שו״ת · אחרונים

# מועדי ניסים

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

# מועדי ניסים

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/מועדי-ניסים/

הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

# תוכן העניינים

**הלכות סוכה** ..... 6
סימן: ב' - שאלה: סוכה העשויה כאהל האם צריך לה עוד דופן? ..... 13
סימן: ג' - שאלה: האם מותר לסכך סוכה כשמסגרתה עשויה מברזל? ..... 16
סימן: ד' - שאלה: מתי נפסלת מחיצה הנדה מרוח מצויה? ..... 23
סימן: ו' - שאלה: האם יכול לפרק את סוכתו בחוה"מ מחשש שמא תיגנב וכדומה? ..... 39
סימן: ז' - שאלה: האם יש להעדיף לכתחילה דוקא ערבה הגדלה בנחל? ... 49
סימן: ח' - שאלה: האם הדס שעליו פרודים מעצו פסול? ..... 52
סימן: ט' - שאלה: האם מותר לסכך את סוכתו בעצי פרי? ..... 56
סימן: י"א - שאלה: האם הסוכה נפסלת כשמכניס לתוכה קדרות? ..... 68
סימן: י"ח - שאלה: האם יש מצות חיוב בעשיית הסוכה? ..... 119
סימן: כ' - שאלה: איזה קישוטי סוכה מותר לתלותם ולישב תחתיהם? ..... 129
סימן: כ"א - שאלה : מה גודלם של נקבי האויר בסוכה שאסור לשהות תחתיהם? ..... 135
סימן: כ"ב - שאלה : האם צריך שמחיצות הסוכה יגיעו עד לסכך בדופן עקומה? . 139
סימן: כ"ג - שאלה : האם מותר לעשות לכתחלה לבוד? ..... 145
סימן: כ"ה - שאלה: עד כמה מותר לעבות את הסוכה במקומות הקרים? ..... 154
סימן: כ"ו - שאלה : האם מותר להשתמש בפרגולה סככה לצל לסוכת החג? ..... 159
**הלכות חנוכה** ..... 174
סימן: ל"א שאלה : באיזה גובה צריכים להיות נ"ח בבהכ"נ? ..... 195
סימן: ל"ב - שאלה : האם צריך לנקות את בזיכי המנורה של נ"ח חנוכיה בכל ערב? ..... 197
סימן: ל"ו - שאלה : המדליקים בחנוכה בנרות שעוה ארוכים מהיכן מודדים את העשרה טפחים? ..... 216
סימן: ל"ח - שאלה : חלונו הסמוך לר"ה גבוה כ' אמות היכן ידליק את נרות החנוכה? ..... 220
סימן: ל"ט - שאלה : מותר שארית השמן בחנוכה האם מותר בהנאה? ..... 222
סימן: מ' - שאלה : האם צריך לברך על נ"ח בכנסים ואירועים? ..... 230
סימן: מ"א - שאלה : האם מותר להדליק חנוכייה ללא שמש? ..... 236
סימן: מ"ב שאלה : היכן צריך כיום להדליק את נרות החנוכה? ..... 244
סימן: מ"ו - שאלה : האם יש חובה לומר הנרות הללו וכו' ומתי טוב לאומרו ? . . 263
סימן: מ"ז - שאלה: האם אומרים פרק במה מדליקין בשבת שחל בחנוכה או בחוה"מ? ..... 267
סימן מ"ט - שאלה: האם איטר צריך להניח את חנוכיתו בצד שמאל ? ..... 275
**הלכות פורים** ..... 279

סימן: נ"ב - שאלה: הקורא מגילה לבני ביתו הגדולים או לאשתו האם מוציאם י"ח בכך? ..... 294
סימן: נ"ד - שאלה : פורים משולש האם צריך לומר תחנון ביום ראשון ? ..... 313
סימן: נ"ו - שאלה: האם חייב להשתכר בסעודת פורים דוקא ביין ולמה ניתקן? ..... 319
סימן: נ"ז - שאלה: האם יש שיעור לנתינת מתנות אביונים ? ..... 327
סימן: נ"ט - שאלה : האם יכול לקיים מתנות לאביונים ע"י מאכל וכד'? ..... 339
סימן: ס' - שאלה: מה הם המלאכות שמותר לעשות בימי הפורים ? ..... 342
סימן: ס"ב - שאלה: האם יוצאים י"ח במשלוח מנות לפני פורים למקום רחוק בכדי שיגיע בפורים? ..... 349
סימן: ס"ד - שאלה: מתי עדיף לעשות את סעודת פורים? ..... 363
סימן: ס"ה - שאלה: האם יצא י"ח בקריאת המגילה כשלא שמע כמה תיבות מהש"ץ? ..... 367
סימן: ס"ו - שאלה: דיבוק בין אותיות שעי"ז האות אינה מוקפת גויל האם המגילה נפסלת בכך? ..... 370
סימן: ס"ח - שאלה: האם מותר לטעום אחר התענית קודם קריאת המגילה ? ..... 383
סימן: ס"ט - שאלה: האם יוצאים י"ח בנתינת מתנות לאביונים לקטן ? ..... 387
סימן: ע' - שאלה: מה הם התיבות שצריך לומר בנשימה אחת? ..... 393
סימן: ע"א - שאלה: האם יש חיוב לקטן לשמוע מגילה ? ..... 399
סימן: ע"ב - שאלה: האם יש חיוב לפשוט את המגילה לפני קריאתה ? ..... 408
סימן: ע"ג - שאלה: מה הם החיובים לאבל בפורים? ..... 412
סימן: ע"ד - שאלה: כשפורים בשבת או בסמוך אליו האם המגילה מוקצת בשבת? ..... 416
סימן: ע"ו - שאלה: שכח ולא אמר על הנסים בסעודת פורים האם צריך לחזור? ..... 428
סימן: ע"ז - שאלה: מגילה ללא עמוד האם היא כשרה לספרדים? ..... 432
סימן: ע"ח - שאלה: הנמצא במקום שאין שם מגילה האם יאמר הלל במקום קריאת המגילה? ..... 439
סימן: ע"ט - שאלה: האם יש מנהג לעשות ווי עמודים במגילה ? ..... 453
סימן: פ' - שאלה: האם יש עניין לנענע את המגילה בזמן הקריאה ומה הטעם לכך? ..... 456
סימן: פ"א - שאלה: האם יוצא י"ח במשלוח מנות לאחיו או אביו או רבו וכד' ? .... 457
**הלכות פסח** ..... 459
סימן: פ"ב - שאלה: כשחל ערב פסח בשבת מתי וכיצד כדאי לעשות את סעודה שלישית ? ..... 459
סימן: פ"ג - שאלה: האם אפשר ללוש במים שהיו במקרר ולא לנו כל הלילה ? ..... 470
סימן: פ"ו - שאלה: מהו המנהג הנכון בברכת שהחיינו בזמן בדיקת חמץ? . . 498
סימן: פ"ז - שאלה: מהו הזמן הנכון לאפיית מצה כשחל ערב פסח בשבת? ..... 501

סימן: פ"ח - שאלה: האם מותר לשים תפוחי אדמה וכד' במדורה שעושה לשריפת החמץ ? ..... 507
סימן: פ"ט - שאלה: האם מותר לצחצח את שיניו אחר אכילת האפיקומן ? ..... 510
סימן: צ"א - שאלה: מהו שאשה או קטן יקראו בהגדה כמה פסוקים בהלל שבליל הסדר? ..... 522
סימן: צ"ב - שאלה: עד כמה חייב להשתדל לשתות ד' כוסות בליל הסדר? ..... 528
סימן: צ"ג - שאלה: האם צריך להדיח ולשטוף כל כוס מארבעת הכוסות? ... 531
סימן: צ"ד - שאלה: האם מותר לרכב ע"ג סוס או לנהוג ברכב בחול המועד לשם תענוג? ..... 534
סימן: ק' - שאלה: המקדש על היין אי צריך לטעום דוקא מכוס של קידוש עצמו? . 571
סימן: ק"א - שאלה: האם יש לכבות את אור החשמל בזמן בדיקת חמץ ? ..... 572
סימן: ק"ד - שאלה: כיצד יש למדוד כזית מאכל כשהוא מרוסק או בשלמותו? . . 583
סימן: ק"ה - שאלה: האם בסיום סיפורי יציאת מצרים בליל הסדר צריך לסיים בדבר טוב? ..... 587
סימן: ק"ז - קיצור דיני ערב פסח שחל בשבת תשס"ח ..... 609

**הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון** CC BY-NC-SA 2.5 **- אסור בשימוש מסחרי**
**בס"ד - כל הזכויות שמורות** (c) **ל הרב ניסים בריח שליט"א**
הרב ניסים בריח שליט"א
בהסכמת מרן רבינו עובדיה יוסף שליט"א

# הלכות סוכה

**סימן: א' - שאלה : בנסיעתו להקביל ברגל את פני רבו האם יכול לאכול ולישן מחוץ לסוכה כגון באוטובוס וכד' ?**

**איתא** בסוכה (דף כז:) מעשה ברבי אלעאי שהלך להקביל פני רבי אליעזר רבו בלוד ברגל, אמר לו אלעאי, אינך משובתי הרגל. שהיה רבי אליעזר אומר: משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל, דכתיב ושמחת אתה וביתך. איני והאמר רבי יצחק: מניין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה. לא קשיא, הא דאזיל ואתי ביומיה, הא דאזיל ולא אתי ביומיה. ובחידושי הריטב"א שם פי' בדליתיה במתא דאי בדאיתיה במתא בכל יום ויום הוא חייב. ופי' דבריו יותר בראש השנה (דף טז:) וז"ל: שנאמר לא חודש ולא שבת, וכ"ת א"כ הוה ליה למימר חייב אדם להקביל פני רבו בשבת, י"ל דר' יצחק תפס קצה האחרון כי ההקבלה היא בכל תלמיד כפי קירובו לרבו, כי אם הוא בעיר חייב לראותו בכל יום ולא סגי בלאו הכי, ואם הוא חוץ לעיר במקום קרוב פעם אחת בשבוע או בחודש, וזהו שאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת [יש משעה] שראית אותו, ואם הוא במקום רחוק יש לו לראותו פעם אחת ברגל, ולא הוצרך ר' יצחק להזהיר אלא למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו, ושבת נמי דנקט כולל גם יו"ט. וכן פי' רבינו חננאל שם ועוד עיין לקמן. וכן מבואר בקידושין (נט.) כשהיו דורשין בהלכות הרגל היו מקבלין פני הרב עיין לרש"י ולתוס' והר"ן שם.

**והרמב"ם** ז"ל הביא להאי דינא (בהל' תלמוד תורה פ"ה ה"ז) וז"ל: וחייב לעמוד מפני רבו משיראנו מרחוק מלא עיניו עד שיתכסה ממנו ולא יראה קומתו, ואח"כ ישב. וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל עכ"ל. וכן הזכירו נמי להאי דינא דרבי יצחק הרי"ף בראש השנה (דף ג:) והרא"ש שם (פ"א סי' ה). והמאירי בסוכה (כז:) כתב דדוקא דאזיל ואתי ביומא וכ"כ ראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרלט). ובחידושי הריטב"א פי' ואוקימנא שם דמיירי דאזיל ואתי ביומיה. פי' דאי לא אין לו לצאת מביתו ברגל בחולו של מועד דמצי נפיק, דביום טוב גופיה בתוך התחום הוא ולא סגיא דלא אזיל ואתי ביומיה. ומדברי מרן אין הכרע

במה שכתב בשו"ע (או"ח סימן תרמ סעיף ז) ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. ולא חילק הא דאזיל ואתי ביומיה, הא דאזיל ולא אתי ביומיה ובכסף משנה שם ע"ד הרמב"ם כתב בדעת הרמב"ם דאין לחלק בין אזיל ואתי ביומא בין לאו חייב להקביל פני רבו דזהו דוקא לר"א דיחידאה הוא וסבירא ליה הכי דאזיל ואתי ביומא ואין הלכה כמותו אלא כרבי יצחק ע"ש.

**והנה** רבים הקשו על הגמ' הנ"ל דפתח ברגל וסיים בחודש ושבת, עיין לגאון צבי הירש חיות שם שהביאם. ותירץ לשיטת רש"י דאם עושין נשים מצוה אשר מן הדין פטורים אזי עוברים על בל תוסיף והקבלת פנים ברגל אם הוא מצוה אזי נשים פטורות דמ"ע שהז"ג היא שפיר אמר לא חודש ולא שבת דבחודש ושבת רשאית למיזל כיון דליכא מצוה באנשים משא"כ רגל דאיכא מצוה באנשים אסורה לילך אצלו דעוברת בבל תוסיף. מבואר מדבריו דליכא מצוה להקביל פני רבו בחודש ושבת.

**אלא** שאין כן דעת המג"א (באו"ח סימן שא ס"ק ז) שאף שכתב שהחיוב להקביל פניו דוקא ברגל אבל בשבת וחדש ליכא חיובא אבל מ"מ מסכים דמצוה איכא, ועוד דבסימן תקנד (ס"ק יב) כתב לחד תירוצא שיש חיוב בשבת ע"ש. ועוד כתב שם שהשוה הכתוב דין אשה לאיש בזה כדילפי' משונמית מבואר בדבריו שאינו הולך כלל בשיטת מהר"ץ חיות הנ"ל. ובערך השולחן למהר"י טייב חאו"ח (סי' שא סק"א) הביא את דברי המג"א (סי' שא סק"ז) דאשה שוה לאיש בזה כדילפינן מהשונמית שהלכה לקבל פני אלישע, והקשה ע"ז דהרי המג"א (בסי' תקנד) כתב דבחול אע"ג דחיוב ליכא להקביל פני רבו מצוה מיהא איכא. וא"כ מדוע בעלה דהשונמית אמר לה לא חודש ולא שבת הרי גם בחול איכא מצוה. ואחר שפלפל כתב ליישב, דבעלה של השונמית אמר לה כן אחר שאמרה ארוצה וגו' דאחר שראה אותה שהיא מקפדת ומזדרזת ללכת במרוצה מפני החיוב, לכך אמר לה הרי אין זה חודש ושבת שיש בהם חיוב, אלא יום חול הוא ואינו אלא מצוה בעלמא. יעו"ש. והובא בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג חו"מ, מילואים סימן טו עמוד תרה בהערה אות ד). וכ"כ בשו"ת קול מבשר (חלק ב סימן כח) משמי' דרבינו הגאון ר' העשיל ז"ל שפי' עפי"ד הגמ' איתתא לא תיזל לבי מדרשא בעידנא דאיכא בני רב והשתא א"ש דמוכח מהתם חיוב הקבלה ברגל אף דהתם לא כתיב רגל דאדרבה בחדש ושבת דוקא איבעי לה למיזל משום דליכא בני רב דאינו זמן הקבלת פני רבו ומדלא קאמר נמי לא רגל היום מכלל דחייב להקביל פני רבו ברגל ולא איבעי לה לשונמית למיזל ודו"ק. ותרתי שמעינן מדבריו שאשה פטורה מחיוב זה וכמו שהעיר מהר"י טייב, ועוד שחודש ושבת אינם זמן הקבלת פני רבו וכדעת מהר"ץ חיות. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן סג) בשם

ספר חסידים (סי' שי"ג). ובמקום אחר כתב (חלק א סימן סט) אשה נשואה פטורה גם מכבוד רבה כשבעלה מוחה בידה, אבל כשאינו מוחה ודאי שהיא חייבת בו כמו שהיא חייבת בכבוד אבי' ואמה כמבואר בש"ך (יו"ד סי' ר"מ סקי"ט) שאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר. ומסתבר דה"ה לענין כבוד רבה ע"ש.

**אלא** ראיתי שהעלו האחרונים דכיום אין חיוב כלל מצוה להקביל את פני רבו אף לגברים ובנוסף לטעמם כתבו להוכיח כן ממה שהטור ומרן בש"ע השמיטו דין זה ולא כתבו חיוב בזה. ועיין לשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רכח) דלא שייך דין "רבו" שיהיה חייב לקבל פניו, דבעי עכ"פ גדר איש האלקים איש קדוש בבחי' מ"ש [שבת נ"ו ע"א] וה' עמו מלמד שהלכה כמותו בכל מקום, ובחגיגה (ו ע"ב) אתם הקבלתם פנים הנראים ואינן רואים תזכו להקביל פנים הרואים ואינן נראין עיי"ש, וזה ת"ח שבזמן הש"ס לא שבזמנינו וגם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא או"ח סימן צד) כתב שאין עתה חיוב אלא בזמן בהמ"ק, שמפורש שדין זה תלוי בדין עליה לרגל, ודין עליה לרגל תלוי בהקרבת הקרבן וכיוון שלא יכולים להקריב את הקרבן ממילא אין הולכים לרב, שלא יהא כבודו גדול מכבוד שמים, עיי"ש. ומבואר בדבריו שלמד גם בדעת השו"ע שהשמיט הלכה זו משום שבזמן הזה לא נוהגת מצוה זו. והביאו גם שערי תשובה (או"ח סימן תקכט ס"ק ד). וגם כף החיים (סימן תקכט אות לד) ציין לנוב"י אך סיים את דבריו בדברי החיד"א בשמחת הרגל על מס' סוכה דעתה שאין בהמ"ק חייבים לקבל פני הרב שהוא כמקבל פני השכינה זכר לחיוב ראייה לקבל פני השכינה ע"ש בדבריו.

**ובשו"ת** יחל ישראל (סימן יד) ציין לערוך לנר (סוכה כז, ב,). ולשו"ת שבט סופר (או"ח סי' יז) שהורו דלא כהנודע ביהודה. וכ"כ הרד"ק (מלכים ב פ' ד פ' כג) ושו"ת בצל החכמה (חלק א סימן סג) דרבים החולקים על הנוב"י בזה וראיתם מפרש"י שכ' דרבר"ה ור"ח היו פטורים מסוכה יען עסקו במצוה שהלכו לקבל פני ריש גלותא וכדאמרינן חייב אדם להקביל פני רבו ברגל ע"ש, וכזה פי' עוד בכמה מקומות. שכ' שהוא משום כבוד התורה ולומדיה וחייב להקביל פני רבו שהוקש כבודו לכבוד המקום וראיה מדברי הרמב"ם וציין גם לשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"ב קונט' אחרון סי' נ"ד) ולס' יערות דבש (היפך דברי הגאון נוב"י) דדוקא אחר חורבן ביהמ"ק שייך מצות קבלת פני רבו ברגל, דהו"ל כקבלת פני שכינה, זכר לקבלת פני שכינה במקדש ע"ש וכ"כ כף החיים (סי' תקכ"ט אות ל"ד) והעתיק דברי הגאון החיד"א ז"ל בס' שמחת הרגל שכ' בשם הגרר"י ז"ל כהנ"ל. ולטעם זה מסתבר שצריך להקביל פני רבו בזמן שהוא יו"ט של שניהם דאז הוי זכר ודומיא למקדש דכשם

שבא לראות כך בא לראות כדרשת חז"ל לאפוקי תושב א"י שעלה לביקור בחו"ל והוא יו"ט שני של גלויות.

**אמנם** הליץ בעד הנוב"י בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן מא) דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, דהנו"ב מה שמבאר שם הוא רק דליכא חיובא אבל מצוה הוא מודה שפיר דאיכא גם בזה"ז, ולכן אין כל קושיא לא מהגמ' בסוכה ולא מהמקומות הנז' בשו"ע, ולזה דאיכא מצוה הוא לא רק ברגל כי אם אפילו בשבת, ואפילו יש מקום לומר דאיכא חלות מצוה גם בימות החול כמבואר במג"א (בסי' תקנ"ד סקי"ב) יעו"ש. ומיושב בפשיטות דברי הנו"ב. ולפי זה צ"ל דדעת הנו"ב העוסק במצוה דרבנן אמרינן ביה דפטור מן המצוה ואפילו ממצוה דאורייתא שכך מוכח לפי דבריו ממעשה דרבר"ה ור"ח דהוו אזלי להקביל פני ריש גלותא והיו פטורים מהסוכה. ובעל הציץ אליעזר צריך להוכיח דהעוסק במצוה אפילו במצוה דרבנן שוב אין לו להפסיק אפילו למצוה דאורייתא, וצריך באור מנין לו זה ע"ש. ותו קשיא לי דמשמע מדברי הנו"ב שם דאין זה כלל חיוב אף מדרבנן וגם לא מנהגא אלא מעלה בעלמא שסיים שראוי מצד המוסר ע"ש. והא מוכח דבטלו מצות סוכה וכי בשל מעלה שרי לבטל מצוה מדאוריתא.

**ועוד** הלא הב"י (באו"ח סימן לח) כתב דדעת הרמב"ם כהירושלמי לדעת הכל אין כותבי ספרים וכו' פטורין מן התפילין דעד כאן לא פטר ת"ק אלא מן התפילה מפני שהיא מדרבנן אבל לכל מצוה דאורייתא מפסיקין כדרך שמפסיקין לק"ש ולא רצה לפסוק כהא דתניא בגמרא דידן דפטורים מן המצות דאפשר דשום תנא דסבירא ליה כרבי יוסי הגלילי קתני לה ופליגי עליה חכמים. ע"ע בברכי יוסף (או"ח סימן לח ס"ק ז) שחילק בסוגי המצוות. וע"ע להרב ביאור הלכה (סימן עב ד"ה אם יש) שציין לפמ"ג שדייק מדברי המג"א שהביא במשנ"ב וז"ל: דמשמע מזה דהעוסק במצוה אפילו במצוה דרבנן שוב אין לו לפסוק אפילו למצוה דאורייתא, וצ"ע מנין לו זה. עכ"ל. איברא שראיתי בשו"ת יביע אומר (חלק ז - או"ח סימן יב) שלדעת אחרונים רבים גם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא ע"ש.

**ושו"ר** בשו"ת יהודה יעלה (חלק א יו"ד סימן שי) שציין לפרש"י בסוכה (כה.) במשנה וז"ל שלוחי מצוה הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים פטורים מן הסוכה וכו' עכ"ל. הנה כל הני ג' דנקט רש"י כגון ללמוד כו' לדוגמא מצות דאו' נינהו גם לקבל פני רבו כמו לקבל פני אביו עי' יומא (ע"ז ע"ב) ובמשנה ס"פ אלו מציאות היה אביו ורבו בשבי פודה את רבו ואח"כ את אביו כו' אף דבירושלמי ספ"ג דפסחים קרי לקבלת פני רבו שביתת הרשות היינו רק בערך נגד פסח ומצות מילת בניו

אבל ודאי מצוה דאו' הוא ומוכח כן מדנקט רש"י להא באמצע על כרחך כולהו מצות דאו' נינהו ומשמע א"כ כונת רש"י בהנהו תלתיו לשלול מצות דרבנן עכת"ד. וכ"כ בשו"ת עין יצחק (חלק ב - אה"ע סימן סב) בענין הקבלת פני רבו דהרז"ה ס"ל דזה הוי כעין דאורייתא ודרשו זה מן פסוק דלא חודש ולא שבת היום דמכלל דבחודש ושבת חייב לקבל פני רבו. ודברי קבלה כשל תורה דמי. וכן כתבו דהוי מצות עשה דאוריתא החתם סופר (בחידושיו לר"ה טז:) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"א סימן תסד) והפנ"י דס"ל דקבלת פני רבו ברגל הוי מדברי קבלה והובאו בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג חו"מ סימן טו). ובשו"ת בצל החכמה (חלק א הערות). וכן נראה לי נמי לומר מדכריך ותני בחדא מחתא הרמב"ם (שם) חיוב לעמוד מפני רבו וקבלת פני רבו משמע דחיובם מדאוריתא. **ועוד** פרש"י שם ור' עובדיה מברטנורא (פרק ב משנה ד) והמשנ"ב (סימן תרמ ס"ק לז) ועוד. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולא בלבד בשעה שעוסקין במצוה פטורים, אלא אפילו בשעה שאין עסוקים בה, כגון הולך להקביל פני רבו או לפדיון שבוים פטור אף בשעת חנייתו. וטעם לדבר ראיתי כתוב בראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרלה) משום דכשנחים וישנים להנאתם בלילה יכולים למחר לעסוק טפי וכעין זה כתב גם בספר תניא רבתי (בהלכות סוכה פ' פג). והגדיל לכתוב בספר אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן רצט) מהא דר"ח ורבה בר רב הונא כי הוו מיקלעי בשבתא דריגל' לבי ריש גלותא הוו קא גנו ארקתא דנהרא אמרי שלוחי מצוה אנן ופטירינן, והכא נמי מסתברא דת"ר בלכתך בדרך פרט לשלוחי מצוה, ואי אינו יכול לקיים את שניהם אמאי אצטריך קרא למיפטריה דמאי טעמיה יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, אפי' מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה שאין אדם יודע מתן שכרן של מצות, ותו דאל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא וגזירת מלך היא. ודווקא שעוסק במצוה בידיו כגון משקה אבידה או מאכיל דמיפטר בההיא שעתא למיתב פרוטה לעני אבל בשעה שאינו מאכילה ואינו משקה אותה חייב ליתן לו פרוטה אע"פ שהאבידה היא בביתו משתמרת. ובנו בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קפג) חיזק את דברי אביו והעלה שבחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצות כל זמן שהם בבית רבם, כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה. ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהוו אנשים. שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא ולהכי יוכלו להוציא בתקיעת שופר את החייבים. ולא אמרינן דלא אתי הפטור אפילו מדרבנן ויוציא את החיוב דכל ישראל ערבים זה בזה. וכדאמר בר"ה דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא.

**ואין** כן דעת התוס' והרא"ש שם (סי' ו) והובאו נמי בב"י שכתבו שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, משמע אף על גב שאינם הולכים אלא ביום דאי אזלי ביממא ובליליא אפילו לדבר הרשות פטורין כדקתני בברייתא (כו.). ותימה אם יכולין לקיים שתיהן אמאי פטורים אטו מי שיש לו ציצית בבגדו ותפלין בראשו מי מיפטר משאר מצות, וצריך לומר דהכא מיירי בכי האי גוונא שאם יש לו לחזור אחר סוכתו לצורך הלילה יבטל ממצותו ביום. וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב ח חלק ב דף נז טור ג) ובספר מהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות) שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, אמר מהר"י סג"ל זהו דוקא אי לא איפשר למיעבד תרווייהו, ואי יכול לקיים ג"כ מצות סוכה יעשה. דכה"ג בעי התם אטו אם מעוטף בטליתו ותפילין בראשו וקורא ק"ש ורבו עובר לפניו לא יחלוק לו כבוד ומסיק ודאי יעמוד לכבודו משום דמצי לקיים תרווייהו. והר"ן (יא. ד"ה ואיכא) הביא את התוספות (כה. ד"ה שלוחי) אבל לא נראה בעיניו אלא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אף על פי שיכול לקיים את שתיהן ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שתיהן דבכי האי גוונא יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע (ברכות ל., ב"ק פא:). וכ"כ רבינו זלמן (יח) וכף החיים (אות סד) דוקא כשצריך לטרוח אחר סוכה אבל בלא טורח צריך לישב בסוכ' עי' סי' ל"ח, וה"ה אם אין יכולי' לישן כ"כ בטוב בסוכ' ויהיו יגעים למחר ולא יוכלו לקיים המצו' כראוי פטורין.

**והמרדכי** (סי' תשמ) כתב הולכי מצוה פטורים בין ביום בין בלילה נראה לראבי"ה (סי' תרלה) משום דכשנחים וישנים בלילה בהנאה יכולין לעסוק למחר טפי והוי הכל בכלל העוסק במצוה. וכ"כ המג"א (ס"ק יד) ומשנ"ב (ס"ק לח).

**ומהגמ'** שם (דף י:) נראה לומר דמשמע יותר כדעת האו"ז דאף בטורח מועט פטור דהא אתמר נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה. רב נחמן אמר כשרה רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה. רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, אגנינהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מידי. אמר להו הדור בהו רבנן משמעתייהו אמרו ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה ע"כ. והא יכלו להרים בקלות את נויי הסוכה לתוך ארבע טפחים במקום מושבם או ללכת לסוכה אחרת ללא טורח דמיסתמא ודאי שהיו שם עוד סוכות, משמע דאף בטורח מועט פטור. וכן ראיתי כדברינו במאירי שם שפי' שלא היו מתעכבים בסוכה אחרת יותר ממה שהיו מתעכבים באותה סוכה של ריש גלותא ואעפ"כ לא טרחו בכך ע"ש. ויש שפי' אחרת, ואמנם עדיין אפשר לדחוק ולומר דהגבהת הקישוטים שם נחשב יותר מטורח קל. ושו"ר בבאור הלכה (סימן לח ד"ה אם צריך לטרוח) שכן מסכימים הב"י והרמ"א

להלכה כדעת הר"ן והגהות אשר"י בשם האור זרוע מפני הראיות העצומות שהביאו לזה וכן המג"א הביא בשם הרב המגיד שהרמב"ם והגאונים גם כן סוברים דפטור אפילו ביכול לקיים שתיהן וטעם הדבר לפי שכל העוסק במלאכתו של מקום לא חיבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר לו וכו' עכ"ל ע"ש. ושו"ר שהעלה כן בחזון עובדיה (סוכות עמוד קסג סעיף כג) דאפילו אם נזדמנה להם סוכה בדרך פטורים מן הסוכה.

**ושינה** באוטובוס נראה להתיר גם בלא הטעם של קבלת פני רבו ממאי דדרשינן כעין תדורו אמר רחמנא, הילכך כל שהוא אוכל או ישן חייבתו התורה להיות בסוכה וזהו מה שדרכו בכל השנה הא לנמנם באוטובוס אינו בכלל כעין תדורו דאמר רחמנא והוא כהולך דרכים וכול הולך דרכים הולך כדרכו והדרך וההרגל לנמנם מידי פעם באוטובוס. וכן ראיתי שפסק בפסקי תשובות שם. וכן מובא בשו"ת חיי הלוי (ח"א או"ח סימן ח) בשם ביכורי יעקב דמצטער פטור מסוכה ולכן דמצטער אינו רגיל בכך לשוב לביתו בשביל שינה כזו וע"כ גם עתה פטור לילך לסוכה.

**ואין** לחלק ולומר שנימנום אינו בכלל שינה. דהא אמר רבא אין קבע לשינה. פי' טעמא דסוכה לאו משום גזירת תרדמה הוא אלא לפי שכל שינה חשובה קבע ואין לה שיעור לקבע, וכן אמרו בירושלמי שכן אדם ישן עראי ודיו, הלכך אף במניח ראשו בין ברכיו אינו ישן חוץ לסוכה והובא בחידושי הריטב"א סוכה (דף כו.) נמצא שאין בה חילוק בין קבע לעראי לעניין שינה. שאין אדם קובע עצמו לשינה. דפעמים שאינו אלא מתנמנם מעט ודיו בכך. איברא שראיתי לרב הגאון רצאבי שליט"א (חלק ג סימן קטז סעיף ו) שכתב שיש מי שאומר שיש להעיר את חבירו כשמנמנם באוטובוס או בבהכ"נ.

**ואגב** נימא מילתא ממה שראיתי במחזור ויטרי (בסימן רב) שלמד מתנא דבי ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים בכל חדש וחדש דיים. אמר אביי הילכך [נמרינהו] מעומד. שאין דרך להקביל פני רבו אלא מעומד וגם שו"ת ב"ח (ישנות סימן פ) כתב דצריך אדם לראות את עצמו כאלו יצא לקראת רבו לקבל פניו הלכך יצא לחוץ ולא יעמוד אפי' תחת הגג חוץ לביתו לחוץ ולעמוד ברחוב לקבל פני השכינה כדין היוצא להקביל פני רבו שיוצא מרשותו לגמרי להקביל פניו. עכ"ל. ומדבריו נלמד הלכות להקביל את פני רבו.

**ובענין** שליח מצוה ראיתי לכתוב פירוש נפלא שזמן רב לא ידעתי את נפשי בבאור הגמ' בסוכה (דף מז.) גבי עובדא דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור דלא ישבו בסוכה כל ימי החג משום דמאפר אתו, ופרש"י ותוס' שבהמותיהן רועות שם ולכן לא ישבו בסוכה. דאיך יתכן דבר כזה. דהיאומן כי יסופר דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור יהיו כל ימות

החג הקדוש בשדה במקום שהבהמות רועות ולא יקיימו מצות סוכה כל ימי החג, והלא עוד משלשים יום קודם החג הי' להם לסדר עניני שמירת הבהמות שלהם ע"י אחרים רועי בקר וצאן באופן שיוכלו לקיים מצוה החביבה בשעתה בבתיהם ביחד עם תלמידי חכמים הנלוים להם לשמוח ביחד בשמחת הרגל בשמחה של מצוה ולא להיות ביחד עם בהמותיהם ולבטל מצות עשה דאורייתא מכל וכל.

**וששתי** לראות פירוש נפלא שהובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן לב) בשם הגאון הגר"ח ברלין ז"ל ונדפס בשמו בספר דבר אליהו סי' צ"ב. דיש להגיה הגהה אחת קטנה בל' הש"ס, וצ"ל: גמירי דמאיפרא אתו, והיינו שהיה להם דבר אצל איפרא הורמיז אימא דשבור מלכא ענין הנוגע לכלל ישראל שהי' כדאי לבטל על ידו כל ענין שמחת החג וכל המצות הנוהגות בו ולא הי' הענין ההוא יכול להתקיים ע"י אחרים זולתם ורק ע"י רב הונא בר ביזנא ועמו כל גדולי הדור, והיה הדבר בסוד כמוס שלא הי' ידוע לכל ההמון ואך ליחידי סגולה הי' נודע הדבר, ומאד יצדק על זה לשון גמירי שפירושו ידוע לנו בקבלה, שנסיעותיהם של כל גדולי הדור מביתם על כל ימות הרגל הי' הדבר תמוה לכל ההמון והי' להם בקבלה ליחידי סגולה שההכרח הי' להם אז לנסוע לאיפרא הורמיז בענין נסתר הנוגע לכלל ישראל עד שהוכרחו לבטל מצות סוכה כל שבעת הימים עד יום השמיני עכ"ל. והוא פירוש להפליא.

**לסיכום** : המקביל את פני רבו ברגל פטור מסוכה.

**פירות הנושרים**:

1. גם כיום חייב אדם להקביל את פני רבו ברגל וי"א שהחיוב מדאוריתא.
2. העוסק במצוה פטור מן המצוה אף על פי שיכול לקיים את שתיהן, ומיהו כל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שתיהן בכי האי גוונא יצא ידי שתיהן דמהיות טוב אל יקרא רע.
3. אף אם צריך לטרוח מעט נראה לפוטרו מסוכה.
4. צריך להקביל את פני רבו מעומד ויצא לקראת רבו לקבל פניו הלכך יצא לחוץ ולא יעמוד אפי' תחת הגג חוץ לביתו לחוץ ולעמוד ברחוב כדין היוצא להקביל פני השכינה שיוצא מרשותו לגמרי להקביל פניו.

## סימן: ב' - שאלה: סוכה העשויה כאהל האם צריך לה עוד דופן?

**בסוכה** (דף יט:) העושה סוכתו כמין צריף, או שסמכה לכותל, רבי אליעזר פוסל מפני שאין לה גג, וחכמים מכשירין. ובגמ' מודה רבי אליעזר שאם הגביהה מן הקרקע טפח או שהפליגה מן הכותל טפח שהיא כשרה. מאי טעמייהו דרבנן שיפועי אהלים

כאהלים דמו. אביי אשכחיה לרב יוסף דקא גני בכילת חתנים בסוכה. אמר ליה: כמאן כרבי אליעזר, שבקת רבנן ועבדת כרבי אליעזר אמר ליה: ברייתא איפכא תני רבי אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין. שבקת מתניתין ועבדת כברייתא אמר ליה מתניתין יחידאה היא. דתניא העושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל, רבי נתן אומר רבי אליעזר פוסל מפני שאין לה גג, וחכמים מכשירין ע"כ. ואוקימנא למתניתין כיחידאה ומשבשתא היא וקיימא לן כרב יוסף דתני למתניתין איפכא. ותניא כוותיה דר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין והלכה כחכמים דקיימא לן שיפוע אהלים לאו כאהלים דמי. ופי' הראשונים דחכמים מכשירין דוקא כשיש בשיפועו י"ז טפחים, עשרה למחיצה ושבעה לסכך, וז' טפחים עליונים יעשה אותם מדבר הכשר לסכך שהרי נידונין לסכך, ולכן כשיש בה גג טפח שצריך י"ו טפחים בר מיניה, ששה טפחים לסכך מלבד הטפח של הגג ועשרה למחיצה. ויתרה מזאת כיון שהסכך סומך על הדפנות לגמרי צריך שיהא הכל מדברים הכשרים לסכך. שהרי אינו ניכר מהו גג ומהו כותל דאהל משופע לאו אהל הוא.

**נמצא** שבסוכה זו כאוהל משופע קיל, דהכשר גגה בטפח (שכיון דגג טפח חשוב אהל לטומאה חשוב נמי אהל לסוכה עיין בב"י שהבאנו לקמן), וכן צ"ל גם בדופנה שיעור טפח כמו שאנו רואים בסוכה שהיטה בה ראשי הקנים על הכותל (וההוא טפח חשבינן ליה ככותליו של סוכה ושפוע שלו חשיב ליה גג). ועוד מצינו שהיקל בה יותר ה"ה והובא בב"י שסובר שאף על פי שאינה גבוהה אלא עשרה טפחים כשרה ואם כן לא בעינן שבעה על שבעה בגובה עשרה שהרי היא משפעת ועולה וכלה בגג טפח ואין בכל גובה אלא עשרה טפחים ואפילו הכי מכשרינן לה וע"ש למרן שהקשה למה קראו סוכה שסככה שבעה על שבעה סוכה קטנה ששיעורה מצומצם שאין פחות ממנה הא בטפח אחד נמי כשרה. ומדברי ה"ה בעינן זה שהובא בשו"ת הרמ"ז (סימן ל) למד להקל בדבר אחר ע"ש. וכן נראה בסוכה שהותרה (אמנם ע"ג סוכה כשרה) ע"י דופן אחד כגון קנים יוצאין מן הסוכה ואין לה רק ג' דפנות ודופן הד' שלפניו פתוח לגמרי שאין בו דופן ונמשכת דופן האחד לחוץ עם אותם ראשי הקני' היוצאי' שעומד בפני עצמו ונמצא שאין לו אלא דופן א' באותן הקנין שיוצאין אפ"ה נדון כסוכה וכשרה אע"פ שהדופן ארוכה מאוד. וכמ"ש מרן בש"ע (סימן תרלא סעיף ז) שאין לו אלא דופן אחד שהוא הדופן הנמשך, אפילו הכי כשרה.

**ולאור** האמור חזינן דשסוכה זו כמין צריף וראשי הדפנות נוגעות זו בזו מלמעלה ומתרחבים והולכים מלמטה או שסמכה שהטה ראשי הקנים על הכותל והולכים בשיפוע למטה לארץ שונה משאר הסוכות ומקילים בה כנ"ל או מחמירים בה ואין

דיניה שוים לסוכה רגילה, וכיוצא בזה מצינו חילוק אחר בדף (יח.) אמר אביי אויר שלשה בסוכה גדולה ומיעטו בין בקנים בין בשפודין הוי מעוט. בסוכה קטנה, בקנים הוי מיעוט, בשפודים לא הוי מיעוט. הא קמן שהדין משתנה בין סוגי הסוכות (גדולה, קטנה, כמין צריף).

**ונראה** לפי זה לומר דאפשר נמי דבסוכת צריף די בשתי דפנות כצריף ואין צריך לדופן שלישית כלל דדי בשני שפועים בלבד. ובאמת כך נראה מפשט הגמ' ומסתימת כל הראשונים שלא הזכירו כלל דבעי דופן נוספת. ושו"ר שכ"כ להדיא רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א דף נו טור ד) העושה סוכתו כמין צריף כלומר שני שפועי ם בלא גג או שסמך הסכוך לכותל בלא גג והרחיק ראשי הקורות מהכותל ושום א' מאלו אין להם גג פסולה אבל העשויה כמין צריף וכו'.

**ולא** ראיתי לאחד מהראשונים או אחרונים שנטפלו לזה אי בעי נמי דופן שלישית למעט פי' המשניות יכין ובועז (תפארת ישראל יכין אות נז) על המשנה (פרק א משנה יא) "העושה סוכתו כמין צריף" כתב וז"ל **בלי דפנות** , והסכך משפע לכל צד עד הארץ. עכ"ל. נראה שמתכוון לומר ממש ללא דפנות נוספות כשרה ע"ש. אלא שהמשנ"ב בביאור הלכה (בד"ה או) והביאו כף החיים (באות מד) כתב שצריך דופן שלישית דאם לא כן בלא"ה פסולה ע"ש. ושו"ר בחידושי המאירי שם שכתב שאם עשה את הדפנות כהלכתן וסיכך עליהן כמין צריף וכו'. מדכתב כהלכתן מוכח דבעינן ג' דפנות דהיינו דופן נוסף לסוכת צריף הא לאו הכי פסולה. ויש לדחות דכוונתו שם אחרת ואינה קשורה לזה כלל כאשר יראה המעיין שם.

**לסיכום**: בסוכה שעשויה כצריף נראה שחייב דופן שלישית.

**פירות הנושרים**:

1. העושה סוכתו כמין צריף שהישמעאלים קורין אותו מכנ"ס או שסמכה לכותל כגון שהעמיד הקורות למטה בארץ רחוק מן הכותל והטה אותן וסמכן לכותל שנמצאת הסוכה שאין לה גג שהיא פסולה ואם הגביה לסוכה מן הקרקע טפח או שהרחיקה מן הכותל טפח כשרה שהרי יש לה גג טפח.
2. לדעת מרן גם לענין טפח זה חשבינן אויר כסתום דכל פחות מן ג' טפחים כלבוד דמיא והרי יש לה גג. והרמ"א מצריך שיהיה סתום.
3. י"א דבעי ז' על ז' בגובה י' טפחים.
4. מותר לישן בסוכה בכילה שאין לה גג דכיון שאין לה גג לא הויא כסוכה בתוך סוכה. דהלכתא שיפועי אהלים לאו כאהלים דמו כלל.

5. י"א שמודדין הטפחים של הגג והדופן ביושר ולא באלכסון.
סוכה העשוייה כמין צריף ללא דופן שלישית:
סוכה שסמכה לכותל, כשהגביהה מן הקרקע טפח כשרה ואם לאו פסולה.

## סימן: ג' - שאלה: האם מותר לסכך סוכה כשמסגרתה עשויה מברזל?

**תנן** התם (סוכה דף כא:) הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה, רבי יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה. וקאמר בגמרא מ"ט דר"י פליגי בה ר"ז ור"א בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה וכו'. אמר אביי לא שנו אלא סמך, אבל סיכך ע"ג המטה כשרה, מ"ט למאן דאמר לפי שאין לה קבע, הרי יש לה קבע, למאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, הרי אין מעמידה בדבר המקבל טומאה. ופרש"י שם אבל סיכך על המטה - ולא סמך הסיכוך בכרעים, אלא על גבי יתידות, אבל כל דופני הסוכה אינן אלא מטות משלשה צדדין - לא פסיל ר' יהודה, דהא לא גמרינן פסול מיניה לסוכה אלא לסיכוך, וזה לא הוא ולא מעמידו בפסולים, ולענין קבע נמי יש קבע לסיכוך.
**וכתבו** הפו' מדשקלו וטרי אמוראי אליבא דר"י ש"מ הלכה כוותיה וכ"כ הרמב"ן בספר מלחמות ה' והראב"ד שם והר"ן דהטעם כמ"ד שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ומכל מקום גזירה דרבנן היא שלא יבא לסכך בהם ולכן כשסומך הסכך על דבר שאינו שכיח לסכך בהם, כמו כתלים של אבנים או עפר כשר ע"כ. וכ"כ בחידושי הרשב"א והריטב"א שם כהרמב"ן דקיימא לן כמאן דאמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ע"ש. ועוד כתב הרשב"א שם וז"ל: ויש לשאול על מה סמכו העולם לסמוך סכך סוכותיהם על הכתלים, דהא פסול הוא לסכך כדכתיבנא בפ"ק (י"א ב'), ותירץ בהא ודאי איכא למימר מאי דאמר הראב"ד ז"ל הנ"ל דליכא למיחש שיבא לסכך בעפר [שהכתל עשוי מעפר], דכולי עלמא ידעי דעפר קבוע הוא לבית דירה ופסול לסכך וליכא למגזר ביה, ויש מקומות שעושין בכתלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי ומנהג חסידים הוא עכ"ל. וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות סוכה דף פ:) בשם הירושלמי "וסכות על הארון את הכפורת" מכאן שעושין סוכה בדבר המקבל טומאה ובלבד שלא יעמוד הסכך עליו. וכן כתבו הרשב"א והר"ן לדעת הרי"ף דאין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן גזירה שמא יבוא לסכך בהן והובא גם בביאור הלכה (סימן תרל ד"ה כל הדברים).
**ובספר** אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן רפט) העלה שצריך להזהר שלא לעשות הדפנות מדבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ. [ועיין בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רכ)

שהרבה להקשות עליו והעלה שכנראה להאו"ז הי' לו בירושלמי נוסח אחר ע"ש]. ושו"ר בספר בית השואבה (דף מג:) שציין למרן החיד"א על דברי האור זרוע, והעלה דלית מאן דחש לזה.

**והב"ח** (סימן תרכט) השיג על הר"ן מרש"י דלאו משום גזרה שמא יאמרו שמותר לסכך בהם אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין אותו הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, כדקי"ל בעלמא שהכל הולך אחר המעמיד. ע"ש. והביאו גם הרב כנה"ג שם דאם העמיד כל הסכך פסול. ומשמע דאף בדיעבד לא יצא י"ח. ולדבריהם יוצא לדינא שאין לסכך על כתלים אע"ג דעפר קבוע לבית דירה וכו"ע ידעי שפסול לסכך בו.

**וכן** בקודש חזיתיה להרב קרבן נתנאל שם (פרק ב' סימן א אות ד') ולשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קלז) דשיטת רש"י דהוא מה"ת לא מטעם גזרה מדכ' רש"י אעפ"י שלא למדנו פסול אלא לסכך מכ"מ הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאלו סיכך בדבר המקבל טומאה, מכל מקום רוב הראשונים כ' דהוא גזרה שמא יסכך בהם, וממה שכ' הפוסקים (באו"ח בסימן תרכט ס"ז) בענין סולם המוטלת על הסכך שהכריע הרמ"א שאין להניחו על הסכך מוכח דס"ל דאין הבדל בין מחזיק תחת הסכך לבין מונח על הסכך כל שהוא מעמיד גזרו. והחזון איש (הל' סוכה סימן קמ"ג) שהאריך לחלוק על פסק השו"ע (סי' תרכ"ט ס"ח) דלחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל שהן מקבלין טומאה אין קפידא משום דהוי מעמיד דמעמיד, ומסיק להלכה, וז"ל: לדידן שאנו נוהגין להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כדעת הרמב"ן ור"ן, אין לקבוע הכלונסאות במסמרים עכ"ל. וכן פסקו המג"א והגר"א ז"ל ושמעתי שעל פי פסק זה כבר יש מחמירים שדפנות הסוכה לא יהיו קבועים במסמרות של ברזל. והובא בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רכא) והוא העלה דאין להחמיר נגד רוב ככל הראשונים והאחרונים, בדבר שכל החשש רק דרבנן. וכן ראיתי בספר בית השואבה (עמוד כח) דשרי לכתחילה מעמיד דמעמיד, ויתרה מזאת לדעתו מסמרים לא מקבלי טומאה כלל דלאו כלים נינהו ואפי' כלי מתכת לית להו. וביאר את דברי מרן בשו"ע (סימן תרכט סעיף ח) שכתב לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלוים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא. אין כוונת מרן שהמסמרים הם מקבלי טומאה דקאי על הבלאות של בגדים בלבד, והשיג על הלבוש בזה דמשנה ערוכה שאין המסמרים מקבלים טומאה כלל. ע"ש. וכ"כ רבנו זלמן (סימן תרכט אות יב) והוכיח שכן הוא שהרי כל סוכה שבעולם מעמידי הסכך הן נסמכים ע"ג קרקע עולם הפסולה לסיכוך. וזהו כדברי הריטב"א שנביא לקמן בס"ד.

**והנה** הרב קרבן נתנאל הנ"ל הסיק שהמעמיד בדבר המקבל טומאה בדיעבד כשר וכ"ש במעמיד דמעמיד שכן לדעתו דעת רב הראשונים וסיים שכ"כ הט"ז ומג"א ע"ש. וכ"כ אשל אברהם (שם סק"ט) אם דבר המקבל טומאה עשוי לסכך בו אסור במעמיד, דשמא יבא לסכך בו, וכל שהסכך כשר סומך ונשען על דבר המקבל טומאה. או מדברים שפסול לסכך, י"ל לכתחילה אסור עכ"פ, וכל שהסכך נסמך על מעמיד כשר, והמעמיד הזה יש לו מעמיד שני שפסול לסכך, אז לא גזרינן אפילו לכתחילה. והובא בשו"ת רב פעלים (חלק ב או"ח סימן סה). וגם בשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן טז) כתב שהסכימו האחרונים ז"ל דלכתחילה אסור להעמיד בין בדבר המקבל טומאה בין בדבר שאין גידולו מן הארץ, גזרה שמא יסכך בהם, כמ"ש הר"ן וכ"כ הרב בית השואבה בכמה דוכתי. אשר על כן כתבו האחרונים דאם סומך הסכך על הדפנות יזהר שלא יהיו מדבר הפסול לסכך. נמצא שהושוו כמעט כל הראשונים והאחרונים דהא דאין מעמידין בדבר המקבל טומאה אינו אלא מדרבנן ומשום דאתי לאחלופי בסכך עצמו. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קלד סעיף ד) דלכתחלה ראוי להחמיר שלא להניח על הסוכה דבר המקבל טומאה שיניח עליו את הסכך ואפילו ליתן אותם על הסכך להחזיקו יש להחמיר וכ"כ כף החיים שם (אות פח) אע"פ שהביא את מרן בעל הש"ע שמתיר לכתחילה ע"ש.

**אלא** נראה שרוב הפוסקים ראשונים והאחרונים שנביא לקמן לא סברי דאסור להעמיד בדבר המקבל טומאה, אלא פסקו כחכמים, או יש דפסקו כטעם השני דאין לה קבע ולא חשו להך טעמא דמעמיד כלל. ובמ"ש מפני שאין לה קבע יש בזה ג' פירושים, הא' פירוש רש"י שפירש משום כשהמטה מטלטלת הסוכה מטלטלת עמה, והו"ל דירת עראי וכו'. והב' פירוש הראב"ד שהביאו הר"ן, שפירש לא קבעה על המטה אלא סמכה עליה, ואם המטה זזה הרי המטה נופלת, והיינו דאמרינן לפי שאין לה קבע, שהמטה עומדת לינטל ותפול הסוכה וכו'. והג' פירוש הרא"ש ז"ל שהביאו מן הירושלמי, שפירש אין לה קבע לפי שאין עשרה טפחים מן המטה עד הגג, וזו אין לה קבע משום דזו דירה סרוחה היא וכו', ומרן ז"ל הביא כל זה בב"י, ופסק כפירוש הרא"ש שהביאו מן הירושלמי, דעיקר הקפידה הוא משום דליכא עשרה טפחים מן קרקעית המטה עד הגג. והובא גם בשו"ת רב פעלים (חלק ב או"ח סימן סה). ולא חש כלל לטעם דמעמיד.

**ומטעם** זה נראה להתיר בשופי להעמיד סכך על שפודי ברזל מדלא קפדינן כלל להך טעמא דראוי לקבל טומאה שכן דעת רוב הפוסקים כהירושלמי דדחי לגמרי דאין שום איסור להעמיד בדבר המקבל טומאה וכפי שהאריך בזה הרא"ש שלקמן. וכן מוכח להדיא ברמב"ם (בפי' המשניות המקרה סוכתו בשפודים) והמאירי שם שפי' המקרה סוכתו

בשפודים וכו' ר"ל בשפודי מתכת ע"ש דלא חש להך טעמא. (ואמנם הב"י פי' בשיפודי עץ). וכן כתבו בעל המאור שם (דף כא) וראבי"ה (ח"ב בסוכה סימן תרלא וסימן תרכב) סיכך על גבי שפודין של ברזל, שנעוצים בקרקע וסיכך עליהם, או על גבי המטה כשרה, דכרבנן קיימינן וכ"כ הרא"ש שם וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב ח חלק א דף נז טור א) כהירושלמי שהביאו הרא"ש שאין עיקר הטעם מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, אלא כמי שאומר מפני שאין לה קבע, ולכן אם יש גובה י' טפחים מן המטה לסכך כשרה וכ"כ תרומת הדשן (חלק א סימן צא) ואין קשי' מאי שנא מהא דתניא בתוספתא, סוכה שפרס עליה סדין מפני הנשר פסולה. ופירשו ר"ת ור"י וכן בתשובת הגאונים הטעם, משום דפריס הסדין לדעת כן שאם יפול העלין תהא חמתה מרובה מצילתה, והסדין יחזיק העלין התלושים שלא יפלו, ולכך פסולה מיד משעת פריסת הסדין, שהרי הסדין נפרס להחזיק הסכך, ומקבל טומאה הוא. הא קמן הכא דבדבר המקבל טומאה מחזיקה פסולה. וי"ל דשאני התם דהסדין נמי עושה צל. ואע"ג דבלא הסדין צילתה מרובה מחמתה, כיון שאותו הצל גופיה הסדין מחזיקתה, שלא יהא פחות מחמתה, חשיב שהסדין עושה רוב הצל. אבל בנידון דידן דלא קעביד המעמיד צל מידי, בשביל המעמיד לחודא לא מיפסל. וגם בספר תניא רבתי (בהלכות סוכה ענין דפנות) כתב שבעל עשרת הדברות דדעת ר' יהודה משום קבע ורבינו ישעיה פסק כתנא קמא ע"ש. ושו"ר שהביאם בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שלד) דפסק רבינו ישעיה זצ"ל כתנא קמא ובעל הדברות כתב מדשקלי ועיילי אמוראי אליבא דר' יהודה שמע מינה דהלכתא כוותיה. נמצא בין לזה ובין לזה שרי להעמיד כפי' הרא"ש. ושו"ר לספר הישר לר"ת (חלק החידושים סימן שסג) שגם הוא פי' שמקרה סוכתו בשפודין, היינו בשיפודים של ברזל ע"ש.

**וגם** הב"י הביאם (באו"ח סימן תרל) וכתב נראה לתה"ד דמוכח נמי מדברי הרי"ף דסבר דטעמא דמקבל טומאה לאו עיקר הוא מדלא אייתי בפסקיו ההיא פלוגתא והוה נפקותא גדולה בדבר דעביד תלמודא איכא בינייהו נעץ ארבעה שפודין של ברזל וסיכך עליהם דלמאן דאמר משום קבע כשר ולאידך פסול אלא על כרחין סבר דטעמא דמקבל טומאה ליתא וטעמא דקבע עיקר עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סימן קנז) שדעת רוב הגאונים כן וגם בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ד סימן ח) כתב דהרבה מפרשי' לא חשו לטעם מעמיד המקבל טומאה. ועוד נראה לומר ברישׁ מסכת סוכה (דף ב.) עשה מחיצות של ברזל וסיכך ע"ג כשרה משמע מכאן דשרי לסכך ע"ג ברזל אע"פ שהוא דבר המקבל

טומאה ואמנם אפשר עדיין לדחות ולומר ובלבד שלא יעמוד הסכך עליו דהיינו שישים קנים בינתים והדבר המקבל טומאה הוי מעמיד דמעמיד עיין להב"ח שם שהרגיש בזה. **ומסיק** הב"י (באו"ח סוף סימן תרל) דקיימא לן דשרי להעמיד בדבר המקבל טומאה, וכך פסק מרן בשו"ע שם (סעיף יג) להדיא והתיר לכתחילה לסכך על כרעי המטה והכרעים הם מחיצות, אם יש בה גובה י' טפחים מן המטה לסכך, כשרה ואם לאו פסולה ולא חש לדבר המעמיד שמקבל טומאה וכ"כ הט"ז שם (ס"ק יד) ובסימן (תרכט ס"ק ט) וערוך השולחן (סימן תרכט אות יט) שהעלה בסוף דבריו שאין להחמיר כשיטה זו מאחר שהכרעת רבותינו ובעלי הש"ע והאחרונים אין להחמיר בזה ע"ש. וכן העלה והרב הגאון רצאבי שליט"א (או"ח חלק ג סימן קטו סעיף ד) שכן דעת גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים והרמב"ם ומרן, אמנם כתב דראוי להחמיר. וגם בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב ג סימן נה) כתב שהב"י מסיק דקיימא לן דשרי להעמיד בדבר המקב"ט, וכך פסק בשו"ע. אלא שאפ"ה כתבו גדולי האחרונים שלכתחלה ראוי להחמיר לא להעמיד בדבר הפסול לסכך. ובשו"ת רב פעלים שם ציין לבכורי יעקב ז"ל דלפי מ"ש הט"ז כאן משמע אפילו לכתחילה מותר לסמוך, אבל לפי מ"ש המג"א בדיעבד כשירה, אבל לכתחילה לאו, משום מעמיד בדבר המקבל טומאה עכ"ל. וכן תירץ באור לציון (חלק א סימן מא) את סתירת מרן מה שכתב (בסימן תרל) איירי בדיעבד ומה שכתב (בסימן תרכט) איירי לכתחלה וסיים דהכי נקטינן להלכה ע"ש.

**נמצא** דהטעם שאין לה קבע הוא עיקר כמ"ש בירושלמי, ושכן נראה דעת הרי"ף (לפי תה"ד), והרמב"ם (כפירוש המשניות והרב רצאבי), ור"ת, והרא"ש, המאירי, ראבי"ה, רבינו ירוחם, תוספו', ותה"ד, רבינו ישעיה, בעל עשרת הדברות, תניא רבתי, בעל המאור, הטור, מהרי"ל, הלבוש, הט"ז ערוך השולחן, שו"ג (הביאו כף החיים), ועוד רבים שהביא בשער הציון (ס"ק ס) דלא חיישינן לטעמא דמעמיד בדבר המקבל טומאה כלל, וכמבואר בשו"ע דאם יש בה עשרה טפחים כשרה, ותו דהרמ"א שם לא הגיה מאומה על מרן וגם בסימן (תרכט סעיף ח) התיר מרן לחבר כלונסאות במסמרים של ברזל והרמ"א לא כתב שם מידי משמע דמודה לו ולא חיישינן כלל למעמיד הראוי לקבל טומאה עיין מג"א (ס"ק י). ושו"ר במנורת המאור (פרק ב תפילה הלכות סוכה עמוד 409) שגם פי' כדברי הרא"ש וז"ל הסומך סוכתו בכרעי המטה, ר"ל שסמך הסכך על כרעי המטה והכרעים הן הן המחיצות, אם יש גובה עשרה טפחים מן המטה עד הסכך, כשרה, ואם לאו, פסולה ע"כ. ולפי זה למה לנו להחמיר ומה גם שכמה קושיות יש על שיטה זו והוכרחו לדחוק

את עצמם כמ"ש הב"י, והב"ח עצמו, וכיון שכן הוא הכרעת מרן בש"ע אין לנו להחמיר בזה כלל וכל שכן נגד הכרעת מרן.

**וכן** העלה בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן סד) כפסק מרן להקל וציין שכך כתבו בס' ההשלמה ובס' המאורות ובתשובת מהרי"ל (סימן קנ"ז) הואיל ורוב הפוסקים פסקו כרבנן דרבי יהודה שהסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה. ואפילו למי שפוסק כרבי יהודה, הרי יש אמורא שמפרש טעמו של רבי יהודה מפני שאין לה קבע, וכתב הרא"ש שכן עיקר, ולפי זה מותר ג"כ להעמיד הסכך בדבר שראוי לקבל טומאה. וכן נ"ל להלכה, ושכן נהגו כל רבותינו, ואין בזה ספק כלל. וגם המשנ"ב (סימן תרל ס"ק נט) כתב דמעמיד ע"ג מטה שהיא מקבלת טומאה לא איכפת לן בזה דקבלת טומאה על הסכך נאמר ולא על הדפנות. ומ"מ לכתחלה נכון להזהר בזה כי יש מן הפוסקים שמחמירין בזה [מ"א בסי' תרכ"ט ס"ח].

**ושו"ר** בשו"ת בית יהודה (חלק או"ח סימן יז) שהסכים עם בעל גינת ורדים (בכלל ד' סי' ח') על אלו שעושין סוכה בחצר ולמעלה בשטח הגג יש מעשה רשת ושבכה מחוטי פשתן או מחוטי נחושת דאע"ג דלגבי טומאה חשיב כסתום כיון דהוו נקבים דקים מ"מ לגבי סוכה אין לחוש ודינו כדין סוכה שתחת אילן שחמתו מרובה מצילתו דאין לאילן שם סכך כלל. וגם אין לחוש אם יעשו סכך הכשר ע"ג הסבכה ממש דנמצא שהוא מעמיד בדבר המקבל טומאה וכי הך דסי' תר"ל שלא לתת סולם על הגג כו' דליתא דדבר המקבל טומאה אם חוברו לקרקע בטל ואינו מקבל טומאה יע"ש באורך ועיין בטורי זהב (סי' שע"א ס"ק ג'). וכן נראה דעת החיד"א שהביאם בברכי יוסף (סימן תרכו ס"ק ג) ולא השיג כלל נמצא דלא חשו כלל להעמיד בדבר שאין גידולו מהארץ. איברא דחזיתי לספר בית השואבה (עמוד ט) שהשיג עליו דאמנם סיכך ע"ג מעמיד שאינו מקבל טומאה דהא הסבכה מחוברת לקרקע מ"מ אכתי אסור לסכך עליו ממש משום דמתכת לאו גידולי קרקע נינהו ופסול לסכך ואסור להעמיד הסכך בדבר שאנו גידולי קרקע עיין עוד בסמוך.

**ועוד** יש להוסיף טעם לשבח להתיר בנ"ד בסוכה שמסגרתה מברזל וקובעה באדמה וקנו את הצינורות אלו בחנות שמוכרין שם ברזלים חדשים שתחילת עשייתם שלא לשם תשמיש מיוחד רק כל מי שיצטרך יקנה ויעשה בו מה שיצטרך, אלו כשנקבעו במחובר לקרקע אינן בני קבלת טומאה כמבואר במל"מ פ"ב מה' כלים ה"א וכמובא בשו"ת בצל החכמה (חלק ב סימן מא) וא"כ הברזלים החדשים הנעשים בבית חרושת ולא נעשו לשם תשמיש מיוחד וכל שכן שנעשים על דעת לקובעת באדמה והאומן התקינם וחברם לבנין לסוכה שפיר דמי.

**אלא** שבשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן טז) הביא את דברי הרב בית השואבה ז"ל (דף ח' סי' ט"ז) והשיג על דבריו במה שלא חשש רק למעמיד בדבר המקבל טומאה אם לא משום שמחובר לקרקע, דאכתי איכא למיחש נמי למעמיד בדבר שאין גידולו מן הארץ דלא מהני ליה טעמא דמחובר יעו"ש. ועוד ראיתי בדבריו שהרגיש בסתירה לכאורה שיש בדברי מרן גופיה דלעיל התיר לסכך על דבר המקבל טומאה (ס' תרל) ובדין סולם (בסי' תרכ"ט) כתב שיש להסתפק בו. ותירץ דלפי הרשב"א ז"ל גם בית קיבול העשוי למלאות לעולם מקבל טומאה. וההיא דבקעת מפרש לה כפי' הר"ש ז"ל כמ"ש בתשו' שם משו"ה אסור לסכך בסולם כמ"ש לעיל, ולדעת הרמב"ם ז"ל דאם הבית קיבול מלא עולמית אינו מקבל טומאה, ולדידיה גם הסולם כשר לסכך בו. וכיון שהדבר שנוי בפלוגתא משו"ה כתב מרן ז"ל שיש להסתפק בו כמ"ש לעיל.

**וצ"ל** דמרן בשו"ע פסק להדיא דשרי להעמיד הסכך על דבר הראוי לקבל טומאה ולא חש לסברא זו כלל וכמו כן מוכח דשרי להעמיד בדבר שאין גידולו מהארץ כדכתבנו לעיל בשם ראשונים ואחרונים דלא חשו להך טעמא כלל והתירו לסכך על שפודי ברזל ושבכה. דמה לי להעמיד על דבר הראוי לקבל טומאה ומה לי להעמיד על דבר שאין גידולו מהארץ לדעת מרן הכל שרי ועליו סמכינן. ושו"ר לחזון עובדיה (סוכות עמוד מד סעיף כג) שגם העלה שלדעת מרן השו"ע ס"ל דלא חיישינן למי שאוסר להעמיד הסכך בדבר הראוי לקבל טומאה וכדעת כשני עמודי הוראה ורוב הראשונים ע"ש. אלא שמסקנתו כתב לכתחילה טוב לחוש ולהזהר שלא להעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה. אך לפי מה שכתבנו לעיל וגם ע"פ דבריו וגם בדברי החזון איש זהו מסקנת מרן השו"ע והא אנן אתכא דמרן סמכינן ע"ש, ועוד דעת החולקים זהו רק משום גזרה שמא יבא לסכך ולכן אין נראה שצריך לחוש לזה כלל ואין לנו אלא דעת מרן והרוצה להחמיר תבוא עליו ברכת הטוב.

**וראיתי** חידוש בשפת אמת בסוכה שם שהעלה חילוק באופן ההעמדה דלהעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה שהוא מונח ע"ג הדפנות אסור דכיון שכל נתינת דבר המקבל טומאה לצורך הסכך הוא גזרו בו כדי שלא יבואו לסכך בו ולכך לצורך הסכך אסרו לסייע בדבר המק"ט אבל בדפנות פסולין שעליהם מונח הסכך כך הוא המצוה וליכא למיגזר בהם והא דאמר אביי אבל סיכך ע"ג המטה כשרה הוא כפשטא דכל הסכך מונח רק על המטה ואעפ"כ בכה"ג לא מיקרי מעמיד בדבר המק"ט משום דעיקר המטה לדפנות עשוי' ולא להעמיד את הסכך. ולפי זה מה שכתבו לעיל על דברי הגמ' בסוכה (דף ב.) עשה מחיצות של ברזל וסיכך ע"ג כשרה משמע מכאן דשרי לסכך ע"ג ברזל

אע"פ שהוא דבר המקבל טומאה צ"ל כשעיקר הברזל הוא עשוי לצורך הדפנות ולא לסכך שרי לכ"ע. והמעיין לעיל יראה דזה אינו מוסכם לכ"ע, וכ"ש לא כדעת הר"ן שם.

**לסיכום**: מותר לכתחילה להעמיד את הסכך על דבר הראוי לקבל טומאה או בדבר שאין גידולו מהארץ כדעת מרן בש"ע ואין להחמיר בזה אמנם יש שאוסרים להעמיד על דבר שמקבל טומאה ותבוא עליהם ברכת הטוב.

**פירות הנושרים**:

1. מותר לכתחילה להניח כלונסאות ע"ג דבר המקבל טומאה דמעמיד דמעמיד הוא ויש מחמירים אף מעמיד דמעמיד.
2. כשהמעמיד מחובר לקרקע אינו מקבל טומאה ומותר להעמיד עליו את הסכך וי"א דעדיין אסור משום דבעינן שיהיה מגידולי קרקע.
3. האיסור להעמיד סכך על דבר המקבל טומאה הוא מדרבנן.
4. טעם הדבר שאין מעמידין בדבר המקבל טומאה גזרה שמא יסכך בהן. וי"א משום שכשם שאין מסככים בדבר המקבל טומאה גם להעמיד בו אסור דהכל הולך אחר המעמיד.
5. אין הבדל בין המעמיד תחת הסכך לבין מונח על הסכך להעמידו כל שהוא מעמיד גזרו עליו.
6. מותר לכתחילה להעמיד הסכך על דבר שהכל יודעין שפסול לסיכוך. ואינו שכיח לסכך בהם, כמו כותלים של אבנים או עפר כשר.
7. כשאין הסכך נסמך ממש על דופן המקב"ט לכו"ע מותר אף לכתחילה.
8. לית מאן דפליג דשרי לעשות דפנות מברזל.
9. כאשר המקבל טומאה עשוי לדפנות ולא לשם להעמיד הסכך שרי להעמיד עליו את הסכך וי"א שגם כך אסור.
10. יש מקומות שעושין בכתלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי ומנהג חסידים הוא.

## סימן: ד' - שאלה: מתי נפסלת מחיצה הנדה מרוח מצויה?

**הגמ'** בסוכה (דף כג.) העושה סוכתו בראש הספינה, רבן גמליאל פוסל ורבי עקיבא מכשיר. מעשה ברבן גמליאל ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, עמד רבי עקיבא ועשה סוכה בראש הספינה. למחר נשבה רוח ועקרתה. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, היכן סוכתך. אמר אביי דכולי עלמא, היכא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לא כלום היא, יכולה לעמוד בשאינה מצויה דיבשה כולי עלמא לא פליגי דכשרה. כי פליגי

בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, ואינה יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה דיבשה [מסורת הש"ס: צ"ל ברוח מצויה דים]. רבן גמליאל סבר: סוכה דירת קבע בעינן, וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים לא כלום היא. רבי עקיבא סבר: סוכה דירת עראי בעינן, וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה ע"כ. פי' דלכ"ע בעינן שתעמוד ברוח מצויה דיבשה אלא מחלוקתם האם צריכה לעמוד במקומות קיצוניים כגון רוח שלג וכדומה שרק בית קבע יכול לעמוד בו. ומאחר דקיי"ל דירת עראי בעינן די לנו שהסוכה תעמוד ברוח מצוייה בלבד. וכן ביאר בשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן שעח) משמע דלכ"ע בעינן סוכה הראויה לשבעה. אלא דלפ"ז קשה דאמאי מכשיר ר"ע הרי אינה ראויה לשבעה. ובע"כ צ"ל דדוקא היכא דהסוכה אינה ראויה לשבעה מחמת עצמה פסולה, אבל אם היא ראויה מחמת עצמה לשבעה, ורק דבר אחר גורם לה כגון שהרוח מפילתה, חשיבא ראויה לשבעה.

**ולא** רק שהסוכה צריכה לעמוד ברוח מצוייה אלא צריך שלא לנוד ברוח זו כלל אומנם לא בעינן דירת קבע אבל בעינן דירת עראי וגם בדירת עראי אין המחיצות נדות ואם לאו פסולה. כדאמר רב אחא בר יעקב שם (בדף כד:) כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. תנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה. והא קאזיל ואתי הכא במאי עסקינן בקשין. והאיכא נופו דעביד ליה בהוצא ודפנא. אי הכי מאי למימרא מהו דתימא ניגזר דלמא אתי לאשתמושי באילן, קא משמע לן. ופירש"י שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שהרוח מוליכה ומביאה. בקשין אילנות זקנים ועבים. הא איכא נופו שהולך ובא, ופעמים שאף הנוף מן הדופן. דעביד ליה - אורג הנוף כמין מחיצה, שלא יניענו הרוח. מוכח מלשונו שעל הדופן להיות חזק כעין גזע העץ דייק מלשונו "אילנות זקנים ועבים" או ארוג כמחיצה וזהו כדופן הבית שלא יתנדנד כלל מכוח רוח מצויה אנה ואנה ואם לאו פסולה ומשמע אף בנענוע קל אנה ואנה דע"י הולכת רוח מצויה פסלינן כעין בית שאינו זז כלל. וכן משמע מלשונות המפרשים דלקמן ולא חילקו בין נדנוד קל לחזק, וז"ל הריטב"א בחידושיו שם כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. פי' שהרוח מנענעה פסולה, ומתניתין אוקימנא באילנות קשין ודנקיט נופיהן בהוצא ודפנא. דהיינו אף ע"י נענוע פסלינן.

**וכן** פסק הרמב"ם (בהלכות סוכה פרק ד הלכה ה) העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה, אם היו חזקים או שקשר אותם וחיזק אותם עד שלא תהיה הרוח המצויה מנידה אותם תמיד ומלא בין האמירים בתבן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם הרי זו כשרה, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה

מחיצה. וגם בספר כלבו (סימן עא) כתב בלשון זהה, וז"ל: דפני הסוכה כשרין מכל דבר ואפילו מבעלי חיים ואפילו מאילנות ובלבד שלא תהיה רוח מצויה מניד אותן. וכן מרן הב"י (או"ח סימן תרל) ציין להרי"ף (יא:), והרא"ש (סי' ה) מדכתבו סתם מימרא זו דרב אחא בר יעקב וממילא משמע דכאשר האילנות דפנות לה צריך שיהיו בענין שלא תהיה רוח מצויה מנידתן.

**וגם** בספר אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן רצח) כתב כלשונם ודייק יותר בעינן עומד במקומו וז"ל: כל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה שהרוח מוליכה ומביאה, תנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשירה ואמאי והא קאזיל ואתי הב"ע בקשין. אילנות זקנים ועבים. והאיכא נופו גדול מאוד וראשי הנוף כפופים סביב בארץ דעביד ליה בהוצא ודפנא שגדל הנוף כמין קליעה בהוצין ועומד במקומו והויא מחיצה גמורה . וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב ח חלק א דף נז טור ב) וז"ל וגם בענין שלא ילך הדופן לכאן ולכאן וכו' שלא יזיזם הרוח אנה ואנה.

**ולאור** זה כתב הר"ף (רבינו פרץ) מה שנהגו העולם לעשות כל הד' מחיצות בסדינין בלא שום ערבה אין זה נכון אע"פ שקושרין אותן היטב דזמנין דמנתקי ולאו אדעתיה והוה ליה מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה דלא שמה מחיצה, והרוצה לעשות מחיצה בסדינין בלא שום ערבה טוב שיערוב במחיצות קנים קנים פחות מג' ע"כ, והובא בספר כלבו (סימן עא). וכ"כ ספר מהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות): אין לסמוך על היריעות המצויירין שתולין אצל המחיצות לנוי דאז הוי מצוה הבאה בעבירה דהיריעות מתנתקות וברוח מצויה אין עומדין ולא שמה מחיצה.

**והטור** ושו"ע שם (סעיף י) סתמו לשונם כלשון הראשונים הנ"ל ולא פירשו מאיזה שיעור נענוע פוסל וכתבו בזה"ל: אם היו חזקים או שקשר אותם שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד, ומילא בין האוירים בתבן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח, וקשר אותם, הרי זו כשרה על כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים, אע"פ שקשרן בטוב, זמנין דמינתקי ולאו אדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה; והרוצה לעשות בסדינים, טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה עכ"ל. ומדכתב כדיוק לשון הרמב"ם שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד משמע מדבריו לא חשיבה מחיצה כשרוח מצויה מנידה אותה תמיד הא בנדנוד במקרה (דאינו תמידי) ע"י רוח מצויה שרי. ופי' המשנ"ב (ס"ק מח) דר"ל דאם מנידה אותם אפילו אין בכח הרוח להפיל אותם לגמרי רק שע"י הרוח הולך המחיצה ובא קי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה. ואפילו עומדת בבית שאין שם רוח כלל לא חשיבה מחיצה. וכן כתבו

כל האחרונים בשם המג"א (ס"ק טז) אף שעומדת הסוכה במקום שאין הרוח מגיע שם פסולה דאין שם מחיצה עליה כשרוח מצויה יכולה לנדנדה.

**ומטעם** זה שנדנוד מחיצה פוסל את הסוכה העלה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רכא) דאין להחמיר לעשות הדפנות בלי מסמרים כלל דהוי חומרא דאתי לפעמים לידי קולא, שמפאת זה לפעמים לא יהיו הכתלים חזקים כראוי לעמוד ברוח מצויה שזה פסול אף בדיעבד, וכמבואר בסימן תר"ל (סע' י'). וגם בשו"ת שאילת יעבץ (חלק ב סימן ק) ובעיקרי דינים (יו"ד סימן לו אות מו) העלו בוילון דנייד אפילו מגיע לארץ. ואף אם סורח על הקרקע הרבה אינו מחיצה לשום דבר כל שאינו עומד ברוח מצויה אף יריעות מפלסיק וכדומה וכ"ש בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקיב) מחיצה מפלסטיק בכלל דמה שכתבו מחיצות מסדינים כך גם מפלסטיק דכיון ע"י הרוח המחיצות מתנתקות ואין עומדות, אם לא מפלסטיק עבה שאינו מתנועע ועומד כמו מחיצה.

**נמצאנו** למדים שדופן סוכה הנדה בשיעור קטן פסלינן אף בדיעבד דאינה דופן כלל ואין לומר שע"י הנידנוד יתרחקו המחיצות ג' טפחים ובכך נפסלת הסוכה דלא הוי לבוד, דאם כן מה החידוש בדברי ר"א בר יעקב הנ"ל אלא מוכרח לומר דאף בנדנוד הדפנות בפחות מג' טפחים פסלינן וזהו חידושו. ועוד צריך לומר דאין הכוונה שכל המחיצה נדה אלא די שחלקה ינוד בכדי לפוסלה שהרי אין כל האילן יחד נע ונד אלא נד במקום אחד יותר ומקום אחד פחות שגזע העץ אינו נד ונופו נד וסוף נופו נע יותר. ולכן אמרינן דעביד ליה בהוצא ודפנא כדתנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה. והא קאזיל ואתי הכא במאי עסקינן בקשין. והאיכא נופו דעביד ליה בהוצא ודפנא. וכתבו המפרשים והוא שהאילנות עבים וחזקים ולא אזלי ואתו ברוח מצויה. ובכל זאת צריך למלאות בין הענפים בתבן וקש שלא תזיזם הרוח, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. ומתני' דעביד לה בהוצא ודפנא, ושמעינן מינה שאף שאין כל הדופן נדה בכל זאת צריך לחזק החלק הנד דאי לאו הכי הסוכה פסולה.

**וכן** כתבו כהאי דינא גם במחיצות שבת הרי"ף בעירובין (דף לג.) ובחידושי הרשב"א עירובין (דף צט:) ובחידושי הריטב"א שם ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב חלק יח דף קא טור ב) דאין מטלטלין בה לעולם ואפילו כשהיא בפחות מבית סאתים אלא בדעביד לה בהוצא ודופנא שאין רוח מצויה מנענע אותה, דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה לא שמה מחיצה וכדאיתא במסכת סוכה בפרק הישן (כ"ד ב'). כלומר אע"ג דכל פחות מג' כלבוד דמי ונמצא מוקף מחיצות, מ"מ דוקא בשעבד להו בהוצא ודפנא כדמוקי לה רב אחא בסוכה פרק הישן [כד ב'] כי היכי דלא לטלטולי ברוח מצויה

דמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה וכן פי' ר' עובדיה מברטנורא מסכת עירובין (פרק י משנה ח) ועוד רבים דאין חילוק כלל וכלל בהלכות מחיצה בין סוכה ובין בהלכות שבת .

**וכן** מבואר בטור ובב"י (או"ח סימן שסב) שכל מחיצה שלא נעשית לדור בתוכה אלא לצניעות או לשמור מה שיתנו בתוכה או לישב בה כדי לשמור השדות הויא מחיצה להתיר לטלטל בתוכו אבל לא הויא מחיצה לעשות מה שבתוכה מוקף לדירה אם הוא יותר מסאתים הלכך אילן שענפיו יורדין למטה אם אינן גבוהין ג' מן הארץ ועיקרן במקום שמחוברים לאילן הוא גבוה י' חשוב מחיצה ומותר לטלטל בכולו והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה.

**ובגמ'** וכל המפרשים הנ"ל כתבו "בתוך כדי דיבור" על שרשיו גבוהין מן הארץ וכו'. מפני שאסור להשתמש באילן בשבת אבל אם אינן גבוהין שלשה טפחים הרי הן כקרקע ומותר לישב עליהן, ואיתמר התם שרשי אילן הבאין מלמעלה משלשה לתוך שלשה רבה אמר מותרין דכל פחות משלשה לארעא ארעא הוא וכו', ע"ש. וממה שלא כתבו כלום בשיעור נדנוד המחיצה מוכרח לומר ששיעור נדנוד המחיצה אינו שיעור הג' טפחים אלא כפשוטו שאינו צריך לנוד כלל. ועוד מדבעינן עכ"פ דירת עראי, ודירה שדפנותיה מתנועעות אינה דירה. עיין בשו"ת מנחת שלמה (תנינא (ב - ג) סימן נח) דבית שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה דאפשר דחשיב כמדליק בחוץ במקום שאין עליו שם בית. וגם בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן קעה) ציין לרשב"א ולריטב"א ולטור ריש סי' שס"ב הנ"ל, דכל מחיצה שלא נעשית לדור בתוכה אלא לצניעות או לשמור מה שיתנו בתוכה או לישב בה כדי לשמור השדות הויא מחיצה להתיר לטלטל בתוכו וכו', ובב"י ובשו"ע שם דעת הרמב"ם דנקיט לה בהדי מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דלאו מחיצה היא כלל עיי"ש. ודקדק שנעשה לשמור או לצניעות, דבעי שעכ"פ יהא מחיצה קיימת, דבמתבטלת ע"י רוח מצויה אין כאן צניעות ושמירה ודו"ק. וכ"ש שאין כאן דירה וכי אדם יגור בדירה שדפנותיה נעות ונדות ברוח מצוייה דהו"ל כדירה סרוחה, וכיון שבכל רגע עלול להתנדנד מהרוח אינה דירה כלל. אלא מוכרח לומר כנ"ל שהמחיצות צריכות לעמוד קבוע. וכן מדקדוק דברי מהרי"ל דלעיל מבואר דפסלינן מחיצה אם ברוח מצויה אין עומדין ומשמע דבעינן לא זזים כלל ע"ש. וכן משמע שאף בנידנוד קל פסול מדברי המשנ"ב (סימן שסג ס"ק כ) וה"ה כשעושין צוה"פ דבעינן שיהא

עומד ברוח מצויה דלא עדיף ממחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שאינה מחיצה ואפילו אין הרוח מפילו לארץ אלא מנידו כמ"ש בסי' שס"ב ס"א.

**והרגיש** בזה בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ה סימן מ), ואמנם חידש חומרא בסוכה שאינה בשאר מחיצות באופן שקשר את היריעה מלמעלה ולמטה שלא ינוד הרבה ברוח. דאע"ג דבשעה שהרחיקו הרוח הוא עדיין מחיצה גמורה כיון שהוא קשור גם מלמטה, שבאופן זה לענין שבת וכל דבר היא מחיצה גמורה, מאחר שאף כשהוא רחוק במקום שהנידו הרוח לשם נמי הוא מחיצה המגיע עד לארץ, אך שנעשית עגולה, וגם אם ישאר כך היא מחיצה כשרה, ולכן מה לנו בנדנודה. אך מ"מ לענין דפנות הסוכה פסול. שזה חומר בסוכה מבשבת ושאר דברים שאף שלא ינתק ממקומה ע"י הרוח משום שקשורה למעלה ולמטה אבל מ"מ הולכת ע"י הרוח ובאה, נמי פסולה. והסכים עמו ספר משכנות יעקב (סימן קכ"ג) דלעניין סוכה משמע כדבריו, שפסולה מצד הנדנוד ברוח, אף באופן שלא מתבטלת המחיצה פסולה לדופן דסוכה. ובסוף דבריו כתב לדינא ודאי נדנוד קצת מסתבר שאינו כלום. ואם אף כשלא מקושרים אינם מתנדנדים אלא פחות מג"ט, מסתבר נמי שמותרים לכתחילה. ולא ידעתי מנין לו לחלק כן אלא נראה כפשט הגמ' והראשונים מדלא חילקו דאף בפחות מג' טפחים פסלינן ועוד שמהגמ' שם ומהראשונים והאחרונים לא מצינן חילוק בזה בין סוכה לשאר מחיצות כפי שנזכר לעיל דאין נחשב מחיצה לשום דבר כל שאינו עומד ברוח מצויה עיין עוד בשו"ת שאילת יעבץ (חלק ב סימן ק).

**וחידש** הגאון חזון איש זצ"ל דין אחר שאין תנועה פוסלת בשום מחיצה אלא תנועה ששוברת לשעתה את המחיצה (ג' טפחים) ודלא כאגרות משה שפסל בסוכה גם שלא נשבר המחיצה. ומבואר מדבריו שהפיסול רק בשל שבירת מחיצה ולא בשל נדנודה. וקשה דהא אינו נראה מדברי הראשונים והאחרונים הנ"ל זכר לזה אלא כתבו שלא תנוד, אמנם דבריהם סתומים ולא מפורשים מ"מ משמע יותר לומר דעצם הנדנוד אנה ואנה פסלינן ולא בשל הטעם בשבירת מחיצה. וכן דינא לכל מחיצה כגון לרשויות דשבת ולדופני סוכה, ולחוץ בפני ס"ת לתשמיש המטה ולאונן בפני מתו וכדומה כנ"ל. ושו"ר לספר מועדים וזמנים שהובא בספר חיי הלוי (ח' א סימן יד אות ב) שגם הוא העלה דמלשון הראשונים והשו"ע לא משמע כדברי הגאון חזון איש ע"ש.

**ודברי** החזון איש הובאו גם בשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן מו) והשיג עליו שמסתמות דברי הפוסקים לא נראה כן, אלא כל שהמחיצה הולכת ובאה ברוח, אף על פי שאינה מתרחקת שלשה טפחים, הנדנוד לבד מוציאה מדין מחיצה. ולכן הקשו בגמרא מהעושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה, אף על פי שהענפים נעים ונדים ברוח,

ולא תירצו בענפים קשים שאינם נכפפים ומתרחקים שיעור שלשה טפחים, אלא הוצרכו לתרץ דעביד להו בהוצא ודפנא. והעלה בסוף דבריו שכל מחיצה שהולכת ובאה ברוח אפילו כל שהוא אינה מחיצה וכ"כ בילקוט יוסף (הלכות סוכה). אלא שלא כתב מאיזה שיעור נדנוד (הקטן) פסלינן. והניף ידו שנית בחזון עובדיה סוכות (עמוד ב סעיף א) וכתב דאף בנדנוד אינה חשובה מחיצה עכ"ל. וששתי שכוונתי לדעת גדול מרן פאר הדור הגאון הגדול הרב עובדיה יוסף שליט"א דבעינן מחיצה קבועה שאינה נדה כלל. איברא שקשה לומר דבעינן מחיצה שאינה נדה כל שהוא דהא מותר לעשות מחיצה ע"י בהמה וודאי שגופה נע ונד בהתאם לנשימותיה של הבהמה זאת ועוד דאפי' עשה כל הדפנות מבעלי חיים כשירה כמ"ש בכף החיים (אות עה). אמנם עדיין אפשר לחלק ולומר שתנועה ע"י דבר חיצוני כמו רוח שונה מתנועה של בעל החי שאותו אני יכול לבקר וידוע לי עד כמה הוא יכול לנוע ולא יותר, ועוד שגופו עומד ואינו זע למעט בטנו שעולה ויורדת בהתאם לנשימותיה.

**ועיין** עוד בשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן לא) אפי' דופן אחד אין לעשות מסדינין אם לא שיארוג במחיצות קנים קנים פחו' משלש' משא"כ בדופן רביעי אין קפיד' כל כך וכמ"ש והובא גם בברכי יוסף (או"ח סימן תרל אות ג) והסכים עמו ודלא כהט"ז. וכן בשערי תשובה שם הסכים עם שבות יעקב וכתב ואפשר דגם הט"ז לא קאמר אלא בדופן רביעי אז אין להקפיד כיון דמדינא סגי בג'.

**ובעניין** הסכך בודאי דלא פסלינן מטעם שנד אנה ואנה דהלא הוא עשוי מאילנות ומטבעם שהם נעים ונדים ברוח מצויה ונראה אף להתיר גם אם לעתים ינודו ע"י רוח המצויה ויהיה מרווח של ג' טפחים אויר בסכך שרי, דלא בעינן שלא ינוע מרוח מצויה שדברי רב אחא בר יעקב שלעיל על מחיצה בלבד. דרק במחיצה קפדינן דלא ינועו ברוח מצויה מה שאין כן בסכך שטבעו להתנדנד. אמנם ודאי שצריך להזהר שהסכך לא יעוף מחמת רוח מצויה ובכך יפסיד את סוכתו דאינה סוכה הראויה לשבעה ופסלינן בהכי. דהיכא שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, משום דאפי' דירת עראי לא הויא, והו"ל כדירה סרוחה, כיון שבכל רגע עלולה להעקר. דהא מבואר בש"ס שכל שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לאו כלום ואין חילוק בין מחיצות לסכך. עיין לשו"ת יביע אומר (חלק ד או"ח סימן נב).

**איברא** שראיתי בשפת אמת שם שנשאר בצ"ע אי קאי על הדפנות כההיא עובדא דרע"ק דלמחר נשבה הרוח ועקרתה או אפי' אם הסכך בלבד אינו יכול לעמוד ע"י הרוח פסול אף שהסוכה חזקה כדמצינו לעיל בירקות דמפרכי ונפלי ע"ש, גם יש לומר מה היא

השיעור לעמידה זו אי כל שא"י לעמוד כל ז' ע"י רוח מצוי' מיפסל אף שיום א' תוכל לעמוד ולפ"ז נימא ג"כ דכל שא"י לעמוד ברוח המצוי להיות פעם א' בז' ימים תיפסל או הפי' שא"י לעמוד כלל בפני רו"מ וכשיבא רק רוח מצוי' יעקרנה מיד ונשאר בצ"ע. ועכ"פ נראה ברור שיתיר סוכה שהסכך שלה רק נע ונד וכל חקירתו היא בענין שנעקר. **ואע"פ** שיש אוסרים לשים מעמיד לסוכה שהוא פסול לסיכוך מ"מ במונע מקלים יותר. כפי שראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קלז) דהתיר מסברת מרן החת"ס דלמנוע אין חשש דהיינו לשים על הסכך דבר המונע ממנו לעוף. ובאבן עכ"פ בלא"ה מותר למש"כ הר"ן וש"פ דבאבנים הכל יודעים דפסול סכך הוא ולא גזרינן גזרה דמעמיד, ובשאר דברים המק"ט יראה להחמיר לכתחלה אם אפשר. והתיר להשתמש בדבק להדביק קצת הסכך בסופו. והמעיין בדבריו יראה דהתר זה דווקא מחשש רוחות חזקות דבלאו הכי הסוכה כשרה בכך. הא בחשש רוח מצויה כגון סכך קל שיכול להתעופף לא יועיל דאינו גרמא בעלמא אלא מעמיד דבלעדיו אין קיום לסכך, ורק מה דכשר עד עכשיו בלי מעמיד הזה יתכן דבכזה ודאי לא גזרו. ועיין עוד בדבריו (חלק י סימן צג) ובדברינו בענין דשרי להעמיד בדבר המקבל טומאה וחילוקים בזה.

**לסיכום**: מחיצת סוכה שזזה בכוח רוח מצויה אנה ואנה אף מעט אינה מחיצה כשרה.

**פירות הנושרים**:

1. סוכה כיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה אע"פ שאינה עומדת ברוח שאינה מצויה.
2. אילנות כשרות לדפנות בענין שלא תהיה רוח מצויה מנידתן.
3. מחיצה שאין בכוח הרוח להפיל אותם לגמרי רק שע"י הרוח הולך המחיצה ובא קי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה.
4. סוכה העומדת בבית שאין שם רוח כלל ואינה עומדת ברוח מצויה לא חשיבה מחיצה.
5. הרוצה לעשות סדינים, טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה.
6. אין להחמיר לעשות הדפנות בלי מסמרים כלל הוי חומרא דאתי לפעמים לידי קולא, שמפאת זה לפעמים לא יהיו הכתלים חזקים כראוי לעמוד ברוח מצויה שזה פסול אף בדיעבד.
7. וילון דנייד אפילו מגיע לארץ. ואף אם סורח על הקרקע הרבה אינו מחיצה לשום דבר כל שאינו עומד ברוח מצויה.

8. מחיצה מפלסטיק בכלל מחיצה מסדינים כיון דע"י הרוח המחיצות מתנתקות ואין עומדות, אם לא מפלסטיק עבה שאינו מתנועע ועומד כמו מחיצה.
9. לדעת הגאון חזון איש אין נדנוד הרוח פוסלת בשום מחיצה אלא תנועה ששוברת לשעתה את המחיצה דהיינו בג' טפחים.
10. אפי' דופן אחד אין לעשות מסדינין אם לא שיארוג במחיצות קנים קנים פחו' משלש' משא"כ בדופן רביעי אין קפיד' כל כך.
11. הא דפסלינן דוקא כשהרוח מצויה מנידה אותם תמיד.

**סימן: ה' - שאלה: האם יוצא ידי חובת אכילה בסוכה כשאינו יכול לשון בה מטעם חשש ממחבלים וכדומה?**

**איתא** בסוכה (דף כו.) תשבו כעין תדורו. ופירש"י כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו. וכתבו התוס' שם דנפקא מינה מלישנא דתשבו כעין תדורו שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך, וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה היינו מתשבו כעין תדורו דאין אדם דר במקום שמצטער. ובספר יראים (סימן תכא) ביאר יותר: מצטער פטור מן הסוכה פי' שיש לו צער בסוכה ובצאתו ינצל וטעמא דכעין דירה בעינן ואין דרך אדם לעמוד בדירתו בצער, ושיעור לצער כדתנן ירדו גשמים מאמתי מותר לפנות משתסרח המקפה, ומי שאינו בקי בזה השיעור יתן לבבו ואם מצטער באותו ענין שבצער הזה היה יוצא מביתו רשאי לצאת מסוכתו. ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום שראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו צער אחר כן, אבל עשתה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילה או בשתיה או בשינה כגון שיירא בה מגנבים לא מיבעיא דלא מיפטר בהכי, אלא אפילו יש סכנה וצער בשינה, ובאכילה אין צער וסכנה, לא יצא ידי חובתו דהא כעין תדורו בעינן והאי לא הוי כעין תדורו כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתיה ושינה בלא צער ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצערא קיימי.

**והובא** ו דבריו בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שמג) ובספר תניא רבתי (בהלכות סוכה פ' פג) וכ"כ בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות) שסוכה שא"א לישון מחמת סכנה אפילו ידי חובת אכילת סוכה לא יצא מאחר דאין יכול ללון שם. וכן הוכיח בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תעט) מדברי הרמב"ן פרק קמא דסוכה בדין סוכה קטנה דכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה ופסולה אפילו לישן ולשנן. עכ"ל. והנה מפורש כדברי המרדכי הנ"ל. וכ"כ רבנו זלמן שם (סימן תרמ אות ו).

**נמצא** שהמצטער פטור מן הסוכה, וכן חולה ושלוחי מצוה פטורים, וחתן וכל חבורתו, דמצוה עבדי. ונראה דכי היכי דמצטער פטור מן הסוכה משום דכתיב תשבו כעין תדורו וכיון שאם הי' מצטער כהאי גוונא בבית לא הי' יושב לא חשיב תשבו, מטעם זה אפילו יושב בסוכה אינו עושה מצוה ואסור לברך ואינו אלא הדיוט כמבואר בפוסקים. והובא גם בהגהות אשרי (סוכה פרק ב סימן יב). וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים דיני לולב וסוכה אות קצא), וז"ל: אותן בני אדם הדרים בישובים ואין יכולין לישן בסוכה מפני סכנה, אפילו ידי אכילה לא יצאו, רא"ם, ודוקא אם עשה מתחילה במקום הראוי להסתכן או להצטער, מרדכי (סוכה סי' תש"מ), ומסיק שם אכן סומכין העולם על דבר זה שיראים מן הצינה והוי כחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה, הגמ"י (הל' סוכה פ"ו אות א'). ע"כ. וכן פי' ר' עובדיה מברטנורא (בסוכה פרק ב משנה ד) כל היכא דאית ליה מידי שמפני אותו דבר היה יוצא מדירתו יכול נמי לצאת מסוכתו. אבל העושה סוכתו מתחלה במקום הראוי להצטער באכילה או בשינה, כגון במקום שמתירא בו מפני לסטים בשינה ואין מתירא מפני הגנבים או ליסטים באכילה, אפילו באכילה לא יצא ידי חובתו באותה סוכה, הואיל ואינה ראויה לעשות בו כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה, דהא כעין תדורו בעינן והא לא הוי כעין דירה.

**ומדקי"ל** תשבו כעין תדורו מה דירה עושה אותה האדם במקום שאינו מצטער לישב בה דאין מחוייב לעשותה אלא במקום שחפץ לקבוע דירתו שם כך גם הסוכה. ומזה העלה בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן קצז) שבית האסורים וכדומה פשיטא שמקום צער הוא ואינו חפץ להיות שם אפי' שעה אחת וא"כ פשיטא שפטור הוא שלא חייבוהו חז"ל לעשות שם סוכה ולשבת בה במקום שמצטער וכדאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה וכן הוא מפורש בס' הרוקח (סי' רי"ט) יעו"ש. ואין להחמיר לעשות לו סוכה שם דכל הפטור מן הדבר ועשהו נקרא הדיוט כדאי' ברמ"א סי' תרל"ט ב' הגמ"י מהא דר' מישן בירוש' וברכה שעושה פשיטא דברכה לבטלה הויא (כיון) דלא מחייב לעשות סוכה מהדין ואיך יאמר וצונו לישב בסוכה וכמ"ש הט"ז (סי' תרל"ט ס"ק י"ט). עכ"ל. ומה שמצטער פטור כתב הרמ"א (א"ח סי' תר"מ ס"ד) בהגה דאין המצטער פטור אלא אם ינצל עצמו מן הצער, אבל בלאו הכי חייב לישב בסוכה אע"ג דמצטער (מרדכי פרק הישן). ועיי' שדי חמד (מערכת כ"ף כלל ט"ז) חלוקי דינים בזה.

**והעולה** מהנ"ל: סוכה עצמה שאינה ראויה לשמש לאכילה וגם לשינה אינו יוצא בה ידי חובה וברכותיו לבטלה. וכן סוכה כשרה אלא הנמצאת במקום שאינו ראוי לאכילה או לשינה פסולה ואין לו לברך שם דפטור מסוכה. ולכן כתב הגאון נטרונאי דלא יוצא

י"ח בסוכה הנמצאת בבהכ"נ דאינו יושן בה, וכן כתב הרמ"א שם דאם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה, או שא"א לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת דמתיירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפי' בדברים שלא מצטער בהם, דלא הויא כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו (מרדכי פרק הישן). וכן כתב בית שואבה (דף עג. אות יב) שמנהג טעות הוא לקדש בסוכה הנמצאת בבהכ"נ ולאכול בביתו ע"ש ובדברינו (סימן יח).

**ואפשר** לחלק ולומר דבזמן המניע לקיום מצות הסוכה היא כללית (לכל האנשים) ואינו יכול לעשותה במקום אחר המשתמר כגון מפני הים או צינה המצויים באותו מקום או מלחמה כגון שהוא גר במקום הגבול לכו"ע שרי לכתחלה לעשות סוכה ולברך בה ויצא י"ח אכילה אע"פ שאין יכול לישן בה. וכן כשהמניעה לא בשליטתו כגון גשם או חום וכדומה פטור ממה שאינו יכול ויקיים מה שיכול ומצוה קעביד. וכן הרמ"א עצמו כתב בשם המרדכי (סימן תרלט סעיף ב) דאין ישנים במקומות הקרים משום הצינה או מטעם איש וביתו ע"ש וודאי שידי אכילה היו יוצאים י"ח בסוכה. וכן בענין הולכי דרכים הפטורים שאין יכולים לקחת את דירתם עמם, מובא בארחות חיים (הל' סוכה אות לג) שהעלה שהולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה ואם הם בדרך או במקום שאין שם יישוב פטורים אף בלילה דאין לו לעשות שם דירה והובא בב"י שם.

**ושוב** ראיתי שהרגישו בזה האחרונים המג"א שם (ס"ק ח) והט"ז (ס"ק ט), וכן ראיתי חילוק זה בערוך השולחן (סימן תרמ אות ט) נמצא מפירוש דברי המרדכי שהביאו הרמ"א שמקומות שאינם הגונים לסוכה כגון מקומות קרים או חמים או מחשש מלחמה וגנבים וכד' ואין לו מקום משתמר שיוכל לעשותה כהלכתה אפילו הכי פשיטא שמחויב לעשות סוכה ולקיים את מצותה ככול שיוכל ורק אם יש לו מקום משתמר ועשה במקום לא משתמר אינו יוצא ידי חובה אף באכילה הגם שביום שאין חשש כלל. עיין עוד במג"א (ס"ק ו) ובפמ"ג שם ומשנ"ב (ס"ק יח). וכן ביאר בביאור הלכה שם (ד"ה מפני הרוח) דהסכמת רוב הפוסקים דמצטער פטור אף מאכילה כמש"כ המ"א בשם הב"י וע"כ נראה דיש ליזהר בזמן הקור שיהא לבוש בגדים חמים כשסועד בסוכה כדי שלא יהיה מצטער מחמת הקור ויהיה חשש ברכה לבטלה. וכ"כ בשערי תשובה שם (ס"ק ה). וצ"ל מה שכתב המרדכי והרמ"א ומג"א דיש למחות בעושין סוכות ברחוב שא"א לישן מחמת מורא גנבים צ"ל שכוונם כשאפשר להם לעשות במקום משתמר ולא עשו כדלעיל וק"ל. ומטעם זה אין להכניס את עצמו ולילך למקום שאין שם סוכה או מקום שיכול לקיים שם רק אכילה או רק שינה ומזה יש להימנע מטיולים או ביקור במקום שיש סכנה

בטחונית וכד' עיין בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ג סימן צג) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן מז).

**איברא** שיש להעיר ע"ז לכאורה מהגמ' בסוכה (דף כה.) דמשמע התם שאין קשר בין מצות אכילה לשינה דיוצא ידי חובה באכילה ללא לינה או לינה ללא אכילה, אע"פ שמכניס את עצמו לזה ויכל לעשות במקום משתמר יותר, מדא"ר זירא אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה, וכ"ש דחדי ליבאי דקא עבידנא תרתי ע"ש שאין השמחה אלא בחופה ועוד משמע שם שרבי זירא בירך על אכילתו בסוכה אע"פ שלן בביתו. [וראה לחיד"א בספר חיים שאל (סימן לה) שבזמננו נתפשט המנהג גם החתן ובני החופה קובעים סעודתן בסוכה] ואפשר לחלק ולומר כשהמניע הוא מחמת הסביבה או הסוכה אזי גם חובת אכילה לא יצא אם עשה את סוכתו במקום שלא משתמר. אבל שהסיבה היא מחמתו כמו מצטער מאכילה בלבד או משינה בלבד שרי דכל מה שיוכל לקיים יקיים. אלא שראיתי לראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרמו) שכתב להדיא משום סכנת גנבים שרי למיגני חוץ לסוכה, אי נמי משום סכנת גוים, ואי ליכא למיחש להכי חייב למיגני בה. נמצא לדעתו דיוצא ידי חובת אכילה אף דאינה ראויה לשינה שאינה במקום משתמר ואין קשר בין זה לזה. וזהו כרבי זירא שאכל בה ולא ישן בה, ואפשר לומר דלא פליג הראבי"ה על כל הפוסקים הנ"ל ומיירי כשאין לו מקום משתמר לעשותה כנ"ל. ושו"ר בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות סוכה עמוד קכ) שגם הוא כתב על מי שאין לו מקום לישן בסכה ואם מצטער משום באקי (כעין יתושים) או משום סירחא וכיוצא בהן פטור כל שכן כל מי שמצטער מפני הדחק אלא שעושין משמורות ביניהם שישנים בסוכה כמה שמחזקת אלו זה הלילה ואלו זה הלילה כדי שיצאו כולם ידי חובתם ואינם חייבים להצטער בדוחק.

**אלא** שבשו"ת חכם צבי (סימן צד) השיג על דבריהם דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי, באיזה ענין תהיה עשוייה אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא וע"ז קאמר דתהא כעין דירה. ולכן יוצא ידי חובה אכילה אע"פ שאינה ראויה לשינה ואין שייכות זה לזה אף שעשה במקום לא משתמר והוכיח ממעשה רב דרבי עקיבא שעשה סוכתו בראש הספינה אף שהרוח מצוי' שם ועוקרתה כמו שבאמת עקרה ומסתמא אין דרך לישן שם כיון שהרוח מצויה שם כל שעה ונוחה ליעקר ואין אדם ישן בדירה כזו ואפ"ה עשאה ר"ע כדי לאכול שם ש"מ, דאף שאינה ראויה כלל לישן בה יוצא בה י"ח אכילה. ודחה סברת המרדכי דאף מצות אכילה לא יצא ע"ש.

**וגם** בשערי תשובה שם (ס"ק א) הוכיח כדברי הח"צ מתשובת רבינו האי גאון, וז"ל: שנשאל על אחים או שותפים שאין להם מקום לעשות סוכה גדולה ועשו סוכה קטנה

שאינה מספקת לכולם והשיב לענין אכילה יכול כ"א לבדו לאכול זה אחר זה אבל לענין שינה זה ישן לילה אחת וזה לילה אחת, ואם חביבה עליהם המצוה תע"ב אם זה ישן מקצת הליל' וזה מקצת שאם שומרי גנות פטורים מכ"ש מי שאין לו מקום לישן בסוכה עכ"ל. ומזה ראיה למ"ש לקמן סי' תר"ס אות ה' בשם הח"צ וזרע אמת. עיין שם. וכ"כ ברכי יוסף (סימן תרלט ס"ק א) ולמד אם שומרי גנות פטורין כ"ש מי שאין לו מקום לישן בסוכה והביא את תשובת האי גאון על דברי מרן ולא חילק משמע דדעת מרן אינה כדעת הרמ"א בזה והחכם צבי כוון לדעת מרן שאין קשר בין שתי המצות. ועיין לשער הציון (אות כה) שהסכימו לחכם צבי בנו במור וקציעה והרב משובת נפש. ושו"ר שכן הוא במחזיק ברכה (סימן תרמ אות ד) ועיין עוד בשפת אמת שם חילוק בין אכילה לשינה. וכן מוכח כדברי הח"צ ממעשה דרבי זירא הנ"ל. ומה שנשאל רב האיי על שני אחים וכו' הובא גם בהלכות ריי"ץ גיאת שם.

**ושו"ר** כדברי החכם צבי בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שמז) ששאל את רבו הרב ר' אביגדור כהן צדק נר"ו בלשון הזה. ילמדנו רבינו על מה שנוהגין במקומינו להשתתף הצבור יחד ולעשות סוכה בחצר בית הכנסת אותם בני אדם שלא עשו סוכה בבתיהן ואין אוכלין ושותין באותה סוכה אלא בירידתן מבית הכנסת נכנסין בתוכה ומברכין לישב בסוכה ויושבין שם ישיבה מועטת ויוצאין מיד אם ראוי לגעור באותן שמברכין משום ברכה לבטלה. והשיב לי בכתב גלילי ידיו: סוכת השותפין כשירה דכל ישראל ראוין לישב בסוכה אחת ותשבו כעין תדורו אמר רחמנא אוכל ושותה בסוכה וישן בסוכה ומשנן בסוכה ומטייל בסוכה ואין מעכבין זה את זה הלכך אותה ישיבה מועטת אם תימצי לומר דלא גרעה מטיול אין כאן ברכה לבטלה כ"ש אם ידברו דברי תורה זה עם זה דהוי ליה שינון ואכילת עראי נמי ביום טוב ואפי' שתיה חשיבה כקבע הואיל ואדם קובע סעודתו ביין ומברך זה אינו ראוי לגערה וכו'. מבואר מדבריו שלא היו ישנים בסוכה כלל אלא יושבין ישיבה מועטת ואין זה נחשב ברכה לבטלה כלל ע"ש.

**ונראה** דלא קשה על המרדכי כלל ממעשה דרבי עקיבא שעשה סוכתו בראש הספינה אף שהרוח מצוי' שם ויצא ידי חובה באכילתו שהרי מודה המרדכי שבאופן שאינו יכול לעשות את סוכתו במקום משמר בהכרח שמחוייב לעשות סוכה איך שיוכל ויקיים מה שיוכל דאין מקום הגון יותר ופשוט. וכן מודה המרדכי לתשובת רבינו האי גאון אחים או שותפים שאין להם מקום לעשות סוכה גדולה מהאי טעמא גופיה דאין להם מקום אחר וק"ל. אלא שעדיין מחלוקתם קיימת באופן שעשה ב' סוכות האחת לאכילה והשנייה לשינה אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה מ"מ נפיק בה ידי חובת אכילה לדעת

חכם צבי ולדעת המרדכי לא יצא ע"ש עוד חילוקים. ופשיטא שצריך לטרוח ולהמציא לו מקום לבנות לו סוכה כדרך שכל השנה רגילים לפנות מבית לבית ואז שם ביתו ולא כהמשתבשים שאינם מחוייבים לבנות להם סוכה במקום אחר כשאין להם מקום בביתם והובא בכף החיים (סי' תרמ אות לח) בשם הח"ס וביכורי יעקב.

**והמצטער** פטור מסוכה צ"ל היכא שמצטער מעצם היותו בסוכה זאת אמרת שהסוכה והסובב לה מצערתו, דאמרינן בגמרא דמצטער פטור מן הסוכה הני מילי צערא דממילא פירוש שהסוכה מצערתו, ובאבל איהו הוא דקא מצער נפשיה איבעי ליה לייתובי דעתיה ומה יועיל אם ידור בביתו. ורק בצער שבא ממנו או מחמת דבר אחר דאם ידור בביתו יועיל לו יותר שרי ופטור מסוכה ואין צריך ללכת לסוכה אחרת. כדאמר רשב"ג פעם אחת חשתי בעיניי בקיסרי והתיר לי ר' יוסי בררבי לישן לי ולמשמשי חוץ לסוכה. רב שרא ליה לרב אחא ברדלא למיגנא בכילתא לבר ממטללתא משום באקי. רב שרא ליה לרב אחא בר אדא למיגנא בר ממטללתא משום סירחא דגרגישתא וצ"ל דזהו דוקא בדיעבד שרי דאם עשה סוכה לכתחלה שם פסולה דיכל לעשותה במקום אחר דאין כאן מניעה כללית אלא מקומית. וכדכתב הרא"ש (סי' יב) משום סירחא דגרגישתא מיירי באכסניא דאי בתוך ביתו היאך עשה סוכה מתחלה בדבר שהיה מצטער לישן בה ויפטר משום מצטער אי נמי גרגושתא היא גופסיס וכשהמטר יורד עליו הוא מסריח וכ"כ הר"ן (יב. ד"ה סרחא) גבי סירחא דגרגושתא (קרקע לבנה שהיו טוחין בה קרקעית הסוכה) ולא שיהא ריחה מאוס לכל דאי הכי מיפסלה סוכה והובאו בב"י. וכ"כ הבן איש חי (ש"א פ' האזינו אות יב) דרק אם יש לו מנוחה חוץ לסוכה שרי ואם אין הפרש חייב.

**וראיתי** לשו"ת מהרי"ק (סימן קעח) שהשיג על מה שכתב המרדכי בשם הרא"ם, וז"ל: דמצטער פטור מן הסוכה פי' שיש צער בסוכה ובצאתו ינצל דכעין תדורו בעינן ואין דרך בני אדם לעמוד בדירתן בצער. ותמה עליו מדגרסינן בפ' הישן ואמר רבי אבא בר זבדא אומר רב אבל חייב בסוכה פשיט' מ"ד הואיל ואומר רבא מצטער פטור מן הסוכה הא נמי מצטער הוא קמ"ל כו'. ולפי דברי הרא"ם מאי אריא משום דאבעי ליתובי דעתיה תיפוק ליה דבצאתו מן הסוכה לא יחשך כאבו ולא ינצל מן הצער. דדוחק גדול הוא לומר' שישיבת הסוכה תרבה עליו צער אבלו ואדרבה סברא הוא בהפך. והשיג עליו הברכי יוסף (או"ח סימן תרמ) שנעלם ממנו דברי הרא"ש בסוגיא (פ"ב סי' ז) דשם כתב בפשיטות דגדל צערו בסוכה. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד סימן כז) פי' אליבא דמהרי"ק שאין טעמו משום תשבו כעין תדורו, אלא מטעם אחר לגמרי, דכיון דגבי סוכה כתיב בתורה למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, א"כ גם בסוכה ישנו דין של איסור

היסח הדעת, ובשעת ישיבתו בסוכה צריך שלא יסיח דעתו מלמען ידעו הזה, ולכן כל מצטער שאינו יכול לאותיבי דעתיה פטרינן ליה מן הסוכה, ואין הבדל בין אם הצער בא לו מחמת הסוכה או מחמת דבר אחר, מכיון שעיקר הטעם הוא משום שאינו יכול לכוון דעתו, וזה שייך בכל מצטער שהוא ע"ש.

**ומה** שהמצטער פטור, אינו בכל מקום אלא ממצות סוכה בלבד וחידושו נלמד מתשבו כעין תדורו ואין זה בשאר המצות. וכן השיג ברכי יוסף (או"ח סימן תעב ס"ק י) על ראש יוסף שהקשה דמצטער פטור מן הסוכה ומכל המצוות, ואיך חייב בד' כוסות מי שמזיקו. והשיב דלק"מ דדוקא גבי סוכה אמרו מצטער פטור מן הסוכה, והיה טעמו דתשבו כעין תדורו, וכמ"ש התוס' בסוכה (דף כ"ו), הא בשאר מצות דלית לן פטורא מקרא כי סוכה דכתיב תשבו, חייב המצטער, וה"ה במצוות דרבנן כגון ד' כוסות דכל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון. והכי משמע מ"ש הרמב"ם (פ"ד דתפילין דין י"ד) מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן. וכתב מרן בכ"מ משם ה"ר מנוח וז"ל, אע"ג דבשאר מצוות אמרינן מצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה, הכא שאני משום הסח הדעת, עכ"ל.

**אלמא** מצטער בשאר מצות חייב, אלא דתפילין שאני דאסור להסיח דעתו וכמ"ש הרמב"ם. והניף ידו שנית בשו"ת טוב עין (סימן יח) דדין מצטער הוא דוקא בסוכה דדינא הוא תשבו כעין תדורו א"נ כמ"ש הרמב"ן כל האזרח שיהיה כאזרח רענן אבל לא בשאר מילי. ושוב כתב בשו"ת יוסף אומץ (סימן סה) והשיג על שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתס"ז) שפסק לענין להשלים פרשיותיו עם הצבור, דחולה פטור לגמרי, ולא יהא אלא מצטער שהוא פטור מן הסוכה שהיא מצות עשה של תורה עיי"ש, ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל בברכות דף ח' ע"א תמה עליו דבסוכה לא הקלה תורה כלל במצוה בשביל הצער רק משום תשבו כעין תדורו והובא בשו"ת דברי יציב (חלק חו"מ סימן עט) והסכים עם ברכ"י. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן כב) וציין גם לשו"ת בשמים ראש (סי' צ"ד) ושו"ת שערי דעה (ח"ב סי' י"ז) כ' דבסוכה פטור מצטער יותר מבכל מצות שבתורה וילפינן לה מתשבו כעין תדורו. שוב מצאתי בשד"ח (כללים מערכת המ' כלל ר"כ) שמביא עוד דעת קצת מחברים דמצטער פטור מכל המצות אבל לעומתם מביא שם מחברים רבים המכריחים מדברי רבותינו הראשונים, דדוקא בסוכה פטרו מצטער ולא בשאר מצות. גם מביא שם מס' טהרת המים שכ' דבשאר מצות של תורה לא נפטר מצטער ושכן משמע מכל הפוסקים בסי' תר"מ סעי' ד' ע"ש.

**לסיכום**: בני אדם הדרים בישובים ואין יכולין לישן בסוכה בלילה מפני הסכנה יכולים לאכול ביום ויצאו ידי חובת אכילה אבל כשיש להם אפשרות אחרת לעשותה במקום משתמר כגון במרפסת ביתם וכד' חייבים לעשות את סוכתם שם.

**פירות הנושרים**:

1. המצטער מסוכה פטור מסוכה אם ינצל עצמו מן הצער, אבל בלאו הכי חייב לישב בסוכה אע"ג דמצטער.
2. העושה סוכתו מתחלה במקום הראוי להצטער באכילה או בשינה, כגון מפני לסטים בשינה ואין מתירא מפני ליסטים באכילה, אפילו באכילה לא יצא ידי חובתו באותה סוכה, הואיל ויכל לעשותה במקום אחר.
3. יש מאחינו אשכנזים הסוברים כשאינה ראויה לעשות בו כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה פסולה.
4. י"א שמצות אכילה ושינה אינם קשורות אחת לשניה ויכול לקיים אחת ללא השניה. ואף שעושה לכתחילה סוכה במקום שמצטער בשינה יוצא י"ח באכילה.
5. אבל חייב בסוכה דאיהו הוא דקא מצער נפשיה איבעי ליה לייתובי דעתיה.
6. חייב לעשות סוכה לאכילה ושתי'. אף שאינו יכול לעשותה לשינה. כגון בעת הקור בלילה.
7. מי שאין לו מקום לישן בסוכה פטור כשומרי גנות שפטורים.
8. יש ליזהר בזמן הקור שיהא לבוש בגדים חמים כשסועד בסוכה כדי שלא יהיה מצטער מחמת הקור ויהיה פטור וקיים חשש ברכה לבטלה.
9. דוקא גבי סוכה אמרו מצטער פטור מן הסוכה, מתשבו כעין תדורו, ובשאר המצות חייב אע"פ שמצטער.
10. הפטור אין לו להחמיר ולעשות לו סוכה שם דכל הפטור מן הדבר ועשהו נק' הדיוט והברכה לבטלה הויא כיון דלא מחייב לעשות סוכה מהדין ואיך יאמר וצונו לישב בסוכה.
11. אין לילך או לטיול מקום שאין סוכה .
12. הסובלים מבעיות רפואיות ואינם יכולים לישון בסוכה כגון בעיות גב קשות והיושבים בכסא גלגלים וכד' חובה עליהם לאכול בסוכה ולהיות בה משך כל היום כשאר בני אדם אע"פ שפטורים משינה.
13. בזמננו נתפשט המנהג גם החתן ובני החופה קובעים סעודתן בסוכה.

## סימן: ו' - שאלה: האם יכול לפרק את סוכתו בחוה"מ מחשש שמא תיגנב וכדומה?

**איתא** בסוכה (דף ט.) אמר רב ששת משום רבי עקיבא 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'. ופרש"י שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס. עכ"ל. נמצא שהסוכה כל שבעת ימים מוקצת שחל שם שמים עליה ואינו יכול לפרקה. כיון דחלה על עצי הסוכה קדושה אתקצו לשבעה. ומשמע דעצי סוכה אסירי מדאורייתא דאקשינהו רחמנא לחג וליכא למימר דאסמכתא בעלמא וראה עוד בסמוך.

**וכן** מבואר במסכת ביצה דאפילו תנאי אינו מועיל בה כדאיתא התם (דף ל:) : 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, אפרסקים, ורמונים, ופרכילי ענבים, יינות, שמנים, וסלתות, ועטרות שבלים 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. ומאי שנא מהא, דאתמר הפריש שבעה אתרוגים לשבעת הימים, אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר, ורב אסי אמר: כל אחת יוצא בה ואוכלה למחר. התם דמפסקו לילות מימים כל חד וחד יומא מצוה באפי נפשיה הוא. הכא, דלא מפסקו לילות מימים כולהו יומי כחדא יומא אריכתא דמי. ע"ש. הא קמן דאפילו תנאי לא מועיל בסוכת מצוה כמן שמועיל בסוכת חול דעלמא, ורק בקישוטי הסוכה היקלו שמועיל תנאי אבל לא בעצים.

**איברא** דבהא דקאמר התם ואם התנה עליהן הכל לפי תנאו ופריך למימרא דמהני בה תנאה כו' ומשני סיפא אתאן לסוכה דעלמא ובתר הכי פריך וסוכת החג לא מהני בה תנאה והתניא סככה וכו' מצינו להרי"ף ז"ל שפי' דמהני תנאה גם לסוכת החג לומר איני בודל מהם, עיין בר"ן שם ובב"י שנביא בס"ד בסמוך ובחידושי הרשב"א ביצה (דף ל:) הסביר הדברים יותר, וז"ל: דכל הסוכה מהני תנאה ר"ל ולאו דוקא הקישוטים דהא סיככה קתני דמשמע דבין אסיככה בין אעיטרה קאמר דמהני בה תנאה, וסבירא להו לאביי ורבא דאפילו בסוכה דמצוה מהני בה תנאה ודוקא באומר איני בודל מהן כל בין השמשות, אבל במתנה אם נפלה יהא מותר [לא מהני בסוכה דמצוה] כהא דמהני

בה תנאה בכי הא בסוכה דעלמא בין בבריאה בין ברעועה לר"ש מיהא, דשאני סוכה דמצוה דחלה עלי' קדושה כל בין השמשות וכיון דאיתקצאי בין השמשות אתקצאי לכלהו ז' ימי החג ואפי' י"ט האחרון של חג אלא א"כ התנה בפירוש שאינו בודל מהן כל בין השמשות. ולאו דוקא באומר בלשון זה ממש דה"ה והוא הטעם באומר לכשארצה אטול ולא אמרו לשון זה אלא לאפוקי לכשתפול אטול ממנה. וכן נראה לי מן התוספתא דתניא בפרק ביבירין של חיה ושל עופות, אין נוטלין עצים מן הסוכה אפילו בי"ט אחרון של חג אם אמר לכשארצה אטול הרי זה מותר ע"כ. ושמעינן מיניה תרתי חדא דאפילו בעצי סוכה דמצוה מהני תנאה דהא לא תני בה נויין ולא מן הסמוך לה ואפ"ה קתני מותר. ושמעינן מיניה נמי דלכשארצה אטול הרי הוא כאלו אומר איני בודל מהן כל בין השמשות. כן נראה לי להלכה אלא שלמעשה צריך אני להתישב אע"פ שנראה לי כן דעת הרי"ף ז"ל שלא כתב בהלכות דברי שמואל דאמר סיפא אתאן לסוכה דעלמא דאלמא הרב ז"ל מפרש ההיא סיפא דקתני ואם התנה עליה הכל לפי תנאו אפילו אסוכה דמצוה עכ"ל.

**ובספר** עבודת הקודש (בית מועד שער ב סימן ו) של הרשב"א כתב בלשון רכה יותר וחש לאוסרים, וכתב בזה"ל שאפילו בסוכה העשויה לשם חג, אם התנה עליה ואמר איני בודל ממנה כל בין השמשות תנאי כזה מועיל בה. ולא אמרו שאין התנאי מועיל בה אלא באומר לכשתפול אטול ממנה או למחר אטול ממנה, אבל באומר איני בודל ממנה כל בין השמשות תנאו קיים בעצי סוכה כמו בנויין. וכן הדין באומר לכשארצה אטול הרי זה מותר. ומכל מקום ראוי לחוש שלא ליטול ממנה בשום תנאי, אלא מן הנויין או מן הסמוך לה. עכ"ל. [ואגב ראיתי לבאר מה חילוק הלשונות "לכשתפול אטול ממנה" "למחר אטול ממנה" שאוסר הרשב"א לבין "לכשארצה אטול" שמתיר הרשב"א מעיקר הדין. דבאופן שאומר "כשתפול" או "למחר" הרי הוא מצמצם את הזמן שאינו בודל ממנה לזמן מסויים או כשתפול או למחר, משא"כ כשאומר כשארצה הרי הוא כולל בזה גם בין השמשות ולכן הוי כאילו אמר אינו בודל ממנה כל בין השמשות]. וכן התיר הראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרמח) ורק אסר בשבת משום מוקצה, וז"ל: תני בתוספתא אין נוטלין עצים מן הסוכה ואפילו ביום טוב האחרון ואם אמר כל זמן שארצה אטול הרי זה מותר. ולא נהירא לי שיהא מותר לטלטלן בשבת. ובפרק לולב הגזול בירושלמי לגבי לולב הניחו לארץ אסור לטלטלו אמר רבי בון זאת אומרת שאסור בהנאה, ומה לי לולב ומה לי סוכה ונוייה.

**אלא** שאין כן דעת הרמב"ם (בסוכה ולולב פרק ו הלכה טו) שכתב עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך אין ניאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים מפני שיום השביעי כולו הסוכה מקוצה עד בין השמשות והואיל והוקצת לבין השמשות של שמיני הוקצת לכל היום. עכ"ל. ומזה משמע לב"י דנראה מדבריו דלעצי סוכה לא מהני להו שום תנאי כלל. ונראה שביאור מחלוקת אי מהני תנאה בסוכה של מצוה או לאו שבין הרי"ף (שהיה גי' אחרת אצלו) הרשב"א והראבי"ה ובין הרמב"ם והרא"ש בסוכה (פרק א סימן יג) והרמב"ן שנביא להלן בס"ד וספר כלבו (סימן עא) וספר אור זרוע (ח"ב - הלכות ערב שבת סימן ל) והטור וב"י (סימן תרלח) ועוד. דהרמב"ם ודעימיה סוברים דבעצי סוכה שמתחיל לצאת בהם ביהש"מ חל עלה קדושה אף שאמר שאינו בודל דרחמנא רמי קדושה אסוכה שיוצאין בה, ואילו הרי"ף ודעימיה ס"ל דבאומר איני בודל לא חלה הקדושה כלל. אבל היכי שחלה הקדושה לא מצינו שתפקע. עיין עוד בשו"ת עונג יו"ט (סימן ה).

**והא** דלא מהני תנאה נחלקו רבותינו על מה חל האיסור ולא מהני תנאה האם על הדפנות או על הסכך בלבד עיין לתוס' שם ולב"י (באו"ח סימן תרלח) דדעת הרא"ש (סי' יג) הא דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך אבל עצי הדפנות מישרי שרו דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן (יב.) גבי פסולת גורן ויקב ודלא כדעת הרמב"ם (פ"ו הט"ו) שכתב עצי סוכה אסורין כל שבעה בין עצי דפנות בין עצי סכך וגם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ב דף נז טור ב) כתב שראה לרבותיו נוהגים איסור ליהנות מהדס הדפנות או לאכול מהדפנות כשהן ממאכל כגון שנעשו משומר הנקרא פינ"וגו ונראה חלוקין בגמרא על זה [ר"ל שיש בזה מחלוקת אמוראים] כי מוכח ממקום אחר שעצי סוכה אסורים מדאוריתא ומוכח ממקום אחר שאינם אסורין אלא מדרבנן משום מוקצה וכמ"ש בספר כלבו (סימן עא).

**ומובא** עוד בב"י בשם הגהות אשירי בפרק המביא כדי יין (סי' ג) היכא דעביד סוכה ולא יתיב בה שריא בהנאה דהזמנה לאו מילתא היא מאור זרוע (הל' יו"ט סי' שס) ופשוט ועוד הביא שם מרן בב"י בשם ארחות חיים (הל' סוכה סי' מא), אפילו עשה סוכה אחרת בחולו של מועד ואינו צריך לראשונה אפילו הכי עציה אסורים בהנאה כל שבעה. וכתב עוד אין מועיל תנאי לעצי סוכה והדפנות והילכך העושים סכך או דפנות משומר הנקרא פינוי"ל לא מהני ביה תנאה אבל על הנויין כגון צורת פתח ומה שמעטרין הדפנות לנוי בעלמא מהני בהו תנאה עכ"ל. והר"ן בפרק המביא כדי יין (יז. ד"ה ומיהו) כתב איכא למידק דהכא אמרינן דסוכה אסורה מן התורה ובפרק במה מדליקין (כב.) יהבינן טעמא

להך ברייתא דנויי סוכה דתניא אסור להסתפק מהם עד מוצאי יום טוב האחרון של חג משום ביזוי מצוה ובפרק כירה (מה.) אמרינן דטעמא דסוכה ונוייה משום מוקצה תירץ הרמב"ן (מלחמות שם) דכולהו איתנהו דעצי סוכה כל שבעה אסורים מן התורה כחגיגה ונויי סוכה אסורים כל שבעה משום ביזוי מצוה והיינו ההיא דבמה מדליקין ובשמיני של חג סוכה ונוייה אסורים משום מוקצה והיינו ההיא דפרק כירה. ורבינו תם כתב כי עצים של הכשר סוכה שהן שבעה טפחים על ז' חיילא קדושה עלייהו ואסירי מדאוריתא אבל היתר שרי.

**ובספר** בנין שלמה לרב שלמה קלוגר (פ' ו ה' א) ישב את קושיות הרא"ש והוכיח כדברי הרמב"ם ע"ש וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א - או"ח סימן כג) דהרמב"ם ז"ל ומרן (בשו"ע או"ח סי' תרל"ח) סוברים דעצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות ובין עצי סכך וברור מדבריהם שדפנות ועצי סוכה שוין בדינם ושניהם אסורים מדאורייתא ודחה את מ"ש הטו"ז (סי' תרל"ח סק"א) דלרמב"ם אינם אסורים עצי דפנות אלא משום מוקצה. וכבר הקדימו הברכי יוסף (שם ס"ק א) ודחה את דברי הט"ז (ס"ק א) שהאריך לבאר בדעת הרא"ש (פ"א סי' יג) דגם הוא סבר דדפנות הסוכה אסירי מדרבנן, אלא דהקשה על הרמב"ם (פ"ו הט"ו) דמשמע מדבריו דיש בהן איסור מדאוריתא וכו'. והרב יד אהרן כתב על דבריו וז"ל, ודבריו תמוהים וחוששני אם יצאו דברים אלו מפיו, חדא דאיך יתורץ בזה מה שהקשה עליו הרא"ם (בתוספותיו לסמ"ג הל' סוכה ד"ה תלמוד) דאשתמיט מיניה דברי התוס' דנראה דדפנות אסירי מדאוריתא. והאריך בזה. עש"ב. ותקפה עליו משנתו, דהט"ז לא זכר להרא"ם ולא נחית מר לתרץ קושית הרא"ם כלל כמבואר.

**ומדחל** שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצו למצוה ולא מהני תנאה כלל. נראה לומר דאין היתר לסתור את סוכתו בכדי לבנותה במקום אחר אף בכדי לקיים מצות סוכה כגון לאכילה או שינה בסוכה דעצי סוכה חלה קדושה עלייהו איתקצו לאו דאיסורייהו משום מוקצה אלא ה"ק דכיון שהסוכה מצוה היא וחלה עלייהו מן התורה אף שעה אחת קדושה בעצי הסוכה, חלה עלייהו כל שבעה ואע"פ שהתנה אינו נחשב כלום, שעל כרחו דסוכת מצוה היא ומצותה מייחדה ומקצה אותה כל שבעה לכך, שהרי נתפסה בקדושה וכל שעה קדושתה עליה ושמה עליה סוכה דמצוה היא. וכן הוא בתוספות (בשבת דף כב.) עצי סוכה חיילא קדושה עלייהו על כרחו דבר תורה כל שבעה ולא מהני תנאה. וכ"כ המגיד משנה שם שכן דעת רוב המפרשים עיין עוד בספר בית שואבה (דף פט:) ובמשנ"ב (סימן תרלח ס"ק א) מדאמרינן חג הסוכות שבעת ימים לד' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה. ואפילו עשה סוכה

אחרת בחוה"מ וא"צ לראשונה אפ"ה עציה אסורים בהנאה כל ז'. וכן המחליף סוכה בסוכה לא פקע קדושתה של הסוכה הראשונה. וחלה קדושה על השניה רק כשישב בה דהזמנה לאו מילתא היא.

**נמצא** דסוכת החג סוכה של מצוה היא ולפיכך אין נוטלין ממנה אפילו ביום טוב אחרון של חג, ואפילו רעועה ואפילו התנה עליה אין תנאי מועיל בה כלל, שעל כרחו חל עליה קדושת החג וקדושת הגוף היא לכל ימי החג, שהרי הוקשו לחגיגה ואין תנאי מועיל בה, שאין תנאי מועיל להוציא קדושת הגוף מקדושתו, שאין קדושת הגוף נפקעת. וכן מוכח בפני יהושע ביצה (דף ל:) דלפירוש התוספות בנפלה מותרין מדאורייתא היינו משום דבחגיגה גופא אשכחן כה"ג דקדשים שמתו יוצאין מידי מעילה. ומזה נלמד לשיטת התוס' והרא"ש וסיעתם הסותר את סוכתו בחג כהורג קדשים דעצי סוכה דמו לחגיגה דהא מדמה נפלה למתה ועיין עוד לקמן בזה.

**ולכאורה** מהגמ' בסוכה (דף כו.) נראה לומר ההפך דשרי לסתור את סוכתו על מנת לבנותה במקום אחר דהולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה פטורין מן הסוכה בלילה, וחייבין ביום. משמע מהא דמהני תנאה שחויבו לעשות סוכה בכל יום ויום בדרכם וכי ודאי להם שימצאו להם סוכה בדרך אלא צ"ל שהיו סותרים ובונים את סוכתם מחדש בכל מקום שחונים. ואין נראה לומר שהיו משאירים את סוכתם ומחרת היו בונים שוב סוכה חדשה וכן הדרך בכל יום ולפי חשבון זה היו לוקחים לדרכם כמה סוכות בהתאם לחניות וזה לא נראה.

**אלא** צ"ל שכל סתירה לשם בניה שרי נמצא שהיו בכל חנייה סותרים ובונים את אותה סוכה במקום החדש. והאוסר עליו להביא ראיה ברורה וחזקה, כי התורה חסה על ממונם של ישראל. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בהלכות וסוכה ולולב פרק ו הלכה טו) ומרן שם דמוכח דאיסור הנאה מעצי הסוכה אם הוא לדבר אחר הא לשם סוכה אחרת שרי ללא תנאי, וז"ל: עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך אין ניאותין מהן לדבר אחר . ומהו דבר אחר ? כל דבר אחר, למעט סוכת מצוה דשרי.

**וכן** כתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קלה סעיף יח) בלילה כשהוא במלון שהוא רוצה ללון שם צריך לטרוח את עצמו לישב בסוכה, אפילו הוא במקום שאין שם סוכה אם יכול לעשות סוכה במעט ממון, חייב להשתדל שיהיה לו סוכה לישן בתוכה. עיין חילוקי דעות בזה בשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן מז) בשם המאירי סוכה (כ"ו ע"א) ובביאור הלכה (סימן תרמ ד"ה הולכי דרכים) דהגר"ז ודה"ח העתיקו דברי המ"א דמה שאמרו וחייבין בלילה היינו לעשות שם סוכה אבל בבגדי ישע וח"א מצדדין כדברי הלבוש דאם יצטרך לעשות

סוכה א"כ יעמול בה רוב הלילה או עכ"פ איזה שעות וזה לא הוי כעין תדורו וכן הגאון ר"י עמדין כתב דמה שאמרו וחייבין בלילה היינו כשאפשר להם להשיגה בקלות וכן משמע מביאור הגר"א דמה שאמרו וחייבין בלילה היינו כשמוצא סוכה במקומו וכו'.

**ופרש"י** בביצה (דף ל:) דנוי לא דמו לסוכה לענין תנאה, ואף על גב דבטלי לגבה, דכי מהני תנאה באומר מבעוד יום איני בודל מהם מהיות כוחי וזכותי בהם ליטלן כל שהות אורך של בין השמשות של ערב יום טוב, הלכך בשעת ביאת היום שהיתה קדושה צריכה לחול עליהם לא חלה, לפיכך לא הוקצה, אבל עצי סוכה שאינו יכול להתנות עליהם תנאי זה, שהרי על כרחו יבדל מהם בין השמשות, משום דסתר אהלא, ובין השמשות ספק יום טוב הוא חלה קדושה עליה, ועל ידי קדושה זו הוקצה לשבעה. מוכח מדבריו דדוקא בין השמשות של ערב יו"ט חלה קדושה ואינו יכול בזמן זה לסותרה מחמת יו"ט ולכן הוקצתה לכל שבעת הימים ומוכח מזה בניבנתה בחול המועד לא שייך בזה טעם סתר אהלה ודאי יועיל תנאי ויכול לסותרה וכ"ש על מנת לבנותה במקום אחר. וכן כתב המג"א (ס"ק א) והיש"ש שם אמנם הביא גם את דעת הר"ן דלא המני תנאי בכל ענין דאסור מדאורייתא.

**ואפשר** לומר שגם דעת הרמב"ן והר"ן שרי לסותרה על מנת לבנותה במקום אחר דהא אין קדושתה נפקעת כשנסתרה. ואף שקדושתה מדאורייתא אמרינן שנותרה בעצי הסוכה כפי שהייתה בנוייה. ולסוברים כשנסתרה נפקעה קדושתה יועיל התנאי שאינה מתקדשת. ואולי בזה נעוץ המחלוקת אי מותר לסתור את סוכתו. איברא שראיתי לבית שואבה (דף פט:) כשנפלה הסוכה אין איסורם מדאורייתא אלא מדרבנן דלאחר שנפלו פקע מינייהו קדושתן ודלא כרבים ונכבדים דסברי דאף לאחר שנפלו אסורים מדאורייתא ע"ש.

**ושו"ר** דשרי להדיא לפרק ולהרכיב את סוכתו בחול המועד דהכל לפי תנאו בשו"ת הרדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים ר), שכתב: וה"פ אם התנה ואמר איני בודל מהם וכו' מועיל תנאי זה להתיר נויי סוכה אבל לא להתיר עצים דאפילו בזמן שנסתלק ממנו האיסור דהיינו בשאר ימי החג חוץ מיום ראשון לא יועיל דחלה קדושה עלייהו בין השמשות ומגו דאתקצי ליום ראשון חל עליה קדושה כל שבעה. אבל אם בא לעשות סוכה או להוסיף עצי סוכה בשאר הימים והתנה עליהם יועיל תנאו דהא לית עליהו איסור דהא מותר לסתור אותם ולא שייך מגו דאתקצו ליום ראשון שהרי לא היו שם ביום ראשון מאי אית לך למימר שמקצה אותם לשם מצוה לזה מועיל תנאו והשתא אתי שפיר הכל לפי תנאו דיש דברים שמועיל בהם תנאי איני בודל מהם דהיינו נויי סוכה ויש זמן שמועיל

תנאי אפילו בעצי סוכה כגון בשאר הימים ודו"ק וכן ראיתי שגם כף החיים בשם בית שואבה (אות יג) העלה כן וכ"כ בספר פסקי תשובות שם דמועיל תנאי אם הקים את סוכתו בחוה"מ.

**ובשו"ת** ציץ אליעזר (חלק יג סימן סח) גם העלה כנ"ל שכל שאינו משתמש בהם לדבר אחר אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה ועוד הסתייע מהרדב"ז הנ"ל והתיר הסתירה לצורך סוכה אחרת, ובפרט ע"מ לחזור במקו"א, ועל אחת כמה כשמקימה בחוה"מ ע"מ כן כדי לסותרה ולחזור ולהקימה לפי הצורך. ולפי זה אפשר לומר בצריך למקומה שרי לסותרה מדאין הורדה בקדושתה שקדושתה נותרה בעצי הסוכה.

**ועוד** נחלקו בגמ' בסוכה (דף מו:) אמר רבי יוחנן אתרוג, בשביעי אסור, בשמיני מותר. סוכה אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר: אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מיפלגי מר סבר למצותה אתקצאי, ומר סבר לכולי יומא אתקצאי. ועיין בתוספות שם דאיצטריך למיסר בשמיני אפי' נפלה בחול המועד הואיל ואתקצאי לשבעה ואפילו בין השמשות מחמת דהוה אכיל בה אם היתה קיימת וכולה כחד יומא כדפריש' כיון דלא מפסקי לילות מימים. נמצאנו למדים שעצי הסוכה מוקצים לצורך מצוה ואסורים מדאורייתא כל שבעת הימים כיון דחייל איסוריה בבה"ש קמא ממילא חייל בכולהו דכיומא אריכתא דמי. ויו"ט האחרון איסורו מדרבנן היינו משום מוקצה מגו דאתקצאי למצותו בה"ש אתקצאי לכולי יומא ואין עליה שם קדושה אלא מוקצה בלבד. וכן כתוב בחידושי הרמב"ן בשבת (דף מה.) כיון דסוכה דמצוה היא וחלה עלייהו מן התורה שעה אחת קדושה כעצי מצוה, חלה עלייהו כל שבעה אע"פ שהתנה, שעל כרחו סוכה דמצוה היא ומצותה מייחדה ומקצה אותה כל שבעה לכך, שהרי נתפסה בקדושה וכל שעה קדושתה עליה ושמה עליה סוכה דמצוה היא, אלא מדכרי' שמיני דהוא משום מוקצה ומהני בה תנאה ולהכי מקשו עלי' מאתרוג, דמדרבנן נשמע לדאורייתא. עכ"ל.

**וכן** כתבו הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו הלכה טו) **ובשו"ת הרא"ש** (כלל כב סימן ח וכלל כד סימן ט) **ובספר החינוך** (מצוה שכה) **ובשו"ע** (או"ח סימן תרלח סעיף א). **ובשו"ת שרידי אש** (חלק א סימן נו עמוד קסה) דתרי מיני מוקצה הם: מוקצה של מצוה ומוקצה של הכנה. מוקצה של מצוה אסור מטעם נדר, דילפינן מעצי סוכה, דכל שהוקצה לצורך מצוה אסור להנות ממנו שלא לצורך מצוה, ובזה אין חילוק בין שבת ויו"ט ובין חול. ומוקצה של הכנה אינו אסור אלא בשבת ויו"ט, דכל מה שהקצה איזה דבר, בין שהקצה מחמת איסור או מחמת מצוה או מחמת דבר אחר, הרי הוא מוקצה לשבת.

**ולכן** עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי הסכוך ואין נאותין מהן לדבר אחר כל ח' הימים ומאחר ואסור כל היום ז' כולל בין השמשות והואיל והוקצה לבין השמשות של ח' הוקצה לכל היום כולו, וכן נויה שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהן כל ח' דנויי סוכה אסורין משום בזויי מצוה. ואם התנה עליהן (על הנוי) ואמר איני בודל מהן כל בין השמשות הרי זה מסתפק מהן כל עת שירצה שהרי לא הוקצו ולא חלה עליהן קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה. ואין מועיל תנאי לדבר שהוא מגוף הסוכה כגון עצי הסכוך והדפנות כדלעיל. ומה שעצי הסוכה הוקצה למצותו כל שבעה צ"ל דדוקא בעצי סוכה אמרינן דאסירי בחול המועד מטעמא דהוקצה למצותו, לפי שצריך לחזור ולבנות סוכה מן העצים בכדי לישן ולאכול בסוכה.

**ושיטת** רבנו תם הובא בתוספות בשבת (דף כב.) דבין נויי סוכה ובין עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה לא אסירי אלא משום ביזוי או משום הואיל והוקצה למצותו ולא אסירי מקרא אלא דווקא כדי הכשר סוכה בלבד. והמקשה דפריך בביצה (דף ל:) מנויי סוכה אעצי סוכה לא ידע שיש חילוק בין יותר מכדי הכשר סוכה לכדי הכשר סוכה ומשני באומר איני בודל מהם כל בה"ש דלא חיילא קדושה על נויי סוכה וכן על עצים היתרין על הכשר סוכה מהני בה תנאה אבל עצי סוכה כדי הכשר חיילא קדושה עלייהו על כרחו דבר תורה כל שבעה ולא מהני תנאה והביאו גם הרא"ש בסוכה (פרק א סימן יג) דעצים של הכשר סוכה חלה קדושה עלייהו ואסירי מדאורייתא אבל היותר מכדי הכשר סוכה לא מיתסרי אלא מדרבנן ומרן פסק בשו"ע (או"ח סימן תרלח סעיף א) אם אחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן, לא מיתסרא אבל אם עשה ארבעתן סתם, כולן אסורות ומוקצות.

**ואפשר** לומר דאין לסתור את סוכתו בכדי לשומרה מפני גנבים וכד' אחר יו"ט אע"פ שיש לו סוכה אחרת דיש ביטול מצוה במה שסותרה דהא הוקצתה למצוה מדאורייתא כדעת הרא"ש והתוס' שכתבו דהא דאסירי מדאורייתא היינו בעודה קיימת והא דמשמע התם דלא אסירי אלא מדרבנן היינו אחר שנפלה ובטלה מצותה. נמצא דע"י הסתירה ביטל מצותה. ויראה כיון דעצי סוכה אסורין מכח איסור סתירה ממילא איתקצאי למצותן ומצד המצוה אין להם היתר כלל כיון דלא שייך איני בודל דע"כ בדיל מהם בה"ש. ועיין עוד בשו"ת הרא"ש שם ובשו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים ר) ובשפת אמת ביצה (דף לא:) ובשו"ת עונג יו"ט (סימן ו) ובשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן לד) שכתבו בעצי סוכה במסתפק בהם איכא ביטול מצוה שסותר כל הסוכה אית בי' משום לא תעשון דומיא דחגיגה דההורגה אית בי' משום לא תעשון. ולפי זה כל תשמישי מצוה המאבדם

לגמרי עובר עליהם משום לא תעשון. והוא הדין בית הכנסת. ותשו' הרשב"א שהביא הב"י (סי' תרנ"ג) דבהדס להריח מועיל תנאי. ולא דמי לעצי סוכה דחג הסוכות לד' כתיב, יש לפרש גם כן משום דהדס במה שמריח ליכא ביטול מצוה.

**ומוכח** עוד מהרא"ש שהביאו הב"י דשרי ביו"ט לטלטל נוי סוכה מפני גנבים או גשמים שלא יפסידו רק אם התנה משום דהוקצו למצוה וכשלא התנה עליהם אסור בחוה"מ משום ביזוי מצוה אף בנפלו וכ"ש בתלויים וביו"ט אסורים גם בטלטול. ולפלא שהבן איש חי (ש"א פ' האזינו אות י') התיר לטלטלם ללא תנאי ע"ש. ומזה נלמד דכ"ש לעצי סוכה שחמורים יותר מנוי דמדאורייתא חל שם שמים עליה היש ביזוי מצוה גדול מזה לסותרם לאחר שהוקצו למצותם וחל עליהם הקדושה ועצם פירוקה נפקעה קדושתה. ועכ"פ נראה כוונת הרב בן איש חי כדברי הט"ז שהביאו הבית שואבה (דף צא:) דאנן סהדי שלא תלאן שם מתחילה להיותן שם תמיד ע"כ לא איתקצו כלל ואפי' לא התנו כלל.

**ועוד** נראה מדאמרינן בגמ' גמר לאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה משמע שאין לסתור לפני כן את סוכתו ורק לכבוד שמיני עצרת התירו לפחת בה ד' טפחים וגם רק קודם שקיעת החמה דשמא יזדמן לו עוד לאכול וכמ"ש כף החיים (אות ד). ושו"ר בשולחן ערוך של רבינו זלמן (אות ה) שטעם האיסור להסתפק בקיסם שעצם הפרדת הקיסם מהסוכה מפקיע מעליו קדושת הסוכה. וכ"כ כף החיים שם (באות ט) ובסמוך (אות זן) כתב יש ביזוי מצוה ואכחושי מצוה להעביר נוי מסוכה לסוכה אחרת.

**אומנם** כפי שכתבנו לעיל שהקדושה נשארת על העצים וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן סח) משמע שרי לפרקה שלא תיגנב וכן העלה רק שמא יש איסור כשאין לו מטרת מצוה אחרת בהסתירה יש אולי מקום לומר דמה דיש בזה הוא משום ביזוי מצוה . ושו"ר בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב - ג סימן נד) דרק כילוי כדי ליהנות אסור, אבל כילוי לחוד או הנאה לחוד שרי, ואין שום איסור להוריד נוי סוכה אם אין כוונתו ליהנות, וכן לסתור סוכה כדחזינן דמן המנחה ולמעלה כבר מותר [ברוצה לאכול בה בשמיני], אבל עכ"פ אסור ליהנות.

**ובמקום** צורך ודאי שאפשר לומר דמהני תנאה לסתור את עצי הסוכה בכדי לשומרם אף שנבנתה מערב יו"ט וכ"ש בחוה"מ בחשש שתיגנב או תתבזה וכד' וכדאי הוא הרי"ף לסמוך עליו והרשב"א והראבי"ה שכתבו כדבריו שהתירו תנאה לעצי הסוכה ועוד דלא מוכח מדברי הרמב"ם שאוסר תנאי אלא שכך נראה מדברי הרמב"ם עיין ב"י שם, וכ"ש לסתור את המחיצות שהרא"ש ס"ל כהרי"ף דבעצי דפנות ליכא איסורא כלל והרא"ש

סבר דהקרא קאי רק על הסכך. זאת ועוד שאין כאן שימוש לדבר אחר בעצי הסוכה כנ"ל אלא לשומרם מפני הגנבים וכד' ואף מצילם שלא יתבזו על ידם.

**וראיתי** עוד לכתוב כאן על קדושת הסוכה לאחר החג בשם המגן אברהם (סימן תרלח ס"ק ט) בית שואבה (דף צב.) והמשנ"ב (סימן תרלח ס"ק כד) וערוך השולחן (אות יב) רבינו זלמן (אות יט) קיצור שולחן ערוך (סימן קלד סעיף יג) כף החיים שם (אות נד) דאף אחר סוכות לא יפסע על עצי סוכה דתשמישי מצוה הם כמו ציצית ולולב (ועיין סימן כ"א במ"ב סק"ו) וע"כ יש למחות באנשים שזורקין אחר סוכות עצי הסכך לחוץ במקום שרבים רגילין לפסוע עליהן ואפילו איננו מקום אשפה. וכ"כ בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות חג הסוכות) ערבות של ההושענות אסור לזלזל בהן כגון לדרוס עליהם. מה שאין כן מותר שמן החנוכה אינו מותר לשימוש אחר חנוכה אלא עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שו"ע (או"ח סימן תרעז סעיף ד) והחילוק כתב מחצית השקל (או"ח סימן תרעז ס"ק י) בשם הר"ן והתוס' דעצי סכה ונוי מותרים אחר החג, ומותר השמן של נרות חנוכה אסור אחר חג החנוכה והטעם לחילוק דעצי סוכה עשויים להשאר אחר החג לא מקצי להו אלא לימי החג אבל שמן ופתילה שדרכן להתבער לגמרי כי יהיב להו בנר לגמרי מקצה אותן למצוה ואינו מצפה אימתי תכבה נרו. ומה שמותר השמן של נרות שבת מותר אחר השבת דנר שבת להנאתו בא יושב ומצפה שיכבה ולכן מותר מה שאין כן מותר שמן נרות חנוכה דעיקרו לא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא ומשום חביבות הנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצהו לגמרי. עיין עוד בזה בדברינו (בסימן לט).

**לסיכום**: אסור לפרק את הסוכה בחוה"מ אף בכדי לשומרה במקום מכובד אלא אם יש חשש שתיגנב ותתבזה.

**פירות הנושרים**:

1. כיון דבגופה קדושה תפסה במידי דחזי לה אפי' טפי משיעורה דסוכה כל עצי סוכה אסורין אפי' ביותר מהכשר סוכה. שלא הותרו אלא לפי תנאו. ושיטת ר"ת להקל ביתר על שיעור הכשר סוכה.
2. מותר למטייל או לעובד לקחת איתו סוכה בחוה"מ לכל מקום שהולך ואע"פ שסותרה.
3. עשה סוכה אחרת בחולו של מועד ואינו צריך לראשונה אפילו הכי עציה אסורים בהנאה כל שבעה.
4. אין מועיל תנאי לעצי ודפנות הסוכה לשימוש דבר אחר.
5. נראה דאם צריך למקומה לדבר מצוה שרי לסותרה.

6. דפנות ועצי סוכה שוין בדינם ושניהם אסורים מדאורייתא.
7. בנה סוכה בחוה"מ יועיל תנאי אפילו לעצי סוכה אף להשתמש בדפנות ובסכך לשימוש אחר.
8. אמר איני בודל מהם וכו' מועיל תנאי זה להתיר נויי סוכה אבל לא להתיר עצי סוכה.
9. כשיש חשש מפני גנבים או גשם וכד' יכול להוריד את הסדינים המצוירים אף כשלא התנה כלל דאנן סהדי שלא תלאן מתחילתן להיות שם תמיד ע"כ לא התקצו כלל.
10. מה שאמרו הולכי דרכים חייבין בלילה או ביום בסוכה היינו לעשות שם סוכה ויש המצדדין דמה שאמרו וחייבין בלילה היינו כשאפשר להם להשיגה בקלות.
11. נראה דאין צריך תנאי בכדי לפרק את סוכתו ולהעבירה למקום אחר אף אם הרכיבה לפני החג והשתמש בה.
12. גם אחר סוכות לא יפסע על עצי סוכה דתשמישי מצוה הם כמו ציצית ולולב.
13. יש למחות באנשים שזורקין אחר סוכות עצי הסכך לחוץ במקום שרבים רגילין לפסוע עליהן ואפילו איננו מקום אשפה.
14. עצי סוכה אסורים מלהנות הימנה אפילו נפלה הסוכה דחל שם שמים עליהם.
15. המחליף סוכה בסוכה לא פקע קדושת סוכה הראשונה כל ז'. ובשניה לא חל קדושה אלא אם ישב בה דהזמנה לאו מילתא היא.
16. אסור להעביר נוי מסוכה לסוכה אחרת.
17. מה שנוהגים לשים שתי כפות תמרים בצורת פתח שמעטרין את הכניסה והדפנות לנוי בעלמא מהני בהו תנאה.
18. רוצה לאכול בסוכתו בשמיני עצרת צריך לפחות בה מקום ארבעה על ארבעה להיכר ויעשה קודם שקיעת החמה דשמא יזדמן לו עוד לאכול שם.
19. מותר השמן של נרות חנוכה אחר חנוכה אינם מותרים בשימוש אלא עושה לו מדורה ושורפו. ומותר השמן של נרות שבת מותר אחר השבת.

## סימן: ז' - שאלה: האם יש להעדיף לכתחילה דוקא ערבה הגדלה בנחל?

**איתא** בסוכה (דף לג:) תנו רבנן ערבי נחל הגדילין על הנחל. דבר אחר: ערבי נחל שעלה שלה משוך כנחל. תניא אידך: ערבי נחל. אין לי אלא ערבי נחל, של בעל ושל הרים מניין תלמוד לומר ערבי נחל, מכל מקום. ופרש"י שם ערבי נחל הגדילות על הנחל נחלי מים מצוה בזו, ומיהו, של בעל כשרה, כדלקמן כדכתיב ערבי לשון רבים. וכן הוא בסידור רש"י (סימן רפו). והתוספות (דף לד.) העלו שצריך ליזהר אף בדיעבד שלא ליטול ערבה ללולב אא"כ גדילה על הנחל דשתי דרשות לא דרשינן מערבי כדדרשינן לקמן

וכדדרשינן הכא וכל הני תנאי דהכא ודלקמן מתניא גבי הדדי בתורת כהנים משמע דמר דריש ליה הכי ומר דריש ליה הכי. ע"ש, והובא גם בד"מ (סימן תרמז) דדעת התוס' אף בדיעבד פסול.

**ומדטרח** הכתוב לכתוב ערבי נחל ולא כתב ערבי סתם ש"מ עכ"פ דמצוה מן המובחר בערבי נחל וצריך לחזור אחריהם ואם לא מצא יוצא בשאר ערבה כדתניא "ערבי" מכל מקום. או שמא יש לומר מה שכתוב ערבי נחל בא להשמיענו שדרכן להיות גדלין על המים כדאמר ערבי נחל הגדלין על הנחל, כמובא בספר תניא רבתי (בהלכות ערבה שבלולב סימן פה') וכן רבותינו כתבו דרק לכתחילה בעי ערבה הגדלה בנחל עיין להר"ן שם, ומחזור ויטרי (סימן שסה), ובספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שנו), ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ג דף נט טור ב), והובא גם בברכי יוסף (או"ח סימן תרמז ס"ק ב), וכ"כ הב"ח וכנה"ג ושלטי גבורים וספר בית השואבה (דף קח:) דרוב המפרשים פירשו שלכתחילה צריך לחזור אחר הגדלה על המים אלא שבדיעבד יצא אף בגדלה על ההרים. נמצא לפי זה דלכתחלה יש ליזהר ולקחת דוקא ערבה מהנחל. דרוב המפרשים פירשו שלכתחלה צריך לחזור אחר הגדילה על המים אלא שבדיעבד יצא אף בגדילה על ההרים.

**אלא** שלא משמע כן בתוספתא (סוכה ליברמן פרק ב הלכה ז), דתניא: ערבה של בעל ושל הרים כשירה אם כן למה נאמ' ערבי נחל פרט לצפצף אי זהו צפצף העשוי כמין מסר אי זהו ערבה כשירה קנה שלה אדום ועלה ארוך אי זהו ערבה פסולה קנה שלה לבן ועלה שלה עגול. וכ"כ להדיא הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז הלכה ג) פי' ערבי נחל האמורות בתורה אינן כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל, עלה שלו משוך ופיו חלק וקנה שלו אדום וזה הוא הנקרא ערבה, ורוב מין זה גדל על הנחלים לכך נאמר ערבי נחל, ואפילו היה גדל במדבר או בהרים כשר. ואין זה בדיעבד אלא לכתחלה שרי ליקח ערבה של בעל או של הרים ודלא כהפוסקים הנ"ל.

**והרא"ש** בסוכה (פרק ג סימן יג) הביא את התוס' דאבא שאול ות"ק לית להו הא דדרשינן לקמן ערבי שתים אלא סברי כר"ע דאמר ערבה א' דשתי דרשות לא דרשי' מערבי כדמוכח הכא דלרבנן דדרשי מערבי לרבות של בעל ושל הרים צריכא למימר דהלכתא גמירי לה ואין הלכה כר"ע ודרשי' ערבי נחל שתים א"כ לא איתרבי של בעל ושל הרים א"כ צריך ליזהר שלא להביא ערבה אלא אותן שגדלים על נחלי מים ולא של הרים ולא של בעל ע"כ וכן משמע מדברי האלפסי שלא הביא הברייתא דשל בעל ושל הרים וקשה לי שלא ראיתי העולם נזהרים מזה וגם רש"י פי' ערבי נחל הגדלים על הנחל דמצוה

להביא הגדלים על הנחל אבל בדיעבד כשרים של בעל ושל הרים דמרבינן להן מערבי נחל. מ"מ לא ראיתי לרבותי שהיו מצווין להביא ערבה הגדילה על הנחל ונ"ל לפרש דערבי נחל הגדילות על הנחל כלומר ממין הגדל על הנחל דהיינו ערבה שרובה גדילה על הנחל למעוטי צפצפה הגדילה בהרים. ד"א ערבי נחל שעלה שלה משוך כנחל למעוטי צפצפה שעלה שלה עגול והאי תנא לא מצריך קרא לרבויי של בעל ושל הרים דבכלל ערבי נחל הן והכי סברי רבנן דלקמן דמצרכי שתי ערבות וכן משמע מתוך דברי הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהל' לולב הל"ג) שכתב ערבי נחל האמורות בתורה אינו כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל עלה שלו משוך ופיהו חלק וקנה שלו אדום ורוב מין זה גדל על הנחלים לכך נקרא ערבי נחל ואפי' היה גדל במדבר או בהרים כשר ע"כ. וכ"כ המאירי שם ורבינו זלמן (סימן תרמז אות א).

**וכן** מפורש בחידושי הריטב"א שם כפי' הרמב"ם, וז"ל: הא דאמרי ערבי נחל הגדלות על הנחל ממש ולמעוטי של בעל ושל הרים, אינו נכון דהא תנו רבנן לקמן איזו היא ערבה ואיזו היא צפצפה ערבה קנה שלה אדום כו', ואם איתא למה להו סימנא אחרינא תיפוק ליה שאינה כשרה אלא הגדלה על הנחל ממש, אלא ודאי דכולי עלמא מכשרי של בעל ושל הרים, והא דקתני הגדלות על הנחל פירוש אותן ערבות שדרכן על הרוב להיות גדלות על הנחל ואפילו הם של בעל ושל הרים. וכן פי' בספר כלבו (סימן עב) והטור ושו"ע (או"ח סימן תרמז).

**נמצאו** בזה ג' שיטות: שיטת התוס' ומשמעות דברי הרי"ף, דערבות הגדלות בהרים פסולות. ושיטת רש"י ורוב הפוסקים, דלכתחלה מצוה דוקא בערבי נחל הגדלים על הנחל ובדיעבד ערבה הגדלה בהרים כשרה. ושיטה שלישית שמרן פסקה לדינא והיא כשיטת הרמב"ם והרא"ש והרשב"א הריטב"א, ערבה שבהרים או במדבר כשרה לכתחילה.

**מכל** מקום קשה לעשות מצוה זו נגד הרי"ף התוס' ורש"י ורוב הפוס' כשניתן למצוא ערבה הגדלה בנחל.

**ולכן** נראה לומר דמהיות טוב אל תקרא רע. טוב יותר ליקח אם אפשר ערבה מהנחל אליבא דכו"ע כנ"ל. וכן ראיתי שכתבו האחרונים ומהם בית שואבה (דף קח: אות ז) דמ"מ טוב ליזהר ולקחת ערבה הגדלה בנחל לצאת י"ח כל הפוס', וכן כתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קלו סעיף ה) אפילו הגדלים במקום אחר כשרים, אלא שאם אפשר יש להדר ליקח מאותן הגדלים אצל נחל. ובעל המשנ"ב (ס"ק ג) הביא בשם י"א יותר טוב לכתחלה ליקח מאותן הגדילים על הנחל וכ"כ כף החיים שם (אות ו) והרב שטרנבוך בשו"ת תשובות

והנהגות (חלק ג או"ח סימן קפא) וספר ויאמר אברהם שם אכן מדברי הט"ז משמע דאין צריך לדקדק בזה.

**ושו"ר** בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן סז) שהגאון רבי יונה נבון כתב בספר גט מקושר דף קט"ז ע"ב, שאע"פ שלענין הלכה העיקר כדברי הפוסקים שיוצאים ידי חובה בערבה הגדלה בהרים ובמדבר, מכל מקום טוב להזהר היכא דאפשר שתהיה ערבה הגדלה בנחל לצאת ידי חובת התוספות ושאר פוסקים.

**לסיכום**: נראה דטוב ליזהר ולקחת ערבה הגדלה בנחל ממש כשאפשר, אע"פ שגם בערבה הגדלה בהרים יוצא בה ידי חובה לכתחילה לכפסק מרן.

**פירות הנושרים**:

י"א שאין יוצאים י"ח בערבה הגדלה בהרים וי"א שבדיעבד יוצאים בה וי"א שלכתחלה יוצאים בה וכן ההלכה.

צפצפה שעלה שלה עגול אין יוצאים בה י"ח כלל.

ערבי נחל האמורות בתורה אינן כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל, עלה שלו משוך ופיו חלק וקנה שלו אדום וזה הוא הנקרא ערבה.

## סימן: ח' - שאלה: האם הדס שעליו פרודים מעצו פסול?

**בסוכה** (דף לב:) תנו רבנן ענף עץ עבות שענפיו חופין את עצו. ואי זה הוא הוי אומר זה הדס. ואימא זיתא בעינן עבת וליכא. ואימא דולבא בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא. ואימא הירדוף אמר אביי דרכיה דרכי נעם וליכא. רבא אמר מהכא האמת והשלום אהבו. תנו רבנן: קלוע כמין קלייעה ודומה לשלשלת זהו הדס. רבי אליעזר בן יעקב אומר ענף עץ עבת עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה הדס. תנא עץ עבות כשר, ושאינו עבות פסול. היכי דמי עבות אמר רב יהודה והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא. רב כהנא אמר: אפילו תרי וחד וכו'. ומשמע מהגמ' בדקיימי תלתא טרפי בכל קינא די בכך ואין צריך לטעמים אחרים שענפיו חופין את עצו וטעם עצו כפריו וכמ"ש רבינו ירוחם דלקמן עץ עבות הוא הדס שענפיו חופין את עציו פי' לא שצריך כך אלא כך דרכו ונתן סימנים שזהו הדס וצריך עבות כי שאינו עבות פסול ועבות הוא שעומדים שלושה שלושה עלין בחד קינא וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק ב - או"ח סימן קד) ובספר חיים וברכה (עמ' מא) בשם בכורי יוסף וכ"כ בספר פסקי תשובות (סימן תרמו אות ד) דמשום שיהיו ענפיו חופין את עצו אינו אלא לסימן למין ולא תנאי בכשרות ואין זה מעכב ע"ש. מ"מ ראיתי להרב שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג או"ח סימן קפא) שראוי להחמיר בעלים

המתרחקים מהקנה דלא חשיב עליו חופין לעצו. וכן בספר ויאמר אברהם שם כתבו כשעליו לא צמודים לגבעול אין זה מצוה מהמובחר.

**אלא** שמפרש"י לא משמע כן, אלא משמע דבעינן נמי ענפיו חופין את עצו. שפי' שם ענף עץ עבות ענף שהעץ מחופה בעלין ע"י שהן עשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן ואימא זיתא כולו עלין ארוכים ורצופים, ומתוך שהן מרובין מכסין את העץ. בעינן עבות מעשה שרשרת, שיהו מורכבין זה על זה. דולבא עץ ערמון, קשטנייי"ר קלוע הוא אבל אין עליו רצופין לכסות כל עצו. עכ"ל. משמע דבעינן שהעלי ההדס יכסו את עצו פירושו שעלה אחד שוכב על העלה השני ונראה שתנאי זה יתקיים באופן שהם צמודים לעץ דהיינו שוכבים ובכך הם חופים את עצו ורצופים דהיינו ראשו של העלה מגיע לפחות לשורשו של העלה שלפניו. וכן כתב להדיא רש"י בסידורו (סימן רפב) פי' ענף עץ עבות עץ שכלו ענף, שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין כשלשלת כקליעה ושרשרת ושוכבין על אפיהן, ומורכבין זה על זה. וכן כתבו הר"ן שם, ובמחזור ויטרי (סימן שסה), וספר אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן שז), ענף עץ עבות. עץ שכולו ענף. שהעץ מחופה בעלין על ידי שעשויין הן כקליעה ושרשרות ושוכבין על אביהן ומורכבין זה על זה. ונראה מדבריהם שזהו לעיכובא.

**וכן** מוכח בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שנב), שכתב: ר' בנימין אחיו הקשה על זה שהרי גם הזית היא עבות כמו הדס ואח"כ מצאתי מוגה בספר אחד ואימא דולבא בעינא עבות וליכא ואימא זיתא בעינא ענפיו חופין את עצו וליכא ולפי גירסא זו אתי שפיר שאע"פ שיש מן הזיתים שהן עבות אינן סמוכין הקינין שלהם כמו ההדס הלכך אין ענפיו חופין את עצו ע"כ. נמצא שזהו תנאי להכשר ההדס.

**וגם** מה שרבי אליעזר בן יעקב אמר ענף עץ עבת עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה הדס (למד מגזרה שווה עץ עץ) מצאתי בחידושי הריטב"א שם דאינו והכי גרסינן ראב"י אומר ענף עץ עבות עץ שענפיו חופין את עצו. ולא גרסינן עץ שטעם עצו ופריו שוה דהא מענף עץ עבות ליכא למדרש הכי שהרי אין בכתוב זכר פרי וגבי אתרוג הוא דדרשינן הכי. נמצא שלגירסת הריטב"א גם ראב"י בעי ענפיו חופים את עצו. וכן נראה דבעינן ענפיו חופין מהתוספות בסוכה (דף לד:) ענף עץ עבות שלשה פי' בקונט' ענף חד עץ חד עבות חד ותימה דלעיל (דף לב:) אוקימנא ענף עץ שענפיו חופין את עציו ודרשינן נמי עץ עבות קלוע כמין קליעה וא"ת ונימא פרי עץ הדר שלשה וי"ל דמדרשא דעץ דרשינן שטעם עצו ופריו שווים.

**אלמא** שתי דרשות הם, דבעינן שיהא עבות וגם ענפיו מכסין את עציו ולא נפרדים דהא בעבותו תלוי הדרו ושעליו חופין את עצו. וצ"ל כשעצו נראה ההדס פסול, כדמוכח מלשונם דלעיל שעל העלים להיות שוכבים על הענף. וראיתי לרש"ש שם נשאר בצ"ע מדוע אין העולם נזהרים בזה ע"ש. וכן בספר הבהיר לר' נחוניה בן הקנה שהובא בחדושים לגאון הרב אלעזר משה הלוי הורוויץ בסוכה שם פוסל בהכי. וצ"ל דע"י ריבוי ענפים אין עצו נראה ואוקימנא בתלתא בקינא דאלמא בפחות מכן לא מיקרי עבותו קיימת.

**ומטעם** הדרו של ההדס כתבו הרמב"ן במלחמות ה' שם והריטב"א בחידושיו (סוכה דף לד:) ועוד הא דמכשרינן בנקטם ראשו של הדס יותר משאר מינין משום דעל ידי שהוא עבות בעלין אין הקטימה ניכרת בו כמו בשאר המינין וכן כתבו בשו"ת שואל ונשאל (חלק א - או"ח סימן לט) ושפת אמת שם שהראב"ד והרז"ה הקשו על הרי"ף דלמה בלולב וערבה פסול נקטם טפי מבהדס, והרמב"ן והרא"ש תי' משום דהענפים מכסין את עצו והדר הוא. וכן כתבו המגן אברהם (סימן תרמו ס"ק ז) והמשנה ברורה (ס"ק כט) ובס' ערך השולחן (אות א). ואם איתא כשעליו פרודים כשר מה שונה ההדס משאר המינים, אלא מוכרח לומר ע"פ דבריהם דשאני הדס שאין קטימתו ניכרת בשל חיפוי עצו ע"י עליו.

**וכן** ראיתי למאירי שם ולטור (סימן תרמו) ולערוך השולחן (אות א) ולרבינו זלמן (אות א) שמדקדוק לשונם מוכח להדיא דבעינן שלא יראה עצו כפירש"י שענפיו שוכבים על העץ ובכך אין עצו נראה וזאת מצותו דדרשו חכמים ענף עץ עבות שענפיו מכסין את עציו כלומר שיש בו ריבוי ענפים עד שאין העץ נראה וזהו הדס והיכי דמי עבות כגון דקיימי תלתא בחד קינא נמצא לדעתם כשעצו נראה זהו לעכובא וזהו ההדס ופי' עבות שיש לו תלתא עלים בחד קינא. וכן ראיתי לספר יבקש תורה (סימן כא) שציין לפוסקים הרש"ש, מור וקציעה, הגר"א, דעת תורה, תוספות ביכורים, וחזו"א דנקטו שזהו תנאי מציאותי להדס וכל שאינו חופה לפחות את רובו שוב אינו בכלל עבות. אמנם העלה בסוף דבריו שאינו מעכב מטעם דיש ראשונים מפורשים דסוברים שאינו אלא לסימן ולא לעיכובא. ונעלם ממנו כל הראשונים הנ"ל הסוברים דהוא לעיכובא ולא לסימן המין והיה לו להחמיר במילי דאורייתא.

**וכן** מובא בספר עלית אליהו שהובא בהגהות וחידושים לגאון בן אריה על הטור וב"י שם ובשערי תשובה (או"ח סימן תרמו ס"ק ו) שכ' בשם מור וקציעה הדס שאין העלים שלו ראשו של זה מגיע לעוקצו של זה פסול מק"ו דלולב כו' כ"ש בזה דילפינן מקרא דבעי' ענפים חופים את עצו. וכן הביאו בית שואבה (דף קז: אות ט) וכ"כ כף החיים שם (אות כג).

איברא דעדיין לא מבואר מדבריהם האם עלי ההדס צריכים "לשכב" על הענף בדוקא בכדי שעצו לא יראה כפירש"י או די בכך שאם נשכיבם יכסו את עצו.

**ומהירושלמי** בסוכה (פרק ג דף נג ה"ב) מוכח נמי דבעינן שענפיו יהיו חופין את עצו אמנם את רובו ולא את כלו ודלא כהמור וקציעה, וז"ל: כתיב וענף עץ עבות עץ שענפיו חופין את רובו ועולה כמין קליעה ואי זה זה הדס אין תימר זיתא עולה כמין קליעה ואין ענפיו חופין את רובו אין תימר זרגונה ענפיו חופות את רובו ואינו עולה כמין קליעה. עכ"ל. נמצא לשיטת הירושלמי כשאין העלין חופים את רוב עצו הוא לעיכובא וכ"ש לשיטת הראשונים והאחרונים הנ"ל.

