

# אם תעירך

במה לפרסום

קושיות | תמיהות | שאלות | הערות

מרבנן ותלמידיהן

בסוגיות הנלמדות ב'בית מדרש גבוה'

עניני דיומא

ראש השנה | יום כיפור | סוכות

וסוגיות הש"ס

פה לייקוואוד

גליון טו

תשרי תשע"ח

החוברת הבאה תעסוק בעניינים  
הנלמדים בכל החבורות שבישיבה  
הקדושה 'בית מדרש גבוה'. **ויכלול**  
**מדור מיוחד לעניני חנוכה**. המועד  
האחרון להגשת ההערות הוא לא  
יאחר מר"ח כסלו תשע"ז.

---

## אם תעירו

59 Carey Street

Lakewood NJ 08701

Tel. 732.232.4106

Fax. 732.534.6179

Email: [imtaiuru@gmail.com](mailto:imtaiuru@gmail.com)

---

נערך והובא לדפוס ע"י



## מכון עלה זית

עריכת ספרים מהחל עד גמירא  
[alehzayis@gmail.com](mailto:alehzayis@gmail.com) | 732.513.3466

FAX: 732.865.7002

## דבר המערכת

ידועים דברי המגן אברהם (סימן תקפד ס"ק א) ש"מנהג פשוט לגמור בליל יום הכיפורים כל תהלים" [עיין של"ה מסכת יומא עמוד התשובה]. אמנם מצינו שני דרכים בטעם אמירת תהלים בימים נוראים. הדרך הפשוטה היא לשפוך שיח לפני הבורא שירחם עלינו בדין. אך מטו בשמיה דהגרי"ז דרך מחודש בזה. וכך סיפר בן משפחתו של הרב מחרקוב, הגאון רבי אברהם ישראל משה סלומון זצ"ל:

פעם אחת שאל הרב מחרקוב את מרן הגרי"ז זצ"ל לפרש מנהגו בראש השנה לומר תהלים בכל הזמן הפנוי, ו"האם לא עדיף תחת זאת ללמוד גמרא?" השיב מרן זצ"ל:

"בראש השנה מרגיש כל יהודי כמו סוחר שברשותו היה הון רב, ולפתע פשט את הרגל ונותר בחוסר כל. במצב כזה, מובן כי התנאי הראשון להעמידו על רגליו הוא לחדש את מלאי המזומנים [ה'קאפיטאל' כלשוננו], ואין ספק כי ההון המשמעותי ביותר זהו לימוד הגמרא, וכך אכן נהגתי בצעירותי בימי ראש השנה. אולם לימוד בעיון, מטבע הדברים, מעורר במהלכו קושיא, כשהיא מתעוררת, יש לגשת לארון הספרים ולעיין בספרים שונים על מנת ליישבה. בדרך לארון וממנו נגרם, בדרך כלל, ביטול זמן מסוים, דבר שמאד לא רצוי שיהיה ביום הדין. ובשל כך החיליתי לנהוג לומר תהלים בכל זמני הפנוי בימי ראש השנה, כך אין חשש של ביטול זמן, שכן תהלים אומרים ברציפות, ללא הפסקות. ( הרב בריסק, ב עמ' 582 )

רואים מכאן שתחילת דרכו של מרן הגרי"ז היתה לעסוק בעיון התלמוד כדי לזכות ביום הדין, אלא משום חשש ביטול זמן הכרוך בזה שינה מנהגו לקריאת התהלים. אולי אפשר לבאר שגם קריאת תהלים של הגרי"ז לא היתה מדין אמירת תחנונים אלא מדין תלמוד תורה. שכן שמעתי לדייק מלשון הרמב"ם שהתועלת באמירת תהלים היא זכות התלמוד תורה שיש בקריאתה. שהרי כתב הרמב"ם ( פרק יא מהלכות עבודה זרה הלכה יב ) שאסור לעשות דברי תורה רפואת הגוף, ומבאר הרמב"ם שהטעם שאין חשש בקריאת תהלים הוא מפני ש"הבריא שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתו וינצל מצרות ומנזקים, הרי זה מותר". מבואר בדברי הרמב"ם שאין הגדר באמירת תהלים מצד שהוא דרך של תחנונים, אלא מצד שזכות קריאת התורה תגן על הקורא.

נמצא שמעולם לא שינה הגרי"ז עצם תכסיסו לזכות בדין. אלא שבצעירותו העדיף הלימוד בעיון ולא חשש כל כך לביטול רגעים, ובזקנותו העדיף הלימוד ברציפות על פני הלימוד בעיון. ואכן אחיו הגר"מ הלוי זצ"ל הורה לאחרים להעדיף לימוד העיון בראש השנה ואמר שכך נהג גם אביו הגר"ח הלוי זצ"ל [ראה קובץ ישורון חלק כט עמ' תקלז].

כמובן שאין בידינו לקבוע איזה דרך יבחר בו האדם, האם להרבות באמירת תהלים בימים הנוראים, כמו שנהגו הרבה גדולי ישראל זי"ע, ששפכו כמים לבם באמירת תהלים בימים הנוראים, או להרבות בעיון ההלכה, כמנהג הרבה גדולי ישראל זי"ע, וכמו שמספרים גם על הרה"ק בעל 'דברי חיים' מצאנז זצ"ל שהיה עוסק בעומק העיון בסוגיית הש"ס לפני תקיעת שופר ופעם אחת מצאווהו בליל יום הכיפורים כולו שקוע בלימוד ספר קצות החושן. אולם הדבר פשוט שעכ"פ בזמנים שאין עוסקים באמירת תהלים ובריבוי תחנונים, שראוי להרבות כמה שאפשר בעיון ההלכה ולהוסיף חיילים בלימוד התורה.

אנו תקוה שהוצאת הקובץ הזה לאור תעזור ללומדי תורה להתמיד בעיון ההלכה בכל שעות הפנאי. זהו הטבע של קושיא חזקה והערה מעניינת שגורם לכל אחד להשקיע מחשבתו במחשבת התורה בכל עת. ויהי רצון שנזכה לראות נפלאות מתורתך, ותמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.



הברכה אחת היא קמי **מרנן ורבנן ראשי הישיבה, ראשי החבורות ושאר הלומדים** שנהגו בנו טובת עין ומסרו לנו מפרי יגיעתם לתועלת ציבור הלומדים, יה"ר שיזכו להמשיך במלאכתם מלאכת הקודש, 'ימים על ימי מלך תוסיף' מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

ברכה מיוחדת **לכל אלו שהמציאו לנו מדברי כבוד רבותינו אשר מפייהם אנו חיים**, מרנן ורבנן גדולי ראשי הישיבה נ"ע. זכות התורה תעמוד להם שיזכו להמשיך להפיץ דברי רבותינו הקדושים בקרב היכלי הישיבות הקדושות ומחוצה, עד שתמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

כאן המקום להודות לכל הרבנים הגאונים שעומדים תמיד לימין המפעל לסמכהו, ותורמים מזמנם היקר מכל, לעיין בדברי הכותבים ולהדריכנו בעריכת הקבצים. למרות שאי אפשר להזכיר כולם, אבל כל נוכל להתעלם מכבוד **הגאון**

ר' הענאך שחר שליט"א, הגאון ר' אברהם בירנבוים שליט"א, הגאון ר' יהושע אבא בוסל שליט"א, והגאון ר' משה מנחם קלאר שליט"א, שיש להם חלק גדול במפעל הזה, וב"ה שהוציאו מתחת ידם דבר נאה ומתקבל, ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם ה' אלוקי ישראל.

תודה רבה **להרב יעקב שולמן שליט"א**, שידיו רב לו בהוצאת רעיון הזה מעולם המחשבה לעולם המעשה. יה"ר שיזכה להמשיך להדריך אברכים בדרך הישר להרביץ תורה ולהרבות מקומוות התורה.

מזמור שיר מיוחד לכבוד **הרב יחזקאל גארטענהויז שליט"א**, שכמעשיו בחוברת י"א כן מעשיו בחוברת זו, הושיט לנו יד עזרה באיסוף חומר רב לקובץ זה. ישלם ה' פעלו כי רב ויהי משכורתו שלמה מעם ה' אלוקי ישראל.

חובה מיוחדת מוטלת עלינו, להכיר בגודל כשרון המעשה של **מכון "עלה זית"** והעומד בראשו **הרב הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א**, שעושים מלאכת אומן בסידור הדברים ועיצובם. יזכו להוציא עוד ספרים רבים כאלה לתועלת הלומדים.

וכאן המקום לבקש מאת כל בני הישיבה הרואים תועלת בגליון זה, שיואלו נא להקדיש מזמנם ולייעד כמה מן העניינים אשר הם עוסקים בהם ובענייני המועדים שבחודש האיתנים, להעלותם על הגליון בקצירת האומר למען יהיה הדבר לתועלת בהמשך הופעת הגליונות בעזה"ת. וכמו כן אנו מבקשים מכל מי שעלתה בידו ליישב אחת מהקושיות שבתוך גליון הזה, שישלח דברו אלינו בהקדם.

מועד אחרון למסירת הערות

ר"ח כסלו

ימי הרחמים והסליחות שלהי תשע"ז

אליהו מרדכי יאנאווסקי

נ"ב: מי שרוצה לקבל חוברות 'אם תעירו' בדואר, בבקשה להתקשר לטלפון 732.232.4106 או לשלוח פקס למספר 732.534.6179 או אימייל ל- imtairu@gmail.com כדי להירשם.



## תוכן הענינים

דבר המערכת..... א

### דובב שפתי ישנים



מרון הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל

ראש הישיבה

שמועה בשם הגרא"ק זצ"ל בדינא דמצטער בלילה ראשונה של סוכות... יג

הגאון רבי שלום מנשה גוטליב זצ"ל

ראש ישיבת בית התלמוד

סיום על משניות סדר מועד - ובענין השולחן בשעה שמראין אותו

לעולי רגלים..... טו

הגאון רבי חיים שלמה לייבוויץ זצ"ל

ראש ישיבת קמניץ

בפסול 'מצוה הבאה בעבירה' בסוכה..... יז

### מרנן ורבנן



הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

סוכה שצילתה מרובה מחמתה תחת אילן שחמתה מרובה מצילתה... יט

הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

שיטת הר"ן ורא"ש בנתרוקנה..... לא

**הגאון רבי ישראל צבי ברוידא שליט"א**

רב דקהל שערי אורה ומח"ס זכרון אברהם  
על עניני ישיבת סוכה ועוד ספרים

א. הערה בדין האוכל פת הבאה בכיסנין בסוכה ..... לח

ב. הערה בדין נקודות המצויות באתרוגים ..... מ

**אליבא דהלכתא****הרב יצחק קוזלוביץ**

א. בענין מעשה דמגנצא - ובענין נתקל בתקיעות (ר"ה לד, א) ..... מב

ב. בענין נתקל בתקיעה בשברים ובתרועה (ר"ה לג, ב) ..... מד

**הרב שאול כ"ץ**

ביאורים לדינא בשאלות השכיחות בהלכות תקיעת שופר [סימן תק"צ] .... נ

**הרב בנימין אליעזר רבינוביץ**

בענין שמחה ביום הכיפורים ובראש השנה ..... סג

**הרב יהודה פינקלשטיין**

כל נדרי ..... סח

**הרב יששכר דב היילפרין**

דין מוקצה בנעלי עור ביום הכיפורים ..... עה

**הרב חיים צבי הכהן גארעליק**

חליפת מכתבים בין הרה"ג ר' חיים צבי הכהן גארעליק שליט"א ובעל

מחבר ספר "שושנת ישראל" בענין מי שניעור אחר עלות השחר ..... ז

**הרב יצחק זילבר**

בידורי הלכות בענין ברכת לישב בסוכה ..... פו

**הרב משה מצגר**

בענין כוונה במצות סוכה ..... צב

**הרב שמחה בונים לונדינסקי**

תשובות בהלכות מזוזה מאת גדולי הרבנים שליט"א ..... צד



## מבי מדרשא



## עניני דיומא

בענין תוספת 'יום טוב' בראש השנה - הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש - קיד / הערה בענין תקיעת שופר - הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש - קטז / בענין שיעור השברים - הרב ברוך יחיאל שרייבער - קיח / בענין תרועה היא קול אחד - הרב ברוך יחיאל שרייבער - קיט / בענין תרי קלי לא משתמע - אחד מבני הישיבה - קכ / אמירת פסוקים בתוך הסליחות לפני ברכת התורה - הרב ברוך יחיאל שרייבער - קכא / כמה הערות בדין אמירת אבינו מלכנו בר"ה ויוהכ"פ ובעשיית - הרב אברהם צבי הלוי פינקאוויטש - קכג / בענין הלל בר"ה ובמה דבטוחין שיעשה לנו נס - הרב זאב רייז - קכו / מנין העולים לתורה ביוה"כ שחל בשבת - הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש - קכו / בענין חיוב תשובה ביוה"כ - הרב אריה מלכיאל שוסטאל - קכט / כמה הערות בענין ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם - הרב זאב רייז - קלא / בענין הנוסח של וידי - הרב ישראל גאלדבערג - קלג / בענין חובת וידי בפרו של אהרן - הרב ישראל גאלדבערג - קלד / שיטת רבינו יונה בענין מקומם של הייסורים בתשובה - הרב מאיר שמחה קויפמאן - קלז / בענין האם יש תשובה לעכו"ם - הרב זאב רייז - קלח / הערה על הלחם משנה בענין הצלה על ידי תפילת צדיק - הרב זאב רייז - קלט / בענין שיטת ר"י דמתקינין לו אשה אחרת שמא תמות - הרב זאב רייז - קלט / שיטת המג"א בגדר תוספת שבת ויו"ט ויו"כ קודם הבדלה ובדברי מרן הגרי"ז זצ"ל - הרב בנימין אליעזר רבינוביץ - קמ / לכם באתרוג והמוציא מחבירו עליו הראיה - הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש - קמב / אכילה בסוכה בבית המקדש ובדין אחשביה - הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש - קמד / בדין סכך וקרקע דסוכה - הרב בנימין אליעזר רבינוביץ - קמו / בענין מי שקידש בליל א' דסוכות וראה ששכח להסיר השל"ק - הרב יעקב ניומאן - קמז / סתירה בברכת שהחיינו האם די בזמן המצוה או דצריך קיום ממש - הרב יעקב ניומאן - קמח / בענין מחיצות של שבת וסוכה - הרב נחמן רוזן - קמט / בטעם שצריך מיעוט לסוכה גזולה ולא די במצוה הבאה בעבירה - הרב זאב רייז - קנג / הערה בדברי תוס' בענין זכר לענני הכבוד - הרב זאב רייז - קנד / נענוע הלולב לרצות, לפי שבחג נידונין על המים - הרב זאב רייז - קנה / לשון תורה ולשון חכמים במטבע ברכת לולב ושאר הברכות - הרב הלל שמעון שימאנאוויטש - קנה / בדין אתרוג היבש - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - קסא / בענין ערבה הלכה למשה מסיני - הרב אליהו מרדכי

יאנאווסקי - קסג / בענין הקפת מזבח בלולב וערבה - הרב משה אהרן גרוס - קסה / מנהג בכלל לא תסור בשי' הרמב"ם ורש"י - הרב בנימין אליעזר רבינוביץ - קעא / לשיטת רבי אליעזר ד'לכם' ביו"ט הוא רשות, מה דינו לענין ושמחת בחגך - הרב זאב רייז - קעג / בענין שלמי שמחה - הרב שלמה זלמן פורמן - קעד / הערות בענין מצות עלייה לרגל - הרב שלמה יונגר - קפא / על מי נאמדו הפסוקים בנחמיה בענין ראש השנה וסוכות - הרב הלל שמעון שימאנאוויטש - קפה / בענין עלי הדס ועלי עץ עבות דנחמיה - הרב זאב רייז - קפח / בענין שמיני רגל בפני עצמו - הרב מאיר שמחה קויפמאן - קפח / הערה בדין רגל בפני עצמו לענין לולב - הרב בנימין אליעזר רבינוביץ - קצ / הערות בדין ספיקא דיומא במצות שאינן תלויות בקדושת יום טוב - הרב משה יוסף ישראל פעלדמאן - קצא / בענין שכח משיב הרוח ונזכר מיד בסיום הברכה - הרב ברוך יחיאל שרייבער - קצב

## נדריים

### דף ד, ב

בענין ידים שאינן מוכיחות במודרני ממך - הרב צבי ויינבאום - קצג

### דף סו, ב

תשובה בענין עקירת נדר ע"י שאלה מכאן ולהבא או למפרע - הרב שמואל ישעי' יפה - קצו / בענין הפרה בבת אחת - הרב זאב שטיינבערג - רא

### דף סח, א

ראיה בשם הגרא"ק שהפרה נתבטלה מכאן ולהבא, והערה בזה - הרב ירוחם שטיינמעץ - רה / בסוגיא דמיגז גייז או מיקלש קליש - הרב אברהם צבי הלוי פינקאוויטש - רו

### דף סט, ב

במשנת הגאון רעק"א זצ"ל בענין שמיעה והפרה בבין השמשות דהוי ספק ספיקא - הרב שמואל ישעי' יפה - רח

### דף עח, ב

בדברי רע"א בענין קיום בלב ודברים שבלב - הרב ירוחם שטיינמעץ - רט

## סוגיות הש"ס

### ברכות טו, א

חידוש בענין המנהג הנהוג בטבילה, ויסוד גדול בענין מצוה וה'חלות' שבה - הרב שמואל ישעי' יפה - ריא

### שבת קלז, א

בענין חזקת מעוברת לענין מילת תינוק שנולד בין השמשות - הרב שמואל ישעי' יפה - רטו

### עירובין טו, ב

בדין פרוץ מרובה בכל ההיקף ובכל מחיצה בפני עצמה - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - רטז

### כתובות קיא, ב

בענין המצוה להתדבק בת"ח - הרב ניסן אריה ליברמן - ריח

## תגובות



בענין אם נשבעין לקיים המצות לזרוזי נפשיה גם בזמן הזה - הרב יעקב ניומאן - רכא / כמה הערות על גליון יד - הרב יעקב ניומאן - רכב / בענין הערמה ביום טוב - הרב י.צ. מאנהייט - רכד





## דובב שפתי ישנים

מרת הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל

ראש הישיבה

### שמועה בשם הגר"ק זצ"ל בדינא דמצטער בלילה ראשונה של סוכות

הסוכה שאינו יורד שם מטר פטור צ"ע,  
מ"מ מעצם היסוד נראה דבריו נכונים.

**ובה"א** דפסק הרמ"א דבליל ט"ו חייב  
גם במצטער, שמעתי מפי מו"ר  
הגר"א קוטלר זצק"ל דס"ל דמגזירה  
שוה דט"ו ט"ו ילפי מצוה חדשה, ואינו  
מדין "שבעת ימים תשבו" כלל, ועל כן  
הוי כשאר מצות דמצטער חייב. והיה  
אומר דכיון דמצוות צריכות כונה, צריך  
לכוין למצוה זו. וכן נראה מהא דאיתא  
בירושלמי (סוכה פרק ב הלכה ז) דילפי ט"ו  
ט"ו לענין הא דבעי אכילה לתאבון,  
וע"כ דמצות אכילה הוא, אבל מצות  
"תשבו" אינו מצות אכילה אלא מצות  
ישיבה. וע"כ הא דמצטער פטור דלא  
מקרי ישיבה כלל כיון דלא הוי כעין  
תדורו, ואין זה פטור בהחיוב אלא  
הפקעה במעשה, וע"כ אינו מקבל שכר  
כאינו מצוה ועושה, אבל בליל ט"ו  
דהוא מצות אכילה ואינו מקרא דתשבו  
כלל, שפיר מתחייב.

**איתא** בשו"ע (או"ח סימן תרלט סעיף ה),  
ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך  
הבית וכו', וברמ"א שם, וכל זה דווקא  
בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל  
לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה  
אף אם גשמים יורדין, ע"כ. והגר"א (ס"ק  
כה) הביא מחלוקת ראשונים בדינא  
דהרמ"א האם יש חיוב אכילה בסוכה  
בלילה ראשונה גם בירדו גשמים, וביאר  
בטעם הפוטרים משום "דכשירידים  
גשמים אין שם סוכה עליו".

**ונראה** דרק בשעת גשמים סובר הגר"א  
ולא בשאר מצטער, וטעמו  
משום דבשעת גשמים אינו סוכך עליו  
מהמטר ועל כן נפקע שם הסוכה, אבל  
חולה וכן בזמן צינה אינו כן. וזה ביאור  
החכמת שלמה (סימן תרלט סעיף ה),  
דבזמן הגשמים אף לר"ת וסיעתו לא  
מהני פריסת סדין, ודוקא לאחר הגשם  
ומים נוטפין מהסכך הוא דמהני. ואף  
דמה שכתב שם דבמקום שיורד גשם אף

כשאר ימי הסוכה, וכמו דע"כ צ"ל לרבי אליעזר דס"ל י"ד סעודות חייב לאכול ומ"מ פטור במצטער.

(מתוך מכתב מאת הגאון רבי שמואל אביגדור פיוועלזאן זצ"ל להגאון רבי אפרים גרינבלאט זצ"ל)

ויע"ל זה כתב הגר"א (שם) דאפילו אם נסבור כן, מ"מ בשעת גשמים לא הוי סוכה, ופשיטא דמצות אכילה אינו אלא בסוכה. ומיהו להלכה ס"ל להגר"א דכל מצטער פטור בליל ט"ו, דס"ל דגזירה שוה דט"ו אינו מצוה אלא קביעת חוב, אלא המצוה הוא תשבו



הגאון רבי שלום מנשה גוטליב זצ"ל\*

ראש ישיבת בית התלמוד

## סיום על משניות סדר מועד - ובענין השולחן בשעה שמראין אותו לעולי רגלים\*\*

מוציאין אותו לחוץ, וכו' ע"ש, אלא דצ"ב אמאי לא מפרש הרמב"ם כתוס' שרק היו מגביהין אותו, ובפשטות דניחא ליה לפרש דהאזהרה היתה אף לישראל. ועוד י"ל על פי מש"כ המנחת חינוך מצוה קפ"ד, דדעת החינוך בשיטת הרמב"ם הוא דאף הנכנס להיכל להשתחוות אפילו כהן גדול לוקה, ולא כתוס' חגיגה הנ"ל, ואם לא הוציאו אותו לחוץ אף הכהנים לא היו נוגעים בו, לכן פירש שהוציאו אותו לעזרה.

**עוד** י"ל עפ"י דברי התוי"ט ד"ה הזהרו וכו', דלא היתה אזהרה על המנורה, משום דתמיד דמנורה היינו מלילה ללילה, ולכן גם אם יגעו במנורה אין בו חסרון בקיום תמיד שכן אפשר להטבילו, ובחי' מהרי"ח בסוף המשניות הקשה הא כתיב בין הערבים גבי מנורה והוא קודם הלילה והלא צריך הערב

**כיצד** מעבירים על טהרת עזרה מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומרין להם הזהרו שלא תגעו בשולחן וכו' (משנה חגיגה כו, ו). ובתוס' בגמ' ד"ה שלא וכו', כתבו: בכהנים עמי הארץ ההולכין להיכל להשתחוות קאמר, דאילו ישראל לא היו ראוין לילך אף בין האולם ולמזבח, עכ"ל.

**אמנם** הרמב"ם בפ"א מה' מטמאי משכב ומושב כתב, אל תגעו בשולחן בשעה שמראין אותו לעולי רגלים כדי שלא יהיה טמא במגעו וכו', ונמצא צריך טבילה והערב שמש, וכו'.

**וכתב** המשנה למלך שם שהתוס' לא רצו לומר כהרמב"ם, משום דס"ל דלא היו מוציאין את השולחן לחוץ, אלא היו מגביהין אותו והיו רואין אותו מרחוק וכו', ורבינו ס"ל שהיו

\* תשו"ח להרה"ג ר' צבי רוטברג ממכון משנת רבי אהרן שנהג בנו טובת עין ומסר לנו דברים אלו לפרסום.

\*\* נאמר בקהל עם באדר שני תשי"ד.

וזהו הסמיכות דמס' יבמות לסדר מועד, שהקשו בתוס' מועד קטן כ"ח ע"ב איך פתח בט"ו נשים הא אתחולי בפורענותא לא מתחלינן. ואולי י"ל כיון דתני בחגיגה דמגביהין אותו ולדברי הרמב"ם מבואר דבר זה במתני' דהטעם דמגביהין אותו הוא להראות חיבתם, ובאמת הקב"ה מראה חיבתם ע"י הרבה מצות התורה, וגם מצות יבום הוא מחיבת המקום לישראל להקים לאחיו שם שלא ימחה שמו, וכתב הספורנו שיהיה הבן נחשב קיום פריה ורביה להמת, וע"י מצוה זו מראה הקב"ה ג"כ חיבתו לישראל כמו ע"י ניסים דלחם הפנים.

שמש ואיך ידליקו בין הערבים, ותי' דלא גזרו רק טבילה ולא הערב שמש, וכר' ע"ש, וא"כ הרמב"ם שכתב שם דבעי גם הערב שמש לא מצי לפרש כתוס' דא"כ קשה אמאי לא הזהירו גם על המנורה וכקושית המהרי"ח, ולכן פי' משום דמגביהין אותו, ולכן שפיר לא הזהירו על המנורה דרק השולחן הגביהו והוציאווהו להראות הנס אבל לא את המנורה, אלא דקשה ע"ז מהסוגיא בגמ' שהקשו מ"ט לא תני מנורה, ומתרץ מנורה לא כתיב ביה תמיד, ולכאורה הרי עכ"פ צריך להדליקה בין הערבים, וזה הרי נלמד מתמיד שחיוב ההדלקה הוא מלילה ללילה כמ"ש התוס', וצ"ע.





## הגאון רבי חיים שלמה לייבוויץ זצ"ל

ראש ישיבת קמניץ

## בפסול 'מצוה הבאה בעבירה' בסוכה\*

אלא דכיון דבעי' שיניחנו לשמה חסר ההכשר, אבל סכך פסול מיהא לא הויא, ואינו מצטרף לשאר פסולים, וכמו כן יש מקום לו' בסכך דלמעלה מכ', דכיון דהוי סכך אלא דפסול מטעם אחר משום גובהו (כמש"כ הראשונים), י"ל דאינו מצטרף לשאר פסולים.

**והנה** מבואר מדברי ר' חיים זצוק"ל דסכך דפסול משום מצוה הבב"ע פוסל בד' טפחים, והטעם הוא דאף דאינו סכך פסול מ"מ ודאי לא חמיר טפי מסכך פסול שיפסול בג' טפחים כאויר, ועוד הרי טעמא דחמיר אויר מסכך פסול הוא משום דבאויר ניכר ההפסק, אבל סכך פסול דמסוכך מיהא הוי לא מיפסיל אלא בד' טפחים, והאי טעמא שייך גם בסכך הפסול משום מצוה הבב"ע. ובני הרב ברוך בער שליט"א העיר דכיון דאויר פוסל בג' טפחים, ובהסכך הגזול הוא דמתכשר, לכאורה עדיין הוי מצוה הבב"ע, דכיון דאנו משתמשים בהך סכך להמצוה לא גרע מדופן גזול

**איתא** בגמרא (סוכה ט, א) דקרא (דברים טז, יג) ד"חג הסכת תעשה לך" מבעי למעוטי גזולה. והקשו התוספות (ד"ה ההוא מבעי) דלמה לן קרא למעוטי סכך גזול תיפוק ליה דהוי מצוה הבב"ע, ותי' ר' חיים זצוק"ל דאי משום פסול דמצוה הבב"ע לא היה מצטרף לסכך פסול להשלים השעור של ד' טפחים, ואף דשוי בשיעורייהו מ"מ בגדר הפסול חלוקים הם, דמצוה הבב"ע לא הוי סכך פסול אלא דחסר הכשר - ס'פיילט הכשר, ומש"ה אינו מצטרף בהדי סכך פסול להשלים השיעור ד' טפחים, וכמו כן אין מצוה הבב"ע מצורף לאויר כיון דשיעורו בד' טפחים ולא בג' כאויר, ונמצא דאינו מצטרף לסכך פסול, וגם אינו מצטרף לאויר, דמצוה הבב"ע הוי גדר בפנ"ע שאינו לא סכך פסול ולא אויר, דסכך הוא שחסר הכשר.

**ונר'** דאם לא הניח הסכך לשם צל הוי סכך פסול ומצטרף לשאר פסולים, אבל אם הניח שלא לשם חג אפילו לבית שמאי דפסול נר' דאינו סכך פסול ממש,

\* נאמר בסוכות תשע"ד בבית הגאון זצ"ל.

דאינו אלא היכי תמצא בעלמא לא מיפסל משום מצוה הבב"ע.

**וְנֵר** דיש לדון כשמלייה לאויר בג' טפחים סכך פסול אם הסכך פסול נאסר בהנאה, די"ל שאינו בכלל הסוכה, ואפי' אם הדפנות נאסרין בהנאה (כשי' הרמב"ם דסבר דכל מה שנצרך להסוכה נאסרת, דגוף הסוכה לגבי פסלות הוי רק הסכך, אבל המצוה מקיים גם בהדפנות), אבל סכך פסול אינו נאסר, ואף דבעי לי' להכשר הסוכה מ"מ הוי רק כדי שלא יהא הפסק ואינו מצטרף לגוף הסוכה.

דפסול, שהרי אפי' אם הקרקע גזולה מיפסיל משום מצוה הבב"ע, וכיון דסו"ס צריך להך סכך כדי שלא יהא אויר הוי מצוה הבב"ע. אבל נר' ברור דהדין עם ר' חיים זצוק"ל דאין אנו משתמשים בג' טפחים סכך פסול להכשיר הסוכה, ואף דבלאו איהו הוה מיפסל מ"מ ניט מיר נוצ'ן עס אין דער סוכה, דהיכי תמצא בעלמא הוא שלא יהא שם אויר שיפסול ויהא מסוכך בלי הפסק, ודמי לגזל מגילה וקרא בו דאמר מו"ז זצוק"ל דכיון דאין המגילה גוף המצוה, אף דצריך לי' למצוותו, אינו מיפסל משום מצוה הבב"ע, וה"נ כיון





## מרנן ורבנן

הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

### סוכה שצילתה מרובה מחמתה תחת אילן שחמתה מרובה מצילתה\*

צילתו מרובה מחמתו ובין כשאילן חמתו מרובה מצילתו, אך מתרי טעמי, מדין סוכה תחת האילן ומדין צירוף סכך פסול. דכשהאילן הוי צילתו מרובה מחמתו, נפסלת הסוכה מגזיה"כ ד"בסוכת תשבו", דילפינן בגמ' בסמוך 'ולא בסוכה שתחת האילן', ופסול זה אינו אלא באילן דהוי דומיא דבית שצילתו מרובה מחמתו. אך מבואר בגמ' דגם כשהאילן הוי צילתו מרובה מחמתו יש לפסול הסוכה מטעמא אחרינא, 'דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר', ופירש"י בסמוך (ד"ה הא ב') 'ונמצא מסכך במחובר', אך לענין זה מועיל 'חבטן' לבטל הסכך הפסול.

**אך** לא נתבאר בגמ' באיזו סוכה מיירי דנפסלת מדינא 'דקא מצטרף סכך

#### פסול סוכה שתחת האילן

א] **תנן** במס' סוכה (ט, ב) העושה סוכתו תחת האילן, כאילו עשאה בתוך הבית, ע"כ. ואמרינן בגמ', אמר רבא לא שנו אלא באילן שצילתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצילתו כשרה, ממאי מדקתני כאילו עשאה בתוך הבית, למה לי למיתני כאילו עשאה בתוך הבית ליתני פסולה 'פרש"י - מההוא קרא דנפקא לן תוך הבית נפקא לן תחת האילן, ולמה לי למיתלי האי בהאיך], אלא הא קמ"ל דאילן דומיא דבית, מה בית צילתו מרובה מחמתו, אף אילן צילתו מרובה מחמתו, וכי חמתו מרובה מצילתו מאי הוי, הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אמר רב פפא בשחבטן וכו', ע"כ.

**הרי** מבואר דסוכה העומדת תחת האילן פסולה, בין כשהאילן

---

\* תשו"ח להעורך רב משה גרוען שליט"א.

שיטת הראב"ה שאפילו אם הסוכה  
צילתה מרובה מחמתה הרי היא פסולה  
מחמת האילן

ג] אך שוב הביא הרא"ש שיטת  
הראב"ה שחולק על זה וז"ל,  
אבל רבינו אבי העזרי כתב (ראב"ה ח"ב  
מס' סוכה סי' תרי"ג) בשם ריב"א אם לא  
חבטן, אפילו חמתו של האילן מרובה  
מצל האילן, והסוכה צילתה מרובה  
מחמתה, פסולה, שהרי הצל הוא מן  
האילן ולא מן הסוכה, שאם ניטל סכך  
הסוכה אכתי איכא מצל האילן וכו', כיון  
שמונחין ענפי האילן כנגד סכך הכשר,  
עכ"ל. הרי שחולק הראב"ה על שיטת  
התוס' והרא"ש, וס"ל דאפילו אם  
הסוכה הוי צילתה מרובה מחמתה, היא  
נפסלת מחמת האילן. וכן הביא הטור  
(סי' תרכ"ו) בשם הראב"ה והראב"ן,  
והובאו ב' השיטות בשו"ע (שם ס"א).

ו**טעמא** דמילתא ביאר הרא"ש, משום  
שהצל של הסוכה הוא מן  
האילן שלמעלה ולא מן הסכך, כי  
אפילו אם יטול הסכך יהיה צל בסוכתו  
מחמת האילן, ולכן נפסלת הסוכה.  
וממילא עפ"י הוסיף הרא"ש לברר  
בזה"ל, ומיהו אם הוא כך שענפי האילן  
אינן מצילין כנגד הסכך, אלא כנגד  
האוויר שבין סכך הכשר כשרה,  
ובצילתה [של סוכה] מרובה מחמתה  
אין צל האילן פוסל הואיל ואינן  
מכוונין, ויש בכשר כשיעור אם ניטל  
הפסול, והפסול חמתו מרובה, עכ"ל.  
הרי שביאר, דמאחר שיסוד טעמו של  
הראב"ה הוא, דכיון שהצל בא מחמת

פסול בהדי סכך כשר, אי בסוכה  
שחמתה מרובה מצילתה, והאילן  
משלים צילתה של הסוכה, או אפילו  
בסוכה שצילתה מרובה מחמתה, דמ"מ  
נפסלת הסוכה מחמת האילן מטעמא  
דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר.

שיטת התוס' והרא"ש שאם הסוכה  
שתחת האילן צילתה מרובה מחמתה  
כשרה

ב] ו**בתבו** התוס' (ד"ה הא) וז"ל, ואם  
הסוכה שתחת האילן  
מסוככת כראוי שצילתה מרובה  
מחמתה, לאו מיסתבר שתיפסל משום  
צירוף סכך פסול, כיון דכי שקלת ליה  
לפסול אכתי צילתה מרובה, אלא  
כשאין צילתה מרובה אלא מחמת  
הפסול איירי, עכ"ל.

הרי דנקטו התוס' דמיירי הסוגיא  
בסוכה שחמתה מרובה  
מצילתה, וע"י צירוף ענפי האילן הוי  
צילתה מרובה מחמתה, ועל זה מקשה  
הש"ס 'הא קא מצטרף סכך פסול  
בהדי סכך כשר, שא"א להכשיר את  
הסוכה ע"י צירוף סכך הפסול, משא"כ  
סוכה שצילתה מרובה מחמתה אינה  
נפסלת ע"י האילן, כיון דכי שקלת ליה  
לאילן איכא סכך כשר. וכ"כ הרא"ש  
(סי' י"ד) וז"ל, ומיירי שאין הסוכה  
צילתה מרובה מחמתה אלא מחמת  
אילן הפסול שמשלימו, דאי צילתה  
מרובה מחמתה בלא אילן, לא מיפסלא  
מחמת צירוף סכך פסול, כיון דכי  
שקלת ליה לפסול אכתי צילתה  
מרובה, עכ"ל.

האילן, אין הסכך הכשר שלמטה ממנו מועיל לעשות צל, נמצא דהיכא דאין האילן מכוון כנגד סכך הכשר ממש, שפיר מתכשרא הסוכה ע"י הסכך הכשר, כי הרי יש שיעור צילתה מרובה מחמתה בסכך הכשר.

וכן מבואר בטור (שם) שכתב וז"ל, אבל אבי העזרי כתב אפילו אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה בלא האילן, והאילן חמתו מרובה מצילתו, אם ענפי האילן מכוונין כנגד סכך הכשר פסולה, שהרי הצל מן האילן ולא מן הסוכה, לא שנא אם האילן קדם לא שנא אם הסוכה קדמה פסולה, כיון שענפי האילן מכוונין כנגד סכך הכשר, אבל אם הענפים כנגד האויר שבין הסכך הכשר כשירה, הואיל וצל הכשר הוא מרובה מחמתה, שאפילו אם ינטל האילן יש שיעור בכשר להכשיר, וכ"כ הראב"ן, עכ"ל.

חילוק הר"ן בדעת הראב"ה דהיכא דלמעלה הוי סכך גבוה מכ' אינו פוסל את התחתונה

ד] אך יש לעיין טובא בדעת הר"ן (ד, ב בדפי הרי"ף) בענין זה. דהנה הר"ן נקט ג"כ כשיטת הראב"ה וז"ל, ופרכינן עלה יוכי חמתו מרובה מצילתו מאי הוי והא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, פי' שאע"פ שהסוכה בעצמה צילתה מרובה מחמתה כמו שכתבתי במשנתנו, אפי"ה כיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה, הרי הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו, שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו, ונמצא שמצטרף הכא סכך פסול של

אך לפי"ז יש לתמוה טובא על מה שכתב הר"ן בהמשך הסוגיא (ה, ב בדפי הרי"ף), דאיתא בגמ' לענין סוכה תחת סוכה 'פעמים שתחתונה כשרה והעליונה פסולה' וכו', וכתב הר"ן וז"ל, וכגון שהתחתונה צילתה מרובה מחמתה ועליונה חמתה מרובה מצילתה וכו', כיון דקיימא תחתונה בתוך כ', אע"ג דקיימא עליונה למעלה מכ' כשרה וכו', דלא אמרינן הא קא מצטרף סכך פסול שהוא למעלה מעשרים בהדי סכך כשר של סוכה התחתונה, כדאמרינן לעיל גבי אילן, וטעמא דמילתא משום דלא אמרינן הכי אלא במחובר שפסלותו מחמת עצמו, אבל בלמעלה מכ' כיון שאין פסלותו מחמת עצמו לא, עכ"ל. הרי שחילק הר"ן דאע"ג דסוכה שתחת אילן נפסלת אפילו אם הסוכה היא צילתה מרובה מחמתה, שאני סוכה תחת סוכה שהסכך של העליונה הוא למעלה מכ', שאינו פוסל את התחתונה מחמת צירוף סכך פסול, כיון שאין פסולו מחמת עצמו אלא מחמת גובהו. [וזהו כסברת ר"ת שבתוס' ד"ה הא, כדיבואר בסמוך].

שיסוד הסברא לפסול התחתונה הוא משום שאין הצל בא מחמת הסכך הכשר של הסוכה, מה הנפק"מ אם הסכך שלמעלה הוא סכך הפסול מחמת עצמו או מחמת גבהו, הרי סוכ"ס אין הצל של הסוכה נעשה ע"י סכך הכשר, וצ"ע.

**סברת הר"ן בסברת ר"ת בתוס'**

הן והנה באמת עיקר סברת הר"ן נמצא כבר בתוס' (ד"ה הא) בשם ר"ת, דכתבו התוס' וז"ל, ורבינו תם מפרש דלמעלה מעשרים לא חשיב סכך פסול, מאחר שאין הפסול אלא מחמת גובה וכו', וגריס ר"ת (י, א) תחתונה כשרה והעליונה פסולה היכי דמי, כגון דעליונה חמתה מרובה מצילתה ותחתונה צילתה מרובה מחמתה, וקיימא תחתונה בתוך כ', כלומר אבל העליונה לא חיישינן בכל ענין דקיימא, ואפילו למעלה מעשרים, לא מיפסלא התחתונה בהכי, והיינו דקאמר הש"ס מהו דתימא ליצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, כלומר שיחשב סכך פסול מחמת דקיימא העליונה למעלה מעשרים, קמ"ל דכי האי גוונא לא חשיב סכך פסול, עכ"ל. הרי מבואר כבר בתוס' בשם ר"ת כסברת הר"ן, דשאני סכך שאין פסולו בגופו אלא מחמת גבהו, ובזה לא אמרינן דינא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר.

**אך** כשנעיין נמצא שאין דברי ר"ת והר"ן שייכים זה לזה, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא. דהלא דברי התוס' בשם ר"ת באו מיד אחרי שהעלו

ויש לתמוה טובא, דאיך חילק הר"ן בין אם הסכך הוא פסול מחמת עצמו כגון מחובר או מחמת גבהו שהוא למעלה מכ', הלא יסוד טעמו של הראב"ה הוא משום שצל הסוכה בא מחמת האילן או הסכך שלמעלה, ולא מחמת סכך הכשר שלמטה, וא"כ מה הנפק"מ אם הצל הוא מחמת אילן או מחמת סכך שלמעלה מכ', הרי סוכ"ס אין צל הסוכה נעשה ע"י סכך הכשר, והוי כמאן דליתא כי אינו משמש כלום. ובאמת ברש"י (י, א ד"ה תחתונה) מפורש דבכה"ג נפסלת התחתונה מחמת צירוף הסכך שלמעלה מכ', אך בר"ן מבואר דבכה"ג כשרה משום שאין פסולו מחמת עצמו, ודבריו תמוהים.

**אך** ביותר יש לתמוה כן על הראב"ה, כי הראב"ה בעצמו (שם סי' תרי"ד) כתב כבר כחילוקו של הר"ן וז"ל, רבינו [רש"י] בפירושו גורס תחתונה כשירה ועליונה פסולה וכו', וכגון דקיימי תרווייהו בתוך עשרים, שאם עליונה למעלה [מעשרים, אז] התחתונה פסולה משום דמצטרף סכך פסול להדי סכך כשר לפסול, ורבינו יב"א פליג עליה, דאפילו למעלה מעשרים אם המקום פסול מ"מ הסכך כשר ואינו פוסל בצירופו וכו', ונראין הדברים כשהתחתונה למטה מעשרים כשירה אפילו אם עליונה למעלה מעשרים, עכ"ל. הרי שפתי הראב"ה ברור מללו דבכה"ג כשרה, וכמו שביאר הר"ן משום שאין פסולו מחמת עצמו אלא מחמת גבהו. וזה תמוה כנ"ל, דמאחר

עצמו, משא"כ סכך כשר שאין פסולו אלא מחמת גבהו, דשפיר ראוי לצרפו להשלים צילתו של הסוכה.

והרי על זה לא קשה מה שהקשינו לעיל על הר"ן, דמאי שנא אם הדבר הגורם הצל למעלה הוא סכך הפסול מחמת עצמו או מחמת גובהו, הא סוכ"ס אין סכך הכשר עושה את הצל. כי הרי לדעת ר"ת ליכא דין כזה כלל, אלא אדרבה לדעתו הסוכה כשרה אפילו אם יש אילן למעלה מן הסכך הכשר, כי כל שסכך הכשר הוא צילתה מרובה מחמתה, אינו נפסל מחמת צירוף סכך פסול מלמעלה. אבל לפי דעת הר"ן דקאי בשיטת הראב"ה, דאפילו סוכה שהיא צילתה מרובה מחמתה נפסלת מחמת צירוף סכך פסול שלמעלה, משום שאין הסכך הכשר עושה את הצל, קשה כנ"ל מאי שנא אם הדבר שעושה הצל מלמעלה הוא דבר הפסול מחמת עצמו או מחמת גובהו, הרי סוכ"ס אין הסכך הכשר שלמטה עושה צל הסוכה, וצ"ע.

בתוס' מבואר דהיתה להם סכרא אחרת לפסול סוכה תחת אילן בסוכה שצילתה מרובה מחמתה

[ו] והנה שיטת הראב"ה בזה נראה שיש ליישב, עפ"י מה שיש

בתחילת דבריהם דלא כשיטת הראב"ה, כי לדעתם אם הסוכה היא צילתה מרובה מחמתה, אינה נפסלת מדינא ד'קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ואפילו מחמת אילן אינה נפסלת, ולא מיירי הסוגיא אלא בסוכה שחמתה מרובה מצילתה. ועל זה הוא שהביאו דברי ר"ת שחידש אפילו יותר מזה, דאפילו סוכה כזו שחמתה מרובה מצילתה, אינה נפסלת מחמת סכך שלמעלה מכ', ומטעם הסברא הנ"ל דשאני סכך זה שאין פסולו מחמת עצמו אלא מחמת גבהו, אבל בסוכה שצילתה מרובה מחמתה לא מיירי כלל, כי הרי בזה אין הסוכה נפסלת אפילו מחמת אילן שפסולו מחמת עצמו, כמו שהקדימו התוס' בתחילת דבריהם. וכך מבואר בהדיא במהרש"א<sup>2</sup> דר"ת אזיל לפי שיטת התוס', דמיירי בדוקא בסוכה שחמתה מרובה מצילתה. וכן נקטו הערוך לנר והשפת אמת בדעת ר"ת<sup>3</sup>.

וממילא נמצא לפי"ז דחילוקו של ר"ת נאמר לגבי הפסול דצירוף

סכך פסול בהדי סכך כשר היכא דאין סכך הכשר צילתו מרובה מחמתו, דבזה חידש ר"ת דמה שאמרו שאין לצרף ענפי האילן להשלים צל סכך הכשר, זה נאמר רק בכגון אילן שהוא פסול מחמת

ג. ז"ל המהרש"א על דברי ר"ת, ומשמע ליה [לר"ת] אפילו בשאין צל תחתונה מרובה אלא מחמת הפסול, דאי דבלאו סכך הפסול צילתה מרובה, א"כ מאי למימרא, וכמש"כ התוס' לעיל אמתני' דהכא, עכ"ל.

ג. אמנם בריטב"א הביא בשם ר"ת כשיטת הראב"ה וחילק כחילוקו הנ"ל, וכדרכו של הר"ן.

שענפי האילן לא היו מצילין כנגד הסכך, אלא כנגד מקום האויר שבין עצי הסכך הכשר, ובאותו עצי הסכך היה צילתה מרובה מחמתה, לא מצטרף סכך פסול לפסול וכו', ותנן (טו, א) המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהם כמותן כשירה וכו', ולא פריך התם והא קא מצטרף סכך פסול לסכך כשר, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דשאני התם שאין הסכך הפסול מכוון כנגד סכך הכשר, ולא שייך בזה טעם הפסול דצירוף סכך פסול, וצ"ע בכוננת התוס'.

**בע"כ דלא אתו התוס' לאפוקי מסברת הראב"ה**

[ז] **ובאמת** כבר העיר כן הפני יהושע על ראיית התוס', והכריח מזה דבע"כ לא אתו התוס' לאפוקי מסברת הראב"ה, וז"ל הפנ"י, ומיהו בלא"ה נראה לי ברור דהתוס' דהכא לא נחתו כלל לסברת הרא"ש והר"ן ז"ל, שכתבו בטעם שיטת האוסרים, דכיון שהצל אילן מכוון כנגד צל הסוכה הוי ליה צל הסוכה כמו שאינה, ואם התוס' באו לדחות סברא זו, א"כ מאי ראייה מייתי מהך דהמקרה סוכתו בשפודין וכו', דהא התם אין צל הפסול מכוון כנגד צל הכשר, ומשו"ה מכשרינן אם יש ריוח ביניהן כמותן, משא"כ כשהצל הפסול מכוון, דלמא לעולם אימא לך דפסול, אלא על כרחך דהתוס' לא משמע להו סברא זה כלל, עכ"ל.

להקדים לדקדק בדברי התוס' הנ"ל, שבתחילת דבריהם נקטו בפשיטות דלא כשיטת הראב"ה, דפשיטא להו דהיכא דהסוכה הויה צילתה מרובה מחמתה, אינה נפסלת מחמת האילן. והביאו ראייה לשיטתם בזה"ל, ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מכשרינן לקמן (טו, א) בשיש ריוח ביניהן כמותן וכו', ולא אמרינן דתפסול משום מצטרף סכך פסול, דכיון דכי שקלת ליה סגי בכשר, עכ"ל. הרי שהוכיחו התוס' דהיכא דצילתו של סכך הכשר מרובה מחמתו, אין הסוכה נפסלת מחמת צירוף סכך פסול כשפודין.

**ויש** לתמוה על ראייתם, דהלא סברת הראב"ה היא, דכיון שהאילן עומד למעלה מן הסכך, נמצא שצל הסוכה הוא מחמת האילן ולא מחמת הסכך, וכשאין האילן מכוון כנגד הסכך, אין האילן פוסל את הסוכה, וא"כ איך הוכיחו התוס' כשיטתם מהיכא דהמקרה סוכתו בשפודין שאין סכך הפסול פוסל את הסוכה, הלא התם אין הסכך הפסול מכוון כנגד סכך הכשר, וא"כ גם הראב"ה מודה דבכה"ג כשרה.

**שוב** ראיתי שכבר כתב כן הראב"ה בעצמו, דלאחר שכתב החילוק הנ"ל דהיכא דאין האילן מכוון כנגד סכך הכשר אין הסוכה נפסלת, הביא ראייה לדבריו בזה"ל, ומיהו אם היה כך

ד. וע"ע בדברי הפני יהושע להלן (טו, א) בשיטת התוס' והראב"ה.



מסך הכשר, חידש הראבי"ה שסך הפסול מונע את סך הכשר מלהכשיר את הסוכה, כי הסך הפסול גורם שלא יהיה סך הכשר עושה צילתה של הסוכה, וכנגד סברא זו באמת לית להו להתוס' ראייה מההיא דהמקרה סוכתו בשפודין, דדברי הראבי"ה מתיישבים בפשיטות עם ההיא דהמקרה סוכתו בשפודין, כנ"ל.

**מעמו של הראבי"ה משום 'זה וזה גורם'**

**ט] אך** כנשנעייץ היטב בלשון הראבי"ה נמצא דבאמת גם לדעתו אין הסברא פשוטה כ"כ כנ"ל, דכיון שהאילן עושה כבר את הצל, הו"ל סך הכשר כמאן דליתא כי אינו משמש כלום. דיעויין שם בלשון הראבי"ה שכתב וז"ל, אלמא אפילו במקום שהתחתונה צילתה מרובה מחמתה, אם העליונה למעלה מעשרים משמע שמצטרף סך פסול בהדי סך כשר לפסול, וכן בינותי נמי מדברי רבינו יב"א, וכן מסתבר, שהצל הוא מן האילן ולא מן הסוכה, שהרי אם יטול סך הסוכה אכתי מציל האילן וכו', כיון שמונחין ענפי האילן כנגד הסך הכשר זה וזה גורם ופסול, עכ"ל.

**הרי** מדוקדק בדבריו שאין כוונתו כסברא הנ"ל, דכיון שענפי האילן עומדים למעלה מן הסך, נמצא שהצל בא מחמת האילן ולא מחמת סך הכשר, והוי הסך כמאן דליתא, אלא כתב דכיון שהצל בא גם מחמת האילן הרי 'זה וזה גורם' ופסול.

**הרי** שהכריח הפנ"י מראיית התוס' מהמקרה סוכתו בשפודין, דבע"כ לא אתו לאפוקי מסברת הראבי"ה, דהיכא דצל הסוכה הוא מחמת סך הפסול שלמעלה מסך הכשר, נחשב סך הכשר כמאן דליתא, דלדעת התוס' פשיטא דליכא סברא כזו, כי אע"ג שאין הסך הכשר עושה את הצל בפועל, הרי הוא ראוי לעשות צל אילו לא היה דבר חוצץ בינו לבין החמה. אך לא ביאר הפנ"י מאיזה סברא אתו התוס' לאפוקי, וצ"ע.

**התוס' אתו לאפוקי דלא נימא דהסך הפסול פוסל את הסוכה אע"ג דאיכא סך כשר כשיעור**

**ח] ולכאורה** צ"ל דהתוס' אתו לאפוקי מסברא אחרת, דס"ד דאיכא פסול חדש של צירוף סך פסול בהדי סך פסול, דאע"ג דיש בסך הכשר בכדי להכשיר את הסוכה, וסך הכשר עושה צל בסוכה עד כדי צילתה מרובה מחמתה, מ"מ סך הפסול פוסל את הסוכה, והרי זה פסול חדש ולא מחמת חסרון סך הכשר. וממילא מיושב דשפיר הוכיחו התוס' מההיא דהמקרה סוכתו בשפודין שאין סך פסול פוסל את הסוכה היכא דאיכא שיעור סך כשר שצילתו מרובה מחמתו.

**אך** כאמור אין זה סברת הראבי"ה, כי מעולם לא חידש הראבי"ה דאיכא פסול חדש שסך פסול פוסל סוכה שיש בה שיעור הכשר סך כשר, ורק בגוונא שסך הפסול מכוון למעלה

**מענתה** לפי"ז יש לבאר היטב מה שחילק הראב"ה בין סכך פסול לסכך שלמעלה מכ', דרק סכך פסול מחמת עצמו פוסל את הסוכה ולא סכך שלמעלה מכ' שאין פסולו מחמת עצמו, דמאחר שיסוד סברת הראב"ה הוא שסכך הפסול פוסל את הסוכה, בזה שפיר יש לחלק כנ"ל, דכדי לפסול את הסוכה בעינין סכך פסול גמור שפסול בעצם מחמת עצמו, אבל סכך הפסול רק מחמת גובה, הרי אין הסכך עצמו פסול, אלא שפסול הוא לקיום המצוה, בזה שפיר כתב הראב"ה שאין זה פוסל את הסוכה ולא אמרינן בזה 'זה וזה גורם'.

**פסול 'זה וזה גורם' נאמר רק בסכך הפסול בעצם במחוכר**

**י] אולם** כל זה אינו מועיל אלא ליישב שיטת הראב"ה, שכתב בהדיא דיסוד סברתו הוא משום ש'זה וזה גורם', אך עדיין אין זה מעלה ארוכה ליישב שיטת הר"ן, דהא הר"ן כתב בהדיא דטעם פסולו הוא משום שהסכך פסול שלמעלה עושה את הצל, ואין הסכך הכשר שלמטה משמש כלום, דכתב הר"ן בזה"ל, כיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה, הרי הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו, שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו, עכ"ל. ולפי"ז הדרא קושיין לדוכתא איך חילק הר"ן בין סכך הפסול מחמת עצמו לסכך הפסול מחמת גובה, הלא בכל אופן שהוא, הסכך שלמעלה חוצץ בין החמה לסכך הכשר ואין סכך הכשר משמש כלום, וצ"ע.

**ונראה** בכיארור כוונתו, דבאמת גם הראב"ה מודה לדעת התוס' דהיכא דאית ליה סכך כשר הראוי לעשות צל בסוכתו, סגי בהכי, אע"פ שאין הסכך עושה את הצל בפועל משום שהאילן שלמעלה ממנו חוצץ בינו לבין החמה, אך מ"מ ס"ל להראב"ה דיש בזה פסול אחר של סכך פסול הפוסל את סוכתו, דומיא דמאי דס"ד להתוס' דסכך פסול פוסל את הסוכה [כגון המקרה סוכתו בשפורדין] אע"פ שיש לו סכך כשר כשיעור צילתו מרובה מחמתו.

**אולם** בזה חולק הראב"ה על התוס', דס"ל להראב"ה דפיסול זה לא שייך אלא היכא דהסכך הפסול עומד למעלה מן הסכך הכשר, שבמקום שרוצה להכשיר סוכתו ע"י צל סכך הכשר, יש שם סכך פסול מכוון כנגדו, והו"ל 'זה וזה גורם' ולכן סוכתו נפסלת, משא"כ היכא דסכך הפסול עומד בצד הסכך הכשר, בזה ס"ל להראב"ה שאין סכך הפסול פוסל את הסוכה, כי גם אם היה אויר במקום סכך הפסול היתה הסוכה כשרה, ולכן אין סכך הפסול שמניח שם פוסל את הסוכה, דלא גרע מאילו לא היה מניח שם סכך כלל, ורק היכא דהסכך הפסול עומד למעלה מסכך הכשר, ששם הוא המקום שטעון סכך, ושם בא להכשיר את הסוכה בסכך הכשר, התם אמרינן דכיון דיש שם גם סכך פסול הרי סוכתו פסולה משום ש'זה וזה גורם'.

מרובה מחמתה נפסלת מחמת אילן שחמתו מרובה מצילתו משום דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, א"כ אמאי בעינן קרא לפסול סוכה תחת האילן, וצ"ע.

**ותירין** הבית מאיר (סוכה ט, ב) וז"ל, יראה לענ"ד לומר, דלשיטת הריב"א כל עיקר קושיית הגמ' והא קמצטרף, דהיינו אפילו לגבי סוכה שצילתה מרובה, מן ברייתא זו נפיק, והיינו מדדריש התנא "בסכת" ולא וכו'. ואיכא למידק בשלמא סוכה תחת סוכה נפק מדרשה ד"בסכת" חדא משמע, אלא ולא תחת הבית והאילן מהיכי נפיק, דהא אף שתחת הבית והאילן אינו יושב אלא בסוכה אחת, דהא תקרת הבית ואילן אינם נכללים בשם סוכה. אלא ודאי הכי הדרשה, "בסכת תשבו" שדוקא ישיבתו יהא בצל סוכה, ולא שתחת הבית, שאז אינו יושב בצל סוכה אלא בצל בית ואילן, וע"כ היינו משום דצל הבית ואילן מבטלים צל הסוכה שתחתיהם, עכ"ל.

**הרי** שיישב הבית מאיר עפ"י דרכם של הראשונים הנ"ל, דיסוד הפסול דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר לפי שיטת הראב"ה הוא, דצל הבית והאילן מבטלים צל הסוכה שתחתיהם, דכיון שיש כבר צל מחמת האילן שלמעלה, אין הסכך שלמעלה עושה צל. אך מ"מ מתבאר בדברי הבית מאיר דכל זה אינו מסברא אלא מקרא, דבעינן לזה דרשה מיוחדת ד"בסוכת תשבו" למילף

דברי הבית מאיר דדינא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר' ילפינן מקרא יא] **ואשר** נראה לומר ביישוב דעת הר"ן, דהנה יעויין במהרש"א (י, א) שהקשה בשם אחיו על עיקר שיטת הראב"ה וסיעתו וז"ל, אהובי אחי בדבריך עיינתי, והנה תלית דבריך באילן שתחתיו סוכה שבאו לפוסלה מ"בסוכת תשבו", תיפוק ליה משום פסול מחובר, ובזה ראית לדחות פריב"א, עכ"ל. הרי שתמה על שיטת הראב"ה דפסל סוכה תחת אילן שחמתו מרובה מצילתו, מטעמא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אפילו כשהסוכה היא צילתה מרובה מחמתה, דלפי"ז נמצא דכ"ש כשהאילן הוא צילתו מרובה מחמתו דנפסלת הסוכה שתחתיו מטעמא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ואמאי בעינן לדרשה ד"בסוכת תשבו" לפסול סוכה שתחת האילן.

**ובשלמא** לדעת התוס' והרא"ש דסברי דפסולא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר נאמר רק היכא דהסוכה היא חמתה מרובה מצילתה א"ש, דלהכי בעינן דרשה מיוחדת לפסול סוכה שתחת אילן היכא דהסוכה היא צילתה מרובה מחמתה, כי הרי בכה"ג ליכא פסול דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, כיון שהסוכה היא צילתה מרובה מחמתה, ולזה אהני קרא ד"בסוכת תשבו" לומר דמ"מ פסולה מדין סוכה תחת האילן, אבל לשיטת הראב"ה וסיעתו דגם סוכה שצילתה

הראשונים כפשטות משמעות דבריהם, דכיון שיש אילן למעלה שעושה צל נמצא שבטל השם סכך מהסכך הכשר שלמטה, משום שיש כבר צל מחמת האילן שלמעלה, דלעולם מודים הראשונים דאין זה טעם לפגם לבטל שם הסכך הכשר שלמטה, כי לא בעינן שהסכך יעשה את הצל בפועל, אלא שיהיה סכך הראוי לעשות צל, וכמשנ"ת לעיל בדעת התוס' והראב"ה.

**ומה** שכתבו הראשונים דהסכך שלמטה אינו משמש כלום, פירושו מדין חדש של 'ביטול', שהסכך שלמעלה מבטל את הסכך שלמטה כיון שהוא עושה צל, והרי זה דין מחודש של ביטול, שהאילן שלמעלה מבטל שם הסכך שלמטה ממנו. וזהו מה שכתב הבית מאיר דבעינן דרשה מיוחדת ללמוד דאע"פ דלא בעינן שיעשה הסכך צל בפועל, מ"מ היכא דיש אילן הסוכך למעלה מן הסכך הרי הוא מבטל שם הסכך שלמטה כיון שצל הסוכה בא מחמת האילן, וכן הוא לשון הבית מאיר 'דצל הבית ואילן מבטלים צל הסוכה שתחתיהם', הרי שדקדק לכתוב לשון ביטול, כי יש בזה דין חדש ומחודש, שהבית והאילן מבטלים את הסכך שלמטה, והרי זה דין ביטול מחודש דילפינן מקרא שהאילן מבטל שם הסכך הכשר.

**ונראה** דבאמת כך מדוקדק בלשון הר"ן שכתב וז"ל, כיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה, הרי

שהסוכה שלמטה נפסל מחמת הבית והאילן שלמעלה שעושים כבר צל סוכה, וממילא אין הסכך שלמטה משמש כלום.

**אך** דבריו צריכים תלמוד, כי מלשון הראשונים משמע דסברא פשוטה היא, דכיון דבעינן סכך העושה צל, וכשהסוכה היא תחת אילן אין הסכך עושה צל, כיון שיש כבר צל מחמת האילן שלמעלה, מדוע בעינן לזה דרשה מיוחדת ד"בסוכת תשבו".

**ועוד** שמעתי להעיר על דברי הבית מאיר, דאין יליף מפסוק זה ד"בסוכת תשבו" שהסכך שלמטה נחשב כמו שאינו משמש כלום, משום שהצל של הסוכה בא מחמת האילן או הבית שלמעלה, דלפי"ז נמצא שאין דרשה זו דומה לדרשה ד'ולא סוכה תחת סוכה', דהתם בודאי אין הפסול מחמת שהסכך שלמעלה עושה את הצל, דא"כ אדרבה הסוכה שלמטה היתה כשרה ע"י הסכך הכשר שלמעלה, ובע"כ דהתם הוי פסול מיוחד דשני סככים, ואילו הדרשה ד'ולא בתוך הבית' ו'ולא תחת האילן' הוא דין אחר לגמרי, שהצל של הבית והאילן גורמים שלא יהיה הסכך הכשר שלמטה עושה צל, ואין כאן סכך כשר, ומלשון הברייתא משמע דדרשות אלו שוים ודומים זל"ז, וצ"ע.

**ביאור שיטת הר"ן שהאילן פוסל סכך הסוכה מדין ביטול**

יב] **ונראה** לבאר דברי הבית מאיר, שהבין דאין כוונת

דדין ביטול זה נאמר רק בכגון אילן שהוא סכך פסול מחמת עצמו, דבכוחו לבטל שם סכך הכשר מהסכך שלמטה ממנו, אבל סכך שאין פסולו מחמת עצמו אלא מחמת גבהו, אין בכוחו לבטל שם סכך שלמטה ממנו.

**ובן** מצאנו בלשון שאר הראשונים<sup>ה</sup>, הוא לשון הריטב"א (ט, ב) וז"ל, כגון שהתחתונה צילתה מרובה מחמתה ועליונה חמתה מרובה מצילתה, וקיימא עליונה למעלה מעשרים, פי' דאע"ג דקיימא עליונה למעלה מעשרים דתחתונה, לא מיבטיל תחתונה משום סכך עליונה, והיינו דאמרינן דהא איצטריכא ליה למיתני, מהו דתימא הא קא מצטרף סכך פסול, וסכך כשר דומיא דסוכה שתחת האילן שמתבטל כל מה שתחת האילן, קמ"ל דלא אמרינן הכי אלא גבי אילן שהוא סכך פסול מעצמו לפי שהוא מחובר, אבל פסול סוכה עליונה שהיא למעלה מעשרים שאין פסולו מעצמו אלא מחמת גובהו, אינו כדאי לבטל סכך כשר שתחתיו, עכ"ל. הרי דמשמע בדבריו כנ"ל, דיסוד דין הנ"ל הוא משום ביטול, ובוזה חלוק סכך פסול מחמת עצמו, שראוי לבטל שם הסכך הכשר שלמטה, משא"כ סכך שאין פסולו מחמת עצמו, אינו ראוי לפסול הסכך שלמטה ממנו. וכ"ה לשון הריטב"א לעיל (ד, א).

הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו, שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו, עכ"ל. הרי שכתב שהסכך שלמעלה 'מבטל' הסכך שלמטה. וי"ל דהיינו דין ביטול מחודש דילפינן מקרא. ואף שסיים בלשון 'שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו', אין כוונתו שזהו הסברא שאין הסכך שלמטה ראוי להכשיר את הסוכה, אלא זהו הטעם שהאילן מבטל שם הסכך מהסכך שלמטה, דכיון שהצל בא מחמת האילן שלמעלה, ואין הסכך שלמטה משמש כלום בפועל, לכן מבטל האילן שלמעלה את הסכך שלמטה.

**ובן** מצאנו בלשון המגיד משנה (הל' סוכה פ"ה הי"ב) וז"ל, אע"פ שחמתו של עליון מרובה מצילתו ותחתון צילתו מרובה מחמתו, כיון שהעליון מאהיל על התחתון, נמצא מקצת התחתון עצמו פסול שאינו עשוי לצל, ואותו עליון הפסול מסכך עליו ומבטלו, עכ"ל. וכ"ה לשון הפני יהושע בסוגיין.

**ביאור חילוק הר"ן בין סכך הפסול מחמת עצמו לפסול מחמת גבהו**

**יג] מעתה יש לבאר עפ"י חילוקן של הר"ן הנ"ל בין סכך הפסול מחמת עצמו לסכך הפסול מחמת גבהו, דכיון דהוי פרשה חדשה של ביטול דילפינן מקרא ד"בסוכת תשבו", י"ל**

ה. אמנם ברא"ש הנ"ל לא הזכיר לשון ביטול כלל. ואפשר דס"ל כדלעיל שהוא מסברא, דכיון שאין הסכך שלמטה עושה צל, אינו ראוי להכשיר הסוכה.

**נמצא** מבואר לפי"ז, דבאמת גם הר"ן מודה דאין יסוד הפסול ד'קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר' כשהסוכה הוי צילתה מרובה מחמתה משום שהצל בא מחמת האילן ולא מחמת הסכך, דא"כ לא שייך לחלק בין סכך הפסול מחמת עצמו לפסול מחמת גבהו, אלא כוונת הר"ן היא שהסכך הפסול שלמעלה מבטל שם הסכך התחתון, ובזה שפיר חילק בין סכך הפסול בעצם מחמת עצמו לסכך הפסול רק מחמת גבהו, ודוק.



## הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

## שיטת הר"ן ורא"ש בנתרוקנה

ו' חילוקים בין הר"ן והרא"ש בפי'  
הברייתא

ב] וכד מעיינינן בפירושי הר"ן והרא"ש  
בביאור הברייתא יש לראות  
כמה חילוקים בין פירושיהם, ואלו הן:

א) בהפר האב ומת דאמרינן לא  
נתרוקנה, תמה הרא"ש דאמאי  
צריך כאן לנתרוקנה, כיון שכבר הפר  
האב עכשיו יפר הבעל והוי ככל  
נערה מאורסה דאבי' ובעלה מפירים  
נדרי', ותי' דכיון שמת האב בטלה  
הפרתו. אבל הר"ן האריך בהמשך  
הברייתא בנידון זה אם במת בטלה  
הפרתו או לא דנשאר רק פורתא  
[ואף דבדף עא, ב פי' כהרא"ש  
דטעם הדין בהפר האב ומת "כי  
מיית לי' אשתקלא לי' גזיזא דידי",  
עי' באבנ"ג סי' שא שהעיר בזה, ופי'  
דבדף עא, ב קאי דוקא בשיטת ב"ש  
דמיגז גיזו ועדיין צ"ב], וא"כ נראה  
שלא הוקשה לו קו' הרא"ש.  
וכפשוטו הטעם כמוש"כ תוס'  
"דבעינן אב קיים בשעת הפרת  
הבעל".

ב) בדברי הר"ן מבואר דכשבלת  
הפרתו אז לא נחשב לנדר קלוש

שני דרכים בראשונים בשיטת ב"ה דאין  
יכול להפר - והר"ן והרא"ש שאין יכול  
להפר כלל

א] גמ' נדרים (סח, א), איבעיא להו בעל  
מיגז גיזו או מקליש קליש וכו',  
ת"ש אימתי מת הבעל נתרוקנה רשות  
לאב וכו', שמע אבי' והפר לה ולא  
הספיק הבעל לשמוע עד שמת חוזר  
האב ומפר חלקו של בעל, אר"נ הן הן  
דברי ב"ש, ב"ה אומרים אין יכול להפר,  
שמע מינה לב"ש מיגז גיזו לב"ה מקלש  
קליש שמע מינה, ע"כ.

והנה בראשונים איכא שני דרכים  
בבאור הגמ' דמחלוקת ב"ש  
וב"ה תלוי בדין מקלש קליש, דהמפרש  
כ' דמשום דס"ל לב"ש מיגז גיזו לכן  
א"צ להפר אלא חלקו של בעל, והר"ן  
והרא"ש פי' דסברת ב"ה דכיון דקליש  
אין האב יכול להפר כלל דליכא  
נתרוקנה בנדר קלוש ד"אין כדאי  
להורישו" [ולשון הר"ן "ואין יכול להפר  
אפילו חוזר ומפר חלקו וחלק הבעל" נר'  
שבא להוציא מפי' הרמב"ן].

ונר' דאף דהר"ן והרא"ש יש להם דרך  
אחד בפי' התלוי' דב"ש וב"ה, מ"מ  
ביסוד הדברים הוי ממש שני דרכים.

הספיק לשמוע אז הפרה דידי' הוי הפרה מעליא ואקליש לי' נדרא טובא, וברא"ש לא נמצא בכלל ענין זה.

ז) והרא"ש פי' הרבותא דלא הספיק לשמוע דכששמע כבר ראוי יותר לומר נתרוקנה.

דיון בשיטת הר"ן אי קליש "טובא" דוקא

ג] והנה בחידוש זה של הר"ן דשייך "קליש טובא" הר"ן כ' כן לפרש דהברייתא נקט כן לרבותא, דס"ד דבזה בעל לחודי' מפר. וכפשוטו נר' דזה גם נפ"מ למעשה, דבהא דב"ה אומרים דאין יכול להפר איתא ג"כ בברייתא ולא הספיק הבעל לשמוע, וא"כ נר' דדוקא באופן זה ליכא נתרוקנה לב"ה, וכן מדויק מלשון הר"ן "וכדקאמרי ב"ה לקמן בבבא בתרייתא דהך ברייתא דאין יכול להפר משום דכיון דקליש לי' נדרא טובא לא מצי אב למזכי ביי"ן ומלשון זה נר' ג"כ דכל רבותא דנקט הר"ן דקליש טובא קאי דוקא לב"ה, וכדברי האבנ"ג הני"ל] - ויותר מזה נר' דמוכח כן לפי פי' הר"ן, שפי' דהאי בבא דשמע בעלה והפר לה ולא הספיק האב לשמוע עד שמת הבעל נקט ג"כ לרבותא, דאף דקליש טובא כיון שמת בטלה הפרתו ומשו"ה חזי' אב למזכי ביי"ן, ואף דברי שא דברייתא איתא ג"כ דין זה דהפר הבעל ומת, שם לא קתני לא הספיק האב לשמוע. ואם נימא דבאמת דינו של ב"ה קאי בכל אופן דמקליש הנדר, א"כ כבר

וגם לב"ה איכא נתרוקנה, אבל הרא"ש פי' "ואע"ג דנתבטלה הפרת האב וכו' מ"מ מיד כשהפר האב מקליש קליש חלק הבעל".

ג) בדברי הרא"ש מבואר דגם כשמת השותף בטל הפרתו, אבל הר"ל פירש דזה יסוד החילוק, דלא פליגי ב"ה אלא בהפר האב דלא בטלה הפרתו, אבל בהפר הבעל כיון שמת בטלה הפרתו.

ומכח החשבון בדברי הברייתא יוצא עוד נקודה -

ד) בר"ן מבואר דליכא חילוק מצד מי בא הקלישות דכל דנקלש אין ראוי להורישה, רק בהפר הבעל ומת כיון דבטלה הפרתו בטלה גם הקלישות, אבל הרא"ש שפי' דגם בנתבטלה הפרתו נשאר קלוש, פי' הא דמפר לב"ה בהפר הבעל ומת אף דעדיין קלוש דהאב מפר חלקו, ואגב מפר גם חלק הבעל [ובכלל צ"ב עיקר המעלה דאגב].

ה) הר"ן פי' בסוף הסוגיא, דאפילו לב"ה דקליש מ"מ בנתארסה מודה דאבי' ובעלה השני מפירין נדרי', אבל ברא"ש נר' דלב"ה גם בזה ליכא נתרוקנה, והר"ן הסביר משום דארוס שני כרע"י דראשון וצ"ב.

ו) הר"ן פי' דהא דנקט הברייתא ולא הספיק לשמוע דאיכא בזה רבותא, דכיון שא' הפר והשני לא



ע"י שמיעתו איכא דין בהנדר שתלוי בהפרתו [דביום שמעו או יפר או יהא קיום], וא"כ כל שלא שמע השני א"כ דין הנדר רק שתלוי בהפרה שלו, אלא דהפרה שלו אינו יכול להתיר בלא השני, ומלשון הר"ן וכן מלשון הברייתא נר' דנחשב הפרתו הפרה מעליא רק אם השני לא שמע עד שמת, וא"כ נמצא דהא דאמרי' דקליש טובא ונשאר רק פורתא הוי רק בשעת מיתה, שאז הוחלט שלא יחול בהנדר שיהא תלוי בהפרת שניהם רק באותו שהפר, ואף דלא נשלם הפרת הנדר זה הוי רק בגדר עיכוב שחסר הפרת השני, ועל זה כ' הר"ן דס"ד דסגי בהפרת הבעל.

**וא"כ** נר' דבאמת תלוי זב"ז, דאם נימא דפורתא זו סגי בהפרת הבעל א"כ נמצא דליכא חסרון בהפרתו דלא חזי לצרוף, דכיון דנעשה "הפרה מעליא" שוב א"צ לצרוף - וא"כ י"ל דאף דדין דב"ה דכיון דקליש אין כדי להורישו וליכא נתרוקנה הוא אפילו כששמע הבעל דלא קליש טובא, מ"מ עדיין איכא רבותא בבכא דהפר הבעל ולא הספיק האב לשמוע, דאף דמוכח מרישא דברייתא דנתרוקנה דבטלה הפרתו, מ"מ יש מקום לומר דבזה גופא עדיף בלא שמע האב, כיון דלא נשאר אלא פורתא ולזה סגי הפרת הבעל, א"כ בזה הפרת האב א"צ עוד לצרוף ולכן לא בטלה - ומ"מ משמעות הר"ן דרק בקליש טובא ס"ל לב"ה דאין כדאי להורישו, וברא"ש לא הוזכר כלל סברא זו דקליש טובא.

שמעי' מרישא דברייתא דהפר הבעל ומת דאיכא נתרוקנה ע"כ דבטלה הפרתו, ותו ליכא רבותא בהא דלא הספיק האב לשמוע.

**אולם** מדברי הגר"א בסי' רל"ד ס"ק מ' לא נראה כן, שפי' הרמב"ם דר"נ קאי גם על שמע בעלה והפר ולא הספיק האב לשמוע, דדוקא לב"ש יכול להפר, ע"כ הא דקתני ברישא דברייתא דגם בהפר הבעל ומת נתרוקנה איירי כששמע האב, ומה דקתני אח"כ לא הספיק האב לשמוע דוקא, "משא"כ להר"ן והרא"ש הוי לאו דוקא" [ואולי יש לדחות דכונת הגר"א רק דלשיטת שאר ראשונים דב"ה לא פליג אלא בסיפא ליכא הכרח לפרש דלא הספיק דוקא].

הסבר **בהא ד"קליש טובא"** ו"זכ"י בהנדר ד] **ואולי** יש לדחות ההכרח בדברי הר"ן, דהר"ן נקט בהא דמת האב ולא הספיק הבעל לשמוע דהרבותא דס"ד כיון דאיכא רק פורתא, בזה בהפרת בעל תסגי, ואח"כ פי' דבמת המפר בטלה הפרתו, וצ"ב דא"כ שוב ליכא מקום דנימא דתסגי בהפרת בעל ואין רבותא בזה דלא הספיק לשמוע.

**ונר'** דהא דמת המפר בטלה הפרתו הטעם משום דלא חזי לצרוף, וא"כ נר' דמה שפי' הר"ן דבלא הספיק לשמוע הוי הפרת השני הפרה מעליא דהשני לא "זכה" בהנדר, ופי' מרן זצ"ל דאף דיכול להפר גם בלא שמיעה מ"מ

והכח בהיתר הנדר, ולזה צריך צרוף השני כדי לעשות היתר.

ובזה תלוי אם כשכמל הפרה נשאר קלוש

[ו] וכו' נר' פשוט דלא נאמר דין הפרה על חצי נדר או חצי היתר, ולכן כשליכא שותפות כמו בארוסה בוגרת ליכא דין הפרה כלל. והא דאמרי' לכו' בהפרה אחת מקלש קליש אין זה משום כחו של כל אחד בחצי הנדר, רק כיון דדין הנדר להיות ניתן בהפרת שניהם לכן כל אחד מהם חשוב מפר ויש לו מעשה הפרה, וקים להו לחז"ל דנדר שיש בו הפרה אינו כמו נדר בליכא הפרה כלל, ולכן אמרי' דמקליש קליש.

ונר' דלכן ס"ל להרא"ש דאפילו כשמת אחד מהם דנתבטלה הפרתו זה רק לענין דין ההפרה להתיר הנדר לגמרי, אבל מ"מ הקלישות שנעשה ע"י שנעשה בו מעשה הפרה, כיון דחשיבות המעשה הפרה א"צ לצירוף - גם הקלישות שנעשה אין תלוי בצרוף ונשאר גם כשנתבטלה. משא"כ להר"ן דעיקר שם המעשה הפרה רק בזה דחזי' לצרוף, א"כ כשנתבטלה הפרתו ר"ל דכל תורת מעשה הפרה שבו בטלה ובטלה גם הקלישות.

ולענין הפר א' ומת השני הוי להיפך

[ז] אולם לענין בטול ההפרה בנוגע לדין היתר הנדר הוי להיפך - דבר"ן מבואר דכשמפר אב ומת הבעל לא בטלה הפרתו, והעירו האחרונים דגם

יסוד החילוק בין הר"ן והרא"ש בנדר השותפות והצרוף

[ח] ונר' דיסוד החילוק בין שיטת הר"ן לשיטת הרא"ש מונח בקו' הרא"ש דבהפר האב ומת אמאי לא יפר הבעל חלקו, דמזה מבואר דדין השותפות דנערה המאורסה דכל א' יש לו כח ההפרה בחלקו ומצטרפים בענין היתר הנדר, ולכן כיון שהפר כבר האב חלקו אם עכשיו שמת יפר גם הבעל הוי כשאר נערה מאורסה, דהיתר הנדר ע"י הפרת שניהם, ורק משום דבטלה הפרת האב זקוק לדין נתרוקנה. אבל בר"ן נר' כמוש"כ תוס' "דבעי" אב קיים בשעת הפרת הבעל", וכהסבר הריטב"א דהוא משום ד"רשות האב בחלקו של בעל" וכיון שמת האב בטל כח השותפות, רק דס"ד דעל "פורתא" סגי גם כח הבעל לחודי' להיות מפר.

וההסבר הוא לפי דברי הר"ן בריש פרקין, דהפרה דחד קלשה לה טפי דבאפי נפשה לאו מידי היא אלא בצרופא דאידך, דמבואר הר"ן דאין לדמות למעשה קידושי' דאף שנעשה על תנאי מ"מ הוי מעשה גמור, ומבאר שם דבנערה מאורסה כל אחד בעצמו אין לו אפילו "מעשה" הפרה. ונר' דזה כונת הריטב"א "רשות שיש לו לאב בחלקו של בעל", ר"ל דין זה שאינו מפר אלא בשותפות דגם המעשה הפרה נחשב רק מצד זה דהוי מעשה שותפות. אבל הרא"ש ס"ל דכל אחד יש לו מעשה הפרה, והשותפות הוא בעיקר הבעלות

**וא"כ** נר' דחילוק זה שייך דוקא להר"ן, דדין שותפות נערה מאורסה הוא בגוף המעשה דכל א' חשוב מעשה רק בזה דחזי להצטרף, וא"כ תלוי אם מצד ההפרה ראוי להצטרף, אבל לפי הרא"ש דכל הפרה הוי מעשה גמור, רק כיון דאיכא שותפות בדין היתר הנדר וליכא דין להתיר לחצאין ומשום זה דין של כל הפרה רק משום שראוי לבא לידי היתר גמור בצירוף השני, ולכן כל שמת א' מהם אפילו השותף ושוב אין ראוי לבא לידי היתר בטלה הפרתו.

**בוה מבואר** דרק להר"ן שייך קליש טובא ומעלה דארום שני

[ח] **ונר'** דלכן להר"ן שפי' גדר השותפות בעיקר חשיבות המעשה, יש מקום לפרש "דלא הספיק לשמוע" לרבותא דקליש טובא, וכש"נ שאין הכונה בדרגא של האיסור רק בגדר השותפות דאז גדר השותפות דדין הנדר תלוי בהפרת השומע והפרה השני' הוי רק בגדר עיכוב [דאף דבריטב"א נר' דצריך צירוף הפרתו בין לענין עיקר המעשה הפרה ובין לענין היתר הנעשה על ידם, וזה הכונה במש"כ "רשות שיש לו בחלקו של בעל", מ"מ בר"ן נר' דגדר הצרוף רק מצד המעשה הפרה. וכן העירוני סמך לזה ממש"כ הר"ן דף עב, ב דמפר ארוס לכי שמענא, ומהני אף דשמע אחר נישואין כיון שהי' צרוף בהמעשה הפרה], משא"כ להרא"ש שיש לכל אחד מעשה הפרה ודין צרוף מצד הכח להתיר בזה אין מקום לחלק.

בוה נימא דכיון דלא חזי לצרוף בטלה. ובחי' הגרנט פירש, דכיון דלהר"ן אבי' ובעלה האחרון מפירין נדרי', גם כשהפר האב בחיי הראשון לכן לא בטלה הפרתו. ויש עוד דרך לפמש"כ הרשב"א דאם נתרוקנה רשות לאב אז מפר רק חלקו של בעל ומתקיים דין הפרת נערה מאורסה, דהאב מפר במקום הבעל והפרת האב לא בטלה, אבל כיון דליכא נתרוקנה בנדר קלוש שוב בטלה הפרת האב, וא"כ מה שכו' הר"ן דלא בטלה איירי רק לענין זה, דלענין נתרוקנה חשוב נדר קלוש - אבל נר' דלשני דרכים אלו ק' מדברי הר"ן בדף עא, א שדן דגם לגבי ארוס שני, נימא דלב"ה אין יכול להפר כיון דנדר קלוש לא מצי זכי בה, והא לצד זה דגם בארוס שני ליכא נתרוקנה שוב אין שייך סברת הגרנט [ובמג"ש שם כבר העיר בזה], וגם לפי' זה דאם נימא נתרוקנה אז לא בטלה ולכן חשוב כנדר קלוש, אבל בזה דבשעת מיתה לא הי' דין נתרוקנה ונתבטלה הפרתו לגבי ארוס שני, שוב לא שייך לומר דהוי נדר קלוש.

**ומה** שנר' בדברי הר"ן, דרק כשמת המפר דאז הפרתו בעצם אינו ראוי לצרוף דליכא כח בהפרה של מת, משא"כ במת השותף כיון דמצד המפר ראוי עדיין לצרוף לא נתבטלה חשיבותו, ולא דמי לקיים השני שהסביר הר"ן במתני' דבטלה הפרתו [ומדמה למת המפר], דאז ע"י קיום השותף ליכא דין בהנדר להפרת שותפות, משא"כ במת השותף.

**אב"ד** א"כ צ"ב לב"ה דס"ל מקליש קליש, ופי' הרא"ש דכשמת [אפילו השותף] בטלה הפרתו, א"כ בהפר האב ומת הבעל אפילו אם איכא נתרוקנה בנדר קלוש נימא דלגבי חלק האב אין הפרה אחר הפרה.

**ונראה** דבאמת לפי הרא"ש זה גופא טעמא דב"ה משום אין הפרה אחר הפרה, דבהפר הבעל ומת פי' דאע"ג דקליש מ"מ מפר האב חלקו ואגב זה מפר חלק הבעל, וא"כ גם בהפר האב ומת הבעל נימא כן שמפר חלקו כיון דבטלה הפרתו ואגב זה מפר חלק הבעל רק משום דבחלק האב כיון שכבר הפר אין הפרה אחר הפרה, ורק בהפר הבעל ומת כיון שלא הפר האב עדיין שייך לומר כן. ונר' דגם לב"ש זה ההסבר, דעי' באו"ש בפ' י"א הל' י"ז שהוכיח דלהרא"ש גם לב"ש דמיגו גיזו כשמת אחד אפילו השותף בטלה הפרתו וחוזר ומפר האב חלקו, וא"כ בזה נימא אין הפרה אחר הפרה רק כיון דמפר חלק הבעל אגב זה מפר גם חלקו.

