' עירו' טז' ב') אהני נמי לחומרא לזורק לתוכה דאין רה"י לחצאין (ועי' בשו"ת אב"נ או"ח סי' רצא' סק"י).

**ועי'** במג"א הנ"ל שעמד ע"ז איך לבאר דברי תוס' עירובין הנ"ל ופי' דאהל כה"ג דחוטים נעשה האהל מאליו ע"י הלכה דלבוד דמעשיו אינם אלא חוטים נפרדים וההלכה מצרפתן, משא"כ במעמיד שלחן שדפנותיו מגיעות עד פחות מג"ט לקרקע קעביד איהו אהל ע"ז דמחיצה ז' ומשהו מחיצה מעלייתא היא, זהו תו"ד, והדברים לכאורה אינם מבוארים דים מ"ש זמ"ז הא בתרווייהו ההלכה מצרפתן דגם מחיצת ז' ומשהו היא מחיצה גמורה רק ע"י לבוד, ובמחה"ש שם פי' דכוונתו דאחר שהעמיד המחיצות הרי מניח את הדף מלמעלה ונעשה ע"ז אהל גמור דמאי איכפת לן איך נעשו המחיצות, דמ"מ השתא איכא מחיצות והוא מניח עליהם כיסוי משא"כ בחוטים אינו עושה דבר מלבד נטייתם, אבל איני יודע לפרש דברי המחמה"ש דהא המשך דברי המג"א הם דע"כ מחיצה המתרת שהעמידה והיא רק ז' ומשהו והיא פחותה מג"ט סמוך לארץ דאסור, והא התם אינו מניח שום אהל מלמעלה, וע"כ כוונת המג"א דהיא לעצמה מחיצה יותר גמורה מאהל דחוטים וצ"ב אמאי הא תרווייהו רק ע"י לבוד הם, ובמחיצה המתרת מתבאר דכיון דכוונתו לעשות מחיצה המתרת ע"כ הוי ליה האי מחיצת לבוד מחיצה גמורה, משא"כ בנוטה חוטים שאין כוונתו כלל לשם אהל והוא

להחמיר רק הרמ"א הוסיף כן מדנפשיה, וכן בט"ז ביו"ד שם הקשה כן על הרמ"א שפירש כן את דברי מהרי"ו ואינו כן בדבריו, והוא הוסיף להקשות דאם אמרינן לבוד בטומאה א"כ איך פו"ט מביא את הטומאה, (והט"ז רצה ליישב דברי הרמ"א דכוונתו דלא אמרינן בטומאה אפי' להחמיר וכ"ש להקל, ובאמת זה תמוה דהא משמע דיותר אמרינן לבוד לקולא כבכל דוכתי מאשר לחומרא, ומהו כ"ש דלא אמרינן לקולא, הא אדרבה לאידך גיסא דלחומרא אפשר דלא ולקולא אמרינן כדמ"מ משמע בתו' סוכה ועירובין הנ"ל, ובתפא"י פ"א אות ג' הקשה על הט"ז מהא דגבי מגדל אמרינן לבוד לקולא אך זה כשיטתו והיא שיטת הרע"ב שם, אך כמדומה דהר"ש לא הזכיר שם דמשום לבוד הוא, אך אנו מקשינן משום דבעלמא חזינן דיותר אמרינן לקולא מלחומרא וכפשטות דברי התוס', ודו"ק).

**ב.** ועדיין יש להקשות מהא דתוס' סוכה הנ"ל נסתפקו אם אמרינן לבוד כדאיכא שיעור ס"פ בין שניהם בלא צירוף אור וכמש"כ לעיל, ובעינן ללבוד לצרפם למקום אחד דשמא לא אמרינן בכה"ג לבוד, ומאי נסתפקו הא ע"כ דשמא גם ע"ז לא אמרינן לבוד משום דלהחמיר הוא, גם איך יתפרשו דברי תוס' בעירובין קב' הנ"ל גבי ב' חוטין אם לאו משום דהוא להחמיר, גם יש לעיין אם לא אמרינן לבוד להחמיר א"כ אם הוציא מרשות לרשות בשבת וזו המוקפת מחיצות היה ע"י מחיצת הקנים קנה קנה פחות מג"ט אם חייב או לא דהא הוי נמי לבוד לחומרא, והא משמע מסקנת הגמ' דנידון משום דיומד ומהני משום מחיצה אם עכ"פ עומדים ברו"מ, ואף על מחיצה כה"ג אמרינן בעירובין כ' א' הזורק לבין הפסים חייב (עי' עירובין טו'

עייש"ב, ועכ"פ לכו"ע קשה דהיינו בין להד"מ דפשוט לו מהך דסוכה דלא אמרינן לבוד להחמיר ולא חש לספיקא דתוס' והרא"ש, ובין למג"א דפשיטא ליה דאמרינן לבוד להחמיר ולא חש לספיקא הנ"ל.

**והנה** על הד"מ כבר תירץ המחמה"ש שם דס"ל דהך דשלחן שכתב הב"י דומה לצירוף אויר לס"פ דפשיטא לתוס' דלא אמרינן, וזהו כי אף די"ל לבוד דכסתום הוא מ"מ אין כאן תוספת ג"ט מחיצה, דנימא דהעמיד מחיצה בשבת, כי נהי דהמקום סתום היינו דהמחיצה כאילו ירדה עד לארץ, אך לא שנתמלא בתוספת דופן דמ"מ לא העמיד כאן דופן י"ט כמו דאין המקום מלא בס"פ מחמת הלבד, אך הדבר קשה מאד דהא במשלשל דפנות ואין ג"ט לקרקע וכן במקיף חבלים כנ"ל הרי הזורק לתוך המחיצות חייב, ע"כ דלא אמרינן דהמחיצה ירדה עד הקרקע אלא נתוסף בגובה כאילו נתמלא בדבר עומד, ונהי דאי"ז מלא בס"פ בסוכה מ"מ הוא כאילו המשיך הדופן ומלאהו, וכמו שהוכיח הריטב"א (סוכה טז ב') ממימרא דר"ח אמר אבימי גבי מחצלת דלבוד אינו כסמוך ממש דאם כן אין כאן שיעור מחיצה אלא הוי כסתום עיי"ש, אלא פשיטא דלא ס"ל להד"מ דהוי כמו שהסמך המחיצה לארץ אלא ס"ל להד"מ דהמשכת דופן ז"ט ומשהו דומה לאין שיעור בס"פ דאין מצרפים האויר, וע"כ אף דמדין לבוד יש כאן מחיצה מ"מ הוא לא העמיד מחיצת י"ט אלא מאליו נעשה, וכמו דבאין ד"ט ס"פ אף דמדין לבוד נעשו סמוכים מ"מ אין כאן משך ד"ט מס"פ, ה"נ אין כאן משך י"ט ממחיצה ע"י מעשיו, אף דבדין נעשה כאן

נעשה מאליו ע"כ מותר, אך במעמיד שלחן דליכא כוונת מחיצה איך יתפרש, וע"כ דכוונת המג"א במעמיד שלחן נמי נהי דהמחיצות נעשו מאליהם בלא כוונה למחיצה אך כיון דגם נעשה כאן אהל מלמעלה ע"י הכיסוי ע"כ אסור כי עתה נעשה אהל בידים, וא"כ דין לבוד אם הוא גם להחמיר בעינן לא' מן הב' או דאיכא מעשה השלמת האהל אח"כ בידים או דישי לו כוונה למחיצה.

**ג.** אך עדיין צריך תלמוד מתוס' סוכה הנ"ל דנסתפקו אם אמרינן לבוד באופן שבין שניהם איכא שיעורא דס"פ בלא צירוף האויר, אלא דבעינן להלכה דלבוד לחברם אהדדי, והא ע"כ דהספק הוא אם אמרינן לבוד להחמיר, מאידך מתוס' גופא שם נראה דבאופן דבעינן לצירוף אויר לשיעורא דס"פ דכתבו דפשיטא להו דאין מצטרפים כתבו בטעמא דמילתא דלא אמרינן לבוד להחמיר, וע"כ דמה שנסתפקו באופן דאיכא שיעורא בין שניהם בלא האויר אי"ז מחמת לבוד להחמיר אלא טעם אחר הוא בספיקתם, והנה הד"מ בס' תקב' הנ"ל הביא מהך דסוכה דאין אומרינן לבוד לחומרא וגם מס' תרלב', והמג"א כתב ע"ז דלפי מאי דפירש הוא בס' תרלב' (במג"א סק"ה) את דברי הטור אין ראייה דהיינו דפי' שם דלהיות זה האויר עצמו ס"פ לא אמרינן לבוד, וזהו מאי דפשיטא להו לתוס' והרא"ש דבכה"ג ל"א לבוד, ולכאורה קשה דנתעלמו כליל מרישא דתוס' ורא"ש דנסתפקו באופן שיש שיעור בלא צירוף אויר וכבר עמד ע"ז בקר"נ על הרא"ש שם וכן הוא בדבריו בנתיב חיים על המג"א הנ"ל, אך לא נתברר לי מה תירץ

עוברת בב' גגין כי טומאה דרבנן היא וזהו כמש"כ הש"ך בסע' שעב' סק"ב על כל אהל דאית ביה טפח, אך כבר הקשה עליו המג"א בס' שמג' וע"ע בפ"ת שם, וככלות הכל לא נתברר לי אם כוונת הפמ"ג לבאר את דעת הרמ"א דהקיל בדרבנן או רק להסיק מסקנת ההלכה למעשה, דהא זה ברור דמאן דס"ל לבוד להחמיר ס"ל הכי גם בדרבנן, וכהך דמבוי שרצפו בלחיים וכמש"כ בשם הרשב"א, אלא דהכרעת ההלכה היא להקל בדרבנן כיון דתוס' מסתפקים בזה.

ה. ועי' בדברי הפמ"ג בס' שטו' בא"א סק"א דכתב לדון אם מי שאין לו סוכה בראשון של חג אם יכול לומר לעכו"ם שיבנה לו, וכתב דאם סוכה דינה כאהל עראי כיון שאינה לזמן רב א"כ אפשר דמוותר לומר לו ליתן הסכך כי הוי שבות דשבות לצו"מ, אך אם דינה כאהל קבע ואסור מ"מ משכח"ל באופן שיתן עליה קנים שאין בכאור"א רוחב טפח ויהיה ביניהם פחות מג"ט דכה"ג הוי לבוד ולקולא אמרינן, והוי לן סוכה בלא איסור דאורייתא, וכתב דמיהו י"ל בסכך שמניחים הוי אהל כי מניחים הרבה זע"ז וסמוך לזה, ע"כ, ודבריו לכאורה צ"ב במש"כ בהך ומיהו וכו' דאם כוונתו דבע"כ אין כאן הפסק בין אחד לשני וכבר אין זה לבוד אלא אהל גמור, א"כ עדיין באופן שלא נתן הרבה זע"ז רק קנים קנים כמו נסרים פחותים מטפח ויש מעט חלל ביניהם יהיה מותר לעשות סוכה כה"ג, ולכאורה אי"ז במשמע דא"כ אין כאן הלכה אלא תלוי באיזה אופן נעשה ותו לא, דהרי בא לדון דאם יתן קנים שיהיה ביניהם אור ויוכשרו רק עם הלכה לבוד אפשר דשרי ומסיים דכיון שנותן

מחיצה, מ"מ לא העמיד י"ט ולא הוי כיש שיעור ס"פ דבזה יש להסתפק דלמא מחוברים הם כנ"ל דהא רק מחוסר'ם קירוב, ובאמת בעי למידק שפיר למה זה דומה הך דמחיצות שולחן אם לאיכא שיעורא דס"פ דיש להסתפק בו כדכתבו התוס', וה"נ כיון דאיכא שיעורא דז"ט ומשהו הוי ליה כאיכא שיעורא דס"פ וזהו דעת המג"א, או כהד"מ דדמיא לליכא שיעורא דלכו"ע לא אמרינן לבוד.

ד. והנה לכאורה יש לעיין בדעת הפמ"ג אם הוא כהמחה"ש בביאור דעת הד"מ דס"ל דדופן דשלחן הוא כליכא שיעורא דס"פ וע"כ ס"ל דמותר, דהא כתב בא"א סוס"י תרלב' דבדאורייתא חוששין ללבוד להחמיר אך בדרבנן יש להקל, ואפשר דכוונתו הוא כן בדעת הרמ"א, ולפי"ז הרמ"א דהקיל גבי שלחן זהו כיון דנסתפקו תוס' והרא"ש בזה א"כ גבי שלחן הוי ספק אהל עראי דמדרבנן הוא וע"כ התיר, משא"כ לענין סוכה דאורייתא יש להחמיר לפי ספיקם של התוס' והרא"ש, וא"כ אפי' אי נימא דשלחן הוי כיש שיעור בין שניהם בלא האור מ"מ מספק יש להתיר, ועדיין צ"ב אמאי שרי הרמ"א גבי טומאת כהנים ולא חשש ללבוד, ובמחה"ש הנ"ל כתב דשמא כוונת הרמ"א הוא לב' גגין שאין בכל אחד חצי טפח דהיינו דבין שניהם יחד לא יהיה טפח, וע"כ אין מצטרפים וכהך דברירא לתוס', אך הדבר דחוק דלישנא דב' גגין אינו במשמע קנים דקים אלא כמו בית שנסדק דיש גג לכאן וגג לכאן, והפמ"ג הנ"ל סיים בדבריו דבטו"מ תלוי מה דאורייתא ומה דרבנן ובדרבנן י"ל דל"א לבוד להחמיר, והיה אפשר דכוונתו דמש"כ הרמ"א דאין הטומאה

לדון להיתר דלבוד לקולא היינו דווקא אם הפרוץ מרובה.

ו. ובדברי הפמ"ג ששקו"ט אם מותר לעשות אהל ע"י לבוד לכאורה הא בכל גווי הוי כמחיצה המתרת, ואם מחיצה אסורה כ"ש באהל דחמיר בעלמא טפי, דהא גם עראי אסור בו, וכבר כתב המג"א בסי' תקב' הנ"ל דבאופן דבעי ליה למחיצה להתיר לכו"ע אסור גם ע"י לבוד, וע"כ אין כוונתו בהך דלבוד לקולא להתיר לישראל, אלא כוונתו בזה רק ע"י עכו"ם דאיירי מיניה התם, וזהו כי דין מחיצה המתרת רק מדרבנן אסורה ואם אין לסוכה דין אהל קבע א"כ ע"י עכו"ם הוי ליה שבות דשבות לצו"מ, ולפי"ז אף דכתב הפמ"ג בסי' תרלב' דבדרבנן יש להקל בלבוד וכמאן דס"ל דלא אמרינן להחמיר, היינו רק לענין העמדת שלחן או לענין טומאה אם יש אופנים שהם מדרבנן ונימא דאין הטומאה עוברת (אי לאו דאין כלל לבוד בטומאה) אבל בנתכין להתיר עי"ז אפשר דלכו"ע אסור ע"י ישראל, ומילתא דמסתברא איכא בהא דאם מהני ליה למחיצה לשבת או סוכה איך יהיה מותר לו לעשותו דלכאורה איכא תרתי דסתרי בזה ואיך לא יהיה אסור מדרבנן, ונמצא דדברי המג"א הנ"ל כו"ע מודו בזה, וצ"ע, ואיך שיהיה הדבר פשוט דלהפמ"ג גם אי נימא דעשיית אהל דסוכה הוי עשיית אהל עראי ואפשר דמותר ע"י עכו"ם, ובזה לבוד לקולא כי דרבנן הוא, מ"מ לענין צירוף ס"פ בסוכה הוי ליה דאורייתא ואפשר דבכה"ג פוסל את הסוכה כי לענין עשיית אהל בשויו"ט הוי מדרבנן כל איסור עשיית סוכה, אך לענין שם ס"פ הא מצוה דאורייתא היא ויפסול ע"י לבוד את הסוכה,

הרבה א"כ לא מהני, ומשמע דדינא קאמר, ותמוה הדבר לומר דפתח בדבר וסיים דאינו עושה כן מצד המציאות בלא ביאור, ואה"נ אם עושה כן מהני דא"כ מאי קאמר, אך י"ל דכוונתו דכיון דנותן קנים רצופים ובעי ליה שיהיה צלתה מרובה מחמתה, ע"כ לא אמרינן בזה לבוד לקולא כי אהל אחד הוא, ואין המיעוט ריוח שביניהם משוי להו שם של אהלים נפרדים פחותים מטפח כ"א ואחד אלא כולם אהל אחד הם, והוא כסכך אחד שיש בו נקבים, ואפשר דכיון דבכללות המקום הוא עומ"ר על הפרוץ נעשה הכל שם אהל אחד, ובאמת כל סיכון דבעינן צלמ"מ יהיה עומד מרובה אלא דיהיה תלוי בדעת רש"י ותוס' סוכה כב' ב' גבי זוזא ואיסתירא, ואיך יעלה בקנה אחד עם הלכה דפרוץ כעומד עיי"ש בתוס' (וברש"י ט' ב') ועכ"פ ודאי דדרך סיכון הוא דהעומ"ר, וא"כ לפי הנ"ל לא משכח"ל שריותא דלבוד בסוכה דהא עומ"ר הוי כאהל אחד, וא"כ צ"ל דאין השיעור עומ"ר דבזה שפיר הוי מדין לבוד ויהיה מותר אם לבוד לקולא אמרינן, אך באוירים קטנים מאד אה"נ דאסור, רק אין מבורר לפי"ז מה השיעור, וע"כ צ"ל דהיא גופא קאמר דכיון דבעינן גבי סוכה צלממ"ח וא"כ הוי עומ"ר ובזה כבר הוי האוירים מיעוט ובטלים והוי אהל אחד מלא חלונות דאסור ככל אהל טפח, ולפי"ז הנותן נסרים נסרים ע"ג מקום כל שהוא אף שיש אויר בין נסר לנסר ע"פ כל ארכם אסור וזהו כהנחת מחצלת וכנ"ל דאפי' איכא אויר בין קנה לקנה והא החבלים הקושרים את הקנים מרוחקים הם מ"מ כאהל אחד מלא חשיבי אם העומ"ר על הפרוץ, והא דשייך

אפי' אם יהיה אור בין קנה לקנה אי"ז מבטלו מדין אהל טפח דנימא דרק מדין לבוד הוא ושרי אלא לא אמרינן הכי כי הך מיעוטא בטל ככל סיכוך שיש בו מעט אור בין קנה לקנה והוי כאהל אחד.

**אך** עדיין צ"ב דהא איך שנלמד הרי ההלכה גורמת להחיל ע"ז שם אהל דהא מ"מ יש אור ביניהם, ואפי' אם אי"ז מדין לבוד מ"מ זהו מהלכות סכך או מחיצות ואיך יהיה בזה איסור דאורייתא, ואדרבה בחזו"א שם כתב דבאופן דליכא עומד גמור בשיעור הנצרך הרי אפי' אור כל שהוא פוסל, ואף דדבריו שם הם לענין ב' דעריבן מ"מ שמעינן דגם באור כל שהוא בעינן להלכה בהלכות מחיצות ולא אמרינן דהוא כמאן דליתא כי בטל במיעוטו, ובע"כ לומר כן דהא מחיצה ז' ומשהו תוך ג"ט סמוך לארץ בעינן לדין לבוד לעשותה מחיצת י"ט אף שבדין מחיצת שתי או ערב כיון שרובה עומד הוי כאית בה תרווייהו כנ"ל, ומ"מ לא איתפרש שיעורא דשמא אור בשיעור מועט מאד אי"צ לדין לבוד אפי' אם הוא ע"פ כולו והוי כחלונות (ובדרך אגב יש להעיר בענין מחיצה גרועה דשתי או ערב דדעת הפמ"ג בס' שסג' הביאו בשעה"צ סי' שס' סק"ב דסגי בקנה אחד דהיינו כגון בהעמיד קנים של שתי וקנה אחד למעלה המחרם הוי שתי וערב, ואי"צ דווקא כמה קנים בתוך ג"ט מזל"ז, ועי' בחזו"א שם שהקשה א"כ כל מחיצה בעולם היא של שתי וערב דהא יש איזה קנה המחזיקם, כגון במקיף חבלים במתני' דעירובין דאמרינן דהוי ערב בלא שתי, והא אינם מחזיקים באור מאליהם אלא איזה עמוד מעמידם א"כ לעולם הוי שתי וערב, ועכ"פ להפמ"ג גבי סכך אם יתן רק קנים לאורך ואור משהו ביניהם

ז. ויש לדון כמו"כ גבי מחצלת איך מביאה את הטומאה כדתנן בריש פ"ח הא יש אור משהו בין קנה לקנה, ואף שיש חבלים לרחבה מ"מ הם מרוחקים הרבה זמ"ז, ואמאי לא הוי כבית שנסדק דהא אין קנה לרוחב הטפח אלא מרוחק הרבה, ולכאו' או דבגוף אחד לא חיישינן לנקבים אפי' הם ע"פ כל האורך, וזה לא אהני בדין בקנים קנים שאינם מחוברים, אך אפשר דבאופן שיש עומ"ר לא אמרינן דהא דמכשרין מדין לבוד הוא אלא הוי ליה ככותל שיש בו חלונות, ועי' בזה בחזו"א או"ח סי' עז' סק"ג וד' שישב על מדוכה זו לענין מחיצת שתי וערב בעירובין טז' ב' דבליכא שניהם יחדיו הוי מחיצה גרועה, דבשיעור קטן של הפסק אפי' ע"פ כולו מהני להיותו מחיצת שתי וערב ומחיצה שרובה עומד אי"צ לדין לבוד להכשירה רק ברובה אור, וע"ע בדבריו בס' עה' לענין ב' דעריבן אי מהני ע"י לבוד בקרנות, ושם נראה דאפשר דאם יש שיעור ד"ט בתוך ז"ט אפי' הוא ע"י לבוד מהני, ואיך שיהיה נראה דבעיקרא דדינא אפשר דמקום כלשהוא שיש רק מיעוט אור בין העומדין מתחשב כאילו הוא עומד ולא משום לבוד נגעו בה, אלא שהשיעורים משתנים דלענין סוכה בעינן בתוך משך ז"ט ד"ט או שיעור אחר, גם חלוק הפסק במחיצת שתי או ערב עייש"ב, מ"מ בכל גווני אפשר דמיעוט אור שבין קנים או נסרים לא צריכין להלכה דלבוד, וא"כ גם לענין סיכוך אם בכל משך שיעור סוכה יהיה רובו סכך יהיה בזה משום אהל אף ביש הפסק מועט בין נסר לנסר, ולפי"ז יתפרשו דברי הפמ"ג מה שכתב ומיהו וכו' שנותנים הרבה זע"ז דהיינו דמשו"ה

אם במקום אחד יש קנה לרוחב צ"ע אם י"ל דהוי כאילו סכך מלא בלא לבד או יש לחלק),

ח. ובעינן לעיוני בכל הך דמחצלת בכמה פרטים, דהנה כתבנו די"ל בכמה אופנים אמאי במחצלת אין האוירים מפסיקין ונימא דע"כ לא בעינן לדין לבד, וזהו או משום דהוי גוף אחד וניטל כאחד או משום עומ"ר, ולפי"ז יש לעיין בנתן מחצלת של שכיבה דהיינו ס"פ ע"פ הסוכה והיא ד' טפחים מצומצמות, דהקנים עצמם אין בס"ט ויש אוירים ע"פ כולה בין קנה לקנה, דאי נימא דבעינן לדין לבד א"כ נחתנין לדין לבד לחומרא דבדליכא שיעורא פשוט לתוס' דאינם מצטרפים וה"נ כוותיה, ולא תפסל הסוכה מחמת ד"ט ס"פ דהא ליכא ד"ט בקנים לבדם, או דנימא דכיון דהוי גוף אחד דניטל כאחד האוירים בטלים ואי"צ לדין לבד, ואם הטעם במחצלת הוא משום עומ"ר שכתבנו הרי היה כן אף באי"ז מחצלת אלא קנים קנים וכן"ל, והרי לכאורה לא יתכן כן דהא גוונא דתוס' גבי ב"ט וב"ט הוי נמי עומ"ר, ולא תימא דמשום דזהו עומד מב' צדדים, דלכאורה ספיקם של התוס' הוא גם באיכא ג"ט ס"פ בצד אחד וטפח בצד שני ופחות מג"ט ביניהם, דהכא איכא עומ"ר בצד אחד, ועם כל זה הם מסתפקים אם מצטרפים מדין לבד, ולא נימא דבזה יהיה פשוט לתוס' דמצטרפים לד"ט כבמחצלת, דלכאורה גם זה בכלל הספק, ע"כ דעומ"ר לא סגי למימר דע"כ האוירים בטלים אלא בעינן בזה לדין לבד, וע"כ צ"ל דמחצלת דווקא שהיא גוף אחד לא נימא דבעינן לדין לבד, ואף אם בקנים לבדם אין שיעור ס"פ, מ"מ הוי כמו דליכא אוירים וכמאן דמליא

דמי, משא"כ קנים קנים גם בעומ"ר בעינן לדין לבד, ויהיה תלוי אם אמרינן להחמיר כדאיכא שיעורא בין כולם, ואי ליכא שיעורא פשיטא לתוס' דאינם מצטרפים לפסול, ובלא"ה כתבנו לעיל דלא יתכן למימר דמשום עומ"ר הכל אחד, והוא מבית שנסדק דהא הוי נמי עומ"ר ואין הטומאה עוברת, אך כתבנו לדחות דלענין טומאה סגי כשאינה פרוצה במילואה וכיון דבכל מחצלת איכא חבלים לרוחב, אף דהם מרוחקים כבר שיין שטומאה תעבור אם לא בעינן בתוך טפח, דהך דמחצלת מביאה את הטומאה איירי ביש חבלים לרוחב המחזיקים את הקנים ככל מחצלת, ועדיין י"ל דעומ"ר סגי להביא את הטומאה אפי' באינם מחוברים כמחצלת, ובלבד שיש דבר כלשהו המונח לרחבם שע"י אי"ז פרוץ במילואם, רק כתבנו לדון מה שיעור יש בהך חיבור, אם ברוחב טפח או ג"ט או מצד אחד מעט ובקצה השני מעט נמי סגי, אבל לענין אהל או מחיצות או סוכה דבעינן שתי וערב ואל"כ לא מהני, יש לומר דבמחצלת דליכא שתי וערב בתוך ג"ט בע"כ דאי לאו דמהני מדין לבד זהו דווקא כיון שעשוי כגוף אחד דבזה אי"צ לדין לבד אלא האוירים כמאן דליתנהו, משא"כ באינם גוף אחד אין מה שמחברם רק דין לבד, ובזה נצטרך לדון אם נאמר להחמיר ואי איכא שיעורא או לא.

**ובאמת** לא פסיקא לי הא מילתא דאפשר דאף לענין מחיצת שתי וערב סגי דיהיה חבלים לרוחב אפי' אינם בתוך ג"ט כי הם גוף אחד כמו דכתבנו לעיל להסתפק, והחזו"א דלעיל דאמר דבריו דבעינן שהערב יהיה בתוך ג"ט זמ"ז היינו דווקא במחיצה

דהיינו דבכור"י ס"ל דסוכה הוי אהל עראי ומותר להוסיף אפי' ע"י ישראל, ובס' תרלז' סק"א שכתב דלהוסיף ע"י ישראל אפי' מקצת סכך אסור והוא מדברי השו"מ (רביעאה ח"ג סכ"ה) אך ע"י עכו"ם אפי' נפלה כל הסוכה מותר והוא שם בשם באר יצחק (למהרי"א מקובנה סי' יג') ולא הביא כלל דהבכור"י מתיר תוספת אפי' ע"י ישראל, והנה טעמא דבאר יצחק הוא משום דס"ל כדעת הראשונים דבנין ביו"ט לצורך או"נ מדרבנן הוא וכמש"כ תוס' בשבת צה' א' ד"ה והרודה וכו', א"כ שרי ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות לצו"מ, ומש"כ בשו"מ לאסור ע"י ישראל אפי' תוספת זהו משום דס"ל דתוספת דמותר דווקא על מחיצה המתרת הוא דשרי ולא על אהל המתיר, ויעויין בדבריו דמחמת המצוה נעשה דינו כאהל קבע, והיינו דהפמ"ג נסתפק בזה משום זמן עמידתו לח' או ט' ימים או שמא צורתו אינו של קבע ולא פירש טעמא דמצוה עושה אותה קבע (ובזה גם מבואר מה הוקשה לו להפמ"ג בס' שיז' בא"א סק"ו וסק"כ אמאי אסור לקשור ציצית בשבת ויכין שיתירם דהוי קשר שאינו של קיימא לצו"מ ולא תירץ דמצותו משויא ליה כקבע).

**ויש** בזה כמה נפק"מ וכגון במה שמצוי הרבה בנתקפל הסכך ע"י הרוח ושכיח טובא במחצלאות בזמנינו ונעשה זה ביו"ט ראשון או בשבת חוה"מ שמעתה אי"ז לז' ימים אם מותר להחזיר הסכך ע"י ישראל, דאם מהלכות מוקצה דסכך הא שרי כלאח"י, אך אם יש בזה משום בונה אסור ע"י ישראל, ובזה איכא נמי בכמה אופנים אם הסכך נתרחק לגמרי מהדפנות דאיכא בזה

שאי"ז גוף אחד, וי"ל דאם מרוחקים הוי להו כמי שאינם ונותר לנו רק שתי בלא ערב, אך במחצלת הניטלת כאחד ורק אוירים קטנים ביניהם אפשר דסגי בכל דהו הקושרם להיות אחד ואפי' מרוחקים וכ"ש אי סגי בעומ"ד, ויש גם לדון במש"כ הב"ח והמג"א בשם הר"ן לענין ב' הלכות בדפנות בס' תרלב' ס"א אי נימא דגם לבוד בכלל ב' הלכות ודלא כמסקנת הפמ"ג והבכור"י שהביא המ"ב שם, ועי' ברעק"א שם עה"ג ובתשו' סי' יב' דלפי"ז אם יש דופן ובו חריץ קטן ע"פ כולו בין הנסרים ולמעלה איכא ס"פ דבעינן לדינא דדו"ע דאם אין שיעור ללבוד וכל משהו בעינן ליה ללבוד, א"כ כאן הוצרכנו לב' הלכות, וגם אם יש חילוק בין אם אותו חריץ הוא בתוך י"ט או למעלה מי"ט ואפי' אם באמצע הדופן י"ל דאי"ז ב' הלכות כי אינם במקום אחד, יש לדון אם חריץ זה הוא בסוף הדופן סמוך לס"פ בהפסק משהו, אי נימא דבעינן לב' הלכות דיש כאן לבוד עם דופן עקומה או דמשהו אין בו מדין לבוד וא"כ כמה השיעור.

**ט.** ובעצם דברי הפמ"ג יש קצת סתירה דעי' במש"כ בס' תרכו' בא"א סק"ח אם להתיר לסכך ע"י עכו"ם ולא ברירא ליה, אך שם לא כתב הך דע"י לבוד שכתב בס' שטו' אלא דן אם הוי אהל קבע או עראי וא"כ הוי שבות דשבות, ועי' בדבריו סי' תרל' בא"א סקי"ט דמשמע קצת דע"י עכו"ם שרי, אך יש לדחות דכוונתו דע"י ישראל ודאי אסור אך ע"י גוי יש לדון, ועי' במ"ב סי' תרכו' סק"כ שהביא ספיקו של הפמ"ג דמסיק דחלילה לי להורות היתר בזה דהיינו ע"י עכו"ם, וכתב במ"ב דעי' מש"כ בבכור"י



סכך אפי' אם ביניהם לא היה ג"ט כשרה כל שהאור מרובה, ולא אמרין דכיון דביניהם פחות מג"ט יהיה פסול מחמת לבד ונימא דלא מהני גם שהסכך מרובה, וע"כ דכל מאי דאמרין לבד להחמיר זהו רק באור ולא בסכך מפסיק,

**יא.** ובאמת הב"ח עצמו דפי' דעת המתירים לסכך על הלאטי"ש זהו משום דלא אמרין לבד להחמיר והוסיף בזה דזהו כמו שנתבאר בס' תרלב', אלא דכתב דבניכרים לא שייך בזה דנתבטלו, ולכאורה הא התם גופא איכא גוונא דנסתפקו תוס' והרא"ש מדין לבד, וע"כ דגם לדידיה פשיטא דאם לא אמרין דהאור מלא בס"פ כמו שכתבו שם כדליכא בין שניהם שיעור ס"פ ובעינן לאור דבזה ודאי לא אמרין לבד להחמיר, א"כ ה"נ בהא דלטי"ש כן הוא דליכא שיעורא ואין מצטרף האור וזהו דכתב דכן מתבאר בס' תרלב', אלא דס"ל דלא שייך לבטל הסכך הפסול בניכרים אפי' סיכך ביניהם, כלומר דכיון דאמרין לבד והם כנתמלאו לא מהני מה שיתן סכך ביניהם לבטלם כי ניכרים הם ואינם מתבטלים, אבל צ"ב הא בהך דפחות משיעור ס"פ לפסול את הסוכה אמרין דבדליכא שיעורא מותר לישון תחתיו, ועכ"פ בפחות מג"ט לכו"ע כדאיתא בריש סי' תרלא' ואהא אמרין דאם אין שיעור רק עם האור דלכו"ע אין האור מצטרף כמש"כ התוס' דבזה לא אמרין לבד להחמיר, וישנים תחת סכך זה הפסול, א"כ מאי קאמר ואיך יהיה הני לאטי"ש חמירי מגוף הס"פ דישנים תחתיו, דפחות משיעור ס"פ ובצידו כמו"כ ובין שניהם אין שיעור רק בצירוף אור פחות מג"ט שביניהם מותר

משום עשית סוכה מתחילה ואי"ז תוספת או באופן שהסוכה כשרה אלא דיש מקום שנתגלה ורוצה להכשירו די"ל דהוי תוספת על עראי, והא בס' שטו' אמרין דאפי' במחיצה המתרת האסורה מ"מ תוספת על מחיצה המתרת שרי ונימא דה"נ הכי, אך אם הוי כקבע משום מצותה או אי נימא דתוספת על אהל המתיר חמיר מעל מחיצה המתרת א"כ יהיה אסור ע"י ישראל, ואם משום דתלוי בעומד כמה ימים הרי הכא דכבר אי"ז ז' ימים יש להקל, וכ"ז יהיה תלוי במש"כ לעיל בשם הפוסקים,

**י.** ועדיין נותר לנו לבאר את דברי הב"ח בס' תרכו' גבי לסכך על הלאטי"ש דבא להחמיר בזה משום לבד להחמיר ושם לא הסכים עמו המג"א, ובמאי פליגי דהא לפי הנ"ל קי"ל דאין המקום מתמלא בס"פ וכמו שנתבאר מתוס' דהא בכה"ג פשיטא להו, ומבואר גם ברש"י ט' ב' הנ"ל דמותר לסכך על הלאטי"ש אפי' אין ביניהם ג"ט כי חמתם מרובה מצילתם, אלא דלהב"ח אף דה"נ לא נתמלא המקום בס"פ דנימא דהסוכה פסולה מחמת דאיכא ד"ט ס"פ, מ"מ אותו המקום פסול לשבת תחתיו מחמת לבד כי הסכך הפסול ניכר ואינו בטל, והמג"א כבר האריך להקשות עליו כיון דאם יש סכך כשר ביניהם ה"ז מבטל את הלבד דהיינו דאף דאמרין לבד להחמיר לדידיה כמש"כ לעיל מדבריו בס' תקב', מ"מ ביש סכך כשר בין הסכך הפסול ה"ז מבטל החיבור ביניהם, והביא ראיה מהא דסיככה בשפודים (תרלא' ח') דאם הרבה עליהם סכך כשר אף בסוכה קטנה דבעינן שלא יהיו השפודים ג"ט במקום אחד כמש"כ שם הרמ"א, ובזה הרי אם מרבה

וגם אין כאן משום לבוד להחמיר, וזהו משום דיש סכך כשר ביניהם ורבה על הפסול על כן לא שייך לומר בזה לבוד אפי' אם בעלמא אמרינן לבוד להחמיר וכמש"כ המג"א, א"כ דברי הב"ח צ"ב מיניה וביה דבאמת מ"ש בהך דתוס' דלא אמרינן לבוד ושהסכך הפסול ניכר ואינו בטל, אלא אמרינן דכיון דאין בסכך הפסול שיעור לפסול אין האויר מצטרף וזהו מה שהביא הב"ח מס' תרלב' דלא אמרינן לבוד לחומרא, ואמאי כאן גבי לאטי"ש אין מותר לשבת תחתיהם והך דסי' תרלב' שהביא להיכן הלך, וצ"ל דכיון דלאטי"ש מחוברים הם לגג הוי ליה כנסר שכתב הרשב"א, וזה כוונתו של הב"ח דהרשב"א התיר בדוחק אבל בעיקרא דדינא ס"ל להחמיר, ובפרט כדאמרון דס"ל להרשב"א לבוד אף לחומרא, אבל לא יתכן דזהו כוונת הב"ח דהא מ"מ אם הרשב"א התיר משמע דלא אמרינן הכא לבוד להחמיר, ואמאי, ע"כ כיון דסכך ביניהם הרי זה מבטל את הלבד הרי מוכח מדברי הרשב"א גופיה דלא אמרינן הכא לבוד לחומרא, והמג"א שם הוכיח מדברי הרשב"א הנ"ל לאידך גיסא דהא כל מה שדן זהו רק משום שנעשה כנסר ומשמע דמדין לבוד לא קאסר, והנה היה מקום לומר דכוונת הב"ח היא דכשהם בתוך שיעור ג"ט הרי הם מצטרפים ונעשו כנסר אך ברחוקים יותר כיון דאין מצטרפים לא שייך לומר דכנסר הם, ועיי"ש במחה"ש אם שהטעם הוא משום כנסר הרי גם במרוחקים יותר מג"ט אסור, ועיי"ש בגליון רעק"א על המג"א שהקשה דאפי' אי נימא שמצטרפים להיות כנסר כדעת האוסר בתשו' שם מ"מ היינו רק תחת

לישון תחתיהם לכו"ע כמש"כ התוס' אף שניכר הסכך הפסול ואין שייך בו ביטול כלל, וכה"ג גבי לאטי"ש אין יהיה חמור עם סכך כשר מעצם הסכך הפסול.

**יב.** והב"ח אחר שכתב הך דלבוד להחמיר פירש בזה דמשו"ה נעשו כמו דף אחד ואין הסכך כשר רבה עליו ומבטלו כיון דהלטי"ש ניכרין ועומדים כ"א בפנ"ע, והביא ע"ז את תשו' הרשב"א שהביא הב"י בסי' תרכט' (והוא בח"א סי' ריג') שנשאל על נסרים שאין ברחבן אלא טפח והם תקועין במסמרות של ברזל ומשולבים כשליבות הסולם ואין בפתח השליבה ג"ט ומכסים אותם בסכך כשר אם יש לפסול, וכתב הרשב"א דאין לפסול מטעם המסמרות כיון דהסכך מרובה מהם, אלא שהיו שאסרו מאחר דהנסרים תקועין במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ד"ט, ויש בו גזירת תקרה, ויש שחלקו וסיים דיש להתיר וכו' עכתו"ד הרשב"א, ופי' הב"ח דכן הוא במהרי"ל (ה' סוכות סי"א) דטעם המתירים לסכך על הלטי"ש הוא משום דלא אמרינן לבוד להחמיר כי הסכך רבה עליו ומבטלו, והנה במהרי"ל איירי בסיכון על הלאטי"ש ולא איירי בנסרים מחוברים דאיירי בהו הרשב"א והשווה אותם הב"ח, ובאמת שמא במחברים כהך דהרשב"א דילמא מודו דהוי כנסר אחד, ובאמת בדעת הרשב"א אא"פ לומר דמסיק לקולא משום דלא אמרינן לבוד להחמיר, דהא לעיל כתבנו מדבריו בעירובין טז' ב' ד"ה אי מוקי ליה וכו' דס"ל דאמרינן לבוד להחמיר והוכיח מהך דמבוי שרצפו בלחיים כמשכ"ל, אלא ע"כ דמה שהתיר הרשב"א זהו משום דלא אמרינן דהוי כנסר

סריג חלון שהוציא הדר בעליה והוא בולט מעל סוכת חבירו, דנימא דאם הוא רק סורג באורך חלון הרי לא יצטרף לשיעור ס"פ אפי' לא לג"ט לענין לישב תחתיו למאן דס"ל הכי, או לענין סוכה קטנה אם אין חוץ מזה שיעור ז"ט או לענין ד"ט בסוכה גדולה, כי מוטות המתכת הם לא יותר מכעובי אצבע או זרת כל אחד מהם וביניהם כמו טפח פחות מעט או יותר, ובין כולם אפי' אי נימא לבד לא יבא לצירוף שיעור ס"פ במשך אורך חלון שאינו יותר מט' או י' טפחים דבזה שפיר אינם מצטרפים, אך אם עשה סורג גדול ע"פ כמה אמות לחלון גדול, וכי נימא דאז יצטרפו כל מוטות הברזל ממרחק לכל מקום בסוכה לומר דלבוד מצרפם תחת כל מקום שהוא לכל האורך, וכל מי שישב תחתם בכל האורך נימא שמצטרפים כולם ובאו לכאן, ואף ליושב בקצה האחר ונימא דכל היושב בכל מקום בסוכה תחת הסכך שתחת סורג זה, מצטרפים כל המוטות להיות צל על ראשו של ג' או ד' טפחים ס"פ, וכמו שנסתפקו התוס' בכה"ג דאיכא שיעורא בין כולם דאמרינן לבד להחמיר, ונמצא כנ"ל דסוכה גדולה חמירא מסוכה קטנה לא סוכה קטנה דז"ט, אלא כל היכי שבצירופים לא יגיע לשיעור ס"פ מותר לשבת תחתיו, אך סוכה גדולה ביותר וכמו"כ נתארך סורג החלון היוצא על גבה תהיה יותר חמורה מקטנה ואיך יתכן זה, ואם היינו אומרים שהשיעור הוא כל מה שמצטרף בתוך ז"ט דשיעור סוכה א"ש דאז אין חילוק בין גדולה לקטנה, אך לכאורה אלו דברי נביאות הם, וכל הך ספיקא אינו ענין להב"ח הנ"ל, אלא לכו"ע יש להסתפק בגדר הדבר דהא בין למה

העומד של הקנים אך אמאי תחת האויר אסור דהא לא הוי האויר ממולא בנסרים, ובאמת הב"ח לא הביא כלל את דברי הרשב"א דעירובין דס"ל לבד להחמיר, ואפשר דס"ל להב"ח דלהרשב"א לא אמרינן לבד להחמיר וע"כ התיר, דאם נסבור דאמרינן לחומרא אין להתיר, אך אם כן הוא הרי לדידן ידיעין דעת הרשב"א דס"ל דאמרינן לבד אף להחמיר, ומ"מ כתב להתיר תחת הלאטי"ש ע"כ דכיון דבסכך ביניהם ה"ז מבטל את הלבד וכמש"כ המג"א.

**יג.** אך שמא י"ל דכונת הב"ח דבלאטי"ש בין כולם יש שיעור ס"פ ע"כ אסור אם אין ביניהם ג"ט, משא"כ גבי הך דתוס' דאין בסכך עצמו שיעור לפסול רק בצירוף האויר אין האויר מצטרף, וא"כ הך דלאטי"ש דומה לאידך גווי דכתבו התוס' להסתפק והיינו באיכא ב"ט וב"ט ס"פ דאי"צ את האויר לשיעור לפסול, אבל לכאורה אינו נכון דהא בסוכה שארכה כגון י"ט ויש בה הני עצים והם כחצי טפח כל אחד והם מרוחקים כל או"א פחות מג"ט מחבירו הרי לעולם לא יהיה בין כולם שיעור ס"פ אפי' לא ב"ט, ואיך יצטרפו, וכי בכה"ג מתיר הב"ח, ותו אם הסוכה גדולה מאד של כמה אמות נימא דצירוף הלאטי"ש בין כולם לשיעור ס"פ מיגרע גרע מאם הסוכה קטנה שבין כולם לא יהיה שיעור ס"פ ואיך יתכן, וגם לא נראה כלל דכונת הב"ח הוא משום צירוף לשיעור ס"פ לפסול הסוכה אלא לענין דלא מהני לסכך עליהם ואפי' לא יהיה בין כולם שיעור סכך פסול,

**יד.** ובעצם הדבר יש לעיין במש"כ לעיל בסמוך, והוא דבר השכיח מאד שיש

המג"א אלו היינו דהבין כוונת הרשב"א דעובדא דהתם איירי בדבר שנתחבר מקודם כמין סולם והניחוהו לסכך עליו, וע"כ קאמר דרק כה"ג יש מקום לדון כיון דנעשה כאחד קודם שהונח, ובזה י"ל דדינו כנסר, משא"כ בנתחברו כל אחד לעצמו על הסוכה לא שייך בהו גזירת נסר אף שענתה הם קבועים על הגג, וזהו כי בכה"ג אין אחד שייך לחבירו שיקרא בו שם נסר דמאי מצרפם, ולכאורה יצא לו זה בלשון הרשב"א שם דכתב ומשולבים כשליבות הסולם ואין בין השליבה ג"ט, ולכאורה מאי קאמר הא אין כוונתו שנכנסים הם בנקבים כמו ידות באדנים דא"כ מסמרות שלהם דקאמר היכן הם נעוצים, והבין דהיינו שהם מחוברים במסמרות לנסר העובר לרחבם בראשם ונסר בסופם, והנסרים מונחים ומחוברים שתי על נסרים הנתונים ערב כמין מלבנות המטה, וזהו כמין סולם דקאמר דהיינו כמין סולם שיש בו מדרגות שהם נסרים מחוברים לב' עמודים העומדים מזה ומזה, והוא עומד לעצמו ומניחים אותו על כותלי הסוכה ומסכים ע"ג, ואינו סולם העשוי לעלות על גביו כאיך סולמות שדנו הראשונים שהביא הב"י בס' תרכט' שם מדין מקב"ט, אלא סולם זה אינו אלא נסרים מחוברים שנעשו לסכך על גבם, והוא דומה לסולם שעולים בו ודן בו הרשב"א רק מדין נסר, ומזה יצא לו דבאופן שלא נתחברו קודם שהניחם אלא חיברם לכותל וכהך דלאטי"ש לכו"ע לא שייך לדון בו דין נסר,

**טז.** ואם אפשר דאי"ז כוונת השואל ברשב"א שם ולשון שליבות הסולם אפשר דכוונה אחרת יש בזה, והיינו שהם

שנסתפקו התוס' ובין למאי דפשיטא להו איכא למיבעי הא, דהא תלו הדבר אם יש שיעור בעצם הסכך הפסול רק בעי חיבור ביניהם לבין אם אין שיעור בעצם הסכך ובעי לצירוף האויר לשיעור דהך לא אמרינן, אך באיכא בסכך עצמו בין כולם כשיעור דאז נסתפקו, וא"כ איכא לספוקי אם דווקא לבוד אחד מצרף דהיינו אחד לשני ותו לא וכמו דאיירי בתוס' שזהו ב"ט וב"ט, אך בקנים דקים דבעינן הרבה צירופים זל"ז וזל"ז שמא לא אמרינן, או דאין נפק"מ ואמרינן בין לבוד אחד ובין הרבה לבודים אפי' להחמיר מספק, וכדאמרינן בעירובין ט' א' וסוכה טז' ב' דאמרינן נמי תרי לבוד ה"נ לעניננו איכא למימר הכי, אך כנ"ל צ"ע אי מהני צירוף ממרחק לצרפם או דווקא ממקום קרוב, וצ"ע, (ומצאתי בספר הסוכה פכ"ה הערה 27 בנדמ"ח שעמד בענין זה עיי"ב).

**טז.** גם בהך דסריגי חלונות יש עוד חסרון לפי דעת האוסר בתשו' הרשב"א הנ"ל מדין נסר, דהא סריגי החלונות הם נעשו לגוף אחד קודם שהונחו ושייך בהם דין נסר וכמו שכתב המג"א שם דבכה"ג שחברם ועשאו לאחד קודם שנתנם על הסוכה שייך דין נסר כדעת האוסר בתשו' הרשב"א שם, משא"כ אם לא היו כגוף אחד אלא חברם במסמרות על הסוכה אינם כנסר לכו"ע, והיינו לדידיה טעמא דלאטי"ש מותר לסכך עליהם או תחתיהם ולא אמרינן דכנסר חשיבי, וה"נ כן הוא בסריגי חלונות, ואה"נ הרשב"א לכאורה התיר גם בזה (וגם זה אפשר דלא לכתחלה קאמר אלא שלא ימחה בידם אחר שנהגו כדעת המתירים דס"ל דלא אמרינן בכה"ג גזירת נסר) מ"מ לדעת המחמיר שם ה"נ בדידן, ובאמת ביאור דברי

צורתם שמשופים הם בראשיהם ונעוצים בקורות בצדיהם, א"כ בענינו הגם שאין זה מתפרש במשופים ונכנסים בנקבי הקורות וכמש"כ דא"כ מסמרות מאי עבדיתייהו, מ"מ הכוונה דעשוין נסכים נסרים מחוברים לקורות שבצדיהם דמוכח שהם כמין מלבן העומד לעצמו קודם שהניחוהו על גג הסוכה, וזהו כמין סולם דקאמר).

**יז. גם יש לדון בהני סריגי חלונות דאף אם יתנו עליהם סכך כדברי המג"א הכא לא אהני למ"ד דאין מעמידים בדבר המקב"ט, ואף דאינם מקבלים טומאה גם בתלוש משום דתשמישם עם הקרקע, מ"מ הם דברים הפסולים לסכך ואין מעמידים בהם (ועי' בחזו"א ריש ה' סוכה בענין ברזל המחובר לכתלים), ומוכח מהא דדנו הראשונים (עי' במלחמות ור"ן י' א' מדה"ד) איך מעמידים הסכך על כותלי אבנים וכן על אילן ובהמה וכן על חיבור במסמרים אף דאפשר דאין מסמר מקב"ט כדמוכח במתני' פ"א מ"ג דכלים וכמש"כ הפמ"ג במש"ז סוס"י תרמג' מ"מ אין מעמידים בו משום שאינו ראוי לסיכוך כמש"כ הפמ"ג שם (ומש"כ השו"ע בס' תרכט' ח' דמשמע דמסמרות מקב"ט שמא איירי בבאים מכלים עי' מתני' דכלים שם), א"כ שוב יפסול מתחתיו, ומאי אהני האי סככה לבטולי את הלבד כשהוא עצמו פסול ע"י נתינתו על המוטות של ברזל הפסולים לסיכוך, אלא די"ל דאף דבר שאין מסככים בו דאין מעמידים בו את הסכך, מ"מ אינו פוסל מתחתיו כסכך פסול, אלא דגזרו דלא יעשה כן ואינו כשר לסכך מדרבנן, אך אין עליו שם ס"פ לפסול מתחתיו, ואף להפוסקים דס"ל דדבר שאין מסככים בו מדרבנן גם אין מעמידים בו דלא כמו שכתב**

עשוין נסרים נסרים כשליבות סולם והם מחוברים לכותל ולא לב' קורות העומדים לעצמם, א"כ נפל כל הבנין, אך לכאורה בלא"ה הסברא נכונה דאם לא נתחברו מקודם להיות אחד מאי טעמא נימא דנעשו כאחד, וכי רק משום שנתחברו לכותל יהיו כמה נסרים כנסר אחד, וזהו סברת המג"א, והב"ח ס"ל דכיון דאין ביניהם ג"ט נעשו כאחד משום לבד, וא"כ אפי' לא נתחברו מקודם כסולם נמי הוה להו כנסר (ויש לדון בביאור לשון שליבות מהו דבקרא גבי אדנים (שמות כו' יז) דאמר משולבות אשה אל אחותה פרש"י שהם עשויות כמין שליבות סולם, ונראה מפירושו שאין זה היתד עצמו כלומר כמין יתדות, אלא הכוונה משופים ליכנס כמין זכרות בנקבות באדנים, וכן הבין הרמב"ן את דבריו, וגם הוא מודה שם דזהו שליבה, אלא דפי' מברייתא דמלהמ"ש דהיו עוד הוצין יוצאים מצידי הקרש ונכנסים לנקבים בקרש הסמוך לו למען יעמדו מוצמדים בשוה, ולפי"ז שליבות סולם אי"ז יתדות מחוברים לקורות מבחוץ עם מסמרים, אלא משופים ונכנסים בנקב שבצידי הקורה, ועי' ברש"י עירובין נג' ב' ד"ה תא דאוכליך וכו' דפי' הך קרא דמשולבות דהיינו מחוברים, ובקרא דמלכים א' ז' כ"ח בין השלבים פי' רש"י שם שהם יתדות כשליבי סולמות, ועיי"ש ברד"ק שכ"כ והם הנסרים שעולין בהם בסולם, ושם במלכים אין מתפרש באופן אחר, ובשרשיו שורש שלב פי' דהוא ענין מדרגות, ולשון שליבות סולם פירש הוא שהוא חרוץ בצדדים ליכנס בקורות, וכן פירש הוא ברייתא דסולם אחר שליבותיו (שבת ס' א'), וא"כ שליבות סולם פעמים אזיל על הנסרים עצמם ולפעמים על

ברש"י ט' ב' משמע דפירש דבעינן אינם ניכרים וכן נראה מתוס' טו' ב' ד"ה והא אפשר לצמצם, וע"ע במש"כ הגר"ז סי' תרכו' ס"ט ובהערה שם, ולכאורה יהיה בזה כמה נפק"מ אם בעינן סיכוך הרבה מהם מאותו המין דווקא או סגי בכל מין סכך לבטל, ולפי"ז בהדלה עליה את הגפן וכו' דאם יש סיכוך הרבה מהם איירי בגפן דווקא או דלעת וכי"ב מאותו המין המחובר ולא בסכך אחר שאינו ממין המחובר, וגם מאותו המין אם התלוש כבר נתייבש מעט יותר מן המחובר כבר ניכר הוא (ועי' ברמ"א תרכו' ב' ועירבן עם הסכך שאינם ניכרין וכו') ואיך יתפרש חיבור הקנים עם הלאטי"ש שכתב הטור שם בשם ר' יחיאל או שאר סכך עם הלאטי"ש, וכי קנים נסרים הם הא לכאורה אינו כן ובעלמא קנים הם כגדילתם והא זה סכך ואלו נסרים וכן בכמה דוכתי, ושמא הלאטי"ש גם הם כגדילתם ואינו נראה, ועי' בפמ"ג במש"ז שם סק"ג דאה"נ מה שר' יחיאל זקף הקנים זהו משום שלא יהיו ב' סככים ולא משום ביטול כי בניכר אין ביטול,

**יט.** ואחרי כ"ז לא נתברר לי מה הוא עיקר

טעמו של הב"ח שבעבורו אסר, אי

משום לבוד להחמיר דתוס' א"כ זהו דווקא ביש בין כולם שיעור ס"פ ולבוד מצרפם, וא"כ בסוכה קטנה דרוחב כל הלאטי"ש יחדיו לא יגיעו לשיעור ס"פ יהיה מותר אף אליביה, ולכאורה לא משמע כ"כ דסתם ולא פירש והיה לו לפרש ומדסתם משמע דבכל סוכה קאמר, ואי כוונתו לדעת הרשב"א דהחמיר לכתחילה בצירופים במחוברים להיות בהם גזירת נסר, גם זה לא נראה כיון דהא הרשב"א התיר בדיעבד והב"ח לכאורה

הגר"א בביאורו ריש סי' תרל' והוא גם בביה"ל שם להיתרא, אך בסי' תרכט' סקכ"ה משמע דס"ל דאף זה אסור, וצ"ע בדעתו, מ"מ אפי' אי אסור כן מ"מ י"ל דאינו פוסל מתחתיו, וע"כ י"ל דאהני ליתן הסכך בין מוטות הסורג הנ"ל ואהני לבטל הלבד לדעת המג"א, ואין לפסול נמי משום ב' סככים כמו שהאריך הט"ז בסי' תרכו' סק"ג וד' אם יש הכשר סכך ע"ג הסורג ע"י הסכך הכשר דנעשה בזה ב' סככים לפסול, די"ל דכיון דאי"ז הסורג בולט ז"ט ולית ליה דפנות ושאר הכשר סוכה, גם אין סכך דידן יכול לקבל כרים וכסתות וכו' א"כ לית ביה פסול דב' סככים כמש"כ הפוסקים, אבל כ"ז לא אהני להט"ז הנ"ל דהא מוכח דס"ל דאך דלענין סוכה תחת סוכה דהיינו תחת סכך כשר בעינן תנאי הכשר סוכה כדאמרינן בסי' תרכח' ס"א, מ"מ אם העליון סכך פסול הוא פוסל תחתיו מחמת ב' סככים גם בלא הני תנאים, וכדמוכח בדבריו בסי' תרכו' הנ"ל, וכבר עמד בזה הפמ"ג במש"ז שם, וע"כ צ"ל דפסול דמעמיד אינו פוסל תחתיו וכמשנ"ת, א"כ שוב נעשה כאן סכך כשר ואין בו דין ב' סככים ומהני לבטל את הלבד, ועדיין צ"ע בכ"ז.

**יח.** והנה במה שהקשה הב"ח דלא שייך ביטול דניכרים הם באמת כבר ישב הר"ן על מדוכה זו (ודבריו הם בדף ה' א' מדה"ר) וביארו שם דאי"ז דין ביטול גמור כמו בשאר איסורים דהא אפשר להפרידם ועיי"ש מש"כ בזה, וע"ע בריטב"א שהקשה מדין חתיכה הראויה להתכבד דאינה בטילה, ויש גורסים בדבריו "להתברר" ולא "להתכבד" ועי' בהערות בנדמ"ח ועי' מש"כ הריטב"א בזה, וא"כ זהו קושיית הר"ן ממש, ולכאורה

פסל לגמרי ולא רק לכתחילה, ואשר נראה לומר דהב"ח בא מב' צדדים, כלומר דאף אם לבוד להחמיר אמרינן רק בדאיכא שיעורא בין כולם דבזה נסתפקו תוס', היינו דווקא באינם מחוברים, אך במחברים נעשו כאחד כמש"כ הרשב"א ומצטרפים כולם אפי' שאין שיעור בין כולם, ולא משום דהאור מצטרף ונעשה אף הוא ס"פ, אלא האור בטל וכמי שאינו, וכמו שכתבנו לעיל דבמחצלת לא בעינן לדין לבוד אף שיש אורים על פני כל ארכה בין קנה לקנה, וע"כ דהאור כמאן דליתא ובטל הוא, ה"נ ס"ל לב"ח דכן הוא גבי ס"פ מחובר לכותל דנעשה כמחצלת והאור בטל, ובזה מביא ראייה מהרשב"א, אך הנדון אינו דומה לראייה דהא מחצלת היא גוף אחד הנלקח כאחת וכמ"ש לעיל וכמש"כ המג"א נמי הכא לדעת הרשב"א בגזירת נסר, גם הא כתבנו דזה שייך רק במחצלת שהיא עומד מרובה, ואיך נאמר זה גבי ס"פ המחברים לכותל והפרוץ מרובה דנעשו אחד עד שהאורים בטלים ונעשה כמו שהאור מצטרף כי נתבטל והיכן שמענו כזאת, ועכ"פ הב"ח ס"ל דכמו דבמחברים לכותל ס"ל להרשב"א (וגם זה ע"פ שיטתו של הב"ח דאין חילוק אם מחברים לעצמם כסולם או מחברים לכותל) דנעשו כנסר אחד לענין גזירת נסרים ואפי' שביניהם פרוץ מרובה כיון דהלבוד מחברם, ה"נ לגבי ס"פ נעשו כמו שיש שיעור בס"פ לבדו כיון שהאורים בטלים וכמאן דמליא דמי, ואם תאמר הא הרשב"א התיר ולא אסר בדיעבד ס"ל להב"ח בדעתו דהיינו דווקא בסך כשר דרך מגזירת נסר

דרבנן, וע"ז התיר דלא אמרינן לבוד להחמיר לעשות נסר אחד משום זה, אבל בפסולי סכך דאורייתא לא יאמר הרשב"א דשרי כי נעשו לאחד, וזהו דכתב הב"ח שם דטעם המתירים זהו משום דס"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר, וע"כ כוונתו דהרשב"א דהתיר נמי משום זה הוא, אך באמת בתר דחזינן דהרשב"א ס"ל בעירובין טז' ב' ה"ל דאמרינן לבוד להחמיר אפי' באיסור דרבנן וכמו שהוכיח ממבוי שרצפו בלחיים והרי דרבנן הוא, א"כ ע"כ דהרשב"א התיר בנסרים שם לא משום דלא ס"ל לבוד להחמיר, דהא ס"ל דאמרינן כן אפי' בדרבנן, אלא משום דלא ס"ל מעיקר הדין לענין לפסול בדיעבד הך טעמא דנעשו לאחד ע"י חיבורם וקביעותם במסמרים, או כמש"כ המג"א דבאיכא סכך כשר ביניהם אינם כאחד ובטל הלבוד וזהו סברא דאהני גם לענין גזירת נסרים ולא רק לענין ביטול לבוד, א"כ נפל כל הך דיוקא דהב"ח מהרשב"א לבירא לכאורה, מלבד מש"כ המג"א דגם הרשב"א לא אמר סברת נעשו כאחד רק בנתחברו לעצמם כסולם ואח"כ הונחו ולא בנתחברו לכותל, כי רק משום חיבור לבדו לא סגי דנימא דנעשו כאחד, אם לא דהם מחוברים לעצמם כסולם וכמלבן דאז דומה לנסר, ואפי' אם הב"ח פליג ע"ז וס"ל דכל החבורים שוים דעי"ז נעשו כאחד, מ"מ לא שייך לומר דהרשב"א מסיק להיתר עכ"פ בדיעבד משום דס"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר אחרי שגלה דעתו בעירובין הנ"ל.



הגאון רבי דוד יצחק מנדלבוים שליט"א  
רב ביהמ"ד דרכי תורה ביתר עילית ומו"צ בקהילתנו

## בענין ישיבה תחת קישוטים או מזגן שנמצא בסוכה

לשבת גם מתחת למזגן, ונשאלת השאלה האם אכן אפשר לאכול תחתיו.

**(ב)** המשנה בסוכה (דף י.) כותבת פרס עליה סדין מפני החמה, או תחתיה מפני הנשר וכו', פסולה. ובגמרא, אמר רב חסדא, לא שנו [שפסולה] אלא מפני הנשר, אבל לנאותה כשירה. ונחלקו הראשונים בביאור הגמרא, רש"י בפירוש ראשון כתב, לא שנו אלא מפני הנשר, דשויה סכך להגין, הלכך מפסיל משום מקבל טומאה. אבל לנאותה, אין שם סכך עליה וכשירה. וביאור דבריו הוא, שכשמניח את הסדין לשם סכך, צריך לדון אם הוא מקבל טומאה ופסול, או שאינו מקבל טומאה וממילא מצטרף לסכך של הסוכה. משא"כ כשמניח לשם נוי, אין לו שייכות לסכך, וממילא לא צריך לדון אם הוא מקבל טומאה או לא, וכל זמן שאין לו חשיבות בפני עצמו הרי הוא בטל לסכך. [כמו שכתב המרדכי בפירוש דברי רש"י שהנוי בטל לסכך]. ולפי"ז אין נפק"מ ברוחב הנוי כיון שבטל לסכך, וכן מוכח מדברי הגמרא, שאותו סדין שפסול משום חמה או נשר כשר כשנעשה לנוי. משא"כ כשהוא רחוק ד"ט מהסכך, יש לו חשיבות בפני עצמו ונעשה אהל.

**(א)** הנה מצוי מאוד שאנשים תולים קישוטי סוכה בסכך, והרבה פעמים מרוב חיבתן של ישראל לפאר ולחבב את המצוות, תולים הרבה קישוטים בצפיפות גבוהה, וכידוע כבר כתב הרמ"א (סי' תרכ"ד) וז"ל ויש ליזהר שלא לתלות שום נוי סוכה רק בפחות מארבעה לסוכה עכ"ד. וביאר המג"א (סק"ד) אפילו נוי שאינו רחב ד' טפחים. וא"כ יש לדון במה שמצוי שהרבה מקשטים את הסוכה ולא חוששים לדברי הרמ"א. ועוד צריך לדון באחד שבא להתארח בסוכה כזו והוא מקפיד כדברי הרמ"א, האם הוא יכול להסב שם תחת הקישוטים.

**וכן** כשיש לו סכך עם תולעים או חרקים, וחושש שמא יפלו לו לתוך המאכל האם יכול לתלות ניילון או בד מתחת לסכך כדי להגן מפניהם.

**וכמו** כן כהיום ישנם הרבה יהודים שרוצים לקיים תשובו כעין תדורו בהידור, ותולים מזגן שיקרר את הסוכה להקל מהחום, והרבה פעמים כשיש אנשים מרובים בסוכה, או כשהסוכה קטנה, נאלצים



כשכוונתו להניח את הסדין כדי להגן עליו מהחמה או מהצל הסוכה פסולה, ואפילו שהסוכה כשרה מצד הסכך, ומניח את הסדין רק לתוספת. ואילו לשיטת התוס', אע"פ שמכוין להגן על עצמו מפני החמה או מהנשר, הסוכה כשרה, והסוכה נפסלת רק בסוכה כזו שבלי הסדין חמתה מרובה מצלתה, כגון שאין מספיק סכך, או שמחמת הנשר לא ישאר סכך, או שמחמת השמש יתייבש הסכך ולא יהיה צל בסוכה, והסדין הוא זה שגורם שהסוכה תמשיך להצל.

**ג** אלא שלשיטת התוס' הדברים צריכים ביאור, שכשר"ח אמר אבל לנאותה כשרה, הוא דיבר באותו סדין שהונח להגן מהחמה והנשר שפסול במשנה, ומדובר כשחמתה מרובה מצלתה, שאל"כ, לר"ת כשרה אפילו כשהניח מפני החמה והנשר, וא"כ הסוכה פסולה גם אם יניח לשם נוי, כי חמתה מרובה מצלתה, ובכה"ג גם ר"ת מודה שלא מועיל לשם נוי.

**והנה** הרא"ש (טז) הביא את דברי הגאונים והקשה כעין מה שהקשנו ובתוספת ביאור וז"ל, וק"ל לפירוש הגאונים, מ"ש לנאותה דכשרה, אפילו לנאותה פסולה אם חמתה מרובה, ואם צלתה מרובה אפילו מפני הנשר נמי כשרה, ולפירוש ר"ת ניחא, דמוקי לה כשצלתה מרובה עכ"ל, ובהג"ה א"ז שם על המקום מסביר למה לשיטת ר"ת ניחא ליה, שכוונתו, אבל לנאותה, פירוש שאין דואג לנשר שתהא חמתה מרובה מצילתה כגון שהסכך עבה, שאני פורס אלא לנאותה כשרה עכ"ד, אלא שעדיין אינו מובן, כי בכה"ג שהסכך עבה ואינו חושש שינשור, הסוכה כשרה לא רק

**עוד** הביא רש"י פירוש שני, שהפסול של סדין מפני הנשר, משום שני סככים זה למטה מזה. ודחה רש"י פירוש זה עיי"ש.

**תוד"ה** פירס וכו' הביא את תשובות הגאונים שפירשו, שכל הפסול של סדין מפני החמה או מפני הנשר הוא, כשהסוכה חמתה מרובה מצלתה, או שמחמת הנשר חמתה מרובה מצלתה, אבל אם יש בסוכה צל מחמת עצמה, אע"פ שהניח את הסדין לשם צל, או שלא יפלו לו ענפים לתבשיל, הסוכה כשרה. וכתב שם התוס', שבעין זה ביאר גם הר"ת, מפני החמה, שמייבשת את הסכך ומתוך כך תהיה חמתה מרובה מצלתה, וכן תחתיה מפני הנשר, שבלי הסדין הסכך היה נושר ונעשית הסוכה חמתה מרובה מצלתה, אבל אם צלתה מרובה מחמתה שלא מחמת הסדין, אזי אפילו אם יניח את הסדין בשביל להגן מפני החמה או הנשר מותר.

**ומסביר** הר"ן את שיטת ר"ת, לשיטתו בגמרא של סוכה תחת האילן שפסולה, שסובר שם, שדווקא אם קדם האילן לסוכה הסוכה פסולה, אבל אם היתה סוכה כשרה קודם לכן, ואח"כ הדלה עליה את האילן, הסוכה כשרה, ומדייק כן מהמשנה (יא). הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וסיכך על גבן פסולה. משמע דווקא בשקדם האילן לסוכה, אבל קדמה הסוכה לאילן, כשרה. ולכן פירש את המשנה שלנו שבלי הסדין תהיה חמתה מרובה מצלתה וקיומה והכשרה נעשה ע"י הסדין.

**יוצא** מהנ"ל, שיש מחלוקת יסודית בין רש"י לתוס', שלשיטת רש"י,

ההידור, ומצד האדם לא חסר לו בסך עוד צל, ומניח את הני רק לשם יפוי הסוכה לקיים זה קלי ואנוהו, או כשמוסיף דברים כדי לקים תשבו כעין תדורו, אזי לא אכפת לן במה שמקבל טומאה כי הוא נטפל לסכך. אבל אם הנוי רחוק ד"ט מהסכך, הוא מקבל חשיבות בפני עצמו ופוסל אפילו שנעשה לשם נוי. ובזה מיושבת שאלת התוס', מה שונה אם פורס סדין כדי להגן על עצמו או משום נוי. אבל תוס' למד שגדר סוכה הוא לפי גדרי הלכות סוכה, דהיינו שאם הסוכה כשרה הלכתית שצליתה מרובה מחמתה, ולא צריך את הסדין כדי להכשירה או לשמור שלא תיפסל ותגיעה לחמתה מרובה מצלתה, אזי כל מה שמוסיף בסוכה הוא בגדר נוי, כדי שיהיה לו נוח בסוכה. ולכן מותר להוסיף סדין כדי שיהיה פחות חם בסוכה, כי להיפך בזה מקיים תשבו כעין תדורו, וכן מפני הנשר כי בבית הרי לא נושרים לו דברים לאוכל ואין לך נוי סוכה גדול מזה שלא יפלו דברים לתוך האוכל ולכן מותר לכתחילה להניח סדין לצורך כך.

**אח"כ** ראיתי שכיוונתי לדברי השעה"צ (סי' תרכ"ט ס"ק עה-עו) בשם הנהר שלום, והוסיף שם שלדבריו אין צריך להגיע לדברי המרדכי הנ"ל שהנוי בטל לסוכה, וכן הוא באמת לדברינו, שהרי גם אם אינו בטל לסוכה הוא כשר, כיון שאינו חלק מהסכך אלא עומד בפני עצמו משום נוי, משא"כ כשהוא רחוק מהסכך, נחשב הדבר כאילו יש פה עוד סוכה בתוך הסוכה, וכבר אינו שייך לנוי סוכה הראשונה ולכן פוסל משום אהל.

**ה** הר"ן על הרי"ף בדברי הגמרא (י:): שנחלקו ר"ח ורבב"ה עם ר"נ, שהם

לנוי אלא גם מפני הנשר או החמה. ונראה שזו כוונת הקרבן נתנאל שם (סק"ו), וכתב שם ליישב דס"ל שבכה"ג היינו לנאותה. וכוונתו שהלנאותה שכתב ר"ח, היינו מפני הנשר והחמה כשצליתה מרובה מחמתה. והדברים עדיין צ"ע, כי מדברי הגמ' משמע שעל אותו ציור שמפני החמה אסור מפני הנוי מותר, ואפילו אם נאמר שנשר בכה"ג היינו נוי, מ"מ הרי יש נוי שאינו מחמת נשר וחזרה הקושיא למקומה.

**ד** התוס' הקשו על פירוש רש"י שתי שאלות, א' מה שונה אם פורס סדין על הסוכה כדי להגן על עצמו מפני החמה או הנשר, מאם פורס את הסדין כדי לנאות את הסוכה, כשצליתה מרובה מחמתה. ועוד הקשו מהגמ' לקמן פרק הישן (כז:): בר' יוחנן ברבי עילאי שכשהגיע חמה למרגלותיו פירס עליה סדין עכ"ד.

**וכדי** לבאר שיטת רש"י נראה שיש כאן מחלוקת בגדר הפסול של הסדין, שרש"י למד שיש הבדל בין מה שצורך הסוכה, דהיינו הסכך, לבין מה שצורך שאר דברים של הסוכה, והם גם צורך האדם. וביאור הדברים, שהרי אין חולק על כך שמותר לעשות דפנות לסוכה בצורה החזקה ביותר כדי שלא תעוף ברוח, או שלא יכנסו גשמים או חמה לסוכה, וכל הפסול הוא רק בסכך. ולכן אם מניח את הסדין כדי שהסכך יהיה כראוי, אזי נחשב הדבר כסכך, ואפילו שמדיני הסוכה צלתה מרובה מחמתה, מ"מ הוא מניח את הסדין כדי לסכך על עצמו מהחמה, ולכן הסוכה פסולה כי הסדין נעשה לשם סכך. משא"כ אם מניח את הסדין לנוי אזי הסוכה כשלעצמה כשרה בתכלית

מכח הסוגיא של סוכה תחת האילן, וא"כ קשה על הטור שבסי' תרכו בדין סוכה שתחת האילן פסק לא שנא קדם האילן לא שנא הסוכה קדמה פסול. וא"כ הוא מזכי שטרי לבי תרי, שהרי הדינים תלויים זה בזה לפי הר"ן. ותירץ הב"י שצ"ל בדעת הטור שס"ל שאין הסברות תלויות זב"ז. והב"י לא ביאר כוונתו, ולפי ביאורנו הנ"ל במחלוקת רש"י ותוס', אפשר לומר שכוונתו שהטור סובר שאפילו אם ר"ת יסבור בדין סוכה שתחת האילן שפסול כשקדמה הסוכה, מ"מ כשפרס סדין מחמת החמה הסוכה כשרה, כיון שההכשר של סוכה נעשה ע"י הסכך, ובדין סוכה תחת האילן אפילו אם קדמה הסוכה לאילן, מ"מ הסכך שהוא המכשיר נעשה בפסול כי יש מעליו אילן, אבל כשפורס סדין מחמת החמה או הנשר הרי מדובר שהסוכה כשרה שצלתה מרובה מחמתה, וכל סיבת ההנחה של הסדין היא כדי שיהיה לו יותר נוח בסוכה הכשרה, לכן זה נחשב כנוי סוכה [ואפשר שאפילו אם קדם הסדין לסכך יהיה מותר בכה"ג], ולכן בדיני פריסת הסדין סובר הטור כדברי ר"ת שנחשב כנוי אבל בדין סוכה שתחת האילן סובר שפסול בכל ענין, ועיין בחידושי הגהות בשם המהרל"ח שתירץ ג"כ על הדרך הנ"ל, ועיין בדברי הב"ח שתירץ בענין אחר.

ז) השו"ע בסי' תרכ"ט סי"ט הביא את שיטת רש"י שרק לנאותה כשרה, אבל לא להגן, ואח"כ הביא בשם יש אומרים את שיטת ר"ת, וסיים ומיהו לכתחילה לא יעשה אא"כ הוא ניכר לכל שמכין כדי להגן, או שהוא שרוי במים, שאז ניכר לכל שאינו שוטחו שם אלא לייבש עכ"ל. ולכאורה בדין

סוברים שקישוט המופלג ד"ט מהסכך פוסל את הסוכה, ואילו ר"נ סובר שאפילו אם מופלג יותר מד' כשר. ופסק הרי"ף כר"ח, וכתב הר"ן שכשרחוקים ד' פסולה אפילו אם בשחמתן מרובה מצלתן, דהיינו שהנוי לא מרובה כ"כ שיכול להצל מחמת עצמו, עכ"ז פוסל את הסוכה. (והיינו כשהוא רחב ד"ט שזה שיעור סכך פסול ופוסל משום אהל) ומביא בשם הרא"ה שלא כתב כן עכ"ד, משמע שהרא"ה סובר שאם יש נוי סוכה בשיעור שחמתו מרובה מצלתו, אע"פ שהוא רחוק מהסכך ד"ט וכן אפילו אם הנוי רחב ד"ט הסוכה כשרה.

ומ"מ מדברי שניהם מוכח שאם הנוי בתוך ד' לא אכפת לן ואפילו צלתן מרובה מחמתן אפשר לשבת תחתיו, כיוון שדנו בדין נוי שיוורד למטה מד"ט אבל בתוך ד"ט לא חלקו. (ועי' פמ"ג משב"ז סק"ה במה שנסתפק שם).

ז) הטור סי' תרכ"ט כתב, אפילו אם מסוככת כהלכתה, וירא שמא ייבש הסכך או שישירו העלין ותהיה חמתה מרובה מצלתה, ופרס עליה סדין שלא תיבש, או תחתיה שלא ישרו העלין, כיון שהסדין גורם שעל ידו צלתה מרובה מחמתה פסולה. אבל אם לא כיון בפריסת הסדין אלא להגין מפני החמה והעלין לנאותה, כשר. ובלבד שיהא בתוך ד' לסכך, ומיהו לכתחילה לא יעשה אלא אם כן הוא ניכר לכל שמכין כדי להגן, או שהוא שרוי במים שאז ניכר לכל שאינו שוטחו שם אלא כדי לייבש עכ"ל.

הב"י הקשה על הטור שכאן פסק כדברי ר"ת ולפי דברי הר"ן (הנ"ל) דבריו הם

אם אין לו אפשרות להחליף את הסכך אפשר לתלות ניילון מעל השלחן במדויק ובתוך ד"ט ולסמוך על שיטת ר"ת שנחשב כנוי סוכה ולכן אין הוא פוסל את הסוכה מדין סכך פסול, ויזהר לאכול שלא מתחת לניילון. ובכה"ג לכאורה יוכל לברך לישב בסוכה, כיון שאוכל מתחת לסכך ולא מתחת לסדין, ודומה לדין מנורה שמרחיקה מהסכך ד"ט שהכריע המש"ב (מובא להלן) שצריך להרחיק ובפרט שנמצאת מעל השלחן, אמנם הטעם במנורה מצד הסכנה, אולם רואים שהמש"ב צירף כסניף את הענין שהמנורה מעל השלחן, (ואפשר עוד שהטעם שהתירו כשיש סכנה הוא משום שאי אפשר בענין אחר וא"כ ה"ה כאן). ולכאורה כשיש לו את הבעיה הזו, כדאי שייציר על הניילון או הבד שתולה שם להגן מהתולעים, ואז יש גם צירוף שתלה לנוי ולכו"ע אינו פוסל.

**ה) השו"ע** בס' תרכז ס"ד פסק, פרס סדין תחת הסכך לנוי אם הוא בתוך ד"ט לגג כשרה, ואם הוא רחוק ארבעה טפחים מן הגג פסולה, ואם אינו לנוי אע"פ שהוא בתוך ד"ט פסולה. ומוסיף הרמ"א ויש ליזהר שלא לתלות שום נוי סוכה רק בפחות מארבעה לסוכה ע"כ. וביאר במג"א (סק"ד) שאפילו אם הנוי צר פחות מד"ט.

**המש"ב** (ס"ק יא) בדברי המחבר שאם הוא רחוק ד"ט פסולה, מביא את דברי הר"ן הנ"ל שאפילו אותן הנויין חמתן מרובה מצלתן ג"כ אסור, ומוסיף ויש מקילין בשהיה חמתן מרובה מצלתן. דהיינו שאפילו שרחוקים ד"ט מהסכך עכ"ז אם עדיין הסוכה מוכשרת מחמת הסכך, וכשרה. וזוהי שיטת הרא"ה הנ"ל.

האחרון שלכתחילה חיישינן למראית העין גם הר"ת יודה לזה כי זה דינא דגמרא.

**הפמ"ג** (במשב"ז תרכט ס"ק כב) כותב וז"ל ובדין סוכה כאן המחבר סתם כדיעה א' לחומרא וכו' ובס' תרכז ס"א הביא ב' דעות ולא הכריע והלכה כ"א ב' וכו' אבל הלבוש היפך כאן וסתם לקולא כדיעה א' שם עכ"ל, ולדבריו פוסקים לחומרא כשיטת רש"י אצלנו.

**המש"ב** בבה"ל (תרכט ד"ה ויש אומרים) מביא בתחילה את הב"ח שפסק להחמיר כרש"י ושכן משמע במג"א, ומביא את הא"ר שפסק לקולא כדברי ר"ת ומאריך הבה"ל להביא שיטות הראשונים לפסוק כרש"י ומסיים שם שדעת ר"ח והר"י אבן גיא ומהרמב"ם והעיטור ורבנו מנוח והר"ן והריטב"א והגהת סמ"ק וכן משמע בשיטת ר' יצחק בר ברוך כלם נקטו לדינא כדעת רש"י וכסתיתם המחבר בדעה ראשונה, וכן דייק מדברי הגר"א, ופלא גדול על הבה"ל שלא הביא את הפמ"ג הנ"ל, וכן פסק לדינא במש"ב ס"ק נח אלא שהוסיף שם ומ"מ בשעת הדחק שלא יכול לאכול בסוכה על ידי העלין הנושרין לתוך המאכל, או על ידי גשמים הנוטפין או על ידי הרוח שמכבה הנרות, מוטב לפרוס סדין תחת הסכך בתוך ד"ט משיאכל חוץ לסוכה, אבל לא יברך לישב בסוכה.

**ולפי"ז** מי שיש לו סכך מתולע או עם חרקים, שמפחד שמא יפלו לו לתוך המאכל, אין לו לתלות שקית ניילון צמוד לסכך כדי שלא יפלו לתוך המאכל, כי לכתחילה אנחנו פוסקים כשיטת רש"י. אולם

לסכך בהן אפילו לנוי אלא בתוך ארבעה טפחים לסכך, ומכל מקום לענין תלית מנורות בסוכה נגד השלחן, אין צריך להחמיר שיהיו בתוך ארבעה טפחים, ואדרבה יותר טוב ונכון להרחיקן מן הסכך כל מה שיוכל. ומבאר בשעה"צ (ס"ק כא) כיון שיש את שיטת הרא"ה שכשחמתן מרובה מצלתן אינו פוסל גם כשהנוי יורד למטה מד"ט, והגם שאם יש שיעור ד"ט, בוודאי נכון לתפוס כדעת המחמירים שפסול אפילו חמתן מרובה מצלתן, מ"מ בדין המהרי"ל שהוא חומרא בעלמא יש להקל בזה, וכתב שם שסברא זו הובאה באליהו זוטא בשם המטה משה, ולכן יש להקל בתליית המנורות כמש"כ החי"א, ועוד סברא כתב להתיר כיון שתולים את המנורות נגד השלחן ואין חשש שמא יישב תחתם.

**אלא** שצריך לדון מה הגדר של למטה מד"ט, האם מודדים אותו מתחילת הנוי, ואע"פ שהנוי מתארך ויורד עד למטה מד"ט, מ"מ בטל לסכך כי הוא מחובר אליו ונהיה חלק ממנו, ולא שייך לומר שחלק מהנוי כשר ובחלקו השני נעשה פסול. או שצריך להסתכל על סוף הנוי, ואם הוא ירד למטה מד"ט קובע מקום חשוב לעצמו והכל נעשה אהל עם גג עבה שנכנס עד לתוך ד"ט, ופוסל את הסוכה.

**ד'** שלמה קלוגער בחידושים על מסכת סוכה (י). סובר שהסוכה כשרה, וביאר דבריו, שהרי הנוי עד ד"ט הוא כסכך כשר שהרי התבטל לסכך של הסוכה, וא"כ מה שיורד למטה מד' הוא בתוך ד' של הסכך כשר החדש דהיינו הנוי, וכן הלאה והלאה, והכל נהיה סכך אחד. אלא שיש לדון בזה,

**ועל** דברי הרמ"א שכתב ויש לזהר וכו' כתב הט"ז (סק"ה) שהמקור לדין זה הוא במהרי"ל שהיה נזהר בזה, ומסיף הט"ז ורוב העולם אין נזהר בזה ומרחיקים הנוי מן הסכך ד"ט, וטעם הנזהר נראה, שיש לחוש שמא יעשה נוי הרבה עד שיהא שם סכך על אותו מקצת וישב תחתיו עכ"ל.

**יוצא** לדבריו שהעולם לא נזהר כי לא חוששים שיגיע לשיעור כזה שהנוי יצטרף אחד לאחד ויגיע לשיעור רוחב ד"ט וישב תחתיו, אבל אם תולה בשיעור שהנוי מצטרף לד"ט יש לחוש אפילו שכל נוי בפ"ע רחב פחות מד"ט, וכמו שכתב הגר"א מטעם ששני סדינים מצטרפים.

**יוצא** א"כ שנוי רחב ד"ט לכו"ע אין לתלות למטה מד"ט כיון שפוסקים כר"ח ורמב"ה, אלא שלשיטת הרא"ה זה רק אם צלתן מרובה מחמתן. ואם הוא רחב פחות מד"ט, מעיקר הדין מותר וכמו שפסק השו"ע, ולשיטת הרמ"א מצד זהירות לא תולים אפילו נוי שרחב פחות מד"ט, למטה מד"ט, והעולם לא נזהר בזה, אבל מ"מ גם אם נאמר שהעולם לא נזהר בזה היינו שלא חוששים שיגיע לדרגה צפופה, אבל לכתחילה צריך לחוש לדברי הרמ"א, וכלשון הט"ז שהעולם לא נזהרין בזה, משמע שהיו צריכים להיזהר, ולא כתב ואין לחוש לזה. וגם אלו שאין נזהרין בזה מ"מ לא יתלו בצפיפות גדולה.

**ט** המש"ב (תרכ"ט ס"ק טו) אחרי שביאר את דברי הרמ"א שצריך לזהר בנוי אפילו שרחב פחות מד"ט, כותב, ולפי זה אין לתלות פירות או כלים וכדומה דבר שפסול

שכל נוי צריך להיות בתוך הד"ט ורק במנורה הקילו שצריך להרחיקם. אלא שאפשר לדחות וליישב הלשון, ובפרט שאם היה סובר שלא כהפמ"ג היה צריך לומר בפירוש ולא לתלות דבריו בפמ"ג בסתם, כי זה חידוש גדול, ואפשר שהוא לא נחית לדין זה אלא רק לעצם הדין שלא להרחיק מהסכך.

**ובספר** הליכות שלמה (מהגרשז"א פ"ז אות כא) הסתפק בזה ובהערות שם כתב שלמעשה החמיר בזה. ובספר סוכה כהלכתה מביא שחכמי ירושלים החמירו בזה. ודעת הגר"ש וואזנר הוב"ד בקובץ מבית לוי (ח"ב עמ' כו) להקל בזה.

**(י)** אמנם לכאורה יש לחלק גם לסברת המתירים, בין נוי שיווד בקו ישר למטה מד' וכגון פירות וכלים נאים שהביא הפמ"ג שהם חטיבה אחת ואם התבטל אל הסכך תחילת הפרי ממילא מתבטל כל הפרי ואפילו אם הפרי הוא אשכול ענבים אנחנו דנים אותו לדבר אחד או אפילו אם יש כמה פירות הקשורים זה לזה ויורדים כקישוט אחד למטה מד' ג"כ יש מקום לומר שהכל מתבטל לסוכה כי הכל הוא נוי אחד, אבל שרשרת ארוכה שתלויה בצד אחד בסכך ונמשכת לאורך גג הסוכה ומחמת אורך השרשרת היא יורדת באמצעה למטה מד', פה יש מקום לומר שאמצע השרשרת קונה מקום לעצמו כי הצדדים שתפוסים לסכך כלפי אמצע השרשרת הם כמו החוט שקושר את הנוי לגג הסוכה, ולשיטה זו החוט אינו חלק מהנוי שאל"כ אין לך נוי שהוא למטה מד"ט כי החוט הרי קשור לסכך. ובפרט בשרשראות שבאמצע השרשרת הארוכה יש כמין תליון לנוי,

שהרי הנוי אע"פ שהוא בטל לסכך מ"מ אין זה הופך אותו לסכך כשר, אלא שהוא לא מפריע לסכך הכשר, ולכאורה אין בכוחו ליצור עוד סמיכות למה שבא אחריו, וצ"ע ואכמ"ל.

**ובן** מדויק לכאורה מדברי הרמ"א (תרכז ס"ד) שכתב שאין לתלות שום נוי למטה מארבע טפחים ולא כתב שצריך לתלות הנוי בתוך ארבע טפחים, משמע שהעיקר שלא יתחילו למטה מד"ט.

**ובן** מוכח לכאורה מדברי הפמ"ג (סי' תרכז משב"ז סק"ה) ולמד כן בשיטת הרמ"א וז"ל הלכך אין תולים ענבים וכדומה מאכל המקבל טומאה רק בפחות מד"ט בינם לבין הסכך לנוי, בטל הוא לסכך ולא מפסל משום שאין יושב בצל סוכה וכו'. הרי שכתב שצריך להקפיד שלא יהיה מרחק ד' טפחים בינם לבין הסכך, אבל לא הצריך שיהיו כולם בתוך ד' לסכך, ועי' במש"ב (תרכז ס"ק טו) שכתב ולפי זה אין לתלות פירות או כלים וכדומה וכו' אלא בתוך ארבעה טפחים לסוכה ובשעה"צ (סק"כ) כתב שהמקור הוא הפמ"ג הרי לנו שגם המש"ב נקט שד' נמדד מתחילת הנוי.

**ולכאורה** אין זה ממש לשון הפמ"ג, ואפשר לומר שהמש"ב למד בפשיטות שבינם לבין הסכך היינו למטה מד' וצריך לתלות בתוך ד', ואפשר שבאמת המש"ב סובר שצריך שכל הנוי יהיה בתוך ד' וכן לכאורה משמע מהמשך דבריו, שכתב לגבי תליית המנורה שאין צריך להחמיר שיהיו בתוך ארבעה טפחים ואדרבה יותר טוב ונכון להרחיק מן הסכך כל מה שיוכל. משמע

שלא עשה מפני הנשר כשרה, ובכלל זה לנאותה ולצורך הבגד, אבל אחרים אומרים שלצורך הבגד לא בטיל לגבי הסוכה ופוסל אותה וכו' וראוי להחמיר לענין מעשה עכ"ד. הנה אע"פ שנקט להחמיר, זה דווקא לצורך הבגד שלא נחשב כנוי וכמו שהאר"י שם לבאר הגמרא לפי החולקים על הפירוש הראשון, אבל על עצם הדין שכתוב בירושלמי שכל שלא עשה מפני הנשר כשרה על זה לא פליג.

**הבה"ל** (תרכז ד"ה ואם אינו לנוי וכו') מביא את ביאור הגר"א שגם אם פרס סדין כדי לנגבו שהוא צורך הבגד פסול שלא בטל לגבי הסוכה, והקשה עליו הבה"ל שא"כ הטור סותר דברי עצמו, שלהגר"א כאן הוא פסק שפסול ובס' תרכט מוכח שלצורך הבגד מותר, וכן פסק שם בשו"ע, וגם הב"ח כתב בס' תרכז שהטור בסימן תרכט פסק שמותר, וכתב הב"ח שס"ל לרבינו [הטור] דלאו דוקא לנוי אלא הוא הדין נמי כשהניח לצורך האדם להגן עליו או לשאר צורך דין נוי יש לו, ובסוף דבריו הבה"ל מנסה ליישב בדוחק לפי הגר"א. אבל נראה ממרוצת דבריו שנוקט כהשיטות שכל שלא מפני החמה והנשר חשוב כנוי. ואפשר לומר שאפילו לפי הגר"א רק אם פורס לצורך הבגד לייבשו ה"ז פסול, כי באמת אינו נוי אבל כל דבר שהוא לצורך האדם להקל מעליו את ישיבת הסוכה או להנעים לו את הסכה ה"ז נחשב כנוי.

**ולפי** הנ"ל יוצא שאם תולים בסוכה מזגן בכדי להקל מהחום, הרי המזגן נחשב כנוי ממש, לא מבעי לפי הר"ת, כי הסוכה הרי כשרה בלא"ה ומותר אפילו לפרוס על הסכך סדין בכדי להגן מהחמה ונחשב כנוי,

שהוא מקבל לכאורה שם חדש. ובפרט לסברת הגרש"ק הנ"ל שכתב שמה שלמטה מד' מתבטל לנוי שמעליו שהוא בתוך ד' ונהיה כסכך כשר, וזה אפשר לומר אם אחד מעל השני שכביכול הסכך נהיה עבה יותר על ידי הנוי, אבל כשהנוי נמשך לרוחב הסוכה אין מקום לומר שהוא בתוך ד' למה שלידו, אמנם יש לדון בהאי חילוק ואין הדברים מוכרחים.

**יא)** עוד צריך ביאור בגדר נוי סוכה, האם צורך האדם נחשב כנוי סוכה או לא, ולעיל הסברנו במחלוקת רש"י ותוס', שרש"י למד שכל מה שמועיל בסכך דהיינו שהסכך יהיה יותר טוב נחשב כצורך הסוכה, פירוש הכשר הסכך, ולכן הוא נידון כסכך פסול, אבל כל מה שמוסיף כדי לייפות את הסוכה ולא משמש כסכך נקרא נוי סוכה, ולדבריו אם הנוי הוא צורך האדם ולא לצורך הסכך נחשב כנוי. ועל אחת כמה וכמה לדעת הר"ת שסובר שכל זמן שהסדין לא מכשיר את הסכך הוא נחשב כנוי ואפילו שמניח אותו להגן מהשמש, בודאי אם מניח את הסדין לצורך האדם נחשב כנוי.

**ובן** מוכח מדברי הר"ן על דברי הגמרא (י:): במעשה של מנימי העבד של רב אשי שישטח על הסכך סדין רטוב כדי לייבש אותו, ואמר לו רב אשי שיוירד אותו, ואמר לו העבד הרי רואים שזה רטוב ולא הנחתי אותו לצורך הסוכה, וענה לו שהתכוון שיוירד את הסדין כשיתייבש וכותב הר"ן וז"ל ומהא שמעינן, שכל לצורך הבגד ה"ל כלנאותה וכשרה, דהא לא א"ל דלישקלא אלא מפני מראית העין וכו' אלמא לא איפסלא סוכה מדינא, והכי נמי מוכח בירושלמי דאמרינן כל

ד"ט שזה שיעור סכך פסול שפוסל כל הסוכה, הדבר חמור יותר, ומ"מ אם אין לו מקום אחר לשבת בסוכה יכול לסמוך על שיטת הרא"ה שאם אין צלתן מרובה מחמתן אין הם פוסלים את הסוכה והמש"ב הביא אותו להלכה (תרכז ס"ק יא ובשעה"צ ס"ק כא), אבל אם רוב הסוכה עם קישוטים רחבים ד"ט שתלויים למטה מד"ט הסוכה פסולה לכל הדעות.

**ולאחר** שהוכחנו לעיל, שמזגן נחשב ג"כ כנוי סוכה, יוצא איפה שאם תלוי מזגן בכדי לקרר את הסוכה [לאפוקי אם יש את המנוע החיצוני של המזגן שהוא עושה פעולה הפוכה שמחמם את הסוכה וזה נידון בפ"ע] לא מיבעי אם תלוי בתוך ד"ט לסכך, אע"פ שיורד למטה מד"ט, וכמו שהוכחנו לעיל שאם ההתחלה סמוך לסכך מעיקר הדין ה"ז טפל לסכך, אפשר לשבת תחתיו ולאכול כיון שבד"כ אינו רחב ד"ט, אולם בדין זה ישנם המחמירים כבכל נוי שמתחיל בתוך ד' ויורד למטה מד' אבל כשמתארח בבית חברו יכול לשבת מתחת למזגן ולסמוך על שיטות המתירים ובפרט שזו חומרא בעלמא כי הרי המזגן אינו רחב ארבעה טפחים, אלא אפילו אם כל המזגן מתחיל למטה מד"ט ג"כ יכול לאכול תחתיו וכנ"ל כי דין הרמ"א הוא לזהירות בעלמא והעולם לא נזהר בזה. אבל אם הוא רחב ד"ט פוסל אם תולים אותו למטה מד"ט מהסכך ופה א"א לצרף את שיטת הרא"ה שכשחמתה מרובה מצלתה אינו פוסל, כי המזגן צלתו מרובה מחמתו. ואפשר אולי להוסיף עוד יותר, שאפילו בסוכה של עצמו, אע"פ שחושש לדברי הרמ"א, מ"מ לענין המזגן,

אלא אפילו לשיטת רש"י כיון שהפעולה היא לא בשביל לתקן את הסכך, אלא תוספת בסוכה נחשב הדבר כצורך האדם היושב בסכה וממילא נחשב כנוי כנ"ל.

**(יב)** היוצא מכל האמור, שמותר לתלות קישוטים בתוך ד"ט לסכך, ואפילו קישוטים מרובים ואפילו רחבים ד"ט, שהם בטלים לסכך, ולכן א"צ להיזהר מלשבת מתחת נורות ניאון (פלורוסנטים) או נורות לד וכדו' שתולים בסכה בשביל להאיר, כי הם בתוך ד"ט לסכך והם נחשבים כנוי סכה.

**ומחמת** זהירות אין לתלות קישוטים אפילו שאינם רחבים ד"ט אם הם יורדים יותר מד"ט מהסכך וכמו שכתב הרמ"א הנ"ל, אלא שכבר כתב הט"ז שאין העולם נזהרים בזה. ולכן יש הנוהגים לתלות קישוטים אפילו אם יורדים למטה מד"ט, אולם אם הקישוטים רחבים ד"ט מעיקר הדין הם חשובים כאהל בפני עצמם ואסור לתלותם בסכה. ורק במנורה של נרות שהיתה נהוגה בזמניהם התירו לתלותה למטה מד"ט בצירוף כל השיטות ומעל השלחן, מחמת הסכנה.

**כל** זה כשאדם בונה סוכה לעצמו, אבל אם הגיע להתארח אצל חברו, ורואה שהסוכה עם הרבה קישוטים וחלקם תלויים למטה מד"ט, אזי אם אין הם ברוחב ד"ט יכול לשבת תחתם כיון שכל מה שכתב הרמ"א הוא מהמהרי"ל שהיה נזהר בזה והוא חומרא בעלמא כמש"כ השעה"צ (ס"ק כא) ועל אחת כמה וכמה אם הקישוטים מתחילים בתוך ד"ט ויורדים למטה מד"ט וכמו ששכיח היום. אבל אם הם רחבים



**שכט**

**הגאון רבי דוד יצחק מנדלבוים שליט"א + ישיבה תחת קישוטים או מזגן**

אם אין לו אפשרות אחרת, יכול לתלותו      שיתחיל בתוך ד"ט וימשיך למטה מד"ט  
בסוכה ולאכול תחתיו, אלא שיקפיד לפחות      ובכה"ג שפיר דמי, כנלענ"ד.



הגאון רבי שלמה רוזנר שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בדין קשירת הסכך באזיקונים, ובגדדי דין מעמיד בדבר המקבל טומאה

### (א) הנידון בגדר "מעמיד"

בסוכה כשרה אלא שמתירא שיפלו העלין ויהי' חמתה מרובה מצילתה ולמנוע את זה פירס סדין ואפילו הכי פוסל ר"ת משום מעמיד בדבר המקבל טומאה אפילו שאינו אלא מניעה שלא יפסל, וכתב החת"ס שפירס סדין הפסול מצד שהוא סכך פסול רק אם הסדין לא נעשה לצורך היה בטל לסכך עכ"פ מבואר מדברי החת"ס משום מניעת פסול לא מקרי מעמיד.

### (ג) דאיה מהתוס' בסוכה יג ע"ב שאין פסול מעמיד במניעה

**ובש"ת** דובב מישרים [ח"א סי' צ' סק"א] הביא רא' לזה מהתוס' בסוכה יג ע"ב, דהנה בגמ' שם איתא ואמר רבי אבא אמר רב הונא הבוצר לגת אין לו ידות וכו' מ"ד בוצר שאין לו ידות אבל הקוצר יש לו ידות דניחא ליה דליסכך בהו כי היכי דלא ליבדרן, ופירשו התוס' שם שהתועלת בחיבורם של השבלים משום שכובדם של הגרעינים מונע את הקשים מלהתפזר ברוח וליפול מעל הסוכה, ולכאורה קשה שהרי יוצא שמעמיד את הסכך שהם הקשים בדבר המקבל טומאה שהם הגרעינים, ויש לומר שאין כאן פסול מעמיד בדבר המקבל

**יש** לדון למ"ד שיש איסור מעמיד בדבר המקבל טומאה אם זה רק באופן שהסכך עומד על דבר המקבל טומאה אבל אם קושר את הסכך שלא יעוף בדבר המקבל טומאה כגון אזיקונים אין בזה איסור משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, והביאור בזה שאין בקשירת אזיקונים פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה דיש לחלק דדוקא כשהסכך עומד על דבר פסול אבל אם הסכך עומד על דבר כשר ורק קושר אותו בדבר פסול שלא יעוף והוא רק מניעה שלא יפסל ואינו בכלל איסור מעמיד.

### (ב) שיטת החתם סופר שמניעה אינו חשוב כמעמיד

**יש** להביא רא' לזה שאין בקשירת אזיקונים פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה כיון שהוא רק מניעה שלא יפסל הסכך ואינו בכלל איסור מעמיד מתשובת החתם סופר [יו"ד סי' רנ'] לגבי מקוה שקבעו במסמרים כדי שלא יחסרו מימיו שהכשיר הנודע ביהודה כיון שהוא רק מניעה שלא יחסרו מימיו, והקשה השואל משיטת ר"ת בתוס' בסוכה י' בפירס עליה סדין דמוקי

ס"ז, וצ"ל לפ"ז דדעת תוס' אלו כדעת הרא"ש וסיעתו דטעם קבע עיקר אבל להעמיד בדבר פסול מותר, ומ"מ מוכח בסמוך דאם הכשר רבה ש"ד [לכתחלה] וא"כ לכאורה משמע דא"ז דומה למעמיד (ואפשר שזה כוונת מ"א סימן תרכ"ט סק"י אך בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל ומחצית השקל משמע דשון וצ"ע קצת) עכ"ל.

**וביאור** דבריו התוס' הביאו יש מפרשים דהתועלת בראשי השיבולים היא שיכבידו על הקשים כדי שלא יתפזרו ברוח ולכאורה קשה דנמצא שהאוכל שהוא דבר המק"ט מעמיד את הסכך ותיריך הדברי נחמיה דצריך לומר דהתוס' סברי כהרא"ש דלית ליה פסול מעמיד דבסוגיא דהסומך סוכתו בכרעי המיטה דרבי יהודה פוסל הוא פסק כמ"ד דטעמא משום שיש לה קבע ולא כמ"ד דהטעם הוא משום שמעמיד בדבר המקבל טומאה.

**אלא** שהוא מקשה דהנה נפסק דאם הסכך הכשר דהיינו הפסולת הוא יותר מהסכך הפסול דכשר וש"מ דמעמיד כשר לכתחילה וצ"ל דאין זה חשיב כמעמיד כמבואר במג"א סק"י אלא שבמחצה"ש ובגר"ז משמע דשון וצ"ע קצת עכ"ד.

**וביאור** דבריו דהנה השו"ע פסק בסע' ז' דאין להניח סולם שמק"ט על הסכך כדי להחזיקו ומפרש המג"א סק"י דהטעם הוא משום דעכ"פ הסולם הוא סכך פסול וצ"ב מדוע לא פירש כפשוטו דהטעם הוא משום שהסולם מעמיד את הסכך שלא יתפזר וא"כ הוי פסול של מעמיד ובעל כרחך דליכא פסול של מעמיד אלא בדבר שמחזיק

טומאה כיון שהקשים יכולים לעמוד בעצמם כשאין רוח, ומכיון שיש כאן סיכון כשר והגרעינים רק מונעים את הסכך מלהתפזר בעתיד כשיבוא רוח אין בכך כלום כיון שהוא רק מניעה ואין פסול מעמיד בדבר שהוא רק מניעה.

