ספר

סיכום הלכות

חגי תשרי

סיכומי הסוגיות מהמקורות ועד אחרוני זמנינו

על סדר השולחן ערוך

עם פסיקת הספרדים, אשכנזים ותימנים

ניתן להשיג את הספר השלם על כל הלכות חגים

בפלא': 0504247202. שמואל ברוכיאן.

נתחבר מאיתי בעזהי"ת

שמואל אהרון ברוכיאן

נכתב בשיתוף עם נריה נריה הי"ו

כל הזכויות שמורות

מצווה להעתיק ולצלם לצורכי לימוד

אשמח להערות והארות, או כל עצה אחרת

ניתן לפנות לשמואלי ברוכיאן: 050-4247202

מי שמעוניין בקובץ במייל: shmu050@gmail. com

כמו כן ניתן לראות ולהוריד את הקובץ באתר 'סמיכה'

כמו כן ניתן להשיג את הספר על

הלכות שבת, מקוואות ומילה וגרות

עיצוב ועימוד: הודיה ברוכיאן

שיעור ה', ישיבת מרכז הרב

מהדורה שניה סיון תשע"ו

תוכן עניינים

❖ הלכות ראש השנה

סימן תקפ״א - סליחות ודיני ערב ר״ה 19

א. תקיעת שופר בחודש אלול. מנהג אמירת הסליחות. דיני שליח ציבור. יכוון להוציא את כולם. זמן אמירת הסליחות. **ב.** תענית בערב ר״ה. **ג.** א״א תחנון בערב ר״ה. תקיעות בער״ה. **ד.** כיבוס ותספורת בערב ר״ה. טבילה בערב ר״ה. עלייה לקברים בער״ה.

סימן תקפ״ב - תפילות עשרת ימי תשובה..... 28

א. המלך הקדוש והמלך המשפט. **ב.** נזכר תוך כדי דיבור. **ג.** המלך הקדוש בברכת מעין שבע. **ד.** תפילות ר״ה ויו״כ בכריעה. **ה.** שכח לומר 'זכרנו' ו'מי כמוך'. נוסחאות ההוספות. **ו.** 'ותתן לנו'. **ז.** יום תרועה - זכרון תרועה. **ח.** 'מועדים לשמחה' והשאינו. **ט.** תפילה בקול רם. 'לשנה טובה תכתב'.

סימן תקפ״ג - מנהגי ליל ר״ה..... 36

א. אכילת הסימנים. **ב.** ראש של כבש. תשליך.

סימן תקפ״ד - קריאת התורה בר״ה..... 39

א. הלל בר״ה ויו״כ. פיוטים בתפילה. אבינו מלכנו. **ב.** קריאת התורה. **ג.** הוצאת ס״ת ממקומו לצורך קריאה. **ד.** ברית מילה בר״ה.

סימן תקפ״ה - ברכת השופר..... 42

א. תקיעה מעומד. **ב.** 'לשמוע קול שופר' ו'שהחיינו'. מי שיצא כבר. סדר התקיעות. **ג.** התחיל לתקוע ולא יכול להשלים. **ד.** אין הש״צ תוקע. **ה.** הנוטל שכר לתקוע.

סימן תקפ״ו - דיני השופר..... 49

א. דיני קרן השופר. **ב.** שופר גזול. **ג.** שופר של ע״ז. **ד.** שופר של תקרובת ע״ז. **ה.** המודר הנאה משופר. **ו.** נשתנה קולו. **ז.** ניקב. **ח.** נסדק לאורכו. **ט.** נסדק לרוחבו. **י.** דיבק שברי שופרות. **יא.** הוסיף עליו. **יב.** הפכו ותקע בו. **יג.** ארוך וקיצרו. **יד.** גרדו. **טו.** נקב במקום זכרותו. **טז.** צפהו זהב. **יז.** ציורים לנוי השופר. **יח.** זהב על עובי השופר במקום הרחב. **יט.** נפח בשופר מרחוק. **כ.** נתן שופר בתוך שופר. **כא.** חילול יו״ט על שופר. **כב.** הביא הגוי מחוץ לתחום. **כג.** ליתן לתוכו מים או יין.

סימן תקפ״ו - התוקע לתוך הבור 70

א. דין התוקע לבור או מערה. בתים שתחת הקרקע. תוקע לתוך הפיטס. **ב.** התחיל לתקוע בבור ועלה. **ג.** מקצת תקיעה בחיוב ומקצתה שלא בחיוב.

סימן תקפ״ח - זמן תקיעת שופר 74

א. ביום ולא בלילה. אכילה קודם התקיעות. **ב.** שמע התקיעות בהפסקה. **ג.** שמע תשע תקיעות בבת אחת. **ד.** השומע תקיעה בכוונה אחרת. **ה.** ר״ה שחל בשבת. אמירה לקטן לתקוע.

סימן תקפ״ט - הראויים לתקוע בשופר 81

א. דווקא המחויב בדבר. **ב.** חש״ו. **ג.** אישה. **ד.** אנדרוגינוס וטומטום. **ה.** חציו עבד וחציו בן חורין. **ו.** תקיעת נשים וקטנים. מי שיצא כבר האם יכול להוציא אחרים. **ז.** המודר הנאה מחברו. **ח-ט.** כוונה בתקיעת שופר.

סימן תק״צ - דיני התקיעות 88

א. מספר התקיעות. **ב.** תרועה. תקנת ר׳ אבהו - ספק או ודאי?. **ג.** שיעור אורך התקיעות. אופן תקיעת השברים. **ד.** נשימה בין התקיעות. **ה.** תר״ת בנשימה אחת. **ו.** האריך בתקיעה דתשר״ת כדי שתעלה גם לתש״ת. **ז.** טעה ותקע רק שני שברים. **ח.** הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים, או שהפסיק בשברים בין תרועה לתקיעה. **ט.** טעה בתקיעות האחרונות.

סימן תקצ״א - תפילת מוסף 101

א. תפילת העמידה. **ב.** הזכרת פסוקי קרבן מוסף. **ג.** הזכרת מוסף ר״ח. **ד.** פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות. **ה.** אין אומרים פסוקי פורעניות של ישראל. **ו.** השלמה בפסוק ׳וביום שמחתכם׳. **ז.** נוסח ׳עקידת יצחק וכו״. עלינו לשבח, ומלוד, אוחילה ועוד. **ח.** תפילת מוסף ביחיד.

סימן תקצ״ב - סדר התקיעות במוסף 107

א. סדר התקיעות בחזרת הש״צ. **ב.** תקיעה ליחיד באמצע התפילה. **ג.** אין להשיח בין תקיעות דמיושב למעומד. **ד.** התוקע שמתחיל גומר.

סימן תקצ״ג - אם הברכות והתקיעות מעכבות זא״ז 112

א. ברכות מעכבות זו את זו. **ב.** תקיעות מעכבות זו את זו.

סימן תקצ״ד - יחיד שלא התפלל אין חברו מוציאו 114

סימן תקצ״ה - מי שאינו בקי בתקיעות ובתפילה 115

סימן תקצ״ו - תרועה גדולה 116

סימן תקצ״ו - תענית בר״ה 117

א. אין מתענים בר״ה. ב. מקומות שמנהגם שונה. ג. המתענה פעם אחת תענית חלום בר״ה.

סימן תקצ״ח - צדקתך בר״ה שחל בשבת 120

סימן תקצ״ט - ״ותודיענו״ 121

סימן ת״ר - ביצה שנולדה בר״ה, ודיני קידוש 122

א. ביצה שנולדה בראשון אסורה בשני. ב. שהחיינו בקידוש ליל שני. ג. חל יום ראשון בשבת.

סימן תר״א - יום שני של ר״ה 125

א. סדר היום השני. ב. יום שני בארץ ישראל.

סימן תר״ב - עשרת ימי תשובה 127

הוספות שונות בתפילות עשרת ימי תשובה. ברכת הלבנה.

סימן תר״ג - זהירות בעשרת ימי תשובה 128

❖ הלכות יום הכיפורים

סימן תר״ד - ערב יום כיפור 129

א. אכילה בערב יום כיפור. חיוב האכילה - מדאורייתא או דרבנן. חיוב נשים באכילה. ב. נפילת אפים בערב יו״כ.

סימן תר״ה - מנהג כפרות 133

סימן תר״ו - יפייס את חברו בערב יו״כ 134

א. עבירות שבין אדם לחברו. ב. מת האדם אשר חטא לו. ג. אין להוציא שם רע על המתים. ד. טבילה ומלקות.

סימן תר״ז - וידוי במנחה בעיו״כ 138

א. צריך להתוודות במנחה קודם הסעודה. ב. אם צריך לפרט החטא. ג. צריך להתודות מעומד. ד. התודה עליהם ביו״כ שעבר. ה. חתימה בוידוי בתפילת מנחה. וידוי בחזרת הש״ץ. ו. מלקות ארבעים לאחר מנחה.

סימן תרי"ח - דיני סעודה מפסקת 143

א. תוספת יום הכיפורים. **ב.** מחאה במי שאינו מוסיף. **ג.** הפסיק באכילתו בעוד היום גדול. **ד.** מאכלים קלים.

סימן תרי"ט - הטמנת חמין ביו"כ 147

סימן תרי"י - הדלקת הנר ביו"כ 148

א. המנהגים בהדלקת הנר ביו"כ. **ב.** ברכה על הדלקת הנרות. **ג.** הדלקה בבי"כ, בימ"ד וחולים. **ד.** הדלקת והצעת המיטות בכל מקום.

סימן תרי"א - דברים האסורים ביו"כ 152

א. דברים האסורים ביו"כ. **ב.** איסור מלאכה ביו"כ.

סימן תרי"ב - איסור אכילה 155

א. שיעור האסור באכילה. **ב.** כל האכלים מצטרפים לשיעור. **ג.** אכל בהפסקות. **ד.** שיעור אכילת פרס. **ה.** איסור בכל שהוא. **ו.** אכלים שאינם ראויים לאכילה. טעימה. **ז.** עלי קנים ולולבי גפנים. **ח.** כס פלפלי או זנגבילא. **ט.** שיעור שתיה האסורה. משקים שאינם ראויים. **י.** שתה בהפסקות. נגיעה באוכלין.

סימן תרי"ג - איסור רחיצה 164

א. גדר איסור רחיצה. שטיפת כל גופו כשיש כמה לכלוכים בגופו. **ב.** נטילת ידים שחרית. **ג.** רחיצת ידיו לאחר עשיית צרכיו. כהן העולה לדוכן. **ד.** רחיצת פנים לאיסטניס. **ה.** לעבור במים לצורך הקבלת פני רבו. **ו.** לעבור בספינה קטנה. **ז.** הרב אצל תלמיד. **ח.** ההולך לשמור פירות. **ט.** להצטנן בטיט לח. **י.** המלך והכלה. **יא.** טבילת בעל קרי. **יב.** טבילת אישה ביו"כ.

סימן תרי"ד - איסור רחיצה ונעילת הסנדל 173

א. סיכה. **ב.** נעילת הסנדל. אנפילאות של בגד. **ג.** מנעל ליולדת ולחולה. **ד.** מנעל מחמת סכנה.

סימן תרט"ו - תשמיש המיטה 178

א. תשמיש המיטה ביו"כ. **ב.** הרואה קרי ביו"כ.

סימן תרט"ז - דיני חינוך הקטנים 179

א. במה מחנכים את הקטנים. **ב.** ממתי מחנכים את הקטנים.

סימן תריי"ז - מעוברת, יולדת ומניקה 183

א. מעוברות ומניקות. **ב.** עוברה שהריחה ורוצה לאכול. **ג.** אדם שהריח מאכל ומתאוה לו. **ד.** דין יולדת.

סימן תרי"ח - דיני חולה.....187

א. היחס בין דברי החולה לרופא. **ב.** מחלוקת רופאים. **ג.** מחלוקת בין הרופא/ים לחולה. **ד.** שנים כנגד מאה. **ה.** החולה מסופק או שאומר איני צריך. **ו.** הרופא אינו מכיר החולי. **ז.** אכילה בשיעורין. מהו שיעור ההפסקה. הנאה מרובה. **ח.** שתיה בשיעורין. **ט.** מי שאחזו בולמוס. **י.** האוכל ביו"כ לעניין ברהמ"ז. קידוש ביום כיפור.

סימן תרי"ט - סדר ליל יו"כ.....196

א. כל נדרי. ברכת שהחיינו. **ב.** 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקול רם. **ג.** ברכת מעין שבע כשחל בשבת. **ד.** סומכים לחזן. **ה.** עמידה על הרגלים. **ו.** שירות ותשבחות כל הלילה.

סימן תר"כ - לקצר בתפילת שחרית.....201

סימן תרכ"א - קריאת התורה ומילה ביו"כ.....202

א. סדר הקריאה. **ב.** אימתי מלין. **ג.** ברכה על הכוס. **ד.** סדר העבודה. **ה.** סדר הוידוי. **ו.** נדרי צדקה והזכרת נשמות.

סימן תרכ"ב - תפילת מנחה.....206

א. סדר התפילה. **ב.** קריאת התורה. **ג.** 'צדקדתך' ו'אבינו מלכנו'. **ד.** נשיאת כפים.

סימן תרכ"ג - תפילת נעילה.....208

א. פתיחת התפילה. **ב.** זמן תפילת נעילה. **ג.** הדין כשחל בשבת. **ד.** אמירת 'כתר'. **ה.** נשיאת כפים. **ו.** אמירת 'ה' הוא האלוהים'.

סימן תרכ"ד - מוצאי יום כיפור.....212

א. תפילת ערבית. **ב.** הוספה מחול על הקודש. **ג.** הבדלה. **ד.** ברכה על האור. **ה.** ישראל שהדליק מגוי.

❖ הלכות סוכה

סימן תרכ"ה - מצוות ישיבה בסוכה.....217

מהות המצווה. הכוונה בקיום המצווה.

סימן תרכ"ו - סוכה תחת האילן או הגג.....218

א. סוכה תחת האילן. חפצים עראיים הנמצאים מעל הסוכה. ביטול איסור המחובר לכתחילה. סוכה המכוסה בשכבת שלג. **ב.** ההכשר בקציצת האילן. **ג.** סוכה תחת קורות

הבית. פרגולה. סוכה תחת דברים שלא נעשו לשם גג. מזוזה בסוכה. סוכה הנמצאת תחת חבלי כביסה או סורגים. סוכה תחת גג עם צירים. בניית סוכה שנפלה בחג, ע"י גוי.

סימן תרכ"ו - דיני שינה בסוכה.....230

א. הישן תחת המיטה. **ב-ג.** קינופות נקליטין וכילה. מטריה בסוכה. מיטת קומותיים בסוכה. **ד.** נויי סוכה.

סימן תרכ"ח - דיני סוכה תחת סוכה, סוכה ע"ג גמל או ספינה.....236

א. סוכה תחת סוכה. **ב.** סוכה בראש העגלה והספינה. גדר רוח מצויה. **ג.** סוכה ע"ג אילן או בהמה. עבר ועלה ביו"ט אם יצא י"ח.

סימן תרכ"ט - דיני הסכך.....242

א. גידולו מן הארץ. סכך העשוי מזכוכית. **ב.** בלאי ושברי כלים. שבירת כלי ע"מ לסכך בו. **ג.** חיצים זכרים ונקבות. **ד.** אניצי והוצני פשתן. **ה.** חבלים. **ו.** סיכוך במחצלאות קנים. "סכך לנצח" ו"קיינעס". **ז.** סיכוך ע"ג סולם. "מעמיד דמעמיד". **ח.** חיבור כלונסאות הסוכה בדבר המקבל טומאה. קשירת הסכך וקביעה במסמרים. **ט-י.** סיכוך באוכלין. **יא.** סכך מאוכלי בהמה שנאכל לרפואה. **יב.** סיכוך בירקות שמתייבשים. **יג.** סכך המחובר לקרקע. **יד.** סכך שריחו רע, ושעליו נושרים. **טו.** סיכוך בחבילות. גדר 'חבילה'. **טז.** חבילה שאין קושרים אותה אלא למוכרה. **יז.** איזו חבילה ניתרת בהתרה?. **יח.** סיכוך בנסר רחב ארבעה - גזירת תקרה. סיכוך ב'פלפונים'. **יט.** פרס עליה סדין. נתינת בגד רטוב ע"ג הסכך.

סימן תרל"ל - דיני הדפנות.....264

א. כשרות הדפנות. **ב.** שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח. האם מועיל לבוד לדפנות. **ג.** סוכת מבוי. **ד.** סוכה באמצע החצר. **ה.** סוכה מלאה פרצות. **ו.** נעץ ארבעה קונדסין באמצע הגג. **ז.** סוכה במבוי שיש לו לחי ופסי ביראות. **ח.** העושה סוכתו באכסדרה. **ט.** גודל הסוכה המינימלי. צירוף שתי הלכות למשה מסיני להכשר סוכה. **י.** העושה סוכתו בין האילנות. **יא.** מחיצה מבעלי חיים. **יב.** מחיצה מבני אדם. סוכה מדלתות הזזה בשבת ויו"ט. **יג.** הסומך סוכתו בכרעי המיטה.

סימן תרל"א - דיני הסכך.....217

א. חמתה וצילתה למעלה ולמטה. מדידת רוב צל בסכך או בקרקעית הסוכה. **ב.** סוכה שברובה צלתה מרובה מחמתה ומקצתה חמתה מרובה. **ג.** מעובה כמין בית. **ד-ה.** סיכוך מדולדל. **ו.** קנים היוצאים מאחורי הסוכה. **ז.** דופן שלישית הנמשכת מהסוכה. **ח.** סיכוך בשיפודין או בארוכות המיטה. **ט.** תקרה שאין עליה מעזיבה. **י.** סוכה העשויה כצריף, וסמוכה על הכותל.

סימן תרל"ב - דברים הפוסלים בסכך.....290

א. סכך פסול - אימתי פוסל הסוכה? **ב.** פסול אויר. **ג.** צירוף של פסול סכך ואויר. **ד.** אויר הנמצא בין שני פסלי סכך.

סימן תרל"ג - דין גובה הסוכה 294

א. סוכה גבוהה מעשרים אמה. **ב.** גבוהה מעשרים והוצין יורדין למטה. **ג.** מיעטה בכרים וכסתות. **ד.** תבן וביטלו. **ה.** בנה בה איצטבא כנגד דופן אמצעי. **ו.** בנה איצטבא מן הצד. **ז.** בנה איצטבא באמצעיתה. **ח.** שלא תהיה נמוכה משיעורה. **ט.** הוצין יורדים לתוך עשרה. **י.** חקק בה להשלימה לעשרה.

סימן תרל"ד - שיעור סוכה קטנה 303

א. סוכה שאין בה שבעה על שבעה. **ב.** סוכה עגולה. **ג.** נתן בגדים לנאותה. **ד.** יושב בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה.

סימן תרל"ה - סוכת גנב"ד ורקב"ש 307

חוטט בגדיש. עשיית הסכך קודם הדפנות.

סימן תרל"ו - דין סוכה ישנה 311

א. סוכה ישנה. **ב.** שתי סוכות של יוצרים.

סימן תרל"ז - סוכה שאולה או גזולה 314

א. עשיית סוכה בתוך החג. **ב.** סוכה שאולה. **ג.** סוכה גזולה. יציאה י"ח בסוכה של חברו שלא מדעתו.

סימן תרל"ח - סוכה ונוייה אסורים כל שבעה 318

א. עצי סוכה. מה נאסר בקדושת הסוכה? **ב.** דיני נויי סוכה ותנאי בהם. זמן עשיית התנאי.

סימן תרל"ט - דיני ישיבת הסוכה 323

א. אכילה שתיה ושינה. כלי אכילה ושתיה בסוכה. מנורה בסוכה. **ב.** אכילת ארעי. אכילת מזונות בסוכה. שתיית עראי. שתיית יין. הישנים מחוץ לסוכה. קור בסוכה. שינת עראי. **ג.** סעודות חובה בסוכה. **ד.** לימוד תורה בסוכה. **ה.** ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות? כזית פת בליל יו"ט ראשון. **ו.** אכילה באמצע ירידת הגשמים. **ז.** שינה באמצע ירידת הגשמים. הדין כשלא שכב לישון. הפטור מישיבה בסוכה. **ח.** ברכת לישב בסוכה - אימתי? הפסק בישיבת הסוכה. ההולך לסוכת חברו.

סימן תר"מ - הפטורים מישיבת סוכה 341

א. נשים ועבדים וקטנים. **ב.** קטן הצריך לאמו. **ג-ד.** חולה ומצטער. בניית סוכה במקום שיצטער בו. כבו הנרות שבסוכה. **ה.** חיוב אבל בסוכה. **ו.** חתן ושושביניו. סעודת מילה חוץ

לסוכה. **ז.** שלוחי מצוה. **ח.** הולכי דרכים. טיול בסוכות והולכי דרכים בימינו. **ט.** שומרי העיר. **י.** שומרי גינות ופרדסים.

סימן תרמ"א - אין מברכים שהחיינו על עשיית הסוכה.....353

סימן תרמ"ב - תפילת ערבית של יו"ט 354

סימן תרמ"ג - סדר הקידוש.....355

א. יין, קידוש, סוכה וזמן. **ב.** ברכה מעומד או מיושב. **ג.** ברכת הסוכה בשאר ימי החג.

סימן תרמ"ד - סדר ההלל בימי החג.....359

א. הלל בתפילת שחרית. **ב.** קריאת ההלל בעשרה.

❖ הלכות ארבעת המינים

סימן תרמ"ה - דיני לולב 361

א. נפרדו עליו. לולב הקנרי. **ב.** נפרצו עליו. **ג.** נחלקה התיומת. מקרים נוספים בעלה העליון. "לולבא דסליק בחד הוצא". **ד.** ציני הר הברזל. **ה.** לולב היבש. גדר היבשות שפוסל. מה יבש בלולב? שדרה או עלים. **ו.** נקטם ראשו. הדין כשאין לולב אחר. **ז.** נסדק. **ח.** עקום. **ט.** לולב כפוף.

סימן תרמ"ו - דיני הדס 373

א. נקטם ראשו, נשרו רוב עליו. **ב.** ענבים בהדס. פסול ענבים בשאר ימים. **ג.** ענפיו חופין את עצו. הדס שוטה. **ד.** הדס מצרי. **ה.** שיעור עבות. **ו.** יבשו רוב עליו. **ז.** שיעור היבשות. **ח.** הדס יבש. **ט.** עליו כמושים. **י.** יבש ראשו. **יא.** ענביו מרובים.

סימן תרמ"ז - ערבה.....383

א. סימני כשרות הערבה. גדילה על הנחל. **ב.** פסולי הערבה.

סימן תרמ"ח - אתרוג 386

א. אתרוג היבש. אתרוג משנה שעברה. **ב.** ניקב וחסר כל שהוא. נקב מחמת קוצים. **ג.** מפולש. **ד.** נימוח. **ה.** נסדק. **ו.** נקלף. **ז-ח.** נטלה פטמתו ועוקצו. **ט.** עלתה חזזית. **י.** כיצד מודדים את מקום הנימור. **יא.** מחצה על מחצה במקום אחד. **יב.** מהו מקום חוטמו? דרך בדיקת האתרוג. **יג.** מהו חזזית?. 'בלעטלאד'. **יד.** תיקון אתרוג המנומר. **טו.** תפוח סרוח. **טז.** שחור או לבן . **יז.** כושי. **יח.** עגול ככדור. **יט.** גידלו בדפוס. **כ.** תיום. **כא.** ירוק ככרתי. אתרוג מורכב. **כב.** גודל האתרוג.

סימן תרמ"ט - דברים הפוסלים בארבעת המינים 406

א-ב. גזול. קיצוץ ואגידה ע"י גוי. שאול והמודר הנאה מחברו. מצוה הבאה בעבירה. **ג.** אשירה ועיר הנדחת. **ד.** גינות הע"ז. **ה.** פסול בשאר ימים. ניטל פיטמתו. יו"ט שני של גלויות. ארבעת המינים בשנת השמיטה. **ו.** שעת הדחק. אתרוג חתוך.

סימן תר"ע - שיעור הדס וערבה 417

א. שיעור לולב, הדס וערבה. **ב.** שיעור מקסימלי.

סימן תרנ"א - נטילת הלולב וברכתו 419

א. עיקר מצוות נטילת לולב. אגידת המינים. חציצה באגידת הלולב. קשירת המינים ביו"ט. קשירה בדבר הראוי למאכל בהמה. דינים נוספים באגידת הלולב. **ב.** אופן נטילת הלולב והאתרוג. **ג.** כיצד ינהג איטר יד?. הפך את המינים. **ד.** גידם. **ה.** ברכת 'על נטילת לולב' ו'שהחיינו'. **ו.** זמן ברכת שהחיינו. **ז.** לקיחה ע"י דבר אחר. **ח.** אימתי יענענ. **ט.** לכמה רוחות מנענעים. כסכוס הלולב. כיצד עשיית הנענועים. דרך אחיזת הלולב. **י.** כיוון הנענועים. **יא.** חיבור האתרוג והלולב בנענועים. **יב.** ארבעה מינים שבלולב אם מעכבים זא"ז. **יג.** חסר לו אחד מהמינים. **יד.** הוספה על ד' מינים. **טו.** הוספה בחלק מהמינים.

סימן תרנ"ב - זמן נטילת לולב 436

א. מצוות נטילת לולב - אימתי?. מנהג אנשי ירושלים. **ב.** אכילה קודם נטילת הלולב.

סימן תרנ"ג - הרחת ההדס 439

א. הרחת הדס ואתרוג של מצוה. **ב.** הזמנה בארבעת המינים.

סימן תרנ"ד - החזרת הלולב למים ביו"ט 441

סימן תרנ"ה - גוי שהביא לולב מחוץ לתחום 442

סימן תרנ"ו - הידור בקניית האתרוג 443

הידור מצוה עד שליש. דברי הראשונים. ביאור שורש מחלוקת הראשונים. לפי מה נקבע ה'שליש' - הידור בגברא או בחפצא?. שליש מלגביו או שליש מלבר. מדוע רק שליש בהידור?

סימן תרנ"ז - קטן היודע לנענע 452

סימן תרנ"ח - דיני לולב ביו"ט ראשון 454

א. יסוד מצות נטילת לולב. **ב.** נטילת לולב בשבת. **ג.** נטילת לולבו של חברו ביו"ט ראשון. קניית אתרוג בפריעה לאחר החג. **ד.** לולב במתנה ע"מ להחזיר. יסוד מתנה ע"מ להחזיר. מתנה שיכול להקדישה. **ה.** נתנו לו סתם. **ו.** נתינה לקטן ביום הראשון. קניית ארבעת המינים מקטן. **ז.** שותפים שקנו ארבעת המינים בשותפות. **ח.** האחים שקנו אתרוגים בתפיסת הבית. **ט.** אתרוג משותף לכל הקהל.

סימן תרנ"ט - קריאת התורה בסוכות 464

סימן תרי"ס - סדר הקף הבימה 465

א. זמן ההקפות. סדר ההקפות ומספרם. ב. מי שאין לו לולב. הקפת התיבה באבלות. ג. הושענות בשבת.

סימן תרס"א - ליל יו"ט שני 468

סימן תרס"ב - תפילת יום שני של סוכות 469

א. ברכת על נטילת לולב בשאר ימים. ב. שהחיינו על הלולב ביום השני. ג. הוצאת ס"ת.

סימן תרס"ג - תפילות חול המועד 471

א. קריאת התורה בחוה"מ. ב. שבת חוה"מ. ג. הוצאת ס"ת.

סימן תרס"ד - הושענא רבה 473

א. הוספת מזמורים בהושענא רבה. ב. נטילת הערבה. ג. הקפה רק בלולב. ד. שיעור הערבה. ה. אגידתה עם דבר אחר. ו. האם יוצא בערבה שבלולב. ז. נטילת הערבה עם הלולב לפני החבטה. ח. דריסה על הושענא שנזרקה. ט. הנאה מהערבה לאחר נטילתה. י. ערבה משדה גוי. יא. קציצת ערבות בשבת ע"י גוי.

סימן תרס"ה - אכילת אתרוג בשביעי 479

א. אסור לאכול אתרוג בשביעי. כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון. ב. הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים.

סימן תרס"ו - סוכה ביום השביעי 482

סימן תרס"ז - דיני סוכה ונוייה בשמיני 484

דין הסוכה בשמיני. הדין כשבמוצאי יו"ט חל שבת.

סימן תרס"ח - תפילות ליל שמיני ויומו 486

א. סדר תפילת ערבית. ב. סדר תפילת שחרית.

סימן תרס"ט - יום שמחת תורה 489

הקדמה

אודה לה׳ יתברך על אשר זיכני ללמוד הלכות חגים ולהדפיס את עיקרי הדברים שנדונו במהלך הלימוד. ובאמת אין בכוונת חוברת זו לחדש הלכות וכד׳, אלא שהדברים יהיו מסודרים לי ולשכמותי.

השתדלתי תחילה להביא את מקור ההלכה בגמ׳, לאחר מכן את דברי הראשונים העיקריים בסוגיא, עם דברי מרן הבית יוסף והשו״ע, והחונים עליו, מג״א, ט״ז ומ״ב. וכן את הנידונים המעשיים באותה סוגיא ואת דברי פוסקי זמנינו, השתדלתי להביא את כל דברי הפוסקים האחרונים מכל העדות תחת כפיפה אחת, בעיקר פסקיו של מרן הרה״ג עובדיה יוסף זצ״ל. וכן את פסקיו של הרה״ג מרדכי אליהו זצ״ל, הרה״ג משה לוי זצ״ל, הגרש״ז אוירבך זצ״ל. ופוסקי תימן בחלק מההלכות. כשהתחדשו במהלך הלימוד סברות וחידושים אשר נמצא להם מקום בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים הוספתי את הדברים בגוף הסיכום, אך לא הוספתי דברים שאינם מעוגנים בפסיקה ההלכתית ואשר אין בהם עזר ללימוד הסוגיא הלכה למעשה.

מבנה הסיכום שמתוכו נובעת גם התועלת ממנו היא הבאת דברי הגמ׳, משא ומתן בדברי הראשונים בלא אריכות, הבנת העקרון שבכל סוגיא והלכה, הבאת הדיונים ההלכתיים בזמנינו מתוך הפסיקה הלכה למעשה והנימוקים ההלכתיים שהובאו בשו״תים ובספרי ההלכה. והבאת כל פוסקי ומנהגי העדות, ספרדים אשכנזים ותמנים.

כאן המקום לאביע תודה עמוקה והכרת הטוב להורי היקרים על שדואגים לי במסירות עד אין קץ, ותומכים ומעודדים, ולא חוסכים ממני מאומה כדי שאוכל להמשיך ולגדול בתורה, הם אלו שדחפו אותי להדפיס ספר זה, ובלעדיהם ספר לא היה רואה אור. הקב״ה ימלא כל משאלות ליבם לטובה ויזכו לרוות נחת מכל יוצאי חלציהם.

הודאה מיוחדת לחמי הרב יוסף דורי שליט״א וחמותי מיכל שתחי׳, שעשו ועושים לעזור לנו בכל מכל כל בטוב עין ובהרחבת הלב. יהי ה׳ עמם לראות בנים ובני בנים עוסקים התורה ובמצוות, כשאיפתם ועמלם תמיד, ולרוות נחת מכל יוצאי חלציהם בבריאות ובשמחה.

הכרת הטוב מיוחדת לאישתי הודיה חיה שתחי׳, העוזרת לי ללמוד תורה בשקט ושלוה, וכל חפצה שאגדל בתורה מעלה מעלה. יה״ר שנזכה לראות את בנינו ובני בנינו עובדים את ה׳ בשמחה ואהבה.

ברכה לישיבת מרכז הרב בה אני זוכה ללמוד, וממנה הכח להגות בתורה מתוך דיבוק חברים. ובפרט לעומד בראשה רה״י הרה״ג יעקב שפירא שליט״א יבורך מפי עליון, ויזכה להמשיך להרביץ תורה בישיבתנו הק׳.

כמה פרטים שחשוב לדעת. ב״ה, זכתה חוברת זו שהתקבצו בה דעות של ת״ח רבים. אך היותר מיוחד שבה, הוא היקף החומר שיש בה מחכמי תימן. מעטים הם המתעניינים להתחקות על מנהגי תימן, ויותר מעטים הם הספרים המדברים בהם. לשם כך, השתדלנו לכנס כאן את חכמי תימן שידינו השיגה, ולשם כך כמה מלים [לצערנו הספקנו להכניס רק חלק מההלכות מפאת קוצר הזמן, בעז״ה נשלים המלאכה במהדו׳ הבאה].

יש פסיקה מצד מנהג, וישנה פסיקה מצד מציאויות מחודשות אשר המורה יורה באותה שעה כפי שהסיק ברוחב דעתו. בקובץ זה יש משני הדברים, וע״כ יש לשים לב. לא כל פסיקה של חכם תימני מחייבת מצד המנהג, אא״כ רואים שהוא העיד על המנהג, או שידוע שכך נהגו אחריו.

כיון שאין ספרי חכמי תימן ידועי שם, אפרט באילו השתמשתי כדי שידע המעיין להיכן לפנות :

- שת״ז – שתילי זיתים, למארי דוד משרקי (תנ״ו–תקל״א), מגדולי חכמי תימן לפני כ–250 שנה. השתמשתי במהדורה של הרב אברהם בן משה, בהוצאת מכון שת״ז. לשם גם מופנים ראשי התיבות ז״ר – זית רענן, וסב״ל – סביב לשלחנך.
- מהרי״ץ – מארי יחיא צאלח (תע״ד–תקס״ה), מגדולי חכמי תימן לפני כ–250 שנה. על דברי מהרי״ץ בפעולת צדיק [פעו״צ], עץ חיים [ע״ח], והג׳ על השו״ע, התחקיתי בעזרת הספר ׳פסקי מהרי״ץ׳ בהוצאת מכון פעולת צדיק, וכמו כן הפניתי להערות ולמילואים שכתבו על דברי מהרי״ץ (הר״מ רצאבי בהל׳ ר״ה ויו״כ, הר״י רצאבי בהל׳ סוכה ולולב). כמו כן היה לי לעזר הפניותיו של הר״א בן משה בז״ר וסב״ל.
- מהר״י בדיחי – מארי יחיא בדיחי (תקס״ג–תרמ״ח), מגדולי חכמי תימן לפני כ–150 שנה. דבריו הובאו מתוך השו״ת והחידושים שבספרו ׳חן טוב׳. השתמשתי במהדו׳ החדשה בהוצ׳ נוסח תימן.
- מהר״א נדאף – מארי אברהם נדאף (תרכ״ו–ת״ש), מחכמי תימן בדור הקודם. דבריו הובאו מהערותיו על ע״ח, ומהשו״ת ׳זכרוני איש׳ שבספרו ׳ענף חיים׳.
- הגרש״ה – מארי שלום יצחק הלוי (תרנ״א–תשל״ג), מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מהע׳ על פעו״צ [בעיקר ע״י הפניותיו של הר״מ רצאבי בבארות משה], מהשו״ת ׳דברי חכמים׳ שבספר ׳דברי שלום חכמים׳, וממאמר שכתב על הבדלי מנהגינו (נדפס ב׳שנה בשנה׳ תשכ״ו, ושוב בדש״ח הנ״ל).
- הגר״ח כסאר – מארי חיים כסאר (תרס״ה–תשנ״ח), מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מספריו ׳שם טוב׳ על הרמב״ם, ושו״ת ׳החיים והשלום׳. היה לי לעזר הפניותיו של הר״א בן משה בז״ר וסב״ל.
- הגר״י קאפח – מארי יוסף קאפח (תרע״ח–תש״ס), מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מביאורו המקיף על הרמב״ם, שו״ת הריב״ד, ומעט משמועות מתלמידים.
- הגר״י קורח – מארי יוסף קורח (תרע״ג–תשנ״א), מחכמי תימן שבדור האחרון. דבריו הובאו משו״ת ׳אמרי יוסף׳ שבספר ׳ענף עץ אבות׳.
- הגר״י צובירי – מארי יוסף צובירי (תרע״ו–תש״ס), מגדולי חכמי תימן בדור האחרון. דבריו הובאו מתוך ספריו ׳ויצבור יוסף בר׳, ׳כנסת הגדולה׳, ושמועות בע״פ שהביא הר״א בן משה בז״ר וסב״ל.
- ערי״ש – עריכת שלחן ילקוט חיים, לרב שלמה קורח, רבה של בני ברק.
- שע״ה – שלחן ערוך המקוצר, לרב יצחק רצאבי.

יש לזכור שאין תחליף לעיון בתוך דבריהם המאירים של הרבנים הנ״ל. ייתכן שמחמת קופיא לא הבנתי מספיק את דבריהם, וע״כ בקשת הסליחה מראש, עם בקשה להערות.

סימן תקפ"א - סליחות ודיני ערב ר"ה

סעיף א':

תקיעת שופר בחודש אלול

כתב ה**טור** שבפרקי דר' אליעזר (פרק מו') מובא שבראש חודש אלול אמר הקב"ה למשה לעלות ההרה, והעבירו שופר במחנה שמשה עלה להר כדי שלא יטעו אחרי ע"ז. לכן התקינו שיהיו תוקעים בכל שנה בר"ח אלול, וממשיכים לתקוע בכל החודש כדי להזהיר את ישראל שיעשו תשובה, וכן כדי לערבב השטן. וביאר ה**ב"י** שהוצרך הטור להביא שתי טעמים אלו כדי ללמדנו שקול השופר הוא הגורם להחריד את העם ולא די בסתם העברת קול בעלמא. ועוד בא ללמדנו שהשופר גם מועיל להחזיר את העם בתשובה ולא רק למנוע מלחטוא. מרן **הרב קוק** (מצוות ראיה תקפא) כתב שיש עוד טעם למנהג לתקוע שלושים יום קודם ר"ה, כדין כל הלכות חג שצריך ללמוד קודם לחג שלושים יום, ה"ה ללימוד התקיעות.

ה**רמ"א** הביא להלכה שמראש חודש ואילך מתחילים לתקוע אחר תפילת שחרית. ובאחרונים מצאנו חילוקי דעות מתי בדיוק מתחילים לתקוע: המגן אברהם (סק"ב) הביא בשם ה**לבוש** ועוד שמיום ראשון של ר"ח אלול מתחילים לתקוע, והטעם משום שיהא ארבעים יום שלפני יו"כ כמו שעלה משה בהר. ובשם ה**מהרי"ל** הביא שהנוהגים להתחיל לתקוע מיום שני ואילך טעמייהו שיהיו שלושים יום יחד עם שני ימים של ר"ה. וכתב ה**מג"א** שנראה לו שטעם מנהג זה הוא משום שמשה עלה להר ביום של ר"ח אלול, אך באותה שנה עיברו את אלול, ולכן לדעתו אין לזוז מהמנהג להתחיל לתקוע מיום שני.

ו**מנהג תימן** לתקוע תשר"ת מב' אלול, כיון שלא נהגו כאשכנזים לתקוע לאחר התפילה, אלא לאחר הסליחות, וממילא כיון שמתחילים לומר את הסליחות רק מב' באלול, נהגו כך. [ראה **שת"ז** (סק"ב)[1], **ערי"ש** (תקפא, יד)[2], **שע"ה** (קט, ד), וכ"כ ה**גרשי"ה** (דברי שלום חכמים, עמ' רס)]. ונחלקו המנהגים מתי לתקוע: א. יש תוקעים בסוף האשמורות [לאחר 'עשה למען שמך'. וי"נ לפני 'אנא בכח']. ב. יש תוקעים לפני 'תענו ותעתרו מן השמים' שבקדיש האחרון. ג. ויש שמוסיפים לתקוע גם בכל פעם שאומרים יג' מידות, ראה שע"ה (קט, הע' יח), ו**תכלאל המבואר** (עמ' תסג, תסה).

---

[1] **מהרי"ץ** בע"ח (לב.) לא הביא כלל מנהג זה בתחילת סדר האשמורות. וראה ב**בארות משה** (סק"ה) המשער שלמרות שהשת"ז ומהרי"ץ חיו באותו הדור, כנראה לא כולם נהגו לתקוע. וכן שלא נהגו מקדם כלל לתקוע בחודש אלול, כיון שלמנהגנו התקיעה תליא באשמורות, והקדמונים לא אמרו אשמורות כל חודש אלול, ע"ש. אך סיכם שלכו"ע המנהג פשוט בדור האחרון שתוקעים כל חודש אלול.

[2] אמנם לכאורה יש סתירה בשת"ז, שאח"כ הביא את דעת הלבוש, וא"כ לא ברור מתי מתחילים לתקוע. וראה בז"ר מה שניסה לתרץ. ולכן גם בערי"ש סיגנן את הסעיף בלשון זו שאינה כ"כ ברורה. ומ"מ המנהג פשוט שתוקעים רק כשיש סליחות ולא בר"ח.

ו**מנהג הספרדים** שלא לתקוע כלל בחודש אלול, כדמוכח מסתימת מרן. ראה **חזו"ע** (עמ' כג). אולם ראה כיצד למד **כה"ח** (ס"ק יג) את דברי מרן, וממנו יוצא שכן תוקעים אלא שלא מר"ח, וכן ציין בחזו"ע (שם) שיש שנהגו לתקוע.

☙ מנהג אמירת הסליחות

הטור הביא בשם רב עמרם שנוהגים לומר סליחות רק בעשרת ימי תשובה, וכ"כ **רב האי**, והביא שיש נוהגים לומר סליחות גם בכל חודש אלול כנגד ארבעים יום שהיה משה בהר. וכ"פ מרן ה**שו"ע** שנוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מראש חודש אלול ואילך עד יום הכפורים. טעם הקימה באשמורת הוא משום שהוא עת רצון.

דעת ה**רמב"ם** (תשובה ג, ד) שקמים רק בעשרת ימי תשובה, ומקורו מר"ה יח. דרשו ה' בהמצאו אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליו"כ. וראה ב**גר"ח כסאר** (שם טוב שם) שדייק מלשון רבנו שכולם אומרים בעשרת ימי תשובה, אך יש נוהגים כבר מר"ח אלול, וממילא אין סתירה מרבנו למנהג. ועיין **בארות משה** (סק"ט) שהביא תשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' קל) שלכאורה סותרת דיוק זה.

והר"ן כתב בשם **רבני ברצלונה** שתחילת אמירת הסליחות צריכה להיות בכ"ה באלול - יום בריאת העולם, אך כיון שאין זה ביום קבוע, תיקנו שאם ר"ה חל ביום חמישי או שבת אז מתחילים לומר סליחות מיום ראשון. ואם חל ביום שני או שלישי, אז מתחילים לומר סליחות ביום ראשון בשבוע שלפני השבוע בו חל ר"ה. וכ"כ ה**רמ"א** שכך הוא מנהג אשכנז.

ה**לבוש** (סעיף א) נתן טעם למנהג זה, שנוהגים להתענות עשרה ימים עם יום כיפור, ותמיד יחסרו ארבעה ימים בין ר"ה ליו"כ שבהם א"א להתענות, ב' ימים של ר"ה, שבת וערב יו"כ. לכן צריך להשלימן בימים שלפני ר"ה, וכדי שיהא יום מסויים בו מתחילים את הסליחות הקדימוהו ליום ראשון. המ"ב (סק"ו) הביא טעם נוסף בשם ה**אליה רבה** שמצינו בקורבנות שטעונים ביקור ארבעה ימים קודם הקרבה, ובקרבן של ר"ה כתוב 'ועשיתם עולה' במקום 'והקרבתם עולה', ללמדנו שיעשה אדם כאילו מקריב עצמו, ולכן קבעו ארבעה ימים לבקר את מומי חטאתו ולשוב עליהם.

מנהג תימן לומר סליחות[3] כל חודש אלול [למעט ר"ח[4]] באשמורת הבוקר, [ראה מהרי"ץ (ע"ח דף לב.), שת"ז (סק"ב), ערי"ש (תקפא, א-ב), שע"ה (קט, ב), תכלאל המבואר (עמ' תיב), וכ"כ הגרשי"ה (שם, עמ' רנט), הגר"י קאפח (הליכו"ת עמ' 30. הל' תשובה פ"ג אות טז), מצפונות יהודי תימן (עמ' 115)]. וע"ע לר' אלחנן מנצור (ויעשו כולם אגודה אחת, עמ' לג; לה) מה שהסיק מהתכאליל שבחן.

המ"ב (סק"ד) הביא בשם ה**אליה רבה** שגם יחיד יכול לומר הסליחות שאין בהם י"ג מידות, ואת י"ג מידות ידלג, כמובא בשו"ע (תקסה, ה) וב**חזו"ע** (עמ' כז) פסק שיאמר היחיד בדרך קריאה

---

[3] בפי יהודי תימן אומרים "אשמורות", על שם שאומרים אותה באשמורת הבוקר. להבדיל מ"סליחות" שזהו הכינוי לפיוטים שאומרים ביו"כ. ראה ב**גר"י קאפח** (שינויי מנהגים של עדת יוצאי תימן, קובץ שנה בשנה, תשכ"ב, עמ' 85), **בארות משה** (סק"ז). אך אני נקטתי בהכל לשון "סליחות" כדי לא לבלבל הקורא.

[4] אולם ראה ש**גרשי"ה** (שם, הע' 2) העיר שיש נוהגים מר"ח. ועיין **גר"י צובירי** (אשמורה בלילה, עמ' יג ואילך) ו**בארות משה** (סק"ח).

בעלמא בטעמי המקרא [ואינו צריך לסיים "ונקה לא ינקה"[5]]. ו**מנהג תימן** שהיחיד אומרם אך מחליף את שם ה' בא"ת ב"ש [=מצפץ], [ראה ברביד הזהב (על סי' תקסה), מהרי"ץ (ע"ח נז.) סב"ל (כאן, ד"ה לומר), ערי"ש (תקפא, ז), שע"ה (קט, ה), תכלאל המבואר (עמ' קנט)]. אולם דעת הגר"י קאפח (שו"ת הריב"ד, הל' תשובה סי' יג) שאין שום מניעה לומר יג' מידות כרגיל גם בלא עשרה, וכ"פ הגר"ר ערוסי (הובא ב'ויעשו כולם אגודה אחת', עמ' נד).

מנהג האשכנזים והספרדים לעמוד באמירת יג' מידות [ואם אומרים "אל מלך", עומדים מאז], וכן מנהג חלק מיוצאי **תימן** הנוהגים במנהג השאמי[6]. אך מנהג תימן בבלדי וחלק מהשאמי שלא לעמוד כלל באמירת יג' מידות, [ראה לגרשי"ה (שם), גר"י צובירי (אשמורה בלילה, עמ' יט), סב"ל (כאן, ד"ה לומר), שע"ה (קט, ג), תכלאל המבואר (עמ' תכח)].

עוד כתב ה**משנ"ב** (שם) שאותם הבקשות שהם בלשון תרגום ג"כ ידלג. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' יא). אולם **מנהג תימן** לאמרן אף ביחיד, [עיין סב"ל שהאריך (כאן, עמ' ד, ד"ה ומנהגינו), הגר"ח כסאר (החיים והשלום סי' לט), הגר"י צובירי (אשמורה בלילה, עמ' כד), תכלאל המבואר (עמ' קנט) ושע"ה (קט, ה)].

עוד כתב המשנ"ב בשם ה**פרי מגדים** שאם בתחילת הסליחות היו עשרה, ובסוף הסליחות לא היו עשרה משום שחלקם יצאו, מ"מ אומרים קדיש. אך עיין **סב"ל** (כאן,ד"ה לומר) שדן בדעת מרן והשת"ז בעניין ע"פ האמור בסי' נה (ס"ג), והסיק דשב ואל תעשה עדיף, ושכן הורו לו ה**גר"פ קורח** וה**גר"ע בסיס**. וכ"פ ב**שע"ה** (השמטות לסי' קט, עמ' רצט).

ובמקרה ההפוך, אם בשעת הקדיש הראשון לא היו עשרה ואח"כ נתכנסו, דעת ה**לבוש** (סק"א) שיאמרו אף באמצע הסליחות. וכ"פ ה**משנ"ב** (סק"ד). אך **מנהג תימן** שלא אומרים אף אם נתכנסו אח"כ, [ראה שע"ה (קט, ה) וסב"ל (כאן, ד"ה לומר) בשם הגר"פ קורח, וכך למד בדעת השת"ז]. אך ב**סב"ל** שם הסיק לחלק בין קודם וידוי לאחר וידוי והסכים עמו ה**גר"ע בסיס**.

<u>עטיפה בטלית</u>: כתב ה**לבוש** שהשליח ציבור שמתפלל סליחות מתעטף בטלית ואינו מברך ככסות לילה. <u>אך</u> ה**ט"ז** (סק"ב) כתב דכיון שלרא"ש חייב בברכה בכסות המיוחד ליום אע"פ שמתעטף בה בלילה, מדוע יכניס עצמו למקרה שיתכן וצריך לברך ולא יברך? לכן כתב שא"א שלא להתעטף משום כבוד השכינה, ובמיוחד בסליחות שאומר 'ויעבור', לכן יקח טלית מחברו, ואזי אין לברך על טלית שאולה, ואפילו למ"ד שמברכין על טלית שאולה הוא רק היכא ששאלו כדי לצאת בו במצוה, אך כאן שאלו משום כבוד השכינה ולכן לכו"ע א"צ לברך. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' ו) שהספרדים לא נהגו להתעטף בטלית באמירת הסליחות, אא"כ אומרים הסליחות ביום שאז טוב להתעטף.

---

[5] דנחלקו בכך האחרונים, דעת ה**פתח הדביר** (נא, סק"ו) וה**רב פעלים** (ח"א או"ח סי' יא) להקל, אך ה**חסד לאלפים** (קלא, ס"ח) וה**אג"מ** (יו"ד ח"ג סו"ס כא) מצריכים להשלים את הפסוק.

[6] ראה **גר"ע בסיס** (הובא ב'ויעשו כולם אגודה אחת עמ' נ').

ו**מנהג תימן** היה שכל הציבור מתעטפים כבכל התפילות, וכש"כ הש"צ, וכשהיה מגיע זמן ציצית היו מברכים עליה[7]. [ראה גר"י צובירי (אשמורה בלילה, עמ' כ), ערי"ש (תקפא, ד), שע"ה (קט, ג), תכלאל המבואר (עמ' תיז), בארות משה (ס"ק כז), ז"ר (על סק"ב). וע"ע בשו"ת הריב"ד (עמ' קצה-קצו)].

דיני שליח ציבור

כתב ה**רמ"א** שיש מקומות שנהגו שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום. בטעם הדבר כתב בשו"ת **בנין שלמה** (סימן לז. הובאו דבריו בשד"ח מע' ר"ה סי' א אות ג) ע"פ הגמ' במגילה כד. שהמפטיר בנביא עובר לפני התיבה במוסף מפני שהמפטיר אינו די לפי כבודו. או ע"פ הגמ' ביומא כב. שהכהן שזכה בתרומת הדשן זוכה גם בסידור המערכה, משום שעבודת לילה אינה חשובה כ"כ, ולכן כתב שבזמנינו שאינו מוציא את הרבים י"ח בסליחות, אלא הוא רק מסיים הקטעים, ואינו טירחא כ"כ אין צריך לפייסו.

והביא ה**מגן אברהם** (סק"ז) שמתפלל אפילו ערבית, משום שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. ולכן נראה לו שהוא קודם לאבל ולמוהל ולמי שיש לו יאר צייט. אך ה**אליה רבה** מפקפק בזה ולדעתו יש להניח ליאר צייט להתפלל אם הוא מתענה. ועיין בסימן נג סעיף כ שהסדר הוא יארצייט, מוהל, אבל. והכל תלוי ברצון הקהל. וה**שת"ז** השמיט דברי הרמ"א והמג"א, משום שמנהג תימן להזמין לכל התפילות לפי התור, ולסליחות מזמינים אנשים יר"ש בעלי נעימה, וממילא לא שייכים דברי הרמ"א והמג"א הנ"ל. ראה **ערי"ש** (תקפא, ט) ו**ז"ר** (על סק"ה. ד"ה ולעניין מעשה).

השערי תשובה הביא נידון במציאות שיש בעל תוקע לכל אחד מימי ר"ה, וחל יום ראשון של ר"ה בשבת, מי נדחה מפני מי? ה**פנים מאירות** כתב שהראשון זוכה שתלוי במחלוקת איזה פיוט ב'מערבית' נדחה. אך ה**שע"ת** כתב שהדימוי אינו נכון משום ששם כל תפילה נתקנה ליום המיוחד לה, אך כאן כל אחד קיבל את יומו, ואם חל היום הראשון בשבת, השני מקבל את יומו ותוקע.

עוד כתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שאבל אינו יכול להיות ש"צ בר"ה ויו"כ שהרי דינם כרגלים לכל דבר, אבל בימי הסליחות יכול להיות ש"צ, ואם אין חזן אחר יכול להיות אפילו בר"ה ויו"כ. וכן בימים שאין אומרים תחנון מותר לו להתפלל אם אחר יאמר את ההלל, אבל מוסף לא יתפלל. וכתב החיי אדם שכמדומה ש**הגר"א** לא היה מניח להתפלל אפילו שחרית בר"ח. ואם אין אחר לכו"ע מותר. וכבר כתב ה**שת"ז** (סק"ב) שלא נשמע בתימן מנהג שאבל לא יעלה תפילות בימים נוראים, וכ"כ **ערי"ש** (תקפא, יג) ו**שע"ה** (קט, י).

מה צריך להיות הש"צ: הפוסקים הביאו כמה דברים שצריך לחפש בש"צ של הימים הללו: **א.** ירא שמים: וכתב השל"ה שראוי שילמדו הכוונות מהזוהר ויפרשו מכל דבר המביא טומאה שלושה ימים קודם (מג"א סק"ט). **ב.** בן שלושים: שאז ראוי בן לוי לעבודה במקדש, ותפילה היא

[7] אלא שכאן בארץ קצת נתרופף העניין בסליחות, כמו שנתרופף בשאר התפילות. וראוי להשיב עטרה לישנה.

כנגד עבודה. ועוד שאז ליבו נשבר ונדכה. ועיין בשעה"צ (אות כב) שאין ביאור לטעם זה, והביא בשם האורחות חיים שבגיל שלושים הוא בחצי ימי זקנה ולבו נכנע ונשבר יותר, ע"ש. **ג**. נשוי: כמו כהן גדול שהיו מכינים לו אישה אחרת, ושיהא לו אישה שתשמרנו מהחטא. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יג) שפשוט הוא שאם יש לפנינו בן תורה ללא הקריטריונים הללו, ואדם פשוט שהוא נשוי ובן שלושים, הירא שמים עדיף. וכ"פ בשו"ת **יחוה דעת** (א, נב). וראה עוד ב**חזו"ע** (עמ' לג-לט). וראה ב**ערי"ש** (תקפא, ט) שסידר את הדירוג לפיו יש לבחור ש"צ. וע"ע **סב"ל** (כאן, ד"ה גם שיהא נשוי) שהאריך בעניין.

כתב ה**מגן אברהם** שנהגו שמי שהתחיל להתפלל או לתקוע, אפילו פעם אחת אין לתת לאחר את המצוה, ואם הוא חלה מותר לקהל להעמיד אדם אחר. אך כשחוזר לבריאותו המצוה חוזרת אל הראשון.

יכוון להוציא את כולם

כתב ה**רמ"א** שאם מתפלל בחזקה אין עונים אחריו אמן. וצריך לכוון להוציא את כולם י"ח, ואם יהיה לו שונא ומכוון שלא להוציאו גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו (הגהות מנהגים ישנים). בטעם הדבר מצאתי שהתפילה היא במקום קרבן, והש"צ הוא כהן, ואינו יכול להיות ש"צ להקריב קרבנם שלא ברצונם. ולכן אם מכוון שלא להוציא אדם מסויים הרי הוא מפגל בקרבן. אך כתב ה**ערוך השולחן** (ס"ה) שכל האמור אינו אלא בזמנם שהש"ץ היה מוציא י"ח, אבל בזמנינו אם מתפלל בחזקה עונים. אבל לגבי תקיעת שופר כתב בשו"ת **האלף לך שלמה** (סימן שנו) שגם היחיד יכול למחות במינוי התוקע.

וכל האמור אינו אלא כשמתכוון שלא להוציא מחמת שנאה, אבל אם ראשי הקהל החליטו למיגדר מילתא בדבר שהוא לטובת כלל הציבור, כתב בשו"ת **חוות יאיר** (סימן קפו) שאם ראשי הקהל אמרו לבעל תוקע שלא להוציא אדם מסויים י"ח התקיעות, כיון שלא שילם עבור שכירת בעל תוקע, הרי תנאו קיים. ומי שכיוון להוציא יצא, ומי שלא התכוון להוציאו לא יצא י"ח התקיעות. ואדרבה, כתב החוו"י שאם עבר הבעל תוקע על תנאי ראשי הקהל וכיוון להוציא את אותם אנשים, שוב לא יצאו שאר השומעים י"ח המצוה. לפי שהש"ץ הוא שליח, ושליח ששינה משליחותו בטלה השליחות (וע"ע בפסק"ת אות ט). אך עיין ב**שערי תשובה** (אות ז) שחלק על החוו"י, ולדעתו אין התוקע מדין שליחות, ולכן גם אם לא עשה כדבריהם יצאו השומעים י"ח.

זמן אמירת הסליחות

מרן ה**שו"ע** כתב שנוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים. אך בחצי הראשון של הלילה אסור לומר סליחות וי"ג מידות, וכ"כ ה**חיד"א** (ברכ"י תקסה סק"ב) ועוד רבים. ובשו"ת **אגרות משה** (ב, קה) פסק שאם א"א לציבור לומר סליחות אחר חצות הלילה, יש להתיר להם דרך הוראת שעה לומר סליחות קודם חצות הלילה, כיון שאין מקור לאיסור זה מדברי הגמ' אלא מהקבלה ולכן אין איסור בזה אלא לכל היותר אינו מועיל בכח י"ג מידות. וכן ה**גר"י קאפח** (שו"ת הריב"ד הל' תשובה סי' ו, הע' 1) סובר שאין לדייק מהרמב"ם (תשובה ג, ד) שדווקא

בלילה אפשר לומר לקראת אור היום ולא ביום וכדו', דרבנו אורחא דמילתא נקט, ולעולם כל עת רצויה לפני הקב"ה לתפילה. וב**חזון עובדיה** (עמ' ג) דחה דבריו שמוכח מדברי המקובלים שאיסורא נמי איכא וחשוב כמקצץ בנטיעות. וכ"כ ה**שת"ז** במפורש (תקסה, סק"י). ומנהג תימן לקום באשמורת הבוקר כפי שכתבנו לעיל.

ולהתחיל לומר את תחילת הסליחות עד י"ג מידות לפני חצות: דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה ר"ה פ"א דבר הלכה ד) שמותר אף לכתחילה, וכ"כ בשו"ת **מקור נאמן** (סי' תקכא) שאפשר להתחיל הסליחות כמה דקות לפני חצות כדי שיגיעו לי"ג מידות בזמן בדיוק. <u>מאידך</u>, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פי"ג, ז) שאין להתחיל אפילו 'אשרי' קודם חצות, כדי שיאמרנו בעת רצון.

<u>סעיף ב':</u>

תענית בערב ר"ה

כתב ה**טור** שמנהג אשכנז להתענות בער"ה. והביא סמך לזה ממדרש תנחומא (אמור סי' כב): "ולקחתם לכם ביום הראשון. וכי ראשון הוא, והלא ט"ו הוא? אלא ראשון לחשבון עוונות, משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו. בא אליה בחיל לגבותו, כשנתקרב אליה בעשרה פרסאות יצאו גדולי המדינה לקראתו ואמרו לו אין לנו מה ליתן לך. הניח להם שליש. כיון שנתקרב יותר, יצאו בינוני העיר לקראתו, הניח להם שליש השני. כשנתקרב יותר, יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל. כך המלך זה הקדוש ברוך הוא, בני המדינה אלו ישראל שמסגלים עונות כל השנה, ער"ה הגדולים מתענין ומוותר להם שליש עונותיהם, בי' ימים בינונים מתענין ומוותר להם ב' שלישים, בי"ה הכל מתענין ומוותר להם הכל. במוצאי י"ה עוסקים במצות סוכה ולולב ואין עושין עונות לכך קורא י"ט ראשון ראשון לחשבון עוונות".

והתקשה ה**ב"י**, שלפי דברי הטור ערב ר"ה חשוב כיו"כ, שהרי ביו"כ מתכפר שליש ובערב ר"ה ג"כ מתכפר שליש? ותירץ שהשליש הראשון קל להתכפר, ושליש שני קשה יותר ושליש אחרון קשה מכולם. וכתב שאע"פ שבמדרש מובא שהגדולים מתענים בער"ה, נהגו שכולם מתענים משום שבדבר שהוא צער כל הרוצה לעשות עצמו גדול עושה (תענית י:). והתקשה ה**מגן אברהם** (סק"ט) שהרי מרן עצמו לא פסק כך (תקעה, א) לגבי תעניות יחיד? ותירץ שבתעניות על צרת הציבור אמרינן לא חשיבת את למבעי רחמי עליהם, אך כאן האדם מתענה על עצמו. עוד כתב שמתענים דוקא בער"ה כיון שהוא יום רצון[8].

כתוב ב**הגהות מיימוניות** (הל' שופר פ"א אות א) שיש מקומות שנזהרים לא להתענות בער"ה משום חוקות הגויים, וה**לבוש** (סעיף ב) כתב משום שאסור להתענות בערב יו"ט[9]. <u>אך</u> ב**פסיקתא**

[8] ובדברי המג"א כאן, עיין יד אפרים ופמ"ג ולבו"ש כיצד הבינו את דבריו.

[9] המג"א ס"ק יב הביא דבריו והתקשה, דא"כ גם לבכורות בערב פסח אין להתענות! וכתב דאפשר כיון דלאו רובא דעלמא נינהו לא מיפרסמא מילתא כולי האי. אך לטעם הלבוש צ"ע.

(דרב כהנא פס' כח) איתא שיש מצוה להתענות בער"ה, וכן יש בירושלמי (תענית פ"ב ה"ב). מרן ה**שו"ע** פסק שנוהגים להתענות בער"ה.

כתב הב"י בשם ה**מהרי"ל** (סימן מד') שבערב ר"ה יכולים לאכול בברית מילה, מי ששייך לברית ומי שירצה (והסביר המג"א ס"ק יא שאין חובה לאכול, רק מי שירצה בעל הברית, אך השייכים לברית מצוה לאכול). וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' נ) שלאחר שאכלו בברית מותרים לאכול כל היום אפילו בביתם.

כתב ה**דרכי משה** שמנהג בכל תפוצות ישראל שאוכלים נערים ובתולות קודם עלות השחר של ער"ה, ויש הרבה מדקדקים שאוכלים מעט לפני עה"ש כדי שלא יהא כחוקות הגויים. עוד כתב, שאפילו לא עשה תנאי שיאכל קודם עה"ש יכול לאכול. וכן לא משלימים תענית זו ולא קוראים בתורה ויחל. ה**רמ"א** הביא כל זה להלכה. וכתב ה**שערי תשובה** (אות יב) שכיום נוהגים שלא לאכול, רק שותים קפה או תה לפני שהולכים לבית הכנסת, משום שזמן אמירת הסליחות נמשך עד אור היום, הביאו ה**מ"ב** (ס"ק כא). וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' נ) שמי שהקפה בלבד לא מספיק לו ורוצה לאכול דבר מה קודם עה"ש, ומאידך חושש לדברי הזוהר שאין לאכול לפני עה"ש אם ישן בלילה, עדיף שיעשה התרה על מנהגו להתענות מאשר יכנס למח' בין הזוהר לירושלמי, שהרי בלאו הכי תענית זו אינה אלא חסידות.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יב) שבמקום שיש מקצת חולי יש להקל בתעניות אלו וא"צ התרה. וכ"פ ה**שת"ז** (סק"ט). מנגד, ה**ש"ך** (יו"ד ריד סק"ב) כתב שאם אינו מתענה מחמת שאינו בריא לעולם צריך התרה. וכתב בשער הציון (אות לג) דאפשר שאם אינו מוצא מי שיתירנו יש להקל במקום הדחק.

לגבי תענית זו מצאנו כמה פרטים ששונים משאר תעניות: **א.** ש"צ אינו אומר עננו בשומע תפילה (פרי מגדים). **ב.** אין צריך קבלה ולא השלמה, אפילו אין מתענה בכל עשרת ימי תשובה (מגן אברהם). **ג.** אין קוראים 'ויחל' (רמ"א). **ד.** אין אומרים 'אלוקינו ואלוקי אבותינו ברכנו בברכה', במקום ברכת כהנים, לפי שאינו תענית ציבור (דרכי משה). **ה.** גם התינוקות הגדולים מתענים (מג"א בשם מהרי"ל). **ו.** סעודת מצוה כברית מילה פוטרת מהמשך התענית. **ז.** כשיש קצת חולי אפשר לסיים את התענית ללא התרה (מג"א. והש"ך מצריך). **ח.** יכול לאכול אפילו לאחר שינת קבע בלילה קודם עלוה"ש. **ט.** אין משלימים התענית עד צאת הכוכבים, אלא: שו"ע - זמן היציאה מביהכנ"ס. מג"א - פלג המנחה. מחצה"ש - מנחה גדולה.

ברמב"ם לא נזכר כלל עניין תענית זו. ובתימן לא כולם נהגו להתענות ער"ה, ראה **שת"ז** (ס"ק יז), **וז"ר** (סס"ק ו) נימק בכך את השמטת השת"ז הרבה פרטי דינים שהובאו במג"א מדיני תענית זו. וכ"נ מלשון **מהרי"ץ** (ע"ח נח.) שרק פרושים נהגו בכך[10]. וכ"כ ה**גרשי"ה** (דברי שלום חכמים עמ' רסא), ה**גר"פ קורח** (הובא בז"ר סק"ז), **מצפונות יהודי תימן** (עמ' 115), ו**שע"ה** (קט, יג).

[10] ולכאורה נהגו כך כפשט המדרש שרק הגדולים מתענים.

אמנם ב**ערי"ש** (תקפא, יז) כתב שבזמנו לא נשמע כלל מנהג התענית, וכ"כ ה**גר"י קאפח** (שינויי מנהגים הנ"ל, עמ' 85). וצ"ע. ומ"מ בעשי"ת לא התענו כלל (שע"ה שם).

<u>סעיף ג':</u>

☙ א"א תחנון בערב ר"ה

כתב ה**טור** שמנהג אשכנז שאין נפילת אפים בער"ה כמו בשאר עי"ט אע"פ שנופלין על פניהם בבקר באשמורת בסליחות. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

ה**מהרי"ל** כתב שטעם הדבר הוא משום שרגילים לסיים קודם עלות השחר. ה**מגן אברהם** (ס"ק יג) הסביר דכיון שרוב הפעמים מסיימים קודם עה"ש תיקנו ליפול אף אם אירע פעם אחת שממשיך בתוך היום. וגם משום שהנץ קובע לעניין תפילה **[**ועד כדי כך לעולם לא מתעכבים**]**. ונפק"מ בין הטעמים בציבור שתמיד נמשכים בסליחות לתוך עה"ש, או שארע פעם אחת ונמשכו לאחר הנץ (ז"ר ס"ק יב).

ומהרמב"ם משמע שיש ליפול על פניו בשחרית ר"ה, כמבואר בהל' תפילה (ה, טו), וכמו שעמד על כך ה**גר"י קאפח** (שם, אות מט). אולם **מנהג תימן** פשוט כשו"ע, [ראה לגרשי"ה (שם, עמ' רס), הגר"י צובירי (כנה"ג ח"ג עמ' א. ויצי"ב ח"א פי"ד ס"ח), ערי"ש (תקפא, יח), שע"ה (כא, יא), תכלאל המבואר (עמ' נו)]. ולכו"ע א"א מזמור 'יענך' בסדר היום. כ"כ **שת"ז** (ס"ק יז), **חזו"ע** (עמ' מו).

☙ תקיעות בער"ה

כתב ה**רמ"א** שאין תוקעין בער"ה. והסביר ה**לבוש** שהטעם הוא להפסיק בין תקיעות רשות לתקיעות חובה. ה**מגן אברהם** (ס"ק יד) הסיק מכך שבביתו מותר לתקוע, שדי אם מפסיק בתקיעות שתוקע בביהכנ"ס. וכך נקט ה**שת"ז** (ס"ק יג). וכ"נ מ**שע"ה** (קט, ד). <u>אך</u> ב**מנהגים** כתוב הטעם לערבב השטן, וא"כ אין לתקוע כלל. והמ"ב (ס"ק כד) כתב דמשמע מה**אליה רבה** שלהתלמד בחדר סגור מותר. וכ"כ **כה"ח** (אות עו) ו**בא"ח** (נצבים ב). וכן **מנהג תימן** פשוט שלא לתקוע בער"ה ואילך, [כמבואר בשת"ז (סק"ב), גרשי"ה (שם), גר"י צובירי (שם), ערי"ש (תקפא, יד), שע"ה (שם), תכלאל המבואר (עמ' תסה)].

<u>סעיף ד':</u>

☙ כיבוס ותספורת בערב ר"ה

כתב ה**טור** "רוחצין ומסתפרין ער"ה. והוא ע"פ המדרש: 'א"ר סימון כתיב 'כי מי גוי גדול' וגו', ר' חנינא ור' יהושע אומרין, איזו אומה כאומה זו שיודעת אופיה של אלוהיה **[**פי' מנהגיו ודיניו**]**, שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך צפרניו לפי שאינו יודע איך יצא דינו, אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה, לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס'. לפיכך נוהגין לספר ולכבס בער"ה ולהרבות מנות בר"ה ומכאן תשובה למתענין

בר"ה". מרן ה**שו"ע** הביא דברי הטור להלכה. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' נא). וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח נח.) שמצוה להסתפר ולרחוץ בער"ה, וכ"כ **ערי"ש** (תקפא, כה), **שע"ה** (קט, טו) **[**וכתב שטוב להסתפר קודם חצות**]**.

הב"ח הביא בשם **מהרש"ל** שיש שמקשים מדוע אינו לובש בגדים מרוקמים וצבעי ארגמן, הרי הוא בטוח בצדקתו! וכתב דנ"ל דא"כ אין הוכחה שבטוח בו יתברך, כי שמא אינו מפחד מיום הדין כלל ואינו חש. אבל כשלובש לבנים זוכר יום המיתה אי נמי מראה הסליחה על דרך אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. וכ"כ ה**ט"ז** (סק"ה) שילבשו בגדים לבנים נאים שכך יהא מורא הדין עליו. וה**מגן אברהם** (תקצז) כתב שאם אין מנהג המקום ללבוש לבנים, עכ"פ לא ילבש חשובים כ"כ. ועיין **ז"ר** (סס"ק יד) שהביא שנהגו ללבוש בגדי שבת רגילים, ויחידים לבשו לבנים כביוה"כ. אך ראה **מצפונות יהודי תימן** (עמ' 116).

טבילה בערב ר"ה

הדרכי משה הביא בשם ה**כל בו** שבער"ה נוהגים להתענות ולתת צדקות גדולות ולטבול בנהר. ואם אינו יכול ללכת לטבול ישפוך עליו תשעה קבין מים. וכתב ה**חיי אדם** שלא יטבול שעה לפני חצות. גם **מהרי"ץ** (שם) הביא שיש שנהגו לטבול, ולא כולם טבלו. **[**וכ"כ ה**גרשי"ה** (שם), **ערי"ש** (תקפא, כד), ה**גר"פ קורח** (הובא בז"ר ס"ק טו. ועיין שם בעדות הגר"ע בסיס), **שע"ה** (קט, טו)[11]**]**. וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' נז), והוסיף שפשוט שאסור לברך על טבילה זו **[**וע"ע שם לעניין טבילת נשים, וב**בא"ח** (ש"ר, נצבים, ג)**]**.

ולעניין תשמיש בלילי ר"ה, ראה **מג"א** (ס"ק טו) שלכו"ע בליל טבילה חייב לקיים עונתו ויטבול למחרת ביום. ואם יכלה לטבול קודם לכן ולא טבלה, נחלקו בכך **כנה"ג** (הביאו המג"א) וה**פר"ח** (סק"ד) **[**וכדעתו נראה לדייק מהשל"ה שהביא המג"א. ז"ר ס"ק טו**]**. וב**חזו"ע** (עמ' סא) פסק כפר"ח.

עלייה לקברים בערב ר"ה

עוד הביא הדרכי משה שנוהגים ללכת על הקברות, כי בעוד שליבו נכנע תפילתו רצויה. וכ"פ ה**רמ"א**. אך אל ישים מגמתו נגד המתים, אלא יבקש מה' שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר. ויקיף הקברות, ויתן צדקה קודם שיאמר התחינות. ואין לילך על קבר אחד שתי פעמים ביום.

וכל זה הביא גם ה**שת"ז** (ס"ק טז). אולם ב**תימן** גם מי שנהג לעלות, לא נהגו להקיף הקברות. **[**עיין מהרי"ץ (ע"ח נח. ועיין בבארות משה ס"ק עד), הגרשי"ה (שם), ז"ר (שם), ערי"ש (תקפא, כב), שע"ה (קט, יד), בית מועד (ח"ב פמ"ט ס"ו), מצפונות יהודי תימן (עמ' 115)**]**.

[11] וכן הביא ר' אלחנן מנצור (ויעשו כולם אגודה אחת, עמ' עו, הע' 53) עדות ה**גר"י צובירי** בשם הר"צ ערוסי.

סימן תקפ"ב - תפילות עשרת ימי תשובה

<u>סעיף א':</u>

☙ המלך הקדוש והמלך המשפט

שנינו בברכות יב:

"כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש. מאי הוה עלה? אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט; רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה"

בפירוש 'המלך המשפט' כתב **רש"י** כמו נשא הארון הברית - ארון הברית. ו**רבנו מנוח** כתב שמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהג עם ברואיו (או יתנהגו ברואיו) בצדק ומשפט, אבל המלך המשפט הכוונה שהוא שופט העולם. <u>או</u> שהוא עצמו המשפט, כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע.

כתב ה**ראי"ש** (סימן טז') שנחלקו אפילו בדיעבד לכן אם לא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט צריך לחזור, וכ"ד ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (תפילה י, יג).

<u>אך</u> לדעת ה**אבי עזרי** נחלקו רק כיצד לנהוג לכתחילה, אך בדיעבד מודים שיצא. הטור כתב שכך גם דעת ה**ראב"ד**, אולם הב"י העיר שהראב"ד רק כתב שיש מי שמפרש כך, אבל אינו מכריע בהדיא שדעתו כן.

מרן ה**שו"ע** פסק כרא"ש וסיעתו, ולכן אם שכח לומר המלך הקדוש חוזר לראש, דשלוש ראשונות חשובות כאחת. ואם טעה בהמלך המשפט, אם נזכר קודם שעקר רגליו חוזר לברכת השיבה, ואם לא נזכר עד שעקר רגליו חוזר לראש. ואפילו אם מסופק אם אמר 'המלך' חוזר, שחזקה שלושים יום מה שהוא רגיל מזכיר.

מרן הב"י הביא בשם **תלמידי רבנו יונה** (ברכות ז. ד"ה ומיהו) שנראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הואיל והזכיר לשון מלכות. ו**האורחות חיים** כתב בשם הראב"ד שמ"מ צריך לחזור. וכתב ה**ב"י** שכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם. ה**דרכי משה** כתב שאין צריך לחזור אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט, שיש לסמוך ע"ד בדיעבד. ה**רמ"א** כתב "ועיין לעיל סימן קיח", ששם מובא שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אינו צריך לחזור. וה**ט"ז** (שם סק"ב) כתב שלהלכה אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר ומתפלל בתורת נדבה.

ובדעת ה**רמב"ם** לכאורה אין הדברים ברורים. מחד כתב (תפילה ב, יח) שנוסח הברכה כל השנה הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט", אך בפ"י (הי"ג) כתב שהגירסא "אוהב צדקה ומשפט" בלא

"מלך", ולפ"ז אם אמר בעשי"ת "מלך אוהב" וכו' יצא יד"ח. אולם **ר"י הנגיד** מצאצאי הרמב"ם כבר השיב (תשובות משנה תורה סי' ז. הובא בגר"י קאפח פ"ב אות לט) שעיקר הגי' כפי שכתב בפ"ב, ומה שכתב בפ"י הוא כנראה פליטת קולמוס או שהסתפק בלשון מלכות המופיע באמצע הברכה. ולא ברורה לי כ"כ מסקנתו, שמתחילת דבריו נראה שהעיקר כפי שכתב בפ"ב, ולכן אם אמרו בעשי"ת חוזר, אך מהנימוק השני לַשוני בין ההלכות נראה שרבנו עשה כך בכוונה ולפ"ז אם אמר "מלך אוהב..." בעשי"ת לא יחזור. מדברי ה**גר"י קאפח** (שם. ובפ"י אות כה) נראה שנוקט את הטעם הראשון של ר"י הנגיד והעיקר כגירסת "מלך אוהב..." ולכן אם אמר כך בעשי"ת צריך לחזור. אולם ראה ב**יד פשוטה** (ב, יח) שבנוסף לכך איזכר גם תשובת ה**ר"י מיגאש** (סי' קפב) הכותב שאין פסול בימות השנה באחד מהנוסחים הללו, כיון שבנוסח "מלך אוהב..." אין משמעות ברורה של משפט בימים אלו. וכל שאין משמעות ברורה שדן הקב"ה בימים אלו – אין בעיה באמירתו בשאר ימות השנה. ולהפך בעשי"ת, כל שיש בה לשון מלוכה במשפט שמשמעותו שדן ושופט כמלך בימים אלו, יצא יד"ח. ממילא מובן שפוסק שנוסחת "מלך אוהב..." היא נוסחה ממוצעת הכשרה כל השנה[12].

לעניין הלכה כתב ה**בא"ח** (נצבים סי"ט) שבדיעבד אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אינו חוזר לראש. ואע"ג שמרן ס"ל שחוזר קי"ל סב"ל אפילו נגד מרן. וכ"פ בשו"ת **אור לציון** (א, ז). וב**שע"ה** (קי, הע' ב) פסק שיחזור מברכת השיבה בהרהור הלב. וע"ע במילואים ל**פסקי מהרי"ץ** (סי' יז) שהאריך בעניין. אך ב**חזון עובדיה** (עמ' קצג) פסק כדעת מרן שחוזר אם נזכר לאחר כדי דיבור, ואם סיים התפילה חוזר לראש ונכון שקודם התפילה יעשה תנאי שאם אינו צריך לחזור תהיה תפילה זאת נדבה. גם ה**שת"ז** (רביד הזהב על שו"ע ס"ב) פסק בפשטות כדעת מרן, וכ"כ ה**גרשי"ה** (דברי שלום חכמים, עמ' רסז), וכ"פ ה**גר"י קאפח** (כנראה מדבריו הנ"ל, וכך השיב לי הר"י שבח), ה**גר"ח כסאר** (הל' תפילה פ"י הנ"ל), ו**אדני פז** (ח"ב סי' פה).

שליח ציבור שטעה בתפילת החזרה בעשרת ימי תשובה, ואמר האל הקדוש במקום המלך הקדוש, ונזכר רק לאחר כדי דיבור, כתב ה**בא"ח** (נצבים סי"ח) ו**כה"ח** (אות ה) שחוזר לראש כדין היחיד, ואף חוזר ואומר קדושה, וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ד, סימנים מג - מה). וכ"פ ב**ז"ר** (סק"א) בדעת השת"ז מהרי"ץ. אך ה**גרע"י** (חזו"ע עמ' קצט. יבי"א א, ח. יחוה דעת ו, לח) כתב שחוזר לתחילת ברכת אתה קדוש, ואינו חוזר לראש התפילה. שכיון שענו הציבור קדושה נחשבת ברכת אתה קדוש כתחילת הברכה.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"א) שכאן לא יועיל לומר 90 פעם 'ברוך אתה ה' המלך הקדוש' או 'המלך המשפט', כמו שמועיל לומר לעניין 'משיב הרוח וכו', כיון שכאן צריך להזכיר שם ה' לא התירו לו. ואם יאמר ללא שם ומלכות, אזי בעת התפילה יחזור ללימודו, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קצג).

---

[12] ולכאורה צ"ב בסברתו, שהרי אם כל השנה אומר "מלך אוהב..." הרי זה עומד בבירור בסתירה אם יאמר גם בעשי"ת "מלך אוהב..." [כמקובל היום], וכי פתאום התחלפה כוונתו בחתימת הברכה משאר ימות השנה? לכן לא ברור לי האם כשאומר במשך כל השנה "מלך אוהב..." עדיין יסבור הר"י מיגאש שגם אם יאמר כך בעשי"ת יצא יד"ח. ואולי רק בדיעבד אם אמר כך בעשי"ת יצא כיון שיש במשמעות לשון זה את הכוונה הרצויה בימים אלו. מאידך מפתיחת תשובתו די משמע שאין פסול בנוסח במשך כל השנה ועשי"ת. וצל"ע.

אולם בשעה"צ (אות ב) כתב בשם ה**פרי חדש** שמהני לומר 'ברוך אתה השם המלך הקדוש', וכ"פ ה**ברכ"י**. אך רוב הפוסקים סתמו כדעת המג"א. וכ"כ ב**סב"ל** (ד"ה או שהוא) בדעת השת"ז שהשמיט לגמרי את כל הדיון.

המ"ב (סק"ד) הביא בשם **מים חיים** (או"ח סימן כב) שאם בר"ה או יו"כ התפלל על הסדר 'ובכן תן פחדך וכו'' אך מסופק אם בגמר הברכה אמר המלך הקדוש, אפשר שא"צ לחזור שהרי כאן לא שייך הטעם של הרגל לשונו בכל השנה, שהרי מזכיר תוספות קודם סיום הברכה. ולמעשה לא הכריע בזה המ"ב, ואולי זהו סב"ל. וכדעת המים חיים פסקו ה**שע"ה** (קי, ב), ה**גר"פ קורח** וה**גר"ע בסיס** (הובאו בסב"ל סד"ה או שהוא), בייחוד למנהג הבלדי שאומרים 'ובכן' על עשי"ת. משמע מ**כה"ח** (אות ו) שאם מתפלל מתוך הסידור אינו צריך לחזור כיון שאינו רגיל בתפילות אלו ודאי התפלל לפי הכתוב.

סעיף ב':

נזכר תוך כדי דיבור

נשאל ה**רשב"א** (ח"א סי' לה) על ש"צ שטעה ואמר האל הקדוש בעשרת ימי תשובה ותוך כדי דיבור חזר ואמר המלך הקדוש אם צריך לחזור. והשיב דלדברי ה**גאונים** בדנקיט כסא דשיכרא בידיה וכו' (ברכות יב.) ודאי אינו חוזר שהרי הוא כמוסיף שבח באמצע ברכתו ומסיים בענין הברכה ואין הכל הולך אלא אחר החיתום, אבל לדעת **רש"י** שפירש (שם ד"ה אלא) פתח אדעתא דחמרא ואמר ברוך אתה ה' א' מלך העולם ונזכר ואמר שהכל נהיה בדברו יצא, אבל אילו היה מזכיר ממש חמרא לא יצא הכא נמי לא יצא. ואף על פי שדבריו נוחין בהלכה אין בנו כח לחייב לחזור משום דלעשות מעשה כנגד הגאונים שב ואל תעשה עדיף. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

כתב ה**מ"ב** (סק"ז) היינו שלא שהה משגמר 'האל הקדוש' רק כדי שלוש תיבות, אך יותר מזה לא מהני חזרתו. ואם התחיל ברכה אחרת אפילו תוך כדי דיבור חוזר לראש. וב'**יצחק יקרא**' כתב שאפשר לסמוך על הסוברים שתכ"ד זה ד' תיבות.

כתב **כה"ח** (אות ט) שאף אם שהה יותר מתוך כדי דיבור יכול לומר המלך הקדוש כל זמן שעדיין לא התחיל בברכה שלאחריה משום סב"ל. אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' קצא) דחה דבריו, שבא לחלוק בדברי מרן ללא כל יסוד, והעיקר להלכה כדברי השו"ע שאם שהה יותר מכדי דיבור חוזר לראש. וכ"כ ה**גרשי"ה** (שם) ו**שע"ה** (קי, א).

סעיף ג':

המלך הקדוש בברכת מעין שבע

כתב **רבנו מנוח** (פ"י מהל' תפילה) שבערבית של שבת יש לומר בברכת מעין שבע המלך הקדוש. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וכתב ה**רמ"א** שגם אם חל ר"ה או יו"כ בשבת חותם בשל שבת לבד.

כתב ה**מ"ב** (סק"י) שאם טעה ואמר 'האל הקדוש' יש מחלוקת באחרונים אם צריך לחזור. ה**שיירי כנסת הגדולה** סובר שחוזר כדין תפילת שמונה עשרה, וכן דעת ה**גרי"ח** (בא"ח נצבים סי"ח. רב פעלים ג, כג). מנגד, לדעת ה**פרי חדש** אינו חוזר כיון שאינה תפילה אלא נתקנה כנגד המזיקים. וב**חזון עובדיה** (עמ' פג) כתב שהעיקר למעשה שאם טעה והזכירוהו באמצע הברכה חוזר לראש. ואם לא נודע לו עד שסיים הברכה אינו חוזר משום סב"ל. וכ"כ בז"ר בדעת ה**שת"ז** (סק"ד) שהביא את דעת הפר"ח בסיפא. ול**מנהג הבלדי** כל דיון זה אינו מתחיל, כיון שבכל השנה גורסים 'המלך הקדוש'.

סעיף ד':

תפילות ר"ה ויו"כ בכריעה

שנינו בברכות (לד.) שאם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה או בתחילת כל ברכה וברכה מלמדים אותו שלא ישחה. אך בברכות (לא.) למדנו שמנהגו של ר"ע היה לכרוע בתפילה הרבה.

ה**תוספות** (ד"ה ומוצאו) הרגישו בזה ותרצו שר"ע היה משתחוה לאחר ה'יהיו לרצון' ששם מותר משום שהוא סוף התפילה, והאיסור אינו אלא בתפילה עצמה. תירוץ נוסף, שהאיסור להשתחוות הוא דווקא בסוף הברכות, אבל ר"ע היה משתחוה באמצע הברכות.

עפ"ז כתב ה**טור** נוהגים באשכנז להתפלל בר"ה ויה"כ בכריעה לפי שאנו תלויין בדין לפיכך יכוין להתפלל באימה וביראה. והמדקדקים מכוונין לזקוף בסוף הברכות כתירוץ השני בתוס', וכ"כ **סמ"ק** (סי' יא עמ' טו). וכ"כ מרן ה**שו"ע** שיש הנוהגים להתפלל כך. וה**מ"ב** (ס"ק יג) כתב שאין נוהגים כן אלא יתפלל בכריעת ראשו עם גופו בלבד. ו**מנהג תימן** שמתפללים כרגיל כעמידה של כל השנה, [ראה שע"ה (קי, ה), ז"ר (סק"ו)].

סעיף ה':

שכח לומר 'זכרנו' ו'מי כמוך'

תיקנו להוסיף זכרנו לחיים משום שבחיים נופל לשון זכירה, וכתוב זכירה באברהם לכן תקנו לאומרה בברכה זו. ויש י"א תיבות עד מלך עוזר ומושיע כנגד התיבות שבפסוק 'החפץ אחפוץ מות רשע'. ובעוד פסוקים העוסקים בענייני התשובה.

כתב **ר"י** (ברכות יב: ד"ה והלכתא) שאם לא אמר זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים, מחזירין אותו כמו בהמלך הקדוש, ואם מסופק אם אמרו אם לאו - חוזר. ותמה ה**ראי"ש** (סימן טז) למה מחזירין אותו כיון שאינו מוזכר בתלמוד, דבהמלך הקדוש והמלך המשפט איכא פלוגתא ופסיק תלמודא דלא יצא, אבל בזכרנו ומי כמוך אם תקנת גאונים היא לאומרו מנלן דמחזירין אותו? הרי אין זה משנה ממטבע ברכות כיון שאינו מוזכר בתלמוד! וכ"כ ה**רמב"ן** בשם הגאונים שאין מחזירין אותו בין יחיד בין ש"צ. ודעת ה**ר"ן** (ר"ה ח: ד"ה ומ"מ) כדעת הרא"ש, וכן נראה מדברי ה**רמב"ם** (תפילה ב, יט. י, יג). מרן ה**שו"ע** פסק כדעת רוב ככל הראשונים שאם לא אמרם אין

מחזירים אותו. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שאפילו רצה לחזור אינו רשאי. וכ"פ ה**שת"ז** (סק"ז), **ערי"ש** (תקפב, א), **שע"ה** (קי, ב). ולמנהג הבלדי שמוסיפים בכל עשי"ת 'ובכן', אם שכח את התוספת ואמר 'המלך הקדוש' ג"כ אינו חוזר, כמו שכתב **מהרי"ץ** (ע"ח סא.).

מי שסיים תפילתו, ונזכר שלא אמר בתפילתו זכרנו לחיים או וכתוב לחיים טובים, וחשב שהוא חייב לחזור ולהתפלל בשביל כך, וחזר והתפלל ובאמצע התפילה נזכר שאינו צריך לחזור, פסק ב**חזון עובדיה** (עמ' רז) שפוסק אפילו באמצע ברכה ואינו יכול לסיים תפילתו בתורת נדבה. וכ"פ ה**ברכ"י** (תרפב, ה) ועוד.

וכתב ב**תרומת הדשן** שגם אם לא עקר רגליו עדיין אין מחזירים אותו, ורק אם לא סיים הברכה חוזר. והוסיף ה**טור** שה"ה אם לא אמר 'וכתוב' 'ובספר'. ה**רמ"א** הביא דבריהם להלכה. וכתב ה**פרי מגדים** שאע"פ שיש כמה שמות כל עוד לא אמר השם של ברכה יכול לחזור (מ"ב ס"ק טז).

נוסחאות ההוספות

כתב **ר"מ מרוטנבורג** אומרים זכרנו לְחיים ולא לַחיים, משום שבפתח הוא כמו לא חיים, כדאיתא בנדרים יא, לַחולין כמו לא חולין [וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח נט.)]. וכן לא היה אומר 'לחיים טובים' אלא רק לחיים, ובסוף הברכות היה אומר לחיים טובים, משום שהמבקש צריך לבקש תחילה דבר קטן ואח"כ מוסיף והולך (הביאו המ"ב ס"ק טז). עוד כתב ה**טור** שנהגו לומר 'ובכן' ע"פ הפסוק ובכן אבוא אל המלך, לפי שהוא יום הדין ואנו באים לפני מלך מלכי המלכים.

כתב ה**טור** שמוסיפים בברכת ההודאה 'וכתוב לחיים'. ובשים שלום קודם חתימה אומר 'ובספר חיים ברכה ושלום', ויש מה**גאונים** שאמרו לא לאומרו משום דקי"ל שאין לשאול צרכיו בשלוש אחרונות. ו**בה"ג** כתב שאין לומר זכרנו לחיים כיון שהוא שלוש ראשונות, אבל 'ובספר חיים' אומרים כיון שכבר כלו שמונה עשרה ברכות וכעת אפשר לומר תחנונים (עיין בב"י שלא ראה שכתב כך, וכן לא מסתבר שכל עוד לא חתם הברכה חשוב כתוך הברכה). ו**רב האי** כתב שרק צרכי יחיד אין לומר בברכות אלו אבל צרכי רבים מותר, וכן כתבו רבים מהראשונים. וע"ע מה שביארו ה**גר"י קאפח** וה**גר"ח כסאר** בדעת הרמב"ם (תפילה א, ט).

<u>סעיף ו':</u>

'ותתן לנו'

כתב ה**טור** ע"פ מסקנת הגמ' (עירובין מ:) שצריך לומר זמן בר"ה ויו"כ. ולכן אומר אתה בחרתנו וכו' ותתן לנו ה' אלהינו את יום הזכרון הזה ואין צריך להזכיר ר"ח לומר ואת יום ראש חדש הזה דקי"ל זכרון אחד עולה לכאן ולכאן. וכשאמר את יום הזכרון הזה גם ר"ח בכלל. דכתיב 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם', וכתיב 'והיה לכם לזכרון', ואכולהו קאי. ואם הוא שבת אומר את יום המנוח הזה ואת יום הזכרון הזה. וכ"ה בפיהמ"ש ל**רמב"ם** (ספ"ג עירובין).

מרן ה**שו"ע** הביא דבריו להלכה שאומר בתפילה 'ותתן לנו את יום הזכרון הזה' ואינו מזכיר ר"ח. וכ"פ **שת"ז** (סק"ח) ו**מהרי"ץ** (ע"ח סא.).

סעיף ז':

יום תרועה - זכרון תרועה

כתב הטור בשם ה**רא"ש** (ר"ה פ"ד סימן יד') שאם חל ר"ה בחול אומר יום תרועה מקרא קודש ואם חל בשבת אומר זכרון תרועה מקרא קודש. מרן ה**שו"ע** הביא דברי הרא"ש להלכה. מיהו בסדר התפילה של ה**רמב"ם** (סוף ספר אהבה) וכן בנוסח הקידוש (הל' שבת כט, כ) גורס הרמב"ם לעולם "זכרון תרועה", בלא חילוק בין חול לשבת. וכן הוא נוסח הבלדי, כמו שהאריך **מהרי"ץ** (ע"ח סא.), וכ"כ ה**גרשי"ה** (שם, עמ' רסא). אולם השאמי גורסים כשיטת מרן, כפי שהדפיס ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' לט. והאריך בכך בעמ' צ-צו).

וכתוב ב**תרומת הדשן** (סימן קמה) שנ"ל שיש לומר בקידוש ובתפלת ערבית זכרון תרועה אפילו כשחל להיות בחול משום דלילה לאו זמן תרועה היא ע"כ. אך ה**ב"י** כתב שהעולם לא נהגו כן והטעם משום דלא דמי לשבת, דהכא ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר. ה**מ"ב** (ס"ק יט) פסק כב"י, וכתב עוד שבדיעבד אם אמר בחול 'זכרון תרועה' או שאמר בשבת 'יום תרועה' אינו חוזר. והוסיף ב**ז"ר** (ססק"ט) שה"ה למנהג הבלדי אם טעה ואמר 'יום' שיצא יד"ח.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ו) בשם הלבוש שבשבת אומרים או"א רצה במנוחתינו קדשנו וכו' אבל בשאר מקומות א"א רצה במנוחתינו. וה**ט"ז** (סק"ג) כתב בשמו שאין אומרים 'באהבה', כי תרועה מורה על הדין ואין אהבה בדין. ו**מנהג תימן** פשוט, הן בבלדי הן בשאמי, לגרוס 'באהבה', ולכן השמיט ה**שת"ז** דברי הט"ז (סב"ל ד"ה וכתב הט"ז), וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח סא:) והטעים יפה גרסה זו, וכן ביאר ה**גר"י צובירי** (כנה"ג שם).

סעיף ח':

'מועדים לשמחה', והשיאנו

כתב הטור שא"א "ותתן לנו ה' אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון", לא בר"ה ולא ביוה"כ, אבל רב **שר שלום** כתב אומר בב' ישיבות בר"ה וביה"כ בין בתפלה בין בקדושה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה... ו**רב האי** כתב שאין מנהג לומר מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון אלא את יום הזכרון הזה זכרון תרועה וכן פשט המנהג... והכי מסתבר דכיון שאומר את יום חג פלוני הזה הכל בכלל דמאי שנא להזכיר מקרא קודש טפי מאיסור עשיית מלאכה ושאר כל הלכותיו.

'והשיאנו' הנהיג **ר"י בגרמיש"א** שלא לאמרו לפי שברכת מועדיך לא שייך אלא בג' רגלים דכתיב "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", וסמיך ליה "איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך". וכ"כ **רב שאלתיאל** דברכת מועד זה קרבן חגיגה דכתיב "כברכת ה' אלהיך", וזה אינו כי אם ג' פעמים בשנה. ומטעם זה אין לומר במוסף "ואין אנו יכולין לעלות ולראות לפניך", אלא "ואין אנו יכולין לעשות חובותינו לפניך", אבל **ר"י בר"י** הנהיג במגנצא לאומרו בר"ה ויוה"כ, וכן נהגו עוד כמה גדולים.

מרן ה**שו"ע** הביא דבריהם להלכה, ולגבי אמירת 'ואין אנחנו יכולים וכו'' פסק כרב שאלתיאל.

וב**מנהג תימן**, כו"ע נוהגים לא לגרוס "מועדים לשמחה..." ו"והשיאנו" כדעת השו"ע, ראה **מהרי"ץ** (ע"ח סא. סב.) ו**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' שמח-שמט). אולם ב"ואין אנו יכולים" נחלקו המנהגים: השאמי עושים כשו"ע, ראה **גר"י צובירי** (שם). אך הבלדי גורסים תיבות אלו ורק משמיטים תיבת "ליראות", שכן היא נוסחת הרמב"ם בסדר התפילה, ראה **מהרי"ץ** (ע"ח עב:).

סעיף ט':

☙ תפילה בקול רם

שנינו בברכות (לא.) "וקולה לא ישָׁמֵעַ - מכאן שאסור להגביה קולו בתפילתו". כתב מרן ה**ב"י** שבר"ה ויו"כ מתפלל בקול רם, ואין חשש שיטעו כיון שיש מחזורים (כמרדכי, ולא כספר הפליאה). וכ"פ ב**שו"ע**.

ועיין ב**מחזיק ברכה** (סק"ח) שלפי טעם הזוהר והאר"י שאסרו בחול, כ"ש בר"ה ויו"כ שיש ליזהר בזה. מאידך, ה**בני יששכר** (מאמרי חודש תשרי מאמר ב אות יא) שיש לאומרו רק בליל יום הראשון.

ו**מנהג תימן** פשוט שמתפללים כדרכם בכל השנה בלחש, וכמש"כ השת"ז (סי' קא, סק"ו), שע"ה (קי, ה). וראה עוד סב"ל (ד"ה נוהגים). וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' עז) שטוב לנהוג כך.

☙ 'לשנה טובה תכתב'

שנינו בר"ה טז:

> "א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן שלושה ספרים נפתחין בר"ה, אחד של צדיקים גמורין, אחד של רשעים גמורין, ואחד של בנונים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, בינונים תלויים ועומדים מר"ה ועד יו"כ. זכו נכתבים לחיים. לא זכו נכתבים למיתה"

הקשה ה**ר"ן** (ג: ד"ה צדיקים) שצדיקים משמע שזכויותיהם מרובים, ורשעים משמע שעוונותיהם מרובים, וא"כ קשה, שהרי ישנם צדיקים שנכתבים למיתה, ורשעים שנכתבים לחיים! ותירץ בשם **ר' ישעיה מטראני** (תוס' רי"ד בסוגיין) ש'צדיקים' ו'רשעים' הכוונה למי שנכתב למיתה, והיינו לפי גמר הדין קוראים אותו צדיק או רשע, אך אין זה באמת מידתו האמיתית. וב**תוספות** תירצו שהכוונה לעניין העולם הבא.

נ"מ אם נחתמים בר"ה, והאם אומרים לשנה טובה תכתב בלבד, או שמוסיפים 'תחתם'.

כתב ה**טור** נוהגין באשכנז כל אחד מבקש לחבירו ואומר לו תכתב בשנה טובה. וכ"כ ה**רמ"א**. ה**מגן אברהם** (סק"ח) מצדד לומר שצריך ג"כ לומר 'ותחתם', אך ה**גר"א** מצדד שאין לומר ותחתם.

עוד כתב ה**מגן אברהם** שעד חצות אפשר לומר 'לשנה טובה תכתב', וה**ט"ז** (סק"ד) העיר שגם ביום השני אפשר לומר כך עד חצות, שהרי בתפילה אנו מזכירים שוב 'וכתבנו לחיים' אך ה**אליה רבה** חולק.

ו**מנהג תימן** פשוט שמזכירים כתיבה בלבד: "תיכתב בספר החיים ובספר הזיכרון", ומברכים כך איש את רעהו עד יוה"כ, ולא חשו לאחרונים הנ"ל. עיין במהרי"ץ (ע"ח עט.), ז"ר (ס"ק טז) בדעת השת"ז, ובסב"ל (ד"ה לשנה טובה), שע"ה (קי, ו. ובהע' שם).

סימן תקפ"ג - מנהגי ליל ר"ה

<u>סעיף א':</u>

אכילת הסימנים

שנינו בכריתות (ה: - ו.)

"אמר רב אמי: האי מאן דבעי לידע אי משכא שתא אי לא, מייתי שרגא בהלין עשרה יומין דבין ריש שתא ליומא דכיפורי וניתלי בביתא דלא נשיב זיקא, אי משיך נהוריה נידע דמסיק שתיה. ומאן דבעי נעביד עיסקי ובעי דנידע אי מצלח עיסקי אי לא, נירבי תרנגולא, אי שמין ושפר נידע דמצלח. האי מאן דבעי ניפוק באורחא ובעי דנידע אי הדר לביתיה, ניעול ניקום בביתא דבהתא, אם חזי בבואה לבבואה דבבואה נידע דאתי לביתיה. ולאו מילתא היא, דילמא חלשא דעתיה ומתרע מזליה. אמר אביי: השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא קרא ורוביא, כרתי, סילקא ותמרי"

רוביא פ**רש"י** תלתן, רוביא ירבו זכיותינו. כרתי יכרתו כו'. סלקי יסתלקו כו'. תמרי יתמו כו'. קרי מפני שממהר להיות גדל.

ומזה רבו המנהגים כל מקום ומקום לפי מנהגו, כמו באשכנז שרגילין לאכול בתחילת הסעודה תפוח מתוק בדבש, לומר תתחדש עלינו שנה מתוקה. ובפרובינצ"א נוהגין להביא על השלחן כל מיני חידוש. ה**רמ"א** הביאם להלכה.

והסביר מרן ה**ב"י**, שדעת הטור דמ"ש 'ולאו מילתא היא' קאי רק על מי שיוצא לדרך ולא לשאר. וכ"כ ה**מרדכי** (יומא סי' תשכג) מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה (ירושלמי שבת פ"ב ה"ו) כגון בדרך ובדבר קטן חלש דעתיה ומיתרע מזליה. ולפיכך כתב הטור הני ולא כתב ההיא דמאן דבעי למיפק לאורחא.

כתב המרדכי בריש ראש השנה שהיה מנהגו של **רבינו האי** לומר על כל דבר ודבר, ועל הקרא כתב שאומר יקרע גזר דיננו. אבל כתב הב"י שמדברי ה**טור** אין נראה שצריך לומר שום דבר אלא שֶׁם אותם הדברים רומז על העניינים ההם. ור' **דוד אבודרהם** כתב כדברי המרדכי, וכתב עוד שיש אומרים בלשון תפלה, "יהי רצון מלפניך יי' א' וא' אבותינו שיקראו לפניך זכיותינו ושיקרע גזר דיננו", "יהי רצון מלפניך יי' א' וא' אבותינו שיתרבו זכיותינו", וכן כולם. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה את דברי האבודרהם שאומר יהי רצון. וה**מ"ב** (סק"ב) הוסיף ע"פ הכלבו והאבודרהם "מלפניך ה' אלוקינו ואלקי אבותינו וכו'".

ה**מגן אברהם** הוסיף שיאכל דגים, לפרות ולרבות כדגים, והעיר שכל מקום לפי לשונו יאכל דבר המסמל את הברכה. עוד כתב (סק"א) שיש נוהגים לטבל פרוסת המוציא בדבש (ובטעם הדבר של טבילת הפת בדבש, ביאר בשו"ת משנה הלכות חי"ג סי' עט, שכשם שסגולת הדבש היא להפוך דבר איסור להיתר כך אנו מבקשים שע"י תשובה מאהבה יהפכו עוונותינו לזכויות). וב**כה"ח** (סק"ד) כתב שיש שנהגו לטבול הפת בסוכר, וקודם לכן יטבילנה במלח.

המג"א (סק"ב) הביא את דעת ה**מעגלי צדק** שיש לברך ואז לומר את ה'יהי רצון' בין הברכה לאכילה, דלא חשיב הפסק משום שהוא צורך אכילה. וחלק עליו ה**מג"א** שאין לעשות כן, אלא לברך לאכול ואז לומר את היה"ר, ודייק כן מדברי הרמ"א. אולם דעה שלישית כתב ה**שת"ז** (ססק"א), לומר את היה"ר קודם ואז לברך ולאכול, עיין **ז"ר** (שם) בביאור דבריו. וכ"ד **מהרי"ץ** (ע"ח סג.), שהביא את דעת המג"א ושת"ז, והכריע ששיטת השת"ז נכונה יותר [עיין **בארות משה** (ס"ק קס) שהאריך בעניין]. ואמנם האחרונים מצאו דרך לצאת יד"ח כולם בכך שיברך, יאכל מעט, יאמר את היה"ר ויסיים לאכול את הפרי, ראה **משנ"ב** (סק"ד), **כה"ח** (ס"ק טז), **חזו"ע** (עמ' צג). וכ"כ ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' קי) שכן המנהג פשוט, וכן העידו ה**גר"פ קורח** וה**גר"ע בסיס** (הובאו בז"ר שם). וב**ערי"ש** (תקפג, ב) העלה כשת"ז ומהרי"ץ[13], וכ"ה ב**שע"ה** (קי, ז).

ועיין ב**א"ר** (סק"א) וב**מחזיק ברכה** (סק"ב) שיעשה סדר זה גם בליל שני דר"ה, וכ"פ ב**חזו"ע** (שם) ו**שע"ה** (שם). אולם מה**גר"י קאפח** (הליכו"ת עמ' 33) משמע שהיו עושים רק בלילה הראשון. וע"ע **סב"ל** (ד"ה לאכול). וכתב ה**בא"ח** (נצבים, ד) שנוהגים לאוכלו גם בסעודת היום. ועיין ב**בן יהוידע** (הוריות יב:) שטעם הדבר משום שאמרו יהא אדם 'רגיל', ורגילות אינה פחותה משלושה פעמים.

והחושש מתולעים וכד' באחד ממינים אלו או שאינו אוכלם מסיבה אחרת, כתב **כה"ח** (אות ו) שיכול לומר את היהי רצון גם על ראייתם בלא לאוכלם, שהרי בחלק מהגרסאות מובא (שטמ"ק ועוד) 'יהא רגיל למחזי' במקום 'למיכל', ואף יכול לאומרו בלא לראותם כלל.

<u>סעיף ב':</u>

ראש של כבש

כתב ה**טור** ואוכלין ראש כבש והריאה, לומר נהיה לראש ולא לזנב והריאה לפי שהיא קלה. כתוב ב**הגהות אשירי** (ר"ה פ"א סי' ה) אנו נוהגין לאכול ראש איל ודבש חי ומטבילין את הראש בדבש. וב**מרדכי** (יומא סי' תשכג) כתוב בשם הגאונים, על ראשי כבשים שאנו אוכלים כדי שישמענו הקב"ה לטובה בראש השנה וישימנו לראש ולא לזנב. ומה שאנו אוכלין טיסני ובשר שמן ושותין דבש וכל מיני מתיקה, כדי שתהא השנה הבאה עלינו מתוקה ושמנה, וכן כתוב בספר עזרא "אכלו משמנים ושתו ממתקים".

מרן ה**שו"ע** פסק שאוכלים ראש כבש לומר: נהיה לראש ולא לזנב, וזכר לאילו של יצחק. וכ"כ **שע"ה** (קי, ז), ועיין **ז"ר** (סק"ב). וה**רמ"א** הוסיף בשם מהרי"ל שיש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, שאגוז בגימטריא חטא, ועוד שהן מרבים כיחה וניעה ומבטלים התפילה. וה**שת"ז** השמיט את הטעם הראשון של אגוזים, ש"גימטריא זה אין לו טעם ולא ריח" (רביד הזהב כאן), וגם **מהרי"ץ** (סג.) לא הזכיר את הגימטריא. וע"ע **סב"ל** (ד"ה שהם מרבים).

---

[13] אמנם הוא עצמו כתב (סוף הע' א) שמנהג זה לא היה נפוץ כ"כ [שהרי לא נזכר ברמב"ם, ולא בתכאליל קדמוניות כפי שהעיר ר' אלחנן מנצור (שם, עמ' פט, הע' 2)], ולכן העתיק (ס"ז) את כל הסדר מהסידור הגר"י צובירי. וקצת תמיה לי שלא הבחין בין דעת השת"ז ומהרי"ץ לבין המנהג שהעלה הגר"י צובירי.

עוד כתב ה**רמ"א** שנוהגים שלא לישן ביום ראש השנה (ירושלמי: מאן דדמיך בריש שתא, דמיך מזליה), ומנהג נכון הוא. וה**אר"י** (מובא במג"א סק"ו) אמר שאחר חצות מותר לישן, שכבר נתעורר המלאך ע"י התפילות והתקיעות. והב"ח (סימן תקצ"ז ד"ה כתב בספר) כתב שה**ר"מ מרוטנבורג** ישן בראש השנה. והיושב בטל כישן דמי!! וכ"פ ב**שע"ה** (קי, כ). אולם המנהג בתימן היה שלא הקפידו בכך, כפי שכתב ה**גרשי"ה** (שם, עמ' רסה), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' שצו), **ערי"ש** (תקפג, ט), ה**גר"פ קורח** (הובא בז"ר סק"ג). ונראה שכן יש לדייק מ**מהרי"ץ** (ע"ח עט:) שכתב "יש נוהגים שלא לישן...".

והישן בלילה, כתב **כה"ח** (אות לט) וכן הביא מה**בא"ח** (נצבים סי"א) שצריך להתעורר משנתו קודם עלות השחר. וה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה א, כג) כתב שאין צריך לקום בעלות השחר, שסומכים על כך שהיום הולך אחר הלילה. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' קפד) כתב שחומרא יתירה היא, ובפרט אם ישב ולמד בלילה.

תשליך

טעם אמירת סדר תשליך הוא ע"פ מ"ש ב**מדרש תנחומא** (וירא ס"ס צט):

> "וכי מאחר שאין דרך מרובה למה נתעכב [אברהם] ג' ימים? אלא כיון שלא שמעו לשטן, הלך ונעשה לפניהם כנהר גדול שלא יוכלו לעבור. אמר אברהם: אם יורדים הנערים מתיירא אני שמא יטבעו. ירד, עמדו להם המים עד צואריהם. תלה אברהם את עיניו לשמים ואמר: רבון העולמים נגלית עלי ואמרת לי אני יחיד ואתה יחיד, הודע שמי בכל העולם והעלה בנך לעולה, ולא הרהרתי אחר דבריך ולא עכבתי מאמריך. ועכשיו באו מים עד נפש. אם טובע יצחק בני, היאך יתיחד שמך? מיד גער הקדוש ברוך הוא בשטן והלך לו"

כתב ה**רמ"א** שהולכין אל הנהר לומר פסוק: ותשליך במצולות ים כל חטאתינו וגו' (מיכה ז, יט). והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ה) שהנהר יהיה עם דגים חיים. אך הוסיף שיש אומרים שיהיה או נהר או באר, ומשמע שדגים חיים אינם מעכבים, וטוב אם הם מחוץ לעיר.

לגבי תשליך בשבת, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קפז) שמנהגינו שאף כשחל יום א' דר"ה בשבת עושים תשליך. וכשאמירת סדר התשליך מתקיימת מחוץ לעירוב יש למנוע אמירתו בר"ה שחל בשבת, שלא ייכשלו בהוצאת המחזורים לרשות הרבים. וכן מנהג המקובלים וכפי שכתב בשו"ת **תורה לשמה** (סי' קמה) שע"פ הקבלה יש לומר התשליך אפילו בר"ה שחל בשבת. אך ב**מ"ב** (סק"ח) כתב שמנהגם שלא לעשות תשליך בשבת.

ו**מנהג תימן**, שבצנעא לא עשו כלל אלא יחידי סגולה, כך נראה מ**מהרי"ץ** (שם) שהשמיט העניין, וכ"כ ה**גרשי"ה** (שם, הע' 35), ה**גר"י קאפח** (הליכו"ת עמ' 32. שינויי מנהגים אות ז), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תכט), **ערי"ש** (תקפג, ח), **שע"ה** (קי, כ), **מצפונות יהודי תימן** (עמ' 118). אולם הרבה מהשאמי מחוץ לצנעא נהגו כדברי הרמ"א, ראה דברי ה**גר"ע בסיס** (הובא בסב"ל סד"ה והולכים), **נחלת יוסף** (דף ו:).

סימן תקפ"ד - קריאת התורה בר"ה

<u>סעיף א':</u>

☙ הלל בר"ה ויו"כ

שנינו בר"ה לב:

"... מכלל דבראש השנה ליכא הלל, מאי טעמא? - אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה?"

וכ"פ ה**רמב"ם** (חנוכה ג, ו) וה**שו"ע** שאין אומרים הלל בר"ה וביו"כ. וכתב ה**ט"ז** (סק"א) שאע"פ שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין, צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין וע"י כך נזכה לזכות.

ה**מגן אברהם** (סק"א) התקשה היאך האומרים תהילים בכל יום והזדמן להם לומר פרקי ההלל יאמרוהו? ותירץ דכיון שאין אומרים אותו דרך שירה, אלא כתחינה ובקשה שרי, שהרי מנהג פשוט לגמור התהלים בליל יו"כ. ועוד, דקי"ל (שבת קיח:) הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, והיאך יש האומרים את כל התהילים בכל יום? אלא ע"כ כדפרישית. וכמותו פסק ה**שת"ז** (סק"א).

☙ פיוטים בתפילה

ה**טור** בסימן סח הביא מחלוקת ראשונים בזה, ש**רמ"ה** כתב שאסור להפסיק בברכות ק"ש לומר הקרוב"ץ (פיוטים שהיו נוהגים לומר באמצע ברכות ק"ש. והוא ר"ת קול רינה וישועה באהלי צדיקים[14]). שהרי שנינו (ברכות יא.) 'מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך', ועוד שנינו (מ:) כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא י"ח, וכ"פ הרמב"ם בתשובה (סימן לב). <u>אמנם</u> רבים מהראשונים כתבו שאומרים הקרוב"ץ ומהם **רב עמרם** גאון, רב כהן צדק, רב פלטוי גאון, רבנו יונה ורב סעדיה גאון. ו**מהרי"ל** כתב שהיה נזהר לומר הקרוב"ץ והיה כועס על הבחורים שהיו לומדים בזמן הזה ולא אומרים אותו, וגם הראשונים אשר תקנום היו גדולי עולם כמו ר' אלעזר הקליר וחבריו. וכ"כ הראב"ד. ומה שאמרו "מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך", כתב הרשב"א שהוא רק אם יש ברכה לפניה ולאחריה אבל בשאר נוסח הברכה לא נתנו חכמים שיעור שיאמר כך או כך.

לעניין הלכה, כתב מרן ה**שו"ע** שנכון למנוע מלומר הפיוטים בברכות ק"ש משום דהוי הפסק. וה**רמ"א** הביא שהמנהג לאומרו בכל המקומות. ב**חזון עובדיה** (עמוד ק) פסק שנכון להניח את אמירת הפיוטים לאחר החזרה של שחרית כדי שלא להפסיק באמצע נשמת. ובשו"ת **שמש ומגן** (ח"ג סי' נט אות א) כתב שנהגו במרוקו להפסיק בפיוטים באמצע נשמת, ובין ישתבח ליוצר.

---

[14] וע"ע במלואים לפסקי מהרי"ץ (סי' כב אות ג).

ועיין ב**פסקי תשובות** (תקפד, א) שברוב המקומות נהגו שלא לומר פיוטים באמצע ברכות ק"ש, ורק בחזרת הש"ץ נהגו לאמרו. וכן מנהג תימן שלא לומר כלל פיוטים אלו או לאמרם לפני פסד"ז, ראה **מהרי"ץ** (ע"ח סג.), **גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' קלא), **גר"י קאפח** (הל' ק"ש פ"א אות כא). וע"ע ב**גר"ח כסאר** (החיים והשלום סי' קעח).

אבינו מלכנו

מקור המנהג לומר אבינו מלכנו, מובא ב**כלבו** מהגמ' בתענית כה: שפעם אחת גזרו תעניות ולא נענו וירד ר"ע לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, ומיד נענה. וכשראו הדור שנענה באותה תפילה הוסיפו עליו דברי בקשות ותחנונים וקבעום לעשרת ימי תשובה.

כתב מרן ה**ב"י** שבר"ה אומרים אבינו מלכנו חוץ מ'חטאנו לפניך' וכיוצ"ב דבר שיש בו הודאת חטא, שהרי אין אומרים וידוי בר"ה. אך ה**דרכי משה** כתב שאין המנהג כן. וכ"פ בהגה שאומרים בר"ה אבינו מלכנו כסדר. ו**מנהג תימן** כמרן, ולכן השמיט השת"ז (סק"ב) את דברי הרמ"א. וכ"כ מהרי"ץ (ע"ח סד.), הגרשי"ה (שם, עמ' רסב), הגר"י צובירי (כנה"ג עמ' קפב), שע"ה (קיא, ג), ערי"ש (עמ' קלג).

כתב ה**ר"ן** (ר"ה ט. ד"ה מכלל) שאין אומרים בשבת אבינו מלכנו, וכ"פ ה**רמ"א**. וכן **מנהג תימן**, ראה שת"ז (סק"ג), מהרי"ץ (ע"ח סד.), גרשי"ה (שם), גר"י צובירי (שם עמ' קפ), שע"ה (שם)[15]. <u>מנגד</u>, ה**רשב"ץ** (ח"ג סימן קעו) כתב שהמנהג לומר אבינו מלכנו בין בר"ה בין בשבת, ואע"פ שהר"ן לא כתב כן טעה בזה. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קד), אך את הזכרת חטא ועוון מדלגים, ומי שמנהגם להיפך יישארו במנהגם.

<u>סעיף ב':</u>

קריאת התורה

כתב ה**טור** שמוציאים שני ספרים, באחד קוראים חמישה עולים בפרשת "וה' פקד את שרה" עד "ויהי אחר הדברים האלה". ואם חל בשבת קוראים שבעה עולים, ומפטיר קורא בקורבנות בפרשת פינחס, וההפטרה "ויהי איש אחד מן הרמתים" (שמואל א, א). וכתב ה**ר"ן** שהטעם שמפטירים בזה, משום ששרה וחנה נפקדו בר"ה, כדאיתא בר"ה (יא:). וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

נחלקו האחרונים כיצד ינהגו אם טעה והשלים את הקריאה בארבעה עולים: לדעת ה**שערי אפרים** אם לא אמר עדיין קדיש ישלים את העולים בפרשת העקידה שאחריה. ואם אמר קדיש יסמוך על קריאת המפטיר שעולה למניין הקרואים. <u>מנגד</u>, ה**חתם סופר** (סימן קסט) פסק שאם השלים הפרשה בארבעה עולים לא יאמר קדיש ויסמוך על עליית המפטיר שתצטרף.

כתב ה**כל בו** שיש מקומות הנוהגים לעלות את התוקע באחד מחמישה עולין. וכ"פ ה**רמ"א**. וכן **מנהג תימן**, ראה שת"ז (סק"ה), שע"ה (קי, יב), ערי"ש (תקפד, ד) **[**והמנהג להעלותו עליית חמישי**]**.

---

[15] וע"ע בז"ר (סק"ג) שחקר מה עיקר הטעם אליבא דשת"ז ומהרי"ץ, כדעת הר"ן או הלבוש והנפק"מ ביניהם. וראה עוד בארות משה (ס"ק קצח).

וכתב ה**לבוש** שיש הנוהגים לעלות גם את הש"צ של מוסף, וכן נוהגים ביו"כ. וכתב ה**אליה רבה** שמנהג זה לא חל על מי שמקבל כסף עבור התקיעה והתפילה.

<u>סעיף ג':</u>

☙ הוצאת ס"ת ממקומו לצורך קריאה

שנינו בירושלמי (יומא ז, א):

> "בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה. והכא תימא מוליכין תורה אצלו? א"ל ע"י בני אדם שהם גדולים התורה מתעלית בהם..."

כתב המרדכי (ר"ה פ"א סי' תשי) בשם **מהר"ם** מרוטנבורג (סימן כג) שבני אדם החבושים בבית האסורים אין מביאים להם ס"ת אפילו בר"ה וביו"כ. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

<u>סעיף ד':</u>

☙ ברית מילה בר"ה

כתב ה**הגהות אשירי** (ר"ה א, ה) שבראש השנה מלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר. וכתוב ב**תרומת הדשן** (סימן רסו) שהטעם משום שהסדר הוא ברית אברהם (ברית מילה) ולאחר מכן עקידת יצחק (תקיעה בשופר של איל). וה**רוקח** כתב שהטעם הוא משום שהשכינה אצל התורה. וה**גר"א** כתב הטעם משום שהמילה מצויה יותר מתקיעת שופר, ותדיר קודם.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שמלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר. והמגן אברהם (סק"ז) כתב בשם **כנה"ג** שנהגו למול אחר יציאת ביהכנ"ס, משום שבזמנם היה המנהג למול בבית התינוק והיה טירחא דציבורא ללכת עד למקום המילה ולאחר מכן לחזור לתפילה בבית הכנסת. אך אנו לא נוהגים כן משום שמלין בביהכנ"ס. ומ"מ כתב ה**מטה אפרים** שגם אם מלין בבית התינוק, היכא שאין ביתו רחוק עדיף טפי למול קודם התקיעות כדי שיהא להם זכות זו.

ו**מנהג תימן** היה לימול בבית התינוק [בכל ימות השנה] ולכן לא נהגו כשו"ע, כיון שיש בכך טרחת הציבור כפי שכתב כנה"ג הנ"ל. ראה **שת"ז** (סק"ו), **ערי"ש** (תקפד, ז), **שע"ה** (קי, יט). אמנם כאן בארץ שלא נוהגים כן, ראה ב**ז"ר** (סק"ו) שהאריך בעניין. ומלשון ה**גרשי"ה** (שם, עמ' רסג) משמע שגם כאן נהגו לעשות זאת בגמר התפילה, אף שעושים בביהכנ"ס.

והביא ה**ט"ז** (סק"ב) ששמע שהרב פיווש מקרקא היה מל בר"ה ולא קנח פיו לאחר המילה, אלא כשפיו בדם המילה היה תוקע בשופר לערב מצות מילה בשופר. וכתב ה**מטה אפרים** (הובא במ"ב ס"ק יב) שמ"מ יקנח פיו מבחוץ וגם ירחץ ידיו משום כבוד הברכה. וה**דגול מרבבה** כתב שיש לחוש שיישאר דם ויתייבש בפי השופר, ולא עדיף מציפהו זהב. וכן יש חשש שיכנס דם לשופר. ועיין בשערי תשובה שלא חשש בזה לחציצה.

ובשבת שאין תקיעות שופר, כתב הדרכי משה בשם ה**מהרי"ל** שמלין לאחר אשרי, וכ"פ ה**מגן אברהם**. וה**אליה רבה** כתב שגם בשבת מלין קודם אשרי כדי שלא יהא הפסק גדול לקדיש.

סימן תקפ"ה - ברכת השופר

סעיף א':

תקיעה מעומד

כתב ה**רמב"ם** (ג, י) שהתוקע עומד. וכתבו הטור וההגהות מיימוני (שם) בשם ה**סמ"ק** שצריך שיתקע מעומד דכתיב "יום תרועה יהיה לכם" וילפינן מ'לכם' האמור בעומר. וספירת העומר מעומד דכתיב "מהחל חרמש בקמה" אל תקרי בקמה אלא בקומה. ו**רבנו מנוח** (שם) כתב שהטעם לעמידה היא מפני כבוד הציבור, או משום ברכת המצווה. ואם רצה לתקוע מיושב, יצא יד"ח. וראה ב**יד פשוטה** שהביא לכך מקורות מהגאונים. מרן ה**שו"ע** פסק שצריך לתקוע מעומד.

הדרכי משה הביא בשם ה**כל בו** שיש נוהגים לתקוע ביום ראשון של ר"ה בבימה, וביום השני במקומו. וכתב שאין אנו נוהגים כן, אלא תוקעים בשני הימים בבימה. וכ"פ ה**רמ"א**. וכן מנהג תימן, ראה **שע"ה** (קי, טו) ו**סב"ל** (ד"ה ונוהגים). וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' קמ).

כתב ה**מגן אברהם** (סק"א) שאין לסמוך על דבר שאם יינטל אותו דבר יפול. וכ"כ **שת"ז** (סק"א) ו**מהרי"ץ** (ע"ח ע.). מנגד, דעת ה**חיד"א** (ברכ"י חו"מ סימן טו אות ג) בשם הריב"ש (סימן רסו) שכל דבר שהחיוב לעמוד בו אינו אלא מדרבנן ונלמד מאסמכתא בלבד, סמיכה על דבר אחר נחשבת כעמידה גם באופן שאם יינטל אותו דבר יפול, וכתב הברכ"י שאף בעמידה בתקיעת שופר הדין להקל. אך כתב בשעה"צ (אות ב) שלא העתיק דבריו משום שרבים חולקים עליו, אולם במקום הדחק נראה שיש לסמוך עליו.

כתב הברכי יוסף בשם ה**רדב"ז** (ח"ד סי' א'קא) שהציבור השומעים את התקיעות לא הטריחום לעמוד בשעת התקיעות משום כבוד ציבור, וכן משום שעתידים לשמוע את התקיעות שוב מעומד כשיתקעו על סדר התפילה[16]. ולפ"ז כתב המ"ב (סק"ב) שאם יחיד שומע תקיעות לצאת בהם, ואינו עתיד לשמוע על סדר הברכות, צריך מדינא לעמוד לכתחילה בשעת התקיעות. וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' קכב). אולם ב**רמב"ם** (ג, יב) מבואר בהיפך, שכתב: "אבל היחיד... בין מעומד בין מיושב[17], ואין בזה מנהג". וע"ע כנה"ג (הגה"ט) מש"כ על הרדב"ז.

כתב ה**מ"ב** (סק"ב) שעכשיו מנהגם שהציבור עומד בתקיעות שלפני מוסף. אולם מנהג הספרדים והתימנים לשבת, ראה **חזו"ע** (עמ' קכב), **בא"ח** (ש"ר, נצבים, אות טו. וע"ש שהביא מנהג

---

[16] וע"ע במהרי"ץ (ע"ח ע.) לטעמים נוספים, ובבארות משה שם (ס"ק רעג). ולפי טעמו השני של הרדב"ז לכאורה קשה על מנהג הבלדי שתוקעים רק עשר קולות במוסף, ולפ"ז היו צריכים לעמוד בשלושים תקיעות דמיושב. ובבארות משה (ס"ק רעב) תירץ שכיון שהעמידה רק מדרבנן, כך תיקנו חז"ל שהעמידה היא בסדר הברכות בלבד. וע"ע שם (ס"ק רנ) אלו תקיעות נחשבות עיקר לפי מנהג הבלדי. וע"ע במילואים שם (סי' י).

[17] כך היא הגירסא ע"פ כתה"י, ודלא כדפוסים שהוסיפו תיבת 'יצא', ממנה משמע שיחיד מיושב יצא בדיעבד. וכמו שהעיר על כך הגר"י קאפח (ג, אות כו).

חלק מהמקומות לעמוד רק בשעת הברכה. ועיין חזו"ע הנ"ל), **גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסד הע' 27), **שע"ה** (קי, טו).

סעיף ב':

'לשמוע קול שופר' ו'שהחיינו'

כתב הרא"ש (ר"ה פ"ד סימן י') בשם **ר"ת** שיש לברך 'על תקיעת שופר' משום דעשייתה היא גמר מצותה, ולדעת ר"ת כל מצוה הנעשית מיד מברכים עליה 'על', וכשיש בה שיהוי מברך ל..., ולדעת ה**רמב"ם** (ברכות יא, טו) כיון שצריך להוציא אותו ואת אחרים ומצוה זו חובה מברך ל..., ול**ר"ן** הכל תלוי אם יכולים לקיים את המצוה ע"י שליח או לא. וכ"ד ה**סמ"ג**.

אך הראבי"ה הביא **ירושלמי**[18] שצריך לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לשמוע בקול שופר' ו'שהחיינו'. ולאחר מכן תוקעים. וכ"כ **בה"ג** שאין לברך 'לתקוע בשופר' או 'על תקיעת שופר' משום שבשמיעת קול השופר הוא יוצא י"ח המצוה ולא בתקיעת השופר, שהרי התוקע לתוך הבור או הדות (ר"ה כז:) לא יצא אע"פ שתקע בשופר. וכ"כ ה**רמב"ם** (שופר ג, י. שו"ת סי' קמב). מרן ה**שו"ע** פסק כדבריהם להלכה שמברך לשמוע קול[19] שופר ושהחיינו. כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שבדיעבד אם ברך לתקוע בשופר או על תקיעת שופר יצא. והביאו **שת"ז** (סק"ב)[20]. וה**פרי מגדים** הוסיף שאף אם אמר לשמוע בקול שופר יצא.

כתב בשו"ת **בנין עולם** (סי' לא) שאם נטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר, אינו צריך לברך שוב. אבל אם לקחו השופר בין הברכה לתחילת התקיעות צריך לברך. אך אם השופר השני היה לפניו כתב המ"ב לקמן שא"צ לברך. וב**כה"ח** (אות טו) כתב שבכל מקרה לא מברך שוב משום סב"ל.

מי שיצא כבר

דעת **ר"ת** שתמיד התוקע מברך, שהרי לדעתו המצוה בתקיעה. אך לדעת ה**רמב"ם** שהמצוה בשמיעה מצאנו שיטות שונות:

כתוב ב**תרומת הדשן** (סימן קמ) דמי שכבר יצא י"ח תקיעת שופר ובא לתקוע כדי להוציא את חברו, מעיקר הדין לא יברך התוקע אלא השומע, אבל אין נוהגין כן. גם ב**רמב"ם** (ברכות יא, י) מצאנו שהעושה מצוה לאדם אחר אינו יכול לברך שהחיינו, אלא רק על מצוה שעשה לעצמו. וכתב הב"י שלכאורה נראה מדבריו שמי שכבר יצא י"ח התקיעה לא מברך שהחיינו אם תוקע בשביל אחר, אך אפשר שהרמב"ם לא איירי אלא במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו אפילו כשעושה אותה לאחרים. וראה ב**גר"י קאפח**

---

[18] עיין בקרבן נתנאל אות ד שכתב שלא מצא את הירושלמי. וע"ע בהגהות והערות על הטור אות ג.

[19] לשון הירושלמי שהביא הראבי"ה 'בקול', אך הט"ז סק"ב כתב שאין לומר לשמוע בקול, דזה הוה משמע שהוא ציית לקול השופר. והמג"א סק"ב כתב ש'בקול' משמע לעשות רצונו. וכ"כ בחזו"ע עמ' קטו.

[20] וז"ל מהרי"ץ (ע"ח ע.): "ומברך לשמוע קול שופר, כגירסת הרי"ף והרמב"ם ובה"ג, וכ"כ רה"ג הלכה רווחת בישראל כן, ומינה לא תזוז". ועיין ז"ר (ססק"ב).

(שם, אות יט) שביאר דעת הרמב"ם שהכל תלוי אם מי שיוצא יד"ח נמצא עמו או לא. כגון בקביעת מזוזה או עשיית מעקה, שיכול לעשותו שליח, אם נמצא עמו אינו מברך לו שהחיינו אלא רק ברכת המצוות, ואם נמצא עמו מברך אף שהחיינו. וע"ע כנה"ג ופר"ח והגר"א (כאן) בהבנת דעת הרמב"ם. וה**רמ"א** פסק כתה"ד להלכה שתמיד התוקע מברך שתי ברכות. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שמנהג זה הוא לאנשים שאין יודעים, אבל מי שיודע יברך לעצמו ויוצא אליבא דכו"ע. והביאו **שת"ז** (סק"ג). ו**מהרי"ץ** (ע"ח ע.) הביא דברי הרמ"א, ואח"כ כתב שצריך לחוש לדעת הרמב"ם[21]. וכתב ב**שער הציון** (אות טו) שדוקא אם הם פחות מעשרה, אך אם השומעים עשרה, אז אף אם יודעים בעצמם לברך אחד מברך והשאר יוצאים שלא לחלק בין ציבור לציבור. וכתב ה**מ"ב** (סק"ה) שמנהג העולם להקל לצאת ע"י התוקע בכל גווני ואין למחות בהם.

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קטז) שיכול התוקע כשהוא מוציא אחרים י"ח גם לאחר שהוא כבר יצא, שיברך להם שתי הברכות, לתקוע בקול שופר ושהחיינו. וכ"פ ב**בעתה אחישנה** (עמ' לד).

סדר התקיעות

כתב **אבי העזרי** וה**רמב"ם** (ג, י) שמברך שהחיינו ותוקע תשר"ת שלוש פעמים ותש"ת שלוש פעמים ותר"ת שלוש פעמים. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

כתב ה**רמ"א** שטוב לתקוע בצד ימין אם אפשר, טעם הדבר משום דכתיב 'והשטן עומד על ימינו לשטנו', וכן משום שבשמאל התפילין מגנים כבר, ולכן כתב ה**מג"א** שאיטר יד יתקע בשמאל. אך בשעה"צ (ס"ק יח) כתב שלא העתיק דבריו משום שלטעם הראשון תמיד יתקע בימין. גם השת"ז (סק"ו) השמיט את הטעם השני שכתב המג"א. וב**ז"ר** (שם) כתב שכן המנהג, ולעולם תוקע בימין. ו**כה"ח** (ס"ק כט) כתב שאם א"א, אין להקפיד בכך.

טעם נוסף לתקיעה בצד ימין, כתב ה**באור הלכה** (ד"ה וטוב) בשם ר' מאיר שמחה הכהן, משום שהגמ' בר"ה (לד.) לומדת מחצוצרות המלחמה על תקיעת שופר, וכתוב (שופטים ז) אצל המלחמה בגדעון "וביד ימינם השופרות לתקוע".

עוד כתב ה**רמ"א** וכן יהפוך השופר למעלה שנאמר 'עלה אלדים בתרועה'. ועיין סב"ל (ד"ה וכן יהפוך).

---

[21] ובבארות משה (ס"ק רפו) כתב שכיון שיש הבנות אחרות ברמב"ם לפיהן יכול התוקע לברך גם שהחיינו, כיון שאין ראיה מכרעת בדעת הרמב"ם, יש לתפוס כדעת הרמ"א. ובז"ר (סק"ד) כתב שמנהג העולם כרמ"א, שהרי בקריאת המגילה נוהגים שהקורא מברך את כל הברכות אע"פ שיצא כבר. אך כיון שהשת"ז ומהרי"ץ פסקו כמג"א, הבוחר יבחר. והסכים עמו הגר"פ קורח. ובשע"ה (קי, יח) פסק בפשטות כדעת השת"ז ומהרי"ץ.

סעיף ג':

התחיל לתקוע ולא יכול להשלים

דעת **ר"י**, **רא"ש** (ב, יא), המ"מ (ג, יא) בשם **רב האי**, והמרדכי (סימן תשכא) בשם **רבנו יואל** שאם התחיל לתקוע ולא סיים, משלים אחר. ואפילו כמה אנשים יוצאים בברכה שברך הראשון, משום שהראשון מברך בשביל כל הציבור ותוקע, ומדוע שיברך השני? וגם אם ברך ולא תקע כלל, השני תוקע בלא ברכה. אך בתנאי שהיה שם בשעת הברכה של הראשון.

וכתב ה**טור** וברכה שברך הראשון אינה לבטלה שהרי יוצא בתקיעת השני. וכתב ה**ב"י** דלא דק, שמדברי הטור נראה שאינה חשובה לברכה לבטלה כיון שהשני יוצא בברכתו ותלה הדבר בכך שיצא בתקיעת השני. אלא כיון שהשני יוצא בברכתו, גם אם הוא לא יצא בתקיעת השני לא היתה ברכתו לבטלה. וה**ט"ז** (סק"ג) כתב שדברי הטור הם ע"ד שכתב הרמ"א (רפד, ד) שאם קראו למפטיר מי שאינו יודע לקרות ההפטרה יכול אחר לאומרה אבל לכתחילה לא יעשה כן, וה"ה כאן שלכתחילה לא יברך ע"ד שיתקע אחר, ובדיעבד שרי. ועיין ב**פמ"ג** (יו"ד סי' א משב"ז ס"ק יז) שאין לחלק המצוה, אלא התוקע הוא יברך. אך מדברי הט"ז משמע שאם נשאר שם מותר, וכ"נ מדברי המ"ב לקמן (תקפט, ד) שאחר יברך בשבילו. וע"ע **סב"ל** (ד"ה ולא).

מרן ה**שו"ע** הביא דברי הראשונים הנ"ל להלכה, שאם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים, ישלים אחר ואפילו ג' או ד'; ודי בברכה שבירך הראשון, והוא שיהיו שם התוקעים האחרונים בשעת ברכה; ואפילו אם בירך ולא יכול לתקוע כלל, השני תוקע בלא ברכה ולא הויא ברכה לבטלה.

ואם תקע בכמה בתי כנסיות, כתב ה**מטה אפרים** (סעיף ט) שרצוי לכוון לצאת בתקיעות הראשונות משום מצוה הבאה לידך אל יחמיצנה. ועוד, שמא לא יוכל לתקוע אח"כ מאיזו סיבה, אך **אלף המגן** (סכ"א) ועוד כתבו שלא יכוון לצאת עד התקיעות האחרונות לחשוש לדעת הגאונים שבמצוה דאו' לא אמרינן אע"פ שיצא מוציא, ולכן יברך רק באחרונה. ובשו"ת הר צבי (ב, פו) כתב בשם ה**אדר"ת** שיעשה פשרה ויכוון על תנאי.

סעיף ד':

אין הש"צ תוקע

כתבו הרא"ש (פ"ב סימן ד') והר"ן (ט. ד"ה וכתב רבנו) ורבנו מנוח (ג, יא) בשם **רב האי** מדקאמר 'מתקיע' (לב:) ולא אומר תוקע, אלמא אחר תוקע ולא ש"צ. וכתב ה**רא"ש** שטעם הדבר הוא משום מ"ש (ברכות לד.) העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף, פי' שמא תיטרף דעתו בעניית אמן ואז לא ידע מהיכן יתחיל לחזור, ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו, מזה הטעם עצמו, ואם הוא בטוח שנושא כפיו וחוזר לתפלתו ואינו מתבלבל, רשאי. וכן הטעם בכאן דתקיעה ודאי לא הוי הפסק, הלכך אם הוא מובטח שחוזר לתפלתו רשאי לתקוע. וכ"כ **בעל העיטור**.

מרן ה**שו"ע** פסק כדבריהם להלכה, שאחר תוקע ולא הש"צ ואם מובטח שיחזור לתפילתו רשאי לתקוע. ה**כל בו** כתב שהש"צ רשאי לתקוע תקיעות דמיושב משום דלא שייך בהו האי טעמא. ה**רמ"א** הביאו להלכה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ט) שאם אינו מובטח, אע"פ שאין שם אחר לא יתקע עד לאחר התפילה. והוסיף שמ"מ אם מתפלל מתוך סידור בודאי מובטח. אך ה**ט"ז** (סק"ה) כתב שלא נהירא שבגלל חשש שלא יחזור יבטלו את התקיעות (לכאורה אינו מדויק, שהשינוי הוא רק אם יתקע על סדר התפילה או לאחר התפילה. אך מ"מ לא יתבטלו התקיעות), לכן לדעתו אמרינן דמן השמים יסייעוהו לעשות כהוגן. ה**מ"ב** (ס"ק יד') הביא את שתי הדעות, וכתב בשעה"צ דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ה**שת"ז** (סק"י) פסק כמג"א. ועיין ז"ר שהסתפק בדעתו.

ומשמע ב**טור** שאפילו אם יש אחר שיתקע יכול הש"צ לתקוע אם מובטח שלא יתבלבל, וה**ב"ח** כתב בשם רש"ל שאם יש אחר לא יתקע. **מג"א** ו**שת"ז** (סק"י) פסקו כטור.

הרמ"א הביא את דברי ה**רמב"ם** (ג, יא) שהתוקע מיושב ראוי לו שיתקע גם מעומד משום 'המתחיל במצוה אומרים לו גמור'. וכל התקיעות הם מצווה אחת, כמש"כ **רבנו מנוח** (שם). ופסקה מרן לקמן תקצב, ד.

עוד כתב רמ"א, שנוהגים להקרות לתוקע את התקיעות מלה במלה. וכתב המג"א (ס"ק יא) בשם השל"ה שגם את התקיעה הראשונה יקריאו לו, ועיין בשעה"צ (ס"ק לא) שבמקום שאין מנהג, טוב יותר שלא יקראו לפניו תקיעה ראשונה משום הפסק. ו**מנהג תימן** שלא להקרות כלל לתוקע [למעט מנהג שרעב וביצ'א], ראה גרשי"ה (דש"ח, עמ' רסד הע' 27), שע"ה (קי, יב), סב"ל (ד"ה נוהגים).

כתב ה**מגן אברהם** בשם מהרי"ל פעם אחת לא היו יכולים לתקוע, והפך השופר וקרא לתוכו 'ויהי נועם' ושוב יכלו לתקוע. וכ"כ ה**שת"ז** (סק"ט) לעשות אם לא מצליח לתקוע. וכתב ה**דגול מרבבה** שזהו דווקא בתקיעות מעומד, אבל בתקיעות דמיושב הוי הפסק גמור בין ברכה לתקיעה. ועיין בשערי תשובה (סק"ז) שבאמת במעשה הנ"ל שלא היו יכולים לתקוע, בלא"ה היו עושים הפסק גדול והיה להם לברך שוב, וגם כעת שקראו לתוכו 'ויהי נועם' בירכו פעם נוספת, ולק"מ. וב**ז"ר** (שם) חלק עליו וכתב שאף לדעת הדגו"מ בדיעבד אינו הפסק אמירת 'ויהי נועם' כיון שייתכן שיעזור, והוי צורך המצווה. וב**כה"ח** (ס"ק מח) כתב שבין הברכה לתקיעה יאמר בלבו 'ויהי נועם', ואם כבר תקע יאמר בפיו. ועיין **מ"ב** (ס"ק יח) שאם שופר אחר מונח לפניו, א"צ לחזור ולברך.

סעיף ה':

הנוטל שכר לתקוע

שנינו בב"מ נח. "השוכר את הפועל לשמור הפרה והתינוק אין נותנים לו שכר שבת. וע"י הבלעה שרי". ובפסחים נ: איתא שאחד מהדברים שאין בהם ברכה הוא שכר מתורגמנים ששומעים מפי החכם ומשמיעים לרבים, ודין זה הוא משום דמיחזי כשכר שבת. אבל לא כתוב שאסור.

המרדכי (כתובות סימן קפט) הביא לגבי מיחזי כשכר שבת, שפסק **ר' ברוך** שיש לו חשש לגבי שכר החזנים ששוכרים אותם להתפלל בשבת. מנגד, **ר' שמואל** אמר שאין איסור, דהא נותנים שכר לקיים המצוות להתפלל. ותמה ה**בית יוסף** על ר' שמואל, וכי יעלה על הדעת שכדי לקיים את המצוות נחלל שבת? ומדוע התיר לקבל שכר? ותירץ שבגמ' בכתובות סד. לגבי מורד ומורדת שמוסיפים לה על כתובתה שיש בזה מיחזי כשכר שבת, אין בו איסור כלל אפילו מדרבנן, אלא שחכמים לא רצו לתקן להוסיף גם על שבת משום דמיחזי לאינשי כשכר שבת, וכן משמע בפסחים נ: שאחד מהכספים שאין בהם ברכה הוא שכר שבת, ואם היה בו איסור, לא הו"ל שאין בו ברכה אלא שיש בו איסור. ועוד, דמשמע שבזמנם היה דרכם לשכור מתורגמנין בשבתות וי"ט. אלא ע"כ לומר שאין בזה שום צד איסור אם שוכר מע"ש אלא שיש לחוש לכתחילה היכא דאפשר ובמקום מצוה לא חששו. והביאו **מג"א** (ס"ק יב). ה**ט"ז** (סק"ז) נשאר בצ"ע על הב"י שכתב (יו"ד סימן ער) עמ"ש במגילה כז. שהמוכר ס"ת אינו רואה סימן ברכה, דמשמע דכיון שאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרו. דלא כמ"ש כאן.

מרן ה**שו"ע** פסק שהנוטל שכר לתקוע שופר בר"ה או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וי"ט אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה.

לכאורה דברי השו"ע סותרים, שכאן כתב שאינו אסור אלא שאין בו ברכה, ולעיל בהל' שבת (סי' שו ס"ה) פסק בסתם שאסור לשכור חזנים להתפלל בשבת ויש מי שמתיר. מחמת קושיא זו, דחה ה**פר"ח** (כאן, סק"ה) את דעת מרן כאן, ופסק כדעתו בהל' שבת. אולם ה**שת"ז** הביא דברי המג"א והשמיט דברי הפר"ח, ראה ז"ר שפסק כך מחמת שכאן משנה אחרונה או מפני שכבר נהגו להקל בכך. וכן פסקו רוב האחרונים בדעת מרן, ראה **מנוחת אהבה** (ח"א עמ' רכז), **מ"ב** (שו, ס"ק כד), **חזו"ע** (שבת, ח"ו עמ' ג ואילך. הליכו"ע ח"ג עמ' קסז). וכן מתבאר דעת ה**גר"י קאפח** (הל' שבת פ"ו אות מו) להיתר. וכ"ד **מהר"י בדיחי** (חן טוב סי' לז) שנהגו לסמוך על המרדכי לענין שכירת תכשיטים ומלבושים לכלה [משום שבתימן לא שילמו מעולם על חזנות, ההיתר באופן זה לא היה ידוע, כמבואר בערי"ש (שו, ד. תקפה, א) וז"ר (שו, ס"ק יב. תקפה, ס"ק יא). וע"ע בסערת תימן (עמ' קח)], ו**ערי"ש** (תקפה, א. תשובה כהלכה סי' ד-ה). וב**מילואים לפסק"מ** (שבת, סי' לב. עמ' תיא ואילך) הסיק להחמיר בזה למנהג תימן שמעולם לא היה ידוע לשכור חזנים, אלא בשעת הדחק. וצ"ע אם לכך התכוון גם אביו ב**שע"ה** (סו, יא). וכ"ד ה**ישכיל עבדי** (ח"ז סי' יט) שכתב שיש לאסור מדינא כמו שסתם מרן בשבת, ומ"ש כאן שרק אין רואים סימן ברכה, כוונתו שיש גם איסור בדבר כדבריו בסי' שו'.

ועיין בשש"כ (כח, הע' קמה) שהביא בשם ה**גרש"ז אוירבך** שחזן המקבל שכר עבור תפילות בימים הנוראים, לא די שיהא חזן ביום חול רגיל כיון שלא נוטלים שכר על תפילה כזאת בדר"כ, אלא יהיה חזן בסליחות וכד' כך שיקבל את שכרו על התפילות בהבלעה. וב**ערוך השולחן** (שו, אות יב') ובספר תורת שבת (שו, סק"ח) כתבו שאם החזן מתאמן ועושה חזרות בשביל החזנות מותר לו לקחת כסף, כיון שהשכר הוא גם על טרחה זו, ולכאורה צ"ע שהרי השכר כולו הוא על החזנות בשבת עצמה ואינו מקבל שום שכר עבור ההכנות לחזנות, ואולי כתבו זאת רק כסניף לקהל וללמד זכות על הנוטלים שכר זה.

סימן תקפ"ו - דיני השופר

<u>סעיף א':</u>

דיני קרן השופר

בגמ' בר"ה כו. מבואר שכל השופרות כשרים חוץ משל פרה, ואע"ג שכל השופרות נקראים קרן, בפרה יש דין מיוחד, משום שכל השופרות נקראים קרן/שופר, אך של פרה נקרא רק קרן ולא שופר.

וכתבו ה**תוספות** (ד"ה קרן) שהטעם שלא פסלו גם של ראם מפני שהוא קרן ולא מצינו שקרוי שופר, משום שהמיעוט הוא רק לגבי אותם הקרויים שופר שהם חלולים מלשון שפופרת, אבל של ראם וצבי אינם חלולים ולכן פשוט שאינם כשרים שהרי אינם קרויים שופר כלל. וכ"כ הטור בשם ה**רמב"ן** שכל שופרות החיות שאינם חלולים פסולים לכו"ע. וה**ר"ן** (ד"ה וכתבו) הביא לגבי תיש שאינו נפסל אע"ג שנקרא קרן ולא שופר, משום שהוא וכבש בחד שמא מיקרי ולכן דינם אחד להכשר.

ה**טור** סיכם שישנם שלושה חילוקים בדיני השופר: א. השופרות הפסולים אפילו בדיעבד - פרה ושאר מיני חיות שהם עצם אחד. ב. שופרות הכשרים בדיעבד - חלולים אבל פשוטים. ג. שופרות שיוצאים בהם לכתחילה - שקרניהם חלולים והם כפופים. והעיר ה**ב"י** שאע"ג שכתב שמצוה מן המובחר לקחת של איל לא מנה אותו בחלק רביעי, כיון שלכתחילה יוצאים בשאר מינים אם הם כפופים. וה**רא"ש** (ג, א) הביא בשם הרמב"ן את החלוקות של כשרות השופר, ולא מנה כלל את השופרות הפסולים אפילו בדיעבד משום שאין שם שופר עליהם, ובמקום זה מנה את לקיחת שופר של איל בתור מצוה מן המובחר.

נחלקו רבנן ור' יהודה האם בר"ה תוקעים בשל יעל או בשל זכרים. ונפסקה הלכה כר' יהודה. ולדעת ה**רמב"ם** מחלוקתם היא לעיכובא וכיון דקי"ל כר' יהודה, נמצא שאין יוצאים אלא בשל איל. וכ"פ בהלכותיו (א, א) שכל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבש. וכתב הב"י שפשוט הוא שהרמב"ם קפיד גם על כך שהשופר יהיה כפוף, שהרי ר' לוי שאמר מצוה בכפופים, אמר דבריו אליבא דר' יהודה. וכן הסביר הר"ן ברמב"ם. ומהר"ר **אליה מזרחי** טען בעד הרמב"ם מכח קושיית התוספות (כו: ד"ה של יעל) שקריטריון הכפופים אינו למצוה בעלמא אלא נלמד בג"ש והוא לעיכובא, שהרי אם הוא למצוה בעלמא משום 'כמה דכייף איניש טפי עדיף' מדוע הוצרך טעם זה ביובל שהתקיעה אינה אלא לסימן בעלמא? וע"כ לומר שר' יהודה לעיכובא קאמר. ועיין ב**גר"י קאפח** (שם, אות ח) שהאריך לבאר הבנת רבנו בסוגיא, והביא (אות ז) גם דעת רס"ג שיוצאים רק בקרן הכבש. וע"ע ב**יד פשוטה**. ועיין ב**ט"ז** (סק"א) שהסביר בדעת הרמב"ם שכבש לאו דווקא אלא ה"ה בכל שאר הבהמות הנכללות בזה, כמו איל ויעל, ולא בא הרמב"ם להוציא אלא פרה ושאר בהמות. ולדעתו שיטת הרמב"ם והרא"ש אחד הוא.

מנגד, דעת ה**ראי"ש** דלא פליגי ר' יהודה ורבנן אלא למצוה אבל בדיעבד כולהו מודי שיוצא בין בשל איל ובין בשל יעל, שהרי שנינו "כל השופרות כשרים חוץ משל פרה". ועוד, הרי בתורה לא כתוב פשוט או כפוף אלא סתם 'תעבירו שופר' וכיון שכולם קרויים שופר מדוע נפסול אותם? וכ"ד ה**ראב"ד** ה**רמב"ן** ועוד.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה ששופר של ר"ה מצותו בשל איל וכפוף, ובדיעבד כל השופרות כשרים בין פשוטים בין כפופים, ומצוה בכפופים יותר מבפשוטים, ושל פרה פסול בכל גוונא, וכן קרני רוב החיות שהם עצם אחד ואין להם מבפנים זכרות פסולים.

עוד נחלקו מה עדיף, כפוף או איל: ונחלקו בזה ר' אבהו ולוי. לדעת ר' אבהו לכתחילה דווקא זכרים כדי לזכור העקידה וכ"פ ה**ראי"ש**. וללוי עדיף כפוף, וכ"פ ה**רמב"ן** כפי שהבאנו לעיל. ה**שו"ע** סתם ולא פירש. וכתב ה**ט"ז** (סק"א) שאע"ג שמרן הזכיר את הקריטריונים של איל וכפוף יחד, מ"מ אינם שוים. שכפוף הוא עיקר המצוה לכתחילה ואינו יוצא בפשוט לכתחילה, אבל איל הוא רק מצוה מן המובחר ואפילו לא בגדר 'לכתחילה'. וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ה) שכן הסכמת רוב הפוסקים, שחכמים תיקנו לתקוע בכפוף לסימן שיכפפו ליבם בתפילה, אך בשל איל זהו רק מנהג שנהגו לזכר העקידה. אולם ראה **ז"ר** שביאר בדעת ה**שת"ז** (סק"ד) שאין עדיפות לכפוף על איל, ושניהם שווים מחמת שמרן חשש לדעת הרמב"ם ולא פסק כדעת הרא"ש לגמרי שאיל הוא רק למצוה מן המובחר. ולכן השמיט דברי הט"ז. וכתב ה**ב"ח** שמ"מ גם בלקיחת שופר של איל יש עניין של הידור מצוה, במיוחד אם נצרף את דעת הרמב"ם לכך, ולכן אם מבקשים ממנו להוסיף עד שליש יוסיף, כדין הידור מצוה עד שליש.

ו**למנהג תימן**, הרוב המוחלט נהגו לתקוע בשופר המסולסל הידוע, ראה סער"ת (עמ' צט), גרשי"ה (דברי שלום חכמים, עמ' רסד), הגר"י צובירי (כנה"ג, אמת ויציב סי' נא, עמ' רמא ואילך), ערי"ש (תקפו, א). וע"ע שע"ה (ח"ד, קלד, הע' ב). אולם יש שהחמירו בכך, ראה ערי"ש (שם), הגר"ע בסיס (קונטריס אמת ליוסף עמ' 52), וכ"ד הגר"י קאפח (שם. הליכו"ת עמ' 32) ע"פ הרמב"ם.

בהמה טמאה: שנינו בשבת כח. שלמלאכת שמים לא הוכשרו אלא עור בהמה טהורה בלבד, ונ"מ לתפילין. הסתפק הר"ן (ד"ה ומיהו אע"ג) האם דין זה אמור גם בשופר משום שמלאכת שמים היא, ונשאר בצ"ע. וב**דרכי משה** כתב שטוב להחמיר.

ה**רמ"א** פסק שגם שופר מבהמה טמאה פסול. וכתבו ה**ברכי יוסף** ועוד שאין זה דין ברור ולכן אם אין לו אחר יתקע בו, אך לא יברך עליו שמא הוא פסול מדינא, וכשיזדמן לו אחר יתקע שוב אך בלי ברכה שמא כבר יצא בתקיעה הראשונה. וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ח).

סעיף ב':

שופר גזול

שנינו בירושלמי (סוכה ג, א):

"שופר עכו"ם ושל עיר הנדחת ר' לעזר אמר כשר. תני רבי חייה כשר תני רבי הושעיה פסול. הכל מודין בלולב שהוא פסול. מה בין שופר ומה בין לולב? א"ר יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הנייה ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום. א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא. ויש קול אסור בהנייה מה פליגין בשגזלו משופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו"

כתב ה**רמב"ם** (א, ג) "שופר הגזול שתקע בו – יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע, ואין בקול דין גזל". וביאר ה**מגיד** שהרמב"ם בא לחלק בין שופר הגזול ללולב ומצה הגזולים, ששופר אין צריך ליגע בו כדי לצאת י"ח אלא די בשמיעת הקול, אך בלולב חייב ליגע כדי לצאת י"ח ולפיכך כשהם גזולים לא יצא בהם. וה**ראב"ד** כתב שאפילו אם יהיה בקול דין גזל, 'יום תרועה' אמר רחמנא מ"מ. וע"ע ב**ט"ז** (סק"ב) שהלך ג"כ בדרך זו, שמהכתוב נראה שלא הוזכרה עשיית השופר כלל, ולכן איך שתהיה התרועה הרי היא כשרה. <u>מנגד</u>, ה**אור זרוע** כתב ששופר גזול פסול ותלה דבריו בירושלמי הנ"ל. וכ"ד ה**סמ"ג** (עשין מב) וה**רא"ה** (הובא בחידושי הר"ן בר"ה כח) שלא יוצאים בשופר הגזול, ונראה שטעמם משום שהמצוה אינה רק בשמיעה אלא גם בתקיעה.

שורש מחלוקת ראשונים זו נעוצה בהבנת הירושלמי כדלהלן. הרמב"ם וסיעתו סוברים דמכך שנחלקו ר' חייא ור' הושעיה בשופר של ע"ז ושל עיר הנדחת ממילא משמע שחולקים ג"כ בגזול האם לדמותו ללולב. ור' הושעיה לא פסל אלא בשגזלו משופה שהרי יש בו משום מצוה הבאה בעבירה, אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו שהרי קנאו בשינוי מעשה ושינוי השם ולא מיקרי גזול. והאור זרוע סובר דכיון שבבבלי (ר"ה כח.) מפורש שלא יוצאים בשופר של עיר הנדחת, א"כ נפסקה הלכה כר' הושעיה שפסל, ולכן גם שופר הגזול פסול כשגזלו משופה. והחולקים על האור זרוע יענו על ראייתו, דכיון שר' אלעזר סובר כר' חייא ור' יוסה, נשאר ר' הושעיה כמיעוט, ואפילו מה שפסל ר' חייא שופר של עיר הנדחת אינו מהטעם של ר' הושעיה - משום איסורי הנאה, אלא משום דכתותי מיכתת שיעוריה.

בדברי הרמב"ם יש לעיין טובא, שיטתו כאמור היא שעיקר המצוה בשופר היא השמיעה ולכן לא איכפת לנו מה קרה כביכול לפני שמיעת השופר. א"כ לכאורה יש לשאול מדוע השומע שופר ממי שאינו מחוייב לא יצא י"ח? הרי הוא שמע קול שופר! ה**אבני נזר** (סימן מ אות ו) הביא קושיא זו ותירץ כך: האבנ"ז מביא את מצות כתיבת ס"ת כדוגמא לכך שישנה מצוה על האדם שיהיה לו ס"ת, שהרי כתבו הפוסקים שאדם הכותב ס"ת ומביא אותו לבית הכנסת במתנה לא יצא י"ח המצוה, משום שהמצוה היא שיהא לאדם ס"ת. ובכ"ז אם הניחו לו אבותיו ס"ת לא יצא י"ח המצוה אע"פ שהס"ת שלו, ואם קנה ס"ת יצא י"ח המצוה משום שצריך מעשה לקיום המצוה. וה"ה לגבי תקיעת שופר שאע"פ שתכלית המצוה היא שמיעת השופר, צריך שיהא מעשה הקודם לה, ולכן אם אדם שאינו בר חיובא תוקע, נמצא שהקול נכנס לאוזנו ממילא ושמיעה איננה מעשה.

מרן ה**שו"ע** פסק כרוב הראשונים שהגוזל שופר ותקע בו יצא אפילו לא נתיאשו הבעלים ממנו. מ"מ כתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שאין לברך על שופר זה. וכ"ד ה**שת"ז** (סק"ח). עוד כתב המג"א שמותר לקחת שופר של חברו בלא דעתו ולברך עליו, ואין חשש שיתקע הרבה [כמו בספרים, ראה סי' יד ס"ד], שהרי ישנו חיוב ואין סיבה שיתקע יותר מכך. והביאו שת"ז. מ"מ כתב ב**שעה"צ** (אות כ) שיתקע רק במקום שנמצא השופר ולא יוציאנו למקום אחר, דאפשר שמקפיד והוי גזל. והזכיר את דברי ה**פרי מגדים** (סי' יד משב"ז סק"ו) שבכל מקום שיכול בקלות לבקש רשות מבעל הטלית חובה לבקש ממנו רשות, שכלל בידינו שאין לסמוך על חזקה במקום שיכול לברר את הספק בקלות.

<u>מנגד</u>, דעת ה**פרי חדש** שיכול לברך, משום שהברכה היא על שמיעת הקול שאין בה גזל. אך גם הוא מודה שלכתחילה לא יתקע בו, שאוי לו לאדם שנעשה סניגורו קטיגורו. ובזה גם ה**ב"ח** מודה לו.

כתב ה**מ"ב** (סק"ט) שמותר לו לתקוע את כל המאה קולות אע"פ שאינו מדינא כיון שנהגו כן בודאי לא ימחה בזה.

אם שאל שופר ונסדק, אם לקחו ללא רשות כתב ה**ברכ"י** שחייב לשלם דהוי שואל שלא מדעת. ואם לקחו ברשות פטור, משום מתה מחמת מלאכה. ודעת שו"ת **הלכות קטנות** (א, עט) שפטור תמיד, מסברת ניחא ליה לאיניש. והביאו **שת"ז** (ססק"ח). וכתב ה**מחנה אפרים** (הל' נדרים סי' כו) שאפילו נסדקה שלא בשעת התקיעות פטור. ועיין **ערי"ש** (תקפו, ו) שהתלבט בכך.

<u>סעיף ג':</u>

שופר של ע"ז

שנינו בר"ה כח. שאין לתקוע בשופר של ע"ז ואם תקע בו יצא, משום שמצוות לאו להנות ניתנו. וכתב ה**רא"ש** (סימן ט) והא דאמרינן בחולין פט. שלא יצא משום כתותי מיכתת שיעוריה, התם מיירי בע"ז של ישראל שאין לה ביטול עולמית ולכן כתותי מיכתת שיעוריה, אבל בשל גוי שיש לה ביטול לא מיכתת. ומדובר שהגביהו ע"מ שלא לזכות בו ולכן נשאר ברשות הגוי. והמרדכי כתב בשם **ר"ת** (חולין פט. ד"ה והתני') שאפילו בע"ז של גוי לא יצא אלא דוקא לאחר ביטול ואפילו לאחר ביטול לכתחילה לא יטול ואם נטל יצא. <u>אך</u> בפירוש הראשון שכתבו התוס' משמע שאף אם לא ביטלה, כיון שיכול לבטלה בכל רגע ע"י גוי, חשוב כיש לה שיעור, ולפירוש זה הסכימו ה**רשב"א** (ח"א סי' ה) וה**ר"ן**. ודעת הראב"ד שבע"ז ממש לא יוצא, אך במשמשי ע"ז יוצא.

ה**רמב"ם** (א, ג) פסק שבשופר של ע"ז בדיעבד יצא. ה**מ"מ** הסביר דבריו כשיטת הרא"ש הנ"ל. אולם ה**גר"י קאפח** (שם, אות יא) שרבנו דייק לומר "של ע"ז", דהיינו ששופר זה הוא ממשמשי ע"ז ולא ע"ז עצמה, ולעולם שופר שהוא ע"ז עצמה פסול אף בדיעבד משום מצוה הבאה בעבירה. ואע"פ שאיסור הנאה של משמשי ע"ז זהה לאיסור הנאה של ע"ז, עדיין משמשי ע"ז

יותר קלים שהרי אם ביטל ע"ז התבטלו גם תשמישיה. ע"ש שהאריך לבאר הסוגיות לדעת רבנו. וכך גם ביאר ב**יד פשוטה**, אולם חולק על הגר"י קאפח בהגדרת "של ע"ז", ולדעתו רכוש של ע"ז נקרא כך, כגון שדות ובתים ששייכים להם, אך משמשי ותקרובת הע"ז דינם כע"ז.

<u>לסיכום</u> מצאנו ג' שיטות בישוב הסתירה בין המקורות: **א**. רא"ש: של ישראל לא יתקע, של גוי יתקע. **ב**. ר"ת: אם היא ע"ז עכשיו לא יתקע, אבל אם ביטלה כבר יכול לתקוע. **ג**. ראב"ד: ע"ז ממש לא יתקע, משמשי ע"ז יתקע. שו"ע פסק כרא"ש. והרמ"א כר"ת.

	ר"ת ורמ"א	רא"ש ור"ן ושו"ע	ראב"ד ורעק"א
חולין פט. שופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע **לא יצא** דמיכתת שיעוריה	כעת הוא ע"ז, כגון שנמצאת ביד ישראל, או ביד גוי ולא ביטלה	ע"ז של ישראל ואינו יכול לבטלה, ולכן מיכתת שיעוריה	ע"ז ממש ולכן אף בדיעבד לא יצא
אמר רבא שופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע **יצא**. דמצוות לאו להנות ניתנו	ביטלה הגוי, ולכתחילה לא יטול משום מיאוס	ע"ז של גוי אפילו לא ביטלה, כיון שיכול לבטלה יוצא בדיעבד	משמשי ע"ז. וכיון שהע"ז נמצאת אצל הגוי ויכול לבטלה יוצא בדיעבד אפילו שמשמשיה אצל ישראל

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שהתוקע בשופר של ע"ז של ישראל לא יצא, משום שאינה בטלה עולמית וכתותי מיכתת שיעוריה. אבל בשל ע"ז של גוי או במשמשי ע"ז של גוי לא יתקע, ואם תקע יצא. והוא שלא נתכוון לזכות בו, אבל אם נתכוון לזכות בו לא יצא דהוה ליה ע"ז של ישראל.

מדברי ה**ב"י** ושאר הראשונים משמע שאפילו היא של גוי אם נתכוון לזכות בה לא יצא י"ח שעכשיו חשובה היא לע"ז של ישראל. אך ה**ב"ח** כתב שמדובר דווקא על ע"ז של הפקר ולכן יכול לזכות בו, אבל אם יש לה בעלים אע"פ שנתכוון לזכות בה לא קנאה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ה) דלא נהירא והוכיח דבריו, וטעם הדבר הוא דכיון שהישראל חייב באחריותו מקרי שלו. וכ"ד ה**שת"ז** (ס"ק יב). אך ה**מ"ב** (ס"ק יב) הביא לדוג' כגון שמצא ע"ז של גוי או ששאל אותה ממנו, ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה והוא) שכוונת הב"ח להשיג על מרן שמדבריו משמע גם בעניין שגזל הישראל מהגוי את השופר, אבל לעניין אבידת גוי אין שום נ"מ אם נתייאשו הבעלים או לא. כתב העולת תמיד שכל החשש אינו אלא בע"ז ממש, אבל במשמשי ע"ז אפילו באו לידי ישראל לא מחמירים בהם, ויש להם ביטול כדברי השו"ע ביו"ד (קמו, ב). אך הש"ך והב"ח מחמירים גם בזה.

ה**רמ"א** הוסיף שיש מחמירים שאפילו בשל גוי אינו יוצא אלא בנתבטל בערב יו"ט. אך בדברי השו"ע לא מצינו חילוק בזה ומשמע מכך שלדעתו יוצאים בשל גוי, וכן ראיתי שכתב ה**מגן אברהם** (סק"ו) שלדעת הב"י בדיעבד יצא אפילו בלא ביטול, ולכתחילה לא יטול אפילו אחר

שנתבטל דמאיס לגבוה[22]. וכן פסק ה**שת"ז** כמרן והשמיט דברי רמ"א. גם ה**מ"ב** (ס"ק יח) כתב שלעניין דינא קי"ל כרוב הפוסקים שאפילו לא נתבטלה כלל יכול לתקוע אם אין לו אחר, רק אם ימצא אח"כ שופר אחר צריך לתקוע בו שוב אך בלא ברכה.

סעיף ד':

שופר של תקרובת ע"ז

כתב ה**ר"ן** (ז. ד"ה אמר) דה"ה שאינו יוצא בתקרובת ע"ז של גוי, כיון שאין לה ביטול עולמית (ע"פ ע"ז נ. "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים, מה מת אין לו בטילה לעולם, אף תקרובת ע"ז אין לה בטילה לעולם"). וכ"פ ה**שו"ע**. אולם ראה ב**גר"י קאפח** (א, אות יא) שלדעת הרמב"ם רק תקרובת שהיא אוכלים אינה בטילה עולמית, אך תקרובת של כלים יש לה בטלה, ראה עוד הל' שאר אבות הטומאות (ו, ז, אות ט) וכס"מ שם. ולכן שופר אף אם הוא תקרובת ע"ז יצא בדיעבד לפי הרמב"ם. וכבר הערנו לעיל בהבנת היד פשוטה בעניין זה.

סעיף ה':

המודר הנאה משופר

שנינו בר"ה כח. שהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. וכתבו ה**תוספות** (ד"ה המודר) ע"פ דברי הגמ' בנדרים טז: לגבי הנודר מישיבת סוכה שאם אמר ישיבת סוכה עלי אסור לישב בסוכה של מצוה, ונראה דה"ה לגבי שופר שאם אמר תקיעת שופר עלי קונם אסור לתקוע, כיון שהזכיר בנדרו חפצא, סתמא דמילתא לאסור החפץ, אא"כ נחלק שבסוכה יש הנאה בישיבה, אך בשופר אין הנאה בתקיעה שהרי אינו מכוון לשיר. אך ה**ר"ן** (ז: ד"ה אמר) כתב שהאומר קונם שופר לתקיעתו עלי אסור לתקוע בו משום שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות. אולם לדעתו אם אסר ה<u>תקיעה</u> עליו כגון שאמר 'תקיעת שופר עלי בקונם' אינו חל שהתקיעה אין בה ממש ונדרים אינם חלים על דבר שאין בו ממש ורק אם אסר השופר עליו אין לו לתקוע בו. וראה ב**גר"ח כסאר** שהבין בדעת ה**רמב"ם** (א, ג) שלא סובר את חילוקו של הר"ן, ובכל מקרה מותר למודר לתקוע.

בעקבות דברי התוס' לעיל שבשופר אין הנאה, נראה להביא את דברי ה**כלבו** שלדעתו יש הרבה אנשים הנהנים כשהם עצמם תוקעים, ומכח דברים אלו כתב שרק אדם אחר יכול לתקוע למודר הנאה מהשופר, אבל הוא עצמו אסור לו לתקוע שהרי נהנה מתקיעה זו, וכל מקום שיש הנאת הגוף א"א להתיר מכח הטענה שמצוות לאו להנות ניתנו.

<u>אך</u> בגירסת הגמ' המובאת לעיל כתוב מותר לתקוע 'בו' ומשמע שאף המודר הנאה מותר לתקוע בעצמו, וכ"כ ה**ראש** וה**רמב"ם** (א, ג). וכתב ה**ב"ח** שלמעשה אנו נוקטים לחומרא, ורק במקום שאין אחר היכול לתקוע בו יש לסמוך על המקלים. מ"מ לדעת הכלבו הגי' היא 'לו' ולכן

[22] בהבאת טעם זה הרויח המג"א את ההסבר מדוע מרן לא חילק בין ביטלו בעיו"ט לביטלו ביו"ט, הרי יש נ"מ לכתחילה. אלא ע"כ ר"ל שגם לכתחילה אין נ"מ משום דמאיס לגבוה או למצוה. ע"פ הלבו"ש.

רק אחר יכול לתקוע בשבילו, וכן גרסו הרי"ף ועוד. ועיין בדברי ה**ברכי יוסף** (אות ז) שתמה לפי דברי הב"ח שישנה מחלוקת ראשונים, היאך הביא הב"י רק את דברי הכלבו ולא ציין שזו מחלוקת ראשונים גדולה? ועוד, הרי הטור הביא את הגי' 'בו' וכתב מרן עליה את דברי הכלבו שגורס 'לו'. ועוד, שהרי הרא"ש והרמב"ם שהם שתי עמודי הוראה נקטו שלא כדברי הכלבו ומדוע מרן נקט כרי"ף שהוא יחיד לגביהם? לכן כתב החיד"א שלדעת מרן אין כאן מחלוקת ראשונים כלל, ולשון 'בו' אינו מוכרח שמותר למודר הנאה עצמו לתקוע.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שהמודר הנאה משופר אדם אחר תוקע וזה יוצא ידי חובתו, אבל אם אמר קונם שופר לתקיעתו עלי אסור לתקוע בו אפילו לתקיעה של מצוה.

ה**ש"ך** ביו"ד (רכא, יג, ס"ק נט) הקשה על מרן שסותר מכאן לשם, שביו"ד משמע שאף המודר עצמו מותר לתקוע. והשאיר בצ"ע. וה**שת"ז** (רביה"ז כאן) תירץ שמרן ביו"ד התכוון כמש"כ כאן, שהרי גם בגמ' כתוב 'בו' והביא מרן את גי' הכלבו, וכדברי הברכ"י הנ"ל. וכ"כ ה**ט"ז** (יו"ד שם, ס"ק מג).

בשעת הדחק כתב ה**מגן אברהם** (סק"ז) שיכול לתקוע בו בעצמו. וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק כב), והוסיף שלא יתקע אלא עשרה קולות שהם מעיקר הדין[23]. וה**כפות תמרים** (הובא בשעה"צ לח) כתב שהכל לפי האדם, שאם הוא יודע בעצמו שאינו נהנה מתקיעת השופר יכול לתקוע בו אפילו לכתחילה. והפר"ח (סק"ה) פסק כדעת הרא"ש והרמב"ם שאף לכתחילה יכול לתקוע. וכ"נ מה**גר"ח כסאר**, ה**גר"י קאפח** ו**יד פשוטה** (רמב"ם שם).

המ"ב הזכיר את מחלוקת התוספות והר"ן לעיל לגבי אדם האוסר את התקיעה עליו (ולא את השופר) שלדעת הר"ן התקיעה אין בה ממש ולכן אין הנדר חל עליו. ולדעת התוספות הנדר חל גם באופן זה משום שעכ"פ הזכיר בנדרו חפצא, וסתמא דמילתא לאסור החפץ עליו. וכתב ה**גר"א** שכל האמור אינו אלא לעניין איסור תורה, אבל מדרבנן יש איסור בכל גווני, אפילו בנדר שאין בו ממש.

במקרה שאין אדם אחר שיתקע עבורו חוץ ממי שאסר עצמו לשמוע ממנו שופר. כתב ה**מ"ב** (ס"ק כד) שאינו נפקע ממצוות שופר, וצריך לבקש איש אחר לשמוע ממנו שופר, ואם לא ימצא איש אחר אסור לו לשמוע מאיש זה, אפילו אסר עצמו בשבועה.

<u>סעיף ו':</u>

נשתנה קולו

שנינו בר"ה כז: "היה קולו דק או עבה או צרוד - כשר, שכל הקולות כשירין בשופר". וכ"פ ה**רמב"ם** (א, ז) ומרן ה**שו"ע**. ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' קנב בהערה) שכל האמור אינו אלא כשהוא

[23] מדבריו מוכח שאם היינו יודעים שאין הנאה לבני אדם מהתקיעות היה מותר לתקוע אף את התקיעות שהם מדרבנן, כדעת הר"ן שגם במצוות דרבנן אנו אומרים את הכלל של מצוות לאו להנות ניתנו. דלא כבעל המאור שרק במצוות דאורייתא נאמר כלל זה.

קולו הטבעי של השופר, אבל קול חריג כמו צפצוף בעלמא נ"ל דלא מהני. והתוקע תקיעה ובאמצע נשתנה הקול מעב לדק, או מצלול לצרוד וכד', כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה ב, ט) שתקיעה זו כשרה, וכ"ד ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' סב).

<u>סעיף ז':</u>

ניקב

שנינו בר"ה כז:

"משנה: ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה - פסול, ואם לאו - כשר. גמרא: ניקב וסתמו, בין במינו בין שלא במינו - פסול. רבי נתן אומר: במינו - כשר, שלא במינו - פסול. במינו כשר - אמר רבי יוחנן: והוא שנשתייר רובו. מכלל דשלא במינו, אף על פי שנשתייר רובו - פסול. איכא דמתני לה אסיפא: שלא במינו - פסול. אמר רבי יוחנן: והוא שנפחת רובו. מכלל דבמינו, אף על פי שנפחת רובו - כשר"

הסכמת הפוסקים לפסוק כר' נתן משום שר' יוחנן מפרש דבריו. ובהני תרי לישני פסקו להלכה כלישנא קמא ולחומרא. והראשונים דנו בנידון המשנה בנקב המשפיע על הקול, ובעניין מח' ר' נתן וחכמים בחומר הסתימה.

דעת ה**ראב"ד** (א, ה) ע"פ הירושלמי כאן, שמ"ש המשנה אם מעכב את התקיעה או לא, הכוונה למצב השופר לפני תיקון הנקב, אם הנקב מעכב את התקיעה לכו"ע כל תיקון שהוא פוסל את השופר, שהרי הקול שיוצא לאחר התיקון אינו בא מהשופר בלבד אלא גם מהחלק שתוקן. ומח' ר' נתן ות"ק היא במקרה שהנקב אינו פוגע בקול השופר. לדעת ר' נתן התיקון עצמו לא פוסל את השופר, שהרי כל עוד לא השתנה קול השופר מחמת הנקב הוא לא נפסל. ורק אם ייסתם בחומרים אחרים ייפסל. ולדעת חכמים כל סתימה פוסלת את השופר, לדעתם השופר צריך להיות טבעי לחלוטין, שהרי אם יש בשופר נקב גלוי מודים חכמים שהוא כשר. אך תיקון קטן ככל שיהיה פוסלו.

<u>אך</u> רוב הראשונים (**ר"ן** (ו: ד"ה ניקב), **רמב"ם**[24] (א, ה)) לא קבלו את הסברו של הראב"ד, משום שלדעתו חכמים מאוד מחמירים בשיטתם ופוסלים כל שופר שתוקן. לכן לשיטתם יש להסביר את המשנה כך: דברי המשנה אם הנקב מעכב את התקיעה וכו', מוסבים על מצב השופר לאחר התיקון, אם הנקב משפיע על הקול גם לאחר הסתימה השופר פסול. ואם התיקון עזר ושוב קול השופר כרגיל, הסתימה חשובה לחלק מהשופר ואינה פוסלת.

בשיטה זו נחלקו הראשונים: לדעת ה**רמב"ן** חכמים ור' נתן חולקים במקרה שקול השופר חזר לאחר הסתימה כמו קודם שניקב. במקרה כזה ר' נתן מכשיר אם הסתימה היא מחומר השופר, ואם קול השופר חזר לקדמותו. לעומתו, חכמים סוברים שכל סתימה פוסלת את השופר אם היא משנה את קולו, בין לרע ובין לטוב. לשיטתו מחלוקתם היא, מה הבעיה בשופר שיש בו

[24] כך פירש המ"מ את דעת הרמב"ם. אולם ראה ב**גר"י קאפח** (אות כ) שחלק מכל וכל על הסבר זה, ולדעתו הרמב"ם והגמ' מדברים על קול השופר בטרם התיקון, וכך דייק מפיהמ"ש (ג, ה) "ולא עיכבו הנקבים את התקיעה", דהיינו בעבר, טרם שתוקנו. וכך פירש גם **רבנו מנוח** שיטת הרמב"ם.

תוספת, האם משום שקול השופר לא בא רק מהשופר אלא גם מדבר אחר. או עצם זה שהשופר אינו יחידה אחת אלא בא מכמה גורמים שונים.

ה**רא"ש** מסכים עם הרמב"ן בהסבר המשנה, אך חולק על פירושו במחלוקת רבי נתן וחכמים. לדעתו המחלוקת היא במקרה שהקול לא חזר לקדמותו, ובמקרה כזה ר' נתן הכשיר סתימה. לשיטתו ר' נתן מכשיר שופר גם אם לא חזר קולו לכשהיה אם תוקן בחומר השופר שהרי אין כאן גורם אחר לקול, וכל הקולות כשרים בשופר. ואם התיקון היה מושלם השופר כשר גם אם סתמו בחומרים שונים.

ה**ר"ן** (ד"ה במינו) סיכם את הקריטריונים שר' יוחנן מצריך בלישנא קמא להכשר השופר: א. נשתייר רובו. ב. סתמו במינו. ג. אינו מעכב את התקיעה. וכ"ד ה**רמב"ם** (א, ה) וה**גאונים**, והמגיד כתב שכ"ד ה**רשב"א**.

ו**בעל העיטור** כתב שאם נשתייר שיעור שופר ממקום הנקב עד הנחת פיו כשר, כדין שופר שנסדק לרוחבו. וה**טור** לא הסכים לדבריו. והסבירו המפרשים שהמקרים אינם דומים, שהרי כאן הפסול הוא משום שקול השופר בא גם מדבר אחר ולא מהני מה שנחשיבו כשיעור כשר, שהרי עדיין קול השופר מעורב מגורמים אחרים!

עוד כתבו הראשונים ע"פ הירושלמי שאם השופר ניקב ולא סתמו הרי הוא כשר. וכ"פ ה**רשב"א** וה**שו"ע**. <u>אבל</u> ה**רא"ש** (בתשובה. כלל כד סימן ח) כתב להחמיר, כדברי הפסיקתא שאם מעכב את התקיעה פסול, כדוגמת שופרו של הקב"ה ששלם, כך שופר של ר"ה צריך להיות שלם. וכ"פ ה**רמ"א** לכתחילה אך בדיעבד כשר. ולא השמיטו ה**שת"ז**. אולם ה**גר"ח כסאר** (רמב"ם שם) כתב בפשטות שדעת הרמב"ם לפסול בכה"ג כיון שמפשט הבבלי משמע שחולק על הירושלמי, ולכן לא הזכירו הרמב"ם.

ונחלקו הראשונים מה נקרא מינו לעניין זה: ה**מאירי** (כז: ד"ה סתימה) כתב בשם קצת מפרשים שכל מיני שופר כשרים לסתימה, הן כשרים והן פסולים, ואינו מינו היינו שעוה או זפת. אך כתב ששופר פסול אינו נחשב מינו, והסתפק האם שופר מבהמה אחרת חשוב למינו או לא. אולם ב**חיבור התשובה** (עמ' שכד) כתב המאירי ששופר מכל מיני בהמה או חיה אחרת חשוב למינו, והסתפק האם שופר ממין שאינו כשר נחשב למינו. וה**לקט יושר** (עמ' קכה עניין ב) כתב שרק מאותו המין נחשב מינו, אבל אם תיקן שופר של איל בשל עז אינו נחשב מינו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה, שאם ניקב, אם לא סתמו אף על פי שנשתנה קולו, כשר (**רמ"א**: מיהו אם יש שופר אחר אין לתקוע בזה, כי יש אומרים שאין לתקוע בשופר נקוב. **כל בו** ותשובת ה**רא"ש**. וגם לדעה זו כתב ה**מ"ב** ס"ק כח שאם אין הנקב משפיע על קול השופר מותר לתקוע בו לכתחילה); ולאחר מכן הביא את דברי הרמב"ם: אם סתמו שלא במינו, אף על פי שאינו מעכב את התקיעה לאחר סתימה, שחזר קולו לכמות שהיה בתחלה, פסול אפילו נשתייר בו רובו; ואם סתמו במינו, אם נשתייר רובו שלם ולא עכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה, אלא חזר קולו לכמות שהיה קודם שניקב, כשר, ואם חסר אחת משלש אלה, פסול. ואם הוא שעת הדחק, שאין שופר אחר מצוי, יש

להכשיר בסתמו במינו אם נשתייר רובו, אפילו לא חזר קולו לכמות שהיה; וכן יש להכשיר בסתמו שלא במינו, אם נשתייר רובו וחזר קולו לכמות שהיה בתחלה קודם שניקב (רא"ש). וכתב ה**פמ"ג** שנראה שיוכל גם לברך.

כתב הב"י בשם ה**יראים** שאפילו אם לא נשתייר בו שיעור תקיעה, דהיינו טפח שלם בלא נקבים, ג"כ כשר. וה**ב"ח** כתב שאם היה רובו של שופר נקוב אפילו נשתייר בו שיעור תקיעה שלם ג"כ פסול, דרובו ככולו. ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה אע"פ) שתמה, אם נקב אינו פוסל בשופר, הרי שחשוב כשלם ומאי אכפת לן שרובו נקוב? וכתב שבאמת לדעת הירושלמי אפילו נפחת רובו כשר אם יש בו שיעור שופר. ולבבלי אם מעכב את התקיעה יש לפוסלו. וכן אם היו בו הרבה נקבים וסתם חלקם, אם נשתייר שיעור שופר כשר, ולא אכפת לנו שחלק משיעור זה בא מסתימת הנקבים.

וכתב ה**ריטב"א** שאם ישנו רק רוב שנשאר, או שסתמו במינו ויש לו ספק על הסתימה אם חזר קולו לכמות שהיה או לא, יש להחמיר מדינא משום ספיקא דאורייתא. ולדעת **רבנו ירוחם** כל שאינו מעכב התקיעה די בכך כדי להכשיר השופר בכל מצב שהוא. וכתב ה**פרי חדש** שבמקום הדחק יש לסמוך ע"ד. אך ה**מטה יהודה** כתב שאינו נפסק להלכה כלל ולכן לא הביאו מרן לעניין שעת הדחק.

ופירוש מעכב את התקיעה, כתב ה**רמב"ן** שנחלש הקול קצת ויוצא משם. דלא כ**תוספות** שכתבו שנשתנה הקול מכמות שהיה. וה**ב"ח** וה**פרי חדש** העתיקו את דברי הרמב"ן להלכה. וכ"פ **כה"ח** (אות נז).

<u>סעיף ח':</u>

נסדק לאורכו

הגמ' בר"ה כז: פסלה כליל שופר שנסדק לאורכו. לגבי נסדק לרוחבו יבואר לקמן שיש בזה הסתייגויות. אך יש לברר מדוע סדק פוסל את השופר?

רש"י (כז. ד"ה פסול) כתב ששופר שנסדק פסולו משום שהוא 'כשני שופרות'. מכך הסיקו התוספות (ד"ה שופר) שלדעתו מדובר במקרה שהשופר נסדק לגמרי שנחלק לשתי חתיכות. אך הם אינם מסכימים לפירוש זה, משום שאם מדובר על מקרה שנחלק לשתי חתיכות, מה בין זה למקרה במשנה של דיבק שברי שופרות? בשני המקרים הפסול הוא משום שהשופר מורכב מכמה חלקים! לכאורה אפשר ליישב את שיטת רש"י שמדובר על מקרה שלא נחלק השופר לגמרי, בשונה מדיבק שברי שופרות שחלקי השופר מופרדים לגמרי.

תוספות (וכן ה**רמב"ן**, **רשב"א** ו**ריטב"א**) הציעו הסבר אחר לדין זה: שמדובר על מקרה שנסדק מצד אחד לאורכו ע"פ כולו, ופסולו הוא משום שאין שם שופר עליו. ואפילו אם לא נפרדו חלקי השופר אין זה משנה. לדעת ה**תוספות** הסדק עובר על פני כל השופר. גם ה**גר"י קאפח** (א, אות

יט) הבין כך בדעת ה**רמב"ם**, ע"ש שדייק מהשוואת דברי רבנו בהלכה לדבריו בפיהמ"ש. אך לדעת ה**ריטב"א** אפילו אם עבר ברובו השופר נפסל, שרובו ככולו. וכך הבין ה**מ"מ** ברמב"ם.

הסבר שלישי בסוגיא מצאנו בדברי **רבנו יונתן מלוניל** (הובאו דבריו בר"ן ובראי"ש): "נסדק לארכו אפילו בכל שהוא פסול, לפי שכשהוא תוקע בו - מתבקע". בהבנת שיטתו כתב ה**ריטב"א** שהוא ע"פ הכלל 'כל העומד', שכל דבר שיקרה בעתיד חשוב מעתה כאילו כבר קרה. ולכן כל העומד ליסדק כסדוק דמי. הר"ן הוסיף להביא את דברי ה**ראב"ד** שאם קשר סדקו הרבה בחוט או במשיכה כשר, שהרי החוט מעמידו שלא יתבקע. וה**כלבו** הביא דבריו וכתב שרק אם יישאר שיעור תקיעה ממקום הקשירה ולמעלה לצד הפה כשר.

עוד נחלקו הראשונים לעניין סוג הדבר המכשיר את השופר: **רש"י** כתב שדיבקו בדבק. והקשה עליו ה**רמב"ן** (כז. ד"ה הא דתנן) דהו"ל שלא במינו ואפילו ניקב פסול! לכן פירש שדיבקו ע"י חימום השופר באש, כך שמתרכך וחלקיו מתחברים. והקשה ה**רא"ש** שא"א לחבר חלקי השופר ע"י חימומו, ועוד שדיבוק בדבק אינו חשוב שלא במינו, שרק אם ניקב וסתם הנקב בחתיכה אחרת חשוב כמין נוסף המעורב כעת בשופר, אבל אם רק הדביק חלקים ע"י הדבק אין הוא ניכר בין הסדקים וכשר. ובאמת אם הסדק רחב וניכר הדבק כתב ה**גר"ז** שבודאי יש להחמיר בזה (הביאו המ"ב ס"ק מו). ה**גר"י קאפח** (שם) הציע פירוש אחר ל'דיבקו', והוא הצמדת שני חלקי השופר בלא דבק או הלחמה כלל, ע"ש.

מרן ה**שו"ע** הביא בשם י"א קמא את הסברו של ר"י מלוניל, ואת פתרון הראב"ד של המשיחה. והעיר ה**רמ"א** ע"פ הכלבו שכל האמור אינו אלא שנשתייר שיעור תקיעה ממקום הקשירה ולמעלה לצד הפה (אך כתב ה**מ"ב** ס"ק מא שהרבה אחרונים מקלים אפילו לא נשתייר, כל זמן שלא נשתנה קולו ע"י ההידוק כפי דעת ה**ט"ז**. וכ"כ ה**שת"ז** ס"ק כד [ועיין ז"ר]. אך ל**לבוש** אם אין שיעור תקיעה ממקום הקשירה פסול, שהרי קשירת החוט היא הגורמת לשופר שלא ייסדק יותר). כי"א בתרא הביא מרן את דעת הריטב"א שדוקא נסדק ברובו פסול. ואם דיבקו אפילו בדבק כשר. ולאחר מכן הביא את דעת הרמב"ן ביש מי שאומר שרק אם דיבק את השופר מעצמו, היינו ע"י חימום השופר והצמדת חלקיו הרי הוא כשר. ובכל מקרה אם נסדק כולו אפילו מצד אחד פסול אפילו אם הדביקו באופן הטוב ביותר. ועיין בביאור הלכה (ד"ה ויש) שבשעת הדחק גדול יש לסמוך על הראשונים שמכשירים כל עוד לא נסדק כולו, וכל שנשתייר מעט כשר, אך אין לברך עליו.

בעקבות מחלוקת הראשונים לעיל אימתי השופר נפסל כשנסדק לאורכו, האם רק אם נסדק בכולו או אפילו ברובו. נחלקו האחרונים מתי מותר להדביק את השופר ולהכשירו ע"י כך? לדעת התוספות כל עוד לא נסדק כולו מותר להדביקו, וכתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יג) שכך משמע מלשון מרן. והביאו **שת"ז** (ס"ק כו). אך לדעת הריטב"א אם נסדק רובו כבר א"א להדביקו.

לעניין הלכה כתב ה**מ"ב** (ס"ק מג) שבשעת הדחק יש לסמוך על הדעה שרק בנסדק רובו פסול אפילו לא נשתייר בו שיעור תקיעה. ואם תקע בשופר שנסדק מיעוטו ואח"כ מצא שופר אחר

כתב ה**ברכי יוסף** שיתקע בו שוב אך לא יברך. וב**חזון עובדיה** (עמ' קנב) פסק כי"א בתרא שרק אם נסדק רובו פסול. ואם הדביקו בדבק כשר.

<u>סעיף ט':</u>

נסדק לרוחבו

עוד שנינו שם כז:

"נסדק לרוחבו: אם נשתייר בו שיעור תקיעה – כשר, ואם לאו – פסול. וכמה שיעור תקיעה? פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויירא לכאן ולכאן"

וביאר ה**רא"ש** (סי' ו) שאנו מחשיבים את מן הסדק ולמטה [דהיינו לצד הרחב] כאילו אינו ואפילו מעכב התקיעה כשר, ואם לאו פסול. ושיעור הסדק הוא ברוב רחבו אבל במיעוטו הו"ל כנקב בעלמא וכשר. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. והקשה ה**ט"ז** (ס"ק יד) מה מועיל שאנו מחשיבים את החלק שמעל הסדק כאילו נחתך לגמרי, הרי שנינו בסעיף יא שאם הוסיף עליו פסול! ואין לומר שהחלק העליון אינו חשוב כהוספה כיון שיש שם סדק, שהרי מ"מ הקול יוצא מתוספת זו, ושופר אחד אמר רחמנא! ותירץ, שלא חשוב כהוספה אלא אם הוסיף חתיכה אחרת, אבל אם לא נפרד מעולם לא חשוב כהוספה הפוסלת.

וכתב ה**ר"ן** (ז. ד"ה אם) שדווקא אם נשתייר שיעור תקיעה לצד הפה כשר, שאנו מחשיבים את כל שלמעלה כאילו אינו. וכ"נ דעת ה**רא"ש**. <u>אך</u> **בעל העיטור** הכשיר אפילו לא נשתייר לצד הפה. וכ"ד **רבנו חננאל** (ר"ה שם) וה**רי"ץ גיאת** (הובא בכס"מ). ה**מ"מ** התלבט בדעת ה**רמב"ם** (א, ה) אי ס"ל כר"ן או כבעל העיטור, ולכן כתב להחמיר מספק. אך ה**כס"מ** וה**גר"י קאפח** (אות יט) נקטו באופן פשוט שדעת הרמב"ם כדעת הר"ן. ולעומתם **רבנו מנוח** הבין שדעת הרמב"ם כבעל העיטור. ה**שו"ע** פסק כהבנתו בדעת הרמב"ם, והביא שיש מכשירים בנשתייר אפילו שלא לצד פיו. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק נו) שבשעת הדחק אפשר שיש לסמוך על סברא זו. ה**פר"ח** (סק"ט) פסק לכתחילה כדעת העיטור.

ולעניין שיעור השופר כתב ה**ר"ן** שאין הכוונה שהתוקע צריך לאחוז השופר, דא"כ הכל לפי מה שהוא אדם. ומ"ש 'כדי שיאחזנו' הוא טעם למה צריך טפח, כדי שיצא מהצדדים ולא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע. <u>אך</u> ה**רי"ץ גיאת** פירש שצריך טפח שוחק כדי שייראה לכאן ולכאן, וביאר הב"י שבכך בא ליתן טעם מדוע נקטו לשון 'כדי שיאחזנו' ולא כתב 'טפח' סתם. משום דסתם טפח משמע שאינו שוחק. וכ"כ הכס"מ, רבנו מנוח והגר"ח כסאר בדעת הרמב"ם. ב**יד פשוטה** הבין בדעת ה**רמב"ם** (שם) שגודל שופר משתנה בין אדם לאדם בהתאם לגודל כף ידו. וכ"כ ה**ריטב"א** (ר"ה שם) שלאדם גדול בעינן כפי מה שהוא.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הר"ן ששיעור תקיעה הוא ארבעה גודלים. וכתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יד) שמודדים טפחים אלו במקום הרחב שבגודל של אדם בינוני. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קמז)

שיש המהדרים לתקוע בשופר ששיעורו ג' טפחים (ע"פ רבנו גרשום בחולין פט. כלבו ועוד), ונכון. אלא שאינו מעכב.

מה**ראי"ש** (ג, ו) מבואר ששיעור זה אינו אלא מדרבנן כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע. אכן מדברי ה**תוספות** (סוכה ז: ד"ה סיכך) מוכח שהוא מהתורה. ואפשר לתלות מחלוקתם במחלוקת הנ"ל אם הטפח הוא קבוע או משתנה מאדם לאדם.

<u>סעיף י':</u>

☙ דיבק שברי שופרות

שנינו בר"ה כז. שאם דיבק שברי שופרות זו עם זו פסול. ואפילו אם יש בשבר שכנגד פיו שיעור שופר אין זה מועיל. בטעם הדבר כתבו **רש"י** ועוד, ששופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות. וה**תוספות** כתבו שכל שדיבקו אין זה קרוי שופר, וכן משום 'והעברת שופר' כמו שהיה באיל ולא מדובק. ואפילו שבנסדק הכשרנו אם יש שיעור שופר, הסביר ה**מאירי** (ד"ה דבק) שזהו דווקא בפיסול שלא בא ע"י דיבוק, אבל בפסול ע"י דבק אנו אוחזים בכלל של 'שופר אחד אמר רחמנא'.

כפי שכתבנו, דעת רוב הראשונים שאף אם נשאר בשבר שכנגד פיו שיעור שופר אין זה מועיל. <u>מנגד</u>, ה**ר"י מלוניל**, **רבנו מנוח** (א, ה) וה**מאירי** מכשירים אם היה באחת מהן שיעור תקיעה. ומה שפסלו בהוסיף על השופר, הוא רק אם לפני כן לא היה בו שיעור. הריטב"א הביא דעה זו ודחאה, שכאן נחלק לגמרי בשונה מנסדק שעדיין היה מחובר במיעוטו ושופר אחד הוא. גם ה**גר"י קאפח** (אות כב) תלה את הדעה המקילה בדעת הסוברים לעיל ס"ט כשיטת העיטור, שאין הבדל מהיכן נשאר שיעור שופר.

מרן ה**שו"ע** פסק כרוב הראשונים שדיבק שברי שופרות זה עם זה ועשה מהם שופר פסול, אפילו אם יש בשבר שכנגד פיו שיעור שופר. טעם הפסול משום ששופר אחד אמר רחמנא.

<u>סעיף יא':</u>

☙ הוסיף עליו

שנינו בר"ה כז: "הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול". ונפסק ב**רמב"ם** (א, ו). וביאר ה**מאירי** שאפילו היה בו שיעור שופר אלא שרצה להאריכו פסול מטעם שני שופרות, וכ"כ ה**ראי"ש** (סו"ס ד). <u>מנגד</u>, ה**ר"י מלוניל** ביאר שמדובר כשאין בשופר שיעור. המאירי דחה הסבר זה משום שאם כדבריהם לא היה צריך להיות כתוב הוסיף 'עליו', שעליו משמע על השופר הקיים כבר. ועוד, שאם אין בו שיעור מדוע הוצרך להשמיענו שאם הוסיף שלא במינו פסול, הרי אין כאן שיעור! וה**כל בו** כתב שי"א שאם היה בו שיעור והוסיף עליו כשר.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם הוסיף עליו פסול, אפילו היה בו שיעור שופר מתחילה.

סעיף יב':

הפכו ותקע בו

שנינו בר"ה כז:

"הפכו ותקע בו - לא יצא. אמר רב פפא: לא תימא דהפכיה ככתונא, אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב. מ"ט? כדרב מתנה, דאמר רב מתנה: 'והעברת' - דרך העברתו בעינן"

ופ**רש"י** כדרך שהאיל מעבירו בראשו בבהמה מחיים. ויש שכתבו (המהדיר בריטב"א הע' 348) שייתכן ופירוש דבריו הוא כדרך שהוא מחיים, קצר מצדו האחד ורחב בצידו השני, וכך הוא עכשיו, ולא שהרחיב הקצר וקיצר הרחב ששינהו מכמות שהיה. וכן משמע בר"י מלוניל.

ה**תוספות רא"ש** הביא י"מ דה"ק: לא תימא דהפכיה ככיתונא פסול דהא ודאי כשר הוא דאע"פ שהפכו מ"מ הקצר עומד במקומו והרחב במקומו ודרך העברתו הוא. אך רוב הראשונים פירשו שבאופן זה פסול משום שאינו דרך העברתו. ובדעת ה**רמב"ם** (א, ו), ראה ל**רבנו מנוח** שהתלבט אם דעתו כמקילים או כמחמירים, ולכן פסק לחומרא. גם ה**כס"מ** הביא את שתי הדעות ולא נקט אחת מהן בדעת הרמב"ם[25]. וכתב ה**ר"ן** (ו: ד"ה גמ') שאפילו אם הניחו כמו שהוא, אלא שתקע במקום הרחב לא יצא, ותנא יהיב סימנא "מן המצר קראתי יה". וכ"כ **רבנו מנוח** בשם הירושלמי. ה**רמ"א** הביאו להלכה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה הפכו ותקע בו, לא יצא; בין הפכו כדרך שהופכים החלוק שהחזיר פנימי לחיצון, בין שהניחו כמו שהיה אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב.

ה**יום תרועה**[26] (ד"ה הפכו) חקר מה הדין אם הרחיב את הקצר לחוד או קיצר את הרחב לחוד. ולפמ"ש 'דרך העברתו' משמע שאם שינה צד אחד אינו דרך העברתו. וא"כ ק"ק מדוע נקט הפכו דמשמע דהפך שני הצדדים! וכתב דאה"נ דצד א' ששינה פסול. והגמ' חידשה שאפילו אם העביר שניהם והרואה אומר דרך ברייתו בכך והוא תמונתו צד אחד קצר וצד א' רחב אפ"ה פסול. שלדבריו 'דרך העברתו' הוא צורת השופר שלא תשתנה מכפי שהייתה. וכתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח, נד) שמכך שהמ"ב לא הביא דברי היום תרועה משמע דלא ס"ל כדבריו. כדברי היום תרועה כתבו גם ה**מטה אפרים** (ס"כ), **פרי חדש** (ס"ק יב), **שו"ע הרב** (סי"ב), **שדי חמד** (מע' ר"ה סי ב אות לד) ו**כה"ח** (אות קד).

ו**בחזון עובדיה** (עמ' קנב בהערה) כתב שאם נשאר השופר כהויתו בצד הקצר והרחב, אע"פ ששינה את כפיפתו הטבעית ע"י מים רותחים, השופר כשר. אמנם **הגר"י קאפח** (א, אות ז.

---

[25] וראה ל**גר"י קאפח** (אות כו) הסבור שרבנו הבין דברי הגמ' באופן שלישי, שלהפוך את השופר ככיתונא הוא דבר שאינו מציאותי, ולכן לא שייך לפסוק בו להלכה.

[26] רבי משה ב"ר שלמה אבן חביב נולד בשנת תי"ד (1654) בסלוניקי שביוון (אז חלק מטורקיה) למשפחה מיוחסת מצאצאי בעל הנמוקי יוסף. כבר בצעירותו נחשב בין גדולי ירושלים, ונשא ונתן בהלכה עם רבי חזקיה דה סילווה בעל 'פרי חדש' ועם רבי אפרים נבון בעל 'מחנה אפרים' ועוד. במשך כמה שנים שימש כשד"ר של ירושלים, ולאחר פטירת גיסו הרב המג"ן בשנת תמ"ט (1689) מונה כראשל"צ תחתיו. מהר"ם אבן חביב נפטר בגיל צעיר בשנת תנ"ו (1696).

כתבים ח"א עמ' 55) סובר שפשיטה זאת מוציאתם מגדר שופר ומעבירתם לגדר חצוצרות, ודייק מלשון חז"ל והרמב"ם שדקדקו לכתוב כפוף בדווקא, לאפוקי מאם פישטם, ע"ש. ומ"מ מנהג תימן פשוט שלא שינו כלל צורת השופר, ראה גם **ז"ר** (ס"ק לח).

סעיף יג':

ארוך וקיצרו

שנינו בר"ה כז: "ארוך וקיצרו כשר". ונפסק ב**רמב"ם** (א, ז). וכתב ה**ר"ן** שהוא דווקא אם נשתייר בו שיעור תקיעה.

לכאורה מה ההו"א לפסול שופר זה? ה**ריטב"א** וה**תוספות** (ד"ה ארוך) כתבו דקמ"ל דאכתי דרך העברתו הוא. וכ"כ ה"ר **אליה מזרחי**, והוסיף שאינו דומה להפכו והרחיב את הקצר וקיצר את הרחב, משום שמשמעות העברתו אינו אלא צמיחתו, ולכן כשהפכו או כשקיצר וכו' שינה בזה דרך צמיחתו ומשום כך פסולים. אבל כשקיצר את אורכו או שהעמידו על גלדו לא שינה בזה דרך צמיחתו, אף על פי ששינה אותו מברייתו אין בכך כלום. משום שעל צמיחתו קפיד רחמנא ולא אברייתו. תירוץ נוסף, אפילו אם נאמר שתעבירו היינו דרך ברייתו אין לפסול בגרדו והעמידו על גלדו ולא בארוך וקיצרו, משום דמשמעות ברייתו היינו תמונתו, וגרדו או קיצרו אינו יוצא מתמונתו.

מרן ה**שו"ע** פסק שאם היה ארוך וקיצרו אם נשאר בו שיעור תקיעה כשר. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק סג) שאין נ"מ מאיזה צד קיצרו. ואפילו נשתנה קולו מחמת זה. גם ה**גר"י קאפח** (א, אות כז) הבין בפשטות מלשון רבנו שאין הבדל מאיזה צד קיצרו. אולם מה**שת"ז** (רביה"ז על סי"ב) מבואר שרק החלק שמהצד הקצר כשר, בהתאם לפסיקתו כתי' השני של הרא"ם הנ"ל. וב**סב"ל** (ד"ה היה) סייג זאת שרק אם שינה מתמונתו פסול לדעת השת"ז, אך אם גם לאחר החיתוך נשאר הצד הקצר בגודל הטבעי לו, כשר.