**ודעת** מרן בשו"ע (או"ח סימן תרמו סעיף ג) לא מבוארת שכתב כלשון הרמב"ם (בהלכות סוכה פרק ז הלכה ב), האם הוא סובר כפי' הנ"ל כשענפיו אינם חופים את עצו הוא לעכובא או לאו, וז"ל: ענף עץ עבות האמור בתורה, הוא ההדס שעליו חופין את עצו כגון שלשה עלין או יותר בגבעול אחד אבל אם היו שני העלים בשוה, זה כנגד זה, והעלה השלישי למעלה מהם, אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה. עכ"ל. ואפשר לפרש את דבריו דע"י תלתא עלין יש חיפוי לרוחב העץ וזהו כוונת המקרא ואין צריך חיפוי לאורכו דהיינו אין צריך שהעלים "ישכבו" על עצו אלא די בזאת שיוצאים בשורשם בגובה אחד מסביב לענף וע"י זה ענפיו חופים את עצו. וזהו כפי' רבינו ירוחם ושו"ת אפרקסתא ושאר הפוסקים הנ"ל. אך אפשר לומר דבעינן נמי חופין את עצו ולעיכובא וכפי' רש"י ואחרים שענפיו חופים את עצו לאורכו וק"ל, ומה שכתב בעינן שלשה עלים וכו' וזהו פי' על דבריו מהו חופה את עצו.

**וכתבו** התוס' והרא"ש שם דאין מצוי שיצאו מעוקץ אחד כפרש"י ומיקרי שפיר כשהן סמוכין זה לזה בעיגול אחד שאין אחד נמוך מחבירו אע"פ שכל אחד בעוקצו. וכ"כ רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ג דף נח טור ד) שהמפרשים כתבו שיוצאין ג' עלין בקן אחד כסדר עקרו של זה בעקרו של זה כלומר שלשה עלין סביבות הבד כלומר סמוכים זה לזה בעגול א' שאין אחד יוצא כלומר נמוך מחבירו אף על פי שכל א' בעוקצו ושאינו עשוי בענין כזה נקרא הדס שוטה. וכן משמע מהר"ן שם, שכתב וז"ל: שלשה עלין במקום אחד זה בצד זה. עכ"ל. וכ"כ בתניא רבתי (הלכות לולב סימן תנו) הכוונה בשורה אחת וכ"כ הטור שם. והחזו"א חידש כל שיש קו הנפגש בכל בג' שרשים אע"פ שבשורש אחד הוא נפגש מלמעלה ובאחד מלמטה והובא בספ' ויאמר אברהם (דף נב) ובשולחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קיז סעיף ג) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ב

סימן עג) למרן הראש"ל שליט"א העלה הלכה למעשה שאף בשעת הדחק אין לברך על הדס שאינו משולש.

**לסיכום**: אין יוצאים י"ח בהדס אלא כשיש לו שלושה עלים בקן אחד ויש להחמיר שענפיו יכסו לפחות את רוב עצו ע"י "שישכבו" על הענף.

**פירות הנושרים**:

1. ראוי להחמיר בעלים המתרחקים מהקנה דלא חשיב עליו חופין לעצו.
2. הדס שאין ראשו של עלה זה מגיע לעוקצו של עלה זה פסול. דגם ע"י שנשכבם לא יכסו את הענף.
3. כששני העלים בשוה, זה כנגד זה, והעלה השלישי למעלה מהם או למטה מהם אין זה עבות ופסול ונקרא הדס שוטה.
4. כל שיש קו הנפגש בכל בג' שרשים אע"פ שבשורש אחד הוא נפגש מלמעלה ובאחד מלמטה.
5. אף בשעת הדחק אין לברך על הדס שאינו משולש.
6. הא דמכשרינן בנקטם ראשו של הדס יותר משאר מינין משום דעל ידי שהוא עבות בעלין אין הקטימה ניכרת בו כמו בשאר המינין.

## סימן: ט' - שאלה: האם מותר לסכך את סוכתו בעצי פרי?

**איתא** בבא קמא (דף צא:) אמר רב דיקלא דטען קבא אסור למקצציה. מיתיבי כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע שאני זיתים, דחשיבי. א"ר חנינא: לא שכיב שיבחת ברי, אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים [פי' רש"י דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו] מותר. תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק; וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל להקדים סרק למאכל יכול אפילו מעולה בדמים ת"ל רק. שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל, טעים בהו טעמא דחמרא. א"ל מאי האי א"ל ביני גופני קיימי. אמר מכחשי בחמרא כולי האי למחר אייתי לי מקורייהו. רב חסדא חזא תאלי בי גופני, אמר ליה לאריסיה עקרינהו, גופני קני דקלי, דקלי לא קני גופני ע"כ. ומדברי הגמ' מבואר שאין היתר לקוץ אילן פרי אלא אם כן יש בזה ריווח לאדם. ועוד למדו מכאן שכל המשחית דבר שיש עליו הנאה עובר בלא תשחית כי האדם עץ השדה. ואף סכנתא אית ביה דהא א"ר חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. וסכנתא חמירא מאיסורא ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור, עיין בדברי הרמ"א בשו"ע (יו"ד סימן קטז סעיף ה).

**והובא** ברי"ף שם (דף לב:) והרא"ש (פרק ח סימן טו) והרמב"ם להלכה (בהלכות מלכים פרק ו הלכה ח) וז"ל אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה ע"כ. וכן העלה בספר תשב"ץ קטן (סימן שסט) שמותר לקוץ אילן המזיק לבית. כדאיתא בפרק החובל (דף צב) שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי אמר ליה וכו' למחר אייתי לי מקורייהו כלומר הבא לי משרשם עקור אותם. וכן איתא שם אם היה מעולה בדמים מותר אלמא שמותר לקוץ אפילו נושא פרי.

**אשכחנא** נמי סמך במה שאמז"ל לעשות את הקרשים כו', למה עצי שטים, למד הקב"ה דרך ארץ לדורות, שאם יבקש אדם לבנות ביתו מאילן עושה פירות, אומרים לו ומה מלך מלכי המלכים ברוך הוא שהכל שלו, כשאמר לעשות משכן אמר לא תביא אלא שאין עושים פירות, אתם על אחת כמה וכמה, ובתנחומא ויקהל ע"פ ויעש את הקרשים, והלא אין לך מעולה בדמים ממה שבונים בם משכן אלק"י, ואעפ"כ אמר להביא דוקא שטים שאין עושים פירות והובא בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן קכא). וגם בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קב) כתב אפילו באופן המותר משום בל תשחית, מ"מ יש להזהר בדבר משום חשש סכנה עיין שו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן עו), ובספר חסידים בצואת רבי יהודה החסיד, ובסימן מה ובהגהות מהרש"ם לס"ח בהוצאת הרב הגר"ר מרגליות שאפילו אם הוא צריך למקומו וכיוצא בו שמותר מצד הדין מ"מ יש בו חשש סכנה ובסוף דבריו העלה דיש לקצצו ע"י גוי, ויאמר בפירוש שאין הוא רוצה שיעשה זה בשליחותו, וחשש הסכנה יחול רק על ראש הגוי בלבד, וצדיק מצרה נחלץ ויבוא אחר תחתיו ע"ש ובפתחי תשובה (יו"ד סימן קטז ס"ק ו) נמצאנו למדים שאף לבית המקדש אין לקוץ עץ פרי ועוד מחשש סכנה וראה עוד לקמן בזה.

**וקשיא** לי מהאי קרא בנחמיה (ח' ט"ו) הנביא עזרא אמר לעם "וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי עֵץ זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב". מוכח מזה דשרי לקוץ עצי פרי ולסכך בהם את סוכתו ומשמע עוד שיש לו עצי סרק ואעפ"כ שרי לכתחילה בעצי פרי ועוד ונראה מהפסוק שעדיף עצי פרי מעצי סרק מדהקדים בפסוק עלי זית ועלי עץ שמן לפני הדס ותמרים. וידוע בתקופה זו יש פרי בעץ הזית ואפילו הכי שרי. וכן מוכח בגמ' (דף יא.) דשרי לקצוץ גפן לשם עשיית סוכה, דאיתא התם הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס,

וסיכך על גבן פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן, או שקצצן כשרה. מוכח דשרי דאטו ברשעים עסקינן אלא ודאי שרי לקוץ עצי פרי לשם מצוה.

**ועוד** נראה ללמוד שמותר לקצוץ ענפי אילן גם לא לשם הנאה או רווח ממדרש תנחומא (דפוס ורשא, פרשת שופטים סימן ג) ממעשה דרבי חנינא בן אלעזר שהיה לו אילן נטוע בתוך שדהו ונופיו נוטות לשדה אחר, בא אדם אחד וקבל לפניו ואמר אילנו של איש פלוני נוטה לתוך שדי, אמר ליה לך ובוא למחר אמר ליה כל הדינין הבאים לפניך מיד אתה פוסק ודיני אתה מאחר, מה עשה רבי חנינא מיד שלח פועליו וקצץ את האילן שהיה בתוך שדהו ונוטה לשדה אחר, למחר בא אותו האיש לפניו לדין, א"ל לבעל דינו צריך אתה לקוץ אותו, א"ל ולמה אילן שלך ענפיו נוטין לשדה אחר, א"ל צא וראה כשם שאתה רואה את שלי כך עשה את שלך, מיד הלך ועשה כך. וודאי שאילנו של רבי חנינא לא הזיק את שדה שכנו ובהסכמת שכנו היה ורק בכדי שלא יהא לאדם פתחון פה עליו קצץ את אילנו.

**ולכן** נראה לומר כשעושה את מצות בוראו כגון מצות סוכה שרי דאם כשאינו דרך השחתה רק מפני צרכו והנאתו שרי דאם להנאתו (ריווח) שרי, להרוויח שכר מבוראו לא כ"ש. עיין חולין (דף פז.) דקנסיה ר"ג וחייבו ליתן עשרה זהובים לאותו שקדם וכסה הדם של שחיטת חבירו עבור שכר מצוה וברכה ע"ש ברי"ף ובתוס' והרא"ש ובנמוקי יוסף שם. ומצות סוכה שעושה כל שבעת הימים כמה זהובים ירוויח עבור העץ שקצץ בכדי לסכך בו את סוכתו. וכן מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב "דרך השחתה לוקה וכו' " ולמצות סוכה ודאי דאינו השחתה. וכן מה שכתב אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה וכו' וכי אילני מאכל שבתוך העיר שרי לקוצצם ואם כן למה כתב "חוץ למדינה" אלא נראה לומר שתוך העיר יש לו צורך למקומו לבניה או לשאר הנאות לבני העיר מה שאין כן באילנות שמחוץ לעיר ולכן אין לקצצם.

**וכן** מובא בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קא) בשם הבאר שבע ובשלטי הגבורים וכן משמע מהמאירי שם ועיין בכנה"ג (סימן קטז) ובחידושי מהר"ץ חיות שם שציין לחות יאיר ולט"ז (ביו"ד קטז סט"ו) וכ"כ החיד"א בספר טוב עין (סימן ט) שהתירו לכרות עץ עושה פירות בצריך למקומו לבניה כדעת הרא"ש בצריך למקומו מותר. ובשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן קכא) העיר על מה שכתב הרא"ש בב"ק שם כתב בלשון "נראה דמותר". אינו משום דלא פשיטא ליה דצריך למקומו דינו כמעולה בדמים דהא בקיצור פסקי הרא"ש השמיט תיבת "נראה" ע"ש.

**וכ"כ** בשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן קנט) שמותר לקוץ האילן או ענפיו בכדי שלא יאפיל. והקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה אבל קוצצים אותו אם היה מזיק אילנות אחרים או מפני שמזיק בשדה אחרים או מפני שדמיו יקרים לא אסרה תורה אלא דרך השחתה וכו' ולא האילנות בלבד וכו' אלא כל המאבד דרך השחתה עובר בלא תשחית ע"ש הרי מבואר דאף במזיק לאחריני מותר לקוץ וכ"פ מהרש"ל סוף פ' החובל סי' ס"ב. וכן משמע מהרי"ף והרא"ש שהעתיקו את סוגיא זו לפסק הלכה. אמנם ראיתי לנצי"ב מוולוז'ין בשו"ת משיב דבר (חלק ב סימן נו) שמחלק בין הנאות של השחתת האילן ולומר דוקא דהתועלת בא לבעלים עם ההשחתה, משא"כ אם רוצה לבנות שם, ומי יודע דלמא לא מסתייע מילתא, ולכן העלה שאין להשחית את האילן ואח"כ יבנה בית שמא לא יבנה ונמצא עובר על ל"ת.

**וכ"כ** בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן כב) דלפי דעת הרא"ש ורבינו ירוחם והרב ספר הזכרון והרב ט"ז והרב מהר"י באסן לצורך מקומו מותר ולפ"ז נראה להתיר דהכי ארחייהו דעתירי לבנות בתים ולהשכיר' כי רצונם יותר בבנין שעומד לדורות מאילנות ושרי לקוץ אילנות ולבנות בתים אף להנאתו. וגם בשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן קב) העלה כל דלא בריא שיהיה ריווח הקציצה יותר מהפירות דטעין אילנא אסור למקציי' וסכנה איכא אפי' בספיקא שלא כדרך השחתה כנ"ל אך אי איכא רווחא אפי' רק בצריך למקומו לבנות בתים בזמנינו ובמדינתנו דודאי עדיפא מדיקלא בלי ספק שרי אך אם אפשר למיעקר עם שרשיהו וקרקע גוש עפר עמהם שיכול לחיות ממנו ויכול לנוטעם במקום אחר אסור לקוצצם. וכ"כ בשו"ת בנין ציון (סימן סא) שמותר לישראל בעצמו לעקור האילנות לצורך מקומו ע"ש. ובשו"ת יביע אומר (חלק ה - יו"ד סימן יב) שהשיג על שו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סי' עו) הנ"ל שגם הוא כתב לאסור עקירת אילנות בצריך למקומו והעלה שמותר לקצוץ אילני מאכל כדי להרחיב דירתו אשר היא דחוקה ומצומצמת ועל צד היותר טוב נכון לשכור גוי לקצוץ האילנות. ומכל מקום אם מרחיב דירתו לטיול ולהרוחה בעלמא, או לנוי וליופי, אין להתיר קציצת האילנות בשביל כך וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (חלק א סימן קמ) שאע"פ שמותר למקומם הדרך המובחרת שגוי יעקור עם השורש לצורך מקומו ע"ש.

**ונראה** יותר לומר דמשמע מהפסוק הנ"ל דנחמיה שהיו חותכים מענפי העץ לסוכתו ולא להשחית את העץ מגזעו ובזה אין חשש למשחית את עצה ודייק בפסוק והביאו עלי זית ועלי וכו'. וכן מוכח מהגמרא דף (לב.) "ואימא כופרא" שלא חששו לענין בל תשחית, אמנם עיין בחידושי הגאון הרב אלעזר משה הלוי הורוויץ שם שאין דרך נועם שתצוה

התורה לקצוץ עץ פרי. ואפשר דהתם שאני שהענף יש בו כמה כפות תמרים. וכמ"ש בשו"ת פעולת צדיק (חלק ג סימן רסח) דאין איסור לחתוך ענף מטעם ואותו לא תכרות דמה איסור לחתוך ענף דאין אסור לכרות מהאילן אלא העושה פרי כדכ' הרמב"ם פ"ו מה' מלכים. ובענף א' לא מקרי השחתה ולא כריתה וכ"כ בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן כב) שראה להרב משנה למלך שכ' סוף ה' איסורי מזבח דמאי דאסר משום לא תשחית אינו אלא לקצץ האילן עצמו משרשו אבל לקצץ ענפים וחריות לא ידעתי היכא רמיזא איסו' זה עכ"ל ובודאי דאם קוצץ ענף בחנם בלי שום צורך כלל איכא לתא דאיסור' וכונת הרב פשוטה דאין בזה משום איסו' לא תשחית את עצה דאסו' לקוץ כדי לשרוף וכיוצ' כי הענפים מותר לקוץ ויהיבת ליקידת אשא. וכ"כ בפסקי תשובות (סימן תרכט אות יב) שבענפים רכים ודקים שרי לא גרע מעבודת הזימור המותרת באילני מאכל. ועיין עוד בזה בשו"ת שו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן מו) ובשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן סט) בתשו' חוות יאיר שם מזה, ועי' תשובת שבות יעקב (ח"א סי' קנ"ט) בנדון.

**ואין** לומר שמצות עשה דסוכה תידחה מצות לא תעשה להשחית עצה מהא דאמרינן עשה דוחה את לא תעשה, דהיינו דווקא בעידנא דעבר על לא תעשה מקיים העשה עיין בדברינו (בשו"ת בריח התיכון חלק א). ואין כאן קציצת העץ באה יחד עם קיום מצות הסוכה. דעצם עשיית הסוכה אינה מצוה אלא המצוה ישיבה בסוכה (ומדאורייתא) ולכן בעידנא דקציצת העץ עדיין לא חל מצוה ישיבת סוכה. וכמ"ש בשו"ת הר צבי שם בשם ספר בית יצחק (יו"ד ח"א סימן קמד) שהביא בשם הפנים יפות שרצה לומר דלצורך מזבח או סוכה עשה דוחה ל"ת דבל תשחית, ותמה עליו דלא הוי בעידנא. אולם בספר פנים יפות שם כתב עוד דלצורך מצוה הוי כמו מעולה בדמים. גם על עיקר היסוד דלצורך מצוה אין איסור בל תשחית, תמה שם הרב בית יצחק על התבואות שור (יו"ד סוף סימן כח) והפתחי תשובה שם שכתבו דשייך בל תשחית בשורף לצורך מצות כסוי הדם, וכתב לחלק בין עצי מזבח דהוי קדושה וכן עצי סוכה דעכ"פ קדוש לזמנו ולא הוי בל תשחית דעלוי קמעליא, משא"כ לשרוף לצורך כסוי הדם.

**ואילן** סרק מותר לקוץ אותו ואפי' א"צ לו ובהערות על שו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן קכא הערה א) השיג על שו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קס"ח או"ב) באילן סרק המפסיד זרעים, והשואל כתב שראה באיזה ס' דאילן סרק אסור לקצצו, והוא ז"ל הביא דברי הרמב"ם הנ"ל, ואעפ"כ כתב דבאילן סרק ממש שאין עושה פירות כלל ומפסיד זרעים פשיטא דליכא איסור ע"ש, משמע דבאינו מפסיד ירא עלה להתיר גם בסרק ממש, וזהו תימה דהרי הרמב"ם כתב להדיא דאפי' א"צ לו וכדמוכח נמי בש"ס שם. אלא שבשו"ת

שבות יעקב (חלק א סימן קנט) משמע דגם באילן סרק שייך אינו רואה ברכה וציין לפסקי תוספת בפסחים פ' מקום שנהגו דהקוצץ אפי' אילן סרק אינו רואה סי' ברכה וגם בשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן סט) ציין לס' קהלת יעקב מפסקי התוס' (בפסחים פ"ה) וז"ל לאו דבל תשחית כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' מלכים דאינו לוקה אלא הקוצץ אילן מאכל, מצאתי בפסקי התוס' (פרק מקום שנהגו) דהקוצץ אפילו אילן סרק אינו רואה סימן ברכה. ובסוף דבריו העלה באילן סרק קיל הרבה מאילן העושה פירות, ונראה לומר דאינו רואה סימן ברכה אבל איסורא ליכא. ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (חלק יב סימן תלג) דדין דבל תשחית הוא מטעם ישוב העולם לכאורה דלשבת יצרה ולא להשחתה ומ"ש הפקר מכל דבר וכבר אמרו בחובת הלבבות דאפילו להשחית עלה של אילן אם אינו צריך לו אסור דאם לא צריך לזה צריך לזה. ולכן נראה פשוט דהפקר נמי אסור להשחית. ועיין עוד בשיטה המקובצת שם כשעץ סרק חשוב יותר מעץ פרי מניחין את עץ הסרק וכורתין של מאכל.

**נמצאנו** למדים דשרי לקצוץ לכתחלה ענפים מעצי פרי לסכך בהם את סוכתו ואין בזה כלל חשש של איסור בל תשחית ואע"פ שיש לו אפשרות לקצוץ מאילנות סרק וכ"כ בשו"ת דובב משרים שהובא בפסקי תשובות שם שהתיר לצורך מצוה אף קציצת אילן שלם. אלא שמרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן מו) כתב שמותר לקצוץ ענפים של עצי פרי כדי לסכך בהם את הסוכה, ואין בזה איסור משום בל תשחית. אך כתב מכל מקום אם אפשר נכון לעשות כן על ידי גוי שהוא יקצוץ הענפים ולא יסייע הישראל עמו. ואם יש לו אילנות סרק בודאי שעדיף לקצוץ מאילני סרק שאין בהם איסור בל תשחית כלל וגם בשו"ת הר צבי שם נשאל בזה והעלה למעשה נראה שיקצוץ ע"י גוי ויאמר בפירוש שאין הוא רוצה שיעשה זה בשליחותו. ולכאורה אינו משמע מדלעיל דמוכח אף לכתחילה שרי ועוד דעדיף עצי זית. אמנם אפשר לדחוק ולומר שכוונת הנביא לקצוץ ענפים לסוכה שלא יעשו ע"י היהודים אלא ע"י העבדים (הנוכרים) שברשותם ועדיין קשה אמאי העדיפו עצי זית על פני אילנות סרק אחרים שהיו להם.

**איברא** שאפשר לתרץ כדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן מד) דאסרו המקובלים לאכול לב כבד ומוח אע"פ שדבר זה לא מוזכר בגמ' ובפוסקים זאת ועוד שמוכח שם להדיא בגמ' שאכלו מהם וכן בנושא דידן מדינא דגמ' שרי לכתחילה לקצוץ ענפי עצי פרי למצות סוכה כדברי הנביא ורק חומרת המקובלים שהביאום הפוסקים הנ"ל אסרו גם למצות סוכה מחשש סכנה.

**והמעיין** בצוואת רבינו יהודה חסיד (אות מה) יראה שאין חשש לקוץ ענפים מעץ פרי לקיום מצות סוכה. וז"ל: אילן העושה פרות אין לקצוץ אותו ע"כ. ומדיוק דבריו מוכח דשרי לקצוץ ענפי עץ דרק עץ אסר ועוד מוכח דבעץ פרי שאינו עושה פירות ואין בזה חשש כלל וכו"ש לקוץ אילן סרק ועוד מדכתב בסמוך (אות מד) דהוי לכאורה מילתא דתמיהא שאילן העושה פירות פעמיים בשנה יש לקצצו מיד ואין להניחו כלל. נמצא דלא חש לקצוץ עץ פרי מגזעו ולא להניחו כלל אף בשל חששות נסתרים וכו"ש נראה שיתיר לקוץ עץ פרי לקיום מצות סוכה שהיא מצוה דאורייתא ובפרט שאין כאן קציצה של העץ אלא לחתוך ענפים למצות סוכה ולא את כל העץ.

**וגם** אם נאמר שמה שכתב שאין לקוץ הכוונה שאסר אף לדבר היתר או לדבר מצוה. אפשר לומר כדברי הנו"ב תניינא (חלק אה"ע סי' ע"ט) דכל צוואתו לא היה אלא לזרעו אחריו ולא לשאר אנשים והובא פתחי תשובה (יו"ד סימן קטז ס"ק ו) בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן כג) בצוואות רבינו יהודה חסיד זצ"ל שכתוב שם (אות נ"ג) אילן העושה פירות אין לקצוץ אותו ויש לצדד בזה דכונתו דהגם דמותר מן הדין לא יקוץ כמו שרוב הצואות הם דברים המותרים לפום דינא ועל קצתם אין העולם חוששין כלל. ועל כן נראה דלרווחא דמילת' יקוץ אותו על ידי גוי. ובשו"ת חיים ביד (סימן כד) הסכים עם היעב"ץ ז"ל דלרוחא דמילתא יקוץ אותו על ידי גוי ואין להכניס בספק סכנה ושומר נפשו ירחק ממנו.

**ואגב** דעסקינן באיסור השחת עצי פרי ראיתי לסיים במדרש תנאים (לדברים פרק כ פסוק כ) לא תשחית את עצה לענין צדיקים הוא אומר והרי דברים קל וחומר ומה האילנות שאינן לא רואין ולא שומעין ולא מדברין על ידי שהן עושין פירות חס עליהן המקום מלהעבירן מן העולם אדם שהוא עושה את התורה ועושה רצון אביו שבשמים על אחת כמה וכמה שיחוס עליו המקום מלהעבירו מן העולם: ולענין רשעים מהו אומר רק עץ אשר תדע והרי הדברים קל וחומר מה אם האילנות שאינן לא רואין ולא שומעין ולא מדברין על ידי שאינן עושין פירות לא חס עליהן המקום להעבירן מן העולם אדם שאינו עושה את התורה ולא רצון אביו שבשמים על אחת כמה וכמה שלא יחוס עליו המקום להעבירו מן העולם. והשי"ת יטהר לבנו לעשות רצונו ולעובדו בלב שלם אכי"ר.

**לסיכום**: מותר לכתחילה לקצוץ ענפים מעץ פרי בכדי לסכך את סוכתו. ורק מהיות טוב עדיף לקצוץ ע"י גוי.

**פירות הנושרים**:

1. כשלא ברור שיהיה ריווח הקציצה יותר מהפירות דטעין אילנא אסור למקצייי' וסכנה איכא אפי' בספיקא שלא כדרך השחתה.

2. כשיש רווח כגון בצריך למקומו לבנות בתים דודאי עדיפא מדיקלא, בלי ספק שרי.
3. אם אפשר למיעקר עם שרשיהו וקרקע גוש עפר עמהם שיכול לחיות ממנו ויכול לנוטעם במקום אחר אסור לקוצצם.
4. הרוצה להרחיב דירתו אשר היא דחוקה ומצומצמת על צד היותר טוב נכון לשכור גוי לקצוץ האילנות. ויתכוין שאין הגוי שלוחו לקציצה זו אלא מדעתו עושה כן.
5. אם מרחיב דירתו לטיול ולהרוחה בעלמא, או לנוי וליופי, אסור בקציצת האילנות בשביל כך.
6. אסור למנוע אמת המים מעצי פרי בכדי שייבשו.
7. כשצריך לקורה או למקום, עץ סרק קודם לעץ פרי אלא אם עץ הסרק יקר יותר.
8. בכל מקום אסור לקצוץ אילני מאכל וסרק דרך השחתה.
9. מותר לקצוץ אילנות מאכל וכ"ש אילנות סרק אם היה מזיק לאילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, שלא אסרה תורה אלא דרך השחתה.
10. מותר לקצוץ ענפי אילן לסוכתו אע"פ שיש בהם פירות.

**סימן:י' - שאלה: כשסוכתו במרפסתו הקטנה והוא יושב בסוכתו אלא שרוב שולחנו נמשך לתוך ביתו בכדי להכיל את כל בני ביתו מסביב לשולחן אחד האם יוצא בכך ידי חובתו?**

**איתא** בסוכה (דף כח.) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר, אמרו להם בית שמאי: משם ראיה אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך. ולדעת הרי"ף דסבירא ליה דכיון דמיתנו גבי הדדי [דין סוכה גדולה וראשו ורובו בסוכה לשולחנו בתוך הבית, ודין סוכה קטנה שאינה מחזקת כדי ראשו רובו ושולחנו] כהדדי נינהו ואיפסיקא בהדיא בסוכה קטנה כבית שמאי נקטינן נמי כוותייהו בסוכה גדולה, וז"ל (דף יג.): מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בש"א לא יצא, ובה"א יצא ושאינה מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. והלכה כב"ש בתרוייהו דחד טעמא נינהו. וכמה כדי ראשו ורובו ושלחנו ז' טפחים על שבעה טפחים. וכן דעת הרמב"ם, וכן דעת מרן בב"י ובשו"ע (או"ח סימן תרלד), ודלא כדעת הרא"ש וסיעתו.

**נמצא** איפוא שאין הפרש בין סוכה קטנה לגדולה בשניהם גזרינן ששולחנו יהיה בסוכתו. ולכאורה היה נראה לומר שאין הכוונה שלא יצא ידי חובת מצות סוכה, דהא

היה בסוכה כשרה ורק וחכמינו חששו לשמא ימשך אחר שולחנו ולכן גזרו רבנן לאכול כששולחנו בתוך ביתו. אלא דמסקנת התוס' דאפי' מדאורייתא לא קיים המצוה, דשיטת התוס' - דפסול דרבנן מהני לדאורייתא דהמצוה נפקעת ממנו לגמרי, עיין בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן פח) וערוך השולחן שם.

**איברא** דלעומתם מצינו לריטב"א שם שפי' הכוונה שלא קיים מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים. וכ"כ הר"ן מדאורייתא ודאי קיים המצוה דפסול מדרבנן לא מפקיע המצוה מדאורייתא, וכיון דבדיעבד קיים אמרינן יצא וכדברי רעק"א (מערכה ח) שהובא בשו"ת הר צבי שם ובשו"ת עונג יו"ט (סימן ט). ושו"ר בכף החיים (ס"ק יג) שכתב כן, אמנם מסקנתו להחמיר ולחזור לאכול שנית ביום הראשון כזית בכדי לינצל מלהיות עבריין שעבר על דברי חכמים. עיין בזה עוד בביאור הלכה ( בד"ה כאלו לא).

**וכן** נראה שמדויק נמי מלשונו של הרמב"ם ומרן בשו"ע (בסעיף ד) שכתבו "כאילו לא אכל" כסברת התוס' וז"ל: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושלחנו חוץ לסוכה ואכל כאילו לא אכל בסוכה, אפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כעין זה ראה בטור וב"י (או"ח סי' קכד) ע"ש וכן דקדק בזה ערוך השולחן (אות ה) ע"ש.

**וכבר** כתבו אחרונים דאם מקצת שולחנו עומד בסוכ' ומקצתו תוך הבית מותר דלא גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו מאחר שעומד מקצת בסוכה ועוד דהא די בשלחן טפח כדאיתא בגמרא, ועוד דבסוכה גדולה אפילו באופן שכל שולחנו בתוך הבית רבים מכשירים בזה, ודי לנו להחמיר בזה. מג"א (ס"ק ב) משנ"ב (ס"ק ו) כף החיים (ס"ק יא).

**ולא** מבואר בדבריהם מהו שיעור הכשר "כשמקצת" השולחן יהיה בסוכתו. וראיתי לברכי יוסף שם שבאר יותר והצריך שרובו של השולחן יהיה בסוכתו ודי ברוב של כחוט השערה. ונראה לומר שלא גזרו כשהשולחן ארוך משום שגם אם ירצה לימשך אחר שולחנו עדיין יהיה ראשו ורובו בסוכה מהטעם ששולחנו נחשב עד שידו מגעת ושם נמצא מאכלו וכל שאינו יכול לימשך אינו שולחנו דהא זהו שולחנם של שאר בני הבית וגם אם ירצה לימשך לשם לא יוכל ובהא לא גזרינן. ולפי שבימיהן היו רגילין לאכול כל אחד לבדו על שולחן קטן לכן היתה הקפדה שכל השולחן יהיה בבית, אבל האידנא שכל בני הבית אוכלין על שולחן גדול אחד אינו דרך ארץ שימשך למקום אחרים, ולכן כתבו האחרונים שאם מקצת השולחן בסוכה שפיר דמי. ובאמת שלאור האמור דברי

מרן החיד"א בזה צריכים ביאור, שלענין מה בעינן דיהיה דוקא רוב שולחן בתוך הסוכה ולכאורה עד מקום שידו מגעת סגי.

**ועיין** עוד במחצית השקל שם ולמה ימשך אחר שלחנו חוץ לסוכה כיון דדי לו באותו מקצת שלחן שבסוכה. וכי יעלה על הדעת לאסור בשולחן שרובו מחוץ לסוכה ויש מחיצה על השולחן המונעת ממנו להימשך מחוץ לסוכה ודאי שאין זה נחשב שולחנו וכן נראה שהיכר גם מועיל. ובנדון דידן נמי שולחנו נחשב עד מקום שמאכלו נמצא שם וכל שכן כשאינו יכול לימשך לשם אין זה נחשב שולחנו כלל אלא שולחנם של שאר המסובים. וכ"ש לדעת הח"א שהובא בכף החיים (אות יא) דבטפח סגי אף שרוב שולחנו מחוץ לסוכה ע"ש ועוד שרבים מכשרים בסוכה גדולה וכן משמע ממחצית השקל (ס"ק ב). ושמחתי לראות בספר פסקי תשובות שציין לשו"ת אז נדברו דאף לברכי יוסף אם כל מאכליו נמצאים על מקצת השולחן שבתוך הסוכה שפיר דמי אף אם אין רוב השלחן בתוך הסוכה. וכן ראיתי לספר בית שואבה (דף עא) שהשיג על החיד"א ואין צורך ליזהר בזהירות שמזהיר החיד"א שיהא רובו בסוכה אלא די כדי רוחב טפח ממנו בסוכה ודיו וכדברי האחרונים הנ"ל. ושו"ר לחזון עובדיה סוכות (עמוד קפח סעיף לד) דדי שמקצת שולחנו בסוכה. ולא אכחד שראיתי בספר ערך השלוחן להרה"ג ר' יצחק טייב (אות ג) זצ"ל דגם הוא בעי רוב הנראה לעינים.

**ושו"ר** בכעין זה דשרי לשני בני אדם לאכול בשולחן אחד זה בשר וזה גבינה כשאין אפשרות שאחד יכול לפשוט ידו וליטול מאוכל חבירו ומובא בילקוט יוסף (חלק י סימן פח אות יח) בשם הב"ח, כנסת הגדולה, פרי מגדים, ועוד ע"ש. וכעין זה העלה בשו"ת אבני ישפה (חלק ג סימן סה) דלא גזרינן אם השולחן נמצא מחוץ לסוכה ואינו יכול להגיע אליו בהושטת יד אלא אם יצא מן הסוכה ע"ש. דהיינו שאין הגזרה שמא יקום על רגליו וילך לקצה השולחן הנמצא בבית ויקח לו ויאכל שם דאם כן יש חשש שמא ילך לו למטבח ויאכל שם אלא לא חשיינן אלא עד שידו מגעת ואין צורך ליזהר יותר.

**ומה** שהשיג בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן כב) על ת"ח שרצה לומר שדעת המשנ"ב (בסי' תר"מ ס"ק כ"ז) להצריך שולחן גם בשינה והשיב שכוונת דבריו של המ"ב שאובים מהפרמ"ג שהמה ג"כ רק בנוגע לאכילה, ובנוגע לשינה לא עלתה על דעתו כלל להצריך שגם אז ימצא שלחנו בתוך הסוכה. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה שם ונעלם מעיניו מה שהביא בספר פסקי תשובות (סימן תרמ ס"ק ח) שבעל המשנה ברורה היה נוהג להקפיד להשאיר את השולחן בסוכה בזמן שינה וכן נהגו עוד גדולים עש"ב. ותירץ בחזון עובדיה סוכות (עמוד קצט) דאין זה אלא מתורת חסידות ואינו מעיקר ההלכה. אלא דמשמע בלקט

יושר (חלק א או"ח עמוד קמה ענין ב) שצריך ששולחנו יהיה בסוכה גם בזמן שינה וז"ל: צריכה הסוכה שתהא מחזקת ראשו ורובו, פי' שיוכל לשכב ראשו ורובו אצל שלחנו ולא על השלחן. עכ"ל מדבריו משמע שיוכל לשכב לצד שלחנו ולא להוציא את שלחנו אמנם ניתן לבאר שכוונתו שצריך שגודל הסוכה תיהיה מחזקת ראשו ורובו ומקום לשולחנו. ושו"ר לספ' ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות א) כשאין לו מקום להניח בסוכתו את שלחנו פסולה דכל שאינה ראויה לאכילה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה. ובסוכה גדולה אינה נפסלת אלא שהוא פושע שהניח שלחנו חוץ לסוכה.

**וזהו** כשעשה את סוכתו ז' על ז' טפחים בכדי שיהא בה ראשו ורובו ושולחנו לאפוקי קטנ' שראשו נכנס בה ושלחנו ולא רובו או ראשו ורובו ולא שלחנו. ועוד ומבואר מלשון רש"י דאם היא אינה רחבה אע"פ שארוכ' הרבה פסולה דהא אינה יכול' לישב בה ראשו ורובו ושלחנו והובא שם במג"א, הט"ז, ומשנ"ב, ערוך לשולחן, כף החיים, ובשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן סז) ולא דמי סוכה למזוזה ודלא כהב"ח והפני יהושע שקיימו גירסת התוס' ובספר ברכי יוסף למרן החיד"א שם (אות א) ראה דברי התוס' בקלף ישן נושן והוא כגירסת הב"ח ע"ש ולמעשה גם הב"ח כתב שיש להחמיר.

**ואפשר** לומר שרבותינו גזרו דווקא כשראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית דחשיינן שמא ימשך אחר שלחנו, הא כשכולו בסוכה שרי. ודייק נמי משו"ע שכתב ראשו ורובו משמע דבכולו בתוך הסוכה לא גזרינן ועיין בשפת אמת סוכה (דף ג.) שהרגיש בזה ונשאר בצ"ע לדינא. אלא שהמעיין בדברי המ"א (ס"ק ב) ובמשנ"ב (ס"ק ו) כף החיים (ס"ק ד) יראה שאין לדייק כך ואסרו גם כשראשו וכולו נמצא בסוכה ושולחנו מחוץ לסוכה.

**ועוד** י"ל דאם הוא גדול ממדים ואין יכול להיכנס לסוכה לפחות ראשו ורובו ושלחנו אין זה נחשב כניסה דאינה דירה לגביו והוי דירה סרוחה. אלא רק אם נכנס לתוכה ראשו ורובו ושולחנו יצא ידי חובה מדאורייתא וכמ"ש בשו"ת בנין ציון (סימן קפ) ואע"פ שמצטער בה יצא ידי חובתו דהא אדם רגיל אינו יכול לישן בסוכה קטנה ז' על ז' ומצטער בזה דאינו יכול לישן בפישוט גופו ורגליו, אלא כיון דאורחיה הוא לפעמים לישן בכפיפת גופו ואיבריו, לא מיקרי מצטער בהכי. והובא בתרומת הדשן (חלק א שו"ת סימן צב).

**ולכאורה** אפשר לומר שהיה די בששה טפחים על שבעה בסוכה קטנה דמסקינן מהירושלמי דשיעור ראשו ורובו ששה טפחים וטפח השביעי לשלחנו, וא"כ מה שמחזקת ראשו ורובו ששה טפחים. וטפח שביעי בעינן לשולחנו וסגי לאורך או רוחב הסוכה בלבד ולא בעינן גם לרוחב ולאורך ודי להכשירה בז' טפחים על ששה. אלא מדאמרינן נויי הסוכה אין ממעטין בסוכ' אמר רב אשי מן הצד ממעטין פירשו ז"ל

שלמעלה לנוי אין ממעטין בגבוה' ומן הצד ממעטין לה משיעור ז' טפחים דאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו ודין זה פסקוהו להלכה הרמב"ם והטור והשו"ע ז"ל (או"ח סי' תרל"ד סעיף ג). ועיין בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג או"ח סימן עח) שהעלה מסתמא דדינא מוכח שאפילו אם קבעו נויים אלה במסמרים ממעטים, שהרי הטעם הוא משום דאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, וכך הוא אם הנויים קבועים או שאינם קבועים. ומשמע שם אף בצד אחד פוסל ואולי צריך לומר שצריך לשתי הטפחים לכל תשמישיו שם ולכן בעינן ז' על ז' טפחים. ובשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קעח) תירץ בשם הפני משה בכדי שיוכל לישב ולהעמיד השלחן לכל מקום שירצה ע"ש. וקשה על הרב המגיד שהובא בב"י (או"ח סימן תרלא) שסובר בסוכת צריף אף על פי שאינה גבוהה אלא עשרה טפחים כשרה נמצא לדעתו לא בעינן שבעה על שבעה בגובה עשרה שהרי היא משפעת ועולה וכלה בגג טפח ואין בכל גובהה אלא עשרה טפחים ואפילו הכי מכשרינן לה. ואם כפי' הב"י לא נותר מקום לשולחנו טפח וכ"ש שלא נותר טפח מכל צד כנ"ל .

**לסיכום**: אין חשש לאכול בשולחן שמקצתו נמצא בסוכה ורובו נמצא בביתו וכ"ש אם באופן שירצה לימשך אחר שולחנו עדיין יהיה ראשו ורובו בסוכה.

**פירות הנושרים**:

1. אסור לשבת בסוכה כשכל שולחנו בבית אפילו הוא יושב כולו בסוכה בין סוכה קטנה בין גדולה.
2. אין הכוונה שלא קיים מצות סוכה אלא שלא עשה כראוי וכרצון חכמים, וטוב לאכול שנית במיוחד בליל א' של סוכות.
3. מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח פירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב.
4. הכשר סוכה קטנה לפחות ז' על ז' טפחים בכדי שיהא בה ראשו ורובו ושולחנו טפח.
5. כשראשו נכנס בה ושלחנו ולא רובו או ראשו ורובו ולא שלחנו לא יצא ידי חובה.
6. סוכה שאינה רחבה שבעה אע"פ שארוכ' הרבה פסולה דהא אינו יכול לישב בה ראשו ורובו ושלחנו.
7. רק כיושב ראשו ורובו ושולחנו בסוכה יצא מדאורייתא.
8. בשינה לא הצריכו שימצא שלחנו בתוך הסוכה וי"א שגם בשינה צריך. ועכ"פ יש שכתבו שגם בזמן השינה צריך שתהיה הסוכה ראויה לקבל גם את שולחנו כמו בשעת האכילה.

9. צריך שרובו של השולחן יהיה בסוכתו ודי ברוב של כחוט השערה. וי"א שדי טפח אחד, וי"א שהעיקר שמאכליו הנצרכים לו יהיו במקצת השולחן שבסוכה.
10. כשלא יכול להגיע לשולחן בהושטת יד אלא א"כ יצא מן הסוכה לא גזרינן בזה.
11. מותר לשני בני אדם לאכול בשולחן אחד זה בשר וזה גבינה כשאין אפשרות שאחד יכול לפשוט ידו וליטול מאוכל חבירו.

## סימן: י"א - שאלה: האם הסוכה נפסלת כשמכניס לתוכה קדרות?

**איתא** בגמ' סוכה (דף כט.) כי הא דרבא ורמי בר חמא כי הוו קיימי מקמיה דרב חסדא מרהטי בגמרא בהדי הדדי, והדר מעייני בסברא. אמר רבא מאני משתיא במטללתא, מאני מיכלא בר ממטללתא. חצבא ושחיל בר ממטללתא. ובדף (מח.) ומבואר יותר דאיתא התם כשאין לו מקום אחר לאוכל ואינו יכול להמשיך לאכול בסוכתו שלא יראה כבל תוסיף 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. וביאור הענין דבכדי שלא יראה כמוסיף הצריכוהו בא"י לעשות היכר ע"י שיפחת בה ובחו"ל שאינו יכול לפחת בה בשל קדושת שמיני עצרת הצריכוהו לעשות היכר ע"י הכנסת כלי אוכל לסוכה וזהו גלוי דעתיה שעבר זמנה. ולכאורה משמע שאין זה פסול גמור.

**אלא** שמהרי"ף ז"ל אין משמעות הדבר משום גלוי דעתיה אלא זהו פיסול גמור לסוכה ואינו יוצא בה ידי חובה כלל שכתב וז"ל "שנפסלת בכך לגמרי". משמע שע"י הכנסת כלי אוכל לסוכה היא נפסלת ואינו יוצא בה ידי חובת סוכה כלל ואינו עובר בכלל בבל תוסיף וכן משמע מרש"י שם בד"ה פוחת בה ארבעה שפירש "ופוסלה" ע"ש. וכן הבין הריטב"א שם את דברי הרי"ף שפוסלה לגמרי וז"ל: אמר רבא מאני משתייא במטללתא. פי' רשאי לנותנן שם דהכי אורחא לפעמים בביתו, מאני מיכלא בר ממטללתא. כלומר אינו רשאי ליתנם שם שאין דרך ליתנם בבית שהוא אוכל, וכענין תשבו כעין תדורו, וזו סברת הרי"ף ז"ל שכתב לענין פסול סוכה ביום טוב האחרון דפסיל לה במאני דמיכלא דמעייל לגוה, משמע דבתוך החג מעכבין בידו מלהניחם שם ע"ש.

**וכן** משמע מספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שמה) ומראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרמט) וספר אור זרוע (ח"ב - הלכות סוכה סימן שכ) ועוד שנפסלת בכך שהשתמשו בלשון הרי"ף שפוסלה, וז"ל: מדליק בה את הנר ופוסלה. והני מילי בסוכה קטנה, אבל בסוכה גדולה פסיל לה במאני מיכלא, וכו' וכן לשונו של מחזור ויטרי (סימן שנח) וז"ל הא תינח סוכה

קטנה דמיפסלא בשרגא. סוכה גדולה במאי פסלינן לה וכו'. ובסימן (שסא) הביא אל לשונו של ר"ת, וז"ל: מאני מיכלא ודאי מיחזי כי דירה ותו לא מידי ע"ש. והראב"ד שם הכריח שצריך לפוסלה ממש כהרי"ף מדאמרינן בא"י הצריכו לפחת בה ד' והיה די להם בטפח להיכרא בעלמא מכאן משמע דצריך למפסל בפועל ע"י כלי האכילה. ועוד נראה ללמוד כן מדכתבו המפרשים שר' יהושע בן לוי מדליק בה את הנר. דממעט לשיעורא. ועדיפא למיפסלא בהכי. מעיולי בה מאני מיכלא. וגם המאירי שם הביא שיש פוסלים את הסוכה לגמרי.

**אלא** שהר"ן שם והמאור הקטן והרמב"ן במלחמת ה' והב"ח בסמוך כתבו דודאי לא נפסלה מהכשרה בכך אלא היכר הוא לפוסלה שאינו יושב בה בתורת סוכת חג.

**ודברי** הרא"ש (סוכה פרק ב סימן יט) מבוארים יותר כדעת הרי"ף שכתב ע"י כך תיפסל הסוכה, וז"ל: אין לו מקום להוריד כלים וצריך הוא לאכול בסוכה ביו"ט האחרון כיצד הוא עושה שיפסל את הסוכה דאינו נראה כמוסיף אם יאכל בשמיני בסוכה ריב"ל אומר מדליק בה את הנר תינח סוכה קטנה גדולה מאי איכא למימר. דמעייל בה מאני דמיכלא וכו'. נמצא שדעת הרי"ף והרא"ש והראשונים הנ"ל זהה שע"י דמעייל מאני דמיכלא נפסלת סוכתו לגמרי ואינו יוצא בה ידי חובה. ושו"ר לספ' ערך השולחן של הרב יצחק טייב (אות ב) שכן הבין את הרי"ף הראב"ד והריטב"א ולא כדברי הב"ח ע"ש.

**ודעת** הרמב"ם והב"י בשו"ע לא מוכרעת. ואפשר לומר שגם דעת הרמב"ם (בהלכות סוכה פ"ו הלכה יד) ומרן בשו"ע (סימן תרסו סעיף א) לפסול, מדכתבו: מכניס בה קדרות וקערות וכיוצא בהם כדי להכיר שהיא **פסולה** ושכבר נגמר מצותה. וקשה כיצד האחרונים שהם המג"א שם (ס"ק א) והפמ"ג שם והמשנ"ב (ס"ק ו) וערוך השולחן (אות ג) ועוד העלו שאם הכניס בתוכה כלי מאכל או עשה בה תשמיש בזוי אינה נפסלת בכך וכן משמע מהבן איש חי (ש"א פ' האזינו אות ט) וצ"ל לומר ששיטתם (כפי שחלקם כתבו) דדעת הרא"ש כדעת הרי"ף וודאי לאו נפסלה מהכשרה בכך אלא היכר הוא לפוסלה שאינו יושב בה בתורת סוכת חג וכפירוש הרמב"ן הר"ן והמאור והב"ח לעיל.

**ופירש"י** והתוספות והרא"ש שם בקערות לאחר שאכלו בהן צריך להוציאם מן הסוכה משום מיאוס וי"מ כגון קדירות ואגני דלישא וטעמא דכעין תדורו בעינן והני אין רגילין להיות בבית דירה אלא בית יש להם לבדם וכן פירש בה"ג כגון קדרי ושפודי ובי טוי ובי תפי. נמצאו בזה שני טעמים דקדרה ואגני דלישה דטעמא דכעין תדורו בעינן. והני אין רגילין להיות בבית דיר' אלא בית יש להם לבדם ולאו מטעמא דמיאוסא. וכ"כ הב"י (או"ח סימן תרלט) בשם המרדכי (סי' תשמה) וראבי"ה וספר המצות (עשין מג קכ עג) משום

מיאוס כגון קערות שנמאסו לאחר אכילה ויש מפרשים כגון קדירה ואגני לישה משום כעין תדורו והני אין רגילין להיות בבית דירה אלא בית יש להם לבדם ולאו טעמא משום מאיסותא ע"ש. נראה שהחמיר משני הטעמים מיאוס וכעין תדרו ועדיין לא מבואר מדבריו האם סוכתו נפסלת בכך כדברי הרי"ף או לאו. וגם מדברי הרמב"ם (בפרק ו הלכה ה) ובשו"ע שם (סעיף א) שהעתיק את לשון הרמב"ם לא מבואר האם פסלינן ע"י הכנסת כליו לסוכה, וז"ל: כיצד מצות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה (וישן ומטייל) 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; וכלי שתיה, כגון אשישות וכוסות, בסוכה אבל כלי אכילה כגון קדירות וקערות חוץ לסוכה עיין לעיל בזה.

**ואין** לומר שכוונת האחרונים דע"י הכנסת הכלים לסוכה אין הסוכה נפסלת לעולם אלא הכוונה ברגע שהוצאו מהסוכה חזרה הסוכה להכשרה דאינו דהא כתב המג"א להדיא שאין נפסלת כשהכניס בתוכה. אמנם ראיתי לחת"ס שם בשם הר"ר מנוח כשהכלים בסוכה ואכיל בה לא יצא י"ח ולא מברך עליה דסוכה פסולה מדרבנן והוא כתב שהסוכה אינה פסולה אלא הישיבה הזאת לא מחשב כמו תשבו כעין תדרו כיון שהכניס כלים שאינם רגלים להיות בבית.

**וגם** בקיצור שולחן ערוך (סימן קלה סעיף ב) גם כתב כשהכניס לתוכה כלים בזויים אינה נפסלת בכך, אך בשעה שהם בה אין לברך לישב בסוכה עד שיוציאום. וכן ראיתי לכף החיים (ס"ק טז) שהעלה בשעה שהכלים נמצאים י"א דפסולה מדרבנן ואין לברך עד להוצאתם. וגם בשער הציון שם (אות יג) כתב אחר שראה שגם הראב"ד מפרש את הרי"ף כרבינו מנוח שנכון לכתחילה להחמיר בזה (וכ"ש לו היה רואה את הריטב"א שפירושו על סוכה עדיין לא הופץ והמאירי הנ"ל היה חושש יותר). ובשלחן ערוך המקוצר להרה"ג ר' רצאבי שליט"א (חלק ג סימן קטז סעיף ב) כתב כשער הציון. ומטעם זה אין לעשות סוכה עם מטבח עם כיריים כיורים וכד'. ולפי מה שכתבנו לעיל בשם הראשונים הנ"ל דפסלי לסוכה ע"י מאני דמיכלא הן משום מאיסותא הן משום כעין תדרו אמר רחמנא.

**וכיום** שאין מערים את המאכל מהקדירה לקערה אלא הרגילות בכל השנה להניח את הקדרה על שולחן האוכל כשהיא נקייה ונאה ואינה מפויחת ומאוסה כבזמנם וכך מחלקים לבני הבית את מנתם כל אחד לפי בקשתו ורצונו ואהבתו זהו בדיוק כעין תדרו בכל השנה ואין בכך שום מיאוס ורק לאחר חלוקת האוכל או בסוף האוכל מוצאים את הקדרה מעל השולחן והקערות נשארות בשולחן כל הסעודה נראה שאין כלל חשש לכל

הדעות להמשיך ולנהוג כך בסוכה דבעינן כעין תדרו וכך אנו דרים בכל השנה כולה ורק כלים שאין דרכו להכניסם אליו בכל השנה אין להכניסם לסוכה דהא דרכם כל השנה להיות במטבח או בחצר כגון כלי חשמל תנור קומקום מנג'ל חשמלי או פחם וכד' וכלים אחר אכילה מאוסים הם ויש לפנותם מהסוכה. מה שאין כן כלים המשתמשין לשתיה אחר שנשתמשו בהן אין נמאסים ולפיכך אחר שנשתמש בהן מניחן בסוכה. וכן ראיתי לרבי יצחק טייב בס' ערך השולחן (אות א) שחילק דדוקא לאחר אכילה אסורים משום מיאוס אבל קודם שרי. וכן ראיתי שהעלה כדברינו בילקוט יוסף (חלק ה עמוד קמא סעיף ט) ושולחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג' סימן קטז סעיף ב)

**אלא** שאחר כותבי כל זאת ראיתי בחזון עובדיה (סוכות עמוד קכח סעיף י) שהעלה דאין להכניס כלל קדרה לסוכה ואם נהגו נשים עצלניות בטלה דעתן וכדבריו כתב להחמיר בסידור איש מצליח (סוכות בדיני ישיבה בסוכה עמוד 126) ע"ש. אלא ע"פ דברינו לעיל נראה להדיא שאין לחוש ומותר לכתחילה להכניס קדרה לסוכה כפי שנוהג כל השנה וכעין תדרו ובמיוחד שהקדרות בימנו עשויים מחומר נירוסטה ונאים ויפים ואינם מפויחים ומאוסים ואין בכך שום פגם ומיאוס לסוכה ובפרט שבכל השנה כך נוהגות משפחות רבות שברוך השם מבורכות בילדים וכל ילד אוהב חלק אחר מהעוף וכד' והאם מחלקת לכל אחד את מנתו כשהיא חמה ישירות מהקדרה וזהו משמחת יום טוב וכ"ש שלאחר החלוקה מוצאים את הקדירה נראה שאין להחמיר בזה כלל שזהו כעין תדורו.

**עיין** עוד בספרינו (בסימן הקודם) בענין שמא ימשך אחר שולחנו מחלוקת התוס' ודעמייה עם הריטב"א והר"ן כשעשה מצוה מדאורייתא ועבר על דברי רבנן האם יש בכוח רבנן להפקיע ממנו את המצוה מדאורייתא.

**לסיכום**: יש לחוש לפיסול הסוכה כשיש בה כלי אכילה מאוסים או כלים שאין דרכם בכל השנה להיות על שולחנו.

**פירות הנושרים**:

1. י"א בשעה שהכלים נמצאים בסוכה היא פסולה מדרבנן ואין לברך שם עד להוצאתם.
2. בליל א' אם אכל כשהכלים היו בסוכה טוב לאכול שנית כזית.
3. כלי שתייה הצרכים לו יהיו עמו בסוכה כדרך שהן עמו בביתו בכל השנה.
4. כלי צלייה או בישול כגון מנג'ל פחם או חשמלי, תנור, מיקרוגל, מקרר, קומקום כיורים, כיריים, וכד' שדרכם להיות במטבח אין להכניסם לסוכה.

5. כיום שיש רגילות להכניס את הקדרה לשולחן האוכל ולחלק שם לבני הבית גם בסוכה רשאי להמשיך לנהוג כך. וכן קערות שנהוג להשאירם כל הסעודה. ויש אומרים שאין להכניס קדרות לסוכה. וראשון עיקר.
6. אין להכניס לסוכה כלים שלשים וטוחנים ואופים בהם.
7. אחר הסעודה יסיר את כל הכלים שנמאסו מהסעודה.
8. כשיש בסוכה כלים בזויים אין לברך לישב בסוכה עד שיוציאום.
9. אין לעשות סוכה יחד עם מטבח.

**סימן: י"ב - שאלה: האם מותר לפרק את סוכתו החוסמת את האויר מלהיכנס לביתו בכדי לחוג את שמיני עצרת בביתו. ובני חו"ל הרוצים להמשיך ולאכול בסוכתם בשמיני עצרת מתי צריכים לפסול את סוכתם?**

**מדאמרינן** בסוכה דף (מח.) רב חייא בר אשי אמר פוחת בה ד' ור"י ב"ל אמר מדליק בה את הנר ולא פליגי הא לן דיו"ט הוא ואסור לפחות בה ארבעה מדליק בה את הנר ולבני א"י דחולו של מועד הוא פוחת בה ד' וה"מ סוכה קטנה דמיפסלא בשרגא אבל סוכה גדולה עייל לגוה מאני מיכלא ומיפסל'. וטעם פיסול הסוכה ע"י הדלקת נר כתבו התוס' (דף כט.) טעמא משום דמוקמינן בסוכה קטנה וחיישינן שמא תשרף סוכתו ותדע דהדלקה דוקא מדלא נקט מעייל את הנר כדנקיט התם מעייל בה מאני מיכלא ור"ת שנביא דבריו בסמוך בס"ד כתב מטעם שמא מיבעית ומימשיך לבר מסוכה ולא מקיים מצות סוכה. ולכאורה מדוע לא פסל ריב"ל מלכתחילה את הסוכה ע"י מאני דמיכלא כמו בסוכה גדולה ראיתי שכתב מחזור ויטרי (סימן שסא) בשם ר"ת. דממעט לשיעורא עדיפא למיפסלא בהכי מעיולי בה מאני מיכלא. וכ"כ ראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרמא) וספר אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן שד) נקיט שרגא משום דממעט בשיעורא, אבל מאני מיכלא לא ממעט אלא שאין ראוי להיות בה.

**נמצא** לבני חו"ל שאין להם מקום אחר לעשות את חג שמיני עצרת ורוצים לאכול בסוכתם אך אינם יכולים לפסול את הסוכה ביום השביעי משום דבעו למיכלא בה ביום השמיני ספק שביעי וביום שמיני שהוא ספק שביעי אינם יכולים לפוסלה מחמת יו"ט אלא בערב תשיעי ספק שמיני מדליק בה נר לסוכה קטנה או מכניס כלי אוכל לסוכה גדולה ובכך פוסלה ומגלה בכך שאין בדעתו להיות בסוכה וע"י כך יכול לאכול בה ביום תשיעי ספק שמיני ואין חשש בכך של בל תוסיף.

**אלא** שכתבו הרב שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שמה) והרב אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן שכ) דמשמע מפרש"י שם שמדליק את הנר להיכר לבני חו"ל ביום השביעי ולא

ביום השמיני, דהכי משמע מפירשי' שכתב וז"ל הא לן. לבני בבל, שהשמיני שלהם ספק שביעי, דלא קים להו בקביעא דירחא מדליק בה את הנר, ולא יפחתנה ויפסלנה, לפי שצריך לישב בה מחר. והשיג עליו ראבי"ה (בסימן תרצה) דמדבריו משמע אפילו לבני בבל אם יש לו מקום להוריד מורידין בשביעי, דאי רבינו שלמה ביום שמיני קאמר אמאי קאמר לא יפחיתנה מפני שצריך לישב בה בשמיני, תיפוק ליה משום דאסור כסתירת האוהל. ופירוש רש"י אינו נכון אלא בני בבל אין מורידין אלא בשמיני עכ"ל. ונראה לומר שודאי שרש"י סובר שמדליק את הנר ביום השמיני ומה שכתב "ולא יפחתנה ויפסלנה, לפי שצריך לישב בה מחר" לאפוקי מא"י דקים להו בקביעא דירחא, ולא יתבי בסוכה בשמיני. וכך נראה דמשמע לב"י (או"ח סימן תרסו) כוונת רש"י שהביאו ולא חלק עליו וכתב ודבר פשוט הוא דהיינו דוקא לבני ארץ ישראל אבל לבני חוצה לארץ דעבדי תרי יומי מספק צריך לאכול בסוכה גם בשמיני ע"ש. וכן כתב בספר יד אהרן והובא בברכי יוסף (או"ח סימן תרסו ס"ק ג) וגם בערוך השולחן שלהלן כתב שאין הכרח כל כך להבין את רש"י כראב"י.

**אלא** שראיתי שגם הרא"ש (בסוכה פרק ד סימן ז) ורבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ב דף נח טור א) והב"ח שם הבינו את רש"י כהבנת ראבי"ה על רש"י שצריך לעשות הכר בז' לבני בבל כדי שלא יהיה בו משום בל תוסיף כשאוכל בה בח' ולפי זה צריך לומר שגם שבולי הלקט ואור זרוע סברי כרש"י שההיכר צריך להיות ביום השביעי. וגם ברכי יוסף שם הוכיח שכוונת רש"י מכניס בה מאני מיכלא, ויושב בה לאכול ליל ח' כפי ראבי"ה. ועוד שהב"ח מצדד להלכה כדברי רש"י עיין עוד בפמ"ג שם ושו"ר בשיחת השבוע (גיליון 876) שהבעש"ט ומקצת תלמידיו וחלק מאחינו אשכנזים לא היו יושבים בסוכה ביום השמיני בחו"ל, וכן שמעתי מפי זקנים שגם בג'רבא היו מכניסים קשקש (סיר של קוסקוס) בליל שמיני בכדי לפוסלה.

**וכתב** עוד רבינו ירוחם שם שלא נראה לו פירושו אלא פי' הריי"ף עיקר שפירש לבני בבל אם אין לו מקום להוריד כליו [דהיינו להוריד מהסוכה לבית, שדרכם היה שהיתה הסוכה בנויה בעליה] בשמיני מן המנחה ולמעלה שאין לו מקו' שיאכל בו כי אם בסוכתו וצריך לאכול בה בט' אינו יכול לפחות בה כי הוא יום טוב הילכך מדליק בה את הנר אם היא סוכה קטנה ואם היא סוכה גדולה מניח בה כלים של מאכל כמו שכתבתי ולבני ארץ ישראל שאין אוכלים בה בח' אם אין לו מקום להוריד כליו בז' וצריך לאכול בה בח' פוחת בה ד' בו' מן המנחה ולמעלה שהוא חול המועד וכן נראה עיקר. וכן כתב הרמב"ם (הלכות וסוכה ולולב פרק ו הלכה יד) והלכות רי"ץ גיאת (הלכות סוכה עמוד קכז) וספר העיטור

(עשרת הדיברות הלכות סוכה דף פו:) ובחידושי הריטב"א קידושין (דף כט:) וספר כלבו (סימן עא) והטור והב"י (באו"ח סימן תרסו) ובשו"ע (סעיף א) שבני חו"ל מכניסים את הקדרות לפוסלה ביום השמיני אם רוצה לאכול בה בתשיעי.

**וצ"ל** מן המנחה קטנה כפי' הריטב"א בחידושיו שם כשגמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה משום כבוד יום טוב האחרון של חג. פי' שצריך להשתמש ביום טוב האחרון בכלים שהעלה לסוכה והיינו ממנחה קטנה ולמעלה. והובא גם בפמ"ג שם ובערוך בשולחן (אות א) ומשנ"ב (סימן תרסו ס"ק ב) וכף החיים (אות א) ושולחן ערוך המקוצר להרה"ג ר' רצאבי (חלק ג סימן קיט) וכל שעושה קודם מנחה קטנה לא נראה שעושה לכבוד יו"ט.

**נמצאנו** למדים לבני חו"ל מדליק את הנר ביום שמיני אחר מנחה, הואיל שאין לו מקום להוריד שם כליו, אבל ביום השביעי אינו מדליק בה את הנר ולא מורידין את הכלים לבני בבל, שהם צריכין לישב בסוכה, כדאמרינן יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, ואין חילוק בין יום ללילה, ואין להם לפסול ולעשות היכר לכבוד יום טוב האחרון כל זמן שחייבין לישב בה, דהיינו יום השמיני.

**ודע** שכתבו אחרונים המג"א (ס"ק ב) והט"ז (ס"ק א) פמ"ג (אות ב) וערוך השולחן (אות ב) ומשנ"ב (ס"ק ה) כף החיים (אות ו) ועוד דאין זה נחשב בל תוסיף אלא נראה כמוסיף שכל שלא בזמנו אינו עובר בבל תוסיף אלא אם כן נתכוון להוסיף עובר על איסור דאורייתא וכשלא בכוונה עובר על דברי רבנן ובעי היכרא שלא יעשה איסור דרבנן.

**וכוונת** הגמ' בדף (מח.) שלא יתיר את סוכתו אין הטעם משום ביזוי קדושתה אלא שכל היום חובתה לישן ולשנן ואי אקלע ליה סעודתא אכיל לה בגווה שמצוותה כל בין השמשות של יום השביעי עיין רש"י שם ומה שהתירו לעלות כלים לכבוד יו"ט ממנחה קטנה ומעלה או כשצריך לפוסלה או לסותרה בכדי לחוג את שמיני עצרת (שהוא רגל בפני עצמו שנבדל בזה שאינו אוכל בסוכה) שעושה כן מפני כבוד יו"ט האחרון שרי אך כשמוריד את הכלים לפני מנחה קטנה נראה כבזוי מצוה ופריקת עול עיין למאירי שם.

**וכן** דינא כשפוחתה בשאין לו מקום אחר לעשות את חג האחרון ואסיקנא פוחת בה ארבעה טפחים בסכך לבני א"י ואין לומר שלפחות יותר מארבע טפחים אסור אלא הכוונה שאין לפחות פחות מד' טפחים שאין בכך היכר וע"י כך שפחת ד' טפחים נחשב מקום חשוב. וכתב הר"ן מה שכתב רש"י פוחת בה ארבעה טפחים ופוסלה נמצא שאם היא סוכה גדולה כלומר שבמקום אחר חוץ ממקום הפחת נשאר הכשר סוכה צריך

לפוסלה ולא סגי בפחיתת ארבעה והובא גם בברכי יוסף שם נמצא שאין חשש לפוסלה להורידה מקדושתה ממנחה ומעלה כשצריך לזה.

**ונראה** לומר שאין לשבת בסוכה כשלא ניכר פיסולה ליושביה כגון להניח על הסכך סדין וכדומה שנראה בכך כעובר על בל תוסיף אלא צריך לפוסלה ע"י היכר שהאדם הנמצא בה יראה את פיסולה ומטעם זה אסיקנא פוחת ד' טפחים. ועוד יש להוכיח ממה שראיתי שפירשו מה שצריך לפחות ד' טפחים והלא די בג' טפחים, ותירצו בכדי לסכך בסכך פסול שפוסל בד' טפחים, ולכאורה היה די להניח את הסכך הפסול על הסכך הכשר ובכך לפוסלה ולמה צריך גם לפחותה אלא מוכח מכאן דלא סגי בהנחת הסכך הפסול על הכשר אלא חייב גם לפחותה בכדי שיראה הסכך הפסול. וכן כתב הראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרמט) פוחת בה ארבעה, כדי לסכך עליה בסכך פסול הפוסל בארבעה, שהרי צריך לכסות מפני כליו, שאין לו מקום להורידם.

**לסיכום**: בא"י רשאי לפרק את סוכתו ביום השביעי ממנחה קטנה ולמעלה בכדי שיכנס אור או אויר לביתו לכבוד חג שמיני עצרת. בני חו"ל שאין להם מקום לאכול בליל תשיעי של סוכות ורוצים לאכול בסוכתם יכניסו כלים מאוסים לפוסלה בליל שמיני.

**פירות הנושרים**:

1. בא"י מוציא את הכלים ממנה ביום השביעי מן המנחה ולמעלה, ומתקן את הבית לכבוד י"ט האחרון.
2. כשאין לו מקום לאכול אלא בסוכה מניח בה כלי האכילה כגון קערות וקדרו' אחר שאכלו בהן דמאיסי ביום השביעי מן המנחה ולמעלה יפסול את סוכתו.
3. אין לבני חו"ל ביום השמיני לפסול את סוכתם משום שיש בזה איסור סתירת אוהל.
4. מטרת הנר להראות שאינו מכוין בה לשם מצוה ובזה ליכא חששא דבל תוסיף.
5. אם ישב בסוכה ביום השמיני ולא פסלה אין זה נחשב בל תוסיף אלא נראה כמוסיף ועובר על דברי רבנן שכל שלא בזמנו אינו עובר בבל תוסיף מדאורייתא אלא אם כן נתכוון להוסיף.
6. בני חו"ל ביום השמיני ספק שביעי יתובי יתבינן בסוכה וברוכי לא מברכינן, ואין חילוק בין יום ללילה, ואין להם לפסול ולעשות היכר לכבוד יום טוב האחרון כל זמן שחייבין לישב בה.
7. בני חו"ל שיום השמיני שלהם הוא ספק שביעי נחשב להם עדיין חג סוכות ואין להוציא כלים מהסוכה לבית אלא ממנחה קטנה ולמעלה לכבוד יו"ט שני של גליות.
8. מצות סוכה אכילה וכדומה חלה גם בין השמשות של יום השביעי.

9. אין די בהנחת סכך פסול על הסכך הכשר אלא יש לפחותה לפחות ד' טפחים להיכר וכן נראה בפיסול ע"י כלי יש להניחו שיראה לעיני כל.

**סימן: י"ג - שאלה: ברכת שהחיינו בליל סוכות כיון גם על הלולב האם נפטר בכך ולא יצטרך לברך למחורת שהחיינו על הלולב שנית?**

**בסוכה** (דף מו.) תנו רבנן העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו כו', נכנס לישב בה אומר ברוך אשר קדשנו וכו'. היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר מברך, אם לאו לכשיכנס לישב בה מברך שתים. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא. וביאור הגמ' העושה סוכה לעצמו לכתחלה מחויב לברך שהחיינו בעשייתו אלא סמכינן ליה אזמן דרגל ולא מברכין זמן בעשייתה וכן כתבו רובא דרבנן שלא לברך זמן בעת עשיית סוכה ולולב, כדרב אשי שיכול לפטור עצמו עכשיו בברכת שהחיינו אחת כיון ששניהם באין עליו בליל החג והוא שיסדר ברכת הסוכה על הכוס לאחר קידוש ויאמר אח"כ זמן ויעלה לו ברכת הזמן לסוכה וגם לחג.

**ולכולי** עלמא אין לו לברך בשעת עשית לולב וסוכה ברכת המצות אקב"ו לעשות סוכה או לולב, כמ"ש הריטב"א שם שנביא דבריו לקמן בס"ד ועוד רבים דהכי אסקינן במנחות פרק התכלת שכל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה כגון אלו וכגון ציצית ותפילין אינו מברך ברכת המצות בעשייתן אלא זמן בלחוד.

**ומדינא** ברכת שהחיינו היה ראוי לברכה דוקא כשעושה אותה הסוכה לעצמו, כדיוק התוס' שם מלשון הגמ' דנקט לעצמו דוקא אבל לאחר לא מברך מידי ע"ש. אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס בקידוש. וכדאמרינן גבי שהחיינו דסוכה דרב כהנא מסדר להו אכסא דקדושא, ה"נ דלולב מברכין ליה בשעת נטילה. וכפסק מרן בשו"ע (או"ח סימן תרנא סעיף ו).

**ועוד** מדוקדק מלשון הגמ' דברכת הזמן לא נתקן לאומרו אלא דוקא בשעת עשיית הסוכה או הלולב דזהו עיקר חיובו בשעת עשייתו כלשון הגמ' דת"ר העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו. נכנס לישב בה אומ' אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. וכן העושה לולב לעצמו וכו'. ואם לא אמרו אומרו בקיום המצוה במצות הנטילה או בישיבה בסוכה.

**ואם** לא אמרו בשעת עשייה ואמרו לאחר עשייתו אך עדיין לא הגיע זמן מצותו נראה דלא יצא ידי חובה וצריך לאומרו שנית בשעת נטילה או ישיבה בסוכה וכן מפורש בדברי רבינו ירוחם (נתיב ח חלק ד דף ס טור ד) ואחרים. וכן אם לא בירך על הלולב ביום הראשון ברכת שהחיינו יברך למחרת בשעת עשייה במצוה שהחיינו כשיוצא ידי חובתו בהם. ואין לו לברך אלא בשעת עשייה או שעת מצוה. וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות

המנהגים חג הסוכות) מי שנטל לולב ביום ראשון ושכח לברך שהחיינו יברך שהחיינו בימים אחרים מתי שיזכור כשיברך על הלולב. אלא שאפשר לדחות ולומר שאע"פ שלא הגיע שעת נטילה אמרינן זמן על עשייה וראה עוד לקמן בזה.

**ואין** לומר שבחול המועד אזלא מצות לולב דאורייתא (דאינה אלא מדרבנן בחול המועד) ואין מברכין זמן. דאין חילוק בזה אלא יש לו תשלומין כל שבעה ואע"פ שמצותו מדרבנן. וכמ"ש בשו"ת מהרש"ל (סימן ח) וכדאשכחן דמברכין שהחיינו אמצות דרבנן כגון נר חנוכה ומגילה ה"נ בלולב כך נראה בעיני אף שיש קצת לחלק מאחר דאזלא מצות דאורייתא א"כ גרע מאילו הוי כולו מדרבנן אבל זה אינו מאחר דמברכין אנטילת לולב בודאי אף היכא דלא בירך ביום ראשון ושני אף דאזלא מצות לולב ה"ה לעניין שהחיינו.

**ומוכח** בארחות חיים (הל' לולב אות כב) כל שלא היה כל חיוב במצוה יחזור ויברך שנית בזמן החיוב גם ברכת הזמן. כפי שהובא מעשה בב"י (סימן תרנא) בה"ר משולם שנטל לולב ביום טוב ראשון ובירך על נטילת לולב ושהחיינו ואחר כך הסתכל בו ולא מצא בו ערבה והניחה בלולב וחזר ונטלו ונטל גם כן האתרוג ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו משום ערבה ונהי שאין צריך ליטול אלא הערבה בלבד אלא מצוה מן המובחר בעי למיעבד ליטול ארבע מינים בבת אחת וכן מצינו מכתיבת ידי הראב"ד ז"ל.

**וממעשה** זה למדנו דיש לחזור ולברך שנית על המין החסר או פסול (ויש מי שסובר שצריך לחזור ולברך על נטילת לולב) ופשיטא דאינו מברך אלא על המין שחסר או שלא יצא י"ח ממנו שהיה פסול וזהו לפי דעת ר' רבינו משולם ז"ל והראב"ד ז"ל והצריך גם לברך זמן על המין החסר. אלא שבשו"ת יכין ובועז (חלק א סימן קכג) העלה לפום מאי דכתבי' משמייהו דרבוותא לא בעי ברכה כלל אלא נוטלו לחודי' וסגי ע"ש. וכ"כ המג"א (בסימן תרנ"א ס"ק כה)

**וטעמו** של המג"א שבסי' תרע"ב כ' בשם א"ח אם לא הדליק בליל ד' אלא ג' נרות יחזור וילדיק א' ולא יברך כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשהו עכ"ל וכ"מ סי' ר"ו ס"ה וקע"ז ס"ד דאע"פ שלא היה לפניו בשעת ברכ' כיון שדעתו עליו ועסי' ר"ט ס"ב בהג"ה ולכן נ"ל דהא"ח וראב"ד לשיטתם אזלי דס"ל דצריך לברך על כל א' בפ"ע אבל לדידן א"צ לברך אא"כ סח בנתים ולכן השמיטו דין זה בש"ע וכ"כ הרד"א בשם הרמב"ם שאם בשעה שהדליק נר הראשון היה כוונתו להדליק אחרות א"צ לברך ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו נרות מברך בכל פעם ע"כ. ואני תמה מה קשור זה לזה דהא בנ"ח די בנר אחד והשאר רק מהדרין משא"כ כאן ברכתו היתה על דבר פסול ואין דמיון זה לזה וכן ראיתי בערוך השולחן שכתב כן בשם הט"ז והא"ר ע"ש.

**נמצא** לרוב הפוסק' המברך על נטילת לולב פעם אחרת הויא ברכה לבטלה דלשיטת הב"י היה צריך לברך על נטילת ערבה ולשיטת יכין ובועז לא מברך כלל. וכיון דהא מלתא תלי' בפלוגתא דרבוותא אי בעינן ברכה או לאו ואין לאדם להכניס ראשו בספק ברכה לבטלה ואמרינן סב"ל. ואע"פ שהב"י נמשך אחרי הא"ח מ"מ הא דאיכא רבואתא טובא דמשמע להו דאין לברך. וכמ"ש בשערי תשובה (ס"ק כג).

**וכן** ראיתי למרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן ב) כשנטל ובירך ואח"כ ראה שמין אחד חסר או פסול וציין למג"א שלא לברך כשיטול פעם אחרת. ולרב מהר"ר צמח נכדו של הרשב"ץ בספר יכין ובעז ח"א סימן קכ"ג. ושם כתב דהמברך על נטילת לולב פעם שנית הוא ברכה לבטלה. והרב מר וקציעה חלק על רבינו משולם והראב"ד וכתב שיברך על נטילת לולב והמעיין יראה שיש להשיב על כל דבריו. ונראה דזה שבירך וראה שחסר או פסול אחד מהמינין אם לא סח בנתים דעתי הקצרה שיטול בלא ברכה מאחר דיש צדדין שלא לברך כאשר יראה הרואה. ואם סח והפסיק יברך על אותו המין שהיה חסר או פסול. וכ"כ בעל המשנה ברורה (סימן תרנא ס"ק נו) והעלה גם לברך שנית את ברכת שהחיינו כדלעיל וכ"כ ערוך השולחן (אות כח) וכף החיים (אות קכג) וכן צידד בשו"ת יביע אומר (חלק ח - או"ח סימן נב) כדעת החיד"א כשבירך על הלולב וראה שחסר אחד מן המינים, או פסול, אם לא סח בינתים יטול בלא ברכה, כיון שיש צדדים שלא לברך, ואם סח והפסיק יברך על אותו המין שהיה חסר או פסול.

**ובברכת** שהחיינו הרואה יראה בדברי הארחות חיים שהביא מרן בבית יוסף (סימן תרמ"ו) שצריך לברך שנית ברכת הזמן והביאם הרב ביכין ובועז הנז' ולא כתוב שם כלל על ברכת שהחיינו. ולא ידעתי למה יחזור ויברך שנית ואף דהאידנא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת עשייה אלא בשעת נטילה כדאמרינן מכל מקום אם בירך יצא י"ח למה יחזור ויברך שנית. וכנראה שצ"ל שברכת שהחיינו היתה על דבר פסול ובעינן שיצא י"ח ברכת הזמן בעת חיוב המצוה כתיקונה כפי שאם יברך שהחיינו בסוכה פסולה ודאי שיחזור ויברך שהחיינו שנית בסוכה כשרה וראה עוד לקמן בזה כשבירך על הכוס בבית בשל הגשמים. אמנם אם היה האופן שלא היה הסח הדעת אין לברך שנית.

**ומאחר** והדס חד סגי מדינא וה"ה דערבה נמי בחדא סגי. וכשנטל לולב ואח"כ מצא שאין שם אלא ערבה או הדס אחד ישים הדס או ערבה אחרת ויטול כל ד' מינים פעם אחרת אך לא יברך דכיון לדעת כמה גדולים יצא ידי חובתו בכך. והובא בשו"ת יוסף אומץ שם ובס' ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות יא) ונראה דה"ה בכל פיסול שלדעת

חלק מהפוסקים הינו כשר אין לחזור ולברך שנית אף כשהיה הסח הדעת כמ"ש יכין ובועז שם.

**ולכאורה** יש לחקור אמאי ברכת שהחיינו שעל הכוס הכוללת את יו"ט ואת הסוכה לא תכלול גם את ברכת הזמן של הלולב כדאמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא וששתי לראות הערתי זו בראב"ד (תשובות ופסקים סימן ח) שגם הוא נתקשה בזה ונשאר בצ"ע והוסיף דבשלמא תקיעת שופר בראש השנה משום דלא אתי דרבנן [ברכת הזמן על יום ר"ה דלא הוי רגל] ומפיק דאוריתא [ברכת זמן על מצות תקיעה בשופר] אלא נטילת לולב ליתי זמן שאומרים על הכוס שהוא מן התורה ומפיק נטילת לולב שהוא מן התורה דודאי דאוריתא מפיק דאוריתא ונשאר בצ"ע. וראה עוד בסמוך.

**והיה** נראה ליישב בפשיטות שברכת הזמן של הלולב שונה מסוכה (שמצותה למחרת) ואין לערב בניהם ומטעם זה לא יצא בברכת הזמן שעל הכוס (בקידוש) גם על הלולב, ומדלא חילק הראב"ד ונשאר בצ"ע נראה דלא שאני ליה בהכי, ונראה שדעת הראב"ד בזה כמ"ש בספר אור זרוע (ח"א הלכות כיסוי הדם סימן שפז) דלא תיקשי והא כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו היינו דוקא מפני שהברכות חלוקות כגון שיש לפניו ליטול לולב לישב בסוכה להניח תפילין להתעטף בציצית ע"כ צריך עכאו"א לברך בפ"ע אבל במקום שהברכות שוות מודה ר"י דבברכה אחת סגי הילכך הכא שהכל היא ברכת זמן אע"פ שהוא חייב ג' ברכות של זמן יו"ט סוכה לולב אע"פ כן בברכת זמן אחד סגי לה בעבור כולם וזמן אחד עולה לכאן ולכאן והכי אמרי' ס"פ בכל מערבין זכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

**וכן** מובא דיצא ידי חובה בברכת הזמן של הלולב בכסא דקידושא בספר הלכות גדולות (סימן יד הלכות סוכה עמוד קצב) שלמד מדאמ' רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דמסדר להו כולהו אכסא דקידושא הילכך זמן בין עושה סוכה לעצמו בין עושה לולב לא צריך למימר. דסגי בדכסא הרי אתה רואה דבשלשה זמנים יוצא בזמן אחד וכן מוכח מהירושלמי (פ' לולב הגזול) כשהוא עושה לולב מברך לעשות לולב וכשהוא נוטלו אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב ואינו מברך שהחיינו. וכמדומה שחסרון הסופר הוא, שגם גבי לולב הטעם כמו שגבי סוכה נפטר בזמן שאמר על הכוס הכי נמי בלולב, וכדאמרינן מסדר להו לכולהו אכסא דקידושא, פירוש כבר יצא בזמן שאמר על הכוס משום יום טוב, ועולה נמי לכאן ולכאן ונפטר בזמן בעשיית סוכה, וכן בלולב. והובא בראבי"ה (ח"ב - מסכת ראש השנה סימן תקלד) וכתב

וזה קשה לי על נהוג שלנו היינו שמברכים זמן יחד כשנוטל את הלולב. וכן מובא הירושלמי בספר אור זרוע שם דהיינו שאין לברך בזמן הנטילה. ובמקום אחר (הלכות עירובין סימן קמ) תירץ בשם רב נסים גאון זצ"ל דשופר בעי זמן מפני שזמן דר"ה ויוה"כ לאו דאורייתא דלאו רגלים נינהו אבל שופר דר"ה דאורייתא הוא הלכך לא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא אבל זמן דסוכה שהוא דאוריית' מפיק לזמן דלולב.

**וכן** משמע מסידור רש"י (סימן רכח) וז"ל הילכך זמן בין דעושה סוכה לעצמו בין דעושה לולב לעצמו לא צריך למימר דסגי בדכסא וכן לשונו של מחזור ויטרי (סימן שנז). איברא דמאידך במחזור ויטרי (בסימן שעד) ובסידור רש"י (סימן שב) אחר שהביאו את בעל הלכות גדולות הנ"ל אך העלו שבחו"ל מברכים ביום א' ואין מברכים זמן ביום ב'. מוכח דבעינן לברך שהחיינו על הלולב ביום א' ולא סגי בכסא. וטעמו של מחזור ויטרי שהראשונים נהגו לברך שתים בנטילתו. הואיל ואין כל אדם עושה לולב לעצמו אלא סומכין על של ציבור. לכך מברך כל אדם שתים בנטילתו כטעם הב"י שנביא דבריו לקמן בסוכה.

**ומאידך** ראיתי לריטב"א שם שהעלה דלא בא רב אשי לפטור מזמן שבשעת מעשה, ולכולי עלמא כל שברך על הסוכה או על הלולב זמן בשעת מעשה שוב אין לומר עליהם זמן אלא שאומר זמן בשעת קדוש מדין החג, והרוצה לצאת ידי שתיהן כשעושה סוכה לעצמו מברך זמן ואח"כ מסדר ברכת לישב וזמן על הכוס ועושה לולבו על ידי אחרים כדי שלא יתחייב עליו לומר זמן בשעת מעשה וכן ראוי לעשות וכך מצאתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל. וכ"כ בספר כלבו (סימן עב) העושה סוכה או לולב לעצמו מברך שהחיינו בשעת עשיה דוקא כשהוא עושה אותן לעצמו אבל עשאן לאחרים אינו מברך וכן מבואר מלשון בגמרא שם.

**וכן** כתב הר"י מקורביל (בסמ"ק סוף סימן צג), כשעושים סוכה מברכים שהחיינו, אבל אין לברך לעשות סוכה, והובא בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מא). וקצת משמע מר"ת בספר הישר (סימן מח) שגם סובר דבעינן לברך בעשייה שכתב וז"ל וכן בסוכה העומדת ועשויה ואינו יכול לחדש בה דבר אינו מברך אם יעשנה, ואם יחדש בה דבר הברכה נוהגת בה. וגם בספר בית שואבה (דף פח:) הוכיח מדברי מרן דראוי לברך שהחיינו בשעת עשייה וציין גם לריטב"א הנ"ל אך כתב דאנן בדידן לא נהגינן לברך זמן בשעת עשיית הסוכה ונהרא נהרא ופשטיה. ושו"ר שכן כתב בספר הלכות קצובות (הלכות סוכה אות א) בזמן הגאונים העושה סוכה כשיתחיל לעשות צריך לברך שהחיינו וכ"כ בסדר רב עמרם גאון (סדר חג הסוכות) העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו, והעושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכ"כ בספר מצוות קטן (מצוה צג) וכ"כ הרמב"ם (בהלכות ברכות פרק יא הלכה

ט) וז"ל כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן עכ"ל.

**ולפי** פירושם מדינא חייב לברך בעשייה אלא אם כן נעשה ע"י אחר אזי ברכת הזמן נדחית לעת הנטילה ומטעם זה כתב בספר ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות ו) שראוי לעשות הלולב ע"י אחר כדי שלא יתחייב לומר זמן בשעת מעשה. אלא שהב"י (בסימן תרסב) לא חילק בין נעשה ע"י אחר ובין שנעשה על ידו פשוט לו דכיון שאין אנו מברכין בשעת עשייה אלא בשעת נטילת לולב צריך לברך בפעם הראשונה שנוטלו. [ואם שכח לברך זמן בפעם הראשונה יברך בימים האחרים באיזה יום שיזכור ובלבד שיברך בשעת הנטילה כדבר' אחרונים מ"א, א"א, ח"א מ"ב, כף החיים (סימן תרמד).].

**וקשיא** לי במ"ש מרן הב"י (סימן תרמא) בשם המרדכי דהאידנא לא ברכינן שהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים וי"ל לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה מברך אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו וסמכינן אהא דאמרינן רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא דבר. ע"ש. וחידוש הוא שתפס מרן דברי המרדכי אף שכנגדו חלוקים הריטב"א בשם הרמב"ן וכל הפוס' הנ"ל ובראשם הרמב"ם וס"ל דבעי לברך זמן על העשייה ולא חילקו בין זמן הגמ' לזמנם. וזאת משום דמדינא צריך לברך בעשייה ולא לדחות לכסא דקידושא.

**ועוד** מה ההפרש אם אחד יברך בזמן עשייה ובכוס הקידוש ושאר לא יברכו בעשייה אלא בכסא. דהא תנאי קפדי לברך זמן בשעת מעשה כדברי הריטב"א כדקתני בהדיא העושה סוכה העושה לולב מברך שהחיינו וקתני נמי אם יכול לחדש בה דבר מברך מיד דחייב לברך זמן מיד ורב כהנא היכי שביק ליה עד שעת כניסה, אלא ודאי דלתנא דמתניתין בשעת מעשה מברך זמן על הסוכה ועל הלולב. ועוד שכתב הריטב"א שראוי לעשות וכך מצא בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל. ועוד שדעת הלכות רי"ץ גיאת הנ"ל וספר כלבו (סימן עב) ציין להא דכתבו שבסוכה אף על פי שברך על עשייתה מברך על הכוס דהאי מצוה באפי נפשה והאי מצוה באפי נפשה, וכן נראה מדפסק בגמרא והלכתא סוכה ואחר כך זמן בסתמא ולא ביאר אם לא בירך בשעת העשיה.

**צ"ל** שאף שהביא מרן בב"י דברי התוס' דבאופן שבירך שהחיינו בעשייה אינו מברך שוב שהחיינו על הכוס דודאי משמע לו מברייתא דלכתחילה עיקר הברכה היא בשעת עשיית הסוכה מ"מ ממה שפסק שיאחר הברכה ויאמרנה על הכוס נראה דהי' מסופק אם יהיה צריך לחזור ולברך בשביל היום וכסברת רש"י ותוס' וספר יראים (סימן תכא) והנמשכי' אחריהם, או לאו דמ"מ אינו בהידור שיקדשו על היום ולא יברך שהחיינו כמו שמברך בכל שאר י"ט ומפני ההידור ושלא לחלק בין י"ט לי"ט הוה קא מאחר לה ומסדר להו אכסא. וכמ"ש בשו"ת ב"ח שם וז"ל התוס' שם מדלא קאמר מברך שתים כדקתני סיפא בעשויה ועומדת ואין יכול לחדש בה דבר משמע דנפיק אהא דבירך אעשייה שהחיינו ותימה ותיפוק ליה דמברך משום יו"ט כמו שמברכין ביום טוב דפסח ועצרת וכל שאר ימים טובים ושמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג דזמן כי קא אתי מחמת מועד קאתי. ולכן כתב כשאין להם סוכה לא יברכו זמן כלל.

**ואפשר** גם לומר מדאיפליגו בזה רבואתא לכן העלה לא לברך בעשייה דאמרינן סב"ל עיין לביאור הלכה שם (ד"ה אלא שאנו) שמסתפק בפמ"ג אם שוב יברך זמן בשעת קידוש על יו"ט וכו' בברכי יוסף שנסתפק ג"כ בזה והעלה דלדעת התוספות והרא"ש והר"ן וכל בו וא"ח לא יברך אבל לדעת הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א ודעימייהו יברך ומסיק כיון דספק פלוגתא הוא לא יברך דספק ברכות להקל בשם בכורי יעקב וכ"כ החתם סופר (מסכת פסחים דף קב:) כשמברך זמן בעשי' סוכה אי"צ לברך אכסא דקידושא ועיין עוד לשו"ת מהר"י בי רב (סימן סב) בדברי בעל הלבוש טעמא שנוהגים כן להניח ברכת שהחיינו עד קידוש על הכוס ואין מברכין אותו בשעת עשיתה אע"ג דזריזין מקדימין למצות.

**ונשאל** רב מר מברך קמי רב ניסים שהובא ראבי"ה (ח"ב מסכת ראש השנה סימן תקלד) וספר אור זרוע (ח"ב הלכות עירובין סימן קמ) בשבתא דריגלא מאי טעמא מברכים אשופר בשעת תקיעה לשמוע קול שופר וגם שהחיינו, ובשעת נטילת לולב מברכין על נטילת לולב ולא שהחיינו. וכוונת השאלה מפני מה אנו מברכין זמן בשני ימים טובים של ר"ה על תקיעת שופר. ועל נטילת לולב אין אנו מברכין כ"א פעם אחת זמן עיין ספר תשב"ץ קטן (סימן קנא). דמה שאנו מברכין זמן על הלולב ביום ראשון של סוכה לפי שהזמן שבירך בליל סוכה היה בשביל עשיית סוכה ולא בשביל נטילת לולב. עכ"ל. והשיב רבינו ניסים זמן דקידושא ברגל דסוכות מדאורייתא, ואתי דאורייתא ופטר דאורייתא, נטילת לולב ביום ראשון, וסגי בהא דמסדר לה אכסא, וגם בשעת עשיה אין צריך לברך, וכל שכן

דפטר דרבנן כגון ביום שני, ואפילו הא והא דרבנן פטר ליה. אבל זמן בקידושא דראש השנה דרבנן דלאו רגלים נינהו ותקיעתא דאורייתא ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ומשמע מדבריו דלא מברכין זמן כלל על הלולב אלא שבספר תשב"ץ שם מבואר להדיא שהשיב דבעי לברך זמן ביום הראשון וז"ל: ומה שאנו מברכין זמן על הלולב ביום ראשון של סוכה לפי שהזמן שבירך בליל סוכה היה בשביל עשיית סוכה ולא בשביל נטילת לולב. ע"ש.

**ומה** שמובא בספר התשב"ץ שם דאי יום ראשון הוי חול לא יצא בברכת שהחיינו שבירך ביום ראשון בלולב לפי שאז אינו אלא שעת עשייה ולא שעת נטילה. ותירץ הב"י (או"ח סימן תרסב) בשם תשובת רש"י י"ל דשאני הכא דנטלו לשם מצוה לברך עליו ועדיף טפי מנטלו בחול אחר עשייה וכן נוהגין באשכנז שאין מברכין זמן על הלולב ביום שני עכ"ל. וכעין זה העלה המג"א (סימן תרסב ס' א') דבלולב אם בירך זמן בשעת עשיה יצא וכמ"ש סי' תרמ"ח ולכן אפי' אי הוי אתמול חול (בספיקא דיומא) יצא בשהחיינו דלא גרע משעת עשיה משא"כ בשופר כנ"ל ברור.

**ומאחר** ומצות לולב אינה כמצות סוכה שנוהגת ביום בלבד דלילה אינו זמן נטילת לולב כדאיתא בגמ' דף (מה:) לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, דבשלמא מצות סוכה זהו זמנה אבל לולב אין זה זמן חיובו דבלילה אינו ניטל וכן אין זה זמן עשייתו. לכן אין ברכת זמן בליל א' דסוכות פוטרתו דרק בזמן עשייתו ובזמן שיוצא בו ידי חובה מברכין שהחיינו ומטעם זה אין ברכת הכוס בערב יו"ט פוטרת גם את הלולב. וכמ"ש בהלכות רי"ץ גיאת (בהלכות סוכה עמוד קיט) שביאר את הגמ' על הא דרב כהנא לאו אסוכה ולולב אתרווייהו הדרי אלא אסוכה לחודה הדר הואיל וזמן ישיבה וקדוש בהדדי נינהו הוה מסדר אכסא קידוש וסוכה וסגי ליה הואיל וזמן ישיבה וקידוש כהדדי נינהו. כאן כדאי להעיר שזה דלא כתשובת רבנו נסים הנ"ל שכתב דקידושא דרגל דאורייתא ונטילת לולב דאורייתא ומפיק דאורייתא וצריך לברך בשעת עשייה ואם רצה לברך שתים בשעת נטילה היינו זמן חיוב מצוה רשאי ואין צריך לברך בשעת עשייה. כללו של דבר זמן דמצוה פעם אחת מברך בירך בשעת עשייה אינו חוזר ומברך בשעת חיוב היה רגיל לברך בשעת חיוב אין צריך לברך בשעת עשייה.

**וכן** ראיתי שתמה הרא"ש בסוכה (פרק ד סימן ב) על דברי בעל הלכות גדולות דזמן דכסא פוטר דלולב והלא לענין לולב מיפסקי לילות מימים. וגם בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות לולב דף פז:) כתב דלולב מופלג לילות מימים לכן אינו פוטר זמן דסוכה. וכן ס"ל לשו"ת הב"ח (ישנות סימן קלב) דאין ראייה מזמן דלולב דשאני לולב דמיפסקי לילות

מימים. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב שם וכף החיים (סימן תקפה אות חי) ועוד. ושו"ר לחיד"א בספר טוב עין (סימן צב) כדברינו דלא מטא זמנייהו דלילה לא זמניה הוא אינו נפטר בזמן של לילה.

**וטעם** אחר ראיתי להראב"ד דזמן דקידוש אינו פוטר דלולב כי היכי דפוטר סוכה לאו מטעמא דלולב מיפסיק לילות מימים אלא מטעמא דלולב אינו לפניו בשעת ברכה והשתא שפיר כתב הראב"ד דמי שבירך בביתו זמן על י"ט צריך לחזור ולברך זמן למחר אסוכה דאין זמן די"ט פטור זמן דסוכה כיון שאין הסוכה לפניו דהרי אינו יושב בתוכה ואינו יוצא חובה כי היכי דאינו פוטר זמן דלולב כיון שאינו לפניו ה"נ אינו פוטר את הלולב כיון שאינו לפניו. ומטעם זה נראה לומר כשיורד גשם בליל הראשון של חג סוכות ואכל בביתו ואחר כמה שעות פסק הגשם ובא לסוכתו לאכול שם יברך שוב שהחיינו על הסוכה עצמה ועיין עוד לקמן.

**ומכל** הלין נמצאנו למדים מכמה טעמים אין ברכת שהחיינו שעל הכוס פוטרת את ברכת שהחיינו של הלולב אף אם כיון לצאת בברכת הכוס אין מועיל כלל ומאידך גיסא י"א דיוצא בברכת הזמן שעל הכוס ולא יברך שנית על הלולב בזמן חיובו. וכיון דהא מלתא תלי' בפלוגתא דרבוותא ואין לאדם להכניס ראשו בספק ברכה לבטלה דהכא הוי פלוגתא בברכה ולא הוי פלוגתא בעשיית המצוה, וכמ"ש הרדב"ז (בח"ב סי' רכ"ט) דהיכא דהפלוגתא בברכה, ספק ברכות להקל, אבל אי פליגי בעשיית המצוה מצי לברך. וכיון דבנדון דידן, דמחלוקת בברכה, לא יברך ברכת הזמן על הלולב עיין עוד בזה בספרינו שו"ת בריח התיכון. וכעין זה העלה הברכי יוסף (או"ח סימן תרמג ס"ק א) וכף החיים (אות ז) אם בירך זמן בעשיית סוכה, נראה דלא יברך זמן לרגל. ע"ש שהאריך בזה.

**ויש** לדחות דלא דמי סוכה ללולב דאף אם נאמר שכיון בליל סוכות בברכת הזמן גם על הלולב צריך לחזור ולברך על הזמן בעת נטילתו וזה מוכח מדברי הב"י (סימן תרמא) כנ"ל דמשמע לתוספות, והרא"ש, והר"ן (כב: ד"ה ואם) שאם בירך שהחיינו בשעת עשייה אינו מברך כשנכנס לישב בה ותמהו על זה דהא צריך לברך משום יום טוב כדרך שמברך בשאר יום טוב ואפשר דכיון דסוכה מחמת חג קא אתיא זמן דידה אף על פי שבירך בחול פטר לזמן דחג. וגם בשו"ת מחנה ישראל (סימן מא) חבירו של החיד"א תמה על התוס' והרא"ש. ואעפ"כ כתב הר"ן (שם) בשם הראב"ד שמי שלא אכל בסוכה לילה הראשון אף על פי שבירך זמן בביתו צריך למחר כשישב בסוכה לברך זמן אם לא בירכו בשעת עשייה כשם שמברכין על הלולב זמן אף על פי שכבר בירך אותו בלילה. והובא להלכה בדברי הרמ"א בהגה בשו"ע שם בשם הר"ן וז"ל ואם לא אכל לילה ראשונה בסוכה,

אע"פ שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום הסוכה; ואם בירך זמן בשעת עשייה, סגי ליה. (ר"ן פרק לולב וערבה).

**ומה** שב"ח ערער על זה מכח מ"ש התוספות כבר השיג עליו והליץ בעד הר"ן בברכי יוסף שם (ס"ק א) ובשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן לב) ושו"ר שגם המאירי שם העלה כן. וכן הובא ע"י האחרונים להלכה מג"א (ס"ק ב) ורבינו זלמן (אות ב) משנ"ב (ס"ק ו) וערוך השולחן (אות ד) ובשערי תשובה שם בשם בה"ט שבו"י (ח"א סימן מ"ב) דהעיקר כרמ"א בזה שלא יצא בזמן דחג שבירך בבית כיון שאינו שעת עשיי' ולא שעת מצותה ע"ש וע' בא"ר שהשיג גם כן על הב"ח והביא דברי הכלבו וכן בבר"י הביא בשם אורחות חיים כדברי הר"ן שממנו מקור דברי הרמ"א וכן העלה כף החיים (אות ט) וציין לפוס' רבים שהביאו סמוכות לזה דיש לחלק בין בירך זמן בעשיית סוכה דפוטר זמן הרגל ובין בירך זמן בביתו ארגל דלא פטר זמן סוכה. ושו"ר שמובא בדברי ר"ז (בסימן תרמג אות ה) בכדי לפטור ברכת הזמן של הסוכה צריך להיות בתוכה. ודלא כשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן יח) שכתב בשם האחרונים דטוב להמתין כמו שעה ושתים ואם לא פסקו הגשמים יקדש בסוכה ויברך רק שהחיינו ויכוין לפטור גם הסוכה.

**ועוד** נפ"מ בזה לבונה לו סוכה בחול המועד בישיבתו בסוכה יברך שחיינו וכמ"ש בחזון עובדיה (סכות עמוד מט סעיף כה) ועוד נפ"מ ראיתי בשו"ת ויקרא אברהם (חלק או"ח סימן לב) על מי שטעה בליל א' של סוכה דבירך שהחיינו ואח"כ לישב בסוכה כמו בליל ב' כמ"ש מרן בסי' תרס"א נראה דלמחר בקידושא רבה יברך אותה אחר שיאמר לישב בסוכה ולא מבעיא למ"ש מור"ם בסי' תרמ"א דמי שלא אכל בליל י"ט א' בסוכה כשאוכל למחר מברך זמן והכי נקטי האחרונים כמ"ש בס' יד אהרן שם והרב זכור לאברהם אלא גם להב"ח בתשובה סי' קל"ב דחלק על מור"ם דשאני דאכל בבית או מחמת גשמים או אונס אחר ושייך לומר שהחיינו שבירך אח"כ קאי גם לסוכה אע"ג שלא אכל בתוכה בכאן מודה מדהקדים שהחיינו גלי אדעתיה דלא בירך רק על הרגל בלבד ואכתי שהחיינו על הסוכה לא בירך.

**ולשיטתם** כ"ש שלא פוטר את הלולב שאין מצותו בלילה כלל ועוד שלא נמצא לידו כמוכח מתשובת הב"ח שם דאין לולב דומה לסוכה וי"ט דשאני סוכה וי"ט דכיון ששניהם נוהגי' בלילות כבימי' הלכך זמן די"ט פוטר זמן דעשיית סוכה אבל לולב דזמנו ביום ולא בלילה. כיון דמפסקי לילות מימים אין זמן די"ט פוטר זמן דלולב ואע"פ שהשיג על הר"ן הנ"ל הסכים דבלולב לא יצא י"ח בברכת הזמן. וכ"כ בספר העיטור - עשרת הדיברות (הלכות לולב דף פז עמוד ב) שלולב אינו אלא ביום ולא יצא בשל סוכה ע"ש.

**זאת** ועוד ראיתי בסידור רש"י (סימן שב) ובמחזור ויטרי (סימן שעד) מתלמידיו של רש"י שנשאלו האם צריך לברך זמן על הלולב ביום ב' בחו"ל והשיבו שלא מצינו עיקר ושורש לברכה זו לא בתלמוד ולא במשנה ולא בתוספתא וכלל כלל אין חיוב ברכה זו אלא בשעת עשייתו של לולב בחול בשעה שאוגדו ומתקנו. ובסוכה נמי בשעה שעושה אותה. דת"ר העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו. נכנס לישב בה אומ' אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו. נטלו לצאת בו מברך על נטילת לולב. ותו תניא גבי סוכה. היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר ביום טוב עצמו. כגון למימך בסתרקי ולעטרה בקרמין ובסדינין המצויירין מברך מיד שהחיינו. דעיקר חיוב בשעת מעשה. ואם אין יכול לחדש בה דבר מברך שתים. בכניסתו אחת אסוכה ברישא ואחת אזמן. אבל בלולב לא מצריך בשעת נטילה אלא אחת בנטילתו. אלמ' דכלל ליכ' ברכה זמן. אלא בשעת עשייה דהיינו בחול. אבל הראשונים שנהגו לברך שתים בנטילתו. הואיל ואין כל אדם עושה לולב לעצמו אלא סומכין על של ציבור. לכך מברך כל אדם שתים בנטילתו.

**ועוד** נראה להוכיח ממעשה בב"י (סימן תרנא) הנ"ל בה"ר משולם שנטל לולב ביום טוב ראשון ובירך על נטילת לולב ושהחיינו ואחר כך הסתכל בו ולא מצא בו ערבה והניחה בלולב וחזר ונטלו ונטל גם כן האתרוג ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו משום ערבה. ומה לי לחזור ולברך משום שאין את כל ארבעת המינים או לחזור ולברך משום שאין את "זמן הכושר" דהיינו שהלילה אינו זמנו כפי שאינו יוצא י"ח כשחסר אחד המינים כך אינו יוצא י"ח אם בירך בלילה וכפי שחוזר ומברך שהחיינו על המין החסר כך חוזר ומברך "בשעת הכושר" דהיינו ביום. ואע"פ שאין מברכים מדאמרינן סב"ל אבל כשסח חוזר ומברך וכ"ש כאן יש הסח הדעת גמור עד למצותו בבוקר. וראיתי למאירי שמה שהלולב גבוה מכולם בשל זאת הברכה עליו ולא על שאר המינים ושמא הכוונה גבוה מעליהם מבחינה איכות דהיינו מעלה ולא גובה פיזי, אלא ודאי שאכן בשל גובהו הברכה עליו.

**ומה** שמברכים שהחיינו על עשיית סוכה ולולב ולא על שאר המצוות משום שיש בעשייתה קצת הנאה והרחבת הלב ואין מברכים על עשיית שופר, מצה, מגילה. שיש בהם טורח כמובא בכלבו שם וכעין זה בתוס' ועיין לעוד טעמים בכף החיים שם. עיין לערך השולחן (אות א) דדעת הרמב"ם לברך גם על השופר.

**לסיכום**: אע"פ שכיון בברכת שהחיינו שעל הכוס ביו"ט לפטור גם את הלולב אינו נפטר בזה וצריך לברך ברכת שהחיינו שנית למחרת בזמן שיוצא בו ידי חובה.

**פירות הנושרים**:

1. מן הראוי היה לברך שהחיינו על עשיית הסוכה, אלא שאנו סומכין על שהחיינו שאומרים בקידוש.
2. המברך זמן על עשיית הסוכה יש לו על מי לסמוך.
3. ראוי לחוש ולעשות הלולב ע"י אחר כדי שלא יתחייב לומר זמן בשעת מעשה.
4. אם נטל לולב ובירך על נטילת לולב ואחר כך הסתכל בו ולא מצא בו ערבה למצוה מן המובחר להניח ערבה בלולב וחוזר ונוטלו עם האתרוג ומברך על נטילת ערבה ואפשר ליטול את הערבה בלבד ולברך על נטילת ערבה אלא מצוה מן המובחר בעי למיעבד ליטול ארבע מינים בבת אחת. וזהו דוקא כשהיה הפסק בין הברכה לנטילה השניה ואם לאו אינו מברך שנית. ואף אם שח בענין אין צריך לברך שנית.
5. כשאחד מארבעת המינים היה חסר או פסול כשחוזר ומברך אין מברך על נטילת לולב אלא על נטילת המין החסר או הפסול.
6. כשמברך על ההדס אומר על נטילת הדס על הערבה אומר על נטילת ערבה על אתרוג אומר על נטילת אתרוג.
7. כשנטל לולב פסול ביו"ט ראשון או שהיה חסר בו אחד מהמינים וברך עליו שהחיינו והיה הסח הדעת וכשנוטלו שנית חוזר מברך גם שהחיינו ואם לא סח בנתים לא יברך שנית.
8. אם נטל לולב ואח"כ מצא כי אין שם אלא ערבה אחת ישים ערבה אחרת ויטול כל ד' מינים פעם אחרת אבל לא יברך. וכן בכל פיסול שלדעת מס' פוסקים הינו כשר אין לחזור ולברך שנית אף כשהיה הסח הדעת.
9. אם לא בירך על הלולב ביום הראשון ברכת שהחיינו יברך למחרת בשעת עשייה המצוה כשיוצא בהם ידי חובתו. או בימים האחרים באיזה יום שיזכור ובלבד שיברך בשעת הנטילה.
10. ביום הראשון כשרואה שלא יפסיקו הגשמים מקדש בביתו ומברך שהחיינו ומכוין בשהחיינו על יו"ט (ואינו מברך לישב בסוכה) ונוטל ידיו ואוכל ולמחרת כשיאכל בסוכתו יברך שהחיינו על הסוכה.
11. העושה סוכה בחוה"מ (ולא היה בסוכה לפני זה) יברך שהחיינו באכילתו שם אע"פ שבירך שהחיינו בליל החג בביתו.
12. בברכת שהחיינו שעל הכוס יכוין על החג ועל הסוכה.
13. אין לברך שהחיינו אלא בשעת עשייה או בשעת מצוה.

14. ברכת שהחיינו על הלולב מברך בעודו מונח לפניו קודם שיטלנו שכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן אם נטלו ויצא ידי חובה אינו יכול לברך שהחיינו דבעינן זמן עשייה או שעת מצוה וליכא, מ"מ בדיעבד אפילו נטל כבר את כולם יכול לברך כי יש עדיין את מצות הנענועים, דהא גם הנענוע הוא מן המצוה ראה משנ"ב (סימן תרנא ס"ק כו) ובדברינו בשו"ת בריח התיכון בהלכות מילה.
15. אין לברך ברכת המצות אקב"ו לעשות סוכה או לולב, שכל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה כגון אלו וכגון ציצית ותפילין אינו מברך ברכת המצות בעשייתן אלא זמן בלחוד.
16. בירך על הזמן בעשיית הסוכה אינו מברך זמן על הכוס.
17. בירך על הזמן בעשיית הלולב אינו מברך זמן בעת נטילת הלולב.
18. כשהברכות שוות ברכה אחת עולה לכולם.

**סימן: י"ד - שאלה: האם נכון הוא לעשות כשמעלה ומוריד בנענועים לכפוף ולהטות את הלולב ואין ראשו למעלה וזנבו למטה?**

**בסוכה** (דף לז:) אמר רבי יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי, אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים. אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבילא זאת אומרת שירי מצוה מעכבין את הפורענות. שהרי תנופה שירי מצוה היא, ועוצרת רוחות וטללים רעים. ואמר רבא וכן בלולב. פשט הגמ' שצריך לעשות בעת נענוע הלולב כמו תנופת כבשי עצרת שנותן שתי הלחם על שני הכבשים בעודם חיים ומניח הכהן ידו תחתיהם ומניף ומוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר בהם והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה ועל זה אמר רבא וכן ללולב שהוא מעלה ומוריד כדרך כבשי עצרת אבל נענוע אחר לא. וכן פירש"י שם הונף היינו מוליך ומביא, הורם מעלה, ואין עלייה בלא הורדה.

**אלא** שהרי"ף שם העלה דנענוע זה חוץ ממוליך ומביא ומעלה ומוריד וכן הוא בירושלמי וכ"כ המאירי שם וספר האורה (חלק א' צז הלכות לולב) ובספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות לולב דף צב:) שמצא לכמה גאונים כי הנענוע אינו מוליך ומביא. ומשמע מדקאמר לולב שיש בו ג"ט כדי לנענע בו כשר וכתב עוד שם על הא צופה הייתי בר"ג ור' יהושע כל העם מטרפין לולביהן והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא. וכ"כ ראבי"ה (ח"ב - הלכות לולב סימן תרפג) פירוש נענעו זה זולתי מוליך ומביא מעלה ומוריד וכ"כ בהלכות לולב לראב"ד (השגות הרמב"ן) וכ"כ ר' עובדיה מברטנורא (סוכה פרק ג משנה ט).

**ומבואר** יותר במאירי בספר מגן אבות (סימן כא) לשון מטרפין ודאי נאמר על זעזוע בתנופה מהירה ומבולבלת כענין טרף בקלפי (יומא ל"ט ב) וכן ביצה טרופה (עדיות פ"ב מ"ד) או ענין השמעת קול העלים מלשון עלה (בראשית ח' י"א) כתרגומו טרפא, ואע"פ שבמקצת גמרות מצאנו בשתיהם לשון מנענעים וכו' ר"ל שכל פעם היו מנענעים וכו', הנה בגמרות ישנות ומדוייקות מצאנו לשון מטרפין ואף בערוך מצאנו כן. ואף בהלכות הרב ר' יצחק אלפסי ז"ל. ומתוך כך נראה לי שזה שאמרו וכן ללולב פירושו לא שנענוע שבו יהא בהושטה לרוחותיו אלא ר"ל במוליך ומביא מעלה ומוריד, ועדיין אין לנו במנין הנענועים כלום, ונתחדש בירושלמי שיהו שלשה נענועים בכל הושטה והושטה והוא שיהא מוליך ומנענע ג' פעמים מביא ומנענע ג' פעמים מעלה ומנענע ג"פ מוריד ומנענע ג"פ, והוא הוא המנהג שנהגו בו אנו ואבותינו ורבותינו נוחי נפש. וכן הוא בספר אבודרהם שנביא דבריו לקמן.

**ויתרה** מזאת כתב בספר מהרי"ל (מנהגים סדר תפילות חג הסוכות) דעיקר מצות לולב הוא הנענוע וכן עוד רבים עיין בסמוך. אלא דמאידך מצינו לאחרים שאומרים שאין צריך דבר אחר כמובא בספר האגור (הלכות אתרוג סימן אלף טו) שמצא לכמה גאונים כי אין הנענוע אלא מוליך ומביא. וטעמם מובא בספר אבודרהם (סדר תפלת סוכות) שאין צורך נענוע שדרה ועלין שלא אמרו אלא כדרך שאמרו בתנופה (מנחות פ"ה מ"ו) מוליך ומביא מעלה ומוריד כנ"ל ועיין עוד בשיטות במאירי שם. נמצא שלרוב הפוס' הנענוע זה זולתי מוליך ומביא מעלה ומוריד ששנינו במשנתינו בענין שתי הלחם וכבשי עצרת וי"א שהנענוע הוא המוליך ומביא.

**ועוד** לא מפורש בגמ' שם האם צריך להניף לכל ארבעת הרוחות או סגי לצד אחד. ומפי' הריטב"א שם מוכח דדיו לנענע לשתי רוחות ולא כמי שנוהג להוליך ולהביא לארבע רוחות כי אין זה אלא במחשבה והמושל בשתי רוחות העולם הוא המושל בארבע וכן נוהג מורי נר"ו וכן היו רבותיו נוהגין וראה עוד בסמוך בזה דעת הרמב"ם.

**אלא** שהרא"ש (סוכה פרק ג סימן כו) כתב שהעולם נהגו שמוליכין לד' רוחות ונראה שכיון דלא אפשיט' אזלינן לחומרא אלמא צריך נענוע וגם מוליך ומביא לכל הכוונים כדברי התוספות סוכה (דף לז:). ולכאורה במצות רבנן נקטינן לקולא ראיתי בתרומת הדשן (חלק א שו"ת סימן צז) שכתב אשירי בשם תוס' ור"ח, דאע"ג דניענוע אינו אלא מדרבנן, אפ"ה משום חביבות המצוה אזלינן לחומרא, וכ"כ הב"י שם בשם רבינו חננאל שאף על גב דנענוע זה מדרבנן משום חביבות המצוה אמרו כן נמצא שצריך שלש הולכות ושלש הובאות לכל צד וצד שהם שלשים ושש בין הכל ע"ש בעוד שיטות. וכ"כ בתרומת

הדשן שם נהגינן לחלק הניענוע מל"ו כוחות בכל הפסוק. אף דבהודו שבסוף המזמור שכופלים אותו צריך לנענע ניענוע גמור ל"ו כוחות כשאומרו בפעם הראשונה כשכופל אותו צריך לנענע ג"כ. וראייה מאנא ה' הושיעה נא, דאינו ג"כ אלא פסוק אחד, ואפ"ה מנהג פשוט לנענע בכל פעם ניענוע גמור. והנענוע יהיה בסוף ההולכה או בסוף ההובאה כמובא ספר אבודרהם (סדר תפלת סוכות) הנענוע הוא שמוליך ידיו מכנגדו ולהלאה וינענע שם וכו'.

**ומבואר** בשו"ע (סימן תרנא סעיף ט) שהנענוע הוא שמוליך ידו מכנגדו והלאה וינענע שם ג' פעמים בהולכה וג' פעמים בהובאה, (הגהה טורף הלולב ומכסכס העלין בכל ניענוע) ופי' המג"א (ס"ק כ) ובעל המשנ"ב (ס"ק מב) ובשו"ע המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קיח אות ו) שההולכה עושה פעם אחת אבל הנענוע בעת ההולכה עושה ג' פעמים וכן בהובאה כשמביא הלולב אצלו עושה ג"כ הנענוע ג"פ וכסכוס מעט והמנענעין בכח עד שכמעט שהלולב נשבר עי"ז הוא טעות. והרמ"א בהג"ה חולק על מרן ודעתו דצריך להוליך ולהביא ג"פ ולא יעשה הנענועים בעת שיגמור ההולכה וההבאה כדעת מרן אלא יעשם בעת ההולכה וההובאה גופא ובכסכוס כמו שכתב מקודם. וכתבו אחרונים שבכל הנענועים יביא סוף הלולב נגד החזה. וסדר ההקפה בנענועים כמנהג ירושלים כמ"ש האר"י המובא בילקוט יוסף (עמוד קסח) להקיף דרום צפון מזרח מעלה מטה מערב יוליך הלולב למרחוק ויחזור ויביאנו אליו שלוש פעמים ע"ש.

**וטעם** לדבר שצריך להוליך ולהביא ג' פעמים כו' ראיתי בשפת אמת (בסוכה דף לז:) י"ל לרמוז על ג' הטעמים שבגמ' למי שהרוחות שלו ולעצור רוחות רעות ולהיות לגירא בעיני דשיטנא, דאע"ג דאמרי' בגמ' דלאו מילתא היא משום דאתי השטן לאיגרוי ביה היינו שאין נכון לומר כן כדפי' רש"י אבל הענין הוא אמת כנ"ל. והטעם שאנו מנענעין הלולב מובא בספר אבודרהם שם להודיע כי נצחנו את כל המקטרגין עלינו כדאמרינן בירושלמי דפסיקתא כהדין נצוחיא דנצחין בקרבא ונקטין לולבא בידיהון. פי' כדרך המלכים הנוצחין ותופסין העיירות לוקחין הרומח ואות המלכות תלוי עליו ועולין על ראש המגדל ומוליכ' ומביא' לכל רוח להודיע כי המלך נצח את הכל. והראבי"ה (ח"ב הלכות לולב סימן תרפג) כתב שמפורש בירושלמי למה מנענע כדי לנענע כוחו של קטיגור, פירוש שלא יהיה יתד תקועה במקום נאמן.

**נמצא** למדים שהנענוע עצמו אינו מהתורה והוא דבר שאין בו לא איסור ולא היתר ובדעבד מיהא אין הנענוע מעכב לא ההובאה ולא ההושטה ובכל אחד מן הצדדים אדם יוצא ידי חובתו, שהרי אמרינן והא מדאגבהי' נפיק בי' ואי ס"ד דצריך נענוע מן התורה

מאי קושיא מדקאמר בגמ' מדאגביה נפיק ביה ומשני כשהפכו ולא משני בשלא נענע אלא ודאי דאין נענוע מעכב ואינו שייך לעיקר המצוה שכבר יצא י"ח בנטילתו בלי נענוע ואינו אלא שיירי מצוה ורק משום חביבות המצוה אמרו כן. וכך הוא דרך הנענועים (הכסכוסים). מוליך ומנענע (מכסכס) שם ומביא ומנענע (מכסכס) כך ג' פעמים בסך הכול ו' נענועים (כסכוסים) כך לארבעת רוחות השמים בסך הכל כ"ד נענועים (כסכוסים) ועוד ג' פעמים למעלה שמוליך ומביא ועוד ג' פעמים מטה שמוליך ומביא דהיינו י"ב נענועים (כסכוסים) ובסך הכול י"ב הכסכוסים הללו ועוד כד' הכסכוסים הנ"ל יחד ל"ו נענועים.

**אלא** שבכדי לצאת ידי חובה כראוי בנענועים צריך לאחוז את הלולב בצורה אנכית כדרך גידולו דבעינן כל ד' מינים שבלולב דרך גדילתן כדאמרינן דף (מה:) אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר עצי שטים עמדים. כמובא ברמב"ם (הלכות סוכה ולולב פרק ז הלכה ט) משיגביה ארבעה מינין אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא, והוא שיגביהן דרך גדילתן אבל שלא דרך גדילתן לא יצא, ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח.

**וכן** פסק מרן בשו"ע (סימן תרנא) ואם היפך אפילו בדיעבד לא יצא עיין משנ"ב (ס"ק טז) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ב סימן קנח) בלקח לולב שלא כדרך גדילתו דיחזור ויברך. ואין לחלק ולומר בדבר מצוה שיוצא בה ידי חובה חייב דרך גידולו ושיירי מצוה אין חיוב שיהיה בדרך גידולו. דאף הדס של הבדלה ניטל כדרך גדילתו כמובא בראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תקיג) וכן מוכח בב"י (או"ח סימן תרנא) בשם אביו ז"ל שאין להטות ראשו כלפי מטה משום דהוי שלא כדרך גדילתו וכיון דכשנטלו שלא כדרך גדילתו לא יצא ונענועיו נמי צריך לעשותן כדרך גדילתו וחלק על דרך העולם שמתירים אף שראשו יהיה מטה וזנבו מעלה ע"ש. ומה שאתרוג תלוי באילן עוקצו למעלה מ"מ דרך גדילתו נקרא כשעוקצו למטה כמובא במחזיק ברכה (סימן תרנא) וברבינו זלמן שם (אות יב).

**וזהו** כשדעתו לצאת בהגבהתו ידי חובה אך כשאין בדעתנו לצאת אלא בעת ההלל יכולין אנו להוליך לולבינו בידנו לבית הכנסת אפי' כדרך גדילתו ואין צריך להפכו כי אין כונתנו לצאת בו אלא בעת שיטלו הקהל. כמובא בתוספות פסחים (דף ז:) ובשו"ת הרשב"א (חלק ז סימן רצז) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ד דף ס טור ד) וספר כלבו (סימן עב) וספר אור זרוע (ח"ב פסחים סימן רנו) עיין עוד בהרחבה בספרינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א'). וכן מוכח מספר מהרי"ל (מנהגים סדר תפילות חג הסוכות) שלא היה

מטה את הלולב אלא שהיה משפיל ידיו עם הלולב למטה ג"פ. ולא דחף ראש הלולב נגד הקרקע אך השפיל ידיו עם הלולב ע"ש.

**אלא** שראיתי בספר האשכול (הלכות סוכה דף קעג:) שפרשו משמיה דרב האי ז"ל הלולב אוחזו בידו ראשו כלפי מזרח וזנבו כלפי מערב ומנענעו כמנענע המקל מוליך כלפי מזרח ומחזירו כלפי מערב ג' פעמים, ונענוע זה זולתי מוליך ומביא מעלה ומוריד וכ"כ המאירי בשם גאונים וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות לולב דף צב:) שראה לזקנים ולגדולים והר"ר אבן גיאות שהוליך ראשו לפניו וזנבו לאחוריו. וראיתי שהרגיש בזה וכתב על מה שאמר גאון ראשו לפניו וזנבו לאחריו אינו מנהג. דהא אין יוצאין בו אלא דרך גידולתן ועיקר אין בו נענוע אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד ע"ש. וגם בשו"ת רדב"ז (חלק ד סימן רנז) הרגיש בזה והשיב אני משפיל ידי כלפי מטה וראש הלולב למעלה ומנענע שלשה פעמים ומביא את הלולב לכנגדי ומנענע שלשה פעמים. ובדין היה להפוך את ראש הלולב למטה כשאר הרוחות אלא שאני חושש שמא אין זה דרך גדילתו נמצאנו למדים מדבריו שגם הטייה מעמידה לשכיבה פסולה ואינה דרך גדילתו כמ"ש בספר העיטור וכ"ש אם מהפכו שראשו למטה וזנבו למעלה.

**ואין** לומר רק כשמהפכו (ראשו למטה וזנבו למעלה) נחשב אין זה דרך גידולו אלא אף במשכיבו (ראשו לצד וזנבו לצד במאוזן) אין זה דרך גידולו ואינו יוצא ידי חובה. כפי שכתב בעל העיטור הנ"ל וכן מוכח מהתוספות סוכה (דף לא:) ומחידושי הריטב"א שם באוגד לולב שלא במינו כיון שאינו נוטל אותו מין בדרך גדילתו הרי אינו נוטל אותו בדרך מינין, שאין יוצאין בהם אלא כדרך גדילתם ולפיכך אינו עובר בו לרבנן משום בל תוסיף. וכן כתבו הטור דלא דמי לאגדו שלא במינו דשרי דכשאגדו בו אין זה כמוסיף משום דאין זה דרך גדילתו הובא בב"י שם. וכ"כ המגן אברהם (ס"ק כז) וביאור הלכה (ד"ה משום בל) בשיטת הגר"א וכ"כ בילקוט יוסף שם ועוד. ונראה עוד שאף כשמוטה מעט אין נחשב דרך גידולו דהא לולב עקום דומה למגל, נוטה כלפי פניו פסול, אבל נוטה לאחוריו ודרך גדילתו הוא וכשר מזה מוכח שמה שנוטה מעט לאחריו כשר הא מעט מלפניו פסול שאין זה דרך גידולו וה"ה בנענועים.

**אלא** שראיתי בספר המנהגים (טירנא חג הסוכות) שקיבל שיש להפך ראש הלולב למטה כשמוליך למטה ומנענע. וכ"כ הרמ"א שם (בסעיף ט) לקיים המנהג להטות את הלולב שזנבו למעלה וראשו למטה, וז"ל: ומטין ראש הלולב לכל צד שמנענע נגדו, וכשמנענע למטה הופכו למטה ומקרי דרך גדילתן, הואיל ומחזיק אותן בידו דרך גדילתן ויש מדקדקין שלא להפך הלולב כשמנענעין למטה (מהרי"ל וב"י בשם אביו, וכן שמע ממהר"ר

שכנא שראה כן ממהר"ר יעקב פולק, וכ"כ בכתבי האר"י; והמנהג כסברא ראשונה, וכן נ"ל עיקר. ובקיצור שולחן ערוך (סימן קלז סעיף ד) הביאו יש נוהגין שמהפכין את הלולב לצד מטה, ואל ישנה אדם מן המנהג.

**והשיגו** אחרונים על הרמ"א והם: הט"ז (ס"ק יב) באר היטב (אות יט) כף החיים (אות צט) בשם אחרונים ובמשנ"ב (ס"ק מו) וערוך השולחן (אות כו) דכתבו דיותר טוב שלא יהפכנו דבזה יוצא ידי הכל ואי מהפכו יש לחוש שמא אותה דיעה עיקר שאין זה דרך גדילתו וכ"כ בדה"ח ובח"א שכן הוא נכון. ולמדו מכבשי עצרת שהכהן לא היה משנה את ידו ממה שהיה בשעת עליה כך היה מוריד וכ"כ פמ"ג מדלא אמר רבא מלתא באפי נפשיה אלא דומיא דב' כבשי עצרת. וגם רבינו זלמן בהוספות כתב שבכל הנענועים יהיה ראש הלולב לצד מעלה.

**איברא** שהרב אשל אברהם שם העלה שלכו"ע יצא ידי חובה אף אם מהפך ובמנהג לא שייך אגודות. ונראה שלמד מהמשנה בסוכה (פרק ג משנה ט) שרבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהן והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא. ולא חששו לאגודות. וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד - ענייניים כלליים סימן א) בשם המהרשד"ם בדבר דליכא אסור לא אמרינן לא תתגודדו ע"ש מה שהסיק. וגם בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן נז) ציין לשד"ח ועיין ועוד שם גם על דברי המג"א (סי' תצ"ג), דס"ל דלמסקנא גם במנהגא שייך ל"ת. ובשו"ת משפט כהן (עניני א"י סימן קכה).

**ולכאורה** למה לא העלו הטור והרמ"א בלולב כמו שכתבו בקביעת המזוזה שהמדקדקין, יוצאין ידי שניהם, ומניחים אותה בשיפוע (ובאלכסון) וכן ראוי לנהוג, וכן נוהגין במדינות אלו. ובכדי לצאת ידי דעת רש"י ור"ת נראה שצריך לקבע ממש באלכסון שווה בין מעומד לבין מושכב (45 מעלות) וכ"כ בספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות מזוזה ועבדי' חציה עומד וחציה שכוב לצאת ידי שניהם. וכ"כ ספר חובת הדר (פ' ט אות ז) עיין עוד בזה בספרינו (בשו"ת בריח התיכון חלק ב סימן עד). ואפשר היה לומר שגם כאן היה ראוי לצאת ידי שתי הדעות ולנענע בצורה אופקית דהיינו ראשו לכוון מזרח וזנבו אלינו כפי שכתבנו לעיל בשם האשכול. אלא על כרחך שאין לומר כן דאינו דומה מדבעינן דרך גדילתו ואף זה אין דרך גידולו לאף שיטה וכפי שהרגיש בזה ספר העיטור הנ"ל, וכמ"ש לעיל בס"ד דאף כשמוטה מעט כלפי פניו פסול דלא הוי דרך גידולו.

**נמצא** דבעינן דרך גידולו כפשוטו ממש דהיינו זקוף וכמ"ש גם בילקוט יוסף (חלק ה עמוד קסח) אלא שצריך לומר שכל שמוטה מעט והוא דרך גדילתו שפיר שאין לך אילן שאינו מוטה מעט או הרבה וכשצריך לטרוף הלולב ולכסכסו יחזירנו אח"כ לדרך גידולו ולפי

כתבי האר"י ז"ל שהובאו בערוך השולחן וכף החיים שם צריך לתפוס הלולב ביושר דרך גדילתו וכיון דכשנטלו שלא כדרך גדילתו לא יצא כל נענועיו נמי צריך לעשותן שנית כדרך גדילתו. ונראה שעץ הלולב (התמר) יש להקפיד יותר כיון שגדל אנכי יותר משאר המינים משום כך יש להקפיד בו יותר משאר המינים שבחלקם גדלים מעט מוטים. והאמת שאין האדם יכול להעמידם ולנענעם בדיוק כדרך גדילתם לכן צ"ל שגם אם יהיו מוטים מעט שלא כדרך גדילתם שרי שהרי אין התורה נמסרה למלאכי השרת ולא לחכמים אלא לעם כולו. לכן כשמנענע מטה ישפיל ידיו ויחזור ויגביהם וכן לצד מעלה ולעולם יהיה לולבו זקוף בכל הנענועים. וכתבו עוד שם בשם האר"י וכן נהגו העולם לעשות ג' הלכות וג' הובאות לכל רוח דוקא ע"ש. וזהו מנהג הספרדים.

וזהו סדר הנענועים לגברים בלבד ואע"פ דיש שנהגו הנשים לברך ע"פ ר"ת אפילו הכי אין לנשים לנענע הלולב וכמ"ש בשו"ת רב פעלים (חלק א סוד ישרים סימן יב) ודבריו הובאו גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן ב) דלא יאות לנשים לעשות סדר הנענועים בהולכה והובאה אל החזה כאשר עושין האנשים, ועל כן בביתינו, אין אני מניח אותם לעשות סדר הנענועים בהולכה והובאה אל החזה כאשר אנחנו עושים, אלא רק מברכין ונוטלין הלולב בידם, מיהו הקטנים שיודעים לנענע אנחנו מניחים אותם לעשות סדר הנענועים, יען דאע"ג שהם קטנים עכ"ז הם זכרים, ובזה עדיפי מנשים, ועיין מ"ש רבינו ז"ל בספר פרי עץ חיים וז"ל, וכיון שכונת הלולב להמשיך מן הדעת, לכן ארז"ל קטן היודע לנענע אביו צריך לקנות לו לולב, כי כבר יש בו כח להמשיך מן הדעת, עכ"ל.

**לסיכום**: כשעושה נענועים בלולבו יש להחזיק את לולבו זקוף (ישר) כדרך גדילתו גם כשמעלה ומוריד (כשצריך להתכופף) דהיינו שישפיל את ידיו למטה ולולבו יהיה תמיד ישר.

**פירות הנושרים**:

1. מה שמוליך ומביא הוא בכדי לעצור רוחות רעות. וי"א מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו.
2. מה שמעלה ומוריד הוא בכדי לעצור טללים רעים. וי"א למי שהשמים והארץ שלו.
3. מה שנוהגים לנענע בהולכה והבאה ג' פעמים בכל כוון לרמוז על ג' הטעמים שבגמ' למי שהרוחות שלו ולעצור רוחות רעות ולהיות לגירא בעיני דשיטנא.
4. טעם הדבר שאנו מנענעין הלולב להודיע כי נצחנו את כל המקטרגין עלינו כדאמרינן בירושלמי דפסיקתא כהדין נצוחיא דנצחין בקרבא ונקטין לולבא בידיהון. פי' כדרך

המלכים הנוצחין ותופסין העיירות לוקחין הרומח ואות המלכות תלוי עליו ועולין על ראש המגדל ומוליכ' ומביא' לכל רוח להודיע כי המלך נצח את הכל.
5. אין הנענוע מעכב ולא אף ההושטה והגבהה, אלא מדאגבהי' נפיק בי'.
6. בעינן כל ד' מינים שבלולב דרך גדילתן שכל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר עצי שטים עמדים. אבל שלא דרך גדילתן לא יצא.
7. משיגביה ארבעה מינין אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא.
8. כשבירך על לולב שלא כדרך גדילתו ונזכר לאחר זמן יחזור ויברך .
9. גם הדס של הבדלה ניטל כדרך גדילתו.
10. יכולין להוליך את הלולב בידנו לבית הכנסת אפי' כדרך גדילתו ואין צריך להפכו כשאין בכונתנו לצאת בו אלא בעת שיטלו הקהל.
11. י"א מאחינו אשכנזים כשמנענע למטה והופכו למטה וזנבו למעלה מקרי דרך גדילתן הואיל ומחזיק אותן בידו דרך גדילתן.
12. כדאי להקפיד בנטילת הלולב, בהולכה, והבאה, וכשמעלה, וכשמוריד, ומשך כל הנענועים שהלולב יהיה כדרך גדילתו.
13. נראה שמעט מוטה נחשב כדרך גידולו וטוב להקפיד גם בזה.
14. אע"פ שהאתרוג תלוי באילן עוקצו למעלה מ"מ דרך גדילתו נקרא כשעוקצו למטה ורק מחמת כובדו עוקצו למעלה.
15. אין שייך אגודות אגודות במנהג ולכן יכולים בבהכ"נ לעשות נענועים כל אחד לפי מנהגו.
16. מנהג ירושלים וכן נהגו העולם כמ"ש האר"י להקיף בנענועים דרום צפון מזרח מעלה מטה מערב יוליך הלולב למרחוק ויחזור ויביאנו אליו שלוש פעמים ובלא כסכוסים.
17. דרך הנענועים (הכסכוסים). מוליך ומנענע (מכסכס) שם ומביא ומנענע (מכסכס) כך ג' פעמים בסך הכול ו' נענועים (כסכוסים) כך לארבעת רוחות השמים בסך הכל כ"ד נענועים (כסכוסים) ועוד ג' פעמים למעלה שמוליך ומביא ועוד ג' פעמים מטה שמוליך ומביא דהיינו י"ב נענועים (כסכוסים) ובסך הכול י"ב הכסכוסים הללו ועוד כ"ד הכסכוסים הנ"ל יחד ל"ו נענועים.
18. דעת הרמ"א לכסכס בזמן ההולכה וההובאה.
19. בכל הנענועים יביא סוף הלולב נגד החזה.
20. אם לא נענע כראוי טוב לחזור וליטלו ולנענע.

21. לא יאות לנשים לעשות סדר הנענועים בהולכה והובאה אל החזה כאשר עושין האנשים, אלא רק מברכין ונוטלין הלולב בידם, מיהו הקטנים שיודעים לנענע מניחים אותם לעשות סדר הנענועים, יען דאע"ג שהם קטנים עכ"ז הם זכרים, ובזה עדיפי מנשים, שכונת הלולב להמשיך מן הדעת, לכן ארז"ל קטן היודע לנענע אביו צריך לקנות לו לולב, כי כבר יש בו כח להמשיך מן הדעת.

**סימן: ט''ו - שאלה: האם ניתן לסכך במחיצות העשויות ממחצלות או מעץ כעין שתי וערב כגון מחיצות המפרידות לצניעות בין גברים לנשים ופרגולות וכד'?**

**גרסינן** בסוכה (דף יא:) זה הכלל כל דבר המקבל טומאה כו'. מנא הני מילי אמר ריש לקיש: אמר קרא ואד יעלה מן הארץ, מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ - אף סוכה דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. הניחא למאן דאמר ענני כבוד היו, אלא למאן דאמר סוכות ממש עשו להם וכו'. והנה בעשויה ממחצלת או מנסרים גידולה מהארץ ואינה טמאה בגלל היותה משמשת כמחיצה, וכדאיתא שם (דף כ:) למאן דאמר מחצלות ממש, בשלמא של שק ושל ספירא חזו לפרסי ונפוותא, אלא של שעם ושל גמי למאי חזו וכו' ופרש"י חזו לפרסי ונפוותא - לוילון כנגד הפתח, כדמתרגם מסך הפתח (שמות לה) פרסא דתרעא. וכ"כ התוספות שם חזיין לפרסי - מסך לפני הפתח ומקבל טומאה הוא כדאמרי' סוף פרק קמא דביצה (דף יד: ושם) מפני מה אמרו וילון טמא. וטעמא שם אמר עולא מפני מה אמרו וילון טמא - מפני שהשמש מתחמם כנגדו. וכ"כ הריטב"א על הא ע"ש.

**ויש** לדייק מדברי עולה דטעמא מקבל טומאה משום שהשמש מתעטף בשוליו לפיכך יש תורת כלי עליו, ומקבל טומאה, ומהאי טעמא נמי אמרינן בסוגיין שראוי לומר שיהא בו משום כלאים, ולא עשאוהו כאחת ממחיצות הבית שאינן מקבלות טומאה. וש"מ דמחיצות דידן שהינם פשוטי כלי עץ ואינם ראויים לשום כלי תשמיש ואף לא להתחמם כנגדן לפי שאינה ראויה לשכיבה מתוך קשיותה דהתם אמרו שהשמש מתחמם כנגדן עשויים מדברים רכים. ולפ"ז הני מחיצות קשים יותר ואינם מיוחדים לזה וכ"ש לא לשכיבה ופשיטא שאין להם טומאת מדרס.

**ואף** אם אדם טמא דרך או ישב עליהם אין בכך כלום כוון דאין דרכם למדרס או מושב אינה ראויה לקבל טומאה בכך, וכמ"ש הרמב"ם (הלכות כלים פרק ה הלכה יג) ושכל שאינו ראוי למדרס אינו נטמא במדרס וכ"כ הר"ן שם והביאו גם הב"י (או"ח סימן תרכט) בדין מחצלת דתנא קמא סבר סתם גדולה לסיכוך ואינה ראויה לקבל טומאה אפילו ישכב בה הזב. ואף בסולם כתב בתרומת הדשן (חלק א שו"ת סימן צ) בשם תו"כ דאע"ג דעולים

ויורדים בהן אינן מטמאין מדרס. וטעמא דאין עשוים להנאת מדרס, אלא כדי לעלות ולירד. וכ"כ רבינו זלמן שם (ס"ק ח) כל שכן בהני מחיצות דלא שייך לומר דראוי למדרס ובפרט שגם הנאת מדרס אין בהם.

**ודע** ששולחנות וכיוצא בהם שהינם פשוטי כלי עץ אינם אסורים אלא מדרבנן כיון שאינו כלי קיבול דבעינן דומיא דשק דמיטלטל מלא וריקן. שמשמש את האדם ואת תשמישיו עיין עוד לקמן. וברמב"ם (הלכות כלים פרק א הלכה י) ובר' עובדיה מברטנורא (מסכת כלים פרק ב משנה א).

**ואף** שיש במסגרת שקערוריות הינם ליופי בלבד ולא נועדו לבית קיבול וכל בית קיבול שלא נעשה לשם קיבול אינו מקבל טומאה וכעין כתב הרא"ש בתשובה (כלל כד סי' יב) הקנים אף על פי שיש להם בית קיבול אינם מקבלים טומאה כיון שלא נעשה הקיבול שלהם לצורך קבלה ומסככין בהם דהכי תנן בפרק ד' דמקואות (מ"ג) סילון שהוא צר מכאן ומכאן ורחב מן האמצע אינו פוסל [את המקוה] מפני שלא נעשה לקבלה וכן כמה משניות מוכיחות כן במסכת כלים (פ"ב מ"ג) והובא בב"י שם ורבינו זלמן (ס"ק ד) ומטעם זה מותר לסכך בצינור.

**אלא** שבמחיצות אלו בנוסף לזה יש להם בית קיבול בתוך המסגרת שנתחבין לשם העצים לאורך ולרוחב וחורים אלו בית קיבול לקבלת העץ לתוכם כעין מקל המטאטא הנכנס לתוך נקב המטאטא וזהו כלי קיבולו ואע"פ שנקבים אלו נועדו לכלי קיבול חד פעמי דהיינו לא להכניס ולהוציא אלא להכנסה בלבד ומ"מ כבר כתב הריטב"א בחידושיו על דברי הגמ' סוכה (דף יב:) קמ"ל דבית קבול העשוי למלאות שמיה קבול, פי' אע"פ שעשוי למלאות לעולם ואינו עומד ריקן וכ"כ בתשובת הרמב"ן שהובא במשנה למלך (הלכות כלים פרק ד) דבית קיבול העשוי למלאת שמיה קיבול ולכן בסולם וכד' כשירכותיו נקובים לקבל ראשי השליבות מקבל טומאה ומה שכתב הרמב"ם שם טהור דהיינו ששליבותיו קבועות ע"ג ירכותיו ע"כ.

**וזה** אינו דהא כתב הרמב"ם (בהלכות כלים פ"ב ה"ג) בית קבול העשוי למלאות אינו בית קבול. כיצד בקעת של עץ שחוקקין בה בית קבול ותוקעין בו הסדן של ברזל של נפחים היא אינה מקבלת טומאה. שאף על פי שיש בה בית קבול נעשה למלאות וכן כל כיוצא בזה. והרגיש בזה בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן קצה) ובשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן רטו) שכתב ג"כ כמ"ש לעיל בשם הרמב"ן עיין שם וע"ע בכסף משנה שם, וראיתי לשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן קיד) דבאמת להרמב"ם עשוי למלאות לא שמי' קיבול ואף קודם שנתמלא. עיין עוד בזה בשו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן פב).

**ופסק** המג"א שם (בס"ק ח) והביאו גם בשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן קצט) כפסק הרמב"ן בסולם כשיש לו בית קיבול שנקוב' במקום שתוחבין בו השליבות ואע"פ שהוא עשוי למלאות שמו בית קיבול כמ"ש ברשב"א (סי' קצ"ה) ומ"ש בת"ה דסולמות טהורות היינו באותן הנקובים מעבר לעבר כעין שלנו וסולמות של עגלות או אותן שקובעין בכותל להניח עליהן מאכל לבהמ' טמאים לכן יש לאסור כל סולמות [ב"ח] ועס"ח דלא גזרינן ע"כ. ומה שכתב בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות) שכל דבר המקבל טומאה אסור לסכך בו, לכן יזהר כל אדם שלא להניח סולם או שברי כלים של ספסלים וקתדראות על הסכך להחזיק את הערבה דחיישינן שמא נטמאו במדרס. צ"ל שירכותיו של הסולם נקובות כדלעיל. אלא שאין כן דעת תרומת הדשן דלעיל שהתיר כהרמב"ם לסכך אפילו את כל הסוכה בסולמות שלנו דאין כאן סכך פסול אף על גב דכלי הוא מכל מקום לא מקבל טומאה דכלי עץ שאין לו בית קיבול אינו מקבל טומאה ונראה שכונתו שבית קיבול העשוי למלאת לא שמיה קיבול. ובזה יש גם להסתפק במחיצות דידן דיש להם בתי הקיבול להכנסת העצים לתוכם האם אמרינן שמיה בית קיבול או לאו. וכמ"ש לעיל.

**איברא** דיש עוד לעיין בזה ממאי דאמרינן להדיא בגמ' בבא בתרא (דף סו.) דמסקנת הסוגיא פשוטי כלי עץ טמאים מדרבנן. ובדברי הראשונים שם מבואר דיש ג' סוגי פשוטי כלי עץ ויבואר להלן. והנה דברי הגמ' כך הם: הגמ' דף של נחתומין שקבעו בכותל ר"א מטהר, וחכמים מטמאין; מני [ברייתא דצינור דמייתי לעיל מינה התם] אי רבי אליעזר, אפי' חקקו ולבסוף קבעו אי רבנן, אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי! לעולם רבי אליעזר היא, ושאני פשוטי כלי עץ, דטומאה דרבנן וכתבו התוס' שם ובחידושי הרמב"ן והריטב"א שם דפשוטי כלי עץ ג' דינים יש לו: אשכחן דטמאין מדאורייתא, מפץ שמטמא בזב אינו דין שטמא במת, ואע"פ שהוא פשוטי כלי עץ, ולא קשיא דשאני התם שהן ראוין למדרס, והכי אמרינן בהדיא בבכורות ואי אין לו תוך לכלי שטף מדאורייתא בר קבולי טומאה הוא והא דומיא דשק בעינן ופריק בהנך דחזו למדרסות, וכן אם משמשין את האדם ואת משמשיו טמאין מן התורה דתניא בספרא יכול שאני מוציא את השולחן ואת הטבלא והדלופקי ת"ל כל כלי עץ ריבה וכו' אף אני ארבה את השולחן והטבלא והדלופקי שהן משמשין את האדם ואת משמשי אדם. ודוקא משמשי האדם ומשמשיו, אבל משמשין משמשי האדם ואינן משמשין את האדם טמאין מדרבנן והיינו שמעתין, וי"א דרישא דספרא אסמכתא בעלמא הוא ואין לשולחן וטבלא טומאה מן התורה אלא בשיש לה בית קבול והכי מוכח בפ' שתי הלחם במנחות (צ"ו ב'). ואם אינן משמשין לא את האדם ולא

את משמשיו זה ברור הוא לדברי הכל שהן טהורין לגמרי, והיינו דאמרינן במסכת סוכה (י"ב ב'), גבי חיצין בזכרים כשרה, ואמרינן נמי (שם י"ט ב') גבי מחצלת עשאה לסיכוך מסככין בה, ועוד מביאין ראיה מהא דתנן בכלים ומייתינן לה בגמרא במסכת שבת (ט"ז א') כלי עץ כלי עור כלי עצם כלי זכוכית פשוטיהם טהורים ומקבליהן טמאים, ומקבלי כלי זכוכית אין להם טומאה מן התורה כדמפרש התם פ"ק דשבת, ושמע מינה דפשוטים לא מקבלי טומאה כלל לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ע"ש. והביאו הרשב"א בחידושיו שם נמצא דיש שלשה חלוקי פשוטי כלי עץ יש, יש מקבלין טומאה מדאוריתא ויש מקבלין טומאה מדרבנן ויש שטהורין לגמרי, וכ"כ הר"ן שם והובא בב"י בענין חצים הזכרים אמאי מכשירין כשאין להן בית קיבול דאף על גב דכלים נינהו, פשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה (כלים פ"ב מ"א), ואף על גב דאיכא פשוטי כלי עץ דמקבלין טומאה מדרבנן (ב"ב סו.), הני לא מקבלי טומאה אפילו מדרבנן. וה"ה במחיצות דנ"ד.

**וכן** מוכח מדברי רש"י שגם הוא סובר דפשוטי כלי עץ אינן מקבלין טומאה אפי' מדרבנן ואף אם הם משופים וחלוקים, דמקשה התם תלמודא: והא איפלגא ביה חדא זימנא דתנן מסככין בנסרין וכו' אמר רבי חייא בר אבא רישא בנסרין משופין עסקינן ומשום גזירת כלים נגעו בה ע"כ, ופירש"י וז"ל: רישא לאו משום גזירת תקרה איפליגו אלא בנסרים שאינן בני ארבעה אבל משופים וחלקים וראוים לתשמיש ומשום גזירת כלים נגעו בה לפסול אליבא דרבי מאיר אע"ג דפשוטי כלי עץ נינהו ולא מקבלי טומאה גזר בהו אטו כלים המקבלים טומאה עכ"ל. הרי משמע בהדי' מפירושו שפשוטי כלי עץ אינם מקבלין טומאה אפי' מדרבנן. והובא בשו"ת מהר"ם פדאווובה (סימן לא).

**ויש** עוד להתבונן בייחודו של הכלי האם אזלינן בזה בתר כוונת המוכר או הקונה הנה הרא"ש בסוכה (פרק א סימן לז) השיג על ה"ר ישעיה מטראני שלדבריו מחצלאות שמוכרים התגרים וסתמא לאו לשכיבה עבידי שהן ממלאין אותן צמר וגם עושין מהן מחיצות הלכך לאו בתר עשייתם אזלינן שהאומן אינו עושה אותן אלא למכרן למי שצריך להן כל אחד ואחד לפי צורכו וא"כ אין לילך אלא אחר קנייתה שאם קנאו אדם לשכיבה מקבלת טומאה. ואם קנאו לצורך דבר אחר אינה מקבלת טומאה. וא"כ אדם יכול לקנות מחצלת חדשה לשם סוכה ולסכך בה אע"ג דחזיא לשכיבה בתר מחשבתו אזלינן וכיון דקנאה לצורך סוכה וסיכך בה אינה מקבלת טומאה. והשיב הרא"ש דלא מיסתבר לי אלא בתר מנהג אנשי המקום אזלינן כדקאמר לא נחלקו ר' דוסא וחכמים על מחצלת אושא שהן טמאות הלכך במקום שנהגו לשכב עליהן אפילו אמר לאומן לתקנו לו לסיכוך אין מסככין בה דמי יודע שאמר לאומן לתקנו לו לסיכוך ואתו כולי

עלמא לסכוכי בהו. והביאו גם הב"י ובשו"ע (או"ח סימן תרכט סעיף ו) והסכים עמו רבינו זלמן (ס"ק ט) ויסוד מחלוקתם כתב בשו"ת אדמת קודש (א חלק יו"ד סימן כא) האם אזלינן בתר הגוי, לדעת הר"י מטראני אזלינן בתר דעת הגוי ולהרא"ש לא אזלינן בתר דעת הגוי אלא בתר מנהג אנשי המקום ואיפשר דאפי' הרא"ש מודה דמין הדין אזלינן בתר דעת הגוי אלא דמשום גזירה דאתו כ"ע לסכך בהו אסר כיון שמנהג אנשי המקום לעשותן לשכיבה.

**וגם** מדאמרינן שם סככה באניצי פשתן פסולה דהיינו דראוי לקבל טומאה מדרבנן דהתוס' והר"ן כתבו דמדרבנן פסול וכ"כ הרמב"ם. ובגמרא (שם) אסתפק לן היכא דתרי אף על גב דלא דייק ולא נפיץ אם מסככין בו ונקטי לה הפוסקים לקולא וכתב הר"ן (ז. ד"ה כיתנא) דטעמא משום דמדרבנן בעלמא הוא עיין בב"י ובשפת אמת שם ולמשנ"ב (סימן תרכט ס"ק יב) פסולה מדרבנן מפני שאין צורתו עומדת עליו ומחזי כאילו אינו מגידולי קרקע ועוד כיון דראוי לתתם לתוך כרים וכסתות ואז יקבלו טומאה וע"כ גם בנעורת שברי גבעולין הננער מן הפשתן אין מסככין בו דגם ממנו ראוי למלא כרים וכסתות. והנה לפי הטעמים האלו אפילו בצמר גפן וקנבוס שאין מטמאין בנגעים אם נידק וניפץ אין מסככין בהם ועוד כתבו טעם מפני דכיון דכבר נידק וניפץ קרוב הוא לטוותו ויקבל טומאה ע"כ גזרו שלא לסכך בו ולפ"ז בצמר גפן וקנבוס דאין מקבל טומאה כלל לא שייך האי גזירה ויש להחמיר ע"ש.

**נמצאנו** למדים מכל האמור לעיל דאין לסכך במקבלי טומאה מדרבנן. וממילא יש לאסור לסכך במחיצות אלו שיש בהם עכ"פ טומאה דרבנן (לשיטת הרמב"ן דבסמוך) ונראה לאסור גם להעמיד על גבי המחיצות הנ"ל (לסכך עליהם) לשיטת הרמב"ן הריטב"א הרשב"א הנ"ל דשמיה בית קיבול ומקבלים טומאה נאסור להעמיד על גבם את הסכך מדין מעמיד שמא יסכך בהם דהא שיטתם אין להעמיד על דבר המקבל טומאה עיין עוד בזה בדברינו (בסימן ג').

**אלא** דיש לחלק בדבריהם דמה שאין להעמיד על דבר הראוי לקבל טומאה דוקא כשהטומאה מדאורייתא מה שאין כן בדבר הראוי לקבל טומאה מדרבנן לא גזרינן שמא יסכך בו דגזרה לגזרה הוא ולא גזרינן וכמ"ש בחידושי הריטב"א סוכה (דף כא:) וחד אמר לפי שמעמיד בדבר המקבל טומאה. פי' שהוא פסול לסכך, גזירה שמא יבא לסכך בו, והא דתנן וכולן כשרות לדפנות בשאין הסכך עומד סמוך בהן, אי נמי דכל שאין איסורו לסכך אלא מגזירה דרבנן כגון חבילין לא גזרו בו סמיכה, וגזירה לגזירה היא כנ"ל. וכן הביא בית שואבה (דף כו: אות מח) ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רכ) את הרשב"א

דבפסול דרבנן לא גזרו משום מעמיד בדבר המקבל טומאה וכן פי' ג"כ האו"ז דכולן כשרות לדפנות קאי רק אפסולי דרבנן, דמותר אף לשיטת האו"ז וכמבואר שם, ובפרט זה הם בחדא שיטתא, דאף דפסולין לסכך מדרבנן לא אסור בדפנות. ומטעם זה העלה מרן הגאון רבנו עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן סד) להכשיר סכך לנצח שחוטי הכותנה פיסולם לסכך הוא רק מדרבנן ולהעמיד בהם שרי כדלעיל.

**ולכאורה** עדיין היה לנו לאסור מלסכך במחיצות הנ"ל מדעשויים נסרים משופים דגרינן משום כלים ולא קאמרו שגזרו בהן טומאה רק שגזרו בהן איסור סיכוך אטו כלים המקבלין טומאה מדאיתא בסוכה (דף טו.) דתנן מסככין בנסרים, דברי רבי יהודה, ורבי מאיר אוסר. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן רישא בנסרים משופין עסקינן, ומשום גזרת כלים נגעו בה. ועיין בתוספות שם דאיכא דגזור בהו נסרים משופין משום גזירת כלים וביאור הגמ' נסרים שאין ברחבן ארבע טפחים מסככין בהן אף על פי שהן משופין ואם יש ברחבן ארבע טפחים אין מסככין בהן ואע"פ שאין משופין גזרה שמא ישב תחת התקרה וידמה שהוא בסוכה ובספר כלבו (סימן עא) אסר במקומות שנהגו להקרות בנסרים דקים לסכך בהן משום גזירת תקרה וכ"כ הטור שם בשם הסמ"ק ומיהו נהגו העולם שלא לסכך בהם כלל ומשום דלמא אתי לסכך בהם בקביעות בענין שאין הגשמים יכולין לירד בה. אלא שהרמב"ם (הלכות סוכה ולולב פרק ה הלכה ז) והמאור הקטן שם והרמב"ן במלחמות ה' שם לא חששו לזה והעלה כפשט הגמ' נסרים שאין ברחבן ארבעה טפחים מסככין בהן אף על פי שהן משופין, ואם יש ברחבן ארבעה אין מסככין בהן ואע"פ שאינם משופין גזרה שמא ישב תחת התקרה וידמה שהיא כסוכה. וכ"כ מרן בשו"ע (סימן תרכט סעיף יח) אלא שבסוף דבריו כתב ונהגו שלא לסכך בהם כלל. ובעל המשנ"ב (ס"ק מט) כתב דיש מהראשונים שכתבו דכהיום מדינא אסור הואיל דבזמן הזה מסככין בתיהם בנסרים שאין בהן ד' טפחים איכא גזירת תקרה ומ"מ יש לחוש גם לטעם הראשון וע"כ הלטי"ש אע"פ שאין בהם גזירת תקרה שאין מסככין בהם בתיהם וכ"כ ורבינו זלמן (ס"ק לב) וכף החיים (ס"ק קא). וערוך השולחן (ס"ק לב) אסר אף בנסרים דקים. **ומיהו** אפשר לומר שכיום אין תקרות הבתים כלל וכלל בעצים אלא הבתים מאבן וגם אם יש מעצים הם רחבים. וכ"ש שלא מסככים בנסרים שאין ברוחבן טפח ומחיצה זו עשויה מנסרים משופין שרוחבם אף פחות מחצי טפח אין חשש כלל לסכך בהם את סוכתו וכן מצאתי ברבינו זלמן שם.

**וברור** הדבר שאם יפרק את המסגרת כך שנשארו הנסרים בלבד שפיר דמי מה שכתב מרן (בסעיף ב) וכן דבר שמקבל טומאה כגון שפודין וארוכות המטה וכל הכלים, אין

מסככין בהם; ואפילו אם נשברו, שלא נשאר בהם שיעור קבלת טומאה. פי' בעל המשנ"ב (ס"ק ח) כיון שפעם אחת היו ראוין לקבלת טומאה גזרו בהן חכמים שלא לסכך בהן לעולם. אכן אותן הכלים שאפילו בשלמותן לא היו מקבלין טומאה אלא מדרבנן אם נשברו מותר לסכך בהן ועיין עוד בזה בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן כב) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן סו) ובשו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן פב) מבואר בפמ"ג (מ"ז סק"ח וסוף סק"ו) דאף אם הי' מטמאים טומאה דרבנן, כיון שנשברו כשרים לסכך, וכ"כ בספר שיורי לקט שם.

**לסיכום**: כדאי לא לסכך במחיצות שיש להם בית קיבול במסגרתו ששם נתחבין הנסרים.

**פירות הנושרים**:

1. מותר להעמיד סכך ע"ג מחיצות שיש לו בית קיבול שנקוב' במסגרתו במקום שתוחבין בו הנסרים.
2. נקבים הנקובים מעבר לעבר אף שנעשו לקבל השליבות, לא נחשב לבית קבול.
3. מה שעולים ויורדים בסולם אינן מטמאין מדרס. דאין עשוים להנאת מדרס, אלא כדי לעלות ולירד.
4. גם אם טמא ישב או הלך ע"ג מחצלת שיועדה לסכך אין בכך כלום כיון שיועדה לסיכוך.
5. סכך לנצח שעשוי מחוטי כותנה שפיסולם לסכך הוא רק מדרבנן, מותר להעמיד בו הסכך לכתחילה.
6. במקום שנהגו לשכב על מחצלת אפילו אם אמר לאומן לתקנו לו לסיכוך אין מסככין בה הולכים בתר רוב אנשי העיר.
7. בית קיבול שלא נעשה הקיבול שלהם לצורך קבלה אינם מקבלים טומאה.
8. י"א בסולם שיש לו בית קיבול שנקוב' במקום שתוחבין בו השליבות ואע"פ שהוא עשוי למלאות שמו בית קיבול וי"א אין שמו בית קיבול.
9. לכו"ע מותר לסכך לכתחילה על גבי מעמיד שטומאתו מדרבנן דלא גזרינן גזירה לגזירה. וכן מותר להניחם ע"ג הסכך.
10. כלים שאפילו בשלמותן לא היו מקבלין טומאה אלא מדרבנן אם נשברו מותר לסכך בהן.
11. סוגי כלים המקבלים טומאה מדאורייתא אף אם עשויים מעץ הם כגון: כסא, ספסל, צלחות, קערות, מחצלת לשכיבה, בגד, סדינים, תכשיט, וכד'.
12. סוגי כלים מעץ המקבלים טומאה מדרבנן הם כגון: שולחן, מדף, אניצי פשתן.

13. סוגי כלים מעץ שכלל אינם מקבלים טומאה הם כגון: ליסטים, נסרים, מקל מטאטא, סולם ללא בית קיבול, קני סוף, מחיצות.

**סימן: ט"ז - שאלה : הנוהגים לעשות הקפות ביום שמחת תורה אחר תפילת מנחה ואוכלים עוגיות ושתייה וכד' האם מותר להמשיך לאכול ולשתות גם אחר השקיעה?**

**איתא** בפסחים (דף קה.) אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בה ופליגא דרב הונא דרב הונא חזייה להההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה אמר ליה לא מיסתפי מר מאסכרה דתנא משמיה דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא. והביאו הרי"ף שם והרמב"ם (בהלכות שבת פרק כט הלכה ה), וכל הפו' פסקו להלכה כדרב אשי. והתוס' שם פי' את הברייתא דכל הטועם מיתתו באסכרה לא מוקמי אמיא ומיתתו באסכרה מדה כנגד מדה הוא משביע גרונו יחנק ואסכרה במקום חנק כדאמרינן (בכתובות) מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי והיינו אסכרה. ומטעם זה נוהגים אחינו התמנים שאינם מניחים אפילו לתינוקות לשתות מים משעת גמר סעודה שלישית כמובא בשלחן ערוך המקוצר (או"ח חלק ב סימן סא סעיף ז).

**ולפי** זה נמצאו למדים שחל איסור לאכול קודם הבדלה ושאני אפוקי יומא מעיולי יומא, דשבת קובעת ואסור ליהנות בכל מיני הנאות של אכילה ושתיה עד שיקדש ומ"מ באפוקי יומא אם התחיל לאכול מבעוד יום לא יפסיק כי אין דינו כקידוש והא דאמרי' לא יפסיק דוקא לאכילה אבל שתייה אסור לשתות קודם שיבדיל הילכך יפסיק לשתיה ודוקא לשתיית יין או שכר אבל לשתיית מים לא יפסיק וכן לעולם מותר לשתות קודם הבדלה כך פשוט וכפסק מרן בשו"ע (או"ח סימן רצט סעיף א) שאסור לאכול שום דבר, או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל. אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, א"צ להפסיק וכו'. וטעם יש לדבר דדין הוא שתקבע לקידוש משום כבוד שבת שלא יאכל עד שיקדש ויקבע סעודתו לכבוד שבת אבל הבדלה אינה כבוד שבת שיצטרך להפסיק סעודתו כדי להבדיל כמובא בדברי הרא"ש בפסחים (פרק י סימן יז) וכ"כ האחרונים.

**ואין** חילוק בין שבת ליו"ט וכמ"ש בסוף דברי שו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן רכו) שנשאל הרא"ש גם ביו"ט והשיב בסתם שהוא אסור ובע"כ דס"ל דכשם דשבת קובע ה"נ יו"ט. או דכיון דתקנו גם ביו"ט קידוש דינו כבשבת ואחרי שהדבר מפורש בתשו' הרא"ש. וכ"כ

בפתחי תשובה (יו"ד סימן שלא ס"ק יא) שציין לשער המלך פ"ה מהלכות מעשר הלכה כ"ב שכתב דכי היכי דשבת קובע למעשר ה"נ יום טוב די"ט נמי מקרי שבת ותו שהרי טעמא דשבת קובעת למעשר היינו משום דכתיב וקראת לשבת עונג וא"כ מה"ט י"ט נמי דינא הכי שהרי מצוה לענג גם את י"ט והביא עוד ראיות אומנם כתב בשם המאירי ז"ל די"ט אינה קובעת. עיין עוד בזה בשו"ת באר יצחק (חלק או"ח סימן יד) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן נה) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק טז סימן כ). ועוד "דשבת ויו"ט חשיב קבע".

**ולפי** זה משחל עליו חובת ההבדלה מדינא דגמ' אסור להתחיל לאכול או לשתות ואף לסוברים דהבדלה מדרבנן מ"מ הרי מחוייב בהבדלה, וגם לטעום מין מאכל אסרו ואע"פ שאין חשש שמא ימשך בטעימה מ"מ בקדוש והבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו. עיין לערוך השולחן (סימן רצט סעיף א) ורבינו זלמן שם ובסימן (רעא או ט) ועוד.

**ולכן** כשהתחיל לאכול מבעוד יום עוגות ושתיית יין ושכר וכד' והגיע זמן ספק חשכה ומעלה יפסיק לאכול אולם מותר לו להמשיך ולשתות מים ונראה שגם סודה ומיץ או תה או קפה וכד' בכלל היתר זה שהרי הם כמים בעלמא ואע"פ שמעורב בהם סוכר אינו כלום דרק יין ושכר אסרו לשתות וכן ראיתי להדיא בדברי רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב יב חלק כ דף קב טור ג) הא דאמרי' אסור לשתות קודם שיבדיל הילכך יפסיק לשתיה ודוק' לשתיית יין או שכר אבל לשתיית מים לא יפסיק וכן לעולם מותר לשתות קודם הבדלה כך פשוט ומוכח בפסחים וכן כת' רי"ף. וכ"כ ערוך השולחן (סימן רצו אות יג) למעט טייא משום בישולו עיין עוד לקמן בזה. אמנם יש לכאורה מקום לדחות הראיה מרבינו ירוחם שהוא רק בא להעתיק דברי הגמ' שאמרה "לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא" ושאר משקאות לא היו מצויים בזמנם.

**ושמא** יש לומר בשל טבעם לשמח ולשכר את האדם אין לשתותם ומטעם זה מקדשים ומבדלים דוקא עליהם כמובא בספר החינוך (מצוה לא) משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה השם וגו'. ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין , לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם. וכו'. ואין צורך לתת טעם על חייבם אותנו שיהיה בכוס רביעית, דפחות מזה השיעור אינו ראוי ולא יתעורר לב האדם עליו. ואשר חייבונו בהדחת הכוס, ושלא לטעום כלום עד שיקדש, ושיקדש במקום סעודה, כל זה ענפי שורש ההתעוררות שאמרתי עכת"ל.

**וכן** יש לחזק טעם זה ממ"ש מרן בב"י (או"ח סימן רצו) שעל כל המשקין מבדילין היכא דהוו חמר מדינה חוץ מן המים, הא קמן שאיסור השתייה קודם ההבדלה מקביל לדין המשקה שאפשר להבדיל עליו, וכיון שעל המים אין מבדילים לכך מותר לשתותם קודם הבדלה. ושו"ר במאירי שם שכתב מתוך שעיקר ההבדלה בשתייה של יין או שכר מפסיקין אבל מים לא שייך בהו ומותר אף לכתחילה. ומזה יש לסייע למ"ש לעיל שתה וקפה מותר כיון שלא שייך בהם הבדלה. וכן ראיתי בדברי שו"ת הרא"ש (כלל כה אות ב) שכתב להדיא שאם התחיל לשתות שכרא וחמרא מפסיקין אבל לא בשתיית מים ומזה מוכח דדוקא בשכרא וחמרא מפסיקין. וזה נראה לי גם כוונתם של הט"ז (ס"ק ב) וערוך השולחן שם (אות יב) שכתבו שבהבדלה אינו עניין לפת ובהכרח להבדיל על משקה דהיינו משום שבהבדלה אין חייב במקום סעודה אבל מזה יוצא שאין לשתות יין ושכר לפני ההבדלה כי בו מבדלין וראה עוד לקמן בזה.

**ומה** שכתב שם בשו"ע (סימן רצו סעיף ב) ואין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה וה"ה לשאר משקין, חוץ מן המים. משמע מדבריו לכאורה דשרי להבדיל על שאר משקין כגון קפה מיץ וכד' ואע"פ שאינם חמר מדינה ולפי זה יהיה אסור לשתות משקים אלו אחר השקיעה למעט מים בלבד כי בהם מבדיל. וזה אינו אלא כוונתו ששאר משקין דמי לשכר וכמ"ש ברכי יוסף שם (ס"ק ג) שרבים הבינו מלשון זה דמצי להבדיל על החלב ועל השמן, והוא טעות, דהא דקאמר וה"ה לשאר משקים היינו כשהמשקה הוא חמר מדינה, וקאי אמאי דסמיך שכתב על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה, ועל זה כתב וה"ה לשאר משקין, דהיינו כשהמשקה הוא חמר מדינה. ומ"ש חוץ מן המים, ר"ל אף דאין שותין במקום ההוא אלא מים לבד, וסלקא דעתך אמינא שיהא דין המים כחמר מדינה. וכמ"ש מור"ם בדרכי משה בסי' זה. וכל זה פשוט ומבואר בב"י סי' זה וסי' ער"ב. ויען ראיתי טועים ועבדי עובדא הוזקקתי לבאר המבואר. ודבריו הובאו גם בשערי תשובה (ס"ק א) ובמשנ"ב (ס"ק ט) וכף החיים שם ועוד ע"ש.

**ולפי** זה צריך לבאר ולפרש את דברי מרן (בסימן רצט) הנ"ל שכתב שאסור לאכול שום דבר, או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל. דהיינו שאר משקין האסורים דדמי לחמר מדינה. ומ"ש חוץ מן המים ר"ל אף שתיית כל דבר שדומה למים שרי שאין דינו לקרותו חמר מדינה שמשכר ומשמח ואין מבדילין עליו כדברי המאירי וספר החינוך הנ"ל דבעינן משקה שיעורר את לב האדם עליו. שהרי מטעם זה אין לטעום כלום עד שיקדש, ושיקדש במקום סעודה, שכל זה ענפי שורש ההתעוררות. וכמ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן טז) דעת בעל הלכות קטנות בח"א

סי' ט' שמנמק הטעם שלא לקדש על קפה מפני דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרוי ומשכר דומיא דיין עיי"ש. אמנם השיג עליו שם והעלה דשפיר יכולים בשעת הדחק, אי בשאין לו יין או שכר מצוי בבית (עיין לשון הגרש"ז בסי' רצ"ו סעי' ח'), ואי בגלל מצב בריאות, להבדיל גם על קפה שחור, או עם חלב, וגם לרבות אפילו על טיי מתוק או חלב. והניף ידו שנית (בחלק יד סימן מב) וכן ראיתי לשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן יא) שראה בקונטרס עובר אורח (שבסוף ספר אר"ח) סימן רצ"ו ס"ה ז"ל שמעתי בשם גאונים רבים מדור שלפני' שהורו להבדיל על כוס טהע מתוק' או קאפע מתוק', וא' מגאו"ה ז"ל קיים כל ימיו כוס של ברכה בקאפע, ונרא' דעתם דחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכיבוד אורחים, וכמו שהוא גם טהע וקאפע משא"כ חלב עכ"ל.

**ויש** שחילקו יותר בסוגי השתייה כמובא בערוך השולחן (אות יג) ובשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ב סימן עה) שהתייה וחלב שדוחק גדול לסמוך עלייהו להבדיל ולקדש עליהם. אבל במיני סודה אסר גם בשעה"ד ולא יקדש ולא יבדיל עלייהו. וזאת משום דמים בעלמא דאף ששותין אותם גם בסעודות החשובות ומכבדין בהם אבל הוא רק כשתיית מים לצמאון ולא לכיבוד. והשיג עליהם בשו"ת יביע אומר (חלק ג - או"ח סימן יט) וחיזק את דברי הלכות קטנות שקפה חשיבא כדין מים כנ"ל שכן מצינו שהקפה בטלה לגבי המים, הן לענין הברכה שמברך שהכל. (עי' בבאה"ט סי' רב ס"ק יט ובשאר אחרו' שם). וכן לענין בשולי גוים שהותרה מטע"ז. ולפי זה כל משקה שנועד לרווות את צמאו אף אם נועד לכיבוד אינו בגדר חמר מדינה וכ"ש שאינו בגדר שכר ויין ונחשב כמים בעלמא. ואמנם ניתן לדחות ולומר דלהבדלה בעי דבר חשוב אבל לענין הפסקה אינו מטעם חשיבות אלא מטעם שהכל אסור למעט מים. אך נראה יותר כנ"ל דשרי לשתות אף אחר השקיעה כל משקה דדמי למים הואיל ועקרו אינו אלא מד"ס, ובהסתמך גם על הפוסקים שמתירים ועוד שזהו ספיקא בד"ס ודאי נראה להקל ועיין עוד בילקוט יוסף (חלק ד סימן רצו אות ח) וראה עוד לקמן.

**מבואר** יוצא מהאמור שכל דדמי למים כגון תה וקפה ושאר משקאות שאינם חמר מדינה דינם כמים, ונפ"מ בזה לענין מה שאסור לאכול ולשתות בבקר קודם שיתפלל כדאמרי' בפ"ק דברכות (י, ב) לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שהתפללו על דמכם א"ר יצחק א"ר יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב כל האוכל ושותה קודם שיתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גוך אל תקרי גוך אלא גאך, שאותיות אהו"י מתחלפות אמר הקב"ה אחר שאכל ושתה ונתגאה קבל עליו עול מלכות שמים. מכאן פסק אבי העזרי שמותר לשתות מים בבקר קודם תפלה דלא שייך במים גאוה. עיין לספר אבודרהם

(ברכות השחר) ועוד רבים וכ"כ מרן בשו"ע (או"ח סימן פט סעיף ג) שאסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח. ולא לאכול ולא לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפלה, בין בחול ובין בשבת וי"ט. וכ"כ מרן (בסימן רפט סעי' א) שמותר לשתות מים קודם התפילה מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש. ומזה נראה לומר שגם כאן קפה מיץ וכד' שרי הרי אין מתגאה בזה כלל.