**ראינו כדי להורישו** הוי רק שיתחדש לו מעשה הפרה וזה הביאור ב"אנב"

[י] **ויסוד** הדבר נר', דהא דאמרי' אין הפרה אחר הפרה אין זה משום דשוב אין לו בעלות על היתר הנדר, רק הוי דין בזכות הפרה שאין לו אלא מעשה אחד, אבל כיון שנתרוקנה לו חלק הבעל ומכח חלק זה נתחדש לו מעשה הפרה, פשוט דהפרה זו מהני גם על חלקו - וא"כ נר' דה"ה לב"ה

**ועוד** נר' דזה כונת הר"ן דאיכא מעלה בארוס שני שיכול להפר אף שהוקלש הנדר, משום דהוי כרעי' דראשון אף שכבר נתבטלה כח הארוס קודם שנתארסה לו, דלפי הר"ן דין נתרוקנה הוא בעיקר כח מעשה שלו, דבנערה מאורסה הוי רק מעשה בצרוף שותפו וע"י נתרוקנה יש לו כח לעשות מעשה הפרה לבדו, ובזה גופא איכא סברא דמקליש קליש דכיון דאין כאן נדר גמור ובפרט לפמש"כ דאיירי בקליש טובא דדינו של הנדר דבעי השלמה על הפרה ראשונה - "פורתא", בזה ליכא דין שיהא דין הנדר להפרה גמורה, וזה כונת הר"ן דלא "מתקא" מהפרת שותפות להפרה גמורה, משא"כ בארוס אחרון שמתקיים על ידו דין הפרת שותפות בזה חשוב כרעי' דראשון.

**ובשיטת הרא"ש נר' דטעמא דב"ה משום דאין הפרה אחר הפרה**

[ט] **וכ"כ** זה לפי דרכו של הר"ן דשותפות אב וארוס בעיקר מעשה ודין נתרוקנה הוא בכח של המעשה, משא"כ להרא"ש דדין השותפות בכח של כל א' לענין היתר הנדר, א"כ נר' דדין נתרוקנה הוא בכח זה וממילא איכא כח בהפרתו להתיר הנדר לגמרי, ובהפר האב ומת הבעל, אף שכבר הפר ושיטת הרא"ש דאין הפרה אחר הפרה, פי' הרא"ש דזה גופא חידוש הברייתא לב"ש דכאן אין אומרים דליכא ב' הפרות באדם אחד, דכיון שנתרוקן לו בעלות בחלק הבעל מכח זה נתחדש לו עוד כח הפרה על חלק הבעל.

הפרתו רק להשלים היתר הנדר, משא"כ בזה דבטלה הפרת הבעל בזה ס"ד שאין דין הפרה בנדר קלוש, ובזה פ"י הרא"ש "דדוקא היכא דמקליש קליש חלק הבעל ע"י הפרת האב אין האב יכול לזכות בו, אבל ברישא שהאב קיים יכול הוא להפר חלקו אע"ג דמקליש קליש", ר"ל דקלישות הוי רק סברא דלא סגי שיתחדש אצלו מעשה הפרה משא"כ ברישא, ומסיק הרא"ש דכיון שיכול להפר אגב זה מפר נמי חלק דבעל וכש"נ.

**נמצא** דלפי הר"ן הא דלב"ה מקליש קליש ואין כדאי להורישו הוי סברא בדין הפרה של הנדר, דכיון דקליש לא מינתקא ור"ל דקליש איסור הנדר, אבל להרא"ש סברת ב"ה הוא מצד דין הפרת הבעל, דכיון דהוקלש אין כדאי דמשום חלק קלוש של הבעל יתחדש להאב דין הפרה. ועי' בריטב"א שהזכיר שתי לשונות במקליש קליש.

דמקליש קליש אין זה חסרון בבעלות על הנדר דכל שמת הבעל נעשה האב לבדו בעלים, רק כיון דהנדר הוקלש "אינו כדאי" שע"י בעלות זו יתחדש אצלו דין הפרה שהי' להבעל בחלקו, משא"כ כשהפר הבעל שעדיין לא הפר האב, כיון שיש לו הפרה מצד חלקו ועכשיו הוא הבעלים על נדרי' מהני הפרתו לגמרי, וזה יסוד מש"כ הרא"ש דאגב מפר חלק הבעל.

**ונר'** דבאמת זה הי' פשוט להרא"ש דשייך "אגב", וכמו שבארנו דמב"ש גופא מבואר כן, ומה שהעיר דגם בהא דהפר הבעל ומת נימא דלב"ה דמקליש קליש לא יפר, בלשון הרא"ש מבואר דהנידון משום דקליש חלק האב אף דלזה א"צ נתרוקנה מ"מ ס"ד דבכלל ליכא מעשה הפרה בנדר קלוש. ואף שבשותפות נערה מאורסה לב"ה לעולם השני מפר בנדר קלוש, מ"מ שם דין



## הגאון רבי ישראל צבי ברוידא שליט"א

רב דקהל שערי אורה ומח"ס זכרון אברהם  
על עניני ישיבת סוכה ועוד ספרים

### א. הערה ברין האוכל פת הבאה בכיסנין בסוכה

אחר אכילתו רק לשבת שם זמן מה, ויכוין בשעת ברכתו לישב בסוכה על האכילה ועל הישיבה שאחר זה, עכ"ל.

וי"ש להעיר בזה דהנה בשערי תשובה (ס"ק ה) כתב וז"ל, ועיין בגינת ורדים (כלל ד סימן ו) כתב דפת כסנין יש להחשיבו כפת גמור לענין זה, דאף שיאכלנו דרך עראי כיון שאכל כשיעור יותר מכביצה יברך על הסוכה כו' והתבטל העשוי מה' מינים יש לחייבו בסוכה אפילו באכילה דרך עראי, אך לא יברך על הסוכה אם לא שאוכל בקביעות. ובשר וגבינה וביצים וכיוצא בזה גם הם צריכים סוכה, אך לא יברך לחוש להטור ז"ל. ופירות, יש לפטור מכל וכל אפילו יאכלם בקביעות. והרוצה להחמיר לאכלם בסוכה אפילו דרך קבע, אין לברך, ובמחזיק ברכה (אות ה) כתב, שכתב בתשובה (שו"ת חיים שאל ח"א ריש סימן עא) דלדעת החולקים על הרמב"ם צריך פת ממש יותר מכביצה, אבל פת הבאה בכסנין אפילו אכל יותר מכביצה הוי כעראי דפת עד שיקבע סעודתו עליהם. ואם כן, יותר טוב שלא לברך. אבל יש לחוש לדעת

כתב המשנה ברורה (סימן תרלט ס"ק טז) וז"ל, וכתב המאמר מרדכי, שמי שאכל פת הבאה בכיסנין בשחרית בתוך הקאפי"א וכיוצא כמו שאנו נוהגים בכל ימות השנה, אף על פי שאינו מברך המוציא, כיון שאינו אוכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו מ"מ בעי סוכה, שהרי הוא קובע סעודתו עליו וכו' וכך נהגנו לברך עליה לישב בסוכה, ע"ש. ונקט מילתא דשכיחא, דה"ה אפילו בלא שתית קאפי"א, כיון דקבע סעודה על הפת כיסנין. ואם לא קבע סעודתיה עליו רק שאכל יותר מכביצה, יש דיעות בין האחרונים אם צריך לברך לישב בסוכה. ועיין בשערי תשובה שכתב דלענין שבת ויו"ט בבקר כשמקדש ואוכל פת כיסנין במקום סעודה [אף שאח"כ הולך לחוץ לקבל פני רבו וכדומה ונמשך כמה שעות עד זמן סעודה], לכו"ע יכול לברך לישב בסוכה, דכיון שאוכל אותה בתורת סעודה הצריכה לקידוש שפיר דמי שיברך ברכת סוכה, דמחשבתו משוי ליה קבע. ובחול, אין כדאי לברך דספק ברכות להקל. אכן מנהג העולם לברך אף בחול. וכדי להנצל מחשש ברכה לבטלה, יראה שלא לצאת מיד

המוציא או שראוי לברך עליו בורא מיני מזונות. והספק הוא אם הוא לחם גמור או לא, ואם כן אם הפוסקים חולקים בזה מה נקרא פת הבאה בכסנין, המחלוקת היא שזה סובר דזה הוי פהבב"כ והאחר סובר דזה לחם, וכן לכל מ"ד כפי מאי דסבירא ליה, ואם כן, התינת לענין ברכת המוציא או ברכת בורא מיני מזונות שפיר י"ל דהלכה כדברי כולם להקל משום ספק דרבנן [והפוסקים כבר ביארו מדוע אינו ספק דאורייתא לענין ברכת המזון, ואכמ"ל בזה]. אבל לענין חיוב סוכה, הא הספק על כל אחד מהמינים הוא אם זה פת או לא, אבל אם זה פת אז חייב בסוכה מן התורה כשאוכל יותר מכביצה, וא"כ לענין סוכה אינו ספק דרבנן כי אם ספק דאורייתא, אם חייב בסוכה או לא, וממילא שייך מש"כ המשנה ברורה (סימן סז ס"ק א) וז"ל, וז"ל, ובשאר מצות דאורייתא היכא שמחוייב לעשות אותה מספיקא פסק לעיל (סימן יז סעיף ב) לענין טומטום אף דחייב בציצית, וביוורה דעה (סימן רסה סעיף ג) לענין מילה באנדרוגינוס, וכן כל כי האי גוונא, דלא יברך על המצוה כי הברכות הם דרבנן וספיקא לקולא. אך יש פוסקים שמחלקין בין היכא שהספק הוא אם מחוייב כלל בהמצוה, כגון ההיא שכתבנו, ובין היכא שמחוייב אלא שאינו יודע אם עשה המצוה, דאז צריך לברך עליה גם כן. ולפי זה לולב או שופר ביום הראשון, היכא דמספקא ליה אם כבר עשה המצוה וכהאי גוונא, צריך לעשותה בכרכה. וכתב הפמ"ג דמכמה מקומות בשם הרשב"א וכן ממגן

הרמב"ם, אפילו בשר וגבינה לאכלו בסוכה בלא ברכה. וכן ראיתי לגדולים בא"י שלא היו מברכים על פת הבאה בכיסנין אפילו יותר מכביצה, עכ"ל. ומבואר דכל הנידון בזה הוא מצד אי פת הבב"כ נכלל בגדר הדברים המחוייבים בסוכה.

**והנה** בשלחן ערוך (סימן קסח סעיף ז) אחר שהביא המחבר שלש שיטות בביאור מה נקרא פת הבאה בכסנין, סיים וכתב וז"ל, והלכה כדברי כולם, שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכסנין, עכ"ל. ונחלקו הפוסקים בכוונת המחבר, המאמר מרדכי כפי שהביאו הביאור הלכה (ד"ה והלכה כדברי כולם) סובר דהמחבר הכריע דלא פליגי אהדדי, ומר אמר חדא ומר אמר חדא, ולכן פסק שהלכה כדברי כולם, אבל הדגול מרבבה והחיי אדם והגר"ז והגרעק"א סוברים שהמחבר סובר דפליגי אהדדי, והטעם שהלכה כדברי כולם הוא רק משום דספק דרבנן להקל. עיין כ"ז בביאור הלכה (שם סעיף ח ד"ה טעונים ברכה לפניהם) ובעוד מקומות. אולם המעיין בבית יוסף יראה, שכתב להדיא אחר שהביא כל השיטות בדין פת הבאה בכסנין וז"ל, ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא, נקטינן כדברי כולם להקל, עכ"ל, הרי מבואר להדיא מדבריו שמה שכתב "הלכה כדברי כולם", הוא מצד ספק.

**ואם** כן יש להעיר, דהנה הספק על כל המינים הוא אם ראוי לברך עליו

אוכל פת או לא, אבל אם אוכל פת ודאי חייב בסוכה, וא"כ מכח ספק דאורייתא חייב לאכול בסוכה וממילא נפלין ברבותא אי בכה"ג מברכין או לא, וצל"ד למה הפוסקים לא העירו בזה לומר דכאן הוי ספק דאורייתא.

אברהם בשם הריב"ש (לקמן סימן תקפ"ה אות ג) מוכח דלא ס"ל לחילוק זה, אלא תמיד בלי ברכה. וגם מהגר"א בסימן זה מוכח דלא ס"ל לחילוק זה, עכ"ל. וא"כ ענין זה ג"כ לכאורה צריך להיות תלוי בשאלה זו, דגם כאן הספק הוא אם



## ב. הערה בדיון נקודות המצויות באתרוגים

שכתבתי ימצאו אתרוגים הרבה כשרים לכתחלה ולא יצטרכו לצאת ידי חובת באתרוג אחד של איש אחד ושילכו אליו רוב עם רובם הדיוטות לצאת ידי חובתם, כאילו האחרים שלא נטלו אותו לא יצאו ידי חובתן. וחסרון וחרפה גדולה היא לעיר מהוללה בארץ ישראל, מקהלות קדושות כחכמים רבים ומפורסמים כן ירבו, שיאמר כי לא נמצא בכל הקהלות אתרוג כשר, אלא אותו אתרוג, בהיות בעיר גנות ופרדסים שיש בהם ריבוי אתרוגים כשרים, והלוקטים אותם הם מחביאים הטובים ומיקרים אותם. ונ"ל כי בענין זה שכתבתי ימצאו אתרוגים כשרים הרבה, עכ"ל.

**באתרוג** מצוי הרבה פעמים שיש נקודה על חוטמו, והמבינים מסתכלים וחוזרים ומסתכלים ובאים לידי מסקנא שזה "ברוין" ולא שחור, ויוצא הדבר בהכשר.

**ולענין ד'** זה אינו, כי הכנסת הגדולה מביא דברי המבי"ט (חלק ג סימן מט) והעתיקוהו המגן אברהם וכל האחרונים, שכתב וז"ל, עוד אני אומר כי אפילו שהיה חזזית שהוא מצוי באתרוגים שלנו, אינו נקרא כל שהוא אלא כשנראה לכל אחד ואחד שאינו הדר, אבל באתרוגים שלנו שרוב אלן שאנו קוראים חזזית אינם נראים לעין מחמת דקותם, וצריך להסתכל בהם הרבה כדי שיהיה נרגש בראיה, שאדם אחד רואה האתרוג כלו הדר בלי שום רושם ואדם אחר שיש לו ראייה זכה יותר רואהו, אינו נקרא זה כל שהו, והדר נקרא למי שהוא בידו, כי מראית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמסתכל בו הרבה, וכל שכן אחרים שרואים ראותו אפילו הם אצלו שאינן מרגישים בו כי אם בהסתכלות טוב ונקרא הדר. ובמה

**ובש"ח** ערוך הגר"ז (סימן תרמח סעיף כב) כשמעתיק דבר זה כתב בלשון זה כשמדבר לענין חזזית שפסולו הוא ג"כ מטעם הדר, וז"ל, והוא שיהיו נראין לעין כשאוחזו בידו ולא שיהא צריך להשים עין עינו עליהם עד שיראם. וכן כל שינוי מראה אינו פוסל אלא אם כן נראה לרוב בני אדם בהשקפה ראשונה לעין כשאוחזו בידו



להקל נגד פשטות הכונה של המבי"ט, שהעתיקו דבריו הרבה אחרונים, ונגד הנהוג עלמא בדעת המבי"ט. וא"כ ענין זה נוגע גם לחומרא, כי אע"פ שכמה פוסקים הקילו דברוין אינו מראה פסול, אבל הרי דבר מצוי הוא שיש נקודות קטנות שלראות העין נראים שחורים, ורק בהסתכלות מרובה, או כנגד השמש או בזכוכית מגדלת רואים שזה 'ברוין'. ואם כן לפירוש הנהוג עלמא בכונת המבי"ט הרי לענין הדר אזלינן בתר ראות העין בהשקפה ראשונה, וא"כ מה יועיל מה שמסתכל בהסתכלות מרובה ואז רואה שזה ברוין, אם בהשקפה ראשונה נראה שחור. ובפרט במראה 'טונקל ברוין' שאין הדבר פשוט להיתר כלל. ואף שאני יודע שאין הכל מסכימים לזה, אבל לענ"ד כן הוא הנכון.

ולא שיהא צריך להשים עין עיונו עליהם עד שיראם, עכ"ל.

**והנה** החזון איש (או"ח סימן קמז אות ה) מביא דברי המגן אברהם האלה בשם המבי"ט וכתב וז"ל, מה שכתב המבי"ט דאם צריך הסתכלות אינו פוסל, היינו דגם בקרוב צריך הסתכלות, עכ"ל. ולכאורה לשון המבי"ט אינו כן, שהרי כתב המבי"ט "כי מראיית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמסתכל בו הרבה". זולת אם נפרש שהחזו"א סובר דזה נקרא 'קרוב'. אבל איך שיהיה הרי ידוע מנהג בעלי הוראה, איך אחזו האתרוג, ואיך הסתכלו כדי לבחון אם זה נקרא שינוי מראה או לא.

**והנה** זה פשוט שאין מזניחין מי שרוצה להחמיר בגדר 'אינו נראה לעינים'. אבל ודאי שאי אפשר



# אליבא דהלכתא

הרב יצחק קוזלוביץ

## א. בענין מעשה דמגנצא – ובענין נתקל בתקיעות (ר"ה לה, א)

**בפסקי הרא"ש** (ראש השנה פרק ד סימן יא) מביא מעשה שאירע במגנצא שתקע התוקע ב' שברים בסדר תשר"ת, ואחר הב' שברים התחיל להריע. ופסקו רבי אליקים בר יוסף וחתנו הראב"ן, דהתוקע שחיסר מן השברים והתחיל בתרועה לא הפסיד סדרו בכך, כיון דשברים ותרועה שניהם משום תרועה דקרא הוא דקא עבדינן, והוה ליה כמו נתקל בשברים שחוזר עליו, והכא נמי יחזור ויתקע שבר אחד ויריע ויתקע תקיעה, דכיון שלא נגמרה התרועה לא הוי הפסק וכאילו נעשו השברים בזה אחר זה דמי. אבל וודאי אם נגמרה התרועה הוי הפסק, והוי כתרועה שנחלקה לשנים שאינה כלום וצריך לחזור ולתקוע תשר"ת.

**והרא"ש** פסק דצריכין לתקוע הג' שברים בנשימה אחת, ולכן אפילו אם התחיל להריע ולא גמר התרועה, מ"מ אינו יכול להשלים השברים ע"י שיתקע שבר אחד, דהא הוי בשתי נשימות<sup>א</sup>. ומ"מ אינו צריך לחזור לתקיעה ראשונה, הואיל ועכשיו היה עוסק בתרועה. לכן חוזר ותוקע ג' שברים ואח"כ יריע ויתקע. ובנידון שתקע ב' שברים והריע ונגמרה התרועה, אינו צריך לחזור ולהתחיל בתקיעה, אלא חוזר ותוקע ג' שברים<sup>ב</sup>.

**וביאר** הרא"ש הטעם דאע"ג דהוי הפסק מ"מ לא הפסיד את התקיעה הראשונה וז"ל, ופעמים רבות שהתוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק

---

א. ואין הכי נמי, אם אירע בנשימה אחת יכול להשלים ולתקוע שבר אחד. וכן פסק המחבר (סימן תקצ סעיף ז) ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ז)

ב. כן הדין אפילו אם הכל נעשה בנשימה אחת, משום דנחשב כהפסק גמור בין השברים, כן פירש המשנה ברורה (שם ס"ק כח). והרבה טעו בזה וסברו דהרא"ש הצריך לחזור ולתקוע ג' שברים משום דמייירי שהיה בשתי נשימות. אמנם במחבר (סעיף ז) ובמשנה ברורה (שם) מבואר שאינו כן, עיי"ש ודו"ק.

ומתחיל להריע או לתקוע, ולא מיפסיל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר, דלא מיקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור, עכ"ל.

והנה הרא"ש דימה הציור דהפסיק בתרועה בין השברים דתשר"ת לדין נתקל בתקיעה, ולכאורה הדין דנתקל בתקיעות אינו מפורש בש"ס ולא בראשונים, ואין לנו מקור לדין זה שנתקל לא הוי הפסק כי אם בדברי הרא"ש הללו במעשה דמגנצא.

**ודיברתי** בדין 'נתקל' עם כמה תלמידי חכמים דשיבתינו הקדושה. וכפי הנראה אפשר לפרש כוונת הרא"ש בכמה אנפי. ולענ"ד נראה בכוונת הרא"ש, דבכל אופן שמתכוין לעשות תקיעה או שברים או תרועה אלא דנתקל ולא עלתה לו, לעולם אינו נחשב להפסק הואיל וכוון לעשות קול הראוי, וחשבינן לכל קול שתקע כאילו הוא מעין התקיעה או השברים או התרועה. דרך משל, אם נתכוון לעשות תקיעה ועשה שבר או שנתכוון לשבר ועשה תרועה או שנתכוון לתרועה ט' כוחות ועשה ב' כוחות, בכל הני אופנים אין זה הפסק ואינו חוזר לראש. ויש להוסיף דאפילו אם היה צריך לעשות תקיעה ונתקל ועשה ג' שברים ג"כ אינו נחשב לקול אחר. וכן אם נתכוון לעשות תרועה ועשה שבר, אינו הפסק. אע"ג דאם צריך לעשות תשר"ת ובתוך השברים נתכוון לעשות קול א' של תרועה, נחשב להפסק ואינו נחשב שהוא מעין השברים. וכן אפילו כשעוסק בתשר"ת ועשה תרועה גמורה בין השברים נחשב כהפסק, זהו דוקא אם נתכוון לתקוע קול שאינו במקומו ונחשב לקול אחר ולכן הוי הפסק. אבל כשנתקל בתקיעה או בשברים או בתרועה לעולם לא הוי הפסק כלל הואיל ונתכוון לתקוע הקול הנכון. ולכאורה זהו כוונת המשנה ברורה (ס"ק לד) וז"ל, אם התחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית נחשבת הכל לתקיעה אחת, עכ"ל. והנה המ"ב הביא דין זה בשם האחרונים, ומצאתיו כתוב בפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ט) וז"ל, הכלל, כל שתקע ונתקלקל חוזר ומתקן, ולא הוה כשמע קול אחר. מה שאין כן כשתקע כהוגן ואחר כך הוסיף עוד, אפילו תשר"ת תקיעה שברים שבר א' והתחיל עוד שבר א', הוה הפסק ומפסיד תקיעה ראשונה גם כן, וחוזר ותוקע תשר"ת וכדומה, עכ"ל, וכפי הנראה בדעת הפמ"ג דבכל אופן שנתקל בתקיעות, אינו הפסקי.

---

ג. ועיין בשו"ת עמק התשובה [מהגרי"ח ראטה שליט"א אב"ד קלאגסבורג (חלק א סימן צג אות ב)] שסובר כן, וצ"ע.

**והיום** אמר לי אחד מחשובי בני הכולל שדיבר עם אחד מגדולי פוסקי זמנינו, ואמר לו דכל נתקל הוי הפסק. ורק באופן אחד אינו הפסק, אם נתכוון לתרועה ולא עלתה אלא יללה אחת או שתיים, דאינו הפסק וחוזר ומריע<sup>7</sup>.

**והוא** תימה, שהרי ברא"ש איתא דבין נתקל בתקיעה בין נתקל בשברים בין נתקל בתרועה, לא הוי הפסק. ואולי היתה כוונתו לדברי שלחן ערוך הרב (סימן תקצ סעיף טו) וז"ל, הא למה זה דומה לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה, כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע, עכ"ל. והנה אם כוונת הגר"ז דדוקא בתרועה יש דין נתקל, צריך עיון מדברי הרא"ש שהכשיר בכל תקיעה.

**וראיתי** בספרי זמנינו [שופר תרועה, פסקי תשובות, נטעי גבריא] שכתבו, דאם נתקל ותקעו קול כשר במקום קול אחר, כגון שנתקל בתקיעה ועשה ג' שברים, או שעשה ג' קולות קצרים, דהוי תרועה לשיטת רש"י, אין בו דין נתקל ונחשב להפסק. והנה לא כתבו מקורות ברורים לדין זה. ומסתימת הפרי מגדים והמשנה ברורה לא משמע כן.

**והנה** שמעתי שבישיבתינו הקדושה מחמירין כהאחרונים הנ"ל. ועכשיו דיברתי עם תלמיד חכם מופלג בישיבתנו [שהוא בעל מקריא בעירנו], ואמר לי שדיבר עם כמה פוסקים, ואמרו לו שבכל אופן ליכא הפסק בנתקל ואינו צריך לחזור. ולכאורה מקורם מהפרי מגדים ומהמשנה ברורה הנ"ל. וברוך שכוונתי. [ועדיין יש לפקפק באופן שהיה עוסק בתרועה ונתקל ועלה בידו שבר, דילמא הוי הפסק הואיל ותקע יותר מהראוי, והרא"ש לא מיירי אלא באופן שעלה בידו קול קצר מהראוי, ויש לפלפל בזה].



## ב. בענין נתקל בתקיעה בשברים (ר"ה לג, ב)

**והנה** בעל מקריא אחד טען לי, דמלשון הרא"ש משמע דס"ל דלעולם נתקל חשיב הפסק אלא אם כן הפסיק בקול קצר דלא מיקרי הפסק. כגון שכוון לעשות שבר ועשה קול קצר אחד כעין יללא, או שנתכוון לעשות תקיעה ועשה שבר, דדוקא ככי האי גוונא לא נחשב להפסק הואיל ולא הוציא קול אחר, שהרי הקול הוא מעין

ד. לכאורה לדידיה יש עוד ציור, כגון שרצה לתקוע תש"ת ולא עלתה לו אלא ב' שברים ולא ג' שברים דאין זה הפסק הואיל והקול היה קול של שברים.

התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור, כדאיתא בלשון הרא"ש. מה שאין כן אם נתכוון לעשות שברים ולא עלתה לו אלא ג' יללות, זה נחשב לקול אחר והואיל ולשיטת רש"י ג' יללות הוי תרועה גמורה ולכן הוי הפסק. וכך אם נתכוון לעשות תקיעה ונתקל ועלה בידו ג' שברים, זה נחשב לקול אחר והואיל ועביד שברים גמורים לכו"ע. ואם כן זהו נחשב לקול אחר והוי הפסק. וזהו כפי השיטה שהבאתי לעיל, שהובא בספרי אחרוני זמננו [נטעי גבריא, פסקי תשובות, שופר תרועה].

**עוד** אמר לי תלמיד חכם אחר, שברא"ש מדויק דדוקא אם נתקל בקול קצר אחד אינו נחשב להפסק, כיון שנחשב מעין התקיעה או השברים. אבל אם עשה שתי קולות קצרים במקום תקיעה או שברים, זה נחשב כקול אחר והוי הפסק.

**והשבת** להם, דבמשנה ברורה (ס"ק לד) והפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ט) משמע דסברי דבכל אופן אין נתקל חשוב כהפסק, והואיל ונתכוון לעשות קול הראוי אלא דלא עלתה בידו. ובנוגע לראיה שהביאו מלשון הרא"ש, דמשמע דדוקא קול קצר אחד אינו חשוב הפסק אבל ב' קולות קצרים חשיבי הפסק וכ"ש ג' קולות קצרים דחשיב הפסק דהוי תרועה לרש"י, וכ"ש ג' קולות ארוכים קצת דהוי שברים לכו"ע דהוי הפסק, לכאורה יש לדחות ראיתם, דהא באמת אפילו קול קצר אחד הוי הפסק, כגון אם בסדר תש"ת נתכוון לעשות קול קצר אחד קודם השברים או קודם התקיעה השניה או באמצע השברים, בוודאי הוי הפסק. אע"ג דהוי קול קצר, מ"מ לא אמרינן שקול זה הוא מעין התקיעה או השברים שהיה צריך לעשות. חזינן, דקול קצר בעצמותו שפיר נחשב לקול אחר אם אין זה מקומו. אלא דאם כן קשה מהי כוונת הרא"ש דקול קצר אינו הפסק והואיל דהוי מעין התקיעה.

**והנראה** לומר בביאור הרא"ש, דהנה הרא"ש כתב שם, דיש אופן דאף כשתקע קול אחר אינו חשוב הפסק, כגון אם צריך לתקוע שברים דתשר"ת ואחר ב' קולות דשברים הפסיק ותקע קול קצר דתרועה, אין חשוב הפסק. אע"ג דנתכוון לקול תרועה באמצע השברים, מ"מ הואיל והתרועה היא מסדר תשר"ת נחשב הקול תרועה שתקע למעין השברים. ואין הכי נמי אם נתכוון לתקוע קול קצר דתרועה באמצע השברים דתשר"ת, חשוב הפסק, משום דאין מקום לקול קצר בסדר דתשר"ת ולכן חשוב קול אחר. ודימה הרא"ש דין זה לנתקל בתקיעה דחשבינן להקול קצר כמעין התקיעה, אע"ג דאם נתכוון לעשות קול קצר כשהיה צריך לעשות תקיעה הוי הפסק כיון דהוי קול אחר, מ"מ אם נתקל חשבינן הקול קצר כמעין התקיעה והואיל ונתכוון לקול הראוי אלא דלא עלתה בידו.

**ולכן** נראה דס"ל להרא"ש, דה"ה אם נתקל ועשה ב' או ג' קולות קצרים במקום שהיה צריך לעשות תקיעה, דאינו חשוב הפסק והואיל ולא נתכוון להפסיק

בקול אחר. ולכן כל קול שעשה אינו חשוב הפסק. ואפילו נתקל ועשה ג' שברים במקום תקיעה או תרועה אין חשוב הפסק.

**וכדאי** להעיר, דהטור (סימן תקצ) השמיט התיבות שסיים הרא"ש "אלא שלא היה כשיעור". ויתכן לומר דהטור סבר דלאו דוקא, אלא ה"ה אם היה צריך לעשות תרועה ונתקל ועשה שבר או אפילו שלשה שברים, דהוי יותר משיעור תרועה, מ"מ לא חשוב הפסק הואיל ונתכוון לקול הראוי.

**ועכשיו** מוצאי ראש השנה תשס"ג אמר לי אברך חשוב מהישיבה, שהתפלל בראש השנה בויזניץ במונסי, כשנתקל הבעל תוקע, לא חזרו לתקיעה ראשונה. וכן אמר לי תלמיד חכם חשוב בשם הדיין דקלוזענבורג הגאון רב פישל הערשקאוויטש שליט"א, דאין חוזרין כשנתקל. ולדעתי כן מוכח מהפמ"ג ומסתימת המשנה ברורה וכו"ל.

**ובר"ה** תשס"ד אמר לי ת"ח חשוב שדיבר עם בעל תוקע שתקע ג' שנים בבית המדרש של החזון איש, והחזון איש לא החזירו לראש השורה אם נתקל פעם אחת. וכן דברתי עם ת"ח מופלג ששמע כמה שנים תקיעות בבית מדרשו של האגרות משה ששימש שם כבעל מקריא, וכשנתקל התוקע לא החזירו לתקיעה ראשונה. והוסיף חידוש נוסף מבית מדרשו של האגרות משה, שהתוקע תקע שברים ולא היו שבורים די הצורך אלא נשמעו כעין קולות פשוטים קצרים, והרב זצ"ל הורה לו לתקוע שוב את השברים כהוגן [טו און]. ולא החזירו בשל כך לתקיעה ראשונה, אלא תקע השברים וסיים. ועיין בספר מועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך (חלק א סימן ה) דהמהרי"ל דיסקין היה מהדר לעשות השברים פשוטים. אף על פי כן, לא חשש האגרות משה לשברים אחר שברים, דפסק המחבר דהוי הפסק. ושמעתי שהאגרות משה ס"ל דשבר פשוט אינו שבר כלל, ולכך דן דינו כנתקל.

**והנה** יש אופנים בנתקל שיש מקום לחוש להפסק, כגון שנתכוון לעשות תרועה כמנהגינו כשיטת התוספות דעושה ט' קולות קצרים, ואחר שעשה שלשה קולות קצרים נתקל, ולא עלה בידו להשמיע עוד קולות. ויש לחוש דאם יחזור ויריע ט' קולות קצרים שיפסול הסדר דהא פסק המחבר (סעיף ח) דאם תקע והריע ואח"כ הריע ותקע דפסול, כיון דהתרועה השניה הוי הפסק, הואיל וכבר יצא חובתו בתרועה הראשונה. ואם כן י"ל דה"ה כאן הואיל ולשיטת רש"י כבר קיים החיוב תרועה בג' קולות קצרים, נמצא אם כן דכשחוזר ומריע נעשה כמריע שתי תרועות שהתרועה השניה הוי הפסק. ולכן נראה לכאורה שצריך לחזור ולתקוע מתחילת התר"ת.

**ומציאתי** שאלה זו בספר מקראי קודש (ימים נוראים סימן יח) שהביא בשם המהרש"ם (דעת תורה סימן תקצ סעיף ח) שסובר דאין זה נחשב להפסק. וז"ל המהרש"ם, אבל י"ל דאם רצה לעשות ט' כוחות אם כן לא נתכוין לצאת בג' כוחות, וא"כ ממילא לא יצא בזה לכו"ע ולא הוי הפסק. ולפי זה ביום שני דבדרבנן אין צריך כוונה לצאת, כמו שכתב המגן אברהם (סימן ס"ק ג), שוב צריך לחזור ולתקוע, וחמיר בזה יום שני מיום ראשון, עכ"ל.

**ולכאורה** דברי המהרש"ם קשים, דמה לי בכך שלא נתכוון לצאת בג' כוחות, אכתי הוי הפסק כמו שפסק המחבר (סעיף ח) דהמתעסק שלא לשם מצוה הוי הפסק, והכא נמי אף שאינו מתכוין לצאת, לכל הפחות הוי כמתעסק דמפסיק.

**וצריך** לומר, דס"ל להמהרש"ם כהמגן אברהם (שם ס"ק י) שפסק לקולא דמתעסק אינו הפסק. ועיין במשנה ברורה (ס"ק לג) שהביא שיטת המגן אברהם. אמנם בביאור הלכה (ד"ה כמתעסק) כתב דלכתחילה יש לחוש לדעת המחבר דמתעסק הוי הפסק.

**ועיין** במקראי קודש (שם) הביא מהחיי אדם (כלל קמב אות יב) שחולק על המהרש"ם וס"ל דהוי הפסק. וכן מצדד המקראי קודש וז"ל, לענ"ד, בכהאי גוונא חשיב נתכוון לצאת ידי חובה שהרי בכל כוח (טרומיט) מתכוין לצאת ידי חובה. ואע"פ שלא נתכוון לצאת את כל התרועה בג' כוחות אלו, מ"מ כיון שנתכוון לצאת בהם על כל פנים חלק מהתרועה, נחשב כמתכוון לצאת לענין מצות צריכות כוונה, ושפיר יצא ידי חובה בתרועה האחת לשיטת רש"י, עכ"ל.

**ויש** לדון בעוד אופן הנוגע לענין זה, והיינו כשתקע בתרועה הרבה טרומיטין והקול האחרון של התרועה לא עלה יפה כל כך, וחלק מהציבור לא שמעו אותו קול. האם נימא דכמו דבתקיעה, מבואר בגמרא (ראש השנה כז, א) דבעינן שישמע את כל התקיעה, ואם לא שמע ראש התקיעה או סופה, אף אם שמע כשיעור תקיעה לא יצא ידי חובה, האם אמרינן כן גם בתרועה, ואם כן הרי חסר כאן סוף התרועה. ועיין בריטב"א (ראש השנה לג, ב ד"ה ואסיקנא) שהביא מהירושלמי דגם בתרועה בעינן תחילה וסוף. אלא דהריטב"א לא חשש לזה, הואיל והבבלי אינו מביא דין זה, והוא הדין בשברים דאם עשה שברים הרבה ונתקל בסופם, יצא ידי חובה.

**ועיין** בדעת תורה (סימן תקצ סעיף ד) שהביא דעת התוספות בערכין (י, א ד"ה אין בין) דלהסוברים שאין להפסיק בין שברים לתרועה, אם לא יכול לסיים התרועה כדין צריך לחזור ולתקוע גם שברים עם התרועה. והעיר המהרש"ם, דהואיל ולדין

יש ספק להלכה אם יש להפסיק בין השברים לתרועה<sup>ה</sup>, נמצא אם כן דלדעה אחת יצא ידי חובה בשברים ואין צריך לחזור ולתקוע רק את התרועה, ואם יתקעו עוד פעם שברים, לדעה זו הוא הפסק, וכמו שכתב המחבר (סעיף ח) שהתוקע שבר אחר שבר הוא הפסק. ולכן פוסק שצריך לחזור ולהתחיל מהתקיעה הראשונה.

**ועיין** בקובץ 'אורייתא' (חלק טז ימים נוראים עמוד קסג) שהגר"ח פ' שיינבערג (שליט"א) זצ"ל מפקפק על פסק המהרש"ם. וס"ל דלכאורה יש לחלק בין הא דפסק המחבר דהתוקע תר"ת או תשש"ת הוא הפסק לציור של המהרש"ם, דבאופן של המחבר, אחר שתקע תקיעה ותרועה היה לו ליתקע תקיעה אחר התרועה, ובמקום זה תקע תרועה שניה, בכהאי גוונא חוזר לראש שהרי הפסיק בין התרועה לתקיעה השנייה בתרועה אחרת שאין זה מקומה. מה שאין כן בציור של המהרש"ם, כיון שחוזר על השברים כדי לצאת ידי חובה גם למ"ד דצריך למיעבד שברים תרועה בנשימה אחת, מסתבר לומר שאין זה נחשב להפסק, דהא חוזר מחמת צורך - ספיקא דדינא.

**ונראה** להוכיח כדעת המהרש"ם מהא דמבאר בגמרא (ראש השנה לד, א) טעם תקנת רבי אבהו לתקוע תשר"ת, דמספקא ליה אי תר"ת עיקר או תש"ת עיקר, ולכן התקין לתקוע תשר"ת. ומקשה הגמרא, דממה נפשך אם תר"ת עיקר הוא השברים הפסק, ואם תש"ת עיקר הוא התרועה הפסק, ע"כ. ולכאורה הוא להדיא כהמהרש"ם, שהרי להוה אמינא דגמרא הא דאתקין רבי אבהו תשר"ת הוא לצורך לצאת ידי ספיקא דדינא, ואף על פי כן מבואר בגמרא דאם תש"ת עיקר התרועה הוא הפסק. הרי בהדיא דלא כסברת הגר"ח פ' שיינברג.

**וכן** איתא בחיי אדם (כלל קמב אות יב), כשרצה לתקוע תרועה של ט' טרומיטין ואחר ג' טרומיטין נתקל ולא הצליח לתקוע עוד טרומיטין, הואיל ולרש"י כבר יצא מצות תרועה, כשיחזור לתקוע תרועה של ט' טרומיטין, נמצא דתוקע תרועה אחר תרועה דהוי הפסק, ולכן צריך לחזור ולתקוע שוב תקיעה ראשונה. חזינן דדעת החיי אדם כהמהרש"ם, דאע"פ שכוונתו בחזרה לצאת ספיקא דדינא, מ"מ הוא הפסק.

**והנה** על הא דפסק המהרש"ם דצריך לחזור לתקיעה ראשונה, יש להעיר ממה שפסק השלחן ערוך (סעיף ז) וז"ל, אם טעה בתשר"ת ואחר שתקע ב' שברים טעה והתחיל להריע, אם נזכר מיד יתקע שבר אחר; ואם לא נזכר עד שגמר התרועה

---

ה. והטעם דתוקעין השברים תרועה בנשימה אחת הוא משום דלמ"ד שתי נשימות מודה שבנשימה אחת ג"כ מהני בדיעבד.



שהתחיל בה בטעות, לא הפסיד התקיעה הראשונה שתקע, אלא חוזר ותוקע ג' שברים ומריע ותוקע, עכ"ל. נתבאר בדברי המחבר שהדין שתקע ב' פעמים שברים אחר תקיעה ראשונה, נפסל הסדר, וצריך לחזור לתקיעה ראשונה, היינו דוקא בסדר תר"ת, אבל בסדר תשר"ת, אפילו אם תקע ב' פעמים שברים, כל שלא תקע התרועה, כיון שלא סיים את הקול שעומד לפניו דהיינו 'שברים תרועה', אינו פוסל את הסדר.

**וילפי** זה מה שכתב המהרש"ם קשה, שכן הוא איירי בסדר תשר"ת ובעביד רק שברים והפסיק, ולפי מה שנתבאר בשלחן ערוך הנ"ל, אין זה הפסק כיון שלא סיים התרועה, ושפיר יכול לחזור ולתקוע שברים תרועה בנשימה אחת, ואין צריך לחזור לתקיעה ראשונה.

**ויש** להביא ראיה לסברא זו מהמגן אברהם (ס"ק יא) שכתב דאם בסדר תשר"ת הקדים התרועה לשברים, חשיב הפסק וצריך לחזור לתקיעה ראשונה, דכיון שלא התחיל בשברים, אין נחשב שמתעסק בקול שצריך לתקוע! וכן אם תקע תקיעה שברים תרועה תרועה, הוי הפסק וחוזר ותוקע מתקיעה ראשונה. ולכאורה משמע מדברי המגן אברהם, דאם תקע תקיעה שברים שברים תרועה, דאינו נחשב הפסק, על כרחך הטעם דשאני הכא דעדיין עסוק ב'שברים תרועה'.



---

ג. וכן כתב הט"ז (ס"ק י) והאליה רבה פליג וס"ל דהואיל וכבר תקע תקיעה ראשונה נחשב שהוא עסוק עכשיו ב'שברים תרועה', ולכן אם תקע תרועה קודם השברים לא חשיב הפסק, ואין צריך לחזור לתקיעה ראשונה.

הרב שאול כ"ץ

## ביאורים לדינא בשאלות השכיחות בהלכות תקיעת שופר [סימן תק"צ]

א] בשיעורו של תקיעה שברים ותרועה, הנה שיעור תקיעה מבואר במשנה דר"ה (דף לג, ב) דהוא כשיעור אורך התרועה וכדאיתא שם "שיעור תקיעה כתרועה", וא"כ צריכין לברר מהו השיעור של תרועה.<sup>א</sup>

ונחלקו הראשונים מהו השיעור תרועה אי הוי כג' כחות או כט' כחות, ומזה יש נ"מ מהו גודל שיעור תקיעה אי הוי כשיעור ג' כחות או כשיעור של ט' כחות.

וגם מזה יש נ"מ בגודל אורך של השברים, שהרי השבר צריך להיות פחות מהתקיעה, ואי נימא דתקיעה היא כג' כחות, אזי כל שבר בעי להיות לכל הפחות פחות מג' כחות, אולם אי נימא דתקיעה היא כט' כחות, אזי כל שבר בעי להיות פחות מט' כחות.

והנה המחבר (ס"ג) הביא השני דעות בזה, וכתב דלדעה הא' גם השברים של תש"ת או תשר"ת צריך להיות פחות מג' כחות דאל"כ יצא מכלל שבר ונעשה כתקיעה, אמנם דעת הרמ"א דסגי במה שאינו מאריך בסדר של תש"ת כשיעור ג' שברים או בסדר של תשר"ת כשיעורא דשברים תרועה, דהרי בסדרים אלו השיעור תקיעה בהכרח הוא יותר גדול.

ולדינא יוצא [וכמש"כ המ"ב (סקט"ו) בקיצור] דלכתחילה צריך התוקע לזהר שיאריך בתקיעות דתשר"ת שכל תקיעה תהא לכל הפחות כשיעור ח"י כחות ומעט יותר, [שהרי צריך שתהא נגד שיעור שברים תרועה וחוששין דשיעור תרועה הוא כט' כחות, והשברים בהכרח צריך להיות קצת יותר מכל תרועה].<sup>ב</sup>

---

א. וזאת למודעי שברובם של הנושאים הכתובים כאן נתלבנו הדברים עם מו"ד הגאון רבי שמואל פעלדער שליט"א. ואכן חלק גדול מהדברים שנכתבו כאן הם ממה ששמעתי ממנו [או ראיתי בכתביו] ונתברר על ידו. כמו כן הואיל הרב בטובו לעבור על כל הנכתב קודם הדפסת הדברים.

ב. והטעם בכ"ז שהרי לשיטה השניה כל תרועה הוא כט' טרומיטין [כחות] אבל שברים כיון שהם ארוכים קצת יותר מהתרועה א"כ כל שבר הוא לכל הפחות ג' טרומיטין ומשהו, ונמצא

**והתקיעות** של תר"ת בעי שיהיו לכל הפחות כשיעור ט' כחות דבזה יצא לכו"ע, שהרי מותר להאריך אפילו יותר מכשיעור, [פי' דלדעה א' סגי בג' כחות, ולדעה הב' בעי ט' כחות אמנם לכו"ע מהני אי מאריך, ודעת הראב"ד דתמיד בעי ט' כחות].

**והתקיעות** של תש"ת באמת צריך להיות קצת יותר מט' כחות, שהרי שברים הוא יותר גדול מתרועה וכנ"ל, [שער הציון (סק"י)].

**וגם** יזהר בכל השברים בין בתש"ת ובין בתשר"ת שלא יעשה שום שבר מט' כחות, [אולם בפחות מזה מועלת, והגם דלדעה הא' א"א להיות כג' כחות דזהו כבר כשיעור תקיעה בתר"ת, הא כבר כתב הרמ"א דנוהגין להקל בזה], אולם לכתחילה טוב יותר שלא יעשה בכל שבר רק כג' כחות.<sup>1</sup>

**וגם** יזהר לכתחלה שיעשה כל תרועה בין של תשר"ת ובין של תר"ת כשיעור ט' כחות, [שהרי בזה יוצא לכו"ע, דעה הב' זהו עיקר הדין, ולדעה הא' הלא אינו מעכב אי מוסיף על התרועות].

**העולה מהנ"ל בקיצור:** תקיעה דתשר"ת תהא לכל הפחות י"ח כחות ומשהו, ושל תר"ת לכל הפחות ט' כחות, ושל תש"ת קצת יותר מט' כחות, שברים לכתחילה כל שבר יהא כג' כחות, ולא יותר מח', ותרועה תהא ט' כחות.<sup>2</sup>

**ובשיעורא** דתקיעות בשניות, שמעתי דדעת הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל דתקיעה דתשר"ת תהא לכתחילה ו' שניות ובדיעבד ה' שניות, ושל תש"ת

דאורך כל השברים הוא ט' טרומיטין ועוד ג' משהוין, וא"כ ממילא התקיעה צריך להיות י"ח טרומיטין ועוד ג' משהו, וזה מיוסד עפי"ד הגר"א דס"ל דכל שבר הוא משהו יותר מג' טרומיטין, הובא בקיצור בשער הציון (סק"ז) דכ"ש שברים שהם ארוכים יותר מיבבות, [הגם שאינו מובן כל הצורך דוודאי זה ארוך מתרועה אחד ולא מג' טרומוטין וצ"ע]. א"ה, עיין בדברי הרב ברוך יחיאל שרייבער בקובץ זה שעמד על כך, עיי"ש ביאורו.

**ג.** הטעם בכ"ז שהרי לדעה הא' שהוא דעת רש"י דשבר בע"כ הוא יותר מתרועה אינו ברור מהו השיעור שבר, די"ל דהוא משהו יותר מכח אחד, אשר לפי"ז לא יעשה השבר יותר מג' כחות שהרי יצא משיעור שבר ונעשית תקיעה גם בסדר הזה, אמנם י"ל דשיעור שבר הוא אפי' יותר מזה עד כמעט כשיעור תקיעה שהוא כג' כחות, וא"כ יתכן דשבר הוא משהו יותר מג' כחות, דנמצא דהתקיעה של תש"ת הוא כשיעור ג' שברים אלו, שהוא ט' כחות פחות ג' משהוין, אשר לפי"ז כל שלא עשה שבר כשיעור זה, לא חל ביה תורת תקיעה, וכן פסק המ"ב מעיקר הדין לצאת אפי' דעה הא', וע"ע בשער הציון (סק"ד, סקי"ב) ודו"ק.  
**ד.** ושמעתי מבעל תוקע מומחה דהוא עושה בדרך כלל תרועה כשיעור י"ג כחות שהרי ט' כחות נראה לאנשים מאוד קצר.

ותר"ת תהא לכתחילה ג' שניות ודיעבד ב' וחצי, ודעת מרן האג"מ זצ"ל דתקיעה דתשר"ת תהא לכתחילה ד' שניות ושל תש"ת ותר"ת ב' שניות.<sup>ה</sup>

**ולדינא שמעתי ממורי הרב פעלדער שליט"א** שיעשה לכתחילה בתקיעות דתשר"ת בערך ד' או ה' שניות, ובדיעבד [היינו שא"צ לומר לו לחזור ולתקוע זה] מועיל בב' שניות, ובנוגע תקיעות דתר"ת או תש"ת הוא חצי מזה, היינו בערך ב' שניות ובדיעבד גם בחד שניה סגי, שהרי כל הבעלי תוקע המומחין אומרים דיש כבר ט' כחות בשניה אחת עכת"ד.<sup>ו</sup>

**ב] תקיעה קול פשוט**, הנה התקיעה צריך להיות לכתחילה קול פשוט וארוך בלי שום שינוי לא בתחילתו ולא באמצע ולא בסוף, אלא תוקע בהמשך אחד קול ישר ממושך, וכמש"כ רבינו סעדיה גאון [סידור רס"ג הלכות ר"ה] התקיעה היא קול ארוך ממושך, וכ"כ הרמב"ן [דרשות, הובא ברמב"ן ר"ה דף לג, ב] שהתקיעה הוא קול פשוט סופו כתחילתו, כאיש מרים קולו לשורר ולרנן, [היינו כשהאדם בא לשיר מתחילה הוא עושה קול ממושך בלי תנועות, וזהו צורת התקיעה], וכ"כ הריטב"א (ר"ה דף לג, ב ד"ה והא דתנן שיעור תרועה) שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה.

**הנה בשו"ע** (סימן תקפ"ו ס"ו) כתב המחבר היה קולו עב מאוד או דק מאוד כשר שכל הקולות כשרים בשופר, וכתב המ"ב (סקכ"ה) [דק מאוד] דה"ה אם היה צרוד ויבש.

**ויל"ע** מהו הדין אי באמצע התקיעה נשתנה כן, ובהליכות שלמה (פ"ב ה"ט) כתב דאם באמצע התקיעה נשתנה הקול היוצא מהשופר מקול עב לקול דק או מקול צלול לקול צרוד וכיוצ"ב הרי"ז תקיעה כשירה לכתחילה לפי שכל הקולות כשרים בשופר,<sup>ז</sup> וכ"כ בחוט שני (ר"ה עמוד ס"ב) דנהגו אי נשתנה באמצע התקיעה מקול חלש לקול חזק וכיוצ"ב לא הוי שינוי קול שופר ע"ש.

**ה.** וראיתי בספר שער המועדים (עמוד נ"ג) שהביא ששמע מהגר"ד פיינשטיין שליט"א דבתקיעה של תשר"ת אי עשה 5.4 רגעים ודאי דהוא טוב, ומהגאון רבי שלמה מילר שליט"א הביא דמנהגו לדפוק במהירות אצבעו על הבימה י"ח פעמים בלי להגביה האצבע בין דופק לדופק רק מעט ממש ובזה הוא משער הי"ח כחות ע"ש.

**ו.** והנה אי תקע י"ב כחות יצא בדיעבד גם בתשר"ת, ואם בשעה שתקע השברים קיצר בכל שבר פחות מט' כחות אז יכול לצאת בתקיעה של ט' כחות, [דאי האריך בשבר ודאי דא"א לצאת], ותש"ת אם האריך בתקיעות כמו ו' כחות יצא, ובתר"ת כשיעור ג' כחות, כן מתבאר להמעין היטב בדברי המ"ב (סימן תק"צ סק"י) ושער הציון שם].

**ז.** ויעו"ש בדבר הלכה שכתב דפשטא דמלתא הוא דמה שאמרו בר"ה (דף כז, ב) שכל הקולות כשרים בשופר היינו שגם אם באותו תקיעה עצמה נשתנה הקול באמצע הרי"ז כשר, וכן

**אולם** דעת מרן הראש ישיבה ר' אהרן זצ"ל דאי היה איזה שינוי ב-⊙• אז נחשבת כמו קול אחר, משא"כ בסתם עולה ויורד [היינו שהקול נעשה גבוה ונמוך וכיוצ"ב] לא הקפיד.

**ושמעתי ממורי הרב פעלדער שליט"א** להעיר דיש הרבה שנוהגין לעשות שברים טו-או [עיי'ן בסמוך], ומבואר בשו"ע דאי האריך בשברים נעשה תקיעה, ולאותן שנוהגין כן איך נעשה תקיעה אי האריך בזה הא הו"ל כשינוי קול, ועכצ"ל דאינו מעכב, ומה שנוגע לדינא אי היה שינוי של pitch לכתחילה יאמר לו לחזור, אמנם אי נעשה כמה פעמים לא יאמר לו לחזור עכת"ד.

**ויעו"ש** עוד בהליכות שלמה [ארחות הלכה] דלבעל תוקע שהאריך בתקיעה יותר מן הרגיל העיר רבינו דעדיף לקצר כדי שלא יבא לידי שינוי הקול דלכתחילה ודאי דהכי עדיף ע"ש.

**גם** ע"ש בחוט שני דאמנם אם הקול משתנה בזמן התקיעות בעליות וירידות חזקות שנשמע כמו תרועה תימנית צ"ע אם זה נחשבת כתקיעה ע"ש.<sup>1</sup>

**ג] צורת השברים** נחלקו הראשונים בצורת השברים, דעת הרמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה וכתוב) שאין לתקוע כל שבר בקול פשוט כתקיעה קצרה, אלא יש לעשותו עם שבירה כגניחה, [ע"ש ההפרש וההבדלה ביניהם בדמיון הקול הוא לא בגדלם וקטנם], אמנם דעת הריטב"א (ר"ה דף לג: סד"ה שיעור) שאין חילוק בין תקיעה לשבר אלא בשיעור קול ארוך, אך לא בצורתו וניגונו ע"ש.

**וראיתי** בעמק ברכה (שופר אות ג) שהוכיח כדעת הריטב"א ממש"כ התוס' (דף לג, ב) שצריך ליהזר שלא יאריך כל שבר דנמצא דהו"ל כתקיעה, ואי שבר הו"ל כקול שבור אינן דומים זה לזה ועכצ"ל דהוא קול פשוט כתקיעה עכת"ד, אשר

נהוג ומקובל, [ובזה מובן מה שאמרו לא להאריך הרבה בשבר כדי שלא יהיה נראה כתקיעה וכמש"כ הראשונים (דף לג, א), אע"פ דהשבר הוא קול שבור [למנהג כמה מקומות עיי'ן בסמוך], מ"מ יכול להראות כתקיעה כי גם בתקיעה משתנה לפעמים הקול. והוסיף שם דמה שיש מקפידים כדעת מהרי"ל דיסקין זצ"ל שהתקיעה תהא כ"ז בקול אחד שוה או עב או דק ובלבד שלא ישתנה באמצע אי"ז אלא הידור מצוה וחומרא בעלמא ע"ש. ת. עוד כתב אם משתנה הקול באמצע התקיעה ויש הפסק קל ביניהם אי נחשבת כהפסקה, ונראה שכל שלא נשמע לאוזן השומעים שיש הפסק ביניהם אי"ז מקלקל התקיעה, אע"פ שיש באמצע התקיעה הדרגה חזקה ומתחלף בין קול חלש לחזק וכדומה אע"פ שנשמע כמדריגה בקול, מ"מ אם אין נשמע הפסק ביניהם אי"ז פוסל הקול, וגם עצם זה שנתחדש בקול כח חדש אינו סיבה להחשיבו לקול מופסק, ואפי' במציאות יש איזה הפסק בהכרח מצד השתנות הקול, סו"ס אם אינו נרגש לא הוי הפסק והוא קול כשר עכת"ד.

לפיי"ז גם מדברי המחבר (ס"ג) שכתב שלא יאריך בשבר שלא יהא כתקיעה מתבאר כן ודו"ק.

**וראיתי** בחוט שני (ר"ה עמוד סח) שכתב דמסורת דידן לעשות את השברים או-טו או-טו או-טו, וזהו כדעת הרמב"ן, והיינו בצורת ניגון, והוא המסורת שעבר דור דור עפ"י גדולי הדורות וכך תקעו בליטא, ולפי מסורת זו נקטינן שיוצאים בזה ידי חובה, וכן נהגו אצל החזון איש, ומה שלא נהגין כדעת הריטב"א י"ל דגם הריטב"א מודה דיוצא בכה"ג עכת"ד.

**וע"ע** בעמק ברכה (שם) שהוכיח מדברי התוס' ועוד ראשונים כדעת הריטב"א, והמשיך דאין לשבר השבר אלא לעשותו פשוט דהיינו תנועת טו-או לבד, וכן שמע מהגרי"ז בשם הגר"ח שהי' מדקדק ע"ז מאוד שלא לתקוע טו-או-טו ע"ש, [ומשמע דטו-או הו"ל כדעת הריטב"א ודלא כמש"כ בחוט שניט וצ"ע].

**ד] נשימה אחת והמסתעף**, הג' שברים צריכין להיות בנשימה אחת [מחבר ס"ד], והוא לעכובא אפי' דיעבד [מ"ב סקט"ז], אמנם בשער הציון (שם סק"ד) הביא דעת כמה אחרונים שכתבו דהוא רק לכתחילה, ויש בזה נ"מ לגבי נתקל וכמו שכתבנו בהמשך.

**והנה** בשברים תרועה דסדר תשר"ת יש מח' אי יעשה [השברים תרועה] בנשימה אחת או דאי"צ לעשותן בנשימה אחת, והמחבר (ס"ד) פסק דירא שמים יצא כולם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בשתי נשימות, והרמ"א כתב המנהג הפשוט לעשות הכל בשתי נשימות, ושמעתי דהמנהג לעשות כדעת המחבר, וכ"כ בשונה הלכות (ס"ו) שכן נהג החזון איש, ואותן שאחרי התפילה מקצתן בהפסק ומקצתן שלא בהפסק ע"ש.

**וממורי הרב פנאדער שליט"א** שמעתי דמנהג הישיבה לעשות של מיושב בנשימה אחת ושאר כל התקיעות בשני נשימות עכ"ד.

**והנה** להדעה שאי"צ לעשותן בנשימה אחת, כתב המ"ב (סק"ז) דאי עשה בנשימה אחת יצא אלא דלכתחילה לא יעשה כן.

**והנה** נחלקו האחרונים אי בפועל ינשום בין שברים לתרועה או די כמה ששוהה כדי שיעור נשימה, דעת השו"ע הרב (ס"ח) דבעי לנשום בינתיים, וכן הביאו בשם מרן הגרי"ז [פניני הגרי"ז (עמוד סח)], וכן דעת הגרצ"פ פראנק [מקראי קודש

(ימים נוראים סימן זי), אמנם דעת הגריש"א זצ"ל [אשרי האיש (ח"ג פט"ז אות לג)] והגרנ"ק שליט"א [חוט שני (ר"ה פ"ד סק"ד) שאי"צ לנשום בפועל, [וכן הביא בשונה הלכות (ס"ו) לדעתו דהיינו להפסיק פחות מכדי נשימה, ובחוט שני שם הביא דאצל החזון איש לא ראינו לנשום ממש].

**וממורי הרב פעלדער שליט"א** שמעתי שהוא מורה להבעל תוקע לעשות נשימה ממש ביניהם וכדעת השו"ע הרב עכ"ד.

**ולשימה** דבעי נשימה אחת, כתב המ"ב (סקי"ח) דאי הפסיק ביניהם גם בדיעבד לא יצא, ומ"מ לא יתקע שברים תרועה בכח אחד בלתי הפסק דבכה"ג לא מקרי נשימה אחת אלא יפסיק מעט רק שלא יהיה בכדי נשימה ע"ש, [ומקור הדבר מדברי התרומת הדשן דאי אינו מפסיק מעט הו"ל כמריע מתוך תוקע ע"ש], אמנם החזון איש (או"ח סימן קלו סק"א) כתב דאי מפסיק מעט נחשבת כבר כשתי נשימות, [ומוכרח דאי"צ לנשום בפועל לעשות שתי נשימות], רק כשלא מפסיק כלל ביניהם ומריע מתוך השבר נחשב הדבר כנשימה אחת ע"ש, וכן היא דעת שו"ת אבני נזר (או"ח סימן תמג אות ה, סימן תמד אות כ).

**ולדעת** החזון איש כתב בשונה הלכות (ס"ו) שמריע מתוך השבר ממש ואינו מסיים השבר, אמנם באמרי יושר (יו"ד ליקוטים סימן לד עמוד קסב, קסג) וחוט שני (ר"ה עמוד עב) הביאו משמו דבעי לסיים השבר האחרון ולהקפיד שיהא ניכר שסיימו ואח"כ להתחיל מיד את התרועה ע"ש.

**וממורי הרב פעלדער שליט"א** שמעתי דאין העולם מקפידים לחוש לדעת החזון איש לעשות תרועה מתוך השבר עכ"ד.

**תקע** תר"ת בנשימה אחת נחלקו הפוסקים אם יצא, ולדינא פסק הגר"א דיצא, [מחבר ס"ה, ומ"ב שם סק"ב].

[ה] **בדין נתקל וקול אחרת-פתיחה**, מבואר מדברי המחבר (ס"ז, ס"ח) דבנתקל ותקע איזה קול, אי מקומו של הקול היה שם אלא דנתקל, אפי' בכה"ג דצריך לחזור ולתקוע, מ"מ אי"צ לחזור לתחילת הסדר, משא"כ בתקע קול שאין מקומו שם כלל בעי לחזור לתחילת הסדר.

**ועפ"ז** כתב המחבר (ס"ז) כמה דינים, חזא דאי טעה בתשר"ת דהיינו אחר שתקע ב' שברים תקע תרועה אם נזכר מיד יכול להוסיף עוד שבר,

---

י. ויעו"ש עוד בחוט שני מש"כ דכן עשו אצל החזון איש, אמנם זה קשה לעשות אבל אם מתרגלים אפשר לעשות ע"ש.

ואם לא נזכר עד שגמר התרועה שהתחיל בטעות אז בעי לתקוע השברים עוד פעם ע"ש.

**אולם** מבואר דאי"צ לחזור לסדר עוד פעם, היינו מהתקיעה, והטעם כמ"ש"כ המ"ב (סק"ז) כיון שגם התרועה שייכא כאן ששניהם הם תרועה א"כ הו"ל כמו נתקל בשברים דאינו מפסיד הסדר.

**שניה** אי אירע כן בתש"ת [היינו אחרי ב' שברים תקע תרועה] חוזר לראש הסדר, וביאר המ"ב (שם סק"ט) דהיות דהתרועה כאן הוא שלא מעניינה ל"ש לדון בכה"ג נתקל.

**שלישית** אי אירע כן בתר"ת [שהתחיל בתרועה ובאמצע הפסיק והתחיל לעשות שבר] בעי לחזור לראש הסדר, וביאר המ"ב (שם סק"ט) דהטעם כנ"ל דאי"ז שייך לסדר הזה.

**רביעית** כתב המחבר (ס"ח) אי הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים [היינו בתש"ת],<sup>א</sup> או הפסיק בשברים בין תקיעה לתרועה [היינו בתר"ת] או הריע שתי תרועות זה אחרי זה [דנמצא דהוסיף תרועה יתירא], או תקע הג' שברים והפסיק ותקע עוד שבר [דהוסיף שברים], בכל אלו אופנים בעי להתחיל הסדר עוד פעם ע"ש.

**ולפי"ז** יוצא דבכל אופן שיש צד דכבר יצא בשברים או בתרועה הראשון א"כ בעי לחזור לתחילת הסדר שהרי תקע דבר דאין כאן מקומו כאן, [ונאריך בזה בהמשך הדברים].

**ו] בדין נתקל בתקיעה**, והנה עיין בדברי הרא"ש (פ"ד סי"א) מש"כ דפעמים רבות שהתוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה לו יפה ופוסק ומתחיל לתקוע או להריע, ולא מיפסל בשביל שהפסיק בקול קצר שהשמיע בשופר דלא מקרי הפסק כיון שאי"ז קול אחר כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור עכ"ד.

**והנה** עיין במ"א (סק"ט) שהביא דבריו דהתחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית נחשב הכל לתקיעה אחת, וכן הביא המ"ב (סקל"ד) לדינא.

---

**יא.** ואי הפסיק בין תרועה להתקיעה בסדר תשר"ת דהקדים התרועה להשברים, הביא המ"ב (שם סק"ל) מח' בזה אי נחשב שאי"ז מקומו, או היות דסו"ס בסדר זה בעי לתקוע תרועה, נחשב שהוא מהסדר הזה ע"ש.



**ומשמע** הטעם בזה להיות דהוא סמוך לה נחשבת כחד תקיעה, וכן מורין דברי המ"ב (שם) [שכתב ע"ד המחבר דלאחר שתקע ג' שברים שתק והפסיק ואח"כ תקע שברים אחרים] וז"ל, היינו שהיה בשתי נשימות דאם היה בנשימה אחת נחשב כאחת וכשר דהרי יכול להוסיף כמה שברים כדלעיל בס"ג, וה"ה אם התחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית נחשב הכל לתקיעה אחת, עכ"ד, ומדהשוה להא דשברים משמע דזהו שורש דינו, אשר לפי"ז יש לדון דבכה"ג שלא היה סמוך לה שתהא בעיה ויצטרך לחזור על כל הסדר.

**אמנם** הגרש"ז זצ"ל [הליכות שלמה (ר"ה פ"ב ס"ח)] והגרנ"ק שליט"א [חוט שני (ר"ה פ"ד סק"ו)] כתבו דאין הקול שאינו ראוי נחשב כהפסק כיון שהוא התעסק והתכוון לתקוע כדין, אשר לפי"ז בכל אופן לא תהא בעיה, [דלא כמשמעות המ"ב].

**אולם** הרב הגאון רבי אברהם גורביץ שליט"א כתב [קול תורה (חוברת 10 עמוד קמ)] די"ל דהמ"ב לא הזכיר סברא זו, דזה פשוט דאי יש איזה הפסק דליכא בעיה וכנ"ל, רק בכה"ג שלא הפסיק הוא דיש לדון דיש חסרון במה שאין להתקיעה השניה התחלה מפני שהוא המשך לתקיעה הא', וע"ז כתב המ"ב דמ"מ אין כאן חסרון מפני שהכל נחשב כתקיעה אחת עכ"ד, ולפי"ד יוצאה דגם לדעת המ"ב אין בעיה באם הפסיק.

**וכן שמעתי לדינא ממורי הרב פעלדער שליט"א** דגם בעלתה לו תקיעה שלא היתה טובה אי"ז מפסיק הסדר כלל בכל אופן עכ"ד.

**זו בדין נתקל בתקיעה ונעשה כעין שברים או תרועה**, הנה יש לדון מהו הדין בכה"ג שרצה לעשות תקיעה [למשל תקיעה אחרונה] ונתקל ונעשה קול קצר כמו שברים או תרועה האם גם בכה"ג נאמר דלאו כלום ואי"ז מפסיק הסדר, או דנימא דעכשיו יש כאן קול שבר או תרועה ומפסיק הסדר ובעי לחזור לתחילת הסדר.

**ובשו"ת** עמק התשובה (ח"א סימן צ"א) כתב להחמיר בזה, וטעמו דכל ההיתר דבנתקל אי"צ לחזור הוא רק באופן שלא נעשה קול שבר או תרועה, משא"כ בכה"ג שנעשה קול שבר או תרועה אז ודאי בעי לחזור לכל הסדר ע"ש.

**אולם שמעתי ממורי הרב פעלדער שליט"א** דסתימת הפוסקים שלא הזכירו דבר זה היה מורה דג"ז נכלל בדין נתקל הנ"ל, ובחידושים וביאורים כתב דאין ראייה מסתימת הפוסקים שהרי אי עושין שברים טו-או, נמצא דלעולם אין כאן צורה של שברים ע"ש בכ"ד בזה, אמנם לאותן הנוהגין לעשות שבר בקול פשוט

ודאי דיש ראייה, והוסיף דכן שמע בשם מרן האג"מ זצ"ל והרב ביק זצ"ל דוודאי גם בכה"ג נחשב כנתקל ואי"צ לחזור לתחילת הסדר עכת"ד.

**והוסיף** הנ"ל דלפי"ז באופן שתקע התקיעה אחרונה [של איזה סדר] ויש לו ספק אי תקע כשיעור ומה"ט רוצה לחזור ולתקוע כשיעור אי"צ להתחיל הסדר מחדש, דממ"נ אי הראשון היה כשיעור, פשוט דאין בעיה שהרי כבר גמר הסדר, ואי לא היה כשיעור נמצא דאותה תקיעה נחשבת כנתקל ואינו מפסיק.

**וה"ה** אי נשתנה התקיעה באמצע ל-pitch אחרת ורוצה לחזור לתקוע עוד תקיעה, אי"צ לחזור לתחילת הסדר, רק דיכול לתקוע אותה תקיעה במקומו, והטעם כנ"ל משום דיש בזה ממ"נ.

**ובכה"ג** שהיתה התקיעה הראשונה פשוט דאין בעיה, שהרי עכשיו בתקיעה השנייה שהוא תוקע נעשה הסדר מחדש.

**ח** **בכה"ג שתוקע עוד פעם אי צריכין הציבור לידע איזה תקיעה תוקעים**, הנה עיין במועדים וזמנים (ח"א סימן ה אות ב) מש"כ דהתוקע והקהל ראוי להם לכוון תמיד אם תוקעין עכשיו התקיעה שלפניה או שלאחריה, ונ"מ דמצוי הדבר שהתוקע לא תקע כשיעור או לדעת המקריא לא היה כהוגן, וע"כ מסמך שיש לחזור ולתקוע, והקהל אינם רואים וחושבין שממשיכים לתקוע, וע"כ מתכוונים לתקיעה שלפניה דסדר אחר, ואולי אין יוצאין בזה כלל חובת המצוה, דבין סדר לסדר מחוייבין מהתורה לידע איזה תקיעה תוקעין, וע"כ ראוי למדקדק להסתכל תמיד אי המקריא מסמך לחזור, ונכון שהמקריא ידפוק על הבימה כשמסמך שרוצה שהתוקע יחזור על התקיעה דאז ידע הקהל מה לכוון, ואפי" בתקיעות שבאותו סדר גופא נכון לעשות כן עכת"ד, ונמצא לפי"ד צריכין לידע איזה תקיעה תוקעין אז כדי לצאת ידי חובתו.

**והנה** עיין בדברי המ"ב (סקל"ה) מש"כ [ע"ד המחבר דאם תקע ג' שברים ושתק ואח"כ תקע עוד שברים אחרים אפי" שבר אחד הו"ל כהפסיק בקול אחר ובעי לחזור לתחילת הסדר, היינו לתקיעה הראשונה] בשם המ"א וז"ל, ואם כבר תקע גם תקיעה אחרונה, אותה תקיעה עולה לו במקום תקיעה ראשונה וגומר משם ואילך על הסדר עכ"ד, הרי מפורש דהגם דבשעתו תקעו אותו בתורת תקיעה אחרונה, מ"מ עולה לתקיעה ראשונה.

**וכן שמעתי ממורי הרב פעלדער שליט"א** לדינא דוודאי אין בעיה בכה"ג, והוסיף ששמע מאחד שדן עם מרן האג"מ זצ"ל בזה רוצה להביא ראיות לשאלה זה, והשיב לו מרן זצ"ל דאי"צ ראיות לזה דתקיעה הוא תקיעה מה לי אי התחלה או הסוף עכ"ד.

**והנה** יעויין עוד בשער הציון (סקכ"ג) מש"כ דאם תקע תקיעה אחת בין תשר"ת לתש"ת והתנה שיעלה או לתשר"ת או לתש"ת [דמהתורה רק אחד מהם בעי שהרי תרועה הוא תרועה או שברים או שברים תרועה] מועלת מעיקר הדין, ומבואר דבלא התנה לא מהני, וביאר השער הציון הטעם דהיות דלא כיון לזה הו"ל כתקע בלא כוונה ע"ש.

**אולם** פשוט דאין משם סרך ראייה לדיון שלנו, דהלא שם אי למשל כיון לתקיעה של תשר"ת, נמצא על הצד דמהתורה תרועה הוא שברים א"כ נמצא דלא כיון לשם מצוה כלל ומש"ה לא מהני כ"ז שלא התנה [וכן הוא להדיא בשו"ע הרב (ס"ג)], משא"כ הכא דממ"נ הוא תקיעה של מצוה [שהרי דנין אותו סדר של תשר"ת] ודאי דאין חילוק בין תקיעה הראשונה של הסדר או תקיעה האחרונה.

**אולם אמר מורי הרב פנעלדער שליט"א** דגם דברי השערי הציון הם רק לגבי התוקע שבאמת כיון לשם תשר"ת, [ובזה א"א לצאת לשם תש"ת למשל], משא"כ לגבי השומעים שטועים בדעתם וחושבים שהוא תוקע לשם תש"ת והוא באמת תוקע לשם תשר"ת לא מקרי שכוונו לשם דבר אחרת, אלא שטעו במה שחשבו שהוא תוקע לדבר אחר ושפיר יצאו עכ"ד.

**ט] נתקל בשברים**, תקע ב' שברים ואח"כ נתקל ועכשיו רוצה לתקוע עוד שבר, היות דהיה יותר מכדי נשימה צריך לחזור ולתקוע עוד שברים, אמנם אי"צ לחזור לתחילת הסדר דהו"ל כנתקל שאינו מפסיק וכדמוכח בס"ז.

**והגם** שהב' קולות של שברים לא היה נתקל שהרי נתכוין לתקוע אותם בתורת שברים אלא דאח"כ נתקל, סו"ס כ"ז נכלל בדין נתקל, כדמפורש להדיא (ס"ז) דאי עשה ב' שברים ושוב תרועה, דאפי' לא היה בכדי נשימה אחת דבעי לתקוע עוד ג' שברים, מ"מ אי"צ לחזור לתחילת הסדר ע"ש וכנ"ל.

**עשה** ב' שברים מג' כחות והשבר הג' היה קצר מאוד כגון של ב' כחות, ככה"ג צריך לחזור לתחילת הסדר, שהרי לדעת רש"י דס"ל דתקיעה היא בג' כחות עכצ"ל דשבר הוא פחות מג' כחות, וא"כ כבר יצא בשבר שעשה, והו"ל כמו שתקע שני שברים זה אחרי זה דפסק המחבר (ס"ח) דבעי לחזור לתחילת הסדר.

**עשה** ב' שברים והפסיק כדי נשימה ועשה שבר אחר, הגם דהוא לעיכובא שתהא בנשימה אחת וכמש"כ המ"ב (סקט"ז), מ"מ היות דהשער הציון (שם סק"ד) הביא דעת כמה אחרונים דיוצא כדיעבד א"כ לשיטתם נמצא דכבר יצא בשבר הראשון ונמצא דיש כאן הפסק ובעי לחזור לסדר הראשון.

י] נתקל בתרועה ועשיית שתי תרועות זה אחרי זה, הנה מבואר מדברי המחבר (ס"ח) דאי עשה תרועה ושוב עוד תרועה, אי לא הפסיק והיה בנשימה אחת הו"ל כתרועה אריכתא דאין בעיה [מ"ב (שם סקל"ב)], אמנם אי הפסיק ביניהם ועשה תרועה אחרת הו"ל התרועה השניה כהפסק וא"א לתקוע התקיעה אח"כ, משום שכבר הפסיק בסדר וצריך לחזור לתחילת הסדר.

ודין זה מאוד נוגע באם התחיל להריע ואינו עולה יפה ומתחיל לעשות התרועה עוד פעם, דאם התרועה הראשונה לא היתה תרועה כשירה לשום שיטה אין בעיה, דהו"ל כסתם נתקל דאינו הפסק, אמנם אי התרועה הראשונה היתה כשרה מדינא, א"כ נמצא דהתרועה החדשה שהתחיל הו"ל כהפסק בינו להתקיעה וצריך לחזור לסדר, וכיון שכן הרי דעת רש"י [הובא במחבר (ס"ג)] דשיעור תרועה הוא כג' כחות, והגם שאנו מחמירין לכתחילה לעשות ט' כחות, סו"ס בדיעבד סמכינן ע"ד רש"י, ונמצא דאי נתקל אחרי שעשה ג' כחות א"א לתקוע אז תרועה בט' כחות, שהרי התרועה הקודמת מפסקת.

וכן מבואר מדברי המ"ב (סקכ"ח) שכתב דאי עשה ג' כחות דבזה יצא ידי תרועה לדעה הא', ממילא נחשב כנגמר התרועה דבעי להתחיל השבר עוד פעם, וה"נ בכה"ג נחשבת כהפסק, [וכן שמעתי לדינא ממורי הרב פעלדער שליט"א].

יא] נתקל בשברים תרועה, הנה בכה"ג דאחר שתקע השברים הפסיק יותר מכדי נשימה דא"א לתקוע התרועה עכשיו שהרי לכו"ע לא יצא [עיינן במ"ב סקכ"א], מ"מ אי"צ לחזור לתקוע התקיעה, שהרי הוא כנתקל בשברים תרועה שהוא התרועה שאנו חוששין לה, ואינו חוזר רק לתקוע שברים תרועה.

וה"ה אי למעשה תקע התרועה אחרי הכדי נשימה אי"צ לחזור להתקיעה אלא יתקע עוד פעם שברים תרועה, והגם שהוא כיון לעשות כאן שברים תרועה, סו"ס יש עליה שם נתקל, וכדמוכח מס"ז דאי תקע שני שברים ושוב תרועה גמורה דחוזר לשברים תרועה ואי"צ לחזור להתקיעה.

יב] בטעות תקע קול אחר בכוונה, יש לדון מהו הדין בכה"ג שהמקריא קרא שברים והתוקע תקע תרועה משום שחשב שצריך לתקוע זה, פשוט דא"ז נחשב כנתקל שהרי רצה לתקוע תרועה אלא שבטעות עשה כן, והראיה מתקע תקיעה ארוכה ונתכוון לב' תקיעות דלדעת הי"א בס"ו אינו יוצא לשניהם, וכתב המ"ב (סקכ"ה) דבעי להתחיל הסדר שהרי נחשב כהפסיק בקול אחר ע"ש, [כן שמעתי מהרב פעלדער שליט"א, והוא פשוט].

יג] **שמע שיעור התקיעה אמנם לא כל התקיעה**, הנה בכה"ג שהתקוע מאריך בתקיעה צריך לשמוע כל התקיעה, דכל תקיעה שאין בה סוף לאו שמה תקיעה אפי' היה במה ששמע כשיעור תקיעה, [סימן תקפז ס"ג והמ"ב שם סקי"ג, סימן תקפח מ"ב סק"ג בסוגריים, סימן תקצב סקי"].

ויש לדון לפי"ז אי תחילת התקיעה או סופה היה נמוך ומקצת מהשומעים לא שמעו אי צריכין לחזור ולתקוע להם, דלפו"ר לכאורה לא יצאו שהרי לא שמעו זה, ולגבי תרועה מצינו בראשונים [הרמב"ן והריטב"א בדף כז, א] שדנו אי תקע יותר מט' קולות ושמע השומע רק ט' אי יצא משום דרואים אותן כקולת נפרדים וסגי בט' מהם או לא, והריטב"א הסיק שם בשם ירושלמי להחמיר בזה, ולגבי תקיעה מפורש דבעי לשמוע כולו וא"כ לפו"ר תהא בעיה.

והנה עיין במועדים וזמנים (ח"א סימן ה אות א) מש"כ דמצות תקיעות אין מקיימין רק כששומעין הקול מראש ועד הסוף, ואפי' שמע כשיעור תקיעה אינו יוצא עד ששומע הסוף ממש, והקהל אין מדקדקין כלל בזה, דכששמעו כבר כשיעור ממהרין לומר יהיה רצון ואין נוהגין להמתין עד הסוף ממש, ובפרט בתקיעה גדולה, וע"כ נכון להזהירם לפני שתוקעין, שמבטלין בזה מ"ע דאורייתא, והמקריא כשמרגיש שמהירו מקצתן ולא שמעו עד הסוף, וע"כ לא יצאו בתקיעה שלאחריה, ירמוז לתוקע לחזור לתקיעה שלפניה דוקא עכ"ד.<sup>2</sup>

**אולם מורי הרב פעלדנר שליט"א** אמר דאי"צ לחזור כל הסדר בשביל אותם שלא שמעו כל התקיעה מצד כמה טעמים, חדא הא דעת רעק"א (סימן תקפח) בשם הלבוש דרק אם עשה הפסק ע"י מעשה שתקע בעצמו הוי הפסק ולא אם שמע קול אחר, שניה המחבר (סימן תקפז ס"ג) הביא י"א דאם תקע תקיעה ארוכה וחלקה היה קודם עמוד השחר או דחלקה היה כמתעסק ויש שיעור במקצת השניה דיוצא בזה, והגם שהמ"ב (שם סקט"ו) כתב דסברא ראשונה עיקר, סו"ס כתב דיחזור ויברך בלי ברכה הרי דנחשב כספק לגבי ברכה, שלישית הביאור הלכה (סימן תקפח ס"ד ד"ה תקיעה אחת) הביא בשם הנהר שלום דכל המח' הנ"ל היא רק בכה"ג שמקצתו לא היה בזמן חיוב, משא"כ בכה"ג דכולו היה בזמן חיוב רק שמע מקצת השיעור דוודאי

---

יב. והביא דברי הלקט יושר שצריך להתחיל בקול רם כדי שישמעו הציבור גם תחילתו, ויעו"ש שהוסיף ראייה לצורך לחזור מהא דאיתא (ס"ו) בהאריך תקיעה אחת ארוכה כב' תקיעות שתעלה לתקיעה אחרונה של תשר"ת ולתקיעה ראשונה לתש"ת דלדעה ב' אינו יוצא וכתב המ"ב דצריך להתחיל הסדר עוד פעם, וה"נ דכוותיה ע"ש.

יצא ע"ש, וא"כ כיון דלמעשה תוקעים מאה קולות ובוודאי שמעו ל' קולות כשרים אי"צ לחזור ולתקוע בשביל אותם יחידים, דאל"כ נמצא דכסדר יצטרך לחזור שהרי לעולם יש אנשים בכל הקהל דלא שמעו מקצת מהתקיעה עכ"ד.

[יד] בתקיעות של אחר התפילה, הנה כ"ד עד פה היה בין בנוגע תקיעות דמיושב ובין בנוגע תקיעות דמעומד וכמש"כ המ"א (סקי"ב) הובא במ"ב (סקל"ה).

**אולם** בתקיעות דאחר התפילה כתב (שם) דאם טעה בהם אין בכך כלום ע"ש, ופשטות דבריהם קאי על הדין לחזור לראש הסדר, וכן הוא להדיא בערוך השלחן (ס"כ).

**אמנם** יל"ע באופן שטעה אי צריכין לחזור, ומסתמא הכל לפי הענין ואיזה טעות, ונראה דבדבר שנחלקו בו והוא רק חומרא ודאי דאי"צ לחזור לראש, **וכן שמעתי ממוזרי הרב פנעלדער שליט"א** דבכ"ד דיוצאה בדיעבד ודאי דאינו חוזר, ולמשל לסמוך על שיטת רש"י בשיעור תקיעה ושברים וכיוצ"ב.

#### טו] היוצא מדברינו לדינא -

**א.** שיעור תקיעה: לכתחילה בתשר"ת [דבעי י"ח כחות ומשהו] יעשה בערך ד' או ה' שניות ובדיעבד מהני בב' שניות, ולגבי תר"ת או תש"ת [דאי"צ רק ט' או קצת יותר] הוא חצי מזה, היינו בערך ב' שניות לכתחילה ובדיעבד גם בחד שניה.

**שברים:** יעשה אותם בנשימה אחת והוא לעיכובא [אות ד].

**שברים תרועה,** יעשה תקיעות מיושב בנשימה אחת והשאר בשתי נשימות, [גם אותם שאחרי התפילה], ולכתחילה ינשום ממש ביניהם [אות ד].

**ב.** תקע תקיעה והיה ספק אי היה טוב יתקע שנית ואי"צ לחזור הסדר [אות ו], וגם בכה"ג שתקע כשיעור שברים [אות ז].

**כשחוזר** ותוקע אין הציבור צריכין לידע איזה תקיעה הוא תוקע, התחילה או הסוף [אות ח].

**ג.** נתקל בשברים למשל תקע ב' שברים יכול לחזור ולתקוע ג' שברים ואי"צ לחזור לתחילה, אמנם אי עשה השלישית מב' כחות דיוצא לרש"י צריך לחזור לתחילת הסדר, וכן אי הפסיק כדי נשימה בין השני שברים ושוב עשה שבר אחר צריך להתחיל הסדר עוד פעם [אות ט].

ד. נתקל בתרועה, אי עשה כבר ג' כחות בעי להתחיל הסדר מחדש, משא"כ אי לא עשה ג' כחות [אות י].

ה. בשברים תרועה, אי הפסיק יותר מכדי נשימה בין השברים יתקע עוד פעם שברים תרועה ואי"צ לחזור לתקיעה, בין אי לא תקע התרועה ובין אי תקע התרועה [אות יא].

ו. בטעות תקע קול אחר ממה שהיה צריך, למשל קרא לו שברים ותקע תרועה [שחשב כך צריך להיות] בעי לחזור לתקיעה [אות יב].

ז. אי אחד לא שמע מקצת מהתקיעה [התחלתה או סופה] אמנם שמע כשיעור תקיעה, אי"צ לחזור ולתקוע לו [אות יג].



### בענין שמחה ביום הכיפורים ובראש השנה

**א** [יעוין בהא דאיתא בכתובות (מז, א), אלא הא דזכי לי' רחמנא לאב למימסרה לחופה היכי מצי מסר לה, הא מבטל לה ממעשה ידי' וכו', א"נ דמסר לה בשבתות וימים טובים, ע"כ. ובתוס' שם כתבו וז"ל, אע"ג דאמר במועד קטן ושמחת בחגך ולא באשתך וכו' דאין מערבין שמחה בשמחה וכו', איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט, שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא וכו', עכ"ל, ע"ש. וכתב בזה הרש"ש, ולי י"ל דהכא הכוונה על יו"ט של ראש השנה, וכה"ג כתב הטו"א בחגיגה שם וכו', עכ"ד, ע"ש. ועכ"פ נתקשה דהו"ל להתוס' לפרש הכי, דבראש השנה דליכא מצות שמחה נוהגת בו, בזה שייכא דמסר לה בי', וצ"ע. וע"ע במש"כ האור שמח בפ"ו מהל' יו"ט הלי"ז בסו"ד [בסוגריים], דהעיר ג"כ כהרש"ש דדלמא איירי בראש השנה, ע"ש, וצ"ע.