**וכ"כ** בפתחא זוטא [סי תרכט' י'] וז"ל ואולי י"ל דגם לפירוש התוס' ניחא אפילו למ"ד דאסור להעמיד הסכך בדבר שפסול לסכך משום דרך כשהסכך נסמך על אותו דבר אז מיקרי מעמיד, כיון דלולא אותו דבר שנסמך עליו לא היה יכול לעמוד, משא"כ הסכך מונח היטב רק שהקשין עושין מעליותא זאת שכאשר יזדמן שיהי' אותו רוח ויכלו הקשין להתפרד מעל הסוכה, וכיון שיש הראשי הקשין לא יתפרדו ע"י הרוח זה לא מיקרי מעמיד, ואין זה דומה רק כמו שפירס סדין תחת הסכך כדי לא יתיבש הסכך ויתחסר או ינשרו העלין לפירוש ר"ת דזה לא מיקרי מעמיד כיון דדומה למה שכתב הנודע ביהודה יו"ד סי' קלז' במקוה כשרה שחושש פן תזחיל שמותר לסתום בדבר שמקבל טומאה דאין הנסרים מועילים רק להנצל מהפסד יעו"ש, ומה שאוסר ר"ת בסדין פרוס תחת הסכך הוא מטעם כיון שהסדין סכך פסול וכמו שביאר כ"ז בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רד', עכ"ל, ומבואר שפירש כן את התוס' בסוכה וכן דימה את זה למש"כ החת"ס לדין מקוה דמניעה אינו חשוב כמעמיד.

**וכן** כתב בדברי נחמיה [מובא בילקוט מפרשים ש"ס מהדורת עוז והדר] סוכה יג ע"ב וז"ל תוס' ד"ה דלא וי"מ וכו' לכאורה א"כ ה"ז כמו מעמיד כמ"ש מהרי"ל שברמ"א

כנגד האוכל הרי ניחא ליה שלא יעוף ברוח  
והוא מעמיד בדבר המקבל טומאה.

(ה) ישוב הראיה מהתוס' בסוכה לשיטת  
הגר"ז שמוניעה חשוב מעמיד בדבר  
המקבל טומאה

**בילקוט** מפרשים מכת"י שנד"מ בשו"ע  
הוצאת מ"י בהגהות צבי לצדיק  
מהגרצ"ה קלישר ז"ל שתירץ על פי דברי  
הר"ן ז"ל דלא גזרו בכותלים משום פסול  
דמעמיד כיון דאין הדרך לסכך בהן מעתה  
הה"נ איכא למימר בפירות דלא גזרו בהן כיון  
שאין הדרך לסכך בהן וגם כו"ע ידעי דאין  
מסככין בהן ודו"ק

(ו) עוד ישוב הראיה מהתוס' בסוכה  
לשיטת הגר"ז שמוניעה חשוב מעמיד  
בדבר המקבל טומאה

**ועוד** נראה ליישב בזה דהנה הקשה המג"א  
סי תרכ"ט סק"ט מהא דנפסק בשו"ע  
סי תרל"א ס"ח דסיככה בשפודין שהם  
פסולין לסכך בהם והניח ריוח ביניהם דהיינו  
בין שפוד לשפוד כמלוא שפוד והניח באותו  
אוויר סכך כשר אפילו הכי פסולין אלא אם  
כן שיעדיף סכך כשר על השפודים או אם  
השפודין מונחים שתי יניח הסכך כשר ערב  
או להיפוך ומקורו במתני וגמ' סוכה דף ט"ו  
וקשה דהא השפודין מעמידין את הסכך  
הכשר שלא יפלו וקשה לפוסקים דפסלי  
היכא שמעמיד בפסולי סכך את הסוכה.  
וכתב המג"א דלפ"ד הר"ן ז"ל ניחא היטב  
דכיון דאיסור מעמיד אינו אלא משום גזירה  
מעתה כיון שלא התירו לו אלא אם כן נתן  
סכך כשר עליהם לא גזרינן שיסכך בשפודים  
ומסייע המג"א דבריו מהא דאיתא בשו"ע

את הסכך שלא יפול לארץ והיינו שהמעמיד  
הוא מתחת הסכך אך לא כאשר הוא מעל  
הסכך ומחזיקו שלא יעוף ברוח.

(ד) דעת המחצית השקל והגר"ז  
דמוניעה ג"כ חשוב מעמיד בדבר  
המקבל טומאה

**אמנם** המחצית השקל ביאר דהמג"א כתב  
כן לפי תירוץ קמא שכתב בסק"ט  
לפרש את מש"כ השו"ע שאין ליתן סולם  
ולסכך על גביו משום דהסולם הוא סכך פסול  
אך לתירוץ בתרא שם שפי' המג"א דטעמא  
משום שהסולם הוא מעמיד אה"נ דגם הכא  
אין להניח סולם על הסכך משום מעמיד.

**ומבואר** אליבא דהמחצה"ש דאין חילוק  
בדין מעמיד בין אם הסולם מחזיק  
את הסכך מלמטה לבין אם הוא מונח עליו  
ומחזיקו שלא יעוף ברוח, וכ"כ הגר"ז סעיף  
י"א וז"ל הסולם יש להסתפק בו אם הוא  
מקבל טומאה וכו' ולכתחילה יש ליזהר שלא  
להניחו על גבי הגג כדי להניח עליו הסכך וכן  
שלא להניחו על גבי הסכך כדי להחזיקו  
שלא יפזרנו הרוח והוא הדין שאין מחזקין  
ואין מעמידין את הסכך לכתחילה בכל דבר  
שראו לקבל טומאה עכ"ל.

**וזה** הביאור במש"כ הדברי נחמיה' דהיה  
נראה לפרש בדעת התוס' דאין חשש  
מעמיד בגרעיני התבואה שהם מק"ט  
ומעמידים את הקש שהוא הסכך כי הוי כעין  
מעמיד שהסכך לא יעוף ברוח אך במחצה"ש  
ובגר"ז מבואר דליכא חילוק בזה אלא גם  
מעמיד את הסכך שלא יעוף יש לו דין  
מעמיד, ולפי זה קשה ממה שנפסק שמותר  
לכתחלה לסכך בקשין של שבילים אם יש

עושה רוב הצל. אבל בנידון דידן דלא קעביד הצל מיד, בשביל המעמיד לחודא לא מיפסל. עכ"ל,

**ומבואר** בתרומת הדשן שלקשור את כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל אין איסור כיון שקי"ל דאין פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה,

**והקשה** התה"ד משיטת ר"ת פירס סדין מפני הנשר דהיינו שנושר מהסכך עלים והסדין מקבל את העלים התלושים שלא יפלו פסולה כבר משעת פריסת הסדין ומבואר שמעמיד בדבר המקבל טומאה פסולה, [וזה פשוטות כונת ר"ת], ותירץ התרומת הדשן כיון שהסדין עושה ג"כ צל והוא גם מחזיק את הסכך כיון שעושה שני פעולות אלו נחשב שרוב הצל נעשה ע"י הסדין ולא ע"י הסכך,

**וצ"ב** כוונת התה"ד האם זה פסול מסכך בסכך פסול דמה שמחזיק את הסכך נותן חשיבות לסדין להחשב כסיכוך בפני עצמו, או שכונת התה"ד דכיון שהסדין גם עושה צל וגם מעמיד את הסכך יש לזה חשיבות של מעמיד שפוסל ואף שמעמיד אינו פוסל אבל מעמיד כזה שהוא עצמו ג"כ מסכך הוא פסול מדין מעמיד ועי' לקמן מה שכתבנו לבאר בדעת התה"ד,

**ה) בדעת ר"ת בספר הישר בפסול פורס סדין, אם מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה, או מצד סכך פסול,**

**ובספר** הישר לר"ת וז"ל נמצא בתשובות הגאונים הא דקתני במשנת סוכה י ע"א פירס עליה סדין מפני החמה ותחתיה מפני הנשר פסולה היכא דחמתה מרובה

בסי תרל"א סעיף ט דבית המקורה בנסרים די אם מסיר המסמרים לשם סוכה ואפילו הנסרים רחבים ארבע לדעה קמייטא שם כשרה וליכא כה"ג גזרת תקרה כיון שהיה צריך להסיר המסמרות יודע לו שאין לישב תחת התקרה,

**ולפי** זה יש לומר גם כאן כיון שצריך להרבות בסכך כשר או לתתו באופן מיוחד לא חיישינן שמא יבוא לסכך בסכך הפסול ולהכי ליכא בכה"ג גזירת מעמיד, ולפ"ז נראה דהוא הדין הכא בסוגיין כיון שהרי צריך הכא להרבות פסולת על האוכל דהא בלאו הכי הסוכה פסולה כמבואר בסוגיין ומעתה הרי הו"ל כההיא דשפודים וליכא בזה משום גזירה לפסול מעמיד,

**ז) דעת התרומת הדשן שמעמיד בדבר המקבל טומאה כשר, וביאור התה"ד למה פרס סדין מפני הנשר פסולה**

**תרומת** הדשן סימן צא ואי קשי', מאי שנא נ"ד, מהא דתניא בתוספתא, סוכה שפרס עליה סדין מפני הנשר פסולה. וכפר"ת ור"י [סוכה דף י' ע"א ד"ה פירס] וכן בתשובת הגאונים הטעם, משום דפריס הסדין לדעת כן שאם יפול העלין תהא חמתה מרובה מצילתה, והסדין יחזיק העלין התלושים שלא יפלו, ולכך פסולה מיד משעת פריסת הסדין, שהרי הסדין נפרס להחזיק הסכך, ומקבל טומאה הוא. הא קמן הכא דבדבר המקבל טומאה מחזיקה פסולה. וי"ל דשאני התם דהסדין נמי עושה צל. ואף על גב דבלא צילתה צילתה מרובה מחמתה, כיון שאותו הצל גופיה הסדין מחזיקתה, שלא יהא פחות מחמתה, חשיב שהסדין

ולשיטת ר"ת הרי זה משנה בפורס סדין שיש פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה, ותירץ השבט הלוי דמה שכתב ר"ת שיש פסול מעמיד הוא דוקא באופן שהסדין הוא עושה את הסכך דלולי הסדין לא ישאר סכך ובכה"ג לכו"ע פסול מצד מעמיד וכתב שיש ג' דרגות, בסדין לכו"ע יש פסול מעמיד, ובסומך בכרעי המטה מחלוקת בגמ' אם יש פסול מעמיד, ובאופן שהוא רק מניעה בזה אין פסול מעמיד, ולפי הבנת השבט הלוי יוצא דמה דכתב ר"ת לפסול בסדין מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה אינו שייך למעמיד בדבר המקבל טומאה שנחלקו בגמ',

**וראיתי** שהקשו על השבט הלוי דלפי זה שיש פסול מעמיד בפורס סדין כיון שעושה שלא יתיבש הסכך בדבר המקבל טומאה א"כ גם אם יגביה דופן ברזל גבוה למעלה מהסכך להגן מפני החמה שלא יתייבש הסכך ויהי חמתה מרובה מצלתה יהא פסול ולא שמענו מעולם פסול כזה, ועוד צ"ב החילוק למה אם החמה גורמת ליבוש הסכך אמרינן דהוה מעמיד ואם רוח שגורמת להעיף הסכך ומניח דבר פסול עליו לא נקרא מעמיד, ולכן פירשו בדעת ר"ת דכונתו כמ"ש התה"ד בדעת ר"ת שאין הפסול משום מעמיד אלא משום דגם הסוכה עושה צל.

**אמנם** לשון ר"ת אינו מורה כן ולכן פירש השבט הלוי שכונת ר"ת לפסול מצד מעמיד ומה שקשה דהרי קי"ל כמ"ד בגמ' דמעמיד כשר על זה כתב לישב דיש כמה דרגות במעמיד, והקושי הראשונה דא"כ גם אם יגביה דופן הברזל גבוה למעלה מהסכך להגן מפני החמה שלא יתייבש הסכך ויהי

מצילתה בלא סדין, אבל אם צילתה מרובה מחמתה כשירה ואין הסדין פוסלתה דכל לנאותה הוא דשרינן בגמרא שם ותוספ' יצח' בר' י' דנראה דהכי קאמר גאון וכן עיקר והכי תפרש המשנה פרס עליה סדין מפני החמה ובכך מתקיים צילתה מרובה מחמתה שלא תמעטנו חמה או תחתיה פרס סדין כדי שלא ינשרו עליו ותהי חמתה מרובה מצילתה ולולי סדין שמעמיד העלין פסול מעתה דדבר המקבל טומאה מעמיד, עכ"ל,

**ובפשטות** דבריו הפסול מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה, ומה שכתב התרומת הדשן לבאר את שיטת ר"ת בתוס' הוא לשיטתו שאין פסול של מעמיד בדבר המקבל טומאה ולכן הוצרך לישב למה פסול בפורס סדין מפני הנשר שהוא לא מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה אלא שחשוב שרוב הצל נעשה ע"י הסדין ולא על ידי סכך הכשר, אבל לשון ר"ת בספר הישר מוכח שכונתו שפסול מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה, ולא מצד שהוא מיצל.

**ובשו"ת** שבט הלוי ח"ט סי' קלז' הביא דעת החת"ס [המובא בסמוך] בדעת ר"ת דדוקא מסכך בסדין שהוא פסול אבל מצד מעמיד לא היה פוסל כיון שהוא רק מונע, והקשה השבט הלוי על הבנת החת"ס בדעת ר"ת שפשטות דברי ר"ת לא מצד סכך פסול אלא מצד פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה,

**והקשה** השבט הלוי בשיטת ר"ת דפסול פירס סדין הוא מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה דהרי נחלקו בגמ' סוכה כא' אם יש פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה

בפירס סדין לא פסלין משום דמעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה דזה לא נקרא מעמיד כיון שהוא כשר בלא"ה ואינו אלא מונע וכסברת הנב"י ז"ל אלא שהוא פוסל מטעם סכך פסול שהרי הסדין עצמו ראוי לסכך ולעשות צל על ראשו אלא שהוא סכך פסול נמצא אדם יושב בצל סדין ורק אם הסדין אינו לצורך ונעשה טפל ובטל לגבי סכך כשר כמי שאינו הוא משא"כ כשהסדין הוא לצורך אפי' רק להציל מפסול מ"מ לא בטיל לסכך וה"ל איהו גופיה סכך פסול ופוסלא, הה"נ גבי נסרים אילו היו הם ראויים לטבול בהם בעצמם היו פוסלים משום מקוה פסול אך הנסרים אינם מקוה פסול אלא מעמידים המקוה א"כ נימא כיון שהמים המה כשיעור והנסרים לא באו אלא להציל מפסול אין זה מהוה בדבר טמא ולדעתי נכון הוא וראוי לסמוך עליו לדינא עכ"ל,

#### (י) ביאור דעת החתם סופר

**ומבואר** שהשואל הקשה על הנוב"י שהכשיר במקוה שקבע את הנסרים במסמרות ואין בזה פסול מהווה בדבר המקבל טומאה כיון שהוא רק מניעה שלא יתחסר המים מהמקוה, וקשה למה בפורס סדין פירש ר"ת שפסול כיון שע"י הסדין הוא מונע שלא יפלו העלים והוא מעמיד בדבר המקבל טומאה הרי זה רק מניעה, [ולדעת השואל הטעם שפסל ר"ת מפני הוא מטעם מעמיד בדבר המקבל טומאה], ותירץ החתם סופר דטעם הפסול בסדין מפני הנשר אינו מצד מעמיד אלא הפסול הוא שכיון שנעשה לצורך להציל מפסול אינו בטל לסכך ונמצא שהוא פוסל מצד סכך פסול,

חמתה מרובה מצלתה יהא פסול, יש לומר דכל שאינו מתחת או מעל הסכך אלא הוא מהצד שאין לו שיכות לסכך לא חשוב כמעמיד הסכך, והקושי' השני' לא קשה דבגורם שלא יעוף הסכך עצם הסכך הוא סכך גמור ורק מונע שלא יעוף משא"כ מפני החמה הסדין עושה את הסכך כיון שהסכך יתפרק לגמרי אם לא יניח את הסדין נמצא שהסכך במצב בלא הסדין אין לו קיום בעצמותו לא רק שיעוף ממקומו,

#### (ט) דעת החתם סופר

**שו"ת** חתם סופר חיו"ד סי' רד' וז"ל על דברת נב"י מה"ת חיו"ד סי' קל"ז סד"ה ונחזור שהעלה להלכה דמקוה שקבעו בו נסרים במסמרות כדי שלא יחסרו מימיו משיעור לית ביה משום מהווה בדבר המקבל טומאה כיון שהמקוה עתה כשר לפנינו ואין הנסרים והמסמרות פועלים אלא למנוע שלא יתחסר לעתיד לית ביה משום מהווה בדבר המקבל טומאה

**ופר"מ** פקפק ע"ז משיטת ר"ת בסוכה י' ע"א ד"ה פירס בפירס עליה סדין דמוקי בסוכה כשרה אלא שמתירא שעתידים עלי הסכך להתייבש או לנשור ויהיה אז צילתה מרובה מחמתה חמתה מרובה מצילתה ולמנוע זה פירס עליה סדין ואפילו הכי פוסל רבינו תם משום מסכך בדבר המקבל טומאה אף על פי שאינו אלא מונע שלא תפסול והרי דלא כהגאון בנב"י הנ"ל,

**אומר** אני דבר גדול דיבר הנב"י ז"ל וסברא נכונה וישרה היא לדינא וחילוק גדול יש בין ההיא דר"ת לההיא דנב"י דהתם

עליו, והוסיף הרמ"א ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו אסור, ע"כ.

**ויש** שתי דרכים בפירוש השו"ע. א. דהפסול משום דמסכך בסולם הפסול לסכך. ב. משום דהסולם שהוא דבר המקבל טומאה מעמיד את הסכך,

**הדרך** א' בפירוש השו"ע [ט"ז ומג"א בתי הראשון] דהספק הוא אם מותר לסכך בסולמות ומיירי שהסולם רחב ד"ט וטעם הספק משום שהוא פשוטי כלי עץ שאינו מק"ט אפילו מדרבנן ויש צד איסור כיון דיש נקבים בירכי הסולם שהשליבות תקועות בהם דמי לבית קיבול [ובשע"צ ס"ק לח הביא עוד חשש של הט"ז והוא דאפילו אם נימא דבעלמא מעמיד מותר הכא יש לחוש שמא יבא להרבות בסולמות לסכך בהם].

**והיוצא** לדעת הט"ז והמג"א בתי הראשון שדעת השו"ע שמעמיד בדבר המקבל טומאה מותר ולכן מותר לסכך בכרעי המטה ומותר לחבר כלונסאות המטה במסמרים של ברזל, והספק בסולם הוא לא מחמת מעמיד בדבר המקבל טומאה אלא שהספק שיתכן שהסולם הוא סכך פסול ומיירי בסולם רחב ארבעה טפחים דסכך פסול אינו פוסל בפחות מארבעה טפחים, ובב"י מבואר כתי' הט"ז והמג"א בתי הראשון, ולפי"ז מעמיד בדבר המקבל טומאה מותר [ואין חילוק בין לכתחילה ובין לדיעבד] וסולם שנסתפקו בזה הספק אם הוא נפסל מדין סכך פסול וכשיש בו ד' טפחים, וכ"כ במשנה ברורה סימן תרכט ס"ק כב יש מאחרונים שמפרשי דהספק הוא אם

**וקושיית** החתם סופר הוא בפורס עליה סדין מפני החמה ואינו מצד מעמיד אלא מצד סכך פסול אבל התרומת הדשן מיירי בפורס סדין מפני הנשר והוא מעמיד גמור את העלין הנושרין ע"י הסדין ולכן הקשה שמעמיד בדבר המקבל טומאה אינו פוסל ותירץ דכיון דהוא גם מיצל חשוב שנעשה ע"י רוב סכך פסול,

**והחתם** סופר חילק [גם אם מעמיד בדבר המקבל טומאה פוסל בסוכה] בין מקוה לסוכה שבמקוה כיון שהוא רק מונע לא נפסל ואילו בסוכה כיון שהסדין יש לו חשיבות עצמית שלא יפסל הסכך מפני הנשר נמצא שהוא פוסל מצד סכך פסול ולא מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה,

# (א) ביאור דעת התרומת הדשן

**והתרומת** הדשן חילק באופן אחר דלדעת התה"ד מעמיד בדבר המקבל טומאה אינו פוסל ומה שפורס סדין מפני הנשר פסול הוא משום שנחשב שרוב הצל נעשה ע"י הסכך הפסול דהוא הסדין שהוא גם מחזיק את הסכך הכשר וגם מסכך, וצ"ב כונתו שהצירוף בין שני הדברים נחשב שרוב הצל נעשה ע"י סכך הפסול [ובשלמא לדעת החתם סופר שנחשב מסכך בסדין ופסול מצד מסכך בסכך פסול, והמעמיד הוא רק סיבה שיחשב הסדין לסכך פסול שפוסל].

**(ב) ב' דרכים בדעת השו"ע במניח הסכך על הסולם אם פסול מצד סכך פסול או מצד מעמיד בדבר המקבל ט**

**והנה** בשו"ע סי' תרכ"ט סעיף ז' כתב וז"ל, יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו, ולכן אין לסכך



**וע'** בגר"א שג"כ חילק בסעי' ח' שמותר לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל הוא שיש חילוק בין מעמיד לבין מעמיד למעמיד, אבל החילוק בסעי' ז' בספק אם מותר בסולם לחלק בין לכתחילה לבדיעבד כתב הגר"א שהוא דחוק ולכאורה מוכרחים לפ"ז לתרץ בשו"ע כתי' הראשון של המג"א וכן מוכח בב"י שכתב את דברי התרומת הדשן שהוא המקור של ס"ח להתיר מצד שאין פסול מעמיד בכלל ולא מצד מעמיד דמעמיד ועל כרחך שהספק בסעי' ז' לענין סולם הוא מצד סכך פסול,

**(ג) ב' דרכים בדעת הרמ"א בפסול להניח סולם על הסכך אם מצד סכך פסול או מצד מעמיד**

**אמנם** מה שהוסיף הרמ"א ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו אסור, צ"ב מה כוונתו, האם הרמ"א לא דן מדין מעמיד, אלא מדין סכך פסול המונח על הסכך, דלפי שיטת הראב"ה הסכך פסול פוסל כנגדו, או דהרמ"א דן מדין מעמיד, דכיון שמחזיק את הסכך שלא יפול מן הסוכה מיקרי מעמיד.

**והנה** מקור דברי הרמ"א הוא מהרי"ל במנהגים הלכות סוכות אות ז וז"ל אמר מהר"י סג"ל כל דבר המק"ט אסור לסכך בו לכן יזהר כל אדם שלא להניח סולם או שבירי כלים או ספסלים וקתדראות על הסכך להחזיק את הערבה דחיישינן שמא נטמאו במדרס, והביאו הדרכי משה ועפ"י כתב את דבריו ברמ"א ואפילו להניח על הסכך להחזיקו אסור וה"ה בכל כלי המק"ט כגון המק"ט ספסל וכסא שמקבלין טומאת מדרס עכ"ל, כוונת הרמ"א לומר דאין

מותר לסכך בסולמות [ומיירי שהסולם הוא רחב ארבעה טפחים דסכך פסול אינו פוסל באמצע פחות מד"ט כדלקמן בסימן תרל"ב] ומקום הספק הוא מפני שהוא פשוטי כלי עץ שאינו מקבל טומאה אפילו מדרבנן ויש צד לאיסור כיון דיש נקבים ביריכי הסולם שהשליבות תקועות בהם דמי לבית קיבול עכ"ל, והחזון איש סי' קמג' סק"ב הביא את דברי המשנה ברורה,

**והדרך ב'** בפירוש השו"ע [מג"א בתי' השני] מפרשים דמיירי בסולם שאינו רחב דאם היה רחב ודאי היינו מחמירין דדמי לבית קיבול ואין לסכך בו שהוא סכך פסול, והספק הוא האם הסולם בכלל מעמיד ואפשר דיש לנו להחמיר שלא להעמיד בדבר המק"ט שמא יבא לסכך בו ואע"ג דמעמידים סכך על כותל אבנים שאני כותל דלא שכיח לסכך.

**היוצא** לדעת המג"א שם בתי' השני שאמנם מעיקר הדין אנו פוסקים כדעת הראשונים שמותר מעמיד אבל לכתחלה חוששים ליזהר ולכן בסעי' ז' לגבי סולם מחמירים בסולמות לכתחילה ומה שכתב השו"ע בסעי' ח' להתיר לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל הוא מצד מעמיד דמעמיד שהיקל בזה הרמב"ן וכן"ל ובסי' תר"ל סי"ג בסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה הוא מותר בדיעבד, והיוצא לתי' השני במג"א דדעת השו"ע שדין מעמיד בדבר מקבל טומאה מותר אבל לכתחילה חוששים להחמיר, ועוד חידש שכל הנידון רק במעמיד אבל מעמיד דמעמיד מותר לכתחילה,

**וצריך** ביאור למה לא קאמר המג"א דאין להניח סולם על הסכך משום מעמיד וכמו דס"ל בס"ק ט' לעיקר שהוא משום מעמיד וביאר המחצית השקל דכונת המג"א דגם לדרך הראשון שפירש המג"א שהאיסור מצד סכך פסול ולא מצד מעמיד אין להניח את הסולם על הסכך, ומבואר מדבריו דלפי התירוץ השני במג"א דהוא מצד מעמיד יש לפסול להניח הסולם על הסכך משום מעמיד אפילו שהוא רק מניעה שלא יעוף ברוח,

**וקשה** על זה דביאור המחה"ש במג"א צ"ב דמאחר שהמג"א כתב דהעיקר בפירוש השו"ע כתירוץ השני דמשום מעמיד פסול למה לא כתב המג"א לבאר דעת הרמ"א לפסול משום מעמיד, ולכאורה מוכח דמצד מעמיד לא פוסל כיון שהוא רק מניעה ולכן כתב המג"א מצד סכך פסול שפוסל כנגדו,

**אמנם** נראה לישב כונת המחצית השקל בדעת המג"א, דמה שביאר המג"א מצד סכך פסול הוא דמקור הדין דאין להניח סולם על הסכך הוא מהרי"ל, ומהרי"ל לא כתב לפסול מצד מעמיד כיון שלשיטתו אין פסול מעמיד אלא כונת מהרי"ל לפסול מצד סכך פסול, אמנם לפי זה קשה מה שכתב מהרי"ל "להחזיקו" הרי אין טעם הפסול מצד שהוא מחזיקו דהיינו מעמיד אלא מצד סכך פסול שפוסל כנגדו א"כ למה כתב "להחזיקו" וצריך לומר דאורחא דמילתא נקט שמניח על הסכך להחזיקו אבל טעם הפסול הוא מצד סכך פסול שפוסל כנגדו.

**ולפי** זה אין ראיה מהמג"א שפירש מצד סכך פסול ולא מצד מעמיד שאין בזה

להעמיד הסכך בדבר המק"ט, דאף הנחת הדבר המק"ט על הסכך הוא בכלל מעמיד אם הוא מחזיקו ע"כ שלא יפול וכן כתב המשנה ברורה ס"ק כ"ד עפ"י דברי הגר"א [ד"ה הוא הדין] דהוא בכלל מעמיד, ולכאורה מוכח מזה דגם להניח דבר פסול לסיכון להעמיד הסכך שלא יעוף ברוח שהוא מניעה הוא ג"כ בכלל פסול מעמיד,

**אמנם** קשה שהלא בתשובות מהרי"ל סימן פז פסק כרבנן דר"י דלית להו איסור מעמיד ויתר ע"כ כתב מהרי"ל שם דאפילו להנך דפסקי כר"י מ"מ טעם המפורש בגמ' אליבא דר"י משום דאין לה קבע הוא העיקר ולא טעם דמפני שמעמידה בדבר המק"ט, וכבר הקשה הגר"א [ד"ה וה"ה בכל] סתירה זו ממנהגי מהרי"ל למה שפסק המהרי"ל בתשובה שאין פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה,

**[ויש** שפירשו מחמת קושי' זו דכונת מהרי"ל מצד סכך פסול שפוסל כנגדו ולא מצד מעמיד דהרי המהרי"ל פוסק דמעמיד כשר, אמנם לשון המהרי"ל לא משמע כן].

**והנה** במג"א ס"ק י' כתב וז"ל להחזיקו אסור דעכ"פ סכך פסול הוא ע"כ וכתב מחצה"ש דר"ל דאפילו לפי תירוץ א' שתירץ המ"א בסק"ט דמותר להעמיד בדבר פסול מ"מ יש איסור להעמיד סולם ע"ג הסכך דעכ"פ סכך פסול הוי וכ"כ הפרמ"ג והוסיף דה"ט דאסור כיון דפוסל כנגדו כבשו"ע סימן תרכ"ו ס"א בדיעה שניה ולפי"ז אין כונת הרמ"א לאסור מדין מעמיד כלל אלא מצד סכך פסול.

**יד) ביאור הפמ"ג בדברי המג"א**

**ועיין** פמ"ג שפירש דברי המ"א וז"ל, עיין מ"א, עיין אות ט', דסכך פסול דמקבל טומאה ופוסל כנגדו, אף הסוכה מסוככת כראוי וכדעה שניה בסי' תרכ"ו ס"א יע"ש, וכונת הפמ"ג לדעה השניה שם שהוא דעת הראב"ה דסכך פסול פוסל כנגדו גם כשיש בו חמתו מרובה מצלתו אם הוא באופן שאם ניטול את הסכך הכשר כנגד הסכך הפסול לא ישאר צלתו מרובה מחמתו,

**וקשה** דבסי' תרכ"ו סעי' א' ובפמ"ג שם מבואר דאם הסכך הפסול מונח על הסכך הכשר אינו פוסל כנגדו כיון שהוא בטל לכשר אפילו שניכר וא"כ צ"ב למה כתב הפמ"ג דאם הסולם מונח על הסכך דפוסל כנגדו, והרי כיון שאין חלל ביניהם אינו פוסל כנגדו ואפילו ניכר הסכך פסול כמ"ש המ"א והמ"ב שם.

**ואפשר** ליישב בזה דנתבאר שיטת ר"ת שפורס סדין מפני החמה אינו פוסל דבטל לסכך ואילו פורס סדין מפני הנשר פוסל דאינו בטל הסדין לסכך כיון דהסדין הוא לצורך הסכך, ולפי זה יש ליישב דבסי' תרכ"ו שאין לו צורך בענפי האילן ולכן אם משפילן בטל לסכך, אבל בסי' תרכט' שמעמיד סולם על הסכך שהוא לצורך הסכך אינו בטל לסכך ופוסל כנגדו, ולכן כתב הפמ"ג שהפסול מצד סכך פסול פוסל כנגדו דמצד מעמיד לא היה פוסל כיון שהוא רק מניעה שלא יעוף הסכך אבל כיון שהוא ג"כ מסכך על הסוכה וכיון שהוא גם מסייע להעמדת הסכך אינו בטל בסכך ופוסל כנגדו, לשיטת הראב"ה שסכך פסול פוסל כנגדו,

פסול מעמיד כיון שהוא רק מניעה שלא יעוף ברוח אלא מה שכתב לבאר שהוא מצד סכך פסול כיון שהמקור ממהרי"ל והמהרי"ל בתשובה כתב במפורש שאין פסול מעמיד ולכן פירש שמה שפסל מהרי"ל הוא מצד סכך פסול, ומיושב בזה למה המג"א שפירש בדעת השו"ע לעיקר כפירוש השני שהפסול מצד מעמיד ואילו בדעת הרמ"א פירש שהוא מצד סכך פסול, והביאור כיון שמקור הרמ"א הוא מהרי"ל והוא סובר שאין פסול מעמיד אלא ע"כ הטעם מצד סכך פסול,

**ועכ"פ** יוצא ממחצית השקל דלפי התירון השני של המג"א מצד מעמיד גם בסולם פסול מצד מעמיד ומוכח דגם במניעה שלא יעוף נחשב למעמיד, ולפי התירון הראשון שהוא מטעם סכך פסול גם סולם הוא סכך פסול, ומה שלא פירש המג"א בסולם מצד מעמיד הוא רק משום שהמקור בסולם הוא מהרי"ל שמתיר מעמיד, עכ"פ יוצא שגם מניעה יש בו משום מעמיד.

**אמנם** יש לומר דכל הנידון כאן דמעמיד במניח את הסולם על הסכך שלא יפול הסכך מעצמו וכגון שמונח באופן שאם לא יניח עליו את הסולם יפול הסכך וכגון שמונח בשיפוע או כיו"ב ודוקא ככהאי גוונא כתבו שהוא בכלל מעמיד, אבל אם רק מניח עליו כדי שלא יעוף ברוח לא מקרי מעמיד, ולפי זה המשנה ברורה ס"ק כ"ד שכתב דהטעם משום דהוא בכלל מעמיד אין ראייה מזה דגם במניח עליו כדי שלא יעוף ברוח בכלל מעמיד דדוקא באופן שמניח על הסכך כדי שלא יפול ממקומו הוא חשוב מעמיד.

**ולדעת** התה"ד פוסל מדין מעמיד בכה"ג שהוא גם מיצל ומסכך על הסוכה גם אם מה שמסכך כנגדו אינו מגרע בסכך הכשר וכגון שיש מספיק סכך כשר גם בלא מה שכנגד הסולם, והטעם דבכה"ג שהוא מיצל ומעמיד פוסל דעיקר הוא המעמיד [ואפשר דהתה"ד מיידי דוקא בסדין שהוא גם מעמיד ואז חשוב כעיקר והצל של הסדין פוסל אבל בסולם כיון שהצל של הסולם הוא מועט ואינו רוב הסיכוך אפשר דבכה"ג אינו פוסל].

**טו) ביאור בדעת השו"ע והרמ"א  
תה"ד ומהרי"ל בדין מעמיד בסולם**

**והנה** השו"ע סי' תרכט' סעי' ז' כתב ויש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו, וכתב הרמ"א בהגה ולכן אין לסכך עליו [וביאר הגר"א שהשו"ע הסתפק והרמ"א הכריע דמקבל טומאה] ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו אסור, וביאר הגר"א שהספק אם הוא בית קיבול ומקבל טומאה כיון שהוא בית קיבול שסופו למלאות,

**והנה** בשו"ע כתב יש להסתפק אם מותר להניח סולם כדי לסכך על גביו, ובתשובות הרשב"א כתב שהנידון אם מותר לסכך בסולם עצמו, אבל בתרומת הדשן שם השאלה אם מותר להניח הסולם כדי לסכך על הסולם וכתב התה"ד בתשובה דאף לסכך בסולמות עצמן מותר משום שפשוטי כלי עץ הוא, וסובר הבית יוסף דכיון שהתה"ד לא הכשיר רק משום שהסולם עצמו טהור שלא מקבל טומאה אבל לשיטת הרשב"א שמסתפק אם סולם מקבל טומאה מודה התה"ד שאסור,

**אמנם** יש לפרש בדעת הפמ"ג דמצד מעמיד לא היה פוסל לא בגלל שהוא רק מניעה שלא יעוף [ואפילו באופן שהוא לא רק מניעה שלא יעוף אלא שהוא כדי שלא יפול הסכך ממקומו בלי מה שמניח עליו] אלא כיון שסובר הפמ"ג דמעמיד אינו פוסל ולכן הוצרך לומר שהוא מצד סכך פסול פוסל כנגדו, אלא שאם היה רק סתם סכך פסול לא היה פוסל כיון שהיה בטל בסכך כשר כיון שמונח על הסכך הכשר ובטל בסכך הכשר, אלא כיון שהניח את הסולם כדי להעמיד את הסכך הכשר שלא יעוף נמצא שיש לו חשיבות ואינו בטל בסכך הכשר ושוב דינו שסכך פסול פוסל כנגדו,

**ונראה** להוסיף עפ"י הביאור הראשון בדעת הפמ"ג דהנה רבים נתקשו בדברי המהרי"ל דבתשובה כתב שאין פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה, ואילו במנהגי מהרי"ל כתב שאין להניח סולם על הסכך להחזיק הסכך דהוא דבר המקבל טומאה, ומשמע שמדין מעמיד אסור דהרי כתב "להחזיק" והגר"א הקשה סתירת דברי מהרי"ל,

**אמנם** לפי יסוד זה דמעמיד שהוא גם מיצל ומסכך על הסוכה גרע ואינו בטל לסוכה וכמבואר בפמ"ג יש לומר דלכן פסול המהרי"ל להניח סולם שמעמיד הסכך אף שפסק להלכה דמעמיד כשר, ולפי זה אף דלשון המהרי"ל הוא "להחזיק" את הערבה, אינו מדין מעמיד אלא כיון שהוא מעמיד יש לו חשיבות למה שהוא מסכך כנגדו והוא סכך פסול ופוסל כנגדו, וכשיטת הראב"ה [ולפי זה כונת מהרי"ל לפסול מדין סכך פסול אמנם לקמן בסמוך פירשנו בדעת מהרי"ל דהוא מדין מעמיד].

**ולפי** זה מיושב למה צייר התה"ד הנדון להניח סולם כדי לסכך על גביו שהוא מדין מעמיד ולא על סיכוך בסולם עצמו דכיון שאם הסולם מקבל טומאה יש גם פסול מעמיד להניח על גביו, ומיושב דמה שהתיר התה"ד לסכך ע"ג סולם הוא רק משום שאין הסולם מק"ט דאם הסולם מק"ט לא יהי' היתר להעמיד בדבר המק"ט כיון שהוא חלק מהסכך ובכה"ג אין היתר מעמיד אלא פסול מעמיד בדבר המקב"ט.

**ולפי** זה מיושב הסתירה במהרי"ל שכבר הקשה הגר"א שבמנהגי מהרי"ל אסר להניח סולם על הסכך ובתש' מהרי"ל פסק דמעמיד אין פסול בדבר המקבל טומאה, דמה שכתב במנהגי מהרי"ל לאסור להניח סולם על הסכך הוא משום שיש כאן מעמיד שהוא גם מיצל ומסכך על הסוכה, אבל מעמיד שאינו חלק מהסכך אין בזה פסול מעמיד,

**ומבואר** כן בתש' מהרי"ל שהשואל שאל אם יש לפסול מעמיד הסכך בדבר המק"ט דהנה עפ"י הכלל דהלך אחר המעמיד, והשיב מהרי"ל דקי"ל כרבנן דאין איסור מעמיד בסוכה וטעמא דידך משום דהכל הולך אחר המעמיד ליתא דההוא מיירי שמעמיד כלי לקבל משקה וכו' אבל עיקר הכלי וכו'.

**וביאור** דבריו נראה דהכלל הזה דהכל הולך אחר המעמיד שיקבל כל הכלי את שם המעמיד היינו דוקא בשהמעמיד הוא חלק מעיקר הכלי כגון שסותם כלי זכוכית דבכה"ג שבת דף טו שניקב עם עופרת דמזה מיירי הגמ' קאמר בגמ' דכל הכלי מקבל שם

**וכתב** הגר"א על הב"י דלא דק, דהתה"ד לא כתב אלא לרוחא דמילתא שאף בסולם עצמו יכול לסכך אף לדעת האוסרין [כיון שהסולם טהור ואין מקבל טומאה] אבל להלכה סובר התה"ד דאף אם הסולם מקבל טומאה כדעת הרשב"א אפילו הכי מותר לסכך על גביו והטעם כמו שכתב התה"ד דלהלכה פוסקים דמעמיד בדבר המקבל טומאה מותר, וכיון שהשו"ע פסק בסעי' ח' כדעת התרומת הדשן שמעמיד מותר, למה פסק בסעי' ז' להחמיר במעמיד סולם,

**וקשה** למה צייר התירוה"ד שאלתו בציור כזה של מעמיד דהלא אם כדברי הגר"א היה לו להתירוה"ד כבר בלשון השאלה לצייר אופן של סיכוך בסולמות ולא לדון כאן כלל על ענין מעמיד כי הלא ס"ל דמעמיד אינו פוסל והו"ל לדון כאן רק אם סולם מקבל טומאה או לאו,

**ועוד** צ"ב, דהשו"ע הבין בכונת התירוה"ד דמה שהתיר לסכך ע"ג סולם הוא רק משום שאין הסולם מק"ט ולא משום מה דאין איסור להעמיד בדבר המק"ט והדרא קושיא לדוכתה הלא התירוה"ד עצמו התיר מעמיד בדבר המק"ט,

**אמנם** לפי המבואר בתרומת הדשן שכל שהמעמיד הוא גם מיצל והוא חלק מהסכך גרע ולכן הוצרך התה"ד להתיר מצד שאין הסולם מקבל טומאה, כיון שאם היה הסולם מקבל טומאה היה צריך לאסור להעמיד בו הסכך כיון שגם הסולם הוא מיצל ומסכך, דהיינו דאף שבמעמיד בדבר המקבל טומאה אין פסול אבל אם זה מעמיד שהוא גם מיצל והוא חלק מהסכך בזה יש פסול מעמיד,

בדבר המקבל טומאה כשר ולא חוששים למעמיד מכל מקום באופן שהוא חלק מהסיכון חוששים למעמיד, וכמו שמבואר במהרי"ל בתשובה, אבל לדין חוששים להחמיר לכתחילה בדין מעמיד בדבר המקבל טומאה הוא הדין במעמיד שאינו חלק מהסיכון יש להחמיר,

### טז) קשידה באזיקונים שלא יעוף ברוח

**ולדינא** נראה שגם לקשור את הסכך באזיקונים יש בו משום מעמיד לשיטות דיש פסול מעמיד, וכיון שנהגו להחמיר לכתחילה כשיטות בגמ' דמעמיד יש פסול מעמיד, הוא הדין לכתחילה גם באזיקונים יש להחמיר וכמו שמבואר במשנה ברורה ס"ק כו שראוי להזהר לכתחילה לקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה, וא"כ הוא הדין באזיקונים אין לקשור, ואף שיש לחלק שבאופן שהוא רק מניעה שלא יעוף ברוח אין פסול מעמיד ומה שכתב במשנה ברורה הוא רק באופן שקושר את הסכך שלא יפול ממקומו שאינו רק מניעה אלא להחזיק הסכך שלא יפול וכגון שמונח בשיפוע או כיו"ב, מכל מקום באופן שהוא רק מניעה הוא מחלוקת הפוסקים בזה, ודעת החתם סופר להקל ואילו דעת המחצית השקל והגר"ז כתבו להדיא להחמיר בזה,

### יז) קשידה באזיקונים אינו רק מניעה [ולא דומה למש"כ החת"ס]

**עוד** יש לומר דגם לדעת חתם סופר שמניעה אין בו משום מעמיד יש לומר דכל זה בפורס סדין אבל בקושר את הסכך

המתכת משום דהכל הולך אחר המעמיד אבל אם המעמיד הוא דבר חיצוני נפרד מעיקר הכלי אלא שהוא מעמיד את הכלי מבחוץ בזה לא נאמרה הך כללא דהלך אחר המעמיד ולכן מעמיד הסכך שאינו אלא מעמיד חיצוני מתחתיו אין בו כדי ליתן שם ופסול לכל עצם הסכך ע"כ ביאור דבריו,

**וא"כ** מפורש במהרי"ל עצמו דיש חילוק בין אם הדבר הפסול לסכך שהוא מעמיד את הסכך הוא חלק מן הסכך או לא דאם הוא חלק מהסכך אז שייך לפסול מצד מעמיד,

**וביסוד** זה כתב בספר מנחת שלמה קמא סי' מז' [ובא לבאר למה לגבי כמה דברים הולכים אחר המעמיד ואילו בסוכה אין הולכים אחר המעמיד] וז"ל ונראה דשאני התם המעמיד הוא חלק מהכלי משא"כ הכא המעמיד הוא דופן ולא סכך ולפי"ז היה אפשר לחלק דאם סכך טמא מעמיד את הכשר אפשר דדמי להתם ופסול מן הדין משא"כ אם מונח על דופן טמא כמו על כרעי המטה שהמעמיד הוא רק דופן ולא סכך לא מיפסל אלא משום גזירה עכ"ל, ועי' שם שדחה חילוק זה וכ' חילוק אחר למה אין פסול מעמיד בסוכה.

**והנה** לביאור זה בדעת התנה"ד והשו"ע ומהרי"ל והרמ"א יוצא שכל מה שמחמירים לדינא במעמיד הוא רק כשהמעמיד הוא חלק מהסיכון, אבל מעמיד שאינו חלק מהסיכון אין פסול מעמיד,

**וכל** מה שהבאנו בדעת מהרי"ל ותה"ד ושו"ע והרמ"א דדוקא אם הוא חלק מהסיכון יש פסול מעמיד זה רק לשיטות דמעמיד כשר דקי"ל כשיטה בגמ' דמעמיד

באזיקונים כיון שהסכך אינו עומד ברוח	והוא רק מניעה וא"כ יש לחלק דגם אם
מצויה כעת הוא סכך שאינו כשר כיון שאינו	בנידון דהחת"ס הוא רק מניעה ואין בו פסול
עומד ברוח מצויה ואין כאן מחיצה שאינו	מעמיד מ"מ בקשירת הסכך הוא פסול
עומד במקומו ולא דמי לסדין שעומד	מעמיד כיון שמתקן עכשיו את הסכך ומצילו
להפסל אחר זמן מחמת החמה או הנשר	מפסול עכשיו,



הגאון רבי אהרן דוד סופר שליט"א  
רב קהילת אלפי מנשה ב"ב ומו"צ בקהילתנו

## בענין מעמיד בדבר המקב"ט

המקב"ט. והק' א"כ איך מסככים על הכתלים הרי אין גידולם מן הארץ, ותירץ דלא שכיח שיסכך בזה ולכן ל"ג, וגם כולם יודעים דכה"ג הוה בית דירה ולא סוכה וליכא למיגזר.

**זכ'** דיש נוהגים לעשות בכתלים דפנות של קנים משום היכר שלא יהיה נראה כסומך על הכתלים לגמרי ומסיק ע"ז דמידת חסידות הוא.

**ולפום** ריהטא משמע דכשהניח ע"ג דפנות של קנים והדפנות על הכותל ל"ח מעמיד בדבר המק"ט.

**אמנם** באמת מדבריו מוכח להיפך דהוה מעמיד שהרי אינו אומר דכה"ג ל"ה מעמיד, רק אין נראה כמעמיד דמדינא נוקט כמש"כ הר"ן דמותר לסכך על הכותל רק יש חשש שיחליפו בין הנחת סכך ע"ג כותל להנחתו על דבר המק"ט לכן עשו היכר זה, אבל אם היה אסור מדינא להניחו ע"ג כותל ל"ח מה שמניחו ע"ג עצים אלו וכדמשמע מלשוננו.

**ואין** להק' ע"ז מדברי המג"א סק"ט דמביא דברי הר"ן אלו ומסיק עליו דלדבריו א"ש המבואר סי' תרל"א ס"ח, ובפשטות כונתו כמו בהא דהר"ן אם מניח סכך כשר

**מי** שיש בביתו גגון מתכת שאחר פתיחתו נשארת מסגרת מתכת האם יש אפשרות לסכך שם באופן שלא נחשב מעמיד ע"ג מק"ט או צריך להעמיד כלונסאות על הארץ ולסכך עליהם.

**לכאורה** יש מקום לומר דאפשר להניח סכך כשר סביב המסגרת וע"ז יתן הסכך ונמצא דהברזלים מעמיד דמעמיד שהם מעמידים את הסכך מסביב ושאר הסכך שמעל חלל הסוכה מונח על גביו, מצד שני י"ל דל"ח רק מעמיד דכל הסכך נידון כדבר אחד והוא מונח ע"ג המסגרת.

**בגמ'** סוכה כ"א ב' בסומך סוכתו בכרעי המטה נחלקו אם הטעם שאין לה קבע או שמעמיד בדבר המקבל טומאה ואביי אמר ל"ש אלא סמך אבל סיכך ע"ג המטה כשר, וברש"י סמך הסכך ע"ג יתדות מעץ דהמטה אין מעמידה הסכך רק היתדות, לכאורה משמע דוקא כשיש יתדות ומניח על גביהם ל"ח מעמיד בדבר המק"ט אבל אם מניח סכך כשר על המטה ועל זה הסכך נחשב מעמיד בדבר המקב"ט.

**והנה** בב"י על סעיף ח' מביא ר"ן דנוקט שאין להעמיד הסכך ע"ג דבר



א"כ הוא פסול לסכך ונמצא המעמיד עליו סכך הוא מעמיד ע"י דבר שאין מסככים בו. **ולכאורה** י"ל דהני פוסקים דאין חוששים לזה סוברים דמה שגזרו במעמיד

בדבר המק"ט דוקא כשמקבל טומאה מחמת עצמו או פסול אחר בגופו, אבל כשגופו כשר ופסולו רק מחמת שעומד באופן האסור בזה ל"ג שמא יסכך בזה, שהרי כשישנה מצב הסכך ומסכך בו הוא כבר כשר ול"ש כלל גזרה זו.

**עוד** י"ל דהביאור הלכה סי' תר"ל ד"ה כל וכו' נוקט דמותר להעמיד הסכך ע"ג דבר שפסול לסיכוך רק מדרבנן דל"ג גזרה לגזרה, וא"כ אין טעם לפסול העמדת הסכך מחמת שמעמידו הוא עומד על דבר שאין מסככים בו שהרי פסולו מדרבנן. עוד י"ל דאם מקפיד לעשות באופן שיהיה מעמיד דמעמיד הוה היכר ותו ל"ג שמא יסכך בדבר הפסול וכדלעיל.

**ומדברי** מרן החזו"א זי"ע מוכח דנוקט בדברי הר"ן דאין מניח הסכך להיכר בעלמא רק דמניח הסכך ע"ג קונדיסין. וצ"ע דהר"ן נקט בלשונו שיש בזה היכר והרי אינו רק היכר רק מעמיד בדבר שמסככים בו. ולולי החזו"א נראה שהניחו תחת הסכך סכך אחר שהסיכוך יעמוד עליו ולא על האבנים וזה רק היכר בעלמא ול"מ ליחשב עומד על הסכך.

**ועי"ש** בדבריו דמוכח שאם מניח כלונס ועליו סכך נחשב מעמיד דמעמיד וכמו שפסק מרן הגריש"א זצ"ל.

**והנה** הפמ"ג סי' תרכט א"א ס"ק י"א דן במעמיד הסכך על נסר רחב ד"ט דהוה

על הדפנות ועליו מניח סכך הסוכה דש"ד מטעם היכר, ה"נ במסכך על שיפודים דיש היכר במה שזקוק לבטלם ולא יבא לסמוך הסכך בשיפודים.

**אמנם** י"ל דכונתו כמו שכשמוניח על אבנים ל"ג לאסור כיון שאין מצוי שיבא לטעות, ה"נ אם מניח סכך רב כשר וזקוק לבטל הפסול לא חוששים במה שמונח על הפסול, אבל בנידו"ד ההיכר חלש דרק שם יש איזה סכך תחת מקום שעומד הסכך המסכך ואין מספיק היכר ואין לנו רק המבואר בס"ח שזה משנה.

**ושאלתי** ד"ז למרן הגריש"א זי"ע ואמר דאם מונח ע"ג עצים המונחים ע"ג המסגרת נחשב מעמיד בדבר המק"ט [דהכל סכך אחד], אמנם אם יעמיד סכך כשר מצד לצד ועל גביו יסכך באופן שאם ישמיט את הסכך המונח מצד זה של המסגרת לצד האחר יפול הסכך נמצא זה וזה גורם ואין נידון במעמיד בדבר המק"ט רק במעמיד דמעמיד, ומצאתי גם במקראי קודש סוכות ח"א סי' כ"א שנוקט כן.

**והנה** מרן החזו"א סי' קמג סק"ב נוקט דמעמיד דמעמיד פסול לסכך מביא דברי הר"ן אלו ונוקט דמדת חסידות שהיו נוהגים להניח כלונס הוא שהיו עושים כלונסים על הרצפה ומסככים עליהם ולא סמכו הסכך על הכתלים, והק' למה להו כולי האי הרי יכולים להניח כלונס על הכתלים ולסכך על גביו אע"כ מעמיד דמעמיד פסול.

**ונקט** שם עוד טעם לפסול מעמיד דמעמיד כיון דהסכך נסמך על דברי המק"ט

מעמיד בדבר שאין מסככין בו שמא אין לעשות כן או שמא מותר דהוה גזרה לגזרה, ומסיק דראוי לכל יר"ש שיהיה הדפנות נסר שאין בהם ד"ט או המעמיד העליון הקורה שהסכך נשען עליו פחות מד"ט וכשר.

**ובפשטות** כונתו דמעמיד על הדפנות קורה שאין רחבה ד"ט ועליה מניח

הסכך ובזה ל"ח מעמיד בדבר שאין מסככין בו, וראה מכאן לדברי מרן הגריש"א זצ"ל דכשיש דבר שאין מעמידים בו כדבר המק"ט ומניח עליו סכך כשר ועליו נשען הסכך שמסכך הסוכה ל"ח מעמיד בדבר המק"ט כיון שהסכך עתה נשען על דבר הכשר לסיכוך הוה זה וזה גורם וכשר.



## הגאון רבי חיים משולם וידר שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו ב"ב

### מיטה וקינופות שבתוך הסוכה – ודין מיטת קומזתיים

גבוה עשרה הרי זה פסול שהרי בנקליטין שהם כשרים אמרין ובלבד שלא יהיו גבוהין עשרה, וע"ז כתוב שבקינופות פסול מוכח להדיא שיש פסול בקינופות פחות מעשרה. וכן לענין נקליטין פסק הרמב"ם בהלכה כד שבנקליטין כשר אפילו שיש בהם עשרה כל שאין בגג טפח אפילו גבוהין כל שהוא מותר לישן תחתיהן בסוכה שאין כסוכה בתוך סוכה מפני שאין לה גג הרי שפסק בשני הדינים שכתובים בברייתא שלא כדברי הברייתא.

#### וכן הוא גם ברי"ף שיש להכשיר נקליטין למעלה מעשרה

**וכדברי** הרמב"ם בעצם כתוב גם ברי"ף כמו שהוכיח מדבריו הר"ן דנקליטין שכשרה הוא בכל ענין אפילו למעלה מעשרה, ושלא כמוש"כ בברייתא וממילא כאשר פוסלים את הקינופות אין לנו הכרח לומר שאפילו פחות מעשרה, ומזה הוכיח הר"ן שסובר שגם בקינופות, הדין שאינו פוסל אלא בעשרה כמו שהנקליטין כשרה בעשרה, וכדברי הרמב"ם שסובר כן בשני הדברים חדא בקינופות שפסולות רק כאשר יש עשרה, וכן בנקליטין בכל ענין אפילו שיש בהם עשרה הרי הם כשרים, וכל זה הוא

**בגמרא** סוכה י': אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לישן בכילה בסוכה אע"פ שיש לה גג והוא שאינה גבוה עשרה תא שמע הישן בכילה בסוכה לא יצא ידי חובה וכו' כשגבוהה עשרה, ת"ש או שפירס ע"ג קינופות פסולה והתם נמי דגביהי עשרה ומקשה והא לא קתני הכי דתניא נקליטין שנים וקינופות ארבעה, פירס ע"ג קינופות פסולה ע"ג נקליטין כשרה ובלבד שלא יהיו נקליטין גבוהין מן המטה עשרה מכלל דקינופות אפילו אין בהן גבוה עשרה פסולים, שאני קינופות דקביעי ע"כ. הרי בגמרא שבקינופות הדין אפילו אין בהם עשרה משום שקביעי הרי הוא פוסלים את סוכה. הרי לפנינו שיש דין שבקינופות אע"ג שאין בהם עשרה כיון שקביעי הרי הם פסולים.

#### דעת הרמב"ם להלכה שקינופות פחות מעשרה כשר ונקליטין למעלה מ' כשר

**והנה** הרמב"ם פ"ה הכ"ג פסק שלא כדברי הברייתא וכתב, שהמעמיד ארבעה עמודים ופרש סדין עליהן אם גבוהין עשרה הרי זו כסוכה בתוך סוכה, שהרי פסל רק כאשר גבוה עשרה אבל פחות מעשרה לא פסלו, והרי בגמרא מפורש שכאשר אינו

פוסלים. ואף נקליטין למעלה מעשרה יש מקום גדול לומר שיהיה פסול כי הקביעות פוסלת כמו שחזינן שפחות מעשרה שמכשירים בכילה ופוסלים משום הקביעות כך יש לומר כשאין לו גג בנקליטין יש לפסול משום הקביעות שהרי חזינן דלכו"ע מכשירים בכילה ובכל זאת פוסלים כאשר קביעי נאמר גם לפי מ"ד דשיפועי אהלים לאו כאהלים שנפסול משום הקביעות כמו שבפחות הקביעות פוסלת למרות שהוא פחות מעשרה. שהוא סיבה להכשיר.

### דעת הבעה"מ להלכה לפסול ע"י ה'קביעות'

**ובך** הוא באמת שיטת בעל המאור שהנקליטין דגביה עשרה פסולים וקינופות אפילו פחות מעשרה כיון שקביעי פוסלים, ומשיג בזה על מש"כ הרי"ף דאם אין לה גג אע"פ שהיא גבוה עשרה מותר כדאמרין לקמן בעושה סוכתו כמין צריף. ובתו' בסוגיין הנ"ל כתב שנראה שכל הפסול של נקליטין גבוהים עשרה שאין להם גג טפח פסולים הוא מדרבנן ולא מדאורייתא שהרי מסיק בשלהי פירקין שכן הלכה שסוכה עשוי כמין צריף פסולה לפי שאין לה גג דשפועי אהלים לאו כאהלים דמי ודייק מינה רב יוסף דמותר לישן בכלת חתנים בסוכה ומה שאוסרים הכא גבוהים עשרה היינו מדרבנן ודוקא נקליטין דקביעי אבל כילת חתנים שלא קביעי בזה מותרים כמו שהחמירו בקינופות אפילו בפחות מעשרה משום קביעי כך מחמירים בנקליטין ביותר מעשרה ובכילת חתנים מותר כיון שלא קביעי שרי ואפילו יש לה גג וכמו שאיתא לפי שנקליטין לגבי כילה הם קביעי לכן

שלא כמוש"כ הברייטא. שנקליטין שהם יותר מעשרה הרי הם פוסלים ובקנופות אפילו פחות מעשרה הרי הם פוסלים. ופירשו הראשונים בטעם הדבר משום דסברי הרי"ף והרמב"ם דהברייטא אתיא למ"ד דשיפועי אהלים כאהלים, אבל להלכה דשפועי אהלים לאו כאהלים ממילא אין פוסקים כן, וכן איתא במ"מ שם. ובאו הרי"ף והרמב"ם ליישב את קושיית התוס' י: (ד"ה ובלבד) דהקשו אמאי פסול הרי שפועי אהלים לאו כאהלים והוצרכו משום זה לומר שיש גזירה דרבנן, ולכן א"ש שנקליטין למעלה מעשרה להאי מ"ד הוא פסול אבל להלכה י"ל שיש לפסוק שהוא כשר כיון ששפועי אהלים לאו כאהלים דמו.

### וקשה דעת הרמב"ם אמאי מכשיר את הקינופות פחות מעשרה

**אמנם** עדיין קשה דדעת הרמב"ם צע"ג שכתב שגם הקינופות כשרים דבשלמא נקליטין למעלה מעשרה יש לומר כשר לפי מ"ד דשיפועי אהלים כאהלים, אבל מה השייכות להכשיר את הקינופות למטה מעשרה, הרי הפסול אינו משום שיפועי אהלים אלא משום דקביעי, דהרי כאן איירי שיש להו גג ובכ"ז מכשירים כאשר הוה כילה, משום שלא קביעי והם פחות מעשרה, ובכ"ז פוסלים כאשר קביעי, אם נאמר גם לפי מ"ד דשיפועי אהלים לאו כאהלים יש לפסול כאשר הו קביעי. אע"ג שבשפועי אהלים אינם פוסלים אבל כשיש אהל פוסלים ופחות מעשרה בכילה מכשירים אבל כאשר הם קביעי יש לפסול משום הקביעות כי הסיבה של פחות מעשרה לכו"ע הוא סיבה להכשיר ובכ"ז

אהלים לאו כאהלים אין זה משום שאין לו חשיבות של אהל אלא שאין לו שום שייכות לאהל דזה אינו צורת אהל והוא מילתא אחרינא לגמרי כמש"כ הרמב"ן במלחמות דאפילו אהל עראי לא הוה שלא הוו אהלים כלל שאינו אלא מחיצות וז"ל, הרמב"ן 'לפי שהן כדופן עקומה ואין להם סדר' ולכן לא שייך לומר בהם חילוק אם קבוע או לא קבוע ואפילו אם נאמר שנקליטין הוה קבוע מ"מ אין לפסול אותו כאשר הוא למעלה מעשרה טפחים משום שאין לו שם שייכות לאהל. וזה מסביר מדוע כאשר הוא נקליטין למעלה מעשרה טפחים אינו פוסל אבל מהי"ת לא נפסול את הקנופות הרי אין לנו מקור לומר שלא נפסול דמה שייכות של הדין של שפועי אהלים שאין אומרים שמשום זה גם כאשר הוא פחות מעשרה טפחים וקבוע גם נאמר שאינו פסול הרי בכאן יש לו אהל רק שהוא פחות מעשרה טפחים וכיון שחזינן שבביריאת פוסלים את הקביעות אפילו שהוא פחות מעשרה טפחים ה"נ נאמר לדין שהוא שפועי אהלים לאו אהל נמי נאמר שהוא פוסל. כמוש"כ וקשה דעת הרמב"ם שסובר שמקילים בקינופות פחות מעשרה ומה שייכות זה לזה.

**שפועי אהלים לפי מ"ד דהוה אהלים  
שהחשיבות של החלל גורמת ל'שם  
אהל' אע"ג שאין לו ג**

**ואפשר** לומר דתליא מהו הטעם של מ"ד דשפועי אהלים הוה אהלים, שהיה מקום לומר שהוא סובר שפועי אהלים גם הוא נחשב גג ואהל, וכמו שכאשר יש גג שטוח הוא נחשב אהל ה"ה כאשר הוא

פוסלים כאשר גבוהים עשרה. וזהו מקורו של בעל המאור.

**דעת רב האי גאון למעלה מעשרה  
מכשירים בנקליטין ופוסלים בקינופות  
למטה מעשרה**

**והרמב"ן** במלחמות כתב באמת דעה שלישית הוא דעת רבינו הגאון שכתב שקינופות פסול סתם משמע אפילו פחות מעשרה, אבל נקליטין הכשיר אפילו יותר מעשרה וטעמו פירש משום דקיי"ל שפועי אהלים לאו כאהלים דמו ואפילו כאהל עראי דלא קביעי נמי לא הוי מדשרינן ליה גבי שבת ואע"ג דחזינן שכל מה שמוותר הוא כילת חתנים. וזה משום שבקינופות שיש להם גג מחמירים כשהם קביעי ובזה אין שייך למחלוקת אם שפועי אהלים כאהלים וכמו שהקשינו לעיל, וזה מתאים לדברי רב האי גאון שפסל ורק הכשיר בנקליטין למעלה מעשרה. אמנם גם דברי רב האי גאון צ"ע מהי"ת לומר שכאשר הוה נקליטין לא נחמיר כמו שאנו מחמירים למטה מעשרה בקינופות משום הקביעות אע"ג שהוא למטה מעשרה ובכל התורה כולה לא חשיב אהל, ובכ"ז הקביעות גורמת לפסול ה"נ נאמר שגם לדין ששפועי אהלים נחמיר וקשה גם דעת רב האי גאון.

**יסוד הדין של שפועי אהלים לאו  
כאהלים שאין כאן בכלל שם אהל**

**והנראה** בביאור כל הענין ראשית הסבר דעת רב האי גאון י"ל דלא שייך להחמיר בקביעי של נקליטין אם אין לו גג לפי מ"ד דשפועי אהלים לאו כאהלים, אפשר לומר בזה דלפי דעת הסובר ששפועי

משקל של נקליטין למעלה מעשרה ובזה מסתבר שיהיה פסול מן התורה כמו שהנקליטין לפי האי מ"ד הפסול הוא מן התורה והכלל הוא משום שהכל תלוי בקביעות ובחשיבות, וכמו שע"י החשיבות מחשיבים אהל אע"ג שאין לו גג כך אע"ג שאינו בגובה עשרה יש להחשיבו אהל ואפילו מדאורייתא.

**וכמו שנקליטין לפי מ"ד שפועי אהלים כאהלים פסול מדאורייתא גם קינופות למטה מעשרה יהיה פסול מדאורייתא**

**ובאמת** הפמ"ג סי' תרכז צידד שלפי השיטות שסוברות לדין קינופות פסולים פחות מעשרה, יהיה הפסול אף לדין פסול דאורייתא, והובא במ"ב תרכז סק"ז אמנם החזו"א או"ח סימן קנ"ס ק"י וכו' בשו"ע הגר"ז סעיף ד כתב שהוא פסול רק מדרבנן, אבל זה רק לדין דסברין ששפועי אהלים לאו כאהלים אבל אם שפועי אהלים כאהלים כמושנ"ת שהסברא הוא שהחשיבות היא הקובעת אפשר שבזה יהיה הפסול דאורייתא לכו"ע כאשר הו"קינופות פחות מעשרה.

**ומעתה** מוסבר גם דעת הרמב"ם שהכשיר לדין בקינופות פחות מעשרה והתקשינו מה ההכרח שהוא כשר, וההסבר כנ"ל, הוא דכיון דלדין דשפועי אהלים לאו אהלים כל מה שקובע את השם אהל הוא הצורה הרגילה, ממילא כאשר הוא אינו עשרה טפחים אין לו 'שם וצורת אהל בכלל' ולפיכך אפילו שהוא קבוע לא מועיל דבר כי לא הקביעות נותנת את השם אהל אלא

בשיפוע, ואין הבדל בענין זה, או שיש לומר שאהל נקרא גם אם אין לו גג שטוח מכיון שהשם 'אהל' לא נקבע לפי ה'צורה' אלא נקבע לפי 'הקביעות והחשיבות' שלו וכיון שהוא גבוה עשרה טפחים, יש לו חשיבות מספיקה בשביל שיהיה נחשב אהל והחשיבות היא הגורמת את הכל, והשיעור של עשרה טפחים הוא לא רק אפשרות של מגורים אלא הוא נותן 'חשיבות' וזה מה שנותן לו חשיבות אע"ג שהוא ללא שיש לו גג, ומהאי טעמא גופא כאשר הוא קבוע ואין לו עשרה טפחים גם זה נותן חשיבות שיהיה נחשב כאהל אע"ג שלענין סוכה הוא פסול מ"מ לענין לפסול המקום מהסוכה הרי זה פסול משום החשיבות שלו ולענין סוכה פסול הוא משום שיש דין מיוחד של תשבו כעין תדורו. אבל הדין של חשיבות אהל אית ליה, ומשום זה יש שפיר לומר שגם כאשר הוא פחות מעשר טפחים מכיון שהוא קביעי הרי זה פסול כמו שלפי האי מ"ד דשפועי אהלים כאהלים כאשר הוא גבוה עשר טפחים אנו פוסלים אותו לגמרי, וראיה לזה שהרי אם נאמר שהמציאות של האהל למה כאשר הוא כילה וגבוה עשרה טפחים ואין לו גג הרי זה כשר, הרי אם שפועי אהלים כאהלים הרי הוא אהל גמור, אם כן יהיה פסול מכח השפועי אהלים ועל כרחך שיש לומר משום שהוא אינו קבוע ואין לו חשיבות, והחשיבות משנה את הדין תורה שהרי לפי מ"ד דשפועי אהלים כאהלים בנקליטין ודאי שהפסול יהיה מן התורה ובכ"ז מכשירים כאשר אינו חשוב כמו הכלה, ואף בקינופות לפי האי מ"ד כאשר הם למטה מעשרה הרי זה פסול באותו

הוא משום הצורה וכאשר אין לו עשרה חסר בעיקר צורת ושם 'סוכה' ולכן אין בו פסול של סוכה תחת סוכה. דזה לא קרינן ביה כלל סוכה. (ויתבאר עוד לקמן דברי הרמב"ם).

### דעת רי"ץ גיאות שיש פסול בכילה שיש לה גג אף בפחות מעשרה

**והנה** נחלקו הראשונים האם יש מחלוקת בין הלשונות שיש שפירשו שאין מחלוקת בין הלשונות דלפי לישנא קמא מותר לישן בכילה אע"פ שיש לה גג אם אין לה עשרה טפחים, ולפי הלישנא בתרא מותר לישן בכילה לפי שאין לה גג אפילו גבוה עשרה טפחים, וכן הוא דעת הרי"ף והרמב"ם שפירשו שאין מחלוקת ביניהם, ופוסקים את שני הדברים, אבל הרי"ף גיאות הובא ברא"ש (סי' כ) כתב שהלכתא כלישנא בתרא, דנקליטין למעלה מעשרה כשרה, וסובר שהוא מחלוקת שלפי הלישנא בתרא כילה שיש לה גג פסולה אפילו אינה גבוה עשרה פסולה, ורק כשאין לה גג אפילו גבוה עשרה מותרת, אבל כאשר יש גג בכל ענין שיהיה הרי זה פסול לא שנא אם קבוע או לא קבוע, (ולדעת התוס' המחלוקת אם אין גג למעלה מעשרה בכילה פסול או לא) ותמה על זה הרא"ש שם, הרי שמואל קאמר שצריך שיהיה במטה עשרה כדי לפסול, ועל כרחך שאין מחלוקת בזה, (כ"ה בתוס' לדחות את האפשרות הזאת שיהיה פסול בפחות מעשרה כשיש גג) והיה מקום לומר שכל דברי שמואל הוא לשיטתו דכהכשרו כך פסולו לכן קאמר הכי שצריך שיהיה דומה לסוכה, אלא שבדעת הרי"ף גיאות אי אפשר ליישב כן שהרי הוא עצמו כתב והובא ברא"ש סימן טו שהלכתא כשמואל, ממה דקאמר דכילה כאשר יש לה

הצורה נותנת וכיון שאין לו עשרה טפחים אין לו דין של אהל כדי לפסול.

### לשון הרמב"ם סוכה תחת סוכה למה פוסלים למ"ד שפועי אהלים כאהלים

**ובאמת** מלשון הרמב"ם נראה שהפסול בזה הוא משום סוכה תחת סוכה, ומשום זה נראה שפחות מעשרה לא שייך שיפסול כיון שהוא אינו סוכה והפסול הוא סוכה תחת סוכה אבל קשה אם כן למה לפי הברייתא הרי זה פוסל הרי אם הפסול הוא משום סוכה תחת סוכה כמוש"כ הרמב"ם מהי"ת לומר שכאן כאשר יהיה פחות מעשרה טפחים יהיה פסול, הרי אין לו דין של סוכה. ומה החילוק בין לפי מ"ד דשפועי אהלים כאהלים שיש פסול פחות מעשרה הרי בדין עשרה כו"ע מודים שצריך עשרה לסוכה.

### למ"ד דשפועי אהלים כאהלים החסרון של י' בסוכה הוא חסרון צדדי

**ואפשר** לפי הנ"ל שיש לומר שתליא בזה גופא מה החסרון של 'עשרה' לפי מ"ד דשפועי אהלים כאהלים אם כן העיקר בכל מקום הוא ה'חשיבות' אם כן על כרחך שי"ל שהחסרון של עשרה בסוכה אינו חסרון ב'שם' של הדבר, שהרי יש לו חשיבות, וצריך לומר שלדעתנו החסרון בשיבה או במקום הישיבה, אבל לא בשם אהל שלו, משום שהעיקר הוא החשיבות והחשיבות אית ליה כאשר הוא קבוע רק שיש חסרון צדדי של עשרה, אבל לדין דשפועי אהלים לאו כאהלים דמו על כרחך אנו סוברים שצריך שיהיה צורה לאהל ממילא י"ל שפיר לומר דהפסול של סוכה

### מיטת קומותיים המיטה תחתונה אי אפשר לישן בה דבשטות פסולה

**ולפי"ז** יש לדון במיטת קומתיים אם אפשר להכשיר כאשר הוא פחות מעשרה, ולכאורה לפי משנ"ת לדעת הראשונים הסוברים שפוסלים בקינופות הכא המיטה הזאת שבאמצע החלל הרי היא ממש כקינופות, לכן אפילו פחות מעשרה זהו לדעת הסוברים שקינופות פסול וכילה כשרה, ולדעת הרי"ף גיאות אפשר שיש חילוק בין מיטה שהחלל שתחתיה אינו חלל שמיועד להיות חלל שמשמשים בו אבל במיטה זו שמיועדת לחלל אפשר שבזה כו"ע מודים שיהיה פסול. ובשור"ת שבט הלוי ח"ז סי' לו כ' שכאשר יש פחות מעשרה טפחים יהיה כשר, ולפי משנ"ת לכאורה יש לפסול.

### ב. שיטת הרמב"ם – דהוה כמו סוכה תחת סוכה

**והנה** דברי הרמב"ם בענין זה צ"ע שכתב בהלכות סוכה פרק ה הלכה כג מטה שבתוך הסוכה אם גבוהה עשרה טפחים, היושב תחתיה לא יצא ידי חובתו, מפני שהיא כסוכה בתוך סוכה, וכן כילה שיש לה גג אפילו טפח אם גבוהה עשרה טפחים אין ישנין בה בסוכה, וכן המעמיד ארבעה עמודים ופרש סדין עליהן אם גבוהין עשרה הרי זו כסוכה בתוך סוכה. והנה מלשונו משמע שהפסול הוא משום סוכה תחת סוכה וכ"ה לשון הרי"ף קינופות הן ארבעה וכשהוא פורס על גביהן סדין נעשו כסוכה בתוך סוכה ולפיכך פסולה.

גג ואינה גבוה עשרה מותר לישן בה אלמא פחות מעשרה לא חשיב אהל אפי' שיש לו גג ואם לשויה אהל בעינן עשרה ליפסל סוכה כ"ש שיצטרכו עשרה והביא שם שיש דוחין הראיה משום דדלמא כילה לא קביע בעי עשרה אבל סוכה בתוך סוכה דקביע אפילו בבציר מעשרה מיפסיל כמו קינופות שקביעי ויש להם גג אפילו בציר מעשרה אהל ופסולה וכ"כ הרמב"ן. ומ"מ בענין זה של כילה פחות מעשרה ויש לה גג דפוסל צ"ע דברי הרי"ף גיאות הרי הוא בעצמו פסק כשמואל. ושמואל בעצמו קאמר שצריך עשרה במיטה משום דלא קביע.

### אינו דומה למטה כי 'מיטה' אין לה שם אהל' שלגבה עשויה ואין לה צורת אהל

**ואפשר** לומר משום שלפי הנ"ל א"ש לדלידן דהכל מתלי תלי ב'צורה' ולא בקביעות, ומשום זה יש לחלק בין כילה לבין מיטה שצריך עשרה שיש לומר שמיטה שאין לה עשרה אין לה צורה כלל של אהל אבל בכילה יש לה צורה של סוכה לכן פסול אע"פ שאין לו קביעות, מכיון שיש לו צורה והצורה מספיקה וטעמא דאין למיטה צורה י"ל משום שהרי לגבה עשויה ולא עשויה בכלל להאהיל על תוכה, ולכן צריך שיהיה גבוה עשרה, ואז כבר ניכרת כאהל, ופוסלת, אבל בכילה כיון שיש לו צורה גמורה של אהל מה שאין לו גבוה עשרה אינו גורם שלא יהיה לו שם אהל והרי זה מספיק בשביל לפסול. וכן כתב בפמ"ג בא"א ליישב את הקושיא על הרי"ף גיאות.



עשרה, חזינן שאינו משום סוכה תחת סוכה, וכל מה שלדעת הרמב"ם אמרינן שצריך עשרה משום שלא מספיק שיהיה סוכה קבועה אלא צריך שיהיה לו צורת אהל כמושנ"ת וזה רק כאשר יש לו עשרה, אבל אינו משום הדין שסוכה תחת סוכה פוסלת רק כהאי שנחשב כשתי סוכות כי באמת אינו נחשב כשתי סוכות, רק הפוסל הוא המיטה כמוש"כ בגמרא לקמן כא: להדיא דלדעת רבי יהודה דאמר סוכה דירת קבע מיטה הוה ליה דירת עראי ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע, ולדעת רבנן דסוכה דירת עראי אתי אהל עראי ומבטל דירת עראי, אם כן הפסול אינו פסול של סוכה תחת סוכה אלא משום שאתא עראי 'ומבטל' ואם נאמר שהפסול הוא משום סוכה תחת סוכה הוה ליה למימר דהוה ליה תרי סוכות וסוכה תחת סוכה פסול. אלא ודאי שאינו צריך לזה אלא אינו סוכה תחת סוכה אלא הפסול הוא הרבה יותר פשוט משום שהוא בתוך הבית ולא בתוך הסוכה. ועיין בפמ"ג משב"ז ב' שכבר דן מהקושיות הנ"ל וכתב שאפשר שהוא פסול דרבנן אבל הב"ח כתב שהוא מן התורה וגם הוסיף להקשות כקושיות הנ"ל.

### מחלוקת ראשונים אם אמרינן דל

#### מהכא

**ונראה** בזה שהדבר תלוי בעוד יסוד שמבואר בכל הסוגיא בסוכה שתחת האילן דפירשו הראשונים שאפשר לומר שכאשר יש סכך פסול מעל גבי סוכה כשרה יאמר דל מהכא הסכך הפסול ויהיה כשר מצד הסכך הכשר, וזהו גם הפירוש במה שילפינן מקרא דסוכה שתחת האילן פסולה

וזוה תימה, שהרי ההלכה של סוכה תחת סוכה צריך בגמרא ט: פסוק ת"ר בסכת תשבו ולא סוכה תחת סוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שבתוך הבית, והמהרש"א כבר כתב שבאמת לא צריכים פסוק בשביל סוכה תחת האילן או סוכה תחת הבית מדכתיב בסכת שהרי תיפוק ליה משום שיש כאן פסול מחובר ובית מעל הסוכה ולזה לא צריך קרא אלא מה שכתוב הוא רק אגב סוכה תחת סוכה מנתיין אבל יש בהו פסול אחר ובזה דחה את דברי אחיו שם, שהפסול הוא מפני הפסוק של סוכה תחת סוכה. שאם כן אמאי לא צריכים בזה שיהיה עשרה טפחים. דבסוכה שתחת האילן לא מוזכר שצריך שיהיה עשרה טפחים לסוכה שלמעלה, והרי בסוכה תחת סוכה אמרו בגמרא כמה צריך שיפסול הסוכה העליונה אלא ודאי משמע שבכל ענין שיהיה הרי זה פוסל, אם כן מאותו סיבה יש לומר שגם המיטה שבתוך הסוכה יש לומר שהוא אינו פסול של סוכה תחת סוכה אלא פסולה כמו הדין של סוכה תחת האילן וכן הוא מדברי הרמב"ם בה"ב העושה סוכתו תחת האילן כאלו עשאה בתוך הבית וכו' ולא הזכיר כמו סוכה תחת סוכה ומשמע כדברי המהרש"א שלא צריכים בזה וכך הוא באמת הדין שתחת האילן ודאי שאינו צריך שיהיה גובה עשרה לאילן או לבית, ובכל ענין הרי זה פוסלו ואם כן ה"ה גם במיטה או בכילה מהי"ת לומר שהוא פסול סוכה תחת סוכה ניפסול משום פסול של מיטה וכילה וזה אינו פסול של סוכה תחת סוכה. וראיה לזה שאינו פסול זה שהרי בגמרא אמרינן שקינופות הרי הם פוסלים אפילו אין בהם

המשנה ט: העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית סוכה ע"ג סוכה העליונה כשרה התחתונה פסולה. ובגמרא אמר רבא לא שנו אלא שהאילן צלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצילתה כשרה, וראיה לזה מלשון המשנה כאילו עשאה בתוך הבית ש"מ שכל מה שפוסל הסכך הפסול רק כאשר הסכך הפסול היה צילתה מרובה מחמתה אבל חמתה מרובה מצילתה כשר. ומקשה הגמרא אמאי הרי מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ומשני כשחבטן. ופרש"י (ד"ה הא קא מצטרף) ומהני 'צל האילן לצל הסכך' להשלים צלתה של סוכה, משמע שמדובר כאן שצריך את הסכך הפסול כדי להשלים את הצלתה מרובה של הסוכה. וכך למדו הרבה ראשונים בדעת רש"י המרדכי סי' תשלד וטור סימן תרכו [והב"י תרכו הביא שהגהות מימוניות בשם ראב"ה שרש"י חזר בו כמוש"כ י. (ד"ה מהו דתימא)] וכן הוא דעת התוס' (ד"ה הא קא מצטרף) גם כן שמדובר דוקא שהצל של הסוכה לא היה צלתה מרובה מחמתה וכדי להשלים את צל הסוכה היה צריך לצל האילן וע"י שניהם הוה ליה צלתה מרובה מחמתה, וזהו דמקשה הגמרא והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר שהרי מורכב הצל של הסוכה גם ע"י הסכך הפסול, ומתוך הגמרא כגון שחבטן ואז יש בזה ביטול ברוב ונהפך להיות כמו סכך כשר. וכל סוגיית הגמרא מדובר רק כאשר לא היה סכך הכשר עושה צילתה מרובה מחמתה שאם היה עושה צלתה מרובה מחמתה לא היה נפסל והיו אומרים שהסוכה כשרה גם כאשר היה למעלה אילן כיון שהוא סכך כשר ואמרינן 'דל מהכא' הסכך הפסול שלמעלה.

והקשה המהרש"א שהרי לא צריך שיהיה עשרה תחת האילן והרי ילפינן מדכתיב סוכה תחת סוכה, שיש לומר שבחידוש זה של סוכה תחת סוכה נאמרו שני דברים האחד הוא שלא אמרינן דל מהכא הסוכה העליונה יש כאן סוכה תחתונה ואם כן יהיה נחשב כסוכה אחת ולא שתים שנאמר דל מהכא, ועוד חידוש שאם יהיה שתי סוכות למרות ששתיהם כשרות הרי הסוכה התחתונה פסולה משום חד סוכה ולא שתים. דיש לומר שצריכים את הפסוק לומר שסוכה תחת האילן פסולה ולא אמרינן דל מהכא הסיכון העליון וממילא יש כאן סוכה כשרה, וכך פירש הב"ח את דברי הטור סימן תרכו שכתב את שלשת הדרשות הללו, וביאר שצריך את הדרשות לומר שלא אמרינן דל מהכא, הסוכה העליונה הפסול והברייתא מפרשת זו ואין צריך לומר דאפילו שתי סוכות כשרות פסולה הסוכה התחתונה וכ"ש אם תהיה הסוכה העליונה מחובר או בית. אבל הטעם בזה אינו משום סוכה תחת סוכה רק שכשם שלא אמרינן דל מהכא בסוכה תחת סוכה כ"ש שלא יאמר בסוכה תחת האילן. ולפי"ז יש לומר דגם בדין של מיטה תחת הסוכה, כאן הוה ליה כמו סוכה תחת סוכה, ובזה הדמיון הוא שלא נאמר שדל סוכה תחתונה מהכא תיפוק ליה משום סוכה עליונה והוא נמצא בתוך הסוכה העליונה ועל זה אמרינן שאין אומרים דל מהכא, ומכיון שהמיטה בתוך הסוכה העליונה הרי זה פוסל.

**יש ראשונים מפורשים שאמרינן דל מהכא**

**אמנם** מצינו ראשונים מפורשים שאמרינן דל מהכא והם דברי התוס' על

כשרה. משום שיש כאן צלתה מרובה מחמתה מחמת הסוכה ורק כאשר מצטרף ביחד ובזה אמרין שהוא פסול כאשר פירס עליה סדין. וזהו דעת התוס'.

**והקשה** המהרש"א על דברי התוס' קושיא גדולה, שהרי מבואר מתו"ד התוס' שגם בסדין אמרין שצילתה מרובה כשר

כאשר למטה סכך כשר שצילתה מרובה מחמתה, והמשנה שם שפוסלת מדובר דוקא שלא היתה בסכך הכשר מספיק בשביל לעשות צילתה מרובה מחמתה, כי אפילו כאשר היה הסכך הפסול שמעליו צילתה מרובה מחמתה, גם כלפיו מועיל הסכך הכשר שלמטה כשהוא צילתה מרובה מחמתה, והקשה המהרש"א - אם כן מה הקשו התוס' לעיל ט: (ד"ה הא מני) על קושיית הגמרא דמצטרף סכך פסול לסכך כשר שנתרץ שמדובר שהיתה צילתה מרובה מחמתה, ותיירצו משום שפשיטא שהוא כשר, הלוא אי אפשר להעמיד את המשנה כן שהרי אם כן אמאי העושה סוכתו תחת האילן כשהאילן צילתו מרובה מחמתו כאילו עשאה בתוך הבית ופסול, הלוא גם בזה היה צריך להכשיר משום שצילתה מרובה מחמתה למטה וכהאי גוונא מכשירים בכל ענין, מבואר מדברי התוס' פשוט שאם הסכך הפסול צילתה מרובה מחמתו לא יועיל מה שיש סכך כשר מתחתיו שצילתה מרובה מחמתו, וזה סתירה גמורה לדברי התוס' בדף י. (ד"ה פירס).

**עוד קושיא על תוס' לקמן י. אמאי לניי כשרה**

**ועל** דברי התוס' בדף י. יש עוד קושיא רבינו פרץ והתוס' רא"ש שאם מדובר

עכ"ד התוס' והקשו התוס' אם כן מאי מקשה הגמרא והא קא מצטרף סכך פסול הלוא יכלו ליישב שאירי המשנה כגון שצילתה מרובה מחמתה, ותיירצו דזה לא קשיא דאם כן פשיטא שיהיה כשר ועל כרחק שמדובר שלא היתה צילתה מרובה מחמתה.

**ולכאורה** נצטרך לומר בדעת הרמב"ם שאינו סובר את הסברה הזאת של דל מהכא ובכל ענין שיהיה הדין שיהיה פסול, וזהו גופא מה שהתחדש בפסוק שלא אמרין דל מהכא, וכל שאינו מתבטל הסוכה העליונה או התחתונה הרי זה פסול אם אחד משניהם הוא פסול. ולדעת התוס' מה שפוסל במיטה ובקינופות ולא אמרין דל מהכא משום שהוא נמצא במקום אחר לגמרי ולא שייך לומר דל מהכא דהאהל מפקיע ממנו את המקום מן הסוכה, ועל זה לא שייך לומר דל מהכא.

**דעת תוס' אפילו הסכך הפסול היה צילתה מרובה אם הלמטה צילתה מרובה כשר הסוכה כשרה**

**והנה** בדברי התוס' יש סתירה דהנה התוס' כתבו לקמן י. (ד"ה פירס עליה) חידוש גדול יותר, דלא מבעיא שמהני הסכך שלמטה כשצילתה מרובה מחמתה כשמעליו יש חמתה מרובה מצילתה אלא אפילו אם היה למעלה סכך פסול שצילתה מרובה מחמתה אם למטה היה צילתה מרובה מחמתה סכך כשר הרי זה כשר ואמרין דל מהכא דאיתא התם במשנה פירס עליה סדין שמדובר שחמתה מרוב מצלתה בלא הסדין אבל אם היה צלתה מרובה מחמתה בלא"ה היה הדין שהסוכה

### תירוצו של המהרש"א שיש הבדל מה קדם למה

**והמהרש"א** כתב ליישב שיש הבדל בין אם קדם האילן או קדמה הסוכה דהתם מדובר שקדמה הסוכה ואחר כך נתן את הסדין וכהאי גוונא יהיה כשר כאשר צילתה מרובה מחמתה גם כאשר הסכך הפסול צילתה מרובה מחמתה אבל אם קדם האילן בזה יש הבדל שאם צילתה של האילן מרובה יהיה פסול אפילו אם יהיה הצל שלמטה מרובה אבל אם הצלה שמעליו הוא חמתה מרובה בזה הצלתה מרובה מועיל שלא יזיק ורק אם צלתה של המחומר יפסול. עכ"ד המהרש"א, ודבריו צ"ע מה הסברא לחלק בין קדם הסכך הפסול או קדם הסכך הכשר, והר"ן הביא באמת שרבינו תם חילק מה קדם, אם הסכך כשר קדם חזינן בתר הסכך הכשר ואם הסכך הפסול נחשב כפסול, כתב שאין הבדל, ובאמת מסברא קשה טובא מה ההבדל, אבל רבינו תם חילוק וכן הרז"ה כתב לחלק בין אם קדם הסוכה או שקדם האילן. וצ"ב הסברא בזה לחלק בין אם קדם ומאי שנא. וכן אם כן מאי שנא שכאשר הסוכה תהיה צילתה מרובה מחמתה לא יפסול החמתה מרובה מעליו נאמר שכיון שקדם יפסול אע"ג שאם קדמה הסוכה לא יפסול.

**ומה** שהביא הר"ן בשם ר"ת ראייה ממשנה לקמן לקמן על גבה פסולה, ודייק ר"ת דמשמע שהדלה בתחילה את הפסול ואחר כך את הסכך הכשר דהכי תנן הדלה עליה את הגפן וסיכך על גבה דהיינו שזה היה הסדר, משמע שדוקא בדרך זו אבל לא בדרך אחרת, והר"ן

שהסדין הפסול משלים לסכך הכשר לעשות צילתה מרובה מחמתו אמאי בסיככה לנוי כשרה הלוא ודאי שאם אין בצילתה מרובה מחמתה היה צריך לפסול שהרי אין כאן צילתה מרובה מחמתה ואין כאן חבטה וביטול שהרי מדובר בסדין, וזה קושיא גדולה ומהאי טעמא פירש רבינו פרץ שמדובר שהיתה הסוכה צילתה מרובה חמתה והרי זה פוסל משום שהנשר היה מתבטל הצל ורק ע"י הסדין מועיל, ומה שהקשו התוס' ע"ז שאם כן גם מפני הנשר יהיה כשר, והרי הוא טפל לסוכה, כתב רבינו פרץ דלא קשיא דיש לומר משום שיש מצוה זה א"ל ואנוהו נחשב הוא חלק מהסכך אבל בלא"ה אינו נחשב כחלק מהסכך, כלומר שהדין של זה א"ל ואנוהו הוא חלק מהמצוה כמוש"כ בחי' הגרי"ז זצוק"ל בנזיר ב: אבל בשאר המקומות הטפילות עצמה אינה גורמת להיות חלק טפל ובטל, רק כאשר הוא במצות זה א"ל ואנוהו, אבל לדעת הגאונים שמדובר שלא היה צילתה מרובה מחמתה מאי איכא למימר וזה קושיא גדולה ולדעת ר"ת שפירש שחמתה מרובה מצילתה מדובר שהיה נשר והחמה היתה גורמת לחמתה מרובה מצילתה, בזה יש לומר שכאשר הוא לנוי הרי זה הנשר לא חשיב ע"י הפסול כיון שהוא טפל אליו נחשב כסכך אחד עמו ובזה לא חשיב שהוא מחמת הפסול אלא כטפל אליו ומועיל וזה מועיל לרבינו תם אבל יקשה סתירה בדברי התוס'. ובדברי רש"י יש לומר שסובר ודאי שיהיה הדין בסדין גם כאשר צילתה מרובה מחמתה יהיה פסול. אבל בדעת התוס' שכתבו שיהיה כשר צ"ע ממש"כ לעיל.

דחה זאת שאדרבה במשנה לקמן כתוב את שני הדוגמאות דכך הוא הפירוש במשנה הדלה 'עליה' היינו כאשר כבר היתה הסוכה קודם, וסיכך על גבה, והמקרה השני וסיכך על גבה הכוונה על גבה על גבי הגפן כאשר היתה הגפן קודם. ובשניהם הדין שהיא פסולה, אם כן אין הבדל בענין זה, וקשה טובא דברי התוס' בסתירת דבריהם וגם עצם הסברא שאם היה למטה צילתה מרובה מחמתה לא מועיל מה שלמעלה גם אינו מובן שהרי סו"ס הצל שלמעלה הרי הוא ממטע את הצל שלמטה.

### דעת הרבה ראשונים שהצל שלמעלה ממעט את הלמטה

**וכן** הוא באמת דעת החולקים על התוס' דדעת רבינו האבי עזרי בשם הריב"א והובא ברא"ש (סימן יד) שאין הבדל וגם כאשר היתה הסוכה צילתה מרובה מחמתה אמרין שכיון שהצל הוא מן הסוכה ולא מן הסוכה שאם ניטל סכך הסוכה היה עדיין צל של המחובר ומשום זה אינו יכול להועיל, וכך דעת הר"ן והוסיף הר"ן שאין לחלק בין אם קדם האילן או קדם הסוכה ובכל ענין שיהיה כאשר הסכך הפסול מעל הסכך הכשר הרי זה ממעט ומבטל את הצל של הסכך הכשר, וחשיב כאילו אינו קיים וממעט את הצל ופוסל ורק ע"י בטול, ומשום זה גם בסדין מדובר שהיה הסוכה צילתה מרובה מחמתה ומשום זה הרי זה פסול משום שהוא מבטל את הסכך שמתחתיו.

### שיטת יש מחמירין שבעצים הדקים שבבית יש להסיר

**ועוד** יש להבין את דברי היש מחמירין שהובא בטור סימן תרכו שאם

משאירים את העצים דקים שברעפים אין עושים שם סכך כיון שהרעפים הסירו אבל נשארו העצים שהם פסולים לסוכה ורבינו יחיאל היה נוהג לזקוף הקנים מן הסכך עד הגג לערב שני הסככים יחד, והמרדכי כתב שיש להחמיר להסיר את כל הלמש בשם הר"ר שמשון מקוצי, ומורי הר"ר פרץ היה מצוה לשים ערבה עליהן אי נמי לזקוף הערבה על הלמש דלהוי כמו חבטן עכ"ד ובעל העיטור היה מתיר משום שהיה סובר שהעצים הנשאר אין עליהם דין סכך פסול משום שעשה מעשה. והטור תמה עליהם שכל מה שאומרים הוא רק כאשר הסכך שלמעלה מבטל את הצילתה מרובה של למטה אבל אם אינו ממעט את הצל שלמטה אמאי הוא מחסר, ודברי הראשונים הנ"ל צע"ג מה חסרון יש בזה שיש למעלה מן הסכך עצים דקים, והב"י כתב לדחוק שגם הם מדברים אם מתמעט מצילתה מרובה, ואם אינו מתמעט ודאי שיכול הוא להשאיר את העצים הללו.

### שני צדדים בפסול של סוכה תחת האילן- האם הוא דין ב'צל' או דין בשם 'הסוכה'

**והנראה** בביאור הענין שיש לחקור בדין זה של סוכה תחת האילן, מהוא יסוד הפסול, ובפשטות יש לומר משום שהצל אינו נעשה מחמת הסכך הכשר אם כן אין משמש הסכך הכשר כלום. אבל אפשר לומר בדרך אחרת דלא איכפת לן מה עושה את הצל אלא רק השאלה מהו 'הבית סוכה' האם יש לו שם 'סוכת צל' או לא וכאשר האילן שלמעלה הוה צילתה מרובה מחמתה בזה הסוכה שלמטה מתבטלת כלפיו ולא נחשב

שלמטה, ובזה אמרין שכאשר היה צלחה מרובה מחמתה הרי זה כמו תחת הבית, שהרי אינו בית 'סוכת צל' שהרי יש כאן בית נפרד והרי זה כאילו הוא בתוך הבית, ומתבטל כלפיו ולא חשיבא, אבל בסדין כיון שהוא חלק מהסכך אע"ג שהסדין עצמו נותן צילתה מרובה מחמתה אבל כיון שהוא רק חלק מהסכך וטפל אליו שהרי מהו בנין הסוכה הרי הוא הסכך שעושה את הבית והסדין טפל אליו ומשמשו, בזה אמרין שכיון שהסכך הכשר נותן לבדו צל לא איכפת לן דבר שהוא מצטרף אליו שיתן גם הוא צל כיון שאין כאן איזה בית אחר שיבטל את הסוכה הכשרה שהרי הוא טפל לסוכה הכשרה אבל כאשר הסכך למעלה ומופרש מלמעלה הרי זה עצמו גורם שיהיה נחשב שהוא נפרד לגמרי ומיצל באופן עצמאי וזהו כאילו הוא נמצא בבית, ולכן התם ודאי שמדובר שהיתה חמתה מרובה מצילתה ובזה אמרין שהסוכה לא מתבטלת בהיותה מתחת לצל האילן כיון שהאילן הוה ליה חמתה מרובה מצילה ולא הוה בית, הסוכה היא הבית ולא הסכך שמעליו.

### ובזה מובן לומר חילוק בין קדם הסוכה או קדם האילן

**ובזה** גם אפשר להסביר את הסברא שכתב הר"ן בשם ר"ת שיש חילוק מה קדם אם האילן קדם או שהסוכה קדמה שאם האילן קדם נחשב המקום הזה כבר כבית וממילא הסוכה נבנית בתוך בית והוא לא נחשב שעושה בנין סוכה כיון שיש בכאן כבר בנין של סוכה הראשון שמעליו, ולא חשיבא הסוכה השניה כבנין בית, אבל אם להיפך היה כבר בנין סוכה כבר יש עליו שם

כסוכה שעושה צל, ואם הלמעלה חמתה מרובה מצילתה אם כן הלמעלה אינו נחשב כ'סוכה שעושה צל' ואין לה שם סוכה, ממילא הלמטה יש לו שם 'סוכת צל' ולכן הוה כשרה, וזהו שכתב התוס' דכאשר הסוכה למטה יש לה צילתה מרובה מחמתה לא איכפת לן בלמעלה מכיון שהוא מצד עצמו יש לו שם סוכת צל שיכול לעשות צל אע"ג שבפועל אינו עושה צל לא איכפת לן, אמנם אם הלמעלה הוה צילתה מרובה מחמתה סכך פסול נחשב כאילו בתוך הבית ומתבטל הסוכה שלמטה כלפי הלמעלה ואיננו סוכת בית שהרי הסוכה העליונה מבטלת אותה, ואם הבית הוא מחמת שניהם וזה גם מספיק בשביל שיהיה נחשב כסוכה שהרי התוס' הביאו שכאשר שיפודין שוים אע"ג שיש בכאן סכך פסול מ"מ כיון שהסכך הכשר הרי זה מכשיר ממילא הוה ליה כשר כשיר ריוח ביניהן כמותן אע"ג שלא מהני בהו חבטה כיון שמינכרין ולא מעורבין ולא אמרין שתפסול.

**וזהו** המחלוקת בין הר"ן לתוס' דלדעת התוס' הענין הוא ב'שם סוכת צל' ודעת הר"ן והריטב"א ושאר שאזלי כוותייהו, שהכל מתלי תלי בצל ואם הצל אינו נעשה מחמת הכשר אע"ג שלמעלה חמתה מרובה גם זה ממעט את הסכך שלמטה.

### ובזה יש להסביר היטב חילוק בין סדין שמצורף לסכך ובין אילן שמעל הסכך

**ובזה** אפשר ליישב את קושיית המהרש"א הנ"ל שיש לחלק בין סדין לבין אילן שמעליו, דהאילן שמעליו אינו חלק מהסכך

אפילו שבלעדי הסכך הכשר יהיה צילתה מרבה ע"י הסכך הפסול מ"מ כאשר יהיו ביחד יהיה כשר, ולכאורה לא מובן הסברא, אבל לפימשנ"ת א"ש משום כשהוא בנפרד אי אפשר לקרות לסוכה שלמטה שיש בה מחצה של צילתה סוכה בפני עצמה וכשרה, שהרי אין בה עדיין צילתה מרובה שהרי היא נפרדת וממילא לא יועיל הלמעלה לחבר לעשותה לסוכה שהרי היא מצד עצמה אין בה שם 'סוכת צל' אבל כאשר הוא ביחד בזה הרי למעשה הסכך הכשר עושה צל ולא מתבטל וממילא נחשב הסוכה הזאת כסוכת צל והוא ליה כמו שנתבאר לגבי הסדין הזה שהוא ביחד הרי זה כשר אע"ג שהוא צילתה מרובה מחמתה. ודוק.

### דעת הרמב"ם שכאשר היה נפרד יהיה כשר וביחד הרי זה פסול

**והנה** בשיטת הרמב"ם כבר כתבנו לעיל שיש לומר שהוא חולק על התוס' וסובר שלא אמרין דל מהכא אבל מצינו שיטה מחודשת ברמב"ם שכתב בהלכות סוכה פרק ה הלכה יג שאם עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככין וסיכך בשניהם אע"פ שהכשר יתר על הפסול פסול, סיכך בזה לעצמו ובזה לעצמו כשר, וכך פירש הראב"ד את שיטתו והמ"מ, דהיינו דלדעת הרמב"ם העירוב הרי זה גורם לפסול, וטעמא דמלתא הוא גם כהנ"ל משום שכאשר הוא נפרד יש לומר שהסוכה יש להם שם סוכה מחמת הסכך הכשר כאשר יש בה רוב צילתה מרובה, אבל כאשר הוא מעורב הרי זה נחשב כסוכה מחמת שניהם. וגם מחמת הפסול ממילא לא קיבל שם של סוכה כשרה וזה דעה מחודשת של הרמב"ם

של 'בנין סוכה' ורק נתן מעליו ובזה לא מבטל את הסוכה שמתחתיו.

### ראיה ליסוד זה ממה שבאילן וסוכה לא מועיל מחצה צל למטה ומחצה צל אילן למעלה

**ויסוד** זה יש להוכיח מדברי רש"י והרא"ש דלקמן כב: נחלקו הראשונים מה הדין של פרוץ כעומד בסכך כשר ואויר, רש"י סובר שכאשר שאם למעלה הסכך והאויר שוין הרי שהוא נחשב כחמתה מרובה מצילתה ובכ"ז כאשר עשו שפודין כמו הסכך הרי זה כשר, ומבואר שאם הצל נעשה בשווה הרי זה כשר, אבל דעת התוס' שם בשם ר"ת אינו כן, וכאשר הסכך והאויר למעלה שוין כשרה משום שהלמעלה נראה האויר קטן יותר מהקנים הכשרים, כיון שמעט האויר הוא דבר שאין בו ממש ואין חוש הראיה תופס בו כ"כ כשמביט מלמטה למעלה, ונראה לו האויר יותר קטן ממה שהוא, משא"כ הסכך שיש בו ממש אינו מתקטן כ"כ ולכן כאשר הוא שווה הרי זה נחשב כמו שיש כאן רוב, אבל לדעת רש"י אינו כן, והקשה המ"א תרכו סק"ב הרי דעת הרא"ש כדברי רש"י פ"ב סי' ג והכא לגבי אילן הוה ליה להכשיר גם כאשר האילן שוה לסכך כיון ששניהם שוים, כלומר שגם הסכך שלמטה לא יהיה צילתה מרובה אלא אפילו אם הוא רק חצי והאילן שלמעלה חצי יהיה כשר כיון שהוא מחצה ומחצה שכשר לדעת רש"י, ותידך שיש לומר שיש חילוק בין אם הסכך הוא ביחד או שהוא זה למעלה מזה שכאשר הוא למעלה מזה, שכאשר הוא בנפרד רק כשהסכך שלמטה צילתה מרובה מחמתה יהיה כשר, אבל אם הוא ביחד

והרמב"ן בחידושיו לדף יז וכן הר"ן והרא"ה ומדרכי בשם השר מקוצי וכן הראב"ה סי' תריג וכתב שתחת האילן פסול משום שזה וזה גורם פסול, והב"י הביא את הרמב"ן בשו"ת שכתב שאם הסוכה צילתה מרובה אין שוב פוסל והוא במיוחדות והוא לרשב"א ולא לרמב"ן שלדעת הרשב"א בשו"ת ח"א סי' קצו שהוא אותה תשובה כתוב שהוא כשר וזה שלא כדברי הרמב"ן וזהו שני מהלכים בראשונים אם מסתכלים על השם בנין הסוכה או שמסתכלים על הצל.