**אלא** שראיתי שאין כן דעת שו"ת רדב"ז (חלק ד סימן רלח) שנשאל בזה האם מותר לשתות מים בסוכר קודם שיתפלל דע שאם אינו חולה אסור ואין לך גאוה גדולה מזו אבל אם שותה אותו לרפואה אין כאן גאוה ומותר. וגם בשו"ת כנסת הגדולה (סימן סב) פשיטא לו שקפה אינו כמים ואותם השותים מי שחור [לשון מליצה ע"פ הפסוק בירמיה] שהוא הקאהו"י בלילות ראשונות של פסח אחר שאכלו אפיקומין הא אומר לכבוד תורתו שלדעתי יש כאן איסור כמו שתיית היין וכבר פסק הרב ז"ל בב"י דכל המשקין זולת מים אסור והא ודאי פשיטא דמים עם קאהו"י הוו כאשר המשקים דלא גרעי מים עם הקאהוי ממים עם סוקאר ודבש וכו'.

**ולפי** זה גם לפני ההבדלה יהיה אסור לשתות דהא מוכח שהקפה אינו כמים איברא שאין זה מוסכם לכו"ע שקפה אינו דומה למים דהא נשאל בזה גם בשו"ת הרמ"ז (סימן נט) אם מותר לשתות קפה קודם התפלה בשבת. והעלה דרק האוכל ושותה קודם תפלה ודוקא יין ושכר הוא דאסיר והכי מוכח ממ"ש הרשב"א בחידושיו כמובא בעין יעקב פ"ק דברכות סי' נ' דכתב שהאכילה והשתייה מטרידות המחשבה וכו' וגם מדמה ליה לאיסו' אכילת הדיינין ביום שדנין דיני נפשות דתרווייהו אתכלילו בלאו דלא תאכלו על הדם ואין סברא לומר דאיתסרו הדיינין בשתיית מים אלא דוקא במה דמייתי לידי גאוה וכן יש להוכיחו מלשון הזוהר פ' ויקהל רט"ו דלא קאמר אלא מאן דאכיל בלא צלותא וכו' ומתוך הענין מבואר דלא אסר אלא מאי דיהיב חילא לחיל' דדמא דהיינו מאכ' ויין שהם מרבים הדם אבל שאר הדברים כמי' או הרקה ושיקוי נל"ע דאין בו חשש וכ"ש במקום חולי ויש להבי' ראיה ממנהג כל א' ומלכות תוגרמה דנוהגין לשתות הקא"וי כל אחר חצות משום דהוי כעין דוגמת רפואה דהיינו לנדד השינה כנודע. ויותר מזה העלה בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן א) שאף אם לא קידש ליל שבת ואפי' גם ערבית לא התפלל, מותר לו לשתות מים או תה שבת בבוקר לפני התפלה והקידוש איברא שבשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן קכא) לא כתב כן ע"ש.

**וחזיתי** לרבינו הגדול בשו"ת יביע אומר (חלק ד - או"ח סימן יא) שהעלה בדעת הראשונים דדוקא מידי דשכרות נכלל בענין גאוה, משא"כ בטיי או קפה בצוקר, שפיר סמכינן

אהאי סברא להקל. ועינינו הרואות לכמה רבנים גדולים וחסידים ואנשי מעשה ששותים הקפה או הטיי בצוקר כשקמים באשמורת לומר סליחות. וכן העומדים בבית ה' בלילות הקמים באשמורת לילי שבת לבקשות, שותים הקפה או הטיי בצוקר גם לאחר עמוד השחר. ויש להם ע"מ שיסמוכו ע"ש.

**ושו"ר** שיש קשר בין שתיה בבקר להבדלה בדין משקה הקפה וכדומה אם נחשב למים כמ"ש בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך א - או"ח, הערות סימן יד הערה ט) שתה או קפה שם מים עליהם, ותמה על עצמך שהרי רוב העולם נוהגים לשתות תה או קפה קודם תפילת שחרית, מפני שסוברים שאין זה בכלל אכילה ושתיה שיש בהם גאוה, כמבואר בברכות (י, ע"ב) אלא רק כדין מים בעלמא. אם כן איך אפשר לחשבם כחמר מדינה לקדש ולהבדיל עליהם, שאם כן בודאי שאין להתיר לשתותם קודם תפילה, והרי זה תרתי דסתרי. ולכן העיקר שאין לקדש ולהבדיל על תה וקפה. וכ"כ בספר מנוחת אהבה (חלק א פרק ז אות י ובהערה מס' 38) ע"ש.

**ואע"פ** דשרי לשתות מים ודדמי לו כדלעיל עדיין נותר לנו לחוש לסכנה כדברי המדרש המובא בכף החיים (אות ו) בשם הגאונים ובמדרש וכן נשאל בשו"ת רדב"ז (חלק ב סימן תשנד) על מה שנמצא כתוב בשם רבינו יעקב (ר"ת) על אותם שנוהגין לאכול בין תפלת מנחה לערבית דאיסורא עבדי דאמרינן בירושלמי באחד ששתה בין מנחה למעריב מים ובא מלאך המות והרגו מפני שהמתים שותים ונמצא גוזל. ואמרו במדרש שותה מים בין מנחה למעריב שבת גוזל את קרוביו המתים ואנו איך נמצא ידינו בסעודה שלישית של שבת. והשיב כי הוא אזיל לשטתיה דמצי לקיים מצות ג' סעודות בסעודת הבקר ולדעת מקצת במיני פירות אבל אנו נוהגים ומקובלים שצריך לעשות כל סעודה בזמנה ולסדר השלחן כמו בשאר סעודות וכיון שאנו מכוונים לשם מצוה שומר מצוה לא ידע דבר רע ולא נקרא גוזל את המתים אלא בזמן שהוא שותה מים שלא בזמן סעודה דהיינו סמוך לערב ושלא במקום מצוה כגון ששותה מים לצמאו אבל השותה מים בתוך סעודתו אין זה גוזל את המתים ואכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך או מימיך ועלי קללתך בני אך שמע בקולי וקיים מצות סעודה שלישית בזמנה אחר תפלת מנחה מיד כי כסדר התפלות תקנום.

**ולפי** דבריו יש חשש לשתות מים וכד' סמוך לערב אחר סעודה שלישית מחשש סכנה ואף דמדינא דגמ' שרי כדלעיל הא חמירא סכנתא מאיסורא אף בטעם קלוש. עיין לתשובות הגאונים (מוסאפיה סימן יד) שנהגו העם להזהר בשעת התקופה שלא לשתות מים אע"פ שלא ידענו טעם צריכין אנו לחוש שלא על חנם פשט מנהג זה בישראל וכן

הובא ע"י הרמ"א בשו"ע (יו"ד סימן קטז סעיף ה) וכ"ש בענין דידן דיש מדרש אגדה שאוסר. ולכאורה כיצד רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא ראיתי לזה פירוש בסידור התפילה לרוקח (צדקתך צדק עמוד תקפז) שלאחר מיכן גזרו, אי נמי הם היו שותים לאחר שהתפללו מעריב שכבר הנשמות שבו לשאולה, על כן מצדיקין כל ישראל את הדין במנחה בשבת. **זאת** ועוד שבחג אין מצות סעודה שלישית יש לחוש יותר כדברי השו"ע (או"ח סימן תקכט סעיף א) וברכי יוסף שם (ס"ק ג) ובס' ברית כהונה (עמ' ע' אות ג) שלא נהגו לעשות בו סעודה שלישית. מנהגן של ישראל תורה הוא והנח להם לישראל אם אינם נביאים וכו' דעל דרך האמת אין מקום בי"ט לסעודה ג'. גם במורה באצבע אות רט"ו כתב שביום טוב אין סעודה שלישית ואין מקום להחמיר בזה דעל פי הסוד אין יחס לסעודה ג' ביו"ט. ואם כך שתייתו ביו"ט לעולם אינה במקום מצוה ועוד גם לגבי שבת ע"פ הסוד המובא בבן איש חי (ש"ב פ' חיי שרה אות יד) לדעת האר"י ז"ל אם עשה סעודה ג' לפני תפילת מנחה כדעת ר"ת הנ"ל לא יצא י"ח אף בדיעבד. ואף לצמאו יש חשש כדלקמן בדברי המדרש. **אלא** שהמעיין במדרש האגדה המובא בספר שבולי הלקט (ענין שבת סימן קכז) יראה שהאיסור הוא רק על המתאבל על קרוביו בלבד ורק למשך שנתו בלבד וז"ל השותה מים בין השמשות כאילו גוזל את מתיו. מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל כך שמענו מפי חכמים הראשונים כל בין השמשות נותנין רשות לנשמתן של מתים לשתות מים. וכל השותה מים בין השמשות בשעה ששותות נשמות מתות אין מניחין נשמה של מת קרובו לשתות מים לפיכך אמרו חכמים כאילו גוזל את מתיו ולא כל קרובים אלא שבעה מתים שאדם מתאבל עליהם כגון אביו ואמו אחיו ואחותו בנו ובתו ואשתו ודוקא בתוך י"ב חדש. מה טעם מפני שאמרו חכמים כל י"ב חדש גוף קיים ונשמה עולה ויורדת אבל לאחר י"ב חדש גוף כלה ונשמה עולה ואינה יורדת. ורבינו תם ז"ל השיב להר"ר משולם ז"ל על אותם שנהגו בצרפת לאכול בין מנחה לערבית ובמדרש אמרינן כל השותה מים בין מנחה לערבית גוזל את המתים קרוביו ואמרינן במדרש שהן שותין ממעין אחד בשבת בערב ופעם אחת אירע מעשה בלותיר ובא לידי סכנה וכו' ע"ש.

**ובשל** מדרש זה והנהיג ר"ת שלא לאכול בין מנחה למעריב בשבת משום דאיתא במדרש כל השותה מים בין השמשות כאלו גוזל את המתים וכו' ועל כן הנהיג לעשות סעודה שלישית קודם המנחה. וכן מובא בתוס' ובחידושי הריטב"א בפסחים (דף קה.) שיטת הרב רבינו פרץ בשם ר"ת כי לכך אנו אומרים ואני תפלתי לך ה' בשבת במנחה כי סעודה שלישית נתקנה בשבת קודם המנחה ואומרים לפני הקב"ה רבונו של עולם לא כשאר אומות העולם דלאחר שאוכלים ושותים אין מזכירין אלהותם אלא הולכים לטייל

בשדות אבל כשאנו אוכלים ושותים אני בא להזכיר שמך. עיין ספר האגור (הלכות שבת סימן תג) וציין לרמב"ם שמתפללים מנחה ואח"כ קובע סעודה שלישית ונראה דהכי עדיף טפי דכיון שהגיע זמן המנחה אסור לאכול עד שיתפלל לה"ט. ומנהג אשכנז וצרפת לאכול סעודה שלישית אחר המנחה וכ"כ הטור (או"ח סימן רצא) והב"י שם וכתב עוד שרבינו משולם השיב לו דהכי גרסינן במדרש כל השותה מים בערב שבת אבל בשבת לא הוזכר שם, וכן עמא דבר לאכול ולשתות בין מנחה למעריב וכתבו עוד ההגהות שאפילו האוסרים זהו דוקא מן הנהר אבל מים שבבית מותר עכ"ל ומדבריהם נלמוד למה שכתב רבינו משולם דהכי גרסינן במדרש כל השותה מים בערב שבת דהיינו דוקא מן הנהר. מצאתי כתוב (סוף שו"ת מהר"י ווייל) בשם ספר אגודה (פסחים פ"י סו"ס פא) השותה מים בין השמשות גוזל קרוביו מתים ויש מפרשים בין השמשות של ערב שבת ויש מפרשים דוקא בשנים עשר חדשים ראשונים של אביו ואמו.

**וכן** מובא שיש ב' גרסאות בשו"ת בנימין זאב (סימן קסא) הא' הוא מה שנמצא באגדה שכל השותה מים בע"ש בין השמשות הרי זה גוזל את המתי' ומשמע מהכ' שרשעי ישראל יש להם מנוחה בשבתות וכשהן יוצאין מגהינם ונחים בשבת הם שותים ורוחצים ומצטננין במים מהנהר היוצא מגן עדן והשותה מים באותה שעה דהיינו בין השמשות הוא גוזל המתים ונוסחא אחרינא הוא מה שנמצא לרבותינו ז"ל בספר הנקרא מסכת גן עדן או פרק ג"ע והוא כעין פרקי היכלות ופרקי מרכבות וכתוב שם בנוסח זו כל השותה מים בשבת בין מנחה לערבית תוך שנה שמת לו מת הרי זה גוזל את מתיו ושם מפרש הטעם לפי שהמתים יוצאים בשבת ושותים מים מן הנהר היוצא מן העדן ולכך אין ראוי לגזול את מתיו אבל לאחר שנה קבל כבר את דינו ומותר.

**והרמ"א** הביאם להלכה שם (בסעיף ב) שנוהגים לכתחלה בכל מדינות אלו לאכול סעודה שלישית אחר מנחה, ומ"מ אין לשתות מים מן הנהרות, אבל בבית שרי וכ"ש שאר משקין דשרי (הגמי"י פ"ל). וי"א דאין אסור אלא תוך י"ב חודש על אביו ואמו. וי"א דאיסור זה של שתיית מים אינו רק בע"ש. נמצאנו למדים מכל האמור שאין חשש כלל לשתות מים וכד' בין השמשות בחג שאין המתים יוצאים אלא דוקא בע"ש או בשבת (איברא שראיתי לחת"ס (בפסחים דף קה.) ביוה"כ גם הם נידונין וא"כ יש טעם לאסור שתי' מים בעי"כ אחר מנחה כמו בשבת) וגם חשש זה הוא רק בשותה מהנהר עצמו אבל מה שבברז או בבקבוקים שרי ועוד שהחשש הוא רק לאבל בתוך שנה על ז' קרוביו. ומזה פשוט דשרי להם להמשיך ולשתות מים תוך כדי ההקפות אף אחר בין השמשות.

**וראיתי** לציין מה שכתב הב"י (בסימן רעא) בשם הרב המגיד שנראה מדברי הרמב"ם שמותר לשתות מים קודם קידוש כמו קודם הבדלה אבל הרשב"א אוסר והביא ראיה מהירושלמי וכן נהגו ע"כ, וכן כתבו שם הגהות (מיימוניות אות ה) בשם הר"מ, וזה דעת רבינו שאסר לשתות אפילו מים, וגם דברי הרמב"ם אפשר לפרש שמה שכתב לשתות מים מותר לא קאי אקידוש אלא אהבדלה לחודה. וכן פסק מרן בשו"ע (בסעיף ד) אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפי' מים. אלא שראיתי בספר ערך השולחן (סימן רעא אות ב) לרה"ג ר' יצחק טייב זצ"ל שציין לדברי הרשב"א שהוכיח מהירושלמי וכו' והשיג עליו דר' מונה ס"ל כר"ה שם דאוסר מים קודם הבדלה אבל לדידן דלא קפדינן אמייא להבדלה י"ל ה"נ קודם הקידוש וכן דעת הרמב"ם ע"ש. ודע שאשה שהדליקה נרות שבת ועדיין לא הגיע השקיעה מותר לה לשתות מים כשצמאה כמובא בילקוט יוסף (ח' א סימן רסג אות נד) בשם אחרונים.

**זאת** ועוד שבשו"ת מהריט"ץ (החדשות סימן קלה) שהיה מן הרבנים הספרדים הידועים בצפת נשאל על השותים מים שרופים קודם קידוש. והעיד במקומו נהגו היתר, משום דהוי דרך רפואה, וגם אינו אכילה אלא דמי למים שמותר לשתות. ומדבריו מוכח שנהגו בצפת לשתות מים קודם הקידוש כמו בהבדלה ורק מטעם של גאוה שיש במים שרופים אסר לפני התפילה ע"ש. ונראה במקום שקשה עליו לכוין דעתו לתפלה מותר לו לשתות קודם הקדוש וכן יש להקל במקום צער של צמאון, כשאינו יכול לקדש. עיין לשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן צב) ולשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן יח). וכל שכן להשאירו בצמא עד למחרת כדברי שו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן קכא) הנ"ל שלדעתו כשלא עשה קידוש בלילה ומחויב לקדש ביום קידוש של לילה כמ"ש מרן (בסי' רע"א) אזי אסור אף לשתות מים קודם תפלה כיון דחל עליו חובת קידוש של לילה ואף שלא התפלל דבשלמא קידוש של יום שעדיין לא חל עליו ואנו רוצים שיחול כעת בזה אנו אומרים קודם תפלה עדיין לא חל עליו חובת קידוש אבל אם כבר חל בלילה החוב עליו כיון שחל שוב לא פקע אף קודם תפלה ואסור לשתות אף בבוקר אף מים עכת"ד. נראה דיש לסמוך בשעה"ד ובמקום צער על הפוסקים דמותר לשתות מים קודם קידוש הואיל ועקרו אינו אלא מד"ס, לא החמירו בו כ"כ עיין לב"י (או"ח סימן פט) שהסתמך גם על הפוסקים שמתירים לשתות מים קודם קידוש ע"ש ועיין עוד בזה בפסקי תשובות (סימן רעא אות ג).

**וכן** מוכח מה שפסקו הגאונים דיין אינו יכול לשתות אחר אפיקומן אבל מים יכול לשתות שאין המים מפכחין טעם מצה כמו היין והובא בשו"ע (או"ח סימן תפא) אחר

ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין, אלא מים. וכתב הרמ"א בהגה וכל המשקין דינן כיין. וזהו מדברי הב"י שכתב שם ומכל מקום לדברי הכל מותר לשתות מים ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסר לשתות יין הכי נמי אסר בהו. ובד"מ ומהרי"ו והביאם מג"א שם כתבו דמים שנתמדו שקורין עפי"ל טרנ"ק גרע מיין ואסור דמבטל טעם מצה והמנהג לשתות מים המבושל עם שרשים המתוקים שקורין לקרי"ץ וא"כ אפשר דאף עפי"ל טרנ"ק שרי עכ"ל. וכן כתב החיד"א בברכ"י והובא בכף החיים (אות ד) דפשט המנהג לשתות קפה ע"ש. איברא כתב שם שאין זה דעת מרן ע"ש.

**וכן** פי' הרב בעל משנ"ב (בס"ק א) דיש שכתבו שהטעם משום שלא יתבטל טעם מצה מפיו ע"י שתייתו וכמו שאסרו לאכול אחר הסדר מטעם זה ולפי טעם זה כל משקה אפילו אינו חמר מדינה ואינו משכר אסור ומסתימת דברי המחבר ורמ"א משמע שדעתם להחמיר ככל הני טעמי ומ"מ כתבו האחרונים דאינגבע"ר וואסע"ר וה"ה טייא או עפיל טראנק ויש שכתבו גם לאקרי"ץ מותר דזה אינו מבטל טעם מצה וכמיא בעלמא הוא. וכן הוא בחזון עובדיה הגדה לפסח (עמ' רסב) ובילקוט יוסף (חלק ה עמ' תט). וכ"ש לטעמו של הפר"ח שלא ישתכר וישן שהקפה מותר עיין בפמ"ג ובמחצית השקל ובאר היטב שם. ושו"ר שגם בספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) כתב שחייבים לעסוק ביציאת מצרים עד שתחטפהו שינה, וכן בא"ח. ופי' ה"ר יונה דמהאי טעמא אין לשתות יין אחר אפיקומן שמא ישתכר ולא מצי מספר.

**נמצאנו** למדים מדברי האחרונים שהקפה והדומה לו נחשבים כמים בעלמא ומותר לשתותם אחר האפיקומן. ואפשר לומר כן גם בדעת מרן שגם הקפה תמיד נחשב כמים בעלמא אלא כאן אסרו מטעם אחר שלא יתבטל טעם המצוה בלבד הא במקום אחר שרי דמים בעלמא הוא.

**ומה** שנוהגין לעשות ההקפות גם במנחה ובמוצאי שמחת תורה, הוא ע"פ מה שיש נוהגים לעשות כן בכל התפילות עיין לשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב - יו"ד סימן יט) שמנהג בערי טורקיה לעשות ההקפות בגמר כל התפילה וכמ"ש החיד"א בס' לדוד אמת (סו"ס כו) וכן מובא בשו"ת אורח משפט (או"ח סימן קמב) בשם ס' שער הכוונות לתלמידי האריז"ל כתוב שם יום ש"ת מה שנהגו להוציא הספרים מחוץ להיכל וגם להקיף עמהם בשחרית ובמנחה ובערבית דמוצאי יו"ט מנהג אמיתי הוא כו', וראיתי למורי ז"ל נזהר מאד בדבר זה להקיף אחר הס"ת או לפניו או לאחריו ולרקד ולשורר לפניו בכל יכלתו בליל מוצאי יו"ט אחר תפילת ערבית כו', גם ראיתי בליל מוצאי יו"ט שהלך לביהכ"נ אחר והקיף ז' הקפות והלך לדרכו ומצא ביהכ"נ אחרת שנתאחרו בהקפות וחזר להקיף

עמהם. וכ"כ ג"כ המקובלים האחרונים בשם הרה"ק מוהר"ש שרעבי ז"ל בשבח המנהג הזה של הקפות במוצאי יו"ט של שמיני עצרת דהיינו שמחת תורה דא"י.

**ואע"פ** שמנהג זה יסודו בהררי קודש ולכבוד התורה נעשה אין לטעום עוגיות וכד' ולשתות יין או שכר אחר זמן השקיעה. ואם קשה להם כך עדיף יותר לעשות את ההקפות אחר שחרית מאשר לעשותם אחר מנחה ומה שחוששים שיעבור חצות היום בתענית אפשר לקדש לפני מוסף ולטעום כמ"ש מרן (בסימן רפו סעי' ג) ואח"כ יעשו את ההקפות עיין בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב - יו"ד סימן יט) שהתיר גם לכהנים להשתתף בסעודה זו ולאכול בה ולישא אח"כ את כפיהם במוסף, אלא שנכון וראוי הוא שימנעו מכל וכל מלשתות יין ושאר משקים המשכרים בסעודה זו. כעין שהביא רבינו החיד"א בס' לדוד אמת (סו"ס כו) שכן היה נוהג הגאון המקובל האלקי מהר"ש שרעבי זיע"א שהיה עושה את ההקפות של הבוקר בשמחת תורה קודם תפילת מוסף. וכן הוא מנהג המקובלים ההולכים ע"פ דברי האר"י ז"ל עי' כה"ח סי' תרסט סק"ל. ודרכם הוא להאריך בהקפות ובשמחה של מצוה לכבודה של תורה, וכדי שלא יעבור עליהם חצות היום בתענית מנהגם לקדש קודם ההקפות אחר תפילת שחרית וקריאת התורה ואוכלים מיני מזונות ומשקה חריף וכו' וכן מובא כעין זה בשו"ת אבני ישפה (או"ח סימן סו).

**ואחר** כותבי כל זאת ראיתי במשנ"ב (סימן תרסח ס"ק טז) שגם לימד זכות על הנוהגים לשתות לפני קידוש וז"ל מה שנוהגין באיזה מקומות שאחר מנחה של יו"ט ראשון קובעין עצמן לשתות עד מעריב ולפעמים נמשך ד"ז עד שעה ויותר בלילה שלא כדין הוא מפני כמה טעמים א) דקי"ל בסימן צ"ט דאם שתה יין כדי רביעית אל יתפלל אף שיכול לדבר עדיין בפני המלך וה"ה אם שתה שאר משקין המשכרין עי"ש בסק"א. ב) ואפילו אם שותה שאר משקין שאין משכרין כיון שהגיע ספק חשיכה חל עליו חובת קידוש ואסור לטעום עד שיקדש ג) ואפילו לאחר קידוש הלא מעוכב לאכול מחמת ק"ש של ערבית ואינו מותר רק טעימה בעלמא דהוא מיני פירות או פת כביצה ולא יותר. אכן יש לחפש עליהם זכות דרבים מדכרי אהדדי ולא יבואו לשכוח תפלת ערבית אבל עכ"פ יש ליזהר שלא לשתות אז משקה המשכר עכ"ל. ולפי זה כ"ש דשרי מה שכתבנו לעיל שזהו לפני הבדלה דקיל טפי כאמור לעיל.

**לסיכום**: בזמן ההקפות שאחר תפלת מנחה מותר להמשיך ולשתות מים או סודה או מיץ תה קפה וכד' אחר השקיעה אך אין לשתות יין ושכר וכ"ש שאין להמשיך ולאכול עוגיות וכד'.

**פירות הנושרים**:

1. אסור ליהנות בכל מיני הנאות של אכילה ושתיה עד שיקדש.
2. אסור לאכול או לשתות יין או שכר משתחשך עד שיבדיל.
3. היה יושב וסועד מבעוד יום סעודה ג' וחשכה לו, יכול להמשיך עד הלילה.
4. כשחל עליו חובת ההבדלה אסור להתחיל לאכול או לשתות אף לסוברים דהבדלה מדרבנן.
5. בקדוש והבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו.
6. אין חילוק בין שבת ליו"ט בזה.
7. אין להבדיל או לקדש קידוש היום על קפה מפני שא"א לעשותם אלא על חמר מדינה דמרוי ומשכר דומיא דיין. ויש המתירין בדיעבד. (אבל קידוש הליל אין לעשותו גם על חמר מדינה, ואם אין לו יין יקדש על הפת, עי' שו"ע סי' ערב ס"ט).
8. אין מבדילין על הפת ורק בקידוש שצריך במקום סעודה שפיר מקדש עליו.
9. יש מתירים בשעת הדחק, או בשאין לו יין או שכר מצוי בבית או בגלל מצב בריאות, להבדיל גם על קפה שחור, או עם חלב, וגם לרבות אפילו על טיי מתוק או חלב.
10. אין חשש כלל לשתות מים וכד' בין השמשות בחג שאין המתים יוצאים אלא בע"ש או בשבת וגם חשש זה הוא רק בשותה מהנהר עצמו אבל מה שבברז או בבקבוקים שרי ועוד שהחשש הוא רק לאבל בתוך שנה על ז' קרוביו.
11. נהגו ביום ש"ת להוציא הספרים מחוץ להיכל וגם להקיף עימהם בליל החג ובשחרית ובמנחה ובערבית דמוצאי יו"ט ומנהג אמיתי וע"פ המקובלים.
12. מנהג המקובלים להאריך בהקפות ובשמחה של מצוה לכבודה של תורה, וכדי שלא יעבור עליהם חצות היום בתענית מנהגם לקדש קודם ההקפות אחר תפילת שחרית וקריאת התורה ואוכלים מיני מזונות ומשקה חריף.
13. לדעת האר"י ז"ל אם עשה סעודה ג' לפני תפילת מנחה לא יצא י"ח אף בדיעבד.
14. אין לאכול ולא לשתות קודם התפלה, אבל מים והדומה לו מותר לשתות, בין בחול ובין בשבת וי"ט.
15. קפה ותה נידונין כמים לענין קידושא רבה והבדלה וכד'. ויש חולקין בזה ויש מתירין בשעת הדחק.
16. כשהגיע זמן קידוש דהיינו משחשיכה אסור לשתות מים עד שיקדש.
17. יש לסמוך בשעה"ד ובמקום צער על הפוסקים דמותר לשתות מים קודם קידוש.
18. אין לשתות משקה שמבטל את טעם המצה אחר האפיקומן כגון קפה וכד' ויש מתירין ויש לסמוך על זה בשעת הדחק.

19. אשה שהדליקה נרות שבת ועדיין לא הגיע השקיעה מותר לה לשתות מים כשצמאה.

**סימן: י"ז - שאלה: כשהדלה אילן על סוכתו וקצץ האילן לאחר מכן, כיצד צריך לנענעו בכדי להכשיר את הסוכה?**

**איתא** בגמ' סוכה (דף יא.) יתיב רב יוסף קמיה דרב הונא, ויתיב וקאמר או שקצצן כשרה. ואמר רב צריך לנענע וכו'. ביאור הגמ' כשקצץ אילן להכשירו להיות הוא עצמו מן הסיכוך כשר והוא שינענעו לשם עשיית סוכה אבל לא נענעו לא אמרינן קציצתו זו היא עשייתו, משום תעשה ולא מן העשוי, כלומר כשתעשה תהא ראוי לסוכה, ולא מן העשוי בפסול, שאין ראוי לסוכה ואתה מתקנה אלא צריך שיהא ראוי ואז תקנה. זאת אומרת צריכין שני מעשים אחד להכשירו ולקצצו שלא יהיה מחובר והשני צריכין לנענע שלא יהיה תולמ"ה ועיין עוד בחידושי מהר"ץ חיות. וברור שלא יועיל לנענע ואח"כ יקצוץ כמ"ש בחידושי הריטב"א שם שצריך שיעשה בה מעשה לאחר הכשרה דאי לא הויא לה תעשה ולא מן העשוי דקציצתן אין זו עשייתן, ולפיכך צריך לנענע אותם לשם צל דלשם חג לא בעיא.

**נמצא** דא"צ לחזור ולסתור את הסוכה כולה אלא לנענע קצת אותן שהוסככו במחובר לאחר קציצתן דניענוע קרוב לסתירה הוא. ובגמ' א"ל הא שמואל אמרה ולא רב דרב אכשורי קא מכשר בלא ניענוע דקסב' קציצתן זו היא עשייתן והיכי דמי תעש' ולא מן העשוי כגון החוטט בגדיש לעשות לו סוכה שהסיכוך הוי מאיליו ואינו נוגע בו לעשות שום מעשה אלא פוחת אחת מדפנותיו ונכנס ונוטל העומרים ומשליך והסוכה נעשית מאליה דופנותיה וסככה אבל זה שקצצו זהו מעשה שנגמר בהכשר. כי הא דרב עמרם חסידא רמא חוטי לפרזומא דאינשי ביתיה ולא פסיק ראשי חוטין שלהן אתא לקמיה דרב חייא בר אשי א"ל הכי אמר רב מפסקן והן כשרין אלמא אמרי' פסיקתן זו היא עשייתן הכי נמי קציצתן זו היא עשייתן ושמואל אמר לא אמרי' פסיקתן זו היא עשייתן וכן המסקנא כרב הונא דרב שרי בלא ניענוע ושמואל פסיל עד שינענע כל אחד בפני עצמו ויחזור ויניחנו ואע"ג דבכל מקו' רב ושמואל הילכתא כרב באיסורי הכא קיימא לן כדשמואל דמסייע ליה ברייתא, ורב דחויי מדחי לה ואשנויי לא סמכי' ועוד דר' יוחנן קאי כוותיה בירושלמי דאמר התם ר' יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן צריך לנענע והובא בספר אור זרוע (ח"ב סוכה סימן רפט) וזהו כפרש"י שם שצריך להגביה כל אחד לבד ומניחו וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו וז"ל נענוע קרוב לסתירה הוא, שמגביה כל אחד לבדו ומניחו, וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו. וכן לשונו של הר"ן שם ור' עובדיה

מברטנורא (פרק א משנה ד) וערוך השולחן (סימן תרכו סעיף י ובסימן תרכט סעיף כט) והלבוש שהובא בכף החיים (אות כה) נמצא לשיטתם יש לנענע כל קנה וקנה בפני עצמו ומשמע שלא יועיל לנענעם יחדיו בכדי לבטל את העשייה שנעשה בפיסול משום תעשה ולא מין העשוי.

**אלא** שהרי"ף שם והרמב"ם (בהלכות וסוכה פרק ה הלכה יב ובפי' המשניות שם) והרא"ש והריטב"א שם לא כתבו כלשון הנ"ל ומזה משמע שלאו דוקא לנענע כל אחד בפני עצמו אלא יכול לנענע את כולם יחד וז"ל צריך לנענע אותן אחר קציצתן כדי שתהיה עשויה לשם סוכה. ושו"ר להב"ח שנרגש בחילוק הלשונות שיש בין הרמב"ם והרא"ש ודעמייהו לעומת לשון רש"י ודעימיה. אמנם דברי מרן בב"י לפי זה שהביא תוך כדי דיבור את לשון הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ואת לשון רש"י והר"ן ולא נחית לחילוק שיש ביניהם שיש נפקא מינה למעשה אם צריך לנענע כל אחד בפני עצמו או לנענע כולם יחדיו ועוד יש לדקדק על מה שמרן בשו"ע (או"ח סימן תרכו סעיף ב) חרג ממנהגו ולא הביא את לשונו של הרמב"ם כי אם את לשון רש"י, והר"ן, ואו"ז, וסיעתם וז"ל אם קצץ האילן להכשירו ולהיות הוא עצמו מהסיכוך, כשר והוא שינענעו , שיגבה כל אחד לבדו ומניחו, וחוזר ומגביה חבירו ומניחו ואם לאו, פסולה משום תעשה, ולא מן העשוי.

**ואם** תאמר שמא אין חילוק מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ורק שינוי בלשונם זה קשה דא"כ למה האריכו בדבריהם רש"י הר"ן והפוס' הנ"ל ולא ראו לקצר בלשונם כדרכם בקודש, דכתבו דבעי שמגביה כל אחד לבדו ומניחו וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו, דהיה להם לכתוב כלשון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש צריך לנענע אותן ותו לא. איברא דאפשר לומר שבאמת לא פליגי ומה שכתבו שצריך לנענע הכוונה שצריך לנענע כל אחד לבדו. וכן נראה שזהו הפי' לנענוע והראיה לזה מדברי מרן בשו"ע (סימן תרכט סעיף יז) שכתב בענין סיכך בחבילת עצים שנועדה ליבוש שפסולה מן התורה לסיכוך אינה ניתרת בהתרה אלא צריכה נענוע. ולא כתב כדלעיל דבעי לנענע כל אחד באפי נפשי ומזה מוכח שפי' הנענוע הוא שיגבה כל אחד לבדו ומניחו, וחוזר ומגביה חבירו ומניחו וכן הדרך. ועיין עוד שם שכתב בסיכך בפסול דרבנן די שיתיר את החבילה ואין צריך לנענע.

**ואולי** זאת כוונתו של הב"ח שם וקרבן נתנאל (אות צ) על דברי הרא"ש בד"ה וצריך לנענע שכתב שם שפרש"י שצריך לנענע כל חד וחד וכ"פ בש"ע ע"ש. דמוכח מדבריו דהרא"ש לא פליג על פירש"י וע"כ כוונתו ע"פ האמור דהיינו שפירש"י את צורת הנענוע הנדרשת להכשיר את הסכך. ונראה שיש לנענע כל אחד בפני עצמו שפיסול זה מדאורייתא.

ושמחתי לראות דיוק זה (בדברי הראשונים ומרן בש"ע) בספר פסקי תשובות שם (אות ד ובהערה מס' 15) שציין לגאון הרב ואזנר שליט"א שכתב כדלעיל שלא בחינם דייק השו"ע לכתוב להגביה כל אחד לבדו כי בדוקא הוא. והאמת קשה עליו דהא כתב מרן בסימן תרכט נענוע ותו לא וזהו במילי דאורייתא ולדבריו היה גם כאן לפרט ולכן נראה יותר לומר כדברינו לעיל. דגם באופן שלא נזכר להדיא נענוע של כל אחד בפני עצמו מ"מ זוהי צורת הנענוע הנדרשת להכשיר את הסכך. ושו"ר את הדבר בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן קמ) וז"ל לענ"ד למעשה דלענין נענוע שהוא מעיקר הדין דהיינו בקצץ מן המחובר צריכים אנו לחשוש לחומרת רש"י וסתימת השו"ע לנענע כ"א לחוד אבל בנענוע שהוא רק מספיקא או דרך חומרא ראוי לסמוך על סתימת כל הראשונים דמועיל נענוע גם אם אינו מגביה כ"א לבדו וכו'.

**נמצא** לפי דיוקו של הגאון שבט הלוי שליט"א דבעשית סכך כשעדיין לא היו לה דפנות ונעשה עכ"פ הסכך בפסול והוכשר רק אח"כ ע"י עשית הדפנות לסוברים שפיסולו מדאורייתא יש להגביה כל ענף בפני עצמו ולהניחו מה שאין כן לסוברים שאיסורו מדרבנן די בנענוע כללי בכדי להכשיר את הסוכה. עיין בספר בית שואבה ( דף עב:) דבדיעבד כשרה ובקיצור שולחן ערוך (סימן קלד סעיף ז) ובכף החיים (סימן תרלה אות טוב) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן קמו) ובילקוט יוסף (חלק ה) דיש סוברים בדיעבד מועיל שסיכך כך ללא דפנות ואח"כ עשה דפנות ויש סוברים דאפי' בדיעבד פסולה.

**ומה** שאמרנו לעיל שאין צריך לפסול את הסוכה לגמרי שאע"פ שהסוכה מסוככת היטב שצילתה מרובה מחמתה די שמגביהו מעט וחוזר ומניחו שבשעה שמגביהו נתבטלה עשייה הראשונה שהיתה בפסול וכשמנענע עושה מעשה חדש בגוף הסכך כמ"ש בב"י שם שצריך לנענע קצת משום תולמ"ה וכ"כ הב"ח (סימן תרכט) וערוך השולחן (סימן תרכו סעיף י) ורבינו זלמן (סימן תרכט אות כ ובאות כח) וביאור הדברים כשמגביה אחד עדיין הסוכה צילתה מרובה, וכיון שתיכף מניחה ואז לא הי' חשיב עשי' לכל הסוכה דבלאו הכי הי' צילתה מרובה, וכשמגביה השני ומניחה גם כן לא חשיב עשוי' לכל הסוכה שכבר הניח הראשון, וקודם שהניח השני הי' צילתה מרובה. ולכאורה לפ"ז שאינו פוסל את הסוכה כשמגביה הענפים, היה מקום לומר דמאי אהנו מעשיו בזה. מ"מ כיון שעצם הנענוע לכל חד וחד הוא רק בשל שלא יהיה תולמ"ה כדלעיל ולא בכדי לפסול את הסוכה ממש. ודי שיגביהנו מעט כדברי הב"י ואין צריך ג' טפחים. והב"ח שם כתב בשם המרדכי והאגודה והג"ה מיימוני' בשם ר"ת דבעינן להזיזן ממקומן וכן הובא בכף החיים (סימן תרכט אות צב) שפי' ר"ת הנענוע הוא שיזיזנו ממקומו ויניחנו במקום אחר.

והגאון הרב קניבסקי זצ"ל ביאר שם (בפסקי תשובות) שצריך להגביה בבת אחת את שני הקצוות אבל אם מגביה קצה האחד ואח"כ הקצה השני צ"ע אם מועיל ע"ש.

**ונראה** לומר שמה שצריך בדוקא לנענע לכל אחד בנפרד ולחזור ולהניח וכן ע"ז הדרך בכדי שיהא הנענוע קרוב לסתירה של כל אחד מהסוכה עצמה וע"י זה נפסד האחד מהסוכה כשמנענעו הוי כסותר וחוזר ומסכך דעושה בכך מעשה חדש לשם סוכה. וזהו כשמגביה כל אחד לבדו ומניחו וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו. מה שאין כן ע"י נענוע חלק מהסכך ע"י הגבהה והנחה עדיין אין נראה בכך סתירה ושינוי מצבו של כל אחד ואחד מהסכך שהונח בפיסול כי אין נענוע בידים לכל אחד ואחד. וכמ"ש בית השואבה (דף ז.) וז"ל: שיגבה כל אחד לבדו ומניחו לשם צל, וחוזר ומגביה חבירו ומניחו ואם לאו פסולה, משום תעשה ולא מן העשוי.

**ובעינן** נמי הגבהה ע"י אדם כאמור, וכן ראיתי למרן בכסף משנה (בהלכות סוכה פ' ה ה' יב) שכתב שאע"פ כשקוצצן הם מתנענעים ונופלים על הסכך לא מהני משום דבעינן נענוע בידים. ואפשר לומר שע"י הגבהת כל הסכך יחד חשיב סתירה וכמ"ש בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תסו) דאין הכי נמי אם הגביה כל הסכך יחד עד שנשאר חמתו מרובה ואחר כך הניחו דכשר, דבהנחה זו נגמר הסוכה וחשיב כאילו עשה כל הסוכה.

**ומה** שפותחין וסוגרים ביו"ט הגגין העשויין כמין צריף מפני הגשמים ואין בזה תולמ"ה ואין צריך לנענע כל ענף בפני עצמו כדלעיל משום שאין איסור בגוף הסכך כיון שהסוכה עצמה נעשית בהכשר ומסלק הפסול ונתכשרה עיין ערוך השולחן (ס"ק י) וכן אין דין בונה וסותר כמובא בד"מ שם (אות א) שהשיב על התימה שם (וביום חול שרי אם סיכך ואח"כ גילה הגג) מאחר שהגגין עשויין עם צירים לפתוח ולנעול אין בו איסור כלל מידי דהוה אדלת של בית סובבת על צירים ע"ש ובהג"ה בשו"ע שם.

**לסיכום**: צריך בדוקא לנענע לכל אחד בנפרד ולחזור ולהניח וכן הדרך שבשעה שמגביהו ומניחו נתבטלה עשייה הראשונה שהיתה בפיסול.

**פירות הנושרים**:

1. שצריך שיעשה בה מעשה לאחר שקצץ ולא לפני דאי לא הויא לה תעשה ולא מן העשוי דקציצתן אין זו עשייתן, ולפיכך צריך לנענע אותם לשם צל אחר הקציצה.
2. די שמגביהו מעט וחוזר ומניחו שבשעה שמגביהו נתבטלה עשייה הראשונה שהיתה בפסול וכשמנענע עושה מעשה חדש בגוף הסכך.
3. עבר על דברי רבנן וסיכך בחבילת עצים די בהתרת החבילה. ואם עבר מדאורייתא כגון שסיכך בחבילות שהעלם ליבוש צריך לנענע לכל אחד בפני עצמו.

4. כשסכך את סוכתו כשעדיין לא היו לה דפנות ונעשה עכ"פ הסכך בפסול והוכשר רק אח"כ ע"י עשית הדפנות י"א בדיעבד מותר וי"א אפי' בדיעבד פסול.
5. י"א שהנענוע הוא שיזיזנו ממקומו ויניחנו במקום אחר.
6. י"א שצריך להגביה בבת אחת את שני הקצוות.
7. גגין עשויין מעל הסוכה עם צירים לפתוח ולנעול אין בו איסור כלל.
8. ומותר גם ביו"ט לפתוח ולסגור ואין בזה איסור בונה וסותר.

## סימן: י"ח - שאלה: האם יש מצות חיוב בעשיית הסוכה?

**כתב** רב עמרם גאון (סדר חג הסוכות): שחייב כל אחד מישראל לעשות סוכה לעצמו ולברך בה וכו'. וגם רב נטרונאי גאון (או"ח סימנים קצח-קצט) כתב: מצות סוכה לעשותה כל אחד ואחד בביתו, ולאכול ולשתות ולישן ולדור ולשנות בה, ועוד נשאל האידנא מחייבינן למעבד סוכה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, או לא. השיב ראינו דלא מחייב בר ישראל למעבד סוכה אלא בביתיה בדירתיה, היכא דאכיל ושתי וגאני, תמורת דירתו של כל השנה כולה, אבל בתי כנסיות ובתי מדרשות אין מיוחדין אלא לישיבה לתפלה ולתורה. אבל אם עושין בשביל עוברי דרכים שאוכלים שם וישנים שם, יפה הם עושים. אבל בני העיר לסמוך על סוכה של בית הכנסת לצאת בה ידי חובתן, אין יוצאים אלא בסוכה של כל אחד ואחד בביתו. לפיכך כשעושים סוכה בבית הכנסת אין צריכין לברך עליה, שלא לעצמן עושין אלא לעוברי דרכים. עכ"ל. משמע מדבריו שיש חיוב על כל אזרח מישראל לבנות לו סוכה. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תנט) שחיוב גמור לעשות הסוכה. וכן משמע קצת מלשון הטור (או"ח סימן תרמ) ושו"ע שם (סעיף י) ומלשון המג"א (ס"ק טז) ועוד.

**אלא** שבגמ' בסוכה (דף כז:) מוכח שאין שום חיוב בעשיית הסוכה ויוצא ידי חובה בסוכה שאולה או שותפים שרבי 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. אבל חכמים 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 וכו' וכן ההלכה. וכמ"ש בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות סוכה עמוד קכ) ועוד רבים שיוצא ידי חובתו בסכת חבירו דכת' (ויקרא כ"ג) כל האזרח בישראל ישבו בסכות.

**ולכאורה** לפי דברי רבי אליעזר כל אחד מבני הבית יצטרך לעשות לו סוכה בפני עצמו, איברא דהריטב"א פירש שם על מה שאמרו חכמים מלמד שכל ישראל יוצאין בסוכה אחת, אם בבית אחת שהיא משותפת ביניהם דכולי עלמא היא ואפילו לרבי אליעזר, אלא הכי קאמר שיוצאין בסוכה של איש אחד בזה אחר זה ובהא הוא דפליג רבי אליעזר ע"ש. משמע דאליבא דרבנן עכ"פ אין חיוב לבנות לו סוכה אלא יכול לכתחילה לצאת ידי חובה בסוכת חבירו או שכנו בין ע"י השאלה בין בשותפות וכן פסק מרן בשו"ע ובב"י (או"ח סימן תרלז) בשם הריב"ש (סי' שמז) דברור דבין לרש"י בין להר"ן המסייעו בין לתוספות כיון שיוצאין בסוכה שאולה כל שכן שיוצאין בשל שותפין דהא של שותפין עדיפא משאולה כולה לפי שקצתה שלו לגמרי והנשאר הוא שאול אצלו שהרי לדעת כן נשתתפו שכל אחד מהם ישתמש בה עיין עוד בשערי תשובה (ס"ק א).

**ויתרה** מזאת שיוצא ידי חובה אף אם תקף את חבירו וגזל את סוכתו כדאיתא בסוכה (דף לא.) 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. ועיין בחידושי הריטב"א שם על מה שהקשו התוספות הא איכא מצוה הבאה בעבירה, ותירצו דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות כגון קרבן שופר ולולב וכיוצא בהם, אבל בסוכה שאין בה ריצוי ליכא משום מצוה הבאה בעבירה, ולא נראה דהא בירושלמי חששו למצה של טבל ולמצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה וכדכתיבנא התם, אבל הנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותיה דמאריה איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך.

**צ"ל** שאין חיוב לבנות דוקא סוכה אלא החיוב לקיים את מצות הסוכה בסוכה הנמצאת ליד ביתו היכא דאכיל ושתי וגני שדירתו שם כל השנה שהרי אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. ושנו חכמים מכאן אמרו יש לו כלים נאים מעלין לסוכה אוכל ושותה בסוכה ומטייל בסוכה. וכ"כ במשנה ברורה (סימן תרמ ס"ק כד) בשם הגהת חת"ס וכ"כ הבכורי יעקב ע"ש. ובזה יתורץ הצ"ע של בית שואבה (דף עג: אות יג) על דברי הגאון נטרונאי שכתב שאין יוצאים י"ח בסוכת בית הכנסת והיינו טעמא משום מדלא גני בה וא"כ אין זו דירת עראי שהיא תחת דירת הקבע שגר בה כל

השנה. עיין בדברינו (סימן ה). ופשוט שם דאם מקדשין בסוכה הנמצאת בביה"כ ואח"כ אוכלים בבית לא יוצאים ידי חובה ע"ש בדברי בית השואבה.

**ושו"ר** שכתב להדיא בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן יא) בענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול. דומי' דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני. או בסוכות, דכתיב חג הסוכות תעשה, ודרשינן תעשה ולא מן העשוי. א"כ ע"כ קאי תעשה אסוכה, שחייב בעצמו לעשות סוכה, וכי לא יאמר לאחר לעשות סוכה, וכן גבי תפילין, וכי לא יקשרם לו אחר על ראשו וזרועו, וכן ציצית. אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו. וכן ישיבתו בסוכה. וכן צריך לפרש את דברי הרמב"ם (בהלכות ברכות פרק יא הלכה ב) שכתב יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה ע"כ. שאין כוונת הרמב"ם בזה שיש חיוב בבניית הסוכה גופה דהיינו עשייתה, אלא החיוב לקיים את מצות הסוכה כגון אכילה שינה שתייה וכד'.

**איברא** שבעשיית הכשר המצוה כגון סוכה וכד' עדיף בו יותר מבשלוחו דכשעושה מצוה בגופו מקבל שכר יותר על טרחתו עיין עוד בזה בספרינו שו"ת בריח התיכון (חלק א סימן יז) ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ד סימן עח) שצריך לישתדל בעצמו לחבב מצות קונו ועי' בש"ע (או"ח סי' ת"ס סעי' ב') בשם הרא"ש, שהי' מתעסק בעצמו בלישת המצות. וכן העיד בשו"ת חוות יאיר (סימן רה) על ת"ח וגדולי הדור שהיו מטפלין בעצמן בעשיית סוכה. וכן הובא בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תנט) מדברי מהרי"ל שכתב דמוצאי יום הכיפורים יעשה הסוכה מיד אפילו הוא ערב שבת. מבואר דעל כל פנים חמיר מחול. אני כך פרשתי דברי מהרי"ל. לא מבעיא אם חל מוצאי יום הכיפורים באמצע השבוע שיעשה הסוכה מיד בכדי שילך מחיל אל חיל ומשום זריזין מקדימין למצוה. אלא אפי' חל בערב שבת דצריך להכין לשבת כדכתיב והכינו את אשר יביאו. מכל מקום יעשה הסוכה מיד דמצוה הבאה לידך כו' דכיון דשבת מפסיק חשיב מחמיץ. ומכל מקום מעיקר הדין יש לפוטרו משום עוסק במצוות שבת שקודם לסוכות. דקיימא לן תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם וכמ"ש ספ' בית השואבה (דף ה.).

**מכל** מקום הורה מהרי"ל לזרז עצמו לעשות זה וזה. אך בשנה שמוצאי יום הכיפורים ביום ה' חיוב גמור לעשות הסוכה ביום ה'. ומ"ש "שחיוב גמור לעשות הסוכה" צריך לפרש דבריו כמ"ש בסמוך בס"ד.

**ואפשר** לתרץ ולומר מה שכתבנו לעיל בשם הגאונים וטור ושו"ע ואחרונים שיש חיוב לעשות סוכה שכוונתם בדוקא כשנמצא במקום שאין שם סוכה או שאינו יכול לאכול או לישן בסוכת חבירו או כשאינו רשאי לעזוב את מקומו כגון שומרי גנות ופרדסים שומר תבואה וכד' אזי חל עליו החיוב לבנות לו סוכה במקום ששומרו בכדי שיקיים את מצות הסוכה שם הא לאו הכי מפקיע את עצמו ממצות סוכה כדברי הרמב"ם הנ"ל וכמו שכתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קלה סעיף יח) ובשערי תשובה שם (ס"ק יא) בשם בה"ט ובמג"א דאף במקום כותים חייב לעשות סוכה וכתב בא"ר דפשוט שאם אין הכותים מניחין לעשות סוכה דפטור והוי כשדה וא"צ להניח בשביל זה עסקיו. הא במקום ישוב שישנם סוכות אחרות ויכול ללכת לשם לקיים את מצות הסוכה בהם פשיטא שאינו מחוייב כלל לבנות לו סוכה אלא יוצא ידי חובה בסוכת חבירו ללא חשש ופקפוק כלל.

**וכן** מוכח להדיא בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שמז) ששאל את רבו הרב ר' אביגדור כהן צדק נר"ו בלשון הזה. על מה שנוהגין במקומינו להשתתף הצבור יחד ולעשות סוכה בחצר בית הכנסת אותם בני אדם שלא עשו סוכה בבתיהן ואין אוכלין ושותין באותה סוכה אלא בירידתן מבית הכנסת נכנסין בתוכה ומברכין לישב בסוכה ויושבין שם ישיבה מועטת ויוצאין מיד אם ראוי לגעור באותן שמברכין משום ברכה לבטלה והשיב לי בכתב גלילי ידיו. סוכת השותפין כשירה דכל ישראל ראוין לישב בסוכה אחת ותשבו כעין תדורו אמר רחמנא אוכל ושותה בסוכה וישן בסוכה ומשנן בסוכה ומטייל בסוכה ואין מעכבין זה את זה הלכך אותה ישיבה מועטת אם תימצי לומר דלא גרעה מטיול אין כאן ברכה לבטלה כ"ש אם ידברו דברי תורה זה עם זה דהוי ליה שינון ואכילת עראי נמי ביום טוב ואפי' שתיה חשיבה כקבע הואיל ואדם קובע סעודתו ביין ומברך זה אינו ראוי לגערה וכו' ע"ש הנה מוכח עכ"פ מדבריו שאין חיוב כלל בעשיית הסוכה, שהרי לא גער בהם על שלא בנו סוכה כל אחד לעצמו וודאי יוצא ידי חובה בסוכה הנמצאת בחצר בית הכנסת. ורק כשלא ירצה לקיים את המצוה אזי יענש כמבואר ברש"י מסכת חולין (דף קי:) מצות עשה שלפניו ואינו רוצה לקיימה כגון אומרין לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו.

**אלא** שראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק יג סימן קעב) שביאר את דברי הרמב"ם הנ"ל דחובה עליו להשתדל ולרדוף עד שיעשה סוכה ויעשה לולב שחיוב המצוה הוא

העשייה, והישיבה היא מצוה שני', והוא שקורא לו הרמב"ם ז"ל ציווי אחר ולענין ברכה הוא דס"ל על הישיבה ולא על העשייה. ובאמת בירושלמי סוכה הובא בתוס' דף מ"ו בש"ס דילן ס"ל דאפילו ברכה עושה בשעת עשיית הסוכה או הלולב אקב"ו לעשות סוכה. ולפ"ז אתי שפיר כיון דהתורה נתנה ללמד ע"מ לעשות א"כ הלומד ועוסק בתורה ובא לפניו זמן עשיית סוכה הרי יש עליו חיוב מצות סוכה לעשות ולקיים א"כ אם לא ילך לעשות סוכה ואפי' יעשה שליח לעשות סוכה שלא יתבטל מן הלימוד הרי הוא לומד שלא לעשות אף דשלוחו של אדם כמותו ומהרי"ל הביא שם עוד שרבו מהר"ם לא רצה לשמוע ד"ת שלא רצה להפסיק מעשיית סוכה וקשה והלא היו יכולין לעשות ע"י שליח אלא דהרי הוא ירושלמי מפורשת שמפסיקים לעשות סוכה ולעשות לולב וזה מבטלין ת"ת לזה עכת"ד.

**ולא** ידעתי מנין לן לפרש את דברי הרמב"ם שיש חיוב מצוה בעשיית סוכה וכי כשיש בני בית מרובים יש מצוה על כל אחד ואחד לבנות לו סוכה לעצמו אלא כוונת הרמב"ם כדפרישית לעיל. וכן לא יעלה על הדעת שיש חיוב לעשות שופר או תפילין אלא אלו הם מכשירי מצוה שצריך לדאוג שיהיו לו בכדי לקיים בהם את המצותו שלא יתבטל מהמצוה מה שאין כן מזוזה שאינו עד שיהיה לו בית. וכן מפורש מדברי בנו של הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (סימן מ) שביאר להדיא את דברי אביו בענין המזוזה וכי בן דעה יאמר שהבית עצמו חייב וכי בר חיוב הוא אין בדבריו מקום ספק למבין שענין דבריו שאין אדם חייב במצוה זו אלא מפני הבית ואם אין בית אין חיוב למצוה זו ואין התפלין כך אלא חובה שהוא חייב בה על כל פנים וכבר פירש זה הענין בהלכות ברכות בספר אהבה שם אמר יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל בה ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפלין וסוכה ולולב וכו' ויש מצות שאינן חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה לגג שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה וכו'.

**וכן** מפורש להדיא בחידושי הריטב"א מסכת פסחים (דף ז:) מסכת כתובות (דף ז:) בעשיית סוכה ועשיית ציצית שאין העשייה עושה כלום בעיקר המצוה עד שילבש טליתו וישב בסוכתו בחג. וכן בשו"ת לב דוד (סימן ג) דמעיקר הדין אין לנו לרדוף אחר המצוות רק באלו שהם חובה ומוטל אקרקפתא דגברא לעשותה כלשון הרמב"ם ז"ל "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה לפי שאדם חייב עכ"פ לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה". הרי כל דבריו סובבים על המצוה עצמה ולא על

העשייה ולא עלה על דעתו לחייב את האדם לעשות סוכה, תפילין, שופר, לולב בעצמו. וכמו"ש בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב - יו"ד, הערות סימן י הערה ד).

**ושו"ר** שהעלה כדברינו בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן ריז) דשפיר לומר דגם בעשיית סוכה שלמד הא"ח מציצית ומזוזה ליכא מצוה כלל בעשייתה, וכדברי החת"ס, ומה שנקט בלשונו שאין העשיה גמר המצוה יש להעמיס בכוונתו דאף שגמר העשיה מ"מ אין בזה מצוה, דאין בעשיה משום מצוה ודו"ק. ומ"ש באבני נזר (או"ח סי' תנ"ט) להוכיח מלשון המשנה (שבועות כ"ט.) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה עיי"ש. הנה לענ"ד להעמיד דברי הח"ס די"ל דמיירי בענין שאינו יכול לצאת בסוכת חבירו ועומד להתבטל לגמרי ממצות סוכה, שבכה"ג יש עליו חיוב בעשיית סוכה מחמת חובת השתדלותו לקיים מצות ישיבה בסוכה. ושו"ר בהון עשיר שבועות פ"ג מ"ח, שציינו ג"כ באבנ"ז שם וז"ל, נשבע לבטל המצוה שלא לעשות סוכה, פי' שלא לעשות מצות סוכה דהיינו ישיבתה דהא אין מצוה תלויה בעשייתה אלא בישיבתה דכתיב בסכת תשבו. עכ"ל. וכ"כ בכף החיים (או"ח סימן תרלט אות עח) בלשון היכא דאפשר צריך לעשות כל אחד סוכה לעצמו כדי לקיים המצוה כתקנה ולא כתב חייב ע"ש.

ואע"פ שאין חובה לבנות לו סוכה אבל אם בנה לו סוכה צריך להכין שם כסא לאליהו הנביא וכמ"ש החיד"א במורה באצבע (סימן ט סעיף רפט) ויצוה להביא כסא ומעיל מפאר על גבה לזכר שבעה אשפזין עלאין קדישין מעין דגמא שעושין ביום המילה כסא לאליהו הנביא זכור לטוב, וכתוב בזהר הקדוש דאי לא מתקנין לה כסא לא אתי. זאת היתה להחרדים לדבר ה' להזמין כסא לשבעה אשפזין עלאין קדישין. וכל לילה יאמר בפה צח בסכה "עולו אשפזין וכו' " וכו' ע"ש. וכן מנהגנו בג'רבא לתלות לגג הסוכה כסא יפה ועליו טלית.

**לסיכום**: אין חיוב בעשיית הסוכה עצמה אלא בקיום המצוה דכל עיקר מצוה אינו העשייה, אלא ישיבתו בסוכה.

**פירות הנושרים**:

1. יוצאים ידי חובה בסוכה שאולה ושותפים. והוא שאוכלים יחד או זה אחר זה.
2. מה שנוהגים לקדש בסוכה הנמצאת בביהכ"נ ואח"כ אוכל בביתו מנהג טעות הוא ואינו יצא י"ח בכך.
3. יוצא אדם ידי חובתו בסוכה גזולה כגון שתקף את חבירו שקרקע אינה נגזלת, וסוכה שאולה היא.

4. הגוזל את סוכת חבירו אין זה מצוה הבאה בעבירה כיון דלא קני לה כלל וברשותיה דמאריה איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך.
5. קיום מצות עשיית הסוכה בו יותר מבשלוחו דכשעושה מצוה בגופו מקבל שכר יותר על טרחתו.
6. כשנמצא במקום שאין שם סוכה או כשאינו רשאי לעזוב את מקומו כגון שומרי גנות ופרדסים שומר תבואה וכדומה אזי חל עליו החיוב לבנות לו סוכה במקום ששומרו בכדי שיקיים את מצות הסוכה שם.
7. אע"פ שכתוב חג הסוכת תעשה לך שבעת ימים משלך. ואמרו 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.
8. במוצאי יום הכיפורים יעשה הסוכה מיד בכדי שילך מחיל אל חיל ומשום זריזין מקדימין למצוה.
9. אם בנה לו סוכה יצוה להביא כסא ומעיל מפאר על גבה לזכר שבעה אשפזין עלאין קדישין מעין דגמא שעושין ביום המילה כסא לאליהו הנביא זכור לטוב, וכתוב בזהר הקדוש דאי לא מתקנין לה כסא לא אתי. זאת היתה להחרדים לדבר ה' להזמין כסא לשבעה אשפזין עלאין קדישין. וכל לילה יאמר בפה צח בסכה "עולו אשפזין וכו' " וכו' ע"ש.

**סימן: י''ט - שאלה : המצטער בליל ראשון של חג סוכות האם חייב לאכול ולישן בסוכה ?**

**איתא** בסוכה (דף כז.) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות והתם מנלן אמר קרא בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. ומזה למדו המאירי שם בשם חכמי לוניל וספר כלבו (סימן עא) והגהות אשרי (סוכה פרק ב סימן כ) ומהרי"ל (בהלכות סוכות) ועוד דבליל ראשון של סוכות צריך שיהא לילה טרם יאכל בסוכה, דילפינן ט"ו מט"ו דחג המצות, והתם כתיב בערב תאכלו מצות. ומטעם זה צריך לאכול כזית בסוכה אפילו אם ירדו גשמים בליל ראשון, דומיא דמצה דלא מצי להפטר נמי ממנה בשום ענין. וצריך נמי בליל ראשון דסוכות לאכול קודם חצות דומיא דמצה. וכן לא יאכל אדם בערב סוכות משש ולמעלה

דומיא דערב פסח ואף המצטער חייב. וכ"כ הב"ח. וכ"כ הרמ"א בהג"ה בשו"ע (או"ח סימן תרלט סעיף ה) אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין (טור ור"ן והרא"ש) וכ"כ בספר המנהגים (טירנא דיני לולב וסוכה) ועוד רבים.

**וגם** רבינו מנוח ז"ל בביאורו להרמב"ם כתב דלילה הראשון ליתיה בכלל תשבו כעין תדורו ומצטער חייב בלילה הראשון והובא בשו"ת יוסף אומץ (סימן מח) והב"ח השיג בזה על דברי הב"י שנביא לקמן בס"ד. נמצא דלילה הראשונה אינה מכלל תשבו כעין תדורו דזהו לכל החג פרט ליל ראשון. ואף שהוא מצטער מחמת הגשם וכל מצטער פטור מסוכה סבירא ליה להרמ"א כדעת הפוסקים דסוברין דבלילה ראשונה אף מצטער חייב וטעמם דכיון דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות לגמרי גמרינן מה התם בכל גווני חייב אף בסוכות כן כמ"ש הדרישה (ס"ק א) והמג"א (ס"ק טו) הט"ז (ס"ק יז) וחכמת שלמה שם וקיצור שולחן ערוך (סימן קלה סעיף ג) וערוך השולחן (ס"ק יז) ורבינו זלמן (ס"ק יז) שערי תשובה (ס"ק יג) שציין לתשובת זקן אהרן (סימן קס"א) והמשנ"ב (ס"ק לה) ועוד.

**אלא** שהב"י שם בשם הרשב"א השיג על דבריהם דסברו דמצטער פטור וטעמם משום דאע"ג בעינן תשבו כעין תדורו מ"מ כיון דבלילה הראשון החיוב הוא מג"ש דט"ו ט"ו ואין פוטר למצטער מטעם תשבו כעין תדורו דג"ש אפיק לילה הראשון מתשבו כעין תדורו ומה בליל פסח חייב לאכול לילה הראשון אפילו מצטער כך לילה הראשון דחג חייב לאכול אפילו מצטער והשיב עליהם מנ"ל דשאני ליל ראשון משאר לילות שהמצטער חייב בסוכה, אלא לא שנא והמצטער פטור גם בליל ראשון מסוכה אף מכזית ואע"פ שאין כ"כ צער באכילתו וציין גם לראב"ד, תוס', סמ"ק, וא"ז ועוד, וטעמו דאפילו בליל ראשון אמרינן דתשבו כעין תדרו אמר רחמנא ע"ש. וכן דעתו בשו"ע (סעיף ה) מדלא הביא את דעת הרא"ש ולא חילק בזמן ירידת גשמים בין לילה ראשונה לשאר ימים וכ"כ הגר"א שם וכף החיים (אות עג) דס"ל שמ"מ בסוכה פטור משום דבעינן כעין תדורו. ומשמע מהב"י דאף בכזית פת לא חייב לאכול בסוכה כשיורד גשמים בליל ראשון של החג מדהוכיח מהראב"ד שצריך לברך זמן פעם שניה לשם סוכה למחרת מפני הגשמים שהיו בליל החג עיין בזה בהרחבה בדברינו (בסימן יג).

**וגם** בחידושי הריטב"א סוכה (דף כז.) כתב דלא מצינו חילוק בימי החג בין ליל הראשון לשאר ימים אלא בחיוב אכילה זו דאילו בעניני חיוב הסוכה שלא לאכול ולשתות קבע חוץ לסוכה ושלא לישן קבע חוץ לסוכה דינם שוה, והכתוב השוה אותם בסוכות תשבו שבעת ימים, וזה פשוטו. והשיג על מה ששמע בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשון של סוכות ואפילו ירדו גשמים שינת עראי

מיהת, ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה מגזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות, והא ליתא כלל לפום האי דכתיבנא שאין חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם דלא מחייב בשינה, [ר"ל שאין שייך חיוב שינה בפסח רק חיוב אכילה] ותו דאם כן היכי סתים לן תנא לקמן שאם ירדו גשמים יצאו מן הסוכה ולא חילק בין ליל הראשון לשאר ימים, אלא ודאי דהא ליתא כלל. וראה לקמן בס"ד דאף שעדיין לא ירדו גשמים והיה אוכל וראה גשמים באין ושמים מתקדרין בעבים שאוכל חוץ לסוכה ואין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור כל סעודתו.

**ונראה** עכ"פ שאם היו הגשמים שיורדים בליל ראשון קלים לכו"ע אין זה נחשב צער המצריך לפוטרו מהסוכה דאין מצטער כ"כ בזה. וכי בשל ירידת הגשמים בביתו כגון שהיה דלף טורד בביתו לא היה אוכל כזית שם וכעין תדורו אמר רחמנא אם כן כפי שהיה אוכל בביתו כך יאכל בסוכתו. וכ"ש שמדובר במצות עשה מדאורייתא ודאי ששמח בה ומה בכך שנרטב מעט לכבוד בוראו בזמן אכילת הכזית פת ואמנם את שאר מאכלו אחר הכזית ולימודו ושנתו ימשיך בביתו כעין תדורו אמר רחמנא וכו"ש במצוה מדאורייתא וכמו שהעלה החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן מח) הטוב והישר שיזדרז לאכול כזית פת בסוכה בליל ראשון אף אם ירדו גשמים.

**ומה** שכתב הב"י שפטור בזמן ירידת הגשמים אף שלמד זאת מדברי הרשב"א ומשמעות דברי הראב"ד מ"מ נראה שלא היו לנגד עיניו כל הראשונים הנ"ל שסברו כן, ובפרט שכך הסכימו הרבה אחרונים והרמ"א בראשם וקבע זאת בש"ע נראה שיש להחמיר כן. ושו"ר לרבינו ירוחם שהב"י רגיל הרבה להביא דבריו שכתב (בתולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ב דף נז טור ד) להדיא דאפי' ירדו גשמים אוכל בסוכה בליל ראשון כזית לכ"ע .

**ונראה** מעוד טעם לחייבו לאכול כזית פת בסוכה שאין להרבות בברכות דשמא יפסק הגשם לאחר זמן ולא נחשב מצטער וחייב לאכול כזית בסוכה ויצטרך לברך זמן פעם שניה ובזה נחלקו רבותינו אם לברך וכפי שכתב בתרומת הדשן (חלק א סימן צה) דאם באנו להחמיר לאכול כזית בסוכה כה"ג בליל שני, יעשה הקדוש בביתו ויאכל כל צורכו, ושוב יאכל כזית בסוכה, והוי שפיר אבל ביו"ט ראשון לאו שפיר דמי כולי האי למיעבד הכי, משום דהיה דחוק לברך זמן פעמים, חד אקידוש ויו"ט, ואידך אאכילת סוכה אח"כ בכזית שאוכל בה. ושמא אפילו בכה"ג אין להרבות בברכות. אבל ביו"ט שני לא צריך זמן אסוכה כלל.

**וש"ר** בשו"ת הרדב"ז לרבי דוד בן שלמה אבן זמרא (חלק ו סימן ב אלפים שכ) שהעלה דלא דמי למצטער דהתם בא לו הפטור מפני צערו אבל ירדו גשמים אין אתה פוטר אותו אלא מפני שנפסד מאכלו הלכך אפילו ירדו גשמים יכול לאכול כזית פת בסוכה ונפטר וגומר סעודתו בבית. ועוד דייק התם כדברי הב"ח שם מהברייתא דקתני היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות ומשמע שכבר התחיל לאכול אין מטריחין אותו דהיינו שאכל לפחות כזית אבל אם לא אכל כלל מטריחין אותו לעלות כדי לאכול בסוכה. וכ"כ הברכי יוסף (סימן תרלט ס"ק ז) שגם הביאו.

**איברא** אין ראייתם מוכחת דאפשר ללמוד את הברייתא כחידושי הריטב"א (סוכה דף כט.) שלמד היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד אין מטריחין אותו לעלות, ומינה שאם לא היה אוכל עדיין וראה גשמים באין ושמים מתקדרין בעבים שאוכל חוץ לסוכה ואין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור כל סעודתו עכ"ל. וכמו שכתב בשפת אמת שם.

**ודע** דממה שאמרו בבריתא אין מטריחין ולא אמרו פטור מלחזור לסוכה. הורה דאם רצה להחמיר על עצמו לחזור כשיפסקו גשמים שפיר דמי ואינו הדיוטות. והכי דייקי דברי רמ"א בס"ז דקאמר וכל הפטור וכו' ואינו יוצא וכו'. כלומר שמתעכב ויושב שם בעת שגשמים יורדים. והובא בשו"ת פעולת צדיק (חלק ג סימן קלח).

**לסיכום**: ליל הראשון של חג סוכות הוא גם בכלל תשבו כעין תדורו ככל שאר ימי החג והמצטער פטור. ולמנהג אחינו אשכנזים בליל ראשון לא אמרינן הכי.

**פירות הנושרים**:

1. טוב שאכילת כזית פת בליל ראשון של החג תהיה בסוכה גם בזמן שיורדים גשמים קלים דאינו נחשב מצטער כל כך בשל זה אלא אם כן הגשמים חזקים מאוד.
2. המצטער פטור מסוכה בליל ראשון ככל מצטער אחר הפטור מחג הסוכה.
3. אין חיוב בליל הראשון אלא באכילת כזית דומיא דליל ראשון של פסח. ולא בעינן כביצה כמו בשאר ימי החג שאין מברכים לישב בסוכה רק באכילת כביצה.
4. יש מאחינו אשכנזים המצריכים לאכול ולישון בסוכה גם אם יורדים גשמים.
5. לא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה.
6. יש מי שאומר שצריך גם בליל ראשון דסוכות לאכול קודם חצות דומיא דמצה. וכן לא יאכל אדם בערב סוכות משש ולמעלה דומיא דערב פסח.
7. באופן שירדו גשמים ואכל סעודתו בבית בלילה ראשון, בקידוש שעושה בבית יברך "שהחיינו" על החג, ולמחרת בבקר בסוכה יברך שהחיינו על מצות סוכה. וה"ה באופן

שהחמיר על עצמו בלילה לאכול בסוכה אף שהיה פטור וממילא לא בירך "לישב בסוכה", גם באופן זה בבקר יברך שהחיינו על מצות הסוכה.

## סימן כ' - שאלה: איזה קישוטי סוכה מותר לתלותם ולישב תחתיהם?

**איתא** בסוכה (דף י:) אתמר, נויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה. רב נחמן אמר כשרה, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה. פי' נוי סוכה הן קרמין וסדינין הפרושין תחת הסוכה לנוי לרב נחמן כיון דלנוי סוכה הכינוהו בטלינהו לגבה ולהכי כשירה ולרב חסדא ולרבה בר רב הונא פסולה משום אוהל מפסיק ואשתכח דלא גני בסוכה כפירש"י שטעם הפיסול משום אהל מפסיק, ואשתכח דלא גני בסוכה, ולרב נחמן, כיון דלנוי סוכה יהבינהו בטלה לגבה.

**ורבותינו** הראשונים נחלקו בדבר בספר האשכול (בהלכות סוכה דף קעא.) כתב דרב חסדא ורבה בר רב הונא אמרו פסולה. ואזדו לטעמייהו דאמור [גבי סוכה ע"ג סוכה בדף י.] כמה יהא בין סוכה לסוכה ותפסל התחתונה ד' טפחים, הכי נמי סברי הכא, ורב נחמן אמר כשירה סבירא ליה כשמואל דאמר כהכשירה כך פיסולה, [דהיינו עד שיהיה ביניהם עשרה טפחים] והלכתא כרב נחמן דקאי כשמואל דהיינו י' טפחים. והרא"ש (בפרק א סימן יח) כתב שגם הרי"ץ גיאות העלה דלא מסתבר אלא כרב נחמן דקאי כשמואל והכי פסק רב ישראל כהן והובאו גם ספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שלב) והשיג עליהם דלא דמיא להא דשמואל. וקי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים ופסק כדברי הרי"ף (דף ו.) וכ"כ הרמב"ם (פרק ה הלכה יח) והריטב"א שם וראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרטו ובסימן תריד) דקיימא לן כרב חסדא וכרבה בר רב הונא שאמרו פסולה. וציין לבעל הלכות גדולות ורבינו חננאל וכ"כ הגהות מיימוניות (אות ר) מגיד משנה שם ועוד. ונתנו טעם לדבריהם דיש לומר דדוקא בנויי סוכה הוא דמכשיר הפלגת ד' (ר"ל רחוקים מן הסכך עד ד' טפחים) כיון דלנוי עבידי גבי סוכה בטילי. אבל סכך פסול דלא עביד לנוי אפי' סמוך לסכך הכשר פסולה דהא דאמרינן גבי סדין לנאותה כשרה מיירי שאין מופלג ארבעה אליבה דרב חסדא ורבה בר רב הונא ואפילו הכי מפני נשר פסולה.

**ופסקו** הטור והב"י (באו"ח סימן תרכז) ובשו"ע (סעיף ד) כעמודי ההוראה הנ"ל דנוי תחת הסכך אם הוא בתוך ארבעה טפחים לגג, כשרה ואם הוא רחוק ד' טפחים מן הגג, פסולה ואם אינו לנוי, אע"פ שהוא בתוך ארבעה טפחים, פסולה ומשום זה כתב הרמ"א שם דיש ליזהר שלא לתלות שום נוי סוכה רק בפחות מד' לסוכה (מהרי"ל). ולכאורה למה לא נאמר כשפירס סדין לנוי תחת הסכך בתוך ארבע טפחים דינו כסכך פסול ולא יצא ידי חובה דהא יושב תחת סכך פסול ובמיוחד כשהסדין מסתיר את כל הסכך הכשר

הנמצא על פני כל הסוכה. צ"ל שכל נוי הנמצא תוך ארבע טפחים לסכך אין לו דין סכך כלל אלא נוי בלבד ובטל לסכך. ואע"ג שהיה מקום לומר דכיון שהוא בטל לגבי הסכך הוה כמסכך בדבר שהוא פסול והכל גוף אחד, מ"מ מכאן נלמד דהא ליתא, ומאי דאמרינן בטל הוא לגבי הסכך ר"ל דכל לנאותה אינו חוצץ ובטיל גביה וכמאן דליתיה דמי . ואעפ"כ הסכך נשאר עיקרו כמו שהוא והנוי בטל כלפיו ולא אמרינן סכך תחת סכך ליפסל. וכל שמופלג ארבעה טפחים או יתר אין הנוי בטל כלפי הסכך ונחשב לסכך בפני עצמו ופוסל. וטעם לד"ט עיין לקמן בס"ד.

**וכן** מובן מהרמב"ם שם שדוקא בנוי המופלג מארבעה טפחים דסכך פסול הוא שהנויים הם אוכלין וכלים שאין מסככין בהם וכשהוא מופלג אין לו דין נוי ע"ש. וכ"כ בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שכז) דלאו מין סככה נינהו. וכ"כ בספר אור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן רפח) וכן ראיתי בשפת אמת שם שראה לפמ"ג (סי' תרל"ג ס"ק ג') בשם הלבוש דאין הנויין חשובים סכך וכ"כ רבינו זלמן (ס"ק ו) ובשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן סט) כיון שהנוי תלוי בתוך ד' (לסכך) ליכא שם סכך עליו כלל דבטיל לגבי סוכה ומכאן למד מהר"י סגל לתלות הנוי סמוך לגג הסכך למען שלא יהא נדון משום סכך תחת סכך ויפסל כמו שזכר מהרי"ל בספרו הרי לך דבכהאי גוונא שאין מופלג ד' ליכא שם סכך עליו כלל. וכמ"ש שו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תעח) על כן בעי מופלג ארבעה בין סכך לסכך, דחשיבי שני סככים כדאמרינן לקמן דסכך פסול פוסל בארבעה משום הפלגה דעושה אותו כשני סוכות כדפירש"י שם. נמצאנו למדים דנוי סוכה לא פסלי הסוכה משום דבטלים לגבי הסוכה, ולא אמרינן כיון שהוא בטל לגבי הסכך הוי כמסכך בדבר שהוא פסול, אלא אע"ג דבטל הוא לגבי הסכך, אבל אעפ"כ נשאר עיקרו כמו שהוא.

**ובגמ'** ובראשונים לא כתבו מהו שיעור הנוי המופלג ד"ט מהסכך הכשר בכדי שיחשב מקום חשוב ויאסור לשבת תחתיו, מלבד המאירי ז"ל שם שכתב דנוי סוכה המופלגין ממנה ד"ט מהסכך "ויש בהם רוחב שבעה על שבעה וצלתן מרובה מחמתן" אין אלו טפלים אצל הסכך ליקרא נויי סוכה אלא מקום חשוב הם בפני עצמם והרי זה סוכה תחת סוכה. ואע"פ שסכך פסול פחות מד"ט ומותר לישן תחתיו דבטל לגבי כל הסוכה ומעל ד"ט אין לישן תחתיו כאן בנוי סוכה המופלגין ד"ט מסכך הכשר כל עוד שפחותים מז' טפחים מותר לישן תחתיהם אע"פ שצלתן מרובה מחמתן.

**אלא** שבדברי המג"א (ס"ק ד) על דברי המהרי"ל כתב דאף בנוי שאינו רחב ד' טפחים יש להחמיר דגזרינן אטו רחבים ארבעה (דלא כמאירי הנ"ל) משמע מעל ד"ט פסול ופחות מד' יש להחמיר וטעם לחששו של המהרי"ל כתב הט"ז (ס"ק ה) דיש לחוש שמא יעשה נוי

הרבה עד שיהיה שם סכך על אותו הנוי וישב תחתיו וכמבואר במרן (סימן תרלב סעיף א) דסכך פסול פוסל באמצע בד' טפחים מ"מ כאן גזרינן אטו שיהא בו רוחב ד"ט הלכך אין לתלות נוי רק בפחות ד"ט לסכך דבטל לסכך ולא מפסל משום שאין יושב בצל סוכה וכ"כ להדיא רבינו זלמן (ס"ק ו) ומשנ"ב (ס"ק טו) בן א"ח (פרשת האזינו ש"א אות ב) וכף החיים (ס"ק טז) ובילקוט יוסף (חלק ה בהלכות נוי סוכה סעיף ב) ובספר ילקוט אברך (עמוד כה) כתבו שאף שרשראות שנעשים מניר אין ליתנם יותר מד"ט.

**והמעיין** בדברי הט"ז (ס"ק א) ובפמ"ג (אות ה) יראה דסכך פסול פוסל בד"ט זהו דוקא כשהוא שווה עם סכך כשר משא"כ שבא להגן מפני החמה וכד' אף כשרחוק ממנו פסלינן אף בפחות מד"ט מדאין יושב בצל סוכה אלא באהל פסול או מטעם סוכה תחת סוכה אף שרחב טפח אחד בלבד הוה אהל ואינו יוצא ידי חובה. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק א).

**ומה** שכתבנו שבטל הנוי כלפי הסכך בתוך ד"ט זהו בדוקא שתלה את הנוי כדרכו אחר סיכוך עיין לדבריו (בסימן יז) וכמ"ש המאירי שם בדווקא שסיככה כהלכתה ואח"כ תלה את הנוי שאין דרך הנוי אלא לאחר שנסתככה כהלכתה. וכן מוכח מלשון הגמ' שם כמו"ש בשו"ת פעולת צדיק שם סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמין וסדינין וכו' ותלה בה אגוזים שקדים וכו'. משמע דבעי תחלה לסככה כהלכתה ואח"כ יתלה בה הנויין וכ"כ הרב רצאבי (חלק ג סימן קטו סעיף י).

**ואמנם** שבשו"ת פעולת צדיק דחה דיוק זה מטעם דלא נקט סדר זה אלא לומר דבעי לסככה כהלכתה מסכך כשר כי היכי דלא להוו הנויין מסייעין לסכך להיות צלתה מרובה מחמתה אבל אין הכי נמי אם תלה הנויין ואח"כ סיכך ליכא קפידא דלמאי תיחוש לה אי משום שני סככין הא ליכא שם סכך על הנויין דאין מסככין באוכלים דהא מקבלין טומאה. מ"מ נראה שלא היו לנגד עניו דברי המאירי הנ"ל שדייק כן דבדוקא שסככה כהלכתה ואח"כ תלה את הנוי, וודאי מיסתמא לא היה דוחה דיוק זה בקש.

**ועיין** עוד לרב רצאבי שם שהעלה מדיוק הבן איש חי ומקובץ בית הלוי שאם הנוי סמוך לגג בתוך ד"ט אלא שהוא ארוך יותר וחלקו התחתון רחוק מהסכך יותר מד"ט אינו פסול דאם תחילתו בתוך ד"ט לסכך הרי הוא בטל לגבי הסכך אף אם חלקו התחתון רחוק מהסכך יותר מד"ט.

**ועוד** תנאי בכדי להכשיר את הסדינים שנעשו לנוי שצריכים להיות מצויירים בכדי להיחשב כנוי סוכה כדמוכח שם בגמ' כפרש"י והר"ן שם, ופרשו שצורתן בולטת כגון רוקם או אורג וכמ"ש המאירי דשרי אע"פ שהסדין על פני כל הסכך ובתנאי שהסדינים

מצויירים שנראה לעיני כל שלנוי הוא עושה כן הא לאו הכי אינם נחשבים לנוי ופוסלים את הסוכה. ומה שכתב ע"פ כל הסוכה כ"כ בעל המשנ"ב (ס"ק ט) וז"ל כגון שתלה תחת הסכך כולו מיני אוכלים וכלים נאים כדי לנאותה.

**ומה** שנויי סוכה הפרוסים למעלה לנוי אין ממעטין בסוכה לפוסלה (בפחותה מי' טפחים) ופירשו רש"י והתוס' שם (סוכה דף י:) ולא דמי להוצין יורדין לתוך י' דפסלינן לעיל (דף ד.) משום דירה סרוחה דשאני הכא דלנוי עשויין. וכן נשאל בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן נו) מדוע נוי סוכה אין ממעטין בסוכה. מאי שנא מהוצין יוצאין יורדין למטה מעשרה דמיפסלא משום דירה סרוחה. דהכא נמי אם תולה בה פרכילי ענבים ושמנים וסלתות כל שכן שהיא דירה סרוחה שבגדיו נפסדים. ולא חלקו בין נויין לנויין. והשיב כל שהוא לנוי אינו סרחון. וכל שהוא סרחון אינו נוי. ואם בעל הסוכה קץ בהן מי הזקיקו לעטרה בכך. ואינו דומה להוצין היורדין ממילא למטה מעשרה דאנן סהדי דנפשו קצה בהן.

טעם אחר כתב בספר האשכול (הלכות סוכה דף קעא.) נויי סוכה כמו סדינין אין ממעטין בסוכה דכיון דאין ראוין לסוכה נוי סוכה נינהו, אבל מן הצד כיון שראויין לדפנות נעשו כמחיצה וממעטין ממשך סוכה.

**הא** במופלגין ממנה יותר מד"ט לא חשיבי ליה נויין, דחשיבי באפי נפשייהו ולא בטלי כלפי הסכך כתבו הר"ן והריטב"א שם נראין דברים אפילו בשחמתן מרובה מצלתן מדנקטי לה סתמא, אבל מורי נר"ו מפרש בשצלתן מרובה מחמתן וכן כתב המאירי הנ"ל כצלתן מרובה מחמתן אין אלו טפלים אצל הסכך הא חמתן מרובה מצילתן טפלים וכ"כ אליה רבה (אות ז) בשם מט"מ. והמגיד משנה ולחם משנה (פ"ה ה"יח) פ' את דברי הרמב"ם כדברי הריטב"א. וגם במשנ"ב (ס"ק יא) הביא את המחלקת וז"ל ואפילו אם אותן הנויין חמתן מרובה מצילתן ג"כ אסור ויש שמקילין בשהיה חמתן מרובה מצילתן.

**ומה** שכתבו לעיל הרמ"א והאחרונים בשם מהרי"ל שיש ליזהר וכו' והובאו דבריהם לעיל יראה הרואה במקור דבריו של המהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות אות יג) וז"ל מה שרוב העולם מרחיקין את הנוי מן הסכך. יש דעות שמכשירין משום שאותה עטרה שעושים לנוי חמתה מרובה מצלתה ולא מצי פוסל דלא מיתקרי סכך אלא אם כן צלתה מרובה. ויש בני אדם שוגים ומרבים לתלות כמה מיני פירות בעטרה לנוי עד שיהא צלתה מרובה להכי מוטב יותר לקרבו סמוך לסכך דאז לא קרוי סכך בפני עצמו גם אם צלתה מרובה. ומדבריו משמע שהפסול הוא דוקא כשהנוי צלתו מרובה מחמתו, ובעטרה אע"פ שחמתה מרובה מצילתה חששו שמא יעטרו את העטרה עד שיהא צלתה מרובה מחמתה, וזהו קישוט מיוחד ועליו דוקא דיבר מהרי"ל כיון שדרכם היתה להניח

בתוך העטרה פירות ומגדנות ובכך תרבה צלתה מחמתה בזהו בלבד הוא חששו. כפי שמוכח מדבריו שם (אות ד) וז"ל מהי עטרה מעוטר בפירות ותולין אל תוך הסוכה ונקרא בלשון חכמים נוי סוכה ע"ש בדבריו.

**הא** בדבר דלא שכיח שירבה צלתו מחמתו כגון שרשראות וכד' לא שייך כלל לומר שיהיה שיעורם ד"ט על ד"ט ע"י ריבוי שרשראות וכד'. ומדבריו אלו נראה דשרי לתלותם אף במופלגים מד"ט מהסכך. דליכא למיחש כלל. ועוד מדבריו משמע שדעתו דלא מצי פסיל דלא מתקרי סכך אא"כ צלתו מרובה מחמתו אף במופלג ד"ט מהסכך. וכל שכן דשרי לדעת המאירי דהוא ראשון ולא מצינן ראשונים שחלקו עליו שפסל נוי סוכה רק ז"ט על ז"ט בכדי שיחשב מקום חשוב לפסול ולא די בד"ט על ד"ט. ושמא יש לומר שטעות סופר הוא וטעה בין אות "ז" לאות "ד" שהדמיון בניהם קרוב. אמנם ראינו לעיל דנחלקו רבותינו בגמ' ובראשונים בנויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרו פסולה. ואזדו לטעמייהו דאמור כמה יהא בין סוכה לסוכה ותפסל התחתונה ד' טפחים, הם הכי נמי סברי הכא, ורב נחמן אמר כשירה סבירא ליה כשמואל דאמר כהכשירה כך פיסולה, ויש דכתבו דהלכתא כרב נחמן דקאי כשמואל. ואע"פ דמופלגין ממנה ארבעה ע"ש.

**נמצא** דאין לתלות נוי סוכה מתחת לד"ט מהסכך אף ששיעורו של הנוי קטן מד"ט על ד"ט במקום ששייך לומר שמא יעשה נוי הרבה עד שיהיה שם סכך על אותו הנוי וישב תחתיו וגזרינן אטו שיהא בו רוחב ד"ט הלכך כתבו דאין לתלות נוי רק בפחות ד"ט לסכך. ובנוי דלא שכיח שירבה בו עד כדי שיעור ד"ט על ד"ט שרי. ובנוי זה רבותינו חלקו האם גם כשחמתו מרובה מצלתו נחשב סכך פסול או לאו. ולישב תחת קישוטים שאין בהם ד"ט על ד"ט אף שמופלגים מהסכך ד"ט וצלתם מרובה מחמתם אין שום חשש כלל דהחשש הוא בתלייתם בלבד שמא ירבה בהם כדלעיל.

**ועוד** ראיתי לכתוב מה שמובא בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ה סימן לט) בעניין נויי סוכה, שיש מי שפרסמו שאין לעשות נוי סוכה מדברים שאין דרך להשתמש בבית, דבעינן כעין תדורו. הנה כעין תדורו לא שייך לעשיית הסוכה, אלא להישיבה, בכל מקום שנדרש זה בגמ'. כהא דתניא בדף כ"ח ע"ב, תשבו כעין תדורו, דכל שבעת הימים עושה סוכתו קבע וביתו עראי, דכלים נאים ומצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה וכו' לעניין עשיית נוי וקישוטים, שלא שייך זה. דאף מי שאינו רגיל לקשט כותלי ביתו, אף לא לשבת ויו"ט, יש לו ליפות ולקשט כותלי סוכתו משום חשיבות המצווה, שמפורש בברייתא בדף י' ע"א תניא עיטרה בקרמין ובסדינין המצויירין, וכן איתא בכל הפוסקים ובש"ע

סימן תרל"ח (סעי' ב') והוא פשוט וברור וכן מנהגינו יהודי ג'רבא לעטרה בפירות לתלות אשכולי תמרים ורימונים וכד' לנויי הסוכה מה שלא נהוג לקשט בבית כלל.

**לסיכום**: קישוטי סוכה שצלתם מרובה מחמתם ואין שיעורם ד"ט על ד"ט אף שמופלגין מהסכך ד"ט אין שום חשש לשבת תחתיהם. ומותר לתלותם לכתחילה במקום דלא שכיח שירבה בהם.

**פירות הנושרים**:

1. הנוי בטל כלפי הסכך בדווקא שסיככה כהלכתה ואח"כ תלה את הנוי שאין דרך הנוי אלא לאחר שנסתככה כהלכתה.
2. התולה סדינים לנוי (בתוך ד' טפחים לסכך הכשר) צריך שיהיו מצויירים שנראה לעיני כל שלנוי הוא עושה כן.
3. נוי שאין מופלג ד' טפחים מהסכך ליכא שם סכך עליו כלל.
4. גם אם הנוי מסתיר את כל הסכך כגון סדינים מצויירים והם בתוך ד' טפחים כשר.
5. טוב שלא לתלות נוי שמופלג יותר מד' טפחים .
6. נויי סוכה כיון דלנוי עבידי גבי סוכה בטילי. אבל סכך פסול דלא עביד לנוי אפי' סמוך לסכך הכשר פסולה.
7. סכך פסול פחות מד"ט אינו פוסל לישן תחתיו אלא אם מעורב עם הסכך הכשר.
8. סכך פסול שפחות מד"ט המרוחק מהסכך הכשר אף בפחות ג"ט פסול ואין לישן תחתיו כשנועד להגן מפני החמה.
9. נוי סוכה המופלגין ד"ט ושיעורם ד"ט על ד"ט אין לישב תחתיהן אף שחמתן מרובה מצלתן ויש מקילין ורק בשצלתן מרובה מחמתן אסור.
10. סוגי נוי הנהגו לתלות בסוכה: קרמין סדינין המצוירין, אגוזין, שקדים, אפרסקין ורימונים, פרכילי ענבים ועטרות של שבולין, בקבוקי יינות שמנים וכד'.
11. נויי סוכה כמו סדינין אין ממעטין בגובהה של הסוכה אבל מן הצד כיון שראויין לדפנות נעשו כמחיצה וממעטין ממשך סוכה.
12. הוצין היורדין למטה מעשרה פוסל את הסוכה משום דירה סרוחה.
13. מותר לקשט את סוכתו בנוי המופלג מד"ט מהסכך וזהו בנוי שאין דרך להרבות בו ולכסות שטח של ד"ט על ד"ט כגון שרשראות וכד'.
14. אף מי שאינו רגיל לקשט כותלי ביתו, יש לו ליפות ולקשט כותלי סוכתו משום חשיבות המצווה.

## סימן: כ"א - שאלה : מה גודלם של נקבי האויר בסוכה שאסור לשהות תחתיהם?

**ראשית** יש להבהיר דיש להקפיד שלא להיות תחת נקבי אויר בשינה יותר מאכילה, דחומרת השינה גדולה מאכילה שהרי שינת עראי אסורה מה שאין כן באכילת עראי מותרת מחוץ לסוכה. כדאיתא בסוכה (דף כו.) תנו רבנן אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. מאי טעמא אמר רב אשי גזרה שמא ירדם אמר ליה אביי אלא הא דתניא ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע, ליחוש שמא ירדם, אמר רב יוסף בריה דרב עילאי במוסר שינתו לאחרים. מתקיף ליה רב משרשיא ערביך ערבא צריך אלא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן במניח ראשו בין ברכיו עסקינן. רבא אמר אין קבע לשינה. ופרש"י שם דברי רבא, לשמא ירדם לא חיישינן, הלכך, בתפילין שרי, וסוכה היינו טעמא דאסור שינת עראי לפי שאין קבע לשינה, ואין בה חילוק בין קבע לעראי לענין סוכה, שאין אדם קובע עצמו לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך הלכך זו היא שינתו, וגבי תפילין דטעמא שמא יפיח בהם, ולאו משום איסור שינה בניים פורתא לא אתי לידי הפחה. וכן פי' הריטב"א שם טעמא דסוכה לאו משום גזירת תרדימה הוא אלא לפי שכל שינה חשובה קבע ואין לה שיעור לקבע, וכן אמרו בירושלמי שכן אדם ישן עראי ודיו, הלכך אף במניח ראשו בין ברכיו אינו ישן חוץ לסוכה. ובאור הדבר דפעמים שאינו אלא מתנמנם מעט והאדם שבע משינה מועטת והויא לגביה שינת עראי כמו שינת קבע. עיין בשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן יח) ושו"ע המקוצר לרב רצאבי (או"ח חלק ג סימן קטז סעיף ו) שהעלה שאם רואה חבירו שהוא מתנמנם בעת קריאת ס"ת צריך לעוררו, וכדברי הבן איש חי (פ' האזינו שנה א' אות ח'). מכאן תוכחת מגולה לרוב בני אדם העוזבים ארחות יושר ואינם ישינים בסוכה, ה' הטוב יכפר בעדם. ועיין בס' חיי אדם כלל קנ"ב סי' ה' וז"ל: ורבינו הגאון מוהר"ר אליהו ז"ל החמיר מאד שצריך לישן בלילה וגם לאכול כל היום בסוכה יעו"ש. וראה בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קמד ענין א) על רבותיו שאינו ישן בערב סכות בצהרים כדי שיוכל לישן לתיאבון בלילה, כי בסכה השינה קובע עיקר הדירה.

**נמצא** שבנמנום מועט נחשב לשינה שפעמים דיו בכך ומזה יצא לפוסקים דחמירא שינה מאכילה דאוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. ואע"ג דאויר עד ג"ט מצטרף אבל אין לישן תחתיו כדמוכח בגמ' (בדף 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. ומאי יוצא יוצא מהכשר

סוכה. רבי אושעיא אמר לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלשה בסוכה קטנה. ומאי יוצא יוצא מתורת סוכה. מתקיף לה רב הושעיא לא יהא אלא אויר, ואויר פחות משלשה טפחים בסוכה קטנה מי פסיל אמר ליה רבי אבא: זה מצטרף וישנים תחתיו, וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו. ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר אמר רבי יצחק בן אלישב אין וכו' ע"ש. פי' הגמ' דכיון דכולה צלתה מרובה מחמתה אע"ג דאיכא מיעוטא דחמתה מרובה מצלתה כשרה אלא שאם יש אויר פחות מג' במקום אחד אין ישנים תחתיו וכן פי' רש"י והתוספות שם דבירושלמי משמע דאויר מצטרף ואין ישנים תחתיו כפירוש הקונטרס וז"ל אנן קיימין בסוכה וילפינן מטיט הנרוק דתנינן תמן הרחיק הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה פחות מכאן כשרה מהו לישן תחתיו התיב ר' יצחק בן אלישב הרי טיט הנרוק שמשלים במקוה ואין מטבילין בו אף הכא משלים בסוכה ואין ישנים תחתיו.

**שמעינן** מהכא דאין יושבין ואין ישינין (ראה לקמן בס"ד דאין חילוק בין שינה לישיבה) תחת האויר פחות מג"ט בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה ומה שאין ישנים תחת אויר שפחות מג"ט בסוכה כשרה היה לכאורה נראה לומר שכל עוד שאין ראשו ורובו תחת אויר הסוכה שרי לישן כדאמרינן בסוכה דף (כח.) מצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר וכו' מוכח דכל שראשו ורובו בסוכה שפיר ואע"פ שמיעוטו מחוץ לסוכה. אלא שאין נראה לומר כן וכי יעלה על הדעת שראשו ורובו יכנסו לאויר שפחות מג"ט וזה לא יתכן עיין לתרומת הדשן (חלק א סימן צב) דראשו ורובו של אדם הוי טפי מי' טפחים. ואם כן למה נאסר לישן שם עיין לתוס' הנ"ל. ולכך צריך לפי' הרא"ש (סוכה פרק א סימן לו) שאויר בין בסוכה גדולה בין בסוכה קטנה בין מן הצד בין באמצע בג' טפחים פסולה פחות מכאן כשרה ואין ישנים תחתיו ובלבד כשאויר מהלך בכל אורך הסוכה. דהיינו הפיסול בשל שהסוכה נחלקת ואין לה דפנות עפ"י ההלכה.

**וגם** הב"י כתבו (באו"ח סימן תרלב) אולם הוא העתיק את דברי הרא"ש (מסימן לה) ושם לא כתוב ובלבד דהיינו בדוקא, וז"ל: דלא תיקשי לך איך יוכל אדם להזהר בסוכה מלאה נקבים שלא יישן תחת הנקבים דהכא מיירי כשהאויר מהלך בכל אורך הסוכה עכ"ל. והרמ"א כתבו בהגהת שו"ע (או"ח סימן תרלב סעיף ב) דבעינן ראשו ורובו, וז"ל: שיש בו כדי לעמוד בו ראשו ורובו הא בלא"ה מותר. עכ"ל. משמע מכל הלין כשאין אויר מהלך לאורך כל הסוכה אין חשש כלל להיות מתחת לאויר שפחות מג"ט בסוכה דלעולם לא

יכנסו ראשו ורובו תחת תוך פחות מג"ט. וכן ראיתי לעטרת זקנים שם וערוך השולחן (ס"ק ה) וכף החיים (ס"ק חי) דמטעם זה אין נזהרין מלישן תחת נקבים פחות מג'.

**אלא** שבחידושי הריטב"א שם לא משמע כן דאף תחת אויר הפחות מג"ט פסלינן ולא הזכיר כלל שצריך שהאויר מהלך לכל אורך הסוכה וטעמו דדי ברוב ראשו ליפסל ולא בעינן ראשו ורובו כנ"ל, וז"ל: דמסתברא שלא אמרו שאין ישנים תחת אויר פחות מג' אלא כשיש בו כדי שינה, ולא שישב שם כל גופו דהא לא אפשר בפחות משלשה, אלא שכופה ראשו באויר, אבל כל היכא דליכא רוב ראשו אלא בין אויר וסכך לית לן בה. עכ"ל. מפורש מדבריו דדי ברוב ראשו להיות תחת האויר בכדי לאוסרו לישן שם. והר"ן שם כתב ראשו או רובו ונראה דלא פליגי דרוב ראשו ככולו דמי. והביאו גם בעל המשנ"ב (ס"ק יב) וכף החיים שם לר"ן דאיתא ראשו או רובו וכן משמע בריטב"א עי"ש. אמנם לא דייק בדבריו רוב ראשו ולא כל ראשו. נמצא לדעתו דיש ליזהר מלישן בסוכה מלאה נקבים שלא יהיה רוב ראשו תחת האויר ואין הכוונה לשינה בלבד ולמעט בזה אכילה אלא דה"ה אכילה ונקט שינה בכל מקום משום דבזה אסור אפילו עראי משא"כ באכילה. כמובא בביאור הלכה שם (ד"ה ואין ישנים) ערוך השולחן (ס"ק ה) וכף החיים (אות טוב) ושו"ע לרב רצאבי (או"ח חלק ג סימן קט"ו סעיף ה).

**ודין** זה דאין לישן תחת פחות ג"ט נקבי אויר לפי' הר"ן והריטב"א הוא שונה מאדם אחד לרעהו לפי גודל ראשו של כל אדם ואדם שכל עוד שאין רוב ראשו תחת אויר הסוכה מותר לו לשהות שם. ומשמע שכבר בכטפח ומחצה אויר אין להיות מתחתיו דהא הוא רוב ראשו של אדם רגיל. ואולי טעמם מדאמרינן אין אדם יוצא חובה אלא אם כן ראשו ורובו ושולחנו בסוכה וכאן נמצא ראשו תחת אויר ולא בצל הסוכה כדאיתא במעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר אמרו להם בית שמאי משם ראיה אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך עיין עוד בדברינו בזה (בסימן י'). ואע"פ שלדין מחיצה מהני לבוד אבל מ"מ כאן אף אם נאמר לבוד אין יושב בצל סוכה אלא באויר. ומה שאמרנו לעיל כשצלתה מרובה מחמתה ומעוטה חמתה מרובה מצלתה כשרה אף ליושב במקום שחמתה מרובה וא"כ חזינן דמיקרי יושב בצל סוכה אף שבמקום ישיבתו הוא צל מועט וצ"ל אע"פ כשיושב בה בהחמה מ"מ עיקרה דמילתא שאין רוב ראשו תחת אויר דבעינן צל סוכה. ושו"ר שכ"כ הרב רצאבי (חלק ג סימן קטו סעיף ה) שאין לשבת במקום אויר שיש בו ראשו או רובו אפילו פחות מג' טפחים.

**ולפי** פי' זה נתישב מה שהקשה בשו"ת רדב"ז (חלק ד סימן רמו) מה שיש מחמירין דאין ישנים תחת אויר אפילו פחות משלשה טפחים וזו ודאי חומרא גדולה היא שהרי ראשו ורובו תחת סכך הכשר הוא ישן שהרי שלשה טפחים אין אדם ישן תחתיהם ותירץ ע"מ מה שהבאנו לעיל בשם הרא"ש אם לא נדחוק דאיירי דשלשה טפחים אויר והוא ארוך באורך אדם בינוני והוא ישן על צדו שנמצא כולו ישן תחת האויר וכה"ג מסתבר טעם המחמירים ע"כ. ולדברינו לעיל דרוב ראש מספיק א"צ לתירוץ זה.

**ומרן** לא ביאר את דבריו האם כוונתו דדי ברוב ראשו או כל ראשו או צריך נמי רוב גופו. וז"ל בשו"ע שם (סעיף ב): אויר, בין בגדולה בין בקטנה שוים, דבין באמצע בין מן הצד בג"ט פסולה בפחות מג' כשרה, ומצטרף להשלים הסוכה ואין ישנים תחתיו. ודבריו ברורים כפי שפסקו רוב הפוסקים דאין חילוק בין סוכה קטנה לגדולה לענין דאין לישן תחת אויר פחות מג"ט. ונראה שדבריו נוטים יותר לפי' הריטב"א או הר"ן מדלא כתב ובלבד וכו' כתנאי של הרא"ש הנ"ל שהביאו הב"י.

**ובמילי** דאורייתא יש לנו להחמיר דהא דאמרינן אין ישנים תחתיו הוא מדאורייתא דקמקשה הגמרא שם ומי איכא מידי דאיצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר עי"ש. ולכן אין לשהות תחת נקבי אויר שיכנס בהם רוב ראשו. ובנקבי אויר של ג"ט אף שהמקום פסול אין הסוכה נפסלת אלא בסוכה של ג' דפנות ואויר של ג"ט מתחיל מהדופן האמצעי ומהלך על פני כל הסוכה עד הצד הפרוץ נמצא שאין ג' דפנות כהלכתם אלא ב' דפנות ובכך סוכה זו פסולה.

**לסיכום**: מותר לאכול או לישן מתחת נקבי אויר שבסוכה ובלבד שהיו קטנים מרוב ראשו.

**פירות הנושרים**:

1. אויר פחות משלשה מצטרף להשלים שיעור הסוכה אבל אין ישנים תחתיו.
2. אסורה שינת עראי לפי שאין קבע לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך הלכך זו היא שינתו, והויא לגביה שינת עראי כמו שינת קבע. טעמא דסוכה שינה מחוץ לסוכה לאו משום גזירת תרדימה הוא אלא לפי שכל שינה חשובה קבע ואין לה שיעור לקבע, הלכך אף במניח ראשו בין ברכיו אינו ישן חוץ לסוכה.
3. לגבי תפילין דטעמא שמא יפיח בהם, ולאו משום איסור שינה בניים פורתא לא אתי לידי הפחה.
4. אכילת עראי פחות חמורה משינה ולכן מותר לאכול עראי מחוץ לסוכה.

5. סוכה שרובה צלתה מחמתה, אע"ג דאיכא מיעוטה חמתה מרובה מצלתה כיון דרובה צלתה מרובה מחמתה כשרה. ואע"ג דמיעוטא איכא אויר כשרה כולה לגמרי לישן וכד' תחתיו.
6. לכו"ע אויר ג"ט במקום אחד אין ישנים תחתיו.
7. ג"ט אויר הכוונה היא ג"ט על ג"ט.
8. ומה שאסור להיות תחת נקבי האויר אין הכוונה לשינה בלבד ולמעט בזה אכילה אלא דה"ה אכילה ונקט שינה בכל מקום משום דבזה אסור אפילו עראי משא"כ באכילה.
9. הרחיק סיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה פחות מכאן כשרה וכן פחות מג"ט באמצע הסוכה אין פוסלה כלבוד דמי.
10. בסוכה של ג' דפנות ואויר של ג"ט מתחיל מהדופן האמצעי ומהלך על פני כל הסוכה עד הצד הפרוץ פסולה.
11. נקבי אויר קטנים מותרים דהא לא מצינו שיהא חייב לעשותה כמין בית.
12. טוב שלא ישן בערב סכות בצהרים כדי שיוכל לישן לתיאבון בלילה, כי בסכה השינה קובע עיקר הדירה.

## סימן: כ"ב - שאלה : האם צריך שמחיצות הסוכה יגיעו עד לסכך בדופן עקומה?

**הכי** אמרינן בסוכה (דף ד.) ובכמה דוכתי בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות פסולה. הא פחות מכאן כשרה וזהו מה שאמרו (בדף יז.) רב ושמואל אמרי תרוייהו משום דופן עקומה ע"ש. דארבע אמות לא נאמ' למשה מסיני דופן עקומה. אבל בפחות מיכן כשירה. דהלכה למשה מסיני רואין תקרת הבית כאילו היא ראש הדופן שנעקם למעלה ואין כאן סכך פסול פוסל. וכפרש"י שם אם יש מן הסיכוך הכשר ולכותל ארבע אמות פסול, דבארבע אמות לא נאמר למשה מסיני דופן עקומה, אבל בפחות כשרה, הלכה למשה מסיני רואין תקרת הבית כאילו היא הדופן שנעקם למעלה, ואין כאן סכך פסול לפסול הסוכה, ולא יישן תחת זה. וטעם לד' אמות כתב בספר הלכות גדולות (סימן יד) דכל פחות מארבע אמות אמרינן חזייה להההוא דופן כמאן כמקרבא גבי סכך דמי וכשרה.

**ומצינן** דאיפליגו הראשונים בזה אי בעינן שהדפנות יגיעו לסכך או לאו. הריטב"א והר"ן שם סבירא ליה דנראין דברים דהא בשהדפנות מגיעות לסכך דאי לא לא שייך למימר בה דופן עקומה. והטור (באו"ח סימן תרלב) סבירא דלא בעינן שיגיעו לסכך והב"י שם נראה לו שלמד כן מרש"י דאמרי' דופן עקומה אפי' אין הדופן אלא י' טפחים והגג גבוה ממנו

הרבה שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה ואז נאמר דופן עקומה. שאע"פ שהסכך גבוה מן הדפנות כמה, אמרינן דופן עקומה להכשיר, ולמד מרש"י שכתב בלשונו (דף יז.) "דאם כן גבי אויר נמי נימא הכי" כלומר היכא שהסיכוך מרוחק מן הדפנות בהמשכה כמו במתניתין שנמצא אויר מפסיק בין הדופן ולסכך במשך, ואם איתא דכל שמפסיק אויר בין הסכך ולדופן בגובה לא אמרינן דופן עקומה לא הוה שייך לומר גבי אויר דריחוק דמשך דנימא דופן עקומה דכ"ש הוא וציין לר"ן שחולק עליו. דהיינו דעת הר"ן והריטב"א כשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן אבל אין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה וטעם לדבר הובא בהגהות רעק"א שם ובשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן צב) כיון שלא נוכל לומר דופן עקומה בלא גוד אסיק ולבוד. וחשיב שני הלכות למשה מסיני כאחד, והא לא אמרינן.

**מבואר** יוצא שדין זה שנוי במחלוקת ראשונים דיש אומרים לא אמרינן דופן עקומה בהיכא דאין המחיצות מגיעות לסכך וי"א דאמרינן דופן עקומה. ומרן ז"ל לא גילה דעתו לא בב"י ולא בשו"ע. והאחרונים נחלקו בזה דדעת הב"ח (בסימן תרלב) ומג"א (סק"א) ובשו"ת פנים מאירות שהובא בבאר היטב וערוך השולחן (סק"ד) דבעינן דפנות מגיעות לסכך כדעת הר"ן. ומאידך הט"ז (בסק"א) ואלי' רבה (סק"ב) ס"ל כדעת הטור ורש"י דאפילו בדופן עקומה לא בעינן דפנות מגיעות לסכך. וכן הוכיח בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג או"ח סימן עז) כדברי הט"ז דמה שכתב מרן בשו"ע דופן עקומה היינו לומר שאנו רואים כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול כגון הכותל והיינו כפרש"י, לפי זה גם כשהדופנות אינן מגיעות לסכך מכשירים מדין דופן עקומה, ותמה שם על המג"א.

**ותו** כתב להוכיח מאי שנא מהא דאמרינן (בסי' תר"ל ס"ט) בדפנות גבוהים ז' ומשהו: אפילו הגג גבוה הרבה, ואפילו אינו מכוון ממש רק שהוא בתוך שלשה כנגדו כשרה, הרי לפניך שמתחלה אמר כאילו הוא גבוה עד הסכך ואחר כך אמר לבוד למעלה מהסכך, והכי נמי לענין דופן עקומה, דהני תרויהו לבוד ודופן עקומה הלכה למשה מסיני הם. ולמה לא נשוה אותם. ועם כל זה כתב בסוף דבריו: אמנם נראים דברי הטו"ז להלכה בכל זאת אין בידינו להכריע בה, וראוי לחוש לדברי הר"ן שלא להכשיר סוכה בדופן עקומה שהדפנות גבוהות מן הסכך. וכן נראה משו"ת רב פעלים (חלק ב - או"ח סימן סה).

**וביאור** שיטת הר"ן דלא אמרינן שני הלכות יחד מבוארים בפי' הב"ח שם ויותר מבוארים בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורה קמא סימן יב) דאין הסוכה מתכשרת ע"י ב' הלכתות יחד לבוד ודופן עקומה וטעמו של הר"ן הוא משום דהכא א"א לדון על הלכה אחת

אלא מכח אידך, וכמו שמצינו דוגמת זה למ"ד אין לבוד מאמצע משום שא"א לדון על לבוד רק מכח דאמרינן דופן עקומה ונעשה אויר מהצד זהו לא אמרינן הלכה אחת מכח הלכה אחרת, וה"נ בנדון דידן באין דפנות מגיעות לסכך דל"ש לדון דע"ק כיון דיש כאן אויר, אא"כ תדין תחילה גוד אסיק ומגיעות לסכך, ואזי שייך לדון דע"ק זהו לא אמרינן, אבל אם כל הלכה והלכה שייך לדון לעצמו אמרינן ביה כמה הלכתות. ותמה על שלא הובא מסברת הר"ן לדינא דהא הטור וש"ע (סי' תר"ל ס"ט), היו דפנות גבוהים וכו' ואפילו אין מכוון ממש רק שיהיה בתוך ג' כנגדו וכו' והב"י כ' על הראשון אפילו גבוה הרבה ועל השני אפילו אינו מכוון, ובאמת כל חד וחד דין באפי נפשיה והטור והב"י הרכיבו שניהם, דבגבוה וגם אין מכוון ממש דשריא, ולפי הר"ן הנ"ל אינו כן, דהא א"א להתחיל לדון לבוד עד שנדון תחילה גוד אסיק וזה לא אמרינן להר"ן הנ"ל, ופלא בעיני על הב"י שלא הביא דברי הר"ן הנ"ל בדרך חולק עם הטור ע"ש.

**וגם** הרא"ה ז"ל שהובא בשו"ת הרדב"ז שנביא לקמן בס"ד העלה כן מדאמרינן המשלשל דפנות מלמטה למעלה אם גבוהים מן הארץ עשרה טפחים כשרה, אע"ג דאין דפנות מגיעות לסכך דאמרינן גוד אסיק מחיצתא, ר' יוסי אומר כשם וכו' דאמרינן נמי גוד אסיק מחיצתא ע"כ. הנה לדעתו ז"ל צריכינן לגוד אסיק, וכיון שכן הא דתנן הרחיק את הסיכוך מן הדפנות, על כרחך כשהדפנות מגיעות כנגד הסכך, דאי לא הוי גוד ולבוד וגוד ולבוד לא אמרינן, וכן כתב הר"ר טודרוס הלוי ז"ל: וז"ל, הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים, פי' שהיה הדופן גבוה עד כנגד הסיכוך, אלא שהסיכוך כנוס לפנים ונשאר אויר, ומשפת הסיכוך עד הדופן ג' טפחים פסולה, דאויר פוסל בשלשה, ומפני זה כתב הרמב"ם ז"ל גבי המשלשל דפנות מלמטה למעלה, אם גבוהות מן הארץ עשרה טפחים כשרה, אע"ג שהסיכוך גבוה מהם הרבה, ובלבד שיהיו מכוונות תחת שפת הסיכוך, אפשר שדעתו שאם לא היו מכוונות כנגד שפת הגג אפילו לא היו רחוקות מכנגדו אלא פחות מג' פסולה, משום דהשתא צריכינן למימר בה תרתי גוד ולבוד, וכיון שאין שם דופן ממש כנגד שפת הגג אין לומר שם לבוד. ואכן כוון לאמת בדברי הרמב"ם שראיתי בחדושי הרמב"ם שחוברו ע"י בנו אברהם דפסלינן בהא ואף בפחות בג' טפחים משום דהשטא צריכינן למימר בה גוד אסיק ולבוד דכיון שאין שם דופן ממש כנגד שפת הגג אין לומר שם לבוד עכ"ל.

**ונראה** שאין מקום להעיר בזה על מרן שלא הביא את סברת הר"ן (בסימן תר"ל), דבזה אף הר"ן מודה, דלא אמרינן הכי אליבא דהר"ן אלא היכא דצריכינן לגוד לאשלומי מחיצתא, אבל הכא אית לן מחיצה שלימה של עשרה ולא צריכינן לגוד כלל, וליכא אלא לבוד,

וכל פחות משלשה כלבוד דמי. וזה מוכח מהר"ן ז"ל בשם הרי"ף ז"ל ולפי דעת הרי"ף ז"ל כי אמרינן בגמרא כי איצטריך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, מאן דמני גוד אסיק בהדייהו לענין שבת איתמר, דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא ביה גוד אסיק, דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה עכ"ל. ואם כן טעמא דמשלשל דפנות לא הוי משום גוד אסיק, דלא אצטריכינן להכי היכא דאיכא מחיצה שלימה. וכמובא בשו"ת רדב"ז (מכתב יד או"ח יו"ד חלק ח סימן עו). (ולקמן נבאר בס"ד אמאי לפי האמור לא אמרינן דופן עקומה להר"ן כשלא מגיעות הדפנות לסכך) ומטעם זה פסק בשו"ע כדברי הר"ן והטור דלא פליגי כשהיו דפנותיה גבוהים מן הארץ יו"ד טפחים או אפילו אין בהם אלא ז' ומשהו והעמידן בפחות מג' סמוך לארץ כשרה אפילו הגג גבוה הרבה, ובלבד שיהא מכוון כנגדן, ואפילו אינו מכוון ממש רק שהוא בתוך שלשה כנגדו כשרה. וכעין זה ראיתי שהעלה באור לציון (חלק א סימן מג).

**וכן** הוא בחידושי הריטב"א שם ובספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שלה) ועוד ראשונים, דסברי אע"ג דאמרינן בעלמא גוד אסיק מחיצתה לענין סוכה לא אמרינן דאמר רבא מחיצות הניכרות בעינן וליכא. וז"ל: מסתברא דהלכתא כרבא דלא אמרינן גוד אסיק כלל וכרבנן דלא מכשרי אלא בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח כדאיתא באידך מתניתא בהדיא, וזה דעת רי"ף שלא הביא בהלכותיו כלום מכל זה, ואע"ג דבעירובין קרי להו רבא בין גג לגג מחיצות הניכרות היינו לענין שבת אבל לענין סוכה אינן ניכרות אפילו על שפת הגג. וכ"כ הרא"ש בסוכה (פרק א סימן ו) ת"ר נעץ ארבע קונדיסין על הגג וסכך 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. ור"נ אמר באמצע הגג מחלוקת ופלוגתייהו ברואין כדאיתא באידך ברייתא דרבי יעקב מכשיר במחיצה טפח. איבעיא להו באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה. או דלמא בין בזו ובין בזו מחלוקת תיקו וכיון דסלקא בתיקו עבדינן לחומרא כרבנן דפסלי בזו ובזו ואליבא דר"נ ולכך השמיטה הרב אלפס ז"ל. וכן פסקו רבינו ישעיה וה"ר אבי"ה ז"ל. דבין באמצע ובין על שפת הגג פסולה. וכן מרן פסק בשו"ע שם (סעיף ו) דלא מועיל גוד אסיק בסוכה. איברא שהובא דעת הר"ן בפני יהושע בסוכה (דף ד:) דלית לן כלל הלכתא גוד אסיק לענין סוכה והוא חלק עליו וכתב בסוף דבריו אף שאיני כדאי מכל מקום הדברים ברורין מעצמן דאיצטריך הלכתא דגוד אסיק להכשיר דפנות שאין מגיעות לסכך. וכן נראה מהמשנ"ב (סימן תרל ס"ק מג) מדכתב דאמרינן גוד אסיק מחיצתא והוי כאלו המחיצות מגיעות לסכך.

**ולפי** שיטה זו דלא בעינן כלל גוד אסיק באופן שיש לדופן י"ט וכנ"ל שכן דעת הר"ן. נמצא שדברי מרן (בסימן תרל) הם סברת הר"ן ולכן לא הגיה המג"א שם כלום ולא קשיא כלל דלא אמרינן גוד אסיק הכא דאית לן מחיצה שלימה של י' טפחים דלא צריכין לגוד כלל אלא ללבוד בלבד. ואם כן צריך לפרש את דברי הר"ן ומרן גם (בסימן תרלב) דלא בעינן גוד אסיק. ואם כן למה לא התיר הר"ן אלא בדפנות המגיעות לסכך בכדי לומר דופן עקומה. דהא הר"ן כתב להדיא באין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה כיון דיש כאן אויר וברור דיש לדופן י"ט עיין לטור. (אמנם לפמ"ש הפנ"י והמשנ"ב ניחא שפיר).

**ושמא** יש לפרש את דברי הר"ן ולומר דלא אמרינן גוד אסיק בסוכה הכוונה כשיש מחיצה של עשרה די בזה להכשיר את הסוכה ולא צרכינן לגוד אסיק כלל זהו דוקא שהוא לכוון הסכך ותוך ג"ט הוא לבוד כדלעיל דהא יש לדופן י"ט לא צריך יותר להכשר הסוכה. אבל שונה כשהדופן הוא המשך לדופן העקומה שהוא בעצם סכך הפסול עד ד' אמות ושניהם יחד נחשבים לדופן העקומה דבעינן היכר בסכך הפסול מהיכן מתחיל והיכן מסתיים מטעם דעד ד"א לא פסלינן בדופן עקומה וכשאין מחיצות מגיעות עד לסכך למה לא נצרף את אותו אויר שמעל הי' טפחים כהמשך עם הסכך הפסול (כי אפשר לצרפו לדופן האנכית ואפשר גם לצרפו לסכך הפסול) הלא חד הם ושמם מעיד עליהם דופן עקומה. וכמו שג"ט אויר בסכך הפסול פוסל שהוא חלק מהדופן מזה נראה לומר שאין חילוק באויר בגובה דופן עקומה לאויר במשך ואם יש אויר במשך ופוסל ה"נ כשיש אויר בגובה פוסל דופן עקומה. ומשום זה יש לעשות היכר לסיום הדופן עד הסכך ומשם מתעקם הדופן והוא הסכך פסול ולא נמנה אתו יחדיו חלק מהדופן האנכי. דהא שרי דופן עקומה הלכה למשה מסיני עד ד' אמות. ואולי לזה התכוון ערוך השולחן שם ובספר מועדים וזמנים לרב שטרנבוך (חלק ו סימן עד). ובשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן קסח) שהעלה היכא דיש לפנינו ב' מיני לבוד: הראשון, ב' טפחים סכך פסול בטל לסכך כשר שאצלו מטעם לבוד דבטול, ועוד ב' טפחים אחרים כאלו של סכך פסול (ואויר ביניהם) ועוד לבוד שני, דאויר שנמצא בין ד' טפחים סככים פסולים. והשתא יש ספק עצום לפנינו, אם נימא להקל דלבוד דבטול מבטל הסכך הפסול לסכך הכשר לכל צד והו"ל סכך הפסול כמאן דליתא, ומתכשר מטעם לבוד דאויר בינתים ואין לבוד דבינתים דאויר מבטל הלבוד שמשני הצדדים דהו"ל כאלו לבוד האויר משני צדדים רק לסכך כשר, או דילמא כיון דאיכא לבוד בינתים לענין אויר שוב חוזר וניעור גם הסכך פסול פחות מכשיעור שמשני הצדדים שהי' זולת זה בטל, ואיכא ד' טפחים סכך פסול באמצע. עיין עוד בזה באריכות בשו"ת פנים מאירות (חלק א סימן סא).

**ולפי** זה לא קשיא כלל מה שתמהו בשו"ת רבי עקיבא איגר ובשו"ת משפטי עוזיאל שם על המג"א (רסי' תרל"ב) דהעתיק לשון הר"ן והא לכאורה אינו להלכתא, כפי פסק הש"ע (סימן תר"ל הנ"ל) ושם (בסי' תר"ל) ולא העיר המג"א כלום ובזה גם מיושב קושית הט"ז. דמה שכתב המ"א על דברי מרן (סימן תרלב סק"א) דוקא כשהדפנות מגיעות לסכך מהטעם הנ"ל, הנה בסימן תרל לא הגיה כלל מטעם דלא אמרינן גוד אסיק בסוכה כדלעיל.

**ודע** דדינא דדופן עקומה אמרינן רק כשיש סכך כשר ז"ט על ז"ט וזה נקרא סוכה גדולה כל שאילו ינטל הסכך פסול, ישאר בה שבעה טפחים על שבעה טפחים סכך כשר. ופחות מזה לא אמרינן דינא דדופן עקומה. עיין לאור לציון (חלק א סימן מב) בביאור מג"א דבעינן ט' ומחצה ומה שכתב מרן ז' על ז' אינו מדוקדק ע"ש עוד בזה.

**לסיכום**: אין להכשיר דופן עקומה אלא כשהדופן מגיע לסכך.

**פירות הנושרים**:

1. י"א שדופן עקומה אע"פ שאינה מגיעה לסכך מותר ובתנאי שיש שיעור של י"ט לדופן.
2. ארבע אמות לא נאמ' למשה מסיני דופן עקומה. אבל בפחות מיכן כשירה דהלכה למשה מסיני.
3. אין ישנים תחת דופן העקומה.
4. דופן עקומה יכולה להיות מכל הרוחות.
5. לא אמרינן גוד אסיק בסוכה.
6. כשהיו דפנותיה גבוהים מן הארץ יו"ד טפחים או אפילו אין בהם אלא ז' ומשהו והעמידן בפחות מג' סמוך לארץ כשרה אפילו הגג גבוה הרבה, ובלבד שיהא מכוון כנגדן, ואפילו אינו מכוון ממש רק שהוא בתוך שלשה טפחים כנגדו כשרה, וי"א דבעינן שיהיה מכוון ממש.
7. נעץ ארבע קונדיסין על הגג וסכך על גבן. על שפת הגג. וכו"ש באמצע הגג פסולה.
8. פירוש דופן עקומה אין הכוונה שהדופן מתעקם ומגיע לסכך הכשר אלא עולה למעלה ישר ושם מתעקם ומגיע לסכך הכשר.
9. סכך הפסול הוא חלק מדופן העקומה.
10. ג"ט אויר בסכך הפסול פוסל את הסוכה.
11. לא אמרינן גוד אסיק ולבוד יחד.
12. דופן עקומה אמרינן רק בסוכה גדולה כל שאילו ינטל הסכך פסול, ישאר בה שבעה טפחים על שבעה טפחים סכך כשר.

## סימן: כ"ג - שאלה : האם מותר לעשות לכתחלה לבוד?

**הנה** מלשון הגמ' סוכה (דף טז:) דשרי אף כמה לבודים נראה שהוא אף לכתחילה, כדאיתא התם: 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. ואם נפשך לומר דילמא בדיעבד הוא אינו כן דמוכח מלשון רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א דף נו טור ב) דזהו לכתחלה שכתב פירוש משלשל שאמרנו דמותר מלמעלה למטה כשלא נשאר בין הכותל והקרקע שלשה טפחים אפילו שהתחיל מלמעלה כשאין הסוכה גבוה רק עשרה כמו שכתבתי לאו דוקא בדיעבד אלא אפילו לכתחלה מותר.

**וידוע** בכמה דוכתי דכל פחות מג' כלבוד דמי דהלכה למשה מסיני היא ומרן בשו"ע (או"ח סימן תרל סעיף ט) הביא את הגמ' הנ"ל להלכה וז"ל היו דפנותיה גבוהים שבעה ומשהו והעמידם בפחות משלשה סמוך לארץ, כשרה, אפילו הגג גבוה הרבה ובלבד שיהא מכוון כנגדן; ואפילו אינו מכוון ממש, רק שהוא בתוך שלשה כנגדו, כשרה; ואם אינה גבוהה אלא עשרה טפחים, אפילו אין בדופן אלא ארבע ושני משהויין, כשרה, שמעמידה באמצע ואמרינן לבוד למעלה ולמטה, וחשוב כסתום. עכ"ל. וכפי שכתבנו לעיל דשרי כמה לבודין כך ראיתי בפני יהושע סוכה שם שביאר הענין דודאי היכא שכל הלבודין בענין אחד לא שייך לחלק בין חד לתרי ואפילו טובא כיון שדרך מחיצה בכך לעשות מחיצה של קנים או של חבלים בשיירה.

**וכן** ראינו היכא דהוו קנים או עצים שהיא מסוככת בהן אין בנויין ומונחין בשויין אלא מעורבבין, כי הא דאמרינן גבי סוכה המדובללת (סוכה דף כב.) מאי מדובללת מבולבלת, שמבולבלין אותן קנים ועצים שהיא מסוככת בהן בשתי שעל ערב ובערב על השתי, וכיון שאינן מונחין בשווין, נראית חמה מלמטה ופסולה. ואם אין בין עליונים לתחתונים ג' טפחים, רואין אותן כאילו הן זה על גב זה, וזה הוא לבוד שאמרו חכמים בו בכל מקום.

**ובדאיכא** סכך פסול שני טפחים ואויר פחות משלשה ושני טפחים סכך פסול מספקא לן אי חשיבי פחות משלשה כאילו סתום בסכך כשר ומפסיק ואין כאן ארבעה טפחים סכך פסול לפסול או שמא אויר פחות משלשה הוי כמאן דליתא והרי יש סכך פסול ביחד שיעור ארבעה טפחים. והסתפקו בזה רא"ש (סוכה פרק א סימן לג) וראבי"ה (ח"ב סוכה סימן תרכו). ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א דף נו טור ג) ובטור וב"י ושו"ע (או"ח סימן תרלב סעיף ד) ומיהו אם אין בפסולין ד' ואויר פחות מג' מפסיק אין

האויר משלימו לד' שנאמר שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר. ומ"ש הרב ב"ח בענין גג שסילק מעליו הרעפים ונשארים עצים דקים בגג, ובאותו בית בנה סוכה, שהתנה הב"ח היתר זה דוקא אם יסכך על עצים דקים אלו או תחתיהם ובתנאי שלא יהיה ביניהם פחות מג' טפחים, דאז אמרינן לבוד ונעשו כדף א', ע"ז כתב המ"א בסי' תרכ"ו סק"ו שדבריו תמוהים דהא פשוט דלא אמרינן לבוד כיון שסכך כשר ביניהם והביא ראיה ממ"ש בסי' תרל"א ס"ח סככה בשפודים וכו', עכ"ד יעו"ש ובמחצית השקל שם דר"ל דלא אמרינן לבוד אלא כשיש הפסק אויר אבל כשמפסיק דבר אחר לא אמרינן לבוד וכן תפסו האחרונים להלכה. והפמ"ג (בסימן תרלב ס"ק ה) ביאר את שיטת המג"א דיש שני סוגי לבוד אחד לחבר אחד עם האחר והשני להחשיב את האויר כמקום סתום עיין שם מתי אמרינן להחמיר או להקל ובשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן טז) שהרחיב בזה.

ובגמ' (דף י"ח.) פליגי האם יש לבוד באמצע הסוכה שלא סמוך לדופן או אין לבוד באמצע. ופסק הרי"ף ועוד בסוכה (דף ט.) בסכך באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע והלכתא יש לבוד דקי"ל דבכל התורה כולה רב אחא ורבינא רבינא לקולא והלכתא כותיה. והיה נראה לומר שאף לבוד באמצע הסכך הוא הל"מ כמ"ש בסידור רש"י (סימן רלט) ובמחזור ויטרי (סימן שנח) ואפי' באמצע אמרי' כלבוד דמי וכשר. ומסתמא דממקום שלמדנו דין לבוד הסמוך לדופן למדנו דין לבוד באמצע. ומנא לן דכל פחות משלשה באויר אמרי' לבוד. וכל פחות מארבע אמות בדופן אמרי' דופן עקומה. הכי איתא בפ"ק דעירובין ובפ"ק דסוכה: אמ' רב חייא בר אשי אמ' רב שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני ואמרי' עלה לר' מאיר. כי אתאי הילכת' לגוד וללבוד ולדופן עקומה. גוד. דאמרי' גוד אסיק מחיצתה. לבוד. הא דאמרן. דופן. דאמרי' דופן עקומה. והני מילי פחות מד' אמות. ארבע אמות פסולה. וכן בחצר שמוקפת אכסדרה. אלא שראיתי לשו"ת הרמ"ז (סימן טו) שהעלה דאין זה משום הל"מ כדכתב הר"ן שם ומשום כך הרי"ף והרא"ש דפסקו הילכתא דיש לבוד באמצע לא מטו בה מפני שסובר שהוא הל"מ אלא מטעם הכלל דקי"ל דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא רב אחא לחומרא ורבינא לקולא הילכתא כרבינא לקולא.

**לסיכום**: מותר לכתחלה לעשות לבוד.

פירות הנושרים:

1. בענין אחד מותר לעשות לבודים כמה שרוצים.
2. אמרינן לבוד בגובה.

3. לבוד הוא הל"מ.
4. אמרינן לבוד עד ג"ט.
5. אמרינן לבוד באמצע הסכך.
6. מחצלת ארבעה ומשהו מתרת בסוכה שגובהה י"ט משום דופן. דתלי ליה באמצע, פחות משלשה למטה ופחות משלשה למעלה.
7. לא אמרינן לבוד להחמיר אלא להקל.
8. כשיש סכך פסול שני טפחים ואויר פחות משלשה ושני טפחים סכך פסול מספקא לן אי חשיבי פחות משלשה כאילו סתום בסכך כשר ומפסיק ואין כאן ארבעה טפחים סכך פסול לפסול או שמא אויר פחות משלשה הוי כמאן דליתא והרי יש סכך פסול ביחד שיעור ארבעה טפחים ופסלינן מספק.
9. וכשאין בפסולין ד' ואויר פחות מג' מפסיק אין האויר משלימו לד' שנאמר שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר.

**סימן: כ"ד - שאלה : כשסעד בסוכה בלא לחם במשך כל היום האם צריך לברך לישב בסוכה כשיושב ללמוד או כשהולך לישן בסוכתו או בסוכת חבירו?**

**איתא** בסוכה (דף 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. ופי' שם התוס' והר"ן דכל אימת שנכנס לה כדי שיאכל וישתה וישן ואפילו עשר פעמים ביום מברך אכל אחת ואחת מידי דהוה אתפילין כל זמן שמניחן.

**ויותר** מבואר בחידושי הריטב"א שם כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר דהוי כחליצה דתפילין אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר, וכיוצא בזה לענין ברכת הנהנין כשעמד בתוך הסעודה על דעת לחזור לאלתר שאינו טעון ברכה לאחריו ולא לפניו ולקביעיה הדר ואע"פ שלא הניח שם זקן או חולה, ויש מרבותינו חכמי צרפת ז"ל שכתבו דכיון דאיכא בסוכה חיוב ענינים משונים אכילה ושינה ושינון וכיוצא בהן שכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחד מדברים אלו הוי כהנחה דתפלין וחייב לברך אע"פ שלא יצא משם וכל שכן לרבנן דבי רב אשי דמברכין על התפילין כל היכי דמשמשי

בהו, ויש שסבורין דסגי בברכה אחת בכל יום בכניסה ראשונה ומה שכתבנו נכון ועיקר והלכה למעשה, מפי רבינו נר"ו עכ"ל. וכן פי' שם המאירי בחידושיו וכ"כ הגהות מימוניות בשם בה"ג ובעל היראים ורבינו שמחה ובעל הרוקח וראבי"ה ודלא כר"ת. וכ"כ בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שמז) שהנכנס לישב בסוכת חבירו צריך לברך דקיי"ל הלכתא כרבנן ע"ש. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם שנביא דבריהם בס"ד לקמן ושו"ת מן השמים (סימן יב) דיש לו לברך בכל פעם שנכנס עיין עוד בערוך השולחן שם (אות כו).

**וכן** פי' המגיד משנה את דברי הרמב"ם (בסוכה פרק ו הלכה יב) שכתב כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. דמסקנא דגמרא (דף מ"ז) דכל זמן שנכנס לישב בה מברך וכן כתוב בהלכות ודעת הגאונים שאפילו נכנס בה מאה פעמים ביום חייב לברך וכן דעת רבינו. וראיתי כתוב דדוקא כשיצא יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה לחייבו בברכה כשיחזור ודבר נכון זה. **אלא** שכתב מ"מ נהגו שאין מברכין אלא מסעודה לסעודה והוא כסברת רבינו יעקב ז"ל. וכ"כ הטור (או"ח סימן תרלט) דמברכין על הסוכה בכל פעם ופעם שנכנס בה ואפילו הנכנס בסוכת חבירו לבקרו וציין לגאונים שהצריכו לברך בכל פעם ופעם וגם ציין לר"ת שכיון עיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופוטר כל הדברים אפילו השינה שהיא חמורה מהאכילה שהרי אוכלין עראי חוצה לה ואין ישנין עראי חוצה לה אפ"ה כיון שהאכילה עיקר פוטרת השאר. וכ"כ הב"י שם בשם הרא"ש ובשם רבינו האי שאפילו הנכנס לסוכת חבירו לבקרו צריך לברך בכל פעם, וזה לשונו: הנכנס בסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך בין סעד בין לא סעד. ומ"ש בשם רבינו תם דכיון שעיקר הקביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופוטר כל הדברים וכו'. כן כתבו שם הרא"ש והמרדכי (סי' תשסה) בשמו וכתב המרדכי (שם) וכן עמא דבר וגם הרב המגיד (שם) כתב שכן נהגו העולם שאין מברכין אלא על הסעודה כדעת רבינו תם וכן פשט המנהג.

**ולא** רק הנ"ל כתבו שהמנהג כר"ת אלא עוד ראשונים כתבו שנהגו העולם כדעת ר"ת ואין מברכים אלא בסעודה והם ספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות סוכה דף עח:) שציין לר' יעקב שאמר כל מצות סוכה שמקיים מסעודה א' עד סעודה אחרת כגון שינה ושינון וטיול בסוכה ברכת לישב בסוכה שמברך בסעודה פוטרתן לברך עליהן ורבינו האי גאון אמר הנכנס לסוכת חבירו לבקרו מנהג ידוע הוא שמברך עליהן בין סעד בין לא

סעד וכתב בסוף דבריו שאינו מנהג. וגם בספר כלבו (סימן עב) ציין לרבינו האי גאון שהנכנס לסוכת חברו לבקרו מנהג ידוע לברך שם בין סעד בין לא סעד וכתב שעכשיו אין כן המנהג. וגם ספר האגור (בהלכות סוכה סימן תתקפד) ציין לגאונים ולבה"ג דמיבעי לברוכי אפי' יוצא ונכנס עשרה פעמים. ורב יהודאי גאון כתב כשנכנס לישב בה בכל סעודה וסעודה צריך לברך בין בערב בין ביום. ובעל הדברות כתב כל שעה שנכנס בה לאכול ולשתות ותלמוד תורה ועמידת קבע צריך לברך. ור"ת כתב כל מצות סכה שקיים מסעודה אחת לסעודה אחרת כגון שינה וטיול ברכת לישב בסכה שמברך בסעודה פוטרתן מלברך עליהם. והנראה בעיני כבעל הדברות. משבלי הלקט. והעולם נוהג שלא לברך אלא מסעודה לסעודה. וכ"כ המרדכי שם וגם ציין שהעולם נהג כר"ת.

**נמצאנו** למדים מדינא דגמ' יש לברך בכל פעם כשנכנס לסוכה מפני המצוה לישב בסוכה לבד האכילה השינה וכד' אפילו מאה פעמים כמובא בסוכה (דף כח:) 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 וכו' דהיינו אפילו נכנס ויוצא מאה פעמים חייב לברך דתיכף שיצא מהסוכה נסתלקה הברכה וצריך לברך שנית בכניסתו כעין הנחת תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דהיינו בכל רגע ורגע שנמצא בסוכה כגון אוכל שותה ישן לומד מספר עם חבירו וכד' מקיים מצות עשה. ורק שנהגו היום כדברי ר"ת והובאו בשו"ע (סימן תרלט סעיף ח) שאין מברכין על כל מעשה ומעשה כמובא לעיל בדברי הראשונים אלא בשעת אכילה כנ"ל שהיא העיקר ופוטר בכך את כל הדברים הטפלים.

**וביציאתו** מהסוכה בטל מן המצוה ובכניסתו עושה פעולה של מצוה חדשה שבעלמא מברכים עליה ולא נפטר מברכה דהרי לא הי' דעתו עליו מעיקרא א"כ עושה מעשה מצוה שחייב בברכה, וה"ה שעל שאר דברים כגון שינה וטיול יתכן שיצטרך לברך, ומה שנהגו שאין מברכין על שאר אלא על העיקר והיא האכילה, היינו דוקא באוכל שאכל קודם לכן ובאכילתו פטר את כל מה שעושה בסוכה בין סעודה לסעודה וכדברי ר"ת, אבל כשאינו רוצה לאכול בסוכתו אלא לישן או לטייל וכד' חייב לברך שהרי אחד מתשמישים שבסוכה שינה וטיול כדתניא אוכל ושותה ומטייל בסוכה. וכפי שמובא ברא"ש (פרק ד' דסוכה סימן ג') בשם ר"ת שהי' ראוי לברך על הטיול ושינה רק שהם טפלים לסוכה. עיין במחזיק ברכה שם (אות יא) ובשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תפ) וכן מובא ברא"ש (ברכות פרק א סימן יג) ששאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה דיותר

חמירה שינה מאכילה דמותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה ושינת עראי אסורה חוץ לסוכה. והיה ר"י רוצה לומר דהא דאין מברכין על השינה היינו משום דשמא לא יוכל לישן כשנרדם בשינה אינו יכול לברך. אבל רבינו תם השיב לו שכל מצות סוכה שמקיים אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרתו מלברך עליהן. ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך אין צריך לברך משום שנכלל בברכה על הסעודה. ודייק בדבריו בברכת הסעודה נפטרו שאר הדברים וכשלא סעד ממה נפטרו שאר הדברים אלא יצטרך לברך עליהם.

**נמצא** לפי המנהג שנהגו ע"פ דעת ר"ת דכשבירך לישב בסוכה בזמן האכילה כלל בזה את שאר הדברים ונפטר בברכה זו על שאר הדברים אבל כשאינו אוכל בה אזי נותר חיוב הברכה בעינו על שאר הדברים וחייב לברך על השינה וכד' דהדרינן לדינא דגמ' דמברך בכל פעם שנכנס לישב בסוכה וכן נראה שזאת דעת מרן בשו"ע הנ"ל. וכפי שהעלו האחרונים הט"ז (סימן תרלט ס"ק כ) וכן דעת מג"א שם ורבינו זלמן (סימן תרלט אות טו) והגר"א המובא בערוך השולחן שם (אות כז) וכן נראה דעת שו"ת מהרש"ם (חלק א סימן רט) שציין לט"ז דמי שמתענה חייב לברך על כל ישיבה וכניסה. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קלה סעיף יד) ומשנ"ב (ס"ק מח) ועיין לכף החיים (אות צז) שציין לעוד אחרונים דבעינן שיברך בכל פעם שנכנס לסוכה, אלא שמחשש ברכה לבטלה כתב שיש לשמוע ברכת הסוכה מאחר ויתכוין לצאת או לברך בליבו. ועיין לפמ"ג שם שנשאר בצ"ע אי מהני לברך בבקר על הטיול ולפטור את כל היום בכך ע"ש.

**וטעמו** של הגר"א ז"ל שמברך אשר קדשנו על הסוכה מברך מיד כשנכנס לסוכה ואינו ממתין על הכוס כיון דמיד בכניסתו נתחייב בברכה שהובא בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקיז). וכ"כ המהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק (חלק א סימן נט) שכתב לעולם אנו מברכים על הסוכה תכף כניסתינו בה בעוד שלא ישב כדי שתהא הברכה עובר לעשייתה. והכי מוכח בזוהר הקדוש (פ' אמור דף ק"ג ע"ב) דרב המנונא קאי בפתחא דסוכה מלגו וקאים על רגלוי ומברך וכו'. הילכך בי"ט ושבת מקדש על הכוס מעומד כמו בלילה ואומר ברכת הסוכה ויושב, ובחול המועד שאין קידוש מברך תכף בכניסתו בה מעומד קודם שישב כדי שיהא עובר לעשייתן דהכי מוכח (נוסח) הברכה לישב בסוכה. וכן ראיתי לרב רצאבי בשולחן ערוך המקוצר (חלק ג סימן קטז סעיף י) שכתב שעד היום נוהגים התמנים לברך כדעת הגאונים הנ"ל שבכל כניסה מברכים לישב בסוכה וציין לעוד פוס' רבים ובינהם החזון איש שאפילו נכנס מאה פעמים מברך בכל פעם אעפ"י שאינו סועד שם כלל. ושו"ר במאירי (דף כח:) שרבותיו נהגו לברך על שינון בסוכה כבאכילה ע"ש. וכן

לבעל מגדל עוז שנהג לברך ע"פ רבותיו בכל זמן שנכנס לסוכה כגון לשינה וטיול היה מברך כמו באכילה.

**ובודאי** במקום שנהוג נהוג ואין לומר סב"ל במקום מנהג וכ"ש שזהו דינא דגמ' והגאונים ועד האחרונים. ודע שנוסח הברכה "לישב בסוכה" היא גם בשינה וטיול כפי שכתב בהגהות מימוניות והמאירי שם שמברך על הטיול או על השינה לישב בסוכה ולא ישנה ממטבע הברכות דלישנא דקרא בסוכות תשבו. וכן מבואר שו"ת מהרי"ל (החדשות סימן ד) ובמגיד משנה שם שלא ישנה ע"ש.

**אלא** יש סוברים מרבותינו אחרונים ערוך השולחן (אות כח) וכף החיים (אות ק) שפירשו שלפי מה שנהגו העולם כר"ת לדעתם עקרו לגמרי מצות ישיבה אין לברך על שאר הדברים אלא על הסעודה בלבד וכשאינו סועד אין לברך כלל. וכ"כ מרן הראשל"ץ הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן מח) שציין לבעל משמרות כהונה בספרו שלחנו של אברהם (סוף סימן תרלט) שהמגן אברהם כתב כן לשיטתו שסובר שאף על פי שתיקנו לברך בשעת סעודה, לא עקרו מצות ישיבה לגמרי, אבל לדידן אין לברך. והטעם דאליבא דרבינו תם אין לברך לישב בסוכה אלא כשאוכל בסוכה, לפי שעיקר קביעות שאדם עושה בסוכה היא האכילה, אבל טיול ושינה שעושה בסוכה טפלים הם לגבי האכילה, והיא פוטרתם. דהיינו אם סיים את אכילתו אינו יכול לברך יותר עד לאכילה הבאה, אבל אם נזכר לפני שסיים את סעודתו, כל עוד ממשיך לאכול פירות או כל משקה אחר רשאי לברך שהמשך הסעודה נגרר אחר הסעודה ואינו נחשב עראי אלא קבע ולכן יכול לברך לישב בסוכה. וגם בסוף דברי בעל משנ"ב (ס"ק מח) העלה שכל עוד לא בירך בהמ"ז יברך ויאכל מעט. נמצא לשיטתם שאין לברך לישב בסוכה על שינה ושהייה בסוכה אם אינו אוכל שם וכן הובא להדיא להלכה בילקוט יוסף (חלק ה עמוד קמה).

**ונראה** לומר שהמברכים לישב בסוכה על השינה וכד' (כאשר לא אכלו בסוכה או שיושן בסוכת חבירו) ודאי שיש להם אילנות גדולים להיתלות ואין לומר כלל שזו ברכה לבטלה ואע"פ שביטלוה דהא מדינא דגמ' וכן דעת הגאונים והראשונים היה לו לברך בכל פעם שנכנס לסוכתו אפי' מאה פעמים. וכמ"ש בברכי יוסף שם שכל הברכות עיקרם בשביל השינה.

**ונראה** עוד שהעושה כן זהו אליבא דמרן דמה שכתב שנהגו שהסעודה פוטרת את הדברים הטפלים הכוונה דהיינו כשסעד, דכמו שבסעודה הפת עצמה פוטרת את הדברים הטפלים לה עיין לשו"ע (או"ח סימן קעז סעיף א) דברים הבאים מחמת הסעודה

דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון: בשר, ודגים, וביצים, וירקות, וגבינה, ודייסא ומיני מלוחים, אפי' אוכלם בלא פת אין טעונין ברכה לפניהם, דברכת המוציא פוטרתן. וכשאין לו פת ודאי שיצטרך לברך על דברים הטפילים לה וכמו כן בנדון דידן בברכת לישב בסוכה כשאינו סועד יצטרך לברך על השינה דהדרינן לדינא דגמ' דמברך בכל פעם שנכנס לישב בסוכה כדברי האחרונים הנ"ל. וכ"ש במקום מנהג יש להמשיך במנהגם דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג.

**וגם** מה שכתבנו לעיל בשם ערוך השולחן שאין לברך לישב כשנכנס לסוכת חבירו אפשר לומר שכוונתו כשנכנס לסוכת חבירו אין המנהג לברך אבל שינה או לימוד בסוכת חבירו שהיא חמורה יותר שמא בזה יצטרך גם לברך. עיין לרב שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות בזה (???).

**ועוד** מה שכתבנו שאין בזה ברכה לבטלה כן מוכח בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ד סימן ו) שהעלה הרוצה להחמיר לאכול פירות בסוכה אף שיאכלם בדרך קבע אינו יכול לברך וכדברי המרדכי וז"ל ויש בני אדם שמחמירין שלא לאכול שום דבר ולשתות יין חוץ לסוכה ומ"מ אין לברך לישב בסוכה ע"כ. ולכאורה היה נראה דשפיר הוה מצי לברוכי כיון דמדינ' דגמ' קי"ל שמברך על כל פעם ופעם שנכנס ואפי' ק' פעמים וא"כ אין כאן ברכה לבטלה, מ"מ נראה לחלק דבשלמא הנכנס לסוכה לישב בה ה"ז מקיים מצות סוכה שעושה אותה כמו שעושה בביתו כיון שרוב ישיבתו של אדם היא בביתו ולהכי מברך על כניסתו לתוכה אבל הנכנס לסוכה לאכול פירות אין בזה מצוה כ"כ לפי שאין דרך בני אדם להקפיד באכילת פירות וכיוצא לאוכלם בבית וא"כ אין זה נכלל בגדר מה שאמרו בגמ' "הנכנס לסוכה" ודעתו בשביל פירות שאוכל ולא בשביל ישיבת סוכה, הא לית ביה מצוה חשובה כל כך ואין לו לברך שמא תאמר שיתן דעתו ליכנס בסוכה ליהנות מישיבתה הרי כבר ביטלוה בנכנס לישב בסוכה עכ"ד ודייק בדבריו דווקא באכילת פירות ברכה לבטלה שהנכנס לסוכה לאכול פירות אין בזה מצוה הא בשאר דברים אין זה ברכה לבטלה דאית ביה מצוה חשובה וכפי שחילק.

**וכן** נראה שעדיף לברך ממה שיקיים את המצוה ללא ברכה כדעת רבינו זלמן שהובא בשו"ת רב פעלים (חלק ב - או"ח סימן נ) וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (חלק ו - יו"ד סימן יב) לפמ"ש התבואות שור (סי' יט ס"ק י"ז וכ"ז) שמוטב להכנס בספק ברכה שאינה צריכה מלהכנס בספק שימנע מלברך על המצוה. והובא להלכה בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' ז) וח"ד (חיו"ד סי' לו). ע"ש. וכן כתב בס' העמק שאלה (סי' כו אות ב) שאסור לעשות מצוה בלי ברכה. ע"ש. וכפי שכתבנו לעיל בשם כף החיים שיהרהר את הברכה בלבו

ובשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן רה) דיש עצה להרהר הברכה כבר העיר בזה הפמ"ג בפתיחה להל' ברכות וכן מצאתי בספר גן המלך סימן כ"ג שבכל ספק ברכה יהרהר הברכה וכ"ה בצל"ח ברכות כ' סוע"ב ע"ש באורך. וכן העלו עוד אחרונים ובשו"ת יביע אומר (חלק ד - או"ח סימן ב) דס"ל דהרהור כדיבור דמי ויוצא י"ח בהרהור, שאם יש הכרח מפני איזה ספק, טוב להרהר הברכה ויועיל לו ההרהור אליבא דהרמב"ם לצאת י"ח. ומשום חשש ברכה לבטלה אין לחוש, דילפינן לה מאיסור שבועה שאינו נוהג אלא בביטוי שפתים ע"כ. כ"ש בברכה לישב בסוכה בשינתו שרבים מהאחרונים שסוברים דבעינן ברכה דהדרינן לדינא דגמ' לפחות יצטרך לברך בלבו. ולאפוקי נפשיה מפלוגתא טוב שיעשה כדברי שו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן יח) שיאכל בבוקר פת גמור ויברך על הסוכה ויכוין לפטור הישיבה והטיול מסעודה זו עד סעודת הצהרים, דודאי לא טוב הדבר שישב בסוכה מהנשף עד הצהרים בלא ברכה.

**ואחרי** כותבי כל זאת ראיתי בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן סו) לרבינו הגדול מרן הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א שהשיג על דברי קרבן נתנאל שכתב על דברי רב האי גאון שכבר כתב רבינו שעכשיו לא נהגו כן. וכוונתו למ"ש הרא"ש לפני כן, שהעם לא נהגו לברך לישב בסוכה אלא דוקא בשעת אכילה. אולם יד הדוחה נטויה, שדוקא בסוכתו שהוא קובע סעודתו שם מארוחה לארוחה כל שבעת ימי החג, והטיול והשינה נטפלים לסעודה, ברכת לישב בסוכה שבירך בשעת סעודה פוטרת גם הטיול והשינה. וכמ"ש שם בשם רבינו תם. אבל הנכנס לסוכת חבירו, פנים חדשות באו לכאן, ויצטרך לברך לישב בסוכה אע"פ שאינו סועד שם. ובזה ניחא מ"ש הרא"ש דברי רב האי גאון לאחר שהביא המנהג ודברי רבינו תם, שסובר שיש חילוק בזה בין כשנכנס לסוכה שלו לבין הנכנס לסוכת חבירו. וכן העלה ג"כ בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' קצ"ב), לחלק בזה כדברינו. וכן פסק החיי אדם (כלל קמ"ז סעיף ט"ו), שהנכנס לסוכת חבירו צריך לברך לישב בסוכה אף כשאינו אוכל שם. ולסיכום דבריו כתב על כל פנים נהנה נהרא נהרא ופשטיה, ואם יש צד ספק כל שהוא, אין לברך, שכלל גדול הוא בידינו: ספק ברכות להקל. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (או"ח סימן קכב) כדעת חיי אדם וספ' רבבות אפרים והרב הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א ומטעם זה העלה להקדים ברכת לישב לפני ברכת מזונות (כשהמזונות לא מברכים עליהם לישב).

**לסיכום**: ההולך לישון בסוכת חבירו ומברך לישב בסוכה יש לו על מי לסמוך.

**פירות הנושרים**:

1. י"א שאין לברך לישב בסוכה על שינה ושהייה בסוכה אם אינו אוכל שם וי"א שצריך לברך.
2. לסוברים שצריך לברך על השינה וטיול וכד' יש לברך לישב בסוכה ולא ישנה ממטבע הברכות דלישנא דקרא בסוכות תשבו.
3. בכל עת שיברך לישב בסוכה באכילתו פת יכוין לפטור בברכה זו גם את ישיבתו ושינתו עד אכילת פת שניה.
4. יש שנוהגים מאחינו התמנים ואשכנזים לברך בכל זמן שנכנס לסוכה כגון לשינה וטיול כמו באכילה.
5. ומה שמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר דהוי כחליצת תפילין אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר דאמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות ענייניו ושלא לחזור לאלתר דהוי כחליצת תפילין אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר.
6. הנכנס לסוכת חבירו צריך לברך לישב בסוכה אף כשאינו אוכל שם וי"א שאין לברך. והמברך יש לו על מי לסמוך.
7. טוב שיאכל בבוקר פת גמור ויברך על הסוכה ויכוין לפטור הישיבה והטיול מסעודה זו עד סעודת הצהרים, דודאי לא טוב הדבר שישב בסוכה כל היום בלא ברכה.

**סימן: כ"ה - שאלה: עד כמה מותר לעבות את הסוכה במקומות הקרים?**

**איתא** בסוכה (דף כב:) מעובה כמין בית. תנו רבנן: המעובה כמין בית, אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה. אין כוכבי חמה נראין מתוכה, בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. ופירש"י כוכבי חמה כשהחמה זורחת עליה ואין זהרורי חמה נראין מתוכה אין זו דומה לסוכה אליבא דבית שמאי. משמע דלשיטת בית שמאי אף שמעובה ואין הכוכבים נראין כשרה וכ"ש אליבא דבית הלל. ורק לכתחילה כתב רבנו חננאל שיש לסכך שיראו כוכבי החמה דהיינו זהרורי חמה, דב"ה לא מכשרי רק בדיעבד. ודבריו הם ע"פ הירושלמי ופירשו המפרשים דדיק לה מלישנא דמתני' דקתני אע"פ שאין הכוכבים נראין מתוכה. (ומפרש התם בכוכבי חמה שנו).

**אלא** שמשמע מהר"ן והריטב"א ושלטי הגבורים שם דאליבא דבית הלל לא בעינן לכתחילה שיראו זהרורי חמה כדמוכח בברייתא שם דפליגי ב"ש וב"ה בכוכבי חמה

וקי"ל כב"ה. וז"ל אין הכוכבים נראין מתוכה כשרה אין כוכבי חמה דהיינו ניצוצות השמש נראין מתוכה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, וכן הלכה, ובירושלמי אמרו שלכתחילה צריך שיהיו כוכבי חמה נראה מתוכה. וכן פסק הרמב"ם (בהלכות סוכה פרק ה הלכה כא) דרך הסכוך להיות קל כדי שיראו ממנו הכוכבים הגדולים, היתה מעובה כמין בית אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה. ולפי זה כשעשה סוכה עבה מאוד שאין רואים כלל את זהרורי החמה כשרה ורק לכתחילה צריך שיראו הכוכבים הגדולים ביום דהיינו זהרורי החמה עיין לב"י (סימן תרלא) וכ"כ בסידור רש"י (סימן רסב) ועוד ראשונים די"א אע"פ שבית הילל מכשירין בדיעבד, מיהו לכתחילה בעי, לפיכך יש להחמיר לעשות לכתחילה בסיכוך שיהו כוכבי חמה נראין מתוכה. ובספר מהרי"ל (הלכות סוכות) שמע מרבו מהר"ש ז"ל שהיה מסכך הסכך עב ביותר משום דאי איפשר לסכך כ"כ שלא יהא נראה מתוכו דרך הגג בשום מקום. גם אם אין רואים בלילה מכל מקום ביום רואים כמה חורין וסדקין בכמה מקומות. וכן כתב הפמ"ג (ס"ק ב) דאפשר לענין ראיית הכוכבים די בכל הסוכה אם הוא רואה רק במקום אחד.

**ואפשר** לומר עוד שגם אם אין המטר יכול לירד בה כשרה בדיעבד מדלא הגבילו עד כמה יהיה עב כדתנן המעובה כמין בית כשרה. ובבית לא יורד מטר. וכ"כ להדיא בספר יראים (סימן תכא דפוס ישן קכג). מדקתני כמין בית שמעינן ולא כבית ממש למדנו שיכול לסככה **מעובה כרצונו** אך שתראה סוכה אבל בנסרין אפילו פחותין משלשה דהוו קנים בעלמא אחרי שכל הבתים סכוכין בענין זה ואינה נראית סוכה פסולה דלא הוי כמין בית אלא בית ממש. וכן מבואר בתועפות ראם על היראים דהיינו אפי' אין גשמים יורדים לתוכה שפיר דמי. וכד' המהר"ח או"ז (סי' קצד) שמכשיר בזה. והובא בשו"ת יביע אומר (חלק ד - או"ח סימן מט) והשיג עליו שם ולדעתו יותר משמע לדייק מסוף דברי היראים שאם הסוכה "כבית ממש" פסולה, ואם אין טיפות הגשם חודרות אליה הוי "כבית ממש" וכ"ש הפוסקים דסברי דהלכה כב"ה לכתחילה כמ"ש ספר כלבו (סימן עא) ובספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שלז): אין כוכבי חמה נראין מתוכה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, כתב בעל הדברות זצ"ל מסתברא לכתחלה צריך אבל דיעבד כשרה כדתנן המעובה כמין בית כשירה ונראה בעיני דהלכה כבית הלל ואפי' לכתחלה וכן פסק בעל היראים ורבינו אפרים זצ"ל דבית הלל אפי' לכתחלה מכשירין.

**אלא** שר"ת שהובא בטור שנביא דבריו לקמן ובשלטי הגבורים שם כתב שאם עשאה עבה מאוד שאין המטר יכול לירד בה פסולה אע"ג דב"ה מכשירין מעובה כמו בית היינו דוקא שאין כוכבים וחמה נראין מתוכה אבל כשאינו יכול להמטיר בתוכה פסולה אפי'

לב"ה. וכ"כ בלקט יושר (חלק א עמוד קמב ענין ה) מעובה כמין בית כשרה, אבל עשוי להגן מגשמים פוסל ר"ת, לכתחלה יהיו כוכבים נראים בלילה בתוכה. והפמ"ג שם כתב: באם היה מעובה הרבה מאוד עד שאין הגשם יכול לירד בתוכו למ"ד דפסולה כל שיש ד' טפחים ביחד סכך פסול מקרי.

**ומלשון** הטור (באו"ח סימן תרלה) מוכח שאינו סובר כשיטת ר"ת וכן כתב (בסימן תרלא) שאביו הרא"ש לא סבירא ליה שיטת ר"ת מדלא הביאו וז"ל צריך שלא יעשה כסוייה עב מאוד כדי שיהו הכוכבים וניצוצי השמש נראין מתוכה אבל בדיעבד אפילו מעובה כמין בית כשירה ור"ת פסק שאם עשאה עבה מאוד שאין המטר יכול לירד בה פסולה אע"ג דב"ה מכשירין מעובה כמין בית היינו דווקא שאין כוכבים וחמה נראה מתוכה אבל כשאינו יכול להמטיר בתוכה פסולה אפילו לב"ה וא"א ז"ל לא הביא דבריו בפסקיו. וז"ל הרא"ש (פרק א סימן יב) ת"ר סוכת נכרים נשים בהמה כותים סוכה מ"מ כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל להתלונן תחתיה מחורב וממטר . אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליה. ורבינו תם פי' שעשאה לצל ולא מעובה להגן מן המטר. וגם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א דף נה טור א) פירש כדעת הרא"ש כשעשויה לצל שמסוככת יפה בענין שניכר שעשוי' להגן מחורף וממטר אבל אם עשויה וכו' והביא את דעת ר"ת וכתב שדעת הרא"ש עיקר ע"ש. וגם מרן בשו"ע (סעיף ג) לא הביא את ר"ת רק כתב דרך הסיכוך להיות קל, כדי שיראו ממנו הכוכבים הגדולים; היתה מעובה כמין בית, אע"פ שאין הכוכבים נראים מתוכה, כשרה.

**אלא** שהמעיין בדברי הב"י יראה שלא רק ר"ת כתב לפסול אלא שכן כתבו גם הגהות מיימון בפרק ה' (ה"ט אות ט) וכן כתב המרדכי (סי' תשלב) בשמו וכתב שמתוך פירוש רש"י משמע דכשרה, והעלה דיש להחמיר לכתחלה לעשות הסיכוך כדי שיהיו כוכבי חמה נראין מתוכה, וגם הרא"ש כתב דברי רבינו תם בפרק קמא (סי' יב) גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, ומ"ש הטור שהרא"ש לא הביא דבריו בפסקיו היינו לומר שלא הביאם במקום שהיה לו להביאם דהיינו בפרק הישן אמתניתין דהמעובה כמין בית אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה. וגם המג"א (ס"ק ב) פסל בזה שציין ללבוש שפוסל כשאין המטר יכול לירד בה וכ"פ הב"ח. וכ"כ בית שואבה (דף נז) ורבינו זלמן (ס"ק ה) וקיצור שולחן ערוך (סימן קלד סעיף ה) ובעל המשנ"ב (ס"ק ו) בשם אחרונים והרב רצאבי (חלק ג סימן קטו סעיף ה) דמ"מ אם היא מעובה כ"כ עד שאין הגשמים יכולים לירד בתוכה אפילו כשיורדין גשמים מרובים וא"כ הוי כעין בית יש להחמיר ולפסול משום גזירת בית. ומ"מ בדיעבד כאשר א"א ליטול קצת מהסכך מפני איזה סיבה יש לסמוך על המכשירין.

**איברא** דעדיין לא מוכח שהכרעת מרן הב"י דפסלינן סוכה מעובה כשאין המטר יכול לחדור בה דאם כן היה צריך לפרש דבריו בשו"ע ולא לסתום, וכ"ש לדעת הראשונים גדולי עולם הנ"ל דסברי אליבא דב"ה שרי לכתחילה לסכך את סוכתו אף שלא נראה זהרורי חמה ממנה. ומדשרי שלא יראו זהרורי חמה בדיעבד ומרן לא הזהיר על כך ולא חש לזה משמע דלא קפיד בדיעבד אם לא יחדרו בה גשמים. ועוד נראה לומר במקום שהגשמים נוטפין מוטב לסכך סיכוך עב ויאכל בסוכה משיאכל חוץ לסוכה.

**וכן** חזיתי לחיד"א בברכי יוסף (ס"ק ב) שהעלה כן דמסתמות דברי מרן משמע דדעתו דעת עליון להכשיר אפילו אין המטר יורד מתוכה, ובדיעבד מיהא כשרה בכל גוונא. וזו סברא מציעתא, דאיכא מאן דמכשר אף לכתחילה לעשותה כאשר חפץ בה מעובה כבית ממש, וכמבואר בספר שבלי הלקט (בשלם, סי' של), וכמה גדולים סברי דבדיעבד מיהא כשר. אבל האחרונים פסלו אף בדיעבד. ומיהו נראה דבדיעבד, כאשר יהיה האופן דא"א ליטול קצת מהסכך מפני סיבה, יש לסמוך על המכשירין. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ה) בשעת הדחק יש לסמוך על דעת הרא"ש להכשיר כשאין גשמים יורדין לתוכה. וגם בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ה סימן מג) ציין לרבוותא שמכשירין אף בסיכוך עב מאד שאין הגשמים יכולין לירד לתוכה, כה"ר שמשון גיסו של ר"ת שהביא הגמי"י, ומשמע שגם הרמב"ם סובר כן מדלא הזכיר פסול זה, וגם ברש"י לא מצינו שמפרש שהוא פסול, וכדמשמע מהגמי"י דלא ס"ל לרש"י שהוא פסול ולכן עדיף לסכך סיכוך עב מלאכול מחוץ לסוכה. ושו"ר שכתב המג"א דבגשמים מנטפין יפרוס סדין ויאכל שם, מאחר שאיכא מרבותינו מי שמכשרי סוכה שאין יכולין הגשמים לירד לתוכה, והוא רק להחמיר ע"ש והסכים עימו בית השואבה (בדף מג:) שלא יברך לישב בסוכה ודלא כהר' אליה רבה שדעתו שיברך שם. ואם בפריסת סדין היקלו כ"ש שעדיף סיכוך עב מלפרוס סדין שפסול לסיכוך.

**ומ"מ** לענין מ"ש הפוסקים בדעת ר"ת דאם עשה מעובה סכך שאין גשמים יכולים לרדת לתוך הסוכה, שפסול מן התורה. עי' בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן צג) ובתשובת שבט הלוי (ח"ז סי' ס') דמשמעות הטור ושו"ע דלא כר"ת בזה, ורק בדרך חומרא. ובפמ"ג (במ"ז סי' תרכ"ט ס"ק כ"א) כתב אין המטר יכול לירד יש מכשירין ויש פוסלים עיין מג"א סי' תרל"א ס"ק ב' ע"כ, והיינו מדכ' דמג"א רק והלבוש פוסל, ועיין בשבה"ל ח"ז שם גם בארתי דאין מוכרח דלר"ת עצמו יפסול מה"ת די"ל היטב דאינו דומה לפסול נסרים שבתוס' ע"ש. דהיינו שאף ר"ת פיסולו רק מדרבנן. ועיין עוד בזה בכף החיים (אות י) ובשו"ת יביע אומר שם ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן כח).

**ולכאורה** אם איתא כדברינו דעדיף לסכך סיכוך עב עד שאין הגשמים חודרים בה מלאכול מחוץ לסוכה, א"כ מדוע לא נחייבו לסכך בסיכוך עב בכדי לצאת ידי חובה בליל ראשון של החג באכילת כזית לסוברים שהמצטער פטור מסוכה גם בליל הראשון של החג, עיין לדברינו (בסימן יט) כשאלת ר"ת, צ"ל שדרך הסכך להיות קל דהיינו ארעי וזהו הסוכה שחייבה התורה דהא כשאין זהרורי חמה נראין מתוכה אין זו דומה לסוכה. אליב' דב"ש. מיהו לכתחילה בעי שיהו כוכבי חמה נראין מתוכה. לפיכך יש להחמיר לעשות לכתחילה הסיכוך שיהו כוכבי חמה נראין מתוכה אמנם בדיעבד סיכוך עב כשר. וכמ"ש בחידושי הריטב"א סוכה (דף ב.) ר' זירא אמר מהכא וסוכה תהיה לצל יומם מחורב. הקשו בתוספות אם כן נילף מהתם נמי דבעינן סוכה ראויה להיות מחסה ומסתור מזרם וממטר, ולאו מילתא דהא בקרא נקיט תרי לישני צל סוכה ומחסה לזרם ומסתור למטר, וכיון דמיחד צל לסוכה שמעינן אגב אורחא דלא מיקרי סכך אלא בשראוי לצל, ותו דלישנא יתירא דייקינן דהוה ליה למימר וסוכה תהיה יומם מחורב כלומר שהסוכה סוככת ביום מחורב כדכתיב בעלמא לא ימוש עמוד הענן יומם שפירושו ביום ולמה ליה למימר תהיה לצל אלא ודאי אגב אורחיה קמ"ל שאין סוכה אלא הראויה לצל. ושו"ר בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קצד) שהרבה להשיג על רבינו תם והעלה שהתורה התירה לעשות סוכה שתציל מן הגשמים ע"ש ולמהרש"א בעבודה זרה דף (ג.) (בד"ה מקדיר עליהם חמה) שיכול לעשותה מעובה הרבה וכשרה ע"ש. לפי זה נמצא שרוב בנין ומנין מתירים לסכך סיכוך עב המציל מפני המטר וכ"ש שבדיעבד שרי ובפרט בליל חג הראשון. ושו"ר לבית שואבה (דף ז.) בשם גינת ורדים סוכה המעובה ע"י שלג ונעשה כעין תקרה כשרה. ע"ש.

**לסיכום**: במקומות הקרים יכול לעבות את סוכתו אפילו שלא יראו הכוכבים ואם לא מועיל יעבה אותה עד שלא יראו אף זהרורי החמה.

**פירות הנושרים**:

1. די במקום אחד שיהיה סכך לא מעובה בכדי לראות משם את הכוכבים.
2. הסכמת רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים שסוכה מעובה עד שאין חודר אליה מטר כשרה וי"א פסולה.
3. לפסולים סוכה מעובה שאין המטר חודר בה אותו חלק שאין המטר חודר לסוכה פסול אם גודלו מעל ד"ט על ד"ט.
4. לכתחילה די שיסכך את סוכתו כך שיראה את הכוכבים הגדולים הנראים ביום. ויש מחמירים דלכתחילה צריך שיראו כוכבי לילה.

5. במקום שהגשמים מרובים מוטב לסכך סיכוך עב משיאכל חוץ לסוכה.
6. לכתחילה צריך שיראו זהרורי החמה.

**סימן כ"ו - שאלה : האם מותר להשתמש בפרגולה סככה לצל לסוכת החג?**

**מצינו** בגמ' סוכה (דף 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. 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. מכל מקום לאתויי מאי לאתויי סוכת רקב"ש. דתנו רבנן: סוכת רקב"ש; סוכת רועים, סוכת קייצים, סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות, סוכה מכל מקום - כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה. 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 ע"כ. דהיינו איכא ריעותא לגנב"ך מחמת שאינם בני חיוב ואיכא ריעותא לרב"ש דלא קביעי ואמנם הם בני חיוב בהיותם ישראלים. ואעפ"כ סוכתם כשרה ויוצאים בה י"ח.