סעיף יד':

גרדו

עוד שנינו שם "גרדו והעמידו על גלדו - כשר". ונפסק ב**רמב"ם** (שם). וכבר כתבנו לעיל שהראשונים ביארו דקמ"ל שהוא דרך העברתו. וכן ביאר ה"ר אליה מזרחי שעדיין חשוב כצמיחתו שהקפידה התורה. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וכתב ה**פרי חדש** (ס"ק יד) שאפילו אם נשתנה קולו מחמת זה אין בכך בעיה, כיון ששינוי הקול בא מצד עצמו של השופר ולא מחמת דבר אחר, וכל הקולות כשרים.

סעיף טו':

נקב במקום זכרותו

עוד שנינו שם:

"שלחו ליה לאבוה דשמואל: קדחו ותקע בו - יצא. פשיטא, כולהו נמי מיקדח קדחו להו! - אמר רב אשי: שקדחו בזכרותו, מהו דתימא: מין במינו חוצץ, קמשמע לן"

ופ**רש"י**, שכשהוא מחובר בבהמה יש עצם הנכנסת לתוך הקרן, ומוציאים אותה משם וזה לא הוציאו אלא ניקֵב את הזכרות. בביאור ההו"א לפסול וטעם ההכשר בסופו של דבר, כתב ה**מאירי** שאם קדח ונשאר מן המוח או מן הקרנות הרכים בדפני השופר העליון כשר, משום שמין במינו אינו חוצץ, ואין דנים אותו כשופר בתוך שופר משום שהכל אחד, וכ"כ ה**ריטב"א**. גם ה**רמב"ם** (א, ה) הביא טעם זה להכשיר. וכתב ה**מעשה רוקח** שאפילו לכתחילה שפיר דמי, ואדרבא מוכח בירושלמי דהיא מצוה יותר מדקאמר התם דבזה תוקעין ביבנה, וידוע דיבנה היתה עיר גדולה לאלהים.

עיין ב**קהילות יעקב** (ר"ה סימן כא) שהקשה, מה שייך למין במינו אינו חוצץ, שדין זה אינו אלא רק שאינו מקלקל מה שראוי להיות בלא חציצה, אבל כאן הרי כל התקיעה עושה לתוך הזכרות והוא פסול למצות שופר! עוד הקשה, שמבואר דשופר שניקב וסתמו במינו אם נשתנה הקול ע"י הסתימה פסול. וא"כ כ"ש כשכל הקול מגיע מהזכרות וליכא קול כלל שבא מהשופר. וכן במה הוא שונה ממי שהוציא את הזכרות ונקב בו? ותירץ, שאולי הזכרות בטילה לשופר יותר מכל מין במינו, כיון שכך הוא מתחילת יצירתו ובטיל ביותר לגבי השופר שגדל בו. עוד כתב, שייתכן שאין התקיעות צריכות להיעשות ע"י השופר, אלא בחלל השופר, ולכן אע"פ שנוצרות ע"י הזכרות לית לן בה כיון שנעשות בחלל השופר.

וה**ר"ן** (ו. ד"ה וכתבו) הוסיף שאם הוציא את זכרותו וקדח בו הרי הוא פסול, משום דלא איקרי שופר אלא דבר החלול כשפופרת, והזכרות לא הוה חלול לכן לא חשובה כשופר.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם לא הוציא זכרותו אלא נקב בו, כשר; אבל אם הוציא הזכרות ועשה ממנו שופר, כגון שנקב בו, פסול. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"כ) שאפילו לכתחילה יכול לנקוב בשופר. והעיר ה**פרי מגדים** שדווקא אם לא הוציא את הזכרות, אבל אם הוציא והחזיר א"א לקדוח.

<u>סעיף טז':</u>

ציפהו זהב

שנינו בר"ה כז.

"ופיו מצופה זהב. והתניא: ציפהו זהב במקום הנחת פיו - פסול, שלא במקום הנחת פיו - כשר? אמר אביי: כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן... ציפהו זהב מבפנים - פסול; מבחוץ: אם נשתנה קולו מכמות שהיה - פסול, ואם לאו - כשר"

הברייתא המובאת בגמ' מחלקת בין ציפוי זהב שנוגע בפי התוקע, לבין ציפוי שאינו בא במגע עם פיו. אך אין הסבר מה ההבדל בין שני המקרים. לאחר מכן הגמ' מסבירה את העיקרון שאסור שקול השופר ישתנה מחמת הציפוי. אך יש להבין מדוע לאחר שהגמ' הכשירה ציפוי

חיצוני כאשר אינו משנה את קולו של השופר, יש עוד צורך להכשיר ציפוי שאינו במקום הנחת פיו, והרי אף הוא נמצא בצידו החיצוני שכבר הוכשר לעיל!

בראשונים יש שתי גישות להבנת נושא זה:

ב**תוספות** (ד"ה צפהו) משמע ששני המקרים, הציפוי החיצוני והציפוי שלא במקום הנחת פיו, דומים בעיקרון. אך בדבריהם לא מובא הסבר מדוע ישנה כפילות במקרים. ה**ראש** (סימן ג) כתב שציפוי בחלקו התחתון של השופר ניתן היה לחשוב שדינו כמו 'שופר בתוך שופר', לכן הגמ' התייחסה למקרה זה באופן מיוחד להשמיע לנו שכל עוד אין מגע בין הזהב לפי התוקע אין לפוסלו.

ה**רמב"ן** נוקט גישה שונה. לדעתו, שני המקורות עוסקים בשני דינים שונים לחלוטין. הדיון לגבי ציפוי חיצוני עוסק רק בהשפעת הציפוי על הקול. אך הדיון לגבי ציפוי במקום הנחת פיו קשור להפסק בין פיו לשופר מדין חציצה. ולכן מסיק שאם הרחיק את השופר מפיו ונפח בו ותקע - פסול. וכ"כ ה**ריטב"א** וה**ר"י מלוניל**.

ה**מאירי** הקשה על דבריהם, מדוע חוצץ הזהב הרי כל לנאותו אינו חוצץ. כפי ששנינו בסוכה לז. לגבי אגידת הלולב בזהב! ה**אבני נזר** (או"ח סי' תלב - תלג) אומר שיש לחלק בין חציצה לבין העדר מגע. ציפוי פי השופר אמנם אינו מהווה חציצה שהרי הוא נועד לנוי, אך מנגד הוא מונע מגע בין הפה לשופר ולכן הוא פוסל.

ובדעת ה**רמב"ם** (א, ו), **רבנו מנוח** כתב כדעת הר"ן וכהסבר הלבוש. ה**מ"מ** הביא את הרמב"ן. וה**גר"י קאפח** (א, אות כד) הסביר כשיטת הרא"ש.

מרן ה**שו"ע** פסק: ציפהו זהב במקום הנחת פה, פסול; שלא במקום הנחת פה, כשר. צפהו זהב מבפנים, פסול; מבחוץ, אם נשתנה קולו מכמות שהיה, פסול, ואם לאו כשר. יש מפרשים (ר"ן) מקום הנחת פה היינו עובי השופר לצד פנימי שמניח שם פיו, והצד החיצון מן העובי עצמו קרי שלא במקום הנחת פה; ויש מפרשים (רא"ש) דעביו במקום הקצר הוא מקום הנחת פה, ושלא במקום הנחת פה היינו כל אורך השופר מצד הקצר עד צד הרחב.

עיין ב**לבושי שרד** שפירש כך את דברי הר"ן: בעובי השופר למעלה יש שני חודין, אחד שנוטה לתוך חלל השופר ואחד שנוטה לצד חוץ. דרך התוקע לצמצם שפתיו כדי שכל ההבל היוצא מפיו ייכנס לתוך השופר ולא ילך גם על עובי הדפנות, שכך לא יהא קול התקיעה כראוי. ולכן כשמוסיף שם מעט זהב, הולך הבל פיו תחילה אל מעט הזהב שהוסיף ואח"כ לחלל השופר (וזהו טעם הפסול ולא מחמת חציצה כפי שכתב הרמב"ן. לכן לדעה זו כתב ה**ט"ז** ס"ק יח שאין ללמוד מכאן על האיסור לתקוע כשמרחיק את השופר מפיו כפי שלמד הרמב"ן), משא"כ אם הוסיף מעט זהב על דפנות השופר לית לן בה, ורק אם נשתנה קולו פסול. ולדעת הרא"ש א"א שידחוק כ"כ השופר לפיו שלא ייכנס ההבל כלל לחלל של הזהב. וקמ"ל שאם צפהו סמוך למקום פיו באופן שלא ישתנה קולו, אפ"ה פסול.

ב**ערי"ש** (תקפו, יט-כ) פסק ע"פ סברת הרמב"ן הנ"ל, שאדם שיש לו שיניים תותבות או יד תותבת כשר לתקוע בשופר בדיעבד, ע"ש.

<u>סעיף יז':</u>

ציורים לנוי השופר

כתב הטור בשם ה**רמב"ן** דכיון ששנינו לעיל שאם מצפה את השופר וע"י ציפוי זה משתנה קולו, השופר פסול. א"כ לא יפה עושים המציירים צורות לנאות את השופר מבחוץ, שמא ישתנה קול השופר מחמת כן. וכ"כ **רבנו מנוח** (שם). אולם ה**גר"י קאפח** (שם) סובר שאין שום מניעה לעשות ציורים, אא"כ גרדו והעמידו על גלדו שאז לצבע שיש בו גוש ישנה השפעה על קול השופר, כיון שעובי דופן השופר הוא אחד מהגורמים לצליל השופר. וכתב ה**ב"י** שאם אין עושים צבעונים כלל, אלא שחקק צורות כדי לנאותו פשיטא שכשר דהיינו גרדו. מרן ה**שו"ע** פסק את דברי הרמב"ן להלכה. וה**רמ"א** הוסיף את דברי הב"י. וכתב ב**כה"ח** (אות קכג) שהמנהג הוא שלא לחקוק על השופר שום ציור. וכן מנהג תימן, ראה בגר"י קאפח (שם).

מלשון 'לא יפה הם עושים', דקדק בשו"ת **שבט הלוי** (ח, קלג. אות ח) שרק לכתחילה אין לעשות כן, אבל בדיעבד אם תקע בו יצא, אע"פ שלא בדקו אם הציורים משנים את קול השופר. וזה דלא כדברי ה**ריטב"א** שכתב שאם לא בדקו אם נשתנה הקול ותקע בו, הרי זה בכלל ספיקא דאורייתא שצריך לחזור ולתקוע.

<u>סעיף יח':</u>

זהב על עובי השופר במקום הרחב

כתב הטור בשם ה**רא"ש** שאם נתן זהב על עובי השופר בצד הרחב, חשוב כמוסיף עליו ופסול אפילו אם לא נשתנה קולו. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. ועיין ב**שער הציון** (אות קיא) דאפשר שלדעת הר"ן שהכשיר לעיל אם נתן זר זהב דק בצד חודו הנוטה לצד חוץ, אפשר שאם בצד הרחב גם לא עשה בכל העובי, רק זר דק במקצת העובי יהיה כשר, וצ"ע.

<u>סעיף יט':</u>

נפח בשופר מרחוק

ע"פ המחלוקת שהבאנו לעיל סעיף טז לגבי חציצה במקום פיו, פסק מרן ה**שו"ע** שאם הרחיק את השופר מפיו ונפח בו ותקע פסול. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק עו) שיחזור ויתקע ללא ברכה. והסביר בשער הציון (אות קיב) מפני שאין זה דין ברור. ה**ט"ז** (ס"ק יח) כתב שדין זה לא ברור משום שאפשר שהטעם שציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול משום שהקול עובר דרך הזהב ולא משום חציצה. וה**פרי חדש** כתב שאפשר שרק אם הזהב חוצץ פסול, אבל אם אויר חוצץ ביניהם אינו חשוב לפסול. ומפשט דברי ה**שת"ז** (ס"ק נג) נראה שצריך לחזור ולתקוע בברכה.

אולם ראה **ז"ר** שהסיק כמ"ב. [ועיין הע' ה**גר"י קאפח** (שם) שלדעתו אין הדבר הגיוני בלי אמצעי אחר בין האדם לשופר.]

סעיף כ':

נתן שופר בתוך שופר

עוד שנינו שם: "נתן שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא, ואם קול חיצון שמע לא יצא". והסבירו ה**תוספות** (ד"ה אם) שקול השופר יוצא באויר שבין החיצון לפנימי והיינו ב' או ג' שופרות. והוסיף ה**רא"ש** (סי' ד) שאם קול פנימי שמע יצא, דווקא אם לא נשתנה קולו מחמת ציפוי החיצון. אך **רבנו ירוחם** כתב שי"מ שאפילו אם נשתנה קולו כשר, ולא דמי לנשתנה קולו מחמת הציפוי, משום ששם הוא מחובר בגוף השופר והו"ל שופר ודבר אחר אבל הכא אינו מחובר.

וה**ר"ן** כתב שרק אם שמע את קולו של השופר הפנימי בלבד יצא, וכגון שהוא עודף על החיצון, אבל אם שמע יחד גם קול חיצון לא יצא דהו"ל קול שני שופרות. ואע"פ דאמרינן תרי קלי משתמעי בשופר, כתב ה**ריב"ש** בשם הרמב"ן (הובא בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' שה) שזהו דוקא תרי קלי מתרי, אבל תרי קלי מחד גברא לא.[27]

מרן ה**שו"ע** פסק: נתן שופר לתוך שופר, אם הפנימי עודף על החיצון משני צדדיו ונתן הפנימי בפיו ותקע בו, כשר; והוא שלא ישנה קולו במה שהוא נתון בתוך החיצון; ואם לאו, פסול. וה**רמ"א** הוסיף ולי נראה דאפילו אינו בולט בצד הרחב רק שוה לחיצון, הואיל ובולט לצד הפה ותקע בפנימי יצא. וכתב ה**ט"ז** (ס"ק יט) שנ"ל שגם מרן מודה בזה לרמ"א. דמעיקר הדין אם שניהם שוים דאז אפשר שישמעו קול הפנימי דכשר אלא משום דקשה לצמצם בשוים, דאפשר שהחיצון בולט מעט וע"כ הצריך שיהיה ניכר הבליטה של הפנימי. והביאו ה**שת"ז** (ס"ק נד). לעומתו דעת ה**חיי אדם** וה**לבוש** שהשו"ע חולק על הרמ"א בזה, ולדעתו בעינן שיבלוט גם מצידו הרחב.

סעיף כא':

חילול יו"ט על שופר

שנינו בר"ה לב:

> "שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן, ולא רוכבין ע"ג בהמה, ולא שטין על פני המים, ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה"

---

[27] וראה ל**גר"י קאפח** (א, אות כה) שנותר על כך בצ"ע, ומאי שנא מלשמוע שופר וחצוצרות. ולפי דעתו, פשט ההלכה הוא רק אם שומעים את קול החיצון בלבד אז לא יצאו יד"ח. ומלשון הרמב"ם אכן אין הדברים ברורים, ודיוקא דרישא סותר לדיוקא דסיפא.

בפירוש 'אין מעבירין עליו את התחום', כתב **רש"י** שאין יוצאים חוץ לתחום כדי לשמוע שופר. וה**טור** כתב שלהוציאו חוץ לתחום קאמר.

לדעת **רבנו יונה** מותר לומר לגוי לעשותה כיון שאין בו אלא שבות, ואמירה לגוי ג"כ שבות, והוי שבות דשבות לצורך מצוה. וכ"ד ה**רמב"ם** (שבת פ"ו ה"ט-י). מנגד, דעת ה**תוספות** (גיטין ח: ד"ה אע"ג) ששבות דשבות אסור אפילו במקום מצוה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: שופר של ראש השנה אין מחללין עליו יום טוב אפילו בדבר שיש בו משום שבות. כיצד? היה השופר בראש האילן או מעבר הנהר ואין לו שופר אלא הוא, אינו עולה באילן ואינו שט על פני המים כדי להביאו. ועל ידי נכרי מותר, דהוי שבות דשבות ובמקום מצוה לא גזרו.

מהרש"ל (בשו"ת סי' ח) כתב שבמקרה שיש ספק אם הגוי יביא את השופר, אסור לומר לו שילך להביא את השופר. ונחלקו האח' בדבריו: לדעת ה**כנה"ג** (הגה"ט) דבריו אמורים בין ביו"ט ראשון בין ביו"ט שני, ולדעת ה**אליה זוטא** (תרנה, סק"א) מהרש"ל דיבר דווקא ביו"ט שני שהוא מדרבנן, אך ביו"ט ראשון שהוא מהתורה – מותר.[28] ה**שת"ז** (ס"ק נח) פסק ככנה"ג.

דעת ה**חיי אדם** שאם אין לו שום אפשרות להביא השופר, מותר להביא את השופר בספינה או לעבור בה אם הגוי עושה הכל ואין הישראל עושה כלום. והביאו ה**מ"ב** (ס"ק פה). מדין זה כתבו ב**שערים המצויינים בהלכה** (הל"ה סק"ד) וב**נשמת אברהם** (כאן סק"ג) שמותר לחולים הצריכים לשמוע שופר, שגוי ילחץ על כפתור המעלית.

כתב ה**דרכי משה** שאפילו אם יש לו שופר אחר וגוי הביא לו שופר של איל שמצוה מן המובחר לתקוע בו, שמותר לתקוע בו. ה**מ"ב** (ס"ק פו) כתב דאפשר שאפילו במקום שיש לו שופר רק שאינו של איל, דמותר להביא ע"י גוי שופר של איל (וכתב בלשון אפשר, שהרי הדרכי משה כתב במקום שכבר הביא הגוי ולא שציוהו. שעה"צ אות קכא). וכ"כ **סב"ל** (ד"ה ובמקום) בדעת ה**שת"ז** (רביה"ז לקמן סכ"ב).

אם עבר וחילל יו"ט כדי לעשות שופר, כתב ה**פורת יוסף** (לג.) שכשהאיסור מדאורייתא אסור לתקוע בו, משום מעשה יו"ט. ובאיסור דרבנן מותר. מאידך, ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ב דבר הלכה לג) וב**חזון עובדיה** (עמ' קנז) אסרו לתקוע בו אפילו אם עשאו באיסור דרבנן בלבד.

סעיף כב':

☙ הביא הגוי מחוץ לתחום

אם הביא הגוי את השופר מחוץ לתחום [דאורייתא] כתב ה**רוקח** שאין תוקעים בו. אולם ה**הגהות אשרי** כתב שמותר לתקוע בו כיון שאינו מוקצה, שכלל נקוט בידינו: דבר שהובא

[28] ובדומה לכך נחלקו בדעת מהרש"ל האם ההיתר לומר לגוי ללכת להביא הוא רק ביו"ט ראשון או שאין חילוק בין ראשון לשני. לדעת כנה"ג אין חילוק ובכל מקרה מותר, ולדעת האז"ו רק ביו"ט ראשון הותר. וגם בזה פסק השת"ז ככנה"ג, ראה ברביה"ז לקמן סכ"ב, ולקמן סי' תרנה סק"ב.

לישראל זה מותר לישראל אחר, וכיון שמותר לטלטלו לצורך ישראל אחר מותר לצאת בו. וחכמים לא אסרו דבר הבא מחוץ לתחום אלא רק אם הוא אוכל או שיש בו הנאה, דמצוות לאו להנות ניתנו. וגם אין חשש שיגיד לגוי שיביא לו, שהרי לא יעשה מצוה הבאה בעבירה. וכ"ד ה**רשב"א**, ה**מרדכי** ועוד. וכ"פ ב**שו"ע**: אם נכרי הביא שופר מחוץ לתחום - תוקעין בו, והוא הדין אם עשה נכרי שופר ביום טוב מותר לתקוע בו.

ה**מגן אברהם** (ס"ק כד) סייג שאין לטלטל את השופר חוץ לד' אמות. עוד כתב (ס"ק כה) שלכאורה שופר שעשאו גוי ביו"ט הוא נולד גמור וא"כ אסור לטלטלו לצאת בו, וכתב שצ"ל שהגוי עשה את השופר מקרן שלו וחשוב כגומרו בידי אדם. והובא כל זה ב**שת"ז** (ס"ק ס-סא). ומ"מ אם אין להם שופר אחר כתב ה**מ"ב** (ס"ק פח) שיש לסמוך ע"ד הפוסקים שמתירים נולד ביו"ט ויהא מותר אף שופר שנעשה מקרן ישראל. ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' קנז) שלדעת הרבה פוסקים יש להתיר גם בקרן ישראל, שאין איסור טלטול מוקצה עומד במקום מצות עשה דאורייתא של שמיעת קול שופר. אך אם ישראל עשה את השופר אין לתקוע בו.

ישראל ששלח שופר ביד גוי להביאו אל העיר, ונתעכב הגוי והביא את השופר לעיר בר"ה, כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק כד) שמותר להשתמש בו בכל אופן (דלא כרמ"א). וה**מ"ב** (ס"ק פז) פסק שאין לטלטלו ואף לתקוע בו אם אפשר בשופר אחר, ובמקום הדחק יש להקל.

כתב ה**מטה אפרים** שכל זמן שהשופר בידו מותר לו לתקוע את כל התקיעות כפי המנהג, אך אם הניחו מידו שוב אינו יכול לטלטלו כדי לתקוע בו תקיעות אלה.

<u>סעיף כג':</u>

ליתן לתוכו מים או יין

שנינו בר"ה לב: אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן. אבל מי רגלים אסור מפני הכבוד. וכ"פ ה**רמב"ם** (א, ד) וה**שו"ע**.

וכתב ה**ריטב"א** (לג. ד"ה ואם) שדבר זה מותר אע"פ שמתקן במעשה זה את השופר. גם ה**מאירי** הזכיר שאין צד תיקון בכך. ואם לולי הצחצוח לא היה ניתן לתקוע בו כלל, הסתפק ה**שפת אמת** (לב: ד"ה במשנה) אם מותר לצחצחו, או שבאופן זה הוא נחשב כמתקן כלי. ועיין **ז"ר** (ס"ק סג) שחולק וסובר שאין איסור אף אם השופר לא היה ראוי.

סימן תקפ"ז - התוקע לתוך הבור

סעיף א':

דין התוקע לבור או מערה

שנינו בר"ה כז:

"משנה: התוקע לתוך הבור[29], או לתוך הדות, או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע - יצא, ואם קול הברה שמע - לא יצא. גמרא: אמר רב הונא. לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור. אבל אותן העומדין בבור - יצאו"

רש"י פירש שהנמצאים בתוך הבור לעולם שומעים קול שופר. ומדבריו הבין ה**ראש** (סי' ח) שהעומדים חוץ לבור פעמים שומעים קול שופר ופעמים קול הברה, כעולה מדברי רב הונא. והסתפק האם ההבחנה בין קול שופר לקול הברה תלויה בהבחנת האדם או שתלוי בריחוק שלו מהבור או בעומק הבור, וא"כ צריך שיעור לכל אלו. לכן הסיק שהעומדים בתוך הבור לעולם שומעים קול שופר ורב הונא בא לפרש את דברי המשנה. גם מה**ריטב"א** עולה שישנו כלל ברור, העומדים חוץ לבור שומעים קול הברה והעומדים בתוך הבור שומעים קול שופר. ה**ט"ז** (סק"א) כתב להביא ראיה לדברי הרא"ש. הגמ' מביאה לעניין שמע מקצת תקיעה בבור יצא, והיינו בתוקע ועולה לנפשיה, ואומרת הגמ' מהו דתימא זמנין דמפיק רישיה ועדיין שופר בבור וקא מערבב קלא קמ"ל. ומשמע שאם באמת אירע כך לא יצא אע"פ שהוא קרוב ממש לבור, ק"ו לעומד כולו חוץ לבור שודאי קול הברה שמע. וכתב למסקנה שיש לחוש לשיטת הרא"ש כי איך נוכל לסמוך על ההבחנה שלנו מה נחשב לקול שופר ומה לקול הברה, ולכן צריכים לשמוע שופר שנית בלא ברכה. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ז) שלא בשעת הדחק. ועיין ב**קרבן נתנאל** (אות פ) שיישב את דברי רש"י והרמב"ם.

<u>אולם</u> מדברי ה**מאירי** עולה שהעומדים חוץ לבור יש בהם חילוק אם קול הברה שמעו או קול שופר. שאם הבור צר ועמוק ודאי שמעו קול הברה, ואם הבור רחב שמעו קול שופר ויצאו. היוצא לדעתו שהכל תלוי אם קול שופר שמע או קול הברה, ואין זה משנה היכן עומד. וכ"ד **רש"י** וה**רמב"ם** (א, ח) לפי הבנת ה**מ"מ** ו**רבנו מנוח**. אולם ראה ל**גר"י קאפח** (שם, אות ל) שדייק מדברי רבנו בפיהמ"ש שלעולם אלו הנמצאים בתוך הבור והדות יצאו יד"ח אף אם שמעו את קול ההברה יחד עם קול השופר כיון שאין להם דרך אחרת, כמו אדם שתקע בעמק ושומע את הד תקיעתו שודאי יצא יד"ח. ורק לגבי העומדים בחוץ אנו מתנים שישמעו את קול השופר.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי רש"י והרמב"ם: התוקע בתוך הבור או בתוך המערה, אותם העומדים בתוך הבור והמערה יצאו; והעומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו, יצאו, ואם קול הברה שמעו, לא יצאו.

---

[29] עיין בגר"ח כסאר (א, ח) שהעיר שהטעם שהמשנה ראתה צורך לבאר דין זה, כיון שהיה מצוי בימיהם שיתקעו במקומות מסתור מחמת אימת הגויים. וכך הם דברי הר"ן, ריטב"א ומאירי (ר"ה שם). וכ"כ רי"ץ גיאת (הובא ביד פשוטה).

כתב ה**ט"ז** (סק"א) שהשומע קול שופר כשנמצא בריחוק מבית הכנסת יש להבחין מה שומע. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה ואם) שכל האחרונים העתיקו דברי הט"ז להלכה ולכן יש לחוש לדבריו. וכתב שם שנראה שהט"ז מפרש 'קול הברה' היינו קול חלוש, וחלק עליו שקול הברה היינו קול מעורבב. ו**רבנו מנוח** כתב שהוא 'הד' היינו קול שחוזר מהקול המקורי.

קול הנשמע ע"י מכשיר שמיעה, או טלפון או רמקול. כתב בשו"ת **מנחת אלעזר** (ב, עב) שחשוב כקול הברה. גם ה**גרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה א, ט) כתב שהשומע קול שופר ע"י מכשירים אלו לא יצא י"ח, משום שהם אינם מעבירים את גלי הקול שיצאו מהשופר, אלא הם גלי קול חדשים שנוצרו ע"י זרמים חשמליים, אולם כתב שהחזו"א הסתפק בזה, כיון שגלי קול השופר יצרו את הגלים החדשים אולי חשובים כמותם. מאידך, בשו"ת **אגרות משה** (ב, קח) כתב שאינו חשוב לקול הברה, שהרי גם כשאנו מדברים ללא רמקול או טלפון יתכן שגלי הקול משנים את דיבורינו, ובכלל לא ברור מה שאומרים שהוא קול אחר. וכ"פ בשו"ת **שבט הלוי** (ה, פד). ואף בשו"ת מנחת שלמה (א, ט) כתב שדיבר בזה עם ה**חזון איש** ואמר לו שיתכן שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר. גם ה**גרא"י קוק** (אורח משפט סי' מח) כתב שבכל עניני דברים שבקדושה השומע אותם דרך הטלפון או הרדיו כיון שיש שם עשרה אין שום מחיצה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים, ורק לעניין שופר יש לדון לאסור מצד קול הברה, שהקפידה תורה שיהא קול שופר בלבד. ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' כא) לעניין שמיעת סליחות מרמקול. ב**ערי"ש** (תקפז, א) פסק שאם אדם יכול לשמוע תקיעת שופר רק ע"י אמצעי הגברה, כגון שבנו את החדר מקירות מיוחדים וכדו', לא יצא דהוי קול הברה.

בתים שתחת הקרקע

כתב ה**מגן אברהם** (סק"א) דה"ה למרתף וכה"ג מקום שהוא תחת הקרקע, ובנין שעל הקרקע ומקצתו בתוך הקרקע שרי, שע"י שרובו ע"ג הקרקע לא מתבלבל הקול. וב**ביאור הלכה** (ד"ה או) כתב שלדעת המג"א אם יש בתוך הבית מקום נמוך ותקע שם יצא, אבל אם כיסהו בקרשים לא יצא, וכן אם הוא עמוק הרבה ייתכן שלא יצא. אך דעת ה**א"ר** שגם בנין שכולו בנוי ע"ג הקרקע דינו כבור. ויש להסתפק אם כל הדירה תחת הקרקע והחלונות הם למעלה מהקרקע סמוך לארץ, אם נוצר שם קול הברה. נ"מ לבתי כנסיות במקלט שרק אם עומדים סמוך לחלון מותר, אבל באופן אחר ראוי להחמיר.

עוד כתב ה**ביאור הלכה** (סד"ה ואם) שהתוקע בין ההרים וביער אע"פ ששמע קול חוזר אין זה קול הברה דאין זה ערבוב הקול אלא קול כפול, שנכפל אחר שנגמר הראשון. אך קשה שלעיל הביא בשם רבנו מנוח שהגדרה של קול הברה הוא כאילו אדם מדבר כנגדו, וזה בדיוק מה שקורה בהרים. ועיין בגר"י קאפח הנ"ל.

תוקע לתוך הפיטס

כתב ה**מאירי** התוקע לתוך הפיטס, אף העומדים איתו אפשר ששמעו קול הברה, ויתכן שאף התוקע עצמו. וסמך דבריו על ה**רמב"ם** (א, ח) שחילק את המשנה לשתיים, בבור ומערה אמר

את החילוק בין העומדים לחוץ ובפנים וכד', ולאחר מכן לענין חבית גדולה לא חילק בין העומדים בחוץ ובפנים, אלא רק הזכיר את החילוק בין קול שופר לקול הברה. אך עיין ב**כס"מ** שכתב שזה שלא חילק הרמב"ם בפיטס בין העומדים בחוץ לבפנים הוא רק משום שלא מצוי בו שיהיו אנשים נוספים איתו. עוד נראה, שבפיטס אף דרך התוקע לא להיות בתוכו כיון שעשוי מחרס, האדם חס עליו ולכן לא חילק בין העומדים בחוץ לבפנים (כן מדוייק מלשון הרמב"ם, שבדין בור כתב התוקע **ב**תוך הבור. ובפיטס כתב התוקע **ל**תוך. משמע שהוא עומד מבחוץ. וכן דייק **ר' דוד עראמה** ברמב"ם). וכך פירש ה**שת"ז** (סק"ב). וה**ר"ן** הסביר ברמב"ם שבפיטס קול הברתו גדולה ואף העומד בפנים יתכן ולא ישמע קול שופר (שעה"צ יב: והעתיקו כן רוב האחרונים). וכך פירש ה**מג"א** (סק"ב) דברי השו"ע.

<u>מנגד</u>, כתב ה**ר"ן** (ז. ד"ה גמ') דמסתברא כי היכי דמפלגינן בבור הכי נמי מפלגינן בפיטס, דהעומדים בתוכו יצאו.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הרמב"ם "וכן התוקע לתוך חבית גדולה וכיוצא בה, אם קול שופר שמע, יצא, ואם קול הברה שמע, לא יצא".

ה**מ"ב** (סק"ח) מביא את שתי הפירושים ומסיים "על כן יש להחמיר בזה ולחזור ולתקוע בלי ברכה, אא"כ ברור לו שקול שופר שמע.

<u>סעיף ב':</u>

☙ התחיל לתקוע בבור ועלה

שנינו בר"ה כח.

> "אמר רבה שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור - יצא. תא שמע: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע - יצא, ואם קול הברה שמע - לא יצא. ואמאי? ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא! כי קאמר רבה - בתוקע ועולה לנפשיה. - אי הכי מאי למימרא? - מהו דתימא: זמנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור, וקא מיערבב קלא - קמ"ל"

כתבו ה**רא"ש והר"ן** שאין אנו חוששים שמא יוציא ראשו ואכתי השופר בפנים וקא מערבב קלא. וכתב הר"ן שה**רי"ף** השמיטה כיון שהוא דבר שאינו מצוי. ועיין ב**קרבן נתנאל** (אות פ) שפירש דברי רש"י והרמב"ם כך, לדבריהם הקמ"ל שאומרת הגמ' בסוף הכוונה היא שקמ"ל שהאדם יוצא י"ח גם אם הוא מחוץ לבור ורק השופר בתוך הבור (ולא כפירוש הרא"ש שקמ"ל שאין חוששים למציאות זו). הקרב"נ הוצרך לפרש כך משום שכזכור שיטת הרמב"ם וסיעתו שגם מחוץ לבור יש לחלק אם שמע קול הברה או שופר, ולא כחולקים עליהם שבחוץ תמיד שומע קול הברה ולא יצא י"ח. ולכן גם השמיט הרמב"ם מימרא זו מהלכותיו. אך **רבנו מנוח** ביאר את הרמב"ם כפירוש הרא"ש.

מרן ה**שו"ע** פסק את דברי הגמ' להלכה: אם התחיל לתקוע בבור ועלה חוץ לבור וגמרה, יצא, שכל מה ששמע בין בפנים בין בחוץ היה קול שופר.

וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאם הוציא ראשו קודם השופר לא יצא. לכן צריך להוציא קודם את השופר וכך יצא. אך אין לומר שיוציא את השופר ואוזניו ביחד משום שא"א לצמצם. אולם **רבנו מנוח** כתב שהוציא את ראשו והשופר ביחד, וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ט). ועיין בשער הציון שהפרש של חוט השערה לא עושה את קול השופר לקול הברה ולכן לא חיישינן. וכוונת הגמ' היא רק שלא יוציא כל ראשו מהבור קודם שיוציא השופר.

ה**רמ"א** הוסיף: וכן אותם שהיו בבור בתחלת התקיעה. וכתב ה**ט"ז** (סק"ג) שעלו ביחד עם התוקע ושמעו את גמר התקיעות בחוץ, ויצאו י"ח משום שכל מה ששמעו היה קול שופר. וכ"פ ה**שת"ז** (סק"ג). אך ה**מגן אברהם** (סק"ד) היקל אפילו לא יצאו כלל, שאין אנו חוששים לקול הברה רק אם שומע מבחוץ את קול השופר שבפנים, אך לא ההיפך. ולמעשה כתב ה**מ"ב** (סק"י) שיש להחמיר אם לא יצאו שיתקעו שנית בלא ברכה (מטה אפרים).

סעיף ג':

☙ מקצת תקיעה בחיוב ומקצתה שלא בחיוב

כתב ה**רא"ש** לגבי העומדים על שפת הבור ושומעים את קול השופר, אם היו בתוך הבור ושמעו מקצת תקיעה בבור, ועלה ושמע סופה על שפת הבור או תחילתה בחוץ וסופה בפנים לא יצא, שהשומע תחילת תקיעה בלא סופה או סופה בלא תחילתה לא יצא. ו**רבנו ירוחם** הוסיף, או שאמר למתעסק בתקיעות שהתחיל לתקוע כמתעסק בלא כוונה להוציא ואמר ליה באמצע תכוין להוציאני ידי חובתי ותקע ומשך בה שיעור תקיעה לא יצא כיון דתחלתה לא הוי בחיוב. ויש אומרים שיצא כיון דאיכא שיעור תקיעה בחיוב אף על פי שתחלתה לא הוי בחיוב. ו**בעל העיטור** כתב שאפילו אם יש במקצתה שיעור תקיעה לא יצא י"ח.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב, ומקצתה בחיוב; או שאמר לתוקע כמתעסק: כוין להוציאני ידי חובתי, ותקע ומשך בה שיעור תקיעה, לא יצא; ויש אומרים שיצא אי איכא שיעור תקיעה בחיוב. וה**רמ"א** הוסיף שה"ה אם שמע מקצת התקיעה קול הברה, כגון שהיה התוקע בבור והוא עומד בחוץ ובאמצע התקיעה יצא לחוץ.

וכתבו הפוסקים שסברא ראשונה עיקר ולכן צריך לחזור ולתקוע, אך לא יברך שנית משום סב"ל.

וכשהחיסרון הוא אצל השומע ולא אצל התוקע, כגון שהתחילו לתקוע בבית הכנסת והשומע נכנס רק לאחר שהתחילו ושמע רק את החצי השני של התקיעה: דעת ה**נהר שלום** שיצא לכו"ע שהרי התקיעה כשרה. ודעת ה**ט"ז** שלא יצא, שהמחלוקת לגבי התוקע נכונה גם לגבי השומע. ה**מ"ב** (ס"ק יד) פסק להחמיר כט"ז.

סימן תקפ"ח - זמן תקיעת שופר

סעיף א':

ביום ולא בלילה

שנינו במגילה כ: שכל היום כשר לתקיעת שופר. עוד מובא שם שאם תקעו משעלה עמוד השחר - כשר. והסביר רש"י שמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכים להמתין עד הנץ החמה. לכן גם מובן מ"ש בר"ה כח. שאם שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

וכתב ה**מ"ב** (סק"ב) שכל זה הוא מעיקר דין תורה, אבל חכמים תקנו לתקיעות שופר במוספין. ולכן גם אין דין 'זריזין מקדימין' בזה, וגם היחיד שתוקע יש לו לכוון את תקיעותיו לזמן בו הציבור תוקעים. וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' קמג).

ואם נמשך עד בין השמשות, כתב ה**מ"ב** (סק"א) שיתקע בלא ברכה. וב**חזון עובדיה** (עמ' קמד) כתב שעד 13.5 דקות לאחר השקיעה יכול לברך על השופר.

לגבי תחילת תקיעה שלא בזמן חיוב וסופה בחיוב, כתב ה**מ"ב** (סק"ג) שאפילו כיום שנוהגים לתקוע 30 קולות לצאת ידי כל ספק, צריכים ג"כ ליזהר שתקיעה ראשונה תהיה כולה בזמן החיוב.

כתב **מהרי"ץ** (ע"ח סג. , עט.) שנהגו לתקוע[30] שלשים קולות בעלות השחר[31]. ולכאורה מנהג זה שלא כדין, שהרי תוקעים שלא כתקנת חכמים בסדר התפלה, ועוד שזמן זה הוא רק בדיעבד לתקיעת שופר! וכבר תירצו (סב"ל ד"ה ומצותה. בארות משה ס"ק קסד) שכיון שכל הטעם של תקיעה זו הוא כדי לבלבל את השטן "על דרך קדמיה לרשיעא עד דלא יקדמינך" (ע"ח שם), ממילא אינם מכוונים לצאת יד"ח בתקיעות אלו ואינם עיקר. וכן נהגו הבלדי באזור צנעא, אך בשאמי לא נהגו זאת כלל, ראה **גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסב), **גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"ג פי"ז, סי' כו ואילך. כנה"ג עמ' רצט ואילך), **ערי"ש** (תקצ, ב), **שע"ה** (קי, הע' כד), **סב"ל** (שם), **מצפונות יהודי תימן** (עמ' 116). וע"ע **חזו"ע** (עמ' קמג) שהנוהגים לתקוע שלושים קולות דמיושב קודם התפילה, יש לבטל מנהגם.

---

[30] מלשון מהרי"ץ לא ברור האם צריך לתקוע עם ברכה או לא. והגר"י צובירי (שם, סי' לג) הבין מסתימת לשון מהרי"ץ שצריך לברך, וכמו שמבואר בספרי המקובלים שהם המקור למנהג זה. אולם בסב"ל (שם) ובארות משה (שם) הוכיחו מכך שמהרי"ץ לא סידר כאן את ברכות השופר שאין לברך על תקיעות אלו, מחמת שאינם כדי לצאת יד"ח. וכ"כ הגרשי"ה (הע' על ע"ח, נדפס בדש"ח עמ' שא) בשם אביו מהר"י יצחק הלוי (איש ימיני ח"א עמ' קלא), וכך המנהג המקובל.

[31] אמנם מספרי המקובלים שהביאו מנהג זה משמע שצריך לתקוע בהנץ החמה ולא בעלות השחר [אך ראה בארות משה ס"ק קסג], אך מדברי מהרי"ץ (בדף עט.) ברור שכוונתו לעלות השחר, וכמש"כ סב"ל וערי"ש הנ"ל. ועיין בסב"ל הנ"ל בסוף דבריו, שהביא את דעת המערערים על קיום המנהג בימינו שתוקעים אחר הנץ, ומה שיישב בכך. ובאמת שמנהג זה בוטל כבר ע"י המקובלים עצמם כגון הרש"ש (ראה חיים שאל ח"ב סי' י), ועוד פוסקים, ראה משנ"ב (שעה"צ סק"ו), כה"ח (סק"ה). ודעת ה**גר"ע בסיס** וה**גר"פ קורח** שאין לעשות כמנהג זה. וב**שולי המעיל** (סי' ד, סס"ק לד) כתב שמי שכבר נהג ימשיך במנהגו, אך בתי כנסת חדשים לא ינהיגו כך.

☙ אכילה קודם התקיעות

שנינו בתוספתא (שבת א, ד): "כשם שמפסיקין [מאכילה] לקריאת שמע כך מפסיקים לקריאת הלל ולתקיעת שופר...". ונראה שטעם האיסור הוא כמו גבי ק"ש, שישנו חשש שיימשך אחר סעודתו וישכח מלקיים את המצוה. וכ"כ ה**מ"ב** (תרצב, טו) שאין אוכלים קודם תקיעת שופר. אכן בראשונים לא הוזכר כלל איסור זה, וצ"ב בזה.

אכן טעימה בעלמא, מבואר במ"ב (שם, ס"ק יד) שמותר. אך גם בזה אין להקל אלא לצורך גדול. ושיעור טעימה הוא כביצה פת או משקין בשיעור ביצה. וכ"כ ה**מטה אפרים** (ס"ב) שאם הוא אדם חלש שאין דעתו מיושבת עליו אא"כ יאכל קודם התקיעות, יעשה קידוש ויאכל כזית ממיני מזונות. וכ"כ **כה"ח** (אות יא) שנוהגים להקל למי שתש כוחו ואינו יכול להיות בתענית עד אחרי מוסף.

ולמעשה נהגו בהרבה בתי כנסיות וישיבות לקדש ולאכול קודם התקיעות, ובשו"ת **תשובות והנהגות** (ה, קעט) כתב ששמע שר' ישראל סלנטר הנהיג כן. ושכן נהגו הציבור שהתפללו עם הגרי"ז סולוביצ'יק. ובספר מגד גבעות עולם (עמ' סה אות ד) הביא עדות מתלמיד ראדין, שהח"ח לא היה אוכל, אבל בני הישיבה היו אוכלים.

כתב בשו"ת **התעוררות תשובה** (א, רכה) שלא מצינו בגמ' ובפוסקים שהזכירו איסור אכילה לפני התקיעות, כמו שהזכירו איסור אכילה לפני כל המצוות. והטעם שנהגו להקל בזה, שמשום פחד יום הדין לא חששו שישכח מלקיים את התקיעות אם יאכל, וכמו שהתירו לקרוא לאור הנר ביו"כ ולא חששו שמא יטה. ובשו"ת **ציץ אליעזר** (ו, ז) כתב דכיון שהמצוה נעשית ע"י רבים ויש זמן קבוע בבית הכנסת לתקוע, אין לחוש שמא יימשך, והתיר טעימה פחות מכביצה. וה**גרש"ז אוירבך** (ששה"כ פנ"ב הע' נב) כתב שיש יחידים הנוהגים לקדש ולאכול קודם התקיעות אפילו יותר מכביצה וסמכו ע"כ שיש זמן קבוע לתפילה.

טעם נוסף כתב ב**מקראי קודש** (פראנק. ימים נוראים סי' כט) שהתפילה מתאחרת עד לאחר חצות ואין להתענות ביו"ט, ולכן נהגו להקל בטעימה. וכתב ב**חוט שני** (פ"ב סק"ד) שמי שלא אוכל קודם התקיעות ומחמת כן מתענה לאחר חצות יצא שכרו בהפסדו.

וה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה ב, א) כתב שטעם המנהג להקל הוא משום שהתפילה מתארכת ויקשה עליהם לכוון אם לא יטעמו עד לאחר התפילה, ומ"מ לא הותרה טעימה אלא פחות מכביצה. והוסיף שמי שאין לו צורך לאכול לא יאכל כלל קודם התקיעות. דעת ה**גר"א שפירא** (מקראי קודש הררי פ"ז הע' כו) שמותר לאכול לפני התקיעות לצורך יישוב הדעת בתפילת מוסף. וההיתר הוא עד שיעור ג' ביצים.

וה**גרי"ש אלישיב** (קובץ תשובות ג, פט) כתב שאף שנהגו בישיבות שמקדשים וטועמים קודם התקיעות, אין לעשות כן אלא במקום צורך גדול, ואף אדם חלוש לא יאכל פת אלא פירות וכד'. ורק ביום השני אדם חלוש יכול להקל לאכול פת פחות מכביצה. גם דעת ה**גר"ש ישראלי**

(מקראי קודש הררי פ"ז הע' כו) שיש לאסור זאת לגמרי ואפילו טעימה בעלמא, אך אינו מורה לאחרים לנהוג כמותו. גם ה**גר"מ אליהו** (שם) נטה להחמיר לכתחילה בזה, אך אמר שאנו שותקים למקלים בזה. ומ"מ אין לאכול כלל בין תקיעות דמעומד למיושב כיון שחשוב להפסקה. וב**חזון עובדיה** כתב (עמ' קיא) שמנהג הספרדים שאין טועמים כלל קודם התקיעות עד סיום כל התפילה, וכ"כ בשו"ת **שמש ומגן** (ג, כג). וע"ע ב**פסקי תשובות** (תקפה, ב) שהחמיר מאוד בזה. וב**בעתה אחישנה** (עמ' מ) פסק שאין לאכול קודם התקיעות עוגה יותר מכביצה.

ואדם האוכל קודם התקיעות אם צריך לקדש על היין, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ד סי' נד סעיף ג) שפשוט שצריך לקדש כיון שאחרי תפילת שחרית חל עליו חובת קידוש אסור לו לאכול בלא קידוש. וב**חזון עובדיה** (עמ' קיא) כתב שיכול לאכול גם ללא קידוש, בהסתמך ע"ד המהרש"ל שמותר לטעום קודם מוסף כיון שלא חלה עדיין חובת הקידוש. ועוד כמה ראשונים הסוברים שאין איסור לטעום קודם קידוש היום.

<u>סעיף ב':</u>

☙ שמע התקיעות בהפסקה

שנינו בר"ה לד.

> "שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום – יצא. מתשעה בני אדם כאחד - לא יצא. תקיעה מזה ותרועה מזה בזה אחר זה - יצא, ואפילו בסירוגין, ואפילו כל היום כולו"

כך גירסת ה**רי"ף**. <u>אך</u> **רש"י** כתב שאין אנו גורסים שמתשעה בני אדם כאחד לא יצא, שתרי קלי משתמעי בשופר ולכן סובר שיצא. וכבר כתב ה**ר"ן** (יא: ד"ה גמ' אמר) שלא יצא משום שצריך לשמוע את התקיעות כסדר, והכא הרי שמען כולן בבת אחת. וכ"כ ה**רמב"ם** (ג, ה-ו).

כתב הרב ה**מגיד** (שם ה"ב-ג) שדוקא אם לא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו מן הראוי באותה בבא יצא, שאע"פ ששהייה אינה פוסלת, אם שומע בין הסדרים קול שופר שאינו מן הראוי באותו זמן הרי הוא פוסל. וכ"ד ה**רמב"ן**. וגם ה**ר"ן** (י: ד"ה מתקיף) סובר שיש לחוש ולהחמיר לדבריהם. <u>אבל</u> ה**רשב"א** (ד"ה ודילמא גנוחי) ו**ר"ת** חולקים על הרמב"ן ולא פסלו תקיעות בין הסדרים.

מרן ה**שו"ע** פסק דברי הגמ' להלכה: שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום, יצא ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה; והוסיף את דברי המגיד: יש אומרים[32] דדוקא בשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא. ומ"מ כתב ה**מ"ב** (סק"ז) שלא יברך שוב.

---

[32] עיין בבאור הלכה ד"ה ויש, שכתב דאפשר שנקט בלשון יש אומרים כיון שההפסקה אינה אלא ע"י שמיעה, וצ"ע. אולם בשת"ז (רביה"ז כאן) תירץ ששם מקום עיקר הדין, ובב"י שם פסק כדעה זו. וכ"כ כה"ח (ס"ק יט).

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) בשם ה**לבוש** (סק"ב) שאם שמע קול הראוי לאותה בבא פעמיים כגון תקיעה ותרועה ותרועה ותקיעה יצא, דלא גרע מהפסקת שהייה. וכן הסכים המג"א דדי לנו להחמיר בשומע קול אחר אבל לא באותו הקול. והחמרנו רק בתוקע עצמו משום שעשה מעשה. וציין שמשמע מהר"ן שאין חילוק בין השומע לתוקע. מנגד, כתב ה**ט"ז** (סק"ב) שאינו מכיר חילוק בין טעות לטעות דסו"ס טעות היא, או בין התוקע לשומע, שהרי עיקר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה. וכ"פ ה**שת"ז** (סק"ג. רביה"ז כאן) וה**מ"ב** (סק"ח) דכיון שדעת מרן (תקצ, ח) שאפילו בהכפיל השברים או התרועה שתי פעמים הוי הפסק, ה"ה הכא אם כיון לבו בכפילות התקיעות מפסיד כל השלוש קולות וצריך לתקוע מחדש.

עוד כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שאם שהה מחמת אונס אפילו רק כדי לגמור את כל הסדר יחזור לראש אותו הסדר. ואזיל לשיטת הרמ"א (סי' סה) שפסק כשיטת התוס'. אמנם כתבו **כה"ח** (אות יד) ו**מטה יהודה** (סק"ב) שמרן לא חילק בין שהה מחמת אונס לשהה מרצון, משום דאזיל לשיטתיה (סי' סה) שפוסק כדעת הרי"ף והרמב"ם שאין השהייה מעכבת. וכ"ד ה**שת"ז** (סק"ה) שהשמיט דברי הרמ"א בסי' סה ודברי המג"א כאן.

לגבי שמיעת שופר במקום מטונף, עיין ב**באור הלכה** (ד"ה שמע) שדן בזה. וכתב שלכאורה אין בעיה משום שאינה אלא מעשה מצוה ולא מזכיר בה שֵׁם אות ד"ת, אבל המטה אפרים כתב שגם בשופר אם היו מים שותתים על ברכיו צריך לחזור. ומבואר שגם מעשה מצוה א"א לקיים במקומות המטונפים, וטעם הדבר משום שצריך לכוון דעת קיום המצוה. וכוונה זו חשובה כד"ת, או משום שכשעושה מצוה בפועל ועובד את ה' אין לעבדו בדרך בזיון.

סעיף ג':

שמע תשע תקיעות בבת אחת

שנינו לעיל מח' בגרסאות בין רוב הראשונים לרש"י האם השומע תשע תקיעות בבת אחת יצא או לא, ורוב הראשונים פסלו. וכ"פ מרן ה**שו"ע**: שמע ט' תקיעות מט' בני אדם שתקעו כולם כאחד, לא יצא, שאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. וה**רמ"א** הוסיף: ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר, ואפילו אחד תקע בחצוצרות, יצא דיהיב דעתיה על השופר.

ה**ריטב"א** כתב שמ"מ ידי תקיעה אחת יצא, אך ה**רמב"ם** (ג, ו) חולק, וכתב רבנו מנוח משום שהקולות מתבלבלים ביחד ולא משתמעי. ועיין בשער הציון (אות יט) שטעם הרמב"ם אינו מבואר, וכתב דאפשר לומר דבעינן תקיעה אחת לפני תרועה ולא ששה תקיעות בבת אחת. או שמכוון לצאת י"ח בכולם דבכגון זה י"א שלא יוצא י"ח באף אחת מהן. וע"ע בלח"מ ובפר"ח (סק"ג) כיצד ביארו את הרמב"ם. וב**שת"ז** (סק"ז) פסק כדעת הרמב"ם.

ולגבי הברכה, כתבו ה**ט"ז** וה**א"ר** שלא הפסידו הברכה, אם לא הפסיק בדבר אחר, וה**לבוש** ו**מג"א** סוברים שיש לחלק בזה בין תוקע ושומע תקיעות מאחר.

דעת **רב האי גאון** (מובא בריטב"א) שאם שלושה בני אדם תקעו כל אחד שלושה קולות בבת אחת, יצא בשמיעתו משום תשעה קולות, כיון דתרי קלי משתמעי גבי שופר. וכ"כ ה**ריב"ש** (מובא בתשב"ץ ח"ג סי' שה). אולם דעת ה**ריטב"א** שאפילו בשופר אין תרי קלי משתמעי כדי לצאת בשתיהם, ולא יצא אלא באחת מהם. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יא) שראוי להחמיר כסברא זו. וכתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה ואם) שלדעה זו אם כיון לבו לצאת ידי כולם גם ידי אחד לא יצא, משום שאם שומע סתם אין הקול השני מפריע לו, אך אם מכוון לשמוע קול אחד אין הוא יכול לשמוע גם את הקול השני.

סעיף ד':

השומע תקיעה בכוונה אחרת

שנינו בירושלמי (מגילה ב, ב) "היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציאה את שניהם". וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וסייג ה**ט"ז** (סק"ד) שדווקא כל התקיעה נוכל להשתמש לזה ולזה, אבל להפסיק חד תקיעה חציה לזה וחציה לזה, כגון שתקע תקיעה ארוכה שיש בה כשיעור שתי תקיעות, ואחד התכוון לצאת מראשה עד חציה ואחד התכוון לצאת מחציה ועד סופה, לא מהני. וכ"פ ה**שת"ז** (סק"ט) וה**מ"ב** (ס"ק יב).

ולדעת הלבושי שרד דברי ה**ט"ז** אמורים רק לפי הדעה הראשונה בסימן תקפ"ז, אך לפי הדעה השניה שאפשר לצאת בחלק מהתקיעה וא"צ לשמוע כולה, ה"נ יצאו שניהם. ה**ביאור הלכה** (ד"ה תקיעה) כתב שדברי הט"ז אמורים אליבא דכו"ע. וה**נהר שלום** (סק"ה) חולק על הט"ז ולדעתו גם לדעה הראשונה שם יוצא כאן.

סעיף ה':

ר"ה שחל בשבת

שנינו בר"ה כט:

> "משנה: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. גמרא: אמר רבא: אי מדאורייתא היא - במקדש היכי תקעינן? ועוד: הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי, דתנא דבי שמואל: כל מלאכת עבדה לא תעשו - יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה. אלא אמר רבא: מדאורייתא מישרא מישרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים"

וכתב ה**ר"ן** (ח. ד"ה גמ' מ"ט) שלכאורה מה ההבדל ממילה שלא גזרו שמא יעביר את האיזמל או התינוק ארבע אמות ברה"ר? וי"ל שבמילה יזכירו אחד לשני, אך בשופר הכל טרודים בהם ולא מדכר חד לחבריה. ו**תוספות** (מגילה ד: ד"ה ויעבירנו) כתבו משום שהיא מצוה חמורה שנכרתו עליה יג' בריתות, וגם אין אדם מל אא"כ הוא בקי. וה**ריטב"א** (שם) כתב שחז"ל גזרו רק במצוות

התלויות בתאריך מסויים, שבזמן שקידשו את החודש ע"פ הראיה לא כולם ידעו את התאריך במדויק ולכן העושה אותן לא ודאי שקיים את המצווה. ואע"פ שכיום מקדשים את החודש ע"פ חשבון וכולם יודעים את התאריך במדוייק, השאירו את התקנה כדמעיקרא. וה**לבוש** (ס"ה) כתב דשאני מילה שבפירוש ריבתה התורה ביום השמיני אפילו בשבת, ולא רצו חכמים לעבור עליה משום גזירותן כדי להעמיד דבריהם במקום שמצוה התורה בפירוש לעשותה בשבת, מה שאין כן בשופר ואתרוג וכיוצא בהן שלא ריבתה התורה בפירוש יום השבת אלא כתבה סתמא, ושבת אינו אלא ממילא משמע, וגזרו בהן חכמים בשב ואל תעשה להעמיד דבריהם.

החשש המובא לעיל הוא שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר. אך **רש"י** (סוכה מג. ד"ה ויעבירנו) כתב חשש נוסף, שמא יוציא מרשות לרשות, והסיבה שנקטו את הטעם של העברה ברה"ר הוא משום שהוצאה מרשות לרשות אינה מצויה כ"כ כמו העברת ד' אמות ברה"ר משום שיש הרבה אופנים שלא מתחייב על ההוצאה. ו**תוספות** (ר"ה כט: ד"ה שמא) כתבו שהמוציא מרשות לרשות שם לב לדבר ואין חשש שיטעה ויוציא. וה**תוספות חדשים** (ד, ב) כתבו שאיסור הוצאה מרשות לרשות מפורש בתורה, ולכן לא יטעה אדם לומר שמותר הוא, משא"כ העברת ד' אמות ברה"ר הוא הלל"מ ויכול להיות שיטעו בזה.

במשנה שנינו שריב"ז התקין שיתקעו בכל מקום שיש בי"ד. בעקבות פסק זה נהג ה**רי"ף** לתקוע בבית דינו וסמך על תקנת ריב"ז. ופירש שבי"ד אין הכוונה דווקא סנהדרין, אלא בי"ד גדול ומופלג בדורו. וה**רמב"ם** (ב, ט) כתב שבכל מקום שיש בו בי"ד קבוע והוא שיהיה סמוך בארץ ישראל תוקעין בו בשבת. וכ"ד ה**רז"ה**, וכתב הרב המגיד שכ"ד ה**רמב"ן**.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעים בשופר.

ואם עבר ותקע בר"ה שחל בשבת, דנו האחרונים האם קיים מצות שופר, או דכיון שחז"ל אסרו לתקוע בשבת לא קיים את המצוה, ונ"מ במחלוקת זו במקרה שברך שהחיינו על השופר בשבת, האם כשתוקע שוב ביום המחרת צריך לברך שוב לדעת הסוברים שאין לברך שהחיינו ביום השני אם היום הראשון היה חול. **רעק"א** (דו"ח מערכה ח ד"ה והנה) כתב שאע"פ שהתוקע בשבת עובר על שבות, מ"מ קיים מצוות תקיעת שופר, וכ"כ ה**אבני נזר** (יו"ד סי' קמא אות יא) שאין כח ביד חכמים לעקור את המצוה לגמרי אלא רק בשב ואל תעשה, ולכן המצוה נשארת רק אסרו לתקוע. מאידך, בשו"ת **חלקת יואב** תמה על רעק"א היאך יצא לאחר שחז"ל אסרו זאת? גם בקונטרס **קבא דקושייתא** (קושיא צט) כתב שלא יצא י"ח. וע"ע בשו"ת **הר צבי** (ב, פח) שדן בזה.

ובטעם הדבר שלא גזרו שלא לתקוע בכל רה"ש אפילו חל בחול משום הגזירה שמא יתקן כלי שיר כשם שגזרו בכל יו"ט שלא לנגן בכלי שיר מחשש זה, כתב ה**ט"ז** (סק"ה) שהשופר אינו מיועד לשיר אלא לתקיעות של מצוה. אופן אחר, חז"ל לא גזרו לעקור לגמרי מצוה שציותה התורה, ואם יגזרו שלא לתקוע בכל רה"ש תיבטל המצוה לגמרי.

☙ אמירה לקטן לתקוע בשבת

שנינו בר"ה לב:

"משנה: אין מעכבין את התנוקות מלתקוע, אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו. גמרא: אמר רבי אלעזר: אפילו בשבת. תני נמי הכי: מתעסקין בהן עד שילמדו, אפילו בשבת. ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב. הא גופא קשיא; אמרת מתעסקין בהן עד שילמדו ואפילו בשבת - אלמא לכתחלה אמרינן תקעו, והדר תנא: אין מעכבין, עכובא הוא דלא מעכבין. הא לכתחלה - לא אמרינן תקעו! - לא קשיא; כאן - בקטן שהגיע לחינוך, כאן - בקטן שלא הגיע לחינוך"

את דברי הגמ' לגבי קטן שהגיע לחינוך ושלא הגיע אפשר להבין בשני אופנים כפי שהביא ה**רי"ף**: קטן שהגיע לחינוך מתעסקים עימו כדי שילמוד אפילו בשבת, אבל קטן שלא הגיע לחינוך ביו"ט מתעסקים אבל לא בשבת, ואם בא לתקוע מעכבים עליו. או שבקטן שלא הגיע לחינוך מתעסקים משום שאין בכך איסור, אבל אם הגיע לחינוך דינו כגדול ואסור.

וכתב ה**רא"ש** (ד, ז) ע"ד הרי"ף, שרש"י פירש כאופן הראשון. והקשה עליו **ר"י** (לג. ד"ה תניא) דכיון שהגיע לחינוך ואין מצות היום בשופר איך אנו יכולים לומר לו לעשות איסור? ועוד, שאם לא הגיע לחינוך לא מעכבים אותו, אבל לכתחילה לא נותנים לא. מדוע? הרי אפילו אם הגיע לחינוך אנו נותנים לו לתקוע? לכן פירש כהסבר השני. וכתב ה**רמב"ם** (ב, ז) שמתעסקים עמהם רק כשלא הגיעו עדיין לחינוך.

לגבי איזו שבת נאמרו הדברים? ה**ר"ן** כתב דהא דשרי להתעסק אפילו בשבת, דווקא ביו"ט של ר"ה שחל בשבת, אבל בשבת אחרת לא. וכ"נ מדברי ה**רא"ש**. אבל ה**רמב"ם** כתב שדווקא בשבת שאינה של יו"ט של ר"ה אין מעכבים, ובטעם הדבר כתב הרב המגיד שבשבת של יו"ט של ר"ה ודאי מעכבים אותם כדי שלא יאמרו שתוקעים ביו"ט של ר"ה שחל בשבת. וכ"כ ה**גר"ח כסאר** (החיים והשלום סי' קעט).

דעת **רבנו אפרים** (הובא בר"ן ד"ה וכתב) שכיום אין היתר כלל לתקוע לכל קטן בשבת ואפילו בשבת של ר"ה, שלא נאמרו דברים הללו אלא בזמן שתקיעת שופר הייתה דוחה את השבת. וכ"ד הרז"ה. מנגד, ה**רמב"ן** כתב שמכך שהגאונים כתבו הלכה זו משמע שנוהגת גם כיום.

סימן תקפ"ט - הראויים לתקוע בשופר

<u>סעיף א':</u>

דווקא המחוֵיב בדבר

שנינו בר"ה כט. "זה הכלל: כל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". וכ"פ ה**רמב"ם** (ב, ב) וה**שו"ע**. וכתב ה**מ"ב** (סק"א) היינו שאינו מחוייב בעצם המצווה וכדלקמן, אבל אם הוא מחוייב אלא שיצא במצוה יכול להוציא ואפילו לברך בשביל חבירו. ראה עוד לעיל תקפה, ב.

<u>סעיף ב':</u>

חרש

עוד שנינו שם "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן". לדעת ה**מאירי** (כט. ד"ה המשנה) מיירי בחרש שאינו מדבר, אבל בחרש המדבר חשוב כפיקח לכל דבריו ככל המצוות. <u>אך</u> ה**כלבו** כתב שאפילו המדבר ואינו שומע אינו מוציא, כיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא. וכ"כ ה**רשב"ץ** (תשב"ץ ח"ב עניין קצז), וטעם הדבר משום דבשמיעה תליא מילתא שהרי מברכים על השמיעה, אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו. וכ"פ ה**שו"ע**. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קכט) שהעיקר למעשה שחרש פטור לגמרי ממצות שופר, ואם תוקע לעצמו יש לחשוש משום איסור שבות.

מי שחולה באזניו ושמיעתו כבדה עליו, וכן השומע ממכשיר שמיעה האם מוציא אחרים י"ח, וכן האם חייב להתקין לעצמו מכשיר כזה כדי שישמע התקיעות? בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ז עמ' שפז) כתב שצריך ליזהר להוריד את מכשיר השמיעה בשעה ששומע קול שופר, כיון שע"י המכשיר גלי הקול נהפכים לגלי חשמל, ויוצא שאינו שומע את הקול הישיר של השופר. ועיין ב**יביע אומר** (ח"ז או"ח סימן יח אות ב) שכתב דמי שאינו יכול לשמוע אלא על ידי מכונת שמיעה חשמלית, אין דינו כחרש, ורשאי לקרות המגילה ולתקוע בשופר להוציא את הרבים ידי חובתם. ועפי"ז כתב עוד (שם, ושם אבן העזר סימן יז בהערה) לדון את מי שיש לו מכשיר שמיעה כפיקח ולא כחרש, "ששמיעה ע"י כלי חשיבא שפיר שמיעה לדונו כפקח בכל דבריו. והוא הדין לדיבור ע"י כלי כגון שינים תותבות חשיב דיבור ממש לכל דבריו, ולהוציא את הרבים ידי חובתם, ואין שום ספק בדבר. כן נ"ל להלכה ולמעשה". ובשו"ת **מנחת שלמה** (קמא סי' ט אות א) ובתשובת ה**גרצ"פ פרנק** (מנחת יצחק ב, קיג) מבואר שאם מכשיר השמיעה מגביר את עוצמת הקול, אין זה נחשב קול שופר ואין יוצא בזה י"ח, וצריך לסלק את המכשיר בשעת התקיעות. ועיין בשו"ת **מנחת אשר** (א, מא) שהשומע ע"י מכשיר חשמלי אינו כחרש אף שללא מכשיר זה אינו שומע כלל, דכיון דמ"מ שומע הוא הוי כפיקח לכל דבר, אך מ"מ בתשובה אחרת כתב דלענין לצאת י"ח במכשירים אלו, לכתחילה יש להתאמץ לשמוע ללא מכשירים אלו, שכן בשמיעה באמצעות מכשיר זה, אינו שומע קול אדם אלא קול מלאכותי אלקטרוני הדומה לקול האדם. אכן, מי שאי

אפשר לו לשמוע בלי מכשיר שמיעה, ודאי שיש לו לסמוך על דעת הפוסקים המקילים בזה, ועליו לשמוע עם מכשיר זה, שהרי קול זה דומה לחלוטין לקול האדם, וקול זה מגיע אליו בשעת קריאת הקורא ממש ולא לאח"ז, וממילא אף בקול זה אמרינן שומע כעונה, אלא שלא יברך. ודחה את מש"כ ה**אגרות משה** (אהע"ז ח"ג סימן לג) דכיון שאינו שומע אלא ע"י מכשיר מלאכותי הוי כחרש שאינו שומע.

קטן

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קכה) שביום שני של ר"ה, וכן ביום הראשון בתקיעות דמעומד, כיון שאינם אלא מדרבנן סמכינן אחזקה דרבא שהביא ב' שערות כיון שהגיע לכלל שנים, ומעיקר הדין יש לסמוך ע"ז גם בתקיעות דמיושב ביום הראשון, שהעיקר כדעת רוב הפוסקים שחזקה זו חזקה גמורה היא. ועיין ב**שעה"צ** (סק"ב) שאין לסמוך על חזקה דרבא בדאורייתא, ובטעם הדבר כתב המ"ב (סי' נה' ס"ק לא) שאף שרוב האנשים שהגיעו לכלל שנים הביאו כבר שתי שערות ולכן בדרבנן סומכים על רוב זה, אך כיון שהמיעוט שאינם מביאים הרי הם מיעוט המצוי, החמירו לעניין דאורייתא. ולכן לדעתו כל זמן שאנו לא יודעים שהביא שתי שערות אינו מוציא אחרים בשופר.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"א) ע"פ ה**רדב"ז** (ח"ד סי' א'קלא) שסומא חייב בתקיעה, ואם היה מוחזק לתקוע בכל שנה וסלקוהו מפני שחששו לסברת רי"ו[33], אם לא ימצא בקי כמוהו יחזירוהו למינויו, ולכתחלה אין לסלקו מפני שהוא סומא אף על פי שנמצא בקי כמוהו. והביאו **שת"ז** (סק"ג).

<u>סעיף ג':</u>

אישה

שנינו בקידושין כט. כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ולכן גם מתקיעת שופר פטורות. וכ"פ ה**רמב"ם** (ב, א) וה**שו"ע**.

<u>סעיף ד':</u>

אנדרוגינוס וטומטום

שנינו בר"ה כט. "טומטום - אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. אנדרוגינוס - מוציא את מינו אבל לא את שאינו מינו". טעם הדבר משום שכל אנדרוגינוסים שוים, שיש להם זכרות ונקבות ואם הוא זכר גם חברו בכלל זכר, אבל אינו יכול להוציא את שאינו מינו שמא הוא נקבה. והטומטום אף את מינו אינו יכול, כיון שספק אם טומטום עצמו הוא זכר או נקבה עד שייקרע, ומשתנה בין אחד לאחד [עיין רמב"ם בהל' אישות פ"ב הל' כד-כה]. וכ"פ ה**רמב"ם** (ב, ב) וה**שו"ע**.

---

[33] בב"ק דף פז. נחלקו חכמים ור"י האם סומא חייב במצוות או לא. כל הפוסקים פסקו כחכמים שסומא חייב במצוות, למעט ר' ירוחם (נ"ה ח"ד) שפסק כר"י שסומא פטור מן המצוות.

וכתב ה**מ"ב** (סק"ו) שמ"מ לא יברכו משום שהברכה מדרבנן וספיקא לקולא. עוד כתב, שאף ביום השני שהוא דרבנן נקטינן ככל חומרות של היום הראשון.

סעיף ה':

חציו עבד וחציו בן חורין

עוד שנינו שם:

"מי שחציו עבד וחציו בן חורין - אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. אמר רב הונא: ולעצמו מוציא. אמר ליה רב נחמן לרב הונא: מאי שנא לאחרים דלא - דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, לעצמו נמי, לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה! אלא אמר רב נחמן: אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי: מי שחציו עבד וחציו בן חורין - אף לעצמו אינו מוציא"

כתב ה**ר"ן** (ז: ד"ה כהנים) שלכאורה גם באנדרוגינוס אנו יכולים לומר דלא אתי צד נקבות ומוציא צד זכרות, ותירץ שאנדרוגינוס בריה בפני עצמה היא, ולכן מוציא את עצמו וגם את מינו שבריה מוציאה בריה כמותה. וכתב הרב ה**מגיד** (ב, ב) שאפילו אם לא נאמר שהוא בריה בפנ"ע, אפשר שיש חילוק בין מה שהוא בידי אדם למה שהוא בידי שמים. ה**רמב"ם** (ב, ג) ומרן ה**שו"ע** פסקו גמ' זו להלכה.

סעיף ו':

תקיעת נשים וקטנים

שנינו בר"ה לג.

"אין מעכבין את התינוקות מלתקוע. הא נשים - מעכבין. והתניא: אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב! - אמר אביי: לא קשיא; הא - רבי יהודה, הא - רבי יוסי ורבי שמעון. דתניא, דבר אל בני ישראל - בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים סומכות רשות"

דעת ה**ר"ן** (ט: ד"ה ולעניין הלכה) שהלכה כר' יוסי ור"ש שנשים סומכות רשות, היינו אע"ג דפטרינהו רחמנא אי סמכי ליכא איסורא, ולכן בכל מצוה שנשים רוצות לעשות הרשות בידן ואין בזה משום בל תוסיף או משום שבות בתקיעת שופר. וכ"כ ה**ראי"ש** (ד, ז) בשם **ר"ת**.

וכתב עוד בשם **ר"ת** שאף יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא ואין כאן משום ברכה לבטלה, וכ"כ ה**ר"ן**, וכתב שאין לומר דכיון שלא נצטוו היאך יאמרו 'וצוונו', דכיון שהאנשים נצטוו וגם הן מקבלות שכר שפיר יאמרו 'וצוונו'. וכ"ד ה**רשב"א** (ח"א סי' קכג).

<u>מנגד</u>, הרב המגיד (ב, ב) כתב שמה**רמב"ם** (סוכה ו, יג) אין נראה כן, שכתב שם "טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכין מספק". לכן כתב המגיד שלדעת הרמב"ם ודאי אין הנשים מברכות, ואיך יאמרו וצונו והם פטורות. וכבר העיר הגר"י קאפח (שם, אות ג) שכן מפורש ברמב"ם בהל' ציצית (ג, ט). והאגור (סי' תתקי) כתב

בשם **רבינו ישעיה** דוקא בלא ברכה שרי להו לנשים לתקוע לעצמן, אבל אם בירכו גילו בדעתן שלשם חובה הן עושות, חדא דעוברות על בל תוסיף, ועוד דאיכא ברכה לבטלה. והעיר הב"י שאין זה נכון שעוברות על בל תוסיף אם מברכות.

מרן ה**שו"ע** פסק כרמב"ם: "אף על פי שנשים פטורות, יכולות לתקוע... אבל אין מברכות...". אך ה**רמ"א** פסק כדעת ר"ת: "והמנהג שהנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, על כן גם כאן מברכות לעצמן". ה**שת"ז** השמיט את דברי הרמ"א בהתאם למנהג תימן כדעת הרמב"ם ומרן.

כתב ה**ב"ח** שדווקא לנשים מותר לתקוע או לקטן שיגיע לכלל חיוב, אבל לחרש או שוטה אסור וצריך למחות בידם משום שאינם באים לידי חיוב כלל. ה**מגן אברהם** (סק"ג) השיג עליו שהרי אין בי"ד מצווים להפרישו אפילו מאכילת נבלות, אלא שכתבו אישה וקטן שאע"פ דבני דעה נינהו רשאין לתקוע. וכ"כ **כה"ח** (אות כה).

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קל) שאע"פ שנשים פטורות ממצות שמיעת קול שופר, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ הנוהגות לבוא לבית הכנסת לשמוע תקיעת שופר יפה עושות, ויש להן שכר מצוה. ואם בכל שנה נהגה לבוא לשמוע שופר ושנה אחת נאנסה ולא יכלה לבוא, אם אפשר טוב שיבוא התוקע לביתה ולהשמיעה קול שופר. ואם א"א אינה צריכה לעשות התרה.

כתב בשו"ת **שאגת אריה** (סימן קד) שיותר ראוי לאיש לתקוע לאישה משתתקע היא לעצמה או אישה לאישה. עוד כתב (סימן קו, קח) שאין להוציא לולב או שופר לרה"ר לצורך אישה, או איש ששמע תקיעות מיושב או לצורך קטן, וכן לולב לצורך נענועי ההלל. אך עיין ב**פסקי תשובות** שרבים מהפוסקים חולקים וסוברים שמותר להוציא שופר ולולב לצורך נשים וקטנים שהגיעו לחינוך, וכן לתקיעות דמוסף, שכל שיש מצוה אינו חשוב ללא צורך. וכ"פ **שת"ז** (סק"ט).

עוד כתב ה**שאג"א** (סימן קז) שמותר להוציא לרה"ר לצורך איש שהוא מסופק אם תקע וכן ללולב. אך דעת ה**מחזיק ברכה** לאסור, משום שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, והשאג"א סובר שהוא מדאורייתא ולכן פסק כך.

☙ מי שיצא כבר האם יכול להוציא אחרים

כתב **בעל העיטור** שאחר שיצא כבר אינו יכול להוציא אחרים, אא"כ לא יצא ואז נמצא שתוקע לעצמו. וכן נוהגים באשכנז לתקוע לנשים יולדות לפני התקיעות בבית הכנסת כדי שיוציא התוקע גם את עצמו. וכ"ד ה**יראים**. לעומתם, ה**אבי העזרי** כתב שאף לאחר שיצא יכול להוציא אחרים. וכ"ד ה**רא"ש**. טעם הדבר דומיא דסמיכה שסומכות רשות אע"ג דדמי קצת לעבודה בקדשים, וה"ה לתקיעה שהיא חכמה ואינה מלאכה, ולא גריעה אישה מקטן שלא הגיע לחינוך שמתעסקים בהם כדי שילמדו. והסיק ה**ב"י** שכדאי הם הראשונים הנ"ל לסמוך עליהם ולתקוע לנשים אף לאחר שיצא י"ח, ומיהו לא יברכו להם משום סב"ל.

מרן ה**שו"ע** פסק "וכן אחר שיצא כבר, יכול לתקוע להוציאן... ולא יברכו להן". וה**רמ"א** כתב שאחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו והם תוקעין רק לנשים, אבל אם תוקעין לאיש המחוייב, מברכין לו אף על פי שכבר יצאו.

כתב ה**לבוש** שיתקע לנשים קודם שישמע התקיעות בבה"כ ובכך יוציא אותם וגם יצא הוא ואז יוכל לברך להם. אבל כתב המג"א (סק"ד) בשם **מהרי"ל** שלא יתקע בג' ראשונות משום דמיפקד דינא, לכן יתקע להם אחר תקיעת ביהכנ"ס. אך אם יעשה כן לא יוכל לברך להם, לכן כתב ה**מגן אברהם** דאם יש לו שופר אחר יתקע בשעת תקיעת ביהכנ"ס דאז אפי' הוא תוך ג' ראשונות אין לחוש. ואם לאו יכוין בלבו שלא לצאת בתקיעת ביהכנ"ס ואז יוכל לברך להם. אך אם נוהג כן יש לדקדק אם הליכה מביתו לבה"כ חשיב הפסק ויצטרך לברך שנית על התקיעות ששומע בביהכנ"ס על סדר הברכות, ומ"מ כתב דא"צ לברך משום שכולה חדא מצוה היא, בשונה מציצית שההליכה לביה"כ חשובה להפסק כיון שהן שתי מצוות.

<u>סעיף ז':</u>

☙ המודר הנאה מחברו

שנינו בר"ה כח. "המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה". וכתב הר"ן (ז: ד"ה אמר) בשם ה**רז"ה** שההיתר הוא דווקא בתקיעות של ר"ה שהן מצוה מהתורה, אבל בתעניות לא. וכתב ה**ר"ן**, שלפי דבריו גם בתקיעות של ר"ה צריך לדקדק לפי שיש מהן מדרבנן. לכן כתב שאין דברי הרז"ה מחוורין שהרי מ"מ ישנה מצוה. עוד כתב שגם התקיעה שהותרה למודר הנאה הוא רק אם תוקע מאליו להוציאו י"ח, אך אם המודר אמר לו שיתקע בשביל להוציאו אסור שהרי כעת הוא שלוחו. וכתב הפמ"ג בשם ה**פר"ח** (סק"ז) שטעם הדבר שאם אומר לו שיוציאנו אסור, כיון שעושה שליחותו עביד ליה הנאה, אך בדיעבד יצא. וכ"פ ב**שת"ז** (ס"ק יד). ועיין ב**שער הציון** (אות יא) שאינו מבורר, שהרי זוהי מצוה הבאה בעבירה, ולכמה פוסקים הוא לעיכובא אף בדיעבד.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הר"ן, וה**רמ"א** הוסיף שאם אמר קונם תקיעותיו עלי, בכל עניין אסור. והסביר ה**מ"ב** (ס"ק יב) שבסתם מודר הנאה מותר כיון שמצוות לאו להנות ניתנו, אבל כשאסר תקיעותיו אסר אפילו בזה שאין לו הנאה. עוד כתב (ס"ק יג. בשם הפר"ח) שאף אם אמר מי שרוצה להוציאני י"ח יתקע, שרי, שבכה"ג אינו עושה שליחותו. וכ"כ ה**שת"ז** (ס"ק יג).

<u>סעיפים ח' - ט':</u>

☙ כוונה בתקיעת שופר

שנינו בר"ה לב: - לג:

> "המתעסק - לא יצא, והשומע מן המתעסק - לא יצא. הא תוקע לשיר - יצא. לימא מסייע ליה לרבא, דאמר רבא: התוקע לשיר יצא. דלמא תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה. והשומע מן המתעסק לא

יצא. אבל השומע מן המשמיע לעצמו, מאי – יצא? לימא תיהוי תיובתיה דרבי זירא, דאמר ליה רבי זירא לשמעיה: איכוון ותקע לי! דלמא איידי דתנא רישא מתעסק, תנא סיפא נמי מתעסק"

ובדף כח: שנינו בשם ר' זירא שיש הבדל בין יחיד התוקע שאינו מכוון להוציא את כל מי ששומע את תקיעותיו, לבין ש"צ התוקע שמכוון להוציא את כל מי ששומעו. וה**רי"ף** הביא דבריו, והסיק מכך הרא"ש (ג, יא) שסובר דהלכה כר' זירא שצריך לכוון כדי לצאת בתקיעת שופר. וכ"פ **בה"ג**. וטעם הדבר משום דקי"ל שצריך כוונת שומע ומשמיע.

ומצאנו בדברי ה**ר"ן** (ז: ד"ה והרב אלפסי) שרבא ור' זירא אינם חולקים, דלא אמר ר' זירא לכוון למצוה, אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע לשם תקיעת שופר, אפילו שלא לשם מצוה. אך מדברי **רש"י** ועוד משמע שר' זירא חולק על רבא וסובר שצריך כוונה להוציאו.

לכן כתב ה**רמב"ן** שר' זירא סבר מצוות צריכות כוונה לצאת, וכ"פ מרן ה**שו"ע**. מנגד, דעת הרבה מה**גאונים** שמצוות א"צ כוונה, וכ"ד ה**רשב"א** (כח: ד"ה אמר). וה**רא"ה** אומר שאפילו צווח שאינו רוצה לצאת ידי אותה מצוה יצא. אך רבנו יונה הביא דברי **רבנו שמואל** שאם מתכוון לא לצאת לא יוצא י"ח.

בדעת ה**רמב"ם** ישנה סתירה, בהלכות שופר (ב, ד) פסק שאם לא כיון לא יצא, ומשמע שצריך כוונה. ובהלכות חמץ ומצה (ו, ג) פסק שאם כפאוהו לאכול מצה יצא, ומשמע שאינן צריכות כוונה:

1. ה**מגיד** (שופר שם) כתב שבאמת לדעת הרמב"ם מצוות אינן צריכות כוונה, אבל בשופר כיון שכל המעשה הוא השמיעה לפיכך צריך כוונה. וכך סיכם ה**גר"י קאפח** (שם, אות ח) "דמצוות שהן בפועל כגון אכילת מצה ונטילת לולב לא בעו כוונה... מה שאין כן מצוות שעיקרן המחשבה, אם לא כיון לבו לא יצא, כי המטרה קבלת עול מלכות שמים וזו אינה אלא במחשבה במדע ובהרהור.. וכן גם תקיעת שופר[34]...", ע"ש שביאר את הסוגיא לשיטת רבנו.
2. ב**יד פשוטה** ביאר באופן אחר. לשיטתו יש ג' סוגי מצוות: א. שופר נתייחד בכך שצריך כוונה מיוחדת לעצם קיום המצוה, וכוונה זו נלמדת מהפס' "זכרון תרועה" שנאמר בשופר, וכפי שפירש ר"ח (ר"ה כח.) "בעניין תקיעות - כוונת הלב בעינן". ב. מצוות שאינן דורשות כוונה מיוחדת לעצם המצווה, אך דורשות תשומת לב בהבנת הדברים,

[34] קצת צריך לי ביאור מה הנימוק העיקרי של הגר"י קאפח לצורך בכוונה בק"ש ושופר: האם מחמת שאינן נעשות ע"י פעולה [כפי שמשמע מנימוקו לאי-צורך בכוונה במצה ולולב], או מחמת שכל מהותן של מצוות אלו הוא ההפנמה של העיקרון הרוחני שרצתה התורה להעביר לנו- בק"ש עול מלכות שמים ובשופר התעוררות לתשובה [וכך משמע מנימוקו לצורך בכוונה, שטרח לציין לדברי הרמב"ם בהל' תשובה לגבי שופר, ולא הסתפק בנימוק שלא מקיימים מצוות אלו ע"י מעשה ופעולה]. הנפק"מ בכך היא בדין קריאת מגילה, שמחד גם בה אין פעולה, אך עדיין המצווה בה היא פשוטה- לשמוע את סיפור המגילה- ולא תלויה בעיקרון רוחני נשגב כק"ש ושופר. וברור שקריאה אינה נחשבת מעשה, כמוכח מק"ש. ולענ"ד אין לומר שבכל מצוה שאינה מקויימת ע"י פעולה אזי המסר הרוחני הוא הוא העיקר, ובמגילה פרסום הנס ע"י סיפור המגילה הוי דבר שצריך כוונה. זאת מחמת שבכל מצוה שאנו עושים, בין ע"י פעולה ובין שלא ע"י פעולה טמון מסר ועיקרון רעיוני, בין אם הוא נהיר לנו או לא, ואם לפי הרמב"ם לא הוצרכנו לכוונה בכל המצוות, על כרחנו שאנו מחלקים בין רעיונות שהם יותר "קריטיים" בעבודת ה' לבין כאלו שפחות.

כגון ק"ש ומגילה[35]. ג. שאר מצוות אינן צריכות כוונה, כגון מצה ולולב. גם ב**חלק יעקב** (על הרמב"ם) ביאר כך את דין לשופר.

3. ה**ר"ן** כתב שלדעת הרמב"ם מצוות צריכות כוונה, אבל במצה ישנה הנאה באכילה, וקי"ל שהמתעסק בעריות וחלבים חייב כיון שנהנה. הגר"י קאפח (שם, בתוך דברי הכס"מ שהביא את הר"ן) הקשה על דבריו מהא שבלולב אין כל הנאה, ועדיין לא מצא רבנו שום דוג' אחרת לאופן שאינו יוצא בו יד"ח אא"כ יאחזנו הפוך (הל' לולב ז, ט. ע"פ הגמ' בסוכה מה:).
4. **שדה הארץ** (לר' אברהם מיוחס, הובא במהדו' הגר"י קאפח שם, עמ' מה) תירץ שאין הבדל בין מצוה למצוה, ובכל מצוה שעושה לעצמו לא בעי כוונה, וכשמוציא אחרים בעי כוונה. על דבריו יקשה פסק הרמב"ם בהל' ק"ש (ב, א) שצריך כוונה בק"ש, וזאת אע"פ שאינו מוציא אחרים בכך.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה את דברי הגמ' שהתוקע להתלמד לא יצא, וה"ה התוקע לשיר. וכן צריך כוונת שומע ומשמיע. וכן מי שמכוון להוציא את כל מי ששומעו, אע"פ שלא מתכוון לאדם מסויים, כל מי ששומעו יוצא י"ח.

כתב המג"א (סק"ד) בשם ה**רדב"ז** (ח"ב סי' תתט) שכל האמור שהשומע צריך להתכוון לצאת אינו אלא כשבא לבית הכנסת בסתמא, אבל אם בא לצאת י"ח עם הציבור אע"פ שבשעה ששמע לא כיון ליבו אלא בסתמא, יצא. והביאו **שת"ז** (ס"ק טז).

ה**מגן אברהם** (סק"ה) הביא בשם הירושלמי (פ"ג ה"ז) שאם היה עומד ודאי יצא י"ח, אך כתב שלא מובן שהרי האדם יודע אם כיון או לא. לכן ביאר שאם לא יודע אם כיון או לא ויודע שעמד, מסתמא כיון ליבו. והביאו **שת"ז** (ס"ק טז) ו**מהרי"ץ**[36] (פעו"צ ח"ג סי' קכב).

כתב המ"ב (ס"ק טז) בשם ה**חיי אדם** שאם בא תוקע לתקוע ליולדת או חולה מסתמא מכוון להוציא רק אותם, ולכן השומע ממנו לא יצא י"ח.

כתב ה**א"ר** (סק"ו) שאם תקע לצאת ידי המצוה וגם להתלמד, יצא יד"ח. והביאו ה**מ"ב** (ס"ק טו). ומשמע בפשטות שמועיל גם להוציא יד"ח אחרים באופן זה. אך ה**גר"י קאפח** (ב, אות ז) דייק מדברי הרמב"ם בהפך, שלא מועילה כוונת שומע ומשמיע כאשר מעורבת בה כוונה אחרת [אך לא ברור לי אם לדעתו יצא התוקע עצמו. ונראה מלשונו שהתוקע יצא].

---

[35] הראיה לשיטת היד פשוטה על פני הסבר המ"מ והגר"י קאפח הנ"ל, הוא מק"ש ומגילה, שבהם ברור שלא צריך כוונה כמו בשופר. שהרי בק"ש (ב, א) ובמגילה (ב, ה) הדוג' לכך שלא יוצאים יד"ח בקריאה היא אם היה קורא כדרכו/מגיה/כותב/דורש. והרי יכלו חז"ל להשמיענו באופן יותר פשוט שקרא ק"ש/מגילה ולא התכוון לצאת [וכעין קושייתו של הגר"י קאפח על הסבר הר"ן]. לכן הוצרך לחלק בין שופר לק"ש ומגילה. וע"ש בהל' ק"ש.

[36] ועיין בבארות משה (ס"ק רצה) מה שתמה עליו.

סימן תק"צ - דיני התקיעות

<u>סעיף א':</u>

מספר התקיעות

שנינו בר"ה לג:

"משנה: סדר תקיעות: שלש של שלש שלש. גמרא: תנו רבנן: מנין שבשופר? תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה'. ומנין שפשוטה לפניה? תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה'. ומנין שפשוטה לאחריה? תלמוד לומר 'תעבירו שופר'. ומנין לשלש של שלש שלש? תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה', 'שבתון זכרון תרועה', 'יום תרועה יהיה לכם'. ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה? תלמוד לומר 'שביעי' 'שביעי' לגזירה שוה. הא כיצד? שלש שהן תשע"

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה כלשון הרמב"ם (ג, א): "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בר"ה? תשע; לפי שנאמר תרועה ביובל ובר"ה ג' פעמים, וכל תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, ומפי השמועה למדו שכל תרועות של חדש השביעי אחד הן, בין בר"ה בין ביוה"כ של יובל, תשע תקיעות תוקעין בכל אחד משניהם: תר"ת, תר"ת, תר"ת". ומי שאין באפשרותו לתקוע יותר מעשרה קולות כגון התוקע בבית חולים, כתבו הפוסקים (**גר"נ קרליץ** חוט שני ר"ה עמ' סד, **גרי"ש אלישיב** אשרי האיש ח"ג פט"ז אות כט) שיתקע רק עשרה.

ופ**רש"י** שהעברה משמע העברת קול אחד, שהוא צריך להיות קודם התרועה. ואם נעשָׂה הפסק באמצעה, כתב ה**מטה אפרים** (סכ"ה) שרק כשהפסיק יותר מכדי נשימה ולאוזן השומע נראה הדבר כשני קולות נפרדים נפסלת התקיעה. <u>מאידך</u>, ב**חיי אדם** (כלל קמב ס"ח) ב**ערוך השולחן** (סי"ב) ובשו"ת **אבני נזר** (תמד, ז) מבואר שאין הדבר תלוי בשמיעת האוזן אלא כל שיש הפסק מועט באמצע התקיעה אין היא 'פשוטה' וחשובה כשתי תקיעות.

<u>סעיף ב':</u>

תרועה

עוד שנינו שם:

"שיעור תרועה כשלש יבבות. והתניא: שיעור תרועה כשלשה שברים! - אמר אביי: בהא ודאי פליגי, דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם', ומתרגמינן: יום יבבא יהא לכון. וכתיב באימיה דסיסרא 'בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא'. מר סבר: גנוחי גנח, ומר סבר: ילולי יליל. אתקין רבי אבהו בקסרי: תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה... מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל. - מתקיף לה רב עוירא: ודלמא ילולי הוה, וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה! - דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה. - מתקיף לה רבינא: ודלמא גנוחי הוה, וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה! - דהדר עביד תקיעה שברים תקיעה. - אלא רבי אבהו מאי אתקין? אי גנוחי גנח - הא עבדיה, אי ילולי יליל - הא עבדיה! - מספקא ליה דלמא גנח ויליל. - אי הכי, ליעבד נמי איפכא: תקיעה, תרועה, שלשה שברים ותקיעה, דלמא יליל וגנח! - סתמא דמילתא, כי מתרע באיניש מילתא - ברישא גנח והדר יליל"

ופרש"י: גנוחי גנח - כאדם הגונח מלבו, כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן. ילולי יליל - כאדם הבוכה ומקונן, קולות קצרים סמוכין זה לזה.

ה**ר"ן** (י: ד"ה הדר) הקשה, מדוע צריך לתקוע את כל הסדר הנ"ל, לכאורה די היה בתקיעה של ש"ת תש"ת תש"ת, וכן בר"ת תר"ת תר"ת. שאם הוא גנח ויליל הרי יצא בתשר"ת. ואי גנח לחוד, תעלה לו תקיעה אחרונה של תשר"ת לפשוטה שלפני תש"ת. ותירצו ה**תוספות** (לג: ד"ה הדר) וה**ראי"ש** (סימן י) דשמא כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה. וה**רשב"א** (ד"ה הדר) כתב בשם התוספות (אך לא נמצא לפנינו) משום דדילמא אתי למטעי, שאם אתה אומר שבתש"ת ראשון לא יחזור ויתקע יטעו לומר שאין צריך לעולם אלא ש"ת ש"ת ש"ת, ואי נמי כשחוזר ותוקע תש"ת על סדר ברכות לא יעשה אלא ש"ת תש"ת תש"ת כדרך שעשה בתקיעות דמיושב. וה"ר **אליה מזרחי** תירץ דס"ל כר' זירא דמצוות צריכות כוונה, ולכן א"א להחשיב תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת, ולא שייך לעשות תנאי דא"כ אין כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה. וה**ב"י** כתב שודאי גם בתנאי חשוב למכוין, דאע"ג דמשום ספיקא מתנה מ"מ מכוין הוא לצאת י"ח תקיעה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: תרועה זו האמורה בתורה, נסתפק לנו אם היא היללה שאנו קורים תרועה, או אם היא מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד; לפיכך, כדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים, ותש"ת ג' פעמים, ותר"ת ג' פעמים.

<u>מנהג בני תימן</u> לעשות את התרועה מקול אחד רצוף עם עליות וירידות ע"י הרעדת השופר. כן משמע בסידור **רס"ג** (דף ריז), וכן הביא המגדל עוז (ג, ד) מהרי"ץ גיאת בשם **רב שרירא גאון** ו**רב האי גאון**. ובתכאליל [=סידורי תימן] התרועה מצויירת כצורת השלשלת שבמקרא, ראה תכלאל ע"ח ל**מהרי"ץ** (דף ע.). גם **מהר"ז הרופא** (בפירושו על הרמב"ם, הובא במילואים לפסק"מ סי' יב) תיאר את התרועה כ"סלסול". עוד ראיתי ל**גר"י קאפח** (ג, אות ב) שהביא ראיה לתרועה התימנית מכך שבגמ' (כח:) דימו את קול השופר לקול חמור [או סוס לפי' הר"ח שם]. וראה עוד ב**גרשי"ה** (דברי חכמים, או"ח סי' צד), **גר"י צובירי** (כנה"ג, עמ' רמג), **שע"ה** (קי, יב), **ערי"ש** (תקצ, ה), **ז"ר** (סק"ו). ולפי מנהג תימן נחלקו האם אפשר לעשות קול זה גם ע"י נענוע היד או רק ע"י נשימות מהבטן או ע"י הלשון: בשע"ה (קי, הע' לג) ובז"ר (סק"ו בשם הגר"ע בסיס) הביאו מעשה ב**מהר"י יצחק-הלוי** שפסל תקיעה ע"י נענוע היד, ולכן כתב בשע"ה להימנע מלתקוע ע"י נענוע היד אלא לכתחילה ע"י נשימות מהבטן ובעדיפות שנייה ע"י הלשון. וכ"ד ה**גר"פ קורח** (הובא בז"ר שם. אלא שכתב שע"י נענוע היד לא שמע). אולם בז"ר שם הביא שלא מעט נוהגים לתקוע ע"י נענוע היד, והביא שכ"ד ה**גר"ע בסיס** וה**גרי"ש אלישיב**. וכן שמעתי מהר"י שבח שכך דעת **מה"ר יחיא קאפח**[37], ושכן היה תוקע בסוף ימיו כשכבר לא יכל לתקוע מהבטן.

[37] ואולי לכך התכוון בשע"ה (שם הע' לג, ד"ה והנה) שמקצת רבני צנעא כן הכשירו ע"י נענוע היד.

דעת ה**גרי"ש אלישיב** (הלכות חג בחג פי"ב הע' 66) שנכון לבני אשכנז להדר לשמוע תרועה תימנית לאחר התפילה. ולהפך, אם בני תימן יוצאים יד"ח בתרועה אשכנזית/ספרדית, כתב ה**גר"י קורח** (אמרי יוסף סי' יא) שאינם יוצאים יד"ח, וכ"כ **ערי"ש** (תקצ, ו).

☙ תקנת ר' אבהו - ספק או ודאי?

נחלקו הראשונים האם תקנת ר' אבהו לתקוע תשר"ת היא מחמת הספק שנפל מה בדיוק סדר התקיעות ולכן תוקעים בכמה אופנים כדי לא לפספס את התקיעה הנכונה, או שתקנתו הייתה כדי לאחד את כל העם לתקוע באופן זהה, אך כל התקיעות נכונות הן:

רבינו האי (הובא בראי"ש ובר"ן שם. ד"ה אתקין) נשאל, וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן שיהיו תוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר? והשיב שמימים קדמונים היה המנהג שחלק היו תוקעים תרועה יבבות קלות, ומהם עושים יבבות כבדות שהם שברים, ואלו ואלו יוצאים ידי חובתם. ולא היו מטעים אלו את אלו כי חכמים של הללו מודים דיבבות תרועות הן וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועות הן, וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד ולא ייראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה. ומטעם זה כתב ה**ריטב"א** שאנו נוהגים בתקיעות של סדר התפילה שבכל ברכה עושים רק אחד מהסימנים, ואילו הייתה תקנת ר' אבהו מפני הספק היה לנו לעשות בכל אחת מהן שלשה סימנים שאם לא כן אין בשלשתן אלא אחד שיהיה אמת[38].

אבל מה**רמב"ם** (פ"ג, ה"ב - ג) משמע שאינו סובר כן, אלא ספק בעיקר הדין הוא שנסתפק לנו בתרועה היאך היא, שכתב "תרועה האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעים היאך היא אם היא היללה שמיללין הנשים וכו' נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק", משמע דספק גמור נסתפק לנו לענין הדין. וכן מפורש בפיהמ"ש (ד, ט). וכן נראה שהוא דעת **סמ"ג** (עשין מב קיח ע"ד), וקודם רבי אבהו כל מקום היה נוהג כסברת רב המקום ההוא וכשבא רבי אבהו קיבץ כל הספיקות והתקין שיעשו כדברי כולם כדי שיצאו כל ישראל ידי חובת תקיעת שופר בלא ספק כלל.

וה**ט"ז** (סק"א) כתב דחכמים רצו להראות עיקר הדין שבתקיעה של קשר"ק יאריך יותר מתקיעה של קש"ק משום הכי פלגינהו לתרתי דליהוי היכירא וכן בקש"ק עם קר"ק.

---

[38] עוד כתב שם: והא דאמר אביי בהא ודאי פליגי (לג:) לאו פלוגתא ממש קאמר שהיו מטעים אלו את אלו אלא הכי קאמר בהא ודאי פליגי במעשיהם דתנא דידן היה עושה התרועות יבבות ותנא ברא היה עושה אותן שברים כל אחד לפי מנהג הבכי של מקומו אף על פי שאין בזה שום קפידא שהרי שניהם ענין בכי הוא ואין כאן חילוק ענין אלא חילוק מעשה. ולפי זה כי אמרינן בדרבי אבהו מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל וכן כי אמרינן מספקא ליה דילמא גנח ויליל צריך לומר דלאו ספק ממש קאמר לענין דינא אלא לחילוקי המנהגות קורא ספק ולשון שאינו מדוקדק הוא ודברים אלו כתב הריטב"א בתשובה וכתב על זה ומזה הטעם בתקיעות של סדר התפלה אין עושין בכל ברכה אלא אחד מהסימנים ואילו היתה תקנת רבי אבהו מפני הספק היה לנו לעשות בכל אחת מהן שלשה סימנים שאם לא כן אין בשלשתן אלא אחד שיהיה אמת אבל לפי זה שלשתן אמת ואדם יוצא בכל אחת מהם ולפיכך כדי שלא להטריח על הציבור די לנו באחת מהם וגם כדי שיתברר מתוך כך שכולם אמת ואנו עושים תחלה דברי רבי אבהו ואחר כך דברי תנא ברא ואחר כך דברי תנא דמתני' להעלות בקודש לפתוח בקטן ולסיים בגדול וזה כפתור ופרח עכ"ל.

מדברי מרן ה**שו"ע** נראה פשוט כרמב"ם, שכתב 'נסתפק לנו', 'לפיכך כדי לצאת ידי ספק'.

<u>סעיף ג':</u>

שיעור אורך התקיעות

בסעיף זה ננסה להקיף את שיעורי כל התקיעות מכל הסעיפים כפי השגת ידינו:

שנינו בר"ה לג:

"משנה: שיעור תקיעה כשלש תרועות, שיעור תרועה כשלש יבבות. גמרא: והתניא: שיעור תקיעה כתרועה! - אמר אביי: תנא דידן קא חשיב תקיעה דכולהו בבי, ותרועות דכולהו בבי. תנא ברא - קא חשיב חד בבא, ותו לא. שיעור תרועה כשלש יבבות. והתניא: שיעור תרועה כשלשה שברים! - אמר אביי: בהא ודאי פליגי, מר סבר: גנוחי גנח, ומר סבר: ילולי יליל"

ופ**רש"י** שלוש יבבות - שלוש קולות בעלמא כל שהוא. ושברים ארוכים מיבבות, וכן פירש **ר"ח**. לדבריו יוצא ששיעור תרועה הוא כשלוש קולות קצרים ביותר תכופים זה לזה. וכתבו ה**תוספות** (ד"ה שיעור) שלפ"ז "צריך ליזהר בשברים שלא יהא מאריך על כל אחד בפנ"ע כג' יבבות של שלושה קולות כל שהוא, דא"כ נעשה תקיעה ולא שברים דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות. ונראה שחייב אדם להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר משל תש"ת ובשל תש"ת יותר משל תר"ת, דהא שיעור תקיעה כתרועה, ותשר"ת אנו עושים משום ספיקא דגנוח ויליל נמצא שצריך להאריך בתקיעות של תשר"ת כשיעור שלשה שברים וג' יבבות, ובתקיעות של תש"ת כשיעור ג' שברים דהא עבדינן תש"ת משום ספיקא דגנוחי גנח, ובתקיעות של תר"ת כשיעור תרועה שהוא ילולי יליל. ומיהו אם מאריך בכל התקיעות כתקיעות תשר"ת אין לחוש דיכול להאריך כמו שירצה, כדתנן ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. <u>ומטעם זה</u> נמי אין לחוש אם עשה ארבעה וחמישה שברים שהשברים במקום תרועה והוי לה תרועה אריכתא כמו שאנו מאריכין ביבבות[39]". <u>אך</u> ה**הגהות אשרי** כתב בדעת רש"י שא"צ ליזהר בזה, כיון שהתקיעה היא כנגד כל השלוש גניחות, א"כ יכול להוסיף יותר בשיעור השבר היחיד, וכ"ש בתשר"ת ששיעור התקיעה היא כנגד כל השברים והתרועה. וע"ע לקמן בדין שיעור השבר.

ו**ריב"א** ו**ריב"ם** מפרשים דיבבא היא שלש כחות של כל שהוא, נמצאת תרועה (שהיא שלוש יבבות) תשע כחות ושיעור תקיעה כך היא. ולפירושם אין לחוש אם מאריך קצת בשברים, וצריך למשוך לתקיעה של תשר"ת כשיעור ג' שברים ותשע כחות (י"ח כוחות בסה"כ) ומי שלא משך התקיעות כשיעור הזה ומשך קצת בשברים לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר. אמנם ה**מ"מ** (ג, ד) הביא שדעת הרמב"ן והרשב"א, אך כתב שאין הבדל בין בין תקיעה של תשר"ת לשאר תקיעות, ולעולם תקיעה היא ט' טרומיטין.

---

[39] גם המ"מ (ג, ג) הזכיר בפשטות שאין מניעה להוסיף שברים. אך הרא"ש הזכיר שיש חולקים ע"ז שאסור להוסיף על השברים. בטעמם של האוסרים נחלקו האחרונים: לדעת ה**ב"ח** כיון שיש להיזהר שהשבר לא יהיה ארוך, ואפילו בג' שברים קשה לצמצם, לכן לא רצו להוסיף עוד. וה**פרישה** כתב שכיון שבתשר"ת צריך לעשות את השברים והתרועה בנשימה אחת, לא רצו להוסיף שברים כדי שלא יצטרך לנשום באמצע.

ה**רמב"ם** (ג, ד) כתב: "שיעור תרועה כשתי תקיעות, שיעור שלשה שברים כתרועה". ונחלקו המפרשים בדעתו. ה**טור** כתב שדעת הרמב"ם כדעה השניה, אך ה**ב"י** כתב שאינו מבואר בדבריו. ובביאור דברי הרמב"ם כתב ה**גר"י קאפח** (ג, אות ד) ש"לא הוזקק רבנו לבאר שיעור רעדת היללה, כשם שלא נזקקה המשנה לבארו. ובצדק, כיון שהוא רעדת קול כמימריה... גם שיעור אורך השבר מובן מאליו... כיון שפסקנו באורך התרועה לחומרא שמא השברים הם התרועה, כך פסקנו באורך השבר לחומרא שמא שלושה רעדי יללה הם התרועה. ונמצא שהתקיעה לפי פירוש רבנו היא רעדה וחצי של יללה...", ע"ש. וב**יד פשוטה** פירש כעין זה, ולאחר שביאר את הבנת הסוגיא אליבא דרבנו, כתב: "אולם לא נתפרש בשום מקום שיעור אורך מוחלט. אמנם יש מן הראשונים שמציעים שיעור טוט או שיעור קול כלשהוא, וכך סובר הראב"ד ז"ל, ולדעתם כל שבר הוא שלשה טוטין והתרועה היא תשעה טוטין. אולם לדעת רבינו, אין דבר כזה מתקבל על הדעת, כי מסתבר שזה משתנה מאדם לאדם. מעתה, אין לנו אלא שיעור יחסי, דהיינו התרועה ארכה כשתי תקיעות. מאידך, יש תרועה שאינה אלא שלשה שברים, והרי אם יאריך בשבר יישמע כתקיעה. לפיכך צריך להקפיד שארכן של שלשה שברים לא יעלה על ארכה של תרועת יללה שהיא כשתי תקיעות, כי אחרת לא יהא ניכר שיש כאן שברים ולא שלש פשוטות. לפיכך דייק רבינו לכתוב: שיעור שלשה שברים כתרועה, ולא יותר... אבל יש כאן הגדרת שיעור כל שבר כדי שלא יישמע כפשוטה...".

מרן ה**שו"ע** הביא את דעת רש"י וסיעתו [לפי פירוש התוס'] כי"א קמא, ואת דעת ריב"א וריב"ם כי"א בתרא.

ה**מ"ב** (ס"ק טו) סיכם את פרטי הסעיף להלכה: צריך התוקע ליזהר שיאריך בתקיעות דתשר"ת שכל תקיעה יהיה לפחות כשיעור ח"י כוחות ומעט יותר, והתקיעות של תש"ת ותר"ת יהיה לפחות כשיעור ט' כחות, דבזה יצא לכו"ע שהרי מותר להאריך אפילו יותר מכשיעור. וגם ייזהר בכל השברים בין בתש"ת ובין בתשר"ת שלא יעשה שום שבר מט' כחות[40], וטוב יותר שלא יעשה בכל שבר רק כשלשה כחות. וגם ייזהר לכתחלה שיעשה כל תרועה בין של תשר"ת ובין של תר"ת כשיעור ט' כחות.

וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יג) שלכתחילה יעשה את שלושת השברים בשיעור של 9 טרומיטין, וכ"ד ה**גרע"י** (קול סיני. וע"ע בחזו"ע עמ' קלד) שכל שבר שיעורו ג' טרומיטין, וכ"כ **כה"ח** (אות יד), וכ"ד ה**גר"מ אליהו** (הלכות חגים עמ' 288), והוסיף שכל שבר שיעורו 2 שניות. בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ד סימן מז) כתב שלכתחילה נכון לעשות את השבר מעט יותר משני טרומיטין אבל לא שלושה טרומיטין ויותר. ובדיעבד כשלא האריך בו כתשעה טרומיטין יצא י"ח. ב**בעתה אחישנה** (עמ' מט) פסק ששיעור תקיעה של תשר"ת הוא 4 שניות, ותקיעה של תש"ת או תר"ת הוא 2 שניות. ושיעור שברים הוא לא פחות משלושה טרומיטין של שבר.

---

[40] זה לפי שיטתו שמיקל כרמ"א דלקמן שאפשר להאריך בשבר, כמבואר בשעה"צ ס"ק יב. אך לשיטת הפוסקים כמרן, כגון השת"ז שהשמיט דברי רמ"א, צריך לעשות מדינא כל שבר בשיעור ג' כוחות.

וה**ביאור הלכה** (ד"ה ומי) כתב: היוצא לדינא דלא פסלינן אלא אם כן עשה השבר בתשר"ת כדי ט' כוחות, אז אמרינן דאם עשה התקיעה בתשר"ת פחות מי"ח דלא קיים לא כמר ולא כמר. וכן בתש"ת אם עשה התקיעה פחות מכדי תשעה כוחות והשברים עשה בשבר אחד כדי ששה כוחות, ג"כ לא קיים לא כמר ולא כמר. אמנם כבר הורנו המג"א לעיל דלדידן לכו"ע כיון דנהגינן לעשות השברים מג' עד ט' כחות [ולא עד בכלל], צריך לעשות התקיעה לפחות ט' כחות דאל"ה אפילו בדיעבד אינו יוצא.

עיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ז עמ' שפח. וח"ד סי מז) שגם לפירוש השני בשו"ע שיעור שבר הוא קצת יותר מטרומיט כמו לדעה הראשונה, שבזה לא נחלקו, ולכן כתב מרן ששיעור תקיעה דתשר"ת הוא י"ב טרומיטין, דהיינו ג' טרומיטין וג' משהויין שברים, וט' טרומיטין תרועה. ולעניין הלכה דעתו שיש לעשות את השבר מעט יותר משני טרומיטין, אך לא שלושה טרומיטין ויותר.

מהרי"ץ (ע"ח ע. , פעו"צ ח"ג ס"ס קנח) פסק כדעת הרמב"ם, והבין בדעתו כהבנת הטור ששיעור תרועה הוא ט' טרומיטין. ולפ"ז שיעור תקיעה הוא ד' וחצי טרומיטין, ושיעור השברים הם כתרועה. וכ"פ ב**שע"ה** (קי, יא). וע"ע ב**סב"ל** (ד"ה לא כמר) ובמילואים לפסק"מ (סי' יא) שהאריכו בכך.

אופן תקיעת השברים

ה**תוספות** (ד"ה שיעור) כתבו שצריך להיזהר לא להאריך בשבר אחד כדי שלושה כוחות כי באופן כזה הוא יוצא מכלל שבר ונעשה תקיעה, שהרי שיעור תקיעה של תר"ת הוא ג' כוחות, וכ"כ ה**רא"ש** וה**טור**. אך עיין ב**מהרש"א** במקום, שהקשה הרי תר"ת ותש"ת נעשים בגלל ספק מהי התרועה האמורה בתורה, וא"כ מה נפשך, אם השברים או השברים-תרועה אמת הרי שיעור תקיעה כג' שברים (ובשברים תרועה כג' שברים וג' יבבות), והשבר יכול להיות כג' כוחות. ואם תרועת היבבות אמת, ושיעור תקיעה כג' כוחות הרי אין צורך בשברים כלל ומה איכפת לנו באריכותם?

ובאמת בהגהות אשרי מובאים דברי **מהרי"ח** הסובר שמשום כך מותר להאריך בשבר כג' כוחות, ואסור רק שהשבר יגיע לאורך התקיעה של אותו הסדר, היינו בתשר"ת אין להאריך בשבר אחד כג' שברים מצומצמים וג' יבבות, שהוא שיעור תקיעה של תשר"ת. ובתש"ת אין להאריך יותר בשבר אחד כג' שברים מצומצמים. השיעור הקטן לדעתו הוא פחות משלושה כוחות וגדול משניים, שהוא שיעור אמצעי ביניהם.

ה**ריטב"א** כתב כתוס', שהשבר צריך להיות פחות מכדי ג' כוחות, טעם דבריו שהרי התקיעה של תר"ת שיעורה ג' יבבות, והיאך יהיה שבר דתנא ברא כתקיעה דתנא דידן? לכן לדעתו השיעור המינימלי הוא כשתי כוחות.

לשיטת ה**ר"ן** שיעור שבר המינימלי הוא כג' כוחות, והשיעור המקסימלי הוא עד קצת פחות מג' שברים מצומצמים.

מרן ה**שו"ע** מקבל את שיטת התוס' להלכה ששיעור תקיעה הוא לעולם כשיעור התרועה. ושצריך ליזהר שלא להאריך בשבר. וה**רמ"א** הביא את שיטת מהרי"ח. ה**שת"ז** השמיט את דברי הרמ"א.

נמצא א"כ שהתקיעה צריכה להיות כנגד התרועה, כמו שהשברים כנגד התרועה. לכן בסדר תשר"ת התקיעה צריכה להיות 18 טרומיטין כנגד אורך השבר שהוא 9 טרומיטין בנוסף לשיעור אורך התרועה שהיא גם 9 טרומיטין. ובסדר תש"ת ותר"ת צריכה להיות התקיעה באורך 9 טרומיטין. ועיין לעיל מה שהבאנו את דעת הפוסקים כמה שניות היא התקיעה. ואפילו שאין בזה כלל קבוע, שהרי כל תוקע צריך לכוון כנגד הזמן שתוקע את הטרומיטין - דבר המשתנה בין התוקעים.

ובאופן תקיעת השברים: דעת ה**רמב"ן** (ר"ה לג: ד"ה וכבר) שאין לתקוע כל שבר בקול פשוט, כתקיעה קצרה, אלא יש לעשותה עם שבירה, כגניחה. ולדעת ה**ריטב"א** (סוד"ה שיעור) אין חילוק בין תקיעה לשבר אלא בשיעור אורך הקול, אך לא בצורתו וניגונו. להלכה נחלקו המנהגים בזה. הספרדים נוקטים בזה כריטב"א, וכן מנהג פולין הונגריה וגרמניה. אך מנהג ליטא כרמב"ן, ולכן כל שבר נשמע כאו-טו, ויש הנוהגים שכל שבר נשמע כטו-או-טו. גם **מנהג תימן** להדגיש סיומת כל קול[41], **[**ראה **שע"ה** (קי, הע' ל) שהאריך בכך, ו**סב"ל** (ס"ח ד"ה או)**]**. וב**בעתה אחישנה** (עמ' מט) כתב שאין לעשות שבר קטן בשברים של התש"ת שהוא הפסק בין השברים לתקיעה. וכן יש להזהר לא להאריך בסוף התרועה, עד כשיעור שבר.

<u>סעיף ד':</u>

☙ נשימה בין התקיעות

נחלקו הראשונים האם צריך לעשות את התרועה-שברים של התשר"ת בנשימה אחת. שורש מחלוקתם האם אנו מחשיבים את שתיהם כיחידה אחת, שהרי מחמת הספק אנו תוקעים אותם יחד, או שמא אין אדם גונח ומיילל יחד, ולכן אין צורך לעשותם בנשימה אחת:

דעת **ר"ת** (הובא ברמב"ן לד. ד"ה ושוב) "שלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו[42] דבמקום תרועה קיימי, אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתברא, דגנוחי ויילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי". א"כ לדעתו אין צורך לתקוע בנשימה אחת שברים-תרועה של תשר"ת. וכ"כ הרב המגיד (ג, ג) וה**פר"ח** (מים חיים שם) בדעת ה**רמב"ם**[43].

---

[41] ולא רק של שבר, אלא אף של תקיעה ותרועה.

[42] וכ"פ השו"ע בפשטות. אולם נחלקו האחרונים אם בדיעבד מעכב או לא. הרבה אחרונים הבינו מהשו"ע שמעכב, ראה שעה"צ (ס"ק יד) וכה"ח (ס"ק כח). אך הט"ז (סק"ה) סובר שאינו מעכב. וכ"ד המג"א (סק"ז) והביאו השת"ז (ס"ק לא), ראה ז"ר (ס"ק יח). וכ"ד מהרי"ץ (ע"ח ע.) שהביא את דברי הט"ז. גם הגר"י קאפח (שם, אות ג) כתב שלא מוכרח דיוק המ"מ מלשון רבנו, וכמו שדרכו של אדם לגנוח בכמה נשימות ה"ה לשברים. אך העיר שלמעשה המנהג לעשותם בנשימה אחת.

[43] המ"מ דייק זאת מהרמב"ם שסיכם את סך הקולות ב-30 קולות. ואם שברים-תרועה הוי בנשימה אחת יש לספרו כקול אחד ולא הוי 30 קולות. וכבר דחה זאת הפר"ח, שמונים 30 לפי הקולות שנשמעים לבני אדם ולא לפי הנשימות. אך הוא דייק באופן אחר מלשון רבנו. ודעת הגר"י קאפח (שם, אות ג) שאין דיוקים אלו מוכרחים,

וב**תרומת הדשן** (סימן קמב) כתב שלדעה זו יש איסור אם יעשה שתיהם בנשימה אחת, ואפילו בדיעבד לא יצא. הב"י חולק עליו אך למעשה חושש לדבריו. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טז) שלרוב הפוסקים זהו לעיכובא אפילו בדיעבד. אך ה**ט"ז** (סק"ו) סובר שלדעת ר"ת אין צורך לעשות בנשימה אחת אבל גם איסור אין בזה.

מנגד, ה**רמב"ן** שם דחה דבריו: "ואין דבריו נכונים, דהא תרועה היא ואי אפשר להיות בה הפסק בשום פנים, ולא מיחלקי גנוחי ויילולי מפשוטה וילולי או גנוחי דר' יהודה, ואעפ"כ צריך לעשותן בנשימה אחת". וכ"ד ה**רא"ש** וה**רי"ץ גיאת**. וגם לדעה זו כתב ה**ב"י** שלא יתקע בכח אחד בלי שום הפסק, דבכה"ג לא מקרי נשימה אחת, אלא יפסיק מעט, ולא ישהה בכדי נשימה בינתיים, ואפילו בדיעבד אם עשה כן מחזירים אותו. וה**ב"ח** סובר שאם הפסיק ביניהם יצא בדיעבד לכו"ע. וה**חזון איש** (קלו, א) סובר שאין להפסיק כלל בין התקיעות, והפסקה מועטת חשובה לב' נשימות. וכ"כ ה**אבנ"ז** (סי' תמד ס"ק יח). וכ"ד ה**גר"ע בסיס** (הובא בז"ר סס""ק כא).

וכתב ב**תרומת הדשן** (שם) שנראה לצאת י"ח אליבא דכולהו, שבתקיעות מיושב יעשה בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: ג' שברים צריך לעשותם בנשימה אחת. אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת, י"א שאינו צריך לעשותם בנשימה אחת, והוא שלא ישהה בהפסקה יותר מכדי נשימה. וי"א שצריך לעשותם בנשימה אחת. ויראה שמים יצא ידי כולם, ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות. וה**רמ"א** הוסיף: והמנהג הפשוט לעשות הכל בב' נשימות, ואין לשנות.

ועיין בשער הציון (ס"ק יח) שבחיי אדם השמיט דברי הרמ"א כיון שהכרעת השו"ע היא טובה מאוד, שבזה יוצאים לפי כל הדעות. גם ה**שת"ז** השמיט את דברי רמ"א, והוסיף (ס"ק כב-כד) אליבא דמרן שאם עושים רק 10 תקיעות במוסף, יעשה בשלושים שקודם מוסף בנשימה אחת משום כך יוצא לכו"ע [שהרי חולק על תרוה"ד הנ"ל בדעת ר"ת]. ואם תוקעים 30 במוסף, יעשה באיזה מהם שירצה. גם ה**גר"י קאפח** (ג, אות ג) כתב שכך מנהגו[44]. וכן נוהגים חלק מהשאמי, ראה **סב"ל** (סד"ה ויר"ש), **שע"ה** (קי, יב). אך **מהרי"ץ** (ע"ח ע. , פעו"צ ח"ג סי' קנח) פסק כדעת ר"ת ורמ"א שיש לעשות זאת ע"י ב' נשימות, בין מיושב בין מעומד. וכן מנהג הבלדי וחלק מהשאמי, ראה סב"ל (שם), שע"ה (שם). אמנם ב**ערי"ש** (תקצ, ז) פסק בעקבות דברי מהרי"ץ בתשובה הנ"ל, שהנוהגים לתקוע 10 קולות במוסף יעשו לעולם בשתי נשימות, ומי שנוהג לעשות אף במוסף 30 קולות יעשו כשת"ז[45].

והביא ראיה מחולין (כו:) שגם כשהדבר בנשימה אחת, אין מניעה שייקרא תוקע ומריע. אך כתב שלמעשה נהגו לתקוע בנשימה אחת במיושב, ובשתי נשימות במעומד, וכדלקמן.

[44] אמנם שמעתי מהר"א אשואל שתלמידי מהרי"ח קאפח, סבו של הגר"י קאפח, לא נהגו כך, אלא כמהרי"ץ. נ.נ.

[45] וכנראה שהבין שהטעם היחידי לדחיית מהרי"ץ את הכרעת השו"ע הוא מחמת שאין מנהג הבלדי לתקוע 30 במוסף, וכפי שכתב מהרי"ץ בתשובה הנ"ל. ולא התייחס לקושיה על מהרי"ץ שטען שהב"י כתב זאת לפי מנהגו, הלא הב"י כתב את הכרעתו אף לנוהגים לתקוע 10 קולות במוסף כמבואר בב"י כאן. ועיין ז"ר (ס"ק כג), ובארות משה (ס"ק שלא) שהאריך בבירור דעת מהרי"ץ, והסיק (סס"ק שכח) שברור שלא היה לפני מהרי"ץ את הב"י

ולדעה שאין לעשותם בנשימה אחת, האם צריך בפועל לנשום בין השברים לתרועה או שדי בכך ששוהה כדי שיעור נשימה? ב**שו"ע הרב** (ס"ח) מבואר שצריך לנשום בפועל ביניהם, וכ"כ ב**מקראי קודש** (פראנק. סי' יז). מאידך, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פט"ז אות לג) וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני פ"ד סק"ד) שאין צריך לנשום בפועל.

סעיף ה':

תר"ת בנשימה אחת

כתב ה**רא"ש** (ד, י) שאם תקע תקיעה תרועה ותקיעה בנשימה אחת לכאורה לא יצא, שהרי אין כאן לא ראש ולא סוף, אך ב**ירושלמי** (ד, י) מבואר שיצא ולכן הכי נקטינן. וכ"ד ה**ר"ן**, וטעמם דכיון דניכר סלקי לכל אחד ואחד. אך **רבנו ירוחם** כתב בשם הרא"ש שסובר שלא יצא.

מרן ה**שו"ע** כתב אם תקע תר"ת בנשימה אחת, יצא; ויש מי שאומר שלא יצא. וב**מ"ב** (ס"ק כב) כתב שהעיקר כסברא הראשונה. אך ב**כה"ח** (ס"ק לט) כתב לחוש לסברא אחרונה, ולחזור ולתקוע.

ועיין ב**פסקי תשובות** שגם מי שניסה לתקוע ולא עלתה בידו וכעת רוצה לנסות שוב, צריך לעשות הפסק נשימה ביניהם כדי שיהיה קול כשר מתחילה ועד סוף. וכ"כ ה**פמ"ג** (א"א סק"ט) ו**ערוך השולחן** (סעיף כ).

סעיף ו':

האריך בתקיעה דתשר"ת כדי שתעלה גם לתש"ת

שנינו בר"ה לג: "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים - אין בידו אלא אחת". וכ"פ ה**רמב"ם** (ג, ד) שלתקיעה אחת ודאי עלתה לו. וכ"ד ה**רשב"א** וה**רמב"ן**. והסביר הט"ז (סק"ז) שלא מפסיקים תקיעה אחת לשתים.

ובירושלמי מבואר שאפילו אחת אין בידו. שהרי ראשה מצטרף לסופה וסופה מצטרף לראשה, ולכן אין לה ראש ואין לה סוף. שלעולם בעינן ראש וסוף בתקיעה אחת. ו"אין בידו אלא אחת" הכוונה לתקיעה ראשונה. הרא"ש הביא דברי הירושלמי וכתב שלדעת הבבלי ודאי עלתה לו אחת. ולדעתו הירושלמי חולק על הבבלי בנקודה זו.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הבבלי, והביא בשם י"א את דעת הירושלמי שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו, וב**ב"י** כתב דהיכא דאפשר יחזור לתקוע כדי לחוש לדעה זו.

גם למנהג שתוקעים למלכויות תשר"ת ולזכרונות תש"ת, דעת ה**לבוש** שאם תקע בין תשר"ת הראשון לשני שיעלה לו לשנים, לכו"ע עלתה לו בשביל אחת שהרי מצוה אחת הן. אולם ה**מגן**

בשעה שכתב תשובה זו. ועוד, לא התייחס הערי"ש לכך שמהרי"ץ חלק על מרן בדעת הרמב"ם ור"ת, וסובר כתרוה"ד שלדעתם צריך לעשות בשתי נשימות לעיכובא. וממילא לפי מהרי"ץ בכל גוונא הכרעת מרן אינה מועלת. ונראה שלשון שושנת המלך אטעיתיה.

אברהם (סק"ה) חולק ע"ז וסובר שחשוב להפסק, ולכן יתחיל מתחלת תשר"ת. והביאו **שת"ז** (סק"ל).

וה**רמ"א** הוסיף שאם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ו) שבתנאי ודאי חשיב מכוון, אך לכתחילה לא רצו לתקן כך. או שלא רצו שיטעו לומר שא"צ אלא שברים תרועה. וראה **שת"ז** (סק"י. וברביה"ז כאן) שהעיר שאין כאן מקום הגהת הרמ"א, אלא לעיל סס"ב, ע"ש ובז"ר באורך.

<u>סעיף ז':</u>

☙ טעה ותקע רק שני שברים

תוקע שתקע תשר"ת פעמיים כפי שצריך, ובתשר"ת השלישי תקע פעמיים שברים והתחיל להריע, מה דינו? דעת ה**ראב"ן** (ח"א סי' סא) שאם נזכר מיד יתקע שבר אחר, דכיון ששברים ותרועה ענין אחד הם, יכול להוסיף שבר אחד בסופו. דעת ה**רא"ש** (פ"ד סי' יא) שאינו יכול לתקן את השבר, שהרי הכל צריך להיות בנשימה אחת, וכאן הפסיק כבר בנשימה לכן א"א לתקן. והמרדכי הביא את דעת **רבנו יואל** (חתן הראב"ן) שחולק על הראב"ן ולדעתו חשוב להפסק גם בכה"ג.

מרן ה**שו"ע** פסק שיכול להוסיף שבר. וה**ב"ח** כתב שדברי רבנו יואל נראים, ולכן בכל אופן יחזור ויתקע ג' שברים, דסו"ס הוי הפסקה באמצע השברים. וכ"פ ה**ט"ז** (סק"ח) וסייג שאם לא שתק באותו קול, רק הפסיק בנשימה ביניהם, לא הפסיד מה שעשה וישלים הנשאר. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק כז) שראוי לחוש לכתחילה להחמיר כדבריהם. אולם ה**שת"ז** השמיט דברי הב"ח והט"ז, ופסק כדעת מרן לגמרי, עיין סב"ל (ד"ה יתקע).

ואם לא נזכר אלא רק לאחר שגמר התרועה שהתחיל בה בטעות, לדעת ה**ראב"ן** הפסיד סדרו וצריך לתקוע תשר"ת מחדש, אך דעת ה**רא"ש** (ד, יא) שלא הפסיד התקיעה הראשונה שתקע אלא חוזר ותוקע שלושה שברים ומריע ותוקע, כיון שלא הפסיק בקול אחר שאינו שייך עכשיו בתשר"ת. אבל אם אירע בתש"ת או תר"ת הפסיד גם תקיעה ראשונה. מרן ה**שו"ע** פסק כרא"ש. והסביר ה**גר"א** (מובא במ"ב ס"ק כח) שטעם החילוק בין גמר ללא גמר, שכל זמן שלא נגמר התרועה הוי קול בעלמא ונראה שעדיין עסוק בשברים, שגם התרועה לא גמר וחוזר להשלים השברים, משא"כ בגמר התרועה שהוא קול שלם, נראה שמתחיל אח"כ שברים אחר, ולכן צריך לתקוע שוב שלושה שברים.

<u>סעיף ח':</u>

☙ הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים, או שהפסיק בשברים בין תרועה לתקיעה

הגמ' בר"ה לד. מקשה על תקנתו של ר' אבהו, שאולי התרועה הנכונה היא 'גנוחי', ואזי היא מפסיקה בין שברים לפשוטה שלאחריה. וכתב ה**ר"ן** (י: ד"ה מתקיף) כי מפסקי מאי הוי, הרי

שנינו שאם שמע תשע תקיעות ביום יצא! ותירצו בשם **ר"ת** דכיון דר' אבהו חושש לכל השיטות היה לו לחשוש גם לשיטת ר' יהודה שאמר 'אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום', וגם לרבנן אם שמע תשע תקיעות ביום בתשע שעות הוא רק בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי שאינו רשאי להפסיק. ובשם ה**רמב"ן** כתב שאפילו לרבנן לא יצא אם הפסיק בתקיעות ביניהם, ורק בהפסקה בעלמא יצא, והביא ראיה לדבריו מהתוספתא, וה**רשב"א** דחה ראיה זו. אולם מסקנת הר"ן שיש להחמיר כדברי הרמב"ן. והרב המגיד (ג, ד) כתב שנראה מה**רמב"ם** (שם ה"ה) כדברי הרמב"ן. וכ"ד ה**רא"ש** (סי' י).

ה**טור** הביא עוד שתי נפק"מ למחלוקת הרמב"ן והרשב"א: אם תקע תקיעה במתעסק אחר התרועה, וכן אם לאחר שתקע שלושה שברים שתק והפסיק ולאחר מכן תקע עוד שברים, שלדברי הרמב"ן כל הסימן פסול והרשב"א מכשיר.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדעת הרמב"ן. השת"ז (סק"מ) דייק מדברי ה**לבוש** (סק"ח) שהבין שרק אם מפסיק בנשימה בינתיים הוי הפסק, אך אם לא מפסיק בנשימה, אף אם עשה תקיעה אחרת באותה נשימה אינו הפסק [וכך הבין **כה"ח** (ס"ק סא) בלבוש]. וכתב עליו ה**שת"ז** שאין כן משמעות הטוש"ע, אלא כפשט דברי הרמב"ן שלעולם כל תקיעה היא הפסק בין אם הייתה שהייה או לא.

ה**מגן אברהם** (סק"י) כתב שרק הטור הביא את הדין שאם תקע כמתעסק חשוב להפסק והתקיעה נפסלת, אך בר"ן איתא דלא נחלק הרמב"ן אלא במקרה שתקע לשם מצוה בנתיים, אבל במתעסק למה ייפסל הרי בשמע תשע תקיעות ביום הפסיק בהרבה דברים בין התקיעות! לכן לדעתו כיון שיש מכשירים בכל עניין, יש להקל אם תקע כמתעסק. ה**מ"ב** (ס"ק לג) הביא דבריו, ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה כמתעסק) שמ"מ טוב לחוש לדעת מרן ולהיזהר במקום שבתי כנסיות צמודים זל"ז שלא ישמעו מבית כנסת אחר תקיעות וייחשבו להפסק כלפיו. גם ה**שת"ז** השמיט את דברי המג"א, כיון שפוסק כמרן לגמרי, ראה ז"ר (סק"מ) וסב"ל (ד"ה כמתעסק).

עוד כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יב) שאם לא נזכר עד לאחר שעומד בסימן אחר, יגמור כל הסימן ולאחר מכן יחזור לתקוע תשר"ת פעם אחת. ובכל זה ה"ה אם טעה בתקיעות דמיושב צריך לחזור ולתקוע, ואין לסמוך על תקיעות דמעומד כיון שברך על התקיעות עכשיו. וכ"כ ה**שת"ז** (סק"מ) וה**מ"ב** (ס"ק לה).

כתב ה**מ"ב** (ס"ק לד) שרק אם הפסיק בין השברים בשיעור של שתי נשימות חשוב להפסק, אבל נשימה אחת עדיין חשובה כאחת וכשר. וה"ה אם התחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית, שהכל חשוב לתקיעה אחת. וכ"כ **שת"ז** (ססק"מ), **ערי"ש** (תקצ, ח).

סעיף ט':

☙ טעה בתקיעות האחרונות

נחלקו הראשונים מה הדין אם תקע שני תשר"ת או שני תר"ת וטעה באחרונה, האם צריך לחזור לראש הסדר או לחזור רק על מה שטעה. יש אומרים שצריך לחזור על הכל, ודעת ה**רמב"ן** שדי בחזרה על מה שטעה. וכ"פ מרן ב**שו"ע**.

כתב ה**ר"ן** בשם הירושלמי, שאם תקע בצד הרחב של השופר לא יצא י"ח, משום שצריך לתקוע כפי שגדל השופר בראש האיל, והביאו רמז לכך 'מן המצר קראתי י-ה'. וכ"פ ב**שו"ע**. וע"ע לעיל תקפ"ו, יב.

☙ הסדר בין תקיעות דמיושב למוסף

כתב ה**רמ"א** שאחר שתקעו אומר הש"צ את הפסוק "אשרי העם יודעי תרועה...", ו'אשרי', ומחזירים הספר למקומו.

מלשון רמ"א משמע שרק הש"צ אומר את הפסוק. אך כבר העיר ה**שת"ז** (ס"ק מב) ש**מנהג תימן** לומר כל הציבור יחד את הפסוקים [וכ"כ מהרי"ץ (ע"ח סח:), גרשי"ה (דש"ח עמ' רסד), ז"ר (שם)]. וכן מנהג הספרדים פשוט.

עוד משמע מלשון רמ"א שאומר רק פסוק זה. אולם כבר העיר ה**שת"ז** (ס"ק מג) שמנהג תימן לומר בנוסף גם את שלושת הפסוקים שלאחריו (תהלים פט, טז-יט). וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח ע.), גרשי"ה וז"ר (שם). וכ"כ כמה ראשונים (ראה טור לקמן ריש סי' תקצא ועוד) ורבים מהאחרונים, וכן מנהג אשכנז וספרד (ראה באה"ט ושע"ת, חזו"ע עמ' קמ).

מדברי **רמ"א** ברור שבשעת התקיעות ס"ת מונח על הבימה, ואחר התקיעות קודם למוסף מחזירים אותו. וכ"כ כמה ראשונים (**רע"ג** בסידורו, **רש"י** בסידורו סי' קפא, **אבודרהם**, **טור** רי"ס תקצא). וכן מנהג אשכנז וספרד ותימן בשאמי, ככל שבת ויו"ט שמחזירים הס"ת מיד לפני מוסף אחר 'אשרי', ראה **משיב דבר** (לנצי"ב, ח"א סי' טו), **חזו"ע** (עמ' קמ), **כה"ח** (תקפה, סק"ט), **גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' רכ). אך מנהג תימן בבלדי ע"פ **מהרי"ץ** (ע"ח סה: , פעו"צ ח"ג סי' רלב) להחזיר הס"ת קודם הפיוטים שאומרים לפני התקיעות. כיון שכן דעת ה**רמב"ם** (ג, י), וכפי שהובאה בעדות בנו ראב"מ (הובא במער"ק שם) שאם יחזירו הס"ת לאחר התקיעות יבוא העם לשיחה בטילה בין התקיעות למוסף[46] [ראה לקמן תקצב, ג]. ראה ב**גרשי"ה** (דש"ח עמ' רסג), **גר"י קאפח** (שם, אות יט),

---

[46] אמנם מנהג תימן הקדום הוא שהיו מחזירים את הס"ת אחר המפטיר קודם ההפטרה בכל שבת ויו"ט, כמובא בכל התכאליל העתיקים, ראה מחקרים בסידורי תימן (ח"ב עמ' 195-188). וכן פשוט משאלת חכמי תימן לר"י הנגיד (שו"ת סי' ח). אך בתקופת מהרי"ץ כבר נשתנה המנהג להחזיר ס"ת בכל שבת ויו"ט אחר ההפטרה, ראה ע"ח (ח"א דף קמא.) וכנה"ג (ח"ג עמ' רכג, ד"ה והשומע), כנראה כיון שחששו להפסק בין המפטיר להפטרה, ראה בארות משה (ס"ק רטז, ד"ה ודע). ולדעת הרמב"ם, אין עדיפות מתי להחזיר את הס"ת ושני המנהגים כשרים, ראה שו"ת הרמב"ם (סי' קנב). ולכן תמה הגר"י צובירי (שם) על מהרי"ץ שאם כבר שינה את המנהג הקדום, מדוע לא לעשות כדעת הרמ"א הנ"ל שהרי יש לכך טעמים נאים. מה עוד שכנראה חכמי תימן לא חששו לרמב"ם כלל שהרי עוד אומרים את הפס' אחרי התקיעות ו'אשרי'. ובדעת מהרי"ץ נראה פשוט שאם מחמירים יותר מהמנהג הקדום ולא רוצים להפסיק בין המפטיר להפטרה, אין זו סיבה לגרום להפסק נוסף ע"י שיחה בטילה שידברו העם

סב"ל (ד"ה ומחזירים), **מצפונות יהודי"ת** (עמ' 117). ובבארות משה (סס"ק רטז) הביא שכן נהגו גם ה**חזו"א** והסטייפלר כיון שראו שהעם משיחים בין התקיעות למוסף.

בהחזרת ס"ת לאחר התקיעות. ואין להקשות מהפס' ו'אשרי', כיון שפשוט שכל שהוא לצורך התקיעות/התפלה אינו חשיב הפסק כלל, כמבואר בדברי מהרי"ץ בתשובה הנ"ל. וראה עוד בארות משה (ס"ק ריד, רטז), ובגר"י קאפח (שם). אכן בדור האחרון דעת **מהר"י אביאץ'** הייתה לומר גם 'אשרי' לפני התקיעות בעת החזרת ס"ת כבכל שבת, ראה מחקרים בסידורי תימן (ח"ד עמ' 139-141). וכנראה גישה זו בא הגר"י קאפח לשלול כשכתב שהמנהג כמהרי"ץ.

סימן תקצ"א - תפילת מוסף

סעיף א':

תפילת העמידה

שנינו בר"ה (לג:-לד:)

"משנה: כשם ששליח צבור חייב - כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן. גמרא: כי סליק רבי אבא מימי פירשה: מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים, והלכה מכלל דפליגי - בברכות דכל השנה. לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא - משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר - לא"

כתבו הראשונים שהאנשים הנמצאים בעיר אין הש"צ מוציאן י"ח עד שיבואו לבית הכנסת וישמעו מהש"צ מתחילה ועד סוף. וה**רמב"ם** (הל' תפילה פ"ח ה"ט-י) כתב שהש"צ אינו מוציא את היחיד י"ח אא"כ אינו יודע להתפלל, אבל היודע להתפלל אינו יוצא אלא בתפילת עצמו. אבל בר"ה ויו"כ של שנת היובל, הש"צ מוציא את היודע כפי שמוציא את שאינו יודע כיון שהברכות ארוכות. ומשמע שבני העיר אפילו אם באו לבית הכנסת אין הש"צ מוציאן י"ח כיון שהיה להם להסדיר תפילתן קודם. וע"ע בכס"מ והלח"מ שהתקשו בדברי הרמב"ם הנ"ל.

ה**ר"ן** פירש מדברי הירושלמי שאין הש"צ מוציא י"ח את השומעים אלא בברכות של מלכויות זכרונות ושופרות, אבל את שאר הברכות חייבים להתפלל בעצמם. מאידך, הב"י למד מדברי ה**טור** וה**רמב"ם** שהש"צ מוציא י"ח את השומעים בכל תפילת המוסף ולא רק בחלק מהברכות[47]. אך מ"מ כתב הטור שטוב להתפלל כיחידים משום שהרוצה לצאת י"ח התפילה מהש"צ צריך לכוון לכל מילה ומילה וזהו דבר קשה [והוסיף ה**מגן אברהם** (הקדמה לסימן תקצא) שכיום שמפסיקים בפיוטים, לא יצא ידי חובתו כלל. והביאו **שת"ז** סק"ב. ועיין ז"ר שם]. וכ"ש שלדעת בעל העיטור אין הש"צ פוטר אלא את מי שאינו בקי [וה**ב"י** תמה על דברי בעל העיטור, שהרי אנו פסקנו הלכה כר"ג, ושיטתו היא שכשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי. ועוד, שאם מדובר על שאינו בקי הרי הוא יוצא ע"י הש"צ בכל השנה! ותירץ הב"י שאולי דברי בעל העיטור מוסבים רק על בני העיר שבהם רק שאינו בקי יוצא י"ח, בשונה מהעם שבשדות].

עוד נחלקו הראשונים בעניין מספר הברכות בתפילת המוספין: כתב הרי"ץ גיאת שנהגו בב' ישיבות בבבל שאין הצבור מתפללין אלא שבע וש"צ יורד ומתפלל תשע, וכן נהגו הרבה מה**גאונים** (וכן הביא מהרב נטרונאי, רב עמרם, רב האי ורב שרירא). אך ה**רי"ץ גיאת** כתב שקבלנו מחכמים גדולים ובעלי הוראה ואנשי מעשה שקבלו גם הם מחכמים גדולים שלפניהם, כגון רב שמואל הלוי שקבל מרב חנוך גדול שבדור הלכה למעשה שמתפללין תשע. והרמב"ן ניסה ליישב דברי הגאונים, אך ה**ראש** כתב שמי שמתפלל שבע הוי ברכה לבטלה כיון שמחסר מהברכות ומנהג אבותינו תורה היא ואין לשנות.

---

[47] וראה ביד פשוטה (תפלה, ח, ט-י) שהביא סיעתא לכך מהירושלמי (סוף ר"ה) שהביא הרי"ף "הלכה כר"ג... והוא שיהא שם מראש התפלה".

מרן **השו"ע** פסק: יתפללו הצבור בלחש תפלת מוסף ט' ברכות, ושליח צבור יתפלל גם כן עמהם בלחש. וכתב ה**מ"ב** (סק"א) שזהו לאפוקי מ"ד שאין מתפללים בלחש אלא שבע ברכות כמו בשחרית. עוד כתב (בשם ה**מג"א** תקצא, ב), שמקום שהמנהג הוא להתפלל עם החזן תפילת עמידה וקרה שטעה בתקיעות, אין לגעור בו כיון שיצאו כבר בתקיעות דמיושב. וגם אם לא שמעו תקיעות דמיושב ישמעו לאחר התפילה אותו סימן שטעה ודיו. והובא גם ב**שת"ז** (ס"ק יא) ו**מהרי"ץ** (ע"ח עד:). וכתב **כה"ח** (אות ו) שהמנהג הוא לעשות איזה סימן לתוקע וכך יבין שטעה ויחזור לתקוע כהוגן.

מנהג תימן ב**בלדי** להתפלל יחד עם הש"צ מוסף של ר"ה, בהתאם לפסק הגמ' והרמב"ם שרשאים לסמוך בתפלה זו על ש"צ. [ראה למהרי"ץ (ע"ח ע:-עב:) שהאריך בכך, גרע"מ קורח (סער"ת עמ' ק), גרשי"ה (דש"ח עמ' רסד), ערי"ש (תקצא, א), שע"ה (קי, הע' כד), ז"ר (סק"א)]. וה**שאמי** נהגו כדעת מרן להתפלל לחש וחזרה, [ראה שת"ז (סק"א), גר"י צובירי (כנה"ג עמ' שיג-שמ, ויצי"ב ח"ג סי' יח) שהאריך בכך, ז"ר (שם). וע"ע מחקרים בסידורי תימן (ח"ד עמ' 154-162)].

<u>סעיף ב':</u>

הזכרת פסוקי קרבן מוסף

שנינו בר"ה לה. "אמר רב חננאל אמר רב: כיון שאמר 'ובתורתך כתוב לאמר' שוב אינו צריך". ופ**רש"י** (ד"ה אין) דְאַפסוקי המוספין קאי, דכיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך סגי, וא"צ לומר מקראות המוספין. גם מה**רמב"ם** (סדר התפילות סוד"ה ברכה אמצעית) נראה שמפרש כרש"י [אמנם עיין **יד פשוטה** (סדר התפלות עמ' תתקמג)]. וכן נוהגים בספרד. <u>אך</u> **ר"ת** (ד"ה אילימא) פירש דאפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות קאי, אבל מקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם שהרי הם במקום הקרבנות. וכתב ה**רא"ש** (סי' יד) שהרבה נחלקו על ר"ת בזה, שהרי עשה את העיקר טפל ואת הטפל עיקר, שעיקר פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות הוזכרו במשנה, בשונה מפסוקי שאר התפילות שזהו רק מנהג שנהגו.

מרן **השו"ע** כתב: המנהג פשוט בכל בני ספרד שאין מזכירין פסוקי קרבן מוסף כלל. והסביר ה**ט"ז** (סק"א) שרק בשבת ור"ח שרגילים ולא אתי למטעי מזכירים, אך לא במועדים דאתי למטעי. וה**רמ"א** הביא את דברי הטור שמנהגם לומר פסוקי מוסף ר"ה, ואין אומרים פסוקי מוסף ר"ח. והטעם בכל זה כדי שלא יאמרו יום שני דר"ה עיקר [כיון שבדר"כ יום שני של ר"ח הוא עיקר]. טעם נוסף שלא לתת ליום זה מעלה מצד שהוא ר"ח. וב**חזו"ע** (עמ' קעב) כתב שמנהגם כמרן. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**שת"ז** שהשמיט דברי רמ"א. וראה עוד סב"ל (ד"ה המנהג).[48]

[48] ומנהג הבלדי בלאו הכי שלעולם אין אומרים את פסוקי המוסף, כמבואר במהרי"ץ (ע"ח ח"א דף קמב:). ועמד על כך בסב"ל הנ"ל והקשה על כך מדברי הרמב"ם בסדר התפלות (מהדו' הגר"י קאפח עמ' תשכז). וראה מש"כ על כך הגר"י קאפח (שם, אות מב). וע"ע מחקרים בסידורי תימן (ח"ב עמ' 224-229).

סעיף ג':

הזכרת מוסף ר"ח

כתב **בעל העיטור** שכיון שאומר 'יום הזכרון הזה' א"צ להזכיר ר"ח כיון שבכלל יום הזכרון הוא. ואם בא לומר מוספי החודש והזכרון, כולל אותם יחד ואומר רק 'את מוסף הזכרון' ומזכיר פסוקי ר"ח. ו**רב עמרם** הוסיף שאומרים רק 'עולת החודש ומנחתה ושני תמידים כהלכתם'. וגדולי מגנצא הנהיגו שאין להזכיר ר"ח כלל. וכ"כ ה**גאונים** שאין להזכיר ר"ח בשחרית דר"ה כיון שיבואו לזלזל במועדות, שאם יאמרו בשני יגידו שהוא עיקר וימנו ממנו.

כתב ה**ר"ן** (יב: ד"ה מהו להזכיר) שמכל מקום צריך לומר בראש השנה את מוספי יום הזכרון הזה שהרי שעיר של ראש חדש קרב היה בראש השנה. וכ"כ **רבנו ירוחם**, וגם ה**כלבו** הזכיר מנהג זה, אלא שלאחר מכן כתב שביום השני אין לומר 'את מוספי', לפי שאינו ר"ח שהרי אין מעברים את אלול לעולם.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה דברי הר"ן וסיעתו שאומר 'את מוספי', וגם ביום השני יאמר כן. וגם ה**רמ"א** (סעיף ב) כתב שאומרים 'את מוספי', והסביר ה**מגן אברהם** (סק"ב) שכתב הרמ"א כך בסעיף הקודם להשמיענו, שאף למנהגם שאומרים הפסוקים יאמרו מוספי. דלא כ**ב"ח** הסובר שאין לומר מוספי.

וכתב **רעק"א** שבדיעבד אם אמר 'מוסף' יצא י"ח. וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ו). וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קעג) בין ביום הראשון ובין ביום השני, ואפילו ביום השבת, שהכל נכלל בו. וכן מנהג תימן פשוט, ראה **ז"ר** (סק"ו).

סעיף ד':

פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות

שנינו בר"ה לב.

> "משנה: אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות. רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלש שלש מכולן - יצא"

עשרה פסוקים אלו כנגד עשרה פסוקים של הללו אל בקדשו, וכנגד עשרת הדברות, וכנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם.

ה**טור** כתב שנוהגים כת"ק לומר עשרה, אך ה**ב"י** כתב שגם לדעת ר' יוחנן בן נורי לכתחילה צ"ל עשרה, ורק בדיעבד כתב שאם אמר שלושה יצא, וכן מוכח מלשון 'אם'. וכ"כ ה**ר"ן** שמודה ר' יוחנן שלכתחילה צ"ל עשרה.

כתב ה**רא"ש** שנוהגים לומר פסוקי כתובים לפני הנביאים, שהפסוקים המובאים הם מתהילים, ודוד קדם לפסוקים מהנביאים. וכ"כ ה**ר"ן**. וה**רמב"ן** הביא ראיה לדבר.

כתב ה**אבי העזרי** שאם בא להוסיף על עשרה פסוקים הרשות בידו, ואע"פ שאמרנו 'הני עשרה פסוקים כנגד מי', אינו מעכב, שהרי גם במספר העולים לתורה אמרינן כן ואעפ"כ אפשר להוסיף עליהם.

עוד שנינו בר"ה לה. "אמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך". וכתב **רש"י** דקאי על פסוקי קורבנות מוסף. ובשם רבותיו פירש דקאי על פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות, והקשה דלא הוי כר' יוחנן בן נורי ודלא כרבנן! **ור"ת** (תוס' לה. ד"ה אילימא) תירץ שחולקים רק אם התחיל בפסוקים, אבל אם אינו רוצה לומר כלל יפטור את עצמו ב'תורתך', אבל כשאמר פסוק אחד גילה דעתו שאין רצונו לפטור עצמו ב'תורתך' ולכן צריך לומר כולם. וה**ר"ן** פירש שרב חננאל סבר כר' יוחנן בן נורי. וה**רמב"ם** (ג, ח) כתב שאפילו אמר ובתורתך כתוב לאמר ועוד פסוק אחד של תורה יצא, ולכאורה אינו מובן לדבריו כמאן אמר רב חננאל אמר רב! וה**מגיד** הסביר שלדעת הרמב"ם מ"ש ר"י בן נורי שאם אמר שלוש יצא הכוונה לשלוש מכולם, והיינו ברכה אחת מכל סדר. אך כבר דחה ה**גר"י קאפח** (שם, אות יג) דברי המ"מ מפיהמ"ש, שם מוכח שרבנו הבין שדברי רב אינם מוסבים על דברי ריב"נ. לכן ביאר הגר"י קאפח שלדעת הרמב"ם לכתחלה י"ל י' פסוקים בכל ברכה, ובדיעבד אם אומר ג' פסוקים בכל ברכה יצא, וכפסק ריב"נ. אך אם כבר סיים את הברכה ואמר רק פסוק אחד, יצא יד"ח וכדעת רב. וכן ביאר ב**יד פשוטה**, ע"ש. ה**רמב"ן** (הובא במ"מ) פירש אחרת, וסובר שדי באמירת המשפט 'ובתורתך כתוב לאמר' בלא להזכיר כלל פסוק, ודלא כרמב"ם. אכן לשיטת הרמב"ן יש להזכיר סגנון זה גם על הנביאים והכתובים.

כתב ה**שו"ע**: אומרים עשרה פסוקים של מלכיות, וי' של זכרונות, וי' של שופרות בכל ברכה; ג' מהם של תורה, ג' של כתובים, ג' של נביאים וא' של תורה; ואם רצה להוסיף על אלו י', רשאי. וה**רמ"א** הביא את דברי הטור שאפילו אם לא התחיל בשום פסוק רק אמר: ובתורתך כתוב לאמר.

ה**מגן אברהם** (סק"ו) כתב שאם התחיל פסוק א' צ"ל כולם. ומ"מ דהאידנא שוינהו עלייהו כחובה וצ"ל כולם, ולכן כתב הרמ"א לשון דיעבד, וכ"כ ה**שת"ז** (סק"י) וה**מ"ב** (ס"ק יא). עוד כתב מג"א שצריך לומר גם 'בדברי קדשך' ו'על ידי עבדיך הנביאים' כדעת הרמב"ן, ולא כדמשמע מהרמ"א שדי ב'תורתך' בלבד. והביאו שת"ז ומ"ב (שם).

<u>סעיף ה':</u>

☙ אין אומרים פסוקי פורעניות של ישראל

שנינו בר"ה לב: שאין אומרים פסוקים של פורענות. אבל אם בא לומר פסוקים מפורענות של הגויים מותר. וכן אין אומרים זכרונות של יחיד ואפילו הם לטובה. וכ"פ ה**רמב"ם** (ג, ט) וה**שו"ע**.

סעיף ו':

השלמה בפסוק 'וביום שמחתכם'

כתב **אבי העזרי** שיש שאין חושבין פסוק 'וזכרתי' לפסוק עשירי שצריך לסיים בשל תורה, מפני שמפסיקין ב'או"א זכרנו בזכרון טוב' בין פסוקי זכרונות לפסוק 'וזכרתי', וכן בשופרות אין חושבין פסוק 'וביום שמחתכם' לסיום פסוק של תורה, מפני שמפסיקין ב'תקע בשופר גדול' בין פסוקי שופרות לפסוק 'וביום שמחתכם'. וכן משום שלא מוזכר בהם שופר אלא חצוצרות. וכתב שפסוקים הללו כלל לא עולים למניין עשרה. וכתבו ה**ראא"ש** וה**ראה"** שאין לשנות ממטבע שנהגו בו אבותינו, וכמו שתרועה בלא שופר מקרי שופר, ה"ה לתקיעה ומה שכתוב בו חצוצרות לא גרע.

כתב ה**שוע"**: יש קורים תיגר על מה שנוהגים להשלים פסוקי שופרות בפסוק 'וביום שמחתכם', שאין מזכיר בו שופר אלא חצוצרות, והרא"ש והר"ן כתבו לקיים המנהג.

נחלקו הפוסקים בנוסח התפילה כשחל בר"ה בשבת, האם אומרים בחתימת ברכת שופרות 'היום' או לא: ב**גן המלך** (סימן ב) כתב שיאמר 'שומע זכרון תרועת עמו ישראל היום ברחמים'. גם בשיורי כנה"ג כתב שמנהגם לומר היום. וכ"ד **שת"ז** (סס"ק יג) ו**מהרי"ץ** (ע"ח עח:). ו**מהריק"ש** כתב שבשבת לא יאמר 'היום'. וכן מנהג הספרדים, ראה **חזו"ע** (עמ' קעז). ובשערי תשובה כתב שמנהגם לא לומר אף פעם 'היום'.

סעיף ז':

נוסח 'עקידת יצחק...'

כתב ה**ריב"ש** (סימן לח) "הנוסחא המפורסמת היא ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור, והמדקדק לומר לזרע יעקב תזכור משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה ואינו אלא טועה. כי לא מחכמה שאל על זה, שהרי שנינו בנדרים (לא.) קונם שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר באומות העולם, משום שנאמר 'כי ביצחק יקרא לך זרע' " עכ"ל. וכ"פ ה**שוע"**. ובדרכי משה כתב שה**מהרי"ל** כתב שיש לומר לזרע יעקב תזכור.

עוד כתב הריב"ש שאע"פ שהלשון של זרע יעקב יותר מבורר, אין כדאי לומר כך את נוסח הברכה, כיון שנראה כזלזול ביצחק שזכותו לבד אינה מספיקה ללא צירוף זכות יעקב, עי"ש שהביא עוד תירוץ.

וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ח) שבדיעבד יצא, שאין זה משנה ממש. והביאו **שת"ז** (ס"ק יב), וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' קעה). ה**ט"ז** (סק"ג) הביא בשם הפרדס שיש לומר לזרעו של יעקב, ולא לזרעו. שהזרע מתייחס ליצחק ביעקב. ובתפילה בעינן לפרושי טפי כל מה שאפשר. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יב) שכל אחד יעשה כמנהג מקומו דיש לכל אחד ע"מ שיסמוך. וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח עז:). ומנהג תימן כשו"ע.

עלינו לשבח, ומלוך, אוחילה ועוד

נחלקו האם יחיד המתפלל אומר עלינו לשבח: דעת **רב עמרם** שאין יחיד אומרו במקום שיש ש"צ. אך **רב משה גאון** כתב שהיחיד אומרו. וכ"כ ה**כלבו** ומרן ה**ב"י**.

עיין ב**ב"ח** שהסביר דלכו"ע 'עלינו לשבח' לא נתקן לאומרו בר"ה אלא כשאומרים כל התשע ברכות, שהכוונה היא שעלינו מוטל לשבחו בפסוקי וברכות המלכויות זכרונות ושופרות, וסברת רב עמרם היא כדעת האומרים שאין היחיד מתפלל תשע אלא רק שבע, ולכן לא מזכיר את הפסוקים והברכות ומתוך כך אין לו לומר עלינו לשבח.

כתב ה**רמ"א**, ואומרים: עלינו, ומלוך, והשליח צבור מוסיף: אוחילה ושאר פיוטים, כל מקום לפי מנהגו.

סעיף ח':

תפילת מוסף ביחיד

שנינו בעבודה זרה ד:

"אימת רתח? אמר אביי: בתלת שעי קמייתא. אמר רב יוסף: לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי. אי הכי, דצבור נמי! דצבור נפישא זכותיה. אי הכי, דיחיד דצפרא נמי לא! כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי"

מדברי **רש"י** משמע שבכל השלוש שעות הראשונות יש חרון. אך ה**תוספות** (ד"ה בתלת) כתב "בתלת שעי קמייתא פירוש בשלישית", ומשמע מדבריו שרק בשלישית יש חרון אך בראשונה ושניה אין. כתוב ב**ארחות חיים** (הל' תקיעת שופר סי' טו) "יחיד אף על פי שיש לו מי שיתקע לו, אינו צריך לשמען על סדר הברכות, ויש אומרים שטוב שישמע אותן לפני הברכות".

שו"ע: לא יתפלל ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות היום.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ט) דה"ה שלא יתקע ביחיד. עוד כתב שכיום שנוהגים להתפלל שחרית מוקדם אין ליחיד להתפלל לאחר מכן, לכן ייזהר מאוד להתפלל בשעה ראשונה. וכ"כ ה**שת"ז** (ס"ק יג) וה**מ"ב** (ס"ק יד). וזה דלא כדעת **שו"ע הרב** (סי"ד) שרק במוסף יש להקפיד בזמן שהציבור מתפללים, אך בשחרית אין חובה בזה.

סימן תקצ"ב - סדר התקיעות במוסף

<u>סעיף א':</u>

סדר התקיעות בחזרת הש"צ

שנינו בר"ה לג:, לד:

"מי שבירך [ברכות התפלה] ואחר כך נתמנה לו שופר - תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים. טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא, הא הוה ליה שופר מעיקרא, כי שמע להו - אסדר ברכות שמע להו. רב פפא בר שמואל קם לצלויי, אמר ליה לשמעיה: כי נהירנא לך - תקע לי. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא בחבר עיר"

כתבו ה**רי"ף** ה**רמב"ם** (ג, י) וה**ראש** (סי' י) שתוקעים למלכויות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תש"ת ולשופרות תר"ת. וכ"ד **רס"ג** (עמ' רכב).

ור"ת (מובא בראש) היה תמיה על מנהג זה, דתשר"ת של מלכיות ותש"ת של זכרונות ותר"ת של שופרות סותרים זה את זה, דאי גנח ויליל איבעי ליה למיעבד כולהו תשר"ת, ואי גנח לחוד איבעי ליה למיעבד כולהו תש"ת, ואי יליל לחוד בעי למיעבד כולהו תר"ת. והנהיג רבינו תם לתקוע בזכרונות ובשופרות תשר"ת כמו במלכויות, דהשתא נפיק מכולהו ספיקא וליכא אלא הפסק, וכדי שלא לשנות את המנהג יותר לא חיישינן להפסק. והראבי"ה כתב בשם **ריב"א** דתקנת ר' אבהו לתקוע כולם לא בשביל שהפסיק בשהייה אלא בשביל שהפסיק סדר התקיעות בקול אחר וכו', ולדבריהם ההפסק פוסל. וכתב הרא"ש ליישב מנהגנו, שמאחר וכבר תקעו כל הספיקות של תורה ושל סופרים קודם התפילה, לא חשו לחזור בתפילה עצמה אלא ספיקא דאו' מפני טורח ציבור. וכ"כ ה**רמב"ם** (שם, יב) **[**ועיין ב**גר"ח כסאר** (שם) מדוע לא נקטו בהיפך, שלא לעשות 30 דמיושב מחמת טורח ציבור**]**.

מרן ה**שו"ע** כתב כדברי שלושת עמודי ההוראה. והוסיף שעכשיו נוהגים לתקוע למלכיות תשר"ת שלשה פעמים, ולזכרונות תש"ת שלשה פעמים, ולשופרות תר"ת שלשה פעמים. וה**רמ"א** הביא את מנהג ר"ת להלכה. ונהגו לומר כל פעם אחר שתקעו: היום הרת עולם, וארשת. ואפילו בשבת שאין תוקעין, אומרים: היום הרת עולם, אבל לא ארשת.

כבר העירו האחרונים, שאף הנוהגים לתקוע 30 קולות במוסף **[**ודלא כרי"ף והרמב"ם**]**, לא נוהגים כמרן[49], אלא תוקעים לכל ברכה תשר"ת תש"ת תר"ת. ראה **שת"ז** (סק"ב), **חזו"ע** (עמ' קמב), **מ"ב** (סק"ד. אך סייג שאם נוהגים כרמ"א, אין לשנות).

---

[49] ובאמת התקשו האחרונים **[**ראה של"ה, שכ"ג ועוד**]** מה המקור למנהג זה של מרן שלא מופיע בב"י כלל, עד כדי כך שערוה"ש (ס"ג) סבור שיש ט"ס בדברי מרן, וצריך לגרוס כמנהג המקובל כיום. אמנם המאמ"ר (סק"א) תירץ שמקור מנהג זה הוא עיקרא דדינא אליבא דהרי"ף והרמב"ם. שהרי כתב הרמב"ם (ג, יב): "בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלשה פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין...", ומשמע בפשטות כמנהג שכתב מרן, תשר"ת ג"פ למלכויות וכו', "כדרך שתקעו כשהן יושבין". וכן הבין הגר"י קאפח (שם, אות כד, לאחר דברי הלח"מ). אכן כבר התקשה הלח"מ בהבנת דברי הרמב"ם והציע ג' הבנות: 1. לתקוע 30 למלכויות, 30 לזכרונות, 30 לשופרות. 2.

כתבו ה**ערוך** (מובא בתוס' ר"ה לג: ד"ה שיעור) ובשו"ת ה**רשב"א** (א, רצה) שיש מקומות הנוהגים לתקוע כשמתפללים הלחש. וכתב ה**מגן אברהם** שאין לנהוג כן לכתחילה. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"א), ופסק שמשלימים אותם לאחר התפלה כדי שיעלה למנין מאה. אך ה**שת"ז** (סק"ב) סובר שיש לתקוע בלחש, ועיין ז"ר. גם **כה"ח** (אות א) כתב שע"פ האר"י יש לתקוע אף בתפילת הלחש, וכן נוהגים הספרדים. וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' קמ). וכתב בשו"ת **יחוה דעת** (ו, לז) שאם נמצא עדיין באמצע ברכה ומפסיק כדי לשמוע את התקיעות, אין בזה משום הפסק שהרי המצוה בשופר היא בשמיעה בלבד. אך דעת **מהר"א נדאף** (זכרוני איש סי' ט) שאין לעשות כן מחשש הפסק, ע"ש. וע"ע סב"ל (ס"ב ד"ה יחיד).

מנהג תימן בזה [חוץ מתרועה גדולה שתובא לקמן סי' תקצו]: הבלדי שבלאו הכי מתפללים רק תפלה אחת נוהגים כדעת הרי"ף והרמב"ם, ראה מהרי"ץ (ע"ח עד.). יש מהשאמי שעושים כדעת השת"ז, ותוקעים גם בלחש וגם בחזרה. ויש מהשאמי שלא תוקעים בלחש כלל, וכדעת המג"א הנ"ל. ראה גרשי"ה (דש"ח עמ' רסד), גר"י צובירי (כנה"ג עמ' רפז ואילך. ויצי"ב ח"ג פי"ז סי' כא-כה), גר"ח כסאר (ג, י), ז"ר (סק"ב), שע"ה (קי, י. והע' כו-כז), ערי"ש (תקצ, א-ד). וע"ע מחקרים בסידורי תימן (ח"ד עמ' 162-170).

<u>סעיף ב':</u>

☙ תקיעה ליחיד באמצע התפילה

כפי ששנינו לעיל בגמ', אין היחיד מפסיק באמצע התפילה כדי לתקוע אפילו אם אחר תוקע לו. לדעת **רוב הראשונים** היחיד אינו רשאי לשמוע תקיעות בתפילתו, שלא תיקנו תקיעות במוסף אלא לציבור. אך מה**רמב"ם** (ג, יב) נראה שאין עליו חיוב, אבל אם ירצה רשאי לשמוע התקיעות. וכן הבינו ה**גר"ח כסאר** וה**גר"י קאפח** (אות כה) בדעתו. מרן ה**שו"ע** פסק כרוב הראשונים. ועיין בשערי תשובה שהביא מחלוקת בין ה**רדב"ז** (ב, שמז) ל**ברכ"י** האם רשאי לשמוע. שהרדב"ז כתב שהיחיד מותר להפסיק בברכה, והברכ"י תמה עליו.

הוסיף ה**רמ"א** שתוקעים ליחיד קודם שיתפלל מוסף, ואין צריכין לתקוע לו שנית. ב**חזון עובדיה** (עמ' קמט) הביא דבריהם להלכה. וכ"ה ב**שת"ז** (סק"ה) ו**מהרי"ץ** (ע"ח עט:).

<u>סעיף ג':</u>

☙ תקיעות דמיושב ודמעומד

שנינו בר"ה טז. "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין תוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן". היינו, כיון שעיקר התקיעות הם על סדר הברכות, מדוע תיקנו לתקוע לפני כן גם מיושב ומברכים עליה? ה**רז"ה** כתב שהוא מנהג שנהגו בדורות האחרונים כדי שהחולים והאנוסים שיוצאים מבית הכנסת ישמעו התקיעות עם ברכה קצרה, אבל באמת עיקר התקיעות הם אלו

כהבנת המאמ"ר. 3. כמנהג המקובל. ונקט הלח"מ עיקר כהבנה האחרונה, מחמת משמעות דברי הטור, ע"ש. וכך נקטו השת"ז (סק"ב) ומהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' קנח).

שתוקעים על סדר התפילה. אבל לדעת ה**רמב"ן** יש לברך את הברכות על התקיעות הראשונות כמנהגנו.

אין להשיח בין תקיעות דמיושב למעומד

כתבו ה**רי"ף** וה**רא"ש** (סי' יב) בשם ריש מתיבתא שאם שח באמצע תקיעות דמיושב או בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אין צריך לחזור ולברך. אך יש לגעור במי שמשיח. וה**רז"ה** (המאור יב.) כתב שאין אנו זקוקים בזה לגערה ולנזיפה, ולדבריו כיון שאינו גורם ברכה מדוע יהא אסור להשיח בין התקיעות, דא"כ נאמר שגם המברך 'המוציא לחם' אין לו לדבר עד שיגמור אכילתו! ומיהו כיון דנפיק מפומיה דריש מתיבתא ראוי שלא לדבר בהן שלא לצורך. והט"ז (סק"ב) תירץ דזה הוי כמי שלא התחיל עדיין במצוה וכגון שלא אכל עדיין כלל, שהרי בשעת הברכה מתכוון על עיקר קיום המצווה שהיא על סדר הברכות, ועיקר התקיעה היא על סדר הברכות, ומה שתוקעים מיושב הוא כדי לערבב השטן. וכל זמן שלא סיים המצוה אסור לו להשיח כמו שאסור להשיח באמצע בדיקת חמץ.

כתב ה**רא"ש** בשם רי"ץ גיאת שבין הציבור ובין התוקע אסור להם להשיח. אך ה**רמב"ם** (ג, יב) כתב את האיסור לדבר על התוקע, ומשמע שלציבור אין איסור, ונראה שכך הבין ה**מ"מ** שהביא את דעת הרי"ץ גיאת וכתב שמרבנו לא משמע כך. וסיים "ונכון למנוע האיש התוקע מלשיח, אבל הציבור אם לא נמנעו אין גוערין בהם". אך **רבנו מנוח** הבין בפשטות בדעת הרמב"ם שאין שום הבדל בין התוקע לציבור, שהרי על שניהם המצוה לשמוע, ומאי שנא בין זה לזה. וכ"כ ה**גר"ח כסאר** (שם). וכך משמע מדברי **ר"א בן הרמב"ם** (הובא במער"ק על ה"י, ראה לעיל ס"ס תקצ).

כתב ה**מרדכי** "ראיתי כתוב משם גדולים דאסור להשיח עד סוף התקיעות של מעומד, אמנם **ראבי"ה** (סי' תקלה) כתב דבענין התקיעות שרי להשיח, דדמי לטול ברוך". והדרכי משה כתב בשם ה**מהרי"ל** שאף לדבר בענייני התפילות לא הוי הפסק. ה**רמ"א** הביא דבריהם להלכה. וגם אם שח דברים בטלים אין צריך לחזור ולברך. וכתב ה**מג"א** (סק"ד) שאפילו שח בין התקיעות דמיושב עצמן א"צ לחזור ולברך. והביאו **שת"ז** (סק"ז). אך ה**מ"ב** (ס"ק יג) כתב בשם האחרונים שמי ששח בתשר"ת בין שברים לתרועה אף מענייני התקיעה, אף שא"צ לחזור ולברך מ"מ לא יצא י"ח וצריך לתקוע אותו שוב על הסדר. וראה בז"ר (סק"ז) שדקדק כן מהשת"ז.

שו"ע: לא ישיח, לא התוקע ולא הצבור, בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד; ואין צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות, אם לא בעניין התקיעות.

ה**חיי אדם** (כלל קמא ס"ט) כתב שיש להקפיד לא לדבר עד אחר 30 תקיעות שאחרי התפילה. וב**כה"ח** (ס"ק יז) כתב להקפיד עד אחר 40 תקיעות שנוהגים לתקוע לאחר התפילה. וב**ילקוט גרשוני** (סק"א) כתב שהיא חומרא יתירה, ורק במעומד יש להחמיר.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ה) דאפשר דהכא מיירי השו"ע שצריך לשוח, כגון שאומר להביא שופר כיוצ"ב, ולא שמותר לדבר לכתחילה בעניין השופר. שהרי בסימן קס"ז פסק שלכתחילה לא

יפסיק. ואם שח בין ברכה לתקיעה מעניין תפילה דצריך לחזור ולברך. והובא דין זה גם ב**שת"ז** (סק"ט).

ה**מ"ב** (ס"ק יב) הביא בשם **דרך החיים** שבין הברכה עד סוף תקיעות דמיושב אסור להפסיק אפילו בתפילות. ולכן לא יאמר את היהי רצון שאומרים בין התקיעות, אלא יהרהר בליבו, או שיאמרם לאחר כל התקיעות דמיושב. וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' קלה). ודעת **מהר"י עמדין** (הובא בשעה"צ טו) להקל בזה, ולדעתו המג"א החמיר רק בין הברכה לתקיעות. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ד סימן מח) כתב שהנוהגים להתודות בלחש בין הסדרים בתקיעות מיושב מנהגם נכון ע"פ ההלכה, ואין בזה חשש הפסק כיון ששמעו כבר תקיעה ראשונה של סדר תשר"ת ויותר, וכיון שהתחילו להתעסק במצוה אע"פ שייתכן ולא יצאו בה עדיין נחשב כהתחיל במצוה. וכן ראוי לנהוג אחר שכך נהג ה**אר"י**. גם **מהרי"ץ** (ע"ח סט.) כתב להתוודות בין התקיעות כדעת האר"י. וכ"כ ב**שע"ה** (קי, יג. ושם כתב בלשון "נכון להתוודות"). וכך מנהג יוצאי שרעב וביצ'א, אולם הרוב לא נהגו כך למעשה, ראה **ז"ר** (תקפד, ססק"ב) שגם דעת ה**שת"ז** (שם) שאין לומר וידוי זה. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' קלה).

כה"ח (ס"ק טוב) הביא את ה**חיי אדם** (כלל קמא ס"ט) שאין לדבר גם אחרי מוסף עד שישלימו את כל המאה קולות. ועיין **סב"ל** (ד"ה בין) שיש נוהגים לאחר את תשלום התקיעות עד סוף התפלה, ומוכח שלא חשו לסברת החי"א, וכן דעת כמה אחרונים.

ומי שצריך ללכת לבית הכסא בין תקיעות דמיושב למעומד, יברך אשר יצר ולא יחוש להפסק, כ"פ **חזו"ע** (עמ' קלח), **מנח"י** (ח"ג סי' מד, ח"ד סי' מז), **שבט הלוי** (ח"ז סי' עט), **צי"א** (חי"א סי' מה). ועיין **סב"ל** (סד"ה מיהו).

<u>סעיף ד':</u>

התוקע שמתחיל גומר

כתב ה**רמב"ם** (ג, יא): זה שתוקע כשהם יושבים תוקע על סדר הברכות. וכתב ה**כלבו** יש אומרים שאין דעתו לעכב שזה בעצמו יתקע ולא אחר, אלא בא לומר שאין להעביר ממנו המצוה כיון שהתחיל בה. וכך משמע מהמקור שהפנה אליו המ"מ, שכך הוא המנהג מתקופת הגאונים. אולם ה**כנה"ג** (הגה"ט) ביאר ברמב"ם שזהו בדווקא, והביא ראיה מכך שהסמיך הרמב"ם דין זה לאיסור דיבור בין התקיעות, ומשמע שגם דין זה מחשש הפסק.

מרן ה**שו"ע** פסק שזה שתוקע כשהן יושבין, תוקע על סדר הברכות. וה**רמ"א** הוסיף ומיהו אינו מעכב ויכול אחר לתקוע, אלא שראוי לעשות כך.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ז) דכל זה מיירי בזמניהם שהיו נותנים לו לתקוע בסתמא ואם כן זכה מיד בכל התקיעות, אבל עכשיו שנוהגים בקצת מקומות ליתן הסדרים לאחר א"כ מעולם לא זכה בה הראשון ושרי, והביא ראיה מהתמיד שזכו בו ט' כהנים משום ברוב עם. ומנהג תימן פשוט שאחד תוקע הכל, ולכן השמיטו ה**שת"ז**, ראה ז"ר (ססק"י).

עוד כתב (סק"ו) שהתוקע השני אינו צריך לבוא לבימה אלא יכול לעמוד במקומו. וכ"כ ה**שת"ז** (ס"ק יא) וה**מ"ב** (ס"ק טז).

סימן תקצ"ג - אם הברכות והתקיעות מעכבות זא"ז

<u>סעיף א':</u>

☙ ברכות מעכבות זו את זו

שנינו בר"ה לד:

"תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות. מאי טעמא? - אמר רבה, אמר הקדוש ברוך הוא: אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה - בשופר"

א. דעת **רש"י** שהברכות והתקיעות מעכבות זא"ז, הברכות את התקיעות וכן ההיפך. ב. דעת ה**תוספות** (לג: ד"ה שיעור) ה**רא"ש** (סי' יד) וה**רמב"ם** (ג, יג) שאין הכוונה שהתקיעות מעכבות את הברכות וכן ההיפך, אלא שהברכות מעכבות זו את זו והתקיעות מעכבות זו את זו, והיינו שאם יודע לברך אחת מן הברכות או לתקוע אחת מהתקיעות ואינו בקי בשאר, אינו מברך ואינו תוקע אפילו אותן שיודע[50]. ג. דעת ה**ר"ן** (יא: ד"ה תנו רבנן) שהכוונה שאם שינה בסדר לא יצא י"ח וצריך לשוב ולסדרן כסדר.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי התוס' להלכה שמי שאינו יודע את כל הברכות לא יברך רק מקצתן. ועיין ב**פרי מגדים** (א"א, א) שתמה מדוע לא יאמר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות וקדושת היום באמצע? וכתב דאפשר דאה"נ רק שלא יאמר עשרה פסוקים, וצ"ע. אך ב**ביאור הלכה** (ד"ה מעכבות) כתב שזהו דוחק גדול.

<u>סעיף ב':</u>

☙ תקיעות מעכבות זו את זו

כתב עוד ה**ר"ן** (שם ד"ה ודאמרינן) דמ"ש דתקיעות מעכבות זא"ז, הני מילי דתשר"ת - שאם אינו יכול לעשות כל הסימן אינו עושהו, וכן בתש"ת ותר"ת. אך הסדרים אינם מעכבים זה את זה, ולכן אם יודע לעשות רק תשר"ת או רק תש"ת וכו' יעשה אחד מהם, שהרי מעיקרן אינם נעשים אלא משום הספק, ואולי מה שיעשה הוא העיקר.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הר"ן שתקיעות מעכבות זא"ז, אך אם יודע סדר אחד כתשר"ת יתקע אותו וא"צ לדעת את כולם בשביל לתקוע. והוסיף ה**רמ"א** שגם סדרן אינו מעכב, ואם התפלל

---

[50] יש להעיר, שברמב"ם לא כתוב כלל שתקיעות מעכבות זא"ז, והברכות מעכבות זא"ז. אלא כך אפשר לדייק מלשונו שכתב שברכות לא מעכבות תקיעות, ולהפך. וכך הבין ה**לח"מ** וה**גר"ח כסאר**. אולם ה**גר"י קאפח** (שם, אות כז) העיר שלא ברור לו לומר כך ברמב"ם, שהרי מה הסברא שאם אדם יודע לתקוע רק תש"ת ולא שאר התקיעות, לא יתקע כלל? והרי יש סיכוי שבתקיעת תש"ת זו הוא יוצא יד"ח מדאו', ומדוע לא יתקע מספק [ולפי דברי הר"ן דלקמן ס"ב, קושייתו אינה קשה. אך עדיין אין הדברים כתובים ברבנו]. גם הגרנ"א רבינוביץ' ב**יד פשוטה** העיר על כך, והביא תוספתא שהיא כנראה המקור לתוספתא שלפנינו בגמ', ע"ש שהביא דעות המגיהות בתוספתא ומוסיפות את מלת 'אין', ולפ"ז ברכות לא מעכבות תקיעות ולהפך, וכן ברכות לא מעכבות זא"ז, ותקיעות לא מעכבות זא"ז.

קודם שתקע יצא. והוסיף ה**שת"ז** (סק"ד) ע"פ ה**לבוש** (סק"ב) שה"ה אם תקע תש"ת לפני תשר"ת וכדו'.

האחרונים התקשו כיצד יתכן מציאות שאדם יודע לתקוע רק חלק, הרי היודע לתקוע תשר"ת יודע לתקוע כולם? וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאפשר שהוא חלש ואין יכול לתקוע יותר. או שיודע שצריך לתקוע בבא שלישית אך אינו יודע היאך תוקעים. וה**ט"ז** (סק"א) תירץ שיש מ"ד שצריך לעשות את השברים תרועה של תשר"ת בנשימה אחת, ויתכן שאינו יודע לתקוע כך, אלא רק תש"ת ותר"ת. ה**שת"ז** (סק"ג) לא הביא תירוציהם והביא את לשון הלבוש שיותר מדוייקת.

כתב ב**ביה"ל** (ד"ה ואם) שבמקרה הנ"ל, אם יודע אחד מהם, ותוקע, פשוט שאינו מברך מחמת הספק.

סימן תקצ"ד - יחיד שלא התפלל אין חברו מוציאו

שנינו בראש השנה לד: "יחיד שלא תקע חברו תוקע לו, ויחיד שלא ברך אין חברו מברך לו". וכתב ה**ר"ן** (יא: ד"ה יחיד) דאע"ג דקי"ל שכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, כבר שנינו בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) שיוצא מכלל זה ברכת המזון, קריאת שמע ותפילה. אך אם אינו יודע להתפלל חברו יכול להוציאו י"ח כמו ששנינו בברכות מה: לגבי סופר מברך ובור יוצא. מנגד, דעת ה**רי"ץ גיאת** שדווקא בברהמ"ז וברכת המצוות שנהגו להשמיען אפילו ליחיד, משא"כ בתפילה שלא נתקנה אלא בלחש. וכ"פ מרן ה**שו"ע**: "יחיד שלא תקע, חבירו יכול לתקוע לו להוציאו י"ח; אבל יחיד שלא התפלל ט' ברכות, אין חבירו יכול להוציאו". וה**רמ"א** הביא את דעת הר"ן. והעיר ה**פרי מגדים** (א"א, א) שאם הוא אומר מתוך הסידור וחברו אומר עמו מילה במילה לכו"ע שפיר דמי. ה**שת"ז** לא השמיט את דברי הרמ"א, ואולי סובר שבשעה"ד אפשר לסמוך על שיטת הר"ן. אך מ**מהרי"ץ** (ע"ח עט:) משמע בפשטות שפסק כדעת השו"ע, מפני שכ"ד הרמב"ם (פ"ח דתפלה).

ה**טור** הביא בשם רב שרירא שאם יורד לפני התיבה יכול להוציא את שאינו בקי בתפילתו. וכ"כ ה**רמב"ם** (הל' תפילה פ"ח ה"ט), הביאם ה**מגן אברהם**.

סימן תקצ"ה - מי שאינו בקי בתקיעות ובתפילה

שנינו בר"ה לד:

"ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין. כיצד? שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין - הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין. פשיטא! הא דאורייתא הא דרבנן! - לא צריכא, דאף על גב דהא ודאי והא ספק"

ה**ב"י** הביא דגרסינן בירושלמי (פ"ד ה"ו) במקום אחד תוקעים ובמקום אחד מברכים, יש אומרים שהולך אצל התוקע ויש אומרים שהולך אצל המברך, למ"ד אצל התוקע בשאין זמן ביום כדי לברך וכדי לתקוע, ולמ"ד אצל המברך כשיש זמן ביום כדי לתקוע.

מרן ה**שו"ע** הביא גמ' זו להלכה: מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר תפלת מוסף, ולפניו שתי עיירות באחת בקיאים בתקיעות ולא בתפלת מוסף ובאחת בקיאין בתפלת מוסף ולא בתקיעות, הולך למקום שבקיאים בתקיעות, אפילו של מוסף ודאי ושל תקיעות ספק. וה**רמ"א** הוסיף את דברי הירושלמי: מיהו אם יכול לילך למקום המתפללים ויש שהות ביום שישמע אח"כ התקיעות במקום שתוקעין, יקיים שתי המצות, דכל היום כשר לתקוע.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שאם יש בעיר אחת שופר ורוצה ללכת למקום שמתפללים ולשלוח גוי שיביא לו השופר לשם והוא חוץ לתחום ויוכל לקיים שניהם - אסור, דהא יכול לילך ממקומו לעיר שיש בה שופר. ואף על גב שלא יוכל להתפלל מ"מ תפילה הוא דרבנן ולא דחינן דרבנן מקמי דרבנן. ומיהו י"ל כיון דתחומין דרבנן ה"ל שבות דשבות ושרי. וכ"פ **שת"ז** (סק"ב) וה**מ"ב** (סק"ב).

וכתב ה**חיי אדם** שאפילו ביום השני ילך למקום שתוקעים בו, וכן משמע בפמ"ג, אך הסתפק מה הדין כשאינו יודע בוודאות שיהיה לו שופר ביום השני. ועיין בבאור הלכה (ד"ה למקום) שב**פתחי עולם** בשם ישועות יעקב כתב לגבי אדם שיש בפניו שתי אפשרויות, או ללכת למקום שישמע בו בשתי הימים את סדר הברכות של ר"ה, או שילך למקום שישמע בו סדר התקיעות רק ביום השני, שהולך למקום שמברכים בו. וכתב ה**ביה"ל** שיכול להיות שגם החי"א והפמ"ג מודים לו בזה, דלדידן בקיאין בקביעא דירחא.

סימן תקצ"ו - תרועה גדולה

התוספות (ר"ה לג: ד"ה שיעור) כתבו בשם **רב עמרם** שלאחר התפילה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן. ו**רב האי** כתב לא בתורת מנהג אנו עושין אלא מכי אתא ר' יצחק ואמר מכי מסיים ש"צ תקיעתא ביבנה לא שמע איניש אודניה מקל תקיעתא (ר"ה ל.) למדנו שיחידים היו רגילין לתקוע אחר התפלה ואם אין עושין כן אין עיכוב בדבר שכבר יצא ידי חובתו. ואחר שגמר ש"צ התפלה אומר קדיש ונפטרין לבתיהם לשלום.

מרן ה**שו"ע** פסק שלאחר התפילה מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה. וה**רמ"א** הוסיף שיש מקומות הנוהגים לחזור ולתקוע שלושים קולות, ולאחר שיצאו בה אין לתקוע שוב ללא צורך. אך קטן אפילו שהגיע לחינוך מותר לומר לו שיתקע, ומותר לו לתקוע כל היום. ה**של"ה** כתב שצריך להשלים למאה קולות בסה"כ.

ה**ט"ז** (סק"א) הסביר שהכוונה בעירבוב השטן הוא שלא יקטרג עליהם אחר התפילה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים, לומר שאינם יראים מאימת יום הדין. עוד כתב, שמכך שתוקעים כדי לערבב השטן משמע שאין איסור לתקוע חוץ מתקיעות החובה, דאם היה איסור מדין התלמוד מי התיר לנו לתקוע בשביל בלבול השטן? ומ"ש הרמ"א שנוהגים לחזור ולתקוע שלושים קולות הוא מחשש שמא לא שמעו כראוי את התקיעות, אך לגבי תקיעת התרועה שהזכיר רב עמרם נשאר בצ"ע.

[עיין לעיל ס"ס תקפח שיטות הראשונים בדין זה**]** עוד כתב הט"ז (סק"ב) שביו"ט של ר"ה מותר לתקוע אף סתם תקיעות (כדעת ה**אור זרוע**). ועיין בשערי תשובה שבשאר יו"ט מודה הט"ז לאסור משום גזירת תיקון כלי שיר, אבל ביו"ט דר"ה לא גזרו ע"ז, אך רוב האחרונים הסכימו לאסור כדברי הרמ"א (כדעת ה**תוספות**). וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קסא), ואם היה ספק בחלק מהתקיעות רשאי לחזור ולתקוע אותם שוב לאחר התפילה. אך להתלמד כתב ה**מ"ב** (סק"ד) שאסור. לעומתו, ה**שת"ז** (סק"ג) אמנם פסק כרוב האחרונים דלא כט"ז, אך למד מדברי ה**כס"מ**[51] (ב, ז) שלהתלמד מותר, עיין **ז"ר** (שם). ובדעת **מהרי"ץ** (ע"ח עט.) נחלקו: ב**סב"ל** (ד"ה ולאחר) הבין שדעתו כרוב האחרונים שאסור לגדול לתקוע כלל אחר התקיעות. אך ב**באר"מ** (ס"ק תנא) הבין שדברי מהרי"ץ אמורים דווקא בביהכנ"ס, אך לאחר התפלה כ"א יכול לתקוע כאוות נפשו, וכדעת הט"ז, וכמו שפסק אביו ב**שע"ה** (קי, י, הע' כח). ודעת ה**גר"ח כסאר** (ש"ט ב, ז) להחמיר כרוב האחרונים. וכ"נ דעת ה**גר"י קאפח** (ב, אות יד) שביאר בפשטות דברי רבנו לפי המ"מ.

---

[51] מרן בכס"מ למד מדברי רש"י "שמי שאינו צריך ללמוד אסור לתקוע ביו"ט אחר שתקע תקיעה של מצוה". ומכך דייק השת"ז שמי שכן צריך ללמוד, רשאי לתקוע. אך העיר כבר הגר"י קאפח (אות יד, בסו"ד רבנו מנוח) שדברי הכס"מ לקוחים מרבנו מנוח, ואין לפנינו רש"י כזה. גם במהדו' פרנקל העירו ע"ד רבנו מנוח שאין לפנינו רש"י כזה, אך בספר המכתם גם הביא דברי רש"י אלו.

סימן תקצ"ז - תענית בר"ה

<u>סעיף א':</u>

אין מתענים בר"ה

דעת **רב נטרונאי** שאסור להתענות ביום הראשון משום שהוא מהתורה, אך ביום השני מותר, וה"ה לשבת שובה. <u>מנגד</u>, דעת **רב האי** וה**רי"ץ גיאת** שאין מתענים בשני ימי ר"ה, וגם לא בשבת שובה. אלא אוכלים ושותים ושמחים. אמנם כתוב בשם ספר ה**אגודה** שלא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וכתב ה**מ"ב** (סק"א) שגם בר"ה יש מצוה של 'ושמחת בחגך', שהרי גם הוא בכלל חג.

הב"י הביא בשם **תרומת הדשן** (סימן רעח) שמצוה להתענות בכל ראש השנה, מטעם שלא יהא שולחנך מלא ושל רבך ריקם, שהרי בר"ה מביאים רק פר אחד בשונה מכל המועדות שמרבים בהם בקורבנות. וכתב ה**ט"ז** (סק"א) שנראה לו להכריע שא"א לומר מצוה להתענות.

אע"פ שמדברי הטור נראה שר"ה הוא כיו"ט גמור מצאנו בפוסקים דעות קצת שונות: הב"ח כתב בשם **מהרש"ל** שלא לאכול דגים בר"ה כדי למעט את התאוות במקצת, ויזכור יום הדין ולא יבוא לידי קלות ראש. וב**מגיד משרים** כתב שלא לאכול בשר ולשתות יין בר"ה. ה**שת"ז** לא העלה כלל דברי האחרונים הנ"ל, וראה בסב"ל (ד"ה אוכלים) שזאת משום שנהגו בתימן לאכול בר"ה ככל יו"ט בשר שמן וכו'. גם **מהרי"ץ** (ע"ח עט.) העתיק לשון מרן כאן. וכ"כ **ערי"ש** (תקצז, א). וכן משמע מה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' שצו)שסועדים ככל יו"ט. וע"ע **שע"ה** (קי, ט; כ, הע' נג ד"ה וז"ל).

ה**עטרת זקנים** כתב שלכו"ע מותר להתענות בר"ה ולהתפלל עד חצות אע"ג שבשבת ושאר יו"ט אסור. וכתב ה**מטה אפרים** (ס"ב) שטעם היתר זה משום שאנו עומדים לבקש על נפשנו.

<u>סעיף ב':</u>

מקומות שמנהגם שונה

כתב הב"י בשם ה**אגור** שיש מקומות שקבלה בידם שכל מי שרגיל להתענות בר"ה ומשנה רגילותו ואינו מתענה, אינו משלים שנתו. מרן ה**שו"ע** הביא דבריו. והעיר ה**מ"ב** (סק"ה) שכל האמור אינו אלא לעניין היום, אבל בלילה בודאי אסור להתענות כמו בשאר יו"ט.

מה נחשב רגיל להתענות? ה**מ"ב** (סק"ד) כתב ע"פ הפמ"ג (א"א סק"ב) דהיינו שלוש פעמים. אולם לאחר מכן כתב המ"ב (סק"ו) ע"פ מרן ביו"ד (סי' ריד) שמנהג של מצוה די בפעם אחת כדי שייעשה עליו כנדר וצריך התרה. ולכאורה סותר את מש"כ לעיל. ב**סב"ל** (ד"ה שכל) תירץ שאם לא התכוון האדם לנהוג כך לעולם צריך ג' פעמים, אך כשמתכוון האדם לנהוג כך מספיקה פעם אחת.

ובשם ה**כל בו** מובא שמי שהתחיל להתענות שני יו"ט של ר"ה אינו צריך להתענות לעולם, אך ה**ב"י** הוסיף שצריך לעשות התרה כמו בשאר נדרים, ואינו דומה לנודר בשבת או ביו"ט, מאחר שיש אומרים שצריך להתענות בר"ה. וכל זה הביא ה**רמ"א**. וכבר התקשה ה**מג"א** (סק"ח) בדברי הב"י, שמבואר לעיל (סי' תקע ס"ב) שגם הנודר בשבת ויו"ט צריך התרה, ולא כמשמעות דבריו כאן. לכן תירץ שכאן מדובר בכה"ג שקיבל על עצמו תענית, ולעיל סי' תקע ס"א מבואר שמי שקיבל עליו תענית ואירע בשבת, אינו צריך התרה. אך כאן בר"ה כיון שי"א שצריך להתענות, צריך התרה אף בכה"ג. עוד תירץ שמדובר בכה"ג שנשבע להתענות, ושבועה אינה חלה על שבת ויו"ט, אך חלה על ר"ה כיון שי"א שצריך להתענות. והביא ה**שת"ז** (סק"ג) דברי המג"א.

כתב הדרכי משה (ס"ס תקכט) בשם **מהר"י וייל** (דינין והלכות אות נו) שהמתענה ביו"ט צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות, שהרי לא מקיים חציו לכם. וה**דרכי משה** חולק וסובר שהמתענה אין צריך ללמוד כל היום, דכיון שמתענה מקרי כולו לה'. ועוד, שהטעם שמותר להתענות תענית חלום הוא משום שהתענית עונג לו, וא"כ מקרי לכם. ה**מגן אברהם** (סק"ד) הביא דבריו, וכתב שהטעם השני לא שייך במתענה בר"ה שלא מחמת חלום ולכן טוב להחמיר. וה**אליה רבה** דחה אותו והביא בשם הכל בו שהמתענה מחמת תשובה ג"כ יש לו בזה תענוג וממילא מקיים בעצם התענית את ה'לכם'. דעת ה**מ"ב** (סק"ג) שנכון לכתחילה לצאת י"ח המחמירים וללמוד כל היום או להתעסק בתחינות ובקשות, אך אם קשה לו הדבר יכול לסמוך על המקלים. כתב ה**שבות יעקב** (א, ס"ס ל) שבעל ברית שרגיל להתענות בכל ר"ה אסור לו לאכול למרות מצוות ברית המילה, כיון שיש בזה סכנה וכן תענית זו חמורה.

<u>סעיף ג':</u>

☙ המתענה פעם אחת תענית חלום בר"ה

מובא ב**הגהות מיימון** (פ"א אות א) שקבלה מקדמונינו שהמתענה פעם אחת בר"ה תענית חלום יתענה כל ימיו בשני ימי ר"ה, וכ"כ האגור. ואם לאו יסתכן, שמאחר שהראוהו פעם אחת שתעניתו חביבה, צריך ליזהר בה כל ימיו.

וב**תרומת הדשן** (סימן רעח) כתב שגדול אחד נסתפק אם דברים אלו אמורים דוקא במתענה ביום ראשון אבל המתענה ביום שני לא, או דילמא ה"ה למתענה ביום שני. עוד נסתפק, אם המתענה בכה"ג צריך למיתב תענית לתעניתו. והשיב לו רבו שהרואה חלום ביום ראשון יתענה מעתה ואילך בשני ימי ר"ה, והרואה ביום שני יתענה רק ביום השני, ואין צריך למיתב תענית לתעניתו. והסביר תרוה"ד דכיון שיש הסוברים שמצוה להתענות בר"ה, א"כ אפילו לסוברים שיש מצוה לאכול, בכה"ג מודו שאין בזה ביטול עונג יו"ט מכיון שמהשמים הראוהו שתעניתו חביבה בר"ה.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי תרה"ד להלכה. וה**רמ"א** הוסיף להביא את המשך דברי תרה"ד שאין צריך למיתב תענית לתעניתו. עוד כתב שאין אומרים עננו בראש השנה, כמו שאין אומרים ביו"כ.

ה**מהר"ם** התענה והיה מקדש בביתו קידושא רבה, ואמר שהטעם לפי שהקידוש הוא דאורייתא. ה**מגן אברהם** (סק"ג) הקשה דקי"ל בסי' רפט שהוא דרבנן? ? אך עיין ב**מ"ב** (סק"י. ושעה"צ ז) שהבין את דברי המהר"ם שכוונתו ש'היום' דאורייתא. כלומר, ביום הראשון לא צם כי הוא דאו', ולכן היה מקדש בביתו. וביום השני שהוא מדרבנן, היה צם ולא היה מקדש בביתו. **שת"ז** (סק"ה) הביא את דעת **מהר"ם לונזאנו** שמי שאינו מפחד, אינו צריך להתענות כל ימיו. וגם **מהרי"ץ** (ע"ח עט.) הביאו [אמנם מהרי"ץ הביא דבריו על השו"ע ס"ב, אך עיין בבארות משה ס"ק תסד].

סימן תקצ"ח - צדקתך בר"ה שחל בשבת

כתב ה**ר"ן** (ט. ד"ה גמ') שאמירת צדקתך בר"ה שחל בשבת נתונה במחלוקת הגאונים, ודעת **רב עמרם** שאומרים כמו בשבת דעלמא דכיון שהוא יום דין אומרים צדקתך משום צידוק הדין שראוי לאומרו ביום דין. וכ"ד **רב האי**. ובסוף דבריו כתב הר"ן שמנהגם שלא לאומרו. ומנהג נרבונא שלא לאומרו לפי שהוא ר"ח. וכתב ה**דרכי משה** שכן מנהגם.

מרן ה**שו"ע** פסק שאומרים צדקתך, וה**רמ"א** כתב שמנהגם שלא לאומרו. ומנהג תימן לאומרו כדעת מרן, ראה **שת"ז** (סק"א) שהשמיט דברי רמ"א, **מהרי"ץ** (ע"ח פ.), ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסה), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תכ).

[וכמחלוקתם כאן, נחלקו השו"ע והרמ"א לקמן תרכב, ג לגבי אמירת צדקתך ביו"כ שחל בשבת].

ובשערי תשובה הביא בשם בעל העיתים שהנוהגים לומר אבינו מלכנו בתפילת מנחה, יאמרו קודם אבינו מלכנו ורק לאחר מכן צדקתך, ואע"פ שתדיר קודם, מ"מ אבינו מלכנו נאמר גם בשחרית, ובברכ"י הקשה ע"ז.

סימן תקצ"ט - "ותודיענו"

שנינו בברכות לג: שרב ושמואל תקנו ביו"ט שחל להיות אחר השבת לומר 'ותודיענו... ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל' וכו'.

כתוב בפסקי הרא"ש (פ"ד סימן יד) שבערבית מתפללים כמו בליל ראשון. ואם חל ליל שני במוצאי שבת, כתב **אבי העזרי** שאלתי לרבותי אם יש לומר ותודיענו מפני שאומרים בו "וחגיגת הרגל" וראש השנה אינו לא חג ולא רגל, והשיבוני דאעפ"כ אומרים ותודיענו כי היכי דאמרינן במוצאי יו"ט בהבדלה "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" דאמרינן סדר הבדלות הוא מונה הכא נמי סדר התיקון הוא אומר. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

כתב ה**מ"ב** (סק"א) שהמנהג שמתפללים מתוך הסידור אע"פ שלא ברכו עדיין ברכת מאורי האש, וכתב בשערי תשובה הטעם שהתפילה שגורה בפיו קצת ולכן אינה הנאה גמורה. אבל למי ששגורה התפילה בפיו עדיף שיתפלל בע"פ. וב**סב"ל** (ד"ה אומרים) כתב שמנהג תימן פשוט להתפלל מתוך הסידור.

סימן ת"ר - ביצה שנולדה בר"ה, ודיני קידוש

סעיף א':

ביצה שנולדה בראשון אסורה בשני

שנינו בביצה ד:

"אתמר, שני ימים טובים של ראש השנה, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: נולדה בזה אסורה בזה. דתנן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים לבא ונתקלקלו הלוים בשיר. התקינו שלא יהו מקבלים את העדים אלא עד המנחה. ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה - נוהגין אותו היום קדש, ולמחר קדש"

ופרש"י שודאי שני ימים אלו הם כיום ארוך מדרבנן, שמתחילה לא מחמת ספק התחילו לעשותן. ואף מדברי הגמ' 'שאם באו העדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש', רואים שתחילת עשיית שני ימים לר"ה היה בבי"ד ולא מחמת הספק, שהרי ודאי יו"ט חל למחר ואעפ"כ תיקנו לעשות גם את היום הזה קודש. וכ"פ ה**רמב"ם** (שביתת יו"ט א, כד).

כתב ה**שו"ע**: ביצה שנולדה ביום טוב הראשון, וכן מה שנצוד בו, וכן מה שנתלש בו, אסור בשני.

סעיף ב':

שהחיינו בקידוש ליל שני

כתב רש"י בתשובה (מחזור ויטרי סימן שכ) בשם **רבותיו** שאין אומרים זמן אלא בראשון, דקדושה אחת הן וכיומא אריכא דמי. אבל דעת **רש"י** שצריך לומר זמן, ואין חילוק בזה בין שאר י"ט לר"ה אלא רק לעניין איסור ביצה ומחובר. שהרי לעניין זמן ממ"נ צריך לברך, אם משום ספק הרי אומר זמן, ואם משום מנהג סומכים על בי"ד גם לעניין הברכה. וכ"ד **בעל העיטור**. וכ"כ ה**רמב"ם** בתשובה (סי' קיג), וכן הבין הגמ"י בדעתו (הל' שבת פכ"ט, הכ"ג).

מנגד, דעת ה**גאונים** שאין לומר זמן בשני בקידוש ובשופר. וכתב ה**רא"ש** שטוב שיקח אדם פרי חדש ויברך עליו שהחיינו ותהא ברכתו על היום ועל הפרי, וכן היה נוהג **מהר"ם** - שלדעתו מברכים בכל מקרה על הזמן גם ביו"ט שני, וכדי להוציא נפשו מפלוגתא נהג כן.

מרן ה**שו"ע** פסק: בקידוש ליל שני (ילבש בגד חדש או- הגה"מ) מניח פרי חדש ואומר שהחיינו; ואם אין מצוי (בגד חדש או) פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו. וכן **מנהג תימן**, ראה שת"ז, מהרי"ץ (ע"ח עט:), הגרשי"ה (דש"ח, עמ' רסה), הגר"י קאפח (פכ"ט מהל' שבת, אות נז), הגר"י צובירי (כנה"ג עמ' סא. וכתב שם בלשון יש נוהגים להביא פרי חדש), שע"ה (קי, כא).

ועיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן כז) שלכתחילה נכון לאכול מהפרי החדש בעת הקידוש, מיד לאחר ששתה מכוס הקידוש ולא ישיח כלל ביניהם. ומ"מ אם לא אכלו לא הפסיד. והשומעים מהמקדש אינם חייבים לאכול מהפרי החדש, וגם א"צ פרי חדש כלל. ועיין **סב"ל** (ד"ה מניח) מש"כ בדעת השת"ז, והסיק שרק עדיף לאכלו.

ה**מ"ב** (סק"ד) הביא בשם האחרונים שאם יש לו תירוש חדש, יקדש על הישן דהוא מצוה מהמובחר, וכשיגיע לשהחיינו יטול התירוש בידו או יתן עיניו בו. ובשבות יעקב ח"ג כתב שאף אם אכל ענבים קודם ר"ה, מותר ליקח יין חדש ולברך עליו זמן. ואע"פ שבשאר ימות השנה אין נוהגים כן, בר"ה דעת רוב הפוסקים שיכול לברך מ"מ. אולם ה**שת"ז** (סק"ה) השמיט דעת המג"א שעל פיו פסק המ"ב, ופסק כדעת הלבוש (סק"ג) שאם יש לו תירוש חדש יקדש עליו ויברך עליו שהחיינו, ולא חשש למצוה מן המובחר לקדש על יין ישן כיון שיש כאן טעם מדוע לקדש על החדש. ולפי השת"ז, אם אכל ענבים בכל מקרה אינו יכול לברך שהחיינו על תירוש חדש, דלא כשבות יעקב הנ"ל. ובדעת **מהרי"ץ** (ע"ח עט:) אין הדברים ברורים דיו, כיון שהביא את דברי מרן והוסיף עליהם שיכול לקדש על יין חדש, ולא חילק אם אכל ענבים או לא, ומבואר מהמקורות שהביא שס"ל שאף אם אכל ענבים יכול לברך. ועיין בארות משה (ס"ק תפ) וז"ר (סק"ה) שהתקשו בהבנת דבריו.

