

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 32 | סוכות | תש"פ

דבר הגליון

"כי בסוכות הושבת" - הן ענני הכבוד.

ויש לתמוה מה פשר החשיבות הגדולה שניתנה לזכירת ענני הכבוד, עד שהועמדה מצוה ערוכה לזכרם, הרי לא היו הם אלא חלק מכלליות חסדי ה' שבמדבר, ומה מנו יהלוך אילו היה מוליכנו ללא ענני כבוד. ואף אם היתה תועלת גדולה לשעתה, במה כה נחוץ לזכור אותם, ולמה אין נכלל הדבר בזכירת יצי"מ. אתמהה.

ואנהיר לעייני רבינו הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ח): "כי הנה ענני הכבוד שהקיף הקב"ה את ישראל, מלבד תועלתם בגשמיות שהיה לסכך עליהם ולהגן בעדם, עוד היתה תולדת גדולה נולדת מהם בדרכי הרוחניות, והוא כמו שע"י העננים ההם היו נמצאים ישראל מובדלים לבדם ונשואים מן הארץ, כן היה נמשך להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד, נבדלים מכל העמים, ומנושאים ומנוטלים מן העוה"ז עצמו, ועליונים ממש על כל גוי הארץ... ונמשכת תולדתו זאת לכל אחד מישראל לדור דורים... ומתחדש דבר זה בישראל בחג הסוכות ע"י הסוכה."

כלומר, העננים לא היו 'מוותרות', אלא פעולתם היתה להטביע בכלל ישראל הגדרה - לקבוע בתחילת יצירתם כי אין הם מהלכים על פני הארץ כמו שאר בני אדם, אלא מקומם הוא בתוך ענני שמיא, כשייכים אל עולם עליון. ועתה זה מה שנשמע בדברי חז"ל שהעננים היו מיישרים את הדרך וקולטים את החיצים, דהיינו שכאשר ישראל שרויים בתוך העננים, הם בעצם לא נמצאים על פני האדמה ומגבלות פני שטחה, וגם אין בכח אומה ולשון להלחם בהם, כי אינם נמצאים איתם בתוך אותה זירה.

השראה עלינה זו באה לישראל בזכותו של אהרן הכהן שבעבודתו במקדש הוא פועל "ושכנתי בתוכם".

ויש להעמיק: אין פירוש הדבר שאנו אומה ש'זכתה' להשראת השכינה, אלא שכל מהותנו כאומה היא אותה השראה, כדוגמת שם "בן" שאינו דבר נוסף על מהות האדם הזה, אלא הוא בתשתית עצמיותו. [וזה הביאור 'ומביא גואל למען שמו באהבה' ומקשים העולם אם הוא למען שמו הרי אינו באהבה, אך לק"מ, דלמען שמו אינו 'שמו' שבגנזי מרומים אלא שמו שנקרא עלינו, ואותו שם כרוך עם עצמיותנו, נמצא דמושא אהבתו ו'שמו' - חד הם].

כל זה מתואר באופן מופלג בשירה הנשגבה המקיפה את השתלשלות כלל ישראל לכל אורך גידולו, ובתחילתה מעמידה שכל כינונו של עמנו הוא בחיקו של השי"ת, ובהנגדה גמורה לסתמיות של "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם", ואילו אנו: "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו. ימצאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישימן יסובבנהו

יבוננהו יצרנהו כאישן עינו. כנשר יעיר קינו על גוזליו ירחף וגו'. ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר".

אל מעלה זו אנו עושים זכר בחג הסוכות, ופירושו של 'זכר', אליבא דמשנת הרמח"ל, הוא התחדשות דבר זה ע"י פעולתנו. וכמה יש לעמול להפקיע את המבט הראשוני [האופייני לרוח העולם דהשתא] המתניח לכל זה במישור האישי, ובאמת מדובר על הרובד של הכלליות, של ה"עם". והוא מה שקיפלו חז"ל במתק לשונם: "ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת", דהיינו שמצד מהות הדבר, היה אמור להיות שכל ישראל יושבים בסוכה אחת המבדילה אותם כחטיבה אחת מן העולם החיצוני, אך בפועל לא ניתן לממש דבר זה במציאות, ולכן כל אחד יושב עם משפחתו בסוכתו, אך צורת הדברים היא שאנו יושבים בסוכה כ"חלק מן הכלל".

גם את מצות השמחה בחג לא ניתן לקיים כהוגן אלא בתוך "המון חוגג", כי יש בשמחה האמיתית משהו משכר, פורץ גבולות, ולא ניתן לבא לידי כך אלא בתוך ציבור השמח יחד, והחוש מעיד זאת.

אשרנו שזכינו לדור בירושלים עיה"ק אשר בה ניכרת שמחת החג של כלל ישראל יותר מכל מקום על פני תבל - נובלות מזהלת חצרות בית ה' מאז מקדם, והכנה לחזרתה בקרוב בימינו!

כל העובר באוירא דירושלים באלו הימים נדבק בדרור השמחה מרחיבת הלב. נושבת היא בין הסוכות התלויות מלוא העין, חומות וצופנות סוד; מנמיכה עצמה אל היכלות רוגשים ורועשים בכסוכי שדרות ולבבות; עושה דרכה אל בינות אלפי רגליים הטופפות ללא לאות אל תוך לילות המועד; וחוזרת היא לפעם בתוך קהל רבבות, הכוללים את כל ד' המינים, ונמשכים בכבלי אהבה אל מרגלות הר הקודש, שם חש כל יחיד את נשמת האומה המלחשת בתוך ההמון -

ועל עצמה היא אומרת: "אום אני חומה, ברה כחמה... ההרוגה עליך... חבוקה ודבוקה בך".

הגליון הבא ייצא בס"ד בחודש חשוון
ויעסוק בנושאי מלאכות שבת

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, 0527620385

למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com

מתקבלות הקדשות והנצחות

שתי הערות בדין הנענועים

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

א. בצורת עשיית הנענועים.

בספר תולדות הצדיק רבי יוסף זונדל מסלנט עמ' קלד מסופר כי פעם אחת בימי חג הסוכות מצאוהו באשמורת לפני אור הבוקר שעמד וארבעת המינים בידי ועשה בהם הנענועים כמו בשעת ההלל ובשעת הברכה, ואמר שכן ראוי לעשות כי עלינו ללמוד ממנהגו של עולם שאנשי הצבא מתרגלים בעבודותיהם הצבאיות יום ויום, וגם היודעים והמלומדים חוזרים תמיד על התרגילים שיהיו בקצב נכון ובדקדוק גדול, וכמו כן אנו צריכים לעשות בעבודתנו את ה' להתרגל במנהגיהם של ישראל בכל דבר ודבר שיהיו בדקדוק גדול ועצום, וכמו כן רמזו חז"ל במדרש שהמשילו את הלולב ומיניו לכלי זיין.

מנהגינו בצורת הנענועים כדכתב המ"ב (תרנא, מז) לכל רוח עושה שלש הולכות והיינו שמוליך ידו עם הלולב כנגדו והלאה ג"פ ושלוש הבאות, ונכון שגם יכסס בעלין בשעת הולכה והבאה.

והוסיף המ"ב וז"ל 'ובשעת הבאה יקריבו הרבה אל גופו נגד החזה', וכתב השעה צ"ס שהוא לצאת ידי הט"ז שכתב לענין הבאה וז"ל: "צריך שכשיעשה ההבאה יקריב אליו עד סמוך ללבו, כי במה שחוזר ומביא אליו עד שיעור שהיה לפניו בשעה שהתחיל לעשות ההולכה לא נחשב להבאה בפני עצמו, כי אינה רק חזרה של הולכה", מחדש הט"ז דאיכא חזרה מהולכה ואיכא "הבאה", והגבול ביניהם הוא דכל זמן שמחזיר את הלולב לאותו מקום שממנו התחיל להוליך, אין זה הבאה, לכן יקרב הלולב לגופו לקיים דינא דגמרא דבעי שלש הבאות [ועולה עוד חידוש דלהט"ז אין דין לכסס בכל המקום שעושה רק 'חזרה של ההולכה', דאין כאן הבאה].

ויש לעיין דהא ניחא בהבאה ראשונה אך הא בעי לכל רוח ג"פ, וכשהאדם מנענע ההולכה השניה מתחלת היכן שסיים ההבאה הראשונה, וא"כ איך יקרב יותר לעשות הבאה שניה, ולא שמענו שקודם ההולכה השניה והשלישית בעי להרחיק קצת וזרעותיו ומשם להתחיל לנענע בכדי להניח מקום להבאה ולזה באמת בעי לאמן ידיו וע"כ צריך לאמר בכוונת הט"ז דהמקום שבו מחזיק הד'מינים כהרגלו בידי משם ולהלן הוה הולכה וביקירוב לגופו הוה "הבאה" וצ"ע בלשונו

ועכ"פ יזהר לקרב לגופו יותר ממקום אחיזתו כהרגלו דאל"כ להט"ז נענע שלש הולכות ללא הבאות

ומשמעות המ"ב שם דאף לקיום דברי הט"ז א"צ להפוך פניו להצד שמנענע ואף לא למערב ורק יטה ראש הלולב מעל כתפו דכן סתם לאחר שהביא חומרת הט"ז ובשע"צ מט' כתב דלחוש לדברי האר"י בעי להפוך פניו יעו"ש ויש לעיין דאם כהפשטות דהחזרה מהולכה הוה הבאה ניחא דעביד הבאה מרוח מערב אף מעל כתפו אך להט"ז דההבאה הוה במקרב לגופו ממקום שעמד טרם שהוליך לכאורה המעשה הבאה לא הוה מרוח מערב ועי'

ב. שלא יפסיד חברו ביום הראשון מלחול הברכה על הנענועים

נקטו רבותינו מסברא [הליכות שלמה יא, יט וכן הובא שם משמיה דהגרי"ז, וכ"כ בחוט שני יז, ח] דביום הראשון בעי לכתוב אף בנענועים של הברכה ובהלל, והנוטל את לולב חברו לשעת ההלל בלבד, צריך לקנותו, וכן לא יקנה לקטן לולבו עד לאחר ההלל יעו"ש.

ויש לדון עוד נפק"מ חדשה בדין זה דאיכא וריזים המהדרים במצוות ונוטלים לולב חברים או של הרב קודם שהציבור מתחיל לומר הלל, וחפצם להסמיך הלולב המהודר לברכת הלולב, דלכאורה ביום הראשון לאו שפיר עבדי דמפסידי להבעלים כדלהלן.

דהנה ידוע [עי' מקראי קודש ח"ב טז, ב] להוכיח מתוס' פסחים (ז' ע"ב ד"ה בעידנא) דברכת הלולב חלה אף על הנענועים של ההלל ולכך הקפיד הגר"ד בהר"ן אף לא להשיח בין הברכה להלל, וביותר להא דנקטו הגר"ח והגרי"ז [מועדים וזמנים ח"ב קיז, הליכות הגר"ח עמ' צו] בדעת הרמב"ם דהנענועים שבהלל הם מעיקר צורת הנטילה דתקנו חכמים לקיים המצוה ע"י נטילה ונענוע בהלל [והגר"ח לא היה מנענע בברכה רק בהלל, וכ"ה בעיטור הל' לולב עמ' צב דרך מי שלא יאמר הלל יש לו דין לנענע בברכה, דלא כפשטות הראשונים], וא"כ ודאי בעי שהברכה תחול אף על נענועי ההלל דהוה חלק ממעשה המצוה.

וא"כ ביום הראשון בכדי שהברכה תחול אף על הנענועים צריך לכאורה להזהר שלא יקנה לולבו קודם ההלל כדכתב בעמק ברכה (ציצית אות יא) דמי שהיה לבוש טלית מצויצת ופשט הטלית ונתנו לחברו לזמן מועט רק כדי לקיים המצוה ותיכף להחזירה, והיה דעתו תיכף לחזור ללבושה שלא הסיח דעתו ממנה, אעפ"כ צריך לברך שנית, דבשעה שאינה שלו הופסקה המצוה יעו"ש, והקדימו בזה להסתפק בארצות החיים סוף סימן ח' בארץ יהודה, ע"ש במפקיר בגדו בעודו לבוש בו ושוב זוכה בו אם בעי שוב לברך, דכיון שהחפצא אינו ראוי לקיום המצוה הוה הפסק ביחס לברכה [ועיין שו"ת הר צבי או"ח ח"א יא] וה"נ בלולב כיון דבעינן לכתוב אף בנענועים, בזה שהלולב לא היה שלו הוה הפסק לברכה ויפסיד הברכה מלחול אף על הנענועים, ולכך ישתדל לבקש מהרב או מחברו הלולב ביום הראשון רק לאחר ההלל, או קודם שהלה בירך.

עניני סוכה

דין "אכילה". ואעפ"כ איננה מתקיימת אלא באכילה לבד ולא בשינה או שאר קיומי ישיבת סוכה, שכן קיבלו חז"ל ללמוד ההיקש דט"ז דט"ז באכילה דייקא, והגם שיסוד דינו מפני תורת ישיבת סוכה שבוה, וכו"ל. ולהתבונן בזה מ"ט הדבר מתפרש כך הוא מכלל דרכי הלימודים שאין לנו ידיעה בהם, וכך קיבלו חז"ל לדרוש.

אכילת לילה הראשון בלחם עוני

שח שהפמ"ג חזר ג' פעמים [א"ה עי' תרל"ט א"א סק"ט ותרמ"ג מש"ז בסופו] על חידושו שאכילת לילה הראשון דילפי' לה ממצה, אין לקיימה בלחם הנילוש במי פירות, ודומיא דמצה. ע"ש. והגם שכמוכן הוא מחודש, מ"מ יש המחמירים בזה למעשה, הואיל ונפיק מפומיה דהפמ"ג...

[והחזו"א היה לוקח כל שנה לאפית המצות מקלות חדשים, כיון שכ' במג"א ליקח חדשים, והגם שתמזה לכאו' איזה תועלת יש ליקח חדשים, שהרי אחר הפעם הראשונה שנשתמש בהם כבר אינם חדשים ועל כרחו מסתפק במה

ליקוטים מהגאון הגדול רבי מנדל אטיק שליט"א

בעניני חג הסוכות

הרב חנוך נריה

הגר"מ שליט"א מתרחק מעניני הוראה, ואין כאן אלא זכרונות ממה ששמעתי מפיו שיח של ד"ת פירושים משולחנו [בדרך כלל בימות החג ובמענה לשאלות], וכמובן לאו דסמכא נינהו, וכ"ש לענין דינא, וכל טעות יש לתלות בכותב. ויה"ר שיהיה העסק בתורתו לזכות לרפו"ש למורנו רבי מענדיל שניאור זלמן בן חיה לאה.

אכילה בסוכה ליל ט"ו

בגדר ההיקש דט"ז ט"ז מחג המצות שאכילת לילה הראשון דאו', אמר שאכילת סוכה בלילה הראשון עיקרה ויסודה הוא דין "ישיבה" בסוכה, ולא

שמנקה אותם, וא"כ מתחילה יכול להסתפק בזה, ומ"מ לקח החזו"א חדשים הואיל "ונפיק מפומיה דהמגן אברהם"...

כלים נאים בסוכה

כח: תניא כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי היו לו כלים נאים מעלם לסוכה מצעות נאות מעלם לסוכה וכו'. ועפ"י היה נראה שמי שיש לו כלי כסף וכדו' לנאות ביתו [ויטרינה], הרי בסוכות צריך להעלותם לסוכה, ולהציב בה פמוטות השבת וכלי הבשמים וכדו' וכל העומד לנאות ביתו צריך שיהיה בסוכה.

ושאלתי למורי הגר"מ אטיק שליט"א, ואמר שאכן מי שיש לו דבר כזה שביא לסוכה, ושאלתי א"כ מהו שלא שמענו שיעשו כן, והשיב למי יש כזה דבר... [א"ה וכע"ז אמר לי מורי הגר"מ סולובייצ'יק זצ"ל].

נוי האתרוג

שמעתי בשמו - ואישר השמועה שאכן כך דעתו בפשיטות - שאין מעליותא בהידורי האתרוג ונוי אלא בהדברים המוזכרים בפוסקים לנוי האתרוג, אבל עניני יפוי ונוי להאתרוג מה שאינו בכלל הנו"ל, אינו אלא "ויבירישע מעשה"ס"ס... [עסקי נשים]...

חוט המקיף

רגיל לדקדק מאד בשילוש ההדסים, ובתחילה דימיתי שמחפש שיהיה מכוון לגמרי זה עם זה, ואין די לו בחוט המקיף. ושאלתי אם מה שמדקדק כ"כ בהדסים הוא משום שאינו סומך על החוט המקיף. ואמר חלילה, הרי הגרי"ז אמר כן בשם הגר"ח, והחזו"א עוד הורה כן בכזה נוסח של פשיטות, [א"ה בס' חו"ב כ' בשם החזו"א, בזה הלשון אמר "לא שזהו השיעור אלא שזה ודאי שפיר דמי"] ומה יש להרהר בדבר עוד א"כ. והוספתי ואמרתי, שגם בס' קהילות יעקב הביא בית אב לענין החוט המקיף שמצינו כע"ז בירושלמי בכלאים, ולכאור' הדברים נראים מאד. ואמר אי משום הא לא איריא, ועל ראייה זו היה מקום לפקפק, אבל אי"צ לדון בזה כלל כאמור משום שכך הסכימו גדולי רבותינו ואין להרהר.

אלא שהוסיף שמ"מ לא מיחזירא לן איזה קיצבה בדבר שיעור מה שיקיפו כאחד, אם גם כל שהוא מהני לזה. [והיינו שע"כ מ"מ יש מקום לטירחא בזה].

[א"ה, פעם באמצע סוכות הוצרכתי להדסים, וחשבתי אולי אטול ממה שהותר, דיבורית ידידה וכו'. ושאלתי ע"ד ההדסים אם נותרו לו איזה שאריות שאוכל ליטלם, ונתחייך בעגמה ואמר, לעג לרש... בקושי שלש יש לי...].

תוספת הידור בשילוש ההדס

שאלתי אי נימא שחוט המקיף סגי, אם יש איזה תוספת הידור מ"מ שיהיה משולש בכיוון גמור, [או כע"ז אי נימא שפחות מחוט המקיף די בו, אם יש מ"מ תוספת הידור שיהיה חוט המקיף] או שכיון שחוט המקיף סגי ליחשב עבות שאמרה תורה, שוב אין נפקותא בדבר. ואמר שאין בזה שום תוספת הידור שיהיה מכוון יותר מזה.

חוט המקיף בין הראשון לשני והשני לשלישי

אמרתי בפני ע"ד ציור בחוט המקיף שאין כל השלשה משתווים זה עם זה, אבל הראשון בהיקף אחד עם השני שלמעלה ממנו קצת, וכן השני עם השלישי, אבל אין השלישי מקיף עם הראשון, שאומרים בשם הגר"ח ז"ל דנקט דמהני. ואמר שבשם הגר"ח לא שמענו בזה, ולכשעצמו כבר נסתפק בדבר, ואינו מוכרע, ויותר נראה דלא מהני.

עבודת חובת הלכבות בימי המועד, ואמירת הלל

שח לי הגר"מ אטיק שליט"א בענין עבודת ימי המועדים אצל רבותינו החזו"א והגר"ז, שהגם שאולי לא היה תמיד ניכר כלפי חוץ העסק בזה, מ"מ מה אנו משיגים בכאלו אנשים גדולים, מחשבותיהם, והרגשותיהם. ובתוך אריכות דבריו בזה [ואכ"מ, ועיקרם היה יותר על הגרי"ז, ואולי מפני שאצל החזו"א באמת ראו יותר בגלוי], הוסיף על אמירת ההלל דהגר"ז, ואמר שההלל שלו היה באופן כזה, עד שזכורני שפעם כששמעתי אומר הלל עברה לי אז בראש המחשבה, שגדולי הרב"ס צריכים לבוא לפה לשמוע איך אומרים הלל...

[והפטיר, זכורני אפי' את הפסוק מההלל שבשעת אמירתו חלפה אצלי מחשבה זו, היה זה כשאמר מרן ז"ל קול רינה וישועה באהלי צדיקים ימין]

ה' עושה חיל וגו'. עכ"ד. א"ה, אולי אפשר להציץ קצת בחלוני ליבו של מרן ז"ל בזה, שהנה הגר"ר עמרם זקס זצ"ל ראש ישיבת סלבודקה, היה חוזר על מה ששמע מהגר"ז ז"ל דבר שלא היה רגיל לאמרו בעלמא, אבל פעם אחת אמרו בזמן שהגר"ע היה שם, והוא, שהנה כתיב קול רינה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל, ופי' הגרי"ז ז"ל שכשיש ישועה באהלי הצדיקים, הרי הקול רינה וישועה שלהם עיקרו אינו על ישועתם שלהם, אלא עיקרו הוא על ש"ימין ה' עושה חיל", [א"ה וכעין מש"כ בנפ"ח על תפלת העובד האמיתי על צרתו, שעיקר בקשתו ראוי שיהיה על זה שהקב"ה מצטער בצרת ישראל, ועד"ז הוא שפי' הגרי"ז כאן בשמחת ישועתם], וזה שאמר הכתוב קול רינה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עושה חיל. עכ"ד מרן הגרי"ז ז"ל. ואולי זו היתה ההתרגשות היתירה דמרן ז"ל באמירת פסוק זה].

טעם שלא עשו זכרון לעניי כבוד שהיו מתחתיהם

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

בפרי מגדים (א"א סי' תרכ"ה) הביא קושיית הרא"ם בפר' בהעלותך (במדבר י, לד) דכתב רש"י שם שהיו להם שבעה ענני ענני כבוד במדבר, ד' מד' רוחותיהם וא' למעלה מראשיהם וא' מתחתם, וא' לפנייהם מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך והורג נחשים ועקרבים, והקשה הרא"ם שם דאם כן גם למטה הוה ענן ויהיו סוכיהם כן, ועיין בצידה לדרך [שם] על מה שכתב רש"י ז"ל בפרשת נשא [שם ז, טז] ושעיר לכפר על קבר התהום, והקשה דהא ענן מפסיק למטה. ועיין בפמ"ג שם מש"כ בזה. ועיין בב"ח שם בזה.

והנה מן הצדדים אפשר ליישב דסגי בדפנות עיין בנחלת יעקב שם ועיין פמ"ג ליישוב אחר אמנם מתחתיהם צריך ליישב אמאי אין לו שום זכרון בסוכה.

ואולי אפשר ליישב על פי מה שכתב הט"ז בספרו דברי דוד עה"ת (פר' עקב ח, ד) על הפס' 'שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה וגו' וכתב רש"י שם 'לא בצקה - ... כדרך הולכי יחף'... וכתב בדברי דוד שם "מקשין (כן) הקשו ברא"מ ובגו"א שם) דהא בכי תבא כתיב (כט, ד) ונעלך לא בלתה מעל רגלך, הרי שהיו להם מנעלים אלא שלא בלו, כדרך שאומר גבי שמלתך, וכאן אמר שהיו יחפים. שמעתי רבות בזה ולא לרצון לפני. ונ"ל דודאי היו להם מנעלים ונתגהצו ג"כ, ומכח הגיהוץ לא בלו כמו השמלות מכח ענני הכבוד, אלא שלמטה ממש שהוא דבר מאוס אפילו אם תאמר שהיה גם למטה ענני כבוד מ"מ לא היה שם גיהוץ מכח הענן במקום מדרך כף רגל כי הענן הוא כבוד השכינה, ואין לייחס שם במקום מיאוס...". ומפורש בדבריו דאף שהיו ענני כבוד גם מתחתיהם מ"מ היו בדרגה פחותה ולא גיהצו את בגדיהם וא"כ אפשר דמשום הכי לא עשו זכרון לעננים שמתחתיהם במקום שעושים זכרון לעננים שמראשם, ואפשר דזהו הטעם גם שלא חצצו העננים ביניהם לטומאת התהום והיו צריכים להביא שעיר לכפר מחמת חשש זה, כי אין זה חציצה ממש.

בגדר מצות ציצית וסוכה

הרב דוד מרדכי זילבר

בחידושו דהמנ"ח (מצוה תכ"ה ופ"ו) דסוכה (כל ז') וציצית כיון דאין חיוב לעשותם, וכל דינם הוא שאם אוכל ולובש יהא בסוכה וציצית, לכן לא פסלא בהו מצוה הבאה בעבירה, דמ"מ הא לא אכל בלא סוכה, ולא לבש בלא ציצית עי"ש.

ובאתוון דאווריתא (כלל י"א) פירש דבריו דמדאין חובה לעשותם, ש"מ דאינם מצוות חיוביות, אלא כל ענינם שלא יאכל חוץ לסוכה ולא ילבש בלא ציצית, ולדבריו קיום המצוה הוא מה שלא אכל חוץ לסוכה.

ועי' אבנ"ז (או"ח תפ"א) שכ"כ, דסוכה כל ז' הוא כמצה כל ז', דרך איסור, והסוכה הוא מתיר לאיסור, ויישב בזה הא דאין בה פסול דר"ת דבכל המצוות אמרינן אינו בקשירה אינו בכתיבה, דזה לא אמרינן במתיר, וכשוטה שאכל מצה לא יצא, ומ"מ חליצתו כשירה, דש"מ דמתיר גם באינו בר חיובא, וכוונתו דגם פסול ר"ת הוא פסול רק לענין קיום המצוה, ולא לעצם הסוכה, (וכ"ה בחי' הגר"ח ע"ז כ"ז), ותו איכא מתיר. אך עדין יקשה ללילה הא' דהוא מצוה, למה כשר עשיית לאו בר חיובא.

וע"ע שטמ"ק (מנחות ל"ז) מהא דעקירת חכמים ציצית מסדין חשיב שב ואל תעשה, ש"מ דאין איסור ללבוש בלא ציצית, אלא רק מצוה ללבוש

ציצית. והקשה שם הגר"ז הא"ל דאסור ללבוש בלא ציצית, אלא כיון דכל האיסור הוא משום ביטול המצוה, לכך חשיב שוא"ת. אמנם כוונת השטמ"ק לאפוקי מהנ"ל שלא נפרש דכל מצות ציצית הוא איסור ללבוש בלא וציצית.

אלא כוונת המנ"ח דכל מצוותם הוא רק רצון השי"ת שכשאוכל ולבוש יהא בסוכה וציצית, ואכל ולבש בלא סוכה וציצית הרי עבר על רצונו יתברך, ובאכל ולבש בסוכה וציצית הרי קיים מצוה שעשה רצונו, ומש"ה כשעשאו בעבירה, אף דלא קיים הרצון כי עשאו בעבירה, אך הא אין חיוב לקיים הרצון, וגם לא עבר על הרצון, כיון שישב בסוכה ולבש ציצית עיי"ש.

והנה מצד אחר גרע דהוא רק קיום הרצון, דאי היה חיוב גמור שכשאוכל ולבוש מתחייב בסוכה וציצית, [וא"כ בעבירה יש לדון שביטול המצוה, כי לא קיים חיוב], אך עי' קוב"ש (כתובות אות רמ"ט) דאי אין גדר המצוה במעשה, שישב בסוכה וילבש ציצית, אלא בתוצאה, שיהא דיוורו בסוכה ולבושו מצוין, א"כ המצוה מתקיימת מאליה, אף דיש חסרון מצד העושה שעשאו בעבירה עיי"ש, (ויסוד הדבר כבר מבואר בחי' הגר"ח (פ"ה) מק"פ ה"ז) לענין מקיים מצוה בקטנותו, אמנם אם המצוה הוא קיום הרצון, תו נכנס קפידת העבירה בעצם המצוה, כיון דבכה"ג אין רוצה, ולא קיים הרצון והפסיד מצוה.

בענין סמיכות בניית הסוכה ליום הכיפורים

הרב שילה בן דוד

כתב הרמ"א (תרכד, ה). ומקורו במנהגי מהרי"ל הלכות סוכה, מנהגים, הגהות מיימוני תפילה ה, ש. ומהר"י ווייל סי' קצא) "המדקדקים מתחילים מיד במוצאי יום כיפור בעשיית הסוכה, כדי לצאת ממצוה אל מצוה". ובהמשך (תרכה, א) כתב הרמ"א (ומקורו במנהגי המהרי"ל ריש הלכות סוכות) "ומצוה לתקן (את) הסוכה מיד לאחר יום כיפור, דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה".

והנה הענין לצאת ממצוה אל מצוה, לכאורה מקורו במאמר רבי לוי בר חייא (ברכות סד). היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה - זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר "ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון". וכן פסק השולחן ערוך (או"ח קנה, א) "אחר שיצא מבית הכנסת - ילך לבית המדרש", וכיוצא בזה מצינו בכמה מקומות (כמו שהרחבנו ב'הפרשה המחכימה' דברים ח"ג לא, ז 'התחלה חדשה בעת הסיום') שתיכף בסיום מצוה יתחילנה שוב או יתחיל מצוה אחרת, כדי שלא יקטרג השטן כאילו רוצה להיפטור מקיום המצוה.

ובטעם שהרמ"א כפל דבריו, כתב המשנה ברורה (תרכה, ב) שבתחילה כתב הרמ"א שבילילה (במוצאי יום כיפור) יתחיל קצת, ואחר כך נתכוין הרמ"א שלמחרת יגמור את כולה אם אפשר. ועוד שבתחילה דיבר רק על המדקדק במעשיו שיתחיל דבר מה בסוכה מיד בלילה, ובהמשך דיבר על מי שאינו מדקדק, שעל כל פנים ביום המחרת אחר היציאה מבית הכנסת יתחיל ויגמור את כולה אם אפשר, ואפילו אם הוא ערב שבת, אבל לאחר חצות - אסור (פרי מגדים באשל אברהם סק"א. וע"ש בדרשו מס" 6 שיש חולקים), עכ"ל. ובזה מובן שלכן הוצרך הרמ"א לכותבו פעמיים, כי באמת יש שני עניינים שונים, האחד הוא לבנותו תיכף 'במוצאי יום כיפור' ואפילו קצת, משום ה'מעלה' לעבור ממצוה למצוה, ושייך רק למדקדקים, והשני לגמור את כולה משום הדין של 'מצוה הבאה לידך'. ולכן בתחילה כתב 'מתחילים מיד במוצאי יום כיפור', כי משום לצאת ממצוה למצוה צריך לסמוך תיכף בזה אחר זה, ולאחר מכן כתב 'לתקן הסוכה מיד לאחר יום כיפור' שאת זה עושים למחרת וגומרים את עשייתה. וצריך לומר דאפילו שבאמת היה ראוי לקיים גם את הדין השני של 'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה' ולגמור את הסוכה מיד בלילה, אלא שבדרך כלל בלילה הוא זמן חושך וקשה לבנות בו והוא גם סכנה, לכן נחשב שלא באה המצוה לידו עד היום שיש אור. ולפי זה יש לחדש שבזמנינו שיש אור וניתן לבנות את הסוכה מיד במוצאי כיפור (בפרט מי שבונה סוכה במרפסתו), עדיף לעשות כן משום 'אל תחמיצנה' הנ"ל.

ובזה מובן שבתחילה על הענין לבנות מיד במוצאי כיפור כתב רק 'המדקדקים' שהוא רק מעלה לצאת ממצוה למצוה, ולאחר מכן כתב 'מצוה לתקן הסוכה' שהוא דין לכתחילה על כל אדם ש'מצוה הבאה לידך

אל תחמיצנה'. אלא שבשוא"ת אבני נזר (או"ח תנט, א-ב) חידש שאם אין שבת בין יום הכיפורים לסוכות, אין ענין סמיכות בניית הסוכה מיד אחר יום הכיפורים מעיקר הדין אלא הוא רק משום 'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה' (שהוא ענין לכתחילה), אבל בשנה שיש שבת בין יום הכיפורים לסוכות כגון שחל יום הכיפורים ביום ראשון (כמו השנה), אז חייב מעיקר הדין לבנות את סוכה קודם שבת, ואם אינו עושה כן - נחשב כמעביר על המצוות, [אבל אם יום הכיפורים חל ביום חמישי, אין חיוב לבנות סוכה בליל שישי ובערב שבת, משום שעוסק במצות הכנה לשבת, (ועיין במשנ"ב הנ"ל תרכה, ב בשם הפמ"ג)], עכ"ל. אבל החלקת יואב, שו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' נה, והובא בשו"ת מנחת יצחק ח"י קמא, ב) והליכות שלמה (מהגרש"ז אויערבאך, סוכות ארחות הלכה ז, 56) חולקים עליו, ע"ש. נמצא ג' דרגות בדבר, א' 'הידור' לעשות דבר מה מיד במוצאי יום כיפור מדין 'מחיל אל חיל', ב' 'דין לכתחילה' לגמור את הסוכה ביום למחרת, ג' 'דין גמור' שאין מעבירין על המצוות' בשנה שחל שבת בין הכיפורים לסוכות כמו השנה - לדעת האבני נזר.