**ומביאור** הסוגיא נמצא שכל סוכה שנעשית לשם צל כשרה ואין צריך לסותרה לבנותה מחדש לשם החג כפירוש הרי"ף ורש"י שם ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א דף נה טור א) ועוד, וכן כתבו כל האחרונים החיצונה סוכה ויוצא בה ידי חובתו, ואין צריך לסותרה ולעשותה לשם חג, כבית הלל, ומשום היכירא דמצוה ליכא למיסר, דכיון דכולה שתא לאו הכא דייר, והשתא דייר בה איכא היכירא. וביארו יותר הר"ן והריטב"א שם דהכי קאמר ובלבד שתהא עשויה לצל בלבד ולא עשויה לדירה דאם כן הוה ליה קבע והוה ליה נמי תעשה ולא מן העשוי, וכן פי' בתוספות שם. ובשיירי כנה"ג (אות ב) כתב דיש להחמיר כדברי הר"ן, והנה הכא חזינן שלא הצריכו לסותרה ולבנותה מחדש, וא"כ צריך ביאור אמאי בחבילי עצים ותקרה שהם כשרים לסכך בעינן מעשה והא כשרים הם מתחלתם אליבא דבית הלל דלא בעו סוכה לשם חג אלא לשם צל, והויא לה כסוכת יוצרים החיצונה או כסוכת גנב"ך ורקב"ש דלא בעינן בהו נענוע ולא שום מעשה כלל ולא חיישינן בהו משום תעשה ולא מן העשוי ומאי שנא, וביאר הריטב"א דאיכא למימר דחבילי עצים ותקרה נמי פסולה מתחילתה במעשה הראשון משום דלא אתעבידא לצל, דחבילים ניתנו על גגו לייבש, ותקרה ניתנה לביתו לדירה, ושתיהן פסולות משום דבעינן

סוכה לשם צל ולא לשם דירה כדבעינן בסוכת גנב"ך הלכך כשמחשב עליהם לסוכה ולצל אי לא עביד בהו מעשה הוה ליה סוכה מן העשוי שלא לשם צל וסוכה מכבר, והתורה אמרה תעשה שיהא בה מעשה לשם צל. וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות סוכה דף פה:) דאע"ג דלא בעי' לשם חג לשם צל בעי'.

**השתא** לפי פירושם פרגולה זו אם לא נעשתה לשם צל אלא לשם נוי משמע שלא תועיל דבעינן לשם צל ורק אם כוונתו לשם צל ודרך אגב הוא לנוי תועיל לצאת בה ידי חובה. ומנין נדע באיזה אופן חשיבא עשיית הסכך לצל להגין משרב ושמש ולא לצניעות בעלמא? כשאנו רואין שמסוככת יפה שאין עושין כן בשביל צניעות מוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה. וכ"ש שתועיל לדעת רש"י. אלא שהמעיין בדברי רש"י משמע שתועיל רק כשמסוככת כהלכתה שפי' שם בד"ה "מאי כהלכתה" מאי אתא לאשמועינן דאילו שתהא צלתה מרובה מחמתה, ובדבר שכשר לסכך בו - פשיטא, אטו משום דריעא במילי אחרנייתא, שלא נעשית לשם סוכה, תתכשר אף בפסולות אמר רב חסדא האי כהלכתה דקאמר הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה, שסוככת מן החורב. עכ"ל. ורצה ללמוד מזה הרב שפת אמת שם דמשמע מדבריו דאם אינה מסוככת כראוי וחמתה מרובה א"כ לא נעשה לצל לא מהני גם אם יוסיף סכך וצריך להסיר זה הסכך ולהחזירו לשם צל, ומגוף מימרא דר"ח לא הי' מוכח זה דאדרבה י"ל דאם היא צילתה מרובה ונעשית בפסול שלא לשם צל שפיר פסולה אבל בעוד שאין צילתה מרובה כיון דאין שם סוכה עלה מה איכפת לן בכוונתו, אך פי' רש"י נכון בלשון הברייתא שתהי' מסוככת כהלכתה, מיהו נראה דגם לרש"י אם רוב הסכך מונח לשם צל אזלינן בתר רובא ומצרפין גם השאר לצילתה מרובה כנ"ל. ולפי זה גם הפרגולה כשחמתה מרובה מצילתה לא יועיל לרבות עליה אלא צריך לפרקה ולהחזירה לשם צל ולסככה כהלכתה. ועיין עוד לפמ"ג (סימן תרלו ס"ק ג) דאם לא עשאה לשם צל פסולה מדאורייתא ולא מהני בה חידוש.

**נמצאנו** למדים בפרגולה זו אף שלא נעשתה לשם חג הסוכה וגם אם לא נעשתה ע"י יהודים מועילה לצאת בה ידי חובה כשנעשתה לצל כפי' הגמ' הנ"ל וכפסק מרן בשו"ע (או"ח סימן תרלה) וז"ל אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, כשרה; והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת א"י, נשים, בהמה, כותיים, רועים, קייצים, בורגנין, שומרי שדות. וכן מוכח בדעת מהרי"ל (הלכות סוכות) שכתב יהודים שעושין יין בחג בין הגוים ואין להם סוכה, שמע מרבו מהר"ש שאז ילכו לאכול תחת הסוכות שעשו הכפריים מפני החמה

בחצריהם והם עשויים לצל. וכ"כ בשירי הכנה"ג שם (אות א) בשם הב"ח אף שנעשתה ע"י גוי לשם שמירה על הבהמות או קציעות דהשתא תרי גריעותא בהדדי נינהו אפ"ה כשרה. וכ"כ לבושי שרד שם וכף החיים (אות ה) ועוד. וכשאינו יודע אם נעשית לצל פסולה דספיק' דאורייתא לחומרא כמובא בספר בית שואבה (דף עב).

**ועדיין** יש לדון מדין סוכה ישנה דהא פרגולה זו עומדת לשנים רבות והנה פליגי במשנה (דף ט.) בסוכה 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. ולכאורה נראה שב"ה מכשירים אף אם עשה לפני שנה דהא לעיל הכשרנו אם עשאה לצל אף ללא שום חידוש דסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה כיון שנעשית לצל ומשמע אפילו עשאה מתחילת השנה. ובית שמאי פוסלין דבעו סוכה לשמה וזו נעשה סתם ואילו תוך שלשים הוי כשירה דשואלין הלכות החג קודם לחג שלשים יום ולכן סתם העושה סוכה לשם החג הוא עושה אבל קודם שלשים סתמא לאו לחג. ובית הלל מכשירים דלא בעו סוכה לשם החג. ומה שסיים התנא שאם פירש שהוא עושה לשם החג אפי' מתחילת השנה כשירה לבית שמאי הוא דאיצטרך, אבל לב"ה אפילו לא פירש כשרה אפילו מתחילת השנה.

**אלא** שאפשר לומר דלב"ה איצטריך דאפילו ב"ה מודו דאם עשאה סתם מתחלת השנה פסולה כמ"ש בספר העיטור שם שאפשר שהמחלוקת בשעשאה מל' יום ואילך, כלו' איזה סוכה ישנה כשעשאה קודם לחג ל' יום ולא קתני שעשאו ל' יום קודם החג, אלא מתחלת ל' יום ואילך עשאה בסתם, (ומינה שאם עשאה יותר מל' יום קודם חג סוכות גם ב"ה מודים שפסולה) ואם היא סוכה ישנה צריך לחדש בה דבר ואם לא חדש בה דבר פסולה. וכן מובא בספרי הגאונים לפסול בסוכה ישנה, וז"ל: ספר הלכות קצובות (הלכות סוכה אות ז) ואם סוכה ישנה צריך לחדש בה כלום דבר ואם לא מחדש בה פסולה. וכ"כ בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי אורח חיים סימן קצו) וסוכה ישנה, אפילו אם עשאה קודם לחג חצי שנה ויותר ולא עשאה לשם החג, כשירה, אבל צריך לחדש בה דבר לשם החג, ואם לא חידש בה דבר פסולה כך. וכ"כ במחזור ויטרי (סימן שס) ואם הסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר וכשירה. ואם לאו אסורה. וכן משמע מהטור שלקמן וכ"כ בספר בית שואבה (דף עד.) דיש לחוש לסברת הגאונים ולהחמיר וכן העלה כף החיים (ס"ק ו) בסוף דבריו שבדיעבד לא חידש ישב לאכול בלא ברכה משום סב"ל. וגם בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן קפט) כתב שדעת רוב הפוסקים חולקין ופשטות הדברים נראין דצריך חידוש.

**וחידוש** זה שאמרנו צריך שיהא בגוף הסכך דהיינו שיניח סכך חדש לשם החג ודי בטפח על טפח מרובע וכ"ז בסכך אבל בדפנות אפי' עשאן מתחילת השנה לא לשם החג א"צ צריך לחדש בהם דבר כנ"ל וכמ"ש הט"ז ובית השואבה שם ורבינו זלמן (בס"ק ב). ובשו"ת אורח משפט (או"ח סימן קמא) ציין לחידושי הרשב"א מפרש היתה עשוי' ועומדת לשם חג אלא שלא בירך עלי' בשעת עשי' ומפרש אם יכול לחדש בה דבר היינו בדבר המעכב בסכך או בדפנות וכן העלה בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מא) דגם בדפנות מועיל חידוש. וטעם לחידוש ראיתי בשו"ת דעת כהן (עניני יו"ד סימן קפב) שיסוד החידוש של כ"ש הוא מהא דקיי"ל שחל ש"ש על הסוכה וחל קדושה עלייהו ע"ש. ואמנם קשיא לי על דבריו דהא לא מוסכם לכל הפוס' דבעינן חידוש אליבא דבית הלל ואם כן לשיטתו לא חל קדושה על סוכה ישנה וזה לא נראה. ובאמת ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נד) כדבריו שלהתקדש בקדושת סוכה כעין חגיגה זה דוקא אם הזמין אותה להיות סוכה דמצוה. ולפ"ז משכח"ל שיעשה אדם סוכה ויהא רשאי ליהנות ממנה, וכגון שיתנה שאינו רוצה שהסוכה תהיה לשם מצוה אלא עושה אותה סתם לצל, ובכל פעם שיושב בה מתנה שמקיים בה את המצוה באופן ארעי, אבל אינו מייחד אותה להיות סוכה דמצוה. אלא שבסוף דבריו כתב וז"ל דמכיון שביום ראשון אסור לסתור, ממילא חלה קדושת סוכה עליה ועי"ז הוקצה לשבעה, ולדברינו צ"ע ע"כ. וראה עוד טעמים בשו"ת אורח משפט שם.

**איברא** שאין נראה לומר כן דהא רוב בנין ומנין לא סבריא דהוי לעיכובא כדמוכח דלעיל דשרי סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה כיון שנעשית לצל ומשמע אפילו עשאה מתחלת השנה וכמ"ש הרמב"ם (הלכות סוכה פרק ה הלכה ט) וז"ל סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן. וכן הוא בחידושי הריטב"א סוכה (דף ב.) דבית הלל סברי דכל תוך שלשים יום כיון שדורשין בהלכות החג סתמא לשם החג, ואכתי לא אתי שפיר דאיזו היא סוכה ישנה משמע איזוהי סוכה שנחלקו בה, ותו דלהאי שיטתא לבית הלל נמי כל שעשאה בפירוש שלא לשם החג פסולה, והא ליתא דבגמרא מוכח בהדיא דבית הלל לא דרשי כלל חג הסוכות תעשה לך עשה סוכה לשם חג אלא מכיון שעשאה לשם צל כשרה אפילו שפירש שאינו עושה אותה לשם חג, והיינו דמכשרינן בסוכת רקב"ש וסוכת גנב"ך שאינם לשם חג כלל אלא לשם צל כדאיתא בגמרא והיינו אליבא דבית הלל. וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק א דף נה טור ב) סוכה ישנה כשרה והוא שעשאה קודם לחג שלשים יום אפילו שלא עשאה לשם חג ואם עשאה

לשם חג אפי' מתחלת השנה כשרה כך פשוט בסוכה. וכתוב בירושלמי שסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר אם החדוש על פני כלה די בחדוש כל שהוא ואם לאו צריך שיהא בחדוש' טפח פירוש וזה למצוה מן המובחר דבלא חדוש כשרה וכתב דהחדוש צריך בגוף הסוכה ובה"ג כתב דאפילו אינו בגוף הסוכה כגון ליכנס אנשי' וליכנס בתוכה ולישן בה וראשון נראה עקר וכן מוכח מהירושלמי שכתבתי.

**וכן** כתבו המאירי שם והר"ן וספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שלז) שנביא דבריהם לקמן. ומה שלא כתבו בזה הרי"ף והרמב"ם ראיתי בשו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים נז) שהריא"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמ' דילן ונקטינן מתני' כפשטה דסוכה ישנה כיון שנעשית לצל אפילו שלא יחדש בה דבר כשרה לכתחלה כפשטייהו דהנך דרקב"ש וגנב"ך. א"נ דהך ירושלמי אליבא דב"ש הוא ולא קי"ל הכי ומשום הכי לא כתבוהו. נמצאת למד ג' מחלוקות בדבר לדעת הריא"ף והרמב"ם אפילו למצוה מן המובחר אין צריך לחדש בה דבר ולדעת הר"ן צריך לחדש בה למצוה מן המובחר ולדעת הטור צריך לעכובא. ומנקט לחומרא עדיף טפי וישראל זריזין הם ועושין סוכה לשם החג בתוך שלשים. וכן נראה קצת שר"ת בספר הישר (סימן מח) סובר כן שבסוכה ישנה אינו מברך שהחיינו על עשייתה כשאין חידוש אבל יוצא בה י"ח וז"ל וכן בסוכה העומדת ועשויה ואינו יכול לחדש בה דבר אינו מברך אם יעשנה, ואם יחדש בה דבר ברכה נוהגת בה. עיין בדברינו בזה (בסימן יג).

**ומהב"י** (או"ח סימן תרלו) לא מבואר די האם הוא סובר דלעיכובא או לאו שכתב מדברי כולם (שהובאו בב"י) משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא אבל הר"ן (שם) כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר. ובשו"ע (סעיף א) מבואר יותר שהחידוש הינו לעיכובא ולא רק למצוה מן המובחר וז"ל סוכה ישנה, דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג, כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה לשם החג, ואפילו בטפח על טפח סגי אם הוא במקום אחד; ואם החידוש על פני כולה, סגי אפילו כל דהו; ואם עשאה לשם החג, אפילו מתחלת השנה, כשרה בלא חדוש. צ"ל שבודאי לדעת מרן לא בעינן סוכה לשם חג ומה שכתב כאן לשם חג הכוונה לשם צל כפי שכתב להדיא בסימן הקודם (סימן תרלה) וכ"כ האחרונים דלא בעינן לשם חג כלל אלא לשם צל בלבד. ואפשר לומר דבעשה לשם חג א"צ חידוש, אפילו לפני שלשים, ואין מקום לחידוש כי אם בעשה לצל בעלמא, לפי מה דמחמרינן דגם לב"ה בעי חידוש לשם מצוה, וכן ראיתי בספר בית שואבה (דף עה.) שגם העלה לדינא דבעשאה לשם חג

אפי' מתחילת השנה א"צ לחדש בה דבר ואפי' מתורת חומרא דליכא מאן מחמיר בזה אפי' מספק .

**וזהו** אינו כרוב הראשונים הנ"ל ועוד שהרי"ף והרמב"ם מעמודי ההוראה לא בעינן חידוש כלל אף לא למצוה מן המובחר וגם המג"א (ס"ק א) כתב שהחידוש למצוה מן המובחר שכ"מ בגמרא דידן שלא הזכיר חידוש וכן גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, ונ"ל שזהו דעת כל הפוסקים דלא כב"י וכן הבינו רוב האחרונים זהו רק למצוה מן המובחר בלבד והם מחצית השקל והט"ז (ס"ק ג) והפמ"ג (ס"ק א) וערוך השולחן (ס"ק ב) כתב דחידוש זה אינו מדין תורה ואפילו מדרבנן אין זה הכרח אלא הידור בעלמא וכ"כ בעל המשנ"ב (ס"ק ג) וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מא) ובילקוט יוסף (חלק ה עמוד קלג). וכמו שכתבנו לעיל בשם המהרי"ל שיהודים העושין יין בחג בין הגוים ואין להם סוכה, שמע מרבו מהר"ש שאז ילכו לאכול תחת הסוכות שעשו הכפריים מפני החמה בחצריהם והם עשויים לצל. וברור שברכו שם ודלא ככף החיים דלעיל. וכמ"ש הרדב"ז (בח"ב סי' רכ"ט) דהיכא דהפלוגתא בברכה, ספק ברכות להקל, אבל אי פליגי בעשיית המצוה מצי לברך. והוא הדין בנדון דידן, דמחלוקת במצוה.

**לסיכום**: פרגולה שנעשתה לשם צל ויש לה דפנות וסכך כהלכתה יוצאים בה ידי חובה ולמצוה מן המובחר שיחדש בה דבר בגופה.

**פירות הנושרים**:

1. יש לברך בסוכה ישנה.
2. סוכה הנעשית ע"י אשה או גוי כשרה.
3. סוכה שלא נעשתה לשם צל יש לנענע את הסכך בכדי להכשירה.
4. לכתחילה טוב שיחדש בסוכה ישנה.
5. החידוש צריך שיהא בגוף הסוכה דהיינו שיניח סכך חדש לשם החג ודי בטפח על טפח מרובע, וכ"ז בסכך, ובדפנות וי"א שלא מועיל אלא בסכך, שבדפנות אפי' עשאן מתחילת השנה לא לשם החג א"צ צריך לחדש בהם דבר.
6. פרגולה שנעשה לנוי אינה כשרה לסוכה.
7. פרגולה שחמתה מרובה מצילתה צריך לפרקה ולהרכיבה מחדש לשם צל.
8. סוכה שנעשתה ע"י גוי לשם שמירה על הבהמות או קציעות דהשתא תרי גריעותא בהדדי נינהו אפ"ה כשרה.
9. כשיש ספק אם נעשתה הפרגולה לשם צל יש לפוסלה.

**סימן: כ"ז - שאלה: האם מותר לקהל לשבת בהפסקות שבין ההקפות בשמחת תורה וכן לאחר הגבהת ס"ת כשהמגביה יושב וס"ת בזרועותיו?**

**הגמ'** בקידושין (דף לג:) איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי: קל וחומר, מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן. ר' אלעי ור' יעקב בר זבדי הוו יתבי, חליף ואזיל ר' שמעון בר אבא וקמו מקמיה, אמר להו: חדא, דאתון חכימי ואנא חבר! ועוד, כלום תורה עומדת מפני לומדיה סבר לה כר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר: אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה. לייט עלה אבייי. וכן הוא בירושלמי מגילה (פרק ד דף עד טור ד) מהו לעמוד מפני ספר תורה רבי חלקיה ר' סימון בשם ר' לעזר מפני בנה הוא עומד לא כל שכן מפני תורה עצמה. משמע שהחיוב מדאוריתא לעמוד בפני ס"ת וכמ"ש בסידור רש"י (סימן תצה) לעמוד לפני ספר תורה לא כתיבא בתורה, אלא מפני שיבה תקום (ויקרא י"ט ל"ב), ואתאי ספר תורה מק"ו דתלמידי חכמים, דקאמרינן איבעיא להו מה לעמוד בפני ספר תורה, ר' חלקיה ור' אלעזר ור' סימון אמרו מפני לומדיה עומדין, מפניה לא כ"ש, וכיון דמק"ו קאתיא, משווינן לה כחכם לא יותר ע"כ. ומובא בספר תשב"ץ קטן (סימן קפב) שמהר"ם היה עומד בשעת קריאת התורה ומביא ראיה מספר נחמיה וכפתחו עמדו כל העם. לפי הפשט משמע עמדו בעמידה ממש ע"ש.

**ופשוט** דמדינא יש חיוב לכבדה כגון לעמוד מפניה וכדומה וראה עוד לקמן וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ה סימן לח) ע"ש. ואם אינו מכבדה ח"ו מקצר את חיו כמובא באוצר המדרשים (אייזנשטיין עמוד קסב) כתב ג' דברים מקצרים שנותיו של אדם מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא בו, וכוס ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג גדולה לעצמו, וי"א אף הרואה ס"ת ואינו עומד בפניו. וכמ"ש הרמב"ם (בהלכות ספר תורה פרק י הלכה יא) אמרו חכמים הראשונים כל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות.

**והא** דתנן בסוטה (דף מא.) חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכ"ג נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד. ומדקתני "המלך עומד ומקבל" משמע עד כאן היה יושב, וכן מובא בפירוש המשנה לרמב"ם (מסכת סוטה פרק ז משנה ה) ואמרו עומד ומקבל, משמע שהיה יושב, וזה לא יתכן אלא בעזרת נשים, לפי שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד כמו שביארנו בשביעי דכפורים, נמצא שקריאה זו לא היתה אלא בעזרת נשים. וכו'. ולכאורה קשה דהא חייב לעמוד לפני ס"ת המהלך. וכן ביומא (דף

סח:) חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל וקורא. ואין לומר משום כבודו של כהן גדול או מלך שאני. אלא יש לומר כל שלא הגיע לד' אמותיו אינו חייב לעמוד לפניו.

**אלא** שמובא ברמב"ם (שם הלכה ט) שהחיוב לעמוד לכבודה הוא מהראיה. וז"ל: שחייב הרואה ספר תורה כשהוא מהלך לעמוד מפניו, עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם ואח"כ יהיו מותרין לישב. והטור כתב עוד הנהגות לכבוד ס"ת (ביו"ד סימן רפב) שחייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת ומצוה לייחד לו מקום ולכבד אותו המקום ולהדרו ביותר ולא ירוק כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו כנגדו ולא יפשוט רגליו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשוי ולא יחזיר אחוריו לס"ת אא"כ גבוה ממנו י' טפחים אלא ישחה לפניו בכובד ראש ובאימה וביראה ובפחד שהוא העד הנאמן על כל באי עולם שנאמר והיה שם בך לעד ויכבדנו לפי כחו, הרואה אותו כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו ויהיו הכל עומדים עד שיעבור זה שמוליכו ויגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם דברים שבלוחות הברית הן הן שבס"ת לכך צריך לכבדו וכו'. ונראה לומר שהמלך או הכהן הגדול היה עומד בדוקא בד' אמותיו ואז מוכחא מילתא שמפניו הוא עומד ובזה יש הידור גדול יותר לס"ת.

**ויתרה** מזאת כתב הב"י שם בשם ה"ר מנוח דהוא הדין השומע את קולו אע"פ שאינו רואהו חייב לעמוד וע"כ נהגו לעשות פעמונים וראיה מדרבי טרפון כד הוה שמע קל כרעא דאימיה אמר אקום מקמי שכינה. וכ"כ אחרונים בשו"ע. ובספר גן המלך (סימן קטו) העלה מסתמיות דברי מור"ם נראה דהשומע קול המוליך ס"ת בביתו אעפ"י שאינו עתיד לראותו שחייב לקום מפני הרגש הקול ולענ"ד דלא נאמרו דברי' אלו אלא כשעתיד הס"ת לבא לפניו ויראהו שאז מיחייב לעמוד משעה שישמע בהרגש ביאתו עכ"ד. ושו"ר בלדוד אמת (סימן ג אות ד) שכתב כדבריו אך כתב בלשון טוב לעמוד וכו' ולא בלשון חיוב ע"ש.

**ומדאיתא** בסוטה (דף לט.) אמר רבא בר רב הונא כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה, שנאמר וכפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה, שנא' והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד. ובשו"ת בנימין זאב (סימן קסג) כתב אף כי למדנו שתיקה מ"מ טוב לעמוד ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. וכ"כ הט"ז ופרי חדש ועוד (או"ח סימן קמו ס"ק א) להחמיר כדברי הרמ"א. אמנם מרן בש"ע שם (סעיף ד) כתב שאין צריך לעמוד.

**משמע** כשס"ת ברשות אחרת כגון מעל י' טפחים וכד' שחלק רשות לעצמו אין חיוב לעמוד לפניו. אלא שהא"ר (סימן קמו) שהובא בשער הציון כתב שיש חיוב לעמוד בהגבהת ס"ת אף שהיא ברשות אחרת ובשו"ת פנים מאירות (חלק א סימן עד) גם כתב שנרא' להחמיר. ואינו נראה ממה שהבאנו בשם הפוסקים לעיל. ועוד דמבואר להדיא מדברי הרשב"א שהביאו הב"י כשס"ת בדוכן אין חיוב לעמוד לפי שהוא במקום אחד והציבור במקום אחר ואין אדם חייב לעמוד מפני רבו שהוא עומד למעלה בביתו והתלמיד למטה ע"ג קרקע. וכן הביאו בשו"ת הרדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים קסו) והעלה דלא חייבין מדינא לעמוד כשמראה הכתב לעם כ"ש בשעה שמגביהין אותו להניח השני במקומו. ואם לא מפני שנהגו ברוב המקומות לעמוד לא היו משנים מנהגם הילכך כיון שלא נהגו לקום בשעה שמגביהין אותו אין מחייבין אותם ואע"פ שנהגו לעמוד בשעה שמראין הכתב לעם אינו דומה כיון שמראין להם הכתב צריך שיהיו עיני הצבור אל הכתב ומיושב לאו אורח ארעא אבל בשעה שמגביהין אותו להניחו מיד במקום אחר לא נהגו לעמוד. ושו"ר לספר הישר לר"ת (חלק החידושים סימן תקיג) שגם כתב כשמעמידי' ספר תורה על בימה כל העם עומדין וכשמושיבין אותו על הבימה כל העם יושבין.

**ובמקום** שהתיבה לא חלקה רשות לעצמה כגון שאינה גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ודאי שחייב לעמוד בזמן ההגבה. ובהנחתה על התיבה אינו חייב לעמוד ואף שאין י' טפחים לתיבה דהכי דייק מלשון הרמב"ם והובא גם בטור ובב"י שהחיוב לעמוד מפני ס"ת רק בזמן כשמהלך עם הס"ת נמצא כשעומד עמה וממתין שם כגון בין ההקפות או אחר קריאת התורה עד לסיום ובא לציון (להחזרתו להיכל) וכד' אין צריך לעמוד כלל. וכן מוכח מהש"ך (ס"ק ב) כשעומד לפוש דינו כמהלך מאחר שאינו עומד דרך קבע כ"כ הכ"מ ומביאו הב"ח ע"ש. משמע דהא אם עומד עמידת קבע לזמן ממושך אין דינו כמהלך וא"צ לעמוד. ודו"ק. וכ"כ המג"א (באו"ח סימן קמו ס"ק ו) ומחצית השקל דא"צ לעמוד מפני ס"ת אלא כשאדם נושאה אבל כשמונחת במקומה אין צריך. וכ"כ להדיא במשנ"ב (ס"ק יז) אפילו כשאחד תופסה בידו כגון בעת שקורין ההפטרה כיון שהוא יושב במקומו א"צ לעמוד לפניה אפילו הם בתוך ד"א שלה על הבימה. וכ"כ ערוך השלחן (סעיף ה).

**וכ"כ** הפמ"ג (או"ח סימן קמא) שהחזן עומד עמה להזכיר נשמות וכד' אין מחויבים לעמוד כיון שהחזן עומד עמה במקום אחד אפילו תוך ד' אמות. והובא גם בשער הציון שם (ס"ק יח) ומזה למד הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן לג) שמוליכו לארון הקודש להצניעו שם אפי"ה חייבים ודאי כולם לעמוד עד שיכניסו

ממש לתוך הארון ולא סגי כלל במה שהאוחז ביד כבר עמד מלכת כיון שספר התורה הרי עומד עדיין שלא במקומו הראוי, וכיון שכן נלענ"ד דמה שהאריך הרמב"ם ולא כתב סתם עד שיגיענו למקומו היינו לאשמעינן שאם מוליך ס"ת ממקום למקום ע"מ להשאר עומד עם הספר ג"כ ליכא כלל חובת עמידה אחרי שהס"ת עומד במקומו הראוי ואינו עומד עם הספר כעומד לפוש וכמ"ש שם הפרמ"ג. וכ"כ ובשו"ת ישכיל עבדי (חלק א - יו"ד סימן טז) ובשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ה סימן לח) וכף החיים (אות כד) ובשו"ת אבני ישפה (חלק ג סימן סח) נמצא דלכ"ע שרי לשבת כשאחד תופסה במקומו כדלעיל.

**אלא** שמרן הראשל"ץ הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מב) העלה שרק חולים וזקנים או הסובלים מחולשת רגליהם, די להם בעת ההקפות, ובין הקפה להקפה רשאים לישב. אבל הבריאים ישארו עומדים על עמדם עד שיחזירו את ספרי התורה להיכל וצריך עוד להבין למה התיר רק לחולים דהא שרי לשבת כשתופסה במקומו כנ"ל ודו"ק. וראיתי לספר ילקוט אברך (עמוד מד) שציין ליחווה דעת, ויעץ לשבת כשס"ת נמצא על התיבה ע"ש. ולפלא דהא פשיטא היא וכי יעלה על הדעת שיש חיוב לעמוד כשס"ת ברשות אחרת כגון תיבה וכד' אלא יתירה מזאת כדאמרינן דשרי לישב כשהוחזה בידיו.

**נמצאנו** למדים כשיושב במקומו עם הס"ת או כשיש בתיבה גובה י"ט אין חיוב לעמוד לפני ס"ת ומאידך אסור ליתן את אחוריו כלפי הס"ת במצב זה, ודבר זה מצוי בשל צורת ישיבת הקהל. וכן כתב הפמ"ג המובא בסמוך ביום שיש כמה ס"ת יזהר היושב עם הס"ת בבימה [הוא למנהג האשכנזים, אבל מנהג הספרדים ששני הספרים מונחים בתיבה] דלא יהא אחוריהם של הקורא והעולה לס"ת. וממה ששנינו הזקנים יושבים בבית הכנסת, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש מסתמא היה י' טפחים עיין ב"י (או"ח סימן קנ) ובשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א - או"ח סימן ג) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן יט). הא לאו הכי אסור כדלעיל דבאינו גבוה י"ט צריך שלא ירוק ולא יגלה ערותו כנגדו ולא יפשוט רגליו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשוי ולא יחזיר אחוריו לס"ת אא"כ גבוה ממנו י' טפחים. ולעמוד בפניו אף בפחות מי"ט שרי כשיושב במקומו עם הס"ת.

**ועוד** מדברי הירושלמי שהביא הב"י גרסינן לא ישב אדם ע"ג מטה שס"ת מונח עליה אם היה נתון ע"ג דבר אחר מותר עד כמה רבי אבא בשם רב הונא טפח רבי ירמיה בשם רבי זירא כל שהוא. וכתב ה"ר מנוח ולא איפשיטא ואית דפסקו לחומרא וכן דעת הראב"ד שכתב בהשגות ואם היה מקום גבוה טפח וס"ת מונח עליו מותר. ולי נראה דראוי להחמיר להצריך שיהא מקום הס"ת גבוה י' טפחים ולא יפחות מג' טפחים דכל

בציר מהכי לא חשיב גובה כלל ע"כ ואולי מזה למד הט"ז (יו"ד רמב ס"ק יג) שאין לשבת כשס"ת נמצא על שולחן נמוך מי' טפחים ע"ש. והש"ך (ס"ק ח) כתב מג' טפחים דכל דבציר מהכי לא חשיב גובה כלל. ונראה דכל דברי הפוסקים הנ"ל ממדת חסידות אבל מדינא סגי בגובה טפח לכ"ע כדאי' בירושלמי ופוסקים הובאו בב"י. ועוד נראה לומר בדוקא לא ישב יחד במיטה אחת או ספסל אחד אבל בכסא נפרד שרי ואפשר שצריך להיות בין כסא לכסא ג' טפחים דאי לאו הכי הו"ל לבוד.

**ובגבוה** י' טפחים חלק רשות לעצמו ואין חיוב עוד לנהוג כבוד כלפי הס"ת כמ"ש בשו"ת הרדב"ז שם שמותר אף לגלות ערותו כנגדו לפשוט רגליו או להחזיר לו אחוריו מפני שגבוה י' טפחים. וכ"ש שלא יהיה חייב לעמוד מפניו כיון שהוא גבוה ממנו י' טפחים אבל אם רצה לכבד ספר תורה ולהדרו אפי' בזה תבא עליו ברכה אבל אין בו חיוב כלל. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן עב) בשם הט"ז (יו"ד סי' רפ"ב סק"א) בדין ס"ת שבאה"ק דאם גבוה י"ט מותר לעמוד ואחוריו לאה"ק וכן הוא להדיא בתשו' פאה"ד להרמב"ם (סי' ע"ח) דגם אם הדלת פתוח אם הספרים עומדים גבוה י"ט מותר. וכ"כ הפמ"ג (באו"ח סימן קמא) ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן קלד) וערוך השולחן (יו"ד סימן רפב אות יג) ובשו"ת אבני ישפה(חלק ג יו"ד סימן צג). אלא שבשו"ת רביד הזהב (סימן ז) פי' שלא יעלה על דעת בן דעת שיותרו בגובה י"ט, לעשות את הדברים הנ"ל שהרי כתב מצוה להדרו ולכבדו יותר מדאי, ובדין הסמוך כ' כל מי שיושב לפני ס"ת ישב בכובד ראש באימה ופחד שהוא העד הנאמן לכל באי עולם שנ' והיה שם בך לעד (דברים ל"א, כ"ו) ויכבדנו כפי כחו ע"כ, וא"כ זה המתיר דברים הנזכרים בגובה י"ט היכן הוא כיבודו והדרו והיכן היא אימתו ופחדו, וכי גרע כבודו מכבוד ב"ו ואם היה ב"ו לנגדו בגובה י"ט היה אפשר לו לעשות מדברים הנזכרים זה א"א. ולפי מה שכתבנו בשם הפוס' אין דבריו מחוורים אלא מעל י"ט שרי הכל וכדלעיל. וראה שם עוד שפי' על מה שהתיר בגבוה י"ט להחזיר אחוריו לבד, וגם בזו דוקא כשהאדם אצל אותו כותל שהס"ת מונח בו באופן שאם היה אדם במקום הס"ת אינו רואה אחורי היושב או העומד אז אם הס"ת גבוה מישיבת האדם או עמידתו י"ט אז מותר להחזיר אחוריו, ואי לא לאו, ותיבת ממנו דייק הכי.

**ולפלא** שראיתי בשו"ת חתם סופר (חלק ה חו"מ סימן עג) שכתב כשהארון הקודש פתוח אסור לישב בבה"כ והא בגבוה י' טפחים שרי לשבת. וכבר הרגיש בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן לב) ציין לספר שו"ת תורת יקותיאל (חאו"ח סי' מ"א) שכבר התפלא בכך על הח"ס, וכתב שמחכ"ת אגב התלהבות כבוד התוה"ק שבער בו כתב זה אגב דיונו לענין איומי שבועה, אבל פשיטא שאיסור אין כאן לכו"ע כמפורש בט"ז ופרמ"ג

עיי"ש, ותירץ שראה בספר שערי חיים על השער אפרים שער ו' סקי"ט שמביא לתרץ דברי הח"ס, דאפשר לחלק ולומר דדוקא כשאה"ק פתוח בשביל הציבור א"צ לעמוד, משא"כ בנידון הח"ס שכל הפתיחה של אה"ק והוצאת הס"ת כל עיקרו בשביל אותו האיש ועסקיו שגרמו לו לישבע, בזה חייב לעמוד לפני הס"ת יעו"ש.

**איברא** שבשו"ת דברי החוות יאיר (סי' קפד) פי' מ"ש הטור (י"ד ר"ס רפ"ב) והוא לשון הרמב"ם שאין משם ראיה כלל חדא דמ"ש אא"כ היה גבוה ממנו י"ט ר"ל למעלה מראשו בעמדו דאל"ה הל"ל אא"כ למעלה מי"ט אלא ודאי כמ"ש. והובא גם בפ"ת (ס"ק ב) ובשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב - יו"ד סימן טו) ואדרבה רוב תשמישו של אדם שם הוא וראיה מנר חנוכה ובדיקת חמץ אלא מיירי שהם י"ט למעלה מראשו. ואחרון השיג עליו מדברי שאר הפוסקים לא משמע כן אלא פשט דבריהם מורה דאפילו בי' טפחים מע"ג הקרקע סגי וכמו שהזכירו בפשיטות ענין זה די"ט גבי מזוזה והתם אין י' טפחים אלא מן הקרקע. גם בשו"ת יחו"ד ח"ג (סימן יט) שג"כ עמד שם להעיר על דבריו אלו של החו"י מתשובת הרמב"ם בפאר הדור (סימן עח) והעלה דבי' טפחים מן הקרקע סגי וכמתבאר מפשט דברי הפוסקים. ושו"ר בלדוד אמת (סימן ג אות ז) כשהס"ת גבוה עשרה ורחב ד' אין ציבור צריך לעמוד וכן כשהס"ת בארון והארון פתוח אין חיוב לעמוד ויש נוהגים לעמוד. וכ"כ בספר החיים לרבנו חיים פאלאג'י (סימן זך סעיף יב)

**אף** בעוסק בתורה צריך לעמוד לכבוד התורה כדפסק מרן בשו"ע (יו"ד סימן רמד סעיף יא) שאפילו בשעה שהוא עוסק בתורה, צריך לעמוד מפניו. וכ"כ בפ"ת (ס"ק ג) שציין לתשובת יד אליהו דאפילו אם עוסק בתורה חייב לעמוד מקמי ס"ת דהא עיקר דין העמידה למדו בגמרא מק"ו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש והרי לעיל סימן רמ"ד סי"א איתא דצריך לעמוד מפני ת"ח אפילו בשעת לימוד א"כ אם הס"ת עדיף פשיטא דיש לעמוד מפניה אפילו בשעת לימוד ע"ש. ואף סמיכה על איזה דבר אסור דסמיכה כישיבה משנ"ב שם.

**וקשיא** לי דהא כתב הטור לעיל דברים שבלוחות הברית הן הן שבס"ת לכך צריך לכבדו והלא בזמה"ז הס"ת אינם כלוחות הברית דהא אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות. עיין לילקוט שמעוני (תורה פרשת שמיני רמז תקמה) ובקידושין (דף ל.) א"ל אביי וניתי ספר תורה ונימנינהו מי לא אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאום, א"ל אינהו בקיאי בחסרות ויתרות אנן לא בקיאינן. והשתא אם חכמי התלמוד שקדמו לנו שעדין היתה לחלוחית הראשונים קיימת לא הוו בקיאי בחסרות ויתרות מה נעני אנן בתרייהו שנטלטלנו טלטלה אחר טלטלה ונתמעטו הלבבות ובזמן

הזה אין לנו ס"ת כהלכתו מדוייק בחסר ויתר שיש להכשירו כיון דלא אפשר כלל. ומזה למד הרמ"א ז"ל בד"מ ובהגהה (או"ח סימן קמג סעיף ד) שם מהאגור ופסקי מהרי"א סי' פ' וריא"ז ומהרי"ל דמשום חסרות ויתרות אין להוציא אחרת שאין ס"ת שלנו מדויקים כ"כ שנאמר שהאחרת יהיה יותר כשר.

**ומצאנו** למדים מן האמור לכאורה שספרי תורה בזמה"ז פסולים, ולא נראה לחלק בין קריאה, לכתיבה, לכבוד, למכירה, וכד' ומשמע לכאורה א"כ דאין צריך לנהוג כבוד בהם. עיין לחידושי הרמב"ן מגילה (דף יז.) שציין לרמב"ם וז"ל בס"ת שחסר אות אחת או שהוסיף אפילו אות אחת פסול ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים. תדע שהרי אפי' לשהותו אסור משום אל תשכן באהליך עולה ואיך יהא בו קדושת ס"ת לטמא את הידים ולקרות בו בצבור וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סימן רפה) שהעלה הלכה למעשה, למכור ס"ת שנמצא בו איזה טעות, או שחסר אות אחת, או שיתיר אות אחת דכיון שפסול, אין בו קדושת ס"ת, והרי הוא כחומשין והובא גם בב"י (אורח חיים סימן קנג) והרמ"א (יו"ד סימן רפב) והט"ז שם (ס"ק יב) וגם בשו"ת הרד"ך (סימן י) ס"ת שנמצאו בו יתרות וחסרות שאינו ניקרא ס"ת כדאיתא פ"ק דב"ב אפשר ס"ת חסר אות אחת וכתיב לקוח את ספר התורה הזה אלמא דכי חסר אות אחת אינו נקרא ס"ת. וכ"כ בשו"ת שאגת אריה (סימן ל"ו) דמצות כתיבת ס"ת יש לפטור בזה"ז כיון דאנן לא בקיאינן בחסרות ויתרות והרי ס"ת שחסר או יתר אפילו אות אחת פסולה. וגם בשו"ת בנין ציון (סימן צח) הסכים עם הרמ"א דכיון שאין אנו בקיאין בחסר ויתר וא"כ גם בטעות ודאי בחסר ויתר דאתי דין מני' ג"כ אין להוציא אחרת.

**וכן** העלה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן מה) בנפל ס"ת שחסר אות אחת כיון שהוא פסול אין בו קדושת ס"ת והוא כחומשין ואם כן לא עדיפי מתפילין דבנרתיקן אין צריך להתענות. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן ט) מ"ש הרמב"ם ביש בו פסול אין בו קדושת ס"ת, היינו לדיני כבוד ס"ת וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סימן נז) וציין לפסק הרמ"א (ביו"ד סימן רפב סעי' יח) שפוסק לענין יחיד שמוכר ס"ת שלו אם מותר להשתמש בדמיו: "דאם היו בה טעיות לכ"ע שרי". ומסביר הט"ז בס"ק י"ב שהמקור לכך הוא מדברי הריב"ש שהביאו הב"י בטאו"ח סי' קנ"ג שכותב דאם חסר אות אחת או שיתר אות אחת כיון שהוא פסול אין בו קדושת ס"ת והוא כחומשין. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן י) הלכה פשוטה דס"ת פסול אין בו קדושת ס"ת שלמה כנ"ל יש עוד טעם גדול ע"ז, כי ס"ת כשר מגין מכל פורעניות, וס"ת פסול גורם ח"ו ההיפך כאשר נתעוררתי על דברי הזוה"ק פ' ויחי (רכ"ה ע"א) שאמר שיהיו זמנים קשים ובני עלמא יצווחין ולית

מאן דישגח עליהו, ויהדרו רישא לכל סיטרא (ר"ל יחזרו לכל הצדדים שיהי' להם רפואה) ולא יתובון באסוותא, אבל חד אסוותא (רפואה אחת) אשכחנא בעלמא ולא יתיר בההוא אתר דישתכחון אינון דלעאן באוריתא (אלו עמלים בתורה) ואשתכח ביניהו ס"ת דלא משתקר בי' כד מפקי האי בגיני' מתערין עלאי ותתאי. ועיין עוד בדברינו בזה בשו"ת בריח התיכון (חלק ב סימן סז) ובפ"ת דיש ג' חילוקים במצוות כתיבת ס"ת בזמן התנאים שהיו בקיאין היה מ"ע בזמן האמוראים שלא היו בקיאים המצווה מדרבנן ובזה"ז ליכא אפילו מצווה דרבנן וכ"כ בני יונה, וחת"ס, והש"ך, והפרישה.

**אלא** שמבואר בדברי מרן (בסימן קמג סעיף ד) שכל טעות בס"ת בשעת קריאה, מוציאין ספר תורה אחרת דהיינו גם חסרות ויתרות. ועוד כתב (ביו"ד סימן רע סעיף א) מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה. ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו. ואינו רשאי למכרו, אפילו יש לו הרבה ספרי תורה. ולכאורה תיקשי לן הא אין אנו בזמה"ז בקיאין בחסרות ויתרות, וע"כ צריכים אנו לומר כדברי שו"ת גינת ורדים (בחלק או"ח כלל ב סימן ו) שהספרים בידינו תיקנו לנו הראשונים ודייניו להו כאלו הם מקובלים בידינו מסיני וכל שינוי שנמצא עתה ממה שכבר נהגנו על פי סופרים הראשונים אפי' בחסר ויתר דאות קטנה דייניו ליה כחומשין בעלמא.

**וגם** לסוברים דלעיל דדייניו לס"ת שבימנו פסול בחסרות ויתרות מטעם דלא בקיאין בחסרות ויתרות צריך לומר שגם לטעמם יש לנהוג בכבוד כלפי ס"ת דאף שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות עדיין קדושת ס"ת עליו. כך כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן עא) שחידש אף בשעה שהס"ת פסול לא נפסל אלא אותה תיבה או האות החסר אבל שאר כל הספר קדושת ס"ת עליו לגמרי כבראשונה ואף שיש כמה פסולים בס"ת עם כל זה עדיין קדושתו ראשונה קדושת ס"ת ממש עליה ע"ש. וקשה והא מדלעיל למדו מדברי הרמב"ם ס"ת שחסר אות אחת או שהוסיף אפילו אות אחת פסול ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים. ואין בו קדושת ס"ת ומותר למכור ס"ת שנמצא בו איזה טעות, או שחסר אות אחת, או שיתיר אות אחת דכיון שפסול, אין בו קדושת ס"ת, והרי הוא כחומשין. מבואר מזה ס"ת פסול דינו כחומש ואין בו קדושת ס"ת כלל.

**ולא** יכולתי לישב דבריו עד שמצאתי שכתב תלמידו בשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סימן קה) שנתקשה בזה ולא יכל לירד לסוף דעתו הטהורה של רבו הנו"ב ורצה לחלק בין אם נכתב הספר מתחלה בטעות דגרע טפי שלא הי' בו מתחלה קדושת הספר, ובזה מיירי הרמב"ם דהרי הוא כחומש מן החומשין כו' משא"כ בס"ת שנעשה מתחלה בהכשר ואח"כ נמחקה או בלה לא פקעה קדושה הראשונה עד פ"ה אותיות אבל אחר העיון

בהרמב"ם פ' יו"ד נלע"ד שהחילוק זה ליתא ע"ש. וצריך עוד לעיין לדעתם מהו הטעם שצריך לעמוד כיום לכבוד הס"ת.

**ושמא** יש לומר שדברי הטור לעיל שכתב דברים שבלוחות הברית הן הן שבס"ת לכך צריך לכבדו שמא יש לומר שכוונתו כלוחות הברית דהיינו עשרת הדיברות הכתובים בספר התורה ולכן יש לכבדם.

**לסיכום**: בשמחת תורה בין הקפה להקפה או כשהגולל יושב וספר תורה בידיו מותר לקהל לשבת. וכשנוטלים ספרי התורה ושרים ורוקדים עמהם, חובה לעמוד.

**פירות הנושרים**:

1. הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו עד שיעבור זה שמוליכו ויגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם.
2. אין לסמוך על איזה דבר דסמיכה כישיבה.
3. השומע את המהלך עם הס"ת אע"פ שאינו רואהו טוב לעמוד וע"כ נהגו לעשות פעמונים. וי"א שחייב לעמוד.
4. כשהמהלך עם הס"ת עומד לפוש דינו כמהלך מאחר שאינו עומד דרך קבע.
5. אפילו אם עוסק בתורה חייב לעמוד מקמי ס"ת.
6. המהלך, ורואה ס"ת מהלך, צריך לעמוד לפניו.
7. אין צריך לעמוד כשס"ת בדוכן לפי שהוא במקום אחד והציבור במקום אחר.
8. מדינא אין חובה לעמוד שמגביהין ס"ת בתיבה ורק נהגו לעמוד כיון שמראין הכתב לעם צריך שיהיו עיני הצבור אל הכתב ומיושב לאו אורח ארעא.
9. בשעה שמחליפים ס"ת בתיבה מגביהין אחד להניח השני במקומו. לא נהגו לקום בשעה שמגביהין אותו.
10. ממידת החסידות בפחות מג' טפחים לא ישב יחד במיטה אחת או ספסל אחד, ומדינא סגי בטפח, והמחמיר להצריך שיהא מקום הס"ת גבוה י' טפחים תע"ב.
11. בכסא נפרד שרי לשבת באותו גובה, וטוב שיהיה הפרדה ג' טפחים בין הכסאות.
12. כשספר התורה גבוה ממנו עשרה טפחים חלק רשות לעצמו ומותר לגלות ערותו כנגדו לפשוט רגליו או להחזיר לו אחוריו מפני שגבוה עשרה טפחים כ"ש שלא יהיה חייב לעמוד מפניו כיון שהוא גבוה ממנו עשרה טפחים אבל אם רצה לכבד ספר תורה ולהדרו אפי' בזה תבא עליו ברכה אבל אין בו חיוב.
13. כשיושב וס"ת בידיו (לא בתיבה שחלקה רשות לעצמה) אין לאחד מקהל לעמוד או לשבת כשאחוריו כלפי ס"ת וכן לאחר שנישק לס"ת אין לתת את אחוריו לס"ת אלא יהיו פניו לכוון ס"ת.

14. כשגבוה ממנו עשרה טפחים מותר לדרשנים וכד' להחזיר אחוריהם לס"ת.
15. י' טפחים נמדד מע"ג הקרקע.
16. כשהתיבה גבוהה עשרה ורחבה ארבעה חלקה רשות לעצמה.
17. החיוב לעמוד מפני ספר תורה מדאוריתא.
18. כשמוליך ס"ת לארון הקודש להצניעו שם אפי"ה חייבים לעמוד עד שיכניסו ממש לתוך הארון ולא סגי כלל במה שהאוחז ביד כיון שספר התורה הרי עומד עדיין שלא במקומו הראוי.
19. ספרי התורה שבידינו שתיקנו לנו הראשונים דייניין ליה כאלו הוא מקובל בידינו מסיני אע"פ שאין אנו בקיאין בחסרות ויתרות עם כל זה עדיין קדושתו ראשונה קדושת ס"ת ממש עליה.
20. דעת אחינו אשכנזים היוצאים ביד רמ"א דבחסרות ויתרות אין להוציא ס"ת אחרת שאין ס"ת שלנו מדויקים כ"כ שנאמר שהאחרת יהיה יותר כשר.
21. טעות בס"ת בשעת קריאה בשל חסרות ויתרות, מוציאין ספר תורה אחרת ואחינו אשכנזים אינם מוצאים.
22. גם כיום יש מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה.
23. אסור להשהות ס"ת פסול משום אל תשכן באהליך עולה.
24. ס"ת פסול כגון שחסר אות אחת או הוסיף אות אחת ואין בו קדושת ס"ת כלל אין צריך לעמוד בפניו ואין קורין בו ברבים. ומותר למוכרו והרי הוא כחומשין.
25. ס"ת פסול שנפל אין צריך להתענות.

## הלכות חנוכה

**סימן: כ"ח - שאלה : כשלא הדליק נר חנוכה ביום הראשון וצווה לאשתו לכוון עליו להוציאו י"ח האם כשידליק למחרת ביום השני בביתו יברך שהחיינו על הדלקתו או לאו?**

**איתא** בגמ' שבת (דף כג.) אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך שתים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך מדליק מברך שתים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט? ממעט זמן. ונימעוט נס- נס כל יומי איתיה.

**וטעם** לדבר שתקנו ברכה לרואה נ"ח מה שאין כן בשאר מצות מובא בתוס' סוכה (דף מו.) שהרואה נר של חנוכה צריך לברך - בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם

בתים ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוזה ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך.

**וע"פ** דברי הגמ' הנ"ל דממעט זמן כיון שכבר בירך ביום הראשון נראה דה"ה כשראה נ"ח בדרך וכד' מברך שהחיינו ושעשה ניסים ואין לו לברך יותר בביתו שהחיינו כגון שבירך כבר על נ"ח שראה. כמ"ש בספר אור זרוע (ח"ב הלכות חנוכה סימן שכה) הרואה כשבירך כשיבוא לביתו להדליק לאח"כ מברך להדליק ותו לא שהרי כבר בירך כשראה. **וכן** פירש בחידושי הריטב"א שם נס כל יומא ויומא איתא. וצריך לברך עליו. אבל זמן כולהון כחד יומא נינהו. פירוש שכולם כמו מצוה אחת לגבי ברכת הזמן. וכ"כ הב"י בשם תשובה אשכנזית שהרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק ובליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך זמן דקיימא לן (שם) זמן אומרו אפילו בשוק ואינו צריך לחזור ולאמרו על הכוס.

**וברור** הדבר כשלא ראה נ"ח ועדיין לא בירך שהחיינו שצריך לברך שהחיינו ביום השני כשמדליק בביתו כמובא ברמב"ם והרא"ש והטור והב"י וכן ראיתי בספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפו) בשם תשובות הגאונים מי שבא בדרך או בספינה ולא הדליק בלילה הראשון אם מברך אחרי כן שהחיינו אם לאו מי אמרינן כיון דלא בריך בלילה קמא הדר בעי ברוכי כדאמרי' לגבי יו"ט זמן אומרו אפי' בשוק ואפי' כל שבעה או דילמא כיון דלא ברוך בזמנו בליליא קמא לא ליבריך כלל משום שאמרו חכמים המדליק בליל ראשון מברך שלש והרואה מברך שתים עד כאן דבריו ורבינו ישעיה זצ"ל כתב שאין להסתפק בדבר דודאי חייב לברך שהרי על המצוה הבאה לו לאדם משנה לשנה חייב לברך וכיון שלא בירך עליה בזמנה מברך עליה כל זמן שתגיע לידו וכ"כ ראבי"ה (ח"ג הלכות חנוכה סימן תתמג) אם היה בדרך ולא בירך זמן בליל ראשון כשיבא באמצע ימי חנוכה לביתו מברך זמן וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים סוכות אות רה) וכ"כ מרן בשו"ע (או"ח סימן תרעו סעיף א) ובעל המשנ"ב (בס"ק ב) כתב בשם הלבוש שהכוונה כשיזכור בשאר הלילות בשעת ההדלקה ואם נזכר אחר ההדלקה אינו מברך בלילה זו עוד. ונ"ל הטעם ששונה משאר המועדים דאמרינן בהו זמן אומרו ואפילו בשוק, הואיל ולא נתקנה ברכת שהחיינו על הזמן השנתי שבו נעשה הנס, אלא על הזמן שבו אנו מקימים מצוה זו ולכן אין לברך אלא בזמן המצוה בלבד. וצ"ל שכל זמן שהנרות דולקים רשאי לברך שהחיינו ועל הנסים כדין הרואה כמ"ש בן איש חי (פ' ויגש אות י) ובתורת מועדים (סימן ו סעיף יב) וכ"כ בספר ברכת ה' (פרק ב סעיף כ).

**אלא** שהספק עדיין בעינו בנ"ד שאשתו בביתו מדלקת עליו וודאי יצא י"ח בהדלקתה, האם אמרינן בזה שעדיין החיוב עליו בזמן ההדלקה לברך שהחיינו ואינו נפטר ע"י שלוחו, או אמרינן דלא יוצא י"ח בברכת שהחיינו ע"י שלוחו וצריך לברך שהחיינו בזמן ההדלקה. וראיתי לבעל העיטור (עשרת הדיברות הלכות חנוכה דף קיז:) שכתב הרואה מברך אחד ורואה דווקא שעומד בקרון או בספינה שלא הדליק בביתו. ע"ש. ויש להסתפק בכוונתו דאפשר לומר שהכוונה שלא הדליקו בביתו עליו הא הדליקו בביתו אינו מברך, וממילא מסתבר דה"ה בברכת שהחיינו שלא צריך לברך. אך אפשר לומר כפשט לשונו שהוא עצמו לא הדליק הא הדליקו עליו יכול לברך, כמ"ש להדיא בספר כלבו (סימן מד) שאע"פ שמדליקין בביתו צריך לברך כשרואה וז"ל הרואה שלא הדליק בביתו או שאינו עתיד להדליק כמי שאין לו בית או אינו בעירו אף על פי שמדליקין עליו בביתו מברך שתים שעשה נסים ושהחיינו וכ"כ ראבי"ה (ח"ג - הלכות חנוכה סימן תתמג) יש מפרשים דווקא כשהולכים בספינה ורואה או עובר בשוק ורואה ולא הדליק עדיין בביתו אי נמי דנסיב ומדליקה עליה בביתיה . דהיינו לא נפטר מברכת שהחיינו ע"י הדלקה של שלוחו. וכ"כ הב"ח (בסימן תרעו) דברכת הזמן והנס הם ברכות ההודאה והחיוב הוא על גופו ולא על ביתו ע"ש. והסכים עימו בחכמת שלמה שם. וכן נראה בפמ"ג (אות ב).

**נמצא** לפי זה שאינו נפטר בברכת שהחיינו של שלוחו וכ"ש שאם לא ראה נ"ח והגיע ביום השני ואילך יברך בביתו בזמן ההדלקה גם את ברכת שהחיינו ואע"פ שהדליקו עליו בביתו כפי שכתב בהמשך דבריו ע"ש. ואפשר לומר שמחלוקת זו קשורה למחלוקת ראשונים אחרת כשהדליקו עליו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו ויש דכתבו שאפי' הדליקו עליו בביתו צריך לברך כשרואה. עיין לספר הכלבו שהבאנו לעיל ולרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא טור ב) **וראבי"ה** (ח"ג - הלכות חנוכה סימן תתמג) והפר"ח (ס"ק ג) כתב דג' מחלוקות יש בדבר והעלה שיש לברך אע"פ שמדליקין עליו בביתו וכ"כ רש"ל והובא במג"א (ס"ק א) (ומ"מ הוא העלה דנ"ל דספק ברכות להקל) עיין עוד בשער הציון (אות ט) לעוד ראשונים ואחרונים דסברי שצריך לברך.

**אלא** שבמחלוקת זו (ברכת הרואה) הכריע מרן בב"י שאין לברך כשהדליקו עליו בביתו שכתב בשם הר"ן דמסתברא שלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ע"ש. וכן פסק בשו"ע (סעיף ג) דאין לו לברך כלל כשהדליקו עליו. וכן ראיתי לספר אבודרהם (חנוכה) שכתב להדיא אם מדליקין עליו אינו מברך וז"ל הרואה הנרות מברך בליל ראשון שתים שעשה נסים ושהחיינו מכאן ואילך אינו מברך אלא שעשה נסים בלבד. ודוקא שאינו עתיד להדליק בביתו ולא מדליקין עליו כגון שהולך

בדרך ורואה הנרות בעיר אבל בענין אחר אין צריך לברך. וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים חנוכה אות יט) על מי שהפליג מביתו ג' או ד' ימים קודם חנוכה, ופקד לאשתו שתדליק עליו, אז הוי ודאי ברכה לבטלה אם יברך הבעל וכ"כ הט"ז וברכי יוסף (ס"ק ג) ספק ברכות להקל. וכ"כ כף החיים (אות כד) בשם אחרונים דאין לברך כשרואה משום שהדליקו עליו בביתו.

**ועדיין** לא מבואר מדברי הפוסקים הנ"ל כשפקד לאשתו או לשלוחו שתדליק עליו בלילה ראשונה האם יברך שהחיינו בלילה שניה או לאו. והפר"ח (ס"ק א) חילק בדבר דוקא אם עומד ליד השליח נפטר מברכת שהחיינו אך אם הדליקו עליו בביתו והוא בספינה וכד' או עשה שליח להדליק לבני ביתו והוא אינו בבית לכ"ע צריך לברך שהחיינו כשידליק. וכ"כ בחכמת שלמה (ס"ק ג) כדברי הב"ח (בסימן תרעו) שברכת ההודאה ושהחיינו הוא חיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו אלא אם עמד שם ע"ש. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ז) וציין לא"ר ועוד פוסקים וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (חלק א - או"ח סימן יג) לרבי כלפון משה הכהן ונראה לו לדקדק ממ"ש מרן ז"ל סעיף ג' ואם אח"כ בליל ב' או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו דהוה ס"ד דהגם שבירך על הראיה זמן כשמדליק יצטרך לברך עוד זמן על ההדלקה ואי איתא דכשמדלקת עליו אשתו או אחרים בביתו א"צ לברך בליל ב' כשמדליק א"כ כ"ש וק"ו כשכבר בירך הוא על הראיה דא"צ לברך על ההדלקה והגם דיש לדחות דכשהדליקה אשתו הוי ממש כאלו הדליק הוא ובירך הוא דהו"ל ברכה על ההדלקה ולזה הוי עדיף מבירך על הראיה מ"מ אין זה מסתבר לענ"ד בכוונת מרן ז"ל והפוסקים דקיימי בשיטתיה ודברי הפר"ח ז"ל שכ' דלכ"ע מברך הם נראים עיקר ועי' לה' בית עובד ז"ל שהכריע כהמ"א מדברי מרן ז"ל ואינו מוכרח כלל לענ"ד ואדרבא נר' עיקר כדעת מרן ז"ל כדכתיבנא וכאמור וא"כ נלע"ד לדינא לדעת מרן מברך ע"כ. והביא כף החיים (באות טו) את דעת הפר"ח שלכ"ע צריך לברך ולא השיג עליו.

**והמג"א** (בס"ק ב) השיג על דברי הב"ח הנ"ל כשאשתו הדליק' עליו בראשון צריך לברך בליל שני שהחיינו דאשתו אינה פוטרת גופו אלא ביתו ול"נ פשוט דלהפוסקים כשאשתו מדלק' עליו א"צ לברך על הראי' א"כ ה"ה דא"צ לברך שהחיינו כשמדליק וכ"מ בר' זירא דסמך על אשתו ואי ס"ד לא לפטר גופו אם כן ה"ל להשתתף ליפטור גופו אלא ע"כ נפטר לגמרי וע"ש. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק ז) וכפי מה דמוכח מדברי מרן עיין עוד בזה בדברינו (סימן ל') דאם אשתו מדלקת עליו בתוך ביתו חשוב כמו שהדליק בעצמו נמצא כשבא בליל שני לביתו ומדליק נ"ח אינו צריך לברך ברכת שהחיינו. וכן משמע מספר

אבודרהם הנ"ל שכתב שבענין אחר אין צריך לברך וז"ל הרואה הנרות מברך בליל ראשון שתים שעשה נסים ושהחיינו מכאן ואילך אינו מברך אלא שעשה נסים בלבד. ודוקא שאינו עתיד להדליק בביתו ולא מדליקין עליו כגון שהולך בדרך ורואה הנרות בעיר אבל בענין אחר אין צריך לברך ע"כ.

**וכן** ראיתי להדיא במנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן תקמ) שאין צריך לברך שהיה רבו המובהק של ר' יעקב הלוי מולין (המהרי"ל), של ר' ישראל מקרמז בעל הגהות אשר"י שהורה מה"ר שלום על היהודים שהיו תפוסים בבית השופט שלא היו צריכים להדליק, מאחר דמדליקין בגו ביתו. גם בא יהודי אחד לפני מה"ר שלום ואומר כי היה תפוס, וזה היה כנגד ד' ימים בחנוכה, אם היה לו לברך שהחיינו, ואמר לו שאינו צריך . וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים חנוכה אות יז) וכ"כ בשירי כנה"ג (אות ב) ושו"ר שהעלו כן בילקוט יוסף (סעיף ח) ובתורת מועדים (סימן ו סעיף יג) ובמקראי קודש (פרק ח אות יז) ספק ברכות להקל. עיין עוד לחיד"א במחזיק ברכה (ס"ק ג).

**איברא** שאין ברכת שהחיינו כשאר הברכות דהך טעמא דספק ברכות להקל אין למנוע מלברך שהחיינו, כי מצינו להב"ח בטור או"ח סי' כ"ט שהעלה דברכת שהחיינו שאני בזה משאר ברכות, וכי הך כללא דספק ברכות להקל לא חייל על ברכת שהחיינו, ומיטעם קטעים לן טעמא בזה, משום, דברכת שהחיינו מכיון שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימנו עד הזמן הזה והובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן סט) וכן בשו"ת קול מבשר (חלק א סימן כא) שגם ציין לדעת הב"ח ואלי' רבה ותב"ש והחת"ס כולם סוברים דבברכת שהחיינו לא אמרינן ספק ברכות להקל, וכיוונו מדעתם לדעת גדולי הראשונים בזה, האחד הוא הריב"ש בתשו' סי' תק"ה וז"ל ומה שטען עוד ואמר דכל שהוא ספק שזה אומר לברך וזה אומר שלא לברך טוב שלא לברך כדי שלא יעבור משום ברכה שאינה צריכה גם זו אינה טענה שכיון שיש טענות וראיות מספיקות להכריע כדברי האומר לברך אין זה ספק. והארכנו בזה בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן כה) שיכול לברך המוהל או אבי הבן לפני המציצה בשכח לברך לפני כן. ועי' עוד בטור וב"י או"ח ריש סימן תל"ב ומסתברא רשות וכו'. ע"ש.

**ונראה** שמידי ספק לא יצאנו ובכגון זה העלה הרא"ש בראש השנה (פרק ד סימן יד) לגבי ברכת שהחיינו ביום שני של ר"ה שטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי ויצא ידי ספק וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל. וכ"כ מרן בשו"ע (אורח חיים סימן תר סעיף ב) בקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש

ואומר שהחיינו; ואם אין מצוי וכו' ע"ש. ואם אין לו פרי או בגד חדש שב ועל תעשה עדיף עיין למה שכתב בשו"ת יביע אומר (חלק ו - או"ח סימן מב) על חומר איסור ברכה לבטלה, שאפילו במקום שמרא דאתרא פוסק לברך, לא קבלנו הוראותיו בענין ברכות, וכמ"ש מרן החיד"א בחיים שאל ח"ב (סי' טו) בשם רבותיו, שאע"פ שבכל הדינים קבלנו הוראות מרן בין להקל בין להחמיר, מ"מ בענין ברכות נקטינן דספק ברכות להקל אפי' נגד ד' מרן. וכ"כ בברכי יוסף (סי' ז סק"ג). ע"ש. וכ"כ הגאון ר' יצחק עטייה בס' רוב דגן (בקונט' אות לטובה סי' כא). והגאון ר' יצחק בן ואליד בשו"ת ויאמר יצחק (חאו"ח סי' א). והגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' ו). והשדי חמד בשו"ת אור לי (סי' לו). ועוד. ועיין עוד בזה בדברינו בעניין ברכת שהחיינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן ח), ומ"מ מכל הלין המברך יש לו על מי לסמוך. וכן נראה כוונתו של הרב ישועה חויתה סופר זצ"ל בספרו ישועה ורחמים (או"ח סימן מח). ושו"ר לספר חזון עובדיה (עמ' קלח) שהעלה דהעיקר שיכול לברך שהחיינו ע"ש.

**ובמה** שכתבנו לעיל הרואה נר של חנוכה צריך לברך ובשאר מצות לא יברך כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה ונשאלתי הרואה נרות חנוכה דרך זכוכית או שרואה את הנרות במראה האם גם יברך או לאו וממה שהוכיח בשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן קכו) נראה דלא יברך בראיה במראה וראיה דרך זכוכית יוכל לברך והסכים עימו הברכי יוסף (או"ח סימן רכד ס"ק א) והניף ידו שנית (בסימן תכו ס"ק ד) הדבר ברור שזה הרואה דרך חלון הסתום בזכוכית לבנה יכול לברך ברכות הראיה, ומילתא דפשיטא טובא היא וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (חלק ב סימן טז). וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (חלק א או"ח סימן ז) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ב סימן כח) שהרואה את המלך בטלויזיא, אינו מברך עליו ברכת המלכים, שהרי זה דומה למה שכתב הגאון רבי שמואל אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סימן רמב), שהרואה את הלבנה מתוך מראה (ראי) של זכוכית, אינו מברך עליה, וראיה לזה מהגמרא ראש השנה (כד:): ראינוהו במים או בעששית אינה חשובה ראיה. ע"ש. וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף חשן משפט (סימן לה ס"ק יא). וכן כתב בשו"ת שמע אברהם פלאג'י (סימן מו). ובספר פתח הדביר (סימן רכד סק"י) נשאל ברואה את המלך דרך מראה של אספקלריא (ראי), והביא שנסתפק בזה הגאון רבי יהודה שמואל אשכנזי בתשובה כתיבת יד, והעלה שאין לברך מספק. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה חלק ב (סימן יח). וכן פסק בשו"ת באר משה שם. וכן עיקר עכ"ל.

**לסיכום**: מאחר שנחלקו בזה גדולי עולם ובכדי לצאת מידי ספק כדאי ליקח פרי או בגד חדש ולהניחו לפניו ולברך שהחיינו ויהיה דעתו גם על הפרי או הבגד ויצא מידי ספק, ואם אין לו יכול לברך שהחיינו דהעיקר שצריך לברך.

פירות הנושרים:

1. י"א שיכול לברך שהחיינו ביום שני כשמדליק את נ"ח אע"פ שאשתו הדליקה עליו ביום הראשון והרוצה לברך יש לו על מי לסמוך.
2. ברכת שהחיינו היא בזמן הדלקת נ"ח.
3. מי שלא ראה נ"ח ועדיין לא ברך שהחיינו צריך לברך שהחיינו כשמדליק בביתו למחרת.
4. מי שראה נ"ח וברך שהחיינו אין לו לברך יותר שהחיינו בזמן ההדלקה.
5. הואיל ולא נתקנה ברכת שהחיינו על הזמן השנתי שבו נעשה הנס, אלא על הזמן שבו אנו מקימים מצוה זו יש לברכה רק בזמן המצוה.
6. לאו דוקא בזמן הדלקה אלא כל זמן שהנרות דולקים רשאי לברך שהחיינו ועל הנסים כדין הרואה.
7. שכח ולא ברך שהחיינו יכול לברך בכל הימים בזמן הדלקת נ"ח.
8. בעל תשובה שחזר באמצע ימי החנוכה ידליק ויברך גם שהחיינו על ההדלקה הראשונה שלו.
9. יש לדעת לבל יחשבו דברכת שהחיינו שאומרים כשיש ספק הוא על הפרי או על הבגד החדש, אלא יתנו את לבם שברכתם היא על נ"ח ורק כדי להוציא עצמם מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד, כי אם רק יתנו את לבם אל הבגד או הפרי, ה"ז דומה למי שיברך המוציא על הפת והפסיק בין הברכה והטעימה בברכת שהחיינו על בגד חדש דהוי ודאי הפסק.
10. הרואה נרות חנוכה דרך זכוכית יכול לברך אך כשרואה את הנרות מראה אינו מברך.

**סימן: כ"ט - שאלה : המדליקים נרות חנוכה בכנסים וכד' והמנורה גבוהה מאוד ולאחר ההדלקה למטה מעלים את הנר הדלוק ומניחו שם האם הדבר מותר ?**

**כיון** דאסיקנא בגמ' בשבת (דף כג.) דהדלקה עושה מצוה, שמע מינה דהדלקה עושה מצוה ולא הנחתה ולכן צריך להדליק את נרות החנוכה במקום הנחתם, ועוד דאף אי הנחה עושה מצוה מבואר התם בשבת (כ"ב:) שאסור משום דאין בכך שום היכר שהוא למצות חנוכה דהרואה אומר לצורכו הוא דנקיט לה ולא לשום מצוה וליכא פרסומי ניסא בכך. וכך נפסק בשו"ע (או"ח סימן תרעה סעיף א) צריך שידליקנה במקום הנחתה, שאם

הדליקה בפנים והוציאה לחוץ, לא יצא, שהרואה אומר: לצורכו הוא מדליקה; וכן אם מדליקה ואוחזה בידו, במקומה, לא יצא, שהרואה אומר לצרכו הוא אוחזה. ופי' הט"ז (בס"ק א) על מ"ש מרן לגבי נר חנוכה הדלקה עושה מצוה ולא הנחה, שפרש"י דומיא דמנורה דהיינו בעינן הדלקה במקומה וראה עוד להלן בזה. וכתבו הפוסקים שאפילו היה ההדלקה והנחה במקום אחד בפנים או בחוץ ג"כ יש ליזהר שלא לטלטל הנ"ח ממקומן עד שיושלם השיעור של הדלקה דהיינו חצי שעה ויש מאחרונים שמקילין בזה וכתב הפמ"ג דלכתחלה בודאי יש ליזהר בזה. ואפילו בנרות חנוכה שמדליקין בביהכ"נ ג"כ נכון ליזהר לכתחלה שלא לטלטלן ממקומן עד שיעור חצי שעה עיין למשנ"ב (ס"ק ו). נמצא דאין להדליק נר חנוכה ולהשימם במקומם אחרי הדלקה אלא תחילה ישימם במקומם ואח"כ ידליקם.

**אלא** שמלשון התוס' בסוכה (דף ב.) על הא דאמרינן נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי אגב דתנן כסוכה נקט נמי גבי נר חנוכה פסולה א"נ אי הוה תני ימעט הוה משמע כמות שהיתה מדלקת ישפילנה וזה אינו למאן דאמר הדלקה עושה מצוה ואפי' למ"ד הנחה עושה מצוה חיישינן דהרואה אומר לצורכו הוא מדליקה כדאמרינן גבי הדליקה בפנים והניחה בחוץ ע"כ. משמע חיישינן רק כשהדליקה בפנים והניחה בחוץ הא כשהדליקה בחוץ ומניחה בחוץ או הדליקה בפנים והניחה בפנים **שרי**. (ובאמת באופן שמדליק הכשר להנחה אין בעיה של הדלקה עושה מצוה, רק בעיה של הרואה אומר לצורכו הוא מדליקה ולכן מעבירה ממקום למקום, ע"ש בגמ' וע"ע בסמוך מה שנכתוב בס"ד בזה לגבי חנוכיה) וכמ"ש בראבי"ה (ח"א שבת סימן קצט) וכי היכי דקיימא לן כשמואל בנר חנוכה דמדליקין מנר לנר אפי' על ידי קינסא, וקיימא לן נמי הדלקה עושה מצוה ויכול להדליקו בין במקום הנחתו בין שלא במקום הנחתו ואפילו נר שבידו יכול להדליק מאותו המונח במקומו. ובזה מיושב שפיר מה שהעלה בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קטז) על דברי הרמב"ם שהתיר להדליק המנורה בחוץ, משום דאליבא דמסקנת הגמרא לכו"ע אין קביעות למעשה ההדלקה שתהיה במקומה דוקא, וטעם הגמרא דהרואה יאמר לצרכו הדליקה יש לדון דבמנורת בית המקדש חזותא מוכחת דגביעיה ופרחיה מעידים שאין כאן דליקה לצורך הדיוט אלא לשם מצוה להניחה בפנים בקדש ע"כ.

**דון** מינה לענין חנוכיה שהיא גבוהה דודאי הרואה יאמר שהמדליק אינו יכול להגיע לגובה החנוכיה ולכן אחר מניח את הנר וליכא טעמא דרואין. דמעיקר הדין הדלקת נר חנוכה אין מעכב שעשייתה תהא במקום מצותה. וכ"כ הט"ז (ס"ק ג) דמשמע אליבא דרש"י הטור ושו"ע דאם אוחזה בידו קצת זמן ואח"כ מניחה כשהיא דולקת יצא ע"ש.

וכן משמע מדברי המג"א (או"ח סימן רסג ס"ק כג) ומשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורה תניינא סימן קכה) וספר ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות ב). וראה עוד לברכי יוסף (או"ח סימן תרעה) דקי"ל כהרי"ף והרא"ש וסיעתם דהדלקה במקומה לא בעינן ע"ש.

**ולפי** זה למדנו דשיטת הרמב"ם שרי להדליק את מנורת המקדש בחוץ מטעם דחזותא מוכחת וכן ראיתי שהעלה הפר"ח (ס"ק א) שהאוחז חנוכיה יצא י"ח שידוע לכל שאין משתמשים בה אם אחזה בידו עד שכבתה יצא כיון דקי"ל הדלקה עושה מצוה ולא הנחה וליכא למיחש לרואים שיאמרו לצורכו הוא אוחז מאחר שאין דרך בכך וליכא למיחש לאינשי דעלמא אמנם סיים כנ"ל להלכה ולא למעשה והובא גם בכף החיים (ס"ק יג) שבדיעבד יצא י"ח. וכ"כ הרב שטרנבוך בתשובות והנהגות וכן ראיתי בהערות על ברכי יוסף (או"ח סימן תרעה הערה ד) שציין לשו"ת הר צבי הנ"ל יש ראיה ברורה שכיון שהדלקה עושה מצוה לא צריך להדליקה במקומה כלל. ע"ש. ובזה מיושבת קושית המנחת חינוך מצוה צ"ח אות ט' (הוצ' מכון ירושלים). ע"ש. ודוק. ושו"ר שכבר הרב בתי כנסיות דף ל"ד ע"ד הביא קושיא זו בשם מהרח"א ויישב כדכתבינן בס"ד ע"ש.

**ובזה** מיושב שפיר מה שהביא בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן קפא) את הזוהר על מ"ש וע"ד אתיהיב רשו לכהנא בלחודוי לסדרא בוצינין ולאדלקא לון וכו'. דלכאורה נר' שהוא נגד הדין שכ' רמב"ם בה' ביאת מקדש פ"ט וז"ל דין ז'. וכן הדלקת הנרו' כשרה בזרים לפי' אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן עכ"ל. וכ' הכ"מ מורה מקום לדין זה מסוף פ"ב דיומא דהדלקה לאו עבודה היא ע"כ. וא"כ אמאי קאמר רשו לכהנא בלחודוי וצ"ל דתיבת בלחודוי קאי אסידור בוצינין דהיינו ניקור ודישון המנורה לבד לא אהדלקה כנלע"ד להשוות דעתם. ואפשר דהזוהר סובר דקאי אתרוייהו. וזה ע"כ (ע"פ) מה שמצאתי למהר"ח אלעאפי"א ז"ל דמקשה ע"ז ממאי דאמרי' בבמה מדליקין דהדלקה עושה מצוה והדלקה במקומה בעינן ומדמו נר חנוכה למנורה ולמה יוכשר בהדליקה הזר בחוץ וצ"ע עכ"ל. ואפשר עוד לומר דמאי דקאמר בלחודוי היינו לומר שאין לזר רשות ליכנס להיכל זולתי הכהן לבד ועלה אמר אתיהיב רשו לכהנא בלחודוי ואה"נ שאם הוציאה לחוץ כשר הזר להדליקה שאין הקפידא רק הכניסה להיכל ודוק.

**ומכל** הלין משמע דשרי הדלקה שאינה במקום הנחה ומבואר שפיר מה שמצא הב"י שם בשם מוהר"י אבוהב ז"ל כתב בנמוקי יוסף כי פעם אחת ראה בבית הכנסת שהדליקו הנרות בכלי שהיו מדליקין כל השנה להאיר שבאותו כלי היו נרות מתוקנות לנר חנוכה ואחר שהדליק המדליק נר חנוכה היה מוליך החבל בידו להגביה הכלי להעמידה במקומו המיוחד לו כל השנה ומיחה ביד המדליק שלא יעשה כן שאף על פי ששמעו

העומדים בבית הכנסת הברכה של חנוכה בשעת ההדלקה מכל מקום הרואה שלא היה שם באותה שעה יאמר לצרכו הוא שהדליקו ולכך צוה שלא יגביהנו אלא שיניחנו למטה בפחות מעשרה ואמר שעדיין יש לפקפק על זה לפי שעדיין משתמשים לאורה וכיון שהרגילו כל השנה להדליקו להשתמש לאורה אף על פי שאינה במקומה כיון שאין נר במקום נר חנוכה אי אפשר שלא ישתמש נר חנוכה לעומדים שם במקום הנר שהיו רגילין לכך לצורך החנוכה ראוי לחדש כלי אחר ע"כ. ונראה לי שמאחר שהדלקת נר בבית הכנסת אינו אלא משום מנהג שנהגו (עי' לעיל סי' תרעא) ואין חוששין שיהיה לפני הפתח אלא לפני ההיכל אין לדקדק בזה כל כך משום הנכנסים והיוצאים ועוד שאפילו בבית אין אנו מדליקין עכשיו אלא מפני בני הבית ואם כן לפי זה אין לחוש לעוברים ושבים כל כך וכל שכן בבית הכנסת שהרי כל הבאים לשם יודעים שאלו הנרות הם של חנוכה ועוד היה נראה לומר שמאחר שכבר הדליקן במקום שאינו ראוי דה"ל ככבתה שאין זקוק לה עכ"ל. וכ"כ המג"א (ס"ק ב) וטעמו כתב מחצית השקל שם כיון דאינו אלא מנהג בעלמא וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ד) וציין לב"י הנ"ל. וכן ציין כף החיים (אות י) לב"י שנרות בבהכ"נ מותר להדליקן במקום זה ולהניחן במקום אחר.

**נמצאנו** למדים שהדלקת נרות חנוכה בבהכ"נ ובכנסים וכד' הינם רק מנהג ולכן שפיר דיכול להדליק ואח"כ להניח ומה שהחמיר הנימוקי יוסף בזה משום שהניחם במקום שרגילים להניחם כל השנה למאור בהכ"נ הא בדבר אחר לא קפדינן וכ"ש שהיום אין הנרות משמשים למאור בכול השנה וברוך השם היום החשמל הוא משמש למאור בכל העולם לכ"ע שרי להגביהם אחר הדלקתם כנ"ל דאין מניחם במקום שרגילים כל השנה וכן מובא בספר מקראי קודש (עמוד 62) בשם הגאון הרב יהודה צדקה זצ"ל שבדיעבד שרי ע"ש וכאן כדיעבד דמי בשל גובה החנוכיה וכן ראיתי לתורת מועדים (סימן ז סעיף י) שכתב בלשון נכון להחמיר משמע כשאינו יכול כדלעיל שרי. וכעת ראיתי בספר מקדש ישראל (עמוד לא) שהתיר מהטעמים הנ"ל לחולה שרתוק למטה ואינו יכול לירד להדליקה ואחר מחזיקה ואח"כ מניחה במקומה. ושו"ר לחזון עובדיה (עמ' קכ) שהסכים לזה ע"ש.

**לסיכום**: כשהמנורה גבוהה ואין אפשרות להדליק את נרות חנוכה במקומם אלא לאחר הדלקת הנר מעלים את הנר לקובעו שם או את המנורה מותר לעשות כן כגון בבתי כנסת וכנסים וכד'. אבל בבית אין לנהוג כן, והמיקל בזה במקום צורך יש לו על מי שיסמוך.

**פירות הנושרים**:

1. לכתחילה יש להדליק את נ"ח רק לאחר הנחתם.

2. אין לטלטל את נ"ח אחרי הדלקתם עד שיושלם שיעור ההדלקה.
3. י"א כשאוחזה בידו לזמן מועט ואח"כ מניחה שרי.
4. חולה הרתוק למטה ואינו יכול לירד רשאי להדליקה ואח"כ מניחה במקומה.
5. כשמעשיו מוכחים שההדלקה אינה לצורכו י"א שמותר.

**סימן: ל' - שאלה : האם יכולה אשה להדליק נ"ח ולהוציא י"ח גם את האורחים אנשים שאינם מבני ביתה?**

**אשה** ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס. כמובא בשבת (דף כג.). וכן כתבו התוספות במגילה (דף ד.) שאף הן היו באותו הנס ופירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן בפורים על ידי אסתר, בחנוכה על ידי יהודית, בפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו. וקשה דלשון שאף הן משמע שהן טפלות ולפירושו היה לו לומר שהן לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן וכו'. וראיתי בפוסקים עוד טעם לדבר כמובא בספר אור זרוע (ח"ב הלכות חנוכה סימן שכד) שאף הן היו באותו הנס שגזרו יונים על כל הבתולות שיבעלו להגמון תחילה וע"י אשה נעשה נס ואם הדליקה אשה יצאו בני הבית י"ח ובחידושי הריטב"א שם לא נוח לו פרש"י שהובא באור זרוע דע"י אשה נעשה הנס וליתא דא"כ לא הוה ליה למימר האי לישנא דמשמע שהן טפלות, אלא כך פירושו שאף הן היו באותו הנס כי עליהן גם כן היתה הגזרה, וכן מוכח בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה) שאמרו שאף הם היו בספק. וגם העלה שם שיכולה להוציא לאחרים חובה, כיון שהיא מחוייבת בדבר כדאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה. וודאי שהכוונה להוציא י"ח גם את הגברים ולא רק נשים וכפי שביארו יותר המאירי בשבת וראבי"ה (ח"ג הלכות חנוכה סימן תתמג) ומנורת המאור (פרק ב תפילה הלכות חנוכה עמוד 206) אשה ודאי מדליקה ומפקא נמי לגברא דאמר רבי יהושע בן לוי וכו'.

**אלא** שראיתי בספר כלבו (סימן מה) שכתב בשם בעל העיטור שנביא דבריו לקמן בס"ד שאין לנשים להוציא י"ח אנשים דאע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות זהו לפי שאין שם אנשים בעת ההדלקה ע"ש נמצא לפי דבריו כשיש אנשים אין לה להדליק מטעם שלקמן ואינם מוציאות אותם י"ח וכמ"ש בערוך השולחן (סימן תרפט אות ה) לשיטת בה"ג והמרדכי דכמו שבמגילה אינה מוציאה י"ח שחיובה הוא בשמיעה ולא בקריאה כאיש, כך במצות נר חנוכה אין חיובן בהדלקה אלא בראיית נר חנוכה ע"ש. והמאירי שם ועוד השיגו עליהם ע"ש וכן מרן בשו"ע שבסמוך והפוס' אחרונים הט"ז (ס"ק ד) והפר"ח

(ס"ק ג) מחזיק ברכה (אות ד) פמ"ג (ס"ק ד) באר היטב (ס"ק ג) וערוך השולחן (סעיף ה) וקיצור שולחן ערוך (סימן קלט סעיף טז) ועוד רבים כתבו שהאשה יכולה להוציא את האיש י"ח. דהיינו מ"ש בגמ' אשה ודאי מדלקת היינו להוציא אחרים שאם יודעת לברך תוכל להוציא את האיש. זאת ועוד שהפי' שהאשה יכולה להדליק אפי' אם אינה מבני הבית וכדברי הראשונים דלעיל. ואיברא דהמג"א כתב (בסי' תרע"ה ס"ק ד') אשה מדלקת בעד כל בני הבית, ומשמע מדבריו אבל עבור אחרים שאינן מבני הבית אינה יכולה להדליק. מ"מ עי' להרב שפת אמת בשבת (דף כג.) שכתב אשה יכולה להדליק אפי' אם אינה מבני הבית ומ"ש המג"א גם באשה פי' בעד כל בני הבית, איני יודע מי הכריחו לפרש כן וצ"ע עכת"ד.

**ותירץ** הברכי יוסף (או"ח סימן רעא ס"ק א) מה שהקשה הב"ח דכאן פסק מרן דמוציאות את האנשים ואלו גבי מגילה סימן תרפ"ט (סע' ב) כתב בש"ע יש אומרים שהנשים אינן מוציאות את האנשים. ותימה שכאן פסק כפירש"י (ערכין ג א), והפסקים סותרים זה את זה, עכ"ד. ולק"מ דבסי' תרפ"ט מדברי מרן שנכתבו בסתם קודם דעת הי"א הנ"ל מוכח דמוציאות את האנשים, וסברת הלכות גדולות (הל' מגילה עמ' רלה) כתבה בלשון י"א, וידוע דדעת מרן לפסוק כסתם, ואם כן שוו "בשעוריהן" פסקי מרן, ואין כאן סתירה. וכן האריך בזה פרי חדש שם ועיין עוד לקמן בזה בדברינו בהלכות פורים (סימן נב). ובכנה"ג שם נתן טעם מאי שנא נר חנוכה ממגילה שבחנוכה נעשה נס ההריגה על ידה ע"ש.

**אמנם** כתוב בספר כלבו שם בשם בעל עשרת הדברות שאין נשים מוציאות אנשים בקריאתם וטעמו משום דקול באשה ערוה, ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות לא דמי לפי שאין צורך שיהיו שם האנשים בעת ההדלקה וצ"ל ללא טעם זה מוציאות כפוס' הנ"ל ובשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן ריח) מתחילה הביא ראיה דאפילו דיבור נמי אסור משום קול באשה אמנם במסקנת דבריו העלה שדיבור שרי אלא מקרא מגילה כיון דצריך לקרא בטעמים והוא כעין נגינה ושפיר מקרי קול באשה ערוה ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות לא דמי דהתם ליכא נגינות הטעמים ואפשר דכיון שהמנהג לברך ברכת הדלקה בניגון ובנעימה נמי הוי קול ערוה אבל דיבור סתם לא הוי ערוה. וראה בכף החיים (בסימן תרפט אות יג) שאין קול האשה בקריאת מגילה נחשב קול ערוה כיון שאינו של שיר .

**ואע"ג** דאמרינן הדלקה עושה מצוה ואין חש"ו מדליקין ואם הדליקו לא עשו כלום. וכפי שכתב בספר הלכות גדולות (סימן כד עמוד רסד) בכדי להדליק נר של חנוכה צריך שיהא בן שלש עשרה שנה ויום אחד ויביא שתי שערות, וכן החרש והשוטה, זה הכלל כל שאינו

מחוייב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתן. אמנם בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות חנוכה) פי' כשהדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום ומסתב' כשלא הגיע לחינוך אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא והובא גם בספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפה) ובספר כלבו (סימן מה) בענין מגילה. וכן הובא בב"י (או"ח סימן תרעה) שלא ידליקנה חרש שוטה וקטן אבל אשה מדלקת וכו'. וכתב הר"ן (יב. ד"ה האי) הילכך הדליקה חרש שוטה וקטן אף על פי שהניחה גדול לא עשה כלום מיהו כתב בעל העיטור (הל' חנוכה קטז.) דאם הגיע לחינוך מותר והכל תלוי במנהג כדאמרינן בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) מכאן ואילך התקינו שיהו קטנים קורים לרבים ע"כ.

**וראיתי** לשפת אמת (שבת דף כג.) שתמה על דברי הר"ן דהא לא קיי"ל כר"י דס"ל הכי במגילה וקטן אינו מוציא גדול כמ"ש הר"ן עצמו שם דתרי דרבנן לא מפיק חד דרבנן ומ"ש הר"ן בשם הירושלמי דהתקינו שיהיו קטנים קוראים לרבים אפשר דקאי בס"ת דמן הדין קטן עולה למנין שבעה ותליא במנהגא אבל לא במגילה וא"כ מאי ראי' מביא הר"ן לנ"ח ונראה לו ליישב דס"ל להר"ן דבאמת הלשון מצות חנוכה נר איש וביתו משמע דא"צ המדליק לכוין להוציא כל ב"ב והמצוה הוא רק להיות נר בבית כמו מזוזה ואפי' אחר שאינו מב"ב מדליק נ"ח או קובע מזוזה כשר אלא דצריך להיות ההדלקה מבר חיובא דאי לא"ה אין עליו שם נר מצוה ולהכי שפיר מסתברא דבהגיע לחינוך כיון דמחויב הוא שפיר מיקרי נר מצוה ויוצאין בו ולא שייך הכא לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן ודמיא שפיר לקריאה בס"ת שאין צריך לכוין להוציא הציבור אלא שהציבור ישמעו קריאה מבר חיובא ולהכי בהגיע לחינוך בכלל בר חיובא הוא.

**ומרן** בשו"ע (סעיף ג) לא פסקו להלכה וז"ל אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה; אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך, מותר ע"כ והכלל ידוע סתם וי"א הלכה כסתם. צ"ל שזהו דוקא בנר מצוה פסל מרן את הקטן הא בשאר נרות הידור שרי לקטן שהגיע לחינוך להדליק וכמ"ש הבן איש חי (ש"א פ' וישב אות חי) ובספר תורת מועדים (חנוכה) לגאון הרב דוד יוסף שליט"א שטוב לחנכם במצוות וראוי לעשות כך. אמנם ראו ראיתי בשלחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קכ הערה מז) שכתב נהגו שקטנים מדלקים ע"ש.

**נמצאנו** למדים שאשה מחויבת בהדלקת נ"ח כאיש ויכולה להדליק בעד כל בני ביתה. ואין לומר שהכוונה שהן חייבות ובעליהן מוציאים אותן בהדלקתם, אלא שמדליקות אפילו להוציא את בעליהן ואנשים ידי חובתם. וזהו כדברי כל הראשונים והאחרונים הנ"ל. דמ"מ בני ביתו של אדם שפיר נפטרים ויוצאין בהדלקת נ"ח ע"י בעה"ב ולא

מפני שליחות רק מפני שמעיקרא החיוב מונח על הבית וכפי שיתבאר לקמן שמצות נר חנוכה עשאוה כחובת הבית ויש בה גם חובת גברא, ואינו דומה למזוזה שלאחר שקבעו בבית את המזוזה ממילא נפטרים לגמרי כל דיירי הבית, ואף אם קבעה אדם שאינו מבני הבית ושלא בשליחות בעה"ב יצאו בני הבית ידי חובתן והבית נפטר מחובת המזוזה, ואילו בנר חנוכה שהדליקו אחד שלא מבני הבית שלא בשליחות בעה"ב פשיטא דלא עשה כלום ולא יצאו, וזהו משום דחכמים הטילו המצוה גם כחובת גברא על האדם שזה מוטל אקרקפתא דגברא. כמ"ש ביאור הלכה (סימן תרעה ד"ה אשה מדלקת) על ידי אחד מבני הבית והשאר נפטרים ממילא עיין לשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב-ג סימן נח) ולרב רצאבי שם. הנה מובן בפשיטות דלא הטילו חיוב המצוה אלא על א' מבני הבית עיין לשפת אמת (שבת דף כג.)

**ויותר** מזה כתב רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא טור ב) אשה מוציאה את הרבים ידי חובתם ויכולה להדליק נר חנוכה וכ"כ ספר כלבו (סימן מד) והנשים נראה לומר שאחר שהן מדליקות ומברכות מוציאות האנשים, וכתב המג"א (אות ד) ובמחזיק ברכה (אות ד) והפמ"ג (בס"ק ד) אף אם לא ענו אמן וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קלט סעיף טז) שיכולה להוציא את כל בני הבית ע"ש. וכן משמע משפת אמת שם נראה דיכולה להדליק אפי' אם אינה מבני הבית ע"ש. וכמ"ש בחידושי הרמב"ן בפסחים (דף ז.) נר חנוכה שאפשר לעשותן על ידי שליח ומברכין עליה להדליק, יש לנו לומר שאני התם שההדלקה מצוה עצמה היא שעשה מצוה ועיין עוד לקמן (ובסימן נ).

**וכן** בעניין הקידוש גם מוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם עיין לשו"ע (או"ח סימן רעא סעיף ב). אלא שהמג"א (בס"ק ב) כתב בשם התוס' כיון דרבים הם זילא בהו מילתא שתוציאם אשה ע"ש והובא במשנ"ב (ס"ק ד) שמוציאות את האנשים והסכימו לזה הט"ז ומ"א והגר"א וש"א ומ"מ יש להחמיר לכתחלה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה דזילא מילתא א"ר ודה"ח וכ"כ בילקוט יוסף (חלק ד סימן רעא אות ח). ועיין עוד בשו"ת בנימין זאב (סימן רצו) דכבוד הצבור גדול הוא דהא הכהנים כשנושאין כפיהם פניהם כלפי הצבור ואחוריהם כלפי ההיכל.

**יוצא** איפוא שמעיקר הדין ודאי שהאשה מחוייבת להדליק נ"ח ויכולה להוציא י"ח את בני ביתה ואף את הרבים שאינם בני ביתה. ודייק גם מדברי הרמב"ם (בהלכות חנוכה פרק ד הלכה ט) שכתב נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או גוי לא עשה כלום עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה ע"כ מדלא כתב אשה מוכח דאשה מחוייבת כמו איש ללא חילוק והפרש וכמ"ש בהגהות מיימוניות שם. אמנם ודאי יותר טוב שתדליק

רק כשבעלה אינו בבית דהא היא מחוייבת כאיש וכשבעלה בבית לכתחילה הוא ידליק ויוציא י"ח את כל בני ביתו דהוא קודם וכמ"ש בספר הפרנס (סימן קנ) אשה וודאי מדלקת במקום שאין איש וכ"כ הריקאנטי (בסימן קנד) בשם ריא"ז דאם הדליקה האשה נר חנוכה יצאו בני הבית ידי חובתן מאחר שעל ידן נעשה הנס וכ"כ הראב"ן (שבת סימן שמ) כי איכא בעלה איהו קדים דאיהו נמי מחייב, והאי דלא מדלקי גברי בערב שבת משום דאמר מר היא כבתה נרו של עולם והוא אדם שנענש היתה על ידה לפיכך תדליק נר של שבת ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהר"י מינץ (סימן ב) בשם האגודה פרק במה מדליקין גבי הדלק' נר חנוכה וז"ל אם אלמנה בעלת הבית תדליק ותפטור בני ביתה דכל מצוה מצוה בו יותר מבשלוחו.

**וכעין** זה ברכת הגפן בקידוש וכד' שכתבנו לעיל וכשאינו יכול היא יכולה להוציאו י"ח בהדלקתה. וכן ראיתי בשו"ת מהר"י מינץ (סימן ב) בשם האגודה (פרק במה מדליקין גבי הדלק' נר חנוכה) וז"ל אם אלמנה בעלת הבית תדליק ותפטור בני ביתה דכל מצוה מצוה בו יותר מבשלוחו.

**וכשבעל** המשפחה הדליק בבהכ"נ וכד' וברך את כל הברכות (על הנסים ושהחיינו) כמובן שאינו יוצא י"ח בהדלקת נ"ח בבהכ"נ עיין בזה בדברינו (בסימן מ) כשחוזר להדליק בביתו ולברך ברכת שהחיינו וי"א גם ברכת על הנסים אינו יכול לחזור ולאומרם שמא יצא י"ח במה שבירך קודם בבהכ"נ עיין במחזיק ברכה (אות ח) ובן איש חי (ש"א פ וישב אות יא) ושו"ת יחווה דעת (חלק ב סימן עז) ובילקוט יוסף (עמ' 202) דיש לחוש שלא יחזור לברך שעשה נסים ושהחיינו בביתו, שספק ברכות להקל אלא אם כן מכוון להוציא את בני ביתו.

**ונראה** אולי לומר שעדיף יותר שהאשה היא תברך את כל שלשת הברכות ותדליק ותצא י"ח ותכוון להוציא את בעלה י"ח גם בברכות שהחיינו ועל הנסים. דאף לשיטת הראשונים הנ"ל שאינה מוציאה י"ח במגילה וכן בהדלקת נ"ח שחיובן רק בראיה ולא בהדלקה אבל כשמדלקת בשביל הבעל ודאי שרי וכמ"ש הב"ח (בסימן תרעה) וערוך השולחן (בסימן תרפט אות ה). איברא שלא ראיתי בפוסקים שהעלו כך אלא כתבו שהבעל עצמו מדליק גם בביתו ואינו מברך על הנסים ושהחיינו אלא אם כן הוא מכוון להוציא את אשתו ובני ביתו. וקשה דהא מרן בשו"ע (סימן רעג סי' ד) כתב שאין הבקי מוציא את הבקי אלא כשאינו יודע ע"ש ובמג"א (סימן רעב ס"ק ט). דאסור לקדש ליודעים ע"ש ובדברינו בזה בברכות המגילה (בסימן נב).

**ונראה** לומר שהוא ידליק דמצוה בו יותר מבשלוחו, והיא תברך ותכוין להוציאו בכל הברכות. דמצינו שזה יעשה המצוה וחבירו יברך כמ"ש בשו"ת מהר"ם חלאווה (סימן צז) תלמיד הרשב"א מדאמרי' בירושלמי במגלה שאחד מברך ואחד קורא, משמע לו דודאי שרי שאחד יברך והשני יעשה מצוה ע"ש וכן דעת תרומת הדשן שהובא בב"י (או"ח סימן תקפה) בענין מי שכבר יצא ידי חובת תקיעת שופר ובא לתקוע כדי להוציא את חבירו דמן הדין לא יברך התוקע אלא השומע מברך אבל אין נוהגין כן. וכמ"ש במשנ"ב (ס"ק ה) שכן העלו האחרונים באופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן שתי הברכות אא"כ אינם יודעים לברך בעצמן אז יברך בשבילן להוציאן ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני ואין למחות בהם כי כן הוא עיקר מדינא כמו שכתב הפר"ח והגר"א.

**וכ"כ** המג"א (בסימן תרעו ס"ק ד) ולבושי שרד שם שאחד מברך והיא תדליק וכ"כ הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (חלק ד או"ח סימן יד) ובספרו בהלכות חנוכה (ש"א פ' וישב אות ו) שאחד ידליק ואחר יברך כגון בחולה ע"ש. וכ"כ כף החיים (סימן תרעה אות ט). וכעין זה כתב בעל משנ"ב (סימן תרעט ס"ק א) אשה המדלקת נר שבת שהמנהג שמסתמא מקבלת שבת בהדלקתה א"כ לא תדליק אח"כ נר חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק והוא יברך אקב"ו להדליק בשבילה אבל ברכת שעשה נסים וכן שהחיינו ביום א' יכולה בעצמה לברך אמנם מערוך השולחן (סעיף ג) משמע יברך לה את כל הברכות וז"ל אשה שהדליקה דבסתמא מקבלת שבת ידליק לה אחר נר חנוכה והיא תשמע ותענה אמן. ומדברי בעל המשנ"ב ברור הדבר שיכול הבעל להדליק ולברך על הנר ושאר הברכות תברך האשה.

**אמנם** ראיתי מה שכתב החיד"א במחזיק ברכה (סימן תרפט אות ד) בשם זקן אהרון שהאריך בזה שם דבעינן שהעושה מצוה הוא יברך והובא גם בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן נג) שהרב בית דוד ויקהיל שלמה הקשו על התה"ד והלכות קטנות שהתירו אחד יברך ואחד יעשה מצוה עיין עוד בזה בדברינו (בסימן נב). וראיתי בספר ערך השולחן (סימן תקפה אות ג) שחילק בזה דאם המוציא אחרים כבר יצא י"ח לא יברך השומע, אבל לכו"ע יכול אחד לברך ואחר עושה מצוה דליכא למיחש דאחר הברכה לא יעשה חבירו את המצוה (ואזי הברכה לבטלה) דרמיא עליה חיוב המצוה, אבל ביצא י"ח אין לשומע לברך שמא אחר הברכה ימלך חבירו שלא להוציאו י"ח דלא רמיא עליה חיובא כלל. ובנדון דידן האשה תברך והאיש ידליק ולא חיישינן לשמא ימלך דהא הוא מחוייב במצוה זו ואף אם ימלך לא חיישינן לברכה לבטלה דהא היא יכולה להדליק בכל רגע

**ורגע.** (ולא דמי לתקיעה בשופר או קריאת המגילה שיתכן שאינו בקי בהן ולא יוכל לתקוע או לקרוא והוי ברכתו לבטלה).

**וכן** כשאין האיש יכול להדליק כגון סומא שאשתו מדלקת עליו כמ"ש מג"א שם. וכן מובא בביאור הלכה שם (ד"ה אשה מדלקת) דידוע מה שארז"ל בברכות בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. ומה שאמר דקא מדליקי עלי בגו ביתאי מפני שלא היה אז בביתו ועיקר החיוב מונח על הבית ועל זה לא נאמר תבא מארה ח"ו. וכמ"ש בשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן נא) כשבעל הבית נאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה, עד לשעה מאוחרת בלילה, ראוי ונכון שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה. ושו"ר בשאילתות דרב אחאי (פ' וישלח שאילתא כו) כדברי הגמ' בשבת (דף כג.) שאשתו פוטרתו ואינו צריך להשתתף וז"ל אורח חייב לאישתתופי בהדי בעל הבית בנר חנוכ' והוא שהיה רווק אבל יש לו אשה לא צריך שאנשי ביתו מדליקין בביתו כי הא דאמר רב ששת אכסניי חייב בנר חנוכה ואמר רבי זירא כי הוינן בי רב הווה מישתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי כי נסיבנא אמינא לא צריכנא דמדלקי עלי בגו ביתי. ואף הב"ח (בסימן תרעה) כתב כן שאע"פ שאין האשה מוציא את האיש במקרא מגילה אבל בנ"ח המנהג שהאיש סומך על אשתו שמדלקת עליו בביתו והיא מדלקת ולא שליחו ע"ש. ויתרה מזאת העלה בשו"ת תורה לשמה (סימן עח) מה שמדליקין עליו בביתו שהוא פטור לגמרי מן המצוה ואין עליו עוד חיוב כלל ואינו צריך שיכוין לצאת בהדלקת אשתו אלא הוא מאיליו נפטר בהדלקתה ואע"ג דלא כיוון ולכן ס"ל למרן ז"ל דאם יבוא לברך על הדלקתו הוי חשש ברכה שאינה צריכה ע"ש. ושו"ר לספר המנהגים (טירנא מנהגים חנוכה אות יט) שכתב מי שהפליג מביתו ג' או ד' ימים קודם חנוכה, ופקד לאשתו שתדליק עליו, אז הוי ודאי ברכה לבטלה אם יברך הבעל ע"ש. וגם הברכי יוסף (סימן תרעז אות ב) כתב שאין הדבר תלוי כלל בכוונת הבעל בין יכוון ובין לא יכוון פטור ע"ש.

**וכן** באונן הפטור מהמצוות וכן מנר חנוכה כתב בעל המשנ"ב (בסימן תרע ס"ק יב) בשם א"ר דאשתו תדליק. וכתב בשם הפמ"ג דאם אין אשתו עמו והוא יחידי בבית ידליק הנרות לפרסומי ניסא ובלא ברכה.

**והנוהגים** שכל בני הבית מדליקים וטעמם מהדרין מן המהדרין כאחינו האשכנזים אין הנשים בכלל זה דהיינו כל בני הבית מדליקין למעט האשה כמ"ש הרמ"א (בסימן תרע"א) ע"ש. ומה שאין אשה מדלקת תירץ הא"ר שהובא במחצית השקל שם (ס"ק ד) דאשתו כגופו דמי וכמפורש בתשובת מהרש"ל ע"ש. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק ט) אשה אינה צריכה

להדליק דהויין רק טפילות לאנשים ואם רוצים להדליק מברכות דהוי כשאר מ"ע שהזמן גרמא דיכולות לברך וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן כא) שציין לאליהו רבה (בסי' תרע"א סק"ג וסי' תרע"ז סק"ד) דס"ל לגבי הדלקת נר חנכה דאיש ואשתו אינו בכלל מהדרין שכ"א ידליק משום דאשתו כגופו וכגוף א' דמיין עיי"ש. וטעם אחר לזה ראיתי בשו"ת חיי הלוי (ח"ב או"ח סימן מה אות כה) בשם החת"ס שאין הנשים מדליקין נ"ח משום שכל כבודה וגו' דהיינו במצוה שיש חשש תערובת אנשים פטורה ומטעם זה אינם מקדשים את הלבנה וציין שם לעוד אחרונים שכתבו כן ע"ש. אלא שהברכי יוסף (בסימן תרעא) השיג על דבריהם דנראה הדבר כגריעותא לאשה שהילדים והילדות הקטנים ידליקו לעצמם והאשה לא תדליק. ועוד שמפשט דברי הרמב"ם וריא"ז משמע דכשמדליקין נר לכל א' גם אשתו בכלל. אמנם ציין בהמשך שמנהג אשכנז דאשתו אינה מדלקת ע"ש.

**וברור** הדבר שאשה יכולה להדליק במקום הבעל ומוציאתו י"ח ואע"פ שהבעל אינו נוכח כלל במקום, ומאידך המדליק בביתו ואח"כ הלך להדליק לאחרים (משום שאינם יכולין להדליק) יש חיוב שיעמדו בדוקא אצלו ורק אז יכול לברך ויכוין להוציאם כדין כל ברכת המצות שאף מי שיצא מוציא לאחרים וכמ"ש בדרשות מהר"ח אור זרוע (סימן ז) שכתב בעניין חנוכה, אדם שהדליק כבר נר חנוכה יכול להדליק לאשה ולברך וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בעניין אחר נראה למהר"ח שאין לברך ע"כ. והביאו הב"ח שם ומג"א (סימן תרעו ס"ק ד) ומשנ"ב (סימן תרעה ס"ק ט) וערוך השולחן (סעיף ה) ושו"ת שרידי אש (חלק ב סימן סב עמוד תקיח) וכף החיים (אות כ) ובשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קצ) דאין יכול השליח לברך כלל באין עומד המשלח אף ברכת להדליק ואיש עבור איש יכול לברך ברכת להדליק, אבל ברכת הנס וזמן לא יוכל לברך באינו עומד אצלו, ולכן אסור לשליח להדליק בכל אופן אם אינו עומד המשלח מצד חסרון הברכות. וכן דעת רבים שיכול לברך רק אם עומד לידו בין איש ובין אשה וראה עוד לקמן שאינו כן דיכול לברך. נמצא שסברתם דמבלי שהמשלח יעמוד בגופו על יד השליח אין לו להשליח לברך כלל.

**ומבואר** בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן פה) דלדברי הב"ח ניחא דבאמת המצוה לכתחלה דחובת הגוף ליתא בשליחות כלל, ומה דמהני ע"י אחרים אינה מעשה ההדלקה, דזה מעשה קוף בעלמא כיון דליתא בשליחות, אלא המצוה מה שמדליק מממונו של המשלח א"כ זה מצות המשלח ולא נעשית ע"י אחרים ע"ש. ולאחר כמה שנים חזר בו (בחלק ח סימן קנט) שכתב ראיתי דיותר מכוון בשיטת הב"ח דודאי עצם ההדלקה הו"ל מצוה ככל המצות דיוצא בשליחות כמבואר בר"ן ומאירי ושאר ראשונים פסחים ז' ואין כאן

גדר חובת הגוף, מלבד דמצד מצוה בו יותר מבשלוחו מצוה לכתחלה להדליק בעצמו כמש"כ הב"ח מפורש ריש סי' תרע"ז. אלא דדעת הב"ח דאיכא ב' גדרים א - מצוה להדליק בביתו וממונו וזה מתקיים גם כשאשתו מדלקת עליו, או כשהשליח מדליק בשליחותו. ב - איכא גם חובת הגוף אינו ר"ל שידליק דוקא בעצמו אלא חובת הגוף להודות על הנס בברכת שעשה נסים שמתקיים עכ"פ על ידי הראיה ובעינן ראיה ממש, וע"כ אעפ"י שמדליקין עליו בתוך ביתו חייב לראות ולברך ודלא כדעת מג"א. עיין עוד בזה בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סימן נח) שכתב לישב את דברי המג"א שסובר לחלק בין מצוות חיוביות שאי אפשר להפטר מהם כגון אכילת מצה, והדלקת נר חנוכה, שחייב לחזור אחריהם כדי לקיימם, ובהם אין דין שליחות נוהג, משא"כ תרומה שאינו חייב לזרוע ולקצור כדי להפריש תרומה, ולא לגרש כדי לקיים וכתב לה, וגם בפסח עיקר המצוה היא אכילתו, ויכול להמנות על קרבן פסח ולא לקיים בעצמו לקיחה ושחיטה. במצוות אלה השליחות מועילה, אבל במצוות חיוביות אין שליחות מועילה בהם, הלכך הדלקת נר חנוכה כיון שהוא מצוה חיובית אינה נעשית ע"י שליח.

**ולכאורה** קשה מ"ש נר חנוכה מכל המצות הנעשין ע"י שליח כגון מזוזה, תרומה, ברית מילה, ובדיקת חמץ דשפיר מברך השליח וכמבואר בפוסקים ואפי' כשבעה"ב אינו עומד שם. ותירוץ לזה נראה מדברי ספר כלבו (סימן מד) ופני יהושע (בשבת דף כא:) שכתבו קיימא לן דחובת גברא הוא ע"ש ממילא בכדי להוציאו י"ח צריך לעמוד שם וכמ"ש בשו"ת שרידי אש (חלק ב סימן סב עמוד תקיח) ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא (ב - ג) סימן נח) דבכל המצוות הנעשות ע"י שליח השליח מברך מפני שהוא עושה המצוה בשביל משלחו ואע"פ שאינו מצווה, וכגון במזוזה כיון שהוא קובע עכשיו המזוזה הרי הוא עושה המצוה, וכן בבדיקת חמץ כיון שהוא בודק את הבית, ואפי' אם לא שלחו בעה"ב חשיבא עשייתו משום מעשה מצוה, וכן בתרומה לאחר שיש לו הכח להפריש ועשאו בעלים בשליחותו הרי הוא עושה הכל ושפיר מברך, אולם במצות נר חנוכה כיון שהחיוב הוא דוקא על מי שהבית שלו ה"ז דומה למי שמניח תפילין לחבירו שרק אותו שהתפילין על ידו מברך ולא המניח לו שהוא הלא אינו עושה שום מצוה כשמניח התפילין על יד חבירו, ורק כשחברו שומע מברך כדי להוציאו, והוא הדין בהדלקת נר חנוכה שצריך להדליקו בבית המשלח דוקא והדלקה בבית של אחר אינה כלום, ולכן אף כשעשהו שליח ומדליק בביתו של בעה"ב אינו מברך אלא שהלה שומע את הברכה ומוציאו עכ"ל.

**וכדבריו** כתבו שו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קצ) ושו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן נ) נמצאנו למדים מדבריהם שאסור לשליח להדליק בכל אופן אם אינו עומד המשלח מצד חסרון הברכות. לכן אין לשליח לברך אלא כשבעה"ב ישמע הברכות והוי כמו שמברך בעה"ב בעצמו דשומע כעונה. ושו"ר שכ"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קכח) בהדלקת נר חנוכה אם ראובן מדליק נרותיו של שמעון כדרך שרגילין העולם כשיש אלמנה בבית אומרת לאחד מאנשי הבית להדליק נרותם בשבילם. סבורני שלא יברך אלא אם כן יעמוד משלח בצדו ויצא בברכתו.

**וא"ת** הרי נר חנוכה אפשר לעשותה ע"י שליח כדלעיל אם כן כיצד מברכין בלמ"ד ולא בעל וי"ל דהוא מחלוקת הפוסקים והר"ן פסחים דף ז' והרא"ש בפסחים (פרק א סימן י) וספר מגן אבות למאירי (ענין ח) וספר אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) ובב"י שם ועוד שהדלקה עצמה היא המצוה והואיל והוא נותן השמן והפתילה משלו כדאמרינן בפרק במה מדליקין (כג, א) דצריך לאשתתופי בפריטי לא קרינן בה שאפשר לעשותה ע"י שליח ולכך מברכין בלמ"ד א"נ דרך העולם הוא שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס ע"ש ובערוך השולחן (סימן תרעו סעיף ב) ובשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן רצג).

**איברא** דמשמע מדברי הרא"ש בפסחים (פרק א סימן י) ומחידושי הרמב"ן בפסחים (דף ז.) וספר כלבו (סימן קמו) וספר אור זרוע (ח"א הלכות ברכת המוציא סימן קלט) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יג חלק א דף קג טור ב) דמהני לעשות שליח לנ"ח, ובספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן רו) שהרי כמה מצוות אדם נעשה שליח חבירו ומברך עליהן אע"ג שאינן שלו כגון חלה ותרומה ונר חנוכה. וכן נראה מדברי הב"י (בסימן תרעו). וכמ"ש בשו"ת פסקי עוזיאל שם שלקיחת הפסח ושחיטתו וקדושין וגרושין, דומים לגמרי למצוות חנוכה ומהני בהם שליחות, אפילו אינו עומד אצלו בשעת הברכה ע"ש. ומשמע שיברך על הדלקה ואולי גם על שעשה נסים אמנם בשו"ת שבט הלוי חזר בו שם שמועיל שליחות אך לא לכל ע"ש. ושמא זאת כוונת הילקוט יוסף (בעמוד 230) שכתב יכול שליח להדליק במקומו. נמצא דבנר חנוכה אינו מברך בעל אף שאפשר לקיים ע"י שליח כיון שצריך להשתתף בפרוטה או מטעם אחר מברך להדליק. ושו"ר שכתב להדיא בספר חזון עובדיה (עמ' קכ) דמועיל שליח ויברך "להדליק נר חנוכה" בלא "על" ורק לכתחלה צריך המשלח להיות נוכח במקום. ע"ש. וכמ"ש בספ' ברכת ה' (חלק ד פ' ב סע' יד) לגאון הרב משה לוי זצ"ל. כשבני הבית אינם נמצאים בביתם יוצאים י"ח ע"י שליח שידליק עבורם בביתם ומברך על הדלקת הנר בלבד דברכת על הנסים וזמן יצא י"ח בהדלקה בביתו. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק ג סימן קמה).

**ובענין** זה ראיתי דיוק בספר גן המלך (סימן מ) בעל שו"ת גינת ורדים על הא דאמרו בגמ' דהאכסנאי משתתף עם בעל הבית בפריטי דייק למה אמרו בפריטי היל"ל סתם דמשתתף עם בע"ה סתם ונ"ל דלהכי אתא למימר שא"צ שיתן האכסנאי כל חצי הוצאת הנרות רק בפריטי דיהיב ליה סגי דהא לאו מידי יהיב ליה לבע"ה דבלאו הכי הוא מדליק בביתו ואין שותפות זו גורמת לו להרבות בהוצאה לכן בכל מידי דיהיב יוצא י"ח ע"ש. גם בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן רג) כתב לדייק למה לא הזכיר בש"ע שנשים חייבות בהדלקת נר חנוכה אלא בלשון אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה (א"ח סי' תרע"ה ס"ג). הנה בגמ' נר חנוכה איש וביתו וכיון דבברכה מדבר ולעולם מדליק הבעל כי איש וביתו כתיב ולכן לא רצה לומר בדרך חיוב אשה חייבת שלא רצה לתלות באשה שאין לה בעל ועל רוב מדבר, ולכן באלמנה ר"ל כתב רבינו הבה"ג אלמנה ודאי מדלקת, ואם באשה שתדליק לבעלה ג"כ לא רצה המחבר כי הוא בכלל מארה שאשה מדלקת לו וכמו שמצינו לענין קריאת ההלל ועיין רש"י שם שהוא בכלל בזיון שאשה מברכת לו ומבזה המצות.

**לסיכום**: אשה יכולה לכתחילה להוציא ידי חובה את כל בני הבית. וטוב שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה דזילא מילתא.

**פירות הנושרים**:

1. טוב יותר שהאיש יוציא י"ח את אשתו ולא ההפך, דאיכא בעלה איהו קדים דאיהו נמי מחייב, והאי דלא מדלקי גברי בערב שבת משום דהיא כבתה נרו של עולם והוא אדם שנענש היתה על ידה לפיכך תדליק נר של שבת.
2. הדליקה חרש שוטה וקטן אף על פי שהניחה גדול לא עשה כלום.
3. גם קטן שהגיע לגיל חינוך אינו מוציא י"ח בהדלקת נ"ח.
4. קטן שהגיע לגיל חינוך טוב שידליק נרות הידור.
5. דין הבנות כדין הבנים אך נהגו שהבנות יוצאות י"ח בברכת האב.
6. סומא אשתו מדלקת עליו.
7. אונן פטור מנר חנוכה ואשתו תדליק.
8. אונן יחידי שאין אשתו עמו בבית ידליק הנרות לפרסומי ניסא ובלא ברכה.
9. אשה שאינה מבני הבית יכולה להוציא י"ח את כל בני הבית.
10. חיוב האשה בנ"ח כחיוב האיש.
11. כשיש צורך אשה יכולה אף לברך ולהוציא י"ח בפני רבים.
12. גם במקרא מגילה הנשים מוציאות את האנשים ידי חובתם.
13. בברכות נ"ח אין קול האשה ערוה וכן בקריאת מגילה כיון שאינו של שיר.

14. השומעין הברכה ובדיעבד לא ענו אמן על הברכה יצאו י"ח.
15. כשבעל הבית נאלץ להיעדר מביתו בזמן הדלקת נרות חנוכה, עד לשעה מאוחרת בלילה, ראוי ונכון שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק נרות חנוכה.
16. וכן אשה שנעדרת מביתה או חלק מבני הבית אינם נמצאים בעלה מדליק עבורם.
17. גדול הוא כבוד הצבור דהא הכהנים כשנושאין כפיהם פניהם כלפי הצבור ואחוריהם כלפי ההיכל.
18. המדליק את נ"ח הוא יברך וי"א שיכול אחד לברך והשני ידליק.
19. אם הדליק נ"ח בבהכ"נ חוזר ומדליק בביתו בכדי להוציאם י"ח מברך את כל הברכות אלא שכאשר הוא גר לבדו אזי לא יברך על הניסים ושהחיינו. ונראה שעדיף יותר שהאשה תברך את הברכות למעט ברכת להדליק והאיש ידליק את נ"ח ויברך על הנר בלבד.
20. כששניהם צריכים לעשות את המצוה אחד יכול לברך והשני יעשה את מצוה ונראה דזהו לכ"ע .
21. נר חנוכה אפשר לעשותן על ידי שליח וכל שכן שהמשלח נמצא במקום. וי"א רק כשהמשלח נמצא במקום וראשון עיקר.
22. בני ביתו של אדם נפטרים ויוצאין בהדלקת בעה"ב ולא מפני שליחות רק מפני שמעיקרא החיוב חל רק על אחד מבני הבית והשאר נפטרים ממילא.
23. אין הבעל צריך שיכוין לצאת בהדלקת אשתו אלא הוא מאיליו נפטר בהדלקתה ואע"ג דלא כיוון ואם יבוא לברך על הדלקתו הוי חשש ברכה שאינה צריכה. ולכן מי שהפליג מביתו ג' או ד' ימים קודם חנוכה, ופקד לאשתו שתדליק עליו, אין לו לברך דאם יברך הוי ודאי ברכה לבטלה.

**סימן: ל"א שאלה : באיזה גובה צריכים להיות נ"ח בבהכ"נ?**

**נהגו** בכל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש והמנהג להדליק בין תפלת המנחה לתפלת ערבית וכפי שנרחיב בס"ד בזה להלן בסימן מ' ע"ש. והב"י (באו"ח סימן תרעה) כתב בשם נמוקי יוסף כי פעם אחת ראה בבית הכנסת שהדליקו הנרות בכלי שהיו מדליקין כל השנה להאיר שבאותו כלי היו נרות מתוקנות לנר חנוכה ואחר שהדליק המדליק נר חנוכה היה מוליך החבל בידו להגביה הכלי להעמידה במקומו המיוחד לו כל השנה ומיחה ביד המדליק שלא יעשה כן שאף על פי ששמעו העומדים בבית הכנסת הברכה של חנוכה בשעת ההדלקה מכל מקום הרואה שלא היה שם באותה שעה יאמר לצרכו הוא שהדליקו ולכך צוה שלא

יגביהנו אלא שיניחנו למטה בפחות מעשרה. אומנם השיב נראה לי שמאחר שהדלקת נר בבית הכנסת אינו אלא משום מנהג שנהגו ואין חוששין שיהיה לפני הפתח אלא לפני ההיכל אין לדקדק בזה כל כך משום הנכנסים והיוצאים ועוד שאפילו בבית אין אנו מדליקין עכשיו אלא מפני בני הבית ואם כן לפי זה אין לחוש לעוברים ושבים כל כך וכל שכן בבית הכנסת שהרי כל הבאים לשם יודעים שאלו הנרות הם של חנוכה ועוד היה נראה לומר שמאחר שכבר הדליקן במקום שאינו ראוי דה"ל ככבתה שאין זקוק לה עכ"ל.

**מוכח** מדבריו שגם בבהכ"נ בעינן להדליק תוך י"ט ורק אם כבר הדליק בתוך י"ט יכול לשנות את מקומו. דאיכא פרסום הנס טפי כשהיא למטה דבר העשוי לאור אין דרך להניחה כל כך למטה וכן ראיתי לפמ"ג באשל אברהם (בסימן תרעה ס"ק ב) שהביא דברי הב"י שצריך להיות תוך י"ט וכתב עליו ואנו אין נוהגים בפחות מי"ט, ותמה שם על מנהג זה ע"ש וכ"כ האחרונים בעל משנ"ב (סימן תרעא ס"ק כז) ובשער הציון וילקוט יוסף (בחלק ה חנוכה) והרב רצאבי (חלק ג סימן קכ סעיף יז) ובפסקי תשובות (סעיף יג) ובספר מקדש ישראל (עמוד קטז), וציינו כולם לפרמ"ג שנרות בהכ"נ המנהג שהמנורה במקום גבוה לפרסום הנס. וכף החיים (ס"ק מט) כתב שהמנהג כן אלא שתמה על זה דמשמע לו שגם בבהכ"נ יש להניח פחות מי"ט וכתמיהת הפמ"ג ע"כ.

**ולפי** שבנ"ח נהי דיוצא אף למעלה מעשרה וגם יש שכתבו דהדור מצוה להגביהה עשרה להרבות בפרסומה כמ"ש המאירי בשבת, אבל מ"מ כפי שכתבו לעיל בפחות מעשרה איכא מצוה טפי עדיף להדליקה בפחות מעשרה גם בבהכ"נ. איברא שיש עוד לדון בזה מטעם אחר שבימינו "החנוכיה" היא כלי יחסית חדש הנועד להדלקת נ"ח וגם מוכח שהנרות הם למצות חנוכה ולא להאיר דהא אור החשמל מאיר ואין צורך בנרות כבעבר ולפי זה נראה לומר דאין הפרש בין פחות או מעל עשרה טפחים.

**ובענין** מיקום המנורה בבהכ"נ כתב הב"י (או"ח סימן תרעא) בשם תרומת הדשן (סי' קד) דיש מקומות שמסדרים אותם בין מזרח למערב ובמקומות אחרים מסדרים אותם בין צפון לדרום והא מילתא תליא בפלוגתא דתנאי בפרק שתי הלחם (מנחות צח:) נרות המנורה היאך היו מונחים והיה נראה דהלכתא כרבי מחבירו (עירובין מו:) וכן פירש רש"י אליביה בפירוש החומש (במדבר ח ב) אמנם הרמב"ם (בית הבחירה פ"ג הי"ב) וסמ"ג (עשין קסג רט ע"ד) כתבו דמצפון לדרום היו מונחים וצריכין אנו לסדר הנרות כמו שהיו מסודרים במנורה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ונהרא נהרא ופשטיה אמנם אם הייתי במקום שאין מנהג הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות וכרבי מחבירו עכ"ל

והמנהג הפשוט לקבעם בכותל דרום ונמצאו מסודרים בין מזרח למערב. ופסקו בשו"ע (סעיף ז) ובמחזיק ברכה (אות ה) בבה"כ מניחו בכותל דרום. וראיתי בפמ"ג (בסימן תרעה אות ב) שאין להתפלל בבהכ"נ מעריב אלא אם כן הנרות חנוכה דלקו כבר לפחות חצי שעה וזה לא ראיתי לאחרונים שדיברו בו ולא נזהרו בזה כלל.

**לסיכום**: נראה להדליק את נ"ח גם בבהכ"נ בתוך י"ט.

**פירות הנושרים**:

1. יש נוהגים להדליק את נ"ח בבהכ"נ במקום גבוה מעל י"ט לפרסום הנס.
2. נוהגים להניח את המנורה בבהכ"נ בכותל דרום.
3. נוהגים לסדר את הנרות בבהכ"נ בין מזרח למערב.
4. יש נוהגים לסדרם בין צפון לדרום.
5. טוב להתפלל ערבית לאחר שנ"ח דלקו חצי שעה אך יש לכוון שהדלקת נ"ח בביתו יהיה בזמן צאת הכוכבים.

## סימן: ל"ב - שאלה : האם צריך לנקות את בזיכי המנורה של נ"ח חנוכיה בכל ערב?

**מדברי** הגמ' בשבת (דף כג.) שעששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מכבה ומדליקה. פירש"י שם שהדליקה לנר חנוכ' מע"ש למוצאי שבת מכבה ומדליקה לנר חנוכה ומזה מוכח דלא בעינן רחיצת הכלי דהא מכבה ומדליקה קאמר, דמשמע מיד לאחר הכיבוי מדליק. וכן משמע מהר"ן שם שציין לרש"י והביא בסמוך את הנר המערבי ושם כתב מכבה "ומטיבה" ומדליקה. מה שלא כתוב בנר חנוכה. וכן מצאתי כתוב מדרש תנחומא (ורשא פרשת נשא סימן כט) ובפסיקתא רבתי (איש שלום פרשה ג) ילמדנו רבינו נר של חנוכה שהותר שמן מהו צריך לעשות לו, למדונו רבותינו נר של חנוכה שהותר שמן ביום הראשון מוסיף עליו שמן ומדליקו ביום השני ואם הותר ביום שני מוסיף עליו ומדליקו ביום השלישי וכן בשאר כל הימים וכ"כ הגאונים ועוד רבים. עיין בדברינו (בסימן לט). משמע שאין צריך לרחוץ את הבזיכין אלא מוסיף עליו שמן ודיו.

**אלא** שמדברי הטור (באו"ח סימן תרעג) שכתב בשם ה"ר מאיר מרוטנבורק לא משמע כן מדלא היה מדליק בנר של חרס אלא בשל מתכת וכשלא היה לו אלא של חרס היה לוקח חדשים בכל לילה וכשלא היה לו חדשים היה מסיקן באור דהוו כמו חדשים דהכי איתא במסכת סופרים אין מדליקין בנר ישן אין לו רק ישן מלבנו באור יפה וסתם נר שהוא של חרס הלכך בשל מתכת א"צ חדש ושל זכוכית או חרס מצופה דינו כמתכת

עכ"ל וכן הובא דבריו במנורת המאור (פרק ב תפילה הלכות חנוכה עמוד 208). ואין הכוונה שזהו רק מצוה אלא נראה שאסור אף בדיעבד, וז"ל מסכת סופרים (פרק כ הלכה א): אסור להדליק בנר ישן, ואם אין לו אלא ישן, מלבנו באור יפה יפה ומותר. ואין מגביהין אותו ממקומו עד שיכבה.

**והב"י** שם מצא שכן כתבו בהגהות מיימוניות (פ"ג אות א) והמרדכי פרק במה מדליקין (סי' רסח) ובשבלי הלקט (שם:) ופסקו בשו"ע שם (סעיף ג) וז"ל נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה; ואם אין לו אלא ישן, מסיקו בכל לילה באור; ונר של מתכת א"צ חדש. ושל זכוכית או של חרס מכוסה, דינו כמתכת. וטעם לדבר כתב בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) אין מדליקין בנר ישן של חרס והטעם משום מאוס וה"ה נר של שבת העשוי לכבוד על שלחנו וכ"כ כנה"ג שם ובעל משנ"ב (ס"ק כט) שהוא מאוס וביזוי מצוה.

**צ"ל** על הא דלעיל שמכבה ומדליקה וכן מוסיף עליו שמן ומדליקו דהיינו שאין צורך לנקות את הבזיכים ורק בנר של חרס דוקא אית ביה מיאוס בהדלקתה מה שאין כן בשל מתכת ליכא מיאוס בהדלקתה ושרי להוסיף שמן למחרת כמובא בתוספות שבת ובחידושי הרשב"א (דף מד.) בנר של חרס דאית ביה תרתי מוקצה מחמת מיאוס ומחמת איסור ובשל מתכת דלא מאיס ולית ביה אלא מחמת איסור ע"ש. וכ"כ רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב יב חלק ב דף סז טור ב) דאין לנו מוקצה מחמת מיאוס במנורת מתכת וכ"כ בעל המשנ"ב (סימן תרעט ס"ק ה) בשם הב"ח וכ"כ ערוך השולחן (אות יז) זכוכית וחרס מכוסה אינו מאיס כמתכת.

**ונראה** שמטעם זה כתב ספר הפרנס (סימן שכב) לר' משה פרנס מרוטנבורג שהיה תלמיד מהר"ם מרוטנבורג. שמנהג כשר שאין מביאין נר של חרס עם שמן או שומן בסוכה ואפילו גדולה כשלנו אך מכניסין מנורות של ברזל ונחושת ושאר כלי מתכת ונר שעוה והדומה לו רוק"ח. וכן ראיתי לספר מהרי"ל (מנהגים הלכות סוכות) מאחר דחייבין לנאות הסוכה דמעלין לתוכה דווקא כלים נאים, כגון מנורת נחושת וכה"ג שאינה נמאסת בהדלקתה משמן , אך לא של כלי חרס כגון שרגא משום דמוקצים ומאוסים הם. אכן כלי חרס דקוניא המחופין - שקורין גלאזויר - יכול להכניסם דאינו נמאס בהדלקת שמן, דהא מהר"ם התירו משום כך לנר חנוכה.

**ומדיוק** לשונו משמע דהא בדיעבד שרי, שכתב "מנהג כשר" שאין מביאין נר של חרס עם שמן בסוכה, משמע שזהו לכתחלה אין להכניסו לסוכה הא בדיעבד אם הכניסו לסוכה יצא י"ח אע"פ שביזה בכך את המצוה. וכמ"ש בשו"ת אבני ישפה (חלק ג סימן ע) בשם

הגרי"ש אלישיב שליט"א. מה שאין כן בנ"ח שאינו יוצא י"ח בכך וכדיוק הלשון מסכת סופרים הנ"ל "אסור להדליק בנר ישן" ונראה החילוק בנ"ח משום שהמצוה בהדלקה עצמה וכשביזה את המצוה ע"י הכלי המאוס אינו יוצא י"ח בכך.

**אמנם** ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן רו) שכתב בשם מהר"ם מרוטענבורג המדליק נר חנוכה במנורה של ברזל או נחושת צריך לנקותם בכל לילה ברותחין, ונשאל איה מקום כבוד מהר"ם הנ"ל. והשיב דברי מהר"ם הובאו בספר מהרי"ל שינויי נוסחאות (דף ת"ו מדפי הספר) וז"ל כתב מהר"ם המדליק בנר של חרס צריך בכל לילה חדשים, ה"ה המדליק בקליפי אגוזים, ואותן שהן של ברזל או נחושת צריך לנקותם בכל לילה ברותחין עכ"ל. עיין שם מה שתירץ.

**ואינו** נראה לפי מה שכתבנו לעיל דמוכח מדברי הגמ' ומדברי הטור והב"י (שהעתיקו את דברי מהר"ם מרוטנבורג) דלא בעינן כלל לנקות בזיכי מתכת דבשל מתכת א"צ חדש ושל זכוכית או חרס מצופה דינו כמתכת. וכמובא בשו"ע (סימן תרעג סעיף ג) ע"ש. אמנם ודאי שטוב וחשוב לנקות את הבזיכים בכל ערב כדוגמת מנורת בית המקדש אלא שאין זה חיוב אלא טוב דהא לא בעינן ממש כמנורה עיין בדברינו בענין החלפת פתילות בכל ערב. אולם לפום קושטא כשהמנורה מאוסה כגון ע"י שימוש לא נכון או ע"י שעוה וכד' ודאי שחייב לנקותה אלא כשהחנוכיה מלוכלכת מעט אין בזה מיאוס וטוב לנקותה. כדאיתא בשבת (דף קלג:) זה אלי, ואנוהו התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין. ע"ש דבעינן לעשות לפניו מצות נאות. עיין לשו"ת מהרש"ם (חלק ז סימן קטו) ולשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק ב או"ח סימן מו) ולשו"ת יביע אומר (חלק ג - יו"ד סימן יד) ולשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן י) דיש סוברים שפיסול זה אלי ואנוהו הוי מדאורייתא. עכ"פ נמצינו למדים דאין להקל כ"כ בדבר שהוא משום זה אלי ואנוהו.

**לסיכום**: מנורה העשויה ממתכת או מזכוכית וכד' להדלקת נ"ח אין צריך לנקותה בכל ערב אלא יכול להוסיף שמן בכל יום ולהדליקה מחדש.

**פירות הנושרים**:

1. נ"ח שדלקו עד למחרת בערב מכבם ומדליקם שוב למצותה.
2. שמן הנותר בבזיך מוסיף עליו ומדליק.
3. אין מדליקין בנר ישן של חרס והטעם משום מאוס וה"ה נר של שבת העשוי לכבוד על שלחנו שהוא מאוס וביזוי מצוה.

4. מנהג כשר שאין מביאין נר של חרס ישן לסוכה. ואם הביא יצא י"ח סוכה.
5. הדליק נ"ח בנר מאוס אף בדיעבד אינו יוצא י"ח.
6. כלי חרס מצופה דינו כמתכת.
7. מדליקין בכלי חרס חדש או שליבנו.
8. מנורת מתכת אינה נמאסת בהדלקתה.

**סימן: ל"ג שאלה : האם צריך כלי חנוכיה בכדי להדליק נ"ח או שמותר להדליק נ"ח ללא חנוכיה?**

**איתא** בגמ' בשבת (דף כג:) מילא קערה שמן והקיפה פתילות, כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם, לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה, ואפילו לאחד נמי אינה עולה. משמע כל כלי מועיל להדלקת נ"ח דהא שרי להדליק בקערה וזהו לשימוש שמן והפתילות ולו היה מצוייר שאפשר להדליק את נ"ח ללא כלי ודאי שהיה מותר ומה יתרון בכלי. ומה שמובא בטור ובב"י (או"ח סימן תרעג) בשם ה"ר מאיר מרוטנבורק שלא היה מדליק בנר של חרס אלא בשל מתכת וכשלא היה לו אלא של חרס היה לוקח חדשים בכל לילה וכשלא היה לו חדשים היה מסיקן באור דהוו כמו חדשים וטעמו רק משום מאוס ולא משום שמחויב להדליק בכלי דהכי איתא במסכת סופרים אין מדליקין בנר ישן אין לו רק ישן מלבנו באור יפה וסתם נר שהוא של חרס הלכך בשל מתכת א"צ חדש ושל זכוכית או חרס מצופה דינו כמתכת. לכן אין לומר שהצריך כלי לנ"ח והיה לוקח חדש בכל ערב, אלא רק משום מיאוס החליף ולא בעינן כלי כלל לנ"ח. ולכאורה בנרות שעוה לא צריך כלי כלל דמה שנצרכנו כלי זהו בכדי להחזיק את הפתילה והשמן שאין מציאות ללא כלי. וכיון שכלי חרס ישן נמאס והוי ביזוי מצוה לכן אין להדליק בו נ"ח ואין חובה להדליק בכלי אחר אלא שרי אף ללא כלי.

**וכן** ראיתי לפוס' שהתירו להדביק נרות חנוכה בכותל ללא כלי עיין בשו"ת חכם צבי (בסימן מה) על מה שנשאל בשבות יעקב בדין מי שהתחיל להדביק נרות של שעוה בכותל ואח"כ בא לידו שמן זית ע"ש, והובא בשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן שעז) לרבי שלמה קלוגר, ובשערי תשובה (או"ח סימן תרעג ס"ק א), וכ"כ בערוך השולחן (או"ח סימן תרעג סעיף ו), ובמשנ"ב (סי' תרע"א ס"ק יח) כתב על מ"ש הרמ"א מאחר שכל נר מובדל הרבה וכו' וז"ל: משמע מלשון זה דתרתי בעינן דהיינו שיהיו ג"כ מובדלים הקנים אחד מחבירו לבד מה שיש לכל קנה מחיצה בפני עצמה ועיין בא"ר שכתב דדי ברחב אצבע. וה"ה כשמדבקין נרות שעוה בכותל יראה שיהיו מרווח אחד מחבירו עכ"פ כשיעור

אצבע. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (חלק א סימן קכט) דלא בעינן כלי כלל. ושו"ר שהביאו מרן בספר חזון עובדיה (עמ' לה) שכן עיקר ע"ש.

**אלא** לפי מה שאנו אומרים בזמן ההדלקה הנרות הללו "קודש הם" צריך להבין וכי נר קדושה יש בו, וכשאלת הגמ' בשבת כ"ב ע"א, ואשר גירסא הזאת היא ממס' סופרים, ונלע"ד כוונת הדברים שעשאוהו כהקדש דומיא דמנורה שבמקדש, ולכן אין לנו רשות להשתמש בהם כלל דהיינו גם הכלי דנר כולל את הכלי ראה עוד לקמן. וכמ"ש בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נח) משמע גם כלי הנ"ח אסורים דומיא דבזיכי המנורה דשוינהו רבנן כתשמישי קדושה מפני שהוא זכר לשמן של הקדש. וכמ"ש הרז"ה והר"ן בפ"ב דשבת: דדמי למנורה שבמקדש שאין משתמשין בה כלל אפי' תשמיש של מצוה, ואע"פ שבאמת אינה איסורי הנאה, ועשאוהו כהקדש, ולכן אסור להוסיף ולבטל את מותר השמן משום דהוי בזיון לבטל קודש ע"ש.

**וכן** עפ"ד בעל המאור (שבת כא:) שהובאו בשו"ת יביע אומר (חלק ב או"ח סימן א) דלמ"ד אסור להשתמש לאורה של נ"ח היינו אפילו תשמיש מצוה וקדושה. ומשום דס"ל שכיון שהן זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר וכו'. ושמואל דקא מתמה וכי נר קדושה יש בו, לא ס"ל דאית בהו סרך קדושה ולא משום איסור הנאה. ע"ש. ומשמע דאה"נ למי שאוסר להשתמש לאורה ואפילו תשמיש מצוה וקדושה, ס"ל דאית בהו סרך קדושה הואיל והוו זכר לנרות של בהמ"ק. וה"נ אמרינן בנוסח הנרות הללו אנו מדליקים, הנרות הללו קודש הם וכו'.

**וכן** ראיתי שנשאל בשו"ת בית יהודה (חלק או"ח סימן כא) לרבי יהודה בן יצחק עייאש על מה שאנו אומרים הנרות הללו קדש הם ופירושא הוא ג"כ על הבזיכין שהשמן והפתילות נתונים בהם כפירש"י ז"ל בחומש. ע"כ. ולפי זה בעינן כלי כמנורת המקדש דמצות נרות חנוכה בכללם הכלי. וכן פי' במצודת ציון (במלכים א פרק ז פסוק מט) נרות - עשוים כעין בזיכין ובהם משימין השמן והפתילות. ואמנם העלה שם שמותר להשתמש בכלי (חנוכיה) לנרות שבת כדמוכח מפסק מרן שמותר להדליק נר בהכ"נ מנר חנוכה שקדושתם שווה ע"ש וכ"כ כנה"ג שם. וכן ראיתי בספר פסקי תשובות (סעיף י) דאין להשתמש בה שימושי חול אלא לצרכי מצוה בלבד.

**וכן** נראה מברכי יוסף (סימן תרעג ס"ק ו) בדינא קליפי ביצים לנרות חנוכה נסתפק הרב אדמת קדש ח"ב א"ח סי' ז', והביא ראיה להתיר, דא"צ להחליף בלילה אחרת בנר של חרס. וראיתו אחד הרואה בעיניו יראה דיש לדחותה. ופשוט. ובסוף הביא מהרב חסד לאברהם זלה"ה מר זקנו שכתב בדף כ"ד (מעין ב נהר נח) דקליפי ביצים ובצלים אינם

ראוים לחנוכה, וכתב הרב אדמת קדש הנז' דלענין הלכה אליו שומעין ואין מדליקין בהם. ועוד כתב שם (בס"ק ז) כתב בשם אחרונים שישתדל לעשות נר יפה ואם ידו משגת יעשה של כסף וכ"כ הטור סימן רס"ג דישתדל לעשות נר יפה, דהרגיל בנר וכו'. ופירש שם הרב ב"ח דההדלקה חובה, וע"י שעושה נר יפה הנה שכרו בנין רבנן. עש"ב. ובהערות שם ציין לחסד לאברהם שכתב ט"ו מיני כלים הראויים להדלקה וכל הקודם קודם ומשובח, זהב, כסף, נחושת וכו'. ע"ש. ובכף החיים (ס"ק ס) שהאריך בזה. איברא שבשיירי כנה"ג (תרעג אות ה) כתב בשל נחושת מצוה מן המובחר ושמא יש לאמר שודאי כסף וזהב משובח יותר אלא שדיבר ביכולת האדם לקנותו.

**ולכן** הקונים מנורת כסף ומניחים בה בזיכי זכוכית נראה שטעות בידם, כי ההדור תלוי בבזך שבו נותן השמן דבעינן כלי שהוא חלק מהנר ולכן אין הזכוכית בטלה לעיקר המנורה שהיא כסף או זהב. עיין לב"י (יו"ד סימן קכ) דהכל הולך אחר המקום שמשתמש בו המשקה שאם המקום ההוא מתכת אף על פי שמעמידו עץ טעון טבילה ואם המקום ההוא עץ אף על פי שמעמידו מתכת אינו טעון טבילה דלא חיישינן למעמיד כלל וזה הפירוש נראה עיקר. אלא שסיים את דבריו יש מחמירין להטבילו בלא ברכה. וכתב בשו"ע כוס של כסף מחובר בכלי עץ, צריך טבילה. משמע ללא ברכה, אלא שהש"ך פי' (בס"ק יג) משמע שצריך ברכה ואע"ג דבב"י פסק בכוס של כסף ומעמידו של עץ דיש לטובלו בלא ברכה י"ל דהתם אי לאו העץ לא היה הכוס מתוקן כלל והעץ הוא מעמידו אבל הכא מיירי שהכוס הוא כהלכתו רק שהוא מחובר בכלי עץ. וראיתי לשו"ת בית יהודה (חלק יו"ד סימן נב) שהשיג על דברי הש"ך והעלה שמרן בש"ע חזר בו ופסק כסברת התוס' והרא"ש בדין כלי עץ שיש לו חשוקים דאינו טעון טבילה ובדין כוס של כסף פסק דצריך טבילה ומשמע דבברכה וכסברת הטור דלא שבקינן ודאי דהתוס' והרא"ש והטור מקמי ספק דהנך מחמירין וזה פשוט וכן כתב הפר"ח ע"ש. מ"מ איך שתהיה כוונת מרן דהכל הולך אחר המקום שמשתמש בו המשקה דבין עם ברכה בין ללא ברכה עכ"פ בעינן טבילה דיש חשיבות למקום המשתמש ואינו מתבטל כלל כלפי הבסיס המחזיק. וכן נראה כאן שלא נתבטל כוס הזכוכית כלפי החנוכיה. זאת ועוד שגם אינו עומד בפני עצמו (הבזיכי זכוכית). ועיין לתשובות והנהגות (חלק ב סימן שמ) ובפסקי תשובות ובספר מקדש ישראל (עמוד רז) ולימדו זכות כי הכוסיות בטלים לגוף המנורה ע"ש.

**ודברי** מר זקנו הרב חסד לאברהם (בנהר נח מעיין שני) שמנה שם ט"ו כלים הראויים לנר חנוכה וביניהם נמי קליפת רימון קליפת אגוז וקליפת אלון, סיים וכתב, דאלו הקליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים או שראוי למוד בהם פלפל וכיוצא, אבל קליפת

בצלים וביצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה, וכל הט"ו כלים הנזכרים שאין ראויים לעמוד מאליהם בלא סמיכה אינם ראויים לנר חנוכה ע"ש. והובא גם בשערי תשובה (ס"ק יג) ובכף החיים (ס"ק ס) ובילקוט יוסף (חלק ה עמוד 217 אות ז) ובתשובות והנהגות לרב שטרנבוך (חלק ג סימן ריח) ומקורו של חסד לאברהם מתשו' המקובל ר' יצחק סגי נהור בנו של הראב"ד וצוין שם שהם דברים שמסר לו אליהו הנביא וכן הובא בספר פסקי תשובות (סעיף יא).

**נמצא** לפי זה דבעינן כלי ראוי לנ"ח ואם לאו פסול ועיין בסמוך. והיה נראה לומר שהאיסור הוא משום כלי מאוס וטעמא דביזוי מצוה כדברינו (בסימן לב) אלא שבשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תק) נראה לו דהכלי מכלל נר מדינא. כפי שכתבנו לעיל דהכלי בכלל הנר ואותן המדבקים נרות של שעוה או חלב ואין משימין אותם בכלי לא יצאו ידי חובתם לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל. וכן אותם שעושין נרות מתפוחי ארץ דלא חשיב כלי כמו שכתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות כלים הלכה א' והר"ש פרק י"ז דכלים משנה ט"ו בעושה כלי מלפת ואתרוג ודלעת יבשה טהורין דלא נקרא כלי. והוא הדין תפוחי ארץ שהוא גם כן פרי ואינו עומד זמן מרובה. לא יצאו ידי חובתן לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל. ובשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב - יו"ד סימן ז) גם הביאם. וטעם לזה דנר חנוכה דהדלקת הנר הוא למצוה לפירסומי ניסא וזכר לנס שהתרחש במנורת ביהמ"ק, ובעינן שיהיה דומיא דהתם שהיה שמן ופתילה ומנורה דהיינו כלי הקיבול, ולהכי יש קפידא שתהיה הדלקה זו בכלי דוקא ע"ש.

**ובשו"ת** אבני נזר ועטרת פז הנ"ל לא הכריעו בדבר והביאו מערכה מול מערכה והעלו בסוף דבריהם שדין זה אם הכלי מכלל הנר במחלוקת שנוי' משמעות הש"ס יומא ומשמעות הקרבן אהרן ומשמעות הרמב"ם והראב"ד [ראי' גמורה אין מהרמב"ם וראב"ד. דיש לומר אף שאין הכלי מכלל הנר. מכל מקום לא נקרא ערך ותיקן בחוץ אלא אם כן סידרן על גבי המנורה בחוץ כשם שהמצוה בפנים] דהכלי מכלל הנר כדעת בעל חסד לאברהם. ואם הדליק נר חנוכה במה שאינו כלי לא יצא. לעומת זה מבואר לפי נוסחת הר"ש שבידינו כפי מה שהגיה הרב מהרי"ד דהכלי אינו מכלל מצות הנר, וכן מוכח מדברי הרשב"א והר"ן וכ"ד הרדב"ז בספר טעמי המצוות, אלא עיקר המצוה בשמן ופתילה שמדליקין עליהם. ממילא אין נפקא מינה במה מדליקין אם יש תורת כלי עליו או לא. ולדעת מהר"ל ז"ל בסוף נתיב התורה הוא תיקו בגמרא. וגם בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן קנז) לא הכריע האם חייב כלי או לאו ולפי זה כתב וז"ל: אבל אם העיקר שאין דין כלי מעכב, והעיקר שיהיו נרות דולקים, ואין הכלי בכלל המצוה וצורת המנורה רק

הכשר ונוי, מה שנראה שכ"ה סתימת הפוסקים, קרוב לומר שזכוכית הזה בטל לעיקר המנורה שהיא כסף או זהב ושפיר דמי בגדר מעלות של זה אלי ואנוהו. ושו"ר לספר מקדש ישראל שם שגם כתב שמי שיכול ראוי לקנות לו מנורה מכסף.

וראיתי לכתוב על מה שנשאל בשו"ת רביד הזהב (סימן ה) מהו הדין לעשותן כל נר בכלי בפני עצמו או כולן בכלי אחד שיש לו פיות הרבה. והשיב מההיא דנר שיש לו שני פיות וכו' נראה שכל נר בכלי בפני עצמו והמנהג בכל אלו המקומות להדליק כל שמונת הנרות בכל (נראה שהכוונה כלי נ.ב.) אחד, ובשנת חמשת אלפים וחמש מאות ושתים עשרה ליצירה [ה' תקי"ב] עלה בדעתי להדליק כל נר בכלי בפני עצמו כי ראיתי שהיו לי כוסות זכוכית זכים, ואמרתי מה טוב כי אעשה כבוד למצוה הזאת להדרה בהדלקת כל נר בכוס אחד, ואעשה כן בליל ראשון ובליל שני הדלקתי שנים, והייתי שמח שמחה גדולה על שעלה בדעתי זאת העצה הטובה, ויהי בלילה וארא בחלומי והנה לפני יריעה אחת גויל יפה עד מאד מגוהצת ומשורטטת שרטוט נאה שלא ראיתי כמוה בהקיץ, והיה כתוב בה בדף אחד אל"ף אשורי ובדף השני למ"ד, ואחר הלמ"ד הפרש כשיעור בין שתי תיבות, ואח"כ שם אלהים כתב אשורי בתכלית היופי, ואשתומם על המראה ובתוך החלום עלה בדעתי כי הראו לי מן השמים ענין זה דרך רמז על המעשה שעשיתי בהדלקת הנרות כך, שיש בו פירוד ששני שמות אלו יש בהם שבע אותיות, והשבעה נרות של חנוכה כנגדם ומאז חדלתי והדלקתי בליל שלישי כמנהגי במנורה המיוחדת לי לנרות חנוכה, וכתבתי זה שהשומע ישמע והחדל יחדל, גם המנורה שנצטוינו בה מקשה היא. והאמת שהיום רובם אם לא כולם מדליקים לכל נר כלי ע"י החנוכיה.

**לסיכום**: מאחר ודבר זה שנוי במחלוקת ולאומרים דבעינן כלי לא יצא י"ח הדלקת נ"ח ללא כלי. בכדי לצאת אליבא דכ"ע טוב שידליק את נ"ח בכלי.

**פירות הנושרים**:

1. אין להדליק נ"ח בכלי מאוס.
2. ישתדל לעשות חנוכיה יפה אם ידו משגת.
3. ט"ו מיני כלים הראויים להדלקה וכל הקודם קודם ומשובח, זהב, כסף, נחושת קלל זהב, נחושת אדום, ברזל, בדיל, עופרת, זכוכית, עץ, עצם או חרס מצופה אבר, כלי חרס, קליפת רימון, קליפת אגוז הנדי, קליפת האלון.
4. הקונים מנורת כסף ומניחים בה בזיכי זכוכית י"א טעות בידם, כי ההדור תלוי בבזך שבו נותן השמן. וי"א דבטלי הזכוכית כלפי המנורה.

5. ונראה לסוברים דבעינן כלי כל שאינם ראויים לעמוד מאליהם בלא סמיכה אינם ראויים לנר חנוכה. לכן בזיכי הזכוכית הנמכרים כיום ומונחים בתוך המנורה ואינם עומדים בפני עצמם לא יצא י"ח בהדלקתם ויש חולקים.
6. י"א דלנרות שעוה לא בעינן כלי, ולכן הסומך על כך יש לו על מי לסמוך.
7. קליפת בצלים וביצים וכיוצא בהם שהם מאוסים אינם ראויים להדלקה.

**סימן: ל"ד - שאלה : האם מותר להדליק נ"ח במנורה שעשויה כעין חצי עיגול ובכך אין הנרות בשורה אחת או אינם אותו גובה ראה ציורים בסוף הסימן ?**

**הגמ'** בשבת (דף כג:) אמר רב יצחק בר רדיפה אמר רב הונא נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם. אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות, כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם, לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה, ואפילו לאחד נמי אינה עולה. ופרש"י עשאה כמדורה - שהאש מתחברת לאמצעיתה, ואינו דומה לנר. וכ"כ בספר אור זרוע (ח"ב הלכות חנוכה סימן שכו) כשלא כפה עליה עשאה כמדורה שהאש מתחברת באמצעיתה ואינו דומה לנר ואפי' לאחד אינה עולה. מכאן אני אומר כשמדליקין נרות של שעוה בערבי שבתות ובערבי י"ט ותוחבין הרבה נרות במנורה סמוכות זו לזו עד שהן מחממות זו מזו ונוטפת השעוה מחמת חמימות וגם נכפלות ונופלות שלא קיימו מצות נר שבת ויו"ט דזה דומה למדורה ואינן נשרפות כדרך הנר שיש לו ריוח לישרף כהלכתו עכ"ל. ומזה משמע שאין חשש להדליק בעיגול (אע"פ שאינם בשורה) ובתנאי שהאש אינה מתחברת באמצעיתה. דהיינו שהפתילות מרוחקות אחת מהשניה.

**ומטעם** זה העלה לאסור בחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סימן סה) שנוהגין בערפורט לעשות נרות של חנוכה שמדליקין בבית הכנסת לוקחי' ד' או ה' נרות ומדביקים אות' ביחד ומדליקין אותן לנר אחד ואסרתי מידי דהוה אקערה שהקיפו אותה נרות דאפילו לאחד אינו עולה דהוי כמדורה ע"כ והובא בד"מ (או"ח סימן תרעא אות ב) ובהגה בשו"ע (סעיף ד) ועיין עוד לקמן.

**ומזה** נראה שאין חילוק בין נרות לפתילות שאסור להדליקם בעיגול מחשש שיראה כמדורה אף כשנפרדים מעט כמו"ש ביאור הלכה (סימן תרעא ד"ה מילא קערה) מילא קערה שמן והקיפה פתילות וה"ה כשהקיף נרות בעיגול עד שעי"ז יוכל להתחבר הלהב ג"כ דינא הכי והמג"א (ס"ק ג) וערוך השולחן (ס"ק יב) ובמשנ"ב (ס"ק טו) ציין לד"מ הנ"ל בשם המהרי"ל שגם לעשות אחד נכנס ואחד יוצא ג"כ אינו כדאי שלא יבוא לעשות בעיגול ע"כ. וסיבת הדבר שלא יראה כמדורה וז"ל של ספר מהרי"ל שם ראיתי נרות חנוכה דב"ה לא היו תחובים כסדר אך אחד היה נכנס ואחד יוצא. ואמר מהר"י סג"ל לשמש

העיר לזוקפם ולתוחבם בשוה שלא יהו נראים כמדורה. הא אין חשש למדורה שרי אחד נכנס ואחד יוצא דהיינו אף בעיגול. ושו"ר בספר מקדש ישראל (עמוד קפה) שלא כדאי להדליק במנורה עגולה.

**וביאור** רחב יותר לשיעור הרחקה מנר לנר מובא בספר העיטור (עשרת הדיברות חנוכה דף קטז:) על הא דאמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עלי' כלי עולה לכמה ב"א לא כפה עלי' כלי עשאה כמדורה ואפי' לאחד אינו עולה ומסתב' הנ"מ שלא הרחיקו זמ"ז עד כאצבע אבל אם הרחיקם עד כאצבע אינו כמדורה ויצא. והובא גם בספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפה) ובטור שם בשם הרא"ש ז"ל מסתברא שלא הרחיקם זה מזה עד כאצבע אבל אם הרחיקם זה מזה עד כאצבע שאינו נעשה כמדורה יצא ונראה לי דאפילו הרחיקם אין להתיר בלא כפיית כלי דמה גבול יש בהרחקה אם הפתילות גסות והלהב גדול אפילו יותר מכאצבע מתחברות ואם הם דקות אפילו פחות מכאצבע סגי להכי קאמרינן כפיית כלי דהוא מלתא דפסיקא עכ"ל. וכתב עליו הב"י שדברי טעם הם ומיהו י"ל דשיעור הרחקת אצבע שאמרו בפתילות בינוניות ולפי אותו הערך צריך להוסיף ריחוק בגסות ולמעט בדקות. ובשו"ע לא ביאר בזה. אמנם המשנ"ב (ס"ק טז יח) ביאר זאת, שכתב: דמשמע דתרתי בעינן דהיינו שיהיו ג"כ מובדלים הקנים אחד מחבירו לבד מה שיש לכל קנה מחיצה בפני עצמה ועיין בא"ר שכתב דדי ברחב אצבע. וה"ה כשמדבקין נרות שעוה בכותל יראה שיהיו מרווח אחד מחבירו עכ"פ כשיעור אצבע ובשם ח"א אם יש הפסק מחיצה בין נר לנר וכרחב אצבע ביניהן מותר ואפילו לא כפה עליה כלי וכן נוהגין דדוקא בקערה שאין שום הפסק בין נר לנר.

**ולפי** זה שרי לעשות חנוכיה בצורת עיגול וכ"ש בחצי עיגול אע"פ שאינם בשורה אחת וכן נראה דגם בנר עולה ונר יורד מותר דדי לנו בזה שהם מרוחקים אחד מהשני ולא יתקלקלו במשך שיעור הדלקתם. ומצוה נמי איכא וכמ"ש בשיירי כנה"ג (סימן תרעד אות א) שכתב כשמדליק בנרות שעוה נכון לקבוע כל אחד גבוה מחבירו על דרך מעלין בקדש, ונראה דמאי דנקט "נרות שעוה" לאו דוקא דה"ה אי היה יכול גם בשל שמן זית להדליק כל אחד גבוה מחבירו היה מדליק, וכן הוא מנהג בני תימן המובא בשו"ע המקוצר לרב רצאבי (או"ח חלק ג סימן ק"כ הערה כג).

**אלא** שראיתי בקיצור שולחן ערוך (סימן קלט סעיף ט) וכף החיים (ס"ק כח) והרב רצאבי הנ"ל (סעיף י) שהעלו שצריך שהנרות יהיו בשורה אחת בשוה לא אחד גבוה ואחד נמוך, ויהיה הפסק בין נר לנר (כשני ס"מ) שלא יתקרב הלהב של זה לזה ויהיה כמו מדורה. ולכאורה אין זה מבואר בדברי הפוסקים שחייב שכל הנרות יהיו באותו גובה

דדי שהשמש גבוה או נמוך מכולם או שונה מהם ובנר הראשון שהדליקו יצא י"ח ושאר הנרות הם להידור מצוה ואין גורעים בזה מאומה. ואף שצורה זו שונה אין בכך כלום.
**והנה** מקום יש להעיר לכאורה בדברי הרמ"א שם בהגה על השו"ע שכתב בתחילת דבריו בשם הגהות מיימוניות שאין להעמיד את הנרות בעגול אלא בשורה שווה ע"ש, וסיים בדברי התרומת הדשן שמותר להדליק בפמוטות שקורין לאמפ"א מאחר שכל נר מובדל הרבה מחבירו, והנה המעיין במה שנשאל בתרומת הדשן (חלק א סימן קה) מוכח להדיא שמותר להדליק בעיגול וז"ל פמוטות של נחשת העשויין קנים קנים יוצאין סביבות בעיגול, שרי להדליק בהן בחנוכה או לא והשיב יראה דשרי. ולא דמי כלל לקערה שהקיפוה פתילות היכא דלא כפה קערה על פיה, דאמרינן עשאה כמדורה ואפי' לאחד אינו עולה. דהכא שהקנים מובדלים במחיצה אלא שפתוחין למעלה, לא חשיב כמדורה כה"ג עכ"ל. וכ"כ המאירי בשבת וכ"ש לדעת בעל העיטור באורח חיים דמתיר אפילו בקערה, אם הרחיקו זה מזה שתי אצבעות, משום דמנכרא מילתא, והקנים בפמוטות מרוחקים טפי משתי אצבעות. ותו דאמרינן התם פ' במה מדליקין דאדם חשוב לאו דרך להשתמש באור המדורה, כדפרש"י שם. ואי פמוטות חשיב כמדורה, הא אין לך אדם חשוב האידנא שאינו משתמש לשבת לאור הפמוטות. והובא גם בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנ ענין ג) צ"ל כפי שכתב הרמ"א עצמו שם בהגה שמאחר שכל נר מובדל הרבה מחברו שרי לכתחילה ע"ש. וכ"כ להדיא הפר"ח (בס"ק ד) שדבר פשוט הוא ע"ש והובא גם בכף החיים (ס"ק כט) וכן ראיתי שכתב ערוך השולחן (ס"ק יג) וציין לט"ז ומג"א בשם רש"ל דאינו מהודר כשהוא בעיגול. וזה אינו מוכרח עיין לכנסת הגדולה (או"ח תקעא) דרש"ל לא פליג על תה"ד אלא מיירי במנורה שאין לה קנים יוצאים בעיגול כעין תה"ד ע"ש. ועפ"ז נתיישבו גם דברי הרמ"א בהגהה דבתחילת דבריו שאסר להדליק בעיגול לא מיירי במנורה עם קנים (ושיש ריוח והבדל הרבה בין נר לחבירו) כאופן דמיירי התרומת הדשן. ושו"ר לחזון עובדיה (עמ' קכד) שהעלה כנ"ל.
**משמע** דלא חששו כלל בצורת הנחת נ"ח והדלקתם (בחנוכיה) ואין חובה לעשותה כעין צורת מנורת המקדש דהיינו בשורה אחת וגובה אחד. ועיין עוד בדברינו (בסימן לה) בעניין החלפת פתילות חדשות בכל ערב כדוגמת מנורת בית המקדש, ולכאורה לדעת האומרים דבעינן כדוגמת מנורת המקדש גם כאן נראה לומר לשיטתם שעדיף להדליק בצורת המנורה דהיינו בשורה ישרה וגובה שווה. וכן ראיתי לשו"ת רב פעלים (חלק ד - או"ח סימן ל) שהעלה לענין הלכה כי המצוה מן המובחר הוא שיהיו כל הנרות בשורה אחת ממש דוגמת המנורה שהיתה בבהמ"ק שכל הנרות הם בשורה אחת. וצ"ל דלא

סבירא ליה לת"ה וסיעתו לדמות הדלקת נ"ח למנורת המקדש. וכן כתב הבן איש חי (ש"א פ' וישב אות יג) שטוב שגוף הנרות יהיו שוין בגדלן ומראיהם ומינם משום הידור מצוה. וצ"ל שאין זה לדינא אלא למצוה מן המובחר בלבד.

**והעולה** לדינא שאין חשש להדליק נ"ח בצורת עיגול כשכל נר מובדל בפני עצמו. ובדומה לזה בנרות שבת ראיתי בילקוט יוסף (חלק ד סימן רסה אות סח) שכתב מנהג הספרדים להדליק נרות שבת בעיגול רחוקות מעט זו מזו ולמד זאת מדברי הטור בשם הרא"ש בענין נרות חנוכה (בסימן תרעא) דשרי להדליק נ"ח העיגול ע"ש. וכן ראיתי לאימי שתחיה לאורך ימים טובים וזקני ג'רבא שנהגו להדליק נרות שבת ע"י פתליות בתוך קערה אחת וכל נר ניכר בפני עצמו בצורת עיגול. ושו"ר לתורת מועדים (סימן ה סעיף כה) בשם אביו הגאון מרן עובדיה יוסף שליט"א שיש להכשיר חנוכיות בעיגול לכתחלה ע"ש.

**ובנ"ח** שהיו קרובים אחד לשני (ובתוך כדי שיעור הדלקה שהוא חצי שעה) יחממו אחד את השני ויטוף השעוה נראה לפסול את הדלקתו אע"פ שכאשר הדליק את הנר הראשון יצא י"ח אין לומר כן משום דמיקרי שתחילתו היתה בפיסול כמו"ש בשו"ת מנחת שלמה (סימן נח) כשמילא קערה שמן כיון שהדליקה על מנת לעשותה תיכף למדורה ע"י פעולה שעתיד לעשות מיד בגוף הנר נפסלת ההדלקה כבר מתחילתה מחמת כוונתו וגרע טפי מנתן שמן פחות מכשיעור דהתם סו"ס נכבה מאליו, וכמו"כ בהדליק ע"מ לכבותה וכבהו בידיו במזיד גרע טפי והוי הדלקה פסולה.

**ולכן** אין היתר להרחיקם לאחר הדלקתם דהא תחילתו באיסור אלא צריך לכבותם ולהרחיקם ואח"כ ידליקם שוב (כי הדלקה עושה מצוה) כמובא בפר"ח (ס"ק ד) וערוך השולחן (סעיף יב) שצריך לכפות הכלי קודם ההדלקה ואם הדליק צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה. וגם בספר גן המלך (סימן קנא) כתב על דברי הטור שם מילא קערה שמן והקיפה פתילות אם כפה עליה כלי כל פתילה עולה בשביל נר אחד לא כפה עליה כלי אפי' לנר אחד אינה עולה לפי שהוא כמדורה ע"כ. ונר' כיון דקי"ל הדלקה עושה מצוה דלהכי הצריכו שעששית שהיתה דולקת לכבות' ולחזור ולהדליקה לשם מצוה וכן הצריכו שיתן שיעור שמן בנר קודם שידליק ולא שיתן אחר שידליק דכותה נמי י"ל הכא שצריך שיכוף עלי' הכלי קודם שידליק שאם יכוף הכלי אחר שידליק הרי הנרות היו דלוקים מקמי הכי כמדורה בעלמא ולית בהו שום מצוה וע"י כפיות הכלי נתקנו להיות כנרות וצריך שתהיה בשעת הדלקתם לשם מצוה.

**וכף החיים** (ס"ק כו) **ובשו"ת יביע אומר** (חלק ד - או"ח סימן נב) **הביאו וציין גם לפר"ח** שסיים, שאם הדליקה ואח"כ כפה עליה כלי, צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה "בברכה". ע"ש. ונראה דהיינו לשטתיה בסימן תרע"ה ס"ב, אבל לדידן מיד כשהדליק הנר הא' יצא, שא"צ שיעור כלל. לדעת כמה ראשונים. ולכן חוזר ומדליק בלי ברכה. וכ"כ בכה"ח (שם ס"ק כו) ע"ש.

**ועיין** למה שחילק בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקלג) **בדברי הב"י** (סי' תרע"ה) דמבואר בסוף דבריו שם דהא דכבתה אין זקוק לה אפילו בכבה במזיד ואפילו היה בשעת ההדלקה בדעתו לכבות אח"כ יצא דהרי שם השמש נתכוין שאחר הדלקה יגביה המנורה, וגם המהרש"ל הובא בפמ"ג (סי' תרע"ג סקי"ב) מסופק בזה ותמה על זה דא"כ מאי אמרו בש"ס מילא קערה שמן והקיפה פתילות אם לא כפה עליה כלי אף לנר אחד לא עלתה הרי תיכף כשהדליק פתילה ראשונה כבר יצא ואף שהוקף אח"כ והדליק השאר לא גרע מכבה במזיד וע"כ דבכבה במזיד לא יצא עכ"ל. ונראה דמה שרצה להוכיח שו"ת משנה הלכות מהב"י שהשמש נתכוין אחר הדלקה להגביה המנורה משמע לו דיצא אף אם כיבה במזיד נראה לדחות דהא מובא שם בב"י שהדלקה נר בבהכ"נ אינו אלא מנהג ואין חוששין להרבה חששות ע"ש ובדברינו (בסימן לא).

**ותירוץ** אחר ראיתי בשו"ת מנחת שלמה שם שתירץ הגרא"מ מפינסק ז"ל בהג"ה למס' שבת משמע דסובר כך, דאהא דאמרו אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות וכו' עשאה כעין מדורה אפילו לאחד לא עלתה לו, כתב דמיירי שהדליקם בבת אחת דאל"כ מיד שהדליק את הנר הראשון כבר יצא ידי חובתו למ"ד דכבתה אין זקוק לה, ע"כ. והרי הכא שעושהו מיד כמדורה הרי הוא כמכבה במזיד ומ"ט אין זקוק לה ע"ש.

**ואגב** ראיתי לכתוב עוד על מה שכתב הברכי יוסף (סימן תרעג ס"ק ז) בשם אחרונים שישתדל לעשות נר יפה ואם ידו משגת יעשה של כסף וכ"כ הטור סימן רס"ג דישתדל לעשות נר יפה, דהרגיל בנר וכו'. ופירש שם הרב ב"ח דההדלקה חובה, וע"י שעושה נר יפה הנה שכרו בנין רבנן. עש"ב. ובהערות שם ציין לחסד לאברהם שכתב ט"ו מיני כלים הראויים להדלקה וכל הקודם קודם ומשובח, זהב, כסף, נחושת וכו'. ע"ש ובדברינו (בסימן לג).

**לסיכום**: מותר להדליק נ"ח בחנוכיה שעשויה בצורת חצי עיגול בתנאי שהם מרוחקים אחד מהשני ואע"פ שאין הנרות אותו גובה אלא עולים בגובהם בהדרגה וכן מותר להדליק בצורת חצי עיגול ולא בשורה ישרה. אמנם נהגו להדליקם בשורה אחת ובגובה

אחד כי מצוה מן המובחר שיהיו כל הנרות בגובה ובשורה אחת ממש דוגמת המנורה שהיתה בבהמ"ק שכל הנרות הם בשורה אחת.

**פירות הנושרים**:

מותר להדליק בקערה פתילות כשמרוחקות אחד מהשניה ללא מחסום.

המרחק בין הפתילות שונה לפי גודלם לפתילות הבנונית די במרחק אצבע.

בנרות של שעוה יהיה הפסק כשני ס"מ כדי שלא יתחמם זה מזה ויטוף השעוה ויתקלקלו.

אין חילוק בין נרות לפתילות.

גם כשמדליקין נרות של שעוה בערבי שבתות ובערבי י"ט ותוחבין הרבה נרות במנורה סמוכות זו לזו עד שהן מחממות זו מזו ונוטפת השעוה מחמת חמימות וגם נכפלות ונופלות שלא קיימו מצות נר שבת ויו"ט דזה דומה למדורה ואינן נשרפות כדרך הנר שיש לו ריוח לישרף כהלכתו.

י"א לעשות נר אחד נכנס ואחד יוצא ג"כ אינו כדאי שלא יבוא לעשות בעיגול.

כשהקיף נרות בעיגול עד שעי"ז יוכל להתחבר הלהב פסול.

כשהדליק את נ"ח קרובים אחד לשני כך שבהמשך הזמן (תוך כדי שיעור חצי שעה) יחממו אחד את השני ויטוף השעוה נראה לפסול את הדלקתו אע"פ כשהדליק את הנר הראשון יצא י"ח אין לומר כן משום שתחילתו בפיסול.

אין להרחיקם לאחר הדלקתם דהא תחילתו באיסור אלא צריך לכבותם ולהרחיקם ואח"כ ידליקם שוב ללא ברכה.

מותר להדליק נ"ח בפמוטות של נחושת העשויין קנים קנים יוצאין סביבות בעיגול.