עיין ב**שער הציון** (אות ה) שהקשה לכאורה מה ההבדל בין קידוש לתקיעות, כמבואר לקמן ס"ג שדעת רמ"א לברך שהחיינו על התקיעה ביום השני כיון שלא יוצאים בתקיעה של היום הראשון, הרי גם קידוש עושים בפנ"ע ליום השני, ומדוע לא פשוט לפי רמ"א לברך שהחיינו כמו בתקיעות.

<u>סעיף ג':</u>

חל יום ראשון בשבת

כתבו ה**גאונים** שאין לומר זמן ביום השני על השופר. וה**טור** כתב שאם חל יו"ט ראשון בשבת לכו"ע אומרים זמן על השופר ביום השני. וה**אגור** כתב שמנהג בעלי הנפש מאשכנז שאף אם חל יו"ט ראשון בשבת, מברכים זמן בלחש ביום השני. וכתב ה**ב"י** שנראה טעמם כדי שלא יתחלף להם בחל להיות בחול, אך העולם לא חוששים לכך וכשחל יו"ט ראשון בשבת מברכים ביום השני בקול כדי להוציא י"ח את הציבור.

מרן ה**שו"ע** פסק: אם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו, בשופר ביום שני. וה**רמ"א** פסק: ויש אומרים לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שגם בתקיעת שופר [לפי רמ"א שמצריך תמיד לברך ביום השני] טוב ללבוש בגד חדש. והביאו **מ"ב** (סק"ז).

בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן כח) דן מה מקור מנהג הספרדים שלא לומר ברכת שהחיינו בתקיעת שופר של היום השני, הלא כמחלוקת לעניין קידוש לעיל ס"ב נחלקו לעניין שופר כאן, ומאי שנא ששם פסק מרן בעיקרון כדעת המצריכים לברך, וכאן לא חשש כלל לדעתם. והעלה שיוצאים י"ח כבר בברכת שהחיינו שבירכו על השופר ביום הראשון. ואפילו אם נחשב חול, מ"מ הואיל ובשעה שמברכים ותוקעים מתכוונים לקיים מצות שופר, הרי אנו מתעסקים במצות תקיעת שופר ושייך לברך ע"ז שהחיינו. וכן מנהג תימן כדעת השו"ע, ראה **שת"ז** שהשמיט

הגהת הרמ"א, **מהרי"ץ** (ע"ח עט:), ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסו), ה**גר"י קאפח** (פכ"ט מהל' שבת, אות נז. פ"ג מהל' שופר, אות כב), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' רלט), **שע"ה** (קי, כא). ועיין ז"ר (סק"ז) שהביא את דעת הריטב"א כתנא דמסייע לפסיקת מרן.

כתבו האחרונים (הובא במ"ב סק"ז) קהל ששלחו לעיר אחרת להביא להם שופר ונתעכב השליח עד סוף יום ב' ור"ה היה ביום חמישי וששי, וכשבא עם השופר כבר התפללו של שבת אבל היה עוד יום גדול, אם אין שם בקי לתקוע שלא קיבל עליו שבת עדיין, אז יתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה ולא יתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת ולא יותר. ודוקא אם עוד היום גדול, אבל אם כבר הוא בין השמשות אין לתקוע כלל, דביום השני אין חיובו לתקוע אלא מדרבנן והוי ספיקא דרבנן, אבל ביום א' דחיובו מדאורייתא חייב לתקוע ובלי ברכה.

סימן תר"א - יום שני של ר"ה

סעיף א':

סדר היום השני

כתב ה**טור** שביום שני של ר"ה מתפללין ותוקעין כמו בראשון, וקורין בפרשת וירא מן 'והאלהים נסה את אברהם' עד סוף סדרא (להזכיר עקידת יצחק ואֵילו, שבשביל כך תוקעים בשופר של איל - ר"ן). והמפטיר קורא כמו אתמול, ומפטיר בירמיה 'כה אמר ה' מצא חן במדבר' עד 'הבן יקיר לי אפרים' (מפני שחובת היום להזכיר זכרונות, וכתיב בההוא קרא 'זכור אזכרנו' - ב"י. וע"ע למהרי"ץ (ע"ח עט:) לטעמים נוספים). ובמוצאי ר"ה מבדילין כמו במ"ש אלא שאין מברכין על הבשמים ועל האש. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

נחלקו המנהגים בתימן עד היכן לקרוא: מנהג ה**בלדי** ע"פ **מהרי"ץ** (ע"ח עט:) לקרוא עד סוף פרשת העקידה, ולא מוסיפים את פרשת ילדי מלכה (פס' כ-כד), ראה ב**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסו). אך מנהג ה**שאמי** להוסיף פרשה זו ולקרוא עד סוף פרשת וירא, ראה ב**גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"ג פי"ט. כנה"ג אמת ויציב סי' לח, עמ' קצד ואילך). וע"ע **שע"ה** (קי, הע' כד, ד"ה בקריאת התורה), **סב"ל** (ד"ה עד).

כתב ה**מ"ב** (סק"א) שאם שכח וקרא פרשת 'וד' פקד את שרה' חמשה קרואים, יקרא עוד אחד, ויקרא מתחילת פ' העקידה עד סופה, ואפילו אמר קדיש יעשה כן ויאמר קדיש שנית. ואם כבר נסתלק ספר זה יכול לקרות בספר השני למפטיר פ' העקידה ויגלול ויקרא ג"כ חובת היום.

סעיף ב':

יום שני בארץ ישראל

שנינו בביצה ה:

> "אמר רבה: מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה מותרת. דתנן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. - אמר ליה אביי: והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו ביצה אסורה! ... לא קשיא, הא לן, והא להו... רבא אמר: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה. מי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש?"

וכתב ה**רי"ף** שמגמ' זו למדנו שבני א"י צריכים לעשות שני י"ט בר"ה. וכ"ד ה**רמב"ן**. גם ה**רמב"ם** (פ"ה מהל' קידוש החדש ה"ח. ובפ"א מהל' יו"ט הכ"א) כתב כדברי הרי"ף, וכתב הרב המגיד שכן נוהגים היום אף בארץ ישראל לעשות שני ימים ראש השנה.

אך הרא"ש (פ"א סימן ד') כתב ש**רבנו אפרים** תלמידו של הרי"ף נחלק עליו. דהני מילי בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה, אבל עכשיו שאנו סומכים על סוד העיבור חזר דין א"י שאין עושים אלא יום אחד משום שאין בהם ספק. גם דעת ה**רז"ה** כרבנו אפרים. וכתב עוד, ואם תאמר כיון

דבקיאינן בסוד העיבור לעולם לא יארע לנו דבר זה שנצטרך לעשות שני ימים טובים ר"ה כי אנו בקיאין בסוד העיבור וקובעים ראש השנה על פי החשבון ביום שהעדים ראויים לבוא אם כן מהאי טעמא תהא ביצה מותרת? אלא ודאי מדאסר רבא ביצה לבני דורו שהיו בקיאין בסוד העיבור, אלמא טעמא דידיה מדביצה אסורה בזמן שמקדשין על פי הראייה מטעמא דקאמר גם בזמן שאין מקדשין נמי אסורה, כדאמרינן (ביצה ד:) בשני ימים טובים של גליות הזהרו במנהג אבותיכם דילמא גזרי שמדא ואתי לקלקולי, וזה הטעם עצמו שייך למימר בשני ימים טובים של ראש השנה בארץ ישראל.

מרן ה**שו"ע** פסק שגם בא"י עושים שני י"ט בר"ה.

סימן תר"ב - עשרת ימי תשובה

כתב ה**טור** שלמחרת ר"ה מתענין ומתפללין תפלת תענית והוא צום השביעי האמור בפסוק (צום גדליה). וכ"פ ה**רמ"א**.

עוד כתב הטור שבכל הימים שבין ר"ה ליוה"כ מרבין בתפלות ובתחנונים. וכ"כ מרן ה**שו"ע**.

וכן מוסיפין באבות 'זכרנו', ובגבורות 'מי כמוך', ובהודאה 'וכתוב לחיים', ובשים שלום 'בספר חיים'. ובאשכנז נוהגין לומר בוקר וערב אחר סיום שמ"ע אבינו מלכנו. והיחידים מתענין בהן חוץ מבשבת שאין להתענות בו כלל. ונוהגין ב**ספרד** שגם בשבת מרבין לומר סליחות ותחנונים, ואני תמיה על מנהגם שהרי אין מריעין בשבת, ואיכא מ"ד הרעה בפה פירוש לומר העניות והם אומרים עניות ותחנונים, וב**אשכנז** אין נוהגין כן. וה**בית יוסף** נתן טעם למנהג ספרד, שהרי מתריעין בשבת על עיר שהקיפוה גויים או שטפוה נהר, משום שהוא דבר נחוץ, וכיון שבעשרת ימי תשובה התפילה נשמעת יותר מימים אחרים, וגם באותם ימים האדם מוכן להיות דינו נגמר ביו"כ, אין לך דבר נחוץ יותר מזה. אך מ"מ כתב שכיום אין נוהגים לומר בשבת זו תחנונים כלל. וכ"כ ה**רמ"א**.

ברכת הלבנה

כתב ה**רמ"א** שאין מקדשין את הלבנה עד מוצאי יו"כ. וכתב ה**גר"א** שטעם הדבר משום שעדיף לברכה כשהוא מבושם ובשמחה. אך ה**לבוש** ועוד אחרונים כתבו שיותר טוב לקיים המצוה קודם יו"כ כדי שמצוה זו תכריעהו לכף זכות. ובביאור דעת הרמ"א כתב הלבוש שההמתנה לקיום המצוה היא תהיה לו זכות מיום הדין. [אמנם הלבוש כתב שהמנהג כדעת הרמ"א]. גם ה**שת"ז** (סק"ח) הביא באורך את ב' הדעות, ולא הכריע כאיזו דעה. ובז"ר הוכיח מסי' תכו (ס"ב, סק"י) שדעת השת"ז כדעת הרמ"א כאן. וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח קכג:) שהמנהג לברך ברכת הלבנה במוצאי כיפור. וכ"כ ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רעא), **שע"ה** (קיא, ח), **ערי"ש** (תרב ,ג).

והאם צריך לטעום משהו קודם ברכת הלבנה, כתב ה**מ"ב** (תכו, יא) שצריך לטעום קודם, אך במוצאי יו"כ מתוך ששמחים שיצאו בדימוס, מקדשים אף קודם שיטעמו.

סימן תר"ג - זהירות בעשרת ימי תשובה

כתוב ב**ירושלמי** (שבת פ"א ה"ג) "ר"ח מפקיד לרב: אי את יכול למיכל כולי שתא בטהרה אכול, ואי לא, אכול שבעה ימים בשתא". וכתב **אבי העזרי** ששבעה ימים הללו הם בין ר"ה ליו"כ, ומכאן נוהגים באשכנז שאף מי שלא נזהר מפת גויים בכל השנה, בעשרת ימי תשובה ייזהר. אך ה**תשב"ץ** (סימן קיז) כתב שלא דק, דדוקא חולין בטהרה שאין בזה איסור טוב לטהר עצמו. אך אכילת פת גויים אם ייזהר בזה בעשרת ימי תשובה, בכל השנה יצטרך ליזהר. אולם ה**בית יוסף** דחה טענה זו, שמאחר שאין איסורו ברור אלא תלוי במנהג, מאחר שבשעה שנזהר מלאוכלו אין בדעתו ליזהר אלא בימים הללו, פשיטא שלא נאסר בשאר ימות השנה.

מרן ה**שו"ע** פסק שאף מי שלא נזהר בכל השנה מפת עכו"ם, בעשרת ימי תשובה צריך ליזהר. וכתב ה**מגן אברהם** שמי שהולך בדרך ואין לפניו פת ישראל, אין צריך להמתין יותר מארבעה מילין.

והוסיף ה**רמ"א** ויש לכל אדם לחפש ולפשפש במעשיו ולשוב מהם בעשרת ימי תשובה; וספק עבירה צריך יותר תשובה מעבירה ודאי, כי יותר מתחרט כשיודע שעשה משאינו יודע, ולכן קרבן אשם תלוי הוצרך להיות יותר ביוקר מחטאת.

המ"ב (סק"ב) הביא בשם ה**יערות דבש** (ח"א דרוש א) כי שבעה ימים שבין ר"ה ליו"כ הם כנגד כל ימי השנה, ובכל יום יתקן את כל הימים של השנה.

ההבדלים בין יו"ט ראשון ליו"ט שני דר"ה[52]

ש"ץ :	מי יתעסק במת	המתענה תענית חלום	קריאת התורה	הפטרה	תשליך	שינה	אכילת הסימנים	השכמה	ברכת שהחיינו על השופר [אם חל ראשון בחול]		אמר בתפילת מוסף "מוסף" במקום "מוספי"
יום ראשון	גויים	יתענה כל ימיו שני הימים	פקד את שרה	איש אחד מן הרמתיים	הולכים כשחל ביום חול	יש להימנע ע"פ הגמ'	נהגו לאכול	משכימים לקום	מברכים		חוזר (שהוא גם ר"ח)
יום שני	ישראל	יתענה רק ביום השני	ויהי אחר הדברים	מצא חן במדבר	הולכים כשחל יום ראשון בשבת	יש להקל, כי אינו בכלל 'ריש שתא'	ישנה מחלוקת אם נהגו כן אף ביום השני	כשחל בע"ש, משכימים יותר מוקדם	שו"ע: אין מברכים	רמ"א: מברכים	אינו חוזר

[52] מתוך 'תשובות למבחני הרה"ר' לר' דניאל קינד.

סימן תר"ד - ערב יום כיפור

סעיף א':

אכילה בערב יום כיפור

שנינו בברכות ח:

"ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב. וכי בתשעה מתענין, והלא בעשרה מתענין? אלא לומר לך, כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי"

לכאורה מה הקושיא, הרי כבר מצינו לעניין אכילת מצה שאמר הכתוב 'בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות', ואותו ערב הוא ליל ט"ו, והכא נמי הוא ערב של עשירי. תרצו ה**תוספות** (ד"ה כאילו) דשאני התם דכתיב 'תאכלו' לבסוף, אבל כאן העינוי מובא בתחילה ומשמע שמתענים מיד ביום התשיעי. התקשה ה**ט"ז** (סק"א) מדוע הקשו ממנהגו של עולם 'והלא בעשירי מתענים' ולא מצד משמעות הכתוב? ועוד, מה הקושיא מתענית עשירי, וכי א"א להתענות בשניהם? וכתב ליישב כך, התענית צריכה להיות מערב עד ערב ולא יותר מכך, ואם יתחיל להתענות בתשיעי צריך הרי להתענות גם בעשירי, וא"כ לא יהיה 'מערב עד ערב'! ובזה יישב מדוע לא אמר בפירוש שיאכל בתשיעי, דאם היה אומר כך לא היה השכר מרובה כפי השכר על תענית, וקישר בין אכילת תשיעי לתענית עשירי כדי שיהא בר חיוב ששכרו גדול יותר.

ה**בית יוסף** התעסק בשאלה האם עדיף להתענות בתשיעי ורק אם אינו יכול עדיף שיאכל, או האכילה היא לכתחילה. מסקנתו שעדיף לאכול מאשר להתענות, אחת מהסיבות לכך היא שביו"כ א"א לאכול ולכבד בכך את קדושת היום, לכן ביום שלפני כן אנו סועדים ובכך מכבדים את יו"כ. וה**רא"ש** (יומא ח, כב) הביא לכך משל למלך שציוה את בנו להתענות, וציוה להאכילו ולהשקותו יום קודם לכן כדי שלא יכבד עליו הצום. גם ה**מאירי** כתב (ברכות ח: ד"ה כל) שהאכילה היא הכשר מצות התענית. ו**רבנו יונה** (שערי תשובה ש"ד אות ח-י) כתב שיאכל כדי להראות את השמחה בהגיע זמן הכפרה, עי"ש עוד טעמים. וה**פרישה** (אות ב) כתב שע"י האכילה בתשיעי יהיה ניכר וגלוי ציווי הקב"ה שציונו להתענות ביום העשירי. וה**ערוך השולחן** (ס"ד) כתב שע"י האוכל יש לו יותר כח להתענות, אך צער התענית גדול יותר לכן נצטוונו בזה.

ה**מאירי** (ביצה טו:) כתב שיש חיוב לאכול פת בערב יו"כ. ושו"ע הרב (פסקי הסידור, סדר כפרות) כתב בשם ה**אר"י** שיש לאכול ביום זה כשיעור אכילה של שני ימים. ו**כה"ח** (אות ב) כתב שע"פ האר"י יש לאכול לפחות שני סעודות של פת. ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' רלה) שצריך לאכול לפחות סעודה אחת של פת. ומנהג תימן היה לעשות סעודה כסעודת שבת ממש, ראה תיאורו של ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' ו), ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסז), **סב"ל** (ד"ה ולהרבות), **גר"י קאפח** (הליכו"ת עמ' 33), **שע"ה** (קיב, הע' ו).

ו**בהגה"מ** (סוף שביתת עשור) מובא שאין להתענות כלל בתשיעי. וכן הסכמת הפוסקים. והדרכי משה הביא בשם ה**מהרי"ל** שאפילו תענית חלום אין להתענות.

מרן ה**שו"ע** פסק: מצוה לאכול בערב יו"כ ולהרבות בסעודה. וה**רמ"א** הביא את דברי המהרי"ל. וה**מגן אברהם** (סק"א) התקשה מדוע כתב הרמ"א שאסור להתענות תענית חלום, הרי הב"י בסימן רפ"ח כתב בשם הרשב"א (ח"ד סי' רסב) שאם ירצה יכול להתענות עד הסעודה המפסקת, שהרי הרשב"א ומהרי"ל ממקור אחד למדו, ממעשה דמר בריה דרבינא בפסחים (סח:) שהיה מתענה כל השנה למעט ערב יוה"כ פורים ושבועות, ופירשו מהרי"ל והרשב"א דהיינו כשהיה צריך לישב בתענית חלום, בכל יום בשנה היה מתענה למעט ימים אלו. ותירץ שיש מפרשים את המעשה במר בריה דרבינא בשאר תעניות ולא בתענית חלום, לכן פסק רמ"א שבתענית חלום שיותר חמורה אפילו בימים כאלו יש להתענות, אך בערב יו"כ שהאכילה נחשבת עינוי אין להתענות (בשונה מפורים ושבועות שיש להתענות). אך עדיין קשה כיצד יתענה בשבועות שהוא יו"ט? לכן פסק המג"א שיש לנהוג כמהרי"ל **[**כפי הבנתו**]** שאם מתענה עד הסעודה המפסקת אין איסור. ומיהו מי שאינו ירא אינו צריך להתענות כלל. וממה שלא הביא ה**שת"ז** כלל דעת המג"א, נראה שדעתו לגמרי כרמ"א ואסור בכל מקרה לצום בעיו"כ, וכן למד ב**ערי"ש** (תרד, ד). וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' רלז) בצירוף הטעם שכיום לא בקיאים בחלומות לידע אם טובים או רעים הם.

כתב ה**מג"א** שאם מתיירא לנפשו מהחלום יתענה עד הסעודה המפסקת, שמעיקר הדין די באכילה אחת בערב יו"כ **[**לכאורה זו כפילות על הפיסקה הקודמת**]**. ואם אינו מתענה בעיו"כ כלל טוב שיתענה יום אחר תחת יום זה. ומי שקשה לו התענית יכול לסמוך ע"ד הט"ז (רפח, ג) שלאחר יו"כ אין צריך להתענות, שיו"כ כיפר על זה. כ"פ ה**משנ"ב** (סק"ב). אולם ראה ז"ר שלמד בדעת ה**שת"ז** (סק"ד) שחולק על הט"ז ולא מועיל לו צום כיפור.

הנודר שלא לאכול בשר חוץ מיו"ט, מותר לאכול בעיו"כ, שבלשון בני אדם חשוב כיו"ט, ואפילו בסתם סעודה של שחרית שאיננה סעודה המפסקת יכול לאכול בשר, אך אם רוצה לאכול כבר מבערב אינו רשאי. ורק אם נוהג שלא לאכול בשר אך לא נדר כך, מותר לו לאכול כבר מבערב.

☙ חיוב האכילה - מדאורייתא או דרבנן

מדברי ה**רמב"ם** (הל' נדרים ג, ט) נראה שהוא מהתורה. שהרי כתב שם "הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום... וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום... פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חזוק...". הרי לנו שלדעתו החיוב בעיו"כ הוא מהתורה. מרן ה**שו"ע** (יו"ד רטו, ד) פסק את דברי הרמב"ם להלכה. אך עיין ב**כסף משנה** שתמה, וכי משום דרשה דועניתם את נפשותיכם שהיא אסמכתא בעלמא לימא שהיא מהתורה, וכתב דאה"נ חיובו מדרבנן אך כיון שיש להם קצת סמך מהתורה לא אתו לזלזולי בהו ולכן אפשר להתענות בהם. אולם קשה לי שהרי מרן בעצמו ב**שו"ע** (תקע, ג) כתב שמדברי הרמב"ם נראה שהם של תורה! וביו"ד פסק כמותו, ובסימן תקע, א' פסק שהחיוב אכילה בעיו"כ מדרבנן, ולאחר מכן הביא את דעת הרמב"ם אך נראה שאין דעתו לפסוק כן

להלכה. וא"כ האם דעתו שהחיוב מדאורייתא או דרבנן? ונראה שלדעת מרן החיוב מדרבנן. ה**רדב"ז** (סי' אלף תפו) כתב שהוא מחלוקת תנאים ביומא פא: ובר"ה ט. שיש הדורשים הכתוב כחייא בר רב מדיפתי והיינו שעיקר קרא לכך נאמר, שחייב לאכול בערב יו"כ, והיינו שהיא מצוה מהתורה. ואידך תנא דורש מ'ועיניתם' לתוספת יו"כ סובר שעיקר הכתוב נאמר לתוספת והאכילה היא מדרבנן ואסמכתא בעלמא. עיין בכל זה ב**חזון עובדיה** (עמ' רלה). ועיין בפירוש ה**גר"י קאפח** (שב"ע פ"א אות יז. נדרים פ"ג אות ח) שביאר את הסוגיא לדעת הרמב"ם, וסובר בדעתו שאכילה בעיו"כ היא מדאו'.

ה**מגן אברהם** (סק"ט. הביאו ה**מ"ב** להלכה בסימן תרד, א) כתב שהאכילה בערב יו"כ מוכח שהיא מדאורייתא, שהרי ילפינן לה מקרא דועניתם, שמצוה לאכול. ובאמת שמלשון הטור (סימן תרד) נראה שבאמת למד את האכילה מחיוב הפסוק. כן למד ה**לחם משנה** (שביתת עשור א, ו) שמבואר מלשון הגמ' שהכתוב נכתב לדרשה זו, ולא אסמכתא בעלמא, ומשמע שהחיוב הוא מדאורייתא.

בשו"ת **הלכות קטנות** (א, כו) נראה שאין איסור כלל מהתורה להתענות בעיו"כ, אדרבה כתב להיפך: "לדידי חזי לי דאין איסור להתענות בערב יה"כ אדרבה מכלל עשרת ימי תשובה הוא".

חיוב נשים באכילה

ר' עקיבא איגר (שו"ת מהדו"ק סי טז) הסתפק האם הן פטורות ככל מצות עשה שהזמן גרמא, או שכיון שהמצוה נלמדת מ'ועיניתם' הרי שכל שחייב בתענית עשירי חייב גם באכילת תשיעי. ונשאר בצ"ע. ועיין ב**מנחת חינוך** (שיג, טו) שכתב שהדבר תלוי במחלוקת האם מצוה זו חיובה מהתורה או מדרבנן, שאם היא מדרבנן הרי הסמיכוה למצות תענית ונשים חייבות, אך אם היא מדאורייתא הרי שאין ריבוי לחייבן ולכן פטורות. ויש לעיין לפי הטעמים שהבאנו לעיל שחלקם ודאי שייכים גם לגבי הנשים המתענות. ב**חזון עובדיה** (עמ' רלא) פסק שגם נשים חייבות באכילה זו. וכך למד ז"ר בדעת ה**שת"ז** (סק"א). אמנם לכאורה לפי מה שהאבנו לעיל את ה**גר"י קאפח** בדעת הרמב"ם שזו מצווה מהתורה, א"כ י"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, והוי מצות עשה שהז"ג ופטורות.

השלכה נוספת של חקירה בטעם מצוה זו, הוא האם יש מצווה לאכול גם בלילה או רק ביום: אם זה דין תורה לכאורה ככל שאר הימים שחלים מבערב, אך לפי הנימוקים שזה הכנה לקראת/לכבוד יו"כ די בכך ביום. ולכאורה מנהג העולם דדווקא ביום, וכ"כ **שע"ה** (קיב, הע' ו), **סב"ל** (ד"ה בערב יו"כ).

<u>סעיף ב':</u>

נפילת אפים בערב יו"כ

כתב הב"י בשם ה**רוקח** שאין נופלים על פניהם בערב יו"כ בהשכמה, ושאין אומרים וידוי אלא פעם אחת. וכתב ה**ב"י** שלא נהגו כן אלא מתודים גם בהשכמה.

מרן ה**שו"ע** פסק: אין נופלים על פניהם בערב יום הכפורים. וה**רמ"א** הוסיף: וגם אין אומרים למנצח ומזמור לתודה (מנהגים); גם אין אומרים קודם עלות השחר הרבה סליחות; ויש מקומות שנוהגים להרבות בסליחות, והכל לפי המנהג. ולענין אמירת אבינו מלכנו בערב יו"כ יש בו מחלוקת בין אחרונים, ומנהג עירי שלא לאומרו כי אם כשחל יו"כ בשבת שאין אומרים בו אבינו מלכנו, אז אמרינן אותו ערב יום כפור שחרית. והסיק ה**מג"א** (סק"ב) מדבריו שמשמע שבמנחה אין אומרים, שהרי כתב רק 'שחרית'.

מנהג תימן שאין נופלים על פניהם בין באשמורות בין בשחרית [שלא כמו בער"ה שיש חילוק בין האשמורות לשחרית, כפי שנתבאר לעיל תקפא, ג], וכן א"א 'יענך'. אך אומרים מזמור לתודה ואבינו מלכנו אף במנחה. [כן מפורש בשת"ז (סק"ה), מהרי"ץ (ע"ח פ.), שע"ה (קיב, א), גר"י צובירי (כנה"ג עמ' א. ויצי"ב ח"א פי"ד ס"ט), גרשי"ה (שם)].

סימן תר"ה - מנהג כפרות

בשו"ת חמדה גנוזה (סי' צג) בתשובה ל**רב נטרונאי גאון** איתא שנוהגים בערב יו"כ לשחוט תרנגולים לכפרות על כל אחד מבני הבית, וכן הובא בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' רצט). ה**רמ"א** כתב שכן המנהג ואין לשנות.

ה**רשב"א** (א, שצא) כתב לבטל מנהג זה משום דרכי האמורי. גם האורחות חיים כתב שה**רמב"ן** אסר לעשות כפרות משום דרכי האמורי. בעקבותיהם פסק מרן ה**שו"ע**: מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יום כיפורים לשחוט תרנגול על כל בן זכר ולומר עליו פסוקים, יש למנוע המנהג.

מ"מ כבר פשט המנהג גם אצל הספרדים לעשות הכפרות, וגם ה**אר"י** היה נזהר מאוד לקיים את מנהג הכפרות, וכ"כ ה**בא"ח** (וילך ב). ו**חזון עובדיה** (עמ' רכב).

ובתימן הדבר תלוי בחילוק המקומות: בצנעא וסביבותיה נראה שלא נהגו כך כלל, כפי שמבואר ב**שת"ז** (סק"א), ומכך שלא זכר **מהרי"ץ** מנהג זה כלל, וכ"כ ה**גרשי"ה** (שם), **גר"י קאפח** (הליכו"ת עמ' 33), **גרע"מ קורח** (סערת תימן עמ' קכא), **ערי"ש** (תרה, א), **שע"ה** (קיב, ב). אולם במחוזות רדאע ושרעב נהגו לעשות כפי שהביא ב**ז"ר** (סק"א), **וייעשו כולם אגודה אחת** (עמ' רנה).

כתב ה**מ"ב** (סק"ב) שבמקום שיש דוחק ומחמת כך יש בעיות בשחיטה עדיף לשחוט כמה ימים לפני יו"כ, או שיסבבו על ראשיהם במעות (חיי אדם). ובטעם הדבר שנהגו לעשות כפרות בכסף כתב ה**יפה ללב** (ח"ב ס"ב) שהגימטריא של כסף במילוי כ"ף סמ"ך פ"ה, היא כפרה.

עוד כתב ה**רמ"א**: ונוהגין ליקח תרנגול זכר לזכר, ולנקבה לוקחין תרנגולת (ב"י בשם תשב"ץ), ולוקחין למעוברת ב' תרנגולים אולי תלד זכר; ובוחרין בתרנגולים לבנים, על דרך שנאמר: אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. ונהגו ליתן הכפרות לעניים, או לפדותן בממון שנותנים לעניים (מהרי"ל). ויש מקומות שנוהגין לילך על הקברות ולהרבות בצדקה, והכל מנהג יפה. ויש להסמיך שחיטת הכפרות מיד לאחר שהחזירו עליו. וסמך ידיו עליו, דמות הקרבן; וזורקין בני מעיהם על הגגות או בחצר, מקום שהעופות יכולין לקחת משם (טור).

כתבו ה**אחרונים** שאין לחזור אחר תרנגולים לבנים בדווקא שהוא מדרכי האמורי (כפי ששנינו בע"ז יג: שאסור למכור תרנגול לבן לגוי המחזר לקנות דווקא לבן), אלא אם יזדמן לו כזה יקנהו. עוד כתבו שאם אין לו תרנגול, יקח בעל חיים אחר שאינם ראויים להקרבה ע"ג המזבח. ויש אומרים אפילו דגים.

סימן תר"ו - יפייס את חברו בערב יו"כ

סעיף א':

עבירות שבין אדם לחברו

כתב ה**ראי"ש** (יומא סי' כד) שבעיו"כ יתן כל אדם אל ליבו שיפייס לכל מי שפשע כנגדו, שהרי עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו. והביא ראיה מדאמרינן ביומא (פז:) שרב הלך לפייס את ר' חנינא בעיו"כ, וכן רב נהג, שהיה טבח אחד שחטא כנגדו והלך לפייסו. ואם אינו מתפייס בפעם הראשונה שהולך אליו צריך לילך שלושה פעמים[53], ובכל פעם יקח עמו שלושה שיפייסנו שימחל לו, ואם לא מתפייס בכך אין צריך לפייסו עוד. אך אם הוא רבו (**מג"א** ג: אפילו רבו שאינו מובהק רק ששמע ממנו דברי תורה. וכ"פ **שת"ז** ו**משנ"ב**.) צריך להרבות עליו רעים עד שיפייסו. וכתב ה**ב"י** שמקור הדברים הוא מהגמ' פז: שרב הלך לפייס את ר' חנינא י"ג שנים בעיו"כ, ושאלה הגמ' איך עשה זאת הרי א"צ לבקש יותר משלוש פעמים? עונה הגמ' שרב שאני. וסוברים ראשונים אלו שמדובר על רבו וצ"ל 'רבו שאני' שאין בו את הדין של ג' פעמים. וכ"ד ה**רמב"ם** (תשובה ב, ט). אך **רש"י** כתב שרב עשה לפנים משורת הדין, ואין הכוונה לרבו.

מרן ה**שו"ע** הביא דברים אלו להלכה. וה**רמ"א** הוסיף בשם המרדכי שאם לאחר ג' פעמים לא התפייס צריך ליקח עשרה אנשים ולבקש בפניהם מחילה מאותו האיש. עוד כתב שהמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול, אם לא שמכוון לטובת המבקש מחילה, כפי שמצינו שהגמ' אמרה על ר' חנינא שלא מחל לרב כיון שרצה שיתכפרו עוונותיו. ואם הוציא עליו שם רע, אינו צריך למחול לו (**מג"א** ה: ומ"מ מידת ענוה למחול לו. אולם ה**שת"ז** השמיטו, עיין ז"ר).

דעת ה**גר"א** ו**מגן אברהם** שלאחר שביקש מחילה ג' פעמים אינו צריך לבקש עוד, אבל אם רוצה רשאי (כרש"י, שהחמיר על עצמו). וכ"פ **שת"ז** (סק"ד), **ערי"ש** (תרו, ד). אבל ה**פרי חדש** סובר שאינו רשאי יותר (כרמב"ם, שרק לרבו רשאי).

מנהג זה לבקש מחילה כתב ה**טור** שעושין כן כדי שיהא לב כל ישראל שלם כל אחד עם חבירו ולא יהיה מקום לשטן לקטרג עליהם וכן מובא ב**פרקי דר"א** (פרק טו) ראה סמאל שלא נמצא חטא בישראל ביום הכפורים ואומר רבון העולם יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת, מה מלאכי השרת יחיפי רגל אף ישראל יחיפי רגל ביה"כ, מה מלאכי השרת אין להם קפיצה אף ישראל אין להם קפיצה עומדין על רגליהם ביום הכפורים, מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך ישראל נקיים מכל חטא, מה מלאכי השרת שלום ביניהם כך ישראל ביום הכפורים, והקב"ה שומע עדותן מן המקטרגין ומכפר עליהם.

[53] אולם ראה מה שבירר בביאה"ל ד"ה יחזור.

כתב ה**ב"ח** שבשעת מחילה צריך לפרט את החטא שחטא לחברו. וה**מגן אברהם** סייג שאם חברו מתבייש בזה לא יפרוט אותו. וכ"כ **שת"ז** (סק"ב), ועיין **ז"ר** שהאריך בכך. וה**מ"ב** (סק"ג) כתב בשם המטה אפרים שאם מבקש מרבים מחילה אינו יוצא אם יודע שעשה ליחיד בפרט.

ואם דיבר לשון הרע על חברו אך חברו אינו יודע מזה, כתב ה**חפץ חיים** (כלל ד סעיף יב) שצריך לגלות לחברו מה שדיבר עליו. אך ב**חזון עובדיה** (עמ' רמד) פסק שאין צורך להודיעו שסיפר עליו לשון הרע, אדרבה אם יספר לו כן יחרה אפו ויגדל צערו, אלא יבקש ממנו מחילה סתם. וכ"ד **ר' ישראל סלנטר** (שלמי מועד עמ' נו). **[**משמע שדעת הח"ח שאף אם יצטער הנעלב, צריך לפרט החטא, וזה לכאורה סותר את המשנ"ב שפסק כמג"א בפיסקה הקודמת שא"צ לפרט אם יתבייש הנעלב. ועיין ז"ר מש"כ בכך.**]**

ואם אפשר לבקש מחילה ע"י שליח, נחלקו בכך האחרונים: דעת ה**אליה זוטא** (סק"א) שא"א ע"י שליח אלא רק הוא בעצמו כדי שיתבייש ויתבזה, וכ"ד ה**שת"ז** (סק"א) ו**ערי"ש** (סק"א). אך דעת ה**פר"ח** (סק"א) שאפשר ע"י שליח, מפני שהעיקר שהנעלב יתרצה ויתפייס. ופסק ה**משנ"ב** (סק"ב) שלכתחילה ילך הוא בעצמו, אך אם קשה לו הדבר או שיודע שיתרצה יותר חברו בשליח, יוצא יד"ח בשליח. וכ"פ **שע"ה** (קיב, ד). ועיין **ז"ר** (שם) שהאריך בעניין.

<u>סעיף ב':</u>

☙ מת האדם אשר חטא לו

שנינו ביומא פז. שאם חברו שחטא לו מת יביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר: חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. בטעם הדבר שצריך להביא עשרה על קברו כתב ה**פר"ח** לפי שמזכיר אלוקי ישראל, כפי שמצינו בזימון. וה**פמ"ג** כתב שאילו היה חי ולא היה מתפייס יתכן והיה צריך להביא אליו עשרה בנ"א, לכן גם כאן מביא עשרה כך שבודאי תעלה לו בקשת המחילה. ו**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"א סי' קלה) נימק זאת בכך שע"י העשרה מצרפים את השכינה איתם ובכך יש מציאות ויכולת לנפש המת להימצא שם. ולכן פסק שאם אשה צריך לבקש מחילה ממת, לא מועיל שתביא עשר נשים אלא צריך עשרה אנשים בדווקא. וע"ע סב"ל (ד"ה עשרה). וב**ערוה"ש** (ס"ד) הביא טעם רביעי, דכיון שהשכינה שרויה ביניהם, ודאי ימחול המת משום כבוד השכינה, וממילא גם לפי שיטתו בעינן דווקא גברים. ובבארות משה (סס"ק יב) הביא טעם חמישי בשם **מהר"ז הרופא** **[**מחכמי תימן הקדמונים**]**, שעושים מעמד זה בעשרה לא משום המת שהרי אינם יודעים מאומה אלא משום החי, כדי שייכנע לבבו. והעיר שם ב**בארות משה**, שמלשון הגמ' מוכח שצריך עשרה חוץ ממבקש המחילה, וזה מתאים לטעמם של הר"ז הרופא והפמ"ג הנ"ל.[54]

[54] בבארות משה שם לא הזכיר טעם הפמ"ג, וכתב שזה מתאים לטעם הפר"ח. ולא הבנתי מדוע לפי הפר"ח לא ייכלל החוטא בעשרה, כמו שבזימון נכלל המברך בעשרה. לכן העלתי במקומו את הפמ"ג.

אם אמר לאדם שהוא ממזר, הביא ה**מגן אברהם** (סק"ו) שפגם גם בכבוד אבותיו, ולכן צריך ללכת גם על קברם. אך ה**יש"ש** כתב שאין צריך, שהרי יכול לומר שכוונתו הייתה על האיש ולא על אבותיו.

עוד כתב ה**מגן אברהם** (סק"ז) שאם חרפו לאחר שמת אין צריך ללכת על קברו, אלא יבקש ממנו מחילה במקום שבייש, וכ"פ **שת"ז** (סק"י) ו**משנ"ב** (ס"ק יד). וביאר **כה"ח** (אות מט) שיבקש מחילה בפני מי שבייש אותו. אולם דעת **מהרש"ל** (יש"ש ב"ק פ"ח סי' נ) וסובר שהפוגע במתים יותר חמור מפוגע בחיים, ולכן פשוט שצריך ללכת לקברו.

סעיף ג':

אין להוציא שם רע על המתים

כתב ה**מרדכי** תקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא שם רע על המתים. וכ"פ ה**שו"ע**.

כתב **כה"ח** (אות מז) שאם מקלל אדם ואומר לו בן כלב וכיוצ"ב, אינו חשוב למוציא שם רע שהרי כולם יודעים שאדם הוא. אך אם אמר בן גנב ודאי חייב נידוי כמבזה מת. וע"ע **סב"ל** (ס"ב ד"ה אם מת).

סעיף ד':

טבילה ומלקות

כתב ה**רא"ש** (סימן כד) דטבילה של עיו"כ אינה צריכה ברכה כיון שהיא רק בשביל טהרה. וכ"כ ה**תשב"ץ**. מנגד, **רב סעדיה** כתב שמברך בעלייתו מלטבול 'על הטבילה'.

עוד כתב התשב"ץ שיכול לטבול וללקות מתי שירצה רק שיהא לפני הלילה.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי התשב"ץ להלכה: יכול לטבול וללקות מתי שירצה, רק שיהיה קודם הלילה; ואינו מברך על הטבילה.

וה**רמ"א** הוסיף: ואין צריך לטבול רק פעם אחת, בלא וידוי, משום קרי; והוא הדין דהטלת תשעה קבין מים נמי מהני.

כתב ה**ט"ז** (סק"ד) שטוב יותר לטבול קודם מנחה משום ששם מתודים, וכן נוהגים. וכ"כ ה**מגן אברהם** (סק"ח) והביא שיש נוהגים לטבול לאחר סעודה המפסקת כדי שיהא סמוך ליו"כ. וה**שת"ז** (ס"ק יג) פסק כט"ז, וכן משמע מ**מהרי"ץ** (ע"ח פ.), וכן ב**ז"ר** (שם) הביא שכן המנהג, וכ"כ ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסז). וה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' ו) הביא את שני המנהגים. וכ"מ מ**הליכו"ת** (עמ' 33).

עוד כתב ה**ט"ז** (סק"ה) שנהגו כיום להתוודות קודם הטבילה [דהיינו מיד לפני הטבילה], ויטבלו שלוש פעמים. ה**מגן אברהם** (סק"ח) הביא שני טעמים לטבילה: א. משום קרי, כרמ"א. ב. משום

תשובה. לפי טעם א' הביא המג"א את המהרי"ל שכתב שהנוהגים להתוודות בשעת טבילה זהו מנהג שטות, ולאחמ"כ לפי טעם ב' כתב שצריך לטבול ג' פעמים.

ובטעם טבילה ג' פעמים כתב מהרי"ל משום שכתוב בפסוק ג' פעמים 'מקוה ישראל'. דעת ה**שת"ז** (ס"ק יד-טו) כרמ"א שעיקר הטעם הוא משום קרי, ולכן כתב שאין להתוודות בשעת טבילה מפני שהוא מנהג שטות, ולכן השמיט דין טבילה ג"פ. וב**ז"ר** (שם) הביא שהמנהג לטבול פעם אחת, ודייק כן גם מדברי **מהרי"ץ** (ע"ח פ.). וכ"פ **ערי"ש** (תרו, טו). וכן משמע מלשון **שע"ה** (קיב, ו) שהביא מנהג טבילה ג"פ רק בלשון משובח. וב**חזו"ע** (עמ' רמח) כתב שמי שרוצה להתוודות בעת טבילה ייזהר לא להזכיר שם שמים ולא להרהר בכוונות אפילו אם ראשו מכוסה. עוד הוסיף בחזו"ע (עמ' רמו) שאת התשעה קבין שכתב הרמ"א אפשר לעשות גם במקלחת. וב**סב"ל** (ד"ה וה"ה) שיער שבזרימת מים מברז המקלחת באופן רצוף כחמש דקות, יוצא יד"ח ט' קבין אף לדעת החזו"א.

עוד כתב ה**רמ"א** מי שמת לו מת בין ראש השנה ליום הכיפורים, מותר לרחוץ ולטבול בעיו"כ, דיום כפור מבטל שבעה (מהרי"ל), אף על פי שנהגו שלא לרחוץ כל שלשים, טבילת מצוה מותר. כתב ה**מ"ב** (ס"ק כה) שיש אומרים שכבר לאחר מנחה רשאי לרחוץ, אך ה**מג"א** כתב שכל ההיתר אינו אלא שעה או שתיים קודם הלילה. וכ"פ ה**שת"ז** (ס"ק יז), **ערי"ש** (תרו, כב), **שע"ה** (קיב, ז).

ולגבי ישיבה על כסא או ספסל בסעודה מפסקת, משמע מה**מג"א** שמחמיר בזה דהא עד חשיכה קאמר, וכן למד ז"ר בדעת ה**שת"ז** (שם). אך בשו"ת **דברי יוסף** (סימן סא) כתב דהמיקל בזה לא הפסיד. וב**שע"ה** (שם) כתב בסתם להחמיר ובי"א להקל.

סימן תר"ז - וידוי במנחה בעיו"כ

<u>סעיף א':</u>

צריך להתוודות במנחה קודם הסעודה

שנינו בתוספתא (יומא ד, יג) שצריך להתוודות במנחה קודם סעודה המפסקת כדתניא (יומא פז:) מצות וידוי יה"כ עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתוודה קודם אכילה שמא תטרף דעתו עליו מחמת הסעודה שלא יוכל להתודות אח"כ **[וב<u>רמב"ם</u>** (תשובה ב, ז): שמא ייחנק בסעודה**]**. וכ"פ ה**שו"ע**: צריך להתודות במנחה קודם סעודה המפסקת.

ה**ראשונים** פרשו שצריך להתוודות לאחר סעודתו בתפילת ערבית. <u>אך</u> ה**רמב"ן** (ד"ה הא) הקשה עליהם ופירש, שצריך להתודות קודם כניסת היום והוא עם חשכה סמוך ליום עצמו כדי שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנענו שכרותו מן הוידוי ולפיכך החמירו עליו להתודות קודם אכילה. ואף על פי שהתודה קודם אכילה חוזר ומתודה בזמנה עם חשכה סמוך ליום עצמו שמא אירע דבר קלקלה של חטא בסעודה, אבל וידוי של ערבית שהוא וידוי של יום הכפורים עצמו לא קתני דודאי מתודה הוא ביום הכפורים אלא קתני אף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא אירע לו דבר עבירה כל היום דיום הכפורים בסופו עם חשכה מכפר. וכתב ה**ב"י** שהעולם לא נהגו כדברי הרמב"ן. וכ"פ ב**שו"ע** שמתודה קודם הסעודה, ולא הזכיר וידוי נוסף.

ה**של"ה** כתב שראוי להחמיר להתודות גם אחר אכילה קודם חשיכה כדברי הרמב"ן. וכתב ה**מ"ב** (סק"א) שכן נהגו בזמננו שאומרים אז תפילה זכה. והספרדים והתימנים אומרים 'לך אלי'. וכתב ה**פרי חדש** שכדי שתיחשב לוידוי יש לעמוד כשאומרה. אמנם ב**מועד לכל חי** (סי' יט ס"ד) כתב שבעירו לא נהגו לעמוד, והעומד מחזי כיוהרא. וכן מנהג תימן שלא לעמוד ב'לך אלי', כמבואר ב**שת"ז** ו**מהרי"ץ** שלא הזכירו את הפר"ח הנ"ל, וכ"כ **ז"ר** (סק"ג), ה**גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"ג סוף פט"ו), וכן משמע מה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסח).

כתב ה**טור**: והיכן אומרה יחיד אומרה אחר תפלתו אחר שגמר קודם שעקר רגליו וש"צ אומרה ביוה"כ בתוך התפלה. וכ"פ ה**רמ"א**.

<u>סעיף ב':</u>

אם צריך לפרט החטא

שנינו ביומא פז:

> "מאי אמר? - אמר רב: אתה יודע רזי עולם. ושמואל אמר: ממעמקי הלב. ולוי אמר: ובתורתך כתוב לאמר. רבי יוחנן אמר: רבון העולמים. רבי יהודה אמר: כי עונותינו רבו מלמנות... רב המנונא אמר: אלהי, עד שלא נוצרתי... אמר מר זוטרא: לא אמרן אלא דלא אמר אבל אנחנו חטאנו. אבל אמר אבל אנחנו חטאנו - תו לא צריך"

ובאשכנז נוהגים לומר 'על חטא' ומפרטים בו החטאים, וכ"כ **רב עמרם**. וגם ה**רמב"ם** (נוסח הוידוי) ו**רבנו יונה** כתבו שצריך לפרט החטא.

עוד שנינו שם פו:

"וצריך לפרוט את החטא, שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב דברי רבי יהודה בן בבא. רבי עקיבא אומר: אשרי נשוי פשע כסוי חטאה"

והלכה כר' עקיבא מחבירו. לכן לכאורה אין לפרט את חטאיו. אך ה**רמב"ם** (פ"ב מהל' תשובה ה"ג) פסק כר' יהודה בן בבא, וכתב הב"י שנראה טעמו משום שמהברייתא שם משמע שצריך לפרט את החטא. שהגמ' הקשתה בין שתי פסוקים שבאחד משמע שצריך לפרט החטא ובשני משמע שצריך לכסות. ותירצה שבחטא מפורסם יש לפרט, ובחטא שאינו מפורסם לא יפרט. ותירוץ זה הוא אליבא דר' יהודה שהרי לדעת ר"ע גם בחטא מפורסם לא צריך לפרט, שאפילו בחטא העגל המפורסם אמר שלא יפרטו. ורב סובר כך לכן אנו פוסקים כמוהו להלכה. אך מה**רי"ף** וה**רא"ש** משמע שהלכה כר"ע. ולכן השמיטו את דברי רב יהודה אמר רב.

כתב ה**ב"י** ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרא"ש הסכימו לפסוק כרבי עקיבא הכי נקטינן ומכל מקום נראה שאם רצה לפרט החטא הרשות בידו דרבי עקיבא לא אסר לפרט החטא ולא בא אלא לומר שהוא יותר מאשר מי שאינו מפרט חטאיו. ועוד דאפשר דלא אמר רבי עקיבא אלא דמפרט אותם בקול רם אבל בלחש שפיר דמי למיפרט כדי שיתבייש יותר. וכ"פ ב**שו"ע** שא"צ לפרט החטא, ואם רצה לפרט הרשות בידו, ואם מתודה בלחש נכון לפרט החטא. והוסיף ה**רמ"א** שאם מתפלל בקול רם או שהוא ש"צ אין לו לפרט, ומה שאומרים כל הציבור נוסח הוידוי אינו חשוב כפירוט כיון שהכל אומרים בשוה.

משמע מדברי מרן שאם רצה לפרט חטאיו אפילו בקול רם הרשות בידו. אך ה**מגן אברהם** (סק"ב) כתב שדוקא בחטא מפורסם, אבל בחטא שאינו מפורסם לכו"ע אסור לאומרו בקול רם. וה**גר"א** פירש בדעת מרן שאפילו חטא מפורסם אסור לאומרו בקול רם. ועיין **ז"ר** בדעת ה**שת"ז** (ססק"ה).

ה**רמב"ם** (ב, ה) כתב ששבח גדול הוא לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם, וכל זה בעבירות שבין אדם לחבירו, אבל בעבירות שבין אדם למקום א"צ לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם לפני רבים סתם וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה

ובתשובת **פנים מאירות** (ב, קעח) שאדם הרוצה לעשות תשובה ולכן מתלהב ורוצה להתודות ברבים על חטאיו כדי שיתבייש, שאין לעשות כן. ובמקום שאנשים נחשדים על כך מותר לפרסם.

<u>סעיף ג':</u>

צריך להתודות מעומד

ביומא פז: מובא שכשהגיע הש"צ ל'אבל אנחנו חטאנו' היה שמואל קם משחיו. וכתב ה**ראי"ש** (סי' יט) ש"מ שעיקר וידוי מעומד, וכ"כ הר"ן (ו. ד"ה שמע מינה) בשם ה**גאונים**. וכ"פ ה**שו"ע**, ואפילו אם הוא אינו מתודה רק שומע מהש"צ שמתודים צריך לעמוד.

כתב ה**של"ה** שישחה בוידוי כמו במודים ולא יסמוך עצמו על דבר אחר. וכתב ה**פרי מגדים** שאם סמך צ"ע אם צריך לחזור ולהתודות (ומשמע שאם ישב בודאי לא יצא). וה**ברכי יוסף** (קלא, ח) כתב שא"צ לחזור ולהתודות. ומ**חזו"ע** (עמ' רנ-רנא) משמע שפסק כמותו. ועיין **סב"ל** (ד"ה מעומד) שדן בכך ונותר בצ"ע, אך בזקן או חולה הקל בדיעבד להתוודות מיושב.

עוד כתב ה**ר"ן** דמשמע מהכא שהציבור חייבים לאומרו עם הש"צ. וכ"כ ה**רמ"א**. <u>אך</u> מדברי מרן ה**שו"ע** נראה שאין הוא צריך להתודות עמו אלא רק לעמוד בשעה שמתודים. ומכך שהעלה ה**שת"ז** הגהת הרמ"א, משמע שפסק כוותיה, וכן מנהג תימן לומר מלה במלה עם הש"צ או ששומעים ממנו ומכוונים לצאת, ראה **ז"ר** (ס"ק יא), **שע"ה** (קיד, ו), **גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"א פי"ג סי"א). וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' רנ) שהקהל צריך להתוודות יחד עם הש"צ.

<u>סעיף ד':</u>

התודה עליהם ביו"כ שעבר

שנינו ביומא פו:

> "עבירות שהתודה עליהן יום הכפורים זה - לא יתודה עליהן יום הכפורים אחר, ואם שנה בהן - צריך להתודות יום הכפורים אחר, ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן - עליו הכתוב אומר ככלב שב על קאו כסיל שונה באולתו. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שכן שהוא משובח, שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד"

ה**רמב"ם** (פ"ב מהל' תשובה ה"ח), **ראי"ש**, **ריי"ף** וה**רוקח** פסקו הלכה כר' אליעזר בן יעקב. וכ"פ ה**שו"ע**. <u>מנגד</u>, דעת ה**ריי"ץ גיאות** שהלכה כת"ק ולכן לא יחזור. וכ"ד ה**פר"ח** (סק"ד).

כתב ה**פרי מגדים** שאם הקניט את חברו בדברים או עני המהפך בחררה, כיון שביקש מחילה והתודה ביו"כ הראשון אין צריך להתודות ביו"כ השני. וב**שער הציון** כתב שאפשר שגם ביו"כ הראשון א"צ להתודות שהרי פייס את חברו.

<u>סעיף ה':</u>

חתימה בוידוי בתפילת מנחה

שנינו ביומא פז:

"יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה וחותם בוידוי, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: מתפלל שבע, ואם רצה לחתום בוידוי - חותם"

כתב רש"י (ד"ה וחותם בוידוי): גרסינן ב**תוספתא** (ד, יד) אינו חותם מקדש ישראל אלא האל הסולחן, וחכמים אומרים: כל מקום שזקוק לשבע, אף בשאר התפלות אם רצה לחתום בוידוי - חותם, כך שמעתי, אבל לא גרס לה בתוספתא הכי, אלא: וחכמים אומרים מתפלל שבע, ואם רצה לחתום בוידוי - חותם, ואנעילה קיימי. לכן נראה ש**רב עמרם** סובר כגי' התוספתא שהרי לדעתו החותם ברוך אתה ה' האל הסולחן טועה. וכתב ה**ב"י** שמנהג העולם שלא לחתום בוידוי בתפילת המנחה עיו"כ. וכן מסקנת ה**טור**. אך לדעת **רש"י** יכול לחתום בוידוי במנחה משום שחכמים באו לאפוקי וידוי שאינו סמוך למנחה, אבל כל שסמוך למנחה אם רצה לחתום חותם. ה**ב"ח** הבין ברש"י שהיחיד יכול לחתום בכל הוידויים, אך הש"ץ אינו חותם. וה**גר"א** סובר בדעת רש"י שהיחיד אינו חותם.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שבתפילת מנחה עיו"כ אינו חותם בוידוי שאחריה. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טו) דה"ה לכל תפילות יו"כ שאינו חותם בוידוי שלאחריה, ותפילת מנחה אינה אלא דוגמא לכך. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' רפד).

וידוי בחזרת הש"ץ

כתב **אבי העזרי** שאין אומרים וידוי בחזרת הש"ץ, כיון שאינו יכול לאומרו באמצע התפלה כמו בשאר התפלות וגם כי לא נתקן במנחה אלא משום גזירה שמא יארע אונס והרי כבר אמר וידוי בתפילת הלחש, וכן דעת ה**רי"ץ גיאת** וכן נוהגין באשכנז.

ו**רב האי** כתב אין מנהג שיתוודה ש"צ במנחה אבל אם רצה להרויח בברכת המרבה לסלוח כגון וידוי אין מונעין אותו. טעם הדבר דכיון שכבר תקנו חז"ל לומר וידוי בתפילה אם רצה להזכיר הרשות בידו, אבל צריך להזכירו באמצע התפילה ולא בסופה. אבל **רב עמרם** כתב שהש"ץ אומר וידוי במנחה להוציא שאינו בקי וכן נוהגין בספרד, אך כבר כתב ה**ב"י** שאין אנו נוהגים כן. ה**רמ"א** פסק שאין הש"ץ מחזיר הוידוי במנחה. והוסיף שאין אומרים אבינו מלכנו וכ"ש תחנון. ב**חזו"ע** (עמ' רמט) פסק כרמ"א שהש"צ לא מחזיר את הוידוי, אך אומרים אבינו מלכנו.

ובתימן נחלקו המנהגים: ה**שת"ז** (ס"ק יד) פסק כפי שמשמע דעת מרן בב"י שיש לומר גם בחזרת הש"צ את הוידוי, אלא שאומרים אותו בסוף התפילה. וכ"ה מנהג רוב השאמי, ראה **ז"ר** (שם). אך דעת **מהרי"ץ** (ע"ח פ:) שכדי לצאת יד"ח כל הדעות מתפללים תפילה אחת בקו"ר יחד עם הש"צ, והש"צ אומר את הוידוי בסוף התפילה, וכך מנהג הבלדי כמבואר בז"ר (שם), **שע"ה** (קיב, ט). מנהג שלישי הוא דעת ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' יג. ויצי"ב ח"ג פט"ו סי"ד) לנהוג כדעת רמ"א לחלוטין, ומתפללים לחש וחזרה ואין הש"צ חוזר כלל על הוידוי. ועכ"פ כולם נהגו לומר אבינו מלכנו לאחר מנחה בלא תחנון, כפי שפסק ה**שת"ז** (שם), **מהרי"ץ** (שם).

<u>סעיף ו':</u>

מלקות ארבעים לאחר מנחה

כתב ה**ראי"ש** שנוהגים באשכנז שכל הקהל לוקין מלקות ארבעים בבית הכנסת לאחר תפילת מנחה. וכתב ה**כלבו** שטעם הדבר הוא שמתוך כך יתן אל ליבו לשוב מעבירות שבידו, ולדעתו לוקים לפני מנחה. ותמה ה**ב"י** מדוע לא כתב שמלקות אלו מכפרות עוון? ואע"פ שאין לנו דיינים מ"מ מקצת עוון ודאי מכפר. וה**דרכי משה** כתב שאין מלקות אלו באות כלל על עוון שהרי אינו מייסרו וזהו רק זכרון בעלמא, לכן נוהגים ללקות ברצועה כל דהוא.

כתב ה**שו"ע**: כל הקהל לוקים מלקות ארבעים אחר תפלת המנחה, שמתוך כך יתן אל לבו לשוב מעבירות שבידו.

וה**רמ"א** הוסיף: ונהגו שהנלקה אומר וידויים בשעה שנלקה, והמלקה אומר: והוא רחום יכפר עון וגו', שלשה פעמים שהם ל"ט תיבות כנגד ל"ט מכות. ונהגו להלקות ברצועה כל דהו, דאינו רק זכרון למלקות; ויקח רצועה של עגל, על דרך שנאמר: ידע שור קונהו (כל בו); והנלקה לא יעמוד, ולא ישב, רק מוטה פניו לצפון ואחוריו לדרום (מהרי"ל). יום הכיפורים אינו מכפר אלא על השבים המאמינים בכפרתו, אבל המבעט בו ומחשב בלבו: מה מועיל לי יום כיפור זה, אינו מכפר לו (רמב"ם פ"ג מהלכות שגגות).

כתב כה"ח (אות מא) שה**אר"י** לא היה מקפיד ללקות. ועוד, שיש נמנעים מללקות כיון שהוא יו"ט. ובתימן לא נהגו כלל במנהג זה אלא מתי מעט, כמבואר ב**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסז), **גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"א פי"ג בי"א), **שע"ה** (קיב, ו), **ערי"ש** (תרז, ב), **סב"ל** (ד"ה מלקות).

סימן תר"ח - דיני סעודה מפסקת

<u>סעיף א':</u>

תוספת יום הכיפורים

ביומא פא. שנינו שצריך להוסיף מחול על הקודש. וכן שנינו בביצה ל. שתוספת זו היא מדאורייתא. ובמה צריך להוסיף? לדעת ה**רי"ף** (ב:) וה**רא"ש** (סי' ח) התוספת צריכה להיות בין באיסור אכילה ובין באיסור מלאכה. <u>אך</u> מה**רמב"ם** (פ"א מהל' שביתת עשור ה"ו) נראה שהוא סובר שאין תוספת מהתורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה, כ"כ המ"מ. וכ"ד ה**גר"ח כסאר** (שם), שתוספת עינוי מהתורה אך תוספת מלאכה מדרבנן. והב"י (סי' רסא) כתב שבאיסור מלאכה אפילו מדרבנן אין חיוב[55]. אמנם ראה ב**גר"י קאפח** (שם אות יז) שהקשה מכך שרבנו פסק (נדרים ג, ט. והובא לעיל סי' תרד ס"א) גם שמצווה לאכול בתשיעי, ומפשט הגמ' לא ייתכן לפסוק כשתי הברייתות, שהרי גם מ"ד תוספת חול על הקודש לומד מאותו פסוק. לכן הסיק בדעת רבנו שכל תוספת, אף ביוה"כ, הינה מדרבנן בלבד. וע"ע **סב"ל** (תרד, ב) שהאריך בכך.

עוד כתב הרא"ש שתוספת זו צריכה להיות קודם ביה"ש, שהרי ביה"ש עצמו הוא ספק יום ספק לילה, אלא קודם ביה"ש - שהוא מהלך אלף וחמש מאות אמה קודם הלילה - צריך להוסיף מחול על הקודש, ותוספת זו לא נתברר שיעורה, ואינה תוספת של כל שהוא, והראיה היא מהגמ' בביצה ל. "הני נשי אכלו עד אורתא ולא מחינן בהו", וע"כ שלא היו אוכלים בלילה עצמו אלא בתוספת, ואם הוא כל שהוא אז כיצד ייתכן? ולכן צריך לפרוש מעט קודם ביה"ש. וכ"כ ה**ר"ן** (ביצה טז: ד"ה תנן), וכתב עוד שחוץ מהזמן שספק לנו צריך להוסיף זמן נוסף בשביל התוספת. מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את דברי הרא"ש.

כתב ה**מ"ב** (סק"ב) ששיעור זה הוא בערך רבע שעה, וקודם לזה צריך להוסיף מעט, כך שהכל יחד הוא כמעט חצי שעה. וזמן זה צריך להוסיפו קודם השקיעה.

גם בשאר עינויים [רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה] יש לנהוג תוספת, כ"כ ה**משנ"ב** (תרכד, סק"ג. ביאה"ל תריד, ב, ד"ה אסור), **חזו"ע** (עמ' רנב-רנג), **שע"ה** (קיג, א). וכן דייק ב**ז"ר** (סק"ג) מייתור לשון הרמב"ם שכתב "כלומר התחל לצום ולהתענות"[56].

לעניין הלכה נקטינן כדברי הרי"ף והרא"ש שיש תוספת גם לגבי איסור מלאכה, כ"כ **שת"ז** (סק"ג), **ערי"ש** (תרח, ב), **כה"ח** (אות א) **חזון עובדיה** (עמ' רנג) ועוד.

---

[55] וזה בהתאם לשיטתו בהל' שבת, ראה מח' הפוסקים ב'סיכום הלכות שבת', סי' רסא ס"ב, ד"ה תוספת שבת.

[56] ויש לי להעיר שלפי מח' הראשונים שתתבאר לקמן ריש סי' תריא אם שאר עינויים מדאו' או מדרבנן, תלוי כאן הדבר. שהרי לא ייתכן למ"ד ששאר עינויים דרבנן ותוספת דאו', שהתורה תצווה אותנו להוסיף בדברים שהיא כלל לא ציוותה עליהם אף ביו"כ עצמו. לכן דעה זו שצריך להוסיף אף בשאר עינויים מתאימה למ"ד שכל התוספת עצמה דרבנן, או ששאר עינויים אף הם מהתורה. א"כ, לפי מי שפירש את מרן לקמן ריש סי' תריא שסובר ששאר עינויים מדרבנן [עיין משנ"ב שם סק"ג], לא ייתכן שסובר כאן שתוספת היא אף בשאר עינויים, אא"כ נאמר שחז"ל כעין דאו' תקון וגם בשאר עינויים תיקנו תוספת, אך מלבד דהוי תרי דרבנן, לא מצאנו לכך כלל אזכור בגמ'.

סעיף ב':

מחאה במי שאינו מוסיף

שנינו בביצה ל. שתוספת יו"כ היא מדאורייתא, והנשים שאוכלות לאחר זמן תוספת זו אין אנו מוחים בהן משום שמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכ"פ ה**רמב"ם** (פ"א מהל' שביתת עשור ה"ז) וה**שו"ע**. אמנם לפי ביאור ה**גר"י קאפח** שהובא לעיל, משמע שדעת הרמב"ם לא למחות רק באיסורי דרבנן, אך בדאו' אין להקל, ע"ש (אות יח) כיצד ביאר את הגמ' לדעת רבנו.

וכתב ה**מגן אברהם** (סק"א) שדוקא שיודע בודאי שלא יקבלו ממנו א"צ למחות, והעיר ה**לבו"ש** שבספק שמא יקבלו ממנו צריך למחות אפילו במידי דרבנן.

ולמחות ברבים העוברים עבירה בשוגג באופן שחלקם יקבלו את דבריו וחלקם לא, כתב בשו"ת **אגרות משה** (ב, לו) שכיון שחלקם יקבלו או אפילו בספק שיקבלו, צריך למחות, ואין עליו להימנע מלמחות מחמת אלו שע"י זה יהיו מזידים, שהרי גם עכשיו הם עוברים עבירה במזיד, ואם יכול למחות בנפרד יעשה כך.

והדרכי משה העיר בשם ה**רא"ש** שאע"פ שתוספת יו"כ מהתורה אין מוחין, אבל דבר שהוא כתוב בהדיא בתורה צריך למחות דהא ודאי אין הם שוגגים. עוד כתב בשם ה**נימוקי יוסף** (יבמות כא: ד"ה דבר) שביחיד מצוה להוכיח את החוטא עד שיכנו או יקללנו. וכ"פ ה**רמ"א** בהגה. ועיין בחינוך (מצוה קלט) שעד שיהא החוטא קרוב להכות את המוכיח. וה**רמב"ם** (דעות ו, ז) פסק ש"חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא...". וראה מה שדקדק בדבריו ב**סב"ל** (ד"ה עד שיכנו) להשוות דעתו לספר החינוך הנ"ל. וע"ע בביאור ה**גר"י קאפח** בהל' דעות (שם אות לד).

ה**מ"ב** (ס"ק יא) הביא שיש מקלים כדעת ר"ח שמצות תוכחה היא עד נזיפה, שהרי בגמ' בערכין טז: נחלקו עד היכן תוכחה? והובאו בגמ' שלושה דעות, רב אומר עד הכאה, שמואל עד קללה, ור' יוחנן עד נזיפה. והרמ"א פסק כדעת ה**רי"ף** שפסק כרב ושמואל, אבל **ר"ח** פסק כר' יוחנן, ויש לסמוך עליו, ואם ברור לנו שלא יקבל התוכחה א"צ להוכיח ונסמוך במקרה כזה על דעת ר"ח (שער הציון אות יג).

מרן ה**חיד"א** (מחב"ר ב) כתב שהעיד הריטב"א בשם רב גדול שהעיד בשם רבותיו הצרפתים ובכללם ר"י והרב מרוטנבורג, שלא נאמרו הדברים הללו אלא בדורותם, אבל בדור הזה שמקילין בכמה דברים ראוי לעשות סייג לתורה, ואפילו בדרבנן מחינן וקנסינן להו עד דלא לעבדו לא בשוגג ולא במזיד. וב**חזון עובדיה** (עמ' רנה) כתב שבימינו אכשור דרי ושומעות הנשים למורי ההוראה, ולכן הרואה נשים שאינם יודעות את הדין מצוה להוכיחן להוסיף מחול על הקודש.

אם יודע שלא יקבלו ממנו והעובר עובר במזיד, כתב ה**סמ"ק** שחייב להוכיחו אע"פ שלא יקבל. וה**מאירי** סובר שאף במזיד, אם יודע שלא יקבל ממנו לא יוכיחנו. ה**מ"ב** (סק"ה) פסק כסמ"ק.

ובתשובת **מעיל צדקה** (סימן יט) כתב שבדבר שאחזו בו מנהג גרוע להקל בפרהסיא מקרי גלוי לנו שלא יקבלו, ואין צריך למחות אא"כ הוא מפורש בתורה. וע"ע בביאור הלכה (ד"ה אבל)

שפורקי עול לגמרי אין להוכיחם. ועיין בשו"ת **קניין תורה** (ה, נח) שלכן אין למחות כיום בחילונים כיון שלא יועיל בזה כלום. וע"ע ב**באור הלכה** (ד"ה מוחין) שהביא בשם הברכ"י שבדבר המפורש בתורה א"צ למחות כי אם כשידינו תקיפה על העוברים למחות בהם, אבל כשאין בידינו כח להפרישם אין מחוייב להוכיחם כיון שיודע שלא יקבלום, והוא דחה דבריו שם.

כתב ב**ספר חסידים** (הביאו המג"א) שרק איש את אחיו שלבו גס בו יש לו להוכיח אותו, אבל אם היה איש אחר שאם יוכיחנו ישנא אותו אין להוכיחו. וכ"פ ב**שת"ז** (סק"ט), **ביאה"ל** (ד"ה חייב), **ערי"ש** (תרח, ד).

<u>סעיף ג':</u>

הפסיק באכילתו בעוד היום גדול

שנינו בתענית יב.

"עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר דברי רבי, רבי אליעזר בר שמעון אומר עד קרות הגבר. אמר אביי לא שנו אלא שלא גמר סעודתו, אבל גמר סעודתו אינו אוכל. איכא דאמרי אמר רבא ל"א אלא כשלא ישן, אבל ישן אינו אוכל"

כתב ה**רא"ש** (סי' כה) שאם הפסיק מאכילתו בעוד היום גדול יכול לחזור ולאכול כל זמן שלא קיבל עליו התענית. וכ"ד ה**רי"ף** (תענית ג:) וה**תוספות** (שם ל: ד"ה כל). וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וכ"ד ה**שת"ז** (סק"י) שהשמיט את המג"א, **חזו"ע** (עמ' רנה).

<u>אך</u> ה**ראב"ד** חולק ע"ז ודעתו שכל שהפסיק מאכילתו נאסר עליו לאכול עוד. וכ"כ ה**מגן אברהם** (סק"ד) שיש שנהגו שלאחר שהפסיק מאכילתו אסור עוד לאכול, שבזה שמפסיק הוי כאילו קיבל התענית בפה. ולכן נכון שקודם ברהמ"ז יאמר בפירוש שאינו מקבל עליו התענית, ועכ"פ יחשוב כך בליבו. וה**משנ"ב** (סק"ק יב) חשש לדעתם, וכן **שע"ה** (קיב, י).

כתב ה**מגיד** (תענית ג, ג) שקבלת התענית צריכה להיות דווקא בפה כמו שבועה. <u>אך</u> **הגה"מ** כתב דמהני קבלה בלב כדין נודר לצדקה שמועיל בלב. מרן ה**שו"ע** (תקנג, ב) וה**רמ"א** פסקו דבעינן קבלה בפה דווקא. ודעת ה**ב"ח** וה**גר"א** שגם קבלה בלב מועיל. ופסק כמותם ה**משנ"ב** (תקנג, סק"ב). ובכל מקרה, קבלה מועילה רק לאחר פלג המנחה, אך קודם לכן אינה כלום אא"כ מקבל עליו סתם בתורת נדר, כ"כ **שת"ז** (סק"י) ו**משנ"ב** (ס"ק יד).

<u>סעיף ד':</u>

מאכלים קלים

כתב הכלבו בשם ה**ר"מ** שבעיו"כ אין לו לאכול רק מאכלים קלים להתעכל כדי שלא יהיה שבע ומתגאה כשיתפלל. וכ"פ ה**שו"ע**.

וה**רמ"א** הוסיף בשם המהרי"ל שאין אוכלים דברים המחממים את הגוף, שלא יבא לידי קרי; וכן אין לאכול מאכלי חלב שמרבים זרע, אך בסעודת שחרית נוהגין לאכלן.

וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טז) שדברים המחממים אין לאסור כי אם בסעודה המפסקת, אבל דברים המרבים זרע ראוי להיזהר מלאוכלם כל היום. וכ"פ ה**שת"ז** (ס"ק יא), ולכן השמיט את סוף דברי הרמ"א. וכ"כ **שע"ה** (קיב, י), **ערי"ש** (תרח, ז).

סימן תר"ט - הטמנת חמין בעיו"כ

לענין הטמנת חמין בעריו"כ כתב **רב עמרם** שאין להטמין מפני שאין טומנין החמין אלא לכבוד שבת, וזה שאוכל בחול במוצאי יו"כ אין לו להטמין לכבוד החול. אבל **רב נטרונאי** גאון כתב שיכול לחכות להטמין במוצאי יו"כ, אך אין איסור בדבר והעושה כן אין מוחין בידו. ו**רב שרירא** כתב דשפיר דמי שהוא מכין מחול לחול, אע"ג שמשהה ע"ג הכירה ביו"כ אין בכך כלום, ולמוצאי יום הכפורים ישהה שיעור מה שתחום הקדירה באותו חום ואח"כ אוכל ממנה ומותר.

ותמה ה**טור** "למה צריך להמתין כדי שתתחמם הקדירה באותו החום, שלא מצאנו כן אלא במלאכה הנעשית באיסור אבל זה שטמן בהיתר מה צריך להמתין, ואיני יודע מה חשש איסור יש בדבר שהוצרכו גאוני עולם לדבר בו ואדרבה נראה יותר טוב שיטמין כדי שימצא סעודתו מוכנת במוצאי יום הכפורים. גדולה מזו התירו קניבת ירק מן המנחה ולמעלה כדי להכין סעודתו כ"ש הטמנת חמין שמותר". ה**ב"י** ג"כ תמה מה טעם האוסרים והסכים עם הטור, ופסק ב**שו"ע** שמותר להטמין חמין מערב יום הכיפורים למוצאי יום הכיפורים. וכ"פ **שת"ז** שהשמיט את הרמ"א, **ערי"ש**, **שע"ה** (קיב, יא. וע"ש בהערה), **חזו"ע** (עמ' רס).

וה**רמ"א** כתב שמנהגם לאסור. בטעם האוסרים כתב ה**מגן אברהם** שנראה דביו"כ מתבשל לצורך חול, וזה אינו נכון. וע"ע בב"ח כיצד נימק את סיבת האיסור. ועיין ב**שער הציון** (סק"א) שיש אומרים הטעם משום דמחזי כרעבתנותא. וכתב ה**פרי מגדים** שמ"מ אם עבר והטמין א"צ להמתין במוצאי יו"כ בכדי שייעשו (מ"ב סק"ב).

סימן תר"י - הדלקת הנר ביו"כ

<u>סעיף א':</u>

☙ המנהגים בהדלקת הנר ביו"כ

שנינו בפסחים נג:

"מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין. מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין. תנא בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק, שניהן לדבר אחד נתכוונו"

ופ**רש"י** ש'דבר אחד' הכוונה להפריש את האנשים מתשמיש המיטה, שאסור לשמש לאור הנר, והאומר שלא להדליק הטעם מפני שרואה אותה ומתאוה לה. וב**ירושלמי** מובא שעדיף יותר להדליק מפני שכך לא ישמשו לאור הנר (וכתב ה**פרי חדש** דנ"מ לעיר חדשה שראוי לנהוג כן). מרן ה**שו"ע** פסק דברי הגמ' להלכה. ה**שת"ז** (רביד הזהב כאן) דקדק ממרן שלדעתו המנהג להדליק עדיף, מפני שגם המשנה וגם מרן הקדימו מנהג זה, וממילא לא חולק הירושלמי על גמ' דידן.

נחלקו הראשונים בהסבר המשנה לעיל: דעת ה**ראבי"ה** שלכו"ע חייב להדליק נר בביתו, שהרי יו"כ הוא שבתון. ולגבי שאר החדרים ישנה מחלוקת, ו'מקום שנהגו להדליק' היינו בחדרי השינה. <u>אך</u> דעת **רבנו פרץ** וה**מהרי"ל** ש'מקום שנהגו להדליק' היינו מקום האכילה, ומקום שנהגו לא להדליק היינו לא להדליק כלל ואפילו במקום אכילה וכ"ש בחדרי השינה. ובמקום שנהגו להדליק במקום האכילה ידליקו גם במקום השינה. ועיין **סב"ל** (ד"ה ואם יש) שהאריך בכך.

ה**רמ"א** כתב בשם מהרי"ל שאם יש לו נר בבית חייב להדליק בחדר ששוכב שם כדי שלא יבא לידי תשמיש עם אשתו, מאחר שרואה אותה אצל הנר שבביתו, אזי לא שייך הטעם לאסור הדלקת הנר בחדר, שהרי בלאו הכי רואה אותה ומתאוה לה. וה**מגן אברהם** (סק"ב) הביא את דברי המרדכי שדווקא בבית יש חובה להדליק משום שמצויים שם יחד, אבל בחדר הולך זה לבדו לשכוב וזו לבדה, והוסיף המג"א שכל זה ליישב המנהג אך למעשה יש להחמיר. אכן באשתו כשהיא נידה דבלאו הכי בדיל מיניה משום נידותה, כתב ה**פמ"ג** שיש להקל כשמדליק בשולחן ולא בחדר.

נידון נוסף הקשור להדלקת נר ביו"כ הוא מה הדין כאשר יו"כ חל בשבת, בפסחים נג: שנינו שיו"כ שחל בשבת אף במקום שאמרו לא להדליק מדליקים מפני כבוד השבת וכן נפסק בירושלמי (ד, ד).

אך נחלקו הראשונים האם מברכים על הדלקה זו: דעת ה**מהרי"ל** שאין לברך, שהרי הדלקה זו אינה לצורך סעודה. <u>מאידך</u>, ב**מנהגים** מובא שיברכו. וכ"נ בפשטות דעת ה**רמב"ם** (שב"ע ג, י) שנימק זאת מפאת שהדלקת נר בשבת חובה, וכן העירו **רבינו מנוח** (שם. למרות שתמה על רבנו)

וה**גר"י קאפח** (שם אות כז). מרן ה**שו"ע** כתב שידליק, וה**רמ"א** כתב שמברכין להדליק נר של שבת ושל יום הכיפורים.

ובתימן היו שנהגו להדליק ביו"כ והיו שנהגו שלא להדליק, ראה **גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"ג פ"ט ס"ב), **שע"ה** (קיב, טו), **גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסז)[57]. ואם חל בשבת, מדליקים בברכה, שע"ה (שם).

<u>סעיף ב':</u>

☙ ברכה על הדלקת הנרות

כתב ה**רא"ש** (יומא סי' כז) שיש לברך על נר יו"כ כמו בשבת, וטעם הדבר משום שלום בית. <u>אבל</u> ה**מרדכי** כתב שאין מברכים, שהרי כתבו 'מקום שנהגו' ומשמע שאין מצוה אלא הכל תלוי במנהג, ואין לומר 'וציונו' משום מנהג. וכ"נ פשוט בדעת ה**רמב"ם**, בהתאם לכלל בהל' חנוכה (ג, ז) שאין מברכין על מנהג, ובייחוד לאור ההשוואה להדלקת נר שבת. עוד כתב המרדכי שלא חשו לשלום בית אלא בשבת משום כבוד שבת ולכן אין מדליקים ביו"כ שחל בחול. ויש שכתבו בשם ספר המצוות שאף בחול לא יברך שהרי אין בו את הסיבה של צורך אכילה.

עוד כתב המרדכי שנהגו לערוך את השולחן ולהדליק עליו נרות כמו בשבת משום דאיקרי שבת שבתון, אבל אינו יודע מה מקום לעריכת השולחן ביום הכיפורים.

מרן ה**שו"ע** כתב שיש מי שאומר שמברך על הדלקת נר יום הכיפורים. והעיר ה**רמ"א** שכן המנהג במדינות אלו. אכן ה**פרי חדש** וה**גר"א** כתבו שאין לברך כיון שהוא מנהג לא מברכים עליו. לכן כתב ה**שער הציון** שודאי במקום שאין מנהג קבוע עדיף שלא לברך. <u>אך</u> ה**בא"ח** (וילך ס"ט), **כה"ח** (אות יב) ו**חזון עובדיה** (עמ' רנו) כתבו שאין אומרים סב"ל בזה כיון שהמנהג לברך בכל יו"כ גם כשחל בחול. ו**מנהג תימן** כפי שכתבנו לעיל, שהיו שהדליקו והיו שלא הדליקו, וגם בקרב אלו שהדליקו חלקן בירכו וחלקן לא בירכו [ראה גר"ח כסאר (החיים והשלום סי' קפ), שע"ה (שם), ז"ר (שם). וממהרי"ץ (פעו"צ ח"ג סי' רע) נראה שאין לברך כלל ועיקר, וכ"כ הגרשי"ה (שם), גר"ח כסאר (שם). ודעת השת"ז סתומה, ראה ז"ר (סק"ה)].

ולעניין ברכת שהחיינו בזמן ההדלקה, כתב **כה"ח** (אות ז) שיכולה לברך בזמן ההדלקה שהחיינו, <u>אך</u> ב**הליכות עולם** (ח"ב סי' רנט) כתב שאין לנשים לברך שהחיינו בשעת הדלקת הנרות בעיו"כ, שאין ברכה זו אלא לכבוד יו"כ עצמו, ואם תברך שהחיינו הרי קיבלה עליה את היום, ושוב אסור לה להדליק הנר, ואם ירצו לברך שהחיינו בשעת ההדלקה יברכו רק לאחר שהדליקו הנר. ומנהג תימן שגם אלו שהדליקו וברכו, לא ברכו שהחיינו, ראה **שע"ה** (שם), **סב"ל** (ד"ה שמברך).

---

[57] וקצת פלא על הרב **ערי"ש** (תרי, א) שכתב כדבר פשוט שמדליקים. ומה שנראה שלמד זאת מדברי מהרי"ץ, אין הדלקת נר זו קשורה לנדו"ד, כמבואר בשע"ה (קיב, ח. ובהערה כא).

סעיף ג':

הדלקה בבי"כ, בימ"ד וחולים

עוד שנינו שם במשנה "מדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים". וכ"פ ה**שו"ע**. וכתבו ה**ב"ח** וה**פרי חדש** שבכל אלו אין לברך משום שאין בהם משום שלום בית (מ"ב סק"ח). ועיין ב**שער הציון** (אות ו) דמשמע מדבריהם דקאי על הכל, גם על החולים, ולכאורה אינו מובן שהרי יש בו משום שלום בית שיראו המסעדים מה מביאים לפניו. ובישוב דבריהם כתב ה**שבות יצחק** (נר שבת פ"ב אות ב) שתקנת הדלקת הנר משום שלום בית נתקנה רק כדי שלא ייכשל בעץ או אבן ולא משום שתשמישים אחרים יהיו לו יותר נוחים, וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב**.

סעיף ד':

הדלקת והצעת המיטות בכל מקום

כתב ה**רא"ש** (סי' ט) שנוהגים בכל מקום להרבות נרות בבתי כנסיות ולהציע בגדים נאים בבית הכנסת. וכ"פ ה**שו"ע**. וכ"כ בחזו"ע (עמ' רנט). אולם ב**רמב"ם** לא נזכר כלל עניין זה, וכבר העיר ה**מ"מ** (סוף שב"ע) לעניין ריבוי הנרות על השמטתו אף את המשנה בסעיף הקודם, שהדבר אינו נצרך לומר לרוב פשיטותו, שרק בבית נהגו מנהג מסויים אך בבתי הכנסת וכו' לא היה שינוי מהרגיל כלל. ומינה נילף לנדו"ד. וכן העיר ב**סב"ל** (ד"ה נוהגים) שאף **מהרי"ץ** לא העלה מנהג זה, ולא נהגו בכך כלל. אמנם בהצעת בגדים נאים בביהכנ"ס נראה שמסכים ה**שת"ז** (סק"ו), וכן אפשר לדייק מ**מהרי"ץ** (ע"ח קמו.). וכ"כ ב**שע"ה** (קיב, יג).

וה**מרדכי** כתב שבזמן הזה נוהגים שכל איש גדול או קטן עושין לו נר, לפי שהוא גמר דין. וה**כל בו** כתב שהוא משום שמרבים בלימוד ותפילות כל היום שאינם שגורים על לשונם לכן צריכים נר שיראו בלילה. וכן משום שצריכים להבדיל על אור ששבת. ה**רמ"א** הביא מנהג זה להלכה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שנשים לא ידליקו נר, שטעם הדבר שמדליקים נר הוא משום שגמר קבלת התורה הנקראת אור היה ביו"כ, ואישה כיון שאינה בת תורה אינה בכלל המנהג, והוסיף שעכשיו אין עושין נר אלא הנשוי. וה**מהרי"ל** כתב שרמ"ח אבריו של האדם עם רוחו ונשמתו עולים בגימטריא לנר, ולפיכך אישה שיש לה אברים נוספים לא שייכת בזה. ה**שת"ז** השמיט את הגהת הרמ"א כיון שלא נהגו בכך כלל, אך **מהרי"ץ** (ע"ח פ:) כתב שכאשר "מדליק נרו, יכוון להאיר אורות עליונים..."', ומדיוק לשונו משמע שמתכוון למנהג הרמ"א הנ"ל [ולא להדלקת נר שבסעיף א'], וכן פירשו דבריו **שע"ה** (קיב, הע' כא), **סב"ל** (ד"ה להרבות). ובשע"ה (קיב, ח) כתב שנהגו בכך יחידים.

ה**כלבו** כתב שנוהגים להדליק נר נשמה לאביו ולאמו שמתו. וה**מהרי"ל** כתב שאם כבו נרות אלו ביום הכיפורים אין לומר לנכרי שיחזור וידליקם. מי שכבה נרו ביום כיפור, יחזור וידליקנו במוצאי יום כיפור, ואל יכבנו עוד, אלא יניחנו לדלוק עד גמירא, וגם יקבל עליו שכל ימיו לא

יכבה במוצאי יום הכיפורים נרו, לא הוא ולא אחר. ויש אומרים שיש להציע השולחנות ביום כיפור כמו בשבת (מרדכי ומנהגים), וכן נוהגין. וכ"פ ה**רמ"א**. וגם דבריו אלה של הרמ"א השמיט ה**שת"ז**, וכן **מהרי"ץ** לא הביא מנהג זה. אך ב**סב"ל** (שם) כתב שבדורות האחרונים רבים נהגו להדליק נר לע"נ הוריהם. ומ**שע"ה** (שם) משמע שגם בכך נהגו רק מעט.

נדון נוסף הוא לבישת בגדים לבנים ביו"כ. ה**מרדכי** כתב שטעם המנהג הוא להיות כמלאכי השרת. לכן כתב הדרכי משה שנהגו ללבוש הקיטל שהוא לבן ונקי. ו**הגה"מ** כתבו שטעם מנהג זה הוא להזכיר לו יום המיתה ועל ידי זה לב האדם נכנע ונשבר. ה**רמ"א** הביא שתי טעמים אלו. ה**ט"ז** הביא נ"מ בין הטעמים לגבי אבל, וה**מגן אברהם** לגבי נשים. שאינם שייכים לטעם הראשון, אך לפי הטעם השני יכולות ללבוש. כתב ה**משנ"ב** (ס"ק יח) שגם אבל תוך י"ב חודש על אביו ואמו, או תוך שלושים על שאר קרוביו יכול ללבוש, ויש מקומות שאין האבל לובש. ולגבי נשים כתב (ס"ק טז) שגם הן נוהגות ללבוש בגדי לבן. ב**חזו"ע** (עמ' רנט) הביא את הגמ' שיש לכבד את יוה"כ כסות נקייה, ולכן כתב ללבוש בגדים נאים ונקיים, אך לא הזכיר לבנים בדווקא. ה**שת"ז** העלה את הגהת הרמ"א, וכך היה **המנהג בתימן** ללבוש בגדי לבן, אך בגדים אלו לא היו דומים לתכריכים כלל, [עיין מהרי"ץ (ע"ח פ:), גרשי"ה (דש"ח, עמ' רסח), גר"י צובירי (כנה"ג עמ' נט), ערי"ש (תרי, ו), שע"ה (קיב, טז), סב"ל (ד"ה יש שכתבו)]. ולעניין אם הנשים בכלל זה, בתימן נהגו שהנשים לבשו את בגדי יו"ט הרגילים שלהן ולא בגדי לבן, [ראה ערי"ש (שם), שע"ה (שם בהע' מ), סב"ל (שם)].

ה**משנ"ב** (ס"ק טז) פסק ע"פ ה**מט"א** (סק"ט) שאין לנשים להתקשט בתכשיטים מאימת יום הדין. ועיין **סב"ל** (שם) שהאריך לברר העניין, ומסקנתו שלכתחילה יש למנען, אך אם כבר לבשו אין למחות בידן. וב**שע"ה** (שם) כתב בפשטות שלפי מנהגינו אין מניעה לנשים להתקשט בתכשיטים.

ה**מרדכי** (סי' תשכה) כתב שנוהגים לערוך השולחן כמו בשבת, משום שנקרא 'שבת שבתון'. ותמה עליו ה**ב"י** מה מקום יש לעריכת שולחן ביוה"כ. אך ה**רמ"א** פסק להלכה דעת המרדכי. גם ב**חזו"ע** (עמ' רס) כתב שמנהגם לפרוש מפה יפה על השולחן, ומניחים עליה ספרי קודש, וכ"כ ב**בא"ח** (וילך, יז). אמנם ה**שת"ז** השמיט את הגהת הרמ"א, כיון שבזמנם לא היו כלל משתמשים במפה לכיסוי השולחן, ועוד, שמרן כבר תמה על כך. וכ"כ ב**שע"ה** (קיב, יד). אמנם ב**סב"ל** (ד"ה להרבות) פירש בדעת הב"י שלא שייך לערוך השולחן בכלים נאים וכדו', אך מפה יפה לא תהא גרועה מסתם כבוד היום וכמו שלובש בגדים לכבוד היום, ולכן הסיק שיש לכסות השולחן במפה יפה.

סימן תרי"א - דברים האסורים ביו"כ

<u>סעיף א':</u>

דברים האסורים ביו"כ

שנינו ביומא עג: "יוה"כ אסור באכילה, ובשתיה, וברחיצה, ובסיכה, ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה", ובגמ' נלמד חיובם מפסוקי התורה. ואף על פי שענוש כרת - אין ענוש כרת אלא אוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד.

כתב הרא"ש (סי' א) בשם **ר"י** ו**ריב"א** שהפסוקים הם אסמכתא בעלמא, ולכן בשאר העינויים (חוץ מאכילה שתיה ומלאכה) אנו מקלים יותר, כמו ההיתר למלך והכלה שירחצו פניהם, ור' אליעזר מתיר לחיה נעילת הסנדל, וכן ההיתר לרחוץ ידיו כשהם מלוכלכות הוא משום שכל האיסורים הנ"ל מדרבנן. ה**יראים** (הביאו שעה"צ סק"א) כתב שאיסור הרחיצה מהתורה הוא רק כל גופו או לפחות רובו, ולכן הקלו לכלה ומלך.

<u>אך</u> ה**ר"ן** (א. ד"ה יום הכיפורים) כתב שאין הוכחה מזה שהם מדרבנן, שכל ההיתר הוא רק משום שאינם בכלל עינוי הכתוב במפורש בתורה אלא מריבויא של 'שבתון', לכן דינו קל יותר ונמסר לחכמים והתירו כל מה שלא נעשה לתענוג. וכ"כ שדעת ה**רמב"ם** (שביתת עשור א, ה) שכולם מדאורייתא. אך כתב הר"ן שאינו מובן לו, שהרי לקמן עח: שנינו שהגדולים רוחצין את הקטנים, ואם איסור זה הוא מהתורה כיצד אנחנו גורמים להם לאיסור, והרי אין במניעה מרחיצה יום אחד משום סכנה! וכתב ה**ב"י** שאפילו לדעת הר"ן שסובר שהם אסורים מהתורה כיון שאינם מפורשים בהדיא, ראו חכמים שלא להחמיר בזה על התינוקות, ואפילו לעניין חינוך לא ראו צורך לחנכם בדברים אלו כיון שאינם מפורשים. אך עיין ב**גר"י קאפח** (שם, אות יג) שהוכיח מפיהמ"ש ששאר עינויים מדרבנן בלבד, ע"ש שביאר מושגי רבנו בהלכה זו. וכן הבין ה**גר"ח כסאר** (שם).

ה**מ"ב** (סק"ג) כתב למעשה שראוי להחמיר. והרב **ערך השולחן** (סק"א) האריך להוכיח שדעת כמעט כל הראשונים דהוי מדרבנן, וה**מאמר מרדכי** (סק"א) כתב שמסתמות דברי מרן נראה שהוא מדאורייתא, וכן פירש הז"ר את דעת ה**שת"ז** (סק"ג), וכ"ד **ערי"ש** (תריא, ג). וב**חזון עובדיה** (סי' רעז) כתב שדעת רוב הפוסקים שאינו אלא מדרבנן וכן הלכה.

מרן ה**שו"ע** פסק: יום הכיפורים לילו כיומו לכל דבר. ומה הם הדברים האסורים בו; מלאכה, אכילה, שתייה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל, תשמיש המטה; ואין חיוב כרת אלא על מלאכה ואכילה ושתייה.

כתב ה**שדי חמד** (מערכת יוה"כ סו"ס א) בשם גאון אחד שכיון שאיסור אכילה היא כדי לקיים מצות ועיניתם את נפשותיכם, אין נכון לעשת מערב יו"כ סגולות כדי להקל את צער הצום. אולם רבים מהאחרונים דחו דבריו, ומהם שו"ת **חלקת יעקב** (ב, נח) **ציץ אליעזר** (ז, לב), שהרי

התורה ציותה לאכול בעיו"כ ולכן אין בעיה לקחת 'קלי צום' כדי להקל את הצום. וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' רנו), **ערי"ש** (תקנד, כא).

<u>סעיף ב':</u>

איסור מלאכה ביו"כ

שנינו במגילה ז: "אין בין שבת ליום הכפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת". ובכריתות יג: שנינו "יש עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ" אך לאחר מכן דחתה הגמ' ואמרה שדברים אלו הם בדותא, לכן למעשה גם ביו"כ ישנו איסור הוצאה כמו בשבת. וכ"כ ה**רי"ף** (ו.) ה**רא"ש** (סי' יט) וה**רמב"ם** (פ"ח מהל' עירובין ה"ד).

ובשבת קיד: שנינו שהתירו בו קניבת ירק: א. פ**רש"י** לנתק את העלים מן הקלחים כדי להשוותם שיהיו מוכנים לחתכן, איסור זה הוא הכנה מקודש לחול. ב. וה**רמב"ם** (שביתת עשור א, ג) כתב שיסיר העלים המעופשות ויקצץ השאר ויתקן אותו לאכילה, לדעתו האיסור הוא בורר מדרבנן. אולם ראה ל**גר"י קאפח** (שם אות י) הסובר בדעת רבנו שאין בכך שום מלאכה, אלא כל האיסור הוא מחמת מכין מקודש לחול. ג. והמ"מ כתב בשם ה**רמב"ן** (ד"ה אי) וה**רשב"א** (ד"ה יוה"כ) שהוא הדחת ירק. ד. לדעת ה**תוספות** קניבה הוא חיתוך הירקות, אך האיסור מדרבנן כיון שחותך חתיכות גדולות, ומהתורה חייב רק על חיתוך דק דק. והתירו את קינוב הירק משום עגמת נפש: א. **רש"י** פירש שע"י שמתעסק באוכל יצטער, ובכך מוסיף על עינויו. ב. ה**מ"מ** פירש שהכוונה כדי למנוע את עגמת נפשו בערב כשיצטרך להכין את האוכל ולא יהיה לו אוכל מוכן מיד לאחר הצום. וכ"פ ה**רמב"ן** ה**רשב"א** וה**מאירי**. ג. **גר"י קאפח** פירש שההתעסקות באוכל גורמת לאדם לא להרגיש את הצום, ובכך מנעו חכמים את עינוי נפשו, משא"כ אם ישב בטל נדמה לו שהזמן מתארך ללא סוף. נפק"מ לדוג' בין הפירושים, האם למי שאינו מתענה – כגון יולדת תוך שלשה וכדו' – יהיה מותר לקנב ירק, לפי רש"י אינה מתענה כלל ואינה מצטערת בכך ויש לאסור וכן לפי פירוש ר"י קאפח, אך לפי המ"מ וסיעתו הלא גם היא צריכה אוכל במוצאי הצום או שמכינה לאנשים אחרים משום עגמת נפשם, ולכן מותר.

עוד שנינו בשבת שם שמותר לפצוע אגוזים מן המנחה ולמעלה, וכתב הטור שהכוונה לשבר אותם להכינם לאכילת הלילה, וזהו רק כשחל בחול אבל אם חל בשבת אסור, כן מסקנת הגמ' שם. וכשראו שאנשים מקדימים להכין יותר מוקדם מהמנחה אסרו את פציעת האגוזים לגמרי. וכ"כ ה**רמב"ם** ועוד. דייק ה**גר"י קאפח** (שם) שבירק הותר לאדם לקנב וברימונים הותר לו לפררו, אך באגוזים לא הותר אלא לפצעם, כיון שלאחר פיצוחם האוכל מתערב בפסולת, ולא התירו ללקט את האוכל מהפסולת כיון שעתה אינו ראוי לו לאכול והוי בורר. וכעין זה הביא הדרכ"מ (אות ב) בשם **מהר"א מפראג**.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: כל מלאכה שחייבים עליה בשבת, חייבים עליה ביום הכיפורים; וכל שבשבת פטור אבל אסור, גם ביה"כ כן אלא שבשבת זדונו בסקילה, ויום הכיפורים זדונו בכרת;

וכל שאסור לטלטלו בשבת אסור לטלטלו ביום כיפור. והתירו לקנב ירק ולפצוע אגוזים מן המנחה ולמעלה, כשחל בחול, והאידנא נהגו לאסור.

כתב ה**מאירי** שרק מהמנחה התירו משום שזהו זמן שדרך בנ"א לתקן מאכלים בחול, וניכר שעושה לצורך הלילה, אבל קודם המנחה אסור משום שנראה כמתקן לצורך היום. וה**מגן אברהם** (סק"ב) כתב שדווקא לאחר המנחה התירו משום שמזמן זה אין חשש שע"י ההתעסקות יבוא לאכול, כיון שהוא קרוב לחשיכה חשוב כפת בסלו.

עוד כתב ה**מג"א** שמדובר על מאכלים שאוכלים כמות שהם חיים, דאל"ה אסור משום מוקצה. אך עיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה לקנב) שאינו מוכרח, דכמו שהתירו לקנב ירק שהוא הכנה מקודש לחול משום עגמת נפש, ה"ה לעניין מוקצה.

וה**רמ"א** הוסיף: אם נפלה דליקה ביה"כ, מותר להציל סעודה אחת לצורך לילה, כמו שמציל בשבת לסעודת מנחה (ר"ן). וכבר נתבאר סימן של"ד כיצד נוהגים בדליקה בזמן הזה בשבת, והוא הדין ביו"כ. ונהגו שהתינוקות משחקים באגוזים (אגודה ומהרי"ל), ואין למחות בידם אפילו קודם מנחה; ונשתרבב המנהג מדין הפצעת אגוזים הנזכר.

עיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה כל) שיש עירוב והוצאה ליו"כ, וכן יש איסור מחמר. עוד כתב שמערבים עירובי חצרות ועירובי תחומין בפת, אע"ג דאסור באכילה מ"מ הרי ראוי לקטנים שאינם מתענים. ולדעת ה**מט"א** לא יעשה בפת.

סימן תרי"ב - איסור אכילה

<u>סעיף א':</u>

שיעור האסור באכילה

שנינו ביומא עג:, עט:, פ:

"האוכל ככותבת הגסה, כמוה וכגרעינתה חייב. כותבת הגסה שאמרו חסרה מכביצה. מתקיף לה רבי זירא: וכל העולם כולו בככותבת, ועוג מלך הבשן בככותבת? אמר ליה אביי: קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי - לא מיתבא דעתיה"

וב**רמב"ם** (שביתת עשור ב, א) איתא שהוא פחות מכביצה במעט. וכ"כ ה**ר"ן** (ג. ד"ה מתני' בפירקין). ובהמשך הגמ' מובא שחייב גם על אכילת איסור כגון פיגול, נותר, נבלה וטריפה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: האוכל ביום הכיפורים ככותבת הגסה, חייב; והוא פחות מכביצה מעט, ושיעור זה שוה לכל אדם בין לננס בין לעוג מלך הבשן.

ה**ט"ז** (סק"א) העיר, מדוע הב"י הזכיר השיעור לעניין חיוב, הרי תמיד הוא נוקט את השיעור לעניין איסור ומאי איכפת לן מתי יתחייב? ותירץ שלקמן סי' תרי"ח מובא שכשמאכילין את החולה מאכילין אותו כדי שלא יצטרף לשיעור וע"כ צריכין אנו לדעת השיעור של החיוב.

עוד כתב ה**ט"ז** (סק"ב) מדוע הוצרכנו לשתי שיעורים, ככותבת ופחות מכביצה? ויישב שבמשנה הסתפקנו האם השיעור הוא עם הגרעין או לא, ובירושלמי (ח, ב) הסתפקו האם השיעור הוא כולל את החלל שיש בין הכותבת לגרעין שבתוכה, לכן כתב השיעור מעט פחות מכביצה וכך יתברר לנו שיעורו. ועיין ב**סדר משנה** (על הרמב"ם שם. הובא בפי' הגר"י קאפח סוף אות ב) שאמד כמות זו בשתי גרוגרות וזית אחד. ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה ככותבת) שלכאורה שיעור ככותבת כלל אינו נכון שהרי הוא ללא גרעינתה, ואח"כ מצא ברי"ף בשבת שיש גרעינים הנאכלים, ונשאר בצ"ע. האחרונים כתבו שהוא ביצה בינונית. ה**דגול מרבבה** פסק שביצה זו היא ללא קליפתה, ובתשובת **בנין ציון** (החדשות. סימן ל) חולק עליו. וב**חזו"ע** (עמ' רצז) כתב ששיעורה כשני שליש ביצה, דהיינו חי' דרהם.

בגמ' מובא ששיעור ככותבת הוא שיעור המיישב את דעתו של האדם, מכאן נחלקו האחרונים מה הדין לגבי מאכלים שיש בתוכן חללים, שלעניין הל' ברכות יש המחשיבים אותם לשיעור ברכה אחרונה, אך לעניין שיעור אכילה ביו"כ, אולי לא נחשיבם משום שחלל אויר לא מיישב דעתו של האדם, וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (נשמת אברהם ח"א סי' תרי"ב ס"ק ד ו-ז). <u>מאידך</u>, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (מנשים באוהל עמ' קס) שאף האוירים מצטרפים, כיון שסו"ס דין שיעור ככותבת הוא הל"מ [כמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (יומא ח, א)] אע"פ שענייננו הוא מצד יישוב הדעת שבדבר, כל שיש שיעור בצירוף האוירים די בכך וחייב.

ומי שאכל ונשאר לו אוכל דבוק בין החניכיים, כתב בשו"ת **חתם סופר** (סי' קכז ד"ה תו צל"ע) שאינו מצטרף לשיעור ככותבת, כיון שהאיסור כתוב בלשון עינוי, וכל שלא נכנס למעיים שיעור ככותבת הרי הוא עדיין מעונה כבתחילה, וכן צידד ה**מנחת חינוך** (שיג, ב) לעניין מי שאכל והקיא לאחר מכן שאינו חייב עליה כיון שלא הייתה הנאת מעיים, אך כתב שאינו רוצה להקל למעשה. מאידך, ה**אור שמח** (פ"ב מהל' שביתת עשור ה"ד) ובשו"ת **אחיעזר** (ג, סא) פסקו שגם על הנאת גרון בלא מעיים חייב ביו"כ מהתורה. וע"ע ב**שדי חמד** (מע' יוה"כ זי' ג אות י) שדן בזה.

בגדר איסורי העינוי ביו"כ הסתפק ב**קובץ הערות** (סי' עג אות ג) האם האיסור הוא במה שמבטל את העינוי, וכלשון הפסוק, או שאע"פ שאיסור אכילה נלמד מלשון 'עינוי' מ"מ האכילה עצמה היא האיסור. ובספר **עמק ברכה** (עמ' קכז) הוכיח ממה ששיעור שתיה ביו"כ הוא כמלא לוגמיו ואע"פ שהוא פחות מרביעית - שהיא שיעור שתיה, שגדר האיסור אינו איסור אכילה ושתיה אלא ביטול העינוי שע"י כך. ועיין לקמן סעיף ו' נ"מ בכל זה לעניין אכילת דברים יוצאי דופן.

סעיף ב':

☙ כל האוכלים מצטרפים לשיעור

שנינו ביומא עג:, פ:

> "כל האוכלים מצטרפין לככותבת, וכל המשקין מצטרפין למלא לוגמיו. האוכל ושותה אין מצטרפין. אמר רב פפא: אכל אומצא ומילחא - מצטרף, ואף על גב דלאו אכילה היא, כיון דאכלי אינשי - מצטרפין. אמר ריש לקיש: ציר שעל גבי ירק מצטרף לככותבת ביום הכפורים. - פשיטא! - מהו דתימא: משקה הוא, קא משמע לן: כל אכשורי אוכלא - אוכלא הוא"

מרן ה**שו"ע** כתב: כל האוכלים מצטרפים לשיעור זה, אפילו מלח שעל הבשר וציר שעל ירק; אבל אכילה ושתיה אינן מצטרפות. והסביר ה**ט"ז** (סק"ג) שמלח וציר הוי אכשורי אוכל וכאוכל דמי, ולא הוי משקה. והוסיף ה**ערוך השולחן** (ס"ב) שאפילו אם יימס המלח וייעשה מים מצטרפין. וב**ר"ח** (יומא פ: ד"ה אמר) מבואר שאפילו מלח שאינו מאכל בפני עצמו הרי הוא מצטרף לבשר. וכ"ש שאר אוכלים שמצטרפים. ועפ"ז כתב ה**משנ"ב** (סק"ד) שאם שרה פתו ביין או מים, מצטרפים לשיעור ככותבת. וכמצוי בימינו שטובלים מיני מזונות במשקאות חמים.

סעיף ג':

☙ אכל בהפסקות

שנינו בתוספתא (ד, ד):

> "אכל, חזר ואכל חזר ואכל - אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין"

ה**טור** הביא דברים אלו בשם הרמב"ם (ב, ד) ולא בשם התוספתא (ד, ג), והתקשה ה**ב"י** מדוע כתבו בשמו? ולכן כתב שהטור לא ראה את התוספתא ועיין בדבריו מ"ש בזה. אך ה**ב"ח** כתב שנוסחא משובשת הזדמנה לב"י, ובאמת אין לגרוס בדברי הטור 'וכתב הרמב"ם'.

מרן ה**שו"ע** כתב: אכל, וחזר ואכל, אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס, מצטרפין; ואם לאו, אין מצטרפין. וכתב ה**מ"ב** (סק"ו) בשם כמה ראשונים שאף אם פירר את האוכל לפירורים קטנים ואכלם וע"י כך נשתהא באכילתו הרבה, ג"כ בעינן שיהא מתחילת אכילתו עד סופו רק כדי אכילת פרס.

יש לעיין האם שיעור בכדי אכילת פרס הוא שיעור ההפסקה בין האכילות, או שיעור בין תחילת האכילה הראשונה לסוף אכילתו: ה**ר"ן** (ג. ד"ה ולענין) כתב שכל שלא שהה בין אכילה ראשונה לאכילה אחרונה יותר מאכילת פרס מצטרפין. ובכת"י כתוב יותר במפורש: בין תחילת אכילה ראשונה לסוף אכילה. ומוכח מדבריו שהשיעור הוא לא בהפסקה שבין האכילות אלא בכל פרק הזמן של האכילה.

מדברי ה**מ"ב** לקמן (תריח, כא) מוכח שהשהות היא רק לאחר סיום האכילה עד תחילת האכילה הבאה, אכן ה**חזו"א** (לט, יח) כתב שלשון המ"ב אינו מכוון והשיעור מתחיל מתחילת האכילה, וכן מוכח מדברי הביה"ל (תריב, י. ד"ה אם) לעניין שתיה. וע"ע בשו"ת **חזון עובדיה** (סי' יב עמ' קפו). ובחזו"ע ימים נוראים (עמ' רצז) מוכח שלדעתו מונים מתחילת האכילה, שכתב בהלכות חולה שמאכילים אותו שיעור ככותבת, וכל עשר דקות נותנים לו שיעור זה, ולא כתב לחכות זמן בין האכילות. וכך היא פשטות לשון ה**רמב"ם** (שם) ו**מרן**: "אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה", שהעתיקו לשון התוספתא. וכ"כ **פר"ח** (סק"ג), **שת"ז** (סק"ה).

<u>סעיף ד':</u>

שיעור אכילת פרס

רש"י (פ: ד"ה חצי[58]) כתב ששיעור פרס הוא ארבע ביצים שוחקות. וכ"נ מדברי ה**תוספות** (עירובין פג: ד"ה שבעת). <u>אך</u> ה**רמב"ם** (שביתת עשור ב, ד) כתב ששיעורו הוא שלוש ביצים. וכ"ד ה**רשב"א** (תורת הבית, בית התערובות ב"ד ש"א יב:).

ומרן ה**שו"ע** (סימן תט' סעיף ז') פסק כהרמב"ם ששיעור שתי סעודות הוא ששה ביצים. ובסימן תריב סעיף ד' כתב ששיעור אכילת פרס יש אומרים ארבע ביצים ויש אומרים שלוש ביצים. והלכה כיש אומרים בתרא. אולם בסימן תריח סעיף ז', לגבי חולה ביו"כ כתב שמאכילין אותו כשני שלישי ביצה בינונית וישהו כדי אכילת ארבע ביצים. וכתב מרן החיד"א (מחב"ר א) שכתב שיעור זה לחומרא בעלמא לפי שהוא בכרת. אולם ה**מ"ב** (סק"ח) כתב שבתורה הלֵך אחר המחמיר ובדרבנן אחר המקל. וכך הסיק ב**סב"ל** (ד"ה שיעור) בדעת שת"ז ומהרי"ץ (פסק"מ סע'

[58] וכ"כ בעירובין ד. ד"ה פרס. פסחים מד. ד"ה ומשני מאי לוקה. כריתות יב: ד"ה פרס.

טז). והגרע"י ב**חזון עובדיה** (פסח, עמ' סו-סז) העלה שהעיקר בדעת מרן שהוא שלוש ביצים, ואפילו להחמיר בדרבנן.

ושיעור ארבע ביצים הוא ע"ב דרהם, ונתבאר בסיכומנו לסימן קנח שהדרהם הוא שלוש גרם, יוצא לדעת ה**גרע"י** ששיעור ארבע ביצים הוא 216 גרם, ושיעור שלוש ביצים הוא 162 גרם. וב**ברכת ה'** (ח"ב פ"ב אות יד) כתב ששיעור ארבע ביצים הוא 230 סמ"ק, ושיעור שלוש ביצים הוא 172 סמ"ק. ולדעת ה**גר"מ אליהו** (מאמר מרדכי ח"ב סי' טו') הוא 225 ג'.

כתב ה**מנחת חינוך** (מצוה שיג) ששיעור אכ"פ אינו קבוע לכל האוכלים, אלא משתנה בין מאכל למאכל, ובכל מאכל צריך לשער כמה זמן אכ"פ שלו. והביאו ה**גר"י קאפח** (ב, אות ז), וכ"כ ה**גר"ח כסאר** (ב, ד).

<u>סעיף ה':</u>

☙ איסור בכל שהוא

איתא ביומא עג: מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בחצי שיעור והלכה כר' יוחנן שאסור מן התורה. וכתב מרן הב"י שנפק"מ בכל השיעורים שהוזכרו הם לעניין חולה היאך יאכילנו. וכ"פ ב**שו"ע**: הא דבעינן שיעור היינו לחיוב כרת או חטאת, אבל איסורא איכא בכל שהוא.

ה**רמב"ם** (ב, ג) כתב שמי שאוכל חצי שיעור לוקה מכת מרדות, דהיינו מדרבנן. והקשה **רבנו מנוח** מדוע אינו לוקה מהתורה, הרי פסקנו כמ"ד דהוי מהתורה. ועיין ב**לח"מ**, **מרכה"מ**, **גר"י קאפח** (אות ה') מש"כ ביישוב קושיה זו.

<u>סעיף ו':</u>

☙ אוכלים שאינם ראויים לאכילה

שנינו ביומא פא. , פ:

> "משנה: אכל אוכלין שאינן ראוין לאכילה, ושתה משקין שאינן ראוין לשתיה, ושתה ציר או מורייס - פטור. גמרא: האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור, מאי טעמא אשר לא תעונה כתיב, פרט למזיק"

ופ**רש"י** שאכל אכילה גסה - שאכל לילי יוה"כ על השבע, שהיה שבע [היינו אפילו בלא קץ באכילתו]. **ר"ת** (פסחים קז: ד"ה דילמא), ה**רא"ש** וה**רמב"ם** (ב, ז) כתבו שלא חשיב כאכילה גסה אא"כ קץ באכילתו. וה**כלבו** כתב שכל האמור על הפטור של האוכל אכילה גסה אינו אלא על מאכלים שאינם ראויים אלא למי שהוא רעב, אבל אם אכל מאכלים הראויים אף לשבע כגון מבושמים או מתובלים חייב שהרי יש בהם הנאה אף לשבע, כדאמרינן רווחא לבסימא שכיח.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי הרמב"ם וסיעתו, וה**רמ"א** הביא דברי הכלבו.

באחרונים מצאנו כמה שיטות בביאור הראשונים הנ"ל ופסיקת מרן ורמ"א: א. ה**מג"א** (סק"ג) הביא בשם הב"ח שאם אכל עד שקץ במזונו, אפילו אכל מאכל מבושם פטור. הבנה זו נובעת

מכך שהב"ח הבין שרש"י לא חלוק על שאר הראשונים אלא לעניין פירוש הסוגיא, אך לעניין דינא מסכים להם, שאם הוא שבע חייב על מבושם, אך אם קץ במזונו אף על מבושם פטור. וכן ביאר ה**שת"ז** (ס"ק יד). ב. דעת ה**פר"ח** (סק"ו) שרש"י חלוק על הראשונים, ופסק כשיטת רש"י לגמרי, שאם רק שבע כבר נחשב אכילה גסה ופטור[59]. ג. שיטת ה**מאמ"ר** (סק"ו) שרש"י לא חולק על שאר הראשונים, אלא כו"ע מודים דבעינן קץ במזונו, ולפי הרמ"א אף כשקץ במזונו במאכל מבושם חייב. ועיין **משנ"ב** (ס"ק יד) ו**שעה"צ** (ס"ק טו).

אדם שאכל דבר שאינו ראוי לאכילה, דעת **אבי העזרי** שאפילו איסורא ליכא. וכתב ה**ב"י** שאפשר דלא כתב האבי עזרי אלא כשלא אכל כשיעור, אך ה**רמב"ם** (פ"ב מהל' שביתת עשור ה"ה) כתב שפטור מכרת אבל מכין אותו מכת מרדות. מרן ה**שו"ע** כתב שפטור. ועיין ב**ט"ז** (סק"ו) שאין כאן מחלוקת כלל, שלפי דברי הב"י שחילק בדעת הטור בין דברים הראויים לאכילה ע"י הדחק לאינם ראויים כלל, כך יש לחלק בין אבי העזרי לרמב"ם ונמצא שאינם חולקים אלא כל אחד דיבר על דבר אחר.

ובטעם הפטור על אכילת דברים שאינם ראויים לאכילה, כתב בשו"ת **שאגת אריה** (סי' עה) שהוא משום שאין שם אוכל עליהם והרי הם כעפר בעלמא, ובספר **דברי יחזקאל** (סי טו אות יז) הביא בשם רבנו מנוח (שביתת עשור ב, ה) שאכילה כזאת אין בה יישוב הדעת, ואדרבה יש בה עינוי.

ולעניין אכילת מאכלים שאינם ראויים לצורך חולה שאין בו סכנה, כתב בשו"ת **שאגת אריה** (סי' עה) שאין לו לאוכלם, כיון שבאכילתם הרי הוא מחשיבם ונחשבים לגביו כמאכלים הראויים לאכילה. מאידך, בשו"ת **כתב סופר** (סימן קיא) כתב שכיון שנוטלם רק לצורך רפואה אינו מחשיבם לאוכל ומותר לו ליטלם. וכן ליטול גלולה לחשאיב"ס כתב בשו"ת **אגרות משה** (ג, צא) שמותר כיון שאינה ראויה לאכילה, ואיסורה רק מדרבנן כיון שהוא לא כדרך אכילה, ויטלנה בלא מים. וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ד, טו. תשובה ד) והוסיף שאם אינו יכול לבלוע בלא מים, יקח מעט מים שמעורב בהם דבר מר באופן שאין המים ראויים לשתיה. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ג אות כג) שאם אינו יכול ליטול את הגלולה בלא מים יתן בה דבר מפגל כגון סבון, אך אין צריך שיגרום לבחילה ע"י כך. וכ"כ ב**חוט שני** (עמ' קמה) שאם התרופה פחות מכשיעור יכול ליטלנה, ולדעתו אם צריך להיעזר במים צריך למררה מאוד.

ואם הגלולה אינה מרה והיא ראויה לאכילה, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ לט, ח. הליכות שלמה ה, ח) שיעטפנה בנייר דק, כגון טישו, ויבלענה כשהיא עטופה. וכ"כ **שע"ה** (קיג, טו).

טעימה

שנינו בברכות (יד.)

---

[59] ויש לעיין האם יש לדייק מ**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' לו) שדעתו לפסוק כמותו.

"בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי: השרוי בתענית מהו שיטעום? אכילה ושתיה קביל עליה - והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה - והא איכא? אמר ליה: טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי: מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה? רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא"

כתבו ה**תוספות** (ד"ה טועם) בשם ר"ח שטועם ופולט ולכן אינו חשיב להנאת אכילה. אבל בשיעור רביעית גם אם פולט חשיב כהנאה ואסור, ולבלוע בכל התעניות אסור.

אך לגבי טעימה ביו"כ נחלקו הראשונים: ה**תוספות** (ד"ה או דילמא) סובר שרק בצום של יחיד ישנו את ההיתר של טעימה, אבל בצום חיובי אסור בכל גווני כיון שלא תלוי בכוונת האדם. אולם לדעת ה**ראבי"ה** ההיתר תקף גם לגבי יו"כ, ואפילו ללעוס קנמון מותר כיון שלא קיבל עליו תענית הנאה אלא אכילה.

ה**רמ"א** פסק כתוס' לאסור ביו"כ לטעום דבר להפליט, אפילו עצי בשמים. וכתב ה**לבוש** שאפילו פחות בכשיעור. ואפילו אם יודע שיוכל לעמוד על עצמו שלא יבלע כלום, שהרי הוא איסור מחמת עצמו. אך הוסיף ה**מג"א** (סק"ד) שמותר להריח בעצי בשמים, וטוב לעשות כן כדי להשלים מאה ברכות. וכ"כ **שת"ז** (ס"ק טו), וכן המנהג פשוט, ראה **גר"י קאפח** (שינויי מנהגים, אות טז), **שע"ה** (קיד, י), **ערי"ש** (תריב, ג), **חזו"ע** (עמ' רפג).

<u>סעיף ז':</u>

☙ עלי קנים ולולבי גפנים

שנינו ביומא פא:

"אכל עלי קנים - פטור, לולבי גפנים - חייב. אלו הן לולבי גפנים? אמר רבי יצחק מגדלאה: כל שלבלבו מראש השנה ועד יום הכפורים"

בתוספתא (ד, ג) איתא 'עלה גפנים', וגם ה**רמב"ם** (ב, ו) גורס עלי גפנים במקום עלי קנים. וכן גירסת ה**שו"ע**: אכל עלי גפנים, פטור; ולולבי גפנים שלבלבו קודם ראש השנה, פטור, דעץ בעלמא הם. ואם לבלבו בארץ ישראל מראש השנה ועד יום הכפורים, חייב. וראה ב**גר"י קאפח** (אות יב) שביאר שעלי ולולבי הגפן הם אותו חלק בעץ, אלא שבתחילת פריחתן נקראים לולבים, ולאחר שמתקשין נכנסו לגדר עלים שאינם ראויים למאכל.

כתב ה**מ"ב** (ס"ק יט) שהגורסים 'עלי גפנים' הוא משום שאינם ראויים לאכילה. ועיין בשער הציון (אות כג) שה"ה לעלי תאנה ושאר אילנות, אבל על עלי ירקות חייב שהרי ראויים לאכילה, והיינו אותם הראויים לאכילה, ופשוט. וכ"כ בהדיא **רבנו מנוח** (שם).

<u>סעיף ח':</u>

☙ כס פלפלי או זנגבילא

עוד שנינו שם:

"כס פלפלי ביומא דכפורי - פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי - פטור... לא קשיא: הא - ברטיבתא, והא - ביבשתא"

לדעת ה**ראבי"ה** פטור ומותר שלא חשוב כלל כאכילה. ול**רמב"ם** (ב, ו) פטור אבל אסור. וכ"פ ה**שו"ע**.

ומבואר בגי' גמרתנו שאין חילוק בין פלפל לזנגביל, שברטובים חייב וביבשים פטור. אך ב**רמב"ם** מבואר שרק בזנגביל רטוב חייב, ומשמע שבפלפל רטוב פטור. וכבר העיר ה**מ"מ** שלפי הגמ' וגם לפי פסק הרמב"ם בהל' ברכות (ח, ז) ברור שגם פלפל רטוב נחשב מאכל, ולכן הכריע שעיקר הנוס' ברמב"ם היא שגם על פלפל חייב. אך ה**גר"י קאפח** (אות יא) דחאו, והראה שגי' רבנו כגי' ר"ח בגמ' שרק בזנגביל רטוב חייבים כיון שדרך לאכלו, אך פלפל אינו חשיב כלל מאכל, ואין קושיה מהל' ברכות, כיון שבדוחק ראוי לאכילה, ע"ש. ה**שו"ע** נקט כפי הגי' בגמ' שלפנינו, כמ"מ.

<u>סעיף ט':</u>

☙ שיעור שתיה האסורה

שנינו ביומא עג:, פ:, פא.

"והשותה מלא לוגמיו - חייב... אמר רב יהודה אמר שמואל: לא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו... בשתיה - בדידיה מיתבא דעתיה, בדחבריה לא מיתבא דעתיה"

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: השותה ביום הכיפורים מלא לוגמיו, חייב; ומשערים בכל אדם לפי מה שהוא, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו; ולא מלא לוגמיו ממש, אלא כדי שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה כמלא לוגמיו[60], והוא פחות מרביעית באדם בינוני; וכל המשקים מצטרפים לכשיעור.

נחלקו הראשונים מהו השיעור המדויק של 'פחות מרביעית': לדעת ה**תוספות** (פסחים קז. ד"ה אם) מלא לוגמיו הוא רוב רביעית. ולדעת ה**ר"ן** הוא קרוב לרביעית. וכן משמע דעת ה**רדב"ז** (ח"ה סי' א'תקנד). מרן ה**שו"ע** פסק כאן כר"ן, אך לעיל סימן רע"א פסק כתוס'. ועיין ב**ביאור הלכה** (רעא, יג. ד"ה של) מ"ש בבאור מח' זו.

☙ משקים שאינם ראויים

שנינו ביומא פא.

"שתה משקין שאינן ראוין לשתיה, ושתה ציר או מורייס - פטור. רבי אומר: חומץ משיב את הנפש. דרש רב גידל בר מנשה מבירי דנרש: אין הלכה כרבי. לשנה נפקי כולי עלמא, מזגו ושתו חלא, שמע

[60] ועיין ב**גר"י קאפח** (אות ב) שהעיר שבכתה"י לא מופיעה תיבת "לוגמיו", והמובן פשוט, שצד אחד נראה מלא.

רב גידל ואיקפד, אמר: אימר דאמרי אנא דיעבד, לכתחלה מי אמרי? אימר דאמרי אנא פורתא, טובא מי אמרי? אימר דאמרי אנא חי, מזוג מי אמרי?"

כתב ה**רמב"ם** (ב, ח) שאפילו אם שתה הרבה משקים פטור, אך לדעת **רבנו ירוחם** הפטור אינו אלא על שתיה מועטת, אבל על שתיה מרובה חייב בכל גווני כיון שאז שובר רעבונו.

כתב ה**רמ"א**: שתה משקין שאינן ראויין לשתיה, כגון ציר או מורייס וחומץ חי, פטור; אבל חומץ מזוג, חייב. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ה) שאפילו שתה הרבה פטור, דכיון שהוא חומץ חזק טפי מזיקו. וכ"כ **שת"ז** (ס"ק יח). וה**גר"א** פסק כרבנו ירוחם.

סעיף י':

שתה בהפסקות

שנינו בתוספתא (ד, ד):

"שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין"

וכ"פ ה**רמב"ם** (שב"ע ב, ד. תרומות י, ג) ששיעורו ברביעית. אך ה**ראב"ד** (תרומות שם) כתב ששיעור צירוף שתיה הוא כדי אכילת פרס כמו צירוף אכילה, וכמ"ש בכריתות יג,, ולכן הוקשה ל**ר"ן** (ג. ד"ה ולענין) מדוע פסק הרמב"ם דלא כגמ' בכריתות? ונשאר בצ"ע. אך ה**מ"מ** כתב דכיון שהרמב"ם פסק להההיא דכריתות לעניין הל' טומאה, נראה שסובר שעשו חיזוק לטומאה, ולא דמי לשאר איסורים, כדי לא לדחות דברי התוספתא. וכ"ד ה**גר"י קאפח** (סוף אות ח) שהאריך בעניין.

ובשיעור שתיית רביעית התקשו המפרשים כיצד שתיית מלא לוגמיו כולל השהיות תגיע לכדי שתיית רביעית שהיא אך מעט יותר ממנה, ראה **לח"מ** ועוד. לכן ביאר ה**רדב"ז** (ח"ה סי' א'תקנד) שכדי שתיית רביעית אינה משך הזמן שלוקח לאדם לגמוע רביעית בבת אחת, אלא הדרך הרגילה לשתותה בנחת. וה**גר"י קאפח** (אות ח) העריך זאת בכ-40 שניות, עיין בדבריו.

שו"ע: שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור; ואם לאו, אין מצטרפין. ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות. כתב ה**מ"ב** (ס"ק לא) שמלשון מרן משמע שדעתו כדעה הראשונה, אך ה**גר"א** וה**פר"ח** כתבו שהעיקר כדעה השנייה.

וב**חזו"ע** (עמוד רצז) פסק שמן הדין די בשהייה כדי שיעור שתיית רביעית לאדם בינוני, אבל אם אפשר טוב לשהות בין שתיה לשתיה כדי אכילת פרס, דהיינו כתשע דקות. וכ"כ ב**שע"ה** (קיג, יג).

נגיעה באוכלין

בפסחים י: שנינו שלדעת ר' יהודה בודקים את החמץ בכל שלב בתהליך הביעור, ערב י"ד, י"ד שחרית ובשעת הביעור. טעמו של ר' יהודה הוא שמא יאכל. ולדעת חכמים כיון שמחזר עליו לבערו לא יבוא לאכול ממנו. בדעת חכמים לא מובא שמותר ליגע בחמץ בפסח, רק אמרו שאם מחזר עליו לבערו לא סביר שיבוא לאכול ממנו. עוד שנינו ביומא עז: שמותר לאישה לתת פת לתינוק ביו"כ, וכאן לא חששנו שתבוא לאכול ביו"כ.

לדעת ה**ר"ן** (שבת מב: ד"ה גרסי') אסור ליגע באוכלים, וביומא התירו כיון שאין התינוק יכול ליטול בעצמו. אך, דעת **תה"ד** שמותר ליגע באוכלים, ובפסח אסרו כיון שאוכל שאר דברים חוץ מחמץ לא ניכר הגדר, וכ"פ ה**רמ"א**.

כתבו ה**מג"א** (סק"ו) וה**ט"ז** (סק"ח) שאפילו אם יכול הקטן ליקח לבדו מותר לתת לו. אך נחלקו בטעמיהם, ע"ש.

עיין בשו"ת **הר הכרמל** (סימן כא) שתמה על המג"א, וכתב לצדד שכל שאפשר לו לא להתעסק באכלים חייב להרחיק עצמו, ויש איסור ליגע באוכלין. וכ"כ ב**שע"ה** (קיג, ב) שאסור ליגע באוכלים אא"כ זה לצורך קטנים. ומ**ערי"ש** (תריב, ד) לא ברור לי האם התיר לגמרי או רק לצורך.

סימן תרי"ג - איסור רחיצה

<u>סעיף א':</u>

גדר האיסור

שנינו ביומא עז:

"תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה - רוחץ כדרכו ואינו חושש"

כתבו הגה"מ (שביתת עשור פ"ג אות ב) בשם **ספר המצות** (לאוין סט כד:) דאין חילוק, בכל מקום שהוא לכלוך או טינוף, בין בגופו בין ברגליו, דתניא בתוספתא (ד, ו) אמר רבי שמעון בן גמליאל היו רגליו מלוכלכות בטיט וצואה מדיחן במים כדי שלא יטנפו כליו ואין חילוק בדבר. וזה לשון ה**רוקח** (ריש סי' ריז) אם היה מלוכלך בטיט ובצואה מותר או נטף דם מחוטמו או כשיוצא מבית הכסא שאינו מכוין להנאתו מותר לרחוץ ידיו.

שו"ע כתב: אסור לרחוץ ביום הכיפורים, בין בחמין בין בצונן; ואפי' להושיט אצבעו במים, אסור. ואם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים בטיט או בצואה, או שנטף דם מחוטמו, מותר לרחצם; שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג. אך הוסיף **ערוה"ש** (ס"א) שאם נוטף לו דם מתוך פיו, אסור לו להדיחו במים אלא יקנח במפה וכדו'.

כתבו ה**ב"ח** וה**ט"ז** (סק"א) שכדי להעביר את הזיעה אסור, ולדעתם מ"ש מרן שרק רחיצה של תענוג אסורה, לאו דוקא, אלא בא לאפוקי היכי דהרחיצה היתה רק להעביר הלכלוך. <u>אך</u> ה**מגן אברהם** (תריד, סק"א) וה**לבוש** למדו שאם יש לו זיעה הרבה ורוצה רק להעבירה כיון שאינו לתענוג מותר. וה**מטה אפרים** כתב שנכון לחוש לדעת הב"ח והט"ז ולכן אם אינו צריך לרחיצה כ"כ נכון להחמיר בזה (מ"ב סק"ב). ה**שת"ז** (תריד, סק"א) הביא מחלוקת זו, ועיין **ז"ר** שהבין בדבריו שעיקר דעתו להקל כמג"א, אך לכתחילה להחמיר כט"ז, וכפסק המשנ"ב. מלשון ה**חזו"ע** (עמ' שיג, והע' כט) משמע שפוסק כמג"א. וכ"פ ב**ערי"ש** (תריג, א), ונראה שכך הבין בדעת שת"ז.

כמה לכלוכים בגופו

עוד דנו הראשונים מה הדין כאשר יש בגופו כמה מקומות מטונפים וטורח הוא לרחוץ כל מקום בלבד, ורוצה לרחוץ כבר את כל גופו כך שכל הלכלוכים יתנקו בבת אחת. **רש"י** (ביצה יח. ד"ה בדלי) סובר שהאיסור לטבול ביו"כ הוא משום שנראה כמתקן, ולא הזכיר בדבריו איסור של רחיצה, אע"פ שלא מדובר על לכלוך בכל גופו אלא רק בחלק מהמקומות, שהרי הגמ' שם העמידה שלעיתים אדם בא מהשדה כשהוא מלוכלך בטיט או בצואה. <u>אך</u> ה**מאירי** כתב שגם אם יש לו כמה לכלוכים בגופו, צריך לנקות רק את מקום הלכלוך ואסור לרחוץ כל גופו.

ה**מגן אברהם** (סק"א) כתב שיש להיזהר לשטוף רק את המקום המטונף. וכתב ה**מטה אפרים** (הביאו המ"ב סק"א) שאם יש לו בכמה מקומות בגוף טינוף, וטורח הוא לרחוץ רק מקומות אלו, יכול לרחוץ כל גופו, וכשרוחץ לא יכוון להנאת רחיצה.

<u>סעיף ב':</u>

נטילת ידים שחרית

עוד שנינו שם:

"תנא דבי מנשה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק, ואינה חוששת... מאי טעמא? אמר אביי: משום שיבתא"

ופ**רש"י** שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלו שחרית. ה**רמב"ם** (פ"ז מהל' תפילה ה"ח) פסק שביום הכפורים שאין רחיצה, אינו מברך נטילת ידים. לעומת זאת בהל' שב"ע (ג, ב) כן הביא את דין הדחת יד האשה, וכבר התקשו המפרשים מדוע פסק זאת הרמב"ם, הרי אינו חושש לרו"ר, כמבואר מהל' תפלה (פ"ד) שלא כתב ליטול ג"פ וכדו', וכן מכך שפסק שאין נטילה ביו"כ לתפלה כנ"ל, עיין לח"מ, מרכה"מ ועוד. **מרכה"מ** כתב לתרץ שהרמב"ם חושש באופן כללי לרו"ר אך סובר שאפשר להעבירה גם בלא נטילת ג"פ וכו'. דעת ה**גר"י קאפח** (שם, אות ה) בהתאם למשנתו ההשקפתית של הרמב"ם, שאין הוא חושש כלל לרו"ר, "שכל החששות הללו וכל מסוגן אינן קיימים כלל בעולמו של רבנו, כמש"כ במו"נ ח"ג פמ"ו", ולכן תירץ שהרמב"ם הביא דין זה משום נקיות גרידא, שאם האשה רוצה להאכיל בנה, צריכה להדיח ידה כדי לתת לו בנקיות, ואין בכך איסור כיון שאין זו רחיצת תענוג. אך ודאי שלתפלה דעתו שאין ליטול כפי שכתב בהל' תפלה הנ"ל. גם ה**גר"ח כסאר** (שם) תירץ שרבנו פסק משום נקיות ולא משום רו"ר, ובכך נחלקו בגמ' אי בעי נטילת ידו אחת או שתי ידיו, ע"ש.

<u>אך</u> ה**ר"ן** (א: ד"ה משום) כתב דלא נהירא, דאם הוא מהטעם שהביא רש"י גם ללא נתינת פת לתינוק היה מותר ליטול ידיו, שהרי מותר לרחוץ ידיו המלוכלכות, ואין לך לכלוך גדול מזה, שהרי אינו יכול ליגע בידיו לא בפיו ולא בחוטמו ולא בעיניו! לכן פירש **ר"י** ששיבתא הוא שד השורה על התינוק אם נותנים לו פת בלא נטילת ידים שחרית, ועכשיו אין נזהרים בזה כיון שלא מצוי בינינו, וכ"כ ה**תוספות** (ד"ה משום). **ורבנו ירוחם** הביא בשם בעלי התוספות שנוטלים לידים שחרית, ומ"מ צריך ליזהר שלא יטול ידיו אלא עד סוף קשרי אצבעותיו, ולא כל היד.

שו"ע: נוטל אדם ידיו שחרית ומברך על נטילת ידים, ויזהר שלא יטול אלא עד סוף קשרי אצבעותיו. **רמ"א**: ולא יכוין להנאת רחיצה רק להעביר הרוח רעה מעל הידים. וכתב ה**מ"ב** (סק"ג) שנוטל כדרכו כל השנה שלוש פעמים על כל יד, דאל"ה הרוח רעה אינה עוברת. וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' שי). וכן משמע מסתימת ה**שת"ז**, וכ"נ דעת **מהרי"ץ** (ע"ח ח"א, סדר ת"ב דף יא.), וכ"כ ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' רסב-רסד), **ערי"ש** (תריג, ב-ג), **שע"ה** (קה, יג).

סעיף ג':

רחיצת ידיו לאחר עשיית צרכיו

כתב ה**רא"ש** (סי' ג), וכן כל היום אחר שעשה צרכיו או שהטיל מים ושפשף הוי כמו ידיו מלוכלכות בטיט וצואה, דאי אפשר לו להתפלל בלא נטילה. וייזהר שלא יטול אלא במקום שצריך כגון האצבעות ולא כל היד. וה**טור** כתב 'וקנח', דהרא"ש לא מיירי אלא בקנח, דאל"ה ידיו נקיות ולמה התירו לו לרחצן? אך כתב ה**ב"י** שאם רוצה להתפלל נוטל ידיו מ"מ. מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הטור: אם הטיל מים ושפשף בידו, או עשה צרכיו וקנח, מותר לרחוץ דהוה ליה ידיו מלוכלכות. וכתב ה**ב"ח** שיביא עצמו לידי חיוב ע"י שיקנח וישפשף. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שכל זה אינו אלא בלילה שלא מתפלל, אך ביום כיון שמתפללים כל היום א"צ לזה, שהרי לצורך תפילה מותר תמיד. וכ"פ ה**משנ"ב** (סק"ד). וב**ז"ר** (סק"ד) הבין בדעת ה**שת"ז** דקים ליה לגמרי כדעת מרן, ולכן לא הביא דברי הב"ח ומג"א, אלא כל ששפשף נוטל, וכל שלא שפשף אינו נוטל. ב**שע"ה** (קה, יג) ו**ערי"ש** (תריג, א) כתבו בסתם שלאחר עשיית צרכיו מותר לו לרחוץ אצבעותיו, ולא חילקו אם שפשף או לא. גם ב**חזו"ע** (עמ' שיא) לא חילק[61]. והוסיף ה**רמ"א** (ע"פ הרא"ש) שרוחץ עד סוף קשרי אצבעותיו.

ולגבי נטילת ידים לתפילה, כתב ה**ר"ן** (ב. ד"ה והוי) שנטילה זו מצוה וכיון דלהקביל פני רבו התירו לעבור במים כ"ש להקביל פני שכינה, אבל ה**רמב"ם** (פ"ז מהל' תפילה ה"ח) כתב שביו"כ לא מברך על נטילת ידים כיון שלא נוטלים ידיים כלל. ו**רשב"ם** ו**ריב"א** כתבו שאם הטיל מי רגלים מותר לו לרחוץ ידיו משום הכון. ומרן ה**שו"ע** פסק שאם רוצה להתפלל בכל מקרה יכול ליטול ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו אפילו לא קנח [אך דווקא אם עשה צרכיו[62]].

אדם שנכנס לשרותים ללא שעשה צרכיו, מצדד ה**פרי מגדים** שצריך ליטול ידיו שהרי רוח רעה שורה על ידיו, ובחדושי **רעק"א** נסתפק בזה. וב**מטה אפרים** מצדד למעשה שלא יטול ידיו אם נשארו נקיות כבתחילה, רק ינקה אותם בצרור או בכותל, ואם הוא חושש מזה ולבו אינו מיושב יכול ליטול ידיו כדי שיוכל להתפלל ביישוב הדעת (עיין בכל זה ב**באור הלכה** ד"ה ואם). וב**כה"ח** (אות יב) פסק שצריך ליטול ידיו.

וכן לעניין חולה האוכל פת ביו"כ נוטל ידיו עד הפרק, כ"פ **שבט הלוי** (ח, קלט), **אור לציון** (ד, יב. ה), ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ לט, הע' קו), ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ג, כב, א) ו**חזון עובדיה** (עמ' שח).

---

[61] ונראה שסתמו כן ע"פ מש"כ הנה"ש (סק"ג) דלא משכחת לה שיעשה צרכיו ולא יקנח, משום שלא יוכל ללמוד ולהתפלל אח"כ. בנוסף לספק אם מותר לרחוץ רק מחמת כניסה לבית הכסא בלא עשיית צרכיו, כמבואר לקמן.

[62] לכאורה דעה זו דלא כמאן, שהרי אינה כרמב"ם ולא כר"ן, לכן כתב המשנ"ב סק"ה שהיה ראוי ליטול וכדעת הר"ן, אלא שמרן החמיר כאן במקרה שלא עשה צרכיו משום חומרת יו"כ. אך אם עשה צרכיו שנוסף טעם לנטילת ידיים, יש ליטול אף אם לא שפשף/קינח.

☙ כהן העולה לדוכן

ה**יראים** כתב שכהן העולה לדוכן נוטל ידיו, וכתב כללו של דבר כל שאינו מכוין כלל להנאת רחיצה כי אם לטהר מלכלוך וטינוף שרי. וכ"כ ה**רמ"א**, והוסיף עוד שאפילו בא מן הדרך ורגליו כהות מותר לרחצן. ה**מגן אברהם** (סק"ג) הוסיף שבמקום שנהגו גם ללוים מותר ליטול ידיהם. ובדעת ה**רמב"ם** היה נראה שיאסור, כפי שאסר נט"י לתפלה אע"פ שהיא מצווה. אך ה**גר"ח כסאר** (תפלה ז, ח) חילק בין תפלה לנשיאת כפיים, משום שבתפלה אפשר בדיעבד במידי דמנקי לכן לא התיר רבנו ליטול ידיים לתפלה, אך בנשיא"כ שאין אפשרות אחרת, מותר ואף חובה לכהנים ליטול ידיהם, וכ"ד ה**גר"י קאפח** (תפלה פט"ו סוף אות יז). ולפ"ז לכאורה גם למ"ד שנוטלים ידיים עד קשרי האצבעות בבוקר, כהנים חייבים ליטול ידיים לנשיא"כ, דבעינן עד הפרק כפי שיתבאר לקמן. אלא שמנהג תימן לא כך, אלא סומכים על נט"י שחרית כמו שנוהגים בכל השנה, ראה **ז"ר** (סק"ו).

עד היכן נוטלים ידיהם? דעת ה**פרי מגדים** (א"א סק"א) שדי עד סוף קשרי אצבעותיו, משום שנטילה זו אינה כשל כהנים כמקדש אלא זכר בעלמא. אך ה**מטה אפרים** סובר שיש לכהנים ליטול ידיהם עד הפרק, והרי אין נטילה זו לתענוג כלל לכן יש להקל בה (שער הציון אות י). וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ז) **חזון עובדיה** (עמ' שיב) וה**אור לציון** (ג, כט, יג). וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן כט) שיטלו כל כף ידם כדרכם בשאר ימות השנה.

סעיף ד':

☙ רחיצת פנים לאיסטניס

כתב הרא"ש (סי' ז) בשם **גאון** דמי שהוא איסטניס וצריך לקנח פניו במים ואין דעתו מיושבת עליו כל היום עד שיקנח יכול לקנח ביו"כ, ה**רי"ץ גיאת** כתב שאם יש לו לכלוך על פניו או ע"ג עיניו יכול להעבירו במים. והטור שהביא דבריו הקדים לכתוב 'וכן', והסביר ה**ב"י** שגם הרי"ץ גיאת לא התיר אלא למי שיש לו לכלוך, ואפשר שאיסטניס כמי שיש לו לכלוך דמי. אבל ה**ב"ח** הסביר בדעת הרי"ץ גיאות שאסור לרחוץ פניו כיון שאין שם לכלוך. ופסק ה**שו"ע**: מי שהוא אסטניס ואין דעתו מיושבת עליו עד שיקנח פניו במים, מותר. וה**רמ"א** כתב שנהגו להחמיר בזה; ואפי' ברחיצת העינים, שהיא קצת רפואה, נהגו להחמיר. והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאם היא רפואה מותר, כפי שכתב הב"י. ורק משום שהיא 'קצת רפואה' לא התירו. וכ"כ ה**שת"ז** ברביד הזהב (כאן), שרחיצת העיניים אינה רפואה גמורה ולכן לדעתו מותרת רק לאסטניס אך לא לכל אדם [ודלא כרמ"א שהחמיר אף באסטניס, ולכן השמיטו]. **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' קמח) הוסיף שיש לדייק מלשון מרן "שיקנח" שאף לאסטניס לא התירו אלא במעט מים אך במים מרובים אסור, דאל"כ הו"ל לכתוב "שירחץ". וה**מ"ב** (סק"ט) כתב שאם פניו מלוכלכות קצת או שיש לו לפלוף בעיניו, יכול ללחלח אצבעו במים ולרחוץ במקום הלכלוך והלפלוף.

עוד כתב ה**רמ"א** שאסור לרחוץ פיו ביום הכפורים. טעם האיסור שמא יבלע קצת בגרונו. ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני יו"ד עמ' קלג) אסר אפילו במי פה שאינם ראויים לשתיה. ובמקום חולי, כתב **שבט הלוי** (ח"ד סימן נד אות ו) שאם אינם ראויים לשתיה, מותר לשתוף את הפה, שגם אם יבלע זה רק איסור דרבנן. וכ"כ בחוט שני שם, וה**גרש"ז אוירבך** (שולחן שלמה ערכי רפואה ח"ב עמ' קצג) והוסיף שיזהר שלא לבלוע.

סעיף ה':

לעבור במים לצורך הקבלת פני רבו

שנינו ביומא עז:

"תנו רבנן: ההולך להקביל פני אביו או פני רבו, או פני מי שגדול ממנו - עובר עד צוארו במים, ואינו חושש. ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקו. בחול כי האי גונא מי שרי? והכתיב: וימד אלף באמה ויעברני במים מי אפסים - מכאן שמותר לעבור עד אפסיים, וימד אלף ויעברני במים מים ברכים - מכאן שמותר לעבור עד ברכים, וימד אלף ויעברני מי מתנים - מכאן שמותר לעבור עד מתנים, מכאן ואילך וימד אלף נחל אשר לא אוכל לעבר. - אמר אביי: שאני נחל דרדיפי מיא"

ופ**רש"י** שלא יוציא ידיו מתחת חפת חלוקו משום שאינו נראה כמלבוש אלא כנושא על כתפו. מנגד, ה**טור** כתב שטעם הדבר כדי שיזכור ולא יבוא לידי סחיטה, וכן **רבנו ירוחם** וה**כלבו** הביאו את הטעם של חשש סחיטה. ו**ר"י** פירש שנראה כרוחץ כדרכו כשמוציא ידיו אבל אם אינו מוציא ידיו נראה כהולך לדרכו, וכך פירש **רבנו מנוח** בדעת הרמב"ם (ג, ו). טעם רביעי הביא ר"מ בשם ה**רי"ץ גיאת**, כדי שלא יבואו לידי איסור השטה על פני המים.

שו"ע כתב: ההולך לבית המדרש, או להקביל פני אביו או רבו או מי שגדול ממנו בחכמה, או לצרכי מצוה, יכול לעבור במים עד צוארו, בין בהליכה בין בחזרה; ובלבד שלא יוציא ידיו מתחת שפת חלוקו להגביה שולי חלוקו על זרועו; והוא שלא יהיו המים רודפים, דאם כן אף בחול אסור מפני הסכנה, אפילו אם אינם מגיעים אלא עד מתנים. וכתב ה**דרכי משה** שבמקום שהותר לעבור במים מותר אפילו אם יכול ללכת בדרך רחוקה ביבשה, משום דיש לחוש מלאפושי בהליכה. אך ה**מ"ב** (ס"ק יב) כתב שכל ההיתר אינו אלא כשאין לו דרך אחרת להגיע למחוז חפצו. עיין בשער הציון (אות טז) שהביא את שתי הטעמים הנ"ל לאיסור הגבהת חלוקו, ולא הכריע כמי לנהוג. שהרי כאן סתם מרן כרש"י אך בסימן שא ס"ד כתב כרא"ש. גם ה**שת"ז** (ס"ק יא) הביא שני הטעמים.

סעיף ו':

לעבור בספינה קטנה

כתב **בה"ג** שדוקא התירו לעבור עד צוארו במים, אבל לשוט אסור. ותמה ה**טור**, אם התירו לו רחיצה חמורה לא יתירו לו לשוט שהוא איסור קל יותר? ומצאנו כמה תירוצים בזה:

א. **ב"י**: טעמו של בה"ג הוא משום שרחיצה אינה אסורה אלא ביו"כ לכן התירו, אבל לשוט שאסור בכל השבתות לא התירו.

ב. **ב"י**: רחיצה יש לה סמך מהתורה לכן התירו, אך לשוט הוא איסור דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

ג. **ט"ז** (סק"ד): ברחיצה יכול לעשות שינוי לכן התירו, אך בספינה א"א לעשות שינוי ויש גזירה שמא יעשה חבית של שייטין.

ד. **גר"א**: ברחיצה שאינה של תענוג אין איסור כלל, אך בספינה יש איסור ולכן לא התירו.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי בה"ג כיש מי שאומר ונראה שכן פסק להלכה. ה**כנה"ג** (בהגה"ט) סובר שמותר לת"ח לשוט בספינה לדבר מצווה, ולמד זאת מכך שמותר לת"ח להערים ולישון בספינה של גויים בשבת אע"פ שיודע שישיטו אותה בשבת. אך ה**מג"א** (סק"ז) דחה דבריו, וכ"פ ה**שת"ז** (ס"ק יד) שאין חילוק בין ת"ח לעם הארץ.

<u>סעיף ז':</u>

☙ הרב אצל תלמיד

בגמ' שם מובא מה הדין לגבי הרב אצל תלמיד ולא איפשיטא הבעיא, ופסק הרי"ף לאיסור. וכן הסכמת הרבה מהראשונים. וכ"פ ה**שו"ע**. וכתב ה**ט"ז** (סק"ו) שאם התלמיד לא יכול לבוא אצל הרב, מותר לרב לבוא אצל תלמידו, שהרי מצוה גדולה ללמוד עם אחרים ומדוע שלא יתירו בזה? ועוד, במה יותר גרוע מלשמור פירותיו שהתירו. וה**לבוש** (סק"ז) כתב דלא פלוג. וה**שת"ז** (ס"ק טו) הביא מח' זו ולא הכריע. ה**משנ"ב** (שא, ס"ק יא) גם הביא מח' זו, ופסק שכשהרב צריך לתלמיד מסתבר בזה כמו הט"ז. ועיין ל**גר"י קאפח** (ג, אות טו) שהביא תוספתא מפורשת המתירה לרב ללכת לתלמיד, והסיק שכנראה לא הייתה לפני בעלי הש"ס, דאל"כ וודאי היו מביאים אותה. עוד הציע מכח קושיית הט"ז הנ"ל, שכל בעיית הגמ' היא רק לגבי חזרת הרב למקומו, שבכה"ג אין לומר נמצאת מכשילן, שהרי אין דרכו לילך לתלמידו, אך בהליכתו לתלמידו פשוט שמותר. אך לבסוף הסתייג מפירוש זה לסוגיא.

<u>סעיף ח':</u>

☙ ההולך לשמור פירות

עוד שנינו שם ביומא:

> "שומרי פירות עוברין עד צוארן במים ואין חוששין. רב יוסף שרא להו לבני בי תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא, למיזל לא שרא להו. אמר ליה אביי: אם כן אתה מכשילן לעתיד לבא. איכא דאמרי: שרא להו למיתי, ושרא להו למיזל. אמר ליה אביי: בשלמא למיתי - לחיי, אלא למיזל - מאי טעמא? כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא"

מרן ה**שו"ע** פסק: ההולך לשמור פירותיו מותר לעבור במים בהליכה, אבל לא בחזרה.

וכתב ה**רמ"א** וכל מקום דמותר לעבור במים, אפילו היה לו דרך שיכול להקיף ביבשה, מותר לעבור, דלמעט בהילוך עדיף טפי. ולעניין מעשה כתב ה**ב"ח** דנראה להחמיר ולא לעבור במים אם יש לו אפשרות אחרת, אך ה**מגן אברהם** (סק"י) כתב שלא שייך לומר לשון חומרא בזה שהרי לרמ"א עדיף לעבור מאשר להקיף, ולעניין מעשה הסכים לדבריו. וכ"פ האחרונים (משנ"ב ס"ק כב, שת"ז ס"ק יח).

סעיף ט':

להצטנן בטיט לח

שנינו ביומא עח.

"תני יהודה בר גרוגרות: אסור לישב על גבי טינא ביום הכפורים. אמר רבי יהושע בן לוי: ובטינא מטפחת. אמר אביי: ובטופח על מנת להטפיח. אמר רב יהודה: מותר להצטנן בפירות. רב יהודה מצטנן בקרא. רבה מצטנן בינוקא. רבא מצטנן בכסא דכספא. אמר רב פפא: כסא דכספא, מלא - אסור, חסר - שרי. דפחרא, אידי ואידי - אסור, משום דמישחל שחיל. רב אשי אמר: כסא דכספא - חסר נמי אסור, משום דמזדריב"

"בערב יום הכפורים מביאין לו [ר' יהושע בן לוי] מטפחת ושורה אותה במים, ועושה אותה כמין כלים נגובין, ולמחר מעבירה על גבי עיניו אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא: איפכא אמרת לן, ואותיבנך סחיטה"

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה: אסור להצטנן בטיט לח, אם הוא טופח על מנת להטפיח; ואסור להצטנן בכלים שיש בהם מים, אפילו הם חסרים, בין של חרס בין של מתכות; אבל אם הם רקים, מותר; וכן בפירות ובתינוק.

ה**גר"י קאפח** (ג, אות יב) העיר שמהל' טומאת אוכלין (יד, ו) משמע שרק מים יין וחומץ נזחלים דרך דפני כלי חרס. ולפ"ז בשאר משקים הנמצאים בתוך כלי חרס חתום וסגור יהיה מותר.

רש"י (ד"ה מטפחת) הביא גירסא שלפיה ההיתר לקנח במטפחת הוא רק בערב יו"כ, אך ביו"כ אסור שאנו חוששים לסחיטה. ה**רי"ף** ג"כ החמיר כגירסא זו, וכ"פ ה**רמ"א**. אך ה**רמב"ם** (ג, ה) מיקל לקנח גם ביו"כ עצמו כגירסת גמרתנו. והעיר ה**גר"ח כסאר** (תעניות ה, י) דהיינו שאין בה טופח ע"מ להטפיח. וברור הוא שאם המפה רק לחה קצת מאתמול לא חיישינן ומותר, שהרי הגמ' לא אסרה אלא כשיש חשש לסחיטה וכ"כ **מגן אברהם** (ס"ק יא), וכך ביאר ז"ר בדעת ה**שת"ז** (ס"ק כד).

לגבי חולה כתב ה**רמב"ם** (ג, ב) שרוחץ כדרכו. וכ"פ ה**רמ"א**. ה**מ"מ** ציין שלמד זאת רבנו מדין סיכה שהתירו בחולה. ה**ערוך השולחן** (אות י) ביאר שהטעם משום שחולה אינו מתכוון להנאה ולכן הקלו בו. וב**כה"ח** כתב שכיון שהוא חולה התירו גם לתענוג משום שלא גזרו בו כלל.

סעיף י':

המלך והכלה

שנינו ביומא עג. , עח:

"המלך והכלה ירחצו את פניהם... דברי רבי אליעזר, וחכמים אוסרין. מאי טעמא מלך - דכתיב מלך ביפיו תחזינה עיניך. כלה מאי טעמא - כדי שלא תתגנה על בעלה. אמר ליה רב לרבי חייא: כלה עד כמה? אמר ליה, כדתניא: אין מונעין תכשיטין מן הכלה כל שלשים יום"

ה**רי"ץ גיאת** פסק כחכמים ו**רוב הראשונים** פסקו כר' אליעזר. וכ"פ מרן ה**שו"ע** שכלה כל שלושים יום מותרת לרחוץ פניה. כתב ה**חיי אדם** נראה שזה היה בזמניהם שלא היו בבהכ"נ כל היום אבל בזה"ז שאינו רואה אותה כל היום לא שמעתי שנוהגין בזה היתר, וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק כו). וב**חזון עובדיה** (עמ' שיב) כתב שאין לחוש לדברי החי"א.

סעיף יא':

טבילת בעל קרי

שנינו ביומא פח.

"תנו רבנן: הרואה קרי ביום הכפורים - יורד וטובל, ולערב ישפשף. - לערב? מאי דהוה הוה! - אלא אימא: מבערב ישפשף"

ה**רי"ף** (ו:) וה**רא"ש** (סי' כא) הביאו ברייתא זו להלכה, וכ"ד **בה"ג** ועוד. אך ה**רמב"ם** (ג, ג) כתב "מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכפורים, אם לח הוא מקנח במפה ודיו, ואם יבש הוא או שנתלכלך רוחץ מקומות המלוכלכין בלבד ומתפלל, ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול, שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר, ולא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין וכבר בארנו שבטלה תקנה זו". וכ"ד **ר"ת**, **מרדכי** ועוד.

מרן ה**שו"ע** פסק את דברי הרמב"ם להלכה: מי שראה קרי, בזמן הזה, ביום הכפורים, אם לח הוא, מקנחו במפה ודיו; ואם יבש הוא, או שנתלכלך, רוחץ מקומות המלוכלכים בו לבד, ומתפלל; ואסור לרחוץ גופו או לטבול, אף על פי שבשאר ימות השנה הוא רגיל לטבול לתפלה. והוסיף ה**מ"ב** (ס"ק כט) שגם אין לו לשפוך עליו ט' קבין מים אפילו שנוהג כן בכל השנה. וכ"ה ב**חזו"ע** (עמ' שכח).

סעיף יב':

טבילת אישה ביו"כ

ביומא ח. מובאת מחלוקת האם טבילה בזמנה מצוה או לא. ובביצה יח: מובאת ברייתא שכל חייבי טבילות טובלין כדרכן, בין בט' באב ובין ביו"כ.

דעת **בה"ג** ששאר חייבי טבילות טובלין כדרכן ביו"כ, והתוספות (יומא ח. ד"ה דכו"ע. נדה ל. ד"ה וש"מ) כתבו שדעת **ר"ח** כבה"ג וכ"פ ה**רמב"ם** (ג, ב) כיון שטבילה בזמנה מצוה[63]. מנגד, דעת **ר"ת** שאין טובלין, כיון שאין את הדין של 'טבילה בזמנה מצוה' שהרי נשים מחכות שבעה נקיים, ועוד שגם אם תטבול אסורה לבעלה שהרי תשמיש המיטה אסורה ביו"כ, ודווקא בזמנם שעסקו בטהרות היו צריכים לטבול מיד (ביה"ל ד"ה בזמן).. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: בזמן הזה אסור לאשה לטבול ביה"כ, אפילו הגיע זמן טבילתה בו ביום.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יג) דהלובשת לבנים מותרת לרחוץ מעט בין יריכותיה. והוסיף ה**מ"ב** (ס"ק לא) שלא תרחץ בבגד אלא ביד, כדי שלא תבוא לידי סחיטה.

[63] ועיין גר"י קאפח (יסודי התורה ו, אות יב) הסובר אחרת בשיטת הרמב"ם.

סימן תרי"ד - איסור סיכה ונעילת הסנדל

<u>סעיף א':</u>

סיכה

שנינו ביומא עז:

"אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו - סך כדרכו ואינו חושש"

כתב ה**רא"ש** (סי' יד) שודאי מדובר על חולה שאין בו סכנה, דאי יש בו סכנה מאי קמ"ל? וה**ר"ן** (א: ד"ה ואם היה) וה**רמב"ם** (ג, ט) הוסיפו שאם הוא אינו חולה כל סיכה אסורה, ואפילו אינה לתענוג אלא להעביר הזוהמא. ועיין ב**מגן אברהם** (סק"א) שטעם האיסור הגורף הוא משום דסיכה הוי תענוג טפי, בשונה מרחיצה שהותרה להעביר הזוהמא. טעם אחר כתב **רבנו מנוח** (ג, ט) "דהתם דרך כל אדם בין עני בין עשיר לרחוץ ידיו במים כשהן מלוכלכות והכל יודעין דלא לתענוג קא מכוין, אבל הכא אין דרך להעביר לכלוך זוהמת הידים ע"י סיכה זולתי איש עשיר הרך והענוג ולא מינכרא מלתא דלהעביר זוהמא קא עביד אלא משום תענוג ומש"ה אסור".

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה: אסור לסוך אפילו מקצת גופו, ואפילו אינו אלא להעביר הזוהמא; אבל אם הוא חולה, אפילו אין בו סכנה, או שיש לו חטטין בראשו, מותר. והעיר ב**חזו"ע** (עמ' שיג) שההיתר למי שיש לו חטטין הוא דווקא אם גם דרך הבריאים לסוך עצמם, דאז לא ניכר שהוא לרפואה, אך אם אין דרך הבריאים בכך יש לאסור משום רפואה. וכ"כ ב**שע"ה** (קיג, ה).

וכן לסוך את גופו במי בושם, כתב בשו"ת **אור לציון** (ד, יב. ט) שנחשב הדבר לסיכה ואסור. ולגבי דאודורנט למנוע זיעה, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פע"א אות ט) שנחשב לסיכה. וכ"ד ה**גר"ש משאש** (הובא במקר"ק הררי, נספח ד'). אמנם ה**גר"ח קנייבסקי** (שם, נספח ו') סובר שאין הדבר נחשב סיכה [אך לא ברור אם התיר לגמרי]. ה**גר"פ קורח** וה**גר"ע בסיס** (הובאו בסב"ל ד"ה אסור) סוברים לאסור מדין רחיצה, לכן חילקו בין אם כבר הזיע לבין לפני שהזיע. ובמקר"ק (שם, פ"ו הע' ס) הביא דעת ה**גר"מ אליהו** להתיר לתת בידיו מי בושם וכדו', ואין הדבר דומה כלל לסיכה ואף משום רחיצה לא אסור, שהרי רחיצה שאסרו היא רחיצה שיש בה תענוג, אך במי בושם אלו אין בגוף הרחיצה תענוג כלל וודאי שלא סיכה, אלא שעושה זאת בשביל ריח טוב. גם דעת ה**גר"ר ערוסי** להתיר (בתשובה באתר 'נצח ישראל').

<u>סעיף ב':</u>

נעילת הסנדל

ביומא עז. , עח:

"מהו לצאת בסנדל של שעם ביום הכפורים. עמד רבי יצחק בר נחמני על רגליו ואמר: אני ראיתי את רבי יהושע בן לוי שיצא בסנדל של שעם ביום הכפורים... רב יהודה נפיק בדהיטני [מין גמי], אביי נפיק בדהוצי, רבא נפיק בדבלי [עשבים], רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפיק"

ביבמות קב: נחלקו איזה מנעל נאסר: לדעת אביי מנעל של תענוג אסור אפילו אינו של עור. ולדעת רבא רק מנעל של עור נאסר. עוד שנינו בשבת סה: שאין יוצאים ביו"כ בקב של קיטע.

מדברי ה**רא"ש** (סי' ז) נראה שכל מנעל שאינו של עור יוצאים בו ביו"כ, וכתב הר"ן (ב. ד"ה הלכך) שכ"ד ה**רי"ף**. שכן פשט הגמ' ביומא, וכ"ד רבא שעור אסור. וגם הסוגיא בשבת מדברת על קב מעור.

<u>מנגד</u>, דעת ה**רז"ה** שאין לצאת בסנדל של שעם, טעמו משום שבגמ' בשבת נחלקו לגבי יציאה בסנדל כזה בשבת, אך מחלוקתם היא רק אם ישנו איסור של משאוי, אבל ביו"כ כו"ע מודים לאסור משום שכל דבר המגן אסור.

<u>עוד</u> שיטה של **רש"י** הסובר שמנעל של עץ אסור ואין יוצאים בו, אך שאר המינים אינם מנעלים ומותר לצאת בהם. ב**מאירי** מצאנו שכל דבר שאינו נקרא מנעל מותר, אך אסור לצאת בכל דבר שקרוי מנעל.

ה**רמב"ם** (ג, ז) כתב "אסור לנעול מנעל וסנדל אפילו ברגלו אחת, ומותר לצאת בסנדל של שעם ושל גמי וכיוצא בהן, וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף". ועיין **לח"מ** ו**מרכה"מ** המסיקים בדעתו דס"ל כרי"ף, לאפוקי מה**ב"י** שהתלבט בדברי רבנו. אולם ראה **ערוה"ש** (תריד ,ד) כיצד מבאר את רבנו.

עוד נידון שהתייחס אליו ה**ר"ן** (ב: ד"ה מיהו) הוא כיצד מותר לצאת עם כל אותם סוגי מנעלים בשבת, הרי גם אם אין איסור מצד מנעל ביו"כ ישנה בעיה של הוצאה מרשות לרשות. וה**רמב"ן** (שבת סו. ד"ה מאן) כתב שלא יצאו איתם לרה"ר אלא רק בביתם. והר"ן כתב שכל הנ"ל אינו אלא לעניין שבת שדרך האנשים ללכת עם מנעלים רגילים, ולכן כשהוא יוצא עם מנעל כזה אסור, אבל ביו"כ שהדרך ללכת עם מנעל כזה אינו חשוב למשוי ומותר לצאת בו לכתחילה[64]. ודעת **מרכה"מ** להוכיח מסתימת לשון הרמב"ם (שב"ע א, ב) שאין הבדל כלל בין שבת ליו"כ, וכדעת הרמב"ן.

ה**ב"י** כתב דכיון שהרי"ף והרא"ש סתמו להתיר בכל מנעל שאינו של עור הכי נקטינן. וכ"פ ב**שו"ע**: אסור לנעול סנדל או מנעל של עור, אפילו קב הקיטע וכיוצא בו, אפילו של עץ ומחופה עור, אסור; אבל של גמי או של קש, או של בגד או של שאר מינים, מותר אפילו לצאת בהם לרשות הרבים. וכתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה או) שאף אם הוא עשוי כתמונת מנעל ממש בצורתו מותר.

---

[64] עיין בסיכומי להלכות שבת, סי' שא', בתשובה לגבי יציאה לרה"ר עם שקיות הקשורות לרגליים בשלג, שהבאנו דעת הר"ן כאן לסייע להתיר יציאה בהם, משום שתשמיש חריג חשוב לעיתים כמלבוש אם הדרך היא כזאת, ע"ש.

ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' שיד) שטעם הדבר שמרן לא חשש לדברי הרמב"ם לאסור בלבדים קשים המונעים את הרגשת קושי הארץ, משום שרוב הפוסקים סוברים ששאר העינויים אסורים מדרבנן בלבד, והרמב"ן כתב שעיקר האיסור מהתורה היא רק עידונים אבל לא דברים שמונעים צער, ולכן הקלו ליוצא לדרך לנעול מנעלו.

רבים מהאחרונים פסקו כדעת מרן, ומהם ה**ט"ז** (סק"א) שהביא דברי הב"ח לקמן שאסר, וכתב עליו שאין שום ראיה לדבריו ואין להוציא לעז על המנהג. ה**גרש"ז אוירבך** (שלמי מועד עמ' עז) כתב שמותר ללבוש לכתחילה נעליים שאינם של עור, אע"פ שהם נוחים אפילו יותר מנעלי עור, ואין בהם שום עינוי, שכיון שגזירת חז"ל הייתה רק על נעלי עור, אין להחמיר אפילו בנעלים נוחות שאינם של עור. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' שטז). וכ"ד ה**גר"ש ישראלי** וה**גר"מ אליהו** (מקראי קודש פ"ח הע' ה). וכן הוכיח ה**גר"י קאפח** (ג, אות כ) שכשם שאין ללמוד מנימוקו של רבנו להתיר מנעל עור שמרגישים בו את קושי הארץ, כך אין לאסור מנעל עבה של לבדין וכדו' למרות שאינו מרגיש קושי. וכ"ד **ערי"ש** (תריד, ג), ונראה שכך הבין בשת"ז, אלא שחילק והחמיר בנעליים דמוי עור, מחמת זילותא דיוה"כ. גם **שע"ה** (קיג, ו) סתם כדברי מרן [ומהפנייתו בהערה יא' לעיין במשנ"ב, ייתכן שדעתו להחמיר לכתחילה]. ועיין ב**ז"ר** שהתלבט בביאור דעת השת"ז (סק"ב), ומ"מ הביא שכ"ד ה**גר"ע בסיס** וה**גר"פ קורח** מעיקר הדין להתיר.

אך מצאנו באחרונים שיש שחששו לדברי הסוברים שצריך ללכת עם מנעל שיש בו עינוי, ולכן כל מנעל שמונע את קישוי הארץ אסור לנעולו כפי שכתב הרמב"ם. וכ"כ ה**ב"ח**, ובשו"ת **פנים מאירות** (ב, כח) שאין ללכת במנעלים של לבדים. וכתב ה**מ"ב** (סק"ה) שמי שאפשר לו נכון להחמיר בזה וללכת באנפילאות של בגד כנהוג. ודעת ה**גר"א** להחמיר בכל נעל הסגורה מכל הצדדים ומגינה על הרגל, או אם התחתית קשה. אך כתב ב'יצחק יקרא' בשם הגרשז"א שכיום יש לנו דין איסטניס וגם לגר"א יש להקל. וכן לגבי נעליים מפלסטיק דעת ה**גרי"ש אלישיב** (הל' חג בחג פכ"ג הע' 51) שהריהן בכלל החומרא, כיון שאין מרגיש בהם את קושי הארץ, וכ"ד ה**גר"ח כסאר** (ג, ז). וכן לגבי נעלי קרוקס כתב ב**חוט שני** (עמ' קלו) שלכל הפחות הם בכלל החומרא. ולגבי נעלי התעמלות כתב הגרי"ש אלישיב (מנשים באהל עמ' קסה) שיש מקום גדול בהלכה להחמיר לגביהן. וכ"ד הרב **שמואל טל** שאין לנעול סנדלי שורש ביו"כ.

והוסיף ה**רמ"א** ומותר לעמוד על כרים וכסתות של עור, ומ"מ המחמיר תבא עליו ברכה. וה**מגן אברהם** (סק"ד) הביא בשם הרדב"ז שאין כאן בית מיחוש אפילו בקשים. אך בזמן תפילת שמונה עשרה אין לעמוד עליהם. וה**שת"ז** השמיט את החמרת הרמ"א, עיין ז"ר (סק"ד). וכן נקט ב**חזו"ע** (עמ' שיט).

☙ אנפילאות של בגד

כתב ה**רא"ש** (סי' ז) שיש שלמדו מהגמ' ביבמות קב: שמטייל באנפליא בתוך ביתו, משמע שאסור לצאת באנפליא של בגד. אך הרא"ש כתב שאינו מסתבר כלל לחלק בין בית לרה"ר באיסור נעילת הסנדל, וגם בירושלמי משמע שמותר לצאת בכל מקום, ואינו גרוע משעם

ורהיטני דנפקי בהו לרה"ר. הסמ"ק מביא **תוספתא** (ד, א) שמשמע ממנה שאוסרת אנפלאות אפילו של בגד, אך הפוסקים לא השגיחו בה. ומרן ה**שו"ע** פסק להתיר לצאת בהם לרה"ר.

כתב ה**ב"ח** שיש לחוש לדעת הפוסקים האוסרים לצאת איתם לרה"ר, אך ה**מג"א** כתב שאנו נוהגים בזה כסברת הר"ן דכיון שביו"כ הדרך ללכת איתם, נקרא זה דרך מלבוש לאותו יום.

סעיף ג':

מנעל ליולדת ולחולה

שנינו ביומא עג: והחיה תנעול את הסנדל, דברי רבי אליעזר, וחכמים אוסרין, טעמו של ר' אליעזר הוא משום צינה. ופסקו הפוסקים הלכה כמותו. וכתב ה**ר"ן** (א. ד"ה ולעניין) שלא מפורש עד מתי קרויה חיה לעניין זה, וכתב שנראה שעד שלושים יום חשובה ליולדת כיון שהצינה קשה לה. וכ"כ ה**רמב"ם** (ג, ח) והוסיף שאף חולה מותר בזה, אע"פ שאין שם סכנה. ו**רבנו ירוחם** הוסיף וכן מי שיש לו מכה ברגליו. מרן ה**שו"ע** פסק דבריהם להלכה. אך ה**ב"ח** פסק כדברי ה**רי"ץ גיאות** להחמיר כחכמים שאין לחיה לנעול את הסנדל.

ובזמנינו שיש נעליים חלופיות לנעלי העור, דנו הפוסקים האם ההיתר נשאר בעינו: ה**שדי חמד** (סי' ג אות טו) כתב שאם יכולה לצאת עם מנעל אחר שאינו של עור ואין לה צער מחמתו, אסורה לנעול מנעל של עור, וכ"כ **ערי"ש** (תריד, ה). ה**גרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה א, צא, אות כה סק"ח) כתב שיתכן ובזמנינו אין היתר זה נוהג ונשאר בצ"ע למעשה. ודעת ה**חוט שני** (עמ' קלח) שאף בזמנינו מותר להם לילך בנעלי עור, כיון שחז"ל התירו להם את הדבר. וכן נלע"ד ללמוד מדברי ה**פר"ח** (סק"ד) שכתב על ס"ד שכאשר יש סכנה, אין צורך לחפש תחליפים אחרים לסנדל ורק בדיעבד להשתמש בסנדל, כיון שחכמים לא גזרו כלל בכה"ג ומותר לו לכתחילה ללכת בשל עור.

סעיף ד':

מנעל מחמת סכנה

כתב **בה"ג** שאדם הרוצה ללכת לדבר מצוה ויש סכנת עקרב מותר לכרוך על רגליו משהו שיגן עליהם. וה**טור** דחה דבריו, שאם משום סכנת עקרב מותר לצאת אף במנעל רגיל ואפילו שלא לצורך מצוה, וכ"ד ה**רמב"ם** (שם). וכתב מרן ה**ב"י** ליישב דעת בה"ג, דכיון שלא התירו אלא לסכנת עקרב, הוא 'דחויה' ואם יכולים לפטור סכנה זו ע"י דבר אחר לא התירו מנעל עור, וע"ע ב**ט"ז** (סק"ב) שג"כ כתב ליישב דברי בה"ג. ופסק הב"י הלכה כרמב"ם וסיעתו. וכ"פ ב**שו"ע**.

ה**רמ"א** הוסיף ואם ירדו גשמים ורוצה לילך לביתו מבית הכנסת או להיפך, והוא איסטניס, מותר לנעול מנעליו עד שמגיע למקומו. אך נחלקו מיהו איסטניס: ה**רשב"א** כתב שהוא איש מצונן ומסוכן מחמת צינה, וכך מפרש ה**רמב"ם** בדר"כ בפיהמ"ש. וה**לבוש** כתב שאינו חולה

אלא שיש לו צער מלכלוך הגשמים. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה והיא) שלא הסכים לפירוש הלבוש. אולם ה**שת"ז** (סק"ז) העלה את פירוש הלבוש, וראה ב**ז"ר** שהטעים זאת בכך שמקור פירוש הלבוש הוא במהרי"ל שהוא מקור דברי הרמ"א הנ"ל, עע"ש.

מהרי"ץ (ח"א סי' קמח) הביא משו"ת **גינת ורדים** (כלל א סי' ח) שמי שהוצרך ללבוש מנעלים ביו"כ, אינו מברך עליהם [היינו לנוהגים שלא לברך 'שעשה לי כל צרכי' ביו"כ], כיון שכל לבישתם צער היא לו, וכיצד יברך על כך ברכת שבח והודאה. אולם ראה ב**סב"ל** (ד"ה מותר כל אדם) שכתב שאם נועל נעלי ספורט וכדו' למ"ד שמותר כדלעיל ס"ב, יש לברך, שהרי מברך עליהם בכל יום. והסכים עמו ה**גר"ע בסיס**.

סימן תרט"ו - תשמיש המיטה

<u>סעיף א':</u>

תשמיש המיטה ביו"כ

ביומא עז. למדנו שהמנעות מתשמיש המיטה חשיב לעינוי. וב**ירושלמי** (ח, א) שאלו מדוע יש צורך לאסור תשמיש המיטה, הרי ישנו איסור של רחיצה, והמשמש מיטתו צריך לטבול, וא"כ תשמיש המיטה אסור כבר מטעם זה! וב**הגהות מרדכי** מובא שביו"כ אסור לישן עם אשתו במיטה, ובשם ספר ה**אגודה** מובא שבליל יו"כ, אסור ליגע באשתו כאילו היא נידה. מרן ה**שו"ע** פסק את דבריהם להלכה: "יום הכיפורים אסור בתשמיש המטה, ואסור ליגע באשתו כאלו היא נדה; וכן אסור לישן עם אשתו במטה".

ה**מגן אברהם** (סק"א) כתב שהאיסור נוהג גם ביום [אך מה**ט"ז** (סק"א) נראה שהאיסור לא נוהג ביום, וכ"פ ה**שת"ז** (סק"ב) ו**ערי"ש** (תרטו, א)], וכן לא ירבה עמה דברים, וכ"פ ב**משנ"ב** (סק"א), **חזו"ע** (עמ' שכה), **שע"ה** (קיג, הע' ה). ובמהרי"ל משמע שיש לנהוג בה כל דיני נידה. וכ"ד **כה"ח** (אות ד), ו**שע"ה** (שם). <u>אך</u> ב**חזון עובדיה** (עמ' שכה) כתב שכל החומרא אינה אלא בחיבוק ונישוק, אבל בשאר הרחקות אין בה איסור, ומיהו חומרא בעלמא איכא.

דעת ה**בא"ח** (וילך סט"ו) שכשיש צורך יש לסמוך על המתירים נגיעה ביום. וב**כה"ח** (אות ב) כתב שנראה מדברי הפוסקים שבכל עניין אסור. וב**חזון עובדיה** (עמ' שכה בהערה) הסכים עם הבא"ח שבמקום צורך אפשר לסמוך על המקילים נגיעה ביום, והושטה מיד ליד.

<u>סעיף ב':</u>

הרואה קרי ביו"כ

ביומא פח. איתא דהרואה קרי ביו"כ ידאג כל השנה כולה (שהקב"ה אינו חפץ בתעניתו), ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העולם הבא (שנראה שצדיק הוא ואין צריך לעינוי), דכתיב יראה זרע יאריך ימים. ופירוש הדבר הרואה קרי בליל יוה"כ, ולאפוקי מדעת השואל בשו"ת מהרי"ל (סי' קמה) שדווקא אם רואה ביום.

מרן ה**שו"ע** פסק דברי גמ' זו להלכה. ה**מ"ב** (סק"ג) הביא בשם האחרונים דהוא דוקא כשלא היה מחמת רוב אכילה ושתיה או מחמת הרהור וכד', אבל כשיודע שהוא מחמת הרהור אף שעוונו גדול מ"מ אינו בספק מיתה שהרי הוא גרם לו זה. ועיין **חזו"ע** (עמ' שכו-שכז) שהאריך בזה, והסיק שאין לדאוג מכך בדר"כ, כיון שרוב בני אדם אוכלים הרבה בעיו"כ, ויש לתלות בכך.

איתא בספרים דעיקר תיקון למי שנכשל ח"ו בזה שיתחזק מכאן ולהבא בימי חייו בלימוד התורה וזכות התורה תגין עליו, וכדאיתא במדרש תנחומא אם חטא אדם ונתחייב מיתה לשמים מה יעשה ויחיה אם למוד לשנות פרק אחד ישנה שני פרקים ואם למוד לשנות דף אחד ישנה שני דפים.

סימן תרט"ז - דיני חינוך הקטנים

סעיף א':

במה מחנכים את הקטנים

שנינו ביומא עח:

"תנו רבנן: תינוקות מותרין בכולן, חוץ מנעילת הסנדל. מאי שנא נעילת הסנדל - דאמרי: אינשי עבדו ליה. הנך נמי, אמרי: אינשי עבדו ליה. - רחיצה וסיכה - אימר מאתמול עבדי ליה! - סנדל נמי, אימר מאתמול עבדי ליה. - סנדל לא אפשר דמאתמול עבדי ליה, דאמר שמואל: האי מאן דבעי למיטעם טעמא דמיתותא - ליסים מסאני וליגני. - והא מותרין לכתחלה קתני! אלא: הנך דלאו רביתיהו - גזרו בהו רבנן, הנך דרביתייהו הוא - לא גזרו בהו רבנן"

ופ**רש"י** שמותרים לכתחילה ואם בא לימלך אומרים לו האכילהו, רחוץ אותו. וגם ה**ר"ן** (ב: ד"ה ת"ר) כתב שמוכח בגמ' שמותרים הגדולים להאכילן ולהשקותן ולהרחיצן ולסוכן.

הטור כתב בשם **רבנו יהודה** שמותר לומר לגוי לרחוץ התינוק אפילו בחמין שהוחמו בו ביום, דסתם תינוק חולה הוא אצל חמין ודבר שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה. מדבריו למד ה**ב"י** שלהאכיל מותר בידים, אבל לרחוץ ולסוך אסור כיון שנהנה מכך. ואין לומר שחידושו של ר"י הוא שמותר לומר לגוי להחם חמין בשביל הקטן, דא"כ היה לו לומר שמותר לומר לגוי להחם חמין בשביל לרחוץ, ועוד דא"כ היה לו להביא דין זה בהלכות שבת. כדברי ר"י כתבו גם **הגה"מ** וה**סמ"ג**. מרן ה**שו"ע** פסק: התינוקות מותרים בכל אלו, חוץ מבנעילת הסנדל, שאין חוששין כל כך אם לא ינעלו.

ה**ב"ח** כתב שהדבר ברור שאם אין שם גוי מותר אף לישראל לרחוץ התינוק, שהרי הוא צורך הקטן וסתם קטן חולה הוא אצל חמין. עוד כתב שכל החידוש אינו אלא שמותר לומר לגוי לחמם חמין ביו"כ, אבל אם הוחמו מעיו"כ ודאי שמותר לישראל לרחוץ בהם הקטן (דלא כב"י לעיל). ה**מגן אברהם** (סק"א) הביא דבריו, וכתב שרחיצת הקטן בחמין ודאי נאסרה ורק לצורך קטן הנימול התירו. וכל דבר שהוא משום עינוי לא גזרו בקטן ולכן מותר לרחצו בצונן ולסוכו בידים, אבל רחיצה בחמין אסורה אפילו בתינוק, ולא הותרה אלא ע"י גוי. ולומר לגוי להחם חמין ג"כ אסור. וה**לבוש** כתב שבזמן הזה אין נוהגים לרחצן ולסוכן כלל אפילו ע"י גוי, כיון שאין רוחצין אותו כל יום אין זה נחשב לעינוי כלל. ה**שת"ז** (סק"א) פסק כדברי המג"א והלבוש, ולכן השמיט את דברי הרמ"א והב"ח. וב**ז"ר** (שם) דייק מה**משנ"ב** (סק"א) שדווקא בדבר שיש בו איסור מחמת שבת, הוא דאסור לגדול לעשות אף לקטן, כגון לרחוץ כל גופו בחמין, אך לרחצו אבר אבר בחמין יהיה מותר אף לישראל לעשות כן בידיים.

מובא ב**תרומת הדשן** (סי' קמז) בשם אחד מהגדולים שאדם שיש לו קטנים בבית האוכלים ביו"כ, טוב שיכין להם מאכלם שיאכלו הם בעצמם כדי שלא יצטרכו הגדולים ליגע במאכל ולהושיט להם משום דבאכילת יום הכפורים איכא כרת ולא בדילי מיניה ואיכא למיגזר כמו

חמץ דילמא אתי למיכל מיניה. מכל מקום אין נראה להחמיר וכך המנהג. ויש ליישבו דלא דמי לחמץ ע"פ דברי האור זרוע שהמתענה מותר לו להתעסק במאכלים ואין כאן 'לך לך אמרינן לנזירא' וכו', ששונה נזיר משום שמותר בכל חוץ מדברים מסויימים לכן יש חשש שישכח, אבל המתענה אסור בכל ולכן מסיח דעתו ממאכלים. ומאותה סברא יש לחלק בין חמץ ליו"כ, שחמץ הוא לכל העולם כמו לנזיר היין. ה**רמ"א** פסק שמותר לומר לנכרי לרחצן ולסוכן; אבל להאכילם, אפילו בידים שרי.

ולגבי המנהג בזמנינו, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שמ) שירדה חולשה לעולם ויש צורך בנעילת הסנדל לקטנים, ובפרט אם מזג האויר קריר, אבל טוב שיקנו להם נעלי גומי שינעלו אותם ביו"כ. גם ה**גרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ב, לה. ה) שרבים נוהגים לנעול נעלי עור לקטנים, כיון שבזמנינו גם הם אינם הולכים יחפים, א"כ גם נעילת הסנדל חשובה כצורך הקטן. ודעת **שבט הלוי** (ז, ריח. ב) וה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ג, כב, ח) שגם כיום היכא דאפשר יש לחנך את הקטנים בזה, ואם יש חשש שיינזק מזה אפשר להקל לו. ונראה שכ"ד ה**ערי"ש** (תרטז, א).

סעיף ב':

ממתי מחנכים את הקטנים

שנינו ביומא פב.

> "משנה. התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתים, בשביל שיהיו רגילין במצות. גמרא. השתא בפני שתים מחנכין להו, בפני שנה מבעיא? אמר רב חסדא: לא קשיא; הא - בחולה, הא - בבריא. אמר רב הונא: בן שמונה ובן תשע מחנכין אותו לשעות, בן עשר ובן אחת עשרה משלימין מדרבנן, בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת. ורב נחמן אמר: בן תשע בן עשר מחנכין אותן לשעות, בן אחת עשרה בן שתים עשרה - משלימין מדרבנן, בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק. ורבי יוחנן אמר: השלמה דרבנן ליכא, בן עשר בן אחת עשרה - מחנכין אותו לשעות, בן שתים עשרה - משלימין מדאורייתא"

וכתב ה**רי"ף** אע"ג דקי"ל כר' יוחנן, קי"ל כרב הונא ורב נחמן דבתראי נינהו דמשלימין מדרבנן כדי לחנכן מבן י"א בין לתינוק בין לתינוקת, ובן ט' ובן י' מחנכין אותן לשעות כדרב נחמן. ופירש ה**רי"ן** (ג. ד"ה א"ר הונא) שכל השנים שמדובר כאן הם שנים שלמות, כלומר שנכנס כבר לשנה הבאה. וכך פירש את דברי האמוראים:

	רב הונא	רב נחמן	ר' יוחנן
גיל החינוך לשעות	8	9 – 10	10
חולה	9	11 - 12לחולה ולבריא, ואין חילוק ביניהם בדרבנן, כמו שבדאורייתא אין חילוק.	11
השלמה מדבריהם	10 - 11		אין חינוך להשלמה
השלמה דאורייתא	12 בתינוקת	13 בתינוק	12בתינוקת. 13 בתינוק

ה**רי"ף** פסק להלכה בחינוך ובהשלמה דרבנן כרב נחמן, משום דאמר מילתא מציעתא. הילכך בן ט' שלמות בבריא ובן י' שלמות בחולה מחנכין אותם לשעות, שאם היה רגיל לאכול בשתי שעות מאכילין אותו בשלש, בשלש מאכילין אותו בארבע, ולא מפליגינן בחינוך שעות ובהשלמה דדבריהם בין תינוק לתינוקת כלל. אבל לענין השלמה דאורייתא נקטינן כרבי יוחנן משום דאיפסיקא הלכתא במסכת נדה (מה:) דתוך זמן כלפני זמן הילכך תינוקת בת י"ב שלמות ותינוק בן י"ג שלמות שהביאו שתי שערות משלימין מדאורייתא, וכ"ד ה**רמב"ם** (ב, י-יא). וכ"פ ה**שו"ע**. והוסיף בתרומת הדשן שאע"פ שהוא כחוש ביותר ולא הביא שערות חייב להשלים שאנו חוששים שמא היו לו ונשרו. וכ"כ ה**רמ"א**.

<u>אבל</u> לדעת **רש"י** רב הונא ורב נחמן אינם חולקים אלא מר פירש מילי דתינוקת, ומר פירש מילי דתינוק. וכל השנים האמורות הם שנים שאינם שלמות, כלומר שנת עשר פירושו שהשלים תשע ונכנס לעשר. וכ"ד ה**ראי"ש** (סי' יב) כגי' רש"י. וכתב ה**רשב"א** (ג, שנא) שלא נתבארה גירסת רש"י בדברי רב נחמן מה היא.

לגבי השלמה מדרבנן, כתב הר"ן (ג: ד"ה ופסק) שה**רי"ץ גיאות** פסק כרבי יוחנן דהשלמה מדבריהם ליכא, וכ"כ ה**מ"מ** (ב, י), וכ"כ הגה"מ (אות י) ש**בה"ג** וה**רוקח** ו**יראים** פסקו כרבי יוחנן. וכתוב בתרה"ד שכ"פ ה**תוספות** (כתובות נ. ד"ה ובת). ה**רמ"א** הביא דעה זו, וכתב בשם תרה"ד שיש לסמוך עלייהו בנער שהוא כחוש ואינו חזק להתענות. וה**שת"ז** לא השמיט הגהה זו, עיין סב"ל (ד"ה בן).

כתב ה**מ"ב** (סק"ט) ומה שאין מדקדקין בזה"ז להתענות שום תינוק בשנת י"ב משום דבזה"ז ירדה חולשה לעולם ומן הסתם כל קטן אינו נחשב כבריא לזה אא"כ ידוע שהוא בריא וחזק לסבול. וכ"כ ה**שת"ז** (סק"ז), **ערי"ש** (תרטז, ד), **שע"ה** (קיג, יט. ובהע' לז העיר שעדיף שיאכלו פחות מכשיעור). ואפילו ביו"כ הסמוך לבר המצוה דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ו דבר הלכה כז) שאין עליהם להשלים התענית, ואף אם מנהגם כן אין לזה תוקף של מנהג.

רש"י כתב שאין חיוב למנוע מהקטנים מאכל, ונראה מדבריו שאם רצו לחנכן בעינוי קודם לזמן שקבעו חכמים הרשות בידם. <u>אבל</u> ה**רמב"ם** (ב, יא) כתב קטן שהוא פחות מבן ט' אין מענין אותו ביום הכפורים כדי שלא יבוא לידי סכנה. וכ"ד ה**כל בו** והוסיף ובזה נכשלין הרבה בני אדם וראוי למחות בידם. מרן ה**שו"ע** פסק כדבריהם "קטן שהוא פחות מבן תשע אין מענין אותו בי"כ, כדי שלא יבא לידי סכנה". וה**רמ"א** הוסיף "אפילו אם רוצה להחמיר על עצמו, מוחין בידו". וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' של, שלח) שאין מענים כלל קטן פחות מט', ולכן אם מביאים אותם לתפילה יביאו עמהם מיני מאכל. עוד כתב שם שאפילו לשעות אין מענים את הקטן ויכול לאכול כל מה שירצה ואפילו אין סכנה במניעת אותו מאכל, וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק יד), **ערי"ש** (תרטז, ה), **שע"ה** (קיג, יט). <u>אך</u> **כה"ח** (אות ט) כתב שאם אפשר יאכלו במקום מוצנע ולא בהדיא כלפי העם. ולגבי תענית שעות לקטן כתב שאם אכל כל היום וכעת אינו חייב לאכול, אסור להאכילו בידיים. ועיין **ז"ר** (סק"ז) שתמה על המנהג הנפוץ שלא מוחים ביד קטנים המתענים.

כתב ה**טור** שכשם שמחנכין אותם באכילה כך מחנכין אותם ברחיצה וסיכה. אבל ה**ר"ן** (א. ד"ה יום) כתב שלא מצינו חינוך בשאר דברים. מדברי ה**ב"י** נראה שמסכים עם הר"ן, אך ה**רמ"א** פסק כטור. ה**שת"ז** (סק"ב) פסק כדעת הר"ן, וכ"ד ה**גר"א**, **ערי"ש** (תרטז, ג). אך ראה ב**באה"ל** (ד"ה וכל מקום) שהביא עוד ראשונים הסוברים כטור, ולכן פסק (משנ"ב סק"י) כדעתם, אך כתב שברחיצה וסיכה לא שייך שעות, ולכן כל היום אסורים בכך, וכ"ד **שע"ה** (קיג, יט). והעיר על המשנ"ב ב**ז"ר** (ססק"ב) מדוע כתב שאין בכך שעות, הלא הטור וסיעתו דימו רחיצה וסיכה לאכילה ושתייה, וכמו שיש בזה חינוך לשעות ה"ה בכך. ונראה לענ"ד לתרץ דברי המשנ"ב, שחילוק זה מסברא הוא, שהרי ילד אוכל כמה פעמים ביום, אך לא מתרחץ/סך כמה פעמים ביום בזמנים קבועים שבאיחור השעות יתחנך להתענות, לכן אם בכלל יש חובת חינוך בכך על קטן, ודאי שאסור בכל היום. ואין לדייק מלשון הטור וסיעתו, שרק התכוונו לעצם הדימוי אך לא לאותם גדרים בדיוק.

<u>על מי מוטלת מצוות החינוך?</u> כתב **ר"י** שכל חינוך קטן לא שייך אלא באב, וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ה). וכ"ד ה**שת"ז** (שמג, סק"ב). והחקרי לב הביא בשם ה**רשב"א** וה**מאירי** שיש חובת חינוך גם אצל האם. ומ"מ כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שלא תיתן להם האמא בידים, דהוי כמאכילו נבלות בידים. אבל כשאוכל אינה צריכה להפרישו. ועיין ב**שער הציון** (אות ט) שלגבי תענית שעות אין בזה אלא כי אם מצוה על האב, וכ"כ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ז עמ' שצא) שהעיקר להקל בזה לעניין תענית שעות לקטן, שהרי המאכל אינו אסור אלא השעה אוסרתו.

סימן תרי"ז - מעוברת, יולדת ומניקה

סעיף א':

מעוברות ומניקות

שנינו בפסחים נד: עוברות ומניקות מתענות ומשלימות ביום הכיפורים. וכ"פ ה**שו"ע**. בטעם החומרא כתב ה**לבוש** משום שהוא דאורייתא.

כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה עוברות) בשם שו"ת **דבר שמואל** אבוהב (סי קז) שאם יש למניקה ילד חולה ומסוכן ואינו רוצה לינק כ"א ממנה ואם תתענה סכנה הוא לילד, אינה מתענה אפילו ביוהכ"פ. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' רפז), ה**שת"ז** (תריח, ס"ק כב), **ערי"ש** (תריז, ב), **שע"ה** (קיג, י). אך הוסיף **כה"ח** (סק"ב), שאם אפשר תאכל פחות מכשיעור. כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה עמ' פב) שאפילו אם יש לה אפשרות להשתמש בתחליפי חלב, אין לה להתחשב בכך לפי שמזונו של התינוק הוא חלב האם. והוסיף הגרע"י (שם) שאם יכולה להתענות ועי"ז יחסר רק מעט מחלב האֵם לתינוק והתינוק בריא, הרי היא מתענה ומשלימה. מאידך, ה**אור לציון** (ד, יד, ב) כתב שבזמנינו מניקה חייבת להתענות גם אם החלב מתמעט כל שאפשר לתת לתינוק תחליפי מזון, ורק כשהוא מוכרח את חלב אמו מותר לה לשתות כדי שיהיה לה חלב.

ולגבי מעוברת כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה עמ' פ) שגם בזמנינו, אפילו באישה שהיא בחודש התשיעי אם הריונה תקין וגם לא הפילה בפעמים הקודמות, אין סיבה שהצום יגרום לה או לעובר נזק, אלא רק לעיתים רחוקות מאוד. וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ד פי"ד תשובה א) ה**גרי"ש אלישיב** (הל' חג בחג פכ"ה הע' 5) וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' קסו).

ר' צדקה חוצין (שו"ת צדקה ומשפט ח"א בהקדמה) תיקן בבגדאד שהמעוברות ומניקות לא יתענו בט' באב, כי ראה שמרוב החום ששורר שם היו באות לידי סכנה. וכ"כ ה**גר"י פישר** (אבן ישראל ח"ט סי' סב אות י) שאסור למעוברות לצום בט' באב. ושמעתי מהרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל שכיום הרבה מהרופאים אומרים שאישה צריכה לאכול ולשתות ביו"כ משום שירדה חולשה לעולם, והביא בשם מנהל המחלקה בשערי צדק שבכל מוצאי תשעה באב או כיפור יש הרבה יותר הפלות בגלל הצום, ועשה עבודת מחקר שבשורה התחתונה הצום גורם הרבה פעמים להפלות, ומטעם זה פסק הרב פישר להתיר לנשים לאכול בהריון מהחודש הראשון ועד האחרון, וכן הסכמת רבני הבד"ץ של העדה החרדית. ואמר הרב יעקב שיש לגשת לרופאה ולאחר הבדיקות נראה אם חייבת לצום או לא. עוד אמר, שחוות דעת של רוב ככל הרופאים שאישה בהריון לא יכולה לצום, ורק נחלקו על איזה חודש מדובר. לעומת זאת יש מהרופאים שאומרים שאישה בהריון צריכה לצום ואין בזה כל חשש.

במקרים בהם האישה מדממת, או מקיאה באופן חריג, או שיש חשש שתפיל את עוברה מותר לה לאכול כפי שהאריכו הפוסקים בכל עניין ועניין, ובכל מקרה כזה תעשה שאלת חכם. עיין

ערי"ש (תריז, ד-ו). בכל מקרה נלענ"ד שיש לאישה לנוח ולא להתאמץ גם אם בשל כך לא תלך לבית הכנסת, משום שאולי עי"כ תגרום לחילול היום הקדוש. וכ"כ ב**סב"ל** (ד"ה מתענות).

<u>סעיף ב':</u>

עוברה שהריחה ורוצה לאכול

שנינו ביומא פב.

"עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה. ת"ר עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב ומניחין לה על פיה, אם נתיישבה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמה, ואם נתיישבה דעתה מוטב ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו. ההיא עוברה דארחא אתו לקמיה דרבי אמר להו זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא"

כתב ה**רמב"ם** (ב, ט) "עוברה שהריחה לוחשין לה באזנה שיום הכפורים הוא, אם נתקררה דעתה בזכרון זה מוטב ואם לאו מאכילין אותה עד שתתישב נפשה". ולכאורה דבריו חסרים, שהרי לא מאכילים לה ישר מהאיסור אלא הקל הקל תחילה! וכבר עמד בזה מרן ה**ב"י** וכתב שלדעת הרמב"ם כל מה שאמרה הגמ' אינו אלא לעניין מאכל שאסור בעצם, אבל לעניין יו"כ מה לי אם תאכל רוטב או מהמאכל עצמו ולכן א"צ לדקדק בזה, וכן מורה סתימת המשנה שעוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, ולא חילקו כפי שחילקה הגמ' לעניין אכילת איסור, ואת דין הברייתא כתב הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (יד, יד). ומה שכתב ה**טור** שמאכילים אותה קודם הרוטב מדובר על מאכל אסור. ועי"ל שגם לדעת הרמב"ם וגם לטור א"צ להאכילה הקל הקל אלא למעט כמה שאפשר, ורוטב מועט בשיעורו לכן כתבו להאכילו קודם. גם ה**ב"ח** פירש כן את דעת הטור. וכ"פ מרן ה**שו"ע** כדברי הרמב"ם שעוברה שהריחה לוחשין לה באוזנה, ואם לא נתקררה דעתה מאכילין אותה עד שתתיישב נפשה. אמנם ה**מג"א** (סק"ב) ו**שת"ז** (סק"ד) העלו את פירושו השני של הב"י בדעת הרמב"ם, שגם ביו"כ מאכילים את המעוברת הקל הקל תחילה. וכ"פ ה**משנ"ב** (סק"ד), **שע"ה** (קיג, יא).

העיר ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פל"ט הע' יג) שכשלוחשים לה באוזנה שיו"כ היום, ייזהרו לומר לה בנחת כדי שלא תיבהל ותאמר שאינה צריכה יותר מחמת הפחד ולא מחמת יישוב דעתה. ועיין בשו"ת **שמש ומגן** (ג, לח, ז) שדי ללחוש לה שיו"כ הוא וא"צ לדרוש לה את חומרת האיסור, דלא כ**מאירי** שכתב שיש להודיע למעוברת את חומרת האיסור.

כתב הרא"ש (סי' יג) בשם הרמב"ן שמדברי **בה"ג** משמע שאפילו בסכנת עובר בלבד מחללין וא"צ דוקא סכנת המעוברת. ויש אומרים שרק אם יש סכנה למעוברת מחללין, וכתב ע"ז ה**רא"ש** שהמעוברת והעובר קשורים בסכנתם זל"ז, ואם אחד בסכנה ה"ה לשני, ולכן א"צ לדקדק היכן הסכנה כעת. ועיין **סב"ל** (ד"ה עוברה) שהאריך לחקור מי מסתכן בהרחה זו, ובנפק"מ שבכך.

עוד כתבו הראשונים שא"צ שהאישה תאמר שהיא צריכה אלא בכל מקרה שאנו רואים את פניה משתנות מאכילין אותה. וכן הביא ה**רמ"א** להלכה. ודייק ה**מגן אברהם** (סק"א) שאם אמרה צריכה אני מאכילים אותה אפילו לא השתנו פניה. הדרכי משה כתב בשם ה**אור זרוע** שצריכה האישה ליזהר מאוד מאכילת דברים האסורים משום שהמאכל משפיע על הולד.

כתבו ה**רא"ש** וה**ר"ן** שדוקא עוברה שאין לנו אומד בישוב דעתה, שכל אחת מתיישבת באופן אחר, אחת די לה ברוטב ואחת צריכה לאכול את המאכל עצמו. אבל לגבי שאר חולים מאכילים אותם ע"פ בקיאים משום שיכולים לאמוד את מידת הצורך. ו**רבנו ירוחם** כתב שמאכילים אותו פחות מכשיעור כדי שלא יצטרף לכזית בכדי אכילת פרס. וכ"כ ה**ר"ן** וה**כל בו**. וכ"פ האחרונים.

דעת ה**מטה אפרים** שגם אם נשתנו פניה צריכים ללחוש לה, וכ"ה פשט דעת ה**רמ"א** ששילב דבריו בדברי מרן, וכ"ד **מג"א** (סק"א) ו**שת"ז** (סק"ב), **שע"ה** (קיג, יא). אך ה**מאמר מרדכי** (סק"א) סובר שאם נשתנו פניה מאכילים אותה מיד, ורק אם לא נשתנו פניה לוחשים לה. וכ"פ **כה"ח** (סק"ג).

<u>סעיף ג':</u>

אדם שהריח מאכל ומתאוה לו

עוד כתב ה**רא"ש** שכל אדם שהריח מאכל ונשתנו פניו, מסוכן הוא אם לא יתנו לו ממנו, ומותר ליתן לו. דבריו ע"פ הגמ' בכתובות סא. על אנשים שראו מאכל ואם לא היו אוכלים אותו היו מסתכנים. וכ"כ ה**רמב"ם** (מאכלות אסורות יד, טו) ומרן ה**שו"ע**.

כתב ה**מגן אברהם** שאם לא השתנו פניו אין מאכילים אותו אפילו אמר שהוא צריך (בשונה ממעוברת שאם אמרה מאכילים אותה אפילו לא השתנו פניה, ואם השתנו פניה מאכילים אותה אפילו לא אמרה). אולם דעת ה**ישועות יעקב** (סק"א) שדין אדם שהריח שווה לחלוטין לדין עבורה שהריחה. ודחאו ה**משנ"ב** (סק"ו). וראה ב**ז"ר** (סק"ה) שהתלבט בהסבר דברי ה**שת"ז**. וה**חתם סופר** (שו"ת אבה"ע ח"ב סי' פב) כתב שדין זה הוא דווקא לנו, אך אם החולה עצמו מרגיש שצריך לאכול יכול לקחת בעצמו ולאכול. וכ"פ ה**משנ"ב** (סק"ו).

כתב **רבנו מנוח** (ב, ט) שמאכילים מעוברת עד שתתיישב נפשה ולא יותר, דלא אמרינן שכיון שהותר מקצת היום הותר כולו. וכ"פ ה**משנ"ב** (סק"ז), **ערי"ש** (תריז, ג). וה"ה באיש שהריח.

<u>סעיף ד':</u>

דין יולדת

כתבו הרא"ש (סי' י) והר"ן (א. ד"ה ולענין) בשם ה**רמב"ן** שיולדת תוך שלושה ימים לא תתענה כלל. משלושה ועד שבעה אם אמרה צריכה אני נותנים לה כמו לחולה. מכאן ואילך הרי היא כשאר כל אדם. וב**שאילתות** דרב אחאי (וזאת הברכה שאילתא קסז) כתב שיולדת אסורה להתענות עד שלושים יום, אך רוב הראשונים חלקו עליו. מרן ה**שו"ע** פסק כדעת רוב

הראשונים. וראה ב**ר"ח כסאר** (ב, ט) שהעיר שהרמב"ם לא הזכיר כאן כלל דיני יולדת, משום שסמך על מה שביאר בהל' שבת (פ"ב) מתי מחללים עליה שבת, ויילמד בק"ו ליו"כ.

כתב ב**תרומת הדשן** (סי' קמח) שמחשבים את השלושה ימים לפי סדר הימים ולא מעת לעת, והאשירי כתב בשם **בה"ג** שמחשבים מעת לעת. מרן ה**שו"ע** פסק כדעת תרומת הדשן.

ה**מ"ב** (ס"ק יג) הביא שיש הסוברים שמונים ימים אלו מעת לעת וכך יש להקל למעשה, וכ"כ בישועות יעקב שהמיקל בזה לא הפסיד. וכ"פ ה**גרע"י** (יבי"א ז, נג, ז. חזו"ע עמ' רצא). אך מ"מ כתב בשער הציון (ס"ק יט) שיאכילוה פחות מכשיעור.

כתב ה**מאמר מרדכי** (סק"ג) שאפילו לא ילדה, כל שאחזו אותה חבלי לידה שנקראת יולדת לעניין חילול שבת עליה, מאכילים אותה ביו"כ. וכ"כ **משנ"ב** (סק"ט), **ערי"ש** (תריז, ו).