### סכך שלמעלה מעשרים אינו פוסל את הלמטה

**והנה** נחלקו הראשונים מה דין של סכך גבוה למעלה מעשרים אמה ובלמטה אין רק חמתה מרובה מצילתה ובהדי סכך שלמעלה מעשרים אמה יש לו צילתה מרובה מחמתה, דעת ר"ת שהוא כשר כיון שסכך פסול רק מחמת שהוא גבוה מעל עשרים אמה ודעת רש"י שהוא פסול, כיון שסכך למעלה מעשרים אמה. ולכאורה י"ל שאם נאמר שהפסול הוא מפני הצל שהוא הצל פסול כיון שהצל באמת מהלמעלה מעשרים אמה. ודאי שיהיה פסול אבל התוס' לשיטתיה שהפסול תמיד הוא משום שנותן שם סוכה אחרת, ולפיכך בזה שאינו פסול גמור אלא רק קבע ולא ארעי ואין לו שם פסול אחר לגמרי אינו פוסל את הסוכה שלמטה והרי זה סוכה כשר ואף דעת רש"י יש לומר שסובר שהפסול הוא בשם סוכה מ"מ גם סוכה למעלה מעשרים אמה מבטלת את הסוכה שלמטה.

אבל אותו יסוד. הרי לן שאמרינן דל מהכא גם לדעת הרמב"ם וצ"ע אבל נראה שלדעת הרמב"ם כל מה שלא אמרינן דל מהכא הוא בסוכה וסוכה או במיטה וסוכה, ונראה מדברי הרמב"ם שכאשר הסוכה התחתונה פסולה בזה לא אמרינן דל מהכא, כיון שהוא המקום שנמצא בו, ולא שייך לומר בזה דל מהכא אבל כאשר הסוכה העליונה פסולה והסוכה שהוא נמצא בו כשרה בזה שייך לומר דל מהכא. כשיטת התוס' ששייך להכשיר כהאי גונא.

### ודעת הראשונים שהכל מותלי תלי בצל ואם הצל מוחדר את הצל נפסל

**וכל** יסוד זה הוא שצריך שיהיה לו שם בית סוכה בלבד ולא צריך את הצל בפועל הוא דעת רש"י והתוס' והראשונים דאתיא כוותיהו אבל דעת הראשונים החולקת הוא שהכל תליא מה עושה את הצל וצריך שיהיה צל סכך כשר בסוכה ולא מה שעושה את 'בנין הסוכה' ולכן כאשר היה מעליו חמתה מרובה מצילתה נחשב שאין כאן צל סוכה ויש הלכה להיות צל סוכה וכדאיתא לעיל בגמרא וסוכה תהיה לצל יומם שאדם צריך לשבת בצל סוכה. וכזאת כתב הריטב"א לפי שכיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך כשר שלמטה ממנו שהצל מן העליון הוא חשוב אע"פ שהוא מאוחר כלומר שנתנו את סוכה ראשון ואת המחובר אחרון בכ"ז הרי זה פוסל משום שהצל בא מפני הסכך הפסול ולא משום הסכך הכשר, ונמצא שמצטרף סכך פסול עם סכך כשר וכן פירש הראב"ד



מהצל הכשר מ"מ שם הסוכה והבית הוא הקנים הללו ואם לא מבטלים אותם נשאר עליהם שם של בית ושוב אי אפשר להכשירם לסוכה, דהיינו שהם סוברים כיסוד שכתוב בתוס' דעיקר הוא 'הבנין' סוכה, והבנין שלמעלה הוא הקובע ולא משום שהצל בא שלא מחמת התחתון וכיון שכן הקובע הוא הקרשים הללו שפסולים וצריים להרימם, נמצא שיש לפנינו שלש שיטות בראשונים או שנאמר שלעולם אינו פוסל כאשר יש צילתה למטה היינו שאיננו נחשב כבנין רק הבנין שלמטה, או שהוא תלוי בצל מי עושה את הצל או שתליא בבנין ולא בצל. ובאמת עיין במ"ב תרכו סק"ז ובשעה"צ סק"ג לחוש לדעת הב"ח שפוסל כאשר יש בו פחות פחות מג"ט ונפ"מ בזה לסוכה תחת חבלי כביסה שיש ביניהם פחות מג"ט שיש לחוש לדעת הב"ח עיי"ש.

**ושיטת רבינו יחיאל גם אפשר לפרש משום שקיבל כבר שם בית ע"י הקנים פחות מג"ט**

**ומעתה יש גם להבין את דברי היש** מחמירין שהובא בטור סימן תרכו שאם משאירים את העצים דקים שברעפים אין עושים שם סכך כיון שהרעפים הסירו אבל נשארו העצים שהם פסולים לסוכה ורבינו יחיאל היה נוהג לזקוף הקנים מן הסכך עד הגג לערב שני הסככים יחד, ותמוה טובא דמה חסר במה שלא מגביהים את הקנים הללו.

**ואפשר** לומר שמדובר שהיו פחות פחות משלשה טפחים ואע"ג שחמתה מרובה מצילתה מ"מ מכיון שבתחילה היה כבר הקנים הפסולים הללו והם מצטרפים להיות כמו אהל פסול (ע"י דין לבוד) ואע"ג שאינו עושה צילתה מרובה ולא ממעט



## הגאון רבי שאול יהודה פרידמן שליט"א מו"צ בקהילתנו ביתר עילית

### בדין סוכה שדופן ג' אינו מחובר לב' דעריבן

ג"ם, עושה דופן שיש ברחבו יותר על טפח ומעמידו בפחות מג' לאחד מהדפנות, ועמיד קנה (כנגד הכותל, טור) כנגד אותו טפח, ויעשה לה צורת פתח שיעמיד קנה עליו ועל הטפח, וכשרה אף על פי שהקנה שעל גביהן אינו נוגע בהן, עכ"ל. ומבואר שכאשר עושה את הדופן השלישית ע"י פס שהוא רחב יותר מטפח, ומעמידו בפחות מג"ט סמוך לא' מב' הדפנות דעריבן, צריך לעשות לו גם 'צורת הפתח' ע"י קנה על גביהן (ועיין חזו"א (יו"ד סי' קעב סוף סק"ב) שכתב שזה רק לדעת הרא"ש והטור, שלשיטתם סגי בזה שיתן קנה מהפס על הדופן. אך לדעת הרא"ז צריך לעשות עוד קנה סמוך לדופן שיתן את הקנה העליון עליו, והחזו"א פסק שיש להחמיר כהרי"א"ז).

**אכן** הרמ"א כתב שם וז"ל: 'ואם הטפח והדופן<sup>ב</sup> מגיע לסכך, אין צריך קנה על גביהן (מרדכי הגה"מ פ"ד). וביאר שם במשנה

**הזה** עובדא שנערכה סעודת מצוה בסוכה שהיו לה ב' דפנות דעריבן<sup>א</sup>, והדופן השלישית היה לה שיעור ז' טפחים, אך לא הגיעה עד הדופן השנייה, כזה:

**הדופן** השלישית לא הייתה מחוברת כלל עם ב' הדפנות, וגם לא היה 'צורת הפתח' שתחבר אותה אל ב' הדפנות, ואחד מחשובי המסובין עורר על כשרות הסוכה עד שהביאו 'מחיצה' ברוחב ז' טפחים והניחוה סמוך לב' הדפנות.

**ברוח** הרביעית של אותה סוכה היה ג"כ דופן, אלא שהוא היה מחוץ לגרם מדרגות, והסכך כיסה גם את שטח המדרגות והגיע עד אותו הדופן. אלא שהיה עץ מעליו, והיה חשש שהעץ מכסה יותר משטח של ד' אמות, וממילא א"א לדון בו דין דופן עקומה.

**והנה** כתב השו"ע (סי' תרל ס"ב) וז"ל: 'דפנות הסוכה, אם היו שטים זו אצל זו כמין

א. וכמבואר ברמ"א (סי' תרל ס"ה) ששתי הדפנות צריכין להיות מחוברים כמין ג"ם. ועי"ש בבה"ל (ד"ה כי) בשם הפמ"ג דסגי שמחברים ע"י לבד.

ב. עיין מ"ב (שם) מה שהגיה בלשון הרמ"א.

ואף שהכותל השלישי הוא מרוחק ממנו, מ"מ א"צ צוה"פ הואיל שעכ"פ איכא ג' דפנות בסוכה. אך כתב דמסתבר שהוא דוקא אם הריחוק הוא לא יותר מעשר אמות דאז נחשב זה כפתח.<sup>ג</sup>

**והנה** באותה הסוכה מהחלק הישר של הדופן השלישית עד ב' הדפנות דעריבן היה יותר מעשר אמות (שלהחזו"א הוא 5.89 מטר ולהגר"ח נאה הוא 4.70 מטר) אך היה המשך לדופן זו שהגיע עד פחות מעשר אמות (כמטר וחצי) מב' הדפנות דעריבן, אלא שהייתה מרפסת שרוחבה פחות מד' אמות מעליו, והסכך הכשר הגיע עד המרפסת, וממילא דינו כדופן עקומה, וכמבואר בשו"ע (סי' תרלב ס"א). אך שבקצה המרפסת סמוך לסכך הכשר היה תלוי ברעזענט, והנ"ל עורר שיש לדון אם הוא מבטל את הדין ד"דופן עקומה".

**ובאמת** אי אפשר היה לסמוך על הברעזענט שהוא עצמו יישמש כדופן לסוכה מתרי טעמי, א. מפני שהוא היה קצר ולא הגיע עד פחות מג"ט סמוך לארץ, וכמ"ש בשו"ע (סי' תרל ס"ט) שאם היו הדפנות גבוהות מן הארץ ג"ט פסולה, וכתב שם במ"ב, ס"ק מה, שאפי' היו הדפנות גבוהות עשרה טפחים ויותר פסולה דכל מחיצה שהגדיים יכולות לבקוע תחתיה אינה

ברורה (ס"ק יג) שהוא משום דהסכך גופא יחשב כקנה ע"ג. אך הביא שהמג"א שהקשה על זה מירושלמי ודעתו דראוי להחמיר משום דאינו נעשה הסכך לכך, אך כתב שהאחרונים {הפמ"ג והגר"א} יישבו קושיתו, וע"כ הסומך על הרמ"א לא הפסיד. ולפ"ז נמצא שלדעת הרמ"א בנידו"ד אף אילו לא היה לדופן שיעור ז"ט בלא לבד, לא היה צריך קנה על גביהן הואיל והדופן הגיע לסכך (אכן החזו"א, יו"ד שם, החמיר כהמג"א, ועיין מש"כ בזה בספר דברות מנחם סוכה סי' לח).

**אך** באמת נידו"ד לא דמי לזה כלל, כיון שהיה בדופן השלישית שיעור ז"ט אלא שלא הייתה מחוברת לב' הדפנות דעריבן, והנה כתב שם השו"ע (סעיף ג) וז"ל: 'היו לה שני דפנות זו כנגד זו וביניהם מפולש, עושה דופן שיש ברחבו ארבעה טפחים ומשהו, ומעמידו בפחות משלשה סמוך לאחד משתי הדפנות וכשרה, וגם בזה צריך לעשות צורת פתח, שיתן קנה מהפס על הדופן האחד, וי"א שאין זה צריך צורת פתח'. וכתב שם הרמ"א: 'אבל אם איכא דופן ז' בלא לבד, א"צ כאן צורת הפתח עד סוף הכותל, הואיל ואיכא דופן ז' שהוא שיעור הכשר סוכה', עכ"ל. וביאר שם המ"ב (ס"ק יז-יח) דבזה לכו"ע א"צ צוה"פ אפילו לדעה הראשונה,

ג. כמבואר שם (סעיף ה) ובמ"ב (שם ס"ק כד) שאם הוא יותר מעשר אפי' בעומד מרובה פסול, דנחשב כפירצה ולא כפתח.

ועי"ש במ"ב (סק"ו) ובשעה"צ (שם סק"ב) שהביא פלוגתא דהמג"א והלבוש אם צריך להעמיד הקנה עד כנגד סוף הכותל השני כדי להכשיר כל אורך הכותל, או דסגי שהקנה יגיע רק עד ז' טפחים. אך אין זה שייך לנידו"ד, דהתם מיידי שאין ז"ט עומד בלי צוה"פ, ובאופן שיש ז"ט עומד לא פליגי כלל, ועיין היטב בחזו"א (סי' עה סק"ח) שכל המחלוקת היא אם שייך דין 'פסל היוצא מן הסוכה' בלא הכשר דפנות שלמות.

**ויש** להביא ראייה לזה, דהנה כתב השו"ע (סי' תרלג ס"ז) וז"ל: 'אם בנה האצטבא באמצע, אם יש ממנו לכותל לכל צד פחות מארבע אמות, כשרה על האצטבא אפילו אם גבוה יותר מעשרה'. וכתב שם המ"ב (ס"ק כג) דלא אמרינן שבגובה כזה היא חולקת רשות לעצמה ואין הכתלים שייכים לה כלל. והוא משום דקיי"ל כדעת הרא"ש (סי' ז) שגם באיצטבא גבוהה עשרה טפחים אמרינן דופן עקומה, ולא אמרינן שכיון שלענין שבת חולקת רשות לעצמה והיא כמוקפת מחיצות משום גוד אסיק חשיב סילוק לדפנות החיצוניות {כמו דס"ל להרי"ץ גיאות (הל' סוכה עמ' סז) והר"ן (דף ב. ד"ה וגרסי' תו בגמ' היתה) ג"כ נסתפק בזה} <sup>ה</sup>. ולפ"ז נראה שהדבר בגדר ק"ו, שאם דבר שדינו כמחיצה לענין שבת אינו מסלק את הדופן העקומה שמאחוריו, א"כ כ"ש שדבר שאין דינו כמחיצה לשום דבר אינו מסלק את הדופן העקומה שמאחוריו <sup>1</sup>.

**כאמור** לעיל, באותה סוכה היה גם דופן רביעית, אלא שהיה מחוץ לגרם מדרגות, והסכך הגיע עד אותו דופן, אלא שהיה עץ מעליו, והיה חשש שהעץ מכסה יותר משטח של ד' אמות, וממילא א"א לדון בו דין דופן עקומה. אכן יתכן שאין צריך כלל

חשובה מחיצה כלל. ב. מפני שיריעת הברעזענט לא הייתה קשורה מלמטה ומן הצדדים כלל אלא הייתה תלויה מלמעלה, ומבואר בשו"ע (שם ס"י) שמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה לא חשיבא מחיצה, ועיי"ש במ"ב (ס"ק מח) דאם מנידה אותם, אפילו אין בכח הרוח להפיל אותם לגמרי רק שע"י הרוח הולך המחיצה ובא, קי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה. ואפילו עומדת בבית שאין שם רוח כלל לא חשיבה מחיצה <sup>ד</sup> (ובחזו"א (או"ח סי' עז סק"ו) כתב דיש לפסול רק אם הנדנוד הוא יותר מג' טפחים - ויל"ע לשיטתו האם רק נדנוד שמפריד את חלקי המחיצה זמ"ז מבטל את המחיצה, או שגם נדנוד ג"ט שמנענע את המחיצה בשלימותה נמי מבטלה מדין מחיצה, ועיין עוד בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' מ') ושו"ת שבות יעקב (ח"א סי' לט) וכף החיים (סי' תרל ס"ק ע-עג).

**ולפ"ז** נראה פשוט שכיון שאין ליריעת הברעזענט שום דיני מחיצה, אין היא מבטלת את הדין דדופן עקומה של הקיר שמאחוריה, וממילא אין בין הדופן השלישית לב' הדפנות דעריבן יותר מעשר אמות, והסוכה כשרה אף לדעת המג"א והחזו"א שהחמירו עפ"י הירושלמי.

**ד.** וכן מבואר במשנ"ב (סי' רמ ס"ק כה וסק"ל וסק"מ) שאם לא קשר את המחיצה מלמטה שלא תנוד ברוח מצויה אין דין מחיצה עליה, וגם שם מיידי בתוך הבית ולא במקום רוח כלל, עיי"ש.

**ה.** ונפק"מ בזה גם לסוכה שיש 'צורת הפתח' בין הסכך הכשר לדופן העקומה, אכן שם יש עוד סברא חזקה להכשיר, דלא יתכן לומר דעבדינן תרתי דסתרי, וממ"נ אי צורת הפתח מהני מן התורה גם לסוכה הרי אותה צוה"פ עצמה חשיבא דופן, ואי צוה"פ לא מהני מן התורה פשוט שגם אינה מסלקת את הדופן העקומה שמאחוריה, ואכמ"ל בזה. ועיין מש"כ בזה בקונטרס תורת הסוכה, ב"ב תשס"ז (פי"א הערה מא).

**ו.** ובפרט שנראה שמה שתלאוהו שם הוא רק לצניעות בעלמא, כדי שלא יוכלו להסתכל מן המרפסת אל תוך הסוכה, והוי כנוי סוכה בעלמא.

עיש"ה. אולם החזו"א (גליונות שם) פליג וס"ל דתל המתלקט הוא מחיצה גמורה, דחשיב כזקוף ושפיר אמרינן ביה גוד אסיק ע"ש. וכ"כ עוד החזון איש (או"ח סי' סה ס"ק סב) להדיא דדין תל המתלקט הוא גם בסוכה, והביא ראיה ממתני' (סוכה יט): דהעושה סוכתו כמין צריך, וצריך דפנותיו בשיפוע, וגם לדעת ר"א שם שפוסל בכמין צריך הוא לא מצד הלכות דפנות אלא משום שאין לה גג. וא"כ להחזו"א סוכה הנמצאת בעמק ויש בצידה תל המתלקט, אותו התל הוא מחיצה וא"צ שם דופן אחר. ולפי"ז בסוכה הנ"ל אין צריך שום דופן אחר לצד של המדרגות, דהמדרגות עצמן הם הדופן, ולא איכפת לן כלל באילן שמלמעלה.

**והנה** כתב הרמ"א (סוף סימן תרלה) וז"ל: 'ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות, ואם עשה טפח סמוך לסכך, מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש. ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק יא) דהיינו באורך כל הסוכה. ובדיעבד אם עשה הסכך קודם הדפנות, עיי"ש במשנ"ב (סק"י) שהביא שהב"ח מכשיר והרבה אחרונים חולקין עליו ודעתם דאף בדיעבד פסול, ומשמע שם שכן עיקר הכרעתו, ולפי"ז אם אכן הסוכה שבנידו"ד הייתה פסולה אין מועיל מה שנתנו מחיצה של ז"ט סמוך לב' הדפנות דעריבן, כיון שמחיצה זו נעשתה אחר הנחת הסיכך.

להגיע לדין דופן עקומה בדופן זו, שכן בד"כ המדרגות עצמן חשיבי מחיצה כדין תל המתלקט עשרה מתוך ד"א {עיין שו"ע (או"ח סי' שמה ס"ב)}, ותלוי ברוחב ובגובה של כל מדרגה, וממילא המדרגות עצמן חשיבי דופן. אלא שיש לדון אי תל המתלקט מהני למחיצה גם בסוכה<sup>ז</sup>, ובדבר זה נחלקו הגר"ח מבריסק והחזו"א, שהגר"ח (פ"ד מהל' סוכה הי"א ד"ה אכן באמת) ס"ל דבסוכה לא נאמרה ההלכה של תל המתלקט, וטעמו משום דתל המתלקט י' טפחים בתוך ד' אמות אינו נעשה מחיצה אחת בגובה י"ט דאמרינן גוד אסיק, אלא תל המתלקט הוא מחיצות קטנות, ובשום מקום בתל המתלקט אין גובה י' טפחים אלא שמהכל ביחד יש גובה י' טפחים. וס"ל להגר"ח שלענין שבת בכדי להיות רה"י אין צריך מחיצה אחת בגובה י' טפחים וסגי במחיצות קטנות שעל ידם המקום מובדל מרה"ר י' טפחים, וא"צ להגיע לטעמא דגוד אסיק. אבל בסוכה צריך שהדופן תהא בגובה י' טפחים, משום דבסוכה בעינן דפנות ממש במקומה שמגיעות עד לסכך, ודופן שאין בה י' טפחים א"א לומר שנחשב כמו שהגיע לסכך מדינא דגוד אסיק, דדין גוד אסיק לא נאמר אלא במחיצה גבוהה י' טפחים. ובתל המתלקט דאינו מחיצה אחת בגובה י' טפחים לא שייך לומר שאנו רואין את הדופן כאילו נמשכת עד למעלה, דבפחות מ' טפחים אין לה שם מחיצה ודין גוד אסיק נאמר במחיצה דוקא,

ז. גם יש לדון האם זה שבנ"א הולכים על המדרגות מבטל את המחיצה מדין 'אתי רבים ומבטלי מחיצתא', עיין עירובין (כ.) ורמב"ם (פי"ז מהל' שבת הל' לג) דלהל' פסק הרמב"ם דלא אמרינן דאתי רבים ומבטלי מחיצתא, ואכמ"ל בזה.

כנגד הדופן והוא עצמו נחשב כקנה על גביהן. ולדעת החזו"א שתל המתלקט חשיב מחיצה גם גבי סוכה, בלא"ה היו באותה סוכה ג' דפנות כשרות בלא זה הדופן, כיון שהמדרגות עצמן דינם כמחיצה מדין תל המתלקט.

**אכן** נראה שהסוכה הנ"ל כשרה אף לדעת המג"א והחזו"א כיון שיריעת הברעזנט אינה מבטלת את הדין דדופן עקומה, וממילא אין ד"א בין הדופן השלישית לב' דעריבן, וכ"ש לדעת הרמ"א כיון שהסכך הגיע עד



## הגאון רבי אהרן גרוסמן שליט"א

רב קהילת שארית ישראל פתח תקוה ומו"צ בקהילתנו

### בענין "גוד אסיק" כשיש "גג המפסיק" בסוכה ובעירובין

הבליטות הנ"ל אינן מעכבות את דין "גוד אסיק" ונמצא שיש כאן סוכה ללא דפנות.

**והנה,** עיקר נדון זה מופיע במסכת עירובין (בריש פרק כל-גגות דף פט. וכן בהמשך בדף צב.) דמבואר שם אליבא דרב (ודלא כשמואל), דבעינן "מחיצות ניכרות" וכדמפרש רש"י (צב. ד"ה אף גג) "שלא יהא גג בולט חוצה להן" משום, שאם-כן "לא אמרינן גוד אסיק"; וכן מפורש בתוס' בפרק "כל-גגות" (צב. ד"ה במחיצות שאינן ניכרות) דכתבו ד"נראה דהוא הדין אם הגג בולט חוץ למחיצות הבית דחשיב נמי כמחיצות שאינן ניכרות".

**וכן** נפסק להלכה בסימן שמ"ה סעיף ט"ז; דמבואר שם שבמידה ואדם נמצא בגג של בית (שלרוב, דינו כרשות היחיד מדאורייתא), אך קצוות הגג בולטות מעבר למחיצות הבנין, חז"ל נתנו דין "כרמלית" לכל הגג, ובפשטות זאת מחמת שאותן בליטות מונעות את דין "גוד אסיק" וממילא המקום אינו מוקף מחיצות, אלא מוגדר כמקום פרוץ (כשאר כרמלית).

**הנה** הלכה פסוקה היא (סימן תר"ל סעיף ט') א שגם אם דפנות הסוכה אינן מגיעות עד לסכך, מ"מ במידה ויש בהן את השיעור הנדרש למחיצה (גובה י' טפחים) הסוכה כשירה לכו"ע<sup>א</sup>.

**ובפשטות** (וכן ביאר המשנ"ב בס"ק מ"ג) הלכה זו נובעת מחמת הכלל המפורסם של "גוד אסיק", וכמו שביאר בריטב"א בסוכה (טז. - הו"ד בשעה"צ שם אות מ"א); וכבר מפורש כן בבעל-העיטור (חלק עשרת הדברות שער ג' אות ח') ובראבי"ה (סוכה סימן תרכ"ד) ובמאירי (סוכה טז.).

**ומצוי** בימינו - בעיקר בסוכות הנעשות במרפסות, דמשתמשים במעקה כדופן, כשלרוב, המעקה אינו מגיע עד לסכך.

**ואמנם** דבר זה לכשעצמו אינו מהווה בעיה וכן"ל; אלא שיש לדון, כאשר ישנה בליטה בסוף המעקה משני הצדדים (הדבר מצוי בעיקר במעקה מבטון וכדו' שמוניחם בראשו אבן גדולה כדי שיהיה נוח להישען); האם

א. והוא משנה בסוכה טז. עיי"ש ברש"י ד"ה מלמטה למעלה.

ב. ובמידה ויש צורך ב"הלכה" נוספת כמו "דופן עקומה" נחלקו בזה הראשונים ואכמ"ל.

הסוכה מבפנים"; ובהערות "הררי קודש" (לנכדו, אב"ד ירושלים - הג"ר יוסף כהן זצ"ל) כתב לבאר דאולי דווקא בעירובין חז"ל הקפידו על היכר המחיצות לעומד על הגג, כדי להבחין בין הרשויות השונות - בין גג גדול לקטן (סימן שע"ד) או בין גג שעל גבי דירה לבין כרמלית (סימן שמ"ה), משא"כ בסוכה דעיקר ההיכר הוא ליושב בסוכה, די בכך שהוא רואה את המחיצות, כדי להחשיב מקום זה כמקום המוקף ג' דפנות וסכך על גביהן.

**ב.** נוסף לכך, יש לדון בשיעור הבליטה שתעכב את דין "גוד אסיק"; דהנה דעת המג"א (סימן שע"ד סק"ה) שרק בליטה חשובה בשיעור של ד' טפחים, רק בה יש כח לבטל דין "גוד אסיק".

**ואם-כך,** הרי ברוב המקרים גודל הבליטה במעקה הינו סה"כ כמה סנטימטרים, בעוד ששיעור ד' טפחים לכל השיטות הינו הרבה יותר. (לחזו"א - כ-40 ס"מ, לגר"ח נאה - כ-32 ס"מ, לשיעור החדש - 30.4 ס"מ), ונמצא שגם לגבי עירובין, לדעת המג"א ניתן להקל.

**[ואע"פ** שהפמ"ג (במשב"ז סק"י) שדי ביה נרגא (הו"ד בבה"ל בסימן שמ"ה ד"ה גג הבולט, וציין לזה במשנה ברורה בסו"ס שע"ד ס"ק כ"ח) וכן דעת הבית-מאיר (בסימן שע"ד סעיף ד') והם סבורים שגם בליטה קטנה, די בה למנוע דין גוד אסיק, מ"מ למעשה הסיק הבה"ל שכשיש צירוף נוסף להקל (עיי"ש לגבי הנדון בסימן שמ"ה) יש לסמוך על המג"א<sup>1</sup>.

**וכן** בסימן שע"ד סעיף ד' מבואר דבמקרה שגג קטן נפרץ (בערב שבת) במילואו לגג גדול, מותר לטלטל בגג הגדול "והוא שיהיו מחיצות הבית ניכרות למי שעומד על הגג, אבל אם אינן ניכרות, כגון שהגג בולט עליהם, הוי כרמלית" ועיי"ש במשנ"ב שביאר דין זה כפי שביארו רש"י בסוגיא (צב.).

**ובפשטות,** גם בסוכה מצינו להלכה דבעינן מחיצות הניכרות; דהנה, בריש סוכה (ד:) נחלקו אב"י ורבא לגבי מי שהעמיד עמוד גבוה י' טפחים ורחב ז' על ז' טפחים באמצע סוכתו הגבוהה מעשרים אמה, האם נאמר גוד אסיק למחיצות ונמצא שבאותו מקום (שאין בינו לבין הסכך כ' אמה) הסוכה כשרה או לא, דאב"י סובר דאמרינן "גוד אסיק" והיושב בעמוד מקיים בשיבתו מצוות סוכה, ורבא פוסל, היות ובעינן מחיצות הניכרות. ולפום ריהטא יוצא דתנאי זה (דבעינן "מחיצות הניכרות") קיים גם בסוכה. **ולפי** זה לכאורה גם בנידון דידן, אם אין הדפנות מגיעות לסכך ואנו נצרכים לדין "גוד אסיק", אזי במידה וישנן בליטות בשני צידי המעקה, תהיה את אותה הבעיה. **ולמעשה,** הערה זו, כבר העיר הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו "מקראי קודש" (סוכות חלק א סימן ז' סוף אות א').

**אמנם,** יש לצדד בזה להקל מכמה אנפין: **א.** הגרצ"פ פרנק סיים בסוף דבריו ש"אולי יש לחלק בין אם הנידון הוא על גג של הבית לבין נדון דידן שאנו דנים להכשיר את

<sup>1</sup> ויש לדון, שכל מה שהיקל המג"א, הני מילי לגבי עירובין, דבהא אם אין שיעור של ד' טפחים, חשיב "מקום פטור" וממילא הגג שפרוץ אליה במילואו לא ייאסר, אך לגבי סוכה דבעינן לגוד אסיק, יתכן שאין נפ"מ בשיעור הבליטה וכדברי הפמ"ג והבית-מאיר.



רמ"ד וכ"כ בשו"ת פנים מאירות ה' (ח"א סימן ס"א).

**ב.** הערוך לנר (סוכה ו: ד"ה כי אתי), והקהילות יעקב (סימן ד') ביארו דלשיטת הר"ן - עצם המצב שישנן דפנות וסכך, גם אם הדפנות אינן מגיעות (בגובה) לסכך, מהני לדין סוכה.

**ולדברי** האחרונים הנ"ל, גם לו יהי שהבליטות של המעקה מונעות דין "גוד אסיק" אין לנו צורך בזה כדי להכשיר את הסוכה, אי משום דין "חבוט רמי" אי משום שעצם המצב שישנן דפנות גבוהות י' טפחים וסכך, די בזה להכשיר סוכה.

**[ואמנם]** במשנ"ב מפורש דלא כהר"ן, שהרי בסימן תר"ל ס"ק מ"ג ביאר את דברי השו"ע שהדפנות אינן צריכות להגיע לסכך, שהוא משום "גוד אסיק" (ומקורו בריטב"א בסוכה טז: כמבואר בשעה"צ אות מ"א; ועיין לעיל שכ"ד רוב הראשונים), מ"מ בתור צירוף לכל הנ"ל יש מקום לציין לשיטת הר"ן, ומה גם דנראה שהחזו"א (גלינות על הגר"ח בהלכות סוכה פ"ד הי"א) נקט בפשיטות כדעת הר"ן].

**ומדי** דברי בו בענייני גוד אסיק, אוסיף אוקימתא נפלאה כיצד סמכין למעשה על ההלכה של "גוד אחית", דלכאורה בכל פעם שאנו רוצים להשתמש בכלל זה, הרי שכנגדו ישנה הלכה ש"כל מחיצה שהגדיים בוקעין תחתיה" אינה

**אמנם,** החזו"א (סימן ק"ד אות ו'), אע"פ שמחד גיסא דחה אף הוא את דברי הפמ"ג והבית-מאיר ופשיטא ליה שלא כל בליטה יכולה לבטל דין גוד אסיק (וחילה מתוס' בשבת קא. ד"ה ויש), מאידך, החמיר דלא כמג"א והמשנ"ב, ונקט דיש לחוש אפילו בבולט טפח [או חצי טפח - עיי"ש].

**ולדבריו** בחלק גדול מהמקרים במעקה בימינו, אכן יהיה לזה דין של גג הבולט, שהרי חצי טפח לדעה המחמירה זה 3.8 ס"מ, לגר"ח נאה 4 ס"מ, ולחזו"א 4.8 ס"מ, וכזה שיעור של בליטה מצוי מאוד.

**ג.** עוד ניתן לומר שבמחיצה העשויה ממעקה של מרפסת, ניתן לראות את כל צורתה כצורת מחיצה (כולל החלק הבולט) וכלפי כל זה נאמר גוד אסיק.

**ד.** עוד ניתן לצרף את שיטת הר"ן (בריש סוכה ב. בדפי הרי"ף) שהבין בדעת הרי"ף "דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק", ולשיטתו הלכה זו (של גוד אסיק) נאמרה רק לגבי שבת.

**וראשית** יש לבאר את דבריו, שהרי לדעתו יש לעיין כיצד נבאר דינא דמשנה (טז.) שהדפנות אינן צריכות להגיע עד הסכך.

**ומצינו** כמה ביאורים בזה:

**א.** הפני יהושע (טז. ד"ה מלמטה למעלה) צידד שלדעת הר"ן הסוכה כשירה גם אם הדפנות לא מגיעות לסכך, מחמת דין "חבוט

ד. מקור דין זה בסוכה כב. וכן נפסק בסימן תרל"א סעיף ה'.  
ה. עיי"ש דביאר זאת לאו דווקא בדעת הר"ן.

הבעיה של "מחיצה תלויה" אלא שאין בגובהה י' טפחים (ובכה"ג לא אמרין גוד אסיק - עיי"ש), ומעליה בהפרש של למעלה מג' טפחים (כך שאין "לבוד") ישנה מחיצה בשיעור של י' טפחים, דאז רק מחמת דין "גוד אחית" אנו מכשירים את הדופן, [דהלא במחיצה התחתונה אין שיעור י' טפחים].

**עוד** משכחת לה כמש"כ בחזו"א (סימן ק"ד אות ו') עפי"ד תוס' בשבת (קא. ד"ה ויש) שבמקרה וישנו עמוד שבחלקו התחתון רחב ג' על ג' טפחים ובחלקו העליון רחב ד' על ד' טפחים, דאז אמרין גוד אחית מסוף החלק העליון (ונפ"מ דעל-גבי העמוד חשיב "רשות היחיד", ולא "מקום פטור"), היות ובכזה שיעור מצומצם (טפח או חצי טפח - עיין בחזו"א) לא משכחת לה "בקיעת גדיים".

**אח"כ** מצאתי שבפסקי הרי"ד (עירובין ד:): הקשה קושיא זו ותירץ כדברי החזו"א.

מחיצה (כמבואר בשבת קא. שמצב זה נקרא גם "מחיצה תלויה" שמתרת רק במים - עיי"ש), וממילא יש לדון מתי בפועל ההלכה זו (של "גוד אחית") מסייעת לנו.

**ואמנם** מצינו הלכות דומות כמו "פי תקרה" או "חבוט רמי", אך ההלכה הזאת לבדה (גוד אחית), היכי משכחת לה.

**והעירוני** שכבר בפנ"י בסוכה (טז.) דן בזה, והסיק שאה"נ עיקר דין גוד אחית למעשה הינו רק ע"י "פי תקרה"; וכע"ז תירץ בערוך-לנר בנדה (כו.) שגם דין "חבוט רמי" הינו מדין גוד אחית, אך כמדומה שזה קצת דוחק להעמיד את אחת מההלכות למשה מסיני המפורסמות (גוד אחית) באוקימתות של "הלכות אחרות" (חבוט רמי/פי תקרה).

**ומצאתי** בערוך לנר בסוכה (טז: ד"ה ברש"י) שכתב דמיירי באופן שישנה מחיצה בתוך ג' טפחים לקרקע (ובכך אין את



## הגאון רבי יהודה רוזנטל שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו

## הכשר סכך פסול יותר מד"ט לישוב תחתיו, ודין ישיבה בשתי סוכות

צריך לכך מחיצה שלמה המגיעה עד התקרה, או שמספיק לזה צורת הפתח, או שמא צריך דוקא דופן, ונאריך בזה בע"ה בהמשך.

### הכשר סכך פסול שיש בו יותר מד' טפחים

**נשאלתי** אודות סוכה גדולה שיש בה יותר מזע"ז הנמצאת במרפסת, ובאמצע המרפסת יש בתקרה קורת בטון ברוחב חמישה טפחים, שלכל הדעות אי אפשר לשבת מתחתיה, ונשאלתי אודות תיקון הדפנות באותה הסוכה, שכן מאחר ואי אפשר לשבת תחתיה, השתמשו באותה המרפסת כשתי סוכות נפרדות, וכל אחד מצידי קורת הבטון שימשה כסוכה נפרדת עם שלוש דפנות. ועלה בדעתי, כי לדעות הסוברות שאפשר לחלק תקרה, ולצרף חלק ממנה לסוכה על ידי צורת הפתח, אפשר לחלק את קורת הבטון באמצע על ידי צורת הפתח, כך ששניים וחצי טפחים מקורת הבטון יצטרפו לסוכה אחת, ושניים וחצי טפחים מקורת הבטון יצטרפו לסוכה השנייה, ושתי הסוכות יהיו סמוכות זו לזו בלא שום דבר המפריד ביניהם, ונמצא שאפשר יהיה

**יש** מקרים רבים, בהם בונים סוכה במרפסת ששטחה מצומצם ואין בה שבעה טפחים על שבעה טפחים. כדי להכשיר את הסוכה במרפסות אלו, צריך לצרף אליהם עוד פחות משלושה טפחים מתקרת החדר הסמוך. ומצוי גם במרפסות שיש בהם שיעור סוכה, שרוצים להגדיל את שטח הסוכה, ולצרף לה שטח נוסף מתקרת החדר הסמוך.

**ולהחליט** באופן סתמי כי חלק של פחות משלושה טפחים מתקרת החדר הסמוך, יצטרף לסוכה, ואילו שאר התקרה לא תצטרף, נקטו הב"ח והמג"א מהמבואר בסוגיית הגמרא בדף י"ד ע"ב (וכדבריהם כן הוא כבר במאירי שם) לגבי כשורא דמטטלתא, וכן פסק המשנה ברורה, שאי אפשר לעשות כן, אלא כיון שיש בסכך הפסול יותר מד' טפחים, כולו נחשב כסכך פסול. והדרך לצרף חלק מתקרת הבית לסוכה, היא על ידי הפרדת אותו החלק משאר תקרת החדר על ידי מחיצה שמעמיד במקום זה.

**ונחלקו** הפוסקים, באיזו מחיצה צריך להפריד ולחלק את התקרה, האם

סוכה קטנה שאין בה שבעה על שבעה, שהרי הגמרא אומרת שהסוכה פסולה, ואם מדובר בסוכה שיש בה שבעה על שבעה, והנידון הוא על צירוף הסכך הפסול לישב תחתיו, הגמרא לא הייתה אומרת שהסוכה פסולה, שהרי הסוכה ודאי כשרה, וכל הנידון הוא לגבי צירוף אותו מקום. ושואל המהרש"א דא"כ למה רש"י כתב שאין שם דופן, והרי גם אם היה שם דופן, הסוכה הייתה פסולה שהרי אין שם שבעה על שבעה. ונשאר המהרש"א בצ"ע.

**וכתב** המגן אברהם בסימן תרל"ב ס"ק א' אחר שהביא דברי המהרש"א וקושייתו, "ולי נראה שכוונת רש"י דאילו היה שם דופן הוי אמרינן דופן עקומה, ואותו טפח הבולט לחוץ אינו נחשב כלל להסוכה, והוי כאילו אין בנסר ארבעה כיוון שמקצתו בחוץ".

**ומבואר** בדברי המ"א, שבמקרה שיש סכך פסול רחב ד', ויש דופן החולקת את אותו הנסר חלקו בסוכה וחלקו בחוץ, אם בחלק שנמצא בתוך הסוכה יש פחות משלושה טפחים, מצטרף לשיעור סוכה, ולא אכפת לי שבסכך כולו יש ארבעה טפחים, שהרי הדופן מחלקת את הנסר.

**והפוסקים** נקטו להלכה כדברי המגן אברהם, שאפשר לחלוק על ידי דופן את הסכך הפסול.

**ונהלקו** האחרונים בהבנת מהות חלוקת הסכך פסול, ובסוג הדופן הנצרך כדי לחלק את הסכך.

**בספר** מקראי קודש סוכות א' סימן י"ב דן האם אפשר לחלק את הסכך הפסול

להשתמש בכל המרפסת כסוכה אחת, וגם תחת קורת הבטון, על אף שמצד האמת הן שתי סוכות הסמוכות זו לזו.

**ויש** לדון בשאלה זו בכמה נקודות.

**א.** האם הפרדת התקרה במקרה זה, דומה להפרדת התקרה שהזכרנו, והחולקים שם בהפרדה על ידי צורת הפתח, יחלקו גם כאן, או שמא החלוקה של קורת הבטון כאן על ידי צורת הפתח, שונה מהנידון דלעיל.

**ב.** עוד יש לדון, האם במקרה כזה, שישנן שתי סוכות הסמוכות וצמודות זו לזו, ודינן כשתי סוכות נפרדות, אבל במציאות משתמשים בהן כסוכה אחת גדולה, ופעמים יישב כאשר חלק מגופו בסוכה אחת והחלק השני בסוכה השניה, האם יש חיסרון בכך שיושב בשתי סוכות.

### הפרדת הסכך בצוה"פ להכשיר את חלקו

**הגמרא** בסוכה י"ד ע"ב, נסר שהוא רחב ארבעה טפחים אף על פי שלא הכניס לתוכה אלא שלושה טפחים פסולה, ולמסקנת הגמרא איירי דאנחא אפומא דמטלתא דעייל תלתא לגיו ואפיק חד לבר, וכיוון שיש לאותו הטפח היוצא החוצה דין של פסל היוצא מן הסוכה, נחשב כל הנסר כסכך פסול אחד, וגם מה שבתוך הסוכה, ואפילו שבתוך הסוכה יש מאותו הנסר פחות משלושה טפחים.

**וכתב** רש"י לפרש, שהגמרא מדברת ברוח רביעי שאין שם דופן. ואם היה שם דופן נראה ברש"י שכשר מדין דופן עקומה. וכתב המהרש"א, דוודאי הגמרא מדברת על

הסוכה, צריך דופן, וכיוון שצורת הפתח אינה נחשבת כדופן מדאורייתא לחלק מהפוסקים, לכן צורת הפתח לא תועיל לזה. ולענ"ד יש מקום לדון בדבר, כיוון שיתכן שכדי לתחום ולהגדיר עד היכן הסוכה, מספיק גם מחיצה, ולא צריך לזה דופן. והא דתמיד הדפנות הן התחומות את הסוכה, הוא בגלל שצריך דפנות להכשר הסוכה, אבל אחרי שיש סוכה כשרה עם דפנות, גם מחיצה יכולה לתחום את גבולות הסוכה.

### הפרדת סכך פסול בצוה"פ להכשיר שני חלקיו

**והשתא** נחזי אנן במקרה שאנו דנים בו. סוכה גדולה שיש באמצע הסוכה קורה ברוחב ה' טפחים, ובשני צידי הקורה יש שטח של סוכה גדולה ושלוש דפנות, והקורה הרחבה מחלקת את הסוכה לשתי סוכות הסמוכות זו לזו, כשבאמצע יש קורה המחלקת ביניהן, וכיוון שיש ברוחב ה' טפחים, אי אפשר לשבת תחתיה.

**ויש** לדון האם וכיצד אפשר לחלק את הקורה לשניים, כך שבכל אחת מהסוכות יהיה רק ב' טפחים וחצי מהקורה, וממילא יוכלו גם לשבת תחת הקורה, כיוון שב' טפחים וחצי של סכך פסול אפשר לשבת תחתם.

**לדעות** הסוברים שאפשר לחלק סכך פסול ע"י צורת הפתח, פשוט שגם כאן אם יעשה צורת הפתח, החולקת את הקורה לשניים, נצרך לכל אחת מהסוכות ב' טפחים וחצי, ויהיו חלק מהסוכה. ונמצא שיוכל להשתמש ולאכול תחת כל הקורה, שהרי ב' טפחים וחצי שייכים לצד אחד ולסוכה אחת,

על ידי צורת הפתח, וכתב שם שהבנת חלוקת הסכך הפסול, שעל ידי המחיצה הסכך נחלק לשניים, ולכן אינו נחשב עוד כסכך שיש בו ארבעה טפחים, וכדי לחלוק את הסכך לשניים, מספיק מחיצה שיש לה דין מחיצה, ולא צריך לזה דופן סוכה. ואף שנחלקו האם יש לצוה"פ דין דופן מדאורייתא, דין מחיצה ודאי שיש לה, וכיוון שצריך לחלוק על ידי מחיצה, צורת הפתח מועילה כדי לחלק את הסכך הפסול לשניים. וכתב שם בהררי קודש, שכיוון שהמחיצה חולקת את הסכך לשניים, צריך שהמחיצה תגיע עד הסכך הפסול, ולא סגי לזה במחיצה גבוהה י' טפחים ובדין גוד אסיק, דחלוקת שיעור הסכך הפסול, הוא ע"י מחיצה המגיעה אליו.

**ובחזון** איש סימן קמ"ד הבין שחלוקת הסכך הפסול, שעל ידי דופן שמעמיד שם, נחשב שגבול הסוכה הוא רק עד מקום הדופן, וכשהדופן באמצע הסכך הפסול, מה שנמצא מחוץ לסוכה, אינו בכלל הסכך הפסול שנמצא בתוך הסוכה, ולא אכפת לן בסכך זה, ולכן אינו מצטרף עם הסכך שנמצא בפנים. וממילא יש בתוך הסוכה סכך פסול פחות מד' טפחים. ולפ"ז מועיל לעשות דופן הגבוהה עשרה טפחים ומדין גוד אסיק, כיוון שיש לזה דין דופן, ממילא הוא גובל את הסוכה עד לאותה הדופן, ואין צריך שהדופן תגיע עד הסכך הפסול.

**והחזון** איש לא כתב מה הדין במחיצה של צורת הפתח, אבל בהררי קודש כתב, שלשיטת החזון איש שצריך לתחום את

יש לנו שתי סוכות נפרדות, וקורת הבטון היא בעצמה חילקה את המקום לשתי סוכות, וכאשר הוא חולק את קורת הבטון, גם בלי החלוקה יש שתי סוכות נפרדות. ואולי לזה סגי בצורת הפתח כדי לתחום ולומר לנו עד היכן מגיעה כל סוכה, שהרי צורת הפתח לא היא זו שחולקת לשתי סוכות נפרדות, דגם בלי צורת הפתח יש לנו כאן שתי סוכות נפרדות, רק צורת הפתח מגלה לנו עד היכן מגיעה כל סוכה.

**ומכל** מקום, פשוט שאם יחלוק את הקורה על ידי דופן, יועיל הדבר לדעות המצריכות דופן ואפילו דופן של י' טפחים.

**ולכאורה** נראה, שאם יעשה דופן גבוהה עשרה טפחים ברוחב ז' טפחים, וימשיך מהדופן הזאת עד הסוף אותו הצד בצורת הפתח, הדבר יועיל לכו"ע, כיוון שהרי מצינו בסוכה שיש לה ב' דפנות טובות, כאשר יש בדופן שלישית שיעור דופן של ז' טפחים, הוא ממשיך את אותה דופן בצורת הפתח, ויש לכל אותו הצד דין דופן. וא"כ גם במקרה שלנו אם יעמיד דופן ברוחב ז' טפחים וימשיך אותה בצורת הפתח, יהיה לכל זה דין דופן, ויחלק את קורת הבטון לכו"ע לשתיים, ונמצא שיוכל להשתמש תחת כל קורת הבטון, כאשר חצי ממנה שייכת לסוכה אחת, והחצי השני שייך לסוכה השנייה.

### ישיבה בשתי סוכות כשיש הפסק פסול ביניהם

**נמצא** לפי מה שכתבנו, שאנו מכשירים את כל קורת הבטון לשבת תחתיה, כאשר חצי ממנה שייכת לסוכה אחת, והחצי

ויתר הקורה ב' טפחים וחצי, שייכים לסוכה השנייה והם חלק ממנה.

**ולא** מסתבר לומר, שמהני לחלוק סכך פסול רק כאשר נותנים ע"י החלוקה לשני חלקיו דינם שונים, לחלק אחד סכך כשר, ולשני סכך פסול, דהרי הדין הוא תוצאה מהחלוקה, ולא הגורם לחלוקה. וע"כ, גם כאשר אחרי החלוקה של הסכך, שני חלקיו יקבלו דין של סכך כשר, תועיל החלוקה.

**ולדעות** הסוברות שלחלק סכך פסול, צריך דופן, כיוון שאנו צריכים לתחום את הסוכה ולהגדיר שהסוכה מסתיימת באמצע הסכך פסול, ולזה לא מספיק בצורת הפתח שיש לה רק דין מחיצה ולא דין דופן, גם באופן זה, שחולק את הסכך ושני חלקיו יהיו חלק מסכך כשר, יועיל לחלק ע"י דופן, דסו"ס הוא תוחם את הסוכה, והקורה נחלקת ונמצאת בשתי סוכות.

**ויש** לעיין האם במקרה שלנו יודו גם דעות אלו שמספיק צורת הפתח ולא דופן, כיוון שהסיבה שצריך דופן היא בגלל שאנחנו צריכים לתחום את הסוכה ולהגדיר שעד מקום מסוים בסכך הפסול הוא תחום הסוכה, ומשם ואילך הסכך פסול הוא כבר מחוץ לסוכה. ובמקרה שלנו שיש לנו סכך פסול ברוחב ה' טפחים, גם בלא לחלק ולחצות את הסכך הפסול, יש לנו שתי סוכות נפרדות. שהרי השולחן ערוך בסימן תרל"ב פסק שכאשר יש סכך פסול באמצע הסוכה, ברוחב יותר מד' טפחים, הוא חולק את הסוכה לשתי סוכות נפרדות, וצריך לכל אחת מהם שיעור סוכה ושלוש דפנות. וכאן כיוון שיש לנו סכך פסול יותר מד' טפחים

ונקט כן לדינא, שיש דין חדש של "ישיבה בסוכה אחת". וכאשר יושב, וגופו מחולק לשני סוכות נפרדות, אינו יוצא ידי חובה. ולמדו מחידוש זה, שכאשר יש סוכה גדולה, ובאמצע הסוכה יש צורת הפתח החולקת את הסוכה לשני תשמישים, ולשתי סוכות נפרדות, ויושב תחת צורת הפתח כאשר חלק מגופו בסוכה אחת וחלק מגופו בסוכה אחרת, אינו יוצא ידי חובה, כיוון שיש דין שישב בסוכה אחת ולא בשתי סוכות.

**ובעצם** חידושו של החזו"א כבר כתבנו, שבשלמת חיים חולק על דין זה, וסובר שגם כאשר יש אויר החולק את הסוכה, ויושב כאשר רק מיעוט מגופו נמצא תחת האויר, ורוב גופו בצירוף שני צידי האויר נמצא בסוכה, יוצא ידי חובה, ואין חיסרון במה שיושב ומצרף את רוב גופו משתי סוכות.

**בערוך** לנר דף י"ח ע"ב מבואר שאפשר לשבת בסוכה כשראשו ורובו בצירוף שני הצדדים הם תחת סכך כשר. וזה לשונו "כשיושב תחת פסל זה ותחת הנסר שבצידו, עוד יש ממנו שני טפחים תחת הפסל האחר, ויושב תחת ו' טפחים פסל וד' טפחים נסר, ועדיין יש ראשו ורובו תחת הפסל". ומבואר בדבריו שכאשר יש סכך פסול באמצע, בשיעור סכך פסול שאי אפשר לשבת תחתיו, והוא יושב כאשר רק מיעוט מגופו נמצא מתחת לסכך הפסול, אבל יתר רוב גופו נמצא חלקו מצד זה של הסכך הפסול, וחלקו מהצד השני של הסכך הפסול, ובצירוף שני חלקי גופו הנמצאים משני צידי הסכך הפסול, יש רוב גופו, סובר הערוך לנר שכשר, ודלא כדעת החזו"א.

השני שייכת לסוכה השניה. ולפי זה, יוכל לשבת כאשר כל גופו תחת קורת הבטון, כאשר חצי מגופו שייך ונמצא בסוכה אחת והחצי השני נמצא בסוכה שניה.

**ויש** לדון האם יש חיסרון בכך שיושב בב' סוכות נפרדות.

**בתשובת** שלמת חיים סימן שס"ו סבר השואל שם להוכיח מהרא"ש שדין ישיבה של רובו בסוכה בעיני דווקא רובו כאחד, אבל אין מצרפים חתיכות חתיכות מגופו לרוב גופו בסוכה, והוכיח דבר זה מסוגיות רבות. והגרי"ח זוננפלד דחה כל דבריו, וסובר דדין ישיבה בסוכה יכולה להיות גם בצירוף ישיבה בכמה סוכות. והנידון שם לגבי אוויר המפסיק בסוכה וחולק אותה לשתי סוכות, האם אפשר לצרף את ישיבתו משני חלקי האוויר לישיבה בסוכה.

**והחזו"ן** איש סימן קמ"ד אות ה', כתב להוכיח מהר"ן שכאשר יש אויר באמצע הסוכה, והאויר חולק את הסוכה מצד לצד, אפילו שאין באויר שיעור של ג' טפחים, אם יושב תחת האויר, אפילו שרק חלק קטן מגופו תחת האויר, לא יצא ידי חובה, ואפילו שבגופו משני צידי האויר יש רוב גופו, כתב החזו"א שיש לפסול שאין כאן רובו בסוכה במקום אחד, ואין מקצת הימין ומקצת השמאל מצטרפים, כיוון שיש הפסק אויר ביניהם. והוסיף, נמצא לפ"ז לדינא, אם אויר פחות מג' טפחים עובר על פני כל הסוכה, ויושב ברוב גופו תחת האויר לכו"ע פסול.

**והוכיחו** מזה בכמה וכמה ספרים, שסובר החזו"א בדעת הר"ן והראשונים,

### ישיבה בשני סוכות בשאין הפסק פסול ביניהם

**וכד** נעיינ בדברי החזו"א ובהבנת דבריו, נראה פשוט שכל חיסרון שכתב שאין מקצת מהימין ומקצת מן השמאל מצטרפין, הוא דווקא במקום ובגלל שיש הפסק אוויר ביניהם. והוא מטעם שכאשר אנו צריכים דין של רוב גופו, לצאת ידי חובת ישיבה בסוכה בעינן שלרוב גופו יהיה חשיבות של רוב, שהרי כל דין רובו ככולו הוא בגלל שלרובו יש חשיבות של כולו, וכאשר אין רובו במקום אחד, אין לזה חשיבות של רוב. ולכן רק כאשר יש הפסקה של אויר או של סכך פסול בין חלקי הגוף שאנו צריכים לצרף אותם לרוב, כדי שנאמר שרוב גופו בסוכה, רק אז יש בזה חיסרון לצרף את שני חלקי גופו. ומדויק דבר זה בדברי החזו"א שהדגיש לומר שאין מקצת הימין ומקצת השמאל מצטרפים כיוון שיש הפסק אוויר ביניהם. ונמצא שאין חיסרון בעצם הדבר שאדם יושב בשני סוכות, אלא רק כאשר רוב גופו בסוכה, ורוב גופו צריך לצרף על ידי שני צידי אוויר או שני צידי סכך.

**ויוצא**, שבחידושו של החזו"א, שא"א לצרף רוב משני חלקי גוף המופרדים זה מזה, נחלקו בזה רבנותא. דלדעת הערוך לנר אפשר לצרף רוב גוף, גם משני חלקים המופסקים ביניהם, וכן דעת הגר"ח זוננפלד. ובדבר זה נחלק החזו"א והשוואל בשו"ת שלמת חיים, וסבירה להו שכאשר צירוף רוב גופו הוא משני חלקים נפרדים, שיש ביניהם מקום שאינו סוכה, אז אין לזה חשיבות של רוב.

**וכל** זה כאשר יש בין שני החלקים הפסקה של אוויר או סכך פסול שאינם סוכה. אבל באופן שיש שתי סוכות סמוכות זו לזו, ואין ביניהם מקום שאינו נחשב כסוכה, כמו צורת הפתח שעושה בתוך סוכה, או כמו המקרה שאנו דנים עליו, שיש קורת בטון שחלקה מצטרפת לסוכה אחת, והחלק השני לסוכה סמוכה, ואין ביניהם הפסק, מסתבר בזה לכולי עלמא אפשר לשבת במקום זה, על אף שיושב בשתי סוכות נפרדות, דהרי באופן זה אין צריך לצרף רוב גופו משני מקומות.

**וראיה** לזה, מדברי הרעק"א במשניות סוכה פרק ב' משנה ז', שאם יושב בסוכה אחת ושולחנו בסוכה אחרת הצמודה לאותה הסוכה, יוצא בזה ואפשר לעשות כן לכתחילה. ועדיף ממקרה שהוא בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו. ואם היה פסול של ישיבה בשתי סוכות, היה צריך לגזור גם בזה שמא יאכל כשהוא בשתי סוכות. וכן בביאור הלכה סימן תרל"ד סעיף א' "סוכה", כתב בתוך הדברים שבאופן שהוא נמצא בסוכה קטנה ושולחנו בסוכה גדולה אפשר לשבת כך לכתחילה, ואין בזה גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, על אף שיוכל להגיע למצב שיושב בשתי סוכות.

**והעולה** מזה, נראה פשוט שבאופן שיש שתי סוכות הסמוכות וצמודות זו לזו, ואין ביניהן הפסק, אין שום חיסרון בכך שיושב כאשר הוא יושב בשתי סוכות.

**ובר** מן דין, במקרה שלפנינו שאין דבר המפסיק בין סוכה אחת לשניה, אלא



פסול רק על ידי מחיצה ודופן ממש, אפשר על ידי דופן גבוהה עשרה טפחים.

**ואפשר** שהדופן הזאת תהיה רק ברוחב של שבעה טפחים ולהמשיך עד סוף אותו הרוח עם צורת הפתח. ויתכן שגם לדעות אילו, במקרה זה שהמקום מחולק מעצמו לשתי סוכות נפרדות, יודו כולם שמועיל לחלק את הסכך הפסול על ידי צורת הפתח.

**ובמקרה** זה, שלאחר שיחלק את הסכך הפסול לשנים, ויכשיר את כל המקום שתחתיו לשבת, כאשר חציו שייך לסוכה אחת, וחצי השני שייך לסוכה השניה, יוכל לכתחילה לשבת כאשר כולו תחת קורת הבטון, ואין שום חיסרון בזה שחלק מגופו נמצא בסוכה אחת והחלק השני נמצא בסוכה השניה.

הן צמודות ממש זו לזו, בכל מקרה ובכל צורה שישב, הרי יהיה רובו באחת מן הסוכות, ומיעוטו בסוכה השניה, ולמה יהיה חיסרון בזה, שהרי בכל מקרה רובו בסוכה אחת, והרי גם אם מיעוטו היה מחוץ לסוכה לגמרי, היה יוצא ידי חובת מצוות סוכה, ומה גרע כשמיעוטו נמצא בסוכה אחרת. [ולפ"ז אין ראיה מהרעק"א, דשם איירי דממ"נ יושב בסוכה]

### סיכום הדברים

**במקרה** שיש לנו סוכה גדולה, ובאמצע עוברת קורת בטון רחבה יותר משיעור סכך פסול, החולק את המקום לשתי סוכות נפרדות, יועיל להפריד ולחצות את הסכך הפסול לשנים, על ידי צורת הפתח לסוברים שאפשר לחלק סכך פסול על ידי צורת הפתח. ולסוברים שצריך לחלק סכך



הגאון רבי מאיר סגל שליט"א  
מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בדין 'מוזאיקה' בסוכה

### הקדמה:

לבין אם אין בקרקע הסוכה רוחב ז' על ז'  
טפחים מלבד הספסל:

**שאם** בקרקע הסוכה עצמה יש רוחב ז' על ז'  
ז' טפחים מלבד הספסל, א"כ הסוכה  
והספסל הם ב' סוכות נפרדות שכל אחת  
כשרה לעצמה, וא"צ להחשיבם כקרקע  
אחת כדי להכשירם, אלא כל אחת מהם  
נידונה כסוכה כשרה לעצמה, והרי הוא כב'  
סוכות סמוכות זו לזו שאחת גבוהה  
מחברתה, שמותר ללכת מזו לזו, ומותר  
לשבת בזו ושולחנו יהיה בזו - כמבואר  
בבה"ל (ס"ס תרל"ד).

**ואף** אם אין בקרקע הסוכה זע"ז טפחים  
מלבד הספסל, הרי מקום הספסל  
כשר מצד עצמו כיון שיש בו זע"ז טפחים  
וג' דפנות, וממילא גם קרקע הסוכה כשרה  
מדין 'פסל היוצא', והרי זה ממש האופן  
של 'אצטבא' שנפסק בשו"ע (תרל"ה)  
'היתה [הסוכה] גבוהה מעשרים, ובנה בה  
אצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה,  
ויש בה שיעור סוכה, כשרה כל הסוכה,  
אפילו מהאצטבא והלאה', וה"ה כאן הספסל  
הוא כהאצטבא שכשר על גבה, והקרקע

**ישנם** סוכות הנבנות במרפסות הבתים,  
ומצוי במרפסות אלו שיש ספסל  
(מוזאיקה) העשוי מאבן [יש שגובהו עשרה  
טפחים ויש שאין גבוה עשרה טפחים] ועליו  
יש תריסים או מעקה מברזל.

**והנה** באופן שאין בקרקע הסוכה עצמה ז"ט  
אלא בצידוף רוחב הספסל, ישנם ב'  
אופנים שבהם פשוט להתיר:

**(א)** כשהספסל גבוה פחות מג' טפחים  
מקרקע הסוכה: בזה פשוט להתיר, כיון  
שהספסל נחשב חלק מקרקע הסוכה [מדין  
'לבד'] וממילא מצטרף מקום זה להשלים  
שיעור ז' טפחים, והדופן שעל גבה משמש  
כדופן לסוכה, וגם מותר לשבת שם.

**(ב)** כשהספסל יש בו בפני עצמו רוחב ז'  
טפחים על ז' טפחים ויש לו ג' דפנות  
לעצמו: פשוט שהספסל והסוכה שניהם  
כשרים לכתחילה, אפילו אם הספסל גבוה י'  
טפחים או יותר, מאחר ומקום הספסל יש בו  
שיעור סוכה בפני עצמו.

**ואין** חילוק בין אם יש בקרקע הסוכה עצמה  
רוחב ז' על ז' טפחים מלבד הספסל,

### שורש הנידון:

**א.** אם די במה שהעומד מבחוץ רואה מחיצה י"ט, ואע"פ שמבפנים המחיצה מכוסה ע"י המדרגה (הספסל).

**ב.** אם ננקוט שצריך שתהיה מחיצת י"ט של הסוכה ניכרת מבפנים, יש לדון האם שני חלקי המחיצה ייחשבו כמחיצה אחת: **ואפשר** לפרש בשני אופנים: (א) שאין מפריע רוחב הספסל ועדיין אפשר לצרף שני חלקי מחיצה כל שיש חיבור ביניהם אע"פ שאינם עומדים בקו אחד ישר. (ב) שנחשב כמחיצה אחת שלמטה היא רחבה ולמעלה היא דקה.

**ולפי ב'** האופנים אין שטח הישיבה שעל ספסל המוזאיקה נחשב כחלק מרצפת הסוכה, וא"כ אינו יכול להצטרף לשיעור סוכה, ואף באופן שיש בלעדיו שיעור סוכה מ"מ א"א לשבת שם, הואיל והמקום שעל גבי הספסל אינו חלק מהסוכה אלא הוא כדופן רחב שמחוץ לסוכה<sup>א</sup>, והסכך שמעל מקום הספסל הוא כעין דופן עקומה עד פנים הסוכה.

**אז** שמא אי אפשר לדון את שני חלקי המחיצה כמחיצה אחת, כיון שכל שיש

שיותר נמוכה כשרה מדין 'פסל היוצא מהסוכה' כיון שממשיך עמה דופן אחת מהסוכה, היא הדופן היורדת מהצד ומגיעה עד קרקע הסוכה.

### האופן שיש לדון בו:

**באופן** שהספסל גבוה מקרקע הסוכה ג' טפחים ויותר שאינו לבוד לרצפת הסוכה, ואינו גבוה עשרה טפחים שנוכל להחשיבו כמחיצה לסוכה, ויש ברוחב ספסל זה ג"ט ויותר אולם אין במקום זה בפני עצמו ז' על ז' טפחים.

**ויש לדון, בזה בג' נידונים** (ונזכרים, ואח"כ נבארם):

**א.** אם הדופן שעל גבי הספסל כשרה להיות אחת מג' דפנות המכשירות את הסוכה.

**ב.** אף את"ל שיש כאן מחיצה כשרה, האם כשאין ז"ט במשך הסוכה אלא בצירוף המקום של הספסל, אם מצטרף מקום הספסל לשיעור ז' טפחים.

**ג.** אם אפשר לשבת על הספסל ולאכול ויחשב אכילה בסוכה.

**א.** ואין להתיר את הישיבה על הספסל משום דין 'פסל היוצא מן הסוכה', כיון שבכדי להכשיר את היוצא מן הסוכה, צריך שיהא נמשך דופן אחד עם הפסל - וכמבואר בב"ח (בס"ס תרלג) בביאור דעת הטור שכתב בדין סוכה שהיא פחותה מעשרה טפחים וחלק בה חלק בשיעור סוכה, שכל שאין בין החלק לכותל ג"ט כשרה. וכתב הטור שאין יכול לשבת אלא בתוך החלק ולא על גביו. והקשה בבית יוסף מהו שונה מדין סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה ובנה בה אצטבא כנגד הדופן האמצעי כנגד כולה ובה שיעור סוכה, שמכשירים לשבת אף מחוץ לאצטבא מדין 'פסל היוצא מהסוכה', וה"ה כאן יש להכשיר לשבת מחוץ לחלק מדין 'פסל'. ובישוב דעת הטור, כתב הב"ח לבאר שדווקא באצטבא שממשיך 'מחיצה' עם האצטבא מותר לשבת שם, משא"כ בחלק שמחוץ לו אין 'מחיצה' כיון שאינה גבוהה י"ט, אסור לשבת שם. וא"כ ה"ה כאן המחיצה שמעל הספסל היא 'מחיצה תלויה' ולכן א"א להכשירה מדין 'פסל היוצא'. ואף שדעת השו"ע (תרלג י) להכשיר שם בחלק לשבת על גביו, כבר ביאר הפמ"ג (שם משב"ז יא, א"א ח ובסימן שסג משב"ז א) שלא התיר השו"ע אלא כשאין בשפת החלק ג"ט, שיש 'לבוד' והביאור הוא שרואים את מקום החלק כאילו

**מקור הדין:**

**בגמרא** סוכה (ד.) מובא, ונפסק להלכה בשו"ע (סימן תרלג סעיף י) שסוכה שהיתה נמוכה פחות מעשרה טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל פחות מג' טפחים - כשרה, משום שמצרפים המחיצה לגידוד החקק. ואם יש ג"ט ויותר משפת החקק עד לכותל - פסולה, משום שא"א לצרף גידוד החקק למחיצה.

**והקשו** הראשונים שבגמרא שבת (ז.) מובא: 'אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין בתוכו עשרה, וקרויו משלימו לעשרה - על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ארבע אמות.' 'אמר אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה - מותר לטלטל בכולו.'

**ומבואר** שאם חקק באמצע הבית בשיעור ד' על ד' טפחים, דין החקק כרה"י, ולא תלתה הגמרא שכל זה דווקא כשאין משפת החקק עד מחיצות הבית פחות מג"ט. ומדוע זה שונה מהמבואר בגמרא סוכה הנ"ל שאם יש בשפת החקק ג"ט עד הכותל פסולה.

**תירוץ הראשונים:**

**בתוספות** ישנים (שבת ז:) כתבו ליישב הסוגיות, שבשבת מדובר שהיה

ברוחב הספסל ג"ט או ד"ט א"א לראות את שתי חלקי המחיצה כמחיצה אחת אלא הרי הם כשתי מחיצות, וא"כ נמצא שהמחיצה העליונה היא 'מחיצה תלויה' מעל ג"ט שאינה כשרה. ואף שהספסל סותם שאין 'בקיעת גדיים', מ"מ יש בו פסול משום 'מחיצה תלויה', שפסול זה אינו תלוי בבקיעת גדיים בפועל אלא היא הלכה שכל שהמחיצה אינה מגעת עד למטה יש בה פסול 'מחיצה תלויה' - וכמבואר בחזו"א (או"ח סימן סח ד) סק"י).

**ג.** גם אם ננקוט שא"א לצרף שני חלקי המחיצה להחשיבם כמחיצה אחת, עדיין יש להסתפק אם אפשר להחשיב את הספסל כהמשך לרצפת הסוכה, ונחשב הכל רצפה אחת עם שני מפלסים, והמחיצה שמעל הספסל הרי היא מחיצה העולה מן רצפת הסוכה. או שמא כיון שהספסל גבוה ג"ט ומעלה א"א לראות אותם כרצפה אחת, ושוב נמצא שבנוגע לרצפה הנמוכה, יש כאן מחיצה תלויה, וכנ"ל.

**ביאור הנידונים:**

**נידון א':** אם די במה שהעומד מבחוץ רואה מחיצה י"ט, ואע"פ שמבפנים המחיצה מכוסה ע"י המדרגה (הספסל).

**לכאורה** נידון זה תלוי במחלוקת הראשונים, וכדלהלן:

מתרחב עד מקום הדופן, וא"כ גם מחוץ לחקק הוא כ'חלק מן הסוכה. אמנם עדיין צ"ע, שבמשנה ברורה (תרלג ס"ק כט) כתב לבאר בדעת השו"ע שאף ש'לבוד' ענינו הוא להיפך שהתלים מגיעים למקום החקק, מ"מ התייר השו"ע לשבת ע"ג החקק. וגם הטור שאסר הוא רק משום שמעל החקק היא פחותה מעשרה טפחים והרי היא 'דירה סרוחה', אולם אין חיסרון במה שאין שם מחיצה גבוהה עשרה טפחים. עוד יש לעיין, ש"ל שכיון שלגבי הספסל זה לא 'מחיצה תלויה' אלא מחיצה טובה יהיה מותר לשבת שם, וצ"ע, ואכמ"ל.

**ובר"ן** (שבת ב. מדפ"ה) ובתוספות (שבת ז: ד"ה חקק) ועוד ראשונים מבואר יותר שאף לעניין שבת אין מועיל מה שיש מחיצת י"ט עם עובי הקירוי הניכרות לעומד מבחוץ, ואין מועיל אלא ע"י צירוף שני חלקי המחיצות: המחיצה החיצונית עם גידוד החקק, אלא שלעניין שבת מצרפים שני חלקי המחיצות גם כשרחוקים זה מזה ג"ט ומעלה, כיון שעכ"פ גודרים ומונעים רגל הרבים, ומשא"כ לגבי סוכה, שיש הלכה שהמחיצה לא תהיה רחוקה מהסכך ג"ט, לפיכך כל שמחיצות החקק רחוקות ממחיצות הסוכה ג"ט, אין מצטרפות המחיצות זו לזו, כיון שמחיצת החקק רחוקה מהסכך ג"ט.

י"ט מבחוץ עם עובי הקירוי, ורק כיון שלא היה חלל בתוכו י"ט לכן היה צריך לחקוק בתוכו כדי שיהיה חלל י"ט, ומשא"כ בסוכה מדובר שלא היה בחוץ מחיצות בגובה י"ט<sup>ב</sup>, וצריך לצרף גידוד החקק עם המחיצות שבחוץ, ולכן תלוי אם יש בין גידודי החקק למחיצות שבחוץ מרחק ג"ט או אין ביניהם ג"ט.

**ומבואר** לדבריו, שכל שיש מחיצה י"ט לעומד מבחוץ, מועיל אף לגבי סוכה, וא"כ ה"ה בנידון דידן, יועיל מה שהעומד מבחוץ רואה מחיצה י"ט, ואע"פ שמבפנים המחיצה מכוסה ע"י המדרגה (הספסל).

**ואם** כן בין לדברי הרא"ש ובין לדברי הר"ן ושאר ראשונים, מבואר שבסוכה אין מועיל מה שיש מחיצה י"ט לעומד מבחוץ, וא"כ ה"ה בנידון דידן, אין מועיל מה שהעומד מבחוץ רואה מחיצה עשרה טפחים, הואיל ואין המחיצה ניכרת מבפנים מחמת הספסל [ועיין בהערה ד מה שהארכתי בביאור דין זה].

**אמנם** הרא"ש (שבת פ"א סימן יא) חלק, ויותר מפורש בתוספות הרא"ש (שבת ז:), שאף שלגבי שבת מועיל מה שיש מחיצה י"ט מבחוץ, כל זה דווקא לעניין שבת שעניין המחיצות הוא למנוע רגל הרבים, ומשא"כ בסוכה צריך מחיצות י"ט הניכרות מבפנים ואין מועיל מה שהעומד מבחוץ רואה מחיצה י"ט<sup>ג</sup>.

**ב.** כן הובאה הגירסה בש"ס מהדורת 'עוז והדר'.

**ג.** וכן הוא בתוספות (סוכה יט. ד"ה אחוי) ורא"ש (סוכה פ"א סי' לד) שכתבו שבסוכה צריך מחיצות פנימיות ולא מועיל מחיצות חיצוניות שאינן נראות מבפנים. ובקהילות יעקב (סוכה סימן יד סוף אות א) ביאר כוונתם שהוא מהדין המבואר בגמ' סוכה (ד:): שבסוכה צריך מחיצות הניכרות. ועוד מבאר שם דרך אחרת בשם החזו"א.

**ד.** וביאור שיטתם י"ל עפ"י מה שכתבו התור"ד והמאירי וכן מוכח בגמ' (שבת צט:): שכל מחיצה גודרת רק מצידה הפנימי ולפנים ולא בכל עוביה וכ"ש שלא מצידה החיצון, וז"ל התור"ד (עירובין ט:): '...דאביי סבר הלחי לא ניתקן אלא משום 'מחיצה' והלכך אינו מתיר אלא מחודו הפנימי ולפנים כדין כל מחיצה שאינה מתרת אלא הימנה ולפנים, והקורה שלמעלה אם נאמר משום 'מחיצה' יש לומר חודה החיצון יורד וסותם כמו 'פי תקרה' והלכך מותר לטלטל תחתיה, אבל בלחי אין לומר חודו החיצון סותם שאין מחיצת הלחי דומה למחיצת הקורה שמחיצת הקורה יורדת וסותמת אבל הלחי הוא עומד זקוף והוא מחיצה הלכך אין להתיר אלא מחודו הפנימי כדין כל מחיצה המתרת ממנה ולפנים עכ"ל. וכן הוא לשון המאירי (עירובין ד: סד"ה ואח"כ אמרו) וז"ל: '...ושמא תאמר לדעת האומר [קורה] משום מחיצה, האין מותר

**וא"כ** לכאורה נידון דין הוא ממש אותו נידון שקרקע הסוכה הרי היא כמקום החקק ומקום הספסל הוא כשפת החקק, ואם כן, אם נדון שאין רצפת הסוכה עולה מעל הספסל ואינם נחשבים רצפה אחת, וממילא אין בדופן שמעל הספסל דין 'דופן' כיון שהיא מחיצה תלויה ואינה מחיצה כשרה אלא בצירוף גובה מחיצת הספסל, א"כ יהיה תלוי הדין שאם אין ברוחב הספסל מהמעקה עד הדופן של הספסל שיעור ג"ט, יהיה כשר משום שמצרפים המעקה שמעל הספסל לדופן של הספסל לשיעור עשרה טפחים. ואם יש ברוחב הספסל עד הדופן ג"ט, יהיה פסול וא"א לצרף גובה הדופן לגובה הספסל.

**ואף** שבגמרא שבת (ז.) הנ"ל מבואר שחקק באמצע הבית בשיעור ד' על ד' טפחים, דינו כרה"י אע"פ שמשפת החקק עד מחיצות הבית יש ג"ט ומעלה. וא"כ ה"ה בנידון דידן יש לדון את שני חלקי המחיצה כמחיצה אחת: או משום שכל שיש חיבור

**ולהלכה**, המשנה ברורה (סימן שמה ס"ק סג) לא הביא דברי התוספות ישנים, והביא רק דעת הרא"ש והר"ן. ומבואר שפסק שלעניין סוכה אפילו אם יש מבחון י"ט אין מועיל כיון שאין ניכר לעומד בפנים.

**נידון ב':** אם אפשר לדון את שני חלקי המחיצה כמחיצה אחת, כיון שיש חיבור ביניהם אע"פ שאינם עומדים בקו אחד ישר:

**הנה** בגמרא סוכה (הנ"ל) מדובר שאין משפת החקק עד הסכך גובה עשרה טפחים, שא"א לדון שרצפת הסוכה עולה על שפת החקק, והנידון היה רק להחשיב את מקום החקק עצמו לסוכה. ומבואר שם שאין רואים את המחיצה החיצונית כמחיצה עבה עם שפת החקק, אלא צריך לצרף שני חלקי המחיצה: המחיצה שעל שפת החקק עם מחיצת גידוד החקק - למחיצה אחת, ואין מצטרפים יחד אלא כשאין ביניהם ג"ט.

---

להשתמש תחת הקורה, והרי במחיצה עצמה אסור להשתמש שאין מקום המחיצה בכלל היתר טלטול... עכ"ל. ועיי"ש במגיה על המאירי שצ"ן שכך מבואר בגמ' (שבת צט:) שמחיצה גודרת מחודה הפנימי, וכוונתו למה שאמרו בגמ' (שבת שם) 'נותל ברשות הרבים גבוה י' ואינו רחב ד' ומוקף לכתמלית ועשאו רשות היחיד, הזורק ונח על גביו חייב, לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן', ואם צידו החיצון של המחיצה הוא עושה את הרה"י, א"כ למה צריך לק"ו, והרי גם המחיצה דינה כרה"י ע"י חודו החיצון ובנוח ע"ג ודאי חייב. ודוחק לומר שזה גופא כוונת הק"ו. וגם מדברי התוס' וכל הראשונים (בסוגיא שבת שם) מוכח שלא ביארו שזהו גופא כוונת הגמ' 'לחדש שמחיצה גודרת מצידה החיצוני, שמזה שחילקו שלא בכל מחיצה אומרים סברא זו 'שלאחרים עושה מחיצה...' אלא תלוי אם המחיצה גודרת כרמלית ועושה רשות היחיד, או שגודרת רשות הרבים ועושה רשות היחיד, ואם נאמר שכוונת הגמ' 'לחדש שמחיצה גודרת מצידה החיצון, מאי נפק"מ את מה היא גודרת, אלא ודאי אף למסקנת הגמ' מחיצה גודרת רק מצידה הפנימי ולפנים. וכן יש להוכיח ממה שהוצרך לחדש שדין 'חורי רה"י' כרה"י, ולכאורה יש ללמוד כן כיון שהצד החיצוני גודר. ומה שמצאנו בלבוש (שמה ג) שביאר שהטעם שעובי הכתלים דינם כרה"י, הוא משום 'שאמרינן' גוד אסיק מחוד המחיצות בחוץ ולמעלה. כוונתו שאף שהמחיצות גודרות מצידם הפנימי, מ"מ מדין 'הכ"ש' לעצמו הוא עושה' אנו אומרים 'גוד אסיק' מצידו החיצוני (וכמבואר בדבריו שדין זה הוא מחמת הכ"ש). עוד י"ל, שכל דברי הלבוש הם לגבי שבת, שאין דין מחיצות הניכרות, אולם בסוכה שצריך מחיצות הניכרות, צד הפנימי הוא הגודר, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

שהרשות נשמרת מהרבים, אולם לעניין סוכה כיון שיש הלכה שהמחיצות צריכות להיות סמוכות לסכך, צריך לצרף את המחיצה לגידודי החקק כדי שיהיו המחיצות סמוכות לסכך, ולפיכך אין מועיל אלא כשאין בשפת החקק ג"ט שאז שתי חלקי המחיצה נחשבים כמחיצה אחת הנוגעת בסכך, וא"כ בנידון דידן, שיש ברוחב הספסל (המוזאיקה) ג"ט, א"א לצרף שני חלקי המחיצה, ואם נדון שאין רצפת הסוכה עולה מעל הספסל ואינם נחשבים רצפה אחת, א"כ המחיצה העליונה שמעל הספסל לחוד אינה מועילה כיון שהיא 'מחיצה תלויה'.

**ואף** לדברי התוספות ישנים מבואר שכל שצריך לצרף גידוד החקק עם המחיצות שבחוק, א"א לצרף אם יש ביניהם מרחק ג"ט, אלא שחילק שבשבת מדובר שהיה י"ט עם עובי הקירוי, וא"צ לצרף שתי חלקי המחיצה יחד, והחקק אינו אלא רק כדי שיהיה חלל עשרה, ומשא"כ בסוכה מדובר שלא היה י"ט עם עובי הסכך, וצריך לצרף את הדופן עם גידוד החקק, ובזה אין מצטרף אלא אם כן אין ביניהם ג"ט.

**ומצד** מה שיש בנידון דידן עשרה טפחים מבחוק, כבר נתבאר שלהלכה פסק המשנה ברורה שאין מועיל בסוכה מחיצה שאין ניכרת מבפנים.

**נידון ג':** (א) אם אפשר להחשיב הכל כמחיצה אחת, שלמטה היא רחבה ולמעלה היא דקה. (ב) או שרצפת הסוכה ממשיכה ועולה על שפת המוזאיקה:

**לכאורה,** בגמרא סוכה הנ"ל (ד.) מבואר שצריך לצרף חלקי המחיצות: של

ביניהם מועיל אע"פ שאינם עומדים בקו אחד ישר. או משום שנחשב כמחיצה אחת שלמטה היא רחבה ולמעלה היא דקה.

**אמנם** כבר הבאנו לעיל שנחלקו הראשונים ביישוב הסוגיות:

**ברא"ש** (ובתוספות הרא"ש) כתב שבין לענין שבת ובין לענין סוכה אין מצרפים חלקי המחיצה הרחוקים זה מזה יותר מג"ט – כמבואר בגמרא בסוכה, אלא שלענין שבת מועיל מה שיש מחיצה י"ט מבחוק, כיון שלענין שבת ענין המחיצות היא למנוע רגל הרבים.

**אכן** בסוכה כל שאין מחיצה י"ט מבפנים, אין מועיל אלא רק ע"י צירוף מחיצות החקק עם מחיצות הסוכה, ולפיכך כל שמחיצות החקק רחוקות ממחיצות הסוכה ג"ט שאין מצטרפות המחיצות זו לזו, אין הסוכה כשרה.

**וא"כ** לדברי הרא"ש בנידון דידן לא יהיה צירוף מחיצות המעקה שמעל הספסל לדופן של הספסל אלא רק אם אין ברוחב הספסל מהמעקה עד הדופן של הספסל שיעור ג"ט, אולם אם יש ברוחב הספסל עד הדופן ג"ט, יהיה פסול וא"א לצרף גובה הדופן לגובה הספסל.

**וגם** לדברי הר"ן והתוספות ושאר הראשונים שבשבת מצרפים חלקי המחיצות למחיצה אחת אף שרחוקים זה מזה ג"ט ומעלה, מ"מ מבואר בדבריהם שכל זה דווקא לענין שבת, משום שלענין שבת דין מחיצה עשרה הוא כדי שלא יהיו רבים בוקעים שם, ולכן אפשר לצרף חלקי מחיצה אף שרחוקים זה מזה ג"ט ומעלה, כיון

ספסל המוזאיקה נחשב כחלק מרצפת הסוכה, וא"כ אינו יכול להצטרף לשיעור סוכה, וגם אם יש בלעדיו שיעור סוכה א"א לשבת שם, הואיל והמקום שעל גבי הספסל אינו חלק מהסוכה אלא הוא כדופן רחב שמחוץ לסוכה, והסכך שמעל מקום הספסל הוא כעין דופן עקומה עד פנים הסוכה.

**עוד** יש לחלק שדווקא בסוכה שאין בתוכה י"ט צריך לצרף חלקי המחיצות, משום ששם מדובר שאין משפת החקק עד הסכך גובה עשרה טפחים, וא"א לדון שרצפת הסוכה עולה על שפת החקק, והנידון היה רק להחשיב את מקום החקק עצמו לסוכה, אולם בנידון דידן שיש בדופן שמעל המוזאיקה גובה י"ט, בזה יש להכשיר את הסוכה משום שמחשיבים שרצפת הסוכה עולה על שפת המוזאיקה אע"פ שהיא גבוהה מקרקע הסוכה ג"ט ומעלה, והרי היא כקרקע הנמצאת במדרון.

**נפק"מ** אם מקום הספסל מצטרף לשיעור סוכה ואם אפשר לשבת שם:

**ונפק"מ** בב' צדדים אלו, אם מקום הספסל [המוזאיקה] מצטרף לשיעור סוכה וכן אם אפשר לשבת שם, שאם רצפת הסוכה עולה שם, הרי שמקום זה מצטרף לשיעור סוכה ואפשר לשבת שם, ומשא"כ אם שפת המוזאיקה היא חלק מהמחיצה, א"כ אין מצטרף מקום המוזאיקה לשיעור סוכה וכן א"א לשבת שם, שמקום הדופן אינו נחשב חלק מהסוכה.<sup>ה</sup>

החקק ושל הסוכה, ואין אומרים שנחשב מחיצת הסוכה עם עובי שפת החקק כמחיצה אחת שלמטה עבה ולמעלה דקה, וגם אין אומרים שרצפת הסוכה עולה על שפת החקק. אמנם יש לדחות, וכדלהלן:

**ב'** חילוקים בין סוכה שיש בה מוזאיקה לסוכה שעשו בה חקק: (א) שבסוכה עם מוזאיקה נחשב הכל כמחיצה אחת שלמטה עבה ולמעלה נעשית דקה. (ב) שמחשיבים שרצפת הסוכה עולה על שפת המוזאיקה, והרי היא כקרקע הנמצאת במדרון.

**הנה** יש לחלק שמה שמצאנו בסוכה שאין בתוכה י"ט שאין רואים את המחיצה החיצונית כמחיצה עבה עם שפת החקק, אלא צריך לצרף שני חלקי המחיצה: המחיצה שעל שפת החקק עם מחיצת גידוד החקק - למחיצה אחת, ואין מצטרפים יחד אלא כשאין ביניהם ג"ט, כל זה דווקא בחקק, כיון ששפת החקק היא חלק מקרקע עולם, לפיכך אין על מקום השפה שם מחיצה כלל, משא"כ בנידון דידן כיון שהכל גבוה מעל פני הקרקע אפשר לדון גם את רוחב הספסל כחלק מהמחיצה והרי היא כמחיצה שעבה למטה ודקה למעלה.

**וכן** סבר הגרשז"א בתחילה (נדפס בספר 'הסוכה' מהדורה תשנ"ב) שאם יש בתוך הסוכה ז' על ז', הסוכה עצמה כשרה, משום שרואים את המדרגה יחד עם הדופן [התריסים או המעקה] כמחיצה אחת שלמטה היא רחבה ולמעלה היא דקה. אלא שלפי"ז סבר שאין שטח הישיבה שעל

ה. כ"כ הגרשז"א שם בתו"ד וז"ל: 'ומשום האי טעמא גם גרע טפי מ'פסל היוצא מן הסוכה', כי הוא נחשב לגמרי כיוצא



**לכאזרה ב' החילוקים הנ"ל תלוי במחלוקת התורה ד"ד והגר"א בדין העמיד תל עפר ליד מחיצה:**

התל למחיצה אחת, כיון שרחוקים הם זה מזה במרחק ד' טפחים.

**והגר"א** (שם הובא בבה"ל) חלק על עצה זו, שאין התל מבטל מחיצת הקרפף, משום שכיון שהעפר גבוה מג"ט ולא ניחא תשמישיה שם ואינו מקום מדרס לרגלי בני אדם, אין אומרים עליו שקרקע הקרפף עולה על גבי התל וכאדעה סמיכתא, ואדרבה כשמצטרף עליו עוד מחיצה, מצטרף גם הוא להשלים לעשרה. וכתב לבאר דין הצירוף למחיצה אחת בשני אופנים: א. מדין 'גידוד חמישה ומחיצה חמשה', והיינו שחצר הגבוהה מחברתה בחמישה טפחים ויש לחצר העליונה מחיצה חמישה טפחים, הרי הם מצטרפים ונחשב שיש לחצר העליונה מחיצה עשרה. וא"כ ה"ה כאן אפשר לצרף גובה גידוד התל עם גובה הכותל שנחשב הכל מחיצה אחת שעבה בתחתיתה ודקה בראשה. ב. אף אם תרצה לומר שכל שיש בתל רוחב ד"ט אין צירוף מדין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה', מ"מ יש לצרף ב' חלקי

**בתורה ד"ד** (סימן סה) כתב, והביאו הרמ"א (סימן שנה ב) לגבי קרפף שיש בשטחו יותר מבית סאתיים והוקף במחיצות שאינן לשם דירה [וכגון: שהמחיצות קדמו לדירה שיש שם], שמבואר בשו"ע (שנה) שהדין הוא שאסור לטלטל שם כדין כרמלית, וכתב בתורה ד"ד שיש עצה איך לתקן את המחיצות שיחשבו 'מוקפות לדירה', ע"י שיעמיד תל עפר ברוחב ד' טפחים ליד המחיצה באופן שמעל שפת התל עד קצה העליון של המחיצה לא יהיה י"ט<sup>1</sup>, ויעשה כן במשך יותר מ' אמות, ועל ידי זה יחשב שאין מחיצה י"ט במשך יותר מ' אמות. ובשער הציון (שנה ס"ק לה) ובבה"ל (שם ד"ה אם) מבואר שהעפר שמניח ליד הכותל מבטל את המחיצה ממש, והרי זה כמו שקרקע הקרפף עלה על גובה התל, ואין מצרפים את גידוד התל עם הכותל שע"ג

חוץ לסוכה<sup>2</sup>. ועיין בתשובות והנהגות (ח"ד סימן קסב) שרצה בתחילה להתיר לשבת על הספסל גם לצד שהוא חלק מהדופן ומשום שדומה לעושה סוכתו כצריך שמוותר לשבת אפילו תחת הדפנות אם הן עשויות מדבר שמסככים בו - כמבואר ברמ"א (תרלא י), ומבואר שנחשב שנמצא בסוכה אע"פ שהחלק העליון של המחיצה נמצא לפניו והוא נמצא מחוץ לה, וגם אינו נמצא תחת הסכך, וכ"ש בנידון דידן שיועיל אע"פ שהחלק התחתון של המחיצה לפניו והוא מחוץ לה, ובפרט שכאן הוא יושב תחת הסכך, וז"ל 'וגם אי נימא שהדופן מתחיל מהרצפה ונחשב זה כדופן שנתעקם ונמצא שיושב על הדופן, נראה שאין בזה חשש כשהוא יושב בסוכה וסכך עליו, כיון שבכל אופן נקרא שמה סוכה ואפילו תחת דופן מכשרין, וראיה לזה ממתני' העושה סוכתו כצריך כשר אם יש רוחב ז', ומכשרין גם תחת השיפוע דהיינו הדופן וכן הוא בשו"ע ורמ"א סי' תרל"א ס"י, ואם שם ביושב תחת הדופן כשר כיון שסוף כל סוף המקום שם נחשב סוכה, נראה דק"ו בנידון ד"ד כשיושב תחת הסכך בדופן כשר שמתעקם, אין בזה פסול, שגם שמה נקרא בסוכה וע"כ כשר גם לכתחילה, ואף שיושב על חלק מהדופן מ"מ יסוד ההכשר הוא שנקרא שמה סוכה וכמ"ש, וע"כ יוצא בזה. עכ"ל. אולם גם הוא שם נקט למסקנה שכאן הוא גרוע יותר, כיון שיושב בתוך הדפנות עצמן, ולא בקרקע הסוכה, עיי"ש. אלא שהתיר שם בסוף משום שנחשב שרצפת הסוכה עולה שם, וכדלהלן.

ו. אמנם התל עצמו לא יהיה גבוה עשרה, שא"כ הרי הוא מחיצה, וכמו שעיבה את המחיצה הישנה במחיצה חדשה, שאין בה כדי לבטל המחיצה הישנה.

עשרה טפחים, הרי היא מחיצה טובה ואינה תלויה, ואפשר אף לצרף את מקום הספסל, וכ"ש שיועיל גם לשבת שם, אכן עדיין יש לדון שייחשב מחיצת הספסל והמעקה כמחיצה אחת מדין 'תל המתלקט', ונידון זה תלוי בב' התירושים שכתב הבה"ל, שלתירוח א' שלא נאמר דין 'תל המתלקט' אלא בתל ע"ג תל, א"כ הדין כנ"ל שגם בסוכה אינו תל ע"ג תל, ולפיכך נחשב שהרצפה עולה ואין מצרפים ב' חלקי המחיצות למחיצה אחת. אכן לתירוח ב' שלא נאמר דין 'תל המתלקט' באופן שהניח התל בכוונה לבטל המחיצה, א"כ כאן שלא הניחו הספסל לבטל המחיצה, יהיה דין 'תל המתלקט' והכל יחשב מחיצה אחת, ולא נאמר שהרצפה עולה.

**ואף** שבתרוה"ד מבואר שאין אומרים שרצפת הרשות עולה מעל גבי התל אלא כשעשה תל בשני צדדי המחיצה – כמבואר ברמ"א שם. י"ל ששם שהתל נועד לבטל מחיצה שכבר קיימת, לפיכך צריך להניח עפר משני הצדדים, וכמו שביאר במשנה ברורה שם (שנח סק"ל) שע"ז יש דריסת רגל מקרקע הקרפף לחוץ לקרפף, משא"כ לגבי לדון שיש מחיצה גם מעל התל, די כשיש תל רק בצד אחד. ועוד

המחיצות [של התל ושל הכותל] מדין 'תל המתלקט' בתוך ד"א, וגם כאן כיון שאין מתחילת התל עד סוף הכותל ד' אמות הרי זה מחיצה עשרה מדין 'תל המתלקט'.

**ובדעת** התרוה"ד ביאר הבה"ל (הנ"ל) שסבר שא"א לצרף גידוד התל עם מחיצת הכותל מדין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה' כיון שיש ביניהם רוחב ד"ט שהוא שיעור מקום חשוב<sup>1</sup>. ומה שסבר התרוה"ד שאין מצטרפים למחיצה אחת מדין 'תל המתלקט', כתב בבה"ל לבאר בב' אופנים: א) שלא נאמר דין 'תל המתלקט' אלא בתל ע"ג תל שכן הוא מטבע ברייתם, ולא כשנעשה ע"י אדם. ב) שלא נאמר דין 'תל המתלקט' באופן שהעמיד את התל בכוונה כדי לבטל את המחיצה.

**ומעתה לפי זה**, נידון דידן יהיה תלוי במחלוקת התרוה"ד והגר"א:

**לדעת** התרוה"ד: אם יש ברוחב הספסל ד"ט, א"כ כמו שבקרפף נחשב שקרקע הקרפף עולה ע"ג התל, א"כ ה"ה בסוכה כיון שיש ברוחב הספסל ד"ט הרי שיש להחשיב שרצפת הסוכה עולה ע"ג הספסל, וכיון שיש מעל הספסל מחיצה

ז. אכן יש להקשות על דברי התרומות הדשן מהר"ן (שבת ב. מדפ"ה) הנ"ל שהביא במשנה ברורה ובשעה"צ (שמה סו) שסובר שלעניין שבת, אפשר לצרף גידודי החקק עם המחיצה אף שרחוקים יותר מד"ט, ושונה מחיצה לעניין שבת מסוכה, שדין מחיצה עשרה הוא כדי שלא יהיו רבים בוקעים שם, ורק לעניין סוכה שצריך שהמחיצות יהיו סמוכות לסכך, צריך שיהיו סמוכות לסכך בפחות מג"ט. ומבואר שמועיל לצרף ב' חלקי המחיצות לעניין שבת אע"פ שיש ביניהם יותר מד' טפחים, וזהו כדברי הגר"א, ולא כדברי התרוה"ד.

אכן יש ליישב לפי מה שביאר החזו"א (סה סב) בדעת הר"ן, שהטעם שמצרפים את מחיצת החקק עם המחיצה שמעל החקק אע"פ שהם רחוקים הרבה, היינו משום שהבית מקורה, ולכן מקום החקק נחשב 'רשות היחיד', ושפתו עד מחיצת הבית נחשב 'חורי רשות היחיד'. ומעתה, מיושבים דברי התרוה"ד שהוא דיבר כשאין הקרפף מקורה.

שהיא תחת פני קרקע העולם, לא שייך לומר שרואים את המחיצה שמעל החקק עם העובי של שפת החקק כמחיצה אחת שהתעבתה עד החקק, שהרי אין רואים לפנינו כלל מחיצה אחת אלא שתי מחיצות מחיצה שמעל החקק ומחיצה שבתוך החקק, ולפיכך כדי לצרף שתי המחיצות שייחשבו מחיצה אחת צריך שלא יהיה ביניהם ג"ט. ומשא"כ בתל בקרפף שהוא מעל פני קרקע העולם, א"כ אף כשיש יותר מג"ט אנו רואים שיש כאן מחיצה אחת שדקה בראשה והתעבתה בתחתיתה. אלא שלדעת התרומה"ד כל שיש ביניהם ד"ט שהוא מקום הילוך, נחלק מחיצת התל מהמחיצה שמעל התל לשתי מחיצות. ולדעת הגר"א לעולם רואים אותה כמחיצה אחת.

**ונמצא** לדעת הגר"א שהמעקה ודופן הספסל (המוזאיקה) נחשבים לדופן אחת שעבה בתחתיתה וצרה בראשה, ואי אפשר לצרף מקום הספסל לשיעור סוכה, וכן אי אפשר לשבת שם.

**ולחלוקה:** בבה"ל (שסב ב ד"ה שעשה) נראה שציידד כדעת הגר"א שאפילו אם התל רחב ד' טפחים או יותר – מצטרפים המחיצות למחיצה אחת. ודעת החזו"א (סה ע וסימן קיא ד) כדעת התרומה"ד שכל שיש מרחק ביניהם ד' טפחים אין מצטרפים להיות מחיצה אחת ונחשב שקרקע הקרפף עולה על גבי התל.

אפשר לחלק, שלגבי שבת, כיון שדי שיש מחיצה י' מבחוץ למנוע הרבים – וכמבואר ברא"ש ובמשנה ברורה (הובא לעיל), לפיכך צריך להניח תל גם מצידה החיצוני של המחיצה, כדי שלא תהיה מחיצה י"ט גם מבחוץ, משא"כ לגבי סוכה שאין די במחיצה י"ט מבחוץ, די במה שיש תל מצידה הפנימי להחשיב שקרקע הסוכה עולה על גבי התל.

- ואם אין ברוחב הספסל ד"ט, הרי שהספסל עצמו יחשב חלק ממחיצת הסוכה וכמחיצה עבה וכדין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה', וא"א לצרף הספסל לשיעור סוכה וכן א"א לשבת שם.

**לדעת הגר"א:** בכל האופנים מצרפים ב' חלקי המחיצות, או מדין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה' או מדין 'תל המתלקט' ואין אומרים שרצפת הרשות עולה למעלה, וא"כ בכל האופנים אין מצטרף מקום המוזאיקה לשיעור סוכה וא"א לשבת שם.

**ואין** להקשות שלכאורה דברי הגר"א הם לא כמבואר ברא"ש שא"א לצרף ב' המחיצות [מחיצת החקק ושמעליה] למחיצה אחת כל שיש ביניהם ג' טפחים<sup>1</sup>.

**שיזה** אינו קשה, משום שיש לחלק כמו שכבר ביארנו לעיל, שיש חילוק בין מחיצת החקק שהיא מתחת לגובה קרקע העולם, למחיצת תל [בקרפף] שהיא מעל פני קרקע העולם, והיינו, שבמחיצת חקק

ח. וע"כ צריך לומר בדעת הרא"ש שאין דין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה' אלא כשאין ביניהם ג"ט, ולא כמו שהבין הגר"א.

לעניין מה שכתב הגר"א שאפשר לצרף חלקי המחיצות מדין 'תל המתלקט', שהרי בסוכה מבואר שכשיש ג"ט בשפת החקק אינו כשר לסוכה ואין אומרים 'תל המתלקט'<sup>ט</sup>.

**ומעתה** כיון שלדברי התרוה"ד שסובר שכשיש ד' טפחים בתל, אין רואים את שתי חלקי המחיצות כמחיצה אחת, וכל שאין בגובה התל עשרה טפחים רואים את התל כמדרגה שעולים מן הקרפף עליה והיא חלק מהקרפף, א"כ ה"ה בסוכה כל שאין בגובה הספסל עשרה טפחים הרי שהספסל נחשב כקרקע הסוכה וכמדרגה העולה מן הסוכה'. ורק אם יש בגובה הספסל עשרה שאין נוח לדרוס שם, רואים כאן מחיצה אחת שעבה בתחתיתה וצרה בראשה.

**ולהנ"ל** י"ל שגם הגר"א מודה בזה לעניין סוכה, שכיון שאין מצרפים המחיצות (משום שצריך מחיצות המגיעות לסכך), א"כ לכו"ע נחשב הכל חלק מהסוכה, וכסוכה שעומדת על מדרון שחלקה נמוך וחלקה גבוה.

**ומעתה** צ"ע במה שפסק הגרשז"א בתחילה שיש להחשיבם כמחיצה אחת, שלכאורה הוא תלוי במחלוקת המשנה ברורה והחזו"א.

**ביותר** יש להקשות אף לדעת הגר"א, שי"ל שבסוכה מודה:

**והנה** אף לדעת הגר"א יש לחלק בין עירובין לסוכה, שכל דברי הגר"א שמצרפים ב' חלקי המחיצות אע"פ שיש שטח ד"ט ויותר ביניהם, הוא רק לעניין עירובין, ומשום שכל יסוד דברי הגר"א הם מדין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה מצטרפים לעשרה' שמבואר שם שכל שהגידוד גבוה ג"ט אין הגידוד נחשב כקרקע החצר, אלא אדרבה מצרפים אותו למחיצה שמעליו. וכבר נתבאר בראשונים שיש חילוק בין דין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה' שמועיל לעניין שבת אע"פ שיש ביניהם מרחק יותר מג"ט, לבין סוכה שאין מצרפים מחיצות החקק עם דופן הסוכה כשיש ביניהם ג"ט, משום שבסוכה צריך שכל מחיצת הסוכה (י"ט) תהיה סמוכה לסכך, ורק פחות מג"ט נחשב 'סמוך'. [וחילוק הראשונים הנ"ל, צריך לומר גם

ט. אכן יש לדחות, שסברת הגר"א שאין אומרים שרצפת הקרפף עולה על גבי התל, אינו מדין 'גידוד מחיצה ומחיצה חמישה' אלא היא סברה מצד עצמה, שכל שהתל גבוה ג"ט אין נחשב 'כאדעא סמיכתא', ורק שהוסיף להקשות שאדרבה יש בזה גם צירוף מחיצה מדין 'גידוד מחיצה ומחיצה חמישה'. וא"כ ה"ה בסוכה אף אם אין דין 'גידוד חמישה ומחיצה חמישה' מ"מ אין אומרים שרצפת הסוכה עולה על ג' הספסל, וצ"ע.

י. ואין לחלק בין עירובין לסוכה, שרק בעירובין כל שיש ד"ט ברוחב התל אין מצרפים המחיצות [ומשום שלעניין עירובין יש בזה שיעור 'חצר' ולכן נחשב מקום התל כחצר בפני עצמה, ואינה נטפלת לשאר הקרפף] ומשא"כ בסוכה כל שאין ברוחב הספסל שיעור סוכה ד' טפחים מצטרפים המחיצות [ומשום שאין שיעור סוכה המחלקת בין המחיצות]. שזה אינו, שהרי עיקר סברת התרוה"ד שבתל רחב ד' טפחים אין מצטרפים המחיצות, אינו מטעם שרוחב התל נחשב 'חצר בפני עצמה', אלא משום שנוח לדרוס שם וגם אין בגובה התל עשרה טפחים, א"כ רואים את התל כמדרגה בתוך הקרפף, וסברא זו שייכת גם בסוכה.