אע"פ שמותר להדליק נ"ח בחנוכיה בצורות שונות י"א מצוה מן המובחר דוגמת המנורה שהיתה בבהמ"ק שכל הנרות הם בשורה אחת.

ישתדל לקנות לו אם יכול מנורה מכסף.

**סימן: ל''ה - שאלה : האם כדאי להשתמש בפתילות ישנות לנ''ח או כדאי יותר להחליף חדשות בכל ערב?**

**מובא** בתוס' ובחידושי הריטב"א שנביא דבריהם לקמן ובשו"ת הרשב"א (חלק א סימן שט) ופני יהושע שבת (דף כב:) ועוד דאמרינן במנחות (דף פ"ח ב') נר שכבה נתדשן שמן נתדשן פתילה וכן כשהיה צריך להטיב הנרות בכל יום ולהסיר השמן והפתילה ישנה וליתן שמן ופתילה חדשה לצורך מחר כדאיתא במנחות דאפילו בנר שכבה קי"ל נדשן השמן ונדשן הפתילה. וכן ביאר ר' עובדיה מברטנורא במנחות (פרק ט משנה ג) מחצי לוג לכל נר - שצריך שיתן בה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר ושיערו חכמים

חצי לוג שמן ללילי תקופת טבת הארוכים. וכן היה נותן בכל נר בכל לילה. ואם כבתה נפסלה אותה פתילה והשמן מלהדליק בהן עוד, אלא מסירן ונותן חצי לוג שמן אחר ופתילה חדשה ומדליק.

**וכיון** דילפינן נ"ח ממנורה כמ"ש הפוסקים שנביא דבריהם לקמן בס"ד דהדלקת הנר הוא למצוה לפירסומי ניסא וזכר לנס שהתרחש במנורת ביהמ"ק, לפי זה נצטרך להחליף פתילות חדשות בכל לילה כבמנורת ביהמ"ק כנ"ל. ומטעם זה למד בחידושי הרשב"א שם מדחזינן אם הדלקה עושה מצוה מדליק מנר לנר (כדאיתא בשבת דף כב:). דהא ילפינן ממנורה דכל דליכא בזויי מצוה שרי ולא חיישינן לאכחושי מצוה, וכיון שכן הכא ליכא משום בזויי מצוה דבשעה שמדליק מדליק ממצוה למצוה. משמע שגם בנ"ח יש להטיבם בכל יום דהיינו להחליף את השמן והפתילה.

**אמנם** ראינו לגאונים שכתבו מוסיף עליו שמן אחר שכבה וכוונתם שאין צריך להחליפו עיין בדברינו בענין מותר השמן (בסימן לט) ולכאורה היה צריך להחליפו כפי שצריך להחליף את הפתילות. וראיתי שהרגיש בזה בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן סז) וחילק דדוקא בפתילה שניכר בה שכבר דלקה פעם אחת נהגו להחליפה זכר לנס שהי' מתחדש כל לילה וזכר למקדש שהיו מחדשין הפתילות כל לילה, משא"כ בשמן שאין ניכר בו כלל שכבר דלק פעם אחת, לא נהגו לעשות בו זכר להחליפו. ומדימוי זה למד ספר פתחי שערים (שבת כ"א ע"א) שהובא בשו"ת יחווה דעת (חלק ד סימן לח) ע"פ דברי הרשב"א והר"ן הנ"ל שמדמים נרות חנוכה לנרות של בית המקדש, שאין יוצאים ידי חובת מצות הדלקת נרות חנוכה בנרות הדולקים על ידי גאז, שהואיל ואין בהם פתילה אינם דומים למנורת בית המקדש.

**וכן** ראיתי מפורש במדרש אגדה שכל טוב (בובר שמות פרק טז) וז" ל אין מדליק נר חנוכה בפתילה ישנה כגון שהדליקו בה בלילה אחר וכבתה . וכ"כ ספר כלבו (סימן מד) שנהגו לחדש הפתילות בכל לילה ולברך על התוספת והטעם לפי שבכל לילה היה הנס מתחדש, ועוד טעם אחר לחדש הפתילות זכר למקדש שהיו מחדשין אותו בלילה אל מנורת המאור, וכן משמע מספר אבודרהם (חנוכה) שצריך בכל יום פתילות חדשות שכתב מנין הפתילות של שמונת ימי חנוכה שש ושלשים סימן להם ל"ו חכמו ודייק מדבריו שצריך פתילות חדשות בכל יום ובסה"כ עולה לו' וכן מוכח לקמן מדבריו שכתב להדיא שנהגו להחליף פתילות כל לילה עיין בסמוך. וכ"כ בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנב ענין ב) שלקח בכל לילה פתילות חדשות. וכן כתב המאירי בשבת שמנהגם כן וכ"כ בספר תניא רבתי (ענין חדלקת נר חנוכה) ע"ש.

**וכן** הובא בשו"ת בצל החכמה שם שציין לס' הכלבו הנ"ל בד"מ (אות ח') שכ' (בסי' מ"ד) וז"ל, ונהגו לחדש הפתילות בכל לילה וכו' והטעם לפי שבכל לילה הי' הנס מתחדש ועוד טעם אחר לחדש הפתילות זכר למקדש שהיו מחדשין אותן בכל לילה וכו' עכ"ל. וכ"כ גם בס' ארחות חיים (הל' חנוכה אות ה') ע"ש. גם בחי' המאירי (שבת כ"א. ד"ה זה) כ' ואף חידוש הפתילות בכל לילה אינו מן הדין אלא דרך הידור ומדמיון נרות של מקדש עכ"ל. לפי"ז דוקא למצות נר חנוכה ראוי לפי המנהג להחליף הפתילות כל לילה ואע"פ שהברייתא ממס' סופרים מובא, שאין חוששין להחליף הפתילות עד שתכלה, דנהי דיש עדיפות לפתילה הישנה מטעמא דהואיל ואיתעביד בה חדא מצוה וכו' יש עדיפות גם לפתילה חדשה כמש"כ הכלבו האר"ח ומאירי הנ"ל. וכן משמע דעת כף החיים (סימן תרעג ס"ק עב) משני טעמים שבכל לילה היה נס חדש ועוד טעם זכר למקדש ע"ש שציין גם לספ' התניא ולעוד אחרונים.

**וגם** בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקמא) ראה שאצל אבותיו ורבותיו הי"ד שנהגו לחדש בכל לילה הפתילות ושירי הפתילות נהגו ג"כ שלא להבעירן לצורך אחר, וכ"כ בס' אהל מועד נתיב ב' ובס' תניא רבתי וכ"כ הכלבו סי' מ"ד דנהגו לחדש הפתילות בכל יום וכ"כ בא"ר סי' רע"ג אות ט"ז ובשלחן גבוה אות י' וכן נהגו רבותינו נ"ע, הגם דבש"ע סי' תרע"ג כתב דא"צ מ"מ מצוה מן המובחר להחליף ובפרט לטעם הכלבו שצריך בכל יום פתילה חדשה דבכל יום הי' נס חדש. עוד יש קצת טעם דומיא דמנורה שבכל יום היתה הטבת הנרות והדליקו חדש. והביאם כף החיים שם (ס"ק עב). ועיין לרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יב חלק ב דף סז טור א) שנהגו הנשים להבהב ראשי הפתילות באור כדי שיהו נוחות להדליק ומנהג יפה הוא.

**וחזיתי** לשו"ת דברי יציב (חלק יו"ד סימן קפב) שהעלה להחליף פתילות מטעם אחר שמתחילת דבריו ציין להרמ"א בד"מ אות ו' מאבודרהם שנהגו להחליפם וכ"כ הכלבו וכן עמא דבר, וצ"ב. ויישב דכיון דעבדינן כב"ה דמוסיף והולך נמצא שבכל יום תהיה הפתילה הנוספת חדשה ומהודרת, ואם שאר הפתילות יהיו חרוכות יוגרע מהיופי של הנוספת, וכיון שהנוסף הוא עיקר המצוה לכן מעכב מלהשאיר את הפתילות הישנות אף שנוחין יותר להדליקן, כדי שלא יגרעו מהידור הפתילה החדשה כיון שהכל מצוה אחת ודו"ק. ועיין לשו"ת בצל החכמה שם בשם שו"ת חתן סופר (סי' ס"ח) שדן בפתילה שהדליקה למצות נר חנוכה אם יש להדר להדליק בה גם בלילות שאח"כ מטעמא דהואיל ואיתעביד בה מצוה חדא נעביד בה מצוה אחריתי ומביא ברייתא דמס' סופרים הנ"ל, דאין חוששין להחליף הפתילות עד שתכלה ומפרש לה דה"ט דפתילה ישנה

שכבר הדליק בה פעם אחת מאוס דומיא דנר חרס ישן שמבואר במס' סופרים (שם) שצריך בליל שני נר חדש אבל לעומת זה יש מעלה לפתילה הישנה דכבר איתעביד בה חדא מצוה וכו' ע"ש. ומטעם זה העלה בספר פסקי תשובות (סעיף יב) שהפתילה הישנה של אתמול יש להדליק בנר החיוב דאם לא כן מורידה מקדושה, בכל אופן לדעתו יש להחליף פתילות בכל לילה וכ"ש בימינו דלא שייך לומר טעם שהפתילות שכבר דלקו מאתמול נוחים יותר לידלק ע"ש. וכ"כ בספר מקדש ישראל (עמוד קפח) דיש ענין להחליף לחדשים ממש ולא שיהפכם וידליק בצד שני ע"ש בזה.

**וגם** בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב - יו"ד סימן ז) משמע כן מדחילק דבנר שבת אין כלי מעכב, משום דהתם העיקר הוא שיהיה אור דולק, משא"כ בנר דחנוכה דההדלקה היא זכר לנס שנעשה בהדלקת המנורה שבמקדש, ושם ההדלקה היתה במנורה להכי זכר לנס ולפרסומי ניסא בעינן דומיא ליה שההדלקה תהיה בכלי. ובאמת הוא אשר מבואר נמי בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח מי' יז) דהעלה שם כי מעיקר דינא אפשר לצאת יד"ח בהדלקת נר שבת בנר חשמלי, ואפשר גם לברך עליו, וכן מבואר נמי בדבריו בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' כד), ואילו בדבריו הנ"ל בשו"ת יבי"א ויחו"ד ובחזון עובדיה העלה, דא"א לצאת יד"ח הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי. והחילוק מבואר ע"פ הנ"ל וכאשר עולה נמי מדבריו של מו"ר שליט"א שבענין נר שבת כתב דמכיון שהרמב"ם (ברפ"ה דשבת) כתב, אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת ומשמע שהעיקר הוא שיהיה אור בבית, וגם נר חשמל בכלל זה, משא"כ בנר דחנוכה דהוא זכר לנס ופירסומי ניסא בעינן שיהיה דומיא דהדלקת המנורה דביהמ"ק. וק"ל (ולכן ה"ה לענייננו שצריך להחליף הפתילות דומיא דביהמ"ק). וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (תנינא (ב - ג) סימן נח) דיש לדון לפסול מטעם אחר להדליק בנר חשמלי כיון דעיקר הטעם דהדלקה עושה מצוה הוא משום דבעינן דומיא דמנורה שבמקדש ושם היתה עיקר המצוה לעשות שלהבת ע"ש. וכבר העלו בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג - או"ח סימן לד) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק א סימן כ פרק יב) דאסרו להדליק נר חנוכה בחשמל אמנם מטעם אחר שדמי לאבוקה ע"ש. ונראה מדבריו דבעינן פתילות חדשות כעין מנורת המקדש וזהו דעת מרן גאון הדור הרב עובדיה יוסף שליט"א ע"ש אלא שבילקוט יוסף (חנוכה) כתב דאין צריך להחליף בכל ערב מ"מ יש נוהגים להחליף בכל ערב. איברא ראיתי בחזון עובדיה (עמ' קה) שהעלה דאין חוששים להחליף הפתילות בכל ערב בפתילות חדשות ע"ש.

**אלא** שבספר אבודרהם (חנוכה) הנ"ל כתב אע"פ שנהגו לעשות פתילות חדשות בכל לילה אינו צריך ויש להוכיח זה ממה שפירש רש"י ז"ל במילתא דרבי יהושע בן לוי

בעששית שהיתה דולקת מערב שבת והולכת כל היום. למוצאי שבת מכבה ומדליקה. ופירש רש"י ז"ל שהדליקה מבערב לצורך חנוכה. נראה לפירושו שמותר להדליק בפתילות שהדליק בלילות הראשונות וכבו עד כאן דברי ה"ר גרשום וכן העלה הב"י (באו"ח סימן תרעג) ציין לשבלי הלקט שאין חוששין לפתילות להחליפן עד שתכלה וכתבו בשו"ע (סעיף ד) דאין חוששין לפתילות להחליפם, עד שתכלה. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק יז) ובעל המשנ"ב (ס"ק ל"א) ונתנו טעם לדבר דאדרבה הם נוחין להדליק יותר כשהן מודלקין כבר. וכ"כ קיצור שולחן ערוך (סימן קלט סעיף ד) והרב רצאבי (חלק ג סימן קכ סעיף ה) ובתורת מועדים (סימן ה סעיף יט) ועוד. ואולי טעמם דלא בענין דומיא דמנורה דביהמ"ק, דהא דאנן מדליקים בנ"ח בשמנים ופתילות האסורות למנורת המקדש דקיי"ל כבתה אין זקוק לה ובמנורה דביהמ"ק כבתה זקוק לה, וכן קיי"ל נמי דא"צ מדינא להחליף הפתילות בכל לילה ובמקדש צריך שמן ופתילה חדשה בכל לילה.

**וקצת** פלא על מרן שציין בב"י רק לשיבולי הלקט ולא ציין לכל הני הראשונים ומדרש אגדה שכל טוב הנ"ל דסברי דיש לדמות למנורת המקדש ולהחליף פתילות חדשות בכל ערב מצוה מן המובחר. ואפשר לומר שכוונת מרן דהיינו שאין חובה להחליף פתילות בכל ערב כמו שאין חובה להדליק בשמן זית זכר למקדש אבל מצוה איכא וזה שכתב בלשון אין חוששין. וכן מובא בציץ אליעזר שם בשם שדי חמד (סימן י"ז) שמביא בשם שו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב (סי' ל"א) שהשיב בכלי שהשמן דולק בו בלא פתילה רק מונח טס קטנה וזכוכית קנה חלל דק בתוכו, שאפשר לצאת בנרות כאלו למצות נר חנוכה, דלא בעי דומיא דמנורה ממש, דהרי כל השמנים כשרים לכן גם בלא פתילה יוצאין אם דולק יפה, אך כיון דאמרינן דשמן זית מצוה מן המובחר הוא הדין דמצוה מן המובחר בשמן ופתילה וכן לענין נר שבת עיי"ש. ועיין לברכי יוסף שם (ס"ק ג) שמן זית מצוה מן המובחר וכו'. מי שהכין נרות שעוה להדליק נר חנוכה וקודם שהדליק הביאו לו שמן זית, נחלקו הרב שבות יעקב ח"א סי' ל"ז וח"ב סי' ל' והרב מהר"ץ אשכנזי סי' מ"ה. ואנא בריה קלה בימי חורפי כמעט שעברתי לדבריהם דרבנן בספרי הקטן שער יוסף סי' ח', ושם העליתי בעניותי דכל שלא התחיל במצוה אף שכבר הכין הדבר לעשות המצוה, אם נזדמן לו לעשות מצוה מן המובחר כה יעשה מצוה מן המובחר.

**וכן** מובא בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נח) שציין לעט"ז ס' תרע"ג שכתב בשם המהר"ל מפראג "דמאחר שהנס היה ע"י שמן צריך לקיים ג"כ המצוה ע"י נרות של שמן אבל בנרות של שעוה או חלב לא מיקרי נר רק אבוקה ופסול לנ"ח. זאת ועוד דגם על מיקום החנוכיה בעינן זכר למקדש כפי שכתב מרן בשו"ע (או"ח סימן תרעא סעיף

ז) שבבה"כ מניחו בכותל דרום ביאר בעל המשנ"ב (ס"ק מ) שהטעם בכ"ז זכר למנורה שמקומה במקדש בדרום. וגם מטעם זה כתב החיד"א בברכי יוסף (סימן תרעט אות ב) דיש להתפלל מנחה בע"ש של חנוכה ואח"כ להדליק נ"ח כי תפלת מנחה נגד תמיד של בין הערבים ונ"ח זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקות אחר תמיד של בין הערבים. וכפרש"י (שמות פרק כז פסוק כ) להעלות נר תמיד - מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה וכדבריו כתבו אחרונים גם בחנוכה. וכמ"ש בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב ג) סימן נח) מפני שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה ועיין פי' רש"י בחומש, וא"כ דילמא ה"נ בנר חנוכה בעינן דוקא שלהבת ולא ליבון החוט לבד, ואף כי פשוט הוא דלא לכל הדברים הצריכו דומיא דמנורה מ"מ נראה דאפשר דנכלל במאי דאמרו הדלקה עושה מצוה דבעינן הדלקה כדי שתהא שלהבת עולה ונותר בצ"ע. ודברים כנ"ל וכדברי המאירי שם שאף חידוש הפתיליות בכל לילה אינו מן הדין אלא דרך הדור ומדמיון נרות של מקדש ע"ש.

**לסיכום**: מצוה מן המובחר להחליף פתילות חדשות בכל ערב כדמוי למנורת בית המקדש. אך יש להחזיק את הכפרור או השמש עד להדלקה מושלמת של הנר כמובא בבן איש (פ' נח שנה ב').

**פירות הנושרים**:

1. מה שנהגו לחדש הפתילות בכל לילה הטעם לפי שבכל לילה הי' הנס מתחדש ועוד טעם אחר לחדש הפתילות זכר למקדש שהיו מחדשין אותן בכל לילה.
2. שמן זית מצוה מן המובחר להדלקת נ"ח.
3. י"א דאין להחליף פתילות דאדרבה הם נוחין להדליק יותר כשהן מודלקין כבר.
4. דכל שלא התחיל במצוה אף שכבר הכין הדבר לעשות המצוה, אם נזדמן לו לעשות מצוה מן המובחר כה יעשה מצוה מן המובחר.
5. אין יוצאים ידי חובת מצות הדלקת נרות חנוכה בנרות הדולקים על ידי גאז, שהואיל ואין בהם פתילה אינם דומים למנורת בית המקדש.
6. אין יוצאים י"ח בנ"ח הדולקים ע"י חשמל דדמי לאבוקה ואינם דומים למנורת בית המקדש.
7. נהגו הנשים להבהב ראשי הפתילות באור כדי שיהו נוחות להדליק ומנהג יפה הוא.
8. עדיף להחליף פתילה חדשה ממש ולא להפך הפתילה לצד שני ולהדליק שם למחרת.
9. אין צריך להחליף שמן חדש בכל ערב ולא דמי לפתילות.

10. יש להתפלל מנחה בע"ש של חנוכה ואח"כ להדליק נ"ח כי תפלת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים ונ"ח זכר לנס הנעשה בנרות המנורה הנדלקות אחר תמיד של בין הערבים.

## סימן: ל"ו - שאלה: המדליקים בחנוכה בנרות שעוה ארוכים מהיכן מודדים את העשרה טפחים?

**מהגמ'** בשבת (דף כב.) משמע דאזלינן בתר תחתית הנר אע"פ שהשלהבת נמצאת מעל אין בכך כלום. מדכתיב שם נר של חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה - פסולה, כסוכה וכמבוי וכו'. דייק "נר של חנוכה" שהניחה מעל עשרים הא אם הניחה מעט פחות אע"פ שהשלהבת מעל עשרים שרי. ועוד מדמי ליה לסוכה שכל שחללה פחות מעשרים שרי דהיינו אזלינן בתר תחילת גובה הסכך ולא סוף גובה הסכך. ונראה שאין חילוק בין כ' אמה או י"ט או ג"ט בכל השיעורים בעינן מתחתית הנר. עיין לחידושי הריטב"א סוכה (דף ב.) דאסיקנא בפ"ק דעירובין דחלל סוכה תנן חלל מבוי תנן, למימרא דאינה פסולה עד שיהא חללה של סוכה יותר מעשרים ולהכי נקט לישנא דלמעלה מעשרים אמה. ושאינה גבוה עשרה טפחים. פי' דלא חשיב סכך בשאין חלל תחתיו עשרה טפחים כדאיתא בגמרא. וכן ראיתי בספר לקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנ ענין ד) תלמיד של ר' ישראל איסרלין שהעתיק מלקוטי מהרר"י אוברניק יצ"ו שהעתיק מהר"ף יצ"ו ששמע כן מן הגאון זצ"ל. גם אמר אם תחתון של נר תוך י' טפחים, אע"פ שעליון גבוה הרבה אין בכך כלום. נמצא מדבריו שעצם זה שתחילת הנר נמצא בתוך י"ט שפיר דהיינו המדידה היא מהנר עצמו ולא השלהבת ולא מגוף הכלי שהנר נמצא עליו. וכן מוכח מערוך השולחן (סי' תרע"א אות כב) שכתב אם הפמוט גבוה חשבינן ממקום הנרות ולא מראש הפמוט. נמצא לפי זה שאין הכלי המחזיק את הנר (פמוט, מנורה, חנוכיה, וכד') נחשב במדידה אלא רק הנר עצמו בלבד ונמדד מתחילתו.

**וכן** ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו סימן סה) שציין ללקט יושר הנ"ל ודייק מדבריו שאמר תחתון של נר ולא אמר תחתון של מנורה, הכוונה רק בנר גופא דאין בכך כלום אם רק קצת מהנר תוך י"ט. אבל אם רק המנורה גופא תוך י"ט והנר כולו למעלה בודאי הוי קפידא, דבנר עצמו י"ל דשייך עוד הסברא דדבר העשוי לאור אין דרך להניחה כ"כ למטה, ולכן הוא קיום מצוה מן המובחר כשמניח הנר למטה מעשרה. אבל במנורה ל"ש זה דכמה מאורות יש שעומדים על כלונס גבוה על הקרקע כנ"ל. אלא שהפמ"ג שהובא בשער הציון (אות לג) מחשב מהלהב ומשמע דה"ה בכל המדידות. וכן העלה בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רפה) שהלהב צריך להיות למטה מי' טפחים כדמוכח

מהש"ס (שבת כ"א:) דיליף למטה מי' "גמל ורוכבו" דלימא ליה היה לך להניחו למעלה מגמל ורוכבו אלא דמצוה להניחה למטה מי', ואם תאמר שאם הרגל למטה מי' מקרי למטה מי', אכתי לימא היה לך להדליק ברגל למטה מי' והלהב יהיה גבוה למעלה מגמל ורוכבו, אלא ע"כ שלמטה מי' היינו מקום הלהב, וכמ"ש המ"ז הנ"ל לענין למעלה מכ' ודו"ק. וכ"כ בהערות בילקוט יוסף (עמוד 198 הערה כח) ובספר מקראי קודש (עמוד 25) שהמדידה מהשלהבת. ושו"ר שכך כתב בספר חזון עובדיה (עמ' לו).

**ואפשר** לומר שדברי הלקט יושר הנ"ל שהיקל זהו רק בשיעור י"ט (ולא בשאר המדידות ג"ט או כ' אמות) משום שלדעת הרי"ף והרמב"ם לא בעינן תוך י"ט דאף למעלה מזה שרי לכתחילה ועוד דיש פוס' דסברי דבימינו שמדליקין בבית אפשר להדליק מעל י"ט עיין בזה בב"י במחצית השקל (אות ו). וגם מרן בשו"ע כתב שיצא י"ח אם הדליק מעל י"ט. לכן לא רצה הרב לקט יושר להחמיר בזה כל כך.

**אבל** בדין למעלה מעשרים אמה הלקט יושר לא דיבר מזה כלל דבהכי יש לפסול. דאם לא נאמר כן היה לו להשמיענו חידוש גדול מזה דמדידה בכ' אמה גם מתחתית הנר וממנו היינו לומדים על י"ט. לכן נראה דלא סבר כלל שנמדוד מתחתית הנר בכ' אמה מדפסלינן בהכי אלא צריך שכל הנר יהיה בתוך עשרים אמה. וכן כפי שצריך שחלל הסוכה יהיה עשרים אמה כנ"ל ומשום שגובה הסכך שהוא למעלה מזה אינו מענין הסוכה לכן לא קפדינן שיהיה למעלה מכ' אמה אבל חלל הסוכה בעינן שכולו יהיה בתוך כ' אמה כך נ"ח בעינן שיהיו לכול אורכם בתוך הכ' אמה. ולפי זה אין להקל כלל למדוד מתחתית הנר אלא ממקום השלהבת בלבד. דהא דאם הדליק כשחלק עליון של הנר מעל כ' טפחים וכבה אין זקוק לה נמצא שהדליק במקום פסול ואף נראה שהברכה לבטלה שהדליק במקום שחז"ל אסרהו. ולאור זה יש למדוד רק משלהבת הנר שתהא בתוך כ' טפחים כדעת הפמ"ג (ס"ק ה משבצות זהב) הנ"ל.

**ובעל** כף החיים (בסימן תרעא באות בן) העלה שדבר זה נמדד ממקום להב הנרות ולא מקום הנחתם גם במדידה של י"ט. וגם בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רפד) ציין להם והעלה כן כדמוכח מלשון השו"ע שם סעיף ו', מניחו למעלה מג' טפחים ומצוה להניחו למטה מי' טפחים וכו' אבל אם מניחו למעלה מכ' אמה לא יצא, וכיון שהך למעלה מכ' קאי על הלהב, א"כ כל הסעיף מיירי בלהב. אמנם זה אינו מוכרח כדלעיל. ושו"ר ראיתי לרב שטרנבוך בתשובות והנהגות (חלק א סימן שצו) על דברי תה"ד שגם אם התחתון תוך י"ט ואע"פ שהעליון גבוה אין בכך כלום ומי יבוא אחרי תה"ד לחלוק עליו מסברא ע"ש.

**נמצאנו** למדים דיש למדוד ממקום השלהבת ולא מתחילת הנר וזהו במדידה למעלה מכ' אמה דפסלינן בהכי. ומאידך גיסא אין לחוש לשלהבת הנמצאת למעלה מי"ט כשתחילת הנר נמצא בתוך י"ט. ובמדידת ג"ט צ"ל הפוך דלכתחילה טוב שכל הנר יהיה למעלה מג"ט דכל זמן פרסומי ניסא תיראה השלהבת מעל ג"ט כיון שאין שם פרסומי ניסא בתוך ג"ט. ובדיעבד די שהשלהבת תהיה למעלה מג"ט (לאורך כל זמן החצי שעה ראשונה) דיש שמכשרים בדיעבד כשהדליק בתוך ג"ט.

**ומה** שכתוב במחזיק ברכה (או"ח סימן תרעא אות ג) על דברי טור ברקת דמצוה להניחה מעט למעלה משבעה טפחים ויש לו מקום בכתבי האר"י ז"ל. וכן הובא בשערי תשובה (בס"ק ח) וכ"כ בן איש חי (ש"א פ' וישב אות ה). יש לחקור בדברי המקובלים מהיכן כדאי למדוד מהשלהבת או מתחתית הנר ובמקראי קודש הנ"ל העלה למדוד מהשלהבת.

**ושו"ר** לכף החיים (אות מו) שדייק בזה והעלה שעיקר המצוה ע"פ האר"י ז"ל בדוקא מעל ג' טפחים ויש לסמוך על דברי טור ברקת ולהדליק מעט מעל ז' טפחים. אם כן נמצא לפי זה שעדיף יותר להניח מעל ג' טפחים ע"פ דברי האר"י ז"ל דבדוקא בעינן ג' טפחים שזהו עיקר המצוה, אמנם גם מעט מעל ז' טפחים יש לו מקום לפרשו בכתבי האר"י ז"ל.

**לסיכום**: מחמת מחלוקת הפוסקים יש לילך לחומרא בכל המקרים, ולכן: בכ' אמה יש למדוד מהשלהבת. בג' טפחים יש למדוד מתחתית הנר. בי' טפחים טוב למדוד מהשלהבת.

**פירות הנושרים**:

1. יש לדאוג שכל זמן פרסומי ניסא כחצי שעה השלהבת תהיה במדידה הנכונה.
2. אין הפמוט נחשב כלל במדידה.
3. ע"פ הקבלה מצוה להניחה למעלה משלשה טפחים. וי"א שע"פ הקבלה צריך להיות מעט מעל ז' טפחים.

**סימן: ל"ז - שאלה : הדליק את נרות החנוכה כשמונחים על הארץ בתוך ג' טפחים האם יצא י"ח?**

**תנן** התם (ב"ק סב:) גץ היוצא מתחת הפטיש ויצא והזיק חייב גמל שטעון פשתן והוא עובר ברשות הרבים ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבית בעל הגמל חייב הניח החנוני את נרו מבחוץ החנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור אמר רבינא משמיה דרבא זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה דאי סלקא דעתך למעלה מעשרה לימא ליה היה לך להניחה למעלה מגמל ורוכבו ודילמא אי

מטרח ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה והובא בב"י (או"ח סימן תרעא) בשם רב הפוסקים למעט הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הא דמצוה להניחה למטה מעשרה משמע דסבירא להו דכיון דדחו בגמרא להא דרבינא לא קיימא לן כוותיה.

**וצריך** לומר דאיכא פרסום הנס טפי כשהיא למטה דדבר העשוי לאור אין דרך להניח כל כך למטה. כמ"ש הרא"ש (שבת פרק ב סימן ה) שציין גם לפירוש רבינו חננאל ומצוה להניחה למטה מעשרה. אלא שהמרדכי (שבת סי' רסו) כתב מטעם דעכשיו שהרגילו להניחה בפנים נראה דאין קפידא להניחה למעלה מעשרה דלא פרסום. וציין להר"מ מרוטנבורג שהיה מדקדק להניחה למעלה משלשה טפחים ולמטה מעשרה. כן כתב המרדכי בפרק במה מדליקין (סי' רסח) וטעמו משום דכל למטה משלשה כארעא סמיכתא דמי והיה מניחה למטה מעשרה.

**ומלשון** השו"ע (או"ח סימן תרעא סעיף ו) שנביא בסמוך משמע שפחות מג' טפחים פסול שכתב מניחו וכו' ולא כתב כבהמשך דבריו בי' טפחים למעלה מזה יצא. וז"ל מניחו למעלה מג' טפחים, ומצוה להניחו למטה מי' טפחים, ואם הניחו למעלה מי"ט, יצא. וכן משמע מלשון ספר כלבו (סימן מד) שכתב הדליקה למטה מי' כשרה והוא שתהיה גבוהה ג' טפחים מן הקרקע. הא פחות פסול. וכן משמע מקיצור שולחן ערוך (סימן קלט סעיף יג) שלא יצא י"ח וז"ל ובשעת ההדלקה צריכין להיות הנרות במקומן הראוי וכשיעור הראוי, לאפוקי אם הדליקן למטה משלשה טפחים או למעלה מארבע אמות (ושמא יש טעות דפוס וצ"ל למעלה מכ' אמה), ואחר כך כשהן דולקות הניחן במקומן פסולין. עכ"ל. ובילקוט יוסף (חנוכה הערה כז) הובאו עוד פוסקים ע"ש. וכן משמע מערוך השולחן (אות כב) וכף החיים (אות מה) בשם הלבוש בפחות מג' סמוך לקרקע דבכה"ג ליכא פרסומי ניסא כלל. אלא שכתב אח"כ (באות נ) דבדיעבד יצא י"ח. וגם בעל המשנ"ב (ס"ק כו) ציין לפר"ח דסבירא ליה דכל למטה מג' כאלו הניח בקרקע ואין ניכר שבעה"ב הניחו שם ומ"מ בדיעבד יצא. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו סימן סה) ובתורת מועדים (סימן ג סעיף ה) אמנם ציין לאורחות חיים והכל בו וספר המאורות שמלשונם משמע לעיכובא.

**לסיכום**: יש להחמיר ולהדליק את נ"ח מעל ג"ט דנראה שלא יצא ידי חובה כלל ובדיעבד י"א דיצא י"ח.

**פירות הנושרים**:

1. לכתחילה צריך להדליק בתוך י"ט.
2. הדליקה מעל י"ט יצא י"ח.

## סימן: ל"ח - שאלה : חלונו הסמוך לר"ה גבוה כ' אמות היכן ידליק את נרות החנוכה?

**הגמ'** בשבת (דף כא:) נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. פי' מניחה מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים בכדי לעשות פרסומי ניסא עד כמה שניתן והובא ע"י האחרונים משנ"ב וכף החיים אות (מח) והרב רצאבי (חלק ג סימן קכ סעיף ט) ובתורת מועדים (סימן ג סעיף ב) ועוד כתבו בשם הפר"ח (בסימן תרעא) שהדבר ברור שאם החלון שמדליק בו את נ"ח למעלה מעשרים אמה יניח את נ"ח בפנים על הפתח ביתו. וכן השיב בשו"ת שרידי אש (חלק א סימן נז עמוד קסז) למי שדר בקומה החמישית ואין לו אפשרות לקיים שימת הנרות בפתח החצר, ודאי שצריך לשים את הנרות בפתח ביתו, כמש"כ הפר"ח ואין זה צריך לפנים. אמנם כתבו כשיש בתים גבוהים לנגדם ידליק בחלון כי גם באופן זה מתפרסם הנס.

**אלא** שמדברי הריטב"א בחידושיו שם לא משמע כן שכתב להדיא אם דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. פי' וסתמא קאמר אע"פ שהיא גבוהה לבני רשות הרבים למעלה מעשרים אמה , דבדידיה משערינן כיון דלא אפשר אלא בהכי עכ"ל. ונראה שלו היה רואה הפר"ח את דברי הריטב"א היה חוזר מדבריו, וכן האחרונים הנ"ל שנמשכו אחריו. ונראה שטעם הריטב"א משום הקירוי וראה עוד לקמן.

**ומה** שנ"ח למעלה מעשרים אמה פסולה כמ"ש הרמב"ם (בהלכות חנוכה פרק ד הלכה ז) שהניחו למעלה מעשרים אמה לא עשה כלום לפי שאינו ניכר. כתב ספר הפרנס (סימן קנב) בשם רבו אב"י העזר"י זהו דווקא בימיהם כשהיו מדליקין מבחוץ אבל לדידן שאנו מניחין מבפנים אין קפידא בדבר וכן קיבל מאביו זצ"ל וכ"כ ספר האגור (הלכות חנוכה סימן אלף לג) וראה עוד לקמן שטעמם דכיון יש קירוי ודפנות העין שולטת אף למעלה מכ' כמו בסוכה בדפנות המגיעות לסכך אפי' למעלה מכ' אמה כשרה דשלטא ביה עינא ואע"ג דלא קי"ל הכי גבי סוכה דבעינן דירת עראי מ"מ שמעינן גבי חנוכה בבית שלטא ביה עינא אפילו למעלה מכ' אמות. וכ"כ הריטב"א שם שעכשיו שאנו מניחים אותה בפנים אין קפידא בדבר דעד לרקיע כוליה חד שיעורא ורשותא חשיב.

**אלא** שהטור והב"ח השיגו על דבריו והצילו שם הב"י שמצא כתוב בשם מהר"ר יצחק אבוהב ז"ל נראה לי שסברת רבינו יואל שכשיש בכאן אויר האויר הוא מזיק לעינים ואין האדם יכול להביט למעלה כל מה שירצה ולזה הביא ראיה מסוכה שאם הדפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מעשרים כשרה ושלטא בה עינא ובזה נראה שאין מקום לקושיית המחבר עכ"ל. ולפי מה שכתב מרן בשו"ע (סעיף ו) אבל אם מניחו למעלה מכ'

אמה לא יצא משמע שפסק כהשגת הטור על רבינו יואל. וחיזק את ידיו הט"ז (בס"ק ה) וטעמו מאחר ומצות נ"ח מצאת הכוכבים אם כן אין הדפנות נראים בלילה ואור הנר למעלה מכ' אמות ואין העין שולט שם. וכן כתבו הפר"ח (אות ו) וערוך השולחן (אות כב) ובעל משנ"ב (ס"ק כח) וכף החיים (אות נא) שציינו לב"ח, ולט"ז, ולפר"ח דאין נ"מ בין אם מדליק מבחוץ ובין אם מדליק בבית.

**אלא** שלפי הביאור של הב"י בשם מהר"ר יצחק אבוהב וראשונים הנ"ל כשיש קירוי ודפנות העין שולטת אף למעלה מכ' כמו בסוכה בדפנות המגיעות לסכך אפי' למעלה מכ' אמה כשרה דשלטא ביה עינא וכן מטעם הריטב"א עולה כשמניחים אותה בפנים אין קפידא בדבר דעד לרקיע כוליה חד שיעורא ורשותא חשיב משמע שמה שכתב מרן בשו"ע הנ"ל אינו בתוך הבית אלא בחוץ הא בתוך הבית שרי אף למעלה מכ' אמות וכדברי הב"י לעיל. ושו"ר בשו"ת פנים מאירות (חלק א סימן מז) שהשיג על דברי הט"ז הנ"ל דהא מצות סוכה נמי בלילה כמו ביום א"כ לטעמא משום היכרא דסכך איך יוצא בלילה ועוד לדידי' נמי יקשה מנ"ל לומר דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' פסולה אבל עד כ' אמה כשר כסוכה וכמבוי, הרי אין ללמו' כלל מסוכ' ומבוי דיש לחלק דחנוכה מצוותה בלילה וממילא לא שלטא ביה עינא גם למטה מכ' אמה, אלא ברו' הדבר כיון דמצותה משתשקע החמה א"כ יכולין לראות בתחילת הדלקה ועוד י"ל דכך שיערו חכמי' דאף בלילה יכול לשלוט ראות עיניו של אדם עד כ' וביותר מכ' אם הדפנו' מגיעות לסכך שנר יכול לראו' בלילה כמו דבר אחר ביום ע"ש. עיין עוד בזה בספר ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות ה) שגם ציין לריטב"א הנ"ל.

**ושו"ר** לספר מקראי קודש (עמוד 141) לתשובת יד מהרב הגאון שריה דבליצקי שליט"א שנשאל בזה וגם ציין לריטב"א הנ"ל והעלה שעדיף שלחנוכיה לא תהי קיר אחורי מברזל וכד' בכדי שהנרות יראו גם בבית ע"ש וכיוצא בזה כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שם (עמוד 143).

**לסיכום**: כשדר בעליה וחלונו פונה לר"ה אע"פ שגבוה כ' אמה טוב יותר להדליק שם מלהדליק בפתח ביתו.

**פירות הנושרים**:

1. נראה כשהדליק את נ"ח בתוך ביתו כשהם מעל כ' אמות ואינם בחלון הפונה לרשות הרבים כגון שתקרת ביתו גבוהה מאוד יצא י"ח.
2. כשיש בתים גבוהים לנגדם לכ"ע ידליק בחלון כי גם באופן זה מתפרסם הנס.

3. בבנין גבוה מעל כ' אמות שמדליק בחלון עדיף שלחנוכיה לא יהיה קיר אחורי מברזל וכד' בכדי שהנרות יראו גם לבני הבית.

## סימן: ל"ט - שאלה : מותר שארית השמן בחנוכה האם מותר בהנאה?

**הובא** בספר אבודרהם (חנוכה) ובטור וב"י שנביא לקמן שנשאל בשאלתות דרב אחאי נר חנוכה שהותיר בה שמן מהו צריך לעשות בו תא שמע דתנו רבנן נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מוסיף עליו ומדליקו ביום ב'. ביום השני מוסיף עליו ומדליקו ביום השלישי. וכן בשאר הימים אבל אם הותיר ביום השמיני עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש ממנו. וכן כתבו הגאונים שהשמן והפתילות אסור להשתמש בהן אחר שכבו דאיתקצו למצוה. וכ"כ בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) נר חנוכה שהותיר ביום ראשון מדליק בליל שני ובסוף אין לו תקנה כלל וגם להשהותה אסור משום תקלה. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (חלק א - או"ח סימן רא) בשם ס' חות דעת (סי' צ"ט) על שמן שנתותר מנר חנוכה ושמן הקדש שנטמא אסור בהנאה.

**ולכאורה** לא ברור מה קדושה יתרה יש בו משאר קדושות. וראיתי לרבי גרשום ב"ר שלמה שהקשה דהא קיימא לן דתשמישי מצוה נזרקין. ותירץ דהני מילי כגון תשמיש שופר ולולב וכיוצא בהן שדעתו עליהן אחר מצותן שיודע שישארו אחרי כן אבל הני אין דעתו עליהן כסבור שישרפו בשעת מצותן. אי נמי שוינהו רבנן כתשמישי קדושה מפני שהוא זכר לשמן של הקדש. ויש לשאול אם כן פתילות של שבת ישרפו לדעת זו. ויש לומר דלא דמי אהדדי דנר שבת עיקר מצותו ליהנות ולהשתמש לאורו על השלחן ולכל הבית וכיון שכן יכול ליהנות אחר מצותן מה שאין כן בנר חנוכה שעיקר מצותו משום פרסומי ניסא ולא להשתמש לאורה ומשום הכי אסורין בהנאה אחר מצותן כי לכך נעשו מתחלה. וכן הובא בתוס' בשבת (דף מד.) דמ"ש מנר חנוכה וכו' לפרסומי ניסא ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה אבל נר שבת להנאתו בא יושב ומצפה שיכבה ולכך מותר וכן בהגהות אשרי (שבת פרק ג סימן כ) והרשב"א לקמן וספר אור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סימן ל) ועוד.

**נמצאנו** למדים דשאני נר חנוכה שאסור להשתמש לאורו אבל נר שבת עקרו להשתמש לאורו בא ותו דגבי נר חנוכה מעיקרא כשמדליקו ניחא ליה שישרף כל השמן מפני פרסומי ניסא אבל גבי נר שבת רק שישתמש לאורו מה שהוא צריך תו לא ניחא ליה בהדלקתו ודמי לנויי סוכה ואתרוג דמותרין לאחר מצותה.

**ומהא** דקי"ל כבתה אין זקוק לה א"כ ודאי דמותר השמן מותר, דמה בשעת מצוה לאחר שכבה לא הוקצה כש"כ לאחר מצותו. משמע דרשאי להנות ממותר השמן לצורכו ואם

כן למה הגאונים אסרו בהנאה. תירץ המהרש"ל שם הא דפסקינן לעיל אחר שהדליק שיעורו שמותר לכבותה ולעשות בה מה שירצה היינו דאיגלי למפרע שנתן בה יותר מכשיעור אבל היכא שלא נתן אלא כשיעור וכבה או שהפתילה היתה רע ומסכסכת בכה"ג אסור וראה עוד לקמן בזה.

**ואפשר** גם לחלק בסוגי הנאה כמובא בחידושי הרשב"א שלקמן לא כל התשמישין שוין ולא כל הבזויין שוין וכמ"ש בשו"ת אבני נזר חלק (או"ח סימן תצו) ניחא דדוקא להשתמש נגד נר חנוכה דאין איסור משום מוקצה וביזוי מצוה. רק משום שמבטל ההיכר ולאחר זמנה הרי אף לכבותה מותר. אבל להדליק השמן בידים לצורכו ודאי אסור משום מוקצה.

**אלא** ראיתי שרבו הראשונים שחלקו על זה. הראבי"ה (בח"ג הלכות חנוכה סימן תתמג) השיג על זה דאינו נראה לו דהא אתרוג שרי אחר גמר מצוה וכן סוכה, ושמא יש לומר הכא דעתו שלא להנות בו לעולם. ועוד כתב שאיני יודע היכן שנויה הברייתא הנ"ל וכן העלה מטעם זה בחידושי הריטב"א מסכת שבת (דף כא:) דמכאן ואילך אם רצה לכבותה הרשות בידו ויכול ליהנות ממנה, והוא הדין אם כבתה מאליה ואפי' תוך השיעור כיון דקי"ל שאם כבתה אין זקוק לה, שאע"פ שאמרו שאסור להשתמש לאורה ולהרצות מעות כנגדה, זהו בעוד שדולקת ומשום בזויי מצוה ואבא דכולהו דם כדאיתא לקמן (כ"ב א'), אבל כיון שעשה בה מצותה תו ליכא משום בזויי מצוה דתשמישי מצוה הם ונזרקים (מגילה כ"ו ב'), ולפיכך כל שכבה הנר הרי עבר זמן מצותה לאותה הלילה, כי שאר הלילות מצוה אחריתי היא ונר אחר ושמן אחר, ועדיף מהפריש שבעה אתרוגים לשבעת הימים (סוכה מ"ו ב'), וזה ברור, ולא כדברי האומרים שאסור ליהנות משיירי פתילות ושמן דנרות חנוכה כי אם בנר חנוכה, ומה שנשאר מכל השמונה ימים שעושה לו מדורה ושורפו הואיל והוקצה למצותו כמו שכתבו מקצת התוספות, שלא הוקצה למצותו אלא לזמן קבוע, דאי לא תשמישי מצוה היאך נזרקים, אלא ודאי כדאמרן ואין לפקפק בדבר כלל עכ"ל.

**וכעין** זה כתבו בחידושי הרמב"ן והרשב"א (מסכת שבת דף כא:) על פי דברי הרי"ף שאם היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו. אלא שבסוף דבריו כתב שמקצת מן הגאונים אמרו דאם כבתה ונשאר שמן בנר ביום ראשון מוסיף עליו ומדליק ביום שני וכן בשאר הימים ואם נשאר בה ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו, ולפי דבריהם יש לחלק בין זה לעצי סוכה ונוייה דהתם לא מקצה להו אלא לימי החג לפי שעשויין להשאר אחר החג ולא

מקצה להו למצותן לגמרי, אבל שמן ופתילה שעשויין להתבער לגמרי כי יהיב להו בנר לגמרי מקצה אותן למצותן דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו ואם נשתיירו הרי הן אסורים שהרי הקצה אותן לגמרי למצותן, ודומה לעצי סוכה ונוייה שנפלו בתוך החג שאסורים כדמוכח במסכת ביצה בפרק המביא (ל' ב').

**ומה** שנראה לכאורה שדברים אלו סותרים זה את זה שהגאונים כתבו כשכבתה ונשאר שמן ביום הראשון מוסיף עליו ומדליק ביום שני וכו' נשאר בה אומרים ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו הם חולקים על מה שכתב הרי"ף שאם היתה דולקת והולכת עד כשיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו תירץ הב"י (באו"ח סימן תרעז) שתי תירוצים אחד בשם מהר"י אבוהב ז"ל שיש לחלק ביניהם שכשנתן השמן בנר ולא הקצהו אלא לשיעור זמן הדלקה יכול אחר כך להסתפק ממנו אם ירצה אבל כשנתן השמן בנר בסתם אז הוקצה למצות נר חנוכה וצריך לעשות לו זה התיקון עכ"ל ותירוץ שני כתב ולי נראה לחלק ביניהם בענין אחר שמה שכתב בסימן תרע"ב מיירי שנתן בה שמן יותר מכשיעור ואחר שדלק כשיעור מותר ליהנות ממנו דלא הוקצה למצוה אלא כדי שיעור הצריך בלבד ומה שכתב בסימן זה מיירי בשנותר מהשמן הצריך לשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו ולפיכך צריך לעשות לו מדורה דכיון דמשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו ואסור ליהנות ממנו עכ"ל. וכן ראיתי כסברת התירוץ של מרן הב"י בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן צב) דמותר השמן שבלילה הא' של חנוכה מדליק בליל השני וכן בכל לילה ולילה ובליל שמיני שורפו כולו לפי שהוקצה למצוה אסור ליהנות ממנו ולא מסתבר דהא קי"ל שיירי מצוה נזרקין ומה שנשאר מן השמן אחר שכלתה רגל מן השוק שיירי מצוה הן. אלא שראיתי לפר"ח (אות ד) ועוד פוס' לקמן שהעלו כדעת מוהר"י אבוהב שכל שנתן שמן בנר בסתם אפי' אחר זמנו אסור.

**ובכדי** לצאת אליבא דכו"ע כתב המג"א (ס"ק י) שטוב להתנות אף דביותר משיעור הדלקה מותר להשתמש בו לכתחלה כמ"ש סי' תרע"ב ס"ב (ב"י מרדכי ורש"ל וש"ג) וב"ח פסק כשנתן השמן בסתם הוקצ' כל השמן וכ"מ בהג"מ וברי"ן ובתוס' שבת דף מ"ד ומיהו אין מוכרח כל כך ולכן טוב להתנות לכתחלה שלא יאסר אלא כשיעור וכתב הש"ג צ"ע אם נתן השמן שיעור חצי שעה ודלק יותר מחצי שעה אם מותר להסתפק ממנו ע"ש. ולא רק שאסור להנות ממנו אלא גם להשהותו אסור כמו"ש הטור שם שאסור ג"כ לשהותו לשנה הבאה לנר של חנוכה דחיישינן שמא יבא ליהנות ממנו כיון ששוהה אותו לזמן מרובה ואפילו אם נותנו בכלי מאוס חיישינן הלכך אין לו תקנה וכן נראה כוונת קיצור

שולחן ערוך (סימן קלט סעיף כ). וכ"כ הפר"ח שם והמג"א (בס"ק יא) שאסור להניחו בכלי מאוס לשהותו לשנה הבאה דחיישינן לתקלה. עיין לביאור הלכה (סימן תרעז ד"ה הצריך וכו') ולכף החיים שם ובתורת מועדים (סימן ה סעיף כה) דבאופן שלקח צלוחית של שמן לנר חנוכה ונשתמש ממנו כדי צרכו לכו"ע אין הנותר בכלל מותר השמן שבנר חנוכה. **ולפי** זה צ"ל שזהו בזמנם שהיו מדליקים מחוץ לפתח הבית ברשות הרבים בכדי לפרסם את הנס לעוברים ושבים ואחר זמן זה שהוא כחצי שעה אין פרסום לנס דהא אין עוברים ושבים ולכן אין להדליק נרות חנוכה אחר זמן זה ויכול להנות מהמותר וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה ה) מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק, וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק. ועכשיו שאנו מדליקין נ"ח בפנים א"צ להקפיד על שיעורא דעד שתכלה רגל מן השוק. דמשום פרסומא ניסא הוא לבני הבית. והיה נראה לומר די בשיעור קטן מה לי זמן קצר ומה לי זמן ארוך עצם זה שהדלקתי אף לשיעור קצר היה פרסומי ניסא ודי בכך כמ"ש במנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן תקמ) ובסימני אשירי כתב שבזמן הזה נרות של חנוכה אין צריכין שיעור, כי דווקא בימיהם שהיו עושין הכירא לבני רשות רבים היה השיעור עד שתכלה רגל מן השוק. ומהאי טעמא אמר מה"ר שלום שמי שירצה יכול ליקח נרות קטנים, אע"פ שאינן דולקות כי אם זמן מועט.

**ומאידך** גיסא אפשר לומר שצריך להדליקם כל הלילה כשבני הבית ערים כל שעה ושעה זימניה הוא דהא איכא פרסומי ניסא לבני הבית ולא עד שתכלה רגל מהשוק ששיעורו כחצי שעה לבני רשות הרבים דאין עוברים ושבים למי נעשה פרסומי ניסא וכמ"ש התוס' שם דאי לא אדליק מדליק - אבל מכאן ואילך עבר הזמן אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים. ובחידושי הרשב"א שם ביאר את דברי התוספות דלא אמרו עד שתכלה רגל מן השוק אלא בדורות הללו שמדליקין בחוץ אבל עכשיו שמדליקין בבית מבפנים כל שעה ושעה זימניה הוא דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית, ומיהו לכתחלה מצוה להקדים ולהדליק משתשקע החמה מיד דזריזין מקדימין למצוות. ומטעם זה מובא בשו"ע (בסימן תרעב סעיף ב). כשעבר זה הזמן ולא הדליק מדליק והולך כל הלילה וכתב המג"א (בס"ק ו) עם ברכה. דהא זמן פרסומא דניסא הוא כל זמן שבני הבית נעורים כי ההדלקה בתוך הבית ולפי זה היה נראה לומר

שכל מותר השמן אסור דהא הוקצה לפרסומי ניסא וזמנה כל הלילה. ושו"ר לשו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן תג) ושו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקלד) שגם העלו דבזמן הזה שההיכר הוא לבני בית, כל זמן שבני ביתו נעורים הוא כמו בזמן הש"ס כל זמן שלא כלתה רגל מן השוק, אמנם נראה שגילוי דעת שהקצה את השמן רק לזמן חצי שעה בלבד יועיל להשתמש במותר. דהא כתב מהר"י אבוהב דאף הנשאר אחר שיעור מצותו לא שרי אלא אם כן התנה עלה מעיקרא שאינו מקצה כולו למצותו אבל בסתם הוקצה כולו.

**וחזיתי** לחידושי הריטב"א שבת (דף כא:) שביאר מהוא שיעור עד דכליא רגלא דתרמודאי. פי' מוכרי עצים הנקראים תרמודאי והיו מתאחרים שם ברחוב העיר, ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות. ולפי דבריו זמן הפרסומי ניסא משתנה בהתאם למציאות דהיינו לפי אורך זמן שהחנויות פותחות את שערם וזה תלוי בחוקי המדינה או כל עיר ועיר. והאמת שמדיוק דברי הריטב"א מוכח זהו רק לחנויות המוכרות שמן כיוצא בהם והכוונה לצורך מאור ולא לשאר החנויות .

**וכיום** אין צורך כלל בשמן וכיוצא בהם למאור שהרי החשמל משמש את האדם ללא צורך להביאו מהחנויות אין הפרש בסוגי החנויות. ואפשר לדחות ולומר דכיון שמן וכד' לנ"ח ואין מועיל החשמל להדלקת נ"ח כפי העלו האחרונים בזה נשאר טעמו של הריטב"א בדוקא חנויות לשמן וכיוצא בהם צריך שיהיו עדיין פתוחות זהו זמן פרסומי ניסא. ולכן הסופר-מרקטים וכד' שפתוחים עד שעות מאוחרות נראה שזמן ההדלקה תלויה לפי שעת סגירתם בלילה.

**ושו"ר** כעין זה באור לציון (חלק א סימן מד) שציין לרב מבריסק זצ"ל שחידש מלשון הרמב"ם שאם נמצא במקום שאנשים עוברים ושבים עד שעות מאוחרות בלילה חייב להניח שמן שידלק משעת השקיעה עד שתכלה רגל העוברים ושבים שבאותו מקום ואפילו אם נמשך זמן זה כמה שעות חייב להניח כשיעור זה וכן היה נוהג למעשה. אלא שהשיג עליו דהו"ל לרמב"ם לפרש חידוש זה ולא ברמז וגם לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לומר דין זה. ולי נראה דאשתמיט מעינו קודשו דברי הריטב"א הנ"ל. ושו"ר בספר מנחת שלום (סימן כ) שגם ציין לרב מבריסק הנ"ל וגם בספר מקדש ישראל (עמוד קסד) העלה דכיום זמן כלתה רגל מן השוק הוא בשעה מאוחרת בלילה. וכן ספר פסקי תשובות (סעיף ד) ציין לכמה אחרונים דסברי כן ע"ש שמטעם זה (בסעיף ח) העלה שאין לכבות את הנרות או להשתמש לאורם עד שעות מאוחרות.

**אך** אין לומר כן אליבא דמרן שכתב להדיא שיעורו של הפרסומי ניסא כשיעור של חצי שעה ומטעם זה הצריך ליתן בה שמן קודם הדלקה כדי שיעור הדלקה ולכן צ"ל ה"נ כשהדליקו אחר זמנו יהיה שיעורו כמו חצי שעה ואחר שיעור זה מותר השמן מותר בהנאה. ואחר שיעור כחצי שעה אע"פ שיש בו פרסומי ניסא לא חוייב ע"י החכמים הילכך רשאי להנות מהמותר השמן. וכשנותן בנר יותר משיעורו ושותק גלי דעתיה דבהכי ניחא ליה ואתסר ליה בסתמא כדברי מהר"י אבוהב ז"ל הנ"ל וכ"ש כשהוא עצמו (גילה בדעתו) הקצה את כל השמן לפירסומי ניסא כל מותר השמן אסור בהנאה.

**ואפשר** לומר שגם אליבא דמרן יהיה השמן אסור כל זמן פרסומי ניסא כנ"ל וזהו למנהג שמדליקין בתוך הבית לבני ביתו מה שאין כן למדליקין בחוץ ברשות הרבים שזהו דעת מרן שגם כיום במיוחד בא"י מדליקין נ"ח בחוץ עיין בזה בדברינו (בסימן מב) דדי בחצי שעה כנ"ל.

**איברא** שכיום השתנתה המציאות של עוברי אורח והחנויות פתוחות עד שעות המאוחרות נראה שגם מרן יחמיר כדברי הריטב"א שזמן הפרסומי ניסא עד זמן שהחנויות פתוחות ומזה נאמר שכל השמן עד לזמן סגירת החנויות מוקצה למצוה וזהו גם למדליקים ברשות הרבים. וכדברי אחרונים שציינו לרב מבריסק דבזמנינו נשתנה השיעור של כלתה רגל מן השוק ויהא עד זמן סגירת החנויות.

**ומזה** יצא לנו חומרא לפי מה שהובא בב"י (או"ח סימן תרעה) שעיקר המצוה בשעת ההדלקה צריך שיהיה בנר שיעור שמן קודם שידליק שכתב בשם הרא"ש כיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה אבל אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו. ופסקו בשו"ע שם (סעיף ב) השתא צריך שיעור שמן גדול יותר לפני ההדלקה לפרסומי ניסא עד שיסגרו החנויות כדלעיל ולא יועיל כמות שמן של חצי שעה.

**וכן** יש להחמיר בזמנינו ולהשאיר את החנוכיה כל הלילה בחוץ ע"פ דברי שו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן מח) מדמסיק הש"ס בלי חולק והוא ג"כ הסכמת כל הפוסקים דחצר שיש לה שני פתחי' צריך שתי נרות משום חשדא שיאמרו מדלא אדליק בהאי פתח' בהך פתחא נמי לא אדליק ע"כ וקשה אמאי חיישינן לחשדא הלא יכולין אנו לדון לכף זכות ולומר דאף בהא אדליק רק שכבתה וקי"ל כבתה אינו זקוק לה וכו' כהסכמת הפוסקים אלא ודאי דאף שאם כבתה אינו זקוק לה מ"מ מדלא מונח עדיין באותו מקום כל זמן ועת הדלקה הנותר מנר חנוכה של שעוה או של שמן חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל וזהו ראי' שאין לו תשובה. נמצא דאין לטלטל את נ"ח אע"פ שכבו כל זמן מצותה כנ"ל.

**ואם** עקר את החנוכיה כשעדיין לא עבר שיעור המצוה והנרות דולקים נראה דלא יצא י"ח כמובא בחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סימן לב) דנראה דאין לטלטל נרות חנוכה ממקומם עד שדלקו כבר חצי שעה וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן ב) דהרואה אומר לצרכו הוא דהדליקה מתחילה וא"ת לאחר שעבר זמנה דמותר להשתמש לאורה ג"כ יאמר לצרכו הדליקה מתחילה ליתא דלאחר זמנה אין שם חשש רואין. ולפי הפי' דלעיל אין לטלטלה אף כשעבר חצי שעה דבימינו עדיין הפרסומי ניסא ממשיך וכ"כ בפסקי תשובות (סעיף ח). איברא שראיתי במסכת סופרים (פרק כ הלכה א) שאין מגביהין אותו ממקומו עד שיכבה. ולכאורה משמע אע"פ שעבר זמנה. אלא שאין לומר כן אלא דאחר זמנה שרי כנ"ל וכן ראיתי להדיא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רלג) כדברי הלכות קטנות שכתב אם הוצרך לה לאחר שכלתה רגל מן השוק מכניסה ומשתמש לאורה ומות'.

**ואין** לומר שדברי הגאונים הנ"ל שאסרו את מותר השמן בהנאה כשעדיין לא עבר שיעור מצוותו זה אינו דדעתם כל השמן הנמצא בבזיכין הוקצה למצותו ואסור בהנאה אלא שורפו בפני עצמו וכמ"ש בספר כלבו (סימן מד) על שיורי פתילות של כל הלילות נהגו להבעירן שלא לשום צורך ואע"פ שמותר לפי מה שכתב הרי"ף והרמב"ם ז"ל שאמרו כשיעבור זמנה מותר לכבותה או להשתמש לאורה, ומיהו הגאון רב אחא ז"ל כתב שאין לעשות בהן שום דבר אבל צריך להניחה עד לילה אחרונה ולעשות מהן מדורה בפני עצמה ואף על פי שאמרו חכמים ז"ל תשמישי מצוה נזרקין ואלו ודאי תשמישי מצוה הן מכל מקום לא דמו לעצי סוכה ולולב שלא הוקצו שיהיו כלין לאותו מצוה אבל אותן הפתילות והשמן הוקצו על דעת שיהיו כלין כדלעיל. ומובא בספר מקראי קודש בשם הראשון לציון הגר"מ אליהו שליט"א שיש לשורפם בדוקא וכן אין לשופכו לכיור המטבח שסוף סוף יגיע לביוב והוי בזיון.

**ומה** שאומרים האנשים לסגולה מנותר הקנקנים נעשה נס לשושנים, ר"ל, ע"י נותר השמן בנ"ח נעשה נס לשושנים דהיינו למחלת השושנה ולכאורה נראה דכוונה בשיר מעוז צור ישועתי כו' ומנותר קנקנים דייקא נעשה נס כו' דהיינו בקנקנים ולא בפמוטים של נ"ח וגם אם סגולה זו היא על מותר השמן צ"ל דוקא מהשמן שנותר אחר שיעור כחצי שעה הא לאו הכי אסור בהנאה כנ"ל. ובשו"ת חיי הלוי (ח"ב סימן פז אות ד) נסתפק בזה האם מותר הנותר ע"י בליעה ע"ש. אמנם ראיתי לרב רצאבי (חלק ג סימן קכ הערה נד) שנהגו בתימן לסחוט את הפתילות והשתמשו בשמנן כסגולה לרפואת מכה או להדליק נר בבהכ"נ משום דדעת הרי"ף והרמב"ם לא הוקצה למצוותו ע"ש וצ"ל שמה שכתב זהו

לאחר שיעור מצוה כדלעיל. ולשיטת הגאונים והפר"ח אסור גם אחר שיעור מצותו. ואף בבהכ"נ אסר להדליק המותר שמא ישתמש לאורו לבדו.

**לסיכום**: למדליקים כיום את נ"ח ברשות הרבים לאחר זמן פרסומי ניסא דהיינו לאחר סגירת החנויות מותר השמן מותר בהנאה וטוב להתנות.

**פירות הנושרים**:

בנר חנוכה עיקר מצותו משום פרסומי ניסא ולא להשתמש לאורה ומשום הכי המותר אסור בהנאה אחר מצותן כי לכך נעשו מתחלה. אי נמי שוינהו רבנן כתשמישי קדושה מפני שהוא זכר לשמן של הקדש.

נר שבת להנאתו בא ויושב ומצפה שיכבה ולכך מותר המותר.

טוב להתנות דביותר משיעור הדלקה מותר להשתמש בו לכתחלה.

כשכבתה ונשאר שמן אסור בהנאה. אך מותר להוסיף עליו ומדליק למחרתו.

י"א אחר שיעור ההדלקה דוקא להשתמש נגד נר חנוכה אין איסור משום מוקצה וביזוי מצוה. רק משום שמבטל ההיכר ולאחר זמנה הרי אף לכבותה מותר. אבל להדליק השמן בידים לצורכו ודאי אסור משום מוקצה.

אסור להניח מותר השמן בכלי מאוס ולשהותו לשנה הבאה דחיישינן לתקלה.

מותר השמן בבקבוק אינו מוקצה כלל ומותר בהנאה.

גם כיום צריך ליתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כחצי שעה. וי"א והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות וכן ראוי לנהוג.

כשעבר הזמן ולא הדליק מדליק והולך כל הלילה עם ברכה.

פרסומא דניסא הוא כל זמן שבני הבית נעורים כי ההדלקה בתוך הבית ומטעם זה ידליק בברכה כשהם נעורים (וזמנה עד עלות השחר).

עכשיו שמדליקין בבית מבפנים כל שעה ושעה זימניה הוא דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית, ומיהו לכתחלה מצוה להקדים ולהדליק משתשקע החמה מיד דזריזין מקדימין למצוות.

טוב להתנות על השמן הנותר אף דביותר משיעור הדלקה מותר להשתמש בו.

כשנותר מהשמן הצריך לשיעור הדלקה הוקצה למצותו ולפיכך צריך לעשות לו מדורה ולשורפו ואסור ליהנות ממנו.

יש לשרוף בדוקא ואין לשופכו לכיור המטבח שסוף סוף יגיע לביוב והוי בזיון.

מה שאומרים על הסגולה מנותר הקנקנים נעשה נס לשושנים ר"ל שנותר השמן בנ"ח נעשה נס לשושנים דהיינו למחלת השושנה צ"ל דוקא מהשמן שנותר אחר שיעור כחצי שעה הא לאו הכי אסור בהנאה כנ"ל.

טוב לתת שיעור שמן יותר מחצי שעה לפני ההדלקה כדי פרסומי ניסא למדליקים ברשות הרבים עד שיסגרו החנויות .

מה שנהגו שעושין מדורה מן הפתילות הנשארות ומן השמן הנשאר ביום אחרון ששורפין אותו ואין נהנין ממנו מפני שהיה הנס בפך שמן של קדש נהגו בו מנהג קדש.

כיון שהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה אבל אם בירך והדליק ואחר כך הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו.

יש להשאיר את נ"ח במקומם כל זמן שיעור הדלקתם.

אע"ג דאמרינן כבתה אינו זקוק לה מ"מ מדלא הניח עדיין באותו מקום כל זמן עת הדלקה הנותר מנר חנוכה של שעוה או של שמן חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל.

העוקר נר חנוכה ממקומה הוי כמו שכבתה ולא יצא נמי ידי חובתו דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה מתחילה.

לאחר שעבר זמנה מותר להשתמש לאורה ואין חשש רואין ומותר לעוקרה אף כשדולקת.

## סימן: מ' - שאלה : האם צריך לברך על נ"ח בכנסים ואירועים?

**מובא** בספר שבולי הלקט (חנוכה סימן קפה) בשם בעל הדברות ז"ל נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת ויש מקומות שנהגו להניחה על הפתח ויש שמניחין אותה באמצע בית הכנסת עד כאן דבריו. וגם אנו נוהגין להדליק בבית הכנסת ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה. ומורי ר' יהודה אחי שני נר"ו היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה וכן דעתי נוטה כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבית הכנסת ואילו היו אורחין ישינין בבית הכנסת היו הם צריכין להדליק דקי"ל אכסניי חייב בנר חנוכה ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק ושמא מפני שהיא בית דירה אין להדליק. עכ"ל.

**ותירוץ** לזה ראיתי בספר אבודרהם (מעריב של שבת) שכתב בענין קידוש בבית הכנסת, שיש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו לברכו במקהלות שנא' במקהלות ברכו אלהים ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאין ושאינן בקיאין, ודומה לזה גם כן מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם גם שיצאו ידי חובתן הרואי' שאין להם בית לברך שם. וגם בזה הענין תמצאנו מבואר היטב בתשובה שאלה

להר"מ במז"ל שכתבנוה בתפלת החול. וכ"כ בחידושי הריטב"א מסכת שבת (דף כד:) דאע"ג דליכא אורחים אמרינן ליה.

**וכ"כ** בשו"ת מן השמים (סימן כה) אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת, משום ברוב עם הדרת מלך, ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו, ועוד כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם. ועיין לשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן פח) שהמהרש"ם (ח"ג סי' קס"ב) מביא בשם ברכ"י בספרו שיו"ב (לאורח חיים סי' תקפ"ט) להחזיק בשאלות ותשובות מן השמים בכל דין שנחלקו בו הפוסקים ונשאר בלא הכרעה, ואין זה בכלל אין משגיחין בבת קול, וסמך שם המהרש"ם בפסקו על מהר"י מטרויש שהסכימו כן מן השמים, וכן בפרישה (סי' רס"ט) כיון בזה לדעת הראשונים וז"ל מ"מ נתקן לקדש השם ברוך הוא במעמד הצבור כולם על היין, שהוא עיקר המצוה וכו' עי"ש.

**וכ"כ** באו"ז (ח"א סי' תשנ"ב אות ט') שתקנת התנאים והאמוראים לקדש בע"ש ועיו"ט בבהכ"נ לא נתקן בשביל האורחים אלא לקידוש היום ברבים נתקן עיי"ש. וכ"כ ברכי יוסף (אורח חיים סימן תרעא ס"ק ו) דאין לחוש למ"ש בספר תניא (סי' לה) שיש שנמנע מלהדליק בבית הכנסת כדי שלא לברך עליה. וכמה רבנים שליחי ציבור היו מדליקין ומברכין בבית הכנסת ואח"כ מברכין כל הברכות ומדליקין בביתם. הרב מהר"ר יצחק לוי ואלי בתשו' כ"י.

**וגם** הב"י (באו"ח סימן תרעא) ציין להכל בו (סי' מד ד ע"א) וטעמו כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות וזה לשון הריב"ש בתשובה (סי' קיא) המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש אף על פי שאינו אלא מנהג ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו עכ"ל. וכתב הפר"ח (תרעא ס"ק ז) אפי' לאותם מקומות שנהגו שלא לקדש בבהכ"נ הכא מודו משום פרסומי ניסא. וכשאין עשרה בבהכ"נ כתב בספר ערך השולחן (ס' תרעא אות ז) שידליק בברכה בביתו ויכוין על ההדלקה של בהכ"נ.

**ומה** שאין אנו נוהגים לברך על ההלל בראש חודש כדעת מרן נמצא שטעמו של הריב"ש הנ"ל אינו אליבא דמרן ואם כן מאיזה טעם אנו מברכין על נ"ח כשמדליקין בבהכ"נ לפי

דעת מרן אומנם ע"פ דברי הראשונים הנ"ל היה אפשר לומר שבנרות חנוכה יש פרסומי ניסא טפי לכן יש לברך בהכ"נ יותר מהלל וגם הריב"ש היה קשה לו שאין מברכין על המנהג, ותירץ זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה, שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה, שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים, מברכין עליו. וכ"כ בשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן יד) שמבואר בדברי ר"ת דעל מנהג שאינו אלא מעשה זוטא אין מברכין, והלל, לכאורה אין בו מעשה וכההיא דערבה, בכל זאת מברכין עליו דלא גרע מקורא בתורה. והעלה דלולי דמסתפינא היה נראה לקיים דברי מרן לפי מה שפסק בשו"ע, שאין מברכין על הלל דאינו מעשה ממש, ודלא כסברת ר"ת, ועל מנהג כזה לא מברכים, אבל בהדלקת נר חנוכה בביהכ"נ דיש מעשה ממש קי"ל בזה כריב"ש דעל מנהג כזה מברכים.

**ועדיין** אפשר לדחוק ולומר דדי שידליקו ללא ברכה לפרסומי ניסא ומה תועיל הברכה לפרסום הנס אלא שעיקר אצל ההמון היא הברכה, כמ"ש בשו"ת זבחי צדק (חלק או"ח סימן כט) על מה שנהגו להדליק בב"הכנ בין מנחה למעריב משום פרסומי ניסא משום שאם נמתין בב"הכנ ולא נדליק אלא משחשיכה א"כ תתבטל הדלקת נרות חנוכה בב"הכנ דזה ידוע אם אין עשרה בב"הכנ אין להדליק נ"ח בברכה כמ"ש רבינו חיד"א במח"בר סי' תרע"א אות ז משם הר' מר וקציעה עי"ש דעיקר הדלקה בב"הכנ משום פרסומי ניסא ואם אין עשרה ליכא פר"נ גם אם ידליקו בלא ברכה ליכא פר"נ לפני העולם דאצל ההמון העיקר היא הברכה וא"כ ה"ז הטעם דתתבטל הדלקת חנוכה בב"הכנ עדיף מטעם "דטירדא" וא"כ לס' היש מי שאומר דאם הוא טרוד ידליק בברכה מפלג המנחה כ"ש דידליק בב"הכנ מפלג המנחה בברכה כדי שלא תתבטל ההדלקה בב"הכנ ותתבטל הפרסומי ניסא. וכן ראיתי בשו"ת יביע אומר (חלק ז או"ח סימן נז) שכדרכו בקודש האריך לבאר והעלה שהטעם הוא כראשונים הנ"ל שיש מעלה בפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות עש"ע. עיין עוד בזה בשערי תשובה (סימן תרעא ס"ק י).

**ולפי** זה נמצא שהברכה עצמה אצל ההמון היא הפרסומי ניסא לכן נראה שגם במסיבות ואירועים וכד' יש לברך על נ"ח ואין די בזה אם ידליקו את הנרות ללא ברכה דהא יש בזה פרסום גדול וקידוש השם והודאה לשמו לברכו במקהלות שנא' במקהלות ברכו אלהים ואין בזה משום ברכה לבטלה כנ"ל וכן נראה לדקדק מחידושי הריטב"א מסכת שבת (דף כג.) שיש לברך על נ"ח במקומות הרבים לפרסום בנס ומטעם זה קבעו לברך בבהכ"נ וז"ל ונהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים. ועוד נראה שיש חשיבות לפרסומי ניסא בדברי הר"ן בשבת (דף י:) שבתפלה פשיטא ליה

דמזכיר על הניסים דכיון דבצבור היא איכא פרסומי ניסא אבל ברכת המזון שהוא ביחיד מיבעיא ליה. וכמ"ש בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן רא) על הא דלא חיישינן משום פרסומא ניסא בזה"ז כבר כתבו המעגלי צדק ומהרי"ק ז"ל בתש' שלכן מדליקין כהיום בבתי כנסיות נר חנוכה כדי להיותו פרסומי ניסא לרבים. וכ"ש כיום אין רוב העם מתכנס בבתי כנסת לצערינו ובודאי יש פירסומי ניסא להמון העם בכנסים הנ"ל.

**אלא** שהרב רצאבי (בחלק ג סימן קכ הערה לו) וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן ל) העלו שלא לברך מטעם שמנהג ההדלקה בבית הכנסת לא ברור ואיך אפשר לברך על כך, וכמה מגדולי דורות הקפידו באמת שלא לברך על ההדלקה בביהכ"נ. ואנן שמברכין כפסק השו"ע די לנו בזה והובא דבריו בשו"ת יביע אומר שם וציין גם לשו"ת שבט הלוי ח"ד (סימן סה), שלדעתו אין לברך בכיו"ב, וכ"כ בספר אז נדברו חלק ו (סי' עה) בשם הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל שאין לברך וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' סה אות ג) וכ"כ בספר מקדש ישראל (עמוד קו).

**אולם** בספר משנת יעקב להגר"י רוזינטל נר"ו (בהל' חנוכה עמוד ר"ס) כתב לברך, כי פעמים רבות הפרסום במסיבות אלה גדול ביותר, אפי' מן הפרסום של בהכ"נ, מהקהל הרב הנוהר לשם. והעלה בסוף דבריו שהנוהגים לברך על הדלקת נרות חנוכה במסיבות כאלה, יש להם על מה שיסמוכו, כיון שיש בזה משום פרסומי ניסא. ומה טוב להתפלל שם תפילת ערבית בצבור מיד לאחר ההדלקה, וכפי שנוהגים בבתי הכנסת. ומשמע מלשונו שכתב "ומה טוב להתפלל ערבית" שאין חובה להתפלל אלא רק מהיות טוב אלא שראיתי לבנו של מרן בספר תורת המועדים (סימן ז סעיף טז) ובילקוט אברך (עמוד פט) שכתבו בשמו שאין לברך אלא אם מתפללים שם ערבית והשווה דין הדלקה במסיבות וחתונות לדין הדלקה בבהכ"נ ע"ש.

**וכן** ראיתי לספר מקראי קודש (עמוד 107) אמנם ציין לרה"ג הרב מרדכי אליהו שליט"א שההיתר רק אם מתפללים שם אך ציין לרב הגר"ש ישראלי זצ"ל שהעלה להדליק במסיבות או בחתונה וכד' מותר להדליק נ"ח בברכה כיון שיש בזה פרסום הנס וכן ישנם שם הרבה אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות ואינם מדליקים נ"ח ואע"ג שאינם יוצאים י"ח בכך מ"מ הוי כדין בהכ"נ ואע"פ שאין מתפללים שם כלל לא מנחה ולא ערבית מ"מ כיון דהוי מקום כינוס יש בזה פרסום הנס ע"ש. ושו"ר לספר פסקי תשובות שציין לכמה אחרונים שהעלו דבעי לברך בכנסים.

**ואע"ג** דאפשר לעשות ע"י שליח אורחא דמילתא הוא שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס. מובא בספר כלבו (סימן מד) שמי שהולך לעיר אחרת נראה שחייב לעשות

שעשה נסים ואף על גב דמדליקי עליה בגו ביתיה והבא בספינה או שהוא בבית גוים מדליק בברכות ומניחה על שלחנו ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדלקי ליה בגו ביתיה לא צריך להשתתף דשאני התם שיש לו פרסום הנס בהדלקת אושפיזו. וכן הוא בשו"ע (סימן תרעז) נראה שכו"ש שצריך להדליק באירועים ומסיבות ולעשות פירסומי ניסא שם ובמיוחד בכנסים שרובם אינם מדליקים כלל נרות חנוכה אף בביתם. ועוד מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן סט) בשם שו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ק"ג שכותב להסביר ענין ההדלקה והברכות בביהכ"נ, משום, דכיון דאנו מדליקים בפנים ממש ואין מקיימים עיקר תקנת חכמים בפרסומי ניסא לרבים רק הבני בית רואים אותם ולכמה בני אדם שהמה ערטילאים ואין להם בני בית אין מפרסמים הנס כלל, לכן מדליקים בביהכ"נ במקום שרבים שם ומקיימים עיקר פרסומי ניסא, והוא כמו מעיקר תקנת חכמים לקיים פרסומי ניסא ומברכים, ע"ש. ואחר כותבי ראיתי לספר חזון עובדיה (עמוד מז) שהעלה לנוהגים להדליק נ"ח במסיבות הנערכות באולמות בשם ומלכות יש להם על מה שיסמוכו ע"ש.

**ואין** חובה לדקדק בכנסים אלו ובבהכ"נ כדקדוקים ההלכתיים כשמדליק בביתו כגון מיקום החנוכייה או גובהה או כשהיא גבוהה מאוד ואין המברך יכול להגיע לנרות וכד' מדכתב הב"י (סימן תרעה) בשם מוהר"י אבוהב ז"ל שכתוב בנמוקי יוסף כי פעם אחת ראה בבית הכנסת שהדליקו הנרות בכלי שהיו מדליקין כל השנה להאיר שבאותו כלי היו נרות מתוקנות לנר חנוכה ואחר שהדליק המדליק נר חנוכה היה מוליך החבל בידו להגביה הכלי להעמידה במקומו המיוחד לו כל השנה ומיחה ביד המדליק שלא יעשה כן שאף על פי ששמעו העומדים בבית הכנסת הברכה של חנוכה בשעת ההדלקה מכל מקום הרואה שלא היה שם באותה שעה יאמר לצרכו הוא שהדליקו ולכך צוה שלא יגביהנו אלא שיניחנו למטה בפחות מעשרה ואמר שעדיין יש לפקפק על זה לפי שעדיין משתמשים לאורה וכיון שהרגילו כל השנה להדליקו להשתמש לאורה אף על פי שאינה במקומה כיון שאין נר במקום נר חנוכה אי אפשר שלא ישתמש נר חנוכה לעומדים שם במקום הנר שהיו רגילין לכך לצורך החנוכה ראוי לחדש כלי אחר ע"כ. ונראה לי שמאחר שהדלקת נר בבית הכנסת אינו אלא משום מנהג שנהגו ואין חוששין שיהיה לפני הפתח אלא לפני ההיכל אין לדקדק בזה כל כך משום הנכנסים והיוצאים ועוד שאפילו בבית אין אנו מדליקין עכשיו אלא מפני בני הבית ואם כן לפי זה אין לחוש לעוברים ושבים כל כך וכל שכן בבית הכנסת שהרי כל הבאים לשם יודעים שאלו

הנרות הם של חנוכה ועוד היה נראה לומר שמאחר שכבר הדליקן במקום שאינו ראוי דה"ל ככבתה שאין זקוק לה עכ"ל.

**ודע** שהקהל הנמצאים בבהכ"נ או בכנסים אחרים אינם יוצאים ידי חובה בהדלקה זו ואפילו הש"ץ שבירך בביהכ"נ צריך לחזור ולהדליק בביתו דיש חיוב על כל אחד להדליק בביתו. ולכן עדיף בכנסים אלו שהמברך יהיה מי שאינו מדליק נרות חנוכה בביתו כלל עיין לשו"ע (סימן תרעא) ומחזיק ברכה (אות ח). ומי שנמצא בקהל שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך: שעשה נסים, ובליל ראשון מברך גם: שהחיינו, ואם אח"כ בליל ב' או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך: שהחיינו. שו"ע (סימן תרעו). ומה שניתקן ברכה לרואים הובא בשו"ת מנחת שלמה (תנינא (ב - ג) סימן נח) בשם הפנ"י בשבת שם דכתב דשאני מצוה זו שהיא משום פרסומי ניסא משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית. אמנם כתבנו לעיל דיש ראשונים דסברי דיוצאים י"ח בהדלקה בבית הכנסת לאינו בקי או למי שאין שמן או בית וכד' וכן הובא בספר מקדש ישראל (עמוד פה) ע"ש לעוד פוס'. **וכשאין** להם בית ולנים בבהכ"נ (שכך היה נהוג בזמנם) וכן תלמידי ישיבה וכד' יוצאים י"ח בהדלקה שם כפי שכתבנו לעיל בשם ספר אבודרהם וספר כלבו (סימן נ) שכתבו שטעם הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת לפרסום הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם. וכפי שכתבנו בספרינו (בסימן נ') שהאיש יוצא י"ח בהדלקת אשתו ואף אינו צריך שיכוין לצאת בהדלקת אשתו אלא הוא מאיליו נפטר בהדלקתה. וה"ה בני הישיבות שיוצאים י"ח בהדלקת אביהם בבית. וכן העלה בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מג) שבחורי ישיבה אינם צריכים להשתתף בפרוטות וכן אינם צריכים להדליק בפני עצמם אפילו אם יש להם חדרים בפני עצמם. או מטעם שיוצאים בהדלקת אביהם או מטעם דאנן סהדי שהישיבה מקנה להם זכות במקצת דמי הנרות. ע"ש.

**לסיכום**: בכנסים ובמסיבות וכד' הנערכים בלילי חנוכה ויש רוב עם אפשר להדליק שם בברכה. שיש בזה מצוה רבה בפרסום שם השם ויש בזה קידוש השם והודאה לשמו לברכו במקהלות שנא' במקהלות ברכו אלהים וטוב אם יתפללו תפילת ערבית במקום. ובמיוחד בכנסים שהאנשים אינם יודעים לברך על נ"ח וכששומעים נותנים אל לבם ולומדים ומברכים ומדלקים בביתם בכך גדל הפרסומי ניסא.

**פירות הנושרים**:

1. יש הנמנעין מלברך בכנסים אלו. ויש המברכין רק אם מתפללים שם.

2. נוהגים לברך בבהכ"נ על נ"ח בין מנחה לערבית.
3. אין אדם יוצא ידי חובה בנרות של בהכ"נ.
4. מאחר ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא.
5. מי שנמצא בקהל שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך: שעשה נסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו, ואם אח"כ ראה שוב בליל ב' או ג' אינו חוזר ומברך שהחיינו.
6. אם הוא טרוד יכול להקדים ולהדליק נ"ח מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק.
7. אם אין עשרה בבהכ"נ אין להדליק נ"ח בברכה דעיקר הדלקה בבהכ"נ משום פרסומי ניסא ואם אין עשרה ליכא פר"נ.
8. הסוברים שבכנסים מדליקים בברכה משום דליכא פר"נ לפני העולם ללא ברכה דאצל ההמון העיקר היא הברכה.
9. אפי' לאותם מקומות שנהגו שלא לקדש בבהכ"נ בנ"ח מודים שצריך להדליק משום פרסומי ניסא.
10. הלנים בישיבה וכד' יוצאים י"ח בהדלקת הנרות שם.

## סימן: מ"א - שאלה : האם מותר להדליק חנוכייה ללא שמש?

**אסקינן** בגמ' בשבת (דף כא.) דאין להשתמש בנרות חנוכה דאמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר: כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה. ורב חסדא אמר מדליקין בהן בחול, אבל לא בשבת, קסבר אין זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה. אמר רבי זירא אמר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב קסבר כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה. ופסקו הרמב"ם (בהלכות חנוכה פ' ד ה' ו) וכל הפוסקים שכל השמנים וכל הפתילות כשרות לנר חנוכה ואף על פי שאין השמנים נמשכים אחר הפתילה ואין האור נתלית יפה באותן הפתילות, משום דכבתה אין זקוק לה. ואפילו בלילי שבת שבתוך ימי חנוכה מותר להדליק בשמנים ופתילות שאסור להדליק בהן נר שבת, לפי שאסור להשתמש לנר חנוכה בין בשבת בין בחול ואפילו לבדוק מעות או למנותן לאורה אסור.

**ורבותינו** הראשונים שנביא לקמן בס"ד נחלקו בביאור טעם הגמ' בדף (כא:) להצריך נר אחרת (שמש) תנו רבנן נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו, ודיו. אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואי איכא מדורה לא צריך, ואי אדם חשוב הוא, אף על גב דאיכא מדורה צריך נר אחרת. ופירש"י נר אחרת - לעשות היכר לדבר. ואי איכא מדורה אש, לא צריך נר אחרת, לפי שמשתמש לאור המדורה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא. וכ"כ בספר כלבו (סימן מד) וראבי"ה והמאירי בשבת שלקמן. דהיינו כוונת דברי רבא להצריך נר אחרת זהו רק בשעת סכנה שמניחו על שולחנו ודיו וליכא שום היכרא אבל כשמדליק את נ"ח במקומם לא חיישינן להשתמש לאורם או אפשר לומר שלא צריך שם שמש משום שהמקום הוא היכר וכמ"ש הרז"ה וראה עוד לקמן בזה בהגהות מעשה רוקח ומוהר"ר ברוך פרענקיל שהביאו וכן נראה דעת המג"א (בס"ק ה) והט"ז.

**אלא** שמלשון הרמב"ם שם (הלכה ח) אין נראה שהכוונה משום היכר אלא שלא ישתמש בנ"ח, וז"ל: וצריך להיות בתוך הבית נר אחר להשתמש לאורו וכן כתבו הריטב"א והרשב"א שם כדי שלא ישתמש לאור נר חנוכה כלל ואפילו לשוח, מדאמרינן ואי איכא מדורה לא צריך אלא היכא דהוי אדם חשוב, והא ודאי אפילו מי שאינו חשוב אינו אוכל לאור מדורה ואינו עושה כן אלא העני, אלא ודאי כדאמרן, וכן היה אוסר מורי הרב ז"ל לשום אדם לדבר עם חברו בפתח לאור הנר חנוכה. (א"ה, עי' חדושי המאירי). וכ"כ הרא"ש (פרק ב סימן ד) ובספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפה) ובספר עוד יוסף חי לר' יוסף זרקא רבו של רבי יצחק טייב שם ודחה את פי' רש"י וכן הובא בפני יהושע ושפת אמת שם שהר"ן ז"ל כתב טעם דאסור להשתמש לאורה כדאשכחן במנורה. ונפ"מ בשיטות הנ"ל אם חייב נר אחרת במקום שיש היכר אחר כגון שמדליק את נ"ח במקום שאין רגילות להדליק שם כל השנה ותו נפ"מ במקום שיש אור ואין חשש שמא ישתמש לאורו אך אין היכר וראה עוד לקמן בזה. ועוד נפ"מ למי שאין לו אלא נר אחד ואין לו נר אחרת להדליק לשמש היכן כדאי לו להדליקה וראה עוד בסמוך.

**ודעת** מרן בשו"ע (או"ח סימן תרעג סעיף א) כדברי הרמב"ם לעיל שמותר להשתמש בשמנים ופתיליות שאסורים בשבת כנ"ל ומה שנוהגים להדליק נר נוסף, כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה. וכן בהגהת הרמ"א כתב כן במדינות אלו אין נוהגים להוסיף, רק מניח אצלן השמש שבהן מדליק הנרות, והוא עדיף טפי, ויש לעשותו יותר ארוך משאר

נרות, שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר. רק לא מובן האם ארוך בדוקא או מונח גבוה משאר נ"ח ופי' בשו"ת בנימין זאב (סימן קסח) מבואר שנוהגין להעמיד השמש של נרות חנוכה גבוה משאר הנרות המנהג שנהגו יש לו סעד וסמך כדי שיהא ניכר שהוא משמש למצות וסימניך שרפי"ם (רמז לשמש) עומדים ממעל לו ול"ו בגילגול עולה מניין הנרות בלתי השמש שמוסיף א' בכל לילה.

**ומה** שמותר להדליק בשמנים ופתיליות שאסורים בשבת לנ"ח משום שאסור להנות מהם אבל בנר הנוסף מותר להנות ממנו שהרי לשם זה נועד לשמש את האדם במקרה הצורך כיון דאסור להשתמש לאורם. ובליל שבת חיישינן שמא יטה ולכן צריך לעשותו משמן ופתילה שיהיו מותרים גם לשבת מדחיישינן שמא יטה לצורך תשמיש. כמובא בריטב"א שם מדלא שרו הכא בחנוכה אלא משום דאסור להשתמש לאורה, ש"מ דבשאר נרות של שבת אפי' אותם שמדליקים בפתח כעין נר חנוכה והוא הדין דשאר המקומות, אסור להדליק כי אם בפתילות ושמנים שאמרו חכמים וכן כתב במחזור ויטרי (סדר הלכות שבת סימן כא) ועוד דאיכ' למיגזר שמא יטה. וחששא זו קיימת גם כשמדליק בפתח שהרי נר חנוכה היתה בחוץ סמוך לפתח. ושם לא היו אוכלי' וקאמר כיון דמשתמש שפיר לאורה איכא למיחש שמא יטה.

**נמצא** למדים דאין להשתמש לאורם ובשבת לאו משום קדושה אלא שמא יטה, ואמרינן לענין חנוכה אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ומקשינן וכי נר חנוכה קדושה יש בו ומסקינן שלא יהו מצות בזויות עליו. מה שאין כן בנר הנוסף שמותר להשתמש ולכן קיים חשש שמא יטה כמו"ש במשנ"ב (ס"ק ג) בשבת חנוכה אסור לעשות השמש מהשמנים ופתילות שאין מדליקין בהם בשבת דכיון דמותר לעשות איזה תשמיש נגד השמש א"כ חיישינן שמא יטה. פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהם, בשבת מפני שהאור מסכסכת בהם, כלומר שאין האור נכנסת תוך הפתילה אלא סביב מבחוץ. ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם, לפי שאין נמשכים אחר הפתילה, ומתוך שאין הנר דולקת יפה חיישינן שמא יטה השמן על פי הנר ונמצא מבעיר.

**ולכאורה** מטעם זה למה לא נחשוש ונאסור את את נ"ח בע"ש שמא ישתמש בהם אחר שיעור הדלקתם דהא רשאי להשתמש בהם אחר שיעור המצוה. ראיתי בחידושי הריטב"א והרשב"א שם מה שהתירו להדליק בחנוכה בשבת בפתילות ושמנים שאסרו חכמים מפני שאסור להשתמש לאורה ולא חששו שמא ישתמש לאורה לאחר שתכלה רגל מן השוק, ומתרצים שבאמת אסור להוסיף יתר על המדה בע"ש אם מדליק בשמנים ופתילות הפסולים לנר שבת, אמנם אם מדליק באומד הדעת מותר להדליק בהם ואף

שאי אפשר לצמם ומסתמא ידלקו מעט יותר משיעור ההדלקה מ"מ אין חשש שיבוא להשתמש לאורם משום שאין האדם מגביל עצמו באיסור התשמיש רק שיעור הזמן של ההדלקה בצמצום כי גם בזה א"א לצמצם. והובא גם בב"י שם. (ודע שמה שמותר להשתמש בנר של שבת, והוא שלא יהא הדבר צריך עיון הרבה, ורק דבר שצריך לדקדק בראייתו אסור להבחינו לאור הנר גזירה שמא יטה.)

**ונראה** ממה שאמר רבא לעיל שצריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואי איכא מדורה לא צריך צ"ל שמנהג זה נתקן כשהיו מדליקין בחוץ שמא ישתמש לאורם והמשיכו אותו גם כשהדליקו בתוך הבית מאותו טעם. אלא שהראבי"ה פי' (בביאורי סוגיות סימן תתקעא) בשעת הסכנה מניח על שלחנו ודיו, פירוש על שולחנו במקום שאוכל ולא יכירו בו האויבים שלשם מצוה עשה, אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה, שיהיה לישראל קצת היכר שלשם מצוה הדליק שהרי יש לו נר אחד במה שאוכל, והיינו להשתמש לאורה דקאמר רבא. ואי איכא מדורה לא צריך, שיש מי שאוכל לאור מדורה ויש היכירא. וזהו כפירש"י שטעם הנר להיכרה ולא לתשמיש. ולפי דבריו המדליק נ"ח כדינא דגמרא אינו צריך לנר נוסף וראה עוד לקמן בזה.

**והיום** ב"ה אור החשמל מפיץ את אורו לכל פינה בבית אין כלל חשש שמא יהנה או יטה את נ"ח אין צריך נר נוסף מדאמרינן ואי איכא מדורה לא צריך. ואף אין כלל חשש שמא יטה את נ"ח דהא אור החשמל מאיר דיו. ומה שכתב ואי אדם חשוב הוא אע"ג דאיכא מדורה צריך משום דרגיל בנר לא שייך בימנו דכולם משתמשים לאור החשמל בין חשוב ובין לא חשוב. וכעין מה שכתב המג"א (באו"ח סימן רסד ס"ק ד) דאם יש נר א' כשר ועומד אצלו נר פסול מותר להשתמש דלא יהא אלא נר אחד בלחוד וכמ"ש סי' רע"ו ואע"ג שהב"ח מחמיר בזה לטעמיה אזיל שכתב בסי' תרע"ג דאין היתר בשמש אצל נרות חנוכה ע"ש אבל לדידן פשיטא דשרי. ומה שמובא במשנ"ב (ס"ק ח) בשם הפמ"ג ולבו"ש שאין להקל מטעם זה להדליק לכתחלה נר כשר עם פסול זה אינו שייך לומר בשבת שחל בחנוכה דזהו כורח המציאות שיחלו יחדיו.

**ועיין** עוד בזה בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ב - או"ח סימן ט) שהעלה כשאר הפוסקים דבאור החשמל אין חשש הטייה כלל וגם לא חשש מחיטה כנר שיש בו פתילה. וגדולה מזו מצינו בתשובת מקי"ח [הבי"ד הכה"ח באות י"ג] שהתיר ללמוד לאור הלאמפא שלנו עם נפט שאורם זך וצלול ואין בזה שום חשש דשמא יטה וכו' וכ' דכבר פשט המנהג בכל תפוצות ישראל ואין פוצה פה ומצפצף יעו"ש. ומזה ברור שאין חשש כלל לשמא יטה את השמש או שאר נ"ח אף בעיון דק מדאור החשמל מאיר לכל פינה.

**נמצא** לפי זה לומר שכיום אין צורך יותר להדליק נר אחרת (שמש) להיכרא דעצם הדלקת נרות הם עדות לנס חנוכה מדאין מדליקין נרות בכל השנה. כמ"ש בספר כלבו שם שעכשיו שנהגו להניח נר חנוכה מבפנים בטפח הסמוך לפתח די לנו בזה ההיכרא, שהרי מניחין אותה במקום שאין אנו רגילין להניח נר בשאר הימים וגם אינו מקום ראוי לתשמיש. וכן הובא מנהג זה בטור ובב"י שם בשם רבינו ירוחם (נ"ט ח"א סא ע"ג). שכתב שם כשמניח נר אחר להשתמש לאורה מניחה בפני עצמה שאם לא כן יאמרו על כולן לצרכו הדליקן ובמקום שאינו רגיל להדליק שם נר אין צריך נר אחר להשתמש לאורו עכ"ל. נמצא לשתי השיטות כשהדליק במקום שאין צריך לנר (יש די אור) או שהמקום עצמו ההדלקה הוא שינוי שפיר ולא צריך לנר אחרת.

**אלא** שהב"י דחה את דברי רבינו ירוחם וכתב שעכשיו אע"פ שמדליקין בפתח שהוא מקום שאין רגיל להדליק שם נר מדליקין נר אחד מובדל משאר נרות ונראה שכך הנהיגו הראשונים מפני שאין הכל בקיאין לחלק בין מקום שרגיל להדליק שם נר למקום שאינו רגיל. וכ"כ המאירי שם שהוא נוהג להדליק נר אחרת אף בלא צורך תשמיש ומנהג אבותינו ורבותינו בידינו. וכ"כ הב"י (בסימן רסד) פתילות ושמנים שאמרו אין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהם בחנוכה אפילו בשבת דכבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה אלמא אם היה מותר להשתמש לאורה היה אסור להיות כי אם משמנים שהתירו חכמים ואף על פי שנר חנוכה היו נותנין על הפתח בחוץ ושם לא היו אוכלים מדלא בקיאין לחלק בין מקום למקום.

**ומזה** נראה שאין לחלק בימנו בין אם צריך לאור הנר או לאו מדלא חילק הב"י במנהג בין למדליקים בתוך הבית לבין המדליקים מחוץ לבית וכן לא חילק בין מקום שרגילין להדליק לבין מקום שלא רגילין וכן אם הבית מואר ע"י מדורה או נרות או לאו וכד' מדאין הכל בקיאין בזה. כעין מה שמובא בשבת (דף יב:) שלא חילקו בגובה הנר וז"ל הגמ' לא יקרא לאור הנר. אמר רבה אפילו גבוה שתי קומות, ואפילו שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זו על גב זו וכו' אמר רבי ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה. כי הי' סבור שיבנה בית המקדש בימיו, ואית דמפרשי דהאי דאמר וכתב על פנקסו לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה כלומר ללמוד ממנו ולקבוע הלכה שאפילו על הטיית הנר מביאין קרבן. הובא בספר העיתים (סימן קנח) ופי' הדבר שמא יטה הנר להביא השמן לפי הפתילה כדי

שידלוק יפה ונמצא מבעיר בשבת, ואפילו היה הנר גבוה שתים ושלש קומות, לעולם אסור לקרות לאור הנר.

**וכן** נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן רעה סעיף א) אין קורין בספר לאור הנר ואפילו אינו מוציא בפיו, שמא יטה. ואפי' הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר. ומטעם זה יש לאסור אפי' הוא בעששית או קבוע בחור שבכותל, וכן בנר של שעוה. ובעל המשנ"ב (ס"ק ג) ביאר דגם בנר שעוה וחלב נמי גזרו שלא לקרות לפניה ואף דהוא כרוך על הפתילה כעין נרות של שעוה וחלב שלנו ולא שייך בו שמא יטה אעפ"כ יש לחוש שמא ימחוט (שמסיר ראש הפתילה להסיר חשכה) ונמצא שהוא מכבה. וכ"כ בילקוט יוסף (חלק ד סימן ערה אות ג) וכן אסר בנר שנקרא סטארין שלקמן. ומכל הלין עולה דלעולם אסרינן.

**ולשיטת** אחינו אשכנזים שרבים מדליקים סמוך לפתח אם כל אחד צריך להניח שמשו שם או די כשיניח שם רק שמש אחד לבד. והכי משמע במרדכי פרק במה מדליקין וז"ל אומר מהר"ם ז"ל ששמע רק שיש במקום אחד נר כשר דע"י זה יזכור ולא יטה שאר נרות שבבית ושבחצר, א"כ די להיכר נר אחד אפילו יהיו נרות רבים. והובא בשו"ת הרמ"א (סימן פא) עיין בזה (בסימן רסד סעיף א). וכשיש לו רק נר אחד ואין נר אחר לשמש מ"מ מדליק את הנר ומברך עליו. ומ"מ לכתחילה בודאי יזהר שלא להשתמש לפניה ולהניחה במקום של היכר. עיין עוד במשנ"ב (סימן רעה ס"ק ד) ובשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן קטז) מה שמובא בהא"ר שכתב בשם המלבושי יו"ט דבנר של שעוה ושל חלב שייך ג"כ שמא יטה ומ"מ בנרות הטובים שלנו [שקורין סטארין] מותר לקרות לפניהם לכו"ע דלא שייך שמא יטה רק בדבר שדרכו להטות לפעמים בחול כדי שידלק יפה ובנר (סטארין) ידוע דאין צריך להטייה כלל לעולם וכ"ש דלא שייך בו שמא ימחוט דאורו צלול מאד ואין צריך כלל לזה.

**אמנם** אפשר לדחות ולומר שמה שדחה הב"י את רבינו ירוחם שעכשיו אע"פ שמדליקין בפתח שהוא מקום שאין רגיל להדליק שם נר מדליקין נר אחד מובדל משאר נרות ונראה שכך הנהיגו הראשונים מפני שאין הכל בקיאין לחלק בין מקום שרגיל להדליק שם נר למקום שאינו רגיל. וצ"ל שבזמנו הבית לא היה מואר בכל מקום והיה רגילות להדליק נרות לתאורה במקומות קבועים כך שלא הורגש האם הנרות הדולקים הם לשם נ"ח או לתאורה. וכיום שאין הבתים מוארים כלל ע"י נרות אלא ע"י החשמל נמצא בכל מקום שיודלקו נרות יהיה היכר שהם לשם נ"ח (וממילא לא שייך החשש שאין הכל בקיאין לחלק וכו') ולכן אין צריך כלל לנר אחרת.

**איברא** שאין מוכרח לומר כן מדיש שמדליקים מחוץ לפתח הבית כדינא דגמרא או בחלון הפונה לכוון רשות הרבים או בכניסת הבית לכוון המדרגות ואין שם תמיד אור ואם יש אזי הוא אור קלוש לעומת אור נ"ח ועדיין חיישינן לטעם דשמא ישתמש לאורה. וכ"כ בהגהות ברוך פרענקיל (ס' תרעא ס"ק ה) ע"ש וניתן לדחות דעדיין אור החשמל חזק דיו והחנוכיה היא היכר. וראיתי חשש אחר בספר מקראי קודש (עמוד 53) בשם הראשון לציון הגר"מ אליהו שליט"א שאף שיש אור בחדר ע"י אור החשמל עדיין צריך להניח נר נוסף מחשש שמא תהיה הפסקת חשמל ויבוא להנות מהנרות. ולא ידעתי למה חש לחשש רחוק כזה דהא בימנו כמעט ואין הפסקות חשמל כלל זאת ועוד דגם אם נאמר כן אזי בזמן הפסקת חשמל עדיין יש תאורת חירום ברוב הבתים. ושו"ר לתורת מועדים (סימן ו סעיף מט) שגם העלה שאע"פ שאין לחוש שמא ישתמש לאור נ"ח או שמא יאמרו הרואים לצורכו הדליקה נכון להחמיר ולהדליק נר נוסף. ושו"ר בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ה סימן כ) בזמנינו נר חנוכה קדים לנר שבת שהוא משום שלום הבית, כיון **דאיכא נרות החשמל**, ולכן ה"ה אם איכא נר חשמל וחסר הנר לכבוד שבת שהאשה מדלקת ומברכת, ודאי יין לקידוש היום קדים. דבשביל חשש הרחוק דשמא תתקלקל המכונה שאינו מצוי כלל וכו' ע"ש.

**אלא** שהמעיין בדברי השו"ע (סימן תרעא סעיף ה) יראה דמוכח מדבריו דלא בעינן נר נוסף כלל כשיש את אור החשמל וז"ל וצריך נר אחר להשתמש לאורו; ואם יש מדורה א"צ נר אחר ואם הוא אדם חשוב שאין דרכו להשתמש לאור המדורה, צריך נר אחר. יראה בדבריו שאין צריך לשמש כשאין דרכו להשתמש לאור הנר. וכיום שאין מי שמשתמש למאור ע"י נרות אלא ע"י החשמל בלבד ודאי ופשיטא שאין צריך לשמש כלל וכ"ש שמונחים מעל ג' ומתחת לי' טפחים וכ"ש שמונחים בחנוכיה. וכמ"ש רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא טור ג) במקום שאינו רגיל להדליק שום נר אין צריך נר אחר להשתמש לאורו. וכן העיד המאירי שם שראה קצת רבנים נוהגים לעמוד ליד הפתח ולדבר עם חבריהם בלא נר אחרת ע"ש.

**ועדיין** קשה לי מדחיית הב"י את רבינו ירוחם מטעם של היכר ולא מטעם שמא ישתמש לאורם ומדלעיל מוכח שאין טעמו כן אלא מטעם שמא ישתמש ואפשר לדחוק ולומר שזאת גם כוונתו דהיינו יש לעשות היכר מחשש להשתמש לאורם. וכן ראיתי בדרשות מהר"ח אור זרוע (סימן י) שלשון הכירא ולהשתמש חד הם וז"ל מה שנהגו להדליק ב' נרות בשבת נ"ל חד לאכילה וחד להכירה דמצוה כדאית' גבי נר חנוכה בשעת הסכנה דמניח על שולחנו צריך נר אחד להשתמש באורו. וכמ"ש הר"ן בשבת (דף ט:) וכן ראיתי

שאחרונים הרכיבו את שני הטעמים יחדיו עיין לערוך השולחן (אות כא) ובקיצור שולחן ערוך שכתב (בסימן קלט סעיף ו) ולא ידליקו במקום שמדליקין נרות כל השנה, כדי שיהיה היכר שהם נרות חנוכה. ובמקום אחר (בסעיף יד) כתב נוהגין להניח אצלן את השמש שהדליקן בו, כדי שאם ישתמש אצלן ישתמש לאור השמש. וגם הגהות מעשה רוקח הנ"ל פלפל בשתי השיטות הנ"ל והאריך בהם ונשאר בצ"ע בסוף דבריו ע"ש.

**ואמנם** על פי חכמי הקבלה אין להשתמש כלל ע"פ הסוד בנר השמש כמובא בבן איש חי (ש"א פרשת וישב אות יד). וכן ראיתי בספר מקדש ישראל (עמוד קצא) שהעלה כן שמדינא אין צריכין שמש ורק אע"פ טעם הקבלה יש להדר בזה. ולפלא שכף החיים שם לא הזכירם. וכדברי המאירי שם שכתב שהוא נוהג להדליק נר אחרת אף בלא צורך תשמיש ומנהג אבותינו ורבותינו בידינו.

**לסיכום**: מדינא ולהלכה לא בעינן כלל נר נוסף שכיום אור החשמל מאיר כאור החמה ועוד שהחנוכיה היא היכר בזה אולם נראה שגם כיום כדאי להדליק נר נוסף הנקרא שמש, ובפרט ע"פ חכמי הקבלה.

**פירות הנושרים**:

1. למדליקים את נ"ח מחוץ לבית ואין המקום מואר שם ע"י אור החשמל חובה להדליק נר נוסף.
2. טעם להדלקת נר אחר כדי שלא ישתמש לאור נר חנוכה כלל ואפילו לשוח.
3. מותר להשתמש בנר של השמש בשבת, והוא שלא יהא הדבר צריך עיון הרבה, אבל דבר שצריך לדקדק בראייתו אסור להבחינו לאור הנר גזירה שמא יטה או ימחוט את הפתילה.
4. המדליק בשבת בשמנים ופתילות שאסרו חכמים להדליק בהם דבר ברור הוא שאסור להשתמש לאורן.
5. בשבת חנוכה אסור לעשות השמש מהשמנים ופתילות שאין מדליקין בהם בשבת דכיון דמותר לעשות איזה תשמיש נגד השמש א"כ חיישינן שמא יטה.
6. י"א שתמיד צריך נר נוסף ומובדל משאר נרות מפני שאין הכל בקיאין לחלק בין מקום שרגיל להדליק שם נר למקום שאינו רגיל.
7. כשכבה השמש אין לדבר עם חברו לאור נר חנוכה.
8. כשאור החשמל דולק במקום שנמצאת החנוכייה וכבה השמש אין לחוש לזה שאינו נהנה מאור נרות החנוכה.

9. מנהג הספרדים שהשמש (הנר הנוסף) יש להדליקו אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה. ואין צריך לשנות את גודלו משאר הנרות.
10. ומנהג אחינו אשכנזים שלא להוסיף נר, אלא הנר שמדליק את הנרות הוא השמש ומניחו אצלן, ויש לעשותו יותר ארוך משאר נרות, שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר. והכוונה להעמיד השמש של נרות חנוכה גבוה משאר הנרות כדי שיהא ניכר שהוא משמש למצות וסימניך שרפי"ם (רמז לשמש) עומדים ממעל לו ול"ו בגילגול עולה מניין הנרות בלתי השמש שמוסיף א' בכל לילה.
11. אין להרחיק את השמש משאר נרות מצוה אלא מעט שאם ישתמש לאורם יהיה לאור השמש.
12. מה שהתירו להדליק בחנוכה בשבת בפתילות ושמנים שאסרו חכמים מפני שאסור להשתמש ואי אפשר לצמצם ולכן אין לתת הרבה שמן בכוונה תחילה בכדי שאחר זמן שיעור המצוה יהיה מותר בהנאה.
13. אם יש נר חשמל וחסר הנר לכבוד שבת שהאשה מדלקת ומברכת, נר חנוכה קדים לנר שבת (שלום הבית), כיון דאיכא נרות החשמל , וכן ודאי שיין לקידוש היום קדים. דבשביל חשש הרחוק דשמא תתקלקל המכונה שאינו מצוי כלל אין לחוש.

## סימן: מ"ב שאלה : היכן צריך כיום להדליק את נרות החנוכה?

**גרסינן** בשבת (דף כא:) נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו, ודיו. ופרש"י מבחוץ ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר. ואם היה דר בעלייה שאין לו מקום בחצרו להניחה שם. מניחה מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים. ולפי פירושו אין להדליק בחוץ ברה"ר אלא בתוך חצרו וזהו הפרסומי ניסא. וכתבו כדבריו בספר אור זרוע (ח"ב חנוכה סימן שכג) וספר שבולי הלקט (ענין חנוכה סימן קפה).
**והתוס'** שם פליגי עליו ופירשו שהמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות ואמרי' נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם משמע לשני בתים ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר. וגם בחידושי הרשב"א כתב שאין מחוור בעיניו פירש"י מדתנן ומייתינן לה בסמוך הניח חנוני את נרו מבחוץ החנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוציאה ברשות, ואם אין מניחה אלא בפנים וזה הניחה בחוץ ממש למה פטור ומי הרשהו, ואם אתה אומר דוקא בשהניחה

כנגד חוץ ולעולם בפנים בחצרו, אם כן אפילו חנוני בכי הא אמאי חייב והלא ניזק ברשות המזיק הוזק ואדרבה בעל הגמל חייב, אלא מסתברא מבחוץ ממש קאמר. וראיתי לריטב"א וכן לשפת אמת שם שביארו דכוונת רש"י למימר דלא סוף דבר מצותו בחוץ ממש, אלא ה"ה סמוך לחוץ מבפנים בענין שיכירו בני רשות הרבים. ושו"ר למאירי דיוק כדברי רש"י ממה שאמרו מהו לטילטולי שרגא דחנוכה מקמי חברי בשבתא אלמא שלא היה בו אלא איסור טלטול ואלו בחוץ היתה הרי יש כאן איסור הכנסה והיאך התירו. מ"מ כתב שיש לדחות ולפרש בכרמלית ע"ש.

**ופסקו** הטור והב"י כדעת התוס' דיש להדליק את נ"ח לפני ר"ה וז"ל בשו"ע (או"ח סימן תרעא סעיף ה) נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ. אם הבית פתוח לרשות הרבים, מניחו על פתחו ואם יש חצר לפני הבית, מניחו על פתח החצר ואם היה דר בעלייה שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים.

**והא** דאמרינן נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח היינו כשהוציאה מבחוץ ברשות הרבים, ומן הטעם שפירש"י והר"ן ז"ל שאם ירחיקנה להלן מן טפח אינו ניכר שבעל הבית הניחו שם. וכמ"ש בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות מזוזה) על הא דאיתמר גבי נר חנוכה דיניח בטפח הסמוך לפתח ביתו, ר"ל מבחוץ בקירות הבית סמוך אצל הפתח טפח להכיר דשייך לאותה פתח ע"כ. ולפי זה נראה לומר כשהפתח החצר אינו מול רשות הרבים וע"י כך אינו נראה לרבים אם כשירחיקנו מעט יותר מן הפתח עדיין יהיה ניכר למי הוא שייך ועי"ז שירחיקנו מעט יראה יותר לעוברים ושבים לשום פרסומי ניסא נראה שודאי שרי. דהלא המטרה שמדליקים בחוץ את הנרות עבור העוברים ושבים וזהו הפרסומי ניסא וראה עוד להלן בזה.

**ולא** מבואר מה שכתב מרן בשו"ע האם כוונתו לזמנו דהיינו כשכתב את השו"ע וכ"ש האידנא דליכא סכנה שיש לנהוג כדין התלמוד או לאו. (ולכאורה באמת כך נראה דעת מרן שיש לנהוג למעשה בימינו). אמנם הרמ"א שם ביאר את דבריו שבזמן הזה מדליקין בפנים נהגו בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם וזאת בכדי שתהא מזוזה מימין ונ"ח משמאל ומשמע אע"פ שאין סכנה יש להדליק מפנים ואין לשנות. וכן כתב בשיורי כנה"ג (אות ז) ומשנ"ב ובן איש חי (ש"א פ' וישב אות ד) וילקוט יוסף (סעיף יא) ועוד פוס' רבים . ומ"מ בזמן הגמ' היה עדיפות להדליק בחוץ בר"ה כנ"ל לפרסומי ניסא וכשלא היה ניתן להדליק שם בין בשל סכנה או בשל רוחות או שגר בעליה וכד' "יורדים מדרגה בפרסום" ומדליק בחלון הסמוך לרשות הרבים. וכיום שאין אנו מדליקים בחוץ "יורדים מדרגה" מדינא דגמ' ועדיפות הראשונה להדלקה היא בחלון הפונה לרשות הרבים ואם גם שם לא ניתן

כגון שאין חלון כזה וכד' אזי מדליקים בבית ועושים פרסום קטן לבני הבית בלבד אך מדליקים כעין דינא דהתלמוד אבל מבפנים דהיינו סמוך לדלת בצד שמאל כי בימין נמצאת המזוזה בכדי שיכנס בין שתי מצות. עיין לכף החיים שם (אות סד) בשם הלבוש כשיש לו חלון הסמוך לר"ה יניחנו בחלון דפרסומי ניסא עדיף מהמעלה שיכנס בין שתי מצות. וכן מוכח מפ"ח (סימן תרעא).

**ופי'** בשעת הסכנה פי' הריטב"א שם לא סוף דבר סכנת נפשות דא"כ פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג וכדאיתא לקמן במכילתין גבי תפילין (מ"ט א' עיי"ש) וכדכתיבנא במסכת סנהדרין, אלא אפי' סכנת צער או איבה כמו בצרפת ע"ש. שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם, כדאמרינן בגיטין (יז, א). וטעם זה הובא גם בספר אור זרוע שם וכתב טעם נוסף שי"מ שעת הסכנה שגזרו שלא להדליק נרות של חנוכה. ולפי' בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו כתב השפת אמת שם משמע קצת דבפנים אין מעלה על הפתח אך אנו נוהגין להדליק על הפתח כמ"ש בד"מ (סי' תרע"א) כדי שיהי' מזוזה בימין ונ"ח כו' ואפשר לומר דהסכנה הי' אז גם בכה"ג רק על השלחן היו מניחין להדליק דלצורך אכילה היו מניחים להם. פי' שגזרו שלא להדליק נ"ח דאם היו מניחים על הפתח הי' ניכר שהוא נ"ח ולכן הניחו את נ"ח על השולחן. הא כשאין ידם תקיפה כל כך מה שניתן לתיקוני מתקנינן דהיינו להניחם סמוך לפתח בצד שמאל. והיכא דליכא מזוזה מנח לה לנר בימין.

**ועוד** כתב האור זרוע האידנא דליכא סכנה לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצירות. ולדבריו נמצא אע"פ שאין שעת סכנה אין מדליקין בחוץ כדין התלמוד. וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סימן קיא) כיון שעת', שיד האומות תקפה עלינו, ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא. ומנהג רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא טור ב) היה להם שהיו נוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים ויש שנוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גוים וגנבי'. ואפשר לומר לשיטתם דיש להדליק מבפנים משום דיד הגויים תקיפה עלינו. וכ"כ ספר כלבו (סימן מד) שגם כתב ועכשיו בגלות שאין אנו יכולין לקיים המצות בשלמות מניחה על וכו'. הא כשאין שכיחי גויים או גנבים נחזור לדינא דתלמוד להדליק נ"ח בחוץ לפרסומי ניסא.

**וכן** ראיתי שכתבו דהאידנא נהגו להדליק כעין דינא דתלמוד בחידושי הריטב"א מסכת שבת (דף כג.) בשם בעל התרומה והובא גם בטור כתב דאנן דמדלקינן סמוך לפתח דנראה

לעוברים דיננו כדין התלמוד וכו' וכן ביאר הטור דהיינו אע"פ שמדליקין בפנים כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש היכירא לעוברים ושבים. ושו"ר שכ"כ בספר האגור (הלכות חנוכה סימן אלף לד) וספר מנורת המאור (פרק ב תפילה הלכות חנוכה עמוד 207) על מה שכתב בספר המצות נכון להדליק בעוד בני הבית נעורים. ונ"ל שאף לדידן צריך לדקדק שאע"פ שמדליק מבפנים כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש הכירא לעוברים ושבים.

**ועוד** ראיתי בספר העיטור (עשרת הדיברות ה' חנוכה דף קיד:) שכתב להדיא דבעינן להדליק כדין התלמוד דהיינו להדליק בחוץ וז"ל ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ ואם לאו על פתחו. וכן נראה מהמג"א (ס"ק ח) ומשנ"ב (ס"ק לח) דנ"ל דאם יש לו חלון הסמוך לר"ה יניחנו בחלון דבזה ליכא חשש סכנה אם לא במקום דשכיחא הזיקא.

**וטעם** להדלקה נ"ח בחוץ מובא בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רפג) בספר יוסיפין דפוס ישן שכותב השתלשלות המאורעות בימי החשמונאים ולא הזכיר כלל מנס המנורה רק שנצחו במלחמה על אויביהם וליהודים היתה אורה והדליקו נרות בחצרותיהם, וי"ל שלכן תיקנו להדליק על פתח ביתו מבחוץ זכר לנס זה שהיו בצר ובמצוק מוחבאים במערות ונקיקי סלעים והיתה הרוחה והאירו נרות בראש כל חוצות. ואולי שעיקר התקנה להדליק נר איש וביתו היתה רק להדליק אור בחוץ לזכר הנצחון.

**נמצא** לפי זה שתקנת חז"ל להדליק את נר חנוכה דוקא על פתח ביתו מבחוץ וז"ש מפני פירסומי ניסא שצריך להשתדל כמה שיכול לפרסם את הנס וכפי שכתב הרמב"ם (בהלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) שמצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק.

**ולפ**"ז נראה שכיום ב"ה שאין אנו בגלות ויכולין לקיים המצות בשלמות יש לחדש את מנהג אבותינו כדינא התלמוד ולהדליק מחוץ לפתח ביתו לכוון רשות הרבים וסיוע לזה ראיתי במגילת תענית (ליכטנשטיין עשרים וחמשה בכסלו) שכתוב שמצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים. ואם מתירא מן הגויים מניחה על פתח ביתו מבפנים ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. דהיינו ההדלקה משתנת בהתאם למציאות הסכנה בשטח. וכן מוכח מסדר רב עמרם גאון (סדר חנוכה) שכתב אם נשבה הרוח או פחד מפני הליסטין מניחו על שולחנו ודי לו וגם הריטב"א שם כתב שאם נשבה רוח מדליקו בפנים ע"ש. ושו"ר לערוך השולחן שם (אות כד) שמה שנהגו להדליק בפנים משום שימי חנוכה הם סגריר וגשם ושלג ורוחות חזקים

וא"א להניחם בחוץ אם לא להסגירם בזכוכית וכולי האי לא אטרחוהו רבנן ועוד דבזה לא היה היכר למצוה כל כך. וכן מוכח מהפוס' שנביא לקמן בס"ד שהתירו להדליק את נ"ח בעששית וזהו המהדרין בנ"ח.

**ואע"פ** שיש רוחות בחוץ שיכולות לכבות את נ"ח וע"י מסגרות הזכוכיות נמנעת הרוח מלכבות את נ"ח מותר להניחם שם כדברי סדר רב עמרם גאון (סדר חנוכה) שכתב אסור להשתמש באותו נר, אבל מכסהו בכלי בכדי שיתראה מעט שיכירו כי נר חנוכה הוא. ואם נשבה הרוח או פחד מפני הליסטין מניחו על שולחנו ודי לו. נמצא דדי בכדי שיראה מעט שפיר דמי וכ"ש שנראה מעבר לזכוכית. וכ"כ הברכי יוסף (או"ח סימן תרעג ס"ק ח) שיכול להדליק נר חנוכה בפנס שיש לו דפנות של זכוכית, וטוב ויפה לעשות כן. שו"ת שאלת יעבץ סי' קמ"ט. וכמוכח בערוך השולחן הנ"ל. וכן השיב בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קיד) בענין הדלקת נרות חנוכה שמהדרין מדליקים בחוץ לפתח הבית בעששית שיש בה פתח בצד, ובשעה שמדליקים פותחים את הדלת שבעששית ומיד עם גמר הדלקה סוגרים אותה, ובזמן שיש רוח גדולה אין הנרות יכולים להיות דלוקים ועומדים הם להכבות, וא"כ האיך יוצאים ידי חובה בהדלקה כזאת, ואעפ"י שהוא סוגר אח"כ את העששית הרי קיי"ל דהדלקה עושה מצוה ובשעת ההדלקה הרי הם עומדים להכבות ובסתימת דלת העששית אח"כ הרי אין זה הדלקה. וביאר מה שאמרו במעמיד הנר לפני הרוח שלא יצא ידי חובתו הוא משום שעצם ההדלקה במקום שעלול להכבות משוי ליה את הכבוי שיכבה אח"כ שיחשב ככבוי במזיד, משא"כ בנ"ד אדרבה מעשה סגירת הדלת אח"כ מוכיח על תחילת הדלקתו שהיא על מנת שלא יכבה ומשוי לה להדלקה באופן שתהא קיימת. ולפי שדנו והתירו להדליק בפנס זכוכית משמע שהדליקו בחוץ וכי צריך פנס זכוכית בבית. ואם תאמר שהדליקו בחלון הסמוך לרשות הרבים ולכן צריך את הפנס זכוכית. יש לומר מסתמא יש שם חלון זכוכית ולא צריך לפנס.

**וממה** שמרן כתב כיצד להדליק את נ"ח ולא חילק בין דינא דהתלמוד לימינו כהרמ"א הנ"ל מזה משמע שכתב לימינו ולא לימות המשיח דהיינו דבימינו אליבא דמרן יש להדליק כדינא דגמרא וכמ"ש הרב שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות (ח' ג או"ח סימן ריח) שבא"י כפי הנראה לא הדליקו בפנים אלא הדליקו בחוץ כדינא דגמרא וכמה דברים מנהג א"י שונה מחו"ל וכן הוא נוהג הלכה למעשה בא"י. ולפי זה ברור מדוע מרן לא חילק כנ"ל. כן נראה לומר ממה שמרן כתב בשו"ע (סימן תרעב סעיף א) לא מאחרים ולא מקדימים. את זמן הדלקת נרות חנוכה משמע מזה שלדעתו אין הדלקה בבית דאם איתא שהדלקת הנרות בבית הרי יכול להדליק כל הלילה כפי מה שמובא

במחזיק ברכה (אות ב) בשם המאירי בזה"ז הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני הבית ידליק מתי שירצה. אמנם אפשר לדחות ולומר שגם כשמדליק בביתו צריך להדליק בזמנה משתשקע החמה משום זריזין מקדימין למצות כמ"ש הר"ן בשבת (דף ט.) ע"ש. ושו"ר שכתב בשו"ת שרידי אש (חלק א סימן נז עמוד קסז) שבא"י חזרנו לדינא דגמ' לשים את הנרות בפתח הבית או החצר, זה משום שבא"י יש לנו רשות לקיים המצוה כהלכתה. **ושו"ר** לתשובה ממרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א בילקוט יוסף (חלק ה עמוד 232) שמורה לרבים להדליק בחוץ ולמדליקים בפנים יש להם על מה שיסמוכו. וכן הובא בספר מקראי קודש (עמוד 27 ועמוד 45) וציין שכן דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א להדליק בפתח החצר ולא בבית ולא בפתח הבית אלא אם יש חשש מגנבים וכד' ע"ש. וכ"כ בתורת מועדים בשם אביו הנ"ל בלשון שלכתחלה ומהודרת יותר וז"ל והמחמירים ומהדרין במצוה מדליקים נרות חנוכה מבחוץ אף בזמן הזה ע"ש. ושוב כתב בספר חזון עובדיה (חנוכה עמוד לח) כדלעיל וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (חלק א סימן קכז) למעשה יש להדליק בפתח החצר אפילו במנורה פשוטה ולא במנורה יקרה בחלון. וכן ראיתי בספר מקדש ישראל (עמוד נג) שציין לחזו"א שמדינא צריכין להדליק נ"ח בחוץ משום פרסום ניסא בא"י.

**וראיתי** לכתוב מה שהביא הברכי יוסף (בס"ק א) מפשט דברי מרן משמע דלהרמב"ם (פ"ד ה"ה) וסיעתו דסתמו דאין מאחרין ולא מקדימין, היינו אפי' טרוד, וא"ח פליג דאם הוא טרוד יכול להקדים. ולפ"ז סתם מרן דלא כא"ח ברישא, ונקטינן כסתם, וכדעת מרן, לדידן דקבלנו הוראותיו, ואפי' טרוד לא מצי להקדים. אמנם אפשר לומר דהא דנקטה מרן דלשון יש מי שאומר, היינו כי אורחיה דמרן, דסברא מחודשת דלא אתפרשא בשאר פוסקים מייתי לה בלשון יש מי שאומר, כמ"ש הסמ"ע (סי' טז ס"ק ח וסי' כו ס"ק יג) ודעמיה. ואין חילוק בין היכא דקאמר יש מי שאומר להיכא דקאמר ויש מי שאומר, כדכתיבנא בעניותין בחו"מ סי' י"ו (אות ג). ע"ש. והכא נמי דכוותא, דגם להרמב"ם ודעמיה מי שהוא טרוד יכול להדליק כדעת א"ח, אלא דהרמ' איירי ברובא דעלמא דלא טרידי. וכן משמע קצת בא"ח שהוא מקור דין זה, דלעיל מייתי שני הסברות, ואח"כ כתב מי שהוא טרוד, וכו' דלא גרע וכו'. ומשמע דהוי אליבא דכ"ע. וכן עיקר, דמנקט מילתא מציעתא עדיף. עכ"ל.

**ועוד** אפשר ללמוד כנ"ל דהיכא דליכא חשש סכנה חזר המצב לקדמותו ודנין כל דבר לגופו כמ"ש בענין מזוזה בשו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן פט) שדעת הרמ"א כהמרדכי דחושש לחשש סכנה כמו דאמרינן בהני אבילי דמחוזא שפטורין משום סכנה שיאמר

העכו"ם כשפים הוא עושה לי וחמירי סכנת' מאיסורי כ"כ הש"כ בסי' רפ"ו ס"ק ו' שטעם זה הוא עיקר ולא כלבוש ע"ש וא"כ לכאו' י"ל היכא דליכא חשש סכנה חייב במזוזה.

**וראיתי** לכתוב מה שראיתי בשפת אמת שם בגמ' ת"ר נ"ח מצוה להניחה ע"פ ביתו מבחוץ קשה דהו"ל למיתני להדליקה דהא קיי"ל הדלקה עושה מצוה ואפשר משום דקתני סיפא דבשעת הסכנה מניחו ע"ש ודיו וי"ל דעל הדלקה אין סכנה בדרך עראי בפרט למ"ש תוס' לקמן (מ"ה) דלא הקפידו בשעת אכילה כו' וא"כ כיון דעל הדלקה ברגע אין סכנה י"ל דאפי' בשעת הסכנה דמניחה ע"ש מ"מ הדלקה צריך להיות מבחוץ כיון דהדלקה ע"מ ולכך נקט גם ברישא להניחו ודוחק וכן יל"ד בהא דלקמן נ"ח שהניחה למעלה מעשרים ובהא דמצוה להניחה בטפח כו' ולא נקט הדלקה ע"ש.

**וכבר** כתבו הפוס' דבעינן שידליק נ"ח בביתו מצות חנוכה נר איש וביתו כמבואר דמצות הדלקה היא חובה על האדם להדליקה דוקא בביתו או על פתח הבית או על פתח החצר, וכשאין לו בית פטור מלהדליק ומברך רק על הראיה. לכן מה שכתבנו לעיל שידליק בחוץ כשהפתח פתוח לחצר וחצר פתוח לר"ה וניכר בכך שההדלקה בשביל הבית הפנימי אזי מקרי הדלקה כשרה ויוצא ידי חובתו אבל הדר בעלייה ומדליק נרות למטה או בבית אחר שיש לו רשות לעבור דרך עליו מ"מ הרי לא מינכר דהני נרות בשביל העלייה הם ומעתה כ"ש אם ירד למטה בקומה התחתונה וידליק שם ודאי דלא מינכרא מילתא דבשביל העלייה הוא מדליק אלא הו"ל כמי שהלך לבית שכנו ומדליק שם נרות דלא הוי' ביתו ולא יצא ידי חובת ביתו. כמובא בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נח) ובשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן רא) ועוד. ועוד נראה לומר כשבני הבית אינם נמצאים בביתם יוצאים י"ח ע"י שליח שידליק עבורם בביתם ומברך על הדלקת הנר בלבד דברכת על הנסים וזמן יצא י"ח בהדלקה בביתו וכמ"ש בספ' ברכת ה' (חלק ד פ' ב סע' יד) לרב משה לוי זצ"ל. וכן נראה לי כוונתו של הילקוט יוסף (בעמוד 230). ושו"ר בחידושי הרמב"ן פסחים (דף ז.) נר חנוכה שאפשר לעשותן על ידי שליח ומברכין עליה להדליק ובספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן רו) שהרי כמה מצוות אדם נעשה שליח חבירו ומברך עליהן אע"ג שאינן שלו כגון חלה ותרומה ונר חנוכה.

**ונראה** שמטעם זה מרן בב"י (בסי' תרע"ה) דחה סברת תרומת הדשן דאכסנאי שהוא נשוי אם רצה להדליק ולברך משום הידור שפיר דמי, וכתב עליו דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה עכ"ל, וכ"כ הפרי חדש (סימן תרעז אות א) שטעות בידי המברך אם יעשה כן וכ"כ בשו"ת רב פעלים (חלק ב או"ח סימן נ) בשם החיד"א שאין תלוי בכוונתו כלל, ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא

הוא יוצא ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה.

**לסיכום**: צריך להדליק את נ"ח כדינא דגמרא מבחוץ ובפרט בארץ ישראל ולפרסם בכך את נס חנוכה.

**פירות הנושרים**:

יכול להדליק נר חנוכה בפנס שיש לו דפנות של זכוכית, וטוב ויפה לעשות כן.

י"א שגם עכשיו נוהגים להניח נר חנוכה מבפנים בטפח הסמוך לפתח אע"פ שאין הגויים לוחצים אותנו.

יש דכתבו דהאידנא אם ניתן ידליק כדין התלמוד דהיינו מחוץ לבית ורק אם נשבה הרוח או פחד מפני הליסטין מניחו על שולחנו ודי לו.

כשיש לו חלון הסמוך לר"ה יניחנו בחלון דפרסומי ניסא עדיף מהמעלה שיכנס בין שתי מצות.

אפי' בסכנת צער או איבה מדליק בביתו.

גם כשמדליק בביתו צריך להדליק בזמנה משתשקע החמה משום זריזין מקדימין למצות.

אם יש לו חלון הסמוך לר"ה נכון יותר שיניחנו שם כדי שיהיה היכר לבני ר"ה ויתפרסם הנס אם לא במקום דשכיחא הזיקא עי"ז.

יש שנהגו כשמדליקין בפתח הבית והוא פתוח וע"י כך יש הכירא לעוברים ושבים.

כשיש חשש מגנבים וכד' עדיף להדליק במנורה פשוטה בפתח החצר מאשר להדליק מנורה יקרה בחלון.

מצות הדלקה על האדם להדליקה דוקא בביתו או על פתח הבית או על פתח החצר, וכשאין לו בית פטור מלהדליק ומברך רק על הראיה.

ומה שמדליק בחוץ כשהפתח פתוח לחצר וחצר פתוח לר"ה וניכר בכך שההדלקה בשביל הבית.

מאחר ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא.

הדר בעלייה ומדליק נרות למטה או בבית אחר שיש לו רשות לעבור דרך עליו מ"מ הרי לא מינכר דהני נרות בשביל העלייה הם ומעתה כ"ש אם ירד למטה בקומה התחתונה וידליק שם ודאי דלא מינכרא מילתא דבשביל העלייה הוא מדליק אלא הו"ל כמי שהלך לבית שכנו ומדליק שם נרות דלא הוי' ביתו ולא יצא ידי חובת ביתו.

אכסנאי נשוי אם רצה להדליק ולברך משום הידור אין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה שאין תלוי בכוונתו כלל, ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא.

כשבני הבית אינם נמצאים בביתם יכול למנות שליח שידליק להם את הנרות ויוצאים י"ח בכך.

**סימן: מ"ג - שאלה: בהדלקת נרות חנוכה ע"י שמן שיש לו בישום האם יש איסור להריח את הריח הנעים הנודף מהשמן? ומהו סדר הדלקת נרות חנוכה?**

**מובא** בפסחים (דף כו.) קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים איכא דאמרי אמר רבא מנא אמינא לה דתניא אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא אפשר וקא מיכוין ואסור לא לאותן העומדין בחוץ. נמצא דאיכא איסורא בקול ומראה וריח ותוספ' הקשו שם על מסקנת הדברים "דאיכא איסורא" דתימה הוא דהא מוכח בפרק החליל (סוכה נג. ושם) דשרי. תניא אשה בוררת חטים לאור של בית השואבה והשמן והפתילה היו של קודש כדתנן התם ובירושלמי דייק מינה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. ע"כ. מדהניחו התוס' בקושיא נמצא לירושלמי ליכא איסורא כלל ומותרים לגמרי אפי' מדרבנן, וע"פ צ"ל שהירושלמי פליג על הבבלי דדייק בבלי דאיסורא מיהא איכא כנ"ל.

**אלא** שהתוס' בסוכה (דף נג.) ישבו את דבר הא דאמרינן מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא וי"ל דבוררת לאו דוקא אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה. וכ"כ בחידושי הריטב"א בסוכה שם ופי' זה כגירסת הראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תנט) שתירץ דהא בירושלמי גרסינן היתה יכולה לברור חטים לאור הנר ע"ש. ולפירושם נמצא דאיכא איסורא גם לירושלמי.

**ותירץ** הבאר שבע שהובא בערוך לנר (כריתות דף ו.) דאין איסור אלא כשמקרב עצמו להנות כמו שכתבו התוס' שם בעצמם לענין ריח הקטורת והשיג דזה לא יקרא תי' על קושית התוס' אלא אדרבא יקשה על התוס' איך לא תרצו כן לענין אור בית השואבה אחר שהם בעצמם כתבו כן מיד בדבור שאח"ז לענין ריח הקטורת. ותירץ דודאי התוס' חלקו שפיר דלא שייך איסורא איכא אלא היכי שעושה מעשה להנות ולכן בריח שבא לו בע"כ גם אם יהי' בשב ואל תעשה מאי אית לי' למיעבד שיהי' שייך לומר דאיסורא איכא וזה מקרי לא אפשר וקא מכוון ועל זה מתרץ לאותן העומדים בחוץ ופירשו התוס' דהיינו במקרב עצמו להריח יותר אבל במראה דלא שייך הנאה בע"כ דהא אם אינה בוררת לאור

בית השואבה אינה נהנת וא"כ במה שבוררת נהנת במעשה אפילו לא מקרבת עצמה זה מקרי אפשר וקא מכוון ולכן הקשו התוס' שפיר.

**ושוב** ראיתי שיש שישבו את שיטת הבבלי אף כשיטת הירושלמי דליכא איסורא כלל (אף לבבלי) שכתב הפני יהושע (שבת דף כא.) דלא שייך מעילה לאחר שכבר נעשה מצותו אלא מגזרת הכתוב דחידוש הוא בבגדי כהונה וא"כ לאחר שיצאו מקדושת בגדי כהונה וניתנו להדליק בשמחת בית השואבה דחשיב כצורך קרבן מ"מ כבר יצאו מידי מעילה דאורייתא ולית ביה אלא איסורא מדרבנן וכיון דקול ומראה בלא"ה ליכא אלא איסורא דרבנן א"כ הו"ל תרתי מדרבנן מש"ה אשה בוררת לכתחלה, עכ"ל. נמצא לפי' הראשון איכא איסורא מה שאין כן לפי' הפני יהושע דליכא איסורא כלל. אלא ששו"ת יביע אומר (חלק ו - או"ח סימן לד) תמה עליו הרי בירושלמי' דברו על האור של עצי המערכה דלא שייכי הנך שנויי כלל. ע"ש.

**ומבאור** דברי הרדב"ז בשו"ת (חלק א סימן רצז) עולה דאיכא מעילה כשנהנה מגוף האיסור הא לאו הכי שרי ואין הכוונה לגמרי דהא איכא איסורה. וז"ל אם הריח תפוח או וורד של הקדש מעל כיון שנהנה מגופו של הקדש. ומה שאמרו אין מועלין בהן היינו כששומע קול כלי שיר או שמריח ריח קטרת אחר שעלה תמרתו או שהיה נר של הקדש דלוק והלך לאורו אבל אם לקח כלי שיר של הקדש ונגן בו או הקטרת והריח בו או הדליק מנר של הקדש וכיוצא בדברים אלו שנהנה מגוף ההקדש יש בו דין מעילה וכו'. עכ"ל. נמצא שאף אם היו נ"ח הקדש עדיין לא מעל בהרחת הנר ואכתי נהי דלית בה מעילה מ"מ הא אין נהנין לכתחלה. ותירץ שם דבוררת ממש כפשטא דמתני' ומשום שמחת בית השואבה לא גזרו דהא דאין נהנין לכתחלה מדרבנן הוא וזה פשוט.

**וכל** שכן בנושא דילן דאין קדושה בנ"ח כלל וכלל אלא נר מצוה כשאר המצות ממאי דפריך שמואל בשבת (דף כב.) "וכי נר קדושה יש בה" ותירצו שם דהוא רק משום ביזוי מצוה ואבוהון דכולהו דם, ומבואר דאינו בעצמותו איסור הנאה כערלה וכלאי הכרם, ואינו אלא כדי שלא יהיה מצוות בזויות עליו. ואף אם נאמר שהם כהקדש כדברי שו"ת מנחת שלמה (תנינא ב-ג סימן נח) דנראה לומר דנרות חנוכה עשאום חכמים כהקדש, וכמו"ש הרז"ה והר"ן בפ"ב דשבת דדמי למנורה שבמקדש שאין משתמשין בה כלל אפי' תשמיש של מצוה, ואע"פ שבאמת אינה איסורי הנאה, ובגמרא שפיר פריך דאין לאסור, מפני שזה לא קדוש, ולכן תירצו שעיקר האיסור הוא משום בזיון, אבל למה שאסרו נתנו ע"ז שם קודש ועשאוהו כהקדש, ולכן אסור להוסיף ולבטל את מותר השמן משום דהוי בזיון לבטל קודש, עכ"ל מ"מ אפשר לומר כיון דאסור בהנאה מטעם דאתקצי למצותו

דינו כנר של הקדש ומיהו מצינן לדחויי דשאני התם דאפי' היה נר של הקדש דהא אין הנאה בהרצאת מעות כנ"ל וכדקי"ל בפסחים קול ומראה וריח אין בהן מעילה ואע"ג דאמרי' התם מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא כדלעיל וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בספ"ה מהלכו' מעילה היי' דוקא בהקדש דגזרינן ביה כי היכי דגזרינן בשלהבתו אבל בנר של מצו' דינו כשאר איסורין דלא גזרינן ביה אפי' בראייה וא"כ שפיר פריך וכי נר קדושה יש בו וכמובא בשו"ת בית יהודה (חלק או"ח סימן כא). וראה גם האחרונים ובט"ז (או"ח סימן תרעג ס"ק ג) דטעם משום ביזוי מצוה וזה שייך אפי' באינו של גנאי, י"ל ה"ה בריח ואין לומר דאין ביזוי מצוה דהא אינו עושה שום מעשה של ביזיון, אלא דינו כראיה וביזוי מצוה איכא.

**נמצא** דאיסור הנאה מנר חנוכה רק משום שהוקצה למצוה ושימוש באור הנר מבזה בכך את המצוה, וה"ה בריח אלא יש לדחות ולומר דכיון דהקצאתו הוא רק מהנאת האורה ולא מהריח לכן לא נאסר הנאת הריח, וכדאסא בהושענא בסוכות במוצאי שבת אין מברכים עליו דאסור להריח בו וטעמא דמריחא אקצייה כדאיתא בסוכה דהקצאתו הוא מן הריח, וראה בשו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סימן קפד) שהובא גם בביאור הלכה (סימן תרלח ד"ה כל שמנה) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן סז) דמ"ט אסור לטלן ולהנות בהם משום ביזוי מצוה. ואילו הנר לא הוקצה רק מלהשתמש לאורו להוציא מאפלה לאורה וקיימא לן שאסור להשתמש לאורה, אבל הבישום מהשמן לא הוקצה לזה כלל, וכפי שמותר להריח באתרוג (בסי' תרנ"ג) אע"פ שהוקצה למצוה מותר להריח בו, דעיקרו עומד לאכילה, ומזה לבד הוקצה ולא מריחו, וכן הכא השמן הוקצה רק מלהשתמש לאורה, ולא מריחו ואף שהנר אסור בהנאה, מ"מ בריחו לא נאסר ואין בו מעילה כלל וראה עוד בזה בשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן נג).

**ובכגון** זה ראה עוד לראב"ן (בפסחים ד"ה ואמר רב) הא דאמר רבא מילתא הוא בדבר העשוי להריח כגון קטורת והדס של ע"ז וכיון דלריח קיימי הוי מילתא, אבל יין דלאו לריח קיים לא הוי ריחא מילתא כגון בת תיהא. אבל אי הוי מזלף הבית ביין נסך נראה לי דאסור לרבא דהא לריחא עביד, וכי שרי רבא בבת תיהא דלא להנאתו מריח אלא שלא יתקלקל היין דלא מיכוין להנאה ושרי, וכמ"ש הרדב"ז (בהלכות מאכלות אסורות פרק יג הלכה יד).

**זאת** ועוד כל תשמיש עראי שא"צ להיות ידיו סמוכות לנר שרי כחילוק שהובא בב"י (סימן תרעג) בדברי הרא"ש ) על הא דאמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה ואף על גב דאיפסק לעיל דכל תשמיש אסור להשתמש לאורה צריכינן להההיא דהרצאת מעות דהא דאמרינן לעיל דאסור להשתמש לאורה היינו דוקא תשמיש

קבוע דהרואה אומר לשם תשמיש זה הדליקה ולא לשם מצוה אבל תשמיש עראי לזה לא הדליקה ואשמועינן רב אסי דאף תשמיש עראי של גנאי כגון הרצאת מעות אסור לפי שידיו סמוכות לנר לעיין בהם יפה אסור וכן משמע לישנא דקאמר כנגד נר חנוכה ולא קאמר אסור להרצות מעות לאורה עכ"ל נראה מדבריו בתשמיש עראי שאינו של גנאי דהיינו שאינו צריך להיות ידיו סמוכות לנר שרי ולא ידעתי למה לא כתבו כן רבינו ורבינו ירוחם ע"כ דברי הב"י. נמצא בתשמיש של גנאי כהרצאת מעות דידיו סמוכות לנ"ח מ"מ אסור וחשוב ביזוי מצוה, משא"כ בתשמיש של רשות שאינו גנאי שאין ידיו סמוכות, דליכא ביזוי שרי אע"ג דנהנה גם מאיסור הנאה על כרחו לית לן בה, וכ"ש בריח אין בו ביזוי כלל דהא עראי הוא וגם אינו סמוך אליו כלל בזמן ההרחה. וכמ"ש המג"א (בס"ק ב) תשמיש עראי שא"צ להיות ידיו סמוכות לנר שרי לדעת הב"י ועוד ויש אוסרין גם בכה"ג דסוף סוף הוי ביזוי מצוה ע"ש לעוד אחרונים.

**ועוד** יש לומר דריח אינו תשמיש כלל ותשמיש הוא דאסור וכמ"ש בעל המשנה ברורה (בסימן תרעג ס"ק יא) כל שאינו משמש כלום רשאי לישב בביתו בשעה שנר חנוכה דולקת וכמ"ש

ערוך השולחן (בסעיף ז) ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב - ג סימן נח). ובשו"ת תורה לשמה (סימן קפו) שגם העלה עכ"פ הוא נהנה ומשתעשע באורם של הנרות כי יש לאדם הנאה בתוספת הנרות בלילה והנאה זו אינה אסורה עליו אלא אדרבא חייב לראותם ורק תשמיש לאורם נאסר עליו והצריכוהו להניח נר נוסף להשתמש לאורו.

**זאת** ועוד שכיום מדלקים בנוסף לחנוכייה גם נר נוסף הנקרא שמש והוא גם מפיץ ריח נעים וכפי שמותר ליהנות מאורו וגם מאור שאר הנרות דזה וזה גורם כך הדין גם בריחו של השמש ובריח שאר הנרות זה וזה גורם ושרי. וכעין זה השיב בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן קח) על הנרות הללו שאנו מדליקין לחנוכה מאירים ומזהירים בכל הבית והשמש בטל לגבן מהו. ותשובתו מסתברא דכשאמרו (שבת כא) צריך נר אחר להשתמש לאורו היינו במדליק כמצוותו בלבד נר איש וביתו אבל במהדרים היה צריך נר כנגד נר כי היכי דלהוי זה וזה גורם ובדרבנן התירו, א"נ לענין זה אפשר דאין להחשיב התוספות כעיקר דאין הכל יכולים לתת שמשים כנגדם. ועיין עוד בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן ד) ובשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן רטז) ובשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן ה). וראה לט"ז (סימן תרעג ס"ק) לטעמים נוספים לנר הנוסף).

**וראה** בשערי תשובה (בס"ק ה) ובעוד אחרונים שהעלו הרוצה להשתמש נגד נ"ח אף על פי שהשמש שם יש לו להטות ענין הדבר שמשמש שם אל נר השמש שיהיה ניכר שאין

לו חפץ להשתמש בנרות של מצוה ואז אף על פי שהם גורמים יתרון ראות עיניו לית לן בה. עכ"ל. נמצא אע"פ שלשאר הנרות יש יתרון בגודל האור וכן הוא בריח הניחוח המופץ על ידם כל שהוא ממרחק ואינו נראה שמשתמש בנרות שרי.

**לסיכום** אע"פ שנרות חנוכה נאסרו בהנאה זהו דוקא מאור הנרות אך לא מהבישום המופץ דהא השמן הוקצה רק לאורה ומותר ליהנות מריח השמן.

### סדר ההכנות להדלקת נ"ח

1. יש להכין את במנורה כמות שמן שיספיק לפחות חצי שעה.
2. צריך להניח את המנורה מעל ג"ט ומתחת לי"ט וי"א אף השלהבת תהיה מתחת לי' טפחים.
3. מניח את הנר הראשון בצד ימין ומוסיף בכל יום לכוון צד שמאל.
4. ידליק מיד לאחר צאת הכוכבים.
5. טוב להדליק בפתילות חדשות בכל יום ויום.
6. עדיף להדליק כשכל הנרות בשורה אחת.
7. עדיף להדליק שכל הנרות באותו גובה.
8. על הנר הנוסף להיות שונה משאר הנרות. וטוב שיהיה גבוה מכל הנרות.
9. צריך להתפלל ערבית לפני ההדלקה.
10. טוב יותר להדליק בשמן זית.
11. בעל הבית מברך לכל בני הבית.
12. צריך לברך את כל הברכות לפני ההדלקה.
13. לא יתחיל בהדלקה עד שסיים את כל הברכות.
14. לא יסלק את ידו מהדלקת הנר עד שידליק את רוב הפתילה.
15. טוב לשתף את כל בני הבית בהדלקה.
16. נרות ההידור יכול להדליק ילד/ה מגיל חינוך.
17. ההדלקה מצד שמאל לצד ימין.
18. גם האבל מברך שהחיינו.
19. אין לנשים לעשות מלאכה למשך חצי שעה.
20. אחר ההדלקה ראוי לבני הבית להישאר זמן מסוים ליד נ"ח.

### הברכות שלפני ההדלקה

נוסח הברכות ע"פ כף החיים

ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר חנוכה.

### בני הבית עונים אמן

ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

**בני הבית עונים אמן**
ביום הראשון מברך גם ברכת שהחיינו
ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

**בני הבית עונים אמן**
**ומדליק את הנר השמאלי ביותר ומיד אומר.**
הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל ניסך ועל ישועתיך. ואח"כ יאמר מזמור שיר חנוכת הבית וכו' ולמנצח בנגינות מזמור שיר וכו'.
**סימן: מ"ד - שאלה : למה לא מדליקים בחו"ל נ"ח תשעה ימים מספיקא דיומא וכן בנטילת לולב בחו"ל כספיקת מצות סוכה?**
**היה** נראה לומר שצריך להדליק נ"ח בדוקא ח' ימים בלבד כפי שהיה הנס לאבותינו ומטעם זה אין להדליק ט' ימים בחו"ל מספק יומא שמא יאמרו שהנס היה תשעה ימים. וכן מצאתי לפר"ח (באו"ח סימן תרע סעיף א) שכתב ג' טעמים לדבר: שידעו כמה ימים היה הנס אי נמי לרמוז ג"כ על ביטול מצות המילה אי נמי דכיון דהוי מידי דרבנן לא אטרחו' רבנן. אלא שטעמים הראשונים אינם עונים מדוע לא עושים ספיקא דיומא במצות לולב ומצות פורים דהא לא שייך בהם הטעם כמה ימי הנס או לרמוז על מצות מילה ולכן צ"ל שהטעם העיקרי הוא דמידי מדרבנן הקלו בו. (שמצות לולב גם היא אינה מדאורייתא רק ביום הראשון).
**וכן** ראיתי בספר אבודרהם (חנוכה) שתירוץ זה עיקר והובא גם ע"י עטרת זקנים שם שכתב בשם בעל העתים למה אין עושים תשעה ימי חנוכה מספק כמו שאנו עושים בחג הסכות תשעה ימים. תשיעי ספק שמיני. ותירץ מפני שחג הסכות מן התורה והחמירו רז"ל על ספקו לפי שאין אנו קובעין עתה על פי הראייה אבל חנוכה שהיא מדבריהם הם אמרו לעשות שמונה ימי חנוכה והם אמרו חשבון המולדות. וכן הובא בספר כלבו (סימן מד) וצ"ל וכן הדין לגבי פורים ונטילת לולב ששאר הימים מצותם מדרבנן עיין לדברינו (בסימן יג) שמצות לולב בשאר הימים מדרבנן. לכן בספקו אזלינן לקולא מה שאין כן מצות סוכה שהיא מדאורייתא אזלינן לחומרא. וכ"כ כף החיים שם (אות ג) ובעניין ספיקא דיומא בפורים כתב (בסימן תרפח אות טו) כמה טעמים ע"ש.
ושו"ר בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א - השמטות סימן ד) שלמד מדברי הגאונים תירוץ לקושית המרדכי בקריאת המגילה שדוקא במועדים שנצטוינו עליהם מן התורה קבלנו מפי הנביאים לעשות שני ימים טובים בחו"ל אבל במועדים שנתקנו ע"י חכמים כגון

חנוכה ומגילה לא נצטוינו עליהם לעשות שני ימים משום ספקא דיומא ע"ש עוד שציין למהרש"ל בעוד טעם דספק מוקף חומה אינו דומה לספקא דיומא, דספקא דיומא גורם לומר שכל יום הוא קדוש בקדושת החג מספק ואין קדושה שאין עמה ברכת קדוש בתפלה ובקדוש שעל היין אבל ספק מוקף חומה אינו ספק בקדושת היום אלא בחובת גברא במצות היום, וכיון דאפשר לקיים חובת היום במקרא מגילה ומתנות לעניים ומשלוח מנות בלא ברכה לא הצריכו חכמים לברך ולהכנס בספק ברכה שאינה צריכה. ועוד כתב שם טעם אחר דלא יעבור שנאמר בזה בא להוציא הוספה שהיא משום ספיקא דיומא.

**ושמא** יש לתרץ דאין עושים תשעה ימי חנוכה מספק מטעם הירושלמי שכתב במקום שמסתכנים אל יקראו (אלא) בזמנם משום שא"צ להסתכן על אותן זמנים רק על גוף הזמן שתקנו מרדכי ואסתר. שהובא בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"ג סימן קעט) ועפ"ז נתיישב לו מה דהקשו הב"ח בשם רש"ל והט"ז והמ"א סי' תרפ"ח למה אין אנו עושין פורים בי"ד וט"ו משום ספיקא דיומא י"ל לפי מה דאמרו בביצה דהשתא דבקיאי בקביעא דירחא לא היו צריך לעשות שני ימים רק משום דזמנין דגזרו גזרה ובשאלתות פ' אמור הגירסא זימנין דאיכא שמדא ואתו לקלקולי ולפ"ז כיון דעקר החשש משום זימנין דאיכא שמדא ולפ"ז אז שוב בודאי מסתכנים על דתן ושוב אין המצוה לקרות אלא בזמנם והרי בקיאין בקביעא דירחא והיום הוא בודאי י"ד ואם יארע שמד חלילה אף שישתכח סוד העיבור הא אז אמרו דאין הזמן רק י"ד וט"ו ובעינן י"ד וט"ו ברור ודו"ק היטב כי נחמד הוא עכת"ל. וצ"ל כן הוא הטעם בחנוכה.

**ושו"ר** שכבר עמד על זה החיד"א בספרו ברכי יוסף (או"ח סימן תרע ס"ק ב) שהרא"ם בתוספותיו הקשה אמאי לא מדלקינן ט' ימים מספק וכו'. וציין לספר העתים והביאו בספר ארחות חיים (אות ב). ותירץ כדלעיל לפי שחנוכה מדבריהם לא החמירו כל כך. והוכיח את ראיתו ממנחות (דף ס"ח:) דר' פפא ור' הונא בריה דרב יהושע אכלי אחד באורייתא דשיתסר נגהי שיבסר קסברי חדש בח"ל דרבנן ולספיקא לא חיישינן, רבנן דבי רב אשי אכלי בצפרא דשיבסר קסברי חדש בח"ל דאורייתא. הרי מוכח דלכ"ע במידי דרבנן לא חיישינן לספיקא דיומא.

**וראיתי** להעתיק את המשך תשובתו בזה וז"ל מאי דהו בה קמאי התוס' והרא"ש שילהי סוכה, אמאי לא תקון ליטול לולב בח' בסוכה, ובהא ניחא דלולב דרבנן, כחדש, ולא חיישינן בדרבנן לספיקא. וכן תירץ בספר מטה משה מדנפשיה, אבל לא זכר סוגיית מנחות הנז'. וכזה ראיתי בחידושי סוכה כ"י להרא"ה, שתירץ דכיון דלולב דרבנן אין

להחמיר בספיקו. עכ"ד. ועל הרא"ם ק"ק דאדמייתי מדברי המרדכי דמגילה (סי' תשעה) גבי פורים, דאיכא למידחי דהתם דברי קבלה, הו"ל לאתויי דברי התוס' והרא"ש בלולב הנז'. אלא דהא ל"ק דלולב עיקרו מן התורה, וסבר הרא"ם דדברי קבלה אינם בסוג עיקרו מן התורה. וק"ל. ותו יש לגמגם על הרא"ם במה שהביא מהמרדכי, וכבר ראיתי להרב מהרי"ך הנז' שעמד על דבריו.

**והרב** עץ חיים בלשונות דף ד' השיג על הרא"ם דבחנוכה לא הוי ספיקא בזמן הבית שהיו שלוחין, ובט"ו ימים מגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, א"כ לא אסתפק להו מעולם אימת חנוכה, ומשו"ה לא אצרוך לאדלוקי ט' מספיקא, דלא הי"ל ספק מעולם. ויש מי שתירץ כי האף אמנם דליכא ספיקא בחנוכה, מ"מ הא קי"ל דאתרא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו דתשרי עבדי תרי יומי. וא"כ הגם דבחנוכה יגיעו השלוחים, מ"מ היו צריכין לעשות ט' מספק. זהת"ד. ונ"ל לקיים תירוץ מהרח"א, דכי תקון דלעבדו תרי יומי בניסן אף דמטו שלוחי, משום דלא מטו דתשרי לא ראו לתקן בחנוכה, משום דבחנוכה אין מקום דלא מטו ביה, וכל ישראל ישמעו, משא"כ בניסן דאיכא דוכתא דלא מטו, והאיכא בניסן גופיה אתרא דעבוד תרי יומי. וגם בעצרת אף דבעומר תלי, מ"מ יבואו לטעות, דבניסן ותשרי נמי אף דלא מטו שלוחי לעבדו חד יומא. ומשום דאיכא ברגלים דוכתי דלא מטו שלוחי, משו"ה תקון דבאתרא דלא מטו שלוחי תשרי לעובדו בכלהו תרי יומי, משא"כ בחנוכה, כי אין כלל מקום דלא מטו. כנ"ל להעמיד תירוץ הרב הנז'. אבל אינו השגה על הרא"ם, דיש פנ"ם הנראין לחקירת הרא"ם כמבואר. ועיין בספר מקראי קדש ובספר שיירי כנה"ג סי' תרפ"ח עכ"ל. וראיתי לספ' ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות ב) דס"ל לרא"ם דמגלה וחנוכה משום פרסומי ניסא לא אזלינן בספיקן לקולא דמה"ט הוו כד"ת ע"ש. וראה עוד בזה בספר מאורי חנוכה (עמ' קכט).

**לסיכום**: בכל מצות דרבנן לא חיישינן לספיקא דיומא בחו"ל.

**פירות הנושרים**:

1. במידי דאורייתא בספיקא דיומא מוסיפים יום בחו"ל כגון סוכה.
2. טעם נוסף שבחו"ל מדליקין ח' ימים נ"ח להיכר מס' ימי הנס.
3. אע"פ שיושבים בסוכה ביום ח' מספיקא דיומא אין נוטלים לולב. כי לולב בשאר הימי (חוץ מיום ראשון) דרבנן.

**סימן: מ"ה - שאלה: לנוהגים להדליק נ"ח ברשות הרבים האם מותר להם להכניס את החנוכיה בליל שבת לאחר כיבויה ע"י לחם וכד' שמא תיגנב?**

**כתב** הב"י (באו"ח סימן רעט) בשם הר"ן (בכירה כא.) דהא דמסקינן דנר שהדליקו בה באותה שבת אסור לטלטלה דווקא כשלא התנה עליו אבל התנה עליו שיטלטלנו לאחר שכבה שרי לטלטלו משכבה וכן כתב הרמב"ן וכן כתב הרשב"א וכן כתב המגיד (בפרק כ"ה ה"י) בשמם. ורבינו ירוחם בח"ב (סז:) כתב סברתם ויש אומרים דלא מהני תנאה ושכן נראה עיקר, וכן נראה מדברי התוספות בפרק כירה (מד.) אהא דתנו רבנן מותר השמן שבנר ושבקערה אסור דאפילו התנה נמי אסור עכת"ד וכן ראיתי בספר אור זרוע (ח"ב - הלכות ערב שבת סימן ל) ופירשו רבותינו דאפי' התנה על השמן ליהנות ממנו לאחר שכבה הנר אסור ואין התנאי מועיל בשמן שבנר מפני שהוקצה למצותו (ועיין שם טעמים מדוע נר שבת אפי' שהוקצה למצותו לא יהא אסור אחר השבת לעולם מידי דהוה אשמן דנר חנוכה). וכ"כ הרמ"א שלהלן ורבינו זלמן (שם אות ה).

**וגם** הריב"ש שם העלה דאע"פ שיש לדון בהיתר זה אך כבר הורה זקן (הרמב"ן). ולעומתו בנו של הרשב"ץ סתר ראיית הריב"ש בטענה חזקה ואמר שלא אמרו כיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא אלא בדבר שהוא מוקצה [מעצמו] כנויי סוכה ועצי סוכה אבל הנר הלז אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלהבת הדולקת בו ובזה סר הקושי מהרמב"ן ואף אינו סותר את דברי הרמב"ם שאסר לטלטל נר שהדליקו בו וצ"ל שכוונתו שלא התנה ודברי הרמב"ן בהתנה עליו מערב שבת והסכימו עמו הבאים אחריו וכן אנו נוהגים בביתינו מימות אדוננו הזקן ז"ל עד עתה עכת"ל. וכ"כ הרשב"ם והביאו אשל אברהם (בסימן רעט) וכ"כ ספר כלבו (סימן לא).

**נמצינו** למדים בלא תנאי אסור לטלטלו אף שלא נותר שמן כלל והלך לו גורם (השמן שהוא גורם לאיסור לדלוק) האיסור (שלהבת) דכיון דביה"ש היה אסור בטלטול לפי שנעשה הנר והשמן והפתילה בסיס לשלהבת אסור בטלטול. מיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא ונאסר בטלטול אפי' לצורך גופו או מקומו ובעודו דולק פשיטא דאסור לטלטלו בכל גוונא עיין בכסף משנה שם ובמשנ"ב שם (ס"ק א) ועיין עוד בשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן יד).

**ואינו** דומה להא דספר יראים (סימן רעד) שכתב על בני אדם שמניחין נר חנוכה על דלתותיהם ופותחין ונועלין בשבת לאו שפיר עבדין ועומדין בקללת רב ושמואל ע"ש. וכ"כ בשו"ע (או"ח סימן תרפ סעיף ב) בערב שבת אסור לקבוע הנרות בדלת עצמה אחורי הדלת, ויש מי שמתיר. שהטעם לדבר כתב הפר"ח (סימן תרפ ס"ק ב) והמשנ"ב (בס"ק ד) שפתיחתו ונעילתו מקרב השמן לנר או מרחיקו ממנה ויש בזה משום מכבה או מבעיר

ואע"ג דאינו מכוין לזה הוא פסיק רישא. ואומנם בנר שעוה מותר דלית בהו משום מבעיר ומכבה. וציין גם ללבוש ע"ש.

**ועוד** העלה בן התשב"ץ שאין לטלטל את הנר ע"י שנותנין עליו לחם או דבר חשוב אף מבע"י וכ"כ בארחות חיים שם בשם הרא"ה ועוד העלה שצריך לעשות את תנאו סמוך לבין השמשות וכ"כ מרן (בסעיף ג) והרמ"א ומגן אברהם (בס"ק ה) ורבינו זלמן שם ובשו"ת **ציץ אליעזר** (חלק י"ב סימן ל). **וראיתי בשו"ת תשב"ץ** (חלק ד טור ג חוט המשולש סימן ז) שכל המדליק על דעת המנהג הוא מדליק ואפשר שלזה נותנים פירורי לחם לעשות זכר שהמנהג לטלטל. סוף דבר ע"י תנאי בכל שבת הדבר ברור שמותר לטלטל לצורך גופו ולצורך מקומו וגם המטלטל ע"י תנאי אחד לכל השנה יש לו על מה לסמוך וכן המטלטל ע"י תנאי בכל שבת אפי' לצורך עצמו של כלי יש לו על מה לסמוך וכ"כ החיד"א בברכי יוסף (שם אות ג) וכ"כ בשו"ת חדות יעקב (חלק או"ח סימן ז) דמהני תנאי אפילו פעם אחת לכל השנה כולה.

**ולעניין** הלכה כתב הב"י שם נראה דכיון דמוקצה דרבנן כדאי הם הנך רבוותא דשרו לטלטל על ידי תנאה לסמוך עליהם וכ"פ בשו"ע (סעיף ד) וז"ל שאם התנה מע"ש על נר זה שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטלו אחר שכבה. וביארו אליבא דמרן דאין לטלטל נר שכבה ע"י תנאי אלא לצורך גופו ומקומו, כדין נר המוקצה מחמת מיאוס ראה לרבי רחמים חי חויתה הכהן בשו"ת שמחת כהן (חלק או"ח סימן סח) ורבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל (חלק ב או"ח סימן יט) דמסיק דמרן ז"ל אינו מתיר אם התנה רק לצורך גופו ומקומו. ע"ש. וכדבריהם העלה רבי אהרון מאזוז שליט"א ר"מ בישיבת כסא רחמים (בספר ויען שמואל חלק ד סימן יח) שמאחר ומלאכתה לאיסור אין לטלטלה אלא לצורך גופו או מקומו ולכן אין לטלטלה בכדי שלא תגנב אע"פ שעשה תנאי.

**אלא** מדלא חילק מרן בדבריו משמע אפי' לצורך עצמו של כלי שרי כדברי הראשונים והתשב"ץ (חלק א סימן קלז) נר שבת שכבה מותר לטלטלו כדין כלי שמלאכתו להיתר אפי' לצורך גופו כדי שלא ישבר אחר התנאי המוזכר בירוש'. וכ"כ החיד"א בברכי יוסף (שם אות ד) ובשו"ת יביע אומר (חלק ז-או"ח סימן לו) דמסתמות לשון מרן הש"ע משמע שמותר גם לצורך עצמו, דהיינו מחמה לצל וציין לשו"ת ישיב משה שתרוג (ח"ב סימן רלב) שהעיד שהמנהג פשוט בכל מקום להתיר ע"י תנאי בין לצורך גופו או מקומו בין לצורך עצמו כגון שלא ישבר. עכ"ל. נמצאנו למדים שע"י תנאי מע"ש יועיל להכניס את החנוכיה לביתו אחר שכבתה מחשש שמא תיגנב וכד' ויכול להכניסה בכל מקום שירצה שאינה מוקצת כלל, שהרי אף במוקצה שמטלטלין כדי לישב במקומו אין צריך לשומטו מיד

ומניחו במקומו אלא כיון שטלטלו לצורך מקומו מניחו באי זה מקום שירצה וכמ"ש בעל המגיד (בפ' כ"ה) בשם המפרשים וכן כתבו התוספות והר"ן ז"ל ובן איש חי (ש"ב פרשת מקץ) עיין בזה בשו"ת הרדב"ז (חלק ב סימן תרעד).

**ומה** שכתב הרמ"א שם דלא מהני תנאי, וכן נוהגין במדינות אלו נראה לומר שע"י הנחת לחם וכד' יחד עם נר חנוכה שפיר וגם לדעת הב"י דספקו של הריב"ש (בסימן צג) שצריך שיהיה הלחם יותר חשוב מן השמן, ולא יספיק מעט לחם כי בכל דבר הנעשה בסיס לדבר המותר ולדבר האסור, אין מותר לטלטלו אא"כ הדבר המותר חשוב יותר מן הדבר האסור. ולזה, מעט לחם אינו מספיק לזה. ועוד, שאפי' הי' נותן בה דבר חשוב, עדיין אין התר זה ברור, לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מן הדבר המותר שנותן בו, לפי שהוא צריך לו עתה למצוותו בעוד שהוא דולק ע"ש. ובשו"ת הרדב"ז (חלק ב סימן תרעד) איתא כללא דמילתא שרי לטלטל דבר שנעשה בסיס לדבר האסור והמותר בהצטרפות ב' תנאים שא"א ליטול את ההיתר אם לא יטלטל גם את האיסור ושהיה ההיתר חשוב ועיקר. ועיין עוד בשו"ע (או"ח סימן שי סעיף ח) כל היכא דעיקר הטלטול משום הבסיס ולא האיסור שפיר עיין בשו"ת הלכות קטנות (סעיף רפג).

**וצריך** לומר שזהו דווקא בזמנם שכל אור הבית היה מהנר בלבד ולכן נחשב חשוב וכיום שאור החשמל מפיץ את אורו אין הנר חשוב לו כל כך לעומת דברים אחרים. ועיין בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ב סימן ל) בשם שו"ת הר הכרמל (סי' כ"ב) הא לאו הכי מועיל הלחם. ובנר חנוכה אינו דומה לנר שבת דהא קי"ל כפסק מרן בשו"ע (בסימן תרעג) כבתה אינו זקוק לה דאין לחוש שתיכבה דכיון שהדליק נעשה זכר לנס ונגמרה המצווה עיין במ"ב שם ( ס"ק א) ואין חשוב לו משך הנר אחר ההדלקה.

**ועיין** עוד בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תקלט) שאף לאחר שהדליקה ובא לתקנה וכבה אותה בשוגג אינו חייב להדליקה דהוה ליה ככבתה דהדלקה עושה מצווה וכבר הדליקה. ואם בא להדליקה אינו מברך עליה דמצוות הדלקה כבר עבדה. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (חלק או"ח סימן יב) שאין כאן שום מצווה במה שחוזר ומדליק דקי"ל כבתה אין זקוק לה ואע"ג שבערב שבת אינו זמן הדלקה שהודלקה קודם שהגיע זמן חיובה דחיובה הוא בלילה אפילו הכי אין נראה לחלק בין ערב שבת ליום חול וכן ראיתי בתרומת הדשן (חלק א שו"ת סימן קב) דחשיב קיום העשה בהכשר מצווה כמו במצווה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצווה בהכשר. ונראה להביא ראיה לזה מדשרי רב התם להדליק בחנוכה בין בחול בין בשבת בפתילות ושמנים דאסרו חכמים להדליק בשבת דעלמא. ומפרש הטעם משום

דקסבר אסור להשתמש לאורה וכבתה אין זקוק לה. פי' דאי הוה סבר כבתה זקוק לה, לא הוי שרי להדליק באותם פתילות ושמנים שאסרו חכמים להדליק בשבת, לפי שאינם נמשכין אחר האור. דחיישינן דילמא כבתה והוא יזקוק לה וכו' ע"ש (ולמדנו מכלל הדברים שגם בשבת אמרינן כלל זה דכבתה אין זקוק לה) וכ"כ לקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנ ענין ב) וכן כתב בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תצז) כדברי התרומת הדשן וכפסק מרן בשו"ע שם ודחה את דברי המהרש"ל והטורי זהב ע"ש. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (חלק א-יו"ד סימן מב).

**לסיכום**: מועיל תנאי מע"ש להכניס את החנוכיה לביתו בשבת אחר שכבתה מחשש שמא תיגנב וכד'.

**פירות הנושרים**:

1. חשיב קיום העשה בהכשר מצווה כמו במצווה עצמה, ולכך מברכינן עליה.
2. נר חנוכה כיון שדלקה אינו זקוק לה דאין לחוש שתיכבה דכיון שהדליק נעשה זכר לנס ונגמרה המצווה, וכן הדין גם בע"ש.
3. מה שמותר לטלטל כשהדבר המותר חשוב יותר מן הדבר האסור. ולזה בנר אינו מספיק אפי' הי' נותן בה דבר חשוב לפי שהשמן שבנר חשוב לו לעולם יותר מן הדבר המותר שנותן בו, לפי שהוא צריך לו עתה למצוותו בעוד שהוא דולק וזה דווקא כשהנר הוא יחידי כי האור חשוב לו מאוד .
4. מאחר ומלאכתה לאיסור י"א אין לטלטלה אלא לצורך גופו או מקומו ולכן אין לטלטלה בכדי שלא תגנב אע"פ שעשה תנאי.
5. כיום שיש את אור חשמל אין הנר נחשב האור היחידי ומספיק אם נותן דבר פשוט להחשיבו חשוב יותר מהנר ולטלטלו.
6. צריך לעשות את תנאו סמוך לבין השמשות.
7. ע"י התנאי יכול להכניס את החנוכיה לאי זה מקום שירצה שאינה מוקצת כלל וכן ההלכה גם לאחינו האשכנזים שמתירים לטלטל ע"י בסיס לדבר המותר והאסור.