כתבו ה**ב"ח** וה**מגן אברהם** (סק"ג) שתוך ג' ימים, אפילו אמרה שאינה צריכה מאכילים אותה. אך במקרה כזה כתבו האחרונים שיאכילוה פחות פחות מכשיעור. ואם אמרה שצריכה היא מאכילים אותה כרגיל, וכ"פ ב**שע"ה** (קיג, יד). וב**חזו"ע** (עמ' רצז) פסק שמדברי מרן משמע שבכל מקרה מאכילים אותה פחות מכשיעור, וכ"כ ב**ערי"ש** (תריז, ז). וב**משנ"ב** (סק"י) הביא את ב' הדעות.

הביאור הלכה (ד"ה יולדת) כתב בשם ה**שדי חמד** דהמפלת ג"כ דינה כיולדת, היינו דווקא לאחר 40 יום מיצירת הולד.

ומאימתי במהלך הלידה מונים זמנים אלו: ב**מ"ב** (של, יא) כתב שמונים מגמר הלידה. ולמעשה כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' רצד) שמניין הימים הללו הוא מעת הלידה ממש ולא מזמן ששותת דם או אחזוה צירי לידה. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (תורת היולדת פל"ה הע' א) וה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה ו, ג).

סימן תרי"ח - דיני חולה

<u>סעיף א':</u>

היחס בין דברי החולה לרופא

שנינו ביומא פב.

"חולה מאכילין אותו על פי בקיאין, ואם אין שם בקיאין - מאכילין אותו על פי עצמו, עד שיאמר די. אמר רבי ינאי: חולה אומר צריך, ורופא אומר אינו צריך - שומעין לחולה, מאי טעמא - לב יודע מרת נפשו. פשיטא! מהו דתימא: רופא קים ליה טפי, קא משמע לן. רופא אומר צריך וחולה אומר אינו צריך - שומעין לרופא. מאי טעמא - תונבא הוא דנקיט ליה"

כתב ה**ראי"ש** (סי' יג) בשם התוספות שמה שאומר החולה 'צריך אני' היינו שאומר שהוא ירא שאם לא יאכל שיכביד ויהיה מסוכן למות. ויש ספרים שע"פ גירסתם משמע שרק בספק מיתה מאכילים אותו, וכתב הרא"ש שזוהי חומרא גדולה שהרי אין הרופאים אומרים שאם לא יאכל שמא ימות, אלא מצבו יחמיר. כדעת המחמירים סובר **ר"י**, וכ"נ מדברי ה**רמב"ם** (ב, ח) שכתב ש'חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביום הכיפורים... משמע מדבריו שרק אם יש סכנה מותר להאכילו ולא רק כשאינו חש בטוב. <u>אך</u> **ר"ת** הורה הלכה למעשה להיתר, משום שהחולה יודע שהיום יו"כ ואעפ"כ אומר שצריך הוא מאכילים אותו.

וקשה לי, הרי בתחילה הגמ' כותבת שאם אין שם רופא מאכילים אותו ע"פ עצמו, ומשמע שאם היה רופא לא היו מאכילים ע"פ החולה. ולאחר מכן מובא שאם החולה אומר שצריך והרופא אומר שאינו צריך שומעים לחולה?! וכן הקשה ה**ב"י**, ותירץ שאם אין שם רופא מאכילים אותו ע"פ, קאי ארישא, והיינו שמאכילים ע"פ הרופא אפילו החולה לא אומר כלום, ואם החולה אומר מקשיבים לו אפילו כנגד הרופא.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה את דברי הגמ' ע"פ ר"ת: חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר: אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות. אפילו אם החולה אומר: אינו צריך, שומעים לרופא (אפילו החולה הוא רופא בקי. **פמ"ג**); ואם החולה אומר: צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים: אינו צריך, שומעים לחולה.

כדעת מרן הסובר שאין צריך סכנה בדווקא פסקו ה**ב"ח**, **מגן אברהם** (סק"ב) ה**לבוש** ועוד. <u>מנגד</u>, דעת ה**ט"ז** שמדובר דווקא על חולה שיש בו סכנה.

נחלקו האחרונים מה הדין כאשר החולה מבקש מאכל מסויים והרופא טוען שמאכל זה רק יזיק לבריאותו [ולא רק שאינו נצרך לאכול]: דעת ה**רדב"ז** (ח"ד סי' א'קלח) שאפילו בהכי מקשיבים לחולה. וכ"פ **מג"א** (סק"ג) ו**שת"ז** (סק"ו). <u>אך</u> דעת **ערוה"ש** (ס"ה) לדייק מהגמ' והפוסקים שרק אם הרופאים אומרים שאינו צריך אנו מקשיבים לחולה, אך אם אומרים הרופאים שגם יזיק, אין להקשיב לחולה ושומעים לרופא. וכ"כ ה**גר"ח כסאר** (ב, ח).

ומי נחשב לבקי? **רבנו מנוח** כתב שהוא הבקי באותו מקום. ובהלכות שבת (שכח, י) הביא ה**שו"ע** שיש מי שאומר שכל אדם בחזקת בקיא קצת לעניין ספק נפשות, וה**רמ"א** כתב שי"א שהוא דווקא ברופא ישראל, אבל בגוי אינו נאמן עד שיהא בקי, וה"ה הכא. וכתב ה**דרכי משה** שביולדת לכו"ע מאמינים לנשים כיון שהן בקיאות בזה. וראה ב**גר"י קאפח** (פ"ב אות יז) שדייק מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שהגדרת מומחה היא מי שהתפרסם בקרב הציבור הנבון כבקי ברפואה.

דעת ה**מאירי** שלעניין חילול שבת אם החולה יתחזק מחמת המעשים שנעשה עבורו וכך סיכויי החלמתו יגדלו, מותר לחלל עליו השבת. וכתב בספר **מועדים וזמנים** (א, ס) שה"ה לגבי יו"כ, אם ע"י האכילה סיכויי החלמתו יגדלו מותר לו לאכול ביו"כ שגם זה בכלל פיקוח נפש.

לגבי נאמנות רופא גוי, דעת **רש"י** שגוי יכול להכריע במחלוקת הפוסקים, אך לא מובא בדבריו שהגוי נאמן מצד עצמו ללא הצטרפות של דעה נוספת. <u>לעומתו</u> דעת **ריב"א** שמשום סכנת נפשות מועיל גם גוי יחיד. וכ"פ ה**שו"ע**.

כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה חולה) שצריך עיון רב אם אפשר לסמוך על רופאי ישראל החשודים לעבור על ד"ת ולחלל שבת וגם אינם מתענים. וביארו ה**גרי"ש אלישיב** (תורת היולדת פ"נ הע' א) וה**גר"נ קרליץ** (שבת ח"ד עמ' רנב) שכוונתו היא שלכתחילה יש להתייעץ עם רופא שומר מצוות, אבל אם אין שם רופא אחר שומר מצוות חייבים לשמוע לו כי דעתו מחשיבה את הדבר כספק פיקוח נפש. וכ"ד ה**גרע"י** (חזו"ע עמ' רפח. טהרת הבית ח"א עמ' רסד).

<u>סעיף ב':</u>

☙ מחלוקת רופאים

נחלקו הראשונים מהו המדד הקובע: **א.** כתב הרמב"ן שיש אומרים מדקתני 'מאכילין אותו ע"פ בקיאין' משמע שאם יש רופא אחד מומחה ומוחזק בבקיאות, וכנגדו רופאים שאינם חכמים ומומחים כ"כ, הולכים אחר הבקיאות לעולם. ואם שווים בבקיאות הולכים בתר מניין. ואם ספק, אזלינן לקולא. וכ"ד ה**ר"ן** (ד: ד"ה ומדקתני). **ב.** ה**רמב"ן** דחה סברא זו, שהרי לא מצאנו בסנהדרין שהולכים אחר רוב חכמה אלא אחר רוב מניין. אך אם מניין הרופאים שווה הולכים אחר החוכמה והבקיאות, כדאשכחן בע"ז (ז.) שבמחלוקת חכמים הולכים אחר הגדול בחכמה. ואע"פ שלא מצינו הלכה זו בסנהדרין, שם הדין שונה משום שבסנהדרין כולם צריכים להכרעת הדין ובעיקרון הכרעת הדין הייתה צריכה להיות ע"פ כל הדיינים, אך ישנו כלל של 'אחרי רבים'. אבל בשאלה ששואלים חכם אין מקשיבים לחכם הקטן בפני החכם הגדול ודעתו בטלה. אך אחד בקי כנגד שנים שומעים לשנים, שהרי בסופו של דבר כולם רופאים שיודעים. ורק אם הוא מופלג בחכמה מקשיבים לאחד אפילו כנגד שנים להחמיר, והחומרא כאן היא להאכילו כדי שירגיש טוב. נמצא שלדעת הרמב"ן הולכים גם אחר בקיאות וגם אחר הרוב לחומרא, היינו להאכילו.

ה**רמב"ם** (ב, ח) כתב "אמר החולה איני צריך והרופא אומר צריך מאכילין אותו על פיו, והוא שיהיה רופא בקי. מקצת הרופאין אומרין צריך ומקצתן אומרין אינו צריך הולכין אחר הרוב או אחר הבקיאין". וכתב ה**מ"מ** שדעת הרמב"ם שרק אם שוים במניין הולכים אחר הבקיאים אך בעיקרון אזלינן בתר הרוב, ומ"ש הרמב"ן לגבי מופלג בחכמה וכו' אין כן דעת הרמב"ם. אך ה**טור** וה**דרכי משה** כתבו שדעת הרמב"ם כר"ן שהולכים אחר הבקיאים. ודעתם להלכה היא שאין הולכים אחר הבקיאות כלל. הסבר שלישי ברמב"ם נוקט ה**גר"ח כסאר** (שם) הסובר שבקיאות קודמת למניין, ורק אם שווים בחכמה הולכים בתר מניין.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הרמב"ן להלכה: רופא אחד אומר: צריך, ורופא אחד אומר: אינו צריך, מאכילין אותו. וה**רמ"א** הביא את דעת הטור: והוא הדין לשנים נגד שנים, ואפילו קצתן יותר בקיאין מקצתן. אבל ה**ב"ח** פסק כדעת הרמב"ם כפי שהסבירו המגיד, שכשהם שוים הולכים אחר הבקיאים. וכ"ד ה**מגן אברהם** (סק"ה) וה**אליה רבה**. אך ה**מאמר מרדכי** הצריך עיון למעשה אפילו במניין שווה ממש מאחר שכבר פסק הרמ"א להלכה.

כתב ה**מ"ב** (סק"ו) שאפילו גוי או אישה יכולים להכחיש את הרופא שאומר שאינו צריך, משום ספק נפשות להקל. ודווקא אם הרופא אינו בקי, אבל אם הוא בקי אינם יכולים להכחישו.

סעיף ג':

☙ מחלוקת בין הרופא/ים לחולה

שנינו ביומא פג.

"תנן: חולה מאכילין אותו על פי בקיאין. על פי בקיאין - אין, על פי עצמו - לא. על פי בקיאין - אין, על פי בקי אחד - לא! - הכא במאי עסקינן - דאמר לא צריכנא. וליספו ליה על פי בקי! לא צריכא, דאיכא אחרינא בהדיה, דאמר: לא צריך"

ואף אם החולה אינו אומר כלום ורופא אחד אומר שצריך, ושנים אומרים אינו צריך לא יתנו לו עד שיהיו שנים כנגד שנים. מרן ה**שו"ע** פסק דברים אלו להלכה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ה) שאם אחד מופלג בחכמה חוששים לדבריו להאכיל את החולה אפילו כנגד שנים האומרים שאינו צריך. אבל אם המופלג אומר שאינו צריך, שומעים לרוב האומרים שצריך (מ"ב סק"י). וכ"פ ה**שת"ז** (סק"י).

סעיף ד':

☙ שנים כנגד מאה

עוד שנינו שם:

"מאכילין אותו על פי בקיאין. פשיטא! ספק נפשות הוא וספק נפשות להקל! לא צריכא דאיכא תרי אחריני בהדיה, דאמרי: לא צריך. ואף על גב דאמר רב ספרא: תרי כמאה, ומאה כתרי - הני מילי לענין עדות, אבל לענין אומדנא - בתר דעות אזלינן. והני מילי לענין אומדנא דממונא, אבל הכא -

ספק נפשות הוא. והא מדקתני סיפא: ואם אין שם בקיאין - מאכילין אותו על פי עצמו, מכלל דרישא דאמר צריך! חסורי מיחסרא והכי קתני: במה דברים אמורים - דאמר לא צריך אני, אבל אמר צריך אני - אין שם בקיאין תרי אלא חד דאמר לא צריך - מאכילין אותו על פי עצמו. מר בר רב אשי אמר: כל היכא דאמר צריך אני אפילו איכא מאה דאמרי לא צריך - לדידיה שמעינן, שנאמר לב יודע מרת נפשו. תנן: אם אין שם בקיאין - מאכילין אותו על פי עצמו. טעמא - דליכא בקיאין, הא איכא בקיאין - לא! הכי קאמר: במה דברים אמורים - דאמר לא צריך אני, אבל אמר צריך אני - אין שם בקיאין כלל מאכילין אותו על פי עצמו, שנאמר לב יודע מרת נפשו"

ופסק ה**רא"ש** (סי' יג) הלכה כמר בר רב אשי דבתראה הוא, וכן מובא בתשובת הגאונים. ולכן הכלל הוא שתמיד שומעים לחולה להקל לא משנה מי יהא בדעה כנגדו. וכ"ד ה**רמב"ן**, ה**רי"ף** ועוד. וכ"פ ה**שו"ע**.

<u>מנגד</u>, ב**שאילתות** דרב אחאי (שמות לח) כתב דאזלינן בתר רוב דעות אפילו באומדנא דחולה. וכ"ד **רש"י** (פד: ד"ה אבל) וה**סמ"ק**. אף ה**רמב"ם** (ב, ח) כתב שהולכים בתר רוב דעות וכן פירשו המגיד. אבל הר"ן כתב שדעת הרמב"ם שאין הולכים באומדנא דחולה אחר הרוב. ועיין **ב"ח** (סס"ז) שהגיה דברי הר"ן.

כתב ה**טור** דה"ה אם החולה ורופא אחד עמו אומרים: צריך, אף על פי שמאה רופאים אומרים: אינו צריך, מאכילין אותו, ותמה ה**ב"י** מדוע הוצרך הטור לומר שאם החולה והרופא עומדים בדעה אחת שומעים לו, הרי גם אם החולה עומד לבד בדעתו שצריך לאכול שומעים לו! והביא בשם **מהר"י אבוהב** שלא נטעה לחשוש שהחולה אומר שהוא צריך כיון שגם הרופא אומר כן ולא משום ש'לב יודע... ' קמ"ל ששומעים גם בכה"ג לחולה. ה**רמ"א** הביא דבריו. ועיין בדברי ה**ט"ז** (סק"ו) שכתב לתרץ דברי הטור, דאין מועיל אמירת החולה באומרו 'צריך אני' אלא אחר שהוא שואל לאכול, דאז בודאי ברור לו חולי שלו ונאמן אפי' נגד ק'. אבל אם הוא אין שואל כלום אלא כששואלין אותו אומר צריך אני זה לא מהני כ"כ אלא הוה כאלו אומר דבר זה רופא אחר דהיינו מצד אומדן שלו אומר כן, ואז אינו נאמן טפי מרופא א' ואינו נאמן נגד שנים, ע"כ צריך כאן א' עמו דאז נחשב כאלו היו כאן שני רופאים ונאמן אפי' נגד ק'.

<u>סעיף ה':</u>

☙ החולה מסופק או שאומר איני צריך

ב**ירושלמי** (ח, ד) מובא "חולה אומר יכולני לצום ורופא אומר איני יודע. ר' אבהו בשם ר' יוחנן נעשה ספק נפשות וספק נפשות להקל". ה**רא"ש** (סי' יג) וה**ר"ן** (ד: ד"ה ירושלמי) הביאו דברי הירושלמי הנ"ל. וכתב ה**רמב"ן** דהנ"מ בחולה שאמר שיכול הוא לצום דשכיח ביה תונבא, לכן מקלים לו. אבל אם הרופא אמר שיכול לצום והחולה אמר איני יודע שומעים לרופא, שאמירת 'איני יודע' של החולה אינה מעלה או מורידה, שהרי מהיכן הוא יודע מה מצבו הבריאותי, לכן שומעים לרופא. מרן ה**שו"ע** פסק דבריהם להלכה.

כתב ה**ט"ז** (סק"ז) שההבדל בין סעיף זה לסעיף הבא שאם הרופא אומר שאינו מכיר אין חשיבות לדבריו, ובסעיף זה אפילו אם אומר שאינו יודע או מסופק מחשיבים את דעתו. משום שבסעיף זה הרופא מכיר את החולי רק שמסופק אם יסתכן החולה.

עוד כתב ה**ט"ז** שאפילו אם החולה הוא רופא ומסופק ואומר איני יודע, אף שרופא אחר אומר אינו צריך מאכילין אותו. וה**אליה רבה** מפקפק ע"ז, משום שאפשר שמחמת החולי אין החולה מבין על עצמו. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טו) שהכל תלוי במהות המחלה, ואם המחלה גורמת לו לאִי צלילות יש מקום לדברי האליה רבה.

<u>סעיף ו':</u>

הרופא אינו מכיר החולי

כתב **רבנו ירוחם** שאם הרופא אומר שאינו מכיר חולי זה, דעתו אינה מעלה ואינה מורידה, והרי הוא ככל אדם. וכ"פ ה**שו"ע**.

אדם שהסובבים אותו אומרים שנראה חלוש מאוד וצריך הוא לאכול, שאם לא יכבד עליו החולי. לדעת ה**איסור והיתר** מותר להאכילו. וה**מהרי"ל** חולק ולדעתו רק ע"פ רופא אפשר להתיר להאכילו, או לגבי יולדת. ה**רמ"א** פסק כדעת האיסור והיתר.

<u>סעיף ז':</u>

אכילה בשיעורין

לכאורה חולה שהתירו לו לאכול ביו"כ מותר לו לשתות ולאכול כרגיל את הכמות הצריכה לו. ובגמ' ביומא לא מצינו סייג אם חולה צריך לאכול פחות מכשיעור וכיוצ"ב. וכפי שמצינו לעניין עוברה שהריחה שמאכילים אותה עד שתשיב נפשה, וכן לגבי מי שאחזו בולמוס. אך עדיין יש לחלק, דשמא דווקא בהם התירו שהסכנה היא מהירה ומיידית, בשונה מחולה או יולדת שבתבונה מוקדמת אפשר לה לאכול מעט מעט.

שנינו בכריתות יג. לגבי אכילת מאכלים טמאים, שאם אכל כזית מאכל טמא בזמן כדי אכילת פרס - נטמא.

> "התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור, מפני הסכנה. מפני הסכנה, אפילו טובא נמי תיכול! אמר רב פפא, הכי קתני: הותרו לה לעוברה פחות מכשיעור אפילו טובא מפני הסכנה"

היינו מותר לאכול הרבה, אך בכל פעם מעט. וביאר ה**רמב"ן** שמאכילים אותה מעט מעט כדי שלא יצטרף כזית בכדי אכילת פרס, וכ"פ **בה"ג**. וחידש שגם חולה מסוכן צריך לאכול פחות מכשיעור ביו"כ. וכ"כ **רא"ש** (סי' יג), **ר"ן** (ג. ד, ה מתני') **מ"מ טור** ועוד. וכ"פ ה**שו"ע**. **ערוך השולחן** (סט"ו), **יביע אומר** (ב, לא) ועוד.

ה**רא"ש** (שם) העתיק את דברי הרמב"ן לעיל וכתב שנ"ל שאין עושים כן לחולה אלא ע"פ רופא שיאמר שמספיק לו לאכול בשיעורין, וה"ה לגבי מעוברת. גם ב**הג"מ** (פ"ב אות ה) כתב שטוב

להאכילו מעט מעט שלא יהא ככותבת בכדי אכילת פרס, ויש להיזהר שלא יפשעו בנפשם שאם לא יוכל לסבול כך יאכילוהו בהדיא.

ה**רמב"ם** (ב, ח) כלל לא הביא את הדין של אכילה בשיעורים. גם ה**רי"ף** לא הזכיר הלכה זו. וכתב ה**נצי"ב** (העמק שאלה קסז, יז, עמ' שז) שלדעת הרי"ף והרמב"ם אין דין אכילה לשיעורים לחולה מסוכן ביו"כ, ותמה על השו"ע שלא הזכיר את דבריהם ונמשך אחר דעת הרמב"ן. ע"פ הנ"ל כתב ה**אור שמח** (מאכלות אסורות יד, יד. שביתת עשור ב, ה) שחולה אוכל ביו"כ כשיעור הצריך לו וכהרגלו. וכ"כ ה**גרי"ז הלוי** (שביתת עשור שם) בשם אביו ר"ח מבריסק, דכיון שהוא חולה הרי יוה"כ נדחה לו לכל המועיל יותר לרפואתו, ודברי השו"ע קיימי רק על חולה שאין בו סכנה, ואפשר למנוע את הכבדת חוליו ע"י אכילה בשיעורים. גם מרן **הרב קוק** (נפש הראיה עמ' יג) כתב שיש מקום לומר שדקדוק השיעורים אינו אלא לחשאיב"ס, אבל בחולה שיש בו סכנה י"ל דכל זה בכלל צרכיו, אמנם כתב שמדברי הפוסקים נראה שאין חילוק בזה, ושמא טעם הדבר משום שהכל חולים אצל אכילה, ולכן אין מקלים כי אם במקום שהוא ממש חשש סכנה, וצ"ע. ועיין ב**חזו"ע** (עמ' רצט-שו) שהאריך להוכיח כפסק השו"ע.

למעשה כפי שכתבנו לעיל דעת רוב הפוסקים להחמיר כשו"ע. אך מצאנו שבמקומות צורך מקלים. דעת ה**גרי"ש אלישיב** (הלכות חג בחג עמ' תטז הע' 33) שלמעשה נותנים לחולה פחות פחות מכשיעור, אולם דעת הפוסקים לעיל מצטרפת להתיר בכל חשש קטן אחר, אם סגי ליה לחולה בזה או במקום ספק בשיעור עצמו וכד'. גם בשו"ת **יביע אומר** (ב, לא, י) צירף את דעתם להקל לחולה שיש בו סכנה לשתות בהפסקות קצרות מאוד. בצירוף הדעות ששיעור השתיה הוא כדי רביעית.

כתב ה**ר"ן** שכל שהאכילוהו שני שלישי ביצה בינונית אין כאן איסור כרת ומלקות, וצריך שישהה בין אכילה לאכילה כשיעור ארבע ביצים, לחוש לדעת רש"י. ולענין שתיה כיון ששיעורה הוא כדי שיסלקנו לצד אחד ויראה מלוא לוגמיו, הכל לפי מה שהוא אדם. וטוב לבדוק בחולה עצמו כמה הוא. וכ"פ ה**שו"ע**.

שיעור זה כתב ב**שיעורין של תורה** (שיעורי המצוות אות כא) שהוא בנפח של עד 30 סמ"ק, וה**גר"ח נאה** (שיעורי תורה סי' ג ס"ק יא) כתב שאם לדעת הרופא צריך החולה לאכול יותר מ 30 סמ"ק בבת אחת, יתנו לו עד 38, ואם גם זה אינו מספיק לו יתנו לו 48 סמ"ק.

☙ מהו שיעור ההפסקה

השו"ע הזכיר שהכל לפי מה שהוא אדם. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק כא) שיש לחולה לבדוק מערב יו"כ, דהיינו שיכניס משקים לתוך פיו ויפלטם לתוך כלי, ויבדוק מהו הזמן שלוקח לו לאכול שיעור ארבע ביצים וכשיעור הזה ישהה בין אכילה לאכילה ובין שתיה לשתיה. ומשמע מדבריו שמחשבים לפי אכילת החולה, ובספר **שיעורי תורה** (עמ' רז) תמה על דבריו, שהרי משערים באדם בינוני ובאכילה בינונית, ואין משערים לפי האדם עצמו, וכ"כ ה**מנחת חינוך** (שיג, ד). ובאמת כמה אחרונים כתבו להגיה דברי המ"ב ושאין כוונתו לשער באמת באדם עצמו.

ה**חתם סופר** (ו, טז) כתב ששיעור ההפסק בין אכילה לאכילה צריך להיות 9 דקות, שזהו שיעור אכילת פרס. בשו"ת **אגרות משה** (ד, מא) כתב שכשהחולה מצטער לחכות 9 דקות יכול להמתין מחצית מזמן זה. והוסיף שלאחר שראה דברי המרחשת שהשיעור הוא 3 דקות מסתבר כמותו. וה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ה אורחות הלכה הע' 26) הורה שלכתחילה יש להמתין שיעור 9 דקות, ובמידת הצורך יש להקל עד 5 או 6 דקות. ה**ערוך השולחן** (סי"ד) כתב שהשיעור הוא 6 או 7 דקות. ו**כה"ח** (אות מג) כתב שלפי שיעור ארבע ביצים הוא 7 דקות, ולפי שיעור שלוש ביצים הוא 5 דקות. ולמעשה יש להמתין 9 דקות ואם אינו יכול אז 7 דקות. וב**חזון עובדיה** (עמ' רצז) כתב שנוהגים לעשות הפסקה של 10 דקות בין אכילה לאכילה.

☙ הנאה מרובה

כתב ה**אור שמח** (פי"ד מהל' מאכלות אסורות הי"ד) שאיסור אכילה תלוי בכמות של ככותבת, ובשביל להתחייב צריך שירבה בשיעור הכמותי ולא באיכות השיעור, משום שאיסור אכילה ביו"כ הוא איסור בכמות מסויימת. בשונה מאיסורי הנאה שריבוי ההנאה בהם מגדילה את האיסור. וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ו דבר הלכה יג) שיכול לשתות מיץ וכד', אף אם יכול להסתפק במים, ואף רצוי לאכול דברים מזינים כי אז יש תועלת מרובה יותר מהאכילה. ודעת ה**גרי"ש אלישיב** (הלכות חג בחג עמ' תכא) שאם הוא חולה שיש בו סכנה יאכל כדרכו משום שהוא מצרכי אכילתו ואינו צריך לשנות. אך חשאיב"ס צריך למעט הנאתו ככל האפשר.

<u>מאידך</u>, בשו"ת **עמודי אור** (סי' ל אות ט) כתב שכל חולה שיש בו סכנה שאוכל איסור צריך למעט הנאתו, כי אף שאנוס על עצם האכילה אינו אנוס על איכות האכילה, והרי גם המאכל שהנאתו פחותה ימנע ממנו את הסכנה.

ולגבי אכילת ממתקים ביו"כ, שאינו אוכל אותם לתזונה אלא להנאה בלבד, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה שם ס"ז) שאסור אף ליולדת או לחולה, שצריך לאכול כדרכו ובלא שיעורים.

<u>סעיף ח':</u>

☙ שתיה בשיעורין

כתב ה**ר"ן** שישקו את החולה פחות מהשיעור אותו בדקו שממלא מלא לוגמיו, ואין צריך לשתות דוקא פחות מרביעית. ושיעור השהייה בין שתיה לשתיה, לדעת ה**רמב"ם** (ש"ע ב, ד. תרומות י, ג) הוא שיעור שתיית רביעית, ויש להחמיר כדעת ה**ראב"ד** (תרומות שם) שחושש להא דכריתות יג. שהשיעור הוא כדי אכילת פרס. אבל בין אכילה לשתיה א"צ לשהות כלל, שהרי האכילה והשתיה אינם מצטרפים. ואם אמדוהו הרופאים שהשיעורים הנ"ל לא מספיקים לו מאכילים אותו כל צרכו.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי הר"ן הנ"ל להלכה. וה**ב"ח** כתב שנוהגים כמהרי"ל לתת לפני החולה מאכל ואומרים לו יו"כ הוא, ואם יאכל הרשות בידו. וכן ביולדת לאחר ג' או ז'. וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק כד).

וב**שיעורין של תורה** (שיעורי המצוות אות כג) כתב שבכמות של 40 סמ"ק משקה בודאי שאין כמלוא לוגמיו של אדם בנוני. ודעת ה**גר"ח נאה** (שיעורי תורה סי' ג ס"ק יא) שעד 42 סמ"ק זהו פחות ממלא לוגמיו של אדם בנוני. ודעת ה**גרי"ש אלישיב** (הלכות חג בחג עמ' תיד הע' 27) שיש להחמיר ולא לשתות יותר מ 37 סמ"ק. וב**חזון עובדיה** (עמ' רצז) כתב שהוא כ 40 גרם לאדם בנוני. וכ"כ ב**אור לציון** (ח"ג מבוא ענף א אות כו).

והאם יש לחלק בין סוגי השתיות, לדוגמא: שתיה קרה או חמה. ה**מנחת חינוך** כתב שגם בשתיית משקה חם יש לשער לפי הזמן שלוקח לשתותו, שהרי שוהה יותר זמן בשתייתו. ודעת ה**גרי"ש אלישיב** (הל' חג בחג פכ"ב הע' 25) שלא נוהגים להחמיר בזה ולחלק בין סוגי המשקים.

כתב בשו"ת **בנין ציון** (סימן לד. הובא בביה"ל ד"ה ואם) דבכל אכילה ואכילה אף אם הותר לו לאכול פעם אחת יותר מכשיעור, באכילה שניה אם די לו בפחות, והוא אוכל כשיעור חייב כרת. לכן צריך לשער בכל אכילה ואכילה אם די לו בפחות, וצריך לזה זריזות ובקיאות.

<u>סעיף ט':</u>

מי שאחזו בולמוס

שנינו ביומא פג.

> "מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו אפילו דברים טמאים, עד שיאורו עיניו. תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו הקל הקל"

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה. והוסיף ה**רמ"א** שאם צריך לבשר ויש כאן בהמה שצריכין לשוחטה ובשר נבלה מוכנת, מובא בהלכות שבת (שכח, יד) ששוחטים לו. ורק אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר, והנבילה מוכנת מיד והשחיטה מתאחרת לו, מאכילין אותו הנבילה.

כתב בשו"ת **אגרות משה** (ד, קכא) שכל שינוי חריג אצל האדם ביו"כ, כגון שמראה פניו השתנה או שהתעלף, הוא בכלל זה.

<u>סעיף י':</u>

האוכל ביו"כ לעניין ברהמ"ז

בברכות מה. שנינו שהאוכל טבל אין מזמנים עליו, בהסבר המשנה נחלקו הראשונים: דעת ה**רמב"ם** (ברכות א, יט) שהאוכל טבל אינו מברך כלל, דבוצע ברך ניאץ ה'. ל**ראב"ד** מברך כיון שנהנה, אלא שלא מזמנים עליו, כיון שלזימון צריך קביעות ובאכילה כזו חסרה קביעות.

לגבי חולה האוכל ביו"כ כתב ה**רשב"א** דכיון שאסור לאכול ביום זה דינו שווה לאוכל טבל. ולדעת ה**רא"ש** חולה האוכל ביו"כ ויש בכוחו לברך ברכת המזון צריך שיאמר יעלה ויבוא. שהרי הוא אוכל בהיתר ויש באכילה זו מצוה ולכן בשבילו דין יו"כ כשאר יו"ט שצריך להזכיר בו יעלה ויבוא. וכ"כ ה**הגה"מ** ותשובת ה**ר"מ**. וכ"פ ה**שו"ע**. והמגן אברהם הביא בשם **ר' אביגדור כ"ץ** שאסור להזכיר יעלה ויבוא בברהמ"ז כיון שרק הפיקוח נפש מתיר לו לאכול, והוה לדידיה כחול.

וכ"ד ה**ט"ז** (סק"י) ששב ואל תעשה עדיף כאן, כיון שאין היום גורם את ברהמ"ז, כמו שלעניין תפילת ערבית אמרה הגמ' שאם אין היום גורם לא היינו צריכים להזכיר מעין המאורע, אלמלא היו חכמים מתקנים זאת. ואף המג"א סובר כן מעיקר הדין אלא שכתב שאין לפסוק כנגד הטור בזה. ובדעת **מהרי"ץ** (סדר ת"ב דף ב.) הדברים אינם ברורים, כיון שלעניין ת"ב פסק כדעת שבה"ל שאין להזכיר ת"ב בברכהמ"ז, ולפי טעמו ה"ה ביוה"כ. מאידך, לא העיר כלום בסדר יוה"כ, וגם שם לא הזכיר שחולק על מרן כאן. לכן כתבו בדעתו (שע"ה קיג, הע' לב. סב"ל ד"ה צריך) שפוסק כשו"ע כאן, ע"ש.

ה**מ"ב** (ס"ק כח) הביא בשם המטה אפרים דה"ה לקטנים ויולדת האוכלים ביו"כ.

כתב **כנסת הגדולה** שצריך לבצוע בסעודתו על שני ככרות. וה**מגן אברהם** (סק"י) כתב שאינו צריך, שהרי לא תקנו כן ביו"כ. שתקנת לחם משנה הוא זכר למן שהיה יורד פי שנים בערב שבת, ובערב יו"כ לא היה יורד פי שנים כי לא הוצרכו למן ביו"כ בגלל הצום. ולמעשה כתב **כה"ח** (אות ס) בשם היעב"ץ שאם יש לו לחם משנה נכון לבצוע עליהם.

☙ קידוש ביום כיפור

כתב ה**מגן אברהם** שאין לו לקדש משום חשש ברכה לבטלה. וכ"ד ה**חיי אדם** וה**גר"ז**. אך **ר' עקיבא איגר** (סק"ג) הביא בשם הנזירות שמשון שתמה ע"כ, שהרי החולה מן הסתם אוכל רק ביום, כי בלילה אינו צריך בגלל הסעודה המפסקת, וא"כ אין כאן ברכה לבטלה. וב**טהרת השולחן** (הובא בילקוט מפרשים של מכון ירושלים) תירץ, שכיון שלא קידש בלילה צריך להזכיר את ברכת היום בקידוש זה. וב**חזון עובדיה** (עמ' שז) כתב שלא צריך לעשות קידוש, משום שמעולם לא תקנו קידוש ביו"כ, שהוא יום תענית לכל ישראל. וכ"פ ב**שע"ה** (קיג, יח).

ובחידושי **רעק"א** כתב שביו"כ שחל בשבת ודאי צריך החולה לעשות קידוש על היין שאין קידוש אלא במקום סעודה. ועיין ב**אגרות משה** (חו"מ א, לט) שנשאר בצ"ע על רעק"א הנ"ל, כיון שהטעם דצריך במקום סעודה הוא משום קרא דוקראת לשבת עונג, או כטעם שני של הרשב"ם דסברא היא מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע. ושני הטעמים לא שייכי בשבת שחל ביו"כ. ולכן ברור לדעתו שאין בו דין דקידוש במקום סעודה לא מדאורייתא ולא מדרבנן ויוצא ממילא בקידוש דתפלה. גם ה**או"ש** (הל' עבודת יוה"כ ד, א) דחה זאת מטעם שקדושת יוה"כ חלה גם על שבת, ולכן קדושת שבת זו היא שלא לאכול בו.

וכיון שאין עושים קידוש ביו"כ, כתב בהגהות **חתם סופר** (סי' רע"א, על מג"א א) שביו"כ שאין בו קידוש על הכוס, כשמזכיר בתפילת ערבית בין בחול בין בשבת את עניין היום צריך לכוון לצאת י"ח קידוש. וכ"ד ה**גרי"ח זוננפלד** (זכרון יהודה ב, רכג) לעניין יו"כ שחל בשבת, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' ער). ובשו"ת **הר צבי** (א, קנה) כתב שאף שלכתחילה טוב לכוון בפירוש, בדיעבד יוצא אף אם לא כיוון, כי האמירה עצמה מוכיחה שרוצה לקדש את היום.

סימן תרי"ט - סדר ליל יו"כ

<u>סעיף א':</u>

כל נדרי

כתב ה**מרדכי** (יומא סי' תשכה) נכנסין לבית הכנסת ומתירין חרם להתפלל עם כל איש שעבר על גזירת הקהל אפילו אינו מבקש שיתירו לו, דאמר רבי שמעון חסידא (כריתות ו:) כל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית. וכ"כ ה**כל בו** (סו"ס סח לג ע"ג) בשם הר"מ קודם שיאמרו 'כל נדרי' אומר "בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה אנו מתירין להתפלל עם העבריינים".

כתב הטור שאומרים כל נדרי ואסרי וכו' די נדרנא ודי אשתבענא ודאחרימנא מיוה"כ שעבר עד יוה"כ הזה שמכוונין להתיר הנדרים החרמות והשבועות. והוקשה ל**ר"ת** (תוס' נדרים כג: ד"ה ואת) **א.** כיצד אפשר להתיר כך נדרים? הרי בהתרה צריך שלושה הדיוטות או יחיד מומחה. **ב.** וכן אין החכם מתיר הנדר בלא חרטה. **ג.** וכן הרי קי"ל שצריך לפרט את הנדר. **ד.** ועוד כיצד מתיר החזן נדרי עצמו? והנהיג לומר מיוה"כ זה עד יוה"כ הבא עלינו. וכן הנהיג לומר די נדירנא ודמישתבענא. שמשמעותו מה שהוא עתיד לידור. וכתב הרא"ש (סי' כח) שהטעם שאומרים ג' פעמים הנוסח לדעת ר"ת אפילו שהוא לא התרת נדרים, משום שכל דברי חכמים ג' פעמים, כמו בקצירת העומר שאומר מגל זו, אקצור וכו'. וכתב ה**טו"ז** (סק"ב) שמנהגם כר"ת משום שא"א לבטל נדר משום יראת העונש, וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ב). <u>אך</u> ה**רא"ש** (שם) כתב שנראה כמנהג הקדמונים שהלשון הוא לשעבר. ויישב את דברי ר"ת: לגבי החרטה קי"ל שכל מי שעבר על נדרו הוא מתחרט כדי להינצל מהעונש. ולגבי הצורך בשלושה הדיוטות, הרי כל הקהל אומרים אותו. ופירוט הנדר צריך להיות רק לפני החכם שמתיר אולי נדר על מצווה. וכ"כ ה**מרדכי** (סי' תשכו) וע"ש שיישב את שאר קושיות ר"ת. אמנם כבר פשט המנהג לומר נוסח 'כל נדרי' גם לשעבר וגם לעתיד כדי לצאת יד"ח אליבא דכו"ע, כ"כ ה**רדב"ז** (ח"ד סי' לג), **חזו"ע** (עמ' רסה), **מהרי"ץ** (ע"ח פג:), ה**גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"ג פ"כ סי' ה-ו), **ערי"ש** (תריט, ח), ה**גרי"מ טיקוצ'ינסקי** (ארץ ישראל, דף נו). ובדעת ה**שת"ז** (סק"ד), עיין **ז"ר**.

הב"י הביא את ה**כל בו** (סי' סח) שכתב טוב ויפה שאותו שליח צבור אם יש בידו שום ספק שבועה ונדר שיתירו לו שלשה אנשים בטרם רדתו לפני התיבה ויהיה זכאי, דלאו כל כמיניה להתיר נדריו. אך העיר עליו הב"י שעכשיו אין נוהגין לעשות כן ונראה שסומכין ע"מ שהקהל קורין כל נדרי עם שליח צבור כדי להתיר לו. ועפ"ז כתב ה**שת"ז** (ססק"ד) שיש להודיע לציבור לומר בלחש עם הש"צ. אמנם **מהרי"ץ** (ע"ח פג.) כתב כמו הכלבו שמתירים לש"צ לפני 'כל נדרי', ועיין **באר"מ** (ס"ק נז) מה שדקדק בדבריו. וכ"פ ב**שע"ה** (קיד, ב). ועפ"ז כתב מהרי"ץ שהקהל א"צ לומר יחד עם הש"צ. אך בהרבה המקומות נהגו כשת"ז, כמובא ב**גר"י צובירי** (ויצי"ב ח"ג פ"כ ס"ז), **ז"ר** (שם), וכן משמע מ**ערי"ש** (תריט, ו), ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסח).

כתב ה**טור** שנוהגים לומר 'כל נדרי' קודם ברכו משום דקי"ל (שבת קנז.) דאין נשאלים לנדרים בשבת אלא לצורך השבת. ה**רמ"א** הביא שנהגו לומר 'כל נדרי' בעוד יום. וכ"כ ה**חיד"א** (טוב עין סי' יח אות עא). אך ה**ריב"ש** לימד זכות על האומרים אותו בלילה, וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' רסב) שהמנהג לאומרו אפילו בלילה. ולכן אומרים 'לך אלי' לפני כל נדרי אע"פ שע"י כך יאמרו כל נדרי בלילה. וכן **מנהג תימן**, [כמובא בגר"י קאפח (שינויי מנהגים, אות יד), גר"י צובירי (כנה"ג, אמת ויציב סי' יג), ז"ר (סק"ז). למרות שמבואר מהשת"ז (סק"ז) ומהרי"ץ (ע"ח פג.) שלכתחילה יש לעשות כרמ"א, עיין בארות משה (ס"ק סה-סו) שהאריך בעניין].

יש שלא נהגו כלל לומר 'כל נדרי', וכ"כ **רב נטרונאי** ו**רב האי**. וכן העיר ה**גר"י קאפח** (שינויי מנהגים שם. נדרים, פ"ב אות ו, וע"ע פ"א אות כב) שלא נזכר כלל בסדר התפלה של הרמב"ם נוסח 'כל נדרי', וגם לא בתכאליל הקדומים, וכן ה**רדב"ז** (שם) העיד שיש נוהגים במצרים שלא לאמרו.

כתב ה**שו"ע**: ליל יום הכיפורים נוהגים שאומר שליח צבור: בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה, על דעת המקום ועל דעת הקהל, אנו מתירין להתפלל עם העבריינים. ונוהגים שאומר: כל נדרי וכו'. וה**רמ"א** הוסיף: ואומרים אותו שלש פעמים, וכל פעם מגביה קולו יותר מבראשונה (מהרי"ל). וכן אומר הש"צ ג"פ: ונסלח לכל עדת וגומר, והקהל אומרים שלש פעמים: ויאמר ה' סלחתי כדברך (מנהגים); ואל ישנה אדם ממנהג העיר, אפילו בניגונים או בפיוטים שאומרים שם (מהרי"ל).

ברכת שהחיינו

שנינו בעירובין מ: שאומרים זמן בראש השנה ויום הכפורים וזמן אומרו אפילו בשוק. ורק תיקנו לומר על הכוס היכא דאפשר, וביו"כ אם יאמר זמן יקבל עליו היום, ושוב לא יוכל לשתות הכוס. ולתינוק אין מביאים דחיישינן דילמא אתי למיסרך. ולקדש על הכוס בלא לטעום גם א"א דקיימא לן (ברכות נב., פסחים קה:) המברך צריך שיטעום או הוא או אחר וכיון דלא אפשר למיטעמיה אומר זמן בלא כוס.

ולכאורה קשה ממילה שחלה בתשעה באב מברך על הכוס ויהיב ליה לינוקא ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך, אלא כיון דלאו דבר קבוע הוא לא חיישינן להכי. כתב ה"ר דוד **אבודרהם** שטעם הדבר שרק ביין קידוש דיום הכפורים גזרינן דילמא אתי למיסרך, ומאידך אנו מאכילין את הקטן ולא גזרינן דילמא אתי למיסרך, משום דכיון שאינו צמא ואנו נותנים לו לשתות סבור שהוא מצוה לשתות יין הקידוש ואתי למיסרך כשיהיה גדול. הדרכ"מ הביא בשם הר"ן שהחשש 'דלמא אתי למסרך' הוא רק במה שעושה התינוק לצרכינו.

כתב **רב עמרם** שהשליח ציבור מברך שהחיינו שמא יש אחד שלא בירך. אבל באמת הרוצה לברך בעצמו הרשות בידו. שהרי זמן אומרו אפילו בשוק. וכתב ה**ב"י** שאין נוהגין כן אלא הכל סומכין על ברכת שליח צבור. וב**שו"ע** כתב שלאחר כל נדרי אומר שהחיינו בלא כוס. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שעכשיו על הרוב אין הש"צ מכוין להוציא אחרים לכן יברך בעצמו. וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ג) שכל אחד מהציבור יאמר בלחש. וב**חזון עובדיה** (עמ' רסו) שכל יחיד ויחיד יכול

לברך בעצמו ברכת שהחיינו, אך נראה מדבריו שאם המברך שמוציא את כל הקהל ירא שמים, עדיף שכולם יצאו בברכתו כפי שכתב בב"י. וה**שת"ז** (סק"ה) השמיט את דברי המג"א, והעלה בסתם דברי הב"י שש"צ מוציא את הרבים יד"ח, כיון שכך המנהג פשוט, אלא נראה שגם הוא יודה שאם ברור שהש"צ לא יכוון להוציא, כדאי ליחיד לומר בפני עצמו. אמנם **מהרי"ץ** (ע"ח פד.) העלה באופן פשוט את דברי המג"א, וכמותו כתבו ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רסח), **שע"ה** (קיד, ג). וכבר תמה ב**ז"ר** (סק"ה) על כך מהמנהג הפשוט שהש"צ מוציא את הציבור, וכמש"כ ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' פה, אמת ויציב סי' יח). אך בעיקר הדין כו"ע מסכימים שהכל תלוי אם הש"צ מכוון להוציא או לא.

<u>סעיף ב':</u>

☙ 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקול רם

כתב ה**טור** נוהגין באשכנז לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול רם. וסמך לדבר ב**מדרש רבה** (ואתחנן) כשעלה משה לרקיע שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והורידו לישראל[65]. למה הדבר דומה לאדם שגנב חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך ונתנו לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצנעה בתוך ביתך. לכן כל השנה אומרים אותו בלחש וביוה"כ אומרים אותו בפרהסיא לפי שאנו כמלאכים. וכ"פ ה**שו"ע** "בליל יוה"כ ומחרתו אומרים: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, בקול רם".

ולפי טעם זה, כתב **קצה המטה** (מט"א ס"ק לד) שלכאורה אין לנשים לאומרה בקול, כיון שלא שייך בהם להידמות למלאכים (כפי שכתב המג"א סי' תר"י סק"ה עמ"ש הרמ"א שנוהגים ללבוש בגדים לבנים, שלפ"ז אין הנשים לובשות בגדים לבנים, שאין יכולות להידמות למלאכים). ובשם שו"ת **שאגת אריה** (סי' פב) מובא שגם נשים יאמרו בקול רם, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' רע), וכן הורה ה**גרי"ש אלישיב** (הליכות והנהגות עמ' 19).

<u>מנהג תימן</u> פשוט לומר בשכמל"ו בקו"ר ביוה"כ, כמו שהטעים ה**שת"ז** (סק"ט), **[**וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח פו:), ה**גרשי"ה** (שם), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' קטו. ויצי"ב ח"א פ"ט), **שע"ה** (קיד, ה)**]**. אולם דעת ה**גר"י קאפח** (תפלה, פ"א סוף אות יב) ע"פ הרמב"ם שלא חילק בין יוה"כ לשאר ימות השנה, שגם ביו"כ יש לומר בשכמל"ו בלחש, וכן לא נזכר מנהג זה כלל בסידורי תימן העתיקים.

<u>סעיף ג':</u>

☙ ברכת מעין שבע כשחל בשבת

שנינו בשבת כד:

---

[65] ומאי דמשמע מהגמ' פסחים (נו.) שמשה כלל לא אמרו, ורק מחמת יעקב אבינו אנו אומרים כן, כבר תירץ המג"א (סק"ח) שמשה לא כתבו בתורה כדי להצניעו מפני המלאכים.

"יום טוב שחל להיות בשבת, שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאילמלא שבת אין שליח צבור יורד ערבית ביום טוב"

עפ"ז פסק ה**שו"ע**: אם חל בשבת, אומרים: ויכולו, וברכה אחת מעין שבע, וחותם: מקדש השבת, ואינו מזכיר של יום הכיפורים. בטעם הדבר כתב ה**לבוש** שברכה זו אינה באה בשביל יו"כ, שהרי אם חל יוה"כ בחול א"צ לומר ברכת מעין שבע. ועיין בשער הציון (אות טז) שלמרות שבתפילת נעילה כשחל יו"כ בשבת מזכירים של שבת, אע"פ שאם לא היה יו"כ לא היו אומרים אותו, אינו דומה כיון שאפילו בשבת אינה חובה אלא מפני הסכנה. והביאו ה**שת"ז** (ס"ק יא).

ה**רמ"א** הוסיף בשם הריב"ש (סי' תקי"ב) שאין אומרים אבינו מלכנו בשבת, אבל שאר הסליחות והתחינות אומר כמו בחול. וה**שת"ז** השמיטו, כיון שמנהג תימן לומר אבינו מלכנו אף בשבת, וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח פז:), ה**גרשי"ה** (שם), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' שעג).

<u>סעיף ד':</u>

סומכים לחזן

ואיתא ב**פרקי רבי אליעזר** (פרק מד) שצריך להעמיד אחד לימין ש"צ ואחד לשמאלו כדכתיב ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד, ומזה נהגו להעמיד סגן אצל ש"צ ביום הכפורים. וכ"פ ה**שו"ע**. וכתבו ה**מגן אברהם** (סק"ט) וה**מ"ב** (ס"ק יב) שהיום נהגו שעומדים רק עד 'ברכו'. וה**ב"ח** כתב שהנכון הוא שיעמדו אצלו כל היום כשאומר סליחות ותחנונים. וכ"כ **כה"ח** (אות מג). ומנהג רוב תימן שאין עומדים כלל ליד הש"צ, ורק קצת מהשאמי נהגו לעמוד ליד הש"צ באמירת 'כל נדרי' בלבד, עיין **ז"ר** (ס"ק יב).

וב**הגה"מ** (חדשות, סוף הל' שביתת עשור ד"ה אין) הביא בשם ה**מכילתא** שצריך להעמיד אחד לימינו ואחד לשמאלו שנאמר וכו'... מכאן אמרו חכמים שאין מורידים לפני התיבה בתענית צבור פחות משלושה. ומכאן כתב ה**ב"ח** שאין נוהגים כן אלא ביו"כ משום התענית אבל לא בר"ה.

<u>סעיף ה':</u>

עמידה על הרגלים

כתב ה**טור** שנהגו אנשי מעשה באשכנז שעומדים על רגליהן כל הלילה וכל היום ע"פ המדרש (פרקי דר"א פרק מו) ואין להם קפצים כמלאכי השרת. וכתב ה**ב"י** שנ"ל דהא דקאמר שעומדים על רגליהם כל הלילה היינו בשעת תפלת ערבית דוקא דאם לא כן נמצא שאינם ישנים כל הלילה ואי אפשר להם לכוין יפה בתפלתם ביום שהרי הם מתנמנמים, והביאו ה**שת"ז** (ס"ק יג). <u>אך</u> דעת ה**ב"ח** שלא היו ישנים בלילה. ה**שו"ע** כתב: יש שעומדים על רגליהם כל היום וכל הלילה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"י) שטעם העמידה להידמות למלאכי השרת, ולכן נשים א"צ לעמוד.

כתב ה**מטה אפרים** (הובא בשער הציון יח) כלל הענין, מי שאינו יודע בעצמו שלא יזיק לו העמידה שיתנמנם בשעת תפלה או שלא יוכל לכוון כראוי, עבירה היא בידו, ואפילו לעמוד ביום, אם יזיק לו העמידה שיהא עייף ויגע ולא יוכל לכוון כראוי. וכ"כ ב**ערי"ש** (תריט, יא) שהיום שהדורות חלשים לא נהגו כלל לעמוד כל היום והלילה.

סעיף ו':

שירות ותשבחות כל הלילה

כתבו ה**מרדכי** (סי' תשכה) ו**הגה"מ** (סוף הל' ש"ע ד"ה כל נדרי) נוהגים בני אדם לישן בבית הכנסת לפי שאומרים זמירות ושירות רוב הלילה, ויש שעושין כדי לשמור הנרות ואין כאן חשש איסור, וכן נהג הר"מ אך היה ישן במערב רחוק ממקום התפלה, או בבית הכנסת של נשים כשלא היו שם נשים. וכתב **הטור** שלקחו מהא דתנן מיקירי ירושלים לא היו ישנים כל הלילה ומנהג אבותינו תורה היא. אולם ראה מה שהעיר ע"כ ה**לבוש**, הובא במג"א (ס"ק יא). ה**שו"ע** הביא מנהג זה להלכה. והעיר ה**רמ"א** שטוב לישן רחוק מארון הקודש. ולכן מי שאינו רוצה לומר תשבחות ושירות בלילה, לא יישן שם. וגם החזנים המתפללים כל היום, לא יעורו כל הלילה, כי מאבדין קולם כשאינם ישנים.

כתב ה**לבוש** מוטב לילך לישן בביתו כי מי שניעור בלילה ישן ביום ואינו אומר בכוונה, ואי משום שמירת הנרות ישכרו שומר. וכ"כ **שת"ז** (ס"ק יד). ו**מהרי"ץ** (ע"ח פז:) כתב שאחר התפלה מתחילים ספר תהלים, ואנשי מעשה לא יוצאים כלל מביהכנ"ס בלילה וגומרים את כל התהלים. אולם כבר הבאנו לעיל דברי ערי"ש שהיום נחלשו הדורות, וצריך ליזהר שלא יצא שכרו בהפסדו.

סימן תר"כ - לקצר בתפילת שחרית

כתב ה**טור** שטוב לקצר בפיוטים ובסליחות שחרית כדי למהר בענין שיתפלל מוסף קודם שבע שעות כי אם יאחרו עד ז' שעות שכבר הגיע זמן המנחה יצטרכו להקדימה כיון שהגיע זמנה לכך צריכין למהר כדי שיתפלל מוסף קודם שעה שביעית. וה**רא"ש** כשהיה רואה שהיו מתאחרין היה מתפלל מוסף יחיד כדי להתפלל בזמנה. וכ"כ ה**שו"ע** טוב לקצר בפיוטים ובסליחות שחרית, כדי למהר בענין שיתפלל מוסף קודם שבע שעות.

כתב ה**מטה אפרים** שלכתחילה ייזהרו להתחיל מוסף קודם שש שעות ומחצה שזהו תחילת זמן מנחה גדולה התדירה יותר מתפילת מוסף, וכ"כ **שת"ז** (סק"א). והוסיף ה**מ"ב** (סק"ב) שבדיעבד גם אם אחרו עד אחרי שבע יש להתפלל מוסף ואח"כ מנחה, אא"כ הגיע זמן מנחה קטנה. ואע"פ שמרן פסק (רפו, ד) שיקדים מנחה קודם למוסף, אולי כאן נקט המ"ב כך משום הצירוף שהביא שם השו"ע שבציבור אין להקדים שמא יטעו. גם מלשון **מהרי"ץ** (פח.) נראה שנוטה לפסוק כך, וכ"פ **כה"ח** (רפו, ס"ק לו) ע"פ האר"י שאין לשנות את סדר התפלה. וע"ע בז"ר (סק"א) מש"כ בדעת ה**שת"ז**.

סימן תרכ"א - קריאת התורה ומילה ביו"כ

<u>סעיף א':</u>

סדר הקריאה

מוציאין שני ספרים, בראשון קורים ששה (כמבואר במגילה כא. שביו"כ קורין ששה) בפרשת אחרי מות עד ויעש כאשר צוה ה', והטעם שקוראים אחרי מות משום שכתוב בו עבודת היום; ואם חל בשבת, קורים שבעה, ומפטיר קורא בשני בפינחס ובעשור לחודש, ומפטיר בישעיה: ואומר סלו סלו פנו דרך, עד כי פי ה' דבר. משום שמוזכר בה תשובה ותענית. וכ"פ ה**שו"ע**.

כתב ה**מ"ב** (סק"א) שמדברי הרמ"א לעיל (רפב, א) משמע שאין להוסיף על מניין העולים[66]. וכ"כ ה**מגן אברהם** שם שלכתחילה גם ביו"כ שחל בשבת אין להוסיף על שבעה עולים (כיון שראשי הפרשיות מכוונים שמסיימים בענייני כפרה). אולם ב**שת"ז** (שם) חלק על המג"א וסובר שדווקא כשחל בחול יש להקפיד על כך, אך אם חל בשבת אין להקפיד. אך ה**פרי מגדים** הביא שאם נודרים הרבה כסף לצדקה המיקל לא הפסיד. וגם במקום שיבואו לידי מחלוקת אם לא יוסיפו על מניין העולים, כתב ה**ערוך השולחן** (רפב, ז) שאין למחות באלו שמוסיפים. וכ"כ **כה"ח** (אות ו) שמנהגינו להקל להוסיף. וב**סב"ל** (ד"ה קורין) כתב שהמנהג פשוט שלא מוסיפים.

להעלות לתורה את מי שאינו מתענה, כתב בשו"ת **רעק"א** (סי' כד) שאפשר להעלותו כיון שהקריאה ביו"כ היא משום קדושת היום ולא מחמת התענית. שבאמת לגבי קריאת התורה בתענית פסק השו"ע (תקסו, ו) שאין להעלות למי שאינו מתענה. וכ"כ בשו"ת **חתם סופר** (סי' קנז) מהטעם שאף החולה לא אכל כי אם פחות פחות מכשיעור, וגם לא הותר אלא באכילה אבל לא בשאר עינויים. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' שמט) מהטעמים הנ"ל. <u>אך</u> הגר"ח פלאג'י בשו"ת **לב חיים** (ג, קלד) הסתמך ע"ד השו"ע הנ"ל ופסק שאין להעלותו גם ביו"כ.

<u>סעיף ב':</u>

אימתי מלין

כתב ה**מרדכי** (סי' תשכז) ברית מילה שחל שמיני שלה ביום הכפורים, אחר קריאת התורה יוצאין קודם תפלת מוסף ומלין ואחר כך חוזרין לבית הכנסת ומתפללין תפלת מוסף. וכתב ה**רוקח** (שם עמ' קט) הטעם לפי שהשכינה אצל התורה. וז"ל המרדכי (הגהות אחרונות שבת סי' תע) מילה ביום הכפורים מלין בין יוצר למוסף אחר קריאת התורה כשמזכירין נשמות ולאחר המילה אומרים אשרי, ואם הוא במקום שצריך לצאת מבית הכנסת אין מלין עד אחר חזרת ספר תורה וחוזרין ואומרים קדיש. מרן ה**שו"ע** העתיק לשון ההגהות אחרונות להלכה. וה**רמ"א** כתב שהמנהג למול אחר אשרי. וב**מגן אברהם** (סק"ב) מובא שיש נוהגים למול קודם אשרי. וכן

---

[66] מקור מחלוקתם מהגמ' במגילה כא. "ביום טוב חמישה, ביום הכיפורים ששה, בשבת שבעה, אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם. ונחלקו הראשונים האם "מוסיפין עליהם" קאי רק על שבת או גם על יו"ט ויו"כ: דעת הרמב"ם שקאי גם עליהם ולכן מותר להוסיף בהם. אך דעת הר"ן דקאי רק על שבת, ולכן אין להוסיף ביו"ט ויו"כ.

הסכים ה**אליה רבה**. אך ה**שת"ז** (סק"ד) ציין למש"כ בסי' תקפד סק"ו, שם הביא שמנהג תימן לעולם למול אחרי כל סדר התפלה מחמת טורח ציבור, כיון שהיו מלים בבית התינוק ולא בביהכנ"ס. ולכאורה כיום שרובם ככולם נוהגים לימול בביהכנ"ס [לכל הפחות ביו"כ], היה ראוי לעשות כדברי השו"ע. וכ"פ **שע"ה** (קיד ,יב). אולם המנהג פשוט גם כיום למול לאחר מוסף, וכ"כ **ערי"ש** (תרכא, ב), וכ"ד ה**גר"פ קורח** (ז"ר סק"ד), כיון שגם היום מצוי שיהיה טורח ציבור, כגון שצריכים לבוא מבתי כנסת אחרים או שהמוהל אינו מתפלל שם וכדו'.

כתב ה**מ"ב** (סק"ט) שהטעם שיוצאים רק לאחר שמחזירים הס"ת למקומו משום שהוא בזיון להניח הס"ת כך ולצאת. ולגבי ציבור היוצא בר"ה להפסקה בין קריאת התורה לתקיעות, כתב ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' עט) שאם רוב הציבור יוצאים יש להחזיר הס"ת למקומו. אך לדעת ה**גרי"ש אלישיב** (הליכות והנהגות תשרי עמ' 6) שדי לכסות הספרים על הבימה, וא"צ שישארו מניין אנשים.

<u>סעיף ג':</u>

ברכה על הכוס

נחלקו הראשונים מה הדין לגבי מילה ביו"כ, כיצד ינהגו בכוס היין: לדעת ה**מרדכי** אין אומרים ברכת המילה שעל הכוס, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. וגם א"א להטעימו לתינוק דילמא אתי למיסרך. <u>אולם</u> **ר"ת** (שבת קלט. ד"ה וליתן) כתב שאפשר לומר הברכה גם ללא כוס, אבל נוהגים לאומרה על הכוס ולהטעימה לקטן, ואין אומרים דילמא אתי למיסרך, שהרי זהו דבר חד פעמי ולא קבוע כברכת הזמן על הכוס. <u>דעת</u> ה**ראב"ן** שיתנו לרך הנימול לטעום מהיין, ובתינוק אין חשש דאתי למיסרך. דעת ה**ב"י** שנכון לברך בלא כוס. וכ"פ ב**שו"ע**. <u>אך</u> ה**רמ"א** כתב שהמנהג כראב"ן, לברך על הכוס. והוסיף שאת הטעימה מביאים לתינוק הנימול (דלא כר"ת שאפשר להביא לכל קטן). והסביר ה**מגן אברהם** (סק"ג) שסיבת טעימת הכוס אינה אלא משום גנאי שלא יאמרו שברכה זו היא שלא לצורך, לכן די בנתינה לתינוק. ויש שכתבו שזו ברכה לבטלה (וכ"כ ב**חזון עובדיה** עמ' שמב, כיון שאין בו חיוב אפילו מדרבנן). וה**ט"ז** (סק"א) ביאר שלתינוקות אחרים לא מביאים, ואזיל לטעמיה דכיון שהוא דבר מצוה יבואו להתיר. וה**מטה אפרים** כתב שאם היולדת נמצאת במילה הטוב ביותר הוא שתכוון לצאת בברכת היין והיא תשתה ממנו. אך **כה"ח** (אות יז) כתב שאין לנהוג כמט"א, ונראה שטעם הדבר משום שאפשר שאינה צריכה לשתות באותה העת, ואסור. ו**מנהג תימן** כשו"ע, ראה **שת"ז** שהשמיט דברי הרמ"א, וב**רביד הזהב** (תקנט, ז), **מהרי"ץ** (ע"ח הוצ' הרש"צ ח"א דף שעב.), **מהר"י בדיחי** (חן טוב, חידושים מהדו' ישנה סי' נה. מהדו' חדשה סי' לא), **ערי"ש** (תרכא, ג), **שע"ה** (קיד, יב). אך מברכים על ההדס.

<u>סעיף ד':</u>

סדר העבודה

ה**ר"ן** (ו. ד"ה ומהא) למד מדברי הגמ' ביומא לו: שמביאה את מנהג החזן של רבא בסדר העבודה, דמשמע מכך שמנהגם היה להזכיר ולומר סדר העבודה של כה"ג ביו"כ. והספרדים נוהגים לומר 'אתה כוננת' שיסד יוסי בן יוסי שהיה כה"ג בזמן בית שני. ה**שו"ע** כתב שבמוסף אומר הש"צ סדר העבודה. ומנהג האשכנזים, ספרדים והשאמי, לאמרו בתוך חזרת הש"צ. אולם מנהג הבלדי ע"פ **מהרי"ץ** (ע"ח צ:) לאמרו רק לאחר חזרת הש"צ, מחשש הפסק, שהרי בסידורי הקדמונים לא נכתב.

כתב **אבי העזרי** שבכל אזכרה היו מברכים וכורעים לכבוד השם יתברך, וכ"כ ה**רמ"א**. עוד כתב שגם בעלינו לשבח נוהגים לכרוע. אך הש"צ אסור לו לעקור ממקומו בשעת התפילה כדי ליפול על פניו, ויש למחות ביד העושים כן. וה**לבוש** כתב שכבר פשט המנהג שגם החזן נופל על פניו, וכתב ה**ט"ז** (סק"ג) דאפשר שסוברים שהליכה לא מקרי הפסק. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טז) שכעת פשט המנהג שנותנים עוד סטנדר לפניו, ובעבודה מזיזים אותו כך שאינו צריך לעקור רגליו. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' שנד) שיתרחק מעט מהתיבה קודם התפילה כך שיהא לו מקום להשתטח בלא לעקור רגליו.

יש להניח הפסק בינו לבין הקרקע משום דאסור לשטוח אפיו על הרצפה. וכתב ה**רמב"ם** (פ"ו מהל' ע"ז ה"ז) שהחציצה צריכה להיות בין הפנים לקרקע.

אולם **מנהג תימן** שלא כורעים כלל, לא בסדר עבודה ולא בעלינו לשבח, בין בבלדי בשאמי. ראה השמטת השת"ז דברי רמ"א, גר"י צובירי (כנה"ג, אמת ויציב סי' עב), שע"ה (קיד, יג), סב"ל (ד"ה ש"צ).

<u>סעיף ה':</u>

סדר הוידוי

שנינו ביומא לו:

"תנו רבנן: כיצד מתודה? עויתי פשעתי וחטאתי... וכן במשה הוא אומר נשא עון ופשע וחטאה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: עונות - אלו הזדונות, פשעים - אלו המרדים, לכל חטאתם - אלו השגגות. ומאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתודה על השגגות? אלא כך היה מתודה: חטאתי ועויתי ופשעתי לפניך אני וביתי וכו'. אלא מהו שאמר משה נשא עון ופשע וחטאה? אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, בשעה שישראל חוטאין לפניך ועושין תשובה - עשה להם זדונות כשגגות. אמר רבה בר שמואל אמר רב: הלכה כדברי חכמים. ההוא דנחית קמיה דרבה, ועבד כרבי מאיר. אמר ליה: שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר? - אמר ליה: כרבי מאיר סבירא לי, כדכתיב בספר אורייתא דמשה"

נחלקו הראשונים כמי לפסוק: **רב סעדיה**, **ר' יצחק גיאת** ו**בעל העיטור** פסקו כר' מאיר. מנגד, ה**רי"ף**, **רמב"ם** (הל' עבודת יוה"כ ד, א) **בה"ג ר"ח**, **ר"ן** (ו. ד"ה עשה להם) ועוד פסקו כרבנן. וכ"פ ה**שו"ע**.

סעיף ו':

נדרי צדקה והזכרת נשמות

כתב ה**מרדכי** מה שהורגלו לידור צדקה ביום הכפורים עבור המתים יש להביא ראיה מהספרי (שופטים פסקא רי) דתניא בפרשת עגלה ערופה כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכין כפרה. וה**רוקח** כתב מה שפוסקין צדקה עבור המתים ביום הכפורים יש להם אסמכתא שכתוב בסוף פרשת תצוה (שמות ל י) הכפורים אחת בשנה יכפר וסמוך ליה ונתנו איש כופר נפשו לה' ומה מועיל למת שהחי נותן צדקה בעבורו אלא ה' בוחן לבות החיים והמתים אם אותו המת בחיים היה נותן צדקה ואם היה עני אותו המת אך לבו בטוב והיה נותן אם היה לו אז תועיל לו קצת כי החי יכול לבקש להקל דין המת, אבל אם נתן בעבור רשע אין מועיל ונותנים לכבוד המתים שהצדיקים מליצים על צאצאיהם. כתב ה**שו"ע** נהגו לידור צדקות ביום הכיפורים בעד המתים. הפוסקים הביאו את מ"ש הרוקח שלרשע אינו מועיל. אך כתב ה**מ"ב** (ס"ק יט) שאם הבן נותן בעד אביו, בכל גוני מועיל להקל דינו דברא מזכה אבא.

וה**רמ"א** הוסיף שמזכירין נשמותיהם, דהמתים ג"כ יש להם כפרה ביוה"כ.

והטעם שנוהגים שמי שיש לו הורים ולא אומר יזכור יוצא מבית הכנסת, כתבו ה**שערי אפרים** (פתחי שערים שער י סל"ב) וה**גשר החיים** (שם אות ד) שאם כולם יאמרו והם ישתקו נראה כהתגודדות, וגם שיש לחוש לעין הרע שכל הציבור אומרים יזכור ואלו עומדים ושותקים. וה**אורחות חיים** (ספינקא, תרסח ז) כתב שיש חשש שיאמר עמהם וברית כרותה לשפתיים.

סימן תרכ"ב - תפילת מנחה

סעיף א':

סדר התפילה

כתב **רב עמרם** שלאחר גמר תפילת מוסף פותח באשרי כדי להפסיק בין תפילת מוסף לתפילת מנחה. אך ה**מרדכי** כתב שמנהגם לומר אשרי ובא לציון לאחר מנחה כדי למהר שלא יעבור זמן תפילת המנחה. וכ"כ **הגה"מ**.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי רב עמרם. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**שת"ז** שהשמיט את הרמ"א דלקמן, וב**מהרי"ץ** (ע"ח קטז.). והוסיף את דברי ה**טור** שגם אין אומרים 'ואני תפילתי' אפילו אם חל בשבת, כי מה שאומרים אותו בשבת הוא משום שדוד אמר לפני הקב"ה שלאחר שאומות העולם אוכלים ושותים הם יושבים ומנגנים. אבל הוא לאחר ששותה 'ואני תפילתי'. אבל זה לא שייך ביו"כ. וכן מנהג חסידי בית אל ע"פ ה**אר"י** שלא לאומרו בין בחול בין בשבת. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**שת"ז** (סק"ב) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קטז.). לעומתם הביא הטור את מנהג **טוליטולא** שאומרים ואני תפילתי אפילו ביו"כ.

וה**רמ"א** פסק כמרדכי. עוד כתב בשם מהרי"ל שאין אומרים 'אין כאלהינו'. בטעם הדבר כתב ה**ט"ז** (סק"ג) שבשבת אומרים אותו כדי להשלים מאה ברכות, וביו"כ יש הרבה[67] וא"צ למלאות. וגם א"צ לומר פיטום הקטורת שהוא כלול בעבודה. אבל טוב יותר לאומרה ביחידות שהרי סימני הקטורת לא הוזכרו בעבודה. וה**מגן אברהם** (סק"א) שהטעם שאין אומרים 'אין כאלוהינו' הוא משום שהוא נתקן כנגד י"ח ברכות של חול וביו"כ כבר אמרו 'אהללך בקול רם' שהוא כנגד זה. ועוד, שנתקן כנגד הקורבנות, וביו"כ מביאים הרבה קורבנות. וא"כ צריכים לומר קטורת. ה**מ"ב** (סק"ה) הביא דבריהם. אך מנהג הספרדים לומר 'אין כאלוהינו', כ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' שנד), וכן מנהג התימנים, כמש"כ ה**שת"ז** (תרכא, סק"ח).

סעיף ב':

קריאת התורה

כתב ה**טור** ומוציאין ספר תורה וקורין שלשה בפרשת עריות עד סוף הפרשה, והשלישי מפטיר ביונה (כדאיתא במגילה לא.) ומסיים: מי אל כמוך. וכ"פ ה**שו"ע**.

וכתב ה**מרדכי** שמברך לפניה ולאחריה, וכ"פ ה**שו"ע**. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**שת"ז** (סק"ה) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קטז.). אך לדעת ה**הגה"מ** אין אומרים: על התורה ועל העבודה, במנחה, וכ"פ ה**רמ"א**; וטעם הדבר שאין עבודה במנחה.

---

[67] קשה לי, שהרי ביום כיפור חסרים הרבה ברכות לאדם! והמ"ב עצמו כתב לעיל סי' מו ס"ק יד. וסי' תריב ס"ק יח שכדי להשלים מאה ברכות ביו"כ מותר לברך ולהריח בשמים. וכן יוכל לשמוע ברכות התורה מהעולים ויכוון לצאת בהם.

כתב ה**ראי"ש** (סי' טז) ועוד שאם חל בשבת מזכיר בה של שבת, וחותם בשל שבת. וכ"פ ה**שו"ע**. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**שת"ז** (סק"ו) ו**מהרי"ץ** (שם).

כתב ה**דרכי משה** שאין אומרים קדיש על הספר, רק חצי קדיש קודם התפילה. משום שהקדיש הזה קאי גם על התורה. ואין אומרים אותו ישר אחרי קריאת התורה, דא"כ שוב לא יאמרו קודם התפילה, שהרי אין מה שהפסיק ביניהם כדי לומר קדיש נוסף. וכן העלה ב**חזון עובדיה** (עמ' שנח) וכן מנהג ירושלים. וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן ל), **שת"ז** (ססק"ג), **מהרי"ץ** (ע"ח קטז.).

<u>סעיף ג':</u>

'צדקתך' ו'אבינו מלכנו'

כתב הכלבו שאם חל בשבת אומרים צדקתך, וכ"כ ה**ר"ן** כיון שהוא יום עינוי. ולכן אומרים גם אבינו מלכנו וכ"פ ה**שו"ע**. וכן מנהג תימן, כמבואר ב**שת"ז** (ס"ק ז-ח) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קטז.). והוסיפו ש'אבינו מלכנו' קודם לצדקתך, ע"ש בטעם הדבר. <u>מנגד</u>, הר"ן כתב בשם **ר' יהודה ברצלוני** שאין לאומרם וכ"פ ה**רמ"א**. הטעם שאין אומרים צדקתך כתב ה**לבוש** משום שכתוב 'משפטיך תהום רבה' ואנו מבקשים רחמים מהקב"ה.

אם אין הציבור אומרים אבינו מלכנו, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שמו) שיאמר אותו לבדו.

<u>סעיף ד':</u>

נשיאת כפים

דעת **רב עמרם** שאין נושאים כפים במנחה. ודעת **בה"ג** שנושאים. ה**רמב"ם** (תפילה יד, ב) כתב שאין נושאים כפים במנחה של יו"כ, אך כהן שעלה לא מורידים אותו מהדוכן. וכ"פ מרן ה**שו"ע** שאין נושאין כפים במנחה ביוה"כ; וכהן שעבר ועלה לדוכן, הרי זה נושא כפיו ואין מורידין אותו.

לגבי אמירת 'אלוקינו ואלוקי אבותינו' במקום ברכת כהנים. ה**מרדכי** הביא דעות לכאן ולכאן. וה**דרכי משה** כתב שמנהגם לומר. ועיין בסימן קכט (ס"א בהגה) דכיון שאם עלה הכהן לא ירד, הרי הוא יום שקצת ראוי לנשיאת כפים ולכן אומרים או"א. ומנהג תימן לא לומר או"א במנחה, ראה **סב"ל** (קכט, ב).

כתב ה**ברכי יוסף** שאם כהן אחד עלה לדוכן, ושאר הכהנים עקרו רגליהם ועדיין לא עלו, טוב שיצאו מבית הכנסת ולא יעלו עמו (מ"ב ס"ק טו).

סימן תרכ"ג - תפילת נעילה

<u>סעיף א':</u>

☙ פתיחת התפילה

לעיל (תרכב, א) הבאנו מחלוקת האם אומרים אשרי ובא לציון קודם מנחה או לאחר מנחה, ע"ש. וכאן חזרו מרן והרמ"א על מח' זו לעניין תפילת נעילה. ש**לשו"ע** אומר: אשרי, וקדיש, ואינו אומר: ובא לציון; וה**רמ"א** כתב שהמנהג במדינות אלו לומר: אשרי, ובא לציון, קודם נעילה.

<u>סעיף ב':</u>

☙ זמן תפילת נעילה

שנינו בירושלמי (ברכות ד, א. תענית ד, א):

> "אימתי הוא נעילה? רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור' יוחנן רב אמר בנעילת שערי שמים ור"י אמר בנעילת שערי היכל... אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב לי גולתי דנצלי נעילת שערים מחלפא שיטתיה דרב תמן הוא אמר בנעילת שערי שמים וכא אמר בנעילת שערי היכל אמר רב מתנה על ידי דרב מאריך בצלותא סגין הוה מגיע לנעילת שערי שמים"

'שערי שמים' הוא הזמן בו השמים כביכול סוגרים בעד השמש - שקיעת החמה. ו'שערי היכל' זהו הזמן בו סוגרים את ההיכל לאחר הדלקת הנרות והוא מבעוד יום. וכתב ה**לבוש** (ס"ב) שהוא דוגמת עבד היוצא מבית המלך, וקודם שיצא מבקש מנתו מהמלך ונועל השער אחריו.

מהו הזמן של 'שערי היכל' נחלקו הראשונים: לדעת ה**ר"ן** וה**מנהיג** הוא כשהחמה בראשי האילנות. ל**ב"ח** וה**ט"ז** הוא חצי שעה קודם השקיעה. ל**מאירי** הוא שקיעת החמה. ול**ר"ש סירילאו** שערי היכל הוא פלג המנחה ושערי שמים הוא השקיעה.

נמצינו למדים שנחלק ר' יוחנן על רב ואמר אין תפילת נעילה אלא ביום, ורב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. וכ"כ הרא"ש (סי' כ) בשם ה**ר"מ**.

ה**רמב"ם** (פ"א מהל' תפלה ה"ז) פסק כרב וז"ל: "וכן תיקנו תפלה אחר תפלת המנחה סמוך לשקיעת החמה... וזו היא הנקראת תפילת נעילה, כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה". וכתב ה**כס"מ** הטעם דלא פסק כר' יוחנן לגביה דרב, משום שהיה גורס כגי' הר"ן דשמואל הוא דאמר בנעילת שערי היכל, ואמרינן התם בירושלמי דרב היה מתחיל להתפלל בעוד השמש בראש האילנות דהיינו זמן נעילת שערי היכל ואמר רב מתנה ע"י דרב מאריך בצלותיה סגי היה מגיע לנעילת שערי שמים. ופסק כרב דהלכתא כוותיה באיסורי לגבי שמואל.

ה**ר"ן** (ו: ד"ה ירושלמי) כתב שאנו נוהגים כשהחמה בראשי אילנות להתחיל תפילת נעילה, שזהו זמן נעילת שערי היכל. אבל זמן נעילת שערי שמים יתכן שלדעתו זהו לאחר שקיעת

החמה. וכ"כ ה**מרדכי** ו**הגה"מ** שתפילת נעילה זמנה ביום. וכ"פ ה**שו"ע** זמן תפלת נעילה כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה. הקשו ה**ב"ח** וה**ט"ז** (סק"א) כיצד יכול לגמור את תפילת נעילה בזמן כ"כ קצר? לכן כתבו שהמנהג לגמור את תפילת הנעילה בלילה. אך ה**מגן אברהם** (סק"א) פירש שהכוונה 'סמוך לשקיעת החמה' הוא סוף השקיעה דהיינו צאת הכוכבים. וכן פירש ה**שת"ז** (סק"ד) את דברי מרן, וכן מנהג תימן להתחיל את תפלת נעילה כשהשמש בראשי האילנות, ראה עוד ל**מהרי"ץ** (ע"ח קטז:), **שע"ה** (קיד, יד), **גר"י קאפח** (תפלה פ"א סוף אות כו), ולשיטתו יש לסיים את תפלת נעילה עד השקיעה, דהיינו היסתרות השמש.

ה**טור** כתב שזמנה סמוך לשקיעת החמה כשהחמה בראשי האילנות, וצריך לסיימה עם צאת הכוכבים. וכ"כ ה**ט"ז** (סק"א) ותמה על הרמ"א מדוע לא הביא דעת הטור להלכה. שהרי לדעת הרמב"ם כפי שפסק השו"ע צריך גם לסיים התפילה קודם זמן זה.

כתב ה**ב"י** שמתוך דברי הראשונים נראה שהיה לנו להתחיל את תפילת נעילה מוקדם מאוד משום שיש לנו הרבה תחנונים וסליחות, אבל כיון שאין להתחיל אלא כשהחמה בראשי האילנות, יש לקצר בסליחות ובפסוקים שבאמצע התפילה. ומצא סעד לדבריו מ**הגה"מ**. וכ"פ ב**שו"ע**.

כתב בספר **מקראי קודש** (סי' נא) שהמנהג בא"י להתחיל תפילת נעילה בפלג המנחה שהוא שעה ורבע קודם השקיעה, כיון שאם יתחילו כשהחמה בראשי האילנות תשאר רק חצי שעה עד השקיעה. וכ"כ כה"ח (אות ז) בשם ה**מאמר מרדכי**. והוסיף כה"ח בשם שו"ת **רב פעלים** (ח"ד סימן ה. ד"ה ולפי"ז) שמה שכתב מרן שיש להתחיל כשהחמה בראשי האילנות הוא רק למצוה מן המובחר. וב**חזון עובדיה** (עמ' שסב) כתב כדברי מרן השו"ע שהוא חצי שעה לפני השקיעה, ואפשר לאחר את ברכת כהנים עד 13.5 דקות לאחר השקיעה.

וה**ב"ח** כתב שיכולים להאריך ולהמשיך את תפילת נעילה גם בלילה, וכתב ה**מ"ב** (סק"ב) שאע"פ שהעיקר כסברא ראשונה שצריך לסיים התפילה עד צאת הכוכבים, מ"מ אין למחות במסיימים בתוך הלילה. רק שיזהרו להתחיל בעוד היום גדול.

כתב ה**רמ"א** בשם הטור שאומר במקום 'כתבנו' 'חתמנו'. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שסט) שאם טעה ואמר במקום חותמנו כתבנו יצא, שחתימה בכלל כתיבה. וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח קטז:).

<u>סעיף ג':</u>

הדין כשחל בשבת

איתא בשבת כד: שאם חל בשבת מזכיר בה של שבת וחותם בשל שבת. וכתב ה**רא"ש** (שבת פ"ב סי' טז) שאין להזכיר ביעלה ויבוא של שבת ר"ח את עניין שבת, כיון שכבר סיים ברכת שבת ולא מצינו הזכרה לאחר החתימה. ומהאי טעמא אין להזכיר בוידוי שלאחר התפילה ביו"כ את של שבת, והני מילי יחיד, אבל שליח צבור, כיון שאמרו בתוך תפלתו, מזכיר בו של שבת; ואם לא

הזכיר, בזה אין מחזירין אותו. וכ"פ ה**שו"ע**. וכתב ה**מ"ב** (סק"ו) שאם לא הזכיר שבת כלל, אז בין יחיד ובין ש"צ מחזירים אותו. וכ"פ ב**שת"ז** (סק"ט). וכך נוהגים רוב השאמי, ראה **ז"ר** (סק"ו).

אולם מנהג הבלדי ע"פ **מהרי"ץ** (ע"ח קיט.) ונוסח הרמב"ם שלא מזכירים כלל בוידוי עניין שבת, בין יחיד בין ציבור. וקצת מהשאמי נוהגים בהיפך לגמרי, שאף היחיד אומר עניין שבת בוידוי, ראה ב**גר"י צובירי** (כנה"ג, אמת ויציב סי' עד).

<u>סעיף ד':</u>

אמירת 'כתר'

כתב ה**טור** שבנעילה אומר: כתר, כמו במוסף. וכ"פ ה**שו"ע**. וכן מנהג תימן, ראה **מהרי"ץ** (ע"ח קיט.), **גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תרמה). אולם דעת ה**גר"י קאפח** (סדר התפלה, אות ל) שלעולם אומרים 'נקדישך'.

והביא ה**מ"ב** (סק"ז) שפותחים את ארון הקודש כל תפילת הנעילה. וכן נוהגים ב**שאמי** [ראה בגר"י צובירי (כנה"ג עמ' תרכה), סב"ל (ס"א, ד"ה לנעילה), שע"ה (קיד, הע' כג)]. אך ב**בלדי** לא נוהגים כך.

<u>סעיף ה':</u>

נשיאת כפים

פשוט מהמשנה בתענית כו. שנושאים הכהנים כפיהם בנעילה, וכ"פ ה**שו"ע**. וה**רמ"א** כתב שהמנהג במדינות אלו שלא לישא כפים, ואומרים: אבינו מלכנו. ה**שת"ז** השמיט את הרמ"א, כיון שמנהג תימן לישא כפיים, וכ"כ **מהרי"ץ** (ע"ח קיט.).

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאפילו איחר עד הלילה נושאים כפים, וכ"פ **כה"ח** (ס"ק כב), וכן משמע דעת **מהרי"ץ** (שם. וכך הבין ב**באר"מ** ס"ק רנד. אך **ז"ר** סק"י הבין שמסכים לשת"ז). אך ה**מ"ב** (סק"ח) פסק שלאחר שחשכה אין נושאים כפים, וכ"פ **שת"ז** (סק"י). ואפילו לגבי ביה"ש ישנו ספק. ודעת הרמ"א שבכל מקרה לא נושאים כפים, כתב ה**פרי מגדים** שהוא משום שלפעמים התפילה נמשכת אל תוך הלילה, לכן לעולם לא נושאין כפים בנעילה.

ולדעת ה**גרע"י** (חזו"ע שסב. יבי"א ט, נח) רק בזמן ביה"ש נושאים כפים בדיעבד אבל משחשיכה לא. וכ"ד ה**גר"ע בסיס** וה**גר"פ קורח** (הובאו בז"ר סק"י).

ה**רמ"א** (קכט, ב) כתב שבמנחת יו"כ אין נשיא"כ, אך אפשר לומר 'או"א ברכנו בברכה' וכו'. מאידך כתב (קכז, ב) שבזמן שאינו ראוי לנשיא"כ, אף 'או"א ברכנו' לא אומרים. והתירוץ הוא שמנחת יו"כ נחשבת ראויה קצת, כיון שבדיעבד אם עלה לא ירד (תרכב, ד). אך ה**שת"ז** חולק, והשמיטו בסי' קכט, כיון שלעולם בעינן זמן ראוי לגמרי, וע"פ זה כתב כאן (ססק"י) שאם עברה השקיעה, אף 'או"א ברכנו' אין אומרים. וכתב כן לאפוקי מה**מג"א** הסובר שאף לפי הסוברים שאין נשיא"כ כלל בלילה, אין קפידא לומר 'או"א ברכנו'. וב**בארות משה** (ס"ק רנד) הביא ראיה לשיטת השת"ז מה**ראבי"ה** (סי' תתעז), [וכ"ד הגר"פ קורח והגר"ע בסיס (הובאו בז"ר סק"י)].

סעיף ו':

אמירת 'ה' הוא האלוהים'

[68]כתבו ה**מרדכי** ו**הגה"מ** שיש שאינם תוקעים אלא תקיעה אחת, ויש תוקעים תשר"ת ומנהג העולם לתקוע תשר"ת. וכ"פ ה**שו"ע**. וה**רמ"א** הביא שיש נוהגים לתקוע רק תקיעה אחת. וכן נוהגין במדינות אלו. ותוקעין לאחר שאמר קדיש לאחר נעילה, וקצת מקומות נהגו לתקוע קודם קדיש.

טעם תקיעה זו כתב ה**מרדכי** שהוא [א] זכר לתקיעת היובל שהייתה ביוה"כ. וכ"ה בשם **רב האי גאון** (שערי תשובה סי' פז). אך ה**הגהות מיימון** כתב שמי שאומר כן טועה, שא"כ לא היה לו לתקוע אלא ביו"כ עצמו ובשנת היובל בלבד. אלא הטעם [ב] משום שמובא במדרש שבמוצאי יו"כ בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך. ומה שתוקעים במוצאי יו"כ הוא כדי להוציא שילכו להאכיל את בניהם שהתענו, וה**רוקח** כתב שהטעם שתוקעים הוא [ג] כדי לומר שנצחנו את השטן. וה**כלבו** כתב שטעם תקיעה זו [ד] כדי לערבב את השטן שחוזר לשלוט במוצאי יו"כ (דקי"ל שאין השטן מקטרג ביו"כ). וב**שת"ז** (ס"ק יב) בשם ה**לבוש** (סק"ה) הוסיף שתקיעה היא סימן לסילוק שכינה, כמו במעמד הר סיני. ועוד, שתקיעה היא סימן לחירות, כמו בשחרור עבדים, וביו"כ הנשמה בת חורין מהגוף, והגוף בן חורין משעבוד עונשין. וב**מהרי"ץ** (ע"ח קכג.) הביא עוד טעמים לכך. והנפק"מ היא אם נשים חייבות [עיין כה"ח ס"ק לג, וז"ר ס"ק יב], וכן האם התקיעה צריכה להיות דווקא לאחר צאה"כ.

כתב ה**סמ"ג** בשם מורו שאומרים לאחר מכן שבע פעמים ה' הוא האלהים לפי שהשכינה עולה למעלה משבעה רקיעים, וכ"כ ה**שו"ע**. עוד כתב הסמ"ג שאומרים פעם אחת: שמע ישראל, הביאו ה**רמ"א** והוסיף שגם אומרים ג' פעמים: ברוך שם כבוד מל"ו. ולדעת **שת"ז** (שם) הסדר הוא: ז' פעמים ה' הוא האלהים, שמע ישראל, בשכמל"ו פעם אחת, תשר"ת. ולכן השמיט את הרמ"א. אמנם מנהג השאמי אינו כשת"ז, ראה ל**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תרסח) שסידר אחרת, ע"ע ב**ז"ר** (שם). ומנהג הבלדי ע"פ **מהרי"ץ** (ע"ח קכג.) לעשות כל הסדר הזה לאחר ערבית, ולא לאחר נעילה, ע"ש כיצד סידר זאת. וכ"כ ה**גר"י קאפח** (הליכו"ת עמ' 35).

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שאע"פ שלא הבדילו עדיין הקלו לתקוע תקיעה זו כיון שהיא חכמה ואינה מלאכה כיון שכבר עבר יום. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לא) כתב שצריך להקפיד לתקוע לאחר צאת הכוכבים, ונכון שיאמר קודם התקיעה ברוך המבדיל בין קודש לחול, ומ"מ אם לא אמר לא עיכב, שמן הדין מותר לתקוע לאחר שעבר היום ויצאו הכוכבים. ודעת ה**שת"ז** (שם. וברביד הזהב) שבכל אופן אין לתקוע קודם צאה"כ, וכן פירש **מהרי"ץ** (שם) דעת מרן, וכ"כ ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תרעח).

---

[68] ראיתי להעיר שדברי הטור ומרן הב"י על סעיף זה מובאים בסימן שלאחריו בתוך סעיף ב בב"י.

סימן תרכ"ד - מוצאי יום כיפור

<u>סעיף א':</u>

☙ תפילת ערבית

שנינו ביומא פז:

> "אמר רב תפלת נעילה פוטרת את של ערבית. רב לטעמיה דאמר צלותא יתירא היא וכיון דצלי ליה תו לא צריך... ערבית מתפלל שבע מעין שמונה עשרה. רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו מתפלל שמונה עשרה שלימות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת"

ה**רי"ף** (ו:) כתב שכיום אנו נוהגים להתפלל ערבית לאחר נעילה, וכ"כ ה**רא"ש** (סי' כ). וכ"פ מרן ה**שו"ע** "מתפללים תפלת ערבית ואומר הבדלה בחונן הדעת".

ואם חל יוה"כ בשבת, מנהג האשכנזים לא לומר 'ויהי נועם' 'ואתה קדוש' כיון שיו"ט של סוכות חל באמצע השבוע, כמובא ב**רמ"א** (סי' רצה) ו**משנ"ב** (כאן, סק"ה). ומנהג הספרדים ע"פ המקובלים לומר תמיד סדר זה במוצ"ש (**חזו"ע** שבת ח"ב עמ' שפו), וכן מנהג הבלדי ע"פ **מהרי"ץ** (ע"ח קכג. ובח"א דף קמח. ובפעו"צ ח"א סי' מז), וכ"כ ה**גרשי"ה** (דש"ח, עמ' רעא). ומנהג השאמי ע"פ ה**שת"ז** (סק"ב) להתחיל מ'אורך ימים' ולהמשיך בקדושה, ראה ל**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תש, ויצי"ב ח"ב פכ"א).

<u>סעיף ב':</u>

☙ הוספה מחול על הקודש

שנינו ביומא פא:

> "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש יכול יתחיל ויתענה בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מכאן שמוסיפין מחול על הקודש ואין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב"

כתב ה**רא"ש** (סימן ח) שתוספת זו אינה בזמן ביה"ש, שהרי זמן זה הוא ספק והעושה מלאכה בשני ביה"ש חייב חטאת כדאיתא בשבת לה:, ותוספת זו אינה שיעור כל שהוא כפי שבארנו לעיל לגבי תוספת בכניסת יו"כ, שהוכיח מהא דאין למחות בנשים שלא מוסיפות מחול על הקודש, ואם הוא שיעור כל דהוא, וכי יתכן שבשיעור כזה קטן אמור הדבר? אלא ע"כ שצריך להוסיף שיעור מסויים שהוא קטן לאחר ביה"ש. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

כתב ה**מגן אברהם** שלאחר זמן התוספת מותרים בכל הדברים האסורים ביו"כ אפילו קודם שיבדיל, והביאו **שת"ז** (סק"ד). וכתב ה**מ"ב** (סק"ג) שרק באכילה ושתיה אסורים עד אחר הבדלה, בין אם חל בחול ובין כשחל בשבת.

ולגבי שתיית מים במוצאי יו"כ, האם הדין כמו במוצאי שבת שמותר לשתות מים (רצט, א): כתב האלף ומגן (על המט"א סק"ד) בשם שו"ת **שואל ומשיב** (תליתאה סי' קכט) שמותר לשתות, ואף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל, אך ישתה בצינעה שלא יזלזלו אחרים ויקלו אף קודם צאה"כ. והשדי חמד (מע' יו"כ סי' ד אות ב) כתב בשם ה**מנחת פיתים** שאפילו מים אסור לשתות קודם ההבדלה, אך דחה ראייתו בזה. אכן כתב ה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פס"ב הע' נט) שמה שהותר במוצאי יו"כ למי שצמא לשתות קודם הבדלה, היינו לאחר שיאמר 'ברוך המבדיל' או בתפילה שיאמר 'אתה חוננתנו'.

<u>סעיף ג':</u>

הבדלה

כתב ה**רמב"ם** (פכ"ט מהל' שבת הי"ח. הכ"ח):

> "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים, שכולם שבתות ה' הן. ומבדילין במוצאי ימים טובים לחולו של מועד ובמוצאי שבת ליום טוב. אבל אין מבדילים במוצאי יום טוב לשבת. וכן אינו צריך לברך על הבשמים במוצאי יום הכפורים"

ה**כלבו** כתב שאף אם יחול יו"כ בשבת אין לברך על הבשמים במוצאי יו"כ כיון שאין נשמה יתירה מפני התענית. וכתב שלדעת האומרים (תוספות ביצה לג: ד"ה כי הוינן) שאנו מברכים על הבשמיבמוצ"ש מפני שבמוצ"ש חוזר אור של גיהנם ושורף ומסריח, ולכן אנו מריחים כדי להגין מאותו הריח, מטעם זה יש להריח על הבשמים גם במוצאי יו"כ, אך אין אנו נוהגים כך. וב**מהרי"ל** (סימן לד) שכשחל בשבת מברכים על הבשמים, וכשחל בחול לא מברכים. וה**מרדכי** סובר שמברך על הבשמים בכל מוצאי יו"כ, ומשמע מדבריו שאפילו כשחל בחול מברכים.

א"כ מצאנו שלוש דעות בזה: **א**. אין לברך כלל על הבשמים. **ב**. יש לברך כשחל בשבת. **ג**. מברכים תמיד.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הרמב"ם והכלבו שמבדילים על הכוס ואין מברכים על הבשמים אפילו אם חל להיות בשבת.

ה**ב"ח** כתב בשם מהרי"ל ואבודרהם שכשחל בשבת יש לברך על הבשמים ואין כאן ברכה לבטלה כיון שנהנה וכן נראה לו עיקר למעשה, שהרי רבים סוברים שגם כשחל בחול מברכים הבשמים, (הביאו ה**מגן אברהם** סק"א). אך ה**ט"ז** (סק"ב) הקשה שגם אם אין בעיה של ברכה לבטלה כיון שנהנה, ס"ס הרי יש חשש של הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לברכת המבדיל כשמברך על הבשמים, ומ"מ פסק שעדיף לחוש לכל הדעות מאשר לחשוש להפסק, והביא ראיה מתקיעות שופר שאנו תוקעים את הספקות אע"פ שיתכן ויהיו הפסק בין התקיעות ה'אמיתיות'. ה**פרי מגדים** כתב שאין להורות לציבור כן ולמחות בידם במקום שנהגו בביה"כ לברך על הבשמים, רק לעצמו בביתו יכול לברך.

כה"ח (סק"ט) כתב שיברך על הבשמים לאחר סיום ההבדלה, וכ"ד ה**חיי אדם** (כלל קמה סט"ו) ו**חזון עובדיה** (עמ' שפד). וה**חזו"א** סובר שיברך על הבשמים באמצע ההבדלה כמו בכל מוצאי שבת. ו**מנהג תימן** פשוט כדעת הרמב"ם והשו"ע שלעולם אין מברכים על הבשמים במוצאי כיפור, ראה **שת"ז** (סק"ה), **מהרי"ץ** (ע"ח קכג:), **גרשי"ה** (שם), ה**גר"י צובירי** (כנה"ג עמ' תרפה, ויצי"ב ח"ב פכ"ב), ה**גר"י קאפח** (הל' שבת, פכ"ט סוף אות עג), **שע"ה** (קיד, יז). ואת דברי הט"ז הנ"ל דחה השת"ז (ברביה"ז) וסובר שברכת הגפן לבטלה אם הפסיק בברכת בשמים.

ולפי דעת השו"ע, יש לשאול מה הדין במקרה של אדם שלא צם ביו"כ, כגון חולה/יולדת וכדו'. ה**שת"ז** (שם) כתב שאין לברך בכל מקרה כיון שהם נגררים אחר הכלל. והביא טעם זה מהגו"ר (או"ח כלל א ס"ח). אולם **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ג סי' יז) כשדן במקרה הפוך, לגבי מי שמתענה תענית חלום בשבת רגילה, פסק שבכל מקרה מברך על הבשמים, אך מטעם אחר שהביא הגו"ר, מפני שהמתענה התחיל כבר את השבת בעונג כשאכל בלילה ולכן יש בו נשמה יתירה. וכתב מהרי"ץ שזהו הטעם העיקרי יותר מכל הטעמים שהביא הגו"ר. ולפ"ז בנדו"ד אליבא דמהרי"ץ נראה שמי שאכל ביו"כ לא יברך על הבשמים כיון שכשאכל נכנסה בו הנשמה היתירה. אולם ב**ז"ר** (סק"ה) הסיק שאף לדעת מהרי"ץ יש לומר סב"ל בכה"ג, שמן הסתם יחשוש מהרי"ץ לשאר הטעמים מחמת סב"ל, ע"ש.

<u>סעיף ד':</u>

ברכה על האור

שנינו בפסחים נד.

> "דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יוה"כ, וכן עמא דבר. מיתיבי: אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכוס. ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה! לא קשיא, כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים. תני חדא אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו ותני חדא אין מברכין עליו! לא קשיא, כאן במוצאי שבת כאן במוצאי יוה"כ"

יוצא א"כ, שאין לברך על האור היוצא מהאבנים במוצאי יו"כ כיון שנברא עכשיו. שהרי הטעם שמברכים על האור במוצאי יו"כ הוא משום שפסקה הנאתו בו ביום ועכשיו הותר לו, אבל במוצ"ש מברכים על אור זה כיון שטעם הברכה בו משום שתחילת ברייתו היא ולפיכך אפשר לברך על כל אור שבעולם. והביא ה**כלבו** שיש אומרים שאף במוצאי יו"כ מברכים על האור היוצא מן העצים ומן האבנים מעמוד ראשון ואילך.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה: מברכים על האור. ואין מברכים במוצאי יוה"כ על האור שהוציאוהו עתה מן האבנים. ויש אומרים שמברכים עליו מעמוד ראשון ואילך.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ז) דמשמע שאפילו אם חל יו"כ בשבת אין לברך אלא על אור ששבת, ועיין בשער הציון (אות ט) שכתב שאין משמעות דברי הטוש"ע כדבריו, וכמה ראשונים כתבו

שביו"כ שחל בשבת מברכים גם על אור שלא שבת. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ז) שמברכים על אור זה, אך הביא שמנהג העולם להחמיר. ואם מדליק מהאור ההוא ודאי שיש להקל. וב**חזון עובדיה** (עמ' שפג) הביא שבמוצאי יו"כ שחל בשבת, אם אין לו נר ששבת יש להורות לברך על נר שהודלק במוצ"ש. שהרי מכח שבת אנו מברכים עליו (לשון המאירי). ה**שת"ז** השמיט את המג"א, בהתאם למה שפסק לעיל (רצח, ס"ק יט) שאפשר לכתחילה לברך על אור ששבת במוצאי כיפור שחל בשבת. ובז"ר (רצח, שם) הביא שדעת ה**גר"י צובירי** לעשות כמ"ב. וכ"ד ה**גר"ע בסיס** וה**גר"פ קורח** (ז"ר סק"ז).

ב**חזון עובדיה** (עמ' שפד) פסק שביו"כ בחל בחול אם אין לו נר ששבת אין לו לברך על נר אחר. וכן משמע מסתימת **מהרי"ץ** (ע"ח קכג:). וב**כה"ח** (אות יז) פסק שבמקרה כזה אפשר לסמוך על הי"א שהביא מרן ולברך גם על נר שלא שבת. וכ"כ סב"ל (ד"ה וי"א) בדעת ה**שת"ז**.

והאם צריך לברך על אור של אבוקה: דעת ה**גרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה קצח, סק"ג אות א) שנראה שאין צריך אבוקה, ודוקא במוצ"ש צריך אבוקה, כיון שהעיקר הוא לזכר בריאת האור ולכן צריך ריבוי אור, משא"כ במוצאי יו"כ שעיקר ההדלקה הוא להראות שהאש שהייתה אסורה עד כה הותרה, בזה אפשר שדי בנר עם פתילה אחת. מאידך, ב**א"א** (בוטשאטש ס"ה) משמע שגם במוצאי יו"כ צריך אבוקה. וכבר הערנו לעיל (סי' רצח) שמנהג תימן היה בכל מוצ"ש לברך על נר אחד ולא באבוקה.

סעיף ה':

ישראל שהדליק מגוי

כתב הרב ה**מגיד** (פכ"ט מהל' שבת הכ"ז) בשם ה**רמב"ן**: "ישראל שהדליק מגוי אין מברכים עליו ביו"כ, אע"פ שבמוצ"ש מברכים עליו שאין מברכים במוצאי יו"כ אלא על אור ששבת ממש או על אור שהודלק ממנו. ונהגו במקומות אלו להדליק מעששיות של בית הכנסת". וכן דייק המ"מ בדעת הרמב"ם. אך דעת ה**כלבו** שנר שהודלק מנר אחר, יש על התוספת שם של נר אחר, ומיקרי שפיר אור ששבת.

מרן ה**שו"ע** בסעיף ה' פסק כרמב"ן, ובסעיף ד' כדברי הכלבו. ה**מגן אברהם** כתב שנוקטים לחומרא כסעיף ה'. וע"ע בבאור הלכה (ד"ה ויש) מ"ש במחלוקת ראשונים זו. וב**סב"ל** (ס"ד ד"ה וי"א) תירץ קושי המג"א בכך שבסע' ה' פסק מרן כדעה העיקרית שכמותה פסק בס"ד.

עוד כתב מרן ע"פ **רש"י** ומיהו אפילו אם הודלק ביום הכיפורים אם הודלק בהיתר כגון לחולה יכולים לברך עליו. וכ"כ ה**רמב"ם** (שם).

ה**רמ"א** הביא שיש אומרים שאין להבדיל על נר של ביכנ"ס אלא מדליקין נר אחר ממנו, וכתב **מהרי"ל** שהנכון להבדיל על שניהן ביחד דהיינו להדליק נר אחד מנר בית הכנסת ולא יבדיל על נר עצמו של בית הכנסת לחוד. והשמיט ה**שת"ז** (ס"ק יא) דברי רמ"א כיון דס"ל שהעיקר כשו"ע, שאין לברך על נר של ביכנ"ס שנעשה רק לכבוד.

עוד כתב הרמ"א בשם ה**אור זרוע** שאוכלים ושמחים במוצאי יום הכיפורים דהוי קצת יום טוב. וכ"כ **מהרי"ץ** (קכג:). ובטעם הדבר כתב ה**שת"ז** (תרכג, סס"ק יב) מפני שיוצאת בת קול ואומרת 'לך אכול בשמחה' וכו' כי התקבלה תפלת עמ"י ביום הזה כריח ניחוח. וכ"כ **שע"ה** (קיד, יח), **ערי"ש** (תרכד, ד).

שנינו בר"ה כא. שרבא היה נוהג לשבת בתענית שני ימים, ה**הגה"מ** הביא דברי הראשונים שדנו כיצד ינהגו ביו"כ שחל בחמישי כך שאינם יכולים ביום שישי להכין צרכי שבת. ומ"מ כתב שמה שלא נהגו כיום להתענות שני ימים הוא מפני הסכנה. ועוד, שתענית שני ימים רצופים הייתה בזמן שקידשו ע"פ הראיה והיה ספק בבבל מתי היה קידוש החודש, אבל כיום אין טעם לחומרא זו מפני שאנו בקיאים בקידוש החודש. וכתב ה**טור** שפעמים היו אנשים אלו עשרה, ועשו מניינים, והיו מתפללים כסדר יו"כ גם ביום השני, וה**רא"ש** היה מוחה בידם משום לא תתגודדו. ה**רמ"א** כתב שיש מחמירים לעשות שני ימים יום כיפור ויש לזה התרה, ואין לנהוג בחומרא זו משום דיש לחוש שיבא לידי סכנה. ועיין ב**מג"א** (סק"ז) שדעת ה**ב"ח** שלא יתפללו תפילת יו"כ משום ברכה לבטלה, והמג"א האריך לדון לגבי סדר תפילתן, שצריכים להניח תפילין ואת הסליחות יכולים לומר לאחר התפילה כמו בכל יום בשנה, וכן אין להם לקרוא בתורה. ואם חל יו"כ ביום חמישי יכולים לאכול מאחרים שלא הרבו בשבילם. וה**שת"ז** (ס"ק יד) ו**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סוס"י יז) הטעימו מדוע אין לנהוג בחומרא זו, ואכן מעולם לא נשמע בקהילות תימן שהחמירו בכך, ראה **סב"ל** (ד"ה ישׁ).

עוד כתב ה**רמ"א**: מי שמתענה תענית חלום למחרת יום כיפור אין צריך להתענות כל ימיו (מנהגים). אין אומרים תחינות ולא 'צדקתך' מיום כיפור עד סוכות והמדקדקים מתחילים מיד במוצאי יום כיפור בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה (מהרי"ל ומנהגים והגה"מ). וכן מנהג תימן שלא ליפול על פניהם בימים אלו עד סוף תשרי, ראה **שת"ז** (ס"ק יג) ו**מהרי"ץ** (ע"ח קכג:). אולם לדעת ה**גר"י קאפח** (פ"ה מהל' תפלה אות מט) יש לומר אף בימים אלו, כיון שלא נזכרו ברמב"ם ובסדורי תימן העתיקים. ולעניין אמירת 'צדקתך', ראה **ז"ר** (רצב, סק"ה). וכן נהגו להתעסק במצוות סוכה מיד בצאת הצום, ראה ל**מהרי"ץ** (שם), **גרע"מ קורח** (סערת תימן עמ' קכא), **גר"י קאפח** (הליכו"ת עמ' 35), **שע"ה** (קיד, יט), **מצפונות יהודי תימן** (עמ' 121).

סימן תרכ"ה - מצוות ישיבה בסוכה

מהות המצווה

התורה ציותה אותנו לשבת בסוכות שבעה ימים "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים". תלה הכתוב את מצות ישיבה בסוכה ביציאת מצרים, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאוזנינו שמענו ואין אדם יכול להכחישנו, וזה מראה על מציאות הבורא יתברך ויכולתו לעשות כרצונו בעליונים ובתחתונים.

ובגמ' בסוכה (יא:) נחלקו בטעם מצוות ישיבה בסוכה: לר' אליעזר כוונת הפסוק "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" הוא ענני כבוד, ולר"ע הכוונה סוכות ממש. ויש שכתבו שנפק"מ למחלוקת זו היא הכוונה בישיבה בסוכה.

מרן ה**שו"ע** כתב שהסוכות הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש. ועיין באחרונים מ"ש בעניין הכוונה בישיבת הסוכה וכל המסתעף מכך. והוסיף ה**רמ"א** שמצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כיפור דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה. ואע"פ שכתב שהמדקדקים יבנו במוצאי יו"כ, הכוונה להתחלה וישלים בבוקר, ואפילו הוא ע"ש יכול לבנותה עד חצות. וה**בכור"י** מיקל עד זמן מנחה קטנה [וכן נקט בסב"ל (ד"ה לתקן) בדעת ה**שת"ז**]. עוד כתב שהמדקדקים בונים הדפנות קודם יו"כ, ובמוצאי יו"כ מניחים את הסכך.

כתב ה**ב"ח** שהטוש"ע חרגו מדרכם והזכירו את טעם הדברים, כיון דכתיב 'למען ידעו', לא קיים את המצוה כתיקנה אם לא ידע את כוונת המצוה, וכן לגבי מצות ציצית שכתוב 'למען תזכרו' וכן בתפילין. מכוח דברים אלו נחלקו האחרונים האם כוונה מעכבת את המצוה: לדעת ה**בכורי יעקב** שכוונה מעכבת ואפילו בדיעבד לא יצא, וכך נקט בז"ר (ססק"א) בדעת ה**שת"ז**. ולדעת ה**פרי מגדים** בדיעבד אינו מעכב, וכל האמור אינו אלא לכתחילה. להלכה פסק ה**מ"ב** (סק"א) שאין הכוונה מעכבת. וכמשמעות הב"ח שלא קיים את המצוה 'כתיקנה'.

סימן תרכ"ו - סוכה תחת האילן או הגג

<u>סעיף א':</u>

סוכה תחת האילן

שנינו בסוכה ט:

"משנה. העושה סוכתו תחת האילן - כאילו עשאה בתוך הבית. גמרא. אמר רבא: לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצלתו - כשרה. ממאי - מדקתני כאילו עשאה בתוך הבית למה לי למיתני כאילו עשאה בתוך הבית? ליתני פסולה! אלא הא קמשמע לן: דאילן דומיא דבית, מה בית - צלתו מרובה מחמתו, אף אילן - צלתו מרובה מחמתו. - וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי? - הא קא מצטרף סכך פסול - בהדי סכך כשר! - אמר רב פפא: בשחבטן. - אי בשחבטן, מאי למימרא? - מהו דתימא: ניגזור היכא דחבטן אטו היכא דלא חבטן, קא משמע לן דלא גזרינן... מהו דתימא: הני מילי - בדיעבד, אבל לכתחילה לא, קא משמע לן"

סוגייתנו דנה בדינה של סוכה תחת האילן, באלו אופנים הסוכה נפסלת, מתי האילן לא פוסלה, וכיצד אפשר להכשיר סוכה הנמצאת תחת האילן. ומצאנו מחלוקת ראשונים בביאור הסוגיא והבנתה:

לדעת **רש"י** (ט: ד"ה מאי. אך עיין ברש"י י: ד"ה מ"ד ניגזר, שמשמע ממנו אחרת) **רא"ש** ועוד, הסוגיא מתפרשת כך: סוכה שצילתה מרובה מחמתה הרי היא כשרה, וכשיש ע"ג אילן שחמתו מרובה מצילתו אין הוא פוסלה, אך אם צילתו מרובה מחמתו הסוכה נפסלת[69]. לדעתו טעם הפסול כאשר האילן צילתו מרובה מחמתו הוא, כיון שהמצווה בעשיית הסוכה היא לעשות סכך אחד לסוכה, אך כאשר יש על הסכך "סכך" נוסף - האילן שצילתו מרובה מחמתו, הרי הוא פוסל את הסוכה שתחתיו, אך אם חמתו מרובה מצילתו אנו לא מחשיבים אותו כיון שכוחו קלוש ולכן אינו פוסל הסוכה. אמנם מצאנו בדברי ה**ט"ז** (סק"ג) הבנה אחרת בדעת רש"י, לדעתו גם אילן שחמתו מרובה מצילתו הרי הוא חשוב כסכך נוסף הפוסל משום 'שני סככים', וכך דייק בדברי רש"י שרק אם הוא כסכך אחד אינו פוסל.

לדעת רש"י פתרון הגמ' "בשחבטן" כדי לפטור את הפסול באילן ע"ג הסוכה פירושו הוא, להשפיל את ענפי האילן לתוך הסכך הכשר ולערבן יחד ובכך אנו פוטרים את בעיית שני סככים שהזכיר רש"י בפסול של אילן ע"ג הסכך. ובשיטה זו מצאנו הסתעפות נוספת: לדעת ה**רא"ש** וסיעתו הגמ' עוסקת רק במקרה של סוכה שחמתה מרובה מצילתה, אך אם צילתה מרובה

---

[69] כתב הב"ח דכיון שסכך האילן צילתו מרובה מחמתו אין סכך הסוכה מועיל כלום. וביאר ה**קהילות יעקב** (סימן ח אות ב ד"ה ומ"מ) שאין הפסול מתבטל ברוב הסכך הכשר כיון שלפני שעירב את הסככים היה האילן המיצל העיקרי במקום זה מפני שהוא גבוה יותר, ולפיכך גם לאחר שנתערב עם הסכך אין האילן פוסק מלהיחשב כעיקר המיצל. ובשו"ת **אגרות משה** (א, קעח. ענף א) ביאר שהביטול אינו של הסכך הפסול בכשר אלא של <u>צל</u> הסכך הפסול בצל הסכך הכשר, ולכן כשהסכך הפסול הוא בשיעור שצילתו מרובה מחמתו אין ריבוי הסכך הכשר מבטלו כיון שהביטול אינו נעשה בסכך, ואילו לגבי הצל אין חשיבות לריבוי הסכך הכשר.

מחמתה אין היא נפסלת מדברים הנמצאים מעליה, אך לפי ה**ר"ן** וסיעתו הגמ' עוסקת בכל סוכה.

והוסיף ה**ר"ן** שאין הבדל אם הסוכה קדמה לאילן או האילן קדם לסוכה לעניין הפסול שבמציאות זו. אך בנקודה זו חלק עליו ה**רז"ה** (וכ"כ הר"ן בדף ה: בשם ר"ת) ודעתו שאם הסוכה קדמה לאילן לא אמרינן בהו דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר. ראייתו מהמשנה בסוכה יא. 'הדלה עליה את הגפן וסיכך ע"ג פסולה' ומשמע שאם בתחילה היה סיכוך כשר לעולם אינה נפסלת מהגפן. שהרי אם גם במקרה הנ"ל פסול, הו"ל למימר סיכך ואח"כ הדלה וקמ"ל טפי.

דעת **אבי העזרי**, **ר"ן** ועוד, בביאור פסול סוכה שתחת האילן הוא, שכל דבר הנמצא מע"ג הסוכה הרי הוא מבטל את הסכך שתחתיו. היינו אם יש מעל הסוכה ענף המחובר לאילן הרי שסכך הסוכה הנמצא תחתיו חשוב בעיננו כאילו אינו. וכלשון הר"ן "שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו", ולכן לשיטתו אם ענפי האילן המחובר אינם מצלים על הסכך הכשר אלא על החורים בסוכה שאין בהם סכך, הרי שאין הוא פוסל את הסוכה, כיון שכביכול אין לו מה לפסול שהרי מה שתחתיו הוא רק אויר.

ואם הסוכה חמתה מרובה מצילתה וחבט את ענפי האילן שחמתו מרובה מצילתו לסכך הכשר, כך שיחד יש בהם שיעור של סכך מצאנו בזה מחלוקת האם לדעת הראשונים הנ"ל יועיל: ה**מגיד** (ה, יב) וה**ר"ן**[70] כתבו שרק אם צילתו של הכשר מרובה מחמתו הרי הוא מבטל את מעט ענפי האילן המחובר שהצטרף אליו, וכ"כ ה**מג"א** (סק"ד) בדעת הראשונים הנ"ל. אך דעת ה**רא"ש** וה**טור** וכ"כ ה**ב"ח** שכשערבן מצטרף אף אם הסכך הכשר חמתו מרובה מצילתו, שכשמערבן הרי הכשר רבה עליו ומבטלו שכלל הוא בידינו, שמהתורה כל דבר בטל ברוב. ה**מ"ב** (סק"ז) הביא דבריהם ונראה ממנו שדעתו נוטה להקל, ומועיל אפילו אם אין הסוכה צילתה מרובה מחמתה ללא האילן, אך למעשה כתב שנכון להחמיר כיון שיש ראשונים נוספים המחמירים בזה.

לדעת ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (פ"ה הל' יב-יג) סוגייתנו עוסקת באילן הנמצא יחד עם סכך הסוכה הכשר, וזוהי כוונת המשנה 'סוכה תחת האילן', לא שהאילן אינו קשור כלל לסוכה שתחתיו אלא שהוא נמצא מעורב עמו, ואפשר שיש להסביר שכל שיש אילן מעל הסכך הוא נחשב כמעורב עם הסכך, ומעט דומה לסברת האבי עזרי. ולכן לשיטתם נצטרך להסביר את דברי הגמ' 'בשחבטן' אחרת, ונחלקו בזה המפרשים: דעת ה**מ"מ** וה**ראב"ד** 'חבטן' הכוונה הפרידן. היינו הגמ' הקשתה שהרי הסכך הפסול מצטרף יחד עם הסכך הכשר, ולכן תירצה שההכשר הוא בכך שמפריד בין הכשר והפסול ולכן יש לנו לדונו ככל פסל הנמצא בסכך. אך הרמב"ם ב**פיה"מ** וה**כס"מ** בעקבותיו, ביארו שחבטן הכוונה שקצץ את סיכוך האילן המחובר, שהרי אם לא יקצוץ את האילן המחובר הרי הוא יצטרף יחד עם הסכך הכשר ויפסול את הסוכה. וכך נקטו ה**גר"ח כסאר** וה**גר"י קאפח** (אות לב) בדעת רבנו. גם **ר"ח** סובר שחבטן היינו קצצן.

---

[70] בשעה"צ כתב שאין שום ראיה מהר"ן.

פירושים נוספים שמצאנו בביאור 'חבטן': לדעת **בעל המאור** הכוונה לניעור (חבטן מלשון חבטה) עד שנשרו העלים כך שמגלה דעתו שאין לו רצון בצילו של האילן המחובר, ונעשה כאילו עומד בפנ"ע ולא מצטרף לצל הסוכה. וה**ריא"ז** סובר שנתלשו העלים מהאילן באופן שאין להם כבר חיות מהאילן, אך לא נתלשו ממנו לגמרי.

<u>סיכום קצר</u>: לדעת הרא"ש הסוגיה עוסקת רק במקרה של סוכה שחמתה מרובה מצילתה, ולכן בסוכה שצילתה מרובה מחמתה וע"ג נמצא אילן שחמתו מרובה מצילתו - הסוכה כשרה. אך דעת האבי עזרי שהסוגיה עוסקת בכל סוכה ולכן אם האילן נמצא ע"ג מקום הסכך הכשר הסוכה פסולה. [לכו"ע במקרה שהסוכה חמתה מרובה, אם האילן צילתו מרובה - פסול, ואם חמתו מרובה - אם חבטן כשר]. בפירוש חבטן: **א.** רש"י - השפילן. **ב.** רמב"ם לפי הראב"ד - הפרידן. **ג.** כס"מ - קצצן. **ד.** בעה"מ - ניעור עד נשירת העלים. **ה.** ריא"ז - תלישת הענפים עד כדי שאינם יכולים לחיות.

מרן ה**שו"ע** הביא את פירוש הרא"ש בשם י"א, ולאחר מכן הביא את פירוש האבי עזרי ג"כ בשם י"א. וכלל נקוט בידינו שהלכה כי"א בתרא, וא"כ לדעת מרן סוכה שצילתה מרובה מחמתה שיש מעליה אילן שחמתו מרובה מצילתו, הרי הסוכה פסולה אם האילן כנגד הסכך הכשר. ואם ניטול כנגד ענפי האילן ובכל זאת יישאר די סכך כשר הרי הסוכה כשרה. אך ה**ביה"ל** (ד"ה ויש) כתב שבשעת הדחק שאין לו סוכה אחרת וגם א"א לו לתקן סוכה זו ולהכשירה יש לסמוך על סברא ראשונה (אך לעניין ברכה כתב כה"ח אות יג דכיון שיש פלוגתא אין לברך). ה**ב"ח** חושש לדעת הרמב"ם שצריך לקצוץ את הענפים כדי להכשיר הסוכה, וה**ביה"ל** (ד"ה צריך) כתב שודאי נכון לכתחילה לחוש לדעתו.

כתב ה**רמ"א** שאם השפיל הענפים למטה ועירבן עם הסכך שאינן ניכרין, בטלים והסוכה כשירה. וכתב ה**ב"ח** שבזה מהני אפילו אם אין הסוכה צילתה מרובה מחמתה בלא האילן, וכמו הדעה הראשונה. <u>אך</u> לדעת ה**מגן אברהם** (סק"ד) דווקא אם הסוכה צילתה מרובה ללא האילן, ואין האילן מצטרף עמו דאין זה ביטול גמור כיון שיכול להסירו, לכן אינו פוסל ואינו מצטרף. וכמותו נקט ה**שת"ז** (סק"ח). ה**מ"ב** (סק"ז) כתב שלמעשה ראוי להחמיר כמג"א. ועיין בשער הציון (אות ח) שאע"פ שפשט דברי הרמ"א נראים כפירוש הב"ח, מ"מ יש בזה דעות בראשונים ולכן נכון להחמיר.

ואם צילתה מרובה מחמתה, כתב ה**מגן אברהם** שאפילו היו ניכרים או מונחים זה ע"ג זה ממש מותר. כיון שהם מרובים מהאילן, וה**חמד משה** חולק ע"ז. ועיין בביאור הלכה (ד"ה מקרי).

ויש להעיר כאן במה העירוב מועיל, האם רק בעירוב כאילן חשוב כעירוב, כיון שהאילן והסכך הם אותו מין, או שמא בכל דבר שהסכך יהא מעורב בו חשוב כבטל. עיין ב**מקראי קודש** (הררי, פרק ב הע' קכב) לגבי עירוב סכך עם קורות שלא מועיל כיון שאין העירוב באמת, כי הקורות ניכרים וגם מצד עצמן אינן יכולות לשמש כסכך כשר, בשונה מאילן שלאחר הקציצה כשר לסיכוך. וכן שאלתי את ה**גר"ד ליאור** וענה לי שאין עירוב מועיל אלא לאילן וכיוצ"ב, אך לא לקורות שניכרות בפנ"ע. וע"ע בביאורו של ה**גר"י קאפח** (שם) בהגדרת הדברים לדעת רבנו: כל

שהפסול הוא בגופו של הדבר, כגון ענפי האילן שגופם פסול מחמת שאינם תלושים, לעולם לא יועיל בהם עירוב. ואם הפסול אינו בגוף הדבר אלא צדדי לו, כגון ענפי אילן שעירבן בעודן מחוברים ואח"כ קצצן, שאין פסולן מחמת גופן אלא מחמת תולמ"ה, אזי מועיל לבטל ברוב. וק"ו בקורות הנ"ל. וכעין זה נקט ב**יד פשוטה** (שם).

חפצים עראיים הנמצאים מעל הסוכה

ה**ביאור הלכה** (ד"ה תחת) הביא בשם הבכורי יעקב שאם יש אילן העושה צל על הסוכה אך אינו נמצא מעל הסוכה ממש אלא מצידו, אין זה פוסל את הסוכה מדין סוכה שתחת האילן. וכתב ב**דעת תורה** שכשענפי האילן נמצאים לעיתים מעל הסוכה ע"י שהרוח מזיזה אותם, אין בזה פסול ואפילו בשעה שהענפים נמצאים ע"ג האילן. אך אם הדבר מתנועע ברצון האדם כגון כדור פורח או מסוק, כל זמן שנמצאים מעל הסוכה הרי היא פסולה. אמנם ב**חוט שני** (סוכות עמ' קצד') כתב שמסוק ונשר שעפים מעל סוכה אינם פוסלים, כיון שכל סיכוך עראי אין לו דין סיכוך, ושאני ענפי האילן שפוסלים כיון שיש להם חיבור.

ביטול איסור המחובר לכתחילה

נחלקו האחרונים כיצד אפשר לבטל את האיסור של האילן המחובר ע"י 'חבטן', והרי אין מבטלים איסור לכתחילה (ביצה ד:)? ה**ב"ח** תירץ שביטל לפני יו"ט כך שעדיין לא חל עליו שם איסור (לתירוץ זה בחול המועד יהיה אסור). עוד כתב שהאיסור לבטל לכתחילה הוא רק מדרבנן, והוא דווקא בדבר שנהנה בו כגון אוכל, אך מצוות לאו ליהנות ניתנו ולכן לא גזרו בהן. והביאו דבריו ה**מג"א** (סק"ג), וה**שת"ז** (סק"ו. ועיין ז"ר שם). הט"ז (סק"ב) הביא תירוץ בשם ה**לבוש** שהטעם שאין מבטלים איסור לכתחילה הוא משום שחוששים שמא יבוא להתיר את כל האיסור, אך כאן כיון שעוסק במצוה ומתכוון לה אין חשש שיעשה המצוה בעבירה. וה**ט"ז** תירץ שמעיקרא אין כאן כלל איסור, כיון שהאיסור אינו עצמי בסוכה, שהרי היושב בסוכה פסולה אינו עובר על איסור אלא רק לא יצא י"ח המצווה, ולכן לא שייך להשתמש במושג של 'ביטול איסור'.

סוכה המכוסה בשכבת שלג

כתב בשו"ת **גינת ורדים** (או"ח כלל ד' סימן ז) שהסוכה כשרה, כיון שמובא במשנה באהלות (ח, ה) ששלג אינו חשוב למחיצה בפני הטומאה, שהרי עתיד הוא לימס ולכן אינו אלא כאויר. אך ה**ערוך השולחן** (תרכט, ב) כתב שאין ראיה מהמשנה באהלות שהרי גם זרעים וירקות המחוברים לקרקע אינם חוצצים בפני הטומאה ואעפ"כ פסולים לסיכוך![71] ושלג אינו חוצץ משום שאינו מתקיים אבל לשעתו ודאי פוסל, ולכן לדעתו כשהשלג רבה על הסכך לא יברך לישב בסוכה. דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ה אות יח) ששלג אינו פוסל את הסוכה

[71] ובאמת בגינת ורדים מבואר שירקות אינם פוסלים את הסכך כשהם מונחים באופן שאינם חוצצים בפני הטומאה, כגון כשאינם מתקיימים לאורך זמן, או שהם מחוברים לקרקע ונעים ונדים ברוח.

כיון שהוא בטל לסכך, ואינו דומה לירקות שאינם בטלים. וב**חזון עובדיה** (עמ' לז') כתב שהמברך יש לו ע"מ שיסמוך.

<u>סעיף ב':</u>

ההכשר בקציצת האילן

שנינו במשנה בדף יא. "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וסיכך על גבה - פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן, או שקצצן - כשרה"

ובגמ' שם מובא בשם רב שצריך ג"כ לנענע את הסכך הנקצץ. וביאר ה**רי"ף** שצריך לנענע לשם סוכה, וכתב עליו ה**ר"ן** שאין הכוונה לנענע לשם מצוות סוכה, אלא רק להפקיע את בעיית 'תעשה ולא מן העשוי' שיש באילן, שקצצו רק לאחר שכבר היה ע"ג הסוכה. ובעינן נענוע הקרוב לסתירה, היינו שמגביה כל אחד לבדו [ראה בב"ח עמ' תעב ס"ז שאין הדבר ברור לכו"ע] ומניחו וחוזר ומגביה את חברו ומניחו[72].

מרן ה**שו"ע** פסק את המשנה הנ"ל להלכה שאם קצץ את האילן כדי להכשירו שיהיה מסיכוך הסוכה - כשר, ובתנאי שינענע כל אחד לבדו ומניחו וחוזר ומגביה כך את כולם, ואם לא עשה כך הרי שהסוכה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי.

בשיעור ההגבהה הנצרך ע"מ להכשיר את הסוכה, דעת **שו"ע הרב** (תרכ"ט ס"כ) שדי בנענוע מועט, וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ה אות כו) וה**גרב"צ** (חכו ממתקים עמ' כג). <u>מנגד</u>, דעת ה**חוט שני** (עמ' קצה) שיש להגביהו טפח כיון דבעינן אופן הניכר. וכ"ד ה**גראי"ל שטיינמן** (שלמי תודה, סוכות סי' לג). ובשו"ת **אז נדברו** (חי"ג סי' לח) כתב שמעיקר הדין די במשהו, אלא שלחומרא יש להגביה ג' טפחים.

כתב ה**רמ"א** בשם ה**כלבו** שמותר לבנות סוכה תחת קורת הבית או תחת דבר המחובר ולאחר מכן להסירו, ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי, שהרי אין בסוכה פסול עצמי אלא אריא רביע עליה, וכשהפסול החיצוני הוסר הרי שהסוכה כשרה, ואינו צריך לנענע את הסכך [והובא בתור מחלוקת בהג' אשר"י פ"א סי' כד שלדעת **רבנו ברוך** בכל גווני צריך לנענע]. וכ"פ **שת"ז** (ס"ק יד) ו**ערי"ש** (תרכו, א), עיין בדבריו.

ומ"ש ה**ב"ח** להחמיר לקמן בגגות הנפתחים שיש לסכך רק לאחר שפתחו הגגין, כתב ה**מאמר מרדכי** שיש לחלק, כיון שבסוכה תחת הבית יש עליה שם סוכה, אלא שהגג פוסלה מהכשר וכשמסיר הגג מתכשרת מאליה, אך לקמן בסוכה שתחת הצריף אין הסוכה נראית אלא לאחר הסרת הגגין ולכן פסולה. ועיין לקמן חילוק נוסף שהביא המג"א.

---

[72] צ"ע האם צריך להניח כל ענף במקום אחר או שרשאי להניחו במקומו, כפי מחלוקת רש"י ור"ת שהביא הב"ח לקמן סי' תרכט, י ד"ה וכתב רבנו.

סעיף ג':

סוכה תחת קורות הבית

כתב ה**טור** שההולכים בשיטת האבי עזרי שהבאנו לעיל (הסובר שכל דבר הפסול לסיכוך שנמצא מעל הסכך הכשר גורם לסכך שתחתיו להיחשב כאילו אינו), יש מהם המחמירים שלא לעשות בבית סוכה תחת הגג אע"פ שהסירו הרעפים, כיון שצריך גם מעשה בגוף העצים, משום שהעצים הדקים שהרעפים היו מונחים ע"ג נשארים שם, ואפילו במציאות שיש ריוח גדול בין הקורות. ו**ר' יחיאל** פתר את הבעיה בכך שהיה זוקף קנים מהסכך עד הגג כדי לערב את שני הסככים. אך הטור כתב שלדעתו אין צורך להחמיר בכך כיון שהפסול הנמצא מע"ג הסכך הכשר רק גורם למה שתחתיו להיחשב כאילו אינו, אך אם למרות זאת נשאר מספיק סכך כשר (כפי המציאות בקורות הבית) הרי שהסוכה כשרה. ו**בעל העיטור** הקל מטעם שכיון שהסיר את הרעפים אין על הקורות שנשארו דין של סכך פסול, שחשוב כאילו הכשיר את העצים לשם סוכה, דתנן "תקרה שאין עליה מעזיבה מפקפק או נוטל אחת מבנתיים".

ותמה ה**ב"י** (עמ' תסט ד"ה ומיהו) על הטור שהביא את תיקונו של ר' יחיאל בסתמא שכביכול כולם מודים לו, והרי רש"י לא הכשיר בשחבטן אלא כשנתערב הסכך הפסול עם הסכך הכשר ואינו נראה בעין, אבל אם הפסול ניכר לעצמו לא. וה**ב"ח** (עמ' תסח) כתב שר' יחיאל דיבר על מציאות בה הקורות נתערבו יחד עם הסכך הכשר ואינם ניכרים.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם עשה סוכה תחת העצים הדקים שהרעפים היו מונחים עליהם, הרי שהסוכה כשרה. ה**מגן אברהם** (סק"ו) סובר בדעת השו"ע שפסק כעיטור שסילוק הרעפים חשוב כהכשר העצים עצמם. מנגד, ה**גר"א** סובר שדעת השו"ע כטור, שצריך מעשה נוסף בגוף העצים ושבסכך הכשר יהיה שיעור של צילתה מרובה, ולא די בסילוק. גם **כה"ח** (סס"ק ל) הביא הבנה זו בדרך אפשר.

ה**ט"ז** (סק"ג) דוחה את הבנת הב"י והב"ח וביאר את שיטת המחמירים שהביא הטור באופן שונה. ותחילה הקדים לבאר בשיטת רש"י שגם אילן שחמתו מרובה מצילתו פוסל את הסכך הנמצא תחתיו, כיון שחשובים הם כשני סככים, שבמציאות כזו אין הסוכה כשרה. כך ביאר את שיטת המחמירים שבטור: לכאורה יש לשאול מדוע אין לעשות סוכה תחת קורות הגג, הרי גם לדעת האבי עזרי יש להחשיב את הסכך הכשר שתחתיו כאילו אינו, ולא לפסול את כל הסכך הכשר לאלתר! אך אם נאמר שחומרתם נובעת מכך שפוסלים משום שני סככים, הכל יובן, דלא אכפת לן שיש בסוכה התחתונה צל מרובה, שהרי יש כאן שני סככים שיש בהם פסול עצמי. ולכן התיקון של ר' יחיאל שמערב את הסככים יועיל בזה, שבכך שוב אין שני סככים. הט"ז הביא ראיה לדבריו (שהמחמירים פוסלים משום שני סככים) בכך שהאבי עזרי הכשיר רק אם הסכך הפסול נמצא כנגד האוויר, ומדוע לא כתב בפשטות שנחשב את הסכך שתחת הפסל כאינו?! אלא ע"כ שהפסול הוא מחמת שני סככים. והוסיף לבאר, שאם יש בין הקורות ד' [שהוא שיעור מקום חשוב] טפחים, הרי שמותר לעשות תחתיהם סוכה, אך בשיעור קטן יותר אסור משום

דאמרינן לבוד, ואע"פ שאין אומרים לבוד להחמיר, כאן סו"ס יש עליהם שם סכך שפוסל. כתב שכמה אחרונים חולקים על חומרת הט"ז, ודעתם שכל שהאילן חמתו מרובה מצילתו אין על התחתונה שם של סוכה תחת סוכה, כיון שאינו חשוב כסכך.

כמה אחרונים כתבו על הט"ז שדבריו תמוהים, ומהם ה**גר"י עייאש** בשו"ת בית יהודה (סימן יז) שהרי כל סכך שחמתו מרובה מצילתו אין עליו שם סכך כלל, והסוכה שתחתיו אינה חשובה כסוכה שתחת סוכה. גם ה**ערוך השולחן** (סעיף טו) תמה ע"ד הט"ז, שאין שייכות של שני סככים לעצים הדקים. וכ"ד ה**שת"ז** (ס"ק יב) וה**ביאור הלכה** (ס"א. ד"ה או).

וכתב ה**משנה ברורה** (ס"ק יז) שבמעשה הסרת הרעפים לשם עשיית סוכה לצל, חשוב כאילו עשה מעשה בגוף העצים והתקינם לשם סוכה ונתכשרו (ולכן כתב בשער הציון י' שאפילו אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה רק ע"י צירוף הצל מהקורות הרי שלדעת המג"א הסוכה כשרה), אך אם לא הסיר את הרעפים כדי לעשות סוכה אלא הקורות היו שם כבר, הרי הן חשובות כסכך פסול לכל דבר כיון שלא נעשה מעשה לשם עשיית סוכה לצל. עוד כתב, שכדי לצאת ידי כל הספקות, ישאיר ריוח של ג' טפחים בין העצים, כדי לחוש לדעת ה**ב"ח** שאומרים לבוד להחמיר[73]. והוסיף, שכל האמור אינו אלא כשעשה את הסוכה תחת הגג, אך אם נתן את הסכך מעל הגג אע"פ שסמוכים זל"ז בפחות משלושה הרי שהסוכה כשרה, ואין אומרים לבוד לצרפם כיון שסכך כשר מונח ביניהם אין מצטרפין. וכ"פ ה**שת"ז** (ס"ק יב).

מדברי המ"ב הנ"ל למד ה**פסקי תשובות** (אות ט) שמותר לסכך ע"ג פרגולה שקורותיה קבועות במסמרים אחד ליד השני, אך בתנאי שהיה כיסוי ע"ג והסירו ע"מ להניח שם הסכך, אך אם בכל השנה אין כיסוי ע"ג הרי דין הקורות כסכך פסול. אולם ה**שת"ז** (סס"ק יב) כתב במפורש

---

[73] האריכו הראשונים והאחרונים האם אומרים לבוד להחמיר, ויש בזה ארבע דעות:
א. **תוס'** כתבו שלא אומרים לבוד להחמיר (אלא רק להקל), ולכן שני סככים פסולים שיש ביניהם פחות משלושה טפחים, לא נאמר לבוד להחשיב את הרווח שביניהם כסתום (תוס' סוכה יז. בסופו (סוף ד"ה אילו), וכן כתב לבושי שרד בשו"ע תרכו-ו בסופו שלדעת הט"ז לא אומרים כלל לבוד להחמיר. והאבני נזר או"ח רצא-ח הוסיף שגם גוד אסיק לא אומרים להחמיר, שהרי גם לבוד וגם גוד הם הלכה למשה מסיני. והקהילות יעקב סוכה יג-ב הוסיף בדעתם שאפילו במקרה שמהלבוד יצאו שני דינים - אחד להחמיר ואחד להקל - נאמר את הדין המקל ולא את הדין המחמיר).
ב. ה**קהילות יעקב** (סוכה יג-ב) כתב שכוונת התוס' שלא אומרים לבוד להחמיר היא רק שהסתימה תחשב מאותו החומר של הקצוות (כמו במקרה שהביאו התוס', שהסתימה שבין שני הסככים הפסולים תחשב גם היא כסכך פסול). אך לבוד להחשיב את הרווח כסתום ולא מהחומר שבקצוות - כן אומרים גם להחמיר.
ג. ה**אבני נזר** (או"ח רצא-י) כתב שכוונת התוס' שלא אומרים לבוד להחמיר היא רק שתחילת עשייתו היא להחמיר (כמו במקרה שהביאו התוס', שתחילת עשייתו היא להחשיב את הרווח כסכך פסול ולפסול את הסוכה). אך אם תחילת עשייתו היא לעשות מחיצה, אומרים לבוד, והמחיצה תועיל גם להחמיר. כגון מבוי שיש בו כמה לחיים הסמוכות זו לזו - אומרים לבוד לצרפן למחיצה אחת, וממילא המחיצה תועיל גם להחמיר - להצריכו לחי נוספת (ערובין ט.).
ד. ה**מגן אברהם** סובר שכן אומרים לבוד להחמיר (כך כתב לבושי שרד בשו"ע או"ח תרכו-ו בסופו).
כשיש דבר המפסיק בין שני הקצוות שאנו רוצים לחבר, נחלקו הראשונים: לרשב"א יש דין לבוד (ערובין ח: ד"ה לדברי), ולרבותינו הצרפתים אין (הביאם שם, וכן כתב המנחת חינוך שכה-יא [טו] ד"ה עוד).

שע"ג אותם עצים מותר לסכך אף אם לא עשה בהם מעשה, ואפילו ניכרין ואין ביניהם ג' טפחים, וכל הנדון דלעיל הוא בלבנות ולסכך סוכה תחת אותם עצים דקים.

☙ פרגולה[74]

נקדים ונאמר שנושא זה קשור לכמה סעיפים במקומות שונים בהלכות סוכה, ולכן הרוצה להקיף את הנושא עליו לעיין שם לפי ההפניות כאן.

פרגולה הוא מבנה עץ שאנשים בונים בחצרות בדר"כ, כדי שיהא נוח לשבת בחצר ולא תכה השמש על ראשם. בהרבה מהפעמים אין לפרגולה דפנות אלא היא עומדת על עמודים, לעיתים מעץ ולעיתים ממתכת וכד', ומע"ג עמודים אלו בונים את גג הפרגולה. גם את הגג ניתן לבנות בכמה אופנים, חלקם נותנים קרשים לכל אורך הפרגולה במרחק שווה, שבעצים הללו ישנם חריצים שבהם תוקעים (ללא מסמרים) 'לייסטים' שהם הנותנים את הצל ליושבים מתחת לגג בחלק מהפרגולות נותנים את הקשרים בהטיה כנגד קרני השמש כך שכמעט תמיד המקום יהיה מוצלל לגמרי. בחלק מהפרגולות ישנה רק מסגרת גדולה מסביב לעמודים, וע"ג נותנים לייסטים ומחברים אותם עם ברגים למסגרת (באופן זה יש לדון מה דין הלייסטים, שאם הם פסולים לסיכוך, גם אם ניתן ע"ג סכך כשר תהיה בעיה של סכך כשר ופסול יחד).

נחלקו פוסקי זמנינו מה דין הפרגולות, היינו האם דינם כעשויות לשם צל או דינם כעשויות לדירה או צניעות. והדבר אינו פשוט כיון שגם הבונים פרגולה בגינה כדי שיוכלו לשבת שם לעיתים בצל, יש בכוונתם שהשכנים לא יראו אותם וכד', ובאופן זה חשובה הסוכה כעשויה לצניעות. דעת ה**גר"מ אליהו** (הל"ח פ"נ סמ"ג) שפרגולה דינה כעשויה לדירה. אך נראה שדעת רוב הפוסקים לדון את הסוכה כעשויה לצל, ומהם: ה**גר"י אריאל** (אהלה של תורה ב, פה), ה**גר"א נבנצל** (מקראי קודש הררי ה, הע' קז). שו"ת **שמע שלמה** (ה, ה) ועוד. וע"ע במאמרו של הרב פרופ' **דניאל הרשקוביץ** (תחומין כרך יט עמ' 373 –377) שדן בבעיות השונות בסוכה העשויה מפרגולה, ולדעתו יש להכשיר לשבת בסוכה העשויה מפרגולה, ומצוה מן המובחר לחדש בה דבר. וע"ע בשו"ת **במראה הבזק** (ה, נט).

אחת מהבעיות בפרגולה היא מבנה הקבע שלה ובעיקר של הסכך. עיין לקמן (תרכט, ח) מ"ש בעניין קביעות הסכך, שהמתירים מצדדים בדעה שאין הסכך חשוב לקבוע שפוסל אא"כ אין הגשמים חודרים לתוכו ומחובר במסמרים (תוספות ע"פ האלף לך שלמה). ודעת האוסרים היא ע"פ דברי שעה"צ שם שגם ללא חדירת גשמים הסוכה חשובה לקבע.

לדעת הפוסלים, הבעיה העיקרית היא הנחת סכך כשר ע"ג עצי הפרגולה. שאם נאמר שכל מה שהפרגולה מצילה פסול, נצטרך שעצי הפרגולה לא יתנו את רוב הצל, או שמא כיון שהסכך

---

[74] בסיכום זה נעזרתי בספר מקראי קודש (הררי. פרק ה סעיף לה והלאה). ובפניני הלכה הרחבות עמ' 365. וע"ע בשו"ת אהלה של תורה ח"ב סימן פה. שמע שלמה ח"ה, ה. שיח נחום סימן לט. תחומין כא עמ' 45 מאמר של הרב לאו. וכן בשו"ת מנחת כהן סימן יח.

הכשר ניתן בצמוד לסכך ה'פסול' (הפרגולה) חשוב כהשפלת ענפי האילן, שלדעת הראבי"ה אין צורך בערבוב הסכך הכשר עם הפסול כדי להכשירם.

עניין נוסף הוא שאם עצי הפרגולה צילתם מרובה מחמתם יש לעקור את חלקם קודם הנחת הסכך הכשר ע"ג.

עוד יש להקפיד שטפח מדפנות הסוכה יבנה קודם הנחת הסכך (עיין מ"ש בזה לקמן סימן תרלה).

סוכה תחת דברים שלא נעשו לשם גג

כתב **מהרי"ל** באחד שעשה סוכתו תחת קנים שניתנו לשם העמדת הגפנים, ועשה את תיקונו של ר' יחיאל וחיבר בין סכך הסוכה לקני הגפנים, ו**מהר"י סגל** כתב שאין צורך בתיקון זה, שרק במקרה שהקנים או הקורות הנ"ל נעשו לשם גג צריך לעשות בהם תיקון, אך קני הגפנים נעשו לשם העמדת הגפנים ולכן אינם פוסלים את הסכך הנמצא תחתיהם. ודעת ה**ט"ז** (סק"ד) שאין בזה כלל בעיה כיון שכל הבעייתיות שיש בקנים ע"ג הסכך הוא משום שני סככים, אך כאן כיון שלא נעשה לשם סכך אינו חשוב כסכך נוסף הפוסל.

מזוזה בסוכה

כתב ה**פרי מגדים** שהסוכה פטורה ממזוזה, ומשמע שגם בחדר שגר בו כל השנה ובסוכות מסיר הגג, אפ"ה בסוכות פטור ממזוזה כיון שאינו קבע. ומי שיש לו שני חדרים זה לפנים מזה, אם הולך מחדרו לסוכה, פתח הסוכה צריך מזוזה משום חדרו. ואם הולך מהסוכה לחדרו שבעניין שהפתח הוא מחדר הסוכה, י"ל שחייב במזוזה בפתח הסוכה הפתוח לרה"ר דהוי כבית שער. וזה דווקא אם כל השנה הוא משמש כבית שער (עיין בספר הסוכה בפסקים מהגרשז"א אות יד). ודעת ה**ארבעה טורי אבן** שחדרים שכל השנה בשימוש, ובסוכות משמשים לסוכה חייבים במזוזה. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לג) פסק שפטורה ממזוזה בימי סוכות, כיון שמסוככת באופן שאינה ראויה לדירת קבע, והרי היא כשאר סוכה העשויה עראי שפטורה ממזוזה.

ועיין ב**שערי תשובה** שלפ"ז לאחר סוכות כשמחזירים את התקרה למקומה, צריך להוציא את המזוזה ולקובעה שוב, דאל"כ יש פסול של תעשה ולא מן העשוי. ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לד) פסק שאין צורך להסיר את המזוזה ולקובעה מחדש, ולא שייך בזה פסול של תולמ"ה, כיון שנקבעה בתחילה בכשרות, שהרי נקבעה קודם סוכות כשהמרפסת הייתה חייבת בסוכה.

סוכה הנמצאת תחת חבלי כביסה או סורגים

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' סט) שסוכה הנמצאת תחת חבלי כביסה אפילו אם אין בין חבל לחבל שלשה טפחים, אין לפסול מטעם לבוד והסוכה כשרה, ואפילו אם תלו כביסה על החבלים אין בכך כלום. וטעמו ע"פ הריטב"א (עירובין י:) שבדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך אין אומרים לבוד, וה"ה לחבלי הכביסה. בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לב) העלה להקל לעשות סוכה תחת חבלי כביסה שאין ביניהם שלושה טפחים ובתנאי שצילתה מרובה מחמתה גם ללא

המקום שתחת החבלים. גם בשו"ת **מנחת שלמה** (סימן צא אות יט) כתב להכשיר סוכה הנמצאת תחת חבלי כביסה ע"פ הריטב"א הנ"ל, אכן בסורגים הבולטים מעל הסוכה דעתו (הליכות שלמה סוכות פ"ח אורחות הלכה הע' 74) שאין להקל מטעם זה כיון שמיועדים לסגור את הפירצה (ולכאורה יש לדחות זאת מכיון שאין רצונו בסתימת החלון לגמרי, אלא להשאיר פרוץ שהאויר ייכנס). ב**חוט שני** (עמ' קצד) כתב להכשיר סוכה שתחת חבלי כביסה או סורגים.

אך בשו"ת **מנחת יצחק** (ח, נו) כתב שהחושש לדעת הב"ח להחשיבם כלבוד הרי שיש לו להסיר את חבלי הכביסה. אולם לכו"ע אם יניח סכך כשר בין חבלי הכביסה או הסורגים אין אומרים לבוד להחמיר.

סוכה תחת גג עם צירים

כתב ה**מהרי"ל** (הל' סוכה סימן י') שמותר לבנות סוכה תחת גג עם צירים, וכשיורדים גשמים מכסים איתם את הסוכה ולאחר מכן שוב פותחים את הגג, ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי. אך תמה היאך מותר לעשות זאת ביו"ט, והרי יש בזה בניין וסתירה? וכתב ה**דרכי משה** שאין בזה צד איסור כיון שעשויים לכך ולאו מידי עביד. וכ"פ ה**רמ"א**. ולא השמיטו ה**שת"ז**, וכן משמע מ**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' יו). וכ"פ ב**ערי"ש** (תרכו, ב), וב**שע"ה** (קטו, ב) כתב שסוכה עם גג כזה הכי מהודרת.

וביאר ה**מג"א** (סק"ז) בדעת המהרי"ל שאם הסוכה נבנתה תחת גג, במעשה הסילוק של הגג הרי הוא מכשיר את הסוכה כיון שהסרת הגג חשובה כמעשה, אך הבונה סוכה תחת גג עם צירים, אין בפתיחת גג זה חשיבות של מעשה שיכשיר את הסוכה ולכן אינה נכשרת בכך. ואם בנה את הסוכה בכשרות ולאחר מכן הניח גג זה עליה והסירו הרי שהסוכה כשרה. וה**ב"ח** החמיר לסלק הגג קודם ורק לאחר מכן לסכך הסוכה. וכ"פ ה**משנ"ב** (ס"ק יח) שצריך הגג להיות פתוח בשעה שמסכך. וכ"ד **כה"ח** (ס"ק לו) להחמיר לכתחלה, ובדיעבד יברך על סוכה זו. ב**שע"ה** (קטו, ח) והוסיף שראוי שבשעת כניסת החג יהיה הגג פתוח. ו**שת"ז** לא הביא כלל דברי המג"א אלא רק ביאר דברי הרמ"א כאן ולעיל ס"ב, ופוסק כמותו לגמרי. ולפ"ז א"צ להחמיר כלל, ועיין ז"ר (ס"ק יד).

בניית סוכה שנפלה בחג, ע"י גוי

נחלקו הראשונים בדין איסור בונה ביו"ט, לדעת ה**תוספות** (שבת צה. ד"ה הרודה) הותרה בניה ביו"ט ונאסרה מדרבנן, בניגוד לדעת ה**רמב"ם** (פ"א מהל' יו"ט ה"ב - ד') שאוסר בניה ביו"ט מהתורה. עפ"י דברי תוס' אלו דן בשו"ת **באר יצחק** (חלק או"ח סימן י"ג) באיסור בונה ביו"ט, והסיק בענף ט', דכיון דקי"ל דשבות לצורך מצוה מותר ע"י גוי לכן מותר לומר לגוי לבנות סוכה שנפלה ביו"ט, אך לרמב"ם דס"ל דבנין ביו"ט אסור מה"ת אסור לצוות לגוי לבנות דהא "דוקא שבות דשבות הקילו ע"י נכרי". וה**כה"ח** (תרלז סק"ה) כתב לחלוק עליו ואסר.

ה**פמ"ג** (שט"ו א"א סק"א) הסתפק האם מותר להניח את הסכך שנפל ביו"ט ע"י גוי. וספקו האם סוכה נחשבת אהל קבע כיון שמשתמש בה לשמונה או תשעה ימים והאיסור מן התורה, או נחשבת אהל עראי ואסור מדרבנן. וכן מסתפק בכך בסי' תרכ"ו (א"א סק"ח). ודבריו נוטים להקל ע"י גוי, אם כי מסתפק אולי יש בכך בונה מן התורה.

ב**מ"ב** (סק"כ) לא כתב במפורש לאסור נתינת סכך ע"י גוי, אך לקמן (סי' תרל"ז סק"א) פסק, שאם נפלה סוכתו ביו"ט אסור להקימה ואפילו אם הרוח הפילה ממנה רק מקצת מן הסכך לבד אין להוסיף ביו"ט בעצמו, וע"י גוי אפילו עף כל הסכך מותר. והתירו מבוסס ע"ד ה**באר יצחק** (שם) שצירף את דעת בעל העיטור דאף מלאכה דאורייתא מותר ע"י גוי ואע"פ שאין אנו סומכים על דעתו כיון שהוא דעת יחיד בזה, עכ"פ יש לצרף דעתו לשיטת התוס' הנ"ל דבנידון דידן לא הוי יחיד נגד רבים. וכן ב**ביכורי יעקב** (תרכ"ו, יא) התיר באמירה לגוי לבנות ולסכך ביו"ט משום שבות דשבות לצורך מצוה ומשום שאין זה בניה של בנין קבוע אלא אהל עראי בלבד. וה**חוט שני** (עמ' קצז') ביאר שהמ"ב התיר לתת ע"י גוי במקרה שעף הסכך ע"י הרוח, אך אם לא נתן את הסכך מבעו"י אין להתיר ע"י גוי.

וכן הביא ה**גרע"י** (שו"ת יחוה דעת ח"ו סי' מ"א, ובשו"ת יבי"א ח"ח - או"ח סי' נ') משו"ת עטרת חכמים (או"ח סי' ו') שכתב להתיר ע"י גוי. ודן הגר"ע יוסף בשני המקומות בדעת האומרים שאין לסכך ע"י גוי, ודחה דעתם. והביא ביבי"א את דברי הפמ"ג בשו"ת **מגידות** (סימן קט) שכתב, שמעשה שהיה ונפל הסכך לגמרי וקראו בני הבית לגוי והחזיר הסכך למקומו והוא לא אמר להם כלום, מ"מ במקום צורך גדול, כגון שאין לו סוכה אחרת כי אם בדוחק גדול, וגם הוי במקום ביטול מצות שמחת יום טוב, הרוצה להקל לכתחילה בכה"ג אין חטא בידו, מאחר שהתיר הרמ"א במקום צורך גדול[75], עכת"ד. ומוכח דנקיט שאיסור הנחת הסכך ביו"ט הוי מן התורה, ואעפ"כ כתב שהרוצה להקל יוכל לסמוך על שיטת בעל העיטור, שהביאו הרמ"א, ששבות במקום מצוה מותר. אבל אם נאמר כדברי האחרונים הנ"ל שהנחת הסכך על הסוכה אינה אסורה אלא מדרבנן, דהוי אהל עראי, ההיתר יותר מרווח, דהו"ל שבות דשבות במקום מצוה, ולכתחלה נמי אורויי מורינן להקל. וכן ראיתי בשו"ת **חבלים בנעימים** ח"ג (חאו"ח סי' ל בד"ה ובנידון זה), שכתב, שהנחת הסכך על הסוכה אין ספק שאין בזה איסור אלא מדרבנן כיון דהוי אהל עראי, ואף שהפמ"ג (סי' שטו א"א סק"א) נסתפק בזה אי הוי אהל קבע, כיון שעשויה לשמונה ימים, נראה שהדבר תלוי במחלוקת אי סוכה דירת קבע בעינן או עראי, והלכה סוכת דירת עראי בעינן. שוב

---

[75] והרואה יראה שבפמ"ג דעתו להחמיר בזה ובשו"ת מגידות נוטה להקל, ובספר **מגד יהודה** [שהוא ביאור לשו"ת מגידות] ביאר שבפמ"ג דיבר על אדם שפשע ולא הכין הסוכה מעיו"ט ולכן החמיר לו, ובשו"ת מגידות הנידון הוא על אנוס שסכך סוכתו עף ולכן נטה יותר להקל. וכן יש שרצו לחלק כך בדברי המ"ב, שבסימן תרכו הביא דברי הפמ"ג להחמיר, ובסימן תרלז הביא דברי הבאר יצחק להקל. וע"ע בשונה הלכות בסימן תרכו' ס"ו. במלכים אומניך פ"ו הערה יד' הביא מ"ש בשו"ת באר יצחק (שם) שיישב את הסתירה שבסימן תרלז' שהתיר, היינו במקרה שנפל הסכך שבנה כבר מעיו"ט, ובסימן תרכו' מדובר על בנייה לכתחילה, וטעם החילוק הוא משום שהבונה סוכה בתחילה צריך להכשיר את העצים לכך ויכול לעבור על איסור מחתך. ויישב בדרך נוספת ע"פ מ"ש החת"ס בשבת קנ. שבניית סוכה לכתחילה היא עבודה ממש שאין היתר לשכור בשבילה גוי שיעשנה, אבל בהחזרת הסכך אין כ"כ עובדא דחול ולכן התיר, וצ"ע. ובחוט שני סוכות עמוד קצז' כתב בדומה לכך, ע"ש.

דן הגרע"י שהחזרת הסכך תיאסר משום מכה בפטיש ודחה. ולמעשה התיר מכל הטעמים הנ"ל לבנות ע"י גוי סוכה שנפלה או סכך שנפל ביו"ט. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (סוכות עמוד מח), וכתב שאם אפשר יעשו ע"י אמירה לגוי שיגיד לגוי אחר (היתר החוות יאיר) או שיעשו ע"י רמז היכא דאפשר. ובשבת ח"ה (עמוד ש') כתב שאם נפל חלק מהסכך ביו"ט או בשבת, ונשאר טפח מן הסכך לכאורה אין איסור להחזיר את הסכך ולהכשיר את הסוכה, אלא שכתב שם בסוגריים שכל האמור הוא אם אין איסור מוקצה. וע"ע בחזו"ע שבת (ח"ג עמ' תסה) מ"ש על דברי הפמ"ג. (ואני מסופק אם סובר שיש איסור מוקצה אלא שדן רק מצד איסור בונה, ובאמת דעתו לאסור להחזיר סכך שנפל אפילו מקצתו משום מוקצה, או שדעתו להתיר גם מצד מוקצה, ויותר נראה לומר שאוסר להחזיר ע"י ישראל כי כך פשט כל דברי הפוסקים, וכתב שמותר להחזיר את הסכך משום ששם דן בהלכות אוהל, ומצד הלכות אוהל אין איסור משום שהוא רק מוסיף על האוהל, אבל באמת יהיה אסור, אא"כ ימצא היתר גם לאיסור מוקצה, כגון שיטלטל כלאחר יד וכמו שכתבנו).

ובספר אשרי האיש (פכ"ה אות לא) כתב שה**גרי"ש אלישיב** התיר לומר לגוי להחזיר סכך שעף מהסוכה ביו"ט. וכ"פ בספר **מלכים אומניך** (עמוד קס') שדווקא ביו"ט מותר אבל לא בשבת. וע"ע ב**מקראי קודש** (הררי. עמוד תתל') שביו"ט דעת רוב הפוסקים להקל להניח ע"י גוי, ובשבת ההיתר יותר דחוק כיון שהמתירים הסתמכו ע"ד התוס' שאין איסור בונה ביו"ט.

שאלתי את הרב **י"צ רימון** אם מותר להחזיר בשבת או בחג חלק מהסכך שהתקפל מהרוח? וענה לי שיש בעיה מצד מוקצה, ולכן אפשר להזיז את הסכך ע"י המרפק או אחורי היד (בשינוי, טלטול בגופו), ולא ברור שיועיל אם לא יקצה אותו מערב החג, כיון שזה חלק שחייבים להכשר הסוכה.

בשש"כ (כ"ד, הע' כו) מובא בשם ה**גרש"ז אוירבאך** שמותר לעשות זאת, אך בחלק ג' של ספר זה (עמוד מב) הגרש"ז חזר בו, כיוון שהחזרת הסכך מחילה על המבנה שם 'סוכה' (וכן הוא בשש"כ החדש פכ"ד הערה קלד). וע"ע ב**חזון עובדיה** (שבת ח"ה עמוד ש). ו**באורחות שבת** (ח"א עמוד שיג') כתב שהואיל ומדברי הפמ"ג (א"א סק"א) משמע שגם בסכך יש היתר של תוספת אוהל, ואין ראיה מהמ"ב שאוסר בזה לכן במקום שעת הדחק מותר להחזיר הסכך.

סימן תרכ"ז - דיני שינה בסוכה

<u>סעיף א':</u>

☙ הישן תחת המיטה

שנינו בסוכה כ:

"הישן תחת המטה בסוכה - לא יצא ידי חובתו. אמר רבי יהודה: נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המטה בפני הזקנים ולא אמרו לנו דבר. אמר רבי שמעון: מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן תחת המטה, ואמר להן רבן גמליאל לזקנים: ראיתם טבי עבדי, שהוא תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורין מן הסוכה, לפיכך ישן הוא תחת המטה. ולפי דרכינו למדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו. גמרא. והא ליכא עשרה! - תרגמא שמואל: במטה עשרה"

מדברי **רש"י** ו**תוספות** עולה שהפסול בישן תחת המיטה הוא משום שישן תחת אוהל ולא תחת הסוכה, והויא חציצה בין האדם לסכך הכשר.

<u>אך</u> ה**רי"ף** ה**רמב"ם** (ה, כג) וה**ראי"ש** כתבו שהפסול בישן תחת המיטה הוא משום סוכה בתוך סוכה, והקשה עליו ה**רז"ה** דמה עניין סוכה בתוך סוכה לכאן (הרי אין כאן שֵׁם סוכה - ריטב"א), היה לו לומר שהפסול הוא משום שאינו יושב תחת סוכה אלא תחת אוהל. וביאר ה**רמב"ן** בדברי הרי"ף שאין הפסול משום אוהל בתוך סוכה אלא משום סוכה שתחת הסוכה, וכמו שהתורה פסלה סוכה תחת סוכה כך פסלה גם סוכה שיש תחתיה אוהל. הסוכה אינה נפסלת אלא האדם היושב תחת האוהל אינו יוצא יד"ח, בדומה לסוכה תחת סוכה. אך ה**ר"ן** הקשה עליו, שאם כדבריו שהפסול כאן נובע מדין סוכה שתחת סוכה, מדוע פוסלים רק במציאות של יותר מעשרה. ולכן פירש שהפסול כאן נובע שיושב תחת האוהל ולא תחת סוכה כדעת רש"י וסיעתו [ואפשר לתרץ את קושיית הר"ן מדיוק דברי הרמב"ן מהם משמע שאיסור זה הוא מדרבנן, ואמנם היה אפשר לומר שחכמים כעין דאו' תקון, אך כיון שחכמים חששו ממציאות כזו של ישיבה שאינה בסוכה גזרו אפי' בהכי, וי"ל]. גם ה**ריטב"א** ביאר שהפסול כאן הוא משום שגזירת הכתוב היא שלא יהיה מעל הסוכה דבר שהוא חשוב אהל ואפילו הוא ממינו, כגון סכך נוסף, וביאר בדעת הרי"ף שנקט כדוג' בעלמא 'סוכה תחת הסוכה' ולא בדווקא.

ה**מאירי** נקט שהפסול הוא משום שיושב תחת אוהל ולא תחת סוכה, וה"ה שחשוב כסוכה בתוך סוכה, אלא דעדיפא מיניה נקט דראשונה בטלה לגמרי (משא"כ בסוכה שתחת סוכה).

ישנה מחלוקת האם הפסול הוא מהתורה או מדרבנן, משמע מה**רי"ף** וסיעתו שהפסול הוא מהתורה כדין סוכה שתחת סוכה [אך לפי מש"כ לעיל בתירוץ דברי הרמב"ן, גם דעת הרי"ף היא שהפסול מדרבנן], ודעת ה**רז"ה** (המאור י. ד"ה תרגמא) שהפסול הוא רק מדרבנן, אבל מהתורה יוצא י"ח. ונ"מ אם יש לו אפשרות להיות רק תחת המיטה, שיותר טוב לישן תחת המיטה מאשר בבית

שהרי יוצא י"ח מדאורייתא אם הפסול מדרבנן, ואם הפסול מהתורה אין עניין בזה כלל (כה"ח אות א)[76].

מרן **השו"ע** פסק שהישן תחת המיטה בסוכה אם היא גבוהה עשרה טפחים לא יצא. וביאר **הט"ז** (סק"א) שמרן העתיק לשון הטור שהפסול הוא משום שאינו יושב בצל סוכה אלא בצל אוהל, ודלא כרי"ף וסיעתו שלדעתם הפסול הוא משום סוכה שתחת סוכה (אמנם ראה בב"ח שלא הבין כך את דעת הטור, אלא ביארו כשיטת הרא"ש, וממילא אין מוכרח לומר כט"ז בדעת מרן). וכן נראה מדברי הרמ"א שהקדים לדברי מרן שצריך לישב באויר הסוכה להודיע לנו שזהו טעם מרן לפסול הישן תחת המיטה. גם מדברי ה**שת"ז** (סק"א) נראה שסובר כן בדעת מרן, מכך שהעלה דברי הרמ"א, ועוד שהביא את לשון הלבוש ממנה מוכח שהוא מדין חציצה. אמנם לכאורה היה לו להעלות גם דברי הט"ז, ואולי לא היה צריך לכך כיון שהביא דברי הלבוש. גם מפשטות לשון **מהרי"ץ** (ע"ח דף סט:) נראה שסובר כדעת הר"ן והרז"ה הנ"ל, ראה מה שדן בדבריו ב**בארות יצחק** (ס"ק יד). ולענ"ד נראה שאין ללמוד כלל מדברי מהרי"ץ שם, כיון שהוא מפרש את מילות הפיוט, ומהם מוכח שמחבר ההושענא סובר כדעת הר"ן, אך אין בכך כדי לגלות מה דעת מהרי"ץ עצמו.

וכתב בשו"ת **שבט הלוי** (ז, לו) שההיתר לישון תחת מיטה שאינה גבוהה עשרה הוא אף לכתחילה. ובספר **הסוכה** (השלם, מילואים לפי"ג אות א) כתב שבשעת הצורך יכול לישן תחת מיטה זו, ובספר **פסקי תשובות** (הע' ו) ביאר דבריו שאולי הוא עפ"י הירושלמי שאין לישן תחת המיטה אפילו פחותה מעשרה טפחים, ונכון לחוש לכתחילה, ועוד שאפשר שזוהי כוונת הרמ"א שצריך לישב באויר הסוכה, להורות לנו שלכתחילה יש להקפיד ע"ז אף במקום שיש היתר לישב שלא תחת אויר הסוכה.

<u>סעיפים ב' - ג':</u>

קינופות נקליטין וכילה

הגמ' בסוכה י: - יא.

"אמר רב יהודה אמר שמואל: מותר לישן בכילה בסוכה, אף על פי שיש לה גג, והוא שאינה גבוהה עשרה. תא שמע: הישן בכילה בסוכה - לא יצא ידי חובתו! - הכא במאי עסקינן - כשגבוהה עשרה. מיתיבי: הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו! - הא תרגמה שמואל במטה גבוהה עשרה. תא שמע: או שפירס על גבי קינופות - פסולה! - התם נמי דגביהי עשרה. - והא לא קתני הכי, דתניא: נקליטין שנים, וקינופות ארבעה. פירס על גבי קינופות - פסולה, על גבי נקליטין - כשרה, ובלבד שלא יהיו נקליטין גבוהין מן המטה עשרה. מכלל דקינופות, אף על פי שאין גבוהין עשרה! - שאני קינופות, דקביעי. - והרי סוכה על גבי סוכה דקביעא, ואמר שמואל: כהכשרה כך פסולה! - אמרי: התם דלמפסל סוכה - בעשרה, הכא דלשויי אוהלא - בציר מעשרה נמי הוי אוהלא... <u>לישנא אחרינא</u>,

[76] ויש להעיר שאינו מוכרח, שהרי ייתכן שבסוכה הפסולה מדרבנן פטרוהו חכמים בשב ואל תעשה. וכמו שכתבו הביכורי יעקב והגר"ז שהבאנו לקמן תרכח, ג.

אמרי לה, אמר רב יהודה אמר שמואל: מותר לישן בכילת חתנים בסוכה, לפי שאין לה גג, אף על פי שגבוהה עשרה. מיתיבי: הישן בכילה בסוכה - לא יצא ידי חובתו! - הכא במאי עסקינן - בשיש לה גג"

הכלל החורז את הסוגיא הוא שישנם שני פרמטרים, קבוע וגג. כשיש את שני המאפיינים (קינופות), תחתיה לא חשוב כסוכה, כשיש מאפיין אחד (נקליטין וכילה) וגבוהה עשרה הרי הוא פוסל, ואם אינה גבוהה עשרה אין הוא פוסל, וכשאין את שניהם (כילת חתנים) מותר לישן תחתיה לכתחילה אפילו שיש בה גובה עשרה.

אך **תוספות** (ד"ה ובלבד) הבינו אחרת את דרגות המאפיינים, לדעתם מדאורייתא כדי שאוהל ייחשב אוהל צריך גג וגובה עשרה, ובאו חכמים והחמירו בחלק מהמקומות, במקום שהוא קביעי (קינופות - יש גג) הם אסרו אפילו בפחות עשרה, ובמקום שאין גג (נקליטין) החמירו רק אם הם בגובה עשרה, אך אם אין גובה עשרה לא החמירו חכמים.

עוד נחלקו הראשונים בשתי הלישנות המובאות בגמ' האם הם חלוקות, וא"כ האם הלכה כלישנא ראשונה או שנייה: לדעת ה**ראי"ש** הלישנות כלל לא חלוקות ותרוויהו בעינן לאיסורא, אך דעת ה**רי"ץ גיאת** שהלכה כלישנא בתרא שהכל תלוי בגג.

ה**רי"ן** סיכם את הדינים העולים מהסוגיא:

א. כילה - אינה קבועה, ולכן אין לאסור אלא היכא דאיכא תרתי לריעותא: שיש לה גג וגבוהה עשרה.

ב. נקליטין - קבוע יותר מכילה, ולכן אע"פ שאין לה גג, אם גבוהים עשרה אין ישנים תחתיהן.
אך לדעת ה**רי"ף** (סימן תתקצד) וה**רמב"ם** (ה, כד) מותר לישן תחת הנקליטין אע"פ שגבוהים עשרה. והסביר ה**מ"מ** שלדעתם סוגיא זו אינה להלכה כיון שהיא בשיטת מ"ד המכשיר סוכה העשויה כמין צריף, ואנן קי"ל לא כך [ראה לקמן סי' תרלא ס"י], עיין בדבריו. ה**ריטב"א** הסביר שלא כתוב במפורש ברי"ף שמותר בנקליטין למעלה מ-10, ולכן אפשר לומר שסתם נקליטין אינם למעלה מ-10 ומשום כך סתם הרי"ף להיתר, ולעולם ס"ל כר"ן. אמנם ברמב"ם א"א לומר תירוץ זה, וכן מוכח בר"ן שלא הבין כך את הרי"ף. לביאור נוסף בשיטת הרי"ף והרמב"ם, ראה **יד פשוטה** וה**גר"י קאפח** (אות נ) שהתאימו פסק זה לשיטת הרי"ף והרמב"ם בסע' הקודם.

ג. קינופות - קביעי ויש להם גג, ולכן אפילו אין גבוהים עשרה אין ישנים תחתיהן.

מרן ה**שו"ע** העתיק להלכה את דברי הטור שהם כדברי הר"ן, והביא את דעת הרי"ף והרמב"ם ב'יש מכשירין'. וכבר עמד על כך ה**ט"ז** (סק"א) שגם מהרא"ש משמע כרי"ף [וא"כ לכאורה תמוה שמרן לא פסק כג' עמודי ההוראה], אולם עיין ב**באור הלכה** (ד"ה ויש מכשירין) דנקטינן כדעה ראשונה, כיון שאין ברור שכן דעת הרי"ף.

כתב ה**מג"א** (סק"ג) שבנקליטין מודדין את העשרה טפחים מהקרקע, ואפילו אם אין בין המטה לנקליטין עשרה - פסולה. והסתייע בדברי התוס' (כא: ד"ה שאין). אולם כבר הקשו עליו ה**שת"ז** (רביה"ז כאן), **נתיב חיים** ו**מחה"ש** שמפורש בגמ' "ובלבד שלא יהיו נקליטין גבוהין מן המטה עשרה"! ותי' מחה"ש שהמג"א דייק מלשון השו"ע ששינה מלשון הגמ', וזאת משום שינוי מנהג העולם בנקליטין, האם מחוברים למיטה או שמחוברים לקרקע. ולגבי כילה כתבו ה**אחרונים** שיש למדוד מארעא, אע"פ שאין גובה עשרה מהמיטה למעלה. ובקינופות מודדים מהמיטה ולמעלה כיון שהם קבועים.

מטריה בסוכה

ה**גרש"ז אוירבך** (ספר הסוכה השלם פסקיו אות ט') פסק שמסתבר שאינו חשוב כאוהל המפסיק בינו לסכך אף שגבוה עשרה, כיון שהמטריה אינה קבועה אלא מחזיקים אותה ביד, ולכן בעת הגשמים או שהשמש קופחת, עדיף לשבת בסוכה תחת מטריה מאשר לצאת מהסוכה. אך לא יברך על ישיבה זו כיון שהדבר תלוי במחלוקת, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמוד פו). מאידך, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ה אות יט) שאינה נחשבת כישיבה בסוכה, מפני שהמטריה חשובה כאוהל אע"פ שאינה קבועה ומחזיקים אותה ביד.

מיטת קומותיים בסוכה

בשו"ת **שבט הלוי** (ז, לו) כתב שאם אין חלל עשרה טפחים בין המיטה העליונה לתחתונה, מותר לישון במיטה התחתונה לכתחילה, שאע"פ שהמיטה העליונה עשויה שיישנו תחתיה, מ"מ אין מטרתה לשמש כגג לתחתונה אלא רק לכך שישנו ע"ג. וכ"פ ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ח דבר הלכה אות כט). אך בשו"ת **קנין תורה** (ה, א) אסר לישון במיטה התחתונה, כיון שהמיטה העליונה עשויה באופן שישנים תחתיה. וכ"פ ה**גריש"א**.

סעיף ד':

נויי סוכה

הגמ' בסוכה י: "אתמר, נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה. רב נחמן אמר: כשרה, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: פסולה".

ונחלקו הראשונים כמי לפסוק: לדעת ה**רא"ש** הלכה כרבים, ופסולה. וכ"פ ה**רמב"ם** (ה, יח). לדעתם הפסול הוא משום שיושב בצל הנוי ולא בצל הסוכה. מנגד, דעת ה**רי"ץ גיאת** שכשרה, כיון שהלכה כרב נחמן, ונויי הסוכה בטלים לה ולכן אין דינם שווה לסכך פסול הפוסל אפילו הוא צמוד לסכך. לדעתו טעם הפסול הוא משום סוכה שתחת סוכה. ה**שו"ע** פסק כדעת הרא"ש וסיעתו לפסול נויים המופלגים ארבעה מהסכך. ואם אינו לנוי אפילו בתוך ארבעה פסולה.

מצאנו בראשונים מספר דעות האם יש הגבלה לגודל הנוי מתי הוא פוסל. ה**מאירי** כתב שרק אם הנויים רחוקים ארבעה טפחים מהסכך, וגודלם הוא שבעה על שבעה פוסל. דעת ה**ריב"ב** שגודלו צריך להיות ארבע על ארבע, והסביר ה**ר"י מלוניל** שמקום ארבע חשוב ולכן אינו בטל.

נחלקו הראשונים איזה נויים פוסלים: לדעת ה**ר"ן** הריטב"א ועוד, אפילו אם הנויים חמתן מרובן מצילתן אסור. ולדעת ה**רא"ה** אם חמתן מרובה מצילתן יש להקל. ה**מ"ב** (ס"ק יא) הביא בסתם שאפילו בחמתם מרובה מצלתם פסולה, והוסיף שיש מקלים במקרה שחמתם מרובה.

בהגדרת נוי כתב ה**ב"ח** בדעת הטור דלאו דווקא נוי אלא ה"ה כשהניח לצורך האדם להגן עליו או לשאר צורך, דין נוי יש לו. וכתב הבאור הלכה (ד"ה ואם) שלשיטתו 'אם אינו לנוי' הכוונה שלא היתה לצורך כלל. וע"ע בביה"ל של**גר"א** לנוי הוא כפשוטו, ואם הוא לצורך הבגד אסור.

ה**דרכי משה** הביא בשם מהרי"ל שאין לתלות שום נוי אלא בפחות מארבעה לסכך, וכ"פ ה**רמ"א**. ולכאורה מדבריו עולה שאפילו קישוט קטן אסור לתלות ככל נוי המופלג ארבעה שאסרה הגמ'. והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ד) שאפילו אינו רחב ארבעה טפחים אסור. וה**ט"ז** (סק"ה) הביא דברי המהרי"ל והעיר שרוב העולם לא נזהר בזה, וביאר את סברת הנזהרים שהוא חשש שמא יעשה נוי הרבה עד שיהיה שֵם סכך על אותו מקצת וישב תחתיו. וה**פרי מגדים** (משב"ז, ה) כתב שבכל אופן פחות מטפח לא פוסל. ונראה שדעת ה**שת"ז** (סק"ט) לפסוק כרמ"א ומג"א שהביא דבריהם ולא כט"ז שהשמיטו. אולם ראה ב**בארות יצחק** (סס"ק י) שדייק מדברי ה**מהריק"ש** (כאן) שכתב "וה"ה לשאר נויי סוכה הפסולים לסכך בהם", שכוונת הרמ"א באמרו "שום נוי" להוסיף סוג נוסף של נויים ולא רק סדין כדברי מרן, דלא כהבנת המג"א הנ"ל שכוונת רמ"א לאסור בכל גודל. וממילא יוצא שלפי המהריק"ש אין מקום להחמיר כמג"א בפחות מד' טפחים, וכמו מנהג העולם שהביא הט"ז. ולכן הסיק בבאר"י הנ"ל שמעיקר הדין למקל יש על מי לסמוך, אולם המחמיר תע"ב, ולכן גם ב**שע"ה** (קטו, י) כתב זאת רק בלשון "טוב".

לגבי נויי סוכה הנמצאים בתוך ד' טפחים לסכך אך משתלשלים ויורדים תחת ד' טפחים: ה**שת"ז** (רביה"ז כאן) כתב במפורש שדי שראשי הנויין יהיו בפחות מד'. ב**חזון עובדיה** (עמוד עו) כתב שלכתחילה ראוי להקפיד לתלותה בתוך ד' טפחים של הסכך, ובדיעבד שתלאה כשהיא יורדת מד' טפחים הסוכה כשרה, ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ד סימן נא) התיר לתת קישוטים כאלו בסוכה, ודייק מלשון 'מופלגים' שהקפידא היא כשהם מרוחקים ארבעה, וכן משמע לשון ה**בא"ח** (ש"א האזינו אות ב), עיין **שע"ה** (קטו, הע' כא). גם דעת ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' רד') להתיר בכה"ג. אך דעת ה**גרי"ש אלישיב** (סוכה כהלכתה פ"ז ס"ב) שאף שמעיקר הדין מותר לתלות, נהגו להחמיר בזה.

ה**גר"י קאפח** (פ"ה אות מ) מדייק מלשון הגמ' "מופלגין" שקישוטים אלו הם דווקא בכה"ג שתלויים בדפנות ומופלגים מן הסכך 4 טפחים, שאם הייתה הכוונה לקישוטים התלויים בסכך ומשולשלים לאויר הסוכה הייתה אומרת הגמ' "משולשלין" ולא "מופלגין" [כפי שמצינו בדף טז.

וכא.], ודייק כן גם מפירש"י. אולם לא ביאר מה הסברא לחלק בין הדברים. ולפי שיטתו כל קישוט התלוי בסכך אע"פ שתלוי למטה מ-4 טפחים - כשר לכתחילה.

מהרי"ץ (פעו"צ ח"ב סי' סט) פסק שאין מניעה לעשות את סיכוך הסוכה לאחר תליית הנויים, ובלבד שלא יהיה צל הסוכה מרובה רק מחמת הנויים. וראה ל**גר"ח כסאר** (פ"ה הי"ז) שסבר להחמיר בכך, אלא שמחמת דברי מהרי"ץ כתב שראוי להחמיר.

סימן תרכ"ח - דיני סוכה תחת סוכה, סוכה ע"ג גמל או ספינה

סעיף א':

סוכה תחת סוכה

שנינו בסוכה ט:

"**בסכת תשבו, ולא בסוכה שתחת הסוכה...**", בהמשך הגמ' שם מובאים מקרים שהעליונה כשרה והתחתונה פסולה וכן ההיפך, או ששתיהן כשרות או פסולות. לאחר מכן (י.) מובאת מחלוקת: "**כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא תחתונה פסולה? לרב הונא - טפח, כדין אוהלי טומאה. לרב חסדא ורבה בר רב הונא - ארבעה, שהוא מקום חשוב. שמואל אמר עשרה, כהכשרה כך פסולה; מה הכשרה בעשרה, אף פסולה בעשרה... כי אתא רב דימי אמר [בהסבר דברי ר' יהודה במשנה], אמרי במערבא: אם אין התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה - התחתונה כשרה. מכלל דתנא קמא סבר אף על פי שאינה ראויה לקבל - פסולה? - איכא בינייהו דיכולה לקבל על ידי הדחק**"

מצאנו בראשונים מחלוקת כמי מהאמוראים לפסוק: הרא"ש (א, טו) הביא את דברי **בעל העיטור** שמסתברא הלכה כרב חסדא ורבה בר רב הונא כיון שהם רבים, וכן משום שבנויי סוכה אפילו רב נחמן המכשיר לא הכשיר במופלג ד' אלא בנויים המתבטלים לסכך, אבל לגבי סוכה ע"ג סוכה יודה רב נחמן שבהפלגת ד' פסולה. וכ"פ ה**ראבי"ה** וה**רז"ה**.

אך ה**רא"ש** (שם) פסק כשמואל משום שהסוגיא כוותיה, וכ"פ ה**רי"ץ גיאות**, והביא ראיה מכך שפסקינן לקמן לגבי כילה כשמואל שהתיר לישון בכילה בסוכה אע"פ שיש לה גג, והוא שאינה גבוהה עשרה, ומשמע שבפחות מעשרה לא חשיב אוהל אע"פ שיש לו גג. ויש דוחים ראיה זו שדווקא בכילה שאינה קבועה בעינן עשרה, אבל סוכה בתוך סוכה שקבועה, גם בפחות מעשרה נפסלת. וכ"ד ה**רמב"ן** שהתחתונה פסולה רק כשיהיה גובה התחתונה עשרה טפחים. גם ה**רמב"ם** (ה, כב) פסק שצריך גובה עשרה כדי לפסול את הסוכה התחתונה[77].

ב**רי"ף** מובא שהלכה כרב חסדא ורבה בר רב הונא, אך דבר זה קשה מפני שה**ר"ן** פסק הלכה כשמואל ולא הזכיר כלל שחולק על הרי"ף, גם עוד ראשונים הביאו בשם הרי"ף שפסק כשמואל. ובאמת שבהגהות אלפס ישן מובא שאין אלו דברי הרי"ף אלא המעתיק כתב זאת.

עוד יש לבאר לגבי סכך העליונה אם נמצא מעל 20 אמה, האם חשוב כסכך כשר או פסול, וכן האם מודדים שיעור זה מתחתית הקרקע או מגג התחתונה. **רש"י** (י. ד"ה תחתונה) ביאר ששתיהן נמצאות בתוך עשרים לארץ, דאי עליונה למעלה מעשרים שתיהן פסולות משום דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר. אך **ר"ת** (ט: ד"ה הא) ביאר שלא אכפת לנו אם העליונה נמצאת למעלה מעשרים, כיון שסכך למעלה מעשרים אינו חשוב לסכך פסול, שאין פסולו מצד עצמו. וכתב הר"ן שנ"ל שכ"ד ה**רי"ף**.

---

[77] ובהבנת דברי הרמב"ם, ראה **כס"מ**, **גר"י קאפח** (אות מז), **גר"ח כסאר** ו**יד פשוטה**.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הראשונים דבעינן עשרה טפחים בין סוכה לסוכה כדי לפוסלה, וכן צריכה להיות ראויה לקבל כרים וכסתות של עליונה, ואפילו ע"י הדחק. והוסיף שאפילו אם העליונה למעלה מעשרים - כשרה. אך אם אינה מסוככת כהלכתה וסכך העליונה הוא סככה, צריך שלא יהא סכך העליונה גבוה מהארץ למעלה מעשרים אמה.

ה**פרי מגדים** הסתפק מה הדין אם הסוכה העליונה אין לה את הפרמטרים של סוכה כשרה, כגון שנעץ ארבעה קונדסין על הסוכה התחתונה וסיכך ע"ג, האם כל זמן שהעליונה אינה ראויה לסוכה התחתונה כשרה. ובאמת שבסימן תרל"ג (משב"ז ב) הסיק להחמיר בזה. וה**בכורי יעקב** (סק"א) מיקל, מפני שמסתבר שהיא כשרה, וכן משמע בריטב"א (י. ד"ה ושמואל). **כה"ח** (סק"ט) ו**ערוה"ש** (ס"ב) מקלים ג"כ. לפי דבריהם יש לדון לגבי סוכה בקומה עליונה שיוצא ממנה עודף הסכך ומסכך על סוכה הנמצאת בקומות התחתונות.

וע"ע ב**ביאור הלכה** (ד"ה העליונה) שבאופן שהעליונה כשרה והתחתונה פסולה, מודדים 20 אמה מגג התחתונה ולא מהארץ. שהרי יכולה העליונה להתקיים ע"י מחיצות עראי מגג התחתונה.

כתבו ה**מגן אברהם** (סק"ג) וה**ט"ז** (סק"ב) שאין אנו אומרים שמה שכנגד הסכך הפסול חשוב כאילו אינו, שהרי הסכך אינו פסול בעצם אלא יש פסול צדדי, שמקומו אינו נכון, ואינו נקרא סכך פסול לפסול כנגדו. בשער הציון (אות ח) הביא דברי **רעק"א** בהגהות שאין ללמוד מדין זה לגבי סכך שפסול 'משום תעשה ולא מן העשוי', שתהא התחתונה כשרה מטעם שאינו פסול בעצם, שפסול 'תעשה ולא מן העשוי' גרע טפי מפסול דלמעלה מעשרים. ולפ"ז יש לדון לגבי סוכה שעף עליה סכך מסוכה אחרת והוי תולמ"ה משום שלא הונח שם לשם צל. אמנם בשו"ת **שבט הלוי** (ח"י סי' ק אות ב) כתב שיש להקל לשבת תחת סוכה זו משום שייתכן שאינו חשוב לסכך פסול אלא לסכך שאינו כשר לסיכוך. שהרי ראיית רעק"א היא מהחוטט בגדיש, וכבר כתב החזו"א שחוטט בגדיש הוא מקרה יוצא דופן לחומרא.

<u>סעיף ב':</u>

סוכה בראש העגלה והספינה

שנינו במשנה בסוכה (כב:) שהעושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשרה ועולין לה ביו"ט. ובגמרא מובא שבשביל להכשיר סוכה בראש הספינה היא צריכה להיות חזקה מספיק כדי לעמוד ברוח מצויה של יבשה, ואין צורך בעמידה מפני רוח שאינה מצויה ביבשה שהיא רוח מצויה בים.

בטעם ההו"א לפסול סוכה בראש העגלה כתב **רש"י** 'דמטלטלא ולא קביעא'. ונראה שהפירוש הוא שאין הדרך לעשות כך בית – סוכה. ולכן בספינה לא הובא טעם זה שלכאורה שייך גם בו, וכפי שכתבו **תוספות** (כא: ד"ה שאין) 'שאני ספינה דאורחא בהכי וחשיבא קבע אע"ג דמטלטלת', היינו התחושה בסוכה הנמצאת בספינה אינה של טלטול אלא זהו דבר נורמאלי. ו**הפמ"ג** (א"א, ד) הביא שספינה אורחא בהכי, ולכן כשרה אף בזמן שמטלטלת, אך להבנתו

סוכה ע"ג בהמה, אינה כשרה אלא בזמן שעומדת. וה**בכורי יעקב** השיג עליו, ודבריו נכונים (שעה"צ יא). גם ב**מאירי** (שם) מבואר להדיא שהעגלה הולכת.

ר"ת (ז: ד"ה העושה) לא גרס 'בראש העגלה', משום שמשמעות המחלוקת בגמ' היא דווקא לגבי סוכה בספינה ולא בעגלה, אך **תוס'** שם דחו הבנתו. וכן שאר הראשונים גרסו גם 'בראש העגלה'.

ה**טור** כתב 'העושה סוכה בראש העגלה או בראש הספינה, אם אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה פסולה...'. דבריו קצת טעונים ביאור, מדוע תלה את כשרות הסוכה בראש העגלה יחד עם סוכה בספינה לגבי רוח מצויה וכו'. וכבר העיר הפרישה שתנאי זה הוא בכל הסוכות לא משנה היכן הם בנויות. אמנם מהרמב"ם בפיהמ"ש (ב, ג) משמע שרק בספינה יש דרישה זו.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הטור.

אע"פ שסוכה העומדת בראש הספינה אינה ראויה לשבעה שהרי אינה עומדת ברוח מצויה שם, וא"כ אינה חשובה כסוכה, כתב בשו"ת ה**אלף לך שלמה** (או"ח סימן שעח) שהואיל וסוכה זו ראויה מצד עצמה, ורק דבר חיצוני, דהיינו הרוח, יגרום לה שלא תעמוד, לכן אין בה חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה. וה**גרי"ש אלישיב** תירץ שכשיושב בסוכה זו אין בה חיסרון במצב העכשווי, ובכך שעתידה לא לעמוד ברוח אין זה פוסל מחמת 'סוכה שאינה ראויה לשבעה', בשונה מסוכה ע"ג בהמה שאם תשאר במצבה העכשווי א"א להיכנס אליה. וב**ערוך השולחן** (ס"ד) ביאר שסוכה בים כשרה כיון שהרוח אינה מצויה כל הזמן. ואולי רצה הערוה"ש לתרץ בדבריו מדוע מועיל שהסוכה יכולה לעמוד ברוח מצויה שביבשה, הרי במקום שנמצאת אין היא עמידה בפני רוחות! עוד ראיתי ברמב"ם (ד, ה) שכתב שמחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה חשובה כמחיצה, ומשמע שהחסרון הוא מדין מחיצה. ובחידושי ה**גרי"ז** שם ביאר, שאם אנו דנים מדין מחיצה אין הבדל אם המחיצה נמצאת בים או ביבשה, אלא הכלל הוא שכל שהמחיצה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה יש לה שם מחיצה, וממילא כשרה אע"פ שבמקום שנמצאת בו אינה עמידה בפני הרוח. ושם תלה זאת במח' אי סוכה דירת קבע או עראי, שלמ"ד סוכה דירת קבע בעינן, צריכה היא לעמוד ברוח מצויה באותו מקום שנמצאת בו. אך למ"ד סוכה דירת עראי, די בכך שתעמוד בפני רוח מצויה דיבשה. וכ"כ ב**עמק ברכה** (סוכה אות יט') שכל הנידון הוא בשיעור חוזק המחיצה, וכל שעמידה בפני רוח מצויה דיבשה יש שם מחיצה עליה (ולא נלמד מסברא שכשהרוח מפילה באה לידי ביטול מחיצה).

העושה סוכתו ע"ג מכונית דינה כעושה סוכתו ע"ג העגלה, ואף מותר לעלות עליה ביו"ט אם אין חשש מוקצה או כיוצ"ב. וכ"כ ב**ערי"ש** (תרכח, א).

נחלקו האחרונים האם מותר לכתחילה לעשות סוכה העומדת ברוח מצויה דיבשה בראש הספינה למרות שאינה עומדת ברוח מצויה דים. דהיינו, האם לשון הפוסקים "העושה..." הוא דווקא בדיעבד או לא. ה**ערוך לנר** מוכיח מהמעשה של ר"ג ור"ע שמותר לכתחילה, שהרי היכן עשה ר"ג סוכתו? בוודאי במקום כלשהו בספינה שלא תעוף ממנו, ועדיין עשה ר"ע סוכתו שם.

לעומתו ה**שפ"א** סובר שר"ג לא עשה סוכה כלל, שאם היה לו היכן לעשות בהכשר וודאי היה עושה ר"ע כמותו, ושעת הדחק כדיעבד דמי, לכן רק בדיעבד מותר.

☙ גדר רוח מצויה

ב**חוט שני** (עמ' רז) הסתפק אי אזלינן ברוח מצויה ביבשה, במקום הגבוה כגון במעלה ההר או בקומות הגבוהות, או שהולכים בתר מקום המישור שבאותו מקום, ונשאר בצ"ע. עוד הסתפק האם רוח מצויה זהו מדד בכל יום ויום אם הרוח מצויה אז, או בתר אותה עונה.

ובספר סוכה כהלכתה (הוספות ותיקונים לעמ' 54) כתב בשם ה**גרי"ש אלישיב** שסוכה העומדת על הגג ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה ששם - פסולה, ומסתבר שגם סוכה הנמצאת בקרקע ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שבגג הרי היא פסולה.

בשער הציון (ס"ק יא) הביא את דברי ה**פרי מגדים** שמשערים דוקא בשעה שעומדת ולא בשעה שהולכת. אך ב**בכורי יעקב** חלק עליו שמשערים לפי שעה שהעגלה נוסעת, והסכים עמו בשעה"צ (ותלוי במחלוקתם לעיל מתי הספינה כשרה, כשעומדת או במהלכת) וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קסט).

ה**שפת אמת** (כג. ד"ה והנה) הסתפק אם השיעור שאינה יכולה לעמוד קאי על הדפנות, כההיא עובדא דרע"ק דלמחר נשבה הרוח ועקרתה, או אפילו אם הסכך בלבד לא עומד ברוח פסול. [ולפי דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל והאחרונים עליו, אין מקום לספק ואזלינן בתר מחיצה] עוד הסתפק אם השיעור הוא שאינו יכול לעמוד כל שבעה או שמא אף אם יום אחד לא עומד פוסל את הסוכה. ונשאר בצ"ע.

סעיף ג':

☙ סוכה ע"ג אילן או בהמה

שם במשנה מובא:

> "בראש האילן או ע"ג בהמה - כשרה, ואין עולין לה ביו"ט. שתים באילן ואחת בידי אדם, או שתים בידי אדם ואחת באילן - כשרה, ואין עולין לה ביום טוב. שלש בידי אדם ואחת באילן - כשרה, ועולין לה ביום טוב. זה הכלל: כל שינטל האילן ויכולה לעמוד בפני עצמה - כשרה, ועולין לה ביום טוב"

הגמ' מעמידה את משנתנו דלא כר' יהודה הפוסל סוכה שאינה ראויה לשבעה ימים (שהרי אינו יכול לעלות לה ביו"ט), אלא כר' מאיר המכשיר, כיון שמדאו' הסוכה כשרה אלא שחכמים גזרו לא לעלות על אילן או ע"ג בהמה ביו"ט. [עיין ב**ריטב"א** שהסביר לדעת ר"י שוודאי מודה לר"מ שאיסור עלייה הוא רק מדרבנן, אלא שלדעתו האדם צריך להיות יכול להיכנס לסוכה כל שבעה, לא משנה מאיזו סיבה].

רש"י (ד"ה על) פירש "ע"ג בהמה" - שנתן דלתות על שני סוסים והם קרקעית הסוכה, ועשה למעלה מחיצות וסיכך. אך **תוספות** (ד"ה על) דחו הבנה זו, ופירשו שהעמיד את הסכך ע"ג יתדות, ואת הסוסים העמיד בתור קרקעית ומחיצות.

בעניין סוכה ע"ג האילן, הפשט הפשוט הוא שתחתית הסוכה נמצאת ע"ג האילן, היינו הסוכה כולה בנויה בגובה האילן, כ"כ **רש"י**, וכן משמע לשון 'עולין'. אך ה**תוספות** (ד"ה שתים) העירו שבשבת קנד: משמע שמדובר באילן המשמש דפנות לסוכה, וקנים של סוכה נסמכין על האילן ואם ייכנס בה ביו"ט ישנה גזירה שמא יניח חפציו על הסכך, וכך הסביר המ"מ את ה**רמב"ם** (ד, ו), לעומת רבינו מנוח שביארו כרש"י. ה**ראי"ש** (ב, ד) הוסיף שאין להקשות מהלשון 'עולין' משום שכל כניסה לסוכה המוזכרת בגמ' מובאת בלשון עליה. ה**ר"ן** לעומתו דייק מלשון 'עולין' שמשמע שקרקעית הסוכה גבוהה מן הארץ ונסמך באילן.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הגמ' שסוכה בראש הגמל או האילן כשרה ואין עולין לה ביו"ט, ואם מקצתה על האילן ומקצתה בדבר אחר כשהמציאות היא שאם יינטל האילן יש עמידה לסוכה הרי היא כשרה ואף עולין לה ביו"ט.

ה**מגן אברהם** (סק"ו) הביא את דברי הרא"ש שהחשש בסוכה בראש האילן הוא נתינת חפצים על הסכך שבכך ישנו איסור של השתמשות באילן, והמ"מ (ד, ו) כתב שהיו רגילים לתלות חפציהם בסכך (ולא רק חשש לכך כדברי הרא"ש). וכתב המג"א שאפשר שבזמן הזה שאין רגילות להשתמש שם שרי, ועיין ב**מחצה"ש** שאפילו לטעם הרא"ש שאסר משום חשש, וגם בימינו לכאורה חשש זה ישנו, אפשר להתיר סוכה זו, כיון שהחשש בהשתמשות באילן אינו עצם נתינת החפץ עליה אלא גזירה שמא יעלה באילן וישתמש בו, וא"כ הוי גזירה לגזירה. אולם ראה מה שענה ע"כ ה**גר"י קאפח** (פ"ד אות י, ד"ה ותיבת) שכיון ש"עצם אפשרות האכילה והשינה נעשית ע"י האילן, ובלעדי זה אסור לאכול ולישן – הוי שימוש באילן, ולא הוי גזל"ג...", עיין בדבריו.

עבר ועלה ביו"ט אם יצא י"ח

כתב ה**מאירי** ש"אף ביום טוב יוצא בה בדיעבד אף בלילה הראשון שצריך לאכול בה על כל פנים, שהסוכה מ"מ כשרה היא מצד עצמה אחר שעבר ועלה. ואם עלה בה בשוגג, ייראה לי שרשאי לברך עליה". גם **רש"י** (כב: ד"ה כשרה) כתב שאם עלה בסוכה זו ביו"ט יצא י"ח.

ה**פרי מגדים** (משב"ז, ג) הביא את דברי ה**לבוש** שאם עבר ועלה יצא י"ח, והקשה הפמ"ג שלכאורה הוי מצוה הבאה בעבירה? ותירצו ב**ספר החיים** (ס"ג) וה**פתחא זוטא** (סק"ב) דכיון שאין איסור זה קשור לעצם הסוכה אלא הוא רק איסור על הגברא מחמת היום, אין זה חשוב כמצוה הבאה בעבירה, כמובא (טור יו"ד שמ, כח) שהקורע על מתו בשבת יצא י"ח קריעה, משום שהעבירה קשורה לגברא. עוד כתב הפמ"ג שאולי לא גזרו חכמים במציאות שאין לו ברירה אחרת אלא לאכול בסוכה זו, והטעם הוא משום שחשיב כאוכל נפש. גם ה**פנ"י** (כב: ד"ה במשנה) הבין בדעת רש"י שבדיעבד כשרה ויצא י"ח סוכה. מנגד, ה**בכורי יעקב** מסיק שאסור לעלות

בסוכה זו, דחכמים פטרוהו (דדבר שהוא בשב ואל תעשה יש כח ביד חכמים לעקור, שעה"צ כג). וב**שו"ע הרב** (תרכח, ה) כתב שלא דוחים אפילו שבות דדברי סופרים מפני קיום מצוות סוכה, משום שחכמים השוו דבריהם לשל תורה.

סימן תרכ"ט - דיני הסכך

סעיף א':

☙ גידולו מן הארץ

שנינו במשנה בסוכה יא. שסכך כשר שמסככין בו הוא דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. והגמ' הביאה שלושה מקורות מהיכן אנו לומדים כלל זה: א. 'אד יעלה מן הארץ' - והסוכה נעשית זכר לעננ הכבוד לחד מ"ד, ולכן אפשר ללמוד מהם. ב. 'באספך מגרנך ומיקבך' - בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר. ג. 'צאו ההר והביאו עלי זית...' - הדס שוטה לסוכה, ועץ עבות ללולב.

ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה צומח) דכיון דדרשינן מקראי הלכך מדאורייתא נינהו ולעיכובא, אבל דבר שראוי לקבל טומאה רק מדרבנן, פסול מדרבנן. ולכן כתב ה**פרי מגדים** שאם אין לו לסכך אלא בדבר הראוי לקבל טומאה, יש לומר דיסכך בו ולא יברך.

ה**רא"ש** וה**רי"ף** הביאו את שתי לימודי הגמ' האחרונים, 'מאספך' וגם 'צאו ההר', אך את הלימוד של 'אד יעלה' השמיטו.

רש"י (ד"ה כי) ו**תוספות** (ד"ה וגידולו) חילקו בין גידולי קרקע לגידולו מן הארץ. גידולי קרקע הם גם בהמות וכד' שפסולים לסיכוך, אך כדי להכשיר דבר לסכך בו צריך שיהא גידולו מן הארץ, דהיינו שיוצא מהארץ ממש, ולא רק נמצא בתוכו. ולכן מתכות ועפר פסולים לסיכוך כיון שלא צמחו מהארץ אלא רק היו בה.

מרן ה**שו"ע** הביא שדבר שמסככין בו צריך שיהיה צומח מן הארץ, ותלוש ואינו מקבל טומאה. וכל שראוי לקבל טומאה אע"פ שכעת לא מקבל, הרי הוא פסול לסכך בו.

☙ סכך העשוי מזכוכית

ה**פרי מגדים** (משב"ז, א) כתב ששמע שזכוכית עשויה מאפר, ולכן בשעת הדחק ייתכן שיהיה מותר לסכך בה, ורק לכתחילה אין לסכך בה כיון שנשתנתה צורת העץ. אך ה**מור וקציעה** כתב שפסול לסיכוך כיון שנעשה מחול, וחול אין גידולו מן הארץ.

ובימינו שברור לכל שזכוכית עשויה מחול (וכמבואר בשבת טו: שתחילת בריית הזכוכית מהחול), כתב בספר **מקראי קודש** (סוכות ח"א סימן כב) שפסולה היא לסיכוך לכל הדעות. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמוד טו). אכן דעת ה**חזו"א** (אורחות רבנו ח"ב עמ' ריח) שזכוכית אינה חשובה כסכך פסול אלא כאויר, כיון שאינה עושה צל. ולכן אם יעשה בה נקבים (בשביל שהגשם יוכל להיכנס, דאל"ה הרי הסוכה פסולה) אין הזכוכית פוסלת את הסוכה.

ובטעם הדבר שאין פוסלים את הזכוכית מפני שכשמסכך בה הרי חמתה מרובה מצילתה, נראה מדברי ה**ר"ן** (א, ד"ה וסוכה) שגם דבר שרק ממעט את החום לאדם היושב בסוכה כשר הוא לסיכוך. ובספר הסוכה (מילואים לפ"ח, יב) כתב בשם ה**גרי"ז** שפסול 'חמתה מרובה מצילתה'

הוא לא מחמת מיעוט הצל אלא מחמת גריעות הסכך, וצל כל שהוא יש גם בזכוכית, ואין שיעור לאיכות הצל. ובשו"ת **שבט הלוי** (ד, נז) כתב שבסכך יש הגנה מפני הגשמים ומפני השמש, והיכא תיתי שאם יש רק הגנה מפני הגשמים נפסל הסכך.

סעיף ב':

בלאי ושברי כלים

שנינו בסוכה טו: שאין לסכך את הסוכה בבלאי כלים, וביארה הגמ' שמדובר במטלניות שאין בהם שלושה על שלושה. דבר נוסף שפסול לסיכוך, הוא חלקי מיטה שראוי לסומכם אל הקיר וכך ראויה למשכב. והסביר **רש"י** (ד"ה בבלאי) שאע"ג שכעת לא מקבלים טומאה, כיון שמכלי אתו גזור בה רבנן. עוד כתב (ד"ה אין מסככין) שאין מסככין במחצלת של שיפה וגמי כיון שבהתחלה היו מקבלות טומאה. והנראה מדבריו שגזירת חכמים היא על כל דבר שהיה פעם כלי ושלא יטעו לומר שאפשר לסכך גם בכלים. ה**ר"ן** (ד"ה או) כתב במפורש שהפסול הוא כיון שבאו מכלים שלמים. וב**רמב"ם** (ה, ב) מבואר שגזרו על שברי כלים טמאים, שמא יסכך בשברים שעדיין לא טהרו.

כתבו ה**טוש"ע** שכל דבר המקבל טומאה אין מסככין בו, ולכן אין מסככין בשיפודין וארוכות המיטה, וכל הכלים אין מסככין בהם, אפילו אם נשברו ולא נשאר בהם שיעור קבלת טומאה.