## העולה להלכה:

**מבלי** הנ"ל נראה לכאורה שיש להכשיר סוכה זו ואף לצרף מקום הספסל לשיעור סוכה ואף לשבת שם.

## ביאור דעת הגרשז"א

**ובמה** שהקשינו בדברי הגרשז"א שמצרפים ב' חלקי המחיצות, שהם נסתרים מדברי התרוה"ד [וכן י"ל שהסכים הגר"א] שמקום הסוכה עולה על מקום הספסל, נראה לבאר דבריו בב' אופנים.

## חילוק בין הנידונים:

**אופן א'** שהתרוה"ד דיבר כששת המחיצות אינם באורך שווה או משום שהתל נמצא בשני צדדי המחיצה:

**אפשר** לומר שמה שכתב בתרוה"ד שכשיש מרחק בין המחיצות ד' טפחים אינם מצטרפים למחיצה אחת, ואומרים שרצפת הקרפף עולה ע"ג התל, כל זה דווקא כשאין משך אורך שתי המחיצות שווה, שהרי העמיד תל ליד המחיצה רק באורך י' אמות (כמבואר שם). ומשא"כ בספסל בסוכה ששתי המחיצות הם באורך שווה, בזה י"ל שהתרוה"ד מודה שרואים את הכל כמחיצה אחת שתחילתה עבה וסופה דקה.

**עוד** אפשר לחלק, שהתרוה"ד דיבר רק באופן שיש תל בשני צדדי המחיצה, שבזה אין רואים את המחיצה והתל כמחיצה אחת, שמשונה לומר שיש מחיצה שצרה למעלה ורחבה בתחתיתה בשני צדדיה,

ומשא"כ בסוכה שהספסל הוא רק בצד אחד, בזה אפשר לראות שיש מחיצה אחת שצרה בראשה ועבה בתחתיתה י"א.

**אופן ב'** שהתרוה"ד דיבר רק במקום שאינו מקורה:

**לפי** מה שכתב החזו"א (סה סג) שכל דברי הראשונים הסוברים שמצרפים המחיצות החיצוניות למחיצות החקק גם כשיש מרחק ביניהם ג"ט ומעלה, הוא רק בבית מקורה, אולם בבית שאינו מקורה אין מצרפים את המחיצות החיצוניות למחיצות החקק אא"כ אין ביניהם ג"ט, א"כ י"ל שדברי התרוה"ד שאין מצרפים המחיצות כשיש ביניהם מרחק ד"ט הוא רק בקרפף שאינו מקורה, אכן בסוכה שהיא מקורה, גם התרוה"ד מודה שמצרפים המחיצות ואין אומרים שהקרפף עולה.

**אמנם** זה אינו, שבחזו"א (שם) ביאר בדבריו שהחילוק בין מקורה לאינו מקורה, הוא, שכשהוא מקורה כיון שאין משפת החקק עד התקרה י' טפחים, ואין נוח התשמיש שם, בזה דווקא אין שְׁפַת החקק מפסיקה בין המחיצות. ומשום שלאחר שמצרפים את גידוד החקק למחיצת הבית ונעשה החקק רה"י, מחשיבים גם את שפת החקק שדינו כרה"י מדין 'חורי רה"י' (כיון שאינו רשות לעצמו משום שאין נוח התשמיש שם), ולפיכך אינו מפסיק. אבל בור שיש בו ד' על ד' ועמוק ז' טפחים והקיפוהו בגדר גבוהה ג"ט כיון שאינו מקורה ונוח התשמיש

היוצא', וממילא נחשב שיש כאן ב' מחיצות, ועדיין צ"ע.

**מסקנת** הגרשז"א להתיר לצרף את מקום הספסל לשיעור סוכה וכן לשבת שם, כיון שדנים שהספסל הוא חלק מרצפת הסוכה [או משום שמחשיבים שקרקע הסוכה מתחיל ממקום הספסל, או מטעם שפחות מי"ט אינו חולק רשות לעצמו ונחשב הכל כרצפה אחת שמתחילה במקום הנמוך ועולה למקום הגבוה].

**אכן** למסקנה כתב הגרשז"א להתיר משום דעות המתירים להלן, ונתבאר בדבריהם ב' דרכים:

#### דעות המתירים:

**בשו"ת** דבר שמואל [אבוהב] (סימן רג) דן בנושא אחר, לעניין סוכה שרחבה ו' טפחים ויש לה דופן שגובה י"ט ועוביו טפח, ומשתמשים באותו עובי כשולחן, האם מכשירים באופן זה, כיון שטעם שיעור ז"ט הוא כדי שיהיה ו' טפחים לראשו ורובו וטפח לשולחנו, וכאן זה מתקיים, אם כן כשר אע"פ שאין בקרקע הסוכה עצמה ז' טפחים, או שמא שיעור זע"ז טפחים הוא מדאורייתא מהלכה למשה מסיני, וא"א לפחות מזה על סמך מה שביארו חז"ל בטעם השיעור.

**וכתב** שם שספק זה מתעורר אצלם בכל שנה ושנה, ולמעשה הם נוהגים להחמיר, אלא א"כ אותו דופן והנסר שעליו הוא חזק וקבוע, ויש ממנו עד הסכך חלל

בשפת הבור כיון שיש לו חלל י' טפחים [שאין תקרה המונעת תשמישו], בזה מאחר וגם אם נחשוב את החקק לרה"י, א"א להחשיב את השטח שסביב הבור שהוא טפל לבור [מדין 'חורי רה"י'], כיון שיש לו תשמיש נוח בפנ"ע<sup>2</sup>, ממילא שפת הבור מפסיקה בין הגדר למחיצת החקק ואי אפשר לצרפם יחד לעשות את החקק לרה"י, וכל הראשונים יודו בזה. ואם כן, בסוכה הרי לא שייך דבר זה, שהרי מעל הספסל יש י"ט ויש לו שם תשמיש נוח ואינו נחשב טפל לסוכה עצמה. וגם אם נאמר שכוונת החזו"א שבמקורה, גם כשיש גובה י' טפחים, נחשב 'חורי רה"י' כיון שמחמת הקירוי שייך הוא לפנים, שאינו ראוי לשימוש חיצוני, ורק כשאנו מקורה ויש בו י"ט אינו נחשב 'חורי רה"י'. מ"מ בסוכה, אף שהיא מקורה הרי אין שייך הנידון שהוא 'חורי רה"י', וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע לדעת התרוה"ד בסוכה אין דינו כקרפף שקרקע הסוכה עולה מעל פני הספסל.

**אכן** י"ל שלפי מה שכתב הב"י (סוף סימן תרלג) ששפת החקק נחשבת גם חלק מהסוכה, שכשרה מדין 'פסל היוצא', וכן פסק בשו"ע (תרלג יא) בסתם שהסוכה כשרה. [וכמו שביארו הט"ז והמג"א שכוונתו להכשיר לשבת אף מחוץ לחקק]. א"כ משום כך אין שפת הספסל מפסיקה בין מחיצת הספסל למחיצת הסוכה, כיון שגם שפת החקק נחשבת חלק מהסוכה מדין 'פסל

יב. ואין לו דין רה"י שהרי אין לו מחיצה.

אסור לשבת. יש לומר, ששונה סוכה שיש להכשיר את המקום הנמוך מהספסל מדין 'פסל היוצא מן הסוכה'.

**אכן** עיי"ש שסיים שגם בזה לבו נוקפו קצת להקל אבל מ"מ למעשה כך הם מורים להקל באופן זה. עכת"ד.

**ודבריו** הובאו בשערי תשובה (תרל"ד סק"ב) ובכה"ח (תרל"ד סק"ו).

**וכן** פסק להלכה בבכורי יעקב ובתוספת בכורים (שם) שכך מסקנת הדבר שמואל להקל כמנהג העולם. וכן הסכים בספר 'בית השואבה'.

**וכן** כתב בשו"ת הרמ"ז (רבי משה זכותא - סימן ל) בעניין סוכה שרחבה ה' טפחים וחצי, ויש לה גדר מג' צדדיה, וע"ג הגדר יש לוח רחב ד"ט הבולט מהגדר, ומהגדר ועד הסכך יש חלל גובה י' טפחים. אלא שהוא כתב שם (בטעם הראשון) להכשיר סוכה זו מטעם אחר, שכיון שהגדר אינו גבוה י' טפחים א"כ אינו חולק רשות לעצמו, ונחשב הוא חלק מקרקע הסוכה ומשלים הוא לשיעור זע"ז טפחים, שוכי סוכה שרחבה זע"ז טפחים שיש בצידה גל או תל שאינם גבוהים י"ט משום זה תיפסל הסוכה. [ובטעם נוסף כתב כמש"כ לדון בדבר שמואל, שיש להכשיר כיון שמ"מ הסוכה מחזיקה ראשו ורובו ושולחנו ד']

עשרה טפחים, בזה הם נוהגים להקל, מטעם אחר [ולא מטעם הנ"ל ג'], והיינו משום שמחשיבים כאילו קרקע הסוכה מגיע עד ראש דופן זה, כיון שיכול לסמוך במסמרים בל ימוט ולשבת ע"ג השולחן שיש ממנו ולמעלה שיעור חלל הכשר סוכה.

**וכוונתו**, שהנה אמרו בגמרא (עירובין עח.) סברא זו שעובי המחיצות מצטרפות לשיעור חלל ד' טפחים שהוא שיעור רשות היחיד, כיון 'דאי בעי מנח מידי ומשתמש' והיינו שהספסל הוא כמו שיושב על עובי הדפנות, והואיל שאפשר להניח על הספסל לוח הרי זה נחשב שיש בשטח המקום זע"ז טפחים שהרי זה כאילו קרקע הסוכה מגיע עד ראש דופן זה, ויש מעל הספסל סכך וחלל סוכה י"ט, ואינה 'מחיצה תלויה' כיון שהמחיצה מתחילה מהספסל ולמעלה.

**ואף** שכתבו התוספות (שם) שדווקא על גבי הבור אמרו כן שהרי הוא רה"י כיון שיכול להניח שם דף רחב ד', ולא בתוך הבור כיון שבתוך הבור אין רוחב ד"ט, וכן הביא המשנה ברורה (שמה סק"ג) בשם הפוסקים לדינא. וא"כ ה"ה בנידון דידן, רק במקום הגבוה מהמדרגה ולמעלה תהא הסוכה כשרה, כיון ששם יכול להניח דף ולעשותו מקום רחב ז' על ז' טפחים, אבל למטה בקרקע הסוכה שאינו ז' על ז' טפחים יהיה

יג. שהדופן הרחב טפח משמש כ'טפח לשולחנו'.

יד. ואע"פ שברא"ש (סוכה פ"א ה"א) הביא מהירושלמי ששיעור זע"ז טפחים הוא כדי שיהיה ו' טפחים לראשו ורובו וטפח לשולחנו, ובנידון שלו היה בסוכה רק ה' וחצי טפחים, זה ודאי אינו לעיכובא, שהרי סוכה שרחבה זע"ז טפחים ונתן בה שולחן רחב ג"ט ודאי אינה נפסלת, רק שדיברו חכמים בהווה. אמנם בספר ביכורי יעקב (תרל"ד סק"ד) כתב

מראש הספסל. ואילו בשו"ת הרמ"ז [בית השואבה ועיקרי הד"ט] התיר דווקא כשהספסל אינו גבוה י"ט, ומשום שפחות מ' טפחים אינו חולק רשות לעצמו והוא רשות אחת עם קרקע הסוכה.

**ב.** כשיש בסוכה פחות מו' טפחים: בשו"ת הרמ"ז התיר במפורש אפילו בסוכה שרחבה ה' וחצי טפחים, ועובי הדופן טפח וחצי משלים שיעור סוכה. ומדבריו נראה שמתיר לצרף אפילו כמה טפחים<sup>טו</sup>. אכן ה'דבר שמואל' דיבר דווקא בסוכה של ו' טפחים, והתיר לצרף טפח אחד שהוא הטפח לשולחנו, ואע"פ שבסו"ד התיר מטעם שרואים את קרקע הסוכה כאילו הוא מתחיל מראש הספסל, וסברא זו קיימת אף כשחסר יותר מטפח והספסל משלים יותר מטפח, מ"מ יש לדון שמא התיר כן רק בצירוף הסברא הראשונה שהטפח משמש כ'שולחנו' (ועיין בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סימן טז אות ב - ג), וצ"ע.

### נמצא לכל הפוסקים הנ"ל:

**באופן** שדפנות הסוכה יש בהם י"ט ע"ג ספסל אבן במרפסת, או ע"ג בליטת המעקה שגובה ג' טפחים ויותר, ופחות מ' טפחים:

**וכן** הביאו דברי הרמ"ז בספר 'בית השואבה' (ס:): ובספר עיקר הד"ט (סימן לב אות ה).

**נמצא**, שדעת הדבר שמואל, שערי תשובה, שו"ת הרמ"ז, בית השואבה, עיקרי הד"ט וכה"ח להכשיר סוכה שאין בה רוחב ז' טפחים אלא בצירוף הספסל.

**ומהטעם** שנחשב שהספסל או המדף נחשבים כרצפת הסוכה.

**אלא** שבדבריהם מבוארים ב' דרכים מדוע הספסל או המדף נחשבים כרצפת הסוכה:

**א.** בדבר שמואל ביאר שהוא מטעם שמחשיבים שקרקע הסוכה מתחיל ממקום הספסל, וכיון שיש מעליה דופן י"ט הרי היא כשרה.

**ב.** וברמ"ז ביאר מטעם שפחות מ"ט אינו חולק רשות לעצמו ונחשב הכל כרצפה אחת העולה במדרון, וכיון שיש מעליה דופן י"ט הרי היא כשרה.

### ב' נפק"מ לדינא בין דברי הפוסקים הנ"ל:

**א.** לעניין כשהספסל גבוה י' טפחים: שהדבר שמואל [השע"ת וכה"ח] התיר אפילו כשהספסל גבוה י' טפחים, ומשום שמחשיבים כאילו קרקע הסוכה מתחיל

סוכה שהניח בתוכה תיבה שידה או מגדל וע"ז נתמעט שטחה מזע"ז פסולה, ומה שיכול לשבת ע"ג השידה תיבה ומגדל אין זה 'תשובו כעין תדור'. וכתב שם ב'תוספת ביכורים' שלפי"ז גם בנידון דידן יש לפסול, שהרי אין הדרך לשבת ע"ג הדופן. אכן בספר הלכות חג בחג (פ"ג סעיף יא הערה 25) כתב שאפילו לפי קושית הביכורי יעקב, יש להכשיר בנידון דידן בספסל שבמרפסת, כיון שדווקא ע"ג שידה תיבה ומגדל אין דרך לשבת כך בביתו, אבל ספסל שבמרפסת הרי דרך לשבת על גבה, ולצורך זה היא עשויה, ודאי יש להכשיר לכ"ע.

**טו.** א. שהרי דימה זאת לסוכה שיש בה שולחן ג' טפחים, ומשמע שכוונתו שה"ה אם חסר בקרקע ג' טפחים והספסל רחב ג"ט הריהו משלים את שיעור הסוכה. ב. שאין סברא לחלק בין טפח וחצי לג' טפחים.



שמע ממנו הגר"מ שמואלביץ"י וכן הובא בספר 'אשרי האיש' פכ"ד ה"ה), אלא שלא נתבאר מה היה טעם היתרם, וכן דעת ה'שבט הלוי' (ח"ח סימן קמה). וכן פסק להלכה הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"ד סימן קסב). וכן בספר 'הלכות חג בחג' (סוכה פ"ג סעיף י"א).

### ובקצרה נוסף:

**(א)** דברי המתירים אינם סותרים לדברי המג"א ב'קרבן זווית':

**דברי** האחרונים האלו שהתירו לצרף ולהשתמש ע"ג ספסל המוזאיקה שבסוכה אף שאין בה זע"ז, הם אף לדברי המג"א (תרלד ס"ק א) שאסר לשבת ב'קרבן זווית' היוצאת מן הסוכה כשאין בקרבן בפני עצמה ז' על ז' טפחים פ". שהרי במשנה ברורה (בבה"ל תרלד א) ביאר בדעת המג"א שמה שאסר ב'קרבן זווית' אינו סתירה לדין 'פסל היוצא מן הסוכה', הואיל ו'פסל היוצא' אינו נראה כמקום בפני עצמו, כיון שאין לו מחיצות סביבו והוא בתוך המחיצות של הסוכה, משא"כ 'קרבן זווית' שמוקפת מחיצות נפרדות ממחיצות הסוכה, הרי היא ניכרת כמקום בפני עצמו ולכן צריך שיהיה בה בפנ"ע שיעור זע"ז טפחים. וא"כ ה"ה ספסל שבסוכה כיון שאינו מוקף מחיצות לעצמו, אלא המחיצות שלו הם המשך מחיצות הסוכה ט, אין זה נראה כמקום בפני

**(א)** לכל הפוסקים הנ"ל, הדופן שע"ג הספסל או המעקה מצטרפת להיות אחת מג' דפנות המכשירות את הסוכה, ואין בזה חשש 'מחיצה תלויה' [כל אחד מטעמו וכן"ל].

**(ב)** לכל הפוסקים הנ"ל, מותר לשבת ע"ג הספסל.

**(ג)** לכל הפוסקים הנ"ל, רוחב הספסל מצטרף להשלים שיעור ז' על ז' טפחים בסוכה: לשו"ת הרמ"ז אפילו כמה טפחים – כל שהספסל אינו גבוה י"ט, ולדבר שמואל טפח אחד ודאי אפשר לצרף אף שגבוה הספסל י"ט.

**ואין** חילוק לדעת הפוסקים הנ"ל בין כשהספסל רחב ג' טפחים או יותר, ובין כשרחב פחות מג"ט, שטעם ההיתר אינו מטעם 'לבד' אלא מטעם שדנים כאילו קרקע הסוכה מתחילה מגובה הספסל, או מטעם שהספסל וקרקע הסוכה נחשבים כקרקע אחת.

**וכן** מסקנת הגרשז"א [במנחת שלמה ח"ב סימן נו – והודפס מכתבו בספר הסוכה מהדורה שניה] להתיר סוכה זו מכח דברי האחרונים הנ"ל טז.

**וב"כ** בספר 'הסוכה' שהעיד חכם אחד בשם הקה"י, וכן דעת הגריש"א (כן

טז. ועיין שם שכתב שאינו מבין דברי האחרונים הללו, אולם מ"מ מבטל דעתו מפני דבריהם.

יז. הובא בקובץ 'ישורון' גליון לא (שנת תשע"ד), ועיי"ש שכתב שאינו זוכר אם אמר לו טעמו. עוד כתב שם שכן הורו לו רוב הרבנים ששאל.

יח. וכמו שמוכח שבבית שואבה ובכה"ח הביאו גם את דברי המג"א וגם את דברי ה'דבר שמואל' הנ"ל שהתיר במדף.

יט. וכמו שנתבאר לעיל, שמחיצות שע"ג הספסל נחשבות מחיצות של הסוכה, ואין בהם חשש 'מחיצה תלויה'.

**(א)** מה שכתבו האחרונים שעד גובה י"ט אינו חולק רשות לעצמו. אינו כן, אלא כיון שהספסל המוזאיקה גבוה ג"ט, הרי הוא חולק רשות לעצמו, ואינו מצטרף עם קרקע הסוכה.

**אמנם** זה כבר הבאנו שבתרומת הדשן מוכח שגם כשהספסל גבוה ג"ט ומעלה, רואים את הקרקע שעולה על שפת הספסל. וכתבנו שי"ל שכאן גם הגר"א מודה.

**(ב)** מה שכתבו האחרונים שכיון שהיה יכול לחבר דף עץ ע"ג הספסל ולקובעו במסמרים ולשבת עליו לפיכך דנים את הסוכה שמתחילה מגובה הספסל ולמעלה, אינו כן, שדווקא לענין שבת אמרו בגמרא (עירובין עח.) לגבי בור שאין בו ד"ט וכותלי הבור משלימים רוחב דע"ד, שנחשב רשות היחיד משום סברא זו 'דאי בעי מנח מידי ומשתמש על גביו', אבל לענין סוכה צריך שבפועל יהיה קרקע ז' על ז' טפחים הראויה לדור בה, וכל זמן שלא קבע דף עץ, דנים לפי הקרקע הקיימת עכשיו. ועוד שאפילו אם נאמר שגם לגבי סוכה אומרים סברא זו, מ"מ הרי כתבו התוספות (שם) שדווקא על גבי הבור הוא רה"י כיון שיכול להניח שם דף רחב ד', ולא בתוך הבור שאין בו רוחב ד"ט, וכן הביא המשנה ברורה (שמה סק"ג) בשם הפוסקים לדינא. וא"כ ה"ה בנידון דידן, רק במקום הגבוה מהמדרגה ולמעלה תהא הסוכה כשרה, כיון ששם יכול להניח דף ולעשותו מקום רחב ז' על ז' טפחים, אבל למטה בקרקע הסוכה שא"א לעשותה מקום ז' על ז' טפחים יהיה אסור לשבת.

עצמו, והרי זה מצטרף אף לדעת המג"א. ובפרט לדעת 'דרך החיים' (הובא בבה"ל הנ"ל) והחזו"א (קמד ו) שכתבו שאף המג"א מודה בקרן זוית שארוכה ז' טפחים, שמותר לשבת בה אע"פ שאינה רחבה ז"ט, א"כ ודאי אף למג"א מותר לשבת ע"ג הספסל שארוך ז"ט אע"פ שאין ברוחבו ז"ט.

**(ב)** דברי המתירים אינם סותרים לדעת הטור (ס"ס תרגל) שאסר לשבת על שפת החקק:

**דברי המתירים** הם אף לדעת הטור (ס"ס תרגל) שאסר לשבת על שפת החקק, שלטעם שכתבו הפרישה והט"ז (והביאם המשנה ברורה תרגל ס"ק כט) שמדובר שאין בשפת החקק עד הסכך עשרה טפחים והרי היא 'דירה סרוחה', כאן הרי יש גובה י"ט מהספסל עד הסכך ואינו 'דירה סרוחה'. וכן לטעם שכתבו הב"ח שא"א להכשיר שפת החקק מדין 'פסל היוצא' כיון שבכדי להכשיר צריך שיהא נמשך דופן אחד עם הפסל, ובשפת החקק אין שם מחיצה עשרה, כאן הרי יש 'מחיצה' בגובה י"ט מהסוכה הממשיכה עם הספסל. וכן לטעם שכתב הפמ"ג בדעת הטור שמדין 'לבוד' רואים את הדופן כאילו מתקרבת אל מקום החקק, וממילא המקום שמחוץ לחקק הוא מחוץ לסוכה, כאן הרי אין צריך לדין 'לבוד' כדי להכשיר את הסוכה.

#### דעות האוסרים:

**יש** מפוסקי זמנינו שאינם סומכים לדינא על פסק האחרונים המתירים הנ"ל, וחולקים על ג' הסברות שכתבו האחרונים להתיר (ונפרטם, ונכתוב מה שיש לענות עליהם):

**אמנם** כבר כתבנו ששונה סוכה שיש להכשיר גם את המקום הנמוך מהספסל מדין 'פסל היוצא מן הסוכה'.

חקק (סוכה ד:), אולם כשיש בה ג"ט ומעלה אין נעשים מחיצה אחת.

ג) מה שכתב הגרשז"א (בתחילה) שאפשר לראות את הכל כמחיצה אחת שעבה למטה ודקה למעלה, אינו כן, שרק אם הספסל רחב פחות מג' טפחים, ע"י 'לבוד' מצטרף מחיצת הספסל עם הדופן שעליה להיות 'דופן אחת' – וכמו שמבואר לגבי

**אמנם** כבר כתבנו שכל זה דווקא בחקק, ששפת החקק היא חלק מקרקע עולם, לפיכך אין על מקום השפה שם מחיצה כלל, משא"כ בנידון דידן כיון שהכל גבוה מעל פני הקרקע, אפשר לדון גם את רוחב הספסל כחלק מהמחיצה והרי היא כמחיצה שעבה למטה ודקה למעלה.



## הגאון רבי יעקב יחזקיהו שולזינגר שליט"א מו"צ בקהילתנו ירושלים

### בדין רוח חזקה שנשבה בחג והעיפה הסכך

מכשיר מעשה בר"ג ור"ע שהיו באים בספינה עמד ר"ע ועשה סוכה בראש הספינה למחר נשבה רוח ועקרתה אמר לו ר"ג עקיבא היכן סוכתך עכ"ל הברייטא ואביי אומר שאם הסוכה לא יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לכו"ע פסול (ורש"י כותב משום שלא חשוב אפילו דירת עראי). ואם יכולה לעמוד ברוח מצויה דים לכו"ע כשר והמחלוקת באופן שיכול לעמוד ברוח מצויה דיבשה ולא ברוח מצויה דים ר"ג פוסל כי סוכה דירת קבע בעינן ור"ע מכשיר כי סוכה דירת עראי בעינן וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה.

ג. והקשה בהערות הגרי"ש שם למה טעם הפסול באופן שלא יכול לעמוד ברוח מצויה דיבשה משום שזה לא חשוב דירת עראי, ולא מטעם שלא חשוב מחיצה אם לא יכול לעמוד ברוח מצויה, ומתרץ הגרי"ש שאם הסכך זז קצת באופן שעדיין נחשב למחיצה אין פסול משום מחיצה, אבל יש פסול משום שזה לא חשיב אפילו דירת עראי, ודעת החזו"א שאם זה זז קצת אין פסול ורק אם ע"י הרוח המצויה יוגבה מהארץ ג' טפחים או שיהיה מרחק בין החלקים ג' טפחים שאז זה לא נחשב

א. יש לדון דמצוי שיש שנים שיש איזה זמן במהלך חג הסוכות שיש רוחות חזקות וגשמים שמעיפים את הסכך באופן שזה פוסל, ויל"ע האם הפסול הוא רק באותו הזמן שאין את הסכך או שמתחילת החג יש פסול היות והסכך לא יעמוד ברוח חזקה. והדבר שכיח בירושלים וכן בשאר הערים הגבוהים והרבה פעמים כבר לפני סוכות לפי התחזית נראה שסביר שיהיה איזה זמן במהלך החג שתבוא רוח חזקה ותעיף את הסכך.

והנידון הוא שאם צריך שהדפנות של הסוכה יהיה להם דין מחיצות כמו בכל התורה אז סגי שיכולים לעמוד ברוח מצויה ואם במשך החג הגיע פתאום רוח שאינה מצויה והעיפה את הסכך אז הסוכה היתה כשירה עד אותו הזמן שהרוח העיפה את הסכך, אבל י"ל שיהיה פסול כי צריך שיהיה סוכה הראויה לשבעה, ואם במשך הז' ימים סביר שיהיה איזה זמן של רוח שאינה מצויה יוצא שהסוכה לא היתה ראויה לשבעה ימים, כי צריך שיהיה ראוי לכל הז' ימים ולכן תהיה פסולה מהתחלה.

ב. והנה בגמרא כג מובא ברייתא העושה סוכתו בראש הספינה ר"ג פוסל ור"ע

שתבוא בתוך השבעה ימים אפילו לקצת זמן פסול כי דירת עראי זהו דירה לז' ימים ופחות מזה לא יחשב אפילו לדירת עראי.

ה. ודוגמא לזה דבגמרא בב"ק נה: ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתם, בור ואש שן ורגל, ולכן מבואר שם דבשור מועד סגי בדלת שיכולה לעמוד ברו"מ, ואילו לגבי בור מבואר ברמ"א סי' תי' סע' כג שאם כיסה הבור בכיסוי שהוא חזק לגבי שורים ולא מספיק חזק לגמלים והגמלים לא מצוים באותו מקום ונפל בתוכו גמל חייב, ולכאורה למה לגבי שור סגי בדלת שיכול לעמוד ברו"מ ולגבי בור צריך כיסוי חזק מאוד שיהיה טוב גם לגמלים שאינם מצוים באותו מקום, הרי התורה מיעטה גם בשמירה של בור כמו שמיעטה בשמירה של שור, והחילוק פשוט דהרי כשהוא שם השור בחצר הוא צריך לעשות מחיצה זמנית, וסגי במחיצה שיכולה לעמוד ברו"מ ואינו צריך לחשוש שאולי יגיע רוח שא"מ, אבל כשמכסה בור צריך לבטל הנזק לעולם דבמשך הזמן הרי יעבור שם גמל, וכן פשוט שאם אדם יכניס השור לחצר וישים דלת שיכולה לעמוד ברו"מ ויסע למדינת הים לשנה פשוט שיהיה חייב דהרי במשך השנה גם מגיע רוח שא"מ. וה"ה לגבי סוכה שאם לא היה דין של דירת עראי אלא רק דין של מחיצה סגי דיכול לעמוד ברו"מ הקבועה, אבל מכיון שיש דין בסוכה של דירת עראי והכונה לדירת שבעה ימים אז צריך לעמוד ברו"מ של כל השבעה ימים.

ז. וכן מוכח בס' תטז שמבואר שם בשו"ע שאם נפל כותל פתאום בעל הכותל פטור ורק אם התרו בו קודם שהכותל נפל אז חייב

מחיצה יהיה פסול, ולפי החזו"א אפשר לתרץ למה הגמרא אמרה הטעם משום דירת עראי ולא אמרה הטעם משום שזה לא מחיצה טובה, דיש נפק"מ טובא בין הטעמים דהגדר של רוח מצויה מובא בה"ה פרק יד מנ"מ ה' יז הכונה הרוח שהיא קבועה ורוח שמגיע לפעמים נחשב כרוח שאינה מצויה, ואם אדם עושה סוכה שראויה לעמוד ברוח הקבועה ולא ברוח שמגיעה לפעמים והרי במשך ימי החג מצוי שגם יהיה רוח חזקה אז אם הייתי דן שצריך בסוכה רק דין מחיצה אז סגי אם יכול לעמוד ברוח הקבועה, אבל כיוון שיש דין בסוכה שהיא תהיה דירת עראי, ובגמרא ב. בסוכות תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי וברש"י שם בד"ה שבעת ימים, סוכה של שבעה ותו לא דהיינו עראי ודיה במחיצות קלות עכ"ל.

ד. וא"כ יוצא שהגדר של דירת עראי הכונה סוכה שהיא ראויה לז' ימים, וממילא אם עושה סוכה שבמשך החג מצוי איזה זמן אפילו מועט שיבוא רוח חזקה ותעיק הסכך אז זה לא נחשב אפילו לדירת עראי ולכן הגמרא נקטה שאם הסוכה לא יכולה לעמוד ברו"מ של יבשה הפסול משום שזה אפילו לא דירת עראי, דלפי זה אם יכולה לעמוד ברו"מ של יבשה כשר רק באופן שיכול לעמוד ברו"מ של כל השבעה ימים, והכוונה לכל רוח שמצוי שיבא באיזה זמן במהלך הז' ימים, ואפילו שזה רוח רוח שאינה מצויה בכל יום אבל בתוך השבעה ימים מצוי שיבא צריך שיהיה ראוי לעמוד גם ברוח זו, דצריך שיהיה ראוי לשבעה ימים, אבל אם יכול לעמוד ברוח הקבועה אבל לא ברוח שמצויה

כמה פוסקים יד אליהו ועוד שפסול, והטעם לכאורה פשוט כי הדין של דירת ארעי הוא דין גם בסכך, דאם הסיבה שהדפנות היו צריכים להיות ראויים לעמוד ברוח מצויה הוא משום דין מחיצה אז בסכך אין בו דין מחיצה, אבל כיון שהסיבה שהדפנות צריכים להיות ראויים לעמוד ברוח מצויה כי צריך שיהיה ראוי לדירת עראי של שבעת ימים אז פשוט שצריך שגם הסכך יהיה ראוי לעמוד ז' ימים. ויל"ע דהרי הגמרא דף ב. מביאה מהפ' בסוכות תשבו שבעת ימים שסגי בדירת עראי והבאנו שיש דין של דירת עראי והגדר הוא שזהו דירה שראויה לז' ימים, ובגמרא כג. כתוב שסוכה ע"ג גמל פסולה משום שכ' חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים סוכה ראויה לשבעה, ולכאורה למה צריך ב' פסוקים, ויל"ע דהפסוק של בסוכות תשבו וכו' זהו גדר בעצם הסוכה אבל אם הסוכה ע"ג גמל זה לא חיסרון בעצם הסוכה דזו דירה טובה ורק לעלות אליה אסור, וזהו רק פסול בדיוור וזה לומדים מחג הסוכות תעשה וכו' שצריך שיהיה ראוי לדור שבעה ימים.

יעו"ש"ע, והרמ"א כתב שם דאם מלכתחילה לא בנה את הכותל טוב אז גם אם נפל הכותל ולא התרו בבעלים קודם בעל הכותל חייב, ובבאר הגולה ובהגר"א שם מביאים ירושלמי שאם זה נפל מחמת רוחות וזוועות וגשמים חייב, ולכאורה אמאי חייב אם נפל מחמת זוועות הרי זוועות זה לא מצוי, יעו"ש ברכות נד., ומוכח שכשבונה כותל שזה עומד ימים רבים צריך לחשב גם על זוועות, שבמשך הרבה זמן זה מצוי שיבא ומסתכלים על כל הזמן שהכותל יעמוד.

ז. שוב מצאתי בשפת אמת בסוגין בד"ה והנה שמסתפק בדין זה וז"ל גם י"ל מהי השיעור לעמידה זו אי כל שא"י לעמוד כל ז' ע"י רוח מצויה מיפסל אף שיום אחד נוכל לעמוד, ולפ"ז נימא ג"כ דכל שאינו יכול לעמוד ברוח המצויה להיות פעם אחת בז' ימים תיפסל, או הפירוש שאינו יכול לעמוד כלל בפני רו"מ וכשיבא רק רוח מצויה יעברנו מיד וצ"ע עכ"ל.

ח. ובשפת אמת שם מסתפק האם גם לגבי הסכך צריך שיכול לעמוד ברו"מ או רק בדפנות בעינן שיכול לעמוד ברו"מ אבל דעת



הגאון רבי אברהם יהושע סג"ל הורוויץ שליט"א  
רב ביהמ"ד בעלזא רמת אלחנן ב"ב דיין ומו"צ בקהילתנו

## סוכה העומדת משנה לשנה

שאותה דירת עראי יש לספק אם נכנס לשם משום צל מחורב, אי משום שרוצה לעשות לפעמים דבר צנוע, על זה כתב רש"י דברי רב חסדא שבעינן שנעשית לצל מחורב, והיינו שאנו רואין שמסוכך יפה, מה שאין עושין כן בשביל צניעות.

**ותנן** התם [ט' ע"א] סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ואיזו היא סוכה ישנה, כל שעשאה קודם לחג שלשים יום, אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה כשרה.

**פירש"י** בית שמאי פוסלין דבעו סוכה לשמה, וזו סתם נעשית, ואילו תוך שלשים, לחג הוה, כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום, סתם העושה, לשם חג הוא עושה, אבל קודם שלשים סתמא לאו לחג. ובית הלל מכשירין, דלא בעינן סוכה לשם חג.

**ובתוספות** [שם ד"ה סוכה] בירושלמי [סוכה פ"א ה"ב] תני צריך לחדש בה דבר, חבריא אמרין טפח, רבי יוסי אמר כל שהוא, ומאן דאמר כל שהוא, ובלבד שתהא על פני כולה וכו'.

**ובירושלמי** [שם] פירש קרבן העדה, אפילו בית הלל דמכשירין, סוברין

**במסכת** סוכה [דף ח' ע"ב] תנו רבנן, גנב"ך, סוכת גוים סוכת נשים סוכת בהמה סוכת כותים, סוכה מכל מקום, כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה, מאי כהלכתה, אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל.

**פירש"י**, מאי כהלכתה, מאי אתא לאשמועינן, דאילו שתהא צלתה מרובה מחמתה ובדבר שכשר לסכך, פשיטא, אטו משום דריעא במילי אחרנייתא שלא נעשית לשם סוכה, תתכשר אף בפסולות. אמר רב חסדא, האי כהלכתה דקאמר, הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, דאע"ג דסוכה לשם חג לא בעינן, לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב. והר"ן פירש, והוא שעשאה לצל, כלומר שלא תהא עשויה לדירה וכו'.

**והכי** קיימא לן [או"ח סימן תרל"ה סעיף א'], סוכה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה כשירה, והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת גוים וכו'.

**וכתב** שם הט"ז [ס"ק א'] וז"ל, ונראה דאף לרש"י פסול בעשאה לדירה, שזהו כמו בית שדר בו כל השנה, אלא דרש"י מיירי דידוע ונראה לכל שלא נעשה לדירה, שהרי קראוהו סוכה, והיינו דירת עראי, אלא

כשיגיע החג, ואם נעשית קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג גם כן כשירה, אבל מדרבנן צריך שיחדש בה שום דבר עתה בגופה לשם חג כשיגיע החג, מיהו בטפח על טפח שחדש בה עתה סגי אם הוא במקום אחד, ואם החידוש על פני כולה סגי אפילו בכל דהו, במה דברים אמורים שעשאה סתמא, אבל עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשירה ואין צריך שום חידוש.

**אבל** הב"ח כתב וז"ל, מדברי ראב"ה [סי' תריב] נראה שמפרש לפי הירושלמי, דלבית הלל בעי חידוש אפילו עשאה לשם חג, דכיון דאין חילוק בין עשאה לשם חג לעשאה סתם דבר תורה, אם כן כי היכי דבעינן חידוש מדרבנן בעשאה סתם, הכי נמי בעשאה לשם חג, והיינו טעמא כיון דעשייתה כבר הוה קודם שלשים לחג, בעינן למיעבד בה חידוש לשם חג סמוך לחג, כי היכי דליהוי היכר דיושב בה לשם מצות סוכה, וכך ראוי להחמיר, נראה לי.

**וחידוש** הב"ח שאע"פ שתחלת עשיית הסוכה היתה לשם חג, אם נעשה קודם שלשים יום לכניסת החג, צריך לחדש בה דבר לשם חג. אבל רוב הפוסקים לא סבירא להו כן.

**בשלחן** ערוך [סימן תרל"ו סעיף א'] סוכה ישנה, דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג כשירה, ובלבד שיחדש בה דבר עתה וכו' ואם עשאה לשם החג אפילו מתחלת השנה כשירה בלא חידוש.

**ובמגן** אברהם [ס"ק א'] כתב, ובלבד שיחדש, היינו למצוה מן המובחר (ר"ן

שלמצוה מן המובחר צריך לחדש בה דבר. ובפני משה פירש וז"ל לבית הלל דמכשרי אף כשעשאה סתם קודם שלשים יום, מכל מקום צריך לחדש איזה דבר מקודם החג, שיהא ניכר שסוכה זו למצות החג.

**ואהא** דתנן ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשירה, פירש"י לבית שמאי אצטריך, ובתוספות פירשו, אפילו לבית הלל נפקא מינה, שאין צריך לחדש בה דבר.

**וז"ל** הטור [או"ח סימן תרל"ו] סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג שלשים יום כשירה, ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם חג, ואפילו בטפח על טפח סגי אם הוא במקום אחד, ואם החידוש על פני כולה סגי אפילו בכל דהו, ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשירה בלא חידוש.

**וכתב** בית יוסף וז"ל, וגם התוספות [שם ד"ה סוכה] הביאו הירושלמי הזה, ואחר כך כתבו אהא דתנן ואם עשאה לשם החג וכו' אפילו לבית הלל נפקא מינה וכו', ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא, אבל הר"ן שם כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר.

**ובדרכי** משה [אות קטן א'] כתב על דעת הר"ן, וכן כתב רבינו ירוחם נתיב ח' חלק א'.

**וז"ל** הלבוש, אע"ג דקי"ל שאין צריך לעשות הסוכה לשם חג, אלא כיון שנעשה לצל בעלמא כשירה, מ"מ אמרו חז"ל שיעשה כל אדם סוכתו לשם החג כדי לחבב את המצוה, לפיכך סוכה שנעשית תוך שלשים יום לפני החג מסתמא נעשית לשם חג וכשירה, ואין צריך לחדש בה שום דבר



המגן אברהם בסימן תרל"ח ס"ק ב', ואע"ג דכשרה היא שהרי נעשה מתחלה לשם צל, העשיה שהיתה לשם החג נבטלה, ועל כן צריך לחדש בה דבר.

**אקדים** ואומר, שיודע אני שאינני אפילו כגרגיר חול תחת כפות רגליו הקדושות, ואפילו לשון זה אינו מתאים כלל, אבל מחמת קושי הבנתי יש לי הערה בדבריו, ולכן אציגהו לפני הלומדים, ותפילתי להשי"ת שיאיר עיני הכהות.

**שבשער** הציון [אות ט'] הביא המקור מהספר חיי אדם, וז"ל חיי אדם [כלל קמ"ו סעיף ל"ח], סוכה אף על פי שלא עשאה לשם מצוה כשרה, ואפילו עשאוה נכרים שאינם מצווים כלל, דלא הקפידה התורה אלא שתעשה הסוכה לצל, כדכתיב חג הסוכות תעשה, וסוכה הוא דוקא שנעשה לצל, ואפילו לא נעשית אלא לדירת ארעי כמו שעושין הרועים וכיוצא בו כשרה, ובלבד שתהיה מסוכך כדין וכו'.

**ובסעיף** ל"ט כתב, סוכה העומדת משנה לשנה, כשרה, כיון שנעשה פעם אחת לצל, ומכל מקום כיון שעבר החג הרי בטלה העשיה, ואף על גב דמדינא אין צריך שיעשה לשם סוכה כדאיתא בסימן הקודם, מכל מקום מצוה מן המובחר שיחדש דבר מה בסכך לשם סוכה, ואפילו בטפח על טפח סגי, או שילך החידוש על פני כולה ואפילו רחב כל דהו, והוא הדין בסוכות הנזכרים בסימן הקודם מצוה לחדש בה דבר, ואם עשאה לשם חג אפילו מתחלת השנה כשרה ואין צריכה חידוש.

**בסעיף** ל"ח מלמדנו מה זה סוכה, ואומר שסוכה הוא חדר שהסכך שלו

ורבינו ירוחם, וכן משמע בגמרא דידן שלא הזכיר חידוש וכו', ונראה לי שזהו דעת כל הפוסקים, דלא כבית יוסף. וגם הט"ז [ס"ק ג'] הביא דעת הר"ן דהאי חידוש הוא למצוה מן המובחר. ובאלי' רבה תמה על המג"א מכמה ראשונים דסבירא להו שהחידוש הוא לעיכובא.

**וט"ז** [ס"ק ג'] כתב וז"ל, ובלבד שיחדש, ואם כן סוכת גנב"ך ורקב"ש פשיטא דצריך גם כן לחדש, דודאי לא עדיף מסוכה ישנה דישאל, אם נעשה לצל מהני חידוש, אבל אם נעשה לצניעות אז גם בתוך ל' אפילו חידוש לא מהני. ומסיים שם כשיטת הר"ן שהחידוש הוא למצוה מן המובחר.

**נמצא** שיש מחלוקת בהעושה סוכה לפני שלשים יום קודם החג ולא עשהו לשם חג, דקיימא לן שיש לחדש בה דבר, אם הוא לעיכובא או למצוה מן המובחר, אבל אם תחילת עשיית הסוכה היתה לשם חג אינו צריך לחדש בה דבר, מלבד לדעת הב"ח הנ"ל. ומשמע פשוט מלישנא דתנן וכתבוהו הטור ושלחן ערוך, אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה, תחילת השנה היינו מראש השנה שעברה, ובזה פירשו שהחידוש הוא דאין צריך לחדש בה דבר. וכן משמע ממה שכתב הט"ז על מה דכתב המחבר סוכה ישנה דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג כשרה וז"ל, וקודם ל' לאו דוקא דהוא הדין אפילו בתחלת השנה כשרה.

**אלא** שהמשנה ברורה [סימן תרל"ו ס"ק ז'] כתב וז"ל, וסוכה העומדת משנה לשנה, אף דמתחלה עשאה לשם החג, כיון שעבר החג הרי בטלה העשיה, וכמו שכתב

**אבל** אם תחילת עשיית הסוכה היתה לשם מצות סוכה, אזי אפילו אם אחר סוכות משתמש בסוכה להגין מן השמש, לא נתבטלה עשייתה הראשונה לשם סוכה, ואין ענין לחדש בה דבר.

**ולפי** זה יש כמה הערות בדעת קדשו של המשנה ברורה.

**א'** שהחיי אדם לא כתב שעשאו לשם חג, אדרבה משמע מלשונו שעשאה לשם צל, כמו שכתב "כיון שנעשה לשם צל".

**ב'** שהחיי אדם לא כתב הטעם שבעבור החג בטלה העשיה, ובמשנה ברורה כתב שהעשיה שהיתה לשם חג נבטלה. ואם כוונת החיי אדם כמו שכתבנו דמיירי שעשאה לשם צל, אי אפשר לומר דמה שכתב בטלה העשיה, היינו העשיה לשם חג, שהרי גם בתחילה לא היתה העשיה לשם חג.

**ג'** לפי דברי המשנה ברורה מה כוונת החיי אדם בסוף דבריו שכתב אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה ואין צריכה חידוש, והוא מלשון המשנה, והטור ושלחן ערוך, הרי לדעת המשנ"ב נתבטלה העשיה לשם חג, וצריך לחדש בה דבר. המשנ"ב בשער הציון [אות קטן ט'] נזהר מזה וכתב וז"ל, ולפי"ז מה דכתב השו"ע אפילו מתחילת השנה כשרה, היינו אחר סוכות העבר, דאילו שנה שלימה והיינו קודם סוכות, הרי מכיון שעבר החג בטלה העשייה, וצריך עתה לחדש בה דבר לשם החג. אבל פשוט הלשון אינו משמע כן.

**במשנה** ברורה הביא ראיה מהמגן אברהם סימן תרל"ח ס"ק ב', דכתב שם

נעשה לצל, והתורה לא הצריכה שייעשה לשם סוכה, ואפילו לא לשם צל סוכה, אלא אע"פ שנעשה לצל רועים להגן עליהם מן החמה, או לצל גוים, כשרה.

**ובסעיף** ל"ט כתב דסוכה העשויה לצל ועומדת משנה לשנה, כשרה, ומצוה מן המובחר לחדש בה דבר לשם סוכה, אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה ואין צריך חידוש. ומוסיף שגם בסוכות הנזכרים בסעיף ל"ח, היינו סוכות רועים וגוים, גם מצוה מן המובחר לחדש בה דבר.

**והנה** במה שכתב בסוף סעיף ל"ט, ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה ואין צריך חידוש, יש להבין מה נשתנה סוכה זו מהסוכה שכתב בתחילת הסעיף, שכתב שם שאחרי החג בטלה העשיה וצריך לחדש בה דבר.

**ומתוך** לשונו אפשר לומר דברי שא מיירי שלא נעשה לשם סוכה אלא לשם צל, ובחג יושב בה לשם מצות סוכה, שהרי היא כשרה, וכשעבר חג הסוכות ממשיך לישב בה לשם צל להגין מן השמש, וכשמגיע שוב חג הסוכות רוצה שוב לישב בה לשם מצות סוכה, ובעצם היא כשרה, שלא הקפידה תורה שייעשה לסוכה אלא לצל, וזה נעשה לצל, אלא שאינו ניכר הבדל בין שימוש הקודם לשם צל ושימוש עכשיו לשם סוכה, ונראה גם עכשיו שמשתמש לשם צל, ולכן נחשב שנתבטלה עשיית הסוכה, היינו שאין היכר השתמשותו לשם מצוה, והגם שהיא כשרה, מכל מקום מצוה מן המובחר לחדש בה דבר.

לפני סוכות לא היתה מוקצה, וכעבור החג שוב אינה מוקצה, ולא חל שוב איסור מוקצה כל זמן שלא ישב בתוכה, אבל בנידון דידן בעת עשייתה עוד לפני החג היתה סוכה לשם חג, ולמה בעבור החג יתבטל.

**עוד** יש לכאורה חילוק גדול בין דעת החיי אדם לדעת המשנה ברורה, שלדעת החיי אדם החידוש שעושה הוא מצוה מן המובחר, אבל למשנה ברורה משמע שזה מעיקר הדין, כמו במוקצה שהוא מעיקר הדין. ובאמת החיי אדם לא כתב הראיה מהמג"א, והמשנ"ב הוסיפו מדיליה.

**והנה** יש מחלוקת אם יש מצוה בעשיית הסוכה, והיא סוגיא ארוכה בראשונים ובאחרונים שאין כאן המקום להאריך בה, ואביא רק מה שנוגע לעניינו.

**בשאלת** דרב אחאי גאון [וזאת הברכה, הלכתא קסט] ז"ל, שאילתא, דמחייבין דבית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי, דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וכו'. וכתב בהעמק שאלה וז"ל, נראה ללמוד מלשון רבינו דאף על גב דעיקר מצות סוכה הוא הישיבה, והעשיה אינה אלא הכנה, מכל מקום יש בה מצוה באשר הכנה זו כתיבא בתורה, וחשובה משאר הכנות דמצות שאינן כתובין בתורה, ואינה דומה עשית סוכה וכתובת תפילין ומזוזות דכתיב וכתבתם, ושמירת מצת מצוה דכתיב ושמרתם את המצות, והכנה דשבת וכדומה, לאגודת לולב ותקון שופר וכדומה, שלא נזכרה בהו שום הכנה אלא גוף המצוה וכו', ונראה דיש מכל מקום נפקא מינה בדין בין הכנה הכתובה בתורה לאינה כתובה

המחבר עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, וכתב הרמ"א וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחת, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה לא נאסרה וכו', וכתב שם המג"א ונראה לי דמי שיש לו סוכה בנויה משנה לשנה, מכל מקום אינה אסורה עד שישב בה בחג, אף על גב דכבר ישב בה בשנה שעברה, מכל מקום כשעבר החג בטלה קדושתה, וצריך מעשה אחר שתחול קדושתה.

**מזה** למד המשנ"ב שגם עשיית הסוכה לשם סוכה נתבטלה. ותימא, מה ענין מוקצה לכשרות הסוכה, בשלמא לענין מוקצה, כיון שעברה החג ואין מצוה בסוכה, שפיר אמרין שבטלה הקצאתה למצוה, אבל לענין עצם בנין הסוכה, אין לזה שום קשר לקדושת הסוכה, בפרט שגם אין חיוב בסוכה שיהא עשייתה לשם מצוה אלא לשם צל.

**ואדרבה** לפי הבנתינו בחיי אדם שיש חילוק בין עשאה לשם צל בין עשאה לשם חג, אפשר קצת להבין הדמיון, דכשעשאה לשם צל, אזי בעת הכניסה לסוכה למצוה חל עליה שם צל סוכה, ובעבור החג בטלה שם צל סוכה, לכן מצוה מן המובחר שיחדש בה דבר שיחול עליה שם צל סוכה, אבל אם עשאה לשם חג, חל עליה שם צל סוכה מיד בעשייתה, ואז אפילו בעבור החג ואין מצוה, עדיין שם צל סוכה עליה, ואין צריך לחדש בה דבר.

**אבל** לפי המשנה ברורה שאפילו בעשאה לשם חג, אם עשאה לפני סוכות שעברה, נתבטלה עשייתה לשם חג, צריך עיון גדול, מה ענין זה להלכות מוקצה, התם

**והוסיף** שם וז"ל, ולולי דמסתפינא הייתי אומר דהיינו נמי טעמא דהירושלמי דסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר לשם חג, והיינו שיקיים גם מצות עשיית הסוכה, ואם כן נהי דהסוכה כשרה דלא בעינן סוכה לשם חג, מכל מקום ביטל בזה מצות עשיית הסוכה, ולכן כתב הר"ן דאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא, והיינו כדי שיקיים המצוה בעצמו, ולפי זה אפילו בסוכה שנעשית לשם חג, אך דעשאה בשנה שעברה, או דקנה סוכת החג מיד חברו, גם כן צריך לחדש בה דבר, כדי לקיים מצות עשייה בעצמו גם בחג הזה וכו', עיין שם עוד באריכות.

**הדי** שכתב כמו המשנה ברורה הנ"ל, אבל לא מטעמיה ולא לעיכובא, אלא להידור מצוה בלבד.

**וראוי** להזכיר כאן הלכה הנוגע לנו לקראת חג הסוכות הבעל"ט שנת תשפ"ו לפ"ק, שיש שבת בין יום כיפור לסוכות, שבשנת תרח"ם לפ"ק, שהיה שבת בין יום כיפור לסוכות, פסק הגה"ק מסאכטשוב זצוק"ל בדרשתו בשבת שובה, שמחוייבין לעשות סוכה קודם השבת, דחשיב מעביר על המצוות, כיון ששבת בינתיים, שאינו ראוי לעשות סוכה, וקודם השבת ואחר השבת שני זמנים חלוקים, וכשמעביר מזמן לזמן חשיב מעביר על המצוה. ועיין בספרו שו"ת אבני נזר [או"ח סימן תנ"ט] בתשובתו להגאון בעל חלקת יואב זצוק"ל שתמה על דרשתו, ובשו"ת מנחת אלעזר [חלק ד', סימן נ"ה] שהאריך בזה.

בתורה, דהנה ידוע הכלל מצוה בו יותר מבשלוחו, לא בגוף מצות עשה בלבד אלא אפילו בהכנה דמצוה, כדאיתא פרק כל כתבי [שבת קי"ט ע"א] בהכנה דשבת שאינה אלא הכנה למצות עונג שבת, והכי מצינו בירושלמי פסחים [פרק ג' סוף הלכה א'] ר' חיינא [בר פפא] אזיל לגבי טחוניא, והיינו משום ושמרתם את המצות, דמצוה לראות שיהיו משומרין כראוי, אף על גב שאינה אלא הכנה לאכילת מצה משומרת וכו', עיין שם באריכות.

**ובשו"ת** בנין שלמה [סימן מ"ג] האריך בסוגיא זו והביא דעת העמק שאלה וכתב וז"ל, אך דצריך להוסיף על דבריו, ואף דקיימא לן דסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה, וכן סוכה ישנה שעשאה לעצמו לימות החול גם כן כשרה, צריך לומר דהיינו בדיעבד, אם לא היה לו פנאי לעשות סוכה בעצמו ומצא סוכת גנב"ך נמי כשר, אבל אם יש לו פנאי לעשות סוכה בעצמו בוודאי צריך לעשות בעצמו, דכיון דנחשבת למצוה, דינה כשאר מצות דקיימא לן מצוה בו יותר מבשלוחו, וכן משמע ממה שכתב הרמ"א בהג"ה [סימן תרכ"ה סעיף א'] דמצוה לתקן הסוכה מיד אחר יום הכיפורים משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. מיהו מה דפשיט ליה להגאון הנ"ל נ"י דגם דעת השאלות כן דמצוה לעשות בעצמו לכתחילה, לענ"ד אינו מוכרח מדבריו כל כך וכו' מיהו הדין דין אמת דכיון דנחשבת למצוה, עיקר המצוה שיעשה בעצמו או על ידי שלוחו, וגם מצוה בו יותר מבשלוחו.



## הגאון רבי יחיאל מיכל טיקוצינסקי שליט"א

רב קהילת בית שמואל נאות הפסגה מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

### בדין חידוש טפח בסוכה

#### א] דין לשמה בסוכה

**תנן** (סוכה ט.) סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה. ובגמ' מפרש טעמא דב"ש דילפי' מקרא חג הסוכות שבעת ימים לה', סוכה העשויה לשם חג בעינן, ובית הלל ההוא מבטל לכדר' ששת דאמר רב ששת משום ר"ע מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא ר' יהודא בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה' וכו', אלא מ"ט דבית שמאי כתיב קרא אחרינא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, סוכה העשויה לשם חג בעינן, ובית הלל ההוא מיבעי ליה לעושיין סוכה בחולו של מועד וכו' ע"כ. ומבואר דבית שמאי מצרכי עשיית סוכה לשמה ומעכב בהכשר הסוכה, ובית הלל לא מצרכי לשמה.

**וכן** פירש רש"י במשנה וז"ל סוכה ישנה וכו' בית שמאי פוסלין דבעו סוכה לשמה וזו סתם נעשית וכו', ובית הלל מכשירין דלא בעינן סוכה לשם חג, עכ"ל.

#### ב] חידוש טפח

**והנה** התוס' (ד"ה סוכה ישנה) הביאו בשם הירושלמי דאף לבית הלל דמכשרי סוכה ישנה אפ"ה צריך לחדש בה דבר, חבריא אמרי טפח ר' יוסי אמר כל שהוא על פני כולה, ופליגי נמי במצה ישנה שלא עשאה לשמה דב"ש פוסלים וב"ה מכשירים, עיי"ש.

**והנה** שלש שיטות מצינו בדין זה דצריך לחדש בה דבר.

**שיטה א'** ס"ל דהוא לעיכובא, וכ"מ לשון התוס' שם בד"ה ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה, וכתבו התוס' וז"ל אפילו לבית הלל נפקא מינה שאין צריך לחדש בה דבר, עכ"ל. ומשמע דר"ל דבזה שעשאה לשם חג כשרה ואפילו עשאה מתחילת השנה ואי"צ לחדש בה דבר, הא לא עשאה לשם חג אינה כשרה אפילו לבית הלל אא"כ חידש בה דבר. וכ"כ הב"י (סי' תרלו') בד' התוס' והרא"ש, דחידוש טפח הוא לעיכובא, וכ"כ הא"ר לדייק כן מד' התוס' דחידוש טפח הוא לעיכובא אם לא עשאה לשם חג. וכן משמע בד' הטור (סי' תרלו') שכתב סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג ל' יום כשרה ובלבד שיחדש בה דבר

לשמה כלל, וממנ"פ אם כן צריך לשמה מה יוסיף טפח זה לאשווי לכל הסוכה לשמה, ואטו בציצית כה"ג שלא עשאן לשמן ויוסיף שם איזה חידוש לשמה, אטו נימא דיכשיר כל הציצית ויהפכנו לשמן, והרי לבית שמאי נראה דלא יועיל חידוש טפח משום דהם מצרכי כל הסוכה לשמה והאיך יועיל לב"ה, ותו דסוכה שלא עשאה לשם צל דזהו לעיכובא לכו"ע לא מהני חידוש טפח כמ"ש מ"ב (סי' תרל"ט) וביה"ל (סי' תרלה) ד"ה כגון, וא"כ צ"ב היאך מהני הכא חידוש טפח לב"ה, ועוד דא"כ במאי פליגי ב"ש וב"ה מאחר שב"ה נמי פוסלים בלא חידוש טפח, לפי הנך ראשונים דהוא לעיכובא.

**עוד** הקשה בשפת אמת לשיטה זו דחידוש טפח לעיכובא הוא, א"כ היכי מתכשר עי"ז, הא הוי תעשה ולא מן העשוי, ולא יתכשר אא"כ ינענע את כולה. עוד תמה בשבלי הלקט אי בעינן חידוש דבר אמאי קרינן ליה תו סוכה ישנה הא לאו ישנה היא דהא חידש בה לשמה.

**גם** שיטת הר"ן ובעל העיטור דהוא למצוה מן המובחר טעונה ביאור איזה מובחר הוא במה שמחדש בה טפח לשם חג [לפי פירוש הפני משה].

**עוד** יש להבין מה שהביא הרא"ש (סי' יג') בשם הלכות גדולות שאי"צ לחדש דבר בגוף הסוכה, אלא שמכניס שם מצעותיו וכליו וזהו החידוש ומהני במקום חידוש

עתה בגופה לשם חג וכו' ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה בלא חידוש עכ"ל, ומשמע דלעיכובא הוא, וכ"כ הב"י שם עיי"ש, וכן סברי הרבה ראשונים ה"ה שבלי הלקט בשם רב יהודאי גאון ז"ל, וכ"כ התניא רבתי בשם רב נטרונאי גאון דאם לא חידש בה דבר פסולה, וכ"ה בס' הפרדס לרש"י ז"ל, וכן דעת בעל העיטור [הובא כ"ז בפ' הגרי"פ על רס"ג ח"א עמוד צ'].

**שיטה ב'** דעת הר"ן ובעל העיטור ורבינו ירוחם [ועוד פוסקים הו"ד בשעה"צ תרל"ט סק"ב] שאינו אלא למצוה מן המובחר, והטעם כדי שיהא ניכר שסוכה זו היא לשם מצות החג, כ"כ בפ' פנ"מ על הירושלמי שם.

**ובשיטה** זו פסק במ"ב (סי' תרל"ט סק"ד) דהוא לכתחילה ולמצוה בעלמא כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחילה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא<sup>א</sup>.

**שיטה ג'** נראה ממה שהרי"ף והרמב"ם השמיטו לגמרי דין זה, וכנראה דסוברים דלב"ה דקיי"ל כוונתיהו דלא בעינן לשמה הוא הדין אי"צ חידוש טפח, כיון שלא הוזכר בתלמודא דידן דין זה ש"מ דפליג אירושלמי ול"צ לחדש בה דבר. וכ"כ בדעתם בשו"ת רדב"ז (ח"ו סי' ב"א נד') וס' ראשון לציון (לבעל האוה"ח).

## ג] התמיהות בדין חידוש טפח

**והנה** עיקר ד"ז צ"ב, מהו ענין חידוש טפח, ולמאי בעינן ליה, והלא ב"ה לא מצרכי

א. ויש קצת חילוק בין הפנ"מ להמ"ב, להפנ"מ הוא מצוה מן המובחר לחדש בה טפח, ולהמ"ב אינו אלא יבואו לטעות ולהתיר דירה.

הנאה המבטלת את המצוה, כמבואר בשו"ע (סי' תרלח), ב. סוכה שלא נעשית לשם חג כסוכת רקב"ש וגנב"ך דאף אמנם דסוכה כשרה היא, מ"מ לא חייל עליה איסור הנאה מדין שם שמים דחגיגה. וביאור דבריו דהא דחל ש"ש על הסוכה ילפינן מקרבן חגיגה, ובחגיגה בעינן שיפריש ויחד הבהמה לגבוה, ורק אז חל עליו קדושת קרבן, ה"נ רק סוכה שיחדה והפרישה לשם סוכה חל עליה ש"ש.

**וכן** מבואר ביש"ש ביצה (פ"ד ה"ד) שכתב לתרץ הא דהקשו התוס' (ד"ה מנין) דהכא משמע דאסירי בהנאה מדאורייתא דדרשין מקרא דחגיגה, ואילו בשבת וביצה משמע דאינה אסורה אלא מטעם מוקצה, וכ' היש"ש דודאי איסורו מן התורה הוא, והא דקרי ליה מוקצה היינו שהוקצה והופרש למצותו ומשום זה דהוקצה למצותו הוא דחייל עליה שם שמים ונאסר בהנאה.

**ומעתה** נראה דזהו ענין חידוש טפח לשם חג אליבא דבית הלל, שע"ז שמוסיף טפח שהוא שיעור אהל, לשם חג, הרי הוא מייחדו ומפרישו לגבוה וחל עליה שם שמים, וסברי הנך ראשונים דלעכובא הוא, ובל"ז לא חל עליה ש"ש, משום דמהך קרא גופיה דדרשי ב"ש דבעי עשייה לשמה לעיכובא, דרשי נמי ב"ה דחל עליה ש"ש, וסוכה כזו שלא עשאה לשם חג, לא חל עליה ש"ש, דקרא הקישו לחגיגה דבעינן יחוד והפרשה לגבוה ובל"ז אינה אלא סוכה בעלמא.

טפח, וצ"ב מאי מהני ד"ז לאשוויי הכשר בגוף הסוכה.<sup>2</sup>

### ד [ביאור הענין]

**והנראה** בביאור הענין בס"ד, דהן אמנם ודאי לב"ה לא בעינן כונה לשמה בעשיית הסוכה, והסוכה כשירה גם אם לא נעשית לשמה, אבל מ"מ הא מיהת בעינן שיחד ויפריש הסוכה לשם חג. ונבאר דברינו בהקדם דברי הרשב"א בעבוה"ק (שער השני) שכתב וז"ל ויראה לי שלא נאמרו דברים אלו [שהסוכה נאסרת בהנאה כחגיגה לענין שאין נאותין ממנה לדבר אחר] אלא בסוכה שעשאה לשם חג, אבל היושב בסוכת רועים קייצים וכו' הרי היא כסוכה בעלמא שבשביל שנכנס זה ואכל שם פתו לא נתקדשה זו עכ"ל, וכ"כ בחידושיו לביצה (ל): וז"ל ועוד קשיא לי הא דקיי"ל דסוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש דכשירה, למה חיילא עליה קדושה כל שבעה, וכי מפני שנכנס זה ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה כל ז' והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה, ואפשר דסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה בעלמא הן, עכ"ל. כלומר שסוכה כזו אה"נ לא חל עליה קדושה ואין איסור הנאה ממנה. [והו"ד במשנה ברורה תרלח' סק"ג וס"ק ט', ועיי"ש שעה"צ סק"ג].

**ומבואר** בדברי הרשב"א דאיכא תרי גוונא סוכה. א. סוכה הנעשית לשמה, ועל סוכה כזו הוא דחייל קדושת שם שמים על הסוכה כחגיגה לענין איסור ליהנות ממנה

ב. ומה"ט דחו הראשונים לשיטת בה"ג, כ"כ בעל העיטור דבעינן חידוש בגוף הסוכה עצמה, וכ"כ ח' הריטב"א (ב). סוד"ה סוכה ישנה וז"ל אבל חידוש חוץ לסוכה כמו כרים וסדינים וכיו"ב אינה מחודש, וכ"כ אור זרוע ועוד.

שמאי אין מועיל חידוש טפח לאשווי עי"ז חלות לשמה. והחילוק מובן היטב, דכל שלא עשאה לשמה חסר בעצם כשרות הסוכה לפי ב"ש, וטפח מאי אהני לן, משא"כ לב"ה דסוכה כשרה היא ורק דחסר ביחוד וההפרשה לחג, ולזה סגי בחידוש טפח, ומה"ט אין חסרון תעשה ולא מן העשוי, דבאמת היה עשוי בכשרות וכמשנ"ת.

**וזהו** טעם בעל הלכות גדולות דסגי חידוש במה שהכניס לשם מצעותיו וכו', דעי"ז מיחדו לדירה, וכההיא דתניא שם (כח:) כל שבעת הימים אדם עושה דירתו קבע וסוכתו ארעי היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה ויליף לה מקרא דתשבו כעין תדורו דסוכה דירה קריא רחמנא, ומעתה בזה שמעלה לשם כלים נאים ומצעות נאות ומייחדו לדירת שבעה ימים ממילא חל עליה ש"ש וסוכה מעליא היא.

**ומיושב** נמי קושית שבלי הלקט דקרינן לה סוכה ישנה אע"פ שחידש בה דבר, מ"מ אינו מועיל לעצם הדין לשמה רק לדין חלות ש"ש, ונשאת סוכה ישנה, וכשרה לב"ה דלא מצרכי לשמה.

**ה] דין סוכה ישנה ודין סוכת גנב"ך ורקב"ש**

**הנה** למשנ"ת בדברינו נמצא דאף לשיטת התוס' ודעימיה דחידוש טפח הוא

**אלא** שחילוק גדול יש בין דין לשמה לב"ש לדין יחודו לגבוה לב"ה, דדין לשמה לב"ש הוא שעי"ז שחייל ביה דין לשמה נעשה החפצא לחפץ מצוה, ובל"ז אינו חפצא של מצוה כלל, וסוכה פסולה היא, כי היכי דבעינן לשמה בגט וציצית וסת"ם דע"י הלשמה נעשין למצותן ובל"ז אינן כלום [וכדביאר בברכ"ש גיטין סי' י'], ולפיכך לא יועיל חידוש טפח אליבא דב"ש, דכל שלא עשאה לשמה חסר בעצם העשייה, ומאי אהני לן מה שיוסיף אח"כ טפח לשמה, ותו דאף אם היה שייך להועיל, מ"מ היה פסול משום תעשה ולא מן העשוי, שהרי בל"ז אינו סוכה<sup>ג</sup>, וזהו מאי דאמרי בית שמאי 'סוכה העשויה לשמה' היינו שהוא חלות דין בעצם עשיית הסוכה.

**לא** כן דין יחוד לגבוה לב"ה אף להראשונים דלעיכובא הוא, מ"מ נראה דאי"ז מעכב בעצם חלות שם כשרות הסוכה, דודאי הסוכה כשרה אף בל"ז, אלא שלא חל בה שם שמים ולא מיתסרא בהנאה וכסוכה בעלמא היא, ומהני בה חידוש טפח לאשווי הק' יחוד והפרשה לגבוה וחייל עליה שם שמים, ואיב"ז משום תעשה ולא מן העשוי כיון שהסוכה כשרה אף בל"ז, ולא בעינן ליה אלא לחלות הקדושה, ובכה"ג ליכא משום תולמ"ה שהרי אינו עשוי בפסלות<sup>ד</sup>.

**ומעתה** מיושב היטב מה שתמהנו היאך מועיל חידוש טפח, והרי ודאי לבית

ג. וכעין שכתב הט"ז סי' תרלה' (הובא לעיל אות ג') דה"ה אם לא עשאה לשם צל דהסוכה פסולה אף לבית הלל לא יועיל חידוש טפח.

ד. וכההיא דמצינו בשו"ע תרכ"ז ס"ב דמוותר לעשות סוכה תחת מחובר ולהסירו אח"כ ואיב"ז משום תולמ"ה כיון דאין הפסול בסכך עצמו.



לענין איסור הנאה, דבסוכה שחל עליה ש"ש איתקצאי למצותה ואסור ליהנות בה הנאה של כילוי, כגון ליטול ממנה קיסם לחצוץ בה שיניו וכיו"ב. וכמבואר בגמ' (ט) ותוס' שם ד"ה מנין, וטוש"ע (סי' תרלח). ומשא"כ סוכת גנב"ך אי"ב איסור מוקצה דלא הוקצה למצותו ולא חל בה ש"ש.

**וכן** י"ל נפק"מ לענין קושית העונג יו"ט (סי' מט') והו"ד בקה"י (סי' ז') דבשעת ירדת גשמים יהא אסור לישב בסוכה, דבעידן גשמים ליכא מצוה ותו ממילא אסורה בהנאה, ויהא אסור לישב בה, וכן הקשה לענין נשים דפטורות מסוכה האין רשאים לישב בסוכה וליהנות ממנה עיש"ב, ולדברינו כ"ז יהא אמור בסוכה שחל עליה ש"ש, לא בסוכה העושיה לצל בעלמא<sup>1</sup>.

**ונפק"מ** עוד למש"כ בשו"ת אבנ"ז או"ח (סי' תנט') אות יא', הובא להלן אות ז') בשם החלקת יואב שסוכה העושיה לצל שלא חל בה שם שמים אין יוצאין בה יד"ח מצות סוכה, ורק שאין איסור לאכול בה דלא נחשב כאוכל חוץ לסוכה, אבל מ"מ הא מיהא לא מקיים מצות אכילה בסוכה<sup>2</sup>. ולפ"ז שפיר איכא נפק"מ לדינא, דסוכה שחל בה ש"ש

לעיכובא, היינו רק לענין זה שלא חל ש"ש על הסוכה ואינה נאסרת בהנאה, דלזה בעינן שיפריש ויחד הסוכה לשם חג אף לבית הלל, אבל אה"נ הסוכה מצד עצמה כשרה היא ויוצא בה ידי חובתו באכילה ושינה בסוכה זו אף שלא חל בה קדושת סוכה כחגיגה, וזהו דינא דסוכת רקב"ש וגנב"ך דכשרה היא כדאינתא בדף (ח:) ואף שלא חידש בה טפח, וכדביאר הרשב"א דסוכה בעלמא היא.

**ולפ"ז** נמצא דאין סתירה בין ההיא דסוכת גנב"ך ורקב"ש דלא הוזכר שם דין חידוש טפח, לבין הך דסוכה ישנה שע"ז כתבו התוס' בשם הירושלמי שצריך חידוש טפח, ולפמשנ"ת א"ש, דלגבי עצם כשרות דסוכה אה"נ דלא בעי חידוש טפח, ורק לענין שיחול בה ש"ש וקדושת סוכה לענין איסור הנאה, בזה כתבו התוס' דלעיכובא הוא לחדש בה טפח<sup>3</sup>.

## ו] הנפק"מ בזה

**והנה** איכא נפק"מ לדינא בין סוכה שחל בה שם שמים לבין סוכת רקב"ש וגנב"ך שעשויה לצל בעלמא ולא חל עליה ש"ש,

ה. ואף אמנם דבשו"ת רדב"ז ח"ו ב"א סי' נז' כתב דגם בסוכת גנב"ך בעינן לחדש בה דבר ובל"ז הסוכה פסולה כמו סוכה ישנה לב"ה וכמ"ש התוס' בשם הירושלמי, מ"מ סתימת ד' התוס' שלא כ"כ לעיל מינה לענין סוכת גנב"ך, משמע דרק בדין סוכה ישנה בעינן חידוש טפח, ויתבאר עוד להלן אות ח' שיטת הטוש"ע בזה.

ו. ולפ"ז יש לפלפל במה שדנו שם בההוא דהילני המלכה (ריש סוכה) שישבה בסוכה עיי"ש, וי"ל שהיה סוכת גנב"ך (נשים) ולא חל עליה ש"ש ולכן שפיר ישבה בסוכתה.

ז. ויש לפלפל בזה עפ"ד הבה"ל סי' ס' ס"ד ד"ה ויש אומרים, שאם לובש טלית מצוייצת כהלכתה בלא כונה לצאת יד"ח מצוה, מלבד מה שלא קיים מצות ציצית, עוד זאת ביטל העשה, וכאילו הולך ד' כנפות בלי ציצית, ולפ"ז כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' א' ד"ה וכמו כן), ובהליכות שלמה דהיושב בסוכה בלא כונה למצוה אפשר דהוי כיושב חוץ לסוכה, ועובר על איסור אכילה חוץ לסוכה, עיי"ש. וע"ע במנ"ח הובא בהערה י', ועוד כתבנו מזה (בתל תלפיות סוכות תשפ"ה) בענין האכלת קטן חוץ לסוכה.

הירושלמי חידוש טפח, ומשמע דכשרה בכל גוונא, וע"כ דחידוש טפח אינו אלא לענין שיחול עליה ש"ש ותיאסר בהנאה.

**האומנם** שיש מקום לומר דהך חידוש טפח הוא לעיכובא לענין שלא יצא בה ידי חובת מצות ישיבה ואכילה בסוכה, וכפי משמעות לשון הראשונים דלעיכובא ממש הוא.

**ואך** דתקשי כל הנך תמיהות שתמהנו לעיל היאך מיתכשר בחידוש טפח לחוד, והרי ודאי לב"ש לא סגי בחידוש טפח, וכן מהא דהוי תעשה ולא מן העשוי, וביותר דהא חזינן דסוכת גנב"ך כשרה ומשמע ודאי אף בלא חידוש טפח<sup>ט</sup>.

**והנראה** לומר בזה, ובהקדם משנ"ת לעיל (אות ו') ובהרחבת ביאור יסוד פשוט וברור שיסדו רבותינו ז"ל דבמצות ישיבה ואכילה בסוכה, תרתי הלכתא נאמרו בזה, א. מצות עשה לישב בסוכה, בלילה ראשון חובה, ושאר הימים אם רצה לאכול חייב לאכול בסוכה, ב. איסור לאכול חוץ לסוכה, והדברים עתיקין ואינו צריך לפנים<sup>י</sup>.

יוצא בה יד"ח מצות סוכה, ואילו סוכה העשויה לצל אינו אלא ניצול מאיסור אכילה חוץ לסוכה.

**ונפק"מ** לענין לילה ראשון דסוכות דאיכא חובה לאכול בסוכה, ולא יוכל לקיים זאת בסוכה העשויה לצל<sup>י</sup>.

## ז] חידוש טפח לעיכובא

**אחרי** שזכינו לדין דסוכה שחל עליה שם שמים אלימא וכשרה טפי מסוכה שלא חל בה ש"ש, יל"ב כן אף בד' התוס' גופיה.

**דהנה** עד עתה ביארנו הא דס"ל להתוס' וסיעתם דחידוש טפח הוא לעיכובא, אין ר"ל דמעכב ידי חובת מצות סוכה, דודאי סוכה כשרה היא וכדחזינן מהא דסוכת גנב"ך ורקב"ש דכשרה ולא הוזכר שם חידוש טפח, ויתירה מכך הא בירושלמי (פ"א ה"ב) אהא דתנן סוכה ישנה וכו' וב"ה מכשירין, תנא צריך לחדש בה דבר וכו', סוכת הרועים סוכת היוצרים כשרה סוכת הכותים עשויה כהלכתה כשרה וכו', ובזה לא הצריך

ח. ויש לדון לפ"ז **לענין קטן שעשה סוכה** שאין לו כונה לשמה, אבל לשם צל אפשר דיש לו כונה [כנת' בפרי עץ הדר סי' נא' עיי"ש] וכשסייך סוכתו מותר לישב שם ולאכול, אבל בלילה ראשון אפשר שלא יוצאים בה יד"ח לפום הך שיטתא דהחלקת יואב שסוכה העשויה לצל אין מקיים בה מצות סוכה. ודו"ק.

ט. ראה הערה לעיל בסמוך מש"כ בשם הרדב"ז דאף בסוכת גנב"ך בעי חידוש טפח, אמנם בירושלמי הנ"ל משמע לא כן וכמו שדייקנו דבהנהו לא הזכיר הירושלמי חידוש טפח, ואף שבמ"ב סי' תרלו' סק"ד כתב דודאי אף בסוכת רקב"ש צריך חידוש טפח, היינו לפום מאי דפסק דחידוש טפח אינו לעיכובא רק למצוה מן המובחר, ודאי גם בסוכת רקב"ש יש לעשות כן, אבל להתוס' דהוא לעיכובא, הו"ל להראשונים ז"ל לפרש כן, וכן נוכיח להלן מד' הטוש"ע שבסי' תרלה' לענין סוכת גנב"ך לא כתבו חידוש טפח, ובסי' תרלו' לענין סוכה ישנה, כתבו דין חידוש טפח, ומוכח לכא' דבסוכת רקב"ש ל"צ חידוש טפח.

י. וראה מנ"ח מ' שפה' מש"כ ליישב קושיית התוס' סוכה ט. ד"ה הווא, מה צריך קרא 'לך' למעוטי גזולה תיפול' משום מצוה הבאה בעבירה, ותי' דמשום מהבב"ע אין הסוכה פסולה בעצם ואם אכל בה אה"נ לא קיים מצות ישיבה בסוכה,

חל עליה ש"ש, עיי"ש, וע"ע שם (סי' תפא' אות ה').

**וזהו** מש"כ הראשונים ז"ל דהחידוש טפח הוא לעיכובא, ר"ל דהגברא לא קיים מצות ישיבה בסוכה, אבל אה"נ לא עבר איסור דסו"ס הסוכה כשרה היא.

**ועפ"י** דרך זה נמי יתיישבו כל התמיהות דלעיל וכפי שביארנו עד עתה, דהסוכה בעצמותה כשרה היא, אלא שתנאי הוא בקיום המצוה שכל שלא חל עליה ש"ש, א"א לקיים בה מצות ישיבת סוכה.

**וכן** יש להוכיח ממה שכתב במחזור ויטרי (סי' שס') בשם הלכות קצובות לר'

יהודאי גאון ז"ל [הובא בהגרי"פ שם] בלשון זה 'אם חידש בה דבר כשרה, ואם לאו אסורה' עכ"ל. ותמוה מהו לשון אסורה, פסולה הו"ל למימר [והגרי"פ נדחק שם הרבה בזה], ולדברינו נוחא היטב, דבא לומר דאף בלא חידוש טפח אין הפסול בעצמותו, אלא ודאי סוכה היא גם בל"ז, אלא שמ"מ הגברא לא יצא יד"ח עד שייחדנה ויפרישנה לשם חג דע"ז חל עליה ש"ש ויוצא בה יד"ח, וזהו שכתב אסורה, היינו שאסור לאכול בה אם יש לו סוכה אחרת דאין יוצא בה יד"ח בסוכה זו. א"נ לענין ליל ראשון אסור לאכול בה דצריך לקיים מצות חיובו.

**ומעתה** מובן היטב ענין מצוה מן המובחר לד' הר"ן ובעל העיטור, שודאי לכתחילה ראוי שיקיים מצותו בסוכה כזו

**ומעתה** יש מקום לומר דסוכה ישנה אה"נ כשרה לבית הלל דלא מצרכי לשמה, אבל מ"מ לא חל שם שמים על הסוכה וכמשנ"ת, והאוכל והיושב בה אף דלא נחשב כאוכל חוץ לסוכה ולא עבר איסור, דסו"ס סוכה כשרה היא בעצם, מ"מ הא מיהא לא קיים מצותו ולא יוצא יד"ח, אם בלילה הראשונה לענין קיים חובתו, אם בשאר הימים שלא קיים מצוה, דסוכה כזו שלא חל בה ש"ש חסר בקיום מצוה כלפי הגברא, אע"פ שהסוכה עצמה כשרה היא א', דלזה בעינן סוכה העשויה לשם חג.

**ומש"ה** במתניתין דתנן סוכה ישנה בית הלל מכשירין, משמע דמכשירין אותה לכל מילי אף לענין שיקיים בה מצות ישיבת סוכה, ע"ז אמר בירושלמי צריך לחדש בה דבר, וזהו לענין הכשירא מעלייתא לכל דיניו והלכותיו, וההיא דסוכת גנב"ך כשרה, היינו שמותר לאכול ולישב בה [אם אין לו סוכה אחרת] ולא עבר איסור בישיבתו בה, אבל הא מיהא לא קיים מצוה עד שיחדש בה טפח, דרק בסוכה שהיא דומיא דחגיגה שחל עליה ש"ש יוצאין בה יד"ח מצות סוכה.

**ועיין** שו"ת אבנ"ז או"ח (סי' תנט') אות יא' והובא לעיל אות ו' שהביא לד' בעל החלקת יואב דס"ל דאין יוצא בסוכה שלא

מ"מ גם לא עבר איסור, דסו"ס לא אכל חוץ לסוכה, מש"ה צריך קרא 'לך' לאשמועי' דהסוכה פסולה בעצם ונחשב כאילו אכל חוץ לסוכה, ועיי' שער"י ש"ג פ"ט ועוד, וראה עוד הערה ד'.

**יא.** כעין דוגמא מה שנת' בהערה הקודמת לענין סוכה גזולה שלולא קרא ד'לך' והוי ממעטינן משום מצוה הבב"ע לא נחשב כאוכל חוץ לסוכה ולא עבר איסור, אבל עכ"פ הא מיהא גם לא קיים מצות ישיבה בסוכה, ודו"ק.

דין סוכה ישנה כשרה ובלבד שיחדש בה דבר וכו' ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה, עכ"ל, ובודאי ברור ופשוט דס"ל להשו"ע וכ"ה בטור דהוא לעיכובא וכמ"ש בב"י, שהרי כן מורה לשונו הזהב כשרה ובלבד וכו' כשרה בלא חידוש.

**ואשר** לפ"ז תמוה למאד מדוע לא הזכיר ענין זה בס' הקודם לענין סוכת גנב"ך ורקב"ש שצריך לחדש בה דבר, והרי זה מקום לטעות בו ולהכשיר סוכת גנב"ך בלי חידוש טפח. וכבר עמד בזה הט"ז (סי' תרלו' סק"ג) וכתב דפשיטא שצריכה חידוש טפח, וכ"כ במ"ב (שם סק"ד), ומה שלא הזכיר המחבר ד"ז, שסמך עמש"כ בס' תרלו'. אך כ"ז ניחא לפום מאי דנקט המ"ב (שם) דאינו אלא למצוה מן המובחר ולא לעיכובא, ומש"ה כתבו ליישב ע"צ הדחק דסמך המחבר אמש"כ הכא. אבל לקושטא דמילתא לפמשינ"ת דס"ל להמחבר דהוא לעיכובא האיך שביק דין סוכת גנב"ך ולא הזכיר בה חידוש טפח.

**וכן** תמוה לשון ס' תניא הנ"ל (אות ב') דס"ל דהוא לעיכובא, דהנה מתחילה כתב דין

שחייל עלה ש"ש וכדילפינן בגמ' מקרא דמקשינן לחגיגה י'.

**ועפ"ז** יש מקום להבין מש"כ רש"י במכות (ח.) דאיכא מצוה בעשיית סוכה. ואינו מובן לכאורה איזה מצוה יש בעשייה הא אינו אלא הכשר מצוה. ולפמש"כ י"ל דמכאן נלמד דיש מצוה בעשייה כדי שיעשהו לשם חג ויחול עליו ש"ש. וא"ש היטב דבירושלמי שם איתא דהעושה סוכה מברך אקב"ו לעשות סוכה, ותמוה האיך יברך וצונו והיכן צונו, ולהנ"ל י"ל דהירושלמי לשיטתיה אזיל דצריך לחדש בה דבר כדי שיהא עשוי לשם חג ויחול עליו ש"ש, וא"כ כ"ש דאיכא מצוה שכל עשייתה יהא לשם חג י'.

### ח] מהלך נוסף בדין חידוש טפח ובפסקי הטוש"ע

**הנה** יש לתמוה טובא בפסקי הטוש"ע, שבס' תרלה' הביא דין סוכת גנב"ך ורקב"ש, וכתב וז"ל סוכה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה כשרה והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת גנב"ך וכו', ואח"כ בס' תרלו' כתב

**יב.** ובזה יש לתרץ קושיית הקרבן העדה בפירושו שיירי הקרבן על הירושלמי שם, דמייתי פלוגתא דבית שמאי ובית הלל במצה ישנה שלא עשאה לשמה ב"ש פוסלים וב"ה מכשירים, והקשה להנך דסברי דתוספת חידוש טפח הוא לעיכובא בדיעבד האיך מכשירים ב"ה מצה ישנה הא לא שייך בה תוספת חידוש, ומזה הוכיח דאינו אלא מצוה מן המובחר עיי"ש, אמנם לדברינו ניחא היטב, דרק בסוכה דכתיב ביה קרא חג הסוכות לה' דמקשינן לחגיגה דחל עלה שם שמים ובזה הוא לעיכובא כי היכי דדרשי ב"ש מינה לעיכובא הנ"ל לב"ה, אבל מצה דליכא קרא דחל ש"ש מהכ"ת ניבעי חידוש דבר, ומש"ה כשר אף בלי חידוש.

**יג.** ויש להמתיק בזה ד' המ"ב (תרלו' סק"ז) בשם המג"א (סי' תרלח' סק"ב) דסוכה שעשאה לשם חג ועבר החג בטלה העשייה, ואע"ג דכשרה היא שהרי נעשה מתחילה לשם צל, העשייה שהיתה לשם חג נתבטלה וע"כ צריך לחדש בה דבר, עכ"ד. ולכא' תמוה למה בטלה העשייה הרי היא עשויה לשמה, ומה שייך ביטול עשייה בזה, ועמד בזה בס' עמק ברכה ע"ש. ולהנ"ל י"ל דהקדושה בטלה לאחר החג ומותרת בהנאה, ולכן צריך להקצותה מחדש ולקדשה ע"י חידוש טפח. וכע"ז כתב האליה רבה (ריש סי' תרל"ז) דהיוצא מסוכה לסוכה בטלה סוכה ראשונה, וע"כ היינו דבטלה קדושתה לענין דניתרת בהנאה, וכדי להחיל ש"ש עליה צריך לקדשה מחדש ע"י חידוש טפח עיי"ש ודו"ק.

שעשאה לסוכה, זהו ע"י חידוש טפח שמחדש בה לשם סוכה, [וכדמצינו בדף מו. לענין ברכת שהחיינו].

**כל** זה אמור לענין סוכה ישנה, שיש לומר לדירה עשאה.

**אמנם** סוכת גנב"ך ורקב"ש כל חזותו מוכחת עליה שאינה לדירה, ועד שהוצרך רב חסדא ללמדנו והוא שעשאה לצל ולא לצניעות בעלמא וכדפרש"י שם, ומשמע דזה אין אנו מסופקין כלל שמא עשאה לדירה, דאינה ראויה לדירה, וכל מה שאנו צריכין לידע שהיא מסוככת יפה ולא נעשית לצניעות בעלמא. [וכדאסברא במ"ב ס' תרלה' סק"א ומנין אנו יודעין וכו' ולא לצניעות בעלמא וכו'].]

**ומיכן** דאי"צ חידוש עשיית טפח להוכיח שהיא לסוכה, דכל עצמה אינה עשויה אלא לצל, ושפיר מקיים בה מצות סוכה בישיבתו בה, ואם יושב בה בקביעות חל עליה קדושת סוכה וכמ"ש הרשב"א.

**ודין** חידוש טפח זה י"ל דהוא מדרבנן וכמו שביארנו שיהא נראה שעשאה לסוכה ולא לדירה, ואפשר דהוא מדאורייתא וכ"כ בחי' חת"ס ר"פ לולב הגזול.

**ולאות** שדברינו כנים ונכוחים ממה שמרן בשולחנו הערוך סידר הלכות אלו

בסדר שונה מהגמ'. בס' תרלה' הקדים דין סוכה גנב"ך, וייחד לזה סימן בפנ"ע, ואח"כ בס' תרלו' כתב דין סוכה ישנה עם דין סוכת היוצרים. ושתי תמיהות בזה, א. מדוע ייחד ב' סימנים בשו"ע על ענין אחד, הי"ל לכלול כולן בחדא מחתא, ב. בגמ' (דף ח, ט) הסדר

סוכת גנב"ך ורקב"ש, ואח"כ כתב וסוכה ישנה אפילו אם עשאה קודם לחג חצי שנה ויותר ולא עשאה לשם החג כשרה אבל צריך לחדש בה דבר לשם החג ואם לא חידש בה דבר פסולה כך מצאתי בשם רב נטרונאי ז"ל, עכ"ל. הרי לפניך שדין חידוש טפח נאמר בסוכה ישנה ולא בסוכת גנב"ך, וטעמא דמילתא צריכה רבה, דאי לעיכובא הוא מ"ש סוכת גנב"ך מסוכה ישנה, אדרבה כ"ש שיש לפסול גנב"ך שלא נעשית כלל לסוכה.

**והמוכרח** מכל זה דהנך ראשונים וכן הטוש"ע דסוברים שחידוש טפח הוא לעיכובא לאו מדין חג לה' הוא דבעינן שיחול ש"ש על הסוכה, וכדוהיכח בשו"ת אבנ"ז (סי' תנט') דאינו מעכב לצאת בה יד"ח, ודחה דברי החלקת יואב שם, והוכיח לה דאינו לעיכובא מהא דמהני תנאי איני בודל כל שבעה דלא חל עליה קדושה ואפ"ה יוצא בה יד"ח, וכן סוכת גנב"ך, וסוכה גזולה עיי"ש.

**והמוכרח** בזה לפי שיטת הטוש"ע דהך דינא דהירושלמי דצריך לחדש בה דבר הוא מטעמא אחרינא, כדי שיהא ניכר שהסוכה לא נעשית לדירה של כל ימות השנה אלא לסוכת החג. שהרי ביתו של כל ימות השנה פסול מדאורייתא וכמ"ש רש"י בכמה דוכתי דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו שדר בו כל השנה.

**ומעתה** סוכה ישנה שעשאה סתמא, נראה כאילו עשאה לדירתו, ואין ניכר שעשאה לצורך סוכה, ורק בעשאה בתוך ל' לחג סתמא עושהו לחג ושם סוכה עלה ולא דירה היא, אבל קודם ל' יום אינה אלא דירה בעלמא, ובמה יודע איפוא

**נמצא** לפ"ז דאין מעכב אליבא דב"ה לצאת יד"ח מה שאינה עשויה לשם חג כל שחזותו מוכיח עליו שאינו עשוי לדירה, וכמו"כ לאו מקראי ילפינן לה, דב"ה לא מצרכי לשם חג, אלא מדרבנן שיהא נראה שאינה לדירה אלא לסוכה (ולפי החת"ס הנ"ל הוא מה"ת).

**אמנם** מהלך זה הוא לפי הנך שיטתא דסברי דחידוש טפח הוא לעיכובא, אבל להר"ן וסיעתו דאינו אלא למצוה מן המובחר, שפיר קיימים דברינו הנ"ל דהטעם הוא דבעינן לב"ה שיחול ש"ש על הסוכה וזה נעשה ע"י חידוש טפח וכנ"ל.

שונה, מתחילה מייתי דיני סוכת היוצרים ואח"כ סוכת גנב"ך ואח"כ סוכה ישנה. ואילו השו"ע שינה סדר ההלכות, תחילה כתב דין סוכת גנב"ך ואח"כ סוכה ישנה וסוכת היוצר.

**ומוכח** דב' הלכות נאמרו בזה, א. דין סוכת גנב"ך כשרה לפי שעשאה לצל, ובזה אי"צ חידוש טפח דלא נראית ביתו של כל השנה, ב. סוכה ישנה שעשאה סתמא דנראה כמאן דעביד לביתו ולדירתו, ובזה בעי חידוש טפח, וסוכת היוצרים שדר שם כל השנה ונראית ביתו ממש לא מועיל חידוש טפח. נמצא דדין סוכה ישנה מישך שייכא בדין סוכת היוצרים, ולכן מייתי להו השו"ע בהדדי.



## הגאון רבי ברוך חיים דינר שליט"א

מו"צ בקהילתנו אלעד

## באופן עשיית הדפנות ובדין דסבך קודם לדפנות

### סבך קודם לדפנות

**הרמ"א** בסוף סי' תרל"ה מביא ההגהות מיימוני שאין לעשות הסבך לפני הדפנות, והטעם כתב במשנ"ב שיהיה הסבך לשם צל וממילא צריך שיהא ע"ז שם "אהל" ואין אהל בלי דפנות ואם יעשה הסבך לפני הדפנות יהיה תעשה ולא מן העשוי. וכתב הרמ"א שאם יש בהדפנות טפח הסמוך לסבך לפני ששם הסבך סגי. והטעם דלגבי אהל בשבת וכו' מספיק שיהיה טפח למעלה בכדי שיקרא אהל. ואם הטפח אינו סמוך לסבך חסר בשם אהל. ובהליכות שלמה הביא בשם הגרש"ז אורבאך זצ"ל שאם הטפח הסמוך הוא תוך ג' טפחים מהסבך יש ע"ז שם לבד ומועיל. ומוסיף הגרש"ז שאם יש לו ג' דפנות ומתחיל לשים הסבך מרוח הרביעית שהוא פרוץ מועיל, ואע"ג כשמתחיל לשים שם הסבך יש שם רק ב' דפנות שהרי הדופן השלישי הוא רחוק אפ"ה מיקרי דפנות קודם לסבך, והביא ראיה מהביכורי יעקב בתוספת ביכורים סי' תרכ"ט שכתב שבתעשה ולא מן העשוי מועיל אפילו אם בתחילה עדיין אינו כשר ורק לבסוף הוא כשר, דאל"כ יש להקשות שכמעט כל פעם ששם סבך ברגע הראשון

הוי חמתה מרובה מצילתה ורק בסוף הוי צלתה מרובה אלא מוכח מזה שאם בסוף יהיה כשר בפעולה זו שממשיך לעשות אין בזה חסרון של תולמ"ה [ואפילו אם ימשיך לשים הסבך רק כעבור זמן מה אפ"ה מיקרי פעולה אחת], ה"נ כיון שלבסוף כשישים כל הסבך יהיה ג' דפנות בכל הסוכה א"כ אין בזה חסרון של תולמ"ה. ובדרך כלל כשיש פרגולה בסוכה רוחב הפרגולה הוא רוחב טפח וא"כ יכול לשים הסבך ואח"כ הדפנות, אבל אם הפרגולה אינו רחב טפח או ששם הסבך ישר על הדפנות צריך לשים לב שיהיה ג' דפנות לפני ששם הסבך, ויש לשים לב ביותר שלפעמים יש דלת בפניה בתוך ז' טפחים מהקצה ואפילו אם יש ג' דפנות אבל צריך שבקרון זוית אחד יהיה " עריבן" וכדאיתא ברמ"א תר"ל סעיף ה' בשם הרי"ף סוכה ז. שצריך עריבן - כמין גאם שתי דפנות צמודים, והפמ"ג בתר"ל א"א ס"ק ז' סובר שהוא דאורייתא (ויש חולקים שזה רק דרבנן) ובקרון זוית לא מספיק צורת הפתח וכדמבואר במשנ"ב תר"ל ס"ק כד' [אבל אפשר ע"י לבד וגם ע"י פי תקרה, והטעם שלבד ופי תקרה הוי כ"סתום" משא"כ צוה"פ אינו כ"סתום"], וא"כ באופן שיש דלת

כאן נמי נהי דאינו בונה דמחובר לציר אבל  
הוי מתקן הסוכה.

**ואולי** י"ל דבשלמא כשממעט כרים וכסתות  
צריך שימעט לכל החג ושפיר הוי  
כמתקן משא"כ כאן צורת השימוש הוא  
שפותח וסוגר כל הזמן וממילא לא הוי  
כמתקן, [דומיא דבקבוק של תינוק שאם  
פותח וסוגר מותר בשבת אבל אם הוא  
בקבוק חד פעמי כמו בקבוק של בית חולים  
שהגרי"ש אלישיב זצ"ל סובר שאסור לשים  
הפיטמה בשבת דהוי מתקן כיון שנשאר  
לעולם הוי מתקן מנא].

### סוכות לנצח – מחיצות ערב בלא שתי

**יש** "סוכות לנצח" שהוא מסגרת של  
ברזל עם סדינים קשורים, ויש בזה  
כמה שאלות.

**תוס'** בסוכה טז: ד"ה בפחות מג', כתב  
שמחיצה שאינה של שתי וערב אינה  
מחיצה וע"ש במהרש"א ובקרבן נתנאל אות  
מ' שמוכחים מהגמ' בעירובין שמחיצה של  
שתי לבד מועיל ורק אם זה של ערב לבד  
אינו מועיל וכשיטת ר' יהודה בעירובין, חולק  
על המהרש"א וסובר שגם מחיצה של שתי  
לבד אינו מועיל, וכתב המג"א בהקדמה לסי'  
תר"ל שאם יש ד' מחיצות אז אפילו אם הם  
של שתי לבד או ערב לבד מועיל ורק אם  
זה ג' מחיצות אינו מועיל. ועיין במשנ"ב  
תר"ל ס"ק ז' שפסק כהמג"א שבד' דפנות  
מועיל שתי או ערב לבד. אבל החזו"א חולק  
על המג"א וסובר שגם בד' מחיצות אינו  
מועיל. ובגדר רוחב הקרש בכדי להוציאו  
משתי לבד כתב בתוספת שבת ריש סי'

בפינה ואין טפח מעל הפתח צריך כששם  
הסכך שיהיה הדלת סגור ורק אז מיקרי  
דפנות קודם לסכך.

**ואחרי** ששם הסכך יל"ע אי נפסל הסוכה  
כשפותח הדלת ואין טפח למעלה  
ונמצא שחסר בדפנות וא"כ שוב הוי סכך  
קודם לדפנות, ועיין בשבט הלוי ח"ז סי' נ"ו  
שכתב דאינו נפסל משום תולמ"ה דהוי  
כעין ספק ספיקא א שיטת הב"ח שהובא  
במשנ"ב שם שבדיעבד ל"צ שהדפנות יהיו  
לפני הסכך ב י"א דפסול תולמ"ה הוא דוקא  
כשנעשה בתחילה בפסלות, אבל אם נעשה  
מתחילה בהכשר אפילו אם אח"כ היה זמן  
שפסול חוזר אח"כ להכשירו ואין בו משום  
תולמ"ה. [ועי' בפת"ש יו"ד רפ"ו ס"ק י"ג  
שאם היה בית עם מזוזה והוריד התקרה  
ואח"כ החזירו אין בו משום תולמ"ה כיון  
שהיה כשר לפני"ז]. ובשבת ויו"ט יל"ע האריך  
אפשר לפתוח ולסגור הדלת באופן הנ"ל  
שכשפותח הדלת הסוכה פסולה דחסר  
בעריבין וכשסוגר מתקן הסוכה וכמו"כ  
באופן שהדופן השלישית הוא תריסים  
שאם הוא פתוח חסר בדופן, יל"ע האריך  
אפשר לפתוח ולסגור התריסים בשבת ויו"ט  
[אפי' כשיש טפח למעלה], והפוסקים דנו  
בזה והתירו ע"פ האבני נזר שאם הוא  
מחובר לציר אין בו משום בונה וסותר, אלא  
דבספר הסוכה בבירורים סי' קכ"ד הקשה  
דאפילו אם אין בונה וסותר אבל יש תיקון  
הסוכה, דמבואר בסי' תרל"ג משנ"ב ס"ק  
י"ג דאם מבטל בשבת ויו"ט כרים וכסתות  
בסוכה למעלה מכ' אמה אסור דהוי כבונה  
ועוד שהוא מתקן הסוכה והוי כענבי ההדס  
דאסור למעטו ביו"ט משום מתקן, וא"כ



[ואפילו להחזו"א שכתב ששתי לבד אינו מועיל אם במקום אחד יהיה קרש ברוחב ד' טפחים סגי לכל הדופן וכו"ל].

**ובסוכות** לנצח בדרך כלל הוא מסגרת של ברזל שיש חוטי ברזל ערב בכל פחות מג' בכדי שיהיה לבוד אבל החוטים הם רק של ערב ולא שתי, ובדרך כלל הסוכה פתוח מצד אחד וא"כ הוא רק ג' דפנות ערב שאינו מועיל וכדלעיל בשם המג"א, אלא שבדרך כלל מחברים סדינים מסביב להסוכה, אבל הסדינים יכולים לעוף ברוח ואז אינו מחיצה וכדאיתא בשו"ע תר"ל סעיף י', וכתב שם בשו"ע שאפילו אם יקשור הסדינים בטוב אין לעשות כך דחיישין שמא ינתק הקשר. ומסיים השו"ע שהרוצה לעשות בסדינים טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה וע"ש במשנ"ב ס"ק נ"א ובשעה"צ ס"ק מ"ט שאפילו לפי המג"א שבג' דפנות לבד אינו מועיל קנים של שתי לבד אבל כאן שיש גם סדינים והוא רק חשש שמא ינתק הקשר בזה סומכים על הקנים של שתי לבד. וא"כ בסוכות לנצח באופן שהחוטי ערב הוא פחות פחות מג' שפיר אפשר לסמוך ע"ז בצירוף שהסדינים קשורים בטוב ואפילו אם זה רק בג' דפנות.

### סוכות לנצח – סבך קודם לדפנות

**אלא** שיש לשים לב שלפני ששם הסכך צריך לשים גם את הסדינים כיון שהחוטי ערב לבד אינם כשירים לרוב הפוסקים ורק בצירוף הסדינים מועיל וא"כ באופן שיש את המסגרת בלי הסדינים חסר בשם מחיצה והוא סכך קודם לדפנות.

ש"ס דמבואר בתוס' הנ"ל דברוחב ד' טפחים אינו שתי לבד ונקרא מחיצה [דהיינו אם הסוכה נעשה מקרש ד' טפחים רוחב ואח"ז אור פחות מג' ואח"ז ד' טפחים ואח"ז פחות מג' אור שפיר מקרי מחיצה גמורה] אבל הגאון יעקב בעירובין טו: כתב שאם הקרש רחב ג' טפחים כבר לא מקרי שתי לבד ומועיל. ועיין בחזו"א סי' ע"ז ס"ק ד' שאם יש במקום אחד קרש ד' טפחים רוחב בגובה י' אפילו אם יתר אורך המחיצה הוא של שתי לבד מועיל.