## סימן: מ"ו - שאלה: האם יש חובה לומר הנרות הללו וכו' ומתי טוב לאומרו ?

**סדר** ברכות נ"ח ואמירת הנרות הללו וכו' מבואר במסכתות קטנות (מסכת סופרים פרק כ הלכה ד) כיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש, והרואה שתים. המדליק אומר, ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה, ומתנה ואומר, הנרות האילו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות, אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, כדי להודות שמך על

נפלאותיך ועל ניסיך ועל ישועתיך; ואומר, ברוך אתה שהחיינו; ואומר, ברוך אתה שעשה נסים. אילו למדליק, אבל לרואה, אינו אומר ביום ראשון אלא שתים, שהחיינו ושעשה. מיכאן ואילך, המדליק מברך להדליק, ומתנה; והרואה אומר, שעשה נסים. ע"כ.

**משמע** ממסכת סופרים שסדר הברכות מברך על ההדלקה ומדליק ואח"כ מתנה ואומר הנרות הללו וכו' ומברך שהחיינו ועל הניסים כדלעיל וכדיוק זה ראיתי בספר לקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנב ענין א) אומר הנרות הללו וכו' ברוך שהחיינו, ואשר עשה ניסים. וזה הנוסח כתבתי מכתב יד וכן מהר"י מינץ יצ"ו, וראיה שהקדים שהחיינו לאשר עשה נסים, ולפי שמצאתי במסכת סופרים ע"ש וכ"כ בספר המנהגים ספר המנהגים (טירנא חנוכה) מיד אחר שהדליק אומר הנרות הללו וכו' ובהגהות המנהגים שם מבואר יותר, וז"ל: משמע קודם שיברך שעשה נסים וכו', וכן כתב מהרי"ש (לקט יושר א' 152), וכן משמע להדיא במסכת סופרים (פ"כ הל' ו') ובהגמ"י (בפ"ג בהלכות חנוכה אות ב'), ובתשובת מהר"י סג"ל (סי' קמ"ה) לא משמע הכי עיין עוד לקמן.

**וטעם** לדברי מס' סופרים הובא בהגהות מיימוני והב"ח הגירסא "שמברכין להדליק ומיד אומר הנרות הללו ואח"כ מברך שעשה נסים ומדליק", והוא כדי שידע לכוין על נס הישועה ונצחון המלחמה. ולשיטתם מדליק בסוף כל הברכות ובתווך אומר הנרות הללו וכו' ונראה שזהו הסדר מדויק יותר משום שצריך להתנות לפני ההדלקה שאין לנו רשות להשתמש בהם. ועוד שנוסח הדברים הוא בלשון עתיד שאומר הנרות הללו שאנו מדליקין וכו' עיין עוד מה שנביא בזה לקמן בס"ד בריטב"א ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב - ג סימן נח).

**וכעין** זה מובא בספר אבודרהם (חנוכה) בשם ה"ר יונה שבליל ראשון מברך שלש ברכות אלו קודם ההדלקה דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. ובליל שני מברך קודם ההדלקה להדליק. ושעשה נסים מברך אחר שמדליק נר ראשון קודם שידליק נר שני שהוא נס אותו היום וכן בליל שלישי קודם שידליק נר שלישי. וכן ברביעי וכן לכלם. ואמרינן במסכת סופרים (פ"כ ה"ד) המדליק נר חנוכה אחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך. וכן היו נוהגין לומר ה"ר מרוטנבורק והרא"ש.

**וזהו** אינו כסדר ההדלקה הנהוג בימנו שכיום מדליק את נ"ח רק לאחר כל הג' ברכות וברכת שהחיינו אחרונה ואח"כ אומר הנרות הללו וכו' דעובר לעשייתן בעינן וזהו לא כסדר דלעיל שאומר הנרות הללו וכו' לפני ברכת שעשה נסים דהיינו שמתנה רק לאחר ההדלקה. וטעם לזה שמברך על הניסים רק לאחר ההדלקה ראיתי בחידושי הריטב"א (בשבת שם) שנהגו לברך שלשתם קודם הדלקה משום דבכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן (פסחים ז' ב'), וכמו שמברך שלשתן קודם מקרא מגילה, ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרות אומרם אחר שהתחיל להדליק שיהא רואה נסו ויברך עליו כעין הרואה נר חנוכה, ואין לשנות בזה המנהג. ובשו"ת מהרי"ל (סימן קמה) משמע שדעתו כסברא הראשונה שכתב על מה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכו', נ"ל משום דאין להדליק עד שיגמור כל הג' ברכות הכא כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב דכולהו בעינן עובר לעשייתן.

**ורבינו** ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ט חלק א דף סא טור ב) ובדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ויהי מקץ) תלמיד הרשב"א הביאו את רבינו יונה וכתבו עליו שלא ראיתי שנוהגין כן דהיינו לברך שעשה נסים אחר הדלקה מהיום השני והלאה. וגם הב"י (או"ח סימן תרעו) השיג על רבינו יונה דלעיל דקצת דוחק לומר דברכת שעשה נסים יברך ליל ראשון קודם הדלקה ובשאר לילות אחר הדלקה. וכן כתב הפר"ח (ס"ק ד) שהמנהג לברך קודם את כל הג' ברכות. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ד) וכתב עוד שטעות נפל במסכת סופרים הנ"ל דהרבה טעויות נפלו בה כידוע ע"ש. אלא שיש להעיר בזה לענ"ד דקשה לומר שנפל טעות במס' סופרים מדאמרינן לעיל שצריך להתנות על הנרות בדוקא לפני ההדלקה וכן הנוסח.

**ועוד** שהגירסא "שמברכין להדליק ומיד אומר הנרות הללו ואח"כ מברך שעשה נסים ומדליק", והוא כדי שידע לכוין על נס הישועה ונצחון המלחמה כדלעיל. וגם בשו"ת מהרי"ל (סימן קמה) נשאל על סדר הברכות שמובא במסכת סופרים שאינו כמנהג בימנו והשיב דאיכא למימר דסבירא כמ"ד בירושלמי בשעת עשייתן. ואנו אין לנו אלא תלמוד דידן דעיקר. וכ"ש דאין מנהג פשוט לאמרה, והיאך נפסיק בטפל לבין העיקר. ולא כתב שנפל טעות במס' סופרים ע"ש.

**ומאחר** שבכל יום ויום נעשה נס מחדש מה"ט מברכים שעשה נסים בכל לילה ולכן אף אם דילג לילה אחת ולא הדליק מדליק שאר הלילות בברכה כמובא בשו"ת יהודה יעלה (חלק א או"ח סימן רה) ואינו דומה לספירת העומר דתמימות בעי' וליכא. עיין עוד בדברינו (בסימן כח).

**נמצא** לפי' הב"י שאין לשנות מסדר הברכות ויש לברך את כל הברכות ורק לאחר מכן מדליק את נ"ח ואח"כ אומר הנרות הללו וכו' וכן כתב המהרש"ל (בסימן פה) אלא שהעלה מיד אחר גמר הדלקת הנר הראשון שהוא עיקר יאמר הנרות הללו ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות כו'. וכ"כ והט"ז (ס"ק ה) והמג"א (בס"ק ג) ובקיצור שולחן ערוך (סימן קלט סעיף יב) וערוך השולחן (ס"ק ח). ובעל המשנ"ב (בס"ק ח) ובן איש חי (ש"א פרשת וישב אות א) ובשלחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קכ סעיף יג) ובתורת המועדים (סימן ו סעיף לד). וגם הפמ"ג (בס"ק ה) כתב כן אך כתב מי שנוהג לומר הנרות הללו וכו' אחר הדלקת כל הנרות נמי שפיר דמי והובא גם במשנ"ב (ס"ק ח). וכן העלה רבינו זלמן בהוספות דיש לומר הנרות הללו וכו' רק לאחר הדלקת כל הנרות משום שאין לעשות הפסק בשעת ההדלקה.

**ונוסחת** הנרות הללו המובא ע"י המהרש"ל שם אין לשנותה דיש חשיבות למס' ל"ו התיבות. וז"ל: הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הניסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כהנך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש הם ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל ניסיך ועל ישועתך. (בסידור איש מצליח התיבות הם, ועל, ועל הושמטו בכדי שיהיה לו' תיבות) לא תשנה ולא תוסיף ולא תגרע והטעם מפורש וסימן ל"ו תיבות לבד הנרות הללו כאלו אמר הנרות הללו ל"ו הן. וטעם שאומרים בזמן ההדלקה הנרות הללו "קודש הם" כתב בשו"ת מנחת שלמה (תנינא (ב - ג) סימן נח) צריך להבין וכי נר קדושה יש בו ? וכשאלת הגמ' בשבת וגירסא זאת היא ממס' סופרים, ולפ"ד כוונת הדברים שעשאוהו כהקדש דומיא דמנורה שבמקדש ולכן אין לנו רשות להשתמש בהם.

**מוכח** מדלעיל דאמירת הנרות הללו וכו' היא חלק בלתי נפרד מהברכות וחובה לאומרה בכדי להתנות ולומר שהנרות הללו שאנו מדליקין כמנורת המקדש וקודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם כלל. וכמ"ש בספר תשב"ץ קטן (סימן תקעו) שמצא במסכת סופרים שחוב הוא לומר אחר הדלקת נר חנוכה הנרות הללו אנו מדליקין על הישועות ועל הנסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה האלו אין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות שמך על נפלאותיך ועל נסיך ועל ישועתך. וכ"כ רבינו ירוחם שם ובספר אבודרהם (חנוכה) ובטור וב"י בשם הרא"ש וכו' שאחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל וכו'. וכן פסק בשו"ע (סעיף ד) אחר שהדליק, אומר הנרות הללו וכו'. אמנם

אם לא אמרה אין זה מעכב, שמנהג הוא ולא דין והרמב"ם לא הזכירה כלל עיין לערוך השולחן שם ולילקוט אברך (עמוד קח).

**לסיכום**: יש לברך את כל הברכות לפני ההדלקה ואח"כ ידליק את נ"ח דבעינן עובר לעשייה ואומר הנרות הללו וכו'.

**פירות הנושרים**:

1. רק לאחר ג' הברכות וההדלקה אומרים את הנרות הללו וכו'.
2. יש לומר את הנרות הללו וכו' מיד לאחר הדלקת הנר הראשון ולהמשיך ולאומרו תוך כדי הדלקת שאר נרות ההידור.
3. יש נוהגים לומר הנרות הללו רק לאחר הדלקת כל הנרות.
4. חוב הוא לאדם לומר הנרות הללו וכו'.
5. אם לא אמר הנרות הללו וכו' אין זה מעכב.
6. נוסח הנרות הללו אין לשנותו ומס' תיבותיו הוא ל"ו.
7. מאחר שבנ"ח בכל יום נעשה נס מחדש לכן מברכים שעשה נסים בכל לילה ומטעם זה דילג לילה אחת ולא הדליק מדליק שאר הלילות בברכה.

## סימן: מ"ז - שאלה: האם אומרים פרק במה מדליקין בשבת שחל בחנוכה או בחוה"מ?

**מה** שאומרים בבית כנסת פרק במה מדליקין תקינו הגאונים לאומרו בכדי להמתין מאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמשי דשכיחי מזיקין, ולהורות פסול פתילות ופסול שמנים ושאר הלכות שבו שלא יבוא להטות וכד' ומשום חומרא דשבת תקנו בה מה שלא בימים טובים ועוד שעל ידי קריאת פרק זה יזכור השלשה דברים שצריך לומר בתוך ביתו ויזהיר עליהם. והובאו חלק מהטעמים בספר שבולי הלקט (ענין שבת סימן סה) והכלבו (סימן לה) ובב"י (או"ח סימן ער) ובספר המחכים (המתחיל סמוך להערה רלח) ופירושי סידור התפילה לרוקח (עמוד תפח) ומג"א וברכי יוסף (באו"ח סימן רע) ועוד. ויש שנהגו שלא לאומרו כלל עיין בערוך השולחן (סימן ער אות ב) ובספר דברי שלום מנהגי הרש"ש ובית אל (עמוד שנא).

**ונראה** לומר שטעם הנוהגים לא לומר כלל פ' במה מדליקין, שהוא משום חשש המזיקין כמ"ש בסדר רב עמרם גאון (סדר שבתות) על האי קדושתא דתקינו רבנן משום סכנה דבי שמשי דשכיחי מזיקין, דילמא איכא דעאיל ולא מצלי, ועד דמצלי נפק צבורא ופייש הוא ומסתכן, ותקינו רבנן דמתאחרי צבורא אחר תפלה, כי היכי דגמר צלותיה ונפיק בהדי צבורא, משום דמובא שם שלאחר שמקדשין בבית הכנסת אומר פרק אחד ממס'

שבת, וזה הוא הפרק, במה מדליקין וגו' עד סוף פרקא. והובא גם בסידור רש"י (סימן תפב) וספר אבודרהם (מעריב של שבת) ובספר העיתים (סימן קמ) וכתב שפיר דמי למיעבד הכי מפני שהיא דבר בעתו לאדכורי הלכות הנר נאה לומר ונאה למימר עליו קדושא דאגדתא. וכיון שבטל בזמנינו קידוש בבהכ"נ ממילא נתבטל קריאת פ' במה מדליקין וראה עוד לקמן בזה.

**ובספר** אבודרהם שם כתב שהרב ר' יעקב בן הרא"ש ובאשכנז נוהגין שלא לאמרו ביום טוב שחל להיות בערב שבת מפני שאינו יכול לומר עשרתן. וכ"כ בשבולי הלקט שם (סימן סו) כתב דיש מקומות שנוהגין שלא לשנות פרק במה מדליקין כשחל יום טוב בערב שבת ונותנין טעם לדבר לפי שאינו יכול לומר עשרתן ערבתן שאין מעשרין ומערבין ביום טוב ויש שאין דוחין אותו בכך שהרי בשעה שאומר אותו אינו עת לא לעשר ולא לערב ולא להדליק את הנר ולא הכריע בדבר. ולא ידעתי למה הב"י שבסמוך הביאו כסובר כדעה הראשונה עיין עוד לקמן. וגם בספר כלבו שם כתב שאין אומרים בשבת הסמוכה ליום טוב לפי שיש בזאת המשנה עשרתם ערבתם ואין מעשרין ביום טוב. וכ"כ בספר האגור (הלכות שבת סימן שע) וכן ראיתי לספר מהרי"ל (הלכות תפילת יום טוב) שהעלה כשחל יו"ט בערב שבת אזי א"א דלא מצי לומר עשרתם ערבתם. אבל כשחל יו"ט בשבת והוא עישר ועירב כרצונו ואמר כדיני'. (וכן בהלכות ליל יום כיפור כתב שאם חל בשבת א"א במה מדליקין דאין לומר וטומנין).

**ולפלא** שהרמ"א בהגה (סימן ער) ציין למהרי"ל שאין אומרים במה מדליקין ביו"ט שחל בשבת וזה אינו דלעיל כתב להדיא שרק אם חל בערב שבת אין אומרים אותו. וש"ר לספר מהרי"ל (מנהגים סדר תפילות חג הסוכות) למקורו של הרמ"א וכתוב שם להדיא דהכי נהגינן דוקא כי חל יו"ט בע"ש לא אמרינן וכי חל יו"ט בשבת אמרינן . וכ"כ בספר כלבו (סימן נ) כשחל יו"ט בשבת אומרים במה מדליקין.

**אמנם** ראיתי בסידור רש"י (סימן תלד) שכתב אף כשחל יו"ט בשבת לא אומרים במה מדליקין ויתרה מזאת כתב בספר המנהגים (טירנא מנהג של שבת) ומנהגי ישורון (עמוד 23) שאין אומרים במה מדליקין בי"ט שחל להיות בשבת או בערב שבת ואפילו בחול המועד אין אומרים וכ"כ האחרונים המג"א והט"ז (סימן ער ס"ק א) והפמ"ג ומחצית השקל ורבינו זלמן (ס"ק א) ובקיצור שולחן ערוך (סימן עו סעיף ט) והמשנ"ב (שם ובסימן תרמב ס"ק א) וכ"כ בילקוט יוסף (ס"ק ב) ובסידור איש מצליח, וטעמם לפי שאין יכול לומר עישרתם שאין מעשרין ביו"ט וכן ביו"ט שחל בשבת וטעמם משום דלא פלוג.

**וזה** אינו לכ"ע דהא מהרי"ל לעיל כתב להדיא לאומרו כשחל בשבת וגם מרן כתב שאין לומר רק כשחל יו"ט בע"ש משמע לא אמרינן טעם דלא פלוג. וכן כתבו עוד ראשונים לעיל ולקמן.

**וגם** בספר אבודרהם (מעריב של שבת) כתב שמנהג צרפת כן (כשחל יום טוב בערב שבת שאין אומרים במה מדליקין מפני שאין יכול לומר עישרתן ערבתן שאין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב). וכתב עוד שם בהמשך דבריו שהמנהג בספרד אומרים אותו וכן נראה בעיני שאין צריך למנעו שאין לומר שמא יבואו להגביה תרומות ומעשרות כשיבנה בית המקדש שאין האנשים טועים בזה. וכן חזיתי לראבי"ה (ח"א שבת סימן קצט) שהשיב על שנהגו ביום טוב שחל להיות בערב שבת אין רגילין לקרות את המשנה. ושמע שהטעם מפני שאי אפשר לו לעשר ולערב והיאך יאמר עשרתם ערבתם (וכו'). והשיב על זה דדמי ליום טוב שחל להיות באמצע שבת שאומר בין יום השביעי לששת ימי המעשה ע"ש. נמצא לשיטתם שאומרים אף כשחל יו"ט והעיד שכך מנהג ספרד.

**והנה** הביא הב"י (או"ח סימן רע) את מנהג אשכנז שלא לאומרו ביום טוב שחל להיות בערב שבת מפני שאין יכולין לומר עשרתם. וציין לרוקח (עיי"ש סוף סי' שב) ושבלי הלקט (סוף סי' סו) והכל בו (סי' לה, לז ע"ג) וכתב וכן נהגנו שלא לאמרו ואע"פ שאין טעם זה כדאי אפשר דטעמא דידן משום דביום טוב אין טרודים בשום דבר כי אם בבישול והדלקה הלכך מבעוד יום עבדי להו ואין צריך להזהירם כמו בשאר ערבי שבתות. ופסקו בשו"ע (סעיף ב) יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת. ומוכח מדבריו שמה שנהגו שאין אומרים פ' במה מדליקין דוקא כשחל יו"ט בערב שבת מדאין טרודים ביו"ט כשהוא ערב שבת הא לאו הכי יש לאומרו כגון כשחל בשבת או בחול המועד ולא אמרינן לא פלוג. וכמ"ש שיירי כנסת הגדולה שמנהגם כדעת מרן שאומרים במה מדליקין ביו"ט שחל בשבת ובשבת של חוה"מ וחלק על הטעם שכתבו לעיל דלא פלוג ע"ש. וכן הבין הפמ"ג את מרן שם וכ"כ כף החיים (אות יב) וכ"ש לדעת הב"ח ורש"ל שיש לאומרו לעולם. וגם בספר המנהגים שם כתב יש מדינות שאומרי' אותו בחול המועד, וכן מסיק בהגהת מהרא"ק. ולפלא על ילקוט יוסף וסידור איש מצליח הנ"ל שלא הלכו כדרכם בקודש בתר מרן וכתבו דלא פלוג אף בחול המועד.

**זאת** ועוד נראה מטעם נוסף שיש לומר פ' במה מדליקין ביו"ט שחל בשבת ע"פ מה שהובא בשו"ת ציץ אליעזר בשם הרב השל"ה ז"ל מביא בסידורו שער השמים משם הרמ"ק שיש טעם עפ"י קבלה לומר פ' במה מדליקין, ואיהו מדידיה מוסיף ליתן עוד טעם, והוא, עפי"מ שאיתא בבה"ט בשם האר"י ז"ל שאחר שישכים בבקר יהי' תחילת

לימודו פ' משניות כי עי"ז מתיישבת הנשמה בגופו כי משנה אותיות נשמה. ולפי"ז אחר תפלת ערבית בשבת שכבר קיבל נשמה יתירה, כדי ליישב אותה לומדין פ' במה מדליקין כי יען הנשמה קרוי' נר כדכתיב כי נר ה' נשמת אדם כדאי' בגמ' פ' זה, לכן לומדין פ' משניות זה שמדבר מענייני נר. לפי"ז מתחזקת ביותר הדעה האמורה, שיש לומר בכל מקום אלא אם מנהגם אינו כך. וכן ראיתי בשלחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (או"ח חלק ב סימן נח סעיף ד) שמנהגם תמיד לומר פרק במה מדליקין אפילו ביום טוב שחל בערב שבת או בשבת וכן בשבת בחול המועד ובשבת חנוכה וטעמו מפני שאמירת פרק במה מדליקין בשל שיש בו דיני הדלקה ושלושה דברים שצריך אדם לומר וכו' ע"ש.

### פ' במה מדליקין בע"ש בחנוכה

**כתב** הב"י (בסימן ער) בשם הגאון מהר"י אבוהב ז"ל בסוף הלכות חנוכה בשם ארחות חיים דיש שאין אומרין במה מדליקין בערב שבת של חנוכה לפי שמזכיר שם פיסול שמנים שאסור להדליק בהם בשבת [משום חומרא דשבת] מה שאין כן בחנוכה ע"כ, ולא ראיתי שנמנעין מלאמרו, ואפשר שהטעם משום דמה שלא חששו לפיסול שמנים בחנוכה משום חומרא דידה הוא שאסור להשתמש לאורה וליכא למיחש שמא יטה בשבת, ועוד שצריך לקרותו להזכיר ג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ומשום דבחנוכה לא מיפסלי שמנים אין להניח מלהזכירם משמע מדבריו שיש לומר במה מדליקין ואין להימנע וכן מנהגם לומר וכ"כ ערוך השולחן (אות ג) וכן מנהג בני תימן המובא בשו"ע המקוצר לרב רצאבי (או"ח חלק ג סימן קכ סעיף כח). אלא שבשו"ע (סעיף ב) כתב ההפך מדבריו בב"י שאין לאומרו וז"ל יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת, ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה.

**וראיתי** שגם נתקשה בזה בשיורי כנסת הגדולה שם ותירץ שאכן מנהג מקומו של מרן כפי שכתב בב"י דהיינו לאומרו ובשו"ע בא להודיע שיש שאין אומרים לא בזה ולא בזה דהכל לפי המנהג. דהיינו מנהג מרן לאומרו גם בשבת של חנוכה, וראה לספר חיים שאל (סימן לה) דיש כמה דברים שלא נהגו כדעת מרן אף בארץ ישראל דמארי דאתרא הוא ויתכן הדבר שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק וסבר שהמנהג כך ואינו כן ובענין אחר ציין למהר"ם גלאנטי ז"ל ששאל למרן עצמו והשיבו אם כך נהגו לא ישנו המנהג ע"ש. והברכ"י שם לא הכריע בדבר וכל אחד יעשה לפי מנהגו וז"ל: ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה כ"כ בארחות חיים שם. ומרן בב"י כתב שלא ראה שנמנעים לאומרו, וטעמא טעים, והאידנא נהוג עלמא בארץ הצבי שלא לאומרו. והרב ברכת הזבח בספרו תפארת שמואל בהגהותיו על הרא"ש דף מ"ז ע"ב (שבת פ"ב אות כ) כתב שהוכיח

בראיות ברורות לאומרו בכל פעם. עכ"ד וסיים את דבריו נהרא ונהרא ופשטיה. והובא גם בכף החיים (אות ט).

**וגם** בשו"ת רב פעלים (חלק ד - או"ח סימן לד) השיב על זה שמנהג פשוט אצלינו דאין אומרים במה מדליקין בשבת של חנוכה וכמ"ש מרן ז"ל בש"ע סי' ע"ר והוא מטעם דאיכא פיסול שמנים שפסולים בשבת ומותרים בחנוכה. ודע כי אמירת במה מדליקין אינו חיוב מתקנת חכמים ז"ל אלא הוא מנהג בעלמא ולכן הגם כי אין הטעם הנז' מספיק כ"כ מ"מ כיון שהיא עיקרה מנהג בעלמא דחו אותה אפי' בטעם כל דהו וכמ"ש הר' יעב"ץ ז"ל בסידור שלו. ומיהו כל מקום לפי מנהגו כי יש מקומות שאומרים אותה בשבת של חנוכה וכנז' בהג"ה שם.

### פ' במה מדליקין בבית האבל

**ומה** שכתבנו לעיל שהגאונים התקינו לאומרו בכדי להמתין מאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמשי דשכיחי מזיקין טעם זה נתקן לבתי כנסת אבל בבית האבל לא שייך טעם זה דהא אינם יוצאים כלל מביתם וכנראה שמטעם זה כתב הכל בו (סי' קיד פח.) אבל תוך שבעה לא יצא מפתח ביתו ואפילו בשבת אבל מתפללים בביתו ובתפלת חול אין אומרין תחנה ולמנצח ושיר מזמור וגם בתפלת ערבית של שבת אין אומרים ברכה אחת מעין שבע ולא במה מדליקין והובא גם בב"י (יו"ד סימן תצג) וכ"כ באר הגולה (ביו"ד סי' שפ"ד סק"ו) ושו"ת תשורת שי (ח"א סי' תריי"ד) שהובאו בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן נ). וכ"כ בספר ברית כהונה (מערכת בי"ת אות לב) שאין אומרים במה מדליקין בבית אבל ולא בבית חתן.

**אלא** שבשו"ת מהרלב"ח (סימן קכב) הובאו דברי ספר ארחות חיים (ולא ידעתי למה הב"י לא הביאם) וכתב שם שאין אומרין תחנה פירוש רחום וחנון ובשני ובחמשי אין אומרי' והוא רחום ולא וידוי. והטעם דאיתקש לחג "והפכתי חגיכם לאבל" מה חג אין אומרים וכו' כך בבית האבל. וי"א טעם אחר לפי שאין אומר שם אלא מה שאדם חייב מתקנת אנשי כנסת הגדולה וכל אלו הדברים אינם מתקנתם אלא מנהג ומפני זה הטעם יש מקומות שאין אומרים בשבת שחרית נשמת כל חי כשמתפללין בבית האבל וכו'. ובתפלת ערבית של שבת אין אומרים ברכה מעין שבע ולא במה מדליקין רק אחר תפלה אומרים ויכלו וקדיש שלם. ויש מקומות אומרים ברכה מעין ז' ולא במה מדליקין. ויש מקומות אומרי' הכל וכן עיקר דאין אבלות בשבת עד כאן. ואפשר לומר שלא ניתקן במה מדליקין אלא רק לבתי כנסת למנין קבוע מהטעם הנ"ל ולא במנין ארעי כגון בבית אבל או חתנות וכדי שאין לאומרו שם לא מטעם אבלות אלא משום תקנה. אמנם לשאר הטעמים הנ"ל

לאמירת במה מדליקין למעט טעם להמתין למאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמשי דשכיחי מזיקין ניתקן לומר פ' במה מדליקין גם בבית אבל או חתנות. וכתב הרב כף החיים (אות יא) דמדלא העתיק מרן את הכלבו דעתו לאומרו גם בבית אבל ע"ש.

**ועל** סמך דברי הארחות חיים העלה בשו"ת יביע אומר (חלק ד - יו"ד סימן כט) לומר במה מדליקין בבית האבל ע"פ הטעם פשוט כיון שאין אבלות בשבת. וכן מוכח לפי טעמו של הרמב"ן בתה"א שבב"י (סי' שדמ), דלדידן ששואלין בשלום אבלים בשבת אומרים שמועה ואגדה בבית האבל בשבת וציין לפתח הדביר ח"ג (סי' ער סק"ג) שכתב שמה שמרן בש"ע באו"ח (ס' שצג) השמיט מהלכה (את דברי הכל בו, שהביאו בב"י שאין לו' פ' במה מדליקין בערבית ליל שבת) דשאני ברכה מעין שבע שנתקנה משום יחיד המתאחר לבא לבהכ"נ, ולא שייך טע"ז בבית האבל, אבל במה מדליקין שהטעם לאמירתו כדי שיזכור דיני הדלקה יש לאומרו בבית האבל ג"כ. ע"ש והובא גם בילקוט יוסף (חלק ז סימן י סעיף יד ובהערה יד) והעלה שיש לומר פרק במה מדליקין בבית האבל ובמקום שנהגו לא לאומרו יש להם על מי לסמוך. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר שם דיש לומר במה מדליקין כשמתפללין בליל שבת אצל האבל וגם האבל בעצמו אם מצטרף עמהם לאומרו לא הפסיד.

**ודע** שאע"פ שברכת מעין שבע נתקנה משום יחיד המתאחר לבא לבה"כ, כמ"ש המאירי בחידושיו בשבת וראבי"ה (ח"א שבת סימן קצו) בשם הר"ר יצחק הלבן. דנתקנה משום סכנת מזיקים, דשכיחי בלילי שבתות, כדאמרינן בפרק ערבי פסחים שבק לה לילי רביעות ולילי שבתות, ובתי כניסיותיהם ומדרשיהם היו בשדות, וזימנין דמתאחר יחיד לשם. ומזה הטעם לא נהגו לאומרו בבתי חתנים ואבלים וכמ"ש מרן בשו"ע (אורח חיים סימן רסח סעיף י) שא"א ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין. וכ"כ בספר גשר החיים (ח"א פ"ב) בפשיטות דכשמתפללין בבית האבל בשבת א"א ברכת מעין שבע והובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן כג) ע"ש שהאריך בזה. ושו"ר שכתוב במנהגי ישורון (עמוד 27) שאין אומרים בבית חתנים ובבית אבל שאינו אלא לז' ימים ומ"מ אם אומרים אין למחות בידם. ומטעם זה אין אומרים אותו בליל פסח שחל בעב שבת משום שזהו ליל שימורים וראה עוד להלן בזה.

**ו"כ** לכאורה צריך להבין למה היום נוהגים לאומרו הא אין היום בתי הכנסת בשדות ולא שכיח סכנת מזיקים. וצ"ל כמ"ש בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן לז) ובשו"ת תשב"ץ (חלק ד טור ג סימן לב) ובספר אור זרוע (ח"ב - הלכות ערב שבת סימן כ) ועוד רבים, שצריכים אנו לקדש תדיר אע"פ שבטלו האורחים מבהכ"נ מידי דהוה אברכה אחת מעין שבע שאנו

מתפללין בע"ש אע"פ שביהכ"נ שלנו עתה בישוב ואין שייך אותו טעם כלל שפרשתי לעיל משום סכנת מזיקין. וכ"כ הב"י (באורח חיים סימן קכד) והעלה כלל אחד כל דבר הנתקן בשביל דבר אחר אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו רק ענינו שנעשה התקנה ההיא על כל פנים גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו וכ"כ ברכי יוסף שם. ומטעם זה נראה שיש להנהיג שוב קידוש בביהכ"נ כזמן הגמ' במקום הנהגו דמכל מקום תקנה לא זזה ממקומה כמובא בשו"ת שרידי אש (חלק א סימן כח עמוד עב) וכף החיים (סימן רסט אות ח).

**אמנם** במקום שלא נהגו עדיף יותר לא לקדש כדברי מרן בש"ע שם (סעיף א). וכן הובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן כו) שיפה מה שכתב בספר נתיבי עם ח"א שכדאי להודיע ולפרסם שבא"י ישנו מנהג קדום שהובא בשו"ע שלא לקדש בביהכ"נ ולא נוכל לשנות עיי"ש וכ"כ בספ' ברית כהונה (עמ' קנח אות חי).

**ומטעם** זה כתב ספר האגור (בהלכות ליל פסח סימן תתכד) בשם בעל המנהיג על סדר רבינו נסים שכשחל פסח בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע שנתקנה בשביל המאחרים בבה"כ שלא יזיקום מזיקים. והאידנא אין צריך דליל שמורים הוא. וכ"כ בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת צו ולשבת הגדול) שכתבו התוספות כי אם אירע פסח ליל שבת שאין סודר החזן תפלת ערבית מעין שבע שתקנו מפני המזיקין לאותן שמתפללין בשדות. ולמאירי שם לא צריך לטעם זה שדעתו רק בשבת אומרים וכשחל יו"ט בשבת אינו מזכיר בברכה מעין שבע ע"ש עוד בזה. וכן העלה בשו"ת יביע אומר (חלק ב - או"ח סימן כה) שאין לזוז מדברי הפוסקים ומרן ז"ל שכתבו שאין לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת. ובפרט בא"י וגלילותיה שנהגו שלא לאמרה. ודלא כאיזה חכמים שרוצים להנהיג לאמרה, שמכניסים עצמם בחשש איסור ברכה לבטלה.

**ובסוף** דברי הראבי"ה ראיתי שהרגיש בזה והעלה שהטעם בירושלמי בכדי להודיע לכל שהיא תפילת רשות ואומר מעין שבע. ומשמע מהירושלמי דלאו משום סכנה איתקן אלא להכירא, שיותר יש היכרא בזה ממה שאם לא היה אומר כלום. וכן ראיתי לבן איש חי (ש' ב פ' וירא באות י') שאין זה עיקר הטעם משום סכנה אלא באמת יש בה צורך גדול על פי הסוד והוא במקום החזרה לכן גם אם מתפללין ציבור בבית החתנים ואבלים וכיוצא שאין שם ס"ת חיבין לומר ברכה מעין שבע והעיד שפשט המנהג בירושלים לאמרה בכל מקום שמתפללים בעשרה אע"פ שאין שם ס"ת ומנהג זה נתפשט בזמן הרש"ש כפי שכתב בספר פרי האדמה. עיין לבעל משנ"ב שם (ס"ק כה) ובמקום שנוהגין לאמרה אין למחות בידם כ"כ המ"א בשם הרדב"ז אבל הפמ"ג מפקפק בזה דהוי ספק ברכה לבטלה.

ולא רק דהוי ספק ברכה לבטלה לפי מה דפשיטא לשו"ת הר צבי (או"ח א סימן קנב) דמאן דסבר שאין לברך ברכה זו שוב אינו יכול להוציא למי שנוהג לברך מעין שבע ע"ש.

**לסיכום**: לאחינו הספרדים ההולכים בתר מרן יש לומר פ' במה מדליקין בערב שבת שחל בחול המועד, אבל לא בחנוכה.

**פירות הנושרים**:

1. לדעת מרן יש לומר פ' במה מדליקין ביו"ט שחל בשבת.
2. אין לומר פ' במה מדליקין ביו"ט שחל בערב שבת.
3. אחינו האשכנזים אין אומרים פ' במה מדליקין כשיו"ט חל בשבת או בערב שבת וכן בחול המועד.
4. יש נוהגים לומר פ' במה מדליקין כל השנה ויש שנמנעים מלאומרו בכל השנה.
5. שבת שחל בחנוכה יש שנוהגים לומר פ' במה מדליקין וזהוא גם מנהג בני תימן ויש שנמנעים כדעת מרן בשו"ע.
6. יש נוהגין לומר פ' במה מדליקין בבית אבל ויש נוהגים לא לאומרו.
7. דעת מרן שאין לומר ברכת מעין שבע בבית חתנים ואבלים וכד' על פי הסוד יש לומר בכל מקום גם בבית חתנים ואבלים.
8. כשחל פסח בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע.
9. כל דבר הנתקן בשביל דבר אחר כגון סכנה אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו רק ענינו שנעשה התקנה ההיא על כל פנים גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו.
10. במקום שנהגו לקדש בביהכ"נ יש להמשיך כן דמכל מקום תקנה לא זזה ממקומה. ובמקום שלא נהגו טוב יותר שלא לקדש.
11. אחינו התמנים נוהגים תמיד לומר את פרק במה מדליקים אף ביום טוב שחל בערב שבת וכן בשבת חנוכה ובשבת חול המועד.
12. האומרים במה מדליקין בבית חתנים ובבית אבל אין למחות בידם.

**סימן: מ"ח - שאלה : האם יש עדיפות שאחד יעשה את כל הסוכה או הדלקת כל נ"ח וכן מצות פתיחת ההיכל והולכה והגבהת הס"ת או לחלקם לכמה אנשים?**

**איתא** בפסחים (דף סד:) נותנו לחבירו (את דם הזריקה היו מעבירים בשורה מאחד לשני עד שמגיע למזבח). שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה. דילמא הוא נייד פורתא ואלא מאי קא משמע לן הא קמשמע לן ברב עם הדרת מלך. ופרש"י ברב עם הדרת מלך שהיו כולן עסוקין בעבודה. וכן בסוכה (דף נב:) אמרו על בנה של מרתא בת בייתוס שהיה נוטל שתי ירכות של שור הגדול, שלקוח באלף זוז, ומהלך עקב בצד גודל. ולא הניחוהו

אחיו הכהנים לעשות כן משום ברב עם הדרת מלך ופירש"י להוליך שני אברים, אלא כמנין המפורש בסדר יומא פר קרב בעשרים וארבעה, משום ברוב עם הדרת מלך ע"ש. משמע שעדיף ומובחר יותר שאחד יעשה פתיחת ההיכל ואחד הולכה ואחד הגבהה ובכך נמצא שכולן עסוקין במצוות וזהו ברב עם הדרת מלך. וכן בשאר המצוות דינא הכי כגון במצות המילה אחד ימול אחד יפרע וכד'.

**ושו"ר** בספר אור זרוע (ח"א הלכות ש"צ סימן קטו) שנשאל ששמעון מוחה ביד ראובן שקנה מן הקהל להוציא ס"ת מאה"ק ולתתה ביד שליח צבור וכן להחזיר'. והמעות הללו באין לכיס של צדקה ושמעון מוחה שלא לעשות כן מפני שהיא מצוה של חזן. והשיב כי האי גוונא שייך לומר ברב עם הדרת מלך ומצוה מן המובחר לעשות כן וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים מנהג של יום חול אות יט). וכן מצאתי בשו"ת משנה הלכות (חלק יב סימן קעז) לענין גלילת ס"ת שכל מי שיכול עושה מה שהוא ובכמה מקומות אחד מושיט החגורה ואחד חוגר ואחד מושיט המעיל וכשמוציאים הס"ת הי' מנהג מלפנים המוציא נותן והסגן עוד לשני וכו' רוצים לזכות במצוה. וכן נוהגין בברית מילה ליתן הילד לכמה אנשים ומכריזין מכובד למצוה ע"ש. ומזה נלמד גם לבניית סוכה והדלקת נרות חנוכה וכן כל שאר המצות עדיף לחלקם לכמה אנשים מבני הבית המחויבים במצוה כנ"ל מאשר שאחד יעשה את כל המצוה לבדו. דמבואר דמה שנותנין לחבירו וחבירו לחבירו כל מה שיותר משתתפים במצוה זה הדרת מלך. עיין עוד בזה ר' עובדיה מברטנורא (ברכות פרק ג משנה א) ובשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן שכט).

**לסיכום**: עדיף לחלק את המצוות מאשר שאחד יעשה את כולן.

**פירות הנושרים**:

8. עדיף במצות המילה שאחד ימול אחד יפרע וכד'.
9. נוהגין בברית מילה ליתן הילד לכמה אנשים ומכריזין מכובד למצוה.
10. בגלילת ס"ת עדיף שאחד מושיט החגורה ואחד חוגר ואחד מושיט המעיל וכו'.
11. עדיף לחלק את ההדלקת נרות חנוכה לבני הבית וכן בבניית הסוכה.

## סימן מ"ט - שאלה: האם איטר צריך להניח את חנוכיתו בצד שמאל ?

**בשו"ת** בריח התיכון (חלק ב סימן נח) הובא תשובה בנושא קביעת מזוזה לאיטר ונגזר מזה מיקום הנחת החנוכיה וראיתי להעתיקה שוב כאן למדליקים את החנוכיה סמוך לפתח ביתם: איתא במנחות (דף לד.) ביתך, ביאתך, מן הימין, אתה אומר מן הימין או אינו אלא משמאל ת"ל ביתך מאי תלמודא אמר רבה דרך ביאתך מן הימין דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר. רב שמואל בר אחא קמיה דרב פפא משמיה דרבא בר עולא

אמר מהכא ויקח יהוידע הכהן ארון אחד ויקב חור בדלתו ויתן אותו אצל המזבח מימין בבוא איש בית ה' ונתנו שמה הכהנים שומרי הסף את כל הכסף המובא בית ה'.

**פירש** רש"י על דברי רבה דרך ימין לביאה ולא ליציאה וכ"כ המאירי ביומא (י"א:) וסמ"ג (בסימן כג) ביתך דרך ביאתך וכי עקר איניש כרעיה דימינא כרע ברישא ובשבת כב. דרכו של אדם להרים רגל ימין תחילה וכו' וכ"כ הריטב"א בשם התוספות וכ"כ נ"י דרך הלוכך ומדאפקיה רחמנא בלשון ביאה ש"מ דרך ימין לביאה בעינן וכתב עוד שארון ה' היה מצד ימין אלמא דכל דבר שנותן דרך ביאה צריך ליתנו מימין וכו' וכן איתא בשבת (דף כ"ב.) הילכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין וכן פירש רש"י מהטעם דרבה דכי עקר אינש כרעיה דימניא עקר ברישא וכ"כ פרישה (בסימן רפט) וכ"כ ספר היראים וכי עקר אינש וכו' וכן פירש שם תועפות ראם מהטעמים הנ"ל "דרך ביאתך בימין הלוכו" דהיינו **רגלים** שבא בהם לבית דאזלינן בתר הרגל ולא היד . (ולכן אם יהיה איטר בידו בלבד ולא ברגלו, ודאי שגם הוא יקבע המזוזה בימין, ועיין מה שנכתוב בזה לקמן). וספר האשכול (הלכות מזוזה דף עה:) שמצוותה מימין הפתח בכניסה דאמרי' ביתך דרך ביאתך מן הימין. וכ"כ הכ"מ (בהלכות מזוזה פרק ו) וכן קצת משמע מדברי רש"י במסכת עבודה זרה (דף כא.) שהדבר תלוי בנכנס ויוצא ולא בבית שפירש שם חובת הדר הוא ולא חובת הבית דכתיב ביתך דרך ביאתך אלמא למי שנכנס ויוצא לתוכה אזהר רחמנא. ובספר יראים (סימן ת) [דפוס ישן - יח] וכ"כ הרמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וס"ת (פרק ה הלכה יא) שהמזוזה חובת הדר היא ואינה חובת הבית. (ועיין מה שנכתוב לקמן בזה בשם הש"ך). ור"ח (ביומא דף יא:) שכשיכנס לביתו תהיה לו בימינו.

**נמצא** בין רבה ובין לרב שמואל (וכן הרי"ף הביאם בהלכות מזוזה וכל הנ"ל) שעל האדם לקבוע את המזוזה בצד ימין מהטעם הנ"ל ובאדם שמאלי נראה שיש לקובעה דווקא בצד שמאל מדעקר האיטר כרעיה בשמאלא עקר ומטעם השני דכל דבר שנותן דרך ביאה צריך ליתנו מימין ושמאל דידיה ימין הוא על כן נראה ששמאלי צריך לקבוע מזוזה בצד שמאל שהוא ימינו. וכן משמע מדברים רבה (ליברמן) פרשת ואתחנן שכתוב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, והיכן אתה נותנה על הימין, והתפילין על שמאל, ואתה נכנס בפתח והשכינה ממצעת אותך, לקיים מה שנא' ברוך אתה בבואך ובשעריך ע"ש, והנה גם לפי טעם זה מאחר והאטר מניח תפילין ביד ימין צריך שהמזוזה תקבע בצד שמאל בכדי שהשכינה תמצע אותו.

**אלא** שבב"י (בסימן רפט) כתב בשם המרדכי דאין לדקדק דאם הוא אטר ברגלא דשמאלא עקר ברישא ישים המזוזה דרך שמאל ביאתו מידי דהוה אתפילין(שהאיטר מניחם בימין),

דשאני מזוזה דהוי לשימור כל בני הבית משא"כ בתפילין דהויין ליה לחודיה ע"כ. משמע מדעת המרדכי רק משום שהמזוזה לשימור כל בני ביתו (שאינם אטרים) צריך לקובעה בימין, הא אם כולם אטרים או שגר לבדו צריך לקובע משמאל והב"י לא חלק עליו משמע שסבר כדעתו וכן כתב הב"ח שם אלא שהקשה עליו וכתב וזה לא שמענו ועוד שהחיוב הוא על בע"ה ולמה נלך אחר בני הבית שהן טפלים לו והעלה שאין לשנות בין אטר לבין ימני נמצא לדעת המרדכי אטר שגר לבדו או כל משפחתו אטרים יש לקבוע בצד שמאל, ומדברי מרן שהביא את המרדכי וסתם דבריו משמע לכאורה שאם האטר גר לבדו או כל בני הבית אטרים יש לקובע את המזוזה בצד שמאל שהוא ימין דידיה ואולי אף אם יקבענה מצד ימין פסולה, מדכתב מרן (בסימן רפט) שצריך לקובעה על ימין הנכנס ואם קבעה משמאל פסולה. וכן משמע משו"ת שואל ומשיב (מהדורא א ח"ג סימן כה) שגם כתב כהמרדכי וז"ל לענין מזוזה דביאתך דרך ימין דכי עקר אינש כרעי' רגלא דימינא עקר ברישא וכן פסק הרמב"ם וטוש"ע (סי' רפט ביו"ד) ואף דשם גם באיטר עושה מזוזה בימין היינו משום דהיא לשמירת כל בני ביתו וכמ"ש המרדכי שם ועכ"פ מבואר דרוב בני אדם הולכים ברגל ימין ברישא וממילא דזה נקרא איטר מי שעוקר רגל השמאל ברישא.

**אלא** שהרמ"א כתב (בסימן רפט) שאין חילוק כלל ותמיד יקבענה בימין וכ"כ הש"ך והגר"א וערוך השולחן שם וערוך השולחן המקוצר לרב יצחק רצאבי (חלק ה סימן קסז סעיף ו) שאין חילוק בין הוא אטר או לא וכתב הש"ך עוד ונראה דה"ה אם הוא גר לבדו או שכל בני הבית אטרים ולא דמי לתפילין שהם חובת גופו ומזוזה חובת הבית וכן נוהגים וכן נראה לו שזהו דעת הרמ"א ע"כ וכ"כ קיצור שולחן ערוך (סימן יא סעיף ג) צריך לקבעה בימין הנכנס, ואם קבעה בשמאל פסולה, וצריך להסירה ולקבעה בימין ויברך עליה, ואין חילוק בזה בין איטר לאינו איטר וכ"כ חיי אדם (כלל טו אות יז) אלא שלדעתו אין צריך לברך שקבעה מחדש וכ"כ בספר חובת הדר וספר שכל טוב (פרק ח). אבל אין כן דעת רעק"א והט"ז שמוכח מדבריהם שהולכים אחר רוב בני הבית שכתב (בסעיף ג) מ"מ אחר רוב בני הבית אזלינן וכ"כ רעק"א דמזוזה הוא לשמירת כל בני ביתו ולא לו לבד ואף אין הכרח מדברי הרמ"א כדברי הש"ך מדמציין הרמ"א למקורו את דברי המרדכי דלעיל ואף הש"ך כתב רק שנראה לו וכו', משמע שמבין שאין הכרח לזה מהרמ"א ועוד בהגהות יד שאול (סימן רפט) ציין להמרדכי שכתב אטר ברגליו אבל הרמ"א כתב אטר יד בדווקא ע"ש משמע שגם לדעת הרמ"א אם הוא אטר ברגליו יקבע בצד שמאל כהמרדכי

עיין עוד ברע"ק שם שהרגיש בזאת ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"ג סימן כה) ובשו"ת דברי יציב (חלק יו"ד סימן קפח).

ו**לכן** נראה דלאחינו אשכנזים ההולכים אחר הרמ"א יש להניח לפי מנהג מקומו מדמצינו מחלוקת בזאת ולנו הספרדים שהולכים אחר מרן יש לקבוע את המזוזה לאטר בצד שמאל ונראה שאף אם כל בני ביתו או אף רוב בני ביתו אטרים ואף אם הם שווים ובע"ה אטר יקבענה בצד שמאל. ודע שלפי הנשמע בד"כ אטר יד הוא גם אטר רגל וכל הדין הנ"ל הוא בדווקא שהוא אטר רגל כדאמרינן לעיל ורש"י מסכת חולין (דף קלו.) פירש דרך ביאתך - לבית אתה קובע מזוזה וכשהוא נכנס לביתו רגליה דימינא עייל ברישא נמצא שהימין בכניסה הוא דרך ביאה. ובספר גן המלך (סימן ט) כתב אדם שעומד ורגליו מכוונו' ומיושבות ורוצה לזוז ולילך ממקומו ולהלאה אל מול פניו אז הוא מתחיל להלך ברגל המיומנת לו ואם התחיל לילך ברגל שמאל נודע שהו' אטר רגל ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא-אה"ע סימן קנה) כתב שאטר מקרי שעפ"י רוב עוקר שמאל תחלה אבל אם עפ"י רוב עוקר ימין עכ"פ אינו אטר ולא גרע משולט בשתי רגליו.

**ומדאמרינן** הילכתא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין וכ"פ בטור (אורח חיים סימן תרעא) מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל וכתב אבי העזרי שאם אין מזוזה בפתח מניחה מימין וכ"כ בשמו במנורת המאור (פרק ב תפילה הלכות חנוכה עמוד 206) שאם אין מזוזה בפתח מניחה מימין. וכ"כ הבית יוסף שם ומ"ש בשם אבי העזרי (ראבי"ה הל' חנוכה סי' תתמג) שאם אין שם מזוזה בפתח מניחה מימין. כן כתוב בהגהות מרדכי (סי' רסו) בשם רבינו יקיר וכ"כ שו"ת תורה לשמה (סימן כב) שארז"ל חנוכה בשמאל אם יש מזוזה בימין. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סימן מ) במקום דליכא מזוזה דמדליקין בימין דכל מידי דמצווה ימין עדיף נמצא לאטר שהמזוזה שלו דווקא בצד שמאל נראה שכ"ש שיש להניח נר חנוכה בצד ימין בכדי שיהיה מוקף במצוות וכ"כ ספר כלבו (סימן מד) שציין לבעל עשרת הדברות ז"ל ומה שאמרנו שמניחין נר חנוכה משמאל יש אומרים דדווקא בפתח שיש בו מזוזה מדליקין בשמאל אבל אין בו מזוזה יניחנו בימין, וכן כתב הר"ף ז"ל אך בבית הכנסת דליכא מזוזה מדליקין בימין עוד דומיא דמקדש שהיה מנורה בימין וכו'. וזהו למנהגם שהדליקו נ"ח בבהכ"נ בחוץ בפתח. וכ"כ הבן איש חי (ש"א פ' וישב אות ד בהלכות חנוכה) ע"ש.

**נמצא** לפי זה לאטר בעינן שמזוזתו תהיה בצד שמאל כנ"ל ובהתאם לזה חנוכייתו תיהיה בצד הנגדי שהוא צד ימין.

**לסיכום** : איטר שגר בבית לבדו יש לו לקבוע את המזוזה בצד שמאל, והחנוכיה בצד ימין. ואחינו אשכנזים מנהגם לא ברור ולכן ינהגו כל אחד לפי מנהגו .

**פירות הנושרים**:

1. דין איטר הוא בין לאיש ובין לאישה.
2. קביעת אטר לענייננו עפ"י עקירת רגלו .
3. אם רוב בני הבית אטרים יש להניח את המזוזה הראשית בצד שמאל והחנוכיה בצד ימין.
4. אם בני הבית שווים אזלינן בתר בעל הבית.

## הלכות פורים

**סימן: נ' - שאלה: האם יוצאים ידי חובה במשלוח מנות ומתנות לאביונים כשהמקבלים אינם חוגגים את פורים באותו יום ?**

**טעם** למשלוח מנות בפורים מובא בתרומת הדשן (חלק א סימן קיא) כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינה ולפי זה ברור הדבר שצריך לשלוח את מנותיו אך ורק לעושים את פורים ביומו בכדי שיהיה לכל אחד כדי לקיים סעודת פורים כדת. וכ"ש לטעם שכתב הרב במנות הלוי ז"ל שהוא כדי להרבות שלום וריעות היפך מן המלשינות של המן שאמר מפוזר ומפורד במחלוקת ולכן תקנו משלוח מנות, ולהכי מיסתברא שמצוה זו נאמרה שירבו שלום ורעות ביום הפורים וממילא בעינן שיהיה פורים לתרוויהו לנותן ולמקבל, וכמ"ש בשו"ת תורה לשמה (סימן קפח) דלא מהני אלא כשהשולח והמקבל הם בפורים עצמו דע"י כך ירבה שלום וריעות. נמצא דעיקרו של משלוח מנות הוא כדי לעזור למי שחסר לו ולעניים לקיים את מצות סעודת פורים בכבוד וע"י כך להרבות חיבה בעם. אמנם ראיתי את החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן פב אות ה) שהביא את טעמם וכתב שאין להוציא דין מכח הטעמים שלהם ולאסור מתנות לעניים על מנת להחזיר. אך מסתברא דלא סגי במתנה על מנת להחזיר והדבר פשוט ע"ש. וכן מסתברא בנדון דידן.

**ולפי** זה אין לתת משלוח מנות ומתנות לאביונים לשאינם חוגגים את פורים ביומו של הנותן דנראה שאינו יוצא י"ח בכך דמצוות אלו נוהגות ביום הקריאה שגובים ומחלקים בו ביום מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ואיך ישמחו כשלא יחלקו להם וכפי שחייב לשמוח בפורים כן חייב לשמח את העניים עמו דתני ר' יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד ומתנות לאביונים שני מתנות לשני בני אדם כלומר

די במתנה אחד לעני אחד דהכי משמע מתנות שנים לאביונים שנים. ואם יתן לעניים שאינם בני יומו אזי יגרע מהם דמי פורים ולא יהיו בשמחה. ודמי לזה מה שכתב הפר"ח (בסימן תרפט אות ב) שבן כרך אינו מוציא בן עיר וכ"ש בן עיר אינו מוציא בן כרך.

**ועוד** שגוזל את עניי בני יומו וכעין מ"ש בסידור רש"י (סימן שמו) על בני אדם שנוהגין בפורים לחלק מתנות לעבדים ושפחות בבתי ישראל, והיה הדבר קשה בעיני רבי כקוצים, לפי שמה שנאמר ומתנות לאביונים, (אסתר ט' כ"ב) בישראל נאמר ולא בגוים, וזה הנותן פרוטה לעבד גוזל לעניים, ומראה עצמו כאילו מקיים עכשיו מצוות מתנות לאביונים הנאמרה באביוני ישראל, לפי שמתחילה התחילו עניים המתביישים לשלוח את התינוקות שלהם ביד גוים ומניקות לחזר התינוקות על פתחיהן של ישראל נהגו לתת אף לשפחות ומניקות אף שלא לצורך תינוקות, (הכוונה שהעניים הביישנים היו שולחים את הילדים בעזרת הגוי או המניקה לקבל את מתנות לאביונים ואט אט נתנו היהודים גם לגויים) ואין רבי נוהג היתר בדבר וכדברי רבי טוב הזורק צרור לים, שמראה שמתנות פורים אף לגוים עושים, וקורא רבי עליו וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל שהרבה הקב"ה זהב לישראל והביאוהו לעבודת המשכן, וכשבא לידם מעשה העגל ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם משל לאדם שהיה מקבל אורחים, באו אורחי ישראל וקיבלם, באו אורחי גוים וקיבלם, איבד את הראשונה, וזהו שאמרו עליו שוטה הוא ודרכו בכך, אף זה הנותן מעותיו לגוים בפורים איבד מתנות שנתן לאביונים, שאינו מראה כעושה לשם שמים, אלא כשוטה שדרכו בכך. וכן הובא בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן רב) ובב"י והב"ח (בסימן תרצד).

**אלא** שיש חילוק דבנוכרים איכא איבה בהכי לכן שרי לתת כבסמוך מה שאין כן בין יהודים שאין בכך איבה אין לתת לשאינם בני יומו איברא שאין משמע כן מדברי הפוסקים הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ב הלכה טז) ובשו"ע (או"ח סימן תרצד סעיף ג) שכתבו אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו. וכן ראיתי בחידושי הרמב"ן והריטב"א בבא מציעא (דף עח:) שכתב דאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע שאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו, ואומרים רבותינו ז"ל כי מטעם זה נהגו ליתן מעות פורים אף לגוי דכיון שאנו נוהגין ליתן לכל אדם אם לא נותן לגוי איכא איבה וקיי"ל (גיטין ס"א א') מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, הלכך בין מה שאמרו בתוספתא ובין מה שאמרו בירושלמי הכל אמת ויציב והרי הוא בכלל לשון אין מדקדקין בדבר. וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים

פורים אות ו) בשם תשובת מהרי"ל (סי' נ"ו). ואין ליתן מעות פורים לשפחות נכריות ואם הורגלו אין לבטל מפני דרכי שלום, הגמ"י (על הל' פורים בסוף הל' מגילה פ"ב). כתב הראב"ן שכן מנהג בכל ישראל ואפילו ליתן לנכרים, דהואיל ואין מדקדקין בדבר ונותנין לכל אם אין נותנין לנכרי איכא משום איבה. צ"ל שבודאי לכתחלה אין לנהוג ליתן לעכו"ם כמובא במג"א (או"ח סימן תרצד ס"ק ו). ובמשנ"ב (ס"ק י) בעיר שלא הורגלו עדיין בכך זה הנותן פרוטה לעכו"ם גוזל לעניים ומראה בעצמו כאלו מקיים בהם ומתנות לאביונים.

**ולכאורה** אפשר היה גם לומר שגוזל את העניים בכך שע"י שאין מדקדק ונותן לאחרים שאינם עניים ומדקיי"ל שאין מדקדקין בדבר משמע שאין חשש גזל כלל ומזה נראה נמי דשרי ליתן גם לשאינם בני יומו. אלא אין נראה לומר כן אלא שהכוונה שאין מדקדקין היא לבני יומו בין עני ובין רמאי שכולם בני אותה עיר ומצותם באותו יום עיין לב"ח שם בדעת רש"י. אבל לשאינם בני יומו יש לדקדק דאינם ביום זה בכלל המצוה. ונראה שזו גם כוונת הגמ' שם מגבת פורים - לפורים, מגבת העיר - לאותה העיר ופרש"י מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים. וכ"כ בחידושי הריטב"א שם (ובמגילה דף ז.) והכי פירושה כל מה שגבו ביום פורים סתם הרי זה כמפורש ואין הגבאין רשאין לחלקו לעניים ולקנות דבר אחר אלא לצורך סעודות פורים של עניים, וקתני עלה בתוספתא (פ"א ה"ה) ומגבת העיר לאותה העיר ואין מדקדקים בדבר, פירשו בירושלמי (פ"א ה"ד) שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות.

**דהיינו** כפי שאין לשנות ממגבת פורים כך אין משנים מגבת העיר לאותה העיר נמי דפורים דוקא. וכמ"ש התוספות שם דדוקא בפורים אמרינן הכא דאין לשנות ומגבת העיר לאותה העיר נמי דפורים דוקא ע"כ. וטעם לזה בכדי שיוכלו לחגוג את פורים לבני אותה העיר ובאותו יום. וכן נראה מדברי הרמב"ן שם שכתב אין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב. נמצא שנתינה זו לשם סעודת פורים דהיינו עבור המקבל שישמח בפורים עצמו ואם המקבל אינו בר חיוב שחגג כבר בי"ד מה יועיל שמוקף החוגג בט"ו יתן לו בט"ו דהוי למקבל עבר זמנו כיון דמצות היום היא קפידא רבה איכא לנותנים שאינם רוצים אלא למצות פורים ואף י"א דאין למקבלים לשנותו וכאילו נתנום בפירוש על מנת שאם ישנו אותם עניים בדברים אחרים שלא יהו נתונים.

**ונחלקו** בזה הראשונים האם המקבל יכול לשנות מדעת הנותן ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב י חלק א דף סב טור ג) ציין לרי"ף שפסק כר"ג ורבים נחלקו עליו ופסקו כר"מ משו' רבי עקיבה והלכה כמותו מחבירו וכן פסק בס"ה וראשון נראה עקר דבפר' הנזכר הולך רבי מאיר בשטת ר"ש בן אלעזר דאמר כל העובר על דעת בעלי' נקרא גזלן ולית הלכתא כוותיה וכן כתב הרמב"ם שאין משנין אותו לצדקה אחרת וזהו מגבת פורים לפורי' ולא הביא אם העני יוציא המעות לדבר אחר חוץ מסעודת פורים ונראה דסברתו שמותר לעני לשנותה אבל הגבאים אין משנים אותה לצורך אחר כי אם לחלק לעניים למעות פורים. והב"י (באו"ח סימן תרצד) תמה על הטור שפסק להאי ברייתא דקתני ואין העני רשאי ליקח מהם רצועה לסנדלו אלא לסעודת פורים בלבד דהיינו שאין רשאי המקבל לשנות מדעת הנותן דדעת הטור הוא דטעמא דר"מ דמגבת פורים הוא משום דס"ל דודאי איכא קפידה לנותן שרוצה שהעני יאכל וישתה ויקיים מצות סעודת פורים בממון שנתן לו דניחא לאיניש דמתעביד מצוה בממונו ואין רצונו שיקח רצועה לסנדלו וכ"ש לשיטתו לא יצא י"ח בנתינה הנ"ל בט"ו לבן עיר. ואע"פ שאין הלכה כן אלא יכול המקבל לשנות אעפ"כ לכ"ע בעינן מעות פורים לאביונים בכדי לשמחם ביום זה דעיקר מתנות לאביונים לצורכי סעודת פורים ולכן פשוט שלא יועיל נתינתם למקבל אחר פורים.

**ולפי** זה גם הגר במקום ספק מוקף חומה או סמוך לו צריך לתת לבני עירו שהם באותו ספק מוקף ולא לעיר אחרת ואע"פ שגם היא בספק מוקף חומה שמא ספיקו (שאינה מוקפת) אינו כספק העיר השניה שכל עיר ועיר ספק בפני עצמה דכלל ידוע בתלמוד כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן ולכן בן עיר אינו מוציא בן כרך שהרי נפטר לו ופקעה ממנו חובת מגלה אך בן כרך מוציא בן עיר אע"פ שאין זמנו עדיין מ"מ חיוב מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד. ועיין לילקוט יוסף (מועדים עמוד 317) שמובא שם ערים שספק מוקפים והם: חברון, טבריה, רמלה, יפו, עכו, צפת, לוד, באר שבע, חיפה, עקרון, עזה, ושכם כולם בספק ואין לומר שספקם שווה.

**אלא** שלפי מה שמובא בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג - או"ח סימן עט) שמסורת בידינו מאבותינו ורבותינו הקדמונים מריהו דארעא דישראל שבכל ערי ארץ ישראל נוהגים לקרות שני ימים י"ד וט"ו חוץ מירושלים שקורין בה בט"ו לבד (עיין ארץ חיים לגאון שבדורנו מהר"ח סתהון ותקון ישכר ודברי יוסף להרב תבואות הארץ) ובזה דברי קבלה הם עיקר, ואין לומר שתל אביב הואיל ונבנית בזמן האחרון הרי ברור הדבר שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון וקורין רק בי"ד, שהרי תל אביב היתה בתחומה של יפו מצד אחד לדרומה ולכפרים הסמוכים לה לצפונה אלא שהיו בה שטחים חרבים ושוממים כמו

שיש בכל ארץ, ולכן אין זו עיר חדשה שלא היה בה ישוב ישראל אלא שטחי אדמה שוממים שודאי היו מיושבים בזמן הבית ואולי גם אחרי החרבן ונחרב ישובם, עד שבאו בניה בוניה והקימו חורבותיה, ולכן אינה יוצאת מכלל ערי ארץ ישראל שקורין בי"ד ובט"ו. ועוד אפשר לומר שכיום רוב ערי הארץ מחוברים אחת לשניה סמוך ונראה במיוחד כל אזור המרכז כך שדינם זהה וראיתי בילקוט יוסף (עמוד 306) תשובת כתב יד של מרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א שיש לקרא בתל אביב גם בט"ו כיון שהיא סמוכה ליפו.

**והעלה** בסוף דבריו לענין קריאת המגילה שבני כרכים המסופקים שקורין בי"ד ובט"ו שבא לעיר שקורין רק בי"ד יכול להוציאם ידי חובתם, הואיל וגם המסופקים עיקר קריאתם הוא ביום י"ד שהם חייבים בו בודאי, שכל ספק מוקף חומה דינו בי"ד משום דהולכין אחר רוב עירות שלא היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ומה שקורין בט"ו הוא ממדת חסידות (עיין בית יוסף סי' תרפ"ח), וכיון שכן בודאי הגמור שבני י"ד וט"ו מוציאים את בני כרכים שקורין רק בי"ד דיום י"ד זמן קריאה לכל היא. וכ"כ כף החיים (באות יד) בשם אחרונים ולא כהפר"ח ע"ש ובילקוט יוסף שם. אמנם מובא שם לכ"ע שבן עיר אינו מוציא י"ח לבני כרך ביום ט"ו.

**ולפי** האמור לעיל משלוח מנות ומתנות לאביונים למסופקים החוגגים גם בט"ו לחודש יכול לתת ביום ט"ו לכל אחד ואחד הנמצא בא"י (למעט ירושלים) שכולם בספק אחד ובפרט שהמצוה ביום זה (ט"ו) הוא רק ממדת חסידות. ועוד נראה לומר מה שכתב הפרי חדש שם (אות ד) דמוכח בב"י דדוקא בכרך שהיא מוקפת חומה עתה אלא דמספקא לן אם היתה מוקפת נמי מימות יהושע אבל אם אין לה חומה עתה אינו בכלל הספק וקורין בי"ד. ע"ש. וכיום אין לרוב הערים חומה ואם כן לשיטתו אינם נכנסים לכלל הספק כלל וקורין רק בי"ד ממילא גם מצות מתנות לאביונים יחול רק בי"ד ולא בט"ו ואין בזה מידת החסידות כלל ובכל הארץ דין אחד למעט מקום בודד בארץ שיש להם חומה אם בכלל יש דבר כזה וספק אם היא מימות יהושע קורין גם בט"ו. (עיין לפי' המשניות לרמב"ם פ"א דאפילו אם נפלה החומה ונהרסה לא נחוש לזה).

**איברא** שראיתי לגאון הגדול הרב מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים בספרו סנסן ליאיר (עמוד רח) שכתב לגבי מתנות לאביונים בפרוז ומוקף אזלינן בתר הנותן ולא בתר המקבל דהיינו שאם ירושלמי נותן בט"ו לפרוז יוצא י"ח דבנותן תלא רחמא ע"כ. ולענ"ד אינו נראה דבשלמא לכלל תושבי א"י שפיר דאפשר לומר דכולם בספק בט"ו אבל לתושבי ירושלים שהם בודאי בט"ו אם יתן לבן עיר שמא אינו פורים אצלו ואף אם

נאמר שספק הוא הא אינו ודאי כירושלמי. וכבר כתבנו לעיל (בסימן מז) דבעינן שיגיע ליד המקבל ביום פורים ולא אזלינן בתר הנותן וכמ"ש באשל אברהם אופנהיים (ס"ק א) דאזלינן בתר המקבל וכ"פ ביד אהרון. וכעין זה כתבנו (בסימן א) די"א שצריך להקביל פני רבו בזמן שהוא יו"ט של שניהם דאז הוי זכר ודומיא למקדש ע"ש וכ"כ להדיא בחזון עובדיה (בדיני משלוח מנות סעיף כה) שאם שלח תושב י-ם בט"ו לשאר ערי הארץ לא יצא י"ח שאצלם אינו יום שמחת פורים עבר יומו בטלה שמחתו, וראיתי בהערה (מז) שם שהשיג על ספר סנסן ליאיר הנ"ל. איברא שבחזון עובדיה שם העלה שמועיל נתינה בי"ד לרעהו בט"ו ויאכלם בט"ו וזהו אינו כדברינו לעיל ובדברינו בסימן סב, וראה עוד לקמן.

**וכן** במתנות לאביונים צריך זמן שווה לשניהם לנותן ולמקבל או לפחות למקבל בכדי לשמוח בפורים ומה יועיל אם יתן לו אחר פורים, וכן אם יתן מקדם יש חשש שמא יוצא את המעות קודם ולא יהיה לו כדי סיפוקו בפורים וכמ"ש הרא"ש במגילה (פרק א סימן א) עיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי לחלק להם מעות פורים ביום קריאתה לפיכך אין קורין אלא בזמנה שאם יקראו אותה קודם זמנה יחלקו להם מעות פורים ביום קריאתה כדאמרינן לקמן (דף ד ב) גובין בו ביום ומחלקין בו ביום ומוציאין המעות קודם י"ד ולא יהיה להם במה לשמוח בפורים ואמרינן לקמן (דף ה א) אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה. וכן מבואר הטעם בפמ"ג (בא"א סק"א) דמתנות לאביונים כתיב עם משלוח מנות ובמנות בעינן ביום י"ד דוקא וכו', וי"ל דסברא הוא ליתן לעני קודם שיכין לפורים , ומשו"ה רשאין ליתן בתענית אסתר וכו' עיי"ש. ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש צידד ללמד זכות על מה שיש שולחים בתענית אסתר או קודם דאף אם יוציא קודם פורים סתמא דמילתא דעתיה לשם הלואה כיון שיודע דעת בעה"ב שנתנו לו לצורך סעודת פורים וכו' והובא בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רצח) וביאר עוד בדברי הגמ' (דף ב.) בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, וברי"ף שם פירש הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלק להם מעות פורים אין קורין אותה אלא בזמנה, ובבעל המאור שם מהא דאמרינן לקמן דגובין בו ביום וכו', וראיתי לה"ר אפרים ז"ל שפי' בזמן הזה שישראל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יהבינן להו מתנות בי"א ובי"ב ובי"ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא, ושמחת פורים אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה עיי"ש, והובא במג"א סי' תרצ"ד סק"א וז"ל, וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלי להו קודם פורים עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (חלק א - או"ח סימן כד) דלא מהני לתתם לכיס הצדקה שאינו מתחלק באותו יום לעניים ע"ש.

וכ"ש נלמד שאין לתת לאחר פורים שאינו יוצא י"ח בכך כדאמרינן לעיל. וכ"כ באשל אברהם (סימן תרצג ס"ק א) דאזלינן בתר המקבל וכ"פ יד אהרון.

**ושו"ר** לספר מקדש ישראל שציין לשו"ת אהל יהושע ולס' עיר מבצר וס' דינים והנהגות החזו"א וכן נראה גם משו"ת תשובות והנהגות שאין מועיל לבן י"ד לצאת י"ח בנתינת מתנות לאביונים לבני ט"ו אף אם נותנם בי"ד, וכן לבני ט"ו אין מועיל נתינה בי"ד לבני י"ד. ונראה מזה כ"ש שלא יועיל נתינה לבני ט"ו לבני י"ד בט"ו.

**וכן** נראה להוכיח דבעינן לתת בפורים דוקא מדברי המשנה במגילה קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים ע"כ. היכא דקרא המגילה בארבעה עשר ונתעברה השנה אז אין בין אדר ראשון לשני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים דאע"פ דעשאו בראשון צריכין לחזור ולעשותן בשני אבל כל שאר דברים שעשאום בראשון ושוב נתעברה השנה אין צריכין לחזור ולעשותן בשני זאת אומרת שאין מועיל נתינת מעות לאביונים לפני זמנם. אמנם יש לדחות דמה שנתן לאביונים חודש קודם לכן כבר השתמשו בו האביונים באדר ראשון ומדצריך לחוג שוב את פורים שנית צריך שוב לתת בכדי שיוכלו גם הם לעשות את שמחת פורים ואינו דומה לנתינה לפני זמנה במס' ימים.

**ויותר** נראה לי להוכיח ממה שכתב מרן בשו"ע (או"ח סימן תרפח סעיף ד) כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו, קורין בי"ד ובט"ו ובליליהון ע"כ. והוסיף על זה המג"א (ס"ק ה) והמשנ"ב (ס"ק י) ונוהגין שמחה ומתנות לאביונים בשניהם. ואם איתא שיוצא י"ח בנתינה מתנות לאביונים יום קודם למה צריך לחזור לתת שוב בט"ו הא נתן בי"ד זאת ועוד שגם נתינה בערב פורים לא מועיל כמ"ש המג"א (סימן תרצה ס"ק יג) וקיצור שולחן ערוך (סימן קמב סעיף ה) והמשנ"ב (ס"ק כב) על דברי מרן לשלוח מנות ביום כתב וה"ה מתנות לאביונים ע"ש. אלא ודאי שלא מועיל נתינה מוקדמת וכ"ש מאוחרת דהיינו לחוגג בט"ו לתת לבן עיר שחגג בי"ד.

**נמצאנו** למדים שצריך לתת את מתנותיו ביום פורים וכפי שכתב המג"א (בס"ק י) מתנות לאביונים הוא ביום קריאת המגיל' כדאי' בגמ'. וכן מובא במשנ"ב (ס"ק כ) על הא דהקילו לבני הכפרים או למפרשי הים הוא רק לענין קריאת המגילה אבל סעודת פורים וכן משלוח מנות ומתנות לאביונים לא יקיים אלא בזמנה. ושו"ר בשו"ת יהודה יעלה (חלק א סימן רז) שאף אם נתנם בפורים והגיעו אחר פורים לא יצא י"ח חובה בין משלוח מנות ובין מתנות לאביונים וכ"כ כף החיים (סימן תרצד אות טו) ושו"ת אפרקסתא דעניא (חלק

א סימן כד) בבוא ליד המקבל אחר פורים פשיטא דלא יי"ח. ע"ש. וכ"כ בספר ישועה ורחמים (סימן מח).

**ויש** לומר שכוונת חזון עובדיה שם שכתב שמועיל נתינה ביום י"ד לרעהו החוגג ביום ט"ו בירושלים ולכאורה אינו כדברינו שהעלנו שאינו מועיל, אך מדיוק דבריו שכתב וז"ל "ויודע שהמקבל יאכלם בט"ו יצא י"ח" אפשר לומר שדבריו כדברינו דמה שאינו מועיל משום שמא יאכלם לפני החג ולא יהיה לו כדי סיפוקו לחג הא אם יודע שיאכלם בפורים כגון שהמשלוח יגיע אליו רק בט"ו כך שאינו יכול לאוכלו לפני כן או כגון שיש לו שומר וכדומה שלא יאכלו לפני ט"ו אזי יועיל נתינה כזו וכדברינו בסימן ס"ב ע"ש, וזהו כוונתו שכתב "ויודע שהמקבל המתנות יאכלם בט"ו ע"ש. הא אם אין לו ידיעה לא יועיל.

**לסיכום**: מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים שייכת לעושים את פורים ביומו או לעיירות המסופקות כספיקו של הנותן והמקבל או לפחות כהמקבל.

**פירות הנושרים**:

בעיר שלא הורגלו עדיין בכך זה הנותן פרוטה לעכו"ם גוזל לעניים ומראה בעצמו כאלו מקיים בהם ומתנות לאביונים.

הגרים במקום ספק מוקף חומה ביום טו' ישלח את מנותיו למחוייב מספק באותו יום.

י"א שמועיל נתינה ביום י"ד לרעהו החוגג בט"ו והוא שיודע שיאכלם בט"ו.

לכתחלה אין לתת מתנות לאביונים לעכו"ם וברור שאינו יוצא י"ח בנתינה לעכו"ם.

אין מדקדקים בפורים אם הוא עני או לאו.

במקום שיש חשש לאיבה נותנים מתנות לאביונים גם לעכו"ם.

אם הורגלו לתת לעכו"ם אין לבטל מפני דרכי שלום.

בן כרך שקרא מגילה ושאר המצות בי"ד מועיל בדיעבד.

בן כרך שקרא לבן עיר בי"ד בדיעבד יצא.

בן עיר אינו מוציא י"ח בן כרך בט"ו.

אין להוציא דין מכח טעמים שכתבו הפוסקים.

לא מועיל מתנות לעניים על מנת להחזיר.

**סימן: נ"א - שאלה: אנוס שלא קרא את המגילה בפורים בי"ד האם יכול לקרותה למחרת בט"ו באדר?**

**מוכח** בספר הגאונים ספר הלכות קצובות (הלכות פורים אות ו) שאנוס יכול לקרא את המגילה בטו' ויוצא בה י"ח וז"ל הבא מדרך לאחר הפורים ולא קראה קורא אותה עד חמשה עשר ימים ויוצא בה ידי חובתו וזהו שלא בזמנה. וכדבריו כתבו עוד ראשונים

ראה במחזור ויטרי (סימן רמז) ובספר כלבו (סימן מה) הבא מן הדרך לאחר פורים ולא קרא קוראה עד ט"ו ויוצא ידי חובתו. משמע שיברך בין לפניה ובין לאחריה דהא יוצא בה י"ח ובשבולי הלקט (ענין פורים סימן קצה) כתב שנחלקו בזה שדעת אחיו ר' בנימין נר"ו שבן ארבעה עשר שהוא בא בדרך או בספינה ולא היתה עמו מגילה ונזדמנה לו בידו בט"ו שקורא אותה בחמשה עשר ומברך לפניה ולאחריה. והרב ר' יעקב מגוירצבורק נר"ו הביא ראיה לדבריו דגרסי' בירושלמי כל החודש כשר לקרות את המגילה שנאמר והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה. אמר רב חלבו ובלבד עד חמשה עשר ואם יש שמסתפקים בדבר מכל מקום יקרא בלא ברכה.

**ועוד** כתב שם מצאתי בשם רבינו שלמה מי שבא מן הדרך לאחר זמנה לא יקראנה לא ביחיד ולא בצבור ולא יברך לא לפניה ולא לאחריה ואם חפץ לקרותה יקראנה כאדם שקורא בתורה או בנביאים או בכתובים בלא ברכה. וכן מצאתי לגאון אחד כדבריו ונראה דלאחר חמשה עשר קא מיירי משום דכתיב ולא יעבור ואע"פ שכפרים ועיירות גדולות קורין בארבע עשר וכרכים בחמשה עשר מעיקרא כי איתקן הכי איתקון ואין כאן משום לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות דכי אמרי' לא תתגודדו כעין בית דין אחד פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל אבל שני בתי דינין בעיר אחד לית לן בה וכ"ש שני בתי דינין בשתי עיירות והוא הדין לקוראין באחד עשר ובשנים עשר ובשלשה עשר הכי אוקמא רבא בסוף פרק קמא דיבמות. וכמ"ש בתוספות רי"ד במגילה (דף ה.) היכא דנפיק בשיירא או פירש בספינה קורין בארבעה עשר וכל תקנה שיכול לעשות כדי שיקרא אותה בי"ד יעשה ואם אינו יכול לעשות קורא אותה בי"א ובי"ג ובי"ג אבל בעשרה או מן העשרה ולמטה אינו יכול לקרות לפי שאין זמן קריאתה אלא בי"א ובי"ב ובי"ג ובי"ד ובט"ו [מהדו"ק]. וכ"כ בחידושי הריטב"א שם לענין המפרש בים והיוצא בשיירא איכא מרבנן ז"ל מאן דאמר שדינו ככפרים דמקדים לקרות ביום הכניסה בעשרה ומסייע מן התוספתא (פ"א ה"ב עיי"ש) דתניא המפרש בים והיוצא בשיירא קורא בי"ג וי"ג לאו דוקא אלא חדא מינייהו נקט וה"ה לי"א או לי"ב דמאי שנא וזה דעת בעל המאור זקנו של מורי רבינו נר"ו. וכתב בסוף דבריו ביחיד דליכא למיחש לה מוקימנא אדיניה דכיון שרוצה לפרוש לים או ליבשה אין לך בן כפר גדול מזה דהא לא בטלו הקדמת כפרים אלא מטעמא דמסתכלין בה ע"ש.

**ומשמע** מדבריו דיום חמשה עשר עדיין זמנה ויוצא בה י"ח ורק לאחר מכן אינה זמנה ואינו יוצא י"ח מדכתיב ולא יעבור. וכן מוכח מסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) על מי שבא מן הדרך לאחר זמנה, בין ביחיד בין בעשרה לא יקרא. ואם מבקש לקרותה וקרי

כאחד שקורא בתורה ובנביאים, לא יברך לא לפניה ולא לאחריה. שכך אמרו חכמים לא פחות ולא יותר. ובאר לפני כן מיו"ד ולמטה אינו יכול לקרות, לפי שאין קריאתה אלא באלו הזמנים מי"א עד ט"ו. ומן ט"ו ואילך עבר זמנה כדתנן מגלה נקראת באחד עשר בשנים עשר וכו'. ובכל הזמנים האלו צריך לדעתו לברך כפי שכתב וכי קרי בזמנים הללו מברך לפניה ולאחריה כמה שמצינו בכפרים, כמה שאמרו חכמים, חנניא אומר חכמים הקילו על הכפרים שיהו מקדימין ליום הכניסה, כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין. ומכאן אנו למדין שאע"פ שזמן מגלה בי"ד, משום מים ומזון תקנו חכמים להקדים, וכש"כ הכא שאינו יכול ואי אפשר לו, שמשימין אותו כבני כפרים מק"ו. וכ"כ הריטב"א שנביא דבריו לקמן בס"ד ועוד ראשונים רבים.

**ומזה** למדו הראשונים דיש רשות להקדים למי שיש לו שום אונס על כן עשו את הכפרים כאנוסים, עיין בראשונים, ומובא גם בסידור רש"י (סימן שלב) מדתניא חנניה אומר חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה, כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין, ומכאן אנו למדין שאע"פ שזמן מגילה בי"ד משום מים ומזון תיקנו להם חכמים להקדים, וכ"ש בשאינו יכול, ואי אפשר לו שמשימין אותו כבני כפרים מקל וחומר ע"כ. וכ"כ הר"ן שם וגם המאירי כתב שאף בזמן הזה היוצא לדרך קורא באחד מאלו שלשה זמנים ומכאן סמכו גדולי הפוס' שחולים ויולדות שאין צריך להעריב כל כך אלא רשאין למהר קריאתן מבעוד יום אע"פ שהוא עדיין בתחום יום י"ג ע"ש. וכן הובא בשו"ע (סעיף ד) בברכ"י (אות ה). מזה נראה ללמוד שיוכל לקרא בט"ו אם היה אנוס בי"ד אמנם אפשר לדחות עיין למאירי שם. ויקרא אותה בעשרה כפי שהרחבנו בזה (בסימן נב).

**ושו"ר** לספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קי.) שכתב מי שנאנס ולא קראה בי"ד וכגון בני כרכים היוצאים לדרך ותניא בתוספתא (ההולכין) יוצאין בשיירה ומפרשין בספינה קורא בי"ד וכתב בעל הלכות יוצאין בשיירה ומפרשין בספינה קורין מי"א עד ט"ו ומסתברא כיון דבזה"ז אין קורין אותה אלא בזמנה והנאנסין שלא קראוהו בי"ד אינן מי"א עד י"ד ובריית דקתני קורין בי"ד וה"ה בני עיירות שלא קראו בי"ד קורין בט"ו וצרפתי פירש שלא בזמנה. ומשמע גם מדבריו ומדברי בעל הלכות שהנאנסין בי"ד קורין בט"ו בברכה. וכ"כ להדיא כשנאנס יקרא בט"ו ויברך בספר תניא רבתי (בענין קריאת מגילה)

**והנה** הי' מהראוי לקרות אפילו מר"ח כדאיתא בירושלמי המובא בכל הראשונים ובספר אור זרוע (ח"ב הלכות מגילה סימן שסז) בשם אב"י העזרי דאפי' קודם י"א יכול לקרות

מי שלא יהיה לו מגילה בי"ד מדא"ר חלבו ובלבד עד חמשה עשר למעוטי ששה עשר ולא קאמר ובלבד מי"א ואילך למעוטי עשירי אלא ש"מ דמתחילת החודש עד חמשה עשר בו יכול לקרות את המגילה מי שלא יהיה לו מגילה בי"ד וראיה לדבר דאיתא פ"ק דפסחים אמר רב המפרש בים והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער לאחר ל' יום זקוק לבער ואמר רבא הא דאמרת קודם ל' יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפי' מר"ה זקוק לבער מכלל דבתוך ל' יום אפי' אין דעתו לחזור אע"ג דלית ביה משום בל יראה מקדימין זמן בדיקה וחייב לבדוק וכל שכן הכא הואיל ויודע שלא יהיה לו מגילה בי"ד שמקדימין קריאתה אפי' מתחילת החודש וחייב לקרותה קודם שיצא לדרך אפילו מתחילת החודש. (אמנם עדין צריך לברר אם גם הבבלי מודה לזה שמתחילת החודש הוי זמן קריאת המגילה ולא דמי לביעור חמץ שהעיקר הוא שלא יהיה חמץ בבית בפסח).

**ונהדר** אפין לב"י (באו"ח סימן תרפח) שציין לשבלי הלקט (סי' קצה) הנ"ל ופסקו להלכה בשו"ע (סעיף ח) בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה, ואח"כ נזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו ולא ביאר האם בעינן ברכה או לאו. ולעיל מבואר להדיא דדעת שבלי הלקט דבעינן ברכה ומה שכתבו הראשונים הנ"ל שלא יברך פי' שבלי הלקט את דבריהם דלאחר חמשה עשר קא מיירי משום דכתיב ולא יעבור עיין לעיל. ואם איתא לדעת מרן אינו מברך אזי מדוע לא ביאר כפי שביאר בסעיף הקודם הקורא בי"ג או בי"ב או בי"א בלא ברכה אלא צ"ל בדעת מרן שיש לו לברך וכדברי שבלי הלקט שהביאו.

**ולפלא** שהמג"א (בס"ק יב) אף שציין לשבולי הלקט כתב דלא יברך וכ"כ עוד אחרונים פר"ח (ס"ק ח), באר היטב (ס"ק י), וערוך השולחן (ס"ק יח), ומשנ"ב (ס"ק כג), כף החיים (אות נט) ובחזון עובדיה (הלכות ליל פורים סעיף י) שקורא אותה בלא ברכה דכבר עבר עיקר זמנה. ומשמע לשיטתם שהקריאה אינה מהחיוב אלא רק כקורא בתורה לכן לא יברך עיין לעיל בדברי שיבולי הלקט. וגם בקובץ תורת המועדים (סימן ו סעיף ז) לרב דוד יוסף שליט"א העלה דלא יברך מטעם סב"ל.

**וקשה** לי דהא מפורש בשבלי הלקט דיברך (וכך הבין את שאר רבותינו דמיירי אחר ט"ו כקרא בתורה) וכן נראה דעת מרן דמחוייב לקרא עם ברכה דעדיין זמנה הוא שדבריו נבעו משבלי הלקט. וכן ראיתי שהעלו כן הט"ז (ס"ק ט) ואשל אברהם מבוטשאטש (בסימן תרצג) שכתבו שצריך לברך דכן ס"ל הא"ר שהובא בתורת המועדים שם שגם העלה לברך מטעם דזמנה היא כדלעיל. וכן משמע מביאור הגר"א שם דמשמע עד ט"ו זמנה גם לבן עיר. וכ"כ בבאורי מהרש"ה על ספר תניא רבתי (בהלכות קריאת מגילה אות ד). זאת

ועוד מה שכתבנו לעיל בדעת הפר"ח שיקרא ללא ברכה שמא יש לומר בכוונתו כשאין עשרה דהא מוכח בדבריו (סימן תרצ אות יח) דבעי ברכה וז"ל נמצינו למדים למעשה שמי שקורא אותה בזמנה מצוה לחזור אחר י' ואי לא אפשר קרי אותה ביחיד אבל אם יוצא לדרך שקוראים אותה קודם זמנה וכן אם חל טו להיות בשבת לבני כרכין צריך לקרותה בעשרה ואי ליכא עשרה יקראנה בלא ברכה והכי נקטינן עכ"ל.

**ונראה** להוכיח גם משו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן עג) כן מדכתב כשחל ט"ו אדר להיות בשבת ומדינא מקדימין הכרכים לקרות המגילה בע"ש לענין הקורא לנשים בביתו אם יוצאות י"ח ואם יכולות לברך עליו דלכאורה הוי שלא בזמנה לכפי מ"ש המרדכי ז"ל אסור ליחיד לברך עליה. והסכמנו דממ"נ אנן בני ט"ו הקורין בי"ד יכולים לקרות ביחיד כמה דלא אפשר למצו לברוכי וכדברי הגאון החזו"א מדברי הרמב"ם מבואר דשלא בזמנו הנא' בגמ' אינו אלא חוץ מי"ד וט"ו, ובני חמיסר הקוראין בארביסר איכא פרסומא טובא ויש לברך. ושו"ר בספר ערך השולחן (אות ח) לרבינו יצחק טייב שגם העלה שבן כרך היוצא בשיירא קורא בי"ד נחשב זמנה ומברך ביחיד ודלא כהר"ן. איברא דאפשר לדחות ולומר שדברי הציץ אליעזר בדוקא שהקדים בין כרך וקרא בי"ד יברך דיום פורים לרוב העולם הוא אבל להיפך לא.

**ומכל** הלין נראה שיברך דהא כתבו הראשונים לעיל לברך וגם שבלי הלקט כתב נמי לברך ורק למסתפקים כתב שלא לברך אבל דעתו ודאי שצריך לברך. ואמנם ודאי לאחר ט"ו לא יברכו דאינה זמנה. וכיון דהא מלתא תלי' בפלוגתא וכל היכא דהוי פלוגתא בברכה לא מברכין אבל היכא דהוי פלוגתא בעשיית המצוה, יש לברך וכמ"ש הרדב"ז (בח"ב סי' רכ"ט) דהיכא דהפלוגתא בברכה, ספק ברכות להקל, אבל אי פליגי בעשיית המצוה מצי לברך. והוא הדין בנדון דידן, דמחלוקת אם הוא זמנה אם יוצא י"ח או לאו. ולכן האנוס שלא קרא את המגילה בי"ד יקראנה בט"ו בברכה דזהו עדיין זמנה ויוצא בה י"ח. אמנם לאחר ט"ו יקראנה ללא ברכה כנ"ל.

**אלא** שראיתי לברכי יוסף (סימן תרפז ס"ק א) בדין קריאת המגילה שהעלה דאין בה דין תשלומין כלל, אף בטעה או שכח, כל שעבר זמן קריאתה, ולא דמי לתפלה וכן ראה לכמהר"ר יעקב מולכו זלה"ה, לענין מי שלא קרא בלילה המגילה אם יש לו תשלומין ביום. עיין הל' חנוכה סי' תרע"ב בב"י. וגם בדין קריאת שמע אם יש לה תשלומין. ומ"ש הר"ן ריש מגילה דבני הכפרים לא קרו בלילה, ולימא דהיו משלימין. ועוד דעיקר הוי של יום, כמ"ש התוס' (ד א ד"ה חייב) בהא דאריב"ל חייב לקרותה ביום ולשנותה בלילה, עכ"ל. עלץ לבי שכוונתי לדבריו של גדול ומי כמוהו מורה. ועיין בשו"ת הר"ש

בן הרשב"ץ סי' נ"ד. ועוד כתב שם שכ"ש כשמתעסק בצרכי צבור וכיוצא שפטור, ועבר זמנה, שאין צריך להשלימה וזהו כדין תפילה ולא דמי לאנוס. דכי אמרינן בדין התשלומין דאם נאנס יש לתפלה ההיא תשלומין, לא שהיה פטור בה שעתא לפום דינא, אלא בבא האונס עליו וירא כי לא יכול לקיים המצוה, אבל מתעסק בצרכי צבור דפטור לגמרי באותה שעה, ליתיה בתשלומין. וכן העלה בקובץ תורת מועדים (סימן ה סעיף ד) ובילקוט יוסף (עמוד 283) דאין תשלומין למגילה.

**ולכאורה** מה הפרש בין שהיה הולך בדרך שמרן כתב שיכול לקרא למחרת דהיינו יש לו תשלומין לבין מי ששכח וכד' ולא קרא את המגילה שאין לו תשלומין נראה לומר דלא שייך כאן כלל דין תשלומין אלא שזמנה הוא עד ט"ו ולא תשלומין ומה שהכפריים לא היו משלימים את קריאתם בלילה שהחסירו זהו משום שקריאת היום היא העיקרית בלילה אין קפידא וכפי' הריטב"א במגילה (דף ד.) דמסתבר לי דבקריאת לילה ליכא קפידא בעשרה ואפילו שלא בזמנה דכולי עלמא, דהרי כפרים המקדימין ליום הכניסה בלילה במקומן היו קורין אותה דהא לא מפטרי מקריאה זו דחובה היא ובמקומן לא היה להם עשרה, ואף בלילה לא מכנפי להאי ע"כ.

**ומטעם** זה פסק ר"ת אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום שהרי עיקר קריאת מגילה הוי ביום יותר מבלילה דהכי משמע לישנא דקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אע"פ שאקראנה ביום למחר. אקראנה כמו כן בלילה ועיקר פרסומי ניסא ביממא הוא והובא דבריו בספר אור זרוע (ח"ב - הלכות מגילה סימן שסט) וכתב עוד להוכיח מבני הכפר שהיו מקדימין ליום הכניסה מסתמא ביום היו הולכין ומקדימין לשמוע את המגילה כשהיו באין לשמוע את [קריאת] ספר תורה ובלילה לא היו שומעין והיו יוצאין י"ח במה ששמעו ביום שהיא עיקר הקריאה הלכך אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך ביום. וכן משמע מהב"י והב"ח (בסימן תרפח) שהכפריים לא היו קוראים מגילה בלילה אלא ביום בלבד מדאינם בקיאים לקרות ואחד מבני העיר היה קרא להם ביום הכניסה.

**ואפשר** לומר שכוונת החיד"א דאין תשלומין כשהחסיר את קריאתו בלילה שאינו יכול להשלימה למחרת ביום דהיינו שיקרא פעמיים אבל אם לא קרא כלל בי"ד או רק ביום משום אונס וכד' נראה דגם לשיטתו יועיל לקרא למחרת בט"ו וכפי שמרן כתב להדיא בהולכי דרכים קורין בט"ו. ואולי זהו כוונתו של תורת המועדים שם דכתב שאין תשלומין לקריאת המגילה של הלילה ע"ש.

**וכן** להפך לבני כרכים שזמנה בט"ו ויוצא לדרך בי"ד קוראה לפני יציאתו עם ברכה כפי שכתבנו לעיל וכמ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קכח) בן ירושלים היוצא בי"ד אדר לעיר

אחרת, אם הליכתו מירושלים היא מתוך הכרח לצאת ממנה ביום זה דוקא ושלא יחזור קודם אור הבקר ביום ט"ו, קורא את המגילה ביום י"ד אדר בברכותיה וצריך לקרותה הוא בעצמו בפני עשרה אע"פ שהם אינם יוצאים בקריאה זו, ואם אין לו עשרה קורא בלי ברכה ע"כ. אמנם נראה דיברך אף ביחיד דזמנה הוא עיין בדברינו (סימן נב) וכך הפוך שבין עיר יכול לקרא בט"ו ולא יותר שזהו עדיין זמנה וכדלעיל. והיוצא לדרך לפני י"ד אין לברך מדקי"ל בש"ע (סימן תרפח סעיף ז) שהמפרש בים והיוצא בשיירא קורא בי"ג בלא ברכה בקיבוץ עשרה דשלא בזמנה בעי' י' כמ"ש המג"א (ס"ק יא) ובדברינו (בסימן נב) ע"ש.

**ולפ"ז** ניחזי אנן בעיר שהיא מסופקת אם מוקפת חומה מזמן יהושע אי יש לה דין מוקף או פרזי ולא קרא בי"ד ודאי שיקרא בט"ו בברכה דשמא היא מוקף ואם לאו מדאנוס הוא יכול לקראתה בט"ו בברכה כדלעיל עיין עוד בדברינו בזה (בסימן נ ובסימן נח). וכו"ש לדעת משפטי עוזיאל (כרך ג או"ח סימן עט) שהעיד שמסורת בידינו מאבותינו ורבותינו הקדמונים מריהו דארעא דישראל שבכל ערי ארץ ישראל נוהגים לקרות שני ימים י"ד וט"ו חוץ מירושלים שקורין בה בט"ו לבד (עין ארץ חיים לגאון שבדורנו מהר"ח סתהון ותקון ישששכר ודברי יוסף להרב תבואות הארץ) ובזה דברי קבלה הם עיקר, ואין לומר שתל אביב הואיל ונבנית בזמן האחרון הרי ברור הדבר שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון וקורין רק בי"ד, שהרי תל אביב היתה בתחומה של יפו מצד אחד לדרומה ולכפרים הסמוכים לה לצפונה אלא שהיו בה שטחים חרבים ושוממים כמו שיש בכל ארץ, ולכן אין זו עיר חדשה שלא היה בה ישוב ישראל אלא שטחי אדמה שוממים שודאי היו מיושבים בזמן הבית ואולי גם אחרי החרבן ונחרב ישובם, עד שבאו בניה בוניה והקימו חורבותיה, ולכן אינה יוצאת מכלל ערי ארץ ישראל שקורין בי"ד ובט"ו. וכן כשאי אפשר לו לקרא בי"ד כגון שצריך לעבור טיפול רפואי בבית חולים לא עלינו וכד' עדיף שיקרא את המגילה בברכה בט"ו מאשר שיקרא בי"ג ללא ברכה.

**ומה** שהוא מחוייב לקרא במגילה אין הכוונה בשמיעה אלא הוא עצמו מחוייב לקרא ואין אחר יכול להוציאו י"ח דהא האחר אינו מחוייב ביום זה וכדברי הירושלמי שהובא בדברינו, דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח, ולמדו התוס' והר"ן מזה, דא' מבני העיר א"י להוציא לבני הכפרים בזמן קריאתם משום שאינו מחויב בדבר ביום הזה והובא גם בפר"ח (אות יח) ופמ"ג ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן סו) ועיין עוד בספרינו בזה.

**ומה** שכתבנו לעיל הכא שאינו יכול ואי אפשר לו, שמשימין אותו כבני כפרים מק"ו. מזה למדו הראשונים דיש רשות להקדים למי שיש לו שום אונס על כן עשו את הכפרים כאנוסים, כ"ש בשאינו יכול, ואי אפשר לו שמשימין אותו כבני כפרים מקל וחומר וכדברי הר"ן והמאירי ומחזור ויטרי (סימן רמג) ועוד ועל זה סמכו גדולי הפוס' שלחולים ויולדות שאין צריך להעריב כל כך אלא רשאין למהר קריאתן מבעוד יום אע"פ שהוא עדיין בתחום יום י"ג ע"ש. וכמ"ש מרן בשו"ע (סעיף ד) ובברכ"י (אות ה). נמצא יולדת או חולה שאינה יכולה לבא לב"ה בי"ג באדר או איש שקצת אנוס וק' לו להמתין ולישב בתענית, מותר להם לקרות מגילה קודם הלילה אחר י' שעות וג' רבעיות, דהיינו מפלג המנחה ולמעלה. ומובא בלקט יושר (חלק א עמוד קנח ענין א) שאפילו ביחיד, אבל צריך להחזיר אחר י' וצריך להתפלל ערבית קודם מקרא מגילה. ובעמוד קנו (ענין ב) כתב בשם הא"ז אם יודע שלא יהי' לו מגילה ביום י"ד חייב לקרותה קודם שיצא אפילו בתחלת החדש עכ"ל. עיין עוד בזה בדברינו (בסימן נב). דאל יקרא אותה שלא בזמנה אלא בעשרה. דאמ' רב מגילה בזמנה קורין אותה ביחיד. שלא בזמנה קורין אותה בעשרה. ורב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה. ועד כאן לא פליגי אלא בזמנה. אבל שלא בזמנה הכל מודים שאין קורין אותה אלא בעשרה. וכפרש"י שם שלא בזמנה כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה דבעינן פרסום ניסא.

**לסיכום** הבא מהדרך וכד' כגון שהיה אנוס ולא קרא את המגילה בי"ד קוראה בט"ו בברכה ובעשרה וי"א שאינו מברך.

פירות הנושרים

1. אם לא קרא את המגילה בלילה אין לו תשלומין למחרת לקרא מגילה פעמיים.
2. מי שבא מן הדרך לאחר זמנה דהיינו לאחר ט"ו לא יקראנה לא ביחיד ולא בצבור ולא יברך לא לפניה ולא לאחריה ואם חפץ לקרותה יקראנה כאדם שקורא בתורה או בנביאים או בכתובים בלא ברכה.
3. הקורא את המגילה בט"ו משום שהיה אנוס יוצא בה י"ח.
4. התעסק בצרכי צבור וכיוצא שפטור, ועבר זמנה, אין צריך להשלימה וזהו כדין תפילה ולא דמי לאנוס. דכי אמרינן בדין התשלומין דאם נאנס יש לתפלה ההיא תשלומין, לא שהיה פטור בה שעתא אלא בבא האונס עליו וירא כי לא יכול לקיים המצוה, אבל מתעסק בצרכי צבור דפטור לגמרי באותה שעה, ליתיה בתשלומין.
5. הקורא את המגילה בזמנה צריך לחזר אחר עשרה ואם אינו מוצא עשרה יקראנה ביחיד בברכה.

6. המקדימין חייבים לקראתה בעשרה וקוראה ללא ברכה.

## סימן: נ"ב - שאלה: הקורא מגילה לבני ביתו הגדולים או לאשתו האם מוציאם י"ח בכך?

**מוכח** במגילה (דף ה.) דבזמנה אפילו יחיד יוצא י"ח דאמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד שלא בזמנה בעשרה רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה הוה עובדא וחש ליה רב להא דרב אסי ומי אמר רב הכי והאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם ערב שבת זמנם והא שבת זמנם הוא אלא לאו הכי קאמר שלא בזמנם כזמנם מה זמנם אפילו ביחיד אף שלא בזמנם אפילו ביחיד לא לענין מקרא מגילה בעשרה וכו'.

**ובסדר** רב עמרם גאון (סדר פורים) כתב הקורא את המגילה בזמנה אינו קורא אותה אלא בעשרה, שכך אמר רבינו נתן ראש ישיבה לענין מגילה, אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד ושלא בזמנה בעשרה, רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה, הוה עובדא וחש לה רב להא דרב אסי וכיון דרב קא חייש להא דרב אסי הלכה כרב אסי. וכן כתוב בסידור רש"י (סימן שלב) הלכתא כרב אסי, וכ"כ הרא"ש (פרק א סימן ו) שכן מסתבר והא דר' יוחנן אינה ראיה דאף לרב אסי קריאה ביחיד כדפי' רש"י דמצוה לחזור אחר עשרה ואם לא מצא עשרה אינו פטור מקריאה אלא קורא ביחיד. וכ"כ בספר הלכות קצובות (הלכות פורים אות ו) שחי בזמן הגאונים וכ"כ בעל הלכות גדולות, ובמחזור ויטרי (סימן רמז), וספר יראים (סימן רסח). וכן כתב הראב"ד בהשגתו אף בארבעה עשר עצמו מצוה בעשרה כרב אסי דהא רב גופיה דפליג עליה חש לה להא דרב אסי.

**ומאידך** גיסא רבינו חננאל ורבינו אלפסי ורבינו תם שהובאו בראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקס) והרמב"ם (בהלכות מגילה פרק א הלכה ז) והתוס' שם לא חשו לדרב אסי והמקדימין שקוראין קודם ארבעה עשר אין קוראין אותה בפחות מעשרה. וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קי.) ותרומת הדשן (סימן קח) ובספר אור זרוע (ח"ב - הלכות מגילה סימן שע) דהכי קיי"ל דמגילה בזמנה אפילו ביחיד קורין אותה. שלא בזמנה אין קורין אותה אלא בעשרה ודלא כרב עמרם גאון שנביא דבריו לקמן בס"ד שפסק בסדר שלו כרב אסי שאף בזמנה צריכה עשרה אלא כדברי רבותינו קיי"ל שאינה צריכה עשרה בזמנה וכן נהגו העולם. וכן השיבו לבעל שו"ת מן השמים (בסימן ח).

**וכוחם** מדגרסינן אמר רבי יוחנן הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא, ומסקנא לא אמרן אלא בציבור, מכלל דביחיד קורין. וכיון דרב ורבי יוחנן בחדא שיטתא קיימי קיימא לן כוותיה, ותו דרב אסי תלמיד לגבי דרבי יוחנן. והכוונה בעשרה אסור לקרות

במגילה הכתובה בין החומשים ואפילו ביחיד אינו יוצא אלא בחומשים שלהם שהיו נגללין, כמובא ספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות א) **בשם תשב"ץ** (סי' קפ"ו), ומרדכי (מגילה סי' ת"ת ובהלכות קטנות סי' תתקס"ח) **ובאו"ח** (סי' קמ"ג ותרצ"א).

**ומה** שהקשה הרז"ה שם דאי בעי ר' אסי עשרה אפי' בדיעבד אמאי לא מנו לקמן (דף כג) דתנן אין פורסין את שמע וכו' אלא בי' למגילה נמי בהדייהו. והשיב הרמב"ן דלא קשה מידי דכל אותן דחשיב התם חובות צבור הן ואין עושין אותם אא"כ הם עשרה או רובם מחוייבים בדבר כגון שלא שמעו קדושה וברכו אבל במגילה לא בעי אלא משום פרסומי ניסא הילכך אפילו בשביל יחיד קורא אותה בי' אע"פ שיצאו הן כיון שהאי יחיד לא יצא, ומהאי טעמא נמי בן עיר שבכרך ובן כרך שבעיר כשקורא שם כמקומו קורא בפני י' מאנשי המקום שהוא שם ואע"פ שאין היום זמן קריאה להם אפ"ה לדידי' איכא משום פרסומא ניסא. והובא בטורי אבן (במגילה דף ה.).

**וכן** כתבו בחידושי הרשב"א והריטב"א שם דבזמנה מיהא אפי' ביחיד קוראה ויוצא י"ח וכרב וכדפסק רבי' אלפסי ז"ל. ומבואר בחידושי הרשב"א בראש השנה (דף כח:) דהא דבעינן עשרה למגילה היינו משום פרסומי ניסא ובמקום קריאתה הוא דבעינן פרסומי ניסא בעשרה. ובזה תירץ על הא דקשיא לתוספות (בדף כז:) וכן תירץ הר"ן שהובא בב"י (סימן תרצ). וכ"כ בחידושי הריטב"א שם שרבותיו אומרים דאפילו במגילה לא בעי עשרה מדין דבר שבקדושה אלא משום פרסומי ניסא וכל ששמע מתוך עשרה דאיכא פרסומי ניסא סגי בהכי דבקריאתה בעינן פרסומי ניסא ע"כ. ולפי זה למדנו דבעינן עשרה למגילה משום פרסומי ניסא כמ"ש נמי בשו"ת הר"ן (סימן עט) כיון דעיקר קריית המגלה משום פרסומי ניסא ע"כ. ומשמע אי ליכא עשרה במקום קריאתה אף על גב דשמע לה לא יצא י"ח דליכא עשרה במקום קריאתה וליכא משום פרסומי ניסא ומשום הכי לא יצא י"ח. אלא אם כן שהוא קרא לעצמו הא בשמיעה אינו יוצא י"ח ללא עשרה.

**והב"י** (בסימן תרצ) כתב דיש סוברין כהפוסקים דלרב אסי הוא לעיכובא משא"כ אם נסבור דרב אסי קאמר רק למצוה צריך עשרה וכן פסק בשו"ע (בסעיף יח) מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורים אותם ביחיד. כדפירש רש"י שם דמצוה לחזר אחר עשרה ואם לא מצא עשרה אינו פטור מקריאתה אלא קורא ביחיד. ופי' הפר"ח (אות יח) והמשנ"ב (ס"ק סא) דר"ל אף שהוא בזמנה ואיכא פרסומי ניסא בלא"ה שהכל קורין באותו זמן אפ"ה צריך לטרוח ולקבץ עשרה שיהיו בעת הקריאה משום פרסומי ניסא וכ"ש אם הוא שלא בזמנה כגון המפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו דמותר להקדים ולקרותה קודם שיוצא כנ"ל בסימן תרפ"ח

ס"ז או דמתרמי יום ט"ו בשבת דצריכין המוקפין להקדים ולקרותו בע"ש כדאיתא שם בס"ו בודאי צריך לקבץ עשרה לקריאתו ובזה עוד חמיר יותר דאי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה. וכדבריו כתב בספר ויען שמואל (סימן ז). והשיגם בשו"ת יביע אומר (חלק ו - או"ח סימן מו) דיברכו בע"ש ונמי לא בעינן עשרה וכן מצא להגאון חזון איש (סי' קנה אות ב) שגם העלה שהיחיד הקורא בירושלים בע"ש יכול לברך. והשיג על המשנה ברורה בשער הציון (סי' תר"צ ס"ק נט) שכ' להוכיח מהגמ' (מגילה ה) שפורים שחל בשבת ומקדימים לקרות המגילה בע"ש, דחשיב שלא בזמנה, ולמד דה"ה לבני כרכים שמקדימים לקרות בע"ש דחשיב דבייהו שלא בזמנה, שזה תמוה, דבגמ' איתא י"ד שחל בשבת וקוראים בי"ג דחשיב שלא בזמנה, משא"כ בפורים דבני כרכים שקוראים בי"ד דחשיב שפיר זמנה, וכ"כ בילקוט יוסף (מועדים חלק ה עמוד 307).

**טעמא** דמקרא מגילה שלא בזמנה בעינן עשרה מובא בספר כלבו (סימן מה) לפי שאחר שאין זמנה צריכה פרסום יותר אבל בזמנה נקראת ביחיד שאינה צריכה פרסום גדול אחר שהוא זמנה והר"ז ז"ל כתב דבעינן עשרה בין בזמנה בין שלא בזמנה, והראב"ד ז"ל הכריע וכתב דבעינן עשרה מיהו במקום שיש צבור שקראוה בעשרה אם יש שם יחיד או אחרים שלא קראו עמהם יוכלו לקרותה ביחיד כיון שהיה בצבור פרסום הקריאה והר"מ מרוטנבורג כתב במקום שאין מנין אם יש שם ד' או ה' ויש אחד מהם יודע לקרות המגילה והאחרים אינם יודעין האחד פוטר את כולן, אבל אם כולן יודעים אותה יקראו כולם לעצמם.

**וגם** בספר תשב"ץ קטן (סימן קעה) תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג, הביאו במקום שאין מנין אם יש לשם ד' או ה' או יותר אם יש אחד מהם שיודע את המגילה והאחרים אינם יודעים האחד פוטר את כולם כדאמרינן פרק כל הבשר (דף קו וברכות דף מז) סופר מברך ובור יוצא אבל אם כולם יודעים אותה אם אין שם מנין אם ידעו כולם יקראו לעצמם. וכלשון הזה כתב הב"י (או"ח סימן תרפט) בשם ארחות חיים (אות כד) מקום שאין מנין אם יש שם ארבעה או חמשה ואחד מהם יודע המגילה והאחרים אינם יודעים אחד פוטר את כולם אבל אם כולם יודעים יקראו אותה לעצמם עכ"ל. והביאו להלכה בשו"ע (סעיף ה) מקום שאין מנין, אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים אחד פוטר את כולם; ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו. ולפי זה הקורא לבקי אינו מוציאו י"ח.

**והא** דבעינן עשרה במקרא מגילה ואין היחיד מוציא חבירו אלא בעשרה ולא דמי לשופר כתבו כמה מאחרונים דקריאת המגילה הוי כמו תפלה דבעינן עשרה דוקא ולא דמי לשארי ברכת המצות. דהיינו כפי שבתפילה אינו יוצא י"ח ללא עשרה כך גם במגילה

אינו יוצא י"ח אלא בעשרה כמ"ש בשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן עט) תפלה שאין אחד מוציא את חבירו אלא א"כ הוא שליח צבור להוציא את שאינו בקי והטעם בזה שכל אדם צריך להתפלל על עצמו ולא יתפללו אחרים עליו וכן ברכת המזון שאין אדם מוציא את חבירו אא"כ אכל עמו וסופר מברך ובור יוצא וכו' ע"ש. וזהו אינו כהטעם שלעיל דבעינן עשרה למגילה משום פרסומי ניסא ואי ליכא עשרה במקום קריאתה אף על גב דשמע לה לא יצא י"ח דליכא עשרה במקום קריאתה וליכא משום פרסומי ניסא ומשום הכי לא יצא י"ח.

**וכן** כתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף ט) שאם אי אפשר לקרותה במנין יקרא אותה כל יחיד מתוך מגילה כשרה עם הברכות שלפניה, ואם אחד יודע לקרותה והשאר אינם יודעים, יקרא זה שהוא יודע והם ישמעו ויוצאים אף על פי שאינם עשרה וכ"כ בא"ר ובמטה יהודא כדעת השו"ע דכל אחד יקרא לעצמו וכן העתיק בדה"ח והובאו במשנ"ב (ס"ק טו) ואמנם ציין לפר"ח שדעתו דכ"ז הוא רק לענין לכתחלה אבל בדיעבד אם נתכוין לפטור חבירו יצאו אע"פ שכולם יודעים. וכן ראיתי לכף החיים (באות כה) שבדיעבד אם נתכוונו לצאת יצאו י"ח. וכ"כ בשו"ת חיי הלוי ויובא לקמן בס"ד.

**ונראה** להוכיח כדבריהם ממדרש שכל טוב (בובר בראשית פרק כב) שכתוב שמע אדם קול שופר או קריאת מגילה מפיו (של שליח ציבור - ב.נ.) וכיוון לבו לשמוע יצא, אבל יחיד ויחיד לא יצא, עד שיתכוין שומע ומשמיע. מוכח אף ביחיד אם כיוונו מוציא ידי חובה. אמנם ניתן לדחות ולומר שמדובר באינו בקי כנ"ל.

**וכן** נראה בדברי שו"ת הר צבי (או"ח א סימן נז) שהשומע את המגילה בע"פ מאחר הקורא מתוך המגילה שיצא ולא הוי כקורא את המגילה בע"פ דלא יצא. ובספר חסל"א (סימן ח) נקט ג"כ כהיעב"ץ מדנפשיה דשומע כעונה אינו אלא כקורא בע"פ, ועפי"ז הוכיח דבמגילה המצוה היא רק בשמיעה, דאל"כ האיך יוצא בשמיעה בע"פ מאחר הקורא מתוך המגילה אולם בספר בית שלמה (ח"א סימן יז) השיג עליו וכתב שהברכה על מקרא מגילה תוכיח שהמצוה היא הקריאה ויעוין ר"ן מגילה פ"א דף ד בהא דנשים חייבות במקרא מגילה, שהביא בשם ה"ג דנשים חייבות לשמוע אבל אין חייבות בקריאתה. ולכן אין מוציאות הרבים יד"ח, ומשמע שבאנשים המצוה היא הקריאה. וראה עוד לקמן בזה. וכמ"ש בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רצד) על דברי הארחות חיים שהובא בשו"ע סי' תרפ"ט סעיף ה', דדוקא כשיש יחידים שאינם יודעים ואחד שיודע אז האחר מוציאו, אבל אם כולם יודעין אותה יקראו אותן לעצמן, וא"כ ברבים להוציא דוקא, וזה מטעם דברבים יוכל לצאת בשמיעה, וביחיד רק בקריאה ודו"ק בס"ד.

**ושו"ר** בשולחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קכח סעיף יא) שאם אי אפשר לקרות במנין יקרא כל יחיד לעצמו מתוך מגילה כשרה. וכן הבין את שיטת מרן בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקנ) דהיכא דליכא מנין עשרה אפילו אנשים אין מוציאין דיחיד אינו מוציא את חבירו רק בעשרה ולא דמי לשופר, דמגילה להוציא אחרים בעי עשרה. **ואמנם** ראיתי לספר אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) שכתב במגילה אע"פ שיצא מוציא אף הבקי ואין צריך לענות אחריו כלום ולא חילק בין יחיד לציבור. וכן מוכח להדיא בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) מוכח דלכתחילה מוציא י"ח גם את הבקי שכתב על מי שקורא לחולה וליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה אע"פ שיצא כבר ידי חובתו בב"ה, דאמר בר"ה כל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת יין והלחם שהן ברכת הנהנין. ואפי' במקום שאין שם מנין יכול אחד לפטור כולן אפילו את היודעים אותם, מכ"ש אם אחד יודע והשאר אין יודעין שאז קורא להם והם יוצאין, כדאמרינן סופר מברך ובור יוצא. ואם ירצו כולם קוראין לעצמם אם יודעים, עכ"ל במהרא"ק. והביאו גם הב"ח (בסוף סימן תרצ) וכן המג"א (סימן תרפט ס"ק י) ס"ל שלכתחילה יוצא י"ח בכך משום ברוב עם הדרת מלך. וציין לרי"ו ני"ג ח"ג ולאבודרהם משמע דאפי' יחיד מוציא חבירו במגילה אע"פ שהוא בקי. ויתרה מזו כתב דעדיף שיקרא א' לכולן משום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש סי' צ"ח סי"ד ובתשב"ץ כ' כל א' קורא לעצמו אם ירצו עכ"ל. וכן מובא בערוך השולחן (אות ז) שכך מנהגם דהיינו כדעת המג"א והנ"ל.

**ונראה** מדברי מרן דכוותיה אזלינן דלא יצא י"ח אלא כשקורא כל אחד לעצמו וזאת כשאין עשרה. וכדברי הראשונים לעיל והובא גם בב"י דהא דבעינן עשרה למגילה היינו משום פרסומי ניסא ובמקום קריאתה הוא דבעינן פרסומי ניסא בעשרה. ואע"ג דהאי שמע לה במקום (רחוק אבל שומע) דליכא עשרה קריאתה מיהא בעשרה היא וממקום דאיכא פרסומי ניסא שמע לה ושפיר דמי. ומוכח מזה דאם לא היה עשרה לא יצא י"ח. אלא אם כן הוא עצמו דוקא קורא אזי יוצא י"ח דעד כאן לא נחלק רב ורב אסי אלא בזמנה אבל שלא בזמנה שניהן מודין שאין קורין אותה אלא בעשרה והילכך אם קורין אותה בעשרה מברך לפניה ולאחריה ואם אין שם עשרה לא יברך לא לפניה ולא לאחריה. וכמ"ש בספר אור זרוע (ח"ב - הלכות מגילה סימן שע) בשם ר"ח וכן פסק רבי' יצחק אלפסי זצ"ל וה"ר משה בר' מיימון זצ"ל כתב וכל אילו שמקדימין וקורין קודם י"ד אין קורין אותה בפחות מעשרה עכ"ל משמע אבל בזמנה אינה צריכה עשרה ע"כ.

**ולכאורה** היה נראה לומר כשאינו יודע לקרא את המגילה בטעמי מקרא נחשב כאינו יודע לקרות כלל והבקי מוציאו י"ח ואע"פ שאין שם עשרה דהא נחשב כאינו יודע כמ"ש

בשו"ת באר שבע (סימן מז) דמותר לחזן לקרות המגילה מתוך מגילה כשירה שכתוב בה טעמי הקריאה כדי שלא יתבטלו ממקרא מגילה. משמע מדבריו אם לא יסמן במגילה לא יקרא דאין לקרות אלא אם יודע לקרות עם טעמי מקרא. וקשה לומר כן שיתבטל ממקרא מגילה כשהחזן אינו יודע לקרא בטעמי מקרא דהא אין מדקדקין בטעויותיה עיין לשו"ע (סימן תרצ סעיף יד) וערוך השולחן (סעיף כ) ולשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א - או"ח סימן א) ועוד אחרונים רבים.

**וכן** ראיתי בשו"ת בית יהודה (חלק או"ח סימן כג) לרבי יהודה בן יצחק עייאש שנתקשה בדברי הבאר שבע שנהגו בארצות האלו לקרות המגילה בלא טעמים והיה ק"ל דמאי שנא מס"ת והן אמת דבדיעבד ודאי יצאו י"ח דהא אפי' בס"ת איתא בדין סי' קמ"ב דאין מחזירין הקורא אלא בשנוי שמשתנה על ידי זה הענין אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו עכ"ל אלא לכתחלה למה נהגו כן וראיתי אחרי זה להר"ן ז"ל בפ"ב דמגי' דכת' דכיון שנקראת אגרת היקילו בה כו' וכ"ש בדברי' שהם חוץ לגופה כגון קריא' שלה שדינה כדין אגרת וזהו ששנינו הקורא את המגיל' עומד ויושב יצא משא"כ בתורה ומכאן נר' שהקורא פושט כאגרת כמנהג הגאונים כו' ע"כ ואז הונח לי אבל מלשון בעל באר שבע ז"ל מוכח שצריך לקרותה בטעמים שכתב וז"ל במקו' דליכא מי שיודע לקרות המגילה בטעמים ולקרות בה בציבור ע"כ וצ"ע דנר' שחולק על סברת הר"ן ז"ל ואפשר דר"ל אם יש מקום שנהגו לקרותה בטעמים אין איסור בכתיבת הטעמים כמו בס"ת עכ"ל. וכן כתבו הברכ"י (סימן תרצ אות א) ובילקוט יוסף (חלק ה עמוד 296) ובקובץ תורת המועדים (סימן ה סעיף כט) והרב רצאבי שם (סעיף כו) שיכול לקרא ללא טעמים כשאינו יודע לקרא עם טעמים. ושו"ר בהקדמת המחבר לספר סנסן ליאיר לרה"ג רבי מאיר מאזוז שליט"א שהעיד שמנהג תוניס שקוראים את המגילה בבהכנ"ס בלא טעמים כלל כקורא באיגרת.

**והעולה** מכל הלין שאע"פ שאינו יודע לקרא בטעמים נחשב כבקי. ושו"ר להריטב"א במגילה (דף יט.) שכתב כדברי הר"ן הנ"ל בדבר שהוא חוץ לגופה עשאוה כאגרת לקרותה בין עומד בין יושב, ולפיכך נהגו לקרותה בלי פיסוק טעמים ובלא הפסק הפסוקים עיין בזה בדברינו (בסימן סו).

**ודאי** היכא דאפשר למיהוי בעשרה מצוה למהדר עלייהו והיכא דלא אפשר ודאי קרי ביחיד כדלעיל. אלא שצריך להשתדל לקיים מצוה יקרה זו בעשרה לפרסומי ניסא כמ"ש בשו"ת מים עמוקים (חלק ב סימן ע) ובשו"ת שרידי אש (חלק א סימן כא עמוד נט) שציינו להר"ן ז"ל במגילה פ"ק גבי כהנים בעבודתם בטילין לשמוע מקרא מגילה דאע"ג דיש

ביניהם י' ויכולין לקרא אח"כ המגילה בי' מ"מ ברוב עם הדרת מלך. ואע"ג דדי בעשרה כפסק מרן בשו"ע (סימן תרצ סעיף יח) שצריך לחזור אחר עשרה. עם כל זה בעינן פרסומי ניסא ופרסומי ניסא שייכא טפי ברבים ולכן ידחו העבודה בכדי להרבות רוב עם. וה"ה שמבטלים תלמוד תורה וכד' בכדי לשמוע מקרא מגילה.

**ודע** דקפדינן על מקרא מגילה דוקא ביום מה שאין כן בלילה אין קפידא כל כך כמובא במאירי שם והריטב"א במגילה (דף ד.) דמסתבר לי דבקריאת לילה ליכא קפידא בעשרה ואפילו שלא בזמנה דכולי עלמא, דהרי כפרים המקדימין ליום הכניסה בלילה במקומן היו קורין אותה דהא לא מפטרי מקריאה זו דחובה היא ובמקומן לא היה להם עשרה, ואף בלילה לא מכנפי להאי ע"כ. ומטעם זה פסק ר"ת אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום שהרי עיקר קריאת מגילה הוי ביום יותר מבלילה דהכי משמע לישנא דקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אע"פ שאקראנה ביום למחר. אקראנה כמו כן בלילה ועיקר פרסומי ניסא ביממא הוא והובא דבריו בספר אור זרוע (ח"ב - הלכות מגילה סימן שסט) וכתב עוד להוכיח מבני הכפר שהיו מקדימין ליום הכניסה מסתמא ביום היו הולכין ומקדימין לשמוע את המגילה כשהיו באין לשמוע את קריאת ספר תורה ובלילה לא היו שומעין והיו יוצאין י"ח במה ששמעו ביום שהיא עיקר הקריאה הלכך אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך ביום. וזהו כדברי הרא"ש שהובאו ברכי יוסף שם דעיקר מצותה ביום.

**וכן** ראיתי בפרי מגדים (בסימן תרצב) שכתב דמרדכי ואסתר תחלה תקנו קריאה ביום ואח"כ תקנו גם בלילה וכמ"ש בספר מקדש ישראל (עמוד עא) דעיקר הקריאה היא ביום והיא מדברי קבלה משא"כ קריאה בלילה שהיא מדרבנן. ושו"ר במחזיק ברכה (סימן תרפז אות א) שכתב כן ע"ש. ולפי זה אפשר להקל במקום הצורך בקריאת המגילה בלילה יותר מביום ולומר שהקורא את המגילה בלילה לא צריך עשרה ומוציא י"ח אף את הבקי ולסמוך על דעת המג"א וסיעתו וכד'. וכן נראה בערים ספק מוקפים יש להקל בזה עיין בדברינו (סימן נ"ח).

**ואם** הנשים נכללות בעשרה, הסתפק בזה בהגהות אשרי (מגילה פרק א סימן ו הגהה א) דמספקא ליה שלא בזמנה אי בעינן שיהו כולן בני מצות כמו כל הטעונין עשרה או דלמא הואיל ואינו אלא פרסומי ניסא אע"פ שאינן בני מצות איכא פרסומי טובא. מא"ז. וכן הרמ"א בשו"ע (או"ח סימן תרצ סעיף יח) כתב בהגה נמי דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה.

**וכ"ש** לדעת ספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קי.) שאין מצטרפות דאף שאמרו נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ומסתברא כי היכי דנשים מזמנות ואין מצטרפות לברהמ"ז ה"נ אין מצטרפות לכתחלה. וכן דעת המאירי (מגילה דף ה). והובא גם בטור (בסימן תרפ"ט) וכן בשם בעל העיטור, והב"ח שם צידד לו וכתב שאין בהשגתו של הר"ן שלקמן השגה ע"ש. וכן העלה הפר"ח (אות יח) כבעל העיטור. וכ"כ ערוך השולחן (סעיף כה) שאינן מצטרפות אע"פ שחיובן שווה לאנשים בקריאת המגילה.

**אלא** שמדברי הר"ן שהובא בב"י (או"ח סימן תרפט) על דברי בעל העיטור (הל' מגילה קי) הנ"ל שהנשים אינן מצטרפות לעשרה לכתחלה, כתב הר"ן סברתו של בעל העיטור וכתב עליה דאי אפשר דהתם הוא (בברהמ"ז) שאינן מוציאות אנשים בברכתן אבל כאן היאך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות. וכ"כ הריטב"א שלקמן וספר אור זרוע (ח"ב הלכות מגילה סימן שסח) ולענין מגילה כך נ"ב הלכה למעשה שהאשה חייבת בממקרא מגילה ומוציאה את הזכרי' י"ח. וכן נראה דעת ספר כלבו (סימן מה) שמדינא שרי רק לא ראוי וז"ל אין ראוי להשלים בהן עשרה דכל מקום שהצריכו עשרה אנשים בעינן ע"כ. ואולי זאת הכוונה בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן שמה) שכתב אשה מחוייבת במקרא מגילה אבל לא תוציא את הרבים ע"כ ושמא את הרבים אינה מוציא מפני כבוד הציבור אבל איש יחיד כן וכמ"ש הריטב"א שאין זה כבוד לציבור והן בכלל מארה. וכן מובא טעם זה בספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) שאמר מהר"י סג"ל שרבינו שמחה כתב שנשים חייבות לקרא הלל בליל פסח שאף הן היו באותו הנס. ולפי זה אפשר שנשים אומרות הודו ועונים אחריהן, ואמרתי לפניו והא חייבות במגילה משום דהיו באותו הנס מ"מ פסק המרדכי שאין מוציאות אנשים. והשיב לי שאני מגילה דצריכה לקרוא ברבים ולפרסומי ניסא ויותר יפה באנשים.

**ומה** שאין הנשים מצטרפות עמהן לזימון ובכל זאת מצטרפות למגילה ולא חיישינן בזה לפריצותא ביאר הר"ן שהובא בב"י (באו"ח סימן קצט) וכן בחידושי הריטב"א (מגילה דף ד.) דיש אומרים שאע"פ שמוציאות אינן מצטרפות למנין עשרה למאן דמצריך עשרה במגילה כדאשכחן בענין ברכת המזון שאע"פ שנשים מזמנות לעצמן אפילו הכי אינם מצטרפות לזמן עם האנשים משום פריצותא ואי אפשר דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן אבל כאן היאך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות וכי תימא אמאי לא חיישינן הכא לפריצותא כי היכי דחיישינן התם אפשר לומר דשאני הכא דעל ידי צירוף איכא שינוי במטבע ברכה דאיכא

זימון דהוי שינוי במטבע ברכת המזון וכיון שניכר צירופן עם אנשים איכא למיחש לפריצותא אבל כאן במגילה אין צירופן ניכר שכן דרך קריאה ליחיד כרבים וכיון דאין צירופן ניכר מותר דדכוותיה נמי בברכת המזון היכא דאיכא תלתא בר מנשים מצטרפות אף הנשים עמהם משום דהשתא אין צירופן ניכר עמהם כלל עכ"ל. וכן מובא בשו"ת יביע אומר (חלק ח - או"ח סימן נד) דיש לומר אף בצירוף נשים לעשרה יש משום פרסומי ניסא, וכמו שכתב בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק אורח חיים סוף סימן סב). ובשו"ת מהר"י אשכנזי (חלק יורה דעה סימן טז). ועיין עוד בשו"ת אור גדול (סימן א דף ב ע"ג), ובשו"ת פני מבין (חלק יורה דעה סימן קב) ובמפתחות ע"ש. אבל בדברים שבקדושה אין הכי נמי דבעינן דוקא עשרה אנשים בני חורין.

**וברור** דלכ"ע בצירוף עשר נשים בלבד ללא גברים איכא פירסומי ניסא שהרי אין כאן פריצותא כמ"ש בשו"ת רב פעלים (חלק ב - או"ח סימן סב) דאמרינן איכא פרסומי בנשים. ובשו"ת יביע אומר (חלק ח - או"ח סימן נו) וכן ביאר בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן עג) את כוונת הרמ"א וכן המג"א היא רק לענין אם יכולות להצטרף לעשרה יחד עם אנשים, וזהו הציון שמציין המג"א כמקור לכך לטור סי' תרפ"ט, דשם כתוב מפורש שהפלוגתא היא אם מצטרפות לאנשים, או שאינן מצטרפות דומיא בזימון, אבל שיקראו ויצטרפו לעצמן כו"ע מודו שיכולות דומיא דזימון שמזמנות מיהת לעצמן, כיעו"ש בטור ובב"י וב"ח, וכך יוצא בהדיא גם מדברי הפר"ח בס"ק י"ח וכן מהפרמ"ג בס"ק כ"ד שכל הספק והפלוגתא הוא רק אי מצטרפי לאנשים יעו"ש. ולזה הוא איפוא המכוון והכתוב בזה גם במשנ"ב בס"ק ס"ג, ופשוט.

**ולשיטה** זו שהנשים מחויבות כאנשים ומוציאות אנשים י"ח ומצטרפות יחד כשווים לעשרה צ"ל שדינם כדין האנשים לכל דבר וכפי שהאיש הבקי אינו יוצא י"ח בשמיעה כשאין עשרה הכא נמי נשים הבקיאות אינם יוצאות י"ח בשמיעה כדאמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. דהיינו חייבות בכל דבר. ולשון מקרא מגילה משמע שיכולות נשים לקרותה ולהוציא אנשים ידי חובתן ואמרי' נמי בריש ערכין הכל כשרין לקרות את המגילה הכל לאתויי מאי לאתויי נשים משמע שמרבה נשים אף לקרותה ולהוציא אנשים וכן פרש"י התם. וכ"כ בספר אור זרוע (ח"ב - הלכות מגילה סימן שסח) והשיג על בעל ה"ג שלקמן וכ"כ בספר כלבו (סימן מה) והמאירי שם דכלל בידינו כל המחויב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן ע"ש.

**וכן** נראה לדייק מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה ב) שכתב אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך

אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא. מדלא כתב נשים בכלל קטן ושוטה משמע מוציאה י"ח אנשים וכן פי' מגיד משנה שם שנראה מדברי רבינו שהיא מוציאה את אחרים וכן עיקר. וכן דעת מרן בשו"ע (סימן תרפט סעיף ב) כסתם ולא כי"א עיין בדברינו (בסימן ל). איברא שראיתי לכף החיים (אות יט) ולבן איש חי (בהלכות פורים אות א) ובספר ברית כהונה (עמוד צו אות יד ובעמ' קלח אות יוד) לרבי כלפון משה הכהן שאין דעתם כסתם מדכתבו שהקורא לאשתו וכיוצא בזה אינו מברך לא הוא ולא היא. (וראה לרה"ג הרב מאיר מאזוז שליט"א בהערותיו לספר בא"ח דבימינו אכשור דרי ומברכים להם וכו' ע"ש). ואולי טעמם מה שכתב בספר מקדש ישראל (עמוד קטז) שאין טעם לנשים להתקבץ בכדי לשמוע מגילה מאחר וקראו אנשים את המגילה בבהכ"נ בציבור וזהו כדברי הראב"ד לעיל. איברא יראה הרואה שגם הר"ן שהובא לעיל שהעלה שהנשים מוציאות את הזכרים סיים בסוף דבריו על דברי בה"ג שראוי לחוש לדבריו ע"ש. וגם נפלאתי שבחידושי הריטב"א בשבת (דף כג.) העלה בנ"ח אשה ודאי מדליקה. פירוש אפילו להוציא לאחרים חובה, כיון שהיא מחוייבת בדבר כדאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, ואין הדין כן במקרא מגילה, כי אע"פ שחייבות במקרא מגילה אינן מוציאות לאחרים. ולעיל משמע שמוציאות י"ח.

**ואילו** לענין קריאה בעשרה לנשים, לא מצינו בשו"ע ופוסקים דיש מצוה ועדיפותא לדידהו לילך ולשמוע מקרא מגילה בציבור, ומדברי הירושלמי רבי יהושע בן לוי הוה מכניש בני ביתיה וקרי קמיהון שהובא בב"י שם משמע דלנשים לא בעינן עשרה כלל. וכי נשי בני ביתי היו עשרה אלא מוכרח לומר לנשים לא בעינן עשרה אף לכתחילה ולכן היה קורא להן בבית. וכן חזיתי בספר שבולי הלקט (פורים סימן קצה) דמוכח שם דלא בעינן עשרה לנשים וז"ל כל הנשים חייבות במקרא מגילה וכי בעשרה קורין אותה להן אלא כל אדם משמיע אותה לאנשי ביתו בכל ברכותיה ביחיד ומוציאין ידי חובתן ביום ובלילה שאף הן היו באותו הנס וחייבות במקרא מגילה אע"פ שהוא מצוות עשה שהזמן גרמא וכן מנהג בכל ישראל. וכ"כ בספר אור זרוע שם שציין לירושלמי. וכן ראיתי להגאון מהר"י אלגאזי בקונט' חוג הארץ (עמוד ו) שהובא בשו"ת יביע אומר (חלק ו - או"ח סימן מו) שהעיד שראה שכל אחד מברך לאשתו בביתו, או שהאשה מברכת לעצמה. וכן כתבו עוד פוס' רבים שכל אחד קורא לבני ביתו בביתו.

**וכ"ש** לדעת בעל הלכות גדולות (סימן יט - הלכות מגילה עמוד רלה) נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה אלא שחייבין במשמע, והובא גם בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קיג:) וראבי"ה (ח"ב מסכת מגילה סימן תקסט) מה שאמרו נשים פטורות

ק"ל דהא אמרינן נשים חייבות במקרא מגילה ומסתברא חייבות לשמוע מקרא מגילה ומבטלות מעבודתן אבל לקרות אין חייבין וכן במדרש הנעלם שהובא במג"א (סי' תרפ"ט ס"ק ו') דאפי' לעצמה לא תקרא עיי"ש וכ"כ בספר מצוות קטן (מצוה קמח) דאין מוציאות אנשים וזהו כדברי התוס' שם. וכן דעת הרמ"א שם בהגה וז"ל וי"א אם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה (מרדכי פ"ק דמגילה). וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות נט) וכ"כ הט"ז (בסימן רעא ס"ק ב) ולבושי שרד שם וכן נראה דעת המג"א שם וכ"כ (בסימן תרפט) הגר"א, והפרי חדש, ושערי תשובה, ובאר היטב, ובספר ערך השולחן (אות ג). ובפרט המובא לעיל בחידושי הריטב"א שם שכתב אשה ודאי מדליקה. פירוש אפילו להוציא לאחרים חובה, כיון שהיא מחוייבת בדבר כדאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, ואין הדין כן במקרא מגילה, כי אע"פ שחייבות במקרא מגילה אינן מוציאות לאחרים כדכתיבנא התם בס"ד. צ"ל שאילו היה רואה מרן את דבריו שמא היה חוזר בו ונראה דיש להחמיר דאין אשה מוציא את האיש.

**וצ"ל** לשיטתם הא דאמר ר' אסי בין בזמנה ושלא בזמנה קורין בעשרה, משמעות מי שמחויב בקריאה צריך להיות בעשרה, אבל מי שאינו מחויב כלל בקריאה כמו נשים רק בשמיעה, לא נשמע כלל דצריך להיות בעשרה. וכמ"ש בשו"ת דברי יציב שם בציבור איכא שומע כעונה ממש וחייב בעשרה, אבל אי רק שמיעה על זה לא שייך רבים ששמיעה לכל אחד ביחיד, ולזה בנשים ביחיד, ולכך ליכא קפידא לדידהו לעשרה ודו"ק. ושפיר בנשים ביחידות מברכין להו לשמוע כמנהג שכתב האשל אברהם ודו"ק בס"ד.

**ויתרה** מזאת ראיתי בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רלב) דמסקנתו דאין שום עדיפותא לנשים לילך לביהמ"ד לשמוע מקרא מגילה, וכן נראה מדברי המ"ב (רסי' תרפ"ט) שכ' וז"ל ובקצת מקומות נוהגין שהן הולכות לבית הכנסת לעזרת נשים לשמוע הקריאה, וצ"ע איך יוצאין שם נשים דא"א לשמוע שם כדין עי"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות מה"ת (ח"א חאו"ח סי' תקנ) לערער על מנהג הנשים שעושות מנין בפני עצמן לקריאת המגילה שאין לעשות כן וכו', ע"ש, ובשו"ת יביע אומר (חלק ח - או"ח סימן נו) אלא שהשיב עליו וכתב דבמחכ"ת אין דבריו מחוורים, ואדרבה יש לעודד המנהג הנ"ל, ובלבד שהמוציא אותן ידי חובת מקרא מגילה, יהיה בקי בקריאתה כהלכה.

**איברא** שהמעיין בדברי שו"ת משנה הלכות שם יראה שהשיב על מה שעשו הנשים מנין לעצמן ואשה אחת תקרא במגילה להוציא את כולן. ולזה כתב שאין לעשות כן ע"ש וטעמו מהמדרש שאין לאשה לקרא וכ"כ הבן איש חי (בהלכות פורים אות א) שאע"פ

שהנשים יודעין לקרא ישמעו מאנשים וכן מנהג ירושלים עיר הקדש שמעולם לא נשמע שהאשה קראה מגילה אלא יקרא להם ביתו. וגם במחזיק ברכה (סימן תרפט אות ד) כתב שיש לחוש למדרש הנעלם רות הנ"ל ועוד כתב בשם זקן אהרון שמנהגם אף שהאשה יודעת לקרות בעצמה שומעת מאיש וגם את הברכות יברך האיש המוציא את האשה י"ח על מקרא מגילה. וכוחו גם דהיכן מצינו שזה יעשה המצוה וחבירו יברך. וראה לקמן דמצינו שזה יעשה מצוה ואחר יברך.

**וכן** נראה כוונת הב"י (באו"ח סימן תקפה). ושו"ר שכ"כ בחידושי הריטב"א במגילה (דף כא.) שנראה לו שאין הדין הזה בברכות שלפניה אלא קורא עצמו חייב לברך. וכ"כ בספר תשב"ץ קטן (סימן קעו) מי שקורא את המגילה לחולה או ליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה אף על פי שכבר יצא ידי חובתו בבית הכנסת וכ"כ בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) בהג"ה מי שקורא לחולה וליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה אע"פ שיצא כבר ידי חובתו בב"ה, וכ"כ הטור והב"י (בסימן תרצב). וכ"כ בשערי תשובה (סימן תרפט ס"ק א) בשם בה"ט דיש נוהגים לומר לאשה שתברך הברכה ואח"כ יקרא לה להוציאה ואין לעשות כן אלא הקורא יברך ע"ש.

**וכן** העלו האחרונים באופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו אע"פ כן טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן שתי הברכות אא"כ אינם יודעים לברך בעצמן אז יברך בשבילן להוציאן ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני ואין למחות בהם כי כן הוא עיקר מדינא כמו שכתב הפר"ח והגר"א כמובא בדברי משנ"ב (סימן תקפה ס"ק ה).

**אלא** שמלבד הראשונים והאחרונים שהובאו בדברי החיד"א שנביא לקמן בס"ד ושכתבנו (בסימן ל) שהעלו דשרי אחד יברך ואחד יעשה מצוה, ראיתי גם למאירי במגילה ולספר אור זרוע (ח"ב הלכות מגילה סימן שעט) על מעשה בר"מ שקראה בבית הכנסת של טבעון כיון שנגמרה נתנה לאחר ובירך עליה ופריך עלה בירושלמי דפרקין זה קורא וזה מברך ר' הונא בשם ר' ירמיה מיכן שהשומע כקורא כתיב אשר קראו לפני מלך יהודה ולא שפן קרייה אלא מיכן שהשומע כקורא וכן הדין בברכה ראשונה מקרא מגילה דהואיל והכל עוסקין במצוה אחת במגילה לצאת בה ושומע כעונה שפיר דמי שראובן יברך מנ"ח ושמעון יקרא.

**וכן** ראיתי בשו"ת מהר"ם חלאווה (סימן צז) תלמיד הרשב"א שנשאל שנים אוחזין בסכין ושוחטין, או בשני סכינין אי זה מהם מברך, או אם שניהם מברכים. והשיב מדאמרי' בירושלמי במגלה שאחד מברך ואחד קורא, משמע לו דודאי שרי שאחד יברך והשני יעשה מצוה. ומדבריו מוכח בברכה ראשונה עסקינן וזה המעשה ברבי מאיר שקרא את

המגילה בבית הכנסת בטבעון מיושב, ונתנה לאחר ובירך עליה. ואמרו על זה בירושלמי מגילה (פרק ד' הלכה א') אחד קורא ואחד מברך מכאן שהשומע כקורא.

**ומזה** נראה שזהו דעת מרן מדהובא מעשה זה בב"י (בסימן תקפה) ללא חולק ולא מדובר בברכה אחרונה. וז"ל הב"י מעשה ברבי מאיר שקרא מיושב ונתנה לאחר ובירך עליה ופריך עלה בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) זה קורא וזה מברך אמר רבי ירמיה מכאן שהשומע כקורא וכי היכי דהשומע כעונה הכי נמי שומע כתוקע עכ"ל ומשמע דהיינו דוקא כשהיה שם התוקע בשעת הברכה אבל אם לא היה שם באותה שעה צריך הוא לברך בודאי.

וכן נראה דעת הרב אלברצלוני כמובא בחידושי הריטב"א יבמות (דף מו.) בטבילת עבד אין הרב מברך על הטבילה כמו שכתב הרב אלברצלוני, אלא העבד מברך שהוא עושה מצוה ונכנס תחת כנפי השכינה דשייך במצוות כנשים וכדכתב ר"י והרמב"ן ז"ל.

**וזהו** לא כדברי החיד"א הנ"ל. שפי' מה שאמרו בירושלמי מגילה על המעשה של רבי מאיר, שאחד קורא ואחד מברך, ומכאן שהשומע כקורא, נראה שזהו דוקא בדיעבד לענין ברכה אחרונה של המגילה, שעיקרה מנהג בעלמא וכ"כ שערי תשובה שם. וכן נראה מדברי שו"ת הר צבי (יו"ד סימן ג) שביאר את דברי מג"א דהיכא שהאב ממנה שליח במקומו דשלוחו כמותו והמצוה היא כולה של האב, דהא חשיב כאלו מהלו אביו בפועל ממש, א"כ כיצד מברך השליח על מצוה שקיים אבי הבן ולא הוא, אלא ודאי מכאן מוכח, דשליח העושה מצוה לאחרים, אע"פ שאין לו זכות בעצם המצוה דכולה היא שייכת להמשלח, מ"מ העושה מברך ולא המקיים.

**אלא** שהרמ"א (סימן תרצב סעיף א) והגר"א שם ומג"א (ס"ק ה) וביאר יותר בסימן תקפה (אות ג) עיין במחצית השקל ועוד אחרונים שגם לגבי ברכות שלפני המגילה אמרינן אחד מברך ואחד קורא מכאן שהשומע כקורא. וכ"כ בערוך השולחן (סימן תקפה אות ה) וכ"ש שאין יכול להוציא את הבקי בברכות כמ"ש מרן בשו"ע (או"ח סימן רעג סי' ד) דהיינו כשהוא אינו יוצא אינו יכול להוציא אחרים אא"כ באין יודעים ובזה השיג המג"א על הרמ"א (בסימן רעב ס"ק ט) שאין לקדש על היין לבקי ע"ש וכ"כ בספר מנוחת אהבה (חלק א פ' ז סעיף לז).

**ולפי** זה מה שכתב מרן בשו"ע (סעיף ג) אע"פ שיצא כבר, מברך להוציא את אחר ידי חובתו. צ"ל זהו לאינו בקי אמנם כתב בעל המשנ"ב (ס"ק י) מ"מ יש פוסקין שסוברין לענין ברכה אם יודעין בעצמן לברך יברכו בעצמן כיון שהוא כבר יצא בקריאה ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני.

**וכן** העלה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן נג) דסבירא להו לחלק שדעתו אף שהקורא מוציא את הנשים בקריאת המגילה, שאינם יודעים לקרות בעצמם, אבל אינו יכול להוציאם בברכות שיודעים בעצמם ע"כ. ונראה שמטעם זה כתב בשו"ת איש מצליח (סימן טל אות כב) כשיודע לברך ובא אליו התוקע לתקוע לו בביתו הוא יברך ולא התוקע אלא אם כן אינו יודע לברך ואזי התוקע יברך וזהו כחילוקו של כף החיים (אות יד) כשהקורא כבר יצא י"ח והשומע לא יצא יברך השומע וכ"כ הרב רצאבי בשולחן ערוך המקוצר (חלק ג סימן קכב סעיף כד). עיין עוד בזה האם יכול הבקי להוציא את הבקי בברכת המצות בספ' ערך השולחן (סימן תקפה אות ג) ובכף החיים שם (אות כא). ושו"ר לבן איש חי (ש"א פ' וישב אות ו) בהלכות חנוכה שאחד ידליק והשני יברך כגון בחולה ע"ש. וכ"כ בסנסן ליאיר (עמ' רכה) כשהאבל קורא אחר מברך משום ברכת שהחיינו, וקריאה לנשים (בעמוד פג בשם ספר דרך ישרה ג'רבא התשכ"ו) כתב דאם הן מקשיבות מלה במלה יכול לברך להן, וגם הן יכולות לברך לעצמן ע"ש. אלא שבחזון עובדיה (חנוכה עמוד קטז) שהשיג על הבן איש חי והעלה שבכל מקום העושה מצוה הוא שמברך עליה.

**ומה** שיברך השומע, דלכאורה יש לחוש שמא ימלך הקורא דהיינו עושה המצוה, וברכתו תהיה בטלה ח"ו. נראה דלא צריך לחוש עיין במה שכתבנו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן א) בענין ברכת להכניסו בברית המילה שהב"י (באו"ח סימן רסה) הביא את הרשב"א שכתב ואנו בא"י נהגנו שלא לחוש לשמא ימלך עכ"ל. נראה שגם בברכה זו אין לחוש דלא שאני. וראיתי לספר ערך השולחן שם שחילק בזה דאם המוציא אחרים כבר יצא י"ח לא יברך השומע אבל לכו"ע יכול אחד לברך ואחר עושה מצוה דליכא למיחש דאחר הברכה לא יעשה חבירו את המצוה (ואזי הברכה לבטלה) דרמיא עליה חיוב המצוה אבל ביצא י"ח אין לשומע לברך שמא אחר הברכה ימלך חבירו שלא להוציאו י"ח דלא רמיא עליה חיובא כלל.

**דע** דבמקרא מגילה שהשומע כקורא אינו כך בקריאת ס"ת כמ"ש החיד"א שם וביאור הלכה (סימן קמא ד"ה לבטלה) דמגילה מן הדין כל הצבור צריכים לקרות ולברך כל אחד ואחד בפני עצמו ולהכי אחד מברך לכולם להוציאם משא"כ בקריאת ס"ת אין הצבור רשאים לברך ברכת התורה על שמיעתם אלא הקורא הוא המברך וכו' ע"ש. וכן האריך בזה בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן עה) שזה יברך ברכה הצריכה לו על קריאה שיש לו לקרותה ואינו קוראה ואחר יקראנה בשבילו, מזה לא שמענו שם כלל וכלל זה ברור באין ספק.

**וראיתי** להאיר שמדברי הפוס' הנ"ל שהרמ"א הביאם להלכה דבעינן לנשים לברך לשמוע מגילה משום שלכמה פוס' אינה מחויבת בקריאה ולכן צריכה לברך לשמוע דאינה יכולה לברך לקרא כיון שאינה מחוייבת בקריאה וזהו גריעותא מצד אחר, דמוכח מדברי ספר אבודרהם (פורים) דהוי גריעותא לברך לשמוע וז"ל במגלה אם היו מברכין לשמוע יש לספק שצריך שיבינו השומעין כי לשון שמיעה הוא לשון הבנה כמו (בראׁ מב, כג) כי שומע יוסף. וש"מ נשים שאינן מבינות לא יצאו ואנן קיימא לן דיוצאות אע"פ שאינן מבינים דהא אמרינן (מגילה ל, א) הלועז ששמע אשורית יצא אע"פ שאינו מבין, ולכן מברכין על מקרא מגילה כי די להם בקריאה בלבד אע"פ שלא הבינו. וזה אינו כדברי הפוס' הנ"ל. וגם הפר"ח (אות ב) שפסק שאין הנשים מוציאות י"ח כתב שמברכות על מקרא כמו אנשים.

**ואפשר** לדחות ולומר אמנם מוכח דלא בעינן עשרה מדרבי יהושע בן לוי דהוה מכניש בני ביתיה וקרי קמיהון. שמא יש לומר דלא היו בקיאים כפי שהיה בזמנם שהנשים לא היו בקיאות בקריאה ולכן הוציאם י"ח. וכיום ברוך השם נשי דידן בקיאים בקריאה לפחות חלקם והא אין בקי מוציא י"ח בקי אחר בקריאה אלא בעשרה. אמנם ראיתי לשו"ת חיי הלוי (ח"א או"ח סימן נ) דהנשים ע"פ רוב אינן יודעות לקרות בעצמן ממגילה כשרה ולכן נחשבות אינו בקי ולכו"ע אינו בקי יכול לצאת גם ביחיד מחבירו ע"ש.

**וגם** אם נאמר בני ביתיה היו בקיאים עדיין אפשר לומר שמא הוא סובר דבעינן שהבקי ידע טעמי המקרא כנ"ל ולכן הוציאם י"ח. וצ"ל דאף שבני ביתו של ריב"ל היו בקיאים ובכל זאת הוא קרא להם בלא עשרה כפי שכתוב במדרש נעלם רות דלא תקרא לעצמה ומשמע דלא בעינן עשרה. וכמ"ש בשבולי הלקט הנ"ל דלכתחילה לא בעינן עשרה לנשים ולא חילק בין לבקיאות או לשאינם בקיאות עיין לעייל.

**לסיכום** : יכול לקרא את המגילה לבני משפחתו וכד' אף היודעים לקרא את המגילה וכשאין עשרה במקום.

**פירות הנושרים**:

1. מצוה מן המובחר לשמוע קריאת המגילה בבית הכנסת במקום שיש רוב אנשים, משום דברוב עם הדרת מלך, ולכל הפחות יראה לשמוע אותה במנין עשרה
2. מבטלים תלמוד תורה לקריאת מגילה.
3. אע"פ שיכולים אחר השיעור לקרא את המגילה מכל מקום טוב יותר להצטרף לבהכ"נ משום ברב עם.

4. היכא דאפשר למיהוי בעשרה מצוה למהדר עלייהו והיכא דלא אפשר ודאי קרי ביחיד.
5. צריך להשתדל לקיים מצוה יקרה זו בעשרה לפרסומי ניסא.
6. טעם לקריאת המגילה בעשרה משום פרסומי ניסא.
7. מקום שאין עשרה אם יש שם ד' או ה' ויש אחד מהם יודע לקרות המגילה והאחרים אינם יודעין האחד פוטר את כולן.
8. כשאין עשרה וכולן יודעים אותה יקראו כולם לעצמם. וי"א שבדיעבד יצאו י"ח אם קרא אחד לכולם. י"א שאע"פ שכולם יודעים טוב יותר שאחד יוציאם י"ח ברוב עם הדרת מלך.
9. גם אם לא יודע לקרא את המגילה בטעמי מקרא נחשב יודע לקרא ואין אחר מוציאו י"ח אם אין עשרה. וכן הדין אם אינו מדקדק בקריאתה, בתנאי שאין שינוי משמעות במה שלא מדקדק.
10. המנהג בתוניס שקוראים את המגילה בבהכנ"ס בלא טעמים כלל כקורא באיגרת.
11. עיקר קריאת מגילה הוי ביום יותר מבלילה. ולכן הקורא את המגילה בלילה לא צריך עשרה ומוציא י"ח אף את הבקי שיש לסמוך בכך על דעת המג"א וסיעתו.
12. הא דבעינן עשרה למגילה היינו משום פרסומי ניסא ובמקום קריאתה הוא דבעינן עשרה. ואע"ג דהאי שמע לה במקום דליכא עשרה קריאתה מיהא בעשרה היא וממקום דאיכא פרסומי ניסא שמע לה ושפיר דמי.
13. לקריאת מגילה מועיל צירוף עשרה גברים ונשים יחד לפירסומי ניסא.
14. ברכת המזון כיון שניכר צירופן של נשים עם אנשים איכא למיחש לפריצותא אבל במגילה אין צירופן ניכר שכן דרך קריאה ליחיד כרבים ומצטרפות לעשרה.
15. לדעת מרן אשה מוציאה איש בקריאת המגילה וכ"ש שמוציאה את הנשים. ואעפ"כ נוהגים שאין האשה קורא מגילה אף שהיא בקיאה רק תשמע מאחרים. דיש לחוש לפוס' דסברי שאין האשה מוציאה י"ח את האיש.
16. טוב יותר שהאיש הקורא לאשה הוא יברך על המגילה. וי"א שהיא תברך והוא יקרא והראשון עדיף.
17. מה שעושים הנשים מנין לעצמן ואשה אחת תקרא במגילה להוציא את כולן אינו לכ"ע די"א דאינה בקריאה ולכן טוב יותר שיקרא להם שליח ציבור כהלכתה.
18. קריאת מגילה שלא בזמנה כגון היוצא לדרך לפני פורים אין קורין אותה אלא בעשרה.
19. בני כרכים שקוראים בי"ד חשיב שפיר זמנה ויכול לקרא ביחיד.

20. אחד יכול לברך ואחר עושה מצוה כששניהם בחיוב המצוה דליכא למיחש דאחר הברכה לא יעשה חבירו את המצוה (ואזי הברכה של הראשון היא לבטלה) דרמיא עליה חיוב המצוה. אבל אם כבר יצא חבירו י"ח אזי עושה המצוה הוא יברך.

21. י"א שנשים חייבות במגילה משום דהיו באותו הנס מ"מ אין מוציאות אנשים. וטעמם שמגילה צריכה לקרוא ברבים ולפרסומי ניסא ויותר יפה באנשים. ומזה משמע ליחידים כגון בביתה עבור בעלה וכד' שרי.

22. דעת מרן אין מוציא את הבקי י"ח כגון בקידוש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם מוציאם י"ח מ"מ רק לאינם יודעים.

**סימן: נ"ג - שאלה: כשברך על הנר בליל פורים שחל במוצאי שבת לפני קריאת המגילה וכן כשהבדיל לעצמו האם רשאי לחזור ולהבדיל לאחרים ולברך על האש ובשמים?**

**בפסחים** (דף נד.) תני חדא אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו. ותני חדא: אין מברכין עליו. לא קשיא; כאן במוצאי שבת, כאן במוצאי יום הכפורים. רבי מפזרן, רבי חייא מכנסן. אמר רבי יצחק בר אבדימי אף על פי שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס, כדי להוציא בניו ובני ביתו. משמע שאף לכתחילה שרי דהא רבי מפזרן וחוזר וסודרן לכתחלה הוא. והטעם לזה שחוזר וסודרן כתב בחידושי הריטב"א שם ואע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו. כתב הרי"ט ז"ל נראה לי שאין ברכת הבשמים בחזרה זו דההיא ברכת הנהנין הוא וכבר יצא, ולא דמי לברכת היין של קידוש (ר"ה כ"ט ב'), דהתם קידוש גורר אותה לעשותה חובה מה שאין כן בזה דאפשר להבדלה בלא עצי בשמים, ואע"פ שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים. והובא גם בברכי יוסף (או"ח סימן רצו ס"ק ז) ובשו"ת יוסף אומץ (סימן יז) שהוא גם לחיד"א וכ"כ בערך השלחן (ס"ק א).

**וגדולה** מזאת כתב ספר האגור (הלכות שבת סימן תיח) בשם הר"ר אפרים מי שאינו מריח ומברך על הבשמים הוי ברכה לבטלה ואף להוציא בני ביתו אינו יכול. ואינו דומה לקדושא ואבדלתא וברכת המוציא של מצוה דהויין חובה אבל זה אינו אלא מנהג בעלמא, ולא נהירא שהרי פורס אדם פרוסה לבני ביתו אע"פ שאינו אוכל עמהם והתם מאי חובה איכא וכן הורה לי הרא"ש עכ"ל. והובא דברי הר"ר אפרים גם בטור (או"ח סימן רצז) דמי שאינו מריח ומברך על הבשמים הוי ברכה לבטלה שאף להוציא בני ביתו אינו

יכול ולא דמי לקידושא ואבדלתא וברכת המוציא של מצוה שהן חובה, אבל זה אינו אלא מנהג בעלמא. אבל הטור שם והרא"ש חולקים עליו, ועיי"ש בב"י שכתב בטעם הרא"ש דאע"ג שברכת הבשמים אינה חובה, מ"מ, כיון שחכמים קבעו אותו מנהג הו"ל מצוה, וכן פסק שם בשו"ע, וראה לט"ז והמג"א שם הסכימו לדעת רבינו אפרים, והובאו בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן ריז). ע"ש וראה עו לקמן בס"ד.

**אלא** שבשו"ת בעלי התוספות (סימן לב) העלו להפך שאדם שאינו מריח ועושה ברכה על הבשמים, וודאי ברכה לבטלה, וגם להוציא בני ביתו אינו יכול, ולא דמי לקידושא ולאבדלתא וברכת המוציא ומצה שהם חובה, וזה אינו אלא מנהג בעלמא. ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן יז) נראה דמספקא ליה דין זה, שכתב: כשהוא מריח ולפעמים אינו מריח נראה דיסמוך לברך להוציא בני ביתו כיון דעל הרוב הוא מריח אף שיש לו קרירות. ואם עתה הוא ספק בכה"ג יש לסמוך על הרא"ש והטור דסברי דלהוציא בני ביתו שרי ע"ש. וכ"כ רבינו זלמן שם (אות ז) ובשו"ת חיי הלוי (חלק א סימן מג).

**וגם** הב"י שם יישב דברי הר"ר אפרים הנ"ל דאין מדין פורס אדם וכו' קושיא על דבריו דההיא בני ביתו הקטנים היא כדי לחנכן במצות וחינוך לא שייך אלא בקטנים ועל כרחך [צריך] לפרש דבקטנים מיירי דאם לא כן מאי איריא בני ביתו אפילו לאינשי אחריני נמי וריש דברייתא קתני לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים אלא אם כן אוכל עמהם אלא ודאי כדאמרן ופשוט הוא ומכל מקום אפשר לקיים הוראת הרא"ש דאע"ג דאינו חובה כיון שחכמים קבעו אותו מנהג הוה ליה מצוה ודמי לקדושא וברכת המוציא של מצוה וכן הכריע להדיא דשרי בשו"ע (סעיף ה) וז"ל מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אא"כ נתכוין להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך או להוציא מי שאינו יודע.

**וכן** העלו המג"א, ושו"ת פרח שושן (או"ח כלל ג סימן ב), ושו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן כ), וברכי יוסף, והמשנ"ב, ושערי תשובה שם, ובשו"ת יביע אומר (חלק ד או"ח סימן כד) ובחזון עובדיה (הלכות מקרא מגילה סעיף ז) ועוד. ועיין עוד בזה בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן מח) דעדיף לברך על האור במוצ"ש לפני ההנאה. ובנדון דידן לנוהגים לברך על הנר בליל פורים שחל במוצאי שבת לפני קריאת המגילה עיין פר"ח (סימן תרצג אות א) וברכי יוסף שם ובשערי תשובה (בסימן תרצג ס"ק ב) ובילקוט יוסף (חלק ה עמ' שיד) בזה ובכף החיים שם (אות י ובאות יא) שהעלה שאין לחזור ולברך שנית על האש בהבדלה להוציא את בני ביתו. צ"ל שכוונתו ליודעים אבל לבני ביתו שאינם יודעים או לבניו הקטנים חוזר. ומלעיל משמע דיכול להוציא אף אחרים מאחר דברכת הנהנין היא וכ"כ

ערוך השלחן (ס"ק א) בשם בית דוד ותורת חסד אע"פ בירך על האש יכול לחזור לברך להוציא אחר ע"ש.

**וראיתי** לספר סנסן ליאיר (עמוד רכה) לראש ישיבת כסא רחמים הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א דבזה"ז שקורין המגילה לאור החשמל וידוע שאין מברכים בורא מאורי האש לאור החשמל הנכון שלא לברך בורא מאורי האש כלל עד להבדלה ע"ש. וכ"כ בשלחן ערוך המקוצר (סימן קכב אות ו) לרב רצאבי שאין מנהגם לברך על הנר לפני קריאת המגילה אלא מסדרין על הכוס עם שאר הברכות. וזהו מכוון לחדושי הרמב"ם שנכתבו ע"י בנו אברהם שאביו לא הביא את הגמ' שהיו יושבין בבה"מ והביאו אור לפניהם בש"א כל א' וא' מברך לעצמו ובה"א א' מברך לכולן. משום שדעתו ונהגו לסדר הכל על הכוס ואין מברכין על האור לבדו בבה"מ ע"ש. וזהו לא כדברי הילקוט יוסף (חלק ה' עמ' 302 סעיף מב ובעמוד 314) שחייב אף את הנשים לברך על הנר לפני קריאת המגילה ע"ש. ולכאורה לא ברור דאם כן אזי גם בכל מוצאי שבת יצטרך לברך על הנר דהא נהנה הוא מאור החשמל ומה החילוק, מדאין מברכין על אור החשמל ועדיין לא נהנה מאור הנר טוב יותר שיקרא את המגילה ואח"כ יבדיל.

**ועוד** העלה שם בשו"ת פרח שושן לענין הלכה אסור ללמוד קודם שיברך, ולדעת מרן אין אסור בדבר אם יברך קודם שיקרא, צריך לברך קודם שיקרא. ונראה דלאו דוקא ללמוד אלא ה"ה לשתות עשן אסור קודם שיברך בורא מאורי האש, דאע"ג דכיון שהבדיל בתפלה מותר לעשות מלאכה, מ"מ מטעמא אחרינא יש לאסור לפי שנהנה מן הנר קודם שברך עליו וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (חלק א סימן קנז).

**לסיכום** : רשאי לחזור ולהבדיל לאנשי ביתו שאינם יודעים ולברך גם על נר ובשמים וי"א שיכול גם להוציא לאחרים.

**פירות הנושרים**:

1. מי שאינו מריח אינו יכול לברך על הבשמים.
2. יכול להוציא את מי שאינו יודע או בניו הקטנים בברכת בשמים אע"פ שאינו מריח.
3. יש נוהגים לברך על הנר לפני קריאת המגילה כשחל ליל פורים במוצאי שבת כדי שלא יהנו מהנר במוצאי שבת קודם שיברכו עליו.
4. יש נוהגים שלא לברך משום שנהנין מאור החשמל שאין מברכים עליו, ולכן עדיף לסדר כל הברכות על הכוס, ונראה דזהו עדיף יותר.
5. מנהג תימן לא לברך על הנר לפני המגילה.

6. אסור ללמוד קודם שיברך, וה"ה לשתות עשן אסור קודם שיברך בורא מאורי האש, דאע"ג דכיון שהבדיל בתפלה מותר לעשות מלאכה, מ"מ מטעמא אחרינא יש לאסור לפי שנהנה מן הנר קודם שברך עליו.

## סימן: נ"ד - שאלה : פורים משולש האם צריך לומר תחנון ביום ראשון ?

**כתב** הב"י (באו"ח סימן תרפח) בשם הר"ן בפרק קמא דמגילה (דף ג.) על מה שכתב הרי"ף בשם הירושלמי סעודת פורים מאחרין ולא מקדימין כשחל ארבעה עשר להיות בערב שבת שעיירות גדולות ומוקפות חומה קורין בו ביום שאין מוקפין חומה עושין סעודה עד אחד בשבת: וגרסינן בירושלמי (שם) ויעשו אותה בשבת אמר ליה לעשות אותם ימי ושמחה כתיב (אסתר ט כב) את ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו בידי שמים דשמחת שבת אינה מתקנת מרדכי אלא בידי שמים היא וכו' ע"כ. נמצא שהלכה כדברי הירושלמי מדאין בנו כח לחלוק על הירושלמי, ששמחתו בידי שמים דשמחת שבת אינה מתקנת מרדכי אלא בידי שמים היא. וגם בשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן רחצ) כתב על זה שאין לנו בגמרא דידן מי שהוא חולק על זה ע"ש וכ"כ רבינו ירוחם (בנתיב עשירי חלק ב) וספר כלבו (סימן מה) ובשו"ת הרדב"ז (חלק א סימן תקח) שסעודה ומשלוח מנות בט"ז וכן פסק מרן בשו"ע (שם סעיף ו) ואנו אין לנו אלא דברי רבינו מרן והוא העיקר. וכדבריו כתבו רבינו עובדיה מברטנורא (מגילה פרק א משנה ב) סעודת פורים אית דאמרי דעבדי לה ביום י"ד שבו קורין את המגילה, ואית דאמרי דמאחרין אותה לאחר השבת. והכי משמע בירושלמי דסעודת פורים שחל להיות בשבת מאחרין ולא מקדימין. ולכ"ע אין עושים אותה בשבת עכ"ל וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה שלקמן ועוד אחרונים שנביא לקמן, ודלא כדברי מהר"ל חביב בתשוב' סי' רל"ב שהאריך בראיות לעשות סעודה בשבת וכן עשה מעשה בירושלים וגם משלוח מנות זמנם כן כי המנות הם מהסעודה שהובא דבריו בט"ז (ס"ק ח) ובמגן אברהם (ס"ק י) ובמשנה ברורה (ס"ק יח) ועוד.

**נמצא** ביום ראשון שהוא ט"ז באדר עושים את סעודת פורים למוקפי חומה על פי הירושלמי הנ"ל מהטעם שאין לעשות סעודת פורים בשבת, משום שנאמר לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלויה בבית דין, יצא שבת ששמחתו תלויה בידי שמים. כלומר, ששמחת שבת אינה מתקנתם של מרדכי ואנשי כנסת הגדולה. וכיוצא בזה מובא בספר המנהגים (טירנא פורים) כשחל פורים ביום ששי אוכלין סעודת פורים שחרית, ולא בערב אחר מנחה כי אין להפסיק בערב שבת בין מנחה לערבית מפני כבוד השבת, וגם שלא לקלקל סעודת ליל שבת. (מדובר ליושבי פרזים). וכ"כ הרמ"א (באו"ח סימן תרצ"ה סעיף ב) ע"ש.

**וגם** בשו"ת תורה לשמה (סימן תיב) דחה את דברי מהר"ר לוי בן חביב ז"ל בתשובה (סי' ל"ב) שפסק לעשות הסעודה בשבת וכן עשו מעשה בירושלים (עיין בכף החיים שלהלן שעוד אחרונים פסקו כך ע"ש) וז"ל פורים שחל בשבת דאותם שהם עושים פורים בט"ו כמו ירושלים תוב"ב וכרכים המוקפים חומה ושושן צריך לעשות הסעודה באחד בשבת וכנז' בירושלמי ויעשו אותה בשבת א"ל ימי משתה ושמחה כתיב מי ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו בידי שמים הוא וכן פסק הרי"ף ז"ל וכן פסק בש"ע (או"ח סי' תרפ"ח סעי' ו') והנה ודאי לדינא נקטינן כפסק הרי"ף והש"ע ז"ל שצריך לעשות באחד בשבת וכבר קדם לו כנסת הגדולה שם ע"ש ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא-או"ח סימן מב) שדברי הגמ' נכונים מאוד ופסק הש"ע ושל הרי"ף עכ"פ נכון לדינא.

**וכ"כ** החיד"א בברכי יוסף (שם אות יד) בשם עוד ראשונים ובמחזיק ברכה (שם אות ה) ובמגן אברהם (אורח חיים סימן תרצו ס"ק יח) בשם הלבוש (סימן תרפ"ח ס"ו) דאין לעשות סעודת פורים בשבת ובערוך השולחן (שם אות יז) ובערך השולחן (אות ח) ובשו"ת חתם סופר (חלק ו ליקוטים סימן ז) ומש"ב (שם ס"ק יח) וכף החיים (שם אות מה) והחזון איש שם ושערי תשובה (שם ס"ק ז) וכן העלה הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן צ) שלהלן ובאור לציון (חלק א סימן מט).

**וטעם** אחר לזה ראיתי בשו"ת האלף לך שלמה (חלק א"ח סימן שפה) שכתב דאין לעשותו בשבת כיון דסעודת פורים בעינן דחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי ובשבת בעינן זכור את יום השבת לקדשו ולא ישכחנו מלבו. וממילא גם משלוח מנות הוי למחר דהיינו ביום ראשון. ואין לומר דאין זה זמנו מדכתיב ביה ולא יעבור עיין לשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא או"ח סימן מב) שהקשה הא כתיב ולא יעבור ואפי' בני פרזים אם עושין בט"ו מקרי לדידהו ולא יעבור וכמו שהוכיח הר"ן שהרי פורים שחל ברביעי בני כפרים מקדמי ליום הכניסה ולמה זה ימתינו עד למחר שהוא ט"ו והוא ג"כ יום הכניסה אלא ודאי דזה אסור משום ולא יעבור. וכבר הרגיש בזה הר"ן בפרק קמא במשנה באלו אמרו מקדימין ששם הביא הרי"ף דברי הירושלמי והקשה הר"ן הרי כתיב ולא יעבור ומשני הר"ן דולא יעבור קאי רק אקריאת המגילה כלפי מה שתיקנו להם להקדים משום יום הכניסה הזהיר שלא לאחר משום ולא יעבור אבל לא אשמחה.

**ומדכתב** מרן בשו"ע (או"ח סימן קלא סעיף ו) שבפורים, אין נופלים על פניהם דהיינו שני הימים עיין שם במ"ב (ס"ק לג) ובספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות פורים שנ' את שני הימים האלה (אסתר ט, כז), וכתיב ימי משתה ושמחה (שם, שם כב). וכפי שכתב מרן להדיא (בסימן תרצו סעיף א) שאף ביום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין נופלים על פניהם,

ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה, ואסור בהספד ותענית . ומכאן משמע שאין לומר תחנון וודוי בט"ז באדר כשהוא ביום ראשון בערים המוקפי חומה שצריכים לעשות את סעודה פורים בשמחה ובששון שמצווה לשמוח ולשתות ולהשתכר בפורים דכתיב ביה ימי משתה ושמחה. ואין שמחה בלא אכילה ושתיה. (מועד קטן דף ט ומגן אברהם או"ח סימן תרצו ס"ק טו) וכפי שכתבו התוספות מסכת מגילה (דף ד.) שבפורים אין נופלים על פניהם בי"ד ובט"ו משום דכתיב ימי משתה ושמחה עיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י' סימן י) שציין לס' לב חיים (סי' ק"נ) שהעלה דמי שקיבל על עצמו יום שנעשה לו בו נס שניצל מהמיתה לעשות יום פורים במשתה ושמחה אין אומר בו ביום שום וידוי ותחנון, ומעיד שכן נוהגים עיי"ש וכ"כ כף החיים (אות מז) עיין עוד במ"ב (סימן תרצו ס"ק ב).