מדברי ה**ב"י** משמע שמדובר על שיפודי עץ, דאי מתכות הרי אינם גידולי קרקע. ה**מגן אברהם** (סק"א) כתב שמדובר בשיפודי מתכת, דאם הם של עץ הרי אינם מקבלים טומאה אפילו מדרבנן, ואם מדובר בשל מתכת מדוע נצרכה המשנה להשמיע לנו זאת, הרי בלאו הכי אין גידולו מן הארץ[78]? ומחצה"ש יישב קושייתו, שמדובר בשיפודי עץ שבראשיו יש קצת ברזל, וע"י כך גם העץ מקבל טומאה, וכ"כ גם הב"ח. ודעת ה**אליה רבה** וה**פמ"ג** שמדובר על שיפודי עץ בלבד, ומקבלים טומאה מדרבנן כיון שהם משמשי אדם ולכן פסולים. גם ה**שת"ז** (סק"ה) ביאר דברי השו"ע בסתם של עץ, וציין לדברי הב"ח ומג"א. ה**גר"י קאפח** (פ"ה אות ז) הפנה להל' כלים (ד, א) שם מנה הרמב"ם את כל סוגי כלי העץ הטמאים, בין מדאו' בין מדרבנן[79].

ה**פרי מגדים** (והבכורי יעקב, מובא במ"ב סק"ח) כתב ששברי כלים הטמאים מדרבנן מותר לסכך בהם, דלא גזרינן גזירה לגזירה. מאידך בסק"י הביא המ"ב שאין להניח מרה ומגריפה על הסוכה אפילו אם נשברה, ורק בשעת הדחק יש להקל בזה. [בתירוץ הסתירה עיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"א, פב, ח) ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א, כב, ב)]. וב**חזון עובדיה** (עמ' יט) פסק ששברי שולחן מותר לסכך בהם, כיון ששולחן אינו מקבל טומאה אלא מדרבנן וחכמים גזרו רק על שברי כלים המקבלים טומאה מדאורייתא.

---

[78] ואכן העיר מהרי"ץ (פעו"צ ח"ב סי' סה) שבעקבות כך השמיט הרמב"ם דין שפודין [וכך מפורש בפיהמ"ש לרבנו פ"א ה"ח]. אלא שלמסקנה הסכים לתי' הב"ח.

[79] גם הגרשי"ה (על פעו"צ הנ"ל) הביא את תי' הפמ"ג, והפנה להל' כלים.

☙ שבירת כלי ע"מ לסכך בו

ע"פ דברי הרמב"ם שהובאו לעיל שגזרו שמא יבוא לסכך בשברים שעדיין מקבלים טומאה, כתב ה**ערוך השולחן** (ס"ה) שאם שבר את הכלי ע"מ לסכך בו, שוב אין חשש זה ומותר לסכך בשברים הללו, כיון שעשה מעשה המוכיח שיודע שבלא זה פסול הוא לסיכוך. וה**גרש"ז אוירבך** (שו"ת מנחת שלמה סימן כב. הליכות שלמה עמ' קכד) כתב שאם ניסר כלי עץ כגון, כסא, מיטה ספסל וכד', ועשה מהם נסרים דקים כדי להשתמש בו לסכך, ולא ניכר כלל על הנסרים שהם שברים הבאים מכלי, אין שום חשש לסכך בהם כיון דליכא למיגזר האי גזירה. וכן העלה בשו"ת **ציץ אליעזר** (יג, סו), וה**גר"ח כסאר** (פ"ה ה"ב).

<u>מנגד</u>, בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג, צה, א) כתב שאין לסמוך על הערוה"ש בזה, כיון שסתימת הפוסקים לא לחלק בזה. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' יח) כתב שנכון להחמיר בזה, והביא ראיה מהרמב"ן (ב"ב יט: ד"ה אינו ממעט) דס"ל ששברי כלים אסור לסכך בהם מדאו', ועוד כמה פוסקים שהחמירו בזה.

והנה מצוי כיום ארגזי עץ גדולים מאוד שנפחם גדול מארבעים סאה, והשאלה האם מותר לסכך בהם. ה**ערוך השולחן** (ס"ה) כתב שמותר לסכך בהם כיון שאינם מקבלים טומאה. וב**קהילות יעקב** (סוכה סימן יט) כתב שכשרים לסיכוך, כיון שהדרך היא לפרק את הארגז כשמוציאים ממנו את תכולתו, הרי שתשמישו ככלי חשוב כתשמיש עראי, והוכיח מתוספתא (ב"מ פ"ו) שתשמיש לפעם אחת לא מחית עליו תורת כלים גם אם לא נשתנה מכמות שהיה. וכתב ששמע שה**חזו"א** התיר לסכך בהם. גם ב**חוט שני** (עמ' ריד) התיר לסכך בעצים הללו, כיון שנפחם יותר מארבעים סאה, ובגודל זה אין עליהם שם כלי. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' יט).

בספר הסוכה השלם (מילואים לפ"ח, כז) כתב שכל האמור לעיל נכון גם לגבי פלטות עץ המשמשות להעברת משקאות ממקום למקום.

<u>סעיף ג':</u>

☙ חיצים זכרים ונקבות

שנינו בסוכה יב:

> **"אמר רב יהודה אמר רב: סככה בחיצין זכרים - כשרה, בנקבות - פסולה. זכרים כשרה, פשיטא! - מהו דתימא: ניגזור זכרים אטו נקבות, קא משמע לן. בנקבות פסולה, פשיטא! - מהו דתימא: בית קבול העשוי למלאות לא שמיה קבול, קמשמע לן"**

תוספות (ד"ה בחיצים) מבאר שבחיצים זכרים אין טומאה אפילו מדרבנן (בשונה מכלי עץ שאין לו בית קיבול אך אפשר להניח עליו דברים שטומאתו מדרבנן, תוס' ה. ד"ה מסגרתו).

ה**ריטב"א** מבאר שכל פסולי הטומאה שחכמים גזרו עליהם אין פסולן אלא מדרבנן (ולא מדאורייתא - שהייתה הו"א שמהתורה כל פסול שהוא אפילו מדרבנן פוסל את הסוכה לגמרי, קמ"ל). והנה

ה**ב"ח** הביא מחלוקת ראשונים האם דבר הטמא מדרבנן פסול לסיכוך, או רק דבר הטמא מדאו' פסול, עי"ש.

פרשני ה**רמב"ם** התקשו בסתירה בין הל' סוכה להל' כלים. כאן (ה, ה) פסק הרמב"ם שבית קיבול של חיצים נקבות הוי בית קיבול אע"פ שעשוי להתמלא ולכן פסולות לסיכוך, לעומת הל' כלים (ב, ג) שם פסק הרמב"ם שבית קיבול העשוי להתמלא אינו בית קיבול. עיין בגר"י קאפח (שם אות טו) שתירץ והביא את תירוצי האחרונים.

מרן ה**שו"ע** פסק שמותר לסכך בחיצים שאין להם בית קיבול, ואם יש להם קיבול פסולים לסיכוך. ואם ניטל מהם הברזל כתב ה**ב"ח** (הביאו המ"ב סק"י) שפסולים כיון שפעם היו ראויים לטומאה. לכאורה הראיה לדבריו היא בלאי כלים שפסולים לסיכוך כיון שפעם היו מקבלים טומאה. אמנם ה**שפת אמת** (יב: ד"ה בגמ' סככה) חילק בין דבר המקבל טומאה מצד עצמו, שבו אנו פוסלים גם לאחר שנשבר. לבין דבר שמצד עצמו אינו מקבל טומאה, אלא רק ע"י החיבור לברזל מתורת יד, שכשנתבטל החיבור כשר לסכך בו.

הב"י הביא בשם ה**רא"ש** שאם הקנים נבראו כבר חלולים, אע"פ שיש להם בית קיבול אינם מקבלים טומאה כיון שלא נעשו לקבלה ולכן מותר לסכך בהם. והובא ב**שת"ז** (סק"ז).

כתב ה**מגן אברהם** בשם התוס' שכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, מקבל טומאה מדרבנן, דדמי לבית קיבול. ולפ"ז אין להניח מרא ומגריפה על הסוכה אפילו נשברה. ודעת ה**בכורי יעקב** נוטה להקל בשעת הדחק לסכך כשנשברה, שהרי גם כשהיא שלימה אינה מטמאה אלא מדרבנן ולפיכך אין לגזור בשבורה. ה**מ"ב** (סק"י) הביא דבריהם.

<u>סעיף ד':</u>

אניצי והוצני פשתן

בגמ' סוכה יב: איתא:

> "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סככה באניצי פשתן - פסולה, בהוצני פשתן - כשרה, והושני פשתן - איני יודע מהו. והושני עצמן איני יודע. מה נפשך, אי דייק ולא נפיץ הושני קרי ליה, אבל תרי ולא דייק הוצני קרי ליה, או דלמא: תרי ולא דייק נמי הושני קרי ליה"

בתהליך ההכנה של הפשתן ישנם שלושה שלבים: שרייה במי משרה, ניפוץ במכתשת, ניפוץ במסרק. הגמ' נשארה בספק לגבי דין הושני, והסתפקה מהו הושני.

ה**רא"ש** וה**רי"ף** פסקו שאם הוא לא דייק ולא נפיץ אינו מקבל טומאה כיון שעץ הוא, ועיין ב**קרבן נתנאל** דכיון שאניצי פשתן טומאתם מדרבנן אזלינן לקולא, ע"ש. דעת ה**ריא"ז** (הובא בשלטי גיבורים ג) שספקו להחמיר משום ספק דאו'. אך ה**דרישה** (אות א) כתב שהקלו בכל גוונא, שהעיקר תליא בניפוץ, ומשום דא"א לנפץ בלא נידוק כתב נידוק וניפוץ. גם ה**גר"א** כתב שאינו נפסל אלא בדייק ונפיץ.

מצאנו בראשונים מספר טעמים מדוע הפשתן פסול לסיכוך: [א] דעת **רש"י** שראוי ליטמא בנגעים. [ב] ה**תוספות** (ד"ה באניצי) כתבו דכיון שראוי לטוות, קרוב הוא למצב בו הוא מקבל טומאה מדאו' ולכן פסול לסיכוך. [ג] לדעת ה**רמב"ם** (ה, ד) הפשתן פסול משום שנשתנה צורתו ואינו דומה יותר לגידולי קרקע[80]. [ד] אך ה**ראב"ד** כתב שאניציי פשתן ראויים לתת אותם לכר והרי הם מקבלים טומאה ע"י דבר אחר ולא גרעי מבלאי כלים. ה**שת"ז** (סק"ט) פסק את ג' הטעמים האחרונים, ולכן פסק כדעת הב"ח שצמר גפן וקנבוס שנידוקו ונופצו פסולים לסיכוך ע"פ הרמב"ם והראב"ד. אולם ה**גר"י קאפח** (שם אות טו) הכשיר צמר גפן אף לפי הרמב"ם כיון שנשאר בצורתו הטבעית כפי שהיה בעץ.

מרן ה**שו"ע** פסק "סיככה בפשתן שלא נידק ולא ניפץ, כשרה, דעץ בעלמא הוא; אבל אם נידק וניפץ, פסולה". ועיין ב**שער הציון** (אות יג) שהביא מחלוקת ראשונים לגבי נידק לחוד אם מספיק, ופסק שלכתחילה יש להחמיר בזה, ורק אם זו הברירה היחידה שיש לו, י"ל דכשר.

ע"פ דברי הרמב"ם שנקט כלל שאם הדבר לא דומה יותר לגידולי קרקע הרי הוא פסול, דנו האחרונים האם מותר לסכך בעצים צבועים. בשו"ת **האלף לך שלמה** (סימן שסד) פסק שאין בזה שום חשש, כיון שהסכך כשר, והצבע הוא חזותא בעלמא, ואינו בגדר 'אין צורתו עומדת עליו'. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' לב) וה**גרשז"א** (הליכות שלמה ח, ח), וכן העידו על סוכתו של מרן **הרב קוק** שהייתה מסוככת בקנים צבועים בירוק (מועדי ראיה עמ' 93). וכן לסכך בעצים המצופים ניירות יפים משום נוי מצוה, כתב בשו"ת **תורה לשמה** (סימן קסח) שמותר, כיון שהנייר אינו מק"ט.

<u>סעיף ה':</u>

חבלים

איתא בירושלמי (א, ה) שחבלים של פשתן פסולים, של גמי ושל שיפה כשרים. הפרשנים שם ביארו כמו הרמב"ם שהבאנו לעיל, שהפסול הוא משום שנשתנה צורתו, וכנראה מירושלמי זה לקח הרמב"ם את ביאורו לסעיף הקודם (וכ"כ המ"מ פ"ה סוף ה"ד). מרן ה**שו"ע** פסק את דברי הירושלמי להלכה.

לדעת ה**רמב"ם** (כלים א, יב) אפילו שאינם מקבלים טומאה - שהרי אינם כלי, מ"מ נשתנה צורתן ואינו נראה כגידולי קרקע. ול**רש"י** דוקא כשלא נטוו מתחילה, אבל אם נטוו ואח"כ קולעין אותן הוא בכלל אריג ופסול לסיכוך מהתורה.

---

[80] על דברי הרמב"ם הוקשה לי, מדוע בשאר הדברים כגון מטלניות שאין בהם שלוש על שלוש לא פסל הרמב"ם משום שנשתנה צורתו? וראיתי שה**גרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה תנינא סימן קיב אות א) ביאר שהפסול בפשתן הוא מפני שכשאינו דומה לגידולי קרקע הרי הוא דומה לצמר, ונראה שהסכך עשוי מדבר המקבל טומאה. וא"כ מתורץ שרק בדוג' זו פסלו ולא בשאר הדברים. אך דעת ה**גר"י קאפח** (אות יב) שלדעת הרמב"ם באמת גם שאר הדברים פסולים מטעם זה.

כה"ח (ס"ק כז) הביא מח' אחרונים באלו חבלי פשתן מדבר השו"ע. לדעת ה**לבוש** (סק"ה) מדובר אפילו בפשתן שלא נידק ונופץ, והלכה זו כפי טעם הרמב"ם, ובאמת לשיטת הראב"ד כשרים לסיכוך. אולם ה**פמ"ג** כתב שמרן מיירי בחבלי פשתן שנידק ונופץ ובזה לכו"ע פסול, ואם לא נידק ונופץ כשר.

<u>סעיף ו':</u>

סיכוך במחצלאות קנים

שנינו במשנה יט:

"מחצלת קנים גדולה, עשאה לשכיבה - מקבלת טומאה ואין מסככין בה, לסיכוך - מסככין בה ואינה מקבלת טומאה. רבי אליעזר אומר: אחת קטנה ואחת גדולה, עשאה לשכיבה - מקבלת טומאה, ואין מסככין בה, לסיכוך - מסככין בה ואינה מקבלת טומאה"

בגמ' נחלקו רבא ורב פפא בביאור המשנה. מוסכם על שניהם בדעת ת"ק שסתם גדולה לסיכוך וסתם קטנה לשכיבה. אך בדעת ר"א נחלקו: לדעת רבא ר"א סובר שסתם קטנה לסיכוך, ולדעת רב פפא ר"א סובר שסתם קטנה לשכיבה. ה**ראש** ה**ריף** וה**רמב"ם** (ה, ו) הביאו את דברי רב פפא להלכה, ופסקו כת"ק.

הרא"ש (סוף סימן לז) הביא את דעת **רבנו ישעיה** שגם במקום שעושים לשכיבה אם קנה אותה לסיכוך מותר לסכך בה[81], וה**ראש** חולק ודעתו שהולכים אחר מנהג אנשי המקום, כיון שהאנשים הרואים שמסכך במחצלת האסורה לא ידעו שאמר לאומן לתקן לשם סיכוך ויבואו לסכך גם בפסול [מראית עין].

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הראשונים שמחצלת קטנה סתמא עומדת לשכיבה ומקבלת טומאה ואין מסככין בה, אא"כ עשאה לסכוך. ואם היא גדולה, סתמא עומדת לסיכוך ומסככין בה, אא"כ עשאה לשכיבה. וה"מ שאין לה שפה, אבל אם יש לה שפה בענין שראויה לקבל, אפילו אם ניטל שפתה אין מסככין בה (שם בגמ' כ.).

ה**רמ"א** פסק את דברי הרא"ש להלכה שהכל הולך אחר המנהג. והוסיף שבמקום שנהגו לקבוע מחצלאות בגגין כעין תקרה, אין מסככין בהם (כל בו). והסביר ה**מ"ב** (ס"ק כא) שהוא גזירה שמא ישב תחת תקרת הבית שעשוי ממחצלאות, ומחצלאות של תקרת הבית פסולים מהתורה שהרי לא הוקבעו שֶׁם לשֵׁם צל אלא לשם דירה. וכיום שאין הדבר מצוי כלל לקבוע מחצלאות בגגות לא שייכת גזירה זו.

---

[81] כ"כ הטור והש"ג בדעתו, אע"פ שהמעיין בדבריו יראה לענ"ד שמתייחס דווקא למחצלת שעשאוה בסתמא ללא תכלית מסויימת (אך אם עשאה לשם שכיבה לכאורה א"א להפקיע ממנה את הפסול). אך נראה לומר שלדעת רבנו ישעיה המוכר עושה ע"ד קונה ולכן תמיד נלך לפי מה שהקונה יחליט מה יעשה עם המחצלת (ואין סתם דעת של המוכר לעשות לשם שכיבה), והרא"ש אינו חולק על עיקר דבריו, אלא אומר שיש לגזור כאן משום מראית עין.

מצאנו כמה אחרונים הסוברים בדעת מרן שלא חש כלל לדברי הרא"ש. **מהריק"ש** כתב שמלשון השו"ע משמע שלא חש לחילוק הרא"ש. גם הגאון **בית מאיר** כתב שמרן אזיל לשיטת הרמב"ם שלא חושש לזה כלל. וכ"כ ה**מאמר מרדכי** (סק"ה) שמרן בכוונה השמיט דברי הרא"ש כיון שדעת הפוסקים אינה כן. וכ"כ **מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סימן סח) בדעת מרן[82]. לעומתם, ה**שת"ז** (ס"ק טז) העלה את דברי הרא"ש כדין בפני עצמו, והשמיט את הגהות הרמ"א, וביאר דבריו ברביה"ז (כאן), שמהוספת רמ"א את דברי הרא"ש משמע שמרן מיירי במקרה שיש מנהג. אולם דעת השת"ז שמרן מיירי במקום שאין מנהג, ולכך העלה את דין התלמוד, אלא שפסקו של הרא"ש נכון בפני עצמו במקום שיש מנהג[83]. גם ב**ערי"ש** (תרכט, ה-ז) פסק את שיטת השת"ז ומהרי"ץ יחד, ולא ראה בהם דעות סותרות.

כתבו ה**מגן אברהם** (סק"ז) וה**ט"ז** (סק"ז) שאם אין מנהג ידוע לכו"ע מותר לסכך בו. עוד כתב המג"א (סק"ה) שבימינו רוב המחצלות עשויות לשכיבה, והעיר ה**ערוך השולחן** (סי"ג) שאף שהמציאות השתנתה ואינן עומדות לשכיבה, כיון שעשויות כדי לכרוך בהן דבר הוי ככלי קיבול ופסולה.

הבכורי יעקב כתב שהמחצלאות שעושים לעגלות פסולים לסיכוך. אך בבית מאיר כתב לחלק שאם אין להם תוך כשרים לסיכוך. והביאור הלכה (ד"ה עומדת) פסק שאם עשאן בפירוש לסיכוך הרוצה לסמוך להקל כבית מאיר אין למחות בידו, אא"כ נהגו לסכך בהן בכל ימות השנה, שפסולים לסיכוך משום גזירת תקרה.

"סכך לנצח" ו"קיינעס"

בימינו נשתנתה המציאות מימי חז"ל ורוב ככל המחצלות משמשים לסיכוך, ולכאורה אם עשאן לסיכוך מסככין בהם. אך מצאנו באחרונים צדדים לכאן ולכאן וכפי שנבאר להלן. נקדים ונאמר שבאחרונים ישנה התייחסות לשתי סוגי סכך. האחד הוא 'סכך לנצח' העשוי מחתיכות פלפונים דקים המחוברים זל"ז, השני הוא 'קיינעס' העשוי מקני סוף המחוברים ע"י חוט המושחל בהם.

ה**רשב"א** בתשובה (ח"א סימן ריג. הובא בב"י) כתב שסולם חשוב כנסר אחד של ד' טפחים, אף שעשוי מנסרים פחות מד', מכיון שמחובר במסמרים אומרים בו גזירת תקרה. עפ"ד כתב ה**גרי"ש אלישיב** בקובץ תשובות (ח"א סימן סג) דה"ה לגבי מחצלות דידן שעשויות מנסרים פחותים מד' המחוברים זה לזה יחד, שיש לאסור מדין גזירת תקרה. ואם ירצה לסכך בהם עכ"פ יוכל לחתוך את המחצלת לחתיכות של פחות מד' טפחים. גם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"י סימן כט) אסר סיכוך במחצלת זו, מטעם שיש בינינו שהרגילות אצלם להשתמש במחצלות

---

[82] אמנם העירו על דבריו מהר"ש חבשוש והגרשי"ה, שאם עשה במחצלת פעם אחת מלאכה, אין לה תקנה ופסולה לסיכוך אף לדעת מהרי"ץ. וכ"פ בערי"ש הנ"ל. וע"ש בדברי מהרי"ץ שהוכיח שדעת הרמב"ם דלא כרא"ש, ובבאר"י ס"ק לה.

[83] ועיין בז"ר שם שהביא את הערות מהר"ח קורח ומהר"ש עמר על השת"ז, וכתבו שהשת"ז חזר בו וסובר דמרן פליג על הרא"ש. ובז"ר שם נשאר בצ"ע על דבריהם, כיון שדברי השת"ז תואמים לדבריו ברביה"ז, ע"ש.

לשכיבה, ושוב חזרנו לגזירת הרא"ש שיש חשש למראית עין גם אם יעשו את המחצלות מעיקרא לשם סיכוך. ובנוסף הסתמך ע"ד הערוה"ש המובאים לעיל שגם כיסוי במחצלות נותן להם שם כלי. ועוד שיש לגזור משום ע"ה שאינם יודעים להבחין בין הכשר לפסול. עוד כתב, שהמעיין בדברי הגמ' והרמב"ם (ה, ו) יראה שלא הזכירו כלל מחצלות של קש, רק השו"ע הביא דין זה, ובכוונה השמיט הרמב"ם דין זה כיון שדין קש חמור משאר דברים, שמטמא אפילו לא נעשה ממנו מחצלת. לאור כל הדברים הללו אסר הציי"א סיכוך במחצלות הללו. גם ה**גר"מ אליהו** (הלכות חגים פ"נ, לט) פסק שאין להתיר לסכך בסכך לנצח שחלקם אסורים מעיקר הדין וחלקם אסורים מדרבנן, מחשש לגזירת תקרה, וכן שמא היה כלי המקבל טומאה וכן משום החוטים המחברים את חלקי המחצלת. ומ"מ כתב שהמתארח אצל המקלים לסכך בסכך זה, יכול לאכול אצלם ולהסתמך ע"ד המקלים.

<u>מנגד</u>, בשו"ת **אבני נזר** (סימן תעג) דחה הבנה זו ברשב"א, ולדעתו אין להסיק לעניין מחצלת שהגשמים יורדים לתוכה וליכא גזירת תקרה. ובשו"ת **אז נדברו** (ב, סו) הוסיף שבייחוד בזמנינו שאין רגילות כלל להשתמש במחצלות אלו לקירוי בתים, ועוד, שהרשב"א מיירי דווקא כשעשאן סתם ולא כשעשה במיוחד לשם סיכוך. ובשו"ת **שבט הלוי** (ו, עד. י, צד) כתב שאינו דומה למחצלות שלנו שרכים ומתקפלים ואין בהם גזירת נסר. גם ה**גרש"ז אוירבך** (ספר הסוכה הערות הגרש"ז אות ז. הליכות שלמה עמ' קכח) פסק שאין בזה חשש גזירת תקרה, כיון שהם דקים ורכים מאוד, ודינם ככל מחצלת העשויה לסיכוך. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' כג-כו) פסק להתיר לסכך בסכך לנצח שעשוי מעצי דיקטים דקים, והביא את טעמי הפוסקים הנ"ל להתיר. גם דעת הרה"ג **יעקב יוסף** זצ"ל (בעיתה אחישנה עמ' פה) להתיר לסכך בסכך לנצח. וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לח) ובתנאי שישאיר מקום קטן ללא סכך כדי שיוכל לראות דרכו את הכוכבים.

לגבי 'קיינעס' הבעיות שדנו בהם בסכך לנצח נפתרו. מצד החוטים המושחלים בהם: בסכך המיוצר כיום חוטים אלו עשויים מסיבים שאינם מעובדים כלל, ולא עברו תהליך ניפוץ. מצד גזירת תקרה: מחצלת זו אינה עשויה כלל מנסרים, ואף הגריש"א שהחמיר בסכך לנצח כדלעיל, הודה (כ"כ בספר הל' חג בחג שכתב מאמר מקיף להתיר סכך זה, והראה דבריו לגריש"א ואמר שהמחצלת כשרה לסיכוך לכתחילה בלא שום פקפוק. וכ"כ בספר אשרי האיש ח"ג פכ"ה אות י', ואין בזה גזירת תקרה כיון שרק בנסרים יש לחוש לכך ולא בקנים). אך דעת ה**גר"מ אליהו** לאסור סיכוך אף בסכך זה.

<u>סעיף ז':</u>

☙ סיכוך ע"ג סולם

ב**תרומת הדשן** (סימן צ') נשאל אודות נתינת סולם ע"ג הסכך או כדי להניח הסכך על גביו, האם מותר. וענה שאף לסכך בו מותר כיון שאינו מקבל טומאה. <u>אך</u> בתשובות ה**רמב"ן** (רשב"א ח"א סימן קצו. ובסימן קצה פסק לאסור) נסתפק בדבר. שמצד אחד ירכותיו נקובים לקבל את ראשי

השליבות, אך מצד שני לדעת הרמב"ם (כלים ד, א) בית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול. ואכן ה**גר"י קאפח** (פ"ה אות ב) נקט בדעת הרמב"ם שסיכוך בסולם כשר.

בדרכי משה הביא את דברי ה**מהרי"ל** שאסר לתת כלים ע"ג הסכך להחזיקו. והביאו ה**רמ"א** להלכה. ה**מ"ב** (ס"ק כד) כתב בשם האחרונים שאין להחזיק הסכך בדבר המקבל טומאה כיון שהוא בכלל מעמיד.

מרן ה**שו"ע** כתב שיש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו. ומשמע שאין כאן הכרעה לגבי מעמיד בדבר המקבל טומאה. אך מנגד בסימן תרל' סעיף יג' פסק מרן שמותר לסכך על כרעי המיטה ומשמע שאין חשש להעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה. באחרונים מצאנו מספר תירוצים ליישב דבריו:

א. **מגן אברהם** (סק"ט): מה שאסר בסולם הוא משום שהוא עצמו סכך פסול, ולכן לא בכל רוחב ייפסל - כמעמיד. אבל להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה מותר, וכ"כ ה**לבוש**. אך בסוף דבריו כתב שלא כלבוש.
תירוץ נוסף שהביא המג"א הוא שמרן לכתחילה אוסר להעמיד בדבר המקבל טומאה, אך בדיעבד מכשיר. ומה שהתיר מרן בסעיף ח' לחבר הכלונסאות הוא מהטעם שאין הסכך נשען עליהם ממש אלא הקונדסים מחזיקים את הסכך, והדבר הטמא מחזיק את הכלונסאות. ב**חזון עובדיה** (עמוד מד) כתב שלכתחילה טוב לחוש ולהיזהר לא להעמיד את הסוכה במק"ט, גם בשו"ת יביע אומר (י, מו) כתב שבדיעבד כשר לכו"ע. ובשו"ת **אור לציון** (א, מא) משמע שרק בדיעבד מותר.

ב. **ט"ז** (סק"ט): ביאר את ספקו של השו"ע כאן, שיש צד להתיר כיון שאין הסולם מקבל טומאה, ויש צד לאסור כיון שיש בסולם נקבים שהשליבות תקועות בהן. לאחר מכן (סק"י) כתב שמדובר כאן במציאות שהסולם רחב ד' טפחים ולכן חשוב כסכך פסול הפוסל באמצע הסוכה. והביאו **שת"ז** (סק"כ. ועיין ז"ר שם). עוד כתב הט"ז (ס"ק יא) שהנחת הסולם אסורה מפני הרואה שיבוא להרבות בסכך סולמות ויעשה מהם גוף הסכך.

ג. **מאמר מרדכי** (סק"ה): תחילה יש להקדים שהחשש בהעמדת הסכך בדבר המקבל טומאה הוא מחשש שמא יבוא לסכך בו, לכן יצא לחלק המאמ"ר בין מעמיד בדבר המקבל טומאה הנמצא בחלל הסוכה (סולם) שבו אנו אוסרים להעמיד את הסכך, מחשש שיסכך בו, לבין מעמיד שלא נמצא בחלל הסוכה (כרעי המיטה) שבו אנו מתירים לסכך. בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לו אות ח) הביא דבריו, ונראה שסובר כמותו.

ד. **ערוך השולחן** (סעיף יח): בדומה לדברי המאמ"ר לעיל כתב, שבסימן תר"ל יש לאסור יותר דשם המעמידים הם מן הצד ואין הדבר ניכר כל כך, משא"כ כאן שהמעמיד הוא על כל אורך הסכך למטה או למעלה להחזיקו והוה כאלו הוא עיקר הסכך.

כתב ה**מגן אברהם** שאם אין לסולם נקבים, אלא השליבות תקועים עליו במסמרים, הם בכלל פשוטי כלי עץ שאין מקבלים טומאה אף מדרבנן, וה**ט"ז** מחמיר בזה משום לא פלוג.

לפי הטעם שהבאנו לעיל, שלא מעמידים בדבר המקבל טומאה מחשש שמא יסכך בו, כתב ה**ביאור הלכה** לקמן (תרל' ס"א ד"ה כל) שכל דבר שאין רגילות לסכך בו מותר להעמיד בו את הסכך. ולכן מותר להניח את הסכך ע"ג כותל אבנים, ועוד שהרי כו"ע ידעי דבית דירה מקרי, וממילא לא יטעו שמותר לסכך באבנים. ובשם ה**גרשז"א** (הליכות שלמה פ"ח סימן ט) כתבו, שאף אם מחובר לכותל ברזל גלוי מותר לסכך בו, כיון שבטל לכותל, אך ראוי להניח עליו קנה מעץ ורק ע"ג להניח את הסכך. וכן להניח אבן ע"ג הסכך כדי שלא יעוף ברוח, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ט, קלז. י, צה) שמותר, כיון שאין חשש שאנשים יטעו לומר שמותר לסכך באבנים. אך דעת ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' רי) שאסור להניח אבן ע"ג הסכך כדי להעמידו, ואינו דומה לכותל אבנים.

נידון דומה הוא העמדת הסכך בדבר הפסול לסיכוך אך אינו מקבל טומאה, לדוגמא, להעמיד את הסכך על אילן המחובר לקרקע. בשו"ת **מהרי"ל דיסקין** (כתבים סימן נו) התיר לכתחילה. לעומתם דעת ה**גרש"ז אוירבך** (ספר הסוכה פסקים אות לד) שאין להעמיד בכל הדברים הפסולים לסיכוך גזירה שמא יסכך בהם, שהרי הרבה מהראשונים דנו היאך אפשר לסמוך הסכך באילן או בכותל אע"פ שאינם מקבלים טומאה, ורק המאירי (כב: ד"ה זו) כתב שיתכן שהטעם שמותר להעמיד את הסכך באילן הוא מפני שלא נאסר להעמיד בשאר הדברים הפסולים לסיכוך אלא רק במקבלים טומאה. וכ"כ ב**חוט שני** (עמ' ריב סק"ב).

ה**בכורי יעקב** (ס"ק יא) סובר שלא גזרו גזירת מעמיד אלא בדבר הפסול משום מקבל טומאה, אבל לא בשאר פסולי סכך, כדברי מהרי"ל דיסקין לעיל. וכפי שהבאנו הגרשז"א ועוד דחו סברא זו. ודעת ה**פמ"ג** (א"א ס"ק יא) שנכון להחמיר ולא להעמיד הסכך על דפנות שגודלם עולה על ד' טפחים, משום שקוֹרָה בגודל כזה פסולה לסיכוך, ובביאור הגר"א כתב שמותר להעמיד ע"ג דפנות הפסולות לסיכוך מדרבנן.

"מעמיד דמעמיד"

להלן (תרל, יג) יבואר סוגית מעמיד בדבר המקבל טומאה. אך כאן נרחיב בדיני מעמיד דמעמיד כיון שהאחרונים התעסקו בסוגיא זו דווקא כאן. אך יתבאר ביתר בהירות לאחר לימוד סימן תרל'.

דעת ה**חזון איש** (קמג, ב) שדין מעמיד דמעמיד שווה לדין מעמיד בדבר המקבל טומאה, ויש להחמיר לכתחילה שלא להעמיד בו, ולכן אין לתקוע מסמרים בקרשים המחזיקים את הסכך, ואין להכשיר מעמיד דמעמיד אא"כ הוא משמש כקרקע, והוסיף החזו"א שהוא דבר המסתבר שקנה המונח תחת הסכך הוא עצמו חשוב כעת כסכך ולכן אין להעמיד גם אותו בדבר המקבל טומאה, וכתב בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נה') שלדעת החזו"א אף מעמיד דמעמיד

דמעמיד אסור[84]. גם לשיטתו, אם המעמיד עומד בפני עצמו ללא עזרת הדבר המקבל טומאה, אין בזה בית מיחוש.

מאידך, ה**גרש"ז אוירבך** (שם) כתב שרוב הראשונים פסלו מעמיד בדבר המקבל טומאה רק מדרבנן, והטעם שמא יבואו להחליף ולסכך בדבר המקבל טומאה, ולפ"ז מסתבר מאוד לחלק בין המעמיד שגזירת אתי לאחלופי שייכת בו, לבין מעמיד דמעמיד שאין לגזור שמא אתי לאחלופי. וכן טען ה**גרי"ש אלישיב** (הערות סוכה כא:). והוסיף הגריש"א, שרבים מגדולי הראשונים התירו אף במעמיד עצמו, וגם לדעת המחמירים כתבו המג"א ועוד שיש להקל במעמיד דמעמיד. ואודות טענת החזו"א שהקנה שעליו מונח הסכך נחשב כסכך, כתבו שכיון שקנה זה מחובר במסמרים ופסול לסיכוך, אינו נחשב כסכך. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' מד) התיר לכתחילה להעמיד ב'מעמיד דמעמיד'. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז סימן ס, ב) נשאל אודות חומרת החזו"א, וכתב שבאמת קשה לחלוק ע"ד כל הפוסקים שהתירו בהדיא במעמיד דמעמיד.

סעיף ח':

חיבור כלונסאות הסוכה בדבר המקבל טומאה

עוד כתב ב**תרומת הדשן** (סימן צא) שמותר לחבר כלונסאות הסוכה במסמרים של ברזל או בבלאי כלים המקבלים טומאה, כיון שעיקר טעם הפסול לגבי הסומך סוכתו בכרעי המיטה (כא:) אינו משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, אלא משום שחשוב כקבע.

מרן ה**שו"ע** הביא דבריו להלכה שאין קפידא בחיבור כלונסאות הסוכה ע"י מסמרות של ברזל או קשירתן בבלאות המקבלים טומאה.

קשירת הסכך וקביעה במסמרים

כתבו ה**תוספות** (סוכה ב. ד"ה כי) דאף דבדפנות אין ארעי מעכב, בסכך צריך שיהיה דוקא ארעי, שעיקר הסוכה ע"ש הסכך, ולכן אם קבע הסכך במסמרים עד שאין הגשמים יורדים לסוכה פסולה. אולם עיין ב**הגהות מיימוניות** (פ"ה מסוכה אות ט) שהביא שנחלקו בזה ר"ת וגיסו הר"ר שמעון. ר"ת פסל את הסכך שתקע הר"ש במסמרים "משום דמצלת מן הגשמים[85]". וע"ע במרדכי (סי' תשל"ב) שכתב להוכיח מדברי **רש"י** (ח:) דכשר אף אם אין הגשמים יורדים לסוכה, והטור בסי' תרל"א כתב דה**רא"ש** לא הביא בפסקיו את שיטת ר"ת, וה**ב"ח** כתב לבאר כונתו דס"ל דהרא"ש חולק על ר"ת בזה ונקט לקולא.

---

[84] מהראיות לשיטתו: הרמב"ן (מלחמות ה' סוכה י.) כתב שכשהדבר המקבל טומאה משמש כקרקע מותר להעמיד עליו מעמיד, ולא כתב שבאופן זה יש חידוש שכשהמעמיד משמש כקרקע הרי הוא מעמיד דמעמיד, וכל מעמיד דמעמיד מותר, ומוכח משם שלא הכשיר בזה.

[85] שו"ת בעלי התוס' סימן טו "מעשה וסיכך הרב רבי שמשון, גיסו של ר"ת, בנסרים שאין בהן ד', ועשה סוכה יפה מאד כעין כיפת חדרים, ותקוע במסמרות, ופסלה ר"ת משום דמצלת מן הגשמים. אבל אם השכיבן זה אצל זה, כשירה, דאין מצלת מן הגשמים".

גם לדעת התוספות נראה עיקר שאין הפסול משום שהסכך הוי קבע אלא משום שאין הגשמים נכנסים לתוכו, שהרי מכח זה בא תוס' לחלק בין הסוכה לסכך. וכן פירש ה**מהר"ם**.

אמנם מלשון ה**מג"א** (תרכז, ב) שהביא בשם האגודה לאסור כיסוי הסוכה בנסרים קבועים במסמרים אפילו פחות מארבעה מפני שהם דירת קבע, משמע שהפסול הוא בקביעות הסכך. ועיין ב**בכורי יעקב** (שם סק"ד) שכתב דבאמת טעות נפלה בדברי המגן אברהם, ולדעתו דברי המג"א אינם נוגעים כלל לירידת הגשמים לסוכה, ע"ש.

ב**שער הציון** (תרלג, ו) הביא בשם התוספות והר"ן שמהתורה אין הסכך כשר אא"כ נעשה שלא בצורה קבועה, דהיינו שלא יקבע את הנסרים של הסכך במסמרים.

אך מצאנו בשו"ת **האלף לך שלמה** (או"ח סי' שס"ו) שכתב דאם הגשמים יורדים לתוכה כשרה אף אם קבועה במסמרים, ואם אין גשמים יורדים ג"כ כשרה אא"כ קבועה במסמרים ואין הסוכה נפסלת אלא בתרתי לריעותא. כדברים האלו מצאתי גם בתשובה לרה"ג **אשר וייס** שליט"א שברור בדברי התוס' שהפסול הוא משום עובי הסכך, ומסתבר לדחוק כן גם בכונת המג"א, ואין כוונתו לומר דיש פסול בעצם העובדה שהסכך קבוע ולא מיטלטל אלא דאם הוא קבוע ואין גשמים יורדים לתוכו פסול (עיין בשו"ת שבט הלוי י, צג. שכתב כעין זה).

עוד כתב, שאף אם נפרש את דברי המג"א כפשוטן וכל סכך שקבעוהו במסמרים פסול, מ"מ פשוט להכשיר סכך שקשרוהו בחבלים, דאין כאן חיבור של קבע כלל, ורק בקבעוהו במסמרים כדרך בנין הוי קבע ולא ארעי, אבל בקשירה בחבלים ארעי גמור הוא ובפרט בקשירה בסיבים טבעיים שאינם ראויים כלל לעמוד ימים רבים. ועוד דקשירת חבלים במציאות אינה קביעות גמורה ושאני מקביעה במסמרים דהוי מחובר ממש וא"א להזיזו, משא"כ הקשור מן הצדדים בחבלים אלו עולה ויורד וזז קצת לצדדים והוי מיטלטל ממש, ואין כל פסול במה שקשרו שלא יוכל לעוף לגמרי מן הסוכה.

האם המסמרים שבפרגולה, שהם מקבלים טומאה, פוסלים את הסכך? ה**רשב"א** (א, ריג) כבר נשאל שאלה זו, מה דינם של נסרים שתקועים במסמרות של ברזל והם משולבות בשליבות של סולם, וענה הרשב"א שאין כלל איסור מצד מקבל טומאה, אלא משום שכל הסולם נעשה כדין נסר אחד גדול ויש בהם משום גזירת תקרה, ואכמ"ל. עוד יש להביא ראיה מדברי **תרומת הדשן** (סימן צא) שאין בעיה לחבר במסמרים את הסכך. משום שאין חשש של מעמיד בדבר המקבל טומאה, ואגב כך למדנו שאין בעיה של קבע בסכך.

יש לזכור שכל האיסור הוא רק אם הסכך אינו עומד ברוח מצויה, אך לקשור את הסכך כדי שיעמוד גם ברוח שאינה מצויה אין כלל איסור.

ואגב כך יש לדון בקשירת הסכך בדברים הפסולים לסיכוך/מקבלים טומאה: ה**מ"ב** (ס"ק כו) כתב שלקשור הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה ראוי להיזהר לכתחילה. מטעם זה כתב ב**חוט שני** (עמוד רי') שאין לקשור את הסכך באזיקונים.

עוד נחלקו האחרונים האם יש פסול בקשירת הסכך גם בדבר שאינו מקבל טומאה, הרי הוא נעשה להיות לדירת קבע. ה**גר"נ קרליץ** (פסקי שמועות עמ' לד') כתב שאין בכך חשש, כיון שאין הדרך לבנות בית ע"י קשירת חבלים. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' ל). אך דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ה אות ל) שאין להדק את הסכך למקומו ע"י קשירת חבלים, אלא יקשרנו בקשר רפוי או בקשר עניבה.

למסקנה נראה שהאשכנזים יש להם להחמיר בחיבור הסכך בצורת קבע. והספרדים יכולים להקל בזה (עיין חזו"ע עמ' לו. וכ"כ במקראי קודש הררי פ"ה סל"ג).

סעיפים ט' - י':

סיכוך באוכלין

שנינו בסוכה יג: "דתניא: סוכי תאנים ובהן תאנים, פרכילין ובהן ענבים, קשין ובהן שבלים, מכבדות ובהן תמרים, כולן אם פסולת מרובה על האוכלין - כשרה, ואם לאו - פסולה".

נחלקו הראשונים בגדר פסול זה: ה**תוספות** (ד"ה ירקות) כתבו שירקות פסולים לסיכוך, ואף שמדאורייתא אם לא הוכשרו לקבל טומאה חוצצים בפני הטומאה, רבנן אסרו לסכך בהם, כ"כ הקרבן נתנאל (אות ז). וא"כ מדבריהם משמע שהפסול הוא מדרבנן. אמנם מה**רמב"ן** (ב"ב יט: ד"ה תיפוק) משמע שהפסול הוא מדאו' מכיון שאוכלין אינן חשובים כפסולת גורן ויקב. וכ"כ תוס' רי"ד כאן.

מרן ה**שו"ע** פסק שאין מסככין במיני אוכלים. לאחר מכן כתב: "ענפי תאנה ובהם תאנים, וזמורות ובהם ענבים, אם פסולת מרובה על האוכל מסככין בהם; ואם לאו אין מסככין בהם; ואם קצרם לאוכל, יש לידים תורת אוכל לקבל טומאה וצריך שיהא בפסולת כדי לבטל האוכל והיד; ואם קצרם לסיכוך, אז אין לידים תורת אוכל ואדרבה הם מצטרפים עם הפסולת לבטל האוכל; ואם קצרם לאוכל ונמלך עליהם לסיכוך, אין מחשבה מוציאה הידות מתורת אוכל עד שיעשה בהם מעשה שניכר שרוצה אותם לסיכוך, כגון שידוש אותם"[86].

לגבי אוכלי בהמה כתבו ה**ב"ח** וה**ט"ז** (ס"ק יב) שכשרים לסיכוך, וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק כז).

עוד מצאנו מחלוקת באחרונים האם בשמים ותבלינים שנאכלים לטעם וריח ולא להנאת הגוף כשרים לסיכוך: ה**פרי מגדים** (משב"ז, יב) כתב שמסככים בהם כיון שאינם נקחים בכסף מעשר, שהרי לא נקראים אוכל שאינם נאכלים להנאת הגוף. עוד כתב שקנמון כשר לסיכוך, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' כג'). אך ה**בכורי יעקב** (ס"ק יז) כתב שאין מסככים בו, כיון דקי"ל שמברכים עליו בורא פרי האדמה, א"כ חשוב לאוכל הפסול לסיכוך, וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק כט'). ו**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"ב סי' נג) פסק שקני סוכר כשרים לסיכוך, מאחר שהאוכל שבהם אינו בעין, ע"ש. והביאו **ערי"ש** (תרכט, יג).

---

[86] ואף שמבואר בגמ' (ב"ק צא:) שאסור לקצוץ עץ מאכל, כתבו בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סימן קמב אות ב) שעבור מצות סוכה מותר. ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן קא) כתב שלמעשה יש לומר לגוי לקוצצם.

כתב ה**פרי מגדים** (א"א, יב) שאם אין לו אפשרות לסכך אלא באוכלין, יבטל את האוכל ויעשה בו שינוי מעשה, כגון שיקלע אותן כעין תקרה וכד', ולא יקח מהם לאחר החג. אך ה**בכורי יעקב** (ס"ק יט) חלק עליו וכתב דמה יועיל שיבטל את האוכלין, הרי בטלה דעתו אצל כל אדם, כדין ביטול כרים וכסתות בסוכה הגבוהה מעשרים אמה.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יב) שאין הידיים נקרא אוכל אלא עד ג' טפחים, אע"פ שגדולות יותר משיעור זה. אבל מפני שיש ידות המצטרפות לאוכל אע"פ שגדולות יותר משיעור זה, כתב שיש להחמיר ולאסור בכל ידות אפילו גדולות הרבה. וב**שת"ז** (ס"ק כב) פסק כמותו. והסיק ה**מ"ב** (ס"ק לא) שלכן אין לסכך בקשין של תבואה קודם שנחבטו מהתבואה. וה**פרי מגדים** מפקפק שאפילו לאחר שנחבטו אסור, אך ה**בכורי יעקב** חלק עליו והביא סעד לדבריו את דעת הט"ז (ס"ק כא) שמתיר. וגם הוא כתב שאם רוצה לסכך בתבן וקש של תבואה טוב שיסיר השבולים מהם. וכן נקט בפשטות ה**גר"ח כסאר** (פ"ה ה"ג, ד"ה סוכי).

סעיף יא':

סכך מאוכלי בהמה שנאכל לרפואה

כתב האורחות חיים בשם **רבנו יחיאל** שמאכל בהמה שבני אדם אוכלים אותו לרפואה כשר לסיכוך, וכ"פ ה**שו"ע** וה**רמ"א** כאן. מנגד, דעת ה**מאירי** (יג:) שאסור לסכך בו כיון דחשיב כאוכל.

ע"פ הדין הנ"ל, הכשיר ב**סב"ל** (ד"ה אלא) לסכך בענפי הקאת, ולא חשיבי אוכל, כפי שמאכל לרפואה לא חשיב אוכל. והביא שכ"ד ה**גר"ע בסיס**. וכ"ד ה**אורל"צ** (ח"ד עמ' קנו).

סעיף יב':

סיכוך בירקות שמתייבשים

שנינו בסוכה יג:

> "ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח - מביאין את הטומאה, ואין חוצצין בפני הטומאה, ופוסלין בסוכה משום אויר. מאי טעמא - כיון דלכי יבשי פרכי ונפלי, כמאן דליתנהו דמי"

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה, שאם ממהר להתייבש פוסל בשלושה, ואם אין דרכו להתייבש פוסל בארבעה [מחמת שמקבל טומאה]. ופ**רש"י** שפוסלים בסוכה כשיעור שאויר פוסל, היינו שלושה טפחים, ואין משערים כסכך פסול הפוסל בארבעה טפחים. ובטעם הפסול נראה מדבריו שהחשש הוא שמא יבוא לסכך בענפים יבשים. וכתב ה**ר"ן** שהפסול הוא אם יתייבשו תוך שבעת ימי החג הרי הסכך פסול, אבל לאחר מכן לא אכפת לנו, וכ"כ ה**רמ"א**. וה**פרי מגדים** (משב"ז, יד) כתב בשם הב"ח שאם בא גל חום פתאומי אין אנו מחשבים לפי חום חריג זה, אלא גם במציאות זו כל עוד לא התייבשו בפועל אין הסכך פסול.

נחלקו הראשונים האם פסול זה מדאורייתא או דרבנן (עיין שעה"צ אות נה): לדעת **רש"י** וה**רשב"א** האיסור מדרבנן שמא יתייבש הסכך ויפחת משיעורו, והוא לא ידע מכך וישב בסוכה פסולה. אך לדעת ה**מאירי** פסול מהתורה כיון שלא חשוב כלל כסכך. וכ"ד ה**רמב"ם** (ה, ג).

כל הדין הנ"ל נכון גם לגבי ירקות שאינם מאכל אדם ואינם מקבלים טומאה. וכמ"ש ה**מ"מ** (שם).

ברביה"ז (כאן) כתב ה**שת"ז** שע"מ לפסול סכך שמתייבש, צריך שהסכך ייפול לגמרי כשיהיה יבש ויישאר אויר, ולא די בכך שתהיה חמתו מרובה מצילתו. ודייק כך מדברי רמ"א, דלא כר"ן שהובא בב"י, שבמרובה חמתו כבר פסול. וכ"כ ב**באוה"ל** מדנפשיה.

סעיף יג':

סכך המחובר לקרקע

שנינו בסוכה יא. הדלה עליה את הגפן וכו', פסול. והרחבנו בדין זה לעיל סימן תרכו', רק נוסיף כאן מעט מפרטי הדינים שהתחדשו בסעיף זה.

ב**שו"ע** פסק שכל דבר המחובר אין מסככין בו ודינו כדין האילן. בטעם הפסול כתב **רש"י** שאינו נכלל בפסולת גורן ויקב. ולדעת ה**ריטב"א** הוא פסול משום 'תעשה ולא מן העשוי', דכיון שמחובר חשוב כאילו כבר עשוי. מדברי ה**מ"ב** (ס"ק לו) שהביא בשם הב"י לעיל (סימן תרכו) שסכך שתלשו ולבסוף חברו כשר, נראה שסובר כריטב"א שהרי עשה בו מעשה, אך לרש"י לא יועיל שהרי הוא מחובר.

סעיף יד':

סכך שריחו רע, ושעליו נושרים

שנינו בסוכה יב: שאין מסככין בדבר שריחו רע, כיון שמחמת הריח יצא האדם מהסוכה. כיוצ"ב אין מסככין בדבר שעליו נושרים כיון שגם בזה יצא האדם מהסוכה.

כתב ה**רא"ש** (סימן כה) שבכל אלו אין מסככין, דילמא שביק להו ונפיק אך בדיעבד יוצא. וכ"כ ה**רמב"ם** (ה, ב) "אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר או בדבר שריחו רע כשירה, שלא אמרו אין מסככין באלו אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא". טעם ההיתר כאן הוא משום שהפסול לא בסוכה עצמה, אלא האיסור לסכך בהם הוא מחמת שמא יצא מהסוכה בגלל אי הנוחות שבה. כשנדקדק בלשונו נמצא שלא כתב שהיושב בסוכה זו יוצא בדיעבד כדברי הרא"ש, אלא המסכך בהם סוכתו כשרה, ומשמע שלאחר בנייתה יכול לכתחילה לישב בה. ובאמת שה**בכורי יעקב** (ס"ק כה) דן האם 'בדיעבד' הכוונה אחר ישיבתו בסוכה או אחר עשיית הסוכה. גם ה**מגן אברהם** (ס"ק יד') הרגיש בזה וכתב שמשמע מלשון הרמב"ם שמותר לישב בה, אך הוסיף שמלשון הרא"ש משמע שרק בדיעבד יצא י"ח, ושהרא"ש כתב שהרמב"ם ג"כ סובר כך. והביאו

שת"ז (ס"ק כח). ועיין במחצה"ש מ"ש בזה. וה**מ"ב** (ס"ק לח) כתב שאם סיכך בהם כשרה לישב בה, והיינו אף אם יש לו סכך אחר אינו מחוייב לסכך מחדש.

מנגד, דעת ה**ר"ן** וה**ריטב"א** שפסולים אף בדיעבד, שהרי הגמ' סתמה לפסול ומשמע בכל גווני.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי הגמ' והרא"ש וסיעתו להלכה, וכתב שחכמים אסרו לסכך בהם לכתחילה שמא יצא מן הסוכה. והעיר ה**מגן אברהם** (ס"ק טו) שסכך שעליו נושרים פסול רק אם עליו נושרים תמיד, אך אם נושרים רק בשעת הרוח כשרה. וה**מ"ב** (ס"ק לח) הביא בשם הפמ"ג שאם ריחו רע מאוד עד שאין דעתו של האדם סובלתו, י"ל שפסול מן התורה כיון דבעינן תשבו כעין תדורו. עוד מצאנו ב**בכורי יעקב** (תוספת ביכורים סימן תרלט' סק"ז) שאדם שיש לו סוכה נוספת שיכול ללכת אליה בשעה שיוצא מסוכה זו, ייתכן שלא גזרו עליו שלא לשבת בסוכה.

סעיף טו':

סיכוך בחבילות

שנינו במשנה בדף יב. "חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן, וכולן שהתירן - כשרות". ובגמ' מבואר מפני שפעמים אדם בא מן השדה בערב וחבילתו על כתיפו ומעלה ומניחה על גבי סוכתו כדי לייבשה, ונמלך עליה לסיכוך, והתורה אמרה 'תעשה' - ולא מן העשוי.

כתב ה**בית יוסף**, שאפילו בדיעבד אין לסכך בחבילות הללו, כיון שהפסול הוא בעצם הסוכה, ואינו דומה לסכך שריחו רע שבדיעבד כשר, כיון שהפסול הוא מחשש שאינו קשור לעצם כשרות הסוכה, וכ"כ ה**תוספות** (יב: ד"ה אין). אך ה**דרכי משה** (אות ז') הבין בדעת הטור שאף בחבילה יצא בדיעבד. וה**מ"ב** (סק"מ) פסק שאף בדיעבד לא יצא, ואף שהדרכ"מ כתב בדעת הטור שיצא בדיעבד, לא שבקינן כל הני רבוותא (שעה"צ סב. ע"פ רמב"ם, תוספות ור"ן). ה**שת"ז** (סק"ל) פסק כתוס' וב"י הנ"ל, אך לקמן (ס"ק לג) העלה שיטת רמ"א, וצ"ע בשיטתו, עיין ז"ר שם. אולם מ**מהרי"ץ** (פעו"צ ח"א סי' נה, ח"ב סי' נד) משמע בפשטות כשיטת הב"י.

כתב ה**ר"ן** שאם נענע את החבילות כשרה, כשם שפקפוק מועיל. שהרי מחזר עליה להכשירה ואין גזירת תקרה.

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה שאין לסכך בחבילות משום גזירת תעשה ולא מן העשוי, והוסיף ה**רמ"א** שכל חבילה שאינה קשורה משני ראשיה, ולכן אי אפשר לטלטלה כמות שהיא, אינה חבילה ומותר לסכך בה. והעיר ה**מג"א** (ס"ק יז) שאף אם קשרם בקשר אחד באמצע הוי אגד, דיכולין לטלטלן כך. והביאם **שת"ז** (ס"ק לא).

ומצאנו בדברי ה**ב"ח** (אות י ד"ה אכן) שחילק בין אגידה שמטרת הקשירה אינה כדי לאפשר לטלטלה, אלא מטעם אחר, שאינה פסולה משום חבילה, ולכן מחצלת העשויה מחתיכות עצים המחוברים זל"ז ע"י חוט, אין הם בכלל גזירת חבילה. וה**גרי"ש אלישיב** (קובץ תשובות ח"א סי'

סב) כתב, שבמחצלת אין הקנים אגודים יחד בחבילה, אלא כל קנה מחובר לחברו, ולפיכך אינה חשובה לחבילה.

גדר 'חבילה'

כיון שהאיסור לסכך בחבילה הוא מפני שמא יבוא מהשדה וכו', לא אסרו אלא בחבילה שדרך לייבשה, ויש להבין מהו גדר חבילה? ה**תוספות** (יב. ד"ה חבילי) הביאו בשם ה**ירושלמי** שחבילה אינה פחותה מעשרים וחמישה קנים.

אך הגמ' לאחר מכן מביאה לעניין אגידת אזוב, ששני קנים לדעת רבנן חשוב כאגד. ומדברי גמ' זו למד ה**רא"ש** (סימן כד-כה) שיש לחלק בין סוגי האגידות כדי ליישב דברי הירושלמי והבבלי, שאם הוא שלושה קבוצות כגון אפקותא דדקלי, שבעצם בריאתו יש בכל אחד מהם כמה קנים אגודים כבר יחד, אך בקנים בודדים אין שם אגודה אלא ב -25 קנים כדברי הירושלמי. בכיוון זה ביאר ג"כ ה**מאירי**. ה**קרבן נתנאל** (אות ו) כתב שנראה מה**רי"ף** שהירושלמי חולק על הבבלי שהרי לא הזכיר כלום מזה. **ר"ח** הביא בפשטות שאין חבילה פחותה מ-25 קנים.

גם ה**רמב"ם** (ה, י) פסק כדברי הירושלמי להלכה. ותמה עליו ה**ראב"ד**, מדוע לא פסק כדברי גמ' דילן שאפילו אגד של שלושה שמיה אגד, (ולדבריו גם בג' קנים בלבד אסור לסכך דהוי חבילה)? ותירץ ה**מגיד** שאגד שלושה מועיל רק לעניין אזוב שהרי בנושא זה דנה גמרתנו, אך לעניין חבילה אינו אלא ב-25 קנים. וכן דייק ה**גר"י קאפח** (שם אות כז) בלשון המשנה והגמ', שאסרו חז"ל 'חבילה' [כמבואר בירושלמי דהויא 25 קנים], ולא 'אגודה' [שדי לה ב-3], ודין 'אגודה' שייך להזאה ולא לנדו"ד. וכ"כ **רבנו מנוח**.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הראשונים שהביאו את דברי הירושלמי להלכה, שרק ב-25 קנים חשוב לחבילה.

<u>סעיף טז':</u>

חבילה שאין קושרים אותה אלא למוכרה

שנינו בסוכה יג: "דרש מרימר: הני איסורייתא דסורא מסככין בהו, אף על גב דאגדן - למנינא בעלמא הוא דאגדן". ופ**רש"י** שאין בהם גזירת אוצר כיון שכל ימות השנה אין הדרך להצניעם באגדם, ולכן אינו צריך להתיר אגדם כאשר מסכך בהם.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי גמ' זו להלכה. וה**מגן אברהם** (ס"ק יח) הביא את אגידת ההושענות כדוג' לכך.

<u>סעיף יז':</u>

איזו חבילה ניתרת בהתרה?

במשנה שם שנינו שאם סיכך בחבילה והתירה הרי סכך זה כשר כיון שאין איסורה אלא משום גזירה. אך אם העלה את החבילה לייבוש ונמלך עליה לסיכוך שפסולה מדאו', מצאנו מחלוקת

בראשונים האם ניתרת בהתרה. ה**טור** הביא בשם ה**ר"י מקרקשינא** "שאינה ניתרת בהתרה, אלא צריכה נענוע ג"כ. ודעת ה**ר"ן** (ו: ד"ה גמ') שאף זאת ניתרת בהתרה. אולם רבנו מנוח (פ"ה ה"י) כתב להדיא שדי בהתרה כדי להפקיע פסול דאו'. וכ"נ לענ"ד לדקדק מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"א ה"ה): "אנו חוששין... ויימלך אח"כ וישאירנה שם להיות סכך לסוכה, וזה אסור לפי הכלל שהזכרנו תולמ"ה. ולפיכך חייבנוהו להתיר אותן... ועשו דין זה כללי מחמת חשש זה...". מבואר מדבריו שגם בפסול דאו' די בהתרה.

ה**ב"י** כתב את מקור סברות הראשונים שהביא הטור, וה**ב"ח** האריך לבאר את דבריהם. ואיני נכנס כאן לכל פרטי דיון זה, ואכמ"ל.

מרן ה**שו"ע** פסק "אם סיכך בחבילה, והתירה, כשירה כיון שאין איסורה אלא משום גזירה; אבל חבילה שהעלה לייבש ונמלך עליה לסיכוך, שפסולה מן התורה, אינה ניתרת בהתרה אלא צריכה נענוע". והוסיף ה**מגן אברהם** (ס"ק יט) בשם הב"ח שצריך גם התרה חוץ מהנענוע, וכ"פ ה**שת"ז** (ס"ק לד) וה**מ"ב** (ס"ק מד). אך ה**נתיב חיים** חלק על דבריו ופסק שאין לזוז מפסק השו"ע שדי בנענוע בלי התרה.

בגדר מה חשוב נענוע: ה**מ"ב** (ס"ק מד) כתב שנענוע הוא שיזיזם ממקומם, והיינו שצריך להזיז את הסכך ממקומו הראשון, אך לא מועיל להרימו ולהניחו במקומו הראשון, וכ"כ הב"ח בשם **ר"ת**. אמנם מהמ"ב בסימן תרכ"ו (ס"ק יג) לעניין קצץ את האילן, משמע שדי להרים ולהניחו במקומו. וכ"כ הב"ח בשם רש"י.

ואם נתן חבילה לכתחילה לשם סכך, נחלקו הראשונים האם צריך לנענע אותה או שדי בהתרתה שהרי פסולה מדרבנן בלבד: לדעת ה**ר"ן** די להתיר את החבילה בלא נענוע. וכ"פ ה**שו"ע**. מנגד, דעת **ר"ת** שגם בכה"ג יש לנענע את החבילה כדי להתירה. וכ"פ ה**ב"ח**.

סעיף יח':

☙ סיכוך בנסר רחב ארבעה - גזירת תקרה

שנינו בסוכה יד.

> "מסככין בנסרים דברי רבי יהודה, ורבי מאיר אוסר. נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים - כשרה, ובלבד שלא יישן תחתיו"

ובגמ' נחלקו רב ושמואל בבאור מח' ר"י ור"מ: לדעת **רב** - נחלקו בנסרים שיש בהם ארבעה, לר"מ יש גזירת תקרה ולר"י אין גזירה זו. אבל בנסרין שאין בהן ארבעה - דברי הכל כשרה. ולדעת **שמואל** - ביש בהן ארבעה דברי הכל פסולה, פחות משלשה - דברי הכל כשרה, מאי טעמא - קנים בעלמא נינהו. כי פליגי - משלשה עד ארבעה. מר סבר: כיון דליתנהו שעור מקום - לא גזרינן, ומר סבר: כיון דנפקי להו מתורת לבוד - גזרינן.

עוד למדנו בגמ' שאפילו אם הפך את הנסרים הרחבים ארבעה על צידיהן, שהוא פחות משלושה טפחים - הסוכה פסולה, כיון שיש שֵם פסול על הנסרים הללו, אין זה מועיל שהשכיבם על הצד הקטן יותר.

ה**תוספות** (ד"ה הפכן) וה**ראש** כתבו שהלכה כשמואל, והביאו לכך שתי ראיות: מכך שלדעת שמואל המחלוקת לגבי 'הפכן על צידיהן' נכונה גם לר"מ וגם לר"י, בשונה מרב שלשיטתו סוגיא זו אינה אלא כר"מ. ועוד, שהגמ' לקמן לו: מקשה מדברי שמואל ולא מדברי רב. וכתב ה**קרבן נתנאל** (אות מ) שהכלל 'הלכה כר"מ בגזרותיו' לא נכון כאן, כיון שגם ר"י גוזר גזירת תקרה אליבא דשמואל. גם ה**רי"ף ר"ח** ה**רמב"ם** (ה, ז) ועוד פסקו כשמואל.

ה**ראב"ד** וה**יראים** פסקו כר"מ בגזרותיו וכרב, ולעניין הלכה למעשה כולם מודים.

הטור הביא בשם ה**סמ"ק** שנהגו העולם לא לסכך בהם כלל, דילמא אתי לסכך בהם בקביעות בעניין שאין הגשמים יכולים לירד בה. והדרכי משה הביא בשם **הגהות מיימון** שאם סיכך בנסרים אפילו פחותים משלושה הסוכה פסולה, דהוי כבית ממש הואיל ובזמן הזה כולם מסככים בתיהם בנסרים שאין בהם שלושה. גם הב"ח הביא בשם ה**כלבו** שבמקומות שנהגו להקרות בנסרים דקים אסור לסכך בהם משום גזירת תקרה, וה"ה במחצלות של קנים במקומות שנוהגים לקבען בגגין כעין תקרה שאין מסככין בהם.

וא"כ ישנם שתי טעמים מדוע לאסור סיכוך גם בנסרים הפחותים משלושה: מחשש לגזירת תקרה במציאות העכשווית, מחשש לעיבוי הסכך עד שלא יוכלו הגשמים להיכנס לסוכה.

מרן ה**שו"ע** פסק שאסור לסכך בנסרים שרחבן ארבעה, אפילו הפכן על צידיהן שאין בהם ארבעה. ואם אין בהם רוחב ארבעה כשרים אפילו הם משופים שדומים לכלים, ונהגו שלא לסכך בהם כלל.

והביא ה**מגן אברהם** (ס"ק כב) בשם הש"ג שבשעת הדחק שאין לו במה לסכך, מסככין בנסרים אפילו יש בהן ד'. וה"ה בכל דבר האסור משום גזירה שמותר לסכך בו בדיעבד. וה**פמ"ג** הביא בשם הריטב"א שאף מברכים על סוכה זו אם הוא אסור משום גזירה, אך בדבר המקבל טומאה מדרבנן יכול לסכך בו אבל לא לברך עליו כיון שחכמים פסלוהו. עוד הביא המג"א בשם ה**ב"ח** שאין לסכך בלטי"ש ואפילו שאין בם גזירת תקרה, כיון שיש חשש שיסכך כל כך עד שלא יהיו הגשמים יורדים בתוכה. גם ה**מ"ב** (ס"ק מט) אסר סיכוך בלטי"ש. גם ה**ערוך השולחן** (סעיף יג) כתב 'לא שמענו מימנו שיסככו הסוכה בעצים דקים כיון שבהם עושים הגגות'.

עיין ב**מ"ב** (סק"נ) שבדיעבד כשאין לו ברירה אחרת יכול לסכך בנסרים הרחבים ארבעה, ויש מפוסקי זמנינו שמקלים בזה לכתחילה, שכיום אין הדרך לבנות תקרה מנסרים (ישכיל עבדי ו, כ. יבי"א ד, מט. ציי"א טו, לה).

בדברי הפוסקים צ"ע בכמה דברים: לגבי מניעת גשמים אין הדבר מוכרח כלל שפוסל בסוכה. לגבי החשש שיעשה סכך באופן שלא יכנסו גשמים, מה נשתנו הקורות שלנו מהקורות שהיו בזמן חז"ל שלא גזרו עליהם?

סיכוך ב'פלפונים'

לעיל למדנו מדברי הגמ' בסוכה טו. שאם אין ברוחב הנסרים ד' מותר לסכך בהם ואפילו הם משופין, ואין בהן גזירת תקרה. ה**תוספות** (ב. ד"ה כי עביד) כתבו שאין לסכך בהם, כיון שאם יסכך בהם יש חשש שיסכך את כל הסוכה בהם והמטר לא יוכל להיכנס לסוכה ויהא פסול מהתורה שהרי אנן בעינן שיוכל המטר להיכנס. גם **הגה"מ** כתב לאסור לסכך בהן האידנא כיון שנהגו לעשות בהם גגין. מרן ה**שו"ע** פסק להקל, אך כתב שלא נהגו לסכך בהם כלל.

ברוחב הנסרים המותרים בסיכוך מצאנו כמה דעות: ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה סוכה פ"ח דבר הלכה אות ג') כתב שהוא עד טפח, וכ"נ דעת ה**גרי"ש אלישיב** (קובץ תשובות סימן סא ד"ה והנה).

בשו"ת **ציץ אליעזר** (טו, כח) כתב שגם גדולי עולם נהגו לסכך בפלפונים ללא פקפוק, ובספר **הסוכה** (מילואים לפ"ח אות מט) כתב שכן נתפשט המנהג בירושלים מגאוני עולם, בעל האדר"ת, הגרי"ח זוננפלד והגרצ"פ פרנק. וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ח הע' 6) וכתב שם שמכיוון שמקפידים שיהיו צרים ולא יהיה בהם טפח, אין חשש כלל לסכך בהם. וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן מ אות ה) שנסרים דקים ולא משופים שא"א לעשות מהן תקרה או רצפה כשרים לסיכוך. וב**חוט שני** (פ"ו סק"ב) כתב דכיון שא"א לסכך בהם באופן שלא יכנס גשם לסוכה, א"כ ליכא חומרת הב"ח שלא לסכך בלטי"ש. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' ל'. ושו"ת יביע אומר ח"ד סי' מט) התיר לסכך סוכה בפלפונים שאין ברחבם טפח, מפני שכיום אין עושים מהם תקרה, ובכדי שלא יהיה בין הנסרים אויר ע"פ כל הסוכה, יש לתת על רוחב הנסרים לרוחבם נסרים או ענפי אילן.

אך דעת ה**חזון איש** (אורחות רבנו ח"ב עמ' ריח) שאין לסכך בהם במקום שלא נהגו לסכך בהם. ועיין בחוט שני (שם) שלדעתו גם החזו"א החמיר רק לעצמו ושלא ילמדו ממנו.

<u>סעיף יט':</u>

פרס עליה סדין

שנינו בסוכה י.

> משנה. "פירס עליה סדין מפני החמה, או תחתיה מפני הנשר, או שפירס על גבי הקינוף פסולה, אבל פורס הוא על גבי נקליטי המטה. גמרא. אמר רב חסדא: לא שנו אלא מפני הנשר, אבל לנאותה - כשרה. - פשיטא, מפני הנשר תנן! - מהו דתימא הוא הדין דאפילו לנאותה, והאי דקתני, מפני הנשר - אורחא דמילתא קתני, קא משמע לן"

בראשונים מצאנו כמה כיוונים להסבר המשנה והגמ', ומתוך כך נפק"מ לדינא, וכדלהלן:

לדעת **רש"י** הפסול בסדין הוא משום דבר המקבל טומאה, ובקינוף ביאר שהפסול הוא משום שאינו מתבטל לסכך. ה**פנ"י** חילק בין דבר הבא לייפות ובין דבר הבא לשמור על האדם, ע"ש. והביא רש"י בשם י"מ הפוסלים משום שני סככין (הזכרנו סברא זו בקשר לפסול בסוכה שתחת האילן).

אך ה**גאונים** (הוב"ד בתוס' ד"ה פירס) הכשירו את הסכך, ורק במקרה שאין צילתה מרובה מחמתה ללא הסדין הסוכה פסולה. וכתבו האחרונים בדעתם שמאחר שכבר הקדים הסוכה לעשותה כהלכתה, אין לפוסלה במה שפרס עליה סדין אח"כ. ולשיטת הגאונים הפסול של סוכה תחת סוכה נלמד מהפסוק. אך הריטב"א כתב בדעתם שאפילו סוכה שתחת האילן כשרה, ומה שלמדנו שפסול, הוא רק בשקדם האילן לסוכה. וכ"כ מהרש"א.

הר"ן הבין בדעת **ר"ת** שאם הסוכה כשרה אזי שום דבר לא יפסול אותה. ולכן פירש שמשנתנו עוסקת במקרה שנתן את הסדין ע"ג הסכך הכשר כדי שהחמה לא תייבש את הסכך ותהא חמתה מרובה מצילתה, ונמצא שקיומה והכשרה ע"י הסדין ולכן הסוכה פסולה.

ועיין בביאור הלכה (ד"ה ובלבד) שהביא את דברי רעק"א שלדעת ר"ת כל שאין עשרה טפחים בין הסדין שהניח מפני החמה לסכך, הסוכה כשרה. וחולק עליו שלפי שתי הדעות בשו"ע לא התירו אלא עד 4 טפחים אבל ביותר פסולה.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת רש"י וסיעתו, שהפורס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר, כלומר שלא יהיו עלים וקסמים נושרים על שולחנו, פסולה. אבל אם לא פרס אלא לנאותה כשרה, ובתנאי שיהא בתוך ארבעה לסכך. ולאחר מכן הביא בשם י"א את דעת הגאונים שאם נתן את הסדין כדי שלא יתייבשו העלים וייפלו לסוכה, כיון שהסדין גורם לכך שע"י תהיה צלתה מרובה מחמתה פסולה, אבל אם כוונתו היא רק כדי להגן מפני החמה או לנאותה כשרה. גם רבנו מנוח כתב בדעת ה**רמב"ם** (פ"ה הי"ז) כרש"י. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה ויש) שהכריע הלכה למעשה כדעה הראשונה שהובאה בשו"ע כיון שכך דעת רוב הראשונים, אע"פ שיש מהאחרונים שרצו לפסוק כדעת הגאונים. וכן דעת ה**ב"ח** וה**מג"א** להחמיר כרש"י שהסוכה פסולה, ובשעת הדחק אפשר לסמוך על ר"ת. ודעת ה**אליה רבה** לפסוק כר"ת.

ה**ט"ז** (ס"ק כב) ביאר את מח' רש"י ור"ת באופן מחודש, שלרש"י אין היתר לפרוס סדין מפני החמה אלא באופן שהגיע החמה לתוך הסוכה לגופו של האדם היושב בה, אבל אם הגיעה לסוכה ולא לגוף האדם פסול. ולר"ת מותר, כיון שעכ"פ הגיעה החמה לתוך הסוכה. וההיתר הוא שהכל רואים שפורס מפני החמה. לאחר מכן ביאר ביאור נפלא במאמר הגמ' בסוכה כז: לגבי אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד שופט וכו'. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה פרס) שלא הביא את חילוקו של הט"ז להיכן החמה מגיעה, כיון שכמה אחרונים חולקים עליו, ודעתם שרש"י אוסר בכל גווני אף אם הגיעה החמה לגוף של האדם, שעכ"פ הוא מגן ומסכך עליו ונקרא מסכך בדבר המקבל טומאה. גם ה**שת"ז** לא הביא כלל מדברי הט"ז.

ובשעת הדחק שלא יכול לאכול בסוכה משום העלים הנושרים לתוך מאכלו או ע"י הגשמים שנוטפים או הרוח שמכבה את הנרות, כתב ה**מ"ב** (ס"ק נח) שמוטב שיפרוס סדין תחת הסכך

בתוך ארבעה טפחים משיאכל חוץ לסוכה, אך לא יברך על ישיבה זו. ולעניין שבת ויו"ט כתב הפמ"ג (תרמ, ח) דדווקא בתוך ג' טפחים סמוך לסכך, דאל"ה יש לחוש משום אוהל. וכ"כ בשו"ת **שבט הלוי** (ד, נז) לגבי נתינת כיסוי פלסטיק מעל או מתחת לסכך בשעת ירידת גשמים, שראוי לעשות כך ולהמשיך לשבת בסוכה. אך ישנם מהאחרונים שחלקו ע"ז ולשיטתם בשעת ירידת גשמים אינו מקיים מצות סוכה כלל משום שחשוב כעבד שרבו שפך לו קיתון על פניו.

☙ נתינת בגד רטוב ע"ג הסכך

שנינו בסוכה י:

> "מנימין עבדיה דרב אשי איטמישא ליה כתונתא במיא, ואשתטחא אמטללתא. אמר ליה רב אשי: דלייה, דלא לימרו קא מסככי בדבר המקבל טומאה. - והא קא חזו ליה דרטיבא! - לכי יבשה קאמינא לך"

כתב ה**ב"י** שכל עוד אין הוכחה שלא נתן את הסדין ע"ג הסוכה כדי לסכך, אסור משום מראית העין. וכתב ה**ר"ן** שבכל מקרה שמוכח שהוא לצורך הבגד חשוב כלנאותה וכשרה, שהרי לא אמר לו שיטול את הבגד אלא משום שכשייבש תהיה בעיה של מראית עין, אבל בזמן שרטוב אין בו פסול עצמי. ומ"מ בשעת אכילה אסור. וי"א שאסור מדינא שאם הוא לצורך הבגד לא בטל לסכך ופוסל את הסוכה, ומה שרב אסי אסר משום מראית עין הוא בשעה שלא אכלו ושתו, אבל בזמן הזה האיסור מדינא.

מרן ה**שו"ע** פסק שרק אם שרוי במים שניכר לכל שאינו שוטחו שם אלא לייבש מותר. וה**מגן אברהם** (ס"ק כה) הביא את דברי הר"ן שבשעת אכילה אסור, והוסיף שאם הגשמים נוטפים מהסכך מוטב לפרוס סדין מאשר שיאכל חוץ לסוכה, אך לא יברך לישב בסוכה משום סב"ל. והובא ב**שת"ז** (ס"ק מד). וע"ע בביאור הלכה (ד"ה או).

ה**ביאור הלכה** (ד"ה אלא) הביא את דעת ה**רוקח** שבנתינת בגד רטוב תחת הסכך שהוא בתוך הסוכה, אין חשש מראית עין, אך כתב הביה"ל שלדינא אין נ"מ כיון שעכ"פ יש להחמיר בכל גווני, דמעיקר הדין הלכה כדעה ראשונה. ומ"מ כתב בשעה"צ (תרמ', ס"ק לח) שבשעת הדחק יש להקל כדעת הרוקח, כדי שלא יצטרך אדם לאכול מחוץ לסוכה.

סימן תר"ל - דיני הדפנות

<u>סעיף א':</u>

כשרות הדפנות

כתב ה**טור** ע"פ המשנה (סוכה יב.), שכל הדברים הפוסלים אינם פוסלים אלא לסכך, אבל לדפנות כולם כשרים, שהדפנות כשרים מכל דבר ואפילו חמתן מרובה מצלתן. וכן מבואר ב**רמב"ם** (ד, טז). <u>אולם</u> ה**אור זרוע** כתב שרק דברים הפסולים מדרבנן מותר לעשות מהם מחיצה, אך דבר הפסול מדאו' כגון דבר המקבל טומאה פסול אף לדפנות. מרן ה**שו"ע** פסק שכל הדברים כשרים לדפנות. וה**ב"ח** כתב שבעל נפש יחוש לדעת האור זרוע. וה**ברכי יוסף** (סק"א) כתב דלית מאן דחש ליה. וכ"כ **שת"ז** (סק"א).

הדרכי משה הביא בשם ה**ר"ן** שאין לעשות את המחיצות מדבר שריחו רע, וכן אין לעשות המחיצה מדבר שיתייבש תוך שבעה. וכ"פ ה**רמ"א**. וכתב ה**מ"ב** (סק"ד) שזה נלמד מכך שאף הסכך כשר בדיעבד אם נעשה מדבר שריחו רע, אא"כ אין הדעת סובלתו שפסול מן התורה, דבעינן 'תשבו כעין תדורו'. ובכה"ג אף בדפנות פסול. עוד כתב שעדיף לא לעשות את הסוכה במקום שריחו רע, כגון בית הכסא וכד', מחמת שלא יוכל לברך.

<u>סעיף ב':</u>

שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח

שנינו בסוכה ו: - ז.

"תנו רבנן: שתים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח. רבי שמעון אומר: שלש כהלכתן, ורביעית אפילו טפח. במאי קמיפלגי? רבנן סברי: יש אם למסורת, ורבי שמעון סבר: יש אם למקרא.... ואותו טפח היכן מעמידו? - אמר רב: מעמידו כנגד היוצא. אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: ויעמידנו כנגד ראש תור! שתיק רב. איתמר נמי, אמר שמואל משמיה דלוי: מעמידו כנגד היוצא. וכן מורין בי מדרשא: מעמידו כנגד היוצא. רבי סימון, ואיתימא רבי יהושע בן לוי אמר: עושה לו טפח שוחק, ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי... אמר רבא: ואינה נתרת אלא בצורת הפתח. איכא דאמרי, אמר רבא: וניתרת נמי בצורת הפתח. איכא דאמרי, אמר רבא: וצריכא נמי צורת הפתח. רב אשי אשכחיה לרב כהנא דקא עביד טפח שוחק, וקא עביד צורת הפתח. אמר ליה: לא סבר מר להא דרבא, דאמר רבא: ונתרת נמי בצורת הפתח? אמר ליה: אנא כאידך לישנא דרבא סבירא לי, דאמר רבא: וצריכא נמי צורת הפתח"

מבואר, שכדי להכשיר סוכה שיש לה שתי דפנות בלבד בצורת רי"ש, יש להניח עמוד ברוחב טפח שוחק במרחק של פחות משלושה לדופן, ונמצא שע"י כך נוצרת כעין מחיצה של ארבעה טפחים שהיא רוב הכשר של דופן מינימלית [=ז' טפחים].

דעת **רש"י**, שחולק את הטפח לשניים, ומעמיד חצי טפח אצל הדופן הדרומי וחצי טפח אצל הדופן המערבי, ונותן קנה ע"ג ונמצא שכל דופן זו חשובה כסתומה. ואע"פ שלגבי שאר

ההלכות כגון כלאיים די בקנה כל שהוא, לגבי סוכה הלכתא גמירי לה שצריך קנה טפח דווקא. והרי"ף כתב דבעינן צוה"פ ובנוסף לכך גם טפח שוחק.

מרן השו"ע פסק שסוכה העשויה כמין גאם, יש לתת קנה ברוחב מעט יותר מטפח, במרחק של פחות משלושה מהדופן, ובנוסף לכך יעשה צוה"פ לדופן זו.

בדין עשיית צורה"פ בדופן השלישית, צריך להעמיד טפח מרווח בריחוק ג' טפחים מהדופן כך שיהיו ארבעה טפחים שהם רוב דופן מינימלית של שבעה טפחים - ודין זה כתב הפמ"ג שהוא מהתורה. לאחר מכן לעשות צוה"פ עד סוף הדופן ע"י קנה מכאן וקנה מכאן וקנה ע"ג - וכתב הפמ"ג בשם הב"ח שהוא דין דרבנן. וכתב הלבושי שרד שאם הדופן גדולה מז' טפחים א"צ לעשות את כל הדופן צוה"פ אלא די בז' טפחים. ובשער הציון (סק"ב) הביא את דברי הלבוש שמשמע מדבריו שצריך לעשות את כל הדופן צוה"פ [ואם לא עשה, רק מה שכנגד צוה"פ כשר], ודחה דבריו. אמנם השת"ז (סק"ז) פסק כלבוש. וכן יש לדקדק מדברי רבנו מנוח (ד, ב). ועיין בב"ח שעשיית צוה"פ היא מדרבנן, אך טפח שוחק הוא מדאורייתא. וכתב הפמ"ג שאם שכח להניח צוה"פ מע"ש מותר לעשות ע"י גוי, דהוי שבות דשבות במקום מצוה.

כתב הרמ"א בשם המרדכי שאם הדופן מגיע לסכך א"צ לתת קנה ע"ג. שהסכך ייחשב כקנה ע"ג. והמגן אברהם הקשה ע"ז, ולדעתו ראוי להחמיר בזה כיון שלא נעשה הסכך לכך, אבל עיין בפרי מגדים שיישב קושייתו. ולכן המסקנה (מ"ב ס"ק יג בשם הבכור"י) שהסומך על הרמ"א לא הפסיד. גם השת"ז (סק"ח) ומהרי"ץ (פעו"צ ח"ב סי' לח) סמכו לכתחילה ע"ד הרמ"א, ויישבו לשונו.

האם מועיל לבוד לדפנות

שנינו בגמ' לעיל שכדי להתיר סוכת מבוי יש להעמיד פס ארבעה ומשהו במרחק פחות משלושה מהדופן כך שנוצרת לנו דופן של ז' טפחים להכשיר הסוכה. והקשו התוספות (טז: ד"ה בפחות) מדוע לא יעמידו קנים ויועיל מדין 'לבוד'? ותירצו, שכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה. אך קשה על דבריהם שהרי במשנתנו מובא שמועיל קנים למחיצה? בכך נחלקו האחרונים כדלהלן:

דעת המגן אברהם (ס"ק יב. הביאו המ"ב סק"ז) שמותר לעשות את דפנות הסוכה ע"י העמדת קנים זה ליד זה במרחק של פחות מג' טפחים, ובתנאי שיעשה ארבע דפנות בסוכה, אבל אם אינו רוצה לעשות אלא שלוש דפנות, צריך לעשות שתי מחיצות שלימות, והשלישית אפילו טפח. והוכיח דבריו שלבוד לא מועיל להכשיר בסתם, מהדין של סוכת שתי דפנות שהצריכו לדופן השלישית גם צוה"פ ולא הסתפקו בלבוד, ומשמע שדין לבוד לא מועיל בשופי. והבית מאיר הקשה (וכן הקשה החזו"א סימן עה ס"ק יב) שהרי אין צריך בסוכה דופן רביעית, ואיך תיפסל הסוכה כשמוקפת קנים משלוש רוחות ואין חסר בה קנים אלא ברוח רביעית? ולשיטתם גם בסוכה של ד' דפנות צריך שתי וערב. ואת קושייתם תירץ בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קמ' אות ג) שכיון שמחיצת קנים היא מחיצה גרועה, יש לגודרה מד' רוחות, כפי שרגילים לגדור בית, כדי

שע"י כך יתקיים יותר 'תשבו כעין תדורו'. ולדינא כתב שיכול לברך על סוכה העשויה רק שתי או רק ערב.

מנגד, דעת ה**מהרש"א** ה**מהר"ם** (סוכה טז.) וה**קרבן נתנאל** (סוכה פ"א סי' לא אות נא) שמועילה מחיצה רק של שתי או רק של ערב אף אם עושה שלוש מחיצות בלבד [בניגוד לדעת התוס' שלא מועיל שיעשה מחיצה רק של שתי או רק של ערב, אלא רק בצירוף שתיהם]. ודעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש פכ"ד אות יח) שהצריכות בשתי וערב יחד הוא רק להידור. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' ו) פסק שסוכה העשויה שתי בלא ערב או ערב בלא שתי כשרה, ולכן מרפסת סגורה משלושת רוחותיה, שאין בין ברזל אחד לחברו יותר משלושה טפחים, וסיכך עליה - כשרה, וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לז). ועיין במקראי קודש (הררי, פרק ג' אות יט) שהרחיב בזה, וכתב שלמעשה הספרדים מקלים לעשות סוכה כזו גם בשלוש דפנות בלבד, והאשכנזים מקלים לעשות סוכה באופן זה רק אם יש ארבע דפנות.

ה**חזו"א** (או"ח עה ס"ק יב) מחלק בין עיקר הדפנות לשאר הדפנות, בעיקר הדפנות אנו מצריכים שתהיה דופן שלימה ללא 'צירופי הלכות', אך בשאר הדפנות מועיל לבוד. וכ"ד ה**בכורי יעקב** (סק"ד) שיש לעשות את השתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח מדפנות גמורות ולא ע"י קנים.

ומרפסת שיש לה מעקה מסורגים ברוח השלישית, כתב בשו"ת שבט הלוי (שם סימן קלח) שאף אם הסורגים הם שתי בלא ערב, מועיל ונחשבים כדופן משום שבסוף המעקה יש קנה של ערב. וה**פרי מגדים** (סימן שסג' משב"ז סק"א) כתב שמחיצת קנים של שתי שהניח מעליה קנה אחד של ערב, או מחיצה של ערב שהניח בצידה קנה אחד של שתי, נחשבת מחיצה.

<u>סעיף ג':</u>

סוכת מבוי

שנינו בסוכה ז.

> "אמר רב יהודה: סוכה העשויה כמבוי - כשרה, ואותו טפח - מעמידו לכל רוח שירצה. רבי סימון, ואיתימא רבי יהושע בן לוי אמר: עושה לו פס ארבעה ומשהו, ומעמידו בפחות משלשה סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי. ומאי שנא התם דקאמרת סגיא טפח שוחק, ומאי שנא הכא דקאמרת בעיא פס ארבעה? - התם דאיכא שתי דפנות כהלכתן - סגי ליה בטפח שוחק, הכא דליכא שתי דפנות, אי איכא פס ארבע - אין, אי לא - לא"

כתב ה**רא"ש** (סימן ו') שדברי רבא לגבי הוספת צוה"פ למחיצה אינם אמורים אלא לגבי אופן שהמחיצות עשויות אחת ליד השניה, אך במבוי מפולש ס"ד דכיון דבעינן פס ארבעה, חשוב כדופן ממש. אך הביא שדעת ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (ד, ג) שצריך צוה"פ אפילו במבוי מפולש שעושה פס ארבעה. ודעת ה**ר"ן** שא"צ לעשות צוה"פ במבוי שתיקנו ע"י פס ארבעה.

מרן ה**שו"ע** פסק שסוכה העשויה כמבוי יש לתת פס ארבעה במרחק של שלושה מהדופן, ובנוסף לכך יעשה צוה"פ עד הדופן השניה. וי"א שא"צ לעשות צוה"פ (ואם שכח לעשות צה"פ יוצא

י"ח ביו"ט אם אין לו אחרת. כה"ח אות כא). והוסיף ה**רמ"א** שרק אם הדופן השלישית עשויה מצירופי הלכות, אך אם הדופן השלישית עשויה כשבעה טפחים שלמים א"צ לעשות צוה"פ.

ה**מגן אברהם** (סק"ג) הסתפק אולי דוקא בסוכה קטנה צוה"פ מכשירה את הסוכה, אך בסוכה גדולה שהדופן השלישית רחוקה ממנה הרבה לא מהני אפילו ע"י צוה"פ. אך רבים מן האחרונים (אליה רבה, קרבן נתנאל, מאמר מרדכי ועוד) הסכימו שאין לחלק בזה.

סעיף ד':

סוכה באמצע החצר

כתב ה**ב"י** בשם ה**ר"ן** גבי סיכוך ע"ג מבוי שיש לו לחי, שאע"פ שבסתם סוכה העשויה כמבוי קי"ל שצריך לעשות פס ארבעה ולא די בלחי, אם הסוכה אינה עשויה כמבוי גמור אלא יש מחיצה לפניה, אע"פ שמחיצה זו אינה חלק מהסוכה אלא היא מחיצה של החצר בה נמצאת הסוכה, הרי מועילה מחיצה זו כדי להכשיר את הסוכה בלחי בלבד וא"צ פס ארבעה. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

אך ה**מגן אברהם** (סק"ד) חלק על דברי הב"י, ולדעתו אין הכוונה שבנה את כל הסוכה בפני עצמה ללא כל קשר לחצר, שהרי בכה"ג לא מהני כלל שהרי מחיצות אלו אינם קשורות לסוכה. אלא דפנות החצר הם דפנות הסוכה, רק שהסוכה אינה מגיעה עד סוף החצר, כך שהדופן השלישית של החצר אינה משמשת את הסוכה, ורק בכה"ג התירו סוכה זו ע"י לחי בפחות משלושה סמוך לדופן. וב**שת"ז** (ס"ק יא-יב) פירש דברי מרן וציין לעיין במג"א. וראה בז"ר מש"כ בדעתו. ועיין ב**שער הציון** (אות טו) דאע"פ שכמה אחרונים ישבו קושיית המג"א על הב"י, נראה שאין להתיר באמצע החצר כיון שצ"ע היאך העתיק מרן דברי הר"ן להלכה, והרי בסעיף ז' מוכח שדעתו כרמב"ם בביאור הגמ' דמיירי במבוי מפולש, וא"כ אין שום מקור לדברי הר"ן לדינא. גם בספר **קובץ** (על הרמב"ם, פ"ד ה"ג) כתב שמפשט לשון הרמב"ם משמע דלא כשו"ע אלא כמג"א.

סעיף ה':

סוכה מלאה פרצות

איתא בסוכה ז.

> "דופן סוכה כדופן שבת, ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו שלשה טפחים. ויתירה שבת על סוכה, שהשבת אינה נתרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ, מה שאין כן בסוכה"

מלשון **רש"י** משמע שבדפנות העומדות המכשירות את הסוכה, העומד מרובה על הפרוץ, ורק אם נצרף את הדפנות הנוספות (המשלימות לארבע) נקבל פרוץ מרובה על העומד, ובכה"ג הסוכה כשרה.

ה**רא"ש** (סימן ח') כתב אפילו אם יש לדפנות פתחים הרבה ואפילו אין בהם צורת הפתח אינו פוסל את הסוכה כשהפרוץ מרובה על העומד. אך דעת ה**רמב"ם** (ד, יב) שפרוץ מרובה על

העומד כשר בסוכה כל עוד אין שם פתח גדול מעשרה, אבל אם הפתח גדול מעשרה אע"פ שיש לו צוה"פ צריך שלא יהא פרוץ מרובה על העומד.

והקשה ה**ב"י** על הרמב"ם שבצוה"פ אין זה משנה אם הוא עשר או יותר? ותירץ מהר"ר **אליהו מזרחי** שבהכשר סוכה ישנם שתי דיונים: על המחיצה ובנוסף לכך על הסוכה בכללותה. ולכן, פתח הגדול מעשרה אינו פוסל את המחיצה להחשיבה כאינה, אך לעניין פרוץ מרובה על העומד בהכשר הסוכה בכללותה אין צוה"פ מועיל בפתח הגדול מעשרה.

הרמב"ם כתב שבפרצה יותר מעשר שעשה בה צוה"פ הסוכה כשרה ובלבד שלא יהא בה פרוץ מרובה על העומד. ה**מ"מ** יצא לחלק שאם הפתח הוא קטן מעשר ובנוסף לכך עשה לו צוה"פ, הרמב"ם יודה שאפילו אם פרוץ מרובה על העומד הרי היא כשרה (שרק ביותר מעשר פרוץ מרובה פוסל).

דעת **רבנו ירוחם** שאע"פ שאין בכל העומד שבעה טפחים הרי הסוכה כשרה. ויש מי שפירש שרק בסוכה גדולה הכשירו פרוץ מרובה, אך בסוכה שאין בה שבעה הרי היא פסולה.

מרן ה**שו"ע** פסק שאפילו אם ישנם הרבה פתחים בסוכה עד שפרוץ מרובה על העומד הסוכה כשרה, ובתנאי שלא יהיה פתח גדול מעשר אמות[87], ואם הפתח גדול מעשר ועשה בה צוה"פ - כשרה. ולאחר מכן הביא את דעת הרמב"ם שביותר מעשר שעשה בה צוה"פ פסולה אא"כ העומד מרובה על הפרוץ. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' יב). והביא ה**רמ"א** שנהגו לעשות מחיצות שלמות משום שאין הכל בקיאין בדין המחיצות.

ה**ט"ז** (סק"ו) מחלק בין פתח פחות משלושה שחשוב כסתום, ובין פתח הגדול משלושה שחשוב כפתח שמתחשבים בו כפרוץ מרובה או לא. וה**מגן אברהם** כתב שרק אם יש ב'עומד' שיעור מקום חשוב, ופירשו ה**פמ"ג** ועוד שהוא שיעור של ד' טפחים. וב**לבושי שרד** פירש שב'עומד' מצריכים שיהיה שיעור הכשר סוכה שהוא ז' טפחים, כדברי רבנו ירוחם לעיל בשם מורו.

<u>סעיף ו':</u>

☙ נעץ ארבעה קונדסין באמצע הגג

שנינו בסוכה ד:

> "תנו רבנן: נעץ ארבעה קונדיסין וסיכך על גבן, רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין. אמר רב הונא: מחלוקת על שפת הגג, דרבי יעקב סבר: אמרינן גוד אסיק מחיצתא, ורבנן סברי: לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא. אבל באמצע הגג - דברי הכל פסולה. ורב נחמן אמר: באמצע הגג מחלוקת. איבעיא להו: באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג - דברי הכל כשרה. או דלמא: בין בזו ובין בזו מחלוקת? - תיקו"

[87] עיין בבאור הלכה (ד"ה ובלבד) שהסתפק אם באופן זה נתבטלה כל הדופן או רק מקום הפירצה אינה נחשבת יותר אך בשאר הדופן אפשר לשבת. והביא בשם הב"ח דמשמע מלשונו שעי"ז נפסד כל דופן, ונשאר בצ"ע לדינא.

כתב ה**ראי"ש** (סימן ו') דכיון דסלקא בתיקו עבדינן לחומרא כרבנן דפסלי בזו ובזו ואליבא דרב נחמן, ולכן השמיטה הרי"ף. אבל רבנו יצחק גיאת כתב ש**רב שרירא גאון** לא גרס בגמ' 'אבעיא להו' אלא גרס בפשטות שדעת רב נחמן היא שבאמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה, והלכה כמותו, וכ"ד ה**רמב"ם** (ד, יא). וכתב ה**בית יוסף** שבספרים שלנו הגי' היא כדברי הרא"ש ולכן אזלינן בתרייהו, וכ"ד רבנו ישעיה, הראבי"ה והראב"ד.

מרן ה**שו"ע** הביא בסתם את דעת הרא"ש וסיעתו, ולאחר מכן כתב שיש מכשירים אם נעץ בשפת הגג משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא. ופשוט שדעתו כרא"ש וכפי שכתב בב"י.

אע"פ שלגבי שבת לכו"ע אמרינן גוד אסיק מחיצתא, לגבי סוכה בעינן מחיצות ממש[88]. ובטעם הדבר כתב ה**לבוש** (ס"ו) שנאמר בסוכה דין 'תשבו כעין תדורו', ואין דיור בלא מחיצות. ועיין ב**פרי מגדים** (משב"ז, ז) שאם אין לו אלא סוכה כזו, צריך לשבת בה אך לא יברך, כיון שבגמ' נשאר בתיקו יש לנו להחמיר מספק.

כתב ה**ריטב"א** שדווקא כשהוא על שפת הגג ממש מועיל 'גוד אסיק', אבל כשהוא רחוק אפילו פחות מג' טפחים, לא אמרינן 'לבוד' ו'גוד' לכו"ע.

סעיף ז':

סוכה במבוי שיש לו לחי ופסי ביראות

שנינו בסוכה ז: "סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי - כשרה, סיכך על גבי פסי ביראות - כשרה". וטעם ההכשר, מיגו שמועיל לשבת החמורה מועיל גם לסוכה הקלה - המיגו הוא מציאותי ולא דיני, שהרי סוכה העשויה כמבוי צריכה פס ארבעה ולא די לה בלחי.

דעת **רש"י** (ד"ה סיכך) וה**ראי"ש** (סימן ט') שההיתר חל אפילו במבוי מפולש לגמרי כיון שמדאורייתא חשוב הלחי כמחיצה לכל דבר, וא"כ נחשב כיש לה שלוש מחיצות, ואע"פ שגם בשלוש מחיצות אסור לטלטל מדרבנן, בשבת של סוכות התירו משום המצווה.

אך **תוספות** (ד"ה סיכך) סוברים שמדובר במבוי סתום דווקא, וסוכה במבוי עם לחי כשרה בשבת למהדרין, אבל סוכה זו ביום חול כשרה רק אם יקח את הטפח של הלחי ויעמיד אותו רחוק שלושה טפחים מקיר המבוי, אע"פ שסוכה העשויה כמבוי צריכה פס ארבעה כדי להכשירה, כאן הקלנו כיון שבשבת היא כשרה למהדרין.

גם ה**ר"ן** העמיד את המציאות במבוי שאינו מפולש ובנה את הסוכה שלא בצמוד לדופן השלישית של המבוי, כך שהיא לא מועילה לו ולכן צריך לתקן דופן שלישית לסוכה, ולחי המבוי מועילה להתיר בלא מחיצה שלישית מדאו', ומדרבנן מועילה למבוי שיש לו שלוש מחיצות, וא"כ גם לסוכה יועיל. וסוכה זו כשרה אך ורק בשבת של סוכות, וכ"ד ה**רמב"ם** (ד, י).

---

[88] בביאור דין גוד אסיק, ביאר **ר' חיים הלוי** (פ"ד מהל' סוכה הי"א) שנחשב כאילו עצם המחיצות עולות למעלה. אך **החזו"א** כתב שאין הכוונה שהמחיצות עולות וחוסמות את מה שמעליהם, אלא דכיון שהמחיצות למטה מחשיבות את המקום שבתוכן כגדור, כך המקום שמעליהם ג"כ חשוב כך, שהרי אף הוא מופרד מרה"ר.

ובאשר לסוכה העשויה בפסי ביראות, כתב ה**ראי"ש** דאע"פ שלא התירו פסי ביראות אלא לבהמת עולי רגלים וא"כ מדוע שנתיר לכל סוכה? אלא שמשום מצות סוכה התירו אף בשבת דסוכה, וה**ראבי"ה** כתב שאפילו אין בתוך הפסים בור מותר, כיון שאם היה שם בור היה נידון משום מחיצה ולכן מותר, אך אם עשה את הפסי ביראות בחצרו אין היתר לטלטל בהם, כיון שבכה"ג לא התירו חכמים את ההיתר של פסי ביראות. והסביר הב"י שלא התירו אלא כעין מה שהתירו לעולי רגלים, וההיתר הוא לכל דבר הנצרך ולכן אע"פ שאין כאן בפועל בור, במקרה שלנו הצורך הוא מצות סוכה ולכן ההיתר יכול להיות גם ללא הבור. ולדעת ה**רמב"ם** (ד, י) ההיתר הוא רק אם יש בפועל בור.

מרן ה**שו"ע** סתם כלשון הרמב"ם, שהמסכך ע"ג מבוי שיש לו לחי או ע"ג פסי ביראות הרי סוכה זו כשרה לשבת של סוכות בלבד[89], והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ט) שמלשון מרן משמע שההיתר הוא אפילו במבוי מפולש. לכן הוסיף ה**רמ"א** שאין להתיר אלא במקום שהלחי מועילה לעניין שבת, דהיינו כשיש שלוש מחיצות. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק לו) שבמקום הדחק אפשר לסמוך על השו"ע. אך כתב ה**כה"ח** (אות נז) שאין לברך לישב בסוכה כיון דאיכא פלוגתא בזה וקי"ל סב"ל.

<u>סעיף ח':</u>

☙ העושה סוכתו באכסדרה

שנינו בסוכה יח.

> "אתמר, סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין - כשרה. שאין לה פצימין, אביי אמר: כשרה, ורבא אמר פסולה. אביי אמר כשרה אמרינן: פי תקרה יורד וסותם. רבא אמר פסולה: לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם... דאתמר: נראה מבחוץ ושוה מבפנים - נידון משום לחי, ולחי היינו פצימין"

שיטת **רש"י** שמדובר על חצר שיש לה בתים משלוש רוחות, ולפני הבתים בנויות האכסדראות, והסיכוך הוא ע"פ כל אויר החצר, וסמך את הסכך על שפת הקרוי של האכסדרה, ולסוכה זו אין מחיצות שהרי האכסדראות רחבות מד' אמות ולכן אין אומרים כאן דופן עקומה. אך אם יש לאכסדרה זו עמודים ובניהם פחות מג' טפחים, הסוכה כשרה כיון דאמרינן לבוד. ובאין בה פצימין פליגי אביי ורבא.

<u>אך</u> דעת ה**תוספות** (יח: דיבור ראשון) שמדובר על חצר הבנויה בצורת גאם, ורק בכה"ג התיר אביי שנחשיב את הדופן השלישית כסתומה בגלל פי תקרה יורד וסותם, אבל אם אין המחיצות אחת ליד השניה מודה אביי שלא נתיר ע"י פי תקרה יורד וסותם. ולדעת רבא גם בשתי מחיצות העשויות כמין גאם לא התירו ע"י פי תקרה, משום שהמחיצות אינם עשויות לסוכה אלא

---

[89] והקשו הפרי מגדים (א"א סק"י) והבית מאיר שסוכה שאינה ראויה לשבעה אינה סוכה! ותירץ בשו"ת המרחשת (ח"א סימן טו אות ח) שפסול סוכה שאינה ראויה לשבעה לא נאמר אלא בסכך ולא בדפנות, אא"כ מדובר על כשרות כל הסוכה כסוכה ע"ג הבהמה, שפסול אף בדפנות. ויש שתרצו שרק אם אינה ראויה בעצם לשבעה פסולה, אף אם רק אינה כשרה לשבעה אין בזה חסרון.

לבתים. וביש לה פצימין לית מאן דפליג שכשרה. ומדברי ה**ראי"ש** משמע דבעינן גם צורת הפתח. וכתב עליו ה**ב"ח** שכל דבריו אמורים דווקא אם הפצימין שוים מבפנים ונראים מבחוץ, אבל אם נראים מבפנים מודה הרא"ש דלא בעינן צוה"פ. אך ה**מגן אברהם** (ס"ק יב) חלק על הבנה זו של הב"ח, ולדעתו בכל גווני מצריך הרא"ש צוה"פ, ולא אמרינן בזה פי תקרה כיון שתקרת האכסדרה לצורך עצמו עבידי ולא לצורך הסוכה[90].

דעת ה**רמב"ם** (ד, ח) ו**רי"ף** שסוכה זו עשויה כמבוי, נמצא שיש לה שתי מחיצות, ויש לה פצימים בדופן השלישית 'העוזרים' לפי תקרה לירד ולסתום, ואלולא פצימים אלה ההיתר של פי תקרה לא היה חל.

לסיכום: לדעת רש"י - פי תקרה רק אם נעשה לתוכו, ואפילו בד' מחיצות. לתוספות - אמרינן פי תקרה כשנעשה לתוכו רק אם עשויה כמין גא"ם. לרמב"ם - גם בעשויה כמבוי אמרינן פי תקרה.

ה**טור** הביא את שיטת התוספות להלכה. אך ה**שו"ע** פסק כרמב"ם שמדובר על סוכה שיש לה שתי דפנות, והדופן השלישית נכשרת ע"י פצימין, ופצימין אלו יכולים להיות נראים מבחוץ ולא מבפנים או ההיפך. וה**רמ"א** הביא שיש חולקים שאפילו פצימין לא עוזרים אם הסוכה עשויה כמבוי, ולכן אין לעשות סוכה בכה"ג. ורק אם הסוכה עשויה בצורת גאם מועיל פי תקרה, בצירוף הסברא דפצימין. ה**מ"ב** (ס"ק מא) כתב שרק לכתחילה אין לעשות סוכה זו, אך בדיעבד כתב הלבוש שיש לסמוך להקל. וב**כה"ח** כתב שלא יברך על סוכה זו.

למדנו בגמ' לעיל שאחד החסרונות שלא אומרים בגללם פי תקרה יורד וסותם לגבי האכסדרה, הוא כיון שקיר האכסדרה אינו נעשה לסוכה אלא לבית. מחמת זה כתב ה**ט"ז** (סק"ט) שהרוצה לעשות סוכה בתוך ביתו, כך שכותלי הבית ישמשו ככתלי הסוכה, וצורת הסוכה כמין גאם, לכו"ע אומרים פי תקרה יורד וסותם כיון שהקורה העליונה של הבית נעשתה לצורך הבית והסוכה ג"כ בתוך הבית. ומ"מ יש לעשות צוה"פ כיון שאין כאן שלוש מחיצות ממש. אמנם ה**פרי מגדים** וה**בכורי יעקב** חלקו ע"ד, ולדעתם אין אומרים פי תקרה אם אין הקרוי רחב ארבעה טפחים, ולדעתם עדיף שישים קנה רחוק בפחות משלושה סמוך לכותל הבית, וקנה נוסף במקום שכלה סכך הסוכה, שבכה"ג כשר אפילו ללא פי תקרה יורד וסותם. אולם לדעת ה**מהרש"א** פי תקרה מועיל בדופן השלישית ואין צורך בתיקון נוסף.

סעיף ט':

גודל הסוכה המינימלי

איתא בסוכה טז.

---

[90] כתב הר"ן (סוכה ט. מדפי הרי"ף ד"ה אתמר) שאין אומרים פי תקרה יורד וסותם על קצה הסכך, כיון שאינו קבוע אלא ערעי, אינו נחשב כתקרה לעניין דין 'פי תקרה'.

"המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוה מן הארץ שלושה טפחים פסולה, מלמטה למעלה אם גבוה עשרה טפחים כשרה, ר' יוסי אומר כשם שמלמטה למעלה עשרה טפחים כך מלמעלה למטה עשרה טפחים, במאי קמיפלגי? מר סבר: מחיצה תלויה מתרת, ומר סבר: מחיצה תלויה אינה מתרת... אמר רב חסדא אמר אבימי: מחצלת ארבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן. היכי עביד - תלי ליה באמצע, פחות משלשה למטה ופחות משלשה למעלה, וכל פחות משלשה כלבוד דמי. - פשיטא! - מהו דתימא: חד לבוד - אמרינן, תרי לבוד - לא אמרינן, קא משמע לן"

נחלקו הראשונים כמי לפסוק במחלוקת ר' יוסי ורבנן: **רא"ש** (סימן לא) רי"ף, רמב"ם (ד, ד), רב נטרונאי, רמב"ן ורבנו ישעיה פסקו כת"ק. מנגד, **רב עמרם**, ר"ח וראבי"ה פסקו כר' יוסי מטעם שנימוקו עמו.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת רוב הראשונים שהלכה כת"ק, ולכן פסק שאם היו הדפנות גבוהות מהארץ שלושה טפחים הרי היא פסולה.

צירוף שתי הלכות למשה מסיני להכשר סוכה

מהגמ' לעיל למדנו שאפשר לומר שתי 'לבוד' ע"מ להכשיר את הסוכה, אך במקרה הנ"ל כל לבוד יכול להיות בפנ"ע, היינו סוכה שאינה מגיעה עד למעלה אומרים 'לבוד', וכן כשאינה מגיעה לקרקע אומרים לבוד, וכך ע"י שני לבודים מכשירים דופן שגודלה ארבעה בלבד. אך מה יהיה הדין אם ה'לבוד' צריך גם 'גוד אסיק' או 'דופן עקומה' כדי שנחשיבו לדופן ובכך נכשיר את הסוכה. האם גם במקרה כזה אומרים שתי הלל"מ או רק כאשר שתי ההלכות הם אותו הדבר. נ"מ מצויה מאוד לשאלה זו היא 'סוכות נחלים'.

שנינו בסוכה יז. "בית שנפחת וסיכך ע"ג אם יש מן הכותל לסיכוך ד' אמות פסולה ואם לאו כשרה", וכתב ה**טור** שגם אם הדפנות לא מגיעות לסכך, אנו אומרים כאילו הדופן מגיעה עד למעלה (גוד אסיק) ואז אומרים דופן עקומה. וכן הסכימו ה**ט"ז** (סק"א) וה**אליה רבה**. וכן מצאנו ל**מאירי** (טז. ד"ה הרחיק) שהשיב על הסוברים שלא אומרים שתי הלכות, ולדעתו אומרים לבוד ודופן עקומה אף מכמה רוחות. ועיין בשו"ת ר' עקיבא איגר (קמא, סימן יב) שגם לדעת הר"ן שאין אומרים שתי הלכות, הוא דווקא אם הם באותו מקום. אבל אם הלכה אחת היא בדופן והלכה שניה בסכך, אפשר לומר בכל אחד מהם הלכה ויחד להכשיר את הסוכה.

אבל ה**ר"ן** (ב. ד"ה בנה) פסק שאם המחיצה אע"פ שגובהה עשרה טפחים איננה מגיעה עד גובה הסכך אי אפשר להפעיל את דין דופן עקומה. הר"ן לא ביאר את הסיבה אלא רק אמר שכך מחוייב מהסברו על דין דופן עקומה. וכן הסכימו ה**ב"ח** וה**מגן אברהם** (סק"א).

בהסבר טעמו של הר"ן כתב **ר' עקיבא איגר** (שם) שהר"ן סובר שלא משתמשים בשתי הלכות למשה מסיני כשאנו צריכים את שתיהם כדי להכשיר את הסוכה. במקרה שהמחיצות לא צמודות לסכך, צריך להשתמש בהלכה שמחיצות בגובה עשרה טפחים נחשבות כממשיכות עד הסכך ("גוד אסיק מחיצתא"). על גבי זה צריך לומר שהסכך הפסול הוא המשך של הדופן. מכיון שהלכה למשה מסיני הוא חידוש, לא ניתן לבנות הלכה חדשה שמתבססת על שתי

ההלכות המחודשות ביחד. לא נמסר לנו בסיני שאפשר גם להחשיב את המחיצות כצמודות לסכך, וגם להחשיב את הסכך כהמשך של אותה הדופן. עפ"ז גם אם המרחק בין המחיצות לסכך הוא פחות מג' טפחים, לא נצרף את הסכך הפסול לדופן עקומה לפי שיטת הר"ן.

ועיין ב**מ"ב** (תרלב, ד) שהביא בשם ה**פרי מגדים** שאם מהדפנות לסכך הוא פחות מג' טפחים לכו"ע יש להקל דאמרינן לבוד ודופן עקומה (אך עיין בדברי המ"ב לקמן תרלג סק"כ שכל האמור אינו אלא כשהדפנות מגיעות לסכך). וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' סז) שהעיקר להקל בזה, משום ספק ספיקא, שמא הלכה כהטור שאפילו רחוק הסכך הרבה מהדופן אמרינן גוד אסיק ואח"כ דופן עקומה, ושמא אף הר"ן מודה דבפחות משלושה טפחים מן הדופן עד הסכך שפיר דמי.

ה**חזון איש** (עז, ז) מוכיח שיש מקומות שבהם כן אומרים שתי הלכות למשה מסיני כדי לבסס מציאות מסוימת. לשיטתו דינו של הר"ן קשור רק לדין דופן עקומה, שם ניתן לומר שאי אפשר לומר דופן עקומה כשיש הפרש אויר בין הדופן לסכך, כי הסכך צריך להיות המשך של הדופן.

ועיין ב**ט"ז** (שם) ו**ר' עקיבא איגר** (שם. ובהג' על המג"א שם) מה החילוק בין מה שמבואר בדברי הר"ן שאין מכשירים סוכה ע"י שתי הלכות, לבין מה שמבואר (תרל, ט) שמכשירים את הסוכה ע"י לבוד וגוד אסיק יחד? לגבי הכשר הדופן מבואר שכדי לומר דופן עקומה צריך שייחשב הסכך כהמשך הדופן, וכשיש הפסק בניהם א"א לומר כן. וכ"כ ב**עמק ברכה** (עמ' פד) שמוכח מהר"ן שאין החסרון מצד זה שאין אומרים שתי הלכות, אלא מצד זה שבדופן עקומה צריכה הדופן להגיע לתקרה.

ועיין ב**חוט שני** (עמ' ריח) שכתב לגבי מזגן הנמצא מעל הסכך, וישנו אויר בין הקיר החיצוני למנוע המזגן, ואם צריך להגיע בסוכה זו לדופן עקומה, אזי א"א לומר דופן עקומה אא"כ סותמים אויר זה ע"י לבוד. שלדעת רעק"א והחזו"א הסוכה פסולה.

<u>סעיף י':</u>

☙ העושה סוכתו בין האילנות

במשנה בסוכה כד: שנינו: העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה - כשרה[91]. ובגמ' מבואר שכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה (רש"י: שהרוח מוליכה ומביאה) אינה חשובה כמחיצה. עוד מובא שאם האילנות זזים יתן בניהם הוצא ודפנא וכך יכשיר אותה. וכן פסקו הראשונים שאם עושה את סוכתו שהאילנות משמשות כדפנות, צריך שיהיו בעניין שלא תהא רוח מצויה מנידתן.

והביא הטור בשם **ר' פרץ** שאין לעשות את כל הדפנות מיריעות פשתן, כיון שלפעמים הקשירה מתנתקת ולאו אדעתיה, והוה ליה מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה.

---

[91] כיון שאינו משתמש באילנות אלא רק עשאן דפנות ואין הסכך נשען עליהם אינו חשוב כמשתמש במחובר.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הראשונים שהעושה סוכתו בין האילנות, צריך שיהיו חזקים כדי שרוח מצויה לא תניד אותם, והביא את דברי ר' פרץ שאין לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים, אף על פי שקשרן בטוב, זמנין דמינתקי ולאו אדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה; והרוצה לעשות בסדינים, טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה. וכתב ה**ערוך השולחן** (סעיף לב) שבדיעבד אם עשה סוכה מסדינים ויריעות וקשרן בטוב, הסוכה כשרה. וה**מג"א** כתב דמשמע שאם רוב הדופן חזקה כשרה, שע"י זה שוב אין הרוח מנידה אותה.

והקשה ה**ט"ז** (ס"ק יא) מאי שנא מבהמה שמותר לקושרה כדופן לסוכה ואיננו חוששים דמינתקא? לכן חילק בין העמדת בהמה רק לדופן אחת של הסוכה שמותר, ובין עשיית כל מחיצות הסוכה שיש לפסול. אך ה**מ"ב** (סק"נ) הביא שמכמה אחרונים משמע שאפילו מחיצה אחת אין לעשות מסדינים. ושאני בהמה שאם תברח יראה, משא"כ ביריעות שאם ינתק הקשר שלמטה לא יראה כלל.

כתב ה**מגן אברהם** שאם בד הסוכה נד ע"י הרוח יש בזה פסול עצמי ולכן גם אם הסוכה תהיה בתוך הבית הרי היא פסולה, אך ב**הלכות קטנות** (ח"ב סימן נ) הכשיר סוכה שדפנותיה היו זזות ע"י הרוח והעמיד הסוכה בחצר שכותליה גבוהות כך שהרוח אינה מנידה אותם. ועיין ב**חזו"א** (נב, יד) שיתכן שאם בבית אינה זזה אין בזה חסרון, מפני שהפסול הוא בתזוזה ולא בחוסר הקביעות. אך מאידך יתכן שמחיצה כזו אינה חשובה כלל כמחיצה.

ובגדר תזוזת המחיצה כדי שתפסל, כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה סוכות פ"ז דבר הלכה אות א) שמשמע מדברי המ"ב (ס"ק מח: "שע"י הרוח הולך המחיצה ובא, קי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה") שעצם תזוזת המחיצה פוסלת אותה, ולא מחמת שע"י תזוזתה מוגבהת היא מהארץ שלושה טפחים. וה**עמק ברכה** (אות יט) כתב שנאמר שיעור בחוזק המחיצה שאם אינה חזקה ועומדת במקומה אינה מחיצה. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' ב. וכן ביביע אומר ח"ט סימן נט. ויחוה דעת ח"ג סימן מג) שאפילו בנדנוד מועט אינה חשובה כמחיצה. דעת ה**גר"מ אליהו** (מקראי קודש הררי, נספח ז) ששיעור התזוזה הוא טפח לכל צד, ושיעור טפח הוא בגלל שיש בו חשיבות. אך ה**חזו"א** (סימן עז סק"ו) כתב שאין המחיצה נפסלת אא"כ הרוח מעיפה אותה עד שתהא מוגבהת מהקרקע שלושה טפחים. ויש שבארו בדעתו שגדר הפסול הוא תזוזת היריעה ג' טפחים לצדדים (כן הבין הגרע"י והרב אשר וייס בדעתו), וכן הסכים להלכה ה**גר"ד ליאור** (מקראי קודש הררי נספח ד). ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן מ' אות ב) כתב שבסוכה יתכן שתפסל אפילו אם זזה רק מעט, כיון שע"י תזוזת המחיצות הסוכה אינה נחשבת כדירה, וחסר ב'תשבו כעין תדורו'.

ולענין סוכות העשויות מברזל והיריעות מחוברות לעמודים בתפירה ע"י לולאות שמכניסים לצנורות, כתב בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ז עמ' שצג) שאין לחוש דילמא מינתקי וכשרות לכתחילה, משום שכל האיסור הוא רק אם קיים חשש דילמא מינתקי. אך ב**חזון עובדיה** (עמוד ב) מחמיר בזה. ונראה לומר שאין הם חולקים בדין, אלא האם אנו גוזרים בזה.

סעיף יא':

מחיצה מבעלי חיים

שנינו בסוכה כג. 'עשאו לבהמה דופן לסוכה ר"מ פוסל ור"י מכשיר' והלכה כר"י. וכ"פ ה**שו"ע**, והוא שיקשור את הבהמה לדופן כדי שלא תוכל לברוח. ועיין ב**שער הציון** (סק"נ) שהסתפק אם התנאי לקשור את הבהמה הוא עצה בעלמא, ובדיעבד כל זמן שלא ברחה קיים מצוות סוכה, או שמא הוא תקנת חכמים כדי שלא יבואו לידי ביטול מצות סוכה, ורצה להוכיח מדברי הגר"א שהוא תקנת חכמים. וכן מבואר ב**ערוך השולחן** (סעיף לג') שאם לא קשר אותה אינה מחיצה, אף אם לא ברחה כיון שזוהי תקנת חכמים.

כתב ה**יפה ללב** (ח"ב סק"א) שלא חשיב צער בעלי חיים, שבמקום מצוה לא חיישינן לזה. מאידך ב**רוח חיים** (פלאג'י סק"ב) כתב שדוקא כשאינו מוצא מדברים אחרים אמרינן אתי עשה דסוכה ודחי לא תעשה דצעב"ח, אבל אם מוצא מדברים אחרים חייב לעשות מהם, ונ"מ היכא שיש לו אדם ובהמה דצריך לאקדומי לאדם (כה"ח אות עד).

סעיף יב':

מחיצה מבני אדם

כתב ה**רמב"ם** (ד, טז) שאדם יכול לעשות דופן מחברו ביו"ט, ובתנאי שיעשה שלא ע"ד זה שנעשה דופן, אבל אם עשה לדעתו אסור ביו"ט ומותר בשאר ימי החג. וכל זה אינו אלא במחיצות שצריך לעשות להכשר הסוכה, אבל מותר להעמיד את חברו אפילו לדעתו אם אינו משמש אלא כדופן רביעית. וכ"פ ה**שו"ע**.

כל ההכשר הנ"ל הוא דווקא לגבי אדם אבל אין להעמיד בהמה ביו"ט בדופן שלישית, שהרי דווקא באדם אם אינו יודע שהועמד שם לשם דופן הוי כמחיצה העשויה בשוגג שמותר לטלטל ע"י. אך אם מעמיד בהמה כיון שאין לה דעת אזלינן בתר מעמידה וכוונתו להכשיר הסוכה.

סוכה מדלתות הזזה בשבת ויו"ט

דין זה תלוי בהעמדת מחיצות עראי בשבת, ושיטת המהר"ם שמותר להעמיד מחיצה זו אם אינו עושה כן לכתחילה, ולפ"ז לכאורה יהיה מותר להזיז דלת שבסוכה בשבת ויו"ט, אע"פ שבמעשה זה מכשיר את הסוכה בדפנותיה, וה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ז ס' טז) הסתפק בזה, וכתב שבמעשה זה הרי הוא עושה מחיצה המתרת המכשירה את הסוכה, והוסיף שאין מקרה זה דומה לפתיחת גג מעל הסוכה שיש בו צירים. ובשם ה**גרי"ש אלישיב** (חשוקי חמד סוכה עמ' סג') כתבו שאסר לסגור דלתות הזזה שמכשירות את הסוכה, וע"י גוי נראה שמותר. אמנם ב**חוט שני** (שבת ח"ב פל"ו ס"ק יא) כתב שמותר לפתוח ולסגור כיון שהכל מוכן בציריו ואינו עושה בניין וסתירה בפתיחה והסגירה, ואף אם כוונתו להכשיר בזה את הסוכה. גם ב**חזון**

עובדיה (עמ' יג') כתב שבסוכה זו יש להקפיד שהדלת תהיה סגורה בשעה שאוכל או ישן, ולעניין פתיחתה בשבת ויו"ט כתב שטוב להחמיר שלא לפתוח ולסגור הדלת. ואע"פ שבשעה שפותח את הדלת מתבטלת המחיצה ונפסלת הסוכה, אין בזה תעשה ולא מן העשוי, שנראה שהסכך קדם לדפנות ע"י כך, מכיון שבשעה שנתן את הסכך הייתה הדלת סגורה [ומשמע מדבריו שצריך להיזהר שבשעת הנחת הסכך תהיה הדלת סגורה, הלא"ה יהיה פסול של תעשה ולא מן העשוי].

<u>סעיף יג':</u>

☙ הסומך סוכתו בכרעי המיטה

סוכה כא:

> משנה. הסומך סוכתו בכרעי המטה - כשרה. רבי יהודה אומר: אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה - פסולה. גמרא. מאי טעמא דרבי יהודה? פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל. חד אמר: מפני שאין לה קבע, וחד אמר: מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. מאי בינייהו - כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם. למאן דאמר לפי שאין לה קבע - הרי יש לה קבע, ומאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה - הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה. אמר אביי: לא שנו אלא סמך, אבל סיכך על גב המטה - כשרה. מאי טעמא, למאן דאמר לפי שאין לה קבע - הרי יש לה קבע, למאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה - הרי אין מעמידה בדבר המקבל טומאה.

בטעם האיסור להעמיד בדבר המקבל טומאה מצאנו בראשונים כמה צדדים: **רש"י** פירש שהעמדה בדבר המקבל טומאה אסורה אע"פ שאנו לא למדנו אלא לגבי סיכוך, כאן כיון שעיקר הסכך עומד ע"ג הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה. והיינו פסול מדאו'. וה**ריטב"א** (ד"ה וחד) כתב שהוא רק גזירה שמא יבוא לסכך בו. וכן דעת ה**ר"ן** ועוד, שהוא פסול דרבנן שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו.

בביאור הסוגיא מצאנו בראשונים מספר פירושים:

א. **רש"י**: ביאר בדברי אביי, שסיכוך ע"ג המיטה הכוונה שהעמיד מיטות מסביב וסיכך ע"ג, כך שלא הוא ולא מעמידו בדבר המקבל טומאה, וגם יש קבע לסיכוך. על פירושו קשה, דא"כ מה החידוש במקרה זה? הריטב"א ג"כ הביא קושיה זו על רש"י בנוסף לקושיות נוספות.

ב. **ירושלמי** (כן פירשו התוס' והרא"ש): 'לפי שאין לה קבע' הכוונה שהיא נתונה על כרעי המיטה בגבה ואין תחתיה חלל עשרה טפחים. והוה ס"ד שימדוד מהקרקע שתחת המיטה, מפני שאין המיטה ממעטת בחלל.

ג. **ראב"ד**: הסוכה נסמכת על היתדות והיתדות נסמכין על המיטה, והיינו אין לה קבע, שאילו תינטל המיטה יפלו היתדות ותפול הסוכה. אך כתב הריטב"א שלפי פירוש זה,

לשון 'הסומך סוכתו על כרעי המיטה' לא אתי שפיר, דהוה ליה למיתני הסומך סוכתו למיטה.

ד. **רמב"ן**: הסומך, היינו שכפה מיטתו לפי שיש תחתיה גובה עשרה, ופסיל ר' יהודה כיון שאינה ראויה לעמוד כפויה ועומדת לתקנה שתעמד כדרכה. וב**מאירי** מצאנו שבכה"ג אין לסוכה אפילו שם דירת עראי. אך לפי פירוש זה כוונת 'קבע' מתפרשת באופן מחודש, שהרי הסוכה יכולה לעמוד זמן מרובה, רק האדם עשוי ליטול את המיטה.

עוד נחלקו הראשונים כמי לפסוק, וכאיזה טעם בגמ' (קבע, העמדה בטומאה) לנקוט להלכה:

ה**רא"ש** (ב, א) כתב שמכך שהביא ה**רי"ף** את דברי אביי נראה שפוסק כר' יהודה, וטעמו כיון דשקלו וטרו אמוראי לפרש טעם דבריו, ודעת הרא"ש עצמו שטעם קבע עיקר, ור' יהודה בא לפרש טעמו של ת"ק ואין כלל מחלוקת בניהם. וכתב ה**ב"י** שלפי הרא"ש שהטעם העיקרי הוא מפני שאין לה קבע, וגם תופס עיקר כפירוש הירושלמי לעיל.

הר"ן כתב בדעת ה**רי"ף** שהלכה כר' יהודה, ולשיטתו כשם שאין מסככין בדבר המקבל טומאה כך אין מעמידין בו משום גזירה. ובתרומת הדשן (סימן צא) כתב בדעת הרי"ף שהפסול הוא משום שאין לה קבע.

<u>אך</u> ה**רז"ה** פסק כדעת חכמים, וגם ה**רמב"ם** בפיה"מ כתב שאין הלכה כר' יהודה, ולכן בהלכות לא הזכיר מזה כלום.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הירושלמי, ולכן מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. יש המקשים על פסק זה של מרן מדבריו לעיל (תרכט, ז) שפסק את דברי הרשב"א שיש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך ע"ג. אך הרואה יראה במקור הדברים שהאיסור אינו אלא לסכך בסולמות עצמן, והרי יש בו בית קיבול אך עשוי למלאות. ולכן נראה שהעיקר לדעת השו"ע שמותר להעמיד במק"ט. וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"י עמ' קמו). וב**חזון עובדיה** (עמ' מד) כתב שלכתחילה טוב לחוש ולהיזהר שלא להעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה, גזירה שמא יסכך בו.

ה**מ"ב** (ס"ק נט') הביא שנכון להיזהר בזה לכתחילה, כיון שהמג"א החמיר בזה. ועיין בשעה"צ (סק"ס) שהביא עוד כמה ראשונים המקלים בזה. ואם אין לו סוכה אחרת, או שהולך לאחרים שסוכתם היא ע"י מעמיד, כתב ב**חוט שני** (פ"ה סק"א) שדעת החזו"א שיכול לישב בה.

יש לדון מה הדין במקרה שסוכתו עשויה מברזל או לפחות חלק ממנה, וכדי שלא להעמיד בדבר המקבל טומאה, מניח קנים מעץ ע"ג קורות הברזל באופן שאם ינטלו קורות העץ הסוכה תמשיך לעמוד ע"ג קורות הברזל, ושמא חשוב הדבר כמעמיד בדבר המקבל טומאה, שהרי הוא העמיד של הסכך, ואין קורות העץ מועילות מאומה! ובאמת ש**כף החיים** (תרכו, מב) כתב שאף באופן זה מועיל והסוכה כשרה, וכ"כ ב**מקראי קודש** (ח"א סי' כא) שנחשב היכר במה שהניח

קרש ע"ג הדבר הפסול וסיכך ע"ג. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' מו). אך מנגד, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה תנינא סימן נה) שצריך להעמיד את הקורה מעל הדבר הפסול לסכך באופן שהקורה תהיה המעמיד של הסכך, שאם המעמיד האמיתי של הסכך הוא הדבר הפסול, והקורה רק חוצצת בינו לבין הסכך, עדיין נחשב שהפסול הוא המעמיד של הסכך ולא הקורה. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (הערות סוכה כא:).

סימן תרל"א - דיני הסכך

סעיף א':

חמתה וצילתה למעלה ולמטה

שנינו בסוכה כב:

"ושצילתה מרובה מחמתה כשרה: הא כי הדדי פסולה והא תנן באידך פירקין ושחמתה מרובה מצילתה פסולה הא כי הדדי כשרה לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת"

רש"י מפרש שכשבסכך עצמו יש אויר בדיוק כנגד הסכך, בסוכה עצמה השמש תהיה מרובה, ולכן הסוכה פסולה. אך אם בסכך עצמו יש יותר מחמישים אחוז של סכך כשר, הרי הסוכה כשרה. עוד כתב, שכשהנקב רחב מלמעלה שיעור זוז, חמתו רחבה מלמטה כשיעור סלע. כשיטת רש"י עומדים ג"כ ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (ה, יט), וב**פיה"מ** כתב שבחכמת הראיות התבאר במופת שכשהשמש נכנס בחור, יהיה אורו בארץ יותר גדול מאותו חור בהכרח.

לשיטת רש"י יש לדון היאך אנו בודקים את ה'מלמטה' בסוכה, שהרי יתכן שיהיו שתי סוכות בגובה שונה, וסיכוכם יהיה שווה, ואעפ"כ סוכה אחת תהיה פסולה משום שהיא גבוהה יותר ולכן יש בה יותר שמש, והאחרת תהיה כשרה כיון שהיא נמוכה יותר! ועיין לקמן מ"ש בשו"ת תפילה למשה.

לדעת **תוספות** (ד"ה כזוזא) לכאורה אם נמדוד את האויר כנגד הסכך והם יהיו שוים בדיוק, הסוכה תהיה כשרה, משום שלדעתו הפסול הוא מחמת טעות אופטית שיש לאדם כשהוא מסתכל על הסכך וברקע יש את האויר, בשונה מאדם המסתכל על הסכך מלמעלה וברקע יש את הקרקע שהוא דבר דומם, כך שהעין קולטת בדיוק את היחס בין האויר לסכך.

ה**ראש** (פ"ב סימן ג') דחה את דברי התוס' שהביאו ראיה מדין פרוץ כעומד, משום שרק לעניין סכך פסול וסכך כשר שייך לדון בגדרים אלו, אך לעניין סכך אינו מועיל מפני שלמעשה החמה מרובה. והביא את דברי **בעל העיטור** שהסביר ההיפך מרש"י, ולדעתו כשיש שוויון בין הסכך לאויר, יהיה יותר צל בסוכה עצמה (בניגוד לרש"י שדרש רוב סכך כדי שיהיה רוב צל בסוכה), והקשה ה**קרבן נתנאל** (אות ט') שלא יתכן להסביר שנחלקו במציאות! לכן ביאר שכל אחד מהראשונים דיבר על זמן אחר ביום, כשהשמש עומדת בראש כל אדם החמה מרובה על הצל, אך כשהשמש זורחת בשיפוע החמה מועטת מלמטה שעושה צל גדול. וכתב שלמעשה צריכים אנו לחוש לשתי הפירושים שבכל זמני היום הצל יהיה מרובה על החמה. ולפי הסבר זה יהיה ניתן לבאר את הגמ' "כאן מלמעלה כאן מלטה" לגבי היכן השמש עומדת.

ה**טור** הביא את פירוש רש"י ובעל העיטור, ואת דעת ר"ת השמיט כיון שהרא"ש השיב על דבריו (ב"י). ה**ב"ח** כתב שלעניין הלכה יש לנו להחמיר כדעת רש"י ובעל העיטור ולכן בין ששוים למטה ובין ששוים למעלה פסולה, וכן יש להחמיר כחומרת ר"ת והילכך כשעומד למטה ומעיין כלפי

מעלה אפילו נראה לו צלתה מרובה - פסולה. אמנם ב**ביאור הלכה** כתב שאין לחוש כלל לדעת העיטור, אלא כרש"י בלבד שכ"ד רוב הראשונים.

מרן ה**שו"ע** פסק כשיטת רש"י וסיעתו שסוכה שחמתה וצלתה שוים מלמעלה פסולה, לפי שהחמה מתפשטת בריחוקה ויהיה למטה חמתה מרובה מצילתה, אבל אם חמתה וצלתה שוים מלמטה כשרה. וכתב בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ד סימן נ) שדווקא אם למעלה הסיכוך והאויר שווים כך שלמטה חמתה תהיה מרובה מצילתה פסול. אבל אם הסיכוך מרובה מהאויר למעלה, אע"פ שהסיכוך דק וחמתה מרובה מצילתה בקרקע כשרה, דכיון שהסכך ראוי לעשות רוב צל בגובה נמוך יותר שֶם סכך עליו.

☙ מדידת רוב צל בסכך או בקרקעית הסוכה

נחלקו האחרונים מה הדין בסוכה שהסכך שלה מרובה מהאויר כלשהו בלבד, שע"י כך לכאורה יש פחות ממחצה צל למטה, שהרי החמה מתרחבת והקצת של הסכך העודף על החמה אינו מועיל למעט את החמה שלמטה לפחות ממחצה. לדעת ה**אגרות משה** (ח"א סימן קפב) הסוכה כשרה, כיון שמשמעות הגמ' (סוכה כב:) היא שכל שהסכך צילתו מרובה מחמתו אפילו כלשהו הסוכה כשרה, ובהכרח שלא שייך במציאות שלמטה יהיה פחות ממחצה צל כשלמעלה יש רוב סכך, ואף רוב כלשהו, וגם אם רואים במציאות שלמטה יש רוב חמה, אין זה אלא מחמת סיבה צדדית, כגון שעצי הסכך אינם חלקים אלא עגולים. והיוצא מדבריו שתמיד אנו מסתכלים אם יש רוב סכך בסכך עצמו ולא אכפת לנו מה קורה בקרקעית הסוכה. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סימן קע. ח"ג סימן עח אות ו) כתב ששייך במציאות שלמעלה יהיה הסכך מרובה בכלשהו על חמתו ולמטה יהיה פחות ממחצה צל, משום שלפעמים החמה מתרבה הרבה, אלא שלמעשה הסוכה כשרה, משום שהסכך ראוי לעשות רוב צל תחתיו, ועכ"פ בגובה עשרה טפחים שהוא שיעור סוכה! אף שעל קרקע הסוכה אינו מיצל כ"כ, וכ"ש שהסוכה כשרה אם החלק שאינו מסוכך בסכך כשר אינו אויר אלא מסוכך בסכך פסול.

<u>סעיף ב':</u>

☙ סוכה שברובה צלתה מרובה מחמתה ומקצתה חמתה מרובה

שנינו בסוכה יט.

> "רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לסוכה שרובה צלתה מרובה מחמתה ומעוטה חמתה מרובה מצלתה מהו דתימא תפסל בהך פורתא קא משמע לן"

ופירש ה**רא"ש** (א, לה) שרוב הסוכה צילתה מרובה מחמתה, ובמיעוטה חמתה מרובה מצילתה, ובסך הכללי כשנצרף את כל הסכך יחד הצל מרובה על החמה, הסוכה כשרה ואפילו תחת אותו חלק שחמתו מרובה מצילתו. וה**ר"ן** (ט. ד"ה גרסי') הוסיף שאם החלק שחמתו מרובה מצילתו שיעורו שבעה על שבעה, צ"ע אם נכשיר אותו מפני צירוף שאר הסוכה. אמנם ה**מאירי** (סוכה יט.) כתב שהואיל והסוכה בכללה צילתה מרובה אין פוסלים אותה, ואף אותו החלק שחמתו

מרובה כשר ואפילו היה בו הכשר סוכה. וה**דרכי משה** הביא את דברי רבנו ירוחם שאם במיעוט צילתה מרובה מחמתה הרבה, וברובה חמתה מרובה מצילתה משהו אע"פ שבין הכל צילתה מרובה מחמתה - פסולה.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הרא"ש להלכה, וה**רמ"א** הוסיף את דברי הר"ן שכשמקום ה'חמתה מרובה' הוא כשיעור שבעה על שבעה פסולה. והעיר ה**ט"ז** (סק"א) שלדעת מרן מותר אפילו לישב תחת מקום ה'חמתה מרובה'. ולדעת היש מחמירים שהביא הרמ"א, אין מקום החמתה מרובה פוסל את הסוכה כיון שיש שם הכשר סוכה, אבל אין לישב במקום זה. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמוד עב) שאין ספקו של הר"ן מוציא מידי ודאו של המאירי, ואף מרן סתם להכשיר, והמיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

<u>סעיף ג':</u>

מעובה כמין בית

שנינו בסוכה כב:

"ת"ר המעובה כמין בית אע"פ שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה אין כוכבי חמה נראין מתוכה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין"

ה**רא"ש** (ס"ס ג') וה**ר"ן** הביאו את דברי ה**ירושלמי** (הלכה ג') שלדעת ב"ה לכתחילה צריך שכוכבי החמה יהיו נראים, ורק בדיעבד הכשירו כשאינם נראים.

ומשמע מדברי ה**ר"ן** (י: ד"ה המעובה) שכוכבי לילה א"צ שיראו מתוכה, וכל הדרישה לראיית הכוכבים לכתחילה היא דווקא בכוכבי חמה. אך ה**טור** כתב "כדי שיהו הכוכבים וניצוצי השמש נראין מתוכה", ומשמע שצריך שיראו כוכבי לילה בנוסף לכוכבי חמה. והוקשה ל**ב"י** שהיה לטור לכתוב 'כוכבים' דמאחר שכוכבי לילה נראים כ"ש שכוכבי חמה נראים?! ותירץ דאפשר ששיעור ראיית כוכבי חמה וכוכבי לילה חד שיעורא הוא, ומ"ש בירושלמי 'כוכבי חמה' הכוונה שאם עשה סוכה ביום ישער בכוכבי חמה. מנגד, ה**ב"ח** כתב שהטור נקט ניצוצי חמה להורות לנו שבדיעבד גם אם ניצוצי השמש אינם נראים כשרה, וכ"כ ה**ט"ז** (סק"ב).

וה**רמב"ם** (ה, כא) כתב "דרך הסיכוך להיות קל כדי שיראו ממנו הכוכבים הגדולים" והוסיף הב"י: הנראים ביום שהוא זמן החמה. מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הרמב"ם להלכה.

כתב **ר"ת** שאם עשאה עבה מאוד שאין המטר יכול לירד בה פסולה, אע"ג דבית הלל מכשירין מעובה כמין בית היינו דווקא שאין כוכבים וחמה נראין מתוכה אבל כשאינו יכול להמטיר בתוכה פסולה אפילו לב"ה. בהסבר דבריו כתבו הט"ז (תרלה, סק"א) והמ"ב (סק"ו) שהוא גזירה משום בית. והפמ"ג (שם) הביא בשם הב"ח שפסולו מהתורה. <u>אך</u> דעת **רש"י** וה**רא"ש** (סימן ג) שהסוכה כשרה. ה**מ"ב** (סק"ו) הביא דברי ר"ת להלכה, ובדיעבד יש לסמוך על המכשירים. והמג"א (סק"ב) כתב בשם ה**ב"ח** וה**לבוש** שאף בדיעבד הסוכה פסולה.

הדרכי משה הביא בשם **מהרי"ל** שמותר לסכך הסוכה עב הרבה, דא"א שלא יראה בה כוכבים, אע"ג שבלילה אינו רואה הכוכבים, מ"מ ביום איכא כמה חורים וסדקים שרואים מהם. וכתב ה**בכור"י** שהמיקל כוותיה לא הפסיד, ובפרט אם יש חשש שכשהסכך יהיה דק יותר יכנס צינה לסוכה, וה**פמ"ג** כתב שדי אם במקום אחד בסוכה רואה הכוכבים וא"צ שיראה בכל מקום בסוכה.

כתב ה**חיד"א** (ברכ"י סק"ב) שמסתמות דברי מרן נראה שמכשיר אפילו אין המטר יורד לתוכה, ובדיעבד כשרה בכל גווני כגון שא"א ליטול חלק מהסכך מאיזו שהיא סיבה. וכ"כ ה**מאמר מרדכי** (סק"ב) בדעת מרן. ולעניין הלכה כתב **כה"ח** (אות י) שישב ולא יברך משום סב"ל. אך ב**חזון עובדיה** (עמוד לד) פסק שיכול לברך, כיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, ואם יכול למעט את הסכך באופן שהגשמים יוכלו להיכנס לתוכו טוב לעשות כן, ובשבת ויו"ט ימעט ע"י גוי דהו"ל שבות דשבות במקום מצוה.

<u>סעיפים ד' - ה':</u>

סיכוך מדולדל

שנינו בסוכה כב.

> "מתני' סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה כשרה המעובה כמין בית אע"פ שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה: גמ' מאי מדובללת אמר רב סוכה ענייה ושמואל אמר קנה עולה וקנה יורד רב תני חדא ושמואל תני תרתי רב תני חדא סוכה מדובללת מאי מדובללת מדולדלת שצילתה מרובה מחמתה כשרה ושמואל תני תרתי מאי מדובללת מבולבלת ותרתי קתני סוכה מבולבלת כשרה וצילתה מרובה מחמתה כשרה אמר אביי לא שנו אלא שאין בין זה לזה שלשה טפחים אבל יש בין זה לזה ג' טפחים פסולה אמר רבא אפילו יש בין זה לזה שלשה טפחים נמי לא אמרן אלא שאין בגגו טפח אבל יש בגגו טפח כשרה דאמרינן חבוט רמי"

לדעת **רש"י** סוכה מדובללת היא סוכה עניה, הריטב"א הסביר שלפי רב הייתה הו"א שנחשוש בסוכה זו שמא יגמר הסכך ולא יהיה בו אפילו חצי כשר, ולפי שמואל הסכך עשוי כזיגזג. והחידוש הוא שאפילו אם כעת חמתה מרובה מצילתה, כיון שאם נוריד את הקנים תהיה צילתה מרובה מחמתה - הסוכה כשרה. היינו לדעת רש"י אם ע"י פעולת הורדת הקנים למטה יהיה רוב צל, כשר.

תוספות (ד"ה קנה) חולקים על רש"י בהבנה שהבעיה היא בגלל חמתה מרובה מצילתה, ולדעתם הבעיה היא אם קנים אלו נחשבים כשתי סככים, שלרש"י יש בעיה, שהרי אם השמש תהיה בדיוק מעל הסוכה תהיה צילתה מרובה מחמתה, ואם לאחר מכן היא תלך לזוית ויהיה חמתה מרובה מצילתה עדיין הסוכה כשרה. אפשר להסביר (כך ביאר ה**ערוך לנר** על תוס' כאן) את המחלוקת של רש"י ותוספות שנחלקו האם אנחנו צריכים שהסוכה בכל שעות היום תהיה צילתה מרובה מחמתה או מספיק שהיא תהיה כך אפילו רק חלק מהיום, ועוד יותר, האם די בכך שרק בחלק מימות השנה תהיה צילתה מרובה מחמתה, או שבכל ימות השנה הסוכה

צריכה להיות רוב צל. הנ"מ בין רש"י לתוספות היא במקרה שהשמש עומדת באמצע הרקיע ואין הצל מרובה, שלרש"י הסוכה כשרה כיון שאפשר לראות את הסכך העליון כאילו הוא למטה, ולתוס' הסוכה פסולה משום בעיית חמתה מרובה מצילתה (ע"פ הפרישה אות ה).

רבנו ישעיה סובר כמו תוספות מהבחינה שכל הסוגיא של קנה עולה וקנה יורד, לא מדברת משום חמתה מרובה מצילתה אלא משום בעיית שני סככים או לא. וגם הוא מצריך שכל הזמן תהיה צילתה מרובה מחמתה, ואינו מסתפק בכך שרק בחלק מהיום תהיה צילתה מרובה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדברי שמואל שסיכוך שמקצתו למעלה ומקצתו למטה כשר, ובלבד שלא יהא בין העולה והיורד שלושה טפחים, ואם יש בקנה העליון יותר מרוחב טפח הרי אנו רואים אותו כאילו הוא למטה, ובלבד שיהא מכוון כנגד שפת היורד. עיין בביאור הלכה (ד"ה טפח) שלדעת מרן אם רוחב הקנה גדול מטפח בעינן שגם האויר שבין הקנים יהא יותר מטפח, והרמ"א חולק ע"ז.

נחלקו האחרונים מה הדין כאשר הרווח שבין הקנים התחתונים גדול משיעור הקנה העליון, ה**כסף משנה** (ה, כא) דקדק בדברי הרמב"ם שאפשר שבא למעט בדבריו 'והוא שיהא מכוון כנגד שפת היורד' שאם הרווח של הקנים התחתונים גדול יותר משיעור הקנה העליון, שהסוכה פסולה. וכ"כ בחידושי **ר' חיים הלוי** (שם ד"ה וע"כ) שכיון שאף לאחר השפלת הסכך יהיה רווח בין הקנים התחתונים לעליונים, אויר זה מפריד את הסכך לשנים, שאין אומרים לבוד אלא במציאות שהקנים עומדים זה ליד זה, ולא כשצריך לומר בתחילה חבוט רמי. מאידך, ב**שו"ע הרב** (ס"ז) כתב כדעת הלחם משנה שאומרים חבוט רמי גם אם הרווח שבין הקנים התחתונים רחב יותר מרוחב הקנה העליון.

סעיף ו':

קנים היוצאים מאחורי הסוכה

שנינו בסוכה יט.

> "תנא פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה מאי פסל היוצא מן הסוכה אמר עולא קנים היוצאים לאחורי סוכה והא בעינן שלש דפנות בדאיכא והא בעינן הכשר סוכה בדאיכא והא בעינן צלתה מרובה מחמתה בדאיכא אי הכי מאי למימרא מהו דתימא הואיל ולגוואי עבידי ולבראי לא עבידי אימא לא קמ"ל"

רש"י פירש שמדובר על קנים היוצאים מהסכך החוצה, ולגבי הדפנות שעשויות לבפנים ולא לבחוץ פירש, שמדובר על הדופן האמצעית שנעשתה לשם הסוכה הפנימית, וגם את המחיצות שבצדדים עשה תחילה לשם הסוכה הפנימית אלא שלאחר מכן הכניס אותם פנימה, ונמצא שנעשו שלא לשם הסוכה החיצונית. ועיין בשער הציון (אות י) שאע"פ שלעניין פי תקרה יורד וסותם אנו מחשיבים אותה כמחיצה רק כאשר נעשית למחיצה פנימה ולא כלפי חוץ, כאן מכשירים בכל גווני כיון שהיא דופן שלימה. אך **תוספות** (ד"ה לבראי) פירשו, שמדובר על הסכך

היוצא לאחורי הסוכה (ולא על הדפנות כפי שפירש"י). וה**קרבן נתנאל** (אות ה) פירש ע"פ הרא"ש שהגמ' דיברה גם על הדפנות וגם על הסכך היוצא שנעשה לפנימית[92].

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם מאחורי הדופן האמצעי בולטים קנים מהסכך ויש בהם הכשר סוכה וצלתן מרובה מחמתן, ויש שלוש דפנות כשרה, אע"פ שהדופן האמצעי לא נעשה בשבילם אלא בשביל עיקר הסוכה. ונחלקו האחרונים בדברי ה**מגן אברהם** (סק"ג) אם המחיצה נעשית ע"י לבוד גם מועיל לבראי, ופסק ה**מ"ב** (ס"ק יד) שמועיל גם במחיצה שנעשית ע"י לבוד, כרוב האחרונים.

סעיף ז':

דופן שלישית הנמשכת מהסוכה

עוד שנינו שם:

"רבה ורב יוסף אמרי תרווייהו: הכא בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו. מהו דתימא הא לית בה הכשר סוכה, קמ"ל"

וביאר **רש"י** שההו"א של הגמ' היא שאנו מסתכלים על המשך הסוכה כסוכה נוספת כיון שרק דופן אחת ממשיכה את גודלה, ומדובר שאין בתוספת זו שיעור של הכשר סוכה - שבעה על שבעה, וקמ"ל שחשובה כסוכה של שתי דפנות ושלישית אפילו טפח וכשרה. את דבריו יש להבין מדוע מעמיד את הגמ' בתוספת שאין בה שבעה על שבעה, ואם הוא רואה את ההמשך הנ"ל כדבר שאינו קשור לסוכה הראשונה, מדוע לא יפסול מחמת שיש בה רק דופן אחת?

ה**ב"ח** ביאר בדעת רש"י, שאם היה הפסל בשיעור סוכה מינימלית היה פסל זה כשר, כיון שיש את הדופן הארוכה, וכן הדופן האמצעית היינו רואים אותה כאילו עומדת שם ע"י דופן עקומה [הב"ח יוצא מתוך נקודת הנחה שהסוכה הרגילה אינה ארוכה ד' אמות], והדופן הקצרה תהיה בגדר 'שלישית אפילו טפח'. אולם עתה שאין בפסל ז' על ז' ממילא א"א לראות אותה כסוכה כשרה בפנ"ע.

כתב ה**רא"ש** (סימן לה) לגבי העמדת רבה ורב יוסף, שמדובר על סוכה שעשה את הדופן של 'שלישית אפילו טפח' יותר משבעה טפחים, ובכך גילה דעתו שאין הוא בונה את סוכתו לפי המינימום האפשרי אלא לפי הגודל שהוא החליט, ולכן רק עד היכן שהמשיך את הדופן הקצרה הסוכה כשרה, שרק במקום זה הוא החליט שהסוכה תהיה. לענ"ד הסבר זה דחוק, כיון שאפשר שבנה דופן זו שם כי רצה שסוכתו תהיה יותר סגורה, או משום שזה גודל הדופן שהייתה ברשותו, וכיוצ"ב עוד הרבה אפשרויות. וכ"כ השפת אמת על הסבר הרא"ש שהוא דוחק.

---

[92] עיין בר"ח ור"ן שהסבירו לגבי הכשר המחיצות הנ"ל, דכיון שנעשו לשם צל תו לא צריך, ולא הבנתי דבריהם, וכי צריכים אנו לעשות מחיצות לשם צל? הרי דין זה נאמר רק על הסכך? וצל"ע.

ע"פ דברי הרא"ש, ביאר ה**מהרש"א** את דברי רש"י הנ"ל: כיון שמדובר בכה"ג שהדופן הקצרה אינה עשויה באופן מינימלי ולכן גילה דעתו שהמשך הדופן הארוכה היא סוכה אחרת, ממילא מתברר של"סוכה" זו אין דפנות בהכשר של ז' על ז' טפחים, ואת דברי רש"י יש לקרוא בשטף: "והא לית בה שבעה טפחים בהכשר סוכה", דהיינו שאין בה את התנאים המינימלים להכשר סוכה.

מה שהביא את הרא"ש לפרש את הגמ' באופן זה, היא השאלה הבסיסית מה חידוש איכא בדין זה? הלא ע"פ מה שלמדנו לעיל (תרל, ב) דופן שלישית יכולה להיות אפילו טפח, אמנם עם הגבלות - במרחק לבוד מהדופן הסמוכה + צורת הפתח, אך וודאי שאין צורך שתהיה מקבילה לחלוטין לדופן השלמה. על שאלה זו ניסו גם אחרים לענות באופן אחר מהרא"ש.

ה**ריטב"א** וה**מאירי** פי' בפשטות שהייתה הו"א שהסוכה תיחשב רק עד סוף הדופן הקצרה, וכלל לא התייחסו לשאלה הנ"ל. את שיטתם אפשר לתרץ ע"פ דברי ה**ערוך"נ** על דברי עולא בגמ', שלא מחייב שישנו כ"כ חידוש בדברי הברייתא אותה מפרשים האמוראים, כיון שמצינו כמה פעמים שברייתות חוזרות על חידושים שנאמרו במשנה. וכאן שפיר טפי לתרוצי הכי, כיון שחידוש זה לא נאמר כבר במשנה אלא בברייתא לעיל (ו:). אמנם מדברי המאירי יש לדייק שכאשר עושים דופן שלישית טפח, מתכוונים להכשיר את הסוכה באופן לא רגיל, ואילו כאן לא התכוון האדם לעשות מעשה מיוחד אלא פשוט כך בנה את סוכתו, והו"א שאם רוצים להשתמש ב"פטנט" כדי להכשיר את הסוכה יש להתכוון לכך, קמ"ל ש"אע"פ שדופן הנמשך לא כוונו בו להכשיר... אעפ"כ אין אומרים סכך בפני עצמו הוא...". וכעין זה כתב ה**כס"מ** (ד, ג). [אמנם העיר נכון ה**ר"י קאפח** (שם אות ו) שבגמ' אין כלל רמז לכוונת האדם].

ה**שפת אמת** מציע כמה פי' נוספים לגמ', כגון שבסוף הדופן הקצרה יש מעין גיפוף, וע"י כך נראה שכאן נגמרת הסוכה, אעפ"כ כשר הפסל היוצא. באופן דומה ביאר ה**ראשל"צ**, שיש בין סוף הדופן הקצרה לדופן הארוכה קנה היוצר צורת הפתח וע"י כך נראה שכאן נגמרת הסוכה, ואעפ"כ כשר הפסל היוצא. אולם יש להעיר שעל שני דוג' אלו ממש כתב המאירי שבכה"ג פסול.

הסבר נוסף הציע השפת אמת בדעת הרמב"ם. הרמב"ם (ד, ג) הסמיך דין זה לדין סוכה שעשויה כמבוי דבעי פס ד' במרחק לבוד, וכך ביאר השפ"א את הדין אצלנו: מדובר בסוכה העשויה כמבוי ואחת מהדפנות השלמות קצרה מהמקבילה שלה, והו"א שלכל הפחות שתי הדפנות השלמות יהיו עשויות בהכשר גמור, קמ"ל. [ועדיין צל"ב בפי' ההו"א לשיטתו]

ה**טור** הביא את הסבר אביו הרא"ש לסוגיא זו, ובעקבותיו פסק מרן ב**שו"ע**. וכן נקטו רוב האחרונים.

כתב ה**חזו"א** (או"ח סי' קמד סק"א) שאם אין שום דופן הנמשכת עם הסכך הבולט מהסוכה, אין הסכך כשר מדין 'פסל'. אך ה**מגן אברהם** (תרלב, סק"א) פסק שגם אם אין דופן הנמשכת כנגד הסכך הסוכה כשרה מדין פסל, וכן ציידד ה**בכורי יעקב** (סק"ז)[93].

ה**גרשז"א** (מנחת שלמה כאן) מסתפק האם יש דין פסל לפסל, דהיינו האם במקרה שדופן אחת עשויה 4 מטרים ואחת עשויה 2 מטרים, עשה לדופן הקצרה לאחר ה-2 מטרים הריקים עוד מטר דופן, האם נאמר שכיון שהסוכה כשרה באורך 4 מטרים בגלל הדופן הארוכה, תהיה כשרה גם עד 5 מטרים מחמת הדופן הנוספת או שמא אין דין פסל לפסל.

בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ד סימן נב) דן לעניין סוכה העשויה מארבעת צורות פתח, כגון הסוכות שעשויות מברזלים. האם צריך לעשות שתי דפנות שלמות ושלישית אפילו טפח, או שדי בעשיית דופן אחת שלימה ועוד שתי דפנות בצידיה באורך שבעה טפחים בלבד, כך שבמקום הנ"ל המוקף שלוש דפנות יהיה שיעור סוכה, וכל הסוכה תתכשר עי"ז. ומסקנתו שיכול להכשיר את הסוכה ע"י דופן אחת שלימה בלבד ושתי דפנות הסמוכות לה שבעה טפחים, וכל שאר הסוכה נכשרת ע"י הכלל 'פסל היוצא מהסוכה נידון כסוכה'. ולכתחילה מצוה לעשות שלוש דפנות ממש בשלוש רוחות הסוכה.

<u>סעיף ח':</u>

☙ סיכוך בשיפודין או בארוכות המיטה

שנינו בסוכה טו.

> "מתני' המקרה סוכתו בשפודין או בארוכו' המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה: גמ' לימא תיהוי תיובת' דרב הונא בריה דרב יהושע דאתמר פרוץ כעומד רב פפא אמר מותר ורב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור אמר לך רב הונא בריה דרב יהושע מאי כמותן בנכנס ויוצא הא אפשר לצמצם א"ר אמי במעדיף רבא אמר אפילו תימא בשאין מעדיף אם היו נתונים שתי נותנן ערב ערב נותנן שתי"

רש"י מפרש שקושיית הגמ' שיש ראיה מהמשנה דלא כרב הונא בריה דרב יהושע שסבר שכשהפרוץ שווה לעומד אסור, שהרי במשנה כתוב שאם יש רווח ביניהן כמותן כשרה. ותירצה בנכנס ויוצא, שיש יותר רווח באוויר שבין הפסולים שיוכל הסכך הכשר להיכנס ולצאת, וממילא יהיה יותר סכך כשר מסכך פסול, ולכן המשנה הכשירה בכה"ג. ומקשה הגמ' 'הא אפשר לצמצם', שאינו קשור למח' שהובאה לגבי כמה דברים בש"ס האם אפשר לצמצם או לא, אלא היא שאלה מציאותית שיכול לעשות חמישים אחוז של סכך כשר ואזי תהיה הסוכה כשרה, וחזרה הקושיא למקומה, ותירצה הגמ' 'במעדיף' הוא שהמשנה מדברת רק על מקרה של נכנס ויוצא.

---

[93] אך עיין בערוך לנר סוכה יד: ד"ה שם דעייל ובתוספת בכורים תרלב סק"ג שצ"ע לדינא.

אמנם **ר"ת** ו**ר"ח** גרסו בגמרא 'והא אי אפשר לצמצם' שאיך אפשר לומר שהם שווים ממש והפרוץ כעומד, ומתרצת הגמ' שבאמת מדובר במעדיף, וכ"כ ה**ראש** (סימן כט) והקשה על רש"י כיצד אפשר לפרש כך, הרי לדבריו הסוגיא דלא כהלכתה, שהרי קי"ל (עירובין טז:) שהלכה כרב פפא שפרוץ כעומד מותר. וכ"נ דעת ה**רמב"ם** (ה, טז) וכ"פ ה**טוש"ע** כאן שאם הסכך הכשר והפסול שווים פסולה, וצריך שיעדיף סכך כשר על סכך פסול.

כתב שלטי גיבורים (ח: מדפי הרי"ף אות ג) בשם ה**ריא"ז**, שהמקרה סוכתו בשיפודין נראה בעיניו שאם היה קצת אויר עד שבין הסכך הפסול והאויר, עודפין על הסכך הכשר כלשהו פסולה, מפני שהסכך הפסול כפרוץ, ונמצא הפרוץ מרובה על העומד. וכ"כ ה**חזון איש** (סימן קנ' ס"ק יא), וכ"כ **כף החיים** (אות לא). מאידך, ב**שו"ע הרב** (סי"א) מבואר שלא צריך שיהיה חצי מהצל בסוכה מסכך כשר, אלא שיהיה במחצה משטח הסוכה צל מסכך כשר, ואפילו אם הצל שבא מהסכך הפסול יותר מהצל שבא מהסכך הכשר.

סעיף ט':

☙ תקרה שאין עליה מעזיבה

שנינו בסוכה טו.

> "מתני': תקרה שאין עליה מעזיבה ר' יהודה אומר בית שמאי אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים ובית הלל אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים רבי מאיר אומר נוטל אחת מבינתים ואינו מפקפק: גמ': בשלמא בית הלל - טעמייהו משום תעשה ולא מן העשוי, אי מפקפק - עביד ליה מעשה, אי נוטל אחת מבינתים - עבד בה מעשה, אלא בית שמאי מאי טעמייהו? אי משום תעשה ולא מן העשוי - בחדא סגי, אי משום גזרת תקרה - בנוטל אחת מבינתים - סגי!? - לעולם משום גזרת תקרה, והכי קאמרי: אף על פי שמפקפק, אי נוטל אחת מבינתים - אין, אי לא - לא... הניחא לרב, דאמר מחלוקת בשיש בהן ארבעה, דרבי מאיר אית ליה גזרת תקרה ורבי יהודה לית ליה גזרת תקרה. אלא לשמואל, דאמר בשאין בהן ארבעה מחלוקת, אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה - סיפא במאי פליגי? - בביטולי תקרה קא מיפלגי, מר סבר: בטלה בהכי, ומר סבר: בהכי לא בטלה"

רש"י (ד"ה סיפא) ו**תוספות** (ד"ה ר"מ) מעמידים שסתם קורה שבתקרה יש בה ד' טפחים ואפ"ה מכשיר ר' יהודה לשיטת ב"ה. מנגד, ה**ריטב"א** (ד"ה מתני') חולק בתוקף על דבריהם, ותמה היאך אפשר להכשיר את הנסרים הרחבים ד' לסיכוך אם הם פסולים בעצמם? לכן דחה דבריהם והעלה שהמשנה עוסקת בנסרים הכשרים לסיכוך, ואילו לא היו נתונים בתקרה ודאי שהיו מסככים בהם, אלא שהבעיתיות כאן היא בגלל פסול של תעשה ולא מן העשוי, גם דעת ה**רמב"ם** (ה, ח) כהריטב"א. והרא"ש כותב על הרמב"ם שדבריו תמוהים.

כתב ה**רי"ף** (ח.) שטעם ב"ה הוא משום תעשה ולא מן העשוי ולכן אם מפקפק חשוב כמעשה וכן אם נטל אחד מבנתיים חשוב כמעשה. וה**ראש** (סימן כט) הביא את קושיית ה**רז"ה** שטעם תעשה ולא מן העשוי הוא אליבא דרב, ואנן קי"ל כשמואל, ולדעת שמואל חולקים בבטולי תקרה, משום שסתם תקרה עשויה מנסרים שיש בהם ד' טפחים. וה**רמב"ן** (מלחמות ז:) תירץ

שהרי"ף כתב כטעמו של שמואל שהטעם בביטול תקרה הוא משום תעשה ולא מן העשוי, שכל זמן שלא ביטל את התקרה הרי הוא כאילו יושב בבית, וא"כ יש כאן תעשה ולא מן העשוי. וא"א להעמיד את מחלוקתם בגזירת תקרה, שהרי הוא רוצה לבטלה ובקי בהלכות תעשה ולא מן העשוי, ולכן העמיד שחולקים מה יש לו לעשות בשביל לבטל את התעשה ולא מן העשוי. אך ה**ר"ן** (ח. דיבור ראשון) כתב שאם הרי"ף היה סובר כשיטת רש"י לא היה מעמיד את שיטת ב"ה משום תעשה ולא מן העשוי, וכיון שדעת הרי"ף כשמואל היה לו לכתוב כמסקנת דברי שמואל, לכן ביאר הר"ן שדעת הרי"ף שסוגייתנו מדברת בנסרים צרים שהיה מותר לסכך בהם לכתחילה, אך כיון שהיו קבועים בתור תקרה שייכת בהם 'גזירת תקרה', ובנוסף לכך פסול של תעשה ולא מן העשוי, וע"פ הסבר זה יש להעמיד את מח' ב"ה וב"ש האם הפקפוק ונטילת אחד מבנתיים מועיל גם לגזירת תקרה או רק לתעשה ולא מן העשוי.

מהו הפקפוק? לדעת ה**רמב"ם** ו**רש"י** הוא נענוע הסכך, אך ה**רא"ש** והטור פרשו שנוטל את המסמרים המחברים ביניהם. ה**שו"ע** פסק כרא"ש, וה**מ"ב** (ס"ק כד) כתב להחמיר כרש"י.

מרן ה**שו"ע** הביא בסתם שאפילו אם הנסרים רחבים ארבעה הסוכה כשרה בתנאי שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה או יטול מבין כל שני נסרים אחד ויתן סכך כשר במקומם וכולה כשרה, והביא בשם י"א את דעת הרמב"ם שצריך שלא יהיו הנסרים רחבים ארבעה. ה**ב"ח** כתב להחמיר כדעת הרמב"ם.

כל האמור אינו אלא לגבי פקפוק התקרה, אך לעניין נטילה אחת מבנתיים נחלקו הראשונים מה דין הנסר שנשאר: לדעת ה**רא"ש** וה**טור** פעולה זו מכשירה את הנסרים, אך לדעת ה**תוס'** (טו. ד"ה ר"מ) לא מהני. אם הנסרים שיעורם פחות מד' טפחים, לכו"ע מועיל נטילה אחת מבנתיים ונתינת סכך כשר ביניהם. אך אם שיעורם ד' נחלקו האחרונים מה הדין לפי מח' הראשונים לעיל: לדעה א': הב"ח והמג"א סוברים שמועיל, ולגר"א לא מועיל. ולדעה ב': המג"א סובר שמועיל, ולב"ח והגר"א לא מועיל (עיין בכל זה בשער הציון ס"ק יז. ומ"ב ס"ק כה-כו).

סעיף י':

☙ סוכה העשויה כצריף, וסמוכה על הכותל

שנינו בסוכה יט:

> "העושה סוכתו כמין צריף, או שסמכה לכותל, רבי אליעזר פוסל מפני שאין לה גג, וחכמים מכשירין.
> תנא: מודה רבי אליעזר שאם הגביהה מן הקרקע טפח או שהפליגה מן הכותל טפח - שהיא כשרה"

ופרש"י שהבעייתיות ב'אין לה גג' הוא שאינו ניכר מהו גג ומהו כותל, שאוהל משופע אינו חשוב לאוהל אא"כ יש בו טפח זקוף.

נחלקו הראשונים האם הרחקת הסוכה מהכותל טפח יכולה להיות אפילו אם בריוח זה יהיה אויר, או שדווקא אם יהיה שם סכך כשר הסוכה תהיה כשרה? ה**רא"ש** (סימן לז) הביא את דברי **ר"י** שטפח זה צריך להיות סכך כשר, אך מתוך פירוש **רש"י** משמע שאותו טפח שהגביה או

שהרחיק אפילו הוא אויר חשבינן ליה כסתום מטעם לבוד. ומדברי ה**רמב"ם** (ד, ז) נראה שסובר כרש"י. והוסיף הרא"ש דמיירי שלאחר שנמשך בגובה עשרה יש עדיין במשך הסוכה שבעה על שבעה, ואפשר שאפילו המקום שתחת השיפוע שאינו גבוה עשרה כשר לישיבה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שסוכה שאין לה גג, כגון שהיו ראשי הדפנות דבוקות זו בזו כמין צריף, או שסמך ראש הדופן של סוכה לכותל, פסולה; ואם היה לה גג, אפילו טפח, או שהגביה הדופן הסמוך לכותל מן הקרקע טפח, הרי זו כשרה. וה**רמ"א** הביא שי"א שהטפח הזה צריך להיות מדבר שמסככין בו. וכתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה וי"א) שראוי לחוש לדבריהם.

כתב ה**ר"ן** (ט: ד"ה גמ' אביי) שדווקא כגון שיש ששה עשר טפחים שהם שבעה עשר ביחד עם הטפח הנ"ל הסוכה כשרה, בשביל ששבעה טפחים יהיו לגג הסוכה ועוד עשרה למחיצה, ולכן גם צריך שיהיה מדבר שמסככים בו בשביל שיעלה גם להכשר הגג. אך ר' אליה מזרחי כתב שמדברי ה**תוספות** (יט: ד"ה העושה) משמע שהשיפוע הנשאר לסכך צריך להיות יותר משבעה טפחים בתוספת האלכסון על הצלע וכ"ד ה**ראש**. וה**רמ"א** הביא דעת התוספות להלכה, ולגבי שינה היקל לישון תחת הדפנות כדעת הר"ן כדין פסל.

כתב ה**פרי מגדים**: כל מקום שיש מחלוקת בהלכות סוכה, אם הוא דאורייתא אזלינן לחומרא ואם אין לו סוכה אחרת אוכל שם בלא ברכה. ואם הוא מדרבנן, אם יש לו סוכה אחרת ראוי להחמיר ולילך שם, ואם אין לו סוכה אחרת יוצא י"ח ויכול אף לברך (הביאו המ"ב ס"ק לד).

סימן תרל"ב - דברים הפוסלים בסכך

<u>סעיף א':</u>

סכך פסול - אימתי פוסל הסוכה?

שנינו בסוכה יז.

"הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים - פסולה. בית שנפחת וסיכך על גביו, אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות - פסולה. אמר רבה: אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי וקאמרי: אויר פוסל בשלשה, סכך פסול פוסל בארבעה. בסורא אמרי להא שמעתא בהאי לישנא. בנהרדעא מתנו, אמר רב יהודה אמר שמואל: סכך פסול, באמצע - פוסל בארבעה, מן הצד - פוסל בארבע אמות. ורב אמר: בין מן הצד בין באמצע בארבע אמות"

וביאר **רש"י** שכשיש באמצע ארבעה טפחים הוא מקום חשוב להפליג ולחוץ שהדפנות לא יועילו זה לזה, ונראות כשתי סוכות. אך אם הפסול נמצא בצד הסוכה עד ארבע אמות כשרה, כיון שאומרים 'דופן עקומה', ובתנאי שישאר בסוכה שיעור הכשר סוכה. עפ"ד כתב ה**מ"ב** (סק"ב) שרק אם הפסול חוצץ ע"פ כל הסוכה, אבל אם הפסול הוא רק על חלק מהסוכה אינו פוסל.

נחלקו הראשונים כאיזו דעה בגמ' לפסוק להלכה?

א. ה**רי"ף** כתב שהלכתא כשמואל, שהרי רבנן דבי רב סוברים כמותו, אך בסוכה קטנה בין באמצע בין מן הצד בשלושה טפחים. גם ה**רמב"ן** הכריע כדברי הרי"ף משום שפשט דברי הגמ' הם שאנו אומרים את הכלל של דופן עקומה, ואם נאמר כדברי רב המכשיר גם באמצע בארבע אמות, מהו החידוש בדין דופן עקומה, הרי גם ללא כלל זה אנו מכשירים בארבע אמות?! בשיטה זו אוחז גם ה**רמב"ם** (פ"ה הי"ד) ועוד.

ב. **בעל הלכות** (פ"א לב ע"ג) פוסק כרב בלישנא בתרא, וה**ירושלמי** (פ"א הי"א) מסייע לו.

בביאור ההלכה של דופן עקומה מצאנו שני פירושים: **א.** הב"י הבין בשיטת רש"י שאנו מחשיבים את הסכך כאילו הוא מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה, ולכן באויר אין אומרים דופן עקומה כיון שכביכול אין את מה להמשיך. וכך הם דברי ה**רמב"ם** (ה, יד). **ב.** רש"י הביא עוד פירוש שאנו רואים את הדופן מתעקמת בזוית לכיוון של הסכך, כביכול היא 'מדלגת' על מקום הסכך הפסול ויוצרת זוית של דופן משופעת, אך כתב שאינו מפרש כפירוש זה, שהרי את הציור הזה אפשר לומר אף לגבי אויר, ובאויר כידוע אין אומרים דופן עקומה. ומרן ה**בית יוסף** הבין מכך שהייתה לרש"י הו"א לומר שאומרים דופן עקומה גם באויר, שאף אם הסכך גבוה מן הדפנות ויש אויר ביניהם, אומרים דופן עקומה להכשיר.

ה**רן** (ב. ד"ה בנה) הביא ג"כ את פירוש א' של דופן עקומה, שאנו רואים את הסכך הפסול כהמשך הדופן, ומכך הסיק שברור הדבר שאין אוכלים באותו מקום, כיון שאנו דנים את הסכך

שעליו כאילו הוא דופן. והוסיף, שלפי שיטה זו הוא דווקא אם הדפנות מגיעות לסכך, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך אין אומרים דופן עקומה.

ומ"ש הר"ן שאין אוכלים תחת אותו שיעור הוא דווקא אם הוא ארבעה טפחים, אך אם שיעור הסכך הפסול הוא פחות מארבעה טפחים ישנים ואוכלים תחתיו דלא הוי מקום חשוב, וכ"ד ה**רז"ה**. מנגד, ה**ראב"ד** סובר שאין ישנים תחתיו אא"כ הוא פחות משלושה, שביותר מזה נפיק מתורת לבוד. מרן ה**שו"ע** פסק כרז"ה שמותר לישון תחתיו אם הוא פחות מארבעה. וה**מ"ב** (סק"ג) פסק שיש להחמיר לכתחילה, וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמוד סו) כיון שדעת הראב"ד שאם יש בו יותר מג' טפחים אין אוכלים וישנים תחתיו.

ה**שו"ע** הביא להלכה שסכך פסול פוסל באמצע בארבעה טפחים ומותר לישון תחתיו, ומן הצד אינו פוסל אלא בארבע אמות, ובפחות מארבע אמות אומרים דופן עקומה - שנחשב כאילו הדופן נעקם וממשיך עד תחילת הסכך הכשר. ואם יש בו ארבעה טפחים אין ישנים תחתיו. וכל האמור אינו אלא בסוכה גדולה, אך בסוכה קטנה שאין בה אלא שבעה על שבעה טפחים [**מג"א** ג: אינו מדוקדק, דאפילו יש בה תשעה וחצי טפחים פסולה, שהרי אם נוריד את שיעור הסכך הפסול אין שיעור של הכשר סוכה. אך ה**אליה רבה** הקשה שהרי למדנו שדי בארבעה טפחים והשאר יוכשר ע"י לבוד? ויישב שגם המג"א יודה שדי בארבעה, רק בא לאפוקי אם יש סכך כשר פחות משבעה, אך הוא רחוק מהדופן יותר משלושה טפחים שאז לא אומרים לבוד] אם שיעור הפסול הוא פחות משלושה הסוכה כשרה וישנים תחתיו, אך יותר משלושה טפחים הסוכה פסולה.

בסוכה יד: מבואר שגם אם אין כל הנסר מונח בתוך הסוכה, אלא רק שלושה ועוד טפח כלפי חוץ הסוכה פסולה, והמג"א בשם ה**רז"ה** כתב שכל האמור אינו אלא בסוכה קטנה, שכאשר ננקה את הארבעה טפחים לא ישאר שיעור הכשר סוכה, אבל בגדולה יש להסתפק.

ה**מגן אברהם** (סק"א) פסק כדברי הר"ן שדווקא אם הדפנות מגיעות לסכך אומרים דופן עקומה. מנגד, דעת ה**ט"ז** (סק"א) שאפילו אינן מגיעות לסכך אומרים דופן עקומה. וכתב ה**מ"ב** (סק"ד) שאפשר שאם מהדפנות עד הסכך הוא פחות משלושה טפחים לכו"ע יש להקל, דאמרינן לבוד ודופן עקומה, אבל אם יש הפסק גדול אין אומרים דופן עקומה כיון שקשה להסתכל עליהם כיחידה אחת מפאת הריוח הגדול ש ביניהם. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמוד סז) ואע"פ שרעק"א (סימן יב) כתב שלדעת הר"ן הסובר דלא אמרינן דופן עקומה אא"כ הגיע לסכך, לא אמרינן תרי הלכתא בדופן עצמו, לבוד ודופן עקומה. יש להקל דאיכא ס"ס, שמא הלכה כהטור שאפילו הסכך רחוק מן הדופן אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה, ושמא גם הר"ן יודה שבפחות מג' טפחים שפיר דמי.

עוד כתב ה**מג"א** (סק"ב) שאם הסכך מונח בשיפוע, אע"פ שיש בו 4 אמות אינו פוסל, אא"כ יש במושכו 4 אמות. ועיין בשער הציון (סק"ט) שה"ה לעניין פסול ד' טפחים באמצע הסוכה.

סעיף ב':

פסול אויר

איתא בסוכה יז.

"אמר רבה: אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי וקאמרי: אויר פוסל בשלשה, סכך פסול פוסל בארבעה. ואמינא להו אנא: אויר דפוסל בשלשה מנא לכו - דתנן: הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים - פסולה"

א"כ למדנו שבאויר ישנו כלל מאוד ברור, כל שיש שלושה טפחים של אויר הסוכה נפסלת, בין אם הם באמצע ובין מהצד, בין בסוכה גדולה ובין בסוכה קטנה. כתב ה**טור** ע"פ הגמ' בדף יט. שאם האויר פחות משלושה, מצטרף לשיעור הכשר סוכה אך אין ישנים תחתיו, וכ"ד **רש"י**. מנגד, דעת ה**תוספות** (ד"ה לא) שמותר לישון תחתיו, כיון שאומרים לבוד חשוב כסתום בסכך. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאויר יותר משלושה פוסל את הסוכה, בפחות משלושה כשירה אך אין ישנים תחתיו.

כתב ה**רא"ש** (סימן לה) שדווקא אם האויר מהלך ע"פ כל הסוכה אין ישנים תחתיו, אבל אם האויר מפוזר בסוכה מותר לישן תחתיו, ולכן אין להתקשות כיצד אדם יוכל להיזהר משינה תחת נקבי אויר. וה**ר"ן** (ט. ד"ה דגרסינן) כתב שרק אם האויר מכוון כנגד ראשו או רובו פסול. ה**רמ"א** הביא דברי שניהם להלכה: דווקא אם האויר מהלך ע"פ כל הסוכה או שיש בו כדי ראשו ורובו אין ישנים תחתיו, הא בלאו הכי מותר, שהרי אין סוכה שאין בה נקבים נקבים.

ה**ט"ז** (סק"ד) ביאר שהטעם שבסוכה קטנה פְּסול אויר חמור יותר מאשר הפְּסול בסכך פָּסול הוא משום שבאויר נראה לעין טפי ההפסק בסכך ממה שנראה בסכך פסול. אולם הקרבן נתנאל מיאן בטעמו של הט"ז, כי מי יכריחנו לתת טעם להלכה למשה מסיני זאת יותר מהאחרים. לכן כתב ב**חזון עובדיה** (עמוד סח) שאין להתחשב בטעם זה לפסול חלק מסוגי הסכך כזכוכית למשל שהרי נראה ההפסק.

סעיף ג':

צירוף של פסול סכך ואויר

כתבו ה**תוספות** (יז. ד"ה אויר) וה**רא"ש** (סימן לג) שסכך פסול פחות מארבעה ואויר אצלו פחות משלושה אין מצטרפים יחד לפסול את הסוכה, ולכן אם יש אויר שלושה במקום אחד ומיעטו בסכך פסול - הסוכה כשרה.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את דברי התוספות הנ"ל, והוסיף שכל האמור אינו אלא בסוכה גדולה, אך בסוכה קטנה שאין בה אלא שבעה על שבעה טפחים, אם יש בין שניהם שלושה טפחים מצטרפים לפסול.

סעיף ד':

אויר הנמצא בין שני פסלי סכך

כתב ה**טור** שאם יש סכך פסול שני טפחים ועוד סכך פסול שני טפחים וביניהם מפסיק אויר פחות משלושה, הסתפק ה**רא"ש** אם שני הפסולים מצטרפים לפסול את הסוכה, והספק הוא האם נאמר שהאויר מפסיק ביניהם ולכן אינם מצטרפים, או שמא כיון שאין באויר שלושה מצטרפים לפסול, אך אם אין בשני הפסולים שיעור של ארבעה טפחים, לכו"ע אין אומרים לבוד לצרף את שני הפסלים, כיון ש'אין אומרים לבוד להחמיר'.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את דברי הטור הנ"ל. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יט) שאם יכול לתקן יתקן, ואם אינו יכול לאדם אין לו סוכה אחרת ישב בה ולא יברך.

וביאר ה**מגן אברהם** (סק"ה) שלכאורה אם אין אנו אומרים לבוד להחמיר, א"כ גם אם יש ד' טפחים פסולים המחולקים לשניים מהו הספק? [גם **רעק"א** תמה שכשלא אומרים לבוד להחמיר נמצא שהאויר מפסיק בסוכה מצד עצמו וצריך לפסול!] לכן ביאר שאנו מסופקים אם אומרים גם לבוד להחמיר, היינו כאילו שניהם נתקרבו ויש כעת ד' טפחים פסולים. אך אם אין ד' טפחים שאפילו ע"י לבוד אינו פסול אא"כ נאמר שהלבוד גורם לכך שנחשיב את האויר כסתום ורק ע"י צירוף המקום שנסתם ישנו סך כללי של סכך פסול. שדווקא במציאות כזאת אין אומרים לבוד להחמיר, קמ"ל. וה**קהילות יעקב** (יג, ג) ביאר שספיקו של השו"ע הוא משום שפעולת הלבוד היא שנחשב כאילו נסתם הרווח בדבר אחר, ולא שכביכול היא המשך של המין הנמצא בצדדים, אלא היא פעולה הנעשית ע"י שמים ע"י הלכה למשה מסיני. אלא שהסתפק השו"ע אולי נאמר כאן דין לבוד אחר, שאינו סותם את הרווח אלא מקרב את הרחוקים זה לזה וע"י כך נחשב כאילו ישנו פסול בגודל ארבעה טפחים (וע"ע בחוט שני עמוד רכב). וה**ערוך השולחן** (סעיף י) ביאר שמרן כלל לא הסתפק בדין לבוד להחמיר, אלא האם פסול ארבעה הוא רק היכן שהוא מחובר ממש ללא הפסק, או אף אם כשיש אויר באמצע פחות מג' חשובים כמחוברים.

בשו"ת **הר צבי** (סימן נט) כתב שאינם מצטרפים לפסול את הסוכה, דלא אמרינן לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש בו ממש, שא"א לתורת לבוד לבטל דבר ממשי. ומאידך ה**בית שואבה** (סכ"ט) הביא דעת החולקים בזה ולדעתו יש להחמיר.

סימן תרל"ג - דין גובה הסוכה

סעיף א':

סוכה גבוהה מעשרים אמה

שנינו בסוכה ב. "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה - פסולה, ורבי יהודה מכשיר", ובגמ' מובאת מחלוקת אמוראים בטעם הפסול של סוכה מעל עשרים אמה: **א.** רבה - מעל עשרים אמה לא שלטא ביה עינא. ולשיטתו אם הדפנות מגיעות עד הסכך אפשר לעשות את הסוכה אף למעלה מעשרים. **ב.** ר' זירא - אינו עומד בצל סוכה אלא בצל דפנות. ולשיטתו אם עושה את הסוכה בגודל של יותר מד' אמות, כיון דרויחא איכא צל דפנות, והיינו היחס בין הגובה לגודל הדפנות תמיד צריך להישמר כמו בין ארבע אמות גודל לעשרים אמות גובה. ולדעתו אם רחבה יותר מד' אמות כשירה. **ג.** רבא - סוכה דירת עראי בעינן, וכל שגבוהה מעשרין אין אדם עושה אותה דירת עראי אלא דירת קבע. ולשיטתו תמיד אם הסוכה מעל עשרים אמה - פסולה. לשיטתו בכל מצב פסולה.

נחלקו הראשונים כמי מהאמוראים לפסוק להלכה, **ר"ח** פסק הלכה כרבה, כיון דכל מילי כרב עביד, וכ"פ **בעל העיטור**. מנגד, ה**ראי"ש** פסק כרבא דקי"ל סוכת דירת עראי בעינן, וכ"פ ה**רי"ף** ורוב הראשונים.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כרוב הראשונים וכטעמו של רבא, ועיקר שימת הלב הוא על חללה של הסוכה האם יש בו חלל של עשרים אמה, ולכן לא אכפת לנו שהסכך עולה אף מעל עשרים אמה. ועיקר הפסול הוא רק אם עושה מעל עשרים, אך אם יעשה סוכה פחותה מעשרים אמה חזקה מאוד לא אכפת לנו[94]. וכתב ב**שער הציון** (אות ה) שלכאורה לפי טעם זה היה לנו להכשיר סוכה הגבוהה מעשרים אמה, אם הדפנות שלה נמוכות מגובה הסוכה, שהרי אינו צריך לעשותן בחוזק?! וכתב שאפשר בשביל הקנים הגבוהים שעליהם מניח הסכך, שצריכים להיות חזקים ועבים כשל בית שלא ישתברו מחמת גבהן, וה**ב"ח** כתב דכיון שאם היה עושה דפנותיה עד הסכך היה צריך לעשותם קבע, לכן פסולה גם אם עושה את הדפנות נמוכים.

כתב ה**מגן אברהם** בשם הב"י שאמה זו היא אמה בת ו' טפחים מצומצמות, והסביר ה**מ"ב** (סק"ב) משום דלחומרא אזלינן. ושיעורם של טפחים אלו במידות זמנינו, לדעת ה**חזו"א** (שיעורין של תורה, שיעורי המצוות אות ז) שיעור הסוכה יהיה 70 ס"מ אורך על 70 ס"מ רוחב, ולכל הפחות 69 ס"מ, ושיעור גובהה לא יהיה פחות מ - 98 ס"מ. ולדעת ה**גר"ח נאה** (שיעורי תורה סי' ג' ס"ק לט) רוחבה יהיה לכל הפחות 57 ס"מ, וגובהה לכל הפחות יהיה 82 ס"מ.

---

[94] ובשער הציון אות ו הביא דברי התוספות והר"ן שבסכך כיון שעיקר הסוכה ע"ש הסכך, אינה נכשרת עד שיעשנה עראי, והיינו שלא יקבע הנסרים של הסכך במסמרים. אמנם לעיל סימן תרכו' כתב הב"י בשם תרומת הדשן שמותר לחבר את הסכך במסמרים לקירות. ובשו"ת האלף לך שלמה סימן שסו כתב שדברי התוספות המובאים בשעה"צ כאן אינם אלא כשמלבד קביעות הגג במסמרים הוא גם אטום לגשמים ולכן חשובה כדירת קבע ופסולה, ודברי תרומת הדשן נאמרו באופן שהגשמים נכנסים לתוכה.

סעיף ב':

☙ גבוהה מעשרים והוצין יורדין למטה

שנינו בסוכה ד.

"היתה גבוהה מעשרים אמה, והוצין יורדין בתוך עשרים אמה, אם צלתם מרובה מחמתם כשרה ואם לאו פסולה. היתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, סבר אביי למימר: אם חמתם מרובה מצלתם - כשרה. - אמר ליה רבא: הא דירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה"

ה**ר"ן** (א: ד"ה היתה) שואל, מדוע יש הבדל בין מקרה זה למקרה של מקצת סכך למעלה מעשרים ומקצת סכך למטה מעשרים שכשרה? וחילק בין סכך חשוב לבין סתם הוצין שיורדים דכמאן דליתנהו דמי. אך ה**תוספות** (ד. ד"ה הוצין) הקשו הפוך מהר"ן, מדוע הסוכה כשרה הרי אי קלשת לסכך למעלה תיפסל הסוכה? ותירצו שישנם הרבה קוצים הראויים להתקיים כשיש דבר הסומך אותם. ולדעתם הסכך שלמעלה מעשרים חשוב כסכך פסול, ומצטרף בהדי סכך כשר. וכתב ה**ט"ז** (סק"ב) דלכאורה יש כאן מחלוקת בין התוס' לר"ן, שלתוס' יש מעלה בהוצין יותר משאר הסכך, ולר"ן גרעי הוצין. אך כתב שתוס' והר"ן תירצו את תירוציהם אליבא דאותו מ"ד בגמ' ואינו מוכרח שזוהי דעתם להלכה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם הייתה גבוהה מעשרים אמה והוצין יורדים למטה, אם צילתן מרובה מחמתן כשרה, ואם לאו פסולה. ה**מגן אברהם** (סק"ב) כתב דבעינן שההוצין ירדו לתוך עשרים אמה ממש, אך לדעת ה**מ"ב** (סק"ה) אין צורך שיכנסו לתוך עשרים, וסגי עד עשרים.

סעיף ג':

☙ מיעטה בכרים וכסתות

שנינו בסוכה ג: - ד.

"היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט, ואף על גב דבטלינהו [לכולהו], משום דבטלה דעתו אצל כל אדם"

וכתב **רש"י** (ד"ה לא) שאינו מיעוט "שאין סופו להניח שם כל ז' מפני הפסד ממונו", וכ"ד ה**רא"ש** (סימן ב') וה**ר"ן**. לעומתם, **ר"ח** דורש ביטול לעולם, וכ"ד ה**ריטב"א** משום שביטול סתמא משמע לעולם, ועוד שלשבעת ימים אפשר שאדם מבטלם ורק לעולם בטלה דעתו אצל כל אדם. ועפ"ז הסביר את דברי הגמ' לגבי בטלו ואין עתיד לפנותו, האם אנו מפרשים שבטלו לכל שבעת הימים ואין עתיד לפנותו כל ימי החג, או שמא נאמר שבטלו - לעולם, ואין עתיד לפנותו הכוונה לשבעת ימי החג.

כתב ה**טור** שצריך שיבטל שיהיה שם שמונה ימים. ה**ב"י** הביא את מחלוקת הראשונים לעיל וכתב שנראה כפירש"י. לאחר מכן הביא הב"י את ביאור ה**מ"מ** שדעת הרמב"ם והרי"ף שצריך

ביטול לעולם, וכתב הב"י 'ואיני יודע מנין לו לפרש כן בדבריהם'. אך עיין בלח"מ שתמה על הב"י היכן ראה שפירש כן המ"מ, שהרי המ"מ כתב כן מדעת עצמו, ע"ש. וה**ב"ח** כתב שמספיק ביטול לשבעה, אך המחמיר תע"ב. ה**מ"ב** (ס"ק יא) כתב שהאחרונים נטו להקל בזה.

מרן ה**שו"ע** פסק (גם ע"פ הגמ' לקמן י:) שסוכה אשר חללה יותר מעשרים אמה ותלה בה דברים נאים וע"י כך נתמעט חללה לא הוי מיעוט, וכן אם מיעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט ואפילו ביטלם. והטעם שהקישוטים אינם מתבטלים, כתב ה**מג"א** (סק"ד) ע"פ רש"י שהוא משום שאינו ממין הסכך, וה**פרי מגדים** (א"א ז) כתב שאפשר שאפילו מינים הכשרים לסיכוך, אם נתן אותם לנוי אינם ממעטים. אך כתב שמרש"י משמע שאם עטרה בעשבים ופרחים ממעטים. ומה**לבוש** משמע הפוך. ה**ביאור הלכה** (ד"ה ותלה) לא הכריע במחלוקת זו. עוד כתב הביה"ל (ד"ה לא) לגבי מיעוט ע"י שטיחים שרגילים ליתן על הארץ, שצ"ע אם מועיל מיעוט כזה בסוכה, שניתן לומר שלא אמרו חכמים דבריהם לשיעורים, ואף זה נכלל בכרים וכסתות שאינם מתבטלים, וכן כיון שניטלים כדי לכבס אותם שלמ"ד בעינן ביטול לעולם לא מהני.

עוד כתב **רש"י** לאחר מכן שהאדם לא יניח שם את הכרים והכסתות "מפני הפסד ממונו", והשאלה היא האם הוא תנאי או שהוא מסביר מדוע אין זה רגילות. **ר"ח** כותב שאין זה רגילות לבטל את הכרים וכסתות בגינה.

שואל ה**מאירי** (ד"ה ויש), לכאורה כל הטעם של סוכה גבוהה מעשרים אמה הוא משום דבעינן סוכת דירת עראי, וכשעושה סוכה גבוהה חייב לעשותה בצורת קבע, וא"כ, כשממעט את הסוכה בכרים וכסתות עדיין הדפנות גבוהות מעשרים אמה ומדוע שהסוכה תהיה כשרה? אלא ע"כ לומר שאנו מסתכלים על מקום ישיבת האדם, והאדם יושב במקום שאינו גבוה מעשרים אמה, ואין אנו מסתכלים על הדפנות בפני עצמם. וכמו שאם יהיו דפנות גבוהות שלושים אמה ויניח את הסכך באמצע הדפנות כך שאין בסוכה עצמה שיעור מעל עשרים, לכאורה ודאי שתהיה הסוכה כשרה! וה**פני יהושע** (ד"ה היתה) כתב "ויש ליישב דמ"מ כיון דעכשיו ממעט האויר וגלי דעתיה דלא ניחא ליה בהאי גובה וא"כ לפי מה שרוצה להשתמש בסוכה זו עכשיו כשיעור הגבוה לא היה צריך לאותן מחיצות של קבע והיה יכול להעמיד מחיצת עראי על אותו הדבר שביטל להקרקע, א"כ תו לא שייך האי פסולא דהא כי עביד לה קבע נמי נפיק כל היכא דמצי למעבד לה עראי". וכ"כ בהשגות ה**ראב"ד** על בעל המאור (א: מדפי הרי"ף) שלכאורה סוגיין דלא כרבא, דמה מהני שימעט החלל הרי הדפנות למעלה מעשרים וצריכות להיות קבע? לכן ביאר דרבא לא קפיד על הדפנות, אלא אסככא - דבעינן סכך הראוי לדופני עראי.

בעיה נוספת איתה התמודד ה**מאירי** היא, אם נאמר שסוכה מעל עשרים אמה פסולה וצריך למעטה, א"כ לאחר שממעט אותה הרי היא פסולה משום תעשה ולא מן העשוי! ותירץ "שכל שעשה הסכך כתקנו מחמת עצמו לשם סוכה ואח"כ עושה מעשה להכשיר את הפסול הבא לו מצד אחר אף על פי שאינו עושה מעשה בגוף הסכך אין בו משום תעשה ולא מן העשוי", וה**פני יהושע** (ד"ה היתה) תירץ שלשיטת ר"ת שסכך גבוה מעשרים אמה אינו חשוב לסכך פסול לק"מ,

אך גם לשיטת רש"י דמיקרי סכך פסול, כיון שאין הפסול מחמת עצמו אלא מחמת האויר שתחתיו ממ"נ מיקרי שפיר עשיה, שהמיעוט שעושה באויר הוא העשיה כיון שלא היה פסול מחמת עצמו.

סעיף ד':

תבן וביטלו

בסוכה ד. איתא

"תבן ובטלו - הוי מיעוט, וכל שכן עפר ובטלו. תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם - מחלוקת רבי יוסי ורבנן, דתנן: בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו - מבוטל. ביטלו - אין, לא ביטלו - לא. ותני עלה רבי יוסי אומר: תבן ואין עתיד לפנותו - הרי הוא כעפר סתם, ובטל. עפר ועתיד לפנותו - הרי הוא כסתם תבן, ולא בטיל"

נמצא א"כ שנחלקו ר' יוסי ורבנן בתבן ואין עתיד לפנותו או עפר סתם, שלרבנן לא בטיל ולר' יוסי בטיל, והלכה כרבנן. ה**קרבן נתנאל** (אות ל') מביא מחלוקת ראשונים מה הדין בעפר ואין עתיד לפנותו לדעת רבנן, דמשמע שאינו מבטל אא"כ מבטלו ממש כדעת **רש"י** ותוס', ודעת ה**רשב"א** שעפר ואין עתיד לפנותו בטל, וכתב שיש לדייק כשתי הדעות הנ"ל לכן משמע דספוקי מספקא ליה. ב**ריב"ב** מפורש שעפר ואין עתיד לפנותו אינו בטל.

רש"י (ד"ה תבן) כתב שבטלו בפיו דווקא, והוכרח לזה שכן נקט דסגי בביטול לשבעה, ואי ביטול הוי בלב - א"כ מה בין ביטלו לבין אין עתיד לפנותו. וה**ריטב"א** כתב שודאי אי"צ לבטל בפיו, דבהא ליכא למימר דברים שבלב אינם דברים וסגי שיבטלו בלבו, אך צריך ביטול לעולם. מרן ה**שו"ע** כתב ג"כ שצריך ביטול דווקא בפה. ה**מ"ב** (ס"ק יג) הביא את המקלים בביטול בלב ונראה שמקל כמותם.

לעניין הזמן שצריך לבטל מרן והרמ"א לא גילו דעתם. אך בסימן שנח ס"ב הביא הרמ"א שתי דעות ולא הכריע, וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יא) שיש להקל. וכ"כ ב**שולחן גבוה** (סק"ז) בדעת מרן, שמדבריו בב"י יש ללמוד שדעתו כרש"י. וב**כה"ח** (אות יג) הביא את דעת ה**ב"ח** שהמחמיר לבטלו לעולם תע"ב.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שאין למעט את הסוכה ביו"ט, וביאר הלבושי שרד דגזרינן שמא יעשה בנין בחוץ, וזוהי גזירה חמורה של בונה, חוץ מהבעיה שחשוב כמתקן. ואם עבר ומיעט ביו"ט כתב בשו"ת **שואל ומשיב** (חמישאה סימן נ) שלכאורה הסוכה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי הביטול עצמו אינו נחשב תיקון אם לא מחמת המצוה, וא"כ נחשב שהעבירה נעשתה בשעת המצוה, ודינה כמצוה הבאה בעבירה. ובחידושי **ר' עקיבא איגר** מסתפק מה הדין במקרה שמיעטה בערב יו"ט אך לא ביטלה, אם רשאי לבטל ביו"ט, דאע"ג שביטול ביו"ט שרי, הכא גריעא שהרי מתקן ומכשיר הסוכה ע"י ביטולו, וכתב ב**שער הציון** (אות טו) דאפשר שיש להקל מאחר שלכמה פוסקים בהסכים בליבו סגי, וכמ"ש רבנו מנוח (ד, יג) שהמבטל אינו

עושה שום מעשה ולא צריך אפילו דיבור, ולכן אינו חשוב אפילו כמתקן אע"פ שהתוצאה של מחשבתו היא תיקון הסוכה. וכ"כ ב**חזו"ע** (עמוד יא). אך **כה"ח** (אות יד) כתב שגם בדיבור אפשר שאסור לבטל ביו"ט, לכן כשאין לו סוכה אחרת ישב בה בלא ביטול ולא יברך.

סעיף ה':

בנה בה איצטבא כנגד דופן אמצעי

עוד שנינו שם: "היתה גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשרה".

רש"י כתב שכל הסוכה כשרה אם מיעטה באיצטבא, ולא רק מקום המיעוט, אלא אף החלק שמחוץ לאיצטבא מדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה (ונצטרך לומר שהפסול בסוכה הגבוהה מעשרים אמה הוא בדפנות ולא בסכך, דאלת"ה א"א לומר דין 'פסל היוצא' האמור דווקא בדפנות ולא בסכך פסול). וכ"ד ה**ראי"ש** (סימן ג') וה**מאירי**.

מנגד, הרא"ש הביא דברי רש"י, וכתב ש**ר' ישעיה מטראני** הק' על שיטת רש"י היאך אפשר להכשיר את כל הסוכה, הרי דומה הדבר לסוכה שחציה מסוככת בסכך פסול וחציה בסכך כשר, וה"נ שכל למעלה מעשרים חשוב כסכך פסול וכשפודים של ברזל דמי? ולכן פירש שאינה כשרה אלא כנגד האיצטבא בלבד. והרא"ש יישב שיטת רש"י שחשוב הדבר לפסל היוצא מן הסוכה שהמשך הדופן חשובה להכשיר את הסוכה, ואין הסכך חשוב כסכך פסול כיון דמין כשר הוא, ואינו נפסל אלא מחמת גובהה, ולכן כיון שחלקה כשרה שאר הסוכה חשוב כהמשך ונידון כפסל. גם ה**ר"ן** (ד"ה וכתב) הק' על רש"י שאין לנו לומר דין פסל היוצא מן הסוכה אלא במקרים המובאים כבר בגמ' ולא יותר, ולדעתו רק מקום האיצטבא כשר, והחידוש הוא שאין אנו חוששים שיאכל מחוץ לאיצטבא.

ה**רמב"ם** (ד, יד) כתב "בנה איצטבה בה כנגד דופן האמצעית על פני כולה אם יש באיצטבה שיעור רוחב הסוכה כשרה", ומשמע מדבריו שכל הסוכה כשרה, וכן פירש **רבנו מנוח** וה**מ"מ** ברמב"ם. מנגד, כתב ה**כסף משנה** שדעת הרמב"ם להכשיר רק במקום האיצטבא. ודחה את דברי האומרים שמכשיר את כל הסוכה, שהרי דעת הרמב"ם (ה, יד) שסכך של דופן עקומה חשוב כסכך פסול!, והביא שאפשר לחלק בין דין דופן עקומה בסכך שהפסול בו הוא עצמי לבין פסול מחמת גובהו שאפשר לומר בו 'פסל היוצא מן הסוכה', אך דחה חילוק זה.

מרן ה**שו"ע** הכשיר את כל הסוכה אף היוצא מהאיצטבא. וביאר ה**מג"א** (סק"ה) הטעם, כיון שחשוב כפסל היוצא מן הסוכה, שהרי באמת הסכך כשר אלא שהוא למעלה מעשרים. וכ"כ ה**ט"ז** (סק"ה).

סעיף ו':

בנה איצטבא מן הצד

עוד מובא בגמ' שם ד.

"ומן הצד, אם יש משפת איצטבא לכותל ארבע אמות - פסולה, פחות מארבע אמות - כשרה. מאי קא משמע לן - דאמרינן דופן עקומה? תנינא: בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות - פסולה. הא פחות מכאן - כשרה! - מהו דתימא: התם הוא דחזיא לדופן, אבל הכא דלא חזיא לדופן - אימא לא, קא משמע לן"

וכתב ה**ראי"ש** (סימן ג') שרש"י לא הכשיר את כל הסוכה כמו בבנה איצטבא כנגד דופן אמצעי ולכן אין לישון תחת כל מקום הדופן, אך ה**מ"מ** כתב (ד, יד) שאף במציאות הזאת נחלקו המפרשים כמו שנחלקו למעלה. ולכן לדעתו מותר לישון תחת הדופן מטעם 'פסל'.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שדווקא האיצטבא כשרה אם יש פחות מארבע אמות עד הכותל השני. וכתבו ה**מג"א** (סק"ו) וה**ט"ז** (סק"ו) שהטעם שאין כל הסוכה כשרה, כיון שרואים את הסכך כאילו הוא כותל עקום.

סעיף ז':

בנה איצטבא באמצעיתה

עוד שנינו שם:

"היתה גבוהה מעשרים אמה, ובנה איצטבא באמצעיתה, אם יש משפת איצטבא ולדופן ארבע אמות לכל רוח ורוח - פסולה, פחות מארבע אמות - כשרה. מאי קא משמע לן - דאמרינן דופן עקומה, היינו הך! - מהו דתימא: דופן עקומה מרוח אחת אמרינן, אבל כל רוח ורוח - לא, קא משמע לן"

לכאורה יש לשאול על הגמ', מדוע הייתה הו"א לומר שאין אומרים דופן עקומה מכל צד, הרי כבר שנינו למעלה שאם נפחת הבית אומרים דופן עקומה, והמציאות בנפחת הבית היא שבכל הצדדים תקרת הבית רחוקה מהסיכוך?! וביאר ה**ריטב"א** שהחידוש הוא שהייתה הו"א לומר שאין אומרים דופן עקומה מכל רוח במציאות כזאת שהסכך גבוה מעל עשרים, שאולי במקרה זה יותר 'קשה' לומר דופן עקומה מכל צד, קמ"ל.