**ומחיצה** של שתי או ערב לבד נוגע לאלו שיש להם גדר [מעל המוזאיקה] שהוא של שתי לבד בצירוף פס ערב למעלה ולמטה, ועיין בחזו"א בסי' ע"ז ס"ק ד' שצריך שבכל פחות מג' יהיה גם שתי וגם ערב ואינו מועיל אם יש רק פס אחד למעלה ולמטה. אבל בשעה"צ סימן ש"ס ס"ק ב' מביא שיטת הפמ"ג שסובר שאם יש ערב אחד על פני השתי סגי להכשיר המחיצה דכבר אינו מחיצה גרועה. ולפ"ז בגדירות המרפסות לפי המשנ"ב שפיר הוי מחיצה ולפי החזו"א הוי מחיצת שתי לבד ופסול. אבל עי' בשבט הלוי ח"ט סי' קל"ח שכתב להכשיר דיש כאן ב' סניפים להקל א המהרש"א וק"נ ששתי לבד מועיל ורק ערב לבד אינו מועיל ב שהטעם ששתי או ערב לבד אינו מועיל נחלקו בזה הראשונים, רבינו יהונתן סובר דהוי מחיצה גרועה שעלול ליפול והריטב"א והראב"ד סוברים שחסר בשם מחיצה, וממילא אומר השבט הלוי דלפי רבינו יהונתן אם זה גדר חזקה עם פס ערב שמחזק השתי שפיר הוי מחיצה.

## סוכה במקומות שיש רוח

**בגמ'** סוכה כד: איתא שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינו מחיצה ועוד איתא שם בדף כג. מעשה ברבן גמליאל וכו' אמר אב"י דכו"ע היכא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לאו כלום הוא, ועי"ש ברש"י ד"ה לאו כלום הוא, דאפילו דירת ארעי לא הוי, ובהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל הק' למה לא כתב רש"י בפשיטות לא כלום הוא דחסר בשם מחיצה כיון שעף ברוח. ותי' הגרי"ש אלישיב זצ"ל דבקרית ספר על הרמב"ם פ"ד מסוכה סובר שמחיצה שזז ברוח פסולה כיון שאינו מגיע לתוך ג' טפחים מהקרקע כשיש רוח, ומש"ה כתבו חלק מהאחרונים שהמחיצה יכולה לזוז עד ג' טפחים כיון שכל החסרון שזז הוא שמא יתרומם יותר מג' ואז חסר במחיצה וכ"כ החזו"א שמותר לזוז עד ג' טפחים, ומש"ה דייק רש"י וכתב דלא הוי אפילו דירת עראי, כלומר שאפילו אם זז פחות מג' טפחים אינה מחיצה דברגע שהמחיצה זז ואפילו במקצת חסר בשם מחיצה.

**ולכאורה** הוא מחלוקת המשנ"ב והחזו"א, דהמשנ"ב בס' תר"ל ס"ק מ"ח משמע שאפילו אם זז קצת אינו מחיצה [וכן החמירו הפוסקים, הגרי"ש אלישיב זצ"ל ועוד, שאין להמחיצה לזוז ואפי' במקצת] אבל החזו"א בס' ע"ז ס"ק ו' כתב שרק אם זז ג' טפחים אינו מחיצה, והינו שהמשנ"ב למד כרש"י והחזו"א כהקרת ספר. ולכאורה פליגי לשיטתייהו לגבי מחיצה בתוך הבית, המשנ"ב בס"ק מ"ח כתב שאפילו אם המחיצה בבית שאין שם רוח כלל אינו מחיצה והוא לשיטתיה שמחיצה שיכולה

לעוף לא הוי אפי' דירת עראי, וא"כ גם אם זה בבית חסר בשם מחיצה אבל החזו"א בס' נ"ב ס"ק י"ד ד"ה והנה, כתב שאם המחיצה בבית שפיר הוי מחיצה, והוא לשיטתיה שכל החסרון הוא שמתרומם וממילא אין כאן מחיצה, וא"כ כשזה בבית שלא מתרומם שפיר הוי מחיצה.

**יש** מקומות שיש בנינים גבוהים ויש רוח חזקה למעלה אבל למטה יש פחות רוח, ויש לדון האם דנים את הרוח אם הוא מצויה או לא בכל קומה וקומה בנפרד או שמסתכלים על הרוח המצויה בארץ, ועי' במאירי סוכה כב: שבראש העגלה לא דנים אותם בגובה אלא לפי הרוח בארץ, וכמו"כ משמע במשנ"ב ס' תרכ"ח סוף ס"ק י' שכתב בראש העגלה צריך לקשור אותה בחוזק "שתהיה יכולה לעמוד ברוח המצויה בארץ". ומשמע שמסתכלים כמו ברוח על הארץ ולא במקום הגבוה. אבל שמעתי ממורי ורבי הגאב"ד שליט"א שיש להחמיר שצריך שיעמוד ברוח שמצויה בקומה הגבוהה ולא מסתכלים כפי הרוח המצויה בארץ.

**ודנו** האחרונים האם הדין של עומד ברוח מצויה הוא דין דוקא במחיצות או גם בסכך, עי' בשפת אמת שם בסוכה שהסתפק דמהגמ' משמע שדברו רק בדפנות, והצד לומר שהוא דין דוקא בדפנות ולא בסכך אפ"ל בתרתי, או שדירת ארעי קאי אדפנות ולא אסכך, או כמו שמבואר בעמק ברכה שהק' מה הצד בגמ' שסוכה בים מספיק שעומד ברוח של יבשה, הרי במציאות אינו יכול לעמוד ברוח בים וא"כ חסר במחיצה, ותידיך בעמק ברכה ששיעורין

שאינה קשורה כשירה, דלהמשנ"ב פסולה כיון שאינו יכול לעמוד בחוץ ולהחזו"א כשירה וא"כ כאן נמי בשלמא להחזו"א מועיל הדפנות כשיותר גבוה מהסכך אבל להמשנ"ב יל"ע אי מועיל דהרי אם הסכך היה עומד בלי הדפנות היה עף ברוח וא"כ אינו מועיל. אבל האמת הוא שזה אינו, וגם לפי המשנ"ב הסוכה הנ"ל כשירה דבשלמא במחיצה בתוך הבית, אם היה שם המחיצה בחוץ ה' עף, אבל הדפנות האלו שהם גבוהים מהסוכה כיון שהם חלק מהסוכה א"כ איפה שישם הסוכה הזה הסכך לא יעוף ברוח וא"כ בודאי שכשירה גם להמשנ"ב, אבל אה"נ אם יבנה את הסוכה בין הבנינים בזוית מסוימת שהרוח אינו שולט שם לפי המשנ"ב פסולה כיון שאם היה בונה את הסוכה שלא בין הבנינים היה הסכך עף ברוח.

ומחיצין הלל"מ וא"כ אם המחיצה יכול לעמוד ברוח המצויה ביבשה יש ע"ז שם מחיצה אע"ג שאינו יכול לעמוד בים, וא"כ אפ"ל ששיעור הזה נאמר דוקא במחיצות ולא בסכך. וממו"ר הגאב"ד שליט"א שמעתי שיש להחמיר גם בסכך שצריך לעמוד ברוח מצויה, [אלא דסגי לקשור בתחילה במשהו שלא מקבל טומאה שיכול לעמוד ברוח מצויה, ואח"ז יכול לחזקו באזיקונים שיוכל לעמוד גם ברוח שאינה מצויה, דהרי בכדי שיקרא סכך כשר מספיק שיכול לעמוד ברוח מצויה].

**וישי** כאלו שמצאו עצה שיוכל הסכך לעמוד ברוחות חזקות ע"י שעושים את הדופן יותר גבוה מהסכך וכך הרוח אינו שולט בסכך, ומרישא ה"א שזה תלוי במחלוקת המשנ"ב והחזו"א הנ"ל האם מחיצה בבית



## הגאון רבי חיים כהן שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו

## בענין סוכה גזולה

דריש פרק לולב הגזול דמכשירי בה רבנן סוכה גזולה בסתם ולא ס"ל מה שאמרו בפרק הישן דלך למעוטי גזולה הוא דאיתא, א"נ י"ל והוא הנכון דס"ל ז"ל לחלק בין קודם תקנה לאחר תקנה דהן אמת דלך למעוטי גזולה אתא ואם גזל עצים וסיכך בהם פסולה מן התורה ולא יצא, אבל כבר תקנו חז"ל שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד ויש כח בידם לעשות כן, ונמצא לפי"ז דהא דאמרינן דסוכה גזולה פסולה היינו קודם תקנה אבל בתר תקנה דתקנו רבנן דאין לו אלא דמי עצים בלבד בכל ענין יצא וכו' יעו"ש בדבריו.

**והבס"מ** שם כתב סוכה גזולה כשרה וכו' ומיהו משכחת סוכה גזולה אפילו לאחר התקנה כגון סוכה העשויה בראש הספינה או בראש העגלה דכיון שהיתה מטולטלת נגזלת עכ"ל. וכן בשו"ע סימן תרל"ז כתב סוכה גזולה כשרה כיצד אם תקף על חברו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה יוצא שאין הקרקע נגזלת וכו', (וכתב שם המגן אברהם סק"ב גזולה כשרה אינו מדוקדק דהא דרשינן לך למעוטי גזולה וכמו שאכתוב לקמן אלא דבגזל קרקע כשרה דאינה נגזלת והוה ליה שאולה), ובהמשך הסעיף שם אבל אם גזל סוכה העשויה בראש הספינה או בראש העגלה וישב בה לא יצא.

**ת"ד** סוכה גזולה והמסכך ברה"ר ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירין (סוכה ל"א ע"א) ולעיל תניא ר' אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חברו דכתיב ולקחתם לכם וכו' משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך וחכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון בלולבו של חברו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת ורבנן האי לך מאי דרשי ביה מבעי ליה למעוטי גזולה, ובדף ט' ע"א ג"כ מובא דמיבעי ליה (בסוכה) למעוטי גזולה, ובתוס' שם ד"ה ההוא מבעי ליה הקשו תימה תיפוק ליה משום דהוה מצוה הבאה בעבירה וכו' יעו"ש בדבריו.

**הרמב"ם** פ"ה מהלכות סוכה הלכה כ"ה כתב וז"ל סוכה שאולה כשרה וכן הגזולה וכו', וכן בסמ"ג עשה מ"ג כתב סוכה שאולה וגזולה כשרה שנאמר כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת עכ"ל. ובספר מאמר מרדכי סימן תרלז סק"ג כתב ואי לאו דמיסתפינא אמינא דאינהו ז"ל (הסמ"ג הסמ"ק והרמב"ם) פסקו כברייתא

והובא במגן אברהם תרלז סק"ג, ובהגהות רע"א שם כתב דכן נראה שיטת הרמב"ן יעו"ש.

**ובביאור** דברי היראים מביא שם בספר תועפות ראם מספר מתנה חיים דמותר הכנעני לתפוס בחזרה (אם גזלו ממנו) ולא עובר על גזל שיהיה חייב מיתה שאזהרתו היא מיתתו דשלו תפס, וזה כוונת הספר יראים הגם שאם נתיאש הכנעני מותר הגזל, לא מקרי לכם דהא העובד כוכבים יוכל לתפוס בחזרה ולכם לא הוה רק שכל מי שיקח אותם יהיה גנב או גזלן וכאן אותו העובד כוכבים יוכל לתפוס ולא הוה גנב וגזלן עליו, והובא דברי היראים גם בחיי אדם כלל קמ"ו סוף מ"א לענין סוכה דין גזל ובסוף מ"ב דאפילו למאן דאמר גזל עכו"ם מותר מכל מקום לכם לא הוי.

**עכ"פ** לדבריו מיושבת קושית תוס' הנ"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה בדבריו מצינו פסול של לכם גם כאשר אין עבירה. **ובנדון** הבה"ל הנ"ל ג"כ נראה כיון דהוי פסול בעצם יתכן דלא יעזור אם ישלם אח"כ דבזמן שהטיל הציצית היה פסול בעצם וגם אם כעת לא אך כשהטיל היה בפסול.

**ועוד** יש נדון בסוכה גזולה לגבי אחר במגן אברהם ס"ק ו' ציין לסימן תרמ"ט וכתב במחצית השקל דפסול גם לאחרים, והאריך בנדון זה בביה"ל ד"ה לא יצא ונוטה להקל יעו"ש, אבל למבואר נראה לכאורה לאסור דהוי בעצם פסול של אינו שלכם, ורק לגבי שאול יש לימוד מיוחד שכשר (מכל האזרח), אך מה שלא הוי שאול נפסל מדין גזול גם במקום שאינו עבירה, ויש לדון לאסור, ועיין.

**ובפמ"ג** שם משבצות זהב סק"ד כתב וצריך עיון אם גזל מיקרי סכך פסול, ונפקא מיניה לסימן תרכ"ו, כונתו לענין פסול תעשה ולא מן העשוי, ושם באשל אברהם סק"א כתב דכי יש הפרש בין סכך פסול בעצמו ובין כשר רק תעשה ולא מן העשוי כי בפסול בעי נענוע בכל אחד ואחד ובתעשה ולא מהעשוי מפקפק ואין צריך להגביה ולהניח וכו' יעו"ש, וא"כ כאן מסופק לענין גזול האם הוי פסול בעצם ולאחר שיוסר הפסול יצטרכו להגביה כל אחד או שדי בנענוע וכו' (ויבואר בעז"ה עוד בהמשך), ופסל היוצא מהסוכה וכו', או דלמא דמי לסכך למעלה מכ' יעו"ש בדבריו.

**ובהלכות** ציצית כ' בשו"ע סימן י"א סעיף ו' אם עשאו מצמר גזול פסולים דכתיב ועשו להם משלהם, וכתב שם בביה"ל ד"ה מצמר גזול נסתפקתי במי שגזל חוטי ציצית מחברו ואחר שהטילים בבגדו שילם לו עבורם או נתנם לו במתנה אם מחויב לחזור ולהתירם מי נימא כיון דכתיב ועשו להם בענין שבשעת העשיה יהיה שלו או תגלי מילתא למפרע וצ"ע גדול וכו' יעו"ש בדבריו. נראה בביאור ספקו האם הוי פסול בעצם ואז נעשה בפסול, או רק דהוי חסרון כשגזול ואינו שלו, וא"כ כשאינו גזול דהיינו ששילם או נתנו לו במתנה ממילא לא הוי בפסול.

**והנה** מפורסמת שיטת היראים (כרך ג ע"א תקעח) בענין גזל בד' מינים וז"ל וצריך להזהר שלא יגזול אלו ד' מינים אפילו לעובד כוכבים ואע"ג דגזל עובד כוכבים שרי כל כמה דלא נפק מרשות עובד כוכבים לא מיקרי לכם,



הגאון רבי שמואל ארליך שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בנה חלק מהסוכה בשטח שנלקח מדה"ר

### שאלה

אחד הוציא מרפסת מביתו, חציה נמצאת בחצרו עד קו מגרש, וחציה על חניה של הרבים הסמוכה לקו המגרש, המרפסת היא נמוכה בגובה של חמישים ס"מ מעל הקרקע ותופסת שטח של חצי חניה, והמרפסת היא שם כל השנה, ובונה עכשיו על המרפסת סוכה, כך שחציה נמצא ברשותו וחציה על קרקע של רבים האם יוצא בה ידי חובתו והאם יכול לברך עליה.

### תשובה

אין המצווה מסייעת לעברה, מכל מקום לגבי ברכה אין לברך דהוי הזכרת שם שמים.

**ובאליה** רבה הביאו הפמ"ג [א"א ג] כתב דהא שאני מגזל לולב, דהתם אף על פי שקנאו בשינוי מכל מקום הגיע לרשותו על ידי גזילה, מה שאין כן הכא שאין הוא גזל כלל שהרי קרקע אינה נגזלת, ולכן יכול לברך.

**ובמקור** חיים [בהגהת השו"ע] כתב להתיר לעשות סוכה ברחוב שיש שם עכו"ם מכמה טעמים, חדא שהרי ידעי ולא קפדי, ב' שלא מצי לעכב אחרי שהסכימו שיגורו אצלם יהודים ואין לכל אחד חצר, ועל כרחק שמסכימים שיהודי יוכל לקיים מצוות,

**בשו"ע** [סימן תרל"ז] כתב הרמ"א 'לא יעשה סוכה לכתחילה בקרקע של חברו שלא מדעתו וכן בקרקע שהיא של רבים ומיהו בדיעבד יצא'.

**וכתב** במג"א [סק"ג] דהטעם שיוצא משום שקרקע אינה נגזלת הלכך הוי סוכה שאולה, וכתב לדון שם לגבי העושים סוכה ברשות הרבים דנהי שהיהודים מוחלים אולם יש עכו"ם שאין מוחלים, ואף אי נימא שאין מצווה הבאה בעבירה בגזל מעכו"ם, מכל מקום אין לברך עליה מפני דדמייא לסימן תרמ"ט, ושם מתבאר שבקנה לולב גזול בלי סיוע המצווה אין לברך עליו, וביאר במחצית השקל שאף על פי שהגזול חייטים וטחנם ואפאם ובירך אין זה מברך אלא מנאץ, והרי

את כל הטעמים הללו שהרי אינו רק שואל אלא הוא גזלן גמור.

**והנה** אין לומר דנהי דהם לקחו את השטח לכל השנה, אבל היות וקרקע אינה נגזלת הרי שהם לקחו שימושים, ולסוכה אמרינן דניחיה ליה לאיניש ולא מקפידים, אם כן כאן לעניין זמן חג הסוכות אין מקפידים, זה אינו שאי אפשר לומר שהוא כל השנה גזלן ורק עכשיו מוחלים שהרי המחילה היא במה שהוא עושה סוכה ולא במה שהוא עושה מרפסת ורק עכשיו עושה שם סוכה, ופשוט.

**וכן** במה שכתב המג"א שכל ישראל מחלי, וביאר המחצית השקל מטעם דניחא ליה לישראל ליעבד מצווה בממוניה, בדבר שאין בו חסרון כיס, או מטעם הסמ"ע בחו"מ [סימן תיז סק"ג] שכולם מוחלים על כך כיון שהיום או מחר יצטרכו הוא או בניו לעשות כן, כל זה שייך רק איפה שהוא לשבעה ימים, אולם מי שלקח שטח קבוע לעצמו אין כאן טעם של מחילה, דהרי טעמא דניחיה ליה לאיניש ליתא, שהרי הוא מחסר ממון, וכן אין כאן מחילה שאין אומרים שאם היום או מחר יצטרך הוא לעצמו וייקח, שהרי אין לוקחים את רשות הרבים לצמיתות, וכדאיתא בסימן תיז' סעיף ג', אמנם לטעם האליהו רבה שקרקע אינה נגזלת ואין זה מצווה הבאה בעברה שפיר אפשר לברך.

**ואם** כן דמיא לדינא של הגוזל קרקע מחברו שאין נכון לו לברך, כדפסק המשנה ברורה [ס"ק ט'].

**ותמה** הגרש"ז בהליכות שלמה [מועדי השנה פרק ז דבר הלכה יז] לדעת

ג' שהגוי יוכל להיכנס לסוכה ואין זה גזל, ולכן יכול להקים שם סוכה ואף לברך.

**ובבגדי** ישע [ס"ק ד] כתב להתיר מטעמא אחרינא והוא שהדיירים הרי הם שותפים בקרקע, ויש להם זכות לבנות שם סוכה לשבעה ימים, ואין לעכו"ם זכות לעכב.

**ובבה"ל** [ד"ה וכן] כתב להביא את דברי הבית מאיר שכתב להתיר לברך, והטעם הוא שהרי הוא רק שואל את הקרקע ואפילו שואל שלא מדעת לא הוי, שהרי העכו"ם רואים ואינם מוחים, והוי שואל מדעת.

**ועוד** טעם כתב בבכורי יעקב דמשום שהמלכות שותקת, מסתמא מוחלת על דבר זה לעשות סוכה ברשות הרבים.

**אמנם** בדרכי משה ובביאור הגר"א [ס"ק ד] הביאו את דברי הירושלמי [סוכה ר"פ ג] מגמליאל זוגא עבד מטללתא בשוקא עבר ר"ל אמר ליה מאן שרא לך, וביאר בזה האור זרוע שהכשירו רק בדיעבד ולא לכתחילה, וכתב הבה"ל שאפשר דזה רק אם מפריע למעבר בני רה"ר ומפסיק להם הדרך, ומסיק שמכל הטעמים הללו יוכל להעמיד סוכה ברשות הרבים, ולברך.

**אמנם** כל אלו הטעמים שהוזכרו להתיר הם רק במי שבונה סוכה בלבד, שעל זה אמרינן טעמים שישראל מוחלים ואף העכו"ם מוחלים לשבעה ימים או שהם מסכימים לנו לקיים מצוות במה שהם מרשים לנו לגור אצלם, או שהוא נחשב כשואל, אולם מי שהשתלט על שטח ברחוב ובנה שם מרפסת שנמצאת שם קבוע, אין

בעבירה, על פי דברי הירושלמי [שבת פ"ג ה"ג] דקרקע בשבת יצא היות והמעשה הוא טוב, אלא דהגברא עבר איסור, והלכך אין זה מצווה הבאה בעבירה, ואם כן ה"ה הכא היות וקרקע אינה נגזלת הרי שמה שלוקח תשמישים הוא איסור על הגברא ואין זה מצווה הבאה בעבירה.

**ומתבאר** איפה שלדברי החזו"א אינו יוצא כלל ידי חובה, אולם לדברי הגרש"ז אין לו לברך, והכי משמע מדברי הבה"ל שבמקרה דידן אין לו לברך.

**אמנם** יש לדון בזה שהרי כאן יש סוכה שרק חציה גזולה, והיות ויש הכשר סוכה בכל אחד מהחצאים, דכל חצי יש שיעור סוכה והכשר שלוש דפנות, יש לומר שבחצי שאינו גזול יכול שפיר לשבת ולברך, או כלך לדרך זו שהיות וכל הסוכה היא חפצא אחד של סוכה הרי שבעצם שימוש בסוכה כזו הוי הפקעה של חברו והוי פסול בכל הסוכה,

**ולא** מצאתי בזה דברים ברורים, אמנם מסברא יש לומר שיש לפלגו לשני סוכות שונות, וכך מסתבר לומר שהרי ידוע הנידון האם סכך גזול נחשב כאוויר או כסכך פסול, [עיין בזה בדברי הפמ"ג בסימן תקלז משבצות ס"ק ד', ובמנח"ח מצווה שכה וכן עיין בזה במועדים וזמנים ח"ב סימן קא במה שמביא בשם הגר"א וסרמן זצ"ל] וממה נפשך דאם הוא אוויר או סכך פסול עדיין יש בזה הכשר סוכה בשאר.

**ושמא** יש להביא ראייה מלשכת הגזית, והוא מהא דאיתא בהגמרא יומא [כה, ב] גבי לשכת הגזית שהיה חציו בחול

הפוסקים דסבירא להו דיכול לברך, נהי דאין הוא מצווה הבאה בעבירה, אולם מכל מקום הרי יש לו חיוב לצאת שהרי הוא גזול את חברו, ואיך יברך לישב בסוכה בשעה שיש לו חיוב לצאת משם מפני הגזל, ונשאר בצ"ע.

**ועוד** תמיהה איתא בחזון איש [או"ח סימן קנ אות כב] דכתב להקשות דנהי שאין בסוכה על קרקע גזולה מצווה הבאה בעבירה מטעם שאין המצווה מכלה את החפץ ואין גופו גזול, מכל מקום מדוע הישיבה עצמה אינה נחשבת כגזל שהרי הוא עושה שימוש בשל חברו כשהוא מוחה הוי גזל ואם כן הוי מצווה הבאה בעבירה, ולכן מיירי שאין הוא הבעלים מקפידים על ישיבתו עכשיו, אלא איירי שדעתו לגזלה לגמרי ולא גזלה לשם חג אלא גזלה לגמרי, והשתא יושב בה בחג, וכן בסיכך ברשות הרבים מקפידים על הסכך והדפנות שמפריע את בני רה"ר, אבל אחת היא להם אם יושב בה או לא, וכל זמן שהסוכה עומדת דין הוא שכל אחד ואחד נכנס לה כמו שכולם משמשים ברשות הרבים ואין כאן גזל שימוש, עכ"ל.

**ומתבאר** שבמקום כזה שלקחו את השטח קבוע מבני רשות הרבים דאין הם מוחלים ואם כן חשיבא כמחאה ואין הם יכולים להיכנס לשם מפני שהוא סגר מרפסת לעצמו הוי גזל בעצם השימוש והוי מצווה הבאה בעבירה ואין יוצא בה ידי חובתו בסוכה, ואינו רק ענין לברכה.

**אמנם** בקה"י סוכה [סימן כב] כתב ליישב בזה מדוע אין זה מצווה הבאה



דף ט א ד"ה ההוא, דלמה לי קרא לפסול סוכה גזולה תיפוק לה דהוי מצווה הבאה בעבירה, ותיריך על פי התוס' בסוכה דף ל א [ד"ה משום] דמצווה הבאה בעבירה הוא רק אם על ידי העבירה נעשית המצווה אולם איפה שאין המצווה נעשית על ידי העברה כגון אשרה ועיר הנידחת אין העבירה מסייעת למצווה, ולפי זה יש לומר אם יש לו הכשר סוכה על ידי לבוד כגון ששם קנים פחות משלושה טפחים, ובין הקנים שם קנים גזולים, דמצד מצווה הבאה בעבירה אין שהרי אין העבירה מסייעת את המצווה שהרי בכל מקרה הסוכה כשרה מדין הלבוד אולם מדין גזול זה פסול שהרי עכשיו מתכשרת הסוכה על ידי הגזלה ועל זה יש מיעוט לפסול סוכה גזולה.

**וביאר** דנחלקו בזה הגרעק"א והמנח"ח לדעת הרעק"א היכן שכרגע בעי להכשר על ידי העבירה הוי פסול, ולדעת המנח"ח אפילו אם כרגע בעי להכשר על ידי העבירה אולם בעיקרון לא היה צריך לעבירה אין העבירה מקלקלת לי את המצווה ולא חשיב מצווה הבאה בעבירה שהרי אפשר לעשות את המצווה גם בלי העבירה.

**וטעמם** הוא דלגרע"א פסול מצווה הבאה בעבירה הוא שלא יעשה את המצווה עם עבירה, ואיפה שיש דופן שמוכשרת על ידי דופן גזולה הוא עושה מצווה ביחד עם עבירה, אולם המנח"ח ס"ל דהגדרה היא שרק אם בלי עבירה לא היה יכול לקיים את המצווה אבל איפה שהיה יכול היה כשר.

**ואם** כן לנידו"ד הרי קרקע אינה נגזלת וכל הפסול לחזו"א הוא מצד מצווה הבאה

וחציו בקודש, דהרי אי אפשר לשבת בעזרה, והרי הסנהדרין יושבים, ואי אפשר לעשותה כולה בחול שהרי בעינן בית אלוקים נהלך ברגש, על כרחך שהוא חצי בחול וחצי בקודש ואי פתוח רק מצד קודש הוי קודש על כרחך ששני פתחים היו ללשכה.

**חזינן** שדבר שהוא גוף אחד ונמצא בשני מקומות שונים, נידון כל מקום לעצמו ואינו נחשב כחפצא דמקום אחד, ואינו, דיש לומר אדרבא היות ואם יש לו פתח אחד אזלינן בתר פתחו הרי שהוא נידון כגוף אחד, ובסוכה נמי ניזיל בתר פתחו, אומנם בסוכה זו שאנו דנים עליה איכה שני פתחים, ואולם יש לחלק בין בית המקדש שהוא קודש על פי קבלה לבין סוכה שהוא ענין של מציאות האם הוא גזול או לא.

**ואי** נימא הכי שיש לנו לחלק את הסוכה לשתיים ויכול להשתמש בחלק הנמצא בשטח שלו, זהו לכאורה רק אם הסכך מונח על גבי הדפנות הנמצאים בחלקו, אולם אם הסכך מונח גם על הדפנות שנמצאות על החלק הגזול ובלא זה יפול הסכך המונח בחלקו, אפשר לדעת החזו"א שהוא מצווה הבאה בעברה.

**וראיתי** שהביאו, דהגרע"א בסוכה דף יז כתב שאם יש דופן עשרה טפחים שמתכשר על ידי גוד אסיק והוסיף על זה דופן גזולה, דפסולה הסוכה היות ואין כאן אויר ולא אמרינן גוד אסיק דהרי יש כאן דופן והיות והוא גזול הרי הוא מצווה הבאה בעברה.

**אמנם** במנחת חינוך [מצווה שכה אות טו] כתב לתריך את קושית תוס' בסוכה

בעבירה הרי שהוא מניח את הסכך על כל הסוכה ובלי זה הסכך אין מחזיק, הרי שכל המצווה שלו היא על ידי העמדת הסכך על החלק הגזול אז הוי מצווה הבאה בעבירה לגרע"א, אולם למנח"ח יש לומר שהיות והרי יכול להעמיד את הסכך גם בלי להשתמש בחלק הגזול אין זה סיבה להיחשב כמצווה הבאה בעבירה, [אמנם אפשר שגם למנח"ח התם הוא במציאות כשר גם בלי העבירה מה

שאין כן הכא אין הוא במציאות עומד בלי זה, ואין נראה לומר כן].

**היוצא** הוא שבחלק הסוכה הנמצא על החניה אין לו לברך שם, ולחזו"א אף לא יוצא בה ידי חובת סוכה כלל, ואם הסכך של החצי שבתוך שטחו מוחזק על ידי החלק שבחוץ, אין לו לברך, ואפשר שלדעת החזו"א נמי לא יצא בה ידי חובתו.



## הגאון רבי פינחס שוב שליט"א

רב קהילות אשי ישראל ב"ב ומשכן אהרון מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

# האם יש להזהר שלא להשיח בין קידוש לסעודה בליל יו"ט ראשון של סוכות

הגשמים דאי מצטער פטור בלילה ראשון פטור אף מהא וצ"ת), עוד נפ"מ במה שכ' הטור תרל"ט דבלילה ראשון קודם שאכל כזית ראשון בסוכה אסור לאכול חוץ לסוכה כזית, ואי נימא דה"ז מצוה חדשה לאכול כזית בסוכה מהיכ"ת דבאכילה בחוץ אסור, אמנם אי גדר המצוה להתחיל הישיבה בסוכה אזי כיון דע"י כזית זה שהוא אוכל הי' לו לקבוע הישיבה בסוכה א"כ מבטל באכילה זו הך מצוה, עוד נפ"מ י"ל במש"כ הד"מ שם בשם מהרי"ל אי אסור לאכול בעיו"ט כדי שיאכל הכזית לתיאבון, ופליג ע"ז דכיון דאין המצוה באכילה אלא בישיבה אין בזה ענין תיאבון, (שוב דחה זה דבירו' ואו"ז דצריך להכנס לסוכה כשהוא בתאוה), עוד נפ"מ בהא דדן המ"ב כ"ד אי כשם שכ' הגר"א דאיכא מצו' קיומית כל ז' ה"נ בסוכה מצוה לכתחילה לאכול כל ז', ואי גדר המצו' לישב בסוכה אלא דבלילה ראשון מצותו ע"י אכילה דוקא מנ"ל דבסוכה דבלא"ה איכא מצו' קיומית לישב בסוכה דאיכא עוד מצו' באכילת פת, אמנם אי הוי מצוה בפ"ע י"ל, (ומ"מ צ"ב דבפסח דליכא דין אכילת מצה מתפרש הכ' שבעת ימים תאכל מצות למצו' קיומית, אבל בסוכה הא מתפרש הכ' בסוכות

יש לדון אם צריך ליזהר לא להשיח בין קידוש לסעודה בליל יו"ט א' דסוכות, ושורש הנדון דהנה גבי תפילין סח בין תפילין ש"י לש"ר חוזר ומברך, אבל במצוה א' אין חוזר ומברך אף אם הפסיק באמצע דומי' דשח באמצע סעודה, (ועי' ב"י ק"מ ובדק הבית שם ונוב"י או"ח מ"א), ויל"ע במצות אכילה בלילה ראשון אי הוי כב' מצוות או כמצוה אחת, דהא האריכו רבותינו לדון בגדר המצו' דלילה הראשון אם מצותו להתחיל הדירה וא"כ ה"ז בכלל הך מצו' דהקידוש, או דהוי גדר בפ"ע, והרבה נפ"מ בדבר חדא הא דבלילה ראשון כ' כמה ראשונים והרמ"א תרל"ט ה' דאף בירדו גשמים חייב לאכול כזית בסוכה, והא בשאר ימים אי"ז מעשה מצוה כלל כשיושב ומצטער ואדרבא הא אינו אלא הדיוט (ובפרט כשגשמים יורדים שהם כשפיכת כוס על פניו שרבו הראה לו שאינו רוצה בעבודתו - בה"ל תרל"ט ד"ה הדיוטות) ומבואר דה"ז מצות אכילה, ואף להחולקים דאי"צ לאכול אז בסוכה י"ל דטעמם כדכ' הגר"א בד' השו"ע (ס"ק כ"ב) דאין שם סוכה ע"ז בשעת הגשמים, (אמנם עי' שעה"צ ע' דאייתי מחי"א ועוד דאי"צ להיות נייעור בלילה שמא יפסקו

ברכה, (ואף דאחר שיפסקו הגשמים יחזור לסוכה ויברך אז והא מהני אלמפרע דומי דציצית דמברך בביהכ"נ ופוסטר הלישה מ"מ בנ"ד דהפסיק בהליכה ואכילה בביתו לא מהני, עו"ל דתל" בנ"ד דאי הוי ב' מצוות ל"מ ודוק).

**עוד** יש לעיין במה דכ' הרמ"א ס"ג דלא יאכל בלילה ראשון עד שתחשך דומי דמצה, ועמג"א ופמ"ג סק"א דמשמע דאין יכול לברך לישב בסוכה קודם שתחשך, ומשמע דאף דמצי לישב אכתי לא יברך, ולכאנ"ל אמאי לא יברך אגוף המצו' דז' ימים, (ועי' פמ"ג דאף בלילה ב' כן הוא עיי"ש), וכן הק' בדברי יחזקאל סי' מ"ה בשם הגר"ח, ומבואר דכיון דהמצוה הויא חלק אחר ואכתי לא בא זמנו ל"ש לברך ע"ז, (דומי' דד' הגליון מהרש"א יו"ד י"ט הידועים ועי' תשו' בצל החכמה ח"ה קס"ז קס"ח).

**עוד** יש לדון בכיון לקיים מצות סוכה אך לא כיון ענין לילה הראשון, דאי אי"ז אלא מחיובי הישיבה דבלילה ראשון חובה, א"כ מסתברא דאי"צ כונה להדיא, ועי' ירו' פ"ב ה"ז דרב הושעיא אמר דכל שבעה חובה לאכול בסוכה ומפרש היר' דהינו כשלא נתן דעתו ופי' הפ"מ והקה"ע דהיינו שלא נתן דעתו לצאת י"ח במצוה זו, ולדבריהם מבואר דה"ז כמצוה בפ"ע, מיהו בחי' ר' מאיר שמחה על ירו' פי' דאיירי כשלא ידע כלל דהיום חג הסוכות, (ובפשוטו נ' דהיר' דס"ל דאיכא תשלומין כל ז' למצו' דלילה ראשון א"כ ודאי הוא גדר מצות ישיבה בסוכה דהא במצה לא אשכחן דמי שלא אכל בלילה ראשון יושלים אח"כ, עוד יש לדון במה דנקט בחי' רמ"ש שם ועוד דלשי' הר"מ (בשו"ע תע"ה) דבאכילת מצה לכו"ע לא מעכבא כונה דהא נהנה דה"נ בנ"ד.

תשבו שבעת ימים כפשוטו ומנ"ל לחדש מצו' באכילת פת, ואולי ס"ל דהא נמי נילף ט"ו ט"ו, עו"ל דכונת המ"ב לאמת ל"ד אלא דמצו' קיומית לישב בסוכה באופן חיובי ע"י אכילת פת או קביעות סעודה אחרת דעל כן הוסיף מצו' לאכול פת "ולברך לישב בסוכה".

**עוד** דנים בזה בהא דשיעור אכילה של לילה זה שכ' הריטב"א והר"ן די"א דבעינן יותר מכביצה שהיא אכילת קבע וחייב בסוכה דכיון דהחיוב הישי' בסוכה א"כ בעינן שיעור החיוב בישיבה בסוכה, אמנם כ' הריטב"א בשם הרא"ה דלגמרי ילפי' מפסח וסגי בכזית והכתוב קראו חובה והו"ל אכילת קבע, עוד אייתי הריטב"א שם בשם גדול מגדולי הדור מצרפת דבלילה ראשון חייב לישון בסוכה ואפי' ירדו גשמים שינת עראי מיהת, והיינו דגדר המצו' לקבוע עצמו בסוכה בכל מיני קביעות, ועי"ש דפליג ע"ז דסגי באכילה, עוד יש לפלפל במש"כ המ"ב ל"ה בשם האחרונים דראוי להמתין מלאכול בלילה ראשון עד שיפסקו הגשמים, ולכאנ"ל אמאי לא יאכל בביתו ולכשיפסקו הגשמים יאכל בסוכה, אמנם אי הגדר לקבוע ישיבתו בסוכה י"ל דבעינן עכ"פ לכתחילה כזית הראשון דוקא, אמנם למעשה נראה דאין המכוון לזה אלא דחיישי' לאיסורא לאכול מחוץ לסוכה בלילה ראשון להצד דחייבים אז בסוכה (וכבר כ' דאפשר דלכו"ע חייבים אז אלא דא"א לקיימו), עו"ל דחיישי' לאיסורא לאכול שמא ימשך ולא יעבור לסוכה דומי' דאכילה קודם תק"ש וכו', ואף דיכול לאכול בסוכה כזית ראשון ולחזור ולאכול בבית ושוב לחזור ולאכול אחר גמר הגשמים אפשר דחיישי' להא דערום לא יתרום דקיים המצו' בלא

מוכרח חדא כיון דמכוין למצו' א"כ תו אינו טפל, אבל אי אי"צ כונה נפ"מ שפיר, מיהו הצד דאי"צ כונה משום דהמצו' באכילה כהר"מ במצה והדר דינא דממנ"פ ש"ד, ועוד דאף אי המצו' באכילה הא בעינן לזה אופן ישיבת סוכה ובנ"ד אי"צ ישיבה), ובהערו' שם הביאו עוד לדון בד' המט"א דבלע הפת לא יצא דאי"צ דרך קביעות, וכן באנסוהו לאכול לא יצא וע"ש עוד. עוד נפ"מ מבואר שם אי צריך לכתחילה לאכול הכזית כולו בב"א דומי' דמצה, עוד נפ"מ אי הפת של איסור, אי שייך בזה מהב"ע, (ויל"ע אי תליא בנדון האמ"ב או"ח ט' ויו"ט כ' אי איכא פסול מהבב"ע כשאין העבירה מגוף מעשה המצו' וציין הגרא"ג ז"ל ע"ז פר"ח ושעה"צ תקפ"ט ופר"ח תקפ"ו ורע"א בגליון הר"מ פ"ג מחו"מ ותשו' מחז"א מ"ט ביין של קידוש של טבל ויל"פ), עוד ראיתי לדון אי יוצאים בפת דמע"ש דומי' דמצה דאין יוצאים בה בפסת, מיהו הוא מחודש דאפשר דכי היכי דלא בעינן לחם עוני לא בעינן נמי לכם.

**והעולה** מכ"ז דאין הדברים מוכרעין וא"כ לכא' יש לחוש שלא להשיח בין ברכה דבקידוש לאכילת הכזית וכן שלא לצאת מחוץ לסוכה, אמנם אין הדברים מוכרעין דהנה מב' באו"ח רי"א דאינו בדין שיפטור שאינו חשוב את החשוב ועל כן אם בירך על שאינו חשוב ולא כיון להדיא לפטור את החשוב צריך לחזור ולברך ומ"מ אם כיון להדיא לפטור, פטור, ולא איכפת לן אם שח בינתיים (כמב' בבה"ל שם דבסמוך על שולחן בעה"ב אי"צ לברך אף דודאי שח בסתמא), וה"ט דהכל ענין א' דאכילה, וא"כ בנ"ד אי הוי ב' מצוות מ"מ ענינם אחד (זולת אי נימא כדכ' למהרש"ל דמעיקרא אי"צ סוכה לזה).

**ולכא' אי עיקר החיוב הישיבה בסוכה ל"ש** כן (ואפשר דס"ל דאף בישיבה בסוכה הא נהנה ושייך בזה שפיר שכן נהנה וצ"ת), עוד מב' בזה במש"כ הפמ"ג תרל"ט ט"ו דבעינן דוקא פת ולא הנילוש במי פירות דומי' דמצה, א"כ ס"ל דהמצוה בגוף האכילה (ועי' מהרש"ל כ"ז א' דלר"א אם לא אכל בליל יו"ט הראשון יאכל בליל יו"ט האחרון בביתו דעיקר המצוה גוף האכילה, ויל"ע לפי"ד אי מי שאין לו סוכה איכא עליו מצוה לאכול בביתו ועי' מהרש"א שם), עוד יש לדון בהא דבמצה בעינן לכתחילה ב' כזיתים א' לאכילת המצה וא' לאכילת פת דיו"ט ובסוכה לא אשכחן כן ויל"פ, (ובלא"ה אף התם עיקר הטעם משום השלימה והפרוסה ובנ"ד לא אשכחן).

**עוד** נפ"מ איכא בזה אי כי היכי דאם אוכל מרור עם המצה אמרי' דאתי טעם מרור ומבטל למצה אם ה"נ יש לחוש ולא ללפת הרבה את הפת ובשו"ת יד אלי' כ"ג א' כ' כן שלא לאכול הפת עם דבש וכן כ' בבית השואבה דיני ערב סוכות ד" ועי' בספר ארח דוד דהגר"ד בהר"ן הקפיד לאכול עם דבש דייקא לאכול בשמחה.

**עוד** ראיתי לדון דהנה מב' בסוכה מ"ז דחכמים היו יושבים באפר בחג, ובפשוטו מב' שם דלא ישבו בסוכה כלל אף בלילה ראשון וצ"ב הא אף מצטער חייב להך שיטה, אמנם אי נימא דגדר החיוב דלילה הראשון לקבוע דירתו בסוכה א"כ מי שפטור מהסוכה כל ז' ימים אינו קובע דירתו שם ופטור אף בלילה הראשון.

**עוד** נפ"מ כ' בס' בר אלמוגים סי' קע"ג אי אוכל כזית דמצו' כטפל למאכל אחר, דמשום ישיבת סוכה הא אינו מחוייב בזה אבל אי המצוה באכילה קיים בזה, (ואינו

וחלק אף ביין הקידוש כדכ' המ"ב ביוצא באמצע סעודתו דלא יאכל בחוץ והאריך בזה ג"א שליט"א בקובץ אסיפת חכמים, מיהו אכתי צ"ע בשומעים שלא טעמו כלל מיין הקידוש האין שחין אח"כ, וצ"ל דהשיבה עצמה חשובה בזה וצ"ת.

**שו"ר** בכ"ז דברים נפלאים בתשו' אג"מ ח"ט מ"ג דברכת לישב בסוכה דליל יו"ט ר קאי על ב' המצוות אבל מי שפטור משיבת סוכה משום דמצטער (דעתיד להצטער כמה ימים כרועה צאן) לא קאי הברכה אלא אמצו' דלילה ראשון).

**וראיתי** לח"א שליט"א שכ' לדון עפי"ד הט"ז תל"ב דהא דשרי להשיח באמצע ישיבת סוכה כיון דאי"צ להמשיך אי"ז הפסק באמצע מצוה, וא"כ בנ"ד אי הוי המשך לקיום מצות ישיבת סוכה ומחוייב בזה א"כ מה"ט לא ישיח, אבל אינו מוכרח דמצי להפסיק עתה ולאכול הסעודה אח"כ, (ואדרבא יש לדון כשמברך בליל שבת ויו"ט לישב בסוכה אקידוש ועיקר הברכה משום האכילה אח"כ למה שרי להפסיק בדיבור הא עיקר הברכה אכתי לא חיילא, וצ"ל דכיון שקובע סעודתו חייב בכל חלק



## הגאון רבי יעקב לשינסקי שליט"א

רב קהילת בני תורה גן הדסים מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

## בענין ברכת לישוב בסוכה, והחילוק בין סוכתו לסוכת חברו

לעומת של אחרים, ומצד שדרך לקבוע שם סעודה, ואין זה ממש כדברי הגר"ז, שתלה החילוק בין אותה סוכה שבירך בשעת אכילה, לסוכה אחרת. וגם זה צריך הסבר.

**ג]** וכדי לבאר הענין בעז"ה יש להקדים תחילה מה שביארו כמה מחברים, שבמצות ישיבת סוכה ישנם ב' חלקים, וכל חלק נלמד מפסוק אחר. חלק א', מצד האדם, שהוא עושה פעולה של ישיבה ודיוור וקביעות בסוכה [ע"י אכילה וכיו"ב], וזה נלמד מהפס' 'תשבו' - כעין תדורו, שזה נאמר אודות הגברא - **תשבו**. וחלק ב', מצד הסוכה, שעושה אותה לדירה ע"י ובשעת אכילה וכיו"ב, וזה נלמד מהפסוק 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך', ודרשו חז"ל שר"ל עשית ובנין הסוכה [פסולת גורן ויקב], ולמדו עוד כמה דינים בכשרות הסוכה ובעשיתה מפס' זה. וגם נלמד מכאן שצריך לעשותה לדירה שלו בחג ע"י אכילה, וגם חלק זה מן המצוה.

**ודא** בצפנת פענח [פ"ו מסוכה ה"ב] שדקדק כן מלשון המשנה [נדרים טז], קונם סוכה שאני עושה, ומפרש בגמ' שר"ל קונם ישיבת סוכה עלי עי"ש, הרי

**א]** דעת הגר"ז [סי' תרלט סע' יד] שכל הדין המבואר [סי' תרמ סע' ח] ע"פ דעת ר"ת, שאכילה פוטרת בברכתה שאר עשיות שבסוכה, כדוגמת עיקר וטפל, נאמר דוקא באותה סוכה שבירך בה בשעת אכילה, ובזה אם אח"כ יושב בה לשם טיול, או ישן ומשנן וכו', אינו מברך, אבל אם הולך לסוכה אחרת למטרות הנ"ל, אינם נפטרים בברכת האכילה, וטעון לברך עליהם [ודוקא אם אינו עתיד אח"כ לברך בסוכה השניה בשעת אכילה, כי אם עתיד לברך, הרי ברכתו של אח"כ פוטרת למפרע, כמפורש בדברי הגר"ז], והגם שלדעתו אכילה פוטרת השאר אפילו כאשר היה הפסק גדול, ובפשוטו כ"ש לענין שינוי מקום שפוטרת, מ"מ דוקא לענין אותה סוכה, שיצא ושב לסוכה ראשונה, משא"כ לענין סוכה אחרת. והדבר צריך הסבר.

**ב]** עוד יש להעיר בפרט זה, כי השעה"צ [ס"ק צ"ג] ג"כ הביא דעה זו, רק שהוא כתב הסברא בסגנון שונה קצת. וז"ל דהמנהג שנהגו, הוא רק בביתו, שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים, שאין דרך לקבוע שם סעודה, לכו"ע כל שנכנס שם חייב לברך עכ"ל. הרי שתלה הדבר בביתו ובסוכתו,

פסול של מהבב"ע עי"ש, ונראה שנחלקו בנדון הנ"ל, האם הסוכה נחשבת כגופה וכחפצא של מצוה. [ונראה חידושי ר' ראובן סוכה, בסופו, בזה].

[ו] והנה במשנה [סוכה מח] נאמר. סוכה שבעה כיצד, גמר מלאכול, לא יתיר סוכתו, וכתב הר"ן, דכיון דאמר רחמנא 'בסוכות תשבו שבעת ימים', צריך שתהא לו סוכה כל ז' [ונחלק בזה עם פירש"י שם]. ולמדנו מדבריו שאותה עשיה שעשאה לדירה שלו [ע"י אכילה] היא נמשכת והולכת גם בזמן שאינו שוכן בתוכה.

[ו] **וראה** רמב"ן [פרשת אמור] וז"ל ואמר כל האזרח בישראל, שלא יהיה די בא' מבני הבית לדור בסוכה והשאר ישבו בבתי, אבל כולם ישבו בסוכות עכ"ל. והנה בודאי שחלק הראשון הנ"ל של ישיבה ודיוור בסוכה הוא מצוה שבגופו ואי אפשר ע"י אחר, ורק לענין החלק הב' הנ"ל לעשותה לדירה, לענין זה היה אפשר ע"י א' מב"ב].

[ז] עוד יש להקדים מה שביאר הצ"פ שם ביאור מחודש במה שנהגו שלא לברך כי אם בשעת אכילה, שזה עפ"י המבואר להלכה [ומקורו בעירובין ע"ג כדעת רב], שלענין עירוב חצירות, מקום פיתא גורם להחשיב לדירה, ולא מקום לינה, וממילא י"ל שאמנם באכילה בסוכה יש בודאי קיום מצוה כל ז', מ"מ בשינה אין קיום מצוה, רק מניעת איסור, שאסור לישן חוצה לה, אבל אין כאן קיום מצוה באופן חיובי, ולכן אין מברכים עליה. [ואין זה ביאור בדעת ר"ת. רק טעם אחר]. כי לדעת הצ"פ, ב' החלקים של מצות סוכה הנ"ל אינם נפרדים זה מזה,

שישיבת סוכה נחשבת כעשית הסוכה. [וראה קונטרס הביאורים סוכה סי' י"ז].

**ומ"מ** אין הוא מחוייב לעמוד כל ז' באותה עשיה, אלא ורשאי לצאת מסוכה לסוכה גם באופן שעוקר דירתו לסוכה שניה, ושלא כדעת ר' אליעזר [סוכה כז] בזה.

[ד] וכדי לחדד הדבר יש לציין למה שנחלקו המג"א ובית מאיר סי' תרלט, במי שבירך בסוכה א', ואח"כ בתוך סעודתו הולך לסוכה אחרת שלא היה בדעתו בשעת ברכה, האם דינו שזה למי שבירך על ציצית א' ולבשה, ונמלך אח"כ ללבוש טלית נוספת, שחוזר ומברך [אפילו כשלא היה שינוי מקום], וכן דעת המג"א, כי לדעתו כל סוכה היא מצוה אחרת, והבי"מ השיגו וכתב לחלק ביניהם, שלענין טלית, כל טלית מצוה בפ"ע היא, אבל אטו אכילת סוכה שניה מצוה בפ"ע היא עי"ש. ומבואר שנחלקו בסברא, האם הסוכה נחשבת כחפצא של מצוה, וממילא ב' מצות הן, או שהאכילה היא המצוה, ולא הסוכה.

**ועפ"י** הנ"ל שישנם ב' חלקים במצות סוכה, מצד הגברא ומצד הסוכה, י"ל שדברי שניהם נכונים. כלומר שלענין חלק א' שמצד האדם, אין הסוכה כחפצא של מצוה, ולענין חלק ב', הרי היא עצם החפצא של המצוה.

[ה] וכדוגמת מחלוקת המג"א ובית מאיר מצאנו ג"כ לענין מצוה הבאה בעבירה. שהתוס' [סוכה ט] הקשו, מדוע דרשו למעט סוכה גזולה, ולא פסלו משום מצוה הבאה בעבירה. ובמהר"ם [שם ל' א'] כתב וז"ל דלא עביד מצוה בידים בגופה עכ"ל, וכע"ז כתב במאירי שם, ודימהו לשופר גזול, שאין בו



ואשר ע"כ, באכילה שיש בה גם עשית הסוכה לדירה, כי מקום פיתא גורם, ממילא גם מתקיים בזה מצות תשבו, משא"כ בשינה, שאינה נעשית בכך לדירתו, ואין כאן 'חג הסוכות תעשה לך', שוב אין ג"כ 'בסוכות תשב'.

**[ונמצא]** שהצ"פ מפשר במחלוקת שבין המנ"ח והשערי יושר, האם ישיבת סוכה כל ז', יש בה קיום מצוה או רק שאסור באיסור עשה לישב חוצה לה כידוע, ולדעת הצ"פ, באכילה צדקו דברי השער"י, ובשינה ושאר דברים צדקו דברי המנ"ח].

**[ה]** ועתה נבוא אל המכוון לבאר בעז"ה דעת הגר"ז והשעה"צ, ונאמר כך. כי אמנם גם בשינה וכיו"ב בודאי מקיימים מצות סוכה, ואין זה רק בגדר איסור עשה, ולכן היה מן הדין לברך עליהם [לולא הנושא של עיקר וטפל], אכן מאחר שאכילה יש בה הכח והסגולה לעשות הסוכה לדירה משא"כ בשינה [כמו שהוכיח הצ"פ מעירובין שם], לכן אמנם גם בשינה מקיימים מצות סוכה מה"ת [כי ב' החלקים של המצוה אינם תלויים ומעכבים זה את זה, ואפשר לקיים 'בסוכות תשב' ללא 'חג הסוכות תעשה לך'], מ"מ מכח חילוק זה יש להבחין ביניהם שזה עיקר וזה טפל, בהיות האכילה חשובה לעשותה לדירתו, משא"כ בשינה [אע"פ שיש גם חומר בשינה לענין שינת עראי, וכמו שהרגיש הטור].

ואשר ע"כ, באכילה שיש בה גם עשית הסוכה לדירה, כי מקום פיתא גורם, ממילא גם מתקיים בזה מצות תשבו, משא"כ בשינה, שאינה נעשית בכך לדירתו, ואין כאן 'חג הסוכות תעשה לך', שוב אין ג"כ 'בסוכות תשב'.

**[ונמצא]** שהצ"פ מפשר במחלוקת שבין המנ"ח והשערי יושר, האם ישיבת סוכה כל ז', יש בה קיום מצוה או רק שאסור באיסור עשה לישב חוצה לה כידוע, ולדעת הצ"פ, באכילה צדקו דברי השער"י, ובשינה ושאר דברים צדקו דברי המנ"ח].

**[ה]** ועתה נבוא אל המכוון לבאר בעז"ה דעת הגר"ז והשעה"צ, ונאמר כך. כי אמנם גם בשינה וכיו"ב בודאי מקיימים מצות סוכה, ואין זה רק בגדר איסור עשה, ולכן היה מן הדין לברך עליהם [לולא הנושא של עיקר וטפל], אכן מאחר שאכילה יש בה הכח והסגולה לעשות הסוכה לדירה משא"כ בשינה [כמו שהוכיח הצ"פ מעירובין שם], לכן אמנם גם בשינה מקיימים מצות סוכה מה"ת [כי ב' החלקים של המצוה אינם תלויים ומעכבים זה את זה, ואפשר לקיים 'בסוכות תשב' ללא 'חג הסוכות תעשה לך'], מ"מ מכח חילוק זה יש להבחין ביניהם שזה עיקר וזה טפל, בהיות האכילה חשובה לעשותה לדירתו, משא"כ בשינה [אע"פ שיש גם חומר בשינה לענין שינת עראי, וכמו שהרגיש הטור].

**באופן** שאם באנו לדון מצד פעולות הגברא וישיבתו בסוכה, אין כאן עיקר וטפל וכולם שוים לטובה, ורק מצד העשייה של הסוכה שנעשית לדירתו, בזה יש הבחנה בין

**ט** ומאחר שזכינו לבאר סברת הגר"ז נוכל ג"כ להבין סברת השעה"צ [בדיעה זו, אם כי להלכה הכריע המשנ"ב כדעת הדה"ח ולא כהגר"ז], כי יתכן להמשיך ולומר, שאמנם יש באכילה הכח לקבוע ולעשות הסוכה לדירה, [משא"כ בשינה], מ"מ יש אכילה שהוא בבחינת שינה לענין זה, כי דוקא כשאוכל בביתו ובסוכתו ששם יש לו קביעות, בזה נאמר שהאכילה בה עושה הסוכה לדירה שלו, משא"כ כשאוכל בבית ובסוכת חבירו, שאין לו שם שום קביעות, בכה"ג יש לנו לומר שאין באכילה זו עשייה של דירה, ואין בזה אלא משום חלק א' של המצוה, משום תשבו, [ולפי"ז ראוי לכתחילה לאכול דוקא במקום שיש לו שם קביעות מסוימת, ואפילו לחלק מימות החג נחשב

קביעות], ומשום כך כתב השעה"צ, שדוקא בסוכתו שדרך לקבוע שם, וא"כ האכילה שם נחשבת היא כעיקר לעומת שאר דברים הנעשים בה, שהרי בכוחה לעשותה לדירה, משא"כ בסוכת חבירו שאין דרך לקבוע שם,

וא"כ גם אם בדרך שם על אכילתו, אין אכילה זו נחשבת כעיקר לגבי שאר דברים, מאחר שגם אכילה זו אין היא עושה אותה לדירה וכנ"ל, וא"כ שניהם עומדים במדרגה שווה, ואין זו פוטרת זו.



הגאון רבי אברהם יעקב הכהן רוט שליט"א  
רב קהילת יוצאי חברון קרית הרצוג ומו"צ בקהילתנו

## כמה אופנים שיתכן שעובר ב'עשה' דאורייתא בשתיית מים [ואפילו פחות מכשיעור]

לאכול בסוכה בעמידה כיון שבאופן זה אינו יכול לברך "לישב בסוכה" כיון שלא נחשב "קבע" בעמידה.

### ליפתן חוץ לסוכה - ומעשה ברב מברסק זצ"ל

**וזהני** הגרמ"ד שליט"א יצא לחדש שיתכן שיהיה מותר לאכול בסוף הסעודה ליפתן [גלידה] חוץ לסוכה כיון שמברכים על הליפתן ברכה ראשונה זה ראייה שהוא לא חלק מהסעודה.

**והנה** מסופר על הרב מברסק זצ"ל שבכל שבת היה אוכל סעודה שלישית קודם השקיעה וממשיך לאחר השקיעה, אבל לא הסכים לאכול ליפתן בסוף הסעודה. כיון שסבר שהליפתן אינו חלק מהסעודה שהרי מברכים עליו ברכה ראשונה, והרי קימ"ל בשו"ע רצ"ט ס"א שאסור לאכול אפילו פירות קודם הבדלה, ומותר לאכול רק את הדברים הטפלים לפת.

**אמנם** רובא דעלמא נוהגים לאכול ליפתן גם לאחר השקיעה קודם הבדלה, ונראה טעמם כיון שהליפתן הוא חלק מהסעודה, שהרי נפטר בברכת המזון, ומה שמברכים

### שותה מים חוץ לסוכה באמצע סעודה

**בשעה"צ** [תרל"ט ס"ק כ"ט] מצדד שאף שיותר לשתות מים באמצע סעודת מ"מ אסור לשתות מים באמצע סעודת קבע, כיון שכל מים ששותה באופן זה יש להם דין של "קבע" וחייב בסוכה. ועפי"ז ביאר את כוונת הגמ' "אוכלין ושותים בסוכה" דמשמע ששתיה חייבת בסוכה וביאר בשעה"צ שהכוונה היא לשתיה שהיא באמצע סעודת קבע. ודבר זה מצוי מאד שבאמצע סעודה יוצא מהסוכה לביתו, ורוצה לשתות מעט מים שיתכן שעובר ב"עשה".

### חידוש ה"תשובות והנהגות"

**וב"תשובות והנהגות"** [ח"ב סי' ש"ה] מחדש שכל האיסור הוא דוקא ששותה את המים בישיבה שאז זה קביעות, אבל אם שותה מים בעמידה חוץ לסוכה אין בזה איסור ואינו נחשב "קבע", והוסיף שה"ה אם יוצא מהסוכה ואוכל בתוך פיו יכול להמשיך ולאכול חוץ לסוכה כיון שזה בעמידה ולא בישיבה. ודבר זה הוא חידוש גדול ולא נראה כך מדברי שעה"צ. אמנם לפי דבריו כתב שיוצא חומרא שאין

**והנה בחזו"א** [אור"ח ל"ד ס"ק ד'] מחדש שמה שאכל או שתה לאחר ברכת המזון אינו מצטרף למה שאכל או שתה קודם ברכת המזון. נמצא לפי דבריו יוכל לשתות אחר ברכת המזון, כיון שהשתיה אינה מצטרפת למה שאכל קודם ברכת המזון.

**אבל בבה"ל** [קפ"ד ס"ו סוד"ה "בכזית"] מפורש שלא כדבריו שהרי כתב שמי שאכל ולא שבע, ובירך ברכת המזון ואח"כ אכל שוב כזית פת ושבע מתחייב מדאורייתא. ומפורש שמה שאוכל לאחר ברכת המזון מצטרף למה שאכל קודם ברכת המזון.

#### **אכל ושתה ואח"כ שוב צמא**

**אמנם** לכאורה היה נראה לומר שגם לפי המרדכי אם אדם אכל ושתה ושבע ולא היה צמא הרי התחייב בברכה"מ מדאורייתא, ואם אח"כ היה צמא קודם ברכה"מ תו לא נפטר מחיובו. ולפי"ז כל חידושו של הגריש"א לפי המרדכי אינו מצוי כ"כ שאדם אכל ושבע והיה צמא ולא שתה ובירך ברכה"מ. ואח"כ בא לשתות. כיון שבדרכ"כ בסעודות גדולות אדם אוכל ושותה ורק אח"כ צמא אבל כבר נתחייב בברכה"ז מדאורייתא.

**אמנם** חתני הגרמ"א שליט"א טען שיתכן לומר שאדם שאכל ושבע ושתה ואח"כ היה צמא קודם ברכה"מ הרי לפי המרדכי יתכן שפקע חיובו ואינו חייב בברכה"מ מדאורייתא. וכמו דין של נתעכל המזון שאינו חייב בברכה"מ. שהרי המרדכי לומד את דינו מהפס' "ואכלת זו אכילה,

עליו ברכה ראשונה הוא כיון שלא בא מחמת הסעודה אבל הוא חלק מהסעודה. [גם בתשובות והנהגות ח"ד סי' ע"ה כתב שמותר לאכול ליפתן בסעודה שלישית אבל מטעם אחר].

**נמצא** לפי"ז שמי שנוהג כמו הרב מבריסק שלפיתן אינו חלק מהסעודה ממילא יתכן שמותר לו לאכול ליפתן חוץ לסוכה. אבל הנוהג לאכול ליפתן בסעודה שלישית כיון שזה חלק מהסעודה אזי פשוט שאסור לו לאכול ליפתן חוץ לסוכה. [וראיתי מובא בגלגל בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאסור לאוכל ליפתן חוץ לסוכה].

#### **פתרון שני לחידה - שתית מים לאחר ברכת המזון [אינו נוגע רק לסוכות]**

**בשו"ע** אור"ח קצ"ז ס"ד ברמ"א מביא מהמרדכי שמי שאכל ושבע אבל צמא אינו חייב בברכה"מ מדאורייתא עד שישתה.

**ולפי"ז** מחדש הגריש"א בקובץ תשובות [ח"א סי' כ"ב אות ב'] שה"ה מי שאכל ושבע והיה צמא ואעפ"כ בירך ברכת המזון, אזי לפי המרדכי אם ישתה עכשיו יתחייב בברכה"מ מדאורייתא. ולכן כתב שיש להמנע מלשתות כיון שע"י השתיה יתכן שמתחייב בברכה"מ מדאורייתא. והרי אינו יכול לברך כיון שדעת המרדכי היא שיטה יחידה כמבואר במש"ב קצ"ז ס"ק כ"ח.

**ולפי"ז** אם אכל בסעודה גדולה [חתונה] ובירך ברכת המזון כשהיה צמא, לא יוכל לשתות זמן רב עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו.

ושבעת- זו שתיה" וממילא תמיד כאשר הוא צמא אזי אין חיוב של "ושבעת" וצ"ע. ברכת המזון מדאורייתא [כדין נתעכל המזון וכן"ל]. ומי התיר לו להפקיע את עצמו מחיוב ברכת המזון.

### האם מותר לרקוד בחתונה קודם ברכת המזון

**ויש** לדון לפי"ז שמי שאכל בחתונה וגם שתה ושבע, והתחייב בברכת המזון מדאורייתא. וקודם ברכת המזון התחילו לרקוד, האם מותר לו לרקוד. ויסוד השאלה שהרי שהרי בריר לן שע"י הרקידה הוא יהיה צמא ולפי המדרכי הרי נפקע ממנו חיוב

**אמנם** לכאורה יש ליישב שאין בזה כל חשש, שהרי אחרי שהוא צמא מחמת הרקידה, ואח"כ הוא שותה הרי אינו מתחייב חיוב חדש של ברכת המזון, אלא ע"י השתיה הוא מתחייב שוב למפרע בברכת המזון. ולכן אינו נחשב מפקיע עצמו מן המצווה.



## הגאון רבי יוסף הכהן רובינשטיין

רב קהילת 'אהל רחל' גרין פארק מודיעין עילית ומו"צ בקהילתנו

## בדין ספיה לקטן חוץ לסוכה ובשאד איסורי גבדא

**א] איסור דאורייתא דלא תאכילום**  
הוא רק באיסורי חפצא או אף  
באיסורי גבדא

**א]** ז"ל השו"ע (או"ח תרמ ס"ב): קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות. וכתב המ"ב שם: 'ולכו"ע אסור להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה, דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול'. ובשעה"צ שם ציין 'עין מג"א פמ"ג ומחצה"ש'. ובמחצית השקל שם ביאר טעם האיסור, 'דהוה ליה כאלו מאכילו נבלה בידים דאסור'. ויל"ע האם הנידון בזה הוא באיסור דאורייתא או דרבנן. והאם יש צד לומר שכוונת המג"א לאיסור לא תאכילום דאורייתא.

**והנה** ז"ל השו"ע (או"ח שמג ס"א): 'קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו מאיסור דאורייתא; ולהאכילו בידים, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים'. וז"ל המ"ב (שם סק"ד): 'אסור לכל אדם, ואפילו התינוק אינו בר הבנה כלל. ודבר זה הוא אסור מן התורה. וילפינן לה מדכתיב בשרצים 'לא תאכלום' וקרא יתירא הוא, וקבלו חז"ל דר"ל לא תאכילום לקטנים, וכן בדם כתיב 'כל נפש מכם לא תאכל דם' וקבלו חז"ל

דר"ל לא תאכיל לקטנים, וכן בטומאת כהנים כתיב 'אמור ואמרת' ואחז"ל אמור לגדולים שיאמרו לקטנים. והנה משלש מצות אלו אנו למדין לכל התורה כולה דכל איסורי תורה אסור להאכילם או לצוותם שיעברו. עכ"ל.

**א"כ** לפו"ר גם המאכיל תינוק חוץ לסוכה יעבור איסור דאורייתא. אמנם יש מקום לחלק דאלו ג' האיסורים בהם הוזהרו הגדולים על הקטנים, הם איסורי חפצא כגון דם ושרצים. וא"ש שהגדול מוזהר שלא להאכילם לקטן. שעל כגון זה נאמר 'ונטמטם בם'. וכן לענין טומאה, דכיון שהכהן הקטן נעשה טמא במציאות, א"ש שהגדול מוזהר שלא לטמאותו. וא"כ י"ל דמג' איסורים אלו אנו למדים לכל התורה רק לאיסורי חפצא, כמאכלות אסורות וכדו'. אבל לא לאיסורי גבדא, די"ל דבאיסורי גבדא כיון שהקטן אינו מוזהר, אין זה נחשב כלל כאיסור כלפיו. [ורק מצד מצות חינוך יש לאביו [וי"א גם לאמו] לחנכו. מגיל הראוי לחינוך, אך אין איסור לכל אדם שמאכילו].

**ב]** והנה בשו"ע שם כתב: 'ולהאכילו בידים, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים'. וידועים דברי הנתיבות (סי' רלד

**וביותר** שכבר תמהו בזה הראשונים והאחרונים שם למה שמאי הזקן החמיר. וכי יש מצות חינוך על תינוק בן יומו. ועי"ש בריטב"א שכתב ששמאי היה מחמיר מן הדין 'דקסבר שאביו חייב בה מן התורה דתשבו כעין תדורו איש ובניו. אי נמי והוא הנכון, מחמיר בחנוך קטן בסוכה מדרבנן לחייבו שיאכל עמו בסוכה כיון דאפשר וחזי להכי, שכן הדין בכל מצוה לחייבו בחינוך כל זמן שאפשר וראוי לכך'. וכע"ז כתבו הרא"ה והר"ן. ואם כוונת המג"א דיש בזה איסור דאורייתא צ"ב למה הראשונים לא ביארו כפשוטו ששמאי עשה כן כדי לא לעבור על לא תאכילום. ועל כרחק משמע שהיה פשוט להם דבכה"ג אין צד לאסור, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, עד שלא היה להם צד לבאר בזה אפילו את חומרת שמאי הזקן בכך. והיינו על כרחק כנ"ל דכיון שאין איסור חפצא באכילה חוץ לסוכה, אלא רק איסור גברא. ע"כ היה פשיטא להו דבזה לא שייך איסור לא תאכילום. דאם התינוק אינו מצווה, אין זה נחשב אצלו איסור כלל.

**ועכצ"ל** דאף למג"א פשיטא דאיסור לא תאכילום דאורייתא הוא רק באיסור חפצא, ולא באיסור גברא. וכל דבריו לאסור להאכיל בידים חוץ לסוכה, היינו רק מדרבנן. ובהכרח כל הנידון שלו הוא רק מגיל חינוך, כיון שמדרבנן כבר צריך לחנכו למצוות אלו. וכן משמע בשעה"צ (תרמ ח) שכתב שמוותר לאחר 'להניח לפניו לאכול והוא אוכל מעצמו. אבל אביו מחוייב מחמת מצות חינוך למנוע אותו שלא לאכול חוץ לסוכה'. משמע

סק"ג) שכל איסורי דרבנן הם על הגברא, ולא על החפצא. וא"כ לכאורה מוכח דאף בכה"ג אסור. איברא די"ל דאמנם יש מכך הוכחה שיש באיסורי גברא איסור דרבנן של ספיה. אך עדיין אין ראיה שמדאורייתא יש איסור לא תאכילום באיסור גברא. ועוד דשמא גם רבנן גזרו איסור ספיה רק באיסור דרבנן הנובע מהחפצא, דהוא כעין דאורייתא, אך לא באיסור שמהותו על הגברא.

**ג** ונראה להוכיח שבאיסורי גברא אין איסור לא תאכילום דאורייתא, מהא גופא דלא מצינו בשו"ע ובפוסקים הקדמונים איסור כזה בנידון דידן, דלא מצינו איסור להאכיל ילדים קטנים חוץ לסוכה. ולא מיבעיא שלפני המג"א לא הוזכר איסור זה. אלא אפילו להמג"א שכתב שאסור להאכיל קטנים בידים, (וכהבנת המח"ש הנ"ל), מ"מ נראה ברור שכוונתו רק מגיל חינוך שעל כך מדובר שם בשו"ע. אבל קודם לכן פשיטא דאין איסור כלל.

**והראיה**, דאילו היה בזה איסור של 'לא תאכילום', א"כ יהיה אסור להאכיל חוץ לסוכה גם לתינוק בן יומו. (וכמבואר במ"ב סי' שמג הנ"ל). והנה על שמאי הזקן מסופר במשנה (סוכה כח.): 'מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן'. אך בגמ' שם (כח:) נתבאר דשמאי החמיר. - ואם כוונת המג"א דלדינא יש בזה איסור דאורייתא גם בתינוק בן יומו, א"כ צ"ב למה זה חומרא, ולמה רק שמאי החמיר בזה, הרי זה איסור גמור של לא תאכילום להאכיל חוץ לסוכה אפילו תינוק בן יומו.

דאיירינן בקטן שהגיע לחינוך<sup>א</sup>.

היום. על כן כיוון שהקטנים לא הוזהרו בזה, אין גם איסור על גדול להאכיל אותם.

**ה**ן אמנם דהמנחת חינוך (מצוה שיש י) מחדש חידוש נורא שיש איסור דאורייתא להאכיל ביוהכ"פ אפילו תינוק בן יומו יותר מהנצרך לו משום פיקו"נ. וז"ל: ונ"ל אף בקטן גמור תיכף ממש בשעה שנולד אסור להאכילו רק הצריך לו אבל לא יותר. אך בקטן כזה א"א לצמצם. אבל קטן פחות מבן ח' אף דאין מענין אותו מ"מ בידים אסור להאכילו אם אכל היום ויכול לסבול אסור להאכילו בידים, כנ"ל ברור. עכ"ל.

**אך** מ"מ לדינא דברי המנ"ח לא הובאו כלל בפוסקים. [ואדרבה עי' מ"ב (תריב סק"ב ותרט"ז סק"א) שמוותר להאכילם בידים]. ואף מרא דשמעתנא שהובא בפוסקים שמחדש ומחמיר שיש בזה איסור שהוא המגן אברהם, המעיין בדבריו יראה דפשיטא ליה דלא כמנ"ח, ובקטן ממש אין שום צד איסור להאכילו ביוהכ"פ או מחוץ לסוכה. וכל דברי המג"א לאסור הם רק מגיל שהגיע לחינוך שמחנכין אותו לשעות. וכן משמע שהבין השעה"צ שם<sup>ג</sup>.

**ד**] אמנם מה שהוכחנו מאכילה חוץ לסוכה שאין איסור לא תאכילום באיסור גברא, יש מקום לדחות דאף אי נימא דיש לא תאכילום גם באיסורי גברא, שמא אכילה חוץ לסוכה איננה אפילו איסור גברא. אלא יש בזה רק ביטול מצוה דאכילה תוך הסוכה. [וכפי שכתב הגרעק"א (סוכה כה.) ודלא כפנ"י שם<sup>ב</sup>], ולכן בזה פשיטא שאם אין מצוה על התינוק, אין איסור להאכיל אותו חוץ לסוכה, אבל עדיין אין מזה ראייה שגם באיסורי גברא ממש אין איסור דלא תאכילום.

**ומ"מ** נראה להוכיח שגם באיסורים ממש, אם הם על הגברא ולא על החפצא, לא שייך בהם לא תאכילום דאורייתא, ממה שלא מצינו איסור להאכיל ילדים בידים ביוהכ"פ, כשהאוכל לא נצרך להם לפיקו"נ. אעפ"י שהוא איסור כרת לגדולים. [ואדרבה נהגו לתת להם בידים אפילו דברי מתיקה וכדו' שאינם נצרכים לחיותם]. וע"כ הטעם כנ"ל דכיון שבמאכל עצמו אין איסור חפצא, אלא זה רק איסור על הגברא לאכול באותו

**א.** שו"ר בשונו הלכות (תרמ, ב) שכתב בזה"ל: עי' סי' שמג דהאיסור להאכיל הוא אפילו בתינוק שאינו בר הבנה כלל. וצ"ע אם גם כאן כן. וא"כ יפה עשה שמאי וי"ל. עכ"ל. ועי' מש"כ בזה להלן בדעת שמאי. אך מ"מ כפי שנתבאר לדינא אינו כן.

**ב.** ז"ל הפנ"י שם: 'דלא דמי לשאר מצוות עשה שאינן אלא בשב ואל תעשה כשבטל מהם משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום עשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה'. - אמנם עי"ש בגרעק"א שנחלק וכתב 'דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצוות עשה שיהי' אכילתו בסוכה'.

**ג.** ז"ל המ"ב (שם סק"ה) מחנכין אותו לשעות - 'כתב המ"א דלספות לו אוכל בידים אסור לכו"ע אף לאחרני כמו שאר דבר איסור שאסור להאכילו לכו"ע'. ועי"ש בשער הציון (סק"ט) וז"ל 'כתב המג"א, והעתיקו האליה רבה ושאר אחרונים. ועיין בחקרי לב בסימן ק"ח שפלפל בענין זה. **ולעניות דעתי אין דברי המגן אברהם מוכרחין**, דלא שייך לומר כן אלא באיסור גמור בין דאורייתא ובין דרבנן, כגון בבן י"א וי"ב דמדרבנן על כל פנים צריך להתענות ולהשלים, ולא כן הכא שאין בזה איסור כלל לקטן, ואדרבה הלא מחוייב להאכילו לאחר ג' שעות על כל פנים, ומוכח דאין שייך על אכילתו



(טוב) שם: 'אתה ובנך ובתך. אלו הקטנים, מלמד שהגדולים מזהירים על הקטנים'.

**ויל"ע** מה נצרך פסוק מיוחד לאיסורי מלאכה בשבת להזהיר גדולים על שביתת הקטנים. הרי כבר נלמד בגמ' (יבמות קיד.) לכל התורה דיש איסור ספיה לקטן מג' פסוקים, אמור ואמרת בטומאת כהנים, ולא תאכילום דשרצים. וכל נפש לא תאכל דם. [וכבר עמדו על זה האחרונים, ע' אחיעזר (חלק ג סימן פא, כג) ואמרי בינה (שבת סימן ז)]

**ולפי** מה שנתבאר בס"ד דאיסור ספיה דאורייתא הוא רק באיסור חפצא. אך באיסורי גברא האיסור הוא רק מדרבנן. א"כ לק"מ דכיוון דמלאכות שבת הם איסור על הגברא, ותלויים בזמן. ואינם בחפצא כאכילת דם ושרצים או כטומאה. לא שייך ללמוד את זה משאר איסורי חפצא. וע"כ הוצרכה התורה לאסור את זה להדיא גם במלאכות שבת, אעפ"י שבשאר איסורי גברא אין איסור זה.<sup>ה</sup>

**ועכצ"ל** כנ"ל דאף למג"א פשיטא דאיסור לא תאכילום דאורייתא הוא רק באיסור חפצא, ולא באיסור גברא.<sup>ז</sup> וכל דבריו לאסור היינו רק מדרבנן. ולכך כל הנידון שלו רק בגוונא שמדרבנן כבר צריך לחנכו למצוות אלו.

**ה** ונראה בס"ד להביא ראיה נוספת לכך. דהנה מצינו שלגבי מלאכות שבת התורה מזהירה בלאו מיוחד "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך.. וכתב רש"י שם (שמות כ, י): אתה ובנך ובתך - אלו קטנים. או אינו אלא גדולים, אמרת הרי כבר מזהירים הם, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, וזו ששינו (שבת קכא.) קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליך: עכ"ל. ומקורו במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו מסכתא דבחדש פרשה ז): 'אתה ובנך ובתך. אלו הקטנים או אלו הגדולים, אמרת, והלא כבר מזהירים הם, הא מה ת"ל אתה ובנך ובתך, אלו קטנים'. ויותר מזה מפורש בפסיקתא זוטרותא (לקח

---

שם אסור, רק הוא מצוה על אביו לחנכו במצות, ובמקום שאין מצות חינוך כגון באחרים, אפשר דגם בספי לה ליכא איסורא. וכן מצאתי כעין סברא זו ברבנו מנוח לחלק בין חינוך דהשלמה שהוא עצם האיסור, לחינוך דשעות שאינה כי אם מצוה בעלמא על האב, עיין שם באורך' עכ"ל.

ונראה כוונת המ"ב כנ"ל דבעצם מדאורייתא איסור ספיה הוא רק באיסורי חפצא ממש כנבילה. וע"כ ביוהכ"פ אפילו שהוא בלאו וכתב, מ"מ אין בו איסור מדאורייתא. ורק מדרבנן יש בכך איסור. וכמו שאסרו אפי' בספיה של איסור דרבנן. ומ"מ המג"א מתיר בכה"ג בקטן ממש משום דהיינו רביתיה. ולא גזרו כנ"ל. אך ס"ל למג"א דכשמדרבנן מחנכין לשעות כבר כן שייך איסור מדרבנן. ועל זה טוען המ"ב דסוף סוף גם בזה לא גזרו כלל. עד שיבוא לגיל יא שלשית המחבר מתענין ומשלימין מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות.

**ד.** וע"ע כע"ז בביאור הגר"א (שמג) וז"ל: ולכאורה קשה הא מאכילין אותו ביוהכ"פ כמ"ש בפ"ח דיומא וגזרו עליו להאכיל כו' אלא כנ"ל, ומ"ש מטבל, לא דמי, דשם איסורו מצד עצמו משא"כ ביוהכ"פ. עכ"ל.

**ה.** ולכאורה היה נראה להוכיח עוד שאין איסור לא תאכילום באיסורי גברא, מהא דלא מצינו איסור לאמהות להאכיל בשבת את התינוק היונק יותר ממה שצריך. אעפ"י שלפ"ד היה מקום לאסור משום דהוי ספיה בידיים לגרום לתינוק היונק לעבור על מלאכת מפרק תולדה דדש. [ע' ביאור הלכה (שכח סל"ד ד"ה ותניק את בנה) שכתב: 'ולינוק בפה מאשה משום רפואה משמע בתו"ש דיש בזה איסור דאורייתא, דלא דמי ליונק מהבהמה, דבאשה אין דרך לחלוב כ"א

כאן. ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, וכמ"ש התוס' (פסחים קו:). עכ"ל המג"א.

**ונראה** דכוונת המג"א בסוף דבריו לבאר למה ביוהכ"פ אין איסור דאורייתא. וכנבילה שאסור מדאורייתא להאכילו, ואעפ"י שהיינו רביתיה. דהן אמנם שחכמים לא גזרו איסור לא תאכילום היכא דהיינו רביתיה. אך עדיין אין זה מיישב למה כשזה אסור מדאורייתא אין איסור לא תאכילום דאורייתא. ועל זה תירץ דביוהכ"פ אין איסור לא תאכילום דאורייתא כיון דיש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור. - והיינו כפי שנתבאר דכל האיסור דא' הוא רק באיסורי חפצא ולא באיסורי גברא. ואכילת היתר בזמן איסור הוא בהכרח רק איסור על הגברא.

**היוצא** לדינא מהמג"א דלמהר"ם איסור ספיה הוא רק בלאו, אך בביטול עשה או באיסורי דרבנן אין איסור לא תאכילום אפילו מדברי סופרים. וגם לדין בשו"ע שמג שמחמירים כסוברים דיש איסור דרבנן של ספיה אפילו באיסור דרבנן וכל שכן בביטול עשה, מ"מ היינו רק איסור דרבנן, אבל איסור דאורייתא יש רק באיסורי חפצא, שהם אסורים אפילו היכא דהיינו רביתיהו וכגון מאכלות אסורות, אבל לא

## ב) בירוד דעת המג"א באיסור ספיה באכילה חוץ לסוכה ובשאר איסורי גברא ודרבנן

**א** הובא לעיל מה שכתב המ"ב 'דלכו"ע אסור להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה אפילו לאדם אחר'. ובשער הציון שם ציין לעיין במג"א פמ"ג ומחצה"ש. - והנה ז"ל המגן אברהם שם סק"ג: 'משמע דאחר לא יכול להאכילו בידים כמ"ש סימן רס"ט'.

**אמנם** המעיין שם בשו"ע ובמג"א סי' רסט יראה לכאורה את ההיפך. דז"ל השו"ע שם נוהגין לקדש בבהכ"נ, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעומו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכתב על זה המג"א שם סק"א 'אף על גב דאסור להאכיל לקטן איסור בידים (כמ"ש סי' שמ"ג) היינו בדבר שיש בו לאו, אבל קידוש אינו אלא עשה. (הג"מ בשם מהר"ם). ולפי מה שכתוב בסי' שמ"ג דאפי' איסור דרבנן לא ספי ליה בידים, צ"ל, כיון די"א דאפי' גדול מותר לשתות דיוצא בקידוש זה, אף על גב דלא קי"ל הכי, מ"מ לקטנים שרי. א"נ כיון דא"א בע"א שרי [ב"י]. ולפמ"ש הב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידים דלא גזרו בו חכמים. דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפי' לשעות (כמ"ש סי' תרט"ז) כ"ש

לינק. ולדידי צ"ע בזה. ואכמ"ל. - ולהנ"ל א"ש דכיון דהוי איסור גברא, אין בכך איסור דא' רק דרבנן. ובכל מידי דהוא רביתא דתינוק כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידים, ואף חכמים לא גזרו בו. וכדלהלן. - איברא דלפי מה שנתבאר אעפ"י שאין במלאכות שבת איסור ספיה דעלמא. אך מ"מ יש בזה איסור ספיה מיוחד, משום 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך'. וא"כ הדק"ל איך מותר לאם להניק את בנה. וע"כ צריך להגיע להסברים אחרים שכתבו האחרונים, וכגון שאצל תינוק הוא דרך אכילה ולא דרך מלאכה. עי' שו"ת חלקת יואב (או"ח ס"ט ד"ה ובאמת) ושש"כ (פלו"ה הע' סז) בשם הגרשז"א ואכמ"ל.

**וצ"ל** שהמ"ב הבין (גם במסקנת הפמ"ג) שניתן להשאיר בגירסא דידן במג"א, ולבאר שכוונת המג"א להוכיח ממה שהב"י לא תירץ לענין קידוש את התירוצן של היינו רביתיהו, אלא הוצרך להגיע לשתי הסברות מיוחדים לענין קידוש, (ד"א שזה הותר גם לגדול, או דא"א בענין אחר), דמזה מוכח דלא ס"ל להב"י לדינא כשיטות אלו המתירות איסור גברא היכא דהיינו רביתיהו. ולכן לפי שיטת הב"י אמור לצאת שיהיה איסור להאכיל את הקטן חוץ לסוכה. אלא שעדיין צ"ב למה החליט המ"ב להכריע כגירסא זו. וביותר למה שינה מלשון המג"א והחמיר טפי 'דלכו'ע אסור להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה'. הרי אין זה לכו"ע, שהרי המג"א הביא כמה שיטות שלשיתם אין בכך איסור כלל. שהם המהר"ם הסובר דבעשה אין איסור כלל. והרשב"א והר"ן שמתירים אף מדרבנן היכא דהיינו רביתיהו. וצע"ג.

**ב]** והנה ז"ל השולחן ערוך (תרטז ס"ב) בהלכות יום הכיפורים: קטן הבריא בן ט' שנים שלימות, ובן י' שנים שלימות, מחנכין אותו לשעות. עכ"ל. וכתב שם המגן אברהם: ומ"מ נ"ל דלא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים. ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו. ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה. ואינה מחויבת להכניסו לסוכה. משא"כ כאן דהאכילה בעצמ' אסור והוי כנותנת לו נבילה. אלא כשאוכל א"צ להפרישו (עסי' שמ"ג), ועוד דהתם הוי מ"ע עסי' רס"ט. עכ"ל.

**והנה** ממה שכתב המג"א דבסוכה מותר, משמע כגירסת הפמ"ג הנ"ל ודלא

באיסורי גברא כאכילה ביוהכ"פ, וגם מדרבנן זה לא נאסר כי היינו רביתיה ולא גזרו בזה.

**והנה** לכאורה על פי הדברים האלו אמור להיות שבנידון דידן של ספיה לקטן חוץ לסוכה לא יהיה איסור כלל. דמדאורייתא אין בכך איסור כיון שאינו איסור חפצא רק מצוה על הגברא. ומדרבנן אין איסור כי היינו רביתיהו. - וא"כ תמוה מאוד מה שכתב המג"א הנ"ל (סימן תרמ' סק"ג) לגבי קטן שאינו צריך לאמו שחייב בסוכה מדברי סופרים. 'משמע דאחר לא יכול להאכילו בידים כמ"ש סימן רס"ט'. - שהרי אדרבה לפי מה שנתבאר במג"א בסי' רסט צריך להיות מותר גם להאכילו בידים.

**שו"ד** דכן הקשה בפרי מגדים (שם א"א סק"ג) ועל כן הוא משנה את הגירסה במג"א, וז"ל: ומה שכתב דאחר "לא" יכול להאכילו בידים, לכאורה ראוי להיות 'יכול' להאכילו בידים, דיש חילוק בין אכילת איסור, ובין היתר בזמן האסור. כמו שכתב מג"א ריש סימן רס"ט, וי"ל בזה. עכ"ל.

**וא"כ** דברי המ"ב בזה תמוהים שכתב 'דלכו'ע אסור להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול'. ובשער הציון ציין 'עיי'ן מגן אברהם ופרי מגדים ומחצית השקל'. ולכאורה המ"ב פסק כפשטות הגירסא במג"א וכהבנת המח"ש, ולא כגירסת הפמ"ג, אעפ"י שלפי מקור הדברים במג"א זה אמור להיות מותר, וכמו שנפסק בשו"ע דמותר ליתן לקטן לשתות מקידוש שלא במקום סעודה.

במצות. ר' עקיבא היה מפטיר בבית המדרש בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם. מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו והאכילוהו בידו.<sup>1</sup>

**והנה** יל"ע מה היה שם המעשה, ולמה שמאי לא רצה להאכיל את בנו הקטן ביוהכ"פ. שהרי כאן ודאי שאין שייך מצות חינוך. וכמפורש במשנה, שמחנכין אותו רק לשעות כ"א כפי חורפיה. וע"כ מסתבר דא"נ לא היה איכפת לשמאי להניח מאכל לפני בנו. אלא רק לא הסכים להאכיל אותו בידיו. ולהנ"ל א"ש דשמאי החמיר משום איסור לא תאכילום, וכנ"ל דס"ל שאף באיסורי גברא נאמר לא תאכילום מדאורייתא. ולפי"ז מדויק היטב לשון התוספתא 'וגזרו עליו והאכילוהו בידו', דמשמע שזה היה הנידון. וזה פשיטא דאין הכוונה שלא רצה להאכיל את מה שנצרך בשביל פיקוח נפש. אלא ליותר מזה. דס"ל לשמאי כמו שכתב המנ"ח הנ"ל דמשום איסור לא תאכילום דאורייתא גם לתינוק בן יומו אסור להאכיל ביוהכ"פ בידים יותר מהנצרך לו לפיקו"נ!<sup>2</sup>

**ולאחר** שאנו רואים כי בשני דברים אלו החמיר שמאי הזקן, וחכמים נחלקו

כמחה"ש. (דממה שכתב דהתם הוי מ"ע וכהיה דסי' רסט, משמע שהתיר בסוכה אפילו להאכיל בידים, ולא רק להניח לפניהם. וראה מה שנדחק בזה המחמה"ש שם). - אמנם מאידך גיסא המג"א לכאורה סותר משנתו לענין יוהכ"פ. ועיין הערה<sup>1</sup>.

### ג] ביאור נפלא בשיטת שמאי הזקן

**והנה** הוזכר השיטה המחודשת של שמאי הזקן (סוכה כח). 'מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן', וכבר תמיהו בזה הראשונים למה החמיר בדבר. ונראה דבשיטתו כן שייך לבאר דס"ל לשמאי (לכה"פ כחומרא) דאעפ"י שקטן שצריך לאמו פטור מהסוכה. אך מ"מ אסור לאמו להאכיל אותו בידים חוץ לסוכה משום איסור ספיה דלא תאכילום. דס"ל דאף באיסורי גברא נאמר איסור זה. (ואף שלכאורה תינוק אינו אוכל אלא רק שותה, מ"מ אצלו חשיבא כאכילה, ואסור חוץ לסוכה).

**ונראה** בס"ד להביא ראייה נפלאה שזהו טעמו של שמאי הזקן, דהנה מצינו עוד מעשה בשמאי הזקן בתוספתא (יומא פרק ד): 'תינוקות סמוך לפרקן מחנכין אותן בפני שנה ובפני שנים בשביל שיהו רגילין

1. הנה כאן מחלק המג"א בין אכילה שאין בגופה איסור, כנתינת אוכל לידי התינוק חוץ לסוכה, לאכילה ביוהכ"פ שאף שהוא תלוי בזמן אך כיוון שהיום אסור, זה דומה לנבילה. ודבריו צ"ב שהרי אכילה ביוהכ"פ היינו רביתיה, והוא איסור התלוי בזמן. והמג"א גופיה הוכיח שם (בסי' רסט והובא לעיל) כהרשב"א והר"ן דחכמים לא גזרו בכה"ג, מהא דאפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפי' לשעות. ועי"ש בפרי מגדים שכתב: ומכל מקום לא תתן בידים. עיין סימן רס"ט מצות עשה רשאי בידים, קודם קידוש, מה שאין כן ביום הכיפורים הוה לאו. יע"ש. - ומבואר לכא' דכוונתו שהמג"א מחמיר כהמהר"ם, וס"ל דבלאו אין אומרים היתר זה דהיינו רביתיה אפי' באיסור גברא. וא"כ המג"א לא פסק כהרשב"א והר"ן. ומ"מ בנד"ד לענין סוכה יהא מותר כיון דהוי עשה ולא לאו.

2. ואולי מדובר בילד גדול יותר שיקל להסתדר ולקחת לבד, אבל רק בדוחק. דאם זה היה קל בשביל הקטן לקחת לבד, מה היה הענין לגזור עליו להאכיל בידיו דווקא. ושמא כדי שלא יטעו ללמוד ממנו איסור בדבר.

אלא מחמת הצורך בנטילה. וכפי שמשמע מרישא דברייתא. וכן מהלשון שגזרו עליו בשתי ידיו. דמשמע שהנידון הוא אם ליטול ב' ידים או אחת. - ובפשוטו מסתבר שאין זה שני מעשים נפרדים אלא אותו מעשה. שהרי בתוספתא לא נתבאר הטעם למה שמאי לא רצה להאכילו, אלא בסתמא: 'מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו והאכילוהו בידו'. וא"כ לפו"ר מסתבר שאף בתוספתא הטעם שלא רצה להאכילו אינו מחמת איסור לא תאכילום, אלא מחמת הצורך בנטילה.

**אמנם** אין זה מוכרח ושמא שמאי החמיר שאסור לאב להאכיל את בנו בידיו מחמת איסור לא תאכילום, וממילא גם אסור לו ליטול את ידיו לצורך זה. ונחלקו עליו חכמים דמותר לו להאכיל וממילא מותר לו ליטול ידיו. ומעיקר הדין היה מספיק שיגזרו עליו להאכיל ביד אחת ולשם כך ליטול רק יד אחת. אך כדי שלא יבואו לטעות מדבריו ולהחמיר, ויהיה חשש סכנה לתינוקות. הוסיפו וגזרו עליו להאכיל להדיא כדרכו ללא שום שינוי, בשתי ידיו. [וכעין שביאר הריטב"א שם שחכמים גזרו עליו כן כנגד המשחיתים (עי' ברכות יא:) עי"ש. - ועצ"ש בשפת אמת שכבר חידש דטעמו של שמאי אינו מחמת נט"י, (אלא שהוא ביאר טעם חדש ששמאי לא רצה להאכיל אפי' ביד אחת מטעם דילמא אתי למיכל, עי"ש). ועפ"י דרכו עדיף טובא לבאר כנ"ל ששמאי לשיטתו לא רצה להאכיל משום לא תאכילום]. והדברים נפלאים בס"ד.

**ואמנם** הראשונים לשיטתם [כהריטב"א ודעימיה], שגם לענין סוכה פירשו

עליו. מסתבר כנ"ל דשמאי הזקן לשיטתו. וס"ל דיש איסור לא תאכילום כבר לקטן בן יומו. גם באיסורי גברא כאכילה ביוהכ"פ. וגם באיסורי מצוה כאכילה חוץ לסוכה. ועל כן לא רצה להאכיל את בנו בידיו ביוהכ"פ. וע"כ עשה סוכה לתינוק, כדי שכלתו לא תעבור באיסור לא תאכילום. ומ"מ בשניהם נחלקו עליו חכמים. וביוהכ"פ גזרו עליו להאכיל. דלדינא לא נפסק כשמאי.

**ב]** איברא דמצינו מעשה דומה נוסף על שמאי הזקן בגמ' (חולין קז:) איבעיא להו: מאכיל, צריך נטילת ידים או אינו צריך ת"ש, דתני דבי מנשה, רבן שמעון בן גמליאל אומר אשה מדיחה את ידה אחת במים ונותנת פת לבנה קטן, אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצה להאכיל בידו אחת, וגזרו עליו **שיאכיל בשתי ידיו**. אמר אביי התם משום שיבתא. - וברש"י שם אשה מדיחה ידה במים - ביום הכפורים, דאע"פ שאסור ברחיצה התירו לאשה להדיח ידה אחת וליגע בפת. - שלא רצה להאכיל בידו אחת - אפילו ידו אחת לא רצה להדיח כדי ליתן פת לתינוק ביוהכ"פ. ומונע מלהאכילו, אלמא מאכיל צריך נטילה. - התם משום שיבתא - רוח רעה שורה על ידים שלא נטלו שחרית.

**ובלשון** הברייתא הנ"ל דתנא דבי מנשה מובא גם בגמ' (יומא עז:) ועי"ש ברש"י שלא רצה להאכיל בידו אחת - אפילו ידו אחת לא היה נוטל לתת פת לבנו קטן ביום הכפורים.

**והנה** לפו"ר בברייתא זו משמע שהטעם ששמאי הזקן לא רצה להאכילו אפילו ביד אחת, אינו מחמת איסור לא תאכילום,

בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם. מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו והאכילוהו בידו. ע"כ. ולכא' הכוונה שר"ע שלח את תלמידיו לבתיהם באמצע יוהכ"פ כדי לדאוג שהילדים יאכלו ולא יסתכנו. ועל דרך זה גם על שמאי הזקן גזרו להאכיל בשתי ידיו, כדי שלא יהיה

חשש סכנה לתינוקות"י.

**והדברים** נפלאים בס"ד דשמאי הזקן החמיר לשיטתו בשני דברים אלו. - אך מ"מ לדינא לא פסקין כוותיה. וכנ"ל.

את חומרת שמאי מטעם אחר, וכנ"ל. ע"כ גם כאן פירשו מצד נט"י. אך אם כנים אנו שלענין סוכה שמאי החמיר שלא להאכיל בידים תינוק בן יומו. משום לא תאכילום. א"כ ודאי שבאיסור אכילה דיוהכ"פ הוא גם יסבור כן. ואזי מסתבר ששני הדברים הם לשיטתו, ומאותו הטעם.

**והדבר** מדויק היטב בתוספתא דהסמין מעשה דשמאי להנהגת ר"ע. בזה"ל:

'תינוקות סמוך לפרקן מחנכין אותן בפני שנה ובפני שתים בשביל שיהיו רגילין במצות. ר' עקיבא היה מפטיר בבית המדרש



**ח.** אמנם מצינו בגמ' מעשה זה דר"ע בנוסח אחר, **לענין ערב יוהכ"פ**, דז"ל הגמ' (פסחים קט.): אמרו עליו על רבי עקיבא: מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים **וערב יום הכפורים**. בערב פסח - בשביל תינוקות, כדי שלא ישנו. וערב יום הכיפורים - כדי שיאכילו את בניהם. ועי' ש רבינו יהונתן מלוניל: וערבי יום הכיפורים, שיאכילו את בניהם כדי שיוכלו להתענות ביום הכיפורים, ולא יאכלו במהירות ובטירוף הדעת, משום שמא יחשך השמש ולא יאכלו התינוקות די ספקם. - אמנם בתוספתא כאן משמע שהיה שולחם ביוהכ"פ עצמו כדי להאכילם מפני הסכנה. וי"ל דהלשון 'ערבי יוהכ"פ' הכוונה לליל יוהכ"פ. וכעין שיטת התוס' שם ד'ערבי פסחים' הכוונה לליל פסח. שוב מצאתי בס"ד במרומי שדה שם שהעיר מהתוספתא וכתב: 'וערב יוהכ"פ' כדי שיאכילו את בניהם. בתוספתא אי' וביוה"כ, והיינו בשביל שהנשים מונעות להאכיל. וכע"ז מובא בשם האדר"ת בקונטרסו גפן אדרת (שנדפס ביגדיל תורה סי' קכג).

## הגאון רבי יצחק ברוק שליט"א

מו"צ בקהילתנו ב"ב

## בדברים החייבים בסוכה

שגם אם פירות בעי סוכה ה"מ כשקובע עצמו לאכילתם, אבל באוכלם בעראי גם באוכל יותר מכביצה פטור מסוכה, שרק בפת תלוי רק בשיעור האכילה, שבאוכל יותר מכביצה חשיב קבע וכביצה חשיב עראי, שזה עיקר הסעודה ובאופן הרגיל קובע עליו, אבל פירות באופן הרגיל לא קובע עליהם, וכדי לחייבו צריך שלהדיא יאכלנו בקבע. וגם לענין מיני תרגימא למדו הפוס' מדבריו שחייב רק בקבע ולא סגי באכל יותר מכביצה, וכמפורש להדיא בל' השו"ע (תרל"ט ס"ב) שכ' תבשיל מה' המינים אם קובע עליו חייב בסוכה, דהיינו שאוכלו ממש בקבע וכ"כ שם המ"א להדיא, ולדינא כ' המ"ב שהאוכל בקבע בשר ודגים ראוי לאוכלו בסוכה אבל לא יברך עליהם, וכ' הב"ח דה"ה שאר מידי דמזון.

**ונלע"ד** דכיון שטעם הרא"ש שלא מברך על בשר ודגים הוא שאין דרך לקבוע עליו, מסתבר שהיום שהדרך לקבוע על דברים אלו מברך עליהם, ולכן במאכלים המצויים כיום כגון האוכל אורז שמברך עליו במ"מ ובנ"ר, נ' שדומה לבשר ודגים ולא לה' המינים, ואפי' שזן ממש כמיני דגן, מ"מ זה גופא שלא מברך עליו מעין

**בגמ'** מפורש חיוב סוכה על פת יותר מכביצה אבל כביצה הוי עראי ול"צ סוכה (מימרא דאב"י סוכה כו. כדטעם בר בי רב ועייל לללה), וכן במיני תרגימא כמבואר בדף כז. וביומא עט: שזה מועיל להשלים חיוב סעודה בסוכה כיון שחייב בה.

**וביאור** מיני תרגימא יש בראשונים ג' שיטות, רש"י בסוכה כ' פירות וביומא כ' לפתן דהיינו בשר ודגים ושאר המלפתים את הפת, וכ"ד התנ' בסוכה, והרא"ש שם סי' יג כ' דהיינו מיני מזונות, ואין ראייה לבשר ודגים שחשובים פחות מתבשיל, וגם אין דרך לקבוע עליהם סעודה, ולא חשיב מאכילת עראי דפת, ומפורש בדבריו שלחיוב סוכה בעי דוקא דבר הנאכל בקבע ובלא"ה פטור, ולפי"ז מש"כ הביה"ל (תרל"ט ס"ב ד"ה ויין) לגבי יין שחייב בסוכה כיון שאין דרך לשתותו חוץ לביתו, אי"ז הטעם היחיד, אלא מצטרף הטעם שזה דבר ששותהו בקבע מעט, אבל מאכל או משקה שיאכל או שישתה בעראי גמור, גם אם לעולם לא ישתה או יאכל חוץ לביתו פטור מסוכה.