**ונראה** שלאו דווקא בירושלים אין לומר תחנון בט"ז באדר שחל ביום ראשון אלא בכל מקום שהוא ספק מוקף חומה מימות יהושע אין לומר תחנון דהא הרמב"ם (פ"א הי"א) ושו"ע (סימן תרפח סעיף ד) פסקו דכל כרך שהוא ספק אם הוקף חומה מימות יהושע או לאו קורין בי"ד ובט"ו וכן ראיתי בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן קכח) שהשווה במצות ביום השני לספק מוקפים שכתב שהעיר טבריא היא ספק מוקפת, קורין בה את המגילה בי"ד ובט"ו, בי"ד קוראין בה בברכותיה ובט"ו בלי ברכה, אבל על הנסים אומרים בשני הימים, וכן שמחה, סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, בשניהם. ואינו נראה לומר על הנסים ביום השני מחשש הפסק בעמידה דהא מובא בכף החיים (אות כג) בשם האר"י ז"ל בהיותו בצפת וכן מהרח"ו ז"ל בדמשק ביום השני לא אמרו על הנסים אף ששאר מצות פורים נהגו גם ביום השני ע"ש וכ"כ בשם הבן איש חי (בסימן תרצו אות דן) שצריך לקיים ביום השני סעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים אחד אנשים ואחד נשים ורק אין מרבים בהם כמו יום י"ד כמובא בבן איש חי (ש' א' פ' כי תשא אות יז).

**וצ"ל** לפי זה מספקא יש להם לנהוג כמנהגי ירושלים דהיינו לעשות סעודת פורים נוספת ביום א' כדינא דמוקפי חומה ולא לומר תחנון ביום זה. ועוד נראה לומר שאין להם לומר שהרי תחנון הוא מנהג בעלמא עיין בדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן טז) שכתבנו שם שגם בספק אין אומרים תחנון והרי גם כאן יש ספק אם מוקף או לאו עיין שם עוד בזה וכ"כ בשו"ת יד נתן (בהלכות פורים) שציין לס' פורים משולש.

**והיה** נראה לומר שגם בכל העולם אין לומר תחנון מטעם שיום שמחה הוא למוקפי חומה ואין ליושבי פרזים לומר תחנון דצריכים לכבד את יום השמחה של המוקפים עיין בשו"ת רב פעלים (חלק א- סוד ישרים סימן י) דמצינו בפורים שגם כרכים שאינם מוקפים חומה שקורין בי"ד דווקא עכ"ז נזהרים בכבוד יום ט"ו שאין אומרים בו ודוי, ואין

מתענים בו משום שהוא יום פורים בירושלים וכרכים המוקפין חומה, וכן אנשי ירושלים נזהרים בכבוד יום י"ד אע"פ שאין להם בו מקרא מגילה וכיוצא, משום שהוא יום פורים למקומות שאין מוקפים חומה. וכ"ש שאין לומר תחנון ביום א' לדעת שו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג - או"ח סימן עט) שהובאו בספרינו (סימן נ') שכתב מסורת בידינו מאבותינו ורבותינו הקדמונים מריהו דארעא דישראל שבכל ערי ארץ ישראל נוהגים לקרות שני ימים י"ד וט"ו חוץ מירושלים שקורין בה בט"ו לבד (עין ארץ חיים לגאון שבדורנו מהר"ח סתהון ותקון ישששכר ודברי יוסף להרב תבואות הארץ) ובזה דברי קבלה הם עיקר. ושו"ר בספר מישרים אהבוך (עמ' רלב) שהשיב מגאון הרב קניבסקי שליט"א שיתכן שאין אומרים תחנון בערים שאינן מוקפות חומה. וכ"כ שם (עמ' נז) בשם הגרש"ז אויערבאך בספר הליכות שלמה שגם בערי הפרזים אין אומרים תחנון וכ"כ שם בשם הגר"ש דבליצקי בספרו זה השולחן ע"ש שחזר בו אח"כ בספר פורים משולש.

**אלא** שכף החיים (שם אות מז) ובשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן צ) כתבו שביום ראשון ט"ז אדר בירושלים אין לומר וידוי ונפילת אפים, כיון שהוא יום משתה ושמחה וכן אם חל יום פקודת השנה של אביו או אמו בט"ז אדר, ורגיל להתענות בו, לא יתענה כלל בשנה זו, כיון שעליו לקיים מצות סעודת פורים. ואינו צריך לעשות התרה לשם כך. מדבריו משמע שבכל הערים הפרוזים יש לומר תחנון ווידוי בט"ז באדר שחל ביום א' אלא שאפשר לומר שכוונתו לאו דוקא לתושבי ירושלים אלא אף לכל העולם דינא הכי וכ"ש למקומות שקורין מספק. אלא שראיתי בהלכות פורים פרשת תצוה תש"ס סיכום הלויין למרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א שכתב להדיא שעל ערי הפרזות לומר תחנון כשאר ימות השנה. וכ"כ בשלחן ערוך המקוצר לרב ראצבי (חלק ג סימן קכג אות יא) וצ"ל בדווקא ערי פרזות הא בערי ספק מוקפי חומה אין לומר תחנון.

**בעיר** לוד בשכונת חב"ד שרבים מתושבי העיר מתפללים שם בשחרית בשל המנינים הרבים (שטיבלך) וראיתי שלא אומרים תחנון ביום א' פורים משולש בשנת תשס"ח וזאת אע"פ שאין תושבי השכונה נוהגים לקרא מגילה ביום ט"ו מאחר שלוד החדשה נבנתה דרומה יותר לכוון העיר רמלה וגם אם נאמר שנחשב סמוך ונראה ללוד הישנה עדיין מיקום העיר לוד הישנה הוא בספק. וכל הסמוך והנראה אינו קורא אלא בי"ד בלבד וראה בזה עוד בדברינו (בסימן נח). נמצא לפי זה שהמנהג בעיר לוד שאין לומר תחנון ביום א' של פורים משולש גם ליושבי הפרזים.

**לסיכום** : כשחל י"ז באדר ביום ראשון תושבי ירושלים וכל מקום שספק מוקף חומה אין לומר תחנון.

**פירות הנושרים**:

1. י"א שבכל ערי ישראל דינם כספק מוקפים ולכן אין להם לומר תחנון ביום א' שחל בי"ז באדר, דנהרא ונהרא ופשטא ואין למחות בדבר זה כלל.
2. מוקפי חומה עושים את סעודת פורים ביום ראשון שהוא ט"ז באדר וממילא גם משלוח מנות גם ביום ראשון.
3. וכן הדין אם חל יום פקודת השנה של אביו או אמו בט"ז אדר ורגיל להתענות בו לא יתענה כלל בשנה זו.
4. גם ספק מוקפי חומה טוב שיעשו סעודה ביום א' כמוקפי חומה.
5. כשחל פורים ביום ששי יושבי פרזים אוכלין סעודת פורים שחרית ולא בערב אחר מנחה כי אין להפסיק בערב שבת בין מנחה לערבית מפני כבוד השבת, ושלא לקלקל סעודת ליל שבת.
6. הא דכתיב ולא יעבור קאי רק אקריאת המגילה אבל לא אשמחה.
7. ספק מוקפי חומה נוהגים ביום השני מספק בכל מצות פורים דהיינו משלוח מנות מתנות לאביונים קריאת מגילה ושמחה למעט ס"ת ועל הנסים שאינם אומרים ביום השני מחשש להפסק בעמידה.

**סימן: נ"ה - שאלה : טעו והקדימו את פרשת שקלים שבת לפני זמנה האם יקראו שוב בשבת הבאה בזמנה ?**

**בספר** החינוך (מצווה קה) כתב ועכשיו בעוונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים, נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא עד ולקחת את כסף הכפרים, בשבת שהוא לפני ראש חדש אדר לעולם. עיין עוד בזה במש"ב (בסימן תרפה סק"א). ובספר כלבו (סימן מו) כתב לעולם קורין פרשת שקלים או לפני ראש חדש אדר או ביום ראש חדש והטעם שבאחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים כדי שיביאו בני ישראל שקליהם באחד בניסן כי בראש חדש ניסן מביאין קרבן מתרומה חדשה, ועוד אמרו ז"ל טעם אחר במסכת סופרים לפי שהיה גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהמן הרשע היה עתיד לשקול שקליו לישראל לפיכך הקדים שקליהם לשקליו זכר לאותן שקלים, קורין פרשת שקלים בשבת הסמוכה לראש חדש אדר מלפניו.

**וכתב** הטור (או"ח סוף סימן תרפח) קראוה באדר ראשון ואח"כ ראו לעבר השנה קורין אותה באדר שני אבל הפרשיות שעשו באדר ראשון א"צ לחזור לעשותן בשני וכתב הב"י שם קראוה באדר ראשון ואחר כך ראו לעבר השנה קורין אותה באדר שני. משנה פרק

קמא (ו:) ודייק מינה בגמרא (שם) הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין כלומר שאם קראו הארבע פרשיות בראשון אין צריך לחזור ולקרותן בשני.

**אלא** שבבדק הבית שם כתב מני מתניתין לא תנא קמא ולא רבי אליעזר ברבי יוסי ולא רבן שמעון בן גמליאל ומסיק דמתניתין רבן שמעון בן גמליאל היא דאמר אפילו סדר פרשיות אי קרי בראשון קרי בשני ופסק רבי יוחנן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ולכן הנוסחא האמיתית בדברי רבינו וכן הפרשיות שעשו באדר הראשון צריך לחזור לעשותן בשני ולאפוקי מספרים דגרסי איפכא וכו' וכ"כ הדרכי משה שם בשם הרא"ש וכן העלה הב"ח שם וכנסת הגדולה שם ובלדוד אמת (סימן ט אות יד) שצריך לחזור ומג"א (שם ס"ק יא) אלא שהמ"ב (בס"ק ב) כתב שמשמע בב"י אם טעו וקראו הפרשיות באדר ראשון אין צריך לחזור ולקרות בשני וציין לד"מ ובא"ר דצריך לחזור וכתב שוב (בסימן תרפח ס"ק כג) שחוזר וקורא וראיתי בילקוט יוסף (בחלק ה) שהרגיש בזה וכתב עליו שלא זכר מ"ש מרן בבדק הבית דמסיק שצריך לחזור.

**ובשו"ת** יביע אומר (חלק א-או"ח סימן ט) ציין לגאון מהר"א פלאג'י בשו"ת ויען אברהם (ס"ס כה), שאם טעו וקראו פר' שקלים לפני זמנה, כשיגיע שבת שקלים כשקורא המפטיר לפני ברכה אחרונה יקרא פר' שקלים בחומש ואח"כ ברכה אחרונה. ואין לחוש משום הפסק בין קרה"ת לברכה, דהא אשכחן דשרו חכימיא לדרוש קודם ברכה אחרו' וכו' ע"כ והיה נראה לומר שמה שחוזר וקורא זהו דווקא אם טעו וקראו חודש לפני זמנו (שקראו באדר א במקום באדר ב) אבל אם טעה וקרא שבת אחת קודם זמנו אינו חוזר.

**אלא** שלא משמע מלדוד אמת שם (אות ה) דדוקא כשעברה שבת אין לה תשלומים הא בשבת הבאה יש לה תשלומין וכן ראיתי בכף החיים (שם אות ד) שהעלה אף אם קראו פ' שקלים בשבת שלפניו צריכים לחזור ולקרות עוד פעם בפ' שקלים בשבת שהוא אחד באדר וכ"כ הרה"ג רבי דוד יוסף (בתורת מועדים סימן ב סעיף כז) והסכים עמו מור אביו מרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א ושוב הניף ידו שנית בשו"ת יביע אומר (חלק ח-או"ח סימן טו) ע"ש.

**ואם** שכח ולא קראה בזמנה אין תקנת תשלומין (לקרות בשבת הבאה) עיין בספר אבודרהם ארבע פרשיות שבאחד באדר משמיעין על השקלים (שקלים פ"א) שהתורה אמרה זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה (במדבר יח, יד) ומפי השמועה למדו שמר"ח ר"ל. ואמר בחדשו כלומר חדש והבא לי קרבן מתרומת שקלים חדשים. ולפיכך משמיעין חדש א' קודם ניסן כדי שיכין כל אחד ואחד מחצית השקל שלו. ויהיה הכל גבוי ומובא למקדש כשיבא ניסן. וע"כ כשחל אדר בתוך ימי השבוע מקדימין להשמיע ביום שבת שעברה

שאם יאחרו עד שבת הבאה לא יהיה חדש שלם בין ההכרזה לר"ח ניסן, אבל כשיבא ראש חודש אדר בשבת אין צריך להקדים שהרי יש כאן חודש. וכן ראיתי שכתב בשו"ת גינת ורדים (חלק א"ח כלל א סימן לו) ולענין תשלומין בשבת הבאה נר' לומר דכיון דעבר עיצומו של יום שתיקנו חז"ל לקרות בו פרשת שקלים אין לנו לחדש מדעתינו לקרותה בשבת הבאה וקורא אני על זה עבר יומו בטל קרבנו וכו' ואין לקרות בשבוע שלאחריה משום חשש ברכו' לבטלה ושב ואל תעשה עדיף . וכן העלה בשו"ת יוסף אומץ (סימן כז) ובלדוד אמת (סימן ט אות ה) ורעק"א שם וכף החיים שם. וראה עוד ביוסף אומץ שם דאם יצאו קודם חצות ישתדלו ללכת לבהכ"נ כולם או מקצתם וילמדו פרשת שקלים בס"ת. ואם כבר בא זמן המנחה כבר עבר זמן קריאת פרשת שקלם ואין לה תשלומין.

**ובשו"ת** ציץ אליעזר (חלק י"ד סימן סו) גם העלה שזהו דווקא בפ' שקלים אבל כששכחו לקרות פ' פרה יש להתיחס לזה כאל דבר שיש לו תשלומין ולהורות נתן לתקן את המעוות ע"י השלמת הקריאה בשבת הבאה ולקרותה יחד עם פ' החדש, היינו מקודם פ' פרה ולאחר מיכן פ' החדש. וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן נב) וכן ראיתי שכבר כתב כן באשל אברהם ע"ש.

**לסיכום**: אם קראו פ' שקלים בשבת שלפניו צריכים לחזור ולקרות עוד פעם בפ' שקלים בשבת שהוא אחד באדר.

**פירות הנושרים**:

1. אם שכח ולא קרא בזמנה אין תקנה לקרות בשבת הבאה.
2. אם יצאו מבהכ"נ אם הוא קודם חצות ישתדלו ללכת לבהכ"נ כולם או מקצתם וילמדו פרשת שקלים בס"ת. ואם כבר בא זמן המנחה כבר עבר זמן קריאת פרשת שקלם ואין לה תשלומין.
3. אבל כששכחו לקרות פ' פרה יש להתיחס לזה כאל דבר שיש לו תשלומין.
4. פרשיות שעשו באדר הראשון צריך לחזור לעשותן באדר שני.

## סימן: נ"ו - שאלה: האם חייב להשתכר בסעודת פורים דוקא ביין ולמה ניתקן?

**הגמ'** במגילה (דף ז:) אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא. ופי' הגמ' היה נראה לכאורה

שיכול לבסומי נפשיה בכל דבר המשכר מדבעינן עד דלא ידע ומה הפרש יש אם יהיה ע"י היין או ע"י משקה אחר המשכר סוף סוף הוא משתכר כדמחוייב.

**אלא** שמפירש"י מוכח דבעינן דוקא ביין שכתב שם להדיא להשתכר ביין וכן כתב הרמב"ם להלכה (בהל' מגילה פרק ב הלכה טו) והדגיש בדבריו שישתה יין משמע בדוקא ולא משקה משכר אחר. וז"ל כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות וכ"כ בשולחן ערוך (או"ח סימן תרצה סעיף ב) ע"ש ושו"ר לתורת המועדים (עמוד קכט) שציין למקראי קודש שהעלה דבעינן יין דוקא ולא משאר משקים משכרים וכ"כ הרב רצאבי (בשולחן ערוך המקוצר חלק ג סימן קכג סעיף ו).

**וטעם** לדבר שיש לעשות את הסעודה ביין מובא בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ואתה תצוה) מה ראו חכמי ישראל לקבוע זאת הסעודה על היין, ועשו עיקר מן היין יותר מן המאכל מה שלא עשו בשמחת המועדות, וצוו דבר המכוער וניוול, והתורה ספרה זו הניוול מענין נח ולוט והדעת נותנם שהוא דבר מכוער והוא מעשה כותיים. ואמר חייב אדם לאיבסומי בפוריא וגומר. וכתב הרב רבינו משה בן מיימון עד שישתכר וירדם בשכרותו. וכבר אירע מזה המעשה תקלה בתלמוד קם רבא שחטיה לר' זירא, ואף על פי שהמפרשים פירשו לאו דוקא, אלא שהשתכר כל כך עד שיצא היין מפיו כמו דם אדום וזהו צחות לשון. הענין שהביא לרז"ל לקבוע סעודה על היין, בעבור שכל העניינים מראש ועד סוף באו על ידי משתה ונתגלגלו כלם על היין, ומכל משתה ומשתה יצא הצלה לישראל, והיו כלם ד' משתאות כמו שזכרו במגלת אסתר וכו'.

**וכן** מובא טעם זה שהנס היה על היין בספר אבודרהם (פורים) ועי' עוד לאחרונים רבים לדינא בקיצור שולחן ערוך (סימן קמב סעיף ו) ובביאור הלכה (סימן תרצה) וכף החיים (באות יד) ועוד שכיון שכל הנס היה על ידי היין, ושתי נטרדה במשתה היין ובאה אסתר במקומה, וכן ענין המן ומפלתו היה על ידי יין, לכן חייבו חכמינו זיכרונם לברכה להשתכר ביין, ואמרו חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ולפחות ישתה יותר מהרגלו כדי לזכור את הנס הגדול ויישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. ואולם מי שהוא חלוש בטבעו, וכן מי שיודע בעצמו שעל ידי כן יזלזל חס ושלום באיזה מצוה, בברכה או בתפלה או שיבא חס ושלום לקלות ראש, מוטב שלא להשתכר וכל מעשיו יהיו לשם שמים. ומטעם זה (דהיינו דחייב לבסומי) א"צ להזהר לעשות בסעודת פורים זכר לאבילות ירושלים כמובא בשערי תשובה (ס"ק א).

**ונחלקו** רבותינו הראשונים אי יש חיוב לאדם לבסומי עד דלא ידע ממש עד ועד בכלל או לאו עד ולא עד בכלל כמובא לקמן ובשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקנה) בתשו' מהרי"ל (סי' נ"ו) דמאן דגרס רבה בתרוייהו ס"ל דלאחר שנכשל רבה במעשה דר"ז הדר ביה וקבל דברי ר"ז דלאו בכל יומא מתרחיש ניסא וחזר בו מהא שמעתתא דחייב אדם להשתכר ע"ע למרדכי דמשמע נמי דהי' גורס רבה (בסי' תשפ"ז) "ולא סבר לה מר הא דאמר רבה" ודו"ק, ושוב מצאתי לרבינו השאילתות פ' ויקהל שס"ז דגרס בכולהו רבא כלומר דרבא אמר חייב אינישׁ לבסומי ורבא עבד סעודתא בהדי דר"ז וקם רבא ושחטיה וגם אמר רבא סעודת פורים שעשאה בלילה וכו' ואתי נמי שפיר ודו"ק, אבל לגירסת הספרים דגרסי אמר רבא חייב אדם לבסומי ובמעשה דר"ז גרסי רבה, א"כ רבא לא הדר ביה משמעתיה וקיי"ל דהלכתא כרבא לגביה דרבה דהוא בתראה ושפיר פסקו הא דחייב אדם לבסומי.

**ושו"ר** לספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן רא) שאע"פ שגרס רבא העלה שאין להשתכר וז"ל אמר רבא מיחייב אינשי לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. כתב רבינו אפרים זצ"ל מההיא עובדא דקם רבא ושחטיה לר' זירא לשנה אמר ליה תא נעביד כו' אידחיה ליה מימריה דרבא ולית הלכתא כוותיה ולא שפיר דמי למיעבד הכי. והטעם שהגיע למסקנא זו כי גרס כהשאילתות דגם במעשה דר"ז הגירסא רבה.

**ולכאורה** כבר מפורש מדרש תנחומא (ורשא פרשת שמיני סימן ה) שהיין גורם לארבעה דברים עבודת גילולים, גילוי עריות, שפיכות דמים, ולשון הרע ראה עוד שם כמה קשה היין, וכן בילקוט שמעוני (תורה פרשת שמיני רמז תקכח) בשם רבי יהודה ברבי שלום שבלשון עברי שמו יין ובלשון ארמי חמר בגימטריא רמ"ח כנגד אברים שבאדם היין נכנס בכל אבר ואבר והגוף מתרשל והדעת מיטלטל נכנס היין הדעת יצאה, וכך שנה רבי אלעזר הקפר נכנס יין שהוא שבעים ויצא סוד שהוא שבעים לכך נצטוה כהן שלא ישתה יין בשעת עבודה שלא תיטלטל דעתו אלא משמר את התורה משמר את העבודה ואת הדעת שנאמר תורת אמת היתה בפיהו וגו' ואומר כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו' לכך הקב"ה מצוה לאהרן יין ושכר אל תשת, ולא תהא סבור שמא לשעבר צויתי אתכם בזמן שבית המקדש קיים שנאמר בבואם אל אהל מועד וגו' אלא אף לעולם שמרו עצמכם מן היין שהיין סימן קללה וכו' ע"ש,

**וכן** מובא בספר כלבו (סימן מה) שלא ישתכר שהשכרות אסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו וכו' ע"ש משמע הדר ביה משמעתתא דחייב להשתכר וכ"כ הר"ן ובעל המאור ושיטת ריב"ב שם דאידחי ליה מימרא דרבא וכן הובא בב"י דעת הר"ן בשם רבינו אפרים

דלאו שפיר למעבד משתה בשכרות וכן מובא א"ח שם דאין הכוונה שישתכר שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לג"ע וש"ד וכמה עבירות זולתן אך ישתה יותר מלימודו מעט. וכן קילס הב"ח לרבינו אפרים שם וציין שכן דעת בעל המאור ע"ש דאין להשתכר וכ"כ הט"ז (ס"ק ב) ובשיירי כנה"ג (אות א) ובפמ"ג (ס"ק ב) ובשו"ת החתם סופר (חלק א או"ח סימן קצו) הביא את הפרי חדש שהקשה על רבינו אפרים דמייתי לפסק האי דחייב אינש לבסומי וכו', דכיון דאירע סכנה קם רבה שחטי' נתבטל הדבר, והקשה פר"ח עליו א"כ לשתא דאמר רבה לר' זירא תא נעביד סעודת פורים בהדדי מ"ט אמר לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא, הא מעובדא דאשתקד נתבטל הך דחייב לבסומי ולא יתבסם ולא יסתכן ע"ש מה שתירץ. ואע"פ כן העלה הפרי חדש לדינא בסוף דבריו דעתה שהדורות מקולקלים ראוי לתפוס סברת רבינו אפרים ז"ל ושלא לשתות אלא מעט קט יותר מה שמורגל ביו"ט ובזה יוצא י"ח כיון שכוונתו לשם שמים כדי שלא להכשל ח"ו בשום מקרה רע וישא ברכה מאת ה'.

**נמצא** לדבריהם אין להשתכר כלל דזהו איסור גמור כמובא בב"י והב"ח בשם הר"ן ובעל המאור והמאירי ושיטת הריב"ב ועוד שציינו לרבינו אפרים דאידחי ליה מימרא דרבא דלאו שפיר דמי למיעבד הכי ע"ש. וגם בספר תניא רבתי (בענין קריאת מגילה) כתב שהחיוב לשתות קרוב לשכרות משמע שכרות אסור. ושו"ר בספר מקדש ישראל (עמוד רצ) שבחצר בעלזא ובצוואת האון ר' יואל מאמציסלב כ' שלא להשתכר בפורים. ושו"ר לים של שלמה (בבא קמא פרק ג סימן ג) שגם כתב אפילו בפורים דמחויב להשתכר. מ"מ אין כונת רבותינו כדי שישתגע. רק כמו שכתב הרמב"ם (ה' מגילה פ"ב הט"ו) צריך להשתכר להיות נרדם בשכרתו. ועוד כתב שם מ"מ מחייב בתשלומים על כל נזקיו. ומקבל דינו על מה שלא עצר ברוחו ושיכר עצמו להשתגע. אבל לפוטרו מדין הזיק שמזיק לחבירו. פשיטא שחייב. דאדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד. בין ער בין ישן, בין אונס בין רצון. דאל"כ לא שבקת חיי. דכל שונא ישתה וישתכר על חבירו להזיקו, ויפטור, ואפילו בפורים דמחויב להשתכר.

**ושיעור** שתיית יין הנחשב כשכרות ויצא בזה י"ח ואין צורך לשתות יותר ראיתי לרבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב י חלק א דף סב טור ג) והב"ח שם וערוך השולחן (ס"ק ג) שביאר על הא דחייב להשתכר בפורים עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן י"מ לכוין החשבון כי כך חשבון זה כמו זה. דהיינו שהוא ערני אלא שקשה עליו מחמת היין לחשב גימטריאות אלו וזהו השיעור לשכרות שמחוייב בפורים. וכעין זה כתב חכמת מנוח שם ובמחזיק ברכה (סימן תרצה אות ג) שלא מבחין באוזניו מלות קרובות וכן ברש"ש

שם שיש פיוט א"ב מא' ועד ת' וכשאין יכול לאמרו בלי טעות וכ"כ כף החיים שם (אות טז) ועוד. והט"ז (ס"ק א) פי' כפשט בין ברוך וגדולתו של מורדכי ופורענות על המן דהיינו טובה כפולה ע"ש.

**ושו"ר** לספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) על הא דאמר רבא חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ופירש"י לבסומי כלומר להשתכר. ושאלתי את פי מהר"י סג"ל אם כן צריך להשתכר ביותר, והשיב אלי דהכי פי' דברוך מרדכי וארור המן הם עולין בגימ' בשוה. ובקל ישתכר אדם דטועה לכוון מניינם, ואמר שכן הוא בספר אגודה. ואמר מהר"ש שכתב באבי העזרי דוקא מצוה לבסומי ולא חיובא. והובא ע"י האחרונים.

**ומזה** נראה ללמוד כ"ש לנשים שאין דרכם לשתות והם חלשים בטבעם ויכולים להשתכר בקלות ולהתנבל ח"ו ע"י שתיית היין אין להם לשתות יין כלל אלא מעט זכר לנס שהיה על היין כפי שטועמות בקידוש וכד'. ואע"פ שאמרו נשים חייבות במקרא מגלה ואיתקש עשייה לזכירה דכתיב נזכרים ונעשים וכי היכי דגמרה זכירה מעשייה. גמרינן נמי עשייה מזכירה דאין היקש למחצ'. ותו זיל בתר טעמא דנשים חייבות במשלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודת פורים לפי שאף הן היו באותו נס א"כ ה"ה לכל המצות הנוהגות בפורים צ"ל דאין מצות שתיית היין כשאר המצוות וראה עוד לקמן בזה. ושמחתי לראות בספר מקדש ישראל (עמוד רצט) שראה בספר ארחות רבינו משם בעל קהלות יעקב זצ"ל שכתב שגם נשים ישתו קצת יין יע"ש, ושו"ר שכתב כן בחזון עובדיה (מדיני מצות שמחת יום הפורים סעיף א והערה ב).

**נמצאנו** למדים שתיקנו רבותינו לבסומי בפוריא דוקא ביין ולא במשקה משכר אחר זכר לנס פורים שהיה על היין ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין. כפי שכתב בספר אבודרהם (פורים) משמע דוקא ביין ולא משקה אחר. ואע"פ שהשכרות מגונה היא. וצ"ל שח"ו להתנבל ביין ולזלזל ע"י כך בשאר המצוות אלא הכוונה לשמוח בו שנגיע מתוכה לאהבת השם והודאה על הנסים שעשה לנו. וכלשון המאירי שם וספר כלבו (סימן מה) חייב אדם לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות אסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגלוי עריות ושפיכות דמים ולכמה עבירות זולתן אך שישתה יותר מלימודו מעט כדי שירבה לשמוח ולשמח האביונים וינחם אותם וידבר על לבם וזו היא השמחה השלמה. ואמנם ראיתי בספר מקדש ישראל שם דיוצא י"ח בשאר משקים המשכרים אבל יהדר אחר יין שכן משמעות האריז"ל שהוא דוקא ביין.

**וכן** ראיתי בשפת אמת במגילה (דף ז:) על דברי הגמ' מחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע כו' נראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו לאפוקי כשהגיע לשיעור זה אבל אפי' קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ"ל וכ"כ כף החיים (באות טוב) מוטב לו שלא להשתכר אם יודע שיזלזל באחת מהמצות בנט"י ובברכה ובהמ"ז או שלא יתפלל וכד'. ועוד שצריך בסעודתו לשבח ולהודות לד' יתברך על הנס וכמ"ש בספר הלכות גדולות (סימן יט) מיחייבינן למיכל ומשתי בפוריא ואודיי על ניסא דעבד לן קב"ה. **ולפי** זה גם למי שהיין מזיקו אין לו לשתות ואינו צריך לדחוק את עצמו ולשתות כדין ארבע כוסות בליל הסדר וכל שכן למי שיודע שח"ו יתנבל ע"י שתיית היין אין לו לשתות אלא מעט זכר לנס. ושו"ר בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנז ענין ג) כדלעיל למצוה ישתכר מאן דבשם ליה ולא למי שמזיק לו, וז"ל תשו' שאי' מהרי"ל זצ"ל הא דאמ' רבנן מחייב לבסומי כו' ודאי מצוה היא בעלמא. והכי משמע לישנא דמחייב אינש כו' ולא קאמר סעודת פורים כך דינא וכה"ג. וטעמא דימי משתה כתיב' ואיכא משתה בלא שכרות. תדע דרב יוסף יליף מיניה שאסור בתענית מכלל דנפק בלא שכרות ובסומי כולי האי ע"ש. וכן מובא בשערי תשובה (סימן תרצה ס"ק ב) על מי שהוא חלש בטבעו (או שמשתטה עד שאפשר שיבא עי"ז לידי מעשה או דברים שלא כהוגן) אין לו לשתות יותר מדאי וראיה לדבר ריב"א ודוק עכ"ל, וכוונתו במ"ש ריב"א הוא ר"ת ר' יהודה בר אילעי ר"ל שר"י בר אילעי אמר בירוש' דלא שתי אלא מפסחא לפסחא וחוגרני צדעי כו' משמע דבפורים לא שתה כיון ששתייתו היה מזיק לבריאת גופו. וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן קז) שגם העלה דאם אינו שותה יין כל השנה מטעמי בריאות כעין לחץ דם וכה"ג פשיטא דאינו חייב, ואם מטעמי רצון בעלמא, יראה דמצוה איכא ביין ממש מטעם שמחה דיין ישמח לבב אנוש אינו במיץ ענבים, והשיעור יראה כל שמה ששתה עושה עליו רושם של התרוממות שמחה כדרך יין, וזה גדר יותר מלמוד, ואין נפ"מ אם שותה זה בשיעור יותר מאכילת פרס, כיון דאין עצם שיעור יין המצוה, אלא התוצאה של שמחה.

**והעולה** מזה שאין מצוה זו כשאר המצוות המחויבות בפורים כגון מקרא מגילה משלוח מנות וכד' דהא אינה לעיכובא כמ"ש בספר המנהגים (טירנא הנהות המנהגים פורים אות ד) שמצוה בעלמא הוא, אבל נפיק בלא בסומי כולי האי, תשובת מהרי"ל (סי' נ"ו) וכן בהגמ"י בשם ראבי"ה (בפ"ב דהלכות מגילה הל' ט"ו אות ב') וכ"כ כף החיים (אות טו). וכבר כתב הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ב הלכה יז) שמוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח

לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.

**והואיל** ואתי לידן נימא ביה מילתא על חיוב סעודה וכמובא בחידושי הריטב"א תענית (דף ל:) דאין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים ע"ש, אלא אי בעי אכילת פת או לאו בשו"ת מהרש"ל (סימן מח) העלה בסעודת פורים בעינן סעודה קבועה בפת. וכ"כ הט"ז (בסימן תרצ"ג ס"ק ב) שהובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יט סימן כז) אלא שמדברי הרמב"ם שם שכתב דבעינן שיאכל בשר, נראה שאין חיוב לאכול לחם, וכמ"ש המגיד משנה (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) כיצד חובת וכו'. שם מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן ובשאר מקומות אמרו אין שמחה אלא בבשר. וכמ"ש בלקט יושר (חלק א עמוד קנז ענין ג) אין שמחה אלא בבשר ויין, ובשר עוף אינו נקרא בשר. וכ"כ ערך השלחן (סימן צרצו אות ד) וכן ראיתי בברכי יוסף (סימן תרצה אות א) שאם עשה סעודה בלא לחם יצא. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (חלק ג או"ח סימן עח) לכתחילה, ודאי צריכה פת, אבל בדיעבד, מחלוקת. עי' להרב בית עובד שכתב משם מהרש"ל, דצריכה פת, אבל הברכ"י ז"ל כתב משם אחד קדוש, שאם עשאה בשאר מינים יצא, וכ"כ המג"א, דמצי למיפטר נפשיה בשאר מינים, ע"ש. ואעפ"כ אשה שאירע ליל טבילתה בפורים לא תאכל בשר ביום פורים אלא תבשיל של בשר כף החיים (סימן תרצו אות הן).

**נמצאנו** למדים שאין השכרות טובה ולא זאת השמחה האמיתית וכפי שכתב ביד אפרים שם שנתפרש לו בחזיון לילה שהכוונה הוא שעיקר החיוב של המשתה הוא שיהיה שרוי בשמחה כדכתיב ויין ישמח לבב אנוש ומחמת שיהיה שרוי בשמחה יהיה חדות ה' מעוזו ויתן תודות והלל לה' על הנס מתוך הרחבת הלב. ולכן אין לו להשתכר יותר מדאי שיתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל וכו' ע"ש. וכבר הביא היפה ללב בשם בעל מסורת הברית הגדול ז"ל והובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן לג) שכתב דכל המקיים מצות פורים כתקנה מאריכין לו ימיו וימי בניו.

ואכתוב מילתא דבדחותא ע"ד הלצה שהובא בשו"ת יד חנוך (סימן ד) ששמע מפי החסיד שאמר דבריו דרך בדחותא וגיחוך חביבין עלי שיחת חולין של ת"ח ישישים חסידים מדור הישן זקנים שבאותו הדור ששימשו לפני בעלי רוח הקודש. פתח ואמר, הנה איתא בש"ס (בבא מציעא דף כ"ג ע"ב) בהני תלת מילי עבידא רבנן דמשני במילייהו, ואחד מהן הוא בפורי"א, והנה דברי רש"י ותוס' ז"ל דחוקים מאוד, כי היתכן שישאל צורבא מדרבנן איש לרעהו דברים כאלה, וכל עין רואה באמת וצדק יראה שהפירוש האמתיי והנכון

הוא פירושו של הרב מהרש"א ז"ל (שם) כי מלת בפורי"א פה היינו בפורים, כאומרם ז"ל (מגילה דף ז' ע"ב) חייב איניש לבסומי בפורי"א. אך ביאור המאמר נראה לי דהנה איתא בירושלמי (פרק ח' דשבת) ר' יונה לא הוי שתי מפסחא לפסחא והוי חזיק רישיה עד עצרתא. ולכאורה יש להבין מדוע לא דחק ר' יונה את עצמו לשתות גם בפורים שהרי חייב איניש לבסומי בפוריא וכו'. אך ר' יונה סובר דתלמיד חכם לא ישתה בפורים עד דלא ידע כי יוכל לבוא לבזיון התורה, אכן מפני שהוא יוהרא להחזיק את עצמו לת"ח על כן אמרו שאם מושיטין לו כוס יין לשמחת פורים מותר לשקר ולומר שכבר שתה די. וז"ש דעבידי רבנן דמשני במילייהו בפוריא.

**לסיכום**: תיקנו רבותינו לשתות דווקא יין זכר לנס שהיה על היין בכדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין.

**פירות הנושרים**:

1. נראה שהחובה להשתכר דוקא ביין זכר לנס שהיה על היין ולא במשקה אחר שמשכר אלא אם כן היין מזיקו.
2. אם יודע שיזלזל באחת מהמצות ע"י שכרות מהיין אזי לא ישתה אלא מעט זכר לנס שהיה על היין.
3. מצוות שתיית היין בפורים היא מעט יותר ממה שרגיל במשך השנה שאינו יכול לדבר ברור או להבחין בבהירות.
4. איסור גמור להשתכר שלא ידע מה מעשיו.
5. נראה שגם הנשים יטעמו מהיין זכר לנס.
6. אין שתיית היין מעכבת כשאר מצות פורים.
7. אם היין מזיקו אינו צריך לדחוק את עצמו.
8. מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.
9. מה שמחוייב להשתכר בפורים עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן אין הכוונה להשתכר כלוט אלא הכוונה שקשה לו לכוון החשבון כי כך חשבון זה כמו זה. דהיינו שהוא ערני אלא שקשה עליו מחמת היין לחשב גימטריאות אלו וזהו השיעור לשכרות שמחוייב.
10. חובה שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו.
11. עשה סעודת פורים ללא לחם יצא ידי חובה.
12. אין שמחה אלא בבשר ויין אין הכוונה בבשר עוף.

13. אשה שאירע ליל טבילתה בפורים לא תאכל בשר ביום פורים אלא תבשיל של בשר.
14. סגולה יש בקיום מצות פורים כתקנה שמאריכין לו ימיו וימי בניו.

## סימן: נ"ז - שאלה: האם יש שיעור לנתינת מתנות אביונים ?

**מובא** בחידושי הריטב"א מגילה (דף ז.) דמסתברא מתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשוה פרוטה חשיבא מתנה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין (כ' א') ובדוכתי אחריתי. דהיינו די בפרוטה לכל עני בכדי לצאת י"ח וכ"כ בספר תניא רבתי (ענין קריאת המגילה) משום שהוא צדקה ומה שירצה האיש ליתן יתן. עיין לפמ"ג (סימן תרצד ס"ק א) והובא גם במשנ"ב (ס"ק ב) דלא מצאתיו כעת כמה יהיה שיעור מתנות ולכתחילה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי להנות ממנה בפורים מאכל או מעות שיכול להוציא בפורים וציין לחידושי ריטב"א אפילו שתי פרוטות דשוה פרוטה חשובה מתנה אבל לא בפחות. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקנא). וכן ראיתי בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ב יו"ד, הערות סימן י הערה ד) שציין לצפנת פענח על הרמב"ם להגאון הרוגצ'ובר (רפ"ט דמתנות עניים) שעמד שם כמה פעמים לבאר, דאם נותן פחות מפרוטה לא חשיב צדקה. ע"ש. וראה גם בזה בשו"ת תורה לשמה (סי' רלט. וסי' רמא) ובשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן כד) ע"ש.

**וערכה** של הפרוטה מבואר בקידושין (דף ב.) שפרוטה היא אחד משמנה באיסר האיטלקי. ופי' הרמב"ם (בהלכות שקלים פרק א הלכה ג ובהלכות טוען ונטען פרק ג הלכה א) ואורחות חיים (הלכות קידושין אות א) וספר כלבו (סימן עה) וספר כפתור ופרח (פרק טז) ובשולחן ערוך (אבן העזר סימן כז סעיף י) ועוד רבים. שפרוטה אחד משמונה באיסר האיטלקי ומשקלו חצי שעורה מכסף נקי . כיצד הרי אנו מקובלים שכל כסף האמור בתורה הוא שקל ומשקלו שלש מאות ועשרים שעורה. וכבר הוסיפו חכמים ועשו משקלו כמשקל המטבע הנקרא סלע בזמן בית שני ומשקלו שפ"ד שעורה בינונית, הסלע ד' דינרין והדינר ששה מעין והמעה היא גרה ומעה היא שני פונדיון ופונדיון שני איסרין ופרוטה אחת משמונה באיסר נמצא משקל המעה ט"ז שעורה והאיסר ד' שעורות והפרוטה חצי שעורה.

וכן נשאל בזה בשו"ת שואל ונשאל (חלק ג - או"ח סימן לו) שיעור הפרוטה לדינא, לענין לצאת י"ח מתנות לאביונים. וכד' והשיב שהפרוטה היא חצי שעורה כסף מזוקק כמ"ש הרמב"ם פ"א מהלכות שקלים ה"ג, וכן מתבאר מדברי מרן (ביו"ד סי' רצ"ד וסי' ש"ה) ומדבריו שם בב"י, ע"ש. והיא חלק משלש מאות ועשרים ממחצית השקל כמ"ש הרמב"ם שם ה"ה, שמחצית השקל מאה ושש שעורה, ע"ש. ומשקלה של חצי שעורה

וכמובא גם בשו"ע (יו"ד סימן שלא סעיף קלד) דשיעור פרוטה, כחצי שעורה כסף מזוקק, שהוא חלק מל"ב במעה כסף שהוא אשפיר"ו עוטום"אני שמשקלו רביעית דרה"ם. ומשקל הדרה"ם כשלושה גרם. נמצא שהוא אחד מאה ושערים ושמונה דרה"ם שהוא אחד מארבעים ושלוש גרם דהיינו 1/43 גרם ובספר שיעורי תורה (עמוד רעז) לרב חיים נאה ובשו"ת משנה הלכות (חלק יב סימן שכב) חישב שהוא לערך 1/40 עד 1/46 גראם ע"ש. וכיודע שערכו הכספי של הכסף משתנה מידי יום בהתאם לבורסה בעולם.

**ונפקא** מנא דפחות משיעור זה אינו יוצא י"ח בנתינת מתנות לאביונים דבעינן לפחות שווי פרוטה. אלא יש דסברי דלא בעינן שיעור למתנה כלל וכמו שכתוב בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) ובתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סימן מ) ובסידור רש"י (סימן שכה) ובשו"ת רש"י (סימן רצג) ובלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנח ענין ד) שאף בפחות מפרוטה יצא י"ח וז"ל שיוצא אדם אם שלח אדם לחבירו בפורים תאינה אחת ותמרה אחת, אע"פ ששניהם אינם שוים פרוטה אחת. וכ"כ בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן רב) די במתנה אחת לעני אחד דהכי משמע מתנות שנים לאביונים שנים. מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל במעות פורים אין קצבה כל מה שירצה האיש ליתן יתן מפני שהוא צדקה וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה יתן. ולפי זה לא בעינן שיעור פרוטה כלל למתנות לאביונים אלא לפי עינו של כל אחד ואחד. וכ"ש שאם נתן שיעור פרוטה לכל אביון יצא י"ח. ודלא כהני פוס' שנביא לקמן בס"ד דסברי דבעינן שיעור סעודה וכד'.

**ולפי** זה מה שמובא בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן סו) שחוששין בפדיון מעשר לדעת הסוברים שבמקום שהכסף הוא בזול ואין יכולים לקנות בחצי שעורה כסף כי אם מעט מזעיר שאין זה חשוב פרוטה, וכמו"ש הסמ"ע בחו"מ סי' פ"ח ועיי"ש בש"ך וביו"ד סי' רצ"ד וש"ה, דאל"כ נמצא שבזמנינו זה שדרה"ם אחד כסף שהוא משקל ס"ד שעורות אינו שוה אלא גרא"י אחד ולפי"ז כל מיל הוא י"ב פרוטות ומעולם לא נשמע כזאת, ולכן כיון שלפי דברינו הוא מוזיל את הכסף מערכו הו"ל שפיר כשאר פחות משו"פ שאינו תופס פדיון ע"כ, ולפי האמור בנדון דידן בענין מתנות לאביונים בפורים מאחר והפוס' הנ"ל לא חששו כלל וכתבו דלא בעינן שיעור כלל אף לא ערך פרוטה ודאי יוצא י"ח לשיטתם ע"י נתינת פרוטה. ועוד שהרי כפי שירד ערך הכסף כך ירד ערך הלחם והפירות וכד' וכך נראה שה"ה בפדיון מעשר.

**אלא** שדעת הבן איש חי (בהלכות פורים אות טו) דבעינן שיעור שיקנה שלשה ביצים מפת. וראיתי לשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן צ) שכתב שאע"פ שמצד עיקר הדין די בנתינת פרוטה לכל עני, טוב ונכון לנהוג ביום זה במצוה יקרה זו, כמ"ש כמה אחרונים, ששיעור

מתנה לאביון הוא כשיעור סעודה של פת במשקל שלש ביצים, או שווי סעודה כזאת כמו"ש מהרש"א בחידושי אגדות (מגילה ז' ע"ב) דנתינה מעלייתא בעינן, וציין גם לגאון מהר"י בן נאיים בשו"ת זרע יעקב (סי' י"א), ושו"ת מי יהודה (סי' פ"ו). וספר בן איש חי (פרשת תצוה אות ט"ו) ע"ש. אמנם בשו"ת חסד לאברהם תאומים (חאו"ח סי' פ"ג) כתב להשיג על הגאון בעל זרע יעקב הנ"ל, שנעלם ממנו מ"ש הריטב"א הנ"ל ע"ש. וכן עיקר. מכל מקום טוב להחמיר כדברי המהרש"א והזרע יעקב וסיעתו עכת"ל. ועיין עוד לשערי תשובה (שם ס"ק א) שהאריך בזה ובמשנ"ב (ס"ק ב).

**וקשה** לי מאוד דהא כתבינן לעיל מדברי הראשונים דלא בעינן שיעור כלל וכי שבקינן דברי הגאונים והראשונים הנ"ל דסברי אף בפחות מפרוטה יוצא י"ח ופסקינן בתר סברת האחרונים. והגם כי זה חולק על קצת אחרונים ז"ל אבל מה נעשה וגדולה ציפורנם של ראשונים ממתנם של אחרונים ובפרט רבותינו הגאונים והראשונים ולכן אינו מחוור כלל ועוד דלא להוציא לעז ופגם על ראשונים. ולכן אין לנו אלא דברי הגאונים והראשונים דלא בעינן שיעור כלל למתנות לאביונים ויוצא י"ח בפחות מפרוטה וכ"ש דבשווי פרוטה יצא י"ח אליבא דכ"ע דהיינו גם לדעת הריטב"א דבעי שיעור פרוטה. וכמ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן כז) שגם ציין להרבה אחרונים שהעתיקו לדינא את דעת הזרע יעקב דאם נותן מעות צריך שיתן שיעור שיקנה ג' ביצים פת. אמנם מעיקר הדין בודאי סגי בפרוטה וציין לריטב"א הנ"ל. וכתב עוד שכנראה זרע יעקב לא נזכר באותה שעה מדברי הריטב"א, ובפרט דהרב זרע אמת נשאר בצ"ע, ולכן י"ל דלא שבקינן פשיטותיה דריטב"א מקמי ספקו דהזרע יעקב. וכן נראה מדברי הב"י בשם הגהמ"י וכו' וכן עיקר, וגם באשל אברהם (בוטשאטש) שנטה מדעת עצמו לומר כן שהדעת נוטה שגבי מתנות לאביונים השיעור פרוטה ע"ש וכ"כ בחזון עובדיה (דיני מתנות לאביונים סעיף א) וערכה בימינו היא המטבע של חמש אגורות.

**ושו"ר** שנשאל כבר בזה בשו"ת שואל ונשאל (חלק ג - או"ח סימן לה) וציין לרב בית עובד ז"ל והוכיח מדברי הריטב"א ומדברי מרן בב"י בשם הגהות מיימוניות, דשיעור שני מתנות, שני פרוטות פרוטה לזה ופרוטה לזה, ואחר שהביא דברי הרב זרע יעקב ז"ל, סיים, דהעיקר כדברי הריטב"א וטעמו ונימוקו עמו, דאלו ראה הרב זרע יעקב דברי הריטב"א, היה מורה ובא כהריטב"א. ועוד דהז"י ספוקי מספקא ליה, והריטב"א ברירא ליה, ואין ספק מוציא מידי ודאי אפילו בשוין. ועיין להכה"ח ז"ל סימן תרצ"ד אות ז', שלא זכר דברי הרב בית עובד ז"ל ומסקנתו, ומכל מקום מי שיכול ומוסיף מצוה מן המובחר

קעביד, וכמ"ש הפוסקים דמצוה להרבות במתנות לאביונים יותר מלהרבות במשלוח מנות, ועיין להרב שע"ת סי' תרצ"ד סק"א.

**נמצאנו** למדים דנתינת מתנות לאביונים אף בפחות משווי פרוטה יוצא י"ח וכ"ש כשנותן שווי פרוטה דיוצא י"ח לכ"ע. ואין חיוב לתת יותר מזה אלא רק "מהיות טוב" וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק ב הלכה יז) מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים ע"כ. מכל מקום ודאי מצוה מן המובחר קעביד כשנותן יותר משיעור זה או כשנותן ליותר משני עניים בכדי לשמחם ביום זה. וכמ"ש בספר חסידים (מרגליות סימן שכא) הנותן פרוטה לעני יזכה לראות פני שכינה, ודבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים, כתוב בתורה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך וסמיך ליה איש כמתנת ידו הרי מן התורה. ומן הנביאים שנאמר לחמו נתן מימיו נאמנים וסמך לו מלך ביפיו תחזינה עיניך. ומן הכתובים שנאמר אני בצדק אחזה פניך. ויזכה לתחיית המתים שנאמר אשבעה בהקיץ תמונתך, כמו שכתוב וחי אחיך עמך כן לתחיית המתים. הרי אמרו בני חיי ומזוני לא בזכות תליא מילתא, ואם יקשה בעיניך הלא כתיב את מספר ימיך אמלא למען יאריכון ימיך למען ירבו ימיכם וימי בניכם. לבניהם אחריהם לעולם. וכתיב וצדקה תציל ממות.

**לסיכום**: יוצא י"ח מתנות לאביונים בנתינת פרוטה לכל אביון.

**פירות הנושרים**:

1. י"א דיוצא י"ח אף בפחות משווי פרוטה לכל אביון.
2. שיעור פרוטה משקל חצי שעורה כסף נקי שהוא כ 1/40 גרם.
3. יש מחמירין לתת שיעור כשיעור סעודה של פת במשקל שלש ביצים.
4. שיעור שני מתנות, הכוונה שני פרוטות פרוטה אחת לכל עני.

**סימן: נ"ח - שאלה: היכן נחשב ספק מוקף חומה בכדי לקיים שוב את המצות הפורים בט"ו באדר ? מה הדין בעיר לוד ?**

**כרכין** המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, שנאמר על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר ומדפרזים בי"ד מוקפין חומה מימות יהושע בט"ו. ושושן אע"פ שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו הואיל ונעשה בה נס שהרגו בשונאיהם בשלשה עשר וארבעה עשר ונחו בט"ו. ואמרינן בירושלמי למה תלו הדבר ביהושע, לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה

חרבה באותן הימים, וביאר בעל משמרת המועדות בדעת הירושלמי למה תלו הדבר ביהושע ולא במשה ודוד לפי שעל ידי יהושע היתה תחלת מפלתו של עמלק שהמן היה מזרעו של עמלק ויהושע כבש וחלק הארץ לפיכך תלו הדבר בו כמובא בספר אבודרהם פורים. ומה ראו אנשי כנסת הגדול' לחלוק מצוה זו לימים חלוקים מה שאין כן בשאר מצות שלא מצינו מצוה בתור' חלוקה בכך והתור' אמרה תורה אחת ומשפט אחד יהי' לכם וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. כתב המאירי שם ובשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן רצז) והר"ן שהובא בפרי חדש (סימן תרפח) שלפי שנעש' הנס בשושן בי"ד ונוח שלהם שהי' ט"ו וקבעו להם לדורות ביום נוח שלהם והשוו כל הכרכים המוקפים חומה לשושן שהית' מוקפת חומה ולפרזים קבעו יום י"ד כיום נוח שלהם.

**ובספק** מוקף חומה קורין יומים וכן בספק אם נחשב מוקף כדאיתא במגילה (דף ה:) חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. וכו'. רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. איכא דאמר, אמר רב אסי: האי הוצל דבית בנימין מוקפת חומה מימות יהושע היא. ומזה מוכח לתוס' רי"ד שם שכל עיר שאנו מסופקין עליה אם היתה מוקפת חומה מיב"נ אם לא שצריכין לקרות בי"ד ובט"ו. וכן פסקו הרמב"ם (במגילה פרק א הלכה יא) עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובלילים, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. ונשאל הרמב"ם (בתשובות הרמב"ם סימן קב) על מנהג צור לקרוא ולברך בי"ד ובט"ו בשניהם והשיב דאין לברך ביום השני מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאורייתא הוא ונושא שם שמים לבטלה ואין ראוי לעשות כן מפני הספק. ומשמע מדבריהם דאין חילוק בזה בין ספק בא"י או ספק בחו"ל בשניהם דין אחד ויש לברך בי"ד בלבד.

**אלא** שהרמב"ן והרשב"א והריטב"א בחידושיהם שם והר"ן בגמ' שם ושלקמן כתבו דחזקיה ורב אסי מנהג חסידות הוא דאדרבה מספיקא לא ליקרו כלל דהוה ליה ספק בשל דבריהם ודברי קבלה כשל רבנן ולקולא אלא לדברי הגאונים ז"ל קרו מדינא בי"ד דאזלינן בתר רובא אבל בט"ו מנהג חסידות, ולענין ברכה בראשון ולא בשני דבודאי דדבריהם מברכינן אספק לא מברכינן. וספיקם של חכמים הללו בא"י בלבד היה ומפני קבלה שבידם שהיו מהן תופסין רקת זו טבריא ומהם היו אומרים שהיא עיר אחרת, וכן בהוצל דבנימין הוה ביד מקצתם קבלה שהיא מצויה ביהושע בחלקו של בנימין

והיו חוששין לקבלתם, אבל בעלמא ליכא למיחש. דכל שהוא ספק אין קורין אותה אלא בי"ד, דע"כ כן התקינו כל ודאי מוקף שבחוצה לארץ בחמיסר כל ספק שבחוצה לארץ בארביסר.

**וכ"כ** הר"ן דרק ממדת חסידות קראו ולא מספיקא כמ"ש המגיד משנה שם רב אסי קרא מגילה בהוצל בי"ד ובט"ו אלמא מספקא ליה חזקיה קרא בטבריא בי"ד ובט"ו משום דמספקא ליה. וכתב רבינו שמברך בראשון ולא בשני וכן כתבו ז"ל, ומ"מ י"מ שכתבו דמדת חסידות היה להם אבל מדין גמור אזלינן בתר רובא דעלמא ולאו מוקפין נינהו. וכ"כ בשו"ת רדב"ז (חלק א סימן רנב) שבטבריה קורין בי"ד ובט"ו וממדת חסידות היו עושין כן אבל מדינא קורין בי"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא.

**וכן** מובא בספר כפתור ופרח (פרק ח) שמצא בתשובות מיוחסות לראב"ד ז"ל, ומה ששאלתם מה טעם אין אנו קורין מגלה בי"ד ובט"ו מספקא, דבר זה כמה שנים הוקשה לנו, ואין לי אלא מה שכתב הרב יהודה בר' ברזלי ז"ל בהלכותיו וזה טופסו, ואתשיל גאון ז"ל וששאלתם כרכים המוקפין חומה בגלותינו היום במדינת הים ואינו ידוע מאימתי הוקפו באי זה יום קורין את המגלה, והשיב הכין אתחזיאת לנא מלתא דדוקא דידעינן דמוקפת חומה מימות יהושע קורין בט"ו, וכל מוקפת חומה דלא ידעינן קורין בי"ד, והני כרכין דלא ידעינן קרו בארביסר. ואיכא נמי מאן דכתב הכי, ואי אית דטעי בדחזקיה (מגילה ה, ב) דקרי מגלה בטבריה בי"ד ובט"ו, דמספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע או לא. התם כדאמרינן בסיפא, התם היינו טעמא דמספקא ליה משום דחד גיסא שורא דימא הוא, מאי פרוזים ומוקפין דכתיב גבי מקרא מגלה, משום דהני מיגלו והני מיכסו והני נמי מיגלו, או דילמא משום דהני מיגנו מאויבים והני לא מיגנו והאי נמי אגנוייי מיגניא. ומשום הכי מיספקא ליה, דהא ודאי חד גיסא מוקפת חומה מימות יהושע ומשום דחד גיסא ימא הוא דמספקא ליה, אבל הכא כיון דחומה דהני כרכים לא ידעי מאימת הוקף אין קורין אלא בארביסר, עד כאן.

**ולפי** שיטתם דהוי ספיקא דרבנן. ולחומרא בעלמא עביד שהיו קורין בהם בי"ד ובט"ו במדת חסידות היו נוהגים כן משום ספיקא דטבריא דתלוי במגניא ומכסיא ובהוצל מפני שהיו נחלקים בקבלתם זה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת בכה"ג הויא ספקא וקורין בי"ד ובט"ו וכן לדברי הגאונים הקריאה היא ממדת חסידות בלבד. משא"כ בסתם ספק שאין לו יסוד אלא שאנו מעוררים אותו מדעתינו, בזה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. אלא שהרמב"ם פסק דקורא בשני הימים. הרי דסבירא לי' דמעיקר הדין מחויב בשני הימים. ואזיל לטעמי' דנתנו לו חומר של תורה. וכמ"ש בשו"ת תשובה מאהבה

(חלק א סימן רי) דבהא פליגי הגאונים ס"ל אע"ג דאסתר ברוה"ק נאמרה ועפ"י נביאי' מדברי קבלה עכ"ז אינו אלא מדרבנן בעלמא כי דברי קבלה כדרבנן דיינינן וספק לקולא והרמב"ם ס"ל דברי קבלה כד"ת וס' לחומרא וכן נראה דעת בעל המאור סוף פרק קמא דמגלה ולכך כתב הרמב"ם בריש הלכות מגלה וז"ל קריאת מגלה בזמנה מ"ע מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת נביאי' עכ"ל והנה במה דסיים שהיא תקנת נביאי' מודיע בזה שיש להחמיר יותר משאר דברים שהם מדברי סופרים ועתה יש להחמיר מדינא לדעת הרמב"ם לקרות המגלה בי"ד וט"ו ובכל שארי דברים הנהוגים מפאת תקנת נביאי' ודברי קבלה כדברי תורה ולא אזלינן בתר רוב עיירות אלא כדין קבוע. וכן נראה כוונת שו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סימן קסא) ושו"ת אבני נזר חלק (או"ח סימן תקטז) וכמ"ש בספר ערך השולחן (סימן תרפט אות ה) והוסיף עוד טעם משום פרסומי ניסא החמירו בספיקא.

**נמצא** לפי זה בכל מקום בעולם שיש בו ספק צריך לקרא גם בט"ו ולכאורה גם כל הנראה והסמוך מצטרף אליו וכמ"ש הטור והב"י ובש"ע (בסימן תרפח סעי' ב) כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו אפילו אם הם בחו"ל וכן הכפרים הסמוכים להן אפילו אינם נראים עמהם כגון שהם בעמק או שנראין עמהם אפי' אינם סמוכין כגון שהם בהר' ובלבד שלא יהו רחוקים יותר ממיל ואפילו הכרך אינה מוקפת חומה עתה אם היתה מוקפת בימי יהושע קורין בט"ו וכיון שהיתה מוקף אפי' אין בו י' בטלנין שמשכימין תמיד לב"ה קורין בט"ו. ומשמע דדעת מרן לפסוק דמאי דקאמר "ובלבד שלא יהו רחוקים יותר ממיל" דקאי אסמוך, אבל אם הוא נראה אפי' רחוק טפי הוי ככרך. וכמ"ש המג"א (ס"ק ג) עיין לברכי יוסף (ס"ק ז) שכך נראה ממה שהיפך מרן לשון הטור אמנם לענין הלכה העלה מאחר והרמב"ם והטור סתמו, ונוטים דבריהם דגם נראה לא יהיה רחוק ממיל, וכ"כ הר"ן (ב א) בהדיא, והכי מוכחי דברי הרב צידה לדרך ודעת מרן יש לדון בו. ואף לסוברים דעד כמה אסמוך קאי, לא פורש שיעור נראה, נקיטינן דגם כפרים הנראים לא יהיו רחוקים יותר ממיל.

**אלא** שחידש משאת משה שהובא בברכי יוסף (סימן תרפח ס"ק ט) וכף החיים (אות יא) דלא אמרו הם ככרך אלא כשהכרך קרו בט"ו לבד, אבל כרך דקרו בי"ד וט"ו מספק, הכפרים הנראים וסמוכים קרו בי"ד בלבד, שהכרך עצמו מסופק, הנראה וסמוך קרו בי"ד. והכי מסתברא, דכיון דאעיקרא הא דסמוך ונראה חידוש הוא למגילה, משא"כ בבתי ערי חומה. תסגי לן ודאן, דקרו בט"ו לחוד, לדרוש סמוכים כמשפטן, אבל היכא דכרכים גופייהו יספוק עלימו, הסמוך ונראה דינן כעיירות דעלמא. וצ"ל כ"ש לשיטת

הראשונים הנ"ל שהקריאה יומיים במקומות המסופקים היא ממידת חסידות בלבד ועוד שלדעתם כרך המוקף מימות יהושע בעינן עשרה בטלנין ואם לאו ה"ז כעיר וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל כמובא במגיד משנה (מגילה פרק א הלכה ח) והמאירי שם ע"ש אמנם אין כן דעת הרמב"ם דדוקא לעיר בעינן עשרה בטלנין (עשרה בטלנין של בית הכנסת) אבל לכרך המוקף חומה לא בעינן.

**ועתה** גם אם נאמר שהעיר לוד מוקפת חומה מימות יהושע בן נון כדאיתא במגלה (דף יד.), אמר רבי יהושע בן לוי, לוד ואונו וגיא חרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. מי יאמר לן שכיום לוד החדשה היא אותה לוד המוזכרת בגמ'. עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ז או"ח סימן ס) ואף אם נאמר שכן שמא יש לומר שכיום העיר לוד היא חלק מבנותיה של העיר לוד העתיקה ולא לוד עצמה. דמה שאמרו בחשבון ובבנותיה בית שאן ובנותיה יש לפרש בשטח הכפר הנראה עמו כמ"ש המאירי שם. וראה עוד שם שכרך יכול להיחשב כעיר אע"פ שבימי יהושע הוקף שמא נתיישב תחילה בבנין הבתים ולבסוף הוקף. אמנם העלה הר"ן שם דאיכא למימר שהולכין אחר הרוב שעל הרוב קודמת חומתה לישיבתן ע"ש.

**ועוד** שלוד החדשה נבנתה דרומה יותר לכוון העיר רמלה וגם אם נאמר שנחשב סמוך ונראה ללוד הישנה עדיין מיקום העיר לוד הישנה הוא בספק. וכל הסמוך והנראה אינו קורא אלא בי"ד בלבד כנ"ל ועוד ניתן לצרף לספק את הראשונים הנ"ל דבעין עשרה בטלנין בכרך ובאין שם עשרה בטלנין נידון כעיר וכיום לצערינו כל האזור הצפוני של העיר לוד (שזאת העיר העתיקה) מאוכלס בערבים וודאי שאין שם עשרה בטלנין. אמנם אליבא דהילכתא לא בעינן עשרה בטלנין בכרך שזהו החילוק רק בין עיר לכפר כמובא בערוך השולחן (אות ז) ובכל האחרונים.

**והא** דסמוך לכרך נידון ככרך אינו בכל מצב עיין למאירי שם דבעינן שיהיה מאותו מחוז וטפל לאותו כרך וכן נראה כוונת הר"ן שם שכתב דמתחשב מתחומי העיר דוקא וכ"כ בשו"ת חדות יעקב (חלק או"ח סימן טו) היינו דוקא כגון כפר או עיר קטנה דלא חשיבא כולי האי בזה הוא דאמרינן דנדון ככרך כיון דלא חשיב נגרר אחר הכרך אבל כרך גדול שהוא עיר מבצר מאן לימא לן דנדון ככרך הסמוך לו, והגם דבגמרא איתא בסתם כרך וכל הסמוך לו וכו' נדון ככרך אשר לכאורה נראה מזה דכל הסמוך לכרך המוקף חומה מימות יהושע בן נון הרי הוא ככרך ואפילו שיהיה הסמוך גם כן כרך גדול אלא שאין מוקף חומה מימות יהושע בן נון יהיה נגרר אחר הכרך המוקף, מכל מקום ממה שכתב מרן בסימן הנזכר וכן הכפרים הסמוכים וכו' נראה לכאורה דדוקא כפרים הסמוכים

הוא דנגררים אחר הכרך לקרות בט"ו אבל כרך גדול שאינו מוקף מימות יהושע בן נון הגם שיהיה סמוך ונראה אינו נגרר אחר הכרך המוקף מימות יהושע בן נון אלא קורא בי"ד מאחר דהוא כרך גדול דין הוא שיהיה קובע ברכה לעצמו לקרוא בי"ד. ואי נימא דפליגי הראשונים והאחרונים בזה מידי ספקא לא יצאנו דודאי אין העיר לוד מקושרת "לכרך לוד העתיקה".

**ואף** אם נאמר שזאת העיר לוד העתיקה המוזכרת בגמ', עדיין יש לומר כשנחרב הכרך ויצאו ממנו כל היהודים ואין דרים בו אלא ערבים ולכן קוראים בו בי"ד בלבד כדמוכח בירושלמי ומובא בחיד"א בברכ"י (אות ח) ובכף החיים (אות יב) ע"ש כשאין עשרה דיירי יהודים בכרך הנ"ל פשיטא שכל הסמוך ונראה יקרא בי"ד בלבד ולכן גם אם נאמר שהעיר לוד העתיקה בוודאות נמצאת בתוך העיר לוד המורחבת עדיין אין לומר שכל העיר לוד המורחבת ככרך ולא דין נראה וסמוך דשמא בכרך החרב הוא הגיטו הערבי ונמצאים שם ערבים בלבד ובזה בטל דין כרך לכל העיר לוד. ועל סמך זה השיב הרה"ג שלום מאשש זצ"ל בספרו שמ"ש ומגן (חלק ב סימן סג) לתושבי ספסופה שאע"פ שספסופה שוכנת פחות ממיל מגוש חלב שמוזכרת כמוקפת חומה אין להם לקרא אלא בי"ד בלבד וטעם הדבר שכיון שסמוך מסתמא אנשים הולכים ובאים בו ביום אחד לחבירו ואין נכון שיראה חבירו עושה פורים והוא לא עושה עמו והו"ל אגודות אגודות. וכשאין ישראלים ואין יוצא ובא ואין מה לראות פשיטא דלא יעשו כי אם ביום י"ד שהוא זמן קריאה לכל העולם ע"כ.

**ולפי** האמור לא יתכן שהכרך לא יקרא בטו' ואילו הנראה וסמוך יקרא בטו' ולכן בעיר לוד שמעט מאוד אנשים קוראים בטו' שכמעט רובם ככולם גם שכונת חב"ד קוראים ביד' בלבד לא יתכן שהנראה וסמוך יהיה חמור יותר מאנשי הכרך וכמ"ש הברכי יוסף (אות ח) דדוקא בכרך שצביונו ובקומתו ומדרגתו דהקריאה שלו בטו' אז הוא הסמוך ונראה גרירי אבתריא. ומה שכתב בחזון עובדיה (מהלכות ליל פורים ויומו סעיף י) שנהגו העיירות העתיקות בא"י לקרות בי"ד וט"ו כגון יפו ועכו ולוד ובאר שבע וחיפה וכו'. שאלתי בזה את רב העיר הרה"ג הרב חיים חדד שליט"א והשיב לי שעד לפני כעשרים שנה לא היו קוראים בכלל בלוד אלא רק בי"ד וכיום מעטים ובודדים קוראים גם בט"ו וכן אמר לי רב שכונת חב"ד בלוד שקוראים רק בי"ד ואני הקטן נולדתי בעיר לוד ועד היום אני תושב העיר ואכן מעטים האנשים שקוראים בט"ו אם בכלל, ולא שמעתי מעולם מי שקיים בלוד ביום ט"ו סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים.

**ועוד** ספק נראה לי לכתוב אף דלא תליא לכ"ע במוקפת חומה עכשיו אלא כיון שהיתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון סגי אע"פ שאין לו עכשיו ואפילו הכי קורין בט"ו אלא שמדברי הפר"ח (אות ד) דמוכח בב"י דדוקא בכרך שהיא מוקפת חומה עתה אלא דמספקא לן אם היתה מוקפת חומה נמי מימות יהושע אבל אם אין לה חומה עתה אינו בכלל הספק וקורין בי"ד ע"כ. והובא גם בכף החיים (אות כ) אמנם כתב דמשמע לו מסתמיות שו"ע והאחרונים שאין חילוק ע"ש אך מידי ספק לא יצאנו דהיינו לדעת הפר"ח אליבא דמרן כל שאין כעת חומה נחשב כעיר וקורין בי"ד. ולפי זה העיר לוד החדשה שכיום אין לה שום חומה ולשיטתו אין לקרא אלא בי"ד בלבד. ואף שלאחרונים אין חילוק בין אם יש חומה או לאו אך כסניף לספק נוסף ניתן להחשיבו.

**ועוד** סניף לספק המובא בתשובה לרב העיר לוד הרב נתן אורטנר שליט"א ע"י שו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן סא) שהביא מדברי הגרי"מ טיקוצינסקי ז"ל בלוח שלו, הנה כי כן כתב ג"כ בספרו עיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ו אות א') דמכל הכרכים שהיו מוקפות חומה מימות יהב"נ, לא ידוע לנו כיום אך ורק ירושלים עה"ק וכו', ושם (פכ"ז אות ד') כתב וז"ל בין שהספק אם העיר מוקפת חומה עומדת במקומה העתיק כגון הני העיירות העתיקות שבאר"י (לוד עכו ועוד) וכו' עכ"ל, הרי כתב בפשיטות דלוד נחשב לספק מוקף מימות יהושע ב"נ, והגרי"מ שיטתו, דס"ל שם (בפכ"ז), דלא נקרא סמוך ונראה רק אותו חלק מהעיר שסמוך ממש לעיר העתיקה המוקפת חומה, והחלק שאח"ז אף באותה העיר בעצמו לא נקרא סמוך עי' שם (באות י') ובשאר אותיות שם שהאריך בזה, וא"כ לשיטתו בלוד, אף שיהי' מוקף ודרים שם יהודים באותו חלק, ל"ה בכלל סמוך רק האותו חלק הסמוך למקום המוקף בלבד, ולכן היכא דלא נודע איפה אותו חלק המוקף והסמוך לו, דינו רק כספק מוקף בכל העיר, אבל כפי שהביא בעצמו שם רבים החולקים עליו בזה, וכן נוהגים למעשה בירושלים עה"ק ת"ו וכפסק החז"א הובא בקונטרס כרכין המוקפין (להרה"ג מהר"א שליט"א) שם (פרק ט"ז), דאם התחלת העיר תוך התחום של הכרך יש לה דין סמוך ואע"ג דהעיר נמשכת הרבה עיי"ש ואע"פ שחלקו עליו מידי ספיקא לא נפיקינן ובהתחשב בכל הספקות הנ"ל נראה שאין לקרא בט"ו אלא ממידת החסידות בלבד כנ"ל בדברי הגאונים והראשונים והר"ן (בריש מגילה), דבכל ספק לא יקרא אלא בי"ד, דאזלינן בתר רובא דעלמא, ועוד דספק דבריהם לקולא, וכ"פ הגר"א.

**בצירוף** אחר צירוף כל הסברות יחדיו יש לנו כמה ספקות וספיקי ספקות ובפרט בכל השכונות החדשות (שכונת חב"ד ושכונת ממשלתי ושכונת בנית וצמודות לשכונת אפקה ברמלה מרחק מטרים בודדים) יש לקרא בי"ד בלבד ועוד מדקי"ל הכל יוצאים בי"ד דאף בן כרך

שקרא בי"ד יצא י"ח בקריאה זו שקרא בי"ד וכ"ש בעיר לוד בספיקות הנ"ל ודאי שיצא י"ח אמנם ממידת החסידות יש לקרא גם בט"ו. אבל לא מדינא, דאם כן אזי העיר רמלה מחוברת לעיר לוד וכן העיר באר יעקב מחוברת לרמלה וכן העיר נס ציונה מחוברת לבאר יעקב וכן ראשון לציון מחוברת לנס ציונה וכן הדרך לכל גוש דן אזי לפי זה יצטרכו כולם לקרא יומים מדינא. אלא מוכרח לומר כדלעיל דיש לקרא רק בי"ד ומנהג חסידות בלבד לקרא בט"ו. וכ"ש לדעת האור לציון (חלק א סימן מו) שמה שהקילו על הכפרים הסמוכים שלא יתבטלו יומים ממלאכה וכיון שעיקר מלאכתם בכרך די להם ליבטל ביום טו' כבני הכרך ואם נאמר שהסמוכים לספק יקראו יומים אין זו קולא אלא חומרא ולכן נראה דמספיקא ניזיל בתר רובא ויקראו ביד' כרוב העולם ואין לנו להחמיר עליהם בין בספק מחמת מציאות ובין מחמת ספק בהלכה דלא שאני לן בזה גם הסמוכים יקראו ביד' בלבד עכת"ל.

**ושו"ר** לתשובת הראשון לציון הרה"ג הרב מרדכי אליהו שליט"א לרבני העיר לוד הרה"ג הרב חיים חדד שליט"א והרה"ג הרב אורטנר נתן שליט"א בז' אדר תשמ"ז בנושא והשיב בשולי התשובה שדעתו להמשיך את מנהג העיר לוד עד שהדבר יוברר באופן יסודי ולקרוא מגילה כרוב העולם ביום י"ד אדר ומי שירצה להתחסד יעשה גם בט"ו עכת"ד. נמצא שדבריו עולים בקנה אחד עם דברינו שהמנהג בעיר לוד לקרא רק בי"ד בלבד ומי שרוצה להתחסד יקרא בט"ו וכדלעיל, ומדלא כתב אגרת שנית משמע דלא חזר בו מדבריו הראשונים לקיים את חג הפורים בי"ד בלבד ורק ממידת החסידות גם בט"ו.

**ועיין** עוד בדברינו (בסימן נ"ב) דהעיקר המצוה ביום ולכן בספקות אלו ודאי שניתן להקל בקריאה בלילה כדברי כמה ראשונים שהובאו שם ובברכי יוסף שם דעיקר מצותה ביום. וכמ"ש הטורי אבן במגילה (דף ז:) קריאת מגילה של לילה אינו מדברי קבלה ובספר מקדש ישראל (עמוד עא) דעיקר הקריאה היא ביום והיא מדברי קבלה משא"כ קריאה בלילה שהיא מדרבנן. ולפי זה אפשר להקל כאשר צריך בקריאה המגילה בלילה יותר מביום ע"ש.

**ואע"פ** שכתבו חלק מהפוס' שביום השני אין לעשות אלא מקרא מגילה בלבד וכמ"ש הפר"ח (סימן תרצה אות ד) העלה בשו"ת יביע אומר (חלק ז או"ח סימן ס) בסוף דבריו מ"מ כיון שבספר שבולי הלקט בשם רש"י כתב ששמחים בזה ובזה, והכי איתא בפסיקתא, וכנ"ל, וכן כתב הריא"ז גם לגבי מתנות לאביונים, והביאוהו האחרונים, יש לנהוג כדבריהם.

**לסיכום**: בעיר לוד יש לקרא בי"ד בלבד ורק ממידת החסידות יש לקרא גם בט"ו.

**פירות הנושרים**:

1. בכל מקום הסמוך למקום שמוקף חומה שאין שם יהודים יש להם לקרא בי"ד בלבד כגון לתושבי ספסופה שאע"פ שספסופה שוכנת פחות ממיל מגוש חלב שמוזכרת כמוקפת חומה אין להם לקרא אלא בי"ד בלבד וטעם הדבר שכיון שסמוך מסתמא אנשים הולכים ובאים בו ביום אחד לחבירו ואין נכון שיראה חבירו עושה פורים והוא לא עושה עמו והו"ל אגודות אגודות. וכשאין ישראלים ואין יוצא ובא ואין מה לראות פשיטא דלא יעשו כי אם ביום י"ד שהוא זמן קריאה לכל העולם.
2. עיקר הקריאה היא ביום והיא מדברי קבלה משא"כ קריאה בלילה שהיא מדרבנן. ולפי זה אפשר להקל כאשר צריך בקריאה המגילה בלילה יותר מביום.
3. כרך דקרו בי"ד וט"ו מספק, הכפרים הנראים וסמוכים קרו בי"ד בלבד, שהכרך עצמו מסופק, הנראה וסמוך קרו בי"ד.
4. במקום ספק יש לקיים גם ביום השני סעודת פורים ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, בין אנשים בין נשים.
5. עד לפני כעשרים שנה לא היו קוראים בכלל בלוד אלא רק בי"ד וכיום מעטים ובודדים קוראים גם בט"ו.
6. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, שנאמר על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר ומדפרזים בי"ד מוקפין חומה מימות יהושע בט"ו. ושושן אע"פ שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו הואיל ונעשה בה נס שהרגו בשונאיהם בשלשה עשר וארבעה עשר ונחו בט"ו.
7. מה ראו אנשי כנסת הגדול' לחלוק מצוה זו לימים חלוקים מה שאין כן בשאר מצות שלא מצינו מצוה בתור' חלוקה בכך והתור' אמרה תורה אחת ומשפט אחד יהי' לכם וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. לפי שנעש' הנס בשושן בי"ד ונוח שלהם שהי' ט"ו וקבעו להם לדורות ביום נוח שלהם והשוו כל הכרכים המוקפים חומה לשושן שהית' מוקפת חומה ולפרזים קבעו יום י"ד כיום נוח שלהם.
8. עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה וקוראין בה שני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם, ואין לברך ביום השני מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאורייתא הוא ונושא שם שמים לבטלה ואין ראוי לעשות כן מפני הספק.

9. גם טבריה קורין בי"ד ובט"ו וזהו ממדת חסידות היו עושין כן אבל מדינא קורין בי"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא.
10. כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו אפילו אם הם בחו"ל.
11. כפרים הסמוכים לכרך אפילו אינם נראים עמהם כגון שהם בעמק או שנראין עמהם אפי' אינם סמוכין כגון שהם בהר' ובלבד שלא יהו רחוקים יותר ממיל ואפילו הכרך אינה מוקפת חומה עתה אם היתה מוקפת בימי יהושע קורין בט"ו וכיון שהיתה מוקף אפי' אין בו י' בטלנין שמשכימין תמיד לב"ה קורין בט"ו.

## סימן: נ"ט - שאלה : האם יכול לקיים מתנות לאביונים ע"י מאכל וכד'?

**טעם** נתינת מתנות לאביונים מובא בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ואתה תצוה) שנהנו מסעודת אחשורוש וקם עליהם המן, או מפני שהשתחוו לצלם נכובדנאצר ורצה לקעקע ביצתם לגמרי להשמיד להרוג ולאבד, להשמיד זהו אבדן הדת, להרוג זהו אבדן הגופים, ולאבד זהו אבדן הממון. וכשריחם השם עליהם קבעו שלשה מצות כנגד אלו השלשה. מקרא מגלה כנגד הדת, שמחה ומשתה כנגד הגופים, ומשלוח מנות ומתנות לאביונים כנגד הממון. ונראה מזה שאין הפרש בנתינת מתנות לאביונים ע"י מעות או שווה ערך כל שקיבל האביון בשוויון שרי שמשלוח מנות ומתנות לאביון כנגד ממון. וכ"ש לסוברים דעיקר תקנה כדי לשמחן, אם כן יצא ע"י שווה ערך לאביונים כי אינם מקפידין אם נותן להם דבר אחר.
**אלא** שאין זה מחוור שניתן לתת מתנות לאביונים ע"י שווה ערך דבעינן כדי לשמחן ובשלמא במעות יכול לקנות לו כרצונו, ובאוכל הרי יכול לאכול, ואילו שווה ערך אחר יש לחוש שמא לא יוכל למכרו או להמירו וכיצד ישמח ויסעד את ליבו. וכן ראיתי שדקדק תרומת הדשן (סימן קיא) מדברי הרמב"ם שכתב וחייב לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים, ונראה דשתייה בכלל אכילה. ובמתנות לאביונים כתב מעות או מיני מאכלים. אלמא דגבי משלוח מנות סבר דווקא מידי דמיכלי. וגבי מתנות לאביונים או כסף או אוכל ולא שווה כסף אחר.
**אמנם** ראיתי שהעלו דאין מועיל אלא מעות בלבד כמו שהוכיח מדברי רש"י בשו"ת יהודה יעלה (חלק א או"ח סימן רו) כתב דבעינן מעות בלבד ולא מועיל שווה ערך וראייתו ממגילה מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ופירש רש"י לקבל מתנות האביונים וא"א בשבת עכ"ל. ואם איתא הא אפשר ואפשר גם בשבת לתת לאביונים במתנות מבושלים אע"כ מתנות בעי' בממון בפ"ע. והסכים עימו בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רצח) על מה שנשאל ע"ז אם יוצאים ידי חובת שניהם ע"י מנות מבושלים

לאביונים, והביא מהך דעיניהם של עניים נשואות דמוכח מזה דבמתנות בעינן ממון עיי"ש עוד כתב בזה א"ש מה שחילקו הטור ומחבר ביניהם, וכתבו משלוח מנות בדיני הסעודה כיון שהחיוב לשלוח מיני אכילה, משא"כ במתנות לאביונים במעות כתבו בסי' תרצ"ד בדינים שקודם הסעודה ודו"ק נמצא לפי פירושו דדעת מרן שלא מועיל דברי מאכל. ושו"ר לר' אריה ליב בעל שאגת אריה בטורי אבן מגילה (דף ז.) שגם העלה מטעם זה מתנות לאביונים עיקר מצותו במעות המוקצין בשבת ולא במידי דמיכל. ושוב ראיתי שגם הריטב"א במגילה (דף ד:) פי' כרש"י שמה שאמר רב יוסף לפי שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה. פי' לחלק להם מעות פורים ובשבת אי אפשר. וכ"כ בספר האורה (חלק א' סז הלכות מגילה ופורים) כלשונו הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגלה כדי לחלק להם מעות פורים.

**איברא** דנראה לי להוכיח דמועיל דברי מאכל מהירושלמי וילקוט שמעוני (אסתר רמז תתרנט) ועוד רבים עיין בדברינו (בסימן סא) דתני רב יוסף שתי מנות לאדם אחד, ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם, רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעגלא תילתא ולגין דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים , הדר שלח ליה [חד עיגל וחד גרב דחמר שלח ואמר ליה] קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, וכן כתב הריטב"א שם בכולהו נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים נמצא שבדברי מאכל יכול לקיים מתנות לאביונים אומנם יש שגרסו כרש"י ז"ל שגירסתו שלח לו קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, ולפי הגירסא הראשונה מוכח שיוצא חובת מתנות לאביונים ע"י מאכל לכן לפי זה אפשר לומר שהרמב"ם פסק שאפשר גם ע"י מאכל כנ"ל. וכמדמוכח לעיל מדברי הראשונים הנ"ל דיוצא ידי חובת מתנות לאביונים ע"י נתינת דברי מאכל וכדברי שו"ת הלכות קטנות שנביא לקמן בס"ד וכן העלה בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן רכג) ומשנ"ב (ס"ק ב) בשם פמ"ג דלכתחלה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים: וכ"כ בן איש חי (בהלכות פורים אות טו) וכף החיים (אות טוב) שציין לעוד אחרונים ושו"ר שכתב כן בחזון עובדיה (דיני מתנות לאביונים סעיף א).

**ואולי** זאת הכוונה מסכת סופרים (פרק כא הלכה ג) וצריכין כל ישראל לתת שקליהן לפני שבת זכור, ואסור לומר עליהם לשם כופר, אלא לשם נדבה. וצריכין להספיק מים ומזון לאחיהם העניים, משום קולבון, ומשום מתנות לאביונים. ויש שמספיקין לחם ויין, ויש שמספיקין לחם ודגים, מכל מקום לא יפחות משתי מתנות, אפילו חיטין ופולין. ומזה מוכח להדיא דשרי לתת מני מאכל חיטין פולין וכד' לאביונים ולצאת בזה י"ח.

**והיה** נראה שיכול לתת לעני אחד צלחת אוכל אחת שיש בה שיעור לשתי מתנות ולצאת י"ח מתנות לאביונים כדברי שו"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן לט) שלמד מהגמ' הנ"ל דגרסינן דקיימת בנו ר' ומתנות לאביונים דשדר ליה אטמא דעגלא תילתא משמע קצת דיצא דהוה בה שיעור כמה מתנות אע"ג דכתי' ומתנות לאביונים ה"נ אשכחן ונתן לכהן הזרוע וגו' ואם נותן לכמה כהנים יצא אף אנו נאמר דאם נתן שיעור ב' מתנות לאביון א' יצא אלא שלכתחילה טוב שישמח הרבה ולא יהיה כההוא דמשגר מתנותיו לכהן א' דאע"ג דיצא לא טוב עשה. וכן מובא בספר ערך השולחן (סעיף ב) שציינו ומשמע לו גם מהר"ן ליתן ב' מתנות לאביון אחד יצא י"ח ע"ש.

**אלא** שראיתי שאף אם נאמר לעני שיקבל שיתן חלק לעני אחר לא יועיל דאין עושים מצות חבילות וכו' דבעינן נתינה לכל אחד בנפרד כמ"ש בשו"ת תורה לשמה (סימן קצ) מדקי"ל אין עושין מצות חבילות וכו' לכן אע"פ שיפשטו ידיהם שניהם ביחד ויקבלו המטבע ההוא לא אריך למעבד כן לקיים ב' המצות ביחד במטבע אחד אלא יחליף המטבע ההוא אצל השלחני במטבעות קטנים ויתן לזה בפ"ע ולזה בפ"ע. ועוד ראיתי בדבריו (בסימן תיב) שהסכים עם תשובתו של מהר"י סג"ל ז"ל שנשאל אם אדם יוצא י"ח מתנות לאביונים בפורים במה שיתן להם מעות מעשר שני והשיב דלא יצא י"ח בזה כיון דתקנתא דרבנן היא זו הו"ל דבר שבחובה ונמצא זה פורע חובו במעשר וכו' ע"ש דהיינו דגבי מתנות לאביונים הוא חייב להנות לאחרים וה"ז החוב שעליו הוא נוגע לאחרים והם האביונים וכאלו הוא חייב להם חוב גמור ואיך יפרע חובו ממעשר הרי בזה איכא פסידא לאחריני. וכדברי המג"א (ס"ק א) ושו"ת ישכיל עבדי (חלק א - או"ח סימן יט) ועוד אחרונים רבים שציין להם כף החיים (באות יד) ושו"ת יחווה דעת (חלק א סימן פז) דמתנות לאביונים אינם באים ממעות מעשר.

**לסיכום**: יוצאים י"ח מתנות לאביונים ע"י מאכל.

**פירות הנושרים**:

1. אינו יוצא ידי חובת מצות משלוח מנות, אלא בדברי מאכל ומשתה בלבד.
2. עני המתפרנס מן הצדקה יכול לתת שתי דברי מאכל לשני אביונים ויחזרו הם ויתנו לו.
3. בדיעבד אפשר לתת לעני אחד צלחת אוכל אחת שיש בה שיעור לשתי מתנות ולצאת י"ח מתנות לאביונים.

**סימן: ס' - שאלה: מה הם המלאכות שמותר לעשות בימי הפורים ?**

**איתא** במגילה (דף ה:) אמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה הני מילי בהספד ובתענית, אבל מלאכה יום אחד ותו לא. איני והא רב חזייה להההוא גברא דהוה קא שדי כיתנא בפוריא, ולטייה ולא צמח כיתניה התם בר יומא הוה. ואיסקנא התם רבה בריה דרבא אמר: אפילו תימא ביומיה, (קאי על מעשה דרבי דלעיל מינה שנטע נטיעה בפורים) הספד ותענית קבילו עלייהו, מלאכה לא קבילו עלייהו. דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב, ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב. וכפשט הגמ' דאין איסור בעשיית מלאכה בפורים מובא ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב י חלק א דף סב טור ג) שחג פורים אינו אסור בעשיית מלאכה דיום טוב לא קבלו עליהם. כפי' הגמ' וכן בירושלמי על ההיא דהיה כותבה וכו' הדא אמרה מותר בעשיית מלאכה מקו' שנהגו שלא לעשות אין עושין. ופי' מקום שלא נהגו אין חשש כלל מלעשות מלאכה כדמוכח מהירושלמי.

**ודחה** בספר כלבו (סימן מה) את סברתו מהירושלמי דאע"פ שאמרו יום טוב לא קבלו עלייהו כלומר אסור עשיית מלאכה מפני שהיו רובן עניים מפני הגלות והיתה גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, מ"מ אחר כן נתקבל במנהג ומנדין כל העובר ועושה מלאכה בפורים, והירושלמי מוכיח שמותר בעשיית מלאכה מדאמר היה כותבה דורשה ומגיהה, וזה נוכל לדחות שזה אפשר שר"ל בשעת הדחק שלא היה להם מגילה אחרת לקרוא עד שיכתבנה ואם תאמר הרי יש לו זאת שמתעסק ממנה נוכל לומר שהיא שאולה ממי שהוא רוצה להשיבה אליו ואינו מניחה להם לקרות, ומכל מקום ראוי לשמוח בו שמחה יתירה לתת שבח והודאה לשם יתברך על הנס הגדול. מכאן מוכח שכתיבה אסורה וכמ"ש להדיא בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות ז) שכתיבה אסורה בפורים. וכ"כ במנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן קלב) למ"ד שלא לעשות מלאכה בפורים, אסור ג"כ לכתוב בשני ימים של פורים, כי הוי כתיבה מלאכה גדולה.

**ומה** שכתב שמנדין כל העובר ועושה מלאכה נראה שהפריז על המידה דאף לפוס' שאסרו לעשות מלאכה לא החמירו עליהם כל כך אלא די בכך שאין רואים ברכה בעמלם לעולם וכדברי הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ב הלכה יד) מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים להיות יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים, ומותר בעשיית מלאכה ואע"פ כן אין ראוי לעשות בו מלאכה, אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכמו"ש הב"י (אורח חיים סימן תרצו) כרבה דאמר מלאכה לא קבילו עלייהו וכן כתב הרמב"ם אלא שכתב

שאף על פי כן אין ראוי לעשות בו מלאכה אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם ונראה שכתב כן מההוא עובדא דרב דלטייה להההוא גברא ולא צמח כיתניה.

**וגם** בספר המנהגים (טירנא פורים) מובא מי שעושה מלאכה בפורים אינו רואה סימן ברכה אבל אין איסור מלאכה בו ובהגהות המנהגים על זה הגיה שכתיבה אסור בפורים. ובפורים שושן כתב מהר"ש עצמו (סי' קל"ב). אלא שהב"י בסוף דבריו ציין לארחות חיים (הל' פורים אות כז) שכתב אף על גב דמלאכה לא קבילו עלייהו אחר כך נתקבל במנהג ומנדין כל העושה בו מלאכה כיון שפשט איסורו בכל ישראל. איברא בשו"ע לא כתבו משמע דלא סבר כדבריו וכן ראיתי בברכי יוסף (בס"ק ה) דמשמע סימן ברכה הוא דלא חזי, הא שמותי לא משמתין ליה. וכן דעת רוב הפוסקים. אבל רב אחא גאון בשאלתות (סי' סז) הביאו הגהות מיימוני (פ"ב אות ת) והרז"ה בספר המאור (ד ב) ובספר ארחות חיים (אות כז) כתבו דמשמתינן ליה.

**וצ"ל** כדלעיל וכמ"ש בשו"ת אדמת קודש (א חלק או"ח סימן י) שאסור לעשות מלאכה בע"ש די"ג בניסן מחצות היום ואילך וכל העושה מלאכה אף דלא משמתינן ליה אלא דאינו רואה סימן ברכה באותה מלאכה וקם באיסורא דרבנן. וכ"כ רבי יצחק טייב בספר ערך השולחן (אות ב) וכף החיים (אות ז) שהאידנא אין משמתין אותו ואין קונסין אותו אלא שאינו רואה סימן ברכה.

**ושו"ר** לריטב"א שם דהאידנא לא משמתינן דאסיקנא דמלאכה שריא בפורים, אלא היכא דנהוג איסורא מאן דעביד מלאכה עובר משום בל תטוש תורת אמך, דתניא דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם, ורב לטייה להההוא גברא דעבד הכי, וכיון דכן אפשר דבר שמתא הוא כדאמרינן לעיל ולישמתיה שמותי ופריק דכיון דלא צמח כיתניה היינו שמותיה, ויש לחלוק ולומר דמעיקרא דהוה ס"ל דאסור במלאכה ביומי הוה מקשינן דלשמתיה משום דהוי עבריינא ומשמתינן אמאן דעבר אדרבנן כדאיתא פרק מקום שנהגו (פסחים נ' ב'), אבל השתא דליכא איסורא דגזירת נביאים אלא משום בטול מנהג מילט לייטינן שמותי לא משמתינן ליה בכה"ג כנ"ל.

**ועוד** כדמוכח מהרמב"ם כדברי הגמ' הנ"ל ודע דלא נהגו לאסור לעשות מלאכה רק ביום פורים עצמו ובפורים שושן שרי כ"כ ספר כלבו שם שאין אסור מלאכה רק לבני יומן וכ"כ בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן רד) אפי' במקום שנהגו לא נהגו אלא ביום מקרא מגילה עצמה אבל לאסור את של זה בזה אינו מנהג וכ"כ שו"ע שם וכ"כ ברכי יוסף (בס"ק ז) כמו שפסק מרן והכי משתמען דברי הפוסקים, דליכא מנהגא אלא ביום קריאה. וצ"ל

שדוקא ביום שזמן מצות קריאתה הוא דנהגו שלא לעשות מלאכה הא בליל פורים עצמו שרי דאינו זמן קריאת מגילה ולא שאר המצוות. וכ"כ ביאור הלכה (סימן תרצו) בשם פמ"ג וכ"כ כף החיים (אות ב) ובילקוט יוסף (בהלכות פורים) דדוקא ביום אבל בלילה עד הנץ שרי לעשות אף במקום שנהגו שלא לעשות ובת' ח"ס סי' קצ"ה מחמיר בזה ע"ש.

**ואגב** אורחין נביא מה שכתב הריטב"א בחידושיו סוכה (דף לח.) שמעינן דחולו של מועד יום טוב מיקרי מכיון דאסור בעשיית מלאכה והכי נמי משמע בריש פרקין, ובמסכת מגילה (ה' ב') אמרינן גבי פורים יום טוב לא קבילו עלייהו ולפיכך לא נאסר במלאכה, ומה שאין אנו אומרים בחולו של מועד בתפלה את יום טוב מקרא קדש הזה, לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד ושלא לזלזל ביום טוב ממש שיהיו סבורין שהם שוין בקדושה מכיון ששוין בשמותם. מפי מורי נר"ו.

**וכפי** שכתבנו לעיל דכל מלאכה של מצוה או שמחה שרי דמוכח בגמ' שם דרבי נטיעה של שמחה נטע. דכיון דפורים יום שמחה הוא מותר לנטוע נטיעה של שמחה וכן מובא במאירי שם שלא נאסרו מלאכה רק של טורח וצער וכן בספר כלבו (סימן מה) ובלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנט ענין ג) ושו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן עח) כל המלאכות שעושין כדי לשמח כגון שתופרין ומציירין ומתקנין כמה כלים ועניינים לשמח, אע"פ שעושין מלאכות גמורות, כלהון שרי. והכי איתא בפ"ק דמשני לעולם נוהג איסורא אפילו באתרא דר', אלא ר' נטיעה של שמחה נטע, ואין לך מלאכה גמורה יותר מנטיע' ואפ"ה שרי בכה"ג. וכן מלאכת מצוה שריא כגון כתיבה של מצוה, ומותר לכתוב פסקי הלכות ופשטי המקראות שאדם שמח בהן כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב.

**ולא** רק לכתוב תשובות אלא אף להעתיקם שרי מדהתיר הרא"ש בשו"ת הרא"ש (כלל כג אות ט) לכתוב ולהעתיק תשובה בחול המועד ע"ש. ואגרות של שאלת שלום וקורא בספר הזכרונות וכן כל דבר שאין צ"ע נראה שמותר. וכ"כ מרן בש"ע שם (סעיף א) והמג"א, והט"ז, פמ"ג, ובקיצור שולחן ערוך (סימן קמב סעיף ח) כף החיים שם שהעושה בו מלאכה אינו רואה מאותה מלאכה סימן ברכה לעולם, ועל ידי אינו יהודי מותר. ושו"ר בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן עח) שכתב כן אע"ג דפורים אסור בעשיית מלאכה היינו דוקא במלאכה דטורח אבל עבודת שמחה לנגן ולאפות ולבשל לצורך פורים שרי. ואע"פ שבכתיבה אין טורח גדול אסרינן כנ"ל, וכמו"ש לעיל בשם ספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות ז) כתיבה אסורה בפורים.

**וכתיבה** ע"י מחשב וכד' אינה כתיבה ומותרת בפורים כמו שהעלה בשו"ת יביע אומר (חלק ח או"ח סימן מח) שמותר לכתוב בחול המועד חידושי תורה במכונת כתיבה, משום

דלא חשיבא כמעשה אומן, אלא כמעשה הדיוט. והוא הדין לאגרת שלומים. ונראה לע"ד שיש להקל גם לגבי כתיבה על ידי מחשב אלקטרוני בחוה"מ שאם עיקר הכתיבה מותרת כגון חידושי תורה או אגרת שלומים מותר לעשות כן בחוה"מ ע"י המחשב הנ"ל דחשיב כמעשה הדיוט.

**ועבודת** בנין בפורים מובא ברכי יוסף (או"ח סימן תרצו) מי שהיה בונה ביתו מקודם פורים על יד עכו"ם, דאושא מילתא, יבטל ביום פורים. בשם הרב בית דוד סימן תצ"ה. וכ"כ בספר משא חיים לרבינו פאלאג'י שפשטה ההוראה והמנהג לאסור בנין בפורים אף ע"י גוי. ושאר המלאכות משמע שרי וכמ"ש המג"א ופמ"ג (סימן תרצו ס"ק א). אלא שבשערי תשובה (ס"ק א) אף שציין לבית דוד מי שהיה בונה ביתו קודם פורים ע"י עכו"ם כיון דאושא מילתא מבטל ביום פורים כתב שנראה ששם במקום שנהגו שלא לעשות אף ע"י עכו"ם ואפשר דס"ל דבנין בית בפרהסיא יש להחמיר טפי ונותר בצ"ע.

**ומטעם** זה כל מלאכה שהיא לשמחה מותרת היה נראה לומר דשרי להתגלח ולהסתפר בפורים דהא שמחה היא לו אלא שראיתי לרבותינו דאסרו לגלח ולהסתפר ביום פורים הבן איש חי (ש' א' פ' תצוה אות כא) וכף החיים שם שציין לכמה אחרונים שאף אם חל בע"ש אין להתגלח לכבוד שבת. אלא שבספר ערך השולחן לרבי יצחק טייב (אות ג) כתב כדעת הב"ד להתיר להסתפר אפילו ע"י ישראל. וכן מובא המחלוקת בזה בשו"ת ויקרא אברהם (חלק או"ח סימן כח) וציין לספ' לב מבין שמנהג עירו לפתוח החנויות כמו בכל ע"ש ואין פוצה פה ומצפצף ע"כ היכא דנהוג נהוג והרי לשמע אוזן באיי ג'ירבא יע"א ביום זה פותחין חנויות של משא ומתן ע"ש. וכ"כ אשל אברהם שם שהתיר לכבוד שבת. וגם בילקוט יוסף (עמוד 342) ובתורת המועדים (סימן ח סעיף ג) העלו בשם מרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א כשחל בע"ש שרי. וכן באם לא התגלח לפני פורים מותר לו להתגלח בפורים לכבוד היום. וכן ומותר לעסוק בפרקמטיא וכן מותר לכתוב אפילו אגרת שלום, וכן חובותיו וכל דבר שאינו צריך עיון גדול, וכל שכן לכתוב דבר מצוה או לעשות שאר דבר מצוה, וכן לצורך פורים מותר לעשות אפילו מלאכות גמורות. ודע כשאין מה לאכול שרי לעשות מלאכה לתפור בגדי חבירו בשכר דכ"ז שמחה הוא לו וכמ"ש הפמ"ג (סימן תרצו אות א). וראה עוד לערוך השולחן (סימן תרצו סעיף ג) דאף לצאת לדרך מביתו בפורים אינו נכון דעיקר שמחה הוא עם בני ביתו כדכתיב [דברים יד, כו] ושמחת אתה וביתך במעשר שני וברגלים כתיב ושמחת אתה ובנך ובתך אם לא שהנסיעה נחוצה היא לו ומצוה להיות פורים בביתו עם אשתו וזרעו.

**לסיכום**: מלאכות הנעשות לשמחה או למצוה מותר לעשותם בפורים.

**פירות הנושרים**:

1. בפורים שושן מותר ליושבי הפרזים לעשות כל מלאכה דאין לאסור את של זה בזה.
2. ליל פורים עד נץ החמה אינו כיום פורים ומותר לעשות בו מלאכה.
3. מותר לתפור לגזור לחתוך עצים ולשחוט לנקר וכד' לסעודת פורים או לתחפושת בפורים וכד' מותר דכל שהוא לצורך פורים מותר.
4. מותר בפורים לעסוק במסחר דשמחה היא לו וכן כל מלאכה שהיא שמחה לו מותר לעשותה בפורים.
5. מותר לכתוב חידושי תורה ואף להעתיקם וכן מותר לכתוב אגרת שלום.
6. העושה בו מלאכה שאינה שמחה לו אינו רואה מאותה מלאכה סימן ברכה לעולם.
7. מלאכה על ידי אינו יהודי מותרת.
8. דבר האבד או כשאין לו מה לאכול מותר לעסוק במלאכה.
9. האידנא אין משמתין ואין קונסין אותו.
10. אין מסתפרים ומתגלחים בפורים.
11. אם לא התגלח לפני פורים לצורך פורים מותר לו להתגלח בפורים.
12. מותר לנטוע עץ כשהוא שמחה לאדם אע"פ שאינו לכבוד פורים.
13. מותר לכתוב בפורים חידושי תורה במחשב או מכונת כתיבה, משום דלא חשיבא כמעשה אומן, אלא כמעשה הדיוט. והוא הדין לאגרת שלומים.
14. מה שאין אנו אומרים בחולו של מועד בתפלה את יום טוב מקרא קדש הזה, לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד ושלא לזלזל ביום טוב ממש שיהיו סבורין שהם שוין בקדושה מכיון ששוין בשמותם.
15. לצאת לדרך מביתו בפורים אינו נכון דעיקר שמחה הוא עם בני ביתו

**סימן: ס"א - שאלה: האם משלוח מנות איש לרעהו בפורים חייב להיות מדברי אוכל וכמו כן צריך שהיו יוקרתיים בהתאם למעמד המשלח או לאו?**

**כבר** השיב בזה בתרומת הדשן (חלק א שו"ת סימן קיא) דאין יוצאים אלא בדברי אוכל בלבד וטעמו דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא. כמשמע ממעשה דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותייהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות. אלמא דטעמא משום סעודה היא. ותו נראה דלא אשכחן בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלי או דמשתי. וכן נראה הכוונה במסכת סופרים (פרק כא הלכה ג) וכן דקדק הרמב"ם בלשונו שכתב וחייב לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים, ונראה דשתייה בכלל אכילה. ובמתנות לאביונים כתב מעות או מיני מאכלים. אלמא דגבי משלוח מנות סבר דווקא מידי דמיכלי או

דמשתי. והובא הלכה זו בשו"ע (סימן תרצה סעיף ד) ובאחרונים שם דה"ה משקה דשפיר דמי דשתיה בכלל אכילה וכן סגי באחד אוכל ואחד משקה וכן השיב בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מה) שהשולח מעות לחבירו בפורים, אינו יוצא ידי חובת מצות משלוח מנות, ואין יוצאים ידי חובה אלא בדברי מאכל ומשתה בלבד ע"ש.

**משמע** מדבריהם שכתבו דמידי מיכלי או דמשתי דאף בשתי סוגי יין יוצא י"ח. וראיתי עוד שנסתפקו שם אי בעינן שיהיה מין אוכל המבושל ולא בשר חי דמשלוח מנות הראוי מיד לאכילה משמע או דכיון שהוא שחוט וראוי להתבשל מיד שרי. ובס' ערך השולחן לרבי יצחק טייב הכריע כדעת המהרי"ל דלא מיקרי מנות אלא מבושלים דראוים לאכילה שהם מוכנים ודלא כהלק"ט ע"ש. איברא דבספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) כתב רק "טוב" ולא כתב לשון "צריך" וז"ל אמר מהר"י סג"ל שטוב לשלוח מנות פורים דוקא מיני מאכל או משתה, ודוקא בשר או דגים מבושלין, שכן משמע פ"ק דביצה דלבית שמאי לא מתקרי מנות בענין אחר עכ"ל. ושמא כוונתו שאם שולח בשר ודגים צריך שיהיו מבושלין הא מאכל אחר אינו חייב שיהיה מבושל. ולפי זה בעינן בדוקא מיני אוכלין או שתייה בלבד.

**וע"פ** גירסת הגמ' בחידושי הריטב"א במגילה (דף ז.) שלקמן עולה דאין יוצאים י"ח כשמתנותיו אינם שווים את מעמדו של המשלח וז"ל הגמ' תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד. ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם. ר' יהודה נשיאה שדר ליה לרב הושעיא אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא. שלח לו קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, כך גרס רש"י ופירש דהכא תרי מנות איכא, ול"ג הדר שלח ליה איהו. ומפירש"י זה דייקו הב"ח והגר"א שלא גרס גם את התיבות "ומתנות לאביונים" שנמצאות בנוסחי דידן, שבאמת לא קיים בזה ר' יהודה מתנות לאביונים.

**אבל** הריטב"א כתב בכולהו נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. (דהיינו בהיפוך מגירסת רש"י הנ"ל וגרס רק "ומתנות לאביונים" בלי "משלוח מנות") פי' שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה עגלא תליתאה ותלת גרבי יין שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. וכן מובא בילקוט שמעוני (אסתר רמז תתרנט) ובשאילתות דרב אחאי (פרשת ויקהל שאילתא סז) וכן גירסת רבינו חננאל שם כגירסת הירושלמי וכן גרסינן במנורת המאור. וכ"כ בתוספות רי"ד במגילה שם קיימת בנו רבינו מתנות לאביונים פירש מפני שנראה לו מתנה מועטת כדרכי העניים. וכן בשו"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן לט).

**וכן** העלה כן הברכי יוסף (אות ד) מדכתב דעיקר המצווה שיהיה המנות יקרות הערך ועריבות. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקסא) שיש ענין לשלוח לפי היכולת והכבוד. עיין עוד בדברינו (בסימן נט) דלפי גירסא זו נמצאנו למדים דיוצא י"ח מתנות לאביונים ע"י מאכל (ולא בדוקא מעות) ומאחר והרמב"ם פסק דיוצא ע"י מאכל משמע שגירסתו כנ"ל.

**דהיינו** לפי מה דגרסינן לא יוצא אדם י"ח במשלוח מנות שאינם לפי מעמדו של המשלח. וכן דעת החיי אדם (בכלל קנ"ה סעי' ל"א) שהובא בבאור הלכה שלקמן ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן יד) שציין לריטב"א הנ"ל. והוא כתב שתלוי בב' הטעמים שישנן במצות משלוח מנות דאם נאמר כטעמו של התרומת הדשן שהוא משום הרוחה דמקבל, א"כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של המקבל ואם המקבל עשיר אין לו כל תועלת של ממש במתנה פחותה כזאת, אבל אם הוא עני אזי אע"פ שהנותן עשיר הרי מ"מ יש למקבל לפי מעמדו תועלת גם ממתנה כזאת ולכן שפיר יוצא הנותן ידי משלוח מנות בזה אע"פ שהוא עשיר, אבל אם נאמר כטעמו של בעל מנות הלוי כדי להרבות השלום והריעות היפך מרכילותו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, והיינו כדי שהנותן יראה בזה חיבתו למקבל, א"כ תלוי הדבר בעיקר במעמדו של הנותן, ואם הוא עשיר אזי כשנותן מתנה מועטת אין בזה בכדי להראות אחוה וריעות וחיבה של ממש, ולפי"ז יקוימו מסברא דברי הח"א כפי שהם לפנינו וכן דברי המ"ב לפי טעמו של הבעל מנות הלוי. ובשו"ת אבני ישפה שלקמן בעינן שהמשלוח חשוב בעיני המקבל וכתב עוד בשם השדי חמד שסברא זו של הריטב"א אינה מוכרחת לפי גירסת רש"י .

**איברא** שראיתי לאחרונים באור הלכה (ד"ה חייב לשלוח) ובכף החיים (אות מ) חזון עובדיה (דין משלוח מנות סעיף ז) ובילקוט יוסף (סעיף ח) ובשו"ת אבני ישפה (חלק א סימן קלד) שכתבו בלשון שראוי להזהר וכו' ע"ש משמע שיצא בדיעבד וזה אינו כגירסת ילקוט שמעוני (אסתר רמז תתרנט) ובשאילתות דרב אחאי (פרשת ויקהל שאילתא סז) ורבינו חננאל שם כגירסת הירושלמי ובמנורת המאור והריטב"א ועוד הנ"ל שבדיעבד לא יצא י"ח. ולכן צריך לשלוח לפחות משלוח אחד בהתאם למעמדו בכדי לצאת בו י"ח.

**לסיכום**: משלוח מנות איש לרעהו בעינן במיני אוכלין או משקין ובהתאם למעמדו הכספי של המשלח.

**פירות הנושרים**:

1. יוצאים י"ח משלוח מנות ע"י שתי סוגי שתייה.
2. י"א שהמנות יהיו בהתאם למעמדו של המקבל.

3. י"א דלא בעינן לכתחלה לשלוח בהתאם למעמד השולח או המקבל.
4. יש לתת את המנות כשהם מוכנים לאכילה וי"א דלא בעינן.

## סימן: ס"ב - שאלה: האם יוצאים י"ח במשלוח מנות לפני פורים למקום רחוק בכדי שיגיע בפורים?

**ראיתי** שנשאל בכעין זה תלמידו של תרומת הדשן בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנח ענין ג) על אחד שיש לו בעלי חיים, אם יוכל לשלוח אותם למנות פורים ב' ימים קודם פורים, כי אינם יכולים להחיות עד פורים, כגון אשן וברון. והשיב שאין לשלוח שום מנה קודם פורים, כי שמא יאכל המנה קודם פורים, ואין לו שום דבר חדוש לאכול בפורים ע"כ. ומזה נלמד דכ"ש שלא יועיל (מטעם זה) שליחת מנות שהגיע אחר חג הפורים דהא כל טעמו בכדי שיהיה לו לפורים. ומתשובתו פשוט הדבר שאם המשלוח יגיע ביום פורים ודאי יועיל דמה הפרש מתי נשלח העיקר שהגיע ליעדו ובזמנו למקבל לשמחת פורים ורק אם לא הגיע המשלוח בפורים עצמו אזי לא יצא י"ח. וכ"כ המג"א (באו"ח סימן תרצד ס"ק א) בשם המאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלו להו קודם פורים. וכ"כ הפמ"ג (סימן תרצה ס"ק יג) ובאשל אברהם אופנהיים (ס"ק א) וכ"פ ביד אהרון דאזלינן בתר המקבל וכן מובא בבאור הלכה שם וכ"כ כף החיים (שם באות טו) וכ"כ במקום אחר (בסימן תרצה אות מג) בשם משאת משה דהכל תלוי בשמחת המקבל. ואף משלוח בערב פורים אינו נכון כמובא בשיירי כנה"ג (אות ד) שהחיוב הוא בפורים.

**אמנם** אפשר שהיד הדוחה נטויה לומר דשמא שליחת המנות צריכה להיות בפורים בדוקא דזהו זמן חיוב המצוה והנותן צריך לקיים את המצוה בזמנה דהא כתיב משלוח וכו'. וכפי שחילק בשו"ת בנין ציון (סימן מד) בין משלוח מנות למתנות לאביונים מדלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח דהיינו שיוצא מן המשלח אבל מתנה לא אקרי רק מה שבא מיד הנותן ליד המקבל דרק אם בא לידו נקרא מתנה ולכן אם העני אינו רוצה לקבל לא יצא ידי מתנות לאביונים, משא"כ משלוח מנות שעל המשלח הקפיד הפסוק והרי כבר שלח ואף אם לא רצה חבירו לקבל יצא י"ח, וכמ"ש הרמ"א (או"ח סימן תרצה סעיף ד) בשם הריב"ש שיצא י"ח חובה כשהמקבל אינו רוצה לקבלם או מוחל לו ע"ש דהיינו המצוה היא ע"י המשלח. איברא הפר"ח והחת"ס כתבו תימה על זה עיין לכף החיים (אות בן) ומלשון הב"ח שכתב המצוה לשלוח ב' מנות לרעהו הטוב להיות שמח וושש עמו על שתי תשועות משמע שתלוי במקבל והנותן יחד.

**וכן** ראיתי שהסתפק בנ"ד בשו"ת תורה לשמה (סימן קפח) מדיש שתי טעמים למשלוח מנות. טעם תרומת הדשן הוא כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות וטעם שכתב במנות

הלוי ז"ל והוא להרבות שלום וריעות. והובאו בהרחבה בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן מה) ע"ש. דלפי טעם תרומת הדשן ז"ל נראה דיוצא י"ח דעיקר התקנה היתה בשביל האדם הנשלח אליו וזאת בכדי שיהיה לו כדי הרוחה בפורים ובהגיע לידו בפורים קיים את מצותו, ולפי הטעם השני שהוא שלום וריעות הנה זה נוגע למשלח שצריך לשלוח כדי להרבות שלום וריעות ולפ"ז בעינן שתראה האהבה והריעות מאת המשלח ביום הפורים עצמו ולא מהני ליה מה שעשה קודם פורים כי החבה הנראית מצידו היא בעת שיצא מידיו המנות ולכן בנידון דידן בשאלה זו לא נפיק י"ח אליבא דמנות הלוי. והגדיל לכתוב בערוך השולחן (ס"ק יז) דלא יצא דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו עיין עוד בשו"ת בנין ציון (סימן מד).

**ונראה** יותר לומר דיועיל שליחת מנות לפני פורים בכדי שיגיעו בפורים דמ"מ המנות מועילות למקבל ואע"פ שאין המשלח שלחם בפורים וזאת משום שאינו יכול לשלוח בפורים מפני המרחק וכד' שעצם מטרתו שיגיע המשלוח בפורים בכדי לשמחו ובשל סיבה זו היה צריך לשלוח את מתנותיו לפני פורים בכדי שיגיע בפורים שפיר דמי דהא משמח את רעיהו בכך וגם הוא עצמו שמח ביום פורים שיודע שהגיעו ליעדם בטל' וכד'. וכ"ש לטעם הראשון שהוא משום הרוחה כנ"ל.

**וכן** ראיתי שהכריע כסברא הראשונה בבאר היטב (או"ח סימן תרצה ס"ק ז) שכתב בשם יד אהרון דיוצא י"ח כשמגיע המשלוח בזמנו בפורים דהיינו תלוי במקבל כדלעיל. וכן העלה בשו"ת יהודה יעלה (חלק א - או"ח סימן רז) וז"ל הרוצה לשלוח למרחקים עבי"ד מתנות אביונים ע"כ לשלחם קודם פורים בכדי שיגיע ליד המקבל ביום פורים. אבל אם נתנם ביום פורים עבי"ד ומגיעים ליד המקבלים אחר הפורים לא יי"ח המצוה בין משלוח מנות ובין מתנות לאביונים אבל אם מזכה להם מתנותיו ע"י אחר אפילו במקומו של הנותן ודאי זכין לאדם שלא בפניו כאילו הזוכה הוא שליח לקבלה של חבירו רעהו או של האביון המקבל וכאילו הגיע מיד ליד המקבל הוא שפיר יי"ח המצוה אפילו אין שלוחו עבי"ד כנ"ל אף שאין מגיע ליד האביון עד אחר זמן אחר הפורים. שוב אחרי כתבי זאת מצאתי חקירה זו בבאר היטב בשם ספר יד אהרן והעלה הלכה גם כן ע"ש גם באשל אברהם בזה והנאני.

**והסכים** עמו בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רלג) שהאריך ע"ש דשרי שלוח לפני פורים בכדי שיגיע בפורים עצמו. ושו"ר בכף החיים (סימן תרצד אות טו) בשם המאור ועוד פוס' דאם שלח מתנות לאביונים או משלוח מנות לפני פורים והגיעו בפורים עצמו יצא י"ח אע"פ ששלחם הרבה לפני פורים. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (חלק א - או"ח סימן כד) דמ"ש

הפוסקים דאם שולח מעות פורים לאביונים שבמדינת הים ומגיעים להם ביום פורים דמהני וכעין זה העלו בשו"ת אבני ישפה (חלק א סימן קלד) ובשו"ת חיי הלוי (חלק א או"ח סימן קיז אות ז) ובספר מקדש ישראל (עמוד קעה) דשרי לתת משלוח מנות לפני פורים ולהתנות שלא יזכה המקבל עד פורים.

**איברא** שבשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רצח) מובא פירוש המשניות להרמב"ם במשנה ג' כתב בפשיטות דמי שנתן מתנות לאביונים מיום י"א יצא ידי חובתו עיי"ש, והביאו ג"כ בתוס' יו"ט שמה, ועיין בדעת תורה למהרש"ם שציינם ושלפלא על האחרונים שלא העירו מזה. ואולי מטעם זה התירו הפוס' לתת מוקדם בערב פורים וכד' בכדי שהעני יקנה לו לצורך סעודתו. ולפירוש זה דלא אזלינן בתר הנותן ולא בתר המקבל צ"ל דזהו דוקא במתנות לאביונים ולא במשלוח מנות איש לרעהו. ודמי לזה מה שכתב הפר"ח (בסימן תרפט אות ב) שבן כרך אינו מוציא בן עיר וכ"ש בן עיר אינו מוציא בן כרך. ושו"ר בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל א סימן יג) שגם כתב לצדד ולומר דיש לחוש לפסק האמור בירוש' דבן עיר אינו מוציא לבן כרך ובפרט דר"ח כהן והסמ"ג והר"ן הכי ס"ל שבן עיר להוציא בן כרך לענין מגלה אינו יכול להוציאם כיון דאינו מחוייב באותו יום דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. וכן העלה בספר חזון עובדיה (יום טוב עמ' רמט) למרן הראשל"צ רבינו הרב עובדיה יוסף שליט"א שגם העלה כן בשם ראשונים ואחרונים דסבירא להו לדינא אין סתירה בין הבבלי לירושלמי בזה דהיכא דלא שייך בו החיוב באותו פרק לא מצי להוציא אחרים.

**ולפי** השיטה דאזלינן בתר המקבל שפיר מה שעלה הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א בספר סנסן ליאיר (עמוד רח) דאזלינן בתר הנותן ולא בתר המקבל לכן כתב בן עיר נותן לבן ירושלים בי"ד יוצא י"ח אלא מה שכתב ירושלמי הנותן בט"ו לפרוז נמי יצא י"ח אינו מחוור דזהו לפי השיטה דאזלינן בתר הנותן והא מובא לעיל דבעינן ביום פורים לפחות למקבל ומה יועיל לעני שקיבלם אחר פורים דטעם מתנות לאביונים לשמחת פורים כנ"ל עיין עוד בדברינו בזה (בסימן נ) שאין להקדים את מתנותיו אומנם ראיתי בביאור הלכה (סימן תרצד ד"ה לשני עניים) שמנהג העולם ליתן קודם פורים אף דמתנות לאביונים מצותו דוקא ביום פורים צ"ל דע"כ נותן שתי מתנות לאביונים גם ביום פורים וגם יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים בפורים בשם מחצית השקל.

**אמנם** כשאינו מוצא עניים במקומו יכול לעכבם אחר הפורים וליתנם בכל מקום שירצה כמובא בב"י ובש"ע ובדרכי משה שם בשם המרדכי במקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו וליתנו במקום שירצה וכן כתבו בספר תשב"ץ קטן (סימן קעג) וספר

מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) ובשיורי ברכה (אות א) הכא כתיב ומתנות, וסמיך למשלוח, א"כ חייב לשלוח המתנות. ומיהו כשאין שם עניים יכול לשלחם למקום שירצה לעניים, וחידש מהר"ם דאינו חייב לשלחם קודם פורים כדי שיגיעו לעניים בפורים, רק מפריש ואח"כ ישלחם. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קמב סעיף ג) ומשנ"ב סימן תרצד (ס"ק יג) דהיינו מה שגבו כבר ממנו ואין מוצאין למי לחלקם ויותר נראה מה שרגיל ליתן בכל שנה לצורך עניים.

**ולכאורה** למה לא יזכה להם ע"י אחר ביום פורים עצמו כדלעיל דזכין לאדם שלא בפניו ובכך יקיים את המצוה במלואה ואע"פ שיתנם אחר פורים יצא י"ח בכך, וצ"ל שאינו מכיר עניים כלל ולכן אינו יכול לזכות ורק לאחר פורים יחפש עני ויתן לו את מה שאפריש בפורים עבור מתנות לאביונים.

**ומה** שלא מברכים על מצוה זו הרי ידוע שכל מצוה התלויה באחר לא מברכין שמא האחר לא יעשה והברכה תהיה לבטלה עיין בהרחבה בדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סעיף א) ונשאל בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תקנט) א"כ לדעת הרמ"א הנ"ל דבשלוח מנות אפילו אינו רוצה לקבל נמי יצא ידי חובתו א"כ עכ"פ יכול לברך דליכא חששא שמא לא יקבל, יפה העיר והוא הערה נכונה. שוב העירו דקושיא זו כבר מבוארת במהרש"ם בהגהות. והשיב דמה שאמרו מי שאינו רוצה לקבל או מוחל לו אפ"ה יצא ידי חובתו היינו דוקא כשאומר לו הריני כאלו התקבלתי כלומר דדוקא במקום שאינו רוצה לקבל מחמת סיבה והוא סיבה של אהבה ומחשיב שליחותו ששלח לו דהו"ל כאלו התקבלתי אז קיים המצוה אפילו לא קיבל אבל היכי דאינו רוצה לקבל מחמת שנאה אז לא יצא ידי חובתו ע"ש.

**ובכדי** לא לדחוק את דברי הרמ"א נראה לי לתרץ כדברי שו"ת שרידי אש (חלק א סימן סא עמוד קעב) שמשלוח מנות היא באמת מצוה תמידית בכל השנה, ורק בפורים נצטוינו לקיים בפועל מצוה זו כדי שנזכור בכל השנה, כדרך שאנו קורים פ' זכור, כדי שנזכור כל השנה. וידוע מה שכתב באו"ז, שמצוה שהיא תמידית ואין לה הפסק אין מברכין עליה. וכן ראיתי בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב שמות פרק ל) שביאר כל העובר על הפקודים וגו'. שנה עליו לדורות, שבזמן שבית המקדש קיים היה אדם שוקל שקליו ומתכפר לו שהיה שקלו מצטרף עם כל ישראל וקונין מהם תמידין ושאר קרבנות צבור, עכשיו שאין בית המקדש קיים חייב ליתן מתנות לאביונים, דכתיב ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים ואין צריך לומר בפורים, אלא אפילו בשאר ימות השנה, כשעני בא לידך מי שהוא צריך למתנות חייב אתה ליתן לו, כדתנן אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום

וכו', ועליו הכתוב אומר מלוה ה' חונן דל, ואומר אשרי משכיל אל דל, נותן לדל לא נאמר, אלא משכיל היאך ליתן לו שלא לביישו. וכמ"ש בספר כפתור ופרח (פרק מד) ויתן בצנעה דאמרינן מסכת חגיגה פרק קמא (ה, א) מאי אם טוב ואם רע (קהלת יב, יד), אמרי דבי רבי ינאי זה הנותן פרוטה לעני בפרהסיא. רבי ינאי חזייה להההוא גברא דיהיב ליה פרוטה לעני בפרהסיא, אמר לו טב דלא יהבת ליה מדיהבת ליה וכספתיה. דבי רבי שילא אמרי זה הנותן פרוטה לאשה בצנעה, מאי טעמא דאתו לידי חשדא. ושכרה גדול מאוד כמ"ש שם בשם פסיקתא, גדולה צדקה שמוציאה מדינה של גהינם שנאמר (דברים כא, ח) כפר לעמך ישראל. יכול כיון שמת אדם אין לו תקנה בצדקה, ת"ל כפר, מלמד שזורקין אותו מדינה של גיהנם.

**ודע** דאין ברכת שהחיינו על משלוח מנות ללא מקרא מגילה כמ"ש המג"א (ר"ס תרצב) וכמובא בברכ"י (אות א) שהשיגו עליו האחרונים והעלו שאין לברך אלא אם קורא את המגילה. ולכן יכוון בברכת שהחיינו שעל המגילה גם על מתנות לאביונים. ומשלוח מנות וסעודת פורים.

**לסיכום**: יכול לשלוח את משלוח המנות לפני פורים ובתנאי שיגיע למקבל בפורים עצמו ויוצא י"ח בכך.

**פירות הנושרים**:

1. גם מתנות לאביונים יכול לשלחם לפני פורים בכדי שיגיעו בפורים.
2. יכול לתת לפני פורים ולהתנות עם המקבל שלא יזכה בהם עד פורים.
3. כשאין שם עניים יכול לשלחם למקום שירצה לעניים, ואינו חייב לשלחם קודם פורים כדי שיגיעו לעניים בפורים. אלא מפריש ואח"כ ישלחם לעניים אע"פ שיגיעו אחר פורים. ואם מכיר עניים מסויימים רק שאינם גרים בקרבת מקום נראה עדיף שיזכה להם מעות ע"י אחרים בפורים.
4. בברכת שהחיינו שמברך על המגילה יכוון גם על משלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודת פורים.
5. אם אין לו מגילה אין לו לברך שהחיינו על שאר המצוות בפורים.
6. משלוח מנות ומתנות לאביונים שהגיע לפני או אחרי פורים לא יצא י"ח.
7. י"א שחייב לשלוח את מנותיו דוקא בפורים עצמו.
8. מה שאמרו מי שאינו רוצה לקבל או מוחל לו אפ"ה יצא ידי חובתו היינו דוקא כשאומר לו הריני כאלו התקבלתי כלומר דדוקא במקום שאינו רוצה לקבל מחמת סיבה

והוא סיבה של אהבה ומחשיב שליחותו ששלח לו דהו"ל כאלו התקבלתי אז קיים המצוה אפילו לא קיבל אבל היכי דאינו רוצה לקבל מחמת שנאה אזי לא יצא ידי חובתו.
9. עכשיו שאין בית המקדש קיים חייב ליתן מתנות לאביונים, דכתיב ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים ואין צריך לומר בפורים, אלא אפילו בשאר ימות השנה, כשעני בא לידך מי שהוא צריך למתנות חייב אתה ליתן לו.

**סימן: ס"ג - שאלה: יחיד הקורא את המגילה האם יש לו לברך אחר קריאתה ברכת הרב את ריבנו וכו'?**

**אסיקנא** במגילה (דף כא:) ברכת הרב את ריבנו במנהגא תליא מילתא כדאיתא מקום שנהגו לברך יברך. אמר אביי לא שנו אלא לאחריה, אבל לפניה מצוה לברך וכו'. לאחריה מאי מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם (האל) הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו, והנפרע לנו מצרינו, והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו, ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם. רבא אמר האל המושיע. אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם האל המושיע. וברכה זו אחר המגילה הובאה גם במסכת סופרים (פרק יד הלכה ב) וז"ל ולאחר קריאתה צריך הקורא לחתום ולומר, ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם, האל, הרב את ריבך וכו'. ולא חילקו כלל בין יחיד לבין רבים.

**וכתבוהו** כל הראשונים בלא חילוק וזהו לשונו של הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה ג) מקום שנהגו לברך אחריה מברך בא"י אמ"ה האל הרב את ריבנו וכו'. נמצא שלפניה במגילה מצוה וחיובא דרבנן לברך כדמסיק הש"ס ולאחריה מנהג המקום וכפי' המשנה לרמב"ם (פרק ד משנה א) מקום שנהגו לברך יברך, אינו אלא לאחר קריאת המגלה, אבל לפניה חובה לברך על כל פנים מפני שהיא מצוה ע"כ, ומשמע במקום שנהגו לברך גם על היחיד לברך אחר קריאתה שלא חילק וראה לקמן.

**אלא** שמובא בב"י (או"ח סימן תרצב) בשם ארחות חיים שראה ירושלמי שכתוב שם לא אמרו ברכה לאחריה אלא בצבור ובדבריו בשו"ע (סעיף א) לא חילק כלל בין יחיד לרבים וכתב סתם ולאחריה נוהגין לברך הרב את ריבנו וכו' ואמנם הרמ"א כתב בהגה שאין לברך אחריה אלא בצבור. משמע ממרן מדלא חילק בין יחיד לרבים אף היחיד יש לו לברך ברכה אחרונה. וכפסק רבינו חננאל וכן השיב רבינו האיי גאון זצ"ל שהובאו בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן קצה) שמנהג כל הישיבות כרב שיחיד קורא אותה ומברך לפניה ולאחריה ויוצא בה בזמנה בארבעה עשר ובחמשה עשר וכ"כ רש"י בספר האורה (חלק א' הלכות מגילה ופורים) מגלה בזמנה בארבעה עשר ביחיד יחיד קורא ומברך לפניה

ולאחריה וכן מובא במחזור ויטרי (סימן רמג) מתלמידיו של רש"י על דברי רב עמרם גאון שאם היו פחות מעשרה. אל יברך לא לפניה ולא לאחריה. אבל רבינו שלמה חולק עליו ואומר שצריך לברך אפילו ביחיד בין לפניה בין לאחריה. וכן עמא דבר .

**וכ"כ** ספר תשב"ץ קטן (סימן קעו) מי שקורא את המגילה לחולה או ליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה, וכ"כ ספר כלבו (סימן מה), ובהג"ה בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) מי שקורא לחולה וליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה וכ"כ בספר המנהגים (טירנא פורים) שהקורא ליולדת או לחולה אף על פי שיצא כבר בבית הכנסת מברך לפניה ולאחריה אפילו אין מנין עיין בזה בהרחבה בדברינו (בסימן נ"ב). ושו"ר פסיקתא רבתי שלקמן ובספר תניא רבתי (ענין קריאת המגילה) ועוד שכתבו בלשון יחיד ע"ש מזה מוכח שגם על היחיד לברך לאחריה. וש"מ דס"ל שאין הלכה כאותו ירושלמי וכן נראה מכל הראשונים שלא חילקו בין יחיד לציבור. וגם בשו"ת רש"י (סימן קכט) שנשאל על מקרא מגילה השיב, בין שהן עשרה בין שאינם עשרה, צריך לברך לפניה ולאחריה . ואחד מוציא כל השומעים ידי חובתם ויש חלוקים עלי ואומרים שאין מברכין בפחות מעשרה. ומדכתב שחולקים עליו בענין עשרה לענין ברכה בסתם, ולא כתב כלל שיש חולקים בענין ברכה אחרונה שהיא רק בציבור, משמע דלא מיירי דוקא בברכת הרב את ריבנו אלא גם בברכה ראשונה.

**ומוכח** גם מדברי הר"ן במגילה (דף ו:) שהובא בב"י (סימן קצט ובסימן תרפט), שכתב: יש להוכיח גבי ההיא דתנן (יט:) הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן דמשמע שהנשים מוציאות את האנשים ידי חובת מגילה ויש אומרים שאע"פ שמוציאות אינן מצטרפות למנין עשרה למאן דמצריך עשרה במגילה כדאשכחן בענין ברכת המזון שאע"פ שנשים מזמנות לעצמן אפילו הכי אינם מצטרפות לזמן עם האנשים משום פריצותא ואי אפשר דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן אבל כאן היאך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות וכי תימא אמאי לא חיישינן הכא לפריצותא כי היכי דחיישינן התם אפשר לומר דשאני הכא דעל ידי צירוף איכא שינוי במטבע ברכה דאיכא זימון דהוי שינוי במטבע ברכת המזון וכיון שניכר צירופן עם אנשים איכא למיחש לפריצותא אבל כאן במגילה אין צירופן ניכר שכן דרך קריאה ליחיד כרבים וכיון דאין צירופן ניכר מותר ע"כ ואם איתא שיש שינוי בברכה אחרונה ביו יחיד לרבים איכא למיחש לפריצותא דהא ניכר שינוי במטבע הברכה בצירופן למנין אלא ודאי מוכח מכאן דאין שינוי בברכה בין יחיד לרבים ובמקום שנהוג מברכין גם ליחיד ברכה אחרונה.

**וכן** מוכח להדיא בחידושי הריטב"א מגילה (דף ד.) דקי"ל כר' יהושע בן לוי דחייבות, אף מוציאות, אלא שאין זה כבוד לציבור והן בכלל מארה, והשתא דאתית להכי ה"ה שהן מצטרפות, [והא דאין מצטרפות] לזימון שאני התם דאיכא צירוף רבה שיש שינוי בברכת המזון בשבילן להוסיף ברכת הזימון בשבילן ואיכא למיחש לפריצותא, אבל הכא אין שינוי במקרא מגילה ולא בברכותיה בין יחיד לעשרה ולא חשיב צירוף כולי האי דניחוש לפריצותא.

**ועל** דרך מה שמוכיח ר"ת שהובא ע"י הר"ן וכל הראשונים שאע"פ שבירך זמן בלילה צריך למחר כמו כן לברך מדלא קאמר בלילה בירך מנ"ח למחר בירך מ"נ כדקאמר בבמה מדליקין גבי נר חנוכה לילי ראשון מברך שלש מיכן ואילך שתים ש"מ שגם למחר יש לברך זמן אע"פ שבירך בלילה. ע"פ זה נראה ללמוד בכל שכן דיחיד מברך ברכה אחרנה דהא לא חילקו בגמ' שם בין יחיד לרבים. וכן מדברי התוס' (דף ה.) שדייקו שגם היחיד צריך לברך דאם לא הוה ליה לפרושי נראה דה"ה גם לברכה אחרונה ע"ש.

**וכן** נראה מהב"י (סימן תרפח) שכתב אדם ההולך בספינה או במדבר אם יכול למצוא מגילה יקח עמו ואם לאו יקרא בי"א בי"ב בי"ג (שהתינוקות) [שהכפרים] קורין ולא יברך לפניה ולאחריה ע"כ ולכאורה במה שכתב שלא יברך אחריה מיותר דהא אין ליחיד לברך אחריה אלא מוכח מכאן שיש לו לברך ורק בשל שאינה בזמנה אינו מברך לפניה ולאחריה.

**ונשאל** בזה בשו"ת רדב"ז (חלק ב סימן תרסה) אם היחיד הקורא את המגלה בזמנה האם מברך לפניה ולאחריה אם נקרא זה מחלוקת בברכות או לא. והשיב הוי יודע שאפילו אנו אומרים ספק ברכות להקל או מחלוקת בברכות הנ"מ בזמן שהספק או המחלוקת בברכה עצמה אבל אם נפל מחלוקת בעשיית המצוה מברכין עליה תדע שהרי אנו מברכין על מצות התפילין אע"פ שיש בה מחלוקת וכן במצות אחרות וכו' ובמקרא מגלה רוב הפוסקים פסקו כרב דיחיד חייב לקרותה וממילא שחייב לברך לפניה ולאחריה. וכן משמע מברכי יוסף (ס"ק ד) שציין לרדב"ז דאפילו יחיד מברך אחריה ומשיירי כנה"ג (סימן תרצ אות יז).

**וכן** העלה רבינו יצחק טייב בספר ערך השולחן (בסימן תרצ ובסימן תרצב אות ג) דדעת הפוסקים דמברך לאחריה אף ביחיד. וכן הוכיח א"ר בשם כמה פוס' דמברך אפילו ביחיד וכ"כ ערוך השולחן (סעיף כה) שכשהיחיד קורא אותה בזמנה צריך לברך עליה תחלה וסוף וראה עוד בדבריו לקמן וגם הבן איש חי (בהלכות פורים אות יג) העיד שכן מנהגם וראוי לנהוג בכל מקום ולא לאבד היחיד ברכה יקרה זו ע"ש והליץ עליו בספר

אור לציון (חלק א סימן מח) רק שהקשה על דבריו היאך אפשר לקבוע מנהג על דבר דלא שכיח דהא יחיד קורא את המגילה היינו חולה או זקן וכד' שהוא מילתא דלא שכיחא ואיך אפשר לומר בזה שהמנהג לברך וכו' ע"ש איברא שאפשר דשכיח לנשים ואע"פ שחלקו רבותינו בזה אי יש לברך לנשים עיין בדברינו (בסימן נב) ולסוברים דבעי לברך זהו מנהג שכיח ודו"ק.

**וגם** כף החיים (סימן תרצ אות קכד) כ"כ בשם כמה פוס' ובסוף דבריו כתב שאף לתושבי ירושלים שהיה מנהגם לא לברך בשל ריבוי אוכלוסין וכל קהל עושה כמנהגו ובדבר זה שיש בו פלוגתא הולכין אחר המנהג ונהרא ונהרא ופשטיה ומ"מ אף במקום שאין נוהגים לאומרה אלא בעשרה יש לו ליחיד לאומרה בלי שם ומלכות שלא יאבד ברכה יקרה זו עכת"ד. וכדבריו ראיתי בפמ"ג (אות א). ואע"פ שבהוספות לשו"ע של חב"ד כתוב שאין לאומרה ביחיד במנהגי האדמו"ר כתוב שהיה אומרה ביחיד ע"ש. ושו"ר לרב רצאבי בשלחן ערוך המקוצר (ח' ג סימן קכח סעיף יא) שמנהגם שגם היחידי מברך ברכה אחרונה. וכן כתב בשו"ת חיי הלוי (ח' א סימן נ אות ט). ושמא לברכה זו התכוון ספר הלכות גדולות (סימן יט הלכות מגילה עמוד רלז) שכתב מיחייבינן למיכל ומשתי בפוריא ואודיי על ניסא דעבד לן קב"ה.

**אלא** שראיתי לשו"ת יביע אומר (חלק ח או"ח סימן כב וסימן נו) שהעלה דאסור ליחיד לברך ברכה זו משום ספק ברכה לבטלה. וכן הביאו בילקוט יוסף (עמוד ש) שאין לברך אחריה שאין ברכה אחרונה אלא מנהג ולא תיקנו לאומרה אלא בציבור וכן מנהג ירושלים וכן יש לנהוג בכל מקום ומי שמברך ברכה אחרונה של מגילה כשאין עשרה מכניס את עצמו בספק ברכה לבטלה ואין עונים אחריו אמן. וציין בהערות (אות ע) לכמה פוס' שהעלו דאין לברך אלא בציבור וכן נראה שזהו דעת מרן הב"י.

**ולענ"ד** לא הונח לי בכל זה דכה"ג לא הו"ל למרן בשו"ע לסתום אלא לפרש טעמא דמילתא, ולכן אין מחוור בעיני לומר כן דנראה יותר לומר ההפך שאע"פ שציין הב"י לירושלמי דבעינן עשרה כנ"ל מדלא חילק וביאר את דבריו בשו"ע דאין ליחיד לברך אלא לציבור כדברי הרמ"א משמע שלא פסקו להלכה ולא חש לו כלל וכדברים האלה ראיתי שכתב כף החיים שם מדלא חש מרן להאי סברא וגם יחיד מברך לאחריה ע"ש. ועוד עיין לביאור הלכה (ד"ה אלא בצבור) על מה שכתב הב"י בשם א"ח שראה לירושלמי מביאור הגר"א אינו מוכרח דמירושלמי אין ראיה דלא קאי אלא אברכת התורה. מ"מ העלה שם דאין כדאי לברך אחרי' דבלא"ה הברכה זו אפילו בצבור אינה חיובית ותליא במנהגא כדאיתא בגמרא ומי יאמר דנתפשט המנהג כהיום לברך ביחיד. ומדבריו משמע

במקום שנתפשט המנהג לברך ביחיד שפיר. וגם ערוך השולחן (ס"ק ה) כתב שלא מצא בירושלמי כלל את דברי א"ח שהובא בב"י והרמ"א פסקו, ואף לא מצא לאחד מהראשונים שהזכירו למעט שיבולי הלקט שמביא מנהג שתי הישיבות לברך לאחריה ביחיד וסיים וכמדומה שכן מנהג העולם ע"ש.

**ועוד** נראה להוכיח מכל הראשונים שלא חילקו בין קרא יחיד לקרא בעשרה וכתבו ולאחריה באתרא דנהיגי מאי מברך א"ר יעקב הרב את ריבנו וכו' נמצא לשיטתם דאין הברכה אחרונה תלויה בציבור כלל אלא במנהגא תליא מילתא ובאתרא דנהוג אף ליחיד בעינן ברכה אחרונה. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת שהדבר הגון ונראה טוב לאחוז האדם במנהג אבותיו וקרוב הוא שנכנס זה באזהרת שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך. ובאתרא דנהיגו מברך לאחריה אף היחיד. וכו"ש כשנהגו בזה ויש חשש מחלוקת בשינוי מניחים אותם על מנהגם. ויתרה מזאת מובא בשו"ת נבחר מכסף (חלק או"ח סימן א) דאין לשנות מנהג המקומות הנהוג ע"פ אבות הקדמונים ואפילו כנגד ההלכה אזלינן בתר מנהג ע"ש. וכן מובא בספר שמש צדקה (בא"ח סי' ד'), אפילו במנהג תמוה כההיא דמהר"י הלוי ובעל שער אפרים ודכוותיהו טובא בקשו בכל מאמצי כחם למצוא סמך ליישב אותו וכו' וכ"כ המהרשד"ם באהע"ז סי' קצ"ג שאפילו במנהג שנראה נגד הדין וכו' אחר שנתפשט המנהג אין למנוע אותו דאמרינן הנח להם לישראל אם אינן נביאים בני נביאים הם וכו' עיי"ש, וכ"כ בשו"ת חוות יאיר (סימן רלח) ובגינת ורדים ובשו"ת פרח שושן שלקמן ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן א) וכן מובא כגון זה ע"י פוס' רבים.

**ועוד** נראה לדקדק בדבריהם שהיחיד יכול לברך שכתבו יכול היחיד לקרא בזמנה ותוך כדי דיבור כתבו באתרא דנהוג לברך אחריה מברך ומשמע דדין ברכה אחרונה היינו גם ביחיד (דמיירי ביה בתחילת דבריהם) עיין לספר מצוות קטן (מצוה קמח). וכן נראה מדברי ספר כלבו (סימן מה) שציין לרמב"ם ואח"כ הביא את הירושלמי בלשון שלא אמרו ברכה לאחריה אלא בצבור מזה משמע שהירושלמי חולק בזה על הבבלי ע"ש.

**וכו"ש** בדבר שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה וכמו"ש כל הפוסקים במקום מנהג לא אמרינן סב"ל וכתב באשל אברהם בוטשאטש שם (אות א) אף לאחר חיתום התלמוד ע"ש. וזהו כלל גדול בדיני ברכות בדבר שיש בו מנהג ברור ופשוט לא אמרינן ספק ברכות להקל, וכן בס' פני יצחק (אבולעפיא) והביאו שו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן א) ציטט מפלוגתת האחרונים העיקר לדינא ולמעשה ובפרט שכן נהגו ובמקום מנהג לא אמרינן האי כללא דספק ברכה להקל. על כן יברך בשופי כפי המנהג וכמ"ש בשו"ת רב פעלים (חלק ב - או"ח סימן ז) ובשו"ת דברי חכמים (חלק אה"ע סימן ד) וכן בשו"ת

יביע אומר (חלק א - או"ח סימן מד) עצמו העלה מטעם זה דיש להורות לקראה לנשים בברכותיה להרבות השמחה, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. ואין בזה פקפוק כלל ע"ש. **ונראה** דודאי שיש לקיים המנהג ולברך לאחריה ואין זה נחשב ברכה לבטלה כפי' ר"ת בתוספות (ערכין דף י.) רב איקלע לבבל חזינהו דקרו הלילא בר"ח קסבר לאפסוקינהו כיון דשמע דקמדלגי אמר מנהג אבותיהם בידיהם משמע שרב היה סבור שלא היו אומרים אותו כלל וא"כ ודאי מה שאנו אומרים אותו אינו אלא מנהג בעלמא ואינו חובה כמו בי"ח ימים ומ"מ אומר ר"ת דצריך לברך עליו דכך משמע הך דסבר לאפסוקינהו (דכיון) שמברכין עליו דאל"כ מיד שראה רב שלא ברכו לפניו מיד היה יכול להבין שלא היה חובה. וכן מובא בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סימן תקלז) ובספר גינת ורדים ובשו"ת פנים מאירות שלקמן ובשו"ת פרח שושן (חלק או"ח כלל א סימן ז) ובשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סימן צ) ובשו"ת חדות יעקב (חלק או"ח סימן כו) ושו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן א) לדעת רב היה באותו מנהג ברכה לבטלה שעובר משום לא תשא מכל מקום סמך על מנהג אבותיהם ולא רצה לבטלם אף דרב גדול כבודו דהוה קרי בכהני והיה בידו למחות שלא יקראו כלל דכיון שראה מנהג אבותיהם בידיהם לא רצה לבטלם. ממנו נלמד לנ"ד שאפילו אם הי' נדנוד איסור בדבר אין כח בידינו לבטל מנהג אבותינו שתורה היא, ומכ"ש בזה שאין נדנוד איסור כיון שנפסק ע"י הגאונים והראשונים והאחרונים הנ"ל. ולכן במקום שיש מנהג קבוע לאומרם, אין לשנות ממנהגם, ויש להם אילנות גדולים לתלות עצמם. וכמ"ש באור לציון (חלק א סימן ז) שבמקום מנהג פוסקים כמנהג בין בספק איסור תורה להקל ובין בספק איסור דרבנן להחמיר ע"ש.

**זאת** ועוד שהברכה אחרונה היא ברכת שבח והודאה לד' יתברך כמובא בפסיקתא רבתי (איש שלום פרשה יג) זכר לישועה שעשה הקב"ה בימי המן על ידי מרדכי ואסתר בשעה שביקש המן לכלות את ישראל שנאמר להשמיד להרוג ולאבד וגו' ומוכח בשאילתות דרב אחאי (פרשת ויקהל שאילתא סז) דמחייבי' דבית ישראל למיכל ולמשתי בפוריא ואודויי ושבוחי קמי שמיא על כל ניסיא דעביד להון קב"ה. וכן מובא בעוד ראשונים שהיא ברכת שבח ובברכת שבח. ויש סוברים דלא אמרינן בזה סב"ל. עיין לשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן רסד) שנשאל במקום שלא נהגו לברך הרב את ריבנו אם ברך אי הוי ברכה לבטלה. השיב ברכות השבח אין שם ברכה לבטלה וראיה דשהחיינו רשות. וכמ"ש הרדב"ז בתשו' (סי' רמ"א) ובשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן ריב) שהמנהג קובע לברך איזה ברכה ואין בזה משום ברכה לבטלה, ועדיף טפי מברכה על מנהג דאיכא משום וצונו, אבל בברכת שבח והודאה א"ש במכ"ש שמברכין מחמת מנהג. וכעין

דמברכין הנותן ליעף כח. אע"פ שמרן כ', יש נוהגים לברר הנותן ליעף כח. ואין דבריהם נראים. הגה, מנהג פשוט בבני אשכנזים לאומרה. והט"ז (שם סק"ז) כ' ליישב המנהג, שאע"פ שלא נזכרה ברכה זו בש"ס, מ"מ כיון שיש כבר מנהג לאומרה אין לבטלה, שאפשר שהיה לגאונים שתקנוה סמך מן הש"ס. ואמנם עיקר לדינא לא סברינן בהא כוותיה ואמרינן סב"ל גם בברכות שבח, אבל יש לצרפו לסניף בנ"ד בענין ברכת הרב את ריבנו ביחיד, וראה לקמן סניף לספק ספיקא בזה.

**ועוד** שברכת הרב את ריבנו היא ברכת הודאה שאסמכוה רבנן לקריאת המגילה ואינה קשורה למגילה, וכמ"ש בחידושי הריטב"א והר"ן שם שברכה זו אינה על המגילה אלא ברכה של שבח על הנס. ומטעם זה העלה המג"א (סימן תרצ ס"ק יט) שכורכ' כולה ומניחה על מקומה ואח"כ מברך (מ"מ מט"מ מהרי"ל) ול"ד למ"ש סי' רפ"ד ס"ו דאין לסלק ההפטרה עד שיברך דשאני הכא דהברכה לא קאי על המגיל'. וכן העלו עוד אחרונים הלא הם ערוך השולחן (סימן תרצא ס"ק כב) ובשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג או"ח סימן יד) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן מח) שהברכה לאחריה לדעת גדולי פוסקים אינה נקראת ברכה אחרונה על מקרא מגילה אלא היא ברכה בפ"ע שנתקנה על הנס, כמבואר בר"ן פרק הקורא עומד ומוזכר גם בב"י בטור והלבוש, ויעוין מ"ש בזה גם בשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב ז"ל סי' מ"ח ובספר פקודת אלעזר על או"ח ובהמגיה שם יעו"ש, והעלה בסוף דבריו מכיון שאין לה שייכות לעצם קריאת המגילה הדעת נוטה דיכול שפיר לברך אותה בעצמו בביהכ"נ גם מי שלא היה בידו מגילה כשירה. ומדבריו משמע שגם היחיד יוכל לברך במקום שהונהג.

**ובענין** איסור ברכה לבטלה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא דלא תשא (ברכות ל"ג ע"א) אסמכתא בעלמא כמו שכתב ר"ת ז"ל ולפיכך התיר לנשים לברך על מצות שהם פטורות מהן ואע"ג דבהא לא קי"ל כוותיה עיין בזה בשו"ת תשב"ץ (חלק ד טור ג סימן לב) מ"מ נחשב כסניף לספק. דשמא כיון שאין איסורו אלא מדרבנן, כי נהגו לא מחינן בהו.

**נמצא** דיש לנו ספק ספיקא להקל, שמא הלכה כד' הגאונים והראשונים ואחרונים דס"ל שאף היחיד מברך עליה לאחר קריאתה, ואת"ל דלא, שמא לא אמרינן סב"ל בברכת שבח, ועוד שמא ברכה זו היא בפ"ע ויכול כל אחד לברכה ושמא איסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן ובצירוף כל הספקות הללו בודאי שאפשר לברך אחר קריאתה אף ביחיד. וכה"ג אין לחוש לספק ברכות. וכפי שהעלה בשו"ת יביע אומר עצמו (חלק ו או"ח סימן מו) מטעם זה דבני כרכים שמקדימים לקרות בע"ש חשיב שפיר בזמנה ע"ש, ועוד

שמובא שם שרק בעיר קודש ירושלים מנהגם לא לברך אחר הקריאה אלא בציבור ולא מוכח משם כלל על כל א"י וכידוע שישנם מנהגים רבים שחלוקים בהם עיר הקודש ירושלים לבין כלל ארץ ישראל. כגון ברכת מעין שבע בליל שבת בבית האבל ובבית חתנים.

**לכן** נראה דיברך היחיד על קריאתה ולעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל וגו'. ואף במקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג וכן נהגו ומנהג ישראל תורה היא. וכמו שכתבתי הנוהגי' במקומם לברך טוב הדבר להניחם כמנהגם ולא ישנוהו שיש להם על מה שיסמוכו וכ"ש אם יש בדבר חשש מחלוקת לפי שאינם רוצים לבטל מנהג אבותיהם ודאי שאינו ראוי לבטלו. ואם יהי' כח ורשות לבני העיר לבטל מנהג שנהגו אבותיהם בכל מדינה במקום זה יבטלו מנהג זה ובעיר אחרת יבטלו מנהג אחר ועי"ז יבוטלו ח"ו מנהגי ישראל אשר מנהג ישראל תורה.

**וכן** העלה בשו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סימן נה) במנהג נשים בעירו שמברכים שהחיינו על טבילה ראשונה הורה גברא להן אחינוך כל מצות שהנשים רגילות בהם, והם בפרטות טבילה חלה והדלקה והיא מסתמא פוגעת בראשונה בטבילת מצוה ואיתתא לאו בת הנחת תפילין היא ע"כ מברכת שהחיינו על טבילה ראשונה שנכנסת לחינוך מצות נשים, כן יש ללמוד זכות שלא יהי' מנהג הדיוטות מטעות והיכי דלא נהיג לא נהיג והיכי דנהיג נהיג ואריך וחשש ברכה לבטלה ליכא ע"כ.

**וחובה** עלינו להליץ על מנהג ישראל ככל הבא מידינו ולא להחזיקו במנהג בטעות כמובא בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ב סימן כח) כי מנהגם של ישראל תורה היא וכדגרסי' בתעניות פ"ב רק איקלע לבבל חזינהו דקא קרו הלל בר"ח סבר לאפסקינהו שמעינהו מדלגי ואזלי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם הרי דאע"ג דרב לא ס"ל הכי ובאתרי לא הוו רגילי לקרותו אפי' בדילוג מ"מ לא הפסיקם ולא מיחה בידם מפני שלא חשדם לטועים שהמנהג טעות הוא בידם אלא אמר מנהג אבותיהם בידם וכדין נהגו ולכן הניחם על מנהגם אע"פ שהיו מברכים כמ"ש התוס' והרא"ש והר"י בפרק היה קורא והברכה היא לבטלה לפי דעתו אפ"ה לא מחה בידם ומכאן יש ללמוד שיש לחפש זכות אחר המנהג שנהגו ישראל בכל האפשר ולא להחזיקו בטעות ולומר שהוקבע מתחלה בטעות אשר לא כדת ע"כ. וכמובא בשו"ת פנים מאירות (חלק ג סימן לא) מנהגן של ישראל תורה היא וכבר אמרו כיוצא בזה ביבמות דף ק"ב ובמנחות דף ל"ב והא רב אית ליה מנהגא והאידנא נהג עלמא כסתומות דאמר רבה אמר רב כהנא אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל הרי אפילו לאליהו אין

שומעין לבטל המנהג ומנהג עוקר הלכה ק"ו בהקדמות לשורר שיר הקדוש הזה שאין כאן עקירת הלכה כאשר כתבנו על כן אין לבטל המנהג ולדעתי המבטל פוגע בכבוד ראשונים וכן כתבו המנהיגים ביציב פתגם ובאשריך הר עברים בהפטורת שמחת תורה ושב ואל תעשה עדיף שלא לבטל מנהג הראשונים.

**ואם** נצטרך לבטל ברכות בשל סב"ל הלא ישנם ברכות רבות שרבותינו חלוקים בהם ואנו או הם נוהגים לאומרם כגון ברכת ההלל בליל פסח הנאמר בהגדה איכא פלוגתא דרבוואתא ואנו נוהגים כדברי מרן בשו"ע (או"ח סימן תפז סעיף ד) גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, והרמ"א כתב שלא נהגו לומר. וכן בברכת הגומל לנשים עיין למשנ"ב (סימן ריט ס"ק ג) שמנהג העולם אין מברכין ברכה זו ואנו מברכים עיין ל שו"ת יביע אומר (חלק ח או"ח סימן כב) וכן ברכת הלל בר"ח, והדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת.ברכת חתנים בשבעת ימי המשתה, וברכה מעין שבע שבליל שבת אם יש לאומרה כשמתפללין בעשרה בבית החתן וכד',

**ואמנם** מנהג ירושלים אין ליחיד לברך אחר קריאתה כמובא שו"ת יביע אומר (חלק ח או"ח סימן נו) שהעידו רבים שאכן מנהג ירושלים שאין היחיד אומרה מה שאין כן בשאר א"י שאין עדות לזה והגלות כל הראשונים כפסק רבינו חננאל, ורבינו האיי גאון, ושבולי הלקט, ורש"י בספר האורה, ומחזור ויטרי, וספר תשב"ץ קטן, ובספר כלבו (סימן מה), ובהג"ה בספר מהרי"ל, ובספר המנהגים (טירנא), ופסיקתא רבתי, ובשו"ת רש"י, וכן נראה מהב"י (סימן תרפח) ובשו"ת רדב"ז ועוד אחרונים רבים הנ"ל שהעלו להדיא שיש ליחיד לברך אחר קריאת המגילה וכן משמע מכל הראשונים שלא חילקו בזה וכן נראה דעת מרן דנקטינן לברך ולא שחילק בין יחיד לציבור.

**לסיכום**: היחיד הקורא את המגילה יש לו לברך לפניה וגם לאחריה. מנהג ירושלים כפסק הרמ"א שאין היחיד מברך לאחריה.

**פירות הנושרים**:

1. הקורא לחולה וליולדת צריך לברך לפניה ולאחריה.
2. ההולך בספינה או במדבר אם יכול למצוא מגילה יקח עמו ואם לאו יקרא בי"א בי"ב בי"ג ולא יברך לפניה ולאחריה.
3. י"א מי שמברך ברכה אחרונה של מגילה כשאין עשרה מכניס את עצמו בספק ברכה לבטלה ואין עונים אחריו אמן.
4. אף לתושבי ירושלים שהיה מנהגם לא לברך בשל ריבוי אוכלוסין כל קהל עושה כמנהגו ובדבר זה שיש בו פלוגתא הולכין אחר המנהג ונהרא ונהרא ופשטיה.

5. במקום מנהג לא אמרינן האי כללא דספק ברכה להקל.

## סימן: ס"ד - שאלה: מתי עדיף לעשות את סעודת פורים?

**סעודת** פורים הנעשית בליל פורים ודאי שאינו יוצא בה י"ח כדאיתא במגילה (דף ז:) אמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב. וכן פי' הריטב"א שם ובמגיד משנה בה' מגילה (פרק ב הלכה יד) לא נצרכה אלא ללילה של פורים שבו קורין את המגילה, ואילו לילה של מוצאי פורים מולא יעבור נפקא. וכן הא דאמר רב אשי ומי לא שרי להו למכלי באורתא ע"ש, היינו בלילה של פורים. ועיין לפני יהושע שם דאף בדיעבד אינו יצא י"ח וכן כתבו כל הפוס' דאינו יוצא חובה אלא ביום בלבד.

**אלא** שראיתי בספר כלבו (סימן מה) שי"מ כעין לילה כלומר כשאין אבוקה כנגדו דרך שמחה, וכן מובא בב"י (סימן תרצה) בשם ארחות חיים (שם אות לה) שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו יש מפרשים כעין לילה שאין אבוקה כנגדו דרך שמחה ויום טוב ע"כ. משמע לכאורה אם יש אבוקה כנגדו אע"פ שאכל בלילה את סעודתו שפיר דמי ויצא י"ח ואינו נראה דהא ימי משתה ושמחה כתיב וכי בשל אור האבוקה נחשב שאכלה ביום שיצא עי"ז ידי חובתו?!.

**וצ"ל** שאכן כן יוצא י"ח בכך מדהביא הב"י שם את דברי רבינו האי שנשאל מי שנשבע להתענות בפורים מהו והשיב אין כח במצות פורים לדחות שם שמים ואפשר לו לעשות סעודת פורים בלילה ויוצא ידי חובתו. משמע שנראה למרן מדהביאו לרבנו האי גאון דלכל הפחות בדיעבד שרי וסמך על הפי' כעין לילה דהיינו ע"י אבוקה יצא י"ח ונראה בדיעבד יש לסמוך על זה.

**וכן** ראיתי שלמד מהגמ' הנ"ל ספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן רא) והתיר בדיעבד לאדם שנשבע שיעשה סעודה ומשתה בלילה ויצא ידי שבועתו ואע"ג דלאו מצוה מן המובחר מ"מ משום שבועה שפיר דמי דאמרינן [רב אשי] הוה יתיב קמיה דרב כהנא נגה ולא אתאי רבנן אמר ליה מאי טעמא לא אתו רבנן אמר ליה דילמא עסקי' בסעודת פורים אמר ליה ולא איפשר למיכלה באורתא אמר ליה לא סבר לה מר להא דרבא דאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא אמר ליה אמר רבא הכי אמר ליה אין תנא מיניה ארבעין זמנין. מיסתייא להאי שנשבע למיהוי כרב כהנא מקמי דלישמעה להא שמעתא דרבא ואל יחללו שבועתו. ומזה נלמד גם לאדם שאינו יכול לסעוד ביום פורים כגון שצריך להיות בצום לא עלינו עבור טיפול רפואי וכד' יקיים לפחות את הסעודת פורים בלילה ויצא י"ח בשעת הדחק דהוי כדיעבד דהא רב כהנא ותלמידיו נהגו לאכול

את סעודת פורים בלילה בכל השנים עד לשמועה של רבא דאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא י"ח ותנא מיניה ארבעין זמנין ומעתה ואילך סעד רק ביום. וכ"כ להדיא בספר תניא רבתי (בענין קריאת המגילה) שיוצא י"ח באכילה בלילה כדברי שבולי הלקט ע"ש. ושו"ר בתשובות הגאונים (מוסאפיה סימן לה) שנשאל מי שנשבע להתענות ביום פורים מהו. כך אנו רואים שאין במשתה פורים לדחות שם שמים ולעשותה כמצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני ואפשר שיעשה סעודה בלילה ויוצא בה ידי חובתו. וכ"כ בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קמ) שכך הורה רב שר שלום ז"ל.

**אמנם** ראו ראיתי שנתקשה בזה הפר"ח (בסימן תרצה ס"ק א) כיצד תשתנה הלילה ממציאותה ותעשה יום ע"י הדלקת הנר. ותירץ הפר"ח שם דמ"ש הב"י שי"מ כעין לילה שאין אבוקה כנגדו, היינו אף ביום ובבית אפל לא יצא י"ח אא"כ שם אבוקה כנגדו, אבל בלילה ואבוקה כנגדו אין מועיל. וכן מובא בשערי תשובה (ס"ק א) ובמחזיק ברכה (אות א) והובא גם בשו"ת הר צבי (או"ח א סימן יב) ודן גם למאן דרוצה לומר דנר מחייב בציצית בלילה ע"כ דס"ל דע"י נר חשיב דישנה בראיה ואתרבי מהאי קרא דאשר תכסה בה דלא נתמעט מראיה אלא לילה בלא נר ע"ש. ולפי זה נתבאר דיש להדליק נרות או אור חשמל דרך שמחה וכן ביום טוב גם כשעושין הסעודה ביום וכמ"ש בספר כלבו (סימן לא) כיון שהדלקת נר שבת חוב, מדליק אפילו אין לו לסעוד, כגון בליל יום הכפורים או בליל פורים, אם סעד מבעוד יום, וכמובא בקיצור שולחן ערוך (סימן קמב) ובשלחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קכג סעיף ה) שיפרוש וילון על החלונות כדי שיאירו הנרות. עיין בדברינו בזה בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן כח).

**ונהגו** בליל פורים לאכול זרעונים זכר לזרעונים שהיו אוכלין בבית המלך דניאל וחבריו כמו שכתוב (דניאל א, יב) ויתנו לנו מן הזרעונים, ומובא בספר כלבו (סימן מה) בשם הרא"ש נהגו שלא לאכול בשר בלילה ההוא כדי שלא יטעו ויחשבו שהיא סעודת פורים, וכן מובא ע"י הרמ"א שם האחרונים המג"א (ס"ק ו) ועוד. אמנם כתב הלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנו ענין ד) שצריך להרבות קצת בליל פורים אחר המגילה בסעודתו, וגם בפורים שושן.

**ומדברי** הגמ' שם רב אשי הוה יתיב קמיה (דרב כהנא) נגה ולא אתו רבנן. אמר ליה מאי טעמא לא אתו רבנן דלמא טרידי בסעודת פורים אמר ליה ולא הוה אפשר למיכלה באורתא וכו' ופירש"י שם שאיחר היום, ולא באו התלמידים לבית המדרש. מזה מוכח שעשו את סעודתם בבקר דאי לאו בבקר אלא אחר הצהרים אזי היו צרכים לבוא ללמוד בבית מדרש בבקר דהא הוא סעד בלילה וחיכה להם בבקר בשעה הרגילה וכן מוכח

מדהשיב לו דטרידי בסעודת פורים. ומשמע שהגיעו אח"כ ללמוד דמה יעשו בביתם כל היום (כמה זמן אורך הסעודה) כמ"ש החתם סופר שם נגה ולא אתו רבנן כו' ולא הוה אפשר למיכלה באורתא. בהגמ"נ הוכיח מכאן שגם בפורים רגילים ללמוד לפני רבם דלא כמהרי"ל ע"ש.

**ולפי** זה קיום הסעודה זמנה אחר התפילה כנ"ל וכן מטעם זריזין מקדימים למצות עיין בדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן כו) ולהרב רצאבי שם. אלא שראיתי בספר המנהגים (טירנא פורים) ובספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) שמנהגם באלו מדינות שעושין עיקר סעודת פורים אחר מנחה הוי כמו סעודה ג' בשבת. ואם חל פורים ביום ששי אוכלין סעודת פורים שחרית, ולא בערב אחר מנחה וטעמם שמתפללים מנחה גדולה ואוכלין סעודת פורים אחר חצות היום והולכין ואוכלין כל הלילה, דאם סועדין מקודם היה להן שעת מנחה שעת שכרות ותפלת שכור תועבה. וכ"כ הרמ"א בהג"ה (סעיף ב) שנוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה, וערבית יתפללו בלילה. ומתפללים מנחה תחלה בעוד היום גדול ורוב הסעודה צריכה להיות ביום ולא כמו שנוהגין: להתחיל סמוך לערב ועיקר הסעודה הוא ליל ט"ו. וכשחל פורים ביום ששי, יעשו הסעודה בשחרית, משום כבוד שבת. אלא שבשו"ת הרמ"א (סימן קלב) כתב שהמנהג פשוט בעירנו, שביום פורים קובעים סעודת פורים סמוך לערב וממשיכים בסעודה הרבה בלילה. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קמב) ובערוך השולחן (ס"ק ח).

**ואולי** בשל החיוב שצריך לשמוח בפורים ולהתעדן במיני מאכל ומשתה כדכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואוכלין ושותין ושמחין ומזמרין על שולחנם ובבית חביריהם כמ"ש בשבולי הלקט (ענין פורים סימן רא) ולזה יש צורך בהכנה מרובה ועוד שקשה לאכול בשר ולשתות יין בבקר. וטעם נוסף ראיתי שנוהגים לעשות את הסעודה לפנות ערב בעבור שטרוד בחילוק הצדקות לעניים ולגבאים לא יוכל לערוך שלחן בלחם רב ואוכל פת וכ"כ בתרומת הדשן (סימן קי) והובא גם בב"י (סימן תרצה) ומג"א (ס"ק ה) משום דבארבעה עשר שחרית צריך שיהוי בקריאת מגילה, ואח"כ הוא טרוד ושולח מנות ומתנות לאביונים, ואין פנאי לאכול בסעודה בשמחה ובתענוג. ולכך קבעוה קדמונינו מקצתה בערב ולהתחיל מבעוד יום, ג"כ קודם תפילת ערבית, כדי לקיים מצות סעודה ביום שהוא עיקר. ונמשך בה מאז בפנאי ובתענוג עד הלילה ובלילה עצמה. וחשיב הכל סעודה אחת. ואף שישב המנהג, מ"מ כתב שרבותי ואני אחריהם נהגינן עיקר הסעודה בשחרית, וכן נהגו ברינו"ס. וכ"כ בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנט ענין א) שאכל סעודת פורים ביום ומברך ברכת המזון ומתפלל מנחה. וכן מובא בספר המנהגים (טירנא הגהות

המנהגים פורים אות ג) ובמג"א וא"ר בפמ"ג (ס"ק ה) בשם השל"ח שמשובח מי שעושה בשחרית וכתב וכן אני נוהג וכ"כ בבאר היטב (ס"ק ג) בשם השל"ה. ודע שאם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה, אומר על הנסים, דבתר תחלת סעודה אזלינן כמ"ש מרן בשו"ע (סימן תרצה סעיף ג) ואומרו בברכת הארץ.

**ונראה** שצריך לקיים קודם משלוח מנות ומתנות לאביונים ואח"כ יישב לסעוד את סעודת פורים בשמחה שמא ישתכר או ירדם ולא יוכל אח"כ לקיים את המצות וכן ראיתי בספר כלבו (סימן מה) שאחר צאתם מבית הכנסת שחרית מחלקין מעות פורים ומנות ואח"כ סעודה. וכ"כ בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנה ענין ד) טוב לשלוח מיני מאכל קודם אכילה. וגם בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות ג) ציין למהרא"י ז"ל שהוא ורבותיו נהגו בכל השנים עיקר סעודה בשחרית.

**לכן** ראשית מעשיו יקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים ואח"כ יעשה את סעודתו בנחת ובשמחה וזהו כטעמו של תרומת הדשן כדי שיהיה סיפק לקיים סעודת פורים ע"י משלוח מנות איש לרעהו עיין בזה דברינו (בסימן נ). וכמו"ש ערוך השולחן שם ובתורת מועדים (עמ' קכב) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן לב) שגם מרן הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א בקול סיני, העלה להלכה, דמנהג נכון הוא שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים, אבל לטעום מעט לפני כן מותר ואין בכך כלום וכמ"ש בחזון עובדיה עיי"ש. וכ"כ בילקוט יוסף (עמוד שלא).

**לסיכום**: חייב אדם לשמוח בפורים ולהתעדן במיני מאכל ומשתה כדכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואוכלין ושותין ושמחין ומזמרין על שולחנם אם יכול לעשותה אחר התפילה בשחרית מוטב ואם לאו יתפלל מנחה גדולה ויסעד את סעודת פורים.

**פירות הנושרים**:

1. סעודת פורים שאכלה בלילה בין בליל פורים ובין מוצאי פורים לא יצא י"ח.
2. לא מועיל הדלקת אור בלילה אלא חובה לאכול ביום בלבד.
3. אכל ביום והבית אפל י"א שלא יצא י"ח.
4. לכן יש לדאוג להדליק נרות או אור החשמל בזמן סעודת פורים.
5. יש שנהגו לאכול זרעונים בליל פורים.
6. יש שנהגו שלא לאכול בשר בליל פורים כדי שלא יטעו ויחשבו שהיא סעודת פורים.
7. בזמן הגמ' נהגו לעשות את הסעודת פורים בשחרית.
8. כשחל פורים ביום ששי, יעשו הסעודה בשחרית, משום כבוד שבת.

9. יש נוהגים לכתחילה להתפלל מנחה גדולה ואח"כ אוכלין סעודת פורים והולכין ואוכלין כל הלילה.
10. אם סועדין קודם למנחה אין לתפלל בשעת שכרות ותפלת שכור תועבה.
11. נכון שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים.
12. אדם שאינו יכול לסעוד ביום פורים כגון שצריך להיות בצום עבור טיפול רפואי וכד' לא עלינו יקיים לפחות את הסעודה בלילה, ודוקא בליל פורים ולא במוצאי פורים שאינו יוצא אפילו בדיעבד.
13. אם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה, אומר על הנסים, דבתר תחלת סעודה אזלינן.

