



## דבר הגרין

המעבר מיום הכיפורים לחג הסוכות הסמוך אליו - עד כמה שיש בדבר הסברים נפלאים - הוא טלטול מקצה אל קצה, ואינו כה פשוט בנפש.

אמת: "אין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלקים משמחתך בימי השבתות והמועדים" (כוזרי), אך סוף סוף אלו שתי עבודות כה שונות זו מזו. מחד - עבודת הפרישות והרוחניות העילאית עטויית הלבן החרישי, ומאידך עבודת החיים מלאי שמחה מפזת ובדוקא עם הנאות הגוף בשר ויין.

הבה ונאזין אל לחש שפתינו המרעיד בשלהי נעילה:

**"אתה הבדלת אנוש מראש, ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תפעל, ואם צדקת מה תתן לו".**

מהו הקשר הדברים?

אתה הבדלת אנוש מראש - 'אנוש' הוא הכינוי הנמוך לאדם. אנושה מכתו ומלא חסרונות. וחרף זאת ה' הבדיל אותו למעליותא משאר הבריא. ומאליה זועקת התמיהה מפי מלאכי מעלה: **"מה אנוש כי תזכרנו?!"** אשר תנה הודך על השמים!!

ותכירהו לעמוד לפניך - הוא בחר דוקא באדם לעמוד לפניו ולהתקשר עמו.

כי מי יאמר לך מה תפעל - אינו מחוייב לסברות המלאכים הטוענים כי הם עדיפים על האדם, אלא עושה כפי חכמתו העמוקה. ואם צדקת מה תתן לו - נראה שכאן מופיע הנימוק העמוק. טענת המלאכים היא שעדיף לבחור בהם להיות היצור שעל שכלו נטול העבודה, כי הם יפיקו מעצמם 'מוצר' הרבה יותר מושלם, מאשר מה שמיצר האדם שכולו מלא חסרונות של החומר. וכמו בעל מפעל התר אחר פועל מוצלח, שבוודאי יבחר את זה שעבודתו מושלמת ולא יקח את זה שיכולותו מוגבלות.

וע"ז משיב הקב"ה: וכי אתם סבורים שאני זקוק באמת לאותו 'מוצר' של קיום רצוני, עד כדי שאחפש מישהו שיעמיד לי את התוצאה הטובה ביותר? הרי "אם צדקת מה תתן לו". כל מה שאני מבקש להגיע בבריאת העולם הוא מישהו שיעבוד, שילחם, ובכך יכניס את אורי אל תוך נבכי החומר וחסרונותיו. שלימות יש לי די והותר בעולם הנבדלים, ואני מתאוה שיכניסו אותי לעולם התחתון, ולו במחיר של תוצאה הרחוקה משלימות.

**"ואביתה תהילה מגלומי גוש, מגרי גיא, מדלולי פועל, מדלי מעש, והיא תהלתך".**

לאחר יום הכיפורים שמעמיד מהו הכוח שמנהל אותנו, שזה הרובד הרוחני ולא החומרי (ועל כן ברצותו משבית הרוח את החומרי), אנו ממשיכים אל השדה האמיתי שבעבורו נבראנו, והוא הכניסה לסוכה על כל רמ"ח אברינו ושס"ה גידינו התוססים והמבטאים את עצמם, ו'עם המגפיים', ושם אנו מגיעים אל היעד.

דוקא בחג זה אנחנו 'מניחים על השולחן' את העובדה שבכלל ישראל יש קבוצות שונות, אשר נעדרים שלימות. אלה חסרה להם תורה; אלה חסרות להם מצוות; ואלה קרחים מכאן ומכאן. אז מה לך לנענע את זה לפני ה'?

במקום להתבייש ולהסתיר זאת, אנחנו מנענעים עם כולם בכל עוז.

אלא, שאכן אותו חוסר שלימות, הוא זה שבעבורו בחר ה' באדם לעבדו. אל לו לחסר השלימות לברוח החוצה מצל השכינה, מתוך מבוכה ובושה. בת קול יוצאת ואומרת:

היכנס אל הסוכה! היכנס! כן, אתה!

הנך ראוי לדור במשך שבוע שלם בצילא דמהימנותא, ולפזז ולכרכר לפני ה'.

השתדלותך ומאמצך, חרף העדר הצלחה נוצצת, הם הם המטרה שהובדלת אנוש מראש.

**ותכירהו לעמוד לפניך.**

## הכוונה לטעם המצוה בקיום מצות סוכה

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

כתב המ"ב (תרכ"א): "וכתבו האחרונים שיכון בשיבתה שצונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים, וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש. וכל זה לצאת ידי המצוה כתיקונה, הא דיעבד יוצא כל שמכוון לצאת לבד [פמ"ג]."

ופשוט דכוונה זו אינה מיוחדת ללילה הראשון בלבד, אלא בכל עת שבא לקיים המצוה במשך שבעת ימי החג, החפץ לקיים המצוה כתיקונה צריך לכוון "זכר ליציאת מצרים וגם זכר לענני כבוד".

ויסוד הדברים מדברי הב"ח (כאן ובס"ח) דאף שבשאר מצוות לא מצאנו שצריך לכוון את טעם המצוה וסגי בכוונה לצאת המצוה בלבד (שו"ע סימן ס), שאני מצות סוכה שנאמר בה בפירוש "למען ידעו דורותיכם" להורות כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכוונתה שיכוין בשעת קיום המצוה את טעם המצוה, וכן הוא במצוות ציצית שנאמר בה "למען תזכרו" (מ"ב ח, יט) ובמצוות תפלין שנאמר בה "למען תהיה תורת ה' בפיך" (מ"ב כה, טו) [ועי' בפמ"ג סי' ח מ"ז ו שהוסיף נמי פדיון הבן].

והמ"ב פסק דכוונה זו היא רק לכתחילה. אמנם ידועה דעת הבכור"י שם דמעבד בדיעבד, ולדבריו בהעדר כונה זו לא מקיים מצות סוכה [ועי' במנחת שלמה ח"א א האם לדבריו כשאנו מכווין נחשב כיושב חוץ לסוכה, יעו"ש]. ונציע לפני הלומדים כמה נקודות שיש לדון בקיום כוונה זו.

א. לכאורה פשוט דלכוונה מיוחדת זו של טעם המצוה ליתא לקולא של החי"א המובאת במ"ב (סימן ס, י), דז"ל החי"א דמה דמצריכנן ליה לחזור ולעשות המצוה (בלא כיוון למצוה להלכה דמצוות צריכות כוונה בדאורייתא), היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה כגון בתקיעה שהיתה להתלמד או בק"ש שהיתה דרך לימודו וכדומה, אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר התפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ שלא כיוון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מכוון". ע"כ דברי החי"א.

ונראה דכל חידושו אמור בכוונה לעצם המצוה, דהכוונה באה להגדיר את עשייתו כמעשה מצוה ולא מעשה בעלמא, ובזה שייך סתמא לשמה, אך באשר לכוונה לטעם המצוה, אם לא מכוון בפירוש ודאי אין הוכחה מתוך מעשיו דמקיים המצוה עם כוונת טעם המצוה ולכך בזה יש להזהר לכוון בפועל החפץ לקיים המצוה כתיקונה.

ב. הנה בדין מצוות צריכות כונה צריך לכוון קודם התחלת קיום המצוה וסגי בזה (מ"ב ס, ז; תעג א, ועי' תרצ שעה"צ לט) ואין צריך לכוון במשך כל קיום המצוה. ואף שבהמשך הקיום לבו פונה לדברים אחרים, יצא (מ"ב סג, יג). וכפשוטו

מהני מדין 'כל העושה על דעת הראשונה עושה' (וכ"כ מנחת שלמה ח"א א, ב), ולכאורה ה"ה לענין הכוונה של טעם המצוה הנ"ל, סגי בכוונה קודם המעשה ומהני מדין על דעת ראשונה עושה.

אך צ"ע מה הם גדרי ההפסק שיצטרך לחזור ולכוין, כגון הפושט טליתו בתפילה וחוזר ומתעטף, האם צריך שוב לכוון למצוה.

ונפק"מ בתרתי: (א) הנוהג לכוון לשם מצוה ולא סומך על קולת החי"א (דהויא רק בדיעבד). (ב) וכן האם בעי לכוון "למען תזכרו" בלובש טליתו שוב.

והיה אפשר לומר דתליא בפלוגתא דהשו"ע והרמ"א (סימן ח, יד) בפושט טליתו אם צריך שוב לברך, דדעת השו"ע וכן דעת הגר"א דהפושט טליתו כיון דאזלא המצוה בעי שוב לברך, ואף שהיה דעתו בשעת הפשיטה לחזור וללבוש [אלא א"כ בשעת הברכה היתה דעתו לפשוט ושוב ללבושו דבזה דעת המג"א דאף להשו"ע אינו חוזר ומברך (מ"ב שם ס"ק לא; סי' כה, מג)] ולדעת הרמ"א אם היה דעתו לחזור ולהתעטף בו אין צריך שוב לברך.

וה"נ בנידון דידן דלדעת השו"ע באופן דבעי שוב לברך על המצוה בעי שוב לכוון ולא אמרינן דגם מעשה זה הוה על דעת הראשונה לשם מצוה, ולהרמ"א בדעתו לחזור ולהתעטף דאינו מברך כפשוטו הגדר הוא דהוי המשך מעשה אחד עם המעשה לבישה הקודם, וה"נ לענין הכוונה למצוה לא יצטרך שוב לכוון דהוה המשך המעשה ושפיר נאמר דעל דעת הראשונה עושה את כל המעשה.

אמנם יש לדון דדיני ברכה וגדרי כוונה חלוקים, ואפשר דאף להרמ"א בעי שוב לכוון ואין דנים על דעת הראשונה כיון דפסק קיום המצוה, והכוונה מהניא רק כל עוד שמקיים המצוה דבזה חלה הכוונה על דעת ראשונה כל זמן קיום המצוה. [ואינו עניין לדין 'על דעת הראשונה' בעשייה לשמה דבזה מהני אף בהפסק של יומא אחרינא (מ"ב יא, ה) יעו"ש].

ושאני הברכה דלא בעי ליסוד של על דעת הראשונה שיפטור כל המעשה, דאין צריך שיברך במשך כל זמן המצוה אלא סגי שיברך על תחילת המעשה מצוה, ובזה פטר כל המעשה, ובזה דן הרמ"א שהברכה יפטור אף המעשה לאחר שהפסיק ופשט טליתו וחוזר ומתעטף, דשייך לדון שהברכה חלה אף על הקיום השני לאחר שפשט טליתו, משא"כ בגדרי כוונה. וכן מסתבר והפוסקים סתמו בנדון זה וצ"ע.

והוא נפק"מ גדולה במצות סוכה בכוונה של טעם המצוה, דאם ננקוט דכשפסקה המצוה ורוצה שוב לקיימה צריך שוב לכוון, דכשאזלה המצוה אין דנים על דעת הראשונה עושה, א"כ כל כניסה ויציאה יצטרך לכוון "זכר ליציאת מצרים וזכר לענני הכבוד" וחידוש הוא.

אך אם גדרי ההפסק של כוונה המה כגדרי הפסק של ברכה, ורק בדאיכא חיוב ברכה בעי שוב לכוון, ממילא שאני מצות סוכה דגם השו"ע מודה להרמ"א דכשיצא ע"ד לחזור אינו חוזר ומברך ולא הוה הפסק עצם היציאה מהסוכה כפושט טליתו [יעוין במ"א סימן ח יח ובפמ"ג שם] וצ"ע.

## עניני סוכה

בגמרא שם בהמשך, היתה גבוהה מכ' אמה ובנה איצטבא באמצעיתה אם יש משפת איצטבא ולדופן ד' אמות לכל רוח ורוח פסולה פחות מד' אמות כשרה. ושוב הגמרא שואלת מאי קמ"ל דאמרינן דופן עקומה היינו הך. מתרצת הגמרא מהו דתימא דופן עקומה מרוח אחת אמרינן אבל כל רוח ורוח לא, קמ"ל.

וזה לכאורה צריך ביאור, הרי במקרה של בית שנפחת וסיכך על גביו לקמן במשנה בדף י"ז ע"א, מדובר שהבית נפחת באמצע הגג לכל רוח. כי שם במשנה מובא עוד דוגמה של חצר שהיא מוקפת אכסדרה וסוכה גדולה שהקיפיה בדבר שאין מסככים בו. ואם כן, אם כבר אמרנו לעיל שגם באיצטבא אמרינן דופן עקומה, אם כן כל הלכה שנאמרה בדופן עקומה של

## בענין דופן עקומה באיצטבא ובית שנפחת

הרב נפתלי חיים פלינק

סוכה דף ד ע"א היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה כשרה. ומן הצד אם יש משפת איצטבא לכותל ד' אמות פסולה פחות מד' אמות כשרה. שואלת הגמרא, מאי קמ"ל דאמרינן דופן עקומה תנינא בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכך ד' אמות פסולה הא פחות מכאן כשרה. מתרצת הגמרא, מהו דתימא התם הוא דחזיא לדופן (רש"י בד"ה התם הוא: דאינה גבוהה מכשיעור) אבל הכא דלא חזיא לדופן אימא לא קמ"ל. וכך פוסק הרמב"ם שזה כשרה בפרק ד' מהל' סוכה הל' י"ד.



מדובר בגג נפתח בחלק האחורי של הסלון שמניחים סכך במקום הפתח בתקרה, ולסוכה זו יש ג' דפנות [שהם הרבה יותר מ'ז' טפחים כל אחת], שני הקירות בצדדים והקיר האמצעי שבו נמצא החלון הגדול הקבוע במקומו, ובשני קצותיו יש חלונות קטנים שיכולים להפתח.

והנה, אם בסוכה זו יפתחו את שני החלונות [שבדופן האמצעי] בו זמנית, הסוכה הזו תהיה פסולה משום שחסר בסוכה זו ה'עריבן' הנצרך בכל סוכה.

וביאור דין זה מבואר בדברי הראשונים, שבכל סוכה צריך ששתים מהדפנות יהיו מחוברות בכמין ר', והוא החיבור הנקרא 'עריבן' [דהיינו שמעורבים ומחוברים יחד]. ולחיבור הזה בין שתי הדפנות לא מועיל צורת הפתח, ומחמת הלכה זו כתב הר"ן שאם יש סוכה גדולה שבארבעת פינותיה יש פתחים, הסוכה פסולה משום שחסר את ה'עריבן', ודברי הר"ן נפסקו ברמ"א [תר"ל ה'] ובמשנ"ב [ס"ק כ"ד וכ"ה].

ובסוכה המדוברת המציאות היא שהקיר שמתחת לחלונות אין בו עשרה טפחים, ובשביל שהקיר ייחשב דופן לסוכה צריכים גם את החלון [בחלונות אלו לא היו סורגים], ולכן כאשר החלון פתוח אין באותו מקום דופן של י' טפחים, ונחשב כאילו אין שם דופן כלל, ויוצא שאין חיבור בפניות בין הקירות שבצדדים לבין הקיר האמצעי, והגם שיש חיבור ביניהם מעל החלון הפתוח, זה לא עדיף מחיבור על ידי צורת הפתח שלא נחשב חיבור לענין דין 'עריבן'.

ולכן צריך אותו אדם להזהר לא לפתוח את שתי החלונות באותו זמן [כאשר חלון אחד פתוח ואחד סגור אין שום חסרון, משום שה'עריבן' מתקיים בחיבור של החלון הסגור], או לסגור את התריס.

שאלה מעין זו היתה באחד מתושבי השכונה שרצה לעשות סוכה במרפסת, ומכיון שאחד מרבותיו הסתפק בדין מדרגה בדופן הסוכה [מדרגת מוואיקה] הוא רצה לוודא שסוכתו כשירה בלי הדופן שנמצא על המדרגה, ותבנית סוכתו היתה באופן כדלהלן, פתח היציאה מהבית היה בקצה השמאלי של המרפסת, כאשר קיר הבנין הוא אורך הסוכה, בצד שמאל הוא העמיד דופן שלימה, וכן בצד ימין, כאשר אורך הסוכה שממול היציאה הוא מדרגת המוואיקה [שעליה לא רצה להסתמך].

אולם בפניה הימנית של המרפסת, היה חלון נמוך באופן שתחת החלון לא היה עשרה טפחים, ויוצא אם כן שבמקום זה אין דופן, והדופן האמצעית בעצם מתחילה רק כמטר אחרי הדופן הימנית, ואם כן, גם בסוכה זו אין 'עריבן', משום שאין חיבור פינתי בין הדופן האמצעית לדפנות שבצדדים, וסוכה זו לא תוכשר בלי תיקון [התיקון הפשוט יבואר בהמשך]. וזו תבנית הסוכה:



בית שנפתח שייך לדין של איצטבא נמי, ומה היתה הה"א של הגמרא לומר דלא אמרינן דופן עקומה של פחות מד' אמות לכל רוח באיצטבא? אם כבר אמרנו שהדין של דופן עקומה נאמרה באיצטבא אף על פי שיש שם דופן דלא חזיא, כי זה דופן מעל כ' אמה, אז מה הוה אמינא שלא תהיה כל דיני דופן עקומה גם שם, כולל דאמרינן דופן עקומה לכל רוח ורוח נמי?

והנה, הסדר של הרמב"ם איך שהוא מביא את דיני דופן עקומה גם כן צריך ביאור. שלפי הגמרא, המקור של הדין של דופן עקומה כתוב לגבי בית שנפתח וסיכך על גביו. ולפי הגמרא, לומדים דיני איצטבא מן הצד ואיצטבא באמצע מהתם. אבל אם כן, הרמב"ם היה צריך להביא קודם כל את הדין המקור, ורק אחר כך את ה'תולדה' שלומדים ממנה. אבל ברמב"ם הסדר הוא הפוך.

בפרק ד', הל' י"ד הוא מביא את הדינים של איצטבא, ואילו את הדין של בית שנפתח או חצר המוקפת אכסדרה רק בפרק ה' הל' י"ד! ולא רק זה לכאורה תמוה, אלא בסוף ההלכה שם בפרק ה', אחרי שהוא מביא את כל שלושת הדוגמאות של דופן עקומה: בית, חצר וסוכה גדולה, אומר הרמב"ם "ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה. ודבר זה הלכה למשה מסיני, עכ"ל. ואילו התם בפרק ד' הל' י"ד כשמביא את הדין אומר הרמב"ם: "אם יש משפת איצטבא ולכותל ד' אמות פסולה, פחות מד' אמות כשרה. בנה איצטבא באמצעה אם יש משפת איצטבא ולכותל לכל רוח פסולה, פחות מד' אמות כשרה, וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבא והרי מן האיצטבא ועד הסיכך פחות מ' אמה" עכ"ל. ואפשר לדייק כמה חילוקים בין שתי ההלכות, אבל התמוה היא, שהרמב"ם בפרק ד' בכלל לא הזכיר שזה הלכה למשה מסיני!! רק בפרק ה' הרמב"ם מזכיר שזה הלל"מ. אם למדו את הדין של איצטבא מן הדין של בית שנפתח, שזה היינו הך, אותו הדין של דופן עקומה, אז הרמב"ם היה צריך להזכיר את זה כבר בפרק ד'!

אלא מוכרח לומר, שלפי הרמב"ם, אליבא דאמת, הדין של איצטבא איננה אותו הלכה למשה מסיני של דופן עקומה שנאמרה לגבי בית שנפתח או חצר שהיא מוקפת אכסדרה. אלא כל מה שלמדו מן ההלכה למשה מסיני של בית שנפתח היא שיש שיעור והבדל בין פחות מד' אמות לבין ד' אמות. אבל זה לא שיעור שהיא בעצם הלל"מ, אלא שיעור שנלמד מהתם.

ולכן היתה לגמרא ספק לגבי האם גם אומרים השיעור של פחות מד' אמות באיצטבא במקרה שזה לכל רוח ורוח. ולכן הרמב"ם לא מזכיר בפרק ד' בדיני איצטבא שזה הלל"מ, כי באמת זה איננה הלל"מ, אלא נלמד מהתם. אבל הדין שיעור שזה באמת הלל"מ נאמרה רק לגבי בית שנפתח וכו'.

אבל אחרי הכל, קשה להבין איך זה, שלומדים דין למקום אחר מההלל"מ? אם זה נאמר בבית שנפתח, מהיכי תצי להעתיק את זה משם ולהכניס את זה למקום אחר? אולי דוקה התם ולא הכא! אבל מצאתי רש"י שאפשר שיעזור לנו. הגמרא בדף ו' ע"ב שואלת איזה הלכתא למשה מסיני נאמרו במחיצות אליבא לר' מאיר? והגמרא מתרצת, שנאמרה הלל"מ במחיצות לגבי שלש הלכות: לגוד, ולבוד, ודופן עקומה. ועיי"ש ברש"י בד"ה: דופן עקומה, שם רש"י מפרש רק "פחות מד' אמות". רש"י לא מפרש פחות מד' אמות של בית שפחת, אלא רק פחות מד' אמות. אם כן, נוכל לומר שבאמת ההלכה למשה מסיני לא נאמרה בבית שנפתח דווקה. כל מה שכתוב בהלכה למשה מסיני של דופן עקומה היא, פחות מד' אמות. ואם כן, יותר קל לומר שכל מה שמעתיקים מבית שנפתח היא השיעור, אבל לא את כל הדין של דופן עקומה. אבל מצד שני, אם ההלל"מ היא לא קשור דווקה לבית שנפתח, הרמב"ם היה צריך להזכיר שזה הלל"מ גם לגבי איצטבא בפרק ד'.

וה' יאיר עינינו בתורתו.

## זהירות בדין 'עריבן' בסוכה

### הרב אפרים קרלינסקי

בביקור חג לפני כמה שנים אצל אחד מקרובי משפחתי שמתי לב שמבלי משים סוכתו יכולה להפסל בקלות, ומכיון שצורה כזאת של סוכה מצויה אצל משפחות רבות, וההלכה הנוגעת לסוכות מעין אלו אינה ידועה כל צרכה, ראיתי להביא את תמונת אותה סוכה ואת ההלכה שמחמתה צריכים להזהר כאשר מתכננים ובונים סוכה.



ואמנם בחלון היו סורגים באופן שהיה המשך של לבוד מהדופן הימני עד לדופן האמצעי, אולם בחזו"א מבואר שבשביל דין עריב לא מספיק לחבר את הדפנות ע"י לבוד, אלא צריך שב' טפחים הסמוכים לדופן יהיה לפחות ד' טפחים עומדים.

אמנם בסוכה מעין זו יש צדדי קולא להתיר את סורגי החלון, ונציין קולא אחת - לפי דעת הפ"ג והמשנ"ב כל מחיצת שתי שיש בראשה ובתחתיתה פסי ערב נחשב למחיצה גמורה, אולם אין ידיעה זו מוסכמת והחזו"א חלק עליהם בתוקף ולא היקל בזה כלל.

והפתרונות להכשיר את הסוכה הזאת לכ"ע היו פשוטים מאוד, או לוודא שהחלונות נשארים סגורים במשך ימי החג, או לשים אזיקונים על רוחב הסורגים בפחות מג' טפחים, ולהפוך אותם בזה למחיצת שתי וערב שנחשב לדופן גמורה, אולם נצרכת הזהירות לוודא שאכן סוגרים את החלק הימני של הסוכה בשביל ליצור 'עריב' בסוכה.

## בענין ישיבת ראשו ורובו בסוכה

### הרב מרדכי הלוי פטררוינד

איתא בסוכה (א) "הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו". ומבואר דבמצוה של ישיבת סוכה א"צ שיכנס כולו לסוכה, אלא סגי שיהיה בה ראשו ורובו.

והנה יש שהבינו דשיעור זה של ראשו ורובו הוא מהדין הכללי של רובו ככולו, דכשרוב האדם נמצא בסוכה ה"ז כמו שכולו נמצא בתוכה. ועל פי זה נקטו דלפי מה שמבואר בכמה מקומות בראשונים ובפוסקים דדין רובו ככולו אינו לכתחילה, [ועיין מה שהארכנו בזה בספר הזכרון שירת מרים עמ' רל"ז], א"כ גם כאן ראוי לכתחילה להכנס לגמרי לסוכה. ונפק"מ לדוגמא במי שיש לו סוכה קטנה, שראוי להתאמץ להיות כולו בסוכה, וגם כשהולך לישן ישתדל להכניס רגליו פנימה. [ועיין בספר בנתיבות ההלכה כרך ל"ב עמ' 178 ובספר חשוך חמד (סוכה ג) מה שהובא משמיה דהגר"ח קניבסקי].

ומיהו נראה להוכיח דזה אינו, ובאמת דין ראשו ורובו בסוכה אינו מדין רובו ככולו שנאמר בכל התורה, אלא כאן זהו עיקר השיעור. ולכן מצד זה אין ענין להשתדל שיהיה כל גופו בסוכה. [אף דאפשר שיש בזה ענינים מטעמים אחרים, ויעויין בלשון הלוש (ס' תרל"ד סע' ד), ומפורסמים דברי הגר"א אודות ב' המצוות שמקיימים בכל הגוף, כמו שנרמז בתהילים "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון". ויש להאריך בזה ואכה"מ].

(א) מתחילה נראה להוכיח דדין ראשו ורובו אינו מדין רובו ככולו מהא דבהמשך הגמ' בסוכה (ג) נחלקו רבי וחכמים אי בעינן להכשר סוכה שתהיה ד' על ד' אמות או שאפילו אם אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה. והביאה הגמ' ברייתא דבית שאן בו ד' על ד' פטור מן המזוזה ומן המעקה ואינו מטמא בנגעים וכו', והקשתה הגמ' דלמא ברייתא זו אינה כרבנן. ומשני אפילו תימא רבנן עד כאן לא קאמרי רבנן אלא לענין סוכה דדירת עראי היא אבל לגבי בית דדירת קבע הוא אפילו רבנן מודו דאי אית ביה דע"ד דיירי ביה אינשי ואי לא לא דיירי ביה אינשי, ע"כ. ומבואר שאם במזוזה ומעקה ונגעים הדין היה שמספיקה דירת עראי, גם בהם היה מספיק שיעור ראשו ורובו, וכמבואר ברש"י (ג' ד"ה ולא רבנן), ע"ש. ונמצא ששיעור זה של ראשו ורובו אינו רק דין בצורת קיום מצות ישיבת סוכה אלא הוא שיעור דירת עראי לכל דיני התורה. והשתא אי נימא דראשו ורובו בסוכה מהני רק מדין רובו ככולו אבל השיעור האמיתי היה כולו, בשלמא לענין שיעור הסוכה עצמה א"ש הא דסגי בראשו ורובו, די"ל דשיעור הסוכה נקבע ע"י קיום המצוה בפועל ולקיום המצוה סגי בראשו ורובו. אבל קשה איך אפשר ללמוד מכאן לכל דיני התורה דזהו שיעור דירת עראי, וכי בגלל שבפועל אפשר לקיים מצות ישיבת סוכה מדין רובו ככולו בשיעור זה א"כ זהו שיעור דירה בכל התורה, ולכאורה פשוט ששיעור דירה היה צריך להיות שיעור שמספיק לישיבת כולו. ועל כרחך דהשיעור של ראשו ורובו אינו מדין רובו ככולו אלא זהו עיקר השיעור הנצרך לדירה.

(ב) ועוד דכיון דעיקר דין הישיבה הוא מדין תשבו כעין תדורו, איך אפשר לומר דשיעור זה הוא בעיקרו שישב כולו בסוכה ומ"מ סגי בראשו ורובו מדין רובו ככולו, והא סו"ס אין כאן תשבו כעין תדורו. ועל כרחך דתשבו כעין

תדורו מתקיים בראשו ורובו, [ואפשר דהיינו משום שלפעמים גם בביתו אדם מוציא רגליו וכדו' (לחזר סמוך)], וממילא מוכרח דאין זה מדין רובו ככולו אלא שזהו השיעור ובכזאת ישיבה מתקיים דין ישיבת סוכה.

(ג) עוד נראה להכריח דאין כאן דין רובו ככולו מהא דמבואר בחי' הגר"ח (פ"ט) מטומאת צרעת ה"ח) לגבי טהור שנכנס לבית המנוגע דדין רובו ככולו נאמר רק על מעשה ביאה ולא על מה שנמצא בפנים, ע"ש. וע"ע בחי' הגרי"ז בסטנסיל (ובחים כו:), ואכה"מ"ל. ובספר ברכת הכרם (סוכה עמ' נ"ט) ביארנו באריכות את סברת הגר"ח, ותורף הדברים, דדין רובו ככולו שייך רק במקום שעל כל מקצת מהדבר יש את שם הדבר כולו ורק שחש לו בשיעור, וכגון בשחיטה שעל חיתוך כל מקצת מהסימן יש שם שחיטה ורק שכדי שתחשב שחיטה בעיני לשני סימנים, ובכה"ג אמרינן רובו ככולו דכל מקצת מצטרף לרוב. אבל במקום שעל מקצת מהדבר אין את שם הדבר השלם לא שייך לומר רובו ככולו, דאין מה שיצרף את כל החלקים לרוב, ועד שאין את כל הדבר אין כלום. ולכן כשדנים על מעשה הביאה שייך לומר רובו ככולו, דגם ביאה במקצת שמה ביאה עכ"פ לענין זה שיש שם ביאה על המקצת. אבל כשדנים על שהיית האדם בבית לא אמרינן רובו ככולו כיון שכל עוד שאין אדם שלם אין כלום, דאין זה רק חסרון בשיעור אלא שעל חלק מאדם אין שם אדם, ולכן גם רוב של האדם אינו יכול להחשב ככולו, דחלקיו לא מצטרפים זה לזה. [וע"ש מה שביארנו לפי זה בחילוק שבין הטובל ומקצת גופו נשאר מחוץ למים, לבין הנכנס כולו למים אלא שיש עליו חציצה].

והשתא גם בסוכה אין לומר דהא דסגי בשיעור ראשו ורובו הוי מדין רובו ככולו, דעל המצאות האדם במקום מסוים לא שייך לומר רובו ככולו דמקצת אדם אינו אדם. ועל כרחך דדין ראשו ורובו אינו מדין רובו ככולו, אלא זהו דין חדש בצורת הדירת עראי הנדרשת בסוכה שהיא דירה של ראשו ורובו.

[ובדומה לזה יש להכריח דבסוכה אין זה מדין רובו ככולו, לפי סברת האבי עזרי (פ"ט מטומאת צרעת ה"ה מהדורא ד) לגבי שני הגדרים שנאמרו בדין רובו ככולו, ע"ש ודוק].

ומלבד הראיות והסברות הללו, נראה להוסיף ולהוכיח דלדינא אפשר לשבת לכתחילה באופן שרק ראשו ורובו בסוכה.

ראשית נראה דכיון שעיקר שיעור סוכה נקבע לפי מה שנכנס בה האדם ראשו ורובו, א"כ מסתבר שזה הדין לכתחילה, דלא מסתבר שהשיעור יקבע לפי סוכה שאפשר לצאת בה יד"ח רק בדיעבד. וקצת דוגמא לזה מהא דשיעור לולב נקבע לד' טפחים כיון דבעינן טפח כדי לנענע למרות שהנענועים אינם מעכבים. [ובפרט י"ל כן לפמש"כ בקובץ הערות (סוס"י כ"ח) לענין שחיטה, דרק היכא שראוי לשחוט את כל הסימן סגי ברובו אבל באינו ראוי לכולו לא סגי ברובו אפילו בדיעבד, דכל שאינו ראוי לבילה במקום שצריך לכתחילה בילה מעכבת בו, ע"ש. והשתא גם בנדו"ד אם לכתחילה היה צריך שיהיה כולו בסוכה ורק בדיעבד סגי בראשו ורובו אזי בסוכה שאי אפשר לקיים בה את המצוה בכולו אי אפשר היה לשבת כלל, דהו"ל כאן ראוי לבילה וגם רובו ככולו לא יועיל. ועל כרחך דלכתחילה סגי בראשו ורובו].