ובטעם שלא מספיק לעבור ממצוה למצוה אחרת, אפשר לומר משום שרצו לקבוע מצוה קבועה, אבל בפשטות הטעם שמדברים על מצוות זמניות שקשורות דוקא לזמנים מסויימים, לכן אחרי שהתעסק במצוות יום הכיפורים יעבור למצות הסוכה הבאה אחריו, אבל באמת מי שקשה לו להתחיל בבניית הסוכה במוצאי כיפור, לפחות ידבר עם בני ביתו על עניני הסוכה (כף החיים תרכד, לה) או שיתעסק בהלכותיה (ערוך השולחן תרכד, ז).

וצריך לומר דאפילו שהיה יכול לקיים זאת כבר שלשים יום קודם החג (או קודם לכן), אבל עדיף שלא יעשה כן כיון שמצד המצוות הזמניות יש לו להתעסק תחילה במצות התשובה התלויה ביום הכיפורים, ורק לאחר יום כיפור ש'גמר' מצוה זו מוטל עליו המצוה הבאה, וכעין זה כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח תנט, יז) שרק במוצאי יום כיפור הוא זמנה כמבואר במדרש ובזוהר שזמן עשייתה לאחר שנמחלו עוונות ישראל ביום כיפור, בפרט לפי מה שמשמע באליה רבה (תרכה, א) שאין לתקן את הסוכה קודם יום הכיפורים כלל (שהרי אמרו בילקוט שמעוני פרשת אמור רמז תרג שיעשיית הסוכה אחר יום כיפור היא משום שמא נתחייבנו גלות, ואין שייך לעשותו קודם לכן), ואפילו שהשערי תשובה (סק"א) פקפק בזה שאדרבה עדיף להרבות במצוות קודם יום כיפור (כמו שכתב הלבוש תרב, ב לענין קידוש לבנה, וכן דעת הגר"א, אבל יש חולקים עליו). וגם הברכי יוסף (תרכה, ב) שהסכים לעשות קודם יום כיפור, כתב שיעשו רק את הדפנות, אבל את הסכך יעשו אחרי יום כיפור, ע"ש.

ונראה שאפילו שמצוה להתעסק גם במצות ארבעת המינים, מכל מקום לא הזכירו אלא לסמוך למצות הסוכה, מכמה אופנים, א' כי דוקא בניית הסוכה תלויה בו לבנותה בעת שירצה, מה שאין כן ארבעת המינים שצריך לקנותם ותלוי באחרים, ובפרט בזמנם לא היה השוק פתוח בלילות. ב' סוכה נצרכת לכל אחד ולכל הזמן כדי שיאכל בה המוציא וייתן בה, שלא כארבעת המינים שאינו מצוי לכל אחד להשיגו (בפרט בזמנם כידוע), וגם נצרך לרגע מועט שיוצא בו בנענוע בלבד, ושפיר יכול להשיגו מרב בית הכנסת (כמו שהיה נהוג בזמנם), ג' חיוב הסוכה כבר מליל סוכות קודם ארבעת המינים שחיובן רק מהבוקר, ד' חיוב הסוכה מדאורייתא כל שבעת הימים, שלא כארבעת המינים שמדאורייתא חיובן רק ביום ראשון.

אבל כל זה דוקא לענין המעלה לצאת ממצוה למצוה אחרת, דלזה מספיק לעשות מעט, ושוב אין השטן מקטרג עליו שרוצה להתפטר מהמצוה וכדומה, אמנם על הדין השני ש'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה' שמקיימה ביום (כדלעיל), בזה סברא שעדיף 'לגמור' את המצוה, וכל זמן שלא יגמרנה עדיין מחמיץ את ה'מצוה' כיון שעדיין לא קיימה. לא מבעיא לדעת הסוברים שיש מצוה גם בעשיית הסוכה, אלא אפילו אם עשייתה היא רק 'הכנה למצוה' (בפרט בהכנה שאי אפשר בלעדיה), גם אותה אין להחמיץ, מעין מה שכתב הר"ן (קידושין מא). וסיעתו שאפילו בהכנה לשבת וקידושין שהם הכנה לפריה ורביה שייך 'מצוה בו יותר מבשלוחו'. ולפי זה יוצא שאין חיוב לגמור את כל הסוכה שרגיל בה, אלא העיקר שיעשה את הסוכה שהם בגדר המצוה, דהיינו הדפנות בגובה עשר טפחים וסכך. וגם אם נוי הסוכה הוא הידורה, והידור מצוה היא חלק מהמצוה, עדיף לפחות יגמור את עיקר המצוה.

הרב אברהם שלוסברג

איתא במתני' ט: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית".

ונח' הראשונים מה הדין בסכך למעלה מכ' אמה, שאינו פסול בעצם, אלא רק מחמת מקומו, האם גם הוא פוסל את הסוכה שתחתיו, והראשונים הביאו שי' ר"ת [וכן פסקו הטושו"ע סי' תרכ"ח] שסכך למעלה מכ' אינו פוסל את הסוכה שתחתיו.

ויל"ד האם ה"ה בסכך שפסול מדין שלא נעשה לשם צל שהוא מין כשר, ויעוי' רעק"א [הגהות לשו"ע סי' תרכ"ח] שכתב שע"כ פסול דתעשה ולא מן העשוי גרע מפסול דלמעלה מכ', והוכיח מדין פסל שנפסק שמועיל בסוכה שהיא למעלה מכ' אמה, ובחוטט בגדיש נפסק שמה שהוא מחוץ להכשר סוכה יש בו משום תולמ"ה ואין עליו דין פסל [ויעוי' בשעה"צ שם ס"ק ח' שהביא דבריו בלא חולק].

אמנם יעוי' בב"י [סי' תרכ"ו] שכתב ע"ד הטור שיש מחמירין שלא לעשות סוכה למטה בבית תחת הגג אע"פ שהסירו הרעפים כיון שנשארים עדין העצים הדקים אשר הרעפים מונחים עליהם וכו', וכתב הב"י שכיון שהסכך לא נפסל מצד עצמו אלא מצד תולמ"ה לא חשיב סכך פסול, ולכא' מפו' דבריו דלא כהרעק"א, אלא שסכך שהוא תולמ"ה אינו פוסל את הסכך שתחתיו וצ"ע.

בהגזירה דימשך אחר שולחנו

הרב ישעי' ברנד

בגמ' בסוכה דף ג' ע"א מבואר דאיכא גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, וכתב הרי"ף לפסול כששולחנו בחוץ בין בסוכה קטנה ובין בסוכה גדולה ועי' גם בהרמב"ם ובשו"ע, ועי' ברמ"א תר"מ, ד' דבמתירא מליסטים אי"ז סוכה דלא הוי כעין דירה שיכול לעשות שם כל צרכיו, דדמי לאינה מחזקת ראשו רובו ושולחנו, ועי' בהגר"א שם ומבואר מדבריו דהטעם הוא משום דלא הוי כעין דירה (עי' גם בהר"ן כח). וליכא תשובו כעין תדורו.

וצל"ע אם נימא דה"ה בסוכה גדולה לענין הגברא, והנה במ"ב שם ס"ק כ"ז כתב דצריך לזהר כשישן בתוך הסוכה שיהא שם השולחן משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. ועיין בשעה"צ סימן תרל"ד ס"ק ז' שכתב דבסוכה גדולה אם אוכל כעני ופתו בידו ול"צ להשולחן יצא יד"ח וליכא גזירה דשמא ימשך אחר שולחנו, ודבריו סותרין ול"ז ומרפסין איגרא, דאם באכילה ליכא חששא דשמא ימשך וכו' היאך חיישינן כן בשניה דלא אוכל כלל, ואת"ל דיש דין שצריך להיות ראוי לאכילה וע"כ צרין שולחנו, א"כ ה"ה צריך שיהא גם בפתו בידו וצ"ע.

בדין מעמיד דמעמיד

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א. דעת המ"ב (סי' תרכ"ט ס"ק כ"ו ע"פ המג"א ועוד אחרונים) שמעמיד דמעמיד במקבל טומאה כשר לכתחילה, והחזו"א ס"ל דהכל מעמיד אחד ואין להכשיר מעמיד דמעמיד רק כשהוא משמש קרקע ע"ש.

למעשה גם בדעת המ"ב עצמו התקשו גדולי הפוסקים מהו הציור במעמיד דמעמיד. יש שי"ל שיש להניח העצים הכשרים ישר על גבי הברזלים ועליהם לתת הסכך (קה"י סי' י"ח ועוד), ויש שהקשו על כך א"כ המעמיד לא קעביד מידי ואינו חשוב מעמיד. ולכך נקטו (הגרש"א והגר"ש"א ועוד) שיש לתת הקרשים רוחבם לאורך הברזל ומעליהם לתת הסכך באופן שהסכך היה נופל בלעדיהם. אולם גם על זה מקשים א"כ הקרשים והסכך הכל סכך אחד והמעמיד הוא הברזל ולא הרויח מידי.

ב. ולכאורה יכול לעשות את שתי הדרכים, גם לתת קרשים ישר ע"ג הברזלים ומעליהם לתת לרוחבם ויוצא ממנו"פ.

ג. ועוי"ל שעיקר כוונת המ"ב בשם האחרונים לא מצד המציאות של "מעמיד דמעמיד", אלא מצד שעושה "הכר" שלא יבוא לסכך בדבר המק"ט. ומצינו לקמן בסימן תרל"א ס"ט בבית המקורה בנסרים, אפי' בנסרים הרחבים ד' טפחים, ובא להכשירו לשם סוכה דסגי ע"י שסייר כל המסמרים לשם עשיית

סוכה, וי"א שצריך גם לנענע ומבאר המ"ב (ס"ק כ"ג) דמעשה זה מוכיח שיועד שאמרה תורה תעשה ולא מן העשוי ותו ליכא למיגזר משום תקרת ביתו ע"ש. וא"כ יל"פ גם כאן שעיקר ההיתר במעמיד דמעמיד הוא משום שעושה מעשה של היכר שלא יבוא לסכך בדבר המק"ט.

ולפי סברא זו לכאורה עדיף לתת המקלות לאורך הברזלים למרות שאינם נצרכים כלל לסכך, ואדרבה זהו ההיכר. ועוי"ל שגם אם נותן הקרשים לרוחב אם מוסיף עוד קרשים מהנצרך לאחוזו הסכך ג"כ הוי היכר, ובזה מיושב ג"כ קושיית החזו"א שבמעמיד דמעמיד הכל מעמיד אחד, דא"נ שהכל מעמיד אחד ומה שמהני הוא משום היכר.

הערה בדברי החזו"א בענין מעמיד בדבר המקב"ט

הרב אברהם גיטלסון

ידועה שיטת החזו"א דליכא היתרא דמעמיד דמעמיד, וזה לשונו [קמ"ג ב']: ולא עוד אלא בסכך עצמה לא שייך כלל מעמיד דמעמיד, דסכך הנסמך על מקב"ט י"ל דנעשה סכך פסול, וחברו הנסמך עליו הוא בדין נסמך על דבר שפסול לסכך בו וכו', ע"כ.

ובפשטות כונתו ע"פ מה שכתב בתחילת דבריו שהכלונסאות בעצמם נחשבים סכך, וא"כ עד כמה שהכלונסאות עומדים על דבר המקב"ט, א"כ הם עצמם סכך פסול, וא"כ הסכך הכשר שעומד עליהם עומד על דבר שפסול לסכך בו, ואין כאן כלל מעמיד דמעמיד, אלא מעמיד בדבר המקב"ט.

ולכא' תמוה הרי מעמיד בדבר המקב"ט הוא פסול דרבנן [כן נקטו רוב הראשונים וכ"כ החזו"א גופיה בסק"א], וא"כ הסכך הנסמך על מקב"ט, ודאי פסול מדרבנן ולא מדאור, ואמאי פסול להעמיד בו, ולכא' נראה בחזו"א שנקט שאסור להעמיד אפי' בסכך הפסול מדרבנן.

אמנם יעוי' בריטב"א כ"א: שכתב וז"ל והא דתנן וכולם כשרות לדפנות [והיינו מתני' י"ב. חבילי קש וחבילי עצים וכו'] אין מסככין בהם וכו', וכולם כשרות לדפנות], בשאין הסכך עומד בהן, א"נ דכל שאין איסורא לסכך אלא מגזירה דרבנן כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה הוא כן נראה לי. עכ"ל.

היינו שהריטב"א מסיק שאין איסור להעמיד בסכך הפסול מדרבנן, ובפשטות הוא דלא כמש"כ החזו"א.

ולכא' היה מקום לומר שהחזו"א נקט כתי' הראשון של הריטב"א, שלא חילק בין מעמיד בסכך פסול מדאור, למעמיד בסכך פסול מדרבנן, ובמתני' דחבילי קש וחבילי עצים וכו', מיירי שאינו מעמיד בהם.

אמנם אי נימא הכי קשה טובא, איך מסככים ברוב הסוכות שבעולם, הלא בד"כ הדפנות הם ד' טפחים, וא"כ דפנות שהם ד' טפחים פסולים לסכך בהם מדרבנן מגזירת נסרים כמבואר במשנה י"ד., וא"כ איך אפשר להעמיד את הסכך עליהם, ובאמת נתקשה בזה הפמ"ג [תרכ"ט א"א י"א] ותי' או כהריטב"א, בתירוצו השני, שאין איסור להעמיד בסכך פסול מדרבנן, וכתב עוד שיר"ש יעשה דפנות פחות מד' טפחים, או שלא יעמיד את הסכך על הדפנות בעצמם, אלא על כלונסאות, וא"כ שרי מדין מעמיד דמעמיד.

אבל לחזו"א תרוייהו ליתנייהו, דלכא' מפורש בדבריו שאסור להעמיד אף בדבר הפסול מדרבנן, וכן שדין מעמיד דמעמיד כמעמיד, וצ"ע.

בעניין הגורם לעצמו שיהיה מצטער האם פטור מסוכה

הרב שלמה כץ

כתב הרמ"א [תר"מ ג'] מי שמקיז דם חייב בסוכה, ומקורו מהג"א ספ"ב בסוכה. וההג"א שם ביאר דאף על פי שמצד עצם מצבו היה צריך להיות פטור מן הסוכה, מכל מקום חייב, כיון דשמחה היא לו, ועוד, שהיה יכול להקיז דם מערב החג, והביא המג"א [תר"מ סק"ד] את שני הביאורים, וכתב דלפי טעם השני השותה משקה המשלשל אע"פ שמצטער הרבה מ"מ חייב בסוכה דהו"ל לעשותו קודם החג או אחריו ולכן לא יעשנה במועד, וסיים המג"א אבל בדיעבד נ"ל דפטור מסוכה דהא סכנה הוא לו לישבת בסוכה, עכ"ל.

והיו שהבינו בדברי המג"א כפשוטו, דמי ששותה משקה המשלשל אע"פ שהוא מצטער חייב בסוכה, וכיון שכן לא ישתה משקה כזה במועד. אמנם אם שתה פטור מסוכה, ולא מטעם מצטער אלא הוי סוג של פיקו"נ שפוטרי בכל התורה כולה. ורצו לומר עפ"י יסוד, דאדם שמצטער בגלל דבר שעשה

במועד, ולא היה מוכרח לעשותו במועד, אינו פטור מדין מצטער ולמעשה חייב לשבת בסוכה.

והנה עניין זה מבוסס על שתי נקודות: ראשית, עצם היסוד שמצטער שגורם לעצמו צער אינו מוגדר מצטער, שנית, שמצטער מחמת הסוכה עדיין מקיים מצוות סוכה אם אין לו את הפטור של מצטער, דאל"כ, מה יעזור לו שיישב בסוכה, מכל מקום אינו מקיים המצוה שהוא מצטער. דהיינו, גם אם נקבל שאסור לאדם להביא עצמו למצב שיהיה מצטער, עדיין יש מקום לומר שאם עבר והגיע למצב שהוא מצטער אינו יכול לקיים כעת מצוות סוכה, כי הוא מצטער, ואין כל עניין בשיבתו.

והנה, עניין זה, האם מצטער מקיים מצוות סוכה או לא, הוא נידון ידוע ומפורסם, וידועה הראיה מהשו"ע סימן תרל"ט גבי מי שירדו גשמים שפטור מן הסוכה, וכתב הרמ"א שם בשם הג"מ דכל הפטור מן הדבר ועושהו אינו מקבל עליו שכר ונקרא הדיוט, ואם כן מוכח דאינו מקיים המצוה כלל. [וידוע החילוק שר"ל בין ירידת גשמים למצטער אחר, ואכמ"ל]. וידועה גם הראיה שיש בדבר מצוה מלילה הראשון שירידים גשמים שחייב לאכול כזית פת לדעת הרבה ראשונים וכן נפסק ברמ"א, [וידועה הדחיה דשאני לילה ראשון בעצמותו משאר הימים, וכן דשאני אם כבר נתחייב שאז חוזר להיות דירה, ואכמ"ל]. וידועה הראיה מהא דכתבו הפוסקים שלא לברך בלילה ראשון אם יורדים גשמים דחוששים לדעות שאין חייבים גם בלילה הראשון, ולכאורה מוכח דבשאר הימים אין בדבר מצוה כלל דאל"כ בכל מקרה מקיים מצוה. [וקלוש לדחות שבוה עצמו נחלקו הראשונים]. ולמעשה נראה פשוט מתוך הפוסקים דאינו מקיים מצוה כלל אם הוא מצטער ואינו חייב.

אכן עיין בביה"ל [סימן תרל"ט] שכתב דהסיבה שנקרא הדיוט, היא בגלל שחייבים לכבד את חג הסוכות, ואסור להצטער בו, ולכן אסור לעשות כן, ובוה ביאר מדוע החמיר ר"ג על עצמו לשתות בסוכה. ומדברי הביה"ל נראה שהבין שמקיים מצוה גם אם מצטער דאל"כ לא ברור מה ההשוואה לשתית מים בסוכה. [א"כ נאמר שסבר דאין קיום מצוה גם בשתיית מים בסוכה, או נימא שהבין שיש בדבר איסור ממש להשאר בסוכה אם מצטער ותמה על זה ואת זה ביאר]. ואעפ"כ נראה גם מתוך דברי המשנ"ב [סימן תרל"ט] גבי לילה הראשון דאינו מקיים מצוה כלל אם מצטער אם לא בלילה הראשון.

בעניין מצטער שגורם לעצמו צער, ביססו דבריהם על מקיז דם ומי ששתה סם המשלשל שכתב המג"א שלא לעשות כן. אמנם יש להבין, דהסיבה שמקיז דם היה צריך להיות פטור, אינה מדין מצטער הרגיל, אלא מדין חולה, והרמ"א כתב שמקיז דם חייב בסעיף ג', על חולה, ולא בסעיף ד', על מצטער. ואעפ"כ שגם חולה פטור מדין תשבו כעין תדורו, וגדר פטורו הוא שמצטער ולכן פטור, מ"מ חילוק גדול יש בין הסוגיות. דמצטער פטור מדין שאין אדם דר בצער, והיינו שדירה כזו לאדם, אם יכול לעבור ולגור במקום אחר, אינה דירה, ואדם עובר מדירתו בגלל צער כזה, ולכן מצטער פטור מן הסוכה. משא"כ חולה, ודאי שסוג הצער שיש לחולה אינו צער גדול, והסיבה שחולה פטור מסוכה היא שחולה רגיל לדאג לעצמו לדירה משובחת בלי הפרעות, ובשביל שיהיה לו נח יותר הוא עובר מחדר לחדר, ולכן בשביל נוחות קלה מותר לו לעזוב את הסוכה. ועיין במשנ"ב [סימן תר"מ סעיף ג'] שהגדיר כן גבי חולה.

ממילא, חולה שנשאר בסוכה, לכאורה אי אפשר לומר שאין זה דיור, דאף על פי שחולה רגיל לעזוב חדר כדי להשיג דיור משובח, מ"מ אין לומר דאין זו דירה אם לא עושה כן, וממילא גדר חולה הוא פטור מן הסוכה אבל אם ישב בסוכה קיים מצוות סוכה, משא"כ מצטער, כיון דאין דרך אנשים לדור בצורה כזו, אין בדבר דיור. ממילא, מקיז דם, גדר פטורו הוא מצד חולה, וכיון שעשה כן לעצמו ויכל לעשות כן לפני החג, אין לו את הפטור ולכן חייב בסוכה. משא"כ מצטער שמצטער מחמת הסוכה ממש, אין כאן רק פטור אלא הוי ממש שאינו חייב בסוכה ולכן גם אם גרם לעצמו עדיין אינו חייב בסוכה.

ולכן נראה לומר, דמי שפטור מצד חולה חייב בסוכה אם גרם לעצמו, אבל מי שפטור מצד מצטער פטור מן הסוכה גם אם גרם לעצמו, ולכאורה אין איסור לגרום לעצמו שיהיה מצטער. [אין הכוונה לגרום בכוונה שיצטער, אלא לעשות פעולה אחרת וממילא נהיה מצטער]. עכ"פ, איתא בגמרא [סוכה כ"ח:]: דמי שלומד גמרא בעיין פטור מן הסוכה, ומבאר רש"י שפטורו הוא מצד מצטער, כיון שרוצה כעת הרחבת הדעת ולא נח לו בסוכה, והיינו מקרה שבו גרם לעצמו ובכ"ז מותר ופטור. ואעפ"כ שברור

הדבר ששם מקיים מצות תלמוד תורה, מכל מקום מוכח גם מדברי המג"א דכל היכא שלא יכול לעשות הדבר מערב החג או אחריו אין בעיה להפוך עצמו למצטער ולהיפטר מן הסוכה.

מצטער מן החום

הרב יעקב ישראל ויזל

נידון שכית: מי שחם לו בסוכתו האם מותר לו לפרוש לביתו מחמת החום? והאם חייב מלכתחילה להרבות ריבוי גדול יותר של סכך להגן מפני תוקף החמה, או אולי אף לדאוג למיזוג בסוכה?

הנה ענין זה שחום נחשב מצטער מפורש בגמרא בעבודה זרה ג': דזימנין דמשכא תקופת תמוז, ושרי לצאת מן הסוכה משום מצטער. עכ"פ מצינו למדים שחום של תקופת תמוז חשיב מצטער לפטור מסוכה. והנה הראשונים נתקשו בהא דמבואר בגמ' סוכה כו. פטור דמצטער מפני הריח והזבובים, למה אינו חייב לבנות סוכתו במקום אחר. וברא"ש פ"ב סכ"ו הובא בטור תר"מ פ' דאירי שהוא באכסניא ואין לו אפשרות לסוכה אחרת, אבל באפשר לו ודאי חייב לבנות לו סוכה אחרת. [ובטור נראה דהיינו דווקא לכתחילה אך אם נודמן לו צער זה לאחר שבנה סוכה אינו חייב לבנות סוכה אחרת, ובמשנ"ב שם נראה דגם זה משום מצטער בדיורים לעבור מסוכה לסוכה, אך אם יכול לבנות בשופי שלא יהא הרגשת צער בדיורים חייב, ואין זה תלוי אם יש לו או אין לו].

ובמהר"ח או"ז סי' קצד גם הקשה כן, והוסיף להקשות כמו"כ גבי חתן דפטור משום צניעות דסוכה שתים ושלישית טפח, ולמה לא נחייבו לעשות סוכה ד' דפנות, ולמה לא נחייב לעשות סוכה שאין נכנסים בה גשמים, ומעובה כמין בית להציל מחמה, וכתב וז"ל: אלא התורה לא חייבה לעשות סוכה כמין בית להציל מן הגשמים ומן החמה... שהרי מגרנך ומיקבך כתיב דהיינו פסולת גורן ויקב ובאלו אי אפשר לסכך להציל מן הגשמים.

ונראה ביאור דבריו דאין זה שיעור בחיוב עשיית סוכה שאין חייבים להוציא בה אלא כדרך שמוציאים בדירת עראי, וכמו שדן לומר בפמ"ג א"א תרמ סקט"ו [וקבעו במסמרות הרב משנה הלכות [ח"ו קט"ו] שכללא דחיוב הטירחא בעשית סוכה הינו אך מה שמוציא אדם לדירת שבעה ימים], דבפוסקים נראה שלא נאמר פטור מצטער אלא בדיורים ולא בעשייה, אלא כוונת מהר"ח או"ז דביסוד סוכה כדירת עראי היינו דירה החסרה תנאי קביעות (וזה כולל הגנה מפני חמה צינה רוחות וגשמים, צניעות, ביטחון, ובהפך ממה שנזכר במשנה במעשרות גבי מה שנדרש לראיית פני הבית שהכלים נשמרים, שאין אדם בוש לאכול בתוכה וכו') ומה דסוכה במחיצות של ברזל, מעובה כמין בית, ועשויה בד' דפנות וכו' - כשרה, היינו דאין קביעות פוסלת אלא במין הסכך שיהא מפסולת גורן ויקב (ובאמת לדעת ר"ת צריך שבפועל יוכלו ליכנס בה גשמים, והחולקים ס"ל דכיון שאין טח בטיט כל פסולת גורן ויקב בטבעם ראויים לכניסת גשמים) ומשום דזה המגדיר העיקרי של צורת עראי בגוף הבנין, אבל וודאי שדירת עראי כשלעצמה עשויה באופן כזה שאין בה תנאי בית (ולכן למעלה מעשרים אמה פסולה), ולכן חתן ודומיו שאין יכולים לדור באופן של עראי בוודאי אין לחייבם לעשות סוכתם דומה לבית, דלתבוע בהכרח ד' דפנות בעל כרחינו מגדירו כקבע. ויתכן דגם הרא"ש דנקט דמחייבין לעשות סוכה באופן שלא יהא מצטער לא פליג בזה, אלא ביחס לריח וזבובים דאינם קשורים לעראיות של הסוכה ובמקרה לא מצא מקום לסוכתו אלא שם, ועל כן שפיר ראוי לחייבו לעשות במקום אחר, אבל בוודאי לחייב לעשות ד' דפנות וכדומה מודה דלא שייך. וה"ה לכא' לעניינינו דאין מקום לחייב לעבות את הסכך, ולכא' גם מזוגן שייך לצורת דיורים של קבע.

אלא דנראה דיסוד זה דמהר"ח או"ז אינו אך לקולא אלא הוא בעיקר לחומרא, דמיניה וביה דווקא חתן פטורין משום כן, וכן משכא תקופת תמוז או ירדו גשמים, דאלו לא נתחייבו בשיבת סוכה, שנקבעה לדיורים רגילים ולתקופת תשרי, אבל מציאות של צער שנובעת אך מהעראיות של הסוכה, אין טענת מצטער כלל ליפטר על ידה, דהא בהא תליא, דרק מכיון שאין טענת מצטער באופן הרגיל ביחס לדברים הללו משום דזה החיוב לדור בעראי, הרי מי שכן מצטער לא שייך לחייבו לבנות סוכה כגון זו, דבוה תחשב סוכתו לקבע. וזהו לכאורה ביאור דברי תרומת הדשן סי' צב הובא ברמ"א שם שהמצטער מחמת קוטן הסוכה לא חשוב מצטער, דמהא דכל סוכה ז"ט על ז"ט כשרה, וע"כ דאורחיה של אדם לפעמים לישן בהכי. ועי' בט"ז וביאור הלכה שנתקשו מה

טעם יש בזה. ובחכם צבי הוסיף דהא אנו סהדי דאין צער גדול מלישן בסוכה ז' על ז'. וכן יש לשאול וכי היזק ראייה דבר חדש הוא, וכי יש צער גדול מלישון בשנים ושלישית טפח, ומי מאיתנו היה מסכים לזה, אלא דברור דזה שייך לענין הארעיות בעצמו, וחובת אדם לגור בעראי כולל את זה, ורק זבובים או ריח וכדומה שבאו באקראי פוטרם משום מצטער, משא"כ באלו כמו [קוטן וצניעות] שזה עצם טבעה של דירת ארעי שכך גרים בה, וזהו מעיקר חובת הישיבה.

וברבנו מנוח, בשיטת רמב"ם שסובר שמברך לישב בסוכה בכל פעם שנכנס (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו) כתב: ודוקא כי חוזר ומברך היכא דיצא מן הסוכה מפני דברים אחרים שאינן צורך סוכה או שקראו חברו לדבר עמו אבל אם יצא מן הסוכה להביא לחם או יין א"נ כל מידי דהוו צורך סעודה וא"נ בשקורא ושונה בסוכה אם יצא להביא ספרים או פירושים לצורך קריאתו אינו צריך לברך פעם אחרת שהרי לצורך הסוכה יצא, ע"כ. עולה מדבריו, שאף שהפסיק ויצא מן הסוכה מ"מ כל שיצא לצורך הישיבה אינו חוזר ומברך. והביאור הוא משום שכמו שנתבאר, מצוות הישיבה בסוכה אינה עצם מעשה ההשייה בסוכה לבד, אלא לדור בה, שתהיה הסוכה ביתו, ולכן כל שלא הפסיק את הדיורים בסוכה, שכך היא דרך דירה שיוצאים ונכנסים ממנה, ולכן כשיצא ונכנס לצורך הישיבה לא נחשב שהפסיק לדור בה.

והנה ישיבת סוכה והדיורים בה אינם מעשה מוגדר של דיורים בסוכה, שהרי עצם מה ששוהה בסוכה ולומד ומטייל בה, אינו בהכרח מעשה דיורים, שהרי פעמים שהוא שוהה ולומד ומטייל גם בבית המדרש ובמקומות אחרים. ומאידך, גם כשמפסיק ויוצא מן הסוכה אינו בהכרח הפסקת הדיורים, שהרי כך היא דרך דירה שאדם ישן בה ואחר כך הולך לבית הכנסת ולעסקיו, ושוב נכנס אליה. ולא נחשב שבכל פעם שיוצא עוקר דירתו, ולאחר מכן שב ודר בה מתחילה, אלא שכל הזמן היא דירתו. והמצווה היא מצווה כללית לדור בסוכה כל שבעה ומתקיימת בהרבה בצורות וביטויים.

אבל אכילה בסוכה היא כן מעשה מוגדר של קביעת דיורים, שהרי נקטינן שמקום פיתא עיקר. דהיינו שמה מגדיר היכן האדם דר הוא המקום שבו הוא אוכל. וכשאנו רוצים להחליט היכן גר אדם, מקום הפיתא הוא זה שקובע מהו ביתו. ולכן כשקובע אכילתו בסוכה מוגדר שזהו ביתו. והכל נטפל לקביעות דירה שבאכילתו. כי מה שנכנס ויוצא ושוהה ומטייל בסוכה, הוא המשך של אותם הדיורים שעיקר קביעותם היא במה שהסוכה היא מקום פיתא שלו.

ולכך סובר רבנו תם שכבא לברך על דירתו בסוכה, המעשה שבו מוגדרת עשייה זו, הוא באכילה ולכן מברכים עליו. שהוא ה'מעשה מצווה' של ישיבת סוכה והשאר נטפל למעשה האכילה ואינו מברך עליו כי אינו 'מעשה מצווה' בפני עצמו, כמו שנתבאר ששם דירה לא נקבע על ידי שאר מעשים אלא בטפלות למקום פיתא.

אלא שלאכאורה זהו דלא כמו שכתב החי"א (כלל קמז, סעיף טו. הובא במשנ"ב סי' תרלט, ס"ק מח) דאף לשיטת ר"ת אם נכנס על דעת שלא לאכול בכניסה זו מברך על ישיבתו לבד, דלפי מה שנתבאר אין הטפלות משום שהכניסה לסוכה היא לשם אכילה ולכן כל הישיבה נטפלת לה, אלא שכלל הדיורים בסוכה נטפל לאכילה, לגבי חובתו שתהא הסוכה ביתו. ולגבי ברכה מברך רק על מעשה שמגדיר את הדיורים. ולכן גם אם נכנס עכשיו ואין בדעתו לאכול, מ"מ עיקר דירתו היא במה שאכל בכניסה שלפניה ובמה שיאכל בכניסה שלאחר מכן. וכך באמת היא פשוטות לשון הרא"ש בשם ר"ת, שלא חילק בין נכנס על דעת לאכול או נכנס בסתמא ואינו מתכוין לאכול בכניסה זו. ומיירי שם גם לגבי נכנס לישן שאינו מברך, ובסתמא הנכנס לישן אינו אוכל לאחר מכן, שהרי אסור לאכול קודם התפילה ואעפ"כ סתם ר"ת שאינו מברך. וצ"ע.