נחלקו הראשונים באיזה גובה יכולה להיות האיצטבא כדי להכשיר את הסוכה: לדעת ה**רי"ץ גיאת** צריך שלא תהיה האיצטבא גבוהה עשרה, דא"כ חשובה כרשות בפנ"ע. מנגד, **בעל העיטור** הכשיר אפילו גבוהה עשרה. ואין אומרים 'רשות לעצמו' לבטל דין דופן עקומה.

מרן ה**שו"ע** פסק "אם בנה האצטבא באמצע, אם יש ממנו לכותל לכל צד פחות מארבע אמות, כשרה על האצטבא אפילו אם גבוה יותר מעשרה; ואם יש בינה לכותל ארבע אמות, פסולה, אפילו האצטבא גבוהה עשרה".

עיין בשער הציון (אות כג) שהביא בשם ה**דגול מרבבה** שאם ישנם 4 דפנות, וכל דופן אינה רחוקה מהאיצטבא 4 אמות, כל הסוכה כשרה אם יש באיצטבא שיעור סוכה. וטעמו, שבכל פעם אומרים בדופן אחרת שהוא פסל היוצא והשאר דופן עקומה. וה**בכורי יעקב** מצדד להתיר בזה דווקא בשני בנ"א, ובאדם אחד צ"ע.

סעיף ח':

שלא תהיה נמוכה משיעורה

שנינו בסוכה ב. שסוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה. וכ"פ ה**טוש"ע** ובגמ' ה: נחלקו התנאים מדוע פסולה, לדעת ר' יהודה שיעור זה הוא הלכה למשה מסיני, ולר"מ לומדים זאת מהפסוק 'והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה, סוככים בכנפיהם על הכפורת', א"כ אנו רואים שהתורה קוראת לו סכך כאשר הוא למעלה מעשרה.

סעיף ט':

הוצין יורדים לתוך עשרה

שנינו בסוכה ד.

"היתה גבוהה מעשרים אמה, והוצין יורדין בתוך עשרים אמה, אם צלתם מרובה מחמתם כשרה ואם לאו פסולה. היתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, סבר אביי למימר: אם חמתם מרובה מצלתם - כשרה. - אמר ליה רבא: הא דירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה"

האם הפסול של הוצין יורדים לסוכה הוא לכתחילה או אף בדיעבד? דעת ה**ריטב"א** ו**ר"ח** שאפילו בדיעבד פסולה, וכ"פ ה**שו"ע**, וכן הבין ב**שער הציון** (אות כה). אך מלשון ה**רמב"ם** (ה, ב) משמע שאינה אלא זהירות בעלמא, וכדירה סרוחה ממש, שלא פסל הרמב"ם אפילו בדיעבד.

ובביאור מח' הרמב"ם והשו"ע, כתב בחידושי ה**גרי"ז הלוי** שלדעת הרמב"ם אין דין שתהיה הסוכה 'דירה', שהרי לא נאמר בגמ' שתהיה 'דירת עראי' אלא רק שלא תהיה דירת קבע, ולפיכך סוכה שקשה לדור בה מחמת הוצין וכד' אינה פסולה, אף שאינה 'דירה', והחסרון הוא רק באופן קיום המצוה ע"י הגברא, שאינו יכול לקיים בסוכה זו כראוי את מצוות 'תשבו כעין תדורו' וחסרון זה אינו אלא זהירות בעלמא, אך לדעת השו"ע כל פחות מעשרה טפחים אינה דירה, ולפיכך כשהוצין יורדים למטה מעשרה עד שקשה לדור בה, הרי היא פסולה.

מרן כתב שאם הנויין יורדים לתוך עשרה אינם פוסלים. בטעם החילוק בין נויין להוצין, כתב ה**רשב"א** (ח"א סימן נו) שנויי הסוכה ניחא לאדם ולכן בטלים לסוכה ואינן ממעטין. אבל הוצין מציקים לנוחות האדם ואינם בטלים ולכן ממעטים.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ז) שה"ה כל דבר שאינו חשוב אוהל, וה**פרי מגדים** כתב שאפשר שאף נוי ממין שושנים ועשבים נאים וריח טוב אין ממעט בפחות מעשרה.

<u>סעיף י':</u>

☙ חקק בה להשלימה לעשרה

"היתה פחותה מעשרה טפחים, וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים - פסולה, פחות משלשה טפחים - כשרה. מאי שנא התם דאמרת פחות מארבע אמות, ומאי שנא הכא דאמרת פחות משלשה טפחים? התם דאיתיה לדופן - פחות מארבע אמות סגיא, הכא לשוויי לדופן - פחות משלשה טפחים אין, אי לא - לא"

יש לשאול האם גם במקרה שלנו רש"י יאמר שכל הסוכה תהיה כשרה, אף במקום שאין בו עשרה טפחים גובה? ה**קרבן נתנאל** (אות ג) כתב בדעת רש"י שרק במקום החקק כשר, ולא דמי למ"ש רש"י בבנה איצטבא בסוכה למעלה מעשרים, שכל הסוכה כשרה, משום דהתם אית ליה הכשר דפנות, אבל הכא כיון דאין המחיצות גבוהות עשרה אין שם הכשר דפנות. אולם ב**רש"י** (ד: ד"ה פחות) משמע שכל הסוכה כשרה שהרי כתב "וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל" ומשמע שמהכותל כבר הסוכה כשרה, אך לעומת זאת לפני כן כתב (ד"ה כדי) "באותה גומא הכשר סוכה באורך וברוחב", וא"ת שאנו מחשיבים את הדופן כאילו מתחילה מהכותל, מדוע צריך שבחקק יהיה הכשר סוכה, מספיק שבכל שטח הסוכה עם הלבוד יהיה הכשר סוכה?! ואולי מרש"י זה דייק הקרבן נתנאל. אך אפשר לדחות דיוק זה מרש"י שהרי הר"ן (ד"ה פחות) ביאר שהפסול בסוכה שאין בחקק שיעור סוכה הוא משום דירה סרוחה (ולא בגלל שאין מצרפים את מקום הלבוד).

<u>מנגד</u>, כתב ה**מאירי** (ד"ה היתה פחותה) שצריך שתהיה החקיקה בשיעור סוכה של שבעה על שבעה טפחים, וכ"ד רוב ככל הראשונים, וכשהחקק בשיעור זה "ובזו מיהא הכל מודים שאוכל וישן חוץ לחקק שהרי כלבוד הוא". <u>אך</u> דעת ה**מכתם** דכיון שאומרים לבוד אין צריך שיהיה בתוך החקק שיעור סוכה, אלא בין הכל עם אותו פחות מג'.

ה**טור** כתב שכשרה דווקא בתוך החקק. ותמה ה**ב"י** שאינו יודע למה הטור מכשיר רק בתוך הסוכה, מאי שנא מבנה איצטבא שהכשיר רש"י את כל המקום?! וה**ב"ח** תירץ שאינו דומה, ששם יש מחיצה ולכן אפשר לומר שנידון כפסל היוצא מן הסוכה, אך כאן אין כלל מחיצה ולכן אין עליה שם סוכה. מרן ה**שו"ע** הצריך שיהיה בחקק עצמו שיעור סוכה.

ה**מגן אברהם** (סק"ח) דייק מדברי השו"ע שכל הסוכה כשרה אף מה שמחוץ לחקק, והעיר שמדברי הטור משמע שרק מקום החקק כשר. והקשה, שהרי לעיל (תרלא, י) למדנו שסוכה העשויה כמין צריף ויש לה דפנות טפח כשרה אפילו תחת הדפנות, ומדוע כאן יש אוסרים הרי גם שם חשוב לדירה סרוחה? ותירץ ה**חזו"א** (קמד, א) שההכשר בצריף אינו מדין פסל אלא מכח שבטל לסוכה 'שיפועי אהלים כאהלים', אך כאן א"א להכשיר מטעם זה אלא רק מדין פסל.

ה**ט"ז** (ס"ק יא) כתב שלא מועיל כאן לבוד כיון שיש למקום הלבוד דין של דירה סרוחה. וה**פרי מגדים** (משב"ז, יא) כתב שאין אומרים לבוד ממש בדבר שהוא גוש להחשיבו כאילו אינו, אלא רק לעניין שמרחיקים את הדופן עד הקצה.

סימן תרל"ד - שיעור סוכה קטנה

<u>סעיף א':</u>

סוכה שאין בה שבעה על שבעה

שנינו בסוכה ג.

"אמר רב שמואל בר יצחק: הלכה, צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו... מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי אומרים לא יצא, ובית הלל אומרים: יצא. ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין"

מצינו א"כ שב"ה וב"ש נחלקו בשתי מחלוקות, בסוכה קטנה שאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו, וכן לגבי סוכה גדולה שיושב בה ושולחנו בתוך הבית. ונפסקה הלכה במח' זו כב"ש, אך נחלקו הראשונים האם הלכה כב"ש בשתי המחלוקות, היינו גם לגבי סוכה קטנה וגם לגבי סוכה ששולחנו בתוך הבית, או הלכה כב"ש רק באחת מן ההלכות.

כתב ה**ראי"ש** (סימן א) שבסוכה גדולה הלכה כב"ה שאין חוששים שמא ימשך, ובסוכה קטנה הלכה כב"ש. ואין שתי ההלכות הללו נובעות מתוך נקודה אחת, אלא בהכשר סוכה קטנה לא שייך הטעם של שמא ימשך, ולכן אפשר לפסוק בהלכה אחת כב"ש ובהלכה השנייה כב"ה ואין בזה סתירה. וביאר ה**ר"ן** (על דף כח. ד"ה הלכה) שרק בשיעור ראשו ורובו נפסקה הלכה כב"ש, ועוד, ששתי טעמים חלוקים יש לכל הלכה, ובסוכה גדולה הטעם של הפסול הוא שמא ימשך אחר שולחנו, ובסוכה קטנה טעם הפסול הוא משום דדירת קבע בעינן כדעת ב"ש, ואע"פ דקי"ל כרבנן שסוכה דירת עראי, אפ"ה קצת קבע בעינן.

<u>אך</u> ה**רי"ף** סבר דחד טעמא לתרוויהו ובשניהם נפסק כב"ש, כיון דתנו גבי הדדי חד טעמא לתרוויהו, ולכן לדעתו מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, וכן סוכה שאינה מחזקת אלא ראשו ורובו - בשניהם לא יצא י"ח. וכ"ד ה**רמב"ם** (ו, ח). וע"ע ב**ריטב"א** (ג. ד"ה איכא) שביאר את שיטות הראשונים הנ"ל.

יש לברר האם הפסול של סוכה קטנה הוא רק מדרבנן של גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, או שמא הוא פסול עצמי בסוכה, היינו התורה קבעה שסוכה ששיעורה כזה פסולה, והחשש של שמא ימשך הוא לא גזירה אלא הסבר לפסול העצמי שיש בה. דעת ה**רי"ף** שהפסול אינו אלא מדרבנן שמא ימשך אחר שולחנו, <u>אך</u> דעת ה**ר"ן** שהוא פסול עצמי, שאינה דירה כלל ופסולה מן התורה, וכן משמע מה**רמב"ם** (ד, א).

מרן ה**שו"ע** פסק שסוכה שאין בה שבעה על שבעה פסולה, ולענין גודל אין לה שיעור למעלה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"א) שמבואר מדברי רש"י שאם היא אינה רחבה, אע"פ שארוכה הרבה פסולה, שהרי אינו יכול לישב בה ראשו ורובו. <u>אך</u> ה**ב"ח** (עמ' תקכא ד"ה אכן) ביאר בדעת הטור שאם היא ארוכה וקצרה כשרה, אך דעתו היא דבעינן שבעה על שבעה ממש. וה**מ"ב** (סק"א) פסק להלכה כרוב הראשונים שהצריכו שבעה על שבעה באורך וברוחב.

עוד כתב ה**מגן אברהם** (שם) שאפילו אם הסוכה גדולה הרבה ובמקום אחד יש קרן אחד משוך לפנים שאין בו ז' על ז', אסור לישב שם, כיון שהמקום צר לו לשבת שם, וראייתו מדין קיטוניות. אך ה**חזו"א** (סי' קמד' סק"ו) פסק שמותר לשבת במקום הצר, כיון שהוא כשר מדין 'פסל', ורק אם יש צורת הפתח בכניסה למקום זה, אין לשבת בו, כיון שנחשב כמקום בפני עצמו ואינו חלק מהסוכה. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה סכה) שדחה ראיית המג"א מקיטוניות כיון שהוא חדר בפנ"ע, בשונה מקרן שהיא חלק מהסוכה שחשובה כחלק בלתי נפרד ממנה, והביא בשם ספר **דרך החיים** שדווקא אם הקרן אינה רחבה שבעה אין לשבת בה, אבל אם רחבה שבעה לא אכפת לנו שבאורך היא קצרה, שהרי אדם יכול לשבת בה בנח.

נקודה נוספת שעסקו בה האחרונים היא מדוע צריך שבעה על שבעה טפחים, הרי אדם יושב באמה שהיא ששה טפחים, ועוד טפח נוסף בשביל שולחנו הרי שדי בשבעה על שישה! ה**מאמר מרדכי** (סק"א) כתב דאפשר דבעינן שבעה על שבעה כדי שהאדם יוכל לשבת בכל מקום ומקום ולא רק לכיוון אחד. וה**מג"א** (סק"א) כתב שדרך סעודתן בהסיבה ואין אוכלים זקופים ויושבים כמונו, לפיכך צריך שבעה על שבעה להיות בו שיעור של ראשו ורובו ושולחנו. ואפילו לדידן שיושבים זקופים צריך שבעה על שבעה כיון שבפחות משיעור זה היא דירה סרוחה.

לגבי עניני השיעורים נהגו הספרדים כשיעור הגר"ח נאה (שיעורי תורה סימן א) שטפח הוא 8 ס"מ, וכ"כ בשו"ת **אור לציון** (ח"ב במבוא ענף א אות ט), אך לעניין דיני סוכה כתב שיש להחמיר כחזו"א שכל טפח הוא 10ס"מ, ובפחות מזה לא יברך לישב בסוכה. אולם דעת ה**גרע"י** (חזו"ע עמוד ט. יביע אומר ח"ט סימן קח אות א) שגם בדיני סוכה אזלינן בתר שיעוריו של הגר"ח נאה.

<u>סעיף ב':</u>

סוכה עגולה

שנינו בסוכה ז:

"תניא, אחרים אומרים: סוכה העשויה כשובך - פסולה, לפי שאין לה זויות. אמר רבי יוחנן: סוכה העשויה ככבשן, אם יש בהקיפה כדי לישב בה עשרים וארבעה בני אדם - כשרה, ואם לאו - פסולה. כמאן - כרבי, דאמר: כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות - פסולה"

לדעת **רש"י** (ד"ה בעיגולא) החישוב שהגמ' עושה לשיעור של הכשר סוכה הוא דווקא בשיעור ההיקף שלה, מה צריך להיות היקף סוכה עגולה כדי שיהא בה שיעור הכשר סוכה. <u>אך</u> לדעת **תוספות** החישוב צריך להיות מה השטח של הסוכה העגולה כדי שיהא בה הכשר סוכה, ולא מועיל שיעור ההיקף, שהרי יכול הוא להשתנות מצורה לצורה ואינו כלל אחיד.

מרן ה**ב"י** הביא גמ' זו, וכתב דלדידן דקי"ל ששיעור הכשר סוכה קטנה הוא שבעה על שבעה טפחים, שיעור סוכה עגולה צריך להיות 29 טפחים ושני חומשים.

מרן **השו"ע** פסק שאם הסוכה עגולה צריך שיהא בה כדי לרבע שבעה על שבעה. וכתב ה**בכורי יעקב** שע"פ דברי המג"א (שהבאנו בסעיף הקודם לגבי קרן זוית בסוכה) יש לשבת דווקא בעיגול עצמו של הסוכה ולא במרובע שבה, כיון שה'שאריות' הללו חשובות כקרן. אך ה**ביאור הלכה** (ד"ה סכה) דחה דבריו, שהרי אין בעיית נוחות בישיבה בחלק זה של הסוכה שהרי הוא המשך ישיר של העיגול! וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ג).

סעיף ג':

נתן בגדים לנאותה

שנינו בסוכה י:

"אתמר, נויי סוכה אין ממעטין בסוכה. אמר רב אשי: ומן הצד ממעטין"

לכאורה יש לברר מדוע חילקה הגמ' בין סוכה שהנוי שבצדה ממעט משטחה שפוסל, לבין סוכה שיש נוי למעלה שממעט בגובהה, שאינו פוסל? בחידושי ה**ר"י מלוניל** (קובץ שיטות קמאי סוכה י:) ביאר, שכשהנוי למעלה יכול הנכנס שם לצמצם את עצמו מעט או לישב באופן שאין הסוכה סרוחה לו, אך כשהנוי בצד אין אדם יכול לסבול את הצמצום. ו**רבנו מנוח** (ה, יח) ביאר, שכשהנוי למעלה אינו כשר לסיכוך ולכן לא ממעט את שיעור הסוכה, אך נוי הנמצא בצד הסוכה יכול לשמש לה כדופן, ולכן ממעט שיעור הסוכה לפסלה.

למחלוקת זו ישנם נ"מ: אם התנה עליהם שאינו בודל, כתב הב"ח שלדעת רבנו מנוח אינו ממעט. ולדעת ר"י מלוניל ממעט (כ"כ ביה"ל ד"ה אותה). וכן אם תלה כלי תשמישו בסוכה, לדעת רבנו מנוח כשרה שהרי יכול להוציאם מהסוכה. ולדעת רש"י ממעט דהוי דירה סרוחה (עיין ביה"ל ד"ה פסולה שהביא מחלוקת לעניין הלכה בזה).

כתב ה**ב"ח** שהטעם שממעטים הוא משום שאינו יכול ליטלן כל שבעה, וכתב ה**ביה"ל** (ד"ה אותה) שלפ"ז אם התנה עליהם שאינו בודל מהם כל ביה"ש דמותר ליטלו - אינו ממעט. עוד כתב הביה"ל (ד"ה פסולה) בשם ה**ריא"ז** שכלי תשמישים אינם ממעטים אפילו מהצד, ונשאר בצ"ע כיון שהמג"א לא הביא דין זה.

מרן ה**שו"ע** פסק שסוכה ששיעורה שבעה על שבעה ונתן בה בגדים לנאותה וממעטים אותה משבעה על שבעה, פסולה. ועיין ב**פרי מגדים** (משב"ז, ב) שהסתפק אם פסול זה הוא מהתורה או מדרבנן בלבד, ונ"מ, שאם הפסול מדרבנן כשרה בשעת הדחק.

סעיף ד':

יושב בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה

שנינו בסוכה כח.

"משנה. מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין"

כפי שכבר ביארנו למעלה בסעיף א' נחלקו הראשונים מה דינו של אדם שיושב בסוכה גדולה, אך יושב סמוך לפיתחה, כאשר ראשו ורובו נמצא בתוך הסוכה אך שולחנו נמצא חוצה לה, שלדעת ה**רי"ף** אינו יוצא י"ח. מנגד, ה**ראי"ש** וסיעתו סוברים שיוצא י"ח, שלגבי סוכה גדולה החשש הוא רק שמא ימשך ואינו קשור למח' ב"ש וב"ה לגודל הסוכה. לכן פשיטא שבזה הלכה כב"ה. **רעק"א** בפירושו למשנה הביא נ"מ בין השיטות לגבי אדם היושב בסוכה קטנה הקטנה משבעה על שבעה, הפתוחה לסוכה גדולה ושולחנו נמצא בסוכה הגדולה, לדעת הרי"ף יצא שהרי כל החשש הוא שמא ימשך וכאן לא אכפת לן שימשך לסוכה אחרת, אבל לדעת הרז"ה הסוכה פסולה שהרי הוא דין בשיעור הסוכה, וסוכה זו חסרה בשיעורה.

ה**שו"ע** פסק להלכה שמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה ואכל, כאילו לא אכל בסוכה, אפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ב) דנ"ל שאם מקצת שולחנו עומד בסוכה ומקצתו תוך הבית מותר, דלא גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, מאחר שעומד מקצת בסוכה. ובשער הציון (סק"ו) הביא בשם ה**חיי אדם** (כלל קמו סמ"ט) שאפילו אם רובו חוץ לסוכה וטפח אחד בתוך הסוכה מספיק. אך ה**ברכי יוסף** (סק"ב) כתב שדווקא אם רובו בסוכה, ואפילו משהו יותר מחציו סגי[95].

עיין בשער הציון (אות ז) שכל האיסור אינו אלא כשיושב ואוכל ממאכלים שעל השולחן מבחוץ, אבל אם אינו כך לא גזרו שמא ימשך.

לדעת התוספות פסול זה הינו מן התורה, אך לדעת הר"ן והריטב"א הוא רק מדרבנן. וה**באור הלכה** (ד"ה כאלו) כתב שלעניין דינא אין נפקותא, דלכל השיטות צריך לחזור ולאכול בסוכה, וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' קפט). אך לעניין אם יברך זמן באכילה שניה נחלקו האחרונים, לדעת ה**פרי מגדים** (א"א, ב) יברך, ולדעת ה**בכורי יעקב** (סק"ז) אינו מברך.

כתב ב**חזון עובדיה** (עמוד קצט) מי שסוכתו קטנה והכניס בה מיטה כך שרוב רוחב המיטה נמשך חוץ לסוכה, לא גזרו חכמים שמא יתהפך באמצע שינתו ונמצא ישן חוץ לסוכה, שכיון שישן בהיתר לא חששו למה שיהא לאחר מכן.

---

[95] ראה בשו"ת קניין תורה בהלכה (ח"ג סימן צג) דהקשה על הבנת השעה"צ בברכ"י, וכתב פירוש אחר בדברי הברכי יוסף שקאי על האדם שצריך שיהיה רובו, אבל השולחן סגי אפילו במקצתו.

סימן תרל"ה - סוכת גנב"ך ורקב"ש

שנינו בסוכה ח:

"תנו רבנן: גנב"ך; סוכת גוים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים, סוכה מכל מקום - כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה? - אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה... סוכת רקב"ש; סוכת רועים, סוכת קייצים, סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות, סוכה מכל מקום - כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה... מכל מקום לאתויי מאי? לאתויי סוכת גנב"ך. - האי תנא דגנב"ך - אלימא ליה גנב"ך משום דקביעי, וקא תנא מכל מקום - לאתויי רקב"ש, דלא קביעי. והאי תנא דרקב"ש אלימא ליה רקב"ש, דבני חיובא נינהו, ותנא מכל מקום לאתויי גנב"ך - דלאו בני חיובא נינהו"

מהגמ' עולה שאין נ"מ לפסול בסוכות אלו וכולן כשרות רק הייתה הו"א בגמ' לפסול סוכות אלו מסיבות שונות, אך עיין ב**ב"ח** (תרלא, ד) שהביא נ"מ לגבי סוכות גנב"ך ורקב"ש שעשאן מעובות כמין בית, דכיון דמעובה להגן מן המטר מוכחא מילתא דעשאה קבע לדור בה וסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה. אבל שאר כל סוכה שעשאה לשם חג כשרה אפילו מעובה להן מן המטר שהרי לא עשאה קבע לדור בה.

כתבו ה**טוש"ע** שסוכה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה כשרה, והוא שתהיה עשויה לצל, כגון גנב"ך רקב"ש. וביאר ה**מ"ב** (סק"א) שצריך כוונה לשם סוכה, היינו להגן תחת צלה, ובשביל צל הוא דמיקריא סוכה, שסוככת מן החורב לאפוקי אם עושה אותה לצניעות בעלמא להשתמש בה לפעמים שלא יראו אותו, או לדור בה כל השנה או לאוצר, דזה אינה בכלל סוכה. והפרמטר לבדיקה אם הסוכה נעשית לצל או לא, הוא הסיכוך, שאם אנו רואים שמסוככת יפה, שאין עושין כן בשביל צניעות, מוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל הייתה.

לדעת **כה"ח** יש לחוש לשיטת ר"ת (גיטין מה:) שאין לעשות את המצוה ע"י מי שאינו בר חיובא, ולכן יש להחמיר ולא לעשות את הסוכה ע"י אישה או קטן. אך ב**חזון עובדיה** (עמוד סד) כתב שמרן לא חשש כלל לדעה זו ולכן אפילו לכתחילה אפשר לסכך על ידם.

ולכאורה בין כך ובין כך צריך שיהא בסכך שיעור של צילתה מרובה מחמתה, ומהו השיעור של מסוככת יפה? כתבו ה**ערוך לנר** (סוכה ח:) וה**שפת אמת** (שם) שהתחדש בדין זה, שאם הסוכה הייתה מסוככת בשיעור של חמתה מרובה מצילתה, לא יועיל להוסיף סכך נוסף כדי שיעור צילתה מרובה מחמתה, כיון שכשמסוככת בשיעור של חמתה מרובה מצילתה הרי מתגלה שלא נעשתה לשם צל, והרי הוא סכך פסול, וכשמוסיף עליו הרי סכך פסול וכשר מעורבים זב"ז. ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ג סימן עח אות ח) כתב שהתחדש בדין זה, שאין די בכך שיהא בסכך רק מעט יותר מהאויר עד שצילתה מרובה מחמתה, מפני שאין בכך הוכחה שלא הונח לשם צניעות, אלא צריך שתהיה הסוכה מסוככת יפה באופן שיהיה הסיכוך הרבה יותר מרוב, שבכך ניכר שהונח הסכך לשם סיכוך ולא לשם צניעות.

☙ חוטט בגדיש

שנינו בסוכה טז.

"החוטט בגדיש. אמר רב הונא: לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה - הרי זה סוכה"

ופ**רש"י** שכשיש כבר חלל טפח הרי הגג עשוי, ומה שלאחר מכן מגביה את גובה הסוכה אין זה אלא בדפנות, ובדפנות אין פסול של תעשה ולא מן העשוי, ודומה הדבר לסוכה הפחותה מעשרה וחקק בה להשלימה לעשרה. אך אם צריך לחטוט בגדיש מתחילה כדי לעשות בו חלל, הרי הסוכה פסולה משום תולמ"ע.

והנה הדוג' שהביא רש"י מחקק להשלימה לעשרה, לכאו' אינו מדויק, שהרי בחוטט בגדיש אינו משאיר את הסוכה כמות שהיא אלא משנה בה את הסכך שכעת הוא יותר גבוה ממה שהיה, בשונה מחוקק בקרקע שהסוכה נשארת כמות שהיא רק מגביה אותה מעט. ובאמת שה**ר"ן** כתב שצריך לחטוט דווקא מלמעלה למטה (כגון שהחלל לא היה סמוך לקרקע אלא באמצע הגדיש), שכך משאיר את הסכך שהיה מתחילה כמות שהוא, אך אם חטט מלמטה למעלה (כגון שהחלל היה סמוך לקרקע) הסוכה פסולה, דסכך דמעיקרא ליתא בעולם, והיינו לשיטת הר"ן כל הסכך הנמצא מעל האויר הוא חשוב הסכך ואין ליגוע בו, אחרת יחשב הסכך לתעשה ולא מן העשוי, ורק מהאויר כלפי מטה יכול לחטוט בשביל להשלים לגובה עשרה טפחים. <u>מנגד</u>, ה**ריא"ז** (הובא בשלטי גיבורים א) כתב שגם בכה"ג הסוכה כשרה, שהרי היה בתחילה חלל טפח וכעת ממשיכו להכשיר את הסוכה שיהא בה חלל עשרה. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ח) וביאר בשער הציון שכל מה שהיה למעלה הוא סכך, ורק קליש לה ועושהו דק.

ה**רא"ש** (סימן ל) הביא בשם ה**אבי עזרי** שאם היה חלל טפח במשך שבעה ולאחר מכן הגדיל את הסוכה בעוד כמה טפחים (ובהרחבה זו לא היה חלל לפני כן), אין ההרחבה הזו כשרה לסוכה, ואינו דומה לפסל היוצא מן הסוכה שנידון כסוכה כיון שאין אפילו דופן אחת שנמשכת להרחבה זו, אלא כל ההרחבה חדשה לגמרי. ואפילו אם חטט ארבע אמות חוץ מהשבעה טפחים שהיו לפני כן, אנו דנים את ההרחבה הזו כסכך פסול שפוסל בארבע אמות מן הצד!

כתב **בעל המאור** (ו: ד"ה והא דתנא) שאם העלה מתחילה העמרים בגדיש לשם סוכה שיחול לו בגדיש, כשרה. אך עיין בביאור הלכה (ד"ה אבל) שמכל הפוסקים לא משמע כן, אלא גם אם עשאה לשם צל צריך שיעשה חלל טפח במשך שבעה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה את הדין של חוטט בגדיש שפסול, והביא ג"כ את דברי האבי עזרי בעניין הגדלת מקום החלל. ולגבי דברי הר"ן, כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שהב"י סתם להכשיר בין אם חוטט למעלה ובין אם חוטט למטה. אך לענ"ד צ"ע בזה, שהרי הב"י רק ציטט לשון הר"ן ולא הכריע כמי דעתו. ואולי יש לדייק מלשון ה**פמ"ג** (א"א, ב) שמרן סתם ולכן דעתו להכשיר בכל חיטוט, בין מלמעלה ובין מלמטה.

עיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה וחטט) שאת המשך החטיטה של הטפח שעשה קודם אין צריך לעשות לשם סוכה, דשם סוכה חייל ע"י הטפח הראשון. אך ב**רי"ף** מובא שגם המשך החטט צריך להעשות לשם סוכה. ומובן שהביה"ל לשיטתו בשער הציון (אות י) שהכל סכך ורק עושהו דק. כלומר עצם הסוכה קיימת, רק אין שיעור גובה י"ט וכשמוציאים כשרה ממילא. שכבר אין חסרום בגודל וא"צ כוונות.

ועיין ב**ט"ז** (סק"ב) שאפילו המחמירים באין המטר יכול ליכנס לסוכה, כאן יודו שכשר. דלא אסרו מדרבנן אלא כשיש דמיון לבית משא"כ בגדיש שאין לו דמיון לבית כלל. וה**אליה רבה** (סק"ב) סובר דמיירי שנטל מקצתו, בעניין שיוכלו הגשמים לירד לתוכה.

עשיית הסכך קודם הדפנות

כתב ה**דרכי משה** בשם הגהות מיימוני שאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות, ואם עשה בדפנות טפח הסמוך לגג תחילה אז יוכל לסכך. וכ"פ ה**רמ"א**. בטעם הדבר כתב ה**ט"ז** (סק"ד) דבעינן בשעה שהוא עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהינו אוהל, וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אוהל, וכשיעשה לאחר מכן את המחיצות הוי 'ולא מן העשוי'. וב**לבוש** כתב דכיון שאין הסוכה כשרה ללא הדפנות, ונמצא שהסכך נעשה מאליו לאחר עשיית הדפנות.

ובדיעבד אם עשה סכך קודם לדפנות, דעת ה**ב"ח** (ס"ב) להכשיר שהרי אף ההגה"מ שהוא מקור דין זה לא הזהיר אלא לכתחילה, וגם מרן לא העלה על שולחנו סברא זו, וכ"ד ה**ברכי יוסף** (סק"ב) ו**חזו"ע** (עמוד לח). מנגד, ה**ט"ז** (שם) ועוד פוסלים אפילו בדיעבד. וכ"פ ה**גרי"ח** (בא"ח האזינו ס"ב. רב פעלים ח"א סימן לד). וכן נראה מה**מ"ב** (סק"י).

ואם נפלו המחיצות לאחר שהונח הסכך עליהם, כתב בשו"ת **רב פעלים** (ח"א סימן לד) שמותר להחזירן בלא להגביה את הסכך שוב, ואין זה נחשב לסכך קודם לדפנות, דכיון שנעשו הדפנות בתחילה כדין, אין הסוכה נפסלת כשנפלו והחזירן, וכ"פ **כף החיים** (אות יח) ו**חזון עובדיה** (עמוד מ). ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז סימן נו) כתב שאם החליף את המחיצות במחיצות אחרות, אין הסוכה נפסלת מחמת שהסכך קודם למחיצות השניות, ובפרט שאין זה פשוט שההלכה כהט"ז, כיון שמסברא נראה כהב"ח.

אכן, אם המחיצות נפלו לפני כניסת החג, כתב בשו"ת **רב פעלים** (שם) שצריך להסיר את הסכך ולהחזירו רק לאחר שהעמיד את המחיצות, כיון שהסוכה לא הייתה כשרה אפילו שעה אחת. מאידך, ה**גרע"י** (חזו"ע עמ' מב) העיר שמדברי הפוסקים מוכח דליתא להאי חילוק, אלא כל שנעשה בכשרות אין בזה תעשה ולא מן העשוי, ואין חילוק מתי נפלו הדפנות.

ומספר המחיצות שצריך שיקדמו לסכך, כתב ה**בכורי יעקב** (סק"ח) שצריך שיעמדו שלוש מחיצות לפני שמניח את הסכך. מאידך ה**פרי מגדים** (משב"ז סק"ה) הסתפק שמא די במחיצה אחת באורך שבעה טפחים שתעמוד לפני הנחת הסכך. ובשו"ת שבט הלוי (ז, נו. ח, קמו) כתב

שכן עולה מדברי ה**ט"ז**, והוסיף שראוי לסמוך להקל בזה למעשה כיון שבין כך יתכן שהלכה כב"ח.

ולעניין תריס או דלת המשמשים כדופן השלישית בסוכה, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ז סט"ז) שמועילה סגירתם להכשיר את הסוכה אף שסוגרם לאחר שהסכך כבר עשוי, וכ"ד ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני שבת ח"ב עמ' רסא'). ובשו"ת **שבט הלוי** (ח"ח סימן קמו) כתב שאם לא היו סגורים בשעת הסיכוך, אין הוא מיקל לסכך עליהם לכתחילה, אף שמסברא נראה שיש להקל אף בזה, אך אם היו סגורים בשעת הסיכוך יש הרבה צדדים להקל לפותחם ולסוגרם לאחר הסיכוך. וב**חזון עובדיה** (עמ' יג) משמע שצריך להיזהר שבשעת הנחת הסכך תהיה הדלת סגורה, הלא"ה יהיה פסול של תעשה ולא מן העשוי.

סימן תרל"ו - דין סוכה ישנה

<u>סעיף א':</u>

סוכה ישנה

שנינו בסוכה ט.

"משנה. סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה? כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה"

בחובת החידוש בסוכה ישנה מחלוקת ראשונים אותה סיכם ה**רדב"ז** (שו"ת ח"ו ב' אלפים נז):

1. לדעת ה**רי"ף** וה**רמב"ם**, אפילו למצוה מן המובחר אין צריך לחדש בה דבר.

2. לדעת ה**ר"ן**, צריך לחדש בה למצוה מן המובחר;

3. לדעת ה**טור**, צריך לעיכובא.

תוספות (ד"ה סוכה) מביאים את דברי ה**ירושלמי** שצריך לחדש בה דבר, בשיעור של טפח, ואם מחדש בה על פני כולה אפילו כל שהוא מספיק.

כתב ה**ראש** (סימן יג) בשם **בעל העיטור** שצריך לחדש דבר בגוף הסוכה, <u>ודלא</u> כ**בה"ג** שכתב שמספיק לאסוף כסאות לישב עליהם וזהו חידושה, משום שאין סוכה שא"א לחדש בה דבר בגופה. וה**ריטב"א** (סוד"ה איזוהי) כתב שמצוה לחדש דבר בגופה, אבל חידוש חוץ לגופה כגון כרים וכסתות אינו חשוב חידוש. וה**מאירי** כתב שאין חידוש זה אלא להידור מצוה, ואם רוצה לחדש מספיק לנענע מעט את הסכך. עוד כתב שאם בנה סוכה לשם חג, כשרה אפילו לחג הבא וא"צ בשנים הבאות לחדש בה דבר.

כתב ה**טור** שסוכה ישנה כשרה ובלבד שיחדש בה דבר, ומספיק לחדש בה טפח על טפח, ואם עושה ע"פ כולה מספיק בכל שהוא. וכתב ה**ב"י** שמדברי כולם משמע שהחידוש בסוכה ישנה הוא לעיכובא (תוספות, רא"ש ועוד), <u>דלא</u> כה**ר"ן** שכתב שלא אמרו כן אלא למצוה מן המובחר. ה**מ"ב** (סק"ד) פסק כר"ן שהחידוש אינו אלא לכתחילה.

כתב ה**פרי מגדים** (מש"ז, א) דלא מהני מה שחידש בה דופן רביעית, דבסכך בעינן חידוש. וכתב ב**שער הציון** (אות ז) שבדווקא נקט הפמ"ג דופן רביעית, שאם חידש דופן שלישית הרי החידוש הוא בגוף הכשר הסוכה, ואפילו עדיף מחידוש מועט בסכך.

מדברי ה**ראבי"ה** משמע שלב"ה בעי חידוש אפילו עשאה לשם חג, דכיון שאין חילוק בין עשאה לשם חג לעשאה סתם, א"כ כשם שצריך חידוש בסוכה ישנה כך צריך חידוש גם בסוכה שעשאה לשם חג, שצריך שיהא היכר סמוך לחג שיושב לשם מצות סוכה, ומסקנתו שראוי להחמיר בזה. וכ"פ ה**ב"ח**, ה**חיד"א** (ברכ"י סק"ב) ו**כה"ח** (אות יג). <u>אך</u> ה**טור** פסק שא"צ חידוש, וכ"ד מרן לקמן. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמוד סד) שמעיקר הדין אין צריך לחדש בה דבר.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר, ושיעור החידוש הוא טפח על טפח, ואם עושה על פני כולה די בחידוש כל שהו, והחידוש צריך להיות בגופה של הסוכה. ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה בלא חידוש.

וכתב ה**מ"ב** (סק"ז) בשם ה**חיי אדם** (כלל קמו סל"ט) שסוכה העומדת משנה לשנה, אע"פ שמתחילה עשאה לשם חג, כיון שעבר החג הרי בטלה עשייה זו וצריך בכל שנה ושנה לחדש בה דבר. וכמ"ש המג"א לגבי עצי סוכה והסכך שמוקצים הם למצוותם, ומ"מ לאחר החג בטל ייחודם לסוכה ובטלה הקצאתם, ומוכח שלאחר החג כבר אינה נחשבת שעומדת לשם סוכת החג. גם **כה"ח** (אות ד') הביא את דברי החי"א להלכה. ובספר **עמק ברכה** (סק"י) תמה על דברי המ"ב, שהרי ביטול האיסור של הסוכה והסכך אינו משום שבטל גוף עשיית הסוכה, אלא משום דאיסור עצי סוכה לא תליא בגוף הסוכה אלא בקיום המצוה של הסוכה, ועל כן אין איסורה אלא כל זמן משך מצוותה היינו בחג, אבל כשעבר החג דבטלה המצוה, בטלה גם קדושתה ואיסורה, משא"כ לעניין דינים שבגוף עשיית הסוכה, ודאי אם עשאה מתחילה לשם חג שוב לא בטלה עשייתה ממנה לעולם, ואין צריך לחדש בה דבר. וכתב דמסתבר שכל דברי החיי אדם אינם אלא כשעשה סוכה לשם החג ולא חשב שתישאר למשך שנים רבות. ה**ערוך השולחן** (ס"א) כתב שאין צריך לחדש בה דבר אף אם עומדת משנה לשנה, כיון שבתחילת עשייתה היתה לשם חג, ודברי החי"א תמוהים.

ואם לא חידש דבר בסוכה ישנה, כתב **כה"ח** (אות ו) שאם אין לו אפשרות אחרת לקיים מצות סוכה בסוכה אחרת, יש לאכול בלא ברכה כדברי האליה רבא דס"ל כמרן הב"י דחידוש שצריך בסוכה הוי לעיכובא. אולם ב**חזון עובדיה** (עמוד סג) פסק כדברי המג"א שאם לא חידש בה דבר הסוכה כשרה.

סעיף ב':

שתי סוכות של יוצרים

שנינו בסוכה ח:

> "אמר רבי לוי משום רבי מאיר: שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו, הפנימית אינה סוכה, וחייבת במזוזה, והחיצונה סוכה, ופטורה מן המזוזה. ואמאי? תהוי חיצונה כבית שער הפנימית, ותתחייב במזוזה! - משום דלא קביע"

ופ**רש"י** דאע"ג דקי"ל כב"ה דלא בעינן סוכה לשם חג, הכא אינה סוכה דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בה, שהרי בכל השנה דר בה ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם. והחיצונה סוכה כיון שכל השנה לא דר שם, כשמביא בסוכות את דירתו לשם יש היכר שעשה לשם סוכה. וה**ר"ן** ביאר שהפנימית אינה סוכה כיון שכל השנה היא דירה, וכשבא בחג לישב בה יש בעיה של תעשה ולא מן העשוי. וכ"כ ה**ריטב"א** שלא לעשות מן העשוי כבר שלא לשם צל אלא לאוצר או לדירה.

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה וכתב "יוצר כלי חרש שיש לו ב' סוכות זו לפנים מזו ועושה קדירותיו בפנימית ומוכרם בחיצונה, הפנימית אינו יוצא בה ידי סוכה כיון שהיא דירתו כל השנה אינו ניכר שדר בה לשם מצוה; והחיצונה יוצא בה, שהרי אינו דר בה כל השנה". וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאם הגביה הסכך וחזר והניחו שרי. וכתב ה**מ"ב** (סק"ט) שלא די בחידוש בעלמא, כיון שהייתה דירתו שם ממש כל השנה, ולכן צריך לעשות חידוש יותר משמעותי.

עיין ב**פרי מגדים** (א"א ג) שרצה לתלות מחלוקת רש"י והר"ן האם הפסול מדאורייתא או דרבנן. שלרש"י פסול מדרבנן, ולר"ן מהתורה. נ"מ אם אין לו סוכה אחרת, שאם היא פסולה מדרבנן בלבד ישב בה. ועיין ב**מגן אברהם** (תרלה, א) וב**ט"ז** (שם, א) שרש"י מודה לר"ן שאם עשאה לדירה פסולה מהתורה. אולם לדעת ה**ב"ח** גם בזה רש"י חולק שפסולה מדרבנן בלבד.

סימן תרל"ז - סוכה שאולה או גזולה

<u>סעיף א':</u>

עשיית סוכה בתוך החג

שנינו בסוכה כז.

"תניא, רבי אליעזר אומר: אין יוצאין מסוכה לסוכה, ואין עושין סוכה בחולו של מועד. וחכמים אומרים: יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד. ושוין, שאם נפלה - שחוזר ובונה בחולו של מועד. מאי טעמא דרבי אליעזר? אמר קרא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים - עשה סוכה הראויה לשבעה. - ורבנן: הכי קאמר רחמנא: עשה סוכה בחג. ושוין שאם נפלה שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד. - פשיטא! - מהו דתימא: האי - אחריתי היא, ואינה לשבעה, קמשמע לן"

במהלך הגמ' לא התבאר מדוע לדעת ר' אליעזר אין לצאת מסוכה לסוכה, הגמ' רק ביארה מדוע לדעתו אין לבנות סוכה בחוה"מ. **רש"י** כתב שכשיוצא מסוכה לסוכה הרי אינה סוכה לשבעה. ובאמת ש**מאירי** כתב שההו"א לאסור יציאה מסוכה לסוכה היא ביזוי הסוכה הראשונה, שכביכול לא הייתה מספיק טובה ולכן עוזב אותה לסוכה אחרת.

ה**שו"ע** פסק "מי שלא עשה סוכה, בין בשוגג בין במזיד (ולא קנסינן ליה), עושה סוכה בחולו של מועד אפילו בסוף יום שביעי, וכן יכול לצאת מסוכה זו ולישב באחרת".

כתב ה**מאמר מרדכי** (סק"ב) שההיתר בעשיית הסוכה בחג אינו אלא לגבי הסכך, אבל את דפנות הסוכה אסור לעשות בחוה"מ משום איסור בונה. <u>אך</u> ה**ביאור הלכה** (ד"ה עושה) דחה דבריו בשתי ידיו, שאפילו אם איסור מלאכה בחוה"מ אסור מהתורה מותר לבנותה, שהרי הוא לצורך מצוה שאפילו מעשה אומן התירו, ככתיבת תפילין ומזוזות.

[בעניין תיקון סוכה שנפלה חלקה בשבת או ביו"ט, והחזרת סכך ע"י גוי, עיין מ"ש לעיל תרכו, ג]

<u>סעיף ב':</u>

סוכה שאולה

הבאנו למעלה את הגמ' בסוכה כז. לגבי עשיית סוכה רק לחלק מהחג. ובהמשך הגמ' שם מובא:

"תניא, רבי אליעזר אומר: כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים - משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב חג הסוכת תעשה לך שבעת ימים - משלך. וחכמים אומרים: אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת - מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת. - ורבנן, האי לך מאי דרשי ביה? - מיבעי ליה למעוטי גזולה"

וביאר **רש"י** שאם כל ישראל יושבים בסוכה אחת לא יתכן שיהיה לכל אחד שווה פרוטה בסוכה[96], ולכן האפשרות היחידה שהיא תהיה של כולם היא שישאלו אותה, ומכאן למדנו שיוצאים בסוכה שאולה. וכתבו ה**תוספות** (ד"ה כל) שלחינם דחק רש"י, דכיון שכתב 'לך' למעוטי דשותפין משמע. וה**ר"ן** (יב: ד"ה דכתיב) כתב דאפשר שרש"י הוצרך לכך, שלא היו למדים מ'כל האזרח' לרבות של שותפות, ומ'לך' היו ממעטים שאולה. וה**ריב"ש** (סימן שמז) כתב שבין לרש"י ובין לר"ן המסייעו, וגם לתוס', כיון שיוצאים בסוכה שאולה כ"ש שיוצאים בשל שותפים, שהרי שותפים עדיף משאולה כולה, לפי שמקצתה שלו לגמרי והנשאר הוא שאול אצלו. והביא עוד הוכחות לכך, ע"ש.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שיוצאים בסוכה שאולה וכן בסוכה של שותפים. ועיין בשערי תשובה שהביא דברי ה**רשב"ש** (סימן ח) שאם השותפים קפדי אהדדי לא יצא י"ח. לכן כתב **כה"ח** (אות י) שכששותפים עושים סוכה יחדיו, כל אחד ימחל חלקו בפירוש כדי לצאת לכו"ע.

<u>סעיף ג':</u>

☙ סוכה גזולה

שנינו בסוכה לא.

> "סוכה גזולה והמסכך ברשות הרבים ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירין אמר רב נחמן מחלוקת בשתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו ורבי אליעזר לטעמיה דאמר אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו אי קרקע נגזלת סוכה גזולה היא ואי נמי קרקע אינה נגזלת סוכה שאולה היא ורבנן לטעמייהו דאמרי אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו וקרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא אבל גזל עצים וסיכך בהן דברי הכל אין לו אלא דמי עצים"

ופ**רש"י** שאם גזל עצים וסיכך בהם אינה לא גזולה ולא שאולה, שהרי קנה אותם בשינוי מעשה ושינוי השם, וכן משום תקנת השבים אינו צריך לסתור בניינו אלא יחזיר דמים. עפ"ז ביאר רש"י שסוכה גזולה שלא יוצאים בה י"ח היא דווקא סוכה שאינה על הקרקע, אלא נמצאת ע"ג אילן או ספינה, שהרי אין כאן משום תקנת השבים.

ו**בעל העיטור** כתב שאם גזל עצים וסיכך בהם ואינו רוצה ליתן דמיהם הוי נמי גזולה. וכתב הב"י דאפשר שאף רש"י מודה לזה, שאם אינו רוצה ליתן דמיה לא תיקנו רבנן מידי, אלא שמדברי רש"י שכתב שלא מצינו סוכה גזולה אלא כשעשאה בראש הספינה וכו' משמע שרק בכה"ג הסוכה גזולה ולא באופן אחר, וכן מדוייק מלשון הטור שהעמיד את דברי בעל העיטור כנגד שיטת רש"י, ומשמע שהבין שחלוקים בנקודה זו.

---

[96] ואף שאדם נחשב בעלים של חפץ אפילו אם אין בו שווה פרוטה, ביאר השפת אמת (סוכה כז:) שמ"מ אין לפחות משווה פרוטה דין ממון, וכיון שכתוב בתורה 'לך' צריך שיהיה לו דין ממון בדבר. והקשה המנחת חינוך (מצווה שכה אות יא) שאם כן איך יוצאים י"ח בערבה בסוכות או מצה בפסח כשאין בהם שווה פרוטה, הרי צריך שיהיו 'לכם'? ותירץ העמק ברכה (סוכה אות כא) שכשאין עוד בעלים אין חסרון בכך שהחפץ אינו שווה פרוטה, ורק אם יש עוד בעלים על החפץ שהבעלות עצמה אינה גמורה, צריך שיהיה לכל הפחות שווה פרוטה בחפץ כדי שיחשב כבעליו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כרש"י שסוכה גזולה כשרה, כגון שתקף את חברו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה יצא, שהרי קרקע אינה נגזלת. ואם גזל עצים ועשה מהם סוכה אע"פ שלא עשה בהם שום מעשה, יוצא י"ח שזוהי תקנת חכמים, שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד, אך אם גזל סוכה העשויה בראש הספינה או בראש העגלה וישב בה לא יצא. כתב ה**מג"א** שודאי מותר לשבת בסוכה זו ואף לברך עליה. עוד כתב לגבי סוכה גזולה שגם אחרים שישבו בה לא יצאו י"ח, ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה לא) שלדעתו אין דין זה ברור שרק גזולה נאסרה ולא שאולה, ולא כלולב שגם בשאול לא יוצאים י"ח.

יציאה י"ח בסוכה של חברו שלא מדעתו

ב**ירושלמי** (ג, א) מובא: "אי זו היא גזולה פסולה כל שהוא נכנס בתוך סוכתו של חבירו שלא מדעתו. כהדא גמליאל זוגא עבד ליה מטלא גו שוקא עבר רשב"ל א"ל מאן שרא לך".

ה**מאירי** כתב שהמסכך ברה"ר אע"פ שמקלקל את רשותם - כשרה. ו**הגהות אשרי** כתב שבדיעבד סוכה שעשאה ברה"ר כשרה. וכ"ד ה**אור זרוע**. אולם לדעת **הגהות מיימוניות** (פ"ה הכ"ה אות ח) אפילו בדיעבד הסוכה פסולה, והבבלי חולק על הירושלמי.

ה**רמ"א** הביא את דברי הגהות אשרי להלכה, שלכתחילה לא ישב אדם בסוכת חברו שלא מדעתו וכ"ש אם גילה דעתו לגוזלה, וכן לא יעשה לכתחילה בקרקע של חברו שלא מדעתו, וכן בקרקע של רבים, אך בדיעבד יוצא.

ה**מגן אברהם** (סק"ג) תמה כיצד נהגו לעשות סוכה ברה"ר, הרי סוכה גזולה היא?! ולא יתכן שכולם מוחלים שהרי רה"ר שייכת לכל העולם ובתוכם גם לגויים, ולכן אף אם בדיעבד סוכה זו כשרה אין לברך עליה, דא"כ הוי ברכה לבטלה. מנגד, ה**אליה רבה** כתב שברכה לבטלה לא הוי, ולכן אם אין לו סוכה אחרת יכול לברך על סוכה זו, כיון שקרקע בחזקת בעליה ולא נעשית גזולה, וכן מצדד ה**מאמר מרדכי** להקל. וע"ע ב**ביאור הלכה** (ד"ה וכן) שהרבה אחרונים השיגו ע"ד המג"א והעולה מכולם דברכה לבטלה לא הוי: א. כיון שקרקע אינה נגזלת אפשר לברך עליה. ב. מדשתקי הרבים ודאי מוחלים. ג. הרחובות שייכים למלכות, ואם שתקה כנראה שמחלה, ד. והוסיף שודאי עדיף לעשות סוכה ברה"ר מאשר מאחורי הבתים שרגילים ליפנות שם. ה. ד' אמות הסמוכים לבית שייכים לבית. ו. ודאי שכשיש כתב הרשאה משר העיר אפשר (מ"ב סק"י).

וכתב ה**ט"ז** (סק"ד) שנראה לו פשוט שמותר להיכנס לסוכת חברו שלא מדעתו כיון דניחא ליה לאיניש שיעשו בממונו מצוה. אך כתב הא"ר שזה בתנאי שאינו נמצא בסוכה, שאפשר שאם נמצא שם מקפיד שלא יראה חברו עסקיו ואכילתו בלי ידיעתו. והוסיף ה**בכורי יעקב** שאם נטל רשות מאשתו של חברו כשאינו בביתו נראה דמהני, דכיון שהרשתה אשתו מסתמא לא יקפיד על זה, והביאו ה**מ"ב** (סק"ט) להלכה, וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' נב). וב**ערוך השולחן** (ס"ה) כתב שבנו או אחד מבני הבית אין לו ליתן רשות וזו גם אינה מועילה, ואפשר שבשעת הדחק יועיל.

ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה וכן) שמסקנתו היא שהנוהגים להקל בזה אין למחות בידם, כי רבו המתירים, וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' נב). וכן מי שאין לו מקום לבנות את סוכתו בביתו, דעת ה**גרשז"א** (הליכות שלמה סוכות פ"ז סי"א) שרשאי לבנותה ברה"ר, אם נתנו ראשי העיר את רשותם, אלא שיש לו להיזהר לא להפריע את הילוך הרבים שם. וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני סוכות פ"ח סק"א) כתב שדברי הביה"ל דווקא בחו"ל, אך בא"י יכולים לבנות את הסוכה ברה"ר אפילו אם הדבר מפריע מעט להילוך הרבים, ובלבד שלא ימנע מהם את הילוכם שם, ואף אין צורך לבקש מהעיריה רשות על כך.

סימן תרל"ח - סוכה ונוייה אסורים כל שבעה

סעיף א':

עצי סוכה

שנינו בסוכה ט.

"מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה - תלמוד לומר חג הסכות שבעת ימים לה'. ותניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסכות שבעת ימים לה', מה חג לה' - אף סוכה לה'"

תוספות (ד"ה מנין) בארו שסוכה בעודה בנויה האיסור של עציה מדאורייתא, אך לאחר שנפלו ממנה עצים אין האיסור אלא מדרבנן. **ור"ת** מפרש שהעצים הנצרכים לכדי הכשר סוכה אסורים מדאורייתא, והעצים הנוספים אסורים מדרבנן בלבד (כוונתו שרק הנצרך בסוכה זו להכשירה, כגון שתי דפנות ושלישית אפילו טפח נאסר, ע"ע תוס' בביצה ל: ד"ה אבל). אך מצאנו בדברי ה**ר"ן** (ביצה ל:) שביאר שעצי סוכה דמיתסרי [מהיקשא דחג] אף דפנות בכללן שגם הן צריכין להכשר סוכה ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר הסוכה [כגון שתי דפנות וג' טפח] אם אח"כ הוסיף דופן משמע דלא מיתסרא אבל עשאן לארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות.

עיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה ואם) שדן בדעת הר"ן, ובחידושי אנשי שם מצדד לומר שדעתו כתוס'. אך הביה"ל כתב שלא נראה לו כלל, שלדעת הר"ן הדבר דומה לחזרה על ציצין שאינן מעכבים כל זמן המילה, ולא אמר כר"ת כיון שמאן מפיס אלו הם הדפנות הם העיקר, אולי אלו האחרות? ולדעתו הר"ן סובר כר"ת, ואם עשה כולם כאחד אסורות מהתורה, דלא כחידושי אנשי שם.

ה**רשב"א** (ביצה ל:) סובר שלשון 'איתקצאי' היא לשון מושאלת, ולכן לא קשה שהמוקצה הוא לכאורה מדרבנן, אלא האיסור הוא מדאורייתא.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הר"ן להלכה (כפי שבארו הביה"ל שהר"ן חולק על ר"ת ולדעתו אם עשה סוכה מינימלית בתחילה, ההוספה עליה אינה נאסרת. דלא כפי שרצו כמה אחרונים לבאר שהר"ן סובר כר"ת) שאם בנה הסוכה ולאחר מכן הוסיף עליה חלק נוסף לא מיתסרא. אך הבונה את סוכתו סתם כולה אסורה ומוקצת.

בעצי הסוכה לא מועיל לעשות תנאי. ובטעם הדבר כתב **רש"י** (ביצה ל: ד"ה אבייי) כיון דא"א ליטלם בין השמשות דקא סתר אהלא, אתקצאי לכולה ז'. ולכן אם במציאות מסויימת אין איסור סתירת אוהל מועיל תנאי. וה**ר"ן** (ביצה יז. ד"ה אבל) כתב שבכל עניין לא מועיל תנאי כיון שאסור מדאורייתא. וכתב ה**יש"ש** (ביצה ד, ג) שאם בנאה בחול המועד כך שאין איסור סתירה יכול להתנות להשתמש במה שיותר מהכשר סוכה לכשתפול. וכן לגבי שמיני שלו הביא ה**מ"ב** (סק"ו) בשם הר"ן שמועיל תנאי כיון שאיסורו רק משום מוקצה, מהני תנאי לכשיפלו שיוכל להשתמש בהם.

ה**ב"י** (תקיח) הסתפק מה דין סוכה שלא עשאה לשם מצוה, וישב בה כעת למצוה האם נאסרת, וה**מג"א** (סק"ב) כתב דכיון שנעשית לשם צל ומדינא כשרה אסורה כל שבעה, וכתב ה**מ"ב** (סק"ט) דמיירי שהזמין סוכה זו בתחילה לשם חג, או שבעת שישב בה הייתה דעתו לישב בה כל ימי החג, הא לאו הכי לא נתקדשה בפעם אחת שישב בה.

מה נאסר בקדושת הסוכה?

ה**רא"ש** (סימן יג) כתב שרק הסכך נאסר, אבל עצי הדפנות משרי שרי, ואין בהם אפילו איסור דרבנן משום שחכמים לא גזרו על דבר שיש בו צד איסור תורה, אך בדפנות אין שום צד איסור. והקשה על הרמב"ם מניין לו לאסור גם את הדפנות? ומהר"ר **אליה מזרחי** רצה ליישב בדעת הרמב"ם שהדפנות אסורות משום שבלעדיהם הסכך לא היה עומד, וה"ל כאילו בטלינהו לגבי הסכך וה"ל כסכך ואסירי. וביאר המהרש"א שמקור דברי הרא"ש הוא בר"ת שביאר שרק הדפנות שצריך להכשר סוכה נאסרות, ומשמע שאין כל הסוכה נאסרת מדין קדושת הסוכה. אך ה**רמב"ם** (ו, טו) כתב במפורש שגם עצי הסכך וגם הדפנות אין ניאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים. כדעת הרמב"ם נקטו גם ה**מאירי** (סוכה ט. ביצה ל:) וה**ר"ן** (ביצה ל:).

כתבו ה**ב"י** וה**ט"ז** (סק"א) שגם לדעת הרמב"ם כל האיסור אינו אלא מדרבנן, וה**ב"ח** כתב שאיסורו מדאורייתא. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה בין) שהביא ב' דעות אלו.

וביאר **ר' חיים הלוי** (על הרמב"ם הנ"ל) את סברת הרמב"ם, שבאמת שם סוכה חל רק על הסכך והוא נחשב לעיקר הסוכה, אך כל זה הוא רק בדיני סוכה הנוגעים להכשרה ופיסולה, שהם קשורים רק לחפצא של הסוכה. אך לעניין דין איסור עצי סוכה אין זה תלוי בעצם הסוכה, אלא על מצוות סוכה, שכל מה שקשור לקיום מצוות סוכה נאסר בקדושתה, והמצוה היא זו שאוסרת את העצים, ולכן גם הדפנות נאסרות בקדושה זו כיון שבלי הדפנות אין הכשר סוכה.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הרמב"ם שבין עצי הדפנות ובין עצי הסכך אסורים כל שמונת ימי החג.

כתב ה**ט"ז** (סק"ג) שהאיסור להשתמש בהם לדבר אחר הוא רק בדרך ביטול, שבזה תתבטל קדושתה. אך אם רוצה לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר בעוד שהיא קיימת אין בזה כל איסור.

כתב ב**הגהות אשרי** שאם עשה סוכה ולא ישב בה אין היא נאסרת בהנאה, דהזמנה לאו מילתא היא. הביאו ה**רמ"א** להלכה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שמי שיש לו סוכה ישנה היושב בה משנה לשנה, שאינה נאסרת עד שישב בה בחג, דכיון שעבר החג בשנה שעברה בטלה קדושתה וצריך מעשה אחר שתחול קדושתה. וב**כה"ח** (אות כא) משמע כדברי המג"א, ושכן נראה דעת ה**חיד"א** וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' עח). ועיין ב**שערי תשובה** ובכורי יעקב שיש המפקפקים בזה, ולכן כתב ה**מ"ב** (סק"ט) שטוב להחמיר.

<u>סעיף ב':</u>

דיני נויי סוכה ותנאי בהם

שנינו בביצה ל:

"ושוין בסוכת החג בחג שהיא אסורה ואם התנה עליה הכל לפי תנאו: ומי מהני בה תנאי והאמר רב ששת משום ר' עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא ר' יהודה בן בתירא אומר מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה' אמר רב מנשיא בריה דרבא סיפא אתאן לסוכה דעלמא אבל סוכה דמצוה לא מהני בה תנאה וסוכה דמצוה לא והתניא סככה כהלכתה ועטרה בקרמים ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזים שקדים... אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג ואם התנה עליהם הכל לפי תנאו אביי ורבא דאמרי תרוייהו באומר איני בודל מהם כל בין השמשות דלא חלה קדושה עלייהו אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו אתקצאי לשבעה"

כתב ה**ר"ן** (ביצה יז. ד"ה ומיהו) שאם התנה להנות מעצי הסוכה ונוייה לכשיפלו אין תנאו כלום, דכי היכי שסוכה אסורה כל זמן מצותה אפילו נפלה, ה"ה לגבי נוייה. ומיהו לגבי היום השמיני נראה ודאי שמועיל תנאי לסוכה ולנוייה אם יפלו, דכיון שאסורים רק משום מוקצה ולא מדין הסוכה, מועיל בהן תנאי כבכל מוקצה. בעקבותיו כתב ה**טור** שלשון התנאי צריך להיות שאינו בודל מהם כל ביה"ש. אבל אם אמר שהוא מתנה עליהם שיאכלם לכשיפלו אינו כלום. אך אם אמר שיאכלם מתי שיחפוץ מועיל לתנאי שהרי גם ביה"ש בכלל זמן זה ונמצא שלא בדל מהם לעולם.

יש מהראשונים (תוספות, סמ"ק ועוד) הסוברים שלא מועיל תנאי אפילו בנויים אלא לאחר שיפלו. אבל אם לקחם קודם שיפלו לא מהני שום תנאי משום ביזוי מצוה. וה**ר"ן** (ביצה יז. ד"ה ומיהו) כתב שנ"ל דאע"ג שאיסור הנויים הוא משום ביזוי מצוה, מ"מ כיון שעשאן טפלים לסוכה דינם כמוה, ואם יהנה מהם אפילו לאחר שיפלו איכא ביזוי מצוה. ולכן אפילו יתנה להנות מהם לאחר שיפלו לא יועיל התנאי, כדין הסוכה. וכתב הטור בשם ה**רא"ש** בתשובה (כלל כד סימן ט) שמועיל תנאי אפילו בעודן קיימים, אבל בלא תנאי אסורים אף לאחר שנפלו. עוד כתב הרא"ש (שם סי' טו) שאם לא התנה עליהם הרי הם מוקצים ביו"ט ואסור לטלטלן, אבל בתנאי מותר לטלטלן מפני הגנבים והגשמים שלא יפסדו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה את דברי הגמ' והטור: וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהם כל שמונה אפילו נפלו. ואם התנה עליהם בשעה שתלאם ואמר איני בודל מהן כל בין השמשות (של שמונה ימים) הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה ודוקא שמתנה בזה הלשון

אבל אם אמר אני מתנה עליהם לאוכלם כשיפלו אינו כלום ואם אמר אני מתנה עליהם לאכלם אימתי שארצה מהני, שגם בין השמשות בכלל.

עיין בביאור הלכה (ד"ה אסור) שאם תלאן לאחר היום הראשון, הרי שהאיסור חל עליהם בביה"ש שלאחר מכן, ומזמן התליה עד הערב אינו נאסר.

טעם האיסור להסתפק הוא משום ביזוי מצוה כדמוכח בשבת כב. ועיין בביאור הלכה (ד"ה כל) שהביא תשובת **חתם סופר** (או"ח סי' קפד) באחד שהיה לו אתרוג מיותר ותלה אותו בסוכה, ולאחר זמן הגיע אדם שרצה לקנותו, שמותר ליטול האתרוג ולצאת בו, דמצוות לאו להנות ניתנו. ועוד, שהרי האיסור משום בזוי מצוה וכאן אין ביזוי, דמעיקרא הוי נוי וכעת הוא גופא דמצוה ומברכים עליו, וכן מותר לגבות עבורו מעות.

גדר הדברים החשובים לנויי סוכה כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"ה סימן מ אות ד) שהוא דברים הרגילים לתלות במקום הדיור ע"מ לנאות את המקום. ומה שפירות ויינות נחשבים לנויי סוכה אע"פ שאין הדרך לתלותן ע"מ לקשט את הבית, הוא משום שהעיקר בסוכה הוא האכילה ולכן יש בזה שייכות, והטעם שבבית לא תולים אותם הוא מפני שמתקלקלים ומלכלכים, ובסוכה כיון שהיא רק לשבעה ימים אינם נמאסים בזמן קצר כזה. וכל מיני קישוטים המיוחדים לסוכה המצויים בזמן הזה, לדעתו אינם חשובים לנויי סוכה כיון שאין תולים אותם בבית לנוי.

ואם הניח פרחים או עציץ בסוכה ע"מ לנאותה, הסתפק ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ז סי"ט) האם נחשבים כנויי סוכה ונעשים מוקצה למצוה, או שאינם נאסרים כיון שאינם מחוברים לסוכה עצמה. וב'יצחק יקרא' כתב ששמע מהגרשז"א דאין נאסר מה שלא מחובר לסכך או לדפנות. דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ד אות לא) שאינם נאסרים כיון שאינם מחוברים לסוכה. ודעת ה**חוט שני** (עמ' רלג) שדינם כנוי סוכה, ורק פמוטים יפים אינם חשובים לנוי סוכה כיון שאינם שייכים אליה.

☙ זמן עשיית התנאי

כתב האורחות חיים שה**רמב"ן** פסק שצריך לעשות התנאי סמוך לביה"ש ויאמר כן איני בודל מהם כל ביה"ש של כל שמונה ימים, ואם אינו אומר כן אם לא חל האיסור בביה"ש של היום הראשון יחול בביה"ש של שאר הימים, ונמצא שלא הועיל התנאי של ביה"ש הראשון לשאר הימים. ואם לא אמר תנאי בביה"ש ראשון נמצא שלא מועיל יותר לעשות תנאי, שהרי בביה"ש של היום הראשון חל האיסור על הסוכה וכל החג כיומא אריכתא דמיא. ה**דרכי משה** תמה מה העניין בעשיית התנאי סמוך לביה"ש, ומדוע לא יועיל לעשות תנאי גם קודם לכן? וכתב שאפשר שנקט סמוך לביה"ש בלאו דווקא, אלא בא לומר שיעשה קודם ביה"ש. וכ"פ בהגהות ה**רמ"א**.

עוד כתב ה**רמ"א** שיש מן האחרונים שכתבו דבזמן הזה אין נוהגים להתנות (**מהרי"ל**) והכי נהוג בנויין התלוים בסכך אבל בנויין שנותנים בדפנות כגון סדינים המצויירים נוהגין לטלטלם מפני

הגשמים אפילו בלא תנאי משום דיש אומרים דאין אסור אפילו בדפנות עצמן, כל שכן בנויין ומכל מקום טוב להתנות עליהם. וה**מגן אברהם** (סק"ח) פקפק בדברי המהרי"ל, שהרי לשון התנאי מפורש בגמ' ולא שייך בזה בקיאות. והרבה מהאחרונים תמהו על הקולא שהביא הרמ"א, ולדעתם ודאי דין הנויים שאסורים בלא תנאי. וה**ט"ז** (סק"ח) הסכים להקל בסדינים המצוירים שיש חשש מפני הגנבים, דאנן סהדי שלא תלאן מתחילה שיהיו שם תמיד ולכן לא הוקצו כלל אפילו לא התנה, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' צב). ומ"מ כתב ה**מ"ב** (ס"ק כד) שטוב להתנות.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ט) שאף לאחר החג לא יפסע על עצי הסוכה משום שהם תשמישי מצוה כמו ציצית ותפילין. והזהיר ה**מ"ב** (ס"ק כד) שיש למחות באנשים שזורקים לאחר החג את עצי הסוכה בחוץ במקום שרבים רגילים לפסוע עליהם ואפילו איננו מקום האשפה. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' צד) והוסיף שמ"מ מותר לזרוק אותם ולשורפם.

עוד כתב ה**רמ"א** שאם סיכך בהדס או תלה בסוכה אתרוג לנוי מותר להריח בו דלא הוקצה מריח רק שלא יגע בו דאסור בטלטול ויש אוסרים בהדס (ר"ן סוף פרק לולב הגזול). וה**ט"ז** (סק"ג) פסק להתיר כדעה ראשונה. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' פז).

עיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה וביו"ט) שאם נפלו הנויין על השולחן וא"א לאכול כך, י"א שמשום אוכל נפש ביו"ט מותר לטלטל המוקצה ולהסירן, וה**פמ"ג** כתב שאם אפשר ע"י טלטול מן הצד יעשה כך, ודעת הביה"ל שאם הקיסמים נופלים על השולחן אפשר לטלטלם כרגיל מידי דהוי אגרף של רעי.

סימן תרל"ט - דיני ישיבת הסוכה

<u>סעיף א':</u>

אכילה שתיה ושינה

שנינו בסוכה כח:

"תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מנא הני מילי? דתנו רבנן: תשבו כעין תדורו. מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה..."

ופסקו ה**טוש"ע** גמ' זו להלכה "כיצד מצות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה (וישן ומטייל - טור) ודר בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה. וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע. כיצד, כלים הנאים ומצעות הנאות, בסוכה".

וה**רמ"א** הביא שאין לעשות תשמיש בזוי בסוכה, כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. וביאר ה**ב"י** שתשמיש בזוי הוא שטיפת קערות, אך בכוסות ליכא קפידא (מגן אברהם). וה**בא"ח** (האזינו, ט) אוסר גם שטיפה של כלי שתיה, ורק כלי קטן ביותר ששותים בו קפה אם הוא לבדו מותר. וב**חזון עובדיה** (עמ' קכט) הוסיף שאין להחליף לתינוק טיטול בסוכה, או לעשותה קפנדריא לקצר דרכו ע"י הסוכה (ע"פ ברכות סג. "מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש..." ותשבו כעין תדורו אמר רחמנא).

ויש לדון בעיקר מצוות ישיבה בסוכה, אם 'בסוכות תשבו שבעת ימים' היא מצוה חיובית או רשות. ומצאנו כבר בראשונים דיון האם הטיול בסוכה הוא כאכילה ושינה שאין לעשותו מחוץ לסוכה, שבתוס' **ר' יהודה החסיד** (ברכות יא:) מבואר שאינו עובר איסור כשמטייל מחוץ לסוכה, שטיול אינו כאכילה ושינה. <u>אכן</u> ב**בעל המאור** (פסחים כז. באילפס) וב**רבנו מנוח** (ו, ט) משמע שחייב לטייל בסוכה כמו אכילה ושינה. וב**יסוד ושורש העבודה** (שער האיתון פי"ב) כתב בשם האבודרהם שבכל רגע שיכול להיות בסוכה ואינו נמצא בה הריהו מבטל עשה. ובכה"ח (אות יב) כתב בשם ה**יעב"ץ** שעל כל רגע ששוהה בביתו בלי הכרח עובר בעשה, ובכל רגע ששוהה בסוכה מקיים מצות עשה.

מי שא"א לעשות סוכה אלא מעבר לנהר וצריך לעבור בספינה קטנה, דעת ה**חיי אדם** (קמח, מו) שמותר לעבור. וכתב עליו ב**שעה"צ** (סק"א) שדבריו אינם מוכרחים, והרבה אחרונים מחמירים בזה.

ועיין בשערי תשובה שהביא בשם ה**ברכי יוסף** (סק"א) תשובת רב האי גאון שסוכת שותפים או אחים שאין להם מקום לעשות סוכה גדולה, ועשו סוכה קטנה שאינה מספיקה לכולם מה דינם, והשיב שלעניין אכילה יכולים לאכול אחד אחרי השני, ולעניין שינה כל אחד ישן יום אחד, ואם חביבה עליהם המצוה יכולים להתחלף באמצע הלילה.

כלי אכילה ושתיה בסוכה

איתא בסוכה כט.

"אמר רבא: מאני משתיא במטללתא, מאני מיכלא - בר ממטללתא. חצבא ושחיל - בר ממטללתא ושרגא במטללתא, ואמרי לה: בר ממטללתא. ולא פליגי: הא - בסוכה גדולה, הא - בסוכה קטנה"

ופ**רש"י** (ד"ה מאני) שכלי אכילה הם הקערות שלאחר האכילה צריך להוציאן מהסוכה, וה**מרדכי** (סימן תשמה) הביא ג"כ בשם ספר המצוות שסיבת הוצאת הקדירות מהסוכה היא משום מיאוס. אך **תוספות** (ד"ה מנא) ו**בה"ג** פרשו שמדובר על קדרות ממש או הקערה שלשים בה את הבצק, וטעם האיסור הוא משום 'תשבו כעין תדורו' ואין הדרך להכניס כלים אלו למקום בו האדם יושב במשך השנה, ואין הסיבה משום מיאוס. וקערות לאחר שאכלו בהם, כתב ה**ראבי"ה** שמותר להשאירם בסוכה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שכלי שתיה, כגון אשישות וכוסות, בסוכה; אבל כלי אכילה, כגון קדירות וקערות, חוץ לסוכה. ויש לברר האם מרן פסק כבה"ג או כרש"י, נ"מ בכלים שאינם מאוסים אך אין הדרך להשאירם בביתו. ב**חזו"ע** (עמ' קכח) כתב שאנו מחמירים כדעת שניהם.

וכתב ה**ב"ח** שאם משאיר את כלי האכילה המלוכלכים בתוך הסוכה אין היא נפסלת בכך. וכ"ד הרמב"ן, בעל המאור והר"ן. וה**מג"א** (סק"א) הביא דבריו להלכה. ועיין ב**שער הציון** (אות יג) שכתב שמהנכון להחמיר לכתחילה שלא לברך לישב בסוכה אם יש בה כלי מאכל או דבר מאוס אחר, כיון שיש שהבינו ברי"ף שסובר כך. וכ"ד רבנו מנוח (ו, יד).

וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שמלשון השו"ע משמע שלקערות וקדרות ישנו דין אחד, קודם אכילה מותר ולאחר אכילה אסור מכיון שהם מאוסים, והעולם נזהרים בקדירה אף לפני שאכל מהם, ומהקערה אין נזהרים אף לאחר האכילה, ואינו נכון. ועיין ב**מ"ב** (סק"ה) שהביא שאולי המחמירים שלא להכניס קדרות בכל עניין חששו למ"ד שאין היתר של שעת אכילה, ואפשר שאף דעת השו"ע כהמחמירים. ומ"מ כתב ה**חיי אדם** (קמז, ב) שמי שאין לו כלי לאכול, מותר לו לאכול בסוכה מהקדירה.

ובשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן מא) פסק שבשעת אכילה גם קדרות מותר להכניס לסוכה, וכ"ש בקדרות שלנו שאינם מאוסים בדרך כלל. אך ב**חזון עובדיה** (עמ' קכח) פסק שאין להכניס לסוכה קדרות אפילו קודם הסעודה, וקערות רק לאחר האכילה אסור, כי אין דרך ארץ להביא הקדרה אצל השולחן לערות ממנה. אך מה שנוהגים להביא קערה גדולה עם אורז ועופות וכל אחד מהמסובים לוקח ממנה ונותן לצלחת שלו ואוכל, שפיר דמי כיון שהדרך הוא לעשות כן גם בפני אורחים מכובדים.

ולעניין כוסות שתיה אין צריך להוציאם מהסוכה אפילו לאחר ששתה, והביא ה**מ"ב** (סק"ג) שתי סיבות לכך: אין נמאסים כמו כלי אכילה, וכן אין קבע לשתיה ומצוי ששותה כמה פעמים ביום.

כללו של דבר, כל שאין דרכו להיות בדירתו שדר בה, אין לו להחזיק בסוכה (מ"ב סק"ד). ונעליים שאינו עומד לנעול או בגדים שאינם מכובדים, כתב ה**ערוך השולחן** (ס"ד) שאין להניח בסוכה, ורק כשהולך לישון יכול להניח את הבגדים או הנעליים סמוך למיטתו. ודעת ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' רלח) שדברים שאינם מלכלכים אלא רק גורמים לפיזור ואי סדר, אין צריך להוציאם מהסוכה אף שבביתו לא היה מניחם.

וכתב ה**מאירי** (סוכה כט.) שהזמן בו צריך להוציא את כלי הסעודה מהסוכה לאחר האכילה, הוא בגמר הסעודה, מפני שאז צריך לישון לטייל וללמוד בסוכה וכלי המאכל המאוסים מפריעים לזה. וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' רלח) כתב ששעת פינוי כלי הסעודה הוא משעה שמסיימים כל בני הסעודה את אכילתם, ואין צריך להוציא כל פעם את הצלחת של מי שסיים את אכילתו. וב**חזון עובדיה** (עמ' קכח) כתב שצלחות האוכל לאחר האכילה נכון להוציאם מהסוכה.

עיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה ואל) שתשמיש המיטה אינו חשוב לדבר בזוי לסוכה, דהוא בכלל תשבו כעין תדורו, וכן אינו בזוי משום שמקיין בזה מצוות פרו ורבו, וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמוד קל).

☙ מנורה בסוכה

עוד שנינו שם שהנרות צריכים להיות חוץ לסוכה, ויש אומרים בתוך הסוכה, והחילוק הוא אם הסוכה קטנה או גדולה. וכתבו הראשונים שאין להניח הנר דולק בסוכה מחשש שמא תידלק הסוכה, והביא הב"י בשם ה**מגיד** (ו, ה) שנראה מדבריו שדווקא אם אינה דולקת צריך להוציאה מהסוכה משום מיאוס, אך אם היא דולקת יכול להשאירה בסוכה. מ"מ מסקנת ה**ב"י** ע"פ רוב הראשונים שדוקא נר דלוק אין משאירים בסוכה. וכ"פ ב**שו"ע** שהמנורה יכולה להיות בסוכה אם היא גדולה, אך אם הסוכה קטנה אין להניחה בסוכה.

רש"י פירש שסוכה קטנה היא סוכה ששיעורה ז' על ז' טפחים, ומשמע שטעם האיסור הוא משום שממעט את שיעור הסוכה מהשיעור המינימלי שלה. וביאר ה**ט"ז** (סק"ג) שמדובר על מנורה תלויה וקשורה למעלה בסכך, ולכן ממעט הנר כשיעור שלו מהסכך ונשאר פחות מכשיעור, ולפ"ז אין איסור במציאות כזו וגם אם הסוכה בשיעור המינימלי. אך לפמ"ש ה**תוספות** האיסור בנתינת נר בסוכה אינו קשור למיעוט שיעורה, אלא לחשש שריפה, ולפ"ז המדד צריך להיות לפי ההרחק מאפשרות שריפה.

ה**ב"ח** כתב שהחשש בנר הנמצא בסוכה היא שעי"ז מבעית ונפיק מהסוכה וע"כ גזרו רבנן שלא להכניסה לסוכה, וה**מג"א** כתב שחששו שתשרף ותתבטל מצות סוכה.

<u>סעיף ב':</u>

☙ אכילת ארעי

שנינו בסוכה כה. - כו:

"משנה: אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה. גמרא: וכמה אכילת עראי? - אמר רב יוסף: תרתי או תלת ביעי. - אמר ליה אביי: והא זימנין סגיאין סגיא ליה לאיניש בהכי, והוה ליה סעודת קבע! אלא אמר אביי: כדטעים בר בי רב ועייל לכלה. תנו רבנן: אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. מאי טעמא? - אמר רב אשי: גזרה שמא ירדם. משנה: מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו: העלום לסוכה. וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה, נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה, ולא בירך אחריו. גמרא: מעשה לסתור? - חסורי מחסרא והכי קתני: אם בא להחמיר על עצמו - מחמיר, ולית ביה משום יוהרא..."

כתבו ה**ר"ן** וה**ריטב"א** שטעם הפטור באכילת עראי חוץ לסוכה הוא משום "שכן אדם אוכל אכילת עראי חוץ לביתו", ה**מ"ב** (ס"ק יב') הביא דבריהם להלכה.

וה**טור** הביא כמה דעות בראשונים לגבי הגדר המדויק של חיוב אכילה בסוכה: דינא דגמרא היא שאכילת עראי היא עד כביצה מפת וביצה בכלל, וכ"ד **תוספות** (ד"ה תרתי) וה**רא"ש** (סי' יג). וה**ר"מ מרוטנבורג** היה מחמיר אפי' בפירות שלא לאוכלן חוץ לסוכה. ו**ה"ר פרץ** היה אומר דפירי לא צריכי סוכה אבל שאר דברים כגון בשר וגבינה וכיוצא בהן צריכין. וה**רמב"ם** (ו, ו) כתב שאסור לאכול 'סעודה' חוץ לסוכה, אא"כ אכל אכילת ארעי שהוא כביצה פחות או יותר, ומשמע מדבריו שתלוי בצורת האכילה אם היא כקבע או ארעי. ולגבי מים פסק שמותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה והמחמיר שלא ישתה אפילו מים חוץ לסוכה הרי זה משובח. וה**רא"ש** כתב דאפי' את"ל דפירי וגבינה בעי סוכה היינו דווקא מי שקובע עליהן אבל מי שאוכלן דרך עראי ודאי אין צריכין סוכה.

מרן ה**שו"ע** פסק כתוס' וסיעתו "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפי' שינת עראי; אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה אכילת עראי, כביצה מפת; ומותר לשתות מים ויין ולאכול פירות (ואפי' קבע עלייהו) חוץ לסוכה; ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים, הרי זה משובח; ותבשיל העשוי מחמשת מינים, אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה".

וה**ביאור הלכה** (ד"ה אבל) ועוד אחרונים הביאו את דברי הר"ן שאפילו ת"ח אם רוצה שלא להחמיר על עצמו בכך רשאי, ולא הוי כמי שאינו מדקדק במצוות.

האוכל סעודתו בסוכה ולא היה בדעתו לאכול כביצה פת, ולא בירך לישב בסוכה ולאחר מכן נמלך בדעתו ורוצה לאכול עוד לחם בשיעור שישלים לכביצה פת, כתב ב**חזון עובדיה** (עמוד קלג) שיש לו לברך אז 'לישב בסוכה' אע"פ שמכאן והלאה לא יאכל כביצה פת נוספת, אלא הכל מצטרף לשיעור.

ואדם הנמצא סמוך לסוכתו ורוצה לשתות מים, כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה סוכות פ"ט ס"ח) שלכאורה נראה שצריך להיכנס לסוכה כדי לשתות, שהרי אדם הנמצא סמוך לביתו אינו שותה בחוץ אלא נכנס לתוכה, ויש לקיים 'תשבו כעין תדורו'.

והביא המ"ב (ס"ק טז) בשם ה**מאמר מרדכי** שכשקובע עצמו בשתיית קפה עם מזונות, אע"פ שאינו קובע סעודה על מיני מזונות אלו, צריך לאכול בסוכה ולברך 'לישב בסוכה' כיון שיש כאן קביעות, ובדידה תליא מילתא (ע"ע בבאור הלכה ד"ה אם). והביא ה**שערי תשובה** שאדם המקדש בבוקר של שבת או יו"ט ורוצה לאכול מעט מזונות לאחר מכן כדי שיחשב לקידוש במקום סעודה, צריך לברך 'לישב בסוכה' כיון שיש כאן קביעות מסויימת א"צ לאכול שיעור של קביעות סעודה ממש. וכדי להינצל מחשש ברכה לבטלה יראה לישב מעט לאחר האכילה, כך שברכת לישב בסוכה תהיה גם בשביל האכילה וגם בשביל הישיבה בסוכה שגם היא מצוה. אך ב**חזון עובדיה** (עמ' קלד) פסק שאין לברך 'לישב בסוכה' אף אם אוכל את המזונות לאחר הקידוש של הבוקר כדי שיחשב לקידוש במקום סעודה. וע"ע בשערי תשובה (ד"ה ומי שיחמיר) שדעת רבנו אביגדור שאכילת עראי בשבת חשובה לקבע, והביא בשם ה**גינת ורדים** (כלל ג' סימן יא) שאין חילוק בין חול לשבת.

אכילת מזונות בסוכה

כתב ה**רא"ש** (שם) "אבל תבשיל העשוי מחמשת המינין הקובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה". והסביר המ"ב (ס"ק טו) שגדר קביעות נקבעת אם אוכלים בחבורה, או שאוכל שיעור חשוב שקובע סעודתו בזה, ואין די במה שאוכל יותר מכביצה, בשונה מפת. מנגד, דעת ה**מאירי** ועוד ששיעורו כביצה. וכ"פ ה**מגן אברהם** (סק"ו). וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טו) שלעניין ברכה לא יברך אא"כ קובע עליו סעודתו.

נחלקו האחרונים מה הדין באוכל עוגות בשיעור של יותר מכביצה. בשו"ת **גינת ורדים** (כלל ד' סימן ו') העלה שהאוכל פת כיסנין, לעניין חיוב אכילה בסוכה יש לו דין של פת גמור, ואף שיאכלנו דרך עראי כל שאוכל יותר מכביצה חייב בסוכה ויברך לישב בסוכה. וכ"פ ה**מאמר מרדכי** (סק"ג).

אולם מרן ה**חיד"א** (חיים שאל ח"א סימן עא) חלק ע"ד האחרונים הנ"ל ודעתו שאין לברך ברכת לישב בסוכה על פת הבאה בכיסנין אם לא אכל שיעור של שלוש ביצים, ואע"פ שחייב בסוכה אם אוכל כשיעור של יותר מכביצה, מ"מ אין לו לברך על אכילה זו. וכ"פ ה**בא"ח** (האזינו, ח), ו**חזון עובדיה** (עמ' קלד').

וכשאוכל תבשיל מחמשת מיני דגן, אע"פ שלעניין קביעות סעודה לא יברך עליו לעולם ברכת המוציא כיון שאין עליו תוריתא דנהמא, כתבו ה**מאמר מרדכי** (סק"ג) ה**חיד"א** ו**חזו"ע** (עמ' קלו) שמברך לישב בסוכה אם אוכל ממנו שיעור קביעות סעודה כיון שלעניין סוכה הכל תלוי בקביעות. מנגד, דעת ה**גרי"ח** (ידי חיים עמ' צג. וע"ע בבא"ח האזינו ח) שלעולם אינו מברך לישב בסוכה על תבשיל מחמת מיני דגן.

עוד כתב ה**בא"ח** (שם) שאין לברך אלא על פת גמור, אבל על פת הבאה בכיסנין אין לברך. וכתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג סימן צה) שלדעת הבא"ח אין מברכים כלל על פה"ב אפילו אם קובע סעודתו עליו. והגרע"י (שם) רצה לומר בתחילה בדעת הגרי"ח שיש לחלק בין קביעות סעודה

לענין ברכה ובין קביעות לעניין סוכה, שבסוכה אין צריך תוריתא דנהמא אלא הכל תלוי בקביעות. ובאמת שכך פסק, שגם באוכל אטריות כשיעור של קביעות סעודה מברך לישב בסוכה.

שתיית עראי

נקודה נוספת היא עניין השתיה, המשנה הזכירה אכילת ושתיית עראי, אך בנידון הגמ' הוזכר רק האכילה ולא השתיה, ועיין ב**ר"ן** (ד"ה אוכלין) וב**מאירי** שהתייחסו לכך וכתבו, שיש אומרים שכל שתיה בלא אכילת דבר המחויב בסוכה, עראי היא ועם אכילה היא נגררת אחר האכילה, אם האכילה קבע אף היא קבע ואם אין האכילה קבע אף היא אינה קבע, ומ"מ נראה ששתיה בלא שום אכילה אפי' פרי או מרקחת, עראי היא אפי' ביין אבל כשבא לשתות עם אכילת פירות או מרקחות ודברים שאין צריכים סוכה נעשו קבע מצד היין. ועיין ב**שער הציון** (ס"ק כט) שנשאר בצ"ע לגבי מים ששותים באמצע סעודת קבע, האם גם הם צריכים סוכה. וב**חזו"ע** (עמ' קמה) פסק ששתיה בתוך הסעודה בכלל אכילת קבע לפי שהיא נגררת אחר הסעודה ואסור לשתותה מחוץ לסוכה.

ה**ב"ח** מחלק בין קביעות שתיה של יחיד לקביעות של רבים, כשרבים יושבים ושותים ודאי שחשוב לקביעות גמורה וצריכים לשתות בסוכה ולברך לישב בסוכה, אך אם יחיד יושב ושותה אינו חשוב לקביעות כ"כ, אך למעשה כתב שיש להחמיר שלא לשתות בקבע אלא תוך הסעודה לאפוקי נפשיה מפלוגתא, וה"ה בבשר וגבינה וכיוצ"ב. ה**מגן אברהם** (סק"ה) הביא דברי הב"ח, והוסיף דה"ה בכל שאר המשקין שעל שתיה בלי קביעות אין לברך, והסביר ב**שער הציון** (ס"ק לג) טעמו, שבמדינות שאין הדרך לקבוע השתיה בשאר משקין חשיבי כמו יין, והביא בשם **מחצה"ש** שלפי זה ה"ה לעניין שתיית קפה שצריך לשתות דווקא בסוכה, וע"ש שהביא חולקים ע"ז. והעיר הלבו"ש שאין ספק כלל שבשתיה חוץ לסעודה א"צ להחמיר כלל שלא לשתות חוץ לסוכה. אף ה**מ"ב** (ס"ק יג) הביא דבריהם להלכה. וכ"כ ה**ברכ"י** (סק"ו) בשם הצידה לדרך (מאמר ד' כלל ו פ"ה) שהיא חומרא יתירה.

שתיית יין

כתב ה**רא"ש** שתיית יין נמי עראי הוא ומיהו כיון שאין דרך לקבוע עליהן אפי' הקובע סעודתו עליהן לא חשיב קבע דלא עדיף מאכילת עראי דפת שאינה צריכה סוכה. ולדעת ה**ריטב"א** (כה. ד"ה והא) בשיעור רביעית חשוב לקבע וחייב בסוכה. מרן ה**שו"ע** פסק להקל כרא"ש. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה ויין) שחשש לדעת הריטב"א כיון שאין דרך לשתות יין בקביעות חוץ לביתו, ושכ"ד עוד ראשונים, ובכ"ז כתב ה**מ"ב** (ס"ק יג) שלא יברך ע"ז לישב בסוכה.

כתב ה**מגן אברהם** שראוי ונכון לא לשתות בקבע אפילו שאר משקים כגון מי דבש ושכר אלא תוך הסעודה, וכתב המחצית השקל שלפי דבריו ה"ה לקפה. ובתשובת **עולת שמואל** (סימן צז) פטר בשתיית קפה ושוקולד שגם המחמירים בשתיית קבע אינו אלא במשקים שנוהגים לשתות בקביעות אחר האכילה דרך שמחה ורעות, וכ"פ להקל ב**חזון עובדיה** (עמ' קמא).

דעת ה**לבוש** שכל הפטור של שתיית יין היא דווקא אם שותה לצמאו אבל אם קבע עצמו לשתות הרבה חשוב לקביעות, לפיכך נראה שגם לעניין סוכה חשוב לקביעות וצריך לשתות בסוכה דווקא, וטוב להחמיר, ולעניין הברכה נראה שצריך לברך על שתיה של קבע, שהרי עיקר הברכה הייתה צריכה להיות על כל כניסה לסוכה, וחכמים קבעו את הברכה דווקא על האכילה, וא"כ למה שלא יברכו גם על שתיית קבע?! וה**ט"ז** (סק"ז) הביא דבריו וחלק עליו ודעתו שאין לברך כלל על שתיה בסוכה ואפילו של קבע, שגם אם נאמר ששתיה כזו חייבת בסוכה, אפ"ה אין לברך עליה כיון שהברכה על האכילה פוטרת אותה, ואפילו אם יאכל רק לאחר השתיה אין זה משנה, שברכת האכילה פוטרת את כל המצוות של הסוכה שעושה האדם בין אכילה לאכילה, כמו שהטיול והשינה שהאדם עושה בין אכילה לאכילה, ברכת האכילה פוטרת אותם ה"ה גם לשתיית קבע[97].

ה**מאמר מרדכי** (סק"ב) כתב שלענין הלכה אין לנו אלא דברי מרן והרמ"א שיין ופירות לא בעו סוכה, אפילו קבע עלייהו. וכ"פ **כה"ח** (אות לו) ו**חזו"ע** (עמ' קלז). ולכן המבדיל במוצאי החג או שבת בבית הכנסת יכול לשתות את יין ההבדלה מחוץ לסוכה.

הישנים מחוץ לסוכה

כתב ה**מרדכי** שמסקנת הגמ' היא שאסור לישן חוץ לסוכה, אכן סומכים העולם על זה שיראים מהצינה והוי כחולה שאין בו סכנה או כמצטער שפטור מהסוכה. וה**דרכי משה** (תרלט, ג) הביא דבריו וכתב דאפשר שמזה נתפשט המנהג שרבים מקלים בשינת הסוכה, אך סייג שאין בזה מספיק כיון שאין הקור גדול כ"כ ויכולים לישן עם כרים וכסתות. אך הביא שמצות סוכה היא לישן כמו שישן בביתו איש עם אשתו, ומצותה תשבו כעין תדורו, ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה משלו וישנים הרבה יחד אינו יכול לישן עם אשתו בסוכה ולכן ישן עמה בבית, שאחרת יהיו מצטערים ולא מקרי כעין תדורו, ולכן נשתרבב המנהג להקל בזה. והוסיף שהחרד לדבר ה' ישתדל למצוא מקום שישן שם בלא צער, וישן שם ויעבוד את ה' בשמחה!

ה**רמ"א** הביא דבריו בד"מ להלכה וכתב: "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, י"א משום צנה, דיש צער לישן במקומות הקרים (מרדכי); ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו, איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, פטור; וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה, אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת".

והקשו המג"א (סק"ח) והט"ז (סק"ט), הרי הרמ"א בסימן תרמ' הביא להלכה שסוכה צריכה להיות ראויה לכל התשמישים של דירת האדם, ובכללם שינה ואכילה, ואם אינו יכול לעשות

---

[97] ולגבי שתיית כוס היין בברית מילה הנערכת מחוץ לסוכה, דעת הגרש"ז אוירבך (מנחת שלמה ח"ב סימן נח אות לט) שמותר לשתותה מחוץ לסוכה, ומ"מ מי שמחמיר שלא לשתות אלא מעט יין רשאי לעשות כן, שאע"פ שבקידוש והבדלה יש לשתות רוב כוס, מ"מ בכוס של מילה שלא נזכרה בגמ' א"צ, ומלבד זאת יכול לתת את שאר הכוס לקטן שישתה.

בסוכה את אחד מהדברים הללו אינו חשוב לדירה, ואף בדבר שכן ראוי לעשותו אינו יוצא י"ח המצוה, וא"כ אדם שאינו יכול לישן עם אשתו בסוכה גם י"ח האכילה בסוכה לא יצא י"ח שהרי סוכה זו אינה ראויה לשינה! ותירץ ה**מג"א** שהפטור הוא משום מצטער, היינו הסוכה חשובה כדירה לכל דבר, ורק ישנו פטור של מצטער בסוכה, אך אינו חסרון בעצם הסוכה (ואינו דומה לסוכה הנמצאת במקום סרוח שהסוכה מעיקרא אינה ראויה). וה**ט"ז** תירץ שטעם הקולא הוא משום שהפטור לישן עם אשתו הוא כעוסק במצוה, שישנה מצוה על האיש לישן עם אשתו ואפילו היא טמאה, ולכן אינו חשוב כחסרון בסוכה וכמש"ל.

קור בסוכה

ה**מגן אברהם** (סק"ז) למד מדברי הרמ"א שכתב שאחד מהסיבות לכך שאנשים לא ישנים בסוכה היא הצינה, שמי שאין לו מספיק כרים וכסתות כדי לחמם עצמו בסוכה כשישן, אין לו לישן בסוכה. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק יז'). ועיין ב**באור הלכה** (תרמ, ד. ד"ה מפני) שיש להיזהר בקור ללבוש בגדים חמים כשסועד בסוכה, כדי שלא יהיה מצטער מחמת הקור והוי חשש ברכה לבטלה. וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' קנד), והוסיף שהיושב בסוכה ואוכל בזמן הצינה, ואביו מודאג מכך ומצטער עליו פן יצטנן ויחלה, הרי זה בכלל מצטער הפטור מהסוכה, דבעינן תשבו כעין תדורו. כי אף מביתו היה יוצא באופן כזה (שו"ת התעוררות תשובה ח"ג ס"ס תכח).

וע"ע ב**חזון עובדיה** (עמ' קצו) שמי שהוא רגיש מהקור יסמוך ע"ד המרדכי, ומ"מ מה טוב שיעשה הסוכה מארבע דפנות ויסכך למעלה היטב את הסוכה, ויתכסה היטב בכרים וכסתות, או שיכניס לסוכה תנור חשמלי היכא דאפשר, ולא יאונה לצדיק כל און.

שינת עראי

נחלקו הראשונים בעניין שינה מועטת מאוד: ה**רי"ץ גיאות** סובר שלישן פחות משיעור הילוך מאה אמה, אינו חשוב אפילו לשינת עראי ומותר. וראיתי שיש שכתבו בשם ה**ריטב"א** שכל שינה אסורה ואפילו המועטת ביותר. כתב ה**פמ"ג** (משב"ז, ה) שאפילו אם מניח ראשו בין ברכיו דודאי לא אתי להשתקע בשינה, ג"כ אסור.

וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יא) שמי שנאנס ונרדם חוץ לסוכה מיד כשיקיץ צריך להיכנס לסוכה, שהרי אפילו בפטור גמור של גשמים, אם עדיין לא נרדם חוץ לסוכה צריך להיכנס אליה כשפסקו. ומי שנאנס ונרדם חוץ לסוכה נחלקו האחרונים אם צריך להעירו, לדעת ה**בא"ח** (האזינו ס"ח) אם רואה את חברו מתנמנם בשעת קריאת התורה צריך להעירו, וכ"פ ה**גרי"ש אלישיב** (זמן שמחתנו פ"א סק"ב). אמנם ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה עמ' קסו) סובר שא"צ להעירו, כי הישן לאו בר חיובא כלל, ובשעה שישן חשוב כשוטה גמור, ואת דברי הבא"ח הסביר שדיבר על המתנמנם ולא על הישן, וב**חזון עובדיה** (עמוד רא) כתב שטוב להקיצו ולהעירו בנחת, ובפרט אם ידוע לנו שהוא מקפיד על שינה בסוכה. וב**חוט שני** (עמ' רלט) כתב שאדם שתקפתו שינה בנסיעה או בבית המדרש אין צריך להעירו, כיון שהוא כעין תדורו, שהרי גם בשאר ימות השנה כך דרך האנשים לישון.

סעיף ג':

סעודות חובה בסוכה

שנינו בסוכה כז.

"משנה: רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון של חג בלבד. גמרא: מ"ט דר' אליעזר תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אי הכי אפי' לילי יום טוב ראשון נמי א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק נאמר כאן חמשה עשר ונאמ' חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות"

ופ**רש"י** שאין אנו מחייבים את האדם לאכול, אבל כשהוא אוכל צריך לאכול בסוכה. וה**רא"ש** (סימן כג) הביא בשם רבנו יהודה שחייב אדם לאכול לחם ביו"ט משום שמחה, ועיקר אכילה הוא לחם. ומ"ש בגמ' דאי בעי לא אכיל היינו משום מצות סוכה, אך משום שמחת יו"ט חייב לאכול פת. ודווקא בשאר הימים רשות, אבל בלילה הראשון חובה לאכול כזית פת בסוכה ואפילו ירדו גשמים.

בעניין השיעור המדויק שאדם חייב לאכול בלילה הראשון, כתב ה**טור** דאע"פ שרק מכביצה ומעלה חייב לאכול בסוכה, בלילה הראשון כיון שיוצא י"ח בכזית פת חייב לאכול אותה בסוכה. ומרן הב"י התקשה בדבריו (עיין בט"ז ס"ק יא שדחה קושיות הב"י על הטור). והביא את דברי ה**ר"ן** (יב: ד"ה מתני') שחייב ביו"ט ראשון לאכול שיעור המחייב בסוכה שלכאורה הוא יותר מכביצה פת, אך יש אומרים שאנו למדים מחג המצות לגמרי מה התם בכזית אף הכא נמי בכזית, וכיון שהכתוב קבעו חובה עשאו כאכילת קבע המחייבת בסוכה. והוסיף שם לעניין אכילת כזית פת בליל יו"ט הראשון, עיין לקמן סעיף ה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאכילה בלילה הראשון חובה, ובאכילת כזית פת יוצא י"ח זו. וה**מ"ב** (ס"ק כב) כתב שלכתחילה יש לאכול יותר מכביצה. ה**רמ"א** משווה את האכילה בסוכה לאכילת כזית מצה בפסח, לעניין אכילה בלילה ודאי, אכילה קודם חצות, ולא יאכל ביום מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתיאבון דומיא דאכילת מצה.

לאור דברי מרן כתב ה**מגן אברהם** (סק"י) שבשאר יו"ט ושבת צריך לאכול כזית פת, אך אין חובה לאכול בסוכה כיון שאין חיוב של אכילת כזית אין היא קובעת להיחשב כאכילת קבע כיו"ט ראשון. וה**מ"ב** (ס"ק כב) כתב שאם יכול ודאי שעדיף לאכול שיעור של כביצה פת, לצאת אף לדעת הר"ן המצריך שיעור שיוצא בו בכל ימי החג. כתב ה**בכורי יעקב** שאם אכל כזית בבין השמשות צריך לחזור ולאכול כזית בלילה ודאי, אבל לא יברך שנית 'לישב בסוכה' משום סב"ל. עוד כתב, שאם לא אכל קודם חצות חייב לאכול לאחר חצות.

עוד הביא ה**מ"ב** בשם האחרונים שצריך לאכול את הכזית ביו"ט ראשון בכדי שיעור של כדי אכילת פרס. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קיד) והוסיף, שהאוכל פת כביצה צריך לאכול כל כזית וכזית בשיעור של אכילת פרס. וכ"פ ה**גרח"פ שיינברג** (קובץ המועדים סוכות עמ' תשז).

כתב ה**גרע"י** (יחוה דעת ח"ד סימן לז. חזו"ע עמ' קטו) שיש אומרים שאת הכזית הזה צריך לאכול בלא שום לפתן או תערובת אחרת, דכיון שלמדנו חיוב זה מכזית מצה של ליל פסח, מה המצה הנאכלת שם היא ללא שום תוספת כך גם כזית זה. ונכון לחוש לדעתם. ומ"מ מותר לטבל הפת במרק חם או דבש ואין בזה בית מיחוש. וכ"נ דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"ט דבר הלכה אות ז).

כתב ה**מחזיק ברכה** (סק"ה) דבעינן פת גמורה לברכה, ועיין בשערי תשובה שלכאורה כיון שבלילה הראשון אכילת כזית ארעי משווי ליה קבע, ה"ה לעניין האיכות הנאכלת, היינו סוג האוכל שגם יחשב כקבע אפילו שהוא פה"ב, וכתב שאפשר שאם הגריעות מצד הלחם אין החיוב של יו"ט הראשון מעלה אותו דרגה. אך אם קבע סעודתו על פה"ב אפשר שמהני לברך אף למח"ב, וצ"ע.

ה**פמ"ג** (משב"ז, ס"ס תרמג) כתב שבליל א' דסוכות אין יוצאים י"ח כי אם בפת היוצא בה במצה, לא בעשירה. ומ"מ מעט מלח לא הוי עשירה וצ"ע. וב**מועדים וזמנים** (א, פו) כתב שלפ"ז צריך לאכול פת שאינה מתוקה, אך כתב שאין נוהגים כך כיון שהפוסקים לא הביאו את דברי הפמ"ג, שהלימוד מפסח אינו אלא על חיוב האכילה, ולא על מהות האכילה.

<u>סעיף ד':</u>

☙ לימוד תורה בסוכה

שנינו בסוכה כח:

> "... ומשנן בסוכה - איני? והאמר רבא: מקרא ומתנא - במטללתא, ותנוי בר ממטללתא! - לא קשיא: הא - במגרס, הא - בעיוני"

ופ**רש"י** שכשמעיין בלימודו האויר יפה לו, וצריך ישוב הדעת בשביל לימודו, וכשיושב בסוכה מצטער בכך שאינו יכול לעיין כמו שצריך. וכן ביאר ה**רמב"ם** (ו, ט). וה**רא"ש** כתב שצריך להתבודד שבני הבית מפריעים לו. וה**ר"ן** (ד"ה כמ' ה"מ) כתב שיש מפרשים ההיפך, שעיוני היינו קבע ובעי סוכה, ולחומרא צריך לעשות כשתי הפירושים וללמוד תמיד בסוכה כל עוד אינו טרוד, אך אם הוא טרוד בלימודו כאשר לומד בסוכה חשוב כמצטער ופטור מהסוכה.

נ"מ בין דברי רש"י והרא"ש הוא כשיש לאדם שקט בסוכה ואין מי שיפריע לו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה "כל שבעת הימים קורא (ולומד) בתוך הסוכה, וכשמבין ומדקדק במה שיקרא (וילמוד, יכול ללמוד) חוץ לסוכה כדי שתהא דעתו מיושבת עליו. המתפלל, רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה".

והביא ה**מגן אברהם** (ס"ק יג) שצ"ע אם צריך ספרים הרבה וטונח לו להעלותם לסוכה, ולכאורה יש להביא ראיה מהגמ' בדף כו. לגבי שומרי גינות ופרדסים שפטורים מהסוכה כיון שאין מטריחים אותם להעלות לסוכה את כלי תשמישם, אך יש לדחות ששם טורח רב הוא להביאם לשדה אך כאן צריך רק להביאם לסוכה מביתו ואין זה טורח רב כ"כ. ולכן מסקנת המג"א שצריך להעלותם לסוכה. אך ב**לבוש** משמע שא"צ להעלותם לשם כמו כרים וכסתות. וכתב ה**חיי אדם** שאם יש לו מקום להניחם בסוכה כל ימי החג חייב, דאין זה טורח. והוסיף ה**בכורי יעקב** (ס"ק כה) שיתחכם אדם לגרום שיוכל ללמוד בסוכה בלא טורח כדי להתחייב במצוות סוכה ולא להיפטר ממנה, וכל המוסיף בקיום המצוה מוסיפים לו ברכה מן השמים.

לגבי תפילות בסוכה כתב ה**רמב"ם** (ו, ט) "המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה". וביאר ה**ב"ח** שהכל תלוי בכוונת האדם, אם יכול לכוון בסוכה יתפלל בסוכה, ואם לא, יתפלל חוצה לה. מנגד, ה**ריא"ז** כתב שאם יש בית כנסת בעירו ילך אליו, כדרכו כל השנה דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הרמב"ם להלכה. וה**מ"ב** (סק"ל) הוסיף את דברי ריא"ז. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קמז) שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת ולכן התפילה בה עדיפה.

וכתב ה**ט"ז** (ס"ק יד) שטעם התפילה בבית הכנסת הוא משום שכל השנה אינו מתפלל בבית דירה וכך ינהג גם בסוכות. ולכן לעניין הבדלה שכל השנה עושה בבית, בסוכות יעשנה בסוכה. עפ"ד כתב ב**שער הציון** (אות נז) שאותם האנשים שרגילים לשמוע בכל השנה הבדלה בבית הכנסת, גם בסוכות יכולים לשמוע הבדלה בביהכנ"ס. אבל בסתמא מבדיל בסוכה, שכך מנהגו כל השנה להבדיל בביתו.

סעיף ה':

☙ ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות?

שנינו בסוכה כח:

> "ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות - משתסרח המקפה. משלו משל: למה הדבר דומה - לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו. תנא: משתסרח המקפה של גריסין"

ופ**רש"י** שמקפה של גריסין ממהרת להתקלקל בגשמים מעט.

ויש להבין האם גדר 'משתסרח המקפה' היא סימן או סיבה. היינו, האם דווקא בגלל שמאכל האדם נסרח אזי התירו לו חכמים את היציאה מהסוכה, או שמא אין זה תלוי בקלקול המאכל אלא חכמים רק נתנו לנו שיעור עד אימתי צריך האדם להישאר בסוכתו כאשר יורדים גשמים.

והנה מצאנו בדברי ה**רמב"ם** (ו, י) **ספר המצוות** ועוד, שכתבו שאפילו אם אין לאדם מקפה בבית ישער מה היה קורה כעת אילו היה לו בסוכה מקפה. ובאמת ב**ירושלמי** כאן מובא "לא סוף דבר שתסרח אלא אפילו כדי שתסרח". מנגד, ה**טור** כתב שלא משמע כן מהמשנה, שהרי כתוב "משתסרח המקפה" ולא "מכדי שתסרח המקפה", ומשמע שתסרח ממש. ובאמת שלפי דברי הטור יוצא שאם לאדם אין מקפה בסוכה, צריך להישאר לשבת בה אפילו דלף טורד ומטר סוחף?! ועיין ב**פרישה** שפירש שמשערים בכל תבשיל ותבשיל הנמצא לפני האדם כעת ולאו דווקא במקפה מסויימת.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית, ושיעור הגשמים הוא משירדו לתוך הסוכה טיפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל. וברור מדבריו שהוא רק סימן לכמות הגשמים, וגם אם אין לו בסוכתו תבשיל צריך לשער בנפשו מה המידה, וכפי שהעיר ה**רמ"א**. והוסיף שמי שאינו בקי בשיעור זה ישער אם ירדו גשמים בשיעור זה האם היה יוצא מביתו, וא"כ יצא מהסוכה.

כתב בהגהות אשרי בשם ה**ירושלמי** "כשם שמפנין מפני הגשמים, כך מפנין מפני השרב ומפני היתושים". כ"כ ה**מ"ב** (ס"ק לא) ואפילו אין האדם מצטער מכך אלא שהמאכל מתקלקל. וכתב ה**בכורי יעקב** שאם אינם יורדים למקום שיושב שם, צריך לאכול בסוכה בעוד שאינם יורדים עליו ועל שולחנו, ואף ברכת לישב בסוכה אפשר שיוכל לברך.

אם עדיין לא ירדו גשמים אך התחזית היא שעתידים לירד גשמים, דעת ה**ריטב"א** (כט.) שפטור מהסוכה מחמת שיודע שיצטער באמצע הסעודה, ודעת ה**ר"ן** שחייב. וכתב בשו"ת **שבט הלוי** (ז, קצא סק"ב) שמדברי הבכורי יעקב שמתיר אפילו לברך אם במקום הישיבה הספציפי שלו בסוכה עדיין לא ירדו גשמים, אע"פ שבמקומות אחרים בסוכה כבר התחיל הגשם לחדור, נראה שדברי הריטב"א לא התקבלו להלכה. ולדעת ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' רמז) דברי הריטב"א לא נאמרו אלא כשנראה שהגשם צריך להתחיל תכף ומיד ממש. אך אם רוצה ללכת לישון במצב כזה, כתב שאף אם לא יתחילו הגשמים מיד אלא לאחר זמן מועט פטור הוא מהסוכה, כיון שאין דרך בני אדם ללכת לישון במקום שעתיד להירטב. אך דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ו אות ל) שאף באופן זה חייב לישון בסוכה.

כזית פת בליל יו"ט ראשון

כתב ה**ר"ן** (יב: ד"ה ומתני') שיש אומרים שמהלימוד מחג המצות למדנו שאע"פ שבשאר הימים אם ירדו גשמים פטור מהסוכה, ביו"ט ראשון חייב עכ"פ. מנגד, דעת ה**רשב"א** (ח"ד סימן עח) וה**כל בו** שאין המצטער ומי שיורדים עליו גשמים חייבים בסוכה אפילו בלילה הראשון, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, ולא חייבה התורה לאכול אלא כדרך שאוכל כל השנה. ה**ט"ז** (סק"י) פסק שבלילה הראשון יש חובה לאכול את הכזית אפילו אם ירדו גשמים. וכתב בשער הציון (אות מא) שלא העתיק את דבריו להלכה שהרי אנו רואים שמרן לא רצה לפסוק במחלוקת ראשונים זו, וה**מאמר מרדכי** (סק"ו) מצדד בדעת מרן לפטור גם בלילה הראשון. וכ"כ ה**שולחן**

גבוה (ס"ק יט) בדעת מרן, וכ"פ ה**גרע"י** (יביע אומר ט, סא. חזו"ע עמ' קכד). וכתב המ"ב (ס"ק לה) דכיון שהרבה סוברים כן, כתבו כמה פוסקים שלא יברך.

ה**רמ"א** פסק כאן שבליל יו"ט ראשון צריך לאכול כזית בסוכה אף אם הגשמים יורדים. מרן סתם ולא פירש דבריו בזה. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק לה) שס"ל לרמ"א דאף שמצטער פטור מהסוכה בכל זמן אחר בחג, בלילה הראשון אף המצטער חייב וטעמם דכיון דגמרינן ליה מחג המצות מה התם בכל גווני חייב ה"ה כאן. וב**מאירי** (כו. ד"ה חכמי) התחדש עוד יותר שבלילה הראשון לא נאמר דין של 'תשבו כעין תדורו', ולכן אע"פ שאין הוא יושב כבדירתו בזמן שיורדים גשמים הרי הוא מקיים את המצוה. והוסיף המ"ב שיש מהראשונים שסוברים שאין לחלק בין לילה הראשון לשאר הלילות ולכן אף שמחמת הספק מחוייב לאכול בסוכה כזית, ברכת לישב בסוכה לא יברך משום סב"ל. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' קכב).

כתבו ה**חיי אדם** (כלל קמז ס"ט) וה**בכורי יעקב** (ס"ק לג) שראוי להמתין עד חצות פן יעבור הגשם, שאם יעבור יוכל להיכנס לסוכה ולברך לישב בסוכה וכך יוצא לכו"ע. אך ה**שערי תשובה** (ס"ק יג) כתב בשם שבות יעקב (ג, מה) שאין כדאי להמתין כ"כ הרבה, שאין לך מניעת שמחת יו"ט יותר גדולה מזה שכל בני ביתו יהיו עייפים וירדמו. וה**אליה רבה** (ס"ק כד) ו**פרי מגדים** (מש"ז ס"ק יז) לא הזכירו שיעור של חצות, רק שימתין שעה או שתיים ואם לא פסקו הגשמים יעשה אז קידוש.

כתב ה**מ"ב** (ס"ק לו) שאם פסקו הגשמים אפילו כבר ברך ברה"מ על אכילה ראשונה צריך לאכול שוב שיעור כביצה (דווקא ולא די בכזית, שהרי לדעת הפוסקים שמצטער חייב בלילה הראשונה הרי כבר קיים המצוה בכזית הראשון, וכעת בשביל להתחייב בברכת לישב בסוכה צריך לאכול שיעור של כל ימות החג שהוא כביצה) ולברך עליו לישב בסוכה, כדי לצאת י"ח הפוסקים הסוברים שהכזית שאכל תחילה בעת הגשמים לא יצא בו י"ח. אבל אם כבר הלך לישון אין עליו חיוב לקום מן המיטה כדי לאכול שוב.

עוד כתב ה**רמ"א** שיקדש בסוכה כדי שיאמר שם ברכת הזמן.

<u>סעיף ו':</u>

☙ אכילה באמצע ירידת הגשמים

עוד שנינו שם: "תנו רבנן: היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד - אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו". לדעת **רש"י** (ד"ה וירדו) משעה שישב בביתו אין מטריחים אותו, ומשמע מדבריו שאע"פ שלא התחיל לאכול, אם ישב לאכול אין מטריחים אותו. לדעת **רבנו ירוחם** דווקא כאשר התחיל לאכול אין מטריחים אותו. וה**רמב"ם** (ו, י) כתב שכל שהלך לביתו שוב אינו צריך לחזור, דכיון שקבע מקומו בביתו, מדין 'תשבו כעין תדורו' אינו צריך לשנות מקומו שוב.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה גמ' זו. והאחרונים נחלקו הלכה למעשה כמי לפסוק:

ה**מ"ב** (ס"ק לח) כתב שאם פסק מסעודתו אך עדיין לא ישב לאכול בביתו, צריך לחזור לסוכה אם פסקו הגשמים. וכ"פ **כה"ח** (אות פב). אולם ה**מאמר מרדכי** (סק"ז) הבין בדעת מרן שאין אנו מטריחים אותו לעלות לסוכה בחזרה כל אותה סעודה, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' רה).

כתבו הר"ן והריטב"א שגם אם היה אוכל בביתו והתחילו לרדת גשמים ואכל בביתו, אינו צריך לפסוק מסעודתו אם הפסיקו הגשמים, אלא גומר סעודתו בביתו. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק לז).

סעיף ז':

שינה באמצע ירידת הגשמים

עוד מובא שם:

> "היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד - אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. - איבעיא להו: עד שיעור, או עד שיאור? תא שמע: עד שיאור, ויעלה עמוד השחר. תרתי? אלא אימא: עד שיעור ויעלה עמוד השחר"

רש"י וה**רא"ש** (סימן כ') גרסו עד 'שיעור' והיינו שרק אם הקיץ משנתו לאחר עמוד השחר אנו מחייבים אותו לחזור אל הסוכה להמשך השינה. אך ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (ו, י) גרסו עד 'שיאור' והיינו שרק עד אור הבוקר מותר לו להמשיך לישון מחוץ לסוכה, אך לאחר שיעלה עמוד השחר צריך לקום משנתו ולחזור לסוכה.

גם גירסת ה**גאונים** כגירסת הרי"ף והרמב"ם, וכתב ה**ר"ן** שיש אומרים שאף לפי גירסתם אין להעיר את האדם שישן מחוץ לסוכה באור היום כדי שימשיך את שנתו, אך כתב שיותר נראה לו שבאור היום צריך להקיצו, והוסיף שאם תקפתו שינה משמע ודאי דפטור משום מצטער. והרב ה**מגיד** (שם) כתב שהעיקר כדברי האומרים שאין מעירים אותו אף לאחר עמוד השחר. והחידוש לפי גירסתם הוא שאין צריך להמתין שיהא אור יום ממש אלא כבר משעלה עמוד השחר והאדם הקיץ משנתו, חייב לחזור לסוכתו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כגי' הרי"ף להבנת הר"ן שאם יצא מהסוכה מפני הגשמים אינו צריך לחזור לסוכה עד שיעלה עמוד השחר. ה**רמ"א** פסק כרש"י שגם כשיעלה עמוד השחר אינו צריך לחזור לסוכה אלא רק לאחר שיעור משנתו. וכתב ה**ט"ז** (ס"ק יח) שדווקא אם הקיץ משנתו מעצמו צריך לחזור לסוכה, אך אין צריך להעירו. וה**מ"ב** (ס"ק מג) כתב שגם אין צריך למסור שנתו לאחרים כדי שיקיצוהו.

כתב ה**ר"ן** (יג. ד"ה מתני' כל) לגבי יציאה מהסוכה בירידת הגשמים, שנראה מהסוגיא שדווקא אם כבר התחיל לאכול בסוכה השיעור הוא 'משתסרח המקפה' כדי שלא יראה כמבעט בסוכתו ויוצא אבל אם לא התחיל ליכנס בה, כל שמצטער מחמת הגשמים פטור. אבל למעשה כתב שאינו סומך על סברתו ללא ראיה ברורה. וה**רמ"א** הביא בשם מהר"י וייל שאין משערים לגבי שינה בסוכה את השיעור של בכדי שיתקלקל התבשיל, שהרי בגשמים מועטים כבר יש צער לישן שם ולכן יכול לצאת.

אם ישן ביום מחמת הגשמים ופסקו הגשמים, כתב **מהר"י עייאש** (לחם יהודה דל"ו ע"ד) דקרוב לומר שאפילו אם לא התעורר מעצמו צריכים בני הבית להקיצו, ולעומתו דעת ה**בכורי יעקב** (ס"ק לז) שאין צריך להקיצו. ואם התעורר מעצמו כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' רז) שאף לאחר עמוד השחר יכול להמשיך לישון משום שעדיין הוא זקוק לשינה וחשוב כאמצע סעודתו. ואם ישן ביום והתעורר צריך לחזור מיד לסוכה, כיון שיום הוא אינו זמן שינה לרוב העולם אין בו את הפטור של המשך שינה כמו בלילה.

הדין כשלא שכב לישון

ה**מגן אברהם** (ס"ק טז) העיר שרק אם כבר הלך לישון מחוץ לסוכה אין מטריחין אותו לחזור אליה, אבל אם עדיין לא שכב לישון יחזור לסוכה, כמו כל אדם שלא ישן עדיין בלילה שצריך לישון בסוכה. מנגד, ה**מאמר מרדכי** הסתפק בזה, כיון שכבר הייתה לו טירחה להעלות את הכרים והכסתות לביתו, שמא אין מטריחים אותו שוב. ה**מ"ב** (סק"מ) הביא את שתי הדעות האלו.

לגבי אדם שישן במיטתו אך לא פשט את בגדיו, האם נחשב כהלך לישון שאין אנו מחייבים אותו לחזור לסוכה, או דכיון שלא פשט בגדיו אינו נחשב כישן לגמרי וצריך לחזור לסוכה. ה**פרי מגדים** סובר שאפילו אם שכב עם בגדיו אין צריך לעמוד ולילך לסוכה. וה**מחצית השקל** מסתפק בזה, שאפשר שהקימה לא חשובה לטירחה, כמו שלעניין ק"ש כששוכב על צידו הטעם שהתירו לו לקרוא כך ק"ש הוא משום טירחה, וכתב המג"א ע"ז שאם שוכב עם בגדיו צריך לעמוד, ואפשר דה"ה הכא.

עוד כתב הפמ"ג שאם פשט בגדיו אפילו לא שכב עדיין במיטתו אין צריך לחזור לסוכה, כיון שיש בזה טירחה. והבכורי יעקב מסתפק בזה. ע"ע בשער הציון (אות עז).

הפטור מישיבה בסוכה

כתב ה**רמ"א** בשם הגהות מיימוניות שאם האדם פטור מהסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוט. וכתב ה**ט"ז** (ס"ק יט) שק"ו הדבר למי שרוצה להחמיר כשיורדים גשמים לישב בסוכה ולברך המוציא ואח"כ לאכול בבית, שברכה זו היא לבטלה.

ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה הדיוטות) שהביא בשם ה**בכורי יעקב** שנקרא הדיוט ואינו מקבל שכר דווקא אם פטור בעת הישיבה עצמה מהסוכה, כגון שמצטער. אבל מי שפטור משום טירחה לחזור לסוכתו, כגון שירדו גשמים ופטרוהו חכמים מלחזור לסוכה, הרי שאם חוזר לסוכה מקבל עליה שכר ואינו חשוב להדיוט ח"ו, כמו השותה מים בסוכה שאמרנו עליו 'הרי זה משובח'.

סעיף ח':

ברכת לישב בסוכה - אימתי?

שנינו בסוכה מה:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: לולב שבעה, וסוכה יום אחד. מאי טעמא? לולב דמפסקי לילות מימים - כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים - כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו. ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סוכה שבעה, ולולב יום אחד. מאי טעמא? סוכה דאורייתא - שבעה, לולב דרבנן - סגי ליה בחד יומא. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד זה ואחד זה שבעה. אמר רב יוסף: נקוט דרבה בר בר חנה בידך, דכולהו אמוראי קיימי כוותיה בסוכה"

כתבו ה**תוספות** (ד"ה אחד) שמברך בכל פעם שנכנס לסוכה כדי שיאכל וישתה וישן, ואפילו עשרים פעמים ביום מברך על כל אחת ואחת, כמו שבתפילין מברך בכל פעם ופעם שמניח אותם ביום. וכ"ד ה**רי"ף** (כב.) וה**רא"ש** (ד, ג), והוסיף שהטעם שאין מברכים על השינה, הוא שמא לא יוכל לישן והוי ברכה לבטלה. ואף ה**רמב"ם** (ו, יב) כתב שכל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך על הסוכה.

<u>מנגד</u>, דעת **רבנו תם** שעיקר הקביעות של האדם היא האכילה, לכן מברך רק עליה ופוטר כל שאר הדברים, ואפילו השינה שהיא חמורה (שהרי אוכלים עראי חוץ לסוכה ואין ישנים עראי חוץ לסוכה), נפטרת בברכה על האכילה. וכתב הרב המגיד שכן נהגו העולם, שאין מברכים אלא על הסעודה, וכן פשט המנהג.

מרן ה**שו"ע** כתב שנהגו שאין מברכים אלא בשעת אכילה, והוסיף ה**רמ"א** שהכי נהוג.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יז) שאם נכנס לישב בסוכה קודם אכילה אינו מברך. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק מו) והוסיף שנכון הדבר שלא לישב כך בלי ברכה, וע"כ תכף בבואו מבית הכנסת יברך על דבר שהוא מחמישה מינים ויאכל ממנו מעט יותר מכביצה ויברך לישב בסוכה ואח"כ לא יברך בשעת אכילה.

הפסק בישיבת הסוכה

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יז) שיציאה לבית הכנסת חשובה להפסק, אך דוקא כשיצא יציאה גמורה לעשות עניינו שלא לחזור לאלתר, אך אם לא יצא אלא לדבר עם חברו או להביא דבר לסוכתו, כשיחזור אין צריך לברך שוב (מ"מ). ואפילו אם יברך ברכת המזון אין צריך לברך שוב לישב בסוכה כשיחזור לסוכתו.

והוסיף ה**ט"ז** (סק"כ) שאפילו אם לא הסיח דעתו מסעודה לסעודה צריך לברך שנית, כמו שאם יהיה מחשבתו מסעודה של יום לסעודה של לילה לא מהני, כך כאשר מברך ברכת המזון לא מועילה מחשבתו יותר וצריך לברך בשנית. והביא בשם ה**לבוש** שאדם הקובע סעודה ולאחר ברכת המזון נוהג לשתות, ונמשך בשתייתו לסעודה נוספת שא"צ לברך שנית לישב בסוכה, שכל הטעם שמברכים על האכילה ברכת לישב בסוכה הוא משום שמסיחין דעתם מן האכילה

משום שיוצאים ונכנסים מהסוכה כמה פעמים, אך במקרה זה כיון שנשארו לישב בסוכה אין כאן הסחת דעת ואין מברכים שוב. אך דחה דבריו והעלה שיש לברך שנית בסעודה השניה, שעיקר החיוב הוא מצד קביעות האכילה, וכיון שנגמרה הקביעות הראשונה יש לו לברך על הקביעות השניה. עוד כתב שאין צריך לברך ברכת לישב בסוכה ביי"ש ששותים לפני הסעודה, שהברכה שיברך לפני הסעודה פוטרת את מה ששותה גם לפני הסעודה. והרוצה לברך על שתיה זו יש בה ספק ברכה לבטלה.

יוצא א"כ שלדעת המג"א אין צריך לברך על אכילה שניה כשלא יצא מסוכתו בנתיים, ולדעת הט"ז והב"ח שעל אכילה שניה מברכים בכל גווני, רוב האחרונים הסכימו עם המג"א שא"צ לברך.

והנה, אם יצא ע"ד לחזור מיד יש דעות בין האחרונים, דעת ה**גר"ז** וסיעתו שאין לברך, ודעת ה**בכורי יעקב** שאם לא יצא יציאה גמורה שלא לחזור מיד בודאי אין לברך שנית כשנכנס, אך אם יצא בנתיים צריך לברך שנית לישב בסוכה, והסיק **שער הציון** (ס"ק פו) שסב"ל אם לא שיש עוד צד לצרף.

עוד חידש ה**ט"ז** (סק"כ) חידוש גדול! שהצם או מי שאינו מתכוון לאכול באותו יום, צריך לברך כל פעם שיכנס לסוכה לשם טיול, כיון שבאותו יום אין אכילת פת הפוטרתו, הדרינן לדין התלמוד שמברך בכל פעם שנכנס לישב שם, דהא עיקר הטעם הוא משום שאכילת הפת היא העיקר ופוטר את הטפל (אבל כשאין את העיקר צריך לברך על הטפל). וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק מח). והוסיף בשם ה**חיי אדם** דה"ה כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב, וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לבית הכנסת, דבזה ג"כ לכו"ע צריך לברך. אולם ה**מאמר מרדכי** (סק"ח) כתב דהיות ואנו נוהגים כר"ת שאין לברך אלא על אכילה אף לפי דין התלמוד, הלכך אין לברך אלא כשאוכל סעודת קבע. וב**כה"ח** (אות צז) חשש לדבריו.

ההולך לסוכת חברו

עוד כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יז) שמי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חברו צריך לברך לישב בסוכה שנית. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק מח), והביא בשם הגר"ז שדווקא כשרוצה לאכול שם דבר שאסור לו לאכול חוץ לסוכה צריך לברך שנית, ודעת ה**חיי אדם** דבכל גווני צריך לברך שנית בסוכת חברו אפילו אם לא יאכל שם, וביאר ב**שעה"צ** (ס"ק צג) שנראה טעמו דהמנהג שנהגו לברך על אכילה מסויימת היא דווקא בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, וכיון שהיא עיקר הקביעות קבעו את הברכה עליה. אך בבית אחרים שאין דרך לקבוע שם סעודה, לכו"ע כל שנכנס שם חייב לברך. אך גם לדעת החי"א נראה שזהו רק אם נכנס לישב שם, אבל אם רק בא לגבות חובו וכד' א"צ לברך, שהרי אין לו נ"מ אם נמצא בבית או בסוכה או בחוץ, וחשוב כמתעסק בעלמא שאינו מברך על הסוכה.

ובאמת ש**רבנו מנוח** (ו, ט) הביא בשם רב האי גאון שמנהג ידוע שהנכנס לסוכת חברו חייב לברך אף כשאינו אוכל ושותה שם. אכן, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה סוכות פ"ט דבר הלכה

אות כו) שאין אנו נוהגים בסוכת חברו כדעת הח"א, מפני שההולך לסוכת חברו הולך בעיקר כדי לראותו ולא כדי לשהות בסוכה, שהרי אילו היה חברו בתוך הבית היה יושב איתו שם. והוסיף, שאכן אם לא היה הולך לבית חברו אם היה יושב בביתו, יברך אף בלא אכילה אם לא הביאו לו משהו לאכול. וב**חזון עובדיה** (עמ' קעז) פסק שרק אם אוכל אכילת קבע מברך לישב בסוכה.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יז) אם שכח לברך לישב בסוכה עד שאכל, יברך ברכת לישב בסוכה על מה שיאכל אח"כ, ואפילו אינו רוצה לאכול עוד יכול לברך לישב בסוכה, שהרי לא רק האכילה היא מהמצוה אלא גם הישיבה גרידא, מצוה היא. וכתב הלבו"ש שמ"מ כל עוד לא ברך ברהמ"ז יברך ויאכל מעט. וב**חזון עובדיה** (עמ' קעח) פסק שאפילו אם יאכל קינוח סעודה או ישתה משקה, רשאי לברך 'לישב בסוכה' כיון שהוא המשך סעודת קבע. ומי ששכח או שנסתפק אם ברך אינו חוזר לברך מספק, וטוב ונכון שיהרהר בליבו הברכה.

בשו"ת **שבות יעקב** (א, לב) כתב לגבי אדם המסופק אם ברך לישב בסוכה שאינו חוזר ומברך. ואם רוצה לאכול עוד צ"ע אם מותר לו לעשות הפסק ע"מ שלא לחזור לאלתר, וכשיחזור יוכל לברך. משום ברכה שאינה צריכה אין חשש כיון שעושה כן ע"מ לצאת מהספק. ועוד, הרי לא ידוע לו אם היא אינה צריכה בודאי. אך לגבי ברכת הלחם יתכן וזו ברכה שאינה צריכה, שאפילו על חילוק הסעודה לשניים כדי לקיים גם סעודה שלישית כתבו הפוסקים שיש בזה משום ברכה שאינה צריכה, ולכן כתב השערי תשובה שאם אפשר לו לא לאכול פת אלא רק פירות או מיני תרגימא מוטב, ואם לא אכל פת מספיק, יברך ברהמ"ז ויצא החוצה ושוב יטול ידיו ויברך המוציא ולישב בסוכה, וכ"כ ה**בא"ח** (האזינו, ה). אך ב**חזון עובדיה** (עמ' קפא) פסק שאינו חוזר לברך מספק, ומ"מ טוב ונכון שיהרהר הברכה בליבו.

סימן תר"מ - הפטורים מישיבת סוכה

<u>סעיף א':</u>

נשים ועבדים וקטנים

שנינו בסוכה כח. שנשים עבדים וקטנים פטורים מהסוכה. וכ"פ ה**טוש"ע**, והוסיפו שטומטום ואנדרוגינוס חייבים מספק וכן מי שחציו עבד וחציו בן חורין.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"א) שאנשים לא יברכו לישב בסוכה בשביל נשים, אא"כ מברך לעצמו. וה**מ"ב** (סק"א) כתב שלדברי הרמ"א בסימן יז' הנשים יכולות לברך על ישיבה בסוכה אם רוצות.

לגבי ברכת נשים על מצות סוכה: דעת ה**רמב"ם** בסוף הלכות ציצית שנשים ועבדים שרצו להתעטף מתעטפים בלא ברכה. וכ"פ ה**שו"ע** (תרפט, ו) לגבי תקיעת שופר. <u>אולם</u> דעת **ר"ת** שנשים יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא. ולעניין הלכה פסק ה**חיד"א** (ברכ"י תרנד, ב) שלא תברך כדעת מרן. אולם לאחר מכן הגיע אליו שו"ת מן השמים של רבנו יעקב ממרוי"ש שהשיבו לו בחלום שאם רוצות לברך הרשות בידן, ולכן פסק שאם רוצות יכולות לברך, שאם מרן היה רואה תשובה זו היה פוסק כמותה. <u>אך</u> ה**גרע"י** (יביע אומר א, לט-מב. חזו"ע עמ' קמט) העלה למסקנה שלא תברכנה.

ומטעם זה כתב ה**גרע"י** (יביע אומר ט, ס. חזו"ע עמ' קמט) שאשה ששומעת ברכת 'לישב בסוכה' מפי בעלה בעת הקידוש לא תענה אחריו אמן משום שברכה זו אינה שייכת לה והוי הפסק בין ברכת הגפן של הקידוש לטעימה, הלכך תענה אמן בהרהור הלב בלבד. <u>מנגד</u>, בשו"ת **אור לציון** (ח"ג פי"ח ס"ב) כתב שיכולות לענות אמן ולא הוי הפסק, אע"פ שאינה מצווה לישב בסוכה.

<u>סעיף ב':</u>

קטן הצריך לאמו

שנינו בסוכה כח.

"קטן שאינו צריך לאמו - חייב בסוכה. היכי דמי קטן שאינו צריך לאמו? - אמרי דבי רבי ינאי: כל שנפנה ואין אמו מקנחתו, רבי שמעון בן לקיש אומר: כל שנעור משנתו ואינו קורא אמא אמא"

ובעירובין פב. מביאה הגמ' שלדעת ר' ינאי ור"ל הגיל הוא כבר ארבע כבר חמש כל חד לפום חורפיה, ורב אסי ס"ל שעד בן שש ועד בכלל נקרא קטן הצריך לאמו.

ה**תוספות** (ד"ה כאן) **ר"ן** (יג. ד"ה גמ') **ריטב"א** ועוד כתבו שאין גיל חינוך שווה לכל הדברים, אלא בכל מצווה ומצווה השיעור הוא אחר, כיון שבודקים את העניין שבמצווה, והיכן שראוי הקטן לעשות את המצווה בעצמו הרי הוא מתחייב בה מיד, ופירש הר"ן שאינו צריך לאמו הוא מבן שש ומעלה.

והרמב"ם (ו, א) כתב "כבן חמש או שש חייב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות". וביאר המ"מ שבן חמש הוא ששלמו לו חמש שנים, ובן שש הוא ששלמו לו שש שנים. והטור כתב שקטן שאינו צריך לאמו הוא בן שש ובן שבע, והב"י ניסה להסביר את שיטתו אליבא דהרמב"ם לפי הסברו של המ"מ, שלדעת הרמב"ם הוא חמש ושש שנים שלמות, ולפי הטור הוא בתחילת השנים, וחדא הוא.

מרן השו"ע העתיק את לשון הרמב"ם להלכה "קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות". וכתב המגן אברהם (סק"ב) דכל חד לפום חורפיה. והמ"ב (סק"ד) הביא בשם כמה אחרונים דמבן חמש ומעלה אם אביו בעיר שאינו צריך אז כ"כ לאמו מחויב אביו לחנכו בסוכה גם אם אינו חריף כ"כ. עוד כתב המג"א (סק"ג) שאמו אינה חייבת לחנכו. ויש אומרים שאמו ובית דין מחוייבים לחנכו, ולכו"ע אין לתת לו אוכל בידיים חוץ לסוכה, דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול [לאפוקי אם מניח לפניו ואוכל מעצמו].

כתב בשער הציון (אות ח) שאביו מחוייב מחמת מצות חינוך למנוע ממנו לאכול חוץ לסוכה. וכ"פ בחזון עובדיה (עמ' קנב) ושאפילו אישה אסור לה להאכיל קטן שאינו צריך לאמו והוא כבן חמש או שש שנים מחוץ לסוכה. מאידך, בשו"ת תפילה למשה (ח"ז עמ' שצה) כתב להתיר, משום שמצות ישיבה בסוכה היא מצות עשה, וכשמאכילו או משכיבו מחוץ לסוכה אינו מבטל את המצוה בידיו אלא בשב ואל תעשה. וכ"פ בתשובה אחרת (ח"ד סימן נג) שמותר להאכיל קטן הצריך לאמו שלא מלאו לו חמש שנים מחוץ לסוכה. וכן מותר להשכיבו מחוץ לסוכה ואין בזה משום מאכילו איסור בידים.

וצריך להבין מה הטעם שכל זמן שהתינוק עדיין צריך לאמו נקרא שאינו ראוי לקיים מצות סוכה, והרי ראוי הוא לשבת בסוכה רק שהוא צריך לאמו, וא"כ מדוע עדיין לא חייבוהו חכמים במצוות סוכה? ובפסקי התוספות (חגיגה אות ב) כתבו שלולב שמצוותו בנענוע זמנו הוא באם הוא יודע לנענע, וסוכה שמצוותו בשינה שיעורו כל שניעור משנתו ואינו קורא אימא, שחכמים חייבו לחנך קטן רק במציאות שאינו צריך עזרה מן הצד לקיימה, וכיון שצריך הוא לאמו נחשב כמי שעדיין לא יכול לקיים את המצוה בפני עצמו. וכתב הביכורי יעקב (סימן תרנז' סק"ג) שאף שבשעת אכילה אין הוא צריך לאמו וחכמים יכלו לחייבו לפחות לאכול בסוכה, כיון שא"א לחייבו בעשיית המצוה כולה, לא תקנו חכמים חינוך כלל, משום שיש לחשוש שמא יחשוב שיוצאים י"ח מצות סוכה באכילה לחוד ואין צריך לישון בסוכה, ויעשה כך כשיגדיל. הר"ן כתב דכיון שהוא כרוך אחר אמו ואמו פטורה מסוכה, שוב א"א לחייבו שהרי א"א להפרישו ממנה.

והגרי"ז (ערכין ב: ד"ה קטן) ביאר שהפטור בצריך לאמו הוא משום שחשוב כמצטער, שהרי הקטן הזה כשאינו נמצא עם אמו הוא שרוי בצער, ואין זה פטור עצמי של קטן, אלא סניף של מצטער.

סעיפים ג' - ד':

חולה ומצטער

שנינו בגמ' בסוכה כה.

"משנה: חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. חולה שאמרו - לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו. אמר רבן שמעון בן גמליאל: פעם אחת חשתי בעיני בקיסרי, והתיר רבי יוסי בריבי לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה. רב שרא לרב אחא ברדלא למגנא בכילתא בסוכה משום בקי. רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סרחא דגרגישתא. רבא לטעמיה דאמר רבא: מצטער פטור מן הסוכה. - והא אנן תנן: חולין ומשמשיהם פטורים מן הסוכה. חולה - אין, מצטער - לא! - אמרי: חולה - הוא ומשמשיו פטורים, מצטער - הוא פטור, משמשיו לא"

בסיבת הפטור של חולה מסוכה כתב ה**ריטב"א**, שחלק ממרכיבי המצוה היא ההנאה מהישיבה בה, 'תשבו כעין תדורו', ולכן כשהוא חולה ואפילו רק חש בראשו בלבד ומצטער בה פטור. וה**ט"ז** (סק"ז) כתב לגבי מצטער שההו"א שיפטר מהסוכה הוא משום שלא יזכור את עניין הסוכה שנאמר כי בסוכות הושבתי, קמ"ל שהפטור הוא משום תשבו כעין תדורו.

תוספות (ד"ה ואפילו) ביארו שאפילו אין בו סכנת נפשות, שסכנת אבר כסכנת נפשות אפילו לחלל עליו השבת[98]. וה**מאירי** כתב שפטור "מאיזה צער שיהיה". והביא בשם **חכמי לוניל** שכל שפטרנו את המצטער דוקא בשאר הימים אבל לילה הראשונה הואיל והכתוב קבעו לחובה כמצה לעולם חייב, והביא שם ראיה לדבר ע"ש.

כתוב ב**אורחות חיים** שמצטער פטור דווקא משינה אבל לאכול לא, אך דעת רוב הפוסקים שמצטער פטור מכל מצוות הסוכה.

ה**טור** כתב שאין כל אדם יכול לומר שהוא מצטער מהסוכה אלא בדבר שהגיוני, אך ה**ר"ן** כתב שזה תלוי בכל אדם ואדם. וצ"ב מה מקור הטור. וה**ב"ח** כתב שכוונת הטור היא דווקא בדברים שכל האנשים שווים בהם, שבכה"ג אין אדם יכול לומר שהוא שונה ומצטער מכך. וה**רמ"א** פסק להלכה שאין המצטער פטור אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו[99].

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שמי ששותה משקה המשלשל אע"פ שמצטער הרבה חייב בסוכה, שהיה לו לעשותו קודם או אחרי החג, אך כתב שבדיעבד נראה שפטור מהסוכה, שהרי סכנה היא לו לישב כך במצבו בסוכה.

לסיכום ההלכה בדיני פטור חולה ומצטער כתב ה**שו"ע** שחולה הוא ומשמשיו פטורים מהסוכה, ויש מי שאומר שרק בשעה שצריך להם פטורים. וכתב ה**אליה רבה** שבחולה שיש בו סכנה אפילו אם החולה לא צריך את משמשו באותה שעה, פטור מסוכה. אך במצטער רק הוא

---

[98] והרש"ש כתב שצ"ל שסכנת 'עין' היא כסכנת נפשות, ושכ"ה בפסקי תוספות אות נח, וכ"כ השפת אמת.

[99] ובאמת שהביאור הלכה (ד"ה אלא) העיר שדעת הר"ן אינה כן, כפי שהערנו למעלה.

פטור מהסוכה, ומשמשיו חייבים. אך אם הוא שכיר אצלו כל השנה, וגם בכל השנה אינו אוכל וישן בביתו, אלא אצל אותו חולה, רשאי גם היום לעשות כן. ובשו"ת **שבות יעקב** (ג, נא) כתב שמי שהושכר לשמור על החולים ולשמש אותם, פטור אפילו מאכילת כזית בסוכה כיון שנשכר להיות עימם תמיד, וכשלא יהיה איתם הו"ל מצטער בצער החולים שדעתו עליהם תמיד.

כתב ה**חוות יאיר** (מקור חיים סי' תרמ) שתינוק שצריך להרגיעו בלילה, משמשו פטור מהסוכה. עפ"ד פסק ב**חזון עובדיה** (עמ' ר) שמי שאשתו חלושה כדי לטפל בילדיהם הקטנים, מותר לו לישון בביתו לצורך הטיפול בהם.

הרה"ג **אשר וייס** נשאל בבני משפחה גדולה שכולם רוצים לישון בסוכה, אך אחד מבני המשפחה נוחר ומפריע לכל בני המשפחה לישון. האם עליו לצאת מן הסוכה ולישון בבית כדי לאפשר לכל שאר בני המשפחה לישון בסוכה, שהרי רבים הם והוא היחיד, או שמא כל מי שהנחירות מפריעות לו לישון מצטער הוא והמצטער פטור מן הסוכה אבל הנוחר אינו מצטער ואין לו היתר כלשהו לצאת מן הסוכה. וענה שהנוחר צריך לצאת מהטעם שטובים הרבים מהיחיד, וכן שעדיף לאחד שלא יגרם ע"י שכל שאר בני המשפחה יפסידו את המצוה, ע"ש. אך ה**גר"ח קנייבסקי** ענה שהפטור הוא על המצטער ולא המצער, ולכן מי שהנחירות מפריעות לו יצא מהסוכה.

עיין בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סימן לט) שפסק שמי שסוכתו קטנה ואינו יכול להניח בה מיטתו ושולחנו כאחד אלא צריך להכניס מיטתו בלילה ולהוציא שולחנו, וביום להוציא מיטתו ולהכניס שולחנו. אם הדבר טורח עליו מאוד באופן שאם היה צריך לעשות כך בשאר ימות השנה בביתו לא היה ישן שם אלא מוצא מקום אחר הרי הוא פטור מלישן בסוכה. אך חייב לאכול בה. אבל אם היה יכול לעשות סוכה גדולה יותר ולא עשה, הרי הוא חייב לישון בסוכה זו כיון שהוא גרם לעצמו צער זה. עוד כתב שם (סימן מ) שמי שאינו יכול לבנות סוכה כהוגן, ובנה סוכה קטנה שאפילו מיטה אינה נכנסת בה, אם יש לו צער לישון על מזרון בלא פישוט ידים ורגלים הרי הוא פטור מהסוכה, ולכתחילה אין לבנות סוכה שלא יכול להכניס אליה מיטתו, אבל אם אין לו מקום אחר חשוב כדיעבד ופטור ופטור מלישן בה.

בן חו"ל שיושב בסוכה גם ביום השמיני, ומתארח בארץ ישראל ומצטער להטריח את מארחיו להביא לו אוכל בנפרד לסוכה, כתבו הפוסקים (**אור לציון** ח"ג פכ"ג סי"א. **יביע אומר** ח"ט סימן סב אות ג. יחוה דעת ח"ב סימן עו) שפטור מהסוכה מדין מצטער ורשאי לאכול בביתם.

☙ בניית סוכה במקום שיצטער בו

כתב ה**מרדכי** (סימן תשמ) שהמדד לבדוק האם האדם מצטער מהסוכה או מדבר אחר הוא שיחשוב בדעתו מה יקרה אם יצא מהסוכה, אם ינצל מהמפריע שלו, הרי הוא חשוב כמצטער מהסוכה וכעין דירה בעינן ואין דרך בני אדם לעמוד בצער בדירתן. ויתן אל ליבו אם בצער שהוא שרוי כעת היה יוצא מביתו אזי רשאי לצאת מסוכתו. וכן בדווקא אם בנה מתחילה את הסוכה עם תנאים טובים, אבל אם לכתחילה בנה את הסוכה במקום לא טוב וכד' אין כאן פטור של

מצטער בסוכה, ובנוסף לכך אין הוא יוצא י"ח בסוכה זו כיון שאינה ראויה לאכילה ושינה יחד. עוד כתב (סימן תשמא) שאדם הירא מהצינה חשוב כחולה שאין בו סכנה או כמצטער ופטור. מרן ה**שו"ע** הביא דבריו להלכה שאין לאדם לבנות סוכתו במקום שיש בו צער לכתחילה ואז לומר שהוא מצטער, והוסיף ה**רמ"א** שאינו יוצא בסוכה שבנה אותו בתחילה במקום שיש בו מפריעים, כגון שמתיירא מליסטים או גנבים. והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ז) שדווקא אם מתיירא מנפשו, אך אם מתיירא שיגנבו לו כלי תשמישו יוצא י"ח בסוכה זו כיון שיכול להכניס את הכלים לביתו בלילה.

וכתב השערי תשובה בשם תשובת **חכם צבי** (סימן צד) דאף שלכתחילה אין לעשות סוכה כזאת שאינו יכול לקיים בה את מצות האכילה והשינה יחד, מ"מ בדיעבד אם אינו מצטער אלא בשינה אבל באכילה אינו מצטער, יוצא י"ח אכילה. וכ"פ במחזיק ברכה (סק"ד) בשם תשובת **זרע אמת** (ח"א סימן צא). והוסיף ב**חזון עובדיה** (עמ' קצז) שאם לכל העולם אין הסוכה ראויה לעשות כל דבר, ולזה היושב בה ראויה ודאי בתר דידיה אזלינן וחייב.

כבו הנרות שבסוכה

כתב ב**תרומת הדשן** (סימן צג) שאם בליל שבת של חג הסוכות כבו לו הנרות שבסוכה, ויש לו נר בביתו, דעתו נוטה שמותר לו לצאת מסוכתו כדי לאכול בביתו במקום הנר, ואפילו אם יש לחברו סוכה אחרת שיכול ללכת אליה, לא חייבוהו חכמים ללכת לאכול שם משום שחשוב כמצטער לאכול במקום שאינו שלו, אך אם אין זה מצערו ויכול בקלות ללכת אליו אין לו להקל לאכול חוץ לסוכה. וה**רמ"א** הביא דבריו להלכה.

וכתב ה**אליה רבה** שבלילה הראשונה צריך לטרוח ולילך לסוכת חברו, אך לא יברך שם, אם לא שאינו מצטער בזה שיושב בסוכה שאינה שלו. וה**חיי אדם** כתב שבמצטער כזה, שהצער אינו צער בעצם אלא משהו בהרגשת האדם, יכול האדם לחייב את עצמו ולעשות בשמחה ולברך. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קנה).

<u>סעיף ה':</u>

חיוב אבל בסוכה

איתא בסוכה כה:

> "אבל חייב בסוכה. - פשיטא! - מהו דתימא: הואיל ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: מצטער פטור מן הסוכה - האי נמי מצטער הוא, קמשמע לן: הני מילי - צערא דממילא, אבל הכא - איהו הוא דקא מצטער נפשיה, איבעי ליה ליתובי דעתיה"

והסביר ה**רא"ש** (סימן ז) שהאבל מצטער יותר בישיבת הסוכה מאשר כשהוא יושב בבית, כיון שחפץ הוא להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפילה כדי להיות טרוד בצערו, קמ"ל. וה**ט"ז** (סק"ח) התקשה מאוד בסברת הרא"ש, שאדרבא האבל רוצה שינחמו אותו!

כתב ה**מגן אברהם** (סק"י) בשם ספר התניא שאם המת היה חביב עליו כ"כ שאינו יכול להסירו מליבו, פטור. ובספר **ישועות יעקב** חולק על זה. וכתב ב**חזו"ע** (עמ' קנו) שנראה שעכ"פ יש לומר סב"ל ולא יברך לישב בסוכה כשאוכל סעודת קבע בסוכה.

לעניין אונן בחול המועד, או ביו"ט כשרוצה לקבור ע"י גוי שאז חל עליו דיני אנינות. ה**פרי מגדים** (א"א סק"י) הסתפק מה דינו לעניין סוכה שיתכן שפטור רק ממצוות עשה שהם בשב ואל תעשה, וכאשר יאכל חוץ לסוכה יעבור בקום ועשה. מנגד ה**בכורי יעקב** (ס"ק יט) מצדד שהוא פטור, כיון שהפטור של אונן מהמצוות הוא מטעם עוסק במצוה וע"י שטרוד במצות הקבורה פטור משאר המצוות, בין שהם בקום עשה ובין שהם בשב ואל תעשה, ולכן גם בסוכה פטור שצריך מעשה לקום וללכת לסוכה, והראיה שחתן ושושביניו פטורין מהסוכה מאותו הטעם ג"כ. וכ"פ ה**גר"ח פלאג'י** (רוח חיים סק"ד). וב**חזון עובדיה** (אבלות ח"א עמ' קעד) כתב שאם רוצה לקבור את מתו ע"י גוי בליל החג, פטור מכל המצוות ואוכל חוץ לסוכה. אך אם דעתו לקוברו רק למחרת חייב בכל המצוות וצריך לקדש בסוכה קידוש של יו"ט. עוד כתב שם שהאונן בחוה"מ פטור מהסוכה ומעיקר הדין יכול לאכול חוץ לסוכה, אך טוב לאכול פת פחות משיעור כביצה. וכשנמסר המת לחברא קדישא יאכל בסוכה ויברך לישב בסוכה.

סעיף ו':

☙ חתן ושושביניו

שנינו בסוכה כה:

> "חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, מאי טעמא? משום דבעו למיחדי - וליכלו בסוכה, וליחדו בסוכה! - אין שמחה אלא בחופה. - וליכלו בסוכה, וליחדו בחופה! - אין שמחה אלא במקום סעודה. - וליעבדו חופה בסוכה! - אביי אמר: משום ייחוד. ורבא אמר: משום צער חתן. מאי בינייהו? - איכא בינייהו: דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם. למאן דאמר משום ייחוד - ליכא, למאן דאמר משום צער חתן - איכא. אמר רבי זירא: אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה, וכל שכן דחדי ליבאי, דקא עבידנא תרתי"

ה**רמב"ם** (ו, ג) הביא גמ' זו להלכה וכתב שחתן וכל השושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעת ימי המשתה. אך ה**רא"ש** (סימן ח') מחייב את החתן בסוכה שאפשר לו לשמוח בסוכה. ומשום חומרת הרא"ש כתב ה**מ"ב** (ס"ק לג) בשם האחרונים שראוי לחתן להחמיר על עצמו ולישב בסוכה בלא ברכה, והשושבינים אינם צריכים לברך ג"כ. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קנח) ושכן המנהג בזמנינו.

וכתב ה**ב"י** בדעת הרמב"ם שיכול ממידת חסידות להיות בסוכה, וכ"כ ה**מאירי** שיש כאן עניין לשבת בסוכה אע"פ שפטור. אך ה**ב"ח** כתב שחשוב כהדיוט מי שעושה דבר ופטור ממנו ואינו מקבל עליה שכר.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יא) שבזמן הזה שיש לנו סוכה עם ד' דפנות צריך לישב בסוכה, משום שאין את הפטור של 'בוש לשחק עם כלתו'. ועוד, שיש ראשונים נוספים המחייבים בכל עניין. אך ה**אליה רבה** כתב בשם הריא"ז שצער לחתן לעשות חופתו במקום צר ודחוק.

בטעם הפטור של חתן ושושביניו כתב ה**רא"ש** משום שאם לא ישמחו עם החתן יהיו חשובים כמצטער.

וחתן בתוך השנה הראשונה אם פטור מלישון בסוכה, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קצו) שאם האישה מפחדת לישון לבד בבית אפשר להקל שישן חוץ לסוכה. ואם חל ליל טבילה או עונה באחד מימי סוכות פטור משינה בסוכה באותו לילה אם אין לו מקום צנוע בסוכה. ודעת ה**דברי יציב** (ח"ב סימן רעד) שחתן פטור מסוכה בכל השנה הראשונה. שחייב לשמח את אשתו ובכלל מצות השמחה גם תשמיש כמו שהביא מפירוש הטור על התורה. אמנם הרה"ג **אשר וייס** פסק שקשה לומר דברים אלו, שהרי שום אחד מהפוסקים לא הזכיר היתר זה [וכבר כתב החזו"א בשביעית סי' ז' על שתיקת הפוסקים בהלכה שכיחה דהוי ראיה דלא ס"ל וכתב "זו אצלי ההכרעה היתירה מכל הראיות"].

סעודת מילה חוץ לסוכה

כתב **מהר"י קולון** (שורש קעח) על ברית מילה שאירע בתוך חג הסוכות, שיש שרצו לדמות את האכילה שעושים ליד היולדת שיהיה מותר לאכול חוץ לסוכה כמו שמותר לאכול את הסעודות עם החתן מחוץ לסוכה משום שמחתו, וכתב שאינו נראה לדמות משום שבמילה אינו אלא מנהג בעלמא. וביאר ה**מגן אברהם** (ס"ק יג) דאע"ג שצר להם המקום לשבת שם וא"א להם לשמוח שם כ"כ, מ"מ חייבים בסוכה, ואע"ג דהוי סעודת מצוה, אינו כ"כ סעודת מצוה ולכן די בעשרה אנשים. אך ה**גר"א** הסביר שסעודת מילה אינה מצוה מדאורייתא, ולכן אין בכוחה לדחות את מצות הסוכה, כמו מצות הנישואין, ולכן חייבים בה. ה**ביאור הלכה** (ד"ה וסעודת) חשש גם לדעת הגר"א, ולכן גם אם אין מקום בסוכה לעשרה אנשים כתב שאין לפטור אותם מאכילה בסוכה, אע"פ שלדעת המג"א נראה שמותר.

וה**רמ"א** הביא דבריו להלכה שסעודת ברית מילה וכן הסעודה שאוכלים אצל היולדת צריך לעשות בסוכה, ואין פטור של סעודת מצוה בזה כדי לומר שיכולים לאכול מחוץ לסוכה. ולעניין המילה עצמה, אם הסוכה רחבה דיה והיא חזקה כך שאין חשש לנפילת קסמין מן הסכך ואין הצינה מעכבת, כתב ב**חזו"ע** (עמ' קסב) שנכון מאוד לעשותה בסוכה.

סעיף ז':

שלוחי מצוה

שנינו בסוכה כה. ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. ופ**רש"י** כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו או למצוות פדיון שבויים, ופטורים מהסוכה ואפילו בשעת חנייתן. ו**תוספות** (ד"ה שלוחי. ובדף י: ד"ה שלוחי) הביאו את פירוש רש"י, ותמה מדוע אדם זה פטור מהסוכה, וכי יעלה על הדעת שאדם הלובש ציצית או מניח תפילין יהיה פטור מלקיים מצוות? אלא ודאי אינו פטור רק בזמן שעוסק במצוה ממש, כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכו וכד', ולכן העמיד את הפטור של הגמ' כאן בשלוחי מצווה דווקא בכה"ג שאם מיטרדי בקיום מצות סוכה היו מבטלי ממצותן. ודעת ה**אור זרוע** שאדם ההולך לדבר מצוה פטור בכל מקרה ממצות סוכה אע"פ שיכול לקיים את שתי המצוות, כיון שחשוב כמוליך בהמת חברו שפטור לקיים מצוה אחרת. ה**דרכי משה** הביא את דבריו להלכה שבכל ענין פטור העוסק במצוה ממצוה אחרת.

ה**ר"ן** הביא דברי התוספות, אך דחה דבריהם והביא כמה ראיות לדבריו, ולדעתו העוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן. אך סייג דבריו, שכל האמור אינו אלא בשעה שעוסק ממש במצוה אך אם משמר אבידה שאינו עושה מעשה בשביל כך, פשיטא שחייב גם במצוות אחרות, וודאי כל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם, דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע. ומיהו כל שצריך לטרוח פטור, ולכן רבנן דהוו שלוחי מצווה גנו מחוץ לסוכה שהרי כל זמן שליחותן עוסקים במצוה מיקרו ולא היו חייבים לקיים מצות סוכה.

ה**רא"ש** (סימן ו) מדייק מרש"י שאפילו אם הולכים רק ביום לדבר מצוה פטורים אף בלילה מסוכה, שאם היו הולכים ביום ובלילה לא היינו צריכים את הטעם של מצוה כדי לפוטרם, הרי דינם היה כהולכים לדבר הרשות ביום ובלילה שפטורים. לאחר מכן כתב שמדובר במקרה שאם יחזור אחר סוכה בלילה לא יוכל לקיים את המצוה כמו שצריך, אך אה"נ אם יכול לקיים את שניהם אין הוא נפטר ממצוות סוכה.

וה**מרדכי** (סימן תשמ) הביא בשם הראבי"ה ששלוחי מצוה פטורים משום שכשנחים וישנים בלילה בהנאה יכולים לעסוק מחר טפי והוי בכלל העוסק במצוה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה, והעיר ה**רמ"א** לעיין בסימן לח. שם מובא דדוקא כשצריך לטרוח אחר הסוכה פטור מלישב בה, אבל אם אין צריך לטרוח אחריה כגון שיש סוכה מזומנת לפניו צריך להיכנס שם לאכול ולישן.

סעיף ח':

הולכי דרכים

שנינו בסוכה כו.

"תנו רבנן: הולכי דרכים ביום - פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה - פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבין ביום. הולכי דרכים ביום ובלילה - פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה"

ופ**רש"י** שמשום 'תשבו כעין תדורו', כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך בסחורה כך כל ימות החג שאינו יו"ט לא הצריכו הכתוב למנוע. ומשמע מדבריו שלכאורה דווקא לסחורה שיש בזה צורך מסויים התירו. גם **תוספות** (ד"ה הולכי) כתבו שמקור הפטור הוא מתשבו כעין תדורו, אך לא הזכירו שדווקא לסחורה התירו אלא בכל הולכי דרכים היוצאין לדרך.

עוד כתבו ה**תוספות** (ד"ה וחייבין) שחייבים בלילה דווקא אם ישנים בישוב. והב"י הביא כן בשם ה**אורחות חיים**, והוסיף שאם יש לו ללכת בדרך ויודע שיצטרך לאכול קודם שימצא סוכה אין צריך למנוע מפני זה. וכ"פ ה**מגן אברהם** (ס"ק טו).

מרן ה**שו"ע** הביא גמ' זו להלכה, וה**רמ"א** הוסיף את דברי הר"ן שחייבים בסוכה בלילה רק אם יכולים למצוא, אך אם אין סוכה שם בנמצא יכולים לצאת לדרך אף שלא ישב בה לא יום ולא לילה, כשאר ימות השנה שאינו מניח דרכו משום ביתו.

בטעם ההיתר של הולכי דרכים כתב ה**מ"ב** (ס"ק לט) "דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא וידוע כשאדם דר בביתו בשאר ימות השנה אינו נמנע מלנסוע לאיזה ענין ומניח את ביתו וכן ה"ה בסוכה". מדבריו משמע שחלק מהנהגת האדם בכל השנה היא לצאת גם בחלק מהזמן לטיול, ובסוכות אין האדם צריך להתנהג אחרת, וכמו שבכל השנה עוזב אדם את ביתו ולן מחוץ לבית כשמטייל, גם בסוכות יכול לעזוב את סוכתו כדי לטייל.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי השו"ע שהולכי דרכים ביום פטורים מהסוכה ביום וכו'. לדעת ה**לבוש** מה שאמרו שפטורין מהסוכה ביום היינו שאין צריך להמתין מלאכול עד שיגיע לסוכה, ומה שאמרו שחייבין בלילה פירושו, שאם בא למקום ישוב מחוייב לחפש אם יש סוכה לישן בה, ואם נזדמן לו מקום שאין שם סוכה אינו מחוייב לבנות לו. אך דעת ה**מגן אברהם** דמה שאמרו פטורין מהסוכה ביום היינו אף במקום שיכול לבנות סוכה אינו מחוייב בזה כיון שדעתם לילך לאלתר, וחייבין בלילה לעשות שם סוכה כיון שנח שם, ואפילו אם יצטרך להוציא על זה מעות. אך אם בא למקום ישוב סמוך לאוכל אינו צריך להמתין בעשיית סוכה ויכול לאכול חוץ לסוכה, כמו שבירידת גשמים אינו מחוייב לחכות שיפסקו הגשמים בשביל לאכול. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה הולכי) שסתם כלבוש כיון שלפי ביאורו יותר נח להסביר את דברי הרמ"א. ועוד, שמדברי כמה פוסקים ו ביניהם רבנו מנוח משמע שאין חיוב לבנות סוכה אם מגיעים למקום ישוב של גויים. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' קסו). וגם ה**חיי אדם** כתב שאין לבנות הסוכה בלילה אם ירצה לישון שם, כיון שהדבר כרוך בטירחה וזמן מרובה וזה לא הוי כעין תדורו.

לאור הנ"ל כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קסו) שמי שנוסע באוטובוס מעיר לעיר, מותר לו להירדם בדרך.

☙ טיול בסוכות והולכי דרכים בימינו

בני אדם היוצאים לטיול בימי חג הסוכות האם נחשבים בהולכי דרכים הפטורים מסוכה או שאין דינם כהולכי דרכים. בשו"ת **אגרות משה** (או"ח ח"ג סי' צג. אה"ע ח"ד סי' לב אות ח) שמסתבר שאסור לצאת לטיול כשיודע שלא תהיה לו סוכה שם, משום שלא פטרה התורה את האדם מהסוכה אלא במקום שמצטער ממנה, ולא במקום שישיבתה מונעת ממנו עונג - כטיול, ורק כשיש צורך בהליכתו כגון לסחורה פטור הוא מהסוכה. וכ"כ ה**גרש"ז אוירבך** (ספר הסוכה פסקים אות ל. הליכות שלמה עמ' קעב) שאסור, משום שמבואר במג"א שאין להקיז דם או לעשות פעולות שימנעו ממנו את הישיבה בסוכה, וא"כ כ"ש לצאת לטיול כשיודע שימנע ממנו לקיים מצות סוכה. וכן יכול להקדים או לאחר את הטיול לפני או אחרי החג. וכ"פ ה**גרע"י** (חזו"ע עמ' קסח) משום שחכמים לא התירו להפקיע עצמו ממצוות סוכה כהולך דרכים אלא במקום שהולך לסחורה ויש בזה הכרח וגם קצת מצוה, אך לא לטיול בעלמא.

<u>מאידך</u>, ה**גרי"ש אלישיב** (זמן שמחתנו פ"ב סק"ב אות ד. אשרי האיש ח"ג עמ' קפה) כתב שמותר מעיקר הדין לצאת לטיול מפני שדרך דירה בכך ואין זה סתירה לכעין תדורו, ולכן לדעתו מי שיש לו צורך לצאת לטיול אין אנו יכולים להחמיר עליו שלא לצאת לטיול. ובמקום אחר כתב (קובץ תשובות ח"ב סימן לז) שכשאין לו צורך עליו להכניס את עצמו לחיוב מצוה ולא ללכת לדרך ולהיפטר ממנה. גם ב**חוט שני** (פי"ב סק"ט) הביא דברי רש"י לעיל וכתב שמעיקר הדין מותר לאדם להכניס עצמו למצב של הולכי דרכים אף ללא צורך מיוחד כגון שקובע עצמו ליסוע לטיול בחוה"מ, שהרי לא מצינו שום הגבלה בזו, אך זוהי שטות לאבד מצוה יקרה בשביל טיול אף שמעיקר הדין הוא פטור. בשו"ת **באהלה של תורה** (ח"ב סימן צג) כתב ללמד זכות על היוצאים לטיול בסוכות, ויש מקום לטיולים אלו כיון שיש בזה ג"כ מצוה של טיול בא"י. ובספר מקראי קודש (הררי, נספח יא) כתב ה**גר"ד ליאור** שדברי חז"ל הם גם על ההולכים לדבר רשות, ולכן גם ההולכים לטיול יהיו פטורים מהסוכה, כ"ש טיולים ביש"ע שיש בהם מצוה של הבלטת נוכחות יהודית בכל מרחבי ארצנו. נראה לענ"ד להוסיף שאם הטיול תוכנן כך שתהיה סוכה לאכול, ומאיזו שהיא סיבה כעת אין סוכה, יכולים לאכול בלא סוכה אפילו לחם כבכל השנה שאדם רעב אוכל בכל מקום שנמצא.

<u>סעיף ט':</u>

☙ שומרי העיר

שנינו בסוכה כו.

"שומרי העיר ביום - פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. שומרי העיר בלילה - פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבין ביום. שומרי העיר בין ביום ובין בלילה - פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה"

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה. וביאר ה**מגן אברהם** (ס"ק טז) שטעם הפטור בשומרי העיר, כיון שצריכים לילך סביב העיר, ולכן גם אינם יכולים לבנות סוכה במקום ששומרים בו. עוד כתב, שאותם היושבים בחנות אע"פ שרגילים ברוב הפעמים לאכול ביום שם, מ"מ בסוכות צריכים לאכול בסוכה, כמו שומרים ביום שצריכים לעשות סוכה במקום שנמצאים, ואע"פ שדרים מחוץ לעיר וחנויותיהם בעיר, מחוייבים לעשות סוכה בעיר כי שם ביתו. וה**מאירי** כתב שאע"פ שאין בשמירת העיר מצוה, ולכאורה כיצד יפטר מחמת דבר זה מהסוכה? אלא "מ"מ צד הכרח יש בכך מצד המלכות או ראשי העיירות".

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' קצו) שאנשי משטרה המופקדים על תושבי העיר ושמירתם, וכן חיילים שעוסקים בשמירה ביום ובלילה או היוצאים למארבים או שנמצאים בעמדות, פטורים מסוכה ביום ובלילה.

<u>סעיף י':</u>

שומרי גינות ופרדסים

עוד שנינו שם:

"שומרי גנות ופרדסים - פטורין בין ביום ובין בלילה, - וליעבדי סוכה התם וליתבו! - אביי אמר: תשבו כעין תדורו. רבא אמר: פרצה קוראה לגנב. מאי בינייהו? - איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי"

והסביר **רש"י** את טעם הפטור של תשבו כעין תדורו לדעת אביי, שהתורה ציותה לקיים את מצות סוכה כמו שאדם יושב בביתו כל השנה עם מטותיו וכל תשמישו ומצעותיו, ואדם השומר על הגינות אינו יכול לקיים כך את המצוה כיון שאינו יכול להביאן מפני הטורח. ב**מאירי** מצאנו שכתב שהרי התורה ציותה אותנו לעשות הסוכה 'תשבו כעין תדורו' ולכן צריך להביא לסוכה זו את מטתו וכלי תשמישו כאילו הוא בביתו, ואם יעשה כן וירדו גשמים אין לו מקום לפנותם, והרי הוא כמורשה מעיקרו מתורת הטירחה יתרה שבפנויו שאין לו מקום לשם לפנותם! וה**ריטב"א** כתב "וכיון שאין דרך לקבוע שם, אינו חייב לעשות שם סוכה". וביאור דבריו, שכמו שאדם עוזב את ביתו לעיתים כך אדם יכול לעזוב את סוכתו במשך החג, לצורך שמירת גינות ופרדסים וכד'.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה ששומרי גינות ופרדסים פטורים בין ביום ובין בלילה, שאם יעשה השומר סוכה ידע הגנב שיש לשומר מקום קבוע ויבא ויגנוב ממקום אחר; לפיכך אם היה שומר כרי של תבואה, שיכול לשמור כולה ממקום אחד, חייב לעשות סוכה במקום ששומרו.

וכתב ה**ר"ן** שאע"פ שאינו יכול להכניס לסוכתו את כלי תשמישו, מ"מ הוא דר שם כדרך שהוא דר כל ימות השנה. וכוונתו דאנן קי"ל כרבא ולכן אין אנו פוטרים אותו מטעם של תשבו כעין תדורו, שלכאורה אינו יכול לדור בסוכה זו כמו בביתו, אך כיון שבמשך כל השנה הוא דר במקום זה ללא כלי תשמישו, גם בסוכות יוצא י"ח המצוה כך.

מדברי הראשונים עולה שהפטור של שומרי גינות הוא מפני הטורח, ומשמע שהפטור של מצטער אינו רק כשהצער הוא בישיבה עצמה, אלא גם מחמת הטירחה ללכת אליה. אמנם בשו"ת **אהלה של תורה** (ה, נג) כתב שאדם הגר בקומה העשירית וצריך לטרוח ולרדת לסוכה אינו יכול לפטור את עצמו מדין מצטער. גם הרה"ג **אשר וייס** דן בשני מציאויות של מצטער, מצד עצמו ומצד הדרך להגיע לסוכה, ע"ש.

סימן תרמ"א - אין מברכים שהחיינו על עשיית הסוכה

שנינו במנחות מב.

"כל מצוה שכשירה בעובד כוכבים בישראל אין צריך לברך כל מצוה שפסולה בעובד כוכבים בישראל צריך לברך... כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה אע"ג דכשירה בעובד כוכבים בישראל צריך לברך וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין אע"ג דפסולות בעובד כוכבים בישראל אינו צריך לברך"

ה**רא"ש** (פ"ד סימן ג') הביא דברי ה**ירושלמי** (ברכות פ"ט ה"ג) שחולק על גמ' דידן, ולדעתו העושה סוכה לעצמו מברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה, עשאה לאחר מברך על עשיית סוכה.

אבל לעניין ברכת שהחיינו על עשיית הסוכה שנינו בסוכה מו. שהעושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, נכנס לישב בה מברך לישב בסוכה. אך הגמ' שם מביאה שרב כהנא היה מסדר את ברכת שהחיינו הנ"ל בברכת הקידוש. וה**מרדכי** כתב שכיום אין מברכים שהחיינו בעשיית הסוכה, וטעם הדבר, שבזמן חכמים כל אחד היה בונה סוכה לעצמו ולכן היה מברך בשעת עשייתה, אבל בזמנינו שאחד בונה סוכה למאה, לא ראוי שאחד יברך וכולם יפסידו הברכה ולכן יברכו אותה בזמן הקידוש כשכולם נוכחים. וכתבו הראשונים דמשמע בברייתא שאם בירך בשעת עשיית הסוכה לא יברך בשעת הקידוש.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כהבבלי, שאין אנו מברכים על עשיית הסוכה, אך ברכת שהחיינו צריך לברך ואנו מסמיכים אותה לברכת הקידוש.

וזמן הברכה כשמברך על עשיית הסוכה, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה סוכות פ"ט דבר הלכה אות יב) שמסתבר שהוא בשעת גמר עשיית הסוכה, ויתכן שיכול לברך כבר משעת סיכוך שבעה על שבעה בסוכה.

ואם ברך בשעת עשיית הסוכה, לדעת ה**תוס'** (מו. ד"ה נכנסו) וה**רא"ש** (ד, ד) שוב לא יברך עליה. מנגד, דעת ה**רמב"ן** (פסחים ז.) וה**רמב"ם** (ו, יד) שצריך לברך על כניסת יו"ט, ולכן יחזור ויברך שהחיינו על הכוס. ה**פמ"ג** נסתפק אם יכול לברך שוב בשעת קידוש של יו"ט, וגם ה**ברכי יוסף** נסתפק ומסקנתו דכיון שספק ברכות להקל לא יברך. וכ"פ ה**ביאור הלכה** (ד"ה אלא).

וכתב ה**ר"ן** (כב: ד"ה ואם) בשם הראב"ד שמי שלא אכל בסוכה לילה הראשון, אע"פ שברך זמן בביתו, צריך למחרת כשישב בסוכה לברך שוב זמן, אם לא ברכו בשעת העשייה, כשם שמברכים על הלולב זמן אע"פ שכבר ברך בלילה. ה**רמ"א** הביא דברי הר"ן להלכה. אולם דעת ה**תוספות** שברכה אחת פוטרת את המצוה כולה של חג הסוכות, ולכן יצא בברכה הראשונה. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קכה) מחמת המחלוקת ומשום סב"ל.

סימן תרמ"ב - תפילת ערבית של יו"ט

מרן ה**שו"ע** פסק שאם חל יום ראשון של סוכות להיות בשבת אומר בערבית ברכה אחת מעין שבע וחותם בה בשבת בלבד.

ב**טור** כתב 'באהבה מקרא קודש', וב**מ"ב** (סק"ב) מובא שבמנהגים שלהם כתוב שאין אומרים 'באהבה'. ו**כה"ח** (תפז, ד) כתב שמנהג הספרדים לומר באהבה.

סימן תרמ"ג - סדר הקידוש

סעיף א':

יין, קידוש, סוכה וזמן

הגמ' בסוכה נו. מביאה מח' אמוראים האם קודם מברכים על הסוכה ורק לאחר מכן על הזמן, או קודם כל על הזמן ורק אח"כ על הסוכה. ומסקנת הגמ' שסדר הקידוש הוא יין, קידוש היום, סוכה ואח"כ זמן, משום דחיובא דיומא עדיף.

ה**טור** כשהביא את מסקנת הגמ' להלכה כתב את טעם הסדר, לפי שהזמן חוזר על קידוש היום ועל מצות סוכה. ולכאורה תמוה, מדוע לא הביא את הטעם שהביאה הגמ' דמשום 'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם'? ה**ב"ח** הרגיש בקושיא זו, וכתב שנראה שנמשך אחר דברי הרא"ש שחילק בין ליל ראשון לליל שני, שבליל שני יאמרו זמן ואח"כ סוכה משום דכיון דסוכה לא בעי זמן בליל שני למה יפסיק בין קידוש לזמן? ולכן כתב שהטעם שאומרים סוכה ואח"כ זמן בליל ראשון הוא משום שהזמן חוזר גם על מצות סוכה, משא"כ בליל שני, וקמ"ל שאם בליל ראשון הייתה הסוכה עשויה ועומדת עכשיו, יברך זמן ואח"כ סוכה, ומה שאמרו בגמ' סוכה ואח"כ זמן אינו אלא כשלא בירך זמן בשעת עשייה. נמצינו למדים מדברי הב"ח שעיקר הטעם שמקדימים סוכה לזמן הוא מפני שלא בירך בשעת עשייה. אך ה**ט"ז** (סק"א) כתב שהטעם שהביאו הטוש"ע "לפי שהזמן..." הוא כדי לבאר לנו מדוע אמרם דווקא אחר הקידוש ולא בשעת הכניסה, ולא בגלל הטעם שהביא הב"ח.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הטור להלכה: "סדר הקידוש: יין, קידוש וסוכה ואח"כ זמן, לפי שהזמן חוזר על קידוש היום ועל מצות סוכה". והביא ה**מ"ב** (סק"א) את דברי הלבוש, שא"א לברך על הסוכה קודם שיברך על קידוש היום, שהרי מתחילה נתקדש היום ואח"כ נתחייב לישב בסוכה.

כתב ה**בא"ח** (במדבר, א) ובשו"ת **אור לציון** (ח"ג פי"ח ס"ב) שנהגו הנשים לברך שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט. אך בספר לקט יושר כתב שאין לנשים לברך שהחיינו בעת הדלקת הנרות, ובחסד לאלפים (רסג, ה) כתב שמנהג זה אין לו יסוד ושגגה הוא, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמוד ריג).

ולגבי עניית אמן לאחר ברכת הבעל בעת הקידוש, כתב בשו"ת **אור לציון** (שם) שהאישה יכולה לענות אמן לאחר ברכתו, ולא הוי הפסק אע"פ שאינה מצווה לישב בסוכה. אולם ב**חזון עובדיה** (עמוד קמט) פסק שלא תענה אמן כיון שאינה מצווה בישיבה בסוכה הוי הפסק בין ברכת הגפן של הקידוש לטעימה שלה, ולכן תענה רק בהרהור, ואם ענתה טוב שלא תשתה מיין הקידוש.

<u>סעיף ב':</u>

ברכה מעומד או מיושב

כתב ה**רמב"ם** (ו, יב):

"כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס, נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן, וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו"

וכתב ה**בית יוסף** שטעם הרמב"ם מבואר הוא, שברכת לישב בסוכה היא ישיבה ממש, וכדי לברך עובר לעשייתה היה מברך עליה מעומד קודם שישב, ולפי שבליל ראשון א"א לו לברך על הסוכה עד שיקדש תחילה היה צריך לקדש מעומד כדי לברך ברכת סוכה ג"כ מעומד קודם שישב, ונמצא שבירך עובר לעשייתה.

עוד כתב ה**ב"י** שמ"ש הרמב"ם שיושב ואח"כ מברך זמן, אין הכוונה שצריך בדווקא לישב, אלא שאם רוצה לישב הרשות בידו, שהרי אינה דומה לברכת המצוות שצריך לברך עובר לעשייתן, ששם מברך למי שציונו לעשות מצוה זו, ולאחר שעשאה אינו שייך עוד לברך, אבל ברכת שהחיינו שהוא מברך למי שהגיעו לזמן הזה שהוא מקיים מצוה זו, לא שייך לברך כן אא"כ התחיל לקיים המצוה שהרי מזמן עשייתה ראוי לברך שהחיינו.

<u>מנגד</u>, ה**ראי"ש** (ד, ג) חולק על הרמב"ם, ולדעתו אם נכונים דברי הרמב"ם שצריך לברך מעומד משום עובר לעשייתן, היה לו לברך קודם שיכנס לסוכה, שהרי הכניסה היא המצוה ולא הישיבה, וראיה לדבר, שאם היה אוכל מעומד היה צריך לברך על הסוכה, אלא ודאי כיון שעיקר המצוה היא אכילה וטיול, אם מברך קודם שישב בסוכה שפיר מקרי עובר לעשייתן, וכן משום שהמצוה נמשכת כל זמן עשייתה, וא"צ לברך דווקא לפני הזמן הראשון של עשיית המצוה! וכ"כ **רב צמח גאון**, שאע"פ שמשעה שנכנס אליה היה לו לברך, כיון שאין לה קבע אלא בישיבה בסעודה, ויש קידוש הכוס וסעודה לפניו, סודרן על הכוס.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הרמב"ם להלכה שמקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב, ואח"כ מברך זמן. אך ה**רמ"א** פסק כדברי הרא"ש שמקדשים מיושב. ה**מגן אברהם** (סק"א) הסכים עם הרמ"א, דכיון שאין מברכים אלא על האכילה הוי עובר לעשייתן. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה להרמב"ם) שדעת המור וקציעה שבקידוש כשמוציא אחרים, ודאי שיש לנהוג לקדש מיושב. והביא שדעת הגר"א כרמב"ם.

ה**ט"ז** (סק"ב) ביאר שאין כלל קושיא על דברי הרמב"ם, שהרי פשוט שגם הוא מודה שאין המצווה דווקא לישב ממש בסוכה שבעה ימים, שלא יעלה על הדעת שהתורה ציותה לשבת ממש בלי לזוז שבעה ימים! אלא ע"כ שגם לדעת הרמב"ם משמעות הלשון של 'ישיבה' היא קביעות ועכבה, אלא שהקביעות אינה ניכרת אלא ע"י ישיבה ממש, שבזה מראה שרוצה

להתעכב שם, אבל כל זמן שעומד לא מינכר, שהרי אפשר שתכף יצא, וכ"ש שבכניסה לחוד לא מינכר ישיבתו בסוכה, ולכן הברכה לא שייכת אלא עד שיכין עצמו לשבת בסוכה. ודעת הרא"ש בזה דכיון שהמצוה תימשך כל היום, יש בכל פעם עובר לעשייתה, והיה יותר נכון לעשות את הברכה לגמרי קודם העשייה, אך כיון שעיקר המצוה היא האכילה עדיף לסמוך הברכה על עיקר המצוה. ונמצא לדברי הט"ז שהחילוק בין הרמב"ם לרא"ש הוא, שלדעת הרמב"ם מברך קודם הישיבה שהיא תחילת הקביעות, ולרא"ש בעינן קודם עיקר המצוה שהיא האכילה.

ה**ב"ח** כתב שלדעת הרמב"ם אם אוכל מעומד אינו מברך לישב בסוכה, וכן אינו רשאי לאכול מעומד בלא ברכה, שאסור לאכול בקבע בלא ברכה, אלא צריך לישב ולברך ולאכול, ואם אינו יושב דאינו יכול לברך אינו רשאי לאכול בלא ברכה. אך לדעת הט"ז שהבאנו לעיל משמע שיכול לברך מעומד אף לדעת הרמב"ם, שהרי 'ישיבה' הכוונה לעכבה. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' קעה).

כתב ה**בא"ח** (האזינו ס"ה) שהמנהג הוא לברך לישב בסוכה קודם ברכת המוציא. וכ"פ ה**יפה ללב** (ב, ב. ג, ב) ו**חזו"ע** (עמוד קעג). ומ"מ כתב הגרע"י שהמברכים ברכת המוציא ולאחר מכן לישב בסוכה יש להם ע"מ שיסמוכו.

<u>סעיף ג':</u>

ברכת הסוכה בשאר ימי החג

הרא"ש (ד, ג) הביא בשם **ר"מ מרוטנבורג** שהיה מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא אף ביום חול, משום ששנינו 'נכנס לישב בה מברך' ומשמע שתחילה מברך על הסוכה, ולכן ראוי שברכה זו תהיה מיד לאחר הישיבה קודם ברכת המוציא. מרן הב"י צידד כדברי הר"מ. אך ה**רא"ש** כתב שהעם לא נהגו כן משום שאינם מברכים על הסוכה אם נכנס לטיול ושינה, אלא בשעת אכילה בלבד, לכן קודם יתחיל את עיקר המצוה ורק לאחר מכן יברך על הסוכה.

והעיר ה**ב"י** שמדברי הרא"ש משמע שצריך לאכול פרוסת המוציא ורק לאחר מכן לברך על הסוכה, שהרי כתב שצריך לברך ברכת המוציא שמתחיל הסעודה ורק לאחר מכן יברך על הסוכה. אך הוסיף שהעולם נוהגים לברך על הסוכה לאחר ברכת המוציא קודם הטעימה וצ"ל דכיון שברכת הסוכה משום אכילה חשובה היא כצרכי אכילה ולכן אינה חשובה להפסק.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הר"מ ש"בשאר הימים מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא, ונוהגים לברך על הסוכה אחר ברכת המוציא קודם שיטעמנו". וה**רמ"א** העיר שכך נוהגים בחול, אבל בשבת ויו"ט שיש בהם קידוש מברך לאחר הקידוש. מנהג הספרדים (**בא"ח** האזינו ה. **חזו"ע** עמ' קעג) לברך לישב בסוכה קודם ברכת המוציא.

ולעניין ברכת הסוכה בקידוש שחרית, שאין ברכה מיוחדת על הקידוש אלא ברכה בעלמא על הכוס, נחלקו האחרונים: דעת ה**דבר שמואל** (סימן רטו) שאין כדאי להפסיק בברכת סוכה בין הברכה לשתיה, שהרי על השתיה אין כלל חיוב סוכה, אלא יברך אותה לאחר ברכת המוציא. אך

דעת ה**לבוש** שגם בזה, כיון שמכין עצמו בקידוש זה לאכילה, יברך אותה קודם שיטעום מהכוס. והסיק ה**מ"ב** (סק"ט) דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד.

והוסיף המ"ב שכל האמור אינו אלא באדם שנוטל ידיו לסעודה לאחר מכן, אבל אם אינו רוצה עתה לסעוד סעודתו, רק מברך על הכוס ואוכל אחריו מיני מזונות כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, בזה לכו"ע יברך ברכת סוכה קודם שיטעום מהכוס. מיהו ב**כה"ח** (תרלט, לג) כתב שאין לברך לישב בסוכה אף בשבת ויו"ט על מזונות.

ומי שסוכתו אינה סמוכה לביתו, וצריך לצאת ממנה כדי ליטול ידיו לסעודה ובכך גורם שלא יהא הקידוש במקום סעודה, כתב ב**ספר הסוכה** כהלכתה (פ"ח אות ו) שיאכל מיני מזונות שיחשבו לו כסעודה לפני שיוצא מהסוכה, או שישתה רביעית יין. עצה נוספת לנוהגים כך היא ליטול ידים לפני הקידוש.

סימן תרמ"ד - סדר ההלל בימי החג

סעיף א':

הלל בתפילת שחרית

ה**טור** הביא את סדר תפילת שחרית בימי חג הסוכות. תחילת התפילה כבכל יום. לאחר חזרת הש"ץ נוטלים הלולב ומברכים 'על נטילת לולב' ו'שהחיינו' וגומרים את ההלל, ובכל שמונת ימי החג גומרים את ההלל, ואינו דומה לפסח שגומרים רק ביום הראשון, כיון שבחג הסוכות כל יום חלוק מחברו לעניין קורבנות החג, משא"כ בפסח שבכל יום הקורבנות אותו דבר כמו היום הקודם ולכן גומרים את ההלל רק ביום הראשון.

עוד הביא מחלוקת ראשונים האם מברכים 'לגמור' את ההלל, או 'לקרוא' את ההלל. דעת **ר' מאיר מרוטנבורג** שאין לברך לגמור את ההלל, כיון שאם יחסר אפילו אות אחת הוי ברכה לבטלה. אך מנגד דעת ה**ראי"ש** שאין לחוש שמא יחסיר אות אחת, משום שלשון לגמור הוא כמו לקרוא, כדאמרינן גבי ק"ש 'ותיקין היו גומרין' ופירושו קוראים. ומה שלפעמים משנים בברכה בין לקרוא ללגמור, הוא רק כדי לתת סימן לציבור מתי גומרים את ההלל ומתי אין קוראים הלל שלם. וכיון שגומרים את ההלל אין מפסיקין באמצע, ודינו כדין הקורא ק"ש, ומקורו בגמ' במגילה יד. המחלקת בין ימים שגומרים את ההלל ובין ימים שאין גומרים את ההלל לעניין הפסקה באמצע קריאתו. וכתב ב**חזו"ע** (חנוכה עמ' רט) שאם בטעות אמר לקרוא במקום לגמור יצא י"ח.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את דברי הטור: "שחרית, אחר חזרת תפלה, נוטלין הלולב ומברכין: על נטילת לולב, ושהחיינו; וגומרים ההלל; וכן כל שמונת ימי החג. ומברכים: לגמור את ההלל, בין צבור בין יחיד, ואין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע: באמצע, שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד; בין הפרקים, שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם; ואם פסק באמצע, ושהה אפי' כדי לגמור את כולו, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק".

ה**מגן אברהם** הביא מחלוקת האם יברך שהחיינו קודם שינענע או לאחר שינענע, ודעתו שיברך קודם כמו שנוהגים בשופר ומגילה. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ג).

עוד כתב שאם לא ברך שהחיינו ביום הראשון מברך כל שבעה מתי שיזכור. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ג).

ה**טור** הזכיר שבשחרית 'משכימים' לבית הכנסת. והעיר ה**ב"ח** שמשכימים משום זריזים מקדימים למצות לולב, וכמ"ש בגמ' סוכה מא: "למחרת משכימין ובאין כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו". וכן הביא ה**מ"ב** (סק"א). וכתב ב**סדר היום** (כוונת הלולב ואגודתו ד"ה ונהגו) שראוי להתפלל בנץ החמה כדי שיוכל ליטול הלולב כמה שיותר סמוך לנץ.

מרן כתב שלאחר התפילה נוטלים הלולב ומברכים. וביאר ה**גר"א** (סק"א) שטעם הדבר משום שעיקר מצות הלולב היא בשעת ההלל. ובשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן צט, א) כתב דכיון

שהתפילה יותר תדירה יש להתפלל תחילה ורק לאחר מכן ליטול הלולב. ולדעות המקדימות את נטילת הלולב לתפילה ביאר במקראי קודש (סוכות ח"ב סימן כ) שדין תדיר קודם נאמר דווקא כשיש זמן שיכול לקיים את שניהם, אך בתפילה צריך להמתין להתפלל עם הציבור, אבל את הלולב יכול להקדים וליטול בביתו.

<u>סעיף ב':</u>

קריאת ההלל בעשרה

שנינו במגילה כא:

"תנו רבנן: בתורה אחד קורא ואחד מתרגם, ובלבד שלא יהא אחד קורא ושנים מתרגמין. ובנביא אחד קורא ושנים מתרגמין, ובלבד שלא יהו שנים קורין ושנים מתרגמין. ובהלל ובמגילה - אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין. מאי טעמא? כיון דחביבה - יהבי דעתייהו ושמעי"

ה**טוש"ע** הביאו גמ' זו להלכה, שבהלל אפילו עשרה קורין כאחד.

סימן תרמ"ה - דיני לולב

סעיף א':

נפרדו עליו

שנינו בסוכה כט: נפרדו עליו כשר, ר' יהודה אומר יאגדנו מלמעלה. והלכה כת"ק לכן אע"פ שלא אגד את הלולב הרי הוא כשר. ומ"מ כתב הרב המגיד בשם ה**גאונים** שמצוה מן המובחר ליטול לולב שאין עליו פרודות.

מרן ה**שו"ע** הביא גמ' זו להלכה שלולב שנפרדו עליו זה מזה ולא נדלדלו כעלי החריות כשר אפילו לא אגדו. וה**רמ"א** הוסיף את דברי המגיד. ולכאורה מדוע יש מצוה מן המובחר ליטול לולב שאינו פרוד, הרי המשנה אמרה שהוא כשר? ובאמת ה**ט"ז** (סק"א) כתב שנראה טעמו, דאפשר לומר כשר בדיעבד, לאפוקי ממה שכתוב שם נפרצו עליו פסול אפילו בדיעבד. עוד כתב (סק"ב) שמה שהחמיר המגיד אינו אלא שעלי הלולב תלויים למטה ועולים עם הלולב, אך אם אין עליו תלויים אלא קצת נוטה לצדדים אפילו מצוה מן המובחר אין כאן. מנגד, דעת ה**מאמר מרדכי** ועוד שלמצוה מן המובחר אין ליטול לולב אא"כ עליו שוכבים זה על זה ולא לצדדים, ע"כ. וכ"פ **כה"ח** (אות ו) ו**חזו"ע** (עמ' רצד). ומה שמצוי שעלי הלולב נפרדים קצת ואינם דבוקים ממש זה בזה כשר לכתחילה אף למצוה מן המובחר.

בגדר 'נפרדו' כתב ה**מגן אברהם** (סק"א) שהם עומדות פרודות ויכול לאגדן. בשונה מהמקרה בו הלולב פסול שזה דווקא אם נתקשו כבר עלי הלולב כחריות שא"א לאגדו יחד.

לולב הקנרי

אחד ממיני עצי הדקלים הוא 'דקל הקנרי', על שם מוצאו מן האיים הקנריים שבאוקינוס האטלנטי בסביבת חופי אפריקה הצפונית מערבית. דקל זה הובא לארץ לפני מאה שנה. יש שטענו שדקל זה אינו ממין כפות תמרים שבתורה אלא מין אחר הוא. משום שהוא שונה בטבעו, תבניתו וגידולו. פירותיו אינם טעימים ועוד. ויש שדחו טענות אלו וטענו שהוא חלק ממשפחת התמרים רק שהוא מזן אחר וגם פירותיו אכילים. ויש כמה הבדלים בין הלולב הקנרי ללולב התמר: עץ הקנרי שמן ונמוך ועליו נופלים למטה, פרותיו קטנים יותר, ועליו צפופים יותר.

בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן קכג) כתב שאינו ממין הלולב, ואף בדיעבד אין יוצאים בו י"ח, והמברך עליו הרי זו ברכה לבטלה, ואין כלל לדון בכשרותו כי פשוט וברור שאינו לולב. מאידך, דעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"י ס"ט) שלולב הקנרי כשר לנטילה, משום שלדעתו לולב הקנרי הוא אחד מזני עצי התמרים. וכ"פ ה**ציץ אליעזר** (ח"ח סימן כב). וה**גרצ"פ פראנק** (קול תורה אלול תשכה - תשרי תשכו) אך עיין בספר ארבעת המינים השלם (עמ' ריג) שם כתב שהגרצפ"פ לא התייחס בתשובתו לבעיית המין של הלולב הקנרי, ובני משפחתו של הרב אמרו לו שהרב כתב את תשובתו הרבה לפני שבעיה זו הועלתה, כך שלכאורה א"א לסמוך על תשובה זו להקל כיום. וב**חזון עובדיה** (עמ' רצא) כתב שלולב כשר גם אם הוא בא מדקל שאינו מוציא פירות,

ולעניין לולב הקנרי הביא מ"ש בשו"ת יחוה דעת (ח"א סימן סז) שכשר לברכה, ושכן אמר ה**גרש"ז אוירבך** (שלמי מועד דיני לולב עמ' קלא) שאין אנו פוסלים דקל זכר מפני שאינו נותן פירות, והדקל הקנרי הוא אחד מזני הדקלים כמו שיש זנים רבים לאתרוג והדסים.

<u>סעיף ב':</u>

נפרצו עליו

לעיל למדנו שלולב שנפתח מעט כשר לברכה, אך אם הלולב נפתח הרבה וגם עליו נתקשו כעץ הרי הוא פסול, וזאת למדנו מהגמ' בסוכה לב. ש'חרות פסול'. עוד שנינו בסוכה כט: 'נפרצו עליו פסול', ובגמ' מפרש שנפרצו עליו הוא 'דעביד כי חופיא'.

בפירוש 'נפרצו עליו' מצאנו כמה דעות בראשונים:

א. **רש"י**: העלים נתלשו לגמרי מהלולב ועתה הוא קושר אותם יחד באגידה. וכ"כ בדעתו המאירי התוספות והרא"ש שנפרדו לגמרי. אך מדברי הר"ן נראה שהבין בדעת רש"י שהעלים רק נדלדלו ולא נשרו לגמרי.

ב. **תוספות**: העלים בהיותם מחוברים נתפצלו לשניים ועדיין הם מחוברים. ובתוס' רא"ש כתב "והיינו נפרצו דהכא כשנפרצו רוב כל עלה ועלה מגבו ברוב עלין שבלולב". וכ"ד ה**רא"ש** וה**ראב"ד**.

ג. **רי"ף** ו**רמב"ם** (ח, ג): העלים נדלדלו משידרת הלולב כעלי החריות. וכלשון הרי"ף "נתרו מן השדרה והן תלויים בה". ומשמע שהם תלושים לחצאין.

ד. **בעל העיטור**: אין הכוונה שנפרץ מן השדרה, אלא שנפרץ ונסדק לסדקים בשנים ושלושה מקומות בעלה עצמו. וכתב הבית יוסף בדעתו שאינו פוסל אלא בשנסדק רוב עלין ורוב כל עלה ועלה.

ה**ריטב"א** מוסיף שכל הפסולים הללו הם פסולים בגופן וחשובים העלים כאילו אינם, ולכן פסולים כל שבעה אפילו בזמן הזה. ואין הפסול רק משום 'הדר'.

נחלקו הראשונים באיזה מציאות הלולב חשוב כפרוץ: דעת האורחות חיים בשם **בעל ההשלמה** שאפילו נפרצו מקצת עליו פסול. <u>מנגד</u>, ה**ראב"ד** כתב שרק אם נפרצו רוב עליו פסול. והוסיף ה**ר"ן** שבכל עלה בעינן שיפרץ ברובו. ה**מ"ב** (סק"ח) הביא את דברי הר"ן.

מרן ה**שו"ע** הביא את פירוש הרי"ף להלכה. וה**רמ"א** הוסיף את דברי הטור שכ"ש אם נפרצו או נעקרו למטה מהשדרה שפסול אפילו אגדן, וכן אם נתקשו העלים כעץ ואינו יכול לאגדן יחד, וכל האמור אינו אלא אם רוב העלים כך, אך אם רק מיעוט עליו נעשו כך ושאר העלים נשארו ועדיין הלולב נשאר מכוסה בעלים - כשר.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שאם השדרה בעצמה נפרצה ונשברה ותלויה למטה נראה דכשר, שדווקא ברוב עלין פסול, ודימה זאת לבהמה שנשתברו רוב צלעותיה שטרפה, ואם נשברה

השדרה כשרה. וה**בגדי ישע** הסביר בדעת המג"א שאין כוונתו נשברה ממש, דזה לא עדיף מנקטם ראשו דפסול, אלא ר"ל מתמוטט למטה. ועיין בשער הציון (אות ז) שאולי כוונת המג"א שנשברה רוב השדרה ומיעוטו קים.

אך ה**מור וקציעה** ה**אליה רבה** ועוד חלקו על זה, שאין לדמות את שדרת הבהמה לשדרת הלולב, שהרי כאן בעינן הדר וליכא ולכן פסול. וכ"נ מסקנת **כה"ח** (אות י) וכ"פ ה**חזו"ע** (עמ' רצו).

כתב ה**חיי אדם** בשם הריטב"א שאם רוב העלים נפרצו חשובים הם כאילו אינם, ונמצא שהלולב בלא עלים. ועיין בשער הציון (אות יא) שלפי זה הרי הוא פסול בגופו ופסול כל שבעה, אך לדעת **רש"י** שהפסול הוא משום 'הדר' אינו פסול אלא ביום הראשון, וגם לדעת הרמב"ם וסיעתו יהיה כשר בשאר הימים.

סעיף ג':

☙ נחלקה התיומת

שנינו בסוכה לב.

"בעי רב פפא: נחלקה התיומת מהו? תא שמע, דאמר רבי יוחנן אמר רבי יהושע בן לוי: ניטלה התיומת - פסול. מאי לאו - הוא הדין נחלקה? - לא, ניטלה שאני, דהא חסר ליה. איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן אמר רבי יהושע בן לוי: נחלקה התיומת - נעשה כמי שניטלה התיומת, ופסול"

מצאנו בראשונים כמה וכמה שיטות בביאור הפסול של נחלקה התיומת:

א. **רש"י** (ד"ה נחלקה): שני העלים העליונים האמצעיים שהשדרה כלה בהם נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלים שלמטה מהם.
בהסבר שיטתו כתב ה**כפות תמרים** ב' ביאורים: ישנו עלה אחד אמצעי שהוא נחלק. או שישנם שני עלים אמצעיים הדבוקים בקליפה אדומה, ושני עלים אלו נפרדו זמ"ז.
תרומת הדשן (סימן צו) ביאר ברש"י שהעלה העליון האמצעי שעל השדרה נחלק עד השדרה, ורק אז פסול, וכ"כ ה**סמ"ק**. וב**אור זרוע** (ב, שו) כתב להקל שכדי שיפסל בעינן גם שתחלק השדרה עצמה.

ב. **תוספות** (ד"ה נחלקה) הביאו את פירושו של **בה"ג**, שהפסול הוא כאשר החיבור בין שני העלים האמצעיים נחלק, אם נחלק כ'נפרצו עליו' פסול, ואי כ'נפרדו עליו' כשר.

ג. התוס' (ב"ק צו. ד"ה נחלקה) והרא"ש (סימן ו') הביאו את דעת ה**גאונים** שהתיומת היא העלה העליון שבראש הלולב העשוי משני עלים דבוקים, וכשאחד נפרד מחברו עד שדומה לשניים חשוב לנחלקה התיומת ופסול. והק' התוס' שלדבריהם לא נמצא כמעט לולב כשר?! לכן ביאר שאף לדבריהם אינו פסול אא"כ נשתנה מברייתו,

שבתחילה הייתה מחוברת וכעת נחלקה, אבל אם מתחילה לא הייתה מחוברת כלל כשר.

ד. לאחר מכן הביאו התוספות (שם) את דעת **ר"י** שנחלקה התיומת הוא פירוד שני העלים העליונים שבלולב, ואפילו קצת.
וביאר ה**ב"י** בדבריהם שנראה שמדובר על לולב הכלה באמצעיתו בשני עלים כפולים, ולפי דברי הגאונים צריך ששני עלים אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד. ולפ"ז מ"ש שאין נמצא לולבים אלו, אין הכוונה שאין לולבים שאינם פרודים, אלא אין לולבים במקומם שכלין בשני עלים.
וה**ט"ז** (סק"ד) הביא את דברי הב"י ודחה דבריו בשתי ידים, ופירש שיש שתי דרכים בביאור נחלקה התיומת, לפירוש א' מדובר שמקום החיבור של העלים אינו באותה נקודה ולכן הפסול הוא כאשר הדיבוק של שני העלים העליונים נפרד, ולפירוש ב' מדובר על לולב ששני עליו העליונים מחוברים באותו מקום והפסול יהיה כאשר תחלק גם השדרה.

ה. **רי"ף** ו**רמב"ם** (ח, ד): "בריית עלין של לולב כך היא, כשהם גדלין גדלין שנים שנים ודבוקין מגבן וגב כל שני עלין הדבוקין הוא הנקרא תיומת נחלקה התיומת פסול, היו עליו אחת אחת מתחלת ברייתו ולא היה להם תיומת פסול". וכתב הרב ה**מגיד** שפיסול זה אינו אלא ברוב העלים ולא במיעוטן.