ועוד יש להוכיח כן ממתני' בסוכה (כח). דאיכא פלוגתא במי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ואיתא התם מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר וכו'. ומבואר דכל הנידון שם היה רק בגלל מה שהשולחן היה בתוך הבית. והשתא אם לכתחילה לא סגי בראשו ורובו מדוע לא ישב בסוכה באופן שיוצאים בו לכתחילה. ודוחק לומר שרצה להראות שההלכה היא שיוצאים יד"ח גם בראשו ורובו [ולכן גם ישב כששולחנו בתוך הבית, אף שיש בזה מחלוקת], דנראה פשוט שאין לקיים מצוה בדיעבד רק כדי להודיע שבדיעבד יוצאים כך יד"ח. וכל מה שמצאנו בכמה מקומות שעשו מצוה באופן מסוים דוקא אף שבאופן אחר עדיף טפי [וכגון בט"ז (ס' תרמ"ז סק"ב) לענין ערבי נחל ולענין ברכת המוציא] אין זה בדברים שיוצאים בהם רק בדיעבד. ועל כרחך דשפיר דמי לשבת כך לכתחילה.

וכן מוטו בבי מדרשא משמיה דהגרשז"א (ונדפס בהליכות שלמה פ"ט הע' ה') להוכיח דהוי לכתחילה מהא דהפוסקים סתמו ולא העירו דלכתחילה אין לישיב בסוכה ליד שולחן גבוה עשרה טפחים כשרגליו מתחת השולחן,

## דעת המשנה ברורה בגדר מצות אכילה בליל ראשון

### הרב יעקב ישראל לוי

א. מבואר בסוכה כז, א דלרבנן אע"פ דבשאר ימי החג אין חובה לאכול בסוכה. אבל בליל יו"ט ראשון למדים בגז"ש ד'חמשה עשר' 'חמשה עשר' מחג המצות, שיש חובת אכילת כזית פת בלילה הראשון. ונפסק להלכה בשו"ע סי' תרל"ט ס"ג.

ב. ובחידושי ושיעורי הגר"ד [ח"ג עמוד תג] חקר בדין מצווה זו דאכילת כזית פת בסוכה בליל ראשון, דילפינן ממצות אכילת מצה. אם הוא כמו במצה דהתם הכזית מצה בעצמה הוי החפצא דמצוה, והכי נמי בסוכה הכזית פת שאוכל הוי חפצא דמצוה. או דהסוכה היא החפצא דמצוה, משום דהמצוה היא לא האכילה אלא הישיבה בסוכה. ולמדים בגז"ש דט"ו ט"ז מחג המצות, דכמו דהתם איכא חיוב אכילה של כזית, הכי נמי בסוכה יש חיוב לקיים מצוות ישיבת סוכה, על ידי אכילת כזית. אבל לא שתהא האכילה עצמה גדר חפצא של מצוה. [אמנם דין אכילת מצה בליל ט"ו ניסן הוא בודאי דין אכילה גרידא].

וכתב נפק"מ מחקירה זו, אם אכל בליל ראשון פת גזולה. דאם המצווה היא האכילת פת, כיון דהפת שהיא החפצא דמצווה הוי גזולה, חשיב מצווה הבאה בעבירה. אבל אם המצווה היא ישיבת סוכה, רק דעל ידי אכילת הפת מתקיימת ישיבת סוכה. גם בפת גזולה יוצא ידי חובה, כיון שאין הפת אלא מכשיר של המצווה. דבכה"ג לא נאמר הדין דמצווה הב"ע. וכמו בשופר שכתב הרמב"ם בהל' שופר [פ"א ה"ג] שאם תקע בשופר גזול יצא, משום שאין השופר עצם החפצא דמצווה, אלא רק הכשר המצווה, דהמצווה היא שמיעת קול שופר. ע"ש.

ועוד יש לומר נפק"מ, באכל והקיא. דאם המצווה היא האכילה, אפשר שלא קיים את המצווה של אכילה, כיון דליכא הנאת מעיו [ע"י בשו"ת הר צבי אורח חיים ב סימן סח ד"ה ואקדים עוד, וז"ל: ואקדים עוד מה דפליגי ר"י ור"ל חולין [דף קג, ב] באיסורי אכילה מאימתי מתחייב האוכל אי משעת הנאת גרונו או משעת הנאת מעיו. ויש לחקור במ"ע דאכילה אימתי נגמרת מצותו אם בהנאת גרונו לחוד או דבעינן נמי הנאת מעיו, הנה הפנים מאירות [ח"ב סימן כז] כתב לענין ברכת המזון וברכה אחרונה דחיובם תליא בהנאת מעיו, ע"ש שהביא מקורות].

אבל אם המצווה היא ישיבה בסוכה, והאכילה היא רק אופן של ישיבה. א"כ גם כשאח"כ הקיא את מה שאכל, קיים את מצוות הישיבה בסוכה.

וכן יש לדון נפק"מ, באוכל את הכזית באופן של אכילה גסה, דאם המצווה היא עצם האכילה א"כ לא חשיב 'אכילת מצוה' כמו באוכל פסח באכילה גסה. אבל אם המצווה היא הישיבה בסוכה א"כ אף באופן של אכילה גסה, יש לומר דקיים את מצוות הישיבה בסוכה, דכיון דעביד מעשה אכילה בסוכה חשיב ישיבה בסוכה.

וכן יש לדון באוכל פת עשירה במי פירות. דאם המצווה היא הישיבה בסוכה, כיון דעביד מעשה אכילה אפילו של פת עשירה, חשיב ישיבה בסוכה. אבל אם המצווה היא האכילה, יש לדון לומר דמכח הלימוד של ט"ו ט"ז מחג המצות בעי שתהא חפצא דאכילה כמו מצה, שהרי אין לאכול מצה עשירה [פמ"ג מ"ז ס"ס תרמ"ג].

וכמו כן יש לדון ולומר דאם המצווה היא האכילה, בעי שתהא 'לכם' כמו במצה שנאמר בה דין 'לכם' [מטה אפרים סי' תרכה סעיף נו. מנ"ח סי' שכ"ה אות יג].

וכמו כן יש לדון שלא לאכול פת מתוקה, או לטבול הפת בדבש, או עם כל דבר אחר, כמו במצה שאין יוצא כשאוכלה עם דבר המבטל טעם מצה [פמ"ג א"א סי' תרל"ט ס"ק ט"ו]. שו"ת יד אליהו פסקים סי' כג. אמנם ע"י צ"ח פסחים דף קח, א ישועות יעקב סי' תע"א סק"ב דפליגי. וע"י בספר ארח דוד מהנהגות רבי דוד בהר"ן אות רס"ח דאדרבא עדיף טפי עם דבש משום שנהנה יותר].

ועוד אפ"ל נפק"מ הפוכה, במצטער בישיבתו בסוכה, דאם מה דילפינן ט"ו ט"ז מליל ט"ו ניסן, הוא ללמוד חיוב אכילה באופנים של מצוות ישיבת סוכה, א"כ במצטער ליכא קיום של תשבו כעין תדורו. אבל אם הילפותא הוא לחיוב חדש של אכילה, א"כ זה שייך אף אם מצטער בסוכה [ולכן יש דעות בראשונים, וכך פסק הרמ"א שם סעיף ה' שבלייל ראשון אף אם גשמים יורדין

ולכאורה כיון דאיתא בגמ' בסוכה (כ:) דהישן תחת המטה שהיא גבוהה עשרה לא יצא ידי חובתו, א"כ כשיושב ליד השולחן הגבוה י' ורגליו מתחת השולחן נמצא שמקיים את המצוה רק בדיעבד. [והן אמנם רוב השולחנות ודאי אין בהם עשרה טפחים, עכ"פ לפי השיעור הגדול, מ"מ היה לפוסקים להעיר על כך שצריך להזהר. וע"ש בהליכו"ש דלפנים היה שכיח ביותר שיהיה בשולחן גובה י' טפחים]. ועל כרחק דאף לכתחילה שפיר דמי לישב ראשו ורובו בסוכה וא"צ ישיבת כולו.

## בדין סוכה הראויה לשבעה

### הרב דוד מרדכי זילבר

סוכה כ"ג. חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, סוכה שאינה ראויה לשבעה לאו שמה סוכה. ופליגי ר"מ ור"י אי ע"ג אילן, שאסור לעלות לה בשבת, משוי לה א"ר לז', כיון דהוא רק מדרבנן. וכתב הרא"ה דא"ר לז' דמאי כמו שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. וכונתו דהקרא קאי אין עומדת ברוח, והפולגתא אי גם באיסור דרבנן. ומשמע דרוח מצויה דסוכה הוא כל שרגיל לבא פעם בו ימים. אך הא מבואר שם בגמ' דבספינה סגי שעומד ברוח מצויה דיבשה, על כרחק שאני "גלגל הומן" דחשיב שעתה כבר קיים זמן השבת שבו יאסר לדור בסוכה, (ע"י חת"ס [רפ"ד מכריתות] דספק עשה מלאכה בשבת או בחול, חשיב איקבע איסורא. והוא כנ"ל). אמנם יש לדון בגוונא דאין עומד ברוח הרגילה בים, לא חשיב כמתחדש, ושפיר חשיב עתה סוכה שאינה ראויה לז', ומה שהכשירו בגמרא, הוא ברוח המצויה לפרקים, (ע"י חזו"א ב"ק ב' ב').

והנה בר"מ (פ"ה ה"ג) סיכך בירקות שאם יבשו יבולו ולא ישאר בהן ממש אע"פ שהן עתה לחים הרי מקומן כאילו הוא אורז וכאילו אינם, ע"כ. ויש לפרש כנ"ל אע"פ שהן עתה לחים ר"ל והייבוש מתחדש אח"כ, ולא חשיב א"ר לז', אך כיון דעומד ליגמר לגמרי אין לו חשיבות סכך כלל. אלא דיש לדון אי רוח הרגילה לא חשיב דבר המתחדש, כ"ש ירק שפסק יניקתו ועומד ומתייבש. וכ"ה בפמ"ג (תרכ"ט א"א ג').

ב) שם ז'. סיכך ע"ג מבוי שיש בו לחי כשרה, מיגו דהוה הלחי דופן לשבת. ופרש"י בשבת שבתוך הרגל. ועיי"ש בערל"ג הא אינה ראויה לז'. ויש שתירצו שסוכה שאינה ראויה הוא רק ביש חסרון בדיוור שבה, ולא אם רק נחסר מכשרותה. וצ"ע הא מבואר בגמ' ד"ל דאיסור דרבנן לא משוי לה שם אינה ראויה, וביארו בזה כיון דאינו איסור בעצם הדיוור, ומבואר בתוס' דאיירי דרך הדפנות ע"ג הבהמה, ולפי"ז האיסור שעל הדיוור הוא הדפנות, (וכמבואר בחי' הגר"ח דגם הדפנות הם חלק מהדיוור), א"כ יש לדון דס"ל לערל"ג דבחסר בשיעור הדופן, חשיב חסרון בעצם הדיוור, ולא רק בכשרותה. ולפי"ז בחלק מהדופן אין עומד ברוח הרגילה בים הנ"ל, תיפסל משום א"ר לז'.

אמנם ע"ע בערל"ג (שם ד' א' תד"ה ואע"ג) דחסרון כרים שאין מתבטלים (להכשיר למעלה מכ'), דפרש"י משום שאין סופן להניחן שם כל ז', ר"ל דתו א"ר לז'. והא למעלה מכ' הוא רק חסרון כשרות. ובאמת במשנ"ב (תרל"ג י"א) הביא דמדמים לה לביטול מחיצת שבת, דתלוי בזמן מצוותה, וכאן מצותה הוא ז', והוא שיעור בביטול, לא מדין סוכה הראויה לז'.

אמנם לולי דברי הרא"ה י"ל איפכא, דהא עושין סוכה בחול המועד אף דאין עומדת לדיוור כל ז', ופירש בשפ"א דצ"ל דהוא רק דין שתהא ראויה לכל ז', ואין צריך שתהא הסוכה כל ז', א"כ תו יש לומר עוד, דאם החסרון הוא בעצם הסוכה, הו"ל כנבאה בחוה"מ, אלא כל הפסול הוא רק ביש סוכה אלא דנחסר כשרותה, או דנאסר לדור בה. ועד"ז כתב בזית רענן [שו"ת א' א"ח ט' ד'].

ג) ובזית רענן מכשיר בזה משאיל מחבירו דופן רק ליו"ט, אף דבחוה"מ צריך להחזירו, ואם לא יחזירו הוא בפסול גזול, לא חשיב א"ר לז', דחשיב דאח"כ נחסר דופן, והו"ל כעומד ליפול בחוה"מ דלא נפסל. וצ"ב דתינת דמה שחייב לפרקו בחוה"מ כדי להשיבו לחבירו לא משויא לה א"ר לז', אך אכתי כמות שהיא הא תהא בפסול גזול. (ואין לומר דע"ז מהני מה שתהא כשירה לבעל הדופן [אם יתן לו רשות לשבת בסוכתו], דעיי"ש דס"ל דאף באוסר עליו הסוכה ליום א' מהחג, חשיב א"ר לז', אף דראויה לאחרים). וכנראה ס"ל דכל שעומד ליטלו מן הסוכה, לא מסתבר שמה שאם לא יטלו תהא הסוכה פסולה, יהא גרע טפי.

חייב לאכול כזית ראשון בסוכה, משום דהתם ילפינן ממצה דחייב לאכול אף באופן של מצטער שאין בזה קיום של 'תשבו כעין תדורו', כמו שכתבו תוס' בסוכה דף כו, א ד"ה הולכי דרכים, דהטעם דמצטער פטור הוא משום דלא הוי כעין תדורו].

ויש לדחות דאף אם הוא חייב אכילה, מ"מ הדין אכילה בט"ו תשרי הוא בסוכה דווקא, ואם הוא מצטער א"כ הוא פטור מן הסוכה. ואין מקיים את המצות אכילה. וצ"ת.

ג. ונראה להוכיח דדעת המ"ב היא דהמצוה של אכילת פת בליל ראשון היא מצות אכילה ולא מצות ישיבה בסוכה.

ממה שכתב בסי' ס' בביאור הלכה ד"ה וי"א שצריכות כונה, וז"ל: ודע דכ"ז [פירוש, כל מה דמצוות צריכות כונה] הוא בשארי המצוות, אבל מצוה התלוי באכילה כגון כזית מצה בפסח וה"ה אכילת כזית בסוכה בלילה הראשונה, דעת השו"ע לקמן בסימן תע"ה ס"ד דיצא בדיעבד אפילו אם לא כיון, והב"ח מחמיר שם גם כן. ע"ש.

ובשו"ת מנחת שלמה תנינא סימן ה' אות ה' כתב להקשות על הביאור הלכה, וז"ל: ומה שהבאת לבאר דברי הר"ן במס' ר"ה דף כ"ח ע"א בדעת הרמב"ם, דאע"ג שפסק מצוות צריכות כונה אפי"ה גם פסק בכפאו לאכול מצה דיצא אף על גב שלא נתכוין למצוה, דהוא מפני שנהנה באכילתו ומשוה אותו למתעסק בחלבים ועריות דחייב בקרבן מפני שנהנה. ...דאין להשוות נהנה דמצה לסוכה, דאף שהוא נהנה ממה שאוכל אבל לא נהנה כלל מהסוכה, ואף בכהאי גוונא שיועד שעכשו סוכות ומצוה לאכול, אך אינו יודע מהמצוה המיוחדת שיש בלילה הראשון ג"כ נראה דמכל מקום ההנאה היא לא מהסכך שלמעלה, רק ממה שהוא אוכל, ואין זה דומה למצה, [ולכן לא ידעתי איך משוה המשנ"ב [בבה"ל שם] סוכה למצה]. עכ"ל. פירוש, שמקשה היאך דימה הביאור הלכה, אכילת כזית בלילה הראשון בלא כוונה, לכפאו לאכול מצה דיצא אע"ג שלא נתכוין, מפני שנהנה באכילתו. ודמי למתעסק בחלבים ועריות דחייב מפני שנהנה. דהן אמנם הוא נהנה ממה שאוכל, אבל אינו נהנה מהסוכה, והמצוה הוא לישב בסוכה. ואין זה דומה לאוכל מצה שהמצוה היא אכילת המצה, וכיון שאכל אפילו בלא כוונה, הרי הוא נהנה מהמצה.

אמנם נראה ברור, שהמ"ב סבר דמצוות אכילת כזית בסוכה בליל ט"ו דילפינן מאכילת מצה בליל ט"ו בניסן, היא מצות אכילה גרידא [ולא כמו בשאר ימים דהמצוה היא ישיבת סוכה, והאכילה היא רק היכי תימצא לישיבת סוכה]. ולכן אם אוכל בלילה הראשון של סוכות בלא כוונה, חשיב נהנה באכילתו, כמו מתעסק בחלבים ועריות. דומיא דאכילת מצה.

ד. עוד יש להוכיח כן, ממה שנסתפק המ"ב בסי' תרלט ס"ק כד וז"ל: נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא. אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחלה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה. עכ"ל.

ויש להקשות מהו הספק, הרי מבואר בשו"ע סי' תרמג ס"ג דבכל שבעת הימים של סוכות מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לישב בסוכה, וא"כ בודאי הוא מצוה לישב בסוכה גם בשאר שבעת הימים. ודוחק לומר דהברכה משום מה שאסור לו לאכול חוץ לסוכה. דלא משמע כן מלשון הברכה 'וצונו לישב בסוכה'. וגם דלא מצינו ברכה משום האיסור. וגם דא"כ אמאי באוכל מצה כל שאר שבעת ימי הפסח אמאי אין מברך על אכילת מצה, משום שאסור לאכול חמץ.

ומזה לכאורה יש להוכיח דהמ"ב ס"ל דשאני מצות ישיבה בסוכה דילפינן מ'בסוכות תשבו שבעת ימים'. שעניינה לישב בסוכה כדרך שיושב בביתו. וכמו שכתב בשו"ע ריש סימן תרלט ס"א, רק דתקנו לברך בשעת אכילה, כמו שכתב השו"ע שם בס"ח: נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה. עכ"ל. משום דעיקר הישיבה הוא באכילה ושאר דברים טפלים לה [ע"י בלשון תלמידי רבינו יונה בברכות דף יא, ב], דהאכילה היא רק ביטוי ואופן של 'ישיבת סוכה'.

וזה נראה טעמא למה שפסק החיי אדם [הביאו המ"ב סי' תרלט ס"ק מח] דכשיצא יציאה גמורה מהסוכה לאחר האכילה, ושוב חוזר ונכנס, ואין בדעתו לאכול עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד פעם לצאת מביתו. בזה לכו"ע צריך לברך על השהיה בסוכה, אף שליכא אכילה. כיון דהברכה היא על

הישיבה בסוכה. ומהאי טעמא כתבו המג"א והט"ז דמי שמתענה, מברך על הישיבה כשנכנס לסוכה.

משא"כ מצות אכילת כזית בליל ראשון היא מצות אכילה גרידא, לאכול כזית פת כמו שיש מצוה לאכול כזית מצה בחג המצות. ולכן אע"פ שמברכים על ישיבה בסוכה כל שבעת הימים. נסתפק המ"ב אם יש מצוה נוספת של 'אכילת' כזית בסוכה בכל שבעת הימים, כמו שבחג המצות כתב הגר"א שיש מצוה בעלמא 'לאכול' מצה כל שבעת הימים. הכי נמי יש מצוה לכתחילה לאכול כזית פת כל שבעת הימים.

ה. אמנם ראייה זו יש לדחות. דיש לומר דגם אם נימא דהמצוה של אכילת פת בסוכה בליל יו"ט ראשון של חג היא משום ישיבת סוכה. והאכילה היא רק הכשר מצוה.

מ"מ נסתפק המ"ב דכמו שאמר הגר"א דבאכילת מצה מה שאמרו לילה ראשון חובה ובשאר ימים הוי רשות, אין הכוונה דבשאר ימים הוי רשות דאם רוצה לאכול שיאכל מצה. אלא דהוי מצוה לכתחילה לחזור לאכול מצה גם בשאר ימים [אלא דאם לא אכל מצה לא 'ביטל עשה'].

והכי נמי גבי ישיבת סוכה, נהי דבכל שבעת הימים מברך לישב בסוכה, משום דבסוכה איכא מצוה לישב בסוכה שבעת ימים [בשונה מאכילת מצה שאין מפורש בה מצוה לכל שבעת הימים]. מ"מ הוי רק 'מצוה קיומית' שאם רוצה לאכול בסוכה, יברך. אבל אין מצוה לחזור לאכול בסוכה. וכמו שמברכים על שחיטה שהיא בפשטות רק מצוה קיומית אם רוצה לאכול בשר. אבל אין מצוה לכתחילה לחזור לשחוט. ונסתפק המ"ב שמא כמו שס"ל להגר"א באכילת מצה דבשאר הימים אף שאם אין אוכל מצה, לא מבטל מצוה עשה, מ"מ יש מצוה לחזור אחר מצה כדי לאכלה [ולא הוי רק מצוה עשה קיומית דאם רוצה לאכול מקיים מצוה]. הכי נמי בסוכה יש מצוה לכתחילה לחזור ולטרוח אחר אכילה בסוכה גם בשאר שבעת הימים [ולא רק מצוה קיומית אם רוצה לאכול שיאכל בסוכה]. וזהו שדקדק המ"ב לכתוב 'אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחלה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה' עכ"ל.

## מצטער בסוכה ומזגן

### הרב נתנאל ולדנברג

א. בגליון 'אזמרה לשמך' דן בענין מצטער מחמת חום, האם חייב לרכוש מזגן, ומצדד להחמיר מכמה טעמים.

להלן נביא דבריו ונשיב עליהם. אלו המקורות לדבריו:

(א) מדברי הרא"ש (פ"ב סי' יב, ונפסק בשו"ע תרמ"ד) שאין פטור מצטער כאשר העמיד סוכתו מתחילה במקום צער.

(ב) מדברי החת"ס והבכורי יעקב (לשו"ע שם) שאין פטור מצטער כאשר מקום בניית הסוכה הוא בחצר חבירו הרחוקה מביתו, אלא חייב לטרוח ולבנותה שם, משמע שטורח אינו בכלל פטור מצטער.

(ג) עוד כתב שע"פ מה שפסק הרמ"א (שם) בשם היראים, שסוכה שאינה ראויה לשינה אינה סוכה כלל ואף לענין אכילה; ה"נ המצטער מחמת חום ואינו יכול לישון ביום ובלילה, אין זו סוכה אף לענין אכילה.

(ד) הוסיף שבכה"ג כיון שאין לו סוכה כשרה, חייב להוציא חומש ממונו כדי לקיים מצוות סוכה.

(ה) העיר שבפמ"ג (תרלט מש"ז יג) מבואר שהמצטער מחמת צינה, פטור מלהכניס לסוכתו תנור כדי לחממה; ומחלק שהיינו דוקא תנור בזמנם שהיה דבר של בנין וקבע, אבל כל דבר עראי חייב להכניס.

ב. נתחיל מסיום הדברים:

באחרונים בכמה דוכתי מבואר שהמצטער מחמת צינה, כל חובתו להגן מפני צער זה הוא בלקיחת כרים וכסתות שיש לו כבר והכנסתם לסוכה, אבל כאשר אין לו, לא אשתכח מאן דהו שכתב שחייב לרכוש ולהוציא על כך חמישית ממונו כדי לקיים מצוות שינה בסוכה (ראה לבוש תרמ"ד, והובא בביאור הלכה שם, וכן מג"א תרלט ז, והובא במשנה ברורה שם ז), וביותר שהלבוש כותב שאפילו יש לו כרים וכסתות, אלא שטורח לו בהכנסת והוצאתם כדי שיהא לו מקום לאכילתו, מצטער הוא ופטור.

הרי שגם בדבר עראי שאינו של קבע יש פטור מצטער.



וא"כ תקשי במצטער מחמת צינה, שפטורוהו האחרונים מלישן וחייבוהו לאכול בה (ראה באור הלכה תרמ"ד פמ"ג), כל הקושיות הנ"ל, ובפרט דברי היראים הסובר שאינה סוכה כלל כיון שאינה ראויה לשינה, אך האחרונים כבר דנו בכל זה וכדלהלן.

ג. פשוט שממש"כ הרא"ש במעמיד סוכתו במקום צער שאינו יכול לטעון מצטער אני, לא קשה, כיון שהרא"ש מדבר באופן שיכל להעמיד סוכתו במקום נוח, והלך והעמידה במקום צער, טוען הרא"ש שלא כל כמיניה להפוך עצמו למצטער בידיים.

משא"כ המצטער מחמת צינה שהצער נוהג בכל מקום שהיה מעמיד את הסוכה. וה"נ בצער מחמת חום הנוהג בכל מקום שהיה בונה את הסוכה.

ד. ב' חלקים במצוות סוכה: א) עשיית סוכה. ב) ישיבת סוכה.

יסוד ברור שפטור מצטער נאמר רק כלפי מצוות ישיבת סוכה, ולא כלפי מצוות עשיית סוכה, דבהכי חייבתו תורה לעשות סוכה אע"ג שטורח ומצטער בבנייתה.

לכן כתבו החת"ס והבכורי יעקב, שאע"פ שפסק הרמ"א שמי שיש לו טורח ללכת לסוכת חבירו לאכול שם, פטור, היינו דוקא כשעשה סוכתו כדין ועתה מצטער ביישיבתה, אבל אין פטור מעשיית עצם הסוכה משום טורח לבנותה בחצר חבירו (ראה בדבריהם בפנים שכתבו להדיא חילוק זה).

מעתה מובן מה שפטור האחרונים מרכישת כרים וכסתות: כיון שהעמיד סוכתו כדין בסכך ודפנות, מעתה הוספת דברים בסוכה כדי שתהא נוחה לשימוש גם בשעת צינה, בכלל מצוות ישיבת סוכה היא, ושפיר שייך בה פטור מצטער.

טעם הפטור בכה"ג, נראה שהוא משום שכל שעשה עיקר סוכה, מכאן ואילך לא חייבתו תורה אלא במה שהיה עושה עבור בית לשבוע - ראה פמ"ג בסוף הדברים להלן לענין הוצאת ממון על סוכה, שמבואר טעם זה. וכיון שלא היה רוכש כרים וכסתות עבור בית לשבוע אחד, אינו מחוייב בכך. וה"נ רכישת מזגן שלא היה רוכש עבור בית לשבוע אחד.

ה. דין היראים והרמ"א שסוכה שאינה ראויה לשינה, אינה סוכה כלל, יש להשיב על ב' חלקים בדבריו:

העמיד שבדין זה של המעמיד סוכתו במקום צער יש מחלוקת בין הרא"ש והיראים, שהרא"ש רק כתב שלא כל כמיניה להעמיד סוכה במקום צער ולטעון מצטער אני, משמע שמחוייב לשבת בסוכה למרות הצער, ואילו ביראים מבואר שאינה סוכה.

הן אמת שכך נקט במור וקציעה, אבל רוב מניין ובנין של הפוסקים הביאו דברי היראים והרא"ש בהדדי ולא הטילו מחלוקת ביניהם.

החילוק ברור: הרא"ש מדבר באופן שלסתם אנשים הסוכה ראויה בין לאכילה ובין לשינה, ולאדם אחד אנן הדעת קשה הריח שיש בקרקע הסוכה ("גרגשתא") ולכן אינה ראויה לו לא לאכילה ולא לשינה, בכה"ג אפשר שאכן יש שם סוכה כיון שלרוב האנשים ראויה לדור בה. אבל היראים מדבר באופן שיש צער גנבים, שסתם אדם אינו יכול לישון בסוכה זו מפני הצער, יוצא שלרובא דאינשי הסוכה אינה ראויה לשינה כלל.

בשו"ת זרע אמת ח"א סי' צא העמיד להדיא דברי היראים באופן זה שאינה ראויה לשינה לכל האנשים. ופשיטא שכך יש לנקוט להלכה שאין מחלוקת בין היראים והרא"ש, לאחר שהמשנ"ב (תרמ"כ ושעה"צ כה) לא הביא ראשונים החולקים על היראים אלא רק את החכם צבי ובנו המור"ק ולא הזכיר שכבר ברא"ש רואים דלא כיראים, ועוד שהחילוק הנ"ל בין ד' הרא"ש ליראים פשוט מסבירא.

ו. בעיקר דין היראים והרמ"א, בגליון הנ"ל תפס שיש כאן הלכה שכל סוכה שאינה ראויה לשינה, אינה סוכה אף לאכילה, וממילא נקט שה"ה בסוכה שיש בה צער חום בשינה.

אך האחרונים כבר העמידו את השאלה על סוכה שיש בה צער צינה, שנפסק שפטור משינה אבל אוכל בה, כיצד מקיים מצוות סוכה בסוכה זו שאינה ראויה לשינה, והרי ל' היראים אינה סוכה.

וכתבו בב' אופנים והובאו במשנ"ב (תרמ"ח: א) כיון שאי אפשר בענין אחר, מיקרי כעין תדורו - פמ"ג (אש"א ה) ואבני נזר (א"ח תפ). ב) הסוכה נחשבת ראויה לשינה כיון שיכול להכניס בה כרים וכסתות - מחצה"ש, וכן למד האבנ"ז שם בדעת הלבוש.

אם נאמר שהלכה היא שסוכה שאינה ראויה לשינה, אינה סוכה, דבריהם תמוהים טובא, דמה אכפ"ל שא"א בענין אחר, והרי סוכ"ס הסוכה אינה ראויה לשינה ואינה סוכה. וכן מה מהני מה שיכול להכניס כרים וכסתות, סוכ"ס זה אינו עומד להכניס ואינה ראויה לו לשינה.

אמנם כבר בדברי היראים מבואר להדיא שהחסרון אינו בכל סוכה שאינה ראויה לשינה, אלא דוקא כשהנהג שלא כהוגן במה שהעמיד הסוכה במקום שאינה ראויה לשינה. וכך העמיד הרמ"א את הדברים: "ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה... אינו יוצא באותה סוכה כלל". יוצא שאם עשאה כדין ואז נולד בה צער שינה, יש עליה שם סוכה, ואמאי, הרי סוכ"ס הסוכה אינה ראויה לשינה.

כך גם העמיד האגודה (כו א) את דברים היראים, שאופן הפטור הוא כאשר: "אינו יכול בשום ענין לעשות סוכה במקום אחר", הרי שהפסול הוא דוקא כאשר יכל להעמיד במקום אחר.

מבואר שהלכה זו של היראים אינה בהגדרת סוכה שאינה ראויה לשינה, אלא הגדרה במצוות עשיית הסוכה שעליה להעשות באופן שתהא ראויה לשינה, לכן נאמרה דוקא כאשר נהג שלא כהוגן בהעמדת הסוכה במקום שמצטער משינה, שאז נחשב ש'הסוכה הועמדה לצער', כלשונו: "מתחילה לא הויה סוכה כיון דלצער קיימא".

הבנת דבר זה אינה תלויה במחלוקת בגדר עשיית סוכה, גם אם ננקוט כדברי רוב הראשונים שאין מצוה בפנ"ע בעשיית הסוכה וחובה רק מדין הכשר מצוה; לזו סברת היראים הוא שהגדרה של סוכה היא 'מקום העומד למנוחה' כעין בית שלכך הוא עומד, פועל יוצא מכך הוא שלפי התנאים שהיו בשעת עשיית הסוכה (אם ראויה היתה לשינה או לא), נקבע אם יצירתה היתה למנוחה או לצער.

ז. יוצא שבצער צינה הנוהג בכל מקום ואינו מחמת אופן העמדת הסוכה, לא שייך לומר שהסוכה הועמדה לצער.