וביארור יסוד הדברים דוודאי החובה לעבור לסוכה טעונה וויתור על בית (ואין זה רק וויתור אך על צורת המבנה שהוא עראי בסיכוכו וראוי ליכנס בו גשמים, שהרי אדרבה כשירדו גשמים הן יכול הוא ליכנס לביתו, ודוחק לומר זהו ענין העראיות גופה שתלוי ועומד הוא בגשמים) אלא שלא ביקשה תורה דיורים של צער אלא של עראי, ומה שנראה לן שיש צער הוא משום שאין וויתור אמיתי על הקביעות. והרי ניכר לעין שאדם במצב של עראי אוכל במקומות פתוחים ואינו בוש, ואילו כשאוכל בביתו כל עין מציקה לו, וכך רואים אנו שישן הוא במקומות מצומקים וקטנים, חסרי הגנה וצניעות, חשוף לרוחות ולשמש, ואין הדבר מציק לו, כי באמת צער זה שייך למרחב ביטחון שהוא מעבר לדיר המינמלי, ושייך לרצון להיות בטוח ושהקיום יהיה מרווח ונוח, נוחות שענינה הוא השפע והמותרות של מעבר, וזה מה שהתורה דרשה בחג הסוכות, שאדם יוותר על הנוחות שבקביעות, על הרצון להיות מסודר, להיות בטוח, אלא לחיות ברגע הזה ללא מרווחי הבטחון, של אילו ואולי ואין אשרוד ברגע הבא, וזה כל ענין הסוכה שההגנה היא אצל ד' ולא מופקדת בידיים שלנו, ובשעה שהאדם מכניס לביתו את הגרנות והיקבים לביטחון לימות החורף, צריך לישאר בשדה לגור בפסולת הגורן והיקב. ודווקא זהו שורש פטור מצטער שכשיש מקרה חריג שמשכא תקופת חמה או קדמה תקופת טבת, או שהוא חולה חתן ואנין דעת, שכל אלו צריכים לקביעות באמת, ולא כמרווח בטחון, לא שייך לדרוש מהם והדרישה מהם תהא היפוך ענין הסוכה.

נמצא א"כ שאם זה באמת חוס חריג של תקופת תמוז בוודאי פטורים, או אם הוא אנין דעת לחוס שאינו נרדם בשום מצב בחוס ועל כן אינו יוצא לטוילים, וכל הקיץ מדליק מזגן, אזי הוא אדם שלא שייך אצלו עראי, אך אם זה פיניוק שמוותר עליו ברגע של הווה, אזי זהו גוף חיובי לשבת בסוכה, ודווקא הוא יקיים אותה בהידורה.

שיטת ר"ת בברכת לישוב בסוכה

הרב יחיאל איתמר

ידועים דברי רבינו תם (תוס' ברכות יא, ב ד"ה שכבר נפטר) וכך הוא העיקר להלכה, דאין מברכים על כניסה וכניסה לסוכה, אלא כשנכנס לאכול בה, משום שהכל נטפל לסעודה. וכמש"כ הרא"ש (סוכה פרק ד, סימן ג) ז"ל: ורבינו תם פירש לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה אבל שאר טיול ושינה שעושים בסוכה טפלים לגבי האכילה והיא פטרתן, ע"כ. והדברים צריכים ביאור מפני מה האכילה מטפילה את כל מצוות הישיבה אליה, הלא המצווה היא בכל ישיבה וישיבה ואף אם נכנס לאכול לאחר זמן מקיים מצווה בעצם מה שיושב ושוהה בה כבר עכשיו, ולמה לא יברך על ישיבה זו. [והרי אין הטעם משום שמשום שרק לאכול חייב דווקא בסוכה, שהרי לשיטת רבנו תם גם על שינה אין מברכים].

ונראה לבאר, בהקדם שמצינו כמה מצוות שאין מברכין עליהם: כמו על הרהור בדברי תורה, אף שהוא ודאי מצווה. וכמו שנפסק בשו"ע (או"ח סי' מז, סעיף ד), מ"מ אין מברכים עליו. וכן על שמיטת כספים וקרקעות שאינם במעשה, ומצווה שאינה תלויה בו לבד, אלא באחרים כגמילות חסד וכיוצא בזה אין מברכין עליה וכן על מצווה שעשייתה לא נגמרת במעשה מסוים כקידושי אישה שעיקרה בפריה ורביה. וכן רבות.

והכלל העולה הוא, שאין מברכים אלא 'מעשה מצווה' מסוים, שבמעשה זה מקיים את המצווה, אבל מעשה שהוא חלק ממצווה כללית שקיומו הוא לא במעשה מסוים אלא הוא חלק ממצב כללי אין מברכים עליו.

והנה ידוע שמצוות ישיבה בסוכה, איננה מצוות ישיבה בעלמא לשהות בסוכה, אלא המצוה היא לדור בסוכה, שתהיה הסוכה דירתו בימים אלו. וזו מצווה כללית שמתבטאת בהרבה פרטים, שהייה ולימוד וטיול ואירוח

בביאור פלוגת הרמב"ם והרא"ש בזמן ברכת לישיב בסוכה

הרב יהודה לייב שוב

א. כתב הרמב"ם בפ"ו מסוכה הי"ב דיש לקדש מעומד ולברך לישב בסוכה מעומד ואח"כ לישב משום דאיכא דינא דהברכה צריכה שתהא עובר לעשייתן, והרא"ש בפרק ד' דסוכה הקשה עליו דלפי"ד היה צריך לברך קודם שיכנס בה דהכניסה היא המצוה ולא הישיבה דאם היה אוכל בסוכה מעומד היה צריך לברך על הסוכה אלא ודאי כיון דעיקר דמצות סוכה היא אכילה וטיוול אם מברך אחר שיושב מיקרי שפיר עובר לעשייתן כדאיתא בירושלמי דברכות פרק ה' ה"א דכבר נתעטף אומר אשר קדשנו במצותיו וציונו להתעטף בציצית אלמא דאפי' דכבר נתעטף מברך לפי שהמצוה נמשכת כ"ז שהוא מעוטף ועומד, וכן נמי בסוכה המצוה נמשכת כל זמן אכילה ובסוכות תשבו פי' תתעבבו כמו וישב העם בקדש ולישב בסוכה היינו נמי להתעכב בסוכה וא"כ מיקרי שפיר עובר לעשייתן אם מברך אחר הישיבה וכו' עכ"ל.

והיינו דהרא"ש ס"ל בדעת הרמב"ם דהא דצריך לברך קודם הישיבה הוא משום לתא דעובר לעשייתו, וס"ל דקיום המצוה דסוכה הוא בשעת הישיבה ומשום קודם הישיבה הר"ז נחשב עובר לעשייתו, וע"ז פליג הרא"ש דשעת התחלת המצוה הוא בשעת הכניסה לסוכה ולא בשעת ישיבה וא"כ אם איכא דינא לברך קודם עשיית המצוה היה צריך לברך קודם הכניסה, וע"ז דליכא דינא לברך קודם המצוה ואפשר לברך גם בשעת עשיית המצוה וכמו בציצית דאפשר לברך בשעת הלבישה אפי' אחר העיטוף, ובדעת הרמב"ם כתב הב"ח דס"ל דהמצוה הוא רק הישיבה ולא הכניסה כל עיקר ולפיכך אינו מברך קודם הכניסה כי אם קודם הישיבה סמוך לישיבה.

ובביאור הגר"א בשו"ע כתב דהרא"ש פליג על הרמב"ם מהא דאיתא גבי ציצית דמברך אחר שנתעטף אלמא אפי' דכבר נתעטף מברך כיון דיש שיהוי ונמשכת המצוה כ"ז שהוא מעוטף וכן בסוכה, ועוד דמש"כ תשבו בסוכות היינו העכבה וכן ברכת לישב בסוכה וא"כ נקרא שפיר עובר לעשייתו אחר הישיבה וראיה לדבריו מהא דאיתא בירושלמי ספ"ב דסוכה בסוכות תשבו אין תשבו אלא תדורו וכו' אלמא דהישיבה היא העיכוב וכ"כ במגילה פ"ב דאין ישיבה אלא עכבה, אבל בגמ' משמע כמש"כ הרמב"ם שאומר נכנס לישב בה ומה שהקשה מציצית אה"נ דגם גבי ציצית צריך קודם העיטוף ומש"כ נתעטף בה ל"ד וכו', עכ"ר. והנה מפורש בגר"א דהרא"ש הקשה על הרמב"ם ב' קושיות: א' דמ"ש מציצית דאפשר לברך גם אחר דנתעטף וה"נ בסוכה יהא שרי לברך גם אחר הישיבה ואי"צ עובר לעשייתו, ועוד הקשה הרא"ש דכיון דתשבו הוא לשון עכבה א"כ נקרא שפיר עובר לעשייתו אחר הישיבה, וע"ז כתב הגר"א דאפי' דבירושלמי מבואר כרא"ש דתשבו הוא לשון עכבה מ"מ בבבלי מבואר דהוא לשון ישיבה ורמב"ם, וא"כ ל"ק קושיא ב' דרא"ש ורק קושיא קושיא א' מציצית, וע"ז כתב הגר"א דמש"כ גבי ציצית ל"ד הוא ובאמת גם גבי ציצית איכא דינא דעובר לעשייתו.

וצ"ב טובא דהנה הא דס"ל לרא"ש דאפשר לברך בציצית אחר העיטוף, ואפי' דאי"ז עובר לעשייתו הוא משום דסגי לברך בשעה דהוא עדיין עוסק במצוה וליכא דינא לברך קודם המצוה, אלא העיקר דיברך בשעה דהוא עוסק במצוה ומשום אפשר לכתחילה לברך אחר שהתחיל המצוה וליכא שום דינא לברך קודם התחלת המעשה המצוה, ומשא"כ הרמב"ם פליג דהמצוה הוא לברך קודם התחלת המעשה המצוה דוקא ומשום"ה גם בציצית וגם בסוכה צריך לברך קודם התחלת המעשה המצוה, ולפי"ז הרי ליכא נפק"מ כלל האם המצוה היא הישיבה או העיכוב דבין כך ובין כך הרי התחיל המצוה מעיקרא מיד בשעת ישיבה או מיד בשעה דנכנס לסוכה ונתעכב בה ולא הוי קודם התחלת המצוה ממש אלא אחר דהתחיל במצוה, וא"כ הרי פלוגתא הראשונה דרמב"ם והרא"ש קיימת בין אם נימא דהמצוה היא הישיבה והוא מברך אחר הישיבה ובין אם המצוה היא העיכוב והוא מברך אחר העיכוב, דלפי ב' הצדדים לפי הרמב"ם אי"ז עובר לעשייתו ולפי הרא"ש הר"ז עובר לעשייתו כיון דהמצוה עדיין נמשכת, וא"כ אמאי הר"ז טענה חדשה על הרמב"ם לגבי דינא דעובר לעשייתו.

ואשר נראה מבואר בדברי הרא"ש דבאמת הקשה ב' קושיות על הרמב"ם בדינא דעובר לעשייתו, ובהקדם דהנה ברמב"ם פ"א מהלכות ברכות ה"ה כתב העושה מצוה ולא בירך אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר אינו מברך, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא יברך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף וכו', וכפשוטו כונת הרמב"ם דהא דמברך אח"כ הוא משום דכ"ז דלא גמר המצוה אפשר לברך על המצוה, אמנם בחי' הגר"ש פסחים דייק בדברי הרמב"ם דכוונתו דבאמת עיקר הברכה הוא רק על מעשה המצוה דמעיקרא בשעת העיטוף או הלבישה או הישיבה דרק על זה אפשר לברך ומשום דהברכה אינה על קיום המצוה אלא על מעשה המצוה והמעשה הוא רק בעיטוף או בלבישה או בישיבה עצמה ולא אח"כ, ואח"כ אפי' דמקיים המצוה א"א לברך ע"ז דאי"ז מעשה המצוה, והא דאפשר לברך אח"כ הוא דין בפנ"ע דהוא משום דכיון דנמשך מעשה המצוה דמעיקרא הרי אפשר לברך על המעשה המצוה דמעיקרא כ"ז דנמשך המעשה המצוה דמעיקרא ומתייחס הברכה למעשה המצוה דמעיקרא.

והנה מבואר ברמב"ם חידוש גדול דבישיבה בסוכה המעשה המצוה הוא רק בשעת הישיבה מעיקרא ולא כל רגע ורגע דיושב בסוכה, ולכא"ו היה אפשר לחלק דבשלמא בציצית ותפילין ליכא שום מעשה דגברא אחר העיטוף או הלבישה דהא לא עביד מידי ואיכא רק קיום מצוה ולא מעשה המצוה ומשום"ה

א"א לברך ע"ז ומשא"כ הכא בסוכה הרי המצוה הוא בישיבת הגברא והגברא יושב בסוכה תדיר וא"כ עביד הגברא מעשה תדיר ואמאי לא נחשב דהגברא עושה מעשה המצוה תדיר, ולכא"ו ע"כ צ"ל דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דהמצוה הוא בישיבה ולא בהעכבה וא"כ המעשה דגברא הוא רק בשעה דיושב ובמצב דהוא יושב ולא בזה דהגברא מתעכב בסוכה, ומשום"ה המעשה דגברא הוא רק בשעת מעשה הישיבה בסוכה ואח"כ הוא רק קיום המצוה בזה דהוא יושב ולא מעשה המצוה, ומשום"ה כתב הרמב"ם דהא שאפשר לברך אח"כ הוא רק משום דכיון דמעשה המצוה נמשך הרי הברכה אח"כ מתייחס למעשה המצוה דמעיקרא, ומשא"כ לפי הרא"ש דס"ל דהמצוה הוא בעיכוב בסוכה הרי י"ל דהמעשה מצוה נמשך תדיר וא"כ הר"ז נחשב עובר לעשייתו משום דהר"ז קודם מעשה המצוה דהעכבה תדיר והר"ז מעשה מצוה נמשכת, ונמצא לפי"ז דנחלקו הרא"ש והרמב"ם בטעם דאפשר לברך אחר הישיבה בסוכה, דלפי הרמב"ם הוא משום דמברך על מעשה הישיבה דמעיקרא מכא דמעשה הישיבה נמשך תדיר ולפי הרא"ש הוא משום דמברך על מעשה העיכוב דהשתא ומשום דמעשה המצוה עצמה נמשך תדיר.

ולפי"ז את"ש היטב דברי הרא"ש דבתחילה השיג על הרמב"ם דאפי' דס"ל דהמצוה היא המעשה ישיבה מ"מ אפשר לברך לכתחילה אח"כ דומיא דציצית דאפי' דמעשה המצוה הוא מעיקרא בשעת עיטוף אפשר לברך גם אח"כ מכא דמעשה המצוה דמעיקרא אית ליה המשך, וע"ז פליג הרמב"ם וס"ל דהר"ז רק דינא בדיעבד ולא דינא לכתחילה, ועוד פליג הרא"ש על הרמב"ם דעיקר המצוה הוא העיכוב בסוכה וא"כ הרי מעשה המצוה אית ליה המשך תמיד וא"כ הר"ז ממש עובר לעשייתו ממש, וזהו מש"כ הרא"ש וזא"כ מיקרי שפיר עובר לעשייתו דהא בתחילה השיג על הרמב"ם רק בזה דאי"צ ממש עובר לעשייתו וסגי לכתחילה לברך כ"ז דמעשה המצוה נמשך ואפי' דמברך אחר המעשה המצוה, ועכשיו השיג על הרמב"ם דהר"ז ממש עובר לעשייתו כיון דהמצוה היא העיכוב בסוכה וא"כ כל רגע ורגע הר"ז מעשה מצוה חדש וא"כ הר"ז שפיר עובר לעשייתו ממש, ואפי' דאי"ז עובר לעשייתו דעיקב דמעיקרא מ"מ כיון דמברך קודם מעשה מצוה והר"ז נחשב עובר לעשייתו הר"ז מהני על כל המצוה דמעיקרא והר"ז אפי' לכתחילה, ומבואר בגר"א דאפי' הרמב"ם מודה לו בזה דאם היה הדין כן היה אפשר לברך לכתחילה בכה"ג ורק דהרמב"ם ס"ל דהמצוה היא הישיבה וא"כ לא הוי עובר לעשייתו ומשום"ה אי"ז דינא לכתחילה.

אם נשים מברכות לישב בסוכה

הרב חיים הלפרט

במועדים וזמנים ח"ח סי' ס"ה כתב חידוש גדול, שהמנהג אצל החת"ס היה שהנשים אינם מברכות ברכת לישב בסוכה אף להרמ"א בסי' י"ז שנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג, דשישיבה בסוכה שאני. ועי' בישועות יעקב סי' תר"מ סק"א שפסק לדינא דאע"פ שנשים מברכות על שאר מצוות אבל על ישיבה בסוכה לא יברכו. וטעם החילוק צ"ב. ועי' בשואל ומשיב תנינא ח"ב סי' ח' שהסתפק בזה, וכתב שמסברא אין לחלק. ובאמת שהמ"ב בסי' תר"מ סק"א פסק שנשים מברכות על ישיבה בסוכה ככל המצוות ודלא כהחת"ס. ובשיטת החת"ס מקובל לבאר, שהיות ואינם קובעות כל דיוריהם בסוכה, דהא חזינא דכשלא מתאפשר להם לדור בסוכה נשארות לדור בביתם, משום כך גם על מה שכן עושות בסוכה לא יברכו, דאין להם קביעות דיור בסוכה. ויש שפי' את שיטת החת"ס באופן"א, דרק על מצוות שקבילו עליהו חובה יכולות לברך כדמשמע במג"א בסי' תפ"ט דרק מה"ט נשים מברכות על ספירת העומר. אולם האחרונים חולקים שם על המג"א [מנח"ח ש"ו אות ד', פמ"ג ומ"ב שם] ומ"מ יש סברא מיוחדת כלפי סוכה דבאשה לא שייך קביעות דיורין. וצ"ע במה פליג המ"ב שפסק שאף הנשים מברכות על ישיבה בסוכה. עוד יל"ע בדעת החת"ס ודעימיה דמשמע דרק לא יברכו, אבל מצוה מיהא איכא. וקשה, דאם ליכא קביעות דיורין, ליכא מצוה כלל, ולא רק שא"א לברך.

ונראה באור הענין בהקדם גדר מצות ישיבה בסוכה. דהנה שיטת ר' אליעזר בדף כ"ז דאין יוצאין מסוכה לסוכה בחולו של מועד דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבועת ימים, עשה סוכה הראויה לשבעה, ואם יצא ביטל מצוה ראשונה [ופי' רש"י דהפסיד את הימים הראשונים]. עוד מבואר שם דלר' אליעזר אין אדם יוצא יד"ח בסוכת חבירו דחג הסוכות תעשה לך 'משלך'. ובפשוטו הוי גזה"כ דבעי סוכה הראויה לשבעה ובעי סוכה שלך.

אולם במהרי"ל במנהגים הלכות סוכות אות י"ז מבואר לא כן. דהמהרי"ל נשאל לשיטת ר' אליעזר איך אדם רשאי לאכול בסוכת חבירו ומניח את שלו [דהוי פשיטא ליה דיצא אף לר"א]. ותי' "שמא הא דאמר' ביטל מצוה הראשונה דוקא במי שיש לו ב' סוכות". וצ"ע מאי נפק' מ' אם יש לו ב' סוכות. עוד צ"ע דאכתי תיקשי מהא דקאמר ר' אליעזר דבעי סוכה 'שלך' ואיך יוצא בסוכת חבירו. והמוכרח מדבריו, דכשיש לו ב' סוכות חסר בדירה המיוחדת לסוכה, אבל כשיש לו סוכה אחת ואת מעשה הדיוור עושה אצל חבירו לא חסר בקביעות דירה לסוכה. והא דקאמר ר"א דאינו יוצא בסוכה שאולה, היינו רק במי שיש לו רק את סוכת חבירו, אבל כשיש לו סוכה משלו, יכול לצאת גם בסוכת חבירו. והיינו דיש ב' אופנים שחסר לר"א בקביעות דירה, או בב' סוכות, או דיש לו רק סוכה שאולה. ומבואר שיסוד שיטת ר"א אינו גזה"כ מסוים בב' סוכות או בשאולה, אלא יליף מקרא דבב' סוכות או בסוכה שאולה חסר בדירת סוכה.

ויש לדון בשיטת חכמים, דבפשוטו חולקים בכ"ז וסוברים דמצות ישיבה בסוכה הוי רק במעשה דיוור ולא בקביעות דירת סוכה, ולהכי לא בעי סוכה הראויה לשבעה, ולא בעי סוכה 'משלך'. אולם בראשונים מבואר דאף לחכמים יש מצוה בקביעות דירה. דבמשנה בדף מ"ח מבואר דביום השביעי אסור לסתור את סוכתו, ופי' הר"ן [דלא כרש"י שם] "נ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה". וצ"ע איך יתבאר דין זה לשיטת רבנן. ומוכרח דאף לרבנן איכא מצוה לקבוע דירת סוכה שמה"ט אסור לסתור הסוכה. עוד מצינו במרדכי פ"ב סי' תש"מ דכתב דהא דמצטער פטור מהסוכה היינו כשעשה סוכתו במקום הראוי ואח"כ נולד צער, אבל עשה סוכתו במקום שאינו ראוי אפי' רק לשינה אינו יוצא אף באכילתו, "דהא כעין דירה בעינן כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתיה ושינה בלא צער מתחלה לא היא סוכה כיון דלצעוריה קיימא", וכ"פ הרמ"א בסי' תר"מ. והחכם צבי סי' צ"ד [הובא בשע"ת סי' תר"מ סק"ה] תמה "דהא ליתא דתשבו כעין תדודו לא קאי אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהיה, וע"ז נאמר שתהיה כעין דירה, אבל אם עושה ב' סוכות האחת לאכילה והאחת לשינה אף שאותה שלאכילה אינה ראויה לשינה מ"מ נפיק י"ח אכילה". ומהמרדכי מוכרח דנכלל במצוה לא רק אופן הישיבה אלא גם קביעת דירת סוכה, ולהכי ס"ל דבעי דירה הראויה לכל צרכיה. וע"כ צ"ל דאף רבנן מודו לגדר המצוה, ורק שס"ל שאפשר לקבוע דירה גם בב' סוכות וגם בסוכת חבירו.

ומצינו בשאילתות [וזאת הברכה קס"ט] שב' דינים איכא בסוכה, דכתב "שאלתא דמחייבין דבית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וכת' בסוכות תשבו שבעת ימי". ומבואר בדבריו שיש ב' לימודים על חיוב סוכה, חדא על עצם בניית הסוכה, ועוד על הישיבה בסוכה. ובניית הסוכה נלמד מחג הסוכות תעשה לך, וחיוב הישיבה נלמד מבסוכות תשבו שבעת ימים. והגאון רבי משה שפירא זצ"ל דייק שאין כוונתו רק לדין עשייה שמצינו בציצית וכדו' [כדכתב העמק שאולה שם], דהא כתב שהמקור לדין עשייה מדכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, דמשמע שחיוב העשייה הוא שבעת ימים דומיא דבסוכות תשבו שבעת ימים, ולכאורה הוא דבר תמוה, דהא בציצית פשיטא שהדין עשייה נגמר מיד ולא ממשיך כל רגע הלבשה, וע"כ כוונתו ליסוד מסוים בסוכה שהמצוה כל רגע מורכבת מב' חלקים, גם מקביעת דירת סוכה כל שבעה, וגם ממה שבפועל דר כל שבעה, ואת זה למד מב' פסוקים. ונראה דגם הראשונים שלא דרשו את הב' פסוקים, אינם חולקים בזה, אלא שסברי דב' הדינים נכללים בעיקר מצות ישיבת סוכה, קביעת דירתו ודיוורו בפועל. ועי' בדף מ"ז ע"א שאת הברכה תיקנו על הדיוור בפועל, וכשיצא מהסוכה דמי לחליצת תפילין דאיכא מ"ד שמברך על הנחה נוספת וה"ה בסוכה. ומבואר דאע"פ שיש מצוה בקביעות דירה, את הברכה קבעו על הדיוור בפועל.

ומעתה יש לדון במי שאינו קובע דירת סוכה, ורק עושה באופן חד פעמי מעשה דיוור בסוכה, האם שייך לעשות קיום חלקי, ואת"ל דשייך, האם אפשר לברך על קיום חלקי. ובאנשים אינו כ"כ מצוי כיון דאסור לעשות דיוור קבוע מחוץ לסוכה, אבל הנפק"מ הוא בנשים שפטורות מסוכה ורוצות לדור חד פעמי בסוכה. ונראה שבנידון השני נחלקו החת"ס והמ"ב, דהחת"ס חידש דא"ל לברך על קיום חלקי והמ"ב סובר דאפשר אף לברך על קיום חלקי, אבל הא מיהת כו"ע מודו דקיום חלקי מיהא איכא.

ומצאתי את יסוד הדברים באוצר הגאונים סי' נ"ג דנשאל רב האי גאון על מה שנהגו לעשות סוכה בבהכ"נ, האם אדם יכול לקיים את כל דיוורו בסוכה זו, והשיב "הלא אתה יודע שחייב אדם לעשות מדורו בסוכה כל ז', היכול לדור בבהכ"נ ולאכול ולישון שם, ודאי נכנס ויושב בה ומבדק, אבל כל ידי חובתו לא יצא". ודבריו צ"ע, דמחד גיסא יכול לברך ומאידך גיסא לא יצא כל ידי חובתו. ונ"ל ע"פ הנ"ל, דכל חובתו לא יצא משום שהמצוה היא גם לקבוע דירה והא ליכא, ומ"מ יכול לברך מחמת הקיום החלקי שיש במעשה הדיוור [וסוכה במקום שמצטער גרע, דאינו ראוי לכל הדיוורין]. ולפ"ז בנשים שפטורות לא שייך הנידון אם יצאו כל ידי חובתם, אלא שייך לדון רק אם יש אפשרות של קיום חלקי. ואם אנשים שלא יצאו כל ידי חובתם יכולים לברך, ה"ה דנשים יכולות לברך על קיום חלקי, ושפיר כתב המ"ב דיכולות לברך.

ובפשוטו מרב האי גאון הנ"ל מוכרח דלא כהחת"ס. אולם מידידי הגר"א בצלאל שליט"א שמעתי דע"פ הנ"ל יתכן שכל דברי החת"ס רק בנשים שלא חייבות, דהם יכולות לברך רק על קיום מושלם, אבל אנשים שחייבים במצוה ובכל חלק מהמצוה, לכו"ע יכולים לברך גם על קיום חלקי, ואין סתירה מרב האי גאון לחת"ס. ומ"מ א"ש דעת המ"ב ומנהג העולם שאף נשים מברכות ולא ס"ל כהאי חילוקא, ואינו סותר למה דמצינו דיש לכו"ע מצוה לקבוע דירת סוכה, דאה"נ שאין להם קביעת דירת סוכה, אבל מ"מ יש להם קיום חלקי במעשה הדיוור, ואף על קיום חלקי אפשר לברך כמבואר ברב האי גאון.

אופן קיום קידוש במקום סעודה כשהסוכה בחצר הבנין

הרב אפרים קרלינסקי

מלבד הקושי הטכני שיש לאותם הבונים את סוכתם בחצר הבנין, ישנה בעיה הלכתית בענין קידוש במקום סעודה, שהרי בשביל ליטול ידיהם צריכים כולם לצאת מהסוכה לכיור שבחצר או בבית, וביציאה זו [גם אם מקום הנטילה הוא קרוב לסוכה] הרי זה שינוי מקום בדרגה של "מבית לבית" שלא מועיל אפילו דעת מלכתחילה [ולרוב הדיעות אפילו כשחוזר למקומו], והלכה פסוקה היא בסי' רע"ג שהמשנה את מקומו לאחר קידוש קודם שסעד, צריך לקדש שוב. [יש דיעות שמקילות באופן שמשאיר מקצת מן המסובים במקומם, ואכמ"ל].

וידידנו הרב מרדכי ליברמן שליט"א הציע הצעה נפלאה לפתרון הבעיה, והוא, שבני הבית יטלו ידיהם לפני קידוש, ורק בעל הבית יקדש קודם נטילת ידיים, ולבעל הבית יכינו קערה עם ספל לנטילת ידיים אחרי עשיית קידוש [והכנת נט"י בסוכה רק לבעה"ב הוא דבר פשוט וקל], ובזה יבוא הכל על מקומו בשלום.

דהנה ענין זה של נטילת ידיים קודם הסעודה הוא דבר הנתון במחלוקת, דהשו"ע בסי' רע"א סי"ב כתב שאין ליטול ידיים קודם הקידוש, והרמ"א כתב 'שלכת' נוטלים ידיים קודם הקידוש, והמשנ"ב ס"ק ס"ב [ובשעה"צ שם] הכריע שלא ליטול ידיים קודם קידוש, וכן המנהג אצל רובא דעלמא, שלא ליטול ידיים קודם קידוש.

אולם מבואר במשנ"ב ס"ק נ"ח שלכ"ע בני ביתו שאינם מקדשין בעצמם אלא יוצאין בשמיעתן מבעה"ב יוכלו ליטול ידיהם קודם הקידוש. ואם כן בנידון הסוכה בחצר, כל בני הבית שאינם מקדשים בעצמם יכולים לכת' ליטול ידיים בחצר ואח"כ להכנס לסוכה ולשמוע קידוש מהמקדש שיקפיד ליטול ידיים אחרי קידוש, ובזה כולם מקיימים את הדין לכת'. ודפח"ח.

אולם נראה שיש לפקפק בפתרון זה לפי הנהוג כהיום שכל המסובים טועמים מיין הקידוש, ולבירור דבר זה צריכים לברר את טעם האיסור למקדש ליטול ידיו קודם הקידוש, ולבאר מדוע טעם זה לא שייך אצל בני הבית שאינם מקדשים, ולברר האם היתר זה שייך גם באופן שהם טועמים מהיין. ונברר זאת בעז"ה לפי ג' שיטות הראשונים שמצאנו בסוגיה זו [פסחים ק"ז ע"ב].

בתוס' מבואר שהוא משום דמיחזי כנוטל ידיו לפירות דהרי זה מגסי הרוח, ולפי טעם זה ברור שההיתר לבני הבית ליטול ידיים קודם הקידוש הוא רק באופן שאינם טועמים מהיין. וטעם זה של התוס' לא הובא בפוסקים.

ובשו"ע הובא טעמו של הר"ן, שבמה שנטל ידיו קודם הקידוש גילה דעתו שהפת חביבה עליו, וכעת אם יקדש על היין וישתה ממנו יצא שהוא עובר על דין קדימת החביב.

ולטעם זה, לכאור' כל ההיתר לבני הבית הוא רק כשאנשים טועמים מהיין, שאינם עוברים בזה על איסור קדימה, אולם אם יטעמו מהיין יוצא שהם טועמים מהאינו חביב קודם. וקשה לומר שכשיצא ידי הברכה מאחר אין איסור לאכול קודם מהאינו חביב [כל עוד המברך עצמו אוכל מהחביב], דמהיכ"ת חידוש זה בהלכות קדימת חביב.

והמג"א והמשנ"ב הביאו את טעמו של רשב"ם שם [עי' בביאור הלכה שהביא ליישב מדוע המג"א הוזהר לטעם נוסף על השו"ע], שהוא משום היסח הדעת בין הנטילה לאכילת הפת, והיתרם של בני הבית הוא משום שבשמיעת הקידוש גרידא אין היסח הדעת. ובוזה יש לעיין האם טעימת היין יש בו משום היסח הדעת והפסק בין הנטילה לברכת המוציא, ונראה לדייק מדברי הרשב"ם שגם בשתיית היין יש חסרון של היסח הדעת.

ו"ל הרשב"ם שם - נטל ידיו לא יקדש - אלא אחר יקדש והוא יצא ידי חובתו בשמיעה ושתייה, דאין כאן היסח הדעת מאחר שהוא עצמו אינו מברך, עכ"ל. ומדוקדק היטב בדבריו שגם בשתיית היין יש משום היסח הדעת, ורק באופן שהשומעים יוצאים בשמיעה מהמקדש ושתייתו שרי לטול ידיים קודם קידוש. ודוחק לחלק בין טעימה לשתייה, דכלפי הפסק בין נט"ל לסעודה מאי נפק"מ.

וא"כ העלינו שההיתר לבני הבית לטול ידיהם קודם קידוש באופן שטועמים מהיין אינו ברור כלל לטעמי הפוסקים, וא"כ נפל פתרונו של הרמ"ל [א"כ בני הבית לא יטעמו מהיין].

וחשבתי להציע פתרון אחר, והוא להביא עוגה וכדו', ואחרי הקידוש לברך ולאכול כזית בסוכה, ובוזה מתקיים דין קידוש במקום סעודה [אפי' בקידוש הלילה, כמו שמשמע במ"ב רע"ג כ"ו]. וכעת אפשר לשנות מקום בשופי.

ובכדי לצאת מחשש ברכה שאי"צ [וכן במה שלא מברך מעין ג' אחרי אכילת עוגה זו] יש לאכול מעט מהעוגה בתוך הסעודה, ובוזה יוצא ידי הכל.