**והנה** הרא"ש שם כ' לחלוק על המהר"ם שזנזהר מלאכול פירות חוץ לסוכה,

ולא דגן, ג"כ להנ"ל מברך לישב על מאכל שדרכו לקבוע עליו סעודתו בחול

**ולענין** שתיה בתוך הסעודה חוץ לסוכה, עי' בשעה"צ סקכ"ט שכ' שאסור לשתות יין תוך הסעודה חוץ לסוכה, וזה כוונת המשנה אוכלין ושותים בסוכה, דאל"כ אין שתיה שחייבת בסוכה, וכ' שלפי"ז גם מים לא כדאי לשתות בתוך הסעודה חוץ לסוכה, והטעם שכ' אין כדאי ולא כתב שהוא איסור גמור כיון, נראה לבאר שהיין בזמנם היה ממש חלק מהסעודה, אבל המים לא שייכים כ"כ לסעודה, ומהא דיש ראשונים שסוברים שצריך לברך עליהם, אלא דקיי"ל של"צ שגם בהם נאמר שתיה בכלל אכילה, ולהכי יין אסור לשתות באמצע הסעודה מחוץ לסוכה, משא"כ במים כתב השעה"צ דרק אין כדאי לשתותם חוץ לסוכה. ובזה יבואר הגמ' ביומא עט: שמבאר דברי רבי שאכלו פת בעראי ופירות בקבע חוץ לסוכה, ומל' הגמ' משמע שאכלום תוך הסעודה, ולכא' יפלא כיון שכן אמאי ל"צ סוכה הא הם חלק מהסעודה ואכילתם קבע, ולהנ"ל א"ש שהפירות אינם כ"כ חלק מהסעודה, שהרי מברך עליהם ברכה ראשונה, ומהדין גם כשאוכלם בתוכה פטורים מסוכה, ולפי"ז עולה לדינא שלאכול גלידה בתוך הסעודה חוץ לסוכה, דינו כמים שזה רק אין כדאי ולא איסור גמור, דהא גם עליה מברך בסעודה ואינה חלק ממנה.

**וכשאוכל** עוגה יותר מכביצה ושותה עמה קפה, שלכאורה זה אכילה אחת קפה עם עוגה, לענין העוגה כ' המ"ב סקט"ז דבעי סוכה כיון שקובע עליה, ולגבי הקפה מסתבר שתלוי באופן אכילתו, שבציור הנ"ל

ג' ירד מחשיבותו, וגם קביעותו לא קבע גמור, אלא שכיום שדרך לקבוע ע"ז, מסתבר טפי שהאוכל ארוחת צהרים בחוה"מ, ובפרט עם ב"ב ובמשך כמה שעות, ולא נטלו ידים אלא אכלו רק אורז ותפו"א וכיו"ב, מסתבר שמברך ע"ז שקביעותם קביעות גמורה, וצ"ע.

**אח"כ** מצאתי בספר הסוכה שכ' ע"פ הרא"ש הנ"ל שלא יברך, ולענ"ד ל"ד כלל וכנ"ל, ומטו משמיה דהגריש"א שהאוכל בחוה"מ סעודה בצהרים כהרגלו ביום חול רגיל, אסור מדינא לאוכלו חוץ לסוכה (אבל לא התברר דעתו אי מברך ע"ז).

**והנה** בכה"ג שאוכל "פריכיות אורז" וכדו', שזה מאכל שנאכל בדר"כ לשובע, אבל נאכל גם בעראי וגם לפעמים כממתק ולא לשובע, פשוט שלא מברך עליו, אלא שהאוכלו בקבע חייב בסוכה. אבל כשאוכל "ביסלי" וכיו"ב שזה תבשיל מה' המינים גמור, פשוט שדינו כשאר מאכל שאוכלו בעראי שאין מברך עליו, וביותר נראה שפטור מסוכה, וה"ט שכל הטעם שמברך בקבע וכן שיותר מכביצה חייב, הוא בגלל שאכילתו בקבע מסוים, אבל מאכל זה שכל מהותו להאכל כעראי, דינו כשאר אכילת עראי שפטור מסוכה.

**ולפי"ז** יל"ד גם כשאוכל "לחם תירס" וכדו', ובפרט במקומות שזה כל הלחם שלהם, ולא אוכלים כמעט לחם דגן, ונ"פ שחייב בסוכה וגם מברך לישב בסוכה וכנ"ל, שכיון שזה הלחם והדרך לקבוע עליו, הוא גם חשוב (שהוא לחם) וגם נאכל בקבע. וכן חולה "צליאק" שכל מאכלו רק שאר דברים



המ"ב רק בשותה יין שיש לו חשיבות ומשכר, שעליו היה דרך לקבוע, אבל בשותה מיץ ענבים שאינו משקה הראוי לשכר, לא שייך לומר שכל שתייתו בקבע, והוי כשאר משקין שפטורים מסוכה גם כששותה רביעית.

**וגם** אם שותה יין לכא' יש להקפיד לברך לישב בסוכה לפני שמברך בפה"ג לשתיית היין, דהא מבואר בסי' תרמ"ג שמעיקר הדין יברך לישב בסוכה לפני המוציא, אלא שנהגו אחר המוציא, ומסתבר שכ"ז רק כשחייב בודאי בסוכה, ולא בגוונא דהכא שכל חיובו ספק, וה"ה באוכל פת כיסנין ומברך לישב, שג"ז ספק וכמש"כ המ"ב בסקט"ז, ולכן הצריך שישאר בסוכה עוד זמן, וא"כ יש לברך לישב בסוכה קודם ברכת במ"מ.

**[ואגב** ראיתי לעורר במה שיש נוהגים שהאוכל סעודת יו"ט אצל הוריו ומברך שם לישב בסוכה, כשחוזר אח"כ לביתו חוזר ומברך, ולכא' זה ממש שלא כדין, דיעוין במ"ב תרל"ט (סק"ח) שההולך מסוכה לסוכה פלוגתת המ"א ושאר האחרונים, שלמ"א הליכה הוי הפסק, וכ' המ"ב דסב"ל, והנה המ"ב צייר רק כשהיה בדעתו בזמן הברכה גם על הסוכה השניה, אבל בשעה"צ סקצ"ד הביא מהב"מ שגם כשלא היה דעתו ע"ז בזמן הברכה דינא הכי, שהסוכה אינה כציצית שהבגד זה המצוה וכל בגד זה מצוה חדשה, אלא זה רק היכ"ת למצוה, וא"כ מ"ל סוכה זו או סוכה זו, ואפי' בלא כיוון על הסוכה השניה בזמן הברכה פטור, וכוותיה סתם השונה הלכות שם.

שבאים להשלים זא"ז, גם הקפה נחשב לחלק מהסעודה וחייב בסוכה (עי' סי' ריב סק"ה ושעה"צ כא שיתכן אפי' שהקפה טפל), אבל אם אוכלם יחד ואינם להשלים זא"ז, אלא שאוכל עוגה כדי לשבוע ושותה קפה להתעורר, הקפה עצמו פטור

**אח"כ** מצאתי בר"ן ד"ה אוכלים ושותים עראי, שמבאר במש"כ רש"י כדטעם בר בי רב ועייל לכלה, שכ' טועם מלא פיו ושותה, וביאר שרש"י הוסיף ושותה שרק כאן שאוכל אכילת עראי השתיה פטורה מסוכה, אבל אם היה אוכל אכילת קבע השתיה חייבת בסוכה, ומשמע להדיא שגם השותה מים תוך הסעודה, המים חייבים בסוכה מהדין שהם חלק מהסעודה. אלא דא"כ ק' רבי שאכל פירות בקבע בתוך האכילת עראי דפת, ודוחק לומר שבירך ביניהם ברכה אחרונה, דא"כ לא הוי קרי ליה שאכלם יחד, ואולי מים שייכים טפי לסעודה מפירות דאין שתיה בלא אכילה, וקיי"ל שלא מברכים על מים תוך הסעודה אבל על הפירות מברכים.

**והנה** בהבדלה מנהג העולם להביא פת כיסנין כדי שיוכל לברך לישב בסוכה, וטעמם שהמ"ב בסק"ג כ' לגבי יין שאין לשותותו חוץ לסוכה בקביעות (ובביה"ל כ' בשם הריטב"א שקבע היינו שתית רביעית), אבל לברך ע"ז א"א מספק, ולכן כיון שמקפידים לשתות רביעית בהבדלה, ולא רק מלא לוגמיו כדי שלא להיכנס לספק ברכה אחרונה, א"כ המבדיל ששותה נכנס לספק ברכת לישב בסוכה, ומביא עוגות ואוכל יותר מכביצה לצאת מן הספק. ולענ"ד כל דברי

**ולכא' המכשול** חמיר טפי דהמנהג הקודמת כ' המ"ב סקט"ז שאין לברך עליהם שמברכים על יותר מכביצה מזונות, לבד, אלא ישהה מעט זמן בסוכה כשאוכלם, והרי כל חיובם בסוכה לא מוכרע כ"כ, שגם שיהברכה תהיה גם על הישיבה שאח"כ, וא"כ במקום שהיה הפסק גמור מהישיבה ודאי שכאן אין לברך על מזונות].



ענייני

ממוזנות



## הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

אב"ד כתר תורה ראש הישיבה וראש הכולל תפארת שרגא אב"ד בקהילתנו

## קנה אתרוג בחזקת מהודר והתברר בחול המועד שהוא ספק חסר

### שאלה:

ראובן רכש אתרוג זמן מרוקאי מהודר יפה ונקי ושילם עליו 500 ₪. במהלך ימי החג הלך לרבו להראותו את האתרוג המהודר והיפה. הרב התבונן בו וגילה בתחתית האתרוג שהוא בגדר ספק חסר, והחסרון בגודל פחות מאיסר, אשר פסק המשנ"ב (סימן תרמח סקי"א) דיש להכשירו מכח ספק ספקא, ואפילו כשר לברכה. שאל הרב את ראובן כמה שילם על האתרוג, והשיבו כי שילם עליו 500 ₪ לפי שהיה בחזקת מהודר ביותר, א"ל הרב אם כך היה מצבו של האתרוג בשעה שקנית אותו, בודאי לא חשיב אתרוג מהודר, אלא רק אתרוג כשר, ובקושי יהא שווה 50 ש"ח. אמר ראובן לרב, כי ברי לו שלא אירע הספק חסר הזה ברשותו, אלא כך היה בשעה שקנה, ואולם מאחר והיה זה בתחתית האתרוג ולא חדר החסרון לבשר הלבן רק בבשר הירוק, והוא חסרון קטן ביותר לא התייחס אליו, והיה בטוח כי האתרוג מהודר ביותר בשל גידולו ובשל מראהו ונקיותו.

פנה ראובן אל המוכר באותו היום, שהוא חול המועד, וביקש לבטל את המקח בשל החסרון הנ"ל, שלדבריו הוא לכל היותר אתרוג כשר ולא אתרוג מהודר כפי שאמר הרב. ואף הדגיש ראובן למוכר כי החסרון הנ"ל בתחתית האתרוג היה בעת שרכש את האתרוג.

השיבו המוכר, כי אמנם מאמין לו שהחסרון היה בשעת הרכישה (עיין ביאה"ל סימן תרנ"ו ד"ה ועיין לקמן, בסופו אשר כתב בשם הא"ר דכתב בשם השלטי גבורים שאם קנה אתרוג ונמצא נרקב, אם יכול לתלות שהרקבים נעשו ביד המוכר הרי זה מקח טעות, ואם הדבר ספק המוציא מחברו עליו הראיה), אולם מיעץ הוא לו שלא יתבע ביטול המקח, כי בכך תתבטל העסקא למפרע, ונמצא שלא יצא יד"ח בנטילתו ביום הראשון, וכדקיי"ל "ולקחתם לכם", וע"כ מוטב לו שיתרצה במקח ובדמי

רכישתו. כנגדו טוען ראובן שאמנם אינו מעונין לבטל את המקח, אך רוצה הוא לקבל את הפרש דמי ההונאה ששילם על אתרוג אשר שוויו לכל היותר 50 ₪, סך של 500 ₪, על כן דורש הוא 450 ₪ דמי ההפרש. לעומתו טוען המוכר שאין הוא משלם הפרש, אלא או שמקיימים המקח בסך שנקצץ ושולם 500 שקלים, או שהמקח יתבטל למפרע, ואז יתברר שלא יצא ראובן ידי חובת המצוה ביום הראשון.

עם מי הדין.

### תשובה:

#### א. דין ביטול מקח באונאה יותר משתות ובמום במקח.

**א.** עיין חו"מ (סימן רכז ס"ד) דבאונאה יותר משתות [כגון שנתאנה הלוקח] דעת מרן שרק המתאנה יכול להחזיר החפץ ולא יקנה כלל, אבל המאנה אינו יכול לחזור אם רצה זה וקיבל. והטעם שלא יהא חוטא נשכר (סמ"ע סק"ז). ועוד כתב שם הסמ"ע (סק"ו) דזכות המתאנה היא לבטל את המקח אבל אינו יכול לתבוע אונאתו, כיון שהמאנה יכול לומר למתאנה או חזור במקחך או יהא בידך כמו שקניתו, ושכ"כ הטור בסעיף ו'.

**ב.** וע"ע סימן רל"ב (ס"ב) דאם אירע מום בגוף המקח ורצה הקונה ליקח פחת המום, הרשות ביד המוכר לומר לקונה או קח אותו כמות שהוא או תיקח מעותיך ותחזיר מקחי. וש"מ מתרוייהו דכל שיש ביטול מקח או מטעם אונאה יותר משתות, או מטעם מום במקח זכאי המתאנה לבטל את המקח, אך אינו זכאי לדרוש פחת המום או פחת האונאה.

בחפץ שלם אני רוצה, ואיני מעונין באיסור פחת המום. וע"ש סמ"ע (סק"א) אשר כתב דלא דמי לחזרת אונאה, דשם המקח שקנה הוא שלם בלי מום אלא שנתן לו יותר מדמי שוויה, אבל כאן גוף המקח יש לו חסרון, ע"כ. ובפשטות מיירי גם באונאה יותר משתות, וכפי שפירש בו הפתחי חושן (אונאה פ"ג סק"ג) דאי באונאה שתות פשיטא דקיי"ל דקנה ומחזיר אונאה. אלא בא לחדש דגם באונאה יותר משתות דקיי"ל ביטול מקח, מ"מ יכול המאנה לומר לקונה הא לך תוספת המעות שנתת ולא יתבטל המקח.

**ג.** אלא דלכאורה נראין דברי הסמ"ע סותרים, למה שכתב הוא עצמו בסימן רכ"ז (סק"ו) דאין המתאנה יכול לתבוע אונאתו שהיתה יותר משתות, ולפי שיאמר לו המאנה או חזור במקחך או יהא בידך כמו שקנית. הא קמן שגם באונאה יותר משתות אינו יכול לקיים את המקח ולתבוע החזר אונאתו. ולכאורה סותר למה שכתב (בסימן רלב) לחלק בין אונאה לבין מום.

**הא** לא קשיא, דמה שכתב הסמ"ע בסימן רכ"ז מיירי בדברי המתאנה היינו הלוקח שקנה בתוספת יותר משתות דמים, ואהא

**והנה** באופן שהמוכר אמר לקונה הא לך איסור פחת המום, כתב שם מרן השו"ע רל"ב ס"ד שהקונה יכול לומר למוכר

שניהם אינם יכולים לחזור בהם. וע"ע נתיה"מ (סק"א) אשר כתב ג"כ כדברי הסמ"ע, והביא נפק"מ לדינא שאם הקונה היה המאנה ששילם בהפרש יותר משתות על החפץ או על הטבעת וקידש בו אשה, כל שלא נתרצה המוכר המתאנה לא חל המקח וממילא הקידושין בטלים. וחזינן מכל זה דכל כמה שאין ריצוי העסקה בטלה למפרע.

ג. הנה בנ"ד כשראובן הקונה המתאנה רצה בתחילה לעשות ביטול מקח, והשיבו המוכר המאנה כי לא כדאי לו לעשות זאת, כיון שאז יוברר למפרע שלא יצא יד"ח בנטילת האתרוג ביום הראשון, ושע"כ אומר המוכר המאנה לראובן המתאנה קיים מקחך וכפי התשלום ששילמת (500 ש"ח). ולכאורה צדקו דבריו עפ"י מה שנתבאר בסמ"ע הנ"ל (סימן רכ"ז סק"ו) שאין המתאנה יכול לתבוע דמי אונאתו, כיון שהמאנה יכול לומר לו או חזור ממקחך, או יהא בידך כפי מה שקנית וכפי מה ששילמת.

ג. במקום שלא ניתן להחזיר את המקח קיים המקח ומחזיר דמי אונאה.

א. מיהו אכתי יש לחלק בנ"ד שאין המתאנה יכול לבטל המקח מהטעם הנ"ל שבזה יוברר שלא יצא יד"ח ביום הראשון. וכי בגלל זה שאין המתאנה יכול לבטל המקח יהא המאנה חוטא נשכר וישאר באונאתו. ויש ללמוד זאת ממה שנפסק בחו"מ (סימן רל"ד ס"ב) בדין השוחט פרה ומכרה ונודע שהיא טריפה, דין הוא דמה שאכלו אכלו ויחזיר המוכר הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו את הבשר והוא יחזיר לו את הדמים. והטעם שלא מנכה מדין נהנה

קאמר דאינו יכול להכריח את המוכר המאנה לקיים את המקח ולהחזיר לו את תוספת הדמים, כיון שהתוספת היא יותר משתות, בכה"ג זכאי המאנה המוכר לומר לקונה המתאנה או קיים מקחך בדמים ששילמת או בטל מקחך, אבל אינך זכאי לאלצני לקיים את המקח ולהחזיר לך את הדמים. לעומ"ז הסמ"ע בסימן רל"ב (סק"א) מיירי כשהמאנה המוכר הוא זה שמציע לקונה, וא"ל לו מה לך לבטל את המקח בגלל תוספת הדמים ששילמת יותר מכדי שתות, הבה נקיים את המקח ואחזיר לך את דמי אונאתך, ובזה אכן זכות המוכר המאנה לומר כן, כיון שנותן לו מקח שלם בלא מום וגם מחזיר לו את דמי האונאה שלקח. אבל באופן שהקונה המתאנה הוא זה שידרוש מהמוכר לקיים את המקח ולהחזיר לו את דמי האונאה, בזה כתב הסמ"ע (סימן רכ"ז סק"ו) דזכותו של המאנה לומר או קיים את המקח בדמים ששילמת, או יתבטל המקח.

ב. ביטול מקח באונאה יותר משתות ובמום במקח הוי למפרע כל שלא נתרצה.

א. שיטת הרמ"א בסימן רכ"ז ס"ד דכל היכא שהמתאנה לא נתרצה גם המאנה יכול לחזור בו, אבל אם נתרצה או שתק בשיעור שיראה לתגר ולקרובו, שוב אינו יכול לתבוע.

ב. ע"ש סמ"ע (סק"ח) אשר כתב לבאר שיטה זו דכיון שהמתאנה יכול לחזור, הלכך לא נגמר המקח מעולם, ומשום הכי יכול גם המאנה לחזור, אא"כ נתרצה המתאנה דאז מיד נגמר המקח, ובכה"ג

בו, ומטעם שעדיין לא נגמר המקח כל עוד שלא נתרצה המתאנה, מ"מ לכו"ע לא משאירים את המקח קיים ובתשלום דמי אונאה מבלי אפשרות חזרה.

#### ד. אונאה בדמי ביעי דפחיא ואייל מסורס.

**א.** ע"ע רמ"א (ח"מ סימן רלג ס"א) בדין מכר לו בשר בחזקת שהוא אייל מסורס ונמצא שאינו מסורס המקח קיים ומחזיר לו אונאתו, אא"כ ידוע שהלוקח איסטניס שאינו אוכל כלל אייל שאינו מסורס וכל כיו"ב. ומקורו כפי שציין שם בביאור הגר"א (ביצה ז). גבי ביעי דפחיא. וע"ש בנתיבות דהר"ן פליג וס"ל דלא גרע מחיטין יפות ונמצאו רעות, דמצי הלוקח למהדר ביה. אבל פסקו של הרמ"א מיוסד על שיטת רש"י בביצה שם ותה"ד, וע"פ מה שביארו הריטב"א והשטמ"ק (ביצה שם) שביצים אלו של שחוטה טובים לאכילה כמו ביעי דפחיא לסתם בני אדם, ורק ביחס למי שרוצה לגדל תרנגולים יש הבדל. וע"כ לא דמי לחיטין יפות ורעות ששם בטל המקח כיון שהן רעות לכל העולם, אבל ביעי פחיא ושחוטה הן טובות לאכילה לכל העולם בשווה. וכן אייל מסורס ואינו מסורס שווים בטעמם לסתם בני"א, ורק אניני הטעם יש להם נפק"מ, ולכן בכה"ג המקח קיים אא"כ ידוע שהלוקח איסטניס.

**ב.** והנה בני"ד אע"ג שהאתרוג כשר מ"מ הוי מידי דקפידא שלא קנאו אלא מחוסר ידיעה בספק חסר שהיה בתחתיתו של האתרוג, וגם הדמים מודיעים וכך דובר בין הקונה והמוכר שקונה אותו כאתרוג מהודר

במה שאכל, הוא אם מפני קנס שקנסו את המוכר, ואם מפני שאינו נהנה מאכילת טריפה שנפשו קצה באכילתה. כמבואר בסמ"ע (סק"ד).

**ב.** עוד מבואר שם בשו"ע שאם הקונה מכר את בשר הטרפה לעכו"ם או שהאכילה לכלבים, יחשבו עם המוכר את שווי דמי הטרפה ויחזיר להם את המותר. הא קמן דכל היכא דאינו יכול להחזיר את המקח לא פוטרים את המוכר מלהחזיר את הדמים, אלא מחשבים כמה נהנה הקונה מבשר הטרפה [כהנ"ל שמכר לגויים או האכילו לכלבים], ומחזיר המוכר את ההפרש, וכל זה מטעם שלא יהא חוטא נשכר. אף אנו נאמר בני"ד דמאחר ואי אפשר לבטל את המקח, כי אז יוברר למפרע שלא יצא הקונה יד"ח בנטילת האתרוג ביום הראשון, הויא דומיא דהנ"ל, ואיננו משאירים את המוכר להיות חוטא נשכר בנטילת דמי אונאה אלא מחייבים אותו להחזיר את ההפרש.

**עפ"ז** אף אנו נאמר בני"ד שרכש ראובן את האתרוג בחזקת מהודר ובתשלום של 500 ש"ח, בה בשעה שלא היה מהודר אלא בקושי כרש מכח ספק ספקא ובשווי של לא יותר מ-50 ש"ח, אך מ"מ אינו יכול לבטל את המקח וכנ"ל, הלכך יש לחייב את המוכר שלא ישאר מחזיק בכסף אונאה, ולא יהא חוטא נשכר, ושע"כ לחייבו להחזיר את הפרש הדמים בסך של 450 ש"ח. ולא מבעיא לדעת מרן השו"ע (סימן רכז ס"ד) אשר מטעם לא יהא חוטא נשכר פסק שרק המתאנה יכול לחזור בו ולא המתאנה, אלא גם לדעת הרמ"א שם דס"ל דאחר שהמתאנה יכול לחזור בו הוא הדין דהמאנה יכול ג"כ לחזור



## ה. מסקנא דדינא

א. הנה בנ"ד שקנה ראובן את האתרוג בחזקת מהודר ושילם עליו 500 ש"ח, ויצא אתרוג ספק חסר שהוא אתרוג כשר ולא מהודר, ואין שוויו אלא לכל היותר 50 ש"ח, הנה אם היה ראובן הקונה בא לפני החג יכל לבטל המקח בטענת מום במקח ובטענת אונאה יותר משתות, וגם מטעם מום במקח.

ב. ואולם בנ"ד, מאחר ולא הרגיש ראובן הקונה בבעיה אלא לאחר שראהו הרב בחוה"מ, ואין ביכולתו לעשות ביטול מקח, אשר יפקיע את המכר מעיקרו ויבטל את המצוה שנטל ביום הראשון כאתרוג כשר בבעלותו, עקב כך יש אמנם לקיים את המקח, אבל לחייב את המוכר להחזיר את הפרש דמי האונאה, וכדין קנה בשר ונמצא טריפה והאכילהו לכלבים.

במיוחד, ושע"כ מעיקר הדין אם היה תובע לפני החג היה יכול לתבוע ביטול מקח, ורק מחמת שעבר עליו יום הראשון בלי משיים ועתה אינו יכול לעשות ביטול מקח על מנת שלא תתבטל מצות היום הראשון, ע"כ יש לקיים המקח וישיב את האונאה על מנת שלא יהא חוטא נשכר.

ג. עיין בספרנו עטרת שלמה (או"ח עמ' תפה) אשר כתבנו בשם ספר פרי שדה ח"א סימן ה' דמי שקנה אתרוג בחזקת כשר ליום הראשון ויצא פסול ליום א' וכשר לשאר הימים דינו שינכה מהדמים וישלם רק כשווי האתרוג הכשר לשאר הימים. וסיים שאם קנה אותנו בחזקת מובחר ויצא שאינו מובחר יש לדונו כפי פסק תה"ד והרמ"א הנ"ל (סימן רלג ס"א) שאם נזהר שלא לאכול בשר שאינו מסורס הוי ביטול מקח, וגם אם לאו מנכה מדמיו.



הגאון רבי פנחס ברונפמן שליט"א

רב מערב ב"ב ואב"ד בקהילתנו

## בדין קנסות בחוזה מכירת דירה

שאלה: מעשה שהיה בקונה דירה שהיתה מושכרת בשעת המכירה וסיכמו בחוזה שעל המוכר לפנות את הדירה עד תאריך פלוני ובאם לא תפונה עד שבועיים לאחר התאריך הנ"ל ישלם המוכר סך \$7000 קנס. ועוד היה כתוב בחוזה שאם הקונה לא ישלם את הכסף בזמן, יצטרך לשלם למוכר קנס בסך \$7000. ולבסוף המוכר התאחר ופינה את השוכר שלושה חודשים אחרי הזמן, וכשבא הקונה לתבוע את הקנס, ביקש המוכר להיפטר מלשלמו בטענה שעשה כל מה שביכולתו כדי להוציא את השוכר, [הן ע"י עורך דין והן ע"י הבטחה לתת לו דירת חילופין], ולא הצליח. ויש לידע מה הדין בזה, האם על כה"ג לא התחייב, ושמה בכלל לא היתה זו אלא אסמכתא בעלמא, או דלמא דהוי חיוב גמור וחייב לשלמו.

### תשובה:

אסמכתא, כיון שבדעתו לפרוע את החוב ולא למכור את השדה נמצא שלא גמר דעתו על המכירה. ולפי זה ה"ה בנידון דידן כיון שבדעתו היה לפנות את הדירה מהגרים בה ולא חשב להתחייב בקנס הוי אסמכתא ואין חיוב על המוכר לשלם.

**אמנם** הרמ"א [ח"מ סימן ר"ז סעיף י"ג] כתב די"א דהא דמשחק בקוביא לא הוי אסמכתא, היינו כי מאחר ששניהם מתנים זה כנגד זה וכל אחד יכול להפסיד, אגב דבעי למקני גמר ומקני. עכ"ל. ולכאורה

**אמדינן** בגמר' ב"מ דף ק"ד: המקבל שדה מחבירו ואמר אם אוביר ולא אעביר אשלם אלפא זוזא, הוי אסמכתא ולא קניא. וכן פסק השו"ע סימן שכ"ח סעיף ב', ובגמרא שם דף ס"ו על הא דהלווהו על שדהו ואמר אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלוש שנים השדה שלי וכו', אמר מניומי דהוי אסמכתא ואסמכתא לא קניא, וכן פסק השו"ע [סימן ר"ז סעיף ט'] הלווהו על שדהו מאה זהובים והוא שווה יותר ואמר לו אם לא תפרעני עד שלוש שנים השדה תהא שלי, לא קנה דהוי אסמכתא. - וחשיבא

דהתחייבות לשלם את ההפסד לא הוי אסמכתא. ולפי"ז בנידון דידן, כיון שהתחייבות בסך \$7000 הוי סכום מופרז על אי פינוי דירה, אין זו 'התחייבות על הפסד' אלא אסמכתא, ויהיה פטור מלשלם. (ועוד דיש לחלק ולומר דבגמרא בדף ק"ד: איירי בלי שהזכיר לשון קנס, אך בנידון דידן שכתבו בלשון קנס, עצם הזכרת קנס חשיב אסמכתא ולא קניא. אך לא נראה לחלק הכי).

**אמנם** מדברי השו"ע [שם סעיף ב'] מבואר דאע"ג דבמתחייב אלפא זוזא הוי אסמכתא ופטור, מ"מ מה שהפסיד צריך לשלם, וא"כ גם בנידון דידן יש לשלם את שווי ההפסד של עיכוב הדירה, ולא את מלוא סכום הקנס.

**והמשך** המעשה הנ"ל, היה שהקונה טען שסך \$7000 זה סכום סביר להפסד שנגרם מעיכוב של ג' חודשים, ולכן גם אם למעשה ההפסדים היו קצת פחות מהסך הנ"ל אין זו אסמכתא, ומאחר שאין עליו חובה להוכיח כמה הפסדים היו במדויק, צריך לשלם לו את מלוא סכום הפיצוי הכתוב בשטר. ויש לדון האם זו טענה נכונה.

**והנה** בשו"ת מנחת פתים [בשיירי המנחה חו"מ סימן שכ"ח סעיף ב'] הביא בשם הב"י [סימן ר"ז אות ט"ז, י"ז, י"ח] דאם קבע סכום קבוע לתשלום הנזק חשיב אסמכתא, והאריך שם לחלוק עליו ומסיק שאסמכתא היא רק כאשר אמר גוזמא בסכום קבוע, כגון "אם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זוזא", אך אם אמר סכום קבוע שאינו גוזמא, לא חשיב אסמכתא וחייב לשלמו. ולדינא נראה בזה: דאפי' אם לפי

לפי זה גם בחוזה הנ"ל, כיון שכל אחד התחייב לשני וגם הקונה קנס את עצמו באם יאחר, לא הוי אסמכתא. אמנם אפשר לחלק ולומר דדברי הרמ"א נאמרו רק במשחק בקוביא, שכל אחד מתחייב כלפי השני באותו ענין, אבל בחוזה מכירה, ההתחייבות של המוכר היא להעמיד דירה בזמן ועל זה הוא קונס את עצמו, וההתחייבות של הקונה היא בענין אחר על תשלומים בזמן וכו'. ובכה"ג אפשר דלא גמר ומקני גם לרמ"א. ועוד יש לחלק: דהרמ"א כתב שם דבמתחייבים זה כנגד זה לא הוי אסמכתא דוקא אם קנו מידם, והכא לא היה ביניהם קנין מיוחד על הקנס [אע"ג די"ל דחתימת החוזה נחשבת כקניין גם על הקנס], וע"כ נראה דאין לחייב את המוכר לשלם את הקנס.

**אמנם** במתני' בב"מ דף ק"ד איתא: דכשאומר 'אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא' הוי התחייבות ולא חשיב אסמכתא, וז"ל הגמרא שם: "ולרבא (שהביא כמה דיני אסמכתא) מ"ש מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, התם לא קא גזים הכא כיון דקאמר מילתא יתירתא גוזמא בעלמא הוא". עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע חושן משפט סימן שכ"ח [סעיפים א' ב'] וז"ל: "לא עבדה (את השדה) אלא הובירה כולה או מקצתה, שמין אותה כמה היא ראויה לעשות ונותן לו חלקו שהיה מגיע לו. ואם התנה עמו אם אוביר ולא אעביד אשלם אלף זוז, הרי זו אסמכתא ואינו חייב לשלם אלא נותן כפי מה שראויה לעשות בלבד". עכ"ל. ומבואר מכל זה, שאם מתחייב לשלם את ההפסד אפי' בתורת אסמכתא חייב,

עיסקה בדרך כלל, וכן הקונה אומר שזהו ההפסד שנגרם לו, אינו צריך להוכיח את גודל הפסדו. כיון שמאחר שגם המוכר הסכים לסך כזה של פיצוי, נמצא דהסכים מראש לשיעור ההפסד. אך אם הסכום שנקבע גדול בהרבה מהמקובל, או שהקונה טוען על כל מיני הפסדים שלא חשבו עליהם בזמן חתימת ההסכם, על הקונה להוכיח את גובה ההפסדים.

**ובמעשה הנ"ל**, אחת הטענות של הקונה היתה: שהיה בדעתו לעבוד במקום הסמוך לדירה שקנה בעבודה עם משכורת מכובדת, ומאחר שעוכב מלדור שם התעכבה גם עבודתו שם לאותם ג' חודשים, ותובע את ההפרש בין המשכורת של המקום שעבד בו לבין המשכורת של מקום העבודה החדש. [המשכורת במקום החדש היתה של 2000 ₪ יותר]. ויש לדון האם טענה זו נכונה.

**והנה** איתא בשו"ע חו"מ סימן ס"א סעיף ה': ששטר שכתוב בו שיפרע הוצאות על הכפל הוי אסמכתא וביאר שם הסמ"ע [אות י"ב] שמדובר כשהתחייב בשטר לשלם כפל על ההוצאות ונזקים שיגרמו על ידו והתחייבות זו הויא אסמכתא ולא קניא, ומ"מ אם קיבל על עצמו לשלם ההוצאות חייב. ובשער המשפט שם (אות ב') הביא משו"ת הרשב"א שנשאל על שטר מלוה שכתוב בו שאם לא יפרע בזמן פלוני ישלם את כל ההוצאות וההפסדים שיגרמו מחמת איחור תשלום ההלוואה, והמלוה שם תבעו על סחורה שהיתה מזומנת לו לקנותה ולהרוויח בה רווח גדול, ומחמת שלא פרעו בזמן הפסידה. והרשב"א השיב שפטור על

ראות עיני הדיין הסכום שנקבע אינו סכום מופרז, מ"מ לא נוכל לחייב את המוכר לשלם כל סכום הקנס נגד דברי הב"י, אלא רק את ההפסד הנגרם לקונה.

**והרי"ף** בפרק איזהו נשך כתב בהא דאמר אם אוביר וכו' אשלם אלפא זוזא דהוי אסמכתא, שרק הוי החלק של הגוזמא אסמכתא, אך החלק של ההפסד לא הוי אסמכתא. [וזה ברור דאין חיוב לשלם מצד מזיק, אלא שיעבד עצמו על תשלום ההפסד]. אמנם הרא"ש [ב"מ פרק ט' אות ז'] דחה דברי הרי"ף וכתב: 'כיצד אפשר לומר דעל חלק שאינו גוזמא חל השיעבוד ועל חלק הגוזמא לא חל שיעבוד, הלא הכל כלול בהתחייבות אחת. וע"כ ביאר דצריך לשלם משום דכך נהגו - דכל מי שלוקח שדה מתחייב לפצות את השני על ההפסד. ונ"מ ביניהם: במקום שלא נהגו לפצות על ההפסד, דלדברי הרי"ף דהוי התחייבות חייב לשלם, ולדברי הרא"ש דתליא במנהג פטור מלשלם. **ובזמננו**, כיון שנוהגים לשלם את ההפסד שנגרם לקונה עבוד עיכוב במסירת הדירה, יש לחייבו על ההפסדים בין לדעת הרי"ף, ובין לדעת הרא"ש. [ועיין בסמ"ע סימן שכ"ח אות ג' שכתב כדברי הרא"ש, ובביאור הגר"א שם סימן ק"ג שנקט כדברי הרי"ף. אך כבר ביארנו דבנידון דידן אין מחלוקת בן הרי"ף והרא"ש ולשניהם חייב לשלם את ההפסד.

**אמנם** עדיין יש לדון האם על הקונה מוטל להוכיח את סך ההפסד שנגרם לו. ונראה שהדבר תלוי בראות עיני הדיינים. אם נראה להם שהסכום שנקבע תואם להפסד המוערך של ההפסדים של כזו

תגרום לו הפסד של חודשי עבודה, נראה דצריך לשלם בין לשיטת הרי"ף שחיובו מצד גרם הפסד ובין לשיטת הרא"ש שחיובו מצד מנהג המדינה.

**ועוד** יש לעיין בחיוב קנס הנכתב בחוזה, שמא יהא חיוב לשלמו גם כשסכום הקנס גבוה יותר מההפסד, מצד "דינא דמלכותא דינא", דכיון שבערכאות גובים את הקנס הנקוב בחוזה ממי שמפר אותו, יש יחול חיובו מצד דינא דמלכותא דינא. אמנם בארץ ישראל, שיטת רוב הפוסקים שאין דינא דמלכותא דינא. [הר"ן בנדרים דף כ"ח. דרכי משה סימן שפ"ט אות ג'. ביאור הגר"א סימן שס"ט אות ל"ה].

**ועוד** יש להוסיף דבחזו"א [ליקוטים חו"מ סימן ט"ז אות י"א] כתב דדינא דמלכותא דינא לא מבטל אסמכתא, כיון שבדין שבין ישראל לחבירו לא מהני דינא דמלכותא. ומוסיף: שאין לומר דכיון שמהני מדינא דמלכותא אין דעתו על אסמכתא אלא לקניין גמור, דלא שמענו משום דמצי למזכי בדינא דמלכותא תבטל אסמכתא, ואין סברא בזה כיון שאינו רשאי לדון בערכאות, ואם אתה אומר כן [דדינא דמלכותא מהני לבטל אסמכתא] בטלה אסמכתא, דלעולם דדיניהם אסמכתא קניא. [עכ"ד] ולפי"ז גם בנידון דידן אינו יכול לקבל את הסכום שנכתב בחוזה אם כשהוא יותר מההפסד הנגרם מצד דינא דמלכותא דינא לכו"ע.

**ומה** שעדיין יש לדון בזה, הוא בטענת המוכר שהיה לו אונס גמור כי עשה כל מה שבידו להוציא את השוכרים, וע"כ יש לפוטרו מתשלום הקנס. והנה בשו"ע [אהע"ז

כך. ובד"מ [סימן ס"א] כתב שטעם הפטור הוא מחמת אסמכתא. וצ"ב מאי שנא מהא ד'אם אוביר ולא אעביד אשלם' שחייב לשלם אם עבד בשנה זו. והב"ח מתרץ: דהתם ריווח השדה מזומן ולכן חייב, אבל בסחורה אפשר שלא יבוא הריווח ולכן פטור. והש"ך בסימן ס"א אות י' הסכים עם דברי הב"ח, ומוסיף דבתביעה זו חשיב כמי שתובע 'יותר מההוצאות' דהוי אסמכתא. אך אם יתבע את ההפסד הנראה מחמת שלא קנה את הסחורה, אכן יהיה דומה להא ד'אי אוביר ולא אעביד' דחייב. ובשער המשפט שם כתב בביאור דברי הרשב"א: דאיירי שהתחייב לשלם רק את ההפסד מהקרן אבל אם מתחייב לשלם גם את ההפסד מהריווח, יהיה חייב לשלם ולא הוי אסמכתא. וביאר שם דבהא ד'אם אוביר ולא אעביד אשלם ממיטב' דחייב, נמי חשיב מניעת ריווח בעלמא ומ"מ חייב לשלם, ואין חיובו מעיקר הדין אלא ע"פ התחייבות, וא"כ ה"ה דבכל מניעת ריווח נמי חייב לשלם ולא הוי אסמכתא.

**ולפי** זה בנידון דידן, כיון שהריווח של הקונה היה ברור [2000 ₪ לחודש] לכאורה נראה שמוכר הדירה יהיה חייב לשלמו.

**אמנם** נראה דכל זה אם היה מתחייב במפורש לפצותו על מניעת הריווח, אך כיון שהתחייב בסתמא על תשלום נזקי האיחור, לא נכלל בזה, אלא ההפסד הנגרם ישירות מאי העברת הדירה [כגון שכר דירה או הוצאות על שיפוצים שהתעכבו וכו']. ואם היה מזכיר להדיא בשעת חתימת החוזה שצריך אותה לצורך עבודה ואי קבלתה

אדעתא דהכי לא התכוון לגרשה, ורק חכמים תיקנו 'משום צנועות ומשום פרוצות' שיהיה גט וכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש. אבל בשאר התחייבות מוקמין אדינא והוי אונס. ובזה ס"ל לב"ש דאפי' אונס שכיח ולא שכיח נמי הוי אונס. וכן כתב הש"ך [י"ד סימן רל"ב אות כ'] דאפילו אונס 'שכיח ולא שכיח' נמי הוי אונס וכו', וכתב שם להלכה דלא דמי ממון לגיטין ודוקא בגיטין לא הוי אונס משום תקנה, אבל בממון הוי אונס.

**ובא"מ** סימן קי"ד סעיף ב' כתב על דברי השו"ע [שם] שהנושא אישה ופסקה עמו לזון את בתה ה' שנים חייב לזונה במאכל ובמשקה וכו'... דפליג על הט"ז וס"ל דגם אם התייקרו המזונות ביוקר דלא שכיח חייב לזונה, והוכיח כן מרפואה שאין לה קצבה ומ"מ חייב [ע"ש], וכן פסק בשער המשפט סימן ס' אות ד', וביאר שם דכיון שמיד בזמן הנישואין חל חיוב מזונות, ולפיכך אם אח"כ הוקרו המזונות 'מזלו גרם' לו שישלם יותר. ואע"פ שבשו"ע [חו"מ סימן רכ"ה סעיף ג'] מבואר דמקבל על עצמו אחריות על כל אונס, מ"מ על אונס שלא מצוי כלל כגון שבאה זוועה והשחית אותה פטור, דלא אסיק אדעתיה להתחייב על אונס כזה ולא הוה ליה לאתנויי, שאני התם שחיוב תשלומין חל בזמן הקלקול בשדה, ועל דעת כן לא התחייב, משא"כ בחיוב מזונות חל מיד, ואח"כ מזלו גרם שגדלו ההוצאות.

**ובאמרי** בינה הלכות הלואה סימן מ"ט חולק על הא"מ וס"ל דרק באונס 'שכיח ולא שכיח' הוה ליה לאסוקי אדעתיה ולהתנות, אך באונס 'דלא שכיח כלל' פטור דלא התחייב כלל. ונראה דס"ל כחילוק

סימן קי"ד סעיף א' [איתא: שמי שמקבל על עצמו לזון את בת אשתו במאכל ובמשקה ה' שנים בין אם המזונות ביוקר או בזול, חייב את מזונותיה גם אם התייקרו הפירות. והט"ז שם [אות ב'] כתב: "נראה הא דחייב לזון אם המזונות ביוקר היינו ביוקר דשכיח, אבל אם היוקר אינו שכיח לא קיבל על עצמו דזהו כמו ב'אונס דלא שכיח' דאיתא בח"מ סימן רכ"ה דלא מתחייב אפי' קיבל על עצמו אחריות". ולזה הסכים הבית שמואל שם [אות ג'] ומבואר מדבריהם דהתחייבות לא חלה באונס דלא שכיח [עמ"ש סעיף ג' ד']. וכן מבואר ברמ"א [אבה"ע סימן נ' סעיף ו'] שכתב דבאונס דלא שכיח לא חלה התחייבות. דכתב שם שהפוסק על בתו או על בת בתו שתינשא לפלוני ואח"כ אין הבת רוצה לינשא לו, פטור מן הקנס, דזה מקרי אונס אע"ג דלא התנה. והבית שמואל שם [אות ט"ז] כתב דזה אונס לא שכיח כלל כי בדרך כלל הבת מתרצה להתחתן לאחר שאביה מפייסה, ואפי' אם נאמר דהוי אונס 'שכיח ולא שכיח', מ"מ פטור ולא היה צורך להתנות על זה. ורק בגיטין מבואר [בסימן קמ"ד] דלא מהני טענת אונס שכיח ולא שכיח, משום תקנה משא"כ בשאר ממון.

**והנה** בשו"ע אהע"ז סימן קמ"ד סעיף א' כתוב: אמר הרי זה גיטך אם לא אבוא תוך ל' יום וחלה או עכבו נהר ולא בא עד לאחר ל' יום, הוי גט. אבל באונס דלא שכיח כלל, כגון אכלו ארי או הכישו נחש או נפל עליו הבית, לא אסיק אדעתיה להתנות עליו ומבטל הגט. וביאר שם הבית שמואל דמעיקר הדין אונס כמו חלה או עכבו הנהר נמי הוי אונס שמבטל את הגט, דהרי

שמכבדים הסכמים, וכהאי גוונא נראה דחשיב כאונס שכיח ובכדי להיפטר באם לא יסכימו להתפנות היה עליו להתנות שאם יתאמץ כראוי ולא יצליח לפנותם יהיה פטור, ומדלא התנה כך, חייב לשלם את הקנס.

### העולה לדינא מכל הנ"ל,

**המתחייב** קנס בחוזה מכירת דירה באם לא יעמיד את הדירה בזמן, גם אם הסכום שהתחייב מוגזם ביחס לנזקי האיחור ופטור מלשלמו משום אסמכתא, מ"מ חייב לשלם את שיעור ההפסד שנגרם על ידו, אע"ג דההפסד נעשה ע"י גרמא ובדין מזיק היה פטור עליו, משום שהתחייב על כך. וע"כ על המוכר לשלם את כל ההפסד שנגרם לקונה,

**ובאופן** הנ"ל, לאחר שמיעת טענות הצדדים הוברר ש \$7000 לא נחשב סכום מוגזם וצריך לשלמו. אך את הפרשי המשכורת הנ"ל אינו צריך לשלם לו, כיון שלא כלל זאת במפורש בהתחייבותו לקונה.

**ובטענת** אונס אין לפוטרו, אע"פ ששיטת רוב הפוסקים המתחייב קנס באונס דלא שכיח פטור, מ"מ בנידון דידן כיון שידע שהאנשים ששכרו את הדירה אין דרכם להקפיד כ"כ על קיום הסכמים, היה צריך להתנות שאם יעשה את כל מה שאפשר ולא יצליח להוציאם בזמן יהיה פטור, ומדלא התנה חייב לשלם את שיעור הקנס \$7000.

שהביא השער במשפט, ומ"מ אע"ג דחל מיד חיוב מזונות הבת והיה חייב להתנות, על יוקר דלא שכיח כלל לא היה צריך להתנות כלל. ועוד יש לומר בדברי הא"מ דס"ל דאם אחד מתחייב על דבר מסויים כגון מזונות, היה צריך להתנות אפי' על אונס שלא שכיח, משא"כ כשאינו מתחייב על דבר מסויים, דדעתו רק על דבר שכיח. והאמרי בינה ס"ל גם בזה דהיה חייב להתנות על אונס שכיח ולא שכיח כמבואר בחו"מ סימן רכ"ה סעיף ג', אבל על אונס דלא שכיח כלל, לא היה צריך להתנות.

**ובנידון** דידן שהתחייב לשלם קנס באם לא יפנה את הדירה עד זמן מסויים, נראה דמתחייב על דבר מסויים, ואם כן לסברת הא"מ חייב גם על אונס דלא שכיח כלל, ולדעת האמרי בינה חייב באונס שכיח ולא שכיח, ולדעת השער המשפט מתחייב רק באונס שכיח, כי חיוב הקנס חל רק ביום שלא פינה את הדירה, ועל זה לא התחייב מיד בזמן קניית הדירה. וכבר הבאנו לעיל דעת הט"ז והב"ש [בסימן קי"ד אהע"ז] דגם במזונות הבת מתחייב רק באונס שכיח. נמצא דדעת רוב הפוסקים לפוטרו מלשלם קנס דהוי אונס לא שכיח.

**ולמעשה,** בנידון דידן לאחר בירור הטענות נמצא שמוכר הדירה ידע שהשוכרים הראשונים אינם מסוג האנשים



## הגאון רבי אהרן מיטלמן שליט"א

מרא דאתרא קרית אבי עזרי חפציבה דייך ומו"צ בקהילתנו

## טיל מאיראן שנפל על תוספת בניה

מעשה בראובן שבנה תוספת חדר להרחבת ביתו, ובקומה מעליו התגורר שכן בשם שמעון שהיה יכול גם הוא לבנות חדר מעל התוספת החדשה. אולם שמעון הודיע שכעת אינו מתכוון להשתמש בתוספת זו, ולכן למרות שאינו מתנגד לבניה, אבל הוא גם אינו משתתף בעלות שלה - עד שיחליט להשתמש ביסודות ובגג של ראובן, ואז ישתתף בחלקו.

עברו הימים, ושמעון החליט שהוא רוצה להרחיב את ביתו ולהשתמש בבסיס הבניה של ראובן המתגורר תחתיו, ואכן הוא ניגש לראובן והם סיכמו ביניהם מהו סכום התשלום ששמעון צריך להשתתף בעלויות, ושמעון החל להכין את תוכניות הבניה ולקבל הצעות מחיר מקבלנים וכיוצ"ב.

לא עברו ימים מועטים, ובמהלך מלחמת איראן, נפל טיל בפגיעה ישירה על התוספת בניה של ראובן, והכל קרס כמגדל קלפים.

כעת ראובן ניגש לשמעון בטענה מחודשת: לדבריו, כיון ששמעון כבר גילה דעתו שנח לו בבניה של ראובן והוא מעוניין להשתמש בה ולהנות ממנה, אם כן הוא כבר זכה בחלקו בבניה, ולכן נחשב שהטיל פגע בבניה של שניהם, ומעתה שמעון צריך להשתתף ולשלם את חלקו למרות שבפועל הוא לא יוכל לבנות שם.

ונשאלת השאלה האם אכן יש מקום לטענת ראובן, ושמעון יצטרך לשלם למרות שהוא לא קיבל מאומה - רק מחמת זה שגלי דעתיה דניחא ליה. או שכיון שבסופו של דבר לא נהנה מזה, אינו צריך לשלם.



היה מעוניין בהנאה הזו וחסך כסף על ידי זה, כגון הדר בבית חבריו, שיתכן שבלי שהיתה לו האפשרות הזו היה ממשיך להתגורר ברחוב.

**אבל** במקרה דידן ברור לנו שהשני מעוניין בהנאה שנתן לו הראשון, והוא "גלי דעתיה דניחא ליה" בזה, שהרי הוא הוסיף ובנה כותל נוסף כנגד הכותל של הראשון, ובאופן כזה חייב לשלם ולא אומרים את הכלל 'זה נהנה וזה לא חסר פטור'.

**על** תירוצו זה חולק הים של שלמה, וכתב שלא מסתבר לחלק בסברא זו, ובכל אופן של 'זה נהנה וזה לא חסר' פטור, אפילו אם ברור לנו שהשני חסך כסף בזכות הראשון.

**התירוץ** השני של תוספות - המקרה שלפנינו נחשב 'זה נהנה וזה חסר', והטעם, משום שכל מה שהראשון בנה מתחילה כותל גבוה יותר מד' אמות, זה רק בגלל השכן שיכול לגרום לו היזק ראייה. ולכן, למרות שכעת כשנהנה מהכותל הגבוה אינו מוסיף בחסרונו של ראשון כלום, אך כיון שהוא נהנה מחסרון שנעשה לראשון בגללו, צריך לשלם על ההנאה.

**תירוץ** שלישי כתב הנימוקי יוסף (ב"ב ג. מהרי"ף) - כאשר אדם בונה כותל בינו ובין שכנו, יש אומדנא שהראשון מתכוון להקנות חלק בכותל לשני כאשר יחפוץ להשתמש בו, וכן יש אומדנא שהשני מתכוון לקנות חלק מהכותל כאשר יחפוץ להשתמש בו, ולכן לא שייך לדון בזה סברא של 'זה נהנה וזה לא חסר'.

## א. כותל שבין שתי חצרות - ג' מהלכים בראשונים בטעם החיוב של השני

**כדי** להשיב על שאלה זו, עלינו לברר תחילה את הסוגיא של שני שותפים שאחד בא להנות מהבניה של השני, מתי צריך לשלם ומתי לא, ומהם הסיבות לחיוב התשלום, וכפי שיתבאר.

**נאמר** במשנה (ב"ב ה.), השותפים שרצו לעשות מחיצה בחצר, יכולים לכופ אחד את השני לבנות כותל ביניהם עד גובה ארבע אמות שזה שיעור גובה אדם שמונע היזק ראייה. אבל אם אחד מהשותפים רוצה לבנות כותל גבוה יותר מארבע אמות, אינו יכול לכופ את השני להשתתף עמו.

**מוסיפה** המשנה, אם לאחר זמן השני סמך כותל שגובהו למעלה מארבע אמות לאותו כותל גבוה שבנה הראשון, וניכרים הדברים שדעתו להשתמש בכותל שבנה הראשון, מגלגלין עליו את הכל, כלומר, הוא צריך להשתתף בחלק הכותל שבנה הראשון מעל ארבע אמות.

**והקשו** תוספות, מדוע השני לא יהיה פטור מתשלום מדין "זה נהנה וזה לא חסר", שהרי הראשון כבר בנה את הכותל הגבוה, ומה חסרון יש לו עתה כשהשני משתמש ונהנה מכותל זה.

**ותירצו** תוספות שני תירוצים, ובראשונים מובא עוד תירוצו שלישי, ויש נפקא מינה בין התירוצים השונים, כפי שיתבאר.

**התירוץ** הראשון של תוספות - שכל מה שאומרים "זה נהנה וזה לא חסר פטור", הוא רק באופן שלא ברור לנו שהשני

**אבל** לפי הסברא השניה בתוס' - שהחיוב בכותל הוא משום שעיקר ההוצאה של הראשון היתה בגלל השני (שלא זיקנו בראיתו) - אם כן, במקרה הנוכחי אין זה שייך, שהרי ההוצאות של הראשון בבניית החדר שלו לא נגרמו כלל בעליון, שהרי גם אם הוא לא היה כאן היה צריך להוציא את כל ההוצאות הללו, ויהיה העליון פטור מלשלם על זה ונאמר סברא של 'זה נהנה וזה לא חסר'.

**אמנם** נראה פשוט, שבימינו שיש 'חוק בתים משותפים' - שמנהג בתי הדינים להתחשב בו מדין 'מנהג המקום', ולפי חוק זה מחייבים את הראשון שבונה בקומת קרקע להכין יסודות ועמודים שיתאימו גם לקומות העליונות אם ירצו לבנות על גביו, באופן כזה יש כאן בודאי הוצאות יתירות שהראשון הוציא רק בגלל השני, ולכן פשוט שהעליון יצטרך להשתתף ולשלם את חלקו בזה.

### ג. לפי איזה שער צריך העליון לשלם

**עלה** בידינו שהשכן העליון לפי כל הסברות והדעות חייב לשלם לתחתון על ההוצאות שהוציא בבניה בגללו, אולם עדיין יש לדון לפי איזה שער הוא צריך לשלם, האם לפי המחיר שעלה לתחתון בשעת הבניה, או לפי המחיר של בניה כזו כעת בשעת הבניה של השני (ומצוי מאוד שמשתנה המחיר במהלך השנים).

**ולכאורה** הכרעת דבר זה תלויה בדעות הראשונים שהתבארו: לפי סברת התוספות הראשונה שהחיוב של השני בגלל שהוא גילה דעתו שנח לו בבניה זו וחסך

**לסיכום:** יש שלש סברות למה לא שייך כאן הדין של 'זה נהנה וזה לא חסר': א. כשהשני "גלי דעתיה דניחא ליה" במעשה של הראשון, חייב לשלם אפילו אם לא חסר לראשון כלום. ב. מאחר שעיקר ההוצאה של הראשון היתה בגלל השני (שלא זיקנו בראיתו), חייב לשלם אפילו שלא חסר לו כלום. ג. כשיש אומדנא הראשון מתכוון לקנות חלק מהכותל, לא שייך סברא של 'זה נהנה וזה לא חסר'.

### ב. חיוב תשלום בתוספת בניה מעל הבניה של התחתון

**והנה,** דברי המשנה והראשונים נאמרו על מקרה ששני שותפים בנו קיר ביניהם, ויש לדון מה הדין בשני שכנים שהתחתון בונה חדר, והעליון בקומה שמעליו מבקש לבנות חדר מעל החדר התחתון, האם במקרה זה העליון צריך להשתתף בעלות של התחתון - שהרי משתמש ביסודות שבנה, וכן הגג של התחתון נעשה רצפה לעליון.

**ולפי** הסברא הראשונה בתוס' - שאם השני "גלי דעתיה דניחא ליה" במה שחסך כסף בזכות הראשון, חייב לשלם (גם אם הראשון לא הרבה בהוצאותיו בגלל השני), גם באופן כזה יהיה חייב לשלם, כי בודאי העליון הראה שנח לו בתוספת של הראשון והוא חסך הרבה כסף בזכות הבניה של התחתון. **וכן** לפי הסברא של הנמוקי יוסף - שכשיש אומדנא שהראשון מלכתחילה מקנה לשני את חלקו כשירצה להשתמש בו, והשני מתכוון לקנות את החלק הזה, אם כן אומדנא זו קיימת גם במקרה זה, ולא שייך לדון כאן מצד 'זה נהנה וזה לא חסר'.

**[ובאמת]** דנו בזה האחרונים לענין איסור ריבית, האם מותר להחזיר הלוואה בסכום יותר גבוה בגלל הפרשי המדד, כגון שלוח אלף ש"ח ובא להחזיר אחרי עשרים שנה שערך הכסף ירד וכעת צריך לתת אלפים ש"ח שהם שוים כמו אלף ש"ח בזמן הלוואה. דעת המהרשד"ם שאפשר לשלם את הסכום הגבוה לפי הפרש המדד ואין בזה איסור ריבית, ואילו דעת החזו"א ש'שם מטבע אחד הוא' ויש לשלם את הסכום שלוח ולא יותר. ולמעשה בהלכות ריבית מחמירים כדעת החזון איש ולא משלמים יותר מהסכום המקורי, אבל בשאר דיני התורה שאין בזה איסור, מנהג הרבה בתי דינים לעשות פשרה ביניהם].

**ויש** להוסיף ולהדגיש, שגם במקרה שהראשון שבנה למטה לא התכוון להקנות לעליון, והשני שבונה למעלה לא התכוון לקנות, וכגון שהיה ידוע לשניהם שלעליון אין צורך בבניה ואין כסף לבניה וכדומה, מכל מקום חז"ל קבעו שיש אומדנא ברורה בדעת כל אדם, שאפילו אם לא חשבו על כך להדיא, מכל מקום אם היו יכולים לצפות את העתיד היו רוצים בזה, ולכן נעשה שותף למפרע.

**אמנם** במקרה שהתחתון יאמר מפורש בשעת הבניה שאינו רוצה להקנות לשני שום חלק בבניה, וכוונתו שאם השני ירצה לקנות - ימכור לו באותו זמן, באופן כזה יתכן שאכן הקנין של השני לא יחול למפרע אלא רק בשעה שבונה למעלה, ואז גם לדעת הנמוק"י יצטרך לשלם לו לפי המחיר של החומרים והבניה בשעת הקניה, ולא לפי המחיר של זמן הבניה של הראשון.

כסף בזכות הראשון, אם כן נראה פשוט שצריך לשלם לפי המחיר של עכשיו, שהרי החסכון שלו בתשלום הוא לפי המחיר כעת בזמן הבניה שלו. ולכן בין אם מחיר החומרים והבניה הוזל ובין אם התייקר, בכל מקרה הוא ישלם לפי המחיר כעת שהוא שעת ההנאה והחסכון שלו.

**אולם** לפי סברת הנמוקי יוסף שהחויב של השני הוא בגלל שיש אומדנא שדעתם היתה להשתתף בעלות הבניה כשירצה השני לבנות, כלומר, הראשון התכוון להקנות לשני חלק בבניה שלו לכשירצה להשתתף עמו, אם כן, הרי זה קנין שנעשה למפרע בשעת הבניה של התחתון, ולפי זה יצטרך לשלם לפי המחיר של פעם, שהרי הוא משלם למפרע על העלות של הבניה שהיתה בזמן שהראשון בנה.

**וכך** נוקט החזון איש להלכה (ב"ב סימן ג) כדעת הנימוקי יוסף, שהסיבה שהשני משלם היא בגלל שנעשה שותף בכותל מעיקרא, ולכן מכריע שהוא צריך לשלם על ההוצאות כפי שהיו בשעת הבניה של הראשון, ולא כפי שהם עתה בשעה שהוא בונה.

**ואמנם**, יש מהאחרונים שכתבו שאם יש שינוי במחיר הבניה בין המחיר של פעם למחיר של היום מחמת הפרשי מדד, כלומר, שערך הכסף עצמו נשחק ועשרים אלף ש"ח לפני עשרים שנה שווים כיום ארבעים אלף ש"ח (שמה שהיו קונים בעבר בעשרים אלף, כיום עולה ארבעים אלף), אם כן, יהיה העליון חייב לשלם לפי המחיר של היום - גם לפי דעת הנמוק"י שקונה את חלקו למפרע.

השכן העליון (כגון שבנה חדר ממ"ד בלי להוסיף יסודות חזקים בגלל השני), השכן העליון לא יצטרך לשלם לו מאומה כשיבנה מעליו, כי אף שבעת הבניה מעליו הוא מגלה דעתו שנח לו בבניה של הראשון, אבל הראשון לא הרבה בהוצאה בגללו.

**אולם** יש לציין שדברי הנודע ביהודה מחודשים ולא מוסכמים על כל הפוסקים, ומפשטות דברי התוספות נראה שלפי המהלך הראשון החיוב של השני לשלם הוא מחמת עצם הגילוי דעת שנח לו בבניה של הראשון, ואפילו אם השני לא הרבה בהוצאה בגללו.

#### ה. באופן שהשני לא נהנה כל כך כמו ההוצאה של הראשון

**והנה** יש מקרים שהשני אמנם נהנה מההוצאה של הראשון, אבל לא באותו שיעור שהראשון השקיע בבניה שלו. לדוגמא, אם השני הוא קבלן בניה בעצמו והיה יכול לבנות את הבניה של הראשון במחיר נמוך יותר. או במקרה שהראשון בנה בחומרים יקרים יותר שהשני אינו צריך אותם. כך שהשני אמנם נהנה מההוצאה של הראשון, אבל לא באותו שיעור סכום שהוא הוציא עליו.

**ובאופן** כזה, לפי דעת התוספות שסיבת החיוב היא בגלל שנהנה מהבניה של הראשון, נראה פשוט שאי אפשר לחייב אותו לשלם יותר ממה שהיה משקיע בעצמו, וישלם רק לפי הסכום הנמוך יותר שהיה מוציא בעצמו.

**אבל** לפי סברת הנמוקי יוסף שסיבת החיוב היא שיש אומדנא שהם נעשים

#### ד. חידוש הנודע ביהודה בדעת התוס'

**עוד** יש לציין לחידוש גדול שכתב הנודע ביהודה (ח"מ תנינא סימן כד). דהנה כאמור, יש בתוספות שני מהלכים מדוע השני צריך להשתתף בתשלום עם הראשון, א. כשהשני גילה דעתו שנח לו בתוספת של הראשון והוא חוסך כסף בזכות הראשון, חייב לשלם אפילו אם לא חסר לראשון כלום. ב. מאחר שעיקר ההוצאה של הראשון היתה בגלל השני (שלא יזיקנו בראייתו), חייב לשלם אפילו שלא חיסר לו כלום.

**והקשה** הנודע ביהודה על המהלך הראשון בתוספות, כיצד אנו יכולים לחייב את השני לשלם על חלקו בהוצאה שהיתה לראשון, והרי אף שהוא גילה דעתו שכעת נח לו בהוצאה זו והוא מעוניין להשתמש בה, אבל יתכן שהוא נהנה מזה רק כעת שהראשון כבר בנה את חלקו, אבל אילו הראשון לא היה בונה כלל גם הוא לא היה בונה את שלו.

**ולכן** ביאר הנודע ביהודה ששני התירושים בתוספות משולבים יחד, וגם לפי המהלך הראשון צריכים למהלך השני, כלומר, שרק בגלל שהראשון היה צריך להוציא הוצאה יתירה בגלל השני, בצירוף זה שהשני גילה דעתו כעת שנח לו בהוצאה זו, אנו יכולים לגלגל עליו את הכל. אבל במקרה שהשני לא גרם לראשון להרבות בהוצאה בגלל, הוא יהיה פטור מלשלם לו אפילו אם כעת הוא מגלה דעתו שנח לו בזה.

**ועל** פי זה יש מהפוסקים שנקטו שבמקרה שאדם בנה תוספת בניה לצורך עצמו, ולא הרבה בהוצאה בגלל

העלייה לבעל הבית לבנות והוא אינו רוצה לבנות - הרי בעל העלייה בונה את הבית ודר בתוכה, עד שיתן לו את יציאותיו. רבי יהודה אומר: בעל העלייה בונה את הבית ואת העלייה, מקרה את העליונה ויושב בבית עד שיתן לו את יציאותיו".

**דעת** תנא קמא שבעל העליה בונה את הבית ודר בתוכו עד שיתן לו בעל הבית את יציאותיו, ואז יוצא ובונה את העליה. ודעת רבי יהודה שבעל העליה בונה גם את הבית וגם את העליה, ורק אז הוא דר בבית עד שיתן לו בעל הבית את יציאותיו.

**ומוסקיף** רבי יהודה, שאם בעל העליה יבנה רק את הבית וידור בו, יהיה לו חיוב לשלם לבעל הבית על מה שהוא דר שם.

**וטעם** הדבר, מבאר רש"י, משום הלכות ריבית, שמכיון שבעל הבית חייב לשלם לבעל העליה על הוצאת הבניה של הבית, ובסופו של דבר הוא ישלם לו את זה, לכן נמצא שאם כעת בעל העליה גם יתגורר בבית בחינם, יהיה זה תשלום ריבית נוספת על החוב של עלות הבניה. ולכן אומר רבי יהודה שבעל העליה יבנה גם את הבית וגם את העליה, וכך מה שהוא יתגורר בבית לא יהיה הנאה בשבילו כלל (שהרי יש לו בלאו הכי אפשרות לגור בעליה), ויהיה בגדר 'זה נהנה וזה לא חסר'.

**והקשו** תוספות, "מה רבית שייך הכא - דלא הלווהו כלום, שהרי אם הבית נשרף לא היה נותן לו יציאותיו". ולכן פירשו תוספות שרבי יהודה סובר ש'זה נהנה וזה לא חסר' חייב, ולכן אם לא היה בונה גם

שותפים למפרע בבניה של הראשון, אם כן השני יצטרך לשלם לפי הסכום המדויק שעלה לראשון הבניה שלו, שהרי השני נעשה שותף באותה הוצאה ממש.

### ו. הדין בנפל הט"ל על פי הנ"ל

**מעתה** נפנה לנידון דידן, מה הדין במקרה שהשני גילה דעתו שנח לו בתוספת הבניה שעשה הראשון, וכבר החל להכין את התוכניות לבניה שלו, אולם בפועל עוד לפני שהשני הספיק לבנות בעצמו, נפל ט"ל על התוספת בניה של הראשון והחריב אותה. האם השני צריך להשתתף בעלות הבניה של הראשון רק מחמת זה שגלי דעתיה דניחא ליה. או שכיון שבסופו של דבר לא נהנה מזה, אינו צריך לשלם.

**ולכאורה** ניתן לתלות נידון זה בשני הצדדים הנ"ל, שלפי דעת התוספות שהחוב הוא מצד ההנאה של השני, יהיה פטור, שהרי בפועל בסופו של דבר לא נהנה כלום מהבניה של הראשון.

**אבל** לפי דעת הנימוקי יוסף שטעם החיוב הוא מפני שכאשר גילה דעתו דניחא ליה הם נעשים שותפים למפרע בבניה של הראשון, אם כן, לכאורה ניתן לחייב אותו בתשלום כבר מהרגע שגילה דעתו שנח לו בזה, אפילו שבסוף לא השתמש בבניה בפועל.

### ז. סברא לפטור השני על פי דברי התוספות בהבית והעליה שנפל

**אלא** שיתכן שלכו"ע בנידון דידן השני יהיה פטור. דהנה איתא במשנה (ב"מ ק"ז): "הבית והעליה של שנים שנפלו, אמר בעל

שהרי הוא גילה דעתו שנח לו, וכבר נעשה שותף למפרע בבניה של הראשון.

**אכן** הקצות החושן (סי' קסד סק"ב) הקשה כמה קושיות על דברי התוספות, והביא בתוך דבריו את סברת הנמוקי יוסף שנעשים שותפים למפרע, ובכל זאת נקט שאם הבית נשרף השני פטור מלשלם. וביאר טעם הדבר, משום שכל מה שאמרינן שהשני קונה למפרע, זה רק בשעה שהוא שילם את חלקו, אבל כל זמן שעדיין לא שילם את חלקו - לא חל שום קנין למפרע.

#### ה. העולה בדינו בידון דידן

**העולה** בדינו, שאפילו לדעת הנמוקי יוסף שברגע שהשני גילה דעתו שנח לו בבניה, נעשה שותף למפרע בבניה של הראשון, זה רק אחרי שכבר שילם את חלקו, אבל קודם לזה עדיין לא נעשה שותף. ואם קדם הטיל ונפל על הבניה של הראשון והחריב אותה, אין השני צריך להשתתף כלום בתשלום שלה, למרות שגילה דעתו שנח לו בזה.

**ונראה** שכל זה רק באופן שלא התחיל להשתמש בפועל בבניה של הראשון (אלא רק הכין תוכניות וכיוצ"ב), אבל באופן שכבר התחיל לבנות ולהשתמש בפועל בבניה של הראשון, בודאי אמרינן לדעת הנמוקי יוסף שנעשה שותף למפרע בבניה של הראשון, ואם נפל הטיל והחריב את הבניה, על השני לשלם את כל ההוצאות שהיו לראשון בגללו למרות שהוא בסופו של דבר לא הספיק להנות מזה.

את העליה היה חייב לשלם על מה שהוא דר בבית.

**עכ"פ** למדנו מדברי התוספות, שכאשר בעל העליה בנה את הבית, אמרינן שכל זמן שבעל הבית לא שילם לו, עדיין אין הבית שלו, ואם הבית נשרף - ההפסד לבעל העליה, ואין בעל הבית צריך לשלם לו על הבניה.

**ולכאורה** הוא הדין בענייננו, למרות שהראשון בנה תוספת בניה והשני גילה דעתו שנח לו בזה, מכל מקום, כל זמן שהשני לא שילם בפועל על חלקו בבניה, ונפל טיל על התוספת בניה ונחרבה, ההפסד כולו של הראשון ואין השני צריך לשלם לו מאומה.

**והנה**, היה מקום לומר שכל דברי התוספות שהשני לא צריך לשלם במקרה שהבית נשרף, הם לשיטתם במסכת בבא בתרא - שכל החיוב תשלום של השני הוא רק מחמת שכעת נהנה מהבניה, ולכן כל זמן שלא שילם בפועל עדיין אין לו קנין בבית, ואם לבסוף הבית נפל, פטור מלשלם לראשון.

**אבל** לפי דעת הנימוקי יוסף שכאשר השני מגלה דעתו שנח לו בבניה, אמרינן שהוא נעשה למפרע שותף בבניה של הראשון, אולי גם במקרה שנשרף הבית לפני שהשני שילם את חלקו, יהיה חייב לשלם.



## הגאון רבי ירמיה אהרון אדלר שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו

### בענין אם בכל ויכוח בנושא של חזקה במצוות עושים פשרה

ע"ד השאלה בבית מדרש שראובן נדב לשפץ ולחדש רהיטים וארון הקודש בביהמ"ד וכמו"כ הוא רוצה ג"כ לנדב פרוכת לארון הקודש החדש. ולעומת זה שמעון שנדב לפני שנים רבות פרוכת עבור ארון הקודש הישן שהיה בביהמ"ד הוא רוצה ג"כ לזכות במצוה ולנדב הפרוכת לארון הקודש החדש, ולטענתו בהיות שכבר החזיק במצוה זו שבית המדרש השתמשו בפרוכת שנדב לכן יש לו יותר זכותם להמשיך עתה במצוה לנדב פרוכת חדשה, והשאלה עם מי הדין.

#### מתי יש חזקה במצוות

##### תשובה:

והציבור יש להם לבד ס"ת אין לו שום טענת חזקה, וכמו כן בעניננו אין לשמעון טענת חזקה בהשתמשות בהפרוכת שנדב שהרי מה שהשתמשו עד כה בארון הקודש הישן עם הפרוכת שנדב בגלל שלא היה להם פרוכת אחרת.

**ובנוסף** לכך בניד"ד כל מה שיש לדון אם יש לו חזקה הוא רק על השימוש בפרוכת שנדב אבל אין לו שום טענת חזקה בגלל זה שיהיה לו חזקה לנדב פרוכת חדשה לארון הקודש החדש דהא על זה אין לו חזקה, ולכן בנידון דידן פשוט הדבר שאין לשמעון טענת חזקה, ולכן יש אפשרות להנהלת הבית המדרש ליתן הזכות הנ"ל למי שנדב את הארון הקודש החדש.

**א.** הנה אף שיש מושג חזקה במצוות כגון מי שהחזיק להיות ש"צ ולהיות בעל תוקע וכדו' כמש"נ באו"ח סו"ס קנ"ג ובהנו"כ סי' תקפ"א ובשו"ע חו"מ סו"ס קמ"ט. מכל מקום הא מבואר שם בחו"מ שכל זה דוקא היכא שהיה להציבור אפשרות אחרת כגון לגבי ש"ץ בעל תוקע שהיה אפשר לכבד משהו אחר ואפ"ה הציבור העדיפו לכבדו במצוה זו יש לו חזקה משא"כ אם בעת שכיבדוהו במצוה הנ"ל לא היה להם אפשרות אחרת אין זה חזקה לכן נפסק שם בחו"מ לגבי ס"ת שיחיד טוען שיש לו חזקה שציבור קראו בס"ת שלו והסיבה היתה בגלל שהציבור לא היה להם ס"ת משלהם לכן כשהשתנה המציאות

## מתי בחזקה במצוות עושים פשרה

**ב.** אך מה שיש לנו להתיישב בדין זה אם אין ענין למצוא דרך לפשר ביניהם כאשר מבואר כיו"ז במג"א סקנ"ג ס"ק מ"ה שהביא מתשו' בנימין זאב סקפ"ב וזל"ש ישוב שלא היה להציבור ס"ת וקראו בס"ת של יחיד ואח"כ קנו הצבור ב' ס"ת וטוען היחיד שהחזיק שיקראו דוקא בס"ת שלו אין לו חזקה דאין עמו טענה, ומ"מ אין למעט כבוד ס"ת דיחיד אלא יקראו בכל שבת בס"ת אחר עכ"ל, ולפ"ז לכאורה ה"ה בדין שיהיה ראוי לפשר ביניהם ששניהם ינדבו פרוכת לארון הקודש החדש ויחלקו ביניהם מתי ישתמשו בפרוכת של זה ומתי בפרוכת של זה או ששניהם ינדבו ביחד פרוכת חדשה.

**אמנם** המתבונן בדברי המג"א הנז' יראה שכל מה שכתב זאת הוא מטעם שאין למעט כבוד ס"ת דיחיד והיינו מטעם שאינו כבוד לס"ת שאין קוראים בו, וי"ל שכל זה בס"ת שהוא עצמו קדושה וחייבים לכבדו משא"כ בכגון ניד"ד אם יש ב' פרוכת לארון הקודש ואינם משתמשים בהם שאין אנו חייבים לעשות פשרות כדי לכבדם להשתמש בהם וכ"ש בדוגמא דידן שכל הויכוח למי יהיה הזכות לנדב הפרוכת היחידה שישתמשו בה לארון הקודש החדש שאין לנו שום הכרח מדברי המג"א שיש ענין לפשר ביניהם יותר מהעיקר הדין. [ועי' עוד משכ"ל אות ד'].

## מה הסיבה שהבנימין זאב כתב לפשר ביניהם

**ג.** ונהי שבפנים בתשו' בנימין זאב שממנו הביאו המג"א דין הנ"ל יש מה לצדד ולדון

אם כל דבריו הם בגלל כח השלום או רק משום כבוד ס"ת כנ"ל, וזל"ש בסוף התשו' שם "ולא באתי אני העני ח"ו למעט כבוד ס"ת היחיד אלא כוונתי היא להשוות ביניהם ונראה לע"ד לעשות בזה האופן דיקראו בס"ת של ההוא יחיד שבוע אחד ובשני ס"ת דציבור שבועיים ויחזרו חלילה וכו' מפני דרכי שלום דדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום והשלום הוא קיומו של העולם ואמרינן וישם לך שלום בכניסתך שלום וביציאתך שלום דאיתא בסיפרי והוא ספר במדבר סיני וספר אלה הדברים וכו' עכ"ל, עכ"פ המג"א הוא אשר דקדק בלשונו הקצר ואחריו כל האחרונים ונקטו מסקנת של הבנימין זאב מטעם שלא למעט כבוד ס"ת היחיד משמע שזה רק משום כבוד הס"ת וכמו שהתחיל הבנימין זאב שם.

**ונראה** משום דסב"ל המג"א דנידון הנ"ל כיון שזה הלכה פסוקה שאין לו טענת חזקה למה יש בזה יותר מקום לפשרות מאי שנא הא מכל הלכות שבחו"מ דאי' בסנהדרין דף ו': ונפסק להלכה בשו"ע חו"מ סי"ב ס"ב דמצוה לומר לבע"ד בתחילת הדין אתם רוצים או פשרה או דין אם רצו בפשרה עושים ביניהם פשרה וכל זה קודם גמר דין מצוה לפשר ביניהם אבל אחר גמ"ד ואמר איש פלוני אתה זכאי ואיש פלוני אתה חייב אין הדיינים בבי"ד רשאים לעשות פשרה, מאי שנא הכא שיש לפשר ביניהם אף שהדין פשוט בהנ"ל שאין לו טענת חזקה, אע"כ דהכא משום כבוד ס"ת שיהיה מונח בצד שלא יקראו בו ואין זה מכבוד ס"ת לכן כתבו הפוסקים הנ"ל לפשר ביניהם.



### הערה על אחרונים שכתבו לפשר בטענת חזקה במצוה

ד. ומהאי טעמא אינו מובן לענ"ד מה שראיתי בשו"ת מחנה חיים ח"ב ס"ח כאשר דן בכיוב"ז בדו"ד לגבי חזקה על חתן תורה שג"כ במסקנתו כתב לפשר שיתנו לו חתן תורה פעם בשלש שנים כעין מה שכ' הבנימין זאב לקרוא שני שבתות בס"ת של הציבור ושבוע אחד מס"ת של יחיד ה"ה לגבי חתן תורה, וכן ראיתי בשו"ת שמש צדקה חו"מ סל"ו שכתב לפשר בדו"ד בשמוש בכתרים על ס"ת שכתב ג"כ כהנ"ל, וכ"כ בשו"ת מנח"י ח"ו סי' קס"ב נידון כדין לגבי פרוכת, והן אמת שמצוה לפשר כאשר הצדדים מסכימים לזה אבל אם הם באים לדין והלכה פסוקה הוא שאין לו שום טענה ותביעה אנו פוסקים הלכה כהדין ואין רשאים לפשר כמשנ"ל ולמה לנו לעשות פשרות כאשר הדין מפורש עם מי ואין ראייה ממש"כ הבנימין זאב דהא תבריה בצידיה שכתב זאת לא למעט בכבוד ס"ת של היחיד שלא יקראו בו מעתה עכ"פ אחרונים שהביאו להלכה את דברי הבנימין זאב כתבו זאת רק משום כבוד ס"ת, וכ"ש בני"ד שאין כאן טענה חזקה על זכות פרוכת חדשה אלא רק על שימוש בפרוכת שנדב כבר כמשנ"ל.

### דן בדברי בנימין זאב אם זה רק בגלל שהיה הסכמה לזה

ה. ובכלל דברי המג"א שסתם והביא להלכה דברי הבנימין זאב צ"ב דהא השאלה שנשאל שם הבנימין זאב היתה בעיר אחת שנתיישבו בה עשרה אנשים ולא היה להם

להציבור ס"ת אלא לראובן היה לו ס"ת והיו קורין בו שנים רבות ויהי כי ארכו להם הימים השיגה יד הציבור וקנו שני ס"ת ואותו היחיד מעכב על ידן ואומר שלו משפט החזקה שהוחזק בס"ת שלו כ"כ זמן ורוצה לאלים כחו נגד כולם לקרות בס"ת שלו שבוע אחד ובאותם השניים של הציבור שבוע אחד והציבור טוענין כנגדו שיהיה להם הקדימה או לכל הפחות שבוע אחד שלו ושבועיים להציבור והוא אינו מתפייס בזה, והיינו שהציבור מבחינתם הסכימו ששבוע אחד יקראו בס"ת של היחיד ושבועיים בשל הציבור ואותו ראובן מחה נגדם וטוען שלו מגיע שוה עם הציבור אפ"י שהציבור יש להם ב' ס"ת, וי"ל דעל זה בא הבנימין זאב ומסיק בהתשובה ולא באתי אני העני ח"ו למעט כבוד ס"ת דיחיד אלא כוונתי הוא להשוות ביניהם והיינו לעשות בזה האופן דיקראו בס"ת של היחיד שבוע אחד ובשני ס"ת של הציבור ב' שבועות, דהא הציבור הסכימו מעיקרא ליתן שבוע אחד לקרוא בס"ת של יחיד ושבועיים בשלהם ורק ראובן רצה שיהיה ס"ת שלו שווה בזמן הקריאה כמו ב' ס"ת של הציבור, ומאן יימר דאם הציבור מעיקרא לא היו רוצים ליתן זמן לקרוא בס"ת של היחיד אפילו שבוע אחד והיו באים לפני הבנימין זאב שידון ביניהם להוציא הדין לאורה היה הוא אומר לעשות פשרה בהנידון וליתן לראובן עכ"פ שבוע אחד. ומנין לן מדברי בנימין זאב להוציא כעין כלל בכל הטענות ותביעות בחזקה של מצוה לפשר בכיוב"ז דהא התם היתה זאת מעיקרא בהסכמת הציבור.

### בדעת הרמ"א שדוחה דברי הבנימין זאב

דגם לא היה לציבור ס"ת אחר כשקראו בשל יחיד לא הוה חזקה כיון דלא הוה להו למחות לקרות בשלו וכל מקום דאינן יכולין למחות לא הוה חזקה אבל אי הוה להו ס"ת אחרת ולא קראו בו זה בא בחזקה שיש עמה טענה אפשר דהוה חזקה וכו', עכ"ד. הרי דהרמ"א ראה כל דברי הבנימין זאב ומשיג על הראיות שבנה התשובה והרמ"א מסיק להלכה שאין לו חזקה משום דאין עמה טענה, וראה גם ראה מה שכתב הבנימין זאב להשוות זמני הקריאה בין ס"ת של היחיד עם הציבור ועכ"ז לא הביאו מסתמא משום דלא סב"ל כן, א"כ אגן דנקטינן כהרמ"א למה לן לחוש לדעתו של הבנימין זאב שנראה שרמ"א מחולק עליו ביסוד הענין למה אין לו חזקה וכמו על כל חזקה שאין עמו טענה אינו חזקה כלל ואין מה לפשר עמו הוא הדין בזה דמאי שנא.

### בסברת הכרעת הבנימין זאב והרמ"א

ז. ונראה דהבנימין זאב לסברתו שכתב שם באריכות ותוכ"ד דכמו דקרנן תמיד קודם לכל קרבנות יחיד מפני שזה קרבן ציבור ועדיף מצוה דרבים וזכות דרבים ממצוה של יחיד לכן חייבים להקדימו, ה"נ בדין שיש מצוה על רבים לרכוש להם ס"ת ולקרוא בהם בציבור כאשר מוכיח כן מרמב"ם הל' תפילה פ"א ה"א לכן יש להעדיף לקרוא את קריה"ת בס"ת דציבור, ועל כן לא מועיל ליחיד טענת חזקה דכמו שאין חזקה לנזיקין משום דמעיקרא סבר שיכול לסבול את הנזק ואח"כ הוא רואה שזה בלתי נסבל ה"ה בזה שהציבור יכולים לומר שהיינו סבורים שאנו יכולים לקבל מה שהיחיד החזיק שיקראו בס"ת שלו ועכשיו אנו רואים שאי

ז. ותו מה שיש לעמוד ע"ד המג"א דהא דין הזה שהביא מבנימין זאב הלא הוא מפורש ברמ"א בסו"ס קמ"ט בחו"מ דאיתא התם יחיד שיש לו ס"ת והחזיק שהציבור קורא תמיד בס"ת שלו אם היה לציבור ס"ת אחרת כשקראו בשלו מקרי חזקה ואם לא היה להם ס"ת אחרת לא מקרי חזקה וציין שם ע"ז הסמ"ע שד"ז מהמרדכי פרק בני העיר והעיר ע"ז הבאר הגולה שם חפשתי שם ובשאר מקומות שראי לבוא דין זה שם ולא מצאתיו, ובבנימין זאב (סקפ"ב) היה המעשה שלא היה להקהל ס"ת ואח"כ השיגו ידם וקנו ב' ס"ת ופסק שיקראו ב' שבועות בב' ס"ת של הקהל ושבוע אחד בס"ת של היחיד כמו שאמרו הקהל, לכן ציין שם הבאה"ג על הרמ"א ד"ע וחולק על הבנימין זאב סקפ"ב, והיינו שרמ"א סתם וסב"ל כיון שאין לו חזקה אין שום ענין לפשר לחלק זמני הקריאה בין ס"ת של היחיד לס"ת של הציבור, וא"כ התימה על המג"א למה הביא את דברי בנימין זאב. ושור' בתורת חיים שם ס"ק ד' שכבר העיר בזה.

**ובאמת** בדרכי משה שלפנינו על חו"מ שם ס"ק ה' הביא הרמ"א את הבנימין זאב ומעיר עליו, וזל"ש "כתב בנימין זאב בתשובותיו סקפ"ב יחיד שהיה לו ס"ת שקראו בו הציבור זמן רב ואח"כ קנו הציבור ס"ת והיחיד רוצה שיקראו בשלו כיון שהחזיק בזה, ופסק דאין ליחיד כלום על הציבור והאריך שם בראיות וכל ראיותיו אינן כלום כמבואר למבין שם. מכל מקום נראה

הגאון רבי ירמיה אהרון אדלר שליט"א ♦ בענין אם בכל ויכוח בנושא של חזקה במצוות עושים פשעה

### הערה על המג"א שסתם הלכה כבנימין זאב ולא כהרמ"א

ח. עכ"פ אחרי שהרמ"א ראה כל דברי בנימין זאב והשמיטו משמע דלא סב"ל כן כבר כתבנו לעיל (אות ו') מן התימה על המג"א שהביא להלכה בסתמא ולא הזכיר שמהרמ"א לא משמע כן, וכן תמוה מאד מש"כ השעה"צ שם ס"ק פ"ה שגם הרמ"א מודה להבנימין זאב וכ"מ בפמ"ג ודלא כמו שכתבו המרשים שם בהג"ה דהרמ"א חולק על הבנימין זאב, דהא מפורש הדבר בד"מ שם דהרמ"א השיג על הראיות של הבנימין זאב וראה גם ראה כל מה שכתב הבנימין זאב, ולא כתב כוותיהו כמשנ"ל משום דלא סב"ל כוותיהו, ולא אדע מה סמוכין מצא לדבריו ובפמ"ג שאין בדבריו שום הכרח לכל הנ"ל ונראין מאוד שצדקו דברי המרשים שהוא בעל באה"ג כמשנ"ל.

**אכן** יהיה היאך שיהיה גם אחר כל דברינו הנ"ל אחרי שהמג"א ואחרונים אחריו הביאו להלכה דברי הבנימין זאב עלינו לחוש לדבריו, אכן כל זה כענין המדובר שם כמש"כ משום כבוד הס"ת אבל היכא דליכא סיבה זו למה לן להוסיף עוד ועוד מעין זה וכ"ש בניד"ד כמשנ"ל, לכן נראה עיקר להלכה בניד"ד דשפיר יש הכוח ביד הנהלת בית המדרש ליתן משפט הבכורה לראובן שנדב לבו לרומם בית אלקינו לשפצו ולחדש הרהיטים וארון הקודש שינדב ג"כ פרוכת לארון הקודש החדש, ומה טוב יהיה אם הנהלת בית מדרש ימצאו דרך ומסילה היאך ליישר הדורים ולמצוא מקום היאך לצאת ידי שניהם אז הכל על מקומו יבוא בשלום.

אפשר לן לקבל דאין לך נזק יותר גדול שיש להם ס"ת ואינם יכולים לקרוא בהם לצאת בהם יד"ח, ובתוך דבריו מזכיר ג"כ שזה חזקה בלא טענה מ"מ מהמשך וסיום דבריו שחוזר על הראשונות מצד מצוה דרבים וכבוד הרבים שעדיף משל יחיד נראה שזה לא עיקר נימוקו עיי"ש.

**ולפ"ז** אפשר לקרב אל השכל ולהבין מה דמסיק ליתן לס"ת של יחיד זמן קריאה כמו ס"ת של הציבור כי אף שגדול כבוד הציבור ומצוה דרבים עדיף מ"מ עדיין אי אפשר לדחות לגמרי מצוה דיחיד וכל הטענה שהציבור יכולים לומר שנזק גדול כזה שלא נוכל לקרוא בס"ת שלנו לא היינו נותן לך זכות חזקה הוא רק על ענין שלא לקרוא כלל בס"ת של הציבור אבל אם ב' שבועות יקראו בס"ת של הציבור ושבוע אחת בס"ת של היחיד אפשר דכן יש לו זכות מכח החזקה, משא"כ הרמ"א שדחה כל ראיותיו ותומך כל פסקיו בהנ"ל רק בגלל שזה חזקה שאין עמו טענה א"כ אין הציבור חייבים ליתן להיחיד אפילו שבוע אחת לקרוא בס"ת שלו ולכן הרמ"א השמיט כל זה.

**או** אפשר שהרמ"א הבין בדברי בנימין זאב דכיון שהקהל הסכימו מעיקרא ליתן לס"ת של יחיד שבוע אחד לכן גם אחר כל דבריו שם בכח זכות מצוה דרבים מ"מ כיון שהציבור הסכימו לזה למה לו להיכנס בזה ולהוציא זכות זה מהיחיד [וכ"מ בבאה"ג שהבאתי לעיל שהבינו כן ודו"ק], משא"כ אם הציבור לא הסכימו ליתן לו שבוע אחד.

## העולה להלכה:

**א.** מי שנדב פרוכת לבית המדרש והשתמשו בו ועתה נהיה צורך לעשות פרוכת חדשה אין לו שום טענה חזקה (או"א) והנהלת בית המדרש רשאים לתת זכות לנדב הפרוכת חדשה לאחר.

**ב.** ובכה"ג אין שום צד וענין לחייב את הנהלת בית מדרש שיתנו הזכות לנדב הפרוכת חדשה אף למי שנדב קודם לכן – [שהלה ינדב עם אחר ביחד או שכל אחד לחוד ינדב פרוכת וישתמשו בהם בתורנות] – אלא הנהלת בית מדרש רשאים להרשות רק לאחד לנדב פרוכת חדשה (או"ב) וכאמור לעיל (סעי' א') שאין לנדיב הראשון שנדב לפני זה הפרוכת שום טענת חזקה, ולכן ההנהלה רשאים ליתן זכות בלעדי למישהו אחר לנדב עתה את הפרוכת חדשה.

**ג.** אכן באופן שהפרוכת הישנה שנדבו פעם עדיין ראוי לשימוש ויש מישהו שרוצה לנדב פרוכת חדשה לרצון הנהלת בית המדרש, יש מחייבים בכה"ג את הנהלת בית המדרש להשתמש עם שניהם בתורנות. אמנם לדעתנו הקלושה הדין הזה נאמר רק בס"ת משום כבוד ס"ת ולא בשאר מילי (או"ב או"ד ואות ח' ד"ה אכן). ולכן לפ"ז הנהלת בית מדרש רשאים להשתמש רק עם הפרוכת החדשה כל השנה.

**ד.** ולמותר הוא לציין שגם אחר כל הנ"ל הרי גדול כח השלום ולפנים משורת הדין מה טוב יהיה כאשר הנהלת בית המדרש ימצאו מקום לחשוב מחשבות היאך שאפשר לצאת ידי שניהם ולרצון כולם, אבל אין בזה חיוב מעיקר הדין כנ"ל, אלא כן הוא היכא דאפשר ולפנים משוה"ד כדי להרבות שלום בישראל.



## הגאון רבי יצחק בירך דסקל שליט"א

דיין בקהילתנו

### תפס לולב או שופר עבור ממון, האם יוצא בו

ובו יבואר: א. אם בעינן "לכם" בלולב ושופר. ב. אם מותר לתפוס ממון חבירו, עבור תביעת ממון. ג. בעל חוב שתופס משכון, האם נחשב שלו לגמרי לצאת בו ידי מצות לולב. ד. המקדש אשה במשכון. ה. ההבדל בין קידושין לדין "לכם" בלולב. ה. גזל שופר, או שאל שופר, האם יוצא בו. ו. האם הנפקד מותר לעכב ממון הפקדון עבור תביעת ממון. ז. התופס לולב או שופר עבור שכר פועל, האם יוצא ידי מצוה.

הנידון: "אני ר"מ בשיבה. זמן רב לא שולמו משכורות, ולאחר זמן הישיבה נסגרה מחסר תקציב, ונשארו חייבים לי שמונים אלף שקלים. אין שום סיכוי להוציא מהם את הכסף. יש תחת ידי שופר ששייך לישיבה, ואני רוצה לתפוס אותו עבור מעט מהחוב, האם מותר לעשות כן, ולצאת ידי חובה בשופר זה. ומה הדין בלולב".

תשובה: בלולב אין יוצאין בו, דבתפיסה לא קונה את הלולב שיהיה שלו לגמרי. אבל בשופר יוצא בדיעבד. ולכתחלה לא יעשה כן, משום מצוה הבאה בעבירה, אבל אם לא מתכון לתפוס, אלא לשאול בלא רשות, יוצא בו.

### ביאור התשובה

#### דין לכם בשופר ובלולב

**ראוי** להקדים, דבאמת בשופר לא בעינן "לכם", ושופר שאול כשר לכתחלה לתקיעה בו. ואפילו הגזול בדיעבד אינו פסול כיון דלא בעינן לכם בשופר, אבל לכתחלה הוא פסול משום מצוה הבאה בעבירה אם

הוא גזול, ויש אומרים דאפילו בדיעבד פסול הגזול, אבל לא מחסרון בעלות, אלא מדין מצוה הבאה בעבירה, כמבואר כל זה באורח חיים (תקפו, ב) וז"ל המחבר "הגזול שופר ותקע בו, יצא אפילו לא נתייאשו הבעלים ממנו" ע"כ.

"עביד איניש דינא לנפשיה", דהיינו, 'שעושה האדם דין לעצמו', האם נחשב החפץ שלו לענין לכם. ב. ואם תמצי לומר שנחשב "לכם", כיון שתפס בהיתר, מה הדין באופן שיש מחלוקת האם מותר לתפוס, ועבר ותפס, או שמוחזק בחפץ מעצמו, האם נחשב "לכם". דהנה כתב הרמ"א בחושן משפט (ד, א) בדין "עביד איניש דינא לנפשיה": "יש אומרים, דווקא בחובו ממש [אסור לתפוס], אבל אם חייב לו בלא הלוואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר, מותר לתפסו (ריב"ש סי' שצו). ויש אומרים, דלא אמרינן עביד איניש דינא לנפשיה רק בחפץ המבורר לו שהוא שלו, כגון שגזלו או רוצה לגזלו או רוצה להזיקו, יכול להציל שלו. אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר, לא (מרדכי ונ"י פרק המניח) "עכ"ל.

**מבואר**, דיש מחלוקת אם מותר לתפוס ממון אחר, עבור ממון שחייב לו. לפי הריב"ש מותר ולפי המרדכי אסור. וכיון שהוא מחלוקת הפוסקים, הוא ספיקא דדינא, ומספק אסור לתפוס שופר עבור שכר פועל שחייב לו, אבל מכל מקום מבואר שם, שתפיסה בעלמא מותר, וז"ל "י"א דלא מיקרי עביד דינא לנפשיה אלא כשמזיק לחבירו, כגון שמכהו ולכן לא יוכל לעשות אלא אם כן יוכל לברר שהוא שלו, אבל תפיסה בעלמא שתפסו למשכון, יכול לעשות בכל ענין, ויורד אח"כ עמו לדין (מהרי"ק) "עכ"ל הרמ"א. מבואר שלתפוס כדי שיהיה לו משכון על תביעתו מותר לתפוס. אבל בקצות החושן אסור לתפוס אפילו

**וכתב** המשנה ברורה (שם, ס"ק ט) וז"ל "הגזול שופר וכו' - ואינו דומה ללולב ומצה וציצית הגזולים, לפי שמצות השופר אינו אלא השמיעה לבד, ואין בשמיעת קול דיני גזל, שהרי בשמיעתו אינו נוגע בשופר כלל, ולפיכך, אף על פי שתקע בו באיסור גזל, כיון שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל יצא ידי חובתו. וכל זה בשתקע, אבל לכתחלה אסור לתקוע בו בעל כורחו של בעל השופר, ואפילו נתייאשו הבעלים ממנו ומכל שכן דאין לברך עליו משום בוצע ברך וגו'. ועיין לעיל סימן י"א ס"ו בבה"ל דאפילו היה יאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה ג"כ אין כדאי לברך. וכתבו האחרונים דמותר ליטול שופר של חבירו בלא ידיעתו ולתקוע בו, דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו, ובודאי היה מתרצה ורשאי לתקוע בו כל המאה קולות אף על פי שאינו מדינא, כיון שנהגו כן בודאי לא ימחה בזה" עכ"ל המשנה ברורה. ויש שיטה, שאפילו בדיעבד פסול בשופר משום מצוה הבאה בעבירה (עטרת זקנים). לפיכך, באמת עיקר השאלה היא בלולב דבעינן לכם, מכל מקום, גם בשופר יש לעיין אם מותר לתפוס את השופר שתחת ידו במחשבה לעכבו תמורת החוב כדי לתקוע בו.

**העולה** מזה: שופר השאול כשר לכתחלה, דלא בעינן "לכם" בשופר, אבל שופר הגזול פסול לכתחלה [וי"א אף בדיעבד], משום מצוה הבאה בעבירה. אבל לולב פסול ביום ראשון אפילו שאול.

### צדדי הספק

**צדדי הספק** הן: א. האם התופס ממון חבירו בלא פסק בית דין, אלא מדין

דלמא אינו שלו ממש, כיון שתופס ממון שאין לו טענה על הממון עצמו, אלא שתופס מכח תביעה של ממון אחר. ועוד יש להסתפק, האם אפשר לתפוס כשאין לו תביעה על גוף הממון. עוד נתבאר, שאם נמצא תחת ידו, אין בזה דין תפיסה, אלא שעל פי הזוהר הקדוש, אם הופקד בידו חייב להשיב הפקדון, והוא חמור מאוד להניח פקדון אצלו עבור תביעת ממון.

**העולה** מזה: יש להסתפק, אם תפיסת חפץ חבירו על תביעת ממון מקנה את החפץ לתופס, ויש להסתפק אם בכלל מותר לתפוס חפץ עבור תביעת ממון, אבל אם נמצא תחת ידו, הרבה מקילין בזה, וקצות החושן על פי הזוהר הקדוש מחמיר מאוד בפקדון שתחת ידו, שאסור לעכבו עבור תביעת ממון.

#### האם התופס עבור תביעת ממון קונה קנין גמור

**אבל** אם תופס חפץ שיש לו תביעה על החפץ עצמו, באופן שעביד דינא לנפשיה, כמו שכתב במחבר בחושן משפט ד, א "יכול אדם לעשות דין לעצמו; אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו; ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שיניחנו, (אם לא יוכל להציל בענין אחר) (טור), אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין, והוא שיוכל לברר ששלו הוא נוטל בדין" עכ"ל המחבר, בזה פשוט ששלו הוא תופס, ונקרא "לכם", אבל יש לברר, אם תופס חפץ ששייך לאחר, עבור תביעת ממון שיש לו על חבירו, אפילו אם מותר לעשות דין לנפשו, יש לברר, האם נעשה החפץ שלו ממש, ונקרא לכם.

למשכון, אבל הוא מתיר לעכב ממש שכבר תחת ידו, ומסיק, שעל פי הזוהר גם להחזיק פקדון שיש תחת ידו - אסור.

**דו"ל** קצות החושן (שם, ס"ק א) "אבל תפיסה בעלמא שתופס למשכון. ועיין ביש"ש (ב"ק) פרק המניח סי' ה' שהאריך לחלוק על מוהרי"ק (שורש קס"א) והעלה דאין אדם יכול לתפוס מחבירו למשכון אפילו במידי דליכא איסור למשכנו, כגון עבור גזילה וערב, אם לא בחפץ המבורר לכל שהוא שלו, (וי"מ) [ומכל מקום] נראה דהיינו דוקא שתופס משלו, אבל היכא שיש בידו משכון או פקדון יכול לעכב אפילו לכתחילה כדי להציל ממון שלו, וזה לא נקרא עביד דינא לנפשיה, שהרי לא תפס אלא שמעכב את שלו בשב ואל תעשה עכ"ל כו' אך גבי פקדון משמע דליכא איסור כלל לעכבו תחת ידו וכמ"ש מוהרש"ל. אבל מדברי הזוהר מבואר דהוא איסור גמור ע"ש פרשת במדבר (ח"ג קט, א) כו' ויש לזה פנים על פי נגלה והוא שיטת הריטב"א פרק הכותב (כתובות פד, ב ד"ה ההוא בקרא) דהיכא שבא ליד הנפקד בתורת פקדון צריך למיעבד השבה מעליא, ועיין ש"ך סימן נ"ח סק"ט, ולכן בעל נפש ירחיק מזה" עכ"ל קצות החושן.

**הנה** מבואר שעל פי הזוהר הקדוש, מה שאדם מוחזק על ידי פקדון אסור להחזיקו בידו על תביעת ממון, ולפי זה אסור להחזיק בידו מה שתחת ידו בפקדון עבור חוב.

**נמצינו** למדים, שיש להסתפק - אפילו באופן שמותר לתפוס - האם החפץ שתופס נעשה שלו, וקרינן ביה "לכם", או

דאע"פ דבפסחים (לא, ב) איתא "אמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שקונה משכון - שנאמר ולך תהיה צדקה, אם אינו קונה משכון - צדקה מנין, מכאן לבעל חוב שקונה משכון". ע"כ, אין זה קנין ממש, אלא לדמים, ואינו בגדר "לכם".

**ואע"פ** שבאבן העזר כתב המחבר (אבן העזר כח, יב) "היה לו משכון על חוב שיש לו אצל אחרים, וקידש בו אשה, הרי זו מקודשת; לפי שבעל חוב יש לו קנין בגופו של משכון. הגה: וי"א דוקא במשכנו שלא בשעת הלואתו (טור בשם הרא"ש) ע"כ.

**אין** זה סותר לדברי הרשב"א, כמו שכתב הרשב"א בעצמו, ומובא באבני מילואים, דבקידושין אין דין שצריך להיות "לכם" אלא צריך שתקבל האשה הנאה, ותתקדש עבורה, דדין קידושין הוא ענין אחר, דמכל מקום נתן לו שוה פרוטה, מה שאין כן "לכם" צריך שיהיה גופו קנוי לו. ויש הרבה אריכות דברים בזה. וכיון שאפילו משכון - לפי הרשב"א אינו לכם - גם אם נמצא חולקים על הרשב"א, אין ראוי לחלוק על דבריו.

**העולה** מזה: מבואר ברשב"א, שבעל חוב קונה משכון רק קנין דמים, ואינו שלו בקנין הגוף להיות "לכם", ואף על פי שיש אומרים שאשה מתקדשת בו, כיון שמכל מקום נותן לה שוה פרוטה, וסומכת דעתה, אבל אינו שלו ממש.