את זה ביארו האחרונים בב' דרכים, לפמ"ג ואבנ"ז די בכך שצער הצינה נוהג בכל מקום ואי אפשר בענין אחר, יוצא שאופן העמדת הסוכה לא היה כזה שגרם לצער. ואילו המחצה"ש סובר שצריך שבפועל הסוכה תהא ראויה לשימוש ללא צער, וכיון שיכול להכניס כרים וכסתות, יוצא שהסוכה מצד עצמה ראויה לשימוש ללא צער. וראה בערוך השלחן (תרמ"ט) שכתב סברא זו וביאר.

אף לענין המצטער מחמת חום שייך לומר את ב' סברות האחרונים: א) צער החום נוהג בכל מקום. ב) הסוכה מצד עצמה ראויה לשינה אם יכניס בה מזגן. יוצא שאין הגדרת הסוכה כ'סוכה שהועמדה לצער', ויש עליה שם סוכה כהוגן.

ח. מה דפשיטא ליה שמי שאין לו סוכה, חייב להוציא חומש ממונו לקיומה. הפמ"ג (תרמ"א טו) דן בנקלע לדרך ואין לו סוכה, וכתב שאינו מחוייב להוציא על מצוות סוכה אלא מעט ממונו (והביא דבריו להלכה הבה"ל שם ס"ח ד"ה הולכי), שלא חייבה תורה אלא 'כעין תדורו', מה שהיה מוציא עבור דירה לזמן קצר.

והדברי מלכיאל (ח"ג סי' לב ד"ה והנה הפוסקים) למד בד' הפרי מגדים שכך הדין אף למי שאין לו סוכה כלל, ומסיק כן להלכה.

אמנם הבכורי יעקב (שם ס"ק כה וסי' תרנו ס"ק יג) נראה שלומד בפרי מגדים שמש"כ "מעט ממונו" הכוונה חומש ולא כל נכסיו, אך זה אינו במשמעות הפמ"ג, וצ"ע.

[בבימה זו נכתבו הנקודות העקרויות בקיצור נמרץ, המעוניין לקבל הדברים בהרחבה מוזמן לפנות אלי: w0527650141@gmail.com].

## בדין שינה בסוכה ובגדרי מצטער

### הרב יצחק לנדא

במרדכי פרק הישן (אות תשמ" - תשמא) מוזכרות ארבע נקודות חשובות בדין שינה בסוכה ובעיקר גדרי פטורא דמצטער, ואלו הן:

1) ע"י שם אות תש"מ בתחילת ד"ה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, וז"ל - א. "כתב רבינו אליעזר ממין: פירוש שיש לו צער מן הסוכה ובצאתו ינצל דכעין דירה בעינן ואין דרך בנ"א לעמוד בדירתם בצער. ב. ושיעור לצער כדתנן ירדו גשמים מאימתי יש לו ליפנות כו' ומי שאינו בקי בזה השיעור

יתן לבו אם הוא מצטער באותו ענין שבצער זה היה יוצא מביתו, היה רשאי לצאת מסוכתו. ודין זה הובא להלכה בסי' תר"מ סעיף ה' בסוף דברי ההגה שם: ואין מצטער פטור אלא אם יצול עצמו מן הצער, אבל בלאו הכי חייב לישב בסוכה" עכ"ל.

2) והמשיך שם המרדכי וז"ל: ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו הצער אח"כ אבל אם עשה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה כגון שירא מגנבים ומליסטים לא מביעא דלא מפטר בה (כלומר שלא נפטר מדין מצטער מחיוב שיבת סוכה) אלא אפילו כו" עי"ש.

3) המשך דברי המרדכי שם: "אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתייה אלא בשינה, לא יצא ידי חובתו כלל אפילו באכילה דהא כעין דירה בעינן כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתייה בלא צער מתחילה, לא היא סוכה כיון דלצעוריה קימא", עכ"ל.

והזינן דאת הנקודה השניה והשלישית כתב המרדכי בנשימה אחת כמבואר למעיין בלשונו הנו' לעיל, אמנם הדבר פשוט שהן שתי נקודות נפרדות - א. שאין להסתמך מעיקרא על פטורא דמצטער. ב. שאם עשה כן ובנה את סוכתו מעיקרא באופן שמצטער בשינה, אינו יוצא בסוכה זו אף לא ידי אכילה (וכן איפכא שאם מצטער בסוכה זו מלאכול שם אינו יוצא בה גם לא בשינה).

ואכן בטור ובשו"ע סי' תרמ נכרת היטב ההפרדה שבין שתי נקודות אלו שהעתיקו המה את הנקודה השניה דייקא אבל לא את השלישית, וז"ל הטור שם: מצטער מחמת הרוח או ריח רע הוא פטור כו' ודוקא שבא לו הצער במקרה אחר שעושה שם הסוכה אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחילה במקום הריח או הרוח ולומר מצטער אני" עכ"ל. וכ"כ גם השו"ע שם סעיף ד' באותו לשון ממש.

אמנם הרמ"א שם על אתר הוסיף גם את הנקודה השלישית שהובאה במרדכי "ואם עשה מתחילה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה או שא"א לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת דמיתרא מליסטים או גנבים כשהוא בסוכה אינו יוצא באותה סוכה כלל אפי' בדברים שלא מצטער בהם, דלא הווי כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו" עכ"ל.

ובגליון רוממות אשתקד (גליון 51) כתבתי להוכיח מהשמטת הטור והשו"ע את הנקודה השלישית דלא ס"ל בזה כהמרדכי ואולי בשי' החכם צבי ובנו היעב"ץ ועוד אחרונים (הובאו בשעה"צ שם ס"ק כ"ה) דפליגי בזה וס"ל דלא נפסלת הסוכה לגבי שאר תשמישים שאינו מצטער בהם. גם כ' שם שהטור אויל בזה בתר אביו הרא"ש שג"כ לא הביא את יסודו של המרדכי הנו' (הנקודה השלישית) אף שהביא מדנפשיה את הנקודה השניה שכ' המרדכי. ועי' בשערי תשובה לעיל סי' תרל"ט שהביא ראיה לשי' החכ"צ ודעימיה מתשובת רב האי גאון עי"ש, וי"ל א"כ דהרא"ש והטור והשו"ע אויל' בשי' רב האי גאון.

4) ועי' במרדכי שם אות תשמא: "וגם מסקינן בשמעתין שאסור לישן חוץ לסוכה, אכן סומכין העולם על דבר זה שיראים מן הצניעה והוי כחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה (וכדאיתא במתנ"י כ"ה, חולק ומשמשיהן פטורין מן הסוכה) או כמי שמצטער דפטור מן הסוכה" עכ"ל. וזוהי הנקודה הרביעית.

ועי' רמ"א סי' תרלט סעיף ב' שהביא את דברי המרדכי הללו להלכה "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישינן בסוכה רק המדקדקין במצוות, יש אומרים משום צינה דיש צער לישון במקומות הקרים", ועי"ש שהוסיף הרמ"א טעם נוסף "ולי נראה משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יוכל לישון עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת, פטור, וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת עכ"ל.

5) ולתועלת הענין נזכיר בזה נקודה יסודית נוספת שכ' תרומת הדשן בסי' צ"ב דמי שצר לו המקום לישן בסוכתו שאינו יכול לפשוט את ידיו ורגליו לא מיקרי מצטער וחייב לישן שם אע"ג דצריך לכפוף ידיו ורגליו והביא ראיה לזה מהא דהכשר סוכה הוא בו' טפחים שהיא סוכה שאי אפשר לישן שם מבלי לכפוף ידיו ורגליו, והוב"ד ברמ"א סי' תר"מ סעיף ד'.

הרי לנו חמש נקודות (שהן בעצם שש וכדייקתי בזה ביסוד הראשון) יסודיות בגדרי מצטער שנפסקו ברמ"א בסי' תרלט ותרמ (ארבע מהם נפסקו במפורש ואחת מהן - היא הנקודה השניה לא נצרך הרמ"א להביאה כיון דכבר השו"ע שם הביאה ועליה קאי הרמ"א שם בהביאו את הנקודה השלישית וכמו שהבאנו לעיל). ונשתדל

כעת לדון בהם כפי חמלת הבוי"ש עלי, וגם נבדוק בעושה"י עד כמה תלויות הן אחת בחברתה.

א. והנה בנוגע למש"כ המרדכי דסומכין העולם לישון חוץ לסוכה, כבר הקשו בזה על המרדכי דהא איהו גופיה כ' בנקודה השלישית דסוכה שאינה ראויה מלכתחילה לשינה גם באכילה אינו יוצא, ולפי"ז במקומות הקרים נצטרך לומר דהמקילים בשינה אינם יכולים לקיים כלל מצוות ישיבת סוכה וגם באכילה אינם יוצאים שם ידי מצוות סוכה? דבר זה קשה גם על הרמ"א גופיה שהביא להלכה את שני פסקי המרדכי הנ"ל?

ועי' מג"א וט"ז סי' תרל"ט שהקשו כן דוקא על טעמו של הרמ"א ולא על הטעם דצינה וצ"ע למה לא הקשו כן על הטעם שכ' המרדכי משום צינה, ונראה פשוט דס"ל דבשלמא לטעם המרדכי י"ל דכיון דהצינה שרויה בכל המדינה לא חשיבא כסוכה שעשויה לצעורי ולא לתשמישים של דירה, אבל הך סברא דבעינן איש ואשתו בזה קשיא להו כיון דשייך לעשות סוכה מיוחדת (וכמ"ש הרמ"א שם "וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כו' אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת), ממילא כל הנוהגין להקל יש לדונם שסוכתם פסולה גם לאכילה כיון שעשו מלכתחילה סוכה שאינה ראויה לשינה של איש ואשתו.

ועי' משנ"ב שם ס"ק י"ח שכ' גבי הטעם של צינה שתי סברות לחלק מהא דהרמ"א (בשם המרדכי) בסי' תר"מ, ד"במקומות הקרים יוצא י"ח באכילה אע"ג דלא יוכל לישון שם דא"א בענין אחר וממילא מקרי שם כעין תדורו" (פמ"ג), "וגם מקרי ראוי לשינה אם היה לו כרים וכסתות כראוי" (מחה"ש).

והנה סברת הפמ"ג היא הסברא שכ' לעיל בדעת המג"א והט"ז (מדוע לא הקשו על הטעם הראשון דצינה) ויש עדיין הרבה להתבונן בזה דאם ההגדרה היא שסוכה שאינה ראוי לשינה פסולה היא גם לאכילה, א"כ מאי מהני הא דהמניעה משינה היא בכל המקומות? ועוד אמאי אי אפשר בענין אחר והלא אפשר להביא כרים וכסתות וכדמשמע בסברת המחצה"ש שהביא המשנ"ב (ולא מסתבר כלל דפליגי הפמ"ג ומחצה"ש במציאות), וכדמשמע גם ברמ"א גופיה דהא חזינן דהמדקקים במצוות ישנים בסוכה למרות הקור והיינו משום שטורחים להביא כרים וכסתות (וכ"כ להדיא המג"א שם ס"ק ז' דאם אין לו כרים וכסתות אין לישן שם אף להמדקקים, מדהווי הדיוט). וא"כ קשה על המג"א והט"ז מאי שנא מעשה סוכה שאינה מיוחדת לאיש ואשתו שהקשו על זה דהווי סוכה פסולה כיון שאינה ראויה לשינה?

אמנם סברתו של המחצה"ש אתי שפיר דקובע כאן יסוד חדש בהבנת שיטת המרדכי והרמ"א דלא אמרינן שהסוכה אינה ראויה לשינה אלא במקום שבעצמותה אינה ראויה לכך וכגון שעשה אותה במקום של ריח רע או במקום מסוכן שיש פחד מות לישון שם, אבל אם עשה אותה באופן שכעת אינה ראויה לשינה אבל ע"י הוספת כמה אביזרים מבחוץ תיהפך להיות ראויה לשינה, שפיר חשיבא ראויה לכל תשמישי הסוכה. ויש להוסיף דסברת המחצה"ש נשענת על הא דיש מדקקים במצוות אשר ישנים בסוכה גם במקומות הקרים - והיינו ע"י שטורחים להביא כרים וכסתות וכהמג"א ס"ק ז' שהבאנו לעיל, דאם לא היו יהודים המחמירים בזה ממילא לא היה שייך לומר דהסוכה ראויה לשינה, דכיון דליכא מאן דעביד הכי מוכח מזה דבאמת הוא דבר רחוק במציאות לתקן את הסוכה שתהא ראויה לשינה וחשיבא כאינה ראויה לשינה.

ב. ולהאמור עולה לדינא דאם עשה אדם סוכה שישנם המצטערים בה וישנם אשר אינם מצטערים, אף אם הוא מהמצטערים, לא נפסלת לגביו לשאר תשמישים אף להמרדכי והרמ"א הנו' כיון דהווי סוכה הראויה לכל תשמישיה, והוא כ"ש מהא דמחצה"ש הנו' ששם הרי לרובא דעלמא אין הסוכה ראויה לשינה כלל וגם להמדקקים אינה ראויה אלא ע"י תיקון של כרים וכסתות ומשא"כ בניד"ד הרי לאלה שאינם מצטערים הסוכה ראויה מיד מבלי כל תקון, ושוי"מ שכ"כ בשו"ת בית שערים (או"ח סי' של"ו), עי"ש, וכמדומני שסברא זו מוסכמת אין בה חולק.

ג. ולפי"ז אדם בגיל העמידה הטוען שצער גדול הוא לו לישן בסוכתו יחד עם בניו הגדולים וחתניו וכבר שנים רבות שאינו ישן בחדר אחד עם אנשים נוספים (מלבד אשתו), ובפרט שהמקום שם צפוף ביחס למספר הנמים, גם בזה לא נדון את סוכתו כפסולה לדעת המרדכי כיון דישנם רבים שלא מצטערים



בכך, הווי שפיר סוכה הראויה לכל תשמישיה, ובנוגע לעצם הדבר אם נפטר הוא מדינא מלישון בסוכה, ראה להלן.

ד. נשוב לדברי המג"א והט"ז שהקשו על סברת הרמ"א דהעולם מקילים בשינה כיון דאין להם סוכה מיוחדת לאיש ואשתו שלדבריו נפסלה הסוכה לגמרי כיון שבנו סוכה שאינה ראויה לשינה עי' בט"ז שכ' סברא חדשה למה שמקילים העולם והוא משום עוסק במצוה שמצווה על אדם לשמח את אשתו ברגל ושמחה הוא לה שישן עימה בחדר עי"ש ס"ק ט'.

ועי' במג"א ס"ק ח' שהקשה מהגמ' סוכה כ"ח. שאמרו שם שנשים פטורות מסוכה שהחידוש בזה הוא דלא אמרינן תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, הרי לנו להדיא דלא אמרינן בזה תשבו כעין תדורו. ותירץ דזה כלפי האשה, אבל בנוגע לאיש שחייב סוכה בזה שפיר אמרינן תשבו כעין תדורו לפוטרו אם אינו יכול לישן שם עם אשתו מדהווי מצטער. ועי' במחצה"ש שם שכ' שדברי המג"א הם סברא חדשה ולא פירוש בדברי הרמ"א, והיינו שהרמ"א התיר מצד תשבו כעין תדורו והמג"א התיר מצד מצטער. ולענ"ד אין רמז בלשון המג"א שנוטה לדרך חדשה ומכל הריטות לשונו נראה שבא לפרש את הרמ"א, ולא ידעתי למה ראה כאן מחזה"ש ז"ל סברא חדשה והלא זהו שאמר הרמ"א דכיון דכל הפטור של מצטער נלמד מתשבו כעין תדורו וכמ"ש תוס' סוכה כ"ו. דאין אדם דר במקום שמצטער ממילא זה גופא כוונתו שמאחר וזהו דרך דירה רגילה איש עם אשתו ממילא החסרון של אשתו נחשב לצער ולכן פטור, אבל פשיטא שאין כוונת הרמ"א שזהו חיוב על שניהם מצד תשבו כעין תדורו דהרי לא בא הרמ"א לחלוק על מתני' (שפטרה נשים מסוכה) ועל הגמ' שאמרה דלא אמרינן תשבו כעין תדורו לגבי חיוב האשה.

ואחרי כל זה הקשה המג"א את הקושיה שזכרנו לעיל מהא דהמרדכי דאם עשה סוכה שאינו יכול לישן בה, לא יוצא בה כלל, ותירץ דמ"מ כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה 'ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער'. והיינו שחדש לנו כאן המג"א דיש תרי גווני דמצטער, כשמצטער בגופו וכגון שיש שם ריח רע או יתושים בזה חשיבא הסוכה כאינה ראויה לשינה, ויש גונא דמצטער מצד שהוא לבדו מבלי אשתו שאין זה צער בעצמותו וצער זה אמנם פטור מלישון שם אבל לא מגדיר את הסוכה כאינה ראויה לשינה. ועי' משנ"ב בסימן זה ס"ק י"ז שכ' גבי טעם הרמ"א דאיש ואשתו 'וגם במג"א מסיק דמשום זה לא מייפטר ולמד זכות אחר על העולם', עכ"ל. והוא חזות קשה בעיני דבאמת אין זכר בדברי המג"א לכך דמשום טעם הרמ"א לא מייפטר ואדרבא ביאר הוא לכל אורך הדיבור את כוונת הרמ"א, ולמוד הזכות שכ' הוא אותו למוד הזכות שכ' הרמ"א, ואולי נפלה טעות בדפוס וצ"ל 'וגם בט"ז מסיק כו' שהוא אכן באמת כ' להדיא טעם חדש למקילים וכמוש"כ לעיל, וצ"ע.

ה. והנה בעיקר הפטורים בתשבו כעין תדורו כתבתי במקו"א (רוממות סוכות תשעט-גליון 20) דאין יסוד הדבר שלא הטריחתו התורה במקום צער אלא יסודו נעוץ בכך דכל היכא דליכא כעין תדורו במילא אין כאן התקיימות של מצוות התורה ואין מקום א"כ לחיבו לשבת בסוכה. וזהו הטעם שכ' הרמ"א דהמחמיר לשבת בסוכה כשהוא מצטער הווי הדייט - דאין כאן שום הידור דהא במילא אין המצווה מתקיימת, ולכן הסכימו הפוס' דהמברך בכה"ג הווי ברכתו לבטלה.

וביתר ביאור י"ל דאין תשבו כעין תדורו מהוה דרשה כשאר דרשות רק הווי פירוש של תיבת תשבו שבפס' בסוכות תשבו שבעת ימים - שאין הכוונה כאן לשיבה אלא לדירה ודירה אין דרים באופן של צער. ובזה יובנו דברי הירושלמי בפרק הישן הל' י' "כתיב תשבו ואין תשבו אלא תדורו כמה דאת אמרת וירישתם אותה וישבתם בה", דאומר לנו היר' בדיוק את ההגדרה שכ' דתשבו שכתוב בקרא פירושו הוא לדור וכפי שמצינו במצוות ישוב ארץ ישראל שנאמר לשון ישיבה - וישבתם והמשמעות היא דירה (כל' אין הכוונה שתכבשו את הארץ ואז תקחו כסא ותשבו עליו אלא תכבשו את הארץ ותדורו בה).

ו. אמנם מצינו הרחבה בגדר זה גבי הולכי דרכים שפטורים מסוכה שכ' ע"ז תוס' בסוכה כו עמוד א דפטור זה נלמד ג"כ מהא דתשבו כעין תדורו - שגם "כשאדם בביתו אינו נמנע (כל ימות השנה) מלצאת לדרך" ובזה אין יסוד הפטור מצד שבמילא אין מתקיימת המצווה דהא ודאי אם ימנע עצמו מלצאת בחג וישאר בסוכתו קדוש יאמר לו ויקיים בזה מצווה דאורייתא. אכן היסוד הראשי של הפטורים הנובעים מתשבו כעין תדורו שריר וקיים גם בזה דפירוש המצווה הוא לדור כדרך אדם שדר בביתו וחדשו לנו חז"ל שבכלל יסוד זה דמצווה זו היא לגור כדרך שאדם גר בביתו וממילא לא שייך לאסור עליו לצאת מסוכתו יותר ממה שנהוג עי' בנ"א בבתייהם (וידוע לשון החזו"א דאין הסוכה מהוה בית האסורים).

ולהגדרה זו ביסוד הפטורים הנובעים מתשבו כעין תדורו יובן ביתר שאת מה שכתבנו לעיל בדברי המג"א לפטור משינה כיון שמצטער שאינו יכול לישן עם אשתו ודברי הרמ"א שפטורים משינה בסוכה כיון דלא הווי תשבו כעין תדורו, עולים בקנה אחד (ודלא כמחצה"ש שכ' שהמג"א כ' טעם חדש) שאין אדם מחויב לדור בסוכה באופן שאינו דומה לדירורין דבית, ובין אם נאמר דגם הרמ"א ז"ל נתכוין לכך שסו"ס האדם מצטער ממצב זה וכמו שכתבתי לעיל ובין אם נאמר שנתכוין דגם בלא זה פטור כיון דסו"ס אין כאן דמיון לבית, אחת היא לנו, דיסוד הפטור הוא שממילא אין כאן צורה של קיום מצות בסוכות תשבו כיון שדרך דירה נורמלית היא איש ואשתו. וכבר כתבנו לעיל דמלשון המג"א משמע שלא בא לנטות מדברי הרמ"א אלא אך ורק לפרשו.

ז. בענין היסוד השני שכתב המרדכי דאם עשה מלכתחילה במקום הצער אינו נפטר, כ"כ הרא"ש גבי הא דסירחא דגרגישתא שהתיר רבא לרב אחא לישן מחוץ לסוכה, וכתב שבדאי איירי באכסניא דאי בביתו של רב אחא איך יתכן שעשה מלכתחילה את סוכתו באופן של צער, ונפטר מצד מצטער. ומשמע מלשונם שאי"ז רק דין לכתחילה אלא שאינו יכול להפטר מדין מצטער אף בדיעבד.

אמנם זה ברור שאין כוונתם שמחויבים לכפות עצמם להיות בסוכה ולהצטער דהא היושב בסוכה באופן של מצטער הווי הדייט ואינו מקבל על זה שחר, כדכתב הרמ"א [תרל"ט ז], והסכימו הפוס' שאם מברך הווי ברכתו לבטלה וכ"פ המשנ"ב שם סקמ"ה, אלא כוונתם שלא נפטר מחובת סוכה והווי כמי שמעיקרא לא בנה לעצמו סוכה שמחויב בחג לדאוג לעצמו לסוכה.

ויסוד זה שלא יתכן שיחייבו את האדם להצטער בסוכה גם כשלתחילה בנה את סוכתו במקום הצער [רק שחייבוהו לדאוג לסוכה אחרת], יש לזה לכאורה יוצא מהכלל והוא מש"כ בתרומת הדשן [סימן צב] דמי שסוכתו קטנה וצריך לכפוף את ידיו ורגליו כדי לישן שם, חייב לעשות כן ולא הווי בדין מצטער, והוכיח כן מהא דסוכת ז' על ז' כשרה, התם שאני וכמ"כ התרומת הדשן שם להדיא דמוכח מהא דסוכת ז' כשרה דאי"ז נחשב לצער דלפעמים אדם ישן באופן זה ולא דמי למקום הריח והזבובים. והיינו דמה שלא פטור משינה זה לא מצד שקנס אותו ע"ז שבנה לכתחילה באופן של מצטער, אלא ס"ל דאי"ז כלל בהגדרה של מצטער [ואמנם החכם צבי פליג עליה וס"ל דודאי הווי צער גדול לישן כך ומה שאמרו בגמ' דסוכת ז' כשרה היינו שבונה אותה לצורך אכילה בלבד, ופליג שם גם על יסודו של המרדכי וכמו שהביא השער"ת סימן תרמ, והמשנ"ב שם סק"כ].

אמנם בט"ז מצינו לכאורה דבר תימה בעניין זה שהק' על הת"ה דודאי לישן כל הלילה בסוכת ז' הוא צער גמור אלא שלמעשה הסכים עמו לדינא מטעם אחר - דכיון שמראש בנה סוכה קטנה אמרינן ליה שקיבלת על עצמך להיות שם בצמצום. ודבר זה קשה מאד דאחרי שהסכים הט"ז עם החכ"צ בשינה כזו הווי מצטער גמור מה לי שעשה סוכה קטנה מתחילה, סו"ס הוא צער גדול, וממילא אין כאן מצות סוכה והמברך ברכתו לבטלה וכמו שהבאתי לעיל מהסכמת הפוסקים?

## אתרוג ומקח טעות לאחר זמן

### הרב יהודה לנדא

הנוטל אתרוג ביום הראשון וגילה בו סימנים חומים, היינו שהאתרוג נפל אצל הסוחר ורואים את החום היוצא מזה רק לאחר זמן.

לכאור זה מקח טעות ובוהו אם יחזור בו הרי לא יתקיים המקח למפרע ויפסיד את נטילתו דהרי לא היה לכם באתרוג.

ואף אם נטל אתרוגים של אנשים אחרים במתנה ע"מ להחזיר כגון תימני ומרוקאי וכו', הרי הברכה אם בירך על אתרוג זה תהיה ברכה לבטלה, ולכאור חייב להסכים לקיים המקח.

וכן פסק הגריש"א.

אמנם בשו"ע רלב כתוב כך בשם הר"מ שא"י הקונה לומר למוכר שרוצה ההפרש חזרה בקנה ונמצאה בעלת מום, אלא יאמר לו המוכר שאם יבטל מקחו ויחזיר החפץ או ייקחנה במחיר הגבוה סעיף ד' אין מחשבין פחת המום, אפילו מכר לו כלי שוה עשרה דינרים ונמצא בו מום המפחיתו מדמיו איסר, מחזיר את הכלי ואינו יכול לומר לו: הילך איסר פחת המום, שהלוקח אומר: בחפץ שלם אני רוצה. וכן אם רוצה הלוקח ליקח פחת המום, הרשות ביד המוכר לומר: או קח אותו כמו שהוא או תקח מועותיך והחזיר לי מקחי."

וביותר שאם קנה כמה אתרוגים לבני משפחה, או אפי' אם קנה לולבים באותה המכירה כתב בפתחי תשובה "הרשות ביד המוכר כו". עיין בתשובת שבות יעקב ח"ג סוף סי' קס"ט, דהוא הדין מי שקנה כמה חתיכות בגד במקח אחד ונמצא מום באיזה מהם, הרשות ביד המוכר לומר החזר לי כולם כיון שבמקח אחד קנה כולם, ע"ש. ועיין בט"ז לעיל סימן רט"ז סעיף ה' הובא בבה"ט שם סק"ח, ובמה שכתבתי שם סק"ב"ו וא"כ יוכל המוכר להתעקש לא לקבל חזרה, אמנם זה תלוי ביד מוכר בעוד שנראה שהדין הראשון הוא פשוט מעצם חזרת המקח שבטל המקח ולא יצא ידי חובתו.

אמנם הרמ"א ברל"ג מיייתי שהקונה בשר בחזקת איל מסורס ונמצא לא מסורס מחזיר לו ההפרש, ובהא לא אמרין שיהיה ביטול מקח מלא, ותמה בזה הש"ך, וצ"ע. ושוא שם בשר חד הוא, שאין פגם בבשר אלא שהוא בשר הפחות מהשני, ועיין בנתיבות שם שכן משמע מדבריו דהוא בשר כראשון רק פחות משובח, ויל"ע באתרוג בכ"ז, דהרי שם אתרוג ג"כ חד הוא ויל"ע מה הדין בזה ולמה דומה, דבאתרוג קפדי אינשי כל אחד באתרוג לפי רמתו הוא, ולשון הנתיבות הוא "דלשית הרמ"א כן הדין בכל דבר שנראה לבי"ד שאין קפידיא כ"כ".

וע"ע בנו"כ דמיייתי על הרמ"א דהר"ן כתב להדיא לא כן והווי ספיקא דדינא וא"כ גם לדידיה הרי לא כדאי לחזור כי הווי ספק על ברכתו לבטלה.

## קטבו אתרוגי שביעית והתערבו האתרוגים זב"ז

### הרב יוסף סעד

מעשה שאירע בהאי שתא, אב וששת בניו הקטנים הלכו לקטוף אתרוגים בשדה מופקר, וכיון שחשש האב שאסור לקטוף יותר מאחד עבור כל אחד, אמר לילדיו הקטנים, שכל אחד יקטוף אתרוג לעצמו - לקיום מצות ארבעת המינים. וקטפו סה"כ שבעה אתרוגים. בשו"ב לביתם התערבו כל האתרוגים זב"ז.

א] יש לדון כיצד יוכל האב לקיים מצות לכם באתרוג, אם נימא שמועיל שהאבא יבחר אתרוג אחד עבור עצמו, או דילמא כיון שמעורב אתרוגו באתרוגים של בניו הקטנים, והרי קטן אינו יכול להקנות, וא"כ האב צריך ליטול את כולם.

והנה יש לדון היאך הקטן זכה באתרוג, והנה רבנן תיקנו שהקטנים בגיל הפעוטות יש להם קנין לקנות ולהקנות מדברבן, וא"כ וכו' הקטנים [שהגיעו לגיל הפעוטות] באתרוג מדברבן. והוא דין מפורש בסי' תרנ"ח סעיף ו' ומקורו מהר"ן בסוכה מ"ו ע"ב, שכל הא דאין יכול להקנות לולב לקטן הוא

בשלא הגיע לגיל הפעוטות אבל בהגיע הקטן לגיל פעוטות, הרי הוא זוכה לעצמו מדברבן, וכלפי דרבנן שפיר מקני לאחרים. והביאור דממ"נ, כלפי דאור' מעיקרא הקטן לא זכה, וכלפי דהרבנן שכן זכה הוא מקני לאחרים. אמנם הב"י כ' שסתימת הרמב"ם משמע דבכל גווני לא יקנה לקטן ואפילו אם הגיע לגיל הפעוטות. ובשו"ע כ' שלא יקנה לקטן וי"א שבהגיע לפעוטות מקני ליה לינוקא ולילבא. והנה בביאור הלכה שם כ' בביאור הדברים, שהרמב"ם אזל לטעמיה שבדעת אחרת מקנה הוא זוכה מן התורה וממילא אינו יכול להקנות לאחרים. אבל הר"ן סובר שגם בדעת אחרת מקנה אינו זוכה מן התורה ומשום הכי הוא דמקני לאחרים מדברבן.

ב'] והנה הדעה הרווחת שקטן זוכה מדאורייתא רק בדעת אחרת מקנה וכ"כ השו"ע, אמנם דעת רש"י [הובא בש"ך רס"ח ט' ובקצוה"ח ונה"מ רל"ה סעיף ב'] שהפקר כיון שהוא היתר זכיה וחשיב כאילו המפקיר מזכה לזוכה שזוכה מההפקר, לכך חשיב הפקר כדעת אחרת מקנה, ולכאורה אם נימא הכי, א"כ הכי נמי קטן הזוכה בפירות שביעית הוי כדין דעת אחרת מקנה, ושוב אינו יכול להקנות לאחרים.

אכן נראה פשוט, דכ"ז דוקא בהפקר מדעת בעלים, משא"כ בהפקר דשמיטה דהוא אפקעתא דמלכא מודה רש"י שאינו כדעת אחרת מקנה, וגם להסוברים שרמי על הבעלים של השדה והפירות להפקירם, מ"מ אין זה מעשה הפקר של היתר זכיה, אלא הוא מופקע ממילא מרשותו, ולכן אף שעדין לא זכה בו אחר יוצא מרשותו, ועי' בזה. ולפ"ז נמצא שלא שייך הכא פלוגתת הרמב"ם והר"ן, כיון שהכא לא זכי הקטן מדאור' מודה הרמב"ם שקטן שזכה מדברבן מצי מקני לאחרים ודו"ק.