כלים נאים מעל לסוכה

הרב חנוך נריה

בגליון רוממות בשנה שעברה כתבתי [ומתפרסם שוב בשנה זו בליקוטים מהגר"מ אטיק שליט"א] שכיון דתניא שמי שיש לו כלים נאים ומצעות נאות מעל לסוכה, היה נראה עפ"י שמי שיש לו ויטרינה של כלי כסף וכדו' לנאות את ביתו, הרי בסוכות צריך להעלותם לסוכה, ולהציב בה פמוטות השבת וכלי הבשמים וכדו' וכל העומד לנאות ביתו צריך שיהיה בסוכה. והסכימו לזה הגר"מ סולובייצ'יק וצ"ל ולהבחיל"ח הגר"מ אטיק שליט"א. ע"כ. ובשעתו חברו עלי רעי שליט"א [הרב אוריה ענבל הרב דוב כהן הרב מרדכי פטרפרוינד הרב שלום זוקובסקי, ועוד] להשיב ע"ז, ועיקר טענתם [כל חד כדאית ליה] היה משני פנים, ואציע הנידון בזה מדבריהם וממה שיש לדון בזה, לפני החכמים שיחי'.

ותחילה בעיקר הפי' יש לו כלים נאים מעל לסוכה, שהיו שרצו לומר שאין בכלל זה אלא כלי תשמיש העומדים לצורך ישיבת הסוכה ושימושה בפועל, שבאלו נאמר שצריך להביא את הנאים שבהם ולא כלים בזויים. אבל כלים שכל עצמם לנוי, וכגון מה דאירינג בהו, בזה לא איתמר הברייטא כלל שצריך להעלותם לסוכה לנאותה. [וגם מצעות דאירי בהו, צריך לדעת אם הם כלי מיטה, או שהם סדרי תיקון ישיבתו, וכמש"כ במ"ב על מטה מוצעת בע"ש שעיקר הפי' בזה הוא על תיקון הישיבה בשלחן, וכדרכם אז שהסבו על המיטות, או שהם כעין וילונות שלנו או כעין שטיחים. וצ"ת].

ולענ"ד אינו מוכרע בגוף פי' הברייטא, ולשון הרמב"ם בפיה"מ אמתני' דכל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וכו', ענין קבע עיקר וראשית (רי"ש קמוצה), והיינו שיציגנה במצעים הנאים ביותר שיש לו ויעשנה נאה וכו'. ומשמעות דבריו שהענין משום נוי הסוכה, ולא מלתא דתשמיש. [אבל כמובן אין הפי' משום נוי מצוה ומלתא ד"ואנאוהו", אלא משום תיקון בית קבוע ולא עראי, ומכלל צורת בית של קבע הוא גם נוי הבית]. וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א נ"ה.

אבל היותר עיקר נראה דאפי' נימא כדבריהם שבכלי תשמיש מיירי, [עי' לשון רש"י בדף מח. הכלים והמצעות שנשתמש בהם בתוכה], מ"מ נראה שעדיין יש מקום לומר שכל טכסיסי נוי הבית אף הם צריכים שיהיו בסוכה.

והענין בזה, שהנה באמת בגוף הברייטא לכאור' יש לתמוה, שהנה תניא היו לו כלים נאים מעל לסוכה מצעות נאות מעל לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה. ולכאור' תמוה שאם הכלים דאירינג בהו הכא כלי תשמיש הם שבהם אוכל ושותה וכדו', א"כ היאך הברייטא קאמרה לדין הכלים מקודם שאמרה לכל דין האכילה ושתיה בסוכה, ולכאור' כל שעדיין לא שמענו שאוכל בסוכה כלל, מה שיך לומר שאוכל בכליו הנאים. וגם בברייטא דמייתי להלן שם כ"ה הסדר, דת"ר תשבו כעין תדורו מכאן אמרו חכמים כל שבעת הימים וכו' כיצד היו לו כלים נאים וכו' אוכל ושותה וישן וכו'. והדבר תמוה.

והנראה פשוט מזה, שדין הכלים והמצעות דאירי בהו הכא, הוא דין הקודם לדין האכילה בפועל, וע"כ שעיקרו בגוף עשיית הסוכה להיות ביתו, שתחילתו הוא בזה שמעמיד כל כליו החשובים בה. ולא מיבעיא בכלים כעין שכ' ברוקח בדין זה היו לו כלים נאים כגון מטה שולחן כסא ומנורה, עכ"ד. ואלו הם גוף תבנית הבית [כדכתיב באשה השונמית נעשה נא עליית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה, והיינו שזהו עיקר תיקון בית], וזה דאיתמר הכא שצריך לטול לשם [בדאפשר ליה] מיטה נאה וכסא נאה ושלחן נאה ומנורה נאה שלו. אבל גם אי תימא שהכלים דאירי בהו הכא כלי תשמיש ניהו ממש, כמאני מיישתיא וכדו', אבל מ"מ אין יסוד הדין בחשיבות המעשה אכילה שבסוכה שהוא נעשה בכלים נאים, אלא בעצם תורת עשיית הסוכה להיות ביתו, ולזה צריך שיהיה לשם כליו הנאים, שהדבר מורה שמקום עיקר אכילתו החשובה עתה הוא בסוכה, ועיקר הקיום הוא בקביעות הסוכה להיות ביתו, ולא באכילה עצמה שיאכל בהם. וע"כ קודם דין זה בלשונות הברייטות לדין האכילה ושתיה בפועל.

ובמתני' מח. סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג. וברש"י פי' הכלים והמצעות הנאות שנשתמש בהם. ובר"ן שם כ' לא יתיר סוכתו, נ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה, והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג, כלומר שאע"פ שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע והיו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהיו בסוכה כל שבעה, אפי"ה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג רשאי להורידן. עכ"ל. ומשמעות הדברים גם כאן שהוא דין עצמי עכ"פ שכל זמן הסוכה היה צריך שיהיו כליו שם. ובאמת שגם לשון הברייטא דידן מורה ע"ז שעיקר הדין אינו שמשמש בהם בסוכה, אלא ש"מעלם לסוכה", להכליל נאים ומצעות נאות, והיינו שעוקר דירתו לשם שמקום המתקן עתה לתשמישי דירה שלו הוא בסוכה, וזה קיום עצמי עוד קודם שאוכל ושותה בהם. וע"ע מזה בדין המשנה כח: דירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה, שברש"י כ' לפנות הימנה ולירד, וכ"מ ברמב"ם פ"ו ה"י. אבל ברא"ש שם גריס מאימתי מותר לפנות הכלים, וכן פי' להדיא ברא"ה שם שהנידון על לפנות כליו ממנה. ושייך כנראה לדין הנ"ל.

ועיקר הדבר הוא כמו שהאריכו כמה ממחברי הזמן שהא דתנן כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, הוא כעין קיום בפנ"ע לעשות סוכתו למקום קביעות ישיבתו, והוא קביעות שם בסוכה עצמה לבד ממעשי הישיבה בפועל. [ואכמ"ל בזה, ואני שמעתי הדבר ממור"ר הג"ר משה שפירא ז"ל שהביא דברי הפיה"מ שם ענין קבע, עיקר וראשית (רי"ש קמוצה) כו' ויעשה ביתו כבית תשמיש [אולי הפי' כעין חדר ארונות וכדו'] והסוכה בית [דירה].

ועכ"פ לענינו, א"כ הוא שגם אם בכלי תשמיש מיירי, עיקרם משום גוף צורת העושה אדם סוכתו קבע, ולא משום השימוש בפועל שתהיה אכילתו אכילת קבע ושינתו שינת קבע, א"כ נראה דשפיר י"ל שכיון דבלא"ה עיקר לא משום הישיבה בפועל אלא משום עיקר תורת הצורת בית שלו, גם כלי נוי כל שנכלל בהם עיקר צורת ביתו העיקרי, גם הם מעלם לסוכה.

[ומור"ר הגר"מ שפירא ז"ל אמר עוד במשמעות ד' הפיה"מ הנ"ל, שמכלל מצות סוכה וקביעות הישיבה בה דייקא, נכלל בזה קיום נוסף, לעשות ביתו עראי, והיינו כמש"כ הר"מ שבימים אלו אינו אלא כבית התשמיש, עכ"ד. ודבר זה יש ממנו כמה נפקותות, והוא כנראה שורש מש"כ בהג' מנהגים שאין לכסות השלחן בבית החורף רק בסוכה שהיא קבע יכסנו בשבת ויו"ט. והמקור"ח להחוו"ה הביא בשמו שהקפיד על שכיסו השלחן בבית [הביא כ"ז בס' החב"ח]. ויש מן הפוסקים שהביאו לזה שלא לכסות השלחן בבית במפה

מפני הגנבים וכדו', ועכ"פ כיון שכן הוא תיקון דירה שלו אי"צ בו כלים נאים כע"ז.

ואמנם להאמור, אפי' נימא שאין מקום ליתנם בסוכה, אבל אכתי יש דופי בדבר לתקן טכסיסי נוי שלהם בבית בימים אלו, וק"ו מפריסת המפה שכש"נ כו"ע מודו ביסוד הדבר שיש חסרון בדבר שיהא הבית מתוקן בתיקוני בית, אפי' אם לא נחסרת הסוכה בזה. וכנ"ל.

ובגוף הטענה באמת יש לדון בזה, ומשורש נקודה זו יש לדון גם בכל נויי סוכה הנהוגים אצלנו כהיום, שבדרך כלל אינם כמשפט תיקון נויי הבית, ומורנו הג"ר רפאל שמואלביץ ז"ל היה מעביר לסוכה את התמונות מן הסלון דייקא, והיה רגיל לומר שכך הוא תיקון העושה אדם סוכתו קבע שהוא כצורת ישיבתו בביתו. וכן ראיתי לעוד ת"ח המקפידים בזה. [ושמעתי שהגר"ש אויערבאך ז"ל טען שבאמת כל נויי סוכה הנהוגים, אינו אלא שיורים ממה שפעם אמנם כך היה גם הנוי בבית במגורות נייר וכיו"ב ממיינים אלו שאנו רגילים ליתן בסוכה. וממילא כהיום שנשתנה טיב הנוי בבית ותולים דברים של קבע, לא אריך לעשות הבית קבוע מן הסוכה ולהניח הנוי הקבוע בבית על כנו, ובסוכה לשים דברי עראי שכאלו]. ויתכן שגם הנידון הנ"ל תלוי בזה, ויל"ע.

בימים אלו, [א"ר תרל"ט א', וח"א מ"ז ב'. ואמנם בפמ"ג א' ובמט"א תרכ"ה ל"א כ' לא כך, אבל טעמם משום שכיון שכהיום נהגו לכסות כל השלחנות שבבית, ואף בבית התבשיל שהוא עראי כל השנה, ע"כ צריך גם בבית, [או משום שהאשה מ"מ גרה בבית, או משום שישנים עכ"פ בבית] היינו בארצות הקור], ולא פליגי בעיקר הדבר שצריך לגרע חלק הבית בדוקא]. ומובא שהחזו"א נהג כן שהיה מקפיד שלא לכסות השולחנות בבית במפה בימות החג, [ואמר שכך נהגו בבית אביו. ס' זכור לדוד [הר"ר דוד פרנקל ז"ל] עמ' ש"ס]. ועוד איתא שם [מהגר"י ברטלר ז"ל] שאצל החזו"א לא כיבדו הבית ולא סידרוהו בימים אלו. וכל זה כנראה מכלל עושה אדם ביתו עראי שהוא קיום נוסף בפנ"ע גם במה שאינו נוגע להסוכה עצמה, והוא דבר חידוש. ועפ"י היה מקום לדון באיזה כלים חשובים שאינו יכול להעלותם לסוכה, שמ"מ לא יעמידם בביתו בתיקונם הקבוע [לחשיבותם].

והנקודה השנית שהעירוני שאפי' תימא שמשום תיקון בית הוא, עדיין י"ל שצורת הנוי בכל בית היא לפי תיקון דירה שלו, ויתכן שבבית שכזה העשוי לשבעה אין רגילים לנאותו בכלי כסף וכיו"ב, אם מפני שהוא לזמן קצר, אם

עניני ארבעת המינים

אלא לשעה, דדוקא משו"ה שייך לילך אחר זה שדעתו להתירו מיד אבל בלא"ה לא היינו הולכים אחר דעתו אם הרגילות לקיימו ומשמע דכן ס"ל בדעת הט"ז [ומ"מ אין זה מוכרח דאפשר דכוונתו רק דכיוון דהיו צריכים הקשר רק לזמן מועט לכן יכלו באמת להתירו במוצ"ש ודוחק]

[וע"ע שש"כ לה הערה סג שדן לגבי קשר שאין צריך לו אלא לזמן מועט ורק דבפועל לא מתירו וכתב בתחילה דחשיב של קיימא, וכאן קיל מיניה דכאן מצטרף ענין זה שדעתו מתחילה לזמן מועט לזה שלא צריכים ג"כ להקשירה אלא לזמן מועט].

ונמצא לנו ג' דרגות בקשר א. קשר ציצית שבמהותו דרכו וצורכו לעולם ורק שדעתו להתירו למוצ"ש כדי להינצל מאיסור קשירה ב. דבר שאין הרגילות בפועל להתירו אבל אין צריך לו אלא לזמן מועט וכסוגיא דשבת קנ"ז שהיו צריכים לקשר רק לזמן המדידה ג. דבר שיש הכרח להתירו וכנועל מנעל וכדומה.

והנה בשו"ע תרנא א פסק שאם לא אגדו ללולב אי אפשר לאוגדו ביו"ט בקשר גמור אלא יאגדו בעניבה.

ולכא' בזמנינו כמעט ואין לך אדם שאינו נזקק להחליף הערבה בתוך המועד וא"כ אין הקשר שאוגדו לג' המינים עתיד להתקיים שהרי יצטרך להתירו.

וא"כ יש לדון א. לדעת הט"ז דאזלי' בתר דעתו א"כ לכא' יכול לקושרו ביו"ט על דעת להתירו במוצאי יו"ט, ואף להבנת הב"מ בדברי הט"ז שהעמיד דבריו לכא' בקשר הנצרך לזמן מועט, ה"נ בלולב צריך הוא את הקשר רק לזמן מועט וא"כ יהני זה שדעתו להתירו.

ב. ואף לדעת הב"מ דפליג עליו וס"ל דדוקא במקום שיש הכרח להתיר הקשר לכא' ה"נ בלולב מוכרח להתיר הקשר כדי להחליף הערבה ועיין ביה"ל שיש ד"ה שאינם דבמקום הצורך סמכי' אשיטה דעד ז' ימים מיקרי זמן קצר ואף לדעות דיותר מכד שעות חשיב זמן בינוני, מ"מ במקום שהתחילה הערבה להתייבש באופן שלמחרת תהא פסולה שאז יש הכרח להתיר הקשר לכא' בין להט"ז ובין להב"מ חשיב קשר שאינו של קיימא כלל והיה צריך להיות הדין שמותר עכ"פ לדעת רש"י והרא"ש דתלוי רק בזמן.

אלא דעדיין יש לדון דכיון שדרך העולם לנתק דהיינו לגזור הקשר ולא להתירו א"כ אפשר דחשיב שהקשר עצמו עשוי לעולם דאע"פ שגזור בסמוך לו מ"מ הוא עצמו נשאר קשור שכך זורקו [וזה חשיב לעולם וכדנתבאר לעיל ע' שש"כ פל"ה הערה ס"ג ובחו"ש].

אמנם יעוין בדברי המשנ"ב שיש סק"ז דדוקא קשר שמותר להתירו, מותר ג"כ לנתקו, ומבואר מזה דאם אסור להתירו אסור ג"כ לנתקו, וחזי' מדבריו דניתוק חשיב כהתרה וא"כ ה"נ כשקושר הלולב אף אם קושרו רק על דעת לנתק הקשר ולא על דעת להתיר הקשר, יחשב כקשר שאינו של קיימא כיון

בענין איסור קשירת הלולב ביו"ט

הרב יחיאל צימרוט

נח' הראשונים לגבי קשר האסור והמותר בשבת, דלדעת רש"י (שבת קיב ד"ה בדרבנן) והרא"ש (טו א) הענין תלוי רק בזמן שעתיד הקשר להתקיים, שאם מתקיים לעולם (ע' ב"י שיש דהיינו לרש"י חודש) חייב מדא' ואם מתקיים לזמן בינוני אז פטור אבל אסור מדרבנן.

ושיעור זמן זה עי' רמ"א שיש א' בשם הראשונים וע"ע משנ"ב סק"ו שנח' הדעות אם הוא קשר העשוי ליותר מכ"ד שעות או ליותר מז' ימים.

ואם מתקיים לזמן פחות מכ"ד שעות שרי לכתחילה ולדעת הטור אף בעשוי לפחות מז' ימים שרי לכתחילה ולדעת הרי"ף (מ"א) והרמב"ם (פ"י) משבת ה"א וב') תלוי הדבר גם בסוג הקשר דאם הוא קשר של אומן וגם עשוי להתקיים לעולם חייב מדא' ואם הוא קשר אומן ואינו עשוי לעולם פטור אבל אסור מדרבנן [בין אם עשוי לזמן בינוני ובין אם עשוי לזמן קצר פחות מכ"ד שעות] ואם הוא קשר הדיט שעשוי לזמן בינוני נח' הדעות בדעת הר"ם אי שרי לכתחילה או דאסור עכ"פ מדרבנן (עיין פמ"ג שיש א' סק"ג ובט"ז שם סק"א) ואם הוא עשוי לזמן קצר ודאי מותר לכתחילה.

ובדעת רש"י נח' האחרונים בעושה קשר שיכול הקשר מצד עצמו להתקיים לעולם ודרך העולם לקושרו לזמן מרובה אבל הקושר קושרו על דעת להתירו ביומו דלדעת הט"ז (שיז' סק"א) מותר לכתחילה ולדעת הב"מ כל כמה דאין הכרח מצד עצמותו של הקשר להיות נותר או מצד הקושר הכרח להתירו אסור מדא' ולא אכפת לן מזה שבדעתו להתירו.

ובעיקר דעת הט"ז לכא' יל"ע אי לדבריו סגי בזה שדעתו להתיר ביומו אע"פ שבדרך כלל צריך לקשר זה לעולם, או דנימא דדוקא בקשר שבדרך כלל אין צריך אותו לעולם ורק דמ"מ אין הרגילות להתירו (דהיינו שאין לו צורך לא בקיום הקשר ולא בהתרתו ויבואר לקמן) דדוקא בזה ס"ל להט"ז דמהני זה שדעתו להתירו ביומו.

והנה יעוין בדב' הפמ"ג (שיז' א"א סק"ו סק"כ) שהק' אמאי אסור לקשור ציצית בשבת ולא אמרי' שיחשוב להתירו למוצ"ש ותי' שכל שלפעמים מבטלו כי כן הדרך אסור מן התורה וחזי' דבקושייתו סבר שסגי זה שדעתו להתיר אף בקשר שהרגילות שצריך את הקשר לעולם (ורק שבדעתו להתיר כדי לא לעבור האיסור) ובתירוצו סבר דכיון שהדרך לבטלו לא מהני דעתו.

ועוין עוד בדבר' הב"מ במה שהק' על הט"ז ממתני' דשבת (קנז) שקשרו את המקידה בגמי כדי למדוד כדי שלא יהא הקשר של קיימא שמתייבש מאליה, והק' דלדברי הט"ז א"צ לקושרו בגמי דתיפו"ל דלא היו צריכים לקשירה אלא לשעה עד אחרי המדידה ופשיטא שהיו יכולים להתנות בדעתם להתירו מיד וכו' ויש מקום לדקדק מדבריו ממש"כ בתחילה דלא היו צריכים הקשירה

שהדרך לנתקו וניתוק חשיב כהתרה, ואף אי נימא דל"א לקולא דניתוק חשיב כהתרה מ"מ י"ל דעדין חשיב שדעתו וכן הדרך להתירו דהרי חפץ להתיר הקשר, ורק דיותר נח לו לנתקו מלהתירו אבל אם יכל בקל להתירו ודאי היה מעדיף להתירו ולא לנתקו.

ועיין סי' תרנ"ד א בדברי הרמ"א שנוהגין ליקח כל יום ערבה חדשה והוא הידור מצווה וכ' שם המשנ"ב סק"ה שלא יתחוב הערבה באגד אלא יתירו ויחזור ויקשרו ומ"מ אסר שם לקשור ביו"ט אע"פ שהדרך שם להתיר הקשר בכל יום כדי להחליף הערבה וכמשנ"ב סק"ה. וב"ב דאף לדעתו דפליג אט"ז (עי' ביה"ל ש"ז ד"ה הקושר) וס"ל דלא אזלי' בתר דעתו מ"מ לא אסר אלא במקום שדרך כל העולם לעשות הקשר בקביעות וזה לא שייך לגבי קשר הערבה.

וצריך לומר דכיוון דאין הכרח להתיר הקשר דאינו אלא הידור להחליף הערבה כל יום וכן יש לחוש בו משום קשר אומן הלכך אסור.

אלא דעדיין יש לדון אם יבשה הערבה באופן שלמחר תיפסל ויוכרח להחליפה וא"כ בזה גם דעתו וגם דרך העולם להתיר הקשר אח"כ וא"כ בזה קיל טפי דכאן מוכרח להתירו ואינו רק הידור בעלמא.

אלא דמ"מ י"ל דיש לחוש דקשר ע"ג קשר חשיב קשר אומן (עיין רמ"א ש"ז א בשם י"א) דיש לזהר בזה כדן קשר אומן וא"כ יאסר מדרבנן אף שעשוי להתירו ביומו וכדעת הרי"ף והרמב"ם דפסק השו"ע כוותיהו (עיין ש"ז א).

ואלא דבהך דאינו מתקיים כלל וא"כ אינו אלא מדרבנן יש לעיין דאף בקשר אומן גמור לא אסרו רבנן במקום מצווה ולכא"כ כ"ש בקשר זה שאין ברור דמוגדר קשר אומן. ועיין מ"א (ש"ז סק"ג) דכתב דדוקא במקום שא"א בענין אחר התירו רבנן לקשור קשר האסור מדבריהם לצורך מצווה וא"כ י"ל דכאן דיכול לקושרו ביו"ט ע"י עניבה חשיב דאפשר בענין אחר ולכן לא התירו קשר דדבריהם.

אלא דלא דמי כל כך להא דהמ"א דשם לא אכפת לן בצורת הקשר כלל משא"כ הכא דקשר ע"ג קשר עדיף למצוה מאשר עניבה. וא"כ אפשר דיחשב שא"א בענין אחר.

ועיין עוד חזו"א (סימן נב אות יז) דכתב דמעיך דינא קשר ע"ג קשר לא חשיב מעשה אומן ובמתירו ליומו אינו כי אם חומרא בעלמא וא"כ לכא"ו לדבריו ביבשה הערבה שלמחר מוכרח להתיר הקשר, א"כ לצורך מצווה לכא"ו יש לנו לילך אחר עיקר דינא דלא חשיב קשר אומן וא"כ יש לנו להתיר לקשור לכא"ו קשר ע"ג קשר ביו"ט באופן שיבשה הערבה באופן שתפסל למחר.

ועי' ביה"ל ש"ז ד"ה שאינם דבמקום הצורך סמכי' אשיטה דעד ז' ימים מיקרי זמן קצר, ולכא"ו א"כ אף באופן שאינה יבשה הערבה כל כך מ"מ כל כמה דיצטרך להתיר הקשר תוך ז' ימים לכא"ו שרי כיוון דמעיך דינא אין זה קשר אומן. ולענין מעשה יל"ע.

לולב הכלה בשתי תיזומות בלולבי 'דרי' המצויים

הרב שלמה חיים נפתלי

מבואר בפוסקים דיש לולב הכלה בתיזומת אחת ויש שכלה בב' תיזומות, ויש דבבר להקל ולהחמיר, לחומרא - מה שכתב הב"י (תרמ"ה ג') אליבא דהגאונים דלולב הכלה בב' תיזומות שהיו דבוקים עם קורא ונפלה דפסול משום נחלקה התיזומת, וכידוע כל הלולבים גדלים עם קורא (והמגדלים מסירים את הקורא לפני השיווק), ולפי"ז כל לולב עם ב' תיזומות פסול לפי הבנת הב"י בגאונים, (אלא דשיטה זו לא נפסקה להלכה, אך עכ"פ ראוי לחוש לזה להידור מצווה). והנפיק"מ לקולא לענין נקטם ראשו, דהרמ"א (ס"ו) פסק כהמ"מ שאם נקטמה התיזומת פסול, ובמשנ"ב (סקכ"ט) ובחזו"א (קמ"ה ה') הקילו בכלה בב' תיזומות ונקטמה אחת מהן, [ובחזו"א שם היקל אף לענין נחלקה אחת מהן דכשר, ודלא כהמשנ"ב סקט"ו].

ובענין הגדרת שתי תיזומת יש מבוכה גדולה, כי הנה התיזומת היא העלה שבסיום השדרה וכל העלים שיוצאים לפני שמסתיימת השדרה אינם התיזומת והעלה שיוצא כשמסתיימת השדרה הוא התיזומת ואם בסיומה יוצאים שתי עלים הוא כלה בשתי תיזומות, אלא שכיון שהעלה האמצעי הוא המשך השדרה ממילא לא ברור באיזו נקודה מסתיימת השדרה ומתחיל העלה, וא"כ

לא ידוע אם העלים הנוספים הם יוצאים בסיום השדרה ואז הוא כלה בשתי תיזומות, או שיוצאים טרם סיומה ואז הוא כלה בתיזומת אחת.

ויש בזה שני צדדים מרכזים, יש שנקטו דתלוי בזוית יציאת העלים, והיינו דהתיזומת יוצאת בזוית ישרה מהשדרה ושאר העלים יש ביציאתם נטיה לצדדים, ולכן אם הלולב כלה בשתי עלים שיוצאים ביושר בלי נטיה וסטיה לצדדים הוא לולב הכלה בשתי תיזומות, אבל אם באחד מהעלים יש נטיה לצדדים אותו עלה אינו תיזומת וא"כ לולב זה כלה בתיזומת אחת, ולפי"ז כמעט לא מצוי (בלולבי דרי) לולב הכלה בשתי תיזומות.

ויש שנקטו דתלוי בסימן של 'זוגות', כי דרך הלולב שיוצאים עליו מימין ומשמאל בשוה זה כנגד זה, ואם הלולב כלה בסופו בשלשה עלים דנים שהימני והשמאלי הם 'זוג' ורק האמצעי תיזומת, אבל אם כלה בשתי עלים זאת אומרת שלעלה הימני אין בן זוג כנגדו לצד שמאלו, ועל כרחך שהוא והתיזומת הם 'זוג', וא"כ לולב זה כלה בשתי תיזומות. ולהגדרה זו מצוי מאוד בלולבים (זן דרי) לולב הכלה בשתי תיזומות.

ומהפמ"ג (משנ"ב סק"ו) יש להוכיח כהצד הראשון, שכתב דיש לולב הכלה בשלשה עלים וכולם בכלל תיזומת ויש לולב הכלה בתיזומת אחת, ואם נאמר כפי ההגדרה שתלוי ב'זוגות' א"כ לולב הכלה בג' זהו לולב רגיל בעל תיזומת אחת שהרי שתי העלים שמהצדדים הם זוג והעלה האמצעי הוא תיזומת, וע"כ שהפמ"ג למד כפי הצד שתיומת היינו עלה שיוצא מהשדרה בזוית ישרה, ולולב הכלה בג' תיזומות היינו שיוצאים שלשה עלים בלי נטיה לצדדים. (ושמעתי שהגר"נ קופשיץ הביא ראיה זו מהפמ"ג ונוקט כן למעשה. ויש לדחות את הראיה מהפמ"ג דכוונתו בכה"ג שהתיזומת מקופלת בצורת W כפול שלש (נדיר מאד אבל קיים) ולפיכך נחשב שכלה בג' תיזומות).

לעומת זאת מהב"י נראה כמו הצד השני, שכתב (ס"ו ד"ה ודע) שיש לולבים הכלים בשני עלים וחשיב ב' תיזומות ויש לולבים הכלים בג' עלים באמצע, וכיון שהעלים העליונים שלשה, האמצעי שבהם לבדו הוא הנקרא ראש הלולב ובוה איירי המ"מ שפסל נקטם עלה האמצעי לבדו. הנה הגדרתו ללולב בעל תיזומת אחת היא אם כלה בג' עלים דהאמצעי לבדו נחשב תיזומת, וזה הסימן של זוגות שכיון שלצדדים יש 'זוג' אינם בכלל תיזומת, אבל בכלה בב' עלים שלצדדי אין זוג שני העלים הם תיזומת. (וכמד זה נוקטים כמה מגדולי ההוראה (הגר"ח כהן והגר"צ שרלין ועוד) באומרם שכך היה נהוג מקדמת דנא).

ונראה דיש לדון דבלולבי דרי המצויים אצלנו לא שייך ללכת כפי הסימן של זוגות, כי בכל אורך הלולב אין העלים שמימין ומשמאל מכוונים זה כנגד זה, וממילא א"א לטעון ולומר דכיון שלעלה שמצד התיזומת אין זוג הוא בן זוג של התיזומת, שהרי כל הלולב הוא לא בזוגות ואין סיבה לתלות שהעלה שבצד התיזומת הוא זוג עם התיזומת, (ואדרבה כיון שהסדר בכל הלולב שאינו עשוי זוגות א"כ גם העלה האחרון לא אמור לקבל זוג וזה ראיה שבמקום סיומו עדיין לא כלתה השדרה אלא למעלה יותר כך שמקום סיום השדרה כלה בתיזומת אחת). וא"כ גם ההוכחה מדברי הב"י אינה ענין ללולבים אלו, דאף שהב"י הלך בסימן של זוגות בלולבים דידן לא שייך סימן זה וכמשנ"ב, וע"כ שבאלו אזלינן כפי הסימן דמה שכלה ביושר הוא תיזומת ומה נוטה לצדדים אינו בכלל תיזומת, וממילא כמעט לא מצוי לולב הכלה בשתי תיזומות.

פסול נקבוהו עכברים

והמסתעף לענין פסול החוזר להכשירו

הרב נתנאל אברז'ל

איתא בסוכה (לו'): "אתרוג שנקבוהו עכברים אמר רב אין זה הדר, איני והא רבי חנינא מטבל ביה ונפיק, ולרבי חנינא קשיא מתניתין, בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני אלא לרב קשיא, אמר לך רב שאני עכברים דמאיסי. איכא דאמרי אמר רב זה הדר דהא רבי חנינא מטבל ונפיק ביה, ולרבי חנינא קשיא מתניתין לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני".

ומבואר דנחלקו ב' הלישנות בנקבוהו עכברים האם דינו שוה לחסר דעלמא דכשר בשאר ימים או דכיון דמאיסי חמיר טפי. ולענין דינא נחלקו הראשונים בזה, דעת הרי"ף והרא"ש (סימן כ"ג) דלהלכה אין חילוק בין חסר דעלמא

לנקבותו עכברים, אבל דעת הבה"ג וכן דעת המרדכי וכדבריהם פסק מהרי"ל
דהלכה כל"ק דנקבותו עכברים מאיס טפי ופסול.

וכתב הד"מ בשם הכלבו דאם הסיר את ניקור העכברים יוצא בו אף לכתחילה
בשאר הימים. עוד כתב בד"מ בשם ההגהות אשר"י דאתרוג כמוש [כוונתו
ליבש, דכמוש כשר כמבואר בדף לא.]. או מנומר דפסול משום הדר אף אם
חתך את מקום היבשות או הנימור האתרוג פסול אפילו בשאר הימים, דכיון
דאיתי מכח פסול גרע מאם היה חסר מתחילה. וכו"פ הרמ"א בהגהות השו"ע
(תרמ"ט ס"ה). [ועיי"ע בט"ז (סק"ח) דס"ל דאין חילוק כלל בין הסיר ניקור
העכברים להסיר נימור או יבש, דכיון דהוא הכשר הבא מכח פסול, פסול].

ובטעם החילוק בין חסר הבא מכח פסול יבש או מנומר דפסול לעולם,
לבין חסר הבא מכח נקבותו עכברים דכשר, כתב המג"א (סק"ח) דשאני
יבש או מנומר דפסול מדינא, משא"כ ניקור עכברים ס"ל לרמ"א דנקטי'
לעיקר כדעת רוב הפוסקים שכשר אלא דלכתחילה הצריך שיסיר את ניקור
העכברים. אמנם דעת הגר"א דהרמ"א ס"ל דיש לחלק בין פסול בגוף האתרוג
כגון יבש או מנומר דבזה לעולם שם הפסול עליו, לנקבותו עכברים דאינו
פסול בגופו [דהא חסר כשר בשאר ימים] אלא פסול מאיס, וא"כ כל שכעת
אינו מאיס כשר.