**אמנם** יש להעיר בזה, דבגמ' איתא לישנא דימים טובים, ולא משמע דשייך דקאי רק על ראש השנה, וצ"ע. ומלבד דלענין שמחה דראש השנה ג"כ יש לדון טובא, וכבר האריכו הפוסקים ובשאגת אריה, ויבואר להלן במקצת. ויש לעיין אם איכא למימר דהך מסר לה אבי' דאיתא בכתובות, היינו ביום כיפור, דלכאורה אף אי נימא דבראש השנה איכא דיני שמחה, אבל עכ"פ ביום כיפור נראה בפשטות דליכא דיני שמחה, וצ"ע. ומדברי התוס' דלא כתבו כן, נראה דע"כ ס"ל דבין בראש השנה ובין ביום כיפור איכא בתרוויהו דיני שמחה, וצ"ע בזה.

**ועיין** במש"כ התוס' ביומא (יג, ב בד"ה לחדא בא"ד) וז"ל, בירושלמי משמע אשה אחרת מתקנין לו מזמנין אותה שאם תמות אשתו ביום הכיפורים שיקדש

זאת ביום הכיפורים וכו', עכ"ל. וצ"ע ע"ז, דהא אין מערבין שמחה בשמחה, [וע"ש דכל הנידון אינו אלא משום קנין], ולכאורה משמע דלא כמשנ"ת בתוס' דכתובות, אלא דע"כ דביום כיפור ליכא דיני שמחה ושפיר מקדשין ונושאין אשה אף ביום הכיפורים, וצ"ע. אמנם בזה שפיר איכא למידחי דלק"מ, דבמסר לה האב לשלוחי הבעל ליכא שמחה, וכדמבואר כן בדברי התוס' בכתובות ע"ש, וא"כ ביום כיפור שפיר שייך הך נישואין ע"י מסירה לחופה, ובזה איכא קיום דביתו ליום כיפור, ואין מזה רא' דליכא דין שמחה ביום כיפור<sup>1</sup>. [ועי' מש"כ הנהתיבות בבית יעקב עמ"ס כתובות בריש המסכתא (ב, א), דהביא דברי הירושלמי שבתוס' ביומא, ונתקשה בדבריהם מהא דלהרמב"ם לחופה בעינן ייחוד הראוי לביאה, וביום כיפור א"א ראוי לביאה, וצ"ע. וע"ש בסו"ד דר"ל דבמסר לה האב לשלוחי הבעל מיירי ע"ש, ולפ"ז ממה נפשך י"ל כנ"ל].

**ועיקר** הדברים יש להוכיח כן מדברי הטור בסימן תקפ"ב, ע"ש בס"ה שכתב וז"ל, ואין אומרים ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים. אבל רב שר שלום כתב, אומרים בשתי ישיבות בראש השנה וביום הכיפורים בין בתפלה בין בקדושה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה, שהרי כתיב אלה מועדי ה' בריש עניינא, ובסוף עניינא וידבר משה את מועדי ה', וקאי אכל עניינא אפסח עצרת ראש השנה ויום הכיפורים סוכות ושמיני עצרת, כולהו איתקוש להדדי לקרותם מועדי ה' מקראי קודש. וכן כתב רב פלטוי גאון, וצריך לומר ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה. וכן כתב רב שמואל בן חפני מנהג שתי ישיבות לאמרו, עכ"ל. וע"ש אח"כ דהביא הטור עוד בזה מדברי רב האי, ע"ש. ולכאורה מבואר להדיא דפליגי בזה הנך גאונים, אי איכא דין שמחה בראש השנה וכן ביום הכיפורים, דרב שר שלום ורב פלטוי גאון ורב שמואל בן חפני כולהו סברי דאיכא דין שמחה בראש השנה וביום הכיפורים. וע"ע במש"כ המרדכי בפ"ק דראש השנה בסימן תש"ח מתשובת רב נחשון גאון, וע"ע בדברי הרא"ש בסוף ראש השנה בפ"ד סימן י"ד בא"ד, ומשם לקח הטור כל דבריו, ע"ש. ובספר הפרדס לרש"י בסימן קע"ו, הביא הך מחלוקת אם לומר בראש השנה מועדים לשמחה, ע"ש.

ג. ואח"כ ראיתי מש"כ הערוך לנר בספרו בנין ציון בשו"ת החד' סימן ק"ג, ע"ש דהאריך, ובסוף כתב, ולענ"ד מדטרחו התוס' וכו' דעתם דגם בראש השנה ויום הכיפורים יש איסור לישא אשה מה"ת ודלא כהטו"א, עכ"ל. והיינו דהטו"א בחגיגה (ח' בתו"ד נקט דבראש השנה ליכא דין שמחה, וע"ע בדבריו בשאגת אריה סימן ק"ב. וע"ש בבנין ציון בתו"ד דהביא ג"כ ראי' מתוס' דימא בשם הירושלמי, וכמו שהבאנו, וע"ש דר"ל דפליגי הבבלי וירושלמי, ע"ש.



**ויש** להביא בזה ג"כ לדברי רבינו יונה בשערי תשובה, ע"י מש"כ בשער הרביעי אות ט' בביאור טעם שקבעו חובת סעודה בערב יום הכיפורים וז"ל, והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגה מאד שכר השמחה על המצוות וכו', ומפני שהצום ביום הכיפורים נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים, עכ"ל. ואפשר דקצת משמע מזה, דבאמת הוה צריך להיות ביום הכיפורים ג"כ חובת סעודה כמלתא דשמחה כשאר יו"ט"ד, ודו"ק.

**ועי'** בדברי רבינו יהונתן בעירובין (מ, ב ובדפי הרי"ף י, ב) מש"כ בסוף הפרק וז"ל, כשאני רואה דלעת משנה לשנה כשהן מתחדשים אמינא זמן כ"ש בשמחת יו"ט של ראש השנה ויום הכיפורים, עכ"ל, הרי דבריו מפורשים דאיכא מצות שמחת יו"ט בראש השנה ויום הכיפורים<sup>טו</sup>.

**ועי'** בספרי לגיר' הגר"א פיר' בהעלתך, ד'וביום' אלו שבתות, 'שמחתכם' אלו ראש השנה ויום הכיפורים 'ובמועדיכם' אלו הרגלים, ע"ש, ומבואר בראשונים, ע"י בתוס' ר"י החסיד בברכות מ"ט, דאיתקיש כל הני בהך קרא להדדי לענין שמחה, ע"ש מש"כ לענין ר"ח, ודו"ק.

**ובאמת** מצאתי בדברי התרגום יונתן בן עוזיאל בפרשת אמור, עה"פ ועניתם את נפשותיכם וכו' תשבתו שבתכם (כג, לב), וז"ל התיב"ע, ציימון צומכון ושבתון שוביכון ועבדין זמנין מועדיכון בחדוא ע"כ, ודוק.

**והנראה** בזה, דהנה איתא במועד קטן (יד, ב), אבל אינו נוהג אבלותו ברגל שנא' ושמחת בחגך אי אבלות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד ואי אבלות דהשתא הוא לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים, ע"כ. הרי להדיא דהא דיו"ט מבטל לדיני אבלות, הוא מלתא דהך דין דושמחת בחגך. [וקצ"ע מהא דכתב הרמ"א ביו"ד סימן שצ"ט ס"ג, ובערב פסח מותר בכל אחר חצות וכו', עכ"ל. וכתב עלה הגר"א וז"ל, נראה דחשיב כמו מועד דקרא חשבו בתוך המועדים וכו',

**יד.** באמת לענין ערב יום הכיפורים, ע"י מש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' נדרים ה"ט, דהנודר שיצום ביו"ט ערב יום כיפור הוה בכלל ע"ש, וע"ע בפ"א מהל' שבועות ה"ו ובלח"מ. וכ"מ בשו"ע סימן תק"ע ס"ג, וברמ"א שם בס"א. וכמש"כ המג"א שם בס"ק ו' דנקרא יו"ט, ושכ"כ המטה משה בשם המהר"ל בהל' עיום הכיפורים, וכ"כ שם המג"א בסק"ט. וכ"נ דמבואר כן בתוס' בחולין (קל"ג א' ע"ש, ואכמ"ל.

**טו.** וע"י סימן תרצ"ז ובמג"א בשם המגיד מישרים, וע"ש בבי' הגר"א ממשנה דחולין (פ"ג. וע"י לשון הרד"ל מהגר"ח מוולאזין, ממשנה הנ"ל, אלמא שמצוה לאכול בשר לשמחת יו"ט של ראש השנה, ע"ש. וע"י בלישנא דרבנו גרשום, דמבואר ג"כ דכולן משום שמחת יו"ט, ע"ש, וע"י בחת"ס על השו"ע. וע"ש במ"ב, דמצות ושמחת בחגך שייך גם בו, ע"ש מש"כ.

עכ"ל. וע"ע בר"ח בפסחים, ובפנ"י ר"פ מקום שנהגו, שכתב כן. ויש לעיין דאי בעינן לדין ושמחת, א"כ צ"ב דוכי בערב פסח איכא לדין ושמחת, וצ"ע]. ועי' בדף יט דתנן, רגלים מפסיקין ואינן עולין וכו' ר"ג אומר ראש השנה ויום הכיפורים כרגלים ע"ש, והכי קיי"ל ברמב"ם פ"י מהל' אבל ה"ג, ובטושו"ע סימן שצ"ט ע"ש. וע"כ מוכרח לומר, דגם בראש השנה ויום הכיפורים איכא דין דשמחת, ומהאי טעמא מבטל אבילות, ונראה דז"ב. ופלא הוא בהא דשקיל וטרי ונשא ונתן השאגת אריה כ"כ בענין שמחה בראש השנה, ואף רמז להוכחה זו לא הזכיר, וצ"ע"ג.

**ובאמת** דכ"ה להדיא בדברי השאלות בפר' חיי שרה סימן ט"ו דשאל וז"ל, ברם צריך עצרת בזמה"ז דיום אחד הוא, וראש השנה ויום הכיפורים, נמי מבטלי גזירת שבעה א"ל, רגל דהוי שבעה מבטל גזרת שבעה, אבל הני דחד יומא, אינון כשבת דמו, או דלמא שבת, עונג הוא דכתיב ב' אבל הני כיון דאית בהו שמחה, כרגלים דמו ומפסיקין. ת"ש דתנן ר"א אומר מיום שחרב בית המקדש עצרת כשבת וכו', ר"ג אומר ראש השנה ויום הכיפורים כרגלים, מ"ט כיון דהוקשו כל המועדים כולם זה בזה אפילו ראש השנה ויום הכיפורים, וכ"ש דאיברי רגל ואיקרי חג, ואית ב' שמחה וכו', עכ"ל. [ועי' להלן בסוף דברינו, מדברי המהרי"ל, והן הן הדברים]. ועי' בשבלי הלקט סימן רפד [וע"ע לעיל מיני' בסימן רסב] שהביא מדברי הר"ס"ג ע"ש, ובתנ"ד כתב דראש השנה הוה חג ככל החגים, ובחג כתיב ושמחת<sup>טז</sup>, ע"ש.

**אמנם** יעוין מש"כ היראים בסימן רכז [קכז] וז"ל, שמחה בחג המצות וראש השנה לא כתיב, מנלן מהיקש דר' יונה בשבועות פ"א אלה תעשו לה' במועדיכם א"ר יונה הוקשו כל המועדות זה לזה, ויום הכיפורים אע"פ שהוא בכלל המועדים אינו בכלל שמחה דהא כתיב ב' ועניתם את נפשותיכם וכו', עכ"ל. ולכאורה מפורש ג"כ דדין ראש השנה כשאר רגלים, אבל מבואר ג"כ להדיא דיום כיפור שאני.

**ובאמת** ממש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה הל"ו, אבל ראש השנה ויום הכיפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה וכו' עכ"ד. וכמו"כ כתב הרמב"ם בשינוי קצת בפהמ"ש בראש השנה במשנה (לב, א), ע"ש, ומקור הרמב"ם לזה הוא מגמ' דערכין (י, א), עש"ה. ולכאורה משמע דבאמת הימים הוו מחייבין להלל, ועוד דהם ימי שמחה אבל לא ימי שמחה יתירה. ועי' ברמב"ן בספה"מ בפרש"א, שצידד דחובת הלל מה"ת, וז"ל בא"ד, ויהי הללמ"מ או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה כמוש"כ וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדישיכם ותקעתם בחצוצרות כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא וכו', א"כ

טז. וכדבריו כ"ה במרדכי בראש השנה סימן תש"ח, ע"ש.

אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב ונתרבו כל מיני שמחות וכו', עכ"ל. ועכ"פ לפ"ז לכאורה מבואר, דמדמייתי הגמ' למימר בראש השנה ויום הכיפורים הלל, ע"כ דגם באלו הימים הוה הלל מלתא דמצות שמחת היו"ט, ויש לעיין בזה.

**והנה** יעוין מש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הלי"ז וז"ל, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו וכו', שנא' ושמחת בחגך, עכ"ל. ומש"כ הרמב"ם ושאר ימים טובים וכו', יש לעיין מהו כוונת הרמב"ם בזה, וצ"ב, וכי רק על שבועות קאי, וצ"ע. וכבר כתב בזה הרמב"ם בריש הל' יו"ט בפ"א ה"א וז"ל, ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה שהן ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות וביום חג השבועות ובאחד לחדש השביעי, הן הנקראין ימים טובים, עכ"ל, ע"ש. הרי להדיא בדברי הרמב"ם דבראש השנה ודאי איכא דין ושמחת, ואילו יום כיפור ע"כ אינו בכלל, וכל זה מתאים היטב עם דברי היראים.

**ובאמת** איתא במס' סופרים פ"ט הלכה ה' בדין הזכרות ותפילה בימים טובים, וז"ל, ובראש השנה ב"ט מקרא קודש הוא וכו'. ובהל' ו' איתא, ביום הכיפורים אין מזכירין בו ביו"ט שאין יו"ט ביום צום אלא אומר ביום מקרא קודש הזה וכו' ואין מזכירין בו לא מועד ולא שמחה שאין שמחה בלא אכילה, ע"כ, ע"ש. [ואגב דצ"ע מהא דאיתא במדרש תדשא פ"י, שבעה מועדות הן שבת חג המצות חג העומר חג השבועות חג השופרות חג יום הכיפורים וחג הסוכות, ע"כ]. ונראה מהא דאיתא במס' סופרים, דמשמע דדוקא ביום כיפור דהוי יום צום אין שמחה, משא"כ בראש השנה דלא כתב הכי, ע"כ דאיכא שמחה בי, וא"ש כנ"ל כשי' הרמב"ם והיראים.

**ונמצא** דבראש השנה ויום הכיפורים שייך ושמחת ג"כ, ורק בראש השנה נתמעט מטעם ספרי חיים וספרי מתים פתוחין, וביום כיפור נתמעט מדיני שמחה מדכתיב ועניתם, אבל עכ"פ מה"ט מבטל אבילות כרגל.

**ב**] והעיר לי בזה חכ"א נ"י, דהרי יעוין ברמ"א (או"ח סימן קכח סעיף מד) וז"ל, וי"א דאינו נושא כפיו דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה והמברך יש לו להיות בשמחה וכו', נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאין כפים אלא ב"ט משום שאז שרוים בשמחת יו"ט, וטוב לב הוא יברך, משא"כ בשאר ימים ואפילו בשבתות"י השנה וכו',

---

ז. הובא בעמק ברכה, ע"ש בעמ' ע"ח.

ית. ויש לבאר דהא דכתב הרמ"א בתו"ד, דבשאר ימים ואפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחיתתם ועל ביטול מלאכתם וכו', ע"ש. ומש"כ הרמ"א לרבנותא דאפילו בשבת אין לישא כפים, אפ"ל עפמש"נ דבשבת איכא דין שמחה מלתא דהיום, וע"ז כתב הרמ"א דמ"מ

ויום הכיפורים נושאים בו כפים כמו ביו"ט וכו', עכ"ל, ע"ש. ועי' במשנ"ב (ס"ק קסו) והוא מהלבוש, וז"ל, וביום הכיפורים ג"כ נושאים כפים שיש בו שמחת מחילה וסליחה עכ"ד, ע"ש. ומשמע דזהו כל הטעם דשייך שמחה ביום הכיפורים, ואילו לפמש"נ דלתוס' משמע דאיכא דין שמחה ביום הכיפורים, וכדמפורש בשי' הנך גאונים הנ"ל, וכל שאר הוכחות וראיות לזה, א"כ אמאי הוצרך המ"ב והלבוש לבאר הך טעם, וע"כ דס"ל דליכא דין שמחה ביום הכיפורים, ע"כ מה שהקשה לי חכ"א נ"י.

**והנראה** בזה בפשיטות דלא קשה מידי, דהא כל דברי הרמ"א מראשית דבריו ועד סופו מפורשים דלאו בימי שמחה תליא. אלא איכא דין דהמברך צריך להיות בשמחה, כי טוב לב הוא יברך, ומה"ט איכא סברא שפנוי לא ישא כפיו. וע"ש ברמ"א שכתב בא"ד וז"ל, ואפילו בי"ט אין נושאים כפים אלא בתפלת מוסף שיוצאים אז מב"ה וישמחו בשמחת י"ט וכו', עכ"ל, הרי מפורש דאע"ג דהוה יו"ט ואיכא מצות ושמחת, מ"מ לא סגי והיינו דצריך הכי שהמברך הוא בטוב לב, וז"ב. וא"כ שפיר י"ל כמש"נ, דביום כיפור איכא דין שמחה, ואעפ"כ הוצרך הלבוש לדבריו שיש בו שמחת סליחה ומחילה, דזהו טעם שהוא הוה באמת בטוב לב ביום כיפור, ודוק.

**אח"כ** מצאתי בשו"ת מהרי"ל (סימן קכה) וז"ל, נשאל למהרי"ל אם אבל מותר להתפלל ימים נוראים או אם דמיא לכהן שאינו עולה לדוכן בימי אבלו או לא. מה שהבאת מכהן אין ראי' לחזן כלל דכהן אין הברכה חל אלא מתוך שמחה כמו שמצינו ביצחק אבינו ע"ה. ומהאי טעמא אסור לפני לברך וכו', ואתה כתבת דשבת הוי טפי שמחה מימים נוראים, לא כי הא קמן דהוה כרגלים ופסקי אבילות ז' ול' משא"כ בשבת וכו', וכל קולי דשמחת יו"ט של ראש השנה כמו שאר יו"ט ומקרא קודש הוא אלא שאין בו הלל וכו', עכ"ל, וכ"ה במהר"מ מרוטנברג ע"ש, והן הן הדברים.

## הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

### כל נדרי

**תנן** (נדריים כג, א), ר"א בן יעקב אומר הרוצה להדיד את חבירו שיאכל אצלו יאמר לו "כל נדר שאני עתיד לידור הוא בטל", ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

**ומקשינן** על זה בגמ', ומשני חסורי מיחסרה והכי קתני, הרוצה שיאכל אצלו חבירו וכו', והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה"ט ויאמר

---

לא סגי להך דינא דנשיאת כפים דתליא אם הוא בטוב לב ואינו טרוד בדברים, וכנ"ל. יט. ברא"ש וברשב"א כתבו ד"ראש השנה" לאו דוקא, וע"ש למה נקטי "ראש השנה". ורבינו תם כ' דיום כפור נמי "ראש השנה" אקרי, ע"ש.

"כל נדרים שאני עתיד לידור יהא בטל", ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר. אי זכור, עקריה לתנאיה וקיים ליה לנדריה? אמר אביי תני ובלבד שלא יהא זכור בשעת הנדר, עכ"ל הגמ'. הרי, שאם שכח שהתנה ונדר, נדרו בטל כיון שכבר בטלו מראש השנה. אבל אם זכר ביטולו ואעפ"כ נדר, עקר ביטולו והנדר קיים.

**והובא בתוס'**, דרבא (בגמ' שם) חולק על אביי להלכה, וס"ל דאם שכח תנאו בשעה שנדר, נדרו קיים כיון דמסתמא דעתו לקיים נדרו. ורק אם זכור תנאו בשעה שנדר, שידוע שאין נדרו נדר, אז בטל נדרו. וע"ש בגמ' איך יישב רבא הא דמקשינן אי זכור תנאיה עקריה כשנדר. וכ"כ **בריב"ם וראב"ה** (הובא בכסף משנה הלכות נדרים פרק ב הלכה ד) דחולק רבא אאביי, ובמח' אביי ורבא הלכה כרבא.

**אולם, רבינו תם והריטב"א והרא"ש והרמב"ם והר"ן והטור** כולו ס"ל דרבא לא פליג אאביי להלכה, ורק חולק עליו בהבנת לשון המשנה, ע"ש. ולכן פסקו כולם כאביי. וכתב בריטב"א דאף **הרמב"ן** ס"ל כן, אבל כיון דאמר ליה רבא לרב הונא בר חיננא (נדריים כג, ב) שלא לדרוש כן בפירקא כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדריים, לכן גם הרמב"ן לא הזכירו בהלכותיו.

**כתב הרמב"ם** (פרק ב מהלכות נדרים הלכה ד), מי שהתנה קודם שידור ואמר "כל נדר שאדור מכאן ועד עשר שנים הריני חוזר בהן" או "הרי הן בטלין" וכיוצא בדברים אלו ואח"כ נדר, אם היה זוכר התנאי בשעה שנדר הרי נדרו קיים שהרי בטל התנאי בנדר זה. ואם לא זכר התנאי אלא אחר שנדר, אע"פ שקל התנאי בלבו [פי' שלא הוציא התנאי בפיו (כסף משנה)], וקיים התנאי [פי' שהסכים בלבו שיתבטל הנדר שנדר ע"י התנאי], הרי הנדר בטל [וכאביי (כסף משנה)]. ואע"פ שלא הוציא עתה החזרה בפיו, כבר הקדים החזרה לנדר והוציאה בפיו מקודם. ויש שמורה להחמיר ואומר והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דיבור. עכ"ל הרמב"ם. והובא דעת ה"ש שמורה להחמיר, **בטור** (יו"ד סימן ריא) **כא' ושו"ע** (שם סעיף ב), וז"ל המחבר: ויש אומרים שאין התנאי מועיל לבטל הנדר אא"כ יזכרנו תכ"ד לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, **ויש לחוש לדבריו**. עכ"ל כג.

**כ.** לענין קבלת התנאי בלחש, עיי' יו"ד סימן ריא.

**כא.** וז"ל: וכתב הרמ"ה (ו"ג הרמב"ם), יש אומרים שאין תנאי קיים לבטל הנדר אא"כ יזכרנו תכ"ד לנדר, וא"א הרא"ש ז"ל לא חילק בזה. עכ"ל.

**כב.** השו"ע הוסיף שצריך לקיים את התנאי בלבו, וכמו שהוכיח בכסף משנה שכן דעת ה"ש שמורה להחמיר. וע"ש בלחם משנה שחולק על הכס"מ בזה "במחילת כבודו".

**כג.** ויעויין בט"ז (שם) שכתב דכוונת הרמב"ם בשם ה"ש שמורה להחמיר אינו שצריך לזכור התנאי מיד אחר הנדר תכ"ד, אלא שצריך לקיים את התנאי בלבו תכ"ד מזכירת התנאי.

**ובטעם** ה"יש שמורה להחמיר" כתב **בכסף משנה**, דלא מסתבר ליה שאחר שחל הנדר יעקף כשזכר התנאי, עכ"ל. וע"ע מש"כ הב"ח בזה. **ובלחם משנה** (שם) כתב דטעמיה ד"יש שמורה להחמיר" היינו משום שס"ל שרבא חולק אאביי (נדריים כג, ב) כ"ד וס"ל דאין התנאי מועיל אלא כשזכר התנאי בשעת הנדר. וכיון דאפשר לאדם לחזור מנדרו תכ"ד, ה"ה דמהני אם זוכר התנאי תכ"ד. אבל אם אינו זוכר תנאו תכ"ד, נדרו קיים, דמסתמא כשנדר דעתו היה לקיים נדרו. ואביי ורבא הלכה כרבא. וכ"כ **בביאור הגר"א** (שם).

**בליל** יום הכפורים נוהגין לומר "כל נדרי". והוקשה **לרבינו תם** כ"ה איך מהני האי נוסחא להתיר הנדרים שנדר"י. ועל דרכו כתב הטור (או"ח סימן תריט) בשם **רב נטרונאי גאון ורב האי גאון** שאין נוהגין לאומרו. ואעפ"כ כתב **בטור**: וכבר פשט המנהג בכל המקומות לאמרו, עכ"ל. גם ר"ת כתב שנוהגין לאמרו, אבל ביאר שאין אמירת "כל נדרי" מטעם "התרת נדרים" של שנה שעברה, אלא מטעם ביטול נדרים שעתיד לידור"י, וכמש"כ בסוגיין: והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר "כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל". ופר"ת, דיוה"כ נמי "דאש השנה" אקרי. וז"ל **הרא"ש**: והיה אומר ר"ת ז"ל שעל פי הלכה זו נהגו לומר "כל נדרי" בליל יוה"כ להתנות על נדרים של שנה הבאה, שאם ידור האדם בכעס ויהיה שכוח התנאי, שלא יתקיים נדרים. עכ"ל. והיינו כדברי אביי הנ"ל דצריך שלא יזכור הביטול בשעת הנדר. וכ"כ **במשנ"ב** (או"ח שם ס"ק ב) בשם הפוסקים דמהני תנאי זה אם אינו זוכר התנאי בשעה שנדר אח"כ, אבל אם זוכר התנאי ואעפ"כ נודר הרי עוקר התנאי, עכ"ל. והוא כמש"כ למעלה בשם ר"ת, הריטב"א, הרא"ש, הרמב"ם, הר"ן

---

וכתב שגם הראב"ד הבין כן בשיטת הרמב"ם. אולם, הש"ך (שם, בנקודת הכסף) חולק עליו בהבנת דברי הראב"ד ופי' שאכן כן ס"ל להראב"ד, אבל גם הראב"ד הבין דכוונת הרמב"ם בדעת ה"יש שמורה להחמיר" היינו כמש"כ בטור ושו"ע וכס"מ.  
**כד**. וכנ"ל בשם הר"י וריב"ם והראב"י"ה.

**כה**. הובא בנדרים דף כג, ב בפ"י הר"ן והתוס' ושם בפסקי הרא"ש ובעוד ראשונים.

**כו**. ע"ש, וע"ע ברא"ש בפסקים שם, שיישב קושיות ר"ת.

**כז**. ולכן כתב ר"ת שאין לומר "מיום כפורים שעבר עד יו"כ זה", אלא "מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא". ואמר הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (בקונטרס 'שלמי נדר' סוף אות כ"א) דנוסח שלנו, לומר שתי הלשונות: "מיום כפורים שעבר עד יו"כ זה ומיום כפורים זה עד יו"כ הבא", וכן נהג הרדב"ז (בשו"ת ח"ד סימן אלף קז). וע"ע בערוך השלחן (או"ח שם, סעיף ד) שכתב דיש נוהגין לומר שתיים בחשאי.

והא דכתב ברמ"א לאומרו דוקא ביום, ביאר במשנ"ב (שם ס"ק ה) בשם המגן אברהם דהיינו משום דמי קצת להפדת נדרים שאין מפירין בשבת ויו"ט וה"ה יוה"כ. עכ"ל.

והטור דהלכה כאב"י משום שר"ב אינו חולק אאב"י לדינא. וכתב במשנ"ב: ונוהגין אנו כר"ת, עכ"ל. עוד כתב והקהל יאמרו עם הש"ץ בלחש, דאין תנאי הש"ץ מועיל לציבור. עכ"ל. כ"כ.

**והקשה בנמוקי יוסף** (נדריים כג, א), איך נפרש ד"כל נדרי" הוא ביטול נדריים שעתיד לידור, הלא אמרי' (שם) דאין לדרוש כן בפירקא [בפני רבים] כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדריים. ולכן כתב: ויותר נראה לומר לפי המנהג והלשון הנהוג בו והכתוב בסדר רב עמרם ז"ל, שאין אומר כן לא בדרך נדריים הקודמין ולא בדרך תנאי לנדריים העתידים לבוא, אלא שאומרים כן דרך תפלה להקב"ה שלא יכשלו ושלא יענשו על הנדריים ועל השבועות שעשו בשנה שעברה ושיהיו שביתיך ושביקין לפניך יתברך כאלו לא היו. וזהו שנהגו לומר בסוף: "ונסלח לכל עדת בני ישראל" וכופלין אותו ג' פעמים כדרך הודוי בצבור. עכ"ל.

**אכן**, קושית הנמוקי' כבר הקשו בתוס"ל, ותירצו: וי"ל דהכא היינו דוקא משום עמי הארץ דאתו לפירקא ועוד כשהיו דורשין ללועזות בלעז ואתי ללזולי בנדריים, ולכן קאמר דלא דרשינן ליה בפירקא בפירוש. אבל "כל נדרי" שהוא בתרגום, אין כל העם מבינים לא. וגם אין אומר להם "מותרין אתם". עכ"ל. **ובריטב"א** כתב דהא דאמר רבא שלא לדרוש כן בפירקא מפני עמי הארצות, היינו בדידהו דהווי חמירי להו נדריים לעמי הארצות. אבל השתא דקיל להו נדרי, הכי עדיף לן טפ"ל.

**כה**. ועי' יו"ד סימן ריא שכתב שם המחבר דצריך שיהא הביטול בשפתיו ולא במחשבה. ושיש אומרים דאפי' אמר כן בלחש לא מהני, וביאר הש"ץ דלדעת ה"ש אומרים" צריך לבטלו בקול רם (ודלא כהב"ח שם).

**כט**. וכן פסקו הלבוש והגר"ז ועוד, ודלא כאליה רבה (כפ החיים באו"ח שם). וכתב בטור (או"ח שם): ומיהו, ביטול זה אינו מועיל אלא לנדרי עצמו ושבועה שישבע מעצמו. אבל נדר שחבירו מדירו ושבועה שחבירו או ב"ד (או הקהל) משביעין אותו, אין מועיל להם ביטול. עכ"ל. וכ"כ בר"ן (דף כג, ב) בשם תוס', וכ"כ בשו"ע (יו"ד סימן ריא סעיף ד) ובחיי אדם (כלל קמד סעיף כ, תוך נוסח התפלה שחביר כדי שיאמרו לפני "כל נדרי" בלשון הקודש ובלשון קל.

ל שם, וע"ע לשון הר"ן שם.

**לא**. אולם, עיין בכפ החיים (או"ח סימן תריט ס"ק יד) שהביא בשם מט"מ, הלבוש ושכנה"ג שתקנוהו בלשון ארמית כדי שיבינוהו הכל, כי תקנוהו בבבל.

**לב**. וז"ל בשם ר"ת: דתקון הכי הדורות הראשונים משום עמי הארצות שרגלין בנדריים ועוברים עליהם בשוגג, וכשנודרים אינם זוכרים תנאם דיום הכפורים כדי שיזכרו "על דעת כן אנו נודרים", ובהכי ליכא בנדרא דידהו מששא ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין. ואע"ג דהכא אמרי' בגמ' דפרכיה רבא למאן דדרשיה בפירקא משום עמי הארצות, היינו בדידהו דהווי חמירי להו נדרי לעמי הארצות. אבל השתא דקיל להו נדרי הכי עדיף לן טפ"ל (וע"ע שם ברא"ש סימן ב' שכתב דמחמת שפרוצים בנדריים מקילין להתייר נדריהם כעיקרא דידינא).

**ובערור השלחן** ג' הק' דלא מהני ביטולו אלא כששכח תנאו בשעת הנדר (וכנ"ל), וא"כ אין אמירת "כל נדרי" מועיל לשום דבר, שהרי כיון שעתה היא נוסחא קבועה לא שייך שכחה על זה. ולכן כתב על דרך נמוקי הנ"ל, בזה"ל: והיא רק תפלה ככל התפלות, ומרמזת שתקובל תפלתינו כמבואר מתוך דברי הזוהר הנדפס במחזורים קודם "כל נדרי"לד, וכל התפלה מכונה בשם "תפלת כל נדרי". עכ"ללה. **ובמשנ"ב** מבואר דס"ל דשייך שלא יהיה זוכר תנאו של "כל נדרי" בשעת הנדר, אע"פ שכהיום נהגו הכל לאמרו, ודלא כקושית ערוה"ש.

**ג.** או"ח שם סעיף ג'. ושם כתב שכבר האריך בזה ביו"ד. ויען כי דבריו ביו"ד שם (סימן ריא סעיף י) הוא מכת"י ואינו נמצא ברוב דפוס ערוה"ש, נעתיק לשונו (מתוך ערוה"ש דפוס 'עוז והדר', החדש): כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב': והא דאמרי' "כל נדרי" בליל יו"כ הוי כאלו התנו בהדיא. ומ"מ לא סמכינן על זה להתיר בלא שאלה לחכם כי אם לצורך גדול, עכ"ל. ולא אבין, דאפי' לצורך גדול היאך אפשר להתיר, דהא עיקר ההיתר הוא כששכח התנאי בשעת הנדר, וכיון שאצלינו המנהג לומר "כל נדרי" ביוה"כ בכל תפוצות ישראל, וכל תפלות ליל יוה"כ מכונה אצלינו בשם "תפלת כל נדרי", א"כ בעל כרחך שאין שכחה לפניו בשעת הנדר, וממילא דעקרא לתנאיה וקיים לנדריה. והקדמונים שחקרו נדון זה, משום דבימיהם לא נתפשטה אמירת "כל נדרי" בכל מקום, כדמוכח מדבריהם שכתבו שיש "מקצת קהלות" שאומרים זה. אבל בזמן רבינו הרמ"א ובזמנינו, זה שנדפסה במחזורים ויש על זה נגון מיוחד בכל תפוצות ישראל, אין לזה מקום כלל, ובאמת לא שמענו ולא ראינו מי שיסמוך על זה אף סמיכה כל שהוא. ואצלינו היא תפילה ככל התפלות ומרומזת לעניינים נסתרים כמבואר אצל חכמי הקבלה, אבל לדינא אינה נוגעת כלל. ומכ"ש לענין שבועות ונדרים הנוגע לאחרים דמעיקר דינא אינו מועיל, וק"ו בן בנו של ק"ו לענין שבועות מושלי המדינה דמעיקר דין התורה אין ביכולת לבטל אף ביטול כל שהוא, כידוע לכל ישראל. עכ"ל.

**ד.** וכתב בחיד"א (עבודת הקודש, מורה באצבע אות ער): יתאמץ באמירת "כל נדרי" ויבקש מחילה על אשר פגם באות ברית ונדרים ושבועות, ויכוין שיהא בטל הנדר העליון. ויקרא מאמר התיקונים השייך לזה. עכ"ל.

**לה.** [א.ה. מקושיתו היה נראה דהא דבעינן שלא יהא זכור תנאו בשעה שנדר היינו שאפי' אם ישאלו אותו אם התנה, לא יזכור. ולכן כתב דאחרי שידוע שהכל מבטלים נדריהם, הרי זה "זכור בשעת נדרי". אך לכא' זה צ"ע, דטעמא דצריך "שלא יהא זכור" היינו כמוש"כ בגמ' (שם): אי זכור, עקריה לתנאיה וקיים ליה לנדריה. וא"כ, כל זמן שבפועל אינו זוכר תנאו למה אינו מועיל. ואפשר צריך לומר (בדוחק) דנוסחאי התפלות צריכים להיות לפני האדם כל השנה כולה, ומשו"כ בזמן שידור נדר בודאי יזכור שאמר "כל נדרי" ביוה"כ (וכ"כ בקונטרס 'שלמי נדר' להגרשז"א זצ"ל, הובא לקמן, דבשעה שאדם נדר יזכור "כל נדרי"). ואם כנים אנחנו, י"ל דנגד זה כתב הרא"ש: היה אומר ר"ת ז"ל שעל פי הלכה זו נהגו לומר "כל נדרי" וכו', שאם ידור האדם כבעסו והיה שכוח התנאי, שלא יתקיימו נדרו, עכ"ל. דדוקא בשעת כעסו הוא שישכח שאמר "כל נדרי", וכמו שאמרו חז"ל שכעס גורם שכחה. ועיין בריטב"א שכתב (שם) בשם ר"ת: דתקון הכי הדורות הראשונים משום עמי הארצות שרגילין בנדרים ועוברים עליהם בשוגג וכשונדרים אינם זוכרים



**עוד** יש להעיר על תועלת אמירת "כל נדרי", שהרי כתבנו למעלה דהובא ברמב"ם "יש שמורה להחמיר" דלא מהני התנאי אלא כשזכרהו מיד אחר שנדר תכ"ד, וכתב בשו"ע דיש לחוש לדבריו. וא"כ, לא נתיר נדרו ע"י התנאי אם לא שיזכרנו תכ"ד לנדרו, ונמצא דאין תועלת באמירת "כל נדרי" אלא במה שכשזכר תכ"ד אינו צריך לחזור מהנדר בפיו דסגי בקבלת תנאו בלבו. וכן העיר **הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל** בקונטרס 'שלמי נדרי', ותירץ בזה"ל: ונראה דעיקר הכוונה בתקנת "כל נדרי" היתה להשריש בלבות בני אדם שהנדרים הם מגונים, וכמ"ש נדרים כ"ג א"א שהנודר כאילו בנה במה וכו', וע"י שיושרש הדבר בלבו אם יארע שידור בכל ימות השנה [פי' בשנה הבאה], באמת יתחרט על כך מיד [תכ"ד] ע"י הזכרו גנות הנדרים, אלא שבפועל מועילה לו המודעה רק לענין זה שלא יהא צריך להוציא הביטול בשפתיו לאחר שידור. ויש להרגיש בענין זה, שבפתיחת יום נעלה וקדוש זה, יום התשובה והכפרה, בחרו הקדמונים מכל עיקרי התשובה דוקא באמירה זו של "כל נדרי", כדי לתקן המעשים בפועל בדבר שיש בו תועלת הלכה למעשה, כי זהו שלימות ואמיתות התשובה<sup>ל</sup>. עכ"ל.

**עוד** יש להעיר, דהנה כתב **בדרכי משה** (יו"ד סימן ריא) בשם **מהר"י וייל**: לא חזינן מרבני קשישאי להתיר נדרים ושבועות בלא התרת חכם מטעם "כל נדרי" שאומרים בליל יו"כ. ושמא טעמייהו: דלא מהני זה אלא בדיעבד היכא דאיכא צורך גדול. עכ"ל. וכ"פ ברמ"א (שם סוף סעיף א): והא דאמר' "כל נדרי" בליל יו"כ הוי כאילו התנו בהדיא. ומ"מ לא סמכינן על זה להתיר בלא שאלה לחכם כי אם לצורך גדול, עכ"ל. ולפ"ז נמצא שלא תקנו אמירת "כל נדרי" אלא לצורך גדול. ולפי מש"כ למעלה בשם בקונטרס 'שלמי נדר', יש תועלת שכשידור יתחרט מיד אח"כ ויבטל נדרו בפיו. ורק כשיבטל נדרו במחשבתו לבד, הוא דאמר' דמהני רק לצורך גדול.

**והיה נראה ליש ליישב** שתי הערות הללו - דאינו מועיל אלא לצורך גדול וגם יש לחוש למ"ד שאינו מועיל אלא כשיזכור תכ"ד - ע"פ מש"כ בריטב"א

---

תנאם דיוה"כ כדי שיזכירו "על דעת כן אנו נודרים", ובהכי ליכא בנדרא דידהו משיא וכו', עכ"ל. ולכא' יש מקום לומר דאפי' לדברי הערוה"ש דכיון שהכל נוהגים לאומרו הרי בודאי זוכר בשעת הנדר, שפיר יש לחוש שלא יזכרו עמי הארצות, והריטב"א כתב שכל התקנה לא היה אלא בשביל עמי הארצות. ועיין].

לו. אות כ"ג (הקונטרס הובא בסוף ספר הליכות שלמה).

לו. ובהליכות שלמה (מועדים פרק א, ארחות הלכה הע' 7) הביא שרגיל היה לחזור על מה שאמרו בטעם שמתירין הנדרים בתחלת יוה"כ באמירת "כל נדרי", שהוא כדי לטהר את הפה מעון נדרים כדי שיתקבלו התפלות כראוי, עכ"ל.

הנזכר למעלה. שהרי כתב בריטב"א דתועלת "כל נדרי" היינו כדי להציל עמי הארץ מעונש החמור כשיעברו על נדריהם בשוגג, ולכא' כה"ג נחשב "בדיעבד היכא דאיכא צורך גדול". דלא אמר הרמ"א אלא שאין להתיר הנדר בלא חכם. אבל היכא שעבר הנדר, לכא' מהני לפוטרו מעונשים. ואע"פ שיש לחוש למ"ד דלא מהני הביטול אלא היכא שזוכר התנאי תכ"ד, הרי היצילום מעונשים עכ"פ להחולקים על ה"יש שמורה להחמיר"לח.

**ובמקום אחר** העיר הגרש"ז **אוערבאך זצ"ל** שתי הערות הנ"ל, ותירץ בזה"ל: ברם, נלענ"ד דלענין זה דאמר' שם (נדריים ה, א) האומר "אשכים ואשנה פרק זה" נדר גדול נדר לאלקי ישראל, והוא הדין במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות, דאפי' לא אמר ממש בלשון נדר והתחייבות אפילו הכי דינו כנדר, שפיר מהני תנאי אף לכתחילה ... דלענין זה שפיר מהני תנאי שמגלה דעתו מקודם שאין דעתו לקבלה ... והתנה בפירוש שאינו רוצה כלל שיהיה נדר ... אך לכא' קשה על זה מהא דא' בשו"ע (יו"ד סימן ריד סעיף א): הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסייג ולפרישות יאמר בתחילת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, ואם לא אמר כן ונהג ג' פעמים הוי נדר ובעיני התרה. ואמאי בעיני התרה, הא אמרן דלענין זה שפיר מועיל תנאו שעשה בריש שתא שלא יתקיימו נדריו כל השנה? ואפשר דכיון דנהג ג' פעמים חיישינן שמא נזכר בינתיים בביטולו שעשה בריש שתא ואם אעפ"כ הוא ממשיך לנהוג כן הרי זה חשיב כאילו ביטל את התנאי. וגם (אדרבא), נראה דמהא דמהני התנאי שהוא עושה בתחילת הנהגתו שעושה בלא נדר, משמע קצת כדברינו דשפיר מועיל גם התנאי שעושה בריש שתא. אך יותר נראה, דבזמנינו שמזכירים בפירוש בהתרת נדרים בערב ראש השנה "מנהג של מצוה או איזה הנהגה טובה שנהגתי שלש פעמים", ומיד הוא גם מוסר מודעא על כל קבלה בלב, דאפשר שפיר להקל ... הלום נודע שבכגון דא נשאל הגה"צ מוהרי"ח זוננפלד זצ"ל בשו"ת שלמת חיים (ח"ב תשובה לח), והשיב דמסתברא דעל מה שלא נדר בפירוש כגון מנהגי מצוה יכולים שפיר לסמוך על המסירת מודעא שבערב ראש השנה. עכ"ל. ובהערות (בהערות שעל קונטרס 'שלמי נדר', הע' 24) הוסיף שאמר הגרש"ז זצ"ל שכשהיסב פעם

---

**לח.** וע"ע בברכי יוסף (שם) שהביא שכתב הב"י בתשובות אבקות רוכל שיש לדייק מלשון יחיד "מורה" שהוא דעת יחיד (והעיר שבשו"ע כתבו בשם "יש אומרים"), ותיבת "להחמיר" משמע דגם לדידהו אינו אלא חומרא.

**לט.** בקונטרס 'שלמי נדר' (אות יח), בשו"ת מנחת שלמה (מהדו"ק סימן צא אות כ), ובשיעוריו המובאים בסוף ספר מנחת שלמה עמ"ס נדרים (סימן ז).

עם הג"ר אהרן קוטלר זצ"ל<sup>מ</sup> אמר את הדברים לפניו וקלסיה. עוד הובא בהערות (בהליכות שלמה פרק א הע' 37) שגם עוד גדולי ישראל קלסוהו על כך.

**אמנם** כן, הובא ב'ארחות הלכה' (הערות על הליכות שלמה, מועדים פ"א הע' 37) שבתשובה כת"י סיים **הגרשז"א זצ"ל**: אך, אעפ"כ למעשה נוהגים גם בזה שלא להתיר אלא ע"י שאלה. עכ"ל. וכתבו שם שהגרש"ז הורה כן בעל פה דעדיף טפי להחמיר, ושכמה פעמים יעץ לשואלים בעניני מעשר כספים וכדו' שיאמרו בפירוש בעת מסירת המודעה בערב ראש השנה שכל הנהגותיהם בזה יהיו בלא נדר. ובהערות על קונטרס 'שלמי נדר' שם כתבו: והיה רבנו משנן ומזהיר רבות לתלמידיו ובאי ביתו בענין הזהירות בנדרים בכלל, ובפרט בכל הנהגה טובה שנוהג ג"פ (או אפי' שנהג רק פעם אחת אלא שדעתו היתה לנהוג כן לעולם). בלא שיפרש שהוא בלי נדר. ... ואמר פעם לשואל שאפי' כששואלו חבירו אם מסכים הוא לקחתו ברכבו כשנוסע למקום פלוני ומשיבו הן, וכן כל כה"ג, ידקדק להחליט בלבו שאין זה בתורת נדר או קבלה ... וכן זירז לחתנים שיזהרו בכל עניני תהלוכות הבית, הן בעניני איסור והיתר והן בדיני מעשר כספים וכל כיו"ב להתנות בפירוש שיהי' בלי נדר. וכמו כן היה מעורר שיזהר כל אדם בדבר המצוי פעמים רבות שמכין מטבע לתתו לעני ... יזהר לגמור בלבו שאינו מכוי' לזכות לו עד שיגיע לידו ממש ... **כללו של דבר שיהי' דבר זה מוחלט ומוסכם בלבו של אדם באופן קבוע שאין רצונו לקבל שום ענין ומנהג או דיבור והחלטה בתורת נדר.** עכ"ל.

**הרב יהודה פינקלשטיין**

## דין מוקצה בנעלי עור ביום הכיפורים

**דנו** גדולי ההוראה אי נעליים של עור נחשבות ככלי שמלאכתו לאיסור ביוה"כ מחמת שאסור לבריא לנעלו, עיין במשנה ברורה מהדורת דרשו (סימן תריד הערה 21) מה שהביא בזה.

**ולכאורה** יש לדון בזה ממה שכתב הר"ן סוף ביצה וז"ל, דכי אמרינן ליכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור (ביצה יח, ב), הני מילי בשבת ויוה"כ שדינם שוה וקדושה אחת להם ולא אתי לזלזולי ביוה"כ. אבל ביו"ט משום דאתי לזלזולי

ביה לא ראו להשוותו לשבת, והרי מצינו שמחולקין ביניהם שהרי אמרו (שבת מה, א) מניחים נר ע"ג דקל בשבת ואין מניחין ע"ג דקל ביו"ט, עכ"ל.

**והיינו** שהוכיח מדינא דאין מניחין נר ע"ג דקל ביו"ט, שאפשר לאסור ביו"ט מה שמותר בשבת. ותמוה, דהרי דינא שאין מניחין נר ע"ג דקל ביו"ט הוא משום שחיישינן שיטלנו משם ביו"ט, משא"כ בשבת שהנר מוקצה אין חשש שיטלנו, אבל עיקר הדין שאסרו להניח ע"ג דקל נוהג גם בשבת, וכמש"כ במ"ב (סימן שלו ס"ק יב) דדברים המותרים בטלטול בשבת אסור להניחן ע"ג דקל בשבת, ומאי טעמא דין זה מיקרי דבר המותר בשבת ואסור ביו"ט [ובאמת הר"ן מקשה על הבעה"מ עיי"ש, ואפשר שזהו דעת המאור].

**ולכאורה** מבואר מזה דדנין על כל ציור בפני עצמו, ואע"ג שאינו אלא היכי תמצא בעלמא שמותר בשבת, מ"מ מיקרי מותר בשבת ואסור ביו"ט. ולפי"ז לענין יוה"כ דבזה אמרי' דליכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור, יש להתיר טלטול נעליים ביוה"כ אפי' מחמה לצל, שהרי בשבת מותר, ואע"ג שבשבת לא שייך האיסור כלל, מ"מ דנין על כל פעולה בפני עצמה וכנ"ל. [ומזה יש להעיר בדברי הגרע"א (סוף תשובה ה) לענין מוקצה דמאכלים ביוה"כ, ואכמ"ל].

**ושמעתי** מהגר"א מילר שליט"א דלכאורה יש להוכיח מדברי הר"ן אלו כדעת הנהלה לדוד, שכתב (סו"ס רעד) דדינא דאין מניחין נר ע"ג דקל ביו"ט לא נאמר אלא לענין נר, שהדרך לסלקו כשכבה ולכן חששו, אבל לא בשאר מטלטלין עיי"ש. ולפי"ז א"ש דברי הר"ן, שעיקר הגזירה דמניחין לא נאסרו אלא ביו"ט ולא בשבת, עכ"ד [אמנם דעת הגר"ש מילר שליט"א שנעליים אינם מלאכתם לאיסור כיון שראוי להליכה בטיט].

**הרב יששכר דב היילפרין**

**חליפת מכתבים בין הרה"ג ר' חיים צבי הכהן גארעליק שליט"א ובעל  
מחבר ספר "שושנת ישראל" בענין מי שניעור אחר עלות השחר  
בזמנינו, אם חייב לרדת לסוכה**

**מכתב א**

**למע"כ** הרה"ג ר' מרדכי קנר שליט"א,

**בהקדם** השלו' והברכה כראוי לכת"ר שליט"א,

**ראיתי** שכת"ר שליט"א הוציא לאור - בשנה שעברה - נדבך נוסף מחיבוריו החשובים על עניני הלכה, ספר "שושנת ישראל" על הל' סוכה ולולב, והוא לרוב תועלת להורות את העם הדרך ילכו בה למעשה, ובפרט שנכתב באופן צח וברור ביותר, ונהנתי מהרבה דברים שראיתי.

**והנה** ראיתי שכתב כת"ר הוראה שראיתי כבר בעוד מספרי זמנינו, אמנם זה כמה שנים שאני נבוך בכוונת הדברים, ועתה שראיתי שגם כת"ר שליט"א כתב כן, אמרתי אציע הערתי לפניו, ובפרט שהוא נוגע להלכה למעשה הרבה פעמים.

**בהל'** "שינה בסוכה" (פ"ח סק"ב) הביא כת"ר שליט"א מה דקיי"ל בגמ' (סוף פ"ב) ובפוסקים (סימן תרלט), דמי שיצא מן הסוכה מפני הגשמים באמצע הלילה וניעור, אם הוי לאחר עלות השחר צריך לחזור לסוכה. וכתב ע"ז כת"ר שליט"א, דכל זה מדינא דגמ', אבל בזמנינו שרובא דאינשי אינם קמים בעלות השחר אין דנין כן [ונסתפק (בהג"ה שם ובשם הגר"ש מילר שליט"א) איך דנין בזמנינו], עכת"ד.

**והנה**, תחילת זמן קריאת שמע של שחרית לא הוי מעלות השחר אלא משיכיר, וטעמא דמילתא הוא משום דרובא דאינשי אינם קמים בעלות השחר, וכמפורש ברמב"ן (במלחמת ריש ברכות) ומובא במג"א ומ"ב (סימן נח). וז"ל המ"ב (סק"ב): ונקבע זה הזמן לק"ש, אף דמקצת אנשים קמים ממתנם משעלה עלות השחר וכו', כיון דרובא דאינשי לא קיימי עד שיכיר אחד את חבירו וכו', עכ"ל. ובמ"ב להלן (שם סקי"ט) כתב בטעמא דיוצא בדיעבד מעלות השחר וז"ל: דמקצת אנשים קמים באותו הזמן וקרינן ביה ובקומך וכו', עכ"ל, והדברים עתיקים.

**איברא** דלפי הנ"ל באמת יש כאן מקום עיון על עיקר ההלכה דאם קם לאחר עמוד השחר חייב לירד לסוכה, דהרי יסוד הדין הוא דלאחר עלות השחר לא חשיב המשך משנה דמעיקרא [משא"כ קודם עמוד השחר דחשיב המשך שינה דמעיקרא דדמי כאוכל ולא גמר הסעודה דאין מטריחין אותו<sup>א</sup>]. ולפי הנ"ל יש להעיר, דכיון דרוב אינשי לא היו קמים בעלות השחר אלא משיכיר, לכאורה צריך להיות הדין דתליא על זמן משיכיר, וצ"ב לכאורה<sup>ב</sup>.

**אמנם** נראה לבאר בפשיטות בחד מתרי אנפי, א' דכיון דחזינן דמיעוטא דאינשי קמים בעלות השחר, חשיב מיהא זמן קימה פורתא, ודי בזה דתו לא חשיב המשך שכיבה דמעיקרא כיון שכבר ניעור [וביתר ביאור, מה דמיעוט האנשים קמים בעלות השחר חשיב שקמים בזמן הראוי לקימה רק דיש "מקדימין" ויש "מאחרין"]. ב' יש לומר כע"ז, דמה דהוי "יום" קובע שאינו עיקר זמן שינה, וכמו דמצינו לכמה מילי בדיני קריאת שמע, ד"לילה" ו"יום" חשיבי "זמן שכיבה" ו"זמן קימה"<sup>ג</sup>. [והביכורי יעקב - מצויין בהג"ה לעיל - כתב, דמי שישן ביום אם ניעור צריך לירד לסוכה מיד, ולא יועיל מה שהי' בדעתו לישן יותר, והיינו משום דשם "שינה אחת" ליתא אלא בלילה, ואתי שפיר לפי תרי אנפי הנ"ל].

**וּפ"ז**, לא הבנתי איך שייך לומר דבזמנינו שאני משום דאין רוב אנשים קמים בעמוד השחר, והרי גם בזמן הגמ' לא קמו רוב אינשי בעלות השחר, ואם נימא בטעמא דתליא בעלות השחר כאחד מב' ביאורים הנ"ל, לכאורה יש לקיים דברי הגמ' והשו"ע גם בזמנינו. ויש לציין עוד, דאפי' נימא דאנשים קמים יותר במאוחר בזמנינו, הא מיהא דהי' כן עכ"פ בזמן האחרונים, וכ"ש בזמן הפוסקים

**א.** עיין לבוש (סימן תרלט ס"ז) והוא עפ"ד הר"ן (סוף פ"ב ד"ה הי' בסו"ד) לגבי אם לא ניעור קודם עלות השחר, עיי"ש. ועיין ביכורי יעקב (סימן תרלט ס"ז) שכתב, דמי שישן ביום אם ניעור צריך לירד לסוכה, והיינו משום דלא שייך המשך ושם "שינה אחת" אלא בלילה ולא ביום.

**ב.** אא"כ נימא דהא דאיתא בגמ' ובפוסקים "משיעלה עמוד השחר" לא דקו בזה ולחומר לא דק, ולא משמע כן, ואף אחד מהמפרשים והפוסקים לא כתב כן.

**ג.** ואחד הראה לי ל' הלבוש שכתב "דשינת כל הלילה כסעודה אחת דמיא שכן הוא דרך העולם" [שהוא ל' הר"ן עם הוספת ביאור], והוציא מזה דהכל תלוי על דרך העולם. אמנם המעיין יראה, דאין כוונת הלבוש לבאר טעמא דאם ניעור אחר עלות השחר צריך לירד, אלא הוא בא לבאר למה לא חשיב גמר שינה אם קם באמצע הלילה, כיון דסו"ס הוא ניעור כעת. ובזה כתב הלבוש, דכיון דדרך העולם הוא שקמים לפעמים באמצע השינה לא חשיב שינה דאח"כ כשינה חדשה, אלא כהמשך שינה דמעיקרא, וכתב הלבוש עוד דשינת כל הלילה הוא בגדר שינה אחת. וא"כ עדיין צ"ב למה הקביעות הוא בעלות השחר כיון דרוב אינשי אינם קמים בזמן עלות השחר, ובזה אנו חוזרים לדברינו בפנים [ול' הלבוש שכתב שינת כל "הלילה" מורה קצת לדרך ב' שכתבנו בפנים], ופשוט.

חליפת מכתבים בענין חיוב סוכה למי שניעור אחר עלוה"ש \_\_\_\_\_ עט

האחרונים [כגון הערוך לנר או הערוך השולחן], ולא מצינו מוזכר בשום מקום מהדין נשתנה, אלא כל הפוסקים הביאו דינא דהגמ' וש"ע כצורתה [וקשה לומר דבזמן האחרון ממש נשתנה דין זה יותר ממה שהי' כלפני כמאה או מאה וחמישים שנה]¹.

**עוד** לכאורה יש להעיר בכל הנ"ל מצד המציאות. הנה למשל באופק דליקוואוד שהוא בערך מ"א מעלות מקו המשוה, זמן עלות השחר בתשרי דשנה זו - שחג הסוכות יותר מוקדם והוי קודם שנה מעוברת - לאחר חמש וחצי בבוקר [לפי חשבון ט"ז מעלות, ולפי חשבון שעות זמניות דד' מילין אולי מאוחר עוד יותר], וזמן משיכיר - לפי הלוח שיש בידי - הוא קרוב לשעה שש בבוקר, ובשנה הבאה - והוי לאחר שנה מעוברת וממילא סוכות מאוחר יותר - עלות השחר [של ט"ז מעלות] הוי בערך שש בבוקר, ומשיכיר הוי בערך שש וחצי בבוקר. וא"כ לכאורה ברור דלאחר עלות השחר הוי "זמן קימה" דמיעוט אינשי ומזמן משיכיר והלאה לרוב אינשי, ובדומה ממש כמו בזמן הגמ'. וא"כ, מצד המציאות ג"כ לא הבנתי מהיכי תיתי לחלק זמנינו מזמן הגמ' והפוסקים, ועכ"פ לאחר זמן שש בבוקר לכאורה חייב לירד לסוכה מדאורייתא [באופן שמחוייב לירד בזמן חז"ל לאחר עלות השחר, ודו"ק].

**הנני** כופל מה שהקדמתי בתחילת המכתב שזה כמה שנים שהנני נכוך בזה, וע"כ אכיר טובתו אם יוכל להבהיר לי הדברים.

כבוד והוקרה ובצפי' לתשובתו,  
חיים צבי הכהן גארעליק

### מכתב תשובה א

**לכבוד** מע"כ הרב הגאון מו"ה חיים צבי גארעליק שליט"א שלו' וברכה,

**אחרי** דרך מבוא השלום, הנני להודיעו כי קבלתי מכתבו היקר בשמחה רבה, וקריאתו היתה לי לעונג רב. הערתו הקולעת מלאה טעם ומושובת

---

ד. והיינו, דאולי יש מקום לומר דבזמן חז"ל לא היו משתמשים ב"זייגער", אלא הכל הי' תלוי על מידת האור והחושך, וע"ז הוא דתלוי כל דין הגמ' והשו"ע הנ"ל. אמנם אפי' נימא הכי, כמדומה דזה כבר מאות שנים שאנשים הולכים יותר בתר ה"זייגער" ג"כ, ולא כ"כ בתר אור וחושך, וא"כ למה סתמו הפוסקים דין הגמ' הנ"ל [ואולי אני טועה בזה]. עוד יתכן לומר דבזמנינו ממש שיש הרבה אור בלילה ג"כ מחמת האלקטריק עדיף טפי שאין מתייחסים כלל לאור היום, אמנם כמדומה שמאד קשה לומר חילוק כזה בלי שום ראי', ובפרט דאינו מוכרח כלל, דסו"ס אור היום והחושך משפיע על זמני קימה ושכיבה ועוד הרבה דברים.

בחן ובסברא ישרה. ואשתדל לענות על זה כפי אשר תשיג ידי בעזרת החונן לאדם דעת.

**מה** ששאל מעכ"ת מזה שזמן משיכיר הוא הזמן שבדרך כלל קמים בבוקר, ועכ"ז נקבעה השינה שיישן אחר עלות השחר כזמן חדש שלא נטפל לשינת הלילה, כפי שהסביר זאת בב' אנפי בטו"ט.

**עם** כל זה נראה, דהענין שונה בזמנינו [אם כי איני יודע בדיוק מתי נשתנה דבר זה, מ"מ לגופו של ענין נראה] שבזמן חז"ל השינה והקימה היו קשורים למושגים של יום ולילה (שקצב זה משתנה בכל יום יום), אכן בקיץ היו ישנים פחות מאשר בחורף כי היו "הלילה למשמר והיום למלאכה" אלא שהמושג של יום [סוף זמן השינה] היה מתפרש אצל הרוב משיכיר איש את רעהו ואצל המיעוט הי' זה בשעת עלות השחר שזה תחילת יום ממש. ומאחר שבין אלו שקמו בעלות השחר ובין אלו שקמו בזמן משיכיר היו תמיד עומדים באותן זמנים יחסית לבחינת "יום", על כן היום ההלכתי הוא הקובע מהו יום, וגם זה שדרכו לקום בזמן משיכיר - אם קם בעלות השחר, כשיחזור ויישן לא נחשב לגביו כהמשך של שינת לילה.

**לעומת** זה, בזמנינו השינה בכלל לא קשורה לשם לילה ולא ביחס אליו כלל, אלא כל אחד יש לו שעות מסויימות רצופות הנצרכים לו למנוחתו, ובין בקיץ ובין בחורף הוא רגיל לישן באותן שעות. לכן שפיר מסתבר שכל זמן שלא נשלמה שנתו הריהו כעומד באמצע שינה ולא מחוייב לטרוח לילך לסוכה ולחלק שנתו לחצאין.

**אתמו"ל** עלה בידי לשאול את פי הגר"ש מילר שליט"א שאלתיה דמר, למה נקבע זמן שינת יום עם עלות השחר לגבי סוכה אחרי שהמג"א והמ"ב כתבו שעיקר זמן קימה הוא בזמן משיכיר. וענה לי שהוא תמיד מתפלא ע"ז, שהרי בסימן ראשון בשו"ע מבואר שיהא האדם מעורר את השחר. וחכם אחד הציע דאולי גם להמג"א אין הכונה לזמן שהוא מתעורר אלא לזמן קימה כלומר שעלות השחר הוא זמן שהוא נייעור משנתו אבל עד שקם ממיטתו הוא זמן משיכיר. ולמרות שזה מחדש מ"מ לא מנעתי מלהזכירו.

**ובזה** אתן קנצי למילין ולברכו שימשיך בעבודת הקודש ולזכות את הרבים בדברי תורתו המתוקים והערבים

בכבוד רב

מרדכי יהודה הלוי קנר



## מכתב ב

**למע"כ** הרב הגאון ר' מרדכי קנר שליט"א בעל מחבר ספרי "שושנת ישראל",

**בהקדמ** השלו' והברכה כראוי וכמשפט,

**שמחת**י לקראת תשובתו דמר, קראתיו ושניתיו לברר היטיב דבריו. והאמת אניגד, שבחג הסוכות שעבר פלפלתי בשאלה זו עם כמה ת"ח וגם עם בני שליט"א, ושמעתי סברא זו ממש שכתב מר, אמנם חשבתי שאין זו כוונתו, שהרי בספר כתב הטעם מפני שבזמנינו רוב אנשים אינם קמים בעלות השחר, ולפי ביאורו לכאורה אין זה הנקודה כלל, אלא עיקר הנקודה הוא דבזמנינו אין תחילת היום שייך לסוף זמן שכיבה.

**ועתה** אבוא על גוף דבריו, והנני מציע לו מה שפלפלתי בסברא זו בחג הסוכות שעבר, וגם מה שניתוסף לי כעת לאחר העיון, וכמדומה שיהי' לתועלת לברר יותר ענין זה.

**ואקדים** עיקר דבריו של כת"ר שליט"א. וז"ל: בזמן חז"ל השינה והקימה היו קשורים למושגים של יום ולילה, (שקצב זה משתנה בכל יום יום) אכן בקיץ היו ישנים פחות מאשר בחורף כי היו הלילה למשמר והיום למלאכה וכו', עכ"ל. עוד כתב וז"ל: בזמנינו השינה בכלל לא קשורה לשם לילה ולא ביחס אליו כלל, אלא כל אחד יש לו שעות מסויימות רצופות הנצרכים לו למנוחתו, ובין בקיץ ובין בחורף הוא רגיל לישן באותן שעות. לכן שפיר מסתבר שכל זמן שלא נשלמה שנתו הריהו כעומד באמצע שינה ולא מחוייב לטרוח לילך לסוכה ולחלק שנתו לחצאין, עכ"ל.

**ובזה** הנני להעיר כדלהלן.

**א** עיין ט"ז (סימן נח סק"א) שכתב - על הא דסוף זמן קריאת שמע הוא ברביע היום - וז"ל: לפ"ז יש ליזהר בימי החורף למהר לקרות ק"ש, מאחר שהיום קצר ורביע היום קצר [ב"י בשם אבוהב], עכ"ל. ועיין בפמ"ג (שם משבצ"ז סק"א), שכתב וז"ל: וצ"ל דהכל לפי הזמן הן בשינה ואף בלבישתן כשהיום קצר ממהרין ללבוש ומש"ה משערין זמניות וכו', עכ"ל, ומבואר כדברי כת"ר דבימי חז"ל היו הדברים משתנים לפי הזמן.

**אמנם** עיין במ"ב (שם סק"ה) שכתב וז"ל: רביע מהיום הוא זמן ק"ש, לכך יש ליזהר בימי החורף למהר לקרוא ק"ש מאחר שהיום קצר ורביע היום קצר [ט"ז], ובאמת בימי הקיץ צריך ליזהר טפי "דרך ב"א לעמוד בזמן אחד כמו בימות

החורף" ואז כבר חלף ועבר ק"ש דכל שהיום גדול יותר זמן ק"ש ממחר לבוא וכו', עכ"ל. ועיין עוד בערוך השולחן (שם ס"י) דמבואר מדבריו ג"כ ממש כדברי המ"ב דאנשים קמים כל יום באותה שעה, ועיי"ש עוד (בסו"ד) שביאר דברי הט"ז - שהם העתקה מהב"י - הם עפ"י אופק דהב"י, ודברי הערוך השולחן הם עפ"י אופק דידי', ומבואר דלא כהפמ"ג [עכ"פ בזמנם של המשנה ברורה והערוך השולחן].

**ועיין** עוד בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סימן עט) שבא לדון על מש"כ הרמב"ם וכל הפוסקים, דשעות היום לגבי הזמנים הם זמניות, ועיי"ש מה שבא לצדד לחדש בזה. ובא"ד כתב וז"ל (ד"ה אמנם בא"ד), במקומות שהיום גדול יותר דוחק גדול לומר דאפ"ה זמן שכיבה בצאת הכוכבים וזמן קימה בהנץ החמה אף שזמן קצר ביניהם [דהיינו שהלילה קצר יותר] וכו', עכ"ל. ועד"ז כתב עוד (שם ד"ה והנה הרמב"ם בא"ד) דשיעורי חז"ל נתייחדו על הימים השווים עיי"ש, ואח"כ כתב וז"ל: ולר"א דסבר זמן קריאת שמע עד הנץ החמה, דאז באמת דרך רוב בני אדם לקום בבוקר, כי כבר ישנו הרבה ערך ח' שעות, שהרי הכל שוכבים בסוף האשמורה הראשונה וישנים ב' אשמורות, אבל בימים הארוכים בתמוז, הכי נאמר שרוב בני אדם קמים בג' שעות אחר חצות ואין ישנים רק ג' שעות, או נאמר דאז תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת וכו' תיכף בבוקר, ומי מעוררין אז "שהוא עיקר זמן שינה בקיץ, ואין הדעת מקבלת כלל להיות בני אדם משתנים בשינתם יום יום בערך רבע כפי השתנות היום בגודלו וקוטנו" וכו', אלא וודאי כמ"ש וזמנו שוה תמיד לפי ערך יום השוה דאז זמן קימה לרוב בני אדם, היינו ו' שעות אחר חצות לילה [והיינו נץ החמה] וכן לר' יהושע עד ג' שעות וכו', עכ"ל.

**והנה** המשכנות יעקב רוצה לחדש עפ"י חידוש גדול לגבי זמן ג' שעות דקריאת שמע, והוא עצמו כותב שהוא חידוש גדול, אמנם עיקר מה שאני מביא מהמשכנות יעקב הוא מה דנקט בהמציאות גם בזמן חז"ל, ובזה דחזינן דפשיטא לי' דלא כהפמ"ג, ובאמת כן הוא הסברא הפשוטה כדברי המשכנות יעקב במציאות הדברים [ולענין קושיית המשכנות יעקב, יש ליישב באופנים אחרים, ועיין בערוך השולחן (סימן נח) מש"כ בזה].

**ויש** לציין עוד, דגם הפמ"ג כתב "צריך לומר דהכל לפי הזמן", ומשמע דידע דדוחק לומר המציאות שכתב, רק שהוא מדחיק עצמו בזה [כדי ליישב קושיית המשכנות יעקב], ודו"ק.

**ואשר** אם כנים הדברים, שוב לכאורה אין מקום לעיקר דברי כת"ר, דדברי הגמ' היו רק עפ"י ההנחה דקבעו זמני שינה שלהם לעולם כפי יום ולילה. אלא הי' נראה לכאורה, דבאמת גם בזמן חז"ל עיקר השינה הי' קבוע לכל השנה באותו זמן, ומ"מ חשיב תחילת היום זמן קימה כפי ימים השווים. ולפי"ז לכאורה אין הכרח

לומר דבזמנינו נשתנה שורש הדברים, דגם היום עיקר הענין לא נשתנה דזמן האור הוא בעיקרו "זמן קימה" וזמן חושך הוא בעיקרו "זמן שכיבה", ולא עוד אלא דביום בינוני המציאות הוא ג"כ דזמן קימה הוא בערך כפי האור, וכבר הערתי בזה (בסוף מכתב קמא ובהג"ה).

**ב**] הנה ציינתי במכתבי הראשון דברי הביכורי יעקב (סימן תרט"ס ז), שכתב דמי שישן ביום אם ניעור צריך לירד לסוכה, והיינו משום דלא שייך המשך ושם "שינה אחת" אלא בלילה שהוא "זמן שכיבה", ולא ביום. אמנם לפי דברי כת"ר שליט"א, דבזמנינו דאין ענין של שינת לילה שוב תלוי על מה שהוא באמצע שינה דידי', א"כ כפי מה שרגיל אצל הרבה אנשים לישון בקביעות כל יום בשעות אחר הצהריים בזמן מסויים, לכאורה פשוט דאינו צריך לרדת גם בשינת היום אם קם תוך אותו זמן הקבוע לו. וכי לענ"ד איני רואה שום מקום לחלק - לפי דברי כת"ר - בין שינה שזמנה קבוע בלילה, לשינה שזמנה קבוע לאיזה שעה ביום, דסו"ס יש לומר סברת כת"ר ד"מסתבר שכל זמן שלא נשלמה שנתו הריהו כעומד באמצע שינה ולא מחוייב לטרוח לילך לסוכה ולחלק שנתו לחצאין", ומה לי דהוי שינה דיום לענין זה].

**ג**] במש"כ בשם הגאון רבי שלמה מילר שליט"א, שתמיד התפלא על המג"א והמ"ב [בשם המלחמות ריש ברכות] שכתבו שעיקר זמן קימה הוא בזמן משיכיר, "שהרי בסיון ראשון בשו"ע מבואר שיהא האדם מעורר את השחר", עכ"ד.

**בעניותי** לא זכיתי להבין, הרי הכוונה בדברי השו"ע (ריש או"ח) למעלה גדולה ממדת הזריזות, וכן מבואר בט"ז (שם), ועיין בביאור הגר"א (שם) דמקור הדברים הוא מירושלמי שמשבח דוד המלך במדה זו. ולכאורה פשוט דאין הכוונה דזהו דרך בני אדם כלל, אלא אדרבה הוא ענין מיוחד שלא נמצא כלל אצל אנשים רגילים. וממילא איני רואה לענ"ד שום מכאן קושיא על דברי המלחמות - והאחרונים שהעתיקו דבריו - מדברי השו"ע הנ"ל [ואולי אני טועה בהבנת הקושיא].

**ד**] ומש"כ עוד וז"ל: וחכם אחד הציע דאולי גם למג"א אין הכונה לזמן שהוא מתעורר אלא לזמן קימה, כלומר שעלות השחר הוא זמן שהוא ניעור משנתו אבל עד שקם ממיטתו הוא זמן משיכיר וכו', עכ"ל.

הנה ז"ל המג"א: קשה לי מאי שנא מענין קימה דשרי לקרות ק"ש של שחרית עד ג' שעות דאזלינן בתר בני מלכים, א"כ ק"ש של ערבית נמי יקרא עד ג' שעות דקרינן ובשכבך הואיל ובני מלכים שוכבים, אח"כ מצאתי במלחמות ריש ברכות וז"ל, לאחר עלות השחר יוצא בשל לילה דאיכא אינשי דגני בההיא שעתא, ואע"ג דמיעוטא הוא [פירוש שישנים עד נץ החמה עיין רמב"ן בפנים] וכו', כיון דאיכא אינשי דגני ואיהו נמי לא קרא עדיין, מצי קרי עד הנץ החמה, ומכאן ואילך ליכא דגני, "ואי משום בני מלכים - נעורים הם במטתן ואין רוצים לעמוד עד ג' שעות" וכו', עכ"ל.

**ומפורש** ברמב"ן ובמג"א, דהמציאות הנ"ל יתכן לגבי בני מלכים דניעורים ואינם קמים, וזה באמת לא מהני לקבוע זמן שכיבה כלל, ומוכח בהדיא, דשאר אינשי רובם ישנים ממש עד לכל הפחות משיכיר, וקמים מזמן משיכיר עד הנץ החמה, ואדרבה רק משו"ה הוא דחשיב זמן שכיבה, ואם היו נעורים אע"פ שהוי שוכבים במטתם לא ה' חשיב כלל זמן שכיבה, והוא דלא כדברי החכם הנ"ל [וכמו שהרגיש גם כת"ר דהדברים מחודשים לקבוע "זמן שכיבה" עפ"יז].

**והנה** ידעתי שהרבה פעמים קשה להשיב פעמים, אמנם אם ימצא כת"ר טעם להשיבני עוד הפעם יהי' תועלת בשבילי לברר ענין זה היטב.

בכבוד רב,

**חיים צבי הכהן גארעליק**

## מכתב תשובה ב

**לכבוד** מע"כ הרה"ג מוהר"ר חיים צבי הכהן שליט"א

**קיבלתי** את תשובת מעכ"ת והנני מודה לו מאוד על ההערות החשובות שנכתבו בהשכל ובטוב טעם ודעת.

**כדי** לעמוד על בוריו של הנושא הנני צריך להתעמק יותר. אך בנתיים אוסיף זאת למראה מקום, כי האגרות משה (ח"ב סימן כ) הכריע כפמ"ג דלא כמשכנות יעקב [שמהלכו מחודש לומר שהזמן קימה נמדד דוקא עם ניסן ותשרי למרות שכל השנה אין קמין בזמן זה]. וגם מצאתי בהליכות שלמה, שדעת הגרשז"א ז"ל דבזה"ז נשתנה סדרי הקימה, ושלכן גם אין קמין לומר סליחות בעלות השחר, והשווה זה לסוכה כמבואר שם.

ואחתום שלום כברכת ידידו

**מרדכי יהודה הלוי קנר**



## מכתב ג

**למע"כ** הרב הגאון רבי מרדכי הלוי קנר שליט"א,

**הנני** להודות לו על המראה מקום בשו"ת אגרות משה, ששם מפורש דנקט כהפמ"ג במציאות הדברים [וחוץ ממה שכתב כן בד"ה וקושיית - ששם הביא דברי הפמ"ג לגבי ג' שעות - עוד יותר מפורש כדברי כת"ר בד"ה והנה משמע בסוד]. אמנם מדברי המ"ב והערוך השולחן שציינתי נראה דנקטו כהמשכנות יעקב, ונראה דפליגי רבוותא במציאות, וצ"ע עוד.

**ואם** יצא לכת"ר לעיין יותר ויהי' לו מה להוסיף בענין זה, אבקש שלא ימנע טוב ויודיעני דברו. ובפרט דבנוגע לשינה בסוכה אנו דנין בזה לגבי שאלה של דאורייתא בהרבה פעמים, לכאורה כדאי לדעת עד כמה דברי כת"ר שליט"א מוכרחים".

**ובגוף** דברי מרן הגרמ"פ זצ"ל שציין, ראיתי שהביא שם דברי הב"י בשם מהר"י אבוהב, ודברי הערוך השולחן שכתב שכתבו דבריהם לגבי אופק שלהם, והקשה מרן הגרמ"מ זצ"ל וז"ל: ולא מובן מש"כ בערוך השולחן על הט"ז והב"י בשם מהר"י אבוהב שזהו במדינות שלהם שלא שייך חלוק בהמדינות לזה, עכ"ל. וכוונתו להקשות, דאע"ג דהאופק של הב"י יותר קרוב לקו המשוה, סו"ס בקיץ הנץ אצלם ג"כ מוקדם יותר בקיץ מהחורף כיון דהיום יותר ארוך, וא"כ איך שייך לחלק בין אופק דידהו לאופק דארצות אירופא לענין זה.

**אמנם** לכאורה כוונת הערוך השולחן הוא, דכיון דדרו יותר קרוב לקו המשוה, נמצא דבאופק שלהם אין חילוק כ"כ בזמן הנץ בין ימים הארוכים וימים הקצרים, וכיון דבחורף רביע היום בשעות זמניות יותר קצר מהקיץ, וגם אין הנץ מוקדם כ"כ בקיץ נגד החורף, ממילא יוצא, דאם קמים למשל בשעה שבע בבוקר בכל יום, בימות הקיץ אינו אחר הנץ כ"כ, ומצד אחר השעות ארוכות קצת, ורביע היום יותר ארוך, משא"כ בחורף שעה שבע בבוקר הוא בערך בשעת הנץ או קצת אחר הנץ, ורביע היום יותר קצר, וממילא הוי שעה שבע בבוקר יותר קרוב לרביע היום, ויוצא ממילא, די ש יותר זמן משעת הקימה עד רביע היום, ומשו"ה כתבו דצריך להיזהר יותר בחורף מבקיץ. משא"כ ארצות אירופא [שעליהם מדברים הערוך השולחן והמ"ב], נמצאים כחמישים לשישים מעלות למעלה מקו המשוה, והנץ בקיץ מוקדם עד מאד, ולאידך גיסא בחורף הנץ מאוחר טובא, וממילא יוצא דאם קמים בשעה שבע בבוקר בקיץ כבר עבר חלק ניכר מהיום, והוא קרוב לרביע היום בקיץ, וכמו שכתב בערוך השולחן דזמן קריאת שמע הוא קודם לחצי שמינית, משא"כ בחורף אדרבה הנץ מאוחר טובא וכמו שכתב הערוך השולחן דבאופק דידי' זמן קריאת שמע הוא קצת לאחר שעה עשירית, וממילא יש יותר זמן בחורף משעת קימה עד רביע היום.

**ואשאר** בברכה מרובה, וברגשי תודה על שלקח מזמנו להשיבני דבר,

בכבוד והוקרה רבה,

**חיים צבי הכהן גארעליק**

---

ה. ואציין, שכעת שמעתי בשם חכ"א שליט"א שאמר ששאל למרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שאלה דין ואמר ג"כ כמו שאמר כת"ר, אמנם לדידי צ"ע, וכבר אמרו רבותינו "תורה היא וללמוד אני צריך".

ו. והיינו עכ"פ הב"י ומהר"י אבוהב, והט"ז רק העתיק דבריהם וע"כ אין לדקדק כ"כ בדבריו בזה.

## הרב יצחק זילבר

## בירורי הלכות בענין ברכת לישב בסוכה

## המתענה בסוכות היאך ינהג לענין ברכה

**כתב** ה"ט"ז (סימן תרלט סוס"ק כ) וז"ל, נ"ל דמי שבדעתו שאין אוכל פת כל היום וכ"ש מי שמתענה תענית חלום בסוכות, חייב לברך על הסוכה בכל פעם שיכנס בה באותו יום לטיול, כיון שאותו יום אין בו אכילת פת הדרינן לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס לישוב שם, דהא עיקר הטעם שאכילת פת הוא עיקר ופוטר את הטפל, עכ"ל.

והו"ד במשנ"ב (ס"ק מח) וז"ל, והמתענה בסוכות או שאין דעתו לאכול פת באותו יום, אז לכו"ע כל אימת שיצא יציאה גמורה חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת ס"ל להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב הסוכה ופוטר כל הדברים הטפלים אבל כשאינו אוכל לא שייך זה [ט"ז וש"א], עכ"ל.

**או"ם** במאמר מרדכי (סימן תרלט ס"ק ח) השיג על ה"ט"ז מתלת טעמי, דלפי דבריו מי שאינו אוכל בלילה היה צריך לברך בשעת שינה וכניסה וישיבה וזה לא שמענו, וגם ה"ט"ז גופיה מודה דלא בעי ברוכי, ואם תשיבני דהברכה שבירך ביום בשעת אכילה פוטרנו למה לא יפטר גם יום המחרת עד שיאכול עוד, דכיון דשינה הוי חלק מהמצוה לא הוי הפסק. ועוד קשה למה לא נפטר בברכה שבירך בלילה שלאחריו, וכמש"כ ה"ט"ז דאפילו קובע עצמו לשתות לא יברך עד שיאכל ויפטר בברכת האכילה שאחריו. ועוד דמעולם לא תקנו ברכת סוכה אלא על האכילה ולא על הכניסה, וא"כ יש לחוש לברכה לבטלה לדעת ר"ת ואין לברך על הכניסה וישיבה, עכת"ד.

**וכדברי** המאמר מרדכי כתב ג"כ בערוך השלחן (ס"ק כח) וז"ל, ודע דלכאורה היה נ"ל ברור דאפילו לשיטת ר"ת אין זה אלא בסוכת עצמו אבל הנכנס לישוב בסוכתו של חבירו שלא יאכל שם וברכה של סוכה שלו הלא לא תפטר סוכה אחרת, וא"כ צריך לברך כשנכנס לסוכתו של חבירו, ואין המנהג כן. ואולי זהו כוונת רבינו הרמ"א במה שכתב והכי נהוג כלומר אפילו בסוכת חבירו. והטעם, שאנחנו תופסים דעיקר המצוה היא האכילה ואין מברכין אלא על עיקר המצוה, ועמ"ש בסימן תרמ"ג, עכ"ל.

**וּלְפִי"ז** נתיישב ג"כ קושיית הרקאנטי שהקשה דלמה לא יברך על טיול שקודם האכילה כמו בברכה דצריך לברך על הטפל אם אכלה קודם העיקר, ולפי הנ"ל לק"מ, דמעולם לא תיקנו ברכת סוכה אלא על האכילה.

**ובספר** סוכת חיים הביא עוד ראיה ליסוד הנ"ל ממש"כ המרדכי סוף פירקין, דבשמיני עצרת אין לברך על האכילה וגם לא ישן בסוכה, ובאחרונים כתבו הטעם דכיון דמעולם אינו מברך על שינה בסוכה אין כאן היכר דלא עושה כן בשביל המצוה. וצ"ע דכיון דאינו מברך על האכילה כמש"כ שם, הא צריך לברך על השינה, וא"כ ודאי במה שאינו מברך ניכר דאינו כן בשביל המצוה. אלא ודאי דלעולם אינו מברך על השינה אף אם אינו מברך על האכילה וכנ"ל, דלא תיקנו הברכה אלא על האכילה.

**אמנם** כאמור להלכה במשנ"ב הביא דברי הט"ז וכן יש לנהוג למעשה.

**היכא דבירך על האכילה ויצא, וכשחוזר אין דעתו לאכול עד שיצא שוב, האם צריך לברך**

**בחיי** אדם (כלל קמז סעיף טו) פסק ג"כ כהט"ז, אלא שהוסיף שהוא הדין אם אכל ואח"כ יצא מן הסוכה וחוזר אח"כ ואין דעתו לאכול שצריך לברך. וז"ל החיי אדם, והמתענה בסוכות, נראה לי שהוא הדין אם אין בדעתו לאכול פת באותו יום, לכולי עלמא כל אימת שיצא יציאה גמורה, חייב לברך, דדוקא כשאוכל פת, סבירא להו להנהו פוסקים שמברך על עיקר חיוב סוכה ופותר כל הדברים הטפלים. אבל כשאינו אוכל, לא שייך זה. ונראה לי שהוא הדין כשיצא יציאה גמורה לאחור אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לבית הכנסת, דבזה גם כן לכולי עלמא צריך לברך. וכן ההולך לסוכת חבירו, צריך לברך שם בין יאכל שם או לא, עכ"ל.

**והו"ד** במשנה ברורה (שם) וז"ל, וכתב הח"א דה"ה כשיצא יציאה גמורה לאחור אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לביהכ"נ, דבזה ג"כ לכו"ע צריך לברך, עכ"ל.

**אמנם** בשו"ע הרב (שם ס"ק יב) חולק ע"ז, וס"ל דכיון שבירך או שיברך פעם אחת ביום על האכילה שוב אין מברכין על שאר תשמישין אפילו אם יצא בינתיים, וז"ל, אבל אין צריך לברך לישוב בסוכה לפי שהשתיה היא טפילה לאכילה וברכת לישוב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוטרת את השתיה של כל היום, וכן היא פוטרת את השינה וטיול בסוכה כל היום שאין צריך לברך עליהם, שאפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ושינה וטיול, מכל

מקום כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת האכילה פוטרת, עכ"ל.

**וכדברי** הגר"ז מפורש ברא"ש (ברכות פ"א סימן יג) שכתב וז"ל, אבל רבינו תם השיב לו שכל מצות סוכה שחייב (ס"א שמקיים) אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישיב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו מלברך עליהן, ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישון כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך אין צריך לברך, עכ"ל. וכן מפורש בתוס' ר"י החסיד [שירלאון] בברכות שם.

**וכן** יש לדייק מדברי המג"א שכתב 'ומשמע ברא"ש וטור סוף סימן תרמ"ג דאפי' נכנס לישיב בה קודם האכילה אינו מברך, ומיהו טוב שיאכל מעט בבוקר ויברך כדי שיפטור הכל אבל בלא אכילה לא יברך', ממש"כ שיאכל מעט בבקר ויפטור הכל מבואר שהברכה על האכילה פוטר כל היום, דאל"כ הו"ל לכתוב כמו שכתב באמת החי"א 'ולכן הנכון שתיכף בבואו מבית הכנסת, יברך על דבר שהוא מה' מינים, ואף שאינו אוכל אלא כזית וכיוצא בו, כיון שהוא קובע עליו, יברך לישיב בסוכה'.