עוד יש להוסיף שהנה דעת הש"ך בסימן רמ"ג ו', שקטן זוכה מדאורייתא אף בלא דעת אחרת מקנה, וא"כ הכא הקטן זכה מדאורייתא ואינו יכול להקנות, אכן נראה דיש לומר שלא היתה כוונת האב שהבן יקנה ויזכה באתרוג שיהיה שלו לכל דיניו, וכל כוונתו היתה רק להיתר לקטוף יותר מאחד שחשיב שהקטיפה היא לכל אחד אך לא שזוכה בו.

[בעיקר דין הר"ן שאיכא דין פעוטות בסוגין לכאור' יש להעיר, דהנה בדרכי משה בחו"מ רל"ה הביא מהמרדכי בגטין, שהרי מבואר בגמ' דתקנת פעוטות הוא כדי חייו של הקטן, ועל כן בקטן שיש לו אפוטרפוס אין לו קנין פעוטות, וחי' שם שה"ה בקטן שיש לו אב, ע"ש. וא"כ צ"ע מה שייך בהא דלא יקנה לולבו לקטן ביו"ט דוקא בשלא הגיע לפעוטות, והא בבנו לא שייך קנין פעוטות. ויש לדחוק שפירשו שהגמ' איירי גם בבן של אחר ועליה כתבו שהני מילי בלא הגיע לפעוטות, אבל בבנו באמת אין נ"מ. ושוב הראוני שכ"ה להדיא במרדכי בגטין סי' תי"ג שכ"ז ז', והיה דסוכה פרק לולב וערבה דינוקא מיקנא קני אקנוי לא מקני, מיירי קודם שהגיע לפעוטות דאי הגיע מתנתו מתנה, אי נמי ביש לו אב ומפרנסו דהתם לא תקנו משום כדי חייו, כו' ע"ש].

## מצא חבילות של ערבות בבית הכנסת, והחזירים לארגז הערבות העומדות למכירה

### הרב יוסף סעד

עובדא הוי בליל י"ד תשרי, שנמצאו בבית הכנסת שתי שקיות של ערבות שנקנו במכירה שהיתה בכניסה לבית הכנסת, בשקית אחת היו חמש סטים של ערבות, ובשניה שבע סטים, והגבאי [שרצה שבית הכנסת לא יהיה מחסר...] החזיר אותם לארגז הערבות העומדות למכירה, ואמר למוכר הערבות שמסתמא מחר יבואו האנשים ויטענו שקנו ערבות ונעלם להם, וסיכמו שהמוכר יתן להם סטים חדשים תחתיהן.

והנה בפשיטות כיון שהחזיר לארגז של הערבות העומדות למכירה את הערבות ששייכות למאבדים - המוכר לא יכול למכור עוד ערבות, שמא הוא מוכר את הערבות האבודות ואף קונה לא יוכל לזכות בהם, שהרי המוכר אינו יכול למכור דבר שאינו שלו, וא"כ מעכשיו הקונים ממנו לא יצאו יד"ח ביום הראשון שהרי אינו 'לכם'.

כשנאמר לגבאי על הבעיה שעורר במעשיו, טען הוא שיש לו רשות להוציא ולהשליך את הערבות, ועל דעת כן נכנס הקונה שאם הוא שוכח בבית הכנסת דבר כלשהו - יש רשות לגבאי להפקירו ולעשות בו כטוב בעיניו... אלא שבאי בית המדרש לא הסכימו לסברא זו, ודנו להתיר את המשך מכירת הערבות מחמת סיבות אחרות, וכדלהלן.

דהנה בסוגיא בביצה ל"ח ע"ב, מבואר שדנו שיהי ביטול ברוב בממון, ובמסקנת הסוגיא שם נחלקו להלכה הנתיבות רכ"ט א' והביכורי יעקב תרמ"ט י"א, דעת הנתיבות שלמסקנה אמרינן ביטול בממון רק כשאין לדבר 'שם' בעלים - כלומר שאם נתערב הפקר בממנו זוכה בו והמזיקין ישלם לו, אבל כשיש לדבר המתערב בעלים אחרים לא מהני דין ביטול לבטל שמו, ואף אם ייחד דמי אותו דבר שנתערב לבעלים האמיתי לא יזכה בו, וא"כ הכא כיון שיש לערבות שם בעלים לא בטל ברוב. אבל דעת הביכורי יעקב שאף כשיש 'שם' של בעלים על הדבר המתערב ה"ז בטל ברוב והוי של בעל הרוב, ולדידן נראה לפ"ז שלדעת הנתיבות לא יכול המוכר למכור עוד ערבות. אבל לדעת הביכורי יעקב נימא ביטול ברוב ובטלי ברוב הערבות והוי של המוכר ויכול למכרם לאחרים.

אמנם מסתבר לומר, דאף לנתיבות כל שהבעלים לא מקפיד על אותם ערבות שהוא קנה שמא אמדינן דעתו דניחא ליה שיקבל אחרים ושיזכו כל הקונים לקיים המצוה בהידור. אך מכיון שזו סברא דחוקה מעט, לא יוכל המוכר למכור את הערבות בתור ערבות "מהודרות" שהרי יש בהם חשש גול, ויצטרך לספר לכל הקונים שערבות אלו נמכרות על סמך אומדנא זו....

אכן נראה שאף לדברי הנתיבות שהממון אינו בטל, א"כ נעשו בעלי הסטים של הערבות שותפים בכל הערבות, וא"כ יוכלו לחלוק בפני ג', ויעשם ב"ד כדמבאר בשו"ע קע"ו י"ח ויתן לו הערבות המשובחות כדי שיחול דין חלוקה ועי'.

ויש לדון עוד, דהנה הבעלים שראו שנעלם להם מה שהניחו בבית הכנסת לא יתבעו מהמוכר אלא יקנו אחרים וכדומה, אך א"כ מהני מדין יאוש ושינוי רשות, שהמאבד מתייאש שלא מוצאם ואח"כ הקונה השני שעושה שינוי רשות זוכה בזה והוי לכם. [וכ"ז אם קדם היאוש לשינוי רשות, ע' רמ"א הל' גזילה, ויל"ע באופן דהוא כיאוש שלא מדעת ואכמ"ל].

ועוד י"ל שכיון שהמוכר קיבל את הערבות הוא נעשה שומר אבידה והוא חייב למוכרם באותו יום כדין חמץ בערב פסח שלא יפסידו הבעלים את ערכם. וכיון שנתנו למוכר דין אפטרופוס שיוכל לעשות מה שטוב עבור המאבד, זוכה הקונה בזה לגמרי ומהני לדין לכם.

[ועוד יש לדון מדין נתחלפו לו כלים בסי' קל"ו ב' שנחלקו האם מותר לו להשתמש, ועי' בערוך השולחן שכתב שמותר להשתמש אך לכא' יש לדון שהוא רק רשות שימוש ולא יהני לדין לכם ודו"ק בזה].

## ברכת על נטילת עץ עבת

### הרב אברהם שלוסברג

כתב הרמ"א [תרנ"א סי"ג] ואם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו. וכתב המשנ"ב [סקנ"ו] דהיינו על הדס על נטילת עץ עבת, ועל ערבה על נטילת ערבה, וכן על אתרוג וכו'.

ותמוה הרי על נטילת לולב לא מברכים בלשון מקרא על לקיחת כפת תמרים, אלא בלשון חכמים על נטילת לולב, ומ"ש הדס שכתב המשנ"ב שמברכים על נטילת עץ עבת כלשון תורה. עוד צ"ב אם הברכה כלשון תורה אמאי הנוסח הוא על נטילת עץ עבת, שהרי הלשון נטילת היא לשון חכמים, ולשון תורה היא לקיחת עץ עבת. עוד יל"ע שהמשנ"ב כתב בסוף דבריו וכן על אתרוג, ובפשטות נראה שמברך עליו על נטילת אתרוג, שהרי כתב כן לאחר שכתב שמברך על ערבה על נטילת ערבה. ותמוה אמאי אין דינו כהדס שמברך בלשון מקרא, ולכא' באתרוג הברכה צריכה להיות על נטילת פרי עץ הדר.

והנה בכל הפוסקים [לבוש ט"ז בכורי יעקב ועוד] כתבו שנוסח הברכה הוא על נטילת הדס, וצ"ב מה מקור המשנ"ב ששינה מכל הפוסקים וכתב לברך על נטילת עץ עבת.

ותירצו שאיתא בנחמיה ח' ט"ו צאו ההר והביאו על זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת, והגמ' בסוכה י"ב. מקשה היינו הדס היינו עץ עבות, אר"ח הדס שוטה לסוכה ועץ עבות ללולב. וא"כ בלישנא דקרא הדס היינו הדס שוטה ולא הדס שכשר למצוה.

וא"כ נראה שמהאי טעמא כתב המשנ"ב שבברכת ההדס מברך בלשון עץ עבות כלשון תורה, ולא הדס כלשון חכמים, משום שמשמעותו בלשון תורה הדס שוטה.

וא"כ מתורצות כל הקושיות, שלעולם עדיף לברך בלשון חכמים, ולכן אומרים בלולב על נטילת לולב, ובאתרוג לחודיה על נטילת אתרוג, וגם בהדס הנוסח על נטילת ולא על לקיחת כלשון חכמים, ורק את המילה הדס כיון שמשמעותה בתורה שונה מהמשמעות בלשון חכמים, שבתורה הכוונה להדס שוטה, ולכן הדס מברכים כלשון תורה עץ עבת.

ונראה שמקור דברי המשנ"ב הוא בביאור הגר"א בהל' חלה [יו"ד סי' שכ"ח סק"ב] שבשו"ע שם כתב בשעה שיפריש חלה יברך אקב"ו להפריש תרומה, וכתב הרמ"א או להפריש חלה.

וכתב הגר"א בביאורו כמ"ש תרימו תרומה, ובלשון המקרא חלה נקרא העיסה, כמ"ש חלות בלולות והרבה כיוצא, אבל בלשון המשנה נקרא חלה בכל מקום, וז"ש או כו', ומ"מ נכון לברך בלשון מקרא כמ"ש ברפ"ז דברכות רי"א ב"מ דשאים ול"ק ירקות כלשון מתני' עכ"ל. ולכא' תמוה עד כמה שנכון לברך בלשון מקרא, א"כ אמאי לא מברכים להרים תרומה שכך הוא לשון המקרא, ולהפריש הוא כבר לשון חכמים [כמ"ש בתרגום שם], עוד תמוה שהרבה ברכות אנו מברכים בלשון חכמים ולא בלשון מקרא כגון להניח תפילין, ובמקרא לא נזכר המילה תפילין אלא טטפת, ומאי שנא כאן שנכון לברך בלשון מקרא.

ונראה שלכן הוסיף הגר"א ובלשון המקרא חלה נקרא העיסה, והיינו שבלשון המקרא אי"ז נכון לומר להפריש חלה, משום שחלה היא לא המורם מן העיסה אלא העיסה עצמה. ורק בכה"ג נכון לברך בלשון מקרא, כי הלשון חכמים סותרת ללשון מקרא. ובזה א"ש ראיית הגר"א מבואר מיני דשאים על הירקות, שבלשון מקרא ירקות אינם פרי האדמה אלא צבע ירוק, כמבואר בשמות י' טו' ולא נותר כל ירק בעץ ובאונקלוס כל ירוקא, וביב"ע כל ירוק, וברש"י שם עלה ירוק. ולכן אמר ר"י לברך בלשון מקרא שהיא בורא מיני דשאים, ולא בורא מיני ירקות כלשון חכמים במשנה, אבל לא שנכון לברך בלשון מקרא יותר מאשר בלשון חכמים, אלא שיש חסרון לברך בלשון חכמים אם בלשון מקרא המשמעות היא אחרת.

## כמה הערות בענין ערבה דהושע"ר

### הרב חנוך נריה

בגמ' סוכה מ"ד ע"א וע"ב מבואר דין ערבה ביום שביעי, [ועי' בר"ח שם מהירושלמי דבשבון לוח השנה דידן דחקו שלא יצא לעולם יום ערבה בשבת]. ושם מד: מבואר דר"א בר צדוק [ורב] שקיל לערבה זו "חביט חביט" ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא, [וע"כ לא בירכו]. ובפי' ענין חיבוט זה שאמרו כאן [ובבריייתא מג: גם קרי לה "חביט" ערבה] נחלקו הראשונים - דברש"י מבואר שהוא ענין נענוע [וכ"ה בדבריו מג: ד"ה והביאום הכהנים וזקפום, מדקרי לה חיבוט ערבה מכלל דביד נוטלין אותה ומנענעים וכו' ע"ש]. אבל הרמב"ם פ"ז הכ"ב כ' שחובטים בה על הקרקע או הכלי. ובשו"ע [תרס"ד ד'] פסק כהר"מ, והרמ"א הביא דנהגו לחוש לרש"י. יש להעיר בכמה פרטים בענינים אלו.

### דין חיבוט ודין נטילה

מד: אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואיתייה ההוא גברא ערבה קמיה שקיל חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא [בגבולין, ולא יסוד נביאים הלכך אינה צריכה ברכה, רש"י] אייבו וחזקיה בני בריתיה דרב אייתו ערבה לקמיה דרב חביט חביט ולא בריך קא סבר מנהג נביאים הוא. וברש"י חביט חביט, לשון נענוע. אבל ברמב"ם כ' בפ"ז מהל' לולב הכ"ב וְעַרְבָה זו הוֹאֵל וְאֵינָהּ פְּרוֹשׁ בַּתּוֹרָה אֵין נוֹטְלִין אוֹתָהּ כִּל שְׂבָעַת יְמֵי הָחָג וְכִי לְמַקְדֵּשׁ אֶלָּא בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי בְּלִבָּד הוּא שְׁנוֹטְלִין אוֹתָהּ בְּזֶמַן הַזֶּה. פִּיצַד עוֹשֶׂה. לִזְקַח בַּד



אָחד אוּ בִּדִּין הִרְבֵּה חוּץ מֵעֶרְכָּה שְׁבִלּוּלָב וְחוּבֵט פֶּה עַל הַקֶּרֶקַע אוּ עַל הַפְּלִי פַעֲמִים אוּ שְׁלֵשׁ בְּלֹא בִּרְכָה שֶׁדָּבָר זֶה מְנַהֵג נְבִיאִים הוּא, עַכ"ל.

והנה בפשוטו היה מקום להבין דפלו' זו היא ביסוד דין ערבה זו אם חובתה בנטילה או בחיבוס. אמנם נראה די"ל שאינו כן וגם להר"מ יסודו דין נטילה הוא, ולשון הר"מ דביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה. כיצד עושה. לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחוּבֵט פֶּה עַל הַקֶּרֶקַע אוּ עַל הַפְּלִי פַעֲמִים אוּ שְׁלֵשׁ וכו'. ונראה ללמוד מלשונו דאמנם יסוד הדין לכו"ע דין נטילה הוא, אלא שאופן נטילה זו [כיצד הוא עושה] שלוקחים אותה וחובטים בה. [ואיזה דוגמא לדבר מדין נענועים דלולב שהוא אופן קיום דין נטילה שלו, ואולי עד"ז חיבוס דערבה, ויל"ע]. ושוב שמעתי כן ממור"ד הגר"מ שפירא זצ"ל דגם אי אמרי' דדינו בחיבוס ממש, מ"מ יסודו עכ"פ דין נטילה הוא וכמדויק בר"מ.

ומקורו דהר"מ לזה כפה"נ מלשונות הגמ' לעיל שם, א"ר אמי ערבה צריכה שיעור ואינה ניטלת אלא בפני עצמה ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, ומקשי כיון דאמר מר אינה ניטלת אלא בפני עצמה פשיטא דאין אדם יוצא בערבה שבלולב, ותריץ מהו דתימא הני מילי היכא דלא אגביה וחדר אגביה אבל אגביה וחדר אגביה אימא לא קמ"ל. ונקטי לה בלשון ניטלת בפנ"ע, ואגביה [היינו ללולב] וחדר אגביה [היינו למצות ערבה]. ומ' שגם ערבה יסוד דינה בנטילה.

#### שיעור החיבוס

פי' עושה. לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחוּבֵט פֶּה עַל הַקֶּרֶקַע אוּ עַל הַפְּלִי פַעֲמִים אוּ שְׁלֵשׁ. הנה נתן הר"מ קיצבה לחיבוס זה שיעשו פעמים או שלש. ועי' במקורות וצינונים הנד' עה"ג שם שהביאו מקורות לזה מד' הגאונים.

אמנם שורש דבר נראה פשוט שהוא דינא דגמ', שהרי אמרו כאן הן במעשה דראב"צ והן במעשה דרב הלשון "חביט חביט". ונראה פשוט שמזה למד הר"מ שיעור ב' או ג' פעמים. ומבואר א"כ שאפי' אם נהיגין לחבוס ה' פעמים עפ"י האריז"ל, מ"מ לחבוס עכ"פ יתר על פעם א' הוא מעיקר דינא דגמ'.

ונפק"מ עוד מזה י"ל שגם לרש"י דמנענעים ולא חובטים, מ"מ לא סגי בנענוע אחד אלא עכ"פ בעי' לנענע ב' או ג' פעמים כמשמעותא דגמ' "חביט חביט" וכמו שנתפרש בר"מ. [וע"ע להלן באופן הנענוע לרש"י].

#### אופן הנענוע

והנה לרש"י שכ' דלשון נענוע הוא, וברמ"א כ' שנהגו לנענע תחילה ואח"כ לחבוס, ולא נתפרש אופן הנענוע, אם נענוע בעלמא הוא, או דילמא מוליך ומביא מעלה ומוריד.

והנה יש שרצו לומר דבעי' מוליך ומביא וכו', ומן הסברא צ"ע בזה, שהנה בגמ' סוכה לז' א', תנן התם [מנחות סא.]. שתי הלחם ושני כבשי עצרת כיצד הוא עושה מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין ומניח ידו תחתיהן ומניף ומוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר (שמות כט) אשר הונף ואשר הורם א"ר יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו במערבא מתנו הכי א"ר חמא בר עוקבא א"ר יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים ולהלן שם אמר רבא וכן בלולב. ובתוס' שם ד"ה כדי לעצור רוחות רעות כתבו, בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות סב. ושם) חשיב כל הטעוין תנופה ושמא לא בכל תנופות עושין כן אלא דוקא בתנופות שתי הלחם דעצרת וכן ללולב משום דאמרינן פ"ק דר"ה (דף טז). דגור דין נחתם בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים ולכן הנענוע שבלולב יש בו הולכה והבאה ובערוך פירש בערך נע [דאיתא בירושלמי תנא] צריך לנענע ג' פעמים על כל דבר ודבר וכו', ע"ש. ויל"ע א"כ בערבה מהו.

ואמנם לא נתפרשו הדברים בהדיא כ"כ, [ובלוח לא"י כ' לנענע "כמו בלולב", וציין מקורו מהרמ"א והח"א, וכבר העירו שלא מצינו שם אלא לעיקר ענין הנענוע ולא לאופן עשייתו שהוא כבלולב. ובלוח ההלכות והמנהגים [ולזניק] האריך לקבץ בזה מהנהגת גדולי הדורות האחרונים שיש שנענוע מעט בלבד, ויש שנענוע כבלולב ממש, ע"ש]. ואחר החיפוש ראיתי שמצינו בריבב"ן

כאן שכ' חביט, לשון נענוע, בלא הולכה והבאה. ומפורש א"כ דלא בעי' לזה. [והביאו שכ"כ בערוה"ש ס"ז שראוי לחוש ולנענע "קצת" 1].

ואמנם אפי' נימא דבעי' הולכה והבאה, מ"מ צריך לידע אם גם ג' פעמים בעי', וגם כסכוס בעי', ושאר פירוש דיינים שבנענוע הלולב. וצע"ע בזה.

#### אם בערבה זו גם יש הידור בערבה הגדלה על הנחל

בדין ערבה דלולב מצינו בגמ' לג: ת"ר ערבי נחל הגדלים על הנחל, וברש"י נחלי מים מצוה בזו ומיהו של בעל כשרה כדלקמן כדכתיב ערבי לשון רבים, ע"כ. ואמנם לדינא מצינו בראשונים שיטות דבעי' ערבה הגדלה על הנחל ממש, או למצוה או לעכב. וגם בפוסקים יש שחששו לזה. ויל"ע אם מצינו לענין זה גם בערבה דמקדש, ולדין בערבה דהושע"ר. שהיה מקום לומר דכיון דמהלל"מ נפקי ולא מהך קרא, א"כ לא בעי' בהו אלא שם "ערבה" בלחוד, ואין בהם מקום להידור זה.

מיהו יעוי' בשו"ע שכ' הרמ"א לד' הר"ן שכל הפוסל בערבה ללולב פוסל למקדש, ובגר"א שם פי' המקור דכיון דלאבא שאול דרשי' מערבי נחל שתיים א' ללולב וא' למקדש, ולדידהו ודאי דינן שוה [ע"כ לכל הנכלל במשמעותא דהך קרא], א"כ גם לדין דלאו מהך קרא נפקא, מ"מ אין לחדש פלוגתי חדתי גם בגדרי הדינים. ונראה דא"כ ה"ה לענין ההידור בערבות הגדלות על הנחל.

#### זכר למקדש

בגמ' סוכה מז. א"ל אביי לרבא מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש. וברש"י שם, **דלא עבדינן לה שבעה**. אבל יום אחד מיהא עבדינן כדאמרין לקמן (עמוד ב) בר"א בר צדוק והוא היה לאחר חורבן. ומ' מרש"י דעכ"פ יום זה דעבדי' הוא בגדר זכר למקדש. וכן יש לכוון בלשון הר"מ שכ' עֶרְבָה זו הוֹאֵלֵךְ וְאֵינָהּ בְּפִרוּשׁ בְּתוֹרָה אֵין נוֹטְלִין אוֹתָהּ כֹּל שְׁבַעַת יְמֵי הַחֵג וְכֹר לְמַקְדָּשׁ אֶלָּא בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי בלבד הוא שנוטלין אותה בזה"ו. וא"כ הוא דערבה זו היא משום זכר למקדש, יכון גם ע"ז מה שהעירו [עי' בס' הליכות שלמה סוכות פי"א אות כ"ה] בדבר לולב כל שבעה דידן דכיון שיסודו משום זכר למקדש, וכדנפק"ל לעיל מא. מקרא דציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה - א"כ הדבר טעון כוונה [ועכ"פ ידיעה] שעבדי' לזה בתורת דרישה למקדש, וכ"ה בערבה זו להאמור שגם היא נעשית בתורת דרישה למקדש שיבנה בב"א.

### ביאור מנהגן של אנשי ירושלים

#### הרב יצחק יהודא בולבין

הנה יש לדון במי שחזור מבית הכנסת בסוכות אחר התפילה, אם יש ענין שיקפיד להחזיק את הנרתיק עם הלולב בידו, או שיכול ליתנו לאחד מבניו שיחזירם לביתו. והאם יש בזה משום קיום מנהג אנשי ירושלים.

בגמ' סוכה [מא:]: א"ל מר בר אמימר לר"א, אבא צלויי קא מצלי ביה. ופרש"י כשהיה מתפלל היה לולבו בידו מרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו. וכו' תניא ראב"צ אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא ק"ש ומתפלל ולולבו בידו וכו' הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו. נכנס לבית המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו. מאי קמ"ל להודיעך כמה היו זריזין במצוות, ע"כ.

וצריך להבין הניחא במש"כ הגמ' שהיו קוראים ק"ש ומתפללים, וכמו"כ שגם אחר שיצאו יד"ח וקראו את ההלל, המשיכו ללכת לבקר חולים וכדו' עם

1 ולא ידעתי אם ד' הלולב"י בזה מעידים על המנהג המקובל פניה"ק, וכבעלמא. וא' מגדולי הבקאים במנהגי ירושלים אמר שהוא דבר חדש שכולם עושים כן [וע"כ גם הוא עושה כן], אבל בכל המקומות שהתפלל מעולם לא ראה כן רק לקחו וחבטו ותו לא, עכ"ד.

2 והשתא דאתי להכי יש לדון בראיה חדשה לענין הנידון אם בעי' ערבה הגדלה על הנחל ממש, עכ"פ למצוה. שהנה תנן שהיו מביאים למקדש ממוצא, ובגמ' אי' שהיא קולוניא. ועי' ברע"ב שכ' שמקום זה קיים עד היום [בערך שנת ר"ג, וראיתי מובא [במשניות מה' רייזמן] שכפר ערבי בשם זה היה קיים עד לא מכבר באזור המקום הקרוי היום "מוצא"] ונקרא בשם זה, והערבה מצויה שם. עכ"ד הרע"ב. והנה המקום לפנינו וצריך בדיקה אם יש שם נחל. ואמנם עכ"פ ברי' מלוניל ומאירי פירשו שבמקום זה היו מצויות הערבות כיון שהוא בשיפולי ההר והמים באים שמה. ומבואר א"כ שלא מנחל הוא, והלא משם היו מביאים למקדש. וצע"ל להשיטות דבעי' על הנחל ממש. [אא"כ נימא כמו שהאריך הרה"ג מרדכי פטרפרוינד שליט"א שכל ריבוי מים איקרי נחל לזה, עיין עליו בקונטרסו ולקחתם לכם ח"א סי' כ"ט]

הלולב, שבזה נבדלים אנשי ירושלים משאר עמא. אך מה שאמרה הגמ' 'אדם יוצא מביתו ולולבו בידו הולך לבית הכנסת ולולבו בידו', מה הרבותא בכך שהלך עם לולבו לבית הכנסת, הא כו"ע נמי הולכים לבית הכנסת עם לולב כדי לצאת בו ולנענע בהלל.

עוד צריך לברר אם מנהגן של אנשי ירושלים היה רק משום חיבוב מצוה בעלמא, ולא היה זה מצוה יותר מהודרת. או"ד שגם קיימו בזה מצוות נטילת לולב, והיו הידור במצוה עצמה. וכשם שהגמ' שם מביאה לעיל שרבן גמליאל לקח לולב באלף זוז, והק' הגמ' למה לי למימר, ותרצה להודיע כמה מצוות חביבות עליהן, ובפשטות חיבוב זה היינו הידור במצוה עצמה ששילם סכום גדול כ"כ על אתרוג מהודר ביותר.

עוד צ"ב שלא מצינו שעשו כן בשאר המצוות, כגון שהיו אווזין ברה"ש שופר כל היום והולכים עימו לבית הכנסת וכו', ומ"ש מצוות לולב משאר המצוות. והנה בהך שיעור הזמן של נטילת לולב שנאמר בקרא 'ולקחתם', יש לדון מהו שיעור זמן הלקיחה. ובפשטות מיד כשלקחו רגע אחד כבר קיים מצוותו, וכלשון הגמרא 'מדאגבהה נפק בה'. וז"ל הלבוש [תרנ"א ח] מן התורה בלקיחת הגבהה בעלמא סגי דכתיב 'ולקחתם' שכיון שהגביהו יצא. אבל חז"ל [סוכה לז:] אמרו שצריך לנענע, ואסמכוה אקרא דכתיב 'אז ירגנו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ', עיי"ש.

ויש לדון אם כשאוחזו הד' מינים יותר זמן, אף שיצא מיד, אם הוא הידור במצוות הלקיחה כלומר כשם שיש הידור בגדול האתרוג כמ"ש 'התוס' [ב"ק ט: ד"ה עד שליש במצוה] ה"ה איכא הידור בזמן הלקיחה שאם ממשיך לאחוז הד' מינים בידו איכא בזה הידור במצות הלקיחה או"ד שאחר שיצא יד"ח בלקיחה רגע אחד, אין שייך הידור בזמן הלקיחה.

והנה יש לברר אם יסוד מנהגן של אנשי ירושלים היה להמשיך את הנטילת לולב למשך זמן מרובה. והיינו שלמרות שכבר בנטילה הראשונה בתחילת היום יצאו יד"ח וסגי בהכי, מ"מ מחמת חיבוב המצוה המשיכו לקיימה במשך כל היום. ועשו כן כדי להדר במצוות הנטילה. וראה בלשון הרא"מ הורביץ לקמן [מד.] 'ומנהג אנשי ירושלים אינו רק להאריך באותה נטילה הראשונה', עכ"ל]. ואף שיתכן שהיה הפסק בנטילה כגון שהיה קורא בתורה והניחו ע"ג קרקע, י"ל דלא הסיח דעתו מהם ואח"כ כשנוטלן הוא המשיך ללקיחה הראשונה.

או"ד דבאמת קיימו המצוה כהלכתה ככל אדם רק בנטילה ובהלל. אלא שמחמת חיבוב המצוה מיד כשהלכו לבית הכנסת לקחו את הלולב בידם, וכן אחר שיצאו כבר יד"ח המשיכו להחזיק את הלולב מחמת חיבוב המצוה שזכו לקיימה, אמנם לא היה זה לקיחה אריכתא והמשך של מצות נטילת הלולב, אלא שרק החזיקו בו מחמת חיבוב המצוה.

וברמ"א [תרנ"א ד] כתב 'ולא יברך רק פעם אחת ביום אע"פ שנוטלו כמה פעמים'. ובמשנ"ב [סק"ח] כתב 'אע"פ שנוטלו כמה פעמים להידור מצוה כמנהג אנשי ירושלים כדאיתא בגמ'. ומבואר שהבין שהטעם שאנשי ירושלים היו אווזין לולבם בידם כל היום לא היה זה משום חיבוב מצוה בעלמא אלא שהיה בזה הידור במצות הלולב, וכמשנ"ת.

וכן מבואר גם בתוס' [לט. ד"ה עובר לעשייתן] שהקשה ממנהג אנשי ירושלים שהיה יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו כנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו. דלכאורה לא היה עובר לעשייתו. ותירץ מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתו, עכ"ל. והיינו שאי"ז לחיבוב מצוה גרידא אלא למצוה מן המובחר.

ולפי"ז א"ש מה שהק' מ"ש שהראו חובת המצוה בלולב טפי משאר מצות כגון שופר שלא מצינו שהיו אווזין השופר בידם בכל יום ראש השנה, וי"ל שרק באחיזת הלולב שקיימו בזה מצות נטילת לולב שייך להמשיך להחזיק בו ואינו דומה לשופר שמצותו הוא תקיעת שופר ואין עניין להמשיך ולהחזיקו.

אמנם בחזון יחזקאל [פ"ב ה"ב] משמע שאין שום מצוה במה שממשיכין לאחוז הלולב, שכתב אף שמדאגבהה נפק בה, היו מטיילים עוד בלולביהם אחר שיצאו ידי חובתם, ומשום חובת המצוה לא היו מניחים אותו והיו מוסיפים ואוחזים אותו בידיהם כדרך מצוות. ומשמע בדבריו שאף לעניין

חובת המצוה גרידא יש לאוחזו כעין מעשה מצוותו, ולכן בשופר לא עשו כן משום שהמצוה היא לתקוע בו ולא לאוחזו.

### ויש לכא' עוד נפק"מ בזה:

א. כתב השו"ע [תרמ"ד א] שחרית אחר חזרת התפילה נוטלין הלולב ומברכין על נטילת לולב ושהחיינו וגומרין ההלל וכו'. ומשמע שזמן חיובו הוא קודם ההלל. ויש לדון אם אנשי ירושלים ג"כ היו מברכים בבית הכנסת אחר שחרית קודם ההלל, ואז מתחילים לקיים את המצוה או שהיו מברכים על הלולב בביתם, וכשהולכים לבית הכנסת ולולבם בידם היה זה כבר המשך למצות נטילת הלולב שהתחילו בה בביתם. וכ"כ בחתם סופר 'נראה שכך היה מנהגם לברך ולצאת יד"ח בביתו, ואח"כ לילך עם הלולב לבית הכנסת'.