והנה בשו"ע לעיל (תרמ"ח ס"ד) כתב וז"ל "אם עלתה בו חזוית בענין שפסול
או שהוא מנומר, אם כשקולפו חוזר למראה האתרוג, כשר". וכתב ע"ז הרמ"א
"לאחר שנקלף ולא חסר כלום". ואף דלכאורה נראה דהדינים סתרי אהדדי
עיי' בגר"א דכתב ליישב דכל החילוק בין פסול חסר דאיתי מכח פסול בגוף
האתרוג לפסול חסר דאיתי מכח דבר צדדי, היינו דוקא אם ניכר החסרון אח"כ
באתרוג, אבל אם אין ניכר החסרון אף אם הפסול הוא בגוף הדבר נמי כשר.
וכתב דכן מבואר בהגהות האשר"י גופא דכתב להקשות על דינו "ואע"ג דאם
מיעט ענביו ובא מכח הפסול כשר, התם משום דאינו ניכר המיעוט דיש שגדל
בו ענבים הרבה ויש שגדל בו מעט". והיינו שלמד דהא דנקט התנא תיקון
בענבים יותר מבשאר פסולים לאורו"י דאף דדבר דפסולו הוא בגוף הדבר
אם אין ניכר החסרון כשר. וא"כ הרמ"א דהגיה שם "לאחר שנקלף ולא חסר
כלום", נזהר בזה דאל"כ פסול אף בשאר ימים דחסרון שאיתי מכח פסול בגוף
הדבר פסול אף בשאר ימים.

אמנם לענין דינא עיי' בגר"א דסיים "אבל נראה דהרא"ש שם (גבי חזוית)
פליג". ובפשטות ר"ל דאף דדעת הרא"ש דפסול הדר נוהג אף בשאר ימים,
לא אכפ"ל בהא דהכשר אתי מכח פסול, דלעולם יש להכשיר בין אם ניכר
החסרון ובין אם אינו ניכר, בין אם הפסול בגוף הדבר ובין אם הוא פסול צדדי.

אלא דלכאורה י"ל דאף בדעת הרא"ש גופיה דברי הגר"א מוכרחים, בדעת
השו"ע איכא למימר דאף אי ס"ל דהכשר הבא מכח פסול פסול, הכא יש
להכשיר בכל זה, דהנה לכאורה ביאור דברי הגר"א [אליבא דהגר"א] היינו
דכיון דאם לא היה מסיר את מקום היבשות או הנימור היה האתרוג פסול,
השתא נמי דהוסר הפסול כיון דניכר החסרון אמרי' דשמו הראשון דפסול
יבש או מנומר עליו, וא"כ לדעת השו"ע דס"ל דאין פסול הדר נוהג בשאר
ימים מאי אכפ"ל דשם פסול הדר עליו אכתי בשאר ימים אין נוהג פסול הדר.

בפסול חסר לפי שיטת החזון איש

הרב אליסף פרלמן

כתב החזון איש או"ח סי' קמ"ז א' וז"ל ונראה דכל הירוק הוא בכלל קליפה
ואינו אוכל בפני עצמו והאוכל הוא לבן ואין חסר פוסל אלא באוכל מיהו כל
שנשאר לבן ודאי נחסר כל שהוא שאי אפשר לצמצם בזה, עכ"ל ומבואר
בדבריו דדוקא כאשר נחסר ממש מתוך הבשר הנאכל הוא דהוי ביה פסול חסר
וזהו החלק הלבן שבבשר אבל החלק הירוק שבבשר האתרוג עדין אינו ראוי
לאכילה ועל כן אין בו פסול חסר.

ובספר חמדת משה סי' כח' בירר בזה את המציאות שחלק הירוק שבבשר
האתרוג הרי הוא הולך ומשתנה כל כמה שהאתרוג מבשיל דע"י שהוא
מבשיל משתנה צבעו ונעשה צהוב וכמו כן נסוג החלק הצבוע ומצטמצם כלפי
הקליפה של עור האתרוג ועל כן באתרוג שעדין לא הבשיל שחלק הצבוע
שבו רחב יותר הרי לפי החזו"א הפסול חסר הוא דוקא בחלק היותר עמוק
שבו ששם הבשר הלבן אבל באתרוג שהבשיל שהחלק הצבוע הוא דק יותר

א"כ מקום פסול החסר אף הוא נעשה יותר קרוב לקליפה במקום ששם כבר
נעשה לבשר אתרוג לבן הראוי לאכילה.

ועיי"ש סי' כח' הערה יד' שכתב בזה עוד דלפי"ז יתכן שישתנה דין החסר
עצמו וכגון שמתחילה נחסר ולא הגיע לבשר הלבן לפי שהאתרוג עדין
לא הבשיל וחלק הירוק שבבשר עבה ושם נעשה החיסרון, אבל לאחר מכן
האתרוג הבשיל ונעשה צהוב וגם התרחב חלק הלבן שבבשר ונמצא מקום
החיסרון בחלק הלבן עצמו וא"כ נעשה בו דין פסול חסר משעה זו.

ואע"ג שהיווצרותו של החיסרון היתה מעיקרא קודם שהיה זה בשר לבן,
לכא' לא אכפ"ל אימתי נוצר החיסרון כיון שעיקר הקובע לכשרות האתרוג
הוא מה שהאתרוג שלם ואין בו חיסרון וכיון שעכשיו הבשיל האתרוג והרי
חסר לפנינו בבשר האתרוג א"כ אית ביה פסול חסר ולא אכפ"ל אימתי נוצר
החיסרון, עכ"ד וכן מסתבר.

אלא דנראה לדון בזה דא"כ נימא דכבר מעיקרא גם בעודו ירוק וירקותו עבה
ומקום החיסרון אינו במקום בשר הנאכל אלא במקום הבשר הירוק שאינו
נאכל אכתי יש לדון לפסול את האתרוג לפי דברי הריטב"א בדין לולב
שנחלקה תימותו במקצת דאמרינן כיון דסופו ליחלק כולו ע"י הנענועים א"כ
ראוי לחוש לפסול אפי' במיעוטו וכן חוששין בעלי הנפש, וא"כ על דרך זה
י"ל גם בנידון דידן דכיון דסופו הוא עשוי להפסל ע"י חיסרון זה לכשיבשיל
האתרוג א"כ כבר מעתה יש לנו לפוסלו והכא גרע מהתם דהתם רק ע"י
נענועים הוא עתיד להיחלק ואם נניחו כמות שהוא לא יחלק יותר ואילו הכא
גם אם נניחו כמות שהוא עתיד להבשיל ולהיפסל ע"י חיסרון זה, ואם נימא
הכי א"כ שוב חוזר דיש לפסול גם חיסרון במקום הירקות שבבשר וזהו דלא
כדברי החזו"א שהכשיר בזה.

והנראה לחלק בזה דשאני התם גבי לולב שכבר התחיל חלוקת התימות והרי
תחילת הפסול עצמו לפנינו אלא שאינו בשיעור הראוי לפסול וכל כהאי גונא
כיון שהוא עשוי להמשיך ולהיגמר בשיעור הפסול שלו שיחלק לגמרי הרי
מעתה קרינן ביה שם חלוקה גמורה לענין פסול נחלק התימות, דסגי לזה אפי'
מה שעתיד להיחלק עוד ע"י נענועים שהרי מצותו בכך בנענועים אלו ועי"ז
עתיד להיגמר הפסול שלו.

משא"כ בנידון דידן הרי החיסרון העומד לפנינו אינו בבשר הנאכל כלל וגם
אינו עתיד להוסיף בחסרונו ולבא למקום הנאכל שבאתרוג, ונמצא דהוא
לכשעצמו כעת אין בו תחילת פסול כלל, והאופן שעתיד להתחדש בו פסול
הוא מחמת שהאתרוג עצמו משתנה, ומתרחב מקום הבשר ומגיע למקום
החיסרון, ועי"ז הוא שהחיסרון יהא במקום הנאכל ויהא בו תורת פסול וי"ל
דכל כהאי גונא התחדשות שלאחר זמן היא ולא חייל תורת פסול מעיקרא
וכמו שנתבאר כיון שהחיסרון שלפנינו אין מונח מצד עצמו להיות במקום
הפוסל אלא הבשר הוא שמונח בו להיות מתקרב אליו הרי זה דבר צדדי ביחס
לחיסרון הקיים עכשיו וקרינן ביה שהוא לכשעצמו אינו עומד לפסול ועל כן
אינו פוסל משעה זו.

עניני כבוש בשריית ההדסים והערבות במים

הרב שלמה זאב שפיצר

נמכרים השנה בקבוקונים שממלאים אותם במים, ותוחבים רגלי ההדסים
והערבות בתוכם, בכדי שלא יתייבשו, ויש לדון אי יש מקום להקפיד שלא
להשהות הד' מינים בבקבוקים אלה מעת לעת [ואף אם מסיר אותם בשעת
הנטילה, משכחת לה קודם סוכות, או בשבת], דאפשר שמדין כבוש, ייפסלו
הד' מינים.

דהנה קי"ל סוכה לו. דאתרוג שנכבש פסול ונפסק בשו"ע תרמח טו ובמשנ"ב
סקנ"ד, והיינו דאם שהה האתרוג במים מעל"ע, נפסל. ויש לדון מה הדין
בשאר הד' מינים, ונחלקו בזה הראשונים, שהרמב"ן סובר (השגות הרמב"ן)
על הל' לולב להראב"ד והובא בב"י סי' תרמ"ה ס"ד וכ"ה בספר לולב הגדול
להרמב"ן אות סב) שכבוש פוסל אף בהדסים וערבות, ובספר לולב הגדול
להמאירי אות קסח כתב כן אף בש' הראב"ד, אמנם הרא"ש (לולב הגזול
סי' א) הביא מהראב"ד שערבה שהיא כמעט יבשה אינה פסולה כיון שיכול
לשרותה במים יום או יומיים ותחזור לקדמותה, ומב' שאינו פוסל.

ובחת"ס או"ח סי' פא כתב שלולב ומיניו שנכבשו, פסולים, והיה מוציא הד' מינים מהמים אף בשבת ויו"ט קודם שיעבור עליהם מעל"ע ע"י גוי בכדי שלא יהיו כבושים ויפסלו, והיינו כהרמב"ן, ויש לדון מה ההלכה בזה.

ובאחרונים כתבו להקל עפ"י ד' הפמ"ג (קה שפ"ד ד) שסובר שכבוש כמבושל אינו שמושתנה שמו ותכונתו כבישול, אלא רק לענין הבלעה והפלטת דמי לבישול, וא"כ הכא אף שייכבשו, אכתי לא ישתנה שמם הראשון. אך נראה מבו' מד' המשנ"ב בכמה דוכתי, שסובר דאמר' כבוש כמבושל אף לענין זה שתכונתו ושם המאכל משתנה, דבמשנ"ב סי' תסא סק"ז כ' מהח"י שמצה שנכבשה מעל"ע, אין יוצאים בה, דהוה כמבושל, וכן לענין עירוב תבשילין, כ' במשנ"ב תקנ"ו סק"ט דכיון שכבוש כמבושל, לכן מאכל שנכבש, אפשר להשתמש בו לעירוב תבשילין, וכן לגבי מרור כ' במשנ"ב סי' תעג סק"ח, שמרור שנכבש במים, אין כשר למרור, דכבוש כמבושל.

ומבו' מזה שהמשנ"ב סובר שכבוש כמבושל הוא אף לענין שמושתנה תכונתו ושם הדבר וא"כ אף לגבי ד' מינים, אם ייכבשו פקע מיניה שמים, ובספר 'ארבעת המינים למהדרין' (עדם) סתם לאיסור וכן משמע מד' הגר"ק (בשלמי תודה סי' ס הביא משמו שהתיר בהדסים וערבות שיש עליהם טיפות באריזה, משום שאינם מסובבים במים מכל צידיהם, ומבו' שבלא זה היה אוסר). אמנם בארחות רבנו דיני ארבעת המינים אות י הביא מהקה"י שמוזה שלא הזכיר המשנ"ב דשייך כבישה בכל הד' מינים מוכח דלא ס"ל דכבוש פוסל בהו, ומ"מ כתוב שם שהוא בעצמו היה מחמיר, וכן האדר"ת (בספרו עובר אורח אות קמב) דייק ממה שהשו"ע לא כ' כן, דלא ס"ל הכי, אמנם מבו' מדבריהם שהרמב"ן הנ"ל שסובר דאמר' כבוש בכל הד' מינים, לא היה לפנייהם ואכמ"ל.

ועכ"פ נמצא לכאן דיש מקום להחמיר דהא דכבוש פוסל הוא בכל הד' מינים. ואי נימא דהוה כבוש, יל"ע אם רק החלק שנכבש פסול או כל ההדסים והערבות, ונחלקו בזה רבותינו, דרמ"א בסי' קה כתב שחתיכה שנכבשה בחציה, כולה אסורה, אמנם בט"ז ובש"ך שם הביא ד' התו"ח שרק החלק שנכבש אית ביה דין כבוש, ויל"ע אם להחמירים בעניני ד' מינים, יש להם לחוש לשי' הרמ"א דבכה"ג כולו הוה כבוש.

ואף שבביה"ל סי' תרמח כתב מסברא שכבוש פוסל באתרוג דוקא אם רובו נכבש, אך בכת"ס תשו' קכב וכן בחת"ס הנ"ל שהיה מקפיד להוציא את הד' מינים מהמים (והרי ודאי לא היו אלא רגליהם בתוך מים) מבו' דכבוש הוא אף בחלקו.

והנה אי נימא שרק החלק שנכבש, נפסל מדין כבוש, א"כ לכא' צריך להקפיד על ג' דברים, א. בכת"ס תשו' קכב כתב דבעי' שיהא שיעור הכשר בהדסים והערבות, אף בלא החלק שנכבש.

ב. בשעת הנטילה, צריך שיאחז הד' מינים במקום שלא נכבשו, אלא דיש מקום לומר שזהו נטילה ע"י דבר אחר, שכשר.

ג. מש"כ בשו"ע תרנא יא, שצריך לחבר הד' מינים יחד בשעת הנענועים, צריך שהחיבור יהיה בחלק הכשר, אלא דיש לדון אי כבוש פוסל רק את העלים או גם את העץ, ואי נימא שהעץ עצמו הוא כשר, א"כ יכול לחבר הד' מינים אף בחלק התחתון, דאף החלק שנכבש הוא כשר לד' מינים אלא שהוא בלי העלים, וזה מוגדר שיש כאן בעצם הדסים וערבות כשרים, והדין שיהיה עלים מתקיים בחלק העליו. ולכאן זה תלוי במח' הפמ"ג והביכורי יעקב, בסי' תרמו, היכא שהעץ התייבש והעלים לא, האם יש בזה פסול או לא, והיינו שנח' האם דיני הכשרות והפסלות של ההדסים והערבות הם רק על העלים או גם על העץ ואף אי נימא שאף העצים נפסלים, מ"מ ילה"ס היכא שיש שיעור כשר, האם בכה"ג אף השאר יהיה כשר, או רק החלק הכשר הוא כשר, ואי נימא שכולו כשר, א"כ אפשר שהחיבור יהא אף בחלק התחתון.

ונראה דאף אי צריך לחוש לדין כבוש, מ"מ יש לחוש לזה רק ביו"ט ראשון ולא בכל הימים עפ"י בחק יעקב סי' תעג סק"כ שלענין זה שכבוש משנה את שמו ותכונתו, באיסורים דאו' מחמירים שהוא אף בשאר משקים, ובאיסורים דרבנן, נקט' שרק בחומץ, משתנה שמו ותכונתו, ועפ"י כ' הגהות חיים וברכה ס"ק קי"ט שאפשר להקל בחוה"מ ורק ביו"ט ראשון יש להחמיר, אמנם מסתימת ד' המשנ"ב משמע שהוא פסול כל הימים.

והערה זו קיימת גם לענין הדסים העומדים בדליי מים (ושם גרע טפי כאשר המים גבוהים), אלא דיש לומר שבשעה שעומדים למכירה, אנשים מוציאים מהמים לבדקם, ושוב אין כאן כ"ד שעות של כבוש.

בדין נשרו רוב עליו בהדס

הרב נתנאל אברז'ל

איתא בסוכה (לב): "תנו רבנן נשרו רוב עליו ונשתירו בו מיעוט כשר ובלבד שתהא עבותו קיימת". ואקשי' "הא גופא קשיא אמרת נשרו רוב עליו כשר והדר תני ובלבד שתהא עבותו קיימת, כיון דנתרי להו תרי עבות היכי משכחת לה". ותריצי' "אמר אביי משכחת לה באסא מצראה דקיימי שבעה שבעה בחד קינא, דכי נתרי ארבעה פשו להו תלתא". ועיי' בריטב"א [וכ"כ הט"ז תרמ"ח סק"ח] דבאסא מצראה בעינן שישתייר שלשה דוקא, ואף שבהדס דעלמא ס"ל דבשנים סגי (כדלקמן), שאני התם שנשתייר רוב הקן ורובו ככולו ושפיר קרי' ביה עבות, משא"כ אם נשרו רוב העלים כדי שיקרא אף עתה עבות בעי' שישתייר בו באמת שיעור עבות. וכן הכריע במשנ"ב (סק"ז).

והנה בהדס דעלמא דאין בו אלא שלשה עלין בכל קן וקן, אם נשרו רוב העלין פסול וכנ"ל. ונחלקו הראשונים בד"ז ומצינו בזה ה' שיטות;

דעת הגאונים שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות. אלא דלא נתבאר בדבריהם האם היינו דצריך שיהא ג' עלים בכל קן וקן לכל אורך ההדס, ואם נשר עלה אחד אפילו מקן אחד בכל ארכו של ההדס פסול וכ"ד הר"ן, או"ד דאף בב' עלין הוי עבות [וכדעת הרא"ה דלקמן] אלא דאם נשר עלה אחד נוסף מאחד מהקינים בכל ארכו של ההדס פסול.

דעת בעל העיטור שאפילו אם לא נשאר אלא קן אחד של שלשה עלין בראש ההדס כשר, [כ"כ הטור בשמו. אבל המעי"י בדבריו יראה דלכאורה כוונתו דבעי' ט' עלין, דהיינו ג' עלין בג' קינים העליונים], וכדמצינו ביבשו עליו. וכתב הרא"ש דל"ד דשאני התם דסו"ס העלין קיימים משא"כ הכא דכשנשרו בציר להו שיעוריה. [ועיי"ע בטור דמשמע מלשונו דלאו דוקא אם הקן השלם הוא בראש ההדס אלא ה"ה נמי אם הוא בשאר ארכו של ההדס, אבל המעי"י בעיטור וכן ברא"ש שהביא דבריו יראה להדיא דרק אם נשאר בראשו כשר]. וכתב הטור דדעת הרמב"ם כדעת העיטור [וכ"כ הרא"ש בתשובה], וכתב הב"י דאינו מוצא מקום לומר כן בדברי הרמב"ם. [ולשיטתו הרמב"ם איירי באסא מצראה, ועיי"ע בט"ז סק"ב].

דעת הרא"ה והריטב"א דיש חילוק בין תחילת גידולו דשם בעי' שיהא ג' עלין בכל קן לכל אורך שיעורו, לבין היכא דנשרו מקצת עליו דהתם כל שנשאר רוב בכל קן וקן [דהיינו שני עלים] כשר, דשפיר מיקרי עבות. ועיי"ש במש"כ לדייק כן מקושית הגמ' "כיון דנתרי תרי עבות היכי משכחת לה", דמשמע דכל היכי דלא נתרי תרי שפיר מיקרי עבות. ועיי' בר"ן דסיים דאין ראוי להקל בכך שאין ראיתו ברורה. אמנם במשנ"ב (סק"ח) כתב דלענין הלכה נקטינן להקל במקום הדחק שכן הסכימו כמה אחרונים. [ועיי"ש בשעה"צ סק"א].

דעת הראב"ד [וכתב הב"י דכ"נ דס"ל לרא"ש] דנשרו רוב עליו היינו דרוב הקינים באורך ההדס נשרו עליו, ואפילו אם לא נשר מכל קן אלא עלה אחד דאכתי נשארו שני עלין פסול. אלא דלשיטתו אם נשרו מיעוט הקינים מאורך ההדס אף אם נשרו כל הג' עלין מאותם קינים או שמתחילה כלל לא היו מיעוט הקינים עבות כשר, וכן א"צ שיהיה העבות בראשו. וסיים דלמצוה בעי' דכל השיעור יהיה עבות ועי' לקמן.

דעת י"א שהביא הראב"ד דברובו עבות סגי וכנ"ל, אלא דבעי' דיהיה העבות בראשו וכדמצינו גבי יבש דלעולם בעי' דראשו יהיה לח.

ולענין דינא עיי' בשו"ע (תרמ"ו ס"ה) דפסק כדעת הראב"ד דלמצוה בעי' דכולו יהיה עבות, ולעיכובא בעי' דרובו יהיה עבות. ולכאורה יש לעיי' בעיקר דינו של הראב"ד מגליה דלמצוה בעי' דכולו יהיה עבות, ואף דבפשטות י"ל דס"ל דלשון "כשר" הוא לשון דיעבד וכמש"כ הט"ז גבי נפרדו עליו בריש סימן תרמ"ה, וכ"כ המג"א גבי ערבה שנשרו מקצת עליה (סימן תרמ"ו סק"ג), אכתי מדברי הרמ"א בסימן תרמ"ה ס"ה גבי נקטם ראשו לכאורה משמע דלא ס"ל הכי, וכן מבואר להדיא בא"ר סימן תרמ"ז סק"ו דכשר היינו לכתחילה.

ונראה לומר דהנה ביומא (לב): אמרי' דאחר שהכה"ג קרצו לתמיד מירק אחר שחיתה על ידו, וה"ט משום ד"מצוה למרק", ופירש הר"ח (בסוה"ע)

דהיינו משום דיש מצוה לחתוך את כל תשלום הנותר בסימנים שלא נחתך, [ודלא כמש"כ שאר הראשונים דהיינו כדי שיצא כל הדם], ומשמע מדבריו דאף דלענין שחיטה ברוב סימנים סגי דרובו ככולו, אכתי איכא מצוה בכולו, ואולי ה"ה בענייננו. אולם עיי' ברמב"ן ריש פ"ב דחולין דכתב לענין שחיטה דמדאורייתא רובו ככולו, ומדרבנן משום גזירה דלא ישחוט רוב הצריכו לשחוט כולו, ולהנ"ל פשיטא דליכא לדמויי לשחיטה. ואף דיש לדחות דלכאורה דבריו לא קיימי אלא לענין שחיטת חולין דמצויה אצל הכל, ולא לענין עבודת יוה"כ דכהנים ודוים, [וא"כ יש להביא מקור לדברי הראב"ד הנ"ל מדברי הגמ' ביומא], אכתי יש לעיי' דאולי הוא משום ל"פ בשחיטה בין חולין לקדשים, וא"כ די"ז דלמצוה בעי' כולו ולא סגי ברובו הוא דין מיוחד בשחיטה דיש חשש שלא ישחוט כהוגן וכנ"ל וצ"ע. [ועיי' בפסחים (קח): תוד"ה רובא], ובשו"ע (או"ח סימן תע"ב סעיף ט'), לענין שתית רוב כוס בד' כוסות דפסח, ויש לחלק ואכמ"ל].

בדין שני הדסים שאורך שילושו של אחד גדול מרעהו

הרב מרדכי הלוי פטרפרויד

א. איתא בגמ' (סוכה לב:) ענף עץ עבות שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא הוי אומר זה הדס. ונחלקו הראשונים באיזה חלק מההדס צריך שענפיו יחפו את עצו, ולהלכה פסק השו"ע (תרמ"ו, ה') כשיטת הראב"ד והרא"ש, דלמצוה בעינן כולו עבות ולעיכובא סגי ברובו.

ויש לעיין בדינו של מי שיש לו שני הדסים שאורך שילושו של אחד גדול מרעהו, אך שניהם הם רק בשיעור של רובו עבות, האם יש ענין ליטול את ההדס שאורך שילושו גדול יותר. ובדומה לזה יש לעיין במי שיש לו הדס שרובו עבות, האם יש ענין לטרוח ולהשתדל להשיג הדס שהוא יותר עבות אף באופן שמסתבר שלא ימצא הדס שכולו עבות.

ב. בעיקר הא דקיימ"ל דלכתחילה בעינן כולו ובדיעבד סגי ברובו, מתחילה היה נראה דטעם הדבר הוא מדיני רובו ככולו. ואע"ג דבעלמא לא אמרינן רובו ככולו בשיעורים, מ"מ בנדו"ד הרי יש כאן הדס שלם אלא שצריך שיהיה לו שם עבות, וכדי לקבוע שם זה הולכים אחר הרוב, דהרוב קובע את שם הדבר. ומ"מ לכתחילה בעינן כולו עבות דהדין של רובו ככולו הוא דין בדיעבד. [ויש כמה ראיות דרובו ככולו הוא בדיעבד, כגון מדין ד' כוסות ומדין שחיטת שני סימנים, ואכמ"ל].

ולפי ביאור זה נראה דבנדו"ד לא תהיה נפק"מ איזה מההדסים לקחת, דסו"ס בכל אחד מהם צריך להגיע לדין רובו ככולו, ולכאורה אין נפק"מ אם הרוב המחיל זאת הוא רוב גדול או קטן. וכמו"כ מי שכבר מצא הדס שרובו עבות ומשער שלא ימצא הדס אחר שכולו עבות, אין לו ענין לטרוח ולהשיג הדס שהוא יותר עבות. וכן שמעתי ממו"ר הגרש"צ רוזנבלט שליט"א. [אך הוסיף שכדאי ליטול את ההדס שאורך שילושו גדול יותר כדי שאם ינשרו עלים עדיין ישאר שיעור העבות הנצרך].

ג. ומיהו לכאורה יש כמה קושיות על עיקר ביאור זה דהוי מדין רובו ככולו.

(א) ראשית יש לתמוה דהנה בעיקר סברת הדבר שדין רובו ככולו אינו לכתחילה, הארכנו בספר הזכרון שירת מרים (עמ' רל"ח), ומתחילה הבאנו צד דהוי דין דרבנן שאם יקיימו את המצוה רק ברוב עלולים לטעות ולהחסיר מהשיעור הנצרך, ועי' בזה בר"ן בחולין (ו. מדפה"ר). ולפי צד זה באמת היה מקום להבין שגם בהדס יש להקפיד ע"ז כדי שלא יטעו לקחת הדס ששילושו פחות מהרוב. אמנם יעוי"ש בהמשך הדברים שביארנו דעיקר הטעם דלכתחילה צריך כולו ה"ז סברא בעיקר הדבר, דכיון דעיקר הענין הוא בכולו ורק שהתורה אמרה שסגי ברובו, ע"כ לכתחילה יש לעשות כולו. ומה שבדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד, היינו דוקא כעין מש"נ בתוס' בגיטין (ג: ד"ה וכי) לגבי גט, אבל במעשה מצוה חיובית שפיר יש ענין מהתורה לעשות בצורה מושלמת. ויעויין בזה בתוס' בנדה (סו: ד"ה כל) ובשו"ת אבני נזר (אבעה"ז סי' קע"ט סק"ה). והשתא נראה דסברא זו שייכת רק בדברים של עשייה, כגון שתיית ארבע כוסות או מעשה שחיטה, אך לא בדברים שהם חלות, דבהם אין נפק"מ כיצד הדבר חל. וממילא בנדו"ד שהנידון הוא שיחול שם עבות, לא מסתבר להצריך שהחלות תחול לכתחילה ע"י כולו, דסו"ס הדין חל ואח"כ מגיע מעשה המצוה. וא"כ צ"ב מה הענין ליטול הדס שיוכשר ע"י כולו.

(ב) האחרונים האריכו לחקור בעיקר גדר דין עבות בהדס, ובקונטרס ולקחתם לכם (סי' כ"ג) העלנו בדעת הרא"ה וסייעתו שאין דין שההדס בכללותו יהיה עבות אלא דין העבות נאמר על הקנים, ע"ש, ולפי צד זה נראה שבכלל לא שייך לומר בהדס רובו ככולו, דדין העבות אינו בהדס. והשתא אם הראב"ד והרא"ש נמי ס"ל הכי, על כרחך מה שצריך שרוב הקנים יהיו עבות אין זה מדין שרוב הקנים הם רוב ההדס ורובו ככולו.

(ג) דעת הרבה פוסקים דאף בהדס שארוך הרבה מהשיעור מ"מ סגי שיהיו בו רוב ג"ט עבות כדי להכשירו. [עי' בזה בבית"ל (תרמ"ו סוד"ה ולעיכובא)]. והשתא אם הטעם דמהני רובו עבות הוא משום שהרוב קובע את שם ההדס, לא מסתבר שרוב בתוך ג"ט יועיל לקבוע על כל ההדס שם עבות גם אם הוא גדול הרבה ורובו אינו עבות.

(ד) הראב"ד הוכיח דסגי ברוב עבות מהא דאמרינן נשרו מקצת עליו כשר ברובו. ובפשטות נראה שהדין של נשרו מקצת עליו אינו מדין רובו ככולו אלא הוא משום ששם ההדס נשאר גם אם נשרו מקצת מעליו. וראיה לזה מדין ערבה שנשרו מקצת עליה דמשמע במג"א (תרמ"ז סק"ג) דאין זה לכתחילה, והיינו למרות ששם אין דין עבות, ועל כרחך דהטעם דלכתחילה צריך את כל העלים אינו מדין רובו ככולו אלא משום שזהו גויה והידורה של הערבה, ומ"מ בדיעבד אם נשרו כשר, דסו"ס נשאר שמה עליה. וממילא הכ"נ בהדס זהו הטעם. והשתא כיון שבנשרו מקצת עליה אין זה מדין רובו ככולו, א"כ אף לגבי רוב עבות י"ל דאי"ז מדין רובו ככולו.

(ה) ובכלל יש להעיר דמכך שהראב"ד והרא"ש כלל לא הזכירו בכל דבריהם את הדין של רובו ככולו, משמע קצת שאין זה טעם הדין.

ד. ועל כן נראה דטעם הראב"ד והרא"ש דסגי ברוב עבות אינו מדין רובו ככולו, אלא עיקר השיעור הנצרך הוא רוב, ומ"מ לכתחילה בעינן שכל השיעור יהיה עבות כיון שרואים שרצון התורה הוא שיתקיים בהדס דין עבות, דזהו עיקר ענינו של ההדס כמבואר בראשונים, וכיון שזהו רצון התורה א"כ כל המרבה ה"ז עדיף טפי. וע"ע במש"כ הראב"ד בסו"ד בענין זא"ו שהמינים יהיו שלמים, ואפשר דהן הן הדברים, דבהדס השלימות היא בעבותו, ודוק.

ויש לדמות זאת למה שביארנו בקונטרס ולקחתם לכם (סי' כ"ט) בשיטת רש"י בסוכה (לג: ד"ה ערבי) בענין ערבי נחל, דמצוה בערבה הגדלה על הנחל ומיהו בשל בעל כשרה. וכבר תמזהו רבים דכיון דשל בעל כשרה מדוע יש מצוה בשל הנחל והיכן מצאנו חילוק בדאורייתא בין לכתחילה לדיעבד. ונתבאר דכיון שאנו רואים שרצון התורה שהערבה תהיה גדלה בנחל ועל ריבוי מים, וכדדרשינן התם בגמ' מקרא דקח על מים רבים, לכן אף שגם של בעל כשרה מ"מ מצוה בשל נחל, דככל שמקיים יותר את רצון התורה כפשוטו יש בזה מעלה טפי. וע"ע בלשון התניא רבתי (סי' פ"ה) ודוק. [וע"ע מש"נ בזה ברוממות פסח תשע"ט]. והשתא י"ל דה"ה בנדו"ד איכא מצוה שיהיה הכל עבות, דבזה מתקיים רצון התורה טפי שיהיה ענף עץ עבות.

ומדאיתא להכי נראה לכאורה דעדיף ליטול הדס שאורך שילושו גדול יותר, כיון שבו מתקיים יותר ענינו של ההדס שיהיה עבות, דזוהי מעלתו ושלמותו.

ערבה שעליה נוטות כלפי מטה

הרב שלמה חיים נפתלי

דרך ערבה כשאוחזים אותה בזקיפה, עליה עולים כלפי מעלה, אבל אחר זמן כבר אין כח בעלים לעמוד בזקיפה והם תלויין כלפי מטה, ויש לדון טובא בכשרותה וכמו שיבואר. (הדבר מצוי מאד באמצע ימי חוה"מ, ופוק חזי).