**ובספר** דעת תורה (להמהרש"ם סימן תרלט סעיף ח ד"ה ועי' בח"א) הביא דברי החי"א, וכתב ולפי"ז מי שאינו ישן בסוכה ונכנס בבקר לסוכה, ובפרט בנכנס לסוכה לשתות משקה חם כיון שיוצא אח"כ להתפלל צריך לברך לישיב, ולא נהגו כן, עכ"ל. ושאלה זו נוגעת הרבה במי שיצא מסוכתו וחוזר בלילה כדי לישון שם ולא יאכל עוד עד שיצא שוב בבקר ויחזור מביהכ"נ.

**או"ם** במשנה ברורה הביא רק דברי החי"א, וכן בספר הסוכה השלם (דעת הגרשו"א) עמ' תנד כתב שלהלכה יש לנהוג כהחי"א, ומותר לברך על השינה, וע"ש ליישב מש"כ בתוס' דחיישינן שמא לא יכול לישן.

**והגר"ש"א** זצ"ל בקונטרס הליכות והנהגות אמר דכשחוזר לסוכתו בלילה לישן, טוב שיאכל קודם השינה כדי שיוכל לברך לכל הדעות. ובסוכת חיים הביא מש"כ הגר"ז קרויזר זצ"ל דמסתבר אדם שבא עיף ואוכל רק לשם מצוה אין זה קביעות, דלפי הסברא אינה קביעות רק כשקובע שרוצה לאכול ולא שאוכל כדי לקבוע.

**היבא שמתענה או להחיי"א אם אינו אוכל בישיבה זו הדרא דינא שצריך לברך אבל בניסח**

**היוצא** מדברינו, שלפי הט"ז המתענה ולפי החי"א אף אם אינו מתענה אם אין דעתו לאכול באותו ישיבה צריך לברך אף על הישיבה, ואם כן הדרא דינא כדעת



הרמב"ם שכל אימת שנכנס לישוב בה צריך לברך. ויש לעיין מה נכלל בזה, האם ישב בסוכה לכמה דקות חייב לברך. והנה זה פשוט שהנכנס לסוכה בלא כוונה למצוות סוכה רק למטרה אחרת שאינו מברך, וכן כתב בשעה"צ (סימן תרלט ס"ק צג) שהנכנס לסוכת חבירו לגבות חובו אין לברך, ובמעדני שלמה (תשובות של הגרשז"א עמוד עז) כתב בשם הגרשז"א שהנכנס לראות על השעון וכדומה גם להגר"א לא יברך.

**וכפשוטו** מדברי הרמב"ם ודעימיה משמע כן שכל אימת שנכנס לישוב בה צריך לברך, אמנם לעיל הבאנו שבתוס' מבואר שאינו מברך רק על אכילה ושתיה ושינה, משמע דאף על טיול ושינון אין מברכין. ובספר שבלי הלקט (סימן שמו) מבואר שאף על שינון וטיול מברכין וז"ל, לישוב בסוכה מברכין כל שבעה ואפי' נכנס בה כמה פעמים ביום לאכילה או לשינה ולשינון ואפי' לטיול צריך לברך על כל פעם ופעם, עכ"ל. אולם מדבריו משמע שהנכנס לסוכה רק לכמה דקות לישוב שם אין מברכין.

**בתשובות** והנהגות (חלק א סימן שעח) כתב וז"ל, ועיין בספר הליכות והלכות על מנהגי הגאון וצדיק רבי שלמה בלוך זצ"ל מביא שהקדוש החפץ חיים זצ"ל בירך רק בסעודה, אבל חתנו הגאון וצדיק רבי הירש לעווניזאהן זצ"ל היה מברך כל פעם שנכנס לסוכה אפילו בשהייה מועטת שהיתה הסוכה על יד בית הכנסת וכשנכנס לבית המדרש היה קודם נכנס ויושב בסוכה, ועיין מ"ב (בשעה"צ תרלט ס"ק צג) בהולך לסוכה לגבות חובו שמעורר כשאינו מכוון למצוה לא מקיים מצוה ואין לו לברך, ומשמע שאם מכוון אף שנכנס עראי כשמכוון למצוה מברך.

**ואני** בעניי הייתי נוהג כגר"א זצ"ל, וכל פעם שנכנסתי לסוכה הייתי מברך, ורק כשהייתי יוצא לדבר עם חבירו או להביא דבר לכ"ע אין צריך לברך וכמבואר במ"מ (פ"ו דסוכה הלכה יב), אבל בלאו הכי הייתי מברך כל פעם, אבל אח"כ הדרני כי ואני חושש שגם לגר"א שמברך אף שאינו לאכילה דוקא, זהו 'רק כשמקיימין מצות עשה והיינו דבר קבוע' שרגילים בבית וחייב בסוכה, שנאמר תשבו כעין תדורו, אבל כשנכנס לזמן קצר לשתות טה או פירות או להתפלל, שמדינא פטור שלא צונו אלא כעין תדורו, אין מקום לברך וראוי לחוש לברכה לבטלה<sup>א</sup>, ואם מוסיף ונזהר ממים ונכנס לשם כך לסוכה יש בזה גדר גדול ולכן משובח, אבל אין כאן קיום מ"ע אפילו לגר"א, ולכן המברכין גם לגר"א זצ"ל כשאינו אלא עראי אין לברך שהמצוה רק כעין תדורו, והיינו בקביעות, שבזה שייך

---

א. וז"ל השבלי הלקט (סימן שמו) לישוב בסוכה מברכין כל שבעה ואפי' נכנס בה כמה פעמים ביום לאכילה או לשינה ולשינון ואפי' לטיול צריך לברך על כל פעם ופעם, עכ"ל.

אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, אבל דרך עראי אינה המצוה, וכפי הנראה גדולי עולם נחלקו בסברא זאת. שוב עיינתי עוד פעם בשבלי הלקט ואף שדעתו שאין לברך, מ"מ מביא ששאל רבו הרב אביגדור כהן צדק אם ראוי לגעור בהם והשיב שאינו ראוי לגערה כבטלה, ומשמע שראוי לא לברך, אבל מ"מ לא נוכל לומר שהמברך הרי זה לבטלה, וא"ש מנהג גדולי עולם זצ"ל שבירכו שעכ"פ אין בזה ברכה לבטלה, עכ"ל.

### מתי מברך על סוכת חבירו

**בב"י** הובאו דברי רב האי גאון, דהיכא דהולך לסוכת חבירו מברך בין סעד בין לא סעד.

**או"ם** בטור משמע שלדעת ר"ת אינו מברך אף בסוכת חבירו אם אינו אוכל שם, דבסימן תרל"ט בתחילה הביא שיטת הגאונים שמברכים בכל פעם ופעם ואפי' הנכנס לסוכת חבירו לבקר, ואח"כ כ' הטור שר"ת כתב שמברכים רק בשעת אכילה, ומשמע להדיא דפליג אף על הנכנס לסוכת חבירו לבקרו. ועפ"ז באמת כ' הדרך החיים דהנכנס לסוכת חבירו אינו מברך אא"כ אוכל שם.

**והמשנה** ברורה (ס"ק מה) כתב וז"ל, ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו, דעת המ"א שאפילו אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אח"כ מיד, אפ"ה צריך לברך שם לישיב בסוכה, דהליכה הוי הפסק, וע"כ אם רוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה צריך לברך שם לישיב בסוכה. אמנם הוא לשיטתו אזיל בסימן ח', אבל לפי מה שכתבנו שם דדעת

**ב.** וזה פשוט דגם לדעת ר"ת היכא דאכל פחות מכביצה כיון דחשיב אכילת עראי אין לברך לישיב בסוכה. וע' משנ"ב ס"ק טז דהיכא דאוכל יותר מכביצה של פת הבא בכיסנין המנהג לברך אף בחול. וסיים דכדי לינצל מברכה לבטלה יראה לישאר לשבת זמן מה בסוכה לאחר אכילת מזונות, ויכוין בשעת ברכתו על האכילה ועל הישיבה שאח"ז.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק מה הערה מה) כתב בשם הגרש"א דנכון לברך ברכת לישיב קודם ברכת מזונות מחשש הפסק, אולם מסתימת המשנ"ב לא נראה כן וכן מנהג העולם לברך כדרכו מזונות ואח"כ לישיב.

**ג.** וכן משמע בפסקי הרא"ש שכתב וז"ל, והגאונים כתבו שמברך בכל פעם שנכנס אפילו לבקר חבירו בסוכתו ור"ת כתב שאין צריך לברך אלא מאכילה לאכילה וכו' עכ"ל. משמע דלר"ת אף בסוכת חבירו אינו מברך אם אינו אוכל.

**ד.** וז"ל הדרך החיים (סימן קעא אות יז) מי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו ואוכל שם שיעור צריך ברכה צריך לברך שם לישיב בסוכה (שם).

כמה אחרונים דהליכה לא הוי הפסק, אם היה בדעתו א"צ לברך וספק ברכות להקל [לבושי שרד].

**ומבואר** מדבריו שכל הספק הוא רק היכא שאוכל בסוכת חבירו, אבל הנכנס לסוכת חבירו לבקרו אינו מברך, ודלא כדברי רב האי גאון שכתב בין סעד בין לא סעד.

**וביאר** בשער הציון שם ס"ק צג, הנה אנכי העתקתי דעת הגר"ז דדוקא אם אוכל שם, ועל כרחו דסבירא לה דמה שהובא בבית יוסף בין שאוכל שם או לא, היינו, רק לדעת הסוברים דעל הכניסה לבד גם כן מחוייב לברך, אבל לפי מנהגנו אינו כן. ודעת החיי אדם שהעתיק דבכל גיוני חייב לברך שם אפילו אם לא יאכל, נראה דטעמו דהמנהג שנהגו הוא רק בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים שאין דרך לקבוע שם סעודה, לכולי עלמא כל שנכנס שם חייב לברך. ומכל מקום נראה דאפילו לדידיה הוא רק כשנכנס לשם ורוצה לישב שם, אבל כשנכנס לשם לגבות חובו וכדומה שאר עסק ואין נפקא מיניה אצלו בין אם הוא סוכה או בית או חוץ, בזה לכולי עלמא אין צריך לברך, דלא עדיף ממתעסק בעלמא וכו', עכ"ל.

**מש"כ** השער הציון שלדעת השו"ע הרב אין צריך לברך על סוכת חבירו רק אם אוכל שם, צ"ע, שבפירוש כתב השלחן ערוך הרב (סעיף יד-טו) שצריך לברך וז"ל, וכל זה כשנכנס לאותה סוכה שבירך בה באכילה ראשונה, אבל אם נכנס לסוכה אחרת וכו', ואפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל צריך לברך לישב בסוכה, שאין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרין בברכה שבירך בסוכה אחרת, אבל אם נכנס לתוכה לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאכלן חוץ לסוכה אין צריך לברך, עכ"ל.

**ועוד** צ"ע, דלמה כתב השעה"צ טעם חדש לפרש דברי החי"א, הלא כיון דבסוכת חבירו אינו אוכל, הלא זה דומה למש"כ בשם החי"א דהיכא דנכנס לסוכתו ודעתו לצאת עוד יציאה גמורה בלי לאכול דמברך על הכניסה, דכיון דאינו אוכל אין לו ברכה בשעת האכילה לפטור שאר הדברים.

**וע'** בספר הלכות חג בחג (פרק טו הערה 11) שהעיר בקושיות אלו וכתב וז"ל, ושו"ר שנפל טעות סופר הניכר במשנה ברורה, שהרי הגר"ז באמת כתב שאף בלא אוכל מברך שם וצריך לומר במקום הגר"ז דה"ח דס"ל שדוקא באוכל שם, ובמקום החיי אדם שטעמו מבואר בפשיטות ולשיטתו וכו"ל צ"ל הגר"ז, ולזה הוצרך השער הציון לסברתו שמיישב דברי השער הציון.

**אולם** לפ"ז יצא סתירה בדברי המשנה ברורה, שלעיל כתב להלכה כהחיי"א שאם אינו אוכל צריך לברך, וכאן כתב שההולך לסוכת חבירו ואינו אוכל אינו מברך, וצ"ע.

**וראיתי** שהעיר בזה בספר מעדני שלמה (עמוד עו) וז"ל, שאלתי את מרן כיצד צריך לנהוג לענין ברכה מי שהולך לסוכת חבירו שלא על מנת לאכול אלא לשהות שם מעט וכדומה, דאף שפסק השו"ע ס"ס תרלט שאין לברך אלא על האכילה, מכל מקום במ"ב שם ס"ק מח הביא דברי החיי אדם כלל קמו סט"ו דאם יצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך לצאת שוב, לכו"ע צריך לברך, וכן ההולך לסוכת חבירו צריך לברך שם אף שאינו אוכל, אלא שלא ראיתי נוהגים כן.

**והשיב** הגרשז"א וז"ל, ואמר מרן שמנהג ירושלים שלא לברך בהולך לסוכת חבירו אלא א"כ אוכלים שם. וטעם המנהג, דאף שבעיקר הדבר הדין עם החיי אדם דיש לברך על הסיבה קבועה בסוכה גם בלי אכילה, מכל מקום כאשר הולך לסוכת חבירו לדבר עמו ולא לאכול שם והוי היה מדבר עם חבירו גם אם חבירו היה יושב בבית ולא בסוכה, נמצא דכל כניסתו לסוכה אינה אלא כניסה ארעית, שלא נכנס לשם כדי לקיים מצות סוכה אלא מטרת הכניסה היא לדבר עם חבירו, ובמקרה חבירו נמצא בסוכה, ולכן אין מברכים. וכמ"ש בשעה"צ בסימן תרל"ט אות צג דגם לדעת הח"א היינו כאשר נכנס שם ורוצה לישב שם, אבל אם נכנס לגבות חובו ואין נפקא מינה אצלו אם הוא בסוכה או בבית או בחוץ, בזה לכו"ע אין צריך לברך, עכ"ל. ובהערה שם (אות יד) דלא נהגו לברך בכניסה לזמן קצר, כגון כשרוצה לקיים את המנהג ליטול את הלולב בסוכה.

**ועיין** עוד בהערה שם (אות טו) שהקשה, שלפ"ז המבקר את חבירו ומביאו לסוכה לדבר שם כדי לקיים המצוה, למה אין מברכין. ועוד, בגמרא איתא שעיקר חובת סוכה אף לטייל בסוכה ולהיכנס שם לדבר עם חבירו, וצ"ע.



## בענין כוונה במצות סוכה

**כתב** הב"ח (סימן תרכה), דכיון דכתיב "למען ידעו" אם לא ידע זאת כשישב בסוכה לא קיים המצוה **כתיקונה**, וכ"כ לגבי ציצית (סימן ה) כיון דכתיב "למען תזכרו את כל מצותי", וכן לגבי תפילין (סימן כה) דכתיב "למען תהיה תורת ה' בפיה". וכתב

הפמ"ג (שם) דכל זה לכתחילה, אבל בדיעבד קיים המצוה. וכן פסק המ"ב. אבל הביכורי יעקב (סימן תרכה) כתב דכוונה זו מעכבת בדיעבד.

**והנה** הגמ' (ר"ה כח, ב) מקשה למ"ד דמצות א"צ כוונה, דהישן בסוכה בשמיני ילקה משום בל תוסיף, כיון דאפי' בלי כוונה הרי הוא עושה המצוה, ופי' רש"י (עירובין צו, א) דהקושיא היא על בני חו"ל דיושבין בסוכה בשמיני משום ספיקא דיומא, דבשלמא אם צריכות כוונה י"ל דמתנה דאם הוא שמיני אינו רוצה לצאת, אבל אם א"צ כוונה לא יועיל תנאו דמ"מ עושה המצוה.

**והקשה** הביכורי יעקב (בתוספת ביכורים, שם), דלשיטתו דכוונת הב"ח דמעכב בדיעבד, א"כ למה אינו יכול להתנות דאם הוא שמיני אינו מכוון כוונה זו של "למען ידעו דורותיכם" ולא יעבור בבל תוסיף. ותי' דלא שייך תנאי אלא בכוונה לצאת, אבל על כוונה זו דלמען ידעו דורותיכם לא שייך תנאי, וכיון דע"כ צריך לכוון כדי לצאת שמא הוא שביעי, ממילא עובר בבל תוסיף אם הוא שמיני. וצ"ב למה לא שייך תנאי בכוונה זו.

**וי"ל** דכוונת הב"ח אינו דין "כוונה" אלא דין "ידיעה", וכלשון התורה, וכלשון הב"ח. ואע"ג דאם חשב מענני הכבוד כשהיה בסוכה וכיון שלא לצאת כוונה זו בודאי לא יצא [כמבואר בתוספת ביכורים עיי"ש], היינו משום דזה לא חשיב ידיעה, ויסוד הדין הוא דישיבת סוכה תהיה עם ידיעה זו, ולא דמי לדין מצוות צריכות כוונה שהוא דין כוונה נפרדת. ולפי"ז י"ל דדוקא ב"כוונה" שייך תנאי אבל ב"ידיעה" לא, דכל שכוון וידע יצא, ואין על מה לעשות תנאי וכמו דלא שייך להתנות על גוף מעשה המצוה.

**הרב משה מצגר**

## תשובות בהלכות מזוזה מאת גדולי הרבנים שליט"א

תשובות אלו הינם מרבותינו הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א, הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א, הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א והגאון רבי שמעון יצחק שלזינגר שליט"א, כפי שהשיבו על שאלותיו של הרה"ג ר' שמחה בונים לונדיסקי שליט"א. תשו"ח להרה"ג הנ"ל שמסר לנו את הדברים לתועלת הרבים.



**(א) האם מותר לכבד אדם חשוב לקבוע המזוזה, או דאמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו ואסור לכבדו.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: יש מנהג כזה.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: אין ראוי לכבד אדם חשוב לקבוע את המזוזות בביתו דמצוה בו יותר מבשלוחו אף שקובע בבת אחת כמה מזוזות שיקבע את הכל לכבד.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אולי אף במצוה זו עשה דכבוד תורה עדיף, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם מכבד דרך כבוד אין איסור לכבד לעשות מצוה, כידוע דעת הפוסקים בענין לכבד לעשות מצות כיסוי הדם, ועי' ברש"י ר"פ האיש מקדש שמצוה בו יותר מבשלוחו הוא רק לענין שמקבל יותר שכו, אבל אין איסור לכבד לשני לעשות מצוה, עכ"ל.

**(ב) האם מותר לכבד אדם חשוב לקבוע המזוזה, ועי"ז יתעכב כמה שעות עד שבא האדם החשוב לביתו.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: בודאי אין להתעכב כמה שעות עד שיגיע האדם החשוב, דבכל רגע יש מצוה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה פשוט אם יתעכב כמה שעות אסור לו לכבד לאדם חשוב לקבוע מזוזה בביתו, כיון שכבר חייב בכל רגע ורגע לעשות מזוזה, ובזה שמתעכב מבטל המצוה ודוק, עכ"ל.

**ג) הי' עומד בתפלה ונודע לו שאין מזוזה בפתחו, האם חייב להפסיק תפלתו.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: אינו חייב להפסיק בתפלתו לקבוע מזוזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה פטור מטעם דעוסק במצוה פטור מן המצוה, עכ"ל.

**ד) הי' עוסק בתורה ונודע לו שאין מזוזה בפתחו, האם חייב להפסיק לימודו.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: צריך להפסיק מלימודו כדי ללכת לקבוע את המזוזה בביתו.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: צריך להפסיק לימודו, משום דבעוסק בתורה לא אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, דכל הענין של לימוד הוא כדי לקיים התורה, וידוע מה שאחזו"ל הלומד ואינו מקיים, עכ"ל.

**ה) נודע לו לפני שקיעת החמה שאין מזוזה בפתחו, ועדיין לא התפלל מנחה, האם חייב לקבוע את המזוזה, אף שעי"ז יעבור זמן המנחה, ויתפלל שמונה עשרה פעמיים.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: יתפלל מנחה קודם ואח"כ ילך לקבוע המזוזה, הנחשב כאונס על זה שאין לו מזוזה בביתו.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שחייב לעשות מזוזה, שזה מצוה דאורייתא בכל רגע ורגע כדאיתא בחינוך מצוה תכ"ג ובמנחת חינוך שם, ומצות תפלה אפי' להפוסקים שזה מן התורה הוא רק תפלה אחת ביום, וכ"ש להסוברים שתפלה היא מדרבנן, עכ"ל.

**(ו) בית שער לפני בית הכסא שיעקר שימושיו הוא לנטילת ידים אך מיועד גם לשימושים אחרים כגון שמאחסנים שם דברים שאינו שייך דוקא לבית הכסא, האם צריך מזוזה לשער זה.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: יש לקבוע שם מזוזה.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: יש לקבוע מזוזה לכיוון השני, דהיינו לא לכיוון הבית הכסא.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה חייב במזוזה, עכ"ל.

**(ז) חדר ארונות שגם מתלבשים ועומדים בו ערומים בקביעות, האם חייב במזוזה.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: חייב במזוזה, ולא אמרינן דפטור כיון שעומדים שם ערומים, שבעיקר אינו עומד לזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה פטור זה, כמו שמבואר בסימן רפו סעיף ב' שבית התבן ובית העצים ובית הבקר חייבים במזוזה, ואם הנשים רוחצות בהם כיון שעומדות שם ערומות אין כבוד שמים להיות שם מזוזה, א"כ ה"ה לנדון דידן, עכ"ל.

**(ח) מי שיש לו בביתו בריכת שחיי, האם צריך לקבוע מזוזה בפתח הנכנס אליו.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: אף דאין עומדים שם ערומים אלא בכגד ים, מ"מ פטור ממזוזה דהוי חדר של זיעה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה פטור כמו שמבואר בשו"ע סימן רפו סעיף ב' וד' ע"ש, עכ"ל.

**(ט) האם מותר להחליף חיתולי תינוק מטונפים כנגד מזוזה.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: מותר היכא דהמזוזה נמצאת בכיס בתוך כיס, אבל אם לא יש להחמיר.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.



הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אסור להחליף חיתולי תינוק אפי' אינם מטונפים נגד המזוזה כמו שאיתא ברמ"א בשו"ע או"ח סימן רע"ה בסופו דאסור לעמוד ערום לפני נרות שבת משום כבוד הנרות, כל שכן נגד המזוזה. ועי' בפתחי תשובה סימן רפו סק"ז דאפי' כשהמזוזה מכוסה מותר רק בדרך ארעי לעשות איזה דבר מטונף נגד המזוזה, ורק כשא"א לו בענין אחר ע"ש, עכ"ל.

### (י) העמיד מחיצה זמנית באמצע החדר, האם צריך מזוזה?

הגר"ש דבליצקי שליט"א: גם אם העמידה לפחות מל' יום יקבע שם מזוזה בלי ברכה.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: אם יעמוד שם לל' יום יקבע שם מזוזה בלי ברכה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לכמה זמן? עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם עושה כן להשתמש בקביעות חייב, עי' בדע"ק סימן רפו סעיף י"א, עכ"ל.

### (יא) האם חדרים לילדים חייבים במזוזה, דהרי אינם דרים שם רק ביום.

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: נוהגים לקבוע שם מזוזה בלי ברכה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כל החדרים שבבית חייב במזוזה דהוי בית אחד, ואין דין שצריך כל חדר וחדר להשתמש בו ביום ובלילה, עכ"ל.

### (יב) אולם שמחות ששייך לאחד, ומשכירו כל יום לאדם אחר לעשות בו שמחות, האם חייב במזוזה.

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: יש לבעל האולם לקבוע שם מזוזה בלי ברכה.

א. מדובר בגוונא שיש לה מזוזות ומשקוף, דאל"ה בלא"ה פטורה.

ב. א"ה, לכאורה כוונת השואל הייתה לתלמודי-תורה. אך הגרש"י שלזינגר הבין הכוונה לחדרי לדים שבבית.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: בודאי חייב, דלא גרע מבית התבן והאוצר ויש לו שם השולחנות וספסלים וכדומה, ממילא חייב במזוזה, עכ"ל.

(ג) יל"ע במה שמצוי דלתות שעשויות מזכוכית ועץ, שמלמטה ולמעלה ומהצדדים עשוי מעץ ובאמצע עשוי מזכוכית. ויש לדון באופן שקובע את הדלת כשיש בדלת רק עץ או אלומניום ולא זכוכית, האם חייב במזוזה לדעת הרמב"ם [דס"ל דצורת הפתח בלא דלת אינו חייב במזוזה]. ונפק"מ לדידן לענין ברכה.

הגר"ש דבליצקי שליט"א: יש להסתפק בזה.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: עדיין אינו חשיב דלת לדעת הרמב"ם.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: בלא ברכה, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: זה נקרא דלת אפי' בלא הזכוכית, ולא רק צורת הפתח, ממילא חייב גם לדעת הרמב"ם במזוזה ובברכה, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כנ"ל, עכ"ל.

(ד) ועוד נפק"מ באופן הנ"ל, האם אח"כ כשיחבר הזכוכית יצטרך להסיר המזוזה ולחזור ולקובעה מחשש תעשה ולא מן העשוי, ובאופן הנ"ל יש נפק"מ גם כשנשברה הזכוכית בלבד ותיקנוה.

הגר"ש דבליצקי שליט"א: מספק יש לחזור ולקבוע את המזוזה אחרי שקבעו את הזכוכית.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: ודאי יש לחזור ולקבוע את המזוזה.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כנ"ל, עכ"ל.

(טו) יל"ע היכא דיש לו חדר קטן סמוך לחדר גדול שיש בו שש עשרה אמות, אך הקטן אינו מרובע ד' על ד', לאיזה צד עדיף להניחו, האם עדיף לקבוע על צד ימין לכניסה לחדר הקטן, וכמש"כ בשו"ע (סימן רפו סעיף יג) דחייב להניח מזוזה על חדר זו, דלא צריך שיהא בריבוע, או דלמא עדיף להניחו על צד ימין מכניסה מחדר קטן לחדר גדול, וכמש"כ בהגהות רעק"א (שם) [זכפי שמבאר החזו"א ועוד אחרונים בדברי רעק"א]. ואפשר דעדיף לעשות

**כמש"כ רעק"א, דהרי לפי רעק"א יש לעשות ברכה על קביעת מזוזה בצד זה, ואם יניחו על צד ימין לכניסה לחדר הקטן, הרי כתב הש"ך (סקנג) דאין לברך עליו.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: יקבעו את המזוזה באיזה צד שרוצים.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: יש לקבוע את המזוזה לכיון חדר הקטן, דלדעת השו"ע חדר זה חייב במזוזה, ואף דאין מברכין על חדר כזה כמש"כ הש"ך, אולם ג"כ אם קובעים לכיון החדר הגדול כרעק"א אין מברכים, דיש חולקים על רעק"א.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: על ימין הנכנס לחדר הגדול, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אנן פסקינן כהחמודי דניאל המובאה בפתחי תשובה סימן רפו סקי"א ועושין המזוזה דרך כניסה בצד ימין, עכ"ל.

**טז) מהו גודל השיעור של חדר קטן דחייב במזוזה לדעת רעק"א.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: קיי"ל כדעת רעק"א, ואין מברכין על קביעת מזוזה בפתח כזה.<sup>ג</sup>

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: נראה דאם נכנסים לשם, או מכניסים חפצים, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אין שיעור כיון דסובר דהוי מטעם בית שער ודנין החדר הקטן כאויר ע"ש ודו"ק, עכ"ל.<sup>ד</sup>

**יז) המסיר את מזוזותיו לשם בדיקה, האם יש להקפיד להניח אחרות בינתיים.**

הגר"נ קרליין שליט"א: מרן החזו"א זצ"ל נהג לקבוע מזוזה אחרת כשהוריד מזוזה להגה"ה.

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: ראוי שיקח מזוזות מגמ"ח כדי שלא יהא הפתח אף רגע אחד בלי מזוזה.

ג. א"ה, נראה בכוננתם ששאלה זו יתכן רק אליבא דהחמודי דניאל שגם חדר קטן בתוך הבית מחויב בסוכה, אבל לדעת רעק"א שהחדר פטור ורק שחייבים לקבוע מזוזה בצד כניסה לתוך הבית, אין כאן שאלה.

ד. א"ה, ראה מש"כ לעיל, ונראה שתשובה זו היא גם ע"ד הרבנים הנ"ל.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא חייב, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם יכול בודאי יש להקפיד, עכ"ל.

יח) האם מותר להוריד כל המזוזות כאחת ולבדוק אותם, ואח"כ להחזירם, או שיוריד מזוזה אחת ויבדקנה, ואח"כ יוריד מזוזה אחרת, כדי למעט בביטול מצות עשה של מזוזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אין הבדל, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם יש לו חיוב בדיקה דהיינו כל שלוש שנים וחצי יכול להוריד כל המזוזות כאחת, עכ"ל.

יט) איתא במס' מזוזה (פ"ב הי"א), בית חדש כיון שגמרו חייב במזוזה, ע"כ. וכן מייתי לה הבה"ג (הל' מזוזה סימן כו), בהל' פסוקות להגאונים (סימן קצה), אשכול (ח"ב סימן כח) ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קנו) בשם רב כהן צדק זצ"ל. הרי מבואר דמיד משגמר בנינו מתחייב במזוזה, אע"פ שעדיין לא נכנס לו, ואיננו דר בו, דאל"כ הוי לי' למימר כיון שדר בו או הכניס שם כליו חייב במזוזה, אלא מכיון שגמר בדעתו לדור שם, ועל דעת כך בנאו, מכיון שנגמר הבנין וראוי לדירה מיד חייב במזוזה, אע"ג שעדיין לא נכנס לו. האם קיי"ל כדברי הברייתא זו.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: אין לקבוע את המזוזה רק כשנכנסים לדור שם, דמקודם עדיין לא נתחייב במזוזה, אף שמכניס לשם את הרהיטים כיון דאין מכניסים שם לבית האוצר רק לשם דירה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כמדומני רעק"א חולק<sup>ה</sup>, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: זה מחלוקת בראשונים, ובמג"א סימן י"ט משמע שסובר כדעת התוס' שפוטרים, ועי' בגדולי הקדש סימן רפ"ח סק"א שנוקט בשם כמה ראשונים שחייב, ובאופן שיש לו שם חפצים חייב לעשות מזוזה, דלא גרע מבית

---

ה. א"ה, עיין שו"ת רעק"א (מהדורא קמא סימן ט בסוף התשובה) דצייד שהחייב תליא במגורים, עיי"ש.

התבן ובית האוצר שפסקינן בסימן רפו סעיף ב' שחייב במזוזה, דלא כדעת הרמב"ם, ועי' בפתחי תשובה סימן רפו סקט"ז בשם שו"ת רעק"א סוף סימן ס"ו דלא חיישינן לדעת הרמב"ם ולא הוי ספיקא וצריכים לברך, עכ"ל.

**כ) הדר בביתו מזמן ובנה חדר חדש, מתי מתחיל חיוב החדר החדש, האם חייב מיד כשגמר צורת הפתח, כיון שחדר זה הוא ככלל ביתו וחיובו מוטל עליו מכבר, או שכמו שבכל הבית אינו חייב עד שיכנס לדור בו, ה"ה בחדר החדש.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: אינו חייב במזוזה עד שנכנס לדור שם.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כשיכנס לדור בו, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: חייב מיד, זה נגרר לכל הבית, וכן הביא בס' חובת הדר פ"ג סעיף ג' בשם שו"ת חקרי לב יו"ד סימן קכ"ז, עכ"ל.

**כא) בית ישראל שיש בו חדר מיוחד לנכרי שדר בו, האם חייב במזוזה בחדר זה.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: חדר זה חייב במזוזה.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: יש לקבוע שם מזוזה בלי ברכה, דלמעשה זה נחשב שהיה ישראל מאכסן שם גוי.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אם רק הנכרי משמש בו פטור, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שפטור, דהוי כבית שישראל ונכרי שותפים שפטור ממזוזה כמו שפסק הרמ"א סימן רפו סעיף א', עכ"ל.

**כב) חדרים החיצונים במקוה המיועדים להמתנה או עבור הנחת הפצים בלבד, האם חייבים במזוזה.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: יש לקבוע שם מזוזה.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: פטור ממזוזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: חייב במזוזה, עי' מ"ב סימן פ"ד בסופו, עכ"ל.

**כג) האם חדרים בשיבות חייבים במזוזה. ומי חייב לקובעם.**  
הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: הנהלת הישיבה חייבת לקבוע מזוזות בברכה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, אולי החיוב על הנהלת הישיבה, עכ"ל.  
הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: חייב, והחיוב על הנהלת המוסד כמו כל צרכי המוסד, עכ"ל.

**כד) מי חייב לקבוע מזוזות בחדרי פנימי' בשיבות.**  
הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כנ"ל, עכ"ל.

**כה) מהו שיעור רוחב החדר להשיטה דס"ל דלא צריך שיהא ד' על ד' אלא סגי אם הוא כדי לרבע ד' אמות.**

הגר"ע אויערבאך שליט"א: אין שיעור לרוחב החדר, העיקר שיוכלו להשתמש בחדר הזה, כגון שיוכלו להכניס שם מטה וכדומה.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: עי' בס' חובת הדר שהביא בזה ג' שיטות, דעת הדע"ק שיהי' לפחות רוחב אמה, ודעת השיעורי תורה שצריך להיות לפחות רוחב ז' טפחים, וכן דעת הישועות מלכו הל' מזוזה ה"ב, ומשו"ת חת"ס יו"ד סימן ר"פ הביא שמוכח דאפי' בפחות מד' טפחים חייב, עכ"ל.

**כו) קבע המזוזה כשלא הי' שם ד' אמות על ד' אמות, ורק הי' יכול לרבע בו ד' על ד', ואח"כ נעשה החלל ד' אמות מרובע, האם צריך ליטול המזוזה ממקומה ולחזור ולקבוע.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א: יש להוריד את המזוזה ולחזור ולקבוע אותה, לחשוש לשי' הרא"ש דהי' פטור ממזוזה עד עכשיו והוי תעשה ולא מן העשוי.

הגר"ע אויערבאך שליט"א: ראוי להוריד המזוזה ולחזור ולקבוע את זה.  
הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כן, צריך ליטול המזוזה ולחזור ולקבוע לחשוש לדעת הרא"ש ורי"ו שפטור מקודם, כמ"ש בסעיף ט"ו ובש"ך סקכ"ה לענין בית שאין לו דלת, עכ"ל.

**כז) באופן שחלק מהחדר גבוה יותר משלשה טפחים, האם הוא מצטרף לחשבון ד' אמות.**

הגר"ע אויערבאך שליט"א: דינו כחדר שיש בו ד' על ד', דשני החלקים מצטרפים לשיעור.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שליונגר כתב וז"ל: עי' בדע"ק סימן רפו סק"א שמסתפק בזה, עכ"ל.

**כח) באופן הנ"ל, האם שטח המדרגות נידון כשטח ישר לענין שיעור ד' על ד'.**

הגר"ע אויערבאך שליט"א: המדרגות מצטרפות לשיעור ד' אמות, ומחשבים את המדרגות כשטח ישר.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

**כט) דלתות הזזה שיש בהם מלמעלה מסילה כדי לתפוס את הדלת בשעת הזזתה, האם זה נחשב כמשקוף והפתח חייב במזוזה.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: זה נחשב משקוף והפתח חייב במזוזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שליונגר כתב וז"ל: מסתבר שנדון כמשקוף, עכ"ל.

**ל) איתא בגמ' מנחות (לג, ב) ואמר רבא הני פיתחי שימאי פטורין מן המזוזה. מאי פיתחי שימאי. פליגי בה רב רחומי ואבא יוסי, חד אמר דלית להו תקרה, וחד אמר דלית להו שקופי, ע"כ. וכתבו בתוס' (ד"ה דלית) וז"ל, דלית להו תקרה, פי' מקום שהפתח שוקף שם מלמעלה אינו שוה אלא האבנים מן הכיפה אבן נכנסת ואבן יוצאת, וכענין זה דלית לי' שיקפי שאין שם מזוזות אלא האבנים בולטות כגון שיני חומה, עכ"ל. וכן פסקו בטור (סימן רפו סעיף א), לבוש (שם סעיף א) וט"ז (שם ס"ק א). ויל"ע מהו שיעור אבן יוצא ואבן נכנס שפוסל משם פתח.**

הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א: אין לזה שיעור כמה צריך שיבלוט, וזה תלוי לפי ראות עיני המורה איך זה נראה, ופשוט שפתח אינו צריך להיות ישר ממש.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: איני יודע, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: התוספות שבת בהל' שבת סימן שס"ג הבין בדעת הט"ז שם סק"ט שיש בין אבן לאבן ג' טפחים, והתוס' שבת סובר אפי' בפחות מג' טפחים. ושיעור אבן יצא ואבן נכנס דעת החזו"א בהל' מזוזה שאם ניכר ההירוס וניכר שעומד לסתור הוי כפתחי שמאי וכל שהניחו לשם פתח הוי מזוזות כשרות והובאה בחובת הדר פ"ז הערה ה', עכ"ל.

### **לא) האם יש ענין שלא לילך בבית שאין בו מזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: איני יודע, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה אסור ליכנס בבית שאין בו מזוזה, עי' בפתחי תשובה סימן רפ"ה סק"א ובשו"ת אבני נזר יו"ד סימן שפ"א, ממילא זה לא רק ענין אלא אסור לו ליכנס שם, עכ"ל.

### **לב) אמאי איצטריך קרא לרבות דירת שותפים, והא אמאי יפטר, והא שניהם חייבים, ויש דירה לשניהם.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אינו דירה המיוחד לך, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: עי' בהגרעק"א יומא דף י"א ע"ב ורש"ש שם ותבין', עכ"ל.

**לג) יש להסתפק אם משתמש בסוכת עראי בכל השנה, האם חייבת במזוזה. ולכאורה תלוי אמאי סוכה פטור ממזוזה, האם הוא משום שבנינה הוא עראי, א"כ אפי' אם דר בה כל השנה לא מועיל שתהא חייבת במזוזה, דהרי אופן בנינה הוא עראי, אבל אם הוא משום שלא דר שם בקביעות, א"כ י"ל דהיכא דמשתמש בסוכה זו בקביעות, הרי זה חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: נראה דחייב, עכ"ל.

---

ג. א"ה, לשון רעק"א: שם הני בעו חיי. קידושין לד ע"א. ק"ל דזהו מספיק שלא למעט נשים אבל לענין בית השותפים ל"ש כן, דהא באנו לפטור מצד בית דבית כזה אין בו חיוב מזוזה, אבל גברי בר חיובי נינהו כשיהיה לו בית מיוחד, ומ"ש בית שאולה דפטור ויכול לדור כל ימי חייו בבית שאולה בלא מזוזה ול"א ביה הני בעי חיי, דמ"מ שייך אקרקפתא דגברי מצות מזוזה בבית שלו וא"כ ה"נ דילמא בית שותפים פטור דליכא חיוב אלא בבית המיוחד לו וצע"ג. ולשון הרש"ש: ב"ה"ש הניח בצ"ע דמה"ט ליכא לרבויי שותפים ע"ש. ול"נ דהמה מתרבו מגופיה דקרא מדכתיב ימיכם בניכם ל"ד וכדאיתא בחולין (קלה ב) ע"ש.



הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה חייב, עי' בשערי תשובה בשו"ע או"ח סימן תרכ"ו ובמ"ב שם, עכ"ל.

**לד) האם ספינת משא חייבת במזוזה, דהרי רוב הטעמים לפטור ספינה ממזוזה הוא משום דאין דרך לדור שם לזמן מרובה, אבל כאן הוא בית אוצר, וא"כ יהא מחויב.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: זה פטור זה אינו בית אוצר לקביעות רק מעבירין בו המשא, וזה מיקרי ארעי, עכ"ל.

**לה) בנה בית על דעת להחליף את הכתלים תוך ל', האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: בחו"ל לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שחייב דהוי במציאות דירת קבע ורק בסוכת החג פטור משום דהוי דירת עראי, אבל למ"ד סוכה דירת קבע בעינן חייב במזוזה אע"פ שנעשה רק לד' ימים, עכ"ל.

**לו) יל"ע לדעות דס"ל דחויב שכירות [בחו"ל] עד ל' יום הוא רק מדרבנן, מה הדין אם ידוע לכו"ע בודאי ששוכרו יותר מל' יום, האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: ג"כ פטור, וכן מבואר ביד הקטנה הל' תפילין ומזוזות פ"ב סקכ"ה ע"ש, והובאה גם בספר חובת הדר פי"ג הערה י"ב, עכ"ל.

**לז) מהו למעשה העצה הכי מעולה במי שדר בשכירות בחו"ל באיזה זמן לקבוע המזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: יכול מיד, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: העצה הכי טובה לקבוע המזוזה מיד בלא ברכה ולאחר ל' יום להורידה ולקבוע עוד פעם ולעשות ברכה, עכ"ל.

**לח) מי שדר בשכירות בחו"ל וקובע המזווה ביום ל"א וחל ביום השבת, אימת יקבע המזווה קודם שבת או אחריו.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: קודם שבת, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: יעשה המזווה בע"ש בלא ברכה, ואחר שבת יוריד המזווה ויקבע שוב עם ברכה, עכ"ל.

**לט) מי שיש לו בית ועלי' על גביו, ובדרך כלל משכיר את העלי' לאחר, ועכשיו אין העלי' מושכרת, ובעה"ב רוצה להשתמש בה כמה ימים מחמת שהוא נע ונד מדירה שלו, האם הבעה"ב מחויב לקבוע מזווה ולברך עלי', אע"ג שהוא תוך ל'.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שחייב, שכיון שהדירה שלו אין בזה דין של ל' יום ודו"ק ופשוט, עכ"ל.

**מ) ה' דר בבית שלו ואחר זמן מכרו לאחר ונשאר דר בו בשכירות, ואין עתה מזווה מחמת שנפסלה וכדומה, האם גם בכה"ג יהי פטור ל' יום, או דלמא שכיון שהי' דר בו מקודם אע"ג שעתה הוא בידו בשכירות אפשר שחייב מיד.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: איני יודע, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: חייב מיד, וראי' לדבר מישראל ועכו"ם ששכרו בית ודרו בשותפות ואח"כ יצא העכו"ם אם דר בשותפות ל' יום חייב מיד כשיצא העכו"ם, כן איתא בדע"ק והובאה להלכה בחובת הדר פ"ג סעיף ג' ע"ש. וכן דייק בחובת הדר בפ"ג הערה ד' בסופו מהרשב"א ע"ש, עכ"ל.

**מא) מי שיש לו דירה רק לאורחים, ואינם דרים שם יותר מל' יום, האם חייב במזווה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: חייב במזווה משום דיש לו שם דברים, דהיינו המיטות וארונות וכדומה לא גרע מבית תבן ובית האוצר שחייב במזווה, עי' בנחלת צבי בסימן רצ"א סעיף ב', עכ"ל.

מב) קונה בית ויש לו משכנתא על הדירה האם דינו כשוכר או כבעלים.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: הוא בעלים, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: פשוט שדינו כבעלים זה רק משכון הדירה, עכ"ל.

מג) מי ששכר בית ואח"כ קנאו, האם חייב לברך שוב כיון שקודם הי' חיובו מדרבנן בלבד ועכשיו חיובו מן התורה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אינו צריך, ידוע שי' המרדכי המובא במג"א סימן רס"ז כשעשה מצוה מדרבנן יוצא החיוב שיבוא אח"כ מדאורייתא, ועוד עי' בקרן אורה מנחות דף מ"ד ע"א שפסק שיצא כשעשה בזמן השכירות וקנאו אח"כ ע"ש ודר"ק, עכ"ל.

מד) המתארח בבית חברו או קיבל רשות להשתמש בבית חברו האם מחויב לקבוע בו מזוזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה חייב במזוזה משום שנקרא בית שחבירו גר שם בקביעות, והוי ע"ז שם דירה וממילא חייב במזוזה, עכ"ל.

מה) אדם שיצא מביתו מחמת שיפוצים והסיר המזוזה מחשש גניבה וכדומה, ועתה רוצה לעשות בו סעודה, האם חייב לעשות מזוזה מיד כשאוכל בו, או דאפשר להמתין עד שידור שם בקביעות.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: חייב, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שחייב לעשות מזוזה מכיון שבמציאות זהו דירה שלו, עכ"ל.

מו) יל"ע בדעת המחבר, שבהל' מזוזה כתב דבית אוצר חייב במזוזה, ובהל' מעקה (חו"מ סימן תכז) סתם המחבר וכתב דאין חייב במעקה, וצ"ע דדין מעקה נלמד מדין מזוזה. וכתב הסמ"ע (שם סקב) ליישב וז"ל, ונראה דהמחבר הכריע וס"ל דלענין מעקה, כיון דאין דרך בני אדם להיות להן בית תשמיש ע"ג דבית הבקר ובית האוצר ובית העצים, משו"ה אף אם לפעמים יקרה דיודור שם אדם, מ"מ אין יוצאים ונכנסים

כ"כ שם למיחש שיפול משם להצטרך מעקה, משא"כ במזוזה דחייבה התורה בשביל הדר להיות מצות ה' נגד עיניו בביאתו וביציאתו, בזה פסק דהדר שם צריך לקבוע מזוזה באותו פתח, וק"ל, עכ"ל. ויל"ע כוונתו, דהא סו"ס אין זה מקום דירה ואמאי חייב עליו במזוזה.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: זה תשמיש הדירה, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה הכוונה שלכל דירה צריך להיות בית התבן ובית האוצר, זה חלק מדירתו ונגרר לדירה העיקרית ולכן חייב, משא"כ לגבי מעקה שצריכים שידור על הגג וזה אין דרך בבית תבן והאוצר כמש"כ בסמ"ע, עכ"ל.

**מז) האם הא דבית אוצר חייב במזוזה הוא רק אם יש שם תשמישי הבית.**

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתימת השו"ע והפוסקים משמע דבכל גווני חייב, ועי' בס' חובת הדר פ"ב הערה י"ב, עכ"ל.

**מח) בית הראוי רק לבית האוצר ולא לדירה האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אם הוא שייך לדירה חייב, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שחייב כמו בית הבקר שראוי רק לבקר ולא לבית, ונפסק בשו"ע סימן רפו סעיף ב', עכ"ל.

**מט) חדר הסקה שמכונת ההסקה מחוברת לכותל, האם זה נחשב כחלק מהכותל, ואם אין מניח שם הפצים ואינו משתמש שימוש נוסף, פטור ממזוזה, או דזה נחשב לבית אוצר.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: זה תשמיש הבית, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: זה נחשב לבית האוצר וחייב במזוזה, עכ"ל.

**נ) האם חדר קירור חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: פטור משום שאין יכולים להיות שם זמן מרובה אינו נקרא בית, וכ"כ בס' חובת הדר פ"ב הערה י"ב, עכ"ל.

**נא) מי שיש לו חדר קטן לפני בית הכסא ומיועד גם לדברים נוספים, האם חייב במזוזה.**

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: צריך לעשות מזוזה אם החדר קטן בתוך ביתו, כדעת החמודי דניאל המובא בפתחי תשובה סימן רפו סק"א, עכ"ל.

**נב) לדעת רעק"א דחייב במזוזה גם בחדר שפחות מד' על ד' ומניחים אותו על צד ימין מכניסה מחדר קטן לחדר גדול, א"כ אמאי לא מניחים מזוזה גם בכניסה לבית הכסא, והא גם שם אפשר להניחו ביציאה מבית הכסא לחדר גדול.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אין זה כבוד, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: זה פטור משום שאינו עשוי לדירת כבוד כמ"ש בסימן רפו סעיף ד', עכ"ל.

**נג) חדר קטן [פחות מד' על ד'] הסמוך לחדר גדול, האם קיי"ל כדעת החמודי דניאל ומניחים המזוזה לימין לכניסת חדר הקטן, או כדעת רעק"א ומניחים המזוזה בימין ליציאת החדר קטן.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כרעק"א, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: קיי"ל כדעת החמודי דניאל, עכ"ל.

**נד) יש להסתפק היכא דיש לו מזוזה רק בצד ימין, ויש עוד צד ספק לפטור, כגון שאין לו דלת, או הבית מושכר שאז חיובו רק מדרבנן, האם אפשר לצרף לפטור פתח כזה ממזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: נראה דאם אין לו דלת פטור, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מעיקר הדין פטור מטעם ספק ספיקא, עכ"ל.

**נה) פתח שראשי הכתלים נמשכים קצת לצד אחר האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם אינם משמשים לחדר אחר יקבע בלא ברכה, ע"י בחובת הדר פ"ז סעיף ו' ובהערות שם, עכ"ל.

**נו) הרוצה לסתום הפתח ויהיה פטור ממזוזה, האם צריך לבטל הפצימין.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם אינו רוצה להשתמש עוד בזה מהני סתימה אפי' לא פרץ את פצימיו, ואם רוצה להשתמש עוד בזה לא מהני סתימה רק אם פרץ את פצימיו, כן הכריע החובת הדר פ"ו סעיף ו' ובהערות שם, עכ"ל.

**נז) הניח ארון גדול לפני הדלת האם עדיין צריך מזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אם הוא קבוע אין צריך, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: תלוי בשאלה הקודמת, עכ"ל.

**נח) בית שהתחלק לשני אנשים ולכל אחד יש חדר מיוחד, והפתח שבין החדרים נסגר בעת שנכנסו, ואין משתמשים אותו האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אם לא עשו סתימה על הדלת חייב במזוזה, עכ"ל.

**נט) פתח העשוי רק ליציאה האם חייב במזוזה. ואם חייב לאיזה צד יניחו.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לכאורה פטור, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מלשון הרמ"א סימן רפו סעיף י"ח מבואר שצריך להיות נעשה לכניסה ויציאה, ועי' בביאור הגר"א סקי"ז דלדעת הרמב"ם חייב אפי' לא נעשה לכניסה ויציאה ע"ש. לדעת המחייבין יעשה בצד ימין של היציאה, עכ"ל.

**ס) פתח העשוי רק לכניסה האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כנ"ל תלוי במחלוקת, ולדעת המחייבים יעשה בצד ימין של הכניסה, עכ"ל.

**סא) פתח חירום האם חייב במזוזה.**

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: חייב במזוזה, כמו שפסק השו"ע בסימן רפו סעיף ח"י בית שיש לו פתחים הרבה אע"פ שאינו רגיל לצאת ולבוא אלא באחד מהם חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח, עכ"ל.

**סב) היכא דהפצימין נעשים רק לאחזוקי תקרה ויש בפתח דלת, האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שליונגר כתב וז"ל: עי' בס' חובת הדר פ"ז שהביא בשם יד הקטנה וערוך השלחן, שאם הוא פתח בית דירה חייב ואכסדרה ובית שער פטור, ע"ש, ועי' עוד מש"כ שם בהערה ו', עכ"ל.

**סג) האם גם במשקוף אמרינן ההיתר דאחזוקי תקרה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לכאורה נראה שכן, עכ"ל.

הגרש"י שליונגר כתב וז"ל: מסתבר שכן, עכ"ל.

**סד) שער המשמש כגלאי מתכות האם חייב במזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

**סה) דלת שנכנסת לעובי הכותל לאיזה צד יש בו היכר ציר.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אין היכר ציר, עכ"ל.

**סו) פתח שאין ידוע מהו ימין הכניסה האם יש לעשות היכר ציר.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: איני יודע, עכ"ל.

הגרש"י שליונגר כתב וז"ל: מסתימת הפוסקים משמע שאין לעשות, שדנו באיזה צד יקבע מזוזה, המק"מ סובר שיעשה באיזה צד שירצה, והשאלת יעב"ץ ושערי דיעה סוברים שיעשה שני מזוזות ולא כתבו שיעשה היכר ציר, עכ"ל.

**סז) יל"ע בעיקר דין היכר ציר, דמה מועיל היכר ציר לייחס הפתח להיכן הוא שייך, דלכאורה בשלמא מה שקבעינן ע"י מה שחדר אחד הוא פנימי וחדר השני הוא חצוני, בזה שפיר שייך לקבוע ע"י סימן זה שהפתח מתייחס לחדר הפנימי, כיון דהמציאות היא שלצורך הפנימי נעשה הפתח, וא"כ שפיר מתייחס הפתח אל הפנימי, וכן נמי בחדר שתשמישו רב מהשני נמי מסתברא דהפתח מתייחס טפי**

אל החדר ששימושו רב, אבל היכא שמצד החדרים אין שום היכר שהפתח מתייחס אל חדר מסויים, היאך היכר ציר ישנה את המציאות ויקבע לאן מתייחס הפתח, באופן שהמציאות היא שאין שום סיבה שהפתח יתייחס אל חדר אחד טפי מהשני, ובמה ההיכר ציר מראה על התייחסות של הפתח.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אולי הולכים לפי הרוב, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כיון שע"י הציר פועל הדלת, לכן הוא קובע, עכ"ל.

**סח) איזה חדר חשוב יותר מקום אכילה או מקום שינה.**

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אין אחד חשוב יותר מהשני שניהם הם עיקרים ומתשמישי הבית, עכ"ל.

**סט) איזה חדר חשוב יותר מקום המטבח או מקום שאוכלים שם.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: מקום שאוכלים, המטבח הוא לצורך האכילה, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: כנ"ל בשאלה הקודמת, עכ"ל.

**ע) האם קיי"ל כהבית מאיר דהיכא דיש מרפסת דאזלינן כל פעם בתר כניסה לבית אפי' אם יש מדרגות לצאת לחוץ מהמרפסת.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: לא, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אנו נוהגים דלא כהבית מאיר אלא עושים מהיציאה מהבית למרפסת דרך ביאתך, עכ"ל.

**עא) יש להסתפק אמאי אין עושים שני מזוזות על הפתח, אחת בזקיפה ואחת בשכיבה, כדי לצאת ידי דעת רש"י ור"ת כמו שעושים בתפילין.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: מיחזי ככל תוסף, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: אין אנו עושים גם בתפילין שני זוגות אחת בשכיבה ואחת בזקיפה, עכ"ל.



**עב) מה הדין אם נפל המסמך העליון והמזוזה עומדת הפוכה, דלכאורה הוי כנפלה לגמרי, וכשמחזירנה למקומה יקבע בברכה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: כן, אבל אם מהדק לאלתר אין צריך ברכה, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: מסתבר שכן, עכ"ל.

**עג) צ"ע אמאי לא מצינו דהעולם אין נוהרים במש"כ בשו"ע (סימן**

רפט סעיף ו) וז"ל, ויכוין שיהא שמע דהיינו סוף הגלילה לצד חוץ, עכ"ל.

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: איני יודע, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: לכאורה אנו נוהגין כהשו"ע, עכ"ל.

**עד) מי שיש לו מרפסת, באיזה צד מניחים המזוזה.**

הגר"א נבנצל כתב וז"ל: אם מקורה ויש בה ד' על ד' בכיון המרפסת, ואם לאו בכיון

הבית, עכ"ל.

הגרש"י שלזינגר כתב וז"ל: בצד ימין של הכניסה מהבית להמרפסת מטעם דרך

ביאתך, וכן איתא בשו"ת חשב האפורד סימן ל"א, עכ"ל.





# מבי מדרשא

## עניני דיומא

### בענין תוספת 'יום טוב' בראש השנה

**על** במהרי"ל (סימן לג) דכתב וז"ל, ויש שאין אוכלין ביום כדי שלא יוסיפו מחול על הקדש בהאי יום טוב [ראש השנה] משום דיומא דינא הוא, וכמדומה שכן הורה מהר"מ ז"ל במגנצא, עכ"ל. ועיין בשו"ת בנין שלמה (עניני ראש השנה) דמקשה, מה ענין יום הדין להא דאין לעשות תוספת יו"ט, עיי"ש וצ"ע.

**והנה** בספר טעמא דקרא למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א (ריש פרשת ויקרא) העיר, איך הקריב אדם הראשון את קרבנו למחרת יום שנברא, הא נברא בערב שבת ומחרתו היה שבת ואין קרבין נדבות בשבת. ונראה שקושייתו מבוססת על מה שנתבאר בפרקי דרבי אליעזר (פרק כ) ועוד כמה מדרשים, דאדם הראשון שמר את השבת [עיי'ן באור החיים (בראשית ב, ג) מה שכתב בזה], א"כ איך הביא אדם הראשון את קרבנו ממחרת יום שנברא, הא אין קרבנות נדבה דוחין את השבת. אמנם לפי מה דמטו משמיה דמרן הגרי"ז, שדייק בלשון הרמב"ם (בית הבחירה פרק ב הלכה ב) שכתב וז"ל, ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה וכו' ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, עכ"ל. שמשמע שהביא את קרבנו ביום שנברא, נמצא לפי זה שהקריב את קרבנו בערב שבת, ותו לא קשה מידי, ודו"ק.

**אלא** דעדיין יש מקום לעיין בזה, דלהאי סברא דאדם הראשון שמר את שבת, הרי שהיה מקיים כל המצות. ואם כן קשה, הלא היום שנברא אדם הראשון היה ראש השנה, כמבואר בר"ן (ראש השנה ג, א בדפי הרי"ף), והרי אין קרבנות דוחין יום טוב, אם כן הדרא קושתא לדוכתא, איך הקריב קרבנו ביום שנברא, אף שהיה בערב שבת מ"מ ראש השנה היה אותו היום.

**ויש** לישב בהקדם דברי הילקוט שמעוני (פנחס רמז תשפב) וז"ל, אמר רבי לוי בכל חדש וחדש [שבקיין] בקש הקדוש ברוך הוא ליתן לישראל מועד, בניסן נתן להם פסח, באייר נתן להם פסח קטן, בסיון נתן להם עצרת, בתמוז היה בדעתו ליתן להם מועד גדול ועשו העגל ובטל תמוז ואב ואלול, ובא תשרי ופרע להם ראש השנה

ויום הכפורים והחג, א"ל הקדוש ברוך הוא: לאחרים הוא פורע [חדש תשרי] ושלנו אינו נוטל? תן לו יומו (במדבר כט, לה) בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצַרְתָּ תְהִיָּה לָכֶם, זהו שאמר הכתוב (קהלת יא, ב) תֵּן חֶלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמוֹנָה, ע"כ.

**נתבאר** במדרש שקודם חטא העגל היה יום טוב בכל חודש מחדשי הקיץ, בניסן - פסח, באייר - פסח שני, בסיון - שבועות, ובתמוז אב ואלול היה יום טוב בכל אחד מהם, בתמוז - ראש השנה, באב - יום הכיפורים ובאלול - סוכות, אלא דמחמת חטא העגל נדחו הני ימים טובים לתשרי. נמצא דלפני החטא העגל היה ראש השנה בחודש תמוז.

**ולפי** זה יתכן לומר דאף דאדם הראשון שמר את התורה קודם שניתנה, מ"מ שמר אותה באופן שהיתה ראויה להיות קודם חטא העגל. ולפי זה לא היה יום טוב של ראש השנה באחד בתשרי אלא בתמוז. ואתי שפיר, שבמה שהקריב האדם קרבנות ביום שנברא, לא היה בזה חילול יום טוב.

**ויש** לעיין בזה, שהרי מפורש בגמרא (עבודה זרה ה, א) דאדם הראשון נברא או בתשרי - למ"ד בתשרי נברא העולם, או בניסן - למ"ד בניסן נברא העולם. ומ"מ ודאי שלא נברא בתמוז. ולפי הילקוט הלא יום טוב של ראש השנה היה בתמוז.

**ועל** כרחק צריך לומר בזה, דאף שבריאת אדם הראשון היתה בתשרי [או בניסן], מ"מ לפני חטא העגל היה שייך שיהיה יום טוב של ראש השנה בתמוז. והביאור בזה י"ל, לפי המבואר בר"ן (שם ובחידושים טז, א ד"ה בר"ה כל), דראש השנה הוא יום הדין מפני שאז התחיל הקב"ה להתרצות על חטא העגל [וביום הכיפורים נסתיים הריצו], ולפי זה י"ל שפיר, דעד חטא העגל היה היום טוב בתמוז, ודו"ק.

**אולם** יש לעיין במה שכתב הר"ן (שם) וז"ל, דתניא בגמרא דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, על גמר ברייתו קא אמרינן, דאדם הראשון שבו נגמר העולם נברא ביום ששי, דהיינו באחד בתשרי. וגרסין תו התם בפסיקתא, נמצא אומר בר"ה נברא אדם הראשון, שעה ראשונה עלה במחשבה, שניה נתייעץ עם מלאכי השרת, בשלשה כנס עפרו, ברביעית גבלו, בחמישית רקמו, בשישית עשאו גולם, בשביעית זרק בו נשמה, בשמינית הכניסו לגן עדן, בתשיעית נצטווה, בעשירית סרה, באחת עשרה נידון, בשתים עשרה יצא בדימוס. אמר לו הקב"ה, זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאין בדימוס. וכל זה אימתי, בחדש השביעי באחד לחדש. ומכאן סמך למה אדם נדון בר"ה יותר מבשאר ימים, עכ"ל. נתבאר בדברי הר"ן דהטעם שיום הדין נקבע לאחד בתשרי כיון שהוא היום שנברא בו אדם הראשון. אם כן מה מקום לומר דהיה היום טוב של ראש השנה בתמוז, וצ"ע.

**ויתכן** לומר, דאף שהיה יום הדין של ראש השנה ביום אחד בתשרי, מטעם שבהאי יומא נברא אדם הראשון, מ"מ לא היה יום טוב. דאפשר שהיום טוב ויום הדין הם שני דינים נפרדים. וכשם ששאר ראש שנים כגון של אילנות ושל מלכים וכו' אינם אסורים במלאכה, כך גם אחד בתשרי, אף שהיה ראש השנה, לא היה בו אלא יום דין מחמת בריאת האדם באותו יום, ומ"מ לא נקבע ליום טוב רק לאחר חטא העגל.

**ואחר** דנתבאר שקביעות אחד בתשרי ליום דין אינו תלוי בקביעותו ליום טוב, שהרי נקבע ליום דין קודם שהוקבע בו יום טוב, מיושב שפיר מה שהבאנו ממנהגי המהרי"ל, דבליל ראש השנה נכון להתפלל ערבית רק בוודאי לילה. והטעם, דאף דיכול לקבל תוספת מחול על הקדש בדין 'יום טוב' של ראש השנה, מ"מ אינו יכול לקבל על עצמו תוספת ליום הדין של אחד בתשרי. שהרי אפשר לקבל קדושה ופרישה ממלאכה, אך אי אפשר לקבל את המציאות של 'יום הדין'. ומטעם זה כתב המהרי"ל שיותר נכון להתפלל כשודאי לילה, שאז הגיע כבר זמן יום הדין. אמנם צריך לומר, דאף לפי המהרי"ל אם קיבל תוספת יום טוב, יכול להתפלל תפילת ראש השנה כמו כל יום טוב. ומ"מ לא יחשב שהתפלל ביום הדין. וכל זה לפי מה שחידשנו שיום הדין של אחד בתשרי חלוק מהיום טוב שלו, דאם היו תלויים זה בזה, מיד שקיבל על עצמו היום טוב, הרי מיד חל גם יום הדין, ודו"ק.

**הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש**

### הערה בענין תקיעת שופר

**כתבו** התוספות (ראש השנה לג, ב ד"ה שיעור תרועה) וז"ל, וצריך לזהר בשברים שלא יהא מאריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא דאם כן נעשה תקיעה ולא שברים, עכ"ל. ועיין בריטב"א (שם ד"ה הרי למדנו) שכתב וז"ל, ונראין דברים שהשבר קטן מתקיעה וכו' ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינוי, שזה אינו, שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכן השבר בעצמו אינו נעשה לשברים שא"כ חזר יבבות, ועל כרחנו שבר ותקיעה קול פשוט ואין בהם כדי שינוי בנגון ואין שינוי בהם אלא באריכות הקול שהתקיעה ג' יבבות לכל הפחות והשבר קטן ממנו, עכ"ל. מבואר בדבריו, דמה שהזהירו התוספות שלא להאריך השבר, היינו מטעם שאין שינוי בקול השבר מקול התקיעה אלא באריכות הקול, לפיכך יש לחוש באריכות השבר שיחשב תקיעה. אמנם אילו החילוק ביניהם היתה בצורת הקול, שוב לא היה מקום לחוש באריכות השבר, שאף אם יאריך בו, סוף סוף הרי הוציא הקול בצורת שבר.

**ועי'** בדרשה לראש השנה לרמב"ן (ד"ה וכתוב בתוספות) שכתב וז"ל, וכתוב בתוספות של רבינו שמשון, וצריך לזהר בשברים שלא יהא מאריך בכל אחת מהן כשיעור

שלוש יבבות של שלש קולות כל שהוא, דאם כן נעשית כל אחת מהן תקיעה, דשיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה שלש יבבות. ובאמת שיפה עיין וטוב ליזהר. אבל כפי הנראה מדקדוק הלשון, אין ההפרש שבין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר, אלא שזה קול פשוט סופו כתחילתו כאיש מרים קולו לשורר ולרנן, וזהו קול שבור כעין המיליל. וכבר פירשו רבותינו ז"ל אלינו דיגום הקול כשאמרו גנוחי וילולי. וכן לשון התורה עצמה תרועה, ולשון התרגום יבבא, שניהם לשון שבר. כי תרועה מענין רועו עמים וחתו, רועה התרועעה הארץ, ומגזרתם, ויבבא כמו יללה, ותיבב כמו ותיליל, כולם לשון שבר ברוח, כענין שנאמר ואתם תצעקו מכאב לב ומשבר רוח תילילו. והרי לדברי רבינו משה שכתב כי שיעור תקיעה יבבא וחצי כמו שהזכרנו יהיה השבר קצר מאד, אלא שההפרש וההבדלה שביניהם בדמיון הקול הוא לא בגדלם וקטנם, עכ"ל.

**נתבאר** דעת הרמב"ן שהשבר חלוק בצורת הקול מהתקיעה ואין השינוי באריכות הקול. ולפי המבואר בריטב"א, כפי קבלת הרמב"ן, לא היה מקום לזהירות שלא להאריך את השבר, דהא גם אם יאריך לא יעשה תקיעה.

**ועיין** בספר מועדים וזמנים (חלק א סימן ה) שמבאר לפי מה שנתבאר את המנהגים החלוקים שיש בתקיעת השברים. דהתוקעים 'או-טו' בשברים מקורם קדוש בדברי הרמב"ן. ואילו אלו התוקעים שברים כקול פשוט, יסודם בהררי קדש של רבותינו בעלי התוספות.

**והנה** המנהג ברוב תפוצות ישראל הוא לתקוע ל'שברים' שלש קולות שכל אחד מהכוחות ארכו שלשה כוחות (טורמיטין). אולם המנהג בבריסק הוא לתקוע ל'שברים' חמש קולות שכל אחד מהם ארכו שני כוחות. ומבארים מנהגם, שצריך להוציא כל קול יותר מכח אחד, דאם יהיה כח אחד, הרי זה קול תרועה. ומאידך אי אפשר להאריך כל קול בשברים כשיעור שלשה כחות, כיון דאז יעלה לשיעור תקיעה לשיטת רש"י. לכן תוקעים כל קול שתי כחות. וכיון ששיעור קול 'שברים' הוא תשעה כחות, כשיעור תקיעה, לכן תוקעים חמש קולות העולים בסך הכל לעשר כחות שהוא קרוב לשיעור תקיעה.

**ולפי** מה שנתבאר למעלה, נראה שחוששים לשיטת התוספות שלא יגיע השבר לשיעור תקיעה. ולכן הוצרכו לסדר זה. דלולא שחששו להתוספות, יכלו למעבד שפיר 'שברים', שלש קולות שכל קול של שלשה כחות.

**אולם** זה צריך לי עיון, שהרי המנהג בבריסק לתקוע השברים בניגון או-טו, וזה לכאורה כרבותיו של הרמב"ן. והלא ביארנו דלפי מנהג זה, אין מקום לחששות התוספות שהשבר יהיה תקיעה. ואם כן צ"ע בהאי מנהג.

**ויתכן** שחששו שאף אם יהיה שינוי בקול של השבר יהיה כשר לתקיעה. וצ"ע.

**הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש**

## בענין שיעור השברים

**איתא** במסכת ראש השנה (לג, ב), שיעור תרועה כשלש יבבות. ופירש רש"י (ד"ה שלש יבבות) וז"ל, שלש קולות בעלמא כל שהוא, עכ"ל.

**ובתוס'** (ד"ה שיעור תרועה) כתבו בשם הריב"א והריב"ם, דכל יבבה היא כשלש כוחות כל שהוא, נמצאת תרועה ט' כוחות.

**והנה** בשו"ע (או"ח סימן תקצ סעיף ג) כתב המחבר וז"ל, וצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור י"ב טרומיטין, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה (ס"ק יד) שהוא ט"ס וצ"ל י"ח טרומיטין. והיינו דשיעור תקיעה כשיעור תרועה, ובתשר"ת עושין ט' כוחות להשברים ועוד ט' כוחות לתרועה סה"כ י"ח כוחות, לכן צריכה התקיעה להיות לכל הפחות י"ח טרומיטין.

**ויש** לעיין בזה, דבגמרא איתא רק דשיעור תרועה הוי שלש יבבות, ובזה פליגי רש"י ותוס' כמה יבבה. אבל בשיעור שברים לא שנינו כלל שיעור כמה הוא שבר, והעיקר הוא שיהא שבר בצורת גנוח ולא בצורת לילל, וכיון דאפיקתיה מכח אחד יתכן דסגי בהכי. ומנא להו לתוס' שהשברים צריכים להיות סה"כ ט' כוחות.

**וביותר** קשה מה שכתב בביאור הגר"א (בשו"ע שם, מובא במשנה ברורה שם) דמה שכתב המחבר שצריך להאריך בתקיעה דתשר"ת כ"ח טרומיטין לא דק, וצריך מעט יותר משום דהשברים ארוכים מתרועה מעט. וצ"ע דמנא לן הא שכל השלשה שברים צריכים להיות יותר ארוכים מהתרועה. בשלמא לרש"י דס"ל דתרועה הוי רק ג' כוחות, א"כ על כרחך השברים יהיו יותר מהתרועה, דצריך כל שבר להיות יותר מכח אחד. אבל לתוס', הלא אף אם יעשה כל שבר ב' או ג' כוחות שפיר הוי גנוח, אף דבסה"כ אינו יותר מהתרועה, ומהיכי תיתי דצריך שכל השברים יהיו יותר ארוכים מהתרועה, וצ"ע.

**ונראה** דלמדו כן מהגמרא. דאיתא במשנה שיעור תרועה כג' יבבות. ופריך בגמ' והתניא שיעור תרועה כג' שברים [שברים ארוכים מיבבות. רש"י (ד"ה שברים)]. וע"ז אמר אב"י, בהא ודאי פליגי, מר סבר גנוחי גנח ומר סבר יוללי לילל.

**ולכאורה** בשלמא לרש"י שיעור התרועה ושיעור השברים ע"כ אינם שוים, וכמש"כ, ולכן שפיר קאמר אב"י דפליגי בשיעורם. ברם לתוס' למה אמר אב"י דפליגי בשיעורם. הרי שפיר י"ל דלשניהם השיעור הוא ט' כוחות, והמחלוקת הוי רק בצורת הקול, למר עושין ט' קולות קצרים כיליל, ולמר עושין שלש קולות ארוכים קצת כגנוחי.

**ובאמת** הב"ח (או"ח סימן תקצ סעיף ו) כתב דכוונת אב"י דפליגי בצורת הקול ולא בשיעור הקול, אמנם י"ל דהגר"א ס"ל דפליגי גם בשיעור הקול, ודייק מלשון הברייתא "שיעור" תרועה כשלש שברים, וע"ז קאמר אב"י דפליגי, הרי מוכח דשיעור השלש שברים צריך להיות יותר ארוך מהתרועה.

**נמצא** דיש שני נידונים, צורת הקול ושיעור הקול, ובשניהם שונה תרועה מהשברים. צורת הקול שונה בזה דתרועה הוי קולות קצרים כיליל ושברים הוי קולות יותר ארוכין קצת כגנוחי. וגם בשיעור הקול, שיעור התרועה הוי ט' טרומיטין [לשיטת התוס'] ושיעור השברים הוי מעט יותר.

**ולפי"ז** נמצא חידוש, דבתרועה לא סגי לעשות רק ט' קולות קצרים בדיוק. דמלבד צורת הקול דצריך לעשותם כיליל קולות קצרים זה אחר זה, צריך גם שיהיה שיעור ט' כוחות. וידוע שאפשר לתקוע ט' קולות לתרועה ע"י שמפסיקים הקולות באמצעות הלשון למשך שנייה או קרוב לזה, והוא יותר מהר משיעור ט' כוחות, שהוא ב' או ג' שניות לדעת הפוסקים, ולכאורה צריך להמשיך התרועה עד שיעור ט' כוחות, כמו שמאריכים את התקיעה עד שתגיע לזה השיעור. ולא ראיתי מקפידים על זה, ובאתי רק לעורר להגדיל תורה ולהאדירה.

**הרב ברוך יחיאל שרייבער**

### בענין תרועה היא קול אחד

**יש** להעיר, דנראה דחלוק ביסודו קול התרועה מקול השברים. דהנה הרמב"ם (פרק ג מהלכות שופר הלכה ג) כתב וז"ל, היללה היא שאנו קוראים תרועה, והאנחה זו אחר זו היא שאנו קוראים אותה שלשה שברים, עכ"ל. ויש לדייק, דבשברים כתב 'שלשה שברים', משא"כ בתרועה כתב רק 'האנחה זו אחר זו', ולא כתב ט' קולות.

**ונראה** מזה דתרועה הוי בחפצא קול אחד [לא מיבעיא למנהג התימנים שעושין התרועה ממש קול רעש אחד העולה ויורד, אלא אפילו למנהגנו חשיב קול אחד], משא"כ השברים הוי כל אחד מהשלשה קולות קול לעצמו. וכן הוא לשון הב"ח (סימן תקצ סעיף ב) וז"ל, דלא תימא דוקא תרועה שהוא קול אחד כמו תקיעה יכול להאריך, אבל השברים שהם מופסקים וכו', עכ"ל.

**ובזה** מתפרש לשון המחבר (סעיף ג) שכתב וז"ל, אם מאריך הרבה בכל תקיעה אין לחוש, שאין לה שיעור למעלה, וכן בהתרועה יכול להאריך כמו שירצה, וכן אם מוסיף על שלשה שברים ועושה ד' או ה' אין לחוש, עכ"ל. ויש לדייק דבתקיעה ותרועה כתב דיכול להאריך דאין לה שיעור למעלה, אבל בשברים כתב דיכול "להוסיף", ולפי דברינו מבואר טעמא דהשלשה שברים אינו שיעור באורך, דבתרועה

דשהיא שיעור באורך וצריך להאריך התרועה לשיעור ט' כוחות, ע"ז שייך הלשון ד"כול להאריך" יותר דאין לה שיעור למעלה. משא"כ בשברים דהוי בחפצא ג' שברים ולא מתורת שיעור, ולכן לא שייך הלשון אין שיעור למעלה, רק דחידש המחבר דיכול להוסיף יותר מהג' שברים. ועיין במשנה ברורה (ס"ק יא) דיש פוסקים שחולקים וסוברים שאין לעשות יותר מג' שברים, ופסק המשנה ברורה דיש לחוש לדבריהם. והיינו כנ"ל.

**הנה** המחבר (סעיף ד) כתב, ג' שברים צריך לעשותם בנשימה אחת. ויש לדייק דלא כתב המחבר הלכה זו לגבי תרועה דצריך שתהיה כולה בנשימה אחת. ונראה הטעם, דבתרועה כיון דהוי קול אחד, פשיטא דצריך שתהיה בנשימה אחת, ודוקא בשברים שהם ג' קולות נפרדים צריך המחבר להורות דצריך להיות בנשימה אחת.

### הרב ברוך יחיאל שרייבער

#### בענין תרי קלי לא משתמע

**כתב** בהגהות אשרי (ראש השנה פרק ג סימן א) וז"ל, ואם אחד תוקע בשופר ואחד תוקע בחצוצרות יחד יצא בתקיעת שופר דתרי קלי בתרי גברי משתמע, עכ"ל.

**ועיין** בבית יוסף (סימן תקפח) שתמה על דבריו וז"ל, תימה דבפרק ראווה בית דין (כו, א) משמע דתרי קלי מתרי גברי לא משתמע, אלא היינו טעמא דיצא ידי שמיעת שופר אף על פי ששומע עמו קול חצוצרות, משום דכיון דחביב יהיב דעתיה, עכ"ל.

**והב"ח** הקשה על הבית יוסף שתמה על ההגהות, הרי גם רש"י (ר"ה לד, ב ד"ה מתשעה) כתב דאם שמע תשע קולות מתשעה בני אדם בבת אחת, יצא ידי חובתו, דהא אוקימנא תרי קלי מתרי גברי משתמע. על כרחך שר"ל דאידי דחביב משתמע כוליה קלי. ואם כן י"ל דזוהי גם כוונת ההגהות, דאף שבכל מקום תרי קלי לא משתמע, מ"מ גבי שופר דחביב, משתמע.

**ונראה** לענ"ד לבאר כוונת הבית יוסף, דהנה דעת הר"ן (מגילה יב, א מדפי הרי"ף) דהא דתרי קלי משתמע בחביבא הוא רק כששומע כל הקולות, אבל אם שומע רק לאחד מהם, אף את הקול השני מפסיד, כיון שמתערבב ע"י הקולות האחרים שאינו שומע, עיי"ש.

א. וז"ל הר"ן שם, ובמגילה אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין דכיון דחביבה להו יהבי דעתייהו. כלומר משתמע תרוייהו כנ"ל דאי תרוייהו לא משתמע חד מינייהו לא משתמע דמערבב



## אמירת פסוקים בתוך הסליחות לפני ברכת התורה \_\_\_\_\_ קכא

**ועיין** בלשון הבית יוסף (סימן תרצ) וז"ל, ואף על גב דבתורה אין קורא אלא אחד מגילה שאני דכיון דחביבא להו יהבי דעתייהו ומשתמעיי כל הנך קולות, עכ"ל. מדוייק בלשונו דהטעם שיוצא ידי חובתו כיון ד'משתמעיי כל הנך קולות'. וזהו כדעת הר"ן, שאם שומע רק קול אחד, אין יוצא ידי חובתו.

**ולפי** זה י"ל דלא הוקשה לבית יוסף מה שכתב רש"י דשמע תשע תקיעות מתשע בני אדם בבת אחת יוצא ידי חובתו, 'דתרי קלי מתרי גברי משתמעיי', שכן רש"י איירי כשכל הקולות הם תקיעות שופר, ובזה כיון דכולהו למצוה קאתו, כולהו חביבי עליה ושומע את כולם ויוצא ידי חובתו בכולם. אמנם ההגהות אשר"י איירי כשאחד תוקע בחצוצרות, דבזה אין השומע מקיים מצוה, ואם כן אינו חביב עליו קול החצוצרה, ואם כן אף בקול השופר אינו יוצא ידי חובתו. ואם כתב בעל ההגהות דאף על פי כן יוצא ידי חובה, על כרחך דסובר שתרי קלי משתמעיי גם בדלא חביבי. ושפיר תמה הבית יוסף שזהו דלא כמבואר בגמרא, דתרי קלי לא משתמעיי.

**כן** נראה לי לבאר בכוונת הבית יוסף בקושייתו, אלא דנראה מסגנון דבריו דאם כוונת ההגהות אשר"י שיוצא ידי חובה מטעמא דחביבא - הוה ניחא ליה, ולכאורה לפי מה שכתבנו זה אינו, וצ"ע.

### אחד מבני הישיבה

## אמירת פסוקים בתוך הסליחות לפני ברכת התורה

**א** [פסק המחבר (או"ח סימן מו סעיף ט), לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה. וכתב הרמ"א וז"ל, אבל המנהג כסברא אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות ואח"כ מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות, עכ"ל.

**מבואר** שיש ב' דעות אם האומר פסוקים דרך תחנונים חייב בברכת התורה, והרמ"א מוכיח שפטור מברכת התורה, ממנהגו בסליחות.

**והנה** אף אם נימא דאמירת פסוקים דרך תחנונים לא מיקרי לימוד תורה ואינו חייב בברכת התורה, מ"מ ודאי דהוי חפצא של תורה, וראי' לזה מדברי התוס' גיטין (ו, ב ד"ה אמר רבי יצחק) שכתבו דמירושלמי מבואר דפסוקים צריכים שרטוט אפילו

---

משום קלא דאיך אלא ודאי דתרוייהו משתמעיי, עכ"ל.

באיגרת שלומים. והיינו טעמא דאף דאינו כותבן לשם לימוד התורה רק לאגרת שלומים, מ"מ הפסוקים הוו חפצא דתורה ולכן צריכים שרטוט.

**וא"כ** ה"ה לכאורה לגבי פסוקים שנאמרו דרך תחנונים, אף אם אין עליהם שם לימוד תורה, מ"מ ודאי דהוי חפצא של תורה, ופשוט.

**ולפי"ז** יש להקשות על דברי הגר"ח (מובא בחידושי רי"ז הלוי הלכות ברכות) בטעם דנשים מברכות ברכת התורה, וביאר הגר"ח דברכת התורה אינה על קיום מצות תלמוד תורה, רק דהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה וכו', אם כן אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של תלמוד תורה, אבל אינו מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה וכו', עכ"ל.

**ולכאורה** לפי דברי הגר"ח אין נפקא מינה אם אומר הפסוקים דרך תחנונים, דסוף סוף שפיר הוי דברי תורה וחייב בברכת התורה, ואם כן אמאי פסק הרמ"א דאינו טעונין ברכת התורה.

**אמנם** נראה פשוט דלא קשה מידי, שאף שכתב הגר"ח דברכת התורה אינו ברכה על קיום מצות תלמוד תורה, מ"מ ודאי דנתקן על מעשה לימוד התורה, ורק דחידש הגר"ח דלא נתקן על קיום המצוה שבו אלא על גוף התורה שבו, ולכן שפיר שייך גם לנשים הלומדות תורה, שאף שלימודן אינו בכלל מצות תלמוד תורה מ"מ נחשב חפצא של תורה.

**אך** באומר סליחות דרך תחנונים דלא נחשב מעשה לימוד התורה כלל, ודאי שאינו בכלל חיוב ברכת התורה אף לדברי הגר"ח.

**ב** ובהאי עניינא יש להוסיף, דאיתא באבות (פרק ג משנה ג), שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים וכו'. וכתב הרע"ב וז"ל, ובברכת המזון שמברכין על השלחן יוצאין ידי חובתן וחשוב כאילו אמרו עליו דברי תורה, עכ"ל.

**והנה** זה ודאי דאם אמירת סליחות דרך תחנונים לא מיקרי לימוד התורה, הוא הדין פסוקים שנאמרו תוך ברכת המזון לא מיקרי לימוד התורה, ואם כן מדוע מהני ברכת המזון לענין אמירת דברי תורה על השלחן.

**אמנם** יש ליישב, שלא נאמר במשנה דצריך ללמוד תורה, אלא צריך שיהא נאמר על השלחן דברי תורה, ועל זה כתב הרע"ב דע"י פסוקים שבברכת המזון שפיר קיים דין זה, דסוף סוף דברי תורה מיקרי אף דאינו דרך לימוד.

**הרב ברוך יחיאל שרייבער**

## כמה הערות בדין אמירת אבינו מלכנו בר"ה ויוהכ"פ ובעשי"ת

**מנהגינו** לומר אבינו מלכנו בעשי"ת, וכתב הב"י סימן תקפ"ד בשם הכלבו הטעם עפ"י גמ' דר"ה (כה, ב), דבגמ' מובא דכמה תנאים התפללו על הגשמים ולא נענו, ומספר הגמ' דר' עקיבא ירד לפני התיבה ואמר "אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למענך רחם עלינו" וירדו גשמים, וז"ל הגמ', שפעם אחת גזרו תעניות ולא נענו, וירד ר' עקיבא לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו **חטאנו** לפניך, ומיד נענה, וכשראו הדור שנענה באותה תפלה הוסיפו עליו דברי בקשות ותחנונים וקבעום לעשרת ימי תשובה, עכ"ל.

**א**] והנה פסק המחבר סימן תקפ"ד דאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ, וכתב הרמ"א בהג"ה וז"ל, ונוהגין לומר אבינו מלכנו על הסדר ואם הוא שבת אין אומרים אותו וכו', עכ"ל. ומקורו מהר"ן מס' ר"ה (ט, א מדפי הרי"ף בד"ה מכלל, ותשו' הריב"ש), דכתב הר"ן דלא אמרינן אבינו מלכנו בשבת משום דהוי שאלת צרכים של ציבור.

**אולם** בב"י כתב טעם אחר, משום דהוי וידוי, ואין אומרים וידוי בשבת (ובר"ה), וכתב הב"י דלפי"ז אין לומר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, אבל שאר בקשות שאומרים באבינו מלכנו אומרים אף בשבת. ובמג"א כתב ליישב מנהגינו שאומרים אבינו מלכנו בר"ה, ואין מדלגין אבינו מלכנו חטאנו לפניך ואעפ"י שאין אומרים וידוי בר"ה, עפ"י מה שמצא בפ"י המחזור, דפ"י המחזור וז"ל, אבינו מלכנו חטאנו לפניך, כלומר אבותינו חטאו שעבדו ע"א, ואנו אין לנו מלך אלא אתה לכן עשה עמנו למען שמך, עכ"ל.

**ויש** להעיר, דהרי הביא הב"י בשם הגמ' דתפלת ר"ע היתה אבינו מלכנו חטאנו לפניך, ומשמעות דבריו דלא התפלל ר"ע אלא תפלה א', וא"כ נראה דקשה לומר דבני אותו הדור שהוסיפו עוד בקשות ותחנונים הוסיפו ושינו משמעותו של אבינו מלכנו חטאנו לפניך שיסד ר"ע, ומה שאמר ר"ע ודאי לא אמר אלא חטאנו לפניך, ומשמעותו כוידוי, וא"כ לדברי הב"י ע"כ דאין הפי' של אבינו מלכנו חטאנו לפניך כמו דהביא המג"א בשם פ"י המחזור, אלא כפשוטו כאומר ודוי ומבקש מחילה, וע"כ אין לאומרה בשבת.