**האם מותר לצאת ידי מצוה בלולב או שופר שתפס על תביעת ממון.**

**ולמעשה** נראה, דכיון שאפילו אם תופס כדן אינו שלו - לפי הרשב"א -

**והנה** בפתחי חושן (חלק א הלואה, פרק ח, סעיף ג הערה ט) כתב, וז"ל "ועיין תהלה לדוד לחו"מ סימן שנג הלכות גניבה, דמדברי הרשב"א בב"ק פרק הגוזל בתרא מבואר, דמשכון לא מיקרי לכם" עכ"ל פתחי חושן. ודע, דדברי הרשב"א הובאו בבית יוסף בהלכות גניבה סימן שנג. וז"ל הרשב"א (בבא קמא, קיד, א) "עדיין צ"ת דיאוש ושינוי רשות בכוליה תלמודא משמע דקני לגמרי קנין הגוף, דאי לא, הא דאמר להו רב הונא (סוכה ל' א') להנהו אוונכרי כי זבניתו אסא מגוים לגזזו אינהו כי היכא דליהוי יאוש בידא ידיהו ושינוי רשות בידא דידכו, מאי אהני, דהא מ"מ האי אסא לא מקניא להו קנין הגוף, דהא אינה אלא כעין משכון דבדמים בעו לאהדורה ואנן בעינן ביום הראשון לכם משלכם" עכ"ל.

**תוכן** דבריו, דבא להוכיח שגזלה שיש בה יאוש ושינוי רשות נקנה לגמרי קנין הגוף, והראיה מרב הונא שאמר לסוחרי הדסים, שכאשר הם קונים הדסים מהגוים - שבדרך כלל הם גזלנים - תזהרו שהם יקצצו את ההדסים, כדי שיהיה יאוש בידם ושינוי רשות בידכן. ומדקדק הרשב"א מזה, שבודאי על ידי יאוש ושינוי רשות נקנה לגמרי, ונחשב "לכם", שאם לא נקנה הגוף על ידי יאוש ושינוי רשות, הרי יהיה דינם כמו התופס משכון בדמי חובו, שאין לתופס קנין הגוף על המשכון ממש, ולא קרינן ביה לכם, שהרי אם יתן לו הבעל חוב דמים חייב להחזירו, אלא ודאי ביאוש ושינוי רשות קונה לגמרי.

**הנה** מבואר בתוך דבריו, שתפיסה במשכון אינה מקנה קנין ממש רק לדמים,



פסול לכתחלה [וי"א אף בדיעבד], משום מצוה הבאה בעבירה. אבל לולב פסול ביום ראשון אפילו שאול.

**יש** להסתפק, אם תפיסת חפץ חבירו על תביעת ממון מקנה את החפץ לתופס, ויש להסתפק אם בכלל מותר לתפוס חפץ עבור תביעת ממון, אבל אם נמצא תחת ידו, הרבה מקילין בזה, וקצות החושן על פי הזהרה הקדוש מחמיר מאוד בפקדון שתחת ידו, שאסור לעכבו עבור תביעת ממון.

**מבואר** ברשב"א, שבעל חוב קונה משכון רק קנין דמים, ואינו שלו בקנין הגוף להיות "לכם", ואף על פי שיש אומרים שאשה מתקדשת בו, כיון שמכל מקום נותן לה שוה פרוטה, וסומכת דעתה, אבל אינו שלו ממש.

**התופס** לולב עבור תביעת ממון, לפי הרשב"א אין יוצא בו, דאינו "לכם", לכן אין לעשות כן. ואפילו בשופר דלא בעינן "לכם", כיון שיש אומרים שלא עבדינן דינא לנפשיה אלא כשתובע את החפץ עצמו, יש חשש למצוה הבאה בעבירה, לכן יכול רק לעכבו תחת ידו בכוונה של שאלה, דמותר לכתחלה לשאול שלא מדעת שופר חבירו לתקוע בו.

להיות נקרא "לכם", קל וחומר כשיש ספק אם מותר לתפוס, דאינו "לכם". ואפילו אם אינו תופס, דהוא תחת ידו, מכל מקום לא עדיפא ממשכון שאינו לכם. לפיכך אין לתפוס לולב כדי לצאת בו ביום הראשון. כמו כן אין לתפוס שופר מדין גביה ולתקוע בו, דאף על פי שבשופר לא בעינן לכם", מכל מקום, שמא עובר איסור בתפיסה. אבל מכל מקום בשופר יכול לצאת בו, אם מתכוון שלא לעכבו תחת ידו על ממונו, אבל מותר לתקוע בו מדין שואל, כמו שכתב במגן אברהם (שם, ס"ק ד) ומובא לעיל במשנה ברורה, וז"ל "ונראה לי דמותר ליטול שופר חבירו בלא דעתו ולברך עליו, כמו"ש סי' תרמ"ט ס"ה" עכ"ל.

**העולה** מזה: התופס לולב עבור תביעת ממון, לפי הרשב"א אין יוצא בו, דאינו "לכם", לכן אין לעשות כן. ואפילו בשופר דלא בעינן "לכם", כיון שיש אומרים שלא עבדינן דינא לנפשיה אלא כשתובע את החפץ עצמו, יש חשש למצוה הבאה בעבירה, לכן יכול רק לעכבו תחת ידו בכוונה של שאלה, דמותר לכתחלה לשאול שלא מדעת שופר חבירו לתקוע בו.

#### תמצית הסימן ודינים העולים:

**שופר** השאול כשר לכתחלה, דלא בעינן "לכם" בשופר, אבל שופר הגזול



הגאון רבי דוד זויברמן שליט"א

דיין ומו"צ בקהילתנו

## אתרוג שנפסל בזמן שלקחו לשאול מו"ץ

שאלה: ראובן לקח אתרוג העומד למכירה כדי לשאול רב האם כדאי לקחתו, ולאחר שהנ"ל נפל הפיטם באופן שהיה בכך אונס מה הדין. תשובה: אם לקח אתרוג אחד שמוצא חן בעיניו והלך לרב רק כדי לוודא שאכן הוא אתרוג מהודר כפי שחושב, חייב אף באונסים, כדין לוקח. ואם לקח כמה אתרוגים לרב כדי לבחור אחד מהם חייב כדין שומר שכר והיינו בנתקל יהיה חייב, ובאונס פטור יבואר להלן.

### אדם המזיק

**אדם** המזיק בידים אם הזיק באונס נחלקו הראשונים בשו"ע חו"מ סימן תכ"א ס"י הניח אבן בחיקו ונפלה והזיקה חייב בנזק אף שנפלה באונס, ופטור מארבעה דברים, בסימן שע"ח ס"ב עלה לראש הגג ונפל ברוח שאינה מצויה דחשיב אונס ומ"מ חייב בנזק, ותוס' בב"ק כ"ז ע"ב כתבו שאדם המזיק חייב רק בדברים הקרובים לפשיעה כעין אבידה אבל בקרוב לאונס כעין גניבה פטור ובהניח אבן ונפל מראש הגג בכלל קרוב לפשיעה, שלא היה לו לעמוד במקום שאולי תגיע רוח שתפילו וכן לא היה לו להניח את האבן בחיקו שמא ישכח ותיפול, ודעת הרמב"ן בב"מ פ"ב אדם המזיק חייב אף באונס גמור וראיה מהנופל ברוח שאינה מצויה ומאבן המונחת בחיקו ונפלה שחייב אף שלא פשע כלל, ולא ס"ל כהתוס' שזה

בכלל קרוב לפשיעה וכן הכרעת הרמב"ם והשו"ע לדעת הש"ך והסמ"ע בסימן שע"ה אולם הכס"מ למד בדעת הרמב"ם כתוס' ועכ"פ הוי ספיקא דדינא.

### אומן שקלקל

**בב"ק** דף צ"ט ע"ב טבח אומן שקלקל חייב לשלם, מזיק הוא פושע הוא, ובהמשך הגמ' לדעת רבנן יש חילוק בין אם הטבח נוטל שכר או בחינם ולדעת ר"מ בכל מקרה חייב, ותלוי בסוגית נתקל שלדעת ר"מ הוא פושע ולרבנן אנוס, ובקובץ שיעורים בב"ק אות קמ"ו ביאר שהולכת כד ברה"ר אצל כל אדם הוא כמו אומנות הטבח לפי שכל אחד יכול לעשות זאת כראוי ואם נפל הכד מידו תלוי במחלוקת זו, לכן דברים שרגילים לעשותם ואירעה תקלה בחינם פטור בשכר חייב לדעת רבנן, וכך נפסק

הפיטם יש לדון אם פטור כנ"ל. אך אם עשה מעשה ללא רשות חייב מדין מזיק עיין אבנ"ז אבה"ע סימן רמ"ה.

### הלוקח כלים מבית האומן

**הלוקח** כלי מבית האומן ע"מ לבקרו חייב באונסים בב"ב פ"ח ע"א שו"ע סימן ר' סעיף י"א באופן שדמיו קצובים מעת שהגביה נעשה ברשותו ובב"י וסמ"ע, ונחלקו הראשונים בטעם החיוב האם דין לוקח או שואל עליו ונ"מ לגבי שמירה בבעלים, ובנתיח"מ סימן קפ"ו ביאר שיש לחייב הן מדין שואל והן מדין לוקח, ובזבינא חריפא והיינו מכר שיש לו קופצים רבים בזה כל ההנאה של לקוח ויש לו דין שואל וחייב גם בנאנס בידו, ובזבינא מצינא שיש הנאה גם ללוקח וגם למוכר דינו כשומר שכר ופטור באונסין, ובזבינא דרמי על אפיה שהמוכר מחזר וחושק למכור ולהתפטר מהחפץ הלוקח הוא שומר חנם, ודעת הנתיבות שאף בזבינא מצינא אין לחייבו מדין שואל ומ"מ אם נראה שעומד לקנותו חשיב לוקח ובכה"ג גם בזבינא דרמי על אפיה חשיב לוקח וחייב, אך בזבינא חריפא בכל גווני חשיב שואל.

**והנה** בגמ' בבא בתרא דף פ"ח ע"א: ת"ר הלוקח ירק מן השוק, ובירר והניח אפילו כל היום כולו לא קנה ולא נתחייב במעשר, גמר בלבו לקנותו קנה ונתחייב במעשר, ועיין בביאור הגר"א סימן ר' אות ל"ד דלא קנה אף על גב שהגביה את כולם והיה בדעתו לקנות מהן אלא שלא נתכוון לקנות את כולן אלא א' מהן וכו', מבואר בדבריו שאין לחייב מדין לוקח רק כשכוונתו

בשו"ע דנתקל לאו פושע הוא עיין סימן תי"ב וסימן ד"ש וסימן ש"ו.

**ולדעת** התוס' שאונס שחייבה תורה רק בקרוב לפשיעה כעין גניבה מובן שנתקל פטור, וכשנטל שכר שחיובו מדין שומר חייב אף בגניבה, אך לדעת הרמב"ן שחייב אף באונס גמור למה פטרו אומן שעשה בחינם וכן מדוע נתקל פטור, וביאר בשטמ"ק בב"ק שם ועיין מחנ"א נזקי ממון סימן ה' שכל שעוסק במלאכת בעה"ב ברשותו אין לחייבו מטעם אדם המזיק רק מטעם שומר ולכן רק בפשיעה מחייבים, ובהדיוט שאינו אומן חשיב כפשיעה וחייב אף בשומר חנם.

**ונ"מ** בהדיוט שקיבל רשות מבעה"ב לשחוט שלדעת התוס' אם הזיק חייב מדין אדם המזיק ולדעת הרמב"ן חייב מדין שומר (יעיין מחנ"א נזק"מ סימן ה', חידושי הרי"ם השמטות לסימן כ"ה, חלקת יואב סימן י"ב), ובגדר לצאת ידי שמים אע"ג דנתקל לאו פושע הוא עיין בשו"ת יהודה יעלה יו"ד סימן מ"ט שהיה נראה שחייב רק שמהפוסקים שסתמו לא משמע כן, ויש לדון בכך עפ"י מה שכתב הפנ"י בסוגיא שם.

**הרואה** אתרוג וכד' ופסלו תוך כדי התבוננות לא חשיב אומן במלאכת בעה"ב ולדעת הרמב"ן חייב מדין מזיק אף באונס גמור דאדם מועד לעולם ולדעת התוס' וכן פוסק הרמ"א במומחה פטור ובהדיוט חשיב פושע וחייב, ואם עשה מעשה שמותר לו לעשות והיינו שבדק כדרך הבודקים או לקח לרב ובדרך נתקל ונפל

לקנות את החפץ שבורר, ולפי"ז בארבעת המינים שמגביה ע"מ לבודקם לא חשיב קונה את החפץ, וכן לא חשיב שואל כיון דחשיב זבינא מצינא ששניהם מעונינים בכך המוכר והלוקח, ולכך לא חשיב שואל לפי שאין כל ההנאה שלו ודינו כשומר שכר שחייב בגניבה ואבידה ולכן בנתקל שהוא אונס כעין גניבה חייב, אך בכה"ג שהולך להראות את האתרוג לרב והיינו שהאתרוג מוצא חן בעיניו ולא רואה בו פגם רק רוצה להיות בטוח שאין בו בעיית כשרות והוא מהודר כפי שחושב וגמר בדעתו לקנותו רק

שרוצה להתייעץ עם הרב, יש לדונו כלוקח לפי הנתיבות הנ"ל וכגון שקונה מתנה לשלחה לבית חמיו דינו כלוקח אף בזביני דרמי על אפיה וחייב באונסים כיון שבזה אין לחוש שלא יקנה כי אין תלוי בדעתו, אך אם לקח כמה אתרוגים להראות לרב כדי לבחור אחד מהם אין להגדירו כלוקח שהרי לא התכוון לקנות רק אחד מתוכם כמבואר בביאור הגר"א הנ"ל ודינו כשומר שכר שחייב בגניבה ואבידה, ולכן אם הפסול נעשה באונס פטור ואם נתקל שאינו פשיעה רק קרוב לאונס חייב כדין שומר שכר.



## הגאון רבי אליהו הכהן מונק שליט"א

דיין בקהילתנו

### בדין מכירת ערבות שגדלו בעציץ שאינו נקוב, והאם מהני לחזור ולנטועם בקרקע

מעשה באחד שמכר עציצים לקראת סוכות ובהם עץ שיש עליו כמה עשרות ענפי ערבות כמות מספקת לחג הסוכות, אלא שהעציץ אינו נקוב, אחד הקונים ערבות נטעם שוב בחצר הבית, ומצד חו"מ יש הסכמה בין השכנים למי זה שייר, אלא הנידון האם ערבה שגדלה בעציץ שאינו נקוב וכעת היא נטועה כשירה, ואם לא, טוענים השכנים הסכמנו לערבה מהודרת לכו"ע, והשתמשת לערבה פסולה או בעייתית, ועליך לבוא חשבון על השימוש בקרקע ובמים, ועד שלא תשלם יש בזה פסול גזול.

ועיי"ש], והגדל באדמה תלושה אינה במשמעות של ארץ [דהלשון ארץ הכוונה לקרקע עולם, ולא ל"חומר" הנקרא אדמה] ודין זה אפי' בעציץ נקוב, דאע"פ דהצמח חשוב מחובר מכח היניקה, מ"מ האדמה אינה כמחוברת, נמצא דגדל שלא בארץ.

**ב.** ויש לדעת דדין זה רק בירק, אבל בעץ הנטוע בעציץ אפי' אינו נקוב, דינו כנקוב [רמב"ם מע"ש פ"י ה"ח ובשו"ע יו"ד רצד כו] משום שהשרשים מפעפעים, משל"מ [בכורים פ"ב ה"ט ד"ה וידע הראשון] מירושלמי [ערלה פ"א, ב], ושם שני דעות, אחד משמע דהכלי לא מונע את כח היניקה, והדעה השני', דכח השרשים גדול ובוקעים את העציץ, ואין כח בשולי העציץ לעוצרם, [כדחזינן שמדרכות נשברות משרשים], והרי

**הנה** בחיי אדם כלל קנ"ב סעי' ג' כתב על ד' מינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב דצ"ע אם הם כשרים, ובנשמת אדם ביאר בהרחבה וכדלהלן.

**א.** הח"א נקט בפשטות דהמושג עץ אינו בהכרח מחובר לקרקע, אלא יש גדרים הקובעים את שמו, כמו הגדרים לענין ערלה שאין גזעו מחליף וכו', וכל הנידון האם צריך מחובר תלוי במשמעות הקרא, דבביכורים נאמר 'בארצם' [ר"מ ביכורים פ"ב ה"ט, וכנראה כוונתו ל"מארצך" [מנחות פ"ד:]: דמהאי סוגי' למד הרמב"ם לפטור נקוב מבכורים דמארצך ולא כל ארצך, משמע מהמובחר, ועציץ אינו מובחר, וברמב"ם פרנקל ילקוט שנויי נוסחאות מתוקן למארצך והוא מהנשמת אדם, שו"ר בזה בדרך אמונה

דאולי נאסור מצד גזירה אטו נקוב, ואכן מסתפק בזה בירושלמי [כלאים סוף פרק המברין] ר' יונה בעי דלעת כתלוש והיינו לענין לסכך בו, ודייק מזה הנשמת אדם, דלו יהי' תלוש, מ"מ הא בסכך בעינן שיהי' כגורן ויקב, ובעינן לסכך בגידולי קרקע, [מוכח דס"ל לח"א דלא סגי במין גידולי קרקע, אלא שהסכך עצמו גדל בקרקע], ומהא דיש צד דאם זה תלוש יהני לסכך, מוכח דס"ל לירושלמי דהוי כגדולי קרקע, אע"פ שגדל באינו נקוב, והטעם דלא כתיב פרי עץ קרקע וכד', בהכרח דלא בעינן גידול צמוד קרקע אלא שגדל וצומח, וה"ה גם לסיכוך.

ז. ובירושלמי [ערלה דף ד'] כתב הנוטע עץ בבית [היינו בקומת קרקע ונטעו בקרקע עולם] לערלה חייב, למעשר פטור, דכתיב היוצא השדה ואי"ז שדה, לשביעית ספק, דמצד אחד כתיב ושביתה הארץ וגם בבית זה ארץ, ולאידך גיסא כתוב "שדך" לא תזרע, ואי"ז שדה, וחזינן דבערלה דלא כתיב אלא עץ, מהני אף שאינו שדה, וה"ה לענין 'עץ' של ד' מינים שגם הגדל באינו נקוב, אינו מפחית ממשמעות עץ.

ז. ועוד נסתפק בירושלמי אם לברך המוציא לחם מן הארץ, על פת הנעשית מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, [אמנם ברכת הזן פשיטא דמברך, דהא משה תיקן לישראל ברכת הזן על המן אע"פ שאינו מן הארץ] ונקט הנשמת אדם דה"ה פרי אדמה א"א לברך, [ולמעשה רוב האחרונים נקטו דמברך כרגיל כברכת המין, ועי' תשובות והנהגות ב, קמט] אבל 'העץ' יוכל לברך כיון שזה עץ, ולדבריו לו יצויר שיגדל עץ באויר נמי ברכתו עץ.

זה כאילו אין שוליים לעציץ כבר מעתה, וכיון שאילן בעציץ דינו מחובר ע"ש העתיד, [ולא מכח היניקה בלבד], ומינה למד המשל"מ דגם לענין ביכורים עץ בעציץ שאינו נקוב חשיב ארצך, כיון שמחשיבים את השרשים כאילו הם בארץ ממש.

ג. והעולה מדבריו דזרעים [חטה, שעורה] בעציץ נקוב פטור מבכורים, ואילן חייב ביכורים אף באינו נקוב.

ד. דע עוד, דבמשל"מ הביא דת"ק [עוקצין פ"ב מ"ט ובר"ש] ס"ל דיש כח ביניקת ענפי הירק הבולטים מחוץ לעציץ שאינו נקוב, להפוך את כל הירק כגדל בנקוב, [עי"ש דע"י הנוף נטהרת הדלעת], אבל לר"ש רק הענף הבולט דינו כמחובר, וביאור ענין כח יניקת הענף הוא, כדחזינן למשל בעץ ה"פיקוס" [המצוי הרבה בצידי הכניסה לחצירות], וכשאין גוזמים אותו, יוצאים שרשים מענפים, וכשהגזע בעציץ אינו נקוב, דאז לת"ק גובר יניקת שורשי הענפים מהקרקע, יותר מיניקת השרשים שבעציץ, אבל עציץ נקוב שכל נופו בולט [לחו"ל] היא פלוגתת אב"י ורבא [גיטין כב. ע"ש בתוד"ה בתר], דלאב"י נקוב דינו כנטוע בארץ ולא אזלינן בתר נוף, ואילו לרבא יניקת הצמח דרך הנקב חלשה ואינה כיניקת הנוף מהארץ, [ואכן בהשריש בארץ דרך הנקב מודה רבא], וס"ל למשל"מ דאב"י ורבא אזלי גם לת"ק וגם לר"ש, וע"ש במשל"מ עוד פרטים ואכ"מ.

ה. עוד כתב בנשמת אדם דרבנו מנוח [הל' סוכה פ"א] נקט דמותר לסכך בדלעת שבעציץ שאינו נקוב דדינה כתלוש, והוסיף

נקבו וגדלה עוד שני שליש, פטורה מהמעשר, דכיון דבשעת חיוב מעשרות שהוא בהבאת שליש, היתה בפטור, שוב לא משתנה הדין אף שחזר ונקבו, ואם נשווה את הנידונים א"כ גם ערבה תלושה לא תותר בנטיעתה בקרקע.

**יא.** ויתכן לדקדק דכל החסרון הוא רק אם בעודה בעציץ שאינו נקוב כבר היה לה גודל הראוי לברכה לכה"פ בדיעבד, לכן לא הוכשרה בנטיעתה בקרקע, אבל אם בהיותה באינו נקוב עדיין לא הי' לה "שיעור" ואח"כ הושלם גדילתו בקרקע, יתכן דהוי כחטה הזרועה באינו נקוב, שקודם שהביא שליש נקבו, דמשמע דכיון דבזמן הבאת שליש הי' נטועה חייבת, וצ"ע.

**יב.** ובדרך אמונה הביא מהחזו"א דדן לומר דכל זה רק ב'נקבו' לאותו עציץ שאינו נקוב, שלא נשתנה מקומה אלא נתחזק היניקה, אבל בעקרו לגמרי וחזר ושתלו, יתכן דהוי מעשה המבטל ותחול עליה חיוב מעשרות, הגם דהביאה שליש באינו נקוב, ועוד דן דיתכן דתתבטל ברוב, ויש לפלפל לדמות ולחלק בין דין "ערבה" לדין מעשרות, ולא הארכנו כיון שמרן החזו"א נשאר בצ"ע.

**יג.** והנה בציון ההלכה [שכ] הביא דבירקות שזרעם בעציץ שאינו נקוב ובתחילה חשבן לעצים וחזר והכניסם לחצר לאכילה, נקט החזו"א [שביעית יד, ג], דחייב, דאזלינן בתר לקיטה, וצ"ב מאי שנא מחיטה שהביאה שליש דנשארה בפטור, [נראה דהדר"א ס"ל שהכנסה לחצר גרע מחזר ושתלם, דנסתפק בזה מרן החזו"א] וחילק הדר"א דלעצים גרע, ונראה דכוונתו משום

ח. ואחר שהאריך הנשמת אדם בכל הנ"ל ונטה כמעט בבירור דאין חסרון בגדל בעציץ שאינו נקוב לד' מינים, חזר ונסתפק מהא דהרמב"ם [פ"ב ה"א מתרומות] ס"ל דחוץ מירק [עיי"ש ה"ו] הכל חייב בתרומה מהתורה, וטעמו דהרמב"ם דדורש מה דגן ותירוש מיוחדים שהם גדולי קרקע וכו' [וכעין דרשת "במה מצינו"], וא"כ יתכן דגם בד' מינים יש בכח הדרשה לקבוע צד שוה שהם גידולי קרקע, וביאור הדברים כיון שב"מה מצינו" זה אחד מהמדות שהתורה נדרשת, ודרך המידה למצוא את הצד השוה בפרטים, וכיון שחזינן שבסתמא מחזקינן לדגן כגידולי קרקע [ולא אמרינן דאולי גדל באינו נקוב], א"כ אותו הגדרה של גדל בקרקע [בסתמא] יהי' בד' מינים, ונשאר בצ"ע.

**ט.** ולכאורה כיון שיש ראיות שבד' מינים אי"צ גדל בקרקע, א"כ יתכן הי' לומר דרק ביום ראשון דאורייתא יש לחוש לפסול, ובשאר ימים דזה דרבנן יש להקל, אלא דלענ"ד יש לומר דספק בגוף ההכרעה אינו בהכרח ספק, דהוי כחסרון ידיעה, (וכידוע שיש כתבי שו"ת שכל נידון שנדפס עליו ממדפיסי זמנינו שתי דעות, כותבים דזה ספק דרבנן לקולא), וע"כ נ"ל דאין להתיר בספק זה אף בדרבנן [ורק בדליכא יטול בלי ברכה]. ועוד דהקיצור שלחן ערוך [קלו סעי' ב'] נקט בפשיטות דפסול.

**י.** ואלא דבעובדא הנ"ל נתחדש נידון, שחזר ונטע את התלוש בקרקע עולם, ויש לדון האם הוכשר גם מה שגדל בהיותו תלוש, ונמצא ברמב"ם [תרומות פ"ה הט"ו] דתבואה שגדלה שליש באינו נקוב ואח"כ

לשנות את הערבה התלושה למחובר, וסוף דבר אין בכוחינו להתיר.

**טז.** ושמעתי לצדד שאם יש עלה חדש אחד שצמח אחר הנטיעה בקרקע, יהי כשר לכו"ע, דהא ערבה כשירה בעלה אחד, ויש להשיב, חדא דעלה אחד זה בדיעבד גמור, ואין שום סיבה לקחת ערבה יפה שאינה כשרה אלא מכח עלה אחד שבה, והעירו בזה דהא עלה אחד כשירה היינו כשהבד [הענף] עצמו כשר, ואילו בנדו"ד אי נחשיבו כפסול, נמצא עלה כשר על ענף פסול ובזה לכו"ע לא מהני.

**טז.** ולפ"ז כיון שוודאי יש מקום לומר שאינה ערבה מהודרת, וביום ראשון יותר יש לחוש, נמצא שהבטיח ערבות מהודרות לשכנים, ולא עמד בדבריו, ומ"מ למעשה אין עליו תביעה, הן מצד ששגג בדיו, ובכה"ג לא אמרין שגגת תלמוד עולה זדון, דהא חזינן בדיון זה עיקולי פשורי, ועוד, שלמעשה יש להם הנאה, לתת לקטנים, ואע"פ דהמ"ב נקט שגם לקטנים צריך לתת כשר, מ"מ יכול לתת דבר שאינו מהודר, וכיון דיש מזה איזה שהוא הנאה, וגם נעשה לתומו, פטור.

דען דאינו בר חיובא כלל, חזי להתחדש חיוב, ולפ"ז לגבי ערבה בתלוש דלא חל עליה פטור, אלא דעדיין אינה ראוי, א"כ יתכן לפשוט דאזלינן בתר שעת לקיטה דהיא כבר מחוברת, וכן הדעת נוטה, ומ"מ בדאורייתא לא עבדינן מעשה.

**יד.** אלא המעיין בחזו"א יראה, דהוא עצמו חילק, דמצד אחד בירקות שחשבן לעצים וחזר ונטעם בחצירו, לגבי שנת המעשר, [היינו שגדלו כעצים בשנה שני' שהיא מע"ש, וחזר ושתלן לאכילה ונלקטו בשלישית שהיא מ"ע], אזלינן בתר לקיטה, אבל פירות שישית שחזר ונטען בשביעית אין לקיטת שביעית מחייבת, ובהכרח דשאני דין לקיטה שהיא הקובעת איזה שנת מעשר גם בירק שגדל בקרקע מתחילה ועד סוף לאכילה, ולכן אף בגדל בפטור יש בכח הלקיטה לחדש חיוב, כמו שבכוחה לקבוע את שנת המעשר, אבל אין בכח הלקיטה לשנות דינים, ולכן לקיטת 'פירות' שישית בשמיטה לא תהפוך את הפרי לשביעית, כיון דבפרי הלקיטה אינה קובעת, ולפ"ז גם בנדו"ד אין בכח הלקיטה





## הגאון רבי אברהם ברנהולץ שליט"א ראש כולל לדיינים ודיין בקהילתנו

### שו"ת בענייני ממונות

#### שאלה א'

ללווה ללא התנאה מפורשת כדיני התנאים  
א"ז אומדנא דמוכח מספקת.

**והנה** בעת לומדי בסימן צ"א [סעיף ו],  
התעוררתי לעוד נקודה ע"פ הא  
דאיתא שם בשו"ע 'אמר חנוני אתה אמרת  
לי ליתן לפועלים והוא כופר ואומר לא  
אמרתי לך כלום, נשבע בעה"ב היסת ונפטר'.

**ובש"ך** שם [סקכ"ו] כתב בשם הסמ"ע  
והע"ש שהוא דלא כשיטת הר"ן  
שאין בעה"ב חייב שבועה, שהרי אין זה  
כפירת ממון, כיון דאף באם יודה הבעה"ב  
אכתי החנוני יצטרך להישבע.

**אולם** הש"ך עצמו פליג על הר"ן וחילק  
דמיירי כשהפועלים מכחישים  
ואומרים לא קיבלנו, ואזי צריך החנוני  
להישבע, אבל כאן מיירי שהפועלים מודים  
שקבלו, [אלא שבעה"ב אומר שלא ציווה  
ליתן ואינו חייב להם] א"כ אם היה מודה  
הבעה"ב היה נוטל החנוני בלא שבועה לכן  
חשיב כפירת ממון עכת"ד.

**ובתומים** [סק"ט] כתב להוסיף בזה על  
דברי הש"ך לבאר את המשך דברי  
הטור [וכן הוא ברמב"ם] ולא פסקו השו"ע

**מעשה** ששילם אחד מהבנים את חוב אמו  
המבוגרת לוועד הבית מכספו  
הפרטי, ואח"כ דורש את הכסף בחזרה  
מהוועד כי חשב שאחיו יחזירו לו והם  
אינם מחזירים.

**הנדון** הוא לגבי פורע חובו של חברו  
שפטור הלווה מלשלם לו, שחוזר  
ותובע הפורע את המלווה, ואומר שנתיתנו  
הייתה בטעות על סמך שאח"כ הלווה  
יחזיר לו.

**תשובה :** אין המלווה חייב להחזיר לו.

**ובביאור** התשובה: עיין בדברי גאונים [כלל  
ס"ב סימן יח] שמביא שכתב  
להסתפק בזה בבני חיי בסי' קכ"ט והביא  
בשם בני אהרן [סי' מג] שאינו יכול לחזור  
ולתבוע מהמלווה.

**וכן** ראיתי שפסק הגאון רבי זלמן נחמיה  
גולדברג זצ"ל [בקובץ הישר והטוב י"ח  
עמוד ה.]. ומחדש שם שאפילו אם גילה  
דעתו בשעת הפירעון שנותן על סמך שיקבל  
בחזרה מהלווה לא מהני. ושונה הדבר ממוכר  
שגילה כי על דעת לעלות לארץ ישראל הוא  
מוכר, דהכא הכניס עצמו למצווה לעזור

**תשובה:** מתבאר מדברי השו"ע בסימן רצ"א [סי"ב] ששומר חנם שנכנס לעיר בשעה שנכנסים, והשאיר את הבהמות בשדה, פטור אם נאנסו או אפילו בנגב, וממילא במעשה הנ"ל באם היה שומר חנם ודאי שפטור כי אין זה פשיעה כלל.

**[והסתפקתי]** באם נכנס להתפלל מנחה במניין במקום שיש רק מניין אחד האם הוא חייב או פטור, ויל"ע בזה].

**אמנם** בשומר שכר קיימא לן בסימן ש"ג [ס"י] שאם נכנס בשעה שנכנסים, והבהמה מתה או נגנבה הוא חייב, וע"כ לכאורה יהיה חייב, אלא שאכתי יש לומר שכאן זה חשיבי לאונס כיון שהפריצות היא שגרמה לעזיבתו.

**ויש** להביא ראיה מדברי השו"ע [חו"מ שצ"ג ס"ג] בהכניסן ברשות בעל הבית, והניחו בעלי החצר את זה שהרשוהו בחצר לשומרו, ואכלתן בהמתו של בעה"ב והוזקה באכילתן, דהדין הוא שבעל הפירות חייב שכיוון שראה הבהמה אוכלת דברים המזיקים לה והניחה – חייב, שהרי אין בעלי החצר מצויים שם להעביר הבהמה מהם, ומעשה באשה אחת שנכנסה בבית שכנתה ללוש ולאפות והניחוה ונתעלמו כדי שלא יביטו בה בעת לישתה ואפייתה ובא עז של בעל הבית ואכלה בצק ומת וחייבוה חכמים לשלם דמיו וכן כל כיוצא בזה.

**ובסמ"ע** [סק"ה] מבאר שבמעשה כתב השו"ע להוסיף שאף שהסתלק בעל החצר ללא ידיעת בעל הפירות אפ"ה אם בעל הפירות עושה דבר צניעות

- שאחר שבעה"ב נשבע היסת החנוני חוזר ותובע את הפועלים.

**וצ"ב** מה יש לו לתבוע את הפועלים, והלא הוא אומר שבעה"ב אמר לו לתת לפועלים, ודברי בעה"ב הם שקר ועלילה, וצ"ל דמירי שהחנוני טוען אתה אמרת לי שאם יבא פועל ויאמר שעשה לי מלאכה ששכרה כו"כ שאתן לו, והוא בא ונתתי, ובעה"ב אומר לא אמרתי לך דבר זה, וגם הפועל לא עשה לי מלאכה [וזהו כוונת דברי הש"ך 'לא ציווה', וגם אינו חייב] דאילו עשה, מכל מקום חייב הבעה"ב ובפרט לדעת הטור בסימן קכח [ס"ב] דפורע חובו של חברו שלא מדעתו חייב לשלם לו, והפועל אומר- עשיתי, וקיבלתי שכרי. ולכן בעה"ב נשבע היסת שהרי אם יודה מיד ישלם, וגם הפועל נשבע שהרי אם לא עבד לא מגיע לו עכ"ד התומים.

**ולעניין** שאלתנו למדים אנו מדברי התומים שכל תביעת החנוני לפועל להחזר הכסף היא רק אם הפועל לא עבד, אבל אם הוא כן עבד ולמעשה החנוני פרע את חוב בעה"ב אליו על דעת שבעה"ב יחזיר לו, לא יוכל לבקש בחזרה את הכסף מהם.

### שאלה ב'

**נוסע** שחיכה לאוטובוס קיבל ע"ע לשמור תיק נסיעות כבד בתחנת אוטובוס לחצי שעה, והנה הגיעה שם אשה פרוצה ביותר והתיישרה לידו ולכן התרחק ותוך כדי א' שישב שם הצליח לגנוב מהחבילה. מה הדין.

**הנידון** הוא האם אונס 'רוחני' נחשב כאונס לגבי חיוב השומרים.

במקום שאין חילול השם כי דין זה כבר הובא בסימן שמ"ח [ס"ב].

**ובשיטת** הטור כן מדויק גם בדברי רש"י בב"ק [ק"ג. א] שכתב 'באין עליו בעקיפין - 'בעלילות עד שפוטרינ את ישראל', והכי מדייק באבני נזר חו"מ [סימן נה] מדברי רש"י.

**וכן** הוא מבואר בתוס' רעק"א [ב"ק פ"ג משנה ג:] על הא דאיתא שם 'ועל פי עדים בני חורין - שנגח לשל ישראל', היינו אף דבדיניהם דנים על פי עדות עכו"ם, מ"מ כשבאים לפנינו אין דנים אותם אלא בעדים כשרים, ואע"ג דאמרין בסוגיא ק"ג. ישראל וגוי שבאו לדין אם יכול לזכות לישראל... היינו בהפקעת הלוואה ולא להוציא מעכו"ם דהוי גזל עכו"ם דאסור - יש"ש עכ"ל.

**אמנם** בתוס' לח. [ד"ה עמד] לפי ביאור המהרש"א שם דמשמע שאף לחייב את הגוי הותר.

**דהנה** הגמרא שם דורשת את הפסוק 'עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים' - ראה שבע מצוות בני נח שקבלו עליהם ולא קיימו, עמד והתיר ממונם לישראל. ובתוס' כתבו דמיירי כששור שלנו נגח שור שלהם ולמ"ד גזל עכו"ם אסור עיי"ש.

### שאלה ד'

**שדכן** שהציע שידוך קיבל את שכרו בתלושי קניה ל"ש', האם יכול לדרוש את שכרו במזומן.

**תשובה:** פסק השו"ע [סימן שלו ס"ב] 'השוכר את הפועל אינו יכול

שמסתמא יסתלק עבורו בעל החצר הו"ל כאילו הודיעו שיצא ע"כ.

**הרי** לן שמחמת הפריצות מותר לבעל העז להסתלק משמירתה [ואף נחשב שם שהאשה המכניסה מקבלת על עצמה את השמירה על העז].

**אמנם** עיין שם בט"ז שכתב בשם היש"ש [ב"ק פ"ה ס' ז] שהדיין צריך לבדוק היטב את טענת האומר שהלך בגלל צניעות האם הוא אכן מאלו המקפידים על כך תמיד.

### שאלה ג'

**נהג** מונית ערבי דרס עגלת תינוק משומשת ועל פי החוק הוא חייב עגלה חדשה דלא כדין תורה שהחייב הוא רק כפי שווי הדבר שניזק. האם מותר לתבוע אותו בדנייהם.

**תשובה:** כתב הרמב"ם [הלכות מלכים פרק י הלכה יב] 'היה ישראל וגוי אם יש זכות לישראל בדנייהם דנים לו כדיניהם ואומרים לו כך דינכם', אולם הטור והשו"ע השמיטו דין זה.

**ובאבן** האזל נזקי ממון [פרק ח הלכה יג בד"ה אבל נראה] [נו.] ביאר דנחלקו הטור והרמב"ם האם רק דנים לגוי כדיניהם לפטור את הישראל מדין הפקעת הלוואתו, או אף מחייבים את הגוי לישראל מה שלא חייב על פי דין תורה, ולכן השמיטו הטור והשו"ע את דברי הגמרא בב"ק [ק"ג, א] בישראל וגוי שבאו לדין וכו' אומרים לו כך דינכם ואם לאו באין עליו בעקיפין, והיינו מדין הפקעת הלוואתו

בקרבת מקום לפתח, החשמלאי ידע את מיקום המפתח ואף עובדיו הערבים [שכנראה הם אלו שגנבו] ראו אותו משתמש בו. על מי חובת התשלום, על מזמין העבודה או על החשמלאי.

**תשובה:** יש לדון בזה מכמה צדדים:

**א'** של מי הסחורה שנגנבה קודם חיבור הכבלים לארונות החשמל.

**ב'** ובהנחה שזה של החשמלאי, האם המזמין חייב כלפיו כשומר.

**בדרך** כלל בהזמנת סחורה כתוב שהמוצר בבעלות המוכר עד לגמר התשלום. אבל כאן זה לא מכירת מוצר, אלא הזמנת עבודה קבלנית הכוללת הבאת רכיבים שונים לאתר והרכבתם, והמזמין אינו קונה את הרכיבים, אלא הזמין עבודה מושלמת וכל זמן שלא הסתיימה העבודה לא קנה את הרכיבים הנצרכים להזמנתו, וממילא הגניבה הייתה לחשמלאי, ששלו היו הכבלים בעת הגניבה.

**השאלה** היא האם לאחראי על הגנרטור יש דין שומר על הכבלים שהיו אצלו במחסן.

**וראיתי** בתשובות ונהגות [חלק ב סימן תשט"ז] שנשאל האם לבעל הבית יש דין שומר חנם או שומר שכר על כלי המלאכה שהשאיר העובד בביתו לצורך העבודה.

**וכתב** שאם הוא מלאכת דבר האבד שיוכל למכור את כלי האומנות לצורך השלמת העבודה במקרה יחזור בו הפועל,

לומר לו טול מה שעשית בשכרך, ובש"ך שם [סק"ד] כתב בשם הרבה ראשונים שאפילו אין לו מזומן צריך לטרוח ולמכור ולתת לו מזומן.

**וברש"י** בב"מ [ק"ח. א] במשנה כתב 'ואע"ג דבכל דוכתי שווה כסף ככסף, הכא גבי פועל 'בל תלין שכרו' כתיב מאי דאתני בהדיה משמע', ומשמע מדבריו דהוי מדין תנאי, אך בש"ך לא הזכיר שזה מדין 'תנאי' אלא כיון שאליו הוא נושא את נפשו שיוכל להביא טרף לביתו, וכ"ה בדברי הרשב"א [בשטמ"ק ב"מ קיז, ב. ד"ה מה ששנינו בפועל] שמלא תלין 'שכרו' לא משמע מיד, אלא הטעם כמש"כ.

**אלא** שכאן השדכן הציע מעצמו את השידוך, ואין הוא 'פועל' אלא הוא 'יורד' לשדה העשויה ליטע. והשאלה האם גם בזה נאמר החיוב לתת את שכרו במזומן.

**וראיתי** במנחת צבי [ח"ב סימן ב' סקמ"ט] שכותב שאכן רק בפועל חייב במזומן ולא ביורד שדינו כבעל חוב שאפשר לשלם לו בשווה כסף אם אין לו מזומנים, ואינו חייב למכור מטלטליו כמבואר בסימן ק"א [ס"ב].

## שאלה ה'

**הזמין** עבודת חשמל גדולה עבור הגנרטור השכונתי שנמצא במחסן גדול, הכוללת פריסת כבלים יקרים וחיבורם לארונות החשמל, החשמלאי הביא את הכבלים ופרס אותם אך לא חיבר אותם זמן רב ולילה אחד הם נגנבו. האתר היה סגור במנעול והמפתח היה במקום מוסתר

**ועוד** ויש לצרף כאן סברא דניחא ליה לאינש דליעבד מצווה בממונו שיעשו על זה ברכה.

**אמנם** בעיר חילונית שיותר מקפידים על ייזום ושמירת הנוף והטבע, יהיה הדבר אסור כשם שבמקום שמקפידים על הטבק או הגפרורים.

**וכן** גם אין את הסברא שניחא ליה דלעביד מצווה בממוניה כנ"ל.

**אמנם** אם השיח בולט לרחוב וגדל באופן שחוסם את המעבר במדרכה, יהיה מותר לקחת על פי המבואר בכמה מקומות בשו"ע [בסימן תי"ז ס"ד. ובסימן קנ"ה סכ"ז] גבי אילן שענפיו נוטים לרה"ר שצריך לקוץ שלא יפריע למעבר, ואם בעה"ב אינו קוצץ יכול כל אחד לקצוץ. ולכן אם זה בולט מותר לקצוץ.

### שאלה ז'

**אדם** שיש לו דירה להשכרה ועכשיו פנו אליו מוועד הבית על חוב של שוכר שלו מלפני 13 שנה שלא שילם שנה שלמה.

**תשובה:** ונראה שיש בשאלה זו שלשה נידונים.

**האם** משכיר חייב לשלם חובות שהשאיר שוכר אחריו.

**וראיתי** בחוקי חיים שכירות [כו ח (ז)] שמביא בשם א' מגדולי הדינים

שמחייב מטעם שכלפי השותפים בעל הדירה הוא המחויב, אלא שיכול לתבוע מהשוכר, וכן בספר ועד הבית בהלכה

אזי הוא כש"ש על כלי האומנות כאומן על הכלי המתקוקן שדינו שומר שכר מפני שתופסו על שכרו. אבל אם אין לו את ההנאה הזו הוא רק שומר חנם.

**ובמקרה** דנן שלא יוכל לתפוס את הכבלים והכלים, לא הוא המזמין שומר שכר לחייבו על הגניבה. ובפרט שלא היה קבלת שמירה מצידו ולא קניין לשמירה.

**ועוד** יש להוסיף בכאן שהייתה פשיעה מצד הקבלן שהראה לעובדיו את מקום הנחת המפתח, ולכן ודאי שהמזמין פטור.

### שאלה ו'

**האם** מותר לתלוש עלה משיח שעליו מבושמים בכדי לברך עליו בהבדלה, והאם בעיר שהתושבים חילוניים הדין שונה.

**תשובה:** פסק השו"ע [סימן שנט סעיף א'] 'אסור לגזול אפילו כל שהוא בין מישראל ובין מגוי. ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי כגון ליטול מהחבילה או מהגדר לחצוץ בו שיניו, ואף זה אוסר בירושלמי ממידת חסידות' עכ"ל.

**ובסמ"ע** שם כתב בשם הב"י דאילו היה עושה כל אחד כן, נמצאת החבילה כלה והגדר נהרס.

**ולפי"ז** במקום שאין חשש כזה אין צורך אפי' ממידת חסידות להימנע.

**ובערוה"ש** שם כתב שמטעם זה נהגו ליקח טבק או גפרור מהשני בלי רשות, כי אין מקפידים על זה.

נמנע מלדון בזה כי הוי ריעותא גדולה מדוע לא נתבע עד עכשיו.

3. מי כאן התובע בביר, לכאורה הוי רק על פי פנקס וועד הבית, וכדברי השו"ע בסי' צ"א [סעיף ה'] שאפי' להוציא מיתומים קטנים אפשר להוציא על פי פנקס מדוקדק. אבל השאלה האם ניתן לומר כן על פנקס וועד הבית.

### שאלה ח'

**העיד** בבית משפט לטובת נהג חרדי שנפגע בתאונה ע"י חילוני ובית המשפט פסק כחלק מחיוב הנהג תשלום לעד ארבע מאות שקל. האם מותר לו לקחת את הכסף.

**תשובה:** ברמ"א סי' לד [סי"ח] 'כל מי שנוטל שכר להעיד [אף לאחר שהעיד], עדותו בטלה כמו הנוטל שכר לדון'.

**ובסמ"ע** [סקמ"ו] כתב שהוא נלמד ממש"כ ראה לימדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צווי ה', מה אני בחינם אף אתם נצטוויתם בחינם ממני, וכן תעשו לדורות. כלומר ממני תראו וכן תעשו לדורות. והיינו שכל המצוות צריכות להיעשות בחינם.

**ובט"ז** שם כתב 'ונ"ל דהיינו בדבר שאין לו טרחא אבל במקום שיש לו טרחא יכול ליטול שכר על ההליכה ואי"ז בכלל מה אני בחינם כנלענ"ד' עכ"ל.

**ובפתחי** חושן שכירות ח (ק) ציין שמשו"ע הרב הלכות עדות סעיף ח משמע שלקבל שכר כדי להעיד מחוץ לעיר מותר. שכתב וז"ל 'אסור ליטול שכר לילך להעיד בפני ב"ד שבעירו מה שראה כבר שהרי

[דרברמדיקר] פרק ד במבוא כתב כן מכמה טעמים עיי"ש.

א. שהוא כאחד מהשותפים שחייב בהחזקתו התקינה של הנכס ובניקיונו – דהיינו שעבוד השותפות. אלא שלפי טעם זה הוא רק בדברים הקבועים לבניין כדלת ומנעול, אבל בהוצאות שוטפות אי"ז אלא כבית שער שאינו משלם כשאינו נמצא שם.

ב. דנחשב המשכיר כמשתמש עכשיו באמצעות השוכר ואוקים גברא בחריקאי – והיינו שלולי השירות שמקבל המשכיר מהוועד לניקיון והחשמל לא יכול היה להשכיר ולכן נחשב שהוא עצמו נהנה ככל הדיירים, אלא שיש לו הסכם אישי עם השוכר שישלם לו.

**וכ"כ** בפרישה בסימן קס"א (ג) על דברי הטור שמי שיש לו בית בחצר ואינו דר שם שחייב לעשות דלת ומנעול ולא שאר דברים וז"ל 'ונראה דמיירי דגם כן לא דר בה אחר מכוחו דאי דר בה אחר מכוחו מה לי הוא מה לי אחר, וחייב בכול. ואיירי כאן במי שאינו גר וגם לא השכיר לאחרים' עכ"ל, וכ"כ להדיא המאירי בב"ב [ז, ב] ואם היה דר שם, ר"ל הוא או אחר במקומו משעבדים אותו על הכל.

ג. כיון שלפי החוק המשכיר חייב אפשר דמכח זה נהפך למנהג.

2. בשו"ע [סימן ס"א סעיף ט] בשם תשובת הרא"ש בנדון על חוב ישן שלא תבעו המלווה זמן רב, שאמנם אין התיישנות ולומר למחילה, אבל הרא"ש כותב שהיה

**אלא** שכאן אין הנידון האם העדות כשרה או לא, אלא האם מותר לו לקחת את הכסף, ועדיין הוי שכר מצווה שאסור.

**וידידי** הדיין הגאון רבי יצחק סגל שליט"א העיר בזה שאם יש לנתבע ביטוח הכולל הוצאות משפטיות יהיה מותר לקחת את הכסף כיון שהביטוח התחייב על זה.

**אמנם** העירוני שאפשר שעדיין אין זה היתר לקחת שכר על מצווה, וההיתר לקחת מחברת ביטוח הוא רק על ממון שעל פי דין תורה לא היה אפשר לחייבו כגרמא או עגמת נפש וכדו', ובזה חברת הביטוח התחייבה ומותר לקחת.

**והשיב** הרב סגל שליט"א שלדעתו אין בעיה מצד שכר העדות כי זה שכר בטלה שמותר וכן כתב בדברי גאונים כלל עו אות ז. וכל הבעיה היא שזה גדל שהרי הוא לא רוצה לשלם, וע"ז אמר שאם זה מהביטוח, מותר. ועוד היתר יש בזה אם העד מקבל את שכרו מקופת בית המשפט, אף שהכסף נלקח מהחייב כיוון שהם כבר 'גנבו' את הכסף ממנו ואין לו דרך לקבלו בחזרה.

### שאלה ט'

**השכיר** דירה לשנה בלי אופציה. חודש לפני סיום החוזה שאל את השוכר האם מעוניין להמשיך עוד שנה והשוכר ענה כן שרוצה להמשיך. בשבוע האחרון התחרט השוכר ובשל כך נשארה הדירה ריקה עשרה ימים אחרי שעזב עד שהצליח הבעלים להשכירה. האם השוכר חייב.

**תשובה:** במחנה אפרים [שכירות סימן יג] דן בשוכר ומשכיר שהתמצו תוך

מחויב הוא בזה מהתורה ואסור ליטול שכר על קיום המצות.

**ויל"ע** אם האיסור הוא לקחת כסף עבור קיום המצווה, כאן שמעיד בבית משפט - 'ערכאות', אין לזה תורת עדות וקיום מצוות עדות, ואולי בכה"ג מותר לקחת כסף.

**או** אפשר דאף אם קיום מצוות 'אם לא יגיד' אין כאן, מ"מ קיום מצוות השבת אבידה יש כאן ובשלה הולך להעיד עבור הניזק. וכמש"כ הנתיבות בסימן כח [סק"א] לגבי קיבל עליו קרוב כשני עדים נהי שאינו עובר באם לא יגיד שהרי הוא פסול לעדות מ"מ חייב להעיד מדאורייתא משום השבת אבדה לבעלים וגם במצווה זו אסור לקחת תשלום.

**מאידך** י"ל שבזמן שהוא בא להעיד לא ידע כלל שיקבל ע"כ תשלום ולא הבטיחו לו הצדדים כלל שכר, רק שבית המשפט פסק על החייב תשלום לעד.

**ובעדר** ש"י בסימן לז [סק"א] כתב בשם שו"ת בית יעקב [סימן קכח] שפסול נוטל שכר להעיד זה רק אם נטל שכר קודם שהעיד. אבל אם רק הבטיחו לו שכר, אין העדות פסולה, אף אם לבסוף קיבל.

**אולם** הערך ש"י חולק עליו וסבירא ליה שחשיב הנאה הבטחת השכר, והוי נגיעה והעדות פסולה.

**ובמקרה** דנן שלא הבטיחו לו מראש שכר אפשר שגם הערך ש"י יודה שהעדות כשרה.

להוציאו או לצאת מיד כי אין כאן כלל הסכם שכירות לתקופה שנוספה אלא יש כאן מגורים בדירת חברו בידיעתו שאפשר לסיימה בכל עת שירצה, מ"מ בנידון דידן שהסיכום על השכירות השנייה הייתה בתוך זמן הסכם השכירות הראשון, [ולא שהמשיך לגור אחרי גמר ההסכם הראשון] הרי שבוטל תאריך היעד ליציאה, וממילא שוב יש חיוב זמן הודעה.

### שאלה י'

**אברך** קנה דירה מאלמנה חילונית שבחיי בעלה היתה רשומה בטאבו חצי על שמו וחצי על שמה ולאחר מותו ויתרו הבנים על ירושתם והעבירו את חלקם לאמם בצו ירושה שנעשה בבית משפט. ובשונה מבית דין רבני לא נערכו 'קניינים' להעברת בעלותם, האם אכן הלכתית הדירה שלה והיא המוכרת.

**תשובה:** מצד אחד הייתה הסכמה מהבנים לתת לה את חלקם ורצון מצידה לקבל את חלקם, אבל ס"ס לא עשו פעולת קניין, וברצון בלבד לא עוברת בעלות. ואע"פ שהיא גרה בדירה ועשתה מעשה חזקה ע"י גדר נעל ופרץ, אבל לא התכוונה לקניין במעשים אלו והוי כעודר בנכסי הגר וסבור שהם שלו דלא קנה.

**והעירויני** שמסתבר דאין לך סיטומתא גדולה מזו שחתמו על ויתור חלקם בבית משפט וחשיב קניין.

**ועיין** בפתחי חושן קניינים פרק א יג (כא) בד"ה ולכא' נראה דכל מה שדנו הפוסקים בדין כוונה לקנות אין כוונתם

השנה שידור שנה נוספת, ואח"כ חזר המשכיר באומרו שלא היה קניין אלא דברים בעלמא.

**וברדב"ז** [סימן קכב] כתב שאפי' אמר לו לך חזק וקני, כל שלא עשה בו השוכר דבר חדש שלא היה עושה קודם כשוכר אין זו חזקת קניין, שכך היה עושה בה מתחילה.

**והמהנ"א** עצמו ס"ל דמהני עפ"י הריטב"א באיזהו נשך, וביותר עפ"י דברי התוס' [ב"מ טז, א ד"ה האי שטרא] שאפי' אם השוכר לא התכוון לקניין, ומספיק דעת המשכיר.

**ובקצוה"ח** סימן רטז [סק"ב] בשם מהר"ם מינץ [סימן לט] דלא מהני.

**ומספק** למעשה א"א לחייב את השוכר לשכירות השנה הבאה.

**ושמעת** מהדיין הגאון רבי יצחק סגל שליט"א דהנה בכל שכירות יש חיוב זמן הודעה על פינוי גם לשוכר כמבואר בשו"ע סימן שיב [ס"ז] אלא שבשכירות לזמן קצוב אי"צ הודעה מפני שהזמן הקצוב הוא ההודעה. אבל כשסוכם שימשיכו - ביטלו את הזמן הקצוב, ושוב חייב השוכר מדין זמן הודעה שלושים יום.

**ואף** שבכל שוכר שסיים את זמן השכירות והמשיך לגור בלא לדבר עם המשכיר קיי"ל דלא כהערוה"ש בסימן שיב כד שמצריך בזה זמן הודעה של שלושים יום כי הוא סבירא ליה שהמשיך השכירות נידון כשכירות 'סתם' של ל' יום, אלא פוסקים [עיין עמק המשפט שכירות סימן כ] שיכול



בעלות כלפי החצי השני שרוצה לקנות. וכעין הנידון במחנה אפרים שכירות סי' יג האם שוכר יכול לקנות בקניין חזקה את המשך השכירות.

**למעשה** השאלה התעוררה כאשר היא כבר עזבה את הדירה ולכן אין אפשרות שהיא תחזיק עתה וגם לא שהאברך הקונה יחזיק אפילו שידבר עם הבנים, כי חצי שלו וודאי מחלק האשה שמכרה לו. על כן שיקנה מהבנים בקניין כסף. ואע"פ שכסף לבד לא קונה במקום שכותבים שטר והיום בכל מכר כותבים שטר, י"ל דסיבת הדבר שצריך שטר זה להשלמת הסמיכות דעת, אבל כאן אין בעיה של סמיכות דעת שהרי מבחינת החוק כבר הדירה קנויה לו ואין אפשרות חזרה.

**וידוע** דיש הרבה מפוסקי זמנינו שפוסקים להלכה שרישום בטאבו נחשב קניין [ובשם החזו"א ידוע שאמנם בלי טאבו אין קניין, אבל ודאי שרישום בטאבו היום הוא קניין סיטומטא].

**ועוד** סברא ידועה בזה דיש לומר בזה והוא דאף בקרקע מהני ייאוש כשא"א להוציאו בדיינים, ולכן אין לבנים בעלות על הדירה.

**ויל"ע** דכאן הבנים לא יודעים שצריך להתייאש וצ"ב.

### שאלה יא

**יוסי** קנה חנות בשדרת חנויות ועומד לפני התשלום האחרון. שתי החנויות משני הצדדים שייכים לראובן שמשכירן. יוסי פנה לראובן האם יסכים למכור לו את חנויותיו

שיתכוון בפירוש שעושה דבר זה לשם 'קניין' דאל"כ מי שאינו יודע שיש קניין משיכה וכי נאמר שאינו קונה, וע"כ צ"ל דאין זה כמצוות הצריכות כוונה אלא כל מעשה המוכיח שרוצה בחפץ זה ומכניסו לרשותו ע"י מעשה זה הרי זה כוונה לקנות. ואפשר שאפי' אינו מתכוון להכניסו לרשותו אלא עושה מעשה המוכיח על בעלות חשיב ככוונה לקנות ולכן כשגמרו ביניהם על מכירת חפץ ולקחו לביתו אע"פ שלא התכוון לקניין ולא באו להוציא אלא כשעושה מעשה למטרה אחרת כגון מדידה שאינו רוצה אלא לידע המידה. וכו"ז נראה לי פשוט אלא שלא מצאתי בפוסקים דבר זה וצ"ע עכ"ל

**ועיי"ש** עוד בהערה (א) בשם השדי חמד והאבני מילואים שאם ידעין בבירור שרוצה להקנות בלב שלם יש מקום לומר שאי"צ מעשה קניין.

**ואם** היה אפשר, תעשה האלמנה עתה קניין חזקה בכוונה לקנות, ואי"צ שוב אמירה מצידם להקנות, כיוון שאמרו לה בזמנו שנותנים לה ומסכימים שתקנה, ואי"צ אמירת 'לך חזק וקני' אלא להראות הסכמה שמקנה וכאן וודאי שהייתה הסכמה מצידם. ואפילו שכבר עבר זמן רב מאז שעשו את צו הירושה על שמה, אין צריך לחשוש אולי חזרו בהם מרצונם להקנות. ובפרט שהם יודעים שלא יוכלו לחזור בהם מחמת הערכאות, והעברה בטאבו שכבר נעשתה.

**אלא** שהסתפקתי האם בכלל שייך שתעשה חזקה מאחר שחצי דירה שלה מאז ומעולם, וממילא אין הוראת

מעות ויתבענו בדין ולא תבעו, איבד זכותו – דהא ידע ומחל מדלא בא לתובעו. ודוקא משעה שנתגלה המכר לבני העיר והחזיק הלוקח בקרקע, אבל אם לקחה בצנעא לא איבד זכותו

**ובט"ז** בשם הב"י מחודש [ה] מביא תשובת הרשב"א דאפי' במקום שדרך למכור בהכרזה ולא נעשה כרוז עדיין, מ"מ כל שנמכר בקניין ובעדים קלא אית ליה אם לא שהתכוונו להעלים הדבר.

**ובאמת** לא מצינו שצריכים המוכר או הלוקח להודיע למצרן על המכירה, אלא שכל שלא עשו במקח מעשה הצנעה אלא מכר כדרך המוכרים אע"פ שבוודאי לא ידע המצרן לא נתנו דבריהם לשיעורים, ונראה שבזמנינו אי"צ דווקא שירשום המכירה בספרי האחזה אלא בכתיבת חוזה כדרך המוכרים די בכך [פתחי חושן מצרנות פרק יא (קכג)].

**ונראה** שאם טוען המצרן שלא ידע שיש לו זכות לתבוע מדין מצרנות, אין זו טענה [שם (אות קכד)]. ונראה להביא ראיה לזה מדיני מקח טעות בס' רלב"ס דבמקום השתמש הלוקח בחפץ לאחר שנודע לו מהמום, מחל על המום. ובפתחי תשובה שם [סק"א] בשם הארחות משפט שאם הלוקח הוא עם הארץ ואינו יודע מההלכה שאם השתמש מחל, וצווח ככרוכיה שלא מחל, ופסק שם שאינו יכול לחזור דלא נתנו חז"ל דבריהם לשיעורים.

**ועל** כן נראה שאינו חייב להודיעו וגם אין לו כבר זכות כמצרן.

או לפחות אחת מהם. ענה לו ראובן שאינו מעוניין למכור ואדרבה אם היה יודע שהחנות האמצעית למכירה היה קונה אותה בעצמו ומאחד את שלשתן לחנות אחת גדולה. שואל יוסי האם יש עליו חיוב השבת אבדה להודיע לראובן את זכותו מדינא דבר מצרא או כיון שראובן אינו יודע כלל מהדין של בר מצרא ואינו תובע רק אמר באופן סתמי שאם היה יודע היה שמח לקנות, אינו חייב להודיעו.

**תשובה:** בטור חו"מ קנ"ד [סי"א] 'שאלה לא"א הרא"ש ראובן הוציא בליטת עלייתו לחוץ וברוחב הבליטה מן הצד פתח חלון והחזיק בו כמה שנים, לסוף נמלך שמעון שכנו להוציא גם הוא בליטת עלייתו ועתה אומר ראובן שירחיק בניינו ארבע אמות מכנגד חלונו כדי שלא יאפיל עליו, ושמעון זה כבר הרחיק בניינו כי דנו לו הדיינים להרחיק ולא שאלו את פי. אם מחויב אני לומר לשמעון שאינו מחויב להרחיק.

**תשובה** - מצוה להודיע לו שאינו מחויב להרחיק דהשבת אבידה היא כי טעו בדבר משנה והדין חוזר.

**הרי** דלכאורה דאית לן ראיה שיש חיוב השבת אבידה להודיעו על זכויות המגיעות לו על פי הדין, ואין לחלק ולומר שישם אנו משיבים לו את שלו, שהרי שם בתשובת הרא"ש מיירי בבניה ברשות הרבים שהרשה המלך לבנות מעליה ואין זה שטח שלו, אלא מימוש זכות וכעין זכות בר מצרא.

**אמנם** בשו"ע סי' קע"ה [סעיף לב] פסק דאם שהה המצרן שיעור שילך ויביא

ויותר נראה שהייתה צריכה לעדכן אותם על כך שהיא מאושפזת ואינה בטוחה שתוכל לבא [למרות שחשבה לבא] ולתת להם את ההחלטה האם להמשיך אתה או לחפש אחרת ועדיין למצא במחיר סביר.

**ובפועל** שצריך לחוש שיבוא לו אונס שיבטלו ממלאכתו יש לבעל הבית תרעומת עליו אף שחוזר מחמת האונס, כ"כ במאירי [דף עו, ב] כל שאמרו בחזרת הפועלים כשהוא אבד שוכר עליהם דווקא בשלא נאנס הא נאנס שמת לו מת אין כאן אלא תרעומת. ואף תרעומת אין אא"כ היה לו להעלות על לב מיתת קרובו.

**ומשמע** במאירי שאע"פ שהיה מקום לומר דלא חשיב כלל אונס כשידע מראש שאביו על ערש דווי, מ"מ סו"ס במציאות עתה הוא חוזר מחמת אונס, אלא שהיה עליו להודיע - והוא לא הודיע, ואין על כך חיוב ממון, רק תרעומת. וא"כ ה"ה הכא למעשה לא באה באונס, אלא שיכלה להודיעם וע"כ אין דין שוכר עליהם, אלא רק תרעומת.

**ועוד** י"ל דהדין ששוכר עליהם עד כפל משכרם אי"ז מדין 'קנס' אלא שאמדין דעת הפועל שהשתעבד לכך, וא"כ בעי קניין לשעבוד זה. והיינו או קניין ממש או תחילת עבודה, וכ"כ בפתחי החושן שכירות פרק יא (לד).

**אמנם** יל"ע בזה שהגיעה הספרית בפעם הראשונה כשסגרו את ההזמנה לראות את בנות המשפחה ולהחליט על צורת התספורת שתבצע ביום החתונה, אולי כבר חשיב תחילת עבודה.

**ועדיף** גם שימהר וישלם את התשלום האחרון ובכך יקבל עדיפות שהמוכר מעדיף מזומן על תשלומים מהמצרן.

### שאלה יב'

**משפחה** הזמינה לחתונת הבת שתערך ביום שני ספרית שתבוא לביתם ביום החתונה לתסרוקות בנות המשפחה, וסכמו על מחיר. כמה ימים קודם, אושפזה הספרית בבית חולים. ביום ראשון בבוקר יצאה ללא רשות מביה"ח לסרק משפחה אחרת לחתונה, ובערב התקשרה למשפחה השנייה שלא תוכל לבא למחרת כי בבית חולים תפסו אותה שיצאה ללא רשות וצעקו עליה שלא תעז לעשות כן שוב - מה שתכננה לעשות - ניסו להשיג ספרית אחרת ולאחר חיפוש רב מצאו אחרת יקרה יותר. האם על הראשונה לשלם להם את ההפרש.

**תשובה:** איתא בריש האומנין 'שכר את הקדר להביא פרייפין וחלילין לכלה וכו' וכל דבר האבד וחזרו בהם, שוכר עליהם או מטען. ובגמ' שם איתא 'עד כמה שוכר עליהם, אמר ר' נחמן עד כדי שכר'.

**ופירשו** רוב הראשונים דכוונת הגמרא הוא לעד כפל משכרן, והיינו שצריכים להוסיף מכיסם ולשלם את ההפרש לפועל החדש.

**אמנם** אם באונס חזרו בהם כגון ששמע שמת לו מת או חלה אין לקונסם - סימן של"ג ס"ה.

**ובנידון** דידן יל"ע אי חשיב אונס כיון שבאמת חשבה לבא למרות חוליה ורק כשנתפסה ביום ראשון נאלצה לבטל,



הגאון רבי יוסף דוד וינגרטן שליט"א

רב קהל חסידים נאות הפסגה מודיעין עילית דיין ומו"צ בקהילתנו

## בדיני מתווכים, ובדין ביטול מקח מחמת איום בפיטורין

א. מתווך שנודע לו ממתווך אחר אם חייב בתשלום

בדו"ד שבין "ראובן" לבין "שמעון" בנוגע לתשלום דמי תיווך על דירת "מצליח", לאחר שמיעת הצדדים ועיון במקורות ההלכה הנני להחליט כדלהלן: על שמעון לשלם 0.85% מסכום העסקה עם מצליח. העובדות הרלוונטיות בקצרה: מצליח הציג את דירתו זמן רב בישא ברכה וכד', ללא הצלחה באמצע חורף תשעא פנה למשרדי ראובן והביא את דירתו, לטענת ראובן מדובר היה בבלעדיות, למעשה לא חתם על הסכם בלעדיות, וכן הסכימו שימשיך לפרסם בישא ברכה וכד', אך הוסכם בין הצדדים שלא מפרסם אצל מתווכים אחרים, ש.ר. שעבד באותה תקופה בראובן לקח את הפרטים ממצליח, בחודש אד"א עזב את עבודתו בראובן ועבר לעבוד אצל שמעון, עבודתו היתה למצוא דירות "מציאה" לצורך השקעה [קניה-השבחה-מכירה], ש.ר. הציע לשמעון את דירת מצליח ואמר לו שהמידע מגיע מתיווך ראובן, ושמעון אמר לו שהוא יסתדר עם ראובן/ישלם לו דמי תיווך [הדברים לא הובהרו כ"כ מה היה בדיוק נוסח הלשון שביניהם]. באותה תקופה היה על הפרק לוקח שהתעניין ברצינות ע"י ראובן בדירת מצליח, ושמעון ביקש מראובן שיניח מהלוקח.

טענת ראובן: א. מאחר ומדובר לדירות להשקעה, המקובל ברחבי הארץ לקחת 2%, ב. מאחר וזה היה בבלעדיות וכן שהיה לוקח פוטנציאלי ואם לא היה מבקש שיוירד אותו היה יכול להגיע לידי גמר, הרי שישלם 2%. טענת שמעון: א. במקומות מוזלים שאין הרבה כסף מהעסקאות מקובל 2% אבל בקרית ספר מקובל 1%, ב. לכל היותר מגיע כ"מציע" כיון שהמידע הגיע מראובן, אולם העסקא היתה עם הרבה מו"מ ובעיות ורק מחמת כוח שכנועו וידיעת דרכי מו"מ הצליח להגיע למוגמר, וע"כ אין בזה חיוב של דמי תיווך, וכן שהיו דברים של "מצג שווא", שנתברר לו במהלך המו"מ והיה צריך הרבה מאמץ כדי לסדר את זה.

## דין הלכתי:

לעסוק בזה ע"י אחר ובקשו שלא לעסוק נראה דאף המחנ"א מודה, ובזה יש ליישב משה"ק ע"ד בערך שי (סי רכח סי"ח) מהא דצייד, דשם מיירי באופן שכבר התחיל לעסוק ולכן משלם לו שכרו משלם ודו"ק], וכ"כ בשו"ת דברי חיים (מצאנז, חו"מ סי' כח, לא מא-מג) וע"ש בדב"ח שהרחיב את דברי המרדכי אף על אופן שלא הסכימו במעות אלא רק בהתחייבות ודנו בזה רבות הפוסקים ואכמ"ל, אבל באופן שמקבל עליו ומבקש שימנע מאחרים מלהתעסק מכך כדי שיזכה חייב (ואם כי שבארחות המשפטים (כלל ה אות ז ד"ה ויותר) נראה לכא' דס"ל לפטור בכעין זה אך שם מדובר באופן שהראשון לא היה יכול לגמור את העסק והשני גמר אותו וע"ז כתב לדמותו לד' המחנ"א אבל באופן שראובן היה יכול לגמור את העסק נראה דלא פליג ודו"ק).

**ובאמת** דהדברים מפורשים בדברי הראשונים בסוגיא דזול שפט ובסוגיא דאם אוביר ולא אעביד דהיכא דהתנה דחייב [ודלא כד' הריטב"א דס"ל דאפילו בלא התנה], עי' נתהמ"ש סי' קעו על דברי הרמ"א בסעיף יד, ובמש"כ עליו המהרש"ם שם שהוכיח מד' הראשונים דרק בהתנה לשלם חייב, ואע"ג דהוי מבטל כיסו מ"מ חייב כיון שהתנה, וכן הוא בדברי האולם המשפט שם, וכל מש"כ הראשונים שם דבעינן קנין היינו באופן דהיה אסמכתא דאם "אם" אבל באופן דלא היה אסמכתא אלא בתורת ודאי אין צריך אף קנין ע"ש בחי' הרשב"א (ב"מ סו:) ובדברי הרא"ש בפסקיו שם, ובשו"ת מהרי"ק (שרש קצג) אכמ"ל, ואמנם בנדו"ד לא אמר כמה ישלם

**הנה** ההולך ומוסר מידע שהגיע לו ממתווך לאדם אחר, עבר על איסור חמור של "הולך רכיל מגלה סוד" ונחשב למזיק בגרמא במזיד, אולם למבואר בסוגיות דריש פרק הכונס, ונפסק להלכה בכ"ד ברמב"ם ובשו"ע אינו חייב בדיני אדם אלא בדיני שמים [ואמנם יל"ע בזה דיתכן דכאן הרי לא היו יכולים למכור לאחר ומאן לימא לן שהיה מגיע לידי גמר, וא"כ גרע מגרמא, אולם יש לזה קצת אסמכתא בהא דשוכר עדי שקר דבשעת השכירות הרי לא היה יודע שיעשו כן ויתירה מכך הרי אין שלד"ע, ואעפ"כ חייב בד"ש, ואם כי יש לחלק דשם למעשה הגיע היזק מחמתו, משא"כ כאן דמאן לימא לן דיהיה היזק כלל, אולם בפוסקים מבואר דדמי למבטל כיסו של חברו שחייב בדיני שמים עי' שו"ת אדמת קודש (ח"א חו"מ סי' סט)] וכעין זה בספר תפארת רפאל (עמ' צז-צח) תשובת הגרד"צ ותשובת הגרי"א ספקטור על כך דמניעת ריוח לסרסור דינו כמבטל כיסו של חברו לכל היותר.

**אולם** כאן נראה דיש מקום לחייב ע"פ דין בדמי תיווך, דיעוי' במרדכי (ב"מ פרק תשיעי סימן קטו) שכתב "ומכאן אתה למד לכל הגרמות אם יקבל עליו בפירוש לשלם (או) אם יגרום לו הפסד שהוא חייב" והובא להלכה במחנ"א (שכירות סי' יח) ודן שם ממילא לדינא דמבטל כיסו של חברו ואומר לו שישלם לו על כך חייב, [והביאו גם במשפט שלום סו"ס קפ"ה ע"ש, אם כי שלגבי סרסור שאמר לו שבביתך ואשלם חצי מרווחי פסק שם דכיון דלא ברור רווחו אין משלם, מ"מ כאן שאני שכבר התחיל

להתעסק עמו דהיה מוכן לשלם דמי תיווך כפי המינימום שמשלמים כדי להשתיקו.

**ועוד** בה רביעאה, לפמ"ש בשו"ת בית אפרים (שם דף נו ד"ה ועכ"פ) שכל מה שאמרו במבטל כיסו של חברו דפטור היינו דווקא באופן שלא היה הנאה להמבטל במה דביטל את חברו אבל אם היה לו הנאה חייב משום דדמי לאוכל חסרונו של חברו, וה"נ בנדו"ד, אם כי דמדברי המחנ"א הנ"ל מבואר דלא כדבריו, דהרי רק בהתנה במפורש שישלם לו כתב המחנ"א לחייב, וכן הוא בדברי המרדכי, וע"כ נראה דמחמת סברא זו לבד לא היה מקום לחייב אך בהצטרף סברא זו למשנ"ת שאף לדברי המחנ"א כשחבירו מתעסק בדבר ונתחייב לו כדי שיפסיק להתעסק שפיר דמי להכניס סברא זו בכאן.

**ואמנם** דמי התיווך שתובעים אותו 2% אינו נכון, וכפי שהודו בפני שזו להם פעם ראשונה שמוכרים דירה להשקעה, ובררתי כאן במודיעין עילית המנהג, ושמעתי שנוהגים באופן כללי ליטול אף כשידוע שהדירה להשקעה 1%, ויש שלוקחים גם 0.85% במקרה שיש סבירות שיקחו עוד עסקאות, ומטבע הדברים באותו הזמן שהיו ביחד היה רוצה לעשות ראובן עם שמעון עוד עסקים, ושפיר שייך בזה דין דפחות שבפועלים, וכדקי"ל דבכל דוכתא דליכא קציצה נותן לו כפחות שבפועלים.

**וע"כ** נלע"ד לחייב את שמעון בתשלום של 0.85% עבור המידע שקיבל על הדירה.

לו אך נראה דמאחר ולא בירר כמה רוצה לשלם ולפמשנ"ת יש מקום לחייב כפי שמקובל לשלם למתווך, אפילו רק על מסירת מידע ולא עשה מעשה, כיון שכאשר בעה"ב קיבל מידע מהמתווך והלך ועשה הכל בעצמו ולא ביקש מהמתווך מחמת איזה סיבה שלא תהיה לעזור לו בענייני התיווך משלם לו הכל, כפי מנהג המדינה היום וכמבואר בשו"ת הליכות ישראל סי' לג וכן דנים כיום בבתי דינים ובמקא"ה, וכאן שהמידע שהגיע מהתיווך הוא זה שגרם לו לבקש ממנו להפסיק את התיווך השני נראה דחשיב שפיר אשלם במיטבא אפילו שלא פירש (ע"ש בסוגיא דב"מ דף קד. דדרשין לשון הדיוט ע"ש אפילו דלא נכתב כן בשטר והו"ה בנדו"ד.

**ועוד** יש בזה טעם ע"פ מש"כ בשו"ת בית אפרים (חו"מ סי' כז דף נה ד"ה וראיתי) שכתב שעד כאן לא אמרו דמבטל כיסו של חברו פטור אלא באופן שאין אדם משלם בעבור כן, אבל כאשר משלמים עבור פעולה כזו של ביטול כיסו חייב לשלם כמה שמשלמים, והנה פשוט שאדם מוכן לשלם בעבור שלא יכנס אדם אחר לתוך עסקיו, וע"כ גם מחמת כן חייב לשלם, ונראה דבדמי תיווך שפיר משלמים דמי תווך כדי שלא יתעסק אדם אחר בעסק זה, וזאת אף אם לא היה לוקח ממש פוטנציאלי לעסק, ובפרט שהיה לוקח שהיה ידוע לשמעון שמתעניין ברצינות, ומשום כך ביקש מנר. שיפסיק

## ב. ביטול נופש עקב איום בפיטורין

שאלה: רופא הזמין חופשה בחו"ל ושילם ע"כ מראש. בעקבות מצב החירום, קיבל הרופא צו ריתוק לעבודתו בבית החולים, כאשר אי העננות לצו זה מהווה עילה לפיטורין מידיים, הרופא אינו יכול לצאת לחופשה מבלי לסכן את משרתו, אף על פי שמצדו הוא מעוניין לצאת. האם יש לראות בכך אונס והוא יהיה זכאי להשבת התשלום ששילם, או שמא הואיל וההימנעות מהציאה נעשתה מרצונו, מתוך העדפה שלא לאבד את מקום עבודתו, הוא אינו אנוס.

### תשובה:

שלא מסר מודעא שאין מסירת מודעא אלא היכא דשקל זוזי משום דסתמא דמילתא אגב אונסא דזוזי גמר ומקני (ב"ב מח.) כל שלא מסר מודעא אבל תליוה ויהיב לאו כלום הוא ואינו צריך מודעא כל ידיעין באונסיה ותליוה וגירש אינם גירושין דהא ליכא זוזי ואם נפשך לומר כתליוה וזבין הוא זה דכיון שקיבל על עצמו מדעתו קנס אלף דינרין ובנתינת הגט הרויח ממון זה הוי כמקבל ממון דעלמא לא היא שאין זה כמקבל ממון אלא כניצול מהפסד ממון וגריע טובא מהפקעת שאר וכסות כדמוכח בגמרא (גיטין פח ע"ב, עיין ב"ב שם תוד"ה אילימא) בהדיא דהפקעת דברים אלו דמיפטר מינייהו על ידי הגט לא חשבינן להו כקבלת ממון, הרי להדיא דאונס ממון שנעשה מחמת אחרים נחשב לאונס ממון וחשיב גט מעושה, אע"פ שהאונס הוא רק הפסד ממון והו"ה והטעם בנדו"ד.

**והגם** דשם מבואר דדעת רבי מיימון והמהרי"ק דבאופן שקנס עצמו אם לא יגרש דאין זה אונס וכן הביא להלכה שם הרמ"א (ס"ד) "אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו

**נוסח** השאלה אינה מובנת, דמשמע שאם נחשב לאונס פשיטא ליה דיקבל המעות בחזרה, ובאמת דבכה"ג תלוי בפלוגתת הפוסקים אם אונס בכה"ג חייבים להחזיר המעות, ומנוסח השאלה מוכח דהשאלה היא רק האם זה מוגדר כאונס או לא אך באמת יש מקום לדון דאף אי למאן דאיתי ליה דבאונס בכה"ג מקבל מעותיו, מ"מ יל"ע אם נחשב לאונס.

**ונלע"ד** דשפיר נחשב אונס, וממילא דאם אכן הוחלט שככל וזה אונס יחזירו לו כספו רשאי לקבל כספו.

**דיעו** בבית יוסף (אהע"ז סי' קלד) "בתשובות הרשב"א (ח"ד סי' מ) שאלת ראובן בעל לאה וקרובי לאה היו בהסכמה שיגרש ראובן את לאה אשתו ונאותו זה לזה בקנס אלף דינר ושיגרש לזמן קבוע ואחר נתחרט ראובן ומיאן בדבר והללו מתרין בו מצד הקנס עד שהלך לגזבר להתפשר עמו ולא קיבל ומחמת יראה זו גירש ראובן זה אלא שלא היה בקי למסור מודעא אם נדון גט זה בגט מעושה. תשובה נראה לי שגט זה מעושה ופסול כל שיודעין באונסו אע"פ

עם הרשב"א ע"ש ורצה לפרש ששם היה גם אונס הגוף שאיימו עליו שאם לא יתן המעות יחבשוהו בבית האסורין, אך המעיין בלשון הרשב"א מפורש דלא כן אלא שהוא משום שעושה כן כדי להינצל מתשלום הממון.

**ומינה** נידון ג"כ באופן שנשאלתי בבנות סמינר שסיכמו בע"פ על שכירות דירת נופש בצפת, ושוב נודע להנהלת הסמינר על כך והודיעום שאם יעשו זאת לא יוכלו להמשיך ללמוד בסמינר, וביקשו לבטל המקח, והמשכיר דורש 'דמי ביטול', והנה בכה"ג הוא יותר פשוט דהרי לא היה רק סיכום בע"פ ועדיין לא היה מעשה קנין, אולם יש בזה משום מחוסר אמנה [ואין בזה משום סיטומתא כיון שדיבור בעלמא אינו יכול להיות כן, ואמנם בשו"ת חת"ס (ח"מ סי' סו אות ב) הביא מדברי המרדכי דמתחייב למוהל לקחתו מהני בדיבור עכ"פ אחר שנולד הבן, התם שאני כיון שאין זה שכירות פועל אלא התחייבות וכך הוא הרגילות שלא ליתן מעות, והוא ענין של כבוד [ואפילו במקום שנותנים מעות אין זה בגדר שכירות] אבל במקום שיש גם מעות פשיטא דעיקר הקנין הוא במעות, או במעשה ובזה א"ש מה שנחלקו הפוסקים לגבי שלוש צעטיל וכד', עי' כנה"ג (ח"מ סי' רא), וד"ג (כלל פז סנ"ב) ושו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קיג-קיד), ומ"מ נראה דכה"ג יכולים לחזור בהם משום הסברא הנ"ל דכה"ג חשיב אונס ורשאי לחזור בו וכמשנ"ת.

בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש (ב"י בשם תשובה וכן הוא במהרי"ק שם בפסקים). ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא (שם בתשובת הרשב"א), וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס" נראה פשוט דבנד"ד יודו, דהטעם שכתבו שם הוא משום דהוא עצמו רצה לקנוס עצמו ולא היה גיזום על הקנס, אך באופן שכל הקנס הוא מחמת אחרים פשיטא דגם אינהו ס"ל דחשיב אונס, וכן מצאתי בשו"ת צמח צדק (ליובאוויטש) (אהע"ז סי' רסב אות ג).

**ואינו** דומה לדינא דש"ש שנשרף הפקדון מחמת שהיה עסוק בהצלת ממנו המבואר בש"ך (ח"מ סי' שג סק"ז) דהתם שאני דאחריות השומר להציל גם במקום הפסד ממנו דלשם כך קיבל מעות לשמור, וע"מ כן ירד לשמור, ובפרט למש"כ הנתימה"ש (שם סק"ה) דש"ש אינו חייב רק באונס בגוף החפץ ולא באונס חיצוני, אבל כאן דאינו בגדר שומרים אלא בגדרי אונס, אין לחלק בין אונס בגוף הדבר לבין אונס חיצוני, וכמשנ"ת מד' הראשונים הנ"ל באונס בגיטין, ופשיטא דחשיב אונס וכנ"ל.

**ומה** דמבואר בשו"ע (ח"מ סי' שפח ס"ב) דאונס ממון לא מיקרי אונס, היינו לגבי עשיית מעשה בפועל למסור ממון חברו בידים, ובזה נחלקו הראשונים (ע"ש בש"ך ס"ק כב), אי נחשב לאונס וד' הרמ"א דלא נחשב לאונס ודמי קצת לדינא דשומר הנ"ל.

**ועי'** שו"ת בית אבי (ח"ד סי' קמג) שהאר"י טובא במחל' המהרי"ק ורבינו מיימון





## הגאון רבי אליעזר יעקבוביץ שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו

### שביתת פועלי קבלן במפעל משולב עפ"י וועד עובדים

דבר מצוי הוא כיום אשר עובדים שאינם מרוצים מתנאי שכרם, או תנאי עבודתם, ורוצים להלחם על זכויותיהם ולהכריח את בעלי המפעל להעניק להם את מה שברצונם, ולשם כך משביתים את עבודת המפעל כפי ראות עיני העובדים או ועד פועלים העומד מאחוריהם, אלא שכאן יש לדון האם דבר זה מותר הוא עפ"י הלכה או לא.

בדר"כ שביתות אלו מעוגנות בחוק, ומגובות ע"י ועדי העובדים למיניהם, וצריכים אישור שלהם, (פעמים מי שישלם את ימי העבודה הללו לפועלים זהו ועד העובדים מקרן השביתה), כאשר השביתה מעוגנת לפי הנ"ל הרי המפעל אינו יכול עפ"י חוק להעסיק פועלים אחרים במקום הפועלים השובתים.

הנה בדבר זה כבר כתבו רבים כי הוא מעשים שבכל יום ונביא פה בקוצר אמרים ואמנם אין בהמ"ד בלא חידוש בפרט שישנם בזה שינויים בכל זמן.

#### יש לנסות ולהדיין לפני השבתה

**עוד** דבר בזה גם המתירים לשבות זה רק אחר שניסו להדיין עם המעסיק והמו"מ לא צלח (אם זה במסגרת וע"י וועד העובדים ואם זה במסגרת ב"ד וכפי שיבואר), אבל בלא להדיין תחילה עם המעסיק כלל אלא מיד ללחצו ולשבות אין לזה היתר. ובחלק מהתשובות בזה דנו מצד עביד איניש דינא לנפשיה והיינו שרוצים אפי' מבלי להידון קודם בזה עם המעסיקים עי' ציץ אליעזר

ח"ב כ"ג שכן השאלה שם, ועיי"ש בסוף התשובה מה שסיכם בזה.

**עוד** יש לראות באם יש להפועלים הללו חוזה מול המעסיק יש לברר מה נכתב בחוזה ההעסקה זה, דפעמים נכתב שהכל בכפוף לתנאי איגוד פלוני ובזה הכל לפי תנאו וחתיתמת החוזה. (יצוין שעפ"י חוק המדינה אין אפשרות לבטל את האפשרות להיות חבר באיגוד מקצועי- וועד עובדים, וע"כ כל עובד שנכנס לעבודה הוא עד"כ גם אם לא חתמו ע"כ, ומ"מ עי'

**ובטעם** הדבר שפועל יכול לחזור מבואר דנאמר כי לי בני" עבדים ודרשינן ולא עבדים לעבדים, אך זהו כאשר הפועל רוצה להפסיק העבודה ולישב בביתו, אבל כאשר הויכוח אינו אלא על גובה שכרו הרי שאינו רוצה להפסיק עבודתו אלא רק להגדיל שכרו וימשיך בעבודתו, בזה אין לו היתר לחזור בו כיון שלא שייך טעם עבדי הם, כן הוא ברמ"א סעי' ד' ובב"ח ומהרי"ט יו"ד סי' נ' גבי מלמד, אמנם במחנ"א שכיר"פ ז' חולק בזה עפ"י הריטב"א ורבו דגם בחוזר מחמת יוקר יכול לחזור. ועי' מזה בפת"ש של"ג סק"ד הביא רבים מהאחרונים שנחלקו בזה.

### תקנת בני אומנות

**ויסוד** הדברים אי יכולים לתקן דברים כאלו ע"י איגודים שונים המה בדברי הרא"ש ב"ב וז"ל מכאן דכל בעלי אומנות יכולין להתנות ביניהם והם הנקראין בני העיר בענין מלאכה, ואדם חשוב היינו דוקא כגון רבא שהיה ראש ומנהיג בעיר, ואפילו כל בני העיר לאו כל כמיניהם להתנות אם לא מדעת אדם חשוב: (רא"ש ב"ב פ"א סי' ל"ג).

**וכן** הוא ברמב"ם הל' מכירה דכתב רשאין אנשי אומניות לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבריו וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי יענשו אותו כך וכך. (רמב"ם הלכות מכירה פ"ד ה"י).

**וכן** הוא בשו"ע חו"מ רשאים בעלי אומנות לעשות תקנות בענין מלאכתם כגון לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבריו וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי יענישו אותו כך וכך. הגה: והא

לקמן שדעת הגרש"ז שלא מהני לומר בזה אדעתא דהכי, דאם התנה הכל לפי תנאו).

### חילוק בין שביתה בתחילת היום או באמצעו

**וביסוד** הדברים יש חילוקים שונים הנה אם המעסיק אינו עומד בתנאי החוזה או תנאי התשלום ושאר דברים בזה יש יותר הצדקה לפעול נגדו, כיון שהוא המיפר את החוזה, לבין מצב בו רוצים העלאת שכר ושיפור התנאים שהם דברים שלא סוכמו מראש, ואדרבה לפי חוזה ההעסקה אין סיבה לשביתה שהרי המעסיק עומד בתנאיו ומדוע יסבול משביתה, עוד יש להבדיל בין שביתה באמצע היום או החודש, לבין שביתה בראשית היום או החודש, דיש שכתבו שיסודו הוא מדין פועל שיכול חזור בו באמצע היום, היינו אפ"י שכבר התחיל לעבוד יכול לחזור בו כמבואר בשו"ע חו"מ סי' של"ג ג' ה' דפועל יכול לחזור בו באמצע היום, וה"ה הכא חוזר בו ואינו עובד עד שיסודר ענינו בזה, אמנם בציץ אליעזר שם נקט שאינו בדין חזרה כיון שאין הפועל רוצה לחזור רק עומד על זכויותיו.

**עוד** בזה דאם הוה כחזרה באמצע היום הרי בעל המפעל יכול לראות זאת כהתפטרות ולנסות להביא פועל אחר אלא שאין איגודי הפועלים מניחים לו זאת. ואם הוא מנהג המדינה הרי טוב אלא שבציבור החרדי כיום אינו נראה כמנהג המדינה, אך יש לחלק בזה בין מקצועות ההוראה שבזה אין שובתים בציבור החרדי, לעומת מפעלים בהם קיים הדבר והוא ממש מנהג רווח ביותר.

בעי רוב בני האומנות ואין ז' טובי העיר מועילים לזה, והכא הרי אין תקנת הפועלים מז' טובי העיר אלא מדין בני אומנות המתקנים לעצמם, אבל כאשר מפסידים לאחרים בזה אין כח בידם לתקן, והרי במפעלים רבים המציאות היא שבני אומנות הללו מפסידים לאחרים שאינם בני אומנותם רק עובדים עמהם בצוותא מפני שכן נצרך הדבר במפעלים מסויימים שעובדים בשילוב כמה מקצועות שונים.

### האוסרים לשבות למדות הנ"ל

**ובקובץ** תשובות להגריש"א ח"ב סי' נ' חולק על דברי האג"מ הנ"ל, והוכיח מהנמוק"י ב"ב ו' מדפי הרי"ף ועוד דכל האי דינא דרשאינ בני אומנות לתקן זהו דוקא כלפי בני אומנותם עצמם, אבל אם נוגע לאחרים אין תקנתן חלה, והביא כן מהלחם רב לבעל הלחם משנה דאף הוא יסבור כן, והכא הרי הפועלים משביתים המפעל ואין אחרים יכולים לבוא לעבוד שם והמפעל הוא המפסיד בזה, ובפרט בכה"ג שהמפעל מורכב מכמה בני אומנות ואין יד כולם שווה בזה, כי האיגודים שלהם שונים ובודאי אין תקנת השוחטים מהני לתקנת הפועלים הגויים, וא"כ אין להם היתר לשבות. (אמנם יש לעי' אי הוה כל פועלי המפעל בני אומנות אחת אף שמבחינה מעשית תפקידם שונה כגון פועלים ועובדי נקיון אבל הם כולם נחשבים עובדי מפעל פלוני, בתחום פלוני, האם הוה כולם בני אומנות אחת או לא, אף כי בפשטות אינם בני אומנות אחת ועוד שרוב פעמים הם אגודים באיגודים שונים מחמת מקצועם השונה, וכל איגוד פועל לרווחת חבריו בלבד).

דבני אומנות יכולים לתקן ביניהם תקנות היינו כולם ביחד, אבל שנים וג' מהם לא מהני. בד"א, במדינה שאין בה חכם חשוב ממונה על הציבור. אבל אם ישנו, אין התנאי שלהם (או של כל בני העיר) מועיל כלום, ואין יכולים לענוש ולהפסיד למי שלא קיים התנאי, אלא אם כן עשו מדעת החכם. הגה: מיהו אם ליכא הפסד לאחריני יכולין לתקן ביניהם מה שירצו. (שו"ע ורמ"א חו"מ הלכות אונאה ומקח טעות סי' רל"א סעי' כ"ח).

**ובגמ'** ב"ב ט' ע"א אי בעי אדם חשוב וכמו שמבואר לעיל ושם ובדף ח' להסיע על קיצתם ובזה דעות בראשונים בפ' הדברים עי' מרדכי אות ת"פ בשם ר"ת ובתפ"ב בשם ראביה, ובציץ אליעזר שם הרחיב מעט הדברים, ויש בזה אריכות גדולה ופה נביא רק מעט מהפוסקים בזה.

### המתירים לשבות מכה הנ"ל

**ובאג"מ** חו"מ א' נ"ט כתב לדייק בזה דדוקא אי רובם בכלל אבל מיעוט לא ומכיון שרובם בכלל הוועד עובדים (בלשונו היוניאנס שבמדינתנו) לכך מהני תקנתם היינו דבדר"כ הם הרוב, כי כיום כולם חברים באיגודים הללו, וכולם יודעים מזה וע"ד כן נתאגדו בזה, (ועי' לקמן שכיום יש בזה שינויים) וע"כ מתיר השביתה לפועלים מול המעסיקים שלהם.

**וכן** בציץ אליעזר ח"ב סי' כ"ג מתיר לשבות, אמנם יש לעי' בדבריו טובא דכתב דז' טובי העיר יכולים לתקן כל דבר לטובת בני העיר ואפי' אי יש פסידא לאחרים, והאריך בזה והוא עצמו הביא דברי הריב"ש דמחלק בין ז' טובי העיר לבני אומנות דבבני אומנות

### השינויים כיום בתחום זה

**והנה** כיום יש בזה מס' שינויים א' רבים מהמפעלים כיום אינם מעסיקים את הפועלים בעצמם אלא ע"י קבלן והרי השביתה היא להכריח הקבלן ולא המפעל, ומדוע שהמפעל יפסיד במה שהקבלן אשם שאינו ממלא חובתו כלפי הפועלים, הרי המפעל עצמו מעביר את שכר הקבלן במועדו ומדוע ינזק הוא, וזהו באם אינו ממלא אחר דברי החוזה או ההסכמים, אמנם בדרישה לשיפור משכורת ותנאים יש לדון, ונראה דלא שנא, כיון שכל הדין הוא כלפי הקבלן ולא כלפי בעל המפעל, אף שבסופו של דבר מי שיוכרח לשלם יותר יהיה בעל המפעל שהוא המשלם לקבלן מ"מ הוא אין לו מו"מ מול העובדים.

**ועוד** הנה כיום יש כמה מיני איגודי עובדים יש ההסתדרות הכללית, ויש הסתדרות נוספת, והסתדרות המורים, איגוד עורכי דין, איגוד רופאים וכו' ועוד, וכל אחד מתקן תקנת החברים בו, ובזה כבר אין רובם בדעה אחת אלא מה שמתיר להם החוק וזה אינו מנהג מדינה כי אם חוק שאינו עפ"י תורה, ולא מהני לומר אדעתא דהכי נתקשרו, ובפרט שכיום נודע והוברר שמשביתים העובדים גם על עניינים פוליטיים מובהקים שאינם קשורים לעובדים כלל וכלל וכידוע, (וגם בעבר היה כן רק שמעט ידוע מכך) ובזה בודאי אין לוועד עובדים כח לתקן מה שאינו ענין להעובדים וזהו גם לדעת האג"מ.

**והרי** לך כאשר עכשיו בתקופה זו אשר רעשה הארץ בהיות מנסים לחוקק חוקים על בית המשפט ואין האיגודים הללו

**וכן** במנחת שלמה ח"א סי' פ"ז כתב גבי מלמדים (אף כי גבי מלמדים הדין חמור יותר מחמת ביטול תורה ועוד וכן הוא בקובץ תשובות הנ"ל מ"מ יש בזה גם לשאר עובדים) דאין חבירות באיגוד פועלים מתירה השביתה ולאסור להכניס פועלים אחרים, כי האיגודים הם עושים לעצמם בלבד והוא רווחא להאי ופסידא להאי ולכן אין להתיר בזה, וז"ל ומה גם בכה"ג דבתקנותיהם איכא רווחא להאי ופסידא להאי ולית ביה משום מיגדר מלתא וגם אין כוחם של בעלי אומנות יפה אלא לעצמם וגם להמיעוט שלא קבלו אותם אבל אין בכוחם להפסיד ולחייב את נותני העבודה שמעולם לא קבלו אותם עליהם עכ"ל.

### נזק לנותני העבודה מדינא דגרמי

**וביותר** מזה דכאשר משביתים המפעל בפרט בנידון דידן שיש פועלים מתחומים שונים והשביתה אף שהיא מצד תחום אחד, מ"מ המפעל כולו מושבת והוא הפסד גדול גם על הפועלים שאינם בכלל השביתה רק שאינם יכולים לעבוד מחמת שביתת חבריהם (כגון מפעל לשחיטה כאשר הצוות הכשרות שובת והרי צוות הגויים שהם באים מכח קבלן אחר יכולים לעבוד כי אינם בשביתה זו אבל אין עבודה כי לא שוחטים ביום ההוא והוא הפסד גדול) ובזה יש לדון שהם מזיקים מכח גרמי שהוא כמבטל כיסו של חברו כי לא רק שאינם עובדים אלא גם לא נותנים לאחרים לעבוד והרי המפעל מושבת כן הוא בקובץ תשובות ח"ב סי' נ' וא"כ לא רק שאסור להם לשבות אלא אם שבתו הרי חייבים לשלם הנזק להמפעל.

הדעת להשבתת לימודים ולגרום ביטול תורה. למשל, אמרו חכמינו: מילא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן משבר ויוצא משבר ונכנס, ומה יעשה הלה כשימלא את חצירו ספר קדש, תפילין ומזוזות, האם ידרוך עליהם ח"ו הרי דרושה זהירות רבה ולא לזלזל בכתבי הקודש בכל מקום שהם.

**וביותר** כתבו כן גבי מלמדים שזה חמור יותר מחמת ביטול תורה, וכו' כתבו אך יחד עם כל זאת אנו חוזרים על הדברים שאין להצדיק בשום פנים ואופן השבתת לימודים וגרימת ביטול תורה שזה עוון חמור, ויש להניח שכבר עמדו על טעותם ומקרים כאלו לא יישנו בעתיד ועם זאת ימחקו עוון.

**[ולענין]** אי מותר שאחד העובדים שהוא חבר באיגוד הנ"ל ובעת התארגנות לשביתה רוצה להודיע בסתר לבעלי המפעל על השביתה ובכך יוכלו למונעה אי שרי כיון שהוא חבר באיגוד ופועל נגדם זה נידון לעצמו ואכ"מ].

מרוצים השביתו עובדים, והכל בסיבת ויכוח בין בית המשפט לממשלה ומה שייך הכא ענין ועד עובדים, אלא הוא סתם ענין של הפגנת כח ואלו הם דברי הגרש"ז זצ"ל שאינם דואגים כי אם לעצמם ודו"ק.

**כתוספת** להנ"ל יש להביא מה שפסק הגאון רבי שלמה טנא זצ"ל ועימו הרב הורביץ זצ"ל (פס"ד חלק ח עמוד 161). מותר לנו לקבוע ללא צל של ספק, כי החובה למנוע שנשק זה ששמו שביתה יקנה לו שביתה בארבע אמות של הלכה, זה עולמה של תורה, ואם יש להצדיק אי פעם שביתה תוך נסיבות מיוחדות בלית ברירה להשגת הצדק והיושר בדרך מקובלת של התדיינות ובמקום פסידא עביד אינש דינא לנפשיה, אך לא נצדיק שביתה בארבע אמות של הלכה כל עוד שלא מיצו כל האפשרויות להתדיין בפני ביה"ד ושהלה יקבע אחרי שמיעת הצדדים שהשביתה היא בבחינת ביטולה זו קיומה. אחרת אין להעלות על



## הגאון רבי שמואל חיים כהן שליט"א דיין ומו"צ בקהילתנו

### בענין שומד שלא שמר ולא אירע נזק

א"כ כל שנפטר מחיוב שמירה, אין עליו חיוב כלל, אבל אם עיקר חיובו מחמת קבלת אחריות, כל שלא שמר ואירע נזק, יש עליו חיוב אחריות.

**ובפשוטו** נפק"מ בצדדים אלו, גם לענין הנידון הנזכר, בשומד שלא שמר, ולא אירע נזק, אם מגיע לו לקבל שכר, דמסתבר דגם תשלום השכר שנותנים לשומד, הוא על עיקר חיובו, דאם עיקר חיובו לעשות מעשה של שמירה, ממילא כל שלא שמר, א"כ לא קיים את חיובו ולא מגיע לו שכר, ואף שלא אירע שום נזק, לחפץ ששומד עליו, אבל אם עיקר חיוב השומד, הוא חיוב אחריות שמקבל עליו אחריות, אם יארע נזק לחפץ שהשומד ישלם, ורק אם שמר פטור, והרי הוא כמו חברת ביטוח, ממילא אם לא שמר ולא אירע נזק, כיון שהוא עדיין עומד באחריות שלו, מגיע לו שכר.

**ונסדר** את הדברים בזה, דהנה כתב הראב"ד (הובא ברשב"א קידושין י"ג א'),

ששומד אינו יכול לחזור בו מהתחייבות השמירה שלו, וכ"כ במ"מ (פ"ז משאלה), דכיון דקיבל עליו את השמירה עד זמן מסוים, אינו יכול לחזור בו תוך זמן זה, וכ"כ

**יש** לדון בשומד שלא שמר, אבל לא אירע שום נזק, האם צריך לשלם לו שכר על שמירתו או לא, דמחד גיסא הוא לא שמר, אבל מאידך גיסא לא אירע שום נזק לחפץ.

**ודבר** זה לכא' תלוי בנידון, מהו עיקר חיוב השומרים, האם הוא חיוב לעשות פעולת שמירה, או שהוא רק חיוב אחריות, שמקבל על עצמו אחריות, אם יארע איזה דבר לחפץ ששומד עליו, שמקבל על עצמו אחריות, וממילא אם שמר פטור.

**והיינו** דזה ודאי שיש על השומד חיוב לשמור, אלא הנידון אם עיקר חיובו הוא לשמור, ואם לא שמר חייב לשלם, מחמת שלא שמר ונגרם מחמתו נזק, והר"ז כעין חיוב של מזיק, דמחמת שלא שמר אירע נזק, או דעיקר חיובו הוא חיוב אחריות, שאם אירע איזה נזק לחפץ הוא חייב באחריות, אלא שאם שמר ואירע נזק הוא פטור, והיינו דקים דין שמירתו הוא פטור אותו מחיוב אחריות.

**ונפק"מ** בזה, אם הבעלים פטרו את השומד מהחיוב לעשות מעשה שמירה, אבל לא מחיוב האחריות, דאם עיקר חיוב השומד, לעשות מעשה שמירה,

כפועל אלא קבלת אחריות, ולכך אין יכול לחזור בו.