במשנה ר"פ לולב הגזול תנן גבי לולב "נפרצו עליו פסול", ופליגי הראשונים מהו נפרצו, לדעת רש"י היינו דנעקרו העלים ממקום חיבורם ואינם מעורים בשדרה, ועי"ז כתב הרי"ף "כגון שנתרו מן השדרה והן תלוין בה". וכ"כ הרמב"ם (פ"ח ה"ג) "נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות פסול". ובמ"מ שם הביא את שיטת הראשונים שפירשו ענין נפרצו באופן א", וסיים "אבל דע לך שדינו של רבינו אמת דכל שנדלדלו משדרו של לולב פסול ואפילו לא נדלדלו מעיקר חיבוריהן כיון שתלויות למטה פסול וכן הכריע הרמב"ן ז"ל".

הרמ"א הבין בדברי המ"מ דסיוס דבריו גבי לא נדלדלו אלא שתלויות למטה שזוהו פירוש ענין נפרצו, דהשו"ע (תרמ"ה ב') כתב כלשון הרמב"ם "נפרצו

עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החירות פסול", וכתב על זה הרמ"א "דהיינו שאינן עולין עם השדרה אלא תלוין למטה".

והנה גם גבי ערבה תנן (לג): "נפרצו עליה פסולה", ולפי"ז יש לדון דכל פסולי נפרצו דלולב שייכים גם בערבה (עיין מג"א תרמ"ז סק"ב ומשנ"ב סק"ט), וממילא ערבה שהתחילה לאבד מלחותה ועי"כ עליה תלוין למטה ואין עולין כלפי מעלה כדרך ערבה טרייה, יש לדון לפוסלה עפ"י דברי המ"מ בשם הרמב"ן גבי לולב וכוותיהו פסק הרמ"א.

וכן הוא בחזו"א (קמ"ה סק"ב) "ונראה דבנדלדלו העלין ותלויות למטה דמבואר בשו"ע תרמ"ה בלולב שפסול וזהו נפרץ ע"כ הכי הוא גם בהדס וערבה וכו' ולפי"ז יש לזהר הרבה בהדס שמצוי שעליו תלויות למטה וכו' וצ"ע". ובסקל"ה כתב "יש לעיין בעלי הדס וערבה התלוין למטה אפילו אי אינו פוסל משום ניטל מ"מ ליבעי איגוד שיוקפנו כדי שיהא נוטלן דרך גדילתן דאפשר דכל חלק וחלק שבו צריך שיהא נוטלן דרך גדילתו", (ועיי"ש) שהביא לזה מקור מדברי הבאה"ט שהביא את דברי השל"ה שכתב גבי ענפי הדס שכופפים ראשיהם כדי שלא יקטמו, דצריך לפושטם בשעת הנטילה דאל"כ הוי שלא כדרך גדילתו. וסיים החזו"א "ואינו תחת ידי". והמעיי"ב דברי השל"ה יראה דלכאורה יש לחלק דשאני התם דקנה ההדס גופיה כפוף ומג"ל דבעינן דרך גדילתו בעלין).

מבואר דהחזו"א למד דלדעת המ"מ שכוותיה פסק הרמ"א פסול בזה מדין נפרצו, והוסיף דאף לשאר הפירושים שאין נפסל משום נפרצו, אפ"ה פסול משום דהוי שלא כדרך גדילתו, אלא שלזה מהני שיאגדנו כדי שיהו עומדים בזקיפה.

אלא שהמעיי"ב בתו"ד הרמב"ן יראה דלא פסל בזה משום נפרצו, דבהלכות לולב להראב"ד הסכימו הראב"ד והרמב"ן לפרש ענין נפרצו באופ"א (דהיינו שנסדקו העלין ונחלקו לאורכן) וסיים הראב"ד (במהדורות עוז והדר עמוד ו' ד"ה מעתה) והכשיר בלולב שעליו תלויות למטה אם לא נשבר מקום חיבורן ברוב, משום דאפשר לאגדן ולהעמידן כדרך. וכתב על זה בהשגות הרמב"ן (שם ד"ה אבל) "אינו נראה ולא נכון שכל המצוות כולן אין יוצאין בהן אלא כדרך גדילתן, וזה כיון שמעצמו אין עליו עומדין כדרך גידולן פסול".

הרי להדיא בדברי הרמב"ן שהוא המקור לפסול בעלי הלולב שתלוין למטה דאין הפסול משום נפרצו אלא משום שאי"ז כדרך גדילתו, [ומבואר דס"ל כסברת החזו"א שחידש דאפילו אם מקצת ממנו אינו כדרך גדילתו ג"כ פסול], ומבואר עוד דאפילו אם יאגדן שיעלו עם הלולב ג"כ פסול, ודעת הראב"ד להכשיר בזה אפילו בלי שיאגדנו ומטעם דיכול לאוגדו.

היוצא מכל זה שבעלין תלויות למטה, דעת הרמ"א לפסול משום נפרצו וצייד החזו"א דלפי"ז גם ערבה פסולה בכה"ג, ועוד הוסיף החזו"א דאף אם אי"ז פסול נפרצו מ"מ פסול משום שלא כדרך גדילתו אלא שלזה מהני לאוגדן שיעלו כלפי מעלה. ולהמבואר בדברי הרמב"ן אין הפסול משום נפרצו אלא משום שלא כדרך גדילתו ומבואר דלא מהני שיאגדנו, ולהראב"ד כשר בכל ענין.

ולפי"ז ודאי שיש לזהר בזה טובא דאיכא שאלה של פסול אפילו בדיעבד, וממילא יש לעיין בזה גם לענין ברכה.

בספק המ"ב בברכת נטילת מין אחד

הרב דוב כהן

הנה מעשים שבכל שנה דאחד מברך על נטילת ד' מינים ובסוף מבחין שהיו רק ג' דאחד פסול או חסר או של אחר וכד', והדין בזה כ' המשנ"ב ס' תרנ"א סקנ"ז אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שא"צ להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם, יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר, דהיינו על ערבה יברך על נטילת ערבה על הדס על נטילת עץ עבות וכו' אבל אם לא היה לו בביתו ערבה אחרת או הדס אחר בשעה שבירך ואח"כ הביאו לו צריך לברך על ארבעתן יחד פעם שני על נטילת לולב כיון שלא היו מצויים אצלו בבית לא יצא גם על הלולב עכ"ל.

הרי ב' תנאים שא"צ לברך שוב על הלולב שיהיו מצויים בביתו ובאופן שא"צ להפסיק, אמנם מצוי אופן אמצעי דהמין החסר מצוי אצלו אבל הפסיק בדיבור כגון שבירך בטעות על אתרוג של אחר או שכח להחליף ערבות פסולות ויש לו אצלו ערבות חדשות, או שכח להכניס את ההדס או הערבה ועוד כהנה

וכהנה ועד שהבחין בטעות כבר הפסיק בדיבור או התחיל הלל וכיו"ב. ובוזה בפשטות דינו כמש"כ הרמ"א בסעיף י"ב דהנוטל ד' מינים בזאח"ז אם שח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו.

אמנם למעשה צ"ע מה יברך, דהקשה המג"א על הרמ"א דהא קיי"ל דאם שח בין התקיעות א"צ לחזור ולברך דכולה חדא מצוה היא וא"כ ה"ה בד' מינים דכולה חדא מצוה היא כיון דהתחיל במצוה לא איכפת לן בהפסק ולמה צריך לברך שוב, ותי' בבאה"ל דהרמ"א לא איירי בהפסק מצד הברכה אלא מחמת ההפסק בגוף המצוה דאף דאין אנו סוברין כשיטת ר"ת ליטול כל הד' מינים בבת אחת מ"מ בעינן שיהיו בזאח"ז בלי הפסק בינתים דאל"ה לא מיקרי לקיחה תמה.

והקשה הבאה"ל דלפי"ז לא יצא גם על הלולב ויצטרך מדינא לחזור וליקחנו ולברך על נטילת לולב ומלשון הרמ"א לא משמע כן, ובשעה"צ ע"א כתב דצ"ע למעשה אם יברך שוב על נטילת לולב או על נטילת ערבה.

ונראה לדון אם יש לו עצה לצאת מידי ספק.

א. יל"ע אם יועיל לו לצאת מאחר בברכת נטילת לולב דגם לצד דחייב השתא בברכת ערבה הרי חברו מברך ברכה זו גם על ערבה. ובשעה"ת ס' רי"ג הביא מהברכ"י דהוכיח הרדב"ז דמי שמסופק בברכת על המחיה יכול לצאת מהמברך על המחיה ועל הפירות ויוצא במה שנוגע לו ולא איכפת ליה מה שמוסיף המברך לעצמו.

ולכאורה יש לתלות זה בב' הטעמים שכתבו הראשונים בביאור טעם הגמ' לז': דמברכים על הלולב הואיל והוא גבוה מכולם, וז"ל הכל בו ס' ע"ב 'זמברכין על הלולב ולא על שאר המינים, לפי שבמינו גבוה מכולן, פירוש, והוא עיקר ושאר המינים טפלין לו, ומברך על העיקר ופוסט את הטפל. ויש אומרים מאחר שהוא חשוב במינו מכולן, כל האגודה נקראת על שמו, והוי כמי שיברך בפירוש על כל אחד בשמו, עכ"ל. וכן הוא באורחות חיים ס' כ' ועוד.

ולפי"ז יש לדון לטעם הראשון דלא מברכים על כל המינים אלא נפטרים כטפל ללולב, הרי דחברו לא מברך על הערבה ולצד שהוא מחוייב בברכת ערבה לא יכול לצאת ממנו, ודומה למי שמסופק אם לברך על דבר ויבקש מאחר שיאכל דבר זה בסעודתו ויוציאו בברכת המוציא.

ובאמת יש לדון דגם לצד השני דהוי כמברך על הערבה עצמה בנד"ד לא יכול לצאת מהמברך על הלולב דמש"כ הראשונים דכל האגודה נקראת לולב, כ"ז כשהיא אגודה וערבה הניטלת עם לולב שייכת בברכת נטילת לולב אבל המחוייב בנטילת ערבה גרידא צריך לברך על הערבה בברכתה שלה. ולשון הרמב"ם פ"ז מלולב ה"ז 'זכשהוא נוטלם לצאת בהם מברך תחילה על נטילת לולב הואיל וכולם סמוכים לו'.

ב. ויש לדון בעצה אחרת דכיון דעל ערבה ודאי צריך לברך ועל הלולב ספק, יבקש מאחר שמברך על נטילת לולב שיוציא אותו בברכתו רק על לולב הדס ואתרוג, ושוב יברך בעצמו על נטילת ערבה.

ובפמ"ג רי"א משב"ז ב' דן ביש לו ספק עץ ספק אדמה ועוד דבר שהוא עץ, דיברך עץ תחילה ואח"כ אדמה ויכוין לא לפטור את הספק ואח"כ יברך עליו אדמה דאם יברך אדמה תחילה לא יוכל לברך על הספק. ומבואר בזה תרתי: א. דלא חיישינן לספק ברכה שאינה צריכה בשביל לצאת מידי ספק, ב. דיכול לכיון בברכה שלא תפטור את הכל, (והוא פלוגתא דהתבוס"ש והפר"ח ואכמ"ל). וכן מתבאר במ"ב ר"ח ס"ק כ"ג בדבר שהוא ספק טפל, דיברך קודם על הטפל שהכל ואח"כ על העיקר מזונות, דאם יברך על המזונות תחילה דילמא פטר את המים. וכן הוא בנשמ"א סוף כלל נ"ד. ומתבאר כנ"ל דשרי ספק ברכה שא"צ במקום ספק, וא"כ הכא יפטור עצמו מאחר על הספק ושוב יברך על נטילת ערבה על הודאי.

ועדיין יש לדון דגם זה יהיה תלוי בב' הצדדים לעיל דאם הוי כעיקר וטפל נחיא אבל לצד דהברכה היא רק על הלולב א"כ לצד דהוא חייב כעת לברך על הלולב אולי א"א להוציא את הערבה מהכלל ולא לברך עליה. ואף שלא מסתבר דאם מכיון להדיא לא לצאת ידי חובה על מצוות הערבה יצא בעל כרחו אולי י"ל דאדרבה עד כמה שהשתא התקנה לברך על האגודה בברכה אחת והוא מכיון להדיא לא לצאת בחלק מהאגודה אולי מקלקל גם את ברכת הלולב, וצ"ת.

ג. עוד יש לדון בעצה אחרת דבפמ"ג הנ"ל גבי אוכל דבר א' שהוא עץ ועוד דבר שספק עץ ספק אדמה, דן דאם יאמר 'בורא פרי האדמה והעץ' ונתכוין

לשתייהם יל"ד דמילה אחת הוי הפסק ואם לא הוי הפסק יל"ד אם יצא ידי שתייהם, ועמד בצ"ע. וא"כ הכא יש לדון בעצה אחרת דכתב בשעה"צ ע"א דאם שח אחר לולב יברך על ג' הנותרים בברכה אחת 'על נטילת הדס וערבה ואתרוג', וא"כ יש לדון דיאחז את כל הד' מינים ויכוין לצאת מיד בגמר הברכה ויברך 'אקב"ו על נטילת ערבה, ולולב והדס ואתרוג', והכא אין לחוש להפסק דלצד דצריך לברך רק על ערבה נגמרה הברכה בערבה ולצד דצריך לברך על כולם נגמרה הברכה בסוף, ומסתבר דלא מעכב הסדר.

ויש לפקפק גם בזה שמא לצד דצריך ליטול ד' מינים חייב לברך דוקא בנוסח של 'על נטילת לולב'.

קושיא על דברי החת"ס והאב"נ

בדין קטן היודע לנענע חייב בלולב

הרב יעקב ישראל לוי

א. איתא במתני' סוכה דף מב,א קטן היודע לנענע חייב בלולב. וכתב המרדכי [רמז תשסג] וז"ל: תני בירושלמי דפירקין יודע לנענע חייב בלולב לא סוף דבר לנענע אלא מולין ומביא מעלה ומוריד כשורה ומנענע. עכ"ל. וכ"כ הראב"ה בס' תרפ"ג בשם הירושלמי. וכן כתבו עוד ראשונים [הגהות אשר"י, הרוקח, והגהות מימוני פ"ז הי"ט מהל' לולב אות ר'] ונפסק להלכה בשו"ע סי' תרנו בזה"ל: קטן היודע לנענע לולב כדינו. עכ"ל.

וקשה הא אמרינן בריש העמוד 'מדאגבהיה נפק ביה' וא"כ אמאי בעי יודע לנענע [וכמו שפירש בירושלמי שיודע להוליך ולהביא להעלות ולהוריד כשורה]. ולא סגי שיידע הקטן רק להגביה, כדי לחייב מדין חינוך.

ב. ובחתם סופר [בליקוטים על הש"ס סוכה דף מב, א] הקשה כן. וכתב ליישב דבר חדש וז"ל: קטן היודע לנענע. צ"ע אי מן התורה מדאגביה נפיק ביה בלי שום נענוע, למה לא יחנך הקטן היודע ליקח לולב בידו אפי' בלי נענוע. ומשמע בודאי מדשיעורא דלולב שיצא מהאגד כדי לנענע בו ואי לאו הכי לא יצא ידי חובתו, א"כ ש"מ הלכה למשה מסיני היא שצריך לנענע עכ"פ נענוע כל שהוא, דהרי שיעורים הל"מ. וא"כ מה היה צריך לשנוי לעיל בשפכו או שהוציאו בכלי, תיפוק ליה אף על גב דאגביה עדיין לא נענע בו, וכעת צ"ע. ועמ"ש תוס' לעיל ל"ז ע"ב סוף ד"ה בהודו לה' (כי טוב) [תחלה וסוף]. וי"ל ראוי לבילה בעינן שיהיה האדם ראוי לנענע והלולב ראוי לנענוע ואז יצא ידי חובתו בהגבהה בלי נענוע. עכ"ל.

ומבאר מדבריו תלת. א. מהנענועים [למצוה ולא לעיכובא דהרי מדאגבהיה נפק ביה] הם בכלל ההלכה למ"מ שנאמר בשיעור לולב. [כלומר דבעי שיעור לולב ד' טפחים, טפח יותר משאר מינים המאוגדים, כדי שיוכל הלולב להתנענע] ב. דמה דבעי נענוע [מדאורייתא] הוא כמו בבילה שבמנחה, דלא מעכב בילה ממש, אלא שתהא המנחה ראויה לבילה. הכי נמי לא מעכב הנענוע ממש, אלא שיהא הלולב ראוי לנענוע. ולכן בעי שיעור ד' טפחים שיש בו כדי לנענע. ולכן קאמר הגמ' 'מדאגבהיה נפק ביה', כיון דבהגבהה זו הוא כבר ראוי לנענע ויוצא בה. ולכן הוצרכו אמוראי לתרץ דמירי בשפכו או שהוציאו בכלי. ג. עוד בעי שיהא גם האדם ראוי לנענוע, ולכן למצות חינוך בעי קטן שיודע לנענע דוקא, ולא סגי בידע להגביה.

וכחידושו דבעי שיהיה האדם ראוי לנענע, כמו ראוי לבילה. ולכן בעי קטן 'היודע לנענע'. נמצא גם בשו"ת אבני נזר חלק או"ח סי' לט אות ז' שכתב בתו"ד על נידון זה ממש אמאי בעי גבי קטן היודע לנענע, הרי נענוע לא מעכב וסגי בהגבהה. וז"ל: ויש לדחות דהא בעינן שיהיה בלולב כדי לנענע [סוכה דף כט, ב] אף דנענוע לא מעכב. יש לומר ראוי לנענוע בעינן כדר' זירא [ב"ב דף פא, ב] וכשאני יודע לנענע לא חשיב ראוי. וכהא גוונא כתב הרי"ף [יבמות] סוף מצוות חליצה. עכ"ל.

ג. ואכן לכאורה נמצא מקור לדבריהם במאירי בסוכה, ובבעל העיטור בהלכות לולב.

דהמאירי בסוכה דף לו,ב כתב דהטעם דצריך בלולב שלשה טפחים וטפח כדי לנענע, אינו משום דבעי נענוע, אלא דבעי רק ראוי לנענוע, ובפועל סגי בהושטה לבד לכל רוח. וז"ל בתו"ד: וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענוע ולהושטה הניכרת ואף על פי שההושטה והנענוע אין מעכבין ראוי לכך מיהא בעינן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל

שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. עכ"ל. הרי שכתב להדיא דלא בעינן ניענוע ממש אלא סגי בראוי לנענוע.

ובספר העיטור [עשרת הדיברות - הלכות לולב] כתב וז"ל בתו"ד: וזהו שאמרו ולולב שיהיה בו ג"ט וכדי לנענע בו' ולא קאמר שצריך לנענע אלא שצריך שיצא מן הדס כדי לנענע בו. עכ"ל. [עי"ש בכל דבריו]. פירוש, ממה שאמרו שצריך ג"ט 'כדי לנענע בו' ולא 'שצריך לנענע בו' דקדק בעל העיטור שאין הנענוע לעיכובא אלא שיהא בו שיעור כדי לנענע. ולא ביאר העיטור מהו הטעם דסגי במה שיש בו שיעור 'כדי' לנענע. ומסתבר שהוא מדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכדברי המאירי.

ד. אמנם יש לדחות הראיה מדברי המאירי ובעל העיטור. דיש לומר דכל מה שכתבו בעל העיטור והמאירי דסגי במה שראוי לנענע, היינו דווקא לגבי הלולב שהוא החפצא דמצוה. משום דגם אם נימא דהנענועים הם מדאורייתא, כבר כתב החת"ס דהוא בכלל ההלכה למ"מ של שיעור לולב, שנאמר דבעי לולב ד' טפחים שיש בו טפח יותר מן ההדס כדי שיהיה ראוי לנענוע. וכל זה הוא דווקא לגבי הלולב, אבל לגבי הגברא שנוטל הלולב, מנלן דבעי שיהיה ראוי לנענע, שמא סגי במה שיכול להגביה.

ה. וראיה לחילוק זה דהנה פסק השו"ע בס' תרנא ס"ד: אדם שאין לו יד נוטל לולב בזרועו. עכ"ל. וכתב המ"ב בס"ק כב וז"ל: בזרועו - היינו בית השחי. עכ"ל. ומקור דין זה הביא הבית יוסף מדברי הרוקח שכתב [בהל' סוכות סי' רכ עמ' קכ ד"ה גידים] וז"ל: גידים שאין לו אלא יד אחת נוטל לולב והאתרוג בזרועו... ויותר טוב ממה שיקח הלולב ואחר כך האתרוג או אם אין לו אלא שמאל או איטר. עכ"ל. [ועי"ש בנושאי כלים בחילוק הגרסאות ברוקח].

ולכאורה כשנוטל בבית השחי אין יכול לקיים הנענוע להוליך ולהביא להעלות ולהוריד. ואעפ"כ כתב הרוקח דנוטל. והרי אין ראוי לנענע באופן זה, ובעי שיהא ראוי לנענע. ולכאורה סותר לדברי המאירי והעיטור דבעי שיהא ראוי לנענע.

ונראה מוכח כמו שכתבנו. דגם הרוקח מודה דלולב שיעורו ד' טפחים לעיכובא משום דבעי שיהיה בו טפח כדי לנענע. וכדכתב הרוקח עצמו להדיא [בהלכות סוכות סימן רכ]: וקיימא לן הדס וערבה ג' טפחים ושדרו של לולב שיצא מן ההדס טפח לבד מן העלין. עכ"ל. אמנם יש לומר דזה רק בלולב, שהוא החפצא דמצוה. דבעי שיהיה בו שיעור כדי שיוכל לנענע. דבכלל ההלכה למשה מסיני שולוב הוי ד' טפחים כדי שיהיה בו טפח יותר מההדס לנענע, נאמר גם שהלולב יהיה 'ראוי' לנענוע. אבל על הגברא הנוטל לא נאמרה הלכה שיהיה ראוי לנענע. ולכן אף גידים שאין לו יד נוטל בבית השחי אע"פ שאין ראוי לנענע.

ולפי"ז יש לומר דגם המאירי ובעל העיטור לא נתכוונו לומר דבעי שיהיה הגברא ראוי לנענע, אלא דבעי שהלולב יהא בשיעור הראוי לנענע, אע"פ שאין הנענוע עצמו לעיכובא. וא"כ שוב ליכא ראיה מדברי המאירי ובעל העיטור למה שכתב החת"ס האבני נזר דצריך שיהיה גם האדם ראוי לנענע [ותירצו בזה הדין דקטן היודע לנענע חייב בלולב].

ו. מעתה יקשה על החת"ס האבני נזר שביארו מה שפסק השו"ע בס' תרנ"ז בזה"ל: קטן היודע לנענע לולב כדינו. עכ"ל. דהוא משום דבעי שיהא אדם שראוי לנענע. מדברי הרוקח שהביא להלכה השו"ע סי' תרנא ס"ד דגידים נוטל בזרועו דהיינו בבית השחי, אע"פ שאינו יכול לנענע. דמאי שנא גידים שאין יכול לנענע שכתב הרוקח דחייב. מקטן שאין יודע לנענע דפטור. וצ"ע.

ז. אך בעיקר קושיתם מהא דתנן 'קטן היודע לנענע חייב בלולב' ולא סגי בידע להגביה דהרי 'מדאגבהיה נפק ביה'. כבר כתב הביכורי יעקב סי' תרנו ס"ק ג' וז"ל בתו"ד: דהא בגמ' אמרינן דוקא היודע לנענע חייב בלולב אבל פחות מכן לא. ד"ל דכיון דטעמא משום חינוך הוא, כל שאינו יכול לחנכו כסדר שתקנו חכמים, לא תקנו חכמים חינוך כלל, דהם אמרו והם אמרו. דאם יחנכו ליטול בלא נענוע, אדרבא, אתי למיסרך כן. עכ"ל.

והנצי"ב בספרו מרומי שדה כתב וז"ל: קטן היודע לנענע חייב בלולב. מוכח דאם אינו יודע לנענע פטור, דאע"ג דעפ"י דין תורה אין הנענועים מעכבין, ובהגבהה בעלמא יצא ידי חובת המצוה, מכ"מ אין מצוה לחנכו אלא באופן שיהיה עושה כשיגדל, שהרי עיקר החינוך הוא משום שיהיה יודע לעשות

הרב אליהו אלפר

הושע נא גומרת הלכות שבת הושע נא, דורשת משאות שבת הושע נא, יש להתבונן בחילוק הלשוניות דגבי הלכות שבת הנוסח הוא 'גומרת' וגבי משאות שבת הנוסח הוא 'דורשת'. ועכ"פ מבואר דגבי משאות שבת מתאים יותר הלשון 'דורשת'. וא"כ קשה שבהושענא 'כשהושעת' הנוסח הוא 'כהושעת משפטי משאות שבת גמרו' והרי דשפיר שייך לשון גמירי גם על משאות שבת.

ונראה בזה דהנה משאות שבת היינו מלאכות הוצאה, כמאמר הנביא (ירמיהו יז כא) ואל תשא משא ביום שבת, והחילוק בין גמרא לדרשה הוא כי הגמרא היא קבלת ההלכה שלא מן הפסוק והדרשה היא בדרש הפסוקים. וא"כ יש לומר בפשיטות דהנה כתבו התוס' בריש מסכת שבת (ב א ד"ה פשט) ובפרק הזורק (צו ב ד"ה הוצאה) דאף שכל מלאכות שבת גמרינן להו ממשכן ואין צריך ע"ז דרשה מקרא מ"מ להוצאה שהיא מלאכה גרועה בעיני דרשה. ועפ"ז מבואר היטב דשאר הלכות שבת 'גמרו' היינו קיבלו ולמדו ממלאכת המשכן, אבל משאות שבת שהיא ההוצאה - דרשו דהיינו מקרא כמבואר שם.

אלא ש"כ"ז הוא דוקא לענין עיקר מלאכת ההוצאה דבעינן לקרא משום דהוא מלאכה גרועה, וכתבו התוס' בריש שבת (שם) וז"ל: וכן בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן דתנן בהזורק (דף צו). שתי גזוזטראות זו כנגד זו המושיט והזורק מזו לזו פטור היו שתייהן בדיטא אחת הזורק פטור והמושיט חייב שכך היתה עבודת לויים וכו'. הרי דשאני תולדות דהוצאה דבעינן שיהיו במשכן, ולפ"ז אתי שפיר ד'משפטי משאות שבת גמרו' היינו כל פרטי הדינים והתולדות גמרינן ממלאכת המשכן דלא כשאר מלאכות.

טורחת כל מששה לשבת. מאכל ומששה מכינה לשבת. יש לבאר בזה. דהנה מהא דיסוד 'טורחת כל מששה לשבת' מבואר דכל ימות השבוע טורחים לשבת, ולכאורה צ"ב דבביצה טז א תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מצא בהמה נאה אומר זו לשבת מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שנאמר ברוך ה' יום יום. ולכאורה מבואר דהלל לא סבירא ליה דטורח כל השבוע לשבת וא"כ צ"ב מאי דאמרינן טורחת כל מששה לשבת.

והנה רש"י בפי' החומש (שמות כ ח) כתב עה"פ זכור את יום השבת וכן פתרונו **תנו לב ליזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת.** וכבר הקשה שם רמב"ן דהיינו רק לשמאי.

וכתב הרא"ם וז"ל: נראה לי שאינה טענה, מפני שלא נחלקו בית הלל עם בית שמאי אלא בענין המאכלות, שהרי קודם שהביא התלמוד הברייתא של מחלוקת בית שמאי ובית הלל הביא הברייתא של מחלוקת שמאי הזקן והלל הזקן שהיא על המאכלות, ואחר כך הביא מיד הברייתא של מחלוקת בית שמאי ובית הלל, משמע שגם המחלוקת הזאת בענין המאכלות היא שנויה. ולכן אם תהיה הלכה כבית הלל, אינה אלא בענין המאכלות, שהם דברים מצויים תמיד וראוי לומר עליהם "ברוך ה' יום יום יעמוס לנו", אבל הברייתא של מכילתא האחרת שהמחלוקת שבין שמאי הזקן והלל הזקן היא על החפצים הנאים והכלים החדשים, שאינם מצויים תמיד, ולא מצינו שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל, נימא בהו הלכה כשמאי הזקן.

ולפי זה אתי שפיר דטורחת כל מששה לשבת היינו גבי החפצים הנאים וכדו', שע"ז לא נחלקו הלל ושמאי, ושפיר יכון ע"ז לשון טורחת משום שאין הם דברים מצויים כל כך כמש"כ הרא"ם וצריך לחזר אחריהם. אבל לענין המאכלות הלכה כהלל דמכנינים לשבת רק בערב שבת ולכן חזר ויסדו בזה **מאכל ומששה מכינה לשבת** היינו הכנה אחרת שאינה מששה אלא רק בערב שבת לכבוד השבת.

ציווי הדלקת נר מדלקת בשבת. הא דגבי הדלקת נר הלשון הוא ציווי הדלקת נר, על פי מה דאיתא בשבת לד ב שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו **ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר ושפיר שייך לשון ציווי.**

אחר כך. עכ"ל. [ומשמע דאינו משום דאתי למסר כסברת הביכורי יעקב, אלא דעיקר דין חינוך נתקן רק באופן שיעשה לכשיגדל. כדי שיוכל לקיים את כל פרטי המצוה, אף אם הם מדרבנן].

וכן נכתב מנינו הגרי"ז בסטענסיל לערכין דף ב,ב דמצות חינוך הוא דווקא באופן שראוי לקיים המצוה עם כל דקדוקיה ופרטיה, ולכן בעי דווקא קטן היודע לנענע. דאף שהנענוע אינו מעכב, מ"מ הוא משיירי מצוה כדכתבו תוס' בסוכה דף לט,א בד"ה עובר לעשייתו.

וכע"ז נראה שרצה האבני נור לומר בתחלה בשו"ת או"ח סי' לט אות ז' וז"ל בתו"ד שם: קטן היודע לנענע חייב בלולב [סוכה דף מב, א] אף דנענוע לא מעכב. מכל מקום כשאנו יודע לנענע אינו בדין חינוך. עכ"ל.

ד' מינים בהר הצופים

הרב חנוך ארנטרובי

סוכה דף מ"א. לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. ומביא רש"י כדרשין בתו"כ מושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים. ובמדינה פירש דגם ירושלים בכלל. וכ"נ ברמב"ם פ"ז מלולב ה"ג.

אבל בפירושו למשניות פירש הרמב"ם, מדינה היא כל העיירות שבא"י מלבד ירושלים וכבר ביארנו זה במע"ש וחזר משנתו פרק ד' דר"ה דירושלים בכלל מקדש ומדינה הכונה חוץ לירושלים.

והאריך בערל"ג שם ובביכורי יעקב ס' תרנח דלמאי דנקטינן דקדושת ירושלים קידשה לע"ל א"כ יש מקום לחשוש לדעת הרמב"ם ולנהוג בירושלים ד' מינים מדאורייתא בזמן הזה (ובח"י ר' מאיר שמחה נחלק עליו וכן בה"ג אמרי ברוך על טורי אבן ר"ה ל"א).

וידוע שיש מדקדקין לחשוש לדבריו.

והנה יש לדון האם גגין ועליות של ירושלים שלא נתקדשו כמבואר פסחים דף פ"ג, האם הם מופקעין גם להיקרא לפני השם לענין נטילת לולב ורק על רצפת ירושלים מתקיים דין זה או דמ"מ גם שם נקרא לפני השם. וכמו שחידש הריטב"א מכות דף י"ב דאכילת מע"ש גם בגגין ועליות נאכל וקיל מקק"ל. (ויש שביארו כך גם בתוס' שם ד"ה אילן בתירוצם השני.) הרי חזינן דלענין אכילת מע"ש שני קרינן שם לפני השם. ואולי הוא הדין לענין לולב.

עוד יל"ע לענין דין כל הרואה, דבשילה שדינו דקק"ל ומע"ש נאכלין בכל הרואה ומקרי ואכלתם שם לפני ה' מע"ש וגו', דה"ה לענינינו שיקרא בכל הרואה ושמחתם לפני ה'. [אלא דאין הכרח לומר דכל מקומות לפני ה' שווין וכמבואר בתוס' זבחים נ"ו]. אמנם לכאורה אין בזה נפ"מ לדידן, דהא תנן בפ"ק דמגילה, אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלין קק"ל ומע"ש בכל הרואה ובירושלים לפני מן החומה וא"כ לכאורה בירושלים אין נפ"מ בנידון הנ"ל.

אלא דיעויין בתמורה דף כ"א: בן עזאי אומר יכול יעלה אדם מע"ש ויאכלנו בכל הרואה, ומבאר הגמ' דנימא דומיא בשילה. ופירש"י בשלמא קדשים יש מתן דם דלכן בעינן חומה אבל מע"ש שיהא נאכל בכל הרואה ובתוס' הוסיפו שזה נקרא לפני ה'. ועל זה בא ההיקש לבכור למעט דאינו נאכל בכל הרואה דומיא דבכור דבעינן תוך החומה.