ב. האם אנשי ירושלים לקחו את הלולב בידם בכל דיני נטילת לולב, שהחזיקו הלולב בימין וגם את האתרוג בשמאל, וכמו"כ החזיקום דרך גדילתם, ולא בנרתיק וכדו'. דאם נימא שקיימו בזה מצוות נטילת לולב אריכתא פשוט שהיו צריכים להחזיק בלולב כהלכתו. אך אם היה זה רק לחיבוב מצוה בעלמא לא החזיקום כדן, ויתכן שמצד חיבוב המצוה גרידא סגי להחזיק רק את הלולב ולא גם את האתרוג. [אמנם בחזון יחזקאל שהבאנו לעיל משמע שגם לחביבות המצוה גרידא יש לאוחזו כעין מעשה מצוותו, וצ"ע]

ולפי"ז יש לומר במה ששאלנו מה הרבותא באנשי ירושלים שהיה 'הולך לבית הכנסת ולולבו בידו', טפי משאר העם. י"ל שאם בירך כבר בביתו ובדרך המשיך את המצוה, פשוט שלא דמי בזה לשאר העם שהם היו מברכים רק בבית הכנסת, והולכים עם לולביהם לא כפי הלכות קיום המצוה, דאדרבה היה זה קודם הברכה, ולא רצו לצאת יד"ח עד הברכה.

ואי נימא שלקחתם היתה רק לחיבוב מצוה בעלמא י"ל שהרבותא היא שמחמת חיבוב המצוה הקפידו לקחת את הלולב בעצמם ולא ע"י בנו עבדו או שלוחו. ושאר העם לא הקפידו להביאם בעצמם. וכן בשאר היום שכולם לא היו הולכים עם לולביהם ואנשי ירושלים המשיכו לילך איתם כל היום, וכמשנ"ת.

ובהערות משיעורי הגרי"ש אלישיב זצוק"ל [סוכה מא:] כתב נראה ברור דעניין זה שיקיים המצוה בכל עת שייך רק אי מחזיק כל הד' מינים או יש כאן חשיבות המצוה שאוחזו כל הזמן, שהוא מקיים המצוה כתיקונה, אבל אם יחזיק רק חלק מהמינים אה"נ שיש כאן קיום חלק מהמצוה, אבל חשיבות המצוה בהאי עניינא ליכא.

ג. כתב הביאור הלכה [תרנ"א יב] שכתב הט"ז דבר חדש דאפילו בעד שנוטל הלולב לאחר שכבר קיים המצוה ורק משום חיבוב מצוה בעלמא, גם אז יזהר ליקח דווקא כל הארבעה מינים שלא לגרוע ולא להוסיף עליו, כדי שלא יעבור על בל תוסיף ובל תגרע. וכתב שהשיגו עליו כל האחרונים ודעתם כיון שכבר קים את המצוה אין שייך בזה בל תוסיף ובל תגרע.

ולפי"ד יש לדון באנשי ירושלים לדעת האחרונים שפליגי על הט"ז אם צריך להקפיד שלא יוסיף ולא יגרע דאי נימא שהם נתכוונו להמשיך את המצוה ולעשות לקיחה אריכתא ולקיים בזה כל רגע את 'מצות נטילת לולב' יתכן שגם הם יודו שאין להוסיף או לגרוע, ורק אם כבר יצאו יד"ח המצוה, ומה שהמשיכו לאחוז בד' מינים היה רק משום חיבוב מצוה גרידא אין בזה משום בל תוסיף ובל תגרע.

המשנ"ב [תרנ"ו סק"ו] כתב שאף שבגמרא איתא שכן עשו אנשי ירושלים היה אדם יוצא ולולבו בידו קורא ק"ש ומתפלל ולולבו בידו וכו', מ"מ כתבו האחרונים [ט"ז] דכהיום מחזי כיוהרא אם לא מי שמפורסם למדקדק במעשיו. ומסיים המשנ"ב 'מיהו זה נוהגין גם היום שמוליכין הלולב בבוקר בעצמו לבית הכנסת וכן מחזיר לביתו בעצמו'. [ובפשטות כוונתו שלא יוליכו ויחזירו ע"י בנו עבדו או שלוחו אלא יטלנו בעצמו, משום חיבוב המצוה].

ובהערות משיעורי הגרי"ש"א כתב שהרוצה לצאת ידי מנהג זה צריך לקחת הלולב בידו ממש בלא הפסק נרתיק הלולב וכדו' וכן באתרוג. והוסיף שאה"נ אם לוקחו בכלי מכובד הוא דרך כבוד ולא הוא הפסק. ולגבי מה שהאתרוג שוכב ולא הוא דרך גידולו, יש באחרונים שכל שלא הופכו לגמרי מדרך גידולו שפיר דמי.

## הערה בענין תכשיטי נשים במועד

### הרב אברהם שלוסברג

איתא בגמ' [מו"ק ט:] ועושה אשה תכשיטיה במועד. ת"ר אלו הן תכשיטי נשים כוחלת ופוקסת וכו', יתיב ר"ה בר חנינא קמיה דר"ח ויתיב וקאמר לא שנו אלא ילדה אבל זקנה לא, א"ל האלוקים אפי' אמך ואפי' אמא דאמך ואפי' עומדת על קברה וכו'. וכן נפסק בשו"ע [תקמ"ו ה'], וכתב הפמ"ג [מש"ז סק"ה] ובין בתולה או אלמנה שרי להתקשט, והביאו הביאה"ל [שם] ד"ה עושה אשה].

ותמנה שבכתובות נ"ד. איתא כיחלה ופירכסה אין לזה מזונות<sup>3</sup>, וכתב רש"י גליא דעתה דלא מחמת כבוד בעלה מעכבת מלהנשא. נראה בגמ' שלא היה רגילות שסתם אשה כוחלת ופוקסת אא"כ דעתה להנשא, ואיך הותר לכל אשה לכחול ולפקוס במועד, הרי מוכח בסוגיא שם במו"ק שאין היתר להתקשט במועד בדבר שאינו שוה לכל נפש.

והנה לו"ד הפמ"ג והביאה"ל היה מקום לחלק שאע"פ שמבואר בגמ' שזקנה ג"כ דרכה להתקשט אין זה כל זקנה אלא דוקא זקנה שיש לה בעל, אבל בדבריהם מבואר שהוא אפי' באלמנה, וא"כ צ"ע מה ראה מהכיחול והפירכוס שדרכה להתחתן, הרי דרך כל אשה לעשות כן. ודחוק לומר שדרך כל אשה לעשות כן רק במועד, ודרך אשה שעומדת להתחתן לעשות כן בשאר ימות השנה, וא"כ יוצא שכל הראיה מכיחלה ופירכסה הוא דוקא שלא במועד, אבל במועד דרך כל אשה כן וצ"ע.

## ספק דבר האבד כשאפשר לברר

### הרב חיים הלפרט

המג"א בריש סי' תקל"ז כתב חידוש בשם המהרש"ך דהיתר מלאכת דבר האבד בחוה"מ אינו רק בודאי דבר האבד אלא גם ספק דבר האבד מותר, והביאו המ"ב סק"א. ויל"ע אם היתר זה נאמר גם כשאפשר לברר הספק, או דבכה"ג צריך לברר. ונראה שנידון זה תליא בפלוג' הפוסקים בבאור חידושם של המהרש"ך והמג"א.

### בד' הפמ"ג דספק דבר האבד מותר דסד"ל

הפמ"ג בא"א סק"א כתב "לכאורה הטעם דחול המועד מדרבנן וספק לקולא", וכ"כ הלבושי שרד והמחה"ש. ולשיטתם פשוט דכשאפשר לברר אסור, כדמצינו בפסחים דף ד' דבספק בדיקת חמץ דרבנן לא סמכינן אפי' על חזקה אלא בעי לברורי, ומזה למדו הפוסקים לכל סד"ל דכשאפשר לברר צריך לברר, ופשוט דכן הדין אף בניד"ד.

אולם הפמ"ג ציין למג"א בסי' תק"ל והניח בצ"ע, וכוונתו לתמוה על המג"א שהביא שם לפלוג' הראשו' אם מלאכת חוה"מ אסורה מדאורי' או מדרבנן, ואיך סתם כאן דספק דבר האבד מותר, הא לכאורה א"ש רק להראשונים דמלאכת חוה"מ אסורה מדרבנן.

### בד' האחרו' דספק דבר האבד הוי כודאי

אכן מצינו דרך אחרת ביסוד חידושם של המהרש"ך והמג"א. דהישועות יעקב בסי' תקל"ז כתב "עיקר הטעם מה שאנו מתירים מספיקא הוא מכיון דכוונתו בשביל שבדעתו הוא דבר האבד, לא אסרוהו חז"ל, אף אם אינו דבר האבד", וכע"ז כתב החזו"א בסו"ס קל"ד, "וספק דבר האבד הוי כדבר האבד ודאי, כיון ששקדו לחוס על ממנום של ישראל, והרי מצות השבת אבידה על זה שעומד במקום התורף, ואין קיומו מובטח".

וכן משמע מסתימת המ"ב, דמחזיק גיסא הבה"ל בסי' תק"ל מצדד כהראשונים דמלאכת חוה"מ יש בה איסור תורה, ומאידך גיסא הביא את חידושו של המג"א [כתמיהת הפמ"ג], ומשמע דהיתר ספק דבר האבד הוא אף לראשו'

3 והתוס' כתובות ד': כתבו שפירכוס ופיקוס חזק מילתא הוא.

דמלאכת חוה"מ דאורי', והוא משום דספק דבר האבד הוי כודאי דבר האבד כמש"כ הישוע' והחזו"א.

### פלוגתתם בשורש היתר דבר האבד

ונ"ל, דשורש הענין נעוץ בפלוג' הראשונים בגדר היתר דבר האבד בחוה"מ, דמצינו בזה ג' שיטות.

א. תוס' בחגיגה דף י"ח והרא"ש בריש מו"ק סברי דמלאכת חוה"מ הוי דרבנן ואחד מראיותיהם ממה שהתירו דבר האבד, דמזה מוכח שהאיסור דרבנן, והתירו דבר האבד. אולם שי' רש"י בכמה דוכתי דמלאכת חוה"מ אסורה מדאורי' [עי' בה"ל ריש תק"ל], ולדבריו צ"ע מ"ט שרי בדבר האבד.

ב. ומצינו שרש"י בחגיגה דף י"ח תי' קושיה זו, מדכתב לבאר את מה שאמרו בגמ' 'הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת', ופירש"י דאיזה יום אסור קאי על יו"ט וחוה"מ דתלוי בקידוש הראיה, ואיזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת קאי על חולו של מועד, "אי זו מלאכה אסורה, דבר שאינו אבד, ואיזו מלאכה מותרת, דבר האבד". ומבואר דמלאכת דבר האבד מעיקרא לא נאסרה, וא"ש אף לשיטתו דמלאכת חוה"מ אסורה מדאורי'.

### בד' הריטב"א דהיתר משום שמחת הרגל

ג. דרך נוספת מצינו בריטב"א, דהריטב"א מחד גיסא הכריע בריש מו"ק כהראשונים דמלאכת חוה"מ אסורה מדאורי', ומאידך גיסא באר את היתר מלאכה בדבר האבד באופ"א, דהנה במו"ק דף י"ג מבואר דאיסור מלאכה בחוה"מ משום טירחא ומשמע כהראשונים דהאיסור רק מדרבנן, וצ"ע להראשונים דאסור מדאורי', והריטב"א שם באר את יסוד הענין, "כי טעם איסור מלאכות במועד הוא משום טרחא ושלא למעט בשמחת הרגל ולפיקך התירו חכמים כל שהוא צורך המועד וכל שהוא דבר האבד כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב", ודבריו צ"ע ממש"כ בריש מו"ק דמלאכת חוה"מ אסורה מדאורי', וע"כ דכוונתו לומר גדר באיסור דאורי', דגדר האיסור משום שמחת הרגל, ולהכי במלאכת דבר האבד וצורך המועד חסר בחפצא של האיסור, היות והימנעות ממלאכות אלו מונעת את שמחת הרגל.

### היתר ספק דבר האבד ע"פ הריטב"א

ונראה שההיתר בספק דבר האבד א"ש רק לשי' הריטב"א, אבל לשי' רש"י דמסרן הכתוב לחכמים, מהיכי תיתי להיתר ספק דבר האבד, הא יש כאן ספק דאורי' אי מסרן הכתוב לחכמים, וכפי שתמה הפמ"ג, אבל לפמ"ש"כ הריטב"א א"ש, דאף ספק דבר האבד הוי בכלל שמחת הרגל דשרי, וזה ממש מש"כ הישוע' והחזו"א ביסוד חידושם של המהרש"ך והמג"א.

### בד' הפמ"ג דאף ספק צורך המועד מותר

ובמ"ב כתב בשם הפמ"ג דכמו שיש להקל בספק דבר האבד כך יש להקל בספק צורך המועד, וזה א"ש לשיטתו דההיתר משום סד"ל. אכן נראה דא"ש גם להאחרונים דבאור דספק דבר האבד הוי כודאי דבר האבד, דהא מבואר בריטב"א הנ"ל דאף היתר צורך המועד הוא משום שמחת הרגל, וא"כ פשוט שאף ספק צורך המועד הוי כודאי צורך המועד, ואף זה בכלל שמחת הרגל.

### בקושיית הגרע"א בסתירת המג"א

המג"א בסו"ס תקל"ז כתב דאסור להושיב תרנגולת על ביצים לגדל אפרוחים משום טירחא ואם ברחא אינו יכול להושיב אחרת אע"פ דדבר האבד התירו אפי' מלאכה גמורה וכ"ש טירחא בלא מלאכה, מ"מ אינו מועיל בודאי ואין טורחין מספק. והקשה הגרע"א דהא אפי' מלאכה גמורה התיר המג"א בספק דבר האבד, וכ"ש בטורח בעלמא. וסיים הגרע"א דדוחק לחלק בין ספק אם בלא מלאכתו יהיה אבד וע"י מלאכתו בודאי יועיל דזה מותר, אבל בודאי אבד והספק אם יועיל במלאכתו דזה לא מהני, והניח בצ"ע.



ויל"ד דהנידון אם אפשר לחלק תלוי בגדר היתר ספק דבר האבד, דאם הוא מדין סד"ל אין טעם לחלק, אבל אם הוא מסברת הישוע"י והחזו"א דגם ספק דבר האבד הוי כודאי דבר האבד, אפשר דכל ההיתר רק כשיש בפעולה שם פעולת הצלה, אבל בפעולה שיש ספק אם יש בה הצלה, הוי ספק אם הוא מכלל הדברים המותרים בחזו"מ ולכך אסור, ואכתי צ"ע.

#### העושה מלאכת דבר האבד וסבור שאינו אבד

ויל"ד עוד, דלפי מה שמבואר באחרונים דהיתר ספק דבר האבד הוא משום דההיתר תלוי בדעתו, אפשר שיהיה מזה גם חומרא, באופן שעושה מלאכה שאליבא דאמת הוי דבר האבד, אבל לפי מחשבתו אינו דבר האבד ועושה במחשבת אסור, דאם ההיתר תלוי בגוף מלאכת דבר האבד, בודאי ההיתר קיים [ורק צריך סליחה וכפרה כדין נתכוין לאכול בשר חזיר וכו'], אבל אם ההיתר תלוי במחשבתו, הכא שסבור שעושה מלאכת חזו"מ, אף הוא נכלל באיסור מלאכה, דהיתר דבר האבד לא תלוי באמיתות הדבר אם הוי דבר האבד, אלא במה שחושב דהוי דבר האבד, וצ"ע בזה.

#### טעה שהוא דבר האבד

וכן יל"ד לאידך גיסא באופן שאינו דבר האבד ורק שטעה וסבר שהוא דבר האבד, דלרש"י דתליא בגוף המלאכה, בודאי דאף הכא קעביד מלאכה בשוגג, אבל להאחרונים הנ"ל וע"פ הריטב"א דתלי' רק במחשבתו, אפשר דאף כה"ג בכלל היתר דבר האבד, דהא היתר דבר האבד אינו משום שהוי מלאכה פחות חשובה, אלא משום שהאיסור תלוי בשמחת הרגל, כל שנעשה בכוונה לשמחת הרגל, חסר בחפצא דאיסורא.

#### אם להריטב"א מותר אף כשאפשר לברר

ולפ"ז נחזור לנד"ד, דלפי מה דמוכח במג"א דהיתר ספק דבר האבד הוא אף לראשו' דהאיסור מדאורי', ע"כ באורו כהריטב"א דשורש האיסור משום שמחת הרגל, ולפ"ז לא שייך בזה כלל דאפשר לברורי, אלא כל שעושה מחמת שמחת הרגל אינו בכלל האיסור, דהכל תלוי במחשבתו שעושה לצורך דבר האבד, אך אכתי יל"ד שמא כל דאיכא לברורי לא חשיב דעושה מחמת שמחת הרגל, וצ"ע.

### דבר האבד במועד וצריך לתקן מספק בשני מקומות

#### הרב אליסף פרלמן

א] כתב השו"ע סי' תקלו ס"ד אין מושיבין תרנגולת על הביצים לגדל אפרוחים, ואם הושיבה קודם המועד וברחה מעליהם, יכול להחזירה, וכו' וכתב הרמ"א אבל אסור להושיב אחרת אפילו מתה הראשונה (ב"י) עכ"ל. ובמג"א סק"ג כתב וקשה הלא מפני דבר האבד מותר לעשות מלאכה גמורה כ"ש זה, ונ"ל שאין כל התרנגולת יושבות על הביצים שכבר הוחמו, הלכך חוששין שמא לא יועיל הושיבת האחרת ולפיכך אין טורחין מספק וכו' עכ"ל.

ובהגהות רע"א על השו"ע כתב על דברי המג"א וז"ל הלכך חוששין שמא לא יועיל. עדיין קשה הא מלאכה גמורה אפי' בספק דבר האבד מותר כמ"ש המג"א רס"י תקל"ז וכ"ש טורח בעלמא, ודוחק לחלק בין ספק אם בלא מלאכתו יהי' אבד וע"י מלאכתו יועיל בוודאי דזה מותר, אבל בוודאי אבד והספק אם יועיל במלאכתו וצ"ע. עכ"ל וביאור החילוק שחילק רעק"א בדוחק, הוא, דאפשר דבספק דבר האבד, צד האבד שבו מתיר את המלאכה, דסגי בצד אבד כדי להתיר מלאכה, דכבר חשיב צורך כענין דבר האבד בודאי, הא מיהת דהיינו דוקא מלאכה שיועד שלאחריה לא יהא לו הפסד, אבל מלאכה כזאת שגם אם יעשה אפשר שישאר בדבר האבד שלו בזה לא נלמד ההיתר.

ויש לדון מה יהא באדם שצריך לעשות שתי מלאכות מספק בשביל שעכ"פ אחת מהם תציל אותו מהפסד דבר האבד, ולמשל הרי שיש לו נזילת מים בביתו שמזיקה לו בדבר האבד, ואינו יודע איזה צינור הוא, אם צינור מימין שנתקלקל או צינור משמאל, ולפעמים גם המומחים אינם יודעים, ורק אחר

כמה ימים יוכלו לידע, אחר שיתקנו רק אחד מהם, אבל הוא צריך מיד לתקן את הנזק, ותקנתו היא שמתקנים את שניהם בודאי בטורח ומלאכה, וממה נפשך מתקן מיד את תקלתו, ויל"ע אי שרי בהכי או לאו.

ולכאור' דבר זה תליא במחלו' המג"א והרעק"א הנ"ל דאי נימא דספק הצלה הותר בדיעבד כדברי רעק"א א"כ הכא נמי הרי בכל צנור שהוא יש צד הצלה וממילא יש לנו להתיר את העבודה בשניהם מספק, אבל לפי המג"א דספק הצלה לא הותרה א"כ הלא הכא בכל צנור מהם הוא עבודה שהיא רק ספק הצלה דאפשר דגם אם תיקן צינור זה לא נעשה בזה הצלה לדבר האבד והרי ספק הצלה לא הותר.

ב] אך לכאור' יש לדון דגם לפי דברי רעק"א דהותר ספק הצלה הכא לא הותר, משום דיל"ל דעד כאן לא הותר רעק"א ספק הצלה רק אם המעשה שהוא עושה אפשר שיזדמן הצלה עתידית על ידו ואפשר שלא יזדמן כגון ישיבת התרנגולת האחרת אפשר שתועיל ואפשר שלא תועיל, והותר במועד, אבל בכאן אין זה ספק עתידי אלא כבר עכשיו אפשר שאין בפעולתו שום הצלה במה שהוא עושה דאפשר שאין שום תקלה בצינור שהוא טורח בו ועושה בו מלאכה לחינם [ותליא דבר זה בטעמים שהותר ספק דבר האבד וספק הצלה דאי משום דחשיב כספק דרבנן יש להתיר, ואי משום דחשיב צורך והצלה מחמת הצד שיש בו אבד ומחמת הצד שיש בו הצלה, א"כ שמא צריך שיהא צד עתידי דהיינו שבעת המלאכה מונח כל הזמן צד אפשרי שכך יהא על ידו, משא"כ בספק דלשעבר].

ג] ומאידך יש לדון עוד דהכא לא הוי נידון של ספק הצלה אלא ספק דבר האבד, ומותר במועד גם לפי דברי המג"א, משום דיל"ל דאע"ג דהנזילה הזאת עושה לו ודאי דבר האבד, מכל מקום הצינור הזה שאפשר שאין הוא קשור לנזילה כלל, א"כ הוא ספק על צינור זה אם הוא גורם לו הפסד או לאו, אבל הא ודאי שאם הצינור הזה מזיק אותו הרי הפעולה שהוא עושה בו תציל אותו מההיזק של הצינור, א"כ אין כאן על הצינור הזה ספק הצלה מהנזק שלו אלא ספק מזיק של דבר האבד או לאו, והרי בספק דבר האבד מודה המג"א דיש היתר במועד [אמנם אין זה ספק עתידי האם מצב הצינור עכשיו יזיק אותו בהמשך, אלא הוא חוסר ידיעה האם יש מצב היזק בצינור הזה, ולכאור' זהו מעין הספק שהעלינו לעיל אם התירו בספק לשעבר שאינו ספק עתידי, וראיתי מביאים שהחוט שני הסתפק בזה בספק דבר האבד לשעבר כגון כשיש לו ספק אם קיים נזק במצב מסוים, אם יש בזה היתר].

אך יש לדחות ולומר דאין הספק עומד על הצינור הזה, אלא הספק עומד על מקום הנזק שהוא הנזילה המזיקה אותו, ונזילה זו ודאי מזיקה אותו ויש בה ודאי דין דבר האבד, וא"כ הספק ביחס לצינור הוא רק ספק של הצלה האם תיקון בצינור זה מציל אותו או לאו, וא"כ אין כאן אלא ספק הצלה ולא ספק בעיקר הדבר האבד, וא"כ להמג"א אין להתיר בספק הצלה.

ד] והיה אפשר לומר דהנידון הנ"ל נוגע גם לדברי רעק"א דהנה יש לדון לפי רעק"א דהקילו בין בספק דבר האבד ובין בספק הצלה, מה יהא הדין היכא דהוא ספק גם על הדבר האבד וגם ספק על ההצלה האם הותר בכה"ג, ואפשר דלא הותר המעשה כשיש כאן ב' ספקות [ותליא בטעמי ההיתר דאי מצד ספק דרבנן לקולא, הכא הוי תרי ספקות לחומרא, ואי משום דגם ספק חשיב כצורך והצלה א"כ לכאור' גם בתרי ספקות, ויל"ע] והכא הרי מצד הצינור הוא ספק דבר האבד ומצד המקום הנזילה הוא ספק הצלה.

אך נראה דהכא שאני דאין כאן ב' ספקות, אלא ממה נפשך אם מעמידים את הנידון והספק על הצינור עצמו הרי זה ספק דבר האבד אם יש בו נזק המפסידו בצינור זה, אבל ודאי שעל הצד שיש בו נזק הרי הוא מתקנו והוי ודאי הצלה, ואם מעמידים את הספק על מקום הנזילה הרי זה ודאי דבר האבד, ואין כאן אלא ספק הצלה דאפשר דתיקון צינור זה לא יציל את הנזק של הנזילה, וכיון דממה נפשך הוי רק ספק אחד ודאי מותר לפי רעק"א.

ד] אמנם מה שיש לדון האם נאמר דיש לצרף את שתי המלאכות למלאכה אחת גדולה דכמו שכשעושה תיקון אחד שכרוך בו כמה מלאכות מותר לו במועד לצורך דבר האבד, הכא נמי הרי מאחר שאין ידוע מקום הנזק א"כ אופן התיקון הוא ע"י מלאכה בשני מקומות ואין דנים כל מקום בפני עצמו וממילא חשיבי שניהם כמלאכה שודאי יש בה הצלה, כיון דאחר התיקון

בשני המקומות סו"ס יהא לו תיקון להפסד והדבר האבד שלו, וצ"ע אם נאמר כן שהרי כל מלאכה בפני עצמה אפשר שהיא מיותרת ורק מחמת הספק עושה אותה.

ויש לחזק את צד ההיתר, ובהקדם מה שיש לדון האם כשהמתקן לא יודע היכן הוא הקלקול אם מותר לו לבדוק ע"י טירחא ומלאכה היכן הוא התיקון, ולכאור' בדיקה זו עצמה היכן הוא הקלקול והיכן צריך לתקן נחשבת בעצמה בכלל ההיתר של התיקון שהרי כך הוא הדרך לתקן את הדבר ע"י הבדיקה היכן וכיצד הוא הקלקול, וממילא י"ל דכל שלא ידוע היכן הקלקול והיותר קל הוא לתקן בב' מקומות מבלי לבדוק היכן בדיוק הוא הקלקול, הרי נעשה זאת לדרך התיקון של כזה קלקול ולא דבר זה מבדיקת מקום הקלקול ותיקונו דכל שזה הוא דרך התיקון הרי שהוא בכלל עצם היתר של מלאכות התיקון, וכן יש לצדד, ויל"ע.

ה] ועיין במאמרו של ידידי הגר"ח הלפרט שליט"א, שביאר היתר לספק דבר האבד עפ"י הריטב"א, דהתירו דבר האבד כדי שלא ימנע משמחת המועד, ולדברי הריטב"א א"כ גם בספק יש להתיר די"ל דכיון דהוא צער לו במניעת המלאכה אפילו בספק, על כן יש להתיר גם בספק, ולפי"ז נראה דגם בכה"ג יש להתיר שהרי סו"ס גם במצב הזה זהו צורך שמחת המועד, שיהא ממה נפשך תיקון ע"י עשיית שתי המלאכות.

## ביאור שיטת הרמב"ן בגדר שמיני רגל בפני עצמו

### הרב אפרים אלעד אפלבוים

בגמ' בסוכה (מח.) איתא דשמיני רגל בפנ"ע לענין פז"ר קש"ב וכו'. ור' היינו רגל בפנ"ע, והאריכו הראשונים בפ"י ענין רגל בפני עצמו. ושיטת הרמב"ן שם (ומובא גם בריטב"א), דקאי על עיקר חובת הרגלים שהיא ראייה וחגיגה. והפ"י, דאע"פ שלא היה ראוי לראייה ביום הראשון כגון שהיה חג, דמחמת זה נפטר לר' יוחנן מראייה בכל ימי החג, וכן אם לא היה ראוי כל ד' ימי החג, דמחמת זה נפטר גם לר' הושעיא שכולן תשלומין זה לזה (ע"ש ברמב"ן שהאריך בזה), מ"מ הוא מתחייב בראייה וחגיגה ביום הח' משום שהוא רגל בפנ"ע, והיינו שמחייב בראייה וחגיגה מצ"ע. ומיהו אינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי, שאם חוגג בראשון אינו חוגג בשמיני, ורק אם לא חג כל ימי החג הראשון, מתחייב בחג השני מפני שהוא רגל בפנ"ע, ע"ש בלשון הרמב"ן המזוקק.

ודברי הרמב"ן צ"ב בסברא מה פשרה היא זו, דממנ"פ, אם הוא רגל ומחייב בראייה מצד עצמו, א"כ שיתחייב גם אם כבר חגג ברגל הסוכות. ואם אינו מחייב למי שכבר חג בסוכות, ע"כ דאינו מחייב בפנ"ע אלא רק תשלומין לראשון, וא"כ אם היה פטור בחג הראשון, ייפטר. כיצד יתכן שהוא מחייב מצד עצמו, אך רק למי שלא חג בראשון. ועוד יל"ה ק"ע דהרמב"ן מהסוגיא בחגיגה (ב.) הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה אלא למאן דאמר כולן תשלומין דראשון הכל לאתויי מאי, ואכמ"ל.

ונל"ב את דברי הרמב"ן בהקדם הסוגיא בעירובין (מ:) שהסתפקה מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים, כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן. ומבואר דפשיטא לגמ' שברגלים אומרים, ור"ה ויוה"כ גרעי מהם, וצ"ב מה הגריעות (ועי' תורת חיים שם).

ובראשונים כ' דטעם הספק הוא מפני שר"ה ויוה"כ לא הוו כשאר ג' רגלים דמתרגמינן זימנין, וז"ל המחזור ויטרי (ס' שכ"ב, וכ"כ בפסקי הרי"ד שם): שהרי אף לומר בה זמן נסתפק לנו במסכת עירובין. ואף על פי שחל מידי שנה בשנה, מפני שלא נקראו רגלים דמדתרגמ' זימנין. עכ"ל. וביארו (ס' פני העיר בעירובין שם) דר"ל שרגלים עדיפי מפני שמתחדשות בהם תקופות מסויימות בשנה, כזמן האסיף וחג הקציר וחודש האביב, ולכן דווקא הם נקראים זמנים, וזה ל"ש ברה"ה ויוה"כ (ואע"פ שנראה שאין ביאור זה מוכרח בדברי הראשונים, מ"מ יש מקום לומר כך מסברא).

ומסתבר לומר ששמיני עצרת אינו רגל וזמן חלוק בשנה בפנ"ע, דלא מסתבר שיש השתנות בתקופת השנה תוך יום אחד מיד לאחר חג הסוכות, וא"כ נ' דתקופת השנה של שמי"ע היא אותה תקופה של חג הסוכות. ואכן בצל"ח בסוף סוכה (נז.) פשיטא ליה דדין זמן בשמ"ע תלוי בספק הגמ' בעירובין

שם, ודקדק מלשון רב ושמואל שם שאין אומר זמן אלא בג' רגלים, דמשמע שלדידהו אינו אומר זמן בשמי"ע, דאל"כ הול"ל ד' רגלים.

ועפ"ז נל"ב את דברי הרמב"ן, די"ל דיסוד הענין שמצוות הראייה והחגיגה נקבעו דוקא בשלושת הרגלים, הוא מפני השתנות תקופות השנה, דרצון התורה שנתראה ונחוג לפניו ית' בכל תקופה, אלא דכללה התורה את חיוב החגיגה והראייה בכלל שאר מצוות היו"ט שברגל, ולא שהחייבים יחולו בפנ"ע בהגיע התקופה ללא שייכות ליו"ט. ומזה עולה דכדי להתחייב בחגיגה וראייה בעינן תרתי, השתנות התקופה שהוא יסוד החיוב, וגם מציאות של יו"ט וחג שהוא מחיל את חיוב מצוות הראייה והחגיגה.

ומעתה מבוארת סברת הרמב"ן היטב, דשמיני עצרת אינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי לחייב שוב בראייה וחגיגה למי שכבר נראה בסוכות, דהרי הוא כבר קיים את מצוות הראייה והחגיגה שיסודה בתקופה זו, ואין סיבה שתתחדש בשמנ"ע חובה נוספת להראות כיון שאין כאן תקופה חדשה. אך מ"מ מי שהיה חגג ביו"ט הראשון, שפיר מתחדש עליו חיוב חדש בשמנ"ע כיון שכלפיו מתקיימים ב' תנאי החיוב, דהוא לא קיים את מצות הראייה בתקופה זו, וגם הגיע יו"ט שמחיל חיוב ראייה וחגיגה.