**ובמהנ"א** (שומרים ס' י"ח) כתב לדייק מדברי תוס' ב"ק (ע"ט א'), דשומר יכול לחזור בו תוך זמנו, ממה שפי' התוס' בנידון של הגמ' שם, אם תיקנו משיכה בשומרים, לענין שואל ושוכר אם המשאיל או המשכיר יכולים לחזור בו, אחר המשיכה עד תחילת המלאכה, ומדוע העמידו את הספק רק לענין שואל ושוכר, ולא לענין ש"ח וש"ש, אם אחר המשיכה הם יכולים לחזור בהם מחיוב השמירה, משמע שהם יכולים לחזור בהם.

**ויש** להעיר דמה הראיה שלו, ממה שכתבו תוס' בשואל ושוכר, שבש"ח וש"ש ודאי יכולים לחזור בהם, אולי להיפך דודאי אין יכולים לחזור בהם, דספק הגמ' הוא רק לגבי שואל ושוכר, שהם לוקחים את החפץ לצורך השימוש שלהם, וספק הגמ' כשעשו משיכה, ועדיין לא התחילו להשתמש, אם נחשב שכבר התחילה השאלה והשכירות ואין יכולין לחזור בהם, אבל בש"ח וש"ש שהם לוקחים את החפץ רק לשמירה, אפשר דודאי אין יכולים לחזור בהם, כיון שכבר משכו והכניסו לרשותם.

**עוד** הביא להוכיח בשיטת הר"ן, דש"ש יכול לחזור בו תוך זמנו, ממה שכתב הנמוק"י (ב"מ צ"ט א'), בשם הר"ן, דבש"ח וש"ש מועילה משיכה לחייב את הבעלים, וכתב בתו"ד דש"ש הרי הוא כפועל של בעה"ב, ומשיכת הכלי שהוא נעשה שומר עליו הרי הוא כתחילת מלאכה, וכמו שהוא זוכה בשכרו משעת משיכתו של כלי, שהוא התחלת מלאכה שלו, ואין בעה"ב יכול לחזור

בריטב"א (ב"מ פ"א א'), וכ"כ גם במחבר (סי' רצ"ג סעי' א').

**והרשב"א** שם תמה עליו, דכיון דהוא כמו פועל, והרי פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, ומדוע ששומר לא יוכל לחזור בו מחיוב השמירה.

**וכתב** בקצוה"ח (סי' ע"ד סק"א) לבאר וז"ל, אמנם צ"ל דהראב"ד והרב המגיד ס"ל, דשמירה אינו ענין לפועל, והוא דדוקא פועל יכול לחזור בו, משום דלי בני ישראל עבדים, אמר שמירה דהוא חיוב ושעבוד שיתחייב לשלם אם יגנב או יאבד תוך הזמן, א"כ גם כשמחזירו למפקיד ונגנב או נאבד בבית הבעלים, נמי חייב השומר לשלם, והיינו דמבואר מדבריו דחיוב שומר הוא לא חיוב לעשות פעולת שמירה, אלא שהוא חיוב אחריות לשלם אם יארע איזה דבר לחפץ, וכלפי חיוב זה אינו יכול לחזור בו תוך הזמן.

**ולפי"ז** כתב בקצוה"ח שם, דגם במה שמבואר ביור"ד (סי' קע"ז סעי' ל"ו) במקבל עיסקא שיוכל לחזור בו בחצי היום, כל זה הוא רק מטורח העיסקא, אבל מה שקיבל עליו שמירה על החצי פקדון, בזה הוא לא נחשב לפועל ואין יכול לחזור בו.

**ולפי** דבריו יוצא דבזה גופא נחלקו הראשונים מהו עיקר חיוב השומר, דלפי הרשב"א עיקר חיובו הוא פעולת שמירה, והרי הוא כפועל, אבל לפי הראב"ד והמ"מ עיקר חיובו הוא אחריות, ולפי דבריו יצא, דלפי מה שנפסק במחבר, דשומר אין יוכל לחזור בו, דע"כ הוא אינו נחשב

תמורת שכר, ואפשר דבלא שכר אינו מוכן לקבל עליו שמירה, אף לא כש"ח, לכך כל שחוזר בו מלהיות ש"ש, לא נשאר חיוב לשמור אף לא כש"ח.

**ובקה"י** (ב"מ סי' ל"ח), כתב להוכיח דחיוב התשלומין של השומר, אי"ז משום חיוב אחריות, אלא חיוב לשלם משום שלא שמר, מהא דבב"ק (י' ב') שנזכר שם כמה ילפותות, דבעלים מטפלין בנבילה, ובגמ' שם מבואר צריכותא לזה, דאם היה כתוב הפסוק של והמת יהיה לו, "משום דממונא קמזיק, אבל הכא (גבי ש"ש) דבגופא קמזיק אימא לא", ופירש"י שומר שכר שפשע ונטרפה ע"י זאב כנזקי גופו חשיב ליה, שהרי היה עליו לשמרו, ומבואר מדבריו דחיוב שומר הוא כעין חיוב מזיק, ואם חיוב שומר הוא חיוב אחריות, אי"ז שייך כלל לנזקי גופו.

**עוד** הביא להוכיח כן, מב"ק (ד' ב'), דאיתא שם, בהא דלא נזכר במשנה בכלל האבות נזקין, גם ד' שומרים, ואמרינן שם בשלמא לשמואל בנזקי ממון קמייירי בנזקי גופו לא קמייירי, ופירש"י דד' שומרים נזקי גופו חשיב שהן עצמן הזיקו, הואיל ולא שמרו כראוי.

**אולם** מאידך הוכיח דחיוב שומרים הוא חיוב אחריות, דבב"מ (נ"ז ב') תנן דעבדים ושטרות וקרקעות, ש"ח אינו נשבע, ובגמ' שם ילפינן לזה מכלל ופרט וכלל, וקשה דמדוע צריך ילפותא לזה, והרי גם אם יזיק שטר בידים ג"כ פטור, למאן דלא דאין דינא דגרמי, ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי הר"ז רק מדרבנן, לפי שיטת התוס' ועוד, וא"כ איך אפשר לחייב את השומר לישיבע

בו, והיינו דבאמת הר"ן כתב דבריו לענין חזרת בעה"ב, אלא דממה שכתב בלשונו שש"ש הוא כפועל של בעה"ב, משמע שחיוב השמירה שלו כדין פועל, וכיון שהוא כפועל יכול לחזור בו, ואפשר דהראיה גם ממה שכתב שהש"ש זוכה בשכרו משעת המשיכה שהוא תחילת המלאכה שלו, משמע שהשכר על הפעולה ששומר.

**ובמהנ"א** עצמו רצה לחלק בזה בין ש"ח לש"ש, דבש"ח כל חיובו להניח את החפץ במקום המשתמר, וכל שעשה כן קיים את חיובו, ולכך אינו דומה כעבד, משא"כ ש"ש שיש עליו חיוב לעשות מעשה שמירה, הרי הוא יותר דומה לפועל שיכול לחזור בו.

**ויש** להעיר קצת על דבריו, דאף דבאמת בסתם שמירה, קיים חילוק זה בין ש"ח לש"ש, אבל יש אופנים של שמירה שגם ש"ח צריך לטרוח עבור השמירה, וכגון אם נותן לש"ח לשמור בדרך הילוכו, יש עליו טירחא ליטול את החפץ עמו ולשמור עליו, ומאידך גם בש"ש אם מניח את החפץ עמוק בקרקע א"כ באופן הרגיל, אין עליו חיוב לטרוח לשמור.

**ויש** להעיר עוד, דלפי דבריו, שכתב לחלק בזה בין ש"ח לש"ש, מדוע אין לומר, שש"ש בא בתורת תוספת על ש"ח, שכל שומר יש עליו חיוב להניח את החפץ במקום המשתמר, ובש"ש מחמת השכר מוטל עליו חיוב נוסף, וא"כ לכאור' ש"ש יוכל לחזור בו, רק מהחיוב לעשות פעולת שמירה, אולם עדיין ישאר עליו חיוב כמו ש"ח, אולם אפשר דבש"ש כיון שקיבל ע"ע לשמור רק



שבגזלן כדי לחייב אותו באחריות של אונסין העמידו את החפץ ברשותו, כך בשואל כן.

**ועד"ז** יש באחרונים שביארו שגדר זה הוא בכל שומרים, והוא ע"פ מה שביארו בהדין הנזכר ריש פרק המפקיד, ששומר שמשלם קנה את תשלומי הכפל ודו"ה, דא"ז סתם התחייבות שע"י ששילם קנה את התשלומים, אלא הגדר בזה, שהחפץ נכנס לרשות השומר, ולכך הוא גם שיך לקבלת תשלומים אלו, והחילוק שבין שואל לשאר השומרים, דשואל מתחייב להחזיר את החפץ או תמורתו בכל אופן, ושאר השומרים כל שקיימו את חיוב השמירה, הרי הם פטורים מאחריות זו.

**ולפי** ביאור זה, ענין השמירה הוא, דבקבלת השמירה החפץ נכנס לרשות השומר, וענין קיום השמירה, היינו שכל הזמן השומר מעמיד את החפץ לבעלים, ע"י שהוא שומר להם את החפץ, והוא מקיים את החפץ עבורם, והביאור בזה, דאין הכוונה שהחפץ נכנס לרשות השומר בתחילת השמירה, ובהחזרת החפץ הוא מחזיר את החפץ לבעלים, אלא כל זמן השמירה, ענין השמירה שהוא מעמיד את החפץ לבעלים, וזה הלשון הנזכר בכמה דוכתי "יד שומר כיד הבעלים", דאף דמחד גיסא החפץ נכנס לרשותו, ולכך חל עליו חיוב אחריות, אבל מאידך, השומר כל הזמן ע"י קיום השמירה מעמיד את החפץ לרשות הבעלים.

**ולפי"ז** יוצא דעיקר ענין השומר הוא חיוב אחריות, והוא ע"י שהחפץ נכנס לרשותו, שחל עליו חיוב להחזיר כנגד חפץ זה, וחיוב פעולת השמירה, הוא דע"י פעולת

שלא פשע בשמירת השטר, והרי אפילו אם הוא יזיק את השטר בידים פטור, ובאמת שכבר תוס' בב"ק (ס"ב ב') כבר הקשו קו' זו, על הא דילפינן למעט שטרות מכפל דטוט"ג, והקשו דכיון דאפילו אבדו בידים פטור, ודאי שפטור מכפל דטוט"ג, ותי' דכיון דאי איתא בעין חייב להחזיר, ס"ד דכשומחזיר מחזיר הכפל עמו, אולם דבריהם נוחא לענין חיוב דכפל, אבל לענין חיוב שבועה של שטרות, איך אפשר לחייב שבועה שלא פשע, דהרי גם אם יזיק את השטר בידים פטור.

**אבל** לפי הצד דחיוב שומרים הוא חיוב אחריות נוחא, דאע"פ שמזיק שטרות פטור, אבל שומר שקיבל עליו אחריות, שפיר יש לחייב אותו גם על שטרות, דקיבל על עצמו אחריות, אבל אי נימא דחיובו משום שלא שמר, והוא כעין מזיק, א"כ על שטרות דגם במזיק בידים פטור, אין לחייב את השומר לישבע שלא פשע בשמירת השטר.

**ונראה** לבאר בענין זה, דהנה בסנהדרין (ע"ב א') הגמ' מדמה את דין האחריות של גזלן לשואל, וכתב שם רש"י, דלא גרע גזלן משואל, דמשום דכל הנאה שלו, אוקמינהו רחמנא ברשותיה וכו', ומבואר דגדר חיוב האחריות של שואל, שהעמידו את החפץ ברשותו.

**והביאור** דכדי לחייב באחריות של אונסין, צריך שהחפץ יכנס לרשותו, והוא יתחייב להחזיר אותו או את תמורתו, ולכך אף אם אירע אונס, יש עליו להחזיר כנגד מה שנכנס לרשותו, אבל בלא שהחפץ יכנס לרשותו, אין לחייב אותו באחריות, וכמו

בב' הצדדים הנזכרים, דאם חיוב שומר משום שלא שמר, ועי"ז נחשב כגורם הפסד לבעלים, יש לחייבו משעת פשיעה, דבאותה שעה נחשב כמזיק את הפקדון, אבל אם חיוב שומר הוא חיוב אחריות, יש לחייבו משעת משיכה, דמאותה שעה הוא התחייב באחריות.

**ובקה"י** כתב שם לצדד מכח ההוכחה דלעיל, לחלק בזה בין ש"ח וש"ש לשואל, דדוקא בשואל שחייב באונסין, ובחיוב אונסין א"א לחייבו על מה שלא שמר, וא"כ שם הוא חיוב אונסין, דדוקא בזה נאמרו ב' הלשונות בגמ' שם, אם חיובו משעת משיכה או משעת פשיעה, משא"כ בש"ח וש"ש לפי מה שהוכיח שחיובם משום שלא שמרו, ודאי יהיה חיובם לפי שעת פשיעה, אולם כתב דקשה לחדש דבר כזה בלא מקור מדברי הראשונים.

**ולפי** המבואר יש לומר, דדברי הגמ' הם לא רק בשואל, אלא גם בש"ח וש"ש, וביאור ב' הלשונות שבגמ' בכתובות, דמחד גיסא החפץ נכנס לרשות השומר בשעת משיכה, ובאותה שעה חל עליו חיוב להחזיר את החפץ או תמורתו לבעלים, אלא דמאידיך גיסא כל רגע ורגע שהוא שומר, הוא מעמיד את החפץ לבעלים, ובזה יש לדון אם יש לחייב את השומר, לפי השעה שבו נכנס החפץ לרשותו, דעל אותה שעה חל עליו חיוב להחזיר, או דכיון דכל רגע נחשב כמחזיר ומעמיד באותו רגע את החפץ לרשות הבעלים, אין לחייב אותו על רגע זה, אלא על הזמן שבו לא שמר, ובאותה שעה אינו מעמיד את החפץ לבעלים.

השמירה, הוא מקיים ומעמיד כל זמן השמירה, את החפץ לבעלים, ובזה הוא נחשב מחזיר כל הזמן את החפץ לבעלים.

**ולפי"ז** ניחא דבלא הילפותא למעט שמירה על שטרות, היה לשומר חיוב אחריות על השטר, כיון דעיקר חיובו הוא חיוב אחריות, ואפשר לקבל על עצמו חיוב אחריות גם על שטרות.

**ומאידיך** גם ב' המקומות הנזכרים בגמ' דחיוב שומרים נחשב "נזקי גופו", יש לפרש דכיון שכל רגע ורגע שהשומר שומר, נחשב מעמיד את החפץ עבור הבעלים, א"כ בשעה שאינו שומר, אם מחמת זה אירע הנזק בחפץ, אינו מעמיד את החפץ לבעלים, ואפשר לראות אותו כעין מזיק את החפץ, שהפסיק להעמיד את החפץ לבעלים, ומחמת זה אירע הנזק, ולכך אפשר לראות את זה כנזקי גופו.

**ולפי"ז** יש לבאר את מחלוקת הראשונים אם שומר יכול לחזור בו, או לא, דעיקר תחילת חיוב השומר, אינו חיוב של פועל, אלא שהחפץ נכנס לרשותו, אלא שבפעולת השמירה הוא כמעמיד את החפץ לבעלים, ובדבר זה הרי הוא כפועל, ובזה יש לדון אם לראות דבר זה כחיוב פועל, שיכול לחזור בו, או דכיון דהוא תוצאה ממה שהחפץ נכנס לרשותו, דענין השמירה הוא כהחזרת החפץ לבעלים, אין ע"ז דין שיכול לחזור בו.

**והנה** בכתובות (ל"ד ב') מבואר ב' לשונות בגמ' אם שואל מתחייב באונסין משעת משיכה, או משעת פשיעה, וכתב בקה"י דלכא' היה מקום לתלות נידון זה,

**ומעשה** שהיה באחד שביקר בעיר העתיקה, ושכר אדם עם נשק, שילוח אותו וישמור עליו, וכך היה, אולם אח"כ הוברר שאותו אדם היה עם נשק ריק, ודנו אם מגיע לו שכר או לא, ואחד הרבנים דימה את זה לנידון דין, בשומר שלא שמר, אבל לא אירע נזק, אם מגיע לו שכר או לא, וה"ה בנידון זה.

**אולם** לכא' אי"ז דומה לענייננו, דבענייננו הנידון, מה עיקר חיוב השומר, וכנגד מה בא התשלום, אבל שם הוא התשלום לא על השמירה, אלא הוא פועל, שהעבודה שלו לשמור עם נשק על השני, וכל שהוא לא עשה את העבודה שלו, לא מגיע לו שכר, ורק אפשר שמגיע לו מעט שכר, כיון שגם ללכת עם נשק ריק, הר"ז שוה לאנשים, שנראה כמו שיש עליו שמירה.

**ולפי** המבואר כשנבוא לדון בנידון דין על מה השומר מקבל שכר, אין ראייה לאחד מהצדדים, דמחד גיסא אפשר שהשכר בא על עיקר חיוב השומר, שהוא מה שהחפץ נכנס לרשות השומר, ותמורת זה הוא מתחייב באחריות, ואמידך גיסא אפשר שהשכר בא כנגד פעולת השמירה שלו, ולפי דברינו הכוונה בצד זה, שהשכר בא כנגד מה שהוא כל הזמן מעמיד את החפץ לרשות הבעלים, דיד שומר כיד הבעלים, וזהו נחשב פעולת השמירה, שע"ז הוא מקבל שכר, דבש"ש יש עליו חיוב לפעול יותר כדי לקיים את החיוב שלו להעמיד את החפץ לבעלים, ואפשר דע"ז מקבל שכר.

**ובספר** רעק"א על התורה (פרשת משפטים), הסתפק בספק זה, ולא הביא ראייה לאחד מהצדדים, ונשאר בזה בספק.





עניינים

נחוצים



הגאון רבי שלמה שמחה רויטמן שליט"א  
 רב ור"מ מכון להוראה 'שמחת שלמה' ומו"צ בקהילתנו

## בענין כבוד הספרים והמסתעף

תחילה נביא שאלות המצויות ואקטואליות ואח"כ נביא המקורות ופסקי הלכות למעשה.

### שאלות מצויות ואקטואליות

- (א) מתי צריכים לעמוד בפני ס"ת, ועד מתי כשמטלטלין אותו. [ב] ומה"ד באמצע הלימוד.
- (ב) האם צריכים לעמוד מפני חומשים ונ"ך שכתובים ע"ג קלף. (אבל אינם מחוברים). ובחומשים שלנו המודפסים כשמטלטלין אותם.
- (ג) האם מותר לטלטל ס"ת כשנוסעים לאיזה נסיעה או שמתפללים בבית. ואיך מטלטלין את הס"ת, ובאופן שנוסעים במכונית האם מחזיקין את הס"ת בידו או שמוותר להניחו, והיכן עדיף.
- (ד) האם צריכים לעמוד [א] בשעת קריאת התורה. [ב] בשעת הברכה. [ג] בשעת ההגבהה. [ד] בשעה שפותחין את ארון קודש.
- (ה) מהו הסדר בהנחת ספרים אחד ע"ג השני, איזה ספרים מותר להניח ע"ג איזה ספרים.
- (ו) כשמסדרים הספרים ולוקחים אותם בעגלה וכדו' כדי להניחם במקומם האם צריכים להקפיד על הסדר הנ"ל.
- (ז) האם מותר לעשות עם ספרים סטנדר (הגבהה) ולהניח סידור עליהם.
- (ח) האם מותר להניח ספרים אחד על השני בכל מיני אופנים ועי"ז הם יגנו עליו מפני החמה או שיעשו ע"י מחיצה מפני אחרים כגון: שמפריעים ללמוד.
- (ט) האם מותר לכתוב על הספרים ממש הגהות וכדו'.
- (י) האם מותר לכתוב על נייר ע"ג הספרים.
- (יא) האם מותר להניח בתוך הספרים חידושי תורה שכתבו. או דפים שעשוים לכתוב עליהם חידושי תורה וכעת ריקים.
- (יב) האם מותר לגנוז דפים קרועים של ספרים בתוך ספרים.
- (יג) גניזה: בעיתונים שכתוב בהם דברי תורה. האם צריכים להפריד הדפים שכתובים בהם דברי תורה או לגנוז כל העיתון.

**(טז)** כשיוצאים מהחדר האם מותר להניח הספר פתוח. ומה העצה.

**(יז)** להפוך את הספר או ס"ת האם מותר, ומתי, (כגון שרוצה לצלם).

**(יח)** האם מותר לישון על הספרים.

**(יד)** האם מותר להיכנס עם עלונים או עיתון שכתוב בו ד"ת לבית הכסא.

**(טז)** לשבת על ספסל שמונחים שם ג"כ ספרים האם מותר. ובאיזה אופן יש היתר, כגון: בכסאות נפרדות, ומחוברים.

## כבוד הספרים

### מקורות:

אנא, אמרו ליה לאו אדעתין, וברש"י לא נזכרנו לעמוד שהיינו טרודים).

**ושם** בעמוד ב' איבעא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה, רב חלקיה ורב סימון ורב אלעזר אמר ק"ו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש.

**וכן** פסקין ביו"ד סי' רמג סעי' טז, וכן בסי' רמד סעי' ט, לגבי עמידה לרבו.

**היוצא** מזה שצריכים לעמוד כשמטלטלין ס"ת ק"ו מרבו מובהק.

### האם באמצע הלימוד צריכים לעמוד בפני ס"ת

**ג]** ביו"ד סי' רפב בפתחי תשובה סק"ג, ד"ה לעמוד. שחייב לעמוד ג"כ באמצע הלימוד וראיה מרבו בסי' רמד שצריכים לעמוד כ"ש בס"ת דעדיף.

### האם צריכים לעמוד מפני חומשים

**ד]** אבל מפני ספרים סתם אין צריכים לעמוד. וברמ"א סעי' ב' מביא ב' דיעות יש מקילין ויש מחמירין, אבל פוסקים כהרמב"ם ובגר"א סק"י מחלק בין חומשים שלהם שצריך ובין חומשים שלנו שאין צריכים.

**א]** טור יור"ד סי' רפ"ב, א] חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת ומצוה לייחד לו מקום ולכבד אותו המקום ולהדרו ביותר וכו'. ולא יניחנו על ראשו כמשאוי, ולא יחזיר אחוריו לספר תורה אלא א"כ גבוה ממנו י' טפחים, אלא ישב לפניו בכובד ראש ובאימה וביראה ובפחד שהוא העד הנאמן על כל באי עולם שנאמר (דברים לא) "והיה שם בך לעד", ויכבדנו לפי כוחו.

**ב]** הרואה אותו כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו ויהיו הכל עומדים עד שיעבור זה שמוליכו ויגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם, דברים שבלוחות הברית הן שבס"ת לכן צריך לכבדו. (בב"י כן כתב הרמב"ם).

**ב)** המקור: בקידושין [דף לג ע"א] לגבי עמידה בפני רבו מובהק תנא איזהו קימה שיש בה הידור הוה אומר זה ד' אמות, אמר אביי לא אמרן אלא ברבו שאינו מובהק אבל ברבו מובהק מלא עיניו, אביי מכי חזא ליה לאודני דחמרא דרב יוסף דאתי הוה קאים. (אביי הוה רכיב אחמרא וקא מסגי אגודא דנהר סגיא, יתיב רב משרשיא ורבנן באידך גיסא ולא קמו מקמיה, אמר להו ולאו רב מובהק



**זמה** שנהגו העולם לקרוא ג' קריאות כותב בהליכות שלמה (תפילה יב לח), שאין לזה שום יסוד. ובערוך השלחן (סל"ב) מביא מנהג זה שהוא דרך חשיבות. וכן באגרות משה (יו"ד ח"ד, ס"א יג). וכן הגריש"א שנכון לנהוג כן שעיי"ז יהיה חשיבות ולא דרך בזיון. **וא"כ** בשטיבלעך יעשו ארון קודש בדרך כבוד ומותר לטלטל מחדר לחדר.

**ג/ב) לסיכום: בשביל מי מותר להוציא ס"ת מבית הכנסת ולהביאו למקום אחר ולא הוי זלזול**

**א) אנוסים** (א) כגון עשרה אנשים שנמצאים בבית האסורים. (ב) חולה שאינו יכול לצאת מביתו. ובמשנ"ב (סי' קלה סקמ"ו), מסיק שמותר בפרט לצורך קריאת פרשת זכור או פרשת פרה אפי' ביחיד, וכ"ש אם הוא אדם חשוב.

**ב) אדם חשוב** במשנ"ב סק"נ - גדר אדם חשוב - "גדול בתורה ואדרבה התורה מתעלית ע"י אנשים גדולים ולא זלזול אצלה", ובפרט אם יש מנין בבית לכבודו, וכן בשערי אפרים (ט-מד), וכן בבא"ה סי' קלה ד"ה ואם וכו'.

**ויש** מקילין באדם יר"ש שמקפיד תמיד על קריאת התורה.

**ג) חתן וכלה** כשמתארחים באולם וכדו', מותר. אגרות משה (ח"א סי' לג), שחתן דומה למלך וכמובן באופן שהוי טרחא גדולה לילך לבית הכנסת.

**ד) בבית האבל** מקילין וכן נוהגים.

**ה) ציבור** שנפסל הס"ת בביהמ"ד מקילין שיביאו ממקום אחר.

**ג) להביא ס"ת אצל בנ"א (להוציא מבית הכנסת)**

**א'** מתי מותר ולמי. ב' איך מוציאים. ג' ואיך מניח הס"ת שם.

**א** באו"ח סי' קלה סעי' יד. כ' המחבר בני אדם החבושים בבית האסורין אין מביאין אצלם ס"ת אפי' בר"ה ויוה"כ. רמ"א והיינו דווקא בשעת הקריאה לבד, אבל אם מכינים לו ס"ת יום או יומים קודם מותר ואם הוא אדם חשוב בכל ענין שרו. ואם היו עשרה חבושים מותר.

**הטעם:** משנ"ב סקמ"ז, שזלזול הוא לס"ת להולכה אל אנשים שצריכים לה כי כבודה שילכו אנשים אליה. ועיין שם בביאוה"ל ד"ה אין מביאין וכו', שמביא הירושלמי שצריכים לילך לס"ת ולא להיפך. ומקשה דא"כ במקום שא"א ללכת לס"ת כגון חבושין בביה"ס יהא מותר, ומסיק שהיות שאין חיוב קריאת ס"ת על היחיד רק על הציבור לכן רק כשיש עשרה חבושים מותר.

**ועיין** עוד בביאור הלכה שם, שבאונס כגון חולה מותר להביא אצלו ס"ת. שאין את הטעם הנ"ל שהרי אינו יכול לילך אל הס"ת.

**ב** לגבי ר"ה ויוה"כ במשנ"ב סקמ"ח, מלמד זכות שמוציאין כדי לזכות לעליה בימים נוראים, ובפרט אם נכנס כסף לצדקה מזה מצדד להקל, ומסיק שיקבעו שם במקום נאה לס"ת אפי' לזמן קצר זה. ובשעה"צ מציין שזה נקרא כבוד ס"ת.

**ג** וזה שכותב הרמ"א שיקבע יום או יומים שיהא שם יום או יומים לאחר כן ג"כ א"ש.

(ד) האריך צריכים לנהוג כשהס"ת יוצא  
מארון הקודש לבימה (עין בהקדמה  
במקורות א' ב' ג')

[א] כשמוליכין הס"ת מארון הקודש עד  
הבימה צריכים לעמוד.

[ב] כשנמצא הס"ת על הבימה והיא גבוהה  
ג"ט ומוקפת מחיצות י' טפחים הוי  
רשות לעצמה ואין צריכים לעמוד מעיקר  
הדין. רמ"א סי' רמב סעי' יח. ומובא ביור"ד  
סי' רפב בש"ך סק"א.

ואפי' מי שנמצא על הבימה אי"צ לעמוד.  
(משנ"ב סי' קמו סק"ז).

[ג] בשעת הגבהה בב"י סי' רפב מביא תשו'  
הרשב"א ח"ג סי' רפא, שאלת אם צריך  
לעמוד בהגבהה ס"ת, ושם מיקל אם הס"ת  
נמצא בדוכן שהוא במקום אחר והציבור  
במקום אחר, ואין אדם חייב לעמוד מפני  
רבו כשהוא למעלה בביתו והתלמיד למטה  
ע"ג קרקע.

**ובהמשך** התשובה שם דן בחומשים אם  
ג"כ צריכים לעמוד כמו בס"ת

כשהולך מההיכל עד שמעלין אותו לדוכן.  
**ומסיק** בב"י שהרמב"ם סובר שאי"צ  
בחומשים אפי' באין בגלילה וכ"ש  
סתם, וכן נהגו העולם שלא לעמוד בפניהם  
ומעולם לא נשמע פוצה פה לעבור בדבר.

**איתא** בשעה"צ סי' קמו סק"ח (בשם אליה  
רבה) שחייבים כל הקהל לעמוד מפני  
שמראים הס"ת לעם. ובסי' קלד סעי' ב,  
מצוה על כל האנשים ונשים לראות הכתב  
ולכרוע ולומר זאת התורה וכו'. א' ובמשנ"ב

[ז] בשמחת תורה כדי שכולם יוכלו לעלות  
לתורה וכן בר"ה ויוה"כ. כנ"ל במשנ"ב  
קלה סקמ"ה.

[ז] אדם פרטי שיש לו ס"ת מותר לטלטלו,  
והראיה מגמ' יומא דף ע' ע"א, שהיו  
מביאים מביתם לביהמ"ק. (ועיי' בהר צבי או"ח  
סי' עא).

ג/א) באיזה אופן מטלטלין את הס"ת  
מביהמ"נ לבית, או לאולם וכדו'

[א] לכסותה בטלית. [ב] להזהר לא לעבור  
דרך מקומות המטונפים. [ג] להדר  
שעשרה אנשים ילווה ולכה"פ ג', וכשיטלטלו  
ברחוב כמה שפחות ולכן עדיף אם אפשר  
להסיע הס"ת במכונית.

**ולכתחילה** להחזיק הס"ת בכל הדרך. (מובא  
שפ"א נסע החזו"א מב"ב לצפת וצוה  
להחזיק הס"ת ביד ארבע שעות).

**ואם** קשה להחזיק ביד עדיף לאחסן את  
הס"ת בדרך כבוד בתא מטען שהוא  
רשות אחרת מלהניחו ע"ג מושב המכונית,  
ואם אפשר להכניסו בתוך ארון קודש עדיף  
רק להסיעו במכונית.

ובמטוס עדיף להחזיקו בידו או כנ"ל, ואם  
לוקח ס"ת חדש עדיף לפני שתפרו  
היריעות ואז אפשר להקל להניחו. (הגר"ש  
וואזנער זצ"ל).

**במשנ"ב** (סקי"ט) בשם הפרי חדש והגר"א שאי"צ לעמוד והב"ח סובר שיש להדר ולעמוד כמו בהר סיני שעמדו ישראל בקבלת התורה – ומי שהוא חלש ואין דעתו מיושבת אי"צ לעמוד.

**ובשעת** אמירת ברכו וברוך ה' צריכים לעמוד. (משנ"ב סקי"ח).

**וראיה** מעגלון מלך מואב שגם כששמע שם ה' כ"ש אנו.

**ובשער** הכוונות לר"ח וויטאל זי"ע העיד על רבו האר"י ז"ל שישב כל זמן הקריאה גם בברכו.

**ולמעשה:** ונהרא נהרא ופשטיה.

**ובשעת** שירת הים וקריאת עשרת הדברות נוהגים לעמוד ולא חוששים מתרעומת המינין.

סקי"א וטוב שיראה האותיות עד שיוכל לקרותם כי כתבו המקובלים שעיי"ז נמשך אור גדול על האדם.

**וכן** עומדים משמתחיל הש"צ לדרת מהבימה עם הס"ת להחזירה לארון הקודש.

**ד** כשפותחין הארון בט"ז יור"ד סי' רמב סקי"ג איתא שאי"צ לעמוד רק אם רוצה לכבדה. ובאגרות משה (או"ח ח"ה סי' לה או' ב) כותב שהיות ונוהגים לעמוד ראוי לנהוג כן לכבוד הס"ת כשפותחין הארון.

**ה** בשעת קריאת התורה באו"ח (סי' קמו סעי' יד) המחבר אין צריכים לעמוד בשעת קריאת התורה. רמ"א ויש מחמירין ועומדים וכן עשה מהר"מ. (המרדכי בפרק ר"א דמילה בשבת).

## ספרים על גבי ספרים

**ד** תורה שבע"פ מותר ע"ג תורה שבע"פ.

**ה** אחרונים ע"ג גמרא מותר, בגנזי הקודש פ"ג הערה סג שמפרשים הגמ' והוי חלק מהם. וכן סובר הגר"ח ק. (ובהערה ס"ד מהגר"ש"א שיש הנהגה טובה שכן יקפיד).

**ו** סידור על נ"ך יש מקילין מפני שיש בו הרבה מתנ"ך.

**ז** כשאוסף הספרים יש להקל (גנזי הקודש פ"ג סעי' לא בשם הגרי"ש א). התעוררות תשובה (ח"ב סי' קמה).

**ה** סדר ההנחה ספר על איזה ספר. וכשלוקחם לסדרם בארון.

**א** יור"ד סי' רפב סעי' יט. 1. חומש חמשה חומשי תורה. 2. נביאים. 3. כתובים. 4. נביאים וכתובים אסור על חומש, אבל נביאים וכתובים שווים ומותר להניח נביאים על כתובים וכן כתובים על נביאים. (רמ"א).

**ב** תורה שבע"פ אסור להניח ע"ג תנ"ך.

**ג** סידור תפילה אסור להניח על חומש ויש להזהר בשב"ק בבוקר לא להניח הסידור על חומש.

ב' בסידור יעב"ץ מציין על כריעה בסוגריים בשם כנה"ג שכותב שלא ראה נוהגים כן. (וכן בהר צבי או"ח א ס"ד, בשם שלטי גיבורים שלא משתחוים).  
' וזה שכתוב במחבר מראה פני כתובת ס"ת לעם העומדים. עיי' במשנ"ב סקי"ח.

**ז) להניח ספר או סידור ע"ג ספרים לעשותם סטנדר**

**באו"ה** סי' קנד במשנ"ב (סקל"א), מתיר (מג"א). ובסי' שטו (סק"ל) מביא מחלוקת בין הט"ז והמג"א, ומסיק שאם צריך ללמוד בשניהם יהא מותר.

**וכאן** מביא בשם הח"א שאם כבר היה מונחים הספרים לכו"ע מותר להניח עליהם הסידור.

**ח) ולהגן מפני החמה או לעשות מחיצה מפני חבריו דהיינו להנאתו גרידא אסור דמיקרי משתמש בספרים אבל כשעושה בשביל הספרים שלא יהא עליהם שמש וכדו' מותר.**

**בתוך הטלית ותפילין מה להניח על מה**

**אסור** להניח הסידור על התפילין. וכן הטלית אסור על התפילין.

**ט) לכתוב ע"ג ספר מותר** (משנ"ב שם). דהיינו כשכותב ד"ת. אבל לשרטט כדי להכין לכתוב, איתא בספר חסידים לא ישרטט אדם קונטרס על הספר.

**י) איזה דברים מותר להכניס בתוך ספרים**

**א)** דפים שמיוחדים לכתובת חידושי תורה – באגרות משה (או"ח ח"ד סי' עב) מתיר. בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' עג סעי' ב) מיקל אפי' דברי חול באקראי מפני שהספרים שלנו מודפסים (ולא נכתבים) ע"י כח החשמל.

**אבל** דפים שכתובים בהם חידושי תורה מותר לכו"ע.

**ב)** לגנוז בתוך הספר דפים קרועים של ספרים הגריש"א אוסר. והגרשז"א מתיר לזמן מועט.

**ג)** להניח ציצית שנחתכו במשנ"ב (סי' כא סק"ח) מתיר לעשות מזה סימניה.

**ד)** שערות הזקן והפאות בשו"ת תורה לשמה (סי' שו) אוסר. בתשובות והנהגות מביא שיש שנהגו כן. ובספר שמירת הגוף והנפש (ח"א לה הע' ד), מביא שמצאו מצדיקים כגון מהבעש"ט.

**הגריש"א** אוסר וציוה להוציא השערות.

**ה)** דף עם הקדשה בתחילת הספר מתירים. מפני שלא הוי זילזול בספרים.

**ו)** לפתוח ספר על השלחן כדי לתפוס מקום הגריש"א (גנזי הקודש פ"ג הע' כא) שאסור, מפני שמזלזל בספר שעל ידו תופס מקום. אבל אם רוצה ללמוד בספר זה ועי"ז הוא מכינו ועוד שלא יקחו לו את הספר ודרך אגב תופס מקום יש להקל.

**יא) גניזת עיתונים שיש בהם דברי תורה**

**דעת** הגריש"א שהיות שאין נוהגים בהם קדושה הרי הוא כאילו התנו לכתחילה שלא תחול קדושה עליהם. ואין חייבים גניזה. (קובץ תשובות ח"ב סי' ו).

**אבל** אם יודע היכן כתוב הדברי תורה יגנום.

**וכן** משמע מהשבה"ל (גנזי הקודש עמ' רנז). להכניסם בתוך שקית ולזורקם באשפה.

**אבל** אם יש מדורים מיוחדים לתורה צריך לגנוזם.

**ב**] והגרשז"א כיסוי אחד.

**ג**] השלמת חיים בכיס הבגד.

**ואיירי** שאם ישארו בחוץ יהיו בבזיון יותר גדול ואז יש לסמוך על המקילין להכניסם.

**יג**] להכניס עיתון שיש בו דברי תורה לבית הכסא מביא בגנזי הקודש בשם הגרש"א שאם מכוסה בדף מעליו ומתחתיו מותר. וכן אם יש רק לפעמים ד"ת בעיתון ולא ידע מותר. אבל אם יודע שיש שם ד"ת אסור.

**יד**] לשבת על ספסל שיש שם ספרים לידו בהמשך או מתחתיו ומה"ד בפרנצ'ס

**יז** ס' רפב סעי' ז, מחבר אסור לישב על המיטה שספר תורה עליה וכו', רמ"א וה"ה שאר ספרים, ואפי' על המדרגות שעושין לפני ארון הקודש אסור להניח ספרים.

**א**] לשבת על ארגז שיש בתוכו ספרים. בט"ז סק"ז אסור. ואם מחובר הארגז לקיר במסמרים מתיר. ובנקודת הכסף מתיר. א' שאינו יושב ממש על הספרים. ב' שאין הספרים שלנו כתובים בכתב אשורית.

**בנשמת** אדם מביא שהירושלמי אסור ולכן נראה ליר"ש להחמיר.

**בפתחי** תשובה מביא מהבכור שור שמיקל בשעת הצורך. וכן בתפארת למה ששמיקל שהרי אינו נוגע בספרים וכן בערוך השלחן מיקל.

**ואם** רוצים לגנוז כל העיתון שיש בו דברי תורה הגריש"א מתיר. וכותב תבוא עליו ברכה.

**יב**] להיכנס עם עלונים או עיתונים שיש בהם ד"ת לבית הכסא

**יז** ס' רפב סעי' ו, הקמעין אם היו מכוסין עור מותר להיכנס בהם לבית הכסא ואם לאו אסור.

**יז** א' דווקא מכוסין בעור שעשוי כך להשאר לעולם. (בנ"י, לבוש, ערוך השלחן ס"י).

**מה הדין בספרים או עלונים**

**בערוך** השלחן אסור. (רק בקמיע מתיר כנ"ל).

**במשנ"ב** ס' מג סקכ"ה ובשעה"צ סקי"ז מתיר להכניסן כשהם בתוך כיס.

**בהליכות** שלמה מהגרשז"א מתיר אפי' בכיס אחד ואפי' שכתוב בהם שמות הקדושים. ואם מונח בשקית בתוך כיס החליפה מותר.

**ובגנזי** הקודש מביא שבימינו יותר קל מפני שהספרים מודפסים ע"י מכוונות חשמל ולא ע"י כח אדם א"כ הקדושה פחותה.

**אבל** הגר"ש וואזנער זצ"ל והגריש"א מתירים רק בב' כיסויים.

**בשלמת** חיים מהדו"ת ס' קנה מתיר אפי' בכיס הבגד לחוד. כשאין ברירה אחרת.

**לסיכום: הכנסת ספרים או עלונים לבית הכסא**

**א**] הגריש"א והגר"ש וואזנער מתירים רק בב' כיסויים.

**במשנ"ב** (סי' מ סק"ג), מביא ב' הדיעות, ומסיק שאם יש חלל טפח פנוי בתוך הארגז על הספרים מותר לשבת שם, ואם קבוע במסמרים לכוותל מתיר. וכן מתיר בט"ז כנ"ל.

**ב** להניח דברים על ארגז שיש בו ספרים מותר.

**ג** להניח ספרים מתחת למטה בנקודת הכסף אוסר. (תוס' מנחות לב ע"ב, ד"ה אסור). שאסור לישון על הספרים מחשש שמא יפיח או שמא ישמש.

**אבל** אם הם מכוסים כיס בתוך כיס ובפרט בספרים שלנו שנעשים על ידי חשמל אולי יהא קל יותר וצ"כ.

**לשבת על ספסל שמונחים עליו ג"כ ספרים אם אינו מחולק למושבים נפרדים**

**א** בדעת קדושים (סק"ד), שצריך להגביה הספרים לכה"פ טפח.

**ב** הבני יונה מיקל שא"צ הגבהה.

**ג** הגר"ח"ק לכתחילה להחמיר.

**ד** הגריש"א (גנזי הקודש פ"ב הע' טז) צריך הגבהה מועטת ולא סגי בנייר רק קצת הגבהה יותר גדולה. (ואינו נותן שיעור ברור).

**ואם** צפוף בביהמ"ד כתבו הב"י והש"ך שיש מתירים ויש אוסרים. ה' החיי אדם מקיל. ו' והערור השלחן (סי"ב) המחמיר הרי זה משובח.

**אם הספסל מחולק למושבים נפרדים**

**א** בשבט הלוי (ח"ג סי' יא), מתיר להניח ספרים על מושב אחד.

**ב** הגר"ח"ק מקל רק אם כל המושבים נעמדים אבל אם חלק נשאר מחובר כשמעמידין אותו אוסרין.

**וכן** אסור להניח על הפרנצ'ע'ס ספרים. (שבט הלוי ח"ט סי' כא או' ג).

**טז** הנחת ספר לסגולה על מיטת חולה או יולדת או תינוק

**בדברי** מלכיאל (ח"ה סי' קסו) מתיר שלא כנגד הראש.

**וכן** בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קסב) מתיר, ושכן נוהגים.

**טז** האם מותר להכות על הספר כגון לתפילה או בלימוד

**בבית** לחם יהודה רפב סעי' ו בשם ספר חסידים שאסור להכות בספר וצריך להזהר בזה.

**יז** לצאת מהחדר שלומדים בו האם מותר להשאיר את הספר פתוח ומה צריכים לעשות

**איתא** ביור"ד סי' רע"ז בש"ך סק"א. "וידוע לחכמי אמת שיש מלאך אחד הנקרא ש"ד והוא שומר דפין על מי שמניח ספר פתוח ויוצא שמשכח תלמודו". ווצריך לסגור הספר כשיוצאים אבל אם רוצים להשאירו פתוח לא יניח עליו ספר אחר שמבזה אותו רק יניח דף או מפה.

**יח** להפוך ספר על פניו

**ברמ"א** ואסור להפוך אותו על פניו. להפוך ס"ת או ספרים כדי לצלמם. (גנזי הקודש פ"ב הע' מג) מביא שמותר. שהרי

**ואם** נשען ע"ג הספר תוך כדי לימוד או כשכותב ד"ת מותר. שהדבר מסייעו ללימוד התורה. (דעת קדושים רפב סק"ג).

**בספר** מנוחה וקדושה מביא שעתיד הקב"ה להחיות מהרוק שיוצא מפיו על הספר כשנרדם לאונסו. ומביא בשם רבי יחיאל מפאריז בפיוט ר"ה אטומים להחיות בטללי שינה שקאי על הנ"ל.

### (כ) כבוד הספרים - להחזיר הספרים למקומם

**הדבר** פשוט ביותר שאל"כ אין לך זילזול גדול מזה שיש ערימות ספרים. וידוע מצדיקים שזה סגולה ליר"ש שאם מכבד ספרים מראה שהוא ירא וחרד מהשי"ת....

עושה כדי שיצא מהם תועלת שיוכלו ללמוד הספרים עוד אנשים וא"כ יהיה לכבוד.

**אבל** סתם להפוך אפי' דפים בודדים ולא ספרים אוסר רק במקום צורך גדול מתיר.

**יט** לישון ע"ג ספרים בספר חסידים (לר"מ בן אחות הרא"ש) אוסר.

**ואם** נרדם ע"ג הספר. כתוב בשלמת חיים סי' תקסו שאי"צ להעיר אותו. ובגנזי הקודש (פ"ג סי"ד) מביא ג"כ שמותר, אבל אם יכול לשמוט הספר באופן שלא יתעורר כגון שנמצא בקצה יעשה, ואם לא אי"צ.



## הרב הגאון רבי אברהם שלזינגר שליט"א

מפקח בד"ץ חניכי הישיבות

### סימני ראש השנה

מנהג ישראל לאכול סימנים בליל ראש השנה (או"ח סימן תקפ"ג) וכל מקום ומקום כמנהגו. וכפי שכתב במשנ"ב (שם ס"ק א') "וה"ה מה שנקרא בלשונות אחרים לשון רביה יאכל כל מדינה ומדינה כלשונה".

והבאנו בעבר ממו"ר מרן הגאב"ד שליט"א שהורה לנו שצריך גם להתאמץ עבור זה. וגם סימנים שזה קשה אבל אפשרי, יש לנקות מתולעים את כדי לקיים את מנהג סימני ראש השנה, כל אחד על פי מנהגיו.

על כן נביא את העניינים הכשרותיים השונים המצויים בסימני ראש השנה.

הסימנים מסודרים על פי סדר המובא בשו"ע סימן תקפ"ג.

### רוביא - לוביא

**רוביה יבשה:** [מין קטנית לבנה עם נקודה שחורה באמצעה] כולה יבוא מחו"ל.

**חרקים:** מוצר בעיתי מאד מבחינת חרקים, ולמעשה רוב הרוביא הנמצאת בשווקים היא בנגיעות.

**דרך הבדיקה:** ראוי לסנן טרם השימוש. אם בסינון נמצאו סימני חרקים לא להשתמש בקטנית, יש להשרות כעשר שעות במים פושרים. ניתן גם להרתיח רתיחה קלה ולהמתין כשעתיים.

לאחר מכן יש להניח על כף היד קומץ של 15-20 גרגרים, ומתבוננים אם מצוי כתם כהה המעיד על המצאות חרק תחת הקליפה. מניחים בכף היד השנייה את הגרגרים, הופכים את כפות הידיים ובודקים באותו האופן את צידם השני של הגרגרים. [חור בקטנית מעיד על חרק שיצא כבר. הנקודה השחורה באמצעה זה חלק מהקטנית]



**רוביה טריה:** גידול מקומי [בעיקר ערבי].

**דרך הבדיקה:** יש לפתוח את מדגם מהתרמילים, לבדוק אם יש בגרגרים כרסום או סימני חדירה של תולעים. ולהסיר את הגרגרים הנגועים אם לא נמצא במדגם, ניתן להתבונן על התרמילים בחוץ שאין בהם סימנים של חורים.

## כרתי (כרישה, לוף)

גידול מקומי.

**חרקים:** כבר שנים מספר לא קיים גידול ללא חרקים בכשרות מוסמכת. מאחר שמדובר בגידול ארוך מאד ותמיד בסופו של הגידול נמצאו בו חרקים, ומאידך ניתן לנקות כרתי מגידול רגיל בקלות. על כן החברות המוסמכות כמו חסלט, הפסיקו לגדל אותו. (וגם בשנה זו תשפ"ה נעשה ניסיון של חברת חסלט לגדל לוף נקי מחרקים. ושוב הניסיון נכשל) על כן חובה לנקותו כאמור לקמן, גם אם זה נקנה "כנקי" מחרקים].

**דרך הניקוי:** חותכים ומסירים את אזור השורש ואת העלים הירוקים שבקצה העליון עד החלק הלבן. חוצים את החלק המרכזי הלבן של הכרתי לכל אורכו, מפרידים את השכבות, שוטפים עלה עלה תחת זרם מים תוך כדי שפשוף קל של כל שטח העלה משני צדדיו. בסיום יש לשטוף הייטב תחת זרם חזק את כל העלים.

לחילופין - לאחר הורדת העלים הירוקים. אפשר לקצוץ הכל היטב. להשרות את השכבות המופרדות במים עם מעט סבון נוזלי למשך 3-4 דקות. להחליף את המים לערבב שוב היטב, לחזור על הפעולה שוב.

[ושוב: הוראות אלו חלים על כל הלוף הקיים בשוק, גם אם הוא ארוז בשקית שכתוב עליה גידול מיוחד]

## סילקא

יש הנוהגים לאכול סלק אדום [יש גם יבוא מבושל (לברר עניין בישול עכו"ם)], יש הנוהגים לאכול עלי סלק, ויש הנוהגים לאכול עלי תרד.

### חרקים:

**סלק אדום:** הסלק לעיתים מצוי שהוא נגוע ע"י תולעים החודרים מבחוץ לתוך גוף הסלק. אחרי הבישול והקילוף יש להתבונן מבחוץ לראות האם ישנם חורים כאלה. המקום המצוי ביותר הוא בצד העליון היכן שהעלים יוצאים. אם אין חורים אפשר לחתוך את הסלק לחתיכות תוך כדי הסתכלות. [בדרך כלל אין נגיעות בסלק המשווק שהוא מבושל וארוז בוואקום]

אם ישנם חורים ומחילות, יש לחתוך לידם כדי לבדוק האם ישנה נגיעות בתוך הסלק. אם נמצאת שם תולעת, או נשל של תולעת, אפשר להסיר את המקום הנגוע ולהשתמש בשאר חלקי הסלק.

**עלי סלק:** נגיעות גבוהה מאד. על כן יש לקנות רק מחברה מעולה כגון חברת "חסלט" או מחברה אחרת בכשרות מוסמכת ממש.

**עלי תרד:** נגוע ביותר בשני הצדדים החיצוניים של העלה וגם במחילות הנמצאות בתוך העלה עצמו. יש לקנות רק מחברת חסלט או מחברה אחרת עם כשרות שניתן לסמוך עליה.

## תמר

**ערלה:** אין חשש ערלה בתמרים

**מעשרות:** מכיוון שתמר צהוב אינו ראוי למאכל כמו שהוא, ומקפאים אותו כדי שיהיה ראוי למאכל, יש הסוברים שגם מי שסומך על המעשרות שנעשות על ידי ועד הכשרות, בתמר צהוב ראוי לעשר את התמרים שוב לאחר ההקפאה

**חרקים:**

**תמר צהוב:** בדרך כלל נקי.

**תמר יבש:** יש לקחת מדגם מהחבילה לחצות ולהוציא את הגלעין. אח"כ לבדוק היטב כנגד האור בצד הפנימי וגם בצד החיצוני, שאין נקודות שחורות [נקודות שחורות הן הפרשות תולעים המעידים על הימצאותן] או רימות. באם לא נמצאו סימני חרקים כלל, יש לבדוק כל אחד ואחד בצורה מהירה יותר.

**תמר לח:** בדרך כלל נקי לעיתים ישנם גבישים לבנים, גבישים אלו הם סוכרים, ואינם מעידים על הימצאות של חרקים.

בבדיקה שעשינו שנה שעברה בנוכחות מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א בדקנו כמות של תמרים לחים. בכולם נמצאו גבישי סוכר, ובכולם לא נמצאו חרקים.

## קרא

מין קישוא, ויש המשתמשים בדלעת

**חרקים:** שניהם בחזקת נקי ואין חיוב לבדוק.

## תפוח עץ

**ערלה:** השנה [תשפ"ה] אין זנים שיש בהם ערלה באחוז גבוה.

**חרקים:** לעיתים רחוקות יש נגיעות בתפוחים, על כן ראוי להתבונן שאין סימני חדירה.

בשנים האחרונות בתפוחים ארץ ישראלים אין בעיה של כשרות עם הציפוי המבריך (שלאק) שיש ע"ג התפוחים. [בעניין כשרות השאלק עצמו הרחבנו במאמר שפורסם בחורף תשפ"ד] בשנה האחרונה חלק ניכר מהתפוחים המשווקים בארץ הקודש הינם מיובאים מארצות העמים. והם אינם מפוקחים לגבי הציפוי. ועל כן ראוי לקלף אותם לפני השימוש.. **וכל אחד יעשה על פי רבותיו.**

## דבש

**כשרות הדבש:** דבש טהור מסונן הוא ללא כל חשש חרקים. דבש לא מסונן מצוי בו חלקי דבורים הנראים לעין, ויש להוציא אותם לפני השימוש. [על כשרות הדבש עצמו, הרחבנו במאמר שפורסם בחודש אלול תשפ"ג].

## רימון מתוק

**ערלה:** בשנה זו אחוז הערלה נמוך מאד, אולם יש להקפיד לקנות רק בכשרות מוסמכת. **נגיעות וחרקים:** לעיתים קרובות חודרת תולעת לרימון. יש להביט שאין נקב חיצוני בקליפת הרימון, וכן לאחר הפתיחה להפוך את הגרגירים ולראות שאין כתם חום בין הגרגרים שזה סימן מובהק לנגיעות של תולעים. נקודות קטנות כהות בגרעיני הרימון אינן סימן לנגיעות. **לתשומת לב!! רימון מגידול ביתי, כמעט תמיד נגוע בתולעים.**

## ראש כבש

**נקי מחרקים,** גם בראש השנה יש להקפיד לאכול רק מכשרות מוסמכת מאד.

## ראש דג

יש נגיעות גבוהה מאוד בראשים של דגים מסוימים. **קרפיון:** ראש, לקנות רק עם פיקוח מוסמך. (למעשה כמעט שלא ניתן לנקות אותו, על כן יש להשתמש רק בכשרות מהודרת) **כסיף:** נגיעות גבוהה, ויש לקנות רק עם פיקוח מוסמך. **אמנון (מושט):** יש להסיר את הזימים מהראש ולבדוק שאין תולעים באזור הראש. **סלמון:** לחצות את הראש לחצי, להסיר את הזימים [או לנקותם הייטב]. להשאיר רק את בשר הראש. (מדובר על ראש סלמון גם אם הוא ממקור שאין בו בעייה של טפיל האנסיקיס). **בורי:** בריכות וים, כדג הסלמון.

## גזר

(לא מופיע בשו"ע אבל בקהילות רבות נהגו לאכול) **חרקים:** בחזקת נקי.



## חרקים ונגיעות בסכך ואופן הטיפול בהן

לקראת חג הסוכות אנו מביאים את הראוי והרצוי לנהוג לכתחילה, ודרך ההשתמשות בסכך המשמש למצוות סוכה.

רבים הם השואלים מדי ערב חג הסוכות וגם באמצע החג, כיצד לטפל בסכך מפני החרקים. או לחליפין שואלים מה עושים כאשר באמצע החג כאשר מוצאים חרקים שנפלו על השולחן מהסכך.

כדאי וראוי להיערך לטפל בזה מבעוד מועד, ולא להמתין לערב החג. שאז כבר הזמן קצר מלטפל כראוי בסכך, ולעיתים זה בגדר המעוות לא יוכל לתקון. מאחר שטיפול טוב וראוי לוקח לא פחות מ 24 שעות. וחכם ישים עינו בעת ובזמן להגיע לערב החג עם סכך נקי מחרקים.

בעבר, בדרך כלל רוב הסכך היה עשוי מענפים ירוקים שהורדו מהעצים, וגם בהם הייתה בעיה של נגיעות של חרקים. וכבר הזהיר על כך בעל הערוך לנר (תוספת ביכורים סימן תרכ"ז) שלא לתלות פרחים בסכך: שנופלים מהם תולעים ויתושים קטנים וממש אי אפשר להיזהר מזה, ועל ידי זה עושה מצות סוכה למצווה הבאה בעבירה, שבולע השרצים עם המאכלים. עכ"ל. ועל כן היו רבים שמשתמשים בחתיכות עץ צרים וארוכים [פלפונים] שהיו נשמרים היטב משנה לשנה. אלא שהיו שערערו על השימוש בזה כסכך משום גזירת תקרה. וכן היה את הסכך דמוי מחצלת, שעליו רבו עוד יותר המערערים בגלל שזה משמש גם כמחצלת בכל העולם.

כיום מצוי הסכך המכונה "קיינעס" בגרסאותיו השונות. ואיתו רבו הבעיות הגדולות של החרקים. אומנם לא רק בסוג זה מצויים החרקים, אלא גם בחלק מסוגי המחצלות (לנוהגים לסכך בהם) וכן בקנים בודדים.

החרקים המצויים בסכך זה הם: ליקטוס, כנימות עלה ותריפסים. כל סוג חרק בפני עצמו הוא בעייתי, ויש לדעת באיזה סוגי סכך הוא נמצא.

חשוב מאד לדעת, שהימצאות החרקים, זה גם בסכך הנקנה חדש לגמרי, ולעיתים גם אצל חברות שמצהירות שאצלן הסכך עובר תהליך אידוי וכדומה ועל כן הסכך נקי לגמרי מחרקים. ולמעשה זה לא כך. ועל כן מן הראוי לבדוק כל סכך ללא יוצא מהכלל.

### סכך מסוג קנים (קיינעס, מחצלות, קנים בודדים)

**תיאור הנגיעות:** בקנים עלולים להתפתח [דהינו התפתחות חדשה הנוצרת לאחר הקטיפה של הקנים, ועד שזה מגיע אלינו] חרקי ליקטוס וכיני ספרים (פסוקאים).

המצוי ביותר הם כיני ספרים שהם חרקים קטנים שאורכם כמילימטר וצבעם אפור-קרם. בחלק מסוגי הקנים כמעט לא מצוי להימנע מהם ללא טיפול מתאים. הבעיה הנוספת עם חרקים אלו, שאם הם מתחילים להסתובב בבית, קשה מאד להיפטר מהם לאחר מכן. לכן כדאי לעשות את הבדיקות הללו מחוץ לבית.

לעיתים רחוקות יותר מצוי נגיעות של חרקי ליקטוס, חרק זה שצבעו חום כהה וגודלו כשלושה מילימטרים. זחלי הליקטוס מכרסמים מחילות דקיקות בתוך הקיינעס. בסכך נגוע אפשר להבחין במחילות מפותלות, בגלמים כהים ובנסורת רבה תחת הקליפה הדקה של הקיינעס, ובנקבים עגולים בצד החיצוני של הקיינעס.

כאמור. הנגיעות היא בעיקר בסכך המאוכסן משנה לשנה, אך גם בסכך חדש מצוי שהוא נגוע.

### מה עושים?

לפני הנחת הסכך על הסוכה, מחזיקים את הסכך כשהוא פתוח מעל משטח לבן (כגון: ריצוף בהיר, נייר לבן, או מפה לבנה), מנערים אותו בחוזקה ומתבוננים אם נפלו על המשטח חרקים שונים, או נסורת מרובה (כאמור נסורת מעידה על נגיעות). אם לא נמצאה נגיעות ודאית, אין צורך כעת בפעולה נוספת.

במידה וכן נמצאה נגיעות של חרקים, מנקים את הסכך כדלהלן:

### כיני ספרים

אם מצויים רק כיני ספרים אחדים מתים (גם אחד-שניים חיים), מספיק לנער היטב את הסכך. אולם אם נמצאו שיש כיני ספרים רבים, אפשר לבצע **אחד** מהטיפולים הבאים:

א. כאשר מגלים זאת בעוד מועד ויש זמן לפני החג [לכן כדאי לבדוק את הסכך בעוד מועד] פורסים את הסכך על הרצפה, מבריישים היטב במטאטא משני צדדיו עם מי סבון ואקונומיקה ושוטפים היטב בזרם מים. שופכים מים חמים לאורך כל הסכך משני הצדדים, ומנערים את הסכך.

ב. מרססים את הסכך היטב עם תרסיס קוטל חרקים (כדוגמת 300 סוגרים את הסכך בשרוול ניילון אטום וכעבור מספר שעות (לפחות שעתיים) פותחים את האריזה ומנערים את הסכך.

ג. יעיל מאוד גם לעבור על הסכך עם "קיטורן" מקצועי, לכל אורכו משני צדדיו. ולבסוף לעבור עם שואב אבק בעל עוצמה משני צדי הסכך.

### חרקי ליקטוס

בספרים המקצועיים נאמר שאין טיפול ביתי יעיל ורק מדביר מקצועי ביכולתו למגר לחלוטין את החרק הזה. אבל כן שמענו מרבים שהצליחו למגר את החרק הזה.

מה עושים למעשה - בשעת הדחק לצורך החג עושים כדלהלן: שוטפים את הסכך במים חמים מאוד משני צדדיו, או עוברים עליו עם קיטורן משני צדדיו. ולנער היטב בסיום התהליך.

## אחסון הסכך (משנה לשנה):

סכך שנמצאו בו רק כיני ספרים או סכך נקי מנגיעות, טעון טיפול כדי למנוע נגיעות מחודשת:

מרססים את הסכך בחומר הדברה ארוך טווח (כגון 300~ או 2000~) ומניחים אותו לייבוש מוחלט. אורזים אותו באריזה אטומה, כגון: שרוול ניילון עבה ("מגן סכך") או יריעת ניילון עבה. או שעוטפים את הסכך מספר פעמים בניילון נצמד רחב וסוגרים היטב בסרטי הדבקה רחבים (האריזות הנמכרות עם הסכך אינן אטומות). רצוי לפזר כדורי "נפטלין" אמיתי (משמיד עש) על הסכך לפני אריזתו. מאכסנים את הסכך במקום יבש.

## סכך ירוק (כגון: ענפי דקל או שאר עלים טריים)

**תיאור הנגיעות:** בסכך ירוק עלולים להימצא חרקים קטנים המצויים בעלים ירוקים, כגון: כנימות עלה, תריפסים וכו'.

יש להתבונן טרם הנחתו שאין בו נגיעות גבוהה.

במידה וכן נמצאה נגיעות גבוהה, עלי דקל ניתן לשטוף במים חמים או בלחץ. ענפים אחרים - יש לשטוף במים מבלי שהעלים ינשרו.

## אין כל סיבה לחשוש מכך שחרקים שאינם חיים יפלו בימי החג על שולחן האוכל.

מה עושים אם בתוך ימי החג נמצאו חרקים שנופלים מהסכך?

אפשר לנסות לרסס את הסכך כולו בכמות גדולה של חומר קוטל חרקים כגון K300 או K600 ולאחר שעתיים ידפוק על הסכך ויראה האם נשארו חרקים חיים.

## באמצע החג מצאנו שנופלים חרקים חיים על השולחן.

### האם מותר לשים נילון או מפה סמוך לסכך?

כתוב בשו"ע סימן תרכ"ט, סעיף י"ט: פירס עליה סדין מפני החמה, או תחתיה מפני הנֶשֶׁר, כלומר שלא יהיו עליו וקסמין נושרין על שולחנו, פסולה. אבל אם לא פירס אלא לנאותה, כשרה, והוא שיהא בתוך ד' לסכך. ויש אומרים שסוכה שהיא מסוככת כהלכתה, וירא שמא ייבש הסכך או ישרו העליו ותהיה חמתה מרובה מצילתה, ופירס עליה סדין שלא תתייבש או תחתיה שלא ישרו העליו, כיון שהסדין גורם שעל ידו צילתה מרובה מחמתה, פסולה; אבל אם לא כיון בפריסת הסדין אלא להגין מפני החמה והעליו או לנאותה, כשרה, ובלבד שיהא בתוך ארבע לסכך. ומיהו לכתחילה לא יעשה, אלא אם כן הוא ניכר לכל שמכוין כדי להגין, או שהוא שרוי במים, שאז ניכר לכל שאינו שוטחו שם אלא לייבש: עכ"ל

ובמשנה ברורה ס"ק נ"ח כתב: שמכוין כדי להגין - זהו רק לדעת הי"א שהזכיר מתחלה אבל לדעה ראשונה אף באופן זה אסור ועיין בבה"ל דכן יש להחמיר למעשה וכ"כ הב"ח וש"א. ומ"מ בשעת הדחק שלא יכול לאכול בסוכה ע"י העליו הנושרין לתוך

המאכל או ע"י גשמים הנוטפין או ע"י הרוח שמכבה הנרות מוטב לפרוס סדין תחת הסכך בתוך ד' טפחים משיאכל חוץ לסוכה אבל לא יברך ע"ז לישב בסוכה: עכ"ל לפי האמור לעיל, פשוט הוא שלכתחילה אין לשים סדין או ניילון כדי למנוע מהחרקים ליפול על שולחן האוכל. ובעיקר, שגם המתירים התירו כאשר ניכר שעושה זאת כדי להגין מהגשמים או מהנשר, שאז ניכר ששם לשם כך ולא לשם סיכון. אבל כאשר הוא שם את הכיסוי כדי להגן מחרקים, הרי לא ניתן לראות שזו מטרת הכיסוי. אולם, יש הסוברים שאם הוא פורס סדין מצויר סמוך ממש לסכך ורואים שזה הושם לנוי ולא לשם לסכך (בגלל הציורים שעליו), אז אפשר לעשות כן. אבל לא נוהגים כך למעשה. ובשעת הדחק כשנופלים חרקים מהסכך, ואין לו סוכה אחרת לשבת בה, יעשה שאלת חכם כיצד לנהוג למעשה.

לע"נ הרה"ג רבי ישראל אליקים בן רבי יצחק שלזינגר זצ"ל



## מאמר מיוחד לבני ארץ ישראל הנמצאים בעת הצרה בחו"ל

לפני חודשים מספר בעת צרה וצוקה לעם ישראל היושב בציון. ובנוסף לצרה והסכנה הגדולה שעם ישראל היה נתון בו. נוצר מצב שעקב ביטול הטיסות המוחלט, נאלצו רבים לשהות במקומות שונים בארצות העמים. וכל זה ללא תוכנית מסודרת מראש, כאשר לחלקם הגדול זה היה לראשונה השהיה בין הגויים ביום שבת קודש. ורבים היו ששאלו כיצד הם יכולים להסתדר בארצות העמים אם מיני מאכל ומשתה. ובנוסף הם שאלו כיצד הם צריכים לנהוג ביום שבת קודש במלון ובחוצה לו

למעשה נוצר מצב שרבים נקלעו בערב שבת קודש פרשת בהעלותך במקומות שונים ומשונים ברחבי העולם, מקומות שלא עלה בדעתם שאי פעם הם ישבתו שם ביום השבת. ומחוסר ניסיונם לא ידעו כיצד לפעול באותם מקומות. והיו ביניהם גם רבנים חשובים עד מאד. ושמענו על קבוצה של יראי השם, שבמשך כל יום שישי טולטלו ממקום למקום, ורק לפנות ערב הוחלט להביאם למלון גדול מאד. והם הוכנסו לחדריהם בעת ליל זמן רב לאחר שנכנסה השבת. ושאלות רבות עמדו לפניהם. כיצד עליהם לנהוג על כל צד ושעל. ובחסדי השם היה בקבוצה זו איש כשרות חשוב שעשה שבתות רבות במקומות שונים בעולם. ודווקא הוא היה זה שהבין יותר את המותר והאסור, יותר מרבנים חשובים שהיו עמו באותה קבוצה. הבעיה הראשונה היתה כיצד נכנסים לדלת עם מפתח אלקטרוני, בנוסף בעיה נוספת שנקלעו אליה הוא דין עירובין. כאשר הוברר להם שכל המטלטלין שלהם הוכנסו לחדרים על ידי נוכרי ביום שבת קודש. והסתפקו מה מותר ומה אסור להשתמש, ובהמשך נרחיב בידינו אלו.

### עירוב חצירות

נושא עירובין בבתי מלון [וכן בבית משותף] מורכב ביותר. וכתב מו"ר מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א בספר תורת הדרך [פרק כ"ז ב'] יש מקרים שבהם החדרים בהם אוכלים האנשים השוהים בבית המלון כבתים והפרוזדורים וחדרי המדרגות ושאר המקומות המשותפים כחצר וכמבוי. וע"כ כדי להתיר ולטלטל מחדר לחדר ומחדר לפרוזדור צריכים לעשות עירוב כדין וכו' ויש מקרים בהם מותר לטלטל בבית המלון גם בלא עירוב חצרות וכו' ויש בזה הרבה פרטים וישאל מו"צ הבקי בהלכות אלו. עכ"ל.

### זהירות מהפעלת חשמל בשבת

**הקדמה:** כיום ברוב מקומות האירוח וכן בבתים פרטיים ובבתי דירות משותפים, פועלים מערכות חשמל ואלקטרוניים בכל פינה ופינה. ויש צורך לדעת כיצד ואיך להתנהג



במלון. גם בבית מלון שמשמש קבוצות יהודיות בזמנים מסוימים, מערכות החשמל פועלות. [גם במקומות אירוח בארץ ישראל, קיימים בעיות במערכות החשמל].

## **מצלמות:**

בכל בתי המלון נמצאים מצלמות בכל מקום, כולל בפרוזדורים. מצלמות אלו פועלות בכל מעבר של אדם מולם. הלכה למעשה, הוראת מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א היא, שמאחר והמצלמות מיועדות לשמירה, והישראל הנמצא כאן מעוניין בשמירה זו, אסור לו לעבור במקום שבו יש מצלמות ולא מועיל כיבוי המסך בלבד, מאחר שהנתונים נשמרים על גבי המחשב. על כן, כל מי שחושש לשהות במקום אירוח ללא מצלמות - חייב לוודא לפני השבת, שמנתקים לחלוטין את המצלמות עצמן.

אולם ישראל שאינו חושש לשהות במקום ללא מצלמות, אינו צריך לחשוש למצלמות המותקנות על ידי בעלי המלון או בעלי הבתים וכדו' אשר התקינו את המצלמות לצורך שלהם.

## **תאורה אוטומטית - שטחי ציבור במלון :**

במלונות רבים, ובכלל במקומות רבים בשטחים הציבוריים, האור נדלק על ידי חיישנים החשים קירבה של אדם לידם. וכמובן שהדלקת תאורה בשבת היא יכולה להיות איסור דאורייתא, ויש להיזהר מאד לא להיכנס למקום חשוך שהאור נדלק בו באופן אוטומטי. אלא שאם יש אזור שהוא מואר גם ללא החיישנים המדליקים את האור (כגון שיש בו חלונות פתוחים לאור יום, או שיש בו גם תאורה שנשארת קבועה כל הזמן) ואין לישראל העובר כל צורך באור הנוסף הנדלק על ידי החיישנים. אינו צריך לחשוש להדלקה זו, מאחר שאין לו כל צורך בה, וודאי אינו רוצה בהדלקה זו. וכך נוהגים הלכה למעשה בכל תפוצות ישראל.

## **ברזים ומתקני שירותים:**

באזורים ציבוריים, לעיתים קרובות הברזים, ובחדרי השירותים - המים, זורמים על פי החיישנים המרגישים את האדם המתקרב לחיישנים אלו. כמובן שאין כל צד היתר להשתמש בברזים אלו.

## **מעליות ומדרגות נעות:**

אין לעלות בשבת במעלית, גם אם המלון העמיד גוי שתפקידו ללחוץ על הכפתורים בשביל הישראל. ובוודאי אין כל היתר לבקש מגוי שיעשה את המלאכה הזו בשביל ישראל.

## **דלתות כניסה חשמליות:**

ברבים מבתי האירוח דלתות הכניסה הם חשמליות שמופעלות ע"י מערכת אלקטרונית (בעיה מוכרת גם מבתי חולים בארץ ישראל). העצה היא להמתין לכניסת גוי מעצמו, ואז זה מותר לכתחילה להיכנס.

**אמירה לעכו"ם:**

אסור לבקש מגוי שיעשה כל מלאכה בשביל הישראל בין שהיא אסורה מדאוריתא או שאיסורה הוא דרבנן. על כן אי אפשר לבקש מגוי שיפתח את החדר, או שיסיט את וילונות החשמל. כמו"כ אסור לבקש מגוי שיפתח עבורי את הדלת.. רבים טועים וחושבים שאם נגיד לגוי לפני שבת לפתוח עבורי את הדלת זה מותר. ועל כן מסכמים עם הקבלה שיפתחו עבורם את הדלת בכרטיס אלקטרוני. וזה אסור. אלא שבמקום שיש גם מפתח רגיל. ובשביל הנוחות של הגוי הוא פותח בכרטיס ולא במפתח, אין בעיה להיכנס כאשר הגוי פותח עם הכרטיס.

אם הגוי עשה מלאכה בשביל עצמו, מותר לישראל ליהנות מזה. על כן אפשר לרדת למסעדת המלון ולבקש מים רותחים (כלי המיועד רק למים חמים) שאנשי המלון הכינו את המים האלו עבור כלל האורחים. (וכאמור לעיל, כדי לקחת את המים לחדר, צריך לעשות עירוב חצרות)

**השהות בחדרי המלון**

ברבים מחדרי האירוח עצמם יש חיישני תיאורה במקומות שונים בחדר, וחובה לכסותם אותם לפני השבת.

**דלתות חדרים**

ברוב המלונות מנעול הדלת הינו אלקטרוני. וגם במקום שיש מפתח רגיל. זה לא תמיד מועיל. מאחר שלעיתים קרובות יש חיישנים המחוברים למנעול הדלת ומתריעים על דלת פתוחה וכן מאותתים למערכות השונות בחדר שהדלת תוחה/סגורה. ישנם סוגים שונים של מנעולים וישנם פתרונות לכולם. ויש לברר את העניין לפני שבת קודש.

**פירוט קצר של סוגי נעילת דלתות:**

מנעול משולב כרטיס ומפתח - בשימוש עם מפתח, יש לוודא שעדיין אין חיישן חשמלי פועל. באם כן יש חיישן, צריך לבקש מהנהלת המלון לפתוח את מנגנון המנעול, ולנטרל את הסוללות הנמצאים במנגנון. לאחר מכן ניתן להשתמש במפתח הידני.

מנעול בעל כרטיס אלקטרוני בלבד - הפתרון היחיד הוא כיסוי עם דבק של צדי הדלת כדי שהמנגנון לא יפעל כלל [הדלת נראית סגורה, אבל אינה נעולה]. לחליפין ניתן להוציא את לשונית המנעול ולהשאיר כך את הדלת כל השבת [הדלת נשארת פתוחה כל השבת]. באם החדר נשאר פתוח כל השבת, כמובן שיש לאחסן לפני שבת את כל דברי הערך בכספת החדר או במשרדי המלון... כמו"כ ברגע שדלת החדר בעצם נשארת פתוחה כל השבת, אנו חוזרים שוב לשאלת המצלמות בפרוזדורים: האם גם במקרה זה, הוא, האורח, באמת אינו מעוניין במצלמות בטיחות..

**מקרה:**

דרך כלל בכל פתיחת דלת נדלקת נורה, ויש למצוא דרך לנתק את הנורה לפני שבת. ישנם מקרים שבהם קל לבטל זאת: וזה כאשר הדלקת האור מופעלת ע"י מפסק קטן

הנראה לעין, וכאשר מכסים את המפסק בעש"ק בדבק סלוטייפ - נפתרת הבעיה. אלא שישנם גם מקררים בהם מנגנון הכבוי והדלקה נמצא בדופן הדלת ואינו בולט בקלות לעין, אך בחיפוש דקדקני ניתן למצאו. הפתרון היחיד לכך הוא לחפש את מנגנון הכבוי, ולשים עליו מגנט פשוט [כל מגנט פרסום]. כך, פתיחת הדלת וסגירתה לא ישפיעו על הדלקת האור. לעניין מערכות אלקטרוניות הקיימות במקרר הביתי, במקררים קטנים של המלון (מיני בר) דרך כלל אין אותם מערכות, ועל כן אין לחשוש להם. אבל בבתי מלון שיש בו מטבח עם מקרר גדול (וכן בצימרים בארץ ישראל), צריך לוודא שאין מערכות ניטור אלקטרוניות. הפתרון לזה הוא רק שעון שבת המפסיק את המקרר בזמן שרוצים להוציא ולהכניס מהמקרר.

### ארונות:

ברבים ממקומות האירוח האור נדלק בפתיחת הדלת, הפתרון לכך פשוט מאד. לכסות את הכפתורים בדבק [סולטייפ].

**דלת שירותים עם מנעול רגיל:** בדרך כלל היא ללא כל חשש בשבת.

### מזגן:

ישנם מלונות שהמזגן מושפע ישירות מפתיחה וסגירה של דלתות החדר והחלונות. על לכן יש לבדוק לפני שבת את השפעת הפתיחה שלהם על המזגן. במידה וכן יש השפעה בפתיחה וסגירה, את החלונות אין לפתוח כלל. ודלת הכניסה יש להניח מגנט על מיקום חיישן הנמצא בדלת הכניסה. (ניתן למצוא את המיקום המדויק, על ידי העברת מגנט לאורך המשקוף עד שמתחיל המזגן לפעול).

### תאורה:

ישנם חדרים בהם חלק מתאורת החדר מופעל על ידי חיישנים. ניתן לכסות את החיישנים עם נייר דבק.

## הדלקת נר שבת קודש

ברוב בתי המלון לא מאפשרים הדלקת נרות בחדרי האורחים. אבל כן מאפשרים הדלקה בזמן שהאורח נמצא בחדר. על כן כאשר אוכלים את סעודת השבת בחדר אין בעיה כלל להדליק נר בחדר.

אם לא אוכלים בחדר, אין להדליק נר בברכה במקום שלא אוכלים בו. והמקובל בבתי מלון בארץ ישראל שנשים מדלקות בלובי בברכה, זו ברכה לבטלה. (יש המדליקים בברכה על אור חשמל, אבל זה רק כאשר מדובר בנורת ליבון. אלא שכיום רוב הנורות הם נורות לד, ועליהם ודאי אי אפשר לברך)

נרות שבת רגילים לא צריכים כשרות, ואין בהם כל חשש גם אם הם נטפו על הכלים.

## אוכל בחו"ל

### סוגי מזון המותרים לקניה בחו"ל

א. חשוב לדעת שיש דברים שניתן לקנות באופן חופשי בחו"ל גם מהגויים, כמו פירות (אין חשש ערלה בסתם פירות בחו"ל) וירקות [כמובן שלא ירקות עלים, גם השטופים (אסורים)] ירקות הגיעים מארץ ישראל חייבים במעשרות. אבל לא צריך לחשוש לזה. אולי תמרים כן יש מקום לחשש, מאחר שזה נפוץ מאד שבא מארץ ישראל.

ב. מותר לקנות לכתחילה - אורז, סוכר, קמח, (בחודש הקיץ בכל העולם, לאחר מכן במקומות שאין חשש חדש) מלח, כל סוגי הקטניות (להוציא עדשים אדומות), סוגי הפסטה הרגילים [לא פסטה ביצים, או עם טעמים] (גם פה ברוב ימות השנה, בגלל איסור חדש), סוגי שמן זית טובים, קפה רגיל, תה רגיל.

ג. בשעת הצורך אפשר - תבלינים פשוטים [מחברות גדולות], אטריות אורז, שימורי עגבניות בעיקר מהבאים מאיטליה. ירקות קפואים כגון שעועית ירוקה/צהובה, אפונה, ויש המתירים גם תירס.

ד. **אגוזים שקדים וכו' - לא קלויים מותר לכתחילה. דהינו, מאחר שבקלויים לעיתים יש תוספים של שמן ותבלינים שונים, ובהם אי אפשר להשתמש. אבל קלויים עם קמח ומלח בלבד, והם מחברות גדולות, מותר מעיקר הדין.**

ה. **דגים - כל דג שרואה שיש לו סימני טהרה (קשקשים) מותר באכילה גם אם אינו מכיר את מין הדג.** אבל חובה לוודא שאין בדג מסוג זה - בעיות של תולעים. וכן, אין לקנות בחנות דגים החתוכים בסכין של הגוי.

בשעת הצורך, יביא סכין משלו ויבקש בחנות שישתמשו רק בסכין הזה. על כן דגים טריים כגון סלמון [יש להצטייד בסכין כשרה ולבקש שיחתכו את זה]. דגים טריים אחרים רק אם קשקשים. ולפני זמן הבאתי קמי דמרן הגאב"ד שליט"א שאלה שהגיע מאחת הקהילות שהיו צריכים לסוג דג יקר. אלא שבדג זה הקשקשים נמצאים בחלק קטן של הדג, והמסעדה בקהילה אינה יכולה לקנות דג שלם. והורה מרן שליט"א שאין היתר בזה שהטבח הגוי מכיר את מין הדג. ומותר לאוכלו רק אם בוא יגיע בהשגחה צמודה.

דגים קפואים רק עם עור ושנראים סימני טהרה. אי אפשר להסתמך על הכיתוב על גבי האריזה.

ו. **ביצים - ביצים שהם ביצי תרנגול [יש עדות של הגוי] והם חד וכד (דהינו צד אחד עגול וצד שני מחודד, גם במקצת) מותרים לתחילה באכילה. ביצים של עופות אחרים יש לבדוק האם יש מסורת על העופות, ולוודא שוודאי באו ממין כשר.**

ז. **שתיה - מים וסודה רגילים, ניתן לשתות ללא כשרות. מיצי פירות 100% כגון מיץ תפוזים וכדומה - מקובל באירופה שאפשר לשתות אותם. אומנם יש החוששים לכלים בהם מכינים את המיץ (ויש לבדוק ברכיבים שהמוצר אינו מכיל תמציות וכדומה). כמובן שאין ניתן לשתות מיץ המכיל ענבים.**

**שתייה קלה מוגזת -** ישנם סוגים רבים של שתייה מוגזת בכל מדינה ומדינה. ברשימות המפורסמות על ידי רבני הקהילות, ישנם סוגי משקאות כשרים שנבדקו על ידי הקהילות.

ח. **פת פלטר (פת של גוי) -** ישנם מדינות שיהודי המקום אוכלים מיני לחמים שידוע להם שלא נכנס בהם שום חומרים אסורים. ויש לברר את זה היטב אצל רבני המקום, ולא להסתמך על שמועות. מאחר שידוע שרבים ממניי הלחמים מכילים חלב וחמאה. ולעיתים מוסף בלחם אף שומן מן החי ממש.

**דין פת פלטר [פת של נחתום נוכרי] בשעת הדחק -** זו שאלה הנשאלת פעמים רבות על ידי עוברי דרכים שנקלעו שלא מרצונם למקומות שונים בעולם ללא תכנון מוקדם. ומה יעשו כאשר הנה מגיע שבת קודש, ואין בידם לחם משנה לאכול בשב"ק. ואף בימות החול כאשר אין בידם אוכל אחר. ושאלתם בפייהם מה הם כן יכולים לעשות. והדבר היחיד שאנחנו מציעים להם זה לחפש מאפיית פיתות, שאופים בה פיתות בלבד, וזאת בגלל שבפיתות לא מכניסים חומרים נוספים מלבד מים, שמרים ולעיתים גם שמן צמחי. ובנוסף שבתנור פיתה אופים רק פיתות אין חשש על הכלים.

**חשוב לדעת** שכאשר הוא קונה פיתות אלו, אין צורך לצמצם באכילה רק את הנדרש לו לכזית אלא יכול לאכול כרגיל. וכן כתב מו"ר מרן הגאב"ד רבי מרדכי גרוס שליט"א בספר תורת הדרך [סימן כ"א סעיף לד] כשאינו יכול לאפות בעצמו אם אין בהילוך של שמונה עשרה דקות מאפיה של פת ישראל מותר לאכול פת פלטר עכו"ם. וכו' באופן שמותר לו לאכול אין צריך לצמצם באכילתו.

ט. **פיתות רגילות -** אין בהם חשש כשרות מעבר לדין פת פלטר. וכאמור כשאין לו פת אחרת מותר לכתחילה כאשר יש צורך בכך.

י. ישנם מדינות שהקהילות השונות מפרסמות רשימות של מוצרים שגם כשהם ללא חותם כשרות ניתן לאוכלם. יש לדעת שלא תמיד ניתן לסמוך על רשימות אלו.

## סוגי אוכל האסורים תמיד

א. **לחם ולחמניות -** כאמור רבים מסוגים אלו מכילים איסורים גמורים בעיקר באירופה (מקום שרוב הציבור שאינו יכול לחזור לארץ ישראל נמצא כעת) ועל כן אם לא נבדק היטב שבמקום האפיה הזה אין בו איסורים, אסור מעיקר הדין לאכול את כל סוגי הלחמים והלחמניות וכדומה.

ב. **עוגות וכל מיני מאפה -** בחששות כשרות גמורות: ג'לטין מהחי, יין נסך, חלב עכו"ם, תולעים. על כן אין כל אפשרות לאכול עוגות, ומיני מאפים ממולאים, שאין עליהם כשרות מתאימה.

ג. **שימורים -** רובם מכילים איסורים או בישולי עכו"ם.

ד. **ירק עלים -** ברוב מדינות אירופה אין להשיג ירק עלים כשרים כגון חברת חסלט. יש הקונים ירק עלים שטוף רגיל ושוטפים אותם היטב. ירק עלים אחר אם לא יודעים כיצד לנקותם, אין כל היתר לאכול את זה.

- ה. **קונפיטורות** - חלקם הגדול מכילים יין נסך ממש. יש הטועים בין ריבה שדרך כלל היא ללא חשש של ממש, ובין קונפיטורה, שיש בה חששות רבים.
- ו. **חלב עכו"ם** - גם עבור אלו המסתמכים על המתירים, יש לדעת שכל ההיתר הוא רק במדינות אשר בהם הפיקוח הממשלתי הוא אמיתי.
- ז. **גבינות** - אין היתר כלל לאכול גבינות, מאחר שגבינות נאסרו בגזירה. (בנוסף, חלק מהגבינות אסורים באיסורי דאורייתא, מאחר שהן מכילות חומרים מהחי שאינם מתבטלים).
- ח. **תחליף חלב לתינוקות** - בשעת הצורך יש לעשות שאלת חכם.
- ט. ישנם סוגי מאכלים בחו"ל (כגון גלידות, שוקולד, מיני מאפה, חטיפים ועוד) אשר רבים טועים בהם, וחושבים שמכיון **שאותו מותג מיוצר בארץ ישראל בכשרות**, אז כנראה גם באירופה זה כשר. **זו טעות נפוצה מאד גם אצל יראי השם.**
- י. **אפילו אוכל המבושל במקום הנחשב טבעוני וצמחוני**, אם אינו תחת כשרות מהודרת - אין לאוכלו. מכמה סיבות, יין נסך, בישולי עכו"ם, תולעים, ועוד. מכשולים המצויים כמעט בכל תבשיל שמתבשל שם.
- יא. גם **בביצים** מבושלות יש דין בישולי עכו"ם, וכך נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קי"ג סי"ד) שביצה אסורה בבישולי נכרים.

## הכשרים

- א. הכשרויות בחו"ל מתחלקות לשניים: כשרויות כלליות, וכשרויות מקומיות.
- ב. **כשרות כלליות** - ישנן ועדות כשרות אשר נותנות כשרות בכל העולם. חלקם ברמה גבוהה מאד, חלקם - נמוכות מאד. ורובם באמצע. יש לברר היטב לפני שצורכים מוצרים המוכשרים על ידי הכשרויות השונות.
- ג. **כשרויות מקומיות** - בדרך כלל, מדובר ברבני הקהילות השונים, ולעיתים קרובות מדובר במנהל מוסד או ברב בית הכנסת, הנותנים כשרות לדבר הקרוב לליבם. ישנם רבני קהילות אשר רמת הכשרות בקהילתם גבוהה מאד. אולם בחלקם, רמת הכשרות נמוכה מאד, ובעיקר מדובר בכשרות שניתנה ע"י רבני קהילות, שמראש דרישת הכשרות של בני קהילתם אינה גבוהה במיוחד.
- ד. **מסעדות** - ישנם מסעדות ברמת כשרות טובה מאד. מסעדות אלו מקפידות על רמת הבשר והעופות שמשמשים בהם, וכן"ל במוצרים האחרים, ובעיקר על נושא התולעים (חסה, כרוב, וכיו"ב: כנ"ל, גם השימוש באצות ים מחייב בדיקה יסודית על ידי משגיח שלמד את הנושא). וישנם מרבני קהילות שאינם יודעים כשרות - מהי... וממילא גם המסעדה בכשרות קהילה כזו תהיה ברמה נמוכה מאד.
- ה. נושא **השחיטה** פרוץ ביותר בארץ ישראל ובעולם כולו. אולם, אם בארץ ישראל, יודע כל יהודי ירא שמים שעליו לחפש עופות ובשר בכשרות מהודרת, הרי שכאשר מגיעים למדינות אחרות - לא ברור לאורח איזו היא שחיטה מהודרת.

- ו. כנ"ל גם **מוצרי חלב וגבינה**. חלק ניכר ממוצרי החלב המשווקים ככשרים באירופה - רמת הכשרות שלהם אינה מספקת כלל. ומצינו גם גבינות האסורות מדאורייתא כשהן נושאות חותמת וכיתוב "חלב ישראל, גבינת ישראל".
- ז. **בני הקהילה מכניסי האורחים**, מקובל בקהילות רבות שרבים מבני הקהילה מזמנים את אחיהם שנקלעו למקום מגוריהם לשהות ולסעוד בביתם. **[זכורני שפעם בעת שהוזמנתי על ידי הקהילה הבוכרית בעיר וינה לשהות במחיצתם בשבת קודש. ואת אחת מהתפילות התפללתי במנין של בני אשכנז. לאחר התפילה ניגשו אלי רבים מבני הקהילה לבקש שאתארח אצלם בסעודת השבת]** ומו"ר מרן הגאב"ד שליט"א כתב בספר תורת הדרך (פרק י"ט ד') כשהמארח הוא ירא שמים אין צריך לשואלו על כשרות המאכלים, אבל בשלא ידוע או שמשער שיש למארחו חוסר ידיעה בענייני כשרות, יש לשואלו. עכ"ל. וכתב רבינו הגאב"ד שליט"א אמנם כיום יש פעמים שלדעת האורח יש טעות למארח, שכסבור שאפשר לסמוך על ועדת כשרות מסוימת, - וכשיש חשש זה יש לשואלו.

## אוכל בדרכים

- א. **קפה המוגש בבתי קפה ובדרכים**, (קפה אספרסו, פילטר, וכדומה) - יש לבדוק שהקפה היוצא מהמכשיר להכנת הקפה, יוצא מצינור שאינו מוציא גם את החלב.
- ב. כשנמצאים בדרך ומבקשים **מים חמים** כדי להכין אוכל (מנה חמה וכדומה) - אם המים מגיעים מקומקום רגיל, מותר לכתחילה להשתמש בהם. כאשר המים מגיעים ממכונה להכנת קפה, צריך לוודא שהמים אינם מגיעים מהצינור שזורם שם גם חלב.
- ג. אין לאכול **בשולחן אחד יחד עם הנהג הגוי** וכדומה, בזמן שהוא אוכל מאכלות אסורות. ובשעת הצורך יאכלו על מפות נפרדות.

## כשרות בבית המלון או בדירות שכורות

- א. ברוב בתי המלון יש **קומקום חשמלי**, וישנם בתי מלון שיש גם כוסות חרסינה לקפה. בקומקום החשמלי, מעיקר הדין מותר להשתמש לכתחילה. אבל יראי השם מקפידים למלא את הקומקום מים עד למעלה, ולהרתיח אותו כדי להכשירו.
- כוסות חרסינה** - לכתחילה ישתמש בכלי חד פעמי. ולא בכוסות החרסינה הנמצאים בחדר, בשעת הדחק ניתן להשתמש בהם [משום "סתם כלים אינם בני יומם"]
- ב. **שקיות קפה** (רגיל, מגורען, ללא קפאין), **סוכר, ותה** ללא טעמים המונחים בחדר - מותרים לכתחילה.
- יש לשים לב, לעתים נמצאות בחדר שקיות קפה שהן תערובת של קפה, אבקת חלב וסוכר, ואין להשתמש בהן. תה עם טעמים - אין להשתמש. מלבין קפה - אין להשתמש בו.

- ג. ישנם בתי מלון שיש בהם מטבחון ולעיתים גם כלי אכילה. המטבחון טרף וכלי האכילה טרפים, ואין להסתמך על סתם כלים אינם בני יומן.
- ד. שימוש בכיריים גז או חשמליות - חייבים לכסות את הכיריים עם נייר כסף.
- ה. כיריים אינדוקציה - ניתן להפריד עם נייר אפיה וכדומה, ולהשתמש. אלא שזו ההוראה המקובלת שכן ניתן להשתמש בנייר אפיה לחצוץ באינדוקציה. וכן מורה הלכה למעשה מו"ר מרן הגאב"ד שליט"א. אומנם אם יש חשש שיזלו נוזלים בתחתית הסיר, ראוי לשים שתי שכבות של נייר אפיה.
- ו. תנורים - יש לשאול על כל תנור לגופו טרם הכשרתו והשימוש בו.
- ז. לכתחילה יכסה את משטחי העבודה והשולחן במלון ובדירת אירוח, טרם האכילה גם בשימוש בקר.
- ח. שימוש קר (ולא חריף) בכלים שאינם כשרים, מותר באופן חד פעמי.
- ט. אין להשתמש בכלים של גוי באופן קבוע גם כאשר נעשה שימוש קר. דין זה כולל גם שולחנות לא מכוסים, משטחי עבודה במטבח, וכיורים.
- י. אם רוצים להכשיר את הכלים, יש להתייעץ עם מורה הוראה כיצד לעשות זאת.
- יא. **חימום אוכל כשר** - ניתן לחמם אוכל כשר מוכן בשתי אפשרויות: (א) חימום בכל תנור, כאשר האוכל סגור בשתי שכבות של נייר כסף או ניילון העמיד לחום גבוה. יש להקפיד שהסגירה תהיה מוחלטת. (ב) אפשרות נוספת היא לסגור פעמים בשקית ניילון סגירה הרמטית, ולהכניס למיקרוגל במלון. ישנם בתי מלון, בעיקר בארה"ב, שבהם מצוי מיקרוגל בחדרים. כמו"כ תמיד ניתן לבקש ממטבח המלון שיעשו זאת עבורכם ויחממו את האוכל. אומנם, יש להקפיד להדגיש לפנייהם שהאריזה חייבת להיות סגורה לגמרי. [אנשי המטבח מעוניינים לעשות חור בסגירה, מכיוון שלא רוצים שזה יתפוצץ בתוך המיקרוגל, ועל כן מחוררים את האריזה] ועל כן יש צורך להסביר להם שלא יחממו בחום גבוה מידי את האוכל הארוז.
- כל זה בשימוש לא קבוע, אבל בשימוש קבוע, יש להכשיר את התנור/מיקרוגל וכדומה.

## כלי אכילה

- א. אם קונה כלים ממתכת או זכוכית חדשים, חייב להכשיר ולטבול את הכלים.
- ב. אם הגוי קונה לעצמו, לא חייב טבילה אבל יש להכשיר את הכלים.
- ג. כיצד יכשיר אותם, ימלא מים חמים עד שפתם וייתן למים לגלוש לשולי הכלי.
- ד. בשעת הצורך ניתן להשתמש בנייר כסף וכלים חד פעמיים מאלומיניום, אף ללא כשרות.
- ה. כלי נייר חד פעמי לא צריך כשרות בימות השנה (רק לפסח).
- ו. כלי פלסטיק כולם אינם צריכים כשרות.









חודש אלול תשפ"ה

בס"ד

## לציבור נשות ובנות ישראל שיחי'

# לאור שאלות חוזרות ונשנות אנו חוזרים ומודיעים:

פיקוח בית הדין הוא על מקור השיער שאינו חלילה מתקרובת עבודה זרה.

הפיקוח הוא על כל סוגי השיער שעושים מהם פאות –

יקר, זול, כהה, בהיר, מעובד ושאינו מעובד, צבוע וטבעי.

והפיקוח הוא על כל מדינה ומדינה אשר מגיע משם שיער.

כבר הבהרנו בעבר, שכיום **אין** אנו מאפשרים לשים **תווית** כשרות על הפאות, וזאת מאחר שרבו המזייפים מבית ומחוץ אשר זייפו את תווית הכשרות.

ועל כן, כל פאה הנמכרת עם **תווית ללא זיהוי החברה על גבי התווית** - היא מזויפת בוודאות!

כל יצרן, משווק, ועסק אשר נמצא בפיקוח ביה"ד, מקבל תעודת כשרות שנתית ברת תוקף תתומה, בצירוף הולוגרמה של בית הדין.

### אנחנו שבים ומבהירים,

**אין לנו כל אחריות על מקור השיער, ללא תעודת כשרות שהיא בתוקף,  
גם כאשר היצרן/ המשווק טוען שקונה שיער או פאות רק ממפעל מאושר.  
על היצרן/ המשווק להציג תעודה על שמו בלבד!!**

**מפעלי יצור בחו"ל** שהם בעלי תעודה ברת תוקף - האישור שניתן להם הוא לייצר פאות בפיקוח, ומותנה בכך שהיצור יהיה **רק** לאחר תיאום של החברה המזמינה עם בית הדין, וזה צריך להיות לפני היצור.

**אין מפעל בעולם המייצר פאות, שיש לו כשרות על הפאות המיוצרות על ידו, ללא תיאום מראש.**

התעודה אשר נמצאת בידי המפעל, אומרת שבמפעל זה ניתן לייצר/ לקנות פאות בהשגחה לאחר תיאום.

**אבל! האישור תקף רק כאשר יש תיאום מראש על יצור הפאות עם בית הדין.**

ניתן לקבל רשימה מעודכנת [מתעדכנת אחת לחודשים] של יצרנים וספקים של שיער ופאות אשר עומדים תחת פיקוח בית הדין חניכי הישיבות,

ואשר השיער המשווק על ידם הוברר לחלוטין על ידינו שאינו בחשש עבודה זרה ח"ו.

**עלינו לציין כי פיקוח בית הדין הוא על כשרות השיער בלבד ולא על צניעות הפאה !!**

לפני כשנה פורסם על ידי רבניות חשובות הוראות צניעות לפאות שנכתבו על פי הנחיות מרן הגאב"ד שליט"א.

**הוראתם הברורה של מרנן ורבנן זצ"ל ויבלחט"א שליט"א  
שאינן כל היתר להתפתות ולרכוש פאות שאינן עומדות בגדרי הצניעות.**



## חברות של פאות בארץ

שם החברה Company name	שם היצרן Manufacturer name	כתובת Address	עיר City	טלפון Phone	מייל E-mail
ארקדר Arkader	ארקדר Arkader	בעלי התוספות 23 Ba'alei HaTosafot 23	אלעד El'ad	050-8463639	arkader1@gmail.com
לאה לוין Lea Levin	לאה לוין Lea Levin	שמעה 16 Shma'aya 16	אלעד El'ad	052-7120379	Levin4levin@gmail.com
פאות עיצובית Itzuvit wigs	שלומית זמלמן Shulamit Zimmelman	רבי אליעזר בן הורקנוס 5 R. Eliezer Ben Horkanos 5	אשדוד Ashdod	08-8649917	shulamitwigs@gmail.com
חנה פלנזשטיין Hana Felzenstien	חנה פלנזשטיין Hana Felzenstien	נחל שורק 40 Nachal Sorek 40	בית שמש Bet Shemesh	052-7141550	chanawigs0527141550@gmail.com
סלון הפאה ומומג "רוחי לוין" Salon HaPe'ah &Ruchie Levin	רבקה קלור Rivka Klor	רחוב רבי עקיבא 78 Rabbi Akiva 78	בני ברק Bnei Brak	03-6191190	rklor@etrog.net.il
פאות שושי Shoshi Wigs	שושי טיקוצקי Shoshi Tikotzki	עמוס 8 Amos 8	בני ברק Bnei Brak	050-4113344	Shoshi3344@gmail.com
שרי בריקמן Sary Brikman	שרי בריקמן Sary Brikman	המכבים 63 א Ha-Maccabim 63a	בני ברק Bnei Brak	053-3169090	s0533169090@gmail.com
תמי שיינין Tami Sheinin	תמי שיינין Tami Sheinin	הרב דנגור 24 HaRav Dangur 24	בני ברק Bnei Brak	054-8400382	tamishwigs@gmail.com
גלריית פאות Galeriat Pe'ot	איטא פינקלשטיין Ita Finkelstein	פרופס 8 רמות א' Aharon Tsvi Propes 8	ירושלים Jerusalem	054-6581000	Finkelstein.itawigs.hair@gmail.com
גלריית פאות- סניף עודפים Galeriat Pe'ot	איטא פינקלשטיין Ita Finkelstein	חובנלט 4, רמות ג' Yossele Rosenblatt 4	ירושלים Jerusalem	054-6581000	Finkelstein.itawigs.hair@gmail.com
די וויגס Dee wigs	דבורה שונפלד Devora Schonfeld	ים סוף 5 Yam Suf 5	ירושלים Jerusalem	052-8285258	devoramost@gmail.com
וויגבוקס Wigbox	יונה ועדינה גולדברג Yonah & Adina Goldberg	קריית המדע 3 Kiryat HaMada 3	ירושלים Jerusalem	058-6276877	office@wigbox.co.il
פאות ברגמן Pe'ot Bergman	חיים ברגמן Chaim Bergman	הקונגרס הציוני 11 Haqongress HaziYoni 11	ירושלים Jerusalem	052-3994225	chaim.b222@gmail.com
פאות גיגי Gigi Wigs	גב' באל Mrs. Ball	גדרה 2 Gedera 2	ירושלים Jerusalem	053-9622683	moisheball@gmail.com
פאות דיני Dini Wigs	יחזק וינברג Yitzhak Weinberg	המרפא 1 Ha-Marpe 1	ירושלים Jerusalem	02-5099888	Israel@diniwigs.com
פאות משי Meshi Wigs	פאות משי Meshi Wigs	קניון רב שפע Rav Shefa Mall	ירושלים Jerusalem	02-5955911	Meshiwigs@gmail.com
פאות קייט Kate Wigs	הייר פורס Hair Force	הרטום 16 Hartom 16	ירושלים Jerusalem	073-2041174	office@hair-force.com
פאות רבקי Pe'ot Rivky	רבקי זלוטניק Rivky Zlotnick	שמעון הצדיק 33 Shimon Hatzadik 33	ירושלים Jerusalem	02-5822397	rivkiwigs@gmail.com
חוי שטרן Havi Shteren	חוי שטרן Havi Shteren	רח' הריטב"א 10 HaRitba 10	מודיעין עילית Modi'in Ilit	058-3206364	ch0583206364@gmail.com
פאות רבקי Pe'ot Rivky	רבקי זלוטניק Rivky Zlotnick	נתיבות המשפט 17 Netivot HaMishpat 17	מודיעין עילית Modi'in Ilit	077-5144600	rivkiwigs@gmail.com
פרומי גולד Frummy Gold	פרומי גולדברג Frummy Goldberg	שדרות הרב מפונבז' 12 mi Ponievaz Boulevard 12	מודיעין עילית Modi'in Ilit	052-6325921	frumig@gmail.com
ר.מ. פאות R.M. wigs	רפאל וייר Rafael Weir	חפץ חיים 7 Chafetz Chaim 7	קריית יערים Kiryat Ye'arim	050-7755218	Rh.hair.ltd@gmail.com
יעל עובדיה Yael Ovadia	יעל עובדיה Yael Ovadia	ר' יהודה הנשיא 13 Rabbi Yehuda ha-Nasi 13	פתח תקווה Petah Tikva	050-252-5203	Ovadya.yael@gmail.com
צביה בלאק Tzivla Black	צביה שוורץ Tzivla Schwartz	רח' תוצרת הארץ 3 Totseret ha-Arets 3	פתח תקווה Petah Tikva	02-6337900	tziviablack@gmail.com
ספיישלוויג Specialwig	ספיישלוויג Specialwig	ישראל Israel	ישראל Israel	033-131-808	w033131808@gmail.com