וע"י בחידושי הרי"ז על התורה פ' ראה שהאריך לבאר את ההבדל בין מע"ש לבכור וצורת הלימוד. ובכל אופן אין כוונת הגמרא לחזור בה מהסברה של הס"ד, אלא רק במע"ש שני מחמת שהוקש לבכור. ואשר על כן לשאר דיני התורה שלא הוקשו לבכור הרי נשארת סברת הס"ד דירושלים לא גרע משילה לענין כל הרואה ומקרי לפני ה'.

וא"כ לענינינו מי שחושש לדעת הרמב"ם שבמשניות דושמחתם לפני השם מתקיים בירושלים, א"כ לכאורה ה"ה דבכל הרואה יצטרך לחשוש.

עניני יו"ט וחול המועד

הערות מעשיות בענין איסור מלאכה שלא לצורך המועד

הרב אפרים קרלינסקי

מסקנת הביאור הלכה בריש סי' תק"ל כדעת הרמ"א הגר"א והמג"א שעיקר לדינא כהנך ראשונים שעשיית מלאכות שלא לצורך המועד כלל יש בו איסור דאורייתא, ובלמדי את הסוגיות של הלכות חול המועד התעוררתי לכך שהמכשלה בענין זה של עשיית מלאכות שלא לצורך המועד קרובה ומצויה, [וכנראה שהוא מחמת ההיתרים השונים בעשיית מלאכות במועד, והרגל האדם מחמת זה לעשות מלאכות במועד], וראיתי לנכון לציין כמה עובדות שאירעו בחוה"מ שלכא' היה בהם מלאכות שלא לצורך המועד, ויה"ר שזוכה לשמירת המועדים כהלכתם.

מעשה באדם שהתארח אצל הוריו בכל ימי החג והצטברה אצלו כמות גדולה של כביסה, והוקשה לו לקחת את הכל הביתה במוצאי החג, ולצורך זה נסע במיוחד לביתו בערב החג האחרון בכדי להביא את הכביסה ועוד מזוודה של חפצים שידע שכבר לא יצטרך עד אחרי החג. ולכא' נסיעה זו אסורה משום שהיא לא לצורך המועד כלל.

וכיוצ"ב מעשה באדם שהיה צריך לחזור במוצאי החג האחרון מבני ברק לביתו בירושלים עם כל ילדיו ומטלטליו, ובערב החג נסע באוטובוס לגיסו שגר בפתח תקוה בשביל לקחת ממנו רכב גדול בכדי להסיע את כולם הביתה במוצאי החג. וגם כאן נסיעה זו היתה שלא לצורך המועד.

וכן היוצא מביתו להתארח בשמחת תורה, יש לדון האם מותר לשטוף את הבית ממש סמוך לצאתם, דלכא' יש כאן מלאכות [סחיטת הסמרטוט] שלא לצורך המועד. ובבוקר ודאי מותר משום שנהנה מזה גם באותו יום.

ומעשה באשה שלקראת סוף חוה"מ רצתה לרוקן את סלי הכביסה המלאים לתוך שקיות בכדי לפנות מקום בסלים, ותוך כדי ההעברה לשקיות היא רצתה למיין את הכביסה לפי התוכניות הנצרכות לסוגים השונים של הבגדים, והוא מלאכת בורר שלא לצורך המועד.

וכן יש להזהר שלא לקנות בחוה"מ חומרי ניקוי לצורך הנקיונות של מוצאי פסח, שקניה זו הוי שלא לצורך המועד [ואין זה נוגע כלל לנידון איסור פרקמטיא שיש בזה כמה קולות, משום ששם הוא כלפי איסור דרבנן של מקח וממכר, אולם כהיום כל קניה כרוכה במלאכה גמורה].

ובחורים המתכוננים לטייל בשבוע שלאחר חוה"מ, לכא' אסור להתקשר אחד לשני בשביל לתכנן ולסכם בנוגע לטיול, אא"כ אם נהנים מעצם הדיבור והתכנון של הטיול.

ואמנם בחלק מהמקרים יש מקום להקל ע"פ הסוברים שאין איסור מלאכת חוה"מ במלאכה קלה שאין בה טורח כלל [ובמשנ"ב נראה שלא היקל בדין זה, ובספר חוט שני הביאו מהגר"ק שהפוסקים שמפיהם אנו חיים לא הקילו בזה] ועיקר הדברים הם לעורר על שימת הלב למלאכות שונות שאינם לצורך המועד.

בענין נסיעה ברכב בחוה"מ

הרב משה שרים

לענין איסור מלאכה בחוה"מ הנה קיי"ל בשו"ע סי' תקלג ועוד דלצורך המועד שרי לעשות מלאכת הדיוט (פרט לאוכ"נ וצרכי רבים דאפי' מעשה אומן). ועי' סי' תקלז סט"ו דמותר לקצור ההשדה לצורך אכילה דמועד ואפי' מוצא ליקח מן השוק מ"מ אין מצריכין אותו ליקח מן השוק, ע"כ, ובטעמא דדינא עי' בה"ל סי' תקמב ד"ה ע"י פועל דביאר בתוך דבריו דטעמא משום דאמרינן דנוח לו לאדם בשלו ושמחה היא לו בשלו ולא בשל אחרים.

ונראה דבזה ניחא מה דיש להקשות מהא דקיי"ל סי' תקלז דמותר לתקן צרכי הרכיבה ע"ג הסוס למי שלא למוד לילך ברגליו דהו"ל צורך המועד, ומבואר דאם למוד ויכול לילך ברגליו אסור בתיקון צרכי הסוס, ולפ"ר יקשה מאי שנא מההיא דסי' תקלז דאין מצריכין ליקח מן השוק, וכמו"כ בשעה"צ תקמג סק"ו נקט דאסור לתקן מרחץ של יחיד בחוה"מ אפי' מעשה הדיוט כיון דאפשר לו בלא מרחץ או לילך למקו"א, ולכא' מאי שנא מההיא דתקלט סט"ו. אכן למאי דנקט הבה"ל דמה דאין מצריכין ליקח מן השוק הוא רק היכא דשייך לומר סברא דנוח לו בשלו ניחא בהנ"ל דלא שייך בהו האי סברא (ואמנם הבה"ל כתב כן ע"ד אפשר).

ובזה יש להעיר גבי נסיעה ברכב בחוה"מ היכא דיכול ללכת ברגליו, דבפשוטו יש להחמיר בזה למאי דמבואר בסי' תקלז, ואינו בכלל היתרא דנוח לו בשלו, ואמנם כבר נקטו הפוסקים (עי' הוראות הגרמ"פ בקובץ מבקשי תורה חוה"מ, וחוט שני עמ' רי) דכיון דטירחא מרובה היא בהליכה ברגליים על פני הנסיעה ברכב לא הוי כיכול דרך אחרת ולא דמי להליכה ברגליו על פני סוס, מיהו לפי"ז נמצא דהכל תלוי במידת הטירחא וכדו' וגדר דבר זה אינו מבורר, דנהה"ל יש אנשים רבים המורגלים בנסיעה באוטובוס ועכ"פ לנסיעה קצרה וכדו' ויש לדון בהם בגוונא שנודמן לו בהשאלה רכב לימי חוה"מ, דהן אמנם דודאי ניחא ועינוג הוא טפי בנסיעה ברכו, אך הרי כן הוא ודאי אף בסוס על פני הליכה ברגליים, דרכיבת הסוס אינו טורח כ"כ, ואפי"ה אסורוהו בזה והיינו מחמת דהפרש בין ההליכה ובין הרכיבה אינה מרובה עד כדי שיהא כלל צורך המועד, וא"כ ה"נ לענין נידו"ד, נהי דהליכה ברגל על פני רכב י"ל דהוא הפלגה יתירה, מ"מ אפשר נסיעה ברכב כשיכול ליסוע באוטובוס עכ"פ לאנשים המורגלים בכך, תהא אסורה. וכמו"כ בכה"ג שיש לו אפשרות להצטרף עם אחר בנסיעה ברכבו שנוסע לאותו המקום וכיוצ"ב, יהא צריך ליסוע עמו ולא ליסוע ברכבו שלו בפני עצמו מחמת נוחות הפרטיות וכדו' ויל"ע בכ"ז.

והגר"י גואלמן שליט"א אמר לי דאפשר שסמכו העולם להקל בזה עפי"ד הגרשז"א (הו"ד בשש"כ פס"ח סכ"ו ובהערה קו) דהיקל באיסור מבעיר בחוה"מ דהוא מותר, ולפי"ז לא בריא כ"כ איסור הנסיעה ברכב, ועיי"ש בשש"כ פס"ו הערה רכד: "ושמעתי מהגרשז"א אויערבך דבנהיגה ברכב יש רק מלאכת הבערה שמותרת בחוה"מ (עי' להלן פס"ח סע' כו), כי לאחוז בהגה ולכוון את הנהיגה אפשר דחשיב רק חכמה ולא מלאכה, אך אין זה פשוט, ויותר מסתבר דחשיב כמו אומנות", ע"ש עוד. ויש לציין דיש שאסרו הבערה בחוה"מ, עי' חוט שני עמ' רי ועוד בפוסקי הזמן ואכמ"ל.

המשך הערות מעשיות המצויות בעניני תפילה

הרב אליהו ולדמן

א.

בגמ' בשבת קיט: כל העונה איש"ר בכל כוחו פותחין לו שערי גן עדן, ולתוס' הכוונה בקול רם וכן נפסק בשו"ע סי' נו, א, ולכא' במי שעומד באלוקי נצור שמפסיק לענות איש"ר כדין ברכות ק"ש, ראוי ג"כ לענות בקול רם, ואע"פ שהוא באמצע התחנונים כיון דמפסיק כדי לענות (כדין פוסק מפני הכבוד דברכות ק"ש) הרי צריך לענות כדינו בקול רם.

ענינים כלליים

וה"ה לפי"ז באמן של הק-ל הקדוש ושומע תפילה ושל דאמירן דעלמא שפוסק באמצע אלוקי נצור, שמבואר בגמ' ברכות מה. דהעונה אמן לא יגביה קולו מן המברך כמ"ש גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו, וכ' הגר"א מ' הורביץ שם דלפי"ז גם לא ינמיך קולו מן המברך, שצריך שיהיה יחדיו, וכ"כ הכה"ח בשם החסד לאלפים, דלפי"ז גם באמצע אלוקי נצור יענה בקול רם כמו המברך.

ב.

בשו"ע סי' קט נפסק דמי שנכנס לבהכנ"ס ומצא ציבור מתפללין אסור לו להתחיל אם לא יספיק קדושה או קדיש או מודים, ולהרמ"א גם אמן של הק-ל הקדוש ושומע תפילה, ומבואר בגמ' הטעם משום שנתחייב בקדושה

הרב מרדכי דוד איתמר

כידוע רבותינו החמירו יותר באתרוגים העומדים למצוה שיתוקנו התרו"מ שלהם כראוי וינתנו ללוי ולעני כדן, ע"מ שלא יהיה חשש של לכם באתרוג. ויש לעורר, דלכאורה יש לדון באתרוגים שלנו שעומדים מתחילתם למצוה, אם בכלל יש בהם חוב תרו"מ מהתורה או מד"ס.

ונידון זה מתחלק לשני חלקים עיקריים. האחד, משום הגמ"מ, דהנה מבואר ברמב"ם פ"ב מהל' מעשר דפירות שנגמרה מלאכתם על דעת למוכרם ולא על דעת לאוכלם, אינם חייבים בתרו"מ מהתורה, אמנם מדרבנן הם חייבים. והשני הוא משום שנטע את האילן למצוה ולא למאכל, ודבר זה מבואר הוא בכמה מקומות, דמי שנטע או זרע שלא על דעת לאכול אלא לזרע וכדו', אין המאכל מתחייב במעשרות כלל, עי' לקמן.

והנה בנידון הראשון כבר דברו בזה גדולי הפוסקים, עי' שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' קצ"ב, שכתב דכיון שכשהיהודי חותך האתרוג מן האילן אינו חותכו לאוכלו אלא לצאת בו י"ח מצוה, אינו חייב בתרו"מ אלא מדרבנן, כמש"כ הרמב"ם פ"ב מהלכות מעשר הנ"ל, דאינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאכלו, עי"ש. [וצ"ע מש"כ רבינו הגר"ח ש"ש"א בביאור ההלכה שלו בהל' תרומות פ"ב ה"ב ד"ה זרען, דבמהרשד"ם כתב לחייב את הנוטע אתרוג למצוה, ולפ"ר לא נזכר כן במהרשד"ם שם אלא כלפי הגומר מלאכתו למצוה ולא לגבי הנוטע, עי"ש].

ועי' בכפ"ת סוכה דף ל"ד ע"ב שהביא דברי המהרשד"ם וחלק עליו, דבירושלמי בערלה מבואר דהנוטע למצוה חייב בערלה, א"כ ה"ה במעשר.

אמנם כבר כתבו האחרונים לחלק בזה ולבאר דעת מהרשד"ם, דלא דמי דין ערלה לחיוב מעשר, דהא דמבואר בירושלמי פ"ק דערלה דסגי במה שרוצה את הפרי ולא סגי ליה בעץ לבדו, היינו משום דבזה כבר חשיב עץ מאכל, וכשהעץ הוא עץ מאכל, אי"צ שיהיה דעתו לאכול מהפירות. משא"כ לענין מעשר דמבואר ברמב"ם דבעינן מירוח ע"ד לאוכלו, וכשממרח למצוה אין כאן דעת לאכול ואינו חייב מהתורה. [ומה שהשיג עוד הכפ"ת דדוקא לוקח נתמעט, לפ"ר צ"ב מנ"ל לחלק בזה, הא בפשוטו י"ל דלא חייבה תורה אלא ממרח לאכול, דהא לא כתיב לוקח בתורה]. ועי' שו"ת אמרי בינה בסוף חיו"ד בענייני תרו"מ סי' י"א שכתב כע"ז, וכן בדובב מישרים בהשמטה לח"א סי' קל"ד. וע"ע באו"ש הל' שופר ולולב פ"ח ה"ב מש"כ בכל זה.

אבל בנידון השני, לכאורה הוא סיבה לפוטרו אף מד"ס, דבירושלמי מעשרות פ"ק סוף הלכה א' מבואר דמי שיש לו ירק העומד לאכילה והוא מקיימו בשדהו לזריעה בטלה דעתו וחייב במעשר, אבל אם משייר רק קלחים יחידים לצורך זריעה, לא בטלה דעתו וקלחים אלו פטורים ממעשר משום שאינם עומדים לאכילה, כיון דרוב העולם עושים כן לשייר כמה קלחים לזרוע מהם שוב, [והוא מתוספתא מעשרות שם]. א"כ מבואר דכל היכא דלא בטלה דעתו משום דרוב העולם עושים כן, אינו חייב במעשר אפי' מדרבנן.

והנה בדר"א בביאור ההלכה תרומות פ"ב ה"ב יצא לדון לחייבם במעשר משום דהרבה עושים מהם אחר החג מרקחת של אתרוגים וממילא חשיב שנתגדל גם לזה. ולכאורה מצד המציאות נראה דרק מיעוט אנשים עושים כן. אמנם היה מקום לומר דפרי גמור שבעיקרו הוא אוכל, אף בכה"ג שרוב בני"א משתמשים בו לשימוש אחר, כל עוד הוא עומד לאכילה ע"י מקצת אנשים, לא יפקע ממנו שם אוכל, דאכתי לא פקע שם אוכל שיש לו מצד עצמו.

אבל לכאורה בנידון דידן, הלא אינו מצוי כלל מי שיאכל את האתרוגים כמות שהם, אלא רק אחר בישולו וריקוחו בדבש וכדו'. והנה מבואר במשנה במעשרות פ"א מ"ד דשקדים המרים פטורים ממעשר, הובא בש"ס בכמה מקומות. וטעם המחייבים מבואר בגמ' בחולין כ"ה ע"ב ועוד, דהוא משום דראויים הם למתקם. וטעם הפוטרים מבואר בחזון איש מעשרות סי' א' סק"ל, דהיינו משום דאע"ג דראויים לזה, מ"מ מכיון שרוב האנשים אוכלים אותם כשהם קטנים, שאז הם מתוקים, ממילא לא מהני לזה מה שאחר שיעשו מרים יאכלו ע"י מיתוק, דרוב האנשים אין עושים זה. א"כ לכאורה ה"ה הכא, כיון דרוב האנשים אין עושים כן, שוב לא יתחייבו האתרוגים בתרו"מ. וממילא לא חשיב שנטע אדעתא דהכי.

ולא יוכל לאומרה ביחיד, וכתב המשנ"ב שם דמ"מ יכול לצאת לעזרה ולהתפלל שם, והטעם לכא' דכשאינו עמהם אינו מחויב, ולפי"ז נראה שאם רואה אותם שאז מצטרף למנין נחשב כמו שהוא בבהכנ"ס וכל ההיתר הוא באופן שאינו מצטרף עמהם.

ג.

יש שסבורים שכל דין הנ"ל נאמר במי שאיחר לתפילה כלשון השו"ע שבא ומצא ציבור מתפללים, אבל אם התפלל כדרכו והש"ץ ממחר וכדומה והתחיל שמו"ע לפניו, מותר להתחיל אחרי שהתחילו הציבור שמו"ע אף שלא יספיק, והסברא בזה תמוהה, וגם נסתר הדבר מדברי הביה"ל שהסתפק במי שמתחיל בשוה עם הציבור ויודע שמאריך בתפילתו ולא יספיק קדושה אי שרי להתחיל (וכל האיסור הוא במתחיל אחרי הציבור שא"י תפילה בציבור גמורה כמ"ש הפמ"ג), ונשאר בספק. ובשם החזו"א כתבו שמוותר להתחיל בשוה עם הציבור אפי' אם מאריך, ועכ"פ מבואר שמה שלא איחר לתפילה אי"ז היתר.

ד.

בסי' קב במשנ"ב סקי"ח הביא מחלוקת המג"א והא"ר אם מותר לעבור בצדדים שלפני המתפלל, וכתב ד"אפשר דיש להקל במקום הדחק, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח כתב שכהן הרוצה לעבור כדי ליטול ידיו לנשי"כ שהוא דבר מצוה נחשב כשעת הדחק ואפשר להקל כהא"ר, ולכאורה לענין מה שנהגו שלפני שמו"ע פוסע לאחריו ג' פסיעות וחזור ג' פסיעות, שמצד הדין כתב הא"ר שאין צריך וכמ"ש המשנ"ב סי' צה ס"ק ג, מסתבר שאין היתר גם בצדדין שלפסניו, וכ"ש לפני המתפלל ממש שאסור מדינא.

וכן נמי באופן שהוא שעת הדחק והוצרך לפסוע עושה שלום בצדדים שלפני המתפלל, נראה לכא' שלא יחזור למקומו כמו שנהגים להחמיר לחזור להשלים ג' פסיעות כשיטת האבודרהם שהובא בב"י, דהיות שמעיקה"ד אין צריך לחזור, למה יחמיר באופן להמג"א מדין עובר לפני המתפלל.

ה.

כששומע קדיש וקדושה ממנין אחר שאינו מתפלל בו, נחלקו בזה אם יש חוב לענות או שהוא רק רשות, אמנם כששומע ברכה פשוט שחייב לענות, שאין זה דברים שבקדושה אלא חוב ענייני אמון, וכמו בכל שומע ברכת הנהנין מחבירו שחייב לענות אף שאינו "במנין" שלו, ולפי"ז כששומע חזרת הש"ץ ממנין אחר חייב לענות. ובעוסק בתורה נחלקו בזה אם יש חוב לענות, עיין ספר נוטרי אמון פכ"ד ס"ח.

ו.

סי' קל"א ס"ב נפילת אפיים מיושב ולא מעומד, ובמשנ"ב הביא שבשעת הדחק אפשר לסמוך על הריב"ש שסובר שאין קפידא בזה, וכגון אם מתפללים מאחוריו שמו"ע "וליש אומרים בשו"ע אסור לישב לפניו אפילו כמלוא עיניו, יפול על פניו מעומד", עכ"ד, ויש לעורר שודאי צריך עכ"פ ש"יפול על פניו" דהיינו שיתכופף, ואם נשאר זקוף ורק מכסה את פניו ע"י ידיו אי"ז נפילת אפיים.

ז.

שם סעיף א, אין לדבר בין תפילה לנפי"א, ובמשנ"ב כתב דדוקא כשמפסיק ועוסק בדברים אחרים לגמרי, ויל"ע בשומע קריאת התורה דשני וחמישי קודם שהספיק לעשות נפילת אפיים. ושו"ר בספר אשי ישראל בשם הגר"ח ק"ש שבה"ג שרואה שלא יספיק לומר תחנון קודם קריאת התורה יאמרנו קודם והוא רחום.

ח.

חוב העמדת השליח ציבור לכאורה מוטל על כל אחד מהציבור (ועיין סי' נג סעיף יט וסעיף כג), ולפי"ז מוטל לכאורה לדאוג שתהיה חזרת הש"ץ כדינה וכהלכות תפילה (וכגון תפילה בחפזון שנראית כמשאוי שכ' במשנ"ב שלכמה פוסקים לא יצא יד"ח, וכך גם בחזרת הש"ץ, אם נעשית בצורה של משאוי אין כאן תפילה), ובאופן שבלי שייגש להיות ש"ץ יגש מישהו שאינו מקפיד על זה, לכא' צריך לגשת בעצמו.

ומה שמבואר במשנה במעשרות שאתרוגים חייבים במעשר בקוטנן לפי שראויים מיד לאכילה, וא"כ היה מקום לומר שבכל אופן יתחייבו במעשרות כיון שהם ראויים לאכילה מיד כמות שהם, כבר עוררו בדומנינו נשתנתה המציאות בזה, ואף שהיה מקום לדון דאין לנו אלא מה ששיערו חז"ל, מ"מ בנידון דידן שאינם נאכלים כלל כמות שהם, לכאורה ודאי שלא יועיל לנו מה שבזמן חז"ל היה עומד למאכל, וצ"ע לדינא.

באיסור קריאת שם אביו בשם פלאי

הרב משולם טברסקי

אמר לי מו"ר הגרא"י סאלאוויצ'יק שליט"א שהוא נמנע מלומר את הברכות בברית מילה כששם התינוק עתיד להיות יוסף דב.

ביאור הדברים דכ' הרמב"ם פ"ו ה' ממרים ה"ג:

אי זהו מורא... ולא יקרא לו בשמו לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מרי, היה שם אביו או שם רבו כשם אחרים משנה את שמם, יראה לי שאין נזהר בכך אלא בשם שהוא פלאי שאין הכל דשין בו, אבל השמות שקוראים בהן את העם כגון אברהם יצחק ויעקב משה וכיוצא בהן בכל לשון ובכל זמן קורא בהן לאחרים שלא בפניו ואין בכך כלום, וכ"ה בשו"ע י"ד ס' ר"מ ס"ב.

והיינו דבשם פלאי שאין הכל דשין בו, כשאומר את השם אף שקורא לאחר בשמו נראה בזה דאומר את שם אביו והוי זילזול, ומעתה חושש הגרא"י דהשם 'יוסף דב' הוא שם פלאי ואסור לקרוא לאחרים בשם זה ואפי' לאחר מיתת האב. וסיפר לי אחד מבני המשפחה שאירע מקרה ששכח הגרא"י לברר קודם הברית מה יהי' שם התינוק והתכבד בברכות וכשהגיע לויקרא שמו בישראל ונודע לו שהשם יוסף דב, עמד מעט, ולבסוף אמר הרב יוסף דב...1 וביאור הדברים, דכ' הרמ"א שם רמ"ב ס"ו גבי האיסור לקרות לרבו בשמו וז"ל וכ"ז דוקא כשאינו מזכיר רק שמו לבד אבל מותר לומר רבי מורי פלוני, וכ' הגר"א, וכן באביו כשאומר אבא מותר כמו שמצינו בכ"מ אבא חלפתא ויוחאי אבא ע"כ. והיינו דכשמוסיף תואר לאביו או לרבו מותר ולכן יכול לומר ולהוסיף רבי או אבא.

אכן באמת יש לעיין מהו הגדר של שם פלאי, דהרי השם יוסף דב מצוי הוא ועד מתי חיישין דהוא שם פלאי.

והנה מקור הנהגה זו של מו"ר שליט"א מצינו אצל מרן הגרי"ז זצ"ל כשנולד בנו השני של הגרי"ד זצ"ל (הגר"ר חיים שליט"א) אמר הגרי"ז לבנו הגרי"ד שלא יכבדו בברכות בברית מכיון ששם התינוק עתיד להיות חיים וזהו כשם אביו מרן הגר"ח זצ"ל.

ובאמת לכ' כאן וודאי קשה אמאי חשש מרן הגרי"ז דהשם חיים הוא שם פלאי.

ונראה ברור דהגרי"ז נמנע מלומר הברכות משום ששם התינוק עתיד היה להיות 'חיים בן יוסף דב' שזהו ממש שמו של אביו מרן הגאון ר' חיים בן הגאון רבי יוסף דב בעל הבית הלוי, והשם חיים בן יוסף דב זהו וודאי שם פלאי. והביאור דהאיסור לומר שם אביו הוא כל מה שנחשב לשם אביו וכיוון דחיים בן יוסף דב הוא שם בעצם, כמו שקוראים לעלות לתורה, וכן כשחותמים על שטר, ודאי יש בזה זילזול כשאומר השם.

ומעתה נראה דאף כשקורא בשם פרטי ובשם המשפחה ג"כ חשיב כשם אחד כיון שבימינו זהו צורת שם האדם, ולפ"ז איכא נפק"מ לדינא דאף מי ששם אביו היה אברהם או משה אבל שם זה בצירוף עם שם המשפחה יהי' שם פלאי, ויש לו בן שקרוי על שם אביו יהי' אסור לו לקרות לבנו את השם בצירוף עם שם המשפחה דעי"ז חשיב שם פלאי.

בענין חטא כדי שיזכה חברך

הרב נתנאל אסרף

כתב השו"ע בס' תרנ"ה עובד כוכבים שהביא לולב לישראל מחוץ לתחום מותר ליטלו אפי' מי שהובא בשבילו.

1 הערת מערכת: וכיו"ב סיפר מורנו הגר"ש ניימן שליט"א שבזמנו כאשר נתכבד ראש ישיבת מיר הגאון רא"ה פינקל זצ"ל בברכות בברית מילה לבנו של הגאון ר' אריה פינקל זצ"ל, ואמרו לו השם 'נתן צבי', אמר: 'רבי נתן צבי'.

ועיין במשנ"ב דגם בשביל חברו מותר לומר לגוי משום דאמרינן לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

ובפשטות שורש הדבר שאומרים לאדם אתה תחטא בכדי שחברך יזכה הוא משום דין ערבות שיש בין כל ישראל שכל אחד שייך לחובות חברו, ובכלל זה למנוע מה שיכול, ולכן טוב שימנע עבירה חמורה אפי' אם יצטרך בשביל זה לעבור עבירה קלה.

וכאן החידוש דאפי' לצורך הרווחת מצווה אומרים לו חטא ובאמת כן מבואר בכ"מ, עי' בעירובין קג: לענין שמותר לכהן לקצוץ בפיו בהרת חברו בשבת כדי שחבירו יוכל לעבוד במקדש, וה"נ הוי מצות עבודה וחזינן דמותר. וכמ"כ עי' במנחות מח. דבעינן למימר דידחה איסור שבת לצורך מצות אכילת בשר קדשים הגם שאין זה עבירה.

ומש"ה פסק המשנ"ב דמותר לומר לגוי להביא לחבירו לולב מחוץ לתחום [ובתחום דאורייתא של י"ב מיל ג' כ"מ מיירי עי"ש במשנ"ב ובשעה"צ], אלא דבמשנ"ב שם מביא מהמג"א והחיי אדם דלגבי חברו הוא תלוי דוקא אם חברו לא פשע והיינו שלא יכל להביאו מלפני השבת, ככל דין חטא דאם החבר פשע ל"א חטא, עי' בראשונים בסוגיות.

אלא דבשער הציון תמה על דבריהם, וז"ל: ואיני יודע מה שייך בזה חטא, דהא אנו מצוין מטעם ערבות לראות שגם חברו בן ישראל יעשה מצות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחברו בקידוש וכדומה, כמו שכתב הרא"ש בברכות פרק ג, ונהי דחטא חברו מתחלה בזה שלא קנה הד' מינים מערב יום טוב כדי שלא יצטרך ביום טוב לעבור על שבות של דבריהם, מכל מקום בדיעבד שלא קנה הלא הוא מחוייב בעצמו לשלוח סביביו על ידי עכו"ם להשיגו, וממילא כשם שהוא מחוייב להשיגו, כן אני מחוייב להמציא לו [ואך שהוא ישלם עבור השליח], ואיך שייך בזה חטא, ויש ליישב קצת, מכל מקום צריך עיון בדבר.

הרי שתמה השעה"צ מדוע כשפשע החבר לא אמרינן חטא, הרי זה כאילו אני עצמי לא עשיתי דדחי.

ובדבריו מבואר חידוש, דאם אנו באים מצד ערבות הרי שאז גם בפשע השני אמרינן חטא כדי שיזכה וזה ששאל דמאחר שיש במצוות ערבות א"כ אי"ז קרוי חטא כדי שיזכה חברך אלא צורך שלך, ונמצא לדבריו דמה דבכל הש"ס אמרינן חטא כדי שיזכה חברך ודוקא בלא פשע, ע"כ אינו משום הערבות, [דכשזה מחמת ערבות אינו קרוי חטא בשביל חברך], ודבר זה הוא פלא דא"כ מאיזה טעם אמרינן ליה חטא בשביל חברך, וצ"ע.

ובאמת יש עוד מקור לכך שדין חטא... אינו מחמת הערבות, שהרי ידועה דעת הרא"ש בברכות כ. דס"ל דנשים אינן בכלל ערבות עי"ש וז"ל... אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיבו מדרבנן. כן פשטות הרא"ש וכפי הבנת הדגול מרבבה.

ומעתה לדבריו וכי נאמר דגם נשים אינן בכלל הדין חטא כדי שיזכה חברך, ועיין בשו"ע סימן ש"ז לגבי מי שהוציאו את ביתו בשבת כדי לקלקלה דמותר לחלל עליה שבת מדין חטא כדי שיזכה חברך עי"ש. ועד"ז יש להעיר לדעת הצ"ח בברכות דס"ל דכהנים ולוים גם אינם בכלל ערבות ודו"ק, וכאן התימה גדול יותר, דהא ג' סוגיות הגמ' הנ"ל שמבואר בהם האי דינא דחטא כדי שיזכה חברך הם מדברים בכהנים, חזינן איפה בכל הנך דחטא כדי שיזכה חברך אינו קשור לחיוב ערבות, ואכן צ"ת מהו שורשו א"כ.

ובאמת יש לעיין בהבנת השעה"צ, דלא יתכן לומר דדין ערבות לא נאמר לגבי עבירות כפי פשטות השעה"צ, שהרי עיקר הקרא בזה נאמר לגבי עבירות, דהא בגמ' בכ"מ מיתנינן לדין ערבות דכל ישראל מקרא ד'וכשלו איש באחיו' דאחד יכול להעניש מחמת עבירת חברו, הרי מפורש לענין עבירות ועי"ז קאי דכל ישראל חברים וערבים זה לזה, וגם בגמ' בסוטה לו. נראה בפשטות כן דאמרינן התם אין לך כל מצוה שבתורה שלא נכרתה עליה מח' בריתות... והיינו דין ערבות ומבואר דקאי על כל התרי"ג מצוות ועברות.

וביותר מצינו בגמ' בשבועות לו. לענין חומר שבועת שווא דבכל עבירות שבתורה נפרעין רק ממנו, וכאן [בשבועת שווא] ממנו וממשפחתו. ופריך בגמ' וכל עבירות שבתורה מכל העולם לאוהכתיבוכשלו איש באחיו - איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה, ומשני הא דמיחו הא דלא מיחו, הנה מיירי לענין העונש של משפחת החוטא וקאמר דבכל התורה ג"כ יש ערבות באופן

שלא מיחו, וע"כ דעבירה ודאי היא בכלל ערבות, וא"כ צ"ב הבנת השעה צ", והנה לדברי הרא"ש הנ"ל דאשה אינה בכלל ערבות א"כ לכ' קשה מדוע אשה נענשת כדאמרין דנפרעין ממנו וממשפחתו, [ודחוק לומר דכל כוונת הגמ' שמשפחתו נענשת מיירי לגבי האנשים ולא גבי הנשים, וביותר אם נתעקש לומר דבאמת נשים לא יענשו, א"כ מאי פריך מה חומרא יש בשבועת שווא, הלא יש חומרא גדולה דהתם גם הנשים יענשו מחמת חומר השבועה, אבל בכל שאר העבירות לא יענשו דאינם בכלל ערבות].