ו. ה**ר"ן** הביא יש אומרים שאם נחלקה התיומת אפילו במשהו פסולה, לאחר מכן הביא את דעת ה**ירושלמי** (ג, א) שעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג לחומרא, שפסולו במשהו.

מרן ה**שו"ע** העתיק את לשון הרמב"ם להלכה. וה**רמ"א** הביא את פירוש תרה"ד (הגר"א כתב שהוא הסמ"ק) ברש"י שאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה מקרי נחלקה התיומת ופסול, והוסיף (דעת הי"א שהביא הר"ן) שנוהגים ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל, משום שיש מחמירים אפילו בנחלק קצת. ה**ט"ז** (סק"ד) ביאר בדעת הרמ"א שאין שום סברא להחמיר אם נפתח בשיעור של פחות מטפח, ובטפח צריך להחמיר. אך ה**חיי אדם** (כלל קמט ס"י) כתב שלדעה זו יש להחמיר אפילו במשהו, משום שכל העומד ליסדק כסדוק דמי. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יט) שאם יש לו לולב אחר עדיף לברך עליו, אבל מדינא אין לחוש כלל כל זמן שלא נחלק רובו. וטעם המחמירים הוא משום שע"י הנענועים ראוי ליחלק יותר עד כדי רובו. ולכן כתבו הפוסקים שלפני שהתחיל ליחלק יכול להדביקו וע"י כך למנוע את פסולו. עוד כתב (ס"ק יז) שפסול רק ביום הראשון, אבל בשאר הימים כשר.

ה**ב"ח** פסק להלכה כמו הרמב"ם וסיעתו, אך החמיר גם כהגאונים בנחלקו ב' עליו העליונים מדיבוקן וחיבורן. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טו) שאם כלה הלולב בשני עלים יש על שניהם שם תיומת ואם נחלקה אחת מהם פסול. אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' רחצ) העלה שדווקא אם נחלקה

התיומת של שניהם הלולב פסול. וגם בזה רק אם נחלקו בכל אורכם או ברובם, אך במקצתם כשר. ואם נחלקה התיומת של עלה אחד בלבד והעלה השני קיים עם התיומת שלו הרי הוא כשר. וטוב להדר שלא ליטול לולב שנחלק ממנו העלה העליון אפילו מקצתו, כדי שתהיה לקיחה תמה ושלימה.

כתב ה**מאמר מרדכי** (סק"ד) שלדעת הרי"ף והרמב"ם שמרן השו"ע פסק כמותם, שנחלקה התיומת היינו ברוב העלים ורוב כל עלה ועלה, אין חשש איסור כשנחלק העלה האמצעי, ואין להקפיד על כך אפילו על צד החומרא. וכתב עוד להזהיר שלא יבדקו אלא בראיה בעלמא, וכל שרואים שדבוקים ע"י אודם לא יגעו בו כדי שלא יפרידו את העלים הדבוקים. וכ"כ ב**מועד לכל חי** (סי' כג' צ"ז). ואף אם נראה שעלי הלולב אינם מחוברים מטבעם אלא שה'קורא' הנמצא ביניהם הוא המחבר אותם, כתב **כף החיים** (ס"ק כד) שלא יגע כלל בקורא שמא כשיורידו תיחלק התיומת. וכתב ה**חזו"ע** (עמ' רצט) שמנהג הספרדים לקחת דווקא לולב עם קורא, ואין לחשוש שמא התיומת חלוקה או סדוקה. דלא כדברי הבכורי יעקב (סק"א) שאין נכון ליטול את הלולבים המחוברים למעלה ע"י ציפוי אדום, משום שאינו ראוי לנענוע שהרי הוא בתוך אגד כביכול.

מקרים נוספים בעלה העליון

אם התיומת של העלה העליון אינה מסתיימת בשווה אלא חלק אחד של העלה גבוה מחברו, דעת ה**חזו"א** (מעשה איש ח"ו עמ' קטז) ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני פי"ג סק"א) ועוד שכשר לכתחילה, וטעמם משום שפסול 'חד הוצא' הוא מחמת שהלולב נחשב לבעל מום, ולכן אם מעיקרו העלה כפול ואף רובו נשאר כפול, ורק המעט העליון של העלה אינו כפול וגבוה האחד מחברו הרי זה כשר. ודעת ה**גרש"ז אוירבך** (מעדני שלמה עמ' פד) שאף שאין לפוסלו מדין 'חד הוצא' אך יש לדון לפוסלו מדין חסר, שהרי שני עלי התיומת צריכים להיות באותו גובה, וכשעלה אחד מסתיים לפני חברו הרי יש כאן חסרון, אך מדין חסר יש לפסול רק אם החסרון נראה לעין ולא שיש צורך להתבוננות[100]. וה**גרי"ש אלישיב** (פרי הדר עמ' 66) סובר שכל שרואים שעלה אחד קצר מחברו נחשב שיש רק עלה אחד בתיומת ופסול.

ואם יוצא קוץ מעל העלה העליון, כפי שמצוי שהלולב מסתיים ולאחר מכן יוצא לו עלה יחיד שבדרך כלל הוא ארוך מאוד. דעת ה**חזו"א** (ארבעת המינים השלם, מילואים ח"א אות לב) שהקוץ אינו חשוב לחלק מהלולב ולכן אם נחתך הלולב נשאר בכשרותו. מאידך, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש ח"ג פכ"ח ס"ק יב) שנחשב לחלק מהעלה, ולכן אם יש קוץ רק בחלק אחד של הלולב חשוב כלולב שעלה אחד קטן מחברו כדלעיל, וכן אם נקטם הקוץ חשוב כנקטם התיומת ופסול.

---

[100] כ"כ המבי"ט (הביאו בספר עמק ברכה עמ' פא:) שכל שלא נראה לעיניים להדיא, רק לאחר עיון והסתכלות היטב אינו פוסל.

"לולבא דסליק בחד הוצא"

עוד שנינו בסוכה לב. "אמר רבא האי לולבא דסליק בחד הוצא בעל מום הוא ופסול". ומצאנו כמה ביאורים בראשונים לפסול זה:

א. **רש"י**: עלי הלולב אינם מחולקים לשתי צדדיו, אלא כל עליו מצד אחד.

ב. **רמב"ם** (ח, ד): בכל לולב רגיל עליו עשויים משני עלים הדבוקים זל"ז בגבם, אך כאן אין עלה כפול בכל הלולב, וזהו פיסולו.

ג. **רב שר שלום**: ישנו עלה אחד בעיקרו העולה עד ראש השדרה.

ד. **כל בו**: העלה העליון אינו כפול.

מרן ה**שו"ע** (סעיף ג') פסק להלכה כדברי רב שר שלום. וכן פסק (סעיף ד') כדברי רש"י. והמ"ב (ס"ק יג) הביא את דברי ה**ריטב"א** שבכה"ג ודאי פסול כל שבעה. אבל באחת אחת מתחילת ברייתו מסתפק שם. וב**חזון עובדיה** (עמ' רצה) הביא את דברי הרב **זרע אמת** (ח"א סי' צד) ששנה אחת היו לולבים רבים שהתיומת שלהם מתחילת ברייתה היתה של עלה אחד בלבד, ונמנינו עליהם ופסלנום. ובשעה"ד יש להתיר אפילו ביום הראשון.

<u>סעיף ד':</u>

ציני הר הברזל

שנינו בסוכה כט: ציני הר הברזל כשרות. ופירש אביי (דף לב.) "לא שנו אלא שראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה, אבל אין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה - פסול". ו**פרש"י** שבלולבים אלו העלים מרוחקים זמ"ז. ועוד, שהעלים קטנים כך שהעלה התחתון אינו מגיע לעלה שלמעלה ממנו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם אין העלה התחתון מגיע לעיקרו של העליון הרי שהלולב פסול, שצריך שעלי הלולב יחפו את כולו. וכתב ה**לבוש** שטעם הפסול בזה הוא משום שאינו הדר. וב**כה"ח** (אות כט) הביא דעת החולקים שהפסול אינו משום הדר אלא הוא פסולו בגופו, ונ"מ שיש להחמיר בזה גם בשאר הימים.

<u>סעיף ה':</u>

לולב היבש

שנינו בסוכה כט: לולב היבש פסול. ו**פרש"י** "דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו", וביאר ה**פני"י** שלדעת רש"י פסול אף בדיעבד דאל"ה אתי לאכשורי ביו"ט שני. <u>אך</u> **תוספות** (ד"ה לולב) ו**ר"ח** פרשו שטעם הפסול הוא משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר. ולא כרש"י, משום שאין הפסול של 'הדר' אלא לכתחילה אך לא לעיכובא. וב**ירושלמי** (ג, א) כתוב דכתיב "לא המתים יהללו יה".

☙ גדר היבשות שפוסל

שנינו בע"ז כט: "החרצנים והזגים של עכו"ם אסורים דברי ר"מ, וחכמים אומרים לחים אסורים, יבשים מותרים, וכמה לח, אמר שמואל כל י"ב חודש".

ובחולין מו: ריאה שיבשה קצתה טריפה, וכמה א"ר פפא כדי שתהא נפרכת בציפורן".

נחלקו הראשונים מהו הגדר המדיוק של לולב יבש שיפסל בשיעור זה, ולאיזו גמרא להשוות את לולב:

א. **תוספות** (ד"ה לולב): עד שתהא נפרכת בציפורן כדין ריאה שיבשה. וכ"כ הגהות מיימוניות.

ב. הרא"ש (סימן א') הביא את דעת ה**רז"ה** שלדעתו משיצאו מכלל כמושים ועבר הלחלוחית נקרא יבש.

ג. **ראב"ד**: גבי לולב הדבר ידוע שאינו נפרך גם לאחר כמה שנים, ואינו עומד על יבשותו בפריכה ושבירה. לכן ביאר שהמדד לבדוק אם הלולב חשוב כיבש הוא המראה שלהם, שכל זמן שיהא עליהם מראה ירקות הוא סימן הלחות. אבל משכלה כל מראה ירקות שלהם וילבינו פניהם, הרי שחשובים כיבש ופסול. וכתב ה**טור** שכן עיקר, וכ"כ ה**ר"ן** ועוד. ובהלכות הראב"ד הביא שלמעשה לאחר 12 חודש פסול.

מרן ה**שו"ע** פסק כהראב"ד משיכלה מראה ירקות שבו וילבינו פניו. וה**רמ"א** פסק כתוס' שנתפרך בצפורן מחמת יבשותו.

כתב ה**ט"ז** (סק"ה) שלא כל הפוסקים הסכימו לדעת הרמ"א, ולכן הרוצה לצאת ידי כל הפוסקים יזהר שלא יטול לולב שכלה כבר כל ירקות שבו לגמרי אם אפשר לו. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק כה) שהרי הרמ"א כתב רק ליישב המנהג כשאין הלולב מצוי.

☙ מה יבש בלולב? שדרה או עלים

נקודה נוספת שדנו בה הראשונים היא, מה צריך להיות יבש בשביל שהלולב יפסל, עלי הלולב או השדרה. ה**ר"ן** כתב שיבש היינו שרוב עליו יבשו, ואחרים סוברים עד שיתייבש רוב עליו ורוב שדרו, וכתב עליהם הר"ן שאינו מחוור. ודעת ה**ראב"ד** שאם יבשו עלי הלולב כשר ובלבד שהתיומת העליונה תהא לחה, דלא מיקרי לולב אלא השדרה, וחלק עליו ה**רא"ש** שהרי גם העלים נחשבים חלק מהלולב, כמו שאם נפרצו העלים הלולב פסול, ה"ה אם יבשו רוב עליו פסול.

מרן ה**שו"ע** כתב לולב שיבש רוב עליו פסול, והוסיף ה**רמ"א** או שדרתו. המ"ב (ס"ק כב) הביא את דעת ה**פרי מגדים** שאם יבש העלה עליון התיומה הראב"ד פוסל. אמנם רוב הראשונים חלקו עליו כמובא בב"י, ובפרט לדעת מרן שאין הלולב נפסל אלא בנחלקו רוב העלים, שגם בזה לא נפסל אלא כשיבשו רוב עליו (**חזו"ע** עמ' רצו).

עיין ב**שערי תשובה** שדן לגבי צביעת לולב שחלק מעליו לבנים, בצבע ירוק. שלדעת האגודה הסובר שלא יכרוך גמי סביב הלולב משום בל תוסיף, ה"ה יש ליזהר בזה, שהרי כל מאן דעביד לחזותא לא בטל. אמנם דעת **תשובת יעקב** שאין בזה בעיה כיון שהוא בטל ללולב, וכ"כ ה**ביאור הלכה** (תרנא, ד. ד"ה משום) אך הוסיף שמדיני מכירה אין לעשות כן (עיין חו"מ רכח, ט).

סעיף ו':

נקטם ראשו

שנינו בסוכה כט: "נקטם ראשו.. פסול".

בביאור מהו 'נקטם' מצאנו כמה וכמה דעות בראשונים:

א. **תוספות** (ד"ה נקטם): מדובר שרוב העלים העליונים נקטמו. וה**רא"ש** (סימן ב') הוסיף וכן ראש כל עלה ועלה.

ב. **ראב"ד**: נקטם הכל ובנוסף לכך גם השדרה, משום שהשדרה היא הנקראת לולב, והעלים אינם אלא הוצין בעלמא. והרא"ש דחה כל ראיותיו.

ג. **ר"ן**: יש לפסול בקטימת ראשו בכל שהוא, שכן משמע מהלשון 'נקטם ראשו' שאין הכוונה כל ראשי העלים, אלא ראשו אחד שהוא האמצעי.

ד. **בעל העיטור**: לא שנקטמו קצת מהעלים העליונים אלא שנקטמו שלושה עלים עליונים עד השדרה, ולא נגע בשדרה.

ה. **מגיד**: נקטם ראש העלה העליון שבו כלה הלולב. ושלא כדברי התוס' והרא"ש שפירשו שדווקא אם נקטמו שתי העלים העליונים של הלולב הרי הוא נפסל. ובאמת שה**ב"י** ביאר שיש לחלק במציאות שדיברו תוס' והרא"ש שהיא כשהלולב כלה בשתי עלים, לבין המציאות בה דיבר המגיד שהלולב כלה בשלושה עלים שהעלה האמצעי הוא המדובר כאן.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כהרא"ש ש'נקטם ראשו' היינו שנקטמו רוב העלין העליונים פסול. וה**רמ"א** פסק כתוס' שזה התיומת "ואם נקטם העלה העליון האמצעי שעל השדרה פסול". דעת ה**ט"ז** (סק"ו) וה**גר"א** שהרמ"א בא להוסיף ולהחמיר על דברי השו"ע, כדברי המגיד והר"ן שאם נקטם העלה האמצעי שעל השדרה פסול. ובמחזיק ברכה (סק"ב) כתב שלכתחילה טוב להזהר שהעלה האמצעי לא יהיה קטום כלל. אולם בשו"ת **בית דוד** (סי' תמו) כתב שהרמ"א לא בא לחלוק על מרן, אלא שהרמ"א איירי בלולב שכלה בעלה אחד והעלים שבצדדיו אינם עולים עמו בשווה, ובשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' עב) חלק על הרב בית דוד, והסביר את דברי הרמ"א כפשטן.

ושיעור הקיטום שפוסל לא נזכר בדברי מרן השו"ע, אם הוא דווקא ברוב העלה או אפילו במקצתה. וה**לבוש** מחמיר אפילו במקצת עלה לפסול, אך ישנם החולקים עליו (עיין מ"ב ס"ק כו).

והגר"א כתב שאפילו אם נקטם העלה האמצעי בכל שהוא פסול, וב**שער הציון** (אות כח) כתב בשם האחרונים דלא ברירא להו פרט זה ולכן במקום הדחק אפשר להקל. והאם הפסול הוא כל שהוא ממש, כתב **רעק"א** (כתבים בסוף ספר דרוש וחידוש) שתלוי בטעם הפסול, אם הוא משום הדר אין לפסול אלא אם נראה לעין, אבל אם הפסול משום 'לקיחה תמה' פסול גם במשהו ממש. אכן ה**גרש"ז אוירבך** (מעדני שלמה עמ' פו) כתב שאין הכוונה כל שהוא ממש אלא צריך שיהא ניכר לעין שנקטם. וה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש פכ"ח אות ח) הורה שגם אם לא ניתן לראות את הקטימה אלא ע"י זכוכית מגדלת יש להחמיר בזה אם הוא קטום.

מרן כתב שאם נקטמו רוב העלים העליונים פסול, ויש לברר מהם ה'עלים העליונים': ה**ב"ח**, ה**ט"ז** (סק"ו) וה**גר"א** (ס"ק טז) פירשו דהיינו רוב ממספר העלים העליונים הגבוהים מן השדרה והוא נקרא ראש הלולב. ולדעה זו אין יתרון לעלים האמצעיים לעניין זה. לעומתם, ה**נהר שלום** (סק"ג) ו**מאמר מרדכי** (סק"ח) מפרשים שהעלים העליונים היינו השני עלים העליונים האמצעיים שכלה בהם הלולב, ו'נקטמו רוב' אין הכוונה שיקטמו לגמרי אלא די שיקטמו רובן.

עיין ב**חזון עובדיה** (עמ' רצז) שמצוי הדבר שבלולבים שקצה העליון שלהם דק מאוד נשרף מחום השמש, שיש להכשיר, כיון שקוץ זה אינו נידון כעלה האמצעי, וכן משום שצריך עיון והסתכלות היטב בראש הלולב עד שיווכח מזה אין זה פוסל, כדברי המבי"ט. וכ"פ בעמק ברכה (עמ' פא) ועוד.

☙ הדין כשאין לולב אחר

כתב המרדכי בשם ה**יראים** שדווקא אם יש לולב אחר אין אנו נוטלים לולב קטום, אך אם אין אחר יברך על הלולב הקטום. וכתב ה**ב"י** "לא ידעתי מי הכריחו לפרש כן, ומדברי כל הפוסקים לא משמע הכי". וה**רמ"א** פסק שדווקא אם יש לולב אחר, אבל אם אין אחר מברכים על הקטום. וה**מגן אברהם** (סק"ו) הביא שהרמ"א לא דייק בדבריו, שהרי בספר היראים דין זה מובא על ההדס, אבל לגבי הלולב פסול. וה**אליה רבה** כתב שאין כוונת הרמ"א להקל אלא בנקטם רק העלה העליון, אך אם נקטמו רוב העלים אין להקל. ודעת ה**גר"ז** שגם בעלה האמצעי אין להקל אלא בנקטם חלקו, אך אם נקטם רובו אין לברך על לולב זה אפילו באין אפשרות אחרת. וע"ע ב**באור הלכה** (ד"ה אבל).

<u>סעיף ז':</u>

☙ נסדק

שנינו בסוכה לא: - לב.

> "אבל נסדק כשר. ונסדק כשר? והתניא לולב כפוף קווץ סדוק עקום דומה למגל פסול, חרות פסול דומה לחרות כשר. אמר רב פפא דעביד כהימנק... אמר ריב"ל נחלקה התיומת נעשה כמי שנטלה התיומת ופסול"

א. ופ**רש"י** שנסדקו ראשי העלין כשר ואם נסדקה השדרה פסול. ופירוש הימנק הפסול הוא כמין מחוגה שראשי העלים מפוצלים, מחצית מעליו לכאן ומחצית מעליו לכאן, ותחילת ברייתו היא שיש לו שתי שדראות. וה**טור** הקשה על דבריו שאין לשון נסדק אלא דבר שהיה שלם ונסדק, ולפי דברי רש"י היה לו לכתוב לולב הסדוק (מעיקרו). לכן פירש שמדובר על לולב שנסדק באמצעיתו עד שנפתח. אך ה**ב"י** דחה קושיית הטור שהרי רש"י בא לפרש את דברי רב פפא ששם מובא 'סדוק' ולא 'נסדק', ולשון סדוק הוא מתחילת ברייתו. ועיין בדברי ה**מהרל"ח** שבא לתרץ דברי הטור כך: אם נכונים דברי הב"י מדוע הגמ' הקשתה מברייתא העוסקת ב'סדוק' הרי הוא אינו דומה כלל ל'נסדק' והקושיא מעיקרא ליתא! אלא ע"כ לומר דס"ל למקשן שאין הבדל בין נסדק מעיקרו לנסדק לאחר מכן, לכן סובר הטור שאין לחלק גם בתירוץ רב פפא בין נסדק בתחילה לנסדק לאחר מכן. וע"ע ב**ט"ז** (סק"ח) מ"ש ביישוב דברי הטור.

וכתב הב"י בביאור דברי ה**טור** בדעת רש"י שמשמע מדבריו שאפילו כל העלה האמצעי נסדק עד השדרה ולא עד בכלל הרי שהלולב כשר לברכה, ואינו נפסל אלא כשגם השדרה נחלקה באמצעה. אך מלשון **רבנו ירוחם** משמע שאין לולב זה כשר אא"כ העלים האמצעיים לא נחלקו כלל, דאל"ה היינו נחלקה התיומת.

ב. ה**ר"ן** (יד: ד"ה גמ') פירש שאם נסדקה רוב התיומת פסול מדין נחלקה התיומת, ומיעוטה כשר. ואם נסדק כהימנק אפילו במיעוטה פסול. ויש מחמירים שאפילו נסדקה התיומת במיעוטה פסול, ורק אם נסדק לרוחבו ולא לארכו כשר.

ג. דעת ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (ח, ג): אפילו אם נסדקו רוב העלים (אפילו האמצעי) כשר, ואם נתרחקו עד שנראים כשניים - הימנק, פסול.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את דברי הרמב"ם: נסדק, אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים, פסול. והוסיף ה**רמ"א** את דברי הר"ן: ואפילו לא נחלקה התיומה העליונה בענין שיפסל הלולב מכח נחלקה התיומת.

בשיעור ההתרחקות הפוסלת, כתב ה**דעת תורה** (ס"ז) שאם נסדק מעט אף אם הסדק נראה לעין מחמת החלל שבין שני חלקי העלה, אם אין מרוחקים הרבה זה מזה הרי זה כשר, משום שנראה לכל שהם אחד. וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"י ס"ו. כשרות ארבעת המינים עמ' ר) שאין הלולב נפסל משום 'הימנק' אא"כ נתעקמו העלים ואינם יכולים שוב להתחבר יחד. וה**גר"נ קרליץ** (חוט שני פי"ג סק"ב) כתב שאם ישנו הימנק ומחמת הקורא אינו נראה, הלולב כשר ואין להוריד את הקורא. ואפילו להדביקו בדבק מותר. אך ה**לבושי שרד** כתב שע"פ רוב כשנחלק בראשה, אפילו מעט נתרחקו, נעשו כהימנק ולכן צריך להשגיח ע"ז. ה**ביאור הלכה** (ד"ה נסדק) הביא דבריו ומשמע שדעתו להחמיר.

וכתב ה**גר"א** שאפילו אם נחלק רק חלק קטן מתיומת הלולב אבל נראה כשניים פסול, אע"פ שלא נסדק אלא מקצתו בלבד. וה**מגן אברהם** (סק"ז) תרץ דהתיומת לא נחלקה כלל, רק

העלים שאצל התיומת נחלקו עד שנראים כשניים. וכתב בשער הציון (אות לג) שלדעת המג"א יש ליזהר מאוד כשרוצה לבדוק את העלה האמצעי אם נחלק, שלא לחלק העלים העליונים שאצלה ע"י זה.

כתב **כה"ח** (אות מח) שלדעת מרן שאין הלולב נפסל אלא בנחלקו רוב העלים צ"ל דהכא אם לא נסדק רוב העלה אלא רק מעט כשר. ולדעת הרמ"א שדי אם נחלקה העלה האמצעי כדי לפוסלו, גם הכא איירי שנסדק העלה האמצעי ומשום כך הוצרך הרמ"א לפרש דמיירי שלא נחלקה התיומת בענין שנפסל אלא רק במעט. כעין זה כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה נסדק).

<u>סעיף ח':</u>

עקום

עוד שנינו שם:

"כפוף, קווץ, סדוק, עקום דומה למגל - אמר רבא לא אמרן אלא לפניו אבל לאחריו ברייתיה הוא, אמר רב נחמן לצדדין כלפניו דמי ואמרי לה כלאחריו דמי"

ופ**רש"י** שקווץ הוא שיוצאים בשדרה שלו כמין קוצים. וה**תוספות** (ד"ה קווץ) כתבו שהוא כמין צמיתה והיינו התכווצות. וה**טור** הביא את שני הפירושים.

ובעניין לולב עקום פ**רש"י** שהגמ' נקטה עקום כמין מגל, להורות לנו שאין הוא נפסל מחמת עקמומיתו אא"כ הוא עקום ממש ולא רק מעט. וכן נראה מדברי ה**רמב"ם** (ח, ג) שכתב שהוא כגב בעל חטוטרת. ומחמת שאין הגמ' פסקה בעניין לולב העקום לצדדיו כתבו ה**רי"ף** ה**רא"ש** (סימן ד') וה**רמב"ם** (שם) שנקטינן לחומרא וכלפניו דמי ופסול. וכ"פ **ר"ח**.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הראשונים הנ"ל להלכה: "יש לו כמין קוצים בשדרתו, או שנצמת ונכווץ, או שהוא עקום לפניו שהרי שדרו כגב בעל חטוטרת, פסול; וכן אם נעקם לאחד מצדדיו, פסול; אבל אם נעקם לאחוריו, כשר, שזו היא ברייתו".

כתב ב**מחזיק ברכה** (סק"ד) בשם גט מקושר שלכתחילה מחמירים שלא יהיה עקום כלל לצאת מידי ספק, אך היכא דלא אפשר יש להקל בעקום לאחריו שעיננו הרואות שהוא דרך ברייתו.

ואם גוף הלולב אינו כווץ, אלא שרק בראשי העלים יש קמטים כמין זיגזג, הורה ה**גר"ש וואזנר** (קובץ מבית לוי ח"ד עמ' כב) שאינו נחשב כווץ. וכן הורה ה**גר"ח קנייבסקי** (ארבעת המינים כהלכתם פ"ב סכ"ד) שאין זה בגדר כפוף, שכל שאינו מתקפל ככפתור הרי הוא כעלה רגיל, וכן אין לפוסלו משום לולב כווץ.

ואם ישר את הלולב העקום ע"י מכבש, כתב השדי חמד (מערכת הלמ"ד כלל קמא אות כב) בשם שו"ת **הלכות קטנות** (ח"ב סי' רכא) שהלולב כשר. וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' שא) וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"י ס"ח). ולכתחילה הביא השערי תשובה בשם החיד"א שיזהר שהלולב יהיה ישר לגמרי ולא יהיה עקום כלל אפילו לאחוריו.

<u>סעיף ט':</u>

לולב כפוף

כתב **רבנו ירוחם** שכפוף מיירי בשדרה, שאם מדובר על העלים הרי רוב הלולבים עליהם כפופות. ומדברי ה**ר"ן** משמע שמדובר על ראשו של הלולב, ויש לחוש גם בכפיפת העלים ומיפסל בכפיפת העלה האמצעי בכל שהוא. <u>אך</u> מדברי ה**רא"ש** בתשובה (כלל כד' סימן י') נראה שלא מסתבר לפסול לולב אם הוא כפוף רק בראשו והפסול הוא רק אם השדרה כפופה, והוסיף שהוא אוהב לצאת יותר בלולב שעליו העליונים כפופים מעט, לפי שאין עליו העליונים נחלקים ותיומתו קיימת.

ה**מגן אברהם** (סק"ח) הביא דבריו, וכתב שדעת ה**לבוש** שדווקא אם העלה העליונה לבד כפופה, אבל אם כולן או רובן כפופים כל שהוא פסול. וה**ט"ז** (סק"י) אינו מחלק בזה, עוד כתב שלדעתו אם גוף העלים האמצעי נכפף הרבה מאוד לאמצען ונראה כמו שנכפל העלה פסול. וכתב ה**שערי תשובה** (הביאו המ"ב סק"מ) שאם יש לולב אחר ודאי יש להיזהר שלא לצאת בלולב שראשי העלים או רובם כפופים.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי רש"י: אם כפוף בראשו, פסול; ודוקא כששדרתו כפופה, אבל עליו כפופים בראשו כמו שדרך להיות הרבה לולבים, כשר. ה**ב"ח** כתב שנכון ליזהר כר"ן אף שעליו כפופים בראשו, וב**א"ר** כתב שאין כוונת הר"ן בכל שהוא, אלא חלק גדול כפוף. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק מב) אף שהר"ן מחמיר, כתב בשם הדרכי משה שהמנהג להקל כשו"ע.

והוסיף ב**חזו"ע** (עמ' שא) שאם גוף העלים נכפף הרבה מאוד לאמצעיתן ונראה כמו שנכפפו העלים לשנים, פסול, שאין זה הדר כלל. וה"ה אם העלה העליון האמצעי נכפפה מאוד לאמצעיתה פסול. וכ"פ המ"ב (ס"ק מא) בשם ה**פרי מגדים**.

סימן תרמ"ו - דיני הדס

<u>סעיף א':</u>

נקטם ראשו, נשרו רוב עליו

שנינו בסוכה לב: - לג. לד.

"נקטם ראשו פסול. תני עולא בר חיננא: נקטם ראשו ועלתה בו תמרה - כשר. בעי רבי ירמיה: נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב, מהו? יש דחוי אצל מצות או לא?.. "

"רבי ישמעאל אומר: שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד, אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. רבי טרפון אומר: אפילו שלשתן קטומים"

כתב ה**ר"ן** שדווקא אם נקטם ראשו מעיו"ט ועלתה בו תמרה בעיו"ט או ביו"ט, משום דהוי דחוי מעיקרו, לפי שבכניסת החג לא היה ראוי כלל. ויש מחמירים עוד, דאע"ג שלגבי ענביו מרובים מסקנת הגמ' היא שדחוי מעיקרא לא הוי דחוי, לגבי נקטם ראשו דינו חמור יותר, כיון שאין בידו לעשות כלום, בשונה מענביו מרובים שיכול לקוטמם. ודעתו לפסוק הלכה כסתם מתניתין שנקטם ראשו פסול, כדעת ה**רז"ה** שיש לחלק בין 'נקטם' ל'קטומים', שהקטומים שנחלקו בהם רי"ש ור"ט הם ענפים הגדלים בין עלי ההדס ומפסיקים את הרצף של העבות, ולאחר שקטם אותם נקראים הבדים קטומים, ובהם נחלקו התנאים האם חשובים להפסק ולא הוי הדר או שאינם חשובים להפסק. וכ"ד ה**ראב"ד** וה**מאירי**.

<u>מנגד</u>, ה**רי"ף** וה**רא"ש** (סימן יד') פסקו הלכה כר' טרפון, ולכן אין הבדל אם עלתה תמרה או לא, בכל מקרה ההדס כשר. וכ"פ ה**רמב"ם** (ח, ה). כתב ה**רמב"ן** שהטעם להכשיר בהדס בשונה מלולב שנקטם ראשו, כיון שההדס עבות קטימתו אינה ניכרת.

ה**יראים** תירץ את הגמרות, שר' טרפון דיבר על דיעבד והמשנה שלנו דיברה על הלכתחילה, ולכן בדיעבד כשר.

מרן ה**שו"ע** הכשיר הדס שנקטם ראשו, כדעת עמודי ההוראה. ולגבי נשרו עליו אם נשתיירו שלושה עלים בקן אחד כשר (עיין בזה בסעיף ה'). וכתב ה**רמ"א** (לקמן סעיף י') שאין חשוב לקטום אלא אם נקטמו העצים, אבל אם נקטמו העלים העליונים בלבד כשר (כדעת ה**ר"ן**, ושלא כ**מאירי** שהחמיר גם בעלים). ב**חזו"ע** (עמ' שח) פסק כדעת מרן להכשיר, וכתב שלכתחילה יש להדר ליטול הדס שלם שלא נקטם ראשו.

האחרונים התקשו בפסק מרן, שהרי בסעיף י' הביא שיש פוסלים בנקטם ראשו, וה**לבושי שרד** הרגיש בזה ונשאר בצ"ע. וה**מחצית השקל** כתב שדעת מרן להכשיר כפי שסתם כאן, אלא שבסעיף א' העתיק את לשון הרמב"ם, ובסעיף י' רצה להביא גם את דין יבש ראשו שתלוי במחלוקת לעניין נקטם ראשו ולכן הביא את שתי הדעות. וע"ע ב**פרי מגדים** (משב"ז א) שאם

היה אפשר לבאר שהנקטם האמור כאן הוא שנקטמו עליו העליונים בלבד היתה הסתירה מיושבת, שמה שהביא להלן מח' היינו בנקטם העץ אבל בעלים הכל מודים שכשר.

כתב ה**ט"ז** (סק"א) ודאי מן הראוי להחמיר גם בהדס בנקטם ראשו ויש אחר, כיון שהמגיד כתב שכן ראוי להורות. וכפי שפסק ה**רמ"א** לקמן (סעיף י'). ואם נחסר קצת מגוף העלים כגון שנחתכו לרוחבם, כתב ה**בכורי יעקב** (סק"ד) בשם הראב"ד שאם נשאר רוב מכל עלה ועלה ההדס כשר, וכ"ד ה**גר"נ קרליץ** (ארבעת המינים למהדרין עמ' קפט).

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שיב) שענפים היוצאים בין קיני העלים של ההדס, טוב לקטום אותם שלא יפסיקו בין הקינים. ובדיעבד שלא נקטמו ההדס כשר.

כתב ה**מגן אברהם** בשם תמים דעים שפסולי עבות פסולים כל שבעה. וכתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה הדס) דאולי משמע מדבריו שרק פסולי עבות פסולים כל שבעה אבל שאר הפסולים פסולים רק ביום ראשון. אך הביא בשם המג"א עצמו לקמן (סק"ד) לעניין ענביו מרובות מעליו שפסול כל שבעה. והביא בשם ה**בכורי יעקב** שלהלכה כל פסולי הדס פסולים כל שבעה, אך העיר עליו שדין זה אינו ברור כ"כ.

עוד כתב התמים דעים שפסולי הדר פסולים כל שבעה. אולם בשער הציון (תרמט, נג) כתב בשם המג"א שהדר פסול כל שבעה, אבל הגר"ז והחיי אדם מקלים בשעת הדחק.

<u>סעיף ב':</u>

ענבים בהדס

שנינו בסוכה לב: - לג:

> "משנה: היו ענביו מרובות מעליו - פסול. ואם מיעטן - כשר. ואין ממעטין ביום טוב. גמרא: אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו: לא שנו אלא ענביו שחורות אבל ענביו ירוקות - מיני דהדס הוא, וכשר. אמר רב פפא: אדומות כשחורות דמיין"

בטעם הפסול כתב **רש"י** שאינו הדר. ובשער הציון (אות ד') הביא את דברי ה**ירושלמי** שעיקר הטעם הוא משום שבשחורות או אדומות כבר נגמר פריין והתורה אמרה 'ולקחתם ענף' ולא פרי.

ה**רמב"ם** (ח, ה) וה**ראי"ש** (סימן יא') כתבו שאם עבר וליקטם כשר, ולא חילקו בין אשחור מעיו"ט לאשחור ביו"ט. וכתב ה**ב"י** דאפשר שטעמם דאע"פ שנראה ונדחה הוא, כל שבידו לתקנו לא הוי דחוי. שהרי הגמ' הביאה שאם יש לו הושענא אחריתא יכול ללקט את הענבים כיון שאינו צריך את התיקון.

דעת ה**רז"ה** להחמיר אם השחירו ביו"ט אפילו אם עבר וליקטן לאחר מכן. ה**ביאור הלכה** (ד"ה עבר) כתב שהבנת הב"י ברמב"ם אינה מוכרחת, ובצירוף הרבה מהראשונים שהחמירו בזה, אין להקל.

כתב ה**רמב"ם** (שם) "עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה כשר" ותמה ה**ב"י** למה לא כתב שצריך שתהיה לו הושענא אחריתא כדי שיהיה מותר לו ללקטן? ועוד, למה צריך ללקטן אחד אחד, הרי מלקט לאכילה ויכול אף כמה יחד? ובאמת מדברי ה**מגיד** משמע שגורס ברמב"ם 'אחר' במקום 'אחד אחד', והיינו שרק לאדם אחר מותר ללקט כיון שאז לא אכפת לו בתיקון ההדס. וכן הסכימו האחרונים, שדווקא אם איש אחר מלקט מותר.

מרן ה**שו"ע** פסק "היו ענביו מרובות מעליו, אם ירוקות, כשר; ואם אדומות או שחורות, פסול; ואם מיעטן, כשר; ואין ממעטים אותם בי"ט, לפי שהוא כמתקן; עבר וליקטן, או שליקטן אחד אחד לאכילה, הרי זה כשר".

ותמה ה**ט"ז** (סק"ה) מדוע מרן העתיק גירסא שאינה נכונה בשו"ע. ולדעתו צריך לגרוס 'או שלקטן אחר לאכילה', וכן הסכים ה**מג"א** לדינא שדווקא אם איש אחר ליקטן לאכילה ואינו מתכוון להכשירו כשר, אע"ג שהוא פסיק רישא שהרי לא איכפת לו בתיקון ההדס שיהא כשר לאדם אחר, אבל אם הוא עצמו מלקט לאכילה אסור, כיון דניחא ליה שיהא לו הדס כשר לברכה, וא"כ יש לו הדסים אחרים. וכ"כ **כה"ח** (אות יט), וכ"ד ה**גר"א** וה**מ"ב** (סק"ח). אך מדברי **מהר"ם בן חביב** (כפות תמרים סוכה לג: ד"ה ואין ממעטים) נראה שמבאר בדברי הב"י שאף אם הוא ליקט אותם לאכילה ואין לו הושענא אחרת, מ"מ כשר שהרי אם היה לו הושענא אחרת היה בידו לעשות כן וחשיב בידו לתקן.

ואם הענבים בשאר צבעים נחלקו האחרונים: דעת ה**כפות תמרים** להחמיר. וה**פרי מגדים** מסתפק בזה.

סעיף ג':

ענפיו חופין את עצו

שנינו בסוכה לב:

"תנו רבנן: ענף עץ עבת - שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא - הוי אומר זה הדס... תנא: עץ עבות - כשר, ושאינו עבות - פסול. היכי דמי עבות? אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא. א"ר כהנא אפילו תרי יחד. א"ל מר בר אמימר לרב אשי, אבא להוא הדס שוטה קרי ליה"

ופ**רש"י** תלתא תלתא בחד קינא: שלשה עלין בקן אחד יוצאין מתוך עוקץ אחד. והקשו ה**תוספות** (ד"ה תלתא) על רש"י שאין זה מציאותי ששלושה עלים יצאו מאותו מקום בהדס, וכתבו שאולי כוונתו שיוצאים סמוך אחד ליד השני ("סמוכים ודבוקים") אבל לא ממש מאותה נקודה. וה**רא"ש** (סימן ח') ביאר יותר וכתב דבעינן סמוכים זה לזה בעיגול אחד, שאין אחד נמוך מחברו אע"פ שכל אחד בעוקצו. וה**ר"ן** כתב "שלושה עלים במקום אחד זה בצד זה". וה**מאירי** כתב "כגון שיש שלשה עלין בגבעול אחד או יותר", וקצת לא מובן מה כוונתו ב'גבעול'. וה**ריטב"א** נקט "פי' שבכל קן וקן יש ג' עלין סביב בשורה אחת", ולפי דבריו 'קן' הוא שורה אחת ולא שורש אחד לעלים. גם מלשון ה**רמב"ם** (ו, ב) משמע כן, שכתב "כגון שיהיו שלשה

עלין או יתר על כן בגבעול אחד, אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהן אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה". ומשמע מדבריו שצריכים שלושת העלים לצאת בגובה אחד, אך אינם צריכים לצאת מנקודה אחת בהדס.

מרן ה**שו"ע** פסק שכדי שההדס יחשב עבות צריך שיהיו בו שלושה עלים או יותר בגבעול אחד, אבל אם היו שני עלים זה בצד זה ואחד על גביהן אין הוא חשוב לעבות ונקרא הדס שוטה. ופסול זה הוא בכל הימים.

כתב ה**מ"ב** (סק"י) כדברי הרא"ש שצריך שיהיו שלושת העלים סמוכים זה לזה בעיגול אחד, שאין אחד נמוך מחברו אע"פ שכל אחד בעוקצו. בגדר דבריו מצאנו כמה ביאורים באחרונים, דעת ה**חזו"א** (חדושים וביאורים סוכה סי' ה) שכל שישנו קו אופקי הנפגש בכל שלושת השורשים (היינו כעין חוט מקיף) די בכך כדי להחשיב את ההדס למשולש, גם אם בשורש אחד הקו נפגש בחלקו העליון ובשורש אחר הוא נפגש בחלקו התחתון. וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (בהסכמתו לספר ארבעת המינים) ה**גרי"ש אלישיב** (ישיב משה עמ' עו) וה**גרע"י** (חזו"ע עמ' שג). וביאר ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני עמ' רפח) שהקו צריך לפגוש את שלושת השורשים, אבל אין מועיל ששורש אחד בקו של השני, והשני בקו של השלישי, אך הראשון והשלישי אינם באותו קו. ורק בשעת הדחק יש להקל משום שישנה שייכות מסויימת ביניהם. ובדיעבד יש להקל גם אם אינם נפגשים ממש בשווה, אלא די בכך שנראה לעין שהוא משולש. וגם דעת הגרשז"א (הליכות שלמה פ"י אורחות הלכה הע' 43) שהעיקר תלוי במראה ולכן אין צריך לבדוק מקרוב ממש אלא ממרחק קצת.

הדס שוטה

כתב ב**תרומת הדשן** שאין רוב העולם מקפידים על הדס שוטה בלולב, כדברי רב כהנא שהכשיר, ומה שקראו לו בגמ' הדס שוטה הכוונה שאינו גדל מסודר. אך כתב שדבר זה בלא טעם וראיה כלל ואין להם ע"מ שיסמוכו. וה**רמ"א** מקיים את המנהג לברך על הדס שוטה כזה, שהוא שתים ע"ג שתים. ה**ט"ז** (סק"ז) הביא ראיה לרמ"א, שמה שאמרו בגמ' שהדס זה נחשב להדס שוטה, אין הכוונה שהוא פסול אלא שהוא אינו מן המובחר. אך הרבה אחרונים פקפקו מאוד על המנהג הזה, ולכן כתב ה**מ"ב** (ס"ק טו) שהירא לדבר ה' יטרח למצוא עבות כדין, היינו שלושה עלין בשווה בכל קן וקן.

ובשו"ת **רב פעלים** (ח"ד סי' כז) כתב שאם לא נמצא בעיר אלא הדס שאינו משולש, שהוא שני עלים ע"ג שני עלים, כיון שהרמ"א הכשיר הדס כזה בשעת הדחק יכולים לסמוך ע"ד ולברך עליו, אע"פ שהבכורי יעקב פקפק על דבריו. אמנם ב**חזון עובדיה** (עמ' שד) כתב שדבריו תמוהים, שהרי מרן דחה סברא זו בשתי ידיו, וכיצד יתכן לפסוק לברך על הדס כזה ולהיכנס לספק ברכה לבטלה.

והדס שעליו גדולים הרבה ורחבים, כתב **בה"ג** שהדס שוטה הוא הדס שעליו גדולים, וכ"כ בפירוש המיוחס ל**רב האי גאון** (עוקצין ג, ד). ושיעור גודלם כתב ה**זבחי צדק** (סי' לה אות י) בשם מהרי"ו שהוא כאורך ורוחב צפורן של אגודל בנוני ויש אומרים כאורך ורוחב הפרק האמצעי של

אגודל בנוני ודנים לחומרא. וב**חזו"ע** (עמ' שז) כתב שראוי לחוש לפוסלים הדס שעליו רחבים הרבה. מאידך, בשו"ת **תשובות והנהגות** (ח"ב סי' שיב) כתב ששמע בשם החזו"א שגם לדעת בה"ג רק אם עליו רחבים ומשונים פסול, אבל אם העלים רחבים קצת אין קפידא.

סעיף ד':

הדס מצרי

שנינו בסוכה לב:

"תנו רבנן: נשרו רוב עליו ונשתיירו בו מיעוט - כשר, ובלבד שתהא עבותו קיימת. הא גופא קשיא; אמרת נשרו רוב עליו כשר, והדר תני ובלבד שתהא עבותו קיימת, כיון דנתרי להו תרי - עבות היכי משכחת לה? - אמר אביי: משכחת לה באסא מצראה, דקיימי שבעה שבעה בחד קינא, דכי נתרי ארבעה פשו להו תלתא"

ה**טוש"ע** פסקו גמ' זו להלכה וכתבו: "יצאו הרבה בקן אחד ונשרו מהם עד שלא נשארו אלא שלשה בקן אחד, כשר, אפילו נשרו רובם כגון שהיו שבעה ונשרו מהם ארבעה ונשארו שלשה".

וכתב ה**ב"ח** שיש לחלק בין הדס שבתחילתו היו ז' עלים, שבו אנו מכשירים רק אם נשארו שלושה כשיעור עבות. לבין הדס שבתחילתו היו ג' עלים, שבו אנו מכשירים אפילו אם נשארו רק ב' עלים, מדין רובו ככולו, וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק יז').

סעיף ה':

שיעור עבות

דעת **בעל העיטור** שצריך להיות עבות אחד בלבד בכל ההדס. וה**ראב"ד** כתב שכל שיעור ההדס צריך להיות עבות, ובדיעבד לפחות רובו. ה**רא"ש** הסכים לדברי הראב"ד ואפילו אין העבות בראשו.

ה**ר"ן** הביא דעה שכל ההדס צריך להיות עבות ואם נשר מכל שיעורו אפילו עלה אחד פסול, משום שלא נשאר עליו שם עבות כלל, שעבות הוא שלושה, ולכן בכל קן בעינן שלושה לפחות ברוב גובהו. אבל ה**רא"ה** סובר ש'תלתא בקינא' היינו שמין ההדס צריך להיות גדל כך, אבל אם הוא ממין זה אלא שנשרו מקצת עליו, כל שנשאר רוב בכל קן כשר, דשפיר מקרי עבות, וכתב הר"ן שאין להקל בכך כי אין ראייתו ברורה. וכתב ה**רא"ש** (פ"ג סימן י') דמה דקתני בברייתא נשרו רוב עליו היינו היתרים על העבות. וכתב ה**ב"י** בביאור דבריו, שאם כל שיעור ההדס היה עבות ונשרו רוב העלים, היינו רוב הקינים, אפילו לא נפל מכל קן אלא עלה אחד פסול, משום שלדעתו צריך שכל אורך ההדס יהיה עבות, כפי דעת ה**גאונים**. וכתב ה**ט"ז** (סק"ח) שאינו מבין

כלל את פירוש הב"י ברא"ש. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק יח) שלעניין הלכה אנו פוסקים להקל במקום הדחק בלבד להכשיר הדס שנפל עלה אחד בכל אורכו. וכ"פ ב**חזו"ע** (עמ' שיא).

ודווקא שנשארו 2 עלים בכל אורכו, אבל אם נשרו שני עלים ברוב שיעור אורך ההדס פסול לכו"ע. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה ולעכובא) שנסתפק לדעת האחרונים המקלים כרא"ה להכשיר אם נשר עלה אחד ונשארו 2 עלים, מה הדין כשנשרו מאורך ההדס מקצת עליו שדעת מרן להכשיר דבעינן עבות ברובו בלבד, אם אמרינן בזה תרי רובי להכשיר. והביא בשם ה**חיי אדם** ועוד שיש להכשיר גם באופן זה, אך לדעת הביה"ל יש להחמיר כיון דסו"ס רוב עלי ההדס נשרו! ולכן אין להקל אלא במקום שלא ימצא הדס אחר בעיר.

מרן ה**שו"ע** פסק: "למצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות, ולעיכובא ברובו", מרן לא הזכיר איזו רוב צריך, האם רוב קינים או רוב גובהו. ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' שי) שמיקל שדי באחד מן הרוב. והעיר ה**רמ"א** "ואפילו אינו בראשו".

דעת ה**ב"ח** שאם היה רוב שיעור ההדס עבות, אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גודלו בעבות, אלא רוב שיעורו שהוא קרוב לשתי טפחים, וה**פרי מגדים** (משב"ז, ט) מסתפק אם מהני אפילו מפוזרים באורך ההדס, או דווקא אם הם במקום אחד (מקור הספק האם יש בכה"ג הדר). והב**כור"י** מיקל גם בזה. ב**חזו"ע** (עמ' שיא) פסק כב"ח.

נחלקו האחרונים היאך מודדים רוב זה: דעת ה**ברכי יוסף** (סק"ה) שאין צריך רוב הנראה לעיניים אלא די במשהו יותר מחצי שיעור ההדס כדי שיחשב למשולש. מאידך, **כף החיים** (ס"ק לח) הביא שיש אומרים שצריך דווקא רוב הנראה לעיניים. וציין ל**מ"ב** (ס"ק יח) שצריך שיהיו ז' גודלים עבות, וה' גודלים המיעוט שאינו עבות.

ה**מ"ב** (ס"ק יח) הביא את דעת הרא"ה שמכשיר אם נשר עלה אחד מכל קן ברוב שיעור אורך ההדס, ולעניין הלכה נוקטים אנו להקל במקום הדחק שכן הסכימו כמה אחרונים. ולכאורה קשה, שהרי גם בהדס שוטה יכול להוריד את העלה השלישי שמחמתו נפסל ההדס, ובכך יוכשר ההדס לנטילה שיהיה רוב עבות ורובו ככולו! וביאר ה**קהילות יעקב** (סוכה סי' כו) שהדס שוטה חשוב כמין אחר של הדס, כיון שמתחילת גידולו אין לו שלושה עלים העומדים בקן אחד, משא"כ הדס שמתחילתו היו שלושה עלים עומדים בשווה שחשוב מין עבות, ולכן אפילו אם נשר עלה אחד מכל קן ונשארו שנים, אומרים 'רובו ככולו' וכשר אף שבמציאות עכשיו חסר עבות. ובאופן אחר ביאר שעלה שנשר, נשאר הרישום שהיה כאן עלה, ונשאר רישומו של העבות.

סעיף ו':

יבשו רוב עליו

שנינו בסוכה לב: שהדס היבש פסול. ובדף לא. למדנו שהדס כמוש כשר. ומרן ה**שו"ע** פסק כך להלכה.

סעיף ז':

שיעור היבשות

לעיל (תרמה, ה) עסקנו בשיעור היבשות של לולב, ומתי הוא נפסל מחמת יבשותו. גם בהדס היבש נחלקו הראשונים: לדעת **תוספות** אינו נפסל עד שיהא נפרך בציפורן. מנגד, ה**ראב"ד** סובר שאפילו אם נפרך בציפורן ועדיין ירוקין כשר, משום שאם ישרו אותם במים יום או יומיים יחזרו לכמות שהיו. ואינן נפסלים אלא רק כשילבינו פניהן משום שאז אפילו אם ישרו אותם במים לא יחזרו לכמות שהיו. וכ"ד ה**ר"ן** וה**מגיד**. והביא הר"ן בשם **י"א** ששיעורו הוא לפי זמן של י"ב חודש.

מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הראב"ד וסיעתו שאינם נחשבים יבשים אלא רק כשילבינו פניהם. ואע"פ שכשיגיעו לשיעור שילבינו ודאי גם יפרכו בציפורן, כתב ה**מגן אברהם** (סק"ו) שאם יזדמן שילבינו תחילה כשר עד שיפרוך בציפורן, משום שלדעתו צריך את שתי הפרמטרים הללו. ומי שאינו בקי בשיעור זה, כתב ה**מ"ב** (סק"כ) דמשמע בתמים דעים שיכול לשער ע"י שישרה אותם במים יום או יומיים, ואם יחזרו לכמות שהיו במשמושן ובמראיהן, עדין לחים הם, ואם לאו הם יבשים.

ואם עלי ההדס נעשו צהובים, הורה ה**גר"נ קרליץ** (שלמי תודה סוכה סי' נז) שנראה שההדס כשר, ולא גרע מה שנעשו צהובים מהדס כמוש שאינו נפסל מדין שינוי מראה, שלא מצינו פסול שינוי מראה משום חסרון הדר לגבי עלי ההדס.

נחלקו האחרונים מה הדין כשיבש העץ עצמו ללא העלים: דעת ה**פרי מגדים** שההדס פסול, וב**בכורי יעקב** (ס"ק טו) משיג, ולדעתו ביבשות העץ לא שייך פסול זה כלל.

סעיף ח':

הדס יבש

שנינו בסוכה לג.

"תנו רבנן: יבשו רוב עליו ונשארו בו שלשה בדי עלין לחין - כשר. ואמר רב חסדא, ובראש כל אחד ואחד"

ומצאנו בראשונים כמה ביאורים להבנת הדס יבש:

א. ופ**רש"י**: "שלשה בדין, ובכל בד ובד שלשה עלין לחין, דבבציר משלשה עלין לא הוי עבות", היינו לדעתו צריך שראש כל הדס והדס יהיה לח והשיעור הוא שלושה עלין לחין בכל בד ובד. ולכאורה יש להבין מדוע אין צריך רוב של עלים לחים? וי"ל שפסול יבש הוא מדין הדר, וכשראש ההדס לח הרי הוא הדר.

ב. והרא"ש (סימן י') הקשה על פירוש רש"י, והביא את פירוש **ר' ישעיה** שפירש ש'עליו' קאי על הלולב שהיו בו הרבה בדין של הדס ויבשו רובם, אם נשתיירו בהם שלושה

בדין ובהם שלושה עלין לכל אחד ואחד כשר. הרא"ש דחה את פירושו, שהרי מדוע שהתנא ידבר על לולב שיש בו יותר משלושה בדין, הרי אין צורך בזה. ועוד, 'רוב עליו' משמע על ההדס ולא על הלולב?!

לכן פירש ה**רא"ש** שהעלים הלחים יהיו בראש ה'בד', ו'בד' הוא כל שלושה עלים, וצריך שהעלה העליון מביניהם יהיה לח (שבו תלוי ההדר כי הוא נראה יותר מהאחרים). והאם צריך עלה אחד בלבד או שלושה, בזה מצאנו הבנות שונות ברא"ש וכפי שיבואר לקמן[101]. ולדעתו לא צריך שיהיה העלה הלח דווקא בראשו (פרי מגדים).

ג. ה**ר"ן** כתב, דכיון שבשעת הדחק די בהדס אחד, כך בדיעבד מספיק שהדס אחד יהיה לח בראשו, ובראש הזה יהיו שלושה עלין לחין, וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק כב).

ד. ה**מאירי** כתב "רוב עבותות שבו אם נשתיירו שלשה בדי עלי לחין ר"ל שלשה עבותות בבד כשרה ובלבד בראש כל אחד ואחד ר"ל שיהו רצופים אצל הראש". היינו, לדעתו צריך שיהיו תשעה עלין לחין בראש ההדס כדי שיהיה כשר.

מרן ה**שו"ע** הביא את פירוש רש"י להלכה, ואח"כ בשם יש מפרשים הביא את פירוש הרא"ש, אך כתב בדבריו שדי בעלה אחד לח, ואנו הבנו בדברי הרא"ש שצריך שלושה עלים, אחד בכל קן! ובאמת ש**רעק"א** וה**גר"א** הקשו כבר קושיא זו (הביאם המ"ב ס"ק כד).

לעניין הלכה קי"ל כדברי רש"י שהביא מרן, וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק כו). ולכן אנו צריכים שיהיה בראש ההדס שלושה קינים לחים, אחד בכל הדס.

<u>סעיף ט':</u>

עליו כמושים

כתב ה**ראב"ד** שעלים כמושים כשרים, אך אינם מצילים את ההדס מידי פסול 'יבש'. <u>אולם</u> ה**רא"ש** לא הסכים לדבריו, שהרי כמוש הוא כשר, ולמה שיפסול את הלולב אם נשארו רק עלים כמושים הכשרים בהדס? וכתב ה**ר"ן** שראוי לחוש לדברי הראב"ד, והוסיף שמסתבר לומר שכשם שראשו של הדס כשהוא לח מציל על הכל כך כשהוא יבש פוסל את הכל.

מרן ה**שו"ע** כתב: "אם אותם עלים שלא יבשו הם כמושין, יש פוסלין ויש מכשירין". וה**פרי מגדים** פסק שביום הראשון שהוא דאורייתא ראוי להחמיר משום שהוא ספק תורה, ובשאר הימים שהוא דרבנן ספק דרבנן להקל, וכ"כ **כה"ח** (אות נה) בדעת מרן.

<u>סעיף י':</u>

יבש ראשו

לגבי דין נקטם ראשו עיין מ"ש לעיל סעיף א'.

---

[101] עיין בבית יוסף שהביא את דברי הרא"ם על דברי הרא"ש, ומ"ש הב"י על דבריו בעניין המקור ללימוד על שם 'בד'.

כתב ה**ר"ן** לפסול ביבש ראשו, שכשם שראשו של הדס כשהוא לח הוא מציל על הכל כך כשהוא יבש פוסל. וכתב ה**ב"י** שאזיל לשיטתיה שפוסל בנקטם ראשו, אך המכשירים בנקטם ראשו יכשירו אף אם יבש, ואין הוא פוסל את כל ההדס. ודעת ה**ב"ח** שאם יבש ראשו אפילו א"א באחר אין לברך עליו. אך כתב ה**בכורי יעקב** שיש תקנה ע"י שיסיר את העלים העליונים ואז כשר לכו"ע.

מרן ה**שו"ע** הכשיר ביבש ראשו. והביא שיש פוסלים גם ביבש ראשו, ואין חשוב יבש אא"כ הלבינו פניו, אבל אם כמוש קצת ואפילו נפרך בציפורן לא חשוב ליבש כלל. וה**רמ"א** הוסיף בשם הר"ן שלא מקרי נקטם אלא אם נקטמו העצים (אבל נקטמו העלים העליונים לבד, לא מקרי נקטם. מ"ב ס"ק לה). וכן הביא ב**חזו"ע** (עמ' שח) וכתב לכתחילה ליטול הדס שלם שלא נקטם ראשו.

טעם ההכשר בקטימת ראש ההדס, כתב ה**מ"ב** (ס"ק כט) משום שבהדס ענפיו חופין ראשו ואין קטימתו ניכרת בהם. <u>אמנם</u> ה**חזו"א** (סי' קמו סק"ל) הביא בשם הרמב"ן שהדס שונה מכל המינים, שאילו בכל המינים הדרתם בראשם, ובהדס הדרת צורתו היא חיפויו ועליו, ולכן לשיטתו יש להכשיר אפילו אם הקטימה מגולה. לפי הטעם שהביא המ"ב כתב ה**פרי מגדים** (א"א, ז) שאם נקטם ראש העץ של ההדס באופן שאין עליו חופפים את ראשו פסול אפילו אם אין אחר משום שניכרת הקטימה. אך ה**בכורי יעקב** (ס"ק כב) כתב שמ"מ ישנה תקנה, שיקטום גם העץ עם שני העלים עד סמוך לקן שתחתיו והוי פסול שחוזר להכשרו. וכ"כ **כה"ח** (אות נו) ו**חזו"ע** (עמ' שי).

<u>סעיף יא':</u>

ענביו מרובים

האורחות חיים כתב בשם **בעל ההשלמה** שאם אין לו אלא הדס שענביו מרובים מעליו, ביום הראשון נוטלו ואינו מברך עליו, ובשאר הימים יכול אף לברך כיון שטעם הפסול הוא משום הדר שכשר בשאר הימים. וב**בדק הבית** סובר שאף בשאר הימים אין לברך עליו כיון שהפסול הוא בגופו, אבל כדי שלא תשתכח תורת לולב יקחנו. מרן ה**שו"ע** פסק שאם אין לו אלא הדס שענביו מרובים נוטל ואינו מברך עליו. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק לו) שלפי דבריו משמע שאם יזדמן לו אח"כ הדסים אחרים צריך לברך בשאר הימים גם כן, והא דנוטלו הוא משום שלא תשתכח תורת לולב. וע"ע בבאור הלכה (ד"ה נוטלו) שהמ"מ סובר בדעת הרמב"ם שדעתו כהשלמה.

ה**רמ"א** (סעיף ב) פסק שמיום ראשון ואילך, כשר בכל ענין. וביאר ה**מג"א** (סק"ג) משום דבידו לתקן. והסביר ה**לבושי שרד** שמדין כל הראוי לבילה אין אנו פוסלים אם הוא יכול לתקן. אך דעת המג"א בס"ק שאח"כ שאין להכשיר מדין כל הראוי לבילה כל עוד אין הוא תיקנו בפועל, וכפי שכתב מרן בבדק הבית, ונשאר בצ"ע על הרמ"א ולא הקל הלכה למעשה.

ה**ט"ז** (סק"ו) תמה מהי המעלה בפסול של ענביו מרובים שיהא כשר בשאר הימים? ועוד, מדוע לא יטלם בחול המועד ובכך יכשיר את ההדס? והביא את תירוץ הב"י דכיון שבידו לתקנו לא הוי דיחוי. והט"ז לא הסכים לתירוצו. ובאמת ה**מ"ב** (סק"ט) פסק שפסולן כל שבעה. וכ"כ מרן בבדק הבית שלעולם פסול, וכן מסיק ב**כה"ח** (אות כא). וב**חזון עובדיה** (עמ' רפג) ביאר שמרן חושש לטעם הירושלמי שאין זה ענף עץ אלא פרי, ולכן כאן פסול לעולם אע"פ שלקמן הכשיר פסולי הדר בשאר הימים.

סימן תרמ"ז - ערבה

<u>סעיף א':</u>

סימני כשרות הערבה

שנינו בסוכה לג: - לד.

"תנו רבנן: ערבי נחל - הגדילין על הנחל. דבר אחר: ערבי נחל - שעלה שלה משוך כנחל... תנו רבנן: ערבי נחל - הגדילות על הנחל, פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים... תנו רבנן: אי זהו ערבה ואיזהו צפצפה? ערבה קנה שלה אדום, ועלה שלה משוך, ופיה חלק. צפצפה, קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול, ופיה דומה למגל. - והא תניא: דומה למגל - כשר, דומה למסר - פסול! - אמר אביי: כי תניא ההיא - בחילפא גילא"

א"כ, מצאנו בגמרא שלוש קריטריונים לערבה הכשרה, ודנו הראשונים בגדר המדויק של כל אחד ואחד:

א. <u>צבע הקנה</u>: ערבה צבעה אדום, וצפצפה צבעה לבן. ה**ב"י** כתב שכל שאינה לבנה חשובה לאדומה, ולכן גם ירוקה כשרה. משום שאדמימות הקנה מגיעה כשהשמש מכה על הקנה. ה**רמ"א** הביא דברי הב"י להלכה.

ב. <u>צורת העלה</u>: ערבה עלה שלה משוך, וצפצפה העלה שלה עגול.

ג. <u>צורת פי העלה</u>: ערבה פיה חלק, וצפצפה פיה דומה למגל. לאחר מכן מביאה הגמ' חילוק נוסף בצורה זו. לדעת **רש"י** ההבדל בין מסר למגל הוא האם הפגימה היא אלכסונית (מגל) או שהיא ישרה (מסר). אך ה**רמב"ם** (ז, ד) הסביר את החילוק בין צפצפה לערבה בגודל הפגימות, אם יש בו תלמים קטנים עד מאוד - כשר. ה**שו"ע** הביא את פירוש הרמב"ם להלכה.

נקודה נוספת שיש לעמוד עליה היא, האם אנו דורשים את שלושת הסימנים שבערבה כדי להכשירה או שדי בסימן אחד. או שצריך שלא יהיו את הסימנים הפוסלים ואין צורך בסימנים הכשרים. ה**תוספות** (ד"ה קנה) אומרים שדי בסימן אחד להכשיר את הערבה, ורק אם יש את שלושת סימני הפסול הערבה פסולה. <u>אך</u> ה**פרי מגדים** כתב שצריך את כל שלושת הסימנים, ואם חסר אחד פהם פסול. וה**בכורי יעקב** כתב דאין מצוי זה בלא זה.

וכשיש את שלושת הסימנים הללו, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שטז) שאפילו אם חכמי הבוטניקה מעידים שאין זה ממין ערבה, אין בכוחם לקבוע ממש אלא לעשות ספק, וכאן אין ספק מוציא מידי ודאי.

☙ גדילה על הנחל

הראשונים דנו האם צריך בדווקא שהערבה תגדל על הנחל: [א]דעת **רש"י** וה**ר"ן** שלכתחילה צריך ליטול דוקא ערבות של נחל, ובדיעבד כשר בשל הרים. [ב]ה**תוספות** (לד. ד"ה ורבנן) כתבו שצריך לקחת דווקא ערבה הגדילה על המים. והרא"ש (סימן יג') כתב שכן דעת ה**רי"ף**. אך הקשה עליו שלא ראה מי שניזהר בזה כלל, [ג]ולכן פירש ה**ראי"ש** שאין הכוונה לקחת דווקא מעץ הגדל על הנחל, אלא ממין ערבה הגדלה על הנחל, אע"פ שהערבה שהאדם נוטל עכשיו יתכן ואינה גדילה כלל בנחל. וכ"כ ה**רמב"ם** (ז, ג) שאין הערבה צריכה לגדול בפועל על הנחל אלא צריכה להיות ממין שרוב שלה גדל שם.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הרמב"ם וסיעתו שא"צ שתיגדל הערבה הזאת על הנחל, אלא די בכך שרוב מין זה גדל על הנחל. וה**מ"ב** (סק"ג) הביא שיש אומרים שיותר טוב ליקח מאותן הגדלים על הנחל. וב**חזו"ע** (עמ' שכט) כתב שלעניין דינא ודאי אנו מכשירים, אך טוב לקחת מאותם הגדלים על הנחל.

<u>סעיף ב':</u>

☙ פסולי הערבה

שנינו בסוכה לג:

> "ערבה גזולה ויבשה - פסולה, של אשרה ושל עיר הנדחת - פסולה. נקטם ראשה, נפרצו עליה, והצפצפה - פסולה. כמושה, ושנשרו מקצת עליה, ושל בעל - כשרה"

<u>יבשה</u>: ערבה יבשה פסולה. וכתב ה**מ"ב** (סק"ז) שפסולה דווקא ביבשו רוב עליה. וכתב ה**גר"ז** (ס"ו) ששיעור היבשות הוא שהלבינו פניה.

<u>נקטם ראשה</u>: ה**רמב"ם** (ח, ו) כתב שערבה שנקטם ראשה כשרה. וכתב ה**מגיד** שאע"פ ששנינו במשנה שערבה הקטומה פסולה, סובר הרמב"ם שכמו שפסול הקטימה בהדס נדחה מפני דברי ר' טרפון המכשיר בזה, כך הפסול של הקטימה בערבה נדחה מחמת דבריו. <u>אך</u> ה**רמב"ן** כתב שאין להשוות הדס לערבה, מפני שההדס כל הידורו בעבותו שעליו חופין אותו, ולכן קטימת ראשו אינה ניכרת כלל. אבל בשאר המינים קטימת ראשם ניכרת ופוגמת את הדרם. מרן ה**שו"ע** פסל ערבה שנקטם ראשה, ולאחר מכן הביא את דברי הרמב"ם המכשיר. והקשה ה**ט"ז** (סק"ד) מניין לו לרמב"ם להשוות דין הדס לערבה בזה? עיין מ"ש בזה. ונקטם ראשה הכוונה לעץ הערבה ולא לעלה העליון שבה (מ"ב סק"ט). ה**מ"ב** (ס"ק יב) כתב דנקטינן כסברא ראשונה לפסול, וכ"פ ה**חזו"ע** (עמ' שיז). ולפ"ז אף שאין צורך מדינא ב'לבלוב', יש המהדרים בזה משום שהלבלוב מוכיח שהערבה לא נקטמה.

<u>נפרצו עליה</u>: לעיל למדנו לגבי נפרצו העלים שבלולב. הראשונים למדו מהנידון שם גם לגבי פסול ערבה שנפרצו עליה. דעת **רש"י** שנפרצו היינו שנתלשו ממקום חיבורם לגמרי. והמגיד

כתב בדעת ה**רמב"ם** ש'נפרצו עליה' היינו נדלדלו מהקנה שהם מחוברות בו. ולדעת ה**ראב"ד** הוא שנחלקו העלים ונסדקו לארכן. ה**שו"ע** פסק כרש"י שאם נשרו רוב עליה פסולה.

נשרו מקצת עליה: כתב **בעל העיטור** שמעיקר הדין מספיק שישאר עלה אחד בבד אחד של ערבה, ולכתחילה בעינן כהדס. ולדעת ה**רא"ש** צריך שישארו רוב עלים. מרן ה**שו"ע** פסק שאם נשרו רוב עליה פסולה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שמשמע שלכתחילה לא יקח ערבה אפילו נשרו רק מקצת עליה. אך דעת ה**אליה רבה** להכשיר אף לכתחילה. וב**חזון עובדיה** (עמ' שכד) פסק להכשיר ערבה כל עוד לא נשרו רוב עליה.

בטעם הפסול של נשרו רוב עליה נחלקו הראשונים: לדעת ה**ריטב"א** הוא משום שע"י זה אין שמו עליו ולכן פסול כל שבעת ימי החג. אך לדעת **רבנו מנוח** הוא מטעם הדר ולכן פסול זה אינו נוהג אלא ביום הראשון, אבל בשאר ימי החג אפשר ליטלו. ה**מ"ב** (סק"י) הביא את שתי הדעות. ועיין בשער הציון (אות יא) שנראה דעתו כרבנו מנוח.

לגבי ערבה כבושה כתב **החתם סופר** (יו"ד ס"ס פא) שפסולה, אכן ה**פתחי תשובה** (יו"ד סי' פז ס"ק יט) העיר שלא שמענו פסול כבוש אלא באתרוג שהוא דבר מאכל, אבל לא בשאר המינים. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שסג) שבדיעבד כשרים המינים הכבושים (לולב הדס וערבה).

סימן תרמ"ח - אתרוג

<u>סעיף א':</u>

אתרוג היבש

שנינו במשנה בסוכה לד: שאתרוג היבש פסול. טעם הפסול הוא משום שאינו הדר. טעם נוסף לפסול יבש הביא בשעה"צ (תרמט, נג) משום 'לא המתים יהללו יה' וביאר הראב"ד שיבש חשוב כמת וכמי שאינו, לכן כתב שם שאף למתירים פסולי הדר בשאר ימים, בפסול יבש יש מחמירים.

כתבו ה**ר"ן** וה**ריטב"א** שיבש דאתרוג היינו דאין בו לחלוחית. וה**ריא"ז** כתב ששיעור היבש לא נתפרש ונראה בעיניו שדווקא יבש כולו פסול ולא יבש מקצתו.

והרא"ש (סימן כ') הביא את דברי ה**ראב"ד** שדימה את יבשות האתרוג לבשר חי, שלחות הפרי היא כמו דם לבשר, אך בדיקת הלחות באתרוג היא בעייתית, לכן כתב שמכיון שאם ניקב ולא חסר האתרוג עדיין כשר, יכול להעביר בו מחט 'וכן'[102] חוט ואם יהא בו לחות יראה בחוט. וכתב ה**ב"י** שנראה לו לומר שיעביר מחט 'ובו' חוט.

מרן ה**שו"ע** פסק כדבריו בב"י שאתרוג היבש פסול, ושיעור היבשות כשאינו מוציא שום ליחה, והבדיקה תהא ע"י שיעביר בו מחט ובו חוט, ואם יש בו ליחה יראה בחוט.

המפרשים התמודדו עם שאלה בפשט הדברים, הרי א"א להכניס ולהוציא מחט אא"כ יעבור מצד לצד, וקי"ל שאתרוג המפולש מצד לצד פסול אפילו אין בו חסרון! ודחק ה**ב"ח** לומר שהעברת החוט צריכה שתהיה ללא נקב מפולש וגם שלא יהא נוקב עד הזרע. וכ"כ ה**פרישה**. וה**מגן אברהם** (סק"א. כפי שפירשו הלבו"ש ומחצה"ש) פירש שיכניס ויוציא את המחט, אך לא יעבירנה מצד לצד. וכ"כ **מחצית השקל** שיהפוך את המחט ולא יכניסנה בחודה מצד לצד. וה**ט"ז** (סק"א) כתב שרק אם מפולש מצד לצד ברוחב האתרוג פסול, לכן יעשה את הנקב בצד האתרוג וכך גם אם יהיה מפולש האתרוג לא יפסל (המג"א סק"ב חולק ע"ז). וה**פרי מגדים** (משב"ז א) כתב בדעת הט"ז שאם ניקב האתרוג במקום הקצר שלו, אפילו ניקב מעבר לעבר זה לא נקרא מפולש ובעינן שיהא בו חסרון. עוד כתב, שאתרוג העשוי בליטות וניקב אחד מהבליטות לכו"ע כשר.

לגבי אתרוג כמוש, מסקנת ה**מג"א** שאפילו בכולו כשר, וצריך לבודקו כפי שכתב השו"ע. <u>אך</u> ה**אליה רבה** מצדד להחמיר. ומסקנת **שער הציון** (אות ב) שכמושין כשרים, והגירסא בברייתא הפוסלת 'כבוש'.

[102] כך מובא בדברי הרא"ש שהביא את הראב"ד, ושם הגיה הב"י 'מחט ובו חוט'. ובטור מובא 'מחט או חוט'.

☙ אתרוג משנה שעברה

ה**רמ"א** הוסיף שאתרוג שהוא משנה שעברה ודאי יבש הוא ופסול. וה**ט"ז** (סק"ב) התקשה מדוע משמע מלשון הרמ"א שאפילו בדיקה לא מועילה באתרוג משנה שעברה? הרי אפשר לבדוק אם הוא לח, וא"כ מה טעם לפוסלו? לכן כתב שנראה לו שאפשר שגם הרמ"א מודה שבדיקה מועילה (בתנאי שנשאר בו הדר). הבכורי יעקב הביא בשם ספר **תמים דעים** דס"ל כדעת הט"ז, וכתב שראה בעיניו אתרוג משנה שעברה ששמרו אותו כדבעי ונשאר בלחותו.

אך דעת ה**ב"ח** ועוד שלא מועילה בדיקה באתרוג משנה שעברה דודאי הוא יבש ופסול. ולדעות אלו האתרוג פסול אפילו אם נראית לחות על החוט, ובטעם הדבר כתב ה**בית שואבה** (פ"ה דברים הפוסלים באתרוג ס"ו) משום שליחה זו אינה מחמת לחות האתרוג אלא מחמת העיפוש הוא הריקבון. אכן ב**שער הציון** (אות ח') כתב שיתכן שגם הגר"א הפוסל יודה שאם שמר את האתרוג באופן שנשארו לו נויו ולחותו, האתרוג כשר.

ובאמת אתרוג ששמרוהו בקירור שנה שלימה, כתב בשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סימן קעו) שאם האתרוג היה מונח במקום שמור ויבש האתרוג כשר לשנה הבאה, ובתנאי שנשאר במראיתו וצורתו הרגילה.

ולעיתים לאחר שמוציאים את האתרוג מההקפאה מצוי שמתעפש לאחר כמה ימים, מחמת זה כתב בשו"ת **אגרות משה** (ח"א סי' קפה) שמאחר שמחמת ההקפאה האתרוג נקרש וידוע שמחמת קרישה זו הרבה פירות מתקלקלים, יש לחוש שמחמת קרישה זו דרך האתרוג להתקלקל לאחר היציאה מההקפאה, ואע"פ שכשמוציאים אותו מההקפאה הוא נראה טוב ויפה יש לחוש לכך שסיבת קלקולו היא מההקפאה ופסול מדין תפח וסרח. מאידך, דעת ה**גרי"ש אלישיב** ו**שבט הלוי** (תורת ד' מינים, שו"ת סי' כד אות יא) שסיבת העיפוש באתרוגים שהיו בהקפאה היא מחמת הניגודיים הקיצוניים, שתחילה היו בקור גבוה וכעת הם בחום גבוה, ולכן כל עוד האתרוג נראה טוב ויפה הרי הוא כשר. גם ב**חזון עובדיה** (עמ' רנה) פסק שאם הונח במקרר במשך כל השנה, ורואים שלא נס ליחו יש להכשירו.

סעיף ב':

☙ ניקב וחסר כל שהוא

שנינו בסוכה לו. "ניקב וחסר כל שהוא - פסול. תני עולא בר חנינא: ניקב נקב מפולש - במשהו, ושאינו מפולש - בכאיסר". לדעת **רש"י** ו**תוס'** חסר פסול מטעם שצריך לקיחה תמה. וה**ר"ן** סובר שאינו הדר.

נחלקו הראשונים האם כשהנקב מפולש צריך להיות גם חסר, או שישנם שתי פסולים שונים: נקב מפולש בלי חסרון, וחסרון ללא נקב מפולש. ושורש מחלוקתם האם אנו מפרשים שניקב וחסר הם פסול אחד, או שהם שני פסולים נפרדים.

רש"י פירש שניקב וחסר חדא מילתא היא, ודברי עולא מוסבים על 'ניקב ולא חסר'. וכ"כ ה**ראש** (סימן יח') והביא שגם ב**ירושלמי** מוכח כך. ולכן חסר פסול בכל שהוא. ואם אינו חסר תלוי אם יש בו נקב משמעותי, היינו מפולש או גדול כאיסר.

ה**רמב"ם** (ח, ז) הביא את הפסול של ניקב וחסר כשני פסולים נפרדים, משום שהוא גורס ניקב, חסר כל שהוא. בלא וא"ו. והניקב המבואר במשנה הוא נקב מפולש, ודברי עולא בר חנינא קאי על הסיפא, והיוצא מדבריו כפירש"י, אע"פ שפירושו שונה ממנו.

מנגד, דעת **רבנו חננאל** שאפילו נקב שיש בו חסרון אינו פוסל אא"כ ישנו חסרון בכאיסר או שהנקב הוא מפולש. ולדעתו רישא דמתניתין חדא קתני 'ניקב וחסר כל שהוא'. וכ"ד ה**ראב"ד**.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את פירוש רש"י וסיעתו שאתרוג שניקב נקב מפולש כל שהוא פסול, ושאינו מפולש רק אם היה כאיסר פסול, ואם חסר כל שהוא פסול. והביא בשם י"א את דעת ר"ח שגם במפולש בעינן חסרון משהו ושאינו מפולש בחסרון כאיסר[103]. וכתב ה**רמ"א** שבשעה"ד יש להקל כסברא אחרונה להכשיר חסרון שאינו כאיסר ואינו נקב מפולש. ה**ט"ז** (סק"ג. הביאו ה**מ"ב** סק"ט) פסק להחמיר אם לא בשעת הדחק. ועיין בשער הציון (אות יא) שכתב דמשמע מדברי הט"ז שבשעת הדחק יש לסמוך על הי"א לגמרי אף לעניין ברכה, אך דעת ה**פמ"ג** שרק לעניין חסרון שאינו כאיסר ואינו נקב מפולש. מאידך, כתב ה**חיד"א** (מחב"ר סק"ב) ו**חזו"ע** (עמ' רסח) שגם בשעת הדחק יטלנו בלא ברכה. אך אם יש ספק אם יש בו חסרון כתב שיכול אף לברך עליו, שהרי ישנו ספק נוסף אם הלכה כר"ח והראב"ד.

כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה ואם) שרק אם נחסר מגוף האתרוג פסול, אבל אם נחסר רק הקליפה העליונה שהיא כמין גליד על האתרוג, כשר לכו"ע שזהו אינו בכלל חסר. ועיין בשעה"צ (אות כז) שזהו רק הקליפה הירוקה החיצונה, אבל אם נחסר גם מהקליפה הירוקה העבה שתחת הקליפה הדקה נחשב האתרוג לחסר. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' רסח) שאם יש ספק בדבר אם נחסר ממנו כל שהוא או לא, יש להכשירו ולברך עליו. וכן אין צורך לבדוק את הנקב בזכוכית מגדלת, שכל נקב שאינו נראה לעין רגילה אינו פוסל, ושכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (שלמי מועד עמ' קלד).

ה**נשמת אדם** (כלל קנא אות א) ביאר את המחלוקת המובאת בשו"ע, שלדעה הראשונה הפסול בחסר הוא מדין 'לקיחה תמה' ולכן כשחסר כל שהוא פסול. ולדעה השניה הפסול הוא מדין 'הדר' ולכן באינו מפולש פסול רק בכאיסר.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאם הנקב מרובע או ארוך מחשבים את הנקב אם הוא עגול יהיה בו שיעור של כאיסר אזי הוא פסול, דלא כמ"ש ב**כנסת הגדולה** שנקב מרובע פסול רק אם יכול להכניס לתוכו איסר. ה**מ"ב** (סק"ז) הביא את דברי המג"א להלכה.

---

[103] הבכורי יעקב (סק"ו) הביא 5 נ"מ בין שתי הדעות במובאות בשו"ע: א. כשחסר משהו והנקב אינו מפולש. ב. נקב ברוחב איסר כשאינו מפולש ואינו חסר. ג. נקב מפולש בלא חסרון כלל. ד. נקב מפולש הרחב כאיסר אע"פ שאינו חסר. ה. חסר משהו, והנקב רחב כאיסר. ובכל אלו לדעה הראשונה פסול, ולדעה השניה כשר.

ואם הוא מסופק אם גודל הנקב הוא כאיסר, כתב ה**ערוך השולחן** (ס"י) שיש להקל בזה בשעת הדחק כדין ספק דרבנן. והוסיף שאין זה ספק של חסרון ידיעה שאינו חשוב כספק, שכיון שאין איסר מצוי בזמנינו הרי זה ספק הנעלם מכל אדם ונחשב ספק. אמנם, ה**פרי מגדים** (א"א, תרמט' טז) צידד להחמיר שכיון שאין אנו בקיאים בשיעור כאיסר יש להכשיר רק כל שהוא ממש.

נקב מחמת קוצים

הבית יוסף הביא בשם **תרומת הדשן** (סימן צט) שאתרוגים שיש להם נקבים הנראים כחסרון מחמת הקוצים שלהם, נהגו בפשיטות להכשיר. וכתב ה**ב"י** שנראה מדבריו דהיינו בשעורו ובשרו קיים. ה**רמ"א** הביא דבריו להלכה, והוסיף שבשעת הדחק יש להקל להכשיר חסרון שאינו כאיסר ואינו מפולש. וכתב ה**ט"ז** (סק"ד) שנקב הבא מן הקוצים אין בו היתר מיוחד, אלא שהוזכר מקרה זה משום שהוא שכיח יותר שעור האתרוג קיים על אף הנקב. עוד כתב (סק"ה) שבספק אם עורו קיים יש להכשיר, משום שלדעת הי"א כשר כל עוד אינו מפולש או חסר כאיסר. ואף אם יש ספק אם מגיע לחדרי הזרע יש להכשיר. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק יא). וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' רסט) כל שאינו מפולש ואין החסרון כאיסר שיש לסמוך ע"ז בספק לכה"פ, אע"פ שדעת מרן לפסול ביש בו חסרון אפילו בשעת הדחק, יש ס"ס, שמא לא נחסר כלל וא"ת דנחסר שמא הלכה כי"א שצריך חסרון בכאיסר כדי לפוסלו.

<u>סעיף ג':</u>

מפולש

נחלקו הראשונים מהו אתרוג המפולש, ועד כמה צריך להיות הנקב עמוק כדי שיפסל מחמת 'נקב מפולש': דעת ה**רא"ש** (סימן יח') שדי אם הנקב מגיע עד חדרי הזרע כדי להחשיבו לנקב מפולש הפוסל אף בלא חסרון, וכתב שכן משמע ב**ירושלמי** וכ"ד **ר"י**. ונקב מפולש מצד לצד פוסל במקרה שהנקב שלא כנגד חדרי הזרע, שבמקרה כזה פוסל רק אם הנקב מצד לצד.

<u>מנגד</u>, דעת **בה"ג** שנקב מפולש הוא כפשוטו, מצד לצד. ואפילו אם ניקב לחדרי הזרע אינו חשוב לנקב מפולש. וגם ה**רי"ף** לא הביא זאת הבעיה משום דס"ל דאזלינן לקולא משום שאינן אלא מדרבנן.

מרן ה**שו"ע** הביא בשם י"א קמא את שיטת בה"ג, ובשם י"א בתרא את דעת הרא"ש. וקי"ל כי"א בתרא לפסול אף בניקב לחדרי הזרע אפילו אינו מצד לצד. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק יד') שלעניין הלכה אנו פוסקים כדעה האחרונה להחמיר, אבל בשעת הדחק שא"א למצוא אחר יש לסמוך על הסברא הראשונה ולברך על אתרוג זה, ובפרט היכא שאינו חסר כלום, כגון שניקב ע"י מחט.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שאם ניקבה הקליפה העבה מצד זה לצד זה שלא כנגד חדרי הזרע, דהיינו במקום שהאתרוג מתקצר מלמטה, זה מקרי מפולש לכו"ע. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק טו).

וה**ט"ז** (סק"ו) העלה שיש באתרוג ג' קליפות: **א**. דקה מאוד העוטפת את האתרוג, ואין בו פסול אא"כ נקלפה כולה. **ב**. הקליפה הפנימית יותר שהיא עד חדרי הזרע. ובזה נחלקו הראשונים,

שלדעת הרמב"ם פסול אם חסר בו מעט אפילו בלי פילוש, ולראב"ד דווקא ע"י פילוש. **ג.** הקליפה הנמצאת בין זרע לזרע בתוך האתרוג. ולדבריו אין שום חילוק בקליפה העבה של האתרוג ולכולה דין אחד. אך ה**ב"ח** כתב שיש לחלק את הקליפה הזו לשתיים, הקליפה החיצונה היא זו שיש בה חריפות שאם ניקבה כולה פסולה משום מפולש. ושאר הקליפה אינו חלק ממנה.

סעיף ד':

נימוח

הגמ' בסוכה לו. מסתפקת מה הדין באתרוג שיש בו סימני טריפה, כגון שהאתרוג נימוח מבפנים, היינו בשרו הפנימי אינו קשה אלא כמין נוזל הנשפך בפנים (דומה לריאה שנשפכה כקיתון לגבי בהמה שנטרפה. חולין מז:). ספק זה לא נפשט בגמ' ומחמת זה דעת ה**רי"ף** להקל, והסביר הרא"ש שטעמו הוא משום שכל הפסולים הללו אינם אלא מדברי סופרים. אך ה**טור** הביא שיש מחמירים והסכים לדעתם כיון שהוא ספק דאורייתא. והר"ן ביאר שכ"ד הרי"ף.

מרן ה**שו"ע** הביא שאתרוג שנימוח כל בשרו בפנים וקליפתו החיצונה קיימת וחדרי הזרע קיימים בפנים כשר, ויש פוסלים. וקי"ל "סתם ויש הלכה כסתם" לכן אנו פוסקים להכשיר אתרוג כזה. אך ה**מ"ב** (ס"ק יז) כתב שיש להחמיר היכא דאפשר.

אך לכאורה ישנה בעיה, הרי אתרוג הנימוח הוא פסול פנימי של האתרוג, והיאך נדע מה קורה בקרבי האתרוג. האחרונים התמודדו עם בעיה זו, ה**ב"ח** כתב שפסול זה נראה מבחוץ מעבר לעבר כך שנראה אם חדרי הזרע קיימים. אך ה**מגן אברהם** (סק"ד) כתב שדבר זה החוש מכחישו, לכן ירגיש במשמוש היד.

סעיף ה':

נסדק

שנינו במשנה לד: שאתרוג שנסדק פסול. בטעם הפסול של אתרוג שנסדק נחלקו האחרונים: דעת ה**לבוש** (ס"ה) שהוא פסול של הדר, וכתב החיי אדם (נשמת אדם כלל קנא סק"ד) שלא מצא בשום פוסק טעם זה. ודעת ה**גר"ז** (סי"ד), **ערוך השולחן** (סק"ו) והדרכי משה בשם ה**ר"ן** שהוא פסול משום 'לקיחה תמה'.

כתבו ה**תוספות** (לו. ד"ה אי נסדק) שסימן טריפה בבהמה שסדוקה היא שנסדקה כולה שלא נשתייר בה חוליא למעלה ולמטה, וה"ה לאתרוג שפסול רק אם נסדק כולו ולא נשאר ממנו כלום, וכ"כ **רש"י** וה**ראש** (סימן יח). מנגד, ה**ר"ן** כתב "יש שפרשו בו לארכו ברחבו משני צדדים, ומיהו דווקא מלמטה אבל בחוטמו אפילו בכל שהוא פסול. ויש מחמירים לפסול כל שהוא סדוק מצד אחד עד חללו או אפילו אינו מגיע לחללו כל שנסדקה רוב הקליפה החיצונה העבה". ה**ב"י** וה**ב"ח** כתבו שיש לגרוס "לארכו ברובו משני צדדים".

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה את דברי רש"י וסיעתו שאם נסדק כולו מראשו לסופו אפילו אינו חסר כלום פסול. אבל נשאר בו שיור למעלה ולמטה, אפי' כל שהוא, כשר; ולאחר מכן הביא את דברי הר"ן בשם ויש מי שאומר דדוקא מלמטה, אבל בחוטמו אפי' כל שהוא, פסול. וה**רמ"א** הביא את דברי הר"ן שיש מחמירים לפסול בנסדק רובו; וכל שלא נסדק רוב קליפתו העבה לא מקרי נסדק.

ה**ב"ח** השיג ע"ד הרמ"א שמשמע מדבריו שאפילו נסדק מצד אחד פסול, שדוקא למאן דאמר בשתי צדדים הוא דפסול ברובו, אך למ"ד סדוק מצד אחד בעינן כולו. וה**מגן אברהם** (סק"ו) פירש שבין אם נסדק לארכו ובין אם נסדק ברחבו בעינן משני צדדים. אבל ה**גר"א** הוכיח כהרמ"א שיש מחמירים ברובו אפילו מצד אחד. ובדעת השו"ע כתב ה**מ"ב** (ס"ק יח) דמדסתם משמע דס"ל שיש להחמיר אפילו בנסדק מצד אחד.

ה**ט"ז** (סק"ט) הביא את דברי הר"ן וביאר דבריו כך: לדעה הראשונה היא דעת בה"ג שאין נחשב לנקב מפולש אלא מצד לצד, ולדעה זו אין נקב מפולש פוסל אא"כ יש בו חסרון. והדעה השניה היא דעת התוספות שעד חדרי הזרע נקרא מפולש. ודחה את הגירסא בר"ן שהייתה לפני הב"י, שכתוב בו 'לארכו ברובו... ' שאין שום סברא להחמיר באתרוג יותר מבגרגרת (עיין במג"א סק"ו שכתב סברא להחמיר בגרגרת יותר משום שכשהבהמה פושטת צוארה מתקרע). לכן הכשיר אתרוג שנסדק אפילו רובו, כל עוד אין כולו נסדק. ואם נסדק לרוחבו כשר אם לא הגיע הסדק עד חדרי הזרע.

<u>סעיף ו':</u>

נקלף

הגמ' (לה:) עוסקת בין שאר פסולי האתרוג באתרוג שנקלף: "אמר רבא: האי אתרוגא דאגליד כאהינא סומקא - כשרה. - והא אנן תנן: נקלף פסול! - לא קשיא; הא - בכולה, הא - במקצתה".

וביאר **רש"י** שאם נקלף מקצת מהאתרוג פסול, משום שמראהו משונה שנראה כמנומר. ואם נקלף כולו כשר. וכ"ד ה**ריטב"א**.

<u>מנגד</u>, **ר"ח** ביאר הפוך את דין הגמ', לשיטתו אם נקלף כולו פסול ואם נקלף מקצתו כשר.

גם ה**רי"ף** וה**רמב"ם** (ח, ז) נקטו כשיטתו, אך לדעתם אפילו אם נשתייר פחות בכסלע שלא נקלף האתרוג כשר. ולדעת התוס' והרא"ש עד שישאר כסלע.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדברי הרמב"ם וסיעתו, ואפילו נשאר כל שהוא כשר. והביא בשם י"א שצריך שישתייר כסלע. ה**ב"ח** וה**א"ר** פסקו כתוס'.

עיין ב**שער הציון** (אות כז') שכתב שיש באתרוג כמה קליפות: אחת קליפה ירוקה דקה מאוד. שניה קליפה עבה קצת שיש בה חריפות כשאוכלים אותה. לאחר מכן מתחיל הבשר הלבן של האתרוג, ויותר בפנים ישנו ככדור עגול שבו מונחים גרעיני האתרוג. ומרן מיירי בקליפה

החיצונית ביותר שאם היא נקלפה אין חסרון באתרוג עצמו, אבל אם ניטל מהלבן שהוא בשר הפרי פסול - כדעת ה**ר"ן**. ואע"פ ש**ראה"ש** סובר שגם אם נקלפה הקליפה הפנימית יותר האתרוג כשר. לדינא צריך לנקוט כדעת הר"ן שהקליפה הפנימית יותר היא בכלל הבשר, ואם נחסר ממנה משהו נחשב האתרוג לחסר. אולם שו"ע ה**גר"ז** (טו-טז) חיי אדם ועוד פסקו שכל שלא הגיע קילוף האתרוג ללובן שבו, אין זה בכלל חסר.

<u>נקלף ושינה מראיתו</u>: כתב ה**ראה"ש** (סימן יז') שכשנקלף האתרוג לא ניטל מן הלבן עימה כלום, דא"כ הוי ליה חסר. וכתב ה**ראב"ד** שדווקא אם נקלף במקום אחד, אבל אם נקלף בכמה מקומות אפילו במיעוטו נמי פסול משום שנחשב כמנומר, אך אם היו מראיו דומים - כשר. ויש אומרים שאף בכמה מקומות כשר לפי שאינו דומה לחזזית שהיא אינה ממראה האתרוג, אבל בנקלף גם אם יש מראה שונה הרי הכל ממראה אתרוג.

ה**מ"ב** (ס"ק כו) כתב שאם מקום הקילוף שונה במראיתו ממראה האתרוג, אפילו אם נקלף רק רובו פסול. וכל זה דווקא שהכל נקלף יחד, אך אם נקלף בכמה מקומות אפילו במיעוט האתרוג, אם אינו דומה לשאר האתרוג פסול כדין מנומר. לאחר מכן הביא את היש אומרים שכתב הראב"ד, שאף אם נקלף בכמה מקומות, אם לא נשתנה למראה פסול אין להחמיר. וכתב ה**חיי אדם** שבשעת הדחק יש לסמוך על זה. ה**מגן אברהם** פסק כהראב"ד לחומרא, וה**א"ר** פסק כי"א.

כתב ה**ראב"ד** שבחוטמו אפילו בכל שהוא נפסל בשינוי מראה. לדעת ה**טור** פסול בכל גוונא. ולדעת ה**ב"ח** יש להקל שרק אם המראה הוא פסול, כשחור או לבן, יש לפסול.

<u>סעיפים ז' - ח':</u>

נטלה פטמתו ועוקצו

המשנה (לד:) מונה בין פסולי האתרוג מקרה שבו ניטלה פטמת האתרוג. הגמ' (לה:) מביאה על קטע זה במשנה את דברי הברייתא: "תנא רבי יצחק בן אלעזר: ניטלה בוכנתו". נחלקו רבותינו הראשונים האם דברי הברייתא הם פסול נוסף או שמא פירוש למשנה.

מדברי **רש"י** (לה: ד"ה תני ר"י) נראה שהברייתא מפרשת את המשנה, וכ"כ בדעתו הפנ"י. רש"י מביא שני פירושים לגמ' זו: 1. פירושו של **ר' יעקב ב"ר יקר** הסובר שהברייתא נקטה לשון שונה, ורק נתנה דימוי יותר מדויק לפטמה, והיינו מה שקרוי בלשון העם 'פיטם', והוא בראש האתרוג כשאוחזים אותו בשעת הנענוע[104]. 2. פירוש **ר' יצחק הלוי** הסובר שפטמה היינו עוקץ והם בזנב האתרוג כשאוחזים אותו בשעת הנענוע [והיינו חיבורו לעץ]. אלא שניטל עוקצו שכשר היינו שניטל חלק מהעוקץ בלי שהחלק השקוע באתרוג יצא ג"כ, אך ניטלה פטמתו היינו שניטל

[104] ע"ע בריטב"א שביאר את שיטת ר"י ב"ר יקר שהחידוש בבוכנתו הוא שהו"א שרק אם ניטלה השושנה פסול, קמ"ל שצריך שיינטל באופן שתיעשה גומא באתרוג. אולם ראה בקרב"נ (אות ק') שנראה שלא הבין כך בשיטת ר"י ב"ר יקר.

כל העוקץ והשאיר שקע באתרוג, כמו שיש שקע בעלי לאחר שמוציאים ממנו את הבוכנה. רש"י דוחה את פירושו של הר"י הלוי, מכיוון שלא מצינו שקוראים לפטמה עוקץ.

ה**תוס'** (שם ד"ה נטלה בוכנתו) מתרצים את קושיית רש"י על ר"י הלוי, אולם אינם נוקטים כדעתו אלא מוכיחים (מהגמ' בנדה מז.) ששלשת הדברים - פטמה, חוטם ועוקץ - נמצאים באותו מקום בראש האתרוג, ובעצם נוקטים כדעת ר"י הלוי אך בהפך, שבראש האתרוג אם ניטל הכל - פסול, ואם לאו - היינו ניטל עוקצו וכשר[105]. בסוף דבריהם מביאים התוס' את דעת רגמ"ה הסובר כר"י הלוי.

ה**ר"ח** (הובא בתוס' הנ"ל) וה**רי"ף** סוברים שדברי הברייתא באים להוסיף על המשנה [ועיין מאירי, כפו"ת וקרב"נ (אות צ') כיצד יישב ראיית הפנ"י לטובת רש"י], וממילא סוברים בפירוש בוכנתו כפי שהסביר הר"י הלוי הנ"ל, אלא שלפי ר"י הלוי [כפי שהבינו רש"י] האתרוג אינו פסול אם ניטל ממנו מה שקרוי 'פיטם', ולפי ר"ח ורי"ף היינו פטמתו דמתניתין ופסול. וכ"נ דעת ה**רמב"ם** (פ"ח ה"ז).

ה**ר"ן** (יז. - : מדפי הרי"ף) הביא ג' פירושים לפטמה: 1. שושנתא (רי"ף). 2. הדד שמתחת לשושנתא (ר"ח לו. אולם עיין בר"ח לה: וצל"ב). 3. העוקץ שמחבר את האתרוג לעץ (ר"י הלוי). הר"ן מביא את פירוש הרי"ף שפירש פטמה כפירוש 1, ומבין כמש"כ לעיל, ודוחה את הבנתו שהגמ' היא תוספת למשנה ולא הסבר. הר"ן מצדד בפירוש 3 לפטמה[106], אך למעשה קיבל גם את פירוש 2, ולכן הכריע שיש להחמיר ולפסול כל שניטלו אחת משתי הבוכנות [עוקץ/פיטם כולל הדד שתחתיו], אך אם ניטלה השושנתא [=פיטם] בלבד - כשר. גם ה**ריטב"א** (לה: ד"ה ניטלה פטמתו) דחה את פי' הרי"ף והציע את שני הפי' שהביא רש"י, והביא שדעת הרמב"ן ורבינו יונה כדעת ר"י הלוי, אולם יש להחמיר כפי שפסק הר"ן.

ה**רא"ש** (פ"ג סי' טז) מביא את שלל הדעות הנ"ל, ומסיק שנוהגים לפסול בשניהם, בין בפיטם בין בעוקץ אם ניטל, אך מעיר שבאתרוגים שלא הייתה בהם פטמה מעולם אין פסול[107]. ע"ע ב**קרב"נ** (שם אות ק') שדן לפי כל שיטה מדין מה הפסול, חסר/הדר, והנפק"מ ביניהם.

ה**מאירי** מביא גם הוא את הדעות הנ"ל, ומצדד לקבל את פי' ר"י ב"ר יקר, ודוחה את פי' ר"י הלוי והרי"ף.

מעניין לציין שבראשונים משמע שיש חשש בפסול של ניטל עוקצו משום 'אתרוג חסר', ולכאורה נראה בדבריהם שאם היינו יודעים שאינו חסר כשניטל עוקצו האתרוג לא היה נפסל. אך אולי משום 'לא פלוג' אנו פוסלים בכל מקרה שניטל עוקצו מעיקרו.

---

[105] לא ברור לי מדבריהם אם הכריעו מהו פירוש חוטם. עיין גם תוס' בנדה מז. ד"ה ראש החוטם.

[106] יש להעיר שהר"ן משתמש באותה ראיה של תוס' להוכיח שפטמה ועוקץ הינם במקום אחד, אך בדיוק להפך ששניהם בזנב האתרוג. אמנם לא הזכיר גם חוטם.

[107] כמו באתרוגים מזן תימני. אולם אין הכוונה שמעולם לא היה להם, אלא שיש בתחילת גדילתם ונושר מעצמו. עיין ריטב"א (לה: ד"ה ניטלה פטמתו).

<u>סיכום ביניים</u>: **א.** ר"י בר יקר: ניטל הפיטם פסול, ניטל העוקץ כשר. **ב.** ר"י הלוי: ניטלה פיטמתו כשר. ניטל עוקצו - מה שתוך הגומא פסול. ואם ניטל העוקץ שחוץ לגומא כשר. **ג.** ר"ח וסיעתו: פוסלים בשתיהם.

נחלקו הראשונים מה נחשב דדו שאם ניטל פסול: הרב ה**מגיד** כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם שדווקא אם ניטל הדד פסול, אבל בנטילת השושנה בלבד אינו נפסל. אך ה**ר"ן** סובר שלדעת הרי"ף גם בנטילת השושנה בלבד פסול. אך דעת הר"ן להכשיר בכה"ג. וכתב ה**ב"י** שדעת הרי"ף כהרמב"ם שאינו פוסל בנטילת השושנה בלבד אלא בניטל הדד.

מרן ה**שו"ע** (סעיף ז') פסק להלכה כפירוש הרי"ף והרמב"ם כפי שהסביר בב"י, שאם ניטל דדו שהוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול, אך בניטלה השושנה בלבד אינו נפסל. וה**רמ"א** הביא שיש מחמירים אם ניטלה השושנה וטוב להחמיר במקום שאפשר, אך לדינא אין לפסול אא"כ ניטל הדד. והוסיף את דברי הרא"ש שכל האמור אינו אלא האתרוג שניטלה פיטמתו אך אם מעולם לא הייתה לו פיטמה האתרוג כשר.

כתב ה**ט"ז** (ס"ק יב) שאם יש לפנינו אתרוג ללא שושנה או שניטל קצת מהדד למעלה אך יש בו מעלות אחרות, ואתרוג אחר שאין בו את שאר המעלות אך יש לו שושנה, אין להשגיח על המעלה של השושנה ויטול את האתרוג השני. וכ"פ ה**מ"ב** (ס"ק לא). אך אם חסר גם קצת מהעץ עצמו אף שיש עוד קצת עץ למעלה מן האתרוג טוב להדר ליקח אחר אם אפשר משום שיש מחמירים בזה.

כתב ה**ב"י** שאפילו אם ניטל קצת מהדד האתרוג פסול, וכ"ד ה**ב"ח**. <u>אך</u> ה**רמ"א** כתב 'ניטל הדד', ודייק ה**מגן אברהם** (סק"ח) שמשמע מלשונו דוקא אם ניטל כולו, וכתב שנראה לו שעכ"פ בעינן שינטל עד האתרוג כיון שהטעם משום חסר, אם ניטל כל שהוא אין זה חסרון הניכר ולכן כתבו כל הפוסקים לשון ניטל. גם ה**ט"ז** (ס"ק יא) כתב שרק אם ניטל הדד פסול, וכן הוכיח מדברי הראשונים. וכ"פ ה**חזו"ע** (עמ' רסג).

ואם רוב הדד ניטל ממקום חיבורו ומיעוטו נשאר מחובר, אם מחובר עדיין באופן שיכול להתקיים דעת ה**שבות יעקב** (ח"א סי' לה) שמותר לברך עליו דחשיב תמים ושלם. <u>אך</u> ה**בית שואבה** (ס"ק לו) חולק עליו משום שאפילו נסדק כל שהוא בדדו פסול.

עוד פסק ה**שו"ע** (סעיף ח') כפירוש הרי"ף והרמב"ם שאם ניטל העץ שהוא תלוי בו באילן מעיקר האתרוג ונשאר מקומו גומא פסול. והוסיף ה**רמ"א** שאם רק מקצת העץ ניטל ונשאר עובי כל שהוא שהגומא מכוסה בו כשר.

ואם הוא שעת הדחק שאין אחר בעיר העלה בתשובת **חכם צבי** שיכול לברך עליו אפילו ביום ראשון, וה"ה בניטלה פיטמתו ואין אחר בעיר ג"כ יכול לברך עליו ביום ראשון (מ"ב ס"ק לג) אך דעת **ערוה"ש** (סעיף כה) שאין כלל היתר ליטול אתרוג זה.

אתרוג שיש לו ספק אם היה לו פיטם מעיקרא או לא היה בו מעולם, כתב ה**חיד"א** (יעיר אוזן מערכת ס אות לב) להכשירו מטעם ספק ספיקא. וכ"כ **כה"ח** (אות נג) ו**חזון עובדיה** (עמ' רסד).

השערי תשובה הביא בשם תשובת **בית יעקב** (סימן קמב) שאם אפשר לחבר את העוקץ ואינו ניכר, מותר ליטלו ביום שני ולברך, וביום א' יש להחמיר. וה**שבות יעקב** וא"ר חולקים, וכ"פ **כה"ח** (ס"ק נז) ועוד. ואם רק חלק מגומת האתרוג מכוסה וחלקה מגולה, כתבו **ערוה"ש** (סעיף כה) ו**כה"ח** (ס"ק ס) שהאתרוג פסול.

אתרוג שתחילת גידולו עם פיטם אך בעודו מחובר נפלה פיטמתו, כתב ה**חזון עובדיה** (עמ' רסה) שכשר, שכל מה שנעשה באתרוג בעודו מחובר נקרא שלם מתחילת ברייתו, ועוד שיש להקל מטעם ס"ס שהרי יש מקלים גם אם ניטלה פיטמתו לאחר מכן. גם ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"י סי"ח) הורה שאם מכח תכונתו הטבעית של אותו זן נפלה הפיטמה כשר, כיון שכך דרך גדילתו. מטעם זה אמר הגרשז"א (מעדני שלמה עמ' צה) שיש מהדרים לקחת דווקא אתרוג ללא פיטם, משום שבאתרוגים עם הפיטם יש חשש מורכב, משום שהסוחרים עושים כל מיני תחבולות להרכיבם כדי שהפיטם לא יפול. מאידך, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (הערות סוכה לה: ד"ה נטלה) שרק אם הפיטם נפל בעוד האתרוג קטן פחות ולא הגיע לגמר פריו, כגון שגדל שליש ואין לו שיעור הצריך לאתרוג, הרי זה נחשב כלא היה לו פיטם מעולם וכשר, אך אם נפל הפיטם לאחר מכן האתרוג פסול מטעם חסר. לכן לדעתו עדיף לקחת אתרוג עם פיטם משום שיש לחוש שהיה לו פיטם ונפל מאוחר יותר.

סעיף ט':

עלתה חזזית

שנינו בסוכה לה:

"על מיעוטו - כשר. אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו. לא שנו אלא במקום אחד, אבל בשנים ושלשה מקומות - הוה ליה כמנומר, ופסול. אמר רבא: ועל חוטמו, ואפילו במשהו נמי פסול"

רש"י (ד"ה אפילו) כתב שהפסול בחוטמו הוא משום "שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו".

מרן ה**שו"ע** הביא גמ' זו להלכה, שאם עלתה החזזית בשניים או בשלושה מקומות פסול, ואם במקום אחד, אם עלה על רובו - פסול, ואם על חוטמו - אפילו כל שהוא פסול. והוסיף שחוטמו היינו ממקום שמתחיל להתקצר ולהתחדד כלפי ראשו (נדון בזה לקמן סעיף יב). כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' רסא) דנקטינן להחמיר לפסול בכל השיפוע.

ה**ר"ן** הביא בשם הירושלמי דאפילו רובו מצד אחד. וכתב ה**ב"י** בדעתו דברובו של צד אחד נפסל. מרן השו"ע סתם שאם הוא על רובו פסול. וכתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יב) דמשמע דס"ל למרן רוב משני צדדים.

ה**תוספות** (ד"ה עלתה) הביאו ירושלמי שמשמע קצת שביו"ט ראשון דווקא מיפסל. והסביר ה**ראי"ש** (סימן טו) שדעת הירושלמי היא שעלתה בו חזזית חשוב כחסר ולכן אינו נפסל אלא ביו"ט ראשון. אך הרא"ש לא הסכים לכך שאם חשוב כחסר מה ההבדל בין מיעוטו לרובו? לכן לדעתו חשוב כפסול בכל הימים, או שהירושלמי חולק בזה על דעת הבבלי.

סעיף י':

☙ כיצד מודדים את מקום הנימור

דעת ה**רי"ץ גיאת** שאפילו אם השניים או השלושה מקומות נמצאים במיעוטו של צד אחד - פסול. מנגד, דעת ה**ראב"ד** שדווקא אם נתפזר הנימור ברובו פסול, אע"פ שלמעשה אם ניקח רק אם מקום הנימור עצמו אין בו רוב (בודקים בכמה שטח הנימור מתפרס. הנימור עם השטח שביניהם), ואם הוא במיעוטו, היינו בצד אחד של האתרוג כשר. וכ"ד ה**ראי"ש** וה**ריב"ש**.

מרן ה**שו"ע** הביא את שתי הדעות הנ"ל. בשם י"א הביא את דעת הראב"ד ולאחר מכן כתב שיש פוסלים אפילו במיעוטו של צד אחד. ה**לבוש**, ה**אליה רבה** וה**פרי מגדים** פסקו כדעה הראשונה.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יג) דמשמע שרק אם כולם מצד אחד כשר, אך אם נתפשט מהם לצד השני מקרי רובו ופסול, משום דהוי רוב היקפו אע"פ שאינו רובו של האתרוג. אך ה**חזו"א** (סי' קמז' סק"ה) הקשה מניין למג"א לחדש חידוש זה? לכן כתב שאין לנו לפסול אתרוג שרוב היקפו מנומר אא"כ רוב שטחו כך. ומדידת רוב תעשה ע"י שנקיף את כל המקום המנומר, ואם בהיקף זה לא יהיה רוב שטח האתרוג - כשר.

סעיף י"א':

☙ מחצה על מחצה במקום אחד

ישנה מחלוקת בכמה מקומות בש"ס אם אפשר לצמצם או לא, היינו האם אפשר לעמוד על דברים דקים מתי בדיוק קראו וכד'. במשנה בבכורות טו. שנינו לגבי בהמה שלא ילדה, והעובר העומד להיולד יהיה בכור שצריך ליתנו לכהן. ובשעת הלידה יצאו שני זכרים כאחד, נחלקו בגמ' מה הדין וקי"ל כחכמים שנותנים רק ולד אחד לכהן משום דא"א לצמצם. אך עדיין מחלוקת זו היא לגבי דבר הבא בידי שמים. אך מה יהיה הדין כאשר הדבר תלוי באדם עצמו? בעירובין ה. שנינו לגבי לחי המשוך ד' מהקיר במקרה שהפתח שמונה, רב אשי מכשיר ממ"נ, שאם עומד מרובה מותר, ואם פרוץ מרובה נמצא שהלחי גודלה פחות מד' וכשרה. אך לא הכריעו שיבדוק מה גודל הלחי, משום שא"א לצמצם. לדעת **רש"י** א"א לצמצם במציאות. ולדעת **תוס'** אפשר לברר אך זוהי טירחא יתירה וא"א לעמוד עליו. ולענייננו לגבי אתרוג האם אנו יכולים לבדוק בדיוק מהו גודל חצי האתרוג נחלקו הראשונים:

דעת **ר' יחיאל** שכשר כיון שהוא בידי אדם אפשר לצמצם וכשר כמו פרוץ כעומד. אבל ה**ראב"ד** כתב שכל הפסולין שפוסלים ברובן, מחצה על מחצה גם פוסל משום שא"א לצמצם שהרי צריך רוב הנראה לעיניים[108].

מרן ה**שו"ע** כתב "אם הוא מחצה על מחצה במקום אחד, יש מכשירים ויש פוסלים" (ומ"ש בסעיף הקודם שאם כולם בצד אחד כשר, היינו שאין כל הצד הנ"ל מלא בנימור אלא יש בו כמה). וה**ט"ז** (ס"ק ט"ז) כתב טעם אחר לפוסלו. וכ"פ להחמיר ה**אליה רבה** וה**פרי מגדים**.

עוד כתב ה**פמ"ג** שלא מספיק שיהא רוב ע"י מדידה, אלא צריך שיהא ניכר לעיניים בלא מדידה, וטעם הדבר כיון שהראב"ד כתב שמפני מיעוט דעתינו אין אנו יכולים לצמצם ולכן רק אם הוא רוב הנראה לעיניים כשר. וה**בכורי יעקב** חולק ומכשיר בכה"ג, ולדעתו גם הראב"ד יודה לכך, שהרי נעשה ע"י מדידה, ומה שפסל הראב"ד הוא משום שמפני מיעוט דעתינו א"א לצמצם, ומשמע שע"י מדידה גם הראב"ד יודה.

סעיף יב':

מהו מקום חוטמו?

ומה נקרא "חטמו"? נחלקו בזה הראשונים:

א. **רש"י**: ובחוטמו - בעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו, אפילו כל שהוא פסול - שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו, שבאותו עובי אדם נותן עיניו. והסביר הרא"ש בדעתו שרק הפס שממנו מתחיל השיפוע הוא חשוב ל'חוטמו' ולא כל מה שמשתפע והולך.

ב. **רא"ש** (סימן כ'): כל השיפוע חשוב ל'חוטמו' עד הפיטמא.

ג. **רמב"ם** (ח, ז) ו**רי"ץ גיאת**: 'חוטמו' הוא דד האתרוג ממש, ומהו דד? כתב הרמב"ם בתחילת ההלכה שהדד הוא הראש הקטן ששושנתו תלויה בו. ונ"ל שהוא ה'כיפה' בו תלוי הפיטם של האתרוג. וה**מעשה רוקח** התקשה בלשון דד שהביא הרמב"ם דאם הוא מה שאנו קורים פטמא וכמשמעות מ"ש שהוא הראש הקטן ששושנתו בו איך יתכן ששם ילקה בחזזית הרי עץ בעלמא הוא. וגם אין לומר דהיינו המקום שמתחיל להשפע דאין זה במשמעות דבריו כלל אלא נראה דר"ל העוקץ שבראשו הפטמא שמראהו כגוון האתרוג ממש ושם יתכן החזזית וכן נראה שהבין הרא"ם ז"ל וכ"כ מהר"ם בן חביב עיי"ש. וה**כפות תמרים** (סוכה לה:) ביאר שמחלוקת הראשונים בזה תלויה בגירסתם בגמ', שלדעת הרא"ש הגירסא היא ב'חוטמו', ולרמב"ם הגירסא היא 'על חוטמו' כך שרק למעלה ממש ישנו את הפסול של חזזית.

---

[108] וכתב הפרישה אות ד' דהא דפרוץ כעמוד מותר אפשר דשאני התם שמחיצות שבת מדרבנן, או שכך אמרה תורה למשה 'לא תפרוץ רובא'.

מרן ה**שו"ע** הכריע כדעת הרא"ש שממקום שמתחיל לשפע עד הפיטמא פוסל חזזית. לדעת ה**שערי תשובה** יש לחוש לדעת רש"י במקום גובהו, ודעת ה**ביאור הלכה** (ד"ה ממקום) שכוונתו בשיפוע בלבד ולא במקום גובהו. ולדעתו בכל אופן אין חצי התחתון של האתרוג בגדר חוטמו אף אם השיפוע כלפי ראש האתרוג מתחיל כבר בחצי התחתון של האתרוג.

כתבו ה**רא"ש** וה**ר"ן** ועוד שכל הדברים הפוסלים באתרוג פוסלים בחוטמו בכל שהוא. וכתב ה**ראב"ד** דה"ה שיבש פוסל שם בכל שהוא. אך ה**דרכי משה** כתב שרק הפסולים שהם משום הדר פוסלים בחוטמו במשהו (וכ"ד רבנו ירוחם). מרן ה**שו"ע** הביא שכל שינוי מראה פוסל בכל שהוא, ובשם יש מי שאומר שגם יבש פוסל בכל שהוא בחוטמו. וכתבו האחרונים (הובאו במ"ב ס"ק מז) דה"ה לכל שאר פסולים משום הדר. והוסיף ב**חזון עובדיה** (עמ' רסא) דה"ה לפסול חסר וכיוצ"ב, שפסול בחוטמו בכל שהוא. ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה שינוי) שלדעת מרן רק פסולי מראה וכן הלכה, אבל לר"ן גם נסדק ושאר פסולים פוסלים בשאר ימים, ויש להחמיר בנסדק אם לא בשעה"ד.

כתב ה**מ"ב** (ס"ק מה) ששינוי מראה הוא כגון שחור או לבן. ובמהות מראה השחור, ביאר ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פ"י ס"כ. ודבר הלכה אות ל) שאין הכוונה לנקודות שחורות המצויות כיום, אלא שבשר האתרוג עצמו נהפך לשחור ע"י עיפוש הפרי, ופסול של נקודות שחורות יש לחוש לו רק מצד שינוי מראה ותלוי בראיית העין.

דרך בדיקת האתרוג

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק טז') בשם ה**מבי"ט** שהחזזית צריכה להיות ניכרת לעין כשאוחזו בידו כדי שתפסול את האתרוג. אבל אם אין נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל בו, לא הוי כל שהוא. כיון שכל הפסול של חוטמו הוא משום שנראה יותר לעין, ובמקרה שאינו ניכר אין את החומרא של חוטמו (פרי מגדים). וה**גר"ז** (סכ"ב) כתב שצריך שיראה לרוב בני אדם בראיה ראשונה.

ושיעור המרחק, דעת ה**גרי"ש אלישיב** (תורת ד' מינים סי' כג הע' כג) שהשיעור הוא לפי איך שאוחזו בידו כשנוטלו לצאת ידי חובה בלי לקרבו לעין, ובאופן זה אם צריך הסתכלות רבה כשר. ואם המקרה הפוך, שבהסתכלות ראשונה נראה האתרוג פסול וכשמתבוננים בו רואים שהוא כשר, דעתו שהאתרוג כשר כיון שאין הולכים ע"פ מראה העין נגד המציאות.

עיין בדברי **רעק"א** (תשובות בסו"ס דו"ח) שרק לעניין פסולי הדר תקפים דבריו של המבי"ט, שכל שאין רואים אותם בהסתכלות רגילה אין חסרון ב'הדר', אבל הפסולים מחמת לקיחה תמה כחסר, נסדק וכד', אפילו אם החסרון נראה רק לאחר התבוננות פסול.

סעיף יג':

מהו חזזית?

פ**רש"י** שחזזית הוא כמין אבעבועות דקות. והוסיף ה**ראי"ש** (סימן טו) והוא שיש בהם ממש שמקומו ניכר במשמוש שהוא גבוה משאר האתרוג.

מרן ה**שו"ע** פסק כהרא"ש להלכה שחזזית הוא כמו אבעבועות ויש בו ממש שמקומו ניכר במישוש שהוא גבוה מהאתרוג. ובביה"ל (ד"ה אבעבועות) כתב בשם בכור"י שחזזית היא מה שנולד ע"י עיפוש הפרי הן בתלוש הן במחובר.

נחלקו המפרשים בכמה אבעבועות נפסל האתרוג: דעת כנסת הגדולה בשם ה**מבי"ט** שדווקא בשתי אבעבועות נפסל האתרוג, דבלאו הכי אינו בכלל חזזית. אך ה**אליה רבה** ועוד חלקו ע"ז ולדעתם אפילו אבעבוע אחד פוסל את האתרוג. וכ"פ **כה"ח** (אות סב) ו**חזו"ע** (עמ' רסא). אלא שבשאר הימים נראה שאף לדעת האוסרים חזזית בשאר הימים, באבעבוע אחד יש לסמוך על המבי"ט להקל (שעה"צ ס"ק נד).

'בלעטלאך'

כתב ב**תרומת הדשן** (סימן צט') שאין להכשיר את אותם חזזים הבאים מהעלים משום דשכיחים ורגילים לבוא באתרוגים, שהרי הפסול הוא משום שאינו הדר. אך כתב שהעולם נוהגים בפשיטות להקל בכך ואפילו אם הם מורגשים במשמוש היד, וטעם ההיתר משום שהראב"ד הכשיר חזזית שהיא ממראה האתרוג, והרי אותה חזזית הבאה מהעלים שכיחה אצל האתרוגים ולכן אינה פוגמת בהדרו. וכתב הדרכי משה שב**מהרי"ל** משמע שאין להכשירם אם ניכרים במשמוש היד.

ה**רמ"א** כתב להכשיר את ה'בלעט לאך' מטעם שאינם גבוהים משאר האתרוג. והביא ג"כ את דברי תרומת הדשן שאין זה פוסל מטעם הדר שהרי רגילים כך להיות הרבה (ולטעמו אפילו גבוהים מהאתרוג, כשר). וכתב ה**מ"ב** (סק"נ) שהאחרונים הסכימו שאין להקל בגבוהים משאר אתרוג כי אם בשעת הדחק. אך ה**פרי מגדים** (א"א סוף הסימן) כתב שאשרי מי שיוכל ליקח אתרוג נאה הדר ונקי מכל. וכ"כ ה**חיי אדם** (כלל קנא ס"ח) שהירא לדבר ה' ישתדל לקנות אתרוג בלא חזזית ובהרת.

כתב ב**חוט שני** (עמ' רפא) שרק אם ע"י משמוש היד ניכר איזה גוש הרי הוא חשוב שיש בו ממש. וגדר בלעטל שאינו ניכר הוא שצריך הבחנה אם יש כאן בליטה, אבל באמת לכל בלעטל יש בליטה ולכן אם בולט מעט אין בזה חשש, ואין לעשות חששות על כל בלעטל אולי הוא בולט, דכל שצריך הבחנה במישוש אין בזה חשש והרי הוא כשר.

וכתב ה**דגול מרבבה** שלעניין זה אין הבדל אם הוא באתרוג למטה או בחוטמו, וכ"פ ה**מ"ב** (סק"נ).

סעיף יד':

תיקון אתרוג המנומר

כתב ה**ראא"ש** (סימן יח) שיש תקנה באתרוג המנומר ע"י שיקלוף אותה, ואם יהיה מראה הקילוף כמראה אתרוג כשר וזהו פסול שחוזר להכשרו (ועיין מ"ש בסעיף ו' לגבי אתרוג הנקלף שלדעת הרא"ש אינו נפסל אם לא חסר מבשרו. ולהרמב"ם והר"ן מיירי שעדיין נשאר ירוק כמות שהיה). מנגד, ה**ראבי"ה** סובר שלא מועיל לעשות כן שהרי בא מכח אתרוג הפסול.

מרן ה**שו"ע** הביא דברי הרא"ש להלכה. והעיר ה**רמ"א** שהוא בתנאי שלא חסר ממנו כלום לאחר הקילוף. ולקמן (רמ"א תרמט, ה) פסק כראבי"ה. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק נב) שאף לכתחילה יש להכשירו עי"ז. וכתב ה**פמ"ג** דמ"מ ביו"ט אסור לקלפו ולהכשירו דהוי כמתקן, כמו שאסור ללקט ענבי הדס ביו"ט.

סעיף טו':

תפוח סרוח

שנינו בסוכה לו. "אתרוג תפוח, סרוח, כבוש, שלוק, כושי, לבן, ומנומר - פסול". וכתב ה**טור** שאם נפל עליו מים בתלוש ותפח, או סרח והוא יותר מתפוח שיש בו קצת ריח רע, או שהוא כבוש בחומץ, או מבושל או מנומר פסול. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק כב) דלדידן דקי"ל כששרו במים מעת לעת הוי כמבושל, הכי נמי גבי אתרוג פסול. ומ"ש הטור שאם שרה בחומץ פסול היינו אפילו שלא מעת לעת, אלא כדי שירתיח חשוב כמבושל. וה**ט"ז** (ס"ק יז) הוסיף שגם אם שרה אותו בדבש פסול.

לגבי מנומר כתב הר"ן בשם ה**ראב"ד** שרק כשמנומר בגוונים הפוסלים באתרוג פסול, כגון שחור או לבן. אבל בגוונים כשרים כשר. ובשם **אחרים** כתב שכל שגווניו שונים הרי הוא פסול ואפילו יהיו הגוונים כשרים, שהרי אינו הדר. ה**מ"ב** (ס"ק נה) הביא את דעתם.

סעיף טז':

שחור או לבן

כתב ה**ראא"ש** (סימן כב') כושי ולבן אם הם במקום אחד ברובו של אתרוג כמו חזזית ואם הוא בשנים ושלשה מקומות היינו מנומר (שניפסל אפילו במיעוטו). וכ"פ ה**טוש"ע**. ועיין לעיל סעיף י' מ"ש בזה.

אם הצבע הוא אדום, דעת ה**חיי אדם** (כלל קנא סי"א) שאדום הוא ממראה אתרוג. ודעת ה**פרי מגדים** (א"א ס"ק יח) שאדום באדמימות הוא מראה פסול. אך אם הוא בהיר יותר י"ל שחשוב כמראה כשר. וע"ע בבאור הלכה (ד"ה אם). וכ"פ **כה"ח** (ס"ק קז).

סעיף יז':

כושי

שנינו בסוכה לו.

"אמר מר: אתרוג כושי פסול. והתניא: כושי - כשר, דומה לכושי פסול! - אמר אביי: כי תנן נמי מתניתין - דומה לכושי תנן. רבא אמר: לא קשיא, הא - לן והא - להו"

א"כ נחלקו אביי ורבא האם הפסול הוא דין באנשים או באתרוג, היינו האם הולכים לפי הרגילות שאנשים רגילים לראות את האתרוג או שהולכים לפי הזן הספציפי.

דעת **רש"י** שהכל תלוי במקומות, במקום שגדלים כאלו כשר כיון דאורחיה הוא, אך אם אינם גדלים שם פסול שחשוב כפגום. ולדעת ה**רי"ף** הדומה לכושי הוא כושי הרבה שפסול בכל מקום שיהיה. וכושי רגיל תלוי במקום בו הוא נמצא, לבני א"י הוא פסול, ולבני כוש כשר כיון דאורחיה בהכי, וכ"כ ה**רמב"ם** (ח, ח).

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הרי"ף והרמב"ם שמקום שהאתרוגים שלהם כעין שחרות מעוטה כשרים, ואם היו שחורים ביותר כאדם כושי הרי זה פסול בכל מקום. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק נז) שמשמע שבשאר מקומות אפילו בשחור מועט פסול גם אם סמוכים להם, וכ"פ **כה"ח** (אות קט). ועיין בשער הציון (אות סד) שדעת כמה ראשונים להקל בזה.

מרן השו"ע כתב שאם באותו מקום האתרוגים שלהם שחורים קצת כשרים, והסביר ה**מ"ב** (ס"ק נח) דכיון דאורחייהו בהכי לא נפיק מכלל הדר. ובטעם הדבר ביאר ה**אור שמח** (פ"ח מהל' לולב ה"א) שהידור ויופי נקבעים לפי המוסכמות של בני אדם, ולכן הכל תלוי בשאר הפירות המצויים באותו מקום, לפיכך כשקבעו חכמים שהאתרוג הכושי פסול לא פסלוהו אלא במקום שאינו מצוי.

סעיף יח':

עגול ככדור

עוד שנינו שם שאתרוג ככדור פסול. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וכתב ה**לבוש** (סעיף יח) שמכיון שאין לו צורת אתרוג אינו בכלל אתרוג. ועיין ב**שער הציון** (אות סה) שכתב שאפשר לומר שהטעם משום שאינו הדר, ולכן לדעת הרמב"ם יהיה כשר בשאר הימים.

ה**רמב"ם** השמיט פסול זה ותמה עליו המגיד, וכתב שאולי סמך על מ"ש עשאו כמין בריה אחרת פסול.

סעיף יט':

גידלו בדפוס

עוד שנינו שם:

"גדלו בדפוס ועשאו כמין בריה אחרת - פסול. אמר רבא: לא שנו אלא כמין בריה אחרת. אבל כברייתו - כשר. - פשיטא, כמין בריה אחרת תניא! - לא צריכא, דעבידא דפי דפי".

ופירושו הוא שעשאו כמין קרשים קרשים כגלגל של מים. והיינו שהוא עגול אלא שיש בו חריצים עמוקים העוברים מראשו לסופו. וכתב הכפות תמרים בדעת רש"י שכיון שיש אתרוגים הגדלים כך בצורתם הטבעית, אף שרוב האתרוגים אינם כן, וגם אתרוג זה נעשה כך רק ע"י דפוס, נחשב כצורת אתרוג וכשר.

מרן ה**שו"ע** פסק גמ' זו להלכה, וכדברי רבא.

אתרוג הכפוף ועקום כמגל, כתב ה**ב"י** (תרמה ד"ה ואם נפרצו) שכשר, משום שלא כל הדברים הפוסלים בלולב פוסלים באתרוג, והביאו ה**כה"ח** (אות קכה), וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' רעט).

<u>סעיף כ':</u>

☙ תיום

עוד שנינו שם: "אתרוג ככדור - פסול, ויש אומרים: אף התיום". ומשמע שלדעת ת"ק אתרוג התיום כשר וכ"פ ה**רמב"ם** (ח, ח). <u>אך</u> ה**סמ"ג** פסק שפסול, וכתב הב"י שנראה שהוא סובר שכיון שלא ראינו במפורש מי שמכשיר י"ל שאין באמת מ"ד כזה.

לדעת ה'יש אומרים' אתרוג התיום פסול משום שהתורה ציותה ליטול אתרוג אחד ולא שני אתרוגים. ואילו לת"ק כיון ששני האתרוגים מחוברים יחד וא"א להפרידם הרי הם חשובים כפרי אחד (אליה רבה).

מרן ה**שו"ע** פסק שאתרוג התיום כשר. והתיום היינו ששנים דבוקים זה בזה. כתב ה**פרי מגדים** (א"א, כג) שאם יכול יש להחמיר. וכן מסיק **כה"ח** (אות קיט), ואם א"א באחר יש ליטלו בלא ברכה.

ה**מ"ב** (ס"ק סב) הביא בשם רב האי גאון שיש שני אופנים לאתרוג התיום: א. שני אתרוגים הדבוקים זל"ז מברייתם. ב. שני חצאים החלוקים מלמעלה ומחוברים למטה אפילו בכל שהוא.

<u>סעיף כא':</u>

☙ ירוק ככרתי

שנינו במשנה לד: "הירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל", וקי"ל הלכה כר"י. וכתבו ה**תוספות** (לא: ד"ה הירוק) וה**ראש** (סימן כא) דאתרוג שהוא ירוק ככרתי וכשמשהין אותו חוזר למראה אתרוג נראה שהוא כשר דאי לאו דנגמר פריו לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש. <u>מנגד</u>, דעת ה**ראב"ד** שפסול משום שאינו הדר, ולכן תמיד ירוק יהיה פסול.

ה**טור** כתב "אבל אם הוא ירוק..." וה**ב"י** השיג על לשונו שהיה לו לכתוב "והא דפסול היינו בשאפילו כשמשהין...". אך עיין ב**ט"ז** (ס"ק יח) שחיזק את לשון הטור, שמשמע ממנו שאפילו בעודו ירוק כשר.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאתרוג ירוק הדומה לעשבי השדה פסול, אא"כ חוזר למראה אתרוג כשר כשמשהין אותו. וכתב ה**פרי מגדים** שמשמע שאם אינו ירוק כ"כ כשר, דמסתמא נגמר פריו, וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק סד).

מהרי"ל היה פוסל אתרוג ירוק דשמא ישאר באותו צבע, אא"כ התחיל לקבל גוון של צהוב ככרכום. וכתב ה**מגן אברהם** (ס"ק כג) שמדבריו משמע שטעם הפסול הוא משום גמר פירא ולכן כשמתחיל להצהיב הרי אנו רואים שנגמר פיריו וכשר אפילו אינו צהוב עכשיו. אבל ה**ב"ח** כתב שהפסול הוא גם משום שאינו הדר, וא"כ לא מועיל שבעתיד יהיה צהוב. עכ"פ כתב המג"א שאין לסתור המנהג להכשיר אתרוג שהתחיל להצהיב. וכתב ה**ט"ז** (ס"ק יח) שאפילו בעודו ירוק כשר אם עתיד להיות כמראה אתרוג. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' רנו).

יש לציין שכל האמור הוא על ירוק כהה, אך ירוק בהיר כשר לכתחילה.

אתרוג מורכב

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק כג) שאתרוג המורכב מלימון ואתרוג פסול. ושלושה סימנים יש בו. **א**. המורכב חלק ולאתרוג ישנם בליטות קטנות. **ב**. במורכב העוקץ בולט, ובאתרוג העוקץ שוקע. **ג**. באתרוג המורכב תוכו רחב והקליפה שלו יותר דקה, לעומת האתרוג שמקום הגרעינים קטן וקליפתו עבה מאוד. **ד**. בעולת שבת כתב עוד סימן: באתרוג הגרעין זקוף לאורכו, ובמורכב הגרעין מושכב לרוחב האתרוג.

כמה טעמים נאמרו בפסול של אתרוג מורכב: **א**. ה**מגן אברהם** כתב שאינו נקרא אתרוג כלל, שהרי הוא נוצר גם ע"י דבר נוסף. **ב**. ה**לבוש** (תרמט, ד) כתב שנעשתה בו עבירה של איסור כלאים. **ג**. ה**ט"ז** (שם סק"ג) ביאר שאתרוג מורכב פסול משום שהוא חסר, שחלק הלימון שבו חשוב כמי שאינו, והוסיף שאף בשאר ימי החג שחסר כשר בהם, יש לחוש כאן שמא רובו אינו ממין האתרוג כך שפסול כל שבעה. **ד**. בשו"ת **חלקת יואב** (סי לב) כתב בשם שו"ת השיב משה שכיון שיש באתרוג גם לימון עובר משום בל תוסיף, שהרי נוטל שני פירות. **ה**. **כפות תמרים** (סוכה לה.) כתב שהמורכב אין טעם עצו ופריו שווה.

כתב בשו"ת **חתם סופר** (או"ח סימן קפג) שאתרוגים שיש להם סימנים שמבחוץ, דהיינו העוקץ שקוע ויש בהם בליטות, אין לחוש שמא הסימנים הפנימיים אינן כשרים. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק סה) שמשמע מדבריו שאם יש רק סימן אחד מבחוץ של אתרוג והסימן השני מורה על כך שהוא מורכב אינו כשר, וכ"כ ב**מור וקציעה**. אך בסימן רז החת"ס מפקפק בכל הסימנים הללו, וכתב שאין לסמוך עליהם כלל להקל, אלא דין האתרוגים כדין עופות הנאכלים רק במסורת. ולכן אין לקנות אתרוגים אא"כ אנו יודעים בוודאות שהם מוחזקים ככשרים.

בשו"ת **בית אפרים** (סי' נו. הובא בשערי תשובה תרמט, ז) העלה שהאיסור הוא דווקא באותו העץ שהורכב בו האתרוג והלימון. אבל אם לקחו אח"כ מאילן מורכב יחור שחלק האתרוג ונטעוהו כעץ בפני עצמו, הוא חוזר להיות פרי עץ הדר אע"פ שלפני כן התחזק מכח עץ הלימון ג"כ.

ודחה שם את הטעמים שהובאו לפסול אתרוג מורכב שאינם קיימים במציאות זו. כדברי הבית אפרים כתבו כמה חוקרים, פרופ' גולדשמידט (תחומין ב, 143) ופרופ' זהר עמר (אתרוגי ארץ ישראל עמ' 20). והוכיחו דבריהם ממציאויות ההרכבה השונות של האתרוג כיום. ולדבריהם תכונות האתרוג נשארות כמות שהם אע"פ שבעבר היו מורכבים עם הלימון, כך שההיתר הוא יותר מרווח מדברי הבית אפרים. ב**פניני הלכה** (הרחבות עמ' 441) הסתמך ע"ד חוקרים אלו להתיר ליטול כל אתרוג שמגדליו אומרים שהוא אינו מורכב, משום שכל עוד האתרוג לא גדל על העץ עצמו שהרכיבו אותו אין בזה פסול. מאידך, דעת ה**חזו"א** (כלאים סי' ג סק"ז) שאם הראשון פסול אף השני פסול. וע"ע בספר ארבעת המינים השלם (מילואים אות ג') בשם הגר"מ אוירבך והגר"ש סלנט רבני ירושלים, שתולדותיהם כיוצ"ב, ולא יבואו בקהל ה' עד עולם.

וכתב ה**שבות יעקב** שאתרוגים שהם ספק מורכבים יש ללכת אחר הרוב ודינם כאינם מורכבים, ואם הוא ספק מורכב יטלנו ללא ברכה, וכתב ה**ביה"ל** (ד"ה שדימה) שאין למחות במברכים.

ובשו"ת ה**ב"ח** (ס"ס קלו) כתב שאף שאין ראוי לכתחילה לברך על אתרוג מורכב, מ"מ בשעה"ד כשאין שום אתרוג אחר אין ראוי למחות באותם שמברכים עליו, וכן נוהגים במקומות רבים. וכ"כ בשו"ת ה**רמ"א** (סי' קיז) שבדוחק גדול אפשר לברך על אתרוג מורכב. וכ"פ בשו"ת **פנים מאירות** (ב, קמג). אולם רוב ככל הפוסקים פסקו שאין לברך על האתרוגים המורכבים אפילו בשעת הדחק.

ועיין ב**חזון עובדיה** (עמ' רכג) שהעלה הלכה למעשה שאתרוג מורכב פסול בכל ימי החג, ואף הסימנים שנתנו הפוסקים לאתרוג לא מועילים כיום משום שמתחכמים ומרכיבים אתרוגים בדיוק באותם תכונות של האתרוגים שאינם מורכבים. וכשאין שום אפשרות להשיג אתרוג שאינו מורכב כתב (עמ' רלה) שכדאי הם הרבנים שהתירו בזה לסמוך עליהם בשעת הדחק גדול כזה ולברך עליהם.

<u>סעיף כב':</u>

גודל האתרוג

שנינו בסוכה לד:

"שיעור אתרוג הקטן רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה, ובגדול - כדי שיאחז שנים בידו, דברי רבי יהודה. ורבי יוסי אומר: אפילו אחד בשתי ידיו"

ה**ריטב"א** (לא:) מסביר מדוע חכמים חששו לנטילת אתרוג גדול שמא יפסל, דילמא לא הוי ליה אחרינא, או שלא ישים לב שהאתרוג נפסל ויבוא לנוטלו בטעות.

ופסקו ה**רי"ף** וה**רא"ש** (סימן כד) הלכה כר"י בקטן וכר' יוסי בגדול.

ר"ח גורס 'שתיהן' כאחת, והיינו הלולב והאתרוג, ולא כפי המופיע בגמ' שהשיעור הוא שיחזיק 2 אתרוגים ביד אחת. וכך גירסת ה**ר"ן** שלדעת ר' יוסי אפילו צריך שתי ידיו לאתרוג אחד יצא, והשיג על הגירסאות האחרות. וכ"פ ה**רמב"ם** (ז, ח).

עוד שנינו בסוכה לו: שאתרוג הבוסר ר"ע פוסל וחכמים מכשירים. ופסק ה**רמב"ם** כחכמים המכשירים. ואתרוג הבוסר יכול להיות אפילו גודלו כביצה. לכן כתב הטור שאם הוא בגודל כביצה אפילו הוא בוסר - כשר.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה ששיעור אתרוג קטן פחות מכביצה פסול, אבל אם הוא כביצה אפילו הוא בוסר שעדיין לא נגמר פריו כשר, ואם היה גדול כל שהוא כשר. והסביר ה**ט"ז** (ס"ק יט) שטעם ההכשר כיון שעתה הוא גדול כביצה, חשוב כפרי כיון שסופו להיות גדול יותר.

הביאור הלכה (ד"ה פחות) הביא דעת ה**חתם סופר** (סימן קפא) ששיעור אתרוג אינו כשאר שיעורי תורה, שבשאר שיעורי תורה משה רבנו מסר לנו שיעור ביצה שבזמנו, ואנו אומרים שאפילו אם התקטנו שיעורי הביצה שבזמנינו השיעור לא ישתנה, וצריך למדוד לפי הביצה שהייתה בזמן משה. משא"כ האתרוג ששיעורו נקבע משום שבתורה כתבו 'פרי' ואם כן תלוי בגודל הפירות שבזמנינו. ולכן לדעתו די בשיעור כביצה שבזמננו, שאף שהביצים נתקטנו, כי הכל לפי הזמן, אם הביצים נשתנו גם גידול האתרוגים נשתנה. ולדעת ה**בכורי יעקב** נכון לבעל נפש להדר לכתחילה אחר אתרוג שגדול כשני ביצים. ואופן מדידה זו תהיה ע"י מים, שיכניס את האתרוג לכלי מלא מים עד גדותיו ואם יוצאים מים כשיעור זה האתרוג כשר. וב**חזון עובדיה** (עמ' רעו) פסק שאנו הולכים לפי הביצה שפסקו לנו מרן והרמב"ם ולא חל בהם שום שינוי.

כתב ה**ברכי יוסף** (סק"ד) מה דין אתרוג בשיעור מצומצם ובוודאי שבימים האחרונים של החג יתקטן שיעורו, אם בזמן שיש בו שיעור יכול לצאת בו, והביא ראיה שלא יוצאים בו. וה**שערי תשובה** כתב שמשערים לפי אותה שעה, ואם כעת יש בו שיעור יוצא בו. אך מ"מ נראה שאם שיעורו מצומצם יש להחמיר שלא לברך עליו שמא לא שיער יפה, דעל הרוב א"א לצמצם. ואם אין לו אחר כתב ה**בכורי יעקב** שיטלנו ללא ברכה. ושיעורו במידות זמנינו: לחזו"א 100 סמ"ק ולגר"ח נאה 57 סמ"ק.

סימן תרמ"ט - דברים הפוסלים בארבעת המינים

סעיפים א'-ב':

גזול

שנינו בסוכה כט:

"לולב הגזול והיבש פסול.. קא פסיק ותני, לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני. בשלמא יבש - הדר בעינן, וליכא. אלא גזול, בשלמא יום טוב ראשון - דכתיב לכם - משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא? אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה... ופליגא דרבי יצחק. דאמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל: לא שנו אלא ביום טוב ראשון, אבל ביום טוב שני, מתוך שיוצא בשאול - יוצא נמי בגזול"

ביו"ט ראשון ישנו חיוב של נטילת ארבעת המינים ונלמד מהפסוק 'לכם', ולכן אין ליטול שאול וגזול. ולגבי שאר הימים ישנה מחלוקת לגבי 'מצוה הבאה בעבירה' האם יוצא בה או לא, ובשאול יוצא י"ח שהרי לא נעשתה עבירה (אולי כתוס' ד"ה מתוך שאין דין של מצוה הבאה בעבירה בדרבנן).

כתב ה**רא"ש** (סימן ג') דמכך שה**רי"ף** הביא את המשנה כצורתה ולא הביא את מחלוקת האמוראים, משמע שסובר שפסול גזול הוא ביו"ט ראשון וגם ביו"ט שני, ופסיל ליה משום מצוה הבאה בעבירה כר' יוחנן. וכן פסקו **בה"ג**, **ראב"ד** ו**רמב"ן**. ונמצא שאין חילוק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני אלא בחסר.

אך דעת ה**רמב"ם** (ח, ט) אינה כן, אלא פסול גזל וגניבה אינם אלא ביו"ט ראשון בלבד, וכתב המגיד שכ"ד ה**גאונים**. והר"ן כתב שגם ה**רז"ה** פוסק כשמואל.

כתב ה**אורחות חיים** שלולב הגנוב והגזול יש פוסלים אותו כל שבעה, מיהו דוקא לגנב וגזלן עצמו, אבל לאחרים כשר בשאר הימים. מנגד, דעת ה**רמב"ן** שהגזול אסור לכולם כיון שהאיסור בחפצא. מרן ה**שו"ע** הביא את דברי האורחות חיים בשם 'יש מי שאומר'. ולהלן סעיף ה' התיר מרן ליטול בשאר ימים אפילו לגזלן עצמו. וכתב **כה"ח** (אות יח) שכאן הביא מרן דברי הרמב"ם כדי לחשוש לדבריו לכתחילה כשאפשר, והכא מיירי לעניין עצם הדין דבדיעבד יוצא ביו"ט שני אף בגזול, וכ"כ ה**מגן אברהם** (ס"ק טו). אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' רפא) פסק שיש להקל כפי שפסק בסעיף ה, וגם אין חשש של ברכה לבטלה משום שהספק הוא במצוה ולא בברכה.

ה**מגן אברהם** (סק"ג) העיר שדעת האורחות חיים שכשר רק בשאר ימים חוץ מיום ראשון, הוא דווקא לפני יאוש דאי לאחר יאוש גם ביום הראשון מותר ליטלו. אך לפני יאוש אין להקל ליטלו אפילו לאחרים. לעומתו, דעת ה**אליה רבה** שלאחרים אפשר להקל, כיון שגם לגנב עצמו כמה מהפוסקים מקלים בשאר הימים. מיהו כל האמור אינו אלא לגבי נטילתו, אך לברך עליו לכו"ע אין מברכים (מ"ב סק"ח).

לגבי לולב ששיפהו כתב ה**בכורי יעקב** שאם עבר ונטלו אין צריך ליטול שוב לולב אחר, וכ"ש שלא יברך עליו דכיון דמדינא יצא בנטילה הראשונה שוב הוי ברכה לבטלה.

ה**מ"ב** (סק"ז) כתב שדעת מרן לפסול את ארבעת המינים הגזולים בכל שבעה לגזלן עצמו, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. והעיר בשעה"צ שאע"פ שדעת זו מובאת בשם 'יש מי שאומר' מרן הביאה רק כדי להקל בשאר הימים לשאר האנשים, אך לעניין הגזלן עצמו מסכים לדברי האורחות חיים.

כתב ה**שדי חמד** (מע' ארבעת המינים סי' א אות י) בעניין מכירת ארבעת המינים בתוך קופסאות חתומות, ונמכר בדמים מועטים כיון שאין ידוע מהו אם טוב או רע, ולפעמים יעלה בו אתרוג יפה ולפעמים יעלה חרס בידו. ואין זה דרך מכירה אלא כמשחק בקוביא, לפעמים יצלח הקונה ולפעמים המוכר. ולאו משנת חסידים לצאת באתרוג שאינו נקנה קנין גמור. ולכן שומר נפשו ירחק מזה ויקנה אתרוג יפה מה שעיניו רואות בכסף מלא.

קיצוץ ואגידה ע"י גוי

הגמ' בסוכה ל. מביאה שיש להיזהר שישראל הקונה אחד מארבעת המינים מגוי, לא יקצץ הישראל בעצמו אותם משום שקרקע אינה נגזלת, וסתם גויים גוזלים קרקע ויבוא בגזילה לידו, אלא יקצצו הגויים ויקנה הוא מהם. וכ"פ ה**רמ"א**. כתב ה**מ"ב** (סק"י) שכל זה הוא לכתחילה, אך בדיעבד כשר אם הוא ברשות הגוי ומברך עליו, שמספק איננו חוששים לגזולה.

בסוכה יא: מובאת ברייתא לגבי אגידת הלולב, האם האגידה היא חלק מהמצוה או רק משום זה אלי ואנוהו. להלכה 'אגד' הוי רק משום נוי. ולכן נחלקו הראשונים האם אישה יכולה לאגוד את הלולב: לדעת **ר"ת** (גיטין מה: ד"ה כל) כיון שיש מצוה לקשור אישה פסולה למעשה זה, וה"ה לקטן או גוי. וכ"כ המג"א לכתחילה. מנגד, דעת ה**תוס'** שכיון שמעשה זה אינו חובה כשר גם ע"י. וכ"פ ה**רמ"א**.

שאול והמודר הנאה מחברו

בסעיף ב' הוסיף מרן שגם שאול פסול ביום ראשון משום דבעינן 'לכם'. ועיין ב**מגן אברהם** (סק"ט) ו**פרי מגדים** שלכתחילה ודאי טוב שיפרט ביום ראשון שנותן לו במתנה ע"מ להחזיר. אבל בדיעבד אם שאל ממנו סתם ליתן לו לולב לצאת בו ונתן לו, יצא, דמסתמא נתן לו באופן שמותר לצאת בו.

כתב ה**רשב"א** לגבי המודר הנאה מחברו או מלולבו, שלא יכול לצאת בו ביום הראשון. ואע"פ שמצוות לאו להנות ניתנו ואזי אין הנאה בנטילה, מ"מ בדין 'לכם' ישנו חסרון בכך שאסור לו להנות ממנו, וידוע לנו שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת משום שיש חסרון במוחזקות. אבל בשאר ימים יוצא. וכ"פ ה**רמ"א**.

☙ מצוה הבאה בעבירה

בסוגייתנו מביאה הגמ' את הכלל של 'מצוה הבאה בעבירה', שאין יוצאים י"ח המצוה ביו"ט שני בלולב גזול משום שהוא מצוה הבאה בעבירה, היינו האדם מקיים את מצות נטילת ארבעת המינים ע"י עבירה של גזילה.

ומצאנו בראשונים מחלוקת בגדר כלל זה:

א. **תוספות** (ד"ה משום): דווקא בגזל חשוב מצוה הבאה בעבירה משום שמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל לולב של אשירה לדוג', העבירה אינה זו המכשירה את קיום המצוה, לכן לא פסלינן ליה מחמת מצוה הבאה בעבירה. ועיין בשאגת אריה (סימן צ"ט) שמבאר שם שכדברי התוס' נראה נמי מדברי ה**ירושלמי** (פי"ז דשבת) שיש חילוק בין היכי שהמצוה נעשית מחמת העבירה, ובין היכי שאין המצוה נעשית ע"י העבירה ע"ש.
עיין באחרונים המובאים באוצר מפרשים על תוס' שהסיקו שיש שני סוגים במצוה הבאה בעבירה: 1. מצוה ועבירה הנעשים באותו רגע באותו מעשה גם אם לא יצא י"ח המצוה בשל העבירה. 2. מצוה הנעשית לאחר העבירה אך נעשית רק בזכותה.

ב. **ר"ן** (ד"ה ולענין): אם המצוה מסייעת בקניין חשוב למצוה הבאה בעבירה, כגון שבשינוי הרשות לקרבן גזול נקנה מחמת שינוי הרשות להקדש. אך אם נקנה בתחילה בלא סיוע המצוה שוב אין בו משום מצוה הבאה בעבירה. וכ"ד ה**ריטב"א**[109] וה**מאירי**.

ג. **בה"ג** (הל' לולב ע' רג): כל שקנה ואין צריך להחזיר אלא דמים אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן בכל קניין של שינוי רשות או השם וכד' אין בו משום מצוה הבאה בעבירה.

ה**שו"ע** הביא את דברי התוס' להלכה שאם גזל וקנאו ללא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו כשר, שהרי קנאו בשינוי מעשה.

לעניין ברכה: דעת ה**רא"ש** שחייב לברך, ולדעת ה**רשב"א** אין לברך. וכ"פ ה**שו"ע**.

דעת ה**מגן אברהם** (סק"ב) שדוקא בלא יאוש, אבל אם היה יאוש עם השינוי מעשה או עם שינוי רשות או שינוי השם, מותר גם לברך. אך דעת ה**ט"ז** (לעיל סימן כה) דבכל גווני לא יוכל לברך.

<u>סעיף ג':</u>

☙ אשירה ועיר הנדחת

שנינו בסוכה כט: של אשירה ושל עיר הנדחת פסול. והסביר **רש"י** שעיר הנדחת אין לה שיעור, משום שלשריפה קאי, וכל העומד לשריפה כתותי מכתת שיעוריה ולכן חשובה כאין בה שיעור.

---

[109] ז"ל: "אע"פ שיש בידו של זה עבירה, הרי זה כשאר עבירות שבידו שאינו פוסלו ממצוה זו ... "

והטעם באשירה הסבירה הגמ' בדף לא: שדווקא בעצי אשירה שהיו בזמן משה, היינו בכניסה לארץ שהצריכן הכתוב שריפה, וממילא דינם כעיר הנדחת (אולם עיין ב**תוספות** ד"ה באשרה, שלמסקנה 'אשרה דמשה' היינו שנטעה מתחילה לכך ואפי' בזה"ז. וכ"כ ה**ריטב"א**).

הגמ' שם הביאה את דברי רבא שלולב של ע"ז בדיעבד אם נטל כשר, ונחלקו הראשונים כיצד לבאר מימרא זו של רבא ע"פ מסקנת הגמ' ובתיאום עם מקומות אחרים בש"ס: 1. **רש"י** מפרש שדברי רבא אמורים בלולב ששימשו בו לע"ז לכבד לפניה קרקע, או שדרך עבודתה[110] היא ע"י הלולב, כגון זריקה או העברה, ולכן הוא רק מאוס לגבוה אך בדיעבד כשר, ולעולם רק אשירה שהייתה בזמן הכניסה לארץ פסולה אף בדיעבד[111]. 2. ה**ר"ן** הביא שמדובר על לולב של ע"ז של גוי שיש לו ביטול ולכן לא פסול בדיעבד, ולקחו בשאלה, ומדובר ביו"ט שני בלבד, שהרי ביו"ט ראשון פסול ממ"נ, שאם זכה בו הישראל הוי ליה אשירה דמשה[112], ואם לא זכה בו חשוב לשאול, אבל בשאר הימים יוצא י"ח ואע"פ שלא ביטלה. 3. ה**ראב"ד** העמיד בלולב שהוא משמשי ע"ז, אך הע"ז עצמה נשארה אצל הגוי, ויכול לבטלה לכן יוצא בדיעבד, שהרי לא מיכתת שיעוריה משום שיכולים לבוא לכלל היתר (אך הר"ן דחאו כיון שהמשמשים לא בידי הגוי מי אמר שיכול לבטלם?). 4. ה**תוס'** (ד"ה באשרה) בתחילה פירשו כר"ן, אך דחו הבנה זו עקב קושיה מגמ' בע"ז מז. לכן הסבירו שהחילוק הוא אם נטע את האשרה מלכתחילה לע"ז או נטעה סתם ולבסוף עבדה - אם נטע סתם ולבסוף עבדה אין היא נאסרת להדיוט וממילא יצא יד"ח בדיעבד, ואם נטע מראש לע"ז אסורה אף להדיוט ופסולה אף בדיעבד, וזו 'אשירה דמשה'. 5. **ר"ת** (הובא בתוס' הנ"ל) סובר שהחילוק הוא אם ביטל הגוי את הע"ז או לא - אם ביטל מותר רק בדיעבד, ואם לא ביטל אסור אף בדיעבד ולא מועיל שיכול לבטל[113].

ה**טור** נוקט כמו דעת הר"ן שההבדל הוא האם האשרה של גוי או של ישראל, של ישראל פסול ושל גוי לכתחילה לא יטול ואם נטל יצא מיום ראשון ואילך. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. וה**דרכי משה** הוסיף שהוא דוקא אם אינו מתכוון לזכות, וכ"פ ה**רמ"א**. עוד כתב ודוקא קודם שנתבטל אבל אם נתבטל ביד עכו"ם אפילו מכוין לזכות בו אחר כך יוצא בדיעבד. ה**מ"ב** (תקפו, יח) כתב

---

[110] עיין רש"ש שהקשה על שיטת רש"י לעניין אם עבודתה בכך.

[111] ולעניין אשירה בזה"ז, נראה שרש"י יסבור שדינה כלולב של ע"ז שכשר בדיעבד, כיון שאינו עומד לשריפה ממילא אין בו גדר 'כתותי מכתת שיעוריה'. א"כ מדוע לא פירש רש"י שלולב של ע"ז היינו אשירה בזה"ז והוצרך לפרש שמדובר בתשמישי ע"ז? י"ל שלשון הגמ' הביאתו לפרש כן, דאם לא כן מדוע לא נקט רבא "אשירה לא יטול ואם נטל כשר", אלא שהגמ' הקשתה מדברי רבא שדינם אמור להיות זהה לאשירה. אולם יש להשוות פירש"י גם במקומות אחרים בש"ס, ראה בתוס' שציינו מקומות אחרים שמהם ברור ש"לולב של ע"ז" היינו אשירה.

[112] בפשטות נראה שיש ג' דינים: 1. ע"ז דגוי. 2. ע"ז דישראל. 3. אשירה דמשה. מפשט הגמ' נראה שרק אשירה דמשה חייבת בשריפה. ע"ז דישראל אין לה ביטול אך לא מצינו שחייב בשריפה. ע"ז דגוי יש לה ביטול. לכן הסקנו בהע' הקודמת שלפי רש"י אין חילוק בין ע"ז דגוי לישראל בזה"ז, כיון ש'כתותי מכתת' הוא רק בדבר העומד לשריפה, ואם לא - אינו 'כתותי מכתת' אפילו אם אסור עולמית. אולם מהר"ן נראה ברור שהבין שע"ז דישראל היינו אשירה דמשה, וכל שאסור עולמית דינו כעומד לשריפה שאין לו שיעור. ואולי יש להבין את רש"י כר"ן, אך לא ברירא לי.

[113] ונראה שלפי ר"ת לא השתנה המושג 'אשירה דמשה' כלל.

שלעניין הלכה קי"ל כתוס' והרא"ש שכ"ד רוב הפוסקים שבשל גוי ואינו מתכוון לזכות יצא. והרמ"א שם הביא שיש מחמירים דאפילו בשל גוי לא יצא, אא"כ בטלו מעיו"ט.

סעיף ד':

גינות הע"ז

כתב ה**אורחות חיים** גנות הצעירים של עובדי כוכבים וכיוצא בהם מבתי שמשיהם מותר ליטול משם לולב או שאר מינים למצוה. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. ומ"מ כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יד) שאם יש אחרים, אע"פ שאינן יפים כמותו יקח אחרים.

והעיר ה**רמ"א** שאפילו האילן נטוע לפני ע"ז כל זמן שאין עובדין האילן. וה**ט"ז** (סק"ה) כתב שאף אם עובדים לאילן אין פסול אלא באותן פירות שישנן באותה שעה שעובדים אותו, אבל מה שגדל אח"כ אין בזה איסור. אך לכאורה איפכא מסתברא! ועיין בלבושי שרד (אות יט) שהרגיש בזה ותירץ שהט"ז מיירי אם עבדו את העץ ולאחר מכן פסקו מלעובדו.

סעיף ה':

פסול בשאר ימים

הראשונים התייחסו להבדל בין הפסולים הנהוגים רק ביו"ט ראשון לבין הפסולים הנהוגים בכל החג:

תוספות (כט: ד"ה קפסיק, וד"ה בעינן): כל פסולי הדר פסולים כל שבעה. המקור לכך הוא מהגמ' האומרת שברור שיבש הפסול משום הדר, פסול כל שבעה. לעומת פסול מטעם "לכם"/חסר הפסולים רק ביום הראשון. והסברא לכך היא שחכמים תקנו בשאר הימים זכר למקדש ומסתבר שהם תקנו כעין דאורייתא מה שקשור לעיקר הלקיחה (ד' מינים ולקיחה לכל אחד, הדר שהוא הדור מצוה), ולא במה שהוא חיצוני מבחינה מהותית למצוה (חסר, "לכם"). ונ"ל שהחילוק בין הדר שפסול גם בשאר הימים לבין הפסולים האחרים שאינם פוסלים בשאר הימים, משום שהפסולים של 'הדר' הם יותר כוללים, היינו פסולים שיותר מפריעים למראה האתרוג, בשונה מ'ניקב' לדוג' שהאתרוג יכול להיות יפה אך יש לו חור. וכן מצאתי שכתב הר"ן (יג: ד"ה ומיהו) שיבש ניטל כל הדרו, אך בנקבוהו עכברים יכול לקיים הדר במה שנישאר, והביא מהירושלמי שסובר כך. והסביר את טעם הדבר, שהתורה לא פירטה בהדר כלום, אלא סתם שתהא מצוה זו מהודרת, וחכמים קבעו שבכלל עושים כשל תורה, אך בפרטיו לא.

ה**ר"ן** התייחס לחילוק של פסולי ניקב וחסר כל שהוא הכשרים ביו"ט שני, מדוע לא נאמר גם בהם 'לא שנא יו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני'? וכתב דאפשר דסמכינן על דיוקו של רב נחמן המובא בגמ' לקמן ל. עוד תירץ שיבש וגזול נכתבו יחד, וביבש פשוט לנו שלא יוצא שהרי אינו הדר כלל, וא"כ גם גזול הנכתב עמו דינו שווה ליבש הפסול ביו"ט שני כבראשון. אך בניקב וחסר כל שהוא מקיים מקצת הדר במה שנשאר לכן כשר ביו"ט שני.

אך ה**רמב"ן** (מלחמות ד"ה אבל עכשיו) תירץ שבודאי בכל הפרק קא פסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני, ויו"ט שני המדובר כאן אינו דומה למ"ש באתרוג שנקבוהו עכברים, שמ"ש יו"ט שני כאן הוא בשל תורה (היינו במקדש גם בשאר הימים) ולא עסקנו כלל בשל דבריהם, אך באתרוג שנקבוהו עכברים שפסול משום שאינו הדר הוא אף בשל דבריהם. ולפי דעת הרמב"ן יבש כשר ביו"ט שני של דבריהם שהרי היבש נאה ומשובח הוא ועולה על שולחן מלכים בהדי ריחני, אלא שאינו הדר במינו שאמרה תורה.

ה**ריטב"א** דומה לשיטת הרמב"ן ולדעתו ישנם ג' דרגות: א. דין "לכם" פסול בכל מקום רק ביום הראשון כיון שהוא דין חיצוני למצוה ורק ביום הראשון שבו החמירה תורה אף במדינה, יש פסול זה. ב. דין "הדר" שהוא דאו' והוא בגוף המצוה, פסול כ"ז שהמצוה דאו', אך במדינה כל שבעה שאינו אלא מדרבנן כשר. ג. כל דין שבעקבותיו אין על המין את שמו, כגון נקטם ראשו ונפרצו עליו, או אתרוג שנקבוהו עכברים פסול אף בזמן דרבנן ואף בשעה"ד, וה"ה לדבר העומד לשריפה שכאילו לא קיים או במצוה הבאה בעבירה.

ה**ראב"ד** (סוף הל' לולב) כתב שיבש פסול אף בשני של דבריהם, והביא ראיה מדברי ר' יהודה בדף לא: שאנשי כרכום היו מורישים לולביהם לבניהם, ואם ביו"ט שני הוא כשר מה ראיה הביא, דילמא ליו"ט שני הורישו להם? אלא ע"כ שפסול אף ביו"ט שני. והרמב"ן דחה ראיה זו ע"ש בהשגותיו. ה**ר"ן** הסכים לדברי הראב"ד.

שיטת ה**מאירי** שגזול פסול ביו"ט ראשון מדין "לכם", וביו"ט שני מדרבנן מדין מהב"ע, וכן הדין ביבש שפסול כל שבעה מדין הדר. גם דברים שיש בהם לכאורה פגם בהדר כגון נקטם ראשו (חסר) במה שנותר מהם ההדר עודנו קיים ולכן רק יבש פסול כל שבעה. י"א שפסול מעיקרא כמו כווץ וכד' גם פסולים כל שבעה כיון שאין תורת לולב עליהם.

<u>למעשה</u> נחלקו הראשונים האם פְּסול הדר בשאר ימים או רק ביום הראשון: לדעת ה**רמב"ם** (לולב ח, ט) כל הפסולים משום הדר אינן פסולים אלא ביו"ט ראשון, וה"ה לגבי פסול חסר או גזול. ראיה לדבריו מהירושלמי "כל הפסולין אינם פסולין אלא ביום ראשון". וכפי שראינו למעלה כ"ד הריטב"א הרמב"ן ועוד. עוד כתב לגבי הפסולים משום ע"ז או מפני שאתרוג זה אסור באכילה, פסול כל שבעת הימים. וכ"פ מרן ה**שו"ע** וה**ט"ז** (סק"ט).

ובטעם הדבר שהכשירו פסולי 'הדר' בשאר ימים, כתב ה**רמב"ן** (הל' לולב ד"ה וזהו דין) שלא החמירו בשל דבריהם בנויין של ארבעה מינין שבלולב. וכן משום שנוייהן אינן מצויין בכל מקום ואין מטריחים על הציבור יותר מדאי. אבל דעת ה**ראב"ד** (הל' לולב ד"ה עבות) שהוא מגזירת הכתוב, שרק ביום הראשון הקפידה התורה שיהיה הדר.

<u>מאידך</u>, דעת ה**ראי"ש** (ג, ג) דבעינן הדר כל שבעה, אבל לכם משלכם לא בעינן בשאר ימים. ותמה מאי שנא זה מזה? וביאר שיום ראשון הוא מדאורייתא בגבולין, ושאר ימים מדרבנן זכר למקדש, הילכך עיקר הלקיחה כגון ד' מינים שבלולב ולקיחה לכל אחד ואחד הוא גם בשאר הימים כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הידור מצוה. אבל בחסר לא תקון. נמצא א"כ שההבדל

בין היום הראשון לשאר הימים הוא רק בדין חסר. וכ"ד ה**תוספות** למעלה ה**טור** ועוד. וכ"פ ה**רמ"א**.

לגבי ברכה על גנוב וגזול, כתבו ה**פרי מגדים** (מש"ז, סק"ו) והנהר שלום דגם לדעת הרמב"ם אין לברך משום 'בוצע ברך ניאץ ה''. והוסיף ב**כה"ח** (אות נז, ס) שבפרט שלכתחילה יש להזהר לצאת י"ח אליבא דכו"ע, שכן יש בזה ספק ברכות וקי"ל סב"ל אפילו כנגד הרוב ואפילו כנגד מרן. ועל כן אם אפשר יש לו ליטול אחר. אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' רפג) כתב דהכא לא שייך סב"ל כיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה.

ניטל פיטמתו

כתב **רבנו ירוחם** שדין ניטל הפיטמה או עוקצו כניקב, ולכן כשר בשאר הימים. וכ"פ ה**רמ"א**.

ה**מגן אברהם** (ס"ק יז) הביא דעת **ר' אברהם מפראג** שפסול כל שבעה משום שאינו הדר. המג"א חשש לדבריו. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק מט) שאם אין לו אחר יכול לסמוך על המקלים, אך לא יברך אא"כ יצרף ספק נוסף.

יו"ט שני של גלויות

כתב ה**רא"ש** (שם), שיו"ט שני של גלויות דינו כיו"ט ראשון משום שהוא ספק אצלנו מפני מנהג אבותינו, וכ"כ ה**רז"ה**, ה**ריטב"א** וה**מאירי**. אך יש מי שאומר שאין הפסולים הנהוגים ביו"ט ראשון נוהגים ביו"ט שני בזמן הזה, דכיון שאין לנו בקדושת היום השני אלא מנהג אבותינו אין זה אלא להחמיר בקדושתו, אבל להחמיר במצות הנוהגות ביום ראשון אין לנו, שכל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. וכתב ה**ר"ן** שלא נ"ל דבריו, דודאי אין לנו להיפטר מנטילתו, אלא הרי אנו בזמן הזה כאבותינו שלא היו בקיאים בקבועו של חודש, ולכן נוטלים ולא מברכים. לדעת ה**רמב"ם** (ח, ט) יו"ט שני כשאר הימים. מרן ה**שו"ע** פסק כר"ן.

ארבעת המינים בשנת השמיטה[114]

אתרוג:

הגמ' בקידושין ג. אומרת שכיון שאתרוג זקוק להשקיה תמידית כירק, שנות המעשרות שלו מחושבות כירק לפי הלקיטה. בתוספתא (ד, כא) מובאת דעת 'רבותינו שבאושא' שסוברים שגם לעניין שמיטה דינו של האתרוג כירק, ולכן כאשר אתרוג נקטף לאחר א' תשרי של שנת השמיטה קדוש הוא בקדושת שביעית, וכ"פ ה**רמב"ם** (מעשר שני א, ה). אכן, המשנה (בכורים ב, ו) אומרת שהתאריך הקובע באתרוג לעניין שמיטה הוא החנטה, כשאר כל הפירות, וכן המסקנה בגמ' ר"ה (טו:) ורוב הראשונים. ה**חזו"א** (ז, י) סיכם שכן עיקר הלכה למעשה, שתאריך החנטה של האתרוג הוא הקובע, אלא שנהגו להחמיר כרמב"ם, ולכן גם אם רק הלקיטה הייתה בשביעית האתרוג קדוש בקדושת שביעית.

---

[114] נעזרתי בספרו של הרב י"צ רימון. שמיטה הלכה ממקורה. הרוצה להרחיב בנושא זה יעיין שם.

למחלוקת זו אין בדרך כלל השלכה הלכתית כיון שהאתרוגים ברובם נקטפים לפני ראש השנה, כך שבקניית האתרוג בתחילת שנת השמיטה הרי הוא נחנט ונקטף בשנה השישית. ובשנה השמינית כשקונים אתרוג הוא ג"כ נקטף בשנה השביעית וגם חנטתו הייתה בשביעית, כך שיוצא שלכו"ע הוא קדוש בקדושת שביעית.

לולב:

בגמ' בסוכה מ. מבואר שיש קדושת שביעית בלולב, בטעם הדבר כתב רש"י דכיון שמטאטים בו את הבית, חשוב כהנאתו וביעורו שוים ויש בו קדושת שביעית.

דעת ה**רמב"ם** (פיה"מ סוכה ג, ט. ופ"ח מהל' שמיטה הי"א) שאין בלולב קדושת שביעית, משום שהלולב הוא עץ בעלמא. וכ"פ עוד ראשונים. לדעתם יש להסביר שקדושת שביעית חלה רק על דברים המיועדים לאכילה, או שכיון שרוב העצים עומדים להסקה, גם הלולב אינו נקדש. וכן פסק ב**חזון עובדיה** (עמ' שב) ובשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סימן נא אות כג) שבזמן הזה שאין רגילים כלל לכבד את הבית בלולבים, וגם אין נוטעים אותו לשם כך, אין קדושת שביעית נוהגת בהם, ובמיוחד הלולבים הניטלים בחג ודאי שלא נלקטו אלא לשם מצוה. מנגד, דעת ה**תוספות** (ב"ק קא: ד"ה והאיכא) שיש בו קדושת שביעית שראוי לכבד בו את הבית. וכ"פ **רעק"א** (סוכה ג, יא).

הדס:

ה**ירושלמי** (ז, א) הסתפק האם יש קדושת שביעית בבשמים, בביאור יסוד ספיקו של הירושלמי כתב ה**ר"ש סיריליאו** שהספק הוא האם יש קדושת שביעית דווקא אם הנאתו וביעורו באים כאחד, או שמא גם אם ההנאה באה לפני הביעור. ה**חזו"א** (יד, ט) הסביר שהספק הוא האם הנאת הריח נחשבת הנאה השווה לכל אדם.

בשו"ת **שבט הלוי** (ב, רב) כתב שבסוג הפרחים כמו ההדס, שלא אוכלים אותו אבל יש לו ריח, זוהי בעיא דלא איפשיטא ולכן יראה להחמיר מספק. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (משפטי ארץ עמ' 118 הע' 10). אולם בשו"ת **ציץ אליעזר** (ו, לג) פסק שיש להקל בספק זה של הירושלמי, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' שטו), וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (שלמי מועד עמ' קמג. וע"ע במעדני ארץ קובץ הערות ח, יא). וכתבו ה**מהרי"ל דיסקין** (ספר השמיטה ז, ד, ו) וה**מנחת יצחק** (ו, קל) שאין קדושת שביעית בהדסים של מצווה, שאינם מיועדים לריח אלא למצווה. אך בשם ה**חזו"א** הובא (אורחות רבנו ב, עמ' שכו) שהיה מחמיר בכך.

ערבה:

לכל הדעות אין קדושת שביעית בערבה, וכן אפשר לקטוף כרגיל ולמכור כרגיל.

קניית ארבעת המינים בשמיטה:

לא נכנס לכל הבעיות שיכולות להתעורר בקניית פירות שביעית, סחורה בפירות, מסירת דמי שביעית לעם הארץ ועוד. לכן המכירה נעשית בדר"כ ע"י אוצר בי"ד. אפשרות נוספת זו קנית

אתרוג של היתר מכירה, וכתבו ה**אגרות משה** (א, קפו) וה**חזו"א** (י, ו) שגם אלו שאינם סומכים על היתר מכירה בשביעית, לעניין אתרוג יכולים לקנות. וע"ע ב**חזון עובדיה** (עמ' רפה והלאה) שמותר ליטול אתרוג של היתר מכירה, גם אם לא הפקירם ועבד את פרדסו בשביעית.

לעניין מכירה בהבלעה כתב ה**ר"ש** (ז, ג) שאם אדם קונה מוצרים שאינם קדושים בקדושת שביעית יחד עם פירות שביעית, יכול הוא לשלם על החפצי חולין, וע"י כך הוא לא יעבור על איסור סחורה בפירות שביעית, אע"פ שמשלם עליהם סכום הגבוה מהרגיל. וכ"ד **הרב קוק** (שבת הארץ ח, יא) ועוד. אולם ה**חזו"א** (משפטי ארץ יב, הע' 20) החמיר בכך, ולדעתו ההבלעה אינה פוטרת את איסור הסחורה אלא רק את בעיית דמי שביעית.

סעיף ו':

שעת הדחק

שנינו בסוכה לא.

"כמושין - כשרין, יבשין - פסולין. רבי יהודה אומר: אף יבשין. ואמר רבי יהודה: מעשה בבני כרכין שהיו מורישין את לולביהן לבני בניהן. אמרו לו משם ראיה? אין שעת הדחק ראיה"

א. **רא"ש** (סימן יד'): משמע מגמ' זו שבשעת הדחק יוצאים אפילו בפסול ומברכים עליהם, וכ"כ ר' **ישעיה דטראני**.

ב. **ראב"ד**: בתחילה כתב כהרא"ש, אך שוב חזר בו ואמר דבין בשעת הדחק ובין שלא שעת הדחק אין יוצאים ביבש כלל, דהיכן שכתוב פסול היינו אפילו בדיעבד ואפילו בשעת הדחק לא יוצאים בו, שלא יתכן שבשעת הדחק יוצאים בו ומברכים עליו, ושלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא?! והיבש הוא כמת, ובשעת הדחק רק נוטלים אותו ללא ברכה כדי שלא תשתכח מהם תורת לולב.

ג. **רמב"ם** (ח, א): לולב יבש כשר בשעת הדחק ולא שאר מינים. ה**מגיד** הסביר את סברת הרמב"ם, כיון שבגמ' לא. הזכירו דווקא את פסול יבש שהיו מכשירים בדיעבד. וע"ע בשער הציון (ס"ק סב) שבלולב מתקיים קצת הדר מפני צורתו אף כשהוא יבש, משא"כ בשאר המינים. וע"ע בשו"ת **אגרות משה** (א, קפז. ד"ה ושיטת).

ד. **הגהות מיימוניות**: מכשיר הדס ולולב יבש. ועיין ב**מ"ב** (ס"ק נז) שמדובר בארצות שמינים אלו לא מצויים כשהן לחין. וערבות מצויות לחות. ולגבי אתרוג לא רצו להקל משום דכתיב בהדיא פרי עץ הדר, משמע שהקפידה במיוחד ע"ז.

מרן ה**בית יוסף** כתב כהראב"ד שלמעשה נראה שכל הפסולים הללו, בשעת הדחק נוטלים אותם אך אין מברכים עליהם. וכ"פ ב**שו"ע**. ה**רמ"א** פסק כדברי הרמב"ם, והוסיף ע"פ ה**אגור** שאפילו אם יש לאחרים לולב לח נוהגים לברך על היבש שלו. והביא את דברי ה**הגה"מ** שגם על הדס יבש מברכים, ובשעת הדחק אפשר לסמוך ע"ד.

כל האמור לגבי פסולים בשעת הדחק הוא דווקא מחמת מום, אבל שאינן מינן וגזול[115] פסולים אפילו בשעת הדחק דאתי למטעי בהו (ב"י. הובא ג"כ במג"א ס"ק כד. ומ"ב ס"ק נג).

המגן אברהם (ס"ק כו) הביא בשם ה**משאת בנימין** (סימן יז) בשם כמה ראשונים שבשעת הדחק כל ארבעת המינים כשרים, וה"ה שאר פסולים. והסברה לברך על יבש גם כשיש לח, הוא משום שגם הלחים אינם לחים גמורים אלא מעט, אבל אם בירך על יבשים גמורים ויש לחים גמורים משמע שם שאפילו בדיעבד לא יצא, וכתב ה**מגן אברהם** שאין להקל. אך ה**מ"ב** (ס"ק נח) כתב שהאחרונים הסכימו לדינא שבשעת הדחק יכול לברך על כל ארבעת המינים כשהם יבשים. ובביאור המחלוקת האם מברכים על מינים יבשים בשעת הדחק, כתב בשו"ת **אגרות משה** (א, קפז) שנחלקו האם 'הדר' שנאמר באתרוג הוא דין מיוחד באתרוג ואינו שייך ל'ואנוהו' שבכל התורה, וא"כ כשחסר בהדר האתרוג פסול וא"א לברך עליו אף בשעת הדחק. או שדין הדר באתרוג הוא מדין ואנוהו שבכל התורה, ורק נתחדש בו שפסול אף בדיעבד ולכן כשאין אתרוג אחר אינו עובר על ואנוהו ויתכן שמקיים גם ואנוהו שהרי הוא האתרוג הכי יפה שנמצא.

שם (ס"ק נח) סיכם את הדינים העולים בזה: יש בזה ד' חלוקים. **א.** אם לא נמצאו בעיר לחים רק יבשים אזי כל הארבעה מינים נוטלין ומברכין. **ב.** ואם יש לו יבשים גמורים ויש לאחרים לחים גמורים מברכין על הלחים דוקא ואפילו בדיעבד לא יצא כשבירך על היבשים. **ג.** ובארצות שאין נמצאין לולבים והדסים לחים גמורין וגם היבשין אינן יבשים גמורים וכנ"ל מברכין על היבשים שיש לו אפילו לכתחלה וכמ"ש למעלה. **ד.** ובמקום שנמצאו אצל אחרים לחים גמורים לכתחלה י"ל שלא לברך על היבשים שלו אפילו אינן יבשים גמורים ובדיעבד כשבירך יטול עוד הפעם הלחים שאצל אחרים בלא ברכה.

כתב ה**מ"ב** (ס"ק נב) ששעת הדחק הוא רק אם אין בכל העיר ארבעת המינים כשרים, אבל אם יש לחברו צריך לטרוח ולברך עליהם אם יתן לו. עוד כתב (ס"ק נג) בשם ה**חיי אדם** שאם אין אלא שנים או שלושה מינים יטול אותם ויעשה בהם כל הנענועים, ובלבד שלא יברך.

אתרוג חתוך

הדרכי משה (אות ח) הביא את דברי **תרומת הדשן** (סימן נב) שנשאל אודות מעשה שהיה בכמה ישובים שלא היה להם רק אתרוג אחד למצוה בחג, ולא יכלו להביא אתרוגים נוספים ורצו כולם לצאת י"ח, ועמדו וחתכו את האתרוג לכמה חתיכות וכל ישוב קיבל חתיכה אחת ובירכו עליהם

[115] כ"כ הפוסקים, וכ"כ המ"ב ס"ק נג. אך עיין בשער הציון אות נט שהביא את דברי הבכורי יעקב שרק ביום הראשון לא יברך על הגזול, אך בשאר הימים יברך גם עליו, שהרי ע, פ הרמב"ם וסיעתו כשר והרמ, א החמיר, אין לבוא לעשות חומרא המביאה לידי קולא, ולכן בשעת הדחק מוקמינן אדינא ונוטלים בלא ברכה.

ביום הראשון. ופסק שאסור לעשות כן, דאע"ג שבשעת הדחק אנו מכשירים אתרוג חסר, היינו דדוקא שנחסר מאליו אבל אין להתיר לחתוך אתרוג לכתחילה כדי לצאת בו. ועוד שמה שהכשרנו אתרוג חסר הוא דווקא שהאתרוג עצמו נשאר וחשוב כשיירי מצוה, אך כשחותכים אתרוג לאו אתרוג מיקרי אלא חתיכת אתרוג. ה**רמ"א** הביא דבריו להלכה, והוסיף שכל האמור אינו אלא לעניין ברכה, אך בלא ברכה יכול ליטול את כל הפסולים.

כתב ה**טור** ששיעור אתרוג החסר כדי שיוכל לברך עליו הוא שישאר בו כשיעור כדי לצאת בו. וה**ר"ן** כתב דוקא כשנשתייר רובו ושמו עליו. ומדברי **תרומת הדשן** (ח"ב סימן נב) משמע שאפילו נשאר מיעוט סגי.

סימן תר"נ - שיעור הדס וערבה

<u>סעיף א':</u>

שיעור לולב, הדס וערבה

שנינו בסוכה כט:, לב:

"משנה: לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו כשר. גמרא: שיעור הדס וערבה - שלשה, ולולב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח. ורבי פרנך אמר רבי יוחנן: שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח... גופא, שיעור הדס וערבה - שלשה, ולולב - ארבעה. רבי טרפון אומר: באמה בת חמשה טפחים... כי אתא רב דימי אמר: אמה בת ששה טפחים עשה אותה בת חמשה, צא מהן שלשה להדס, והשאר ללולב... אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון"

נמצא א"כ שישנם ג' שיטות בגמ' לשיעור ארבעת המינים: **א**. ת"ק - הדס וערבה שלושה טפחים ולולב ארבעה טפחים כדי שיצא טפח מהאגודה, ופרש"י משום שהוא היותר גבוה לכן צריך גם בנטילה להיות גבוה מכולם. **ב**. ר' פרנך בשם ר"י - השדרה של הלולב צריכה לצאת מההדס טפח (ולא רק העלים). **ג**. ר' טרפון - שתי טפחים וחצי.

נחלקו הראשונים כמי אנו פוסקים להלכה:

א. ה**ראי"ש** (סימן ז') וה**ר"ן** פסקו להלכה כר' טרפון ששיעור הדס וערבה טפחיים ומחצה.

ב. ה**רמב"ם** (ז, ח) כתב דשיעור הדס וערבה אין פחות משלושה טפחים. וכתב הב"י דמשמע מדבריו שצריך שלושה טפחים שלמים. וגם ה**רי"ף** השמיט הא דר' טרפון.

עוד נחלקו הראשונים מהו שיעור הטפח העודף של הלולב על ההדס והערבה שהוזכר בגמ': [א]לדעת ה**ר"ן** טפח זה הוא טפח קטן, ונמצא ששיעור האגידה כולה הוא ארבעה טפחים קטנים שהם י"ג גודלים ושליש, וכ"כ ה**תוספות** (לב: ד"ה צא). [ב]<u>אך</u> ה**רמב"ן** כתב שמודה ר' טרפון שטפח זה צריך להיות שלם של ד' גודלים, ונמצא ששיעור הלולב הוא י"ד גודלים. [ג]ולפי שיטת ה**רמב"ם** וסיעתו ששיעור הדס וערבה הוא י"ב אצבעות, נמצא ששיעור הלולב הוא ט"ז אצבעות.

מרן ה**שו"ע** הביא תחילה את פירוש הרא"ש וסיעתו ששיעור הדס וערבה טפחיים ומחצה. ושיעור שדרו של לולב שלושה עשר גודלים ושליש. לאחר מכן הביא את דעת הרמב"ן בשם 'יש מי שאומר' ששיעור שדרו של לולב ארבעה עשר גודלים. ואת דעת הרמב"ם וסיעתו בשם 'יש אומרים' ששיעור הדס וערבה י"ב גודלים, ושיעור שדרו של לולב ט"ז גודלים. והעיר ה**רמ"א** שכן נוהגים לכתחילה. וכתב ה**מ"ב** (סק"ח) שבדיעבד די שהלולב יהא י"ג גודלין ושליש, והדס וערבה בעשרה גודלין, ופחות מזה פסול אפילו בדיעבד כל שבעה. וכ"כ מרן ה**חיד"א** (ברכ"י תרמט סק"ה) בשם תשובת רבנו ישעיה מטראני, שבמקום שאין אחר אפשר לברך על לולב שאין בגבהו אלא ג' טפחים.

ושיעור 'אגודל' במידות זמנינו: לדעת ה**חזו"א** הוא 2.5 ס"מ. ולדעת ה**גר"ח נאה** הוא 2 ס"מ. וכבר כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פסח פ"ט ס"ח) שעיקר המנהג הוא השיעור של הגר"ח נאה שכך התקבל בישראל, וכן נהוג בירושלים מקדמת דנא. אלא שכתב שלעניין שיעורי דאורייתא ראוי להחמיר כשיעור החזו"א.

ה**כף החיים** (סק"ט) הביא בשם יש אומרים שהעיקר כדעה הראשונה שאם ההדס והערבה כשיעורם אין צורך שהלולב יעדיף עליהם טפח, לכן בדיעבד אינו מעכב. אך מסקנתו שדעת רוב הפוסקים שלעולם צריך שיצא הלולב טפח מעליהם.

וביו"ט שאינו יכול לקצוץ את ההדס והערבה משום 'תיקון מנא', כתב ב**הלכות חג בחג** (ד' המינים פ"ג הע' 3) שימשוך את החלק התחתון של ההדסים והערבות כלפי מטה כך שהלולב יבלוט טפח מעליהם.

הט"ז (סק"א) הביא בשם **אבן שועיב**[116] דיש לאגוד הערבה בשמאל והדס בימין ולולב באמצע ויש בזה סוד. והביא בשם **תולעת יעקב** שיש ליטול שדרתו של הלולב כנגד פניו ופני הלולב כלפי חוץ. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ח).

<u>סעיף ב':</u>

שיעור מקסימלי

כתבו הראשונים שאם רוצה רשאי להוסיף עליהם כמה שירצה שאין להם שיעור למעלה. והר"ן הוסיף שגם כשמוסיף על שיעורם צריך שיצא הלולב טפח למעלה. מרן ה**שו"ע** הביא דברי הראשונים הנ"ל להלכה, ובשם 'יש מי שאומר' הביא את דברי הר"ן.

ואם הוסיף באורך ההדס והערבה, נחלקו הראשונים אם צריך שיצא שדרו של לולב למעלה מהם טפח: לדעת ה**ר"ן** צריך להוסיף אך דין זה אינו אלא לכתחילה. ומה**ריטב"א** משמע שמדינא צריך להוסיף. ב**כה"ח** (אות ט) כתב שדין זה הוא לעיכובא.

---

[116] ר' יהושע אבן שועיב חי בספרד בערך בשנים מ'-ק' (1280-1340). היה תלמיד הרשב"א, חברו של הריטב"א ורבו של ר' מנחם בן זרח. ספר הדרשות שלו הוא חיבור דרשני שלם לפי סדר פרשות השבוע והמועדים, והוא כולל ענייני הלכה ואגדה, פירושים לתלמוד ולמדרשים, דברי מוסר וחכמה, קבלה ופילוסופיה (מתוך פרוייקט השו"ת).

סימן תרנ"א - נטילת הלולב וברכתו

סעיף א':

עיקר מצוות נטילת לולב

שנינו בסוכה לד:

"ר' ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום ר' טרפון אומר אפי' שלשתן קטומים ר"ע אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת"

נחלקו הראשונים כמי נפסק להלכה: ה**רמב"ם** (ז, ז) פסק להלכה כר' ישמעאל דבעי שלושה הדסים. וכתב המגיד שכ"ד כל ה**גאונים** משום שגם ר"ט מודה למניין זה שהרי אמר ג' קטומים. מנגד, דעת ה**רמב"ן** (השגות על הראב"ד הל' לולב סי' ז) דהלכה כר"ע שאפילו בהדס אחד יוצא, שהרי ר"ט לא הכניס עצמו למחלוקת במניין ההדסים אלא רק לעניין הקטימה, וקי"ל כר"ט לעניין קטימה, וקי"ל כר"ע במניין, ושתיהן להקל שאפילו אחד קטום יוצא בדיעבד אלא שלא קיים מצוה מן המובחר. עוד מצאנו ב**ריטב"א** שדי באחד, ובתנאי שאינו קטום.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדעת הרמב"ם וכר' ישמעאל (ולפי מ"ש המגיד שהרמב"ם פסק כן משום שכך גם דעת ר"ט, אזי גם אם שלושתם קטומים - כשר. מ"ב סק"ד).

ה**רמ"א** הוסיף את דברי הריטב"א שבמקום הדחק דליכא הדס כשר סגי ליה בחד דלא קטום. ובשערי תשובה הביא בשם תשובת **דבר שמואל** (סי' פד) שצריך ליטלו בלא ברכה, וכ"פ **כה"ח** (אות ח) ולדעתו אין חילוק בין הימים לעניין זה. אכן מה**פרי מגדים** (א"א סק"א) וישועות יעקב (סק"א) משמע שיוכל לברך.

ה**מגן אברהם** (סק"א) הביא את מ"ש הר"ן שכדאי הוא הרמב"ן לסמוך עליו בשעת הדחק ולהכשיר אף בהדס אחד קטום. וכתב ה**מ"ב** (סק"ו) שבזה בודאי יטלו בלא ברכה.

ומהו 'מקום הדחק'? כתב ה**מ"ב** (סק"ה) דלכאורה הוא מצב כשאין משיג אצל אחרים, אבל אם משיג אצל אחרים יקח מהם. וב**בכורי יעקב** מצדד להקל בזה. ודעת המ"ב שאין להקל כי אם בשאר ימים אך לא ביום הראשון.

כתב ה**ברכי יוסף** (סק"ב) בשם כנסת הגדולה (סי' מז) ובית דוד (סי' תנה) שמי שנטל ערבה אחת לא יצא י"ח וצריך לחזור וליטול בברכה. אולם בספרו **יוסף אומץ** (סי' ב) וביפה ללב (ח"ב סק"ב) כתבו שאם נטל לולב ואח"כ מצא שאין שם אלא ערבה אחת, ישים ערבה נוספת ויטול פעם נוספת בלא ברכה. כיון שלכמה גדולים יצא י"ח. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' של).

אגידת המינים

שנינו בסוכה לג.

"לולב בין אגוד בין שאינו אגוד כשר ר' יהודה אומר אגוד כשר שאינו אגוד פסול... מאן תנא להא דת"ר לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר מני אי רבי יהודה כי לא אגדו אמאי כשר אי רבנן מאי מצוה קא עביד לעולם רבנן ומצוה משום זה אלי ואנוהו"

כתב המרדכי (סי' תשמח) בשם ה**יראים** (השלם סי' תכב) שצריך לאגדם בשני קשרים זה על זה. שהרי שנינו בגמ' (לג:) שאם הותר אוגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק, ומשמע שבחול צריך לאוגדו באגד הנאסר בשבת, והרי אין איסור אלא בשני קשרים זה על זה. וה**ראבי"ה** (סי' תרסו) כתב שאנו נוהגים לאוגדו בקשר אחד, ושוב מתעגל וכורכו סביב, כך שנעשה מהודק יפה כאילו קשרו שני פעמים. וכתב ה**דרכי משה** שכן המנהג בחול. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כיראים שמצוה לאגוד את המינים בקשר גמור, היינו שני קשרים זה על זה משום נוי. וה**רמ"א** כתב שכורכים סביבות שלושה מינים אלו ותוחבין ראש הכרך תוך עיגול הכרוך, וכן נוהגין. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שכך עושים אפילו בחול. אך ה**מ"ב** (ס"ק יא) העיר שאף שבמרדכי הוזכר היתר הכריכה גם לחול, מ"ש הרמ"א אינו דומה למ"ש המרדכי, שהרי המרדכי כתב שיעשה קשר ורק לאחר מכן יתחוב, והרמ"א לעומת זאת לא הזכיר את עניין הקשר אלא רק כריכה! לכן כתב שלפמ"ש לקמן שהמנהג לעשות שלושה קשרים, יעשה את הקשר התחתון מה שמאגד את שלושת המינים בקשירה מקודם.

בגדר 'זה אלי ואנוהו' במצות איגוד ארבעת המינים, כתבו ה**אבני נזר** (סי' תלג אות ב-ג. תצב אות ב-ד) וה**גרי"ז** (מנחות כז.) שאין הכוונה שהחיוב הוא משום שע"י כך יש בארבעת המינים יותר נוי כמו מצות 'זה אלי ואנוהו' בשופר שע"י כך השופר יותר נאה. אלא שלומדים מהפסוק שצריך לקיים את המצוות באופן המובחר ביותר, וכיון שבלולב יש דין של 'לקיחה תמה' ליטלם כאחד, כשנוטל את המינים אגודים יחד נחשב יותר ללקיחה תמה ובכך מקיים מצוה מן המובחר.

כתב ה**מ"ב** (סק"ח) דבעינן קשר גמור, ולכן קשר עניבה לא מספיק לזה. והביא בשם תשובת **אגורה באהלך** (סי' לג) שמצדד דמה שנוהגים העולם לא לעשות קשר, אלא תוחבים הלולב במין עלי לולב כמין בית יד, גם זה בכלל קשר. המעיין בתשובתו יראה שכל דבריו נאמרו במציאות שתוחב את הלולב ההדס והערבה יחד בתוך בית קיבול אחד של אריגת עלי הלולב, שעי"כ הם מהודקים היטב וגם יש בזה נוי. אבל ב'קוישיקלך' של זמנינו שלכל מין יש בית קיבול בפנ"ע לא ביאר דינו. אכן, דעת ה**פרי מגדים** (תרמז א"א סק"א) שעושים קשר ובסמוך לקשר טבעת ושם נותנים את הערבה. וכעין זה כתב הערוך השולחן (ס"ז) שלכל מין יש חלל משלו. אך הקשה עליהם ה**בכורי יעקב** (סק"ח) שהרי צריך לאגוד את הלולב בקשר גמור! לכן כתב שהרוצה לעשות כדבריהם יקשור את המינים למטה יחדיו. וכתב **כה"ח** (ס"ק יא) שלכתחילה צריך לעשות כן. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש פל"ב סט"ו) ה**גר"נ קרליץ** (ארבעת המינים למהדרין עמ'

קנד) **וחזון עובדיה** (עמ' שמז) שהנוהגים ליטול את ארבעת המינים בקוישיקלאך יוסיפו עוד חיבור של שני קשרים זה ע"ג זה כדי לקיים מצות איגוד כהלכה.

חציצה באגידת הלולב

בסוכה לו: נחלקו ר"י ור"מ האם צריך לאגוד את הלולב דווקא במינו או שאפשר גם במינים אחרים. שורש מחלוקתם האם לולב צריך אגד, לדעת ר"י לולב צריך אגד ואי מייתי מינא אחרינא הוה ליה חמישה מינים ועובר משום בל תוסיף. ואי ס"ל לולב א"צ אגד האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ולכן אין בזה משום בל תוסיף. והלכה כר"מ שאפשר לאגוד את הלולב בכל דבר. וכ"פ ה**שו"ע**.

עוד שנינו בהמשך הגמ' (לז.) "אמר להו רבה להנהו דגדלי הושענא דבי ריש גלותא, שיירו ביה בית יד כי היכי דלא תיהוי חציצה". ופרש"י שאמר להם להשאיר מתחת לאגד מקום שלא אגדו אותו כדי שיוכלו לאחוז בו בשעת הנטילה, משום שאין האגד מן המצוה כרבנן דאמרי א"צ אגד. ודעת רבא דכל לנאותו אינו חוצץ וכן הלכה.

כהמשך למחלוקת רבה ורבא, נחלקו עוד מה הדין אם נשרו חלק מעלי ההדס או הלולב, האם חשובים לחציצה. שדעת רבא דמין במינו אינו חוצץ ולכן אין לחוש לזה. וכ"פ מרן ה**שו"ע** להלכה. וה**רמ"א** העיר שכל זה משום שמין במינו אינו חוצץ, לכן אם יש שם דבר שאינו מינו צריך להסירו משם (אם לא ניתן שם לנוי אלא לצורך אחר). וה**מגן אברהם** (סק"ב) כתב שכל לנאותו אינו חוצץ, לכן גם אם אינו מינו אינו חוצץ.

קשירת המינים ביו"ט

שנינו בסוכה שם "הותר אוגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק. אמרי ליענביה מיענב? הא מני ר' יהודה היא דאמר עניבה קשירה מעליא היא". מדברי רש"י והרא"ש (סי' יב) משמע שגרסו 'כאגודה של ירק'. אך מדברי הרי"ף נראה שגורס 'באגודה של ירק' בבי"ת, דהיינו משום דחזי לאכילה ולאו מוקצה הוא. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם לא אגדו מבעוד יום או שהותר אגדו ביו"ט, א"א לאגדו ביו"ט בקשר גמור אלא אוגדו בעניבה.

קשירה בדבר הראוי למאכל בהמה

[117]שנינו בשבת קיב.

> "רבי ירמיה הוה קאזיל בתריה דר' אבהו בכרמלית איפסיק רצועה דסנדליה אמר ליה מאי ניעבד לה א"ל שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכרוך עילויה"

וכ"פ ה**רמב"ם** (שבת. י, ד) וה**ראבי"ה** (רמד'), שכל דבר הראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת בכל קשר שהוא, וכ"כ ה**חיד"א** במורה אצבע (רצא), וע"פ זה התיר ב**ילקוט יוסף** (מועדים

[117] סיכום פיסקה זו לקוחה מתוך 'סיכום הל' שבת' לסימן שיז, א.

עמוד קס') למי שלא אגד את לולבו מעיו"ט לאוגדו ביו"ט בעלי לולב בקשר ממש. ומ"מ כתב בבאור הלכה (שיז, ד"ה עניבה) שגם לשיטתם אם עכשיו הענף שרוצים לקשור בו אינו ראוי למאכל בהמה, אסור לקשור בו למרות שבעודו לח היה ראוי למאכל בהמה. וה**ר"י קאפח** (י, אות ז) ביאר שהרמב"ם פסק כך משום שאין בקשירת גמי לח משום קשר ש"ק, שהרי כשייתיבש יתפרק מאליו, ולכן מותר **[**ולא כפי שנראה מהבאוה"ל שהוא היתר עצמי במאכל בהמה**]**. וכ"כ ב**שבט הלוי** (ח"א סי' קה אות ג), והוסיף עוד תי' ע"פ המאירי שכל שראוי למאכל בהמה לא מבטל אותו שם משום שסופו ליתנו לפני בהמתו. ועיין ב**בארות משה** (ס"ק תקצג ד"ה ושו"ר) מה שהקשה על זה.

<u>לעומתם</u>, דעת ה**רי"ף** (סוכה טז.) **ר"ח** וה**רא"ש** (שם ג, יב) שגם בדבר הראוי למאכל בהמה יש איסור קושר, וכתב הבאור הלכה (שם) שכן משמע מרש"י והרמ"ך. ואת הגמ' שהבאנו לעיל ביארו, שזה כדי שלא יהיה בו איסור מוקצה, אבל הקשר מותר מפני שאינו קשר של קיימא. וכ"כ הבאור הלכה בדעת ה**רמ"א** (שכד, ד), וכ"נ מדברי **מהרי"ץ** (הג' על השו"ע, פסק"מ סע' קכא) ועיין בבארות משה שם. וכ"כ ב**מ"ב** (שכד, יב), **כה"ח** (תרנא, יט), וב**מנוחת אהבה** (ח"ג יד, יא). ושם בהערה 36 הוכיח שכ"ד מרן השו"ע שהרי השמיט את דברי הרמב"ם שאין איסור קושר בדבר הראוי למאכל בהמה, וכתב שם שהרגיל להחליף את ההדסים או הערבות בחוה"מ ומתיר את הקשר שעשה, מותר לו לקשור את הלולב ביו"ט אפילו בקשר גמור כיון שהוא קשר הדיוט. גם ב**חזון עובדיה** (שבת ח"ה עמוד סג) כתב שאם לא אגד הלולב מעיו"ט לא יאגדנו ביו"ט בקשר גמור, אלא בעניבה או בכריכה ויתחוב הראשים בתוכו, שהרי כ"פ מרן השו"ע (תרנא, ב), ועיין בחזו"ע סוכות (עמ' שמו') שכתב שהקושר את הלולב בשני קשרים זע"ז יש לו ע"מ שיסמוך. ואמנם ה**שת"ז** השמיט לחלוטין את הרמ"א הנ"ל, ומכך נראה שס"ל בדעת מרן כרמב"ם, וכמו שכתב **מהריק"ש** (סס"י שיז) והביאו רעק"א (שכד, ד). וע"ע בסב"ל (שכד, ד) ובבארות משה (ס"ק תקצג ד"ה ובשת"ז).

דינים נוספים באגידת הלולב

כתב ה**רמ"א** שיש לקשור את ההדס גבוה יותר מהערבה. והטעם הוא ע"פ הקבלה. וכתב ה**לבוש** (סק"א) שהוא מכיון שההדס הוזכר תחילה בפסוק, ועוד שהוא כדי שיראו את ההדס בשעת הנטילה, שהרי עלי הערבה יכסו אותם. טעם נוסף כתב ה**גר"א** ע"פ המדרש שההדס דומה לעיניים והערבה לשפתיים, והרי העיניים גבוהות מהשפתיים.

המגן אברהם (סק"ד) הביא שבכתבי ה**אר"י** כתב לאגוד ההדסים, אחד בימין אחד בשמאל ואחד באמצע, וערבה אחת בימין והשניה בשמאל. ובשם ה**של"ה** כתב שההדסים מימין והערבות משמאל.

סעיף ב':

☙ אופן נטילת הלולב והאתרוג

שנינו בסוכה לז: שלולב בימין ואתרוג בשמאל, משום דהני תלתא מצות והאי חדא מצוה. ודרך הנטילה תהיה שראשיהם למעלה ועיקריהם למטה, משום מ"ש בסוכה מה: שכל המצוות אין יוצאים בהם אלא דרך גדילתם. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

ה**מגן אברהם** (סק"ו) הביא שיש המקשים מדוע הוצרכה הגמ' לטעם זה? תיפוק ליה שכל דבר שמברך עליו צריך ליטלו בימינו! ותירץ ששאלת הגמ' היא מדוע אין לוקחים את כל המינים בימין, וע"ז תירצה הגמ' שהפסוק הפריד שהרי כתב וענף עץ עבות וערבי נחל, ולגבי כפות תמרים לא כתב וי"ו, אי נמי שגם אם כבר נטלו וכעת נוטלו שוב כגון בהושענות, צריך ליטלו בימין.

עוד כתב ה**מגן אברהם** (סק"ז) בשם רי"ץ גיאת שלכאורה דרך גדילת האתרוג שעוקצו כלפי מעלה, ואפ"ה מקרי דרך גדילתו שעוקצו למטה.

ואם נטל שניהם בידו אחת, כתב ה**אורחות חיים** (הל' לולב סי' יט) דלא יצא. ודעת ה**ט"ז** (ס"ק יד) שיצא, כיון שהאתרוג לא היה עמהם באגודה (והעיר בשעה"צ טז שלפ"ז אם היה האתרוג עמהם באגודה גם לפי הט"ז לא יצא י"ח, אך כתב שלדינא גם זה צ"ע, שהרי קי"ל דלולב א"צ אגד וא"כ האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי). ופסק ה**מ"ב** (ס"ק טו) שלעניין הלכה יש להחמיר בשל תורה ולכן יטלו שוב בלא ברכה. ומשמע מדבריו שרק ביום הראשון שהוא מהתורה יש להחמיר, אבל בשאר הימים לא. אך **כה"ח** (אות לג) פסק שבכל הימים יש לחזור וליטול ללא ברכה.

עוד מצאנו באחרונים כיצד ינהג באחיזת ארבעת המינים בשעת אמירת ההושענות: ה**בן איש חי** (האזינו, יד) כתב שיש להזהיר שגם בהקפות שמקיף בלולב יטול הלולב בימין והאתרוג בשמאל, ולא כטועים האוחזים את הלולב והאתרוג בימין ואת הסידור בשמאל, וכן הורה ה**גרשז"א** (הליכות שלמה סוכות פי"א ארחות הלכה הע' 74). מאידך, ה**יפה ללב** (ח"ב ס"ג) כתב שהמנהג הוא שלוקחים את הלולב והאתרוג בימין ואוחזים את הסידור בשמאל, והבכורי יעקב (תרנא, יא) כתב בשם שו"ת **גינת ורדים** שכך המנהג, ולשיטתו ודאי עדיף ליטול כל המינים ביד אחת. ב**חזון עובדיה** (עמ' שפו) כתב שלכתחילה יעשה כבא"ח, אך אם אינו יכול אפשר להחזיק את ארבעת המינים בימין ואת הסידור בשמאל, וכ"פ בשו"ת **תפילה למשה** (ח"ב סי' מד).

סעיף ג':

☙ כיצד ינהג איטר יד?