**ולכאוי** נראה דמתבאר דהרמ"א ס"ל דאיה"נ דתקנו אמירת אבינו מלכנו אחרי תקנת ר"ע לומר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, אבל מ"מ עכשיו שתקנו להוסיף עוד תחנונים ובקשות לא הוי אבינו מלכנו חטאנו לפניך כוידוי ובקשת מחילה, ואיה"נ נשתנה גם משמעותה של אבינו מלכנו חטאנו לפניך. או דהוא גרס בגמ' דתענית כגירסא דבסידורים לפנינו, ולעולם גם ר"ע לא אמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך לחודי', אלא אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה וכו', כפי המחזור שהביא המג"א. וצ"ב.

**אלא** דגם בדברי הב"י יש לעיין, דהרי לדבריו לא יסד ר"ע אלא לומר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, וא"כ בשבת איזה צורה יש לומר את כל האבינו מלכנו במקום דלא אמרינן לעיקר האבינו מלכנו אשר בגין כך נוסדה התפלה, וכי איזה הוספה שייכא אם אינו אומר עיקר התקנה אבינו מלכנו חטאנו לפניך.

**ב** עוד הביא המג"א בשם הלבוש, דהטעם דלא אמרינן אבינו מלכנו בשבת [וכשחל ר"ה ויוה"כ בשבת], משום דעיקר התקנה היתה נגד ברכות אמצעיות שבשמו"ע, וע"כ לא שייכא אלא בימות החול, אבל בשבת דלא אמרינן י"ח ברכות לא שייכא אמירת אבינו מלכנו. ולפי"ז כתב באל"י רבה דכשחל יום ב' דר"ה בערב שבת נכון לומר אבינו מלכנו במנחה, משא"כ לדעת הר"ן דהוי שאלת צרכים, דמאותו הטעם דלא אמרינן תחנון בע"ש ה"ה דאין לומר אבינו מלכנו שהיא שאלת צרכים, וכן הביא במג"א בשם מ"צ.

**והביא** המג"א [לפמש"כ במחצית השקל בביאור כוונתו], דמצינו בדברי הרמ"א סתירה, באם נוקט כדברי הלבוש דהטעם משום דנתקנה כנגד י"ח ברכות, או כדברי הר"ן דהטעם משום שאלת צרכיו. דבסימן תר"ב כתב הרמ"א דאם חל מילה בעש"ת לא יאמרו תחנון אבל יאמרו אבינו מלכנו, ומדבריו משמע דלא כדברי הר"ן, דאילו לדברי הר"ן כי היכי דלא אמרינן תחנון אין לנו לומר אבינו מלכנו, אלא ע"כ דמטבע של אבינו מלכנו לא נחשב כשאלת צרכיו - תחנון. אולם בסימן תר"ד פסק הרמ"א דאם חל יוה"כ בשבת אומרים אבינו מלכנו ערב יוה"כ בשחרית, ומשמע מדבריו דבמנחה לא יאמרו, ומשמע דנוקט כדברי הר"ן דהטעם דלא אמרינן אבינו מלכנו בשבת הוא משום דהוי שאלת צרכיו, וע"כ בערב יוה"כ אומר בשחרית אבל במנחה אינו אומר, כמו דלא אמרינן תחנון במנחה של ערב שבת דעלמא.

**ובאמת** נראה דמוכרח בלא"ה דאנן לא ס"ל כדברי הר"ן, דהרי מנהגינו לומר אבינו מלכנו בר"ה וביוה"כ"פ, ואמרינן אבינו מלכנו כשיש ברית מילה, ואילו לדברי הר"ן אין לומר אבינו מלכנו ביו"ט או כשיש ברית מילה כלל כיון דהוי בקשת צרכיו.

**איברא**, דלפי"ז צ"ע מש"כ הרמ"א דערב יוה"כ שחל בשבת אומרים אבינו מלכנו שחרית ולא במנחה, ומשמע מדבריו דתפלת אבינו מלכנו דומה לתחנון וע"כ לא אמרינן אבינו מלכנו במנחה, וכמו דהק' במג"א.

**ג** יש להעיר עוד, דמה דהביא המג"א דמשמע דהטעם דלא אמרינן אבינו מלכנו בערב יוה"כ שחל בשבת במנחה משום דאין אומרים תחנון, קשה טובא, דהרי בערב יוה"כ לא אמרינן תחנון גם בבוקר, ואם ננקוט דהטעם דלא אמרינן אבינו מלכנו במנחה משום דלא אמרינן תחנון, א"כ מ"ש שחרית, הרי גם בשחרית לא אמרינן תחנון, ונהי דהמג"א דן מדין אמירת תחנון במנחה של ע"ש, אבל מ"מ דינא דלא אמרינן תחנון מדין ערב יוה"כ איתא גם בשחרית.

**אלא**, דחילוק זה מבואר בדברי הרמ"א עצמו, דהנה לענין אמירת אבינו מלכנו בערב יוה"כ [שהוא יו"ט, וכמו דאמרו ז"ל כל האוכל וכו' כאילו התענה תשיעי ועשירי] בשחרית - מביא הרמ"א ב' מנהגים בסימן תר"ד, אבל בענין אמירת אבינו מלכנו ערב יוה"כ במנחה - כתב בפשיטות בסימן תר"ז דאין אומרים אבינו מלכנו וכש"כ תחנון, ומבואר מדבריו דבעת תפלת מנחה נחשב ליו"ט יותר מבעת תפלת שחרית, וע"כ כו"ע מודי דלא אמרינן אבינו מלכנו במנחה. איך שיהי' נראה דליכא להוכיח מדבריו דהוי משום תחינה, דא"כ גם בשחרית לא יאמר וכנ"ל.

**אלא** דיש לבאר דמה בכך דהוי יו"ט, והרי ביו"ט של ר"ה ויוה"כ עצמן אמרינן אבינו מלכנו, ומ"ש בהך יו"ט דערב יוה"כ. ונראה דבהכרח לומר בזה דודאי הוי אמירת אבינו מלכנו כאמירת תחינה במקצת, אלא דבעת תפלת ר"ה ויוהכ"פ שייך הך תפלה וכמו דאומרים שאר תפלות ובקשות בסדר תפלת היום של ר"ה ויוהכ"פ. ובאל' רבה (סימן תקפד ס"ק ח) הביא בשם שבלי הלקט דכתב יותר מזה, דכתב דאמירת אבינו מלכנו של ר"ה ויוהכ"פ היא במקום אמירת הלל. ונראה דהך טעמא לא שייכא אלא בר"ה ויוה"כ עצמן, אבל בערב יוה"כ שהוא חג אבל אין ענינה יום בקשת מחילה וסליחה, ממילא לא אמרינן אבינו מלכנו משום דהוי דומה לתחנון, ואפ' לדעות שאומרים בערב יוה"כ שחרית, מ"מ במנחה ודאי לא אמרינן דהוי יו"ט טפי, וכמבואר. היוצא מדברינו דמאי דלא אמרינן בערב יוה"כ במנחה כשחל בע"ש, לאו מדין ערב שבת אלא מדין יו"ט של ערב יוהכ"פ היא, וכמבואר.

**אלא** דעדיין יש לבאר מה שכתב הרמ"א דבברית מילה אין אומרים תחנון אבל מ"מ אומרים אבינו מלכנו, והרי אם הוי יום שאין אומרים בו תחנון איך אומרים אבינו מלכנו. ונראה דיש לבאר בהקדם מה שפסק המחבר ביו"ד סימן רס"ה, דכשיש מילה ביום תענית אומרים סליחות אבל אין אומרים והוא רחום ולא נפילת אפים, וכתב הלבוש בביאור החילוק, וז"ל בתוה"ד, בתחנה הוי קובל ומתאונן על הצרות והפגעים שפגעוהו, וע"כ מפיל תחנונו וכו', אבל בקשה היא שיקבש ממנו יתברך שישמרהו וכו', לפיכך מה שהוא קובלנות ואנינות אין אומרים ביום שמחה, אבל בקשות דרך לבקש אפילו מתוך שמחה, עכ"ל. וא"כ נראה דיש לומר דאבינו מלכנו אינו אלא כבקשת צרכיו ושייך ביום מילה, אף דאין אומרים תחנון, ולא גרע מהסליחות שאומרים.

**הרי** ביארנו דאיכא ג' גדרים: **א.** ר"ה ויוהכ"פ שהם יו"ט ואין לומר בהם אבינו מלכנו אי לאו דהם ענינו של יום. **ב.** יו"ט של ערב יוהכ"פ דמחמת שהוא יו"ט אין לומר בו תחינה [עכ"פ במנחה לכו"ע]. **ג.** יום שמחה של ברית מילה, ושייך בה בקשות מתוך שמחה. ודו"ק.

**הרב אברהם צבי הלוי פינקאוויטש**

## בענין הלל בר"ה ובמה דבטוחין שיעשה לנו נס

**איתא** בגמ' ערכין (י, ב), שאלו מלאכי השרת לפני ה' מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפני בר"ה וביוה"כ, אמר להן אפשר מלך יושב על כסא רחמים וספרי חיים ומתים פתוחים לפניך וישראל אומרים שירה.

**מקשין** על זה האחרונים, ממה דכתב הטור (או"ח סימן תקפא), ורוחצין ומסתפרין וכו', ואוכלין ושמהים בר"ה לפי שיודעין שה' יעשה לנו נס ע"כ.

**אולי** יש לומר, דהנה בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו, והדין אינו רק לכלל ישראל אלא על כל אומה ואומה, כמו דאומרים ועל המדינות בו יאמר איזה לחרב וכו', דהוא דין על כל העולם, ואצלם אין בטוחין בכלל, ולפי"ז זה הביאור במה דאמר ה' דאפשר מלך יושב בדין וספרי חיים ומתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה, דהיינו דאפילו אם בטוחין אבל זה יום הדין לכולם ואין מן הראוי לשמוח ביום זה, בעת דלאחרים הוה יום הדין ואצלם באמת פתוח גם ספרי מתים.

**והנה** לפי"ז יש להשוות דבר נפלא, דהמלאכים כידוע אין עושין שני שליחויות, וע"כ יש לומר בדומה לזה דרוואין הדבר מצד אחד ולא משני הצדדין ביחד, וע"כ שאלו מלאכי השרת דכלפי כלל ישראל הרי צריך לומר שירה בר"ה ויו"כ, אמנם התשובה הוא דיש כאן שני חלקי הדין - הדין על ישראל והדין על אומות העולם.

**והנה** איתא במדרש הובא בב"י בהלכות פסח, ששאלו מלאכי השרת מפני אין אומרים שירה על הים, אמר להם מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

**לפי** הנ"ל יש לומר דזה ממש לטעמיה, דהמלאכים ראו רק את המצב של כלל ישראל ומצד זה צריך לומר שירה, וע"ז השיב ה' דמ"מ יש כאן שני צדדים, ומצד המצרים הם טובעים בים ואין ראוי לומר שירה.

**ובלשון** הטור ד"בטוחין דיעשה לנו נס" יש להעיר, דהנה בטור תר"ד הביא המדרש בעובדא בחייט ומסיים שם, ביום כזה שציוה השם לאכול ולשתות ובטוחין שהשם יכפר לנו ע"כ.

**יש** לדקדק דבר"ה לשונו הוא "בטוחין שיעשה להם נס", וכאן לשונו הוא ד"אנו בטוחין" אבל לא דזה נס, ויש לבאר הדבר בכמה אופנים ועיין.

**הרב זאב רייז**

## מנין העולים לתורה ביוה"כ שחל בשבת

**כתב** השלחן ערוך (אורח חיים סימן תרכא סעיף א) בענין קריאת התורה ביום כיפור וז"ל, מוציאין שני ספרים, בראשון קורים ששה בפרשת אחרי מות עד ויעש כאשר צוה ה'; ואם חל בשבת, קורים שבעה, עכ"ל.

**ועיין** בביאור הגר"א שם שציין על הא דאם חל בשבת קורים שבעה וז"ל, פרק ג' ממסכת מגילה, עכ"ל. וכפי הנראה כוונתו להמבואר במשנה (מגילה כא, א) דביום הכיפורים קוראים ששה קרואים ובשבת שבעה.

**אלא** דלכאורה אין צריך מקור לזה שקורין שבעה קרואים ביום הכיפורים שחל בשבת, דמהיכי תיתי שיקראו פחות משבעה, דלמה יגרע שבת זו שחל בה יום הכיפורים משאר שבתות השנה. ואי נימא דבאמת צריך מקור לזה, הא אינו מבואר במשנה שם. ועוד יש לעיין שהרי הדין הוא דבשאר ימים טובים עולים חמישה (שלחן ערוך אורח חיים סימן תפח סעיף ג ומקורו מהמשנה במגילה שם), ולא מצאנו שטרח המחבר לכתוב שאם חל בשבת קוראים שבעה. אין זאת כי אם דסבר שהוא מילתא דפשיטא. אם כן, למה ביום הכיפורים ראה צורך לכתוב דין זה. וצ"ע.

**ובשו"ת** רעק"א (סימן כד) פסק דחולה שאוכל ביום הכיפורים, יכול לעלות לתורה בשחרית. כיון שהקריאה אינה מדין התענית אלא מדין יום טוב. אמנם נסתפק אם יכול לעלות לקריאת התורה במנחה, כיון שבשאר יום טוב אין קורין במנחה לכאורה ש"מ שהקריאה היא מדין תענית ואם כן לא יכול לעלות, או דלמא דהוי כמו קריאת מנחה בשבת. ובהוספות שבמפתחות מוסיף שביום הכיפורים שחל בשבת בוודאי עולה אף במנחה. ונראה דטעמו דכשחל בשבת פשיטא שחיוב הקריאה במנחה הוא מחמת שבת, ולכן יכול לעלות אף מי שאינו מתענה. ונראה בלשונו של הרעק"א שזהו דין מחודש, ויש לעיין בצדדי דין זה.

**והנה** ידוע מהאור שמח (הלכות עבודת יוה"כ פרק ד הלכה א) שמביא מה דפסק הרמב"ם דביום כיפור שחל בשבת הקרבת קרבן מוסף דשבת, אף שבא מחמת שבת, מ"מ נעשה על ידי הכהן גדול כשאר עבודות יום הכיפורים. ומוכיח מזה דאנהי קדושת יום הכיפורים לשבת, ובאותה שבת מתקיימת השביתה על ידי איסור אכילה. ומכח סברא זו העלה לדינא שמי שאוכל ביום הכיפורים אין מקדש, כיון שבאכילתו מבטל גם השביתה שבת, עיי"ש. והדברים עתיקים.

**ומעתה** דינו של הרעק"א שמי שאינו מתענה עולה לתורה במנחת יום כיפור כשחל בשבת, יש בזה חידוש. שהרי לדעת האור שמח גם קדושת שבת זו תלויה בתענית, והיה מקום לומר דאם כן כשאינו מתענה לא יכול לעלות לתורה. ואולי לכן ראה הגאון רעק"א חידוש בדינו, וכמו שמסתפק שם לענין קידוש על הכוס ביום כיפור שחל בשבת.

**אלא** שלפי חידושו של האור שמח יש לעיין, מאחר ששבת שחל בה יום הכיפורים, חלות קדושתה היא מכח תענית יום הכיפורים, לכאורה היה מקום לומר שלא יעלו לתורה שחרית אלא ששה קרואים כדין יום הכיפורים. ובשלמא לפי מה שצידד

הרעק"א דחולה עולה לתורה במנחת יום הכיפורים שחל בשבת, שפיר יש לומר שקדושת שבת מחייבת קריאה מצד עצמה, ולכך עולים בשחרית שבעה קרואים. אמנם לסברתו של האור שמח, צריך עיון בזה.

**ויש** לומר דהנה נתבאר בגמרא (מגילה כב, ב) הטעם של מנין הקרואים בכל קריאה, דיום טוב שהעושה בו מלאכה חייב מלקות, עולים חמישה. יום הכיפורים שיש בו חיוב כרת, עולים ששה. ואילו שבת שיש בה חיוב סקילה, עולים שבעה. ומאחר שאף אי נימא כהאור שמח דאהני קדושת יום הכיפורים לשבת, מ"מ פשוט הוא שהעושה ביום זה מלאכה חייב סקילה. ואם כן לטעמא דנתבאר בגמרא יש להעלות שבעה קרואים.

**ואפשר** שמה שציין הגר"א לפרק ג' דמגילה כוונתו לציין לגמרא זו שמבארת הטעם בחילוק המנין קרואים. דהוה אמינא דביום כיפור שחל בשבת לא יעלו אלא ששה מחמת שאהני קדושת יום הכיפורים לשבת, קמ"ל שכיון שהטעם הוא חומר העונש, שיש לעלות שבעה.

**ולפי** זה מבואר דבשאר ימים טובים החלים בשבת, פשיטא שעולים שבעה קרואים, דמאי שנא משאר שבת, ולכך לא טרח השלחן ערוך לכתוב דין זה. ורק ביום הכיפורים שהוא דין מחודש מחמת הסברא הנ"ל, היה צריך לחדש ולכתוב שעולים שבעה.

**והנה** בגמרא (חולין קא, ב) איתא, ורבי יוסי הגלילי לית ליה איסור כולל, והתניא שבת ויום הכפורים שגג ועשה מלאכה מנין שחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו, תלמוד לומר שבת היא יום הכפורים הוא, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר אינו חייב אלא אחת. ומבואר בגמרא שם דדיינין לאיסור בבת אחת בדין אין איסור חל על איסור. והקשו התוספות (ד"ה רבי עקיבא) והא קיי"ל דדעת רבי עקיבא שאיסור חל על איסור, ומדוע כאן סובר שאינו חייב אלא אחת. ועיין שם בחידושי הרמב"ן (ד"ה ואי קשיא) שמתרץ וז"ל, א"נ טעמיה דרבי עקיבא הכא משום דשבת ויום הכפורים איסור אחד הוא ותרווייהו שבת מיקרו ושבתון כתיב בהו, עכ"ל.

**ולכאורה** דברי הרמב"ן מאירים על פי חידושו של האור שמח, שקדושת שבת זו חלה מקדושת יום הכיפורים, ולכך 'איסור אחד הוא'. אלא דמבואר מהרמב"ן דלרבי עקיבא אפילו לענין העונש אמרינן סברא זו, שהרי משום כך אינו חייב אלא אחת.

**אלא** דיש לעיין שמה אפשר לחלק בין עבירת שוגג שחייב קרבן שהוא שווה בשבת וביום הכיפורים, לעבירת מזיד שחלוקה שבת שחיובה סקילה מיום הכיפורים שחיובו כרת, שבזה יתכן דאף להרמב"ן יתחייב בשבת זו סקילה.



**ואי** נימא כצד זה ברמב"ן שחייב בשבת זו רק כרת, היה מקום לומר דלענין מנין הקרואים היה צריך להיות ששה, כפי הטעם שנתבאר בגמרא. אולם עיין בגמרא (מגילה כג, א) דמבואר דדעת רבי עקיבא שבכל שבת עולים ששה וביום הכיפורים שבעה. ואם כן אין נפקא מיניה אליביה, עיי"ש. ואולי לזה כיון הגר"א בביאורו ודו"ק.

**הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש**

### בענין חיוב תשובה ביוה"כ

**איתא** בגמרא (יומא פו, א), שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזריה ברומי, שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש. אמר, שלשה הן, ותשובה עם כל אחד ואחד. עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר שובו בנים שובבים. עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם. עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין, שנאמר ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עונם. אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק. אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכפר העון הזה לכם עד תמָתון, ע"כ.

**ובשערי** תשובה לרבינו יונה (שער ד אות יז) כתב וז"ל, ועל זה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (יומא פו, א) כי על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכיפורים תולים ויסורים ממרקים, יש שאלה, והלא כתוב (ויקרא טז, ל) "מכל חטאתכם לפני ה' תטהרו". והתשובה בזה, כי מה שנאמר "לפני ה' תטהרו" מצות עשה על התשובה שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכפורים. ואף על פי שנתחייבנו על זה בכל עת, החיוב נוסף ביום הכפורים. והטהרה אשר בדינו היא התשובה ותיקון המעשים, אבל מה שכתוב (שם) "כי ביום הזה יכפר עליהם לטהר אתכם", שהוא אמור על הטהרה שהשם יתברך מטהר אותנו מן העון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביום הכפורים בלא יסורים, זה נאמר על מצות לא תעשה, אבל על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכפורים תולים ויסורים ממרקים, עכ"ל.

**נתחדש** בדברי רבינו יונה, שמלבד המצות עשה שיש בכל השנה לשוב בתשובה מעבירות שבידו, יש מצות עשה בפני עצמה לשוב בתשובה ביום הכיפורים.

**ויש** להעיר דלכאורה דבר זה שנוי במחלוקת, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ז) וז"ל, יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, עכ"ל. נתבאר בדבריו דהחיוב לעשות תשובה ביום הכיפורים, אינו מחמת מצוה מיוחדת

לכך, אלא משום שהוא זמן המסוגל לכפרה 'קץ מחילה וסליחה לישראל'. ולעולם התשובה שעושים ביום הכיפורים, הוא בכלל המצוה הכללית של תשובה, אלא שיום הכיפורים הוא הזמן הראוי לעסוק במצוה זו.

**וכן** יש להוכיח ממה שהרמב"ם בספר המצוות לא מנה מצוה בפני עצמה לתשובה ביום הכיפורים, ולא נמצא מצוה ברמב"ם בענין התשובה מלבד מצוה כללית להתודות עם התשובה (מצוה עג), שאינה מיוחדת ליום הכיפורים דוקא.

**ולדעת** הרמב"ם על כרחך פירוש הפסוק 'מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו', אינו ציווי על התשובה, כדפירש הרבינו יונה, שהרי אם כן הוי ליה למנות למצוה זו בספר המצוות. אלא ר"ל הבטחה על הטהרה שמטהר הקב"ה את עמו ישראל ביום הכיפורים.

**וכן** משמע קצת לשון הפייטן בסדר העבודה ביוה"כ [וכן כתב הרמב"ם (הלכות עבודת יום הכיפורים פרק ב הלכה ז)] "ואף הוא היה מתכוין לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו", דמשמע דע"י כפרת כהן גדול מתקיים בעם ישראל הבטחה זו של "תטהרו", וא"כ קאי פסוק זה על הטהרה שהקב"ה מטהר אותנו שתלויה בעבודת כה"ג, ודו"ק.

**ומאחר** שכן הוא הדרא קושיית השערי תשובה לדוכתא, דאיך אמר קרא 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' והלא אין יום הכיפורים מכפר על חייבי כריתות ומיתת ב"ד, וצ"ע.

**ויעויין** ברמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) שכתב וז"ל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות וכו' והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות, ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות, עכ"ל. נתבאר ברמב"ם שפסק כסתם משנה ריש מסכת שבועות, דכפרת יום הכיפורים מהני אף לעבירות חמורות כחייבי כריתות ומיתות בית דין.

**ובהמשך** דבריו (שם הלכה ג-ד) כתב וז"ל, בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות וכו' אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכיפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן וכו', עכ"ל. מתבאר בדברי הרמב"ם דס"ל לדינא גם את ארבעת חילוקי הכפרה, אלא שחילק בין כפרת השעיר לכפרת עיצומו של יום הכיפורים. שכפרת השעיר מועילה לכל העוונות

## כמה הערות בענין ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם \_\_\_\_\_ קלא

הקלים והחמורים, אמנם כפרת עיצומו של יום אינה מועילה אלא לעונות הקלים בצירוף התשובה. נמצא שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין כפרת שעיר המשתלח, אין כפרה אלא לעונות הקלים בצירוף התשובה. אמנם בזמן שבית המקדש קיים, שעיר המשתלח מכפר על כל העונות ואף על חייבי כריתות ומיתות בית דין, וכסתם משנה ריש שבועות.

**ולפי** זה אפשר לבאר שפיר דמה שאמר הפסוק 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', אזי 'מכל חטאתיכם' מתפרש כפשוטו - אף על חייבי כריתות ומיתות בית דין [וכדפירש רבינו יונה], אלא שהפסוק לא מיירי אלא בזמן שבית המקדש קיים, דיחנו לכפרת שעיר המשתלח. אמנם בזמן הזה, שאין לנו אלא כפרת עיצומו של יום, אין מתכפר ביום הכיפורים אלא על עשה ולא תעשה גרידא.

**ומצאתי** את הדברים מפורשים בדברי הריטב"א (שבועות יג, א ד"ה רבי היא) וז"ל, ובהא מיתרצא לי מאי דמקשו כמה מרבנן ז"ל אשמעתין, דמשמע דבין דרבי ובין דרבי יהודה פליגא אמתניתא דפרק בתרא דיומא (פו, א) בארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, דאילו התם קתני דאפילו תשובה ויום הכפורים אינן מכפרין אלא על לא תעשה שאין בו כרת ומיתת בית דין. ולפום מאי דכתיבנא השתא לא קשיא לי, דהא דהכא בזמן בית המקדש דאיכא שעיר המשתלח ושאר קרבנות, וההיא דרבי ישמעאל בזמן שאין בית המקדש כגון בזמן הזה. **וכי כתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו בזמן שביהמ"ק קיים כתיב דקרבנות יום הכפורים כתיב, עכ"ל.**

**ובזה** מדוקדק לשון הפייטן שהבאנו לעיל, דהכהן גדול 'אומר להם תטהרו' בשעה שמתודה על הפר ועל שעיר המשתלח, משום דקרא ד'לפני ה' תטהרו' קאי על כפרת השעיר ושאר קרבנות וכמו שכתב הריטב"א, לפיכך ראוי ומדוקדק שיאמר להם את הפסוק בשעה זו.

**הרב אריה מלכיאל שוסטאל**

## כמה הערות בענין ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם

**כתב** הרמב"ם תשובה פ"ב ה"ד, מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כוחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא ומשנה שמו, כלומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח ע"כ.

**כ'** המ"מ הוא מגמ' דר"ה (טז, ב), אמר ר"י ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, ואלו הן, צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה, וי"א אף שינוי מקום, ואל חמש דברים אלו רמז רבינו.

**ובלח"מ כ'**, דנהי דבכל אחד מהם מהני לקרוע גזר דין כמבואר בגמ', אבל התשובה הגמורה היא בהיות לו כל חמשה התנאים.

**והנה** בגמ' ר"ה שם, ד' דברים מקרעין גזר דין, צדקה דכתיב וצדקה תציל ממות, צעקה דכ' ויצעקו להם בצר להם וממצוקותיהם יוציאם, שינוי השם דכ' שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכ' וברכתי אותה ונתתי ממנה לך בן, שינוי מעשה דכ' וירא האלקים את מעשיהם וכתוב וינחם האלוקים על הרעה, וי"א אף שינוי מקום דכ' ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך והדר ואעשך לגוי גדול.

**והנה** יש להעיר על הרמב"ם, דחוץ ממה דמבואר בגמ' דחד מינייהו סגי וכמו דכתב הלחם משנה, אבל גם הענין אינו מיוחד לתשובה, ולמשל צדקה הרי הדבר דצדקה תציל ממות אינו דוקא בתנאי של תשובה, ורק עצם הצדקה פועלת דצדקה תציל ממות, כמו דמצינו כמה עובדות בחז"ל דעצם הצדקה מצילו מהמיתה, וגם לשון הרמב"ם ונותן צדקה כפי כוחו צ"ב, ולשיטת הרמב"ם דזה מדיני תשובה מובן, דכיון דמעלת צדקה אינם סתם משום דהיא מצלת ורק מחמת מעלת התשובה, א"כ מובן דיהיה כאן תנאי נוסף לנתינת צדקה דיהיה זה בכל כחו.

**ולענין** שנוי השם, הגמ' מביאה ראייה דזה מהני משרה דע"י שינוי שמה זכה לבן, ולכאורה הרי בשרה לא היה ענין כאן של תשובה ורק כדי לזכות למזל אחר וכו' עם כל הענינים בזה [ואכמ"ל] היתה צריך שינוי שמה, וזה ראייה עכ"פ לקרוע הגזר דין, אבל ברמב"ם למד זה להלכות תשובה ואין הענין שינוי השם בכלל, וכמו דרואין דאין לבעל תשובה לשנות שמו בפועל ורק לענין שינוי השם על תוכן התשובה, כלשון הרמב"ם דאין אני אותו האיש שחטא אני אחר.

**ומשנה** מעשיו, ברמב"ם מבואר כולן לטובה ולדרך ישרה, והנה ברש"י שם כתב וז"ל ומשנה מעשיו - שב מרעתו, עכ"ל, ולא פירש כהרמב"ם דכולן לטובה ולדרך ישרה, והכי לשון הקרא, וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה, הרי דהקרא קאי כדברי רש"י על חזרה מדרכי הרעה, וצ"ב הוספת הרמב"ם לדרך ישרה.

**[ועיין]** ברמב"ם פ"ז ה"ג וז"ל, ואל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה אלא גם ממדות הרעות, עכ"ל].

**ובענין** שינוי מעשה דהגמרא מביא ראייה דמהני מאברהם אבינו דכ' ויאמר אל אברם לך לך והדר ואעשך לגוי גדול, יש לעיין, הרי בפרק יז (פסוק ה) כתיב "ולא

יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך", הרי דנלמד מכאן דזכה לבנים ע"י שינוי שמו, וא"כ מה הראיה דשינוי מקום בלחוד עשה דילמא רק בצירוף תרתי.

**ושינוי** השם רואים בשרה דמועיל לחוד, וא"כ הא גופא צ"ב למה לענין אברהם אבינו היה צריך תרתי וצ"ב.

**[ואין]** לומר דע"י שינוי מעשה זכה לישמעאל וע"י שינוי השם זכה ליצחק, דכנראה מה דכתיב והדר אעשך לגוי גדול הוא על יצחק].

## הרב זאב רייז

### בענין הנוסח של וידוי

**כתב** הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה א) וז"ל, כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי, עכ"ל.

**המנחת** חינוך (מצוה שסד) העלה שהרמב"ם שכתב בנוסח הוידוי 'חטאתי עויתי פשעתי איירי בשעבר כמה עבירות, שגגות וזדונות, ולהכי מזכיר חטא עון ופשע. אבל אם מתודה רק על חטא אחד, אם היה שוגג אומר חטאתי ואם היה מזיד אומר עויתי. וכתב שאין סברא כלל שאם חטא רק בשוגג שיתודה על מזיד, דהוי בכלל דובר שקרים. ועיי"ש שכתב דאף שהכהן הגדול היה מתודה בנוסח 'חטאתי עויתי פשעתי', דוקא התם הוא, כיון שהיה מתודה על עוונות בני ישראל או על בני ביתו מכל השנה, סברא הוא דהיו גם שגגות וזדונות, עיי"ש.

**ובאבי** עזרי (ריש הלכות תשובה) חולק על המנחת חינוך, וכתב שודאי צריך להזכיר חטא עון ופשע אפילו על חטא אחד, וכמו שמפורש בדברי הרמב"ם במקום אחר (מעשה הקרבנות פרק ג). והביא שכן שמע מהגרי"ז בשם הגר"א, ועיי"ש שביאר דבכל חטא יש סרך זדון ומרד.

**ויש** לתמוה בעיקר דברי המנחת חינוך, שכתב דהכהן גדול מזכיר עון ופשע כיון שמתודה על עוונות של כל השנה, מהא דתנן (ריש שבועות) שפרו של אהרן היה מכפר לכהנים על טומאת מקדש, כנגד מה שהשעיר הנעשה בפנים והשעיר הנעשה בחוץ היו מכפרים לישראל. ושם (יד, א) מבואר שהדם של הפר והוידוי על

הפר, היו לכהנים שתי כפרות נפרדות, אחד כנגד דם שעיר הנעשה בפנים ואחד כנגד דם שעיר הנעשה בחוץ. והדבר פשוט שדם הפר היה מכפר כנגד דם שעיר הנעשה בפנים. וכמו שאמר רבי שמעון, כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל כך דם פר מכפר על הכהנים. [וכן מפורש ברש"י (זבחים מ, ב ד"ה שכן), שהפר הנעשה בפנים מכפר לכהנים על טומאת מת שאין בה ידיעה בסוף]. נמצא אם כן שוידוי הפר היה מכפר לכהנים כנגד שעיר הנעשה בחוץ. והנה שעיר הנעשה בחוץ לא היה מכפר כלל על זדונות, כדתנן בריש שבועות, ולא היה מכפר אלא על טומאת מת שלא היה בה ידיעה בתחילה.

**וצ"ע** על אלו עוונות היה הכהן גדול מתודה, דהנה בגמרא (יומא לו, א) תניא שבשעת סמיכה מתודה על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם. אבל הכא הוידוי של הפר הוא כפרה בפני עצמה של טומאת מת שלא היה בה ידיעה בתחילה, משא"כ דם הפר הוא כפרה כנגד דם שעיר הנעשה בפנים, שהיה מכפר על זדונות דטומאת מת ואף שלא היה בה ידיעה בסוף. והך כפרה לא היתה צריכה וידוי, כמו שהוכיח רבי שמעון במשנה שם, משעיר הנעשה בפנים שמכפר לישראל בלי וידוי. ולכאורה פשיטא שהכהן הגדול היה מתודה רק על עבירות שהוידוי מכפר עליהם. נמצא שלא היה מתודה אלא על שגגות. ומעתה קשה למה היה מזכיר 'עון ופשע', הא אינו מתודה אלא על שגגות. ומהתימה על הגאון המנחת חינוך שלא הרגיש בזה.

## הרב ישראל גאלדבערג

### בענין חובת וידוי בפרו של אהרן

**תנן** (מגילה כ, ב) כל היום כשר לקריאת המגילה וכו' ולוידוי הפרים ולוידוי מעשר ולוידוי יום הכיפורים, ע"כ. ובגמרא (שם) לוידוי פרים - דיליף כפרה מיום הכפורים, דתניא גבי יום הכפורים, "וכיפר בעדו ובעד ביתו" בכפרת דברים הכתוב מדבר, וכפרה ביממא הוא, דכתיב "ביום הזה יכפר עליכם", ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, לוידוי פרים - פר העלם דבר של צבור ופר כהן משיח, שמתודין עליו חטא שהביאווה עליו, כדאמרינן במסכת יומא (לו, ב) והתודה על חטאת עון חטאת, כתיב הכא וכפר עליו הכהן (ויקרא ד) וכתוב התם ביום הכפורים יעמד חי לפני ה' לכפר עליו וגו' (ויקרא טז) מה להלן כפרת דברים וביום, כדיליף לקמן, אף כאן כפרת דברים וביום, עכ"ל. מבואר מרש"י שהדין וידוי של פרים דינו שווה לשאר חטאות, דתניא ביומא שמתודה על עון חטאת. וצ"ל שכל החטאות נלמדים מיוה"כ בגזירה שווה ד'כפרה כפרה', וזהו המקור לעיקר הדין שמתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם. ואשמועינן מתניתין שכל היום כשר לוידוי.

**והקשה** הטורי אבן, למה נקטה המשנה 'וידוי פרים' דוקא, הא אין זה דין המיוחד לפרי חטאת, שהרי בכל חטאת מתודה עליה עון חטאת. ובשלמא הא דהזכיר התנא וידוי דיום הכיפורים בפרט, משום דכולהו ילפינן להו מוידוי דיום הכיפורים, אבל הא קשיא למה הזכיר וידוי פרים.

**עוד** צריך עיון במה שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פרק ג הלכה יד-טו) וז"ל, ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה וכו', היה הקרבן שלמים סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיטה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבה, עכ"ל. הרי דפשיטא ליה להרמב"ם שגם בשלמים יש דין אמירה בשעת סמיכה. וכך מבואר בדברי רש"י (תענית כג, א ד"ה פר הודאה) שיש דין וידוי על שלמים. ואי נימא שהדין וידוי נלמד בגזירה שוה מיום הכיפורים, היאך ילפינן דין וידוי בשלמים דלא כתיב בהו 'כפרה'. וצ"ע. שו"ר במצפה איתן (תענית שם) שנתקשה בזה.

**עוד** יש להקשות מהא דתנן בריש שבועות (ב, ב), רבי שמעון אומר, כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים. כשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל, כך וידויו של פר מכפר על הכהנים. וקאמר בגמרא (שם יד, א) בשלמא לר"ש היינו דכתיב תרי וידויין ודם הפר, חד כנגד שעיר הנעשה בפנים וחד כנגד שעיר הנעשה בחוץ וחד כנגד שעיר המשתלח. אלא לרבי יהודה תרי וידויין ודם הפר למה לי, בחד וידוי ודמו סגיא, אחד לו ואחד לביתו, ע"כ. עיי"ש כל הסוגיא, דמבואר שהדם של הפר והוידוי של הפר הם שתי כפרות נפרדות לכהנים, אחד כנגד דם שעיר הנעשה בפנים ואחד כנגד דם שעיר הנעשה בחוץ. ומבואר מזה שעצם הוידוי של יום הכיפורים מכפר, וכמו שהדם מכפר כך גם כל וידוי מכפר. ומעתה קשיא טפי דאין שייך כלל למילף וידוי בשלמים מוידוי דיום הכיפורים, שהרי שלמים אינם באים לכפרה והוידוי על השלמים אינו מכפר, אלא זהו דין בעלמא להתוודות מעין הקרבן בשעת סמיכה, והיאך ילפינן דין זה מוידוי דיום הכיפורים דעביד כפרה.

**וכן** בעולה, לכאורה לא שייך לומר שהוידוי מכפר כיון שעולה באה לדורון, כדאיתא בגמרא (זבחים ז, ב) שכבר נתכפר לו עבירת העשה בתשובה. וצריך ביאור, היאך ילפינן דין וידוי בעולה ושלמים מדין וידוי ביום הכיפורים. ושיטת רש"י צ"ע.

**ומדברי** התוספות (מגילה כ, ב ד"ה ולוידוי) נראה דפליגי על רש"י וז"ל, ולוידוי יוה"כ - קשיא אמאי איצטרך למימר האי כיון דתנא כל היום כשר לסמיכה, והלא

הוידוי אינו אלא בשעת סמיכה. וי"ל דאי לאו האי, הוה אמינא דוידוי זה אינו כוידוי דשאר סמיכות דאינו כשר כל היום ויגרום נמי לסמיכה שלא תהא כשרה כל היום כשאר סמיכות, משו"ה איצטרך למתני הוידוי, עכ"ל. מבואר מדברי התוספות שיש דין וידוי מסויים בפרים ויוה"כ ולא הויין כוידוי של שאר קרבנות.

**ונראה** בביאור דבריהם, דהדין וידוי בשעת סמיכה אינו נלמד מיום הכיפורים, אלא נלמד ממקום אחר שבשעת הסמיכה צריך להתודות מעין הקרבן, ובחטאת אשם ועולה מזכיר החטא ובשלמים אומר דברי שבח. [ועיין רמב"ן (ויקרא ה, ה) על הא דכתיב "והתודה אשר חטא עליה" דפירש שזהו הדין וידוי בשעת סמיכה. וכן כתב הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (ריש פרק ז), דמהך קרא נלמד שצריך להתודות בשעת סמיכה. ורש"י שלא פירש כן אזיל לשיטתו (שבועות יג, א) דפירש אהא דתניא חטאות ואשמות אין מכפרין אלא על השבין וז"ל, דכתיב והתוודו את חטאתכם וגו' והתוודה אשר חטא עליה, עכ"ל. הרי דס"ל לרש"י שהכתוב בא ללמד שחטאת ואשם אינם מכפרים אלא על השבין, אבל לא איירי כלל בדין וידוי בשעת סמיכה, ולהכי הוצרך לפרש שהדין וידוי נלמד מיום הכיפורים]. ווידוי זה הוא מדיני הסמיכה, ופשיטא שאין וידוי זה מכפר, שהרי הסמיכה עצמה אינה מכפרת כדאיתא במנחות (צג, ב) והוידוי הוא רק דין מדיני הסמיכה, נמצא שאין בו כפרה כלל.

**אמנם** ביום הכיפורים הוסיף רחמנא וכתב "וכפר בעדו ובעד ביתו", וילפינן (יומא לו, ב) דבכפרת דברים הכתוב מדבר. וזהו חובת וידוי מחודשת שנאמרה בפר יום הכיפורים, ואינו מדיני הסמיכה אלא הוי חובה בפני עצמה להתודות על הפר, רק שצריך לקיים הוידוי בשעת סמיכה. [עיין מקדש דוד (סימן כד אות ב) שביאר דרך בזה שמתודה בשעת סמיכה חשיב וידוי על הפר], אבל החובת וידוי אינו מדיני הסמיכה אלא הוא דין בפני עצמו שיתודה הכהן גדול על הפר. ועל הך וידוי אמרו בגמרא שהוידוי עצמו מכפר, וילפינן לה מהא דאמר רחמנא 'וכפר' דבכפרת דברים הכתוב מדבר. וגם בפרים ילפינן בגזירה שווה דיש בהו הך חובת וידוי. אבל שאר חטאות אין בהם הך חובת וידוי, והא דמתודה על חטאת עוון חטאת, הוא רק מדיני הסמיכה שצריך להתודות מעין הקרבן בשעת הסמיכה.

**וזהו** כונת התוספות שכתבו דאע"ג דתנן שכל היום כשר לסמיכה הוה אמינא שזהו רק בשאר חטאות, שהוידוי הוא רק מדיני הסמיכה, וכמו שהסמיכה כשרה כל היום הוא הדין הוידוי כשר כל היום. אבל וידוי דיום הכיפורים הוי חובת וידוי בפני עצמו, ואע"ג שצריך לאומרו בשעת סמיכה, אבל אינו מדיני הסמיכה. לכן הוה אמינא דהך וידוי אינו כשר כל היום, ויגרום שגם הסמיכה לא תהא כשרה כל היום. להכי הוצרך התנא לאשמועינן שוידוי פרים ווידוי יום הכיפורים גם כשר כל היום, ונפקא לן מדכתיב "ביום הזה יכפר עליכם" שכפרת יום הכיפורים הוא ביממא, והך וידוי הוי



## שיטת רבינו יונה בענין מקומם של הייסורים בתשובה \_\_\_\_\_ קלז

חלק מכפרת יום הכיפורים, להכי כשר כל היום. אבל הדין וידוי של שאר סמיכות, פשיטא לן דכשר כל היום, דהוי בכלל הא דתנן שהסמיכה כשרה כל היום.

**ועיקר** דבר זה שהוידוי של יום הכיפורים הוי חובת וידוי ואינו מדיני סמיכה, למדנו מדברי רבינו הגרי"ז. דהנה בגמרא (זבחים מ, א) מרבינן פר יום הכיפורים לסמיכה. והקשה הגרי"ז, דביומא תנן שהיה הכהן גדול סומך על פרו שתי פעמים, ומנלן שצריך לסמוך פעמיים ודלא כשאר קרבנות. על כרחך יש לומר דזהו משום שצריך להתודות שתי פעמים, ואם כן מוכח שהוא מדיני הוידוי שצריך להתודות בשעת סמיכה, ולכן צריך לסמוך שתי פעמים, והא דריבתה הגמרא פר יוה"כ לסמיכה, הוא לענין שיש בו חובת סמיכה מצד הקרבן ואינו רק היכי תמצוי לקיים הוידוי. ואמר הגרי"ז נפקא מינה בזה, דאם נשפך הדם והביאו פר אחר לגמור המתנות, אילו היה הדין סמיכה רק היכי תמצוי לקיים הוידוי, לא היה צריך לסמוך על הקרבן השני, כיון שכבר נתקיים חובת הוידוי בפר הראשון. השתא שנתרבה חובת סמיכה מצד הקרבן, צריך לסמוך גם על הקרבן השני. ועיי"ש בדברי הגרי"ז שכתב עוד נפק"מ בזה. גם המקדש דוד (שם) העלה כעין דברי הגרי"ז עיי"ש.

**ומ"מ** יש ללמוד מדבריהם, שהדין וידוי של פר יום הכיפורים אינו מדיני הסמיכה, אלא הוא דין בפני עצמו, רק שצריך לקיים הוידוי בשעת סמיכה. ומשום הכי הוצרך התנא לאשמועינן דאפילו וידוי פרים ויום הכיפורים כשר כל היום, אע"פ שהוא דין בפני עצמו ואינו מדיני הסמיכה.

### הרב ישראל גאלדבערג

#### שיטת רבינו יונה בענין מקומם של הייסורים בתשובה

**כתב** רבינו יונה בשערי תשובה (שער א העיקר השני) וז"ל, קבע לנו שני דרכים לשוב אל ה'. הדרך הראשון הוא למי שחטא על דרך מקרה, וראשית תשובת האיש הזה הוא להתחרט על חטאו ואח"כ להוסיף יראת ה' בלבבו עד שבודאי יעזוב דרכו ולא יחטא עוד. ושנית למי שמתיצב על הדרך לא טוב תמיד, וראשית תשובת האיש הזה הוא לעזוב דרכו הרעה ורק אח"כ להתחרט על חטאיו. עיי"ש.

**והוסיף** עוד וכ' וז"ל, והיה כי יבואו יסורין ומכאובים על הרשע אשר תמיד כל זממיו להתהלך באשמיו, יוסר בתחלה וישיב מחשבתו הרעה אשר חשב ויכרית מעבדיו מידיו, עכ"ל.

**ויש** להעיר למה כ' הבאת יסורים עליו בתוך עיקרי התשובה, הרי יסורים הם אחד מהדברים המעוררים האדם לתשובה, וכמו שכתב רבינו יונה בשער ב', שהדרך הראשון להתעורר האדם לשוב אל ה' הוא כאשר יבוא עליו צרות, וישים על ליבו דבאו

עליו משום חטאיו ויחזור בתשובה. וביותר יש להעיר, למה הביא הבאת יסורים דוקא במהלך התשובה של המתניב על הדרך לא טובה יותר מהחוטא דרך מקרה, הא כפשוטו יסורים היו התעוררות לאדם לשוב בתשובה בכל גוונא שחטא, בין אם חטא בדרך מקרה ובין אם מתניב על דרך לא טובה תמיד, וכמו שאר דרכים המעוררים האדם לתשובה שמנה רבינו דאינם מסויימים דוקא להמתניב על דרך לא טובה תמיד.

**ונראה** לבאר דבריו דשני ענינים נפרדים יש בהבאת יסורים עליו, דבאמת עיקר החפצא של היסורים הוא כדי שיעזוב דרכו הרעה ולישר דרכו להבא, וכמו המשל שהביא רבינו יונה לעגל אשר יכהו במלמד הבקר לכיון תלמיו. דהתכלית בהכאת השור אינה כדי שיתחרט העגל על מה שעשה אלא כדי לישרו להבא, וכמו כן עיקר תכלית היסורים הוא לישר אורחותיו. וזהו מה שהביא רבינו יונה את היסורים בתוך המתניב על דרך לא טוב שעליו לשנות את דרכו מכאן ולהבא, וכוונתו שהיסורים הם כמו פרט בעזיבת החטא. אלא דיש בזה גם התעוררות לתשובה כללית, דכיון שבאו היסורים עליו ישכיל ויבין דהוא משום חטאיו ויחזור בתשובה, ולכן נמנה כאחד מהדרכים המעוררים לתשובה בשער ב'.

**הרב מאיר שמחה קויפמאן**

### בענין האם יש תשובה לעכו"ם

**כתב** הרמב"ם הלכות תענית פ"ד ה"ב, ואומר זקן או חכם לא שק ולא תענית גורמין אלא תשובה ומעשים טובים שכן מצינו בנינוה שלא נאמר באנשי נינוה וירא אלוקים את שקם וכו', רואין מכאן מפורש דיש תשובה לעכו"ם מנינוה. ומקשים ע"ז, ממה דאיתא במדרש תנחומא (האזינו ד), כתיב ישא ה' פניך אליך, ומאידך כתיב לא ישא פנים, אלא עושה תשובה נושא לו פנים, יכול לכל, ת"ל אליך ולא לאומה אחרת, ע"כ. הרי מבואר דלא מועיל תשובה לעכו"ם.

**וכפשוטו** יש לדון בדוחק לחלק, דבאופן זה של ישא ה' פניך אליך לא מועיל בתשובת עכו"ם אבל תשובה רגילה מועילה, ועוד יש לדון דתשובה מאהבה לא יועיל להיעשות כזכויות, אבל תשובה מיראה מועיל, והטעם לזה יש לפרש בכמה אופנים ואכמ"ל בזה, אבל מה דנראה לפרש הוא, דתשובה מיראה דנעשה כשגגות יש מהלך וסברא בזה דע"י חרטה וכו' עוקר הדבר, אבל להיות כזכויות זה דבר דאפשר רק לישראל, ועיין.

**עוד** יש לדון במה דדרשו חז"ל בתענית דף טז ע"א אצל נינוה, דכתיב ששבו מן החמס אשר בכפיהם, אמר שמואל אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו, והנה לישראל יש תקנת מריש דהוא תקנת השבין,

הערה על הלחם משנה בענין הצלה על ידי תפילת צדיק \_\_\_\_\_ קלט

ובעומק תקנת השבין הנ"ל יש לומר דנכלל בעומק תשובה כזו דאין עוקר הדבר לגמרי משרשו, דהיינו דאינו מקעקע כל הבנין וזה התשובה דמועילה בישראל, אבל תשובה דאנשי נינוה דעוקר הכל, הרי אצלם אין כאן חידוש של תשובה דאינה עוקרת לגמרי.

**הרב זאב רייז**

### **הערה על הלחם משנה בענין הצלה על ידי תפילת צדיק**

**כתב** הרמב"ם (פרק ג מהלכות תשובה הלכה ב), וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת, שנאמר זעקת סדם ועמורה כי רבה, ע"כ. וכתב הלח"מ וז"ל, וא"ת א"כ כיון דסדום עונותיה מרובים מזכותיה למה הקדוש ברוך הוא היה מוחל להם בשביל החמשים צדיקים כיון דהדין נותן שנאבדת. ויש לומר מפני תפלת אברהם היה מוחל אף על פי שאין הדין כך, עכ"ל.

**והנה** בפרשת וירא (יה, לב) ביקש אברהם אבינו אולי ימצאו שם עשרה, וברש"י שם, על פחות לא בקש אמר דור המבול היו שמונה, נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם ע"כ.

**וצ"ב**, דלפי הלח"מ הנ"ל הרי ממה נפשך כל בקשת אברהם אינה מן הדין ורק מכח תפילתו, דמצד הדין אחר דיש במדינה עוונות מרובין היא נאבדת, וא"כ יש להציל אפילו פחות בעשרה, ועיין בזה.

**הרב זאב רייז**

### **בענין שיטת ר"י דמתקינין לו אשה אחרת שמא תמות**

**במשנה** ריש יומא (ב, א), רבי יהודה אומר אף אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו, שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו, אמרו לו א"כ אין לדבר סוף.

**והנה** בסוכה דף כד ע"א, ולא חייש ר"י למיתה, והא תנן ר"י אומר מתקינין לו אשה אחרת שמא תמות אשתו. הא איתמר עלה מעלה עשו בכפרה, ע"כ.

**יש** להעיר, איתא באבות (פרק ה משנה ה), עשרה נסים נעשו בבית המקדש וחד מהם דלא אירע קרי ביוה"כ, ובתוס' יו"ט הקשה מה הרבותא בזה, דפשוט דאם כל שבעת ימים מזהירין אותו ויש שם פרחי כהונה כל הלילה למה יארע לו קרי, ותירץ דהרבותא הוא מחמת שכיון שתלוי הכל בעבודת הכהן גדול היה קטרוג גדול, ולזה היה צריך הרבותא ונס הזה להלחם ביצר הרע ביום הזה.

**ולפי"ז** יש לדון גם כאן, דהגם דבדרך כלל מיתה לא שכיח אבל כיון דכפרת יוה"כ תלוי ועומד בתנאי דיהיה אשתו קיימת, ע"כ באותו יום יש להזהר יותר

מבכל השנה ובאותו יום דייקא יש לחשוש למיתתה, משא"כ בכל השנה דאין חוששין למיתה וצ"ע.

**אם** לא דנחלק בין טומאת קרי שהוא על כהן הגדול דמטמא לו לעצם כח טהרתו, ובזה שכיח הדבר לכוחות הרע לטמא, משא"כ מיתת אשתו דעצם הכפרה אינו תלוי בזה ורק שהוא תנאי - בזה אין קיים החשש כ"כ, ועיין בחילוק זה.

**והנה** יש להעיר עוד בענין זה, איתא בנדרים דף י: שלא יאמר אדם לה' עולה דילמא מיית, ורק יאמר קרבן לה' דילמא מיית. הקשה הריטב"א (יומא דף לט, א ד"ה רבי שמעון) דבמשנה יומא (שם) כתוב שכאשר הכהן הגדול ביוה"כ עושה את הגורל על שני השעירים נותן את הגורל ואומר להשם חטאת, ומדוע אינו אומר חטאת להשם. ותירץ שהחשש הוא רק מדרבנן וכהן גדול זריז הוא ולא יפגע.

**אמנם** לפי דברינו לעיל אדרבה, יש יותר חשש בכה"ג דיפשע משום דכפרתו תלוייה בו, וא"כ צריך ליהזר ביותר מחשש דילמא מיית ולומר קודם חטאת להשם, ובשלמי נדרים (נדרים דף י, ב ד"ה ולימרו) כתב שכה"ג ביוה"כ מלומד בניסים וכבוד השם חופף עליו ואין לחשוש לתקלה, ולפי הנ"ל ביותר קשה, אדרבה אצלו צריך רחמים ביותר שלא להיות תקלה.

**אם** לא דמחלקים בדומה דלעיל דכל הסברא היא מיוחדת לענין טומאת קרי דהוה טומאה, משא"כ שאר תקלות.

## הרב זאב רייז

### שיטת המג"א בגדר תוספת שבת ויו"ט ויו"כ קודם הבדלה ובדברי מרן הגרי"ז זצ"ל

**בטעם** איסור מלאכה לפני הבדלה כתב מרן הגרי"ז זצ"ל (על הרמב"ם הלכות שבת) בדעת הרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה ה), שאיסורו אינו משום לתא דשבת אלא משום חובת הבדלה, שאסור לעשות חפציו קודם שיבדיל, בין אכילה ושתיה ובין מלאכה, עיי"ש. ועי' במג"א (סימן תפט סק"ז), שהביא קושיית החנוכת הבית, דהיאך אנו סופרים ספירת העומר קודם הבדלה והא עדיין שבת הוא. וכתב ע"ז המג"א דהרי שבת כבר חלף ואזל, ואסור במלאכה משום שלא הבדיל, עכ"ד, ע"ש, ונראה מבואר מזה דסבר כשי' מרן זצ"ל, ודוק.

**וע"ע** בדברי המג"א בסימן תרכ"ד, דמותר ברחיצה ושאר עינויים כולם קודם שיבדיל ע"ש, והיינו כנ"ל, דכבר חלף ואזל קדושת היום. וע"ש בלבושי שרד, שהביא דהלבוש פליג בזה, וס"ל דעדיין אסור בכל העינויים עד שיבדיל.

## שיטת המג"א בגדר תוספת שבת ויו"ט ויו"כ קודם הבדלה \_\_\_\_\_ קמא

**אמנם** במג"א בסימן תצ"א נסתפק במוצאי פסח אם קודם הבדלה אסור בחמץ, וע"ש מש"כ דנראה דמותר דכיון שחשיכה הוי חול לכל מילי ורק שחכמים אסרו לעשות מלאכה עד שיבדיל, אבל איסור חמץ לאו בהבדלה תליא שהרי חמץ אסור אף בחוה"מ, ע"ש. והיינו דר"ל דע"כ אין זה מלתא דקדושת יו"ט דניבעי הבדלה להתירה, ומה"ט מותר אף קודם הבדלה. ומבואר דס"ל דדינים השייכים לקדושת היום צריכין הבדלה להתירן, וצ"ע לשיטתו שכתב בסימן תרכ"ד להתיר רחיצה וכל העניינים קודם הבדלה, [דלכאורה העינייים הוו מלתא דקדושת היום], וצ"ע. ועי' בגליון הגרע"א בשו"ע בסימן תצ"א, שציין לעיין במג"א בסימן תרכ"ד, ולכאורה כונתו להקשות כנ"ל, וע"ע במחצה"ש בסימן תרכ"ד.

**והנה** יעויין בדברי מרן הגר"ז צ"ל בקונטרסו עמ"ס יומא (עמ' כג, ב מדפי הספר), דנסתפק אם מותר לשתות מים קודם הבדלה במוצאי יום כיפור, והביא מדברי הרמב"ם הנ"ל, וכמש"כ בספרו, דמשמע דמלאכה אכילה ושתיה, כולהו אסירי משום חובת הבדלה דרמיא עלי, וא"כ אינו ענין כלל לחייבו בעינו, ולהוי ככל הבדלה בעלמא, דמותר לשתות מים, וצ"ע בזה, עכת"ד ע"ש. וכבר תמהו רבים, דדבר זה נפשט להדיא בדברי המג"א הנ"ל בסימן תרכ"ד, ובאמת מצאתי שו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סימן קט) נקט עפ"ד המג"א בסימן תרכ"ד דמותר לשתות מים קודם הבדלה, [וע"ש דקאי אפילו קודם תפלת מעריב, וד"ז צע"ג].

**אמנם** נראה פשוט דלא שייכא דברי המג"א לספיקתו של מרן צ"ל, דהלא דברי מרן צ"ל בקונטרס ובספרו מיירי קודם שום הבדלה, בין לפני הבדלה על הכוס ובין לפני הבדלה בתפלה. משא"כ דברי המג"א בסימן תרכ"ד מבואר דמיירי דכבר התפללו מעריב, יעו"ש בדבריו, וא"כ מסתמא הבדילו באתה חונן, וא"כ פשיטא דליכא הוכחה לספיקת מרן צ"ל. ובזה מיושב ג"כ מש"כ בסימן תפ"ט, לענין ספירת העומר, דמפורש ג"כ דכבר התפללו, וא"כ מסתמא הבדילו בתפלה, ובזה כתב דשבת כבר חלף ואזל. ומה"ט לא שייכא לדברי מרן צ"ל, ורק דיש לעיין בדברי קו' החנוכת הבית, וצ"ב.

**ולפ"ז** נראה דיש ליישב ג"כ סתירת המג"א בסימן תצ"א ותרכ"ד, וכקו' הגרע"א הנז"ל, דיעויין בסימן תצ"א דמיירי להדיא קודם שהבדיל כלל, ומה"ט ס"ל דעדיין צריך הבדלה עכ"פ לדברים השייכים לקדושת היום, וא"ש.

**ויש** להעיר בהך ענינא, במש"כ המשנ"ב בסימן רצט סקל"ג, בטעמא דאסור לעשות חפציו עד שיבדיל, וז"ל, אפילו משתחשך כיון שלא הבדיל עדיין חל במקצת קדושת שבת עליו ואסרו חז"ל במלאכה, עכ"ל. ומבואר עכ"פ דס"ל דאין זה מלתא דחובת הבדלה דרמיא עלי, ובחי' הגר"ח על הש"ס בשם מרן צ"ל, הביא דברי המשנ"ב הללו, וכתב עלה דהוא מוזר מאד ע"ש. ועכ"פ לפ"ד צ"ע מש"כ המשנ"ב

בסימן תרכ"ד סק"ג, דמותר בכל העינויים במוצאי יום כיפור, חוץ מאכילה ושתיי', עד שיבדיל יעו"ש. וצע"ג דמ"ש יום כיפור דלא נאסר עינויים עד שיבדיל, מבמוצ"ש עד דעדין איכא מקצת קדושת שבת עליו עד שיבדיל, ומה"ט נאסר בעשיית מלאכה, [וצ"ע. ובמק"א הבאתי שיש לבאר דברי הרמב"ם באופ"א ממרן זצ"ל, ולפ"ז אולי אפשר לפרש כן דברי המ"ב, ואכמ"ל], וצע"ג.

## הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

### לכם באתרוג והמוציא מחבירו עליו הראיה

**עיין** בשו"ת חמדת שלמה (סימן א-ב) דהוכיח מכמה דוכתי ומסוגיית תקפו כהן דכשפוסקים להשאיר ממון ביד המוחזק על פי דין המוציא מחבירו עליו הראיה, הרי זה של המוחזק בתורת ודאי.

**עוד** ראיתי דמטו משמיה דמרן הגרי"ז זצ"ל דפסק בספק לוי שיש ברשותו אתרוג של מעשר ראשון, דיוצא בו ידי חובתו ביום טוב ראשון של סוכות. דהרי אף אם אינו לוי, הרי יכול לומר לכל לוי שבא להוציא ממנו להביא ראיה, וא"כ הרי האתרוג מיקרי 'לכם' בתורת ודאי. [ואולי י"ל דאינו מוכרח דס"ל כסברת החמדת שלמה, דשאני 'לכם' דאתרוג דמתקיים גם בספק, כיון דבעינן 'לכם' הראוי לאכילה, והרי הוא ראוי לאכילה. וצ"ע].

**והנה** החתם סופר (על התורה שמות ט, ז) על הפסוק "וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויחזק" וגו' כתב וז"ל, ואמרו במדרש כי אחד מת על כן 'ויחזק'. וקשה, הא לעיל כתיב "לא מת אחד" [דמשמע אפילו אחד לא]. וי"ל, 'דמעשה שהיה' מצרי ישראל החליפו פרה בחמור וילדה הפרה, ויש ספק אם נולדה קודם המשיכה והולד למוכר או אחר המשיכה והולד לישראל. ויש בזה דינים ופלוגתות אי מי שנולד הספק ברשותו עליו להביא ראיה או המוציא מחבירו עליו הראיה. יהיה איך שיהיה היה המעשה באופן שעל פי הדין מצד הספק היה הולד של ישראל [מדן המוציא מחבירו עליו הראיה]. ואותו הולד מת, אך הרי הוא של ישראל מספק, לא נוכל להוציאו מחזקתו או מרשותו אבל הקב"ה ידע אימתי נולד, באופן שהיה של המצרי, על כן מת. ואילו האמין פרעה בהשגחה עליונה בשפלים,

ג. לא נמצא כזה במדרש, ואולי מבוסס על מדרש אחר על הפסוק (שמות ט, טז) "לא נשאר בהם עד אחד" - אבל אחד נשאר - פרעה. (עיין מכילתא בשלח מסכתא דויהי פרק ו, פסיקתא זוטרתא שמות יד, כח, דעת זקנים מבעלי התוספות שם).

היה לו להבין זה, אך לא האמין שיושב בשמים ית"ש ישגיח מתי ילדה הפרה, על כן ויחזק לבו, עכ"ל.

**ויש** לעיין דהא בציור של החתם סופר שהבהמה היתה ביד ישראל מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, וכלפי שמיא גליא שהיא של המצרי, למה מתה אותה בהמה במכת דבר. הא כיון דהבהמה היא ביד ישראל הרי היא שייכת לו בתורת וודאי, ומן הדין אינה של המצרי אפילו אליבא דאמת. וצ"ע.

**והנה** בחמדת שלמה (שם) מביא הא דמבואר בגמרא (בבא בתרא פא, א) דבכדי להביא ביכורים צריך בעלות גם על הקרקע וגם על האילן. וכשמוכר לאחד שלשה אילנות, קנה הלוקח גם את הקרקע ומביא ביכורים. ובמוכר אילן אחד לא קנה אלא האילן ואינו מביא. וכשמכר שני אילנות הרי זה ספק אם מכר לו גם הקרקע, לפיכך מביא ואינו קורא. והקשה החמדת שלמה, כיון דבמוכר שני אילנות הוי ספק אם קנה הקרקע, יש לנו לאוקמי הקרקע בחזקת מרא קמא מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ואם כן הרי אינה של הלוקח בתורת ודאי, ולמה מביא ביכורים. ובשלמא אי נימא דדין המוציא מחבירו עליו הראיה אינו אלא הנהגה, שפיר יש לו להביא ביכורים מספק, כיון דיתכן שכלפי שמיא גליא שהקרקע של הלוקח. אלא אי נימא שדין המוציא מחבירו עליו הראיה, הוא דין גמור, דפסקין שהוא של המוחזק בתורת ודאי, קשיא למה מביא ביכורים.

**ועיין** בחמדת שלמה (סימן ב) דהביא תשובת הנתיבות לקושיא זו, דיש לומר דלעולם הדין דהמוציא מחבירו עליו הראיה אינו אלא הנהגה מספק, והא דמבואר בכמה דוכתי שזה של המחזיק בתורת וודאי, זה אינו אלא מעיקר הדין, אלא דכיון דפוסקים להתנהג כאילו הוא של המחזיק, הרי שכנגדו מתייאש מן הדבר, ושב המחזיק וזוכה בו, גם אילו אליבא דשמיא הרי הוא של הכנגדו. אלא שסברא זו כוחה יפה במטלטלין וכדומה דאהני בהו יאוש, דלכך מיקרי של המחזיק בתורת וודאי. אמנם בקרקעות דאין בהם יאוש, אינם של המוחזק בתורת ודאי אלא הנהגה מספק. ואתי שפיר מה דלוקח שתי אילנות מביא ביכורים, על צד הספק שהקרקע שלו. ודו"ק.

**והנה** בנתיבות המשפט (סימן קה ס"ק ב) בענין יד פועל כיד בעל הבית, שכתב בין הדברים דדין יאוש הוא גזירת הכתוב, וכיון דבקרא דיאוש נאמר 'אחיק' - אין יאוש בגויים, עיי"ש. ולפי דבריו יש לומר, דכשיש דין בין ישראל לגוי ונפסק להניחו היד ישראל מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, בכהאי גוונא כיון דאין יאוש בגוי, נמצא שהישראל מחזיק בחפץ רק בתורת ספק. ואילו כלפי שמיא גליא שהחפץ של הגוי, אליבא דאמת הרי הוא של הגוי, ודו"ק. ואם כן אתי שפיר הא דכתב החתם סופר דאילו אליבא דאמת היתה הבהמה של המצרי, היתה מתה במכת דבר, ודו"ק.

**[ובאמת י"ל עוד, דאפילו אי נימא דיש דין יאוש בגוים, אבל אי נימא דהדין יאוש קונה היא הלכה הנלמדת מגזירת הכתוב, אם כן קודם מתן תורה, לא היה דין 'יאוש קונה', ודו"ק].**

**הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש**

### **אכילה בסוכה בבית המקדש ובדין אחשביה**

**הנה** דנו המפרשים במה שנתבאר בכמה דוכתי דיש איסור לעשות בנין בבית המקדש, וילפינן ליה מהפסוק לא תטע לך אשירה. ומקשים דלפי זה לכאורה היה אסור לבנות סוכה בעזרה, ואם כן איך אכלו שיירי מנחות בסוכות הא הוי אכילת פת החייב בסוכה?.

**ובשו"ת** בית יצחק (אבן העזר חלק ב סימן קכה אות ב, אורח חיים סימן ה אות יח) מוסיף להקשות, הא אפילו אם היו אוכלים מן המנחה פחות משיעור החייב בסוכה, דהיינו פחות מכביצה, אפילו הכי היו חייבים בסוכה, שהרי מצות אכילת קדשים אחשביה לשיעור החייב בסוכה. וכמו שמצינו דבשבת ויום טוב, להרבה שיטות, אפילו אם אוכל כזית חייב לאוכלו בסוכה, כיון שמצות אכילת שבת אחשביה לשיעור אכילה החייב בסוכה.

**וי"ל** על פי הסברא הידועה בשם בית הלוי (חלק א סימן ב אות ב, אות ו) דמבואר שם דהא דיש מצוה דאכילת קדשים אפילו בפחות מכזית, הוא משום שהמצוה היא מצד הקדשים שיהיו נאכלים, אבל לא מצד האוכלים. ומזה הטעם כיון שעל ידי מעשיו נאכלו הקדשים, חשיב מצוה אף בפחות מכזית.

**ואי** נימא הכי, אפשר לחלק דדוקא בשבת ויום טוב שהאכילה עצמה מצוה על הגברא, בזה יש דין אחשביה לחייבו בסוכה. מה שאין כן באכילת קדשים, שאין מצוותן מצד האוכל אלא מצד הקדשים, דלמא אין אומרים אחשביה על האי אכילה לחייבו בסוכה.

**ויתכן** לומר עוד, בהקדם מה שכתב המגן אברהם לענין שלש סעודות ביו"ט לענין סוכה. דהנה המגן אברהם (סימן תקטט ס"ק ה) מביא ראיה דאין חיוב שלש סעודות ביום טוב מהא דתנן (סוכה כז, א) דעת רבי אליעזר דחייב אדם לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, דהיינו שתי סעודות בכל יום. ואי נימא דיש דין שלש סעודות



ביום טוב, הלא ביום הראשון של סוכות שהוא יום טוב צריך לאכול שלש סעודות, נמצא שחייב בחמישה עשר סעודות.

**ועיין** בשער המלך (הלכות סוכה פרק ז הלכה ד) ובמעשה חושב (שם) דהקשו על המגן אברהם, דאפילו אם אין דין שלש סעודות ביום טוב, הא בכל שבעה ימים של סוכות יש שבת, ובשבת לכולי עלמא חייב בשלש סעודות.

**ובאמת** כבר הקשו כן הראשונים, אמאי נקט רבי אליעזר ארבע עשרה סעודות, הא במשך שבעת ימי החג יש גם יום שבת שחייב לאכול בו שלש סעודות, נמצא שחייב לאכול חמש עשרה סעודות בסוכה. ותירץ המאירי, שרבי אליעזר מנה רק הסעודות שחייב בהן משום סוכה והבאות מצד רגילות דירה, ולא מנה סעודה זו שאינו חייב בה אלא משום שבת בלבד.

**ועיין** באחרונים שהעירו, מאי נפקא מינה הא סוף סוף צריך לאכול אף סעודת שבת בסוכה.

**ואולי** יש לומר דלפיכך לא החשיב רבי אליעזר את סעודה שלישית דשבת, כיון שיכול לאכלה חוץ לסוכה, שהרי סעודת שבת יכול לקיים באכילה של כביצה בדיוק, ואילו חיוב סוכה אינו אלא באכילת יותר מכביצה.

**אלא** שיש לדון לחייבו בסוכה מצד שסעודת שבת אחשביה למהוי שיעור החייב בסוכה וכו"ל. ואולי י"ל דבשלמא שתי סעודות הראשונות שאוכלים בשבת, יש להם שייכות ליום טוב, להכי כיון שיש להם חשיבות אכילה לשבת מיקרי שיעור אכילה לענין סוכה. מה שאין כן בסעודה השלישית שאינו אלא חובת שבת, אין לה שייכות לחיוב סוכה, לפיכך אם אכל פחות משיעור החייב בסוכה, אין אומרים בה 'אחשביה'.

**ואולי** לזה כיון המגן אברהם בראיתו, דאילו היה דין לאכול שלש סעודות ביום טוב, היתה הסעודה השלישית מדיני הסוכה, ואם כך אפילו אכל פחות מכשיעור היינו אומרים אחשביה ויהיה חייב בסוכה. אמנם מכיון שאינו חייב בשלש סעודות ביום טוב, אין אומרים כן. ודו"ק.

**וכל** זה מובן יותר באם הדין של רבי אליעזר שחייב אדם לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, אין הכונה שחייב באכילה ומחמת זה מתחייב בסוכה, אלא שהוא שיעור בקביעות שם הסוכה. דעל ידי הני אכילות בסוכה קובע הסוכה למקום מגוריו. ואם כנים הדברים, מובן הוא דרק האכילות שאוכלים מדין סוכות קובע הסוכה, אבל מה שמחויב לאכול, אף אם חייב לאוכלו בסוכה אינו מצטרף לקבוע השם סוכה. ודו"ק.

**הרב שלמה צינמון, רב דקהל בני תורה פלטבוש**

## בדין סכך וקרקע דסוכה

**תנן** בסוכה (יב, א) וכולן כשרות לדפנות, ופירש רש"י וז"ל, דכל סוכה הכתוב סכך משמע דדופן לא איקרי סוכה, ודנפקא לן דפנות מבסכת בסכת בסכות, מייתורא דקראי ילפי' ולא ממשמעו, הלכך סוכות תעשה באספך מגרנך אסככה הוא דקאי, עכ"ל. ויעוין מש"כ הרמב"ם פ"ו מהל' לולב הלט"ו וז"ל, עצי סוכה אסורין כל ח' ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך וכו', עכ"ל. ועי' ברא"ש (פ"א סימן יג) שכתב בא"ד וז"ל, והאי דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך אבל עצי דפנות משרי שרי, דכל מאי דדרשי' מחג הסוכות היינו דוקא בסכך וכו' ודלא כהרמב"ם ז"ל וכו', עכ"ל. [ועיין בדברי הגר"ח זצ"ל בספרו, ובמש"כ בזה האבי עזרי, ואכ"מ].

**והנה** יעוין להלן (לא, א) דאיתא, ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברה"ר ר"א פוסל וחכמים מכשירין, וע"ש בפירושו רש"י, ועכ"פ מבואר להדיא דאי ס"ל קרקע נגזלת הוי סוכה פסולה, הרי להדיא דשייך פסולים בהסוכה אף שלא בהסכך. ולא מיבעי דצ"ע לשיטת הרא"ש דס"ל דליכא איסור עצי סוכה בדפנות, אלא דאף לפי"ד הרמב"ם צ"ע, דעד השתא חזינן דס"ל דשייך פסול אף בדפנות, דהא שם סוכה עלה, אבל לכאורה ז"פ דלא ס"ל דאיכא איסור בקרקע, וא"כ לכו"ע צריך עיון וביאור בגדר דהנך פסולין דשייכים בקרקע, וצ"ע. [ועיין בזה בחי' הגר"ח על הש"ס, ובכפ"ת בסוגיין, ועי' באבנ"ז תשו' סימן תנ"ט אות ט"ו].

**והנה** יעוין מש"כ הגרע"א (דף יז, א ונדמ"ח בדף ט, א) דדן בפסול גזול בדופן, ובא"ד כתב וז"ל, ואף די"ל דדרשא דלכם למעוטי גזולה קאי רק על הסכך ולא על הדפנות (ומדברי השו"ע סימן תרל"ז לא משמע כן וצ"ע) מ"מ פסול משום מצוה הבאה בעבירה וכו', עכ"ל ע"ש. ומסוגיא הנזכרת לעיל בדף ל"א דמוכח להדיא דשייך פסול אף שלא בסכך, דלמ"ד דקרקע נגזלת איכא פסול גזל בהקרקע, צ"ל דס"ל להגרע"א דמקום איכא לחלק בין הקרקע ובין הדפנות לענין פסלות, והדבר צ"ע.

**ונראה** דיעוין מש"כ הפרי מגדים (משב"ז סימן תרכ"א סק"א בא"ד) וז"ל, אבל אם תחתונה מסוככת כהלכתה עם דפנות וסיכך למעלה ע"ג הגג ארובה בלי דפנות וכו' מתכשרא התחתונה, דכל זמן שאין ראוי עליון לסוכה לאו סוכה תחת סוכה הוא, דהא בעי י"ט גובה ג"כ וכל הכשר סוכה, והבן וצ"ע, עכ"ל. וע"ע מש"כ בסימן תרל"ג (סק"ב במשב"ז), דמסיק דאע"פ שאין מחיצות לעליון מפסלה תחתונה דסכך לבד מיקרי סוכה ובהכי פסל רחמנא ב' סככים, ע"ש. ובסו"ד הוסיף וז"ל, ומיהו בעי דלקבל תחתון כרים וכסתות דאל"ה אין עליון ראוי להקרא סכך להגן עליו דא"א לישב על התחתון, אבל שתהא עליונה כשירה דוקא כדינא זה אינו, עכ"ל. ולכאורה מבואר דלעיקר השם סכך שייך דבעי ג"כ לקרקע הסוכה דבלא"ה

## בענין מי שקידש בליל א' דסוכות וראה ששכח להסיר השל"ק — קמז

חסר בעצם שם סכך, אבל הדפנות אינם אלא הכשר וכתנאי בעלמא לעשות סוכה כשירה. ובזה הי' מובן טפי מש"כ הגרע"א להסתפק בדין גזול בדפנות, דאע"ג דמבואר להדיא דשייך הך פסול בקרקע, עכ"פ למ"ד דקרקע נגזלת, מ"מ חלוקים הם בעיקר ויסוד דינם, וכמשנ"ת.

**[ואולי** איכא נפק"מ היוצא לן לפ"ז, והיינו לענין דינא דנוי סוכה, אם שייך בקרקע הסוכה, דהנה לענין נוי בדפנות הסוכה, עי' בשו"ע (סימן תרלח) ובביאור הגר"א שם. ולפמש"נ אולי י"ל דבקרקע שייכא לכו"ע, ודו"ק. ועי' בתשו' הרשב"א בסיומן נ"ה בעיקר יסוד ודין נוי לסוכה, להתנאות ולהנעים עליו ישיבת סוכה ומצוה וכו', ע"ש].

### הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

## בענין מי שקידש בליל א' דסוכות וראה ששכח להסיר השל"ק

**עיין** בביכורי יעקב (סוף סימן תרלט ס"ק מא), דכתב דמי שקידש בליל ראשון דסוכות והתחיל לאכול ושוב ראה דהשל"ק היה על הסוכה ושכח מליטלו, צריך לברך עוד הפעם לישב בסוכה ולאכול עוד כזית. וכתב דקידוש אינו חייב לברך שנית ואף לא שהחיינו, והטעם ביאר דכיון דמדינא דגמרא יוצאין בשהחיינו של שעת עשייה, כש"כ דמהני מה שבירך בשעה שהשל"ק היה על הסוכה, ועיין במשנה ברורה שם סוף תרלט' ס"ק מח' דהביא דבריו להלכה.

**אבל** דבריו צ"ע דהא בעינן או שעת עשייה או שעת קיום מצוה לצאת השהחיינו של מצות סוכה, ועיין שם עוד דהקשה הביכורי יעקב על עצמו דהא הרמ"א (סימן תרמא) פסק דאם קידש בתוך הבית דאינו פוטר השהחיינו של הסוכה. ותני' הביכורי יעקב דשם שאני דלא היתה הסוכה לפניו ולא נתכוון לפוטרה, אבל הכא כיון שהיתה לפניו לא גרע ממי שבירך בשעת עשייה, עכ"ד. וצריך ביאור סברתו בזה, ומה המעלה במה שהיה הסוכה לפניו, ומה הגדר בזה, והאם כל פעם שיורדים גשמים אפשר לברך שהחיינו בתוך הבית ולפטור הסוכה אם מקום הסוכה נראה בתוך הבית, והאם יש מעלה במה שהוא יושב במקום דלולי השל"ק היה סוכה, אבל מה הסברא בזה. ועיין במשנה ברורה שם ס"ק ל"ו, דכתב סברא זו בנוגע אם בירך שהחיינו בסוכה בשעת גשמים דהוא יוצא בזה אף דהוא פטור וכסברא הנ"ל, וגם על זה צ"ע דהא הביא הגאון על הרמ"א שם סעיף ה' דאם יורדים גשמים אין שם סוכה עליו, וצ"ע.

### הרב יעקב ניומאן

## סתירה בברכת שהחיינו האם די בזמן המצוה או דצריך קיום ממש

**הרמ"א** סימן תרמ"א כתב, דאם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אף על פי שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום הסוכה. ומקור הדברים הוא מהר"ן בשם הראב"ד, ועיין בתשובות הב"ח הישנות סימן קלב' דחולק על זה וסובר דאם בירך בלילה בזמן המצוה אף דלא בירך בתוך הסוכה הברכה קאי על הסוכה. וכן משמע ברא"ש דהביא מהבה"ג דהזמן שנאמר בקידוש פוטר הזמן של הלולב, והקשה עליו דהא אינו זמנו, ומשמע דאילו היה זמנו אף דאינו לפניו הוא פוטר. אבל למעשה להלכה הרמ"א לא פסק כן, רק דאם לא בירך בתוך הסוכה לא נפטר משהחיינו על הסוכה, ולא די במה דהוא זמנו אלא בעי שעת קיום המצוה בפועל.

**ויש** להעיר, דעיין במגן אברהם (סימן תרצב ס"ק א) דכתב דכשאומר שהחיינו על מקרא מגילה יכין בזה גם על משלוח מנות וסעודת פורים, ועיין בביאור הלכה שם דהביא מהפרי מגדים דצייד דלפי דעת המחבר דמברך שהחיינו רק בלילה, דיכין בשהחיינו של הלילה, וחלק עליו הביאור הלכה שם וכתב דלא נהירא, ודייק מהמ"א דאמר זה רק בשחיינו של היום, וביאר במ"ב ס"ק א' דרק השהחיינו של היום פוטר דזמנו הוא ביום.

**וצ"ע** דאף השהחיינו של היום לכאורה אינו פוטר כמו שכתב הרמ"א בסימן תרמ"א בנוגע לסוכה, דאף אם הוא זמנו אם אינו מקיים המצוה עכשיו ממש אינו פוטר. ואין לדחוק דהכא הוא רק חומרא בעלמא לכין על מצוות היום על הצד דהוא פוטר, דא"כ יהא עכ"פ ספק ולא יוכל לברך שוב כשהוא נכנס להסוכה, וצ"ע. [אם לא שנדחוק דבאמת אם כיון להדיא יש צד דהוא פוטר אף אם אינו בתוך הסוכה, ואין הכי נמי מה דאמר הרמ"א דיברך כשנכנס להסוכה הוא רק אם לא כיון להדיא דהשהחיינו שבירך בתוך הבית יפטור הסוכה, וצ"ע].

**ובאמת** מקור הדברים של המ"א בהלכות מגילה הוא מהשל"ה מסכת מגילה אות ו', ושם מבואר דמה דהשהחיינו של המגילה פוטר המצות הוא משום דהמצות כתובים במגילה, וא"כ אפשר דלא היה קשה מסוכה דלא שייך בה סברא זו. רק דהמ"א והח"ח שכתבו להדיא דרק השהחיינו של הקריאה של היום פוטר משום דהוא זמנו, משמע דאינם לומדים כאותה סברא. וגם דעיין שם בהשל"ה שהביא דוגמא לדבריו ממה דהשהחיינו של קידוש בליל סוכות פוטר השהחיינו שהוא חייב על הסוכה, וזה צ"ע דממ"נ אם איירי באופן דהוא בתוך הסוכה א"כ שם הוא פשוט, ואם איירי באופן דאינו בהסוכה, זה להדיא דלא כהרמ"א בהלכות סוכה.

**הרב יעקב ניומא**

## בענין מחיצות של שבת וסוכה

### א. מחיצות שבת הם כדי להקיף את המקום, מחיצות סוכה הם כדי לעשות חפצא של דופן

**איתא** בסוכה (ד, א), "היתה פחותה מ' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה כשרה". ותוס' (ד, ב ד"ה פחות) הקשו מהגמ' שבת (ז, ב) שבית שאין תוכו י', אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' כדי להשלימו ל' מותר לטלטל בכלו, מאי טעמא הוי חורי רשות היחיד וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו, ואין צריך שהחקק יהיה פחות משלשה מהכותל. הריטב"א בשבת (ז, ב) תירץ וז"ל "י"ל דהתם בענין מחיצות של סוכה, דרחמנא קפיד שיהו לה דפנות, אבל הכא לא בעי אלא שיהא עומד מוקף מחיצות", ומבואר מדבריו שמחיצות שבת הם כדי להבדיל את המקום מרה"ר, ולכן אין צריך עשרה טפחים בהמחיצה עצמה אלא שהמקום יהיה מוקף בתוך היקף של עשרה טפחים, ולכן יש לצרף החקק להכותל אע"פ שאינה פחותה משלשה טפחים, אבל בסוכה יש דין של דפנות, וצריך חפצא של מחיצות, ולכן צריך שיעור של עשרה טפחים במחיצות עצמן, וצריך דין של לבוד לצרף החקק לכותל. וכן ביאר הברכת יעקב לסוכה (סימן י) והחזון יחזקאל לסוכה (פרק א משנה ט).

**וכן** מבואר בחידושי רבינו חיים הלוי (פרק יז מהלכות שבת הלכה יג), אהא דכתב הרמב"ם שלחי מאיסורי הנאה כשר מפני ששיעור עביו כל שהוא, אבל קורה מאיסורי הנאה פסולה מפני שיש בו שיעור טפח, והקשה הראב"ד עליו שהרי יש שיעור גובה בהלחי, שצריך שיהיה עשרה טפחים. וביאר ר' חיים שאיסורי הנאה שכתותי מכתת שיעוריה, אין הביאור שהם אינם כלל בעולם, אלא שנתבטל שיעורם כיון שעומדים לשריפה, ולכן הלחי שאין בו שיעור ברוחב, כשר אע"פ שעומד לשריפה. ומה שהקשה הראב"ד שלחי יש בו שיעור בגובה, לא קשה מידי, שהשיעור של עשרה טפחים של מחיצות רשות היחיד אינם שיעור בהמחיצות עצמן, אלא שהמקום צריך להיות מוקף בעשרה טפחים, ולכן אע"פ שנתבטל השיעור של הלחי, עדיין יש על המקום היקף של עשרה טפחים, ולכן לחי שהוא מחיצה המתרת ברשות היחיד (עירובין יב, ב) כשרה, אבל קורה שאינה מדין מחיצה צריך שיעור, ואם עומד לשריפה פסולה.

**ובסוכה** (ד, ב) אמרינן, "היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה, סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא, א"ל רבא בענין מחיצות הניכרות וליכא". וכתבו הר"ן והריטב"א שעמוד חשוב כמחיצה למחיצות שבת, ורק לענין סוכה צריכים מחיצות הניכרות<sup>71</sup>. ובגמ' להלן (ז, א)

---

ה. אמנם, שיטת הרמב"ן בשבת (צט, ב) שרק על גבי העמוד הוי רשות היחיד, אבל אין האויר

א) איתא שבדופן שלישיית של הסוכה צריכים טפח וצורת הפתח, והקשה הר"ן למה צריך טפח ביחד עם הצורת הפתח, הרי צורת הפתח היא מחיצה גמורה לענין שבת וכלאים. ותירץ הר"ן שצורת הפתח אינה כשרה לדופני סוכה מפני שסוכה צריכה מחיצות הניכרות, ולכן בשתי הדפנות של הסוכה שצריך דפנות שלמות, אין צורת הפתח מועיל, ורק בדופן שלישיית של הסוכה, שיש כבר טפח, צורת הפתח יכול להשלים את המחיצה, אבל בשבת אין צריך מחיצות נכרות, ולכן צורת הפתח כשרה בהם, עכ"ד. וכן כתבו תוס' בסוכה (ז, א ד"ה ואינה), שלפי לשון אחד בגמרא צורת הפתח לענין סוכה צריכה להיות חצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן, אע"פ שלענין שבת הקנים של צורת הפתח כשרים אפילו במשהו, מפני שלענין סוכה צריך מחיצות הניכרות.