ועי' ברמב"ן שם שכשיבאר שאינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי, כ' שזה כענין מה שאמרו בפסחים (צג.) לענין פסח ראשון ופסח שני אליבא דרבי דשני רגל בפנ"ע הוא. ולפי"ד הדמיון ברור, דכמו שפסח שני, אע"פ שהוא רגל בפנ"ע, ודאי הוא בא בתור אפשרות נוספת להקריב את אותו הקרבן פסח של פסח ראשון, ואינו חיוב קרבן בפנ"ע, כך הוא ממש הרגל בפנ"ע של שמי"ע, שהוא בא להשלים את אותו חיוב הראייה של החג הראשון מחמת תקופה זו, וכפשנ"ת.

## בענין ריקוד וטיפוח בשמח"ת במקום שאין ס"ת

### הרב יחיאל צימרוט

עובדא הוה באדם שבא לבקר חולה בשמח"ת וחפץ הי' לשמוח עם החולה בשמחת גומרה של תורה כדרך ששמחים בביהכנ"ס בטיפוח ובריקוד, ויל"ע בדין זה האם הך דהתירו משום כבוד התורה לרקד ולספק כף אל כף ביו"ט (ע' מג"א ס' תרס"ט בשם המהרי"ק ובפמ"ג בא"א שם, ובמשנ"ב סק"ה וסק"א ובשעה"צ סק"ה) הוא דווקא בפני הס"ת ובשעת ההקפות או דבכל גוונא שעוסק בשמחה לכבוד גומרה של תורה התירו.

ובתחילה יש להקדים בעצם הך דינא דמתני' דביצה (לו:) דאין מטפחין ואין מרקדין והטעם מבואר בגמ' שם גזירה שמא יתקן כלי שיר, ונח' הראשונים אי שייכא גזירה זו האידנא, דלדעת התוס' (ביצה ל' בד"ה תנן) האיסור הי' דווקא בימיהם שהיו בקיאים לעשות כלי שיר אבל לדידן דאין בקיאים בעשיית כלי שיר שרי, ובב"י (ס' של"ט) הביא לדב' התוס', אמנם מייתי שם דמדב' מהרי"ק (שורש ט' ענף ב') בשם רבינו האי גאון שכ' שבשמח"ת שרי לרקד משום כבוד התורה מבואר דבלא ה"ט דכבוד התורה אסור אף בימינו, והוסיף הב"י שכן נראה שדעת הפוסקים לאסור מדסתמו דבריהם ולא חילקו [ ואולי טעם האוסרים משום שאע"פ שנתבטל טעם הגזירה מ"מ לא נתבטלה הגזירה וכהיא דביצה ה', וכן משמע מדב' הב"י. שו"ר שכ"כ המחז"ש ס' של"ח סק"א לבאר דעת האוסרים, וע' ב"י שם דהתוס' מדמי להו למשקין מגולין דשרי האידנא לפי שאין מצויים נחשים ע' תוס' ע"ז ל"ה וע' בספר שולחן שלמה ס' של"ט, ג' סק"ו].

ולענין הלכה דעת השו"ע (של"ט, ג') לאסור וברמ"א מיייתי בריש דבריו דהא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחי' בהו משום מוטב שהיו שוגגין ואח"כ מיייתי די"א דבזמן הזה שרי כיוון דאינו בקיאים בעשיית כלי שיר.

ובביאור דעת הרמ"א יעוין בדב' המחז"ש (ס' של"ח סק"א) שביאר דאין דברי הי"א נראין עיקר בעיני הרמ"א ולא הביא דברי המקילים אלא ליישב המנהג, אמנם מפשטות דב' המג"א (ס' של"ח סק"א) משמע דדעת הרמ"א להקל, [ולכאור' מדב' בד"מ ס' תרס"ט דמיייתי לדב' מהרי"ק דבשמח"ת נהגו היתר משום כבוד התורה, משמע דבלא ה"ט לכאור' אסור, וזהו כפי' המחז"ש בדעת הרמ"א] ובמשנ"ב שם סק"י מסיק דאין כדאי להניח לאלו המספקין והמרקדין שלא במקום מצווה אלא משום מוטב שהיו שוגגין וכו', ומבואר דמדינא אסור ורק דאין למחות בהמקילין משום מוטב שהיו שוגגין.

והנה בנדוד דאיירי בחולה שאין בו סכנה הי' מקום לומר דאף בלאו האי התירא דשמח"ת יתכן דשרי לספק ולרקוד אם הדבר נצרך כדי לסעוד רוחו של החולה ולחזקו, דהנה בגמ' ערובין ק"ב התירו השמעת כלי שיר לצורך חולה כדי שישן, וכן פסק המג"א ס' של"ח סק"א ובמשנ"ב שם, אלא דיש מקום לחלק דהיינו דווקא כדהתם שעושה הדבר לצורך שינת החולה שע"י הקול שיר נרדם החולה והוא צורך חוליו וגופו ממש שיתחזק גופו ע"י השינה, אבל בנדוד דאין הדבר צורך חוליו וגופו אלא רק לצורך חיזוק רוחו לכאן יתכן דאין הדבר כלול בהך התירא. [ולבד מינה בפי' הר"ח שם משמע דאין להתיר כן אף לחולה אלא במקום סכנה, אמנם מסתימת הפוסקים שלא הזכירו כן, וכן למש"כ המג"א שם לדמות השמעת קול הנעשה לצורך מצווה דשרי מהא דהתירו לחולה (ת' מחה"ש שם) מבואר דס"ל דחולה היינו אף בלא סכנה דאל"ה לא שייך לדמותו כלל לחולה (היינו אף למש"כ המחה"ש שם שמדמי השמעת קול דצורך מצווה כשאין מתכוונים לקול נעים של שיר, להשמעת קול לצורך חולה בקול של שיר, דמ"מ אי חולה איירי בסכנה ודאי אין לדמותם כלל) אמנם מ"מ אף לסתימת הפוסקים דשרי אף לחולה שאין בו סכנה מ"מ יתכן דהיינו רק לצורך חוליו וגופו ממש ולא לצורך חיזוק רוחו וכתנתבאר. ויעוין עוד בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ג, נ"ג) שם לגבי חולה שמותר לו בשביל מחלתו ליטול רפואה, ויש לו גם מיחוש אחר שאסור עבור מיחוש זה ליטול רפואה וכ' שם דאין טעם להתיר לקיחת רפואה הנועדה עבור המיחוש האחר אע"פ שמצטער הרבה יעו"ש, ולכאן יש לדקדק מדב' האג"מ דאע"פ דלכאן הסרת המיחוש האחר תרגיע ותיישב רוחו של החולה מ"מ לא התיר, וא"כ לכאן הו"ה בנדוד דאין אף אם הטיפוח והריקוד יחזקו רוחו של החולה מ"מ יתכן דאסור, והטעם לכאן דגרע מצורך גופו ממש כסממנים או כשינה כנ"ל. אלא דיתכן לחלק מההיא דהאג"מ דאיירי בגזירת שחיקת סממנים בנדוד דאיירי בגזירת תיקון כלי שיר דיתכן דקילא מינה. וכן יתכן הי' לדון לחלק דבההיא דהאג"מ חלישות רוחו באה מחמת חולי אחר קל שלא הותר עבורו גזירת שחיקת סממנים, משא"כ בגוונא שבאה חלישות רוחו מחמת החולי שהותרה עבורו גזירת שחיקת סממנים שבוה יתכן דשרי אף לצורך חיזוק רוחו, אמנם יתכן לדחות דאין לחלק כן אלא אילו הי' מותר ליקח סממנים לצורך ישוב דעתו של חולה שאין בו סכנה לא הוזה אכפת לן מחמת מה בא החסרון בישוב דעתו, אלא כל כמה דהי' מועיל הדבר לחזק רוחו הי' לנו להתיר כיוון שמועיל הדבר אף כלפי החולי שמחמתו כן הותרה גזירת שחיקת סממנים, ואי נימא כן א"כ חזי' לכאן מדב' האג"מ שלא שרי' גזירת שחיקת סממנים כדי ליישב דעת החולה כלל, והטעם משום דלא הותרה גזירת שחיקת סממנים אלא רק לצורך חיזוק גופו ממש ולא לצורך חיזוק רוחו].

אלא דעדיין יש לדון דאפשר דאף אי לא נחשיב הך מילתא כצורך גופו ממש כדי להתיר משום התירא דחולה, מ"מ יתכן לדון מטעם אחר, והוא דכיוון דהמבקר מקיים בזה מצוות ביקור חולים יתכן דלענין מצוות ביקור חולים כלול אף ענין חיזוק רוחו של החולה בכלל מצוות ביקור חולים, וא"כ יתכן לדון הדבר כרקידה של מצווה, וא"כ יהא הדבר תלוי בפל' האחרונים דלדעת היש"ש (ביצה פ"ה, ו') שרי, ולדעת הפמ"ג (של"ט א"א סק"א), והגר"ז (של"ט ב') אסור, ובמשנ"ב (של"ט סק"ח) אסור, אמנם שם איירי בדעת השו"ע, אבל בסק"י שם דאיירי בדעת הרמ"א משמע לכאן שבמקום מצווה א"צ להך טעמא דהנח להם מוטב שיהו שוגגין אלא אף בלא"ה מניחין לנוהגים לטפח ולרקד, אמנם אף לדב' שם יתכן דאף במקום מצווה אינו ממש דין לכתחילה אלא רק שמניחין אנו לנוהגים כן אף בלא טעמא דמוטב שיהו שוגגין ואל יהי' מזידין [ועיי"ש בשע"צ סק"ז שמשמע באמת מדב' שלא בא להתיר לכתחילה אלא רק בא למימר שאפשר להניח לנוהגין לטפח ולרקד במקום מצווה אף בלא טעמא דמוטב שיהו שוגגין], אלא דבשע"צ ס' תכ"ו סק"י"ב התיר רקידה של מצווה במקום שא"א לדחות הדבר עיי"ש ומשמע שם שהיינו דין לכתחילה, ויל"ע. וע"כ במשנ"ב של"ח סק"י שמייתי לפל' הט"ז והש"ך אי שרי פעמוני פרוכת וס"ת מטעם דמקום מצווה אמנם עכ"פ לגבי פרוכת איכא טעם נוסף להקל דאינו מתכווין להשמיע הקול, ויל"ע. אמנם אף אי נימא דשרי במקום מצווה מ"מ יל"ע אי באמת חשיב הדבר בכלל מצוות ביקור חולים ממש כל כמה דאין זה לצורך גופו של החולה ממש אלא רק לצורך חיזוק רוחו.

אמנם עדיין יש לדון אי שייך בזה הך התירא שרוקד לכבוד גומרה של תורה, ויל"ע כנ"ל אי נאמר ההיתר רק באופן שמרקדין בפני הס"ת בשעת ההקפות או אף בכל גוונא שרוקד לכבוד גומרה של תורה בזמן שמח"ת. ואולי יש לתלות הדבר בטעם ההיתר שהתירו ריקוד בשמח"ת, דהנה כבר הך' האחרונים אמאי באמת התירו לרקוד ביו"ט הרי לא התירו במקום מצווה חדא שבות

ורק שבות דשבות התירו (ע' שו"ע ס' ש"ז, ה'), ונאמרו בזה כמה תירוצים א. מלשון המהרי"ק שורש ט', וכן מדב' המשנ"ב (של"ט סק"ח) משמע דהחילוק הוא דלכבוד התורה התירו שבות משא"כ בשאר מצווה, ולכאן' כוונתם דכבוד התורה עדיף משאר מצווה כלפי דין זה. ב. הפמ"ג (של"ט סק"א) תי' וז"ל יל"ע הטעם לכבוד התורה אין כל כך דרך משוררים ולא גזרו, עכ"ל [והוסיף שם דבב"י לא משמע כהאי טעמא] ולכאן' כוונתו דלא הי' הדרך לשורר לכבוד התורה בכלי שיר והלכך בזה לא גזרו. ג. ע' בתפא"י (ביצה פ"ה מ"ב) דכיון דעסוק עתה בכבודה של תורה ודאי לא יבוא לחללה דכבוד התורה ואימתה תזכירוהו. ולפי הנך תירוצי לכאן' לא התירו בשאר מקום מצווה אלא רק כשעושה כן לכבוד התורה. [אמנם ע' בתפא"י בכלכלת שבת אות ל"ח שכ' להתיר אף במקום מצווה ובשמחת חתן וכלה, וצ"ב דשם לא שייך ה"ט, דאין לומר שם ג"כ דהואיל ועוסק במצווה לא יבוא לעבור איסור, דזה אינו דהא לא התירו קריאה אף של מצווה לאור הנר משום חשש שמא יטה ולא אמרי' שכיון שעוסק במצווה לא יבוא לחלל, ורק קריאת במה מדליקין התירו מפני שמזכיר שם איסור שבת והלכך לא ישכח כמבואר בשו"ע ער"ה, ז', או ביוה"כ במחזור מפני אימת יוה"כ כמבואר בשו"ע ער"ה, ח' ויל"ע]. ד. תי' היש"ש (ביצה פ"ה, ו' וע"ע מחה"ש של"ח סק"א) דלדבר מצווה סמכי' על דעת התוס' בביצה דהאינדא דאין בקיאת בעשיית כלי שיר לא גזרי', ולזה התי' אף בכל מקום מצווה שרי.

והנה לטעם הא' הנ"ל דטעם ההיתר משום שכבוד התורה עדיף משאר מצווה יל"ע כנ"ל אי היינו דווקא בפני ס"ת ובשעת ההקפות שזהו ממש כבוד התורה ורק ככה"ג התירו או דאף בביתו שלא בפני ס"ת חשיב ג"כ כבוד התורה כיוון שמרקד לכבוד גומרה של תורה ואומר קלוסין, אמנם לטעם היש"ש הנ"ל (טעם ד') דבכל מקום מצווה התירו דסמכי' בזה על דעת התוס' דהאינדא דאין בקיאת בעשיית כלי שיר שרי, א"כ לכאן' מסתבר דאף בביתו שרי כיוון דרקידה של מצווה היא [דלא גרע מרקידה בקידוש לבנה דמחשיב לה השעה"צ ס' תכ"ו סק"י"ב לרקידה של מצווה] וכן אף להסוברים דלא התירו בשאר מקום מצווה אלא רק בשמח"ת משום כבוד התורה, מ"מ אם נימא דהטעם כהפמ"ג הנ"ל (טעם ב') דאין הדרך לשורר לכבוד התורה בכלי שיר ה"נ לכאן' בנדוד דשרי ג"כ טעם זה, וכן לטעם התפא"י הנ"ל (טעם ג') דכיון דעסוק בכבודה לא יבוא לחללה לכאן' ג"כ בנדוד דשרי טעם זה, אלא דאכתי יש לדון דאף דשרי להפמ"ג והתפא"י טעם ההיתר מ"מ יתכן דבנדוד לא התירו דהא מ"מ לא התירו אלא במקום שיש בו משום כבוד התורה, דלכאן' אף לטעם שכ' מ"מ בגוונא שלא יהא הדבר במקום שיש בו משום כבוד התורה לא נאמר ההיתר לרקד אף אם יהא שם טעם ההיתר דהיינו אף אם לא יהא חשש תיקון כלי שיר כגון במקום שאין הדרך לשורר בכלי שיר, דמ"מ לכאן' לא התירו מה"ט אלא במקום שיש בו משום כבוד התורה, וא"כ אף לטעם זה יל"ע אי בגוונא שרוצה לרקד בביתו שלא בפני ס"ת חשיב הדבר ממש בכלל התירא דכבוד התורה. ויעוין עוד בדב' הט"ז (או"ח של"ח סק"א, י"ד רפ"ב סק"ב) שאסר לתלות פעמונים על הפרוכת כדי להשמיע לאנשי ביהכנ"ס בשעה שמוציאין הס"ת, אע"פ שיש שם ג"כ ענין דכבוד התורה כדי שיקומו בפני הס"ת, וכן יעוין בדב' המג"א (ס' של"ח סק"א) שאמנם התיר הדבר אבל כ' שם כמה צירופים בכדי להקל שאין כוונתו לקול נעימה ונחת וכו', וכן לא הזכיר שם ענין דכבוד התורה אלא הזכיר שם צורך מצווה ודלא כלשונו בס' של"ט סק"א ובס' תרס"ט לגבי ריקוד בשמח"ת ששם כ' לשון ההיתר משום כבוד התורה, ומבואר מינה דלאו בכל גוונא שעושין דבר לכבוד התורה כלול הדבר בהאי היתרא דהתירו ריקוד בשמח"ת לכבוד התורה, וא"כ מהשתא יתכן שוב לדון דנהי דהתירו ריקוד בשמח"ת מ"מ יתכן שאינו אלא בפני ס"ת וכהקפות שנוהגין לעשות בבכנ"ס, אבל אם עושה הדבר בביתו שלא בפני ס"ת יתכן דלא חשיב כבוד התורה כ"כ ולא כלול הדבר בהך התירא אע"פ ששייך טעמי ההיתר דהפמ"ג והתפא"י דמ"מ לא התירו אלא במקום דכבוד התורה ובכה"ג יתכן דלא חשיב כבוד התורה כ"כ וכדנתבאר. ויעוין בלשון המהרי"ק (שורש ט') שכ' בשם ר' האי גאון (והו"ד במשנ"ב תרס"ט סק"י"א וכן שם סק"ה) יום זה רגילין אצלינו לרקד בו אפי' כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסין לתורה, ויל"ע אי כוונתו דווקא קלוסין כעין ההקפות שעושין בביהכנ"ס כנהוג, או בכל אופן שאומר קלוסין לכבודה של תורה ואף אם יהא הדבר בביתו שלא בפני הס"ת. ובמשנ"ב שם מייתי עוד למה שכתבו על הגר"א שהי' מרקד לפני הס"ת בכל כוחו, אמנם אין להביא ראי' מינה דלא הותר הריקוד אלא בפני הס"ת דאפשר דבאמת שרי בכל גוונא שעושה כן בשמח"ת לכבודה של תורה, ורק למעלת



כבוד התורה עשה כן לרקוד בפני הס"ת, וכעין שמייתי שם המשנ"ב להא דהמע"ה שהי' מפוז ומכרכר בכל עז לפני הארון ששם הענין משום מעלה דכבוד התורה ולא שייך שם לענין היתר דריקוד דשבת ויו"ט כלל.

ונמצא דבנידוד יל"ע אי שייך לצרף כל הנך דלעיל דהיינו דעת הי"א דמייתי הרמ"א הנ"ל (של"ט ג), דהאידנא דלא בקיאינן בעשיית כלי שיר שרי, ואף דלדעת המחמה"ש (של"ח סק"א) אין נראה דעת המתירין עיקר בעיני הרמ"א, הא מ"מ כ' דאפשר לצרף דעת המתירין לענין מקום מצווה, ומבואר דעכ"פ במקום שיש צירוף חשוב להקל סמכי' על דעת המתירין, וכן יתכן לצרף הך צד דלעיל דלצורך חולה אף שאין בו סכנה שרי טיפוח וריקוד אם נצרך הדבר לחזק רוחו, וכן יתכן לצרף דעת האחרונים דהתירו ריקוד לצורך מצווה והיינו אי נחשיב להך ריקוד כמצוות ביקור חולים, וכן יתכן להוסיף הך צד דלעיל דבכל גוונא שרוקד לכבוד גומרה של תורה שרי אף שלא בפני ס"ת ושלא בביהכנ"ס, ואולי מכל הנך אולי שרי, אמנם אין הדבר מוכרע. ולענין מעשה יל"ע.

ואף אי נימא דנידוד שרי מטעם כל הני צירופים, מ"מ עדיין יל"ע באופן דלא איירי בחולה אלא בגוונא שנאנס אדם ולא יכול לצאת מביתו לביהכ"נ האם שרי לרקד ולטפח לכבודה של תורה בביתו שלא בפני הס"ת, ולענין מעשה יל"ע.

## בענין אמירת תחנון אחר חג הסוכות

### הרב יהודה מאיר נהוראי

השו"ע סי' קל"א ס"ז כתב, מנהג פשוט שלא לומר תחנון בין יוה"כ לסוכות. ומשמע מדבריו דאחר סוכות יש לומר תחנון. וכ"כ הרמ"א סי' תרכ"ד ס"ה

דאין אומרים תחנונות ולא צו"צ בין יוה"כ לסוכות. ועי' בשערי תשובה קל"א סקי"ט שהביא מס' שכנה"ג שכתב שאצלם נוהגין שלא לומר תחנון עד ר"ח חשון והביא על זה ב' טעמים משום שהוא מרובה במועדות או משום שנכנס בעינו וראוי שיצא בשמחה. וכתב השע"ת דאצלינו אין המנהג כן ומי שנוהג כדברי השכנה"ג אין מוחין בידו.

מאידך בס' כנה"ג בהגהת ב"י שם כתב שלא לומר תחנון עד ב' חשון וכתב דנ"ל הטעם דומיא דחודש ניסן מה ניסן הואיל ויצא רובו בקדושה אין אומרים בו תחנון ה"ה בתשרי כיון שיש ר"ה ויוה"כ וד' ימים שבין יוה"כ לסוכות ושמונת ימי החג ואסרו חג סה"כ ט"ז ימים שאין אומרים בהם תחנון ויוצא שרוב החודש יצא בקדושה, ותמה על השו"ע שלא הזכיר מנהג זה שלא לומר התחנון.

ולבאר מחלוקתם נראה שזה תלוי בטעם הדבר שאין אומרים תחנון בין יוה"כ לסוכות עי' בב"י בשם הרוקח משום שבימים אלו נשלם בית המקדש בימי שלמה. [וילה"ע דאף מקודם בעשי"ת כבר נשלמה המלאכה], ובביאור"ג סי' תרכ"ד הוסיף עוד טעם דבימים אלו הוי יו"ט כמו ביוה"כ דכתיב ולקחתם לכם [ונראה שכונתו לומר דעל ידי הלולב נודע שאנו נוצחין בדין].

אולם בבגדי ישע לסי' תכ"ט הזכיר טעם אחר משום שיש קדושה לפנייהם ולאחריהם ומדמה זאת ליום י"ג בניסן שאין אומרים בו תחנון מטעם זה.

והנה לפי הטעמים הראשונים דהימים הללו שבין יוה"כ לסוכות הינם קדושים מחמת עצמם שייך לומר בהם שיצא רוב החודש בקדושה, אבל לפי הטעם של הבגדי ישע דהימים האלו הינם נטפלים לקדושה, ואינם קדושים בעצם אינם יכולים לגרום פטור על שאר ימי החודש משום שיצא בקדושה ופשוט. [ועוררני לכל זה הרה"ג שמחה גוגנהיים שליט"א]

## ענינים כלליים

ויניח מקצת שנאמר 'כי מזרעו נתן למולך' מקצתו ולא כולו. [ועיין בחידושי הר"ן בסנהדרין [סד: ד"ה העביר] שכן היה מנהג עבודת המולך בימים ההם, להעביר רק מקצת זרעו]. ובתוס' [שם ד"ה העביר] הקשו דמיד שהעביר את בנו הראשון כבר התחייב. ותירץ דמיירי כגון שיש לו רק בן אחד או שהעבירם בבית אחת. ובכסף משנה כתב שאחר שהעביר את הראשון חיובו תלוי ועומד אם לא העביר יותר חייב, ואם העביר יותר נפטר מחיובו, עכ"ל.

ובדברי ירמיהו כתב שמש"כ הכסף משנה שחיובו תלוי ועומד בודאי יש שיעור לדבר, ונראה ששיעורו דווקא בשיעור תוך כדי דיבור, וכל שהמתין יותר מתוך כדי דיבור הרי זה נחשב כמעשה בפני עצמו וחייב, עכ"ל. ונראה שה"ה למש"כ התוס' שמיירי כשהעבירם בבית אחת ה"נ שיעורו בתכ"ד וביותר מכן הוי כשני מעשים ואינם מצטרפים. ונמצא דאיכא נפק"מ טובא בשיעור הזמן דתכ"ד גם בענין מיתה החמורה.

עוד יש לדון במי שאמר בעשי"ת הא-ל הקדוש שאם מתקן ואומר תכ"ד המלך הקדוש יצא יד"ח וא"צ לחזור לראש התפילה. אי מוודים את התכ"ד מהמילה שטעה בה כלומר מה'א-ל, או רק מה'הקדוש'. ונפק"מ במה שמצוי שכשליח ציבור טועה ואומר הא-ל הקדוש שהקהל מתקנים אותו וצועקים 'המלך הקדוש', ומיד תיקן ואמר 'המלך הקדוש', אי שפיר עבד ואינו צריך לחזור לראש התפילה.

דאם נימא שמתחילים למדוד את התכ"ד מהמילה שטעה בה נמצא שכבר עברו ג' תיבות: המילה 'הקדוש' שאמר הש"ץ, ומה שהחזירוהו ואמרו לו 'המלך הקדוש', ונמצא שאינו יכול לחזור ולומר 'המלך הקדוש' שכן זה כבר לאחר תכ"ד אלא צריך לחזור לראש התפילה. אא"כ נימא כמו הצד שהסתפקנו לעיל שאזלינן בתר רוב עלמא או בתר תפילתו ובד"כ כשמחזירין אותו עושים זאת במהירות יותר מהרגילות...

אכן אי נימא ש'הא-ל הקדוש' חשיב יחדיו משום שהוא סיום הברכה, ורק מסוף הברכה מתחילים למדוד את התכ"ד, בכה"ג שמיד החזירוהו וצעקו

## בענין תוך כדי דיבור

### הרב יצחק יהודה בולבין

הנה יש לדון בהך הלכתא דהטועה בהזכרתו בתפילה שאם חזר בתכ"ד ותיקן דיבורו אין צריך לחזור ולהתפלל שוב. אם שיעור הזמן דשלש תיבות 'שלום עליך רבי' [וכן לשיטות שיש להוסיף 'ומורי'] הוא קבוע לכל. ויתכן שיש לשער זאת ע"פ מה שכתב בתורת הבית לחפץ חיים [פ"ב אות ג] 'כי ראיתי בכיון על מורה שעות שבשיעור מינוט אחד [דקה] יכול לומר מאתים תיבות' [ולפי"ז שיעור הג' תיבות ד'שלום עליך רבי' הוא 0.9 חלקי שניה אחת].

ושמעתי שבודאי שהחפץ חיים לא עמד ומנה את תיבות לימודו, אלא שמדד כמה זמן אורך לומר קריאת שמע ואיתא ב' שבקריאת שמע יש רמ"ח תיבות, ועפי"ז שיעור. ולפי"ז יש לדון דהנה ודאי שבק"ש [או בלימוד] יש תיבות יותר ארוכות ב'שלום עליך רבי', [כגון: 'וקשרתם', 'וכתבתם', 'לטוטפות', 'לאבותיכם'], וא"כ יתכן ששיעור הזמן לומר 'שלום עליך רבי' הוא פחות מכך. וראה בספר כאיל תערוג [יו"ד וחומ"מ. עמוד קצז] שכתב 'רבינו [הגרא"ל שטיינמן צוק"ל] אמר שבדק וראה שאפשר לומר יותר ממאתים מילים בדקה, אבל החפץ חיים כנראה דיבר במילים שלא רגיל כ"כ, ואני בדקתי בדבר שאדם רגיל לומר, וגם החפץ חיים לא איירי באחד שמדבר מהר אלא [כשמדבר] רגיל, עכ"ד.

או שהואיל ויש המדברים בקצב מהיר יותר ויש המדברים בקצב איטי ובפרט בתפילה, לכל אחד יש את הקצב שלו, וממילא אזלינן בזה לכל אחד בקצב שלו שמתפלל עכשיו. עוד יתכן לומר שמשערין בכל אחד לפי הקצב שהוא בד"כ מדבר [ואפילו שבתפילה זו אמר את המילים לאט מרגילותו או מהר מרגילותו] השיעור הוא לפי מה שהוא מדבר בד"כ.

ויתכן בזה גם נפק"מ לחיוב מיתה והוא במה שפסק הרמב"ם [עכו"ם פ"ו ה"ד] בענין המעביר זרעו למולך וז"ל: ואינו חייב עד שימסור מקצת זרעו

‘המלך הקדוש’, וחזר ותיקן ואמר הש”ץ שוב ‘המלך הקדוש’ כיון שזה רק אחר ב’ תיבות מסיום הברכה, שפיר מהני חזרתו בתוך כדי דיבור, וא”צ לחזור לראש התפילה.

אמנם נראה שבכה”ג ודאי שהתוכ”ד נמדד מסוף הברכה דהיינו מ’הקדוש’, דנראה שחז”ל תקנו במטבע הלשון שהשבח יהיה ‘הא-ל הקדוש’ או ‘המלך הקדוש’, ולא שהוא ב’ שבחים ומילים נפרדות ‘הא-ל’ לחוד ו’הקדוש’ לחוד. ולפי”ז כל שלא אמר הא-ל הקדוש עדין לא סיים את השבח, ולכן חשיבה כל כמילה אחת. וכן ראיתי בשם הא”א מבוטושאט שאם אמר הא-ל לבד והמתין אף אחר תוכ”ד יוכל לתקן ולומר ‘המלך הקדוש’ והיינו כמשנ”ת.

עוד אמר לי ת”ח חשוב עפ”ד מש”כ הביאור הלכה שכל שהוסיף שבח אי”ז הפסק מהברכה דברוך אתה ה’ ולכן גם אם אמר הא-ל הקדוש וחזר בו בתוכ”ד אין זה חשיב הפסק לברוך אתה ה’. ולפי”ז גם אי נימא שטעה כשאמר הא-ל ל’ כיון שבימים אלו צ”ל ‘המלך’, אך מ”מ אין זה דומה למי שאמר ותן טל ומטר לברכה בימות הקיץ, שאז י”ל שצריך לתקן עצמו ולחזור בו ממה שאמר בתוכ”ד, אבל הכא אף שהזכיר דבר שא”צ להזכירו וחייב לחזור ולומר את האזכרה שתקנו לומר, מ”מ אי”ז חזרה מתוכן דבריו ולכן ליכא חסרון במה שהתוכ”ד היה מ’הקדוש’, אמנם צריך לומר זאת בתוכ”ד כדי שיהיה קשור לברכה שבירך ‘ברוך אתה ה’. ודפח”ח.

## שני ספקות

### הרב מרדכי שלום גליק

להלן ב’ ספקות הלכתיות [שהם למעשה ומצויות], ללא הרחבה בצדדים [למרות שיש מה להרחיב], אשמח אם הציבור יביע בגליון הבא (במדור תגובות) את דעתו המנומקת בפשיטות הספקות, [לכן לא הורחב בצדדים, כדי שיביעו הת”ח דעתם בעצמם].

#### ספק א

יש עניין ללמוד עם תפילין [סי’ ל”ז משנ”ב ס”ק ז’: “וזהו לכל אדם אבל אנשי מעשה נוהגין ללמוד אחר התפילה בתפילין”].

גם יש עניין לטבול טבילת עזרא [סי’ פ”ח משנ”ב ס”ק ד’: “ומ”מ יש אנשי מעשה שנוהגין בתקנה זו וטובלין את עצמן לקריין”, עוד שם ס”ק ב’: “ומ”מ מי שירצה לנהוג ולטבול תע”ב”].

יש לעיין איזה מב’ ענינים אלו קודם. האם עדיף ללמוד עם תפילין והוא בטומאתו, או ללמוד בטהרה ללא תפילין.

[כגון אדם שרגיל לטבול לקריין, וגם רגיל ללמוד אחר התפילה כשהתפילין עדיין עליו, והתפלל שחרית בבוקר ועדיין לא טבל, ויש לפניו ב’ אפשרויות, או ללמוד עם התפילין כהרגלו ואח”כ להסיר ולטבול, או מיד לאחר התפילה להסיר התפילין ולטבול וללמוד לאחר מכן, ואם יעשה כך כבר לא יניח התפילין שוב, איזה מב’ האפשרויות יעשה].