ולכן נראה לומר דמהות חיוב הערבות כולל בתוכו ב' דרגות. הראשון. עיקרו הערבות לענין העבירות, שגם חבירו לא יעשה, וענין החלק הזה בערבות כולל את החובת מחאה בעובר עבירה לדאוג שלא יעשו עברות, וע"ז אמרה הגמ' דנענש בעוון חבירו משום הערבות, והיינו דוקא בהיה לו למחות ולא מיחה שאילו מיחה יצא ידי חובתו. והשני. נאמר לגבי מצות שיש בהם חיוב עשיה, דבאלו נאמרה הערבות בעיקר החיוב, לומר שהחובה של חברי היא כחובה שלי וכל עוד שחברי לא קיים למצוה כאילו אני בעצמי לא יצאתי, וזהו שורש הדין דאפי' שיצא מוציא משום דאכתי חשיב כלא יצא, ולגבי עבירות אין גדר זה דיצא מוציא [לו יצויר ציור לכך].

ומעתה נראה ברור, דלענין עיקר החיוב ערבות כלפי עבירות בזה כו"ע שווים, וגם לנשים יש חיוב זה של הדאגה שלא תהא העבירה בעולם, וכשלא מוחה במשפחתה הרי שגם היא תענש. אבל לענין יצא מוציא שבמצוות ששם הערבות היא חובה שבין כל אחד לחבירו להיות מחויב בחלק שלו, בזה דעת הרא"ש דנשים אינן בכלל. ועיין בגינת וורדים [או"ח כלל ג ס' ט"ז]. שנוקט דחובת הוכחה

היא רק בעבירות ולא במצוות [דהיינו להוכיחו לקיים מצוה], והוא חידוש, והנה חובת מחאה היא מחמת הערבות וא"כ לדבריו דאין חובת הוכחה במצוות נמצא דאין ערבות למצוות וא"כ מהו דין יצא מוציא. וע"כ דאדרבא במצוות אין הערבות מחייבת חובת המחאה והדאגה, [למנוע עשיה או לעודד עשיה], אלא הערבות היא על עיקר החיוב, דהיינו ששנינו אחראים לקיום שנינו, וזו ערבות בעצם החיוב, והוא הוא מקור הדין דיצא מוציא במצוות. ועד"ז ג"כ הביאור ברא"ש, דס"ל לרא"ש לאידך גיסא דנשים בכלל ערבות הכללית דעברות אבל בערבות על עיקר החיוב ס"ל דאינן בכלל, ובזה מיושב מה שמקשים האחרונים על הרא"ש דהנה דמצינו ב' גמרות מפורשות דגם נשים בכלל ערבות, בע"ז יח. לגבי אשתו של ר' חנינא בן תרדיון שמתה מפני שלא מיחתה בו, ועוד בשבת נד: דפרתו של ר' אלעזר היה יוצאה בשבת.. והיינו דמפני שלא מיחה בה קרויה על שמו, ולאמור הרי מבואר היטב דכלפי מחאה ועבירה הרי שגם נשים בכלל ערבות, והן הן דברי הגמ' בסנהדרין דבמקום דלא מיחו נכשלים איש באחיו ונענשים על זה כולם.

ומעתה נראה לישיב את השעה צ"ה הנ"ל.

דגם לדידה שורש דין חטא כדי שיזכה חברך הוא מדין ערבות, אלא אלא שזה מהערבות הכללית שלא יעשו עבירות בעולם, והתחדש עוד שגם מותר לחטוא בכדי למנוע את חברי לחטוא [חטא יותר גדול] אם הוא לא פשע, ובכלל דין זה גם נשים וגם כהנים וכו'. אלא דלגבי מצוות שיש לי חובה בעצמי כאילו אני לא קימתי את אותה מצוה, על זה כתב השעה צ"ה דגם כשפשע חברי לכ' אני צריך לחטוא בשבילו משום דאינו קרוי חטא שביל חברך אלא בשביל עצמי דהרי אני עצמי כאילו לא קיימתי.

תגובות

הרב אליסף פרלמן

משא ומתן בענין התקיעות לחומרא

בענין מה שכתבתי בענין התקיעות לחומרא דיש לתקוע את שי' רש"י בשברים שאינם פשוטים העיר לי הרה"ג ר' הלל פרידמן הערה נכונה דלכא' אין לומר כן אלא יש טעם לתקוע בשברים פשוטים, מאחר דלפי שיטת הרמב"ן ששבר צריך להיות שבור בדוקא א"כ כבר יצאנו ידי שיטת רש"י אע"ג דהוי שבר ארוך דהא להרמב"ן מה שמחלק את השבר מהתקיעה זהו עצם שבירתו ולא שיעור ארכו, וא"כ כל שיטת רש"י דצריך לקצר את השבר משום שזהו המחלק בינו לבין התקיעה אין זה אלא כשיטת הריטב"א דהשברים הם פשוטים והחילוק ביניהם לבין תקיעה הוא שיעור האורך וכיון דהכי הרי כשאנו חוששים לשיטת רש"י אין זה אלא על דרך שי' הריטב"א דהשברים הם פשוטים, [אלא שלרש"י שהמחלק שבר מתקיעה הוא קיצור זמן השבר ולא אכפ"ל אם עשאו שבור או פשוט א"כ יצא ידי שי' רש"י גם אם יעשה אותו שבור, העיקר שיעשה שתי קולות בלבד, אך כיון שיוצא בין בפשוט בין בשבור ולהריטב"א צריך בפשוט א"כ עדיף שיעשנו בפשוט] עכ"ל ודפח"ח.

אלא שיש לי לצדד דמ"מ בהרבה מקרים יש לנו לעשות התקיעות של רש"י בשברים שאינם פשוטים ולא חשיב שכבר יצאנו ידי שי' הרמב"ן בזה. וביאור הדבר בהקדם דהרי גם לפי הרמב"ן הרי על כרחך צריכים אנו לקבוע שיעור זמן לתקיעה, ועל כרחך זה יהא תלוי במחלו' רש"י ותוס' בזמן התרועה אי הוי ג' כוחות או ט' כוחות דלפי"ז נקבע זמן התקיעה.

ולאחר שקבענו זמן לתקיעה יש לדון דהשבר שהוא חלוק מהתקיעה בעצם שבירתו לפי הרמב"ן נראה דצריך לשוברו בתוך זמן התקיעה משום שאם כבר עבר שיעור תקיעה בתקיעתו ורק לבסוף עושה איזה שבירה יש לצדד שלא יצא ידי שבר בזה שהרי תקיעה היא אלא ששברה לבסוף, ועל כן יש להקפיד שהשבירה תהא בתוך זמן תקיעה, ואמנם נראה דאם עשה שבר לבסוף, א"כ גם ידי תקיעה לא יצא בכך אפי' אם עבר שיעור תקיעה כיון שמה שהוא ממשיך לתקוע צריך שיהא בו שם תקיעה עד סופו וכששברו לבסוף אין זה תקיעה אך מאידך גם שבר אינו כיון שתחילתו תקיעה, וכן נראה לאידך גיסא דשבר ששברו מיד ואח"כ המשיך לתקוע כדי שיעור תקיעה הרי זה חשיב שגמר את השבר בקול תקיעה ולא קול שבר הוא מתחילתו לסופו.

ומעתה כיון שאנו בתקיעות העיקריים אנו עושים שיעור ג' קולות בשבר הרי שאנו מושכים לפחות עוד שתי קולות או מלפני השבירה או מלאחריו ואם לא דקדקנו בכך והגענו לג' קולות מלפני השבר או מלאחריו א"כ לא יצאנו ידי שיטת רש"י כיון שנעשה שיעור תקיעה מלפני השבר או מלאחריו, ולכך אנו צריכים לחזור על התקיעות לפי שי' רש"י באופן שודאי לא יתא בו ג' קולות [ורק להעושים טו או טו ושברו את השבר משני הצדדים ואין מאריכים בו יותר א"כ יצאנו ידי הרמב"ן וגם ידי רש"י על דרך הרמב"ן ואי"צ לחזור את שי' רש"י רק בשברים פשוטים] אמנם המשנ"ב ס"ק טו' כתב שטוב שלא יעשה בכל שבר רק ג' כוחות, ואם אכן דקדקו בזה [ועיין לקמן בהערה השניה כמה קשה לדקדק בכך] א"כ אכן יצאנו ידי רש"י בשברים שאין פשוטים ואין מוטל עלינו לחזור רק בשברים פשוטים.

ויש להוסיף עוד דכל זה אם דקדקו גם בתקיעות שלא לצאת בתקיעות שיש בהם שינוי קול כמו שבר, אבל אם לא הקפידו על כך בתקיעות עצמם א"כ על כרחך אין החילוק בין השבר לתקיעה אלא בקיצור ואריכות שלו ולא בשבירת השבר שהרי גם בתקיעות היה מעין שבר, וממילא אם האריכו בשבר לא יצאנו ידי רש"י. וכמדומה דאכן המנהג הרגיל הוא להקפיד שלא לצאת בתקיעות שיש בהם שינוי קול מעין שבר, וא"כ שפיר יצאנו ידי שי' רש"י

הערה שניה בענין הנ"ל

עוד העיר בזה הרה"ג הלל פרידמן שהשברים השבורים שלנו (דהיינו 'או טו' או 'טו או') מבחינת משך הזמן שלוקח אותם כמעט תמיד הם יותר ארוכים משתי קולות של תרועה וקשה מאד לעשות אותם קצרים מכך [וציין זאת לאור העובדה שעפ"י נסיונות רבים של בעלי תקיעה רובם עושים ט' כוחות ב-1 עד 1.1 שניה ופחות מג' כוחות היינו פחות משליש שניה], ואם עושים את השברים שבורים כנ"ל כבר לא יצאנו את ידי שיטת רש"י, ועל כרחך לעשות שברים פשוטים שאין בהם יותר מב' קולות. עכ"ל וכעין זה העיר הרה"ג מרדכי פטרפרויד מבלי להכנס לשיעור הזמנים אלא ציין שבעל כרחך זהו ארוך יותר משתי כוחות רגילים של תרועה.

אכן לענ"ד נראה דאם בהדיא הוצאנו מהפה שתי קולות בלי למושכם כלל אלא שיעור המינימום להוציא הקול הרי זה שתי קולות בלבד, ואפי' אם בשיעור זמן זה יכולנו להוציא כמה קולות אחרים, ועל כן כיון שבאופן של קולות 'טו או' או 'או טו' בלי למשוך יש לפנינו שתי קולות בלבד אפי' הם במשך זמן שיכולנו

להוציא כמה קולות של תרועה אין כאן שלשה קולות אלא שתיים כיון דבהדיא הוצאנום באופן של שנים, [וכן נראה בחילוק הזמן בעשית התרועה עצמה דנראה דהוא בא מאחת משתי סיבות או דתליא בוריות הלשון לגעת ולנתק מיד ויש מי שלשונו יותר כבדה ועל כן משך זמן זה אצלו יותר גדול אע"ג שהוא אינו מושך כלל, וכמו כן אפשר שיהא חילוק מחמת הזוית המסוימת שמניחים הלשון שמזוית אחת הוא יותר במהירות מאשר הנחה בזוית אחרת, ומ"מ נראה דכשהניח מזוית הארוכה אם לא משך כלל מעבר למינימום זהו קול אחד.

ומאידך גיסא כשעושה תקיעה ישרה יש סברא למדוד לפי הוצאת הקולות היותר קצרים ששייך, כן נראה ועל כן ימדדום בקולות של תרועה בלבד בלי שני בין קול לקול ובאופן הנעשים יותר במהירות, ועדין יל"ע בזה, ועכ"פ אם כן הרי שקשה מאד לכיון בכך דהנה יש שמדדו דשיעור המצוי הוא שיהא ו' קולות תרועה בשניה, וגם יותר מכך, וא"כ צריך לדקדק שיהא קול השבר שתיים חלקי שש משניה לא פחות ולא יותר, בכל אחד מג' קולות השבר, [ולהנ"ל נתבאר שזהו עוד יותר קצר כמעט ט' קולות בשניה וצריך השבר להיות שתיים חלקי תשע בשניה או מעט יותר] וכיצד ידקדק בכך?

הרב בנימין יונה

ב' תגובות לגליון ימים נוראים

א.

בענין מש"כ הרב חנוך נריה על סעודת מוצאי יו"כ שיש להקפיד ביין מדכתיב "ושתה בלב טוב יינך".

יש להעיר, א' למה כתוב "יינך" ולחמך' ולא לחם ויין סתם? ב' היכן מצינו שמוכרים לחם כביטוי לסעודה עונג ושמחה, הלא זה בסיס של כל יום לשביעה? ויתכן כי אין הכוונה לעשות יו"ט ממש על מחילת עוונות, לזה יש את עיר"כ כמש"כ הטור תר"ד, וגם חג הסוכות י"מ ששמחתו משום מחילת עוונות.

ובאמת הכוונה הפשוטה בפסוק (ע"פ רש"י) שהרשעים אין ראוי להם להנות מעוה"ז בעוד הם ברשעם ועונשם מחכה להם, משא"כ הצדיק שמשתמש בעוה"ז לעבודת ה' והוא רגוע בעתידו, לו יאה ההנאה מעוה"ז כפי הצורך.

ומדרשו עד"ז, שגם אנו אין ראוי כ"כ ההנאה כשאנו מוכתמים מעוונות, עד שבי"כ צמים לגמרי מהנאת עוה"ז כדי להתכפר, ואחר שנתכפר יוצאת בת קול ואומרת שעכשיו הוא הזמן הראוי להנות מלחמך וייןך שאתה חפץ להטיב ליבך בהם.

[ועל אותו הדרך יש במד"ר שם, שאחר שמסיימים התינוקות וכל ישראל את חוק תפילתם לימודם יוצאת בת קול ואומרת לך אכול בשמחה לחמך].

וזה הענין ש"אוכלים ושמחים" כלשון הרמ"א כאדם שליבו טוב עליו שאוכל בשמחה ומרבה בסעודה להנות בה, ובזמנם היה השימוש ביין רגיל יותר, וכיום כל אחד לפי עניינו במה הנאתו להרבות בסעודה.

ב.

בענין מש"כ הרב ישי לסר, שמי שהשכים לומר סליחות ויכול להתפלל נץ ראוי שיעדיף נץ על סליחות.

לענ"ד הדבר תמוה, שהרי סוף סוף אותו אדם אינו קם נץ בכל יום, ואם היה שואלינו בלילה היינו אומרים לו שאינו מחויב דוה רק מעלה, אלא שהוא קם בימים מסוימים אלו לקיים מנהג סליחות, וכי בבוקר ישתנה דינו שהוא צריך להתפלל נץ?

ובכלל יל"ע שגם אי נימא שנץ בעיקרון חשוב מסליחות, מ"מ נץ לא התקבל כמנהג ונשאר כ'לכתחילה' הראוי לענוים ומחבבי המצוות, וסליחות התקבל כמנהג כל ישראל והוא חיוב כשאר מנהגים. וגם לא מסתבר שיצטרך לאמרם שלא כתיקונם בכדי להרויח מעלות אחרות.

הרב יצחק לנדא

בענין בקשת מחילה המצערת

בגליון רוממות הקודם (ימים נוראים) כתב ידידי עוז הרה"ג ר' יצחק מנדלסון שליט"א בענין מה שמקובל שנחלקו ר' ישראל סלנטר והחפץ חיים צוק"ל אי שרי לגלות לחבירו שדיבר עליו לשוה"ר (לצורך קבלת מחילה ממנו על כך) אף שיגרום לו צער בעצם הגילוי, ע"ש בכל דבריו הנחמדים.

ולעצם הענין נראה לומר דבאמת לא פליגי הגר"ס והח"ח כלל וומר אמר חדא וומר אמר חדא ולא פליגי, דהנה מסתבר דלא אמר הגר"ס את דבריו בכל גווני

אלא רק האיר עינינו כדרכו בקודש דלעיתים גם כשאדם בא לתקן את אשר פגם כלפי זולתו, ממשיך הוא בעצם לחשוב רק על עצמו. ומסתבר שאמר זאת דוקא במקום שהגילוי יגרום לו בושה וכלימה או צער גדול במיוחד וכגון שסבור היה ראובן שרק שמעון יודע שעבר הוא (ראובן) איזו עבירה חמורה ביותר, וכעת מגלה לו שמעון שכבר חצי שנה יודעים מכך גם לוי ויהודה באשר הוא עצמו סיפר להם זאת, ואלמלא גילה לו זאת שמעון לא היה נודע לו הדבר לעולם, אבל כעת אין הוא מסוגל יותר לשאת את פניו אל לוי ויהודה אחר שידוע שנתגלה להם קלונם.

אבל במקום שלא גורם לו ביוש מיוחד אלא רק אי-נעימות על כך ששומע כעת באופן פרטי שדיבר נגדו, ובא אדם שלבשה אותו רוח טהרה ורוצה לשוב על כך, פשיטא שלא נתכוין הגר"ס למנוע אותו מכך.

והנה הסברא שמוסרין משמו של הגר"ס היא: "וכי משום שאתה רוצה לעשות תשובה, רשאי אתה לצער את זולתך?", ולפי זה יוצא שכל טירחא או אי-נעימות גרידא תספיק בכדי למנוע את המספר מלבקש מחילה מרעהו, וכגון שרעהו הנ"ל הוא איש קצר-רוח וחסר סבלנות ואינו מחבב לבוא בשיח עם הבריות, וכל אימת שניגש אליו מיועדנו אומר הוא לו "אין לי זמן עבור השיחה הזאת, וכי לא די שחטאת נגדי גם רוצה הינך לצערני בגזילת כמה רגעים מזמני?"

וכמו"כ בגוונא שרעהו לא מעונין לדבר באותו נושא כיון שמצטער להיזכר באותה מריבה אחר שעברו מאז כבר מספר חודשים (אמנם ברור לשניהם כי יש לו בלבו על הפוגע וטרם מחל לו על כך), האם נאמר שבכחאי גוונא וכיו"ב יצטרך הפוגע למנוע עצמו מלשוב על עונו, פשיטא שאין הדבר כן אלא יבוא בהכנעה ובשפלות רוח אל רעהו ויגלה לו את אשר אשם נגדו ויבקש את מחילתו ורעהו לאו כל כמיניה לדחותו בתואנות כאלו, ובמליצה נאמר כי על דעת כן הנחיל יהושע את הארץ, שכשישראל יהיו חוטאין איש לרעהו יהיו שבים ומפייסים איש את עמיתו ויתכפר להם.

ואם מצינו שהורונו רבותינו ז"ל "והמוחל לא יאה אכזרי מלמחול" – רמ"א תרו, א בשם מהר"ל ומקורו מתני' ב"ק צב (ועי' שו"ע חו"מ תכב, א "ואסור לנחל להיות אכזרי מלמחול כי אין זה דרך זרע ישראל כו' ", ע"ש), אף שחבירו חטא כנגדו באופן קשה ומכאיב, כ"ש שאין לו לדחותו בתואנות שקשה בעיניו לעסוק בנושא או שהדבר גורם לו טירחא או צער כל שהוא, ופשיטא שהחוטא הבא לשוב אין לו לחוש לכך ויכול לספר לרעהו את אשר חטא כנגדו ולהשתדל לפייסו ולהפציר בו עד שיתרצה וימחל לו. ואין ספר שהגר"ס מעולם לא נחלק על דבר זה.

וברובא דרובא מהמקרים גם המוחל עצמו יהא שמוח לבסוף שנטהר לבבו מהטינה והתרעומת שהיו בו וגם רושם העלבון והפגיעה ניטשטש ונחלש באופן ממשי אחר שנוכח שרעהו מצטער באמת על מעשהו ובא בנמיכות קומה לבקש מחילה על חטאו.

ודעת לנכון נקל שכל זה איירי דוקא בגוונא שהחוטא מבקש מחילה באמת ובתמים ומראה שמכיר בעוולה שעשה ורוצה לכפר על כך ולא כאלה שאינם יודעים לבקש מחילה ולעיתים חוזרים ופוגעים תוך כדי כך ("לא ידעתי שאתה כזה פגיע, רגיש"), או שעושים זאת בקלילות ובדרך שחוק או באגביות, שבוה אין המוחל צריך להזדקק להם כלל כפי שפשוט לכל בר דעת (ועי' או"ח סי' תרו, א שאם לא הסכים למחול פעם ראשונה שילך ויבוא בפעם אחרת לבקש שנית ואם עדיין לא נתפייס ילך ויבוא פעם שלישית לבקש את מחילתו, ובכל פעם יקח עמו שלשה אנשים, ועי' משנ"ב שם שהוסיף ע"ז בשם האחרונים 'ויפייסנו בכל פעם מין רצוי אחר').

ולדברינו ניחא שודאי לא נתכוין הגר"ס לחלוק על דברי רבינו יונה (שער ג, רז) שהביא הח"ח (כלל ד סי"ב במ"ח מח) שאם האדם שדיבר נגדו לא יודע מכך, עליו לספר לו ולבקש שימחל לו על כך אף שמצוי הדבר שלא ניחא ליה לעסוק בנושא זה וכדלעיל.

ומאידך פשיטא דגם הח"ח לא נתכוין לומר דבריו בכל גווני, רק כתב את עצם הדין שצריך לספר על חטאו, אבל לא נחית לפרש דבמקום שייגרם לחבירו בושה וכלימה אין לו לגלות את הדבר.

ובאמת שהדבר מפורש במשנ"ב גופיה באו"ח סי' תרו סק"ג "ובשעת בקשת מחילה צריך לפרט מה שחטא לחבירו אם לא כשיודע שחבירו יתבייש מזה כשיפרט החטא, אז לא יפרט אותו", ומקורו מהמג"א שם.

ובכמה פרסומים בזמננו הגדירו את הדבר כסתירה בין לשון הח"ח למשנ"ב הנ"ל, והוא שלא בדקדוק כי הלשון שכתב בחפץ חיים (ד, ב) "ואפילו אם חבירו אינו יודע עדיין כלל מזה, צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו

מחילה ע"ז, ואין לשון זו מהווה כל סתירה ללשון המשנ"ב שהבאנו לעיל ד"צריך לפרט מה שחטא לחבירו אם לא כשיודע שחבירו יתבייש וכו', דב"ח כתב את עצם הדין שצריך לגלות חטאו לחבירו גם כשחבירו לא יודע מכך, ובמשנ"ב הוסיף הגבלה בדבר דאין לגלות כשתגרום לו ע"כ בוש, ואין כאן 'סתירה' שצריך לתרצה, וכל בר לבב מבין דה"ח איירי באופן שאין הגילוי מבייש את חבירו. אלא שלעיל טרחנו לבאר את הנלע"ג דה"ח אמנם לא איירי באופן שנגרם ביוש אבל ודאי איירי גם בגוונא שייגרם צער בעלמא או אי-נעימות או טירחא וכדומה, דלמרות כן יש לחטא לגלות את עונו למי שחטא כנגדו, ושגם הגר"ס לא יפלוג בזה.

ושו"ר בספר הליכות שלמה כרך תשרי - אדר שהובאו שם דברים מכת"י הגרשז"א צוק"ל בענין זה ושמחתי לראות שכ' ממש כדברינו כאן וז"ל "ונראה דבס"ח מ"ח מיירי שלא יתבייש אלא שרק ייגרם לו צער מעצם הידיעה".

ומה שמקובל שנחלקו בזה הגר"ס והח"ח, ויש שהוסיפו שעל רקע זה נמנע הגר"ס מליטן הסכמה על ספר ח"ח, לענ"ד לאו מר בר רב אשי חתים עליה, ולעיתים גם ספרים שמחברים היה ת"ח וליקט את העובדות מזכרונות של תלמידים ממה ששמעו בצעירותם, מצוי טובא שנפלו בזה הוספות שלא ארעו כלל.

ויש באמתחתי כמה וכמה דוגמאות לדבר זה, ואף שאכמ"ל, מ"מ לשמחת יו"ט אזכיר כאן דוגמא קטנה, והוא בענין המעשה המפורסם מבית הת"ת דקעלם שפעם אחת בבוקר נתעכב הממונה מלהגיע ולא יכלו הציבור להיכנס להתחיל את תפילת שחרית, ובחור אחד התנדב וטיפס על השער ונכנס לתוך החצר ופתח לכולם את השער, ובספר תנועת המוסר (ח"ב עמ' 189) מובא שהאלטער מקעלם הקפיד מאד על הדבר ונשא על כך שיחה אחרי שחרית והתחיל את השיחה במילים, פורץ ישכנו נחש, ואמר שאם גם מחיצה אינה מהווה מעצור, ואפשר לפסוע על גבה, הרי יכולים לפרוץ גם כל גדריו של עולם, ואין שום תקנה לאדם. ועשה מעניין זה רעש גדול. ובכמה מספרי זמננו הוסיפו כי הדמיון הטובה עליהם שהאלטער סילקו מהשיבה.

אמנם רבים תמהו על מאורע זה והלא ענין הזמנים בת"ת דקעלם היה נשגב עד מאד ואותו בחור עשה מאמץ מיוחד עבור הציבור כולו בדיוק בענין זה, וגם אם סו"ס שגה מהיכי תיתי להחמיר בענינו ולהגדירו כפורץ גדר ח"ו.

ולשמחתי מצאתי שהסבא מקעלם עצמו מספר על מאורע זה ומתברר כי לא מיניה ולא מקצתיה, במאמר הנקרא 'חביבין יסורים' שבו מדבר הוא אודות כך שאנו רואים רק חלק מהמהלך האלוקי וע"כ לוקים אנו לעתים בחוסר הבנה, אבל הקב"ה שרואה את המהלך כולו פועל בניגוד להבנתנו, לטובתנו, וכדי להמחיש דבר זה מעולמנו מביא את המעשה הנזכר (וכפי שיתבאר להלן), וכתב על זה (ע' ספר חכמה ומוסר ח"א עמ' שמוח) דאודו בחור "כבש רצונו לסבול בזיון והיה מטפס ועולה על המחיצה שלא לפי כבודו כו' והיה סבור לקבל שכר שמים על זה כו' ואני כשראיתי זאת הקפדתי על זה הרבה כי הוא מביט על הפרט אבל אני כבעה"ב על זה ואני חושב ע"ז שאחד מאתנו מטפס ועולה, גם אחרים יעשו כן, ונמצא שהחצר היא כמו בלא מנעול, ושם בבית יש הרבה ספרים יקרים ונמצא כי גרם זה שבעה"ב ידאג תמיד על המונח שם". הרי שהאלטער ז"ל מסביר בעצמו מה היתה טענתו, ואין זכר בדבריו לענין של 'פריצת גדר', רק טען שהיה לו להיות זהיר כשעוסק ברכוש שלא הוא הבעה"ב בו, וכמו"כ חזינן שהוא עצמו משבח את מסירות נפשו של אותו בחור, ופשיטא שלא הכלים אותו וביישו וכ"ש שלא גירשו מהת"ת. אין זאת אלא שת"ח שהיה אז בחור צעיר זכר את המאורע וכרך אותו עם ארוע אחר שהיה באותה תקופה. וכל כיו"ב על זו הדרך.

הרב אריאל קצנבלוגן

המניח תפילין של רש"י ועלה בידו של ר"ת

בגליון לר"ה. בדברי הרב ר' אפרים קרלינסקי העוסקים בענין התקיעות. ויצא שם לדון למי שהניח תפילין ונתכוין להניח של רש"י ועלה בידו של ר"ת או להיפך, ורצה לדמות דבר זה למי שתקע ונתכוין לשברים, במקום שצריך תקיעה. ותוך כדי שהוא מוציא קול, עוד קודם ששבר את הקול, נזכר והשלים את הקול לתקיעה פשוטה כדן. דאיתא להלכה בכה"ג שלא עלתה לו תקיעה. ומזה יצא לדון להנחין בתפילין כשנתכוון להניח של רש"י ונמצא של ר"ת ורצה לומר שלא יצא יד"ח.

ולכאורה אין הנדון דומה לראיה. דחלוקה מציאות התקיעה והשברים מציאות תפילין של רש"י ודר"ת. דבשלמא תקיעה ושברים תרי קולות הם מן התורה

שהרי ילפינן מקראי לתרועה. וכן לתקיעה שלפניה ושל אחריה. וממילא כונת שבר שונה מכונת תקיעה. לא כן תפילין שמהתורה חד הם ורק שנחלקו השיטות אין אופן עשיתן וסדר הנחת הפרשיות. ולעולם יש לומר דכונת עשיית המצוה היא אחת לצאת יד"ח מצוות עשה ורק שמניח להידור ומחמת הספק כדי לצאת לפי כל השיטות. ואולי זה דומה יותר לנתכוין לשמוע תרועה שסבור שזוהי הסדר ושמוע שברים. דתרועה מהתורה אחת היא ורק שהוא ספק באיזה אופן. אמנם גם בזה יש לדחות לאידך גיסא. ולומר דכל שהספק הוא בחז"ל. אז ודאי דעיקר המצווה חייב לשמוע תשר"ת תש"ת תר"ת. דהי מיניהו מפקת. ורק לעורר באתי וצ"ע.

תשובת הרב קרלינסקי

י"ש"כ.

אכן יש חילוק בין הנידונים, וכמש"כ הרב המגיב בטוטו"ד, אולם כלפי הראיה שהבאתי מתוס' לדין התפילין נראה שהדברים דומים, משום שתוס' דיבר על מקרה שכיוון לתקיעה [אלא שחשב שצריך לעשותה קצרה] ואכן יצא לו תקיעה [באורך טוב]. וזה ממש דומה לנידון של תפילין דרש"י ור"ת, ודוק.

הרב יחזקאל מנדלסון

הוספת מעלה במצוה אחר שיצא יד"ח

בגליון ראש השנה האריך הרב חיים גמליאל הלפרט שליט"א לבאר דשיין להמשיך בקיום מצוה דאורייתא, ולהוסיף 'מעלות' במצוה אף אחר שעשה כבר מעשה שיכול לצאת בו יד"ח. ויש להביא לזה מקור גם בדיני לולב, דהנה ידוע הנידון שיש שהעדיפו לברך על הלולב קודם התפילה, ובמשנ"ב תרנ"ב סק"ד כתב דקצת מן המהדרים נוהגים לברך על הלולב בנה"ח בתוך הסוכה. ובבכור"י תרמ"ד סק"א כתב בשם השל"ה "דירא שמים לא יסיח דעתו מהם בצאתו מבית הכנסת וילך לסוכה וינענע שם" וכו'. ויעו"ש בשל"ה שכתב כן אף על הושענא רבא, שמניח הלולב ונטל הערבה, אך לא יסיח דעתו מהלולב כדי שיוכל אח"כ ליטול אח"כ ג"כ בתוך הסוכה. ומבואר שאע"פ שכבר יצא ידי חובת לולב, אך יכול להמשיך בדעתו את קיום המצוה, ולהוסיף אח"כ את הענין של נטילה בסוכה.

ובאמת שמש"כ שבתקיעת שופר גם המיושב וגם המעומד שייכים לקיום המצוה וכל הנידון בראשונים הוא רק מהו העיקר, כך הוא גם בלולב וכמש"כ התוס' בסוכה מ"ה ע"ב דביאר דאין מברכים כל פעם שנטל לולב ביום כיון ש"אין עיקר מצותו אלא פעם אחת". וא"כ יש לומר דיכול להוסיף גם בנטילה שאינה עיקר וכנ"ל.

אמנם יש להעיר, דמש"כ הרב הנ"ל דבשני אתרוגים שאני כיון שהוא חפץ אחר ולכן נטל הגר"ח את המהודר ראשון, הנה הבכור"י עצמו ס"ל דאף בשני אתרוגים שייך להוסיף בהידור אחר שכבר יצא, ודלא כדמטו בשם הגר"ח, וכמפורש בדבריו בתוספת בכורים סי' תרנ"א שהביא בשם השבו"י ושו"ת יד אליהו דמי שיש לו אתרוג שאינו מהודר ורוצה להמתין כיון שיודע שאח"כ יביאו לו אתרוג מהודר, ישיהי כתבו דימתין ולא יקיים המצוה מיד. והבכור"י נחלק עליהם וכתב דודאי יקיים זה מיד, ואי משום שאח"כ יהיה יותר מהודר, הרי יכול אח"כ ליטול את המהודר יקיים בזה ואנהו, וכמש"כ התוס' ל"ט ע"א דאף אם כבר נטל הלולב יכול עדיין לברך, עי"ש.

לע"נ זקני

הרה"ג ר' יעקב דוד ב"ר גבריאל זצ"ל

נלב"ע הושענא רבה תשנ"ג

תנצב"ה

ולרפואת האשה

מרת שרה בת גיטל שתחי'

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

לע"נ

מרת חנה ב"ר עקיבא ע"ה

תנצב"ה