**וביאר** הברכת יעקב לסוכה (סימן י) שהריטב"א (סוכה ד, ב) כתב וז"ל, "גבי סוכה שמצותה בדפנות בעינן פחות משלשה כדי שיהיו דפנות הסוכה נראות כשלה, אבל התם כל היכא שיש רשות ארבע על ארבע מוקף במחיצות תו לא בעי, וכדאכשרינן בה בגוד אסיק מחיצתא, משא"כ בסוכה כדלקמן", הרי מבואר שהריטב"א מפרש שהחילוק בין שבת לסוכה לענין עמוד, הוא אותו חילוק שיש בין שבת לסוכה לענין חקק יותר משלשה מהמחיצות, והביאור הוא שלענין סוכה בעינן חפצא של מחיצות לכן צריך מחיצות ניכרות ולכן עמוד פסול לסוכה, וגם צריך שיהיה החקק פחות שלשה לדופן, אבל לענין שבת רק צריך שהמקום יהיה מוקף ע"י מחיצות, ואין דין של חפצא של מחיצות ואין צריך מחיצות ניכרות.

## ב. שיטת רש"י והרמב"ם בדין עומד מרובה על הפרוץ במחיצות של שבת וסוכה

**איתא** בעירובין (יא, א), חצר שרובה פתחים וחלונות אינה ניתרת בצורת הפתח. ופירש רש"י (ד"ה שרובה פתחים) "בארבע דפנותיה". ובחידושי הר"ן (סוף ד"ה שכן התרתה) ביאר כוונת רש"י, שמלבד מה שצריך שכל רוח ורוח בפני עצמו יהיה עומד מרובה על הפרוץ, כך צריך שכל ההיקף ביחד, בצירוף כל הרוחות, יהיה עומד מרובה על הפרוץ. וכן מבואר מדברי רש"י בסוגיא של פרוץ כעומד, שפירש רש"י (טו, ב ד"ה פרוץ כעומד) "כל ההיקף כולו עשוי כן", כלומר שהפרוץ כעומד אינו רק במחיצה אחת

---

שעל גבי העמוד אויר של רשות היחיד, ולא אמרינן אויר רשות היחיד עולה עד לרקיע בעומד, וזהו ספיקת הגמ' שם אם הזורק על גבי עמוד חייב אע"פ שהלך באויר של מקום פטור. וביאר ר' חיים בהל' סוכה, שהרמב"ן מפרש הגמ' בסוכה באופן אחר, שאין אומרים גוד אסיק מחיצתא רק במחיצות ניכרות, ואין חילוק בזה בין שבת לסוכה, ולכן אין מחיצות למעלה משפת העמוד.

לבדה, אלא בצירוף כל הד' מחיצות העומד שוה להפרוץ. וכן מבואר ברש"י (ה, ב) לגבי חצר שניתרת בעומד מרובה על הפרוץ וז"ל, "אפילו נפרצו בה פרצות הרבה בד' מחיצותיה סביב ונשתייר שם מן העומד עד שרבו עומדים על הפירצות, מותרות בלא שום תיקון", ומבואר דבעינן שיהיה עומד מרובה בצירוף כל המחיצות יחד.

**הערוך** השולחן (סימן שסב ס"ק כג) כתב שלענין שבת יש רק דין אחד של עומד מרובה על הפרוץ, שיהא כל ההיקף כולו עומד מרובה על הפרוץ, ואין צריך בכל דופן שיהיה עומד מרובה על הפרוץ. אך החזון איש (או"ח סימן עה) כתב שמסתבר שצריך עומד מרובה רק בכל דופן ודופן, ולא בכל ההיקף, וסבר שזו סברא חזקה עד כדי כך שכתב שיתכן שיש טעות סופר בדברי רש"י, וגם רש"י סובר שאין צריך עומד מרובה בכל ההיקף, עכ"ד. אמנם, הר"ן כתב ששיטת רש"י דבעינן תרת, עומד מרובה בכל ההיקף ובכל רוח בפני עצמה.

**ובסוכה** (ז, א) אמרינן, "ויתרה שבת על הסוכה, שהשבת אינה ניתרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ, מה שאין כן בסוכה". ופירש רש"י (ד"ה מה שאין) "דסגי ליה בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ואפילו היו לה פתחים בשתי הדפנות אחד או שתים, דכי מצטרפת להו בהדי השתים הפרוצות הוה ליה פרוץ מרובה, שריא", הרי שרש"י מפרש שבסוכה אפילו אם כל ההקף ביחד הוא פרוץ מרובה על העומד - כשר, משא"כ לענין שבת צריך שכל המחיצות מכל הד' רוחות יהיו עומד מרובה על הפרוץ. וכתב הט"ז (סימן תרל) שלפי רש"י בשתי הדפנות של הסוכה צריך שיהיו כהלכתן, כל אחד בפני עצמו צריך שיהיה עומד מרובה על הפרוץ, אבל כל המחיצות ביחד אינם צריכים להיות עומד מרובה על הפרוץ, משא"כ בשבת, דבעינן עומד מרובה בכל ההיקף ביחד וגם בכל רוח בפני עצמה. וכן המחבר פסק (הל' סוכה סימן תרל סעיף ה) כשיטת רש"י, עיין שם ובמשנה ברורה.

**ונראה**, דהביאור בשיטת רש"י הוא דרק בשבת יש דין להקיף את המקום, ולכן מלבד שצריך עומד מרובה על הפרוץ בכל צד בפני עצמו, צריך גם כן עומד מרובה מכל הד' צדדים ביחד, ואע"פ דשלוש מחיצות דאורייתא, מ"מ ע"י השלש מחיצות נחשב כל הד' רוחות כמוקפות ומובדלות, אבל בסוכה רק צריך חפצא של

ג. הערוך השולחן הביא ראייה לדבריו משיטת הרמב"ם שצורת הפתח פסול בפרוץ מרובה ופירצה י', והרי במבוי מפולש צורת הפתח כשר אע"פ שאותו רוח כולו פרוץ, וראיה שהדין של פרוץ מרובה הוא רק בצירוף כל ההיקף ביחד, וא"כ לא איכפת לן שבאותו רוח יש פרוץ מרובה. ויש לדחות ראייתו, שר' חיים בהל' שבת (פרק יז) ביאר שבמבוי מפולש לרה"ר אינו נמצא בתוך רה"ר, ולכן רק צריך הבדלה בינו לרה"ר ואין צריך מחיצה גמורה. ועוד הביא ראייה מהדין שלחי משום מחיצה אע"פ ששאר הרוח פרוץ, וראיה שפרוץ מרובה על העומד הוא רק בצירוף כל ההיקף.

דופן ואין צריך להקיף את המקום, ולכן אין צריך עומד מרובה מכל הד' צדדים ביחד, ורק צריך עומד מרובה על הפרוץ בשתי המחיצות בפני עצמן.

**ולכאורה** קשה על זה מהגמ' סוכה (ז, א), רבא אמר מגו דהויא [ב' כהלכתן ושלישית אפי' טפח] דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת [ובשבת של סוכות יש לסוכה דין רשות היחיד]. וקשה איך מהני שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח למחיצות לשבת, הרי ליכא היקף על המקום. ויש לתרץ, שבספר מרחשת (סימן טז) הקשה הרי בסוכה פרוץ מרובה על העומד כשר, ואין צריך ג' מחיצות הסותמות, ובשבת פרוץ מרובה על העומד פסול, דבעינן ג' מחיצות הסותמות, ואיך אמרינן מגו מסוכה לשבת. ותירץ דרבא דסבר דאמרינן מגו מסוכה לשבת, סבר שהלכתא לגרע אתא (ו, ב), שהיה צריך ג' מחיצות גמורות בסוכה, והללמ"ס גרע את המחיצה והעמידה על טפח, שאותו טפח נחשב כמחיצה שלימה על כל הדופן, עכת"ד. וכדבריו משמע להדיא בדברי רש"י שם (ד"ה וכן לשבת), "דמיגו דהווא טפח אגמריה רחמנא למשה במחיצות סוכה דליהוי ליה דופן שלימה לסוכה, הוי דופן נמי בשבת דסוכה לענין שבת". [ועיין בביאור הלכה (סימן תרל סעיף ה' ד"ה העשויות) שכתב דרש"י לא הזכיר צורת הפתח בדופן ג' של הסוכה, מפני שרש"י סובר כשיטת הב"ח דצורת הפתח הוא רק מדרבנן, והמיגו קאי על הדין דאורייתא דצריך רק טפח]. ולפי זה שהטפח השלישי נחשב כדופן שלימה, אע"פ שסוכה אין צריך היקף, מ"מ ממילא יש היקף על המקום ע"י ג' מחיצות שלימות.

**אמנם**, כפשוטו הרמב"ם חולק על רש"י, שבהל' שבת (פרק טז הלכה טז) כתב "כל מחיצה שיש בה פרוץ מרובה על העומד אינה מחיצה", ולא הזכיר הרמב"ם שצריך שכל ההיקף יהיה עומד מרובה על הפרוץ, ומשמע שהדין של עומד מרובה על הפרוץ הוא רק בכל רוח ורוח בפני עצמה. ואע"פ שהרמב"ם סובר שד' מחיצות דאורייתא, וא"כ בהכרח יהיה עומד מרובה על הפרוץ מד' רוחות, מכל מקום אם עיקר הדין של עומד מרובה על הפרוץ היה בכל ההיקף ביחד, היה להרמב"ם להזכיר זאת, וא"כ משמע ששיטת הרמב"ם היא שרק צריך עומד מרובה על הפרוץ בכל רוח בפני עצמה.

**והנה** ר"ח ביאר הגמ' סוכה (ז, א) "יתירה שבת על הסוכה", שהדופן השלישית של הסוכה כשרה בטפח אע"פ שפרוץ מרובה על העומד. וכן כתב המגיד משנה (הל' סוכה פ"ד הי"ב) בדעת הרמב"ם, שבשתיים כהלכתן של הסוכה צריך עומד מרובה, ורק בדופן שלישית אין צריך עומד מרובה. ונראה, שהמ"מ הוצרך לפרש דברי הרמב"ם כן, מפני שמשמע מהל' שבת שלפי הרמב"ם צריך עומד

ז. החזון איש כתב שמכאן ראייה שגם רש"י אינו סובר שצריך עומד מרובה ככל ההיקף, שאילו רש"י סבר שצריך בכל ההיקף, לא היה המ"מ מפרש הרמב"ם שאין צריך עומד מרובה בכל ההיקף.



בטעם שצריך מיעוט לסוכה גזולה ולא די במצוה הבאה בעבירה – קנג

מרובה רק בכל מחיצה בפני עצמה, וא"כ הרמב"ם לא היה יכול לפרש הגמ' כמו רש"י.

## הרב נחמן רוזן

### בטעם שצריך מיעוט לסוכה גזולה ולא די במצוה הבאה בעבירה

**איתא** במסכת סוכה (ט, א) דסוכה גזולה נתמעטה מסוכות תעשה לך. והק' תוס' שם למה צריך קרא, תיפוק ליה דהוה מצוה הבאה בעבירה. וידועים דברי המנח"ח בזה, והאריכו האחרונים בענין זה.

**ונראה** לצדד עוד מהלך בזה. דהנה שיטת ר"א לקמן (דף כז, ב) היא דאין יוצאין מסוכה לסוכה ובעינן להיות בסוכה כל שבעה, ואם אכל ג' ימים בסוכה אחת וג' ימים בסוכה אחרת לא קיים המצוה כלל, והוא דין התורה.

**ולפי"ז** באופן שגזל סוכה ובתוך ימי הסוכות פייס הנגזל והסכים לו להיות בסוכה, איכא נפק"מ מה הדין לענין ימים הנשארים, דאם קודם הסוכה היתה פסולה רק משום מצוה הבאה בעבירה, א"כ אינו נחשב אח"כ בקניית הסוכה שזו סוכה חדשה, שכן אפילו קודם היה כאן חפצא דסוכה וישיבת סוכה, ורק שהגברא לא קיים המצוה בפועל, ובודאי לפי ר"א שצריך להיות סוכה לשבעה אין צריך לקיים המצוה בפועל כל שבעה, ולא גרע מקטן שהגדיל כמבואר בגמרא שם.

**אמנם** אם הסוכה היתה פסולה משום גזול ממיעוט של לך, א"כ לא קיים המצוה כלל והוה סוכה חדשה. ונראה שאי"ז כמו קטן שנתגדל או שנשתטה ובסוכות נתפקח, ועי"ש במנח"ח בחילוק דידיה, והוא כולו לשיטת רבנן בדף כ"ז, ולפי הנ"ל איכא נפק"מ דשייכא רק לפי ר"א ודו"ק.

**הנה** בסוגיא דגמ' (דף ד, א) גבי סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' ורצה להכשירה ע"י שיבנה איצטבא וימעט חלל הסוכה, שיטת רש"י שם שכל איצטבא באמצע הסוכה מכשירה שאר הסוכה משום פסל היוצא. אמנם הראשונים שם חולקין ע"ז ואכמ"ל בזה.

**ולפי** דעת רש"י, אם חלק האיצטבא היה גזול, ומ"מ רוצה להכשיר הסוכה ע"י האיצטבא דימעט שיעור הסוכה שעי"ז יחשב גם שאר הסוכה למטה מעשרים, אף זה יהיה תלוי בפסול הסוכה דגזול, דאם משום מצוה הבאה בעבירה, אזי נהי שאינו מקיים המצוה ע"ג האיצטבא אבל מכשרת שאר הסוכה, דסו"ס הוה חפצא דסוכה, משא"כ משום גזול אולי א"א לדון בו הכשר פסל, דבטל מיניה שם חפצא דסוכה.

## הרב זאב רייז

## הערה בדברי תוס' בענין זכר לענני הכבוד

**איתא** בגמ' (סוכה יא, ב), תניא כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, ענני הכבוד היו דברי ר"א, ר"ע אומר סוכות ממש היו, ע"כ. ומבואר דפליגי ר"ע ור"א אם מצות סוכה היא זכר לענני הכבוד או זכר לסוכות ממש.

**ומבואר** שם בגמ' דגם רבי יוחנן וריש לקיש פליגי בזה, דנחלקו שם במקור לפסול דבר המקבל טומאה בסכך, ר"ל יליף מקרא ד"ואד יעלה מן הארץ" דמוכח דענן אינו דבר מקבל טומאה וממילא ה"ה סוכה, וקאמר בגמ' דהיינו רק כפי המ"ד דענני הכבוד היו, ור"י להלן שם הביא מקור אחר לפסול דבר שמקבל טומאה, והיינו משום דסובר דסוכות ממש היו.

**ובתוס'** שם (יב, א ד"ה בפסולת) הביאו מהירושלמי, שביאר דמחלוקת ר"י ור"ל היא אם העננים באים מהשמים או מהקרקע, דר"י המשיל הדבר לאדם שכיבד את חבירו בחבית של יין וקנקנים (כלומר שהשמים נותנים הענן והגשמים) וריש לקיש המשיל לאחד שאמר לחברו תן לי מאה סאה חטין, אמר לו הבא לי קופתך, כך אמר ה' לארץ אייתי ענני וקביל מיטרא, דהיינו שהארץ מבקשת מה' סאה חטין, וה' משיב שראשית תביא הארץ קופה דהיינו הענן, והקופה של הארץ יקבל את המיטרא, ע"כ תוכן דברי התוס'. וכתבו התוס' שמשל זה הובא ג"כ במדרש רבה.

**וצ"ב** למה הוצרכו התוס' להביא המשל, ולא סגי להו לומר שלפי רבי יוחנן באים מלמעלה ולפי ריש לקיש באים מלמטה. ועוד צ"ב בדבריהם, שכתבו רק ההכרח שלפי ר"י העננים הם מלמעלה, וע"כ מצות סוכה אינה תלויה בעננים, כיון שלדרכו עננים מקבלי טומאה דבאים מן השמים, משא"כ לפי ר"ל שהם מלמטה א"כ מצות סוכה תלויה בעננים, והראיה כיון דאיתא במשנה שסוכה צריכה להיות מגידולי קרקע ואין מקבלין טומאה, ואם העננים הן למעלה אי אפשר להם להיות כן.

**אבל** הא גופא קשיא על המשנה, אמאי אם העננים למעלה א"א שיהיה זה הזכר למצוות העננים, ואין הכי נמי שלא יהיה פסול באינו גדולי קרקע. ועל כרחך מבואר בתוס' דרק אם העננים הן למטה עושין זכר, ולא אם הן למעלה, והדבר צ"ע.

**[ובמאמר** המוסגר, ידועים דברי הגר"א דהזכר לענני הכבוד בסוכות הוא הענני הכבוד דחזרו אחר חטא העגל, ונמצא דענני הכבוד הראשונים באין מלמעלה לגמרי בלי זכויותינו והשניים באו רק אחר התשובה והכנת בית המקדש, וזה כמשל הענני הכבוד דבא למטה, וגם זה החילוק בין חטין ליין, דיין בא למעלה לחטין ועיין].

**הרב זאב רייז**

## נענוע הלולב לרצות, לפי שבחג נידונין על המים

**כתבו** התוס' (סוכה לז, ב), שמה שמוליך ומביא הוא רק בלולב ובתנופת שני כבשי עצרת ולא בכל תנופות, וביאור הדבר דעושיין רק הני תרתי כיון שהם בא לרצות, כיון שמבואר בר"ה דף ט"ו שסוכות הוא הגמר דין על המים ע"כ עושיין זה.

**ויש** לדייק בלישנא דתוס' דכתבו דגמר דין שלהם הוא בסוכות, והרי איתא במשנה ובברייתא בגמרא חמש מחלוקות בדבר, וזה דלא כהמשנה שם, והמשנה שם ס"ל - וכן פסקין - דתחלת דינו של האדם הוא בר"ה וגמר דין ביוה"כ, ובסוכות ופסח ושבועות הוה תחלת הדין וגמר הדין באלו הפרקים גופא, דהיינו בפסח על תבואה וכו', ומלישנא דתוס' משמע דקאי כמ"ד דבכל הדברים הוה תחלת הדין בר"ה ורק גמר דין שלהם כל דבר בהפרק שלו, דעל תבואה בפסח ועל המים בסוכות כו'.

**והנראה** שבאמת יש להקשות בגמרא בר"ה דף טז ע"א, למה לא הוזכר מענין הלולב שבא לרצות על המים, ורק ניסוך המים הוזכר בענין ריצוי על המים. וי"ל דהנה הקשה הר"ן במשנה שם, הרי אם פסקין דהכל נידון בר"ה מאי נפק"מ בפסח וכו', ותירץ שבפסח הדין הוא על הציבור בכללותו כמה תבואה יהיה בעולם, ובר"ה הדין הוא על כל יחיד כמה יהיה לו מזה, וממילא י"ל שכן צריך להביא ברגלים דוקא קרבנות ציבור כיון שזה הוא עיקר הדין, אבל למאן דאמר שגמר הגזר דין הוא בכל יו"ט במה שנוגע לו, א"כ לא קשה קושית הר"ן, שאדרבה כל יו"ט הוא הגמר על הדין של ר"ה.

**ולפי"ז** י"ל שלאו בדוקא צריך להביא קרבן ציבור, וגם יחיד מהני, וממילא להאי מ"ד גם הלולב שהוא משתיין ליחיד יכול להיות לרצות, וממילא כתבו תוס' דוקא להאי מאן דאמר שהגמר דין הוא בסוכות, לדידיה יש ענין לעשות הנענועים באופן זה לרצות על המים.

**הרב זאב רייז**

## לשון תורה ולשון חכמים במטבע ברכת לולב ושאר הברכות

### מדוע מברכים 'על נטילת לולב' בלשון חכמים

**איתא** בגמרא (סוכה מו, א), העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב, ע"כ. ומבואר שחז"ל תיקנו לברך בנוסח 'נטילת לולב' שהוא לשון חכמים ולא בנוסח 'לקיחת כפות תמרים' שהוא לשון התורה.

**ובשו"ת** הרשב"א (חלק א סימן קנז) כתב שאין שום עדיפות לברך בלשון המקרא וז"ל, ומה ששאלת מפני מה אנו אומרים "על נטילת לולב" ואין אנו אומרים "על לקיחת לולב" כלשון הכתוב ולקחתם לכם. זו אינה שאלה שאין מקפידין בלשון כל שאנו שומרים הענין. שאם כן שאל למה אנו אומרים על נטילת 'לולב' ואין אנו אומרים על נטילת 'כפות תמרים' כלשון הכתוב. וכן בתפילין ובתקיעת שופר ובכל המצות אין ההקפדה רק על שמירת הענין לא בלשון, עכ"ל.<sup>ח</sup>

### ברכות המצוות נתקנו בלשון חכמים וברכות הנהיגין בלשון המקרא

**אמנם** כד נדייק בענין נמצא שיש בזה הבדל בין ברכות המצוות וברכות הנהיגין. שכן בברכת הנהיגין תיקנו בדרך כלל בלשון המקרא. כמו ששינונו בפרק ששי דברכות (משנה א) "על פירות האילן אומר בורא פרי העץ", הרי שפתח התנא בלשון חכמים, 'אילן', ומסיים בלשון המקרא, 'עץ', והטעם ברור מפני שהתנא שונה בלשון חכמים - אילן, אבל הברכה נתקנה בלשון המקרא - עץ. וכן כתב הגר"א (אמרי נועם עמ"ס ברכות לה, א) וז"ל, מה שאין אומרים על פירות האילן לשון 'פרי האילן' משום דאילן הוא לשון תרגום והברכה צריכין לומר בלשון הקודש אלא שבמשנה כתוב בלשון תרגום כמו אתרוג ולולב שהן לשון תרגום, עכ"ל.<sup>ט</sup> וכן הוכיח הגר"א בהלכות חלה (שם) מדברי רבי יהודה שמברך 'בורא מיני דשאים' והוא לשון הפסוק. ובספר

**ח.** על אף שהרשב"א כתב שאין קפידה בדבר, מכל מקום יש מהראשונים והאחרונים שכתבו טעמים לזה. ראה 'אבודרהם' (סדר תפלת סוכות) שעמד על זה שבחרו חז"ל לשון 'נטילה' במקום 'לקיחה' וכתב ז"ל, "נטילה [ו]לשון חכמים הוא במקום לקיחה כדאמרין 'נוטל' אדם את לולבו", עיי"ש בכל דבריו. ובספר המנהיג (הלכות סוכה עמוד שצא-שצב) נתן טעם מדוע מברכים על הלולב בלשון חכמים וז"ל, לפיכך תיקנו חכמים לברך "על נטילת לולב", להודיע שחייב ליטלו דרך גדילתו, ולא תיקנו לברך "על לקיחת לולב", אף על פי שכתוב בתורה "ולקחתם" שהלקיחה היא הקנייה במשמע נטילה. אב"ן, עכ"ל. וכן בלבוש (אורה חיים סימן תרנא סעיף ז) כתב טעם מדוע מברכים 'על נטילת לולב' דווקא, וז"ל, מה שמברכין "על נטילת לולב", ואין מברכין בלשון הפסוק "על לקיחת לולב" כדכתיב ולקחתם לכם, יראה לי הטעם משום דלשון לקיחה יש במשמעו לשון קניין, כלומר אף על פי שאינו אוחזו בידו אלא שקונוהו ע"י אחד מן הקנינים שבידו ברשותו סגי, אלא מדכתיב ולקחתם שצריך לקיחה תמה ילפינן שצריך להגביהו ולאוחזו בידו, לפיכך תקנו לומר לשון נטילה שזהו פירושו שאוחזו בידו ועומסו עליו כמשא, כלומר שמגביהו כלשון הפסוק (ישעיה סג, ט) וינטלם וינשאם וגו', לפיכך תקנו לברך על נטילת לולב, לומר שצריכין להגביהו, עכ"ל.

**ט.** ונראה פשוט שהטעם שבברכת אילנות אומרים 'אילנות' ולא 'עצים' הוא מפני שתקנה זו היא מיסוד האמוראים כדאיתא בגמרא (ברכות מג, ב), אמר רב יהודה, האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מבלבבי, אומר, ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם, עכ"ל, והם תיקנו בלשון חכמים.

## לשון תורה ולשון חכמים במטבע ברכת לולב ושאר הברכות \_\_\_\_\_ קנז

ה'עמק שאלה' (פרשת צו שאילתא עג אות ב) כתב להוכיח כדברי הגר"א מהברכה 'המוציא לחם מן הארץ' וז"ל, יש להביא ראיה לדעת הגר"א דראוי לומר בלשון המקרא מדמברכין 'המוציא לחם מן הארץ' ואומרים 'המוציא' וכו' ולא מברכין 'בורא' לחם כמו בכל המינין, אלא משום דלישנא דקרא הוא, הרי כדברי הגר"א, עכ"ל.

**אולם** בברכות המצוות מצינו בכמה מקומות שנתקנו בלשון חכמים. שכן מברכים 'על נטילת לולב' כנ"ל, ועל מצות תפילין מברכים "על מצות תפילין" שהוא לשון חכמים ואין מברכים "אקב"ו על מצות טוטפת" כלשון התורה, וכן מברכים 'להתעטף בציצית' שהוא לשון חכמים ולא לשון הכתוב, שלא הוזכר עיטוף בקרא. וכמו כן מברכים 'לישב' בסוכה שהוא לשון חכמים במקום 'לשבת' בסוכה שהוא לשון הפסוק. ועיין בהעמק שאלה (פרשת צו שאילתא עג אות ב) שאסף עוד דוגמאות לזה"א.

---

י. מצאתי שבספר 'נפש יהונתן' מהרבי רבי יונתן אייבשיץ זצ"ל (שמות יג, טו) נקט מהרי"א כדבר פשוט שכל הברכות צריכות להיות בלשון המקרא, ועל פי זה תמה על נוסח הברכה של תפילין וז"ל, בתרגום אונקלוס "ולתפילין בין עינך" ע"כ, וקשה לי דלפי זה למה אנו מברכין "על מצות תפילין" שהוא לשון תרגום יותר הו"ל לברך "על מצות טוטפת" וכו' וזה קושיא עצומה לכאורה, עכ"ל. ותיירץ דאדרבה טוטפת לשון נכרי הוא ותפילין הוא לשון הקודש, עיי"ש. אמנם מאידך גיסא הוכיח מכאן הגר"י עמדין זצ"ל (לוח ארש הקדמה) שהברכות נתקנו בלשון חכמים ולא בלשון המקרא וז"ל, וכן נראה למי שאינו סומא מנוסח ברכת 'אמת ויציב' דיציבא בגזרת עירין פתגמא, והנה אנו מברכים 'להניח תפילין' שהוא לשון תרגום ובלשון הכתוב נקראין טוטפות. גם המשקל אינו על דרך דקדוק עברי שלא תבוא נו"ן לסימן הרבים אם לא בדרך זר. ונוסח הברכה הוא בלשון הקודש כמבואר. וע"ע בספר ה'כתב והקבלה' (דברים ו, ח) שכתב שצריכים להבין למה לא קבעו מסדרי הברכות את הברכה על מצוה זו בלישנא דקרא "על מצות טוטפת" ובחרו בלשון תפילין, עכ"ל ועיי"ש תירוצו. ונכפל הדברים בפירושו 'עיון תפילה' על הסידור.

יא. ולמרות שאין מצות 'נטילת ידים' מה"ת, מכל מקום מעניין מאד מש"כ בזה הרא"ש (מסכת ברכות פרק ט סימן כג הובא בתוספות יום טוב ריש פרק ח דברכות) וז"ל, תיקנו בנטילת ידים לאכילה לברך ענט"י לפי שצריך ליטול מן הכלי והכלי שמו נטלא בלשון הגמרא לכך תיקנו נמי לברך על נטילת ידים, עכ"ל. וכן כתבו עוד הרבה ראשונים (ליקוטי הפרדס מרש"י דף י עמוד ב, ראב"ן חולין סימן רעא ד"ה ואם אכל, פירושי סדור התפילה לרוקח 'על נטילת ידים', תורת הבית הארוך בית ו שער ה עג, א ד"ה ולענין ברכה, וספר שבלי הלקט סדר ברכות סימן קלג, ועוד). הרי שנוסח הברכה מיוסד לגמרי על מילה חדרשה שחידשו חכמים. אמנם עיי"ש במעדני יום טוב (אות ה) ובתוספות יום טוב (ברכות פרק ח משנה ב) וז"ל, ונוסח הברכה תוכיח נטילת ידים כמו נטילת לולב שענינו לקיחה [כמה דאת אומר ולקחתם לכם וכו'] ואף על גב דהתם עיקר המצוה לקיחת הלולב והכא עיקר המצוה אינה לקיחת המים אלא רחיצת הידים. כבר כתב הרא"ש בסוף המסכת הזאת בטעם למה לא תיקנו בנטילה דשחרית לברך על נקיית ידים. ואמר שלא חילקו בברכות לפי שבנטילת

### ברכות הנהנין היא תקנה קדומה

**ואולי יש** לבאר הטעם בזה ע"פ מה שאמרו חז"ל (ברכות לג, א) "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל **ברכות** ותפלות קדושות והבדלות". ויתכן שתקנת ברכת הנהנין היא תקנה קדומה ביותר מתקופת אנשי כנסת הגדולה, וכבר העידו חז"ל (מגילה יז, ב) שאנשי כנסת הגדולה היו "מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים", וכיון שעדיין שימשו אז בלשון המקרא לכך נתקנה הברכות שהם תיקנו בלשונם שהוא לשון המקרא. ולפי זה נצטרף לומר שברכות המצוות היא תקנה מאוחרת ולכן נתקנה בלשון חכמים.

**ויש** להביא סמך לזה מדבר פלא שראיתי מי שעמד עליו, שכמעט ולא מצינו בכל ששה סדרי משנה שום 'ברכות המצוות'. ענין זה בולט במיוחד במסכת ברכות שנוסדה על הלכות ברכות ואין שם זכר לברכת המצוות<sup>2</sup>. לעומת זאת בתוספתא (פרק ו הלכות ט-טו) מצינו הלכות ברכות המצוות בארוכה. ניכר לעין שהתוספתא באה להשלים מה שחסר שבמשנה. ואכן בכל המקומות בש"ס שהיינו מצפים לשמוע מהתנא של המשנה הלכות הקשורות לברכת המצוות, מתמלא החסרון דווקא ע"י התוספתא. מכאן נראה כנ"ל שתקנת ברכת המצוות היא תקנה מאוחרת ולכן לא נכללה בתוך המשנה. והוא ע"ד מה ששמעתי מהגאון רבי אביגדור הכהן מילר זצ"ל שעניני חנוכה לא נסדרו במשנה כיון שבזמן חנוכה כבר הונח אבן היסוד להמשנה.

### ברכת חלה היא בגדר ברכת הנהנין

**אך** קשה, שהרי כתב המחבר בהלכות חלה (סימן שכח סעיף א) וז"ל, בשעה שיפריש חלה יברך אקב"ו להפריש תרומה<sup>3</sup>, והגיה הרמ"א "או להפריש חלה", ומבאר

ידים דלאכילה תקנו לברך על נטילת ידים לפי שצריך ליטול מן הכלי והכלי שמו נטלא בלשון הגמרא עכ"ד. והכא נמי טעמא דלא תקנו על רחיצת ידים כדי שתהא בכללה הזכרת הכלי דלא סגי בלא הכי אבל אין לומר שדברי הרא"ש שלשון נטילת לא נתקן אלא על שם הכלי בלבד. דתקשה חדא שהיה לנו לומר נטלת בלא יו"ד. ועוד דהכי איתא בגמרא פרק כל הבשר דף קז אתקין רב יעקב מנהר פקוד נטלא [של זכוכית] בת רביעתא. אתקין רב אשי בהוצל כוזא [של חרס] בת רביעתא ואי איתא דמושם הכלי בלבד דאתקון הכי מאי חזית לתקן בלישנא דרב יעקב ולא בלישנא דתיקונו של רב אשי וכל שכן דבתראה הוא, עכ"ל. והיותר מסתבר בזה הוא מש"כ הגר"י עמדין (לחם שמים שם) שיותר נראה ששם הכלי המתוקן לנטילה הוסב שמו נטלא בלשון חז"ל (חולין קז, א) על שם הנטילה. ולא נבנה בנין על שם המקרה, אלא הוא שם נגזר מהפעולה וק"ל, עכ"ל. ודוגמא לדבר ממועשים בכל יום שקוראים לכלי המיוחד לנטילת ידים של שחרית, "נעגיל וואסער טעפל" הרי שקוראים הכלי על שם המצוה ולא המצוה על שם הכלי. **יב.** השווה זאת לדברי הרמב"ם (פרק א מהלכות ברכות הלכה ד) שסיים עניני ברכות בזה הלשון "נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים, ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה". ואילו במשנת רבינו הק' מצינו רק המין הראשון והאחרון, ולא המין האמצעי.

## לשון תורה ולשון חכמים במטבע ברכת לולב ושאר הברכות \_\_\_\_\_ קנט

שם הגר"א שנחלקו המחבר והרמ"א באיזה סגנון צריך לברך, אם בלשון המקרא או בלשון המשנה. שבלשון התורה נקראת מצות חלה בלשון 'תרומה', ואילו בלשון המשנה נקראת המצוה 'חלה'.<sup>י</sup> ונראה מדברי הגר"א שעכ"פ לדעת המחבר ראוי לברך גם על המצוות בלשון המקרא ושלא כנ"ל.

**והנראה** לומר בזה בהקדם דברי המגן אברהם (סימן ח ס"ק ב) שהקשה על המחבר שפסק (שם סעיף א) שצריכים לברך "להתעטף בציצית" מעומד. והקשה המגן אברהם ממה ששינינו במשנה (פרק ב משנה ג) שהאשה קוצה חלתה כשהיא יושבת, הרי שאין צריכים לעמוד בשעת ברכת המצוות. ותירץ המגן אברהם וז"ל, ויש לומר דהפרשת חלה אינו מצוה כל כך דאינו עושה אלא לתקן מאכלו, עכ"ל. ומפרש במחצית השקל (שם) שרצה לומר שמפני שאינו עושה אלא לתקן מאכלו ממילא אינה נחשבת 'ברכת המצוות' והירושלמי<sup>י</sup> אמר רק שצריכים לברך 'ברכת המצוות' מעומד. ועל דרך זה כתב גם הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שחלה הוה כעין נהנין שאסור לו לאכול בלי חלה ולכך מותר לישב. הרי שאחרונים הנ"ל דימו הברכה על החלה לברכת הנהנין.

**ולמשנת** יש לומר בביאור הענין, שברכות כאלה שנתקנו על תיקון המאכלים כבר נתקנו בהדי תקנה דברכות הנהנין. ואף שהן ודאי ברכות על המצוות, מכל מקום הואיל ונתקנו בהדי תקנת ברכת הנהנין, לכן דיניהן כדין ברכת הנהנין ומברכים אפילו בישיבה. ודוק ותשכח שכמעט כל המקרים של ברכות המצוות שנזכרו במשנה הן ברכות כאלה שמברכים על תיקון מאכלים. ראה מסכת תרומות

---

**ג.** כן הוא בשאילתות (פרשת צו שאילתא עג) וז"ל, דמחייבין דבית ישראל לאפרושי חלתא מאגנא דלישא שנאמר ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה ומבעיא לברוכי 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על התרומה', עכ"ל. וזוהי גם שיטת בעל ספר המנהיג (הלכות פסח עמוד תנט) וז"ל, ויברך עליה 'אקב"ו להפריש תרומה', דחלה היא העוגה, והמברך להפריש חלה טועה, שכך אמר הכתוב 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה', חלה אחת תרימו לשם תרומה, עכ"ל.

**יד.** וז"ל הגר"א (סימן שכח ס"ק ב), 'להפריש תרומה' כמו שכתוב 'תרימו תרומה', ובלשון המקרא 'חלה' נקרא העיסה, כמו שכתוב 'חלות בלולות' והרבה כיוצא, אבל בלשון המשנה נקרא [המצוה] 'חלה' בכל מקום. וזה שאמר [הרמ"א] או [להפריש חלה] כו'. ומכל מקום נכון לברך בלשון מקרא כמו שמבואר בריש פרק ששי דברכות 'רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים' ולא קאמר 'ירקות' בלשון מתניתין, עכ"ל.

**טו.** הארחות חיים (ציצית אות כז) והובא בבית יוסף (אורח חיים סימן ח) הביא דין זה בשם הירושלמי, אבל לפנינו בירושלמי ליתא.

(פרק א משנה ב) "חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום", ופירשו חז"ל (ברכות טז, א) שהטעם מפני שאינו יכול להשמיע הברכה לאזניו. ועל דרך זה תנן (שם משנה ו) "חמשה לא יתרומו וכו' האלם והשיכור והערום והסומא ובעל קרי וכו'", ופירשו חז"ל שהטעם שאסור לאילם, לערום, ולבעל קרי לתרום הוא מפני שאינם יכולים לברך. וכן המשנה הנ"ל במסכת חלה (פרק ב משנה ג) "האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה, מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה, אבל לא האיש", ופירשו חז"ל שהצורך לכיסוי הוא כדי לברך.<sup>טז</sup> וכן במסכת מעשר שני (פרק ה משנה יא) תנן "ולא שכחתי - לא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו. הרי שמברכים על המעשרות. ולפי דברי המגן אברהם יש לומר ששוונה הן ברכות אלו שהן דומות לברכת הנהנין ולכן נתקנו בהדי תקנת ברכת הנהנין.

**ובזה יש ליישב קושיית רעק"א על המגן אברהם (שם) שלפי סברת המגן אברהם אף בברכת השחיטה אפשר בישיבה כיון שהיא גם כן באה רק להתיר הבשר באכילה. שהרי לדברינו שכוונת המגן אברהם היא שתקנת ברכת חלה ותרומות ומעשרות הכלולות במשנה היא חדא תקנה עם ברכות הנהנין, יש לומר שאולי דווקא ברכות הללו שנזכרו במשנה נתקנו בהדי תקנת ברכות הנהנין, אבל לא מצינו דבר זה בברכת השחיטה. וכיון שדין עמידה תלוי בעצם התקנה, היות וברכת השחיטה נתקנה בהדי תקנת ברכת המצות לכן דינה כברכת המצות לברך בעמידה.**

**עכ"פ** א"ש בזה דברי הגר"א בביאור שיטת המחבר, שברכת חלה צריכה להיות בלשון המקרא כיון שהיא תקנה קדומה מזמן אנשי כנסת הגדולה.

### המחבר לשיטתו שמברכים על ברכות שנתקנו בזמן המקרא בלשון המקרא

**ויש** לומר שהמחבר (סימן מז סעיף ה) אזיל בזה לשיטתו שפסק בענין ברכת התורה שמברכים "אקבו" על דברי תורה" והוא מנהג ספרד [עיין ספר המנהיג דיני תפילה שהכריע כן]. ולשון זה הוא מלשון המקרא דכתיב "לדבר בס", ו"ודברת בס". ולמשנת יש לומר שהטעם שמברכים בלשון המקרא הוא משום שברכה זו היא מה"ת כדאיתא בגמרא (ברכות כא, א). וכמו שהכריע המחבר בהלכות חלה שיש לברך בלשון המקרא כיון שנתקנה ברכתה בתקופת המקרא, כן הוא בברכת התורה.

**טז.** ראוי להזכיר כאן הברייתא שהובאה בגמרא (בבא קמא צד, ב) "רבי אליעזר בן יעקב אומר: הרי שגזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר 'בוצע ברך נאץ ה'", ע"כ.



**ונראה** שבני אשכנז מברכים "לעסוק בדברי תורה" שהוא לשון חכמים ["כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו **עוסק**" (ברכות ה, א) או "בשביל שאני זכר וראוי **לעסוק** בתורה הפסדתי" (כתובות קח, ב)] מפני שהולכים בשיטת הרמ"א שגם על חלה מברכים בלשון חכמים. הרי שאף בברכה קדומה אפשר לברך בלשון חכמים. וע"ע בספר אמת ליעקב עה"ת (פרשת שמיני פרק י פסוק י) שכתב לבאר מחל' המחבר והרמ"א בענין נוסח הבדלה על דרך זה.

### צ"ע מדברי הרמב"ם

**אך** מה שעומד לנגדנו הוא דברי הרמב"ם (פרק א מהלכות ברכות הלכה ה) שכלל שלשה מיני ברכות וכתב וז"ל, ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה, עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע (פרק א הלכה ז) וז"ל, ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם, עכ"ל. הרי שגם ברכות המצוות הן מתקנת אנשי כנסת הגדולה, וצ"ע.

### הרב הלל שמעון שימאנאוויטש

## בדין אתרוג היבש

**א** [תנן (סוכה נט, ב) לולב הגזול והיבש פסול. ופירש רש"י וז"ל, יבש - דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו, עכ"ל. ובתוספות (ד"ה לולב יבש) הקשו, דמוכח בסוגיא דאיגוד (יא, ב) שאין 'ואנוהו' אלא דין לכתחילה אך לא לעיכובא, ואיך פירש רש"י שפסול יבש הוא מטעם 'ואנוהו', והרי יבש פסול אפילו בדיעבד, ע"כ. ומטו משמיה דהגרי"ז (סטנסיל נזיר ב, ב) דדין 'ואנוהו' הוא מדיני המצוה עצמה, ולכן לדעת רש"י, לולב היבש שחסר ה'ואנוהו' נפסל. ועדיין צ"ב שהרי באיגוד אין ה'ואנוהו' אלא דין לכתחילה, ומאי שנא מפסול יבש דהוי לעיכובא. וצריך לומר, דשאני פסול יבש דהוי פסול בגוף האתרוג, לכן שייכא ביה לעיכובא, מה שאין כן באיגוד שאינו אלא נוי מחוץ למצוה עצמה, בזה ה'ואנוהו' אינו אלא לכתחילה אבל לא לעיכובא.

**ואכתי** צ"ע, איך פירש רש"י שפסול יבש הוא משום 'ואנוהו', והרי לשון הגמרא בסמוך 'בשלמא יבש [- פסול יבש מובן, שהרי] הדר בעינן וליכא', מבואר דהפסול הוא משום 'הדר'. וכן מבואר בהדיא בסוגיא לקמן (לא, א) דמבאר טעמא דרבי יהודה דמכשיר ביבש, כיון דלית ליה פסול ד'הדר'. ויש לתמוה על כך שאף התוספות לא הקשו לרש"י קושיא זו.

**ועיין** במאירי (לא, א) דמה דמשמע בגמרא דפסול יבש הוא משום 'הדר' לא קיימא הך סוגיא למסקנא, יעו"ש. ולפי זה צריך לומר, שאף לשון הגמרא 'בשלמא יבש הדר בעינן וליכא', אתיא כסוגיית הגמרא לקמן, ולא קיימא למסקנא. והוא דוחק.

**ב**] ומאידך גיסא צ"ע, דאחרי דיש ללמוד פסול יבש מאנוהו, מ"ט באמת דאיצטריך למאי דכתיב הדר - להך סוגיא עכ"פ דס"ל הכי, ותיפוק ליה משום ואנוהו, ואף די"ל נפ"מ בזה, דע"י דכתיב הדר הרי זה הפקעה בעיקר השם אתרוג, ולא רק דין פסול, ונ"מ לפסול כל ז', וכמש"כ כן להדיא בקרית ספר, היא מיהת צ"ע לר"י דלית לי' הדר דעכ"פ ה"ל לפסול משום ואנוהו.

**ג**ם צע"ק מלשון רש"י במתני' דנקטם ראשו פסול דלאו הדר הוא, וכן בנפרדו עליו יעו"ש, הרי דגם במתני' ניחא ליה לפרש דין פסול משום הדר, ודחוק לומר דכונתו רק דנאה ולגבי דין ואנוהו.

**ג**] ורגילים לפרש דאף לפרש"י יסוד דין הפסול הוא מדכתיב הדר, אלא דהגדר הוא, דכיון דכבר איכא דין ואנוהו במצות ובדיני המצוה עצמה וכד' הגרי"ז, ע"כ ילפינן הגדר של דין הדר דאתי' לגלוי על ואנוהו שהיא לעיכובא, אבל בודאי דכדי דואנוהו יעכב בעינן לזה גילוי דהדר, וא"ש סוגיא דדף לא, א, ולשון הגמ' כט, ב, ולשון רש"י במשנה.

**ד**] ונר' לומר עוד בזה, דהנה בתוס' ביארו דהדר מיפסיל בכל ז' משום הידור מצוה, ומשמע דמדין ואנוהו דכל התורה כולה הוא, וזה תמוה דהא התוס' הם בעלי השיטה דאינו משום ואנוהו ורק משום הדר י"ל דמעכב.

**אך** י"ל בזה, דהתו' הרי חילקו דדברים שהם בעיקר הלקיחה תקון רבנן בשאר ז' כעין דאורייתא, אבל בחסר ושאול לא תקון, והביאור נראה כפשוטו, דרק אופן מעשה לקיחתה תקנו כעין דאורייתא, ולא דיני הפסולים, וזהו דהוצרך לסברא מיוחדת דהדר דעל אף שזהו מדין פסול מ"מ תקנוהו בשאר ז' מצד הידור מצוה.

**והביאור** בזה נר', דהנה ביאר ביש"ש בב"ק (ט, א) דעיקר דינא דהידור מצוה עד שליש באתרוג בלבד נאמרה דכתיב בי' הדר, ולא בשאר מצות, וצ"ע רב, דהא בודאי סוגיא דהידור מצוה עד שליש בדין ואנוהו קאמרי. ושמעתי ממו"ר הגרא"ד שליט"א, דמלבד דין נוי ויופי דנאמרה בהידור, איכא עוד אופן של ואנוהו, והיינו במהדר בקיום דיני המצוה עצמה ובאתרוג כיון דאית בי' דינא דהדר, הרי הנוי והיופי אינו רק התנאות גרידתא אלא שזהו הידור בקיום דיני המצוה עצמה, ובזה בלבד הוא דנאמרה דין הידור מצוה עד שליש עכ"ד.

**ומעתה** י"ל, דכיון בעי' דינא דהדר חלה עי"ז דין ואנוהו ביחס לקיום דין הדר עצמה, ודין ואנוהו חלה באופן קיומו ובהמעשה מצוה שלו, ושפיר שייכא לכללא דתקנו כעין דאו', ולכן גם הדין הדר עצמה תקנוהו כעין דאו', דעי"ז הוא דקיימת הדין ואנוהו והידור מצוה ביחס לקיום דין ההדר, וזהו שכ' התוס' דדין הדר תקנו משום הידור מצוה ודין ואנוהו, ודו"ק.

**ה** [ולפי"ז אפ"ל דאף שי' רש"י כן הוא, דעי"ז דין הדר חלה אף דין של ואנוהו, ונקט טעמא דואנוהו כדי לפרש אמאי איכא פסול יבש כל ז' משום דכתיב ב' הדר, דזהו משום דעי"ז דין הדר איכא דינא דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו, והכ"נ מדויק בלשון רש"י, דהעיקר של ואנוהו הוא דין הידור בהמצוה עצמה, ולא נקט דזהו הדין הידור שבגוף האתרוג, וע"כ שפיר י"ל דהמעכב שביבש הוא דין הדר, אך כ"ז נשאר בשאר ז' רק משום הדין ואנוהו.

**ועדיין** צ"ע מ"ש דבנקטם ונפרצו נקט דפסוליהו משום הדר. ואולי דבהנך הוצרך לבאר עיקר פסוליהו דל"ח הדר, משא"כ ביבש דפשיטא דאינו הדר ורק הוצרך לבאר מה דפסולים גם בשאר ז', וצ"ע בזה.

## **הרב יעקב מרדכי שמעלצער**

### **בענין ערבה הלכה למשה מסיני**

**א** [בסוגיא בסוכה (מד, א) איתא מחלוקת בענין מצות ערבה שהיו מקיפין בהן את המזבח וזוקפים אותן בצידי המזבח, האם היא יסוד נביאים או מנהג נביאים. כלומר, האם מצוה זו היא תקנת נביאים, או מנהג בעלמא שהנהיגו נביאים את העם ולא תקנו להם, ונפקא מינה דלא בעיא ברכה [רש"י (ד"ה יסוד וד"ה מנהג)]. ולבסוף מסיק הגמ' דרבי יוחנן סבר דהוא יסוד נביאים. ומקשינן בגמ' שם, ומי אמר רבי יוחנן הכי, והא אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני. אשתומם כשעה חדא ואמר שכחום וחזור ויסדום, עי"ש.

**ופירש** רש"י וז"ל, שכחום - בגלות בבל שכחו את התורה והמצות במקצת, וזו נשכחה לגמרי. וחזרו - נביאים אחרונים. ויסדום - על פי הדבור, עכ"ל. היינו דהנביאים חידשו על פי הדיבור את אותה הלכה למשה מסיני שנשתכחה.

**והנה** יש לעיין, דאם מצות ערבה היא בעצם הלכה למשה מסיני, רק דשכחום, א"כ מיד כשעוררו הנביאים דיש מצוה של ערבה לכאורה חזר הדין דקיומה הוא מצד הלכה למשה מסיני, ולמה אמרינן דקיומה הוא מצד 'יסוד נביאים', הלא הנביאים רק הזכירו אותה הלכה שנשתכחה.

**וחשבתי** לומר בזה דבר חדש. דהלכה למשה מסיני נאמרה רק באופן דיש מסורת איש אחר איש מאחד ממקבלי התורה למקבל שני, דאז נקרא 'הלכה למשה מסיני', שיש בידינו קבלה שלא נפסקה מסיני ועד עתה, משא"כ אם נפסקה המסורה שוב אין לו דין הלכה למשה מסיני. ואמנם אפשר לחדש את ההלכה, אך קיומה יכול להיות רק מצד יסוד נביאים וכדומה, ולכן קרי לה הגמרא 'יסוד נביאים'.

**ב**] ואם כנים הדברים יש לבאר סוגיא דתמורה (טז, א), דאיתא התם, אמר רב יהודה אמר רב, בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן וכו' מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות, ועמדו כל ישראל להרגו וכו'. אמר רבי אבהו ואעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו וכו', ע"כ הגמרא עיי"ש. ולכאורה צ"ע, דאם אפשר להחזירן ע"י פלפול, למה רצו להרוג את יהושע והלא דבר החוזר הוא.

**ולפי** מה שנתבאר אפשר לומר, דמיד כששכח יהושע הלכות אלו כבר בטל מהם דין 'הלכה למשה מסיני', ואע"פ שאפשר להחזירן על ידי פלפול מ"מ כבר אין עליהן דין של הלכה למשה מסיני והוא מדין אחר. ולכן רצו להרוג את יהושע, על שגרם לבטל גדר 'הלכה למשה מסיני' על אותן הלכות.

**ועוד** יש לבאר על פי היסוד הנ"ל, דהנה ידועה ומפורסמת הקושיא על הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות) דכתב דעל הלכה למשה מסיני לא שייך מחלוקת, והלא יש כמה מיני מחלוקת על הלכה למשה מסיני, כמו צרורות ולבוד ורבות כהנה. ותירץ הגרי"ז [עיין חידושי מרן רי"ז הלוי עמ"ס יומא עמ' כו, ועיין בחי' הגרי"ז עמ"ס תמורה טז, א, וע"ע בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת עמ' 116] שתירץ, דאותן מחלוקות הן על ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, ובהן שייך מחלוקת. ולפי מה שנתבאר אתי שפיר היטב, דהלכות אלו הן גדר אחר ואינן בגדר הלכה למשה מסיני, ולא אמר הרמב"ם שאין מחלוקת אלא בהלכות שיש לנו בהן מסורת וקבלה איש מפי איש מסיני ועד עתה, שרק הן קרויות 'הלכה למשה מסיני', ולא דיבר בהלכות שנשתכחו וחזרו וייסדום שבטל מהן שם הלכה למשה מסיני.

**ב**] והנה בריש מסכת מועד קטן (ג, ב) מבואר דהיו ג' הלכה למשה מסיני, עשר נטיעות, ערבה [-להקיף המזבח] וניסוך המים, ואמרינן בסוף הסוגיא שם (ד, א), וכי גמירי הלכתא בזמן שבית המקדש קיים דומיא דניסוך המים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים לא, ע"כ. והקשה הגר"ח ז"ל (מובא בגר"ח סנסטיל), הלא עיקר כוונת הגמרא ללמוד שעשר נטיעות אינו נוהג בזמן שאין בית המקדש קיים, ואם כן מדוע לומדת הגמרא עשר נטיעות מניסוך המים, ואינה לומדת זאת מערבה הסמוכה לי' נטיעות בלישנא דרבי יוחנן, והרי אף ערבה אינה נוהגת בזמן החורבן.

**ותירץ** הגר"ח לפי מה דאיתא בזבחים (נט, א) דמזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו, ושיטת התוספות (ד"ה עד) היא, שהוא הדין לגבי מנחות שמקטירין אותן כשאינן מזבח. ולפי דברי התוס' יוצא שה"ה לגבי ערבה, אפשר לקיים מצות ערבה במקום המזבח אפילו דליכא מזבח. אך ניסוך המים צריך להיות דווקא על גבי המזבח, ולכן כשאינן מזבח אין ניסוך המים, וכשם שאין זורקים את הדם כשאינן מזבח כמבואר בגמרא שם. ולכן אי אפשר ללמוד מערבה שעשר נטיעות אינן נוהג בזמן שאין בית המקדש קיים, שהרי אדרבה, מעיקר הדין היה לנו לנהוג ערבה גם כשאינן מזבח וגם בזמן חורבן, ולכך יליף הגמרא דווקא מניסוך המים [וממילא ילפינן גם לערבה שאינה נוהגת אלא בזמן הבית], עכ"ד הגר"ח.

**ובאמת** דברי הגר"ח מחודשים מאד. חדא, חידוש הוא לומר דלא צריך מזבח לקיים מצות ערבה. ועוד, הלא דעת תוס' הוא דעת יחידאה בדבר זה, כמבואר באחרונים, ושאר ראשונים ס"ל דאין נוהגות מנחות כשאינן מזבח.

**ולפי** מה שביארנו לעיל אפשר לומר דבר מחודש, דאילו היו מדמים ההלכה דעשר נטיעות להלכה דערבה, אז כבר בתחילת זמן בית שני לא היה נוהג. שהרי ביארנו שאף כשחזרו ויסודם ע"י נביאים אחרונים בתחילת תקופת בית שני, מ"מ כבר אבד להם דין הלכה למשה מסיני, וממילא אם מדמינן הילכתא דעשר נטיעות לערבה, באמת הייתה הלכה זו בטלה אף בזמן הבית. ולפי זה שפיר מדמה המשנה דדין עשר נטיעות דוקא לניסוך המים, שהרי הלכה זו נוהגת עכ"פ בזמן הבית.

**הרב אליהו מרדכי יאנאווסקי**

## בענין הקפת מזבח בלולב וערבה

**ביאור מחלוקת המחבר והרמ"א**

**א** [איתא בשו"ע (סימן תרס סעיף ב), נוהגין להקיף אף מי שאין לו לולב, הג"ה וי"א שמי שאין לו לולב אינו מקיף וכן נוהגין, ע"כ. וז"ל ביהגר"א, "על בגמ' שם ופסק הרמב"ם כמ"ד בלולב, וכן מנהגינו כמ"ד בלולב, דלמ"ד בערבה לא היינו מקיפין אלא ביום ז', כמ"ש דף מ"ד ע"א דערבה לא עבדינן שבעה זכר למקדש, ולכן אין להקיף אלא בלולב, ר"ן, וסברא הראשונה ס"ל כמ"ד בערבה, שהרי מ"ד בזקיפה איתותב, וצ"ל אע"ג דערבה לא עבדינן זכר למקדש כל ז', ההקפה עבדינן, שאין ההקפה תלויה בערבה", עכ"ל. ומקור הדברים הוא מתשובת רש"י הובא באו"ז סימן שט"ו.

**וכוונת** הדברים למה דאיפלגו בגמ' סוכה מ"ג ע"ב, דחד מ"ד ס"ל דהקפת מזבח במקדש היתה בלולב, ולחד מ"ד במקדש לא הקיפו אלא בערבה, ודעת הרמ"א דקיי"ל מקיפין בלולב, וכמו שפסק הרמב"ם, וא"כ אף מנהגינו דהקפה תלויה

בלולב, ומי שאין לו לולב לא יקיף, אכן המחבר חשש גם למ"ד מקיפין בערבה [וכמבואר בב"י סימן תרסד], ולדידי' פשיטא דלא איכפת לן במה שאין לו לולב, וכמ"ש רש"י בתשובה "דלולב לא מחייבו ולא פוטרו" בהך הקפה.

**אכן** דלהך מ"ד באמת אינו מובן כל עיקר מנהגא דידן דהקפה בכל יום, שהרי מדינא דגמ' לא עבדינן זכר לערבה אלא ביום ז', אבל בשאר הימים אין אנו נוטלין ערבה כלל, וכדמפרש בגמ' טעמא, והקשה הר"ן דא"כ למה נהגו להקיף בכל יום, ולזה תי' הגר"א דמ"מ "ההקפה עבדינן, שאין הקפה תלוי בערבה", והיינו דנהגו עכשיו לעשות זכר למעשה הקפה גרידא.

**אלא** דצ"ע בזה, דמ"ש ממ"ד דבמקדש הקיפו בלולב, דלדידי' פשיטא דמי שאין לו לולב לא יקיף, דאף בזה"ז הקפה תלוי בלולב, וא"כ למ"ד דבמקדש הקיפו בערבה נמי נימא הכי, ומאחר דבזה"ז אין לנו ערבה בשאר הימים, לא נקיף כל עיקר וכמו שהקשה הר"ן, ומ"ש לדידי' דאמרינן "אין ההקפה תלוי בערבה".

### שני גדרים במצות הקפה

**ב**] והנה בגמ' מ"ג ע"ב מוכיח דמקיפין בערבה ממתני', דתנן בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים, מאי לאו בערבה, לא בלולב. ופירש רש"י (ד"ה ואותו היום) וז"ל, "מדקתני פעם אחת ושבע פעמים, ש"מ הקפה ברגל סביב המזבח הוא", ויש ללמוד מדבריו דאילו מעיקר דינא דבכל יום מקיפין עדיין לא שמעינן דהקפה ברגל היא, ורק מדתנן דאותו היום מקיפין "שבע פעמים" הוא דשמעינן דברגל מקיפין, ודברי רש"י תמוהין ביותר, דאי לאו ברגל מאי הקפה שייך בה, ואיך ס"ד דמקיימין דין הקפה דבכל יום באופ"א.

**ונראה** בזה, דהנה בעיקר דין זקיפת הערבה דתנן במתני', יליף לה בגמ' דף מ"ה מקרא ד"אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח" (תהלים קיה, כז), וברש"י שם פ' ד"אסרו" מלשון "הקיפו", ואשר דמתבאר מזה, דיסוד דין הזקיפה הוא ניהו קיומא דהקפה, דע"י הזקיפה גוף המזבח מוקף בערבה<sup>1</sup>, ואין מצותה מתקיימת במעשה הזקיפה, כ"א דזהו האופן להקיף מזבח בערבה. ונמצינו למדין, דאי"ז ממצות הערבה דטעונה זקיפה על המזבח, כ"א דמחובת המזבח הוא להיות מוקף בערבה, ובהכי מובן מה דבשעת פטירתן היו אומרים יופי לך מזבח, דזהו עיקר מצותה לעשות עיטור ויופי למזבח ע"י דמוקף בערבה.

ז. א"ה, אולי לשון רש"י 'הקיפו' הוא לשון סמיכות ולא לשון סיבוב, כמו אין תורמים אלא מן המוקף.

**וסמך** לזה, דהנה הריטב"א (מג, ב ד"ה אמר רב יוסף) הביא י"מ דאפילו ביום שביעי לא דחי ערבה שבת, אלא דמע"ש זקפו הערבה בשביל שבת. וצ"ע דהרי מצותה בכל יום ויום, ואיך מתקיימא מצות ערבה דיום השבת בזקיפה דמאתמול. ובע"כ דמוכרח כמש"נ, דאין הערבה מחייב הזקיפה, ועיקר קיומא הוא במה דנעשה **המזבח** מוקף בערבה, וממילא ס"ל ל"מ דקיום מצותה לא תליא במעשה הזקיפה דאותו היום, וכל דהמזבח מוקף בערבה ביום השבת, סגי'א במעשה זקיפה דמאתמול, ונתקיים שפיר בזה מצותה דיום השבת, ואף דאין בערבה עצמה שום פעולה באותו היום.

**ולפי"ז** נראה עוד, דמה דס"ל להך מ"ד מקיפין בערבה, אי"ז עוד מצוה אחרת מלבד הזקיפה, כ"א דתרווייהו חד דינא דהקפה דנלמד מקרא דאסרו חג וגו', ורק דס"ל דאופן וסדר קיומה הוא בתרתי, מקודם ע"י מעשה הקפת מזבח ברגל כשערבה בידו, ואח"כ זוקפין אותן על המזבח ונעשה גופו של מזבח מוקף בהכי, ונמצא דקיום מצותה אחת היא, דנעשה המזבח למוקף בערבה, אלא דבעי' תרתי לשווי' כמוקף, הקפה ברגל וזקיפה בצידי המזבח. ובזה הוא דפליג עלי' מ"ד ערבה בזקיפה בלחוד, דלדיד' סגי' במה דגופו של מזבח מוקף הוא בערבה, ובהכי לבד מתקיים שפיר קרא דאסרו חג וגו', ולא בעי' לזה הקפה ברגל, ובע"כ דמה דמקיפין ברגל היינו בלולב.

**ואדאתאן** להכי הרי דברי רש"י ברורין ומשמחין, דעיקר דינא דמתני' דמקיפין בכל יום שפיר מתפרשת ע"י הזקיפה לחוד, דבזה גופא נעשה המזבח למוקף בערבה, ומאן נימא לן דבעי' להקיפה עוד ברגל, ורק מדתנן דמקיפין "שבע פעמים" שמעינן דבעי' עוד מעשה דהקפה ברגל, דבמה דנעשה מוקף ע"י הזקיפה לא שייכא ריבוי פעמים, ודוקא ברגל הוא דאפשר להקיפה שבע פעמים, ומזה הוא דמוכיח הגמ' דמקיפין ברגל מלבד הזקיפה, וע"ז קאמר מאי לאו בערבה, ודחי לא בלולב.

**והנה** בר"פ לולב וערבה פי' רש"י דמצות ערבה הוא להקיף מזבח, וכן כתב דף ל"ד, ובכפות תמרים כתב דצ"ל דסתם כמ"ד מקיפין בערבה, ומשום דלדעת רש"י הכי אסיקנא כדמשמע מדבריו דף מ"ג ע"ב. אכן דמ"מ קשה, דלמה שביק למצות הזקיפה, ואדרבה יותר הו"ל למינקטי' דלכו"ע היא. אלא דבאמת נראה דדברי רש"י אתיין אליבא דכו"ע, דהרי אף למאן דס"ל דאין במעשה הערבה אלא זקיפה לחוד, מ"מ קיום מצותו הוא רק בהקפת מזבח דנעשה ע"י הזקיפה, ואין כוונת רש"י במתני' דר"פ לפרש פעולת המצוה, אלא עיקר קיום דין מצותו, אשר הוא הקפת מזבח לכו"ע ומקרא ד"אסרו" וכש"נ.

**וכד** דייקת תשכח דבכ"מ דקאמר בגמ' מקיפין בערבה פי' רש"י דמקיפין **"ברגליהן"**, דרק בזה הוא דאיפלגו, אבל מש"כ רש"י דערבה הוא להקיף מזבח לא תליא בפלוגתא כלל, שו"מ בכפות דף ל"ד שכתב דכוונת רש"י לדין הזקיפה, וכנ"ל.

### חילוק בעצם בין מ"ד הקפה בלולב למ"ד הקפה בערבה

**ג** ומעתה נראה בביאור דברי הגר"א, דהא דמקיפין בערבה חלוק בעיקר יסוד דינו מהקפת המזבח למ"ד מקיפין בלולב, דלעולם אין הערבה מחייב ההקפה דנימא דחסרון הערבה פוטרו, כ"א דמחובת המזבח הוא להך מ"ד, ובמה דחשיבא המזבח כמוקף בערבה הוא דנתקיים מצותו, ולכן כתב הגר"א דאף דלא עבדינן זכר לגוף הערבה, מ"מ יתכן מנהגא דמעשה הקפה גרידא, דהמזבח עצמו [ולדין התיבה] הוא מה דמחייב ההקפה, ולא הערבה, והיינו מש"כ **"שאינן ההקפה תלויה בערבה"**, והא מיהא דזכר בעלמא איכא בהקפה עצמה.<sup>יח</sup>

**אכן** למ"ד מקיפין בלולב פשיטא דלא יקיף בלי לולב, ומשום דלדידן מצות הקפה לאו מחובת המזבח הוא, כ"א ממעשה הלולב ומצותו, וכמבואר מדברי רש"י בתשובה, שכתב דלהך מ"ד ניחא מנהגינו דמקיפין בכל יום, "מתוך שהוטל עלינו חובה לעשות לולב זכר למקדש ז', הנהיגונו להקיף בו זכר למקדש", ונמצא דלולב הוא מה דמחייבו בהקפה, ולכן חסרון הלולב פוטרו מהקפה, דמי שאין לו לולב לית ליה מחייב דהקפה כל עיקר, ואין שום טעם לעשות זכר למעשה הקפה גרידא, דהקפה תלויה בלולב, משא"כ למ"ד מקיפין בערבה, דאין הלולב או הערבה מחייבו בהקפה, רק דמחובת המזבח הוא כש"נ.

**[ובביהגר"א** כתב דאבל אינו מקיף משום דכתיב (ויקרא כג, מ) "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים", וכ"ה בלבושי"ט, ולפי"ז מישך שייכא למצות לולב במקדש, והיינו מה דהוי ממעשה הלולב ומצותה, דמקיפין בלולב ועבדינן מעשה שמחה לפני ה', ואבל ליתא בשמחה. וכבר ידוע מה שנסתפק החי"א במי ששכח לברך על הלולב בשעת נטילה, האם יכול לברך בשעת הקפה, ומבואר עוד יותר דהקפה הוי חלק מנטילת הלולב עצמה, וכמו נענועים, וממילא די ש לדון דחשיב כעדיין עוסק במצות נטילה].

---

**יח.** אכן בשבת לכו"ע אין מקיפין, ועי' מג"א ס"ק ב' דטעמא משום דבמקדש לא נטלו ערבה בשבת, וצ"ל דודאי במקדש עצמה לא הקיפו בלי ערבה, דעיקר מצותה שיהא המזבח מעוטר ומוקף בערבה. אכן אנו נוהגין לעשות זכר אף להקפתם גרידא, וממילא דאף בשאר הימים דלא עבדינן זכר לערבה עצמה, מ"מ מקיפין משום דעכ"פ הויא בזה זכר להקפתם מיהא, משא"כ בשבת דהם לא הקיפו כלל בלי ערבה, וא"כ ליכא שום טעם שנקיף אנו.

**יט.** א"ה, ויש להוסיף שפסוק זה נאמר במצות לולב, דרישא דקרא הוא "ולקחתם לכם ביום הראשון" וגו', ואירי במקדש שנאמר בו "לפני ה'" וכדאיתא ברש"י (מא, א ד"ה במקדש) בשם תורת כהנים,



**אלא** דבאמת צ"ע למ"ד מקיפין בלולב, דלמה נשנית ההקפה במתני' דערבה, והרי ממעשה הלולב הוא וכמבואר ברש"י, ולא שייכא למצות הערבה כלל. אלא דעי' רש"י מ"ג ע"ב ד"ה לא בלולב, "מקיפים לאחר שזקפו הערבה סביב המזבח", והיינו דזמן הקפת הלולב הוא דוקא לאחר זקיפת הערבה, וכנראה דכן פי' רש"י להמשך מתני'. וטעמא דמילתא נראה כמש"נ, דדין הזקיפה לא הוי קיומא בערבה עצמה, כ"א במזבח, דנעשה עטור ומוקף בערבה, ולכן תקנו שמחה דהקפת הלולב סביב למזבח בדוקא לאחר הזקיפה, דבהיא שעתא הוי מזבח מעוטור, וכמו שאמרו בשעת פטירתן "יופי לך מזבח", ויוצא לנו שמחת הלולב לפני ה' ע"י הקפת מזבח בשעת יופיה.

### חובת הקפה בישראלים תליא במחלוקת זו

**ד**] והנה בילקו"ש תהלים סימן תש"ג איתא, "ארחץ בנקיון כפי" (תהלים כו, ו), במקח ולא בגזל, ולקחתם לכם ביום הראשון, "ואסובבה את מזבחך ה'" (שם), כדתנינן בכל יום היו מקיפין את המזבח פעם אחת, וכיצד היא סדר הקפה, כל ישראל גדולים וקטנים נוטלים את לולביהם בידיהם הימנית ואתרוגיהן בידיהם השמאלית ומקיפין אחת וכו', ע"כ. ולהדיא דאף ישראלים בכלל הקפה, ובאו"ז הביאו בשם הירושלמי, והקשה מזה על רש"י ותוס' שנקטו דאין הקפה אלא בכהנים לבד.

**אמנם** נראה, דבתוס' פי' דמה דאין ישראלים מקיפין הוא משום דבעי' ראויין לעבודה, וא"כ פשיטא דלא שייכא אלא למ"ד מקיפין בערבה, דלדידי' זהו מחובת המזבח להקיפו, ומעין עבודה היא, ושפיר נאמר בי' קפידיא דראויין לעבודה. אכן הילקו"ש אזיל להדיא כמ"ד מקיפין בלולב, ושאיני דין הקפת מזבח לדידי' בעיקר יסוד דינו כש"נ, דאי"ז מחובת המזבח, כ"א ממעשה הלולב ומצותו, ולא מעין עבודה היא כלל, אלא מעשה שמחה הנכלל בקרא דושמחתם לפני ה', וכמש"כ הגר"א, ולכן ס"ל דכל ישראל מקיפין, דכולן איתנהו במצות לולב ושמחה לפני ה'.

**אכן** עדיין צ"ע לרש"י, שכתב דאין ישראלים מקיפין משום איסור הכניסה בין אולם למזבח, ולהאי טעמא מאי שייך לחלק בין הקפת הלולב להקפת ערבה.

**והנה** בתוס' נקטו דאיסור הכניסה שם הוא רק מדרבנן, וא"כ לכאורה תק' לרש"י למה לא דחי מצות הקפה דאורייתא לאיסור דרבנן. ונראה מוכרח בזה, דמצות

---

כ. שוב התבוננתי דלתוס' י"ל בפשיטות, דבתוך דבריהם מבואר דהך קפידיא דראויין לעבודה נאמר בעיקר הלכתא דערבה, ולמ"ד מקיפין בלולב הרי דלא שייכא למצות ערבה, דמעשה הלולב הוא, וא"כ לאו בכלל הקפידיא דנאמר בהלכתא.

ערבה אינו חובת גברא דמוטל על כל אחד, אלא דממצות המקדש היא, ובפרט ההקפה דהוא מחובת המזבח, ולכן לא איכפת לן מה דאין כולן מקיפין, ואף דנעשית ע"י אחרים אין בזה הפסד מצותם כלל, דקיומא הוא במקדש ומזבח, ולא בקרקפתא דגברא, וא"כ לא שייך בזה ענין דחיי' כלל, דאין אחריותו מוטלת אלא על מי שיכול ליכנס שם בהיתר, ולא רמי חיובא על כל אחד ואחד דנימא דקיום מצותו דוחה איסור הכניסה.

**ולפי"ז** יתיישב שפיר דברי הילקו"ש, דלמ"ד מקיפין בלולב לאו מחובת המזבח היא, כ"א ממעשה הלולב ומצותה הוא כש"נ, וא"כ רמי חיובא אקרקפתא דגברא, ושפיר אתי מצות הקפה ודחי לאיסור הכניסה מדרבנן, וכמו שהקשו התוס', וכע"ז הביא רבינו מנוח בשם הרי"ץ גיאנות. וכל דברי רש"י אמורין למ"ד מקיפין בערבה [כמבואר שם להדיא], ולדידי' מחובת המזבח הוא כש"נ, ולא חובת גברא, וא"כ לא איכפת לן מה דאין ישראלים מקיפין, ולא שייך בזה ענין דחיי' כלל, דמצות המזבח מתקיים שפיר ע"י הקפת אחרים, ומי שיכול ליכנס בהיתר אחראי לקיים המצוה.

### דרשת הילקו"ש מקרא ד"ואסובבה את מזבחך ה"

**ה**] ונראה עוד, דגמ' דילן דריש קרא ד"אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח", אכן בילקו"ש דריש קרא אחרינא ד"ואסובבה את מזבחך ה'", ואפשר לומר דכל דרשת הילקו"ש היא למ"ד מקיפין בלולב, דלדידי' קרא דאסרו חג מתקיימא בזקיפת ערבה לחוד, דבהכי סגי לשווי' למזבח כמעוטר ומוקף בערבה, וכש"נ, והקפת הלולב לא שייכא לענין זה כלל, דממעשה הלולב הוא, אלא דנלמד מקרא אחרינא לגמרי דואסובבה את מזבחך ה', דהיינו מצות גברא לסבב המזבח בלולב, ומלתא דשמחה, וזהו המשך הפסוק "לשמיע קול תודה".

**ויש** להוסיף בזה, דזהו כוונת הפייטן שחילקן לתרתי, "כהושעת **סובבי מזבח**", דהיינו הקפה ברגל הנלמד מקרא דואסובבה את מזבחך, ואח"כ חזר וכתב "עומסי ערבה **להקיף מזבח**", דהיינו זקיפת הערבה על מזבח הנלמד מקרא דאסרו חג, דאסרו מלשון הקיפו כמש"כ רש"י.

**אכן** למ"ד מקיפין בערבה, הרי דהקפה ברגל חד דינא הוא עם זקיפת הערבה, ותרוייהו מחובת המזבח הוא לשווי' מוקף בערבה, וא"כ מסתברא דכולה נלמדה מקרא דאסרו חג, דחד מצוה היא המתקיימת ע"י תרי מעשים, והיינו מה דמבואר ברש"י ותוס' דלהך מ"ד צריך להקיף מקודם ורק אח"כ לזקוף, ונראה דזהו משום דהוי חד סדר דהקפת מזבח, ובתחילה מקיפין ברגל וערבה בידו, ואח"כ זוקפין אותה בגופו של מזבח, ובהכי נעשה המזבח לגמרי מוקף ומעוטר בערבה, ומתקיימא שפיר קרא דאסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח.

**הרב משה אהרן גרוס**

## מנהג בכלל לא תסור בשי' הרמב"ם ורש"י

**בסוכה** (מד, א) איתא, אתמר רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים, וע"ש בעמ' ב' דמסיק חביט חביט ולא בריך קא סבר מנהג נביאים הוא, יעו"ש. ועי' בפירוש רש"י (מד, א ד"ה מנהג) שכתב וז"ל, מנהג - הנהיגו את העם ולא תקנו להם, ונפק"מ דלא בעיא ברכה דליכא למימר וצונו דאפילו בכלל לא תסור ליכא, עכ"ל. ועי' בתוס' בעמ' ב' בד"ה כאן, דהביאו מרש"י הנ"ל בשינוי קצת, ע"ש. ויעו"ש בהמשך דבריהם, דהביא דיש מוכיחים מכאן שלא לברך על הלל דר"ח, ור"ת אומר דאין ראי' מערבה להלל, וע"ש מש"כ לחלק ביניהם, ואח"כ הקשו מיו"ט שני דגלויות דג"כ הוה מנהג בעלמא, ואעפ"כ מברכין עלי', ותיצו דטעמא דאין מברכין על מנהג משום דא"א לומר וצונו, אבל ביו"ט שני אין בו ברכת וצונו, יעו"ש. ועי' מה שהקשה ע"ז הר"ן, דהא איכא ברכת וצונו ביו"ט שני באכילת מצה בליל ב' של פסח, וצ"ע. ועי' מש"כ בזה הגרע"א בגליון הש"ס, וע"ש בר"ן דפליג וס"ל דיו"ט שני אינו מנהג אלא תקנה קבועה, ע"ש. ועי' מש"כ מרן הגרי"ז זצ"ל בהל' ברכות, דהביא מלשון הרמב"ם דס"ל דיו"ט שני הוי מנהג, ודלא כהר"ן, וא"כ צ"ע קושיית הר"ן, היאך מברך בליל שני דפסח ברכת וצונו על אכילת מצה, וצ"ע. והביא מש"כ רש"י הנ"ל, וכתב מרן זצ"ל להוכיח דשיטת הרמב"ם אינו כן, מדס"ל דאיכא לא תסור בין על תקנות ובין על מנהגים, וא"כ שפיר שייך לברך וצונו על מנהג, וע"כ דלא ס"ל כרש"י, יעו"ש.

**והנה** נראה לכאורה דיש להעיר בזה, ובהקדם יעוין מש"כ הריטב"א (בד"ה אתמר) בביאור מנהג נביאים וז"ל, פירוש שלא יסדו ולא תקנו בזה כלום אלא שנהגו כן, ונהגו העם כמותם מאליהן, והיינו דאמרינן לקמן חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים, פירוש וכיון שאין למנהג עיקר ותקנת חכמים לנהוג אין מברכין עליו, אבל מנהג מצות דרבנן מברכין עליהן כמו שאנו מברכין ומקדשין ביו"ט שני בזמנה"ז שחייבנו חכמים לנהוג בו כמנהג אבותינו, עכ"ל. וע"ע במאירי (ריש עמוד ב בא"ד) וז"ל, אינו אלא מנהג נביאים אחרונים, וכו'! ולא מנהג דרך תקנה לכל והוא הנקרא יסוד נביאים, שא"כ היינו מברכים עלי' כיו"ט שני והלל של ר"ח, אלא מנהג שנהגו כן והעם רואים ועושים כמותם מאליהם והלכך אינה טעונה ברכה, עכ"ל. ויעוין בספר המכתם דביאר החילוק דמברכין על הלל דר"ח ולא על ערבה וז"ל, ויש שאומרים דשאני הלל דהוי דרבים שהנהיגו אותו לרבים, אבל ערבה הנביאים הוא שהנהיגו לעצמן ואחרים למדו מהם, עכ"ל. והדברים יותר מפורשים בדברי הר"י מלוניל וז"ל, וחד אמר מנהג נביאים הם כלומר מנהג נביאים וחסידים שהחמירו על עצמן ולא לכל ישראל, וכיון שכן הוא אין ראוי לברך עלי', עכ"ל. הרי להדיא בכל הראשונים הנז"ל, דמבואר דלא הי' כאן שום ציווי או תקנה שינהגו מנהג זה דערבה.

**ויעוין** מש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' ממרים ה"ב וז"ל, כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל וכו', הרי הוא אומר על פי התורה אשר ירוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים וכו', עכ"ל. ונראה דזה פשוט דזהו דוקא בכה"ג שב"ד הורו או הגידו לעשות, ולא אם הנהיגו מעצמם ולא תקנו כלום, ולכו"ע ליכא בזה לא תסור. ולפי"ז נתבאר לנו דאפילו לשיטת הרמב"ם דאיכא לא תסור אפילו כשעובר על מנהג, אבל דוקא במנהג שציוו ב"ד לנהוג כן. וא"כ לפמש"כ כל הראשונים הנ"ל, הריטב"א מאירי ר"י מלוניל וספר המכתם, א"כ שפיר י"ל דמשו"ה ליכא ברכה על ערבה, מכיון דלא תקנו כלל לנהוג כן אלא נהגו מעצמם, ומשו"ה א"א לברך וצונו.

**ולפי"ז** לכאורה ליכא ראי' למש"כ מרן זצ"ל, דא"א לומר בשיטת הרמב"ם דהטעם דאינו מברך על מנהג דערבה משום דאי אפשר לומר וצונו, דלשיטת הרמב"ם אף מנהגים בכלל לא תסור הוה, וא"כ שייך לומר וצונו, עכ"ד. ולהנ"ל אין בזה ראי' כלל, דהכא אפילו לפי"ד הרמב"ם, מ"מ א"א לברך וצונו, דלא תקנו כאן לנהוג כן, וכמשנ"ת. ויעוין מש"כ הר"ן בא"ד וז"ל, אבל מ"מ ראייתו איני מכיר וכי מפני שהוזכר שם מנהג מביא אותה ראי' לכאן, והלא שם עיקר התקנה היא דאמרינן שלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם וכו' דמשמע שתקנה קבועה אמרו כאן שיהגו כמנהג אבותיהם וכו', עכ"ל. ולכן ביאר דשייך ברכת וצונו ביו"ט שני של גליות, והיינו משום דתקנו לנהוג כן, והן הן הדברים שכתבנו בשאר ראשונים.

**האמנם** עדיין יש לעיין לפי שיטת הרמב"ם, דס"ל דאין מברכין על הלל דר"ח כמש"כ בפ"ג מהל' חנוכה ה"ז, משום דאין מברכין על המנהג, וצ"ע טעם הדבר. והנה מצאתי בע"ה מש"כ החת"ס בתשובה (יו"ד סימן קצא בסו"ד) וז"ל, ולא זכיתי להבין דברים אלו, היכן תקנו חכמים הלל בר"ח הא רב לא ידע מזה מאומה וכו', עכ"ל. ולפי"ז הי' מקום לומר, בדרך אפשר, דגם בזה לא תקנו הך מנהג, ואינה נכללת בלא תסור, אפילו לשיטת הרמב"ם, וא"כ לא שייך לברך עליו וצונו, וא"כ הכל א"ש, וכמשנ"ת. שוב ראייתי מש"כ המ"מ על דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' חנוכה כהחת"ס, ע"ש ודוק.

**באופן** די"ל דשיטת הרמב"ם ורש"י חדא הוה, והוא דבמנהג שנהגו מעצמם ולא תקנוהו חז"ל, אין זה בכלל לא תסור, ומשו"ה א"א לברך עלי' וצונו, ומשו"ה ס"ל לרש"י והרמב"ם דאין מברכין על ערבה. ויעוין מש"כ הרא"ש בברכות (יד, א, סימן ה בא"ד) וז"ל, כתבו בשם רש"י שלא הי' מברך על ההלל בר"ח וכו' ואמנהגא לא מברכינן כדאמרינן בסוכה וכו', עכ"ל. הרי דהרמב"ם ורש"י מודים גם בזה, שאין לברך על מנהג כזה, וכנ"ל. משא"כ ביו"ט שני דתקנו לנהוג כן, ס"ל לכו"ע דאיכא ע"ז לאו דלא תסור, ושייך לברך וצונו, וכמשנ"ת.

**שו"מ** הדברים מפורשים בתשובת מהר"ם שיק (או"ח סימן רמט בא"ד בד"ה והנה) ע"ש וז"ל, הרמב"ם בפ"ה מהל' ממרים כתב דגם במנהג שייך לא תסור, ולכאורה תימה דא"כ דברי הרמב"ם סותרין אהדדי דבהל' מגילה וחנוכה פסק בפ"ג דאין מברכין על הלל דר"ח, וקשה כיון דלדידי' גם במנהג איכא לא תסור. וצ"ל דאין כל המנהגים שווים, דוודאי במנהג שנתייחד עפ"י חכז"ל כעין דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם לענין יו"ט שני איכא לא תסור, אבל במנהג שהנהיגו מעצמם גם לרמב"ם ליכא לא תסור, עכ"ל, והן הן הדברים.

**[וע"ע]** בדברי הר"ן בחי' עמ"ס שבת (כה, ב), ונראה דמבואר להדיא כנ"ל על מנהג שפיר שייך אשר יגידו לך, ע"ש בסו"ד, דס"ל דמצוה איכא משום מצוה לשמוע דברי חכמים, ולכאורה קאי אמנהג אבותיהם בידיהם, ודו"ק].

### הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

## לשיטת רבי אליעזר ד'לכם' ביו"ט הוא רשות, מה דינו לענין ושמחת בחגך

**בפסחים** (סח, ב) נחלקו ר"א ור"י, לר"י צריך לחלק חצי לכם וחצי להשם, ולפי ר"א הוה רשות מצות לכם ויוכל להתקיים או ביושב ושונה או באוכל ושונה.

**והנה** איתא בסוכה דף כז: ת"ר מעשה בר"י בר אלעאי שהלך לקבל פני ר"א בלוד, אמר לו אינך משובתי רגל, שאני אומר משבח אני את העצלנין ששותבין ברגל דמקיימים ושמחת בחגך אתה ואשתך ע"כ.

**ויש** לעיין לפי ר"א הרי הוא רשות, ואם רוצה להיות שונה כל היום מותר, ולמה לא חשב שכן עשה ר"י בר אלעאי כשבא אצלו, ואין לומר דמזה דבא להקביל פני רבו בזה גופא מוכח דאצלו אינו כולו להשם ע"י דשונה, והראיה דבא להקביל פני רבו, דזה אינו דגדול שמושה של תורה יותר מלמודה וא"כ בודאי הוה זה קיום של שונה, ולא עוד אלא דיש הלכה מיוחדת להקביל פני רבו ואין זה סתירה לדין לכם, [ובפרט הרי איתא בגמרא (בבא קמא קג, ב) כל מקום שאמר מעשה בחסיד אחד או ר"י בר אלעאי וכו', ואכמ"ל בזה].

**ולכאורה** צריך לחלק דאפילו דסבר ר"א דחייב ה'לכם' הוא רשות, אבל החיוב ושמחת בחגך אינו רשות וע"כ צריך לשמוח באשתנו, ועיין תוס' ביצה (טו, ב), ועיין.

### הרב זאב רייז

## בענין שלמי שמחה

### גדר חיוב שלמי שמחה לדעת רש"י

**איתא** בגמרא (חגיגה ו, ב) שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, עלייה חגיגה ושמחה, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה שמחה) וז"ל, שמחה - אף הם שלמי שמחה, אם אין לו בשר שלמים של נדר ונדבה שהתנדב כל השנה, שמביאין ברגל, ולא מעשר בהמה, מביא שלמים משלו או ממצעות מעשר שני שלו, להיות לו בשר לשובע, שאין שמחת החג אלא בבשר, עכ"ל. ומבואר בדברי רש"י דעיקר החיוב של שמחה הוא שיאכל בשר שלמים בחג, אלא דאם אין לו בשר שלמים, חייב להקריב קרבן שלמים כדי שיהא לו בשר לאכול, לשמוח בו בחג.