[יש להוסיף שאם לומד מיד לאחר התפילה מקיים עניין נוסף ד”לכלו מחיל אל חיל” (תהילים עד), כדאיתא בסוף ברכות (סד) ובשו”ע סי’ קנה (סעיף א)].

#### ספק ב

המסתפר אצל ספר, כשסיים ההסתפרות, האם קודם יטול ידיו או קודם ישלם לספר.

## אמירת צ’ פעמים ותן טל ומטר ומשיב הרוח

### הרב שלמה זלמן דיני

א. נפסק בשו”ע בסימן קי”ד ס”ט “אם ביום ראשון של פסח אומר ברכה אתה גבור עד מוריד הטל תשעים פעמים כנגד שלושים יום וכו’ משם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור”. וברמ”א וכן אם אמר בשמיני עצרת תשעים פעמים וכו’. דהיינו למנהגם שלא הזכירו בימות הקיץ אפי’ טל א”כ אם לא אמר משיב הרוח בימות החורף צריך לחזור (משא”כ למנהגינו שגם בקיץ מזכירים עכ”פ טל) ועל זה מהני לומר צ’ פעמים. ובמ”ב הוסיף שה”ה לעניין ותן ברכה או ותן טל ומטר שמהני עצה זו. ועי”ש עוד פרטים בהלכה זו. ובביאור הלכה הביא שבביאור

הגר”א מסכים לשיטת רבנו פרץ דפליג על מהר”ם מרוטנבורג וס”ל דלא מהני עצה זו דאמירת צ’ פעמים וגם הט”ז מפקפק בזה אך רוב האחרונים וכמעט כולם העתיקו את דברי השו”ע. עכ”ד הביאור הלכה.

בהליכות שלמה (תפילה פ”ח סכ”ו ובדבר הלכה שם) הובא בשם מרן הגרש”ז זצלה”ה שלכתחילה אין לעשות את העצה הזו של אמירת צ’ פעם, רק במשיב הרוח שבין כה לא חוזרים למנהגינו שאומרים מוריד הטל, אז טוב לעשות זאת להתרגל לומר משיב הרוח כדינו, וכך נהגו זקני ירושלם לשורר צ’ פעמים מחי’ מתים וכו’ בשמחת תורה בעת ההקפות, אבל לומר בפסח ותן ברכה או מוריד הטל (וה”ה לכא’ ב’ חשוון ותן טל ומטר) עדיף לא לעשות זאת כדי לא להיכנס לפלוגתא דרבוותא האם עוזרת עצה זו או לא. ובהערה שם הביאו שאמר שהיום נתהפכו הדברים, דבמשיב הרוח שבין כה לא חוזרים אין עושים עצה זו, ואילו במקומות שחוזרים כן עושים עכ”ד.

ב. והנה דבריו הם חידוש דבפשטות השו”ע והמ”ב זו היא עצה לכתחילה, ורק בביאור הלכה הביא שיש שפקפקו וסיים שרוב האחרונים וכמעט כולם הביאו את השו”ע ולא משמע מיני’ שזה רק עצה בדיעבד לכא’ו, וכן יש להוכיח מהמ”ב שהביא בשם השל”ה והא”ר שחולקים על הרמ”א וס”ל דכל מה שעוזר לומר צ’ פעמים זה רק אם מתרגל לומר את ההזכרה הנכונה, משא”כ למנהגם דבקיץ אין מזכירים אפי’ מוריד הטל א”כ להתרגל בשב ואל תעשה לא לומר אין עוזר לזה צ’ פעמים, והביא על זה המ”ב “ונכון לחוש לכתחילה שלא לעשות כן לסמוך על זה כן כתב בדרך החיים, ובחיי אדם לא משמע כן” עכ”ל המ”ב דהיינו רק בנידון הזה הביא לפי שיטה אחת שנכון לכתחילה להימנע ומשמע דבשאר ההזכרות או למנהגינו בכל דוכתי אין שום חשש בדבר, וגם הרי השו”ע פסק שזה מועיל ואם זה ה’ פלוגתא ראשונים ללא הכרעה הדין ה’ שיחזור ויתפלל בתנאי דנדבה כמבואר בס’ ק”ח סי”א ובמ”ב שם, א”כ יוצא שעכ”פ אין זה מחלוקת שקולה ומניין לומר שזה לא הוכרע לגמרי.

ג. ובאמת גם אי נימא דהוי ספק יש מקום לדון מה עדיף לעשות בכה”ג, לדוגמא אדם יודע שבחודש הקרוב יהיו לו כשתים שלוש תפילות שהוא יסתפק האם הוא אמר כדן, אומר הגרש”ז שאם תאמר תשעים פעמים יתכן שבחינם לא חזרת להתפלל על אף חובתך, אבל יש לדון לאידך גיסא דאם לא יעשה עצה זו א”כ התפילה שהתפלל היא ודאי אינה תפילה, וצריך לחזור ולהתפלל, יוצא שהתפילה הראשונה היתה ברכות לבטלה, משא”כ אם יעשה עצה זו יש צד שהתרגל לשונו ושוב אמר כדבעי, ומנין לומר שהצד שמספק לא יתפלל תפילה שחייב בה עדיף על הצד של ברכות לבטלה, אא”כ נימא דיש כאן הכרעה של שב ואל תעשה, וצ”ב הגדרים בזה ובפרט שברכה לבטלה זה איסור משא”כ חסרון תפילה זה חסרון מצווה וצ”ע.

אמנם יתכן לומר שאין זה ברכות לבטלה דהיינו אם אחד שכח יעלה ויבוא התפילה היא כהוגן, רק יש לו חסרון הזכרה וצריך לשוב ולהתפלל, אבל אין זה ברכות לבטלה, ובאמת ראיתי שהגרש”ז פוסק (שם הערה ו) שהתפילה הראשונה עולה לו למאה ברכות, וכן הובא שם (בסעיף ו) שפסק שאם אחד שומע את חברו אומר בקיץ טל ומטר ולא יכול לרמוז לו יודיענו אחר תפילתו, דאין זה ברכות לבטלה עי”ש.

והנה ידוע לתלות עניין זה בפלוגתא הראשונים ריש תפלת השחר (עי’ תוס’ כו: ד”ה טעה וברבינו יונה) האם אחד ששכח יעלה ויבוא במנחה של ר”ח האם במוצאי ר”ח יתפלל ערבית שתיים, דהא אם יתפלל לא ירוויח יעלה ויבוא, ולכא’ זה תלוי בזה אם התפלל רק חסר לו בהזכרה א”כ לא יעזור שיתפלל עוד פעם של חול, אך אם זה מוגדר שלא התפלל, א”כ כלפי ר”ח שהי’ דינו להזכיר של ר”ח אין זה תפילה, משא”כ במוצאי ר”ח א”כ כן יתפלל, כך לכא’ משמע מלשונם, עי’ ברבינו יונה “אבל חכמי פרוניצא ז”ל אומרים דכיוון שבאותה תפילה לא יצא ידי חיוב שלא התפלל אותה כדינה, כמי שלא התפלל כלל דיניין ל”א אמנם א”כ מחלוקת זו הרי לא הוכרעה בס’ ק”ח, ולכן כתב השו”ע שם שיתפלל נדבה, וביאר במ”ב שיתנה מחמת פלוגתא הראשונים א”כ עכ”פ יש צד דזה ברכות לבטלה. (שו”ר בהליכו”ש במק”א בסק”א שרוצה לדון דאין זה ברכה לבטלה דהוי ברכה שלימה אף שהיא לא כדינה, אך בעצמו תמה דכל ברכה לבטלה נימא כן ונשאר בצ”ע עי”ש ובנוסח קצת שונה עי’ בסק”ד וצ”ב כוונתו).

ד. גם יש לדון שכל הנושא בראשונים זה דווקא בחסרון הזכרה שלא הזכיר טל ומטר או יעלה ויבוא, אבל אם הזכיר מטר בקיץ דזה סימן קללה יתכן דכו”ע מודו דאין לזה שם תפילה כלל, ולכא’ כך מוכח מהמשנה ברורה דעכ”פ בהזכיר טל ומטר הוי ברכה לבטלה, יעוי’ בסוף סי’ תפ”ח דכתב המ”ב

דאף שהסכימו הפוסקים שאין נכון שיכריז השמש בציבור לא להזכיר ותן טל ומטר, שנראה כאילו ממאנים על הגשמים, וע"ד זה אמרו "אין מתפללין על רוב גשמים", מ"מ נ"ל שנוכח מאד שהשמש יזכיר בחשאי לרוב העולם קודם תפילת מעריב שיאמרו ותן ברכה, כי האנשים הפשוטים רובן נכשלין בלילה ראשונה, וכן למחר בשחרית עד שישמעו מהש"ץ ויש בזה חשש כמה מאות ברכה לבטלה עכ"ד, ובשער הציון כתב או יכתוב על הנייר שמליל א' דחול המועד יאמרו ותן ברכה וידביקו בכותל והגם שידעתי שימצאו מפקפקין גם על זה אפ"ה נ"ל שזה עדיף משיבואו כמה עשרות אנשים (ולפעמים כמה מאות) לידי ברכות לבטלה עכ"ד.

דהיינו עכ"פ בהזכרת טל ומטר בקיץ מפורש במ"ב שלמד דזה ברכות לבטלה, והגרש"ז בשתי המקומות הנ"ל הובא בשמו כלפי הזכרת ותן טל ומטר בימות הקיץ וצ"ב א"כ מדוע ברור שעדיף לא לומר צ' פעם, וגם שא"צ להעיר לחברו אם לא יכול לרמוז דאין זה ברכה לבטלה, הרי המ"ב קורא לזה ברכה לבטלה, ויש לדון בבכל ההזכרות שמה הוא ברכה לבטלה ולכאן דוחק לומר דמה שכתב המ"ב "ברכה לבטלה" כוונתו לברכה שאינה צריכה (אינני יודע אם מצאנו שהמ"ב קורא לברכה שאינה צריכה ברכה לבטלה וצ"ב) דא"כ ה' צריך להזכיר שיחזור להתפלל אחרי שידעו שאומרים ותן ברכה וזה מה דהוי ברכה לבטלה. וגם אי נימא דאינו ברכה לבטלה יש לדון באמת גם מחמת ברכה שאינה צריכה, דאולי גם בזה עדיף לומר צ' פעם להניצל מברכה שאינה צריכה. אמנם גם לדברינו יצא נפק"מ מדברי הגרש"ז דגם מי שאמר צ' פעמים עכ"פ ראוי לו להשים לבו בתפילתו שאומר כהגון, כדי לצאת גם את שיטת הראשונים שעצה זו לא מהניא, אך אולי אי"צ כלל לחוש לדעות אלו יעוי' מה שכתבנו באות ב'.

ה. אמנם יש לעיין דממה שהביא המ"ב בשם הדרך החיים שאין נכון לעשות לכתחילה כהרמ"א ולכאן כוונתו מחמת הספק, חזינו דלא כמו שכתבנו, אלא אם יש ספק עדיף להיות בשב ואל תעשה כסברת הגרש"ז, דמחמת הספק אין כדאי לעשות עצה זו, (אבל כמו שדייקנו בתחילה דרך בכה"ג הוי ספק אבל בעלמא שפיר דמי) אמנם יתכן דמ"ש המ"ב שבחיי אדם לא משמע כן, ס"ל לחיי אדם דאעפ"כ יש להעדיף לעשות כן מספק וכסברתו, אך אינו מוכרח דיתכן דלא חשש להניי שיטות דפליגי ארמ"א. (יש מקום לדחוק בכוונת הדרך החיים שנקט העיקר לדינא דלא כהרמ"א שלא מהני בכה"ג, אך אם יעשה כן לא יחזור ויתפלל מספק, ולכן נכון לא לעשות כן, אך לכאן לא משמע כן בלשונו, וגם א"כ צריך לחזור ולהתפלל בתנאי דנבחה).

שוב בדקתי בלשון החיי אדם בפנים בכלל כ"ד ס"ט ומביא שם את העצה של צ' פעם בין בימות החמה ובין בימות הגשמים ומסיים בזה הלשון "וכן ראוי לעשות בזמן הזה שמתפללין בעונותינו הרבים בלא כוונה ומצוי להסתפק, בכדי שיניצל מברכה לבטלה", ומבואר דלמד דבלא זה הוי ברכה לבטלה ומשמע שבין בימות החמה ובין בימות הגשמים דפתח שם בריש דבריו ויש לדון בזה כמושג"ת, עכ"פ כתב טעמו מחמת חשש ברכה לבטלה. אך אכתי יש להסתפק בכוונתו האם שראוי לעשות כן על אף המח', מחמת חשש ברכה לבטלה, או שס"ל שאין מחלוקת ולכן ראוי וכו' להניצל מברכה לבטלה, ונראה שמהא שהביא המ"ב שמהחיי אדם לא משמע כהדרך החיים קצת משמע שלמד שעל אף המח' כן ראוי לעשות וכסברתו, א"כ יוצא שהספק שנסתפקו באות ג' מה עדיף על מה, זו מח' הדרך החיים והחיי אדם לכאן, אמנם כמושג"ת כל פלוגתתם היא בדינא דהרמ"א אך בזמנינו שתמיד אומרים מוריד הטל משמע שלכו"ע זה לכתחילה לעשות עצה זו וצ"ת.

## הערות בספר חפץ חיים

### הרב יצחק לנדא

בח"ח כלל ד' סעי' ט' כ' דאסור לגנות את חברו לספר עליו מידות המגונות שיש לו, (ובגיליון רוממות הקודם כתבנו דכוונת הח"ח לחדש בזה דאף שמצוי בכה"ג שנגרם לו שיעבור עבירות בתמידות - וכגון שהוא כעסן ועי"ז נגרם שמצער את הבריות ועובר בקביעות על לא תנו - מ"מ לא נחשב בזה שיצא מכלל עמיתך, עיי"ש).

ועי' בבאר מים חיים שם שכתב שמדינא מותר לומר על אדם שהוא קפדן כיוון ש"זה באמת אינו גנאי רק מספר עליו שאיננו מעביר על מידותיו וכעין שאמרו על בית שמאי (שהיו קפדנים) מסכת שבת ל', עיי"ש

אמנם הדבר לכאן קשה דכשאומרים על אדם שהוא קפדן נחשב הדבר בעיני הבריות לגנאי גדול והדבר מתפרש שהאדם המדובר הוא אדם קשה שלא נוח להיות במחיצתו.

ובכלל, כל אמירת גנאי על אופיו של האדם היא גנאי גדול בהרבה מסיפור מעשה בודד או שנים בגנותו כי דיבור גנאי על אופיו הוי כאילו סיפרו בגנותו מאה מעשים וגם בעיני האדם עצמו רע הדבר בעיניו שידברו בגנות אישיותו מאשר שיספרו בגנותו מעשה אחד או שנים. ועוד שבסיפור גנאי על מעשה אחד ניתן בד"כ ללמד זכות - או על עצם המעשה או על כך שהדבר נעשה מתוך רפיון חד פעמי, משא"כ כשמגנים את אופיו הרי זה גנאי בעצמותו שבוזה מטבע הדברים לא שייך לימוד זכות (כוונתנו כאן ללימוד זכות אשר מבטל את עיקר הגנות ולא ללימודי זכות מסוג של התייחסות סלחנית לאדם וכגון שמאורעות חיינו הקשים הביאוהו למידה רעה זו, או שנולד עם טבע כזה).

ולהאמור קשה בעיני לשון הח"ח ז"ל שאמירת קפדן משמעותה רק שאינו מעביר על מידותיו, וצ"ע.

ומה שכתב הח"ח ז"ל שם שהוא כעין מה שאמרו על ב"ש שהיו קפדנים וכן הביא רביה מר' יוסי סנהדרין קי"ג ע"א שאמר אבא אליהו קפדן הוה צע"ג בזה דמה שייך להביא רביה לה' לשה"ר ממאמרי חז"ל והלא הם אמרו במאמרים רבים גם דברי גנאי גמורים אודות קדמונינו וכגון מה שאמרו בשבת נ"ו. קיבל דוד לשה"ר (על מפיוש) ועי"ש נו: א"ר יהודה אמר רב אלמלי לא קיבל דוד לשה"ר לא נחלקה מלכות בית דוד ולא עבדו ישראל ע"ז ולא גלינו מארצינו, ועוד אמרו (שם, י"ב): לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים וגם אמרו ענוותנותו של זכריה בן אבקולס החריבה את בית מקדשנו - גיטין נו דף א - וכעין זה יש בגמרא פעמים אין ספור - ובפשטותו הבאור הוא דהם ז"ל שקלו בפלס את דבריהם ומצאו לנכון שיש תועלת בדבר לדורות וממילא לא שייך ללמוד מדבריהם היתירים אחרים (מלבד היתר התועלת שזכרנו).

ועוד שהרי המדובר הוא על קדמונים שאינם בארץ החיים ובוה הרי לא שייך כלל איסור לשה"ר ואך חרם קדמונים יש בדבר ובוה פשיטא דמהני מה שכ' שכל שמצאו לנכון לומר דבר של גנות שוב לא חששו לאומרו.

## בדין עוסק במצוה

### הרב ישעי' ברנד

במס' סוכה דף כ"ה. תנן, שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י שם ד"ה פטורין מן הסוכה, ואפילו בשעת חנייתו, והקשו בתוס' שם ד"ה שלוחי מצוה וז"ל, ותימה אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורין דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות, ובפ' אין בין המודר (נדרים דף ל"ג): גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו, אע"פ דמהני ליה פרוטה דרב יוסף, משום דלא שכיחא, ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעניי אדם כן שכיחא היא, אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה וכו', וצ"ל דה"נ איירי בכה"ג, דאי מיטירי בקיום מצות סוכה, הוי מבטלי ממצוות עכ"ל של התוס'.

ומבואר מיניה, דס"ל להתוס' דעוסק במצוה פטור מן המצוה הרי"ז דוקא בדעסיק בגופיה ממש, ואין יכול לקיים שניהם, אבל אם יכול לקיים את שניהם, אינו פטור, אולם רש"י דכתב דפטורין אפילו בשעת חנייתם, משמע דס"ל דאפילו בדאפשר לקיים שניהם הרי"ז פטור, וכמו שכתב רש"י שם בדף כ"ו. ד"ה הולכין, וז"ל שם, הולכים לדבר מצוה פטורין ביום ובלילה, אע"פ שאין הולכין אלא ביום, ומשום דטרידים ודואגים במחשבת המצוה ובתקינותיה, פטורין מן המצוה, עכ"ל של רש"י.

והיינו דרש"י ס"ל דעוסק במצוה שהוא פטור, אי"ז בדוקא כשהוא עוסק במעשה המצוה עכשיו, אלא אפילו רק בטרוד במחשבת המצוה, הרי"ז פטור, ואפילו ביכול לקיים שניהם הרי"ז פטור, דסגי בזה שע"י עסק המצוה השניה תחסר במשהו בקיום המצוה הראשונה, הרי"ז כבר נחשב אין יכול לקיים שניהם, לשיטת רש"י, דקיום ב' המצוות אי"ז בשווה, ול"צ בזה שקיום המצוה הראשונה תיבטל לגמרי, וכלשון התוס' לשיטתו דאי מיטירי בקיום מצות סוכה הוי "מבטלי" ממצוות, עכ"ל של התוס'.



ויעויין נמי בחי' הראבי"ה סימן תרל"ה דכתב וז"ל, כשנחמים וישנים בלילה בהנאתם, יכולים למחר לעסוק טפי, והוי בכלל עוסק במצוה, עכ"ל של הראבי"ה. ומשמע מיניה כשיטת רש"י, דהרי"ז פטור מפילו בלא היתה המצוה הראשונה מתבטלת, מ"מ אם המצוה השניה תתקיים באופן יותר טוב, הרי"ז בכלל הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי"ז בכלל אינו יכול לקיים את שניהם.

והנה הר"ן בסוכה שם כתב וז"ל, לפיכך נ"ל, דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אף שיכול לקיים את שניהם, והגמ' בנדרים לא מוכחא מידי דודאי בשעה שהאבידה משומרת בתיבתו לא מפטר, דעוסק במצוה אמרינן, ומי שהאבידה אצלו ואע"פ שהוא מקיים המצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שהוא מנערה לצורכה, ובהאי שעתא ודאי פטור מלמיתב פרוטה לעני, אע"פ שאפשר לקיים את שניהם, ולחזור ולנערו וכו', וילפינן דכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות, אע"פ שאפשר עכ"ל של הר"ן.

אולם בשו"ע אור"ח סימן תרל"ט סעיף ל"ח מביא את דברי הר"ן, ומוסיף ע"ז שאם אין לו טירחה יעשה את שניהם, ועיין במאירי בסוכה שם דכתב וז"ל, עוסק במצוה שפטור מן המצוה, פ' שבעוד הוא עוסק בה, או טרוד בה, פטור ממצוה אחרת המזדמנת לו, שא"א לעשותה אא"כ במניעתה של זו או בעכובה, אבל כל שהוא מקיים מצוה ובקיומה יוכל לעשות אחרת המזדמנת לו שהוא חייב בה, לא נאמר בזה שהוא פטור עליה, שא"כ כל מי שיש לו ציצית בבגדו יהא פטור וכו' עיי"ש, ומבואר מיניה, דהיכא דיכול לקיים את שניהם ליכא הך פטורא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכשיטת התוס', ודלא כשיטת הר"ן, ולכאורה הרי"ז מחלוקת בגדר עוסק במצוה פטור מן המצוה, האם זה דין בהמצוה הראשונה, שלא תחסר בקיומה בשלימות, ומשו"ה פטור אף דיכול לקיים את שניהם, וזה שיטת רש"י והר"ן והראבי"ה, אבל התוס' והמאירי ס"ל שזה דין בהמצוה השניה שלא תחסר, דלא נפטר ביכול לקיים את שניהם.

והנה בהג"א בסוכה פ"ב סימן ו' מביא את שיטת האור זרוע ח"ב סימן רצ"ט, דעוסק במצוה מיפטר בהדיא שעתא מלמיתב פרוטה לעני אע"ג דאפשר לקיים שניהם, וכן הלוש תפילין או מתעטף בציצית, פטור וכו', וכן ר"ח ורבה בר הונא דהוו בנו ארקתא דנהרא אע"פ שהיו יכולין ללכת לסוכה, פטורין, דהואיל והיו הולכין לדבר מצוה, ועדיין לא הגיעו לשם, הוי כמוליד בהמת חבירו להשקות, דפטור, עכ"ל.

ומבואר מיניה, דבעוסק במצוה ע"י מעשה, דפטור מלקיים שניהם, אפילו בדליכא טירחא, וזהו דלא כהרמ"א הנ"ל, וגם שלא כדברי הר"ן הנ"ל, וטפי מיניה עיין בשו"ת מהר"ח או"י בשם אביו האו"י בסימן קפ"ג בס' מהר"ח או"י, דכתב וז"ל שם, שבזמן קיום המצוה פטור מלקיים מצוה נוספת, ובחורים ההולכים ללמוד תורה, פטורים מכל המצוות, כל זמן שהם בבית רבם, ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית והתפילין יכולים לברך, כמו בנשים שמברכות על מ"ע שהו"ג, ויכולים גם להוציא בתקיעת שופר את החיילים, משום דכל ישראל ערבים זה לזה, ושומר אבידה ייפטר מפרוטה דרב יוסף, כ"ז שהאבידה בביתו, שהרי התחיל לעסוק בה להחזירה, ולא גמר עסקו המוטל עליו, עיי"ש.

ועיין עוד בהרמב"ם פ"ו מהל' סוכה ה"ד דכתב וז"ל, שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה, עכ"ל, ובהרב המ"מ שם כתב וז"ל, ויש מי שכתב והוא שיהא בענין שאם יישב בסוכה יתבטלו קצת מאותה מצוה, ואין נראה כן מדברי הגאונים, ולא מדברי רבינו שכתב בסתמא, אלמא בכל גווני פטורין כ"ז שעוסק במצוה, עיי"ש. ויעויין נמי מש"כ הרמב"ם ברפ"ד מהל' קר"ש וז"ל שם, מי שהיה ליבו טרוד ונחפז לדבר מצוה, פטור מכל המצוות, ומקריאת שמע, לפיכך חתן וכו', ועיין בכס"מ שם דכתב וז"ל, וה"ה שסובר רבינו שפטור מכל המצוות, דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכמו"כ עיין בהרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים ה"ג דכתב וז"ל, א"ל אביו השקיני ויש בידו לעשות מצוה, אם אפשר שתעשה המצוה ע"י אחרים, יתעסק בכבוד אביו, שאין מבטלין מצוה מפני מצוה, ומבואר מיניה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהוא פטור בכל אופן.

והנה הריטב"א בסוכה דף כ"ה. כתב דהמניח מצוה שעוסק בה, ועוסק באחרת, הו"ל האחרת כעוסק בדבר הרשות, ואסור לעשות כן להניח מצוותו מפני דבר של רשות, עכ"ד הריטב"א. וצ"ב בדברי הריטב"א האם כוונתו שלא קיים את המצוה השניה כלל, או דלמא שפיר מקיים את המצוה השניה, אלא

דלכתחילה לא יעשה כן, דהמצוה השניה בשעת המצוה הראשונה הרי"ז כרשות כלפי חובה. ועיין בקה"י בברכות סימן כ"ה דכתב דיש לחקור האם הפטור דעוסק במצוה פטור מן המצוה האם הוא בגדר פטור, או דאי"ז פטור, אלא דנחשב כאנוס שלא חייבתו התורה להפסיק המצוה שעוסק בה כדי לקיים מצוה אחרת, וזוה מחלוקת בין הדרישה לבין הט"ז, במי שעוסק בצרכי רבים, וה"ה שאר עוסק במצוה, ועי"ז עבר זמן תפילה, האם חייב בתפילת תשלומין, דלדעת הדרישה אי"צ להשלים, משא"כ להט"ז חייב להשלים, ועיין במשנ"ב סימן תע"ה דכתב מי שהיה עוסק במצוה שומר אבידה וכו', ואכל מצה יצא יד"ח, ומבואר מיניה, דסוף כל סוף הרי"ז מיקרי מעשה מצוה אע"פ שפטור, אלא דצ"ב במש"כ הט"ז שם, דהעוסק במצוה פטור משום אנוס, וצ"ב בזה מהגמ' בסוכה דף כ"ה: דמבואר שם דשרי לטמאות לקרובים לפני פסח באופן שא"א ליטער כדי להקריב קרבן פסח, שזה ג"כ מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וזה צ"ב, דבשלמא במצוה שעוסק בה בשעת חלות המצוה השניה, דהמצוה הראשונה פוטרת את המצוה השניה משום אנוס, משא"כ במצוות שהוא עצמו צריך להחליט מה עדיף עבורו, דמשמע מיניה דעוסק במצוה אי"ז מטעם אנוס.

והנה במש"כ בשו"ת מהר"ח או"י הנ"ל, דמי שפטור משום עוסק במצוה יכול להוציא אחרים מדין ערבות, דמשמע מיניה דלולא הדין ערבות, לא היו מוציאים את האחרים יד"ח, כיון שהם בעצמם פטורים עכשיו, והו"ל עשיה בפטור, וזה צ"ב הא"ך זה מתאים עם מש"כ במג"א סימן קס"ז סק"מ, דאף אם אינו מחוייב כגון שכבר יצא, מ"מ כיון שחבירו לא יצא והוא ערב בשבילו, הרי"ז כמי שבעצמו לא יצא, וכדברי השאלות שאילתא נ"ד דכתב וז"ל, דכמאן דלא אפיק הוא דמי, ועי"ז מיקרי בעצמו מחוייב בדבר, דחל עליו חיוב, שחבירו ג"כ יצא יד"ח, ומשמע מדברי מהר"ח או"י דס"ל בענין ערבות במצוות, באופן אחר, דכל שאינו מחוייב בדבר שאין יכול להוציא אחרים יד"ח, דאין להמעשה שלו שם מעשה המצוה, דהרי אינו מחוייב בה, ומשו"ה צריך לדין ערבות, דבמה שעשתה התורה את כאו"א ערב על חבירו, דג"כ כלול בזה שיהא לו כח לעשות מעשה המצוה ולהוציא בזה את חבירו, דעי"ז מתקיים הערבות, ואף דאינו מחוייב מיקרי ואע"כ יוכל להוציא, ואף שיש לו פטור של עוסק במצוה עדיין יכול להוציא מדין ערבות, וכדברי הריטב"א בר"ה דף כ"ט. גבי הא דיצא מוציא וז"ל שם, שאע"פ שהמצוות מוטלות על כל אחד, הרי כל ישראל ערבים זה לזה, וכולם כגוף אחד, וכערב הפורע חוב חבירו, עכ"ל. ומבואר מיניה, דל"צ להיעשות מחוייב בדבר בשביל להוציא את חבירו מדין ערבות.

והנה בספר בית יעקב עמ"ס כתובות דף מ"ט: מקשה עמש"כ בתוס' כתובות שם, דבצדקה לעני לבד המ"ע דפתוח תפתח לו יש ג"כ ב' ל"ת כשאני נותן לעני, לא תאמין, ולא תקפוץ, דא"כ אמאי עוסק במצוה פטור מלמיתב ריפתא לעני, נהי דפטור ממ"ע מ"מ מחייב משום הל"ת, דהא עוסק במצוה פטור רק ממ"ע ולא פוטר מהל"ת, ואפש"ל בזה דיעויין ברמב"ן בקידושין דף ל"ד. ע"ד הגמ' שם דמ"ע שאין הו"ג נשים חייבות, כגון שילוח הקן והשבת אבידה ועשיית מעקה, דמק' שם התוס' תיפול' דאיכא בהו ל"ת, דבשילוח הקן יש ל"ת דלא תקח האם על הבנים, ובהשבת אבידה יש ל"ת דלא תוכל להתעלם, וגם במעקה איכא ל"ת דלא תשים דמים בביתך, ומתרץ הרמב"ן את קושיית התוס' וז"ל, ול"נ דעיקר מצוותו עשה, שאין ל"ת שבו אלא לקיים את המ"ע דכתב רחמנא, ועשית מעקה תחילה והדר לא תשים בביתך, כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו וכו', ואילו היו נשים פטורות מהעשה דהיו פטורות גם מהל"ת, שאין הלאו אלא קיום העשה, עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ן דהל"ת הוא שלא לעבור על המ"ע, ואם נשים פטורות מהמ"ע, ה"ה דפטורות נמי מהל"ת, וזה בהשבת אבידה וה"ה במעקה, דאפש"ל דה"ה נמי בצדקה, דהל"ת בזה לזירזו קיום המ"ע דצדקה, ואם עוסק במצוה פטור מ"ע דצדקה, ה"ה דפוטור נמי את הל"ת דצדקה, שזה רק לזירזו לקיום המ"ע דצדקה, ואם הוא נפטר מהמ"ע דצדקה ע"י עוסק במצוה, ה"ה דנפטר נמי מהל"ת, וה"ה גם בהשבת אבידה ושאר מצוות.

ובס' ערוך לנר בסוכה דף כ"ה. נסתפק האם עוסק במצוה דרבנן פטור נמי ממצוה דאורייתא, וכתב בביכורי יעקב סימן תר"ס ס"ק כ"ב דגם עוסק במצוה דרבנן יפטר ממצוה דאורייתא, דבכל מצוה דרבנן מקיים נמי למצות לא תסור דאורייתא, עיין בזה גם בקוב"ש ח"ב סימן ל"ב, ועיין גם בשו"ע אור"ח סימן ע"ב סעיף ד', דלא יפסיק למ"ע דקר"ש כשהוא באמצע מצות תנחומין, וכתב בזה הפרמ"ג באש"א שם, דהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא,

דברי מצות תנחומין כתב הרמב"ם ברפ"ד מהל' אבל וז"ל, מ"ע דדבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים וכו', הרי דכתב הרמב"ם להדיא דזה רק מדרבנן.