כתב ה**רא"ש** (סי כה) שאיטר יד ימין, יקח את הלולב בשמאל דימין דידיה הוא. והתקשה הב"י בהבנת דבריו. ולאחר מכן הביא דברי **בעל העיטור** שאיטר יד נוטל את הלולב בשמאל דידיה ואת האתרוג בימין (הפוך מכל בנ"א), טעמו משום שההלכה ליטול את המינים כך הוא רק מדרבנן.

מרן **השו"ע** פסק כבעל העיטור דאזלינן בתר ימין ושמאל דעלמא. וה**רמ"א** הביא את דברי הרא"ש להלכה דאזלינן בתר ימין ושמאל דידיה. והשולט בשתי ידיו נוטל הלולב בימין ואתרוג בשמאל ככל אדם.

ב**חזון עובדיה** (עמ' שנב) פסק דאנו הולכים בתר מרן. אך ב**כה"ח** (אות לח) כתב דכיון שכמה גדולים פסקו כהרמ"א, אחר שנטל כמרן יחזור ויטול גם כדעת הרמ"א.

הפך את המינים

שנינו בסוכה מב. "והא מדאגבהיה נפק ביה, וא"כ אינו מקיים מצוה כשהוציאו, וצריך להיות חייב על הוצאה לרה"ר שהרי לא הוציאו ברשות מצוה? ומתרץ אביי כשהפכו.

נחלקו הראשונים בביאור דברי אביי: לדעת **רבנו חננאל** הכוונה שהפך את האתרוג לימין והלולב לשמאל. אך **רש"י** כתב שהפך את העליון למטה והתחתון למעלה.

ה**שו"ע** (ס"ב) כתב כרש"י. וה**רמ"א** כתב שאם היפך יצא, כר"ח. והעיר ה**מגן אברהם** (סק"ט) דמשמע שאפילו מי שאין איטר אם היפך יצא. וכתב בשם ר"ח שלא יצא. לכן פסק שטוב לחזור וליטלו ללא ברכה. ולדעת ה**ט"ז** (סק"ד) פשוט שכל אדם שהיפך יצא י"ח בדיעבד.

כתב המ"ב (ס"ק טז) שאם היפך כרש"י, אפילו בדיעבד לא יצא י"ח.

סעיף ד':

גידם

כתב ה**רוקח** שגידם שאין לו אלא יד אחת, נוטל לולב ואתרוג בזרועו, כמו גבי אין לו בוהן (סנהדרין מה:) שנותן על מקומו ויוצא. וזהו יותר טוב מאשר לקחת את הלולב ואח"כ האתרוג.

כתבו האחרונים (הביאם המ"ב ס"ק כא) שהכוונה היא לאדם שאין לו ידיים כלל. לכן נוטל את הלולב בזרוע ימין ואת האתרוג בזרוע שמאל. כתב ה**שערי תשובה** (ס"ק יא) שאין הכוונה דווקא אם אין לו ידיים, אלא ה"ה אם ידיו אסורות או כל דבר אחר שמונע ממנו ליטול המינים בידיו.

ואם אין לו ידים וזרועות, לדעת ה**פרי מגדים** (א"א סק"ו) אין ליטול בפה משום שאינה חשובה כנטילה כלל. אולם ה**בכורי יעקב** (ס"ק יח) חולק עליו. וכ"פ ה**חיד"א** (ברכ"י סק"ה) שאם אין לו ידיים וזרועות יטול בפה.

סעיף ה':

ברכת 'על נטילת לולב' ו'שהחיינו'

בסוכה לט. מבואר שצריך לברך עובר לעשייתן. אמנם למדנו לעיל שכבר בהגבהת המינים יוצא י"ח וא"כ כיצד יברך עובר לעשייתן אם כבר יצא י"ח? הראשונים הביאו כמה פתרונות כיצד לנהוג: ה**תוספות** (ד"ה עובר) וה**רא"ש** כתבו שאין הכוונה שיברך בעוד האתרוג בקופסא, דכל זמן שאין המצוות מזומנות בידו לעשותן לא מסתבר שיברך. ונתנו שלוש אפשרויות: **1.** ושמא

משיתחיל ליטול לולב קודם שיטול האתרוג מברך, והיינו עובר לעשייתן שמעכבים זא"ז. שהרי צריך שבשעת הברכה יאחז בחפץ. **2.** לאחר שנוטל שניהם, אלא שהופך אחד מהן, שהרי אם הפכו אין יוצא י"ח. הר"ן (כ: ד"ה ומדפרכינן) כתב שאין נכון לעשות כן. ובכלבו כתב שהוא דרך בזיון לעשות כך. ובדרכי משה (אות ג) כתב שמנהגם להפוך את האתרוג קודם הברכה. **3.** ואפילו נקיט להו כדרך גדילתן אפשר שיתכוון שלא לצאת בו עד אחר ברכה. **4.** הרא"ש הביא שיגביה כולם ויברך, ואע"פ שיצא מ"מ לא גמר את המצוה שמצוות הלולב נגמרת בנענוע. **5.** ה**רמב"ם** (ז, ו) כתב "וכשהוא נוטלן לצאת בהן מברך תחילה על נטילת לולב, ואח"כ נוטל האגודה הזאת בימינו...". ומשמע שיברך קודם שיטלנו בידו. אך דעה זו אינה נראית לר"י, כפי שכתבו דהיאך יברך עליו בשעה שהוא מונח בכלי.

מרן ה**שו"ע** הביא את שתי העצות הראשונות בתוספות, וה**גר"א** כתב שהעצה השלישית היא הטובה, וכ"כ החיי אדם (כלל קמח ס"י). אמנם ה**מג"א** (ס"ק יב) כתב שאין לעשות כן לכתחילה, דהא יש אומרים דמצות אין צריכות כוונה. וה**ט"ז** (סק"ה) כתב שמרן לא הביא את האופן השלישי כיון שאינו דבר הניכר, ודלמא לאו אדעתיה לכוין כן, משא"כ בשני הדרכים הראשונים יש בו הרגשה להזכיר דלא יצא עדיין, כיון שאתה מצריכו להפוך או ליטול דוקא מקודם את הלולב, ודבר שהוא שינוי מעשה אין אדם שוכחו. ב**חזון עובדיה** (עמ' שמט) הביא דברי הט"ז ולכן כתב שהיודע לכוון בדעתו יכול לנהוג גם כעצה השלישית. וה**בא"ח** (האזינו סי"ג) הביא רק את העצה הראשונה.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יא) שאם שכח לברך קודם לקיחה מברך עדיין. והסביר הלב"ש כיון דעדיין צריך לנענע, אך אם כבר נענע צ"ע. ואם כבר גמר ההלל והנענועים ואח"כ נזכר שעדיין לא ברך על הלולב, ועיין בשעה"צ (אות לד) שלפי דברי הפמ"ג שכל עוד לא סיים המצוה יכול לברך, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שנא) דכיון שמנהגנו לעשות הקפות אף שהוא מנהג בעלמא יכול לברך על הלולב וחשיב כעובר לעשייתן.

מבואר שסדר לקיחת ארבעת המינים היא קודם הלולב ולאחר מכן האתרוג. אך ה**מגן אברהם** (סק"ח) כתב בשם השל"ה שיטול האתרוג תחילה, וכשמסלק יסלק הלולב תחילה. כפי שנוהגים לעשות בתפילין של יד וראש. אמנם ה**דגול מרבבה** תמה על דבריו וכן על הדימוי לתפילין.

ה**רמ"א** הוסיף שיברך מעומד, וכתב ה**פרי מגדים** שבדיעבד אם עשה הברכה וגם המצוה מיושב יצא. עוד כתב הרמ"א שלא יברך רק פעם אחת ביום אע"פ שנוטלו כמה פעמים.

ולעניין ברכת שהחיינו, אם נטל את הלולב ושכח לברך שהחיינו, כתב ה**אשל אברהם** (בוטשאטש ס"ה) שאם בירך אח"כ בשעת הנענועים יצא, כיון שגם הנענועים הם חלק מתקנת חז"ל, אך לכתחילה עדיף שיברך למחרת קודם נטילת הלולב. ודעת ה**גרי"ש אלישיב** (קובץ פסקים ותשובות עמ' קסו) שגם אם כבר בירך ונענע אך שכח לברך שהחיינו, יכול לברך קודם ההלל, כיון שהנענועים בהלל הם חלק מהמצוה. וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פי"א ס"כ).

<u>סעיף ו':</u>

זמן ברכת שהחיינו

שנינו בסוכה מו. "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו, נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב" וכתב ה**ראש** (ד, ב) שהאידנא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת עשייה אלא בשעת נטילה, כדאמרינן לגבי סוכה שרב כהנא סידר לאומרה על הכוס. וה**לבוש** (ס"ו) כתב דכיון שלפעמים אחד אוגד להרבה אנשים, תיקנו את ברכת שהחיינו על הנטילה. טעם זה הביאו הב"י לגבי ברכת שהחיינו על עשיית הסוכה, שאין לברך בשעת העשייה כיון שאחד עושה למאה. וה**אליה רבה** (תרמא, ג) כתב בשם הכל בו שעדיף לברך בשעת קיום המצוה בפועל.

מרן ה**שו"ע** פסק שלא יברך שהחיינו בשעת עשיית הלולב אלא בשעת נטילתו. ואם ברך בשעת העשיה, כתב **כה"ח** (אות סו) שיצא וא"צ לחזור ולברך בשעת נטילה. וכ"כ ה**מ"ב** (תרסב, ב). וכתב החיי אדם שאם לא ברך ביום הראשן יכול לברך אפילו ביום השביעי כשנוטלו.

<u>סעיף ז':</u>

לקיחה ע"י דבר אחר

שנינו בסוכה לז. מב.

> "אמר רבה לא לינקיט איניש הושענא בסודרא דבעינא לקיחה תמה וליכא ורבא אמר לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה... כגון שהוציאו בכלי, והא רבא הוא דאמר לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה הני מילי דרך כבוד אבל דרך בזיון לא"

ה**תוספות** (ד"ה דבעינא) כתבו דהכא לא שייך למימר דלא ליהוי חציצה... דהכא כשכרך בידו ובדבר הכרוך בידו לא שייך חציצה. וי"ל דמיירי שעשה מן הסודר כמין בית יד ללולב ואין שייך כאן חציצה שכל הלולב חוץ מידו ואוחזו בבית יד הבולט הנעשה מן הסודר ודמי לאזוב שספקו בחוט ולא חשיב ליה רבה לקיחה תמה, ורבא סבר שמה לקיחה. וה**טור** כתב ע"פ דברי התוס' "אפילו עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו שפיר דמי אפילו כל הלולב חוץ מידו", ומרן ה**ב"י** דקדק בדבריו על מ"ש 'אפילו', דמשמע לא מבעיא אם אין כל הלולב חוץ מידו דיצא, אלא אפילו אם כל הלולב חוץ מידו יצא. ולכאורה מדברי התוס' משמע איפכא! וי"ל שסובר הטור שלדעת רבא לא הויא חציצה משום דסתם בית יד לנאותו הוא. לאחר מכן כתב ע"פ דברי התוס' ביומא (נח. ד"ה מין) שיש לחלק אם כורך ידיו בסודר ותופס הלולב דלא שמיה לקיחה, ובין אם כרך על הלולב.

עוד כתבו התוס' (סוכה לז. ד"ה דבעינא) לגבי לולב שהוציאו בכלי, שאין הכוונה שאוחז בדופני הכלי, אלא מניח ידו תחת שוליו או שאוחז בבית יד של כלי. והיינו שגם בדרך זו אין ליטול משום שאינו לקיחה תמה.

ה**ט"ז** (סק"ו) ביאר את דברי התוספות שמה שעשה בית יד ללולב משמע שיש לו תועלת מחמת הסודר בהחזקת הלולב, כגון שקשה לו להחזיק את המינים אגודים לכן כרך אותם בסודר. ובכה"ג חשוב ללקיחה תמה ואין בו חציצה. ולכן ביארו לגבי האחיזה בכלי שאין כאן אחיזה הקשורה ישירות ללולב אלא אחיזה עקיפה בו, ואה"נ אם יאחז בדופני הכלי למעלה היכן באופן שהלולב נמצא בתוך הכלי ותפיסה זו טובה לו יותר, הוה כמו אוחז בלולב. ולפי הסבר זה אין חילוק בין סודר לכלי, דבכל מקום שהוא כמין בית יד שרי אפילו בכלי, ובמקום שאין כמין בית יד אסור אפילו בסודר. ולפי דעתו אין היתר בעולם אלא אם נעשה כעין צבת, אבל אך כרך ידו בסודר ונטלו ודאי אסור משום חציצה.

<u>מנגד</u>, דעת ה**ר"ן** (יח. ד"ה לא לינקוט) שאין דין חציצה נוהג בלולב, וכל החשש הוא משום דלא הוי 'לקיחה תמה', וכל דבר העשוי לנוי בטל לגבי הלולב, וה"ה לגבי דבר הטפל לידו שמתבטל ואינו חוצץ. לכן לדעתו הכורך כפפות על ידו יצא י"ח שהם טפלות אליו.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו שפיר דמי דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה ובלבד שיהא דרך כבוד אבל אם אינו דרך כבוד כגון שנתן הלולב בכלי ונטלו לא יצא, ואם כרך עליו סודר ונטלו או שכרך סודר על ידו ונטלו יש אומרים דלא יצא.

וה**רמ"א** הביא דברי מהרי"ל שנהגו להחמיר להסיר התפילין, והאגודה כתב שאפילו טבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בה. וכתב ה**ט"ז** (סק"ז) שאינו יודע מקור לזה דחציצה בלולב דוקא בכל היד, וכ"ד הב"ח. לכן לדעתם כתבו ה**אליה רבה** וה**חיי אדם** שאם נטל כשלא הסיר משהו שהיה על ידו יחזור ויטלנו בלא ברכה. וכ"פ ה**בא"ח** (האזינו סי"ג). <u>אולם</u> ב**חזון עובדיה** (עמ' תיז) הביא דברי הכפות תמרים שבכל דבר שיש על ידו, ויכול ליטול הלולב גם ללא המקום המכוסה, שפיר עבדי.

ה**מגן אברהם** (ס"ק יד) הסביר שבית יד הוא כגון שכל הלולב חוץ מידו ואוחז בבית יד הבולט הנעשה מן הסודר, לא הוי חציצה, כיון שאין אוחז הלולב בידו. וה**אליה רבה** הסביר שבית היד נעשה לנאותו, ולכן גם אם אוחז הלולב בידו דרך בית יד שפיר דמי ולא הוי חציצה, אא"כ נעשה באופן שאינו מהודר. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק לא) שכמה אחרונים הסכימו שיש להחמיר בכלי בכל עניין, בין שאוחזו בדופני הכלי או שמניח ידיו תחת שוליו או שאוחז בבית יד שלו, אך דעת הט"ז אינה כן כפי שכתבנו לעיל. אמנם ה**בכורי יעקב** (ס"ק כז) כתב שכל שאוחז בדופני הכלי ויש לו תועלת שע"י כך יכול לתפוס את הלולב יותר טוב לא מקרי חציצה ומותר. ולפ"ז כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' תיט) שאפשר שגם אם מחזיק את הלולב בניילון י"ל שיצא, שהרי כך קל יותר לתפוס את הלולב יותר מידו. לכן הנכון הוא שקודם שיטול את הלולב בכליהם יכוין בהדיא שלא לצאת בהם י"ח. אך אם עוטף את הלולב במגבת אין צריכים לכוון (ואין בזה חשש של סחיטה כיון שאינו מקפיד עליה וחפץ שתשאר ברטיבותה בשביל הלולב ומיניו שפיר דמי), כיון שבאופן זה פסק מרן שאינו יוצא י"ח.

אם כרוכה על ידו תחבושת שמכסה את כל ידו, כתב ה**בא"ח** (האזינו סי"ג) שיסיר אותה קודם הברכה משום חציצה. ואם אינו יכול להסירה כגון שיש גבס על ידו, כתב ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פי"א סט"ו) וה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש פל"ב ס"ה) שיכול ליטול בברכה משום שבטלים לגבי היד. ואם יש על ידיו לכלוך החשוב לחציצה לעניין נטילת ידים, כתב הגריש"א שיש להסיר את הדבר החוצץ, ואם לא הסירו יחזור ויטול בלא ברכה. וב**חזון עובדיה** (עמ' תיח) פסק שאם אינו יכול להסיר את התחבושת או הפלסטר שיטול הלולב בברכה.

כתב ה**מגן אברהם** (ס"ק יז) בשם האר"י שיברך תחילה בסוכה על הלולב, ואח"כ יעשה שאר הנענועים בבית הכנסת.

כתב בשו"ת **שבות יעקב** (א, לד) במי שהביאו לו בשעת ההלל אתרוג כשר עפ"י הדין לצאת בו והוא רוצה להמתין שעה או שתיים כדי שיביאו לו אתרוג נאה ומהודר יותר, לכאורה נראה דזריזין מקדימין, אך כל עוד עושה את המצוה באותו יום נקרא מיד ולכן אם מחכה לאתרוג מהודר יותר יכול לדחות המצוה אם ודאי לו שתגיע לידו, שזה ג"כ זריז ועומד לעשות המצוה מן המובחר ומחשבתו הטובה מצטרפת למעשה.

<u>סעיף ח':</u>

אימתי ינענע

שנינו בסוכה לז:

"והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא דברי ב"ה, וב"ש אומרין אף באנא ה' הצליחה נא"

כתב ה**תוספות** (ד"ה בהודו) "דבשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע בתחלת נטילה אלא מדאמרינן בפירקין (דף מב.) קטן היודע לנענע חייב בלולב משמע דמנענע בתחלת הברכה אע"פ שאינו יודע לקרות הלל, ועוד מדתניא במסכת ברכות בסוף תפלת השחר (דף ל. ושם) הקדים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה משמע דמנענע בלא הלל". ה**רא"ש** (סי' כו) ג"כ הביא דברים אלו והסיק 'אלמא בשעת נטילה בעי נענוע'. גם ה**ר"ן** (יח: ד"ה מתני' והיכן) כתב שמנענע בשעת הנטילה וכן נהגו העולם. וכ"פ מרן ה**שו"ע** שינענע בשעה שמברך. והוסיף ה**מגן אברהם** (ס"ק יט) שאפילו נוטל שלא בשעת הלל מנענע לכל הרוחות, ואע"פ שיחזור ויטלנו בשעת הלל. <u>אמנם</u> מדברי ה**רמב"ם** (פ"ז ה"ט-י) עולה שהנענוע הוא רק בשעת ההלל.

עוד כתב ה**מג"א** ע"פ דברי מרן שבהודו לה' שבסוף שכופלים אותו שליח ציבור וכו', שיחלק הנענועים, בהודו לה' כי טוב קצת, וקצת בכי לעולם חסדו. וכן באנא. ולא ינענע בשעה שאומר ה' (והסביר ב**שעה"צ** מח כי בעת אמירת השם צריך לכוון, וכשיטרד בנענוע לא יכוון. וה**לבוש** הביא טעם נוסף, משום שכתבו 'אז ירננו עצי היער לפני ה'', שהרינון יהא לה' ולא בה', כלומר לא בשעה שאומר השם). וא"כ ב'הודו' יעשה בכל תיבה נענוע אחת, וב'אנא' בכל תיבה שתי נענועים. וכתב **כה"ח** (אות צ)

שאנא ה' הצליחה נא אין מנענעים, מפני שהנענוע הוא לעצור רוחות רעים וטללים רעים, ולגעור בשטן, וע"ש אומרים הושיעא נא - הושיענו מאלו הנזקין. אך בהצליחה נא ליכא למימר האי טעמא. ועוד שלשון ישועה רומז לגאולה ולכן מנענעים בו, כלומר הושיענו בביאת הגואל.

כפי ששנינו למעלה צריך לעשות שני נענועים בכל תיבה ב'אנא', ולכאורה התיבה לפעמים יכולה לאבד את משמעותה בשעה שמחלק אותה לשניים או שלושה חלקים. ובאמת ב**חזון עובדיה** (עמ' שנה) כתב שצריך להיזהר שלא ינשום באמצע תיבה 'הושיעה' שכל שהתיבה נחלקת מאבדת משמעותה, ולכן ימהר לסיים נענועו, באופן שיאמר את כל התיבה כדרכה. ואם נשימתו קצרה יאמר כל התיבה כדרכה, וינענע אח"כ מה שהוא צריך לנענע בה. אך דעת ה**חזו"א** (אמרי יושר, טהרות עמ' קעו) לומר את תיבת 'הושיעה' בבת אחת בלא הפסק, ולא לחלק את התיבה לכמה חלקים. וכן הורה ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פי"א אורחות הלכה הע' 86) שלא נכון לשנות את צורת קריאת התיבה.

עוד נחלקו הראשונים מה הדין לגבי הנענועים ב'הודו': דעת ה**ר"ן** שאין מנענעים אלא בהודו הראשון שאומרים אבל לא בהודו שאומרים הקהל לאחר שאמר הש"צ 'יאמר נא ישראל' או 'יאמרו נא'. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. מנגד, דעת ה**רא"ש** שמנענעים בכל הודו, וכ"פ ה**רמ"א**. אך לדעתו רק הקהל ינענעו, אבל הש"צ אינו מנענע אלא בהודו הראשון. כתב ה**חיי אדם** שאם לא היה לו לולב, ובאמצע ההלל הביאו לו לולב, מותר לברך עליו בין הפרקים דהיינו בין מזמור למזמור.

סעיף ט':

לכמה רוחות מנענעים

שנינו במנחות סא.

> "שתי הלחם ושני כבשי עצרת כיצד הוא עושה נותן שתי הלחם על גבי שני כבשים ומניח שתי ידיו למטה מוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר {שמות כט-כז} אשר הונף ואשר הורם... מוליך ומביא למי שהרוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו במערבא מתנו הכי אמר רב חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי בר רבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים. אמר רבה וכן לולב"

כתב ה**רמב"ם** (ז, י) "כיצד מוליך ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים ומביא ומנענע ראש הלולב שלושה פעמים וכן בעליה וירידה". וכ"כ בשו"ת ה**רשב"א** (א, תלז) שדי במוליך ומביא מעלה ומוריד. וכ"כ ה**ריטב"א** (לז:) "דיו לנענע לשתי רוחות ולא כמי שנוהג להוליך ולהביא לארבע רוחות, כי אין זה אלא במחשבה והמושל בשתי רוחות העולם הוא המושל בארבע". דעת ראשונים אלו מסתמכת ע"ד ה**ירושלמי** (ג, ח) שצריך לנענע ג' פעמים על כל דבר ודבר.

מנגד, דעת ה**ראי"ש** (שם) שבכל רוח ורוח שמנענע מוליך ומביא ג' פעמים, נמצא שסה"כ מנענע ל"ו פעמים - ארבע רוחות השמיים למעלה ולמטה, ובכל צד ג' פעמים. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדברי הרא"ש.

עניין נוסף שהוזכר בירושלמי "ר' זירא בעי הכין חד והכין חד או דלמא הכין והכין חד". כלומר ההולכה אחד וההבאה אחד או דילמא ההולכה וההבאה שניהם אחד, אלמא נענוע זה הוא חוץ ממוליך ומביא מעלה ומוריד. וכתבו ה**תוספות** (לז: ד"ה כדי) דכיון דלא איפשיטא עבדינן לחומרא. וכ"כ ר"ח בשם **רב האי**. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

כסכוס הלולב

כתב ה**ר"ן** (יח: ד"ה אמר רבא) וה**ריטב"א** שיש מן הראשונים (גאונים ועיטור) הסוברים שא"צ בנענוע של הלולב אלא להוליך ולהביא מעלה ומוריד כדמשמע פשטה דמימרא דרבא דאמר וכן ללולב, ואינו צריך טירוף אחר. אך כתב שאין זה נכון, דא"כ למה הצריכו (לב:) שיהא הלולב יוצא על ההדס טפח כדי לנענע בו, והרי בכל שהוא בין גדול ובין קטן ראוי להוליכו ולהביאו, אלא ודאי לפי שצריך לטרוף את הלולב ולכסכסו בעליו הצריכו בו טפח עודף כדי לנענע בו. גם ה**רמב"ם** (ז, ט-י) כתב שצריך לנענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח. ה**רמ"א** הביא את דברי הר"ן להלכה "טורף הלולב ומכסכס העלין בכל ניענוע". וה**מ"ב** (ס"ק מג) הביא בשם החיי אדם שמכסכס מעט. והמנענעים בכח עד שכמעט נשבר הלולב ע"י זה הוא טעות.

מנגד, דעת **בעל העיטור** שהולכה והובאה היא הנענוע וא"צ נענוע שדרה ועלים, וכ"ד **רב האי גאון**. וע"ע ב**מאירי** (לז:) שדחה דעת החולקים "ולדעתי אין טענה זו כלום שא"כ אף אתה צריך לומר שיהא הנענוע מעכב שהרי השיעור מעכב הוא, אלא שצורך השיעור אינו אלא מפני שהלולב עיקר כמו שכתבנו וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענוע ולהושטה הניכרת". מרן השו"ע לא הזכיר שצריך לכסכס את העלים. וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' רצט) שאין צריך לכסכס כלל ועיקר הנענוע הוא ההולכה והובאה ג' פעמים.

כיצד עשיית הנענועים

מרן השו"ע כתב "הנענוע הוא שמוליך ידו מכנגדו והלאה... ואח"כ מטה ידו לצד אחר ועושה כן". ודייק ה**מאמר מרדכי** (ס"ק יג) שמשמע דהוא עומד על עומדו. וכ"כ ה**אליה רבה** בשם מהרי"ל שהיה נשאר עומד במקומו ופניו למזרח בכל הנענועים, רק הפך ידיו נגד הרוחות. וכ"כ ה**מ"ב** (ס"ק לז. מז).

וזהו נגד הכתבים שהביא ה**מג"א** שיביא סוף הלולב נגד החזה. וגם המאמר מרדכי סיים שבמקומות אלו נוהגים להפוך פניהם ממזרח לדרום ומדרום למערב וכן הלכה. וע"כ כתב ה**בכורי יעקב** שכל אחד יעשה כמנהגו. גם **כה"ח** (אות צו) כתב שמדברי האר"י משמע שיש לסבב את פניו עם הלולב לכל צד שמנענע בו, וכן נוהגים המקובלים. וכ"כ ב**חזון עובדיה** (עמ' שנז).

☙ דרך אחיזת הלולב

כתב ה**רמ"א** שמטין ראש הלולב לכל צד שמנענע נגדו וכשמנענע למטה הופכו למטה ומקרי דרך גדילתן הואיל ומחזיק אותן בידו דרך גדילתן. וודעת ה**מהרי"ל** שלא להפך הלולב כשמנענעין למטה. והמנהג כסברא ראשונה וכן נראה לי עיקר.

בהסבר דעת הרמ"א כתב ה**מ"ב** (ס"ק מה) שהואיל והנטילה שנטל מקודם בידו היה דרך גדילתו, ולא דמי לכל שאר הנענועים, שאינו אלא מטה לצדדים ולא מהפך ממש, משא"כ בזה אם יהפך יהיה ראשו למטה וסופו בידו.

אולם ה**ט"ז** (ס"ק יב) כתב שיותר טוב שלא יהפכנו, שבזה יוצא ידי הכל, ואם יהפכו יש לחש שמא אותה דעה היא העיקר שאין זה דרך גדילתו. וכ"כ ה**ערוך השולחן** (סכ"ו) ו**כה"ח** (אות מז) בשם האר"י שיש להיזהר לנענע את הלולב כדרך גדילתו, וכשמנענע למטה ישפיל את ידיו יותר למטה ממקומם.

<u>סעיף י':</u>

☙ כיוון הנענועים

כתוב בתשובת **מהרי"ל** (סי' מ) שנראה לו להקיף בלולב דרך ימין כשמנענעו למזרח דרום מערב צפון. וכ"פ מרן ה**שו"ע** להלכה.

ו**בכה"ח** (אות קג) ו**חזון עובדיה** (עמ' שנג) כתבו שפשט המנהג לנענע כדברי האר"י, דרום צפון מזרח מעלה מטה ומערב.

המתפלל במקום שנוהגים לנענע שלא כמו שהוא רגיל, כתב ה**חיי אדם** (קמח, יד) שלא ישנה ממנהג המקום אף אם הם מחזיקים את הלולב הפוך כשמנענעים כלפי מטה. וכ"ד ה**גר"נ קרליץ** (שלמי תודה סי' סו אות א) שיתכן שיש בזה משום לא תתגודדו. <u>מאידך</u>, ב**חזון עובדיה** (עמ' שנה) כתב שאין בכך משום לא תתגודדו, אך יש להנהיג שכולם יעשו כאחת מן השיטות ולא יהיו חלוקים במנהגם. וכ"ד **ערוך השולחן** (סכ"ב) דכיון שאין בזה חיוב גמור אזי אין כאן איסור של לא תתגודדו. וכן הורה ה**גרי"ש אלישיב** (אשרי האיש פל"ב ס"ט) דכיון שיש כמה מנהגים ידועים הרי הוא חשוב כשני בתי דינים בעיר אחת.

ה**מגן אברהם** (ס"ק כא) כתב שגם איטר יד יקיף כסדר הזה דאזלינן בתר ימין דעלמא. והטעם שאיטר יד מקיף כמו כולם דרך רוח ימין, אע"פ שלגבי נטילת לולב דרך הרמ"א שאיטר יד נוטל בשמאל. ביאר בשו"ת **שבט הלוי** (ח, קנא) שיש הבדל בין אם דנים מצד ימין של יד כנטילת לולב שדורשים מולקחתם לכם שתהא לקיחה ביד, בזה צריך שתהא לקיחה בכל אחד לפי ידו, לבין הדין של כל פניותך לא יהיו אלא לימין שבזה דנים על הרוחות ודין כל האנשים כאחד, שהרי נמשכים אחר רוחות העולם.

סעיף יא':

חיבור האתרוג והלולב בנענועים

כתב הב"י אם צריך לחבר האתרוג ללולב בשעת הנענוע ולנענע שניהם יחד או אם אינו מנענע אלא אגודת הלולב לבד ויד שמאלו שהאתרוג בה תהא עומדת במקומה בלי נענוע דבר זה לא נתבאר בגמרא ולא בדברי הפוסקים. אבל ה"ר **מנחם מרקנ"ט** כתב (פרשת אמור ד"ה ולקחתם) צריך לסמוך האתרוג עם שאר המינים שלא להפרידה מן הבנין. וכ"פ מרן ה**שו"ע** שצריך לחבר האתרוג ללולב בשעת נענועו ולנענע בשניהם יחד.

וה**רמ"א** הוסיף שכל הנענועים אינן מעכבין, ובאיזה דרך שנענע יצא בדיעבד. והעיר ה**מגן אברהם** (ס"ק כב) שאף אם לא נענע כלל ג"כ יצא, שהרי הנענועים אינם מעכבים, מ"מ שם טוב לחזור ולנענע, משא"כ בזה.

סעיף יב':

ארבעה מינים שבלולב אם מעכבים זא"ז

שנינו במנחות כז.

"ארבעה מינין שבלולב מעכבין זה את זה. אמר רב נחמן בר רבא לא שנו אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין"

ה**רי"ף** הביא גמ' זו וכתב שאע"ג שנטל כל חד וחד לחודיה נפיק ידי חובתיה, שהרי קי"ל דלולב א"צ אגד, וכתב הרא"ש (סי' יד) שדווקא אם מונחים לפניו יכול לברך, ונוטלן זא"ז. גם ה**רמב"ם** (ז, ו) כתב שאם נטלן זה אחר זה יצא. ולדעתו צריך שארבעת המינים יהיו מצויין אצלו, אבל אין צורך שיהיו ממש מונחים לפניו, אבל אם לא היה לו אלא מין אחד או שחסרו מין אחד לא יטול עד שימצא השאר. וזה <u>דלא</u> כ**רמב"ן** (הביאו הר"ן סוכה יז. ד"ה ואע"ג) הסובר שאע"פ שלא היה ברשותו ביחד כל שנטל כולם יצא, וכי אמרינן דאין לו מעכבים היינו שכל עוד לא נטל כולם לא יצא י"ח, וראוי לברך על הלולב רק אם ידוע לו שיבואו לידו כל המינים.

<u>אך</u> **ר"ת** כתב דכיון שכולם מצוה אחת לא מסתבר שיועילו זה אחר זה.

מרן ה**שו"ע** פסק כרמב"ם שארבעה מינים הללו מעכבים זא"ז שאם חסר לו אחד מהם לא יברך על השאר, אבל נוטלם לזכר בעלמא (ראב"ד). ואם כולם היו מצויים אצלו ונטלן אחד אחד יצא.

ה**רמ"א** כתב שצריך שיהיו מונחים לפניו. והסביר ה**גר"א** בדעתו שסובר כרא"ש וחולק בזה על מרן שפסק כרמב"ם. וה**מגן אברהם** הסביר שהרא"ש לא חולק על הרמב"ם, וגם לדעתו די בכך שמצויים אצלו, אלא שהצריך שיהיו מונחים לפניו כדי שלא יהיה הפסק, אך אין זה תנאי בעצם.

עוד כתב ה**רמ"א** בשם הגהות מיימוניות שאם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו. אולם ה**מגן אברהם** (ס"ק כה) פסק שאינו חוזר ומברך כיון שהיא חדא מצוה. ועיין ב**ביאור**

הלכה (ד"ה ואם) שגם לחולקים על ר"ת צריך שיקחם בזה אחר זה ממש. וה**ט"ז** (ס"ק טז) למד מדברי הרמ"א שאדם שנטל ארבעת המינים ולאחר מכן ראה שההדס היה פסול, שצריך לברך על נטילת הדס, כפי שכתב הב"י בדין מי שלא מצא ערבה.

כתב ה**מ"ב** (ס"ק מו) אם בירך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או ערבה או שהיו פסולים או מהופכים אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שא"צ להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר, דהיינו על ערבה יברך על נטילת ערבה, על הדס על נטילת עץ עבות, ואם היה זה ביום ראשון צריך לברך עוד פעם שני שהחיינו בשביל הנחסר אבל על הלולב יצא כיון שהיה אצלו בביתו ארבעתם, אבל אם לא היה לו בביתו ערבה אחרת או הדס אחר בשעה שבירך ואח"כ הביאו לו צריך לברך על ארבעתם יחד פעם שני, על נטילת לולב כיון שלא היו מצויין אז אצלו בבית לא יצא גם על הלולב כמו שפסק המחבר וצריך לברך עליו פעם שניה ואם היה זה ביום א' צריך לברך גם שהחיינו פעם שנית. ובכל המקרים הללו כתבו ה**ברכ"י** (סק"ט) ו**כה"ח** (אות קכב) דכיון דאיכא מחלוקת הפוסקים אם צריך לברך נראה דלא יברך משום סב"ל.

סעיף יג':

☙ חסר לו אחד מהמינים

שנינו בסוכה לא.

> "ארבעת מינין שבלולב, כשם שאין פוחתין מהן - כך אין מוסיפין עליהן. לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמון ולא דבר אחר. אמר מר: כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן. פשיטא! - מהו דתימא: הואיל ואמר רבי יהודה לולב צריך אגד, ואי מייתי מינא אחרינא - האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי - קא משמע לן. אמר מר: לא מצא אתרוג לא יביא לא רמון ולא פריש ולא דבר אחר. - פשיטא! - מהו דתימא: לייתי, כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן זימנין דנפיק חורבא מיניה, דאתי למסרך"

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאם חסר לו אחד מהמינים לא יקח מין אחר במקומו.

סעיף יד':

☙ הוספה על ד' מינים

שנינו בסוכה לא. שאין להוסיף על ארבעת המינים כשם שאין לפחות מהם. ובגמ' העמידו שאע"פ שר' יהודה סובר שלולב צריך אגד ואם נוסיף מין אחר האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ולכאורה לא תהיה בעיה בזה קמ"ל.

כתבו ה**תוספות** בסוכה (לא: ד"ה הואיל) שאסור להוסיף מין אחר על ארבעת המינים, ואם הוסיף עובר על איסור תורה של 'בל תוסיף', ומאי דאמרינן 'האי לחודיה קאי וכו'' הוא רק ללמד אותנו שיוצא י"ח ארבעת המינים שנטל, אבל בכל אופן עובר איסור. <u>מנגד</u>, ה**תוספות** בסנהדרין (פח:

ד"ה אי) כתבו דכיון דהאי לחודיה קאי אינו מצטרף והאיסור הוא מדרבנן בלבד. דעה נוספת של **הר"ן** היא שאפילו איסור מדרבנן אין כאן, וכל האיסור הוא להוסיף מין חמישי.

בגמ' בסנהדרין פח: למדנו שאם הוסיף מין חמישי בלולב, מ"מ יצא י"ח מצות נטילת לולב. אמנם ה**רמב"ם** (ז, ז) פסק שהפסיד המצוה כולה. בביאור דבריו כתב ה**כס"מ** שהרמב"ם חזר בו בתשובה כפי שהבאנו לקמן. ו**רעק"א** כתב שהרמב"ם לא חזר בו, והגמ' בסנהדרין מדברת רק על איסור מהתורה, אך איסור מדרבנן יש.

ה**טור** כתב שדווקא אם נטלו לשם מצוה עובר משום בל תוסיף. והקשה ה**ב"י** שלעבור בזמנה לא בעי כוונה! (ר"ה כח:). לכן סתם ב**שו"ע** שעובר משום בל תוסיף. וה**מגן אברהם** (ס"ק כז) כתב שמרן לא ראה דברי רבנו ירוחם שלדידן דמצוות צריכות כוונה אינו עובר משום בל תוסיף אלא רק כשמכוון לכך. וה**ט"ז** (ס"ק יז) כתב שיזהר אפילו שלא במתכוון לשם מצוה לא יוסיף דמ"מ נראה כמוסיף.

סעיף טו':

הוספה בחלק מהמינים

כתב ה**רא"ש** (ג, יד) אהא דתנן ר' ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד. שכל השיעורים הללו לא נאמרו אלא שלא לפחות מהם אבל להוסיף יכול ואין כאן משום בל תוסיף. וה**רמב"ם** כתב (ז, ז) אם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונוי מצוה הוא, אבל שאר המינים אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע [לא][118] פסול". והקשה עליו הרא"ש דאיפכא מיסתברא, שהרי דווקא בהדס כתיב מנינא, אבל בערבה משמע שיכול להוסיף כמה שרוצה ובכלל ערבי נחל הוא. וכתב שחכמי פרובינצא הקשו עליו וחזר בו והכשיר הכל. והוסיף הרא"ש שגם באתרוג ולולב אין משום בל תוסיף, וגם מדברי ה**ראב"ד** נראה שאין איסור בל תוסיף אלא במין אחר. והקשה עליו ה**מגיד** מאי שנא משתי זוגות תפילין שאסור, ותירץ דכיון דקי"ל לולב א"צ אגד האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. ומ"מ כל לנוי מוסיף בין מינו בין מין אחר. ולגבי הקושיא על הרמב"ם כתב שכבר השיב על כך בתשובה (סי' שיג מהד' בלאו) דכיון שלא מצינו בתלמוד היתר אלא על הדס אין להוסיף במין אחר.

בהסבר שיטת הרמב"ם מדוע רק בהדס אפשר להוסיף, כתב בשו"ת ה**רשב"א** (סי' עה. תקלה) שבהדס כל מה שאתה מרבה בו אתה מוסיף לנוי, אבל ריבוי הערבה אינו לנוי.

ולגבי הדס שאינו עבות נחלקו הראשונים אם הוא מין הדס ויכול להוסיף ממנו לנוי. **בה"ג** כתב דהדס שוטה אפי' בהדי אסא אחריני פסול משום שחשוב כמין אחר, ו**ר' נטרונאי** כתב אם יוכל

---

[118] בכסף משנה ד"ה ואני, הביא בשם תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סימן לא) שהרמב"ם תיקן ואם הוסיף או גרע 'לא' פסל.

לעשות כולו מן העבות מצוה מן המובחר ואם אינו מוצא אלא שלשה הדסים עבות ממלא אותו הדס שוטה ושפיר דמי.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שלא יטול יותר מלולב אחד ואתרוג אחד, אבל בערבה והדס מוסיף בה כל מה שירצה; ויש מי שפוסל (בה"ג) להניח הדס שוטה בלולב, נוסף על השלשה בדין עבות, ויש מתירין (רב נטרונאי). והמדקדקים אינם מוסיפים על שתי ערבות ושלשה הדסים עבות. וכתב ה**מ"ב** (סק"ס) שלגבי הוספת ההדסים הנכון הוא שיחשוב לכתחילה שאינו אוגדן לשם מצוה אלא לנוי בעלמא.

כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה והמדקדקים) שברור הוא דהיכי שיש לו קצת ספק על איזה בד של הדס וערבה, או שרואה שעליו עלולים ליפול, באופן זה פשוט שיכול להוסיף כמה שירצה ואין למדקדק לדקדק בזה. וה**לבוש** (סט"ו) כתב שהוא ע"פ הסוד שהם כנגד שבע הספירות, ולכן טוב שלא להוסיף עליהם. וכ"כ **כה"ח** (אות קלד). וב**חזון עובדיה** (עמ' שלא) כתב שבהדס וערבה מוסיף כל מה שירצה.

סימן תרנ"ב - זמן נטילת לולב

סעיף א':

☙ מצוות נטילת לולב - אימתי?

שנינו במגילה כ: "מצוות נטילת ארבעת המינים הוא דווקא ביום ולא בלילה. לא נטל שחרית - יטול בין הערבים, שכל היום כשר ללולב".

כתב ה**טור** שאע"פ שמצוותו כל היום, כיון שזריזין מקדימים למצוות (פסחים ד.) לכן יטול את הלולב בבוקר שמצוותו מעלות השחר. מרן ה**ב"י** כתב על דברי הטור שאין הכוונה שעיקר המצוה לכתחילה מעמוד השחר אלא עיקר המצוה משתנץ החמה, כדין דברים שמצותן ביום. גם ה**ב"ח** כתב שמעלות השחר הוא 'גם' מצוותו, אך עיקר המצוה משתנץ החמה. אמנם ה**ט"ז** (סק"א) כתב שבאמת עיקר המצוה מעלות השחר, שהרי רש"י כתב (שם ד"ה וכולן) שמעלות השחר יממא הוא, אך כיון שאין הכל בקיאין בו צריך להמתין עד הנץ החמה. הרי שצדק הטור בדבריו שעיקר הזמן מן התורה הוא מעלות השחר. מרן ה**שו"ע** כתב שזמנו הוא משתנץ החמה, ועיקר מצותו בשעת ההלל, ואם צריך להשכים לצאת לדרך נוטלו משעלה עמוד השחר. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שאם נטלו משעלה עמוד השחר יצא.

ה**טורי אבן** (מגילה יט:) כתב שאפשר שלא התירו אלא למשכים לדבר מצוה. אך בשו"ת **ישכיל עבדי** (ח"ח השמטות לאו"ח סי' ב אות ד) שכתב שהיוצא לעבודתו לאחר עלות השחר, יטול הלולב לאחר עלות השחר ולא ימתין עד שיחזור מעבודתו.

המגן אברהם (סק"א) הביא את דעת ה**ר"ן** שביום הראשון אם לא נטלו עד ביה"ש נוטלו משום ספיקא דאורייתא לחומרא, משא"כ בשאר הימים שהוא מדרבנן, וכיון שהוא רק ספק יש ליטול ללא ברכה. וה**מגן אברהם** כתב שאם לא נטלו עד ביה"ש, יטלנו בביה"ש בלא ברכה. וגם בשאר הימים יטול את הלולב בביה"ש בלא ברכה אע"פ שהוא מדרבנן.

☙ מנהג אנשי ירושלים

איתא בסוכה מא:

> "כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו - מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים - לולבו בידו, נכנס לבית המדרש - משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו, מאי קא משמע לן? להודיעך כמה היו זריזין במצות"

ה**רמב"ם** (ז, כד) הזכיר את מנהג ירושלים. וכתב ה**טור** ש'המדקדק במעשיו' יעשה כאנשי ירושלים. והעיר ה**ב"ח** שדווקא המדקדק במעשיו יעשה כאנשי ירושלים, אך מי שאינו מדקדק מיחזי כיוהרא. וכ"כ ה**ט"ז** (סק"ב) וה**מ"ב** (סק"ו).

עוד כתב ה**טור** שאע"פ שאין להחזיק בתפילה חפצים מחשש שיתבטל מכוונתו שיחשוש שהחפץ יפול מידו, שהרי אין מצווה באחיזת תפילין לכן הם עליו כמשא וטרוד במשאם ושמירתם. אך באחיזת ארבעת המינים אין אנו חוששים לכך כיון שהיא מצוה ומתוך שחביבה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו ולא טריד. ה**רמ"א** הביא להלכה שהמדקדק יאחוז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת גם בשעת התפילה. והביא ה**מגן אברהם** (סק"ג) בשם השל"ה שינענע בסוכה קודם הליכתו לבית הכנסת. גם ה**מ"ב** (סק"ד) הביא שקצת מן המהדרים נוהגים לברך על ארבעת המינים בשעת הנץ החמה בתוך הסוכה, ולאחר מכן נוטלים גם בשעת ההלל. גם בסימן תרנ"א (ס"ק לד) כתב בשם האר"י שיברך על הלולב בסוכה, ואת שאר הנענועים יעשה בבית הכנסת. ומלשון השו"ע (תרמ"ד ס"א) "שחרית אחר חזרת התפילה נוטלין הלולב ומברכין וכו'" הסיק בשו"ת **אגרות משה** (ח"ד סימן צט אות א) שיש להתפלל קודם נטילת הלולב משום תדיר ושאינו תדיר. ורק במקום של מנהג ירושלים שנהגו ליטול את הלולב בדרכם לבית הכנסת אין את הדין של תדיר קודם, כיון שכלל זה לא בא לבטל מצווה אלא רק קדימה למצוה.

<u>סעיף ב':</u>

☙ אכילה קודם נטילת הלולב

שנינו בסוכה לח. "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול - לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו".

ופ**רש"י** שאם שכח ולא נטל קודם אכילה צריך להפסיק סעודתו וליטול הלולב. ומסקנת הגמ' שכל האמור אינו אלא לעניין יו"ט שני שהרי מובא 'מי שבא בדרך', וצריך להפסיק רק היכא שאין לו שהות ביום ליטול הלולב, אך אם יש לו שהות אין צריך להפסיק באמצע הסעודה לכך. אבל ביו"ט ראשון שהוא דאורייתא צריך להפסיק אפילו אם יש לו שהות ביום. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

וכתב ה**ר"ן** שכל האמור אינו אלא אם התחיל בשעת חיוב המצוה, אבל אם התחיל לפני שעת חיוב המצוה א"צ להפסיק כדי לקיימה בדאיכא שהות ביום. ה**רמ"א** הביא את דברי הר"ן להלכה, ושיעור זמן זה הוא חצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו (היינו חצי שעה קודם עמוד השחר. מ"ב סק"ט). ה**ט"ז** (סק"ד) לא קיבל את ההיתר של הר"ן שאם התחיל לאכול קודם זמן החיוב א"צ להפסיק, משום שאפילו לעניין תפילה ביום חול קי"ל (פט, ה) שצריך להפסיק גם אם התחיל לפני זמן החיוב, וגם לעניין בדיקת חמץ כתב הרמ"א (תלא, ב) שצריך להפסיק אפילו שהיא מדרבנן בלבד. וכ"ש כאן שביו"ט ראשון הוא מדאורייתא. ולדעתו צריך תמיד להפסיק את האכילה מכי מטי זמן חיובא. ועיין ב**בכורי יעקב** שתרץ קושיתו שמדובר כשהתחיל לאכול קודם עלות השחר, והתפלל באמצע הסעודה, וחזר לסעודה ושכח ליטול הלולב. ועיין בבאור הלכה (ד"ה יותר) דלא ברירא תרוצו של הבכור"י. וכיון שיש בזה מחלוקת כתב **כה"ח** (אות כד) שיש להחמיר ולהפסיק אם אין בזה טירחה כ"כ.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ד) שטעימה בעלמא מותרת. אך כתב שמדברי התוספות (מו: ד"ה אתרוג) מוכח דטעימה אסורה. וה**מ"ב** (סק"ז) כתב שטעימה בעלמא מדינא מותרת, מ"מ אין להקל בזה אם לא לצורך גדול. ובגדר טעימה כתב לעיל (רפו, סק"ח) ששיעור טעימה המותרת לפני תפילת מוסף הוא כביצה פת. וכתב ה**ערוך השולחן** (סעיף ה) ששתיית חמין מותרת אפילו ביום ראשון כמו שמותרת קודם התפילה (פט, ג). וה**כף החיים** (ס"ק יח) הביא בשם מהר"ח פלאג'י שלא ישתה חמין קודם נטילת לולב אף אם התפלל שחרית, כדי שלא יעסוק בדברים אחרים קודם המצוה ויהא לו היסח הדעת ממנה. אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' שצא) כתב שמותר לשתות קפה או תה קודם נטילת הלולב.

עוד כתב המג"א שמי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב, אם יעבור זמן אכילתו עד שיטול הלולב מותר לו לאכול קודם הנטילה. אך העיר שמדברי הגה"מ משמע דכיון שבחול המועד אסור להתענות, נראה לו שאף המחמיר בזה לא יתענה יותר מחצי היום. גם המ"ב (סק"ז) הביא דברי המג"א להלכה. והוסיף שיש אומרים שכשאדם אחר עתיד להביא לו את ארבעת המינים מאוחר יותר, יכול לאכול מיד משום שיש מי שיזכיר לו לנטלו. ובאליה רבה משמע שבכל זה נכון להמתין לכתחילה עד חצות.

סימן תרנ"ג - הרחת ההדס

סעיף א':

הרחת הדס ואתרוג של מצוה

שנינו בסוכה לז:

"ואמר רבה: הדס של מצוה אסור להריח בו, אתרוג של מצוה - מותר להריח בו. מאי טעמא? הדס דלריחא קאי, כי אקצייה - מריחא אקצייה, אתרוג דלאכילה קאי - כי אקצייה מאכילה אקצייה"

ופרש"י שאסור להריח בו דגמרינן מסוכה שחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצה למצוה. והביא מרן הב"י בשם תשובת ה**רשב"א** (ח"א סימן קסט) שאם רוצה להריח הדס של מצוה מותר, אם עושה תנאי. אך ב**דרכי משה** כתב שבזמן הזה אין להתנות משום שאין אנו בקיאים בתנאים. וכפי שכתב הרמ"א (תרלח, ב) לגבי נויי סוכה. וכ"ד ה**תוספות** (מו: ד"ה אתרוג) דלא מהני תנאי. וב**חזון עובדיה** (עמ' שצב) כתב דלדידן דקי"ל כמרן דמהני תנאי לא קשיא מידי.

נחלקו הראשונים מה הדין באדם שרוצה להריח אתרוג, האם מברך עליו או לא. לדעת **רבנו שמחה** אין לברך על האתרוג 'שנתן ריח טוב בפירות' כיון שלא נעשה לריח אלא למצוה. אך לדעת ה**אבי עזרי** יש לו לברך. המרדכי כתב שטוב למנוע מלהריח בשעת הנטילה כיון שלרוב אינו זוכר לברך הנותן ריח טוב, ואסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה. מרן ה**שו"ע** כתב דכיון שנחלקו אם מותר להריח האתרוג או לא, יש למנוע מלהריח בו. והדס של מצוה אסור להריח בו.

החילוק בין הדס לאתרוג הוא, שעיקר יעודו של ההדס הוא ריחו ולכן כשהוקצה למצוותו הוקצה מעיקר יעודו שהוא הריח לכן אסור להריח בו. אבל האתרוג עיקר יעודו הוא האכילה, לכן כשהוקצה למצותו הוקצה מאכילה, אך להריח בו מותר כיון שהוא תשמיש צדדי לו.

ה**מגן אברהם** חידש שהדס אסור להריח בו גם בשבת משום שהוקצה כל שבעה. אבל אתרוג מותר להריח בו בשבת שהרי עתה אינו עומד למצוה, וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ב). עוד כתב המג"א שדווקא אם מריח בשעת הנטילה אז יש אומרים שאין לו לברך. אך אם נוטלו באמצע היום להריח בו פשוט שמברך על הריח. וה**מ"ב** (סק"ג) הביא שיש חולקים בזה. וע"ע בסימן תרנח ב**ט"ז** (סק"ד) שאין לברך על אתרוג אפילו בשבת. וע"ע בשער הציון (תרנח. אות ד) שהביא דעות בזה.

סעיף ב':

הזמנה בארבעת המינים

כתב בהגהות אשרי בשם ה**אור זרוע** הזמנה לאו מילתא היא (סנהדרין מח. כרבא, ודלא כאביי שחולק) גם לעניין ארבעת המינים, לכן אם הזמין את ארבעת המינים לנטילה ולא הגביהה למיפק בה, מותר בהנאה. מרן ה**שו"ע** פסק דבריו להלכה.

ואף אם אגד את הלולב, כתב ב**ביאור הלכה** לקמן (תרס"ה ס"א ד"ה שהרי) שכל זמן שלא הגביהו לצאת בו הרי זה נחשב כהזמנה בעלמא ומותר בהנאה. וזה שלא כדעת ה**ט"ז** (שם סק"א) שדוקא לולב ומיניו לא נאסרו בהזמנה כיון שהם מחוסרים אגידה, אך אתרוג נאסר בהזמנה בעלמא. ומשמע מהמג"א שקדושת ארבעת המינים בטלה לאחר החג, ולא נאסר שוב עד השנה הבאה אם יטלם.

סימן תרנ"ד - החזרת הלולב למים ביו"ט

שנינו בסוכה מב.

"מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, ומחזירתו למים בשבת, רבי יהודה אומר: בשבת מחזירין, ביום טוב מוסיפין, ובמועד מחליפין"

ופ**רש"י** שביו"ט מוסיפים ולא מחליפים בגלל הטורח, ובחול המועד מצוה להחליף. וכ"כ ה**טוש"ע**.

סיבת ההיתר תלויה במחלוקת הראשונים הידועה לגבי אישה במצוות שהזמן גרמא: דעת **ר"ת** (ר"ה לג. ד"ה הא) שהאישה יכולה לברך עליהם, ולכן יכולה לברך גם על הלולב ומובן מדוע אינו מוקצה. ולדעת ה**רמב"ם** (ציצית ג, ט) אינה יכולה לברך, אך יכולה לטלטלו שהרי ראוי הוא לנטילת אנשים.

כתוב ב**אורחות חיים** שבזמן הזה שאין לולב ניטל בשבת, אם שגג והוציאו מן המים אין מחזירים אותו למים, שהרי הוא כאבן לעניין טלטול בשבת. וכתב ה**ב"ח** שכל האמור אינו אלא לדעת רש"י שאין נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אבל לדעת ר"ת שמתיר לברך, קמ"ל דכיון שהיא בעצמה יכולה ליטול את הלולב אין בו משום איסור טלטול (אך לשיטתו צ"ע מדוע המשנה הזכירה 'מקבלת אישה' דווקא). וב**חזון עובדיה** (עמ' שלט) הלך בשיטת מרן שאין לנשים לברך על נטילת לולב, ואם חפצות יכולות ליטול ללא ברכה. ובשו"ת **רב פעלים** (ח"א סוד ישרים סימן יב) פסק שנשים מברכות על נטילת לולב, אך מ"מ לא יאות להם לעשות הנענועים בהולכה והובאה עד החזה כמו שעושים האנשים, אלא רק נוטלות הלולב בידיהם. טעם הדבר הוא ע"פ הקבלה.

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' תכ) שמותר ליטול הלולב כשהוא כרוך עם המטלית הרטובה, ולא גזרינן שמא יסחוט, שכיון שאינו מקפיד עליה וחפץ שתשאר ברטיבותה בשביל הלולב ומיניו שפיר דמי. וכ"ד ה**גרש"ז אוירבך** (שלחן שלמה ח"א סי' שא אות מד).

הדרכי משה כתב שנוהגים במקומו להחליף בכל יום ערבה חדשה וזו מצוה מן המובחר. וכ"פ ה**רמ"א**. וב**חזון עובדיה** (עמ' שכב), דלא כה**רדב"ז** (מצודת דוד בטעמי המצוות סי' קיח דכ"ג ע"ב) שאינו נוהג להחליף הערבה כל שבעה, דכמושה עדיף ע"פ הקבלה.

סימן תרנ"ה - גוי שהביא לולב מחוץ לתחום

שנינו בביצה כד: שגוי שהביא דורון לישראל ביו"ט אם יש מאותו המין במחובר אסור להנות ממנו. בטעם הדבר כתב **רש"י** שאסור משום מוקצה. ו**ר"ת** סובר שאסור שמא יאמר לגוי בשבת לעשות לו מלאכה.

כתב הטור בשם ה**רשב"א** שגוי שהביא לולב לישראל ביו"ט מחוץ לתחום, מותר ליטלו שלא אסרו חכמים דבר שהובא מחוץ לתחום אלא לאותו שהובא בשבילו. ואפילו לאותו שהובא בשבילו מותר לטלטלו, ולא אסרו לו אלא באכילה ובהנאה, ומצוות לאו להנות ניתנו, ועוד שלא שכיח שאדם יעשה מצוה הבאה בעבירה. מרן ה**שו"ע** פסק דין זה להלכה שאפילו מי שהובא בשבילו מותר לו ליטלו.

כתב הדרכי משה בשם ה**מרדכי** (עירובין סימן תקיד) שיש מתירים לומר לגוי להביאו מרחוק אפילו ביו"ט, אבל במרדכי (סוכה סימן תשמז) משמע דאסור. ה**רמ"א** העיר לעיין אם מותר לומר לגוי לילך אחריו או לחלל שבת בשבילו.

בסימן תקפא סעיף כא סתם מרן להקל בזה ולא הביא כלל את דעת האוסר, ולפי זה מותר אף לכתחילה לומר לגוי ביו"ט להביא לולב מחוץ לתחום. ובשעת הדחק שאין מצוי בעיר לולב לצאת בו, הסכימו האחרונים שמותר לומר לגוי להביא אפילו חוץ לי"ב מיל (דעת הרמב"ם שתחומין חוץ לי"ב מיל מהתורה. ולרא"ש מדרבנן). כדי לקיים מצוות עשה של נטילת לולב (מ"ב סק"ג).

וכל זה דווקא אם יוכל לחזור בו ביום לקיים את המצוה, אבל אם יגיע רק למחר אסור לשולחו חוץ לי"ב מיל, ועיין בשער הציון (סק"ד) שאם חל יו"ט ראשון ביום ראשון שמותר לשלחו בשבת כדי שיגיע הלולב ביום ראשון. וה**חיי אדם** אוסר.

כתב ה**שערי תשובה** דדוקא הבאה מחוץ לתחום שאין בו איסור טלטול, אבל אם ערבה נתלשה ביו"ט אפילו שלא בשביל ישראל, בין ביו"ט ראשון ובין ביו"ט שני אסור לטלטלה אפילו אם אין לו אחרת לצאת בה, שהרי היא מוקצה ושבות אפילו במקום מצוה אסרו. אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' שכד) פסק שאפילו אם תלש את הערבה ביו"ט יכול לצאת בה י"ח כיון שהיא מצוה מדאורייתא, אבל ביו"ט שני אין ליטלה.

כתב ה**מגן אברהם** שאם לחברו אין ארבעת המינים למצווה הדין הוא כך: אם חברו פשע במה שלא הכין לו לולב קודם החג אסור לשלוח לו שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, אך אם לא פשע מותר. ועיין ב**שער הציון** (אות ה) שתמה, מה שייך בזה 'חטא'? שהרי אנו מצווים מטעם ערבות לראות שגם חברנו יקיים את מצוות ה', ואם הוא אינו מקיימם הרי זה כאילו אני חסר במצווה, ומטעם זה אנו יכולים להוציא אחרים במצוות שכבר קיימנו כמו קידוש וכד', והגם שחברו פשע בזה שלא הזמין לו ארבעת המינים לפני החג, עתה שלא קנה הרי הוא מחוייב לחפש אחריו, וא"כ גם אני מחוייב בזה! וסיים שעה"צ שיש ליישב קצת וצריך עיון בדבר.

סימן תרנ"ו - הידור בקניית האתרוג

הידור מצוה עד שליש

[119]הגמ' במסכת ב"ק ט. -ט: מביאה את דברי רב הונא, כי "הידור מצוה עד שליש[120]". ומיד אומרת שלא יתכן שיצטרך אדם להוציא שליש ממונו על כל מצווה, ולכן מביאה את פירושו של ר' זירא "בהידור מצווה עד שליש במצוה", דהיינו, שיש להוסיף עבור הידור המצווה עד שליש מההוצאות על המצווה עצמה. כגון אם אתרוג קטן עולה חמישים שקלים יש להוסיף שליש מסכום זה עבור אתרוג נאה יותר (לאחר מכן דנה הגמ' האם הוא שליש מלגיו או מלבר).

דברי הראשונים

הראשונים חולקים בפירוש המדויק של שני המושגים הנזכרים בלשונו של ר' זירא: א. הידור מצווה. ב. עד שליש.

א. **רש"י** (ד"ה בהידור) מסביר שהידור מצווה היינו שהחפץ שבו משתמש למצווה הוא נאה יותר. הסבר זה הוא ע"פ דברי הגמ' בשבת (קלג:): "'זה אלי ואנוהו' - התנאה לפניו במצות: עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה". לפי דבריו אם לאדם ישנם שתי אפשרויות, לקנות חפץ פחות נאה או יותר נאה לצורך מצווה, יוסיף עד שליש מדמי החפץ הפחות נאה עבור החפץ הנאה יותר. וכן דעת ה**רי"ף** (סוכה טז. באילפס), וכ"נ גם ב**ירושלמי** (פאה א, א)[121].

ב. **תוספות** (ד"ה עד) מביאים הסבר שונה מרש"י: "עד שליש במצוה. פירוש - שאם מצא אתרוג כאגוז ששיערו חכמים, ואחד גדול ממנו שליש יקנהו". כוונת תוס' היא שאם אדם מצא חפץ של מצווה אשר גדול בשליש משיעורו המינימאלי, יש בקניית החפץ היותר גדול משום הידור מצווה ולכן יקנהו, אך אין צורך להוסיף בממון על חפץ הגדול יותר משיעור שליש מהגודל המינימאלי, כך הסביר ה**מהריק"ש** את דברי התוס'. ועיין בדברי ה**מהרש"א** שמקור דברי התוס' הוא מכך שלולב גדול מההדס שליש כדי לנענע בו, וזהו הדרו (סוכה לב:). וכדברי התוס' עולה ג"כ מה**סמ"ג** (עשין מ"ד).

ג. ה**רא"ש** (ב"ק פ"א סימן ז') כתב: "אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו, שהוא כאגוז, יוסיף שליש לקנות יפה ממנו, ולא שיהא מחויב לקנות אתרוג היפה ממנו שימצא בתוספת שליש על אתרוג שחפץ לקנות". ופירוש זה ממוצע בין שיטת רש"י לתוס',

---

[119] רוב סיכום זה כתבתי בשנת תשע"ד בזמן חורף בו למדו בישיבת מרכז הרב מסכת בבא קמא, ושם עסקתי בסוגיא זו בהרחבה. וכעת הוספתי קצת ממה שהתחדש לי (מאמר זה הודפס גם בחוברת 'מבית מדרשנו' של הישיבה).

[120] כתב ה**מהרש"א** שנקטו דווקא שליש ע"פ הגמ' בב"מ מב. "לעולם ישלש אדם מעותיו שליש בקרקע ושליש בפרקמטיא ושליש תחת ידיו" וחידשה כאן הגמ' שהשליש שהוא תחת ידיו ישקיע אותו בדבר מצווה כשצריך, ובשני החלקים האחרים יפרנס את עצמו.

[121] עיין בבאור הלכה ד"ה בצמצום שהביא שהגר"א נוטה לפירוש רש"י כיון שהירושלמי כמותו, ע"ש.

דלעניין עצם החיוב לקנות מהודר דעת הרא"ש כהתוס', דאין צריך להוסיף אלא על השיעור המצומצם. ולעניין השליש סובר כרש"י שצריך להוסיף על השיעור המצומצם ולא יותר. ובאמת שהסמ"ג כתב שדעת הרא"ש כתוס', ומ"ש בסוכה כדברי הרי"ף אין זו דעתו[122]. והראיה שבנו ה**טור** בסימן תרנו' פירש כדברי התוס'. אך לענ"ד דברי הטור מפורשים כרש"י.

ה**רמב"ם** השמיט את כל דין הידור מצוה עד שליש, וה**רי"ף** לא הביא את הדין אי שליש מלגו או שליש מלבר. ודעת הביכורי יעקב (סק"א) בדבריו, שבאמת בגמ' מובא "במערבא אמרי עד שליש משלו, מכאן והילך משל הקב"ה" וסוברים הרמב"ם והרי"ף שזהו לישנא אחרת שחולקת על כל הדין הנזכר, וס"ל שאין חילוק בין שליש ליותר משליש לעניין חיובא, אלא כל הדין הוא עד שליש משלו ומכאן והילך משל הקב"ה. וכמו שלעניין שבת מובא (ביצה טז.) דכל המוסיף מוסיפים לו, כך אין חילוק לדינא בין שליש ליותר משליש. ודעת ה**נימוקי יוסף** וה**רמ"ה** שמי שאין חייו דחוקים מחוייב להוסיף אף יותר משליש.

להלכה הביא ה**שולחן ערוך** את שני הפירושים: "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואחר כך מצא גדול ממנו, מצווה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה. ויש מי שאומר שאם מוצא שני אתרוגים לקנות והאחד הידור מחברו, יקח ההדר אם אין מיקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו".

ביאור שורש מחלוקת הראשונים

והנה, יוצא א"כ שרש"י חלוק על התוס' ודעימיה ביסוד גדר הידור מצווה עד שליש: שלדעת רש"י ההידור הוא בחפצא של המצווה, דילפינן מזה אלי ואנוהו שמצוה לעשות מצוה נאה, ואין ההידור בקיום הממשי של המצווה, כדוגמת ס"ת נאה שנקט רש"י שאין עצם המצווה נעשית בהידור יותר, אלא הוא עניין של כבוד וחביבות להתנאות במצוות. אבל לשיטת תוס' הלכה זו של הידור מצווה שייכת רק בעצם קיום המצווה, דהיינו שהקיום של המצווה עצמה נעשית בהידור יותר, או בדמים של המצווה או בשיעורו. והשיעור שנקטו תוס' הוא רק לדוג', דה"ה אם גובה הלולב, ההדס והערבה הוא מדויק, שיש הידור לקנות גדול יותר (אע"פ שבמ"ב סק"א משמע

---

[122] ה**ט"ז** (תרנו סק"א) תירץ בדברי הרא"ש, שלפני שקנה את האתרוג חיוב ההוספה הוא על השיעור שקבעו חכמים שהרי לא גילה דעתו בכמה חפץ לקנות, אך לאחר הקניה חיוב ההוספה הוא על מה שקנה, שהרי כעת הוא כביכול השיעור שקבעו לו חכמים. ונראה דס"ל שהידור מצוה הוא במעשה, דהיינו גם המצוה שתהא מהודרת וגם הקניה שתהא בהידור, שהרי הידור מצוה הוא עניין של תוספת ואהבה כלפי המצוות, וכשיש לפניו אתרוג אחד וקונה אותו, אע"פ שהוא מאוד מהודר, ההידור לא מתבטא שהרי לא הייתה לפניו אפשרות קניה אחרת. אמנם לפמ"ש הרא"ש שאם קנה מהודר יצא י"ח הידור אע"פ שלא הייתה לפניו ברירה אחרת, נראה לומר שעצם קניית ההידור היא מבטאת את האהבה, שהרי יכל לחפש אתרוג כשר בלבד. ועיין בפמ"ג שהק' מדוע א"כ לדעת הט"ז לא יספיק לקנות אתרוג מהודר ודי בזה, ונשאר בצ"ע. ה**ב"ח** כותב שכוונת הרא"ש בסוגייתנו ככוונתו במסכת סוכה, דהיינו שאף שכבר קנה יש לו להדר ולהחליפו עד שליש במהודר יותר. אמנם מה שכתב כאן "שחפץ לקנות" היינו אחר שגמר בדעתו לקנות בסכום מסויים ומצא יפה הימנו, מוסיף על שליש. אך כל זה בפעם ראשונה, אך אם כבר הידר והוסיף שליש, שוב אין צריך להוסיף שוב פעם.

שהידור זה שייך רק באתרוג שיש חשש שיתמעט). ובאמת שלדעת תוס' צ"ל שלקיחה שיכולה להיות חסרה בשיעורה במשך החג אינה מהודרת, דאל"ה יקשה מהו ההדר בזה שהשיעור אינו מינימאלי[123].

עוד י"ל, שלדעת רש"י והרא"ש אין כל חשיבות לתוספת שיש בשני לעומת הראשון, רק החשיבות היא שעל הידור בין מועט ובין מרובה צריך להוסיף שליש בדמים, ויותר מזה אין חיוב. ולדעת התוס' הגדר הוא הפוך, שאין כל חשיבות לכמה הוא מוסיף בדמים, אלא החשיבות היא שבמצווה עצמה יתווסף שליש.

אלא שלפי דברינו יקשה שיטת תוס', שהרי מלשונו משמע שאם האתרוג גדול קצת משיעורו המינימלי הרי אין חיוב להוסיף בשליש על המצווה, וכ"כ במפורש ר"ת המובא בסמ"ג "אבל אם גדול מכביצה אין לו להוסיף עליו", וכ"כ בפשיטות הביאור הלכה שם. ולפ"ז י"ל על מה נאמר הדין של 'עד שליש'? שהרי לדעת ר"ת והרא"ש זוהי הגבלה בדין החיוב שעל יותר משליש אין לו חיוב להוסיף, אבל לדעת תוס' שהשליש הוא בהידור, על מה נאמר הידור מצוה עד שליש? שהרי לעולם יהא מספיק שיקנה קצת יותר מהשיעור המצומצם.

ונראה שיש לבאר עפ"ד המג"א שיובאו להלן שפירש בדברי רש"י שאין חיוב תוספת שליש אלא רק כשההוספה היא בדיוק שליש לא פחות ולא יותר. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי לדעת רש"י ההידור נאמר ביחס לדמים, וא"כ לא יתכן לומר שאם נדרש להוסיף שליש בדמים חל עליו החיוב, ואם נדרש להוסיף פחות משליש לא חל עליו החיוב?! אלא ע"כ צ"ל שאף רש"י מודה לתוס' שעיקר מה שקובע הוא שיעור ההידור, אלא שנחלקו כיצד מודדים את שיעור תוספת ההידור, דלרש"י והרא"ש אופן המדידה הוא לפי התוספת בדמים, שאם מוסיף שליש בדמים מן הסתם אף השיעור בהידור עצמו הוא שליש, ולדעת התוס' משערים לפי גודלו של האתרוג, ואה"נ בשאר ההידורים שא"א למודדם יודה תוס' שמודדים לפי הדמים. ובאמת שאין נ"מ לדינא בין התוס' להרא"ש, שלשניהם 'עד שליש' הוא שיעור בהדר של המצוה, רק נחלקו כיצד למדוד שיעור זה. ולפ"ז יובן מדוע כתב המג"א שאם התוספת פחותה משליש בדמים אינו צריך להדר בזה, כיון שכל עוד ההידור במצוה עצמה אינו מהודר בשליש לא חל עליו חיוב ההידור. וכ"כ הפמ"ג בפירוש דברי המג"א. ולפ"ז מיושבת הקושיא על התוס' המובאת לעיל, שאם התוספת היא פחותה משליש אין עליו חיוב בתוספת.

יש להביא ראיה לתוספות מלשונו של ר' זירא: "בהידור מצווה עד שליש במצוה". ר' זירא לא אמר עד שליש בדמי מצווה, אלא שליש במצווה, ומשמע מלשון זו שהמצווה עצמה גדלה בשליש, וכן מדוייק מלשונו של רב הונא "במצוה עד שליש". ה**גרי"ד סולובייצ'יק** (רשימות

---

[123] ועיין ב**מנחת פיתים** (סק"א) שציין סתירה בזה, דהנה המג"א בהלכות חנוכה (תרעד סק"ג) כתב שנרות שעווה יש הידור ונוי אם הם גדולים וארוכים, ובסימן יא' (סק"ו) כתב שיש טעם לכך שהגדילים של הציצית יהיו גדולים משיעורם, שמא יפסלו, ומשמע שאין בכך הידור בעצם, אלא רק מחשש פסול אם יקרעו קצת. אמנם במג"א כאן (סק"ב) משמע גדר אחר בטעם הידור שלא יהיה מצומצם "לא נקרא הדר בשיעור הגרוע שאין למטה ממנו", משמע שההידור הוא בגוף הדבר שהשיעור אינו מצומצם.

שיעורים על המסכת) העיר, כי דברי רב אשי בגמרא, כי הידור מצווה עד שליש היינו שליש מלבר, כך שאחר שיוסיף את השליש תהיה התוספת שליש מסך כל ההוצאה, מצדדים בדעת התוספות. דווקא הבנת התוספות, כי תוספת השליש מצטרפת בתור חלק מקיום המצווה עצמה, מובילה למסקנה, כי יש לחשב את השליש מתוך ההוצאה השלמה על קיום המצווה, דהיינו - הסכום הנדרש לקיום המצווה בהידור.

תוספות רבנו פרץ מעיר שלפירוש רש"י אין לדבר סוף, שהרי לעולם ימצא אדם חפץ נאה יותר ממה שיש לו כעת, ויצטרך להוציא שליש יותר מהערך של החפץ שיש לו כדי לקנות את היפה יותר, ונמצא שלעולם יצטרך להחליף את חפץ המצווה בחפץ נאה יותר ואין לדבר סוף. אך לדעת התוס' יש שיעור מקסימלי, והוא שליש יותר מהגודל המינימלי של החפץ. וכן העיר ה**פני יהושע** (תוד"ה ד"ה עד). וכ"כ ה**מהרש"ל** (יש"ש סי' כד') ולכן צידד כדברי התוס'. וה**מג"א** (סק"ה) תירץ שאין חיוב בקניית חפץ יותר מהודר אא"כ הוא הדור בדיוק שיעור שליש מחברו, ומציאות כזו לא מצויה כ"כ, וכן א"א שיהיו מאה אתרוגים שכל אחד הדור שליש מחברו. וה**ביאור הלכה** (ד"ה בצמצום) הביא בשם הפני משה שלא הטריחוהו אלא בפעם ראשונה בלבד. וכ"כ **ערוך השולחן** (סעיף ב').

לדעת רש"י ההידור לא מגדיל את קיום המצווה שהרי אתרוג קטן וגדול או ס"ת קטן וגדול אינו משנה במצווה עצמה אלא היא מתקיימת ביותר הידור. ולפירושו של תוס' להידור מצווה, ה'הידור' הצטמצם רק לצד אחד בלבד, שהרי לא בכל מצווה יש את ההידור של הגדול כמו באתרוג, ובאמת שמדברי ה**מהרש"ל** (שם) עולה שלא לחינם נקטו התוספות בדוגמא של אתרוג. דווקא באתרוג אשר מוגדר בתורה כ"פרי עץ הדר", ההידור הנו חלק מקיום המצווה, כפי שמצאנו שחז"ל פסלו אתרוגים שונים מכוח העובדה שאינם "הדר", ולכן במצווה זאת יש להוסיף ממון עבור הידור במצווה. אך ה**מג"א** (סק"ב) דחה דבריו שהרי הגמ' בב"ק סתמה דבריה על כל מצווה, וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ב) שלאו דווקא אתרוג אלא ה"ה בכל שאר המצוות.

על פניו נראה שלדעת תוספות המושג של הידור מצווה קטן יותר מאשר לרש"י, ייתכן שלעניין דינא לדעת תוס' יהיה גדול יותר: ה**מגן אברהם** (סק"ה) מדייק מתוך לשונו של רש"י, כי חובת הידור מצווה עד שליש נאמרה רק במקרה שבו אדם עוד לא קנה את החפץ שבו יקיים את המצווה, אך אם כבר קנה, פטור מלקנות חפץ אחר על אף היותו יותר מהודר, וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ה) **[**וה**גר"א** חלק בזה, וסובר שאפילו לרש"י אם יש בידו להחליף את החפץ צריך להחליפו במהודר יותר**]**. ויתכן שלכן תוס' ביארו בדין הידור מצווה שעל האדם לקנות אחד משני אתרוגים, ואולי הוא בדווקא שכבר לא קנה.

אך אין זו הוכחה מוחלטת, שהרי הרא"ש (סימן ז) ורבינו תם (דבריו מובאים בב"י בשם הסמ"ג) המסבירים את דין הידור מצווה עד שליש כדעת התוספות, סבורים כי אף אם אדם קנה כבר אתרוג, אם מצא אתרוג יותר מהודר (לפי הגדרת התוספות להידור), יצטרך לקנותו בתוספת עד

שליש. הבנה זו מתאימה לשיטתם כי דין הידור מצווה אינו דין צדדי לקיום המצווה, אלא שבהידור מצווה מתקיימת המצווה עצמה בצורה יותר טובה.

וע"פ הדברים שהבאנו לעיל מובן מדוע לרש"י רק בקנייה הראשונה יש חיוב של הידור, ולתוס' אפילו לאחר שקנה פעם אחת מחוייב לקנות שוב ושוב, שהרי לדעת התוס' ההידור הוא בקיום המצווה וכל עוד לא קיימה - לא קיים גם את מצוות ההידור. אבל לדעת רש"י ההידור הוא בחפצא של המצווה מדין נוי מצוה, ואם קנה כבר פעם אחת, אין חיוב להחליף שהרי כך אדם מתנהג עם כל חפציו, שלאחר שקנה כבר אינו מחליפו אפילו אם ישנו אחר נאה יותר.

לפי מה נקבע ה'שליש' - הידור בגברא או בחפצא?

רש"י (ד"ה בהידור) מפרש כגון שהעומד לקנות ספר תורה, ולפניו שתי אפשרויות: ס"ת רגיל, או ס"ת מהודר היקר ממנו בשליש - יקנה את המהודר, בתנאי שמחירו אינו עולה על שליש ממחיר ס"ת רגיל, שנאמר "זה א-לי ואנוהו" - התנאה לפניו במצות.

אמנם, ה**תוספות** (ד"ה עד) כותבים שהמדובר כגון שמצא אתרוג בשיעור אגוז, שהוא שיעור מינימלי ששיעור חז"ל לכשרות אתרוג (סוכה לד: - לשיטת ר"מ), וכן מצא אתרוג גדול משיעור זה בשליש - יקנה המהודר. ולדעתו שיעור ההוצאה למצוה מהודרת אינו יחסי לעומד לפניו, אלא ביחס לשיעור המינימלי ששיערו חז"ל שיש לו להוציא יותר, אם המהודר יותר גדול בשליש.

העולה משיטת רש"י שמדובר על הידור במצוה ביחס לעומד לפניו, גם אם הפשוט יותר נחשב מהודר, ביחס למינימום שקבעו חז"ל. ונ"ל לדעת רש"י שחלק מההידור מתבטא בעצם הקניה (עיין מ"ש בזה בדעת הט"ז בהערה 2) ולכן אע"פ שיתכן מצב שאחד יקנה אתרוג מהודר יותר, וחברו יקנה אתרוג מהודר פחות, שניהם יוצאים י"ח הידור מצוה באופן שווה, כיון שכל אחד בקניית האתרוג ביטא את מצוות ההידור באופן שווה. וע"פ דברים אלו אפשר ליישב את קושיית רבינו פרץ והמג"א, שבאמת א"צ כל פעם לקנות את המהודר יותר, שלאחר שקנה פעם אחת אתרוג מהודר שליש מאתרוג אחר שהיה לפניו, הרי ביטא את ההידור במצוה עצמה ובמעשה הקנייה, ודי בזה בפעם אחת. ויוצא מדבריו שאין חיוב לקנות את המהודר ביותר אלא רק להוסיף על אתרוג מסויים שיעור שליש כדי לבטא את ההידור בקנייה. <u>אולם</u> לדעת התוס' אינו תלוי כלל במה שעומד לפניו אלא הכל תלוי בשיעור המינימלי של המצוה, שעל שיעור זה מחוייב להוסיף שליש.

והנה לדעת רש"י יש לבאר מדוע מעשה הקניין הוא הקובע, ולכאורה לדבריו ההידור מתבטא רק בקניה ולא במעשה המצוה עצמה, ובאמת שלפי התבוננות ראשונה נ"ל בפשטות שההידור הוא דין במעשה המצוה ולא בקניה, וביישוב דבריו יש להקדים חקירה האם חיוב הידור מצוה הוא על הגברא שיוסיף מממונו שליש כדי לקיים המצוה בהידור, או הוא חיוב על החפצא, שצריך לקיים את המצוה עצמה בהידור. ובאמת שיש לשאול האם מצווה הנעשית בהידור יותר היא חשובה יותר, או שמא אין כל נ"מ בעצם קיום המצוה וכל ה'רווח' הוא רק כלפי האדם. וראיתי שהביאו נ"מ בחקירה זו, האם עדיף לאדם לקנות עם חברו אתרוג בשותפות, כך שיהיה

מהודר מאוד, או שמא אין כל חשיבות באתרוג שיטול למצוה אלא מה היה התהליך של הקניה ומה הוציא מממונו כדי לקיים המצוה, ולכן אין כל הבדל אם יקנה עם חברו אתרוג יחד ויהיה שווה מאתיים שקל ובין אם יקנה אתרוג מכספו בלבד ויהיה שווה מאה שקל, שהרי הסכום שהוציא שווה! ובאמת שבשו"ת **תורה לשמה** (סימן נ') כתב לגבי אדם שקנה אתרוג ולאחר מכן שלחו לו אתרוג יותר מהודר, עדיף שיטול את האתרוג שקנה מכספו, למרות שהאתרוג שקיבל מהודר יותר, ומבואר מתשובתו שהעיקר בהידור אינו החפצא של המצווה אלא כמה האדם הוציא מכספו להדר את המצוה. ובאמת שמדברי ה**רמב"ם** (פ"ז מהל' איסורי מזבח הי"א) מוכח שהעיקר בהידור מצוה הוא בגברא כדי שיכוף את יצרו.

יוצא א"כ שמחלוקת רש"י ותוס' ברורה, לדעת רש"י החיוב בהדר הוא על הגברא שיוסיף מממונו שליש להדר במצוה, ולכן אינו רק בפעם הראשונה ותלוי כל אחד לפום דרגא דיליה. ויש מי שהוכיח[124] כן מדברי רש"י בב"ק שהביא הידור בטלית עצמה, אפילו שאין כל חיוב הידור בבגד עצמו אלא בחוטי הציצית, אלא ע"כ שההידור תלוי באדם. וכן פשוט מהגמ' בשבת שהביא רש"י "התנאה לפניו במצוות". וכ"כ רש"י ביומא ע. (ד"ה להראות), שם עוסקת הגמ' בקריאת התורה במקדש, שכל אחד ואחד מביא ס"ת וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים, ופרש"י שהוא להראות נוי הס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה שנאמר זה אלי ואנוהו וכו'. ומדויק מדבריו שהמדד הוא הטירחא של האדם במצוה.

וכתב ה**בכורי יעקב** (סק"ז) שלא מצא בפוסקים האם משערים את המחיר כפי הנמכר בשוק או כפי מה שהוא קנה ביוקר או בזול, אך נראה שמשערים לפי מה שהוא קנה. אכן כתב שמלשון הב"י שכתב "שמוסיף שליש על מה ששוה אתרוג שיוצאין בו בצמצום" משמע שמשערים לפי מה שנמכר בשוק. וכ"ד ה**גרי"ש אלישיב** (קונטרס הליכות והנהגות עמ' 33) שהמצוה להוסיף עד שליש היא לפי המחיר המקובל לאתרוג כשר.

☙ שליש מלגביו או שליש מלבר

בגמ' לא הוכרע כיצד מחשבים את שליש ההידור, מלגאו או מלבר.

ה**רי"ף** (סוכה טז. בדפי הרי"ף) סתם דבריו, ולא פירט אם יש להדר מלגאו או מלבר. ופירש ה**ר"ן** שדעתו להחמיר ששליש מלבר ולכן סתם דבריו, וכן עדיף להידור מצוה. וכן סוברים **רבינו חננאל**, **ערוך** (ערך הדר), **ר"י מלוניל** ועוד. כך גם מסיק **מהרש"ל** (יש"ש סי' כד) משום שלדעתו נוהגים בכך לחומרא כספק דאורייתא, משום שהידור מצוה מהתורה.

מנגד, ה**רא"ש** (פ"א סי' ז) כותב שיש לנוהג לקולא דהיינו מלגאו, שהוא השיעור הפחות. ה**פלפולא חריפתא** (אות ק) מסביר שהידור מצוה רק מדרבנן, ולכן ניתן להקל בו.

וקשה על דברי הר"ן, שאדרבה הרי"ף סתם כיון שסמך על הכלל שספק דרבנן לקולא, ומדוע אמר שסתם משום שפוסק להחמיר? ושמא י"ל שדעת הר"ן היא שהידור מצוה הוי מדאורייתא

[124] קונטרס הביאורים להגרמ"ש שפירא, סימן ל'. בשם הגר"ב צויילברגר.

ולחומרא. שהרי שנינו בשבת קלג: לגבי ציצין שאינן מעכבים את המילה אם לא פירש מהמילה חוזר עליהם. ואם הידור מצוה לא היה מהתורה לא היה חוזר עליהם, ומוכח שהידור מצוה מדאו'. אולם נראה שאף לדעת הרא"ש הידור מצוה הוי מדאו', וע"כ ציצין שאינן מעכבים את המילה משום הידור מצוה דוחה שבת שהרי הוא חלק מהמצוה הכוללת של מילה שדוחה שבת, ורק החיוב להוציא על הידור שליש מהמצוה הוא מדרבנן, משום שאינו מצוה בפנ"ע אלא חלק מהמצוה. וכיון שיכול לצאת י"ח המצוה גם ללא תוספת שליש, אזי חיוב תוספת השליש אינו אלא מדרבנן. וכן נראה מוכרח, שאם תוספת ההידור הוי מדאו', מהו השיעור של שליש, הרי אדם מחוייב להוציא חומש או עישור נכסיו על מצוה? ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, כיצד פסק הר"ן לחומרא?

אלא שלפי דברי המג"א שהובאו לעיל (שחיוב הוספת שליש להידור מצוה לדעת רש"י אינו אלא כשהשליש הוא בדיוק לא פחות ולא יותר) נוכל ליישב את דברי הר"ן[125]: כשיש לפניו שתי אתרוגים אחד שיעורו שליש מלבר ואחד שיעורו שליש מלגו. א"כ, למ"ד שליש מלבר אינו חייב לקנות את האתרוג שהידורו הוא שליש מלבר שהרי הוא אינו מהודר מספיק. ולמ"ד שליש מלגו אינו חייב לקנות את האתרוג המהודר שליש מלבר. ונמצא שאם נאמר שהוא ספק דרבנן ולקולא לא יתחייב לקנות שום אתרוג, ונמצא שהיא חומרא המביאה לידי קולא. כמבואר בדברי הר"ן לגבי חיוב ארבע כוסות[126]. ונמצא שלכן כתב הר"ן שמסתימת דברי הרי"ף מוכח דס"ל לחומרא. משא"כ לדעת הרא"ש דכתב בסוגיין דהידור מצוה עד שליש כדעת התוס' בשליש יותר משיעור אתרוג בצמצום. ובזה גם המג"א יודה שצריך להוסיף אפילו פחות משליש שהרי הוא מהודר (שאם יתחסר ישאר בו כשיעור), ולכן בספק הגמ' פסק לקולא ששליש הוא מלגו. ה**ערוך השולחן** כתב בלשון אחר את טעם הקולא, משום שאינו גוף המצוה אלא הידור מצוה. ונראה לבאר, שספק דאורייתא לחומרא הוא משום שלפי הצד שפסול הרי נחסר מגוף המצוה שהיא דאו'. אבל בהידור, אע"פ שהוא מדאו' לא נחסר מגוף המצוה, והידור אינו אלא תוספת שאינה מעכבת בעיקר המצוה.

ה**שלחן ערוך** (תרנו, א) פוסק לקולא כדברי הרא"ש שיש להדר בשליש מלגאו. והטעם משום שהידור מצוה מדרבנן ולקולא (בית יוסף). ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה אם) שאם יש לו אתרוג שיש בו חשש פסול, אף שלהלכה הוא כשר, מ"מ י"ל שבזה צריך לקיים הידור מצוה עד שליש ולקנות אחר לצאת לכל הדעות.

---

[125] כך ראיתי שכתב ר' אברהם סלים ר"י מאור התורה, בקובץ ירחי כלה, ע"ש.

[126] הגמ' בפסחים קח. מסתפקת אלו שתים מארבעת הכוסות ששותים בליל הסדר חייבים בהסיבה (הראשונות או האחרונות), ומסקנת הגמ' שמספק כל ארבעת הכוסות צריכים הסיבה. וכתבו שם התוס' (ד"ה והשתא) דאע"ג דקי"ל בכל מקום ספק דרבנן לקולא, כאן אם נאמר כלל זה אנו מבטלים את מצוות הסיבה ולכן מחמירים. וכ"כ הר"ן (וכפי שפרשו המל"מ בהל' מגילה פ"א הי"א).

☙ מדוע רק שליש בהידור?

הגמ' נקטה בפשטות שאין הו"א שהאדם יצטרך להוציא שליש מממונו על מצווה, וכן נקטו ה**תוס'** (ד"ה אילימא) שאין צריך להוציא שליש מביתו על מצווה ואפילו לא ימצא בפחות ותתבטל המצווה. וכ"כ ה**רא"ש**.

אלא שמצינו בדברי ה**ראב"ד** כיוון שונה (מובא בשטמ"ק, רשב"א ור"ן בסוכה לד.) "תמוה לי וכי יש דמים למצוות, ואיך יכול הוא לאמר לא אקנה לולב ואתרוג עד כדי כך וכך, ומי שם להם דמים, והמצוה האחת חשובה כל ממונו. וי"ל עד כי שלא יבוא לידי עני ויצטרך לבריות, כמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שמא יעני ויפיל עצמו על הציבור, וכמו שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, והעני כמיתה הוא". אך לא אמרינן הכי אלא במצוות עשה משום דשב ואל תעשה שאני, אך במצוות לא תעשה צריך לתת את כל ממונו בשביל שלא יעבור עליה. וגם המצוות עשה כל אחד צריך להשתדל כיכולתו כדי לקיים המצווה.

בדברי האחרונים מצאנו פירושים נוספים מדוע אין האדם צריך להוציא את כל ממונו על מצווה עוברת: בשו"ת **תשובה מאהבה** (ח"ב או"ח סי' רפד') כתב בפירוש דברי הראב"ד, שיש לחוש שהעוני יעביר אותו על דעת קונו ויבטל אח"כ מצוות רבות, ולכן מוטב שיבטל מצווה אחת מאשר יבטל מצוות רבות לאחר מכן. עוד כתב שם שלא בכל מצווה אנו פוטרים את האדם מקיומה אם הדבר כרוך בהוצאות מרובות, למשל במצוות מילה שיש בה כרת לא שייך שידחה את המצווה בכמה ימים כדי לא להוציא עליה ממון מרובה. והפתחי תשובה (יו"ד סי' קנז' אות ד') הביא בשם ספר **חומת ירושלים** (ס"ס קצו') שהטעם הוא מפני שהרבה מצוות יתבטלו אם יהיה עני, לכן התירו שלא יקיים פעם אחת, כעין חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה, וה**נצי"ב** במרומי שדה כתב מפני שכבוד הבריות דוחה כל התורה בשב ואל תעשה. מדברי ה**אגרות משה** (יו"ד ח"א סי' קמה' ד"ה והנה) משמע שסיבת הפטור במצווה העולה הון רב, שהוא נראה כאונס, וכ"נ מדברי הביאור הלכה (ד"ה אפלו).

ועיין ב**ביאור הלכה** (ד"ה אפלו) שהקשה מקידושין כט: שלגבי פדיון הבן אם יש לו רק חמש סלעים חייב לפדות, וכן לעניין עליה לרגל. ותירץ, שהטעם שאין צריך לתת כל נכסיו משום שמא יעני ויצטרך לבריות וזה לא שייך במי שאין לו אלא חמש סלעים ומתפרנס ממלאכתו ולא יעלה או יוריד אם יוציא על מצווה זה חמש סלעים. ותירץ ה**חזו"א** (או"ח סי' קמט' סק"ג) שפדיון הבן יוצא דופן משום שהוא כמלווה הכתובה בתורה[127].

אם פסל לחברו אתרוג בחג, כתב ה**ר"מ מינץ** מי שקנה אתרוג בדמים יקרים ובא אחר ופסלו אין חייב לשלם לו אלא אתרוג קטן לצאת בו, ומיהו מה ששוה האתרוג הגדול יותר מהקטן חייב

---

[127] ה**מור וקציעה** (סי' תרנו') הקשה שהרי כופין על מצוות עשה עד שתצא נפשו? ובהגהות מהר"צ חיות תירץ שמכין אותו עד שמבעט. וע"ע שו"ת מהר"י אסאד סימן רב אות ג. ובחידושי ר' שלמה קידושין סימן ג'. וכן בחלקת יואב דיני אונס ענף ז'.

לשלם לו לאחר החג. אבל בתשובת **חכם צבי** (סימן קכ) ו**שבות יעקב** (ב, כט) חולקים וסוברים שחייב לשלם לו דמי האתרוג.

סימן תרנ"ז - קטן היודע לנענע

חיוב קטן בארבעת המינים

שנינו בסוכה מב. "קטן היודע לנענע חייב בלולב". וכתב ה**טור** שאביו צריך לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. מנגד, דעת ה**תוספות** (ערכין ב. ד"ה אביו) שאין צורך לקנות לו, ודי במה שאביו יביא לו את לולבו.

ה**מהרש"ל** הקשה על לשון הטור, שהרי בעניין לולב לא כתבה הגמ' שאביו צריך לקנות לו ארבעת המינים, כמו שכתבה לעניין תפילין שאביו צריך ליקח לו בעת שהגיע לזמן החיוב, והטעם פשוט שבארבעת המינים יכול אביו לתת לו את שלו לאחר שהוא יצא בו? ותירץ ה**ב"ח**[128] שלפי מה שהובא שאנשי ירושלים היו עם הלולב זמן מרובה צריך אביו לקנות לו, ולא יוכל להביא לו את שלו. ומה שנקטו 'חייב בלולב' ולא כתבו שאביו צריך לקנות לו, מיירי בסתם בני אדם. וה**ט"ז** (סק"א) כתב שאינו יודע מה הוקשה למהרש"ל, דזה מיירי במי שידו משגת לקנות גם לבנו לולב שינענע עם הציבור בשעת ההלל, שזהו יותר טוב ממה שיברך אח"כ. ובמקומות שארבעת המינים מצויים בזול, כתב ה**ערוך השולחן** (ס"ב) שבודאי טוב יותר לקנות לולב לקטן כדי שיהיה לו לנענע בהלל, ועוד שהרי קשה להקנות לקטן ביום הראשון, וכ"כ בשו"ת **אגרות משה** (ח"ג סימן צה).

מרן ה**שו"ע** פסק: "קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות". וכתב ה**פרי מגדים** (משב"ז, א) שאם אינו יודע לנענע אפילו הוא כבר שית אין חייב, דחינוך אין שווה בכל המצוות. אך באשל אברהם כתב שאם אינו יודע לנענע אין חיוב לקנות, אבל נותן לולבו לברך עליו מטעם חינוך.

מרן הב"י הביא בשם ה**ירושלמי** שהכוונה ביודע לנענע הוא מוליך ומביא מעלה ומוריד כשורה ומנענע. וה**פרי מגדים** (א"א, א) כתב שאע"פ שאינו בקי ממש בנענועים חייב לקנות לו לולב. ולכאורה י"ל מדוע הצריכו שיהא יודע לנענע הרי הנענועים אינם מעכבים בקיום המצוה? ה**בכורי יעקב** (סק"ג) כתב שכל שהוא בגיל שעדיין א"א לחנכו כסדר שתיקנו חכמים, לא תיקנו חינוך כלל, ואדרבא אם יחנכו ליטול בלי נענועים אתי למיסרך לכשיגדל. וכעין זה ביאר ה**מרומי שדה** (סוכה מב:) שאין חיוב לחינוך אלא באופן שיעשה כן לכשיגדל, שהרי עיקר החינוך הוא כדי שידע לעשות אח"כ את המצוות כדבעי. וכן ביאר ה**גרי"ז** (ערכין ב:) שכיון שהנענועים הם חלק מהמצוה, לכן אף שאין הנענוע מעכב אין זה משנה, שהרי לעניין חינוך השיעור הוא שיהיה ראוי לקיים את המצוה בכל פרטיה. ובשו"ת **אבני נזר** (סי' לט אות ז) ביאר שאף שהנענוע אינו מעכב, מ"מ צריך שיהא ראוי לזה שהרי מצינו ששיעור הלולב תלוי בשיעור כדי לנענע בו, ואם אינו יודע לנענע חשוב כאינו ראוי. ובשו"ת **אגרות משה** (יו"ד ח"ב סי' יא) הקשה ע"ז, שלא מסתבר שצריך שיהא ראוי לנענע בפועל, שהרי לא נפטור זקן או חולה שאין בכוחו לנענע.

---

[128] כתב בלשון 'אפשר לומר', ונלענ"ד שתירוץ זה מעט דחוק לכן נקט לשון זו.

כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה כדי) שפשוט שצריך שיהיו ארבעה מינין כשרים כמו בגדול. אך יש לבאר שרק הדברים החיצוניים של המצוה צריכים להיות כשל גדול אך לא הדברים שאינן ניכרים, ונסביר. לגבי לולב שאול כתב המ"ב (תרנח, כח) שיש מהאחרונים הסוברים שיוצא י"ח חינוך בזה שהרי הבן מתחנך בלולב כזה. וביאר בשעה"צ (אות לו) שמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה. ובכך ביאר בשו"ת שבט הלוי (ח, קנב) כיצד יתכן שהאב קונה לבנו הסמוך על שולחנו ארבעת המינים, והרי כל מה שקונה קטן זה שייך לאביו, וא"כ יוצא שאין האב מקיים מצות חינוך, אלא ע"כ לומר שאין דינים אלו מעכבים במצות חינוך הקטן, משום שחז"ל כללו בחיוב החינוך רק את קיום הצורה חיצונית של המצוה, אבל לא דיני כוונה ולא דינים כשאול וכיוצ"ב שאינם בגוף המצוה.

נקודה נוספת היא האם מצוות החינוך מוטלת על האב או על הבן: מדברי ה**תוספות ישנים** (יומא פב.) עולה שהחיוב הוא על האב, אך על הבן הקטן אין שום חיוב. וכן עולה מדברי מרן והפסוקים כאן. מנגד, ה**תוספות** (ברכות מח.) סוברים שישנו חיוב מדרבנן על הבן במצוות אלו משיגיע לגיל חינוך.

סימן תרנ"ח - דיני לולב ביו"ט ראשון

סעיף א':

יסוד מצות נטילת לולב

שנינו בסוכה מא.

"בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש"

מרן **השו"ע** הביא גמ' זו להלכה. ופ**רש"י** שדרשינן בתורת כהנים "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים. ולא בגבולין שבעת ימים".

ולגבי ירושלים העתיקה בזמן הזה, כתב ה**בכורי יעקב** (תרנח, א) שלדעת הרמב"ם (פיה"מ סוכה ג, י) שירושלים היא בכלל המקדש, לולב ניטל גם בזמן הזה מן התורה שבעה חוץ משבת. ונ"מ לעניין פסולים שאנו מקילים בשאר הימים מכיון שהוא מדרבנן, ששם אין להקל בהם. אכן הביא את דברי ה**רדב"ז** (ח"ב סימן תרלג) שכתב לעניין פדיון מעשר שני, שנהגו לפדות בתוך ירושלים משום שהשכונות היהודיות אינן בכלל ירושלים המקודשת, וה"ה לעניין לולב. לעניין הלכה ה**גרי"ש אלישיב** (אמרי שפר עמ' רלא) נטה להחמיר כדברי הבכורי יעקב. ואף ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה סוכות פי"א דבר הלכה אות כו) כשהיה מגיע לכותל בימי חג הסוכות היה נוטל ארבעת המינים בשנית. מנגד, בשו"ת **אגרות משה** (ח"ח חלק קדשים סימן סג' סק"ח) כתב שאף לדעת הרמב"ם החיוב דאורייתא של נטילת לולב כל שבעה הוא רק במקום המקדש ולא בירושלים. וכן הורה ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני סוכות פי"ח). וב**חזון עובדיה** (עמ' שלח) כתב שלפני זמן מה היה נוהג במשך שנים רבות להחמיר כדברי הבכורי יעקב מאחר שלדבריו יש בזה מצוה מן התורה, והיה טורח להגיע ליד הכותל המערבי כדי ליטול את הלולב ולנענעו סמוך לכותל, ואח"כ כשראה דברי להקת האחרונים שלא הסכימו לדבריו, נמנע מלעשות כן מפני שחס על ביטול תורה. ושב ואל תעשה עדיף.

סעיף ב':

נטילת לולב בשבת

שנינו בסוכה מב:

"משנה: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת - לולב שבעה, ושאר כל הימים ששה. גמרא: אמאי? טלטול בעלמא הוא, ולידחי שבת! - אמר רבה: גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד. ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים... אי הכי, יום ראשון נמי!... ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין - לא גזרו בהו רבנן, הנך דליתנהו מן התורה בגבולין - גזרו בהו רבנן. - אי הכי, האידנא נמי! - אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. - אינהו דידעי בקיבועא דירחא - לידחו! - אין הכי נמי; דתני חדא: ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן להר הבית, ותניא אידך: לבית הכנסת. שמע מינה: כאן - בזמן שבית המקדש קיים, כאן - בזמן שאין בית המקדש קיים, שמע

מינה... לדידהו נמי לא דחי. - ואלא קשיא הני תרתי; דתנא חדא: כל העם מוליכים את לולביהם להר הבית, ותניא אידך: לבית הכנסת. ומתרצינן: כאן - בזמן שבית המקדש קיים, כאן - בזמן שאין בית המקדש קיים, - לא אידי ואידי - בזמן שבית המקדש קיים, ולא קשיא: כאן - במקדש, כאן - בגבולין".

כתב ה**טור** שבשבת אינו ניטל בכל מקום לא שנא אם חל יום ראשון בשבת או אחד משאר הימים. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

ה**רמ"א** הוסיף שאסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן, אבל האתרוג מותר בטלטול דראוי להריח בו[129], ואסור ליתנו על הבגד אפילו ביו"ט דמוליד ריחא. המגן אברהם (סק"ב) הביא בשם ה**יש"ש** (ביצה פ"ב סימן לד') שאין כל חשש בהולדת ריח אם אינו מתכוון, משום שאינה מלאכה ולא שייך לאסור בזה בפסיק רישא. וכ"ד ה**ט"ז** ו**חזון עובדיה** (עמ' שצד). אך ה**מג"א** עצמו צידד כדברי הרמ"א. וכתב ה**מ"ב** (סק"ז) שבשעת הדחק שאין לו מקום משומר להניח האתרוג שמה, אפשר דיש לסמוך על המקלים.

לגבי טלטול ארבעת המינים כתב ה**ט"ז** (סק"ג) שמותר לטלטל אותם לצורך גופו ומקומו כדין שופר. אך ה**מאמר מרדכי** ועוד כתבו שאפילו לצורך גופו ומקומו אסור. ואינו דומה לשופר, דשאני התם דהוי כלי וראוי לאיזה דבר כמו לשאוב בו מים, משא"כ כאן דהוי כעץ בעלמא. וה**פרי מגדים** סובר שהוא ממח"כ. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ד). וה**גרש"ז אוירבך** (שש"כ פכ"ב הע' סב) כתב שכיום שרגילים לייחד בשבת מקום מיוחד לאתרוג ולהימנע לגמרי מטלטולו, נמצא שהוא עומד רק למצוה ולא להריח בו, ומפני חשיבותו דינו כמוקצה מחמת חסרון כיס.

סעיף ג':

נטילת לולבו של חברו ביו"ט ראשון

[130]שנינו בסוכה מא:

"משנה: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת, למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו, מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, ושאר ימות החג, אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו. גמרא: מנא הני מילי? דתנו רבנן: ולקחתם - שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. לכם - משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, אלא אם כן נתנו לו במתנה"

וכתב ה**ראש** (סימן ל') שצריך שיתן לו במתנה גמורה לעולם, ע"מ שיחזיר ולאחר שיצא בו צריך לחזור וליתן לו במתנה בשעת ההחזרה. אבל אם אמר לו שיהא שלך עד שתצא בו ולאחר מכן

---

[129] עיין במגן אברהם סק"א שאפילו שלמדנו לעיל תרנג' שאין להריח באתרוג, הרי בשבת מותר להריח בו ולברך עליו לכו"ע (ע"פ המחצה"ש). וע"ע בט"ז סק"ד שעיקר הטעם במוקצה הוא משום שישנו ספק האם לברך על האתרוג או לא, לכן אם יש לו פרי אחר לברך עליו יכול להריח לאחר מכן את האתרוג, ולכן הוא אינו מוקצה (אזיל לשיטתיה בסימן תרנג'). ועיין בשער הציון אות ד דהרוצה לנהוג כדעת המג"א ולברך בשבת על ריח האתרוג אין מוחין בידו.

[130] נעזרתי מביאור מנחת אליהו לשו"ע.

תחזירהו לי לא יצא, דהוי כמו שאול. והסביר ה**נתיבות** שכל דבר שהוא לזמן קצוב הוי קנין פירות, ואינו חשוב כקנוי לו ואינו יוצא בו י"ח. מנגד, דעת ה**תוס' רי"ד** שאף בזה חשיב כקנין. ועיין ב**קצות החושן** (רמא סק"ז) שנתינת החפץ לזמן מסויים חשובה כהקנאה גמורה, ולאחר זמן זה א"צ בהקנאה חוזרת אלא הוא חוזר מאליו לבעלים. מרן ה**שו"ע** פסק כרא"ש.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) שאם לא היה האיש בביתו, ואשתו נתנה את הלולב לאחד מאוהביו או קרוביו במתנה, שאותו אחד לא יצא, שאולי ניחא ליה למוכרו על יום אחד. אך למכור נראה שמותר כיון שזכין לאדם שלא בפניו. וה**פרי מגדים** צידד שאישה הנושאת ונותנת בתוך הבית יש לומר שאין הבעל מקפיד. אך ה**בכורי יעקב** הקשה עליהם שהרי בלאו הכי קי"ל דניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממונו, אך סברא זו מועילה רק לעניין שאר הימים ולא ליום הראשון! ולכן לדעתו אפילו שמע בעלה אח"כ ונתרצה לא מהני, שבעת הלקיחה לא היה שלו וצריך לחזור וליטול (ולדעתו גם צריך לברך. אך המ"ב בשער הציון יא כתב שאין לברך שיש לחוש לדעות החולקות). וכ"פ **כה"ח** (אות י).

ה**מגן אברהם** (סק"ג) הוכיח מכך שהשואל כלי מחברו לקדש בו אישה שהיא מקודשת, דמסתמא אמרינן שנתן לו במתנה ע"מ להחזיר שיהיה יוכל לקדש בו, וא"כ ה"ה לאתרוג אם השאילו לצאת בו הוי ליה כאילו נתנו לו במתנה ויצא. אך ה**ט"ז** (סימן יד ס"ק ד-ה) פסק דלא יצא, וביאר שם הט"ז שיש לחלק בין קידושין ללולב, משום שלולב שאול פסול מגזירת הכתוב 'לכם' משלכם, ולכן אין לנו לפרש שהתכוין בלשון המועילה והיינו מתנה, משא"כ בקידושין ששאול פסול מסברא שצריך לתת לה כסף משלו, ואם הביא לה שאול חשוב כנותן לה משל אחרים, לכן אנו מפרשים כוונתו שהשאיל באופן המועיל. ולכן לדעתו צריך לחזור וליטול בלי ברכה. וכ"פ **כה"ח** (אות יא).

קניית אתרוג בפריעה לאחר החג

כתב השערי תשובה בשם ה**מחנה אפרים** (הלכות מכירה, קנין משיכה סימן ב) דהני דקני אתרוג למצוה ופורעים חובם לאחר החג לא יאות עבדי, דכל כמה דלא יהיב דמי לא קני אלא מדרבנן, ובעינן 'לכם' דאורייתא, וקניין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא, אך אם הביאו לחצרו והיה קניין חצר מועיל[131].

וכתב ה**מ"ב** (סק"י) שלכתחילה נכון להיזהר בזה ולפרוע קודם החג. וביאר בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ז סימן פג) שאף אם הקונה הביא את האתרוג לביתו, לא סומכים בזה על קניין חצר, כיון שרוב הסוחרים לא מקנים בלב שלם אם לא פורע לו דמים בעבורו. אולם ב**חזון עובדיה** (עמ' תו) כתב שהעיקר להלכה שקניין דרבנן מועיל אף לדאורייתא. כפי שכתב מרן הב"י (אבן העזר סימן כח).

---

[131] המחנה אפרים שם האריך לדון בדבר האם קניין דרבנן מועיל לדברים הצריכים להיות ברשות האדם מדאורייתא, וע"ע באור שמח (הל' לולב פ"ח ה"י) ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תצד אות ד).

ותשלום בצ'ק אף שאינו דחוי, יש להסתפק אם הוי רק כשטר ראיה ונתינת רשות למשוך את הכסף מהבנק. ומצינו מחלוקת פוסקי זמנינו בזה לעניין קניית מצות ומכירת חמץ, שדעת ה**גרי"ש אלישיב** (מכירת חמץ כהלכתו פ"ח ס"ק יט) שנתינת צ'ק מועילה עכ"פ מדין קניין סיטומתא, היינו פעולה שאנשים רגילים לעשות לצורך קניין אע"פ שאין לה חלות מדין תורה (עיין ב"מ עד. ושו"ע חו"מ רא, א). מאידך, דעת ה**גר"נ קרליץ** (חוט שני פסח פי"ג סק"א) שתשלום על מצות בצ'ק אינו מועיל לקנותן.

סעיף ד':

☙ לולב במתנה ע"מ להחזיר

עוד שנינו שם:

> "ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל. למה לי למימר החזירו? - מלתא אגב אורחיה קא משמע לן: מתנה על מנת להחזיר - שמה מתנה. כי הא דאמר רבא: הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו, החזירו - יצא, לא החזירו - לא יצא[132]"

א"כ, למדנו מגמ' זו שאם נתנו לו מתנה ע"מ להחזיר הרי הוא יוצא בו י"ח וצריך להחזירו לאחר מכן. ואם נגזל ממנו ולא החזירו כתב **בעל העיטור** דאע"ג שחזרת דמים הויא חזרה, זהו דווקא בדברים אחרים כדוג' איצטלית, אבל באתרוג לא מהני חזרת דמים. וה**ר"ן** (כ. ד"ה ויש) הוסיף שמסתבר שרק אם החזירו בזמן שיכול עדיין לצאת בו חשוב לחזרה המועילה, אבל אם החזירו לאחר זמנו לא יצא י"ח. מרן ה**שו"ע** הביא דבריהם להלכה.

מרן ה**בית יוסף** הקשה, היאך האדם יוצא י"ח בלולב של חברו שהביא לו כמתנה ע"מ להחזיר? הרי אינו יוצא בו אלא בזמן שקיים תנאו, ובזמן זה הלולב אינו ברשותו (אלא ברשות הבעלים הראשונים שאליו הוחזר הלולב), ואין לומר שבשעת החזרה הוברר למפרע שמעיקרא הויא מתנה, דא"כ הויא ליה לפרושי מילתא! ותירץ ע"פ דברי התוספות (גיטין עה: ד"ה דתנאי) דרבא ס"ל שכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמיא (קידושין ח.)[133].

ה**מגן אברהם** (סק"ד) העיר, שדווקא אם אמר על מנת שתחזירהו לי, אבל אם אמר סתמא על מנת שתחזירהו, אפילו החזירו לאחר זמן מצוותו יצא. והסביר הלב"ש שלשון 'לי' הכוונה דבר הראוי וצריך לי, היינו זמן מצוותו. ואם בשעה שנתן לו כבר ברך עליו, כתב ה**מ"ב** (ס"ק טז) שצריך להחזיר לו עכ"פ ביום המחר בשעת מצותו. ועיין בשער הציון (אות כא) שהסתפק בהחזיר לו

---

[132] כי הא (ב"ב קלז:, קידושין ו:) דאמר רבא הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו ויצא בו החזירו יצא לא החזירו לא יצא.

[133] עוד הקשה הב"י, במקרה שלא החזיר לו את הלולב לאחר שנטלו, מדוע לא יצא י"ח המצוה הרי הוא 'תנאי ומעשה בדבר אחד' והתנאי בטל והמעשה קיים! ותרצו התוספות (ב"ב קלז: ד"ה לא) שדעת רבא דלא בעינן תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר, ע"ש שהביאו תירוץ נוסף.

לאחר כל התפילות ובשביל זה לא עשה הנענועים בהלל בציבור כדרכו תמיד. ובכף החיים (ס"ק לג) כתב שנראה שבודאי מקפיד האדם אם יש לו לולב ואתרוג לעשותם עם הציבור.

המ"ב (ס"ק יג) הוסיף שגם אם החזירו לו כשהוא פסול לא יצא י"ח. עוד כתב (ס"ק טו) שמשמע מרוב הפוסקים שגם אם נאנס לא מועילה חזרת דמים. ולפני כן כתב (ס"ק יד) דכיון שצריך לו לצאת י"ח בודאי מקפיד על הלולב גופיה. ולפ"ז כתב הביאור הלכה (ד"ה אפילו) שאם יש לו עוד לולב לצאת בו, מסתברא דמהני נתינת דמים עכ"פ היכי דאין החפץ בעולם. וה"ה במחזיר לו לולב אחר כשר ומהודר. ויש סוברים שגם בזה לא מהני.

ולגבי מחילת התנאי, החיי אדם (כלל קנב, ס"ה) נסתפק בזה אם אמר הריני כאילו התקבלתי, ונשאר בצ"ע. ובנשמת אדם (סק"ג) כתב שנראה שאין זה קיום התנאי, משום שכשאמר ע"מ להחזיר כוונתו דווקא בזה משום שצריך לצאת י"ח בלולב, ואין אמירת 'כאילו התקבלתי' מועילה בדבר מסוים אלא רק אם אמר כן להרווחא בעלמא. והמ"ב (ס"ק טו) כתב שמהמאירי שלפניו משמע בהדיא שיכול הנותן למחול תנאו, ויצא י"ח אע"פ שלא החזיר.

כתב בחזון עובדיה (עמ' תכ) דכל שלקחו מיד חברו אין צורך להניחו ולהגביהו שוב כדי לזכות בו, שכן לקיחתו מחבירו ע"י הגבהתו בידו ויציאתו י"ח באים כאחד. והיינו כשלקח בידו, דאל"ה כתב (עמ' שצה) שצריך להגביה טפח כדי לזכות בו. וכ"ד הגרש"ז אוירבך (הליכות שלמה פי"א סי"ב) והגר"נ קרליץ (חוט שני פי"ז ס"ה) שדי לו בהגבהה אחת שתעלה לו לקנין הלולב וכן למצוה, כיון שהכל כלול בשם לקיחה.

יסוד מתנה ע"מ להחזיר

הרא"ש כתב שצריך לתת לו במתנה גמורה ע"מ להחזירו, אבל אם אמר לו שיהא שלך עד שתצא בו ואח"כ תחזירהו לי לא יצא. וביאר הב"ח את היסוד של מתנה ע"מ להחזיר: שאם נתן במתנה גמורה ע"מ שיחזיר לו, יצא האתרוג מרשות נותן לרשות מקבל לגמרי והוה ליה של מקבל, אלא שהתנה עמו שיחזירהו לו אח"כ, וזה אינו אלא תנאי גרידא כאילו התנה עמו שום תנאי אחר. ואם לא אמר לו ע"מ, אלא אמר לו שיקח את האתרוג ויצא בו ולאחר מכן יחזירהו לו, הרי הוא לא יצא בלולב של חברו כיון שלא היה ברשותו לגברי בשעת הנטילה, שחשוב כמו לולב הדאול. אבל במתנה ע"מ להחזיר ישנה מתנה גמורה אך לאחר מכן צריך לעשות את פעולת החזרת החפץ, אבל זו כביכול פעולה צדדית. וכ"כ המ"ב (ס"ק יב) שכשאמר חפץ זה נתון לך נפקע כל כוחו ממנו, ומה שאמר לאחר מכן 'ע"מ שתחזירהו לי' הוא רק תנאי כשאר התנאים שאדם יכול להתנות במכירתו ובמתנתו[134].

[134] וכתב הערוך השולחן (סעיף ז) "כגון שא"ל הנני נותן לך אתרוג זה ע"מ שתלך למקום פלוני אם הלך נתקיימה המתנה ואם לאו בטלה המתנה וכן כל כיוצא בזה".

מתנה שיכול להקדישה

שנינו בנדרים מח. "כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה". ובסוכה מא: שנינו שאם הביא לו אתרוג ע"מ שיחזירו לו יצא. והקשו שם ה**תוספות** הרי אינו יכול להקדישו, וא"כ אינה חשובה כמתנה! ותירץ שכל זמן שהיא בידו יכול להקדישה. עוד תירץ שגם אם אינו יכול להקדישה חשובה למתנה, שהמשנה באה למעט הערמה, אבל אם אינו מערים אפילו שלא יכול להקדישה חשיב מתנה. ה**ר"ן** גרס אחרת בגמ' ולכן לדעתו בעינן מתנה שיכול להקדישה דווקא. ה**רמ"א** פסק כתירוץ שני בתוס', אמנם ה**בכורי יעקב** וה**נתיבות** כתבו שאין להקל כרמ"א. וכ"ד ה**ביאור הלכה** (ד"ה ומותר).

סעיף ה':

נתנו לו סתם

שנינו בסוכה מא:

> "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל"

הרא"ש הביא בשם **בעל העיטור** (הל' לולב צב.) דמסתברא דכיון שהמקבל מתנה יודע שהנותן אין נותן במתנה גמורה שהרי צריך עדיין לצאת בו לאחר מכן שאין לו לולב אחר, לכן אין צריך לפרש לו ע"מ להחזיר לו אלא נותן לו סתם והמקבל מחזיר לו סתם ואין צריך תנאי. שהרי ר"ג נתן לו סתם ולא פירש שהוא ע"מ להחזיר. וכ"ד ה**רשב"א** והוסיף שמותר לו לתת אותו לאחרים ובלבד שיחזירו לו לאחר מכן. אך ה**ראש** כתב שפשוט שלענין לצאת בו יותר טוב לתת מתנה ע"מ להחזיר, אלא שבעל העיטור בא לחדש שאפילו במתנה סתם הוא ע"מ להחזיר, ואם לא החזירו לא יצא י"ח. ולדעתו אין לו רשות ליתן אותו לאחרים, שהרי ר"ג רצה שיתנו לאחרים, אבל בסתמא לא.

מרן ה**שו"ע** הביא להלכה את דברי בעל העיטור והרא"ש. והוסיף ה**רמ"א** שצריך לחזור וליתנו לבעלים במתנה כדי שיהיה של הבעלים ויצאו בו. עוד כתב מרן ע"פ דברי הגמ' לעיל שאפילו אם הראשון לא החזירו לבעלים, אלא החזירו לאדם אחר והוא החזירו לבעלים הראשון יצא י"ח. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק כב) דנראה שהיכן שיש אומדנא שמקפיד הנותן שלא יטלוהו רבים שמא יפסד, אין רשאי ליתן, ובזמן הזה כתב **כה"ח** (סק"ג) שיתכן שאנשים מקפידים שלא ליתן להרבה אנשים שמא יפסידו את ארבעת המינים.

כתב ה**מאמר מרדכי** (הביאו המ"ב ס"ק יח) שאפילו אם נתנו ביום הראשון וכבר נטל את לולבו, ובשאר הימים הרי יכול לצאת בלולב שאול, אמדינן שאדם רוצה יותר לצאת בשלו, ולא כיון

אלא ע"מ שיחזיר לו לאחר מכן. והראיה דבמעשה דר"ג כבר יצא בשלו ורק לאחר מכן נתנו לר"ע, ואם לא היה מחזיר לו לא היה יוצא י"ח המצוה.

עיין ב**באור הלכה** (ד"ה דמסתמא) שהביא בשם **רבנו ירוחם** ששונה דין מתנה סתם לבין מתנה שפירש בה ע"מ שיחזירנה לו, שאם הביא לו סתם ולאחר מכן נאנס בידו, יוצא בזה בחזרת דמים שהרי עכ"פ לא אמר בפרוש 'החזירהו לי'.

עוד כתב הביה"ל (ד"ה והאחרון) שאם הבעלים היו צריכים להטריח את עצמם לבוא אליו לקחת האתרוג, אף שאמר לו שהוא מחזיר לו במתנה, אפשר דאין זו חזרה.

סעיף ו':

☙ נתינה לקטן ביום הראשון

שנינו בסוכה מו: "אמר רבי זירא: לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא. מאי טעמא? דינוקא מקנא - קני, אקנויי - לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו".

ופ**רש"י** שהקטנים יכולים להקנות לעצמם, שזוהי תקנת חכמים, אך אינו יכול לחזור ולהקנות לאביו משום שאינו בר דעת.

ונחלקו הראשונים על איזה גיל של הילד הגמ' פסקה דין זה? ה**ר"ן** (כב: ד"ה גרסי') כתב דבתינוק שלא הגיע לעונת הפעוטות מיירי, דזוכה לעצמו ואינו מזכה לאחרים, שהרי אם הגיע לעונת הפעוטות כבן שש או כבן שבע אקנויי נמי מקני.

מאידך, הב"י (בדק הבית) כתב שמדברי ה**רמב"ם** (ח, י) נראה שאפילו בהגיע לעונת הפעוטות מיירי[135]. אך בכסף משנה הביא דברי הר"ן וכתב עליהם ש"דבר פשוט הוא זה, ותמהני שלא הזכירוהו הפוסקים". מרן ה**שו"ע** הביא את דברי הר"ן בשם 'יש מי שאומר' ומשמע מדבריו שפסק עיקר כדעת הרמב"ם כפי שהסבירו בבדק הבית, וכ"כ ה**ברכי יוסף** (סק"ג) בדעתו שמרן חזר בו ממ"ש בכס"מ[136], וב**חזון עובדיה** (עמוד ת).

ה**מגן אברהם** (סק"ח) כתב שכל העצות הנ"ל אינן מועילות אלא בשביל שהגדול יוכל לצאת בלולב אח"כ, אך הקטן לא יצא י"ח בנטילה זו, שהרי אינו שלו ולא מקרי 'לכם', ולכן אביו לא קיים בו מצוות חינוך. אך ה**מ"ב** (ס"ק כח) הביא שיש מהאחרונים הסוברים (בגדי ישע) שמצות חינוך מתקיימת גם בשאול, שהרי גם בזה הבן מתחנך למצוות. והסביר בשער הציון (אות לו)

---

[135] וכפי שהסביר בברכי יוסף: "דהרמב"ם קרי בחיל שאינו מקנה לאחרים מן התורה, ובאומרו מן התורה הורה לדעת דאף דמקנה מדרבנן כשהגיע לעונת הפעוטות, לא סגי, כיון שאינו מקנה מן התורה, ויום ראשון שמצותו מן התורה בעינן שיהא קנוי לו מדאוריתא". וכ"כ הבאור הלכה (ד"ה לא).

[136] וכתב החיד"א שמרן חיבר את השו"ע לאחר שכתב את בדק הבית, לכן דעתו בשו"ע כפי שכתב בבדק הבית כמשנה אחרונה.

שלדעה זו חובת חינוך היא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה. לדינא פסק ב**חזון עובדיה** (עמ' תג) שאפילו ביו"ט ראשון יוצא י"ח בשאול ואין לחוש לברכה לבטלה.

ובסברת המחלוקת כתב בשו"ת **אגרות משה** (יו"ד ח"א סי' רכד ד"ה והנה איכא) שנחלקו בעצם מצות חינוך, האם עיקר המצוה היא בשביל להרגיל את הקטן במצוות שיקיימם לכשיגדיל, ולכן די בלולב שאול שהרי מתרגל בכך בקיום המצוה. או שהחינוך להתרגל במצוות הוא רק טעם החיוב, אבל עצם החיוב הוא שחייבו את האב שיראה שגם הקטן יקיים את המצוה כתיקנה.

ה**ר"ן** שם הקשה, הרי אדם זה הביא לקטן את הלולב ע"מ שיחזיר לו, ואם הוא אינו יכול להחזירו מחמת שאין לו כח להקנות בחזרה, נמצא שהמתנה הראשונה בטלה! ותירץ דקי"ל "כל תנאי שאינו יכול להתקיים בסופו והתנה עליו בתחילה תנאו בטל", ונמצא שהקטן קנאו אע"פ שאינו יכול להחזירו.

כתוב במרדכי בשם ה**אור זרוע** (סימן שיח) שאם תופס עם הקטן כיון שלא יצא מידו לגמרי שפיר דמי, וכתב שבקיאי הדעת מחזירים אותו למקומו, והקטן לוקח משם לבדו, נוטלו ומברך עליו. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

קניית ארבעת המינים מקטן

כתב ה**ביאור הלכה** (ד"ה לא) בשם ה**כתב סופר** (סימן קכח) שקטן שקונה ומקנה לכתחילה יש למנוע מלקנות, ובדיעבד אם יצא בו אינו חוזר לברך משום חשש ברכה לבטלה. ובטעם הדבר כתב הכת"ס שכל קנין הקטן אינו אלא מכח דעת אחרת מקנה ומטעם זכין, וכיון שהזכות עבורו היא שהמוכר לא יקנה לו מדאורייתא כדי שיוכל למוכרו, ממילא הקטן קנאו רק מדרבנן, ויכול להקנות לאחרים בקנין המועיל מדרבנן, ולכן יש צד שהקונה קנה ויצא י"ח. אלא שיש דעות שהקטן קונה ע"י דעת אחרת מקנה אפילו בלא זכין, ולכן צריך לשוב וליטול ללא ברכה. וב**חזון עובדיה** (עמ' שיט) כתב שארבעת המינים שמוכר אותם קטן (שאין לו אב או אפוטרופוס) והוברר לנו שבאו לידו כדין, מותר לקנותם ממנו ולצאת בהם י"ח אף ביו"ט ראשון. ונלענ"ד שדין זה אינו אלא בשעת הדחק, כפי שדייק לכתוב בהערה שם שרק במקום צורך גדול, אם הוברר לנו שהקטן קנאו כדת, מותר לקנות ממנו אף ביו"ט ראשון.

ואם הקטנים לוקחים ארבעת המינים ממקום הפקר, דבר המצוי מאוד בערבות, כתב בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"ה סי' סה אות יב) שיכולים להקנות משום שלא נחשב שיש דעת אחרת מקנה. ודעת ה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פי"א אורחות הלכה הע' 14) שאין לקנות מהם לצורך נטילה של היום הראשון. אכן אם גדול נתן לקטן למכור עבורו כתבו הפוסקים שאין כאן בית מיחוש כלל והמכירה חלה מהתורה.

<u>סעיף ז':</u>

שותפים שקנו ארבעת המינים בשותפות

עיין לקמן בסעיף ח' בגמ' שהבאנו שם. ה**רי"ף** (סוכה כ.) וה**רא"ש** (סימן לא) הביאו מימרא זו, וכתבו שמשמע מגמ' זו דהני בי תרי שקנו לולב בשותפות לא יצאו י"ח ביום הראשון של סוכות עד שאחד יביא לחברו את חלקו בהם במתנה. וכ"כ ה**רמב"ם** (ח, יא). מרן ה**שו"ע** הביא דבריהם להלכה.

והרב ה**מגיד** כתב בשם הרשב"א (חי' ב"ב שם, שו"ת ח"א סי' סב ותו) דמסתברא שאין האחים יוצאים י"ח דווקא בשלא לקחו לצאת בו אלא כדי לאוכלו ולהריח בו, אבל לקחו לצאת בו ודאי בכל גווני יוצאים בו, שיש ברירה, שהרי בשעה שלקחוהו ידעו שאינו ראוי ליחלק וע"ד כן לקחוהו, שבשעה שכל אחד יטול לצאת בו כולו יהא שלו, ואין צריכים להקנות. ה**רמ"א** הביא דבריו להלכה. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק לב) שמ"מ טוב לומר בפירוש שנותן כל אחד חלקו לחברו במתנה ע"מ להחזיר בשעה שיוצא בו.

<u>סעיף ח':</u>

האחים שקנו אתרוגים בתפיסת הבית

שנינו בב"ב קלז:

> "האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית, נטלו אחד מהן ויצא בו, אם יכול לאוכלו - יצא, ואם לאו - לא יצא; ודוקא דאיכא אתרוג לכל חד וחד, אבל פריש או רמון - לא".

ופירש ה**רשב"ם** שירשו מאביהם או לקחו במעות ירושת אביהם, כל זמן שלא חלקו, ונטלו אחד מן האחים בלא דעת חברו ויצא בו, רואים אם אין הקפדה של האחים, כגון שיש הרבה אתרוגים בתפיסת הבית או שיש הרבה אתרוגים בעיר או שכבר יצאו ואין צריכים עוד, יצא שהרי הוא כולו שלו. וכ"פ ה**שו"ע**.

בהמשך הגמ' מובא שדוקא אתרוג אבל פריש או רמון לא. וכתב ה**רשב"ם** שאין אנו גורסים מימרא זו. <u>אך</u> ה**רי"ף** גרס מימרא זו, וכתב הר"ן (ד"ה ושמעינן) שאם יש עוד אתרוגים והאחים לא מקפידים איזה אתרוג יהיה לכל אחד יוצא י"ח, אך אם אין להם אלא או פריש או רימון ודאי מקפידים שהרי גם הם רוצים לצאת במצוה. גם מדברי ה**רמב"ם** (ח, י) נראה שגרס כהרי"ף. וביאר שם הרב המגיד שאם אין אתרוגים נוספים אע"פ שאין מקפידים עליו באכילתו אינו יוצא בו, שכל שאין שם מאותו המין אין מועילה מחילה סתם, אבל כשיש שם מאותו המין, אע"פ שהיה טוב יותר מהאחרים יוצא בזה, שהרי אינן מקפידים. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

<u>סעיף ט':</u>

☙ אתרוג משותף לכל הקהל

הרא"ש הביא בשם ה**רשב"ם** (שם ד"ה ואם לאו) שמה שנוהגים במקומות שאין האתרוג מצוי שכל הקהל קונים אתרוג בשותפות ויוצאים בו, דכיון שקנאוהו כדי לצאת בו מסתמא הוי כאילו פרשו שכל הקהל נותנים חלקם לכל מי שנוטל לצאת בו ע"מ שיחזירוהו להם, שהרי אם לא יעשו כך לא יצאו י"ח.

עוד הביא בשם **רב שרירא** שבמקום שאין אתרוג ולולב מצויין וגובים מהקהל מכל א' וא' וקונין ונוטלו חזן הכנסת בידו בשעת ההלל ומברך עליו ונותנו לזקנים ומברכין עליו ושוב נוטלו כל אחד מחבירו עד שמברכין עליו כל הקהל. שודאי בשאר ימות החג מיום ב' והלאה יצאו ידי חובתן באותו לולב אבל ביום הראשון צריך כל א' לולב שלו וכן ראוי לעשות, להיות קונין הלולב לא' מן הצבור או שיקחנו מממונו או שיתנו הדמים לחזן במתנה והוא יקנהו לעצמו וביו"ט הראשון יתנו במתנה לא' מן הזקנים וכל אחד יתנהו לחבירו במתנה עד שיבא ליד כולם.

וכתב מרן ה**בית יוסף** שהחילוק בין דעת רשב"ם לרב שרירא פשוט, שלדעת רשב"ם אין צריך להקנותו לשום אדם אלא גובים סתם וקונים סתם. אך לדעת רב שרירא צריך להקנות בפירוש הדמים או הלולב לאחד מן הקהל ויוצא בו ואחר כך יתנהו במתנה לחבירו ויוצא בו ונותנו לחבירו עד שיבוא לידי כולם. מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הרשב"ם.

כתב **כף החיים** (אות פ) שמי שיש לו אתרוג כשר אלא שאינו מהודר, והאתרוג של הקהל מהודר יותר, טוב יותר לצאת בשל עצמו אע"פ שאינו מהודר כ"כ שבזה יוצא י"ח לכו"ע משיברך על של ציבור ויוצא רק ע"י הדחק. ואם ירצה, לאחר שיברך על שלו יברך שוב על של הציבור. עוד כתב, שגם אם אין לו, מוטב שיטול את של חברו במתנה ע"מ להחזיר מאשר יטול את של הציבור.

ה**רמ"א** הביא בשם **מהרי"ל** שגובין מעות אתרוג לפי ממון, דהדור מצוה מונח טפי על עשירים מעל עניים, ואשה פטורה מליתן למעות אתרוג הואיל ואינה חייבת בו. עוד הביא בשם **הגהות מיימוניות** שכל אדם ישתדל ויהא זריז במצוה לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה כתקנה (שיעשה הנענועים כהלכתן, ועוד שרוב בני אדם מברכים בדעת שהם שותפים ואינם יודעים ליזהר שיהא במתנה גמורה).

כתב ה**ט"ז** (סק"ו) שלפי מה שנהגו הנשים למנהגם לברך על האתרוג, אע"פ שהם פטורות שהרי היא מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ יש להם רשות לברך, לכן יש להם ליתן לזה לפי ממונם. ועוד, דכיון שהנענועים עוצרות רוחות וטלים רעים, א"כ גם האישה נהנית מזה ולכן צריכה ליתן סיוע. גם ה**מגן אברהם** (ס"ק יא) כתב שאם היא רוצה לברך חייבת.

ועיין ב**פרי מגדים** (משב"ז, ו) שהסביר שמדובר אם היא אלמנה או שאין בעלה בעיר, אך אם בעלה בעיר יתן הוא לבד. ואם יש מנהג בעיר שכל מי שיברך על האתרוג נותן מעות, צריכה גם היא וגם בעלה ליתן.

סימן תרנ"ט - קריאת התורה בסוכות

כתב ה**טור** שלאחר שגמרו ההלל אומר קדיש שלם ומוציאין שני ספרים בא' קורין שור או כשב בפ' אמור ובב' קורא המפטיר קרבנות המוספין ובחמשה עשר יום לחודש הזה, ומפטיר בזכריה הנה יום בא (כמובא במגילה לא.). ומחזיר הספרים ואומר קדיש, ומתפללין הצבור מוסף ג' ראשונות וג' אחרונות וקדושת היום באמצע אתה בחרתנו ומפני חטאינו, את מוסף יום חג הסוכות הזה וכו' כאמור ובחמשה עשר יום לחדש הזה וכו' ומחזיר ש"צ התפלה ואומר קדיש. מרן ה**שו"ע** הביא דבריו להלכה.

כתב ה**מ"ב** (סק"ב) שבחול קוראים חמישה ובשבת שבעה. ולעניין הוספה על מניין הקרואים ביו"ט, כתב הרמ"א לעיל (רפב, א) שאין מוסיפים. ובטעם הדבר כתב הר"ן (מגילה יב: באילפס) שהוא כדי שלא להשוותו לשבת.

דעת ה**ריב"ש** שאין קטן עולה למפטיר כשאינו חוזר על הקריאה של השביעי, שבכל מקום שמסתמכים על הקריאה של המפטיר, אין הקטן עולה. ומה שלמדנו (לעיל רפב) שקטן עולה למפטיר אינו אלא בשבת רגילה שהמפטיר חוזר על קריאת השביעי. אך ה**ב"י** וה**דרכי משה** כתבו שם שגם בכה"ג עולה הקטן למפטיר, שהרי הספר השני אינו מדינא דגמ', אלא הגאונים הזכירוהו לראשונה ולכן אפשר להקל בו. וכ"פ ה**מ"ב** (רפב, כג).

סימן תר"ס - סדר הקף הבימה

<u>סעיף א':</u>

זמן ההקפות

שנינו בסוכה מה.

"בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה אומר: אני והו הושיעה נא. ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים"

וכתב ה**טור** בסדר ההקפות, שמקיפים את התיבה לאחר תפילת מוסף זכר למקדש, אך הביא בשם **רב סעדיה** שמקיפים את התיבה לאחר ההפטרה כך שאין מוציאים את הס"ת פעם נוספת שלא לצורך לאחר מוסף. וכתב הטור שלכן הוא מנהג טוב אלא שאין נוהגים כן. מרן ה**שו"ע** לא הזכיר אימתי מקיפים את התיבה, רק כתב שנוהגים להעלות ס"ת על התיבה, וקצת משמע שמקיפים לאחר מוסף, שאם הוא לאחר ההפטרה אין צריך להביא ס"ת שהרי הוא מונח שם מקריאת התורה. וה**שערי תשובה** (תרנא, כ) הביא שמנהג ירושלים להקיף את הבימה לאחר ההלל הוא מנהג ותיקין. וכתב ה**ערוך השולחן** (תרנט, ב) שמנהג אשכנז לאומרן אחר מוסף, ומנהג בני ספרד לאומרם לאחר ההלל. וכתב **כף החיים** (סק"ד) שמבואר בשער הכוונות שיש לומר הושענות דווקא לאחר ההלל, וכן עושים הנוהגים ע"פ האר"י, וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' שפג). ובשו"ת **אגרות משה** (ג, צט) כתב שמעיקר הדין יש לומר ההושענות לאחר קריאת התורה ומוסף כיון ששניהם חובה ואילו אמירת ההושענות הוא רק מנהג, אך מצד שני יש טעם גדול לומר ההושענות לאחר ההלל כיון שארבעת המינים כבר בידינו משעת ההלל, ואם יניחו את הלולב לאחר מכן נראה כמעבירין על המצוות.

והאם צריך להחזיר את הס"ת לארון הקודש לאחר ההקפות או שאפשר להשאירו בתיבה לקריאת התורה, בשו"ת **פרי השדה** (ח"ג סי' קע אות ב) כתב שיש להחזירו ולהוציאו בשנית, כיון שבשעת הוצאת ס"ת נפתחים שערי שמים ולכן אומרים אז 'בריך שמיה' והיינו דווקא בשעה שפותחים את ההיכל כדי להוציא את הס"ת לקרוא בו.

ואדם או ציבור שאין לו ס"ת, כתב ה**בן איש חי** (האזינו, טו) שאפשר להקיף את התיבה גם ללא ס"ת משום שהעיקר לפי הסוד הוא התיבה, והוסיף שלכן חולה שאינו יכול להקיף את התיבה בבית הכנסת יניח תנ"ך על כסא בביתו ויקיף סביבו, וכ"כ ב**חזו"ע** (עמ' שפח). והוסיף **כף החיים** (סק"ב) שאם יש לו שולחן בביתו יקיף סביבו כי נחשב כמו תיבה. <u>מאידך</u>, כתב ה**בכורי יעקב** (סק"ב) שאם אין ס"ת לא יקיפו כלל.

סדר ההקפות ומספרם

וכתב **רב האי גאון** שבכל יום מקיפים את התיבה שתי פעמים אחד לימינו ואחד לשמאלו, וביום השביעי שבעה פעמים, שלושה לימינו ושלושה לשמאלו ופעם נוספת לימינו, אך כתב

ה**טור** שאנו נוהגים להקיף את התיבה בכל יום פעם אחת וביום השביעי שבעה פעמים לצד ימין. מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הטור שבכל יום מקיפים את התיבה פעם אחת ובשביעי שבעה פעמים וההקפות לצד ימין. והוסיף ה**רמ"א** ממה שהביא בדרכי משה בשם המהרי"ל שנוהגים ביום הושענא רבה להוציא שבעה ס"ת לבימה, וכתב הדרכ"מ שמנהגם להוציא את כל הס"ת הנמצאים בבית הכנסת.

וכשפותחים את ההיכל לאמירת ההושענות, כתב ה**קצוש"ע** (קלז, יא) ובספר **מועד לכל חי** (לגר"ח פלאג'י, סימן כג' אות קנ) שיש להשאיר את ההיכל פתוח עד לאחר ההושענות.

עוד מצאנו באחרונים כיצד ינהג באחיזת ארבעת המינים בשעת אמירת ההושענות: ה**בן איש חי** (האזינו, יד) כתב שטועים אלו שמחזיקים את הלולב והאתרוג ביד אחת, וכן הורה ה**גרשז"א** (הליכות שלמה סוכות פי"א ארחות הלכה הע' 74). מאידך, ה**יפה ללב** (ח"ב ס"ג) כתב שהמנהג הוא שלוקחים את הלולב והאתרוג בימין ואוחזים את הסידור בשמאל, והבכורי יעקב (תרנא, יא) כתב בשם שו"ת **גינת ורדים** שכך המנהג.

עוד מצאנו שכתב ה**חיד"א** (לדוד אמת סימן ד' אות יד) שמי שבאפשרותו או להקיף את הבימה או להחזיק את הס"ת עדיף שיחזיק את הס"ת מאשר יקיף את התיבה. וטוב שיקיף את התיבה וגם יחזיק את הס"ת כך שיזכה בשניהם. אך **כף החיים** (סק"ו) כתב שעדיף להקיף את הבימה.

סעיף ב':

מי שאין לו לולב

כתב הטור בשם **רש"י** שאף בחול מי שאין לו לולב לא יקיף, כמו שבשבת לא מקיפים כיון שאין אנו נוטלים ארבעת המינים. וב**אורחות חיים** הביא שיש נוהגים להקיף ללא לולב ויש שאין נוהגים להקיף. מרן ה**שו"ע** פסק שנוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב. אך ה**רמ"א** פסק כ**ר"ן** שנוהגים שמי שאין לו לולב אין מקיף את התיבה, וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' שפז) שמי שאין לו לולב לא יקיף את התיבה משום שכך פשט המנהג, והרוצה להקיף אין למחות בידו. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ג) בשם רש"ל שביום השביעי אף מי שאין לו לולב יכול להקיף את התיבה בערבה, אלא שנראה כיוהרא. וכתב בשם ה**ב"ח** שאם אין לולב בעיר יקיפו בערבה, וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ז). אמנם ה**ברכי יוסף** (סק"ב) כתב שעל דרך האמת אין מקום להקיף בערבה כלל.

הקפת התיבה באבלות

כתב ה**כל בו** שמנהג נרבונא שאבל אינו מקיף לא הוא ולא היושבים עמו, וכתב עליו **הב"י** שדברי תימה הם מדוע יפסידו ההקפה, ונהגו שגם האבל מקיף. וה**דרכי משה** כתב שמנהגם שאין האבל מקיף כל י"ב חודש שהוא באבל על אביו. וכ"כ ה**רמ"א**. וה**ט"ז** (סק"ב) הביא סימוכין למנהגם. אך ב**כה"ח** (אות יז) ו**חזו"ע** (עמ' שפח) פסקו כדעת הב"י שגם האבל מקיף.

סעיף ג':

הושענות בשבת

כתב ה**טור** שבשבת אין מקיפים את המזבח, והביא בשם **רב שרירא גאון** שאין לומר הושענות בשבת מפני הילדים שישמעו וילכו ליטול לולב. וכתב הטור שנראה דכיון שאין מקיפים בשבת ישנו היכר, וכ"כ **בעל העיטור**, גם ה**דרכי משה** העיר שמ"מ אומרים הושענות בלי להוציא את הס"ת. ה**רמ"א** (סעיף א) פסק להלכה שבשבת אין מוציאים ס"ת ואין מקיפים את התיבה. אך ה**שו"ע** פסק "שיש אומרים שאין אומרים הושענות בשבת ולא נהגו כן". והעיר ה**פרי מגדים** (א"א, ב) שפותחים את ההיכל בשעת אמירת ההושענות. וכ"כ ה**מ"ב** (סק"ו).

כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' שצ) שבשבת אין להקיף את התיבה עם הס"ת, ואין לומר ההושענות של אותו יום כלל.

סימן תרס"א - ליל יו"ט שני

שנינו בסוכה נו.

"איתמר, רב אמר: סוכה ואחר כך זמן, רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה. רב אמר: סוכה ואחר כך זמן, חיובא דיומא עדיף. רבה בר בר חנה אמר: זמן ואחר כך סוכה, תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם. והלכתא: סוכה ואחר כך זמן"

כתב ה**ראי"ש** (פ"ד סימן ד') שבקידוש של ליל יו"ט שני אומר קידוש וזמן אחריו מיד, ואח"כ סוכה. משום שברכת הזמן מוסבת על הקידוש ולא על הסוכה, לכן מסמיכים אותם יחד. ו**אבי העזרי** כתב שאף בליל ב' יש לומר זמן באחרונה כמו יקנה"ז אף על פי שהזמן אינו חוזר על ההבדלה, והרא"ש הסכים לסברא ראשונה, ודחה את דברי האבי עזרי כיון שהבדלה טעונה כוס לכן אין להפסיק בזמן בין ברכת הגפן להבדלה.

מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הרא"ש שבליל יו"ט שני אומר קידוש וזמן אחריו מיד, ואחר כך ברכת הסוכה. והעיר ה**רמ"א** שכן ראוי לנהוג. ובדרכי משה הביא מנהג כאבי העזרי, וכ"פ ה**ב"ח**. וכתב המ"ב (סק"ב) דכיון שיש מנהגים שונים בזה, ע"כ מי שרוצה לנהוג כך אין מוחין בידו.

המנהג פשוט אצל הספרדים כדעת מרן השו"ע (**ברכ"י** סק"א. **בא"ח** האזינו ד. **חזו"ע** עמ' ריז).

כתב ה**מגן אברהם** שמי שלא אכל בלילה הראשון בסוכה צריך לברך בליל שני סוכה ואח"כ זמן. וה**ב"ח** כתב בשם רוב האחרונים שלעולם יברך סוכה ואח"כ זמן. ה**מ"ב** (סק"א) פסק שיברך סוכה ואח"כ זמן, שאז ברכת הזמן תהא מוסבת על שניהם.

סימן תרס"ב - תפילת יום שני של סוכות

סעיף א':

ברכת על נטילת לולב בשאר ימים

הגמ' בסוכה מה: מביאה מחלוקת אמוראים האם מברכים על הלולב רק ביום הראשון או בכל יום בימי החג, לדעת רב יהודה בשם שמואל מברכים על הלולב כל שבעה כיון שאין זמן נטילתו בלילה ישנו הפסק בין הימים לכן מברכים בכל יום ויום שהמצוה מתחדשת, בשונה מסוכה שמצותה גם בלילה לכן אין מברכים עליה בכל יום. ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סוכה שבעה, ולולב יום אחד. כיון שסוכה היא מהתורה מברכים כל שבעה, ולולב דרבנן מברכים יום אחד. ומסקנת הגמ' שמברך כל שבעה.

מרן השו"ע פסק להלכה שביום השני כמו בכל שאר הימים מברך על נטילת לולב כמסקנת הגמ' בסוכה.

סעיף ב':

שהחיינו על הלולב ביום השני

נחלקו הראשונים האם מברכים 'זמן' ביום טוב שני של סוכות על הלולב: דעת ה**רשב"ש** שאין לאומרו, דממה נפשך יצא בזמן שאמר ביום הראשון, דלא גרע אם היה אומר בזמן העשייה שיצא. ומה שמברך זמן בליל שני על הקידוש הוא בשביל היום ולא בשביל הסוכה. וכ"ד ה**רא"ש** (פ"ד סימן ב), **רש"י** ו**ר"י**. וכתב הטור שאם היום הראשון חל בשבת יש לברך ביו"ט שני 'זמן' משום שלא אמרו ביום הראשון.

מנגד, כתב הרא"ש בשם **רבני אייברא** שמברכים זמן גם ביו"ט שני, משום שלא תיקנו ברכה זו אלא או בשעת נטילה או בשעת עשייה, ואם היום הראשון היה חול אזי לא היה שעת נטילה וגם לא שעת עשייה, לכן לא יצא בזמן של אתמול.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאין מברכים זמן ביום שני על הלולב אא"כ חל יום ראשון בשבת[137]. והסבירו ה**מגן אברהם** (סק"א) וה**ט"ז** (סק"א) שבלולב אם ברך בשעת עשייה יצא, ולכן גם אם אתמול היה חול לא גרע משעת עשייה.

כתב ה**אליה רבה** שאם לא נטל לולב עד היום השביעי, כשנוטלו ביום השביעי מברך זמן. ומדבריו למד ה**פרי מגדים** (משב"ז, א) שאם נטל הלולב ביום הראשון ולא ברך זמן, שוב אין מברך זמן בימים שלאחריו. אך עיין ב**שער הציון** (אות ד) שבאמת אינה ראיה כלל, וכל שאר ענייני אוכל שאינו מברך אם לא ברך בפעם הראשונה שונים הם, משום שמצוות לולב בכל יום

---

[137] ואדם שטעה וברך שהחיינו על הלולב ביום הראשון של סוכות שחל בשבת, כתב בשו"ת פרי הארץ (ח"ב סימן י') שלא יחזור לברך שהחיינו ביום השני של סוכות. וביאר כה"ח (תרמא, יד) שלא גרע מבירך שהחיינו בשעת עשייה שיצא י"ח.

ויום מתחדשת. ובמקום אחר (תרומד, ג. תרנא, כט) פסק שאם לא ברך ביום הראשון מברך בימים שלאחריו כשנזכר.

<u>סעיף ג':</u>

הוצאת ס"ת

שנינו במגילה לא.

"יום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים, ומפטירין הנה יום בא לה', והאידנא דאיכא תרי יומי, למחר מיקרא הכי נמי קרינן, אפטורי מאי מפטירין? ויקהלו אל המלך שלמה, ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג"

ופ**רש"י** שהטעם שמפטירים בה משום שחנוכת הבית הייתה באותה אסיפה ובחג הסוכות. וכתב ה**טור** שלאחר מכן מחזירין הספרים למקומן, ואומר קדיש ומתפללין מוסף כמו אתמול ואומר קרבנות המוספין ובחמשה עשר כמו אתמול. מרן ה**שו"ע** פסק להלכה "מוציאים שני ספרים וקורין בהם פרשיות שנקראו אתמול, ומפטיר במלכים: ויקהלו, עד 'בהוציאי אותם מארץ מצרים'".

והקשה ה**טור** על מנהג טוליטולה שאומרים ביום הב' הושיענו בחגיגת יום ב' דכיון שעשינו אותו קודש היאך נעשנו חול לומר יום שני. והב"י תמה מדוע הוקשה לטור אמירת פסוקי הקורבנות, ממה שאנו אומרים את יו"ט מקרא קודש הזה, וגם ברכת הזמן, וכן ממה שאנו עושים אותו קודש? ותירץ את מנהגם שאומרים 'יום שני' היינו יום שני להקפה, ע"ש.

סימן תרס"ג - תפילות חול המועד

סעיף א':

קריאת התורה בחוה"מ

לגבי הקריאה בא"י אין ספק שכל ארבעת העולים קוראים את קרבן היום, וחוזרים על אותה הקריאה. אך לגבי הקריאה בחו"ל שנינו בסוכה נה. דמדלגי דלוגי. ונחלקו הראשונים בהבנת הגמ':

דעת **רש"י** שהשניים הראשונים קורין שתי ספיקות היום, והשלישי קורא בפרשת יום המחרת. והרביעי חוזר לקרוא מה שקראו שניים הראשונים. ה**תוספות** סוברים שכל הארבעה קוראים בספיקא דיומא, כיצד? ביום הראשון יקרא הראשון 'וביום השני', השני יקרא 'וביום השלישי', השלישי חוזר לקרוא 'וביום השני', והרביעי קורא 'וביום השלישי'. ה**רי"ף** סובר כתוס' שאין לקרוא שום קריאה שאינה מעניינו של יום, אלא שלדעתו הסדר הוא אחר, הראשון והשני קוראים כדלעיל, אך השלישי קורא 'וביום השלישי', והרביעי קורא 'וביום השני וביום השלישי'. ה**שו"ע** סובר כרי"ף וה**רמ"א** כרש"י.

כתב מרן ה**שו"ע**: בחה"מ מוציאין ס"ת וקורין בו ארבעה בקרבנות החג שבפרשת פנחס; וביום הראשון של חול המועד קורא כהן וביום השני. ולוי וביום השלישי. וישראל חוזר וקורא וביום השלישי. והרביעי קורא ספיקא דיומא וביום השני, וביום השלישי. ועל דרך זה קורים בשאר ימים. והעיר ה**רמ"א** וי"א ששנים הראשונים קורין בספיקא דיומא, והשלישי קורא ביום המחרת, והד' חוזר וקורא כל ספיקא דיומא, דהיינו מה שקראו שנים הראשונים, וכן אנו נוהגים; וביום הז' הכהן קורא: ביום החמישי; לוי: ביום הששי; ישראל: ביום השביעי; והרביעי קורא: ביום הששי ויום השביעי, וכן אנו נוהגין.

עוד כתב ה**שו"ע**: ובארץ ישראל, שאין שם ספיקא דיומא, אין קורים בכל יום אלא קרבן היום בלבד, כי ביום ב', הוא א' לחש"מ, קורא כהן: וביום השני; והג' העולים אחריו חוזרים וקורים אותה פרשה עצמה, ועל דרך זה בכל יום משאר הימים.

סעיף ב':

שבת חוה"מ

כתב מרן ה**שו"ע** "שבת של חולו של מועד, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל של שבת ואומר יעלה ויבא בעבודה, ובמוסף אומר: אתה בחרתנו, ומפני חטאינו, את יום המנוח הזה את יום חג הסוכות הזה, וחותם: מקדש השבת וישראל והזמנים".

והוסיף ה**רמ"א** בשם מהרי"ל שנוהגין לומר קהלת בשבת של ח"ה, או בשמיני עצרת אם אקלע בשבת. הרמ"א לעיל (תצ, ט) כתב שנהגו העם לא לברך עליהן. וכתב ה**מגן אברהם** (תצ, סק"ט) שעל כולם המנהג לברך חוץ מקהלת. ובטעם הדבר שדווקא על קהלת אין מברכים כתב

ה**עטרת זקנים** (תצ, ט) בשם ספר לחם רב, כיון שמובא בגמ' בשבת ל: שבתחילה בקשו לגנוז ספר קהלת ומוכח מכך שלא נאמר ברוח הקודש לכן אין לברך עליו. ואצל הספרדים לא קיים מנהג זה, מאחר שבתלמוד אין זכר לכך וכ"ש שאין לברך ברכה שלא הוזכרה בש"ס.

ובטעם הדבר שקוראים קהלת בחג הסוכות, כתב ה**מ"ב** (תצ, ס"ק יז) שבסוכות קהלת מפני שהם ימי שמחה וכתיב בקהלת ולשמחה מה זו עושה. וה**דרכי משה** (שם אות א) כתב שנאמר בקהלת (יא, ב) "תן חלק לשבעה וגם לשמנה" והוא כנגד ימי החג.

<u>סעיף ג':</u>

הוצאת ס"ת

כתבו ה**טוש"ע** ממ"ש בגמ' במגילה לא. "מוציאין שני ספרים; באחד קורין: ראה אתה אומר אלי, ומפטיר קורא בקרבנות של ספיקא דיומא ומפטיר ביחזקאל והיה ביום בוא גוג". וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שחותם בברכות ההפטרה "השבת וישראל והזמנים". וה**מ"ב** (סק"ט) הוסיף שגם מברך של סוכות בברכות ההפטרה.

אולם מדברי מרן השו"ע בסימן רפד נראה שאין להזכיר זמנים בברכת ההפטרה בשבת חוה"מ, שכן אלמלא שבת אין הפטרה בחוה"מ כלל. וכ"כ ה**חיד"א** (ברכ"י סי' תכה), וה**גרע"י** (יביע אומר ח"ח סי' כג אות יט).

סימן תרס"ד - הושענא רבה

<u>סעיף א':</u>

הוספת מזמורים בהושענא רבה

כתב ה**טוש"ע** שביום שביעי, שהוא הושענא רבה, נוהגים להרבות במזמורים כמו בי"ט. והוסיף ה**רמ"א** וא"א נשמת, ואומרים: מזמור לתודה, ואומרים: אין כמוך, שמע ישראל וכו', כמו בי"ט; ואומרים קדיש שלאחר תפלת מוסף בנגון יום טוב; ואין רגילין לעשות מלאכה של חול עד אחר יציאה מבה"כ; ויש לומר פזמון זכור ברית כשיש מילה בהושענא רבה, ואומרים אותו קודם אנא אזון חין כו'. כתבו הראשונים ז"ל שיש סימן בצל הלבנה בליל הושענא רבה מה שיקרה לו או לקרוביו באותה השנה; ויש מי שכתב שאין לדקדק בזה, כדי שלא ליתרע מזליה, גם כי רבים אינם מבינים הענין על בוריו; ויותר טוב להיות תמים ולא לחקור עתידות כנ"ל. עוד כתב מרן שמרבים קצת בנרות כמו ביה"כ. והעיר הרמ"א שהמדקדקים נוהגים לטבול עצמן קודם עלות השחר, כמו בעיה"כ (מנהגים)[138]; ויש נוהגים ללבוש הקיטל כמו בי"כ, עוד כתב מרן לפי שבחג נדונים על המים; ונוהגים להתיר בו אגודו של לולב, ומקיפים ז' פעמים, ומרבים תחנונים על המים.

ה**מגן אברהם** הביא בשם שבולי הלקט (ס"ס שעא) את מנהג ישראל להיות נעורים בליל ערבה.

כתב **כף החיים** (סק"א) שהטעם שקוראים ליום זה הושענא רבה, משום שאמר הקב"ה לאברהם אני יחיד ואתה יחיד, אתן לבניך יום המיוחד לכפר בו עוונותם וזהו הושענא רבה, ואם לא יהיה כפרה בר"ה או ביוה"כ תהיה הכפרה בהושענא רבה. עוד כתב שם שמרבים בו בערבה, ור"ל ערבה רבה. וה**בא"ח** (זאת הברכה א) כתב שיום זה הוא סיום נ"א יום שניתנו לישראל לעשות תשובה, ולכן נקרא הושענא רבה, כלומר הושע את יום נ"א שהוא רבה.

<u>סעיף ב':</u>

נטילת הערבה

שנינו בסוכה מה. "אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: ערבה יסוד נביאים, וחד אמר: ערבה מנהג נביאים". למ"ד שערבה היא יסוד נביאים הכוונה שחגי זכריה ומלאכי יסדוה ולכן מברכים עליה. ולמ"ד שהוא מנהג נביאים אין מברכים עליה. ופסק ה**רי"ף** שאין לברך עליה, והביא ראיה לדבריו מכך שאדם אחד בא לפני ר' אלעזר חבט בערבה ולא ברך ומשמע שהוא מנהג נביאים, וכ"ד ה**רא"ש**. <u>מנגד</u>, דעת **רבנו שמואל בר חפני** שערבה היא יסוד נביאים, ומברכים עליה. <u>אך</u> **בעל העיטור** כתב שר' אלעזר לא ברך כיון שהיה יחיד ויחיד אינו קובע ברכה לעצמו, אך ציבור ודאי מברכים.

---

[138] המ"ב סק"ח כתב שטוב יותר לטבול בתחילת הלילה כדי ללמוד כל הלילה בקדושה.

וכתב מרן ה**ב"י** שהטעם שקבעו דווקא את יום השביעי לערבה יותר משאר הימים, כיון שיום זה היה יותר מיוחד במקדש משאר הימים. שאם היה יום השביעי חל בשבת הערבה הייתה דוחה שבת משא"כ בשאר ימים. וה**ט"ז** (סק"ד) כתב שקבעו דווקא יום זה משום שהיה בו יותר קדושה, שהרי היו מקיפים ז' פעמים ביום זה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שנוטלים ביום הושענא רבה ערבה נוספת לערבה שבלולב, ואין מברכים עליה. והטעם שאין מברכים הוא משום שאינו אלא מנהג נביאים שהנהיגו את העם לעשות כן ולא בתורת תקנה ולכן לא שייך לברך ולומר 'וציונו'. ומשום כך אין לומר ב'לשם יחוד' קודם חבטת הערבה לקיים יסוד נביאים, אלא י"ל 'לקיים מנהג נביאים' (**חזו"ע** עמ' תמ).

כתב ה**ר"ן** (כא: ד"ה גרסי') שהטעם שנהגו עכשיו שהמתעסקים בצרכי ציבור מביאים ערבה למתפללים, הוא מפני שבזמן שבית המקדש היה קיים לא כל אחד ואחד היה מביא ערבה מביתו, אלא שלוחי בי"ד היו מביאים אותה לעזרה ושם היו נוטלים אותה. לכן נשאר מנהג זה גם בגבולים. ה**רמ"א** הביא מנהג זה.

<u>סעיף ג':</u>

הקפה רק בלולב

כתב ה**ר"ן** (כב. ד"ה ובגמ') שהגמ' דנה האם היקף המזבח היה בלולב או בערבה. וכתב שלפי מנהגנו עתה שמקיפים את התיבה בכל יום בלולב, משמע שאנו סוברים שהיקף המזבח היה בלולב, שאם היה בערבה, היה לנו להקיף את התיבה רק בשביעי זכר לערבה. וגם הרמב"ם (ז, כג) כתב שנוהגים להקיף בלולב, ולא הזכיר ערבה. א"כ גם ביום השביעי יש להקיף את התיבה בלולב ולא בערבה. <u>אך</u> ה**בית יוסף** כתב שנהגו להקיף ביום השביעי בלולב וערבה יחד, ואולי טעמם משום שרצו לעשות ככו"ע, למ"ד שמקיפים בלולב אין בעיה ליטול בנוסף לכך לולב, ולמ"ד בערבה אם נטל עמו לולב אין בכך כלום.

מרן ה**שו"ע** כתב שיש מי שאומר שאין מקיפים ביום השביעי אלא בלולב, אך כתב שאין נוהגים כן אלא המנהג הוא להקיף בלולב וערבה יחד. וכתב ה**מ"ב** (ס"ק טו) שהסכימו האחרונים שאם אין לולב בעיר שיקיפו בשביעי בערבה בלבד. אולם כבר כתבנו שה**כה"ח** (אות לב) הביא שע"פ הקבלה אין להקיף רק בערבה.

<u>סעיף ד':</u>

שיעור הערבה

כתב ה**רא"ש** (ד, א) בשם גאון ששיעור חיבוט הערבה הוא שתי פעמים לאחר תפילת מוסף. ונחלקו הראשונים מהו "חביט": לדעת **רש"י** הוא לשון נענוע, ולדעת ה**רמב"ם** (ז, כב) הוא חבטה ממש על הקרקע או על הכלי. מרן ה**שו"ע** פסק כדברי הרמב"ם וכתב שחובט פעמיים או שלוש. וה**רמ"א** הביא את פירוש רש"י, לכן כתב הרמ"א שנהגו לעשות שניהם, לחבוט על

הקרקע ולנענע. ובשם ה**אר"י** כתבו שיש לחבוט דווקא על הקרקע חמישה חבטות, וה**בא"ח** (וזאת הברכה, ז) כתב שיש לחבוט דווקא על קרקע עולם ולא על קרקע מרוצפת וכד'.

עוד מצאנו בגמ' בסוכה מה: מח' בשיעור הערבה: לדעת רב נחמן שלושה בדי עלין לחין[139], ורב ששת אמר אפילו עלה אחד בבד אחד, והלכה כרב ששת. אך כתב **רב האי** שמכוער הדבר עלה אחד בבד אחד. מרן ה**שו"ע** פסק ששיעור ערבה זו אפילו עלה אחד בבד אחד. וה**רמ"א** הביא דברי רב האי, וכתב שנהגו לעשותם יפים. וכתב האור זרוע שלכתחילה יש לקחת שלושה או חמישה עלים, והמ"ב (ס"ק טז) הביא בשם ה**אר"י** שיש לקחת חמישה בדין.

הדרכי משה הביא את דברי ה**ר"ן** (כב. ד"ה וכמה) ששיעור אורך ערבה זו כשיעור אורך הערבה שבלולב, שהרי לא מצאנו שחילקו בין שיעורי הערבה. וכתב ה**דרכ"מ** שלפי דבריו כל הפוסל בערבה שבלולב פוסל בערבה זו, כיון שלא מצאנו חילוק ביניהם. מרן ה**שו"ע** כתב ששיעור אורכה כשיעור ערבה שבלולב. והעיר ה**רמ"א** שכל הפוסל בערבה שבלולב פוסל בה. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ה) שהכל פוסל חוץ מנשרו רוב עליה (שהרי אפילו עלה אחד בבד אחד כשר).

ולצאת י"ח בערבה שחבט בה אחר, כתב בשו"ת **זקן אהרון** (ח"א סימן ל) שאין לחבוט בערבה שחבט בה אחר. מאידך, בשו"ת **שבט הלוי** (ח"ב סימן נח) כתב שפשוט שיכול לצאת בה, ולא אסרו להנות ממנה בהנאה כזו של חבטה נוספת, אלא שנוהגים הידור שכל אחד מייחד לו ערבה. וה**גרש"ז אוירבך** (הליכות שלמה פי"ב ס"ו) הורה שאם לא נשרו עליה לגמרי יכול לצאת בה לכתחילה. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' תמג).

וכתבו ה**רב פעלים** (ח"א סוד ישרים סי' יב) ו**חזו"ע** (עמ' תמג) שנשים פטורות ממצוה זו, שכל מצוה שהזמן גרמא נשים פטורות.

סעיף ה':

אגידתה עם דבר אחר

שנינו בסוכה מד: שערבה זו אינה ניטלת אלא בפני עצמה. ופ**רש"י** שאין דבר אחר נאגד עימה דמוכח שהיא מצוה. והוסיף ה**רא"ש** (סימן א') שאינה נאגדת עם דבר נוסף אך אם יש לו דבר אחר בידו אין חושש. וכ"פ מרן ה**שו"ע**. והסביר ה**מגן אברהם** (סק"ז) שאין חושש משום חציצה. ונתקשה ה**פמ"ג** מדוע לא חיישינן? וה**בכורי יעקב** מצדד שמסתמא רוב מחלק הערבה נוגע בידו ממש, ובמיעוט לא הוי חציצה. אך עיין ב**שער הציון** (אות טו) שכתב שמוכח משיטת רב חסדא שיוצאים בערבה שבלולב שלא חוששים לחציצה, רק שרב אמי חולק על זה מטעם אחר אבל לא משום חציצה.

---

[139] בהבנת דבריו נחלקו הראשונים: ה**ר"ן** סובר שצריך שיהיו ג' ענפים ובכל ענף ג' עלין לחין. ה**ריטב"א** סובר שצריך ערבה אחת שיוצאים ממנה ג' קנים עם עלים. ודעת ה**תוספות** ששלושה עלים יוצאים מענף אחד.

<u>סעיף ו':</u>

האם יוצא בערבה שבלולב

עוד שנינו בסוכה מד:

> "א"ר אמי... ואינה ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. כיון דאמר מר אינה ניטלת אלא בפני עצמה - פשיטא דאין אדם יוצא בערבה שבלולב! - מהו דתימא: הני מילי - היכא דלא אגבהיה והדר אגבהיה, אבל אגבהיה והדר אגבהיה - אימא לא, קא משמע לן. ורב חסדא אמר רבי יצחק: אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב"

ונחלקו הראשונים כמי נפסקה ההלכה: לדעת ה**רמב"ם** (ז, כ) אין אדם יצא י"ח בערבה שבלולב. <u>אך</u> לדעת ה**אבי העזרי** יוצא, וכ"ד ה**רא"ש** (סימן א'). מרן ה**שו"ע** פסק כדעת הרמב"ם, והביא שיש אומרים שיוצא.

וכתב ה**מ"ב** (ס"ק כא) שגם לדעת מרן זהו דווקא כל זמן שאגודה בלולב עם שאר מינים, אבל אם התיר אגדו של לולב לאחר הנטילה ונטל הערבה בפני עצמה פשיטא שיוצא. וכ"פ ב**חזון עובדיה** (עמ' תמב) ואין בזה משום מעלין בקודש ואין מורידין, שהרי לגבי תשמישי מצוה מותר לשנותן אפילו למצוה פחותה הימנה.

<u>סעיף ז':</u>

נטילת הערבה עם הלולב לפני החבטה

כתב ה**רשב"ש** (סימן ז') שנראה בעיניו שערבה ביום השביעי אינו יכול ליטול עם הלולב בשעה שהוא יוצא ידי חובתו עד אחר שיברך ויטול וינענע בתחלה, ואם נטלה עובר משום בל תוסיף. ואחר הנענוע הראשון יכול הוא ליטלה עם הלולב וכל שכן בשעת הקפה. ולמד כך מדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ז) שהמוסיף על שתי ערבות עובר על בל תוסיף וכן דעת הגאונים והרשב"א (ח"א סי' עה, וסי' תקלה). מרן ה**שו"ע** הביא דבריו וכתב שאע"פ שנראה שדבריו טעות, אין הפסד לחוש לדבריו. והסביר ה**ט"ז** (סק"ד) שלדעת מרן דבריו טעות משום שאגד הלולב הוי כמאן דליתא דהא קי"ל שא"צ אגד אלא משום נוי. ועוד, משום שאינו מתכוון להוסיף על ארבעת המינים אלא לעשות מצווה אחרת. וה**לבוש** וה**גר"א** הסבירו שמרן אזיל לשיטתיה (תרנא, טו) דבערבה והדס מוסיף כל מה שירצה.

וכתב עוד הרשב"ש שגם אחר נטילה ונענוע צריך לתפוס הערבה לבדה להכיר שחובה היא, ובשעת החבטה שצריך לחבט בה משום מנהג נביאים יטלנה בפני עצמה ויצא בה ידי חובה. מרן ה**שו"ע** הביא דבריו.

ה**דרכי משה** (אות ד) העיר שהמנהג אינו כמרן, אלא המנהג פשוט ליטול ערבה עם הלולב בשחרית בשעת הנענוע, ובשעת ההקפה עד שעת החבטה נוטל הערבה לבדה. ויותר טוב שלא

ליטלה כלל עם הלולב בשעת נטילת הלולב והנענוע. וכ"כ ה**רמ"א** והוסיף שאף הנוטלה עם הלולב לאחר שיקיף יסיר את הלולב. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ח) בשם האר"י שהזהיר מאוד שלא לחברם.

<u>סעיף ח':</u>

☙ דריסה על הושענא שנזרקה

כתוב בהגהות אשירי (פרק בני העיר סי' ב) בשם **אור זרוע** (הל' ביהכ"נ ריש סי' שפו) הושענא שבלולב וכיוצא בה אף על פי שנזרקת אין לפסוע עליה. וכ"כ מרן ה**שו"ע** בשם יש מי שאומר.

המ"ב (ס"ק כח) הביא בשם ה**ברכי יוסף** שגם ערבה של לולב אין לזלזל בה. ועיין בשער הציון (אות כ) בשם ה**חיי אדם** שאין לזרוק ערבה זו על הקרקע, ותמה, הרי קי"ל דתשמישי מצוה נזרקין? וכתב שאולי כונתו שאינן נזרקין לאשפה. וכתב ב**חזון עובדיה** (עמ' תמט) שאם הניח את הערבה בצידי רה"ר ובאו אח"כ פועלי ניקיון ולוקחים אותם לאשפה אין בזה איסור מהדין כיון שהוא עצמו לא זרקם לאשפה.

ואם אין לו מקום לשומרן כראוי, כתב **כף החיים** (ס"ק נט) שישרפן כדי שלא יבוא לזלזל בהן.

<u>סעיף ט':</u>

☙ הנאה מהערבה לאחר נטילתה

כתוב בהגהות מיימוניות (פ"ז הכ"ו אות א) בשם **רא"ם** (יראים השלם סו"ס תכב) שאסור להנות מהערבה לאחר נטילתה, אם לא התנה עליה מעיקרא דלכו"ע אתקצאי למצותה, לאפוקי מאותם שצולין בהם תפוחים ובשר. והביא בשם **ריב"ק** שהיה נוהג לתקן מהערבה עצים לקולמוסים, והיה מבער חמץ בפסח כדאמרינן (ברכות לט:, שבת קיז:) גבי עירוב הואיל ואתעביד ביה חדא מצוה ליעביד ביה מצוה אחריתא.

מרן ה**שו"ע** הביא את דברי היראים בשם יש מי שאומר: שאסור ליהנות מן הערבה לאחר נטילתה, אם לא התנה עליה מעיקרא דלכולא יומא אתקצאי למצותה. והוסיף ה**רמ"א** שנהגו להצניע ההושענות לאפיית מצות, כדי לעשות בה מצוה.

ה**מגן אברהם** (סק"ט) פקפק שלא לכו"ע מועיל תנאי, שלדעת הרשב"א מהני תנאי גם לאותו היום, ולדעת התוספות אין מועיל בזה תנאי. <u>אך</u> ה**אליה רבה** תירץ דבריו דהכא בערבה שאינו אלא מנהג לכו"ע מועיל תנאי. ועיין ב**באור הלכה** (ד"ה אם) שכתב שהמעיין בב"י יראה שתירוצו של האליה רבה לא יוכל להתקבל לפי דבריו, שהיראים מיקל אף בערבה של הלולב ע"י תנאי! ותירץ דהיראים מיירי שחיבר את הערבה ללולב לאחר יום ראשון שבכה"ג מועיל תנאי לכו"ע.

<u>סעיף י':</u>

ערבה משדה גוי

כתב ה**ב"י** שמצא כתוב: ראיתי בני אדם שהולכין בשדה של גוים ברשות הגוי וקוצצין ערבה להושענא רבה ונראה לי דשלא כדין הן עושין מדאמר רב הונא (ל.) להנהו אוונכרי כי זבניתו אסא לא תיגזון אתון... וקרקע אינה נגזלת ובני נח הוזהרו על הגזל ואפילו גוי מגוי כדמוכח בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נז.) ומסתמא גוים גוזלים שדות זה מזה וקיימא לן (ב"ק קיג:) גזל הגוי אסור כרבי עקיבא. מרן ה**שו"ע** כתב: יש מי שאומר שיש ליזהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה עכו"ם, אפי' ברשות העכו"ם.

ה**ט"ז** (סק"ו) הסביר שאע"פ שתלמוד ערוך הוא כתב זאת בשם 'יש מי שאומר' בשביל שחידש בזה, שמ"ש רש"י שסתם גויים גוזלים שדות מישראל, זהו לאו דווקא שגם אם גזל מגוי אסור! ותמה מדוע הרא"ש הרי"ף והרמב"ם לא הביאו ממירא זו? ועוד הקשה, שהב"י הסביר את הגמ' בב"ב שהשדה הייתה הפקר, ע"ש. והסביר שהפוסקים מפרשים שדברי רב הונא נאמרו דווקא בבבל, והיו שם רוב יהודים והגויים הוחזקו שם כגזלנים, אבל במקומות אחרים אין חוששים לזה.

<u>סעיף יא':</u>

קציצת ערבות בשבת ע"י גוי

במרדכי (פ"ג סי' תשמז) כתב רבינו **אביגדור כהן** כשחל הושענא רבה באחד בשבת וקצצו גוים ערבה בשבת והביאו כשרה ולא אמרינן מצוה הבאה בעבירה היא והביא ראיה לדבר. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

ובתשובת ה**רשב"א** (ח"ה סי' ריא) כתב על אחד שאמר לגוי מבעוד יום שיחתוך ערבה כדי שתהא מזומנת למוצאי שבת והלך הגוי בשבת למקום קרוב לעיר וחתך משם והיו שם רבים ויצא הקול בעיר שביום שבת היו קוצצין ערבה לצורך ישראל והשיב דמותרת היא דגוי במלאכתו הוא עסוק אבל יפה עשיתם להחמיר כיון שנעשה בפרהסיא ובמקום פרהסיא יש לחוש לרינון שעה. ה**רמ"א** הביא דבריו שאם צוה ישראל לקוצצה, ואיכא פרהסיא בדבר, יש להחמיר אם יש לו ערבה אחרת.

ה**מגן אברהם** (סק"י) כתב דמשמע ברשב"א שאפילו ציוה הישראל לגוי כשרה. ומ"ש הרמ"א שיש להחמיר היינו אפילו לא צוה לו לקוצצו בשבת רק אמר שתהא מזומנת למ"ש. והסביר ה**גר"א** שהרבותא שכשרה היא, שאין בזה מצוה הבאה בעבירה (שלאחר כלות העבירה ליכא משום מצוה הבאה בעבירה. מ"ב ס"ק לג בשם חת"ס סימן קכז). <u>אך</u> ה**פרי מגדים** פקפק בהיתר זה שאין ראיה מתשובת הרשב"א לכך, שלא התיר אלא כשציוהו מע"ש והיה יכול לקצוץ לפני שבת, אך במקרה שאומר לו בשבת וחייב היה לעשותה באיזור אין להתיר.

סימן תרס"ה - אכילת אתרוג בשביעי

<u>סעיף א':</u>

אסור לאכול אתרוג בשביעי

ארבעת המינים חשובים כמוקצים למצוותם. לדעת **רש"י** (סוכה לז: ד"ה אסור) מוקצה זה איסורו מהתורה שהרי דין זה נלמד מעצי סוכה ששם הוא מהתורה. אך לדעת ה**תוספות** (שבת כב. ד"ה סוכה) האיסור מדרבנן בלבד כשאר מוקצה.

בסוכה מו: מובאת מחלוקת אמוראים האם אתרוג מותר רק בשמיני או שמא גם בשביעי מותר. ומחלוקתם היא האם האתרוג הוקצה למצוה וא"כ לאחר עשיית המצוה כבר הותר, או שמא הוקצה לכל היום.

ולכאורה י"ל מדוע מותר בשמיני, הרי בביה"ש היה אסור דשמא יום הוא וכיון דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא! כבר תירץ ה**ראי"ש** (פ"ד סימן ד-ה) דבכי האי גוונא לא שייך למימר מגו דאתקצאי לבין השמשות כיון דלא נאסר בין השמשות אלא מחמת ספק יום שעבר. והביא ראיה לדבריו מהגמ' (מו:) הפריש שבעה אתרוגים לשבעת ימי החג כל אחד יוצא בו ואוכלו למחר ואף על גב דאתקצאי מחמת יום שעבר. וה**ר"ן** (כב: ד"ה אמר) תירץ דליכא למימר דמגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא משום דלבין השמשות גופיה לא אתקצאי שהרי בין השמשות אינו ראוי למצות אתרוג שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו בין השמשות דכיון דלולב בזמן הזה מדרבנן בר מיום ראשון ובין השמשות ספיקא הוא ספיקא דרבנן לקולא.

עוד מובא בגמ' שם שלבני חו"ל שנוהגים שני יו"ט, בשמיני ספק שביעי אסור אבל בתשיעי ספק שמיני מותר. והקשה ה**ראי"ש** (סימן ה') כיון שאין אנו נוטלים את הלולב בשמיני מדוע אסור, הרי אין לומר שאיסורו משום מיגו דאתקצאי כפי שכתבנו למעלה. ותירץ דכיון דאם יבוא אליהו ויאמר שעברוהו לאלול הוי שמיני שביעי. וה**ר"ן** (כב: ד"ה ולדידן) תירץ שאם נתיר לו יבוא לומר שאין מסתפקים בשביעי כלל, אלא כנראה שהוא שמיני ולא ישמע לנו לישב בסוכה.

ה**ארחות חיים** (הל' לולב סי' כז) הביא ירושלמי (פ"ד ה"ד) שאתרוג שנפסל ביום ראשון מותר לאכלו. ותמה הב"י על זה אמאי לא מיתסר משום דאתקצאי לבין השמשות. כתב ה**ט"ז** (סק"ב) שתמיהת הב"י היא על האו"ח ולא על הירושלמי, שהרי הירושלמי אזיל לשיטתיה שפוסק כר"ל שהאתרוג הוקצה רק למצוותו, ולכן אם נפסל ביום הראשון אין הוא כשר למצוה ואין הוא מוקצה יותר. אלא שהב"י תמה מדוע האורחות חיים הביא ירושלמי זה, הרי אנן קי"ל כר"י שאיתקצאי לכוליה יומא! וכתב הט"ז ליישב, שהאיסור של האתרוג בשמיני הוא משום הסוכה, שאם נתיר את האתרוג יבואו להתיר גם את הסוכה, לכן במקרה שנפסל האתרוג לא שייך לגזור בשמיני אטו סוכה שהרי גם בסוכה יש להתיר להנות ממנה אחר היום השביעי אם נפלה, שהרי האיסור אינו אלא מדרבנן, ולכן בשמיני שהמוקצה אינו אלא מספק שרי. ועל פסק זה יש סיוע מהירושלמי שמיקל בנפסל אפילו תוך שבעה, ולכה"פ נסמוך עליו להקל בשמיני, לכן הביא

האו"ח ירושלמי זה. היוצא מדברי הט"ז שאם נפסל ביום השמיני יש להקל, אך ה**קורבן נתנאל** חולק עליו וגם ה**ריטב"א** כתב להחמיר בזה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שאתרוג בשביעי אסור כיון שהוקצה לכל שבעה, ואפילו נפסל לאחר שעשה בו המצוה אסור כל שבעה, ובשמיני מותר. ובחו"ל אסור בשמיני ומותר בתשיעי.

☙ כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון

נחלקו הראשונים מה הדין כשיו"ט אחרון חל ביום ראשון, האם גם בכה"ג האתרוג מותר או לא: ונקדים בזה שלבני חו"ל בשמיני ודאי אסור, אך בתשיעי ספק שמיני מותר, וא"כ לדעת **רבנו פרץ** אם חל יו"ט אחרון של חג ביום ראשון האתרוג עדיין אסור אפילו בתשיעי, כיון שהיום שלפניו היה שבת, ואם נתיר את האתרוג ביום ראשון נמצא ששבת הכינה ליו"ט! וה**תוספות** (ביצה ל: ד"ה עד) כתבו כדברי רבנו פרץ ונתנו טעם לדבריהם דהואיל ובערב שבת היה אסור שהוא תשיעי והוא יום טוב, אם היה נאכל בשבת היה מכין יום טוב לשבת והוי כעין נולד כיון שבא עתה ראויות שלו ולא בא ביום טוב:

מנגד, דעת ה**רא"ש** שלא שייך בזה הכנה ולכן גם כשחל יו"ט אחרון ביום ראשון האתרוג מותר. וביאר מרן ה**ב"י** שכוונת הרא"ש היא שלא מיתסר מטעם דאתקצאי לבין השמשות. וכתב שיותר נראה לו לומר שכוונתו למ"ש בביצה (פ"א סו"ס א) דהא דאמר רב (ירושלמי ביצה פ"א ה"א) שיורי פתילה שכבו בשבת אסור להדליק בהן ביום טוב לא קיימא לן הכי משום דמטעם קדושה אחת אסר ליה ולא מטעם הכנה דלא שייך הכנה כי האי גוונא ומהאי טעמא נמי כי מיקלע שמחת תורה באחד בשבת שרי אתרוג באכילה אף על גב דבשבת אסור דשתי קדושות הן והכנה אין כאן. וה**ר"ן** כתב בהדיא כדעת הרא"ש דלא מיתסר משום הכנה. ה**יש"ש** (ביצה פ"ד ס"ה) ביאר שאין בזה איסור הכנה כיון שכבר היה בעולם ולא נעשה בו מעשה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדברי הרא"ש שאפילו אם חל באחד בשבת מותר בתשיעי, והביא שיש אוסרים במקרה כזה. וכתב ה**אליה רבה** שבמקום הצורך יש להקל כיון שרוב הפוסקים התירו (מ"ב סק"ו).

סעיף ב':

☙ הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים

שנינו בסוכה מו:

> "הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים. אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר. ורב אסי אמר: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר. במאי קא מיפלגי? מר סבר: למצותה אתקצאי, ומר סבר: לכולי יומא אתקצאי. ואנן דאית לן תרי יומי היכי עבדינן? - אמר אביי: שמיני ספק שביעי - אסור, תשיעי ספק שמיני - מותר. מרימר אמר: אפילו שמיני ספק שביעי מותר. בסורא עבדי כמרימר. רב שישא בריה דרב אידי עביד כאביי. והלכתא כאביי"

הפוסקים פסקו הלכה כרב אסי שכל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה למחר, אך באותו יום אסורה אף לאחר שעשה בה המצוה. וכתב ה**ר"ן** (ביצה ב. ד"ה ומינה) בשם הרא"ה שהטעם שאין אנו אומרים בכל חד מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דכיון דהפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים הרי הוא כמתנה בפירוש שאינו מקצה אותו אלא למצותו. לעומתו, דעת ה**רא"ש** שאסור גם בביה"ש, כיון שהיה אסור כל היום. ה**מ"ב** (סק"ז) לא הכריע.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה כדברי הפוסקים שהביאו להלכה את דברי רב אסי, לכן אם הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים, כל אחד יוצא בו ואוכלו למחר; אבל ביומו אסור, שהוקצה לכל אותו היום.

סימן תרס"ו - סוכה ביום השביעי

שנינו בסוכה מח.

"משנה: סוכה שבעה, כיצד? גמר מלאכול - לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג. גמרא: אין לו מקום להוריד כליו מהו? - רב חייא בר רב אמר: פוחת בה ארבעה, ורבי יהושע בן לוי אמר: מדליק בה את הנר. - ולא פליגי: הא - לן, והא - להו. - הא תינח סוכה קטנה, סוכה גדולה מאי איכא למימר? - דמעייל בה מאני מיכלא. דאמר רבא: מאני מיכלא - בר ממטללתא, מאני משתיא - במטללתא".

ופ**רש"י** שאין לפרק את הסוכה ביום השביעי שמא יצטרך לאכול או לישן ויזדקק לסוכה. אבל מותר להוריד את הכלים והמצעות שבסוכה מפני כבוד יו"ט, מפני שמראה עצמו כמכין לקראת יו"ט שיסעוד שם בלילה.

לגבי 'פוחת בה ארבעה' נחלקו הראשונים מה טעם הדבר: **רש"י** כתב ששיעור זה נועד כדי לפסול את הסוכה, והסביר הר"ן שצריך שיעור ד' ולא די בג' הפוסל את הסוכה, משום ששיעור זה יש בו היכר, ואה"נ אם הסוכה גדולה יצטרף שיעור הגדול מזה הפוסל את הסוכה. וה**ריטב"א** סובר שאע"פ שלא תיפסל הסוכה בשיעור זה ישנה הוכחה בה, ובסוכה קטנה יועיל אפילו ג' טפחים שזהו שיעור שנפסלת הסוכה בו. ה**מ"ב** (סק"ד) הביא את פירושו של הריטב"א. מטעם זה כתב ה**בא"ח** (זאת הברכה אות טז) שלא מועיל לתלות סדין על הסכך כדי לאכול בה, משום שלא ניכר כמו אויר.

מרן ה**שו"ע** הביא גמ' זו להלכה שאין לסתור סוכתו בשביעי, אבל מותר להוציא את הכלים ממנה מן המנחה (-קטנה. ריטב"א) ולמעלה. ובמקרה שאין לו להיכן להוציא את כליו ורוצה לאכול גם בשמיני בסוכה, צריך לפחות בה מקום ארבעה על ארבעה לעשות היכר שהוא יושב בה שלא לשם מצות סוכה, שלא יהא נראה כמוסיף[140]. והעיר ה**רמ"א** שרק אם רוצה לאכול בסוכה בשמיני צריך לעשות היכר, אבל לאחר מכן א"צ לעשות היכר משום שלא נראה כמוסיף אלא ביום השמיני.

ובטעם הדבר שעובר משום בל תוסיף רק בסמוך לחג, כתב בשו"ת **אגרות משה** (א, יג) שאיסור בל תוסיף הוא רק אם מוסיף על מצוה קיימת, אבל אם עושה דבר שאינו שייך למצוה ואומר שהוא מצוה, אינו עובר עליו בבל תוסיף. ולכן היושב בסוכה באמצע השנה אינו עובר בבל תוסיף, כיון שאין לזה שום שייכות למצוה. וכ"כ בשו"ת **יביע אומר** (ט, סב) לגבי שינה בסוכה בליל י"ד שהוא ערב החג, שאין בזה איסור בל תוסיף, שכל עוד לא התחיל במצוה עדיין לא שייך בה איסור בל תוסיף.

---

[140] כתבו המג"א (סק"ב) והט"ז (סק"א) שרק נראה כמוסיף אך לא מוסיף ממש, כיון שבמצוה שלא בזמנה צריך כוונה מפורשת כדי לעבור על בל תוסיף.

עוד כתב מרן השו"ע שבן חו"ל שרוצה לישב בסוכה בתשיעי, אך אינו יכול לפחות בה ארבעה שהרי שמיני הוא יו"ט בחו"ל, לכן אם הסוכה קטנה ידליק בה נר, ואם הסוכה גדולה יניח בה קדרות וקערות כך שיהא ניכר שהיא פסולה וכבר נגמרה מצותה. ה**מ"ב** (ס"ק יב) הביא דברי הר"ן והרמב"ן שאין הכוונה שהסוכה נפסלת בכך אלא זהו היכר שעושה לפסלה, שאינו יושב בה בתורת סוכת החג.

סימן תרס"ז - דיני סוכה ונוייה בשמיני

דין הסוכה בשמיני

שנינו בסוכה מו: שסוכה אסורה אפילו בשמיני כיון שראויה לבין השמשות אם ירצה לאכול בה, ומיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא.

ה**תוספות** (ד"ה דאי) הקשו, מדוע הגמ' הוצרכה לטעם של 'מיגו דאתקצאי' הרי הסוכה מוקצה בביה"ש מטעם איסור סתירת אוהל? ותירצו שהוצרכה הגמ' לטעם זה במקרה שנפלה הסוכה בחול המועד, וקמ"ל שגם בזה היא מוקצה מטעם שהוקצתה לשבעה, שכולי יומא כחד יומא ואסורה. א"נ לעניין נויי סוכה שאין בהם איסור סתירת אוהל. וה**ר"ן** (ביצה ב. ד"ה ומינה) כתב שאע"ג שבעלמא לא אמרינן מיגו דאתקצאי כשהאיסור מחמת יום שעבר, מוקצה למצותו חמיר טפי.

וכתב ה**רא"ש** (סימן ה) אע"ג שאינו חייב לאכול בסוכה אלא משום ספק יום שעבר שאולי עדיין יום הוא, מ"מ למעשה צריך לאכול בה, וצריך לעשות מעשה בין השמשות לאכול בה.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שסוכה ונוייה אסורים גם בשמיני. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"א) בשם המבי"ט (ג, קסג) שדווקא מיני מאכל אסור לקחת, אבל קרמים וסדינים מותר להוריד להתנאות בהם בביתו.

כתב הדרכי משה (תרסו, ב) בשם הכל בו שה**ר"מ** היה נוהג בליל מוצאי סוכות לעלות לסוכה ליטול רשות ממנה, ואמר יהי רצון שנזכה בשנה הבאה לישב בסוכת לויתן. וכ"כ ה**רמ"א**.

לגבי היום התשיעי בחו"ל נחלקו הראשונים: דעת ה**רמב"ם** (ו, טו) שהסוכה אסורה שמונה ימים ולא חילק בין א"י לחו"ל כפי שחילק לגבי אתרוג, וכתב ה**מגיד** שבזה לא גזרו בחו"ל. אך כתב ש**יש ראשונים** הסוברים שכיון דהוי ספיקא דיומא אסורים גם בתשיעי. וכ"פ ה**שו"ע**.

הדין כשבמוצאי יו"ט חל שבת

כתב ה**רא"ש** (סימן ה') שכשחל שבת במוצאי יו"ט נוהגים שלא להסתפק מעצי הסוכה עד מוצ"ש. גם ה**תוספות** (ביצה ל: ד"ה עד) כתבו שנהגו העולם כשחל תשיעי של חג בע"ש שאין מסתפקים מהם בשבת. והקשה התוספות מדוע לפסוק כך? אם משום סתירת אוהל, טעם זה לא שייך בפירות, ואם משום דאתקצאי ביה"ש של תשיעי, אין אנו אומרים פעמיים "מיגו" (שהרי גם בתשיעי נאסר משום מיגו). ויישב, שטעם המנהג משום הכנה, דהואיל ובע"ש היה אסור משום שהוא יו"ט שני, אם היה נאכל בשבת נמצא שהכין מיו"ט לשבת, ודומה לאיסור נולד (שהרי הוכנה לאכילה לאחר שהופקע איסורה).

וכתב ה**ב"י** שבסימן תרס"ה לגבי אתרוג כתב בשם הרא"ש וה**ר"ן** שלא מיתסר משום הכנה. גם ה**תוספות** (סוכה י: ד"ה עד) כתבו שכששבת חלה במוצאי יו"ט אחרון של חג נוהגים איסור להסתפק מנויי הסוכה עד מוצ"ש. והקשו תוס', דלכאורה מאיזה טעם נאסור את הנויים? אם

משום ששבת ויו"ט קדושה אחת היא, הרי בביצה ד. איתא שנחשבות כשתי קדושות. ואם משום הכנה, איזו הכנה יש כאן? וכ"כ ה**ראי"ש** (ביצה שם סו"ס א).

מרן ה**שו"ע** פסק שכשחל שבת במוצאי יו"ט האחרון של חג נוהגים שלא להסתפק מנויי סוכה עד מוצ"ש, ויש מתירים. וכתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שאפשר שמרן לא בא לומר שכך הדין אלא שכך נהגו, ולא מדינא.

סימן תרס"ח - תפילות ליל שמיני ויומו

<u>סעיף א':</u>

סדר תפילת ערבית

שנינו בסוכה (מז. מח.) ששמיני רגל בפני עצמו לעניין פז"ר קש"ב... ברכה בפני עצמו, ופירשו ה**תוספות** (מח. ד"ה רגל) וה**רא"ש** (סי' ה) דברכה בפני עצמו היינו שבתפלה ובברכת המזון אומרים את יום שמיני חג עצרת הזה וכן פירש גם כן **רש"י** אהא דאמרינן התם (מו:) שמיני ספק שביעי, שביעי לסוכה ושמיני לברכה:

עוד דנה הגמ' (מז.) לעניין ישיבה בסוכה וברכה בה ביום השמיני, ומסקנת הגמ' שיושבים בסוכה אך אין מברכים. והסביר ה**רא"ש** שלא מברכים כיון דיום שמיני עצרת הוא, א"א לברך בסוכה שא"כ הוי תרתי דסתרי, שאם סוכות עדיין אז לא הגיע שמיני עצרת, ואם שמיני עצרת אז נגמר חג הסוכות, ומשום ספק אנו עושים שניהם לחומרא, שיושבים בסוכה אך לא מברכים. אך בלולב לא רצו לתקן שיטלוהו בלא ברכה מספק מפני שהוא מוקצה ומינכרא מילתא שהוא נוהג מנהג חול, אבל בסוכה לעיתים אדם יושב בה אפילו ביו"ט אחרון.

וכתב ה**טור** שישנם הנוהגים לא לשבת בה בליל שמיני, והסביר ה**ב"י** שטעמם הוא מפני שבלילה צריך לברך זמן ואם אוכל בסוכה נמצא שהוא מברך זמן של שמיני כשיושב בסוכה, וקשיין אהדדי! ולכן סוברים שמ"ש בגמ' "מיתב יתבינן" הוא רק ביום ולא בלילה, וכתב הטור שאינו מנהג כיון שהגמ' סתמה ולא חילקה, ודאי התכוונה שגם בלילה יושבים. אך ה**מגן אברהם** (סק"ב) הקשה על הסברו של הב"י, הרי גם בבוקר אומר זמן ויושב בסוכה, ודינו שווה ללילה! ומדוע לא חששו גם בבוקר לכך? לכן הסביר שנראה טעמם משום בל תוסיף לכן מפסיקים בישיבת הסוכה בלילה, ואז הישיבה בבוקר נפרדת מחג הסוכות ואיכא היכרא. אך להלכה דעת המג"א שיושבים בסוכה בלילה וביום. וכ"ד כל האחרונים.

מרן ה**שו"ע** פסק להלכה שבשמיני עצרת אומרים בתפילה "ותתן לנו את יום שמיני חג העצרת הזה". אך ה**רמ"א** העיר שמנהגם לא לומר בשמיני חג דלא מצינו בשום מקום שנקרא חג, אלא אומרים יום שמיני עצרת. ועיין ב**ט"ז** (סק"א) שהאריך לדון בלשון "חג" של שמיני עצרת. ולדעתו צריך לומר את יום שמיני העצרת חג הזה. אך ה**לבוש** כתב כמ"ש השו"ע, וכ"כ ה**אליה רבה** בשם כמה ראשונים. וכ"פ ה**מ"ב** (סק"ד) בשם האחרונים, וכ"פ ה**ברכ"י**.

כתב ה**מ"ב** (סק"ב) שאם שכח ואמר 'את יום חג הסוכות הזה' ועקר רגליו, יש מחלוקת באחרונים אם צריך לחזור. ולכו"ע אם לא סיים הברכה צריך לחזור. ואם חתם ונזכר באמצע רצה כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' תנא) שיחזור לברכת אתה בחרתנו, וה"ה אם נזכר באמצע שים שלום או אפילו אלהי נצור שחוזר לאתה בחרתנו. <u>ואם עקר רגליו</u>, כתב בשו"ת **רב פעלים** (ד, ו) שיצא י"ח בדיעבד ואינו חוזר ומתפלל. אולם בבא"ח (וזאת הברכה סי"ב) כתב שאם טעה חוזר. ורק אם היה במחשבתו על שמיני עצרת ובטעות אמר חג הסוכות אינו חוזר. <u>אולם</u> ה**חיד"א**

(ברכ"י סק"ב) פסק שחוזר. וכן העלה ב**חזו"ע** (עמ' תנא) אלא שכתב שטוב שיתנה, אם צריך לחזור הרי הוא חוזר ומתפלל כדת. ואם אינו חייב לחזור הרי זו תפילת נדבה.

עוד כתב מרן שבחוצה לארץ, אוכלים בסוכה בלילה וביום, מפני שהוא ספק שביעי, ואין מברכין על ישיבתה, ומקדשין ואומרים זמן.

כתב המרדכי (סימן תשעב) בשם ה**ראבי"ה** (סימן תקסב) דכיון שאינו מברך ישנו היכר ולא הוי מוסיף, אבל לישון בסוכה אסור משום דמיחזי כמוסיף. מנגד, דעת ה**אגודה** שאין לחלק כלל, וצריך לישן בסוכה. עיין בשער הציון (אות ו) בשם ה**א"ר** שדרך לפעמים לישון בסוכה כמו באכילה. וכתב ה**ב"י** שלא נראה כן דעת הפוסקים שלא חילקו בכך.

כתב ה**מגן אברהם** (סק"ב) שלא ישנים בסוכה בליל שמיני, שהרי באכילה ישנו היכר שאינו מברך של סוכות, אך בשינה אין היכר ולכן לא ישנים. ומטעם זה כתב מהרי"ל שממהרים לצאת לאחר הסעודה בשחרית, כיון שגם כשנשאר אחר הסעודה אין היכר. וכפי שכתב ה**מ"ב** (סק"ו) כללו של דבר, כל דבר שאין צריכים לברך עליו ברכת לישב בסוכה בשאר ימי סוכה, אין אוכלים בסוכה בשמיני עצרת, והמחצית השקל כתב שיש לחלק, שהרי פירות ומים אין צריכים סוכה כלל, אלא רק מצד חומרא, ולכן אם אכלן בסוכה בשמיני אינו נראה כמוסיף. אך כתב ה**מ"ב** (שם) שהרבה אחרונים מצדדים שצריך גם לישון בסוכה בליל שמיני, וכ"ד ה**גר"א**.

עוד כתב המג"א (סק"ג) דכיון שאין מברכים על ישיבת הסוכה, אין לישב בה אלא רק לאחר שחשיכה. ומ"מ אם התפלל ערבית מבעו"י לא יברך על ישיבת הסוכה כיון שקיבל עליו כבר את קדושת החג. וה**ט"ז** (סק"א) הביא בשם רש"ל שאין לאכול כלל קודם הלילה של שמיני דא"כ צריך לברך לישב בסוכה, אך הט"ז כתב שדבריו תמוהים מכמה סיבות, ולכן לדעתו ודאי שיש לאכול בשעה זו בסוכה, אך אינו מברך לישב בסוכה על אכילה זו. אך ה**מ"ב** (סק"ז) כתב שאין לאכול בערב עד שחשיכה, ורק אם נטל ידיו בטעות, יאכל לחם ולא יברך לישב בסוכה.

תושב א"י הנמצא בחו"ל בשמיני עצרת, כתב ה**ברכי יוסף** (סק"ד) שיאכל בסוכה כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני, ויאמר בליבו שאינו עושה כן בשביל מצות סוכה. אך לעניין שינה ישן בבית, ויתרץ את הסיבה לכך. ובן חו"ל המתארח בא"י, כתב ב**חזון עובדיה** (עמ' תעט) שהנכון הוא שיצטרף למארחיו האוכלים בבית, כדי שלא להטריחם לערוך שני שולחנות. וכ"פ ה**גרש"ז אוירבך** (מנחת שלמה ח"א סי' יט), שבכה"ג שפיר יש לצרף את דעת החכם צבי שכל מי שבא לא"י פטור לגמרי מהסוכה בשמיני עצרת. וכ"פ בשו"ת **מנחת יצחק** (סי' נד אות ב).

סעיף ב':

סדר תפילת שחרית

כתב ה**טור** בבקר משכימין לב"ה ומתפללים יוצר כמו בערבית וגומרין ההלל ומוציאין שני ספרים וקורין באחד חמישה עולים כדאיתא במגילה (כ.) בפרשת ראה "כל הבכור" (מגילה לא.), ואם הוא שבת קורין שבעה ומתחילין "עשר תעשר" ויש שמתחילין לעולם עשר תעשר, לפי שהוא זמן אסיפה ומתנות עניים. והמפטיר קורא בשני "ביום השמיני עצרת" עד סוף הסדר ומפטיר במלכים "ויהי ככלות שלמה", ומחזיר הספרים ואומר קדיש ומכריז משיב הרוח ומוריד הגשם ואין פוסקין כדלעיל בתפלת החול. וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

אך מרן הוסיף: שחרית מוציאין שלשה ספרים, וקורין באחד מוזאת הברכה עד סוף התורה; ובשני, בראשית עד אשר ברא אלהים לעשות; ובשלישי, ביום השמיני עצרת, ומפטיר: ויהי אחרי מות משה.

סימן תרס"ט - יום שמחת תורה

במקומות שעושים שני ימים טובים, מקדשים בתשיעי ואומרים זמן, וביום למחרת מוציאים שלושה ספרים וקוראים באחד "וזאת הברכה" עד סוף התורה, ובשני "בראשית" עד "אשר ברא אלוהים לעשות", ובשלישי קורא המפטיר כמו אתמול, ומפטיר "ויהי אחרי מות משה". וכ"פ מרן ה**שו"ע**.

וה**רמ"א** הוסיף את דברי הטור שקורים ליו"ט האחרון של סוכות "שמחת תורה" לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה; ונוהגין שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה. ועוד נהגו במדינות אלו להוציא בשמחת תורה ערבית ושחרית כל ספרי תורה שבהיכל ואומרים זמירות ותשבחות, וכל מקום לפי מנהגו. ועוד נהגו להקיף עם ספרי התורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפים עם הלולב, והכל משום שמחה. ונהגו עוד להרבות הקרואים לספר תורה, וקורים פרשה אחת הרבה פעמים ואין איסור בדבר (ריב"ש סימן פ"ד). עוד נהגו לקרות כל הנערים לספר תורה, וקורים להם פרשת המלאך הגואל וגו'; ובלילה קורים בספר תורה הנדרים שבתורה, וכל מקום לפי מנהגו. עוד נהגו לסיים התורה אף על קטן העולה, אף על גב די"א דדוקא תלמיד חכם צריך לסיים (מרדכי הגהות קטנות), בזמן הזה שהחזן קורא אין לחוש (דרכי משה). במקום שאין להם רק שני ספרי תורה, קורין בראשונה: וזאת הברכה, ובשנייה: בראשית, וחוזרים ולוקחים הראשונה לענייננו של יום; וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ספרי תורה ואין להם רק שתים (מהרי"ל).

כתב ה**דרכי משה** בשם מהרי"ק אע"פ שאין רוקדים ביו"ט מ"מ לכבודה של תורה מותר לרקוד. וכ"פ ה**מגן אברהם**. ועיין ב**מ"ב** (ס"ק יא) בגודל מעלת השמחה והריקודים ביום שמחת תורה לכבודה של תורה.

כתב ה**מ"ב** (סק"ד) שיקרא בליל שמחת תורה את פרשת וזאת הברכה שנים מקרא ואחד תרגום כיון שזהו זמנה. אמנם לעיל (רפה, ס"ק יח) כתב שיקרא אותה בהושענא רבה.