**ויש** להקשות ממה דאיתא לקמן בגמרא (ה, א) ת"ר 'ושמחת בחגך' לרבות כל מיני שמחות לשמחה. מכאן אמרו חכמים, ישראל יוצאין ידי חובתן בנדורים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאות ואשמות ובבכור וכו', ע"כ. משמעות הגמרא דבעינן ילפותא דאין חייב להביא קרבן מיוחד לשם שמחה, אלא יכול לצאת ידי חובת שמחה אף כשהוא מביא קרבן לשם חוב אחר. וצ"ב, דלמה שנתבאר בדעת רש"י דעיקר החיוב של שמחה הוא לאכול בשר והקרבן הוא רק היכי תמצי לאכילה, למה הוצרכה הגמרא לילפותא דיכול לצאת ידי חובת שמחה אף בנדורים ונדבות, מהיכי תיתי דלא יצא ידי חובה, הא סוף סוף אכל בשר.

**ויש** לפרש בהקדם דברי רש"י במקום אחר, דאיתא בגמרא (ביצה יט, ב) רבי אלעזר רבבי שמעון אומר: מביא אדם תודתו בחג הסוכות ויוצא בה ידי חובתו משום שמחה, ואין יוצא בה משום חגיגה, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה מביא) וז"ל, ויוצא בה משום שלמי שמחה, ואף על פי שמחויב בתודה זו ועומד, דתניא במסכת חגיגה (ח, א) 'ושמחת בחגך' לרבות כל מיני שמחות של בשר לשמחה, מדלא כתיב 'והבאת שלמים ואכלת שם ושמחת'. ומיהו פשיטא לן דכל זמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר (דברים כז) "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת", והאי קרא בהר גריזים כתיב, ולא בשלמי שמחת יום טוב כתיב, דשמחת יום טוב אם יש לו בכורות ומעשר בהמה, אין צריך להביא שלמים, עכ"ל.

**נתבאר** בפירוש רש"י דהא דמרבין כל מיני שמחות לשמחה, לא בא ללמדנו שיכול אדם לצאת ידי חובתו אף בבשר קרבן שלא בא ביחוד לזה, אלא כוונת הברייתא להגדיר גוף המצוה ולומר, דמדלא חייביה רחמנא בהבאת קרבן אלמא דעיקר החיוב הוא רק לאכול בשר ולשמוח. לפיכך יוצא ידי חובתו בבשר של כל קרבן. ואין להקשות, למה לי לרבווי שאר קרבנות, הא אין החיוב רק לאכול בשר ופשיטא דיוצא בכל קרבן. שכן רש"י מפרש דזהו גופא הריבוי דמרבין שאר מיני

שמחות, דאין החיוב להקריב קרבן רק החיוב הוא לאכול בשר. וממילא ידעינן לרבות כל מיני שמחות.

**בדברי התוס' למה אין נדרים ונדבות קריבין ביו"ט הא נפיק בהו משום שמחה**  
**איתא** בגמרא (חגיגה ז, ב) תניא וכו' עולות נדרים ונדבות, במועד באות, ביום טוב אינן באות, ע"כ. וכתבו התוספות (ד"ה עולות) וז"ל, והא דלא מייתי להו נדרים ונדבות לעולא דאמר לב"ה אין קריבין נדרים ונדבות משום דנפיק בהו משום שלמי שמחה כדאמרינן בסמוך, דאיכא לאוקמי שכבר קרב שמחה כדינו, עכ"ל. פירוש דבריהם, דהוקשה להם, מאי טעמא אין מקריבים נדרים ונדבות ביום טוב, הא יוצא בהם ידי חובת שמחה, ואם כן הרי באים לחובת היום, ולכו"ע קרבנות הבאים לחובת היום קרבים ביום טוב. ותירצו התוספות דאפשר לאוקמי הא דאסרינן להביא נדרים ונדבות ביום טוב, כשכבר הקריב שלמי שמחה כדינו. ואף דאין שיעור לשמחה, וכל שהוא מרבה באכילת בשר יש לו מצוה של שמחת יום טוב, מ"מ לא הותר בשביל זה לדחות יו"ט ולהקריב עוד קרבן, דרק כשאין לו בשר מקרבן אחר מותר להקריב, כדי שיהא לו בשר לקיים בו מצות שמחה.

**עוד** תירצו התוספות בשם ר"י וז"ל, דלא אמר בסמוך דנפיק בשלמי שמחה בנדרים אלא היינו היכא שהקריבום משום שמחה, אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדישם, עכ"ל. ופשטות כוונת התוספות, דהא דאמרינן 'ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות', היינו רק אם הקריבין לשם שמחה, אבל אם לא הקריבין לשם שמחה, אינו יוצא בהם ידי חובת שמחה אף שהוא אוכל את בשרם.

**ודבריהם** תמוהין, דכיון דהמצוה של שלמי שמחה הוא לשמוח באכילת בשר קדשים, מה טעם יש לחייב לאכול מקרבן שהוקרב לשם שמחה דוקא, הא אין המצוה בהקרבה אלא באכילה, והא אכל.

**עוד** קשה, הא במתניתין תנן (שם) דהכהנים יוצאין ידי חובתן בחטאות ואשמות, והרי חטאות ואשמות ודאי לא הקריבום לשם שמחה, אלא הבעלים הביאום לחובתם והכהנים זוכים בבשרם. ואי נימא דבעינן שיקריבום לשם שמחה, היאך יוצאים בהם הכהנים ידי חובתן.

**הנה** ברישא דמתניתין תנן 'השלמים באים מן המעשר', ומפרש בגמרא דר"ל דשלמי שמחה יוצא ידי חובתו לא רק מן החולין אלא גם מן המעשר. ובסיפא תנן 'ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה', וקשה דנראה כמשנה יתירה, דהא דין זה ממש נתפרש ברישא.

**ונראה** דבסיפא נתחדש חידוש נוסף, דהיכא דאין לו קרבן אחר ובא להקריב קרבן מיוחד לשם שמחה, [אף שאינו מחוייב לעשות כן, שהרי יכול להביא קרבן

שלמים בעלמא ויוצא ידי חובתו בבשרו, אמנם כיון שמאיזה טעם שיהיה (וכמו שיתבאר בסמוך) הוא רוצה שיהיה הקרבן קרב בתורת קרבן שמחה], הוא אמינא דכל שהוא מביאו מן המעשר, אינו יכול להקריבו לשם קרבן סמיכה משום 'כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין', לזה חידשה המשנה דאין דין זה נוהג בקרבן שמחה, דאף שמקריבו לשם שמחה שהוא חובה, יכול להביאו מן המעשר-כא.

**ויש** נפקא מינה בדבר אם מקריב הקרבן לשם שמחה או כסתם שלמים. הדנה בגמרא (ביצה יט, א) בסוגיא דנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט, מבואר דרק קרבנות של יום טוב קרבין ביו"ט, ואף קרבן שמחה מקריבין קרבן של יום טוב וקרב ביו"ט, כמש"כ רש"י שם (ד"ה ועל שלמים). ונראה לומר, דהא דהותר להקריב קרבן שמחה ביו"ט, אין הטעם משום שהוא חייב להביאו משום שאם לא יקריבו לא יהיה לו בשר לאכול, ולכן הותר לו להקריבו ביום טוב משום דהוי הכשר מצוה. דמה שאינו גוף המצוה אלא הכשר מצוה בעלמא, לא מסתבר שיחשב משום כך קרבן של יום טוב. על כרחך דהא דמקריבין קרבן שמחה ביו"ט הוא משום דיש עליו שם קרבן של היום שהוא קרבן שקרב לשם שמחת יו"ט. והגם דאפילו בלא שמיחד את הקרבן לשם שמחה, יכול לצאת באכילת בשרו ידי חיוב שמחה, מ"מ כיון שמקריבו לשם שמחת יום טוב, חשיב קרבן של יום טוב.

**נמצא** דאם התנא לא היה מחדש לנו דקרבן שמחה אין צריך שיהא מן החולין, אילו היה בא מן המעשר, לא היה יכול להקריבו ביו"ט, כיון דלא חל עליו שם קרבן שמחה. לכך חידשה מתניתין דשלמים באין מן המעשר, לאשמועינן דמותר להקריב אף קרבן שמחה שבא מן המעשר.

**ולפי** זה יש לבאר דמה שכתבו התוספות דהא דאמר בסמוך דיוצא ידי חובת שמחה רק בגוונא שהביאו לשם שמחה, אין כוונתם למש"כ בסיפא של המשנה דישאל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות, דבזה ודאי אף כשלא הקריבו לשם שמחה יכול לצאת ידי שמחה באכילת בשר קדשים של כל קרבן. רק כוונת התוספות היא דאי אפשר שיהיה על קרבן שם שמחה, רק באופן שקרב לשם שמחה. דאם לא הקריבו לשם שמחה לא נפיק רק ידי חובת נדרו, אך אין על הקרבן שם קרבן שמחה. והנפקא מיניה בזה היא, שאם יש עליו שם קרבן שמחה, מותר להקריבו ביום טוב, שהרי הוא מקרבנות היום טוב. אך אם אינו מקריבו לשם שמחה, אסור להקריבו ביום טוב, כיון שאין שם 'קרבן שמחה' עליו. ודברי התוספות אתי שפיר.



**בדברי התוספתא דמצוות שמחה יש לה תשלומין כל שבעה**

**איתא** בגמרא (חגיגה ו, ב) תניא רבי יוסי הגלילי אומר, שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל, ראייה וחגיגה ושמחה. יש בראייה שאין בשתיהן, ויש בחגיגה שאין בשתיהן, יש בשמחה שאין בשתיהן. יש בראייה שאין בשתיהן, שהראייה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בשתיהן. יש בחגיגה מה שאין בשתיהן, שחגיגה ישנה לפני הדיבור מה שאין בשתיהן. יש בשמחה מה שאין בשתיהן, שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין בשתיהן, ע"כ.

**וכתבו** התוספות (ד"ה יש בשמחה) וז"ל, ובתוספתא (חגיגה פרק א הלכה ד) גרסינן שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה ולא בשתיהן. ושמעתתא שלנו דלא גריס ליה סבירא ליה דגם באינן יש להן תשלומין, עכ"ל.

**ובספר** טורי אבן (ד"ה יש בשמחה) כתב וז"ל, ואני תמה דהא ודאי היא תוספתא משבשתא היא דמה שייך תשלומין גבי שמחה, הא כל יום מימי הרגל חייב בשמחה בפני עצמו, עכ"ל. וכעין זה הקשה הצ"ח וז"ל, ודברים הללו מרפסן איגרין וכו' דאיך שייך ששמחה יש להן תשלומין והא בכל יומא חיובא היא, ובהדיא שנינו (סוכה מב, ב) ההלל והשמחה שמונה, עכ"ל.

**ונראה** לבאר דעת התוספות דלא חש לקושיות הנ"ל, בהקדם דברי הרמב"ם (הלכות הלכות חגיגה פרק א הלכה א) וז"ל, והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, עכ"ל. נתבאר בדברי הרמב"ם שמצוות שמחה ברגל נובעים שני חיובים, האחד הוא לשמוח כל ימי הרגל באכילת בשר וכמו שמבואר בדבריו להלן (שם פרק ב הלכה י). ומלבד זה יש עוד חיוב במצות השמחה, חייב להקריב קרבן שמחה מלבד הקרבן חגיגי<sup>כב</sup>.

**ולפי** זה יש לבאר שמה שנכתב בתוספתא שיש דין תשלומין במצות שמחה, אין הכוונה לשמחה באכילת בשר, שכן חלק זה שבמצוות שמחה ישנו בכל יום מימי החג, ולא שייך בו תשלומין. אלא כוונת התוספתא לחיוב קרבן שמחה, שחיוב

---

**כב.** וכן מבואר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה נד) וכן מבואר בדברי החינוך (מצוה תפח) וז"ל, והענין הראשון הרמוז בשמחה זו הוא שנקריב שלמים על כל פנים בבית הבחירה וכענין שכתוב וזבחת שלמים, והדר ושמחת בחגך וכו' ועוד אמרו ז"ל שמח בכל מיני שמחה ובכלל בזה אכילת הבשר ושתיתת היין, עכ"ל. הרי דכתב שמכלל חיוב השמחה ברגל להקריב קרבן שלמים, מלבד חיוב השמחה באכילת בשר. וע"ע בהקדמת הרמב"ם לפירושו המשנה מש"כ בזה.

זה הוא רק פעם אחת ברגל, ועל חיוב זה נאמר בתוספתא שיש לו תשלומין. [וכעין זה כתבו הצ"ח ובהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן והשפת אמת]<sup>כג</sup>.

**אולם** יסוד זה דיש חיוב של קרבן חוץ מעצם החיוב לשמוח, וחיוב זה נוהג רק פעם אחת ברגל, צריך עיון טובא. חדא, מהו המקור ממנו נלמד חיוב נוסף של שמחה. ותו אפילו אם נמצא מקור לזה, מנא לן דחיוב זה הוא רק פעם אחת ברגל. ומאי שנא מעיקר חיוב שמחה דמחוייב בה בכל יום מימי הרגל.

### מקור לחיוב נוסף - להקריב קרבן שמחה

**והנראה** בזה, דהנה איתא בגמרא (ה, א) תנו רבנן: ושמחת בחגך - לרבות כל מיני שמחות לשמחה. וכו' יכול אף בעופות ובמנחות, תלמוד לומר ושמחת בחגך מי שחגיגה באה מהם, יצאו אלו שאין חגיגה באה מהם, ע"כ. והקשו התוספות (שם ע"ב ד"ה מי שחגיגה) וז"ל, לילף שמחה מהר עיבל דכתיב (דברים כז) וזבחת שלמים ומינה ממעטינן עופות ומנחות, עכ"ל. [ועיין מהרש"א שכתב שהתוספות לא תירצו קושיא זו].

**ובספר** ערוך לנר (סוכה מב, ב) כתב לישב קושית התוספות, דהנה יש שני מאמרי חז"ל העוסקים בדין חיוב שמחה ברגל. חדא, הברייתא דחגיגה, ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה. ותו, מתניתין בפסחים (קט, ב) דיליף רבי יהודה בן בתירא מקרא דהר עיבל, דבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים. וכתב הערוך לנר דהנך מתניתין וברייתא פליגי אהדדי, דלהברייתא בחגיגה לא ילפינן החיוב שמחה מהר עיבל, ולכך הוצרכה הגמרא למעט מנחות ועופות מהא דכתיב בחגך, ע"כ תורף דברי הערוך לנר עיי"ש.

**ולפי** דברי הערוך לנר הרי יש לנו שתי מקורות לחיוב שמחה ברגל. אלא שיש לומר דשיטת התוספות היא דלא כהערוך לנר, דאיהו סבר דהנך שני ילפותות פליגי אהדדי וכנ"ל, ולהתוספות, אדרבה שניהם אמת, דסברי התוספות דיש שני חיובים ברגל, חדא, לשמוח ברגל בכל מיני שמחה ולאכול בשר קדשים, ונלמד מ'ושמחת בחגך'. ומלבד זה יש עוד חיוב להביא קרבן שמחה ברגל והוא הנלמד מהא דכתיב בהר עיבל 'וזבחת שלמים ושמחת' דילפינן מיניה בגזירה שווה דגם שמחה האמורה

---

**כג.** ובזה נתיישבה עוד קושיא שהקשה הטורי אבן (שם) דלמה לא מנתה הברייתא נמי שיש בשתייהן תשלומין בעצרת משא"כ בשמחה דלא שייך בהו תשלומין, דלא מחייב בשמחה רק בהרגל עצמו. דלפי דברינו דיש חיוב הבאת קרבן שמחה, שייך לומר דאם לא הביא קרבן שמחה בחג, יתחייב בתשלומין כמו תשלומי קרבן ראיה וחגיגה. אלא דהטורי אבן הקשה לשיטתו דלא ס"ל דיש חיוב קרבן, כמו שמבואר בכמה מקומות בדבריו רק שהוא חיוב לשמוח לכן כתב דלא שייך תשלומין של שמחה בעצרת.

ברגל מחייבת הבאת קרבן. ואם כן מצינו מקור לשני החיובים. אלא דעדיין צריך עיון מנלן דהחיוב קרבן רק פעם אחת, כיון דנלמד מגזירה שווה דושמחת בחגך, לכאורה איכא לחיוב זה כל יום מימי הרגל.

### טעם שהחיוב להביא קרבן שמחה הוא רק פעם אחת ברגל

**והנראה** לומר בזה בהקדם דברי הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ב הלכה ד) כתב וז"ל וערל וטמא [פטורין מן השמחה] מפני שאינן אוכלין בקדשים ואינן ראויין לביאה כמו שביארנו, עכ"ל. ולכאורה אינו מובן, דמה בכך שאינן ראויין לבא לעזרה, הרי אפשר שיקריבו קרבנותיהם בלי שיכנסו לעזרה. ומדעו שיפטרו ממצוות שמחה, רק בגלל שאינם ראויים לביאה.

**על** כרחק י"ל בדעת הרמב"ם דהא דיש חיוב להקריב קרבן שמחה ברגל, אינו חיוב קרבן כמו כל נדר וכדומה, דזה היה אפשר להקריב גם בלי שיכנס לעזרה. הקריב לשם שמחה. רק דהך חיוב קרבן הוא דכשהוא בא לפני השם ברגל חייב הוא להביא עמו קרבן שמחה לשמוח עמו. אלא גדר החיוב הוא: מצוה לבא לפני השם ברגל ולהביא עמו קרבן שמחה, כביכול לשמוח עם הקב"ה ברגל. ומשום כך מי שאינו ראוי לבא לעזרה פטור מקרבן זה, דכיון שאינו יכול לבא לפני השם, שוב אינו שייך בעיקר מצוה זו.

**וכן** מדוייק לשון הברייטא 'תניא שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראייה חגיגה ושמחה'. משמע שכל אלו המצוות הוא ציווי לישראל 'בעלותם לרגל'. וכמו שחיוב ראייה פשיטא שהוא שייך רק כשהוא בא לפני ה', כן הוא החיוב שמחה. [אלא שבמצוות ראייה, נוסף עוד פרט שצריך להיות בדרך של 'ראיה' וכל שאינו רואה וכגון סומא, פטור ממצוה זו. משא"כ בשמחה, גם סומא חייב כיון שהוא ראוי לבוא לפני ה', ואין חסרון 'ראיה' פוטר מחיוב שמחה].

**והשתא** דאתינן להכי, אפשר לבאר הטעם שחיוב קרבן שמחה, אינו אלא פעם אחת ברגל. מאחר דנתבאר ברמב"ם שגדר החיוב הוא לשמוח לפני השם ברגל, מסתבר שכשם שמצות ראייה אינה אלא פעם אחת ברגל, הכא נמי מצות השמחה בקרבן אינו אלא פעם אחת. דאף אמנם שמי שלא נתחייב בראיה, מ"מ חייב בקרבן שמחה, אמנם מסתבר שכשם שאין מצוה ליראות יותר מפעם אחת, ה"ה שהמצוה לשמוח לפני ה' אינו אלא פעם אחת ברגל. נמצא, שאף שהחיוב שמחה בבשר קרבן הוא חיוב כל שבעה, אך הבאת קרבן שמחה, שעניינו לשמוח לפני השם, אינו לא פעם אחת ברגל ולא יותר.<sup>כד</sup>

---

**כד.** ועיין ברמב"ם (הלכות חגיגה פרק ב הלכה ו) שכתב דמי שבא לעזרה במועד יותר מפעם אחת אינו חייב להביא קרבן ראייה רק בפעם הראשונה. ולפי דברינו י"ל, דדוקא בקרבן ראייה אינו

## ביאור אחר בדברי התוספות דלא נפיק ידי שמחה אם לא הקריב הקרבן לשם שמחה

**הנה** לעיל הבאנו את דברי התוספות (ז, ב ד"ה עולות) דאינו יוצא ידי חובת שמחה רק אם הקריב לשם שמחה, אבל אם הקריב סתם אינו יוצא רק חובת נדרו. וכתבו שם, דמטעם זה אין מקריבין נדרים ונדבות ביו"ט, כיון דלא קדשי לשם שמחה. והקשינו על דברי תוספות מהא דתנן דכהנים יוצאים ידי חובתם בחטאות ואשמות, דמבואר דאפילו בלא קרב לשם שמחה יוצא בו ידי חובת שמחה. עיין לעיל מה שכתבנו לתרץ את דבריהם.

**ומעתה** אפשר לישב דברי תוספות בדרך אחרת, דלעולם מצוות שמחה של אכילת בשר, בזה יוצאים ידי חובה בכל קרבן ואף בחטאות ואשמות. אמנם מצוות 'קרבן שמחה' זה אין יוצאים ידי חובה אלא בקרבן שהוקרב לשם שמחה. ומהאי טעמא אין להקריב נדרים ונדבות ביו"ט אלא אם כן הוקרבו לשם 'קרבן שמחה', דבזה מחשבי קרבנות של יום טוב, אמנם להקריב סתם נדרים ונדבות, על מנת לאכול את בשרם ולקיים מצוות שמחה בעלמא, זה לא הותר ביום טוב.

**ואכתי** קשה, דלדברינו עולה דהתוספות סברי דאף שיש חיוב נוסף להקרבת 'קרבן שמחה', אמנם יכול להביא קרבן זה אף מן המעשר ובלבד שיקריבוהו לשם שמחה. והיינו דתנן במתניתין 'שלמים באים מן המעשר' כלומר, קרבן שמחה בא אף מן המעשר. וקשה, הא הילפותא ד'ושמחת בחגך' דמיניה מרבינן 'כל מיני שמחות לשמחה' קאי על עיקר החיוב של שמחה ביו"ט, שישמח בכל מיני שמחה ויאכל בשר קדש, אבל לא איירי לענין החיוב להביא 'קרבן שמחה', וא"כ מנלן דיכול להביא את ה'קרבן שמחה' מן המעשר.

**ולפי** מה שנתבאר דהך חיוב קרבן אין תכליתו להבאת קרבן בעלמא, אלא שהוא חיוב לשמוח לפני ה' בקרבן, שפיר ידעינן מסברא דאין צריך שיביא קרבנו מן החולין, שהרי אין תכלית החובה להביא קרבן, אלא לבא לפני ה' וקרבתו בידו, והרי בא עם קרבנו.

**אלא** דאם כן, יקשה אמאי בעינן 'לרבות כל מיני שמחות לשמחה' - שישאל יוצאין ידי חובתן בכל מיני קרבנות, הא כיון שבא לפני ה' והביא קרבן ואכל בשר שלמים, פשיטא דיצא ידי חובתו.

---

חייב, אבל בקרבן שמחה חייב בכל פעם שבא לעזרה, דהחיוב קרבן שמחה הוא שיבא לפני ה' עם הקרבן, אלא דאין חיוב רק פעם אחת. אבל אם בא י"ל דחייב להביא קרבן.

**והנה** הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ב הלכה יא) כתב וז"ל, מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מערב יום טוב, אף על פי שאכלן ביום טוב, אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה שאינה באה אלא מן החולין, אבל יצא בה ידי חובת שמחה, עכ"ל, ועיין בספר עמק ברכה (עמוד קד) שהוכיח מדברי הרמב"ם הללו שאין דין בחגיגה להקדיש את הקרבן לשם חגיגה, אלא כל ששוחט שלמיו לשם חגיגה יוצא ידי חובתו. דאילו בעינן הקדש לשם חגיגה, למה ליה לרמב"ם לומר הטעם 'שאינה באה אלא מן החולין', תיפוק ליה שלא הוקדש הקרבן לשם חגיגה, ש"מ לא בעינן הקדש לחגיגה, ע"כ תורף דברי העמק ברכה.

**ומעתה** י"ל דהא דמרבין דיוצא ידי חובת שלמי שמחה בכל מיני שמחות, אינו לענין דיכול להביא קרבנו מן המעשר, דהא פשיטא דיכול לצאת חובתו שלא מן החולין כמו שנתבאר. אלא דבא ללמדנו דלא בעינן בהקדש של קרבן שמחה הקדש מיוחד לכך. דהוא אמינא דכדי לצאת ידי חובת שמחה צריך שיהיה תחילת הקדישו לקרבן שמחה, לזה מרבין דיוצאין בכל מיני שמחה אף שלא הקדישו לשם כך. אבל לכך שיהא יוצא חובתו מן המעשר, לא בעינן דרשה וכנ"ל.

**והנני** להודיע שלא עיינתי בסוגיא כל הצורך, וכל מה שכתבתי הוא ממה שעלה בידי בעסקי מעט בסוגיא לכבוד יום טוב. ולא באתי בכל דברי רק לעורר את הלומדים, אולי יתחדש אצלם דבר מה. ונא להודיעני אם טעיתי בשום דבר.

**הרב שלמה זלמן פורמן**

## הערות בענין מצות עלייה לרגל

### בדין הליכה לעלייה לרגל

**הנה** כבר נסתפקו המפרשים אם עצם ההליכה לעלייה לרגל היא חלק ממצות ראייה, או שההליכה היא רק הכשר מצוה בעלמא ולא מגוף המצוה. וצ"ב מהו שיטת הרמב"ם בזה. דהנה כתב בספה"מ עשה נג, וז"ל, והמצוה הנ"ג היא שצונו להראות ברגלים, עכ"ל. וכ"כ בריש הל' חגיגה, וז"ל, הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג, עכ"ל. ומדסתם ולא הזכיר ענין העלייה, משמע דס"ל שנצטוונו בראייה ולא בהליכה. ומאידך, כתב בספה"מ ל"ת קנו, וז"ל, היא שהזהירנו **מעלות** לרגל מבלי קרבן שיהיה עמנו ונקריבהו שם, עכ"ל. וכ"כ בפיה"מ חגיגה פרק א מ"ב, וז"ל, אמר ה' לא יראה את פני ה' ריקם רוצה לומר שביא קרבן עולה בידו **כשיעלה** לחג ואלו העולות הם הנקראות עולות ראייה, עכ"ל. הרי דהזכיר ענין העלייה כחלק מהמצוה, ומשמע שההליכה אכן הוי מגוף מהמצוה. וצ"ע בחילוק לשונו.

**ודבריו** מורים, דס"ל שההליכה חשובה מצוה רק בהעלייה להקריב קרבן עולת ראייה שנלמד מלאו דלא יראו פני ריקם, משא"כ לענין העשה דראיית פנים אין ההליכה חלק מגוף המצוה. וחילוק זה מבואר מדקדוק לשונו בספה"מ עשה נג, שכתב וז"ל, והמצוה הנ"ג היא שצונו להראות ברגלים וכו', וענין זאת המצוה **שיעלה** אדם למקדש עם כל בן זכר שיהיה לו שיוכל ללכת ברגליו ויקריב קרבן עולה בראיתו, עכ"ל. הרי שמתחילה כשהציע עיקר מצות ראיית פנים לא הזכיר ענין העלייה, משא"כ בפרטי המצוה כשכתב שחייב להביא קרבן עולה בראייתו שנלמד מלאו דלא יראו פני ריקם הזכיר ענין העלייה. [ואין לומר דס"ל להרמב"ם שההליכה היא רק מפרטי המצוה ולא מעיקר המצוה, ועד"ז סידר דבריו, דהרי בל"ת קנו אצל הלאו דלא יראו פני ריקם הזכיר ענין ההליכה מיד בהצעת עיקר המצוה, וכן הוא בעשה נב אצל מצות חגיגה כדיתבאר בסמוך]. אמנם קשה להבין מאי בין מצות ראיית פנים למצות עולת ראייה, לענין אם ההליכה חשובה חלק מהמצוה או לא.

**והנה** אצל מצות חגיגה כתב בספה"מ עשה נב, וז"ל, והמצוה הנ"ב היא שצונו **לעלות** למקדש שלש פעמים בשנה והוא אמרו יתעלה שלש רגלים תחוג לי בשנה, עכ"ל. ומדהזכיר ענין העלייה משמע דס"ל דהליכה לרגל עבור הקרבת החגיגה היא חלק מהמצוה. [ועי' ברמב"ם ריש הל' בית הבחירה ובספה"מ עשה כ שג"כ משמע דאצל מצות חגיגה ההליכה חשובה חלק מגוף המצוה]. וצ"ע מאי בין מצות ראיית פנים למצות חגיגה לענין אם ההליכה חשובה חלק מהמצוה או לא. ולכאורה איכא מסתברא, שהרי נזכר בתורה ענין העלייה רק אצל מצות ראייה דכתיב (כי תשא לד, כד) "בעלותך לראות" ולא אצל מצות חגיגה.

**בקיצור:** צ"ע למה הזכיר הרמב"ם דין הליכה לרגל אצל מצות חגיגה, וגם אצל הלאו דלא יראו פני ריקם, והשמיטה אצל מצות עשה דראיית פנים.

### דברי המהרש"א בטעם העלייה לרגל

**איתא** בגמ' פסחים (ח, ב) ולא יחמוד איש את ארצך וכו' לכדרבי אמי, דא"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אין עולה לרגל, ע"כ. ופירש המהרש"א וז"ל, נראה הטעם בזה, דעיקר מצוה של עליית רגלים לשמוח שם במצות פירות הארץ, שהם הביכורים ומעשר שני ולשמח שם בהם את העני והגר והלוי באכילתן, והיא עלייתן לשם שמים, משא"כ מי שאין לו קרקע שלא יכול לקיים כל זה, ועלייתו אינו לשם שמים. ולזה נסמך כאן [הגמ' לעיל בסמוך דאיתא] מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים כדי שלא יהו עולי [רגלים] אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עלייה שלא לשמה] כו', דהיינו שלא תהא עלייתו שלא לשמה, אלא לשמוח עם פירות שהביא לשם מצות ביכורים

ומעשר שני הגדלים בקרקע, עכ"ל. הרי דממה שדרש ר' אמי דמי שאין לו קרקע אין עולה לרגל, מוכח דטעם מצות עלייה לרגל היא לשמוח שם במצוות פירות הארץ, והיינו מצוות ביכורים מעשר שני ולשמח העני והגר והלוי באכילתן.

**ולכאורה** דברי המהרש"א תמוהין מכמה טעמים. א) ראשית כל צ"ע דבהדיא איתא בש"ס דאופן קיום מצות ראייה הוא ע"י ראיית פנים בעזרה ובקרבן, וקשה להבין מה זה שייך כלל למצות פירות הארץ. ב) ועוד קשה דהרי מצות ראייה מתקיימת בעזרה לפני ה', ומצות פירות הארץ מתקיימת חוץ לעזרה בכל עיר ירושלים, והאיך נאמר דשייכין להדדי אם מקום קיומם אינן שוין. ג) ועוד קשה דהרי זמן מצות בכורים אינו דוקא ברגל, וכמש"כ בהדיא ברש"י (סנהדרין יא, א ד"ה ועל) שלא נהגו להביא בכורים ברגל אלא מפני טורח הדרך, וכ"כ במשנה ראשונה (בכורים פרק ג משנה ב) לענין מעשר שני, ועוד דבפסח אין מביאין בכורים כלל דזמנה מעצרת עד חנוכה (שם פרק א משנה ו), ומעתה האיך נאמר דמצות בכורים שייכת למצות עלייה לרגל אם זמן קיומן אינן שוין זה לזה. [ומה דעובר בבל תאחר בבכורים ומעשר שני בג' רגלים (ע"י תוס' ר"ה ד, א ד"ה ומעשרות), היינו רק לענין לעבור בלאו אם לא הביאים קודם לכן]. ד) ועוד קשה, דהרי בפר' ראה נצטוינו לשמח העני הגר והלוי בקרבן שלמים או בשאר נכסים, וכן פסק הרמב"ם (פרק ב מהלכות חגיגה הלכה יד), ומנא ליה להמהרש"א שיש מצוה לשמחם דוקא ממצות פירות הארץ.

**נמצא** שמצות עלייה לרגל ומצות פירות הארץ אינן שוין זו לזו בקיומן, מקומן, וזמנן. וצ"ע בדברי המהרש"א שצירף הני ב' מצוות ביחד. ואע"פ שכוונתו לפרש טעמא דקרא בדרך אגדה, מ"מ דבריו תורה הם וללומדם אנו צריכים.

### בדין לראות וליראות

**תנן** בריש חגיגה הכל חייבין בראייה וכו', ובגמ' הכל לאתוויי מאי וכו' לאתוויי סומא באחת מעיניו, ודלא כי האי תנא, דתניא יוחנן בן דהבאי אומר משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה שנאמר יראה יראה, כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו, ע"כ. הרי דנחלקו התנאים אם סומא בא' מעיניו חייב או פטור מראייה. ופסק הרמב"ם (פרק ב מהלכות חגיגה הלכה א) דפטור, וז"ל, ונאמר בבוא כל ישראל לראות, כשם שהן באין להראות לפני ה' כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו, להוציא סומא שאינו רואה אפילו נסמית עינו אחת, עכ"ל. והנה מבואר מדבריו שדרשת יראה יראה אינה ילפותא בעלמא למעט סומא בא' מעיניו, אלא היא גילוי על אופן קיום המצוה, דמינה ילפינן שחייב לראות ה"מ"ק, וסומא שאינו יכול לראות ממילא פטור.

**ולפי"ז** צ"ע למה הזכיר הרמב"ם דין זה שחייב לראות ה"מ"ק רק בדרך אגב בפרק ב כשהביא המקור לפטור סומא, לכאורה הי"ל לפסוק כן בהדיא כשהציע

עיקר דיני מצות ראייה בריש פרק א. [ובדוחק י"ל דכיון שהנכנס לעזרה ליראות הוא ממילא רואה הביהמ"ק, לא הוצרך הרמב"ם להזכירו באופן מיוחד. אך עדיין יש נפק"מ לענין שהנכנס לעזרה בעצימת העינים וכדומה לא יצא יד"ח].

**ועוד** קשה, דהנה בגמ' סנהדרין (ד, ב) מבואר שדרשת יראה יראה תלוי' במחלוקת תנאים האם יש אים למקרא או יש אים למסורת, דהכל מודים יש אם למקרא וקרינן הפסוק 'יראה כל זכורך' ללמד שחייב ליראות לפני ה' בעזרה, ונחלקו אם יש אם למסורת וקרינן הפסוק 'יראה כל זכורך' ללמד שגם חייב לראות פני ה', וא"כ סומא בא' מעיניו נתמעט מראייה, עיי"ש. ומעתה לפי מה שפסק הרמב"ם דסומא בא' מעיניו פטור מראייה, נמצא דתרתני איתנייהו במצות ראייה, הדין ליראות לפני ה' בעזרה שלמדין ממקרא, והדין לראות הביהמ"ק שלמדין ממסורת. ולפי"ז צ"ע מש"כ הרמב"ם בספה"מ (עשה נג) בהצעת עיקר מצות ראייה, וז"ל, היא שצונו להראות ברגלים, עכ"ל. וכ"כ ברמזים (ריש הלכות חגיגה) וז"ל, להראות פני ה', עכ"ל. דלכאורה משמע דס"ל שעיקר צורת המצוה היא רק ליראות וכשיטת רבנו, וזהו דלא כמש"כ בספר הי"ד אליבא דר"י דתרתני איתנייהו במצות ראייה לראות וליראות. וכע"ז קשה על הסמ"ג (עשין רכה) עיי"ש.

**וביותר** תמוה מש"כ היראים (מצוה תג), וז"ל, בוא וראה כמה חיבב הקב"ה את ישראל, חפץ שיראו מקום שכינתו, דכתיב בפרשת ראה שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך וגו', עכ"ל [לפי רוב גירסאות]. והנה מש"כ 'חפץ שיראו מקום שכינתו' כוונתו לשיטת ר"י שדרש המסורת שחייב לראות הביהמ"ק ע"ד מש"כ הסמ"ג והרמב"ם. וקשה דהרי הכל מודים שיש אם למקרא ללמד שחייב ליראות לפני ה' בעזרה, ולא נחלקו רבנו ור"י אלא אם דרשינן גם המסורת לראות, וא"כ למה שבק חלק המצוה שהכל מודים בה והזכיר רק חלק המצוה שתלוי במחלוקת, ונמצא שדבריו המה דלא כמאן.

**בקיצור:** צ"ע למה הציע הרמב"ם והסמ"ג סדר מצות ראייה באופן שמשמע שהמצוה היא רק ליראות, והאמת ס"ל שגם לראות היא חלק מעיקר המצוה. וביותר קשה דברי היראים שהזכיר הדין לראות והשמיט הדין ליראות.

### בענין ולא יחמוד איש את ארצך

**כתיב** בתורה (כי תשא לד, כד) "ולא יחמוד איש את ארצך בעלתך לראות את פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה". והנה באבן עזרא (דברים ה, טז) כתב דמילת חמד יש לה ב' פירושים, וז"ל, מלת חמד בלשון הקודש מתפרשת לשני טעמים, האחד גזל ועושק וקחת של אחרים בחזקה ובאונס, והשני לשון תאוה בלב ולא תצא לפועל, עכ"ל. ויש להסתפק אם כוונת התורה בהבטחת ולא יחמוד איש את ארצך וגו' היא שלא יחמדו הארץ בלבם, או שחמדת לבם לא תצא לפועל בגזילת הארץ.



## על מי נאמרו הפסוקים בנחמיה בענין ראש השנה וסוכות \_\_\_\_\_ קפה

**ונראה** להוכיח שהבטחת התורה קאי על חמדת הלב. דהנה איתא בספרי (סוף עקב) שמא יאמרו ישראל הרי אנו עולים להשתחוות מי משמר לנו את ארצינו, אמר להם הקב"ה עלו ושלכם אני שומר, לפי שנאמר ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות, אם בעיניו אינו חומדה כיצד הוא בא ליטול נכסים ובהמה, ע"כ. ופירש בעמק הנצי"ב (שם), וז"ל, אם בעיניו אינו חומדה כיצד הוא בא ליטול נכסים ובהמה, פי' במחשבה לבד אינה מתאוה לה מחמת מורא, ואיך ימלא את ידו ורגלו ליטול במעשה, עכ"ל. הרי שהבטחת התורה תתקיים ע"י שתסתלק החמדה והתאוה מלבם וממילא לא יבוא ליטול נכסיהם.

**אולם** לכאורה יש להוכיח לאידך גיסא שהבטחת התורה קאי על חמדה שיש עמה מעשה. דהנה מסופר בירושלמי (פאה פרק ג הלכה ז) בשני אחים שהיו להם שכנים נכרים, ואמרו זה לזה בשעה שיעלו היהודים הללו לירושלים נכנס לבית וניקח את רכושם, כשעלו לירושלים זימן הקב"ה מלאכים בדמותן שהיו נכנסים ויוצאים בביתן, ועי"ז נמנעו הנכרים מליכנס לביתן, עיי"ש. ומכאן משמע שהנכרים באמת חמדו בלבם, אלא שהקב"ה שמר את ארצם שלא יוציאו חמדתם לפועל.

**וצ"ע** ליישב סתירת דברי הספרי שהבטחת התורה היא שלא יחמדו הארץ בלבם כלל, להעובדא בירושלמי שהנכרים באמת חמדו הארץ בלבם אלא שהקב"ה שמר את ארצם.

### הרב שלמה יונגר

## על מי נאמרו הפסוקים בנחמיה בענין ראש השנה וסוכות

**כתוב** בספר נחמיה (ח, יד): וַיִּמְצְאוּ כְּתוּבָה בְּתוֹרַת אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יִשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. כל המפרשים תמהו, איך יתכן שלא ידעו שְׁבִי הגולה אודות מצות סוכה, ומכאן מסיק 'מלך כוזר' בספר הכוזרי (מאמר ג אות נד): "איני רואה אלא שאנשי בית שני שכחו את התורה, ולא ידעו את מצות הסוכה עד שמצאוה כתובה וכו', וזאת ראייה לאבדן התורה"כ"ה.

---

**כה.** יש להעיר שרבינו יהודה הלוי מחבר ספר הכוזרי הבין הדברים כפשוטם, שאכן שכחו מצות סוכה עד שמצאו כתוב כן בתורה. וכן נקט הרמב"ן (במדבר טו, כב) הדברים כפשוטם, שאצל 'רוב העם' נשכחה מצות סוכה וז"ל, כבר אירע לנו כן בעונותינו כי בימי מלכי ישראל הרשעים, כגון ירבעם, ששכחו רוב העם התורה והמצוות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני, עכ"ל. ופירש בעל 'כסף מזוקק' את דברי הרמב"ן וז"ל, כוונתו [של הרמב"ן] על מה שכתוב בנחמיה ח' וימצאו כתוב בתורה וכו', כי ספר נחמיה נקרא ע"ש עזרא גם כן, ע"כ. וכן כתב הר"ן

**ועל** זה משיב ה'חבר' (שם אות סג): אמר החבר, האמת לאמיתה היא שהמספר במקרא לא עסק בנסתרות אלא במפורסמות וכו', לכן לא רשם מסיפורי עזרא ונחמיה עליהם השלום אלא מה שמפורסם בציבור. אותו היום שבו עשו סכות היה יום מפורסם. האנשים הזדרזו ועלו אל ההרים למצוא עלי זית ועלי הדס ועלי תמרים. "וימצאו כתוב" מציין שההמון והציבור שמעו והזדרזו לעשות סוכות, אבל מן היחידים לא נסתרו מצוה קלה, כל שכן הדברים הגדולים שבה, עכ"ד. כלומר, שהפסוקים בעזרא-נחמיה מדברים אודות המון-העם ומהם באמת נשכחה מצות סוכה, אבל מאת גדולי האומה לא פסקה מסורת התורה.

**יש** להעיר על עוד שני דברים באותם הפסוקים, שמתייחסים לפי דברי רבותינו להמון עם ולא ליחדי סגולה.

**א.** בספר מגיד מישרים (פרשת נצבים) הובא שהמגיד צוה לו למנוע מלאכול בשר בראש השנה. ועל מה שכתוב בספר עזרא (נחמיה ה, י) שהלויים צוו אותם באחד לחודש השביעי - בראש השנה - לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים, משיב המגיד "ההוא לכלל עמא, ואנא ממלל ליחדי סגולה". הרי לנו עוד מקור שהנושא של פסוקי נחמיה הוא המון-עם.

**ב.** כתיב (נחמיה ח, פסוק ג ופסוק ה), ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבנים ואזני כל העם אל ספר

---

(סנהדרין כא, ב) וז"ל, באמת כי כשיגלו ישראל לבבל, כבר הלכו להם עשרת השבטים בחלח וחבור ונשארו מתי מעט, ושנו את לשונם ואת כתבם ונשתכחה התורה מהם. הלא תראה בימי עזרא שנשתכחה מהם התורה, ואפילו המצות המפורסמות כסוכה כשקראו להם המצוה היתה להם בחדוש גדול, ואז עזרא האיר עיניהם בדיני התורה ומצותיה, והוא החזיר להם את כתבם שנשתכחה מהם, ע"כ. אמנם בספר "הכתב והקבלה" (ויקרא כג, מב) תמה על הר"ן שכתב כן, ונראה שלא הרגיש שגם רבינו יהודה הלוי והרמב"ן הסכימו לזה. וראוי לציין לדברי הערוך לנר (מסכת סוכה דף כ עמוד א) שכתב וז"ל, עזרא הי' סוף ימי הנביאים ולמד תורה שבכתב שהיתה קרובה להשתכח בימיו כדכתיב בעזרא שקרא לפניהם דברי הכתובים מפרש ושום שכל והבינם במקרא, עכ"ל. וע"ע בספר ברכת פרץ מאת הגר"י קנייבסקי שכתב על זה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, עיי"ש בכל דבריו. והראה לי חכ"א את דברי הגר"ד פרידמן מקרלין זצ"ל (שאלת דוד, מקור בית אב להלכה ודרכי ההוראה, עמ' ז) שריחק האפשרות שנשכחה המציאות של אתרוג מישראל והוסיף וז"ל, רחוק הדבר שנשכח מצוה זו לגמרי עדי שהצטרכו ללומדם בלימודים שונים - אף שאין זה מן הנמנעות וכמו שקרה בימי עזרא ששכחו שצריך לעשות סוכות שהי' אצלם מציאה שמצאו שצריך לעשות סוכה, עכ"ל.

**נו.** כך תירגם אבן תיבון, ולפי זה נראה שכוונתו למצות סוכה הנקראת 'מצוה קלה' על ידי חז"ל במסכת עבודה זרה (ג, א).

## על מי נאמרו הפסוקים בנחמיה בענין ראש השנה וסוכות \_\_\_\_\_ קפז

התורה. ויפתח עזרא הספר ליעני כל העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדו כל העם. מכאן למדו חז"ל (סוטה לט, א) "כיון שנפתח ספר תורה - אסור לספר אפילו בדבר הלכה", ראה שם פרטי הדרשה. ומקשים בתוספות (שם ד"ה כיון שנפתח) מפרק קמא דברכות (ה, א), "רב ששת הוה מהדר אפיה וגריס, אמר, אינהו בדידהו ואנן בדידן". הרי שהתיר רב ששת לעסוק בתורה בשעת קריאת התורה בניגוד לדברי הגמרא בסוטה. ובספר חמדת ימים (פרק יב שבת עט, ב) כתב לתרץ קושיית התוספות, שבעוד שהיו מתרגמים הפרשה לעמי הארץ היה רב ששת "מהדר אפיה". זהו שאמר רב ששת "אינהו - עמי הארץ, בדידהו - בתרגום המיועד לעמי הארץ, ואנן - תלמידי חכמים, בדידן - יכולים לעסוק בגירסה כיון שאין אנו צריכים לתרגום", אבל בעוד שקוראים בתורה, אסור לכולי עלמא להתעסק אפילו בדבר הלכה<sup>כ</sup>.

**והג"ר** אלעזר משה הורוביץ (אהל משה סוטה שם) כתב לדייק כן מלשון הפסוקים וז"ל, כבר גילה לנו חמדה גנוזה בספר חמדת הימים דרב ששת התם קאי אבין פסקא לפסקא, היינו בעת תרגום דסלקא בתיקו אי שרי לצאת. ואמרו דרב ששת הוי מהדר וגריס ואמר "אנן" - ר"ל תלמידי חכמים - "בדידן". "ואינהו" - ר"ל ההמון - "בדידהו", היינו בתרגום שנעשה בשביל עמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש. וכמה מדויק הלשון בנחמיה "והלויים מבינים לעם וכו', והעם על עמדם, היינו שבעת התרגום רק העם בשתיקה, ולא כל העם כבפתחו". הרי לנו עוד הפעם הבחנה זו בין פשוטי העם וגדולי העם.

**וראה** פירוש המלבי"ם שהפסוק עצמו מבחין בין שני סוגים הללו. שבפסוק ב' כתיב: ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע ביום אחד לחדש השביעי, ופירש המלבי"ם שלפני "איש ועד אשה" קראו "דברים הפשוטים", ולפני "וכל מבין לשמוע", שהיינו החכמים, "נקראו דברי תורת הפה וסודותיה".

### הרב הלל שמעון שימאנאוויטש

**כז.** תלמידי הגר"ח מוולוז'ין ז"ל העידו שרבים שיבחו מאד את הדברים הנ"ל של בעל חמדת ימים, ויש שהעידו שהגר"ח הוציא את הספר מידי החשד הידוע, ע"י שכיוון לאמיתה של תורה בענין זה. ראה שו"ת משכנות יעקב (קהלת יעקב ברכות ח, א), נחלת דוד (דברי דוד עמ"ס ברכות שם), ברכת ראש (שם), וגם לרבות בעל מנחת יהודה (סוטה לט, א) שהביא פירוש זה, ובערוך השולחן (סימן קמו סעיף ו) מעיד ששמע כן בילדותו [מסתבר ששמע כן מרבו הג"ר אליהו גולדברג, שהיה מתלמידי הג"ר חיים מוולוז'ין, או מרבו השני, הג"ר איצ'לה בנו של הגר"ח זצ"ל]. וגם מרן רי"ז הלוי מבריסק ז"ל נהג לשוחח בדברי תורה בין גברא לגברא, ויש להניח שעשה כן על סמך דברי חמדת ימים שסבו הגר"ח מוולוז'ין סמך שתי ידיו עליהם, שלפי פירושו של חמדת ימים לסוגיא דברכות יוצא כן להלכה שמותר לעסוק בתורה בין גברא לגברא.

## בענין עלי הדס ועלי עץ עבות דנחמיה

**איתא** בנחמיה (פרק ח), שכלל ישראל שעלו עם עזרא מבבל קראו בתורה, ומצאו כתוב בסוכות תשבו שבעת ימים, וצוה עזרא לילך ליער להביא עלי זית ועלי שמן לעשות סוכות, ובקרא כתיב להביא עלי הדס ועלי עץ עבות. והק' הגמרא בסוכה (יב, א) דהיינו הך עץ עבות והדס, ות' הגמ' שעלי הדס הוא הדס שוטה ועץ עבות הוא הדס כשר, וחד לסוכה וחד להדס.

**וצע"ג** שכאן הרי הציווי הוא על מצוות סוכה, כמפורש בקרא דמצאו כתוב בסוכה תשבו שבעת ימים, אבל מצוות לולב היה עושין גם קודם ולא שכחו מצוה זו, וע"כ מאי שאייטיה לצוות להם על ענין קיום ד' מינין הרי זה ידעו כל הזמן, [ועל מה שצויה רק להביא עלי עץ עבות לצורך ד' מינים ולא שאר מינין הוא גם צע"ג, אבל לזה יש לדחוק שבאמת ציווה גם שאר הדברים ורק אגב כאן ציווה על זה].

**אמנם** יש לדון לפי מנהג האר"י ליטול הלולב בסוכה, ואכמ"ל בזה, אבל עצם הדבר רואין בנקודה זו דיש השלמה בין שני הדברים ביחד, וכן הוא ברמב"ן פרשת אמור (ויקרא כג, ט) עצם ההשתפות שני הדברים ביחד.

**א"כ** י"ל דכשלא קיימו מצות סוכה גם קיום ד' מינין לא קיימו בשלמות, וזה היה הציווי להביא שניהם לסוכה ולחדש ענין זה, שעכשיו שהם יודעים ממצות סוכה שידעו גם ג"כ ששורש הקיום הוא בהבאתם לסוכה ועיין.

**הרב זאב רייז**

## בענין שמיני רגל בפני עצמו

**איתא** בגמ' סוכה (מז, א) דשמיני רגל בפני עצמו. ופירש שם הרמב"ן דהוא לענין תשלומין של הקרבנות החג, דאפילו אי בשאר רגלים הוי תשלומין לראשון ואי לא חזי בראשון לית ליה תשלומין, מ"מ בשמיני הוי רגל בפני עצמו לומר שטעון מה שטעונין הרגלים ראה וחגיגה ושמחה, ולכן אפילו אי לא חזי בראשון הוא חייב להביא בשמיני. ומיהו אינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי דאם חגג בראשון אינו חוגג בשמיני, והיינו דאמרין בראש השנה (ד, ב) אימר דאמרין שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב, אבל לענין תשלומין תשלומין דראשון הוא לומר שאם חגג בראשון פטור בשמיני, עכ"ד. וביאור דבריו הוא, דילפינן שם בגמ' דיש לעצרת תשלומין לשבעה ימים מחג הפסח. והקשו בגמ', למה ילפינן מפסח דיש לו תשלומין רק לז' ימים, למה לא נילף מסוכות דיש לו תשלומין לשמונה ימים. ות' הגמ' דשמיני רגל בפני עצמו. דהיינו דלא הוי מדין תשלומין אלא הוי חיוב בפני עצמו. והק' הגמ' על זה, דאימר דהוי רגל בפני עצמו לענין שאר דברים אבל לענין תשלומין

הוי תשלומין לראשון, ולכן קשה למה לא ילפינן עצרת מסוכות. ותירץ הרמב"ן דאע"פ דהוי רגל בפני עצמו לענין דאי לא חזי בראשון מ"מ הוא חייב בשמיני, מ"מ כיון דאי חגג בראשון הוא פטור בשמיני לענין זה הוי תשלומין לראשון.

**ונראה** לבאר דבריו, דאין כוונתו לומר דהמחייב של הראיה וחגיגה בשמיני הוי מחייב חדש של חג השמיני, רק לא הוי מיוחד לגמרי ונקרא תשלומין כיון דאי חגג בראשון אין השמיני מחייב הקרבנות, דא"כ אכתי קשה איך מדמה הגמ' התשלומין דעצרת דהוי תשלומין של החיוב קרבן של עצרת, להתשלומין דשמיני דהוי בעצם רגל בפני עצמו ואין ההבאה קיום של חיוב הקרבן של סוכות. אלא נראה דכוונתו הוא, דשמיני הוי רגל בפני עצמו לענין דעיקר המחייב של ראיה וחגיגה של סוכות הוא להביא קרבן אחד בסוכות או שמיני, והוי חיוב אחד להביא באחד מהימים. [וכן יש לפרש דברי ר' הושעיא דאף בשאר רגלים כולם הוי תשלומין זה לזה, דהמחייב הוא להביא פעם אחת במשך כל הימים], וזהו כוונתו דלא הוי רגל מיוחד לגמרי, דהיינו דעיקר המחייב של קרבן בשמיני לא הוי חיוב מיוחד מהחיוב של סוכות אלא הוי חד חיוב, ולא מהני הא דהוי רגל בפני עצמו אלא לענין דאף השמיני הוי חלק של המחייב ולא הוי תשלומין גרידא.

**וע'** בריטב"א שאף הוא הביא פשט זה, דהא דשמיני הוי רגל בפני עצמו הוא לענין תשלומין דאפילו אי לא חזי בראשון מ"מ חייב בשמיני, אך שינה בלשונו קצת מלשון הרמב"ן בביאור דברי הגמ' בראש השנה, שכ' הרטב"א וז"ל, אבל שמיני אע"פ דהוא תשלומין לראשון למי שנראה בראשון ולא חגג שחוגג בו ואי חגג אינו חוגג בו, ה"ה דהוי רגל בפני עצמו לחייב מי שלא היה ראוי לחוג בראשון ונראה בשני, עכ"ל.

**הרי** הוסיף הריטב"א דשמיני הוי תשלומין לראשון לא רק לגבי דאי חגג בראשון דהוי פטור בשמיני, אלא אף אי לא חגג בראשון מ"מ אי היה ראוי בראשון אז הוי שמיני תשלומין לראשון.

**ומבואר** מדבריו לכאורה דיש שני מחייבים נפרדים של קרבן בשמיני. דאי היה ראוי בראשון וחל אז החיוב עליו, אז אפילו אי לא הביא בראשון יש לו תשלומין בשמיני, הנלמד מקרא דבחודש השביעי תחוגו אותו, וזה הוי תשלומין כמו שאר רגלים. אך אי לא היה ראוי בראשון ולכן לית ליה תשלומין מצד הדין תשלומין לראשון, אז חל עליו החיוב החדש של שמיני רגל בפני עצמו, דהוי חיוב בפני עצמו לגמרי ולא שייכי כלל להחיוב של סוכות. [וע' רש"י בחגיגה (ט, א) דפירש דברי רבי הושעיא על דרך זה]. ומ"מ הגמ' בראש השנה יכולה להקשות דלילף תשלומין דעצרת משמיני אע"פ דהוי רגל בפני עצמו, דכוונת הגמ' הוא דלילף מהדין תשלומין של שמיני היכא דהיה ראוי בראשון, דאז הוי באמת תשלומין לראשון כמו בשאר רגלים.

**ויוצא** דפליגי הרמב"ן והריטב"א בהא דשמיני רגל בפני עצמו לענין תשלומין לחייבו היכא דלא היה חזי בראשון. דלדעת הרמב"ן לא הוי חיוב חדש של שמיני רק הוי חלק של חיוב הקרבן של סוכות, רק דנכלל בהמחייב, ולכן אפילו אי לא חזי בראשון הוא נתחייב מצד השמיני. ולדעת הריטב"א הוא הוי חיוב חדש לגמרי ולא שייכי כלל לחיוב הקרבן של סוכות, והא דשמיני הוי תשלומין לראשון מתוקמה להיכא דהיה חזי לראשון דאז באמת לא נתחייב כלל מצד שמיני ומחייב רק מצד תשלומין לראשון.

## הרב מאיר שמחה קויפמאן

### הערה בדין רגל בפני עצמו לענין לולב

**הנה** איתא בסוכה (מח, א) דשמיני עצרת הוה רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב, ועי' מש"כ רש"י בהא דהוה רגל בפני עצמו לענין רגל, וז"ל, שאין יושבין בסוכה, עכ"ל. ועי' בחי' הרמב"ן שהביא בשם רש"י שאין בו סוכה ולולב, וע"ש דהקשה ע"ז וז"ל, ועוד שאינו נקרא רגל בפני עצמו בשביל שאינו בכל מצוות הרגל שלו, שהרי לולב נוהג בראשון ואינו בשאר הימים בגבולין וכו', עכ"ל יעושה. ולכאורה מבואר דס"ל לרש"י דעיקר הקובע של יו"ט הוא מצוות הרגל, וא"כ בע"כ אם ליכא סוכה ולולב בשמיני עצרת, ע"כ דהוה רגל בפני עצמו.

**ולכאורה** צ"ל ליישב קושיית הרמב"ן, דס"ל לרש"י דמצוות לולב נוהגת בכל ז', ורק דאית לה מקום מסוים דנוהגת רק שם בכל ז' והוא במקדש, אבל בגבולין אינה נוהגת כל ז'. והיינו דס"ל לרש"י דחד מצוה הוה, בין לולב דבמקדש ובין לולב דבגבולין. משא"כ הרמב"ן ס"ל דב' מצוות נפרדות הוו וחלוקות בדיניהן, וא"כ שפיר הקשה דמהא דמצוה זו שבגבולין אינה נוהגת אלא ביום א', א"כ ע"כ דליכא ראי' מהא דאין נוטלין לולב בשמיני עצרת דהוה רגל בפני עצמו, דהא יום ב' בגבולין דליכא חובת נטילת לולב, ומ"מ אינו רגל בפני עצמו, וע"כ דהא דאין כל מצות הרגל נוהגת באיזה יום אינה ראי' דהוה רגל בפני עצמו, [ובעיקר הך נידון אי הוי מצוה אחת או שתי מצוות, אכ"מ, אבל לציין במקצת, עי' בדברי הרמב"ם ברמזיו בריש הלכות לולב, ובספה"מ בשרש י"א, ובבעל המאור בר"פ לולב וערבה, ובעמק ברכה בזה, ובתוס' וריטב"א בריש פ"ג ובשאר דוכתי, עי' בדרך מ"א, וכבר האריך הגרי"פ בפ' על הסמ"ג בזה טובא, ע"ש, ובכתבי הגר"ח על הש"ס], ודוק.

**והנה** נראה דיש להעיר טובא בעיקר דברי הרמב"ן, דיעוין בדרך מז, א דאיתא, אמר ר' יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג, ואיתא עוד תדע שהרי חלוק בג' דברים בסוכה ולולב וניסוך המים ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה תדע) וז"ל, דאומר בו זמן לפי שרגל בפני עצמו הוא, עכ"ל. וע"ע בפ' רבינו חננאל שכתב וז"ל, א"ר יוחנן אומרים שהחיינו

## ספיקא דיומא במצות שאינן תלויות בקדושת יום טוב \_\_\_\_\_ קצא

בשמיני של חג שהרי חלוק משאר הימים בג' דברים, כי בשבעת ימי החג חייב לישב בסוכה ולנטילת לולב ולניסוך המים משא"כ בשמיני, לפיכך רגל אחר חשוב וצריך לומר בו זמן, עכ"ל ע"ש. ועכ"פ הרי להדיא מבואר בגמ' דאיכא ראי' מהא דאין נטלין לולב בשמיני עצרת ע"כ דהוה רגל בפני עצמו, והיאך יפרנס לזה הרמב"ן, וצע"ג. ועוד דלפמש"נ לכאורה מבואר מעצם הגמ' דחד מצוה הוה הנטילת לולב דמקדש ודגבולין, וצ"ע.

**וע"כ** צריך לדחוק ולומר דס"ל להרמב"ן דא"צ דהוה רגל בפני עצמו לחייב ברכת זמן, וסגיגא בהא דחלוקין בדיניהן. וא"כ אין מזה ראי' דמשו"ה הוה רגל בפני עצמו, וכמו שפירשו כן רש"י ור"ח. ולהרמב"ן צ"ל דלא ס"ל כן, אלא דהגמ' מביא ראי' דחייב בזמן שחלוק בדיניהן. אולם עדיין צ"ב דהלא חלוקין בקרבנותיהן, ומ"מ אין זה מחייב לזמן, וצ"ב.

**ובאמת** יעוין מה שכתב הערול"נ (מז, א) בהא דלא קחשיב בהדי פז"ר קש"ב ג"כ נטילת לולב וניסוך המים, דהוא משום דהכל בכלל רגל בפני עצמו, ואע"ג דלא פירט רש"י לזה להדיא ע"ש. ועכ"פ מבואר כנ"ל, דפשוטו דהגמ' הוא דמביא ראי' דהוה רגל בפני עצמו, וכמשנ"ת וצ"ע. [שו"ר מש"כ הריטב"א בא"ד ע"ש, ודו"ק].

### הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

#### הערות בדין ספיקא דיומא במצות שאינן תלויות בקדושת יום טוב

**בשו"ע** הרב (סימן תרמט סעיף כא) מביא בשם יש אומרים, דכל הפסולין של לולב הנוהגים ביום ראשון אינם נוהגים ביו"ט שני, דאין נוהגים בדינים דספיקא דיומא רק במצוות התלויות בקדושת יו"ט, כדי שלא לזלזל בקדושת יו"ט, אבל לולב דאינו מחמת קדושת יו"ט, שלא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יו"ט אלא ביום הראשון, לא נוהגים בו ספיקא דיומא, יעו"ש.

**וצ"ע** דבמג"א (סימן תצא) כתב בנוגע לאיסור חמץ, דכיון שחשכה לילה במוצאי פסח הוי חול לכל מילי, והגם שאסור במלאכה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה שהרי אף בחוה"מ אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ. והדברים צריכים ביאור, למה מה דנוהג איסור חמץ בחוה"מ מתיר לאכול בזמן תוספת יו"ט במוצאי החג. והנה בשו"ע הרב שם כתב דינו של המג"א בתוספת ביאור וז"ל, וכ"ש לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום, שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ, עכ"ל. ולפי"ז צ"ע ממצות סוכה שאף היא נוהגת בחוה"מ, וג"כ אינה תלויה בקדושת יו"ט לפי השו"ע הרב, א"כ למה קיי"ל דשמיני ספק שביעי מיתב

יתבינן בסוכה, הא לשיטת היש אומרים הנ"ל לא יהיה נוהג ספיקא דיומא על סוכה, כיון שגם סוכה לא תליא בקדושת יו"ט.

**עוד** שמעתי להקשות על השו"ע הרב מסוגיא דמנחות (סח, ב) דגם בחדש חיישינן לספיקא דיומא, וחדש בודאי לאו בקדושת יו"ט תליא, וצ"ע.

## הרב משה יוסף ישראל פעלדמאן

### בענין שכח משיב הרוח ונזכר מיד בסיום הברכה

**איתא** בטור (או"ח סימן קיד), כתב אבי העזרי, אם שכח להזכיר [-משיב הרוח] עד שסיים מחיה המתים, ונזכר קודם שהתחיל אתה קדוש, אין צריך לחזור אלא אומר משיב הרוח ומוריד הגשם בלא חתימה, עכ"ל.

**מבואר** דס"ל דכל זמן שלא התחיל הברכה שלאחריה עדיין נחשב שלא סיים הברכה, ולכן יכול לומר שם גבורת גשמים.

**והנה** לגבי הבדלה בתפלה הביא הטור (או"ח סימן רצד) בשם רבינו אלחנן וז"ל, כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה חוזר, וכן בכל הדברים שאין צריך לחזור בשבילם, כגון על הניסים בחנוכה ובפורים ויעלה ויבוא בליל ראש חדש ועננו בתענית, ע"כ. והטור חולק עליו, וכתב בשם הרא"ש וז"ל, דלא מסתבר כלל, כיון שאם עקר רגליו אינו חוזר לראש גם אם סיים הברכה אינו חוזר לעבודה, ע"כ.

**והקשה** הבית יוסף (בסימן קיד) דהטור סתר משנתו, שהרי לגבי משיב הרוח פסק שלא נגמרה הברכה עד שמתחילה הברכה שלאחריה, ואילו לגבי הבדלה, על הניסים ויעלה ויבוא, פסק שהברכה נגמרת מיד כשסיים אותה ואינו חוזר. ותירץ הבית יוסף דיש לחלק בין משיב הרוח דמעכב ומחזירין אותו, ולכן לא נחשב שסיים הברכה, לדברים שאינם מעכבים ואין מחזירין עבורם, דמיד עם החתימה חשוב סיום הברכה, עיי"ש.

**ואולי** יש לומר באופן אחר, דהנה, הרא"ש בריש תענית (סימן א) חידש, שאם שכח לומר משיב הרוח ונזכר באמצע הברכה, אי"צ לחזור לתחילת הברכה אלא אומרו במקום שנזכר, שלא קבעו חכמים מקום להזכרה בתוך הברכה, אלא אמרו על כלליות הברכה "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים".

**ולפי"ז** יש לומר, דאמנם בכל ההזכרות שנקבע להם מקום ידוע בתוך הברכה, ודאי שאחר החתימה כבר נגמרה הברכה אף שעדיין לא התחיל הברכה שלאחריה, ולכן פסק הטור בסימן רצ"ד שאם סיים אינו חוזר. אמנם לגבי משיב הרוח יש לומר שלא קבעו לומר דוקא בתוך הברכה, אלא אמרו ש"מזכירין בתחיית המתים", וא"כ



סבר הטור שכל שלא פתח בברכה שלאחריה עדיין נחשב שעוסק בתחיית המתים אף שכבר סיים הברכה, ולכן יכול להזכיר שם משיב הרוח.

**אמנם** אין בתירוץ זה ישוב גמור לסתירת הטור, דאמנם מיושבת בזה הסתירה בדברי הטור בין מה שפסק לגבי משיב הרוח ובין מה שפסק לגבי הבדלה ועל הניסים, אך לגבי יעלה ויבא בראש חדש אכתי קשה, שהרי הטור סתר עצמו בזה מיניה וביה, דבסימן קי"ד כתב גם לגבי יעלה ויבא דיכול לאומרו במקומו כל זמן שלא פתח במודים, ובסימן רצ"ד כתב לגבי יעלה ויבא דאינו חוזר אף שלא פתח במודים<sup>כ</sup>. ועל כרחינו צריך ליישב כמו שתירץ הבית יוסף, דבסימן קי"ד מיירי בראש חדש ביום, דהאמירה מעכבת ומחזירין אותו, ובסימן רצ"ד מיירי בליל ראש חדש דהאמירה אינה מעכבת ואין מחזירין אותו.

## הרב ברוך יחיאל שרייבער

### נדדים

## דף ד, ב

### בענין ידים שאינן מוכיחות במודרני ממך

**במתניתין** תנן (נדדים ריש מכילתין) "האומר לחבירו מודרני ממך מופרשני ממך מרוחקני ממך שאני אוכל לך שאני טועם לך, אסור". ובגמרא (ד, ב) "אמר שמואל בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך". ומקשה בגמרא ממה שנתבאר בברייתות דמודרני מועיל לאסור עצמו בהנאה, ואין צריך לומר 'שאני אוכל לך'. ומסיק בגמרא (ה, א) טעמא דאמר שאני אוכל לך ושאני טועם לך - הוא דאסור, אבל אמר מודרני הימך - לא משמע דאמר אסור, מאי טעמא? מודר אני ממך - לא משתעינא בהך משמע, ע"כ.

**והר"ן** (ד"ה בכולן) מבאר הוה אמינא דגמרא, דלא מהני 'מודרני' בלי שיפרש 'שאני אוכל לך' וז"ל, דאי לאו הכי לא משמע איסור כלל ואפילו יד שאינו מוכיח לא הוי, עכ"ל. ובמסקנת הגמרא מבאר דלעולם 'מודרני' הוי יד, רק דהוא יד שאינו מוכיח. ומהלך הגמרא לפי דבריו הוא, דבהוה אמינא ד'מודרני' לא הוי יד כלל, ולכך

---

**כה.** ויש להעיר דהטור בסי' רצד רק כתב שאין חוזר, אך לא כתב שאינו יכול לאמרו במקומו, ועיין קהלות יעקב (ברכות סימן יח) שמאריך בזה.

מקשינן מברייתות, שהרי לא יתכן שיחלקו הברייתות על המשנה. אמנם למסקנא ס"ל דהוי יד שאינו מוכיח, ובזה איכא מחלוקת ידועה אי הוי יד או לא, ושפיר תלינן שבזה נחלקו המשנה והברייתות. ושמואל ס"ל כמתניתין, ידיים שאינם מוכיחות לא הויין ידיים. [ועיין רשב"א (ה, א ד"ה אבל אמר מודרני) דמצדד דלמסקנא ס"ל לשמואל שהברייתות לא פליגי אמתניתין, וגם הם סבירא להו ידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים, רק דאיירי במסרבין בו לאכול, דבזה כשאומר 'מודרני' הוי יד המוכיח לאסור האכילה, אפילו בלי שיפרש 'שאני אוכל לך'].

**והר"ן** (ה, א ד"ה אלא הכי אתמר) הביא שני פירושים במסקנת הגמרא בהא ד'מודרני' הוי ידיים שאינן מוכיחות:

**א.** דאין מוכח אם כוונתו לאסור את הדיבור או את ההנאה, ולכל אחד מהצדדים הוי ידיים שאינן מוכיחות. ולפירוש זה, כשאומר 'מודרני', אינו נאסר לא בהנאה ולא בדיבור, שהרי אינו ידיים מוכיחות לא לזה ולא לזה. [וכן פירש הרשב"א. אלא שברשב"א יש שינוי קצת מדברי הר"ן, דבאופן שמכוין לדיבור, ס"ל דאין משמעות איסור כלל. וז"ל (שם) כלומר וכיון דאיכא למשמע הכין ואיכא למשמע שאר הנאות וליכא ידיים מוכיחות לשום איסור הלכך אינו אסור כלל וכדאמרינן אבל אמר מודרני ממך לא משמע דאמר אסור כלומר לא משמע דאמר אסור כלל, עכ"ל].

**ב.** דמשמעות 'מודרני' הוא לאסור את הדיבור, והוי ידיים שאינן מוכיחות לענין איסור הנאה. ולפירוש זה, כשאומר 'מודרני' נאסר בדיבור, שהרי לענין זה הוי ידיים מוכיחות. וכן פסק הרמב"ם (הלכות נדרים פרק א הלכה כג) דהאומר 'מודרני ממך' לחוד, אסור בדיבור.

**והרא"ש** (פרק א סימן ב) צידד לפירוש הראשון. ועיין שהקשה לפירוש השני, איך יתכן ש'מודרני' משמע לאסור הדיבור, הרי בגמרא מתבאר דלמ"ד ידיים מוכיחות הוי ידיים, נאסר בהנאה. ואם יותר מוכח לדיבור איך נאסר בהנאה.

**והנה** לשונות הרא"ש סתרי אהדדי, דמתחילה כתב שאין מוכיח לזה יותר מלזה, משמע דהוי כספק השקול ממש, ולבסוף כשמקשה על הפירוש השני, מסיק דלשון 'מודרני' מוכח יתר לאסור הנאה מלאסור דיבור. וכבר נתעורר לזה הקרבן נתנאל (אות ה).

**ויש** לומר, דהנה באמת יש לדון בדעת הר"ן, אי נימא ד'מודרני' הוי כספק השקול אם לאסור הנאה או דיבור, אם כן למאן דאמר ידיים שאינן מוכיחות הויין ידיים, לאיזה צד נדון את היד, הא אין משמעות לצד אחד יותר מחברו. ומוכרח הוא דבספק השקול ממש לא שייך פלוגתא דידיים שאינן מוכיחות אי הויין ידיים. ועל

כרחק דכוונת הראשונים היא, די ש נטיה לצד אחד יותר מחבירו, אלא דאין מספיק נטיה זו ליחשב ידים מוכיחות, דאכתי אפשר לצדד לצד השני. ולכך למ"ד ידים שאינן מוכיחות הויין ידים, אמרינן דהוי נדר כפי אותו צד שאליו נוטה לשון הנדר. [ולכאורה לזה כיוון הקרבן נתנאל, עי"ש].

**ויש** להביא ראיה לסברא זו מדברי התוספות, דהנה איתא בגמרא (קידושין ה, ב) דאמר שמואל האומר 'הרי את מקודשת' ולא אמר 'לי' מהני. ומקשה הגמרא, למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים, והתנן האומר אהא הרי זה נזיר, והוינן בה ודילמא אהא בתענית קאמר, ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא, ע"כ. והקשו התוספות (ד"ה הא לאו הכי) וז"ל, וא"ת אמאי לא משני דלעולם הויין ידים, והתם דקאמר אהא אפילו ידים שאין מוכיחות לא הויין דדילמא אהא בתענית קאמר. ותירצו, וי"ל דטפי משמע אהא לשון נזירות מלשון תענית, דאהא משמע מיד, ופעמים שאכל ולא מצי למימר אהא בתענית עד למחר, אבל גבי נזירות מיד יכול להתחיל נזירותו אם ירצה, עכ"ל.

**מבואר** בתוספות כמו שכתבנו, דבאופן שהצדדים שקולים, לא חשיב אפילו יד שאינו מוכיח. ודוקא באופן שנוטה יותר לצד אחד, הגם דעדיין אינו מוכיח, מיקרי יד שאינו מוכיח<sup>א</sup>.

**ולכאורה יש** להביא ראיה מפירוש הרא"ש (נזיר ב, ב ד"ה דלמא אהא) דלא כדברינו. שביאר שם דהאומר 'אהא' כשנזיר עובר לפניו משמע טפי דכוונתו לנזירות, ואכתי הוי ידים שאינן מוכיחות. אבל בספק השקול, אמרינן ספק נזיר להקל. ומשמע דדוקא בנזיר שדין ספקו לקולא, אבל בשאר דברים דינו לחומרא אפילו בספק השקול. [ויש לדון לו יצוייר ששני הצדדים הם לחומרא, האם צריך להחמיר כתירויהו או דלמא רק כהיותר חמור].

**ואפשר** לבאר באופן אחר, שהר"ן בפשט השני והרמב"ם סוברין ד'מודרני' יאסור בדיבור למ"ד ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים. והקשו הראשונים, אם כן איך יתכן שכך הדין רק למ"ד ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים, הא אף למ"ד הויין ידים יש לאסור בדיבור. ושמעתי מהראש הישיבה הרה"ג ר' דוד שוסטל שליט"א, שלמ"ד הויין ידים, יהיה אסור בשניהם, גם בדיבור וגם בהנאה. וצ"ב אם כך יהיה הדין בכל גוונא, דהא כפשוטו לא מצינו בעלמא כהאי דינא, דלמ"ד ידים

---

**א.** ויש לעיין דלכאורה הוא דלא כהתוספות (קידושין ה, ב ד"ה הכא במאי עסקינן, נדריים ה, ב ד"ה ואמאי דחיק) דכתבו שיש שתי דרגות בידים שאינם מוכיחות, גרועות וחשובות. ואילו בתוספות דין משמע דאינם ידים כלל. וצ"ע.

שאינו מוכיחות הויין ידים, אינו אסור בנזיר וגם בתענית כשאומר "אהא". ואפשר שזהו כוונת הרא"ש הנ"ל בנזיר, דשם יש להקל כיון דספק נזירות לקולא, אבל בעלמא יש להחמיר, וצ"ע.

**עוד** שמעתי מראש הישיבה הג"ר דוד, דלמ"ד ידים שאינן מוכיחות הויין ידים, בסתמא יאסר בדיבור, אבל אם אומר לנו אח"כ שכוונתו היתה להנאה, מהני. ויש לדון אם חשיב 'ביטוי שפתים' דבעינן גבי נדרים. אמנם אח"כ מצאתי בחידושי הרב אברהם מן ההר שמבואר בזה. [וגם במחנה אפרים משמע שלמד כן בדעת הרמב"ם].

**ומ"מ** אם תמצוי לומר דלמ"ד ידים שאינן מוכיחות הויין ידים, שכשאומר לנו אח"כ מה שהיה בלבו נאסר בזה, יש לפרש על פי זה פלוגתת הר"ן והרא"ש. שהר"ן סבר, דלעולם המחלוקת דידיים שאינן מוכיחות היא בגוונא דספק השקול, דלמ"ד הויין ידים יועיל לאסור ע"י שיגלה לנו כוונת לבו, ולמ"ד לא הויין ידים לא מהני. וכיון ששיטת הר"ן היא דכוונת הלב מהני, משום כך יכול להסכים לפירוש השני, דאפילו אם בסתמא יותר מוכיח לדיבור, אבל אם אמר לנו אח"כ שכיון להנאה מהני. אמנם הרא"ש פליג וסבר דאין כוונת הלב לחוד מהני, אלא צריכין אנו לידע כוונתו בשעת הדיבור. ומשום כך סבר דודאי אין לומר דהוי ספק השקול [וכמו שביארנו לעיל ע"פ הקרבן נתנאל], וכן אין לומר דיותר נוטה לדיבור, וא"כ למ"ד דהויין ידים, לא שייך לאסור בהנאה.

**הרב צבי ויינבאום**

## דף סו, ב

### תשובה בענין עקירת נדר ע"י שאלה מכאן ולהבא או למפרע:

**לכבוד ידידי חוב"ט ומו"צ בעירנו הרה"ג ר' זאב פונד שליט"א**  
**אחדשוכ"ט** תשואות חן לכת"ד על שעיין בתשובתי להאיר ולהעיר, ואין לשער גודל שמחתי לפלפל בחברים אליבא דהלכתא ולמען האמת

**ועתה** באתי על דברי תורה על אודות קושייתך היקרה, דאחר כל מה שנתבאר בדעת הרשב"א ודעימי' דמותר לאכול ככר שאסר על עצמו בקונם על סמך

---

**ב.** הנה במקו"א היה נדון במי שמצא חלה שהופרשה, טמונה בפריזער בפסח רחמ"ל של"ש למכרו דהו"ל של כהן, ומ"מ עובר עלי' בל יראה כדאי' במשנה דפסחים מ"ו. ודנתי שע"י שאלת חכם על החלה יחול המכירה לנכרי אף על הגלוסקא הזאת. ויש בזה הרבה עקולי ופשווי כמוש"כ שם. וכאן באנו לדון רק בנוגע היאך קי"ל למסקנא להלכה אם מותר לעבור על הנדר לפני שישאל מכה שחכם עוקר הנדר למפרע.

שישאל לחכם אחר כך, דאם כן היאך פסק המחבר כן בשו"ע סי' רכ"ח סעי' י"ח. ובכל זאת פסק המחבר שם בסעי' ה' כדינו של הרמב"ם דהנודר הנאה מכל בני העיר אסור לו לשאול נדרו אצל חכם שבעיר. ולכא' הרי כמו שמותר לאכול הככר נימא דמותר לשאול מהחכם וליהנות ממנו. ורמזת להעיר דבכלל נימא דהוי כבבת אחת.

**וטרם** נבא לזה כבר אמרתי לכת"ר דהרי התם הנדון ופלוג' הראשונים הוא אם מותר לעבור הנדר ע"י השאלה שלאחר כך, אבל כאן בנדון דידן הרי אינו עובר על שום נדר. מאידך גיסא הרי אף להרשב"א דמוותר לאכול הככר על סמך השאלה דלאחר כך, אינו רא' ברורה דיחול מכירת החמץ הכללית להנכרי גם על החלה שהופרשה כששאל על הפרשתו, דהרי באכילת הככר אי"צ אלא שלילת האיסור אח"כ אלמפרע, אבל כאן בעי הכנסה לכלל המכירה למפרע באופן חיובי. וכבר רמזתי לכל זה בתשובה ראשונה ושלדעת הרא"ש ודעימי' שאין הנדר נעקר לגמרי למפרע ע"י שאלת חכם ה"נ דלא פשיטא כל זה. ודוגמא לעצם הענין מצינו במנ"ח בקומץ למצ' תקנ"ב שעדים שנשבעו ועברו על השבועה והעידו על הקידושין ואח"כ נשאת לשני כו' אם ישאלו בדין הוא דליהוי קידושין למפרע ע"ש [דדחאה מצד אחר]. ויש לציין כיו"ב במנ"ח (מצ' זו אות ז) בענין מקבל שמירה על הקדש ואח"כ שאל עלי' עש"ה.

### **ב' ביאורים בדברי הרמב"ם דנודר הנאה מבני העיר אסור לשאול נדרו אצל חכם שבעיר**

**והנה** בדרך אגב דע שבדברי הרמב"ם אלו יש ב' אופנים לפרשן. ומקור הדברים בירושלמי דפ' השותפין (נדריים פ"ה ה"ד), ועש"ה בכס"מ שנחלק בזה עם הריב"ש (תשו' תו, ועוד<sup>ג</sup>). ולדעת הריב"ש אין לכל זה שום קשר וסתירה כלל עש"ה. וכן נקטו הש"ך וב"ח ועוד רבוותא שם. אך הכס"מ פירשן על דרך הפשוט הנ"ל שהביא מרן הג"ר אהרן זצ"ל בתשו' ל' שציינת במשנת ר' אהרן. אלא דכד דייקת הרי גם הרשב"א בתשו' פירש כן כמוש"כ הכס"מ, באופן דלא רק בהמחבר תקשי דדבריו יושבים בסתר, אלא דבעי' למילף גם דעת הרשב"א בזה מיני' ובי'. האמנם דבחסי דוד על התוספתא (סופ"ה דנדרים) והט"ז (סק"ט שם) העירו דיש ט"ס בהרשב"א שהביא הבית יוסף, ועכ"פ ס"ל בדעתו של הרשב"א כהריב"ש. וחידוש קצת שלא העיר בזה הג"ר אהרן, אלא דבאמת עיקר הראי' מהרמב"ם הזאת כבר קדמו הגרי"ע באתון דאורייתא כלל ט"ו.

<sup>ג</sup> וע"ע בהג' רש"ש נדריים ט"ו ע"א, מש"כ בהירושלמי הזאת.

**ועל** כל פנים מוטל עלינו לפרש מאי שנא דאסור לו לשאול אצל החכם שבעיר ומכל מקום אמרי' בסעי' י"ח שלא יכנס טרם ישאל. ואציע עיקר העניינים ונשתדל לבררן בעה"י, אף שכ"ז מבלי עיון הראוי.

**הנה** ביורה דעה (סי' רכח סעי' יח) כתב המחבר מתשו' הרשב"א, דמי שנשבע או נדר שאם לא יפרענו חמיו קודם הפסח שלא יהי' חג העצרת בעיר. והגיע פסח ולא פרעו, ונתחרט, אין מתירין לו נדרו עד העצרת. ונראה לי שטוב שיתירו לו פעמיים אחת אחר הפסח ואחת אחר העצרת עכ"ל. וע' בנו"כ אם חשיב דכבר חיילא הנדר בפסח כדי שיוכל לישאל עלי'. והגר"א בסקל"ה הביא דבתשו' מסופק בזה ופסק לחומרא שאין להתיר עד העצרת. ושוב כת' הגר"א בזה"ל ואף שעובר נדרו בעצרת אין בכך כלום כיון שמתירין לו עיקר נדר מעיקרו וכמ"ש (נדרים פ"ט ע"ב) ושבשי' כו' וע' ר"ן שם ד"ה ושבשי' כו'. אבל הרא"ש שם ד"ה ושבקי' כת' כי הפשיט כו' וז"ש בשו"ע ונ"ל שטוב, עכ"ל הגאון צוק"ל.

**ותשואות** חן לכת"ר עוד הפעם שעוררני בזה, ואציע הגמ' וראשונים כדי לעמוד על דברי מרנא הגאון רבינו אליהו זצ"ל הנפלאים ומתוקים. בגמ' נדרים שם (פט ע"ב) אי' דההוא גברא אסר הנאת עלמא אליו אם ישא אשה לפני שילמוד, והשתדל ללמוד ולא עלתה בידו. אתא ר' אחא ב"ר הונא ושבשי' ואינסיב איתתא ושרקי' בטינא ואתי' לקמי' דר' חסדא ע"ש דשרויהו בשאלת חכם. והר"ן פי' על ושרקי' בטינא כדי להראותו שהוא צריך לבריות לאלתר לכבוס בגדיו. והרא"ש פי' בזה"ל, כי הפשיט בגדיו לפי שנאסר בהנאת העולם וטח אותו בטיט ואייתי לקמי' דר' חסדא שיתיר לו נדרו, עכ"ל [וכ"כ המאירי]. הרי שנחלקו הרא"ש והר"ן אם הי' לובש בגדיו אחר הנישואין האלו או לא. והגר"א קא מאיר עינינו בנפלאות דפלוגתתם הוא ממש בשאלה הזאת דיין אם מותר לעבור על איסור נדר אדעתא שישאל עלי' אחר כך.

**ודרך** אגב לפי זה ישל"ע בהרא"ש, דלמה אינו אסור אף בהטיט ליהוי אסור בהנאה. ונר' לומר עפ"ד המגן אברהם בסי' שפ"ו שהביא הגרעק"א בגליון יו"ד סי' רכ"א שהנודר הנאה אינו אסור בשלא כדרך הנאתו, וממי' י"ל דהנחת טיט על גופו הוא שלא כדה"נ ודו"ק, ואכמ"ל.

**ועתה** נבא לסעיף ה' שהאוסר על עצמו הניית בני העיר אסור להשאל על נדרו לחכם מבני אותה העיר. ובפשטות היינו משום דקא נהנה מהחכם בהשאלה

---

ד. דרך אגב יעוין בש"ך סקי"א ועוד שכתבו דהיכא שנדר הנאה מכל העולם מותר לו לשאול אצל חכם ורק כשנדר מאותה העיר קאמרי'. והגרעק"א שם על אתר כתב ראי' ברורה לזה מסוגי' הנ"ל דנדרים דאיך שאל לחכם אם הרי אסר הנאת כל העולם עליו.