ויל"ע בגדר הענין דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, האם זה הפקעה של החיוב של המצוה השניה, או דלמא שזה רק חסרון חיוב לקיים את המצוה השניה, והנפק"מ בזה אם אפשר לקיים את שניהם, דאם זה הפקעה הרי הוא פטור, אבל אם אי"ז הפקעה אלא רק חסרון חיוב, א"כ כבה"ג דיכול לקיים את שניהם יהא חייב לקיים את שניהם, והובא כבר לעיל מחלוקת הראשונים בזה, האם עוסק במצוה פטור גם באפשר לקיים את שניהם, דלרש"י והראב"ה וכו' דפטור גם באפשר לקיים את שניהם עיי"ש, ודו"ק.

## השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל

### הרב יצחק לנדא

פרשת ראה (טו, ט) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו כו', וצריך להבין וכי מה דבר בליעל יש ברצון שלא לאבד את כספו והלא מצוות התורה היא להלוות (אם כסף תלוה את עמי) אבל אינו חייב לאבד את כספו, והלכה פסוקה שבאדם שידוע שמתרשל בהחזרת הלוואותיו אין מחוייבים להלוותו וכ"ש הכא שעומד בודאי לאבד את כספו כיון שהשמיטה תשטט את חובו?

ואין לומר דבאמת איירי הכא במצווה לתת לו במתנה וכמו שמדובר בפס' שלפני כן "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיק האביון כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו" - שם פסוקים ז - ח (ושם פשיטא שמדובר בנתינת צדקה לעני בשאר שנים וכדמוכח מתחילת לשון הכתוב שם "וכי יהיה בך אביון מאחד אחיק באחד שריך בארצך אשר ד' אלוך נתן לך לא תאמץ כו' " ואין מוזכר שם כלל דאיירי בשנה השביעית וגם הלשון לא תקפוץ את ירך מורה כן, וכ"כ רש"י שם בפירוש המילים והעבט תעביטנו "ואם לא רצה במתנה תן לו בהלוואה" דמשמע דעד כאן איירי במתנה) ובפרט שגם בענייננו לא מוזכרת כאן לשון של הלוואה רק "ולא תתן לו", כל זה אינו דהא עניין הדבר בליעל המיוחד בשמיטה (הן קרבה שנת השבע) שייך דווקא גבי הלוואה שבוה יש דין מיוחד שהשמיטה משמטת, אבל גבי נתינה מה שייך עניין מיוחד של הימנעות מלתת מצד שקרבה שנת השבע (אמנם ע"י להלן). וכמו"כ מה שייך לצוות באופן מיוחד לתת צדקה בשביעית והלא כבר אמרו לפני כן (פס' ז-ח) את המצווה לתת לעני בכל השנים וכדלעיל.

וכן מבואר במפורש במתני' שביעית י, ג, "פרוכול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו'" ומוכח שמדובר בפס' בהלוואה והלשון נתון תתן קאי בין אמתנה ובין אהלוואה והכא איירי בהלוואה (ואולי רצתה התורה לרמז דאם הוא אביון השתדל ליתן לו במתנה ולא בהלוואה). וכן מוכח בגמ' מכות ג: שלמדו מהמילים הן קרבה שנת השבע שנת השמיטה את הדין דהמלוה את חבירו סתם אינו רשאי לתובעו בפחות משלושים יום והיינו דקרא איירי בהלוואה.

ובנוגע לעיקר קושיתנו אין לתרץ שמדובר באופן שאינו עומד לאבד את כספו וכגון שקבע לו את זמן הפירעון לאחר ר"ה של שמינית למאי דקי"ל דהמלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו (מכות ג: מימרא דר"א אמר שמואל אליבא דהאיכא דאמרי), דאי מיירי כבה"ג מה שייך בזה מחשבת בליעל הן קרבה שנת השבע כו' והלא אין כל סכנה בהלוואה זו ומדוע שימנע מלהלוות יותר מבשאר שנים, ועל כרחק איירי בגוונא שזמן הפרעון הוא לפני ר"ה של שמינית וא"כ הדרא קושיין וכי ציותה עליו תורה להלוות ולאבד את כסף ההלוואה?

וכמו"כ יש לשאול דלמאי דקי"ל דהמלוה לעשר שנים אין שביעית משמטתו א"כ מה בכלל החשש ממחשבת בליעל, יכתבו המלווים את זמן הפירעון לג' תשרי של שנה השמינית ושוב לא תשטט השביעית את החובות?

ומוכרחים לומר דמדובר באופן שאין יכול המלוה להמתין עד אחרי ר"ה של שמינית וכגון שזקוק לכספו ב"א אלול וחששה התורה שבמקרה כזה וכי"ב ימאן המלוה מלהלוות כיון שחושש שהלווה יתאחר עם החזרת ההלוואה עד לסוף השנה ואז יושטט חובו, ואמרה תורה שזו מחשבת בליעל להמנע בגלל חשש בעלמא מלהלוות לעני כיון שהוא בחזקת כשרות שיחזיר חובו בזמן הנקוב.

ולהאמור יוצא דבמקום שהלווה מוחזק שמאחר בהחזרת הלוואותיו, אין מחוייב המלוה להלוותו ולא עובר בהימנעותו על השמר לך כו' (והיינו אפי' באופן שמצד מצוות הלוואה היה מחוייב להלוותו בשאר שנים וכגון שמוחזק שמאחר בחודש ימים ולא יותר והמלווה אינו זקוק בדחיפות לכספו באותו חודש שאז מחוייב להלוותו בשאר שנים ומשא"כ בשמיטה פטור מלהלוות כיון שאחר של חודש בשמיטה משמעותו שלא יחזיר לבסוף כלל, ובזה לא חייבתו תורה). ושו"ר לגאון ישראל הגרש"ז אויערבך צוק"ל בספרו מנחת שלמה ח"א סי' מ"ז שכ' ממש כדברינו כאן ושמחתי שמחה גדולה.

ועי' ברמב"ם פ"ט מהל' שמיטה ויובל הל' ל' כתב: מי שנמנע מלהלוות את חבירו קודם השמיטה שמא יתאחר החוב שלו וישטט עבר בלא תעשה שנאמר השמר לך פן וגו'. ומבואר כדברינו שלא איירי באופן שעתידי החוב להשטט רק בחשש של המלווה שהלווה יתאחר עד לראש השנה, וכן ביאר בדרך אמונה שם. ועי' עוד בדרך אמונה שם שכ' "ויש אומרים דאם המלווה רוצה להלוותו ע"מ שלא תשמיטנו בשביעית והלווה אין רוצה ללוות באופן זה, ג"כ עובר המלווה בלאו זה" (פ"ת חו"מ ס' טז), והוא לכ' תמוה דהא עבד לוה לאיש מלווה ומה שייך שיסרב הלווה לתנאו של המלווה ומאי שנא מכל הלוואה דעלמא שאם הלווה אינו מקבל את תנאו של המלווה אין חייבים להלוותו, והלא מדובר בתנאי שהוא כדת וכדין, ואדרבה מסירובו של הלווה משמע שכוונתו לאחר את הפרעון ולגרוע להשטטת החוב? ועי"ש בדרך אמונה שכ' עוד "ויש אומרים שאם הלווה אין צריך להממון רק רוצה ללוות כדי שיזכה בממון זה, על ידי השמיטה, או באופן שברור שהלווה לא יוכל לפרוע לפני השמיטה אין המלווה מוזהר בלאו זה ואין חייב להלוותו", ועי"ש בציון ההלכה שכ' שהוא מספר שמיטת כספים כהלכתה, ולדברינו במאמר זה וכן להגרש"ז צוק"ל הוא דבר מוכרח. ומה שכ' שם בנוגע לאופן שכל רצונו של הלווה הוא לזכות בכסף ההלוואה פלא הוא איך שייך בזה מי שיחייב להלוותו ואיך נקטו בזה הלשון "ויש אומרים", והלא פשיטא שלא ציוותה התורה השמר לך פן כו' אלא דוקא במי שבעלמא מחוייבים להלוותו אבל מי שאינו צריך להלוואה עצמה אין חיוב להלוותו כלל? ועוד דהא בקרא דהשמר לך כתיב שם ורעה עינך באחיק האביון דייקא, וזה אינו אביון אלא בן בליעל!

## המזיק לחבירו אתרוג מהודר מה צריך לשלם לו

### הרב יהודה לנדא

המהר"ם מינץ נשאל מה הדין באחד שהזיק לחבירו אתרוג מהודר מאוד, וכשהלה תובעו נתן לו המזיק אתרוג פשוט שכשר לברכה בלבד, והלה צווח מהודר הזקת לי, עונה לו המזיק, למה אתה צריך אתרוג, הלא לקיום המצווה, המצווה מתקיימת שפיר גם באתרוג לא מהודר.

ובלשונו של השואל "ראובן קנה אתרוג גדול ויפ' להידור מצוה בדמי' יקרי', ובא שמעון ומאבדה או פסלה או לקחה, שחייב לשלם לו ולקנות לו אתרוג אחרת. וראובן טוען חייב אתה לקנות לי אתרוג כמו הראשון, כי הידור מצוה בעיני. ושמעון טוען אקנה לך אתרוג קטן שאתה יוצא בו י"ח, איני מחוייב לקנות לך הידור".

ופסק המהר"ם דהדין עם המזיק משום דאיתא בגמ' במרובה דעח: לגבי המזיק לחבירו שור שהופרש לקרבן, ואחר ההפרשה בא גנב וגנב, ורוצה לפטור עצמו בכבש, היות והבעלים צריך את השור רק לקיום מצווה בעלמא, יכול לקיים את נדרו גם בכבש, ואפי' בעוף לראב"ע דעמיהני עולת העוף בהרי עלי, וא"כ משיב לו כבש או עוף בלבד וכן הלכתא "בעי רבא הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנב מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן בעולת העוף לראב"ע מי אמרינן עולה קבל עילויה או דילמא מצי אמר ליה אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד הדר פשט גנב פטר עצמו בכבש לרבנן בעולת העוף לראב"ע".

אמנם במשל"מ דחה דין זה, וכתב במעשה"ק ט"ז ז, דלא דמי דהתם אין שווי כלל לשור אחר שהוקדש, והכא יש שווי אמיתי לאתרוג, וכיון שיש לו שווי בשוק על זה צריך לשלם.

אמנם יל"ע טובא, מה הדין מי שפגם לחבירו אתרוג באופן שהאתרוג נשאר כשר, אבל מהודר הוא איננו, האם חייב לשלם והאם תהיה בזה ג"כ מחלוקתם של המהר"ם והמשל"מ.

דהנה איתא בגמ' ב"ק צח. דהצורם אוון פרתו של חבירו פטור מלשלם, "ואמר רבה הצורם אוון פרתו של חבירו פטור מאי טעמא פרה כדקיימא קיימא דלא

עבד ולא מידי וכולהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי" וודאי מיירי דנפחתו דמיה, דאל"כ הרי יכול לשלם בסובין ויאמר לו הרי פרתך לפניך ומה אכפת לי דפגומה למזבח, תמכור אותה וקנה לך אחרת ראויה הימנה בשויה.

ובמאירי להדיא כתב שם דמיירי שנפחתו דמיה "הצורם און פרתו של חברו עד שנחסרו דמי מכירתה מצד מה שאינה ראויה עכשו למזבח חייב לשלם אותו הפחת", הרי שרבה דסבר שפטור והכי הילכתא אף שירדו דמיה.

וביאור הדבר התם בגמ' דכיון דהפרה לא עומדת למזבח אין תשלום על ירדת ערך.

והשתא יש לדון באדם שאתרוגו עומד לו לצאת ידי"ח המצווה ולא למכור ואין דרכו במסחר, ופגם לו רעהו האתרוג ועדיין כשר הוא, הרי אין האתרוג עומד לו למכירה ואין משלמים על הערך שירד, וגבי המצווה עצמה הרי יוצא ידי"ח באתרוג שלו שלא נפסל, ושמא לא צריך לשלם לו דבר.

אמנם בא' שפוסל לחבירו אתרוג וודאי שיצטרך לשלם לו כל האתרוג, דהרי בבהמה למרות שהצורם פטור, הלא אם הויק הבהמה לדמרי יצטרך לשלם לו בהמה מעליא, ולא יכול לתת לו בהמה צרומת און, למרות שיל"ע אמאי,

יאמר לו הלא הבהמה שלך לא עמדה כלל למזבח לכן אביא לך בהמה צרומה, פשוט שא"א וצריך לשלם בהמה מעלייתא, ולכן לכא' י"ל דאם הויק אתרוג לגמרי שצריך לתת לו אתרוג חדש אתרוג מעליא בעי שלומי כפי שיווי בשוק.

אמנם אם רק הוריד ההידור של האתרוג, הרי דמי טפי לצורם מאחר שמיועד למצווה ועדיין אפשר לצאת בו ידי"ח המצווה, ועל שיווי איפה שלא עומד לכן לא משלמים יל"ע אם יפטור.

ב. ויל"ע ביותר מה דין הזורק אתרוג מראש הגג, ובא אחר והויק את האתרוג במעופו, לפי הראשונים שחייב לשלם אי בתר תבר מנא אזלינן, ידוע שהקשו שהרי אין שווי שלחפץ בעודו באוויר (עיין ברמב"ן במלחמות ובגרש"ש ובגרא"ו), ויש מן האחרונים שתירצו דמידת החפץ הוא לפי השימושים שלו, וכמה שווים שימושי כלי, ולא לפי שווי עתה בשוק.

אמנם הכא שכל הנזק הוא רק השיווי לכא' וודאי שלכו"ע ייפטר השובר מאתרוג מהודר וישלם רק אתרוג פשוט, כי שווי בשוק אין כאן, ושימושי אתרוג נותן לו באתרוג פשוט, וכל מה שיש פה זה רק השווי ואין דבר מלבדו.

## תגובות

### מחיצות סוכה במעקה הבולט פנימה

#### הרב מרדכי דוד איתמר

בגליון רוממות סוכות תשפ"ב [51] כתב ידידי הרה"ג ר"ש בדלנדר שליט"א במדור אתרא דמר (מתורתו של מורנו הגר"י גואלמן שליט"א) לעורר שפעמים שיש סוכות שמחיצותיהם אינן מגיעות עד הסכך ופעמים שיש איזו בליטה משהו מעל הדופן פנימה לתוך הסוכה כמו שמצוי במרפסות שיש להם מעקה אבן או סוריג ברזל. ולדעת הסוברים שצריך לבא לדין גוד אסיק ע"מ לסמוך את הדפנות לסכך, יש לחוש בזה לדין גג הבולט המבואר בשו"ע סי' שמ"ה שאין בזה משום גו"א. והאריך לתלות ד"ז בשני הדרכים שנתבארו באחרונים בדין גג הבולט, דאם הטעם משום שאין ניכרת המחיצה, הכא ניכרת היא בפנים. אבל אם הטעם הוא כמש"כ החזו"א ועוד אחרונים דאין שייך לומר דינא דגוד אסיק, מאחר והמחיצה הבולטת מסלקת את הגו"א ואינה יכולה לעלות למעלה מחמת הגג החוצץ, א"כ הכא נמי אין המחיצה עולה לסכך.

והנה כתב כן בשם א' מגדולי הרבנים בדור שלפנינו, אבל לכאורה הדברים מיוחדים מאד, דלדבריו דכל בליטה משהו מסלקת את המחיצה שתחתיה ואין צירוף ביניהם, יוצא שלעולם צריך שיהיו הי"ט התחתונים של המחיצה חלקים לגמרי וכל שיש איזה בליטה באמצע הדופן כלפי פנים, לא תועיל המחיצה [-לשיטת המשנ"ב והפמ"ג ששיעור גג הבולט הוא במשהו], דכיון דאין כאן י"ט שלמים, דהחלק שלמטה מסולק מלגדור עם החלק העליון והעליון לבדו, אפי' אם יש בו י"ט בפנ"ע, מחיצה תלויה היא, דאין כאן קרקע תחתיה. ולא דמי לגג הבולט לצד חוץ, שאם יש גובה י"ט מעל הבליטה, כגון שהגג עצמו עבי' טפחים, דלא חשיב תלויה כמבואר בתוס' בשבת צ"ט ע"א, ואכמ"ל.

והנה הציור הנ"ל מפורש בחזו"א סי' ס"ה ס"ק ס"ד, דבית שאין תוכו עשרה והשלימו לעשרה ע"י שפתח ארובה בגגו ועובי הגג משלים ל"ט, לשיטת הר"ן [המובאת במשנ"ב סי' שמ"ה ס"ק ס"ג ובשעה"צ שם] דמצרפים חלקי מחיצה גם כשהם רחוקים ג"ט זמ"ז, ה"נ מהני לשיעור י"ט והוה רה"י, ורק לשיטת הרא"ש שהביא המג"א שם דלא מצרפינן חלקי מחיצה הרחוקים יותר מג"ט, לא מהני אלא כשהארובה היא תוך ג' לדופן. ומ"מ מבואר דלא חשיב הגג סילוק למחיצה שלא תמשך כלפי מעלה לעובי הגג. והכא נמי.

וביאור הדבר, דלא דמי כלל לדינא דגג הבולט המבואר בתוס' ובשו"ע שם דלא אמרינן גו"א, דהתם היינו משום דכלפי הרשות שאנו דנים עליה, דהיינו גג העמוד או הבית, כל המחיצה היא רק מדינא דגוד אסיק, דמושכים את מחיצות העמוד כלפי מעלה. ובזה כתבו התוס' דכל שיש סילוק למחיצה שלא תוכל לעלות, ע"י בליטת הגג החוצה, אין כאן גו"א. ובזה אין לומר דמ"מ נרחיק את המחיצה עד לסוף הבליטה ונמשוך משם את המחיצה למעלה, דמה שתחת הבליטה אינו מתייחס כלל לרשות שעל הגג ורק מה שבקצה הגג כלפי מטה, הוא מתייחס לגג הבית כמחיצה מדין גו"א.

משא"כ בסוכה דידן שהמחיצה גודרת בעצם ולא משום גוד אסיק, אף שצריך לבא לדין גוד אסיק להעלות את המחיצה עד הסכך, מ"מ עצם הגדירה אינו משום גו"א, ממילא הבליטה אינה מבטלת את הגדירה אלא לכל היותר היא מסלקת אותה מלגדור כלפי מעלה כנגדה אלא רק כנגד מקום הבליטה ולפנים, דגם כעת החלק שתחת הבליטה גודר את הרשות, וממילא יכולים להצטרף יחד שני החלקים, המחיצה שתחת הבליטה ועובי הבליטה גם יחד, להעלות את המחיצה לסכך בקצה הבליטה, דעכ"פ שניהם יש להם תורת גדירה כלפי הרשות. ומושכים את הגו"א מקצה הבליטה אל הסכך.

ומשל לזה ממחיצה העומדת באלכסון כלפי פנים ואינה מגעת עד הסכך [כעין המצוי במרפסות של רמות פולין שהמחיצה משוכה באלכסון כלפי פנים], דמושכים את המחיצה כלפי מעלה מקצה המחיצה הפנימי, ולמעלה. - אע"פ שכל נקודה מהמחיצה האלכסונית מסלקת את החלק שתחתיו מלגדור כלפי מעלה כנגדו, מ"מ הוא מושך אותו למקום הבליטה פנימה שידגור משם ולמעלה. ואמנם ודאי דכנגד המחיצה מוחץ לעיקום אינו נגדר ע"י החלק התחתון, דהחלק שמעליו מסלקו מלגדור במקומו, ומ"מ גודר הוא ממקום העיקום ולמעלה.

והכא נמי, אף שהבליטה מסלקת את שתחתיה מלגדור בגוד אסיק ממקומה, מ"מ גודרת היא אחרי הבליטה בגוד אסיק למעלה.

וראיה גדולה לכ"ז, דהנה בדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה מבואר, דגם באופן שכתלי הקטנה נכנסין לתוך הגדולה [ולכן לא מועיל לחצר הקטנה גיפופי הגדולה לגודרה מדין לחי הנראה מבחוץ], מ"מ הגדולה מותרת היא דחשיב שגיפופיה גודרים אותה מפתחה של הקטנה, ולא אמרינן דיש כאן סילוק מחיצות מחמת כניסת כתלי הקטנה לאוירה של הגדולה, דמושכים את הגיפופים של הגדולה לקצה המחיצות הנכנסות של הקטנה וגודרים בהם שם את פתחה של קטנה, כמש"כ כז' לה בחזו"א סי' ס"ה סקמ"ה. - א"כ חזינן דלא חשיב סילוק בכה"ג. והטעם כנ"ל, דכלפי העומד בגדולה עדיין גיפופיה גודרים אותו מהקטנה, ומה שבליטת כתלי הקטנה מסלקים את הגדירה מלגדור את פתחה של הקטנה במקום דהגיפופים עומדים, מה בכך, יגדרו הגיפופים לאחר הבליטה.

### לולב בליל יו"ט

#### הרב אברהם שלוסברג

א [במש"כ הרה"ג שלמה חיים נפתלי שליט"א שולוב בליל יו"ט הוא מוקצה. הן אמת שכתב כן ביד המלך [שבת פכ"ה ה"י] וז"ל דבכל אופן אסור לטלטל אתרוג בלילה הראשון של חג, דכיון דלילה לאו זמן נטילה ולא הותחל עדיין שעה הראויה לנטילת מצותו וכו', וממילא מרגע הראשון של ליל הכנסת הרגל עד הנץ החמה שעדיין לא הותחל זמן הראוי לנטילת מצוה דעדיין לא הותחל זמן הראוי לנטילת מצוה, אף לדעת הגמ' דידן אסור לטלטל לולב וערבה משום מוקצה.



אך ודאי שמנהג ישראל בכל הדורות לא היה כן, והגרשו"א [מנח"ש ח"א סי' י' בהערה] כתב על דברי היד המלך ולענ"ד דברי תימה הם. ובמקו"א מופיע [הליכ"ש פ"י הערה 124] שהשיב לשואל שידוע שהרי"ז מסאלנט היה מנענע את הד' מינים בליל יו"ט כדי שיהיה רגיל למחרת בנענועים, ואמר שיש ללמוד מחוקי האומות שאנשי הצבא ומשמרות המלכים מרגילים את עצמם הרבה וכו'. ובמעדני שלמה [עמ' צ"ז] כתוב שאמר שהרי ידוע שהבעש"ט היה מתלמד על לולבו בליל יו"ט כדי לנענעו, ואפי' שלא לצורך מצוה דעת הרבה פוסקים דאין בזה כלל דין מוקצה.

ב] ובעיקר דברי הגרשו"א העירו על דבריו מדברי התוס' ר"פ לולב וערבה [ד"ה טלטול בעלמא] שכתבו אע"ג דחזי למצוה שייך בה איסור מוקצה לטלטול מאחר דאין עשוי כלי. נראה שלולב הוא מוקצה.

ולפ"ר נראה שהדבר תלוי בפלוגתא בבלי וירושלמי, שמצינו בירושלמי [ג' י"א] הניחו ע"ג קרקע שוב אסור לטלטלו עכ"ל. וכתב ע"ז הדרכ"מ [תרנ"ב] משמע דס"ל דלאחר גמר מצות הלולב אם הניחו על הארץ שוב אסור לטלטלו ביו"ט. וצ"ע דהא קי"ל דאין מוקצה לחצי שבת והאי הוי ראוי בין השמשות וע"ל בדני מוקצה סי' ש"י.

ונראה בדברי הדרכ"מ שלמד שהירושלמי סובר שאסור משום שדעתו שיש מוקצה לחצי שבת, וא"כ לדין דקיי"ל דאין מוקצה לח"ש [כמו שציין לס' ש"י] מותר לטלטלו אף לאחר גמר מצותו. ולכא"ו כ"נ בש"ס דילן, שהרי אותה ברייתא שהירושלמי מסיים בה הניחו ע"ג קרקע שוב אסור לטלטלו הובאה בבבלי [מ"א:], ושם נראה שמותר לטלטלו גם לאחר שהניחו בארץ, שהלשון שם קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולב בידו וכו'. נראה שגם לאחר שהניחו בקרקע חוזר ונטלו משם 4.

אך א"כ צ"ע אמאי התוס' כתבו שלולב הוי מוקצה, הרי דעת הבבלי שחוזר ונטלו משם.

ונראה ע"פ מש"כ הגר"א [תרנ"ח ס"ב] על מש"כ הרמ"א ואסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן, וכתב תוספתא ספ"ב ר"י אומר יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כיון שיצא יד"ח בו אסור לטלטלו, וכן בירושלמי הניחו בארץ אסור לטלטלו וכו'. ושנה דבריו ביו"ד [רס"ו סק"ג] שמייירי בשבת. וא"כ כל המוקצה הוא דוקא ביו"ט שחל להיות בשבת. אבל בסתם יו"ט חשיב כלי, וציין הגר"א למבואר בסוכה מ"ב. מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה וכו', וברש"י שם ד"ה קמ"ל כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל, והובא גם בשעה"צ תרנ"ד סק"א. וכ"כ הנצי"ב [משיב דבר סי' ל"ו] שבי"ט שחל בחול שמצותו בלולב הוי כשאר צרכי יו"ט ומותר לטלטלו גם אחר שהניח, והטעם ע"י בהערה 5.

וא"כ כל דברי התוס' בריש לולב וערבה הם על מש"כ במשנה שם שבי"ט שחל להיות בשבת היו נוטלים במקדש ואח"כ תקנו שכל אחד יטול בביתו וכו', ובה מפורש בתוספתא ובירושלמי שהלולב הוא מוקצה, אבל ביו"ט שחל בימות החול פשוט שלא הוי מוקצה כלל כיון שעומד להנטל כל היום, וכמש"כ הגר"א בס' תרנ"ח והשעה"צ בס' תרנ"ד שבי"ט רגיל כיון שעומד למצוה הוי כלי.

ובחזו"א [מ"ט ט'] האריך לדון בדברי התוס', וכתב שודאי שדבר שיש בו צורך מצוה לא הוי מוקצה, ולא יתכן לומר שלולב מוקצה ומותר ליטלו משום מצוה, שהרי מפורש ברשב"א הובא במג"א סי' תרנ"ה שלולב שנתלש ביו"ט אסור ליטלו משום מוקצה. ומבואר שמקבלת אשה וכו' ומחזירתו למים, וכ"כ הט"ז בס' תקצ"ו שמותר לטלטל כל היום [וביאר שם את הירושלמי באופן אחר עיי"ש].

4 וכ"כ הפמ"ג [א"א תרנ"ב סק"ג] י"ל דברייתא אשמעינן אע"ג דמניחו לארץ אין בו מוקצה ביו"ט [ונראה שהיה פשוט שמייירי ביו"ט ולא בחוה"מ שאין בו איסור מוקצה].

5 בחוט שני [יו"ט פ"ט] כתב שכיון שבשבת יש איסור הוצאה, א"כ אף במקדש שלא גזרו את הגזירה של שמא יעבירו, אין הכוונה שלא גזרו את הגזירה כלל, אלא שלעיקר קיום המצוה לא העמידו דבריהם והתירו ליטול, אבל אחר שקיים את עיקר המצוה הלולב הוי מוקצה, אבל ביו"ט שאין איסור הוצאה א"כ הלולב ראוי לנטילה כל היום משום החיוב מצוה ולכן אין בזה איסור מוקצה כלל. ובמילואים באר"ח ח"ג סי' ב' כתב טעם אחר שהיו"ט גרם ללולב שיבא ולכן לא שייך לאסור בו משום מוקצה משא"כ שבת. ויעוי' עוד מש"כ בזה הגר"ח קפלן שליט"א בקובץ מוריה תשרי תשפ"ג.

ומה שמבואר שאיזמל של מילה הוי מוקצה לאחר שמל בו ביאר החזו"א [מ"ג ז'] שאין הזדמנות שימוש מצויה, וא"כ שופר ולולב שהזדמנות שימוש מצויה ודאי לא הוי מוקצה כלל כל היום.

ג] ואכתי יש להעיר שיתכן לחלק ולומר שכל מה שנתבאר שלא הוי מוקצה ביום שהוא זמן ראוי לנטילה, אך מנ"ל שבלילה שלא ראוי לנטילה כלל לא הוי מוקצה. ואדרבה מדברי הט"ז והמשנ"ב בס' תקצ"ו סק"ג נראה כמו שדקדק הרה"ג הנ"ל שכתבו שהטעם הוא משום שראוי להוציא בו אחרים שלא יצאו עדיין הא לא"ה אסור.

וע"פ מש"כ בחזו"א [מ"ג ז'] נראה שבסברא זו מתבאר הטעם אמאי חשיב כלי ועומד לשימוש, ולא דמי לאיזמל של מילה שהותר רק למצוה ממש, ולא שכל היתרו הוא מחמת שראוי להוציא בו אחרים עכשו, אלא כיון שהזדמנות שימוש מצויה הוי כלי ול"ד לאיזמל של מילה.

ומה שלולב לא הוי מוקצה בלילה מתפרש בדרכ"מ הנ"ל, שהגם שנקט בדברי הירושלמי שהלולב הוא מוקצה, נקט שהוא דוקא לאחר גמר המצוה, אבל בבית"ש אף שהוא בלילה שאינו זמן מצוה לא הוי מוקצה, ולכא"ו הוי משום שלילה אינו מחוסר זמן וכמש"כ רש"י בסוכה ל"ג. לגבי דיחוי [נעי' ערל"נ שם וביאה"ל תקפ"ו ג' ד"ה אלא שעמדו בזה]. וא"כ מוכח אדרבה שאף לסוברים שהוא מוקצה ביום לאחר נטילה, בלילה לא הוי מוקצה כלל כיון שעומד לנטילה.

וכן מוכח עוד בדברי הבכו"י [תרנ"ב סק"י] שנסתפק במי שנטל לולב קודם עלה"ש ועדיין הוא בידו לאחר הנה"ח אם צריך אח"כ שוב לחזור וליטלו, ומוכיח שהגמ' [מ"ב.] מקשה מדאגבהא נפיק ביה וכו' ולא מתרצת שמייירי בהחזיק קודם עה"ש וכו'. ולכא"ו קשה שמייירי שם ביו"ט שחל בשבת, וא"כ מה הראיה שהגמ' לא מתרצת שמייירי בהחזיק קודם עה"ש, הרי אסור להחזיק קודם עה"ש מטעם מוקצה, וע"כ שס"ל שלא הוי מוקצה כלל אף בלילה 6.

וכן יש להוכיח עוד ממש"כ הראש יוסף [ביצה כ:]: שקרבנות לא הוו מוקצה ביו"ט משום שאינם ראויים להקרבה בלילה, כיון שביום ראויים להקרבה וחשיב גמרו ביד אדם [ויעוי' עוד מנח"ש א' י' או ח']. וא"כ ה"ה כאן שלולב בלילה אינו מוקצה משום שראוי ביום.

[נ.ב. במש"כ הרה"ג אריאל שכטר שליט"א להקשות אמאי אליבא דהגר"א לא אומרים ותחתם כיון שהדין על רוחניות נחתם בר"ה, האריך בזה הגר"ד כהן שליט"א במאמרי חכמה מאמר א' [או' ב' ואו' ז'] בסו"ס מאמר החכמה].

6 אך בדבריו לא מוכח כי אם שמותר לצורך הנטילה של היום, ובדברי הדרכ"מ מוכח שלא הוי מוקצה כלל אף שלא לצורך נטילה.

## לעילוי נשמת סבי

**הרה"ג ר' יעקב דוד ב"ר גבריאל (אבלס) זצ"ל**  
**נלב"ע בהושענא רבה תשנ"ג**

**ורעיתו סבת**

**מרת גיטל בת ר' שבתי ע"ה**

**נלב"ע בי"א תמוז תש"נ**

**הונצח ע"י ידידו הדגול רבי יצחק לנדא שליט"א**

## מערכת 'רוממות'

**בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -**

**0527620385**

**למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com**