אף דלאחר כך יותר נדרו ולמפרע יהי מותר. ומשמע להדיא דאין זה מועיל ואסור לעשות כן, והרי בסעי' י"ח קא מפרש הגר"א דחיישי' לשני השיטות וכאן הרי סתם דאסור. וכבר נז"ל דרבים וטובים למאד בראשם הריב"ש והב"ח והש"ך פירשו כונת הרמב"ם אחרת לגמרי ושהוא משום נגיעות של החכם ואכמ"ל, רק דלדידהו ודאי אין בזה שום תחילת סתירה. אלא דבערוך השלחן סעי' י"ג וי"ד הביא שני הדיעות בכונת המחבר בסעי' ה"ה וצ"ע ליישב דלא נימא סתראי נינהו אליבא דכולהון.

**והנה** דין זה של הרשב"א דמותר לאכול הככר, ראוי לקבוע שלמאן דאוסר לאכלו כמוש"כ הגר"א בדעת הרא"ש והג"ר אהרן צ"ל (במשנר"א תשו' ל' הנ"ל, וסיעתו) בדעת הרמב"ם הזאת לכאורה יהי' פירוש איסור זה אחת מתלת. האחד דשאלה אינו אלא מאן ולהבא כהרא"ש וסיעתו, ויהי' הרא"ש בפירושו זאת לדף צ' לשיטתו בפסקיו לעיל (פ"ו סו"ס ג). אי נמי דאף אם עוקר החכם הנדר למפרע מכל מקום לא יאה למעבד הכי כל עוד שלא שאל, או דלמא דמחמת דחיישינן שמא לא יבא לידי שאלה. והנה תרתי בתרייתא כמובן לא יהי' בהן שום נפקא מינה לעיקר גלוסקא ושאלה דידן, אבל קמיייתא ודאי יש בזה נפק"מ גדולה אם יוכלל גלוסקא דידן בכלל המכירה למפרע וכמו שכתבתי כבר בלוחות שניות דתליא בהכי. לכן אמינא לבא בס"ד אל עמק מסקנת דינא זו להלכה בס"ד. והנה מה שאמרנו דאין לעבור על הנדר קודם השאלה מחמת שמא לא יבא לידי שאלה, ודאי לא יתכן לפרש כן אף לדעת הבית יוסף בפירוש דברי הרמב"ם שהרי כאן קא שואל לפני החכם. וזה הרי בלאו הכי אין לומר דאף אם לא יקבל ההיתר מהחכם אסירה השאלה אצל החכם. נמצא שכל ההנאה הוא מה שמקבל ההיתר, ולא יתכן לאסור משום שמא לא יקבל. ואף שהחזון יחזקאל על התוספתא ספ"ה דנדריים צידד לפרש כונת הרמב"ם רק לענין נדריים אחרים ולא לענין נדר זה, קשה לי למיקם כן בכונת הרמב"ם אף דיועיל ליישב הסתירה כמדו'.

**והנה** בגוף דברי הרמב"ם הרי אם נימא כדברי הריב"ש יהי' מוכח דאדרבה ליכא החשש הזה לשאול הנדר אצל החכם. ויהי' פירושו כמו שאמרת דהוי כבבת אחת, והיינו דעם השאלה אתי' לי' ההיתר וליכא למיסר. וע' בבית מאיר שכת' כן כמדו'. וכמובן שאין זה שייך להקצות החושן שכת' בס' ר' דלא אמרי' גיטו וידו באים כאחת אלא בגט דגזיה"כ הוא'. שהרי כאן הפירוש הוא שעצם ההנאה שיש לו מהתירו של חכם משוי' לי' היתר גמור למפרע.

---

ה. ויל"ע ברעק"א בגליון לעיל בס' ר"ו סעי' ב' אם מבו' דס"ל כהבית יוסף ודלא כהריב"ש. ו. מלבד דהוכחנו שיש חולקין כמבו' ברמב"ן יבמות מ"ה ורשב"א מנחות ה' וע"ע ירושלמי פ"ג דיומא כאחת הן קדושין ומתקדשין, ואכמ"ל ע' מילי דאבות בהג"ה סו"פ לך לך.

**ובלי** עיין הראוי חשבתי לדון כן. והואיל וכל ההיתר דשאלת חכם בנוי על תילה של הנאת שאלת החכם, הרי גוף השאלה לא נוצרה אלא ע"י ההנאת שאלה מיני. וה"נ דלו יצויר שיותר ע"י חכם הרי למפרע לא עשה כלום. אבל כל השאלה בכרך אחד הוא פרי של איסור הנאת השאלה. והיינו דאדרבה הואיל ובבת אחת הן ממילא אין לעשות כן והוא סברא דק מאד ואיני יודע אם הוא נכון. [ודוגמא רחוקה מה שדנו בירושלמי דהמגרש ובבבלי שם בגיטין פ"ד ע"א בהרי את מגורשת ממני על מנת שתבעלי לפלוני, דברשב"א שם מייתי מירושלמי דלא תיבעל דהא אינה מגורשת עד דתיבעל לו עש"ה בכל הסוגי' והתוס' רי"ד פ"ד ע"ב ואכמ"ל אם יש חילוק באותה מעשה או דבינתייהו ככר דידן]. אמנם לכאורה נכנסנו כאן בעובי הקורה וכקורי עכביש וראוי למחוק קטע זה וצע"ע.

**ולגופן** של דברים, הנה בסעי' י"ח קא מפרש הגר"א דהרי י"א דמועלת השאלה לפני השבועות וי"א דבעי לחכות עד שבועות, ולכן ישאל בשבועות להרויח הסוברים דעוד לא חיילא אבל ישאל לפני שבועות להרויח הסוברים דכבר חיילא ביחד עם הסוברים דאסור לעבור. ויש לומר דלעולם ס"ל דאסור לעבור ודלא כהרשב"א דנן ולכן אסר נמי בסעי' ה', ורק דבסעי' י"ח הרי אף אם אסורה ומיבעי לי למשאל לפני העצרת הרי מכל מקום יש צד שאינה מועלת השאלה לפני העצרת כיון שעדיין לא חיילא הנדר כמבו' כ"ז בהט"ז ושאר נו"כ, ועכ"פ י"ל דמספק קאמר. באופן שיוצא על דרך מש"כ ר' אהרן "מכל מקום כמה ראיות גדולות יש לאסור בזה" עכ"ל. ולפי זה יראתי מאד בכל מה שכתבתי, דאף שמצאנו להדיא דחכם עוקר למפרע והמקדש אשה על מנת שאין עלי' נדרים ושוב מצאה עלי' נדרים מועלת שאלה דלתהוי קידושין למפרע וכבר דנו רבים להבין היטב דברי הר"ן בר"פ נערה המאורסה. מאידך גיסא ידועים דברי הטורי אבן ר"ה כ"ח דהשואל על קרבנו לא יתהוו חולין בעזרה למפרע ע"ש. והדברים מסובכים וצ"ע. אך עכ"פ הצדק אתך דלא ברירא לגמרי שיש לסמוך על כח השאלה לעקור דבר למפרע עד כדי כך, אף שמצאנו בכמה מקומות, לא מצאתי לי ראי' להתיר. ואף שכנ"ל עיקר הראי' האחת הברורה לאסור הוא רק מה שכתב הגר"א מהרא"ש בנדרים, והרי התם יש לומר דלא יאה למעבד הכי אי נמי דחיישי' שמא לא יבא לידי שאלה וזה לא יזיק דברינו כלל. מכל מקום הרי בסעי' ה' לכאו' לא חיישי', ורק אם נפרש סעי' ה' כהריב"ש ונימא שכן ס"ל להרשב"א או דנימא דהוא משום דלא יאה למעבד הכי הוא דנוכל למיקם פסק דידן, וצע"ע ול"ע כה"צ כלל. שוב עמדתי בדברי השער המלך פ"ו מהל' שבועות הל' ה' שאית לי' דברי הרשב"א שמועלת למפרע ויכול לעבור אדעתא דשאלה שלאחר כך אבל רק במקום הצורך ע"ש בסוה"ד.

**עוד** אחת במה שחזרת אלי דמאחר שהבאתי והערתי בדברי הנפש ח"י למה עדיין בנוך אני לסמוך על היתר הזה. הנה כבר כתבתי בסוף מכתב הראשון למה



עדיפא מכירת חמץ לנכרי דידן מהפקר של הנפש חי'. ובפרט דהרי ההפקר הוא כמו ההפרה שבהר"ן נדרים (ס"ו ע"א). ושנית הבאתי שם בהג"ה כמדו' מהשער הציון (סי' תמא סקט"ו) עש"ה. והיינו דבאמת הרי אצלנו נסתפקנו אם יכולין לשאול על החלה וממילא ייכנס החלה בתוך המכירה למפרע, או דנימא דאין השאלה מועלת כ"כ להכניס החלה באופן חיובי אל תוך המכירה למפרע. והאופן הקל לפרש השאלה בזה הוא דנימא דמה דס"ל להרא"ש ודעימי' שאסור לאכול הכר של הקונם על מנת לשאול על נדר אחר כך הוא משום דסבירא לי' דכל כח הפקעת השאלה אף שהוא למפרע אינו אלא מכאן ולהבא למפרע. לא כן מאן דמתיר ליהנות ולאכול הכר שנדר ממנה על מנת לשאול אחר כך דנימא דסבירא לי' דמועלת השאלה למפרע ממש. ואם נימא הכי ושכל הנדון שלא יועיל השאלה להכניס חלה דנן אל תוך המכירה למפרע הוא רק משום דשאלה אינו אלא מכאן ולהבא למפרע ולא למפרע ממש, אז ליכא רא' מהשער הציון. אבל אם נימא שאף אם השאלה הוא למפרע ממש עדיין מספק"ל דלמא סו"ס לא נוכל להכניסו לתוך המכירה למפרע, אז יש רא' מהשער הציון לכאורה דמועלת ודו"ק. גם צל"ע במה שהחק יעקב סי' תנ"ז לית לי' עצה דידן, וגם החולקים עליו בבית מאיר שם וסיעתם לא נחתו לדרכינו וצע"ע.

**ודאתינא** להכי, הנה ידוע הנדון היאך מותר לשאול על החלה וכדומה והא למפרע יהי' ברכתנו לבטלה. והחת"ס כת' על זה בתשו' יו"ד סי' ש"כ וגם באה"ע סי' צ"ב כמדו' שככה צונו וככה מברך וזהו דין וגדר התורה ר"ל דהתורה אמרה שיכול להפריש בברכה [אף אם גוף הברכה דרבנן] ואין בזה סתירה לכח השאלה שניתנה בתורה וכל שישאל אין בזה ברכה לבטלה. איברא דהחות יאיר (סי' קכט וקל) לא פשיט"ל הכי כלל וחייש עלה משום ברכה לבטלה עש"ה, ואכמ"ל בדבריו ובכ"ד האחרונים בזה. אשר כמובן דקילא מילתא למתלי בהנ"ל שאם השאלה עוקרת למפרע ודאי יש לחוש לברכה לבטלה, אבל אם אינו אלא מכאן ולהבא למה ניחוש לברכה לבטלה כלל. אמנם נר' פשוט שהחת"ס קאי אף אם נימא שהוא עקירה למפרע גמורה, מכל מקום קאמר שאין בזה משום ברכה לבטלה כיון שזהו דינו לברך אף על הצד שישאל עלה למפרע ודו"ק כ"ק, ורק להעיר באתי.

**כיוצא** בו קרב לגבי מזבח ר"ל שהוא קרוב למזבח כמו שהוא ודו"ק.

**הרב שמואל ישעי' יפה**

### בענין הפרה בבת אחת

**החיסרון בהפר אחד והקים אחד וחזר ונשאל על הקמתו**

[א] מתני' (סו, ב), נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה, הפר זה בלא זה אינו מופר וא"צ לומר שקיים אחד מהם.

**ואיתא** בגמרא דקמ"ל היכא דהפר אחד מהן וקיים אחד, וחזר המקיים ונשאל על הקמתו, מהו דתימא מאי דאוקי הא עקריה, קמ"ל דמפירין שניהם בבת אחת.

**ופשטות** לשון הגמרא מורה דהחסרון הוא **בצירוף ההפרות**, דכיון דהפסיק הקמה בינתיים לא הוי הפרה בבת אחת, וכיון דהפרת אב ובעל אינם שני הפרות נפרדות רק הפרה משותפת בין שניהם, צריך להיות בבת אחת.

**אולם** עיין בר"ן וריטב"א ונימוקי יוסף שפירשו דברי הגמרא דבטלה הפרה ראשונה, דכיון דהפסיק הקמה בינתיים וההיא שעתא לאו בר הפרה היא, אפילו הפרה קמייתא בטלה.

**וצ"ב** למאי הוצרכו לזה, תיפוק ליה מטעם חסרון צירוף ההפרות. ועוד צ"ב דהא הטעם דבטל משמע בר"ן משום דלא חזי לאצטרופי, ולא קיים הפרה לחודיה רק כשהוא בר צירוף, וכיון דהדין ביטול נובע מהלכות צירוף תיפוק ליה מטעם חסרון צירוף לחוד.

**הפשטות** בזה, דאלולא הדין ביטול ה' נחשב הפרה בבת אחת, דהא כשמפר אחר שאלתו עדיין קיים ההפרה ראשונה בנדר ושתי ההפרות קיימי בנדר בבת אחת, ורק משום דכבר בטלה לא מהני.

**אולם** יש לדון בזה, דאע"ג דקיימי ההפרות בהנדר בבת אחת מ"מ יש הפסק בין ב' מעשי ההפרות, ואפשר דלא חשיב הפרה בבת אחת. ומבואר דס"ל להראשונים דכל הדין בבת אחת הוא בדין צירוף ההפרות בנדר ולא בגוף מעשה ההפרות.

**והטעם** י"ל, דס"ל דעיקר הדין שותפות הוא בכח ההפרה בנדר ולא במעשה של המפירין, דכל אחד יש לו מעשה לחודיה, ורק להפר כל הנדר יחד בעינן כח משותף כדמוכח מסוגיא דמיגז גיז [וכמש"כ בחידושי רב"ב].

### דעת הרמב"ם בדין בבת אחת

**ב** אולם ע' ברמב"ם (פרק ג הלכה כא) שכתב וז"ל, נערה מאורסה שנדרה וקיים לה אביה לבדו או בעלה לבדו והפר לה האחר, אע"פ שנשאל לחכם והתיר לו הקמתו, אינו חוזר ומפר לה עם האחר שכבר הפר לה, שאין להם להפר אלא שניהם כאחד, עכ"ל.

**משמע** מדבריו דהחסרון הוא בעשיית ההפרה דצריכין להפר כאחד, ובכה"ג דהקים תחילה לא חשיב מעשה הפרתם כאחד, ולא כתב דבטלה הפרה ראשונה

כלל, ואדרבה משמע דלא בטלה, דהא כתב אינו חוזר ומפר לה עם **האחר שכבר הפך לה**, משמע דקיים הפרתן, ומ"מ א"א להפר עמו דל"ח הפרה כבת אחת, וכפשוטו לישנא בגמרא **דמפירין** שניהם בבת אחת, דצריכים **להפך כאחת**, ולא דמיידי כלפי ההפרה בעצם הנדר [וכבר ראיתי בברכת אברהם שדייק מהרמב"ם דהחסרון הוא בצירוף ההפרות ולא משום דבטלה].

**ולפי** זה מבואר מאי דדייקי הראשונים בשיטת הרמב"ם דא"א לחזור דאין הפרה אחר הפרה, דאע"ג דלא כתב כך בהדיא מ"מ מבואר כן בדבריו, דכיון דהפרה ראשונה עדיין קיימת פשיטא דל"ש עוד הפרה [אולם בר"ן לא משמע כן ואכמ"ל]. ולשיטתו לא תקשה קושיית הרשב"א דהא חכם עוקר ההקם מעיקרו, דזה מהני רק כלפי ההפרה בנדר למחשיבינהו כאחד, אולם כלפי מעשה ההפרה צריכין לדון בשעת העשי' דס"ס לא נעשית כאחת.

### ביאור פלוגתת הרמב"ם והר"ן

**ג**] ואפשר דפליגי בזה, דהר"ן ס"ל דהפרת אב והפרת ארוס חשיבי שני מעשי הפרות ורק מפירים יחד את הנדר, ומש"ה סגי בהא דאיכא בנדר הפרת אב וארוס בבת אחת. משא"כ הרמב"ם ס"ל דאיכא חד מעשה הפרה של אב וארוס וצריך להיות דוקא בבת אחת. [אע"ג דגם להרמב"ם יש תורת הפרת אב וארוס בפנ"ע לענין מיגז גיז ומקליש קליש, היינו דאינו חד הפרה ממש ויש לכל אחד מעשה הפרה בפנ"ע, מ"מ לגבי הפרה כל הנדר **צריך להיות חד תורת מעשה הפרה של אב וארוס**, וע"י הצירוף חשיבין כחד מעשה הפרה].

**אולם** לגבי ביטול חזינן להיפך, דהר"ן ס"ל דנדר דלא חזי לאצטרופי בטלה, ומהרמב"ם משמע דלא בטלה.

**וי"ל** דהרמב"ם ס"ל דהדין בבת אחת הוא **רק** במעשה ההפרה ולא בגוף ההפרות, ומש"ה גוף ההפרה לא בטל, משא"כ הר"ן ס"ל דהדין בבת אחת הוא בעצם ההפרה ולא כמעשה ההפרה, ודו"ק.

### ענף שני - שני שלבים בר"ן

**ד**] והנה בהר"ן גופיה מבואר שני שלבים בדין ביטול, דמעיקרא ביאר סוגיין דחסרון בבת אחת הוא דבטלה הפרה ראשונה מצד הפסק הקמה ביתיית. ושוב הביא קושיית הרשב"א, דחכם עוקר ההקם מעיקרו וכאילו לא הקים מעולם, ותיריך דזה לא מהני לענין הפרה דקלישא טובא ולא מידי אלא בצרופא דאיך.

**וצ"ע** מה חידש כאן יותר ממעיקרא, הא טעמו דבטל הוא משום דלא חזי חד באנפי נפשיה אלא בצירוף חבריה, ומ"מ הקשה דמכח הלמפרע לא תבטל דכאילו לא הקים מעולם, ומה חידש בתירוצו טפי דלא יהני הלמפרע.

**ומבואר** מדבריו דביאר עוד שלב בביטול, דאין הכוונה רק דא"א לקיים זה בלא זה ומש"ה בטלה, אלא דלאו מידי היא אלא בצרופא דאיך ומש"ה בטלה לגמרי, משא"כ מעיקרא לא בטלה לגמרי.

**וביאר** הדברים נראה, דחשיב מעשה הפרה גם באנפי נפשיה, רק לית ביה כח הפרה בנדר רק בצרופא דאיך, ומש"ה כשהקים בנתיים והפסיק צרופו בטלה דשוב ל"ל כח הפרה כלל.

**ולזה** הקשה מלמפרע, דכיון דלמפרע נעקר ההקמה חשיב בר צירוף ולא תבטל הפרתו, דלא בעינן הלמפרע לחדש עצם המעשה הפרה דהא אית ביה תורת מעשה הפרה, ורק **אינא עיכוב** בהקמה בינתיים דמבטלו דלא חשיב ראוי ליגמר בשותפות, ולזה מהני הלמפרע דחשיב דלא היה עיכוב של הקמה בינתיים.

**אלא** לבסוף חידש דחד בלא חבריה לאו מידי הוא, כלומר דלית ביה כח במעשה ההפרה כלל לחודיה וא"א לקיים בתורת מעשה הפרה רק בצרופא דאיך, וזהו עוד שלב בבת אחת ובשותפות דגם עצם מעשה הפרה בנדר לא חשיב מידי באנפי נפשיה, ולא רק כלפי כח הפרה בנדר [לא דלא חשיב מעשה כלל, רק במעשה כזה לית ביה כח לקיים בפנ"ע בנדר בלי חבריה]. ואין ההקמה עיכוב מליגמר רק דלא חשיב מידי בנדר ובטלה לגמרי, דבעינן הצירוף לחדש עצם כח של מעשה ההפרה בנדר.

**ולזה** לא מהני למפרע, דאע"ג דמסלק ההקם מ"מ א"א לחדש מחדש מעשה הפרה, דכבר נתבטל לגמרי מצד דבשעתו לא חזיא לצירוף. דהא לא מיירי באיגלאי מילתא למפרע רק בעקירה למפרע, דעכשיו נעקר למפרע מה שהיתה בשעתו. ומש"ה רק בסוף הזכיר הקלישות, דמתחלה לא היה מעשה קליש רק דבעי צירוף להפר הנדר. וגם רק בסוף הזכיר הראי' ממת, דמשם מבואר דכל מעשה בפנ"ע חשיב מעשה קליש ולית ביה כח רק בצירוף חבריה, ואכמ"ל בזה.

**נמצא** דלרמב"ם הדין בבת אחת הוא כעשיית ההפרה, דצריכים להפר כאחד ואל"ה לא מצטרפי. ולהר"ן הוא בגוף ההפרה בנדר, דבעינן חזיא לאצטרופי ואל"ה בטילה. ובשלב א' בר"ן הוא בכח ההסרה של הנדר, ולבסוף חידש דהוא דין במעשה הפרה גופיה, דלית ליה כח להיות קיים בפנ"ע בלי צירוף חבריה.

**הרב זאב שטיינבערג**

## דף סח, א

### ראיה בשם הגרא"ק שהפרה נתבטלה מכאן ולהבא, והערה בזה

**הנה** יש לחקור בציוור של קיום של שותף אחד אחר הפרתו של ראשון, שמבטל הפרתו של ראשון, האם זה מבטל ההפרה מכאן ולהבא, או דלמא מבטלו למפרע. ושאלה זו נוגעת בכל דבר שמבטל הפרה, כגון מיתת אחד מהם, אם ההפרה נתבטלה מכאן ולהבא או למפרע.

**וראיתי** בקונטרס פרי חיים (להרב חיים איירנס שליט"א) שרשם שם מה ששמע מהגרח"ש לייבאוויץ זצ"ל, ראייה נפלאה לדבר זה בשם הגאון ר' אהרן זצ"ל. והוא משמעתתא דמיגז גיז או מיקלש קליש, דאיתא (סח, א), "איבעיא להו, בעל מיגז גיז או מקליש קליש. היכא קא מיבעיא לן, כגון דנדרה מתרין זיתין, ושמע ארוס והיפר לה ואכלתנון, אי אמר' מיגז גיז - לקייא, אי אמרין מקליש קליש - איסורא בעלמא הוא".

**ואיתא** במסכת שבועות (כז, ב), "אמר רבא, נשבע על ככר ואכלה, אם שייר ממנה כזית - נשאל עליה, אכלה כולה - אין נשאל עליה". ופרש"י ז"ל, "נשאל עליה - והותר לו זית הנשאר ובאכילתו לא עבר". הרי שכיון שנשבע על שום חפצא שלא לאוכלו, כיון שאכלה שוב לא שייך ביה שאלה. ומסתבר דכמו כן לא שייך ביה הפרה. ואם כן, בציוור דנדרה מתרין זיתין ואכלתנון, הא כיון שאכלתנון לא נשאר מהם כלום, ולא נשאר מהנדר כלום ושוב לא יכול השני להפר. וכיון שלא יכול השני להפר נתבטלה גם הפרת הראשון, כיון ששוב אינה ראויה להצטרף, דהא אין השני יכול עוד להפר. ואם נימא שכל שנתבטלה הפרה נתבטלה למפרע, נמצאת שלא היתה שום הפרה מעולם, דהא הפרת הראשון נתבטלה על ידי שאכלה את הככר ואין השני יכול להפר עוד, וא"כ לכו"ע חייבת מלקות ואפילו אם נקטינן דמיקלש קליש, דהא ע"י שאכלתנון ממילא נתבטלה ההפרה ונמצאת שעברה על נדרה בלי שום קלישה. אלא ודאי שאע"פ שנתבטלה ההפרה, אינו אלא מכאן ולהבא.

**ואמנם** ראייה זו נראת מוכרחת, אבל יהא קשה לשיטת הר"ן, דנראה לי שמבואר בהדיא בשיטת הר"ן שביטול הפרה מועיל למפרע. דהקשה בסוף העמוד (סח, א ד"ה תא שמע) על מה שביאר שאם הפר הבעל ומת ביום שלאחריו לא נחשב קיום ויכול האב להפר ע"י דין נתרונה, וז"ל, "אבל שמע והפר אפילו מת ביום שלאחריו יכול להפר, דאע"ג דמכי מיית ליה בעל בטלה הפרתו והאב צריך להפר חלק הבעל עם חלקו, אפילו הכי כו". וקשה לקושייתו, דמאי איכפת לן מה שבטלה

הפרתו על ידי מיתתו, הא לא נתבטלה אלא מכאן ולהבא, אבל עד שמת היתה הפרה גמורה, וא"כ לא קשה כלל קושיית הר"ן שיהא נחשב כשותק ביום שמעו על ידי הביטול, כיון שלא נתבטלה אלא מכאן ולהבא. אלא ודאי מוכח מתוך קושיית הר"ן שסבר שכיון שהנדר נתבטל, נתבטל למפרע. וקשה על זה ראיית הגרא"ק זצ"ל משמעתתא דנדרה מתרין זיתין ואכלתנן, וצ"ע.

### הרב ירוחם שטיינמעץ

#### בסוגיא דמיגז גיזי או מיקלש קליש

**איתא** בנדרים (סח, א), איבעיא להו בעל מיגז גיזי או מיקלש קליש, ע"כ. והיינו, שדין תורה הוא דהפרת נדרים של נערה המאורסה נעשית ע"י שיתוף דאב ובעל, והגמ' דנה במהותה דהך שותפות, האם הוי כל אחד שותף בכולה וממילא כי הפר א' חל קלישות בכל הנדר, או דכל אחד הוי שותף והוי חצי' של הנדר שלו לענין הפרה, ועל כן כי הפר לא חייל הפרתו אלא בחצי הנדר.

**ודקדקו** הראשונים דמלשון הגמ' נראה דהשאלה היא בהפר הבעל ולא הפר האב, וכתבו דהגם דלשון הגמ' כך הוא, אבל מ"מ ודאי דשאלת הגמ' היא גם בהפר האב ולא הפר הבעל [עיין ר"ן סוף ד"ה איבעיא להו ורא"ש ד"ה איבעיא להו, ויש לדקדק דהר"ן כתב דה"ה דמבעי לי הכי והרא"ש לא כתב אלא דה"ה דהוי מצי למבעי גם בהפר האב, ויש להאריך בזה אבל אכמ"ל]. וראוי להזכיר שהרמב"ם (פרק יא הלכה ט) פסק דהיכא דהפר הבעל ולא הפר האב ועברה על נדרה אינה לוקה, הרי דפסק דמיקלש קליש, אבל צ"ע דנראה מדבריו דלא ס"ל כדברי הראשונים הנ"ל, אלא ס"ל דשאלת הגמ' היא דוקא בהפר הבעל, אבל אם הפר האב פשוט לי' דלא אמרי' מיקלש קליש, ועיי"ש בנו"כ.

**ונרא"ש** (סימן ב) הביא שאלת הגמ' כצורתה, ועיין בקרבן נתנאל (אות ג) דהביא דברי הר"ן והרא"ש דשאלת הגמ' גם בהפר האב ולא הפר הבעל, והק' וז"ל ותמיה שלא ראה הירושלמי (הלכה א) פשיטא דא מלתא לא הפר האב את חלקו ועברה על נדרה לוקה, הפר האב ולא הפר הבעל מהו שתלקה, או מאחר שאם ימות הבעל נתרוקנה אצל האב אינה לוקה ע"כ, מעתה איכא למימר דלרבותא הוא דמבעיא לי' אי אמרי' מקליש קליש אפי' כשהפר הארוס לחודי', עכ"ד. ביאור דבריו, דבירושלמי נקט בפשיטות דכשהפר בעל לחודיה לא אמרי' דמקליש קליש ובודאי לוקה, ומסתפק בהפר האב לחודי' דבזה אפשר דאינה לוקה משום דכח הפרתו של בעל סופו להתרוקן אצל אב, וא"כ למה פי' הראשונים דה"ה דהוי מבעי לן בהפר האב ולא הפר הבעל, היה להו לפרש דמאי דבעי בגמ' לרבותא נקיט, דגם בהפר

הבעל ולא הפר האב יש לדון דשמא אינה לוקה, דדילמא אף בזה יש לומר דמיקלש קליש הגם דבירושלמי נקט בפשיטות דמיגז גיז.

**וצל"ע,** דהנה בגמ' (סט, א) מוקי דפליגי ב"ש וב"ה אי אמר' דבעל מיגז גיז או מיקלש קליש, וראיית הגמ' ממאי דפליגי בשמע אב' והפר לה ולא הספיק הבעל לשמוע עד שמת, דדעת ב"ש דחוזר האב ומיפר חלקו של בעל, ודעת ב"ה היא דאינו חוזר ומיפר חלקו של בעל, והגמ' מפרש דדעת ב"ש דחוזר ומיפר משום דס"ל דמיגז גיז, וכיון דבטלה הפרתו של בעל יפר האב, משא"כ דעת ב"ה היא דמיקלש קליש וע"כ כיון דכבר הפר האב נעשה קלישות בכח הפרתו של בעל ולא שייך לומר שאב' יירש חלקו של בעל. הרי מבואר בהדיא בגמ' דפליגי ב"ש וב"ה אי מיגז גיז או מיקלש קליש כשהפר האב, וא"כ ע"כ דפליגי בזה בבלי וירושלמי, דאילו בירושלמי נוקט בפשיטות דהיכא דהפר האב ומת הבעל דמפר האב חלקו של בעל, והיינו כשי' ב"ש בסוגיין, ועכ"ז מסתפק דמ"מ לוקה אם עברה על נדרה.

**וא"כ** יש להעיר דנמצא דפליגי גם במאי ניתן להוכיח מדין דהפר האב ומת הבעל דנתרוקנה לאב, דדעת הירושלמי היא דיש להוכיח מזה דע"י הפרת האב נעשה קלישות בכל הנדר, וע"כ יש לדון לפוטרה מן המלקות, ואילו לדעת הבבלי אדרבה מהך דינא ניתן להוכיח דע"י הפרת האב לא נעשה קלישות בהנדר, אלא במאי דהפר האב לנדר מיגז גיז לנדר, וע"כ יש לנו לומר דאם עברה על נדרה לוקה [וגם באופן דהפר הבעל, דלא ס"ל לחלק בין הפר האב להפר הבעל]. היוצא מהנ"ל, דא"א להוכיח מהך דינא לענין הפר הבעל ולא האב ולענין הפר האב ולא הבעל, דאם נוכיח דינא דהפר הבעל, ס"ל דהאב מיגז גיז, ואם נוכיח דינא דהפר האב, ס"ל דהאב מיקלש קליש. וגמ' דידן דפושטת מהך דינא לענין הפר הבעל ולא הפר האב וגם לענין הפר האב ולא הפר הבעל, ע"כ דסובר דדנים כמה נשאר בהנדר אחרי הפרה ובזה הוי הפרת האב והבעל שוה, דע"כ מיגז גיז וכדחזינן דנתרוקנה לאב אפי' שהיה ברשותו של בעל להפר אחרי הפרת האב, וע"כ דזכותו היתה בחצי הנדר ושפיר מצי האב לירש.

**וא"כ** נראה דמובן היטב למה מיאנו הראשונים לפרש דשאלת הגמ' לרבנותא היא אף בהפר הבעל ולא הפר האב, דהרי להמבואר ע"כ דלדין ב' הדיונים תליין בהדדי, וכמו דמסיק בגמ' (סט, א), ולא היה נראה דמתחילה הוי סובר דהם ב' שאלות נפרדות, דלא משמע דזהו החי' של מסקנת הגמ' אלא הוה נקט' הכי גם בהו"א. ומכיון דלדין ע"כ דהוון נדון א', בכמות הנדר שנשאר אחרי הפרה, ליכא שום רבותא במאי דבעי גם בהפר הבעל ולא הפר האב. אלא דיש לדחות דמ"מ נחשב לרבנותא אי הוי חקרינן גם בהפר הבעל ולא הפר האב משום דבירושלמי נקט בפשיטות דלוקה, ואף דהנדון לאו מאותו הטעם של הירושלמי, וצ"ב.

**הרב אברהם צבי הלוי פינקאוויטש**

## דף סט, ב

## במשנת הגאון רעק"א זצ"ל בענין שמיעה והפרה בבין השמשות דהוי ספק ספיקא

**הגאון** רעק"א זצ"ל (בח' לנדרים סט, ובגליון יו"ד סי' טז, ובתשו' ח"ג סי' א) כתב לדון דיהי' אסור להדליק נר בין השמשות כיון כו'. ואעתיק לשונו, בזכרוני שדנתי בנדרה בין השמשות ואחרי שתיקתו כדי דיבור בא להפר, דבזה שפיר יש לדון שמא בשעת הנדר וגם שיעור כדי דיבור הי' יום ואח"כ כשבא להפר הוא לילה ואינו יכול להפר אחר שהי' שהות להפר. אולם יש לדון דיכול להפר מטעם ס"ס שמא עדיין יום, את"ל לילה שמא גם בשעת נדרה הי' לילה, עכ"ל רעק"א. וע"ש שכת' דה"ה לענין הדלקה בין השמשות לצורך השתמשות בהאור ביה"ש, יש ספק ספיקא [להתיר. אך נבון שם להחמיר בזה משום דיש לו מתירין].

**וזה** עידן שנתקשינו ממשנה שלימה בספ"ק דזבים, והוי' בסוגי' דשבת (לד ע"ב) ראה יום אחד בין השמשות ספק לטומאה. והרי התם נמי יש לדון דאינו ספק טומאה של שני ראיות ע"י הפסק ימים, אלא ספק ספיקא דהויא ראי' אחת ותו לא. ואף דתנן בטהרות דכל ספיקות שאתה מרבה עליו ברשות היחיד טמא, ונימא דאין להוכיח ממה דלא חשיבא ספק ספיקא התם. אמנם הרי כתבו התוס' בריש נדה (ב ע"א) דלענין ספק ראי' לא נאמרה הלכה זו, והדר איתי' בדינא דטהרה מכח הספק ספיקא, אתמהה. וע' ראש יוסף שם בשבת. ולאחרונה י"ל ספר בר אלמוגים וראיתי שם להגר"א גנחובסקי זצ"ל שכבר עמד בזה (בס' פנ) ע"ד הגאון רעק"א מהך דשבת. [ובסי' פ"ד משמע דס"ל להלכה שאי"ז ספק ספיקא מכח קושי' זו]. ומצוה ליישב.

**ואולי** אפשר לומר, דכונת רבינו עקיבא איגר זצוק"ל הוא דחלוקה הך דזבים מהך דהדלקת נר בין השמשות, דהרי במדליק נר בין השמשות יש ספק ספיקא, ספק אם הוא הדלקה ביום טוב והותרה המלאכה משום שהוא לצורך יום טוב, וספק אם ההדלקה בחול היתה ולכן הוא דאין בה סרך איסור, ורק צד אחד דההדלקה ביום טוב וההשתמשות בחול הרי זה תלתא שמות של הספיקות תרתי להיתירא וחדא לאיסורא והרי זה ספק ספיקא גמורה. אמנם ברואה בין השמשות אין נפקא מינה במהות הצדדים של כולו לפני שינוי היום, כולו לאחר שינוי היום, דאינו אלא ספק אחד אם הוא ראי' אחת שנחלקה לשנים ע"י ששינוי היום היתה באמצע, או דלא נחלקה לשנים וראיי' אחת היא. ומה שהראיי' אחת יכול להיות לפני ביום שני או לאחר ביום שלישי אין זה ב' צדדים, דחדא נינהו שהיתה ראי' ביום אחד.



**אלא** דעדיין צריכים אנו למודעי בהך דקא מדמה רעק"א בנדריים להפרה ביום שמעו, דהרי אם שמע אחר הלילה והפיר אתי שפיר ואם שמע קודם הלילה והפיר קודם שנשתנה היום אתי נמי שפיר, ורק דיש ספק אם נתחלף היום שמעו ביני שמיעה להפרה, ולכאורה הרי הוא ממש כההיא דזיבה והתם אינו ספק ספיקא, וצ"ע.

**וכמדו'** שזכינו ליישב דבר זה ואינני זוכר בבירור. אבל אפשר היה היישוב דהרי בשמיעה והפרה וכן בהדלקה והשתמשות איכא ב' מילי שאנו דנים עליהו, משא"כ בהזיבה יש רק ראי' אחת וספק אם נפסקה הראי' ע"י יום למיהוי כשני' ראיות או דהכל אחת היא. ואפש' קאמר רעק"א דל"ש לדון ספק ספיקא בכי הא, ולהעיר באתי.

## הרב שמואל ישעי' יפה

### דף עח, ב

#### דבברי רע"א בענין קיום בלב ודברים שבלב

**תניא** בגמ' (עח, ב), "חומר בהקם מבהפר ובהפר מבהקם, חומר בהקם שהשתיקה מקיימת ואין שתיקה מבטלת, קיים בלבו - קיים וכו'". ופירש הר"ן בדף עט עמוד א בד"ה הפר בלבו, לבאר מקור הדבר שקיים בלבו קיים, וז"ל, "ונראה בעיני דילפינן לה משתיקה דיום שמעו שהיא מקיימת, דטעמא מאי משום דכיון שעבר יום שמיעה ולא הפר גלי אדעתיה שהוא רוצה בקיומו של נדר, אלמא כל שבלבו לקיימו סגי".

**והקשה** על זה רע"א בגליון הש"ס, וז"ל, "ומינה דכל שקיים בלבו. ק"ל הא קיי"ל דאף דדברים שבלב לא הוו דברים, מ"מ היכא דמוכח וגלוי לכל הוי דברים כההיא דמברחת וכדומה, א"כ מה ראייה דבשתק כל יום השמיעה דאנו דנין דמוכח שהוא רוצה בקיומו של נדר וגלוי לנו כוונתו מש"ה הוי קיום, אבל בקיים בלבו שאינו גלוי לכל הוי ככל דברים שבלב דלא מהני, וצע"ג".

**ויש** להקשות על מה שכתב רע"א שהקיום של שתיקה ביום שמעו נחשבת כדבר שגלוי לכל, עד כדי כך שניצל בזה מחסרון של דברים שבלב. וקשה על זה שיטת רב חנינא, שאמר (עח, ב) "א"ר חנינא, השותק על מנת למיקט - מפר אפילו מכאן ועד י' ימים". ופירש הר"ן, "השותק על מנת למיקט - כדי להקניט אשתו שתהא סבורה שדעתו לקיים נדריה, והוא אינו מתכוין לכך אלא שיפר לה לאחר מכן".

**ולפי** דברי רע"א קשה, היכי קאמר רב חנינא שהשתיקה על מנת למיקט לא נחשבת כהקמה כמו כל שתיקה, הא זה שכוונתו להקניט את אשתו אינו אלא דברים שבלב, דהא יש כאן גילוי דעת בשתיקתו שרוצה בקיומו של נדר, והיכי מהני מה שאמר שלא היתה כוונתו אלא להקניטה נגד הגילוי דעת שרוצה בקיומו. וגם לפי מסקנת הגמרא לא חזרו משיטה זו אלא מכח קרא דואם החרש יחריש לה אישה, אבל לא נזכר מי שהקשה על רב חנינא דהוי דברים שבלב. וצ"ע.

**וכי** תימא שרב חנינא איירי באופן שהיו רגלים לדבר שרוצה להקניט את אשתו, כגון שהיה ניכר על פניו שהוא כועס עליה, ולכן לא נחשב דברים שבלב. זה אינו, דהא לקמן בשילהי שמעתין איתא, "מתיהב רב אשי, יודע אני שיש נדרים אבל איני יודע שיש מפירין - יפר, יודע אני שיש מפירין אבל איני יודע שזה נדר, ר"מ אומר לא יפר, וחכמים אומרים יפר. ואמאי [סבר רבי מאיר לא יפר] ליהוי כשותק על מנת למיקט, תיובתא". הרי שהביא רב אשי ראייה ממה שנחשב שתיקה כזו כהקמה - דהיינו שתיקה באופן שלא היה יודע שזה נדר שראוי לו להפר - נגד שיטת רב חנינא, דאילו לשיטת רב חנינא היה הדין שכיון שלא היה כוונתו לשתוק מחמת שרוצה בקיומה אלא מחמת שלא היה יודע שיכול לבטלה, לא נחשב כשתיקה המקיימת.

**אבל** לפי מה שרוצים אנו לפרש שיטת רב חנינא שאיירי דוקא באופן שניכר מתוך מעשיו שרוצה להקניטה, ויש רגלים לדבר שאין זה שתיקה המקיימת, ואולם בציוור שאין שום רגלים לדבר מודה רב חנינא שנחשב כשתיקה המקיימת, מהו תיובתיה דרב אשי ממי שלא היה יודע שזה נדר שראוי לו להפר, הא התם יש לומר שלא היו שום רגלים לדבר שלא ידע, וא"כ יש לו לרב חנינא לתרץ שהתם שאני כיון שלא היו אלא דברים שבלב שאינו יודע, ולעולם נקטינן מה שגלוי לכל בשתיקתו, דהיינו שרוצה בקיום הנדר.

**וממילא** אכתי קשה לפי שיטת רע"א, דכיון שבהכרח איירינן בכגון שלא היו שום רגלים לדבר נגד הגילוי דעת שרוצה בקיום הנדר, למה מהני כוונתו להקניט את אשתו, הא הוי דברים שבלב.

**הרב ירוחם שטיינמעץ**

## סוגיות הש"ס

### ברכות טו, א

#### חידוש בענין המנהג הנהוג בטבילה, ויסוד גדול בענין מצוה וה'חלות' שבה

**א** [בברכות (טו, א) שקיל וטרי בענין קרא ולא השמיע לאזניו מהך דמדבר ואינו שומע דתרומתו תרומה, ואי' שם בזה"ל, אבל ברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. ומבואר יוצא דאילו הוי הברכה דאורייתא היתה מעכבת את המצוה ואין הפרשתו הפרשה, כמוש"כ בהדיא בתוס' הרא"ש. וכבר עמדו רבים בהחידוש אשר בזה דהברכה והמצוה כרוכים יחד. ולמה במצות תלמוד תורה לא אמר' הכי למ"ד ברכת התורה מן התורה ואכ"מ. וע' שבילי ציון (ח"ג סי' ה).

**ב** אך היותר מחודש ותמוה בזה הוא דמפורש בעליל בתוס' הרא"ש שאילו הי' הברכה מעכב המצוה גם ההפרשה לא הי' חל, והוא מילתא דתמיהה עד למאד. וכי משום שלא נתקיימה המצוה של ההפרשה נמנע התרומה מליחול על הפירות אתמהה. ועם זה יש לתמוה שלא עמדו על הקושי שבה בהמפרשים כ"כ. [ויעוין למרן האגרו"מ ביו"ד א' סי' רי"א, ורי"ב מה שנתקשה ונדחק בזה טובא].

**ג** והנה נטייל קצת מענין לענין בכל אתר ואתר ונחזור לכאן. הנה בדגול מרבבה (י"ד סו"ס ר', מהדורא תנינא) כתב לפרש מנהג רבים בטבילה בזמנה מצוה "שיטבלו ויברכו והדר יטבלו", ומקור מקורו טהור מהשל"ה הקדוש ז"ל. אשר כפשוטו נהי דנחלקו אם בעי' לברך על הטבילה עובר לעשייתן או לאחר המעשה כמו בגרים בפסחים (ז, ב), מ"מ היאך מזכין שטרא לבי תרי בהכי, והא מאחר שטבל אזלה לה למצותו וטבילתו וכחוכא יחשב לחזור ולטבול הלילה הזה שתי פעמים אתמהה. ועל זה כתב הנודע ביהודה שם שיש לכוון להיפך בהטבילה הראשונה, ואז יהי' השני עובר לעשייתן, וכע"ז בדרכי תשובה שם בשם החקרי לב.

**ד** אם כי דכבר ראיתי להג"ר שמר' שולמן שליט"א שתמה בזה, והלא נדה שנאנסה וטבלה טהורה כדאי' בחולין ל"א והיאך מועלת כונה להיפך במילתא דממילא כטבילה. ואף שכבר שמענו חדושו הגדולה של מהרש"ל ז"ל שהמכוון להיפך בשחיטה אינה מוציאה מידי נבילה וכמובא בפתחי תשובה יו"ד סי' ג', הרי התם לכל הפחות יש מעשה שחיטה אבל כאן אין כל דין מעשה כלל וצ"ע. אך עדיין צריכין אנו למודעי מה הוא בכלל המקום לדמות טבילה לשחיטה הרי בטבילה ליכא דין

מעשה כלל. וכבר נגעו בזה בחלקת יואב (י"ד סו"ס ב' ד"ה ודע), ויעוין גם באמרי בינה (י"ד דיני שחיטה סי' י ד"ה ודע) שכבר נחית לומר דכונה להיפך מועלת לאפוקי טבילה כמו שחיטה.

**ואין** להקשות דבלאו הכי מה מועלת כונה להיפך, הרי אם כן למה להו הטבילה הראשונה בכלל, דכד מעיינת כבר ביארו שם כונתם, והוא שיכוונו להיפך על תנאי דאם ראוי לברך אח"כ יהי זה טבילה, ואם לאו יהי השני טבילה ומכוון להיפך בהראשונה. (וע' מג"א סי' תפט, ותשו' כת"ס או"ח סי"ד, ובשבי"צ ח"ג סי' ג' בענין כונה להיפך על תנאי).

**ה** והנה ביומא נ"ז אין ליתן דם השעיר קודם לדם הפר. וכתב בחי' הריטב"א (ד"ה אלא) בזה הלשון, דכיון שהדמים מעורבין, כשנותן אחת למעלה לשם הפר הרי דם השעיר מעורב עמו ומקדים לי' מקמי שבע דפר. הניחא למאן דאמר מצות צריכות כונה, איכא למימר דכל שאינו מתכוין לו כמאן דלית' דמי. אלא למ"ד מצות צריכות כוונה מאי איכא למימר. ויש לומר דכל שלא בזמן דכו"ע צריכות כונה וכו' עכ"ל. וכיו"ב כתוב בתו"י (נדפס להלן נח, ב, ושייך לכאן). והיינו דפתחו לומר דאף שאין להקדים דם השעיר לשבע דפר, אם מצות צריכות כונה ולא כוון מועלת לא רק שאינו יוצא המצוה, אלא דכפי הנראה המציאות שעשה נתינה של דם הפר לא חיילא כלל.

**ולכאורה** הדבר תמוה מאד, דאטו למאן דאמר מצות צריכות כונה אם עשה עבודה בלא כונה מפסלא הקרבן אתמהה, הלא שני דברים הן המצוה והקרבן, ולעולם אימא לך נהי שלא יצא המצוה של זריקה וכדומה אם לא כוון למצות זריקה למ"ד צריכות כונה, אבל אטו נימא דלא חיילא בזה זריקת הקרבן וצריך לחזור אתמהה. אשר ממילא הוא הדין דליהוי בזה חסרון של הקדמת דם השעיר בכה"ג אף דלא קא מכוון לזריקת השעיר, וצ"ע. ועוד יש לעיין בהטורי אבן ר"ה כ"ח בההיא דנזיר כ"ג במי שמפקיע קיום המצוה מאכילת פסח דידי', אם מחסרא בהכי קיום האכילה מצד דין הקרבן פסח.

**ו** והנה ידועים דברי הרמב"ם בפירוש המשנה סופ"ג דתרומות שהנכרי העושה מצוה יש לו שכר. ורבים ראו כן תמהו בזה דקא נקט שיתכן קיום המצוה אצל נכרי. [ועמש"כ בזה בשבילי ציון ח"ג בארוכה]. אמנם כיצא בזה ראוי לעמוד במה שכתב הרמב"ם דבר זה התם רק משום דתנן שנכרי שתרם תרומתו תרומה, וכי אם לא הי' לו קיום מצוה כל דהו לא יתכן לאשווי תרומה אתמהה. [שוב שמעתי לדחות כונת הרמב"ם לד"א].

**ז** וכיוצא בזה יעוין להרמב"ן ז"ל במלחמת ה' סוכה ל', דמבואר בדבריו דהואיל וליכא פסולא דמצוה הבאה בעבירה בדר' אלעזר בן יעקב בב"ק צ"ד ע"א, ממילא

הוא דלא קאמר דלא חיילא הפרשת חלה דידי' עש"ה. וכמדו' דמשמע להדיא דאילו הי' מצוה הבאה בעבירה לא היתה חלה, ותמוה נימא דודאי חלה הוא רק שמצותו לא יצא כיון דבאתה בעבירה, ומשמע שאם ליכא מצוה ליכא חלות הפרשה. והוא לתמוה. וכע"ז מצאנו בחי' רעק"א שם (ובברכות מ"ה ע"ד הרא"ש).

**ח** אמנם היטב מבואר מכל זה על פי משנ"ת בכונת הרמב"ן ז"ל בחי' לחולין (לא, ב) שכתב להוכיח דמצות אין צריכות כונה ממה שכתוב שהנדה שנאנסה וטבלה טהורה. וכ"כ בחי' הר"ן שם ובהג' אשרי ר"ה כ"ח ועוד. וכפשוטו תמוה ביותר, והרי נהי שלא נתקיימה המצוה של טבילה משום דמצות צריכות כונה אבל עדיין המציאות שנפלה וטבלה וחלות הטהרה לא זזה ממקומה. וכמו שתמה מוהר"ר חיים קנייבסקי שליט"א בספרו ישוב הדעת בראש השנה והניח בתימה. (וע"ע בחת"ס לחולין לא, א עפ"ד האור זרוע. וע"ע מש"כ נמי בחת"ס אה"ע ח"ב תשו' צ ד"ה והנה, ובקו"ש כתובות אות רמח לרף עד, א). וע"ע רמב"ן במלחמת ה' (לר"ה ז' סע"א בהסוגי' דמצות צריכות כונה) מש"כ בתוה"ד בענין הקרבנות.

**ט** אשר אילולא דמסתפינא נראה מוכרח מכל זה למרות גודל החידוש שבו, דכל "חלות" דידיענוה הרי מקורה מן התורה, והיכא שקבעה התורה בזה מצוה, הרי נתוצרה ונקבעה החלות בתורה דרך המצוה. ומעתה נמצא שמבואר מכל הנ"ל, שנהי דהמצוה והחלות תרתי נינהו, אבל קשורין הן כאחת, וכל דלא יצאה המצוה אין לו גם החלות. ולכן בעי' דלתקיים המצוה כי היכי דתיחול החלות.

**וזהו** דקא חזינן דכל דכונה להיפך מועלת להפקיע קיום המצוה, הוא הדין דנאמרה בזה דאף החלות היתר טבילה ושחיטה נפקעה בהכי, וכן ההיתר ומציאות העבודה שבקרבן לא יתקיים בלי המצוה של עבודת הקרבן וכל כיוצא בזה. ולכן אילו לא היתה מצוה להנכרי י"ל דלא היה יתכן חלות תרומה בכלל. וזהו דמצאנו שאילו היתה הברכה מעכבת המצוה של הפרשה גם החלות תרומה יתכן דלא חיילא. [ויל"ע ולפלפל במופלא הסמוך לאיש, והעירני לזה אם הכונה דיש לו מצוה או דלענין תרומה הוי כגדול כמו שאמר מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל וצ"ע. ואולי יש לומר שלעתים המציאות של המעשה הוא המצוה וחיילא התרומה וצ"ע אי"ה בל"נ]. ויש לעיין היטב בכל זה ואם שוין שחיטה וטבילה לתרומה, [וידוע מה שהובא במרדכי ריש חולין מההלכות שחיטה שכת' ואם ישחוט בלא ברכה פגול הוא]. וכן יש לעיין בקידושין וגירושין וכו'. ובענין מצות יבום הדברים ארוכים בסוגיות דיבמות כאשר דן בברכת שמוא' ר"ס ב' שם ואכמ"ל. ובאתי להעיר.

**הרב שמואל ישעי' יפה**

## שבת קלז, א

### בענין חזקת מעוברת לענין מילת תינוק שנולד בין השמשות

**הנה** בתשו' הגאון רעק"א (מה"ק סו"ס מט) מיייתי בזה"ל, ובזה דנתי במה שהביא האלי' רבא סי' של"א בשם תשו' רדב"ז, דבתינוק שנולד בע"ש סמוך לבה"ש ונולד הספק אם נולד קודם בין השמשות או בבין השמשות, אין מלין אותו ביום ו' ואין דנין לספק ספיקא שמא קודם בין השמשות ושמא בין השמשות יום. ובס' אשל אברהם כת' הטעם דאיכא חזקת מעוברת. ולפי זה נולד דין חדש בנולד בשבת תחילת הלילה, ספק שהוא צאה"כ ספק שהוא ביה"ש, יהי' מותר למולו בשבת מספק ספיקא דמסייע חזקת מעוברת. ובמקור הדין ראיתי ברדב"ז דהספק באיזה זמן נולד הוי חסרון ידיעה כו' עכ"ל. והמשיך שם לדון אם מועלת הך ס"ס או דהו סתרי אהדדי ע"ש היטב.

**והנה** במאי דקאזיל בתר החזקת מעוברת של האשל אברהם בזה יש הרבה חידושים. ראשית כל אף שהתוס' מיייתו להך חזקת מעוברת בב"ק מ"ו סע"ב, הרי סו"ס עשו' היא להשתנות כמובן, ורבים נקטו דחזקה העשו' ל"ה חזקה כאשר הבאנו בשבי"צ (ח"ב סי' יז) ואכמ"ל. ויותר מזה הרי אף אם חזקה העשו' להשתנות הוי חזקה, הרי ביומא דמשלים שית רעועה החזקה טפי. ובפרט כאשר כבר יושבת על המשבר והתחילו הצירים אתמהל.

**שנית** הרי ידוע סברת הגאון ר' עקיבא איגר בגליון יו"ד (סי' טו) דאף דחזקה מועלת על האם שהיא עדיין מעוברת, ליכא למידן מכח חזקה זו על הולד לומר שהוא נולד קודם, דהחזקה בהאם אין בכוחה לבנות ממנה לקבוע בהולד אף דסו"ס מתלא תליא הא בהא, ע"ש שכתב בזה שהוא חילוק דק ונכון. וכ"כ האבני נזר להדיא לענין זה ממש ביו"ד סי' שמ"א כמדו'. וע"ע בזה, והסברא אתבדרא ביותר בט"ז שנים אחרונות כאשר העמיקו רבים מאד בדברי הג"ר שלמה היימן זצ"ל בכתובות ט'. וכפשוטו דברי רעק"א דקאזיל כאן עם החזקת מעוברת, סתראי נינהו להחילוק דק ונכון. ומכבר הערתי בס"ד דבחי' הגרעק"א בחולין מ"ג לענין טריפות (בד"ה ונ"ל לפרש) דקא דן בחזקה שלא נתרפאה הבהמה, הוא נמי לכאורה דלא כהסברא הנ"ל בגליונו ליו"ד.

**שלישית** הרי החזקת מעוברת הוא רק לומר דנולד יותר מאוחר, והוא רק כנגד אחד מהספיקות שבהספק ספיקא, בפרט בצירורו של האשל אברהם. וע' היטב לעיל בתשו' רעק"א (סי' לז ד"ה וביותר) ועוד רבים בענין הספק ספיקא היכא שיש חזקה כנגד אחד מהצדדים. והפנ"י ס"ל כמדו' בכתובות ט' דחזקת הגוף לא יפקיע תורת הספק ספיקא עש"ה.

**אמנם** עיקר החידוש שברעק"א הוא דמשמע לי להדיא דראינו מעשה הלידה ורק דלא ידוע לנו באיזה שעה היתה הך לידה שראינו. אשר לכאורה אין בכח החזקה לדחותה ליותר מאוחר רק דהיתה בדיוק בשעה שהיתה וראינוה, ורק דאנן לא ידעינן איזה שעה היתה. ונהי דיש להתעקש דסו"ס מ"ש אם לא ידענו בכלל מתי, להיכא דידיענו מתי אבל לא ידוע לנו מתי הי' הך מתי, ונימא דנסמוך על חזקה דהיתה בבין השמשות ולא ביום, או בלילה ולא בבין השמשות. וכיוצא בזה ע' בפרי מגדים סי' של"א שהביא הך דחזקת מעוברת, וכן ע' שם בביאור"ל מה שעלה וירד בזה ושכ"כ בדרך חיים להנתיבות. ובאמת הביאור"ל כת' להדיא לפקפק בחזקה זו ונר' דזהו כונתו<sup>א</sup>. דוגמא לזה מה שהשיג הנקודות הכסף על הט"ז (י"ד סי' שצז) דכאשר אתאנו למידן מתי מת ואם איכא למיקם אחזקת חי, כת' הש"ך שם דאם יזרוק אדם חיץ וימית בן אדם ומספק"ל באיזה רגע עשה כן בודאי שאין החזקה מכריע לנו לאחריה ע"ש. (וע' בבאר יצחק יו"ד סט"ז דמייתי מהא שכת' התוס' דחזקת מעוברת לא אלימא כ"כ ליישב התשו' רעק"א סי' קנ"ח). ושוב עיינתי בתשו' תורת חסד סי' ט"ו שיצא השואל נמי למסמך אחזקת מעוברת, וע"ש דמייתי דכן מבואר מהש"ך ביו"ד סי' רס"ו סק"ט לענין מילה. והתורת חסד באות ד' שם כת' נמי הסברא הזו דל"ש חזקת מעוברת בהא. וכן באות ג' שם העיר דיושבת על המשבר גריעא משארי חזקה העשוי' להשתנות.

**וראוי** להבהיר שיש ב' ציורים, חדא שראינו וידענו גוף המעשה רק דלא ידענו זמן השעון שבה אירעה אותה מעשה ידועה. ושנית שגוף זמן המעשה לא ידוע לנו בכלל מתי היתה. ורצוני בזה דהראשונה הוי ידיעה על גוף הזמן ורק דלא ידיע לן דינו של ההוא רגע. והשני' הוא ספק בגוף הזמן אם היתה ההוא מעשה בזמן המוקדם או בזמן המאוחר. אך בפוסקים משמע לי שיש שאזלו בתר חזקת מעוברת אף בהראשונה וצ"ע.

## הרב שמואל ישעי' יפה

**א.** ונכנס למחשבתי לדמות ד"ז למה שמרגלא בפומי' דהרה"ג אבי מו"ר שליט"א חקירת הגאון הצפנת פענח במהותו של זמן. אם נימא דהזמן מתחדש בכל רגע ורגע, או שהזמן הוא מילתא דקיים בעולם והמציאות היא דממשכת ואזיל על הזמן. ואפשר אם הנדון הוא ממש על המציאות של הך רגע שנולד שראינו, באיזה שעה היתה, עדיין למה מועלת חזקת מעוברת והא ידענו הרגע ורק לא ידוע לנו מתי. אבל אם הזמן קיים והנדון הוא על הך מעשה דראינו על איזה רגע של הזמן היתה שנתקיימה, אפשר קילא מילתא לאחר המעשה ע"י החזקת מעוברת בנוגע להזמן שאירע וצ"ע עוד.

## עירובין טו, ב

## בדין פרוץ מרובה בכל ההיקף ובכל מחיצה בפני עצמה

## בדברי הערוה"ש דסגי בעומד מרובה בכל ההיקף

**א** גמ' עירובין (טו, ב), איתמר פרוץ כעומד וכו' וברש"י כל ההיקף עשוי כן, ומשמע דדנין כל ההיקף של הרשות. ועי' לעיל יא, א ברד"ה שרובה פתחים, בארבע דפנותי, ובחי' הר"ן שם ביאר, דמלבד הדין פרוץ כעומד דבעינן בכל מחיצה, איכא עוד דין בכל ההיקף, ואם בכל ההיקף [ביחד עם רוח הרביעית] הוי' פרוץ מרובה, לא מהני' אע"ג דיש כאן ג' מחיצות שהם פרוץ כעומד. ומבו' שיש ב' אופני פסול דפרוץ מרובה, הא' בכל מחיצה בפני עצמה והב' לכל ההיקף. ובי' הדברים נר', דבודאי עיקר דין מחיצה הוא על רוח בפני עצמו, וכדחזי' בכמה דוכתי דאיכא שיעור מחיצות כגון בתרי לד"י, או בג' וד' כמבואר לעיל (י, א-ב), ובכ"ז בעינן דהמחיצות יהיו פועלים שהרשות מוגדר ומוקף במחיצות, ומצד פעולת המחיצות יש לדון חסרון בפרוץ מרובה בהקיפו.

**ובערוך** השולחן (סימן שסב סעיף כג) פסק דכל שיש פרוץ כעומד מצד היקף הרשות כשרה אף אם באחת מן המחיצות עצמן הוי' פרוץ מרובה, ועיש"ה, ולכא' נר' דס"ל דדין פרוץ כעומד לא נאמר בעיקר דין מחיצה ורק בדין המחיצה להקיף ולהגדיר הרשות, וע"כ כל שמקיף בפרוץ כעומד כשרה.

**ב** אלא דאי אפשר לומר כן, דהנה בדופן סוכה קי"ל דאי"צ פרוץ כעומד, בסוכה ז, א, ופרש"י שם דהיינו בהיקף כל הד' רוחות ביחד, ומ"מ בב' הדפנות השלימות דבעינן אף בסוכה יש דין פרוץ כעומד, כמבו' בב"ח בהל' סוכה ס' תר"ל, וד"ז נפסק אף בערוה"ש הל' סוכה, וצ"ע דלפי"ד ל"ש דין פרוץ כעומד בכל מחיצה בפני עצמה אף בשבת.

**וע"כ** נר' דאף להערוה"ש עיקר דין פרוץ כעומד במחיצה עצמה נאמרה, ובכ"ז ס"ל דאם מקיף כל הרשות בפרוץ כעומד, הרי זה מהני לשווי' לכל מחיצה ככשרה עי"ז גופא דמהני' להקיף ולהגדיר הרשות בשיעור פרוץ כעומד, וע"כ בסוכה דליכא פרוץ כעומד בהקיפו הא מיהת בעינן פרוץ כעומד בכל דופן מצ"ע, וק"ל.

**ג** ויל"ע בכה"ג בסוכה דליכא ב' דפנות שיש בהם שיעור פרוץ כעומד, ובכ"ז בהדי ההיקף כולה איכא פרוץ כעומד, האם נכשיר סוכה זו כמו בשבת לדעת הערוה"ש, ולכא' נר' דל"מ, דמה דבסוכה ליכא דין פרוץ מרובה דבהקיפו כמו בשבת, נר' שזהו משום דאין המחיצות עשויות להגדיר ולהקיף את הרשות כמו בשבת, וע"כ אי"צ



לדון פעולתם בהיקף כל המקום, ומהך טעמא גופא י"ל דל"מ שיעור פרוץ כעומד בהקיפו להכשיר כל מחיצה בפני עצמה, ועי' בזה.

**ולפ"ז** איכא חומרא בסוכה לדעת הערוה"ש דל"מ פרוץ כעומד בהקיפו להכשיר כמו בשבת, ומ"מ א"ש לשון הברייתא בסוכה ז, א, דהוי' קולא בסוכה דאין בו דין פרוץ כעומד בהיקף כמו בשבת, דמה דל"מ בסוכה פרוץ כעומד בהקיפו אינו משום חומרא שיש בו דין פרוץ כעומד טפי מבשבת, אלא דאדרבה זהו מתוך קולא של סוכה דאין מחיצותיו תלויין בדין היקף כלל, וצ"ע בזה.

### ביאור דברי רש"י במתני'

**ד** תנן במתני' ולא יהיו פרצות יתירות על הבנין, ופרש"י ואפי' הן פרצות קטנות פחותות מעשר. ובהמשך הסוגיא איתא, כל פירצה שהיא כעשר מותרת מפני שהיא כפתח, ופרש"י ושיהא בעומד רב עליהן, וצ"ב מה שכפל רש"י פעמיים הך דינא דאפי' בפירצה פחות מעשר עכ"פ בעינן עומד מרובה בכולו.

**ונר'** בזה, דהנה מוכח במשנה דלא סגי בשיעור עומד מרובה בלבד, ובעינן גם דדיינינן להפירצות בפתח, ואל"כ הוי' הפירצה אוסרת [להמשכנ"י מן התורה, דחסר בעיקר דין מחיצות, ולהבית אפרים מדרבנן מצד דין דפירצה אוסרת, וכן בי' בחזו"א], ואמנם הך פתח לא חשיב כפתח גמור כבעלמא, דהא אין בו צוה"פ כלל, וגם דבפחות מד"א חשיבי פתח כמש"כ בפרש"י טז, א בד"ה צריך, ואע"ג דבעלמא ל"ש פתח בפחות מד"ט, ובע"כ דכל עיקר דין פתח זו הוא לאפוקי מדין פירצה האוסרת, וכמו שבי' בחי' רבינו חיים הלוי.

**וע"ש** עוד שביאר, דכל התורת פתח כיון נתהווה ע"י המחיצות שבצדדין בהפירצה פחות מ' שהוא בתוך מחיצות, דיינינן לי' כפתח ולא כפירצה.

**ומעתה** נר' לדון, דבעיקר הדין של עומד מרובה ס"ל דסגי בזה שיש עומד מרובה בהקיפו, ולא צריך בכל מחיצה בפני עצמה, וע"ד הערוה"ש, אף כ"ז מהני' רק לגבי עיקר שיעור המחיצה, אכן לענין מה דבעינן לשווי' להפירצות כפתחים, בזה בעינן למידן כל מחיצה ומחיצה בפני עצמה, ועל הרוח המסוימת שלו. ואם המחיצה ע"פ רוח זו הוי' פרוץ מרובה, לזה לא אהני' העומד מן הצד לשווי' להפירצות כפתחים, וזהו שכפל רש"י דין זה פעמיים, דמתחילה קובע לגבי עיקר דין עומד מרובה דבעינן כן אף הפירצות פתוחים מעשר, ומ"מ מספיק בזה דיש עומד מרובה בכל ההיקף, ושוב מוסיף דלגבי מה דדיינינן להפירצות כפתחים בעינן שיהא עומד מרובה וכונתו בכל מחיצה ומחיצה בפני עצמה, ודו"ק.

**ה**] וע' בדף ה, ב ברש"י ד"ה חצר, דפירצה פחות מ' אינה אוסרת אא"כ הוי' במילואה. ובשפ"א הקשה דאף בפרוץ מרובה פוסלת, ות' די"ל דאיירי בעומד מרובה בכל ההיקף, ואין פרוץ מרובה במחיצה אחת אוסרת, אך מסיים דברש"י במשנה טו, ב מבו' דלא כן. וצ"ב בכונתו. ולביאור הנ"ל בפרש"י, הרי כן מבואר מזה דכפל דין זה גבי לשווי' לפירצות כפתחים, ולענין דניבעי עומד מרובה בכל מחיצה בפני עצמה, וע' בזה.

**[ונביקר]** דברי רש"י ה', ב, יעויין יב, א רש"י ד"ה במילואה, דפירצה יותר מ' קרינן מילואה, ויל"ד כן ברש"י ה, ב דכונתו לפרוץ מרובה וזהו מה דקרי ל' במילואה (אם כי דפירצה יותר מ' פירש כן להדי' שם) וצ"ע בזה].

### הרב יעקב מרדכי שמעלצער

## כתובות קיא, ב

### בענין המצוה להתדבק בת"ח

**איתא** בכתובות (קיא, ב), "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום" (דברים ד, ד), וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אוכלה", אלא כל המגיש בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

**וממשיכה** הגמ', כיוצא בדבר אתה אומר "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו" (דברים ל, כ), וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לת"ח והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה, ע"כ.

**ויש** להקשות, למה צריכים ב' פסוקים לומר דבר אחד, מה כוונת הגמ' בכך שמביאה עוד מקור לאותו ענין של להשיא בתו לת"ח ועושה פרקמטיא לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו, הרי סגי בפסוק אחד?

**והנה** רש"י (ד"ה העושה פרקמטיא) כתב, שהענין בזה הוא להתעסק בממון כדי להגיע לידם שכר, והם פנויין לעסוק בתורה ע"י אלו, וכתיב "חיים כולכם היום", ע"י דיבוקן של תלמידי חכמים יזכו לחיות, ע"כ. ורוצה לומר שמצוה זו היא לתועלת הת"ח, כדי יהיה לו היכולת לעסוק בתורה. והנה רש"י פירש את הגמ' ראשונה, שהרי הביא הפסוק הראשון "חיים כולכם היום", אבל על הגמ' השני' שהביאה מפסוק "לאהבה את ה' ולדבקה בו" לא פירש רש"י כלום.

**אמנם** הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ו) כתב וז"ל, והמצוה השישית היא, שצונו להדבק עם החכמים ולהתייחד עמהם ולהתמיד בשיבתם ולהשתתף עמהם

בכל אופן מאופני החברה במאכל ובמשתה ובעסק, כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם, והוא אמרו יתעלה ובו תדבק. וכבר נכפל זה הצווי גם כן ואמר ולדבקה בו, ובא הפירוש ולדבקה בו הדבק בחכמים ותלמידיהם וזה לשון ספרי. וכן הביאו ראיה על חיוב האדם לישא בת תלמיד חכמים ולהשיא בתו לתלמיד חכמים ולהאכיל תלמידי חכמים ולתת להם עסק, מאמרו ובו תדבק. אמרו, וכי איפשר לו לאדם להדבק בשכינה והא כתוב כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא, אלא כל הנושא בת תלמיד חכמים והמשיא בתו לתלמיד חכמים והמהנהו מנכסיו כאילו נדבק בשכינה, עכ"ל.

**נראה** מדבריו, דהענין של מצוה להדבק בת"ח הוא כדי ללמוד מהם, כמו שאמרו חז"ל גדול שמושה יותר מלמודה, וזה לתועלת האדם ליתן לת"ח כדי לקבל ממנו, היינו שהנושא בת ת"ח והמשיא בתו לת"ח והמהנה מנכסיו הם כדי לידבק בהם ולקבל מהם השפעה טובה. והנה הרמב"ם הביא מהפסוק השני של הגמ' בכתובות, ויש להעיר למה לא הביא הפסוק הראשון מואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולם היום.

**ונראה** ליישב כל הנ"ל ולומר שיש כאן ב' מצוות וצריך שני פסוקים. הגמ' הראשונה שרש"י מפרש על הפסוק "ואתם הדבקים וגו' חיים כולם היום", היא המשך לגמ' למעלה מיניה שמקשה איך שייך לעם הארץ לחיות בתחיית המתים, ועל זה תרצינן דהוא ע"י שמסייע ת"ח שיש בהם "חיים כולם היום" בעסק התורה. וזה בא רש"י לפרש, דשייך לזכות לתחיית המתים ע"י דיבוקן לת"ח, דכל המשתמש באור התורה אור התורה מחייהו כמו שהובא שם.

**ויש** עוד מצוה, להדבק בת"ח כדי ללמוד ממעשיהם, והיא הנלמדת בפסוק שני שהובא בגמ' שם "ולדבקה בו", וזה מה שכיון הרמב"ם. ולכך הביאה הגמ' שני פסוקים, שיש כאן שתי מצוות, מצוה לסייע לתלמידי חכמים, ומצוה להדבק בהם וללמוד ממעשיהם.

**אמנם** באגרות משה (או"ח חלק ג סימן לו תוך דבריו בד"ה ולכן) כתב וז"ל, ועיין ברמב"ם פ"ב מדעות ה"ב, שכתב מצות עשה להדבק בחכמים ובתלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק שפירשו חכמים הדבק בחכמים ותלמידיהם, ומסיק לפיכך צריך אדם להשתדל לישא בת ת"ח וישא בתו לת"ח ולאכול ולשתות עם ת"ח ולעשות פרקמטיא לת"ח, הרי מפרש שאין הכוונה בזה להנות ת"ח, אלא שהוא על עצם ההתחברות אף בעניני החול שהוא אכילה ושת' ועשיית פרקמטיא לפרנסתו יהיה זה עם ת"ח, ודלא כפרש"י בכתובות דף קי"א שהוא להתעסק בממון ת"ח כדי להגיע לידם שכר והם פנויים לעסוק בתורה ע"י אלו, עכ"ל.

**אולם** לפי מה שפירשנו אינו מוכרח שהרמב"ם חולק על רש"י, שהרי יש כאן שני מימרות בגמ', ורש"י מפרש המימרא הראשונה והיא כדי שהת"ח יעסוק בתורה ואזי חיים כולכם היום לזכות לתחיית המתים, והרמב"ם למד מהמימרא השניה שתהי' דבקות בת"ח כדי ללמוד ממעשיהם.

**הרב ניסן אריה ליברמן**





## תגובות

### בענין אם נשבעין לקיים המצות לזרוזי נפשיה גם בזמן הזה

לכבוד המערכת

ראיתי באם תעירו (גליון יד דף ק בדפי הספר) דברי ידידי ר' אברהם טוביה הכהן ברנדר, והאריך שם לבאר אם מותר גם בזמן הזה לעשות כרב גידל לישבע לקיים המצות, או דאין ראוי לעשות כן בזמן הזה כמו שאמר בספר חסידים דיש לחוש שמא לא יקיים השבועה. ועיין שם דהביא רע"א דביאר דזה תלוי אם השבועה חלה בנוגע למלקות, וא"כ אינו ראוי לישבע דלמא יעבור עליו, אבל אם אינה חלה אף למלקות אז אפשר לישבע, דהוא רק עושה זירוז ואין כאן קלקול אם לא יקיים שבועתו. ודייק ר' אברהם טוביה הכהן מהמחבר (י"ד סימן רלו ס"ב) דמשמע דיש מלקות וממילא אינו ראוי לישבע, והקשה מגדול אחד דאמר לישבע, ותירץ דשם היה לאו ואינו חל גם להר"ן.

ויש להעיר עליו, חדא דמה דאמר דאם אין השבועה חלה לענין מלקות, א"כ לא שייך קלקול ומותר לישבע, ועל פי זה אמר דבלא תעשה יודה הר"ן דאינו חל ומותר לישבע, יש להעיר דהא הקצות סימן עג' ס"ק ה' הוכיח דאף הדעה שסוברת דאין מלקות מודה דהשבועה חלה ועושה איסור, דאם לא איך הוא עושה זירוז, וכן הביא האבני מלואים (תשובה יב) מן הפרי מגדים דהוא חל ונ"מ לקוברו בין רשעים גמורים. [אלא דהא"מ שם חולק עליו וכתב דאינה חלה כלל, וסותר מה דאמר כאן בקצות]. וא"כ אינו פשוט דלשאר הראשונים יהא מותר בזמן הזה, ולהר"ן כשהוא לאו, רק דהתשובה מאהבה ורע"א לומדים דלשאר הראשונים אינו חל, [וכשיש לאו כתב רע"א שם דגם להר"ן אינו חל], וממילא לשיטתם בשאר הראשונים אפשר לישבע בזמן הזה. ורק דיש לציין דכל הראשונים דאמרו דהחידוש הוא מה דאינו מוציא שם שמים לבטלה, כנראה דהם חולקים על הקצות והפרי מגדים וסוברים דאינו חל בכלל, ואז יהא מותר גם בזמן הזה.

ויש להעיר עוד במה דאמר שם בנוגע לגדול אחד דאמר לאחד לישבע שלא לעבור על איזה איסור, וביאר בדעתו דאפשר דזה היה שלא לעבור איסור ושם גם הר"ן מודה דלא חלה השבועה כלל, עכ"ד. ולכאורה אין זה מוכח, דהא כיון דהר"ן

סובר דבעשה השבועה חלה לענין מלקות, א"כ אפשר דאין הר"ן מודה דבאופן דאין השבועה חלה כלל דמותר לישבע, דבשלמא שאר הראשונים למדו דזה גופא החידוש, אבל הר"ן דלמד דיש זירוז וחל בעשה, א"כ אם בלא תעשה אינו חל אפשר דהוא איסור של מוציא שם שמים לבטלה.

רק דלפי מה שדייק ר' אברהם טובי' בהשו"ע רלו ב' דהוא סובר כהר"ן דהוא חל לענין מלקות, וא"כ רב גידל איירי באופן דהוא חל, ואעפ"כ אמר השו"ע (יו"ד סימן רג סעיף ו) דמותר לישבע גם לקיים לאו, אף דלפי רע"א אינו חל כלל, א"כ הרי מבואר בהשו"ע כדברי ר' אברהם טובי' דאף הדעה דסובר דהוא חל בעשה מודה להחידוש של שאר הראשונים דמותר לישבע גם באופן דאינו חל כלל.

ודרך אגב, מה דהעיר שם מגדול אחד דאמר לאחד לישבע, אף דהספר חסידים אמר לא לישבע, אפשר דאותו גדול פסק בדרך הוראת שעה דידע דאותו אדם היה צריך לזה.

## הרב יעקב ניומאן

### כמה הערות על גליון יד

**א** [עיינ באם תעירו (גליון יד דף פח בדפי הספר), ומובא שם קושיא על דברי האבן האזל, על הרמב"ם הלכות מעשה הקרבנות, דלמד ר' איסר זלמן בשיטת הרמב"ם דיש בל תאחר רק על דברים שנתחייבו בנדר, והקשינו שם דהא הרמב"ם הביא הדין דיש יד לצדקה, ובגמרא (נדרים ו, ב) מבואר דהצד שיש יד לצדקה הוא משום דאיתקש לקרבנות ואותו היקש הוא לענין בל תאחר, ואם פסק הרמב"ם דלא כאותה ברייתא דיש היקש בנוגע בל תאחר, א"כ השאלה של הגמרא דיש יד לצדקה לא מתחילה.

**ושמעתי** בי מדרשא דיש ליישב זה אם נאמר דהרמב"ם סובר כשיטת הר"ן (ו, ב ד"ה בעי רב פפא), דביאר הר"ן דהשאלה של צדקה ופאה הוא באת"ל דאין יד לקדושין, ואם סובר הרמב"ם כן א"כ ניתן לומר דהרמב"ם סובר דיש יד לפאה בלא ההיקש לקרבנות, ורק משום דהרמב"ם סובר דיש יד לקדושין או עכ"פ דיש ספק אם יש יד לקדושין, והרמב"ם בהלכות אישות הביא הדין דיש יד לקדושין, ועיין בברכת שמואל בקדושין סימן א', דביאר דהרמב"ם סובר דיש יד לקדושין ואינו אפילו ספק, וא"כ יש מקום לומר דיפשוט הרמב"ם דיש יד לפאה בלא ההיקש.

**ב** [עיינ עוד שם באם תעירו (דף קט בדפי הספר), ומובא שם דברי הר"ן בנדרים טז, ב ד"ה הא דאמר, דמבואר דאפשר להתפיס איסור זריקה מהקדש אף דאין

איסור זה בהקדש, ודייקנו מזה דלא צריך שיהא שייך בהדבר שמתפיסין ממנו אותו סוג איסור.

**שוב** ראיתי דהקובץ שיעורים חלק ב' אות ב' הביא הירושלמי דדן שיהא איסור לחמם ידיו למי שנדר מן הככר, והקשה ר' אלחנן שם דהא בהקדש אין כזה איסור, ושוב הביא ר' אלחנן דברי הר"ן הכא דאפשר לאסור ככר מזריקה אף דאין איסור כזה בהקדש.

**אבל** סיים ר' אלחנן שם בדבר תימה, וכתב דנראה דלא יהא מעילה כשהוא נהנה באופן דאינו אסור בהקדש, וסיים דבכה"ג לא יהא איסור חפצא. וזה תמוה, דהא אמר כקרבן והרבה ראשונים אמרו דרק שייך נדר בהתפסה, וזה גם ההנחה של תוס' בשבועות (כב, א) דהבאנו שם, דהקשו איך שייך איסור קונמות על פחות מפרוטה, הרי דפשוט הוא לתוס' דכל איסור שיש בקונמות ניטל מהקדש, וצ"ע.

**ג** עיין שם עוד בדף קא' בדפי הספר, דמובא שם הערה על מה דאמר הגאון על הרמ"א (יו"ד סימן רמו ס"א), דמה דאמר הרמ"א שם דהוא יוצא לא ימוש על ידי ק"ש הוא דלא כהר"ן. והקשינו שם דהא הרמ"א אמר שם רק בשעת הדחק, ולזה ע"כ מודה הר"ן.

**ונתעוררתי** דהוא באמת יותר קשה, דאף אם נדחוק בדברי הגאון ונאמר דאין כוונתו דלפי הר"ן צריך ללמוד יותר, אלא דלפי הר"ן אי אפשר לומר דקיים לא ימוש כיון דמשמע דמעיקר הדין מצד והגית חייב ללמוד כל היום, ומה דאמר הרמ"א דיש לסמוך על ק"ש בלבד בשעת הדחק, היינו מצד טעם אחר ולא משום והגית, ואפשר דיש איזה נ"מ.

**אבל** אי אפשר לומר כן, דהלא הגאון בעצמו בשנות אליהו ריש מסכת פאה, וביתר הרחבה בברכת שמואל בקדושין (סימן כז), ביארו דאף מה דאמר הגמרא דהוא יוצא בק"ש שחרית מודה דהפסוק של והגית מלמד דאם הוא יכול הוא חייב ללמוד כל היום וכל הלילה, [וע"כ הגמרא רק אומרת דנלמד מלחם הפנים דאפשר ליישב והגית בלא כל היום באופן דהוא דחוק, ואין כאן המקום להאריך בזה]. וא"כ הרמ"א שם בודאי אינו סתירה למה דאמר הר"ן דחייב ללמוד כל היום, אף אם מקורו הוא משום והגית, כיון דע"כ לא איירי הר"ן אלא במי שאינו צריך להיות עוסק בפרנסה, ובמי שצריך להיות עוסק בפרנסה, אפשר דסובר כהרמ"א דיוצא לא ימוש והפסוק של והגית בק"ש, וצ"ע.

**הרב יעקב ניומאן**

## בענין הערמה ביום טוב

**מה** שכתב הרב יששכר דוב היילפרין שליט"א בגליון הקודם (עמוד קעט) לחלק בין לבשל לאחר אכילה לצורך מחר דאסור אע"ג שנהנה מיניה ביומי, מפני דהוה הערמה (שו"ע סימן תקג), להא שמבואר בסימן תקכ"ז דאם אחד שכח לעשות ערובי תבשילין, דמותר לילך מבע"י לחדר בנר דלוק לחפש איזהו דבר ויניחנו דולק עד הלילה, דמשמע אע"פ שאינו דחוק לאותו דבר, ולמה אינו אסור משום הערמה. וכתב הרב הנ"ל דדייקא היכא דאיכא ריבוי בשיעורים בכה"ג אסרינן משום הערמה, אבל לא באופן דליכא ריבוי בשיעורים, ומש"ה היכא דמדליק נר דליכא ריבוי בשעורים ליכא איסור הערמה, עכת"ד.

**ולכאורה** עצם הסברא שכתב דגבי ריבוי בשעורים הוה סברא לאסור יותר מחמת הערמה מהיכא דליכא ריבוי בשעורים, מוזכר ומבואר בביאור הגר"א בס' תק"ג ד"ה דוקא, בא"ד וז"ל, ואפילו בהמה וכו' דבאופן של ריבוי בשעורים אסורה אפילו גבי חצי' של ישראל וחצי' של עכו"ם, כ"ש גבי הערמה עי"ש.

**אבל** מ"מ בודאי אין תלוי רק בזה, מדמבואר ברמ"א בס' תק"ג דאפילו גבי שחיטה אסור לשחוט אפילו אם אוכל ממנה, ואע"ג דבכה"ג כיון דא"א לכזית בשר בלי שחיטה ליכא כלל ריבוי בשעורים, ומ"מ אסורה וא"כ הדרא הקושיא לדוכתה, מ"ש דגבי הדלקת נר מותר בכה"ג וצ"ב.

**ולכאורה** היה נ"ל ע"פ תוס' בדף כ"ב ד"ה אין מכבין בא"ד וז"ל, ומה שנהגו העולם להדליק הנר מיו"ט לחבירו ואין מדקדקין אם הוא לילה, ולעיל פירשתי דהוה הכנה ואין יו"ט מכין לחבירו [כוונתו "לעיל פירשתי" - היינו מתוס' ד"ה ומדליקין שהוכיחו דבעינן ערובי תבשילין בכדי להדליק נר מיו"ט לשבת], י"ל אע"ג שאינו לילה מ"מ סמוך לחשיכה ואף באותו יום צורך הוא אותה הדלקה עכת"ד.

**ולכאורה** מבואר בתוס' דחידשו לן דאסור להדליק נר מיו"ט לחבירו ובעי לאתויי ראיה מסוגיא דלעיל גבי ערובי תבשילין - ולכאורה למה יהא מותר, מ"ש ממבשל לצורך מחר דאסור דאורייתא בלי הואיל, ומדרבנן אפילו אם הואיל, א"כ מ"ש דהכא יהא מותר [ועי' בספר מלאכת יו"ט שעמד בזה].

**ולכאורה** נראה דע"ל כרחק אפילו בקושית בתוס' כבר אית לי לתוס' דבוודאי נהנה ממנו באותו יום וליכא איסור דאורייתא, אבל מ"מ הוכיחו תוס' מסוגיא דמ"מ אסור להדליק בשביל מחר, וא"כ קשה למה מדליקין מיו"ט לחבירו - וע"ז תירצו תוס' דאע"ג דעיקר כוונתו לצורך מחר אבל מ"מ כיון שמדליק **סמוך לחשיכה** דנים דמדליק הנר לצורך אותו יום ומותר, [משא"כ ביו"ט סמוך לשבת כיון שמדליק



כשאינו סמוך לחשיכה, בכה"ג אסור אם לא ע"י ערובי תבשילין], אבל בוודאי מן התורה מותר בכל אופן, כיון דבע"כ נהנה ממנו באותו יום ע"כ הוה מלאכה ליומי, [דהנאתו דנר הוא כל זמן שהוא דלוק].

**ולכאורה** לפ"ז אפשר דדייקא בכה"ג דהמלאכה בעצמותה הוה מלאכה ליומי, בכה"ג ליכא איסור הערמה אם נהנה ממנו ביומי, משא"כ כשמבשל לצורך מחר, אע"ג דאוכל ממנו כזית, כיון דמצד המלאכה אינו דייקא דמלאכה הנעשית ליומי ולא מוכחא מילתא דנעשית ליומי, בכה"ג איכא איסור הערמה, דנראה כאילו **עושה מלאכה** רק לצורך מחר, משא"כ בהדלקת הנר דע"כ הוה מלאכה ליומו. ולפ"ז דייקא גבי הדלקת נר ליכא איסור הערמה, כיון דמוכחא מילתא דנעשית ליומי מצד המלאכה.

**הרב י.צ. מאנהייט**