## סימן: ס"ה - שאלה: האם יצא י"ח בקריאת המגילה כשלא שמע כמה תיבות מהש"ץ?

**נחלקו** רבותינו במשנה מגילה (פרק ב משנה ג) מהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו רבי מאיר אומר כולה רבי יהודה אומר מאיש יהודי רבי יוסי אומר מאחר הדברים האלה. ואיתא בגמ' (דף יח:) אמר רב הלכה כדברי האומר כולה. ואפילו למאן דאמר מאיש יהודי צריכה שתהא כתובה כולה. ואע"ג דלית' בקריאה כל עיקר אפ"ה איתא בכתיבה למצוה ולהצטרף לרובה ולעכב על מיעוט של השאר שישנן בקריאה.
**ולכאורה** היה משמע שחייב שכולה תהיה כתובה מתחילתה ועד סופה ואם לאו הרי היא פסולה אלא מדאיתא התם שאם השמיט בה הסופר פסוקים וקראם הקורא בעל פה יצא ידי חובה וכפסק הרי"ף והרמב"ם (בפ"ב מהל' מגילה הל' י) וכן פי' שם הרב המגיד מכאן אתה למד שכשאמרו קראה על פה לא יצא לא אמרו במקצת פסוקים וכ"כ בספר יראים (סימן רסח) הא דאמרינן קראה על פה לא יצא ה"מ ברובה אבל בג' פסוקים או בד' פסוקים יצא דתניא בפ' הקורא למפרע השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראם הקורא כמתרגם יצא ומקשינן מדתניא היו אותיות מטושטשות או מקורעות אם רשומן ניכר כשרה ואם לאו פסולה ומתרצינן הא בכולה הא במקצתה ובשם בעל העיטור כתב הלכך רשאין הציבור לקרות על פה עם הקורא במקצת פסוקים. וצ"ל הני מילי בדיעבד אבל לכתחלה צריך לקרותה כולה מן הכתב וכדברי הרא"ש (במגילה פרק ב סימן ד) והב"י (באו"ח סימן תרצ).
**נמצא** אע"פ שפסול מקצת המגילה עדיין היא כשרה דנקראת אגרת, ואילו בס"ת שהשמיט בו אות אחת פסול, אלא קל הוא שהקילו במגילה משום אגרת, וכמ"ש

בחידושי הרמב"ן שם דזהו דוקא שקראן הקורא על פה אבל השמיט הקורא אפילו פסוק אחד לא יצא. ואין לומר פסוקים בדוקא אלא אף אותיות בעינן שיקרא אותם בע"פ אם השמיטם הסופר כמ"ש בחידושי הריטב"א שם והר"ן ובספר העיטור עשרת הדיברות (הלכות מגילה דף קיב:) מדתניא השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא כמתורגמן יצא דוקא שקראן על פה מיהת הא לא קראן כלל לא יצא ואפילו באותיות, ולהאי רבותא הוא דקתני אותיות דאפילו בהו אם לא קראן לא יצא, ונקט פסוקים דאפילו בדידהו דהוי טובא אם קראן יצא, ומה שאמרו בירושלמי תני אין מדקדקין בטעיותיה היינו בטעות שאין הלשון והענין משתנה בו וכדאמרינן עלה יצחק בר אבא בר מחסיא ורב חננאל הוו יתבין קומי רב חד אמר יהודים וחד אמר יהודיים ולא חזר חד מנהון ר"י הוה קרי כולה יהודים ע"כ, ומשמע דדוקא בטעות שבין היהודים ליהודיים אבל לא בטעות אחרת שהענין משתנה בו, וכך למדתי מרבותי נ"ר.

**ויש** שלמדו מכאן דשרי לקרא כשהחסיר הסופר פסוקים גם בס"ת ולא רק במגילה כמובא בשו"ת ב"ח החדשות (סימן מב) ובשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ב סימן ה) ובשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תקטז) ומשפת אמת שם שמדברי המרדכי יש ללמוד דס"ת חסרין בה אותיות או תיבות או פסוק דאין להפסיק לקורא להביא ס"ת אחר אלא קורא אותם בעל פה וראיתו מדאמרי' גבי מגלה שאם השמיט בה הסופר אותיות ופסוקים וקראם הקורא ע"פ יצא וגם הר"ן אזיל בשטה זו ומשוה דין ס"ת לדין מגלה אבל הרמב"ן ז"ל כתב דמגלה כיון דנקראת אגרת מקלינן בה טובא משא"כ ס"ת כנ"ל.

**ולכאורה** היה נראה כפי שמעוט מהכתב חסר אינו פוסל כך כשמחסיר הש"ץ מס' תיבות אינו מעכב וכמ"ש בשלטי הגבורים (אות ב) ונראה דיש לדחות מדאמרינן לעיל דהני תנאי לא בעינן לקרוא מתחילתה ואפילו הכי למאן דאמר מאיש יהודי צריכה שתהא כתובה כולה. ואע"ג דלית' בקריאה כל עיקר אפ"ה איתא בכתיבה למצוה ולהצטרף נמצא דבעינן שתהיה כתובה כולה וכן הדין בקריאתה דמוכח מהגמ' שם השמיט בה הקורא פסוק אחד לא יאמר אקרא את כולה ואחר כך אקרא אותו פסוק, אלא קורא מאותו פסוק ואילך. וכן ראיתי למג"א שם (ס"ק ד) והפר"ח (אות טז) שהרגישו בזה דאם השמיט הקורא תיבות שאין מפסידין הקריא' יצא (ש"ג ריא"ז) דהיינו שהש"ץ השמיט תיבות ולא קראן כלל אף בע"פ אם אינם מפסידים הקריאה יצא י"ח. והמג"א (ס"ק טו) והפר"ח השיגו עליו עיין סי' קמ"ב ולקמן סי"ד דלא משמע כן ע"ש. נמצא דדוקא שקראן הקורא על פה יצא אבל השמיט הקורא אפילו פסוק אחד לא יצא, ולא רק פסוק אלא אף תיבה אחת מעכב וכמ"ש הפר"ח שם והפמ"ג שם (ס"ק ז) וערוך השולחן (ס"ק יז) ולבושי

שרד (סימן תרצב) ושלחן ערוך המקוצר (סימן קכב אות חי) אף דיעבד לא יצא. ומטעם זה כתב שם שכדאי שיהיה לכל אחד חומש כשהנערים מכין וכיוצא בזה וא"א לשמוע אזי יוכל לקרא מהחומש וזהו בע"פ ויוצא עכ"פ בדיעבד. ודע עוד שאע"פ שאינו יודע מה בדיוק אמר הש"ץ עצם זה ששמע יצא י"ח וכמ"ש הר"ן דאע"ג דלא ידע מאי קאמר מש"ץ יצא וכ"כ הט"ז (בסימן תרצא ס"ק ב) לשומע אין צריך לכוין בכל תיבה ותיבה. וכ"כ הפר"ח שם וערוך השולחן שם.

**ונראה** דאף באות אחת לא יצא כמוכח לעיל כשהשמיט הסופר אות אחת על הקורא לקוראה בע"פ כשמשנה את משמעות התיבה וכמ"ש בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תסז) שהשיב במה שנסתפק לך אם השמיט בה הקורא אפי' תיבה אחת אם חוזר אם לאו. ולאו דוקא פסוק אחד אמרו אלא אפילו תיבה אחת. כן באמת אפי' תיבה אחת. ותדע לך דבירושלמי אמרו מדקדקין בטעיותיה או אין מדקדקין בטעיותיה? והשיבו דאין מדקדקין דמר קרי יהודים ומר קרי יהודיים לא מר חוזר ולא מר חוזר ע"כ. וכ"כ הר"ן שכל שחסר ממנה כלום בקריאתה פסול. דהיינו באות שאינה משנה את התיבה לא חוזר הא בתיבה ששינה הש"ץ ע"י אות אחד חוזר. וכן ראיתי בפר"ח שם ובסוף דברי ביאור הלכה שם (ד"ה אין מדקדקין) דאפילו חסר אות אחת בקריאתו יחזור. וכמ"ש באשל אברהם מבוטשאטש (בסימן תרצב), ומטעם זה העלה הפ"ת (בס"ק א) שאם אינו יודע לקרות הניקוד כהלכתו אין לברך כמבואר דטעות שהענין משתנה מעכב הקריאה.

**והא** דנקטו בגמ' והראשונים השמיט בה הקורא פסוק אחד וכו' ולמה לא כתבו תיבה אחת לרבותא נקטיה סד"א חד פסוקא מילתא באפי נפשיה הוא ובתר כולה אפשר למקרייה קמ"ל דלא כמובא בדברי הר"ן שם.

**הואיל** ואתי לידן נימא ביה מילתא שראיתי בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) שמהר"י סג"ל מקובל היה בעיניו מנהג של הר"ר שלום כ"ץ ש"צ כשהיה מגיע לומר בלילה הוא נדדה, אז היה מרים קול קריאתו ביותר ממה שעשה עד עתה, ומסתבר מנהגו משום דשם התחלת גאולת אסתר.

**ובענין** זה עיין בדברינו (בסימן עא) מה שכתבנו שם וכן מה נשאל שו"ת שבט הלוי (חלק ט סי' קמה) המדקדקים שמחזיקים מגילה כשרה בשעה שהש"צ קורא כדי להשלים מה שלא שמע היטב מש"צ א"כ אם קרא אז בלחישה בלי שישמע באזנו הרי לא יצא לדעת הב"י ושו"ע. והשיב שאכן מדברי הגאון מאמר מרדכי מבואר מדברי בית יוסף דאפילו מי שאינו חרש אם קרא ולא השמיע לאזניו לא יצא. אלא דמבואר מדברי האבודרהם

ועולת שבת והא"ר כיון שהוא קריאה של תוכן העיקר הבנת הלב ולא להשמיע, וא"כ נמצא מדבריהם כבה"ל דקרא ולא השמיע לאזניו יצא עכ"פ דיעבד.

**לסיכום**: השומע מהש"ץ את המגילה והשמיט תיבה אחת או אות אחת ולא קראה אף בע"פ אינו יוצא חובה.

**פירות הנושרים**:

1. כדאי שיהיה לכל אחד חומש כשהנערים מכין וכיוצא בזה וא"א לשמוע אזי יוכל לקרא מהחומש וזהו בע"פ ויוצא עכ"פ בדיעבד.
2. הא דאמרינן קראה על פה לא יצא ה"מ ברובה אבל בג' פסוקים או בד' פסוקים יצא י"ח בזה.
3. רשאין הציבור לקרות על פה עם הקורא במקצת פסוקים. וצ"ל דהני מילי בדיעבד אבל לכתחלה צריך לקרותה כולה מן הכתב.
4. החזן צריך לחזור ולקרותם מתוך מגילה כשרה את הפסוקים שנוהגים הקהל לאומרם והם יכוונו לצאת בקריאתו כדי שיהא כולה מתוך הכתב.
5. נמצא פיסול במקצת המגילה עדיין היא כשרה, שאילו בס"ת שהשמיט בו אות אחת פסול, וזהו מה שהקילו במגילה משום אגרת.
6. אין מדקדקין בטעיותיה היינו בטעות שאין הלשון והענין משתנה בו וכדאמרינן כגון אמר יהודים במקום יהודיים והפוך, אבל בטעות אחרת שהענין משתנה בו מדקדקין.
7. מקצת האותיות מטושטשות או מקורעות ברובה של מגילה אם רשומן ניכר כשרה ואם לאו פסולה.
8. כשאינו יודע לקרות הניקוד כהלכתו אין לו לברך כמבואר דטעות שהענין משתנה מעכב הקריאה.

## סימן: ס"ו - שאלה: דיבוק בין אותיות שעי"ז האות אינה מוקפת גויל האם המגילה נפסלת בכך?

**מוכח** מהגמ' במגילה (דף יח) שאם השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראם הקורא כמתרגם יצא ומקשינן מדתניא היו אותיות מטושטשות או מקורעות אם רשומן ניכר כשרה ואם לאו פסולה ומתרצינן הא בכולה הא במקצתה. ולפי זה על חסירות ויתירות אין לחוש הואיל ואין פוסל בכך. ומדאמרי' השמיט בה הסופר אותיות ופסוקים וקראן הקורא כתורגמן המתרגם יצא משמע יצא בדיעבד דהיינו לכתחילה ודאי שצריך שתהיה כתובה כולה כהלכה. וכ"כ הראשונים והב"י ובהג"ה בשו"ע (סימן תרצא סעיף

ב) בדיעבד אין לפסול מגילה משום חסירות ויתירות, דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות, דכשרה.

**ואין** לך פיסול גדול מזה שהשמיט בה הסופר תיבות ובכל זאת הוכשרה ומזה משמע שכל פיסול אחר כגון יתירות ושאינה מוקפת גויל או שיעור פרשה או דיבוקים, ניתוקים, חק תוכות, טעות בכתיב וכד' כשרה בדיעבד. וכן ראיתי שהעלה הפר"ח (בסימן תרצא ס"ק ב) דכיון דפיסול חק תוכות הוי משום דכתיב וכתב ולא חקק, אם רובה כתובה בהכשר לא פסלה, וכההיא דהשמיט הסופר אותיות וקראן על פה יצא, והוא הדין למגילה שכתבה ע"י דפוס ברובה פסולה והשיג על ספר הזכרונות שפוסל בחק תוכות. והובא גם בברכי יוסף (ס"ק ב) אלא שציין לקרבן נתנאל שהשיג על הפר"ח והליץ בעד ספ' הזכרונות וכוחו מדברי התוס' (דף ט.) בשם רש"י **דגרע** טפי כשכתב שלא כהוגן מאילו לא נכתב כלל, והברכי יוסף הסכים עם הפר"ח וכ"כ הפמ"ג (בס"ק א) והמשנ"ב (בס"ק ו). והובא גם בשערי תשובה (ס"ק א).

**וגם** בשו"ת אבני נזר (חלק יו"ד סימן שעד) העלה כן שאותיות בחק תוכות הס"ת כשר לדעת הר"ן והמרדכי שמדמים ס"ת למגילה. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ד) ובס' שונה הלכות (פ' כח ס' ז) ובשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן קז) ומשנת הסופר (סימן כח ס"ק ה) דחסרון שרטוט או ח"ת הוא ק"ו להכשיר מהשמיט הכתיבה לגמרי במיעוטה. וכן העלה מטעם זה שו"ת מהרי"ק (סימן קכב) לכתוב על גבי המטלית דלא גרע משאם לא נכתב בו כלל ואדרבה טפי עדיף ואין לחלק לענין זה בין ס"ת למגילה.

**ומעוד** טעם יש להקל כמ"ש בשו"ת שואל ונשאל (חלק ב - או"ח סימן לב) שאין לחוש בכך, מדמובא בב"י (בסי' תר"ץ) דאין לחוש באיזה כתב כתובה וכתבו הרמ"א שם, נראה דאין לחוש לשינוי האותיות במגילה הגם דשם התיר רק בדיעבד מ"מ בנ"ד דכתובה וניכרת הכתיבה רק שיש קצת שינוי בצורתה נראה דגם לכתחילה כשרה. ונראה דגם לענין הברכה יכול לברך מדכתב מרן הב"י ומור"ם דאין לחוש באיזה כתב כתובה ואי איתא דאינו יכול לברך הו"ל להשמיענו זה.

**אלא** שאין זה מוסכם שזהו קל וחומר מדהשמיט הסופר דהא גרעי יותר בפיסול מאשר אינו נמצא כלל וכן ביתירות גרעי יותר מחסרות וכמ"ש הקרבן נתנאל שלדעתו גרע טפי כשכתב שלא כהוגן מאלו לא נכתב כלל, וכדברי ספ' הזכרונות שלמד מהתוס' הנ"ל בשם רש"י וגם המג"א (סימן תרצא ס"ק א) כתב שחק תוכות פסול בה שציין לספ' זכרונות. **ועוד** שמפורש להדיא בדברי הראשונים שדין המגילה כס"ת וכפי שבס"ת חק תוכות פוסל הכא נמי במגילה פסול וכמובא בהגהות אשרי (מגילה פרק א סימן ט) מגילה צריכה

שרטוט ותיקון אותיות והיקף גויל וקלפים עיבוד לשמן כספר תורה דין פרש' פתוחה וסתומה חסרות ויתירות וצריכין זיונין בשעטנ"ז ג"ץ בכולן וכו' וכ"כ בחידושי הריטב"א שם דמסתברא דלא קפדינן אתגין ולפופות ועקומות ואותיות מוקפות גויל אלא בכתב הקדש בלבד ע"כ דהיינו בכתב הקודש קפדינן היקף גויל. וכן הובא גם ביאור הלכה שם (ד"ה אבל אין) מגילה הכתובה בכתב האומות אין מדקדקין בה שיהיו האותיות מוקפות גויל שלא הצריכו זה אלא בכתב הקודש.

**וגם** בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד סימן שנא) כתב בשם ר"ת שמגילה יש **לה כל דין ס"ת** חוץ מדבר אחד שנקראת איגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל בכל שאר דברי' יש לה דין ס"ת למנין שיטין מ"ח כדאי' במס' סופרי' (פ"ב ה"ו) ורוחב העמוד כשיעור ג' למשפחותיכם ובין שיטה לשיטה כמלא שיטה ובין תיבה לתיבה כמלא אות. וכל אות ואות מוקפות גויל ושיעור [גליון] ג' אצבעות ולמטה ד' ובין כל דף ודף כמלא רחב ב' אצבעות וכל פרשיותיה סתומים ומניח בסופה כדי לגול עמוד ובראשה כדי לגול כל היקף המגילה וחטטרת חתין לא כדברי רש"י ור"ת ולתלות כרעיה דהא כזה ה ושעטנ"ז ג"ץ וכו'. וכן כתבו כל הראשונים דס"ל כר"ת הראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקמח), וספר אור זרוע (ח"ב מגילה סימן שעג), וספר כלבו (סימן מה), וספר תשב"ץ קטן (סימן קפ), וספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן קצז), ומחזור ויטרי (סימן רמד). וכפי שכתב ספר היראים (סימן רסח) שתהא כל אות מוקפת גויל.

**וציינו** כולם לתשובת רבינו תם כיון דנקראת ספר ונקראת אגרת עבדינן לחומרא ויהבינן לה דין ספר לכל מילי לבר מחד מלתא דיהבינן לה דין אגרת לענין דאם לא הטיל בה רק י' חוטי גידין וכל השאר תפור מחוטי פשתן כשרה. וגם הב"י הביא את דעת ר"ת (בסימן תרצא). ואמנם הסכים עם הרשב"א במגילה שהיא נקודה מחמת הניקוד שאינו רואה שתפסל בכך. וכן במגילה שיש בדף הראשון ברכות ופיוטים. אמנם בדיעבד משום שהמרדכי כתב בשם אבי העזרי דאין לכתוב ברכות במגילה דאיתקש לספר תורה ולא דמי למגילה הכתובה בין הכתובים. ואף על פי שנראה מדבריו דמפסיל נמי פסיל לה על דברי הרשב"א יש לסמוך להכשירה בדיעבד ע"ש. וכ"ש לשיטתם ושיטת הראשונים הנ"ל כשאות אחת אינה מוקפת גויל המגילה פסולה. אמנם ראיתי בלשכת הסופר (סימן כח אות ד) שדעת ר"ת מגילה דמיא לס"ת בכל מילי לבר מן התפירות כדלעיל אלא שכתב דאין דעת רוב הפוסקים הכי. וזה אינו מחוור דהא רוב הראשונים סבירא להו כדעת ר"ת וכנ"ל ודו"ק, וכ"ש שאין לבטל דעתם דס"ל מגילה דמי לס"ת בכל מילי לבר מן

התפירות. וכפי שנשאל בספר תשב"ץ קטן (סימן קפ) מגילה צריכה היקף גויל ועמוד. וציין לתשובת רבינו תם.

**ומטעם** זה התיר (אמנם בדיעבד) כתיבת טעמי מקרא ע"ג המגילה בשו"ת באר שבע (ימן מז) וטעמו דמ"ש ר"ת חוץ ממה שמפרש בהדיא דהיינו שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשירה כו' לאו דוקא דהא מצינו ג"כ שאר דברים הרבה מפורשים בגמרא שאין למגילה דין ס"ת כדאיתא בפ"ב דמגילה ת"ר השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא כמתורגמן המתורגמן יצא ומסיק דאפילו אם השמיט בה הסופר תיבות עד חציה וקראה הקורא על פה יצא. והא דנקט ר"ת ז"ל שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשירה לפי שנקט לשון גמרא דאיתא בפ"ב דמגילה אמר רב מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת נקראת ספר שאם תפרה בחוטי וכו' ועל פי הדברים האלה העלה להורות דמותר לחזן לקרות המגילה מתוך מגילה כשירה שכתוב בה טעמי הקריאה כדי שלא יתבטלו ממקרא מגילה.

**ואיני** יודע מה החילוק בין כתיבת ניקוד או טעמי מקרא על המגילה שהיא כשרה בדיעבד לבין שאר הפיסולים הפוסלים את המגילה ושמא יש לומר שגם שאר הפיסולים יכשירום בדיעבד בכדי שלא יתבטלו מקריאת מגילה דהא נקראת אגרת ואין דינה כס"ת וכדהני אחרונים הנ"ל. וכמ"ש בשו"ת רדב"ז (חלק ה סימן קכה) שאין נותנין עליה חומרת ספר תורה אלא מה שאמרו הם ז"ל. ותו כיון דפלוגתא היא יש לנו להקל במגלה ע"ש. אמנם ראיתי בחידושי הריטב"א מגילה (דף כא.) על מה שנהגו לכתוב הברכות בגופה של מגילה אין בכך כלום ואפילו בציבור, שאין קפידא אלא בכתובה בין הכתובים, והתם שרינן כי מייתרא פורתא. עיין עוד בזה בדברינו (בסימן עב).

**ובודאי** דאין זה דעת הראשונים הנ"ל והמרדכי שהביאו הב"י דדין המגילה כס"ת דהיינו כפיסול בס"ת כך הוא הפיסול במגילה. וכמ"ש בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן כג) על מי ששאל במגילה שיש בה פרשיות פתוחות אי כשרה, לדעת מהר"ם בשם רבינו תם דכתב דיש למגילה כל דין ספר תורה, וספר תורה פסול אם עשה הסתומה פתוחה. ורצית לחלק דשמא מהר"ם ורבינו תם לא רצו לומר רק לכתחילה יעשה כל פרשיותיהן סתומות, משום דנקרא אגרת. והשיב לו תמיהני עליך מנין לך לבדות טעמי הלכות מלבך ולפרש דברי הגאונים חוץ ממשמעות, דאינהו כיילי שיש לה כל דין ספר תורה חוץ מדבר אחד, וכיילי נמי הך דפרשיותיהן סתומות בהדייהו. משמע בפשיטות דבהך מילתא נמי אית לה דין ספר תורה אפילו בדיעבד, ואתה תפרש דלאו דוקא הוא, ולא קאמר אלא לכתחילה משום דנקראת אגרת. והך סברא לא מתרצית היא כלל דסתומה

נמי פרשה נקראת בכוליה תלמודא. ולטעמא דידך היה לעשות המגילה לכתחילה בלי שום פרשה והפסק, כדי שתהא כמו אגרת כדאיתא בהגה"ה במיימון, דיש נוהגים שלא להפסיק בקריאתה בין פסוק לפסוק משום דנקראת אגרת. אמנם יש מקילין דסמכי אמאי דכתב בהגה"ה במיימון דאין כל דין ספר תורה למגילה, מההיא דאותיות מטושטשות ומקורעות. אמנם המהדרים ומדקדקים במצות יש להם לקיים דברי רבינו תם ומהר"ם, עכ"ל. שמעינן מהא דתלי' בפלוגת' דרבוותא אי מדמינן מגילה בכל מילי לס"ת או לא, וכפי שהעלה בשו"ת יהודה יעלה (חלק ב אה"ע, חו"מ סימן רסא) לתשו' מור"ם מינץ דמכשיר במגילה סתומה שעשא' פתוחה ודאי ה"ה כה"ג שעשה פרשה במקום שאינו פרשה כשירה דלא דמי בזה לס"ת, והכי קיי"ל להכשיר בדיעבד עי' ברכי יוסף א"ח סי' תרצ"א, ונ"ל למחות ביד הסופרים שלא יעשו כן במגילה דהא למהרא"י והרמ"א פסול גם בדיעבד כנ"ל.

**והרמ"א** פסקו בהג"ה דסבר שדין מגילה כס"ת ופוסל אף בדיעבד. וגם מרן נראה שדעתו כן שציין בב"י לר"ת הנ"ל וכתבו בשו"ע (סימן תרצא סעיף ב) וז"ל דינה כספר תורה לענין היקף גויל וחטוטרות חתי"ן ותליית ההי"ן וקופי"ן וכל גופות האותיות בצורתן ובחסרות ויתרות. וגם הרמ"א כתב בהגה צריך לכתבה מן הכתב (ר"ן), ולהוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה, כמו בספר תורה (מהרי"ק); ועושין כל פרשיותיה סתומות, ואם עשאן פתוחות, פסולה וכ"כ המג"א (ס"ק א ובס"ק ג) שפוסל חק תוכות וה"ה לכל דבר. וכ"כ הגר"א שם דדוקא בתפירתה הקילו ולא בשאר דבר וכן נראה דעת קול יעקב (ס"ק ט) שציין לפוסקים רבים דסברי אף במיעוטה פסול כמו בס"ת אך ציין לפר"ח הנ"ל וללבוש דרק ברובה פסול. וגם הברכי יוסף הסכים עם הפר"ח והצילו מקושיית הקרבן נתנאל הנ"ל כתב בסוף דבריו דסברת הפר"ח עצמו קאמר.

**וכן** משמע משו"ת שמחת כהן (חלק או"ח סימן קצב) שנשאל רבי משה כ'לפון הכהן זצ"ל במגילה ששני דפין ממנה אין בהם כדי לכתוב ג' למשפחותיכם האם פסולה והתירה בדיעבד ע"ש שנראה דעת מרן שלא הזכיר בדבריו רק הדברים הפוסלים. דהיינו חק תוכות והיקף גויל וכד' כס"ת מה פיסול זה פוסל בס"ת כך במגילה. ויש לומר בדעת מרן דיתירות פסלינן ולא דמי לחסירות דגריע טפי.

**וא"כ** כיון דנקראת ספר נותנין לה כל דין ס"ת חוץ ממה שמפרש בהדיא כו' ובנדון דידן להיות המגילה פסולה וכן פסלינן כל פיסול כס"ת כגון חק תוכות, היקף גויל, צורת האותיות, וכד' ודלא כהני אחרונים דלעיל שהתירו חסרון שרטוט או חק תוכות או אינו מוקף גויל מק"ו להכשיר מהשמיט הסופר מיעוטה. ומה שנקראת ספר ללמד על דברים

שאינן מגופן כגון תפירה דפשתן שאפילו בהן נדונית כדין ספר, ואהני לן אגרת להקל בה שלשה חוטי גידין, דכיון שהתפירה אינה מגופה ממש עשו בה מנהג אגרת שכן האגרות אינן נתפרות אלא נקשרות במקצת חוטין, וכל שכן בדברים שחוץ לגופיה לגמרי כגון קריאה שלה שדינה בהם כדין אגרת.

**איברא** שהמעיין בדברי הרמב"ן מגילה (דף יז עמוד א) מוכח שהמגילה נפסלת ע"י חוסר היקף גויל וכד' אלא שיוצא בה י"ח בקריאתה כשקרא את התיבות הפסולות בע"פ וז"ל אבל בשאר טעיות כגון השמטה ושינוי לשון פסולה דבעינן ככתבם וכלשונם, אלא שאם היו הטעיות בכתיבה וקראן על פה יפה יצא כדאמרי' בהשמיט, וכ"ש שאין מדקדקין בה בחסרות ויתרות כס"ת עכ"ל. וצ"ל במידה ורוב התיבות פסולות וקראן בע"פ לא יועיל כדאמרינן בהשמיט הסופר. ולפי זה כשמיעוט פסול אף באות אחת כגון שאינו מוקף גויל וכד' המגילה פסולה ואין לקרא בה ורק בדיעבד אם קרא בה יצא י"ח. דהיינו לכתחילה ודאי שאין לקרא במגילה שאף באות אחת יש פיסול חק תוכות או שאינה מוקפת גויל.

**ואפשר** היה לומר שכן דעת הפוס' דלעיל שהשיגו על הפר"ח אף במיעוטה פסולה מ"מ אם קראה בע"פ שפיר וזה אינו דהא בחסירות ויתירות יוצא י"ח בקריאתה מה שאין כן בפיסול אחר גרע מהשמיט והוי פסולה וכאילו שקראה כולה בע"פ. וכמובא בספר ערך השולחן לרבינו יצחק טייב (בסימן תרצא אות א) בשם מטה יהודה שהעלה אליבא דמרן כל שינוי באות פוסל דגרע מהשמיט וה"נ חק תוכות וכן נראה שדעת המאירי. ואמנם השיג עליו ע"ש אלא שציין לבית דוד שכתב שדעת מרן בב"י כשיטת הר"ן שכל פיסול שיש במגילה אף בתיבות יתירות לא הוי כהשמיט אלא כיון שהמגילה פסולה הוי כקורא כולה בע"פ. וגם בערוך השולחן (ס"ק ה) נשאר בצ"ע מאחר דשינוי גרע יותר מחסרון כדאשכחן גבי גט דשינוי פסול וחסרון כשר וכן במגילה שמא זה מקרי נכתבת בפסול ע"ש. וכן נראה מספר ברית כהונה (עמוד צח סעיף יח) שמנהג ג'רבא שקודם פורים היו בודקים את המגילה ואם היא פסולה אינה קורא בה כלל וזאת מהיותה מונחת משנה לשנה. ולכאורה איזה פיסול יכול להתחדש אם לא רק דיבוק בשל התפשטות הדיו מהחום. ולפי זה צ"ל דעת כל הני אחרונים שהשיגו על הפר"ח אינו יוצא י"ח בקריאת המגילה אף בפיסול באות אחת. וזה אינו כשיטת הרמב"ן דלעיל שכתב להדיא אע"פ שיש פיסול באות וקראו בע"פ שפיר אלא כשיטת הפר"ח.

**ועוד** יש לדון דאי קריאתה מדברי קבלה יש להחמיר בספיקה באופן שספק יצא י"ח או לא יצא (בקריאת המגילה שספק פסולה), ואם כן דברי קבלה כדאורייתא היא וספיקה

לחומרא. והוי ידוע פסק הרמב"ם, עיר שהיא ספק מוקפת חומה קוראים בי"ד ובט"ו, וכן פסק מרן בשו"ע (סימן תרפח סעיף ד ובסימן תרצו סעיף ז). ומוכח דסבירא להו דספק בדברי קבלה לחומרא, עיין בדברינו (בסימן נח) ונראה לומר דמעיקר דדברי קבלה אינו יוצא י"ח בקרא' בע"פ, מעיק' דדברי קבלה אינו יוצא ואפילו אין בידו מגילה א"צ לקרותה בע"פ דלאו כלום הוא. וקריאתה ע"פ אינו מעכב במיעוטו כדאמרי' לעיל השמיט הסופר אותיות וכו'.

**ודע** שע"י מהירות קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת אין הש"ץ רואה את התיבה "ואת" בתוך המגילה וקוראו בע"פ וזהו דיעבד כנ"ל ולכך צריך לשים לב על זאת להזהר בזה וכמ"ש הבן איש חי (בהלכות פורים אות ט) וחזון עובדיה (מהלכות מקרא מגילה סעיף יד).

**לסיכום**: מגילה שיש בה אפילו אות אחת שאינה מוקפת גויל פסולה. ובדיעבד כשאין לו מגילה אחרת יכול לקרא בה ולצאת בה י"ח.

**פירות הנושרים**:

1. השמיט בה הסופר אותיות ופסוקים וקראן הקורא בע"פ יצא י"ח בדיעבד
2. לכתחילה ודאי שצריך שתהיה כתובה כולה כהלכה.
3. לכתחילה אין לקרא במגילה שאות אחת אינה מוקפת גויל וכד'.
4. במגילה שהיא מנוקדת או שסימנו עליה את טעמי המקרא וכן במגילה שיש בדף הראשון ברכות ופיוטים כשרה בדיעבד.
5. י"א גם בפיסול אות אחת אינו יוצא י"ח בקריאתה אף בדיעבד,שאם נכתבת בפיסול גרע מאם לא נכתבה כלל.
6. דיני כתיבת מגילה ככתיבת ס"ת.
7. יש להזהר שע"י מהירות קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת אין הש"ץ רואה את התיבה "ואת" בתוך המגילה וקוראו בע"פ וזהו כדיעבד ולכך צריך לשים לב על זאת.

**סימן: ס"ז - שאלה: האם יש חיוב לומר ארור המן ברוך מרדכי וכו' אחר קריאת המגילה ?**

**מוכח** בילקוט שמעוני (פרשת וירא רמז פב) שיש חיוב לברך צדיק ולקלל רשע כשמזכירו וכן מובא בעוד מדרשים רבים דיש חיוב בדבר. וז"ל רבי יצחק פתח זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב כל מי שמזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה מה טעם זכר צדיק לברכה, וכל המזכיר רשע ואינו מקללו עובר בעשה מה טעם ושם רשעים ירקב, ארור המן ארורים בניו חרבונה זכור לטוב, מצינו שהקב"ה מזכיר שמן של ישראל ומברכן שנאמר ה' זכרנו יברך, אין לי אלא ששים רבוא מנין שכל אחד ואחד מישראל שהקב"ה

מזכיר שמו ומברכו שנאמר וה' אמר המכסה אני וגו'. וכ"כ במגן אבות לרשב"ץ (אבות פרק ב משנה יד) .

**ומבואר** יותר במסכת סופרים (פרק יד הלכה ג) דיש לקלס לצדיקים שנאמר זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. וז"ל אחר כך מקלס לצדיקים, ברוך מרדכי, ברוכה אסתר, ברוכים כל ישראל. ורב אמר צריך לומר, ארור המן, וארורים בניו. אמר ר' פנחס וצריך לומר חרבונא זכור לטוב. ר' ברכיה ר' ירמיה ר' חייא בשם ר' יוחנן, כד הוה מטי ר' יונתן להדין פסוקא, אשר הגלה נבוכדנצר, הוה אמר, נבוכדנצר רשיעא, שחיק טמיא, למזגי לטבא טיבותיה, ולביש בישותיה, שנאמר זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. וכן מובא בפסקי הרא"ש מסכת מגילה (פרק א סימן ח) והר"ן שם ובטור וב"י (סימן תרצ) בשם הירושל' שצ"ל אחר קריאת המגילה ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל גם חרבונה זכור לטוב. ומנהג זה מובא בכל הראשונים והאחרונים וטעמם משום שנאמר (משלי י, יז) זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב.

**ומה** שהזכיר הפסוק לצדיק בלשון יחיד ורשעים בלשון רבים פי' רש"י ובחידושי הריטב"א ביומא (דף לח:) על ידי מעשיו הטובים צריכין כל היום להזכירו לשבח ולברכו, ורשעים מזכירין אותם על ידי אחרים כי על ידי מעשה רשע אחד יש לנו לקלל כל הרשעים כדכתיב שם רשעים ירקב. ועדיין לא מחוור לי למה צריך לקלל את שאר הרשעים וראיתי במגן אבות לרשב"ץ על אבות (פרק א משנה ז) שפירש הזהיר להתרחק משכן הרע לבריות, וכן הזהיר מלהתחבר לרשע, שהוא רע לשמים. והכתוב אומר 'ורועה כסילים ירוע', לפי שהוא למד ממעשיו. דהיינו נזכר לגנאי מפני חבירו שהוא הגורם ע"ש. ודע שאין הכוונה שהקללה תחול על כל הרשעים שהם רשעים גמורים בדוקא אלא אף בדבר אחד חטא גם עליו נאמרת הקללה וכמ"ש בספר חסידים (סימן תשמו) על אותו שלא מצאו בו אלא דבר אחד אמרו ושם רשעים ירקב ומזכירים אותו לגנאי כגון אותן שלא רצו ללמד מעשה הקטורת כדאיתא ביומא ע"ש.

**ומה** שקוראים בשם ישמעאל לכאורה אין לקרוא בשם זה דהא רשע הוא אלא הריטב"א שם כתב בשם התוספות כי מה שנהגו לקרוא שם צדיק ישמעאל כשמו של ישמעאל בן אברהם שהיה רשע דהיינו משום דסבירא לן כמאן דאמר כי ישמעאל עשה תשובה, אי נמי דשאני ישמעאל שהקב"ה קראו באותו השם.

**ומטעם** זה נוהגים להרעיש ברגליהם בקריאת המגילה כשהחזן אומר את השם המן כמ"ש בב"י (סימן תרצ) כשמזכיר הקורא שם המן ובניו מנקשין התינוקות באבנים או

בלוחות עץ שבידם וכתוב בהם שם המן ובניו ועל ידי הניקוש הם נמחקים ולמנהג הזה יש שורש בהגדה דאמרינן כי מחה אמחה את זכר עמלק וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות נה) וכ"כ מנהגי ישרון (עמוד 59) הא דנוהגין להקיש כשזוכרין המן הוא בשביל התינוקות שאין יודעין לומר שם רשעים ירקב כי הוא חיוב לומר כשמזכירין רשע ע"ש ומוכח מדבריהם שהגדולים שיודעים לומר שם רשעים ירקב צרכים לומר ואף יש להם חיוב בזה וראה ללבוש שנביא לקמן ורק לקטנים שאינם יודעים לומר אזי נוהגין להקיש כשזוכרין את המן וראה הבן איש חי (בהלכות פורים אות י).

**אלא** שהרחיב בגנות המנהג הזה בשו"ת בן ימין (סימן א) שעושים שטות בבית אלהינו בשעת עבודתינו הפך מנהגם, שהם עומדים בבית תפלתם באימה וביראה ובכבוד, וקולם לא ישמע כמי שעומד לפני המלך, היש חילול ה' ושפלות האומה גדול מזה וזאת רעה חולה שגם הגדולים והזקנים מרבים להכות, והמנהג הקדום לא הוסד אלא לתינוקות דלאו בני דעת נינהו.

**נמצא** דאין ראוי להם לקרות לבניהם בשמם דאמור רבנן שם רשעים ירקב אבל בשינו מותר וכמ"ש התוספות במגילה (דף י:) רבה בר עופרן - גרסינן ולא גרסינן עפרון דשם רשעים ירקב ולא מסקו בשמייהו. וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן רד) על הא דאמר רבי אלעזר ביומא שילהי פרק אמר להם הממונה רקביות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו ופירש"י שם לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע. ופי' הדבר שמו של אדם הוא גופו. ה"ד ושם רשעים ירקב אטו שהשם ירקב אלא גופו. כמובא בשו"ת משנה הלכות (חלק טז סימן קיב) בשם ספר החיים כי שמו של אדם הוא נשמתו שנאמר מתי ימות ואבד שמו וכאלה רבות. שמם מחית וגו' ואמחה את שמם. כן יעמוד זרעכם ושמכם זרעכם הוא שם הגוף ושמכם הוא שם הנשמות והוא שם התואר כי הנשמה אין לה שם קבוע עד יום צאתה מן הגוף כמבואר לעיל ואז ניכר שמה כי יצאה לפועל ומכריזין עליה יבא שלום ינוחו על משכבותם אם צדיק הוא.

**ובשם** נפוץ ראיתי שנחלקו רבותינו אי להזכיר את שמו או לשנותו כמובא בדברי התוספות בשבת (דף יב:) שבנא איש ירושלים ר"ת לא גריס שבנא דשבנא רשע הוה ולא מסקינן בשמיה דשם רשעים ירקב כדאמר בפרק אמר להם הממונה (יומא דף לח:) אלא גרס שכנא דהוי נמי שם אדם כדאמר בסוטה (דף כא.) אלא כשכנא אחי הלל ונראה לר"י דשפיר גרס שבנא דאטו אם אחד רשע ושמו אברהם לא נקרא בשם זה אחר ואשכחן דתרי שבנא הוו וכו'. וכן אנו רואים היום רבים ששמם נפוץ והוא כשם של כמה מומרים ורשעים ואין אנו משנים את שמותם.

**ומרן** בב"י ובשו"ע (או"ח סימן תרצ סעיף טז) כתבו להלכה כלשונם ונראה שיש חיוב לומר כנ"ל וז"ל צריך שיאמר ארור המן, ברוך מרדכי, ארורה זרש, ברוכה אסתר, ארורים כל שונאי ה', ברוכים כל המאמינים בה'; וצריך שיאמר: וגם חרבונה זכור לטוב. ולכאורה לפי המדרש אסתר רבה (פרשה י) אליהו זכור לטוב נדמה לחרבונה ואמר לו אדוני המלך גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי וגו' ואם כן מה צריך להזכיר את חרבונה לטובה טעם לזה ראיתי בערוך השולחן (ס"ק כב) שאע"פ שבמדרש אליהו נדמה בדמותו של חרבונה מ"מ כיון דנדמה בדמות חרבונה נזכירהו לטוב. וטעם אחר כתב בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) אמר מהר"י סג"ל חרבונא הוא היה אליהו, לפיכך אנו אומרים חרבונא זכור לטוב משום דזכור לטוב הוא אליהו.

**והמג"א** (סימן תרצ ס"ק כא) ציין ללבוש שסובר שצריך לומר שם רשעים ירקב כשאומר המן בשעת קריאת המגילה בפורים, (דהיינו לא כמנהגינו שאומרים אחר קריאת המגילה), והשיג עליו הפמ"ג שם דיצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה וע"י זה צריך הש"ץ לשתוק בזמן זה. והליץ עבור הלבוש בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קצב) דשמא סובר כירושלמי שר' יונתן הוה אמר כד מטי להאי פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר אמר דבוכדנצר שחיק עצמות היה זה בשעת הקריאה וכן איתא בשירי קרבן שהר"ש בס' י"מ פי' על מה שרב אמר צריך לומר ארור המן הוא בעת הקריאה וא"כ מפורש שאינו הפסק וטוב לומר זה. ומה שקשה על הלבוש שסובר שאומרים שם רשעים ירקב כשאומר המן בשעת קריאת המגילה בפורים הוא הפסק, הנה איתא קושיא זו ותירוץ בשער הציון בס' משנה ברורה אות נ"ז. ועיי"ש שהביא ראיה מסוף סעי' י"ג שהוא מהא שבדורשה שקורא פסוק במגילה שלימה ודורשו אם כיוון לבו לצאת ידי חובתו יצא ולא יפסיק בה בענינים אחרים כשדורשה שאסור להפסיק בה בענינים אחרים אלמא דהוא אף לכתחלה אין מה שדורש הפסק דאם לבדיעבד הא אף בשח בינתים בדברים אחרים נמי יצא כדאיתא ברמ"א סעי' ו'. אלא שכתב בסוף דבריו שמדברי הרא"ש (פ"א ה"ח) מפורש שהוא אחר קריאת המגילה וכמו שאנו נוהגין.

**אלא** שהמעיין במחצית השקל שם יראה שכוונת המג"א להעיר על דברי הלבוש בזה שציין לגבי נבוכדנצר כוונתו שר' יונתן הוה אמר כד מטי להאי פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר אמר נבוכדנצר שחיק עצמות היה זה בשעת קריאת המגילה ולמה לא הוי אמרינן כן בירמי' אלא שכל נבוכדנצר המוזכר בירמי' חי הוי והכא מת הוי ומיני' יליף המג"א ה"ה לענין המן כל זמן שמזכירים אותו כשהיה חי אין לומר שם רשעים ירקב. וטעם הדבר מובא שם דאין לקלל מלך ואף שהמן אדם ולא מלך אך עשיר הוא וכתיב

ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר ע"ש. ובזה לכאורה נראה שנפלה השגתו של הפמ"ג הנ"ל על המג"א דהיינו שאין בכוונתו לומר בזמן הקריאה שם רשעים ירקב מאחר והמן עדיין חי הוא. אלא שעדיין קשה דלפי זה על המת יש לומר שם רשעים ירקב וכדברי הירושלמי שר' יונתן הוה אמר כד מטי להאי פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר אמר נבוכדנצר שחיק עצמות ולכאורה למה אין אנו אומרים כן בזמן קריאת המגילה על נבוכנצר וכן על המן אחר שנתלה דהא לשיטת מחצית השקל יש לומר ונראה לומר כדברי שו"ת יוסף אומץ שנביא לקמן בס"ד.

**ואני** הקטן נראה לי לתרץ ולדייק מלשון המובא בראשית רבה (פרשה מט) ובעוד מדרשים רבים שרבי ברכיה ורבי חלבו משום רבי שמואל בר נחמן ור' יונתן כשהיה מגיע לפסוק הזה, אשר הגלה מירושלים עם הגולה וגו' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות ולמה לא הוה אמר כן בירמיה אלא שכל נ"נ שכתוב בירמיה חי הוי, ברם הכא מת הוי, רב כי הוי מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקיים מה שנאמר ושם רשעים ירקב עכ"ל, מדאמר ר' יונתן כשהיה מגיע וכו' ואילו בדברי רב כתב בפורים משמע שר' יונתן אמר שחיק עצמות לא היה בפורים ומה שרב אמר בפורים לכאורה משמע בזמן המגילה זה אינו מדלא כתוב רב כי הוי מטי להמן במגילה אלא בפורים דוקא דהיינו בפורים וכפי' מחצית השקל הנ"ל שאין לומר על החי שם רשעים ירקב וכמובא כדברי הראשונים הנ"ל ולקמן שצריך לומר אחר קריאת המגילה וכדברי ספר אבודרהם (פורים) בשם הירושלמי (פ"ד ה"ז) שצריך לומר אחר קריאת המגלה ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש אשתו ברוכה אסתר ארורים כל העכו"ם ברוכים כל ישראל. גם חרבונה זכור לטוב משום שנאמר (משלי י, יז) זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. וכ"כ במחזור ויטרי (סימן תקכז) שחותם בא"י האל הנקמות המשלם גמול לאויבו ומגן לצדיקים ומושיע לעמו ישראל מיד שונאיהם: ואחר כך מקלסין לצדיקים. ברוך מרדכי ברוכה אסתר ברוכים כל ישראל. ורב אמ' צריך לומר ארור המן וארורים בניו, וכ"כ בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג אה"ע סימן ה) שפירש הרב קרבן העדה הנ"ל צריך לומר ארור המן לאחר שקראו המגילה, אבל קודם לכן או בשעת קריאה לא שעדין לא מת. ע"ש.

**ולכאורה** מהנזכר לעיל כל מי שמזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה מטעם זכר צדיק לברכה, וכן כל המזכיר רשע ואינו מקללו עובר בעשה מכאן מוכח שיש חיוב לקללו ולפי פי' מחצית השקל הכל ברור כשמש. אמנם לאחר סיום קריאת המגילה כבר אין יותר חובה להזכיר יותר את שמו של המן ומה שמזכירים אותו לשם מנהג בכדי לומר שם רשעים ירקב.

**ולפי** זה ברור מה שכתב בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן ר) בשם רבינו שלמה זצ"ל יש מקומות שאומרים אחר הברכה פיוט נאה כגון אשר הניא ואומר ברוך מרדכי ברוכה אסתר ארור המן ארורה זרש ומכין ברגליהן או אבן על אבן ומשברין קדירות כשמעם שבר המן וזרש ולאחר זה עומדין הצבור ומשבחין לבורא אשר הציל את עמו ישראל ואומר מי כמוכה ג' פעמים עזי וזמרת יה ג' פעמים. ה' איש מלחמה ג"פ ה' ימלוך ג"פ וכל זה אינו חובה אלא מנהג טוב וכן מה שאמרו בשעת קריאת המגילה איש יהודי וגו' ויתלו את המן ליהודים היתה אורה כי מרדכי היהודי שנהגו העם לאומרם בפה אחד אינו חובה ולא מנהג ע"כ. וכ"כ ראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקסד) דכל הני צריך למצוה בעלמא ולא לעכוב. וצ"ל שכל מה שכתב שזהו מנהג טוב אבל אם כבר אמר המן מוכרח לסיים ולומר שם רשעים ירקב וכדלעיל.

**איברא** שראיתי לחכמת שלמה (בסימן תר"צ) שביאר דמדינא דגמ' והירושלמי לומר אף בחייו ארור המן והכאה זו הוה במקום אמירה מדאסור להפסיק בדיבור בקריאת המגילה לכך מכין אותו דלא הוי הפסק ע"ש.

**ומה** שכתב בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן קיב) דשם רשעים ירקב אין זה הפירוש דאסור להזכיר שמו אלא שאין קוראין לאחרים על שמם אבל איסור להזכיר שם רשע עצמו לא מצינו, ובתורה ובנביאים וכל התלמוד מלא מזה בהזכירן שם רשעים ובלעם ועמלק ולבן ופרעה, ובגמ' יעקב מינאה ועוד ועוד. ותשובתו לקוחה מהר"ם איסרלאס בתשובותיו (סימן מ"א) גבי בן משומד שעולה לס"ת וכבר השיג עליו בשו"ת יוסף אומץ (סימן יא) דלא זכר מ"ש התוס' במגילה דף כ"ג ע"א בההיא דאמרינן א"ל יעקב מינאה לרב יהודה הני ששה דיה"כ כנגד מי וז"ל אמר יעקב מצעה גרסינן שאם היה מין לא היה מזכירו יעקב דהא כתיב ושם רשעים ירקב עכ"ל. הרי דהתוס' כתבו בפירוש דאין להזכיר שם הרשע ומכח זה מחקו מ"ש בש"ס יעקב מינאה וכתבו דגרסינן יעקב מצעה שאם היה מין אין להזכירו דכתיב ושם רשעים ירקב וזה כנגד היסוד שכתב הרב ז"ל. ומה שהביא ראיה מן התורה והנביאים וכל התלמוד דמזכירין שם הרשעים אינה ראיה דהרי אמרו בסנהדרין דף ס"ג ע"ב אמר רבי יוחנן כל ע"ז הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה וכי היכי דהתורה הזכירה שמות הרשעים יהא שרי לן להזכירם. ומה שהתורה הזכירה שמות ע"ז יש בו סוד וה"נ הזכירה הרשעים עכ"ל. ולפירושו אין להפסיק בזמן הקריאה ולומר שם רשעים ירקב על כל המן והמן דהא גם פרעה ועמלק ובלעם נקראים בתורה ואין אנו מפסיקים בקריאה ואומרים שם רשעים ירקב.

**ומדכתבו** לומר שגם חרבונה זכור לטוב למד מזה שו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג - אה"ע סימן ה) שאף שהיה בעצה אחת בתחילה עם המן וגם היה גוי. אפ"ה חזינן דיש להזכירו לטוב וזאת כיון שהיטיב עם מרדכי ועם ישראל שהזכיר בסופו רע על המן שהכין עץ למרדכי וכו', ותלו את המן. וא"כ לפ"ז לכאורה יש ללמוד אף לנידון דידן שכיון שאלו החיילים הדרוזים מטיבים עם ישראל ומוסרים נפשם על כך, לכן אע"פ שהם גויים, שפיר יש להזכירם לטוב. ושו"ר בספר חסידים (סימן תשצ) שכתב אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים יכולים לבקש להקב"ה שיקל בדינו וכן יכולים לבקש על מומר שעשה טובה ליהודים וכן אמר ר' יוחנן על חרבונא זכור לטוב לפי שדבר על המן. וראיתי בכף החיים (אות קא) שיש לומר ד' תיבות וגם חרבונה זכור לטוב. אלא שדברי מסכת סופרים (פרק יד הלכה ג) הנ"ל ובירושלמי ובכל המדרשים אינו כן שלא כתבו את התיבה "וגם" וז"ל אמר ר' פנחס וצריך לומר חרבונא זכור לטוב ע"כ. ולא אמר שצריך לומר "וגם". ושמא יש לומר שדברי כף החיים נאמרו ע"פ הסוד כדרכו בקודש. אמנם ראיתי בספר אבודרהם (פורים) שכתב שיש לומר "גם" ללא האות וו. איברא שגם מרן כתב לומר וגם וכו' ע"ש. וכתב לי רבי בנימין הכהן שליט"א ביאור נפלא בגלל המילה הטובה שאמר אנו מזכירים אותו לשבח לכן אומרים "גם" חרבונה זכור לטוב, דהיינו מה שאמר "גם" הנה העץ וכו' הוא זה שזכור לטוב. ופי' זה מבאר יפה למה צריך לומר ד' תיבות שכוללות את התיבה "וגם".

**ושו"ר** שאכן דברי כף החיים הם ע"פ הסוד כמובא בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג אה"ע סימן ה) דכתב הרב חיד"א בס' דבש לפי (מערכת א אות יז) שיש להזכיר תמיד אליהו הנביא בד' אותיות ולומר "אליהו הנביא זכור לטוב" וזהו ג"כ סוד שאמרו אליהו בארבע [ברכות ד ע"ב, גבריאל בשתים אליהו בארבע עפיפות וכו'], פירוש שאומרים ד' תיבות אלו "אליהו הנביא זכור לטוב" הם בגי' ת' שמכניע קליפות וכו'. ע"כ. ועל כן הכא נמי כיון שחרבונה הוא אליהו צריך שיאמר "וגם חרבונה זכור לטוב" שהם ד' תיבות. ע"ש.

**לסיכום**: אחר קריאת המגילה אין חיוב לומר ארור המן ברוך מרדכי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל ישראל גם חרבונה זכור לטוב אלא דזהו רק מנהג טוב.

**פירות הנושרים**:

1. כשמזכיר שם רשע כגון נבוכדנצר כשהוא חי כגון בספ' ירמי' אין לקללו אך כשמזכירו שהוא מת יש לקללו ומיני' יליף לענין המן כל זמן שמזכירים אותו כשהיה חי במגילה אין לומר שם רשעים ירקב, וי"א שאין צריך.

2. חיילים דרוזים המטיבים עם ישראל ומוסרים נפשם על כך, אע"פ שהם גויים, שפיר יש להזכירם לטוב.
3. יש חיוב לברך צדיק ולקלל רשע כשמזכירו.
4. מה שנוהגין להקיש כשזוכרין המן הוא בשביל התינוקות שאין יודעין לומר שם רשעים ירקב.
5. י"א דמדינא דגמ' והירושלמי לומר אף בחייו ארור המן והכאה שאנו מכים במקום אמירה מדאסור להפסיק בדיבור בקריאת המגילה לכך מכין אותו דלא הוי הפסק ע"ש.
6. י"א שאומרים שם רשעים ירקב כשאומר המן בשעת קריאת המגילה בפורים. ואין נוהגים כן אלא שמכין המן כשקורין המגילה ואחר קריאת המגילה בלבד אומרים ארור המן וכו'.
7. לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע.
8. אין להזכיר שם של רשע ידוע אלא בשינוי ובשם נפוץ מותר להשתמש אע"פ שיש רשעים בשם זה.
9. יש לומר ד' תיבות "וגם חרבונה זכור לטוב".
10. כבר הרחיבו רבותינו בגנות המנהג שעושים שטות בבית אלהינו בשעת עבודתינו הפך מנהגם, שהם עומדים בבית תפלתם באימה וביראה ובכבוד, וקולם לא ישמע כמי שעומד לפני המלך, היש חילול ה' ושפלות האומה גדול מזה וזאת רעה חולה שגם הגדולים והזקנים מרבים להכות, והמנהג הקדום לא הוסד אלא לתינוקות דלאו בני דעת נינהו.
11. כל ע"ז הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה דכי היכי דהתורה הזכירה שמות הרשעים יהא שרי לן להזכירם. ומה שהתורה הזכירה שמות ע"ז יש בו סוד וה"נ הזכירה הרשעים.
12. אין לקלל מלך כל זמן שהיה חי אף שעתה הוא מת דמכוח דבחייו ראוי היה לחלוק לו כבוד למלכות אבל אחרי מותו א"צ לחלוק לו כבוד, וכן באדם עשיר כגון המן אף שלא היה מלך כדכתיב ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר ורק לאחר מותו יש לקללו.

**סימן: ס"ח - שאלה: האם מותר לטעום אחר התענית קודם קריאת המגילה ?**

**נקיטינן** שאסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית וה"ה בשאר מצות שאין לאכול קודם שקיים את מצותו כגון לולב, מגילה ושאר מצוות, מכיון שחלה עליו חובת קיומן אסור לו לאכול עד אחר שכבר קיימן, עיין בדברינו בזה (בסימן טז). ובשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן נח) שהאב אסור לאכול קודם המילה כמו בנטילת

לולב, מיהו כ"ז כשהאב מוהל בעצמו אבל אם אינו מוהל בעצמו וכבר כיבד למוהלים ועשאם שלוחים נראה דמותר לאכול ואפשר כי אז המוהלים אסורים לאכול ע"כ ע"ש. ולאו דוקא אכילה אלא גם לשאר דברים כמ"ש מרן בשו"ע (או"ח בסימן תלא) וז"ל יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל, עד שיבדוק. ואפילו אם יש לו עת קבוע ללמוד, לא ילמוד עד שיבדוק. וע"ע בסימן רל"ב.

**וכן** בענין קריאת המגילה כתב מרן בשו"ע (או"ח סימן תרצב סעיף ד) מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לב"ה וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית כ"כ, יכול לשמוע קריאתה מבע"י מפלג המנחה ולמעלה. וכתב הרמ"א בהגה אבל אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, אפי' התענית קשה עליו (תה"ד סימן ק"ט).

**ולכאורה** נראה דעת מרן שטעימה וכ"ש אכילה אסורה לפני קריאת המגילה דהא התיר לאנוס לקרא את המגילה מבע"י מפלג המנחה שאחרונים קראו ע"ז תגר כמובא במשנ"ב שם שהפר"ח השיג על קולא זו ודעתו דקודם צה"כ אינו יוצא כלל אפילו דיעבד וכן משמע דעת הגר"א בביאורו וכ"כ ח"א אפילו קרא מקצתה קודם צאת הכוכבים לא יצא וצריך לחזור ולקרות ובלי ברכה ע"ש. ואם כן היה עדיף לטעום מאשר להקדים את הקריאה אלא היינו טעמא דלא יאמר אדם אוכל קימעא ואשתה קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל כו' או מטעם אחר שאין טעימה תועיל לו לכן כתב שיקרא מפלג המנחה.

**וכן** נראה דעת הרמ"א שעדיף להקדים קריאתה מלטעום מדלא השיג על מרן ואף ציין לתרומת הדשן (סימן קט) שכתב שם להדיא שיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעוד יום לאחר תפלת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה. דפסק רבינו תם בריש ברכות דקי"ל דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין ק"ש. ואע"ג דהקפיד התם רחמנא להדיא אזמן שכיבה, ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא. מ"מ נפיק מידי ק"ש משום דחשיב לילה. כ"ש לענין קריאת מגילה דליכא קפידא במידי אי חשבינן ההוא זימנא ללילה שתהא קריאה בזמנה בי"ד. אע"ג דכמה גדולים פליגי ארבינו תם התם בריש ברכות. הא כתב במרדכי התם בשם ראבי"ה המנהג כוותיה דר"ת, והמחמיר כדברי שאר גאונים נקרא הדיוט אם לא הורגל בשאר פרישות ע"כ. אבל אין נראה לו להרמ"א להתיר למי דקשה לו להמתין שיטעם כדלעיל, דהיינו שיטעם מעט קודם קריאת מגילה וימתין שוב עד שיבא לו הקורא. והיינו ע"פ מאי דאמרינן בק"ש דאמרינן לא יאמר אדם אוכל קימעא ואשתה קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל כו', עד כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו

שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה.

**אלא** שמדברי מרן בב"י (בסימן רלב) נראה דלא סבר כוותייהו דתרומת הדשן והתיר טעימה ופסקו בשו"ע (בסעיף ג) בעניין סעודה סמוך למנחה הא דאסור לאכול סעודה קטנה, היינו כשקובע לסעודה; אבל לטעום, דהיינו אכילת פירות, מותר. והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל, בלא קבע, מותר. וכ"כ המג"א (ס"ק ד), וכ"כ ר' יוסף זרקא רבו של ר' יצחק טייב בספ' עוד יוסף חי (מסכת ברכות דף ד:) שהשיג על תרומת הדשן דטעימה שריא ומאי דקאמר בגמ' שלא יאמר אוכל קמעא כו' לא איריא דההיא אכילה ממש היא אלא שאינו מרבה באכילתו ולא קאמר אטעום ש"מ דטעימה שריא. וכ"כ בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן מ). וכן נראה מדברי הט"ז (ס"ק ג) שהשווה דין זה כמו גבי ק"ש וערבית וכ"כ הפמ"ג (אות ה).

**ושיעור** טעימה פי' המג"א (בס"ק יז) והמשנ"ב (ס"ק לה) שם דוקא כביצה ולא יותר ול"נ דלשתיה יותר מכביצ' אסור אע"ג דגבי סוכה מקרי עראי מ"מ הכא טעמא דלמא ממשך וזה שייך יותר בשתיה דמשכר, אבל סתם משקה מותר לשתות אפילו הרבה. וכן כתב (בסימן רלה ס"ק טז, ובסימן תלא ס"ק ו) דבסמוך לזמן קריאת שמע אסור והטעם שמא ימשך בסעודתו ופעמים ישתקע עי"ז גם בשינה וישכח לקרות שמע ואפילו לאכול קמעא אסור ומ"מ טעימה בעלמא מיני פירות או אפילו פת בכביצה שרי.

**ומזה** נראה לומר דהוא הדין דשרי טעימה קודם מגילה כנ"ל וכמ"ש המג"א (בסימן תרצב ס"ק ז) בשם רא"מ דס"ל איידי דחביבא לא אתי למפשע, ומה"ט לא אסרו ללמוד כמו גבי בדיקת חמץ, א"כ ס"ל דקיל מק"ש וחמץ והנה כיון דבק"ש וחמץ שרי טעימה כמ"ש סי' רל"ה ותל"ב ק"ו כאן, ועוד דעיקר קריאת המגילה ביום, ונ"ל דמש"ה שינה רמ"א לשונו וכתב אסור לאכול וכו' משמע דטעימה שרי ומ"מ אין להקל אלא לצורך גדול עכ"ל. נמצא שמסיק המג"א דוקא אכילה אסור אבל טעימה בעלמא שרי וע"כ כשיש צורך טוב יותר להקל לאיש הזה שיטעום קודם קריאת המגילה ולא להקל לקרות מפלג המנחה ולמעלה כמו"ש משנ"ב (ס"ק יד). וכ"ש להתיר לו לשתות משקה לא משכר כמובא לעיל דרק משקה משכר אסור אבל סתם משקה מותר לשתות אפילו הרבה.

**וכן** מוכח דשרי לטעום לפני בדיקת חמץ אחר תענית בכורות (שחל ער"פ בשבת והוקדם הצום ליום חמישי) במג"א (או"ח סימן תע ס"ק א) וז"ל אם קשה להם התענית יכולין לטעום קודם שיבדקו או יצוו לאחר לבדוק (מט"מ מהרי"ל) וכ"כ בברכי יוסף (ס"ק ה) עיין בהערות על ברכי יוסף (הערה ח) בטעימה בעלמא שרי ואין שייך בה אמשוכי ע"ש. וכ"כ במשנ"ב

(ס"ק ו). וכן כתב בילקוט יוסף (בהלכות מקרא מגילה סעיף מד ובהלכות חנוכה עמוד 211) כדעת המג"א הנ"ל דשרי לטעום לפני קריאת המגילה. ובתורת המועדים (סימן ה סעיף כב) כתב בשם אביו מרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א דשרי לטעום ואין חילוק בין אדם בריא לחולה ע"ש. וכ"כ הרב רצאבי שליט"א לקמן.

**ובפרט** שהתענית קשה וחשיבי מצטערים הרבה ובפרט בדור חלש ומתמעט והולך ואין בכחם כלל להתענות ולסגף את גופם, ע"כ טוב לשתות ולטעום משהו ויהי' דבר השוה לכל נפש וכמ"ש בקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף ח) מגילה של לילה אסור לקרות קודם צאת הכוכבים, אף על פי שמצטער הרבה מחמת התענית, אך יכול לטעום קצת קודם המגילה, כגון קפה וכדומה, כדי להחזיק מעט מחולשת התענית. וכ"כ משנ"ב (סימן תרצב ס"ק טז) לאדם חלוש והשהייה יזיק לבריאותו ויכול לבוא לידי חולי וטעימה מעט אינו מספיק לו נראה דשרי לאכול אך יבקש מאחד שיזכירנו לקרוא את המגילה אחר אכילתו ע"כ. וכ"ש הנמצאים בבהכ"נ יחדיו יכולים לשתות מים וכד' לפני קריאת המגילה. דרבים מדכרי אהדדי ולא יבואו לשכוח דשרי אף באכילה.

**ולפי** זה נר' ודאי דשריא מהאי טעמא דלא שייך שמא יאכל וישתכר וישן כל הלילה דבטעימה בעלמא נמי לא שייך הכי, ואדרבה הכי עדיף. אי לא מייתבא דעתיה בלא"ה, כי היכא דיהא לבו שלם ודעתו מיושבת עליו בתפלתו וקריאתו, והדברים ברורים, שמותר לשתות מים, תה, קפה, מיץ וכד' וכן אכילת פירות ירקות וכן עוגה. וכגון זה ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן לב) בשם הגר"ע יוסף שליט"א בקול סיני המנהג נכון הוא שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים, אבל לטעום מעט לפני כן מותר ואין בכך כלום עיי"ש. ושו"ר לברית כהונה (מערכת מ אות יד) שהתיר לנשים לאכול בין ביום ובין בלילה וכ"כ בשלחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (חלק ג סימן קכח סעיף י).

**לסיכום**: מותר לטעום ולשתות מים, תה, קפה ללא הגבלה אחר התענית לפני קריאת המגילה.

**פירות הנושרים**:

1. נראה שגם טעימה של פירות ירקות עוגה מותרת לבריא לפני קריאת המגילה וכ"ש למי שהתענית קשה עליו.
2. סמוך למנחה מותר לטעום, דהיינו אכילת פירות, והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל, בלא קבע, מותר.
3. אסור לישן קודם קריאת המגילה.

4. שיעור טעימה כביצה ולא יותר ושתיה משכרת יותר מכביצ' אסור. ומשקה שאינו משכר מותר.
5. בין קריאת מגילה ביום ובין קריאת מגילה בלילה אין לאכול סמוך לקריאה.
6. עדיף לקרא את המגילה מבע"י מפלג המנחה מאשר לאכול לפני הקריאה. ויש מתירים ע"י שיבקש מאחר שיזכיר לו.
7. י"א שאין לקרא מבע"י כלל דאינו יוצא חובה בזה.
8. בסמוך לזמן קריאת שמע אסור לאכול שמא ימשך בסעודתו ופעמים ישתקע עי"ז גם בשינה וישכח לקרות שמע ואפילו לאכול קמעא אסור ומ"מ טעימה בעלמא מיני פירות או אפילו פת בכביצה שרי.
9. אם קשה לו תענית בכורות מותר לטעום לפני בדיקת חמץ.
10. מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבהכ"נ כגון שצריך לטוס וכד' או שצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל בבהכ"נ ואח"כ יקראו לו, וקשה עליו לישב בתענית כ"כ, יכול לשמוע קריאתה מבע"י מפלג המנחה ולמעלה.

## סימן: ס"ט - שאלה: האם יוצאים י"ח בנתינת מתנות לאביונים לקטן ?

**הטעם** למשלוח מנות ומתנות לאביונים כתבנוהו (בסימן נ) בשם תרומת הדשן (חלק א סימן קיא) כדי שיהא לכל אחד די וסיפוקו לקיים הסעודה וטעמו של הרב במנות הלוי בכדי להרבות שלום וריעות היפך מן המלשינות של המן שאמר מפוזר ומפורד במחלוקת ולכן תקנו משלוח מנות. נמצא דעיקרו של משלוח מנות הוא בכדי לעזור לעניים לקיים את מצות סעודת פורים בכבוד ולהרבות חיבה בעם. וכמ"ש בברכי יוסף (או"ח סימן תרצה ס"ק ה בהערות). ועיין בדברינו (בסימן נ) דלכ"ע בעינן מעות פורים לאביונים בכדי לשמחם ביום זה דעיקר מתנות לאביונים לצורכי סעודת פורים ולכן פשוט שלא יועיל נתינתם למקבל שאינו מחוייב לשמוח ביום זה. וכמ"ש המג"א (ס"ק א) והפמ"ג (ס"ק א) ובשו"ת יהודה יעלה (חלק א או"ח סימן רז) הרוצה לשלוח למרחקים מתנות אביונים ע"כ לשלחם קודם פורים בכדי שיגיע ליד המקבל ביום פורים. עיין עוד בזה בהרחבה בדברינו (בסימן סב) ולקמן.

**ולפי** זה אין לתת מתנות לאביונים לשאינם מחויבים לחוג את פורים כגון פרזי למוקף והפוך וכן לקטנים שאינם בני חיוב. דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה ואיך ישמחו כשלא יחלקו להם ויתנו לקטנים. וכפי שחייב לשמוח בפורים כן חייב לשמח את העניים עמו דתני ר' יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד ומתנות לאביונים שני מתנות לשני בני אדם כלומר די במתנה אחד לעני אחד דהכי משמע

מתנות שנים לאביונים שנים. נמצא אם יתן לעניים קטנים אזי יגרע מהם דמי פורים ולא יהיו בשמחה. ודברי בעל ספר מצוות קטן (מצוה קמח) שכתב אין מדקדקין בהם אלא כל הפושט ידו ליטול יטול לעשות משת' ושמח' ע"כ. ברור שמטרת הנתינה לסעודת פורים כפי שכתב וצריך לפרש את דבריו שכתב לתת לכל הפושט את ידו הכוונה לבר חיוב לעשות את המשתה והשמחה.

**ועוד** שגוזל את עניים ברי חיוב וכעין מ"ש בסידור רש"י (סימן שמו) על בני אדם שנוהגין בפורים לחלק מתנות לעבדים ושפחות בבתי ישראל, והיה הדבר קשה בעיני רבי כקוצים, לפי שמה שנאמר ומתנות לאביונים, בישראל נאמר ולא בגוים, וזה הנותן פרוטה לעבד גוזל לעניים, ומראה עצמו כאילו מקיים עכשיו מצוות מתנות לאביונים וכו'.

**וכן** מובא במחזור ויטרי (סימן רמה) ובב"י ראינו בני אדם שנוהגים בפורים לחלק מתנות לעבדים ולשפחות הדרים עם ישר'. והיה הדבר קשה מאוד בעיני ר' כקוצים. שדומה כאילו הוא מקיים עכשיו ומתנות לאביונים הנא' בישר'. ומתוך שמתחילה התחילו עניים המתביישים לשלוח התינוקת על פתחיהם של ישר' נהגו לתת אף לשפחות ומיניקות שלא לצורך תינוקות. ואין ר' נוהג היתר בדבר. (וכדברי) [ובדבר זה אומר] ר' (יום) טוב כזורק צרור לים. שמראה עצמו כי משלוח מתנות נעשו היום אף לגוים. וקורא ר' עליהם וכסף הרביתי (להם וזה) [לה וזהב] עשו לבעל. שהרבה הק' להם זהב והביאו לעבודת המשכן. וכשבא לידם מעשה העגל. ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב וגו': משל לאדם שהיה מקבל אורחים מישראל בשמחה. ובאו אורחים מאומות העולם וקיבלם. איבד את הראשונה. שאומרים העולם שוטה ודרכו בכך. אף זה הנותן מתנות לגוי איבד מתנות שנתן לישר' שאינו נראה שהוא עושה לשם שמים אלא שדרכו בכך ע"כ. וגם בספר תשב"ץ קטן (סימן קעט) השיג על מה שנוהגין ליתן לשפחות מעות פורים אסור להרגילם בעיר שלא הורגלו בכך. ושמעתי שרבינו אפרים ז"ל היה קורא עליהם וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל.

וראיתי לרב הגאון מאיר מאזוז שליט"א בספרו סנסן ליאיר (עמוד רק) בשם שו"ת משנה הלכות שנהגו העניים לשלוח את ילדיהם הקטנים לאסוף עבורם צדקה בפורים והילדים היו מתביישים לאסוף מעות מהורי חבריהם העשירים ולכן התחפשו שלא יכירו אותם וכך עשו מלאכתם נאמנה. ולפי זה כשהילדים לקחו עבור הוריהם ודאי שרי אבל לתת לילדים עצמם מה יועיל וכמ"ש בשלחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (סימן קכג הערה ט) שבזמנינו יש להתבונן אם לא יגרום להם נזק בחינוכם שמרעישים בפיצוץ חמרי נפץ.

**ומה** שנותנים לעבדים וכד' מדרכי שלום ודאי שאינו יוצא חובה בכך דהא יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים בפורים ובהם הוא מקיים את מצוותו וכמ"ש במחצית השקל שם שהנותן לפני פורים אינו יוצא י"ח אלא בפורים. וגם המג"א (ס"ק ו) והט"ז (ס"ק ב) כתבו שמראה בעצמו כאלו מקיים ומתנות לאביונים ובמקום שלא הורגלו בכך הרי זה גוזל לעניים.

**ונראה** מטעם זה דה"ה הנותן מתנות לקטן דאינו מחוייב במצוה זו כלל גוזל את העניים. וכמ"ש בחידושי הריטב"א במגילה (דף יט:) הנכון דקטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצות כלל ואפילו מדרבנן אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות, ולא עוד אלא שאפילו הוא אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו כדמוכח במסכת נדה (מ"ו ב') וכדכתיבנא במסכת ע"ז ולפיכך אינו ראוי להוציא אחרים אפילו במצות דרבנן שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן עכת"ד. ועוד שבמעות אלו קונה לו הקטן קפצונים נפצים ודברים רעים שאינם משמחת החג אלא לרועץ לבני עמנו ובודאי שאין מתנות אלו נועדו לזה. ועוד שהעניים עיניהם מצפות ליום זה וכדאיתא בירושלמי מגילה (פרק א דף ע טור א) אין מחלקין לעניים אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר אין עיניהם של עניים תלויות אלא בארבעה עשר ובחמשה עשר. ומדכתיב מתנות לאביונים ולא לעניים ואביון עני יותר מאביון כמובא במסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק מג) ז' שמות נקרא עני. עני. אביון. מסכן. מך. דל. דך. רש. עני כמשמעו. אביון שהוא מתאוה לכל רואה דבר ואינו אוכל דבר ואינו שותה. וכו' ע"ש. וכן פרש"י (דברים פרק טו פסוק ד) ומצודת ציון (תהלים פרק מ פסוק יח) אביון דל מעני, ולשון אביון שהוא תאב לכל דבר. ודאי דיש לנו לדאוג לו ואם נחלק את המתנות לילדים אזי מה יהיה לאביונים. ומדקמייתי קרא אביונים משמע אביונים ולא עניים דהיינו אינו יוצא י"ח ע"י נתינה לעני דבעי אביון.

**אלא** שמובא בדברי האחרונים דמהני נתינה לקטן ורק משלוח מנות לא מהני מדכתיב איש לרעהו ובזה אינו יוצא י"ח לקטן. כמ"ש בכף החיים (סימן תרצד אות יב) וציין לבן איש חי ועוד פוס' אמנם כתב דהיינו בקטן שמבין שנותנין לו מעות פורים. והובא גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן לג) ובילקוט יוסף (עמ' שלט סעיף ב) ובתורת המועדים (סימן י אות יא).

**ונראה** שיש לדחות מדכתיב איש אין לומר בדוקא איש דגם קטן בכלל איש וכמ"ש ערוך השולחן (סימן תרצה אות חי) דיוצא י"ח במשלוח מנות לקטן והא כתיב איש לרעהו דגם קטן בכלל זה כדמוכח מקרא דכי יגוף שור איש את שור רעהו והנוגח שור של קטן חייב

ולפי זה נראה לו שיצא י"ח גם לקטן ע"ש. ולדבריו צ"ל כ"ש במתנות לאביונים שיצא י"ח לקטן מדלא כתוב שם איש. וכן מובא בתורת המועדים בשם הגאון הרב צבי פראנק שכתב להוכיח מדברי החיד"א דיוצא י"ח במשלוח לקטן וראה עוד לקמן בזה.

**ואם** כן מה בא הכתוב ללמדינו בתיבת "איש" לכאורה הוא מיותר וראיתי פירוש נפלא בספר דרכי הים (דרושים בדרוש א' לפ' זכור) לגאון ספרדי מפורסם הוא בחבר ספר שרשי הים על הרמב"ם, שכותב לפרש בשם מהר"ש אלגזי בספרו גופי הלכות דברי הגמ' במגילה (דף ז) דזה ששלח לו אח"כ ר' הושעיה לומר קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, דלכאורה קשה דמהי תיתי שלא יקיים בזה מצות משלוח מנות, ומבאר דר' אושעי' דקדק בכתוב מאי איש לרעהו דהול"ל סתם ומשלוח מנות זה לזה ומתנות לאביונים, ואם בא למעוטי אשה אי אפשר דאשה נמי חייבת לשלוח לאשה, אלא ודאי דהכי פירש הכתוב דאף כי מתורת דרך ארץ ומנהג העולם שהקטן שולח תחי' לגדול כאן תקנו כדי שיהיה שמחה יותר שישלח הגדול תחי' כי לשון איש הוא חשוב, כדי שיהיה שמח הקטן, זהו קיימת בנו רבנו שאני קטן עיי"ש, והובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן יד) וסיים שם והוא פירוש נפלא. ולפי הבאור הנ"ל אין בא ללמדינו בדוקא איש ולא קטן. אלא שיש להקדים לשלוח לקטן בחשיבות וק"ל.

**ושמא** יש לנו ללמוד מהיתר משלוח מנות לקטן דאזלינן בתר הנותן כדברי הגאון הגדול הרב מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים בספרו סנסן ליאיר (עמוד רח) שכתב לגבי מתנות לאביונים בפרוז ומוקף אזלינן בתר הנותן ולא בתר המקבל דהיינו שאם ירושלמי נותן בט"ו לפרוז יוצא י"ח דבנותן תלא רחמא ע"כ. ועיין בדברינו (סימן נ) שאין כן דעת הפוסק' אלא אזלינן בתר המקבל. אלא שיש לשאול אליבא דהרב כף החיים שם שכתב דאזלינן בתר המקבל ואם כן כיצד כתב כאן דמהני נתינה לקטן משמע דאזלינן בתר הנותן אלא צ"ל שאין דבר זה תלוי בחילוק אי אזלינן בתר הנותן או המקבל ורק מלשון הפסוקים לומדים אי שרי לקטן או לאו וכדלעיל.

**ויותר** נראה לומר שדין זה תלוי בטעמים הנ"ל וכשם שאדם חייב לשמוח בפורים כן חייב לשמח את העניים עמו ע"י נתינת מתנות לאביונים בכדי שיוכלו לעשות את סעודת פורים ומטעם זה מתנות לאביונים הוא דוקא ביום קריאת המגיל' ולא לפני כן. דהא עיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה והכוונה למתנות אביונים וזהו גם הטעם להקדמת קריאת המגילה קודם השבת מפני העניים. ועוד מה שהקילו לבני הכפרים או למפרשי הים הוא רק לענין קריאת המגילה אבל סעודת פורים וכן משלוח מנות ומתנות לאביונים לא יקיים אלא בזמנה וזאת משום שמתנות לאביונים תלוי בסעודת פורים.

**ועיין** עוד בדברינו שם שנחלקו רבותינו הראשונים אי שרי לעני לשנות ולקנות מכספי מתנות לאביונים מלבוש וכד' ולא דברי מאכל. שציינו לירושלמי בפרקין מגבת פורים לפורים א"ר לעזר ובלבד שלא ישנה ממנה העני רצועה לסנדלו. וכמ"ש הטור (א"ח סי' תרצ"ד) ואין עני רשאי להוציאן בדבר אחר אלא בסעודת פורים ועי' בפ"ח שם ואפי' החולקים שם הרי"ף והרא"ש דמקילים דעני יכול לעשות בו מה שירצה אבל הא מיהת כ"ע מודים דהמצוה תיקנו על בו ביום הפורים עצמו דוקא. ר"ל המצוה הוא קבלת האביונים לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות וכו'. אמנם להלכה מותר לשנות כמ"ש מרן והרמ"א בשו"ע (סימן תרצד סעיף ב) אין משנין מעות פורים לצדקה אחרת. הגה: ודוקא הגבאים אבל העני יכול לעשות בו מה שירצה. ופי' המג"א (ס"ק ד) ומחצית השקל ויד אפרים שם המעות שחשב בליבו לחלקם ביום פורים אותן מעות צריך לחלקם ואינו רשאי לשנותם דיש להחמיר אע"פ שלא הוציא בשפתיו י"ל דין הקדש.

**ומטעם** זה דשרי לעני לשנות לכאורה היה נראה דיש לחוש ולתת לעני רק דברי מאכל שמא ישנה ולא יהיה כדי סיפוקו לסעודת פורים אלא שלא ראיתי שהעלו כן ושמא יש לומר דלא חיישינן לשנות דהא החיוב לסעודה הוא גם על העני ובמה יסעד ולא עסקינן ברשעים. וראיתי בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רצח) שהרגיש בזה והעלה דכיון עיקר מתנות לאביונים היא לצורכי סעודה איכא למיחש שמא יוציא המעות שלא לצורכי סעודה, וכמו דחיישינן בנתינה קודם פורים לדעת בעל המאור, אלא דלהנ"ל דכיון שאסור לו לשנות לא חיישינן אתי שפיר. נמצא דלמ"ד אסור לשנות שפיר יהבינן מעות שיקנה לו מאכלים אשר נפשו חשקה בהם, ולמ"ד מותר לשנות יש לתת מאכלים וכו' ע"ש. וכ"ש נתינה לאביונים קטנים. שיחסר לשאר האביונים לקיום הסעודה וודאי לא יצא י"ח הנותן נתינה לקטן או לשאינו בר חיוב. וכדברי הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ב הלכה יז) שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.

**והגאון** הרב דוד יוסף שכתב בקובץ תורת המועדים (סימן ט בהערות כא) ציין לגאון הרב צבי פסח פראנק שהעלה מדברי החיד"א דרעהו לאו דוקא ושפיר יוצא י"ח במשלוח מנות לקטן. והשיג עליו מתרומת הדשן שטעמו בכדי שיהיה סיפק ביד כל אחד לקיים מצות סעודת פורים וכיון שקטן אינו מחוייב בסעודת פורים אין יוצאים י"ח כששולחים לו מנות ע"כ ולפלא דאי מטעם זה אין יוצאים י"ח גם במתנות לאביונים לקטן וכיצד

כתב (בסימן י סעיף יא) שיוצאים י"ח מצות מתנות לאביונים בנתינה לקטן שלא הגיע למצוות. ויש לתמוה עליו דהוי כמזכה שטרא לבי תרי.

**דבהא** פליגי רבנן על ר' יהודה דסבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס וכעין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו הנס, ורבנן סברי דנשים דבעלמא בנות חיובא נינהו מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין אף במצוה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס, וזה טעם כעיקר, והלכתא כרבנן וממילא אין לקטן שום שייכות למצות משלוח מנות ומתנות לאביונים לא בנתינה ולא בקבלה. וכן גבי חנוכה אמרינן מדקיימא לן הדלקה עושה מצוה לכך אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום. אשה ודאי מדליקה ומפקא נמי לגברא דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו נס. הרי לך שאף שגם הקטנים היו האותו הנס בכ"ז לאו בני חיובא נינהו.

**ואמנם** שליחת מנות ע"י קטן אע"פ דלאו בני שליחות ולא אמרינן בהו שלוחו של אדם כמותו, ואפילו הכי מקיימים בזה מצוה דשילוח למנות וכפי שהוכיח בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רלג) דלענין לקיים מצוה דשלוח מנות שמקיים בזה אף ע"י דהנהו דלאו בני שליחות, א"כ ממילא פשיטא שיצא י"ח אף דנתן לידם קודם הפורים כיון דלא שייך בהם תורת שליחות ולומר דכחו של משלח חלף ועבר לידם רק כמונח ביד קוף וכשבא למקבל ביום פורים מקיים הנותן המצוה.

**דהא** בארנו בדברינו (בסימן נ) שמתנות לאביונים עבור סעודת פורים וציינו גם לפמ"ג (בא"א סק"א) דמתנות לאביונים בעינן ביום י"ד דוקא וכו', וי"ל דסברא הוא ליתן לעני קודם שיכין לפורים , ומשו"ה רשאין ליתן בתענית אסתר וכו' עיי"ש. ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש צידד ללמד זכות על מה שיש שולחים בתענית אסתר או קודם דאף אם יוציא קודם פורים סתמא דמילתא דעתיה לשם הלואה כיון שיודע דעת בעה"ב שנתנו לו לצורך סעודת פורים וכו' והובא בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רצח) וביאר עוד בדברי הגמ' (דף ב.) בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, וברי"ף שם פירש הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלק להם מעות פורים אין קורין אותה אלא בזמנה, ובבעל המאור שם מהא דאמרינן לקמן דגובין בו ביום וכו', וראיתי להה"ר אפרים ז"ל שפי' בזמן הזה שישראל מיוסרין בדקדוקי עניות אי יהבינן להו מתנות בי"א ובי"ב ובי"ג אזלי ואכלי להו ביומא ההוא, ושמחת פורים

אינה נוהגת אלא בזמנה ובטלה לה שמחה עיי"ש, והובא במג"א סי' תרצ"ד סק"א וז"ל, וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלי להו קודם פורים עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (חלק א - או"ח סימן כד) דלא מהני לתתם לכיס הצדקה שאינו מתחלק באותו יום לעניים ע"ש. וכן כתבו עוד הרבה אחרונים אשל אברהם (סימן תרצג ס"ק א) וכ"פ יד אהרון. וכ"כ בספר מקדש ישראל שציין לשו"ת אהל יהושע ולס' עיר מבצר וס' דינים והנהגות החזו"א וכן נראה גם משו"ת תשובות והנהגות ע"ש. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב שם וכולם מטעם אחד כדעת המאור דמתנות לאביונים קודם פורים לא דשמא יאכלו.

**ושמא** יש לומר שנתינה לקטן מועילה כוונתם למה שכתב הרמב"ם ועוד פוסקים דמרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח דכל כמה דשלח מנות טובא ומתנות לאביונים טובא מצוה קעביד ואפושי שמחה אבל חיובא רמיא בשתים עיין לברכי יוסף (ס"ק ג) מדאמרו דכל הפושט יד ליטול נותנין לו אלמא דמצוה לתת טפי משתי מתנות. ולכן הנתינה לקטן טובה היא בתור תוספת על עיקר החיוב.

**לסיכום**: נראה דבנתינה לקטן עבור מצוות מתנות לאביונים אינו יוצא י"ח בכך .

**פירות הנושרים**:

1. י"א שיוצאים י"ח גם כשנותנים לקטן ובלבד שיודע ממעות פורים.
2. י"א שיוצא י"ח במשלוח מנות ומתנות לאביונים לקטן.
3. י"א במשלוח מנות לקטן אינו יוצא י"ח ואילו נתינת במתנות לאביונים לקטן יוצא י"ח.
4. מתורת דרך ארץ ומנהג העולם שהקטן שולח תחי' לגדול ואילו כאן תקנו כדי שיהיה שמחה יותר שישלח הגדול תחי' כי לשון איש הוא חשוב, כדי שיהיה שמח הקטן.
5. עיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה הכוונה למתנות אביונים.
6. מותר לעני לשנות ולקנות מכספי מתנות לאביונים מלבוש וכד' לא דברי מאכל.
7. אין הגבאים משנין מעות פורים לצדקה אחרת.
8. מעות שחשב בליבו לחלקם ביום פורים אותן מעות צריך לחלקם ואינו רשאי לשנותם דיש להחמיר אע"פ שלא הוציא בשפתיו י"ל דין הקדש.
9. הנותן מתנות לאביונים לקטן טוב שיתן עוד לגדולים.
10. מצוה להרבות משלוח מנות ונתינת מתנות לעניים וחיובא הוא רק לשני עניים.
11. אביון דל מעני, ולשון אביון שהוא תאב לכל דבר.

## סימן: ע' - שאלה: מה הם התיבות שצריך לומר בנשימה אחת?

**מובא** במגילה (דף טז:) אמר רב אדא דמן יפו עשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת. מאי טעמא כולהו בהדי הדדי נפקו נשמתייהו. ופי' התוס' שם הא דצריך

לאומרן בנשימה אחת נראה דהיינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא. ולכאורה מלשון הגמ' משמע יש חיוב בדבר ואף מעכב כשלא אמר בנשימה אחת דלשון צריך יש מן הפוסקים שסוברים דלעיכובא קא' ויש שכתבו בלשון חיוב כמ"ש בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) וספר הלכות קצובות (הלכות פורים אות י) שצריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת ואם טעה או נאנס יחזור אותו מראש. וכ"כ בסידור רש"י (סימן שמא) כשהוא קורא ואת פרשנדתא ואת דלפון, עשרת בני המן, חייב לקרותם בבת אחת כלן ולא יפסיק בהם, דאמר רב אדא דמן יפו עשרת בני המן צריך למימרינהו בנשימה אחת, מ"ט כלהו בהדדי נפיק נשמתייהו. ולראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקסד) מספקא לי אי למצוה אי לעכב ולהחזיר ע"ש ודבריו הובאו גם בהגהות מיימוניות (הלכות מגילה פרק ב הלכה יב) ובשו"ת מהרי"ל (סימן נו). וראה עוד לקמן בזה.

**אלא** שבמסכת סופרים (פרק יג הלכה ב) כתב דבעינן לאמר גם את התיבות "עשרת בני המן" עמהן. וכ"כ בילקוט שמעוני (יהושע רמז כב) ובסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) וספר הלכות קצובות מתקופת הגאונים שם וספר האורה המיוחס לרש"י (חלק א' הלכות מגילה ופורים) ובסידור רש"י (סימן שמא) [ופלא שרש"י בגמ' שם בד"ה עשרת בני המן ועשרת פירש הזכרת שמותן ותיבה הסמוכה אחריהן, כלומר נשמתן נפלו כאחד. ע"ש] וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קיג.) ומחזור ויטרי (סימן רמז) וספר המנהגים (טירנא פורים אות נז) ובמנהג מרשלייאה (פורים עמוד 154) ועוד וגם ראבי"ה שם ציין לירושלמי צריך לומר בנשימה אחת ועשרת בני המן עמהם, ודכותיה איתא בגמרא דידן בני המן ועשרת בנשימה אחת, ולא מסיים בני המן כמו בירושלמי, ואנן סמכינן אגמרא דידן. וכמ"ש הריטב"א בחידושיו שם דקי"ל דעשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת דבהדי הדדי נפיק נשמתייהו. ופלא על הטור והב"י (או"ח סימן תרצ) שלא פי' את הירושלמי כן ואע"פ שציינו אליו לא דייקו כן ע"ש ומוכח שם להדיא ועשרת בני המן עמהם. וז"ל הירושלמי במגילה (פרק ג דף עד טור ב) רבי חייה בריה דרבי אדא דיפו רבי ירמיה בשם רבי זעורה צריך לאומרן בנפיחה אחת ועשרת בני המן עמהן.

**ובספר** אבודרהם (פורים) ובספר כלבו (סימן מה) כתבו שנהגו העולם לומר גם את התיבה "איש" שהוא למעלה בנשימה אחת עמהן. וגם העלה שנראה שאם הפסיק בהם שאינו צריך לחזור. והגדיל לכתוב בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) בשם הרוקח גם התיבות "חמש מאות איש" צריכין להיות בנשימה אחת עם שמות הרשעים משום דעשרת בני המן היו שרי חמשים על אותן חמש מאות איש. וכתב עוד במעשה שהיה במגנצא שהפסיק הקורא שלא הספיק לומר שמות הרשעים בנשימה אחת. והצריכוהו חכמי

העיר לחזור לראש המגילה, וזה היה טורח ציבור בחנם דהיה די לו לחזור לחמש מאות איש.

**וכן** העלו עוד ראשונים דבעינן לחזור לראש כדברי חכמי העיר מגנצא וכמ"ש בספר הלכות קצובות בתקופת הגאונים (בהלכות פורים אות י) שצריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת ואם טעה או נאנס יחזור אותו מראש. וכ"כ כלשונו במחזור ויטרי (סימן רמז) איברא יותר נראה לומר שכוונתם לחזור לראש הוא שחוזר לראש מקום שאומרים בנשימה אחת דהיינו לחמש מאות איש וכו' או מאיש או מעשרת בני המן כל אחד כמנהגו שמשם אומר בנשימה אחת. וכמ"ש בלקט יושר (חלק א עמוד קנה ענין ג) אם חוזר מחמת הנשימה אינו אומר חמש מאות איש. ומרן לא פירש את דבריו ובשו"ע (סעיף טו) אי לחזור לחמש מאות איש וכו' אי יצא י"ח בדיעבד אף כשהפסיק וז"ל צריך לומר עשרת בני המן ועשרת, הכל בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד. אמנם הרמ"א בהגה כתב דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם הפסיק ביניהם יצא וציין שמנהגם כמהרי"ל בשם רוקח הנ"ל.

**וכ"כ** עוד אחרונים ובקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף יד) ובספר ברית כהונה (עמוד צח סעיף יט) ובחזון עובדיה (מהלכות מקרא מגילה סעיף סד) שהקורא צריך שיאמר את עשרת בני המן וגם תיבת עשרת הכל בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד. ונוהגין לכתחלה לומר מן חמש מאות איש הכל בנשימה אחת, ובדיעבד אפילו הפסיק בין עשרת בני המן יצא. ומטעם החילוקים הנ"ל כתב בעל המשנ"ב (ס"ק נד) מי שיש לו נשימה קצרה ישער שאם יתחיל מן חמש מאות איש לא יוכל לומר כל עשרת בני המן בנשימה אחת טוב יותר שיתחיל מן ואת פרשנדתא וכו' כי זהו דינא דגמרא אבל חמש מאות איש הוא מנהג בעלמא. ודע שצריך להפסיק בנגון בין איש לואת, כדי שיהא נראה שהחמש מאות איש אינם נתלים כמובא בלקט יושר (חלק א או"ח עמוד קנו ענין ג). וגם צריך להאריך הוי"ו דויזתא בכתיבה וגם בנגון.

**נמצאנו** למדים מדינא דגמ' דילן יש לומר את שמות עשרת בני המן עד ועשרת בנשימה אחת ותו לא ומדינא דגמ' הירושלמי יש לאמר גם את התיבות ועשרת בני המן כולל התיבות "בני המן" עמהם. ורק מנהג טוב לאמר לפני כן גם את התיבות חמש מאות איש וכו' וודאי שעדיף יותר לאמר בנשימה אחת את התיבות "בני המן" שבדברי הירושלמי וכל הראשונים הנ"ל מאשר לומר את התיבות "חמש מאות איש" כמנהג וזהו כשאינו יכול לאמר את שניהם בנשימה אחת.

**ומדינא** דגמ' לכתחילה צריך לאמרם בנשימה אחת ואי לאו אפילו הכי יצא י"ח בדיעבד וכדברי התוס' הנ"ל שהובאו גם בב"י שם אלא שהראבי"ה הנ"ל הסתפק בדבר אי מעכב או לאו ע"ש בדבריו איברא שראיתי שכתב במקום אחר הראבי"ה (ח"ב מסכת ראש השנה סימן תקמב) ההפך דיוצא י"ח אף לכתחילה ורק אינו מן המובחר וז"ל בירושלמי דמגילה גרסינן עשרת בני המן נמי צריך לאמרן בנשימה אחת. ולאו למימר דווקא בדיעבד יצא, אלא הכי פירושא אם הם בנפיחה אחת יצא, ואם לאו אין כאן מצוה מן המובחר, וכן בתקיעה וכן בעשרת בני המן. אבל [אי] צריך להרייע בין פשוטה ותרועה איפליגי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן. כך נראה לי לפרש הירושלמי עכ"ל. ושמא יש לומר משנה אחרונה עיקר (דהיינו דבריו הנ"ל במסכת מגילה). איברא שראיתי בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ד סימן יב) שגם העלה כמשנה ראשונה. דלא הוי אלא למצוה בעלמא גבי דעשרת בני המן צריך לאומרן כולן בנפיחה אחת ושצריך למימתחא לוא"ו דויזתא ובשני דברים הללו הרי סוגין דעלמא שלא לדקדק אחריהן.

**ושמא** מטעם זה העלו האחרונים וערוך השולחן (אות כא) דליכא עיכובא כלל ולפי דברינו לעיל היה נראה שלפחות יחזור החזן על עשרת בני המן בנשימה אחת וכמ"ש בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) במעשה שהיה במגנצא שהפסיק הקורא שלא הספיק לומר שמות הרשעים בנשימה אחת. והצריכוהו חכמי העיר לחזור לראש המגילה, וזה היה טורח ציבור בחנם דהיה די לו לחזור לחמש מאות איש.

**והנה** זה לי זמן רב לא ידעתי לפרש את אופן תליית עשרת בני המן דמוכח לעיל שנהרגו ונתלו כאחד וכמ"ש הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ב הלכה יב) ומרן בשו"ע (סימן תרצ סעיף טו) שצריך הקורא לקרות עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחת כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד . וכפי שכתבו עשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת מאי טעמא כולהו בהדי הדדי נפקי נשמתייהו כלומר אע"ג דתלאום זה אחר זה מ"מ ע"פ ההשגחה נפחה רוחם כולם ברגע אחד על דרך יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ד' הללוי' וכמובא באחרונים ובערוך השולחן (סעיף כא).

**ואילו** מלשון המגילה מוכח דנהרגו קודם שנתלו וכפרש"י במגילת אסתר (פ' ט פ' יג) עשרת בני המן שתלו על העץ הם אותן שנהרגו ע"ש וכ"כ תוספות בחגיגה (דף יא.) שעשרת בני המן משמע שבכלל הריגה היו. והברכי יוסף שם (ס"ק ט) ציין לרב ראש יוסף שטרח לישב משז"ל (מגילה טז ב) דיצא נשמתם בבת אחת ואזדקיפו בזקיפה אחת, דכיון דהזדקיפו בבזקיפה אחת איך יתכן דיצא נשמתם בבת אחת. והשיגו עליו דלא קשה מידי, דמקרא מלא הוא דבתחילה הרגום ואח"כ תלאום ביום השני. וכ"כ רש"י

להדיא בפירוש אסתר (ט, יג) ואת עשרת בני המן יתלו על העץ, אותם שנהרגו עכ"ל. וזה אינה השגה כלל דהא מוכח לעיל שנתלו ונהרגו יחד ולפי' זה טרח לישב ולבאר כיצד יתכן.

**וראיתי** בס"ד תשובה לזה בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ואתה תצוה) שהרגיש בזה וז"ל שאלו רז"ל אמרו שעשרת בני המן נתלו ובהדי הדדי נפק נשמתיהו ולכן אמר וו' דויזתא וכו' שיקראום בנשימה אחת, ואלו בפשט הכתובים נראה כי הרגו אותם בחרב, דכתיב ובשושן הבירה הרגו היהודים וגו', ואת פרשנדתא וגו', ואחרי כן שאלה אסתר ואת עשרת בני המן יתלו. ויש מפרשים כי הנהרגים שאלה שיתלו, וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל. ואם כן מה גודל שאלה זו. ועוד אמרו היאך אמרו בהדי הדדי נפק נשמתיהו. ואז"ל כי מנין ורב (208) בנים היו לו. ויש אומרים שבעים דכתיב שבעים בלחם נשכרו, ואם כן הרגו י' ושאלה אסתר י' אחרים שיתלו והיינו בהדי הדדי וכו'. והוא דוחק בפשט הכתוב. וי"מ כי לא נהרגו לגמרי אלא מכת חרב עצומה קרובה למיתה שקורין בלעז קולפא"ר ושאלה אסתר שיתלו קודם שתצא נשמתן ונתקיימו הכתובים כלם ודברי חז"ל.

**ושמא** יש עוד לומר בזה דכוונת ספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קיב:) על הא דאמר אבא דמן עכו. עשרת בני המן ועשרת צריך למימרינהו בנשימה אחת מ"ט כולהו בחדא זקיפא אזדקפו. וציין לירושלמי אפשר לומר שעצם שנתלו יחד כולם להראות את תוקף מרדכי ואסתר זהו מעמד שצריך להזכירו ע"י קריאה בנשימה אחת. ומה ראו רבותינו שהצריכו לומר את עשרת בני המן בנשימה אחת ודווקא אותם מובא ברש"י (פרק ט פסוק י) בשם סדר עולם אלו עשרה שכתבו שטנה על יהודה וירושלים כמו שכתוב בספר עזרא (עזרא ד) ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישבי יהודה וירושלם, ומה היא השטנה לבטל העולים מן הגולה בימי כורש שהתחילו לבנות את הבית והלשינו עליהם הכותים וכו' ע"ש.

**ומה** שכתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף יד) על מה שנוהגין בקצת מקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן אינו מנהג נכון, אלא הקורא לבד יאמרם והקהל ישמעו כמו כל המגילה, ע"כ ולא ידעתי למה אינו מנהג נכון וישנו את מנהגם וטעם לדבר מובא בשו"ת הר צבי (או"ח א סימן נז) בשם הגאון בעל צפנת פענח בענין שנהגו הצבור השומעים את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן, וכתב בזה טעם לדבר עפ"י מה שכתב הרמ"א (סימן תרצ סעיף טו) שעשרת בני המן יש לומר בנשימה אחת ומשום כך צריך לומר את עשרת בני המן בפה ובנשימה אחת, דאין יוצאים יד"ח בשמיעה רק את הקריאה בעצמה מדין שומע כעונה אבל לא את הנשימה

אחת. ע"ש. וכתב כף החיים (אות צא) דיש נוהגים שאחר שהקהל אומרם החזן לבדו אומרם בכדי להוציא את מי שאין לו מגילה. ולי נראה דמנהג זה טוב מאוד מטעם אחר, בד"כ החזן "רץ" בקריאתו בכדי להספיק לאמר בנשימה אחת את כל הרשעים וע"י כך נחסרים תיבות בשל כך וגם אם השומע יחזור ע"י כך אינו מספיק את החזן.

**לסיכום**: יש חיוב לאמר את שמות עשרת בני המן ימח שמם וזכרם עד תיבת עשרת בנשימה אחת. ויש לומר גם את התיבות "בני המן" עימהם.

**פירות הנושרים**:

1. צריך לאומרן בנשימה אחת דהיינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא י"ח.
2. טוב גם לאמר עמהם גם את התיבות "עשרת בני המן" בנשימה אחת.
3. טעם הדבר לאמר בנשימה אחת דכלהו בהדדי נפיק נשמתייהו.
4. אם יוכל יאמר עמהם גם את התיבות "חמש מאות איש" בנשימה אחת עם שמות הרשעים משום דעשרת בני המן היו שרי חמשים על אותן חמש מאות איש. ואם לא יוכל יאמר רק את התיבה "איש" עמהם. ואם גם זה אינו יכול יתחיל אחרי התיבה "איש". דהיינו שיתחיל מן ואת פרשנדתא וכו'.
5. אם טעה או נאנס ולא אמר בנשימה אחת אינו צריך לחזור אך טוב שיחזור ויאמר אותם שוב בנשימה אחת וימשיך על הסדר. וכ"ש שאין צריך לחזור לראש המגילה.
6. כשלא אמרן בנשימה אחת. י"א שיצא בדיעבד וי"א לאו למימר שרק בדיעבד יצא, אלא אין כאן רק הפסד מצוה מן המובחר בלבד.
7. סמך לנוהגין בקצת מקומות שהקהל אומרים עשרת בני המן הוא עפ"י מה שכתב הרמ"א (סימן תרצ סעיף טו) שעשרת בני המן יש לומר בנשימה אחת ומשום כך צריך לומר את עשרת בני המן בפה, ואין יוצאים יד"ח בשמיעה דרק את הקריאה בעצמה אפשר להוציא מדין שומע כעונה אבל לא את הנשימה אחת.
8. כשאינו יכול לאמר את כל התיבות שיש לו נשימה קצרה מחמש מאות וכו' עד ועשרת בני המן עדיף שלא יאמר את התיבות "חמש מאות איש" ויאמר בנשימה אחת את התיבות "ועשרת בני המן".
9. יש נוהגים שהקהל אומר את עשרת בני המן ואח"כ החזן לבדו אומרם בכדי להוציא את מי שאין לו מגילה.
10. צריך להפסיק בנגון בין איש לואת, כדי שיובן שהחמש מאות איש אינם נתלים.
11. צריך להאריך הוי"ו דויזתא בנגון ובכתיבה.
12. הפסוקים שצריך לאמרם בנשימה אחת:

**מגילת אסתר פרק ט**

(ו) ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד **חמש מאות איש**:

(ז) **ואת פרשנדתא ואת דלפון ואת אספתא**:

(ח) **ואת פורתא ואת אדליא ואת אריתא**:

(ט) **ואת פרמשתא ואת אריסי ואת אריתי ואת ויזתא**:

(י) **עשרת בני המן** בן המדתא צרר היהודים הרגו ובבזה לא שלחו את ידם:

## סימן: ע"א - שאלה: האם יש חיוב לקטן לשמוע מגילה ?

**כתב** הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק א הלכה א) הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה, ע"כ. צ"ל שאין כוונתו לומר שחייבים דוקא בקריאה ולא בשמיעה ואע"פ שגם מרן כתב בשו"ע (או"ח סימן תרפט סעיף א) באותו לשון הכל חייבים בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים ומחנכים את הקטנים לקרותה. כוונתו בשמיעה כפי שכתב איהו גופיה שם (בסעיף ו) וכמ"ש ביאור הלכה שם (ד"ה את הקטנים). אלא שמדברי מרן שכתב שם בלשון מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה משמע שאין כלל חיוב אלא רק מנהג טוב ואילו מפשט דבריו לעיל (בסעיף א) משמע יש חיוב. וצ"ל דברישא מירי בהגיעו לחנוך ולכך יש חיוב ובסיפא הוא בלא הגיעו לחנוך, ואלה פטורים לגמרי ומביאם רק לשם פירסומי ניסא ועיין בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רלב) ולקמן בזה.

**ולכאורה** משמע שיש חיוב על הקטן עצמו אלא מדכתב מחנכין את הקטנים מוכח דאינו כן ואף שהגיעו לחינוך אע"פ כן אינו מחוייב במצוות כלל ואפילו מדרבנן אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות, ואפילו הוא אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו וכמ"ש בשו"ת הריטב"א (סימן צז) והפמ"ג (סימן תרצ אות כד) וראה עוד לקמן.

**וכן** נראה לפרש את מ"ש בלקט יושר (חלק א עמוד קנח ענין ג) ובספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות נה) קטן שהגיע לחינוך היינו בן ט' כדאמ' במס' יומא חייב במגילה. צ"ל שהוא רק מדין תינוק שחייב אביו לחנכו במצוות ולא מדין חיוב הקטן עצמו בשמיעת המגילה.

**ואין** לומר לפי שאף הוא היה באותו הנס יתחייב הקטן עצמו כעין שחייבו בה את הנשים שלכאורה היה להם להיות פטורות ממנה כדעת ר' יהודה שנביא לקמן. אלא הא דאמרינן קטן חייב לאו למימרא דאיהו חייב דאיהו לאו בר חיובא הוא כלל אלא חיובא אאבוה רמיא כנ"ל, וכמ"ש בכסף משנה (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה י). אמנם בב"י או"ח סימן תרמ ציין לתרומת הדשן (שו"ת סי' צד) דקטן שאין לו אב ואינו צריך לאמו נראה דאין חייבין לחנכו כיון דלית ליה אב ומכל מקום העלה דאין להקל בפשיטות כלל ע"ש. וכ"כ

בעל המשנ"ב (ס"ק ה) אם אין לו אב י"א דאמו וב"ד חייבים לחנכו ולכו"ע אסור להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה אפילו לאדם אחר דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול.

**נמצא** שהחיוב הוא על האב בלבד ולקטן מצד עצמו אין לו חיוב כלל ואע"פ שהיה באותו הנס וכמ"ש בחידושי הרשב"א והריטב"א (במגילה דף יט:) ובחידושי הרמב"ן (בקידושין דף לא.) דפליגי בהא דר' יהודה סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס וכעין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו הנס, ורבנן סברי דנשים דבעלמא בנות חיובא נינהו מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין אף במצוה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס, וזה טעם כעיקר, והלכתא כרבנן. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן פב) אלא שהוסיף שהרי הקטן יודע שכך רצונו של הקב"ה ולכן ה"ז חשיב כאילו גם מצד עצמו חייב בכל אלה, ורק החיוב הזה אינו כ"כ חזק שיהא בכוחו להוציא גם את הגדול.

**ועוד** רבים העלו כן שקטן אינו מחוייב מכלום והובאו גם בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רו) ובשו"ת יביע אומר (חלק ח חו"מ סימן ו) ע"ש. ודלא כדברי תוספ' שם (מגילה דף יט: בד"ה רבי) שפי' דמיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ"ה פסלו רבנן מלהוציא הגדול משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצות הוא חייב דאוריי' ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן אבל ההיא דבהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן. ונראה מדבריהם דאיכא חיובא לקטן גופיה עכ"פ מדרבנן, וכן הסכים הר"ן לדבריהם, ומ"מ אין זו דעת רוב הפוסקים וכנ"ל.

**והא** דאמרינן בן מברך לאביו דמיירי בקטן שהגיע לחנוך ואכל אביו שיעורא דרבנן ואתי דרבנן ומפיק דרבנן אלמא קטן ואשה שוין בענין זה כדברי התוס' הנ"ל, ולפי' שיטת הראשונים שאינו מחוייב כלל במצוות יש לומ' דלעולם אנן לא אוקימנא בדאכל שיעורא דרבנן אלא באשה מברכת לבעלה דבדידה שקלינן וטרינן התם לברורי גבי נשים בברכת מזון אם חייבות בדאוריתא או מדרבנן, אבל גבי בן מברך לאביו כי היכי דשמעינן לה מעיקרא בבן גדול הכי נמי שמעינן לה. ואפשר גם לומ' דברכת מזון שאני דכיון דמאן דאכיל שיעורא דרבנן שחייבוהו חכמים בברכת המזון היא חומרא יתירה ורבנן דקדקו עצמן בכזית, הפריזו ג"כ במדתם וחייבו בו את הקטן חיוב גמור, ואפי' לא חיבוהו חיוב

יותר משאר מצות כדאי הוא להוציא את זה שחיובו הוא חומר גדול ולפנים משורת הדין, והם אמרו והם אמרו, כעת"ד הריטב"א שם.

**נמצא** לכו"ע קטן אינו יכול להוציא אחרים י"ח בקריאת המגילה דלית הלכתא כר' יהודה דמכשיר בקטן דכיון דאינו חייב אינו מוציא ובקטן שהגיע לחנוך פליגי. אומנם ראיתי בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן קצח) שראה לרבינו ישעיה זצ"ל דפסק הלכתא כר' יהודה ע"ש. וכ"כ בספר בעל העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קיג:) והראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקסט) לא כתב כדבריהם אך חשש להם והעלה כיון דתלי טעמא מפני שהיו בספק ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שיודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, כדאמרינן מידי דהוי אנשים ועמי הארץ, ומסקינן אלא פרסומי ניסא, פירוש שיודע לשאול ומפרסמין הנס להם.

**והקשה** המג"א (ס"ק ד) אע"ג דגדול נמי אינו חייב אלא דרבנן ול"ד למ"ש ססי' קפ"ז דהתם יכול הקטן לאכול כדי שבעו להביא עצמו לידי חיוב דרבנן וצ"ע דהרב"י פסק בססי' תרע"ה כדעת ב"ה (צ"ל ר' יהודה) שמכשיר בקטן והכא סתם ופסק כדעת האוסרים ודוחק לחלק בזה בין מגיל' לנ"ח וגם בר"ן שם משמע דדמי להדדי בזה ע"כ. ולכאורה נראה לסמוך על דבריו שקטן יוציא י"ח בדיעבד בקריאת המגילה. וכמ"ש בעל המשנ"ב (בסימן תרפט ס"ק ו) שדעת מרן (בסימן תרע"ה ס"ג) דיש מי שמכשיר בקטן שהגיע לחינוך שיכול להוציא אחרים בהדלקת נ"ח וה"ה לענין קריאת המגילה ועיין בעקרי דינים שכתב בשם סמא דחיי דבמקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך.

**ולשיטת** התוס' דלעיל שאמרו קטן דבר חיוב מדרבנן ואפ"ה אינו מוציא י"ח הגדול אע"ג דכל עצמו של קריאת המגילה אינו אלא מדרבנן משום דלגבי קטן ה"ל תרי דרבנן דהא אינו חייב במצות אלא מדרבנן ומגילה דרבנן ולא אתי ב' דרבנן ומוציא לגדול שאינו אלא חד דרבנן דמגילה אינו אלא מדרבנן, ונראה לדחות דהא דעת מרן כדברי הרמב"ם שאין המגילה מדברי סופרים אלא מדברי קבלה עיין בדברינו (בסימן נח) אם כן ודאי ל"ד נ"ח למקרא מגילה דנ"ח מדברי סופרים ופשוט ואולי לזה התכוון ספ' ערך השולחן (באות ד) שכתב לחלק בין מגילה לנ"ח דקיל ע"ש. ולאחר כותבי זאת ראיתי בשו"ת אבני (חלק א סימן קל) שגם כתב חילוק זה וראה כחילוק זה בפמ"ג שתירץ סתירה זו ושמח על כך וכן ראיתי בתורת מועדים (סימן ה הערה ח) שגם העלה כן.

**איברא** בחידושי הרשב"א במגילה (דף יט:) ראיתי שמשמע לו בפשיטות שדברי קבלה כדברי סופרים ע"ש. ולפי זה החילוק הנ"ל אינו כלום וראיתי עוד חילוק בשו"ת חכם

צבי (תוספות חדשים סימן יג) שגם נשאל בזה מה בין חנוכה שפסק דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול לפורים שפסק הוא ז"ל ככל שאר הפוסקים וכת"ק דר"י שאף שהגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים י"ח והשיב דבחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה אלא א' מכל בני הבית מדליק בפתח החצר ושוב אין שום חיוב על שום א' מכל בני הבית אע"פ שלא שמעו הברכה ולא ראו ההדלקה ועדיפא מיני' אמר ר' זירא כיון דנסיבנא אמינא תו לא צריכנא דהא קמדלקי עלי בגו ביתאי, אמטו להכי סגי בקטן שהגיע לחנוך המדליק בפתח החצר, אבל בקריאת המגילה המוטל על כל אחד ואחד לקרות או לשמוע המגילה אין קטן אף שהגיע לחינוך מוציא את הרבים וחילוק זה מתקבל על הדעת, נ"ל. ע"ש. וכ"ש לשיטת הראשונים הנ"ל דקטן אינו בחיוב כלל. אומנם אפשר לצרף לשיטתם את דעת רבינו ישעיה זצ"ל ובעל העיטור דפסק הלכתא כר' יהודה אפשר לסמוך בדיעבד כשאין מי שיקרא את המגילה ומהטעם דלעיל.

**אך** ודאי כשאין מי שיודע את לקרא את מקרא המגילה ואף ללא טעמים (כי אם יודע הגדול לקראתה רק ללא טעמים אין הטעמים מעכבים עיין לדברינו בסימן נב דאפשר לקרא ללא טעמים). עדיף שיקרא הקטן שלא תישכח תורת מגילה מישראל וכמ"ש כעין זה הפמ"ג (סימן תרצא אות י) אך ודאי שלדעת מרן אינם יוצאים י"ח מקרא מגילה בכך. וכמ"ש בשו"ת רדב"ז (מכתב יד או"ח, יו"ד חלק ח סימן עט) ובן איש חי (בהלכות פורים אות ב) כיון שאינו אלא להוציא את אחרים צריך שיהיה בן דעת לגמרי, ולפיכך אפילו בדיעבד לא יצא השומע, וכדעת הרמב"ם ז"ל שכתב, והוא שישמע מפי מי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה קורא חרש או שוטה או קטן השומע ממנו לא יצא ע"כ.

**וכדברי** כל הפוס' היכא דשמע לה מחרש שוטה וקטן לא נפיק. דתנן הכל כשירין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן. ר' יהודה מכשיר בקטן. ולית הילכת' כוותיה דכיון דלאו בני חובה נינהו. לא מפקי אחרים ידי חובתן. וזהו כלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ואין לומר דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, דהא רבנן סברי דאפי' בהא לא חייבוה רבנן אלא חיוב חנוך בלבד. אמנם בשעת הדחק שאין גדול יכול לקרא י"א שאפשר לסמוך שיכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא י"ח את הגדול וכדברי בעל המשנ"ב ואבני ישפה שם. וכ"ש בקריאה בלילה שחיובא מדרבנן (ולא מדברי קבלה) עיין לדברינו (בסימן נב) ובפמ"ג (סימן תרצב אות ב).

**ודע** ששיעור קטן שהגיע לחנוך אינו שוה בכל הדינים אלא כפי הענין שחייב לחנכו בו, וכמ"ש בחידושי הריטב"א בסוכה (דף כח:) דלענין יום הכפורים אית ליה חד שיעורא, וגבי סוכה שיעורא אחרינא בשאינו צריך לאמו שראוי לחנכו, ובלולב אמרו קטן היודע

לנענע חייב בלולב, ובתפילין אמרו קטן היודע לשמור תפילין חייב בתפילין, וכן בכל דבר ודבר כפי מה שהוא. וכ"כ בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות לולב עמוד קמט) קטן היודע לנענע חייב בלולב. היודע להתעטף חייב בציצית. היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין. היודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו משה וקורא פסוק ראשון שמע. והיודע לשמור גופו אוכלין על ידיו טהרות. והיודע לשאול ברשות הרבים ספיקו אסור ברשות היחיד ספיקו טמא. היודע לפרוש כפיו חולקין לו תרומה בבית הגרנות. היודע לשחוט אוכלין משחיטתו והוא שגדול עומד על גביו. יכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס מפרישין מצואתו ומימי רגליו ד' אמות וגדול אע"פ שאינו יכול לאכול בכדי אכילת פרס. ואי קשיא לך הא דתנן בן י"ג למצות התם חיובא דאוריתא. ומה שכתב מדאורייתא אין לדייק מזה שהשאר מדרבנן וכפי' הערות יצחק ירנן עליו וז"ל דאורייתא. פי' והכא הוא משום חינוך וכדפרש"י והר"ן, וכ"ה במנהיג סי' ל"א.

**ומנין** למדנו דרק בן י"ג שנה ויום אחד הוא בר חיוב ועונשין, אבל פחות מכן לא ראיתי שנשאל בזה בשו"ת הרא"ש (כלל טז סימן א) והשיב שהוא הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין, שהן הלכה למשה מסיני; דשיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בעל פה. וכן ההיא דבת שלש ביאתה ביאה, פחות מכן לא. וכן בן ט' ביאתו ביאה, ולא פחות. וכן סריס, שהוא קטן עד כ' שנה, הוא אז גדול אם נולדו בו סימני סריס, ואם לא נולדו בו סימני סריס, הוא קטן עד ל"ו שנה. כל אלו הלכה למשה מסיני הן.

**ובענין** החרש מיירי במדבר ואינו שומע וקרי ליה חרש סתם, דעיקר שם חרש הונח על העדר חוש השמע מדקרי את המגילה. הרי אע"ג דבר דיעה הוא ואינו דומיא דש"ו אפ"ה תני להו גבי הדדי וכמ"ש התוספות במגילה (דף יט:) דסתם חרש הוי אינו שומע ואינו מדבר אבל חרש דהכא מדבר הוא מדקרי המגילה ופקח הוא לכל דבריו חוץ מדבר זה שצריך שישמיע לאזנו וכ"כ בחגיגה (דף ב:) במדבר קיימינן מדקרא את המגילה וברמיזה לא הוה מפיק אחרים. וכ"כ בחידושי הריטב"א שם חרש שבמשנתינו ע"כ היינו שמדבר ואינו שומע והיינו דשייך במקרא מגילה, ולהכי אמרינן מאן תנא דחרש כיון שאינו משמיע לאזניו לאו בר חיובא הוא לענין מקרא מגילה. וכתב עליו הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה ב) אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא ע"כ. ודייק מדבריו ספר כלבו (סימן מה) חרש אין מוציא לכתחלה הא דיעבד שפיר דמי שהרי מצינו בק"ש שאם לא השמיע לאזנו יצא, ולפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל נראה שחרש מוציא לכתחלה שהרי לא הוציא מכלל המוציאין רק שוטה וקטן. וכמובא בפר"ח

שלקמן וביאור הלכה (סימן תרפט ד"ה חרש) שציין לכמה ראשונים הרשב"א והריא"ז והרשב"ץ שגם לאחרים הוא מוציא וכ"ש שהוא בעצמו בר חיובא וגם ברמב"ם יש חלופי גרסאות וכן הסכימו כמה אחרונים וחרש לעצמו בודאי מחויב לקרות בעצמו כיון שאינו שומע ואף אם יקראנו בלא טעמים ג"כ אין קפידא ע"כ. וכן נראה דעת חידושי הריטב"א שם וכ"כ ראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקסט) מה שאין אנו מברכין לשמוע בקריאת מגילה כדמברכין לשמוע בקול שופר, משום דבמגילה אם לא השמיע לאזנו יצא, כדפסקינן לעיל בקריאת שמע דאם לא השמיע לאזניו בדיעבד יצא, וכן משמע בפרק שני דברכות, ושמיעת המגילה וקריאת שמע מדמי להם בשמעתין להדדי גבי חרש. וכ"כ אחרונים המג"א (ס"ק ג) והפר"ח (אות ב) כדברי הב"ח דהשומע מן החרש יצא י"ח. וכן נראה דעת הגר"א שבנוסחתו ברמב"ם לא כתוב חרש ע"ש.

**ומרן** בכסף משנה שם ובב"י (או"ח סימן תרפט) תמה על הרמב"ם שפסק בפרק א' מהלכות מגילה שאם היה הקורא חרש השומע ממנו לא יצא (דלא כגירסא הנ"ל שבידנו שלא כתוב כלל חרש אלא ש"ו בלבד וראה לקמן) וכן תמה על הרי"ף והרא"ש שכתבו המשנה כצורתה ומשמע דסבירא להו דהלכה היא ואפשר לדחוק ולומר שהם סוברים דאף על גב דתלמודא מוקי מתניתין כרבי יוסי היינו אי אמרינן דכי היכי דפליגי בקריאת שמע פליגי במגילה אבל כיון דחזינן דרבי בפרק היה קורא גבי קריאת שמע כתב הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא דמשמע דסבר דיצא ומשום הכי קתני לה בסתם ורבי יוסי דפליג הוה יחידאה וגבי מגילה קתני סתם דלא יצא ולא כתב שום חולק בדבר אית לן למימר דסבירא ליה דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא ומכל מקום הדבר דחוק כיון דחזינן דתלמודא משמע ליה דמגילה וקריאת שמע שוים הם מנין לנו לחלק ביניהן. ובארחות חיים (הל' מגילה אות ג) כתוב שהרמב"ם (שם) לא הוציא מכלל המוציאין אלא שוטה וקטן לבד ולא הוציא חרש נראה שנוסחת ספר הרמב"ם שבידו מוחלקת משלנו: כתב הר"ש בר צמח בתשובה בירושלמי (פ"ב ה"ה) אמרינן אמתניתין לית כאן חרש ולפי גמרא דידן מיירי במדבר ואינו שומע ואתיא כמאן דאמר צריך שישמיע לאזניו ולא דומיא דשוטה וקטן הוא דאינהו אפילו בדיעבד קריאתם פסולה אבל חרש המדבר ואינו שומע יוצאין אחרים בקריאתו אבל בשופר אינו מוציא וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא דהא מברכים על השמיעה וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר ולא מפיק אבל במגילה דבקריאה תליא מילתא כיון דיודע לקרות בר חיוב הוא אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו עד כאן לשונו.

**ומשמע** מדבריו שהשומע מחרש יוצא י"ח ולפחות בדיעבד אלא בשו"ע (סעיף ב) לא פסק כן אלא פסלו לגמרי וז"ל אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו; והוא שישמע מפי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא וכ"כ הט"ז (ס"ק א) עיין עוד בשו"ת הר צבי (מילי דברכות סימן א). וראיתי לאחרונים המג"א והפר"ח עטרת זקנים שם ועוד שהעלו דיוצא בדיעבד שציינו לב"ח שפסק דהשומע מן החרש יצא בדיעבד וכדין קריאת שמע הקורא את קריאת שמע ולא השמיע לאוזנו יצא ה"ה במגילה. וכן נראה דעת משנ"ב (ס"ק ה) דאע"ג דבעלמא קי"ל דאם לא השמיע לאזנו יצא הכא לענין מגילה דהוא משום פרסומי ניסא החמירו בו יותר דהשמיעה לאזנו הוא לעיכובא א"נ דחרש גרע טפי שאינו יכול להשמיע לאזנו ועיין בשע"ת דדוקא אם הוא חרש גמור שאינו שומע כלל לאפוקי אם הוא שומע כשמדברים לו בקול רם. וכ"ז הוא לדעת השו"ע אבל דעת כמה אחרונים דאפילו הוא חרש גמור יצא השומע ממנו ומ"מ לכתחלה כו"ע מודים שלא יעמידוהו להוציא רבים י"ח. ודע דמי שכבדו אזניו או שהוא רחוק מן הבימה ואינו יכול לשמוע היטיב מן הקורא יזהר לקרות לעצמו ממגילה כשרה או עכ"פ יאחוז חומש והתיבות שיחסר לו יאמר תיכף מן החומש. ושו"ר שכ"כ גם בשו"ת שבות יעקב (חלק ב סימן לג) ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן יא) חרשים שיש להם מכשיר (להגברה באוזניהם) לשמוע חייבים לשמוע מקרא מגילה כיון דאפי' אם שומע בכובד שומע מקרי. והובא בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תלט) ובשו"ת הר צבי (מילי דברכות סימן א) דברי השבות יעקב דאם החזן כבדו אזניו משמוע רק אם בקול גדול יצעקו אליו, אם החזן קרא בקול בינוני באופן שבודאי לא שמע בעצמו אינו מוציא אחרים. הרי דאף שבקול גדול ישמע ואם כן מחוייב בשמיעה, מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא.

**ושמא** יש לומר שמרן חזר בו ופסל את החרש אף בדיעבד ויש לבאר טעמו של מרן שחזר בו בשו"ע ע"פ דברי שו"ת מהריט"ץ (ישנות סימן עז) היכי תיסק אדעתין למימר דסבר הרמב"ם דהשומע מחרש יצא והרי למעלה בענין החיוב כתב הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וכו' משמע דחש"ו לא מחייבי הגם דקטן מחנכין אותו אבל חרש ושוטה פטורין וכן כתב הרב המגיד וז"ל אבל חש"ו פטורים הם לגמרי עכ"ל וא"כ קשה טובא דכיון דפטור החרש מלקראה כיצד יוציא י"ח למי שהוא חייב ואין לומר דיסבור הרמב"ם דחרש חייב דא"כ הול"ל חרשין כמו שהזכיר נשים וגרים ועבדים משוחררין הו"ל לאשמועינן רבותא דחרשין נמי חייבים. וכן התם מס' ערכין הכל חייבין במקרא מגילה הכל לאתויי מאי לאתויי נשים ואמאי לא אמר לאתויי חרשין דהוי רבותא נמי. אלא ודאי

דחרשים אינם חייבים וא"כ כיצד יוציאו את אחרים והכי כתב הרמב"ם והוא שישמע מפי מי שהוא חייב וחרש אינו חייב. אלא ודאי הנסחא עקרית היא כנסחא שלנו חש"ו וטעמא דבמגילה פסקינן כר' יוסי ובק"ש לא משום דהתם לא סתם לן ר' כוותיה והכא במגילה סתם לן רבי כוותיה משמע דהלכה כוותיה וטעמא משום דמגילה בעינן פרסומי ניסא והחרש אינו שומע אינו מתפרסם הנס ע"י לפי שאינו שומע מה שאומר ע"כ. וכדבריו כתב שו"ת רדב"ז (חלק ח סימן עט) ע"ש וכן הגירסא הגהות מיימוניות (בהלכות מגילה פרק א הלכה א), ובמגיד משנה, ובלחם משנה, שם שכללו את החרש יחד עם ש"ו בדברי הרמב"ם ע"ש. וכן העלו עוד ראשונים דחרש אינו מוציא י"ח אחרים בסידור רש"י (סימן תקלח) ובמחזור ויטרי (סימן קלג) ובספר כפתור ופרח (פרק טו).

**וכן** נראה להוכיח דחרש אינו מוציא י"ח והטעם הדבר משום פירסום הנס מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פרק ד הלכה ט) שגם כתב נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או גוי לא עשה כלום עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה וע"פ שבהדלקה אין צורך בכוח הדיבור ואפילו הכי אינו מוציא י"ח כלל בהיותו חרש. ואף שהב"ח ואחרונים הנ"ל פסקו דהשומע מן החרש בדיעבד יצא מ"מ קשה הדבר להקל נגד משמעות גדולי הפוסקים הלא הם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דפסקו כסתמ' דמתני' ומרן בשו"ע.

**ובכיוצא** בזה נשאל בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קמה) שהמדקדקים מחזיקים מגילה כשרה בשעה שהש"צ קורא כדי להשלים מה שלא שמע היטב מש"צ א"כ אם קרא אז בלחישה בלי שישמע באזנו הרי לא יצא לדעת הב"י ושו"ע. והשיב שאכן בדברי הגאון מאמר מרדכי מבואר בשם בית יוסף דאפילו מי שאינו חרש אם קרא ולא השמיע לאזניו לא יצא. אלא דמבואר מדברי האבודרהם ועולת שבת והא"ר כיון שהוא קריאה של תוכן העיקר הבנת הלב לא השמיע, וא"כ נמצא מדבריהם כבה"ל דקרא ולא השמיע לאזניו יצא עכ"פ דיעבד ע"כ. וצ"ל כ"ש לדעת הפוס' הב"ח המג"א והפר"ח הנ"ל שלדעתם השומע מחרש בדיעבד יצא י"ח וכמ"ש להדיא הפר"ח שם וז"ל מי שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו דיצא. ושו"ר בשו"ת רדב"ז (יו"ד חלק ח סימן עט) שגם העלה כדבריהם ולא מטעמם מדפסקינן הלכתא גבי מגילה כר' יוסי ולא מטעמיה, דאילו מטעמיה דר' יוסי אפילו ראוי לשמיעה לא יצא אפילו בדיעבד, אבל לטעמיה דר' יהודה בדיעבד מיהא יצא, אלא דבחרש אמרינן שלא יצא משום ההיא דר' זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ולפיכך פסול אפילו בדיעבד דכיון שאינו שומע אין ראוי להשמיע, ואתיא מתני' דמגילה בדינא דידיה כר' יוסי ולא מטעמיה, וזהו שכתב הר"ן ז"ל דאתיא לה כר' יוסי דאמר בפרק היה הקורא

קריאת שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא ע"כ, והיה ראוי שיאמר דמתני' ר' יוסי היא, ולהכי אמר דאתיא לה כלומר אתיא בדינא כר' יוסי.

**איברא** לפי מה שכתבנו לעיל שמה שחרש אינו מוציא י"ח טעמו משום פרסומי ניסא ונקטינן כר' יוסי שאם לא השמיע לאזנו לא יצא וכמ"ש הב"י. וכן פסק מרן בש"ע (סי' תרפט). כיעו"ש. ולפי זה אף אם לא שמע תיבה אחת לא יצא י"ח מה לי תיבה אחת ומה לי יותר עיין בדברינו (סימן סה) דהעלנו השומע מהש"ץ את המגילה והשמיט תיבה אחת או אות אחת ולא קראה אף בע"פ אינו יוצא חובה. ואינו דומה למה שכתב בשו"ת יחווה דעת (חלק ב סימן ו) הלכה למעשה, כדאים הם הגאונים המקילים לצרף חרש אילם שלמד בבית הספר לחרשים אילמים, למנין, לקדיש ולקדושה. דהא במקרא מגילה בעיינן פרסומי ניסא. ומכיון דאינו נקרא בר חיובא דאין יכול להשמיע לאזניו, וכיון שאין משמיע לאזניו יש בזה חסרון בפרסום הנס, ממילא אינו יכול להוציא אחרים כיון שאינו מחויב בדבר.

**לסיכום**: אין לקטן מצד עצמו שום חיוב לשמיעת המגילה.

**פירות הנושרים**:

1. יש חיוב על האב לחנך את בנו בשמיעת מגילה וכיוצא בזה.
2. אע"פ שהקטן היה באותו הנס אינו חייב.
3. אין הקטן מוציא י"ח אחרים בקריאת המגילה.
4. י"א דבמקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך.
5. טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה אע"פ שאינם בגיל חינוך ובתנאי שאינם מפרעים. ואפילו קטן שלא הגיע לחינוך רק שיודע להבין צריך לשמוע מקרא מגילה, לפרסומי ניסא, פירוש שיודע לשאול ומפרסמין הנס להם.
6. שיעור קטן שהגיע לחנוך אינו שוה בכל המקומות אלא כפי הענין שחייב לחנכו בו, לענין יום הכפורים אית ליה חד שיעורא, וגבי סוכה שיעורא אחרינא בשאינו צריך לאמו שראוי לחנכו, ובלולב אמרו קטן היודע לנענע חייב בלולב, ובתפילין אמרו קטן היודע לשמור תפילין חייב בתפילין, וכן בכל דבר ודבר כפי מה שהוא.
7. בן י"ג שנה ויום אחד הוא בר חיוב ועונשין, אבל פחות מכן לא וזהו הלכה למשה מסיני, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין, שהן הלכה למשה מסיני.
8. קטן שאין לו אב ואינו צריך לאמו נראה דאין חייבין לחנכו כיון דלית ליה אב ומכל מקום אין להקל למעשה.

9. חרש והמדבר ואינו שומע מחויב לקרות בעצמו כיון שאינו שומע ואף אם יקראנו בלא טעמים ג"כ אין קפידא וי"א דאינו מחוייב כלל. ואינו מוציא י"ח את אחרים. ובדיעבד נראה שיכול להוציא כשאין אחר.
10. הקורא את המגילה ולא השמיע לאזנו יצא י"ח.
11. אף שאינו שומע רק כשמדברים עמו בקול רם ע"י מין חצוצרות וכיוצא בזה מ"מ לא מיקרי חרש.
12. אם החזן כבדו אזניו משמוע רק אם בקול גדול יצעקו אליו, אם החזן קרא בקול בינוני באופן שבודאי לא שמע בעצמו אינו מוציא אחרים. ואף שבקול גדול ישמע ואם כן מחוייב בשמיעה, מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא.

## סימן: ע"ב - שאלה: האם יש חיוב לפשוט את המגילה לפני קריאתה ?

**כתוב** בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) ותשובות רב נטרונאי גאון (או"ח סימן ריג) הקורא את המגילה בצבור כורך וקורא כס"ת, ואינו פושטה כאגרת. שבשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכל מקומות ישראל קורין כס"ת, וכך מנהג. וכ"כ בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות מגילה עמוד שמה) אמר רב נטרונאי המנהג בשתי ישיבות הקורא מגילה בצבור קורא וכורך כספר תורה ורב עמרם נמי אמר הכי קורא וכורך כספר תורה ואינו פושטה כאגרת. וכן נמי הם נהיגי הכי. אמר רב האיי ואנחנא מנהגא דחזינן הקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת, דכתב מר רב צמח בר מר רב פלטואי שקורא וכו' כספר תורה לא חזי לן. אכן מנהגנו לקרות ולכרוך כגאונים הראשונים. וכ"כ בסידור רש"י (סימן שלג) וכ"כ מחזור ויטרי (סימן רמז).
**אלא** שהרי"ף במגילה (דף ג.) והרא"ש שם (פרק א סימן ז) כתבו דבעינן לקרא ולפשוט כאגרת וכדברי רב האי גאון ז"ל מנהג דחזי לנא דמאן דקרי לה למגלה קורא ופושט כאגרת אבל קורא וכורך כספר תורה לא חזי לנא וכ"כ הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ב הלכה יב) מנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת (להראות הנס) וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך ע"כ. והנה פשט דבריהם שפושט המגילה כאגרת תוך כדי קריאה, ועד שהוא מסיים הקריאה הרי כולה פשוטה לפניו (וראה עוד בסמוך).
**ושיטה** שלישית כתבו התוספות במגילה (דף ד.) שיש לפושטה כולה כאגרת קודם קריאתה וז"ל כשרוצה לקרות פושט את כולה קודם כאגרת אבל לא גולל וקורא כמו ס"ת וכדברי ספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קיד.) בגירסת רבינו האי מנהגא דחזי לנא מאי דקרי במגילה פושט וקורא כאגרת אבל קורא בספר לא חזי לנא. וכ"כ בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן קצח) וז"ל ורב האי גאון ז"ל כתב מנהגא דחזי לנא

פושטה כאיגרת וקורא אבל כורך אותה כספר תורה לא חזי לן. וכן עיקר. וכן מנהג פשוט בישראל. נמצא לגירסתם צריך לפושטה קודם קריאתה כאגרת. לאפוקי מהשיטה דלעיל דקאמר קורא ופושט משמע דקודם הקריאה אינו פושט, דאם צריכא להיות פושט גם קודם הקריאה, אז לא היה צריך לומר קורא ופושט כאגרת כיון דבלאו הכי היה פושט. **וגם** בספר האגור (הלכות פורים סימן אלף מח) כתב שבאשכנז נהגו לפתוח אותה מכל וכל ואחרי כן מתחיל לקרות. וכ"כ בספר המנהגים (טירנא פורים) ופושט המגילה כאיגרת, וכו' וכ"כ המג"א (ס"ק יח) והט"ז (ס"ק י) והפמ"ג שם וערוך השולחן (ס"ק כב) ובקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף י) מנהג בכל ישראל שהקורא אינו קורא מתוך מגילה כרוכה, אלא פושט אותה וכופלה דף על דף כמו אגרת, מפני שנקראת "אגרת הפורים". אבל השומעים אינם צריכים לפשטה. שלא יהא נראה כאילו כל אחד קורא בפני עצמו.

**וזהו** לא כדברי הראשונים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש הנ"ל שפי' שקורא ופושט דהיינו תוך כדי קריאה נפשטת המגילה ואינו כורכה עד לסיום קריאתה שציינו גם לרב האי גאון שכ"כ שקורא ופושט אמנם אפשר לדחוק ולומר שהכונתם למעט התוס' כפירושם דהיינו קורא ופושט וכן הלאה ולא כשיטת התוספות. ומדוקדק הדבר בראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקסא) שכתב להדיא שקורא ופושט וז"ל כתב רב האי גאון מנהגא דחזי לנא דמאן דקרי מגילה קורא ופושט. וכן מדוקדק הדבר בספר אור זרוע (ח"ב הלכות מגילה סימן שע) שציין לרב האי גאון שכתב מנהגא דחזי לנא דמאן דקרי למגילה קורא ופושט כאיגרת אבל קורא וכורך כס"ת לא חזי לנא וכ"כ ה"ר משה בר מימון זצ"ל ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושטה כאיגרת וכשיגמור חוזר וכורכה כולה. וכ"כ בספר כלבו (סימן מה) שמנהג להיות קורא ופושט כאגרת משום פרסום הנס ואחר הקריאה כורכה ומברך לאחריה. וכ"כ בחידושי הריטב"א במגילה (דף יט:) כלשונם וז"ל מכאן נראה שקורא ופושטה כאגרת כדברי רבינו האיי גאון ז"ל דאי קורא וכורך כס"ת הרי גוללה ולא מינכר מילתא. וכ"כ הטור (באו"ח סימן תרצ) שציין לרב האיי גאון ע"ש.

**אלא** שמפי' המג"א והט"ז והפמ"ג הנ"ל והמשנ"ב (ס"ק נו) אינו כן אלא כוונת הטור צריך לפשוט את כולה לפני הקריאה היינו שפושטה כולה ואינו מניחה כרוכה אלא כופל אותה דף על דף ויזהר שלא יגררה ע"ג קרקע ועיין בפמ"ג שציין גם לא"ר ופר"ח שכתב דל"ד ע"ג קרקע ה"ה תלויה מעל השולחן ושטענדע"ר נמי הוי גנאי כתבי קודש וכ"כ כנה"ג (ס"ק ה). עוד כתב דהפשיטה יהיה קודם שמתחיל לברך כדי שלא יהיה הפסק בין ברכה לקריאה. ובשו"ת מהרי"ל (סימן נו) השיב דנהגו הקדמונים לפשטו קודם הקריאה, ואפשר דחובה הוא ע"ש.

**איברא** המעיין בדברי הב"י שם ימצא שדברי האי גאון שציין אליהם הטור הם כפי' הראשונים הנ"ל שקורא ופושט ואין צריך לפושטה כולה לפני קריאתה וז"ל כתב רב האי ז"ל מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה. דברי רבינו האי כתבום הרי"ף (ג.) והרא"ש (סי' ז) בפרק קמא דמגילה וכן כתב הרמב"ם (פ"ב הי"ב) גם כן ע"כ. וכן פסקו בשו"ע (סעיף יז) כלשונם וז"ל מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושט כאיגרת, להראות הנס; וכשיגמור, חוזר וכורכה כולה, ומברך. ע"כ. דאם אינו פושטה לא הוי פרסומי ניסא דמיחזי כקורא במקרא משו"ה ביחיד כשר דבלא"ה ליכא פרסומי וכל בי עשרה מקרי צבור.

**ודבר** זה נלמד במגילה שם אמר רב יהודה אמר שמואל: הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא. אמר רבא לא אמרן אלא דלא מחסרא ומייתרא פורתא, אבל מחסרא ומייתרא פורתא לית לן בה ע"כ אבל חסרה או מייתרא כיון דמינכר לית לן בה, ומכאן למד הריטב"א שם שקורא ופושטה כאגרת כדברי רבינו האיי גאון ז"ל דאי קורא וכורך כס"ת הרי גוללה ולא מינכר מילתא. דהיינו בעינן היכר לאגרת. וכפסק מרן בשו"ע (או"ח סימן תרצא סעיף ח) שאין קורין בצבור במגילה הכתובה בין הכתובים; ואם קרא, לא יצא אלא א"כ היתה יתירה על שאר היריעות או חסרה, כדי שיהא לה היכר; אבל היחיד קורא בה, ואפילו אינה חסרה או יתירה, ויוצא בה ידי חובתו; ודוקא כשהיא כתובה בגליון כספר תורה. ולכאורה משמע שכמו שבדין זה אינו יוצא י"ח כך הדין אם אינו פושטה אינו יוצא י"ח וכדברי המהרי"ל וראה עוד לקמן.

**ומדאמרינן** לעיל לשיטת הגאונים שכורך כס"ת ואינו פושטה ראיתי בחידושי הרשב"א שם שהוכיח מכאן שאין מחוורים דברי הגאונים ז"ל, דאי לא, כי מיחסרא או מייתרא מאי פרסומי ניסא איכא בהא הא גוללה ולא מינכרא מילתא. אלא מוכרח לומר שצריך לפושטה וע"י כך נראה לעיני כל דמייתרא או מחסרא משאר היריעות.

**נמצא** שדברי הטור והב"י כפשט השו"ע אע"פ שכתב בלשון אחר שם כוונתו שתוך כדי קריאה פושט כאגרת ולפי זה הלשון פושט וקוראה היינו קורא ופושט והם הם דברי רב האי גאון וכ"כ כנה"ג שם שהמנהג שפושטין דף ראשון וקורין וכן שני וכן שלישי וכן כולה על זה הדרך אמנם ציין ללבוש שיש לפושטה כולה וזהו נקרא אגרת. ומ"ש במחזור ויטרי (סימן רמד) שאין לחוש אם יפשטנה כאגרת אם לאו. דהא כיון דלספר הוקשה למה יהא פושטה כאגרת. דהא לא הוקשה לאגרת ללמדינו שאנו חייבין לעשותה כאגרת. אלא שאם נחפוץ נעשה אותה כאגרת ונוכל להקל בה קצת מספר תורה. מיהו המחמיר תבא עליו ברכה ע"כ. אין הכוונה שעדיף לפושטה אלא שם מדובר בעשייתה אי צריך עמוד ע"ש.

**וראיתי** בחזון עובדיה (מהלכות מקרא מגילה סעיף ט) ובילקוט יוסף (עמוד רצה) שגם העלה שא"צ לפשוט תחלה אלא בתחילת הקריאה עמוד הראשון מניחו פתוח וכן הלאה בכל עמוד ועמוד עד לסיום הקריאה תהיה כולה פתוחה לפניו כאגרת ומ"מ טוב שהש"ץ יפשוט את כולה ואח"כ יברך. ולא ידעתי למה כתב טוב לפושטה קודם קריאתה דהא אין כן דעת מרן וכל הראשונים הנ"ל דמנהגם מפורש שיקרא ויפשוט ולמה ישתנה מנהג אבותינו דהא אין לשנות מן המנהג עיין בזה בהרחבה בדברינו (בסימן סג).

**אמנם** בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי אורח חיים סימן ריג) כתוב בזה הלשון וששאלתם הקורא את המגלה כורך וקורא כספר תורה, או דלמא פושטה כאגרת עד שיקרא את כולה. והשיב הוו יודעין שבשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכל מקומות ישראל כורך וקורא כספר תורה, וכן מנהג. ומלשונו או דלמא מוכח לשיטה השניה שצריך לפושטתה כולה לפני כן ואם איתא לעוד אפשרות כדלעיל דהיינו קורא ופושט היה כותבה אלא ניתן לדחות שאין השואל הסתפק בזה לכן לא שאלו מדלא נהג בזה. ועוד צ"ל שגם אם כורכה כס"ת דהיינו שאינו פושטה כלל יוצא בה י"ח וכדברי הגאונים והראשונים הנ"ל. ואף לפוס' שכתבו פושט וקורא כאגרת כתבו אבל קורא כספר לא חזי לנא. ולא כתבו אינו יוצא י"ח בכך. אולם לכתחילה ודאי שיש לקרא ולפשוט כדברי מרן בשו"ע. וכן ראיתי לרב רצאבי בשלחן ערוך המקוצר (סימן קכב אות יב) שכך מנהגם ולא כנוהגין לפושטה כולה קודם הקריאה ולכפלה דף ע"ג דף.

**וראיתי** להוסיף על הנ"ל דבעי להקפיד שלא לברך ברכה אחרונה עד שיגלול המגילה וכמה חמור הנושא כמובא בשיירי כנה"ג (סימן תרצב אות ג) שראה למהרי"ל שאף שהתחיל את הברכה קודם הגלילה השתיקו עד שכרכו המגילה לכרך אחד ואז חזר והתחיל ובירך.

**לסיכום**: הקורא את המגילה אין צריך לפושטה לפני קריאתה אלא קורא ופושט דף אחר דף וכן הלאה.

**פירות הנושרים**:

1. מנהג אחינו אשכנזים שקודם הקריאה פושטים את המגילה כולה ואח"כ מברכים.
2. אחר קריאתה אינו מברך אלא כורכה ואח"כ מברך דגנאי הוא למגילה שתהיה מונחת כך ואפילו אם התחיל הברכה ואמר ברוך אתה כיון שלא אמר השם פוסק באמצע וכורך ואח"כ מברך.
3. אין לגלול ולברך.
4. יש נוהגים לפושטה כולה לפני קריאתה.

5. יש שפושטים וכופלים אותה דף על דף.
6. יזהר שלא יגררה ע"ג קרקע וה"ה תלויה מעל השולחן דהוי גנאי כתבי קודש.
7. הנוהגים לפשוט קודם קריאה צריך שהפשיטה תהיה קודם שמתחיל לברך כדי שלא יהיה הפסק בין ברכה לקריאה.
8. השומעין ויש להם מגילות א"צ לפושטתם ורק הש"ץ לבדו צריך לפשוט את המגילה.
9. טעם המנהג לפושטה הוא גם בכדי להראות את הנס.
10. יחיד יכול לקרא במגילה שכתובה בין הכתובים.
11. מגילה הכתובה בין הכתובים אין לקרא בציבור אלא היא ארוכה משאר הקלפים למעלה או למטה או חסרה ועי"ז יש לה היכר לעצמה מותר לקרא בה.

## סימן: ע"ג - שאלה: מה הם החיובים לאבל בפורים?

**כתב** הרא"ש במועד קטן (פרק ג סימן פה) האבל חייב בכל מצות האמורות בתורה וביום חמשה עשר נמי אינו מתאבל כדאמרי' בפרק שני דתענית (דף יח ב) יום י"ד וט"ו יומי פוריא דלא למיספד בהון ואמר רבא לא נצרכה אלא לאסור את של זה בזה ואע"ג דלא מתאבל בהון עולין לו מידי דהוה אשבת ואח"כ משלים אבילתו (וראה ביאור דבריו בהמשך בס"ד). וכן נשאל בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן רג) מהו להברות את האבל בפורים וזו תשובות רבינו גרשום מאור הגולה זצ"ל השיב לענין אבילות וששאלתם מי שאירעו אבל בר מינן בפורים אם נהגו בו אבילות אם לאו כך דעתי נוטה שנוהג אבילות בפורים שלא מנו רבותינו ז"ל במשנה ימים שאין אבילות נוהג בהם אלא שבת ורגלים וראש השנה ויום הכיפורים אבל ראשי חדשים וחנוכה ופורים לא ואם תאמר בפורים לא תנהיג בו אבילות דהא כתיב ימי משתה ושמחה הא תני ר' יוסף שמחה מלמד שאסור בהספד ותו לא מידי וכן בחנוכה וכן בראשי חדשים. וגם בספר כלבו (סימן מה) כתב שנוהג אבלותו משום די"ט לא קבלו עלייהו, אבל האונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים דדברי קבלה נינהו כדברי תורה.
**וגם** הטור (או"ח סימן תרצו) השיג על דברי השאלתות שלדעתו אם פגע בו פורים בתוך ז' בטל ממנו גזירת ז' והסכים עם דברי הר"ם מרוטנבורק שאין מבטלין האבילות ומ"מ אין אבילות נוהג בהם לא בי"ד ולא בט"ו אלא דברים שבצנעה ולאחר שיתפלל בבית האבל בליל פורים ילך לב"ה לשמוע מקרא מגילה וחייב לשלוח מנות ואע"פ שאינו מתאבל בהן עולין לו ומשלים אבילות אח"כ וכדברי אביו הרא"ש. אלא שהב"י שם ציין לרמב"ם דסובר שכל דברי אבלות נוהגים בחנוכה ובפורים. ולפי זה דעת מרן נוהג האבל בפורים בכל דיני אבלות ולא רק דברים שבצינעה. וגם בחידושי הריטב"א במועד

קטן (דף כז:) העלה כן שאבל נוהג אבילותו בחנוכה ופורים ואפי' בדברים שבפרהסיא, והוצרך להאריך ולכתוב לפי שראה מפרשים שכתבו שאין אבלות בפורים דאתי עשה דרבנן דרבים ודחי עשה דרבנן דיחיד וכתב עוד וגם אני בקטנותי הייתי מבעלי סברא זו ועכשיו חוזרני בה ונראה לי שהוא שבוש, וציין לרמב"ם שכתב אין מספידין את המת בחנוכה ופורים ולא בראשי חדשים אבל נוהגין בהם כל דרכי אבלות וכן הסכים על ידו בעל ספר המצות, ואח"כ מצאתי כן בנמוקי הצרפתים ז"ל ע"ש שהאריך בזה.

**ועל** דברי הרמ"א שכתב "וי"א שאין אבילות נוהג בפורים לא וכו' אבל דברים שבצנעה נוהג" ע"כ. כתב המג"א (ס"ק ז) שהב"ח ורש"ל ופרישה העידו שהמנהג להתאבל וכ"כ מהרי"ל ועכשיו גרירי עלמא בתר דברי רמ"א, ונ"ל דיזהר בכולם חוץ מנעילת הסנדל וישיבה ע"ג קרקע מפני הבריות ומכ"ש שאסור לראות כל מיני שמחה.

**אלא** שמרן בשו"ע (יו"ד סימן תא סעיף ז) כתב הפך דבריו הנ"ל וכפי שהעלה שם בב"י ובשו"ע (בסעיף ד) שם כל דברי אבילות נוהגים בחנוכה ופורים דהיינו שיקרא את המגילה בביתו ולא יצא מפתח ביתו עיין בדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק ב סימן עג) לגבי הבאת ס"ת לבית האבל. וכאן חזר בו מדבריו. וכלל בידינו משנה אחרונה עיקר ועוד שהלכה כדברי המיקל באבל וז"ל מרן מת לו מת קודם פורים, ופגע בו פורים, אינו מפסיק האבילות ומ"מ אין אבלות נוהג בו, לא בי"ד ולא בט"ו, אלא דברים שבצינעא נוהג, וחייב לשלוח מנות. ואף על פי שאינו מתאבל בהם, עולים לו ממנין השבעה, כמו שבת. וכ"כ הברכי יוסף (בסימן תרצו) וז"ל לענין הלכה נקיטינן כמו שפסק מרן בבית יוסף י"ד (סי' תא) ובש"ע שם (סע' ז) שלא להתאבל. דהלכה כדברי המקל באבל. וכן עלתה הסכמת הרב בית דוד סי' תצ"ז. וכן הורינו הלכה למעשה. וכ"כ רבי חיים פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סימן קכה) שמנהגם דאין אבלות בפורים אפי' למה שנוהגים בעירם אזמיר לעשות יום ט"ו מספק אפי"ה אינו נוהג בו אבלות אלא בדברים שבצנעא כמו בשבת וכן ראיתי לרבני דורינו שהורו כן וגם אנכי הצעיר נגררתי אחריהם להורות דאין אבלות נוהג בפורים לא בי"ד ולא בט"ו וכ"כ בשו"ת ויקרא אברהם (חלק או"ח סימן ו) ומוה"ר רבי רחמים חי חויתה הכהן בשו"ת שמחת כהן (חלק יו"ד ב סימן קסב) כדברי החיד"א בברכי יוסף דנקטינן כמו שפסק מרן בבית יוסף יו"ד ובש"ע שם שלא להתאבל דהלכה כדברי המיקל באבל וכן הרגיש בזה גם בערוך השולחן (אות ז) וכן העלה בילקוט יוסף (עמוד שמא).

**ויש** שהגיהו בדברי מרן ובכך נתיישבו דבריו עיין לשו"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן קא) בלשונו של מרן (בא"ח סי' תרצ"ו ס"ד) כל דברי אבלות "שבצנעה" נוהגים בחנוכה

ופורים וחייב לשלוח מנות ע"כ, דאתי' כההיא די"ד סי' ת"א ס"ז שכתב ומ"מ אין אבלות נוהג בו לא בי"ד ולא בט"ו אלא דברים שבצנעא נוהג וחייב לשלוח מנות ואעפ"י שאינו מתאבל בהם עולים לו למנין השבעה כמו שבת ודין חנוכה ופורים משכי אהדדי ויליף חד מחבריה ודוק. בין לזה ובין לזה אין נוהגים אבלות בפרהסיה בפורים אלא בצנעא בלבד. וכן מובא בשו"ת חיים ביד (סימן קכה) דאין אבלות בפורים אלא בדברים שבצנעא כמו בשבת וכן ראיתי לרבני דורינו שהורו כן דאין אבלות נוהג בפורים לא בי"ד ולא בט"ו והרב ברכ"י בסי' תרצ"ו אות יו"ד הורה וכן הלכה למעשה וגם הרב בית דוד חא"ח סימן תצ"ו כתב דמנהג שאלוניקי הוא לפסוק דאינו נוהג אבלות בפורים וכ"כ הרב ראש משביר ח"א בליקוטין ועוד.

**ובענין** זה אי נוהג אבלות בפורים פסק בשו"ת פנים מאירות (חלק ב סימן ק) הלכה למעשה באחד שמתה אמו ולא נודע לו ושעה אחת קודם פורים נודע לאנשי ביתו ושאלו לי אם להגיד לו כדי שיגיד קדיש ופסקתי שלא להגיד לו עד אחר פורים דהא כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא אי אבילות נוהג בפורים לדעת השאלתו' אסור לנהוג בו אבילות כמו ביו"ט והר"ם מרוטנבורג חלק עליו שאין מבטלין אבילות אלא דבר שבצנעה נוהג ואף שאנו פוסקי' כדעת הר"ם מ"מ לכתחילה לגרום אבילות מוטב שלא להגיד להוציא נפשן מפלוגתא דהא מצד הדין אסור להגיד אפילו באב (משום מוציא דבה הוא כסיל) כנזכר בש"ע ביו"ד סי' ת"ב אלא שרמ"א כתב שמנהג להודיע לבנים זכרים בשביל קדיש א"כ בכי האי גוונא להוציא נפשן מפלוגתא מוטב לסתור המנהג ולעשות ע"פ הדין ושב ואל תעשה עדיף ע"ש.

### מנהגי אבל בפורים

**אין** האבל נוהג בפורים מנהגי אבלות אלא בצנעא בלבד וכן בשושן פורים טו' לאדר וכפי שנוהג בשבת מנהגי אבלות כך דינו בפורים. ומ"מ עולין לו למניין אבלות של שבעה כמו שבת. ואין פורים מבטל האבלות.

### יציאה לשמיעת מגילה

**וכדברי** מרן במשנה אחרונה ודברי הרמ"א בהגה ומחזיק ברכה (אות א) יכול האבל לילך לבה"כ לשמוע המגילה או אם יוכל לאסוף מנין לביתו לקרות המגילה. וכ"ש כשחל פורים במוצאי שבת והאבל יושב בבית הכנסת בשבת במנחה, לא יצא משם עד שיתפלל תפלת ערבית וישמע קריאת מגילה. והעלה בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קמו) שהאבל הבקי לקרות או שהוא ש"צ קבוע ומוטל עליו הקריאה, אעפ"י שמן הדין יכול אחר לברך והוא יקרא, שהאבל תוך י"ב חודש יכול לקרא בברכות, וכן שמעתי שהרבה מקילים

בזה וכ"כ ילקוט יוסף (חלק ה עמוד רצג). אלא שהגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א בסנסן ליאיר (עמוד רכג) העלה שאחר יברך ואילו ביום שאין ברכת שהחיינו יכול לברך.

### משלוח מנות ומתנות לאביונים

**ומאחר** והחיוב הוא בשליחת מנות איש לרעהו ולא קבלתם אי לכך האבל חייב לשלוח מנות. אבל אין שולחין לאבל כל י"ב חדש וכמ"ש בשו"ע (סעיף ו) ובשיירי כנה"ג (אות ב) ובן איש חי (הלכות פורים אות יח) אבל על אביו או אימו יקיים משלוח מנות רק לאדם אחד ולו לא ישלחו אחרים כלל. וכ"כ כף החיים (אות לג) דגם בשבעה חייב האבל לשלוח וכ"ש מתנות לאביונים. וכ"כ בילקוט יוסף (עמ' שמא) על שאר הקרובים שלושים יום ורק על אביו ואמו יב' חודש. וכ"כ בסנסן ליאיר (עמוד רכו) לגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א שאם שלחו לו יאמר שאינו מקבלם ואם ירצו שיהיה בשביל המשפחה ואמנם כתב שמנהג ג'רבא וציין שם שכן פסק הגר"ע יוסף שליט"א שיכול לקבל והמנהג לשלוח לו שאין אבילות נוהגת בפורים ודינו כשבת שמותר לשלוח במקום שנהגו לשאול בשלומו ע"ש. וכדברי ערוך השולחן (סימן תרצו סעיף ח) ע"ש וכדבריו העלה בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן קז) שנשאל במשלוח מנות לאבל אם חייב לסרב לקבל, או דיעבד שרי לקבל, לדידי פשוט דשרי לקבל, דהרי אבל כל י"ב חודש דלא שולחים לו הוא מדין שאילת שלום שאסור לאבל על אביו ואמו כל י"ב חודש, כמבואר או"ח סי' תרצ"ו, וביו"ד סי' שפ"ה מוכח דאם דיעבד שאל מי שהוא בשלומו שמותר להשיב יע"ש, וזה פשוט עכ"ל. וצ"ל שלא יהיה משלוח וקבלת משלוח של שמחה כמ"ש ספר חסידים (מרגליות סימן תשיג) כשמת לו מת סמוך לפורים אם ירצה לשלוח לעניים ישלח מעות או בשר רק לא תפנוקים שהם עשוים לשמחה וכל דבר שמחה לא ישלח ולא ישלחו לו.

### אונן

**אונן** מותר בבשר ויין, שמצות עשה מדברי קבלה לשמוח בפורים, וכן חייב במקרא במגילה ותפלה וק"ש וכשרוצה לקברו, קבורת מתו קודם. וכ"כ בשיירי כנה"ג (ס"ק ט) וערך השולחן (סימן תרצו אות ד) וגם לתימנים שמנהגם שיש אבלות בפורים כמ"ש בשולחן ערוך המקוצר לרב רצאבי (סימן קכב אות כט) העלה שאונן בפורים ביום מותר בבשר וביין ע"ש.

### בפורים משולש

מובא באור לציון (חלק א סימן מט) שנוהג אבלות ביום א' וינהג אבלות גם בפרסיא.

## סימן: ע"ד - שאלה: כשפורים בשבת או בסמוך אליו האם המגילה מוקצת בשבת?

**מוכח** במגילה (דף ד:) דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא אמר רבה: הכל חייבין בקריאת מגילה (ובתקיעת שופר), ואין הכל בקיאין במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב. רב יוסף אמר: מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה. והקשו התוס' שם אמאי לא קאמר ויוציאנה מרשות היחיד לרשות הרבים דאורחא דמילתא הוי טפי ותירץ דיש לומר דמרה"י לרה"ר לא טעו אינשי. ובזרע יצחק כתב שם שבדברי רש"י מתורצת קושית התוס' דלמה לא אמר ויוציאנה מרה"י לר"ה, לכך קאמר תדע למה נקט ויעבירנה, לומר לך דלא מבעיא אם המגילה ברה"י ודאי חיישינן שמא יוציאנה, אלא אפילו בשדה דליכא למיחש להוצאה, אפ"ה חיישינן שמא יעבירנה, הפך מתוס' דס"ל דהוצאה לא חיישינן. וכן פי' הריטב"א שם דחששא דקילא טפי נקט לרבותא.

**נמצא** דבין לרש"י ובין לתוס' כיון חיישינן לטלטולה לכן לא קרינן בה בשבת והכי משמע מדגזרינן בשבת לא קרינן וטעמא דאמר רבה הכל חייבין וכו'. ומדלא קרינן בה בפורים שחל בשבת חזר דינא כבתחילה ואינה מוקצת דהא מה יועיל לו לקרא בשבת דאינו יוצא י"ח בכך אלא רצונו ללמוד ממנה ולכן לא שייך בזה האי טעמא דרבה וכדרך שמותר ללמוד מחומש ואסור להוציאו לרה"ר וכן אסור לטלטלו ברה"ר כך נראה דינא דמגילה וראה לספר מישרים אהבוך (עמוד נב) שציין לא"ר, בגדי ישע, חסדי דוד, מטה יהודה,משנה ברורה, וכן הגר"ש דבליצקי בספר פורים משולש. אמנם הפר"ח (בסימן תרפח אות ו) כתב שמסתברא לאסור את טלטולה מדאמרו בספר אפטרתא שאסור לטלטלו כשאינו חזי לקריאה ע"ש.

**ומדברי** הפר"ח לכאורה משמע שאסור לטלטל את המגילה בשבתות של כל השנה ומקור דבריו מגיטין (דף ס.) רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו האי ספר אפטרתא אסור למקרי ביה בשבת; מאי טעמא דלא ניתן ליכתב. מר בר רב אשי אמר: לטלטולי נמי אסור; מ"ט דהא לא חזי למיקרי ביה. ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה, דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב אלא כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך, ה"נ כיון דלא אפשר - עת לעשות לה' הפרו תורתך. ויותר נראה לפרש את דבריו שאיסור טלטול האפטרתה בשבתות רק משום שאינו יכול לקרא בה באף שבת ואילו המגילה נאסרת בקריאה רק שבת אחת ממילא

כוונתו שתיאסר בטלטול רק שבת אחת ותו לא דהיינו כשמותר לקרא אזי סר איסור הטלטול וכפי' הריטב"א שם והרי הוא כקורא דברים שבכתב על פה, וכדאסיקנא דשרי למקרי בזה ולטלטולי דהא ר"י ור"ל מעייני בספרא דאגדתא בשבתא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. עיין לשו"ת רב פעלים (חלק ד או"ח סימן לג) והרי"ף והרא"ש ז"ל הביא כל זה לפסק הלכה ורק הרמב"ם ומרן בש"ע לא זכרו זה ע"ש.

**ומטעם** זה צ"ל לשיטת הפר"ח שאסור לטלטל את המגילה דאינה ראויה לשימוש אחר מלבד קריאה וכמ"ש זרע אמת שם דאין להקשות מאי קמ"ל דלטלטולי נמי אסור פשיטא כיון דכבר אמר אסור למקרי ביה די"ל דה"א דאפילו הכי יהיה מותר לטלטולי דלא גרע מנייר בעלמא דחזי לצור ע"פ צלוחיתו קמ"ל דכיון דעיקרו קאי לקריאה ואסור למקרי ביה הוי מוקצה ואסור לטלטלו וק"ל. ואיסור זה הוא רק לשבת שבו היא נאסרת בקריאה. וכדברינו הביא בספר מישרים אהבוך (עמוד נב) כמה פוסקים.

**ויש** שהבינו את הפר"ח שאסר לכל שבתות השנה והשיגו עליו ויש שדחו את ראיתו דלא דמי עיין לא"ר שהובא בכף החיים (סימן שח אות מח) ובעוד יוסף חי שם (לר' יוסף זרקא היה מגדולי תוניס) דמשמע לרש"י דמותר לטלטל המגילה ולקרות בה בשבת דעלמא דלא חיישינן לשמא ילך אצל בקי כיון דאינו מחוייב בדבר וכן משמע מדברי התו' שכתבו דמשום תקיעה א' שאינה אלא משום זכר ליובל לא אצטריך כולי האי כו' דלא כהרפ"ח בה' מגילה סי' שאסר לטלטל המגילה בשבת ע"ש ואפשר דהפר"ח לא מיירי אלא בפורים שחל להיות בשבת. וכ"כ בשיירי כנה"ג (בסימן תרפח אות ב) דמותר לטלטלה אך נסתפק בדבר משום שהרשב"א אסר לטלטל גט ונותר בספק בדבר שמא דמי למגילה. וכן נראה דעת כף החיים שם להתיר.

**ואע"פ** שלא יחול פורים בשבת עיין עוד לקמן בזה ממילא אין שום חשש עדיין אפשר לחוש כשיחול פורים ביום א' ויכול לקרות בשעת הדחק מבעוד יום מפלג המנחה וכדברי גדולי הפוס' שלחולים ויולדות אין צריך להעריב כל כך אלא רשאין למהר קריאתן מבעוד יום אע"פ שהוא עדיין בתחום יום י"ג והובא בשו"ע (סעיף ד) נמצא דיש אופן שיכול לקרא בשבת ולצאת בו י"ח ויש לחוש לזה אלא מדיוק דברי רבה הנ"ל "הכל חייבין בקריאת מגילה" וכן מדברי הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק א הלכה יג) שכתב "הכל חייבים בקריאתה וכו' " לכן מטעם זה גזרו על הרבים דהכל טרודין במצותן ואולי לא יזכור שום א' לחבירו מלהוציא ד' אמות ברשות הרבים ולכן גזרינן אהנהו אבל גבי מצווה ליחיד בלבד דליכא טרוד במצותו דמצוה רמיא עליה לא גזרו כלל ומשמע

לכאורה שיחיד יכול לצאת ידי חובה בזה. איברא ברור הדבר דלא פלוג רבנן בזה דבודאי שגם היחיד אינו יוצא י"ח בקריאתו.

**וכעין** זה ראיתי שהסתפק הגאון ברוך פרענקיל (בסימן תרצב) ובשפת אמת שם מסתימת לשון הפוסקים משמע דאף מי שעבר ולא קרא בע"ש אסור לקרות בשבת אבל לטעמי' דרבב יוסף נראה דאם לא קרא בע"ש יכול לקרותה בשבת וג"כ מחויב לקרות, וממילא י"ל דאע"ג דר"י נמי ס"ל טעמא דרבה בשופר ולולב מ"מ במגילה כיון דמטעמא דר"י ג"כ הזמן בע"ש ממילא לא הוצרכו להוסיף איסור מטעמא דשמא יעבירנה וא"כ בעבר ולא קרא שפיר קורא בשבת, ולפ"ז צ"ע נמי לדינא כיון דתניא כוותיה דרב יוסף י"ל דהלכה כמותו בשגם דלרבה נמי אין הדין ברור שאינו קורא בשבת בכה"ג, ותמהני על הפוס' שלא דיברו מזה ועי' במג"א (סי' תרצ"ב סק"ו) עכ"ל.

**ולפי** זה צ"ל בשאר שבתות מותר ללמוד מהמגילה ורק בשבת שיכולים לקרא בה ולצאת בה י"ח בשעת הדחק דהיינו את חובת קריאתו כגון שבת הסמוכה לפורים אזי נאסרת המגילה מדין מוקצה ואין לטלטלה אף בביתו. אע"פ שבשאר השנה שרי לטלטלה ואינה מוקצת כלל אף לדעת הפר"ח וראה עוד לקמן בזה. איברא נראה לדחוק ולומר שאינה מוקצת לשאר העולם אלא רק לאלה הקוראים בה בשעת הדחק בכדי לצאת בה י"ח ומטעם זה ביום השבת היא מוקצת. ואף אם קראה בה אינו יוצא י"ח מדגזרו רבותינו והביאם מרן בשו"ע (או"ח סימן תרפח סעיף ו) יום חמשה עשר שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת וכו'.

**ויש** לדחות ולומר שגם לבודדים הנ"ל אינה מוקצת כלל ורק גזרו שאין קוראים בה בשבת וממילא לא יקראו בה ואם קראה אינו יוצא י"ח יתרה מזו התירו במילה מה שלא התירו בשופר ולולב ומגילה מטעם שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים יותר ממילה שהרי מילה דוחה שבת ולא חששו להעביר ארבע אמות, ותירץ ספר כלבו (סימן עב) דכיון שהמילה אינה מוטלת רק על יחידים כגון האב או על בית דין לא חששו שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים כי האחרים שאין המילה מוטלת עליהן ימנעום מזה ויזהירום אבל שלשה אלו הם ענינים מוטלין על כל ההמון שכן אפשר שיתעו בו רבים מעמי הארץ. וכן בנושא דידן שבודדים הם שיקראו בשבת ולכן אינה מוקצת כלל. ורק במצוה שכל הרבים מחוייבים יש לחוש וכמ"ש בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תפב) בשם הריטב"א סוכה (דף מ"ד) דערבה בהושענא רבה פרנסי הקהל מביאין אותה ביום ז' משל צבור ואין כל אחד מביא אותה לעצמו וכ"כ הר"ן ע"ש והוא משום גזירה דרבה ע"ש ועיין רמ"א דנוהגין ששמש ביהכ"נ מביא ולוקחין ממנו והכי נהוג אצלנו וק"ל ע"כ.

וכדיוק דברי רבה הנ"ל שכתב "הכל חייבין בקריאת מגילה" דהיינו דוקא בדבר שיש בו חיוב לרבים גזרו.

**נמצא** שאין שום חשש מוקצה על המגילה עצמה ורק יציאת ידי חובה בקריאתה גזרו וראה בשו"ת יביע אומר (חלק ח או"ח סימן מא) שראה בשו"ת גנזי יוסף (סי' קמו אות ד) שהביא בשם המאסף (שנה י"ג, סי' טז אות ה), שיש טעם שלא לקדש הלבנה בשבת, משום דחיישינן שמא יוציא הסידור לרשות הרבים, וכמו שגזרו חכמים בלולב ושופר ומגילה שמא יעבירנו ברה"ר. וכ"כ השדי חמד (מע' ראש השנה סי' ב אות ב), אמנם כתב דיש לדחות ע"ש. אך מדבריהם נלמד אף שחששו לשמא יעבירנו ברה"ר ודאי שלא העלו על דעתם שהסידור מוקצה אלא ודאי שכל גזרתם ביטול המצוה בשב ואל תעשה ופשוט.

**וסימוכין** לזה שאין מוקצה בשבת אחת למגילה ובשאר השנה מותרת מצאתי בדברי שו"ת רב פעלים (חלק א או"ח סימן ל) בשם הצל"ח בדברי הר"ן למה מילה דוחה שבת ולא גזרו שמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר, משום דבמילה אינו טרוד רק אבי הבן, ואם ירצה להעביר ד' אמות בר"ה יזכירוהו אחרים, משא"כ שופר ומגילה ולולב שהכל טרודים. והקשה הר"ן הרי בהזאה דטמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת ערב פסח, אינו טרוד רק הטמא לבדו, ואמאי קי"ל הזאה אינה דוחה שבת אפילו בשבת של ערב פסח שאם לא יזה לא יעשה פסחו, ותירץ הר"ן ז"ל, שאף שאין שאר העם טרודין בהזאה, מ"מ טרודים הם בעשיית הפסח, והקשה הגאון ז"ל א"כ אם חל מילה בשבת ערב פסח לא תדחה המילה את השבת באותו יום, שמא יעביר האזמל ד' אמות ברה"ר ואין מי שיזכירנו שהכל טרודים בעשית הפסח, ותירץ שצ"ל כיון שבכל שבתות השנה מילה דוחה שבת, לא שייך לאסור בע"פ שחל בשבת דמחזי בזה גזרת חכמים כחוכא להחמיר בשבת זה יותר מכל שבתות השנה, עכ"ד, ומטעם זה התיר שם מוקצה ביו"ט שחל בשבת, משום דלא תהוי מלתא דרבנן כחוכא ואטלולא. ושמא מטעם זה הפר"ח ציין לספר האפטרתא ששם הספרים אסורים בטלטול כל השבתות בכל השנה.

**ולענ"ד** היא ראיה ברורה ונעלמה מעיני האחרונים ומשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן נא) שהעלו לחלק בין השבתות וז"ל בסוף דבריו כיון שאין קורין המגילה בשבת לצאת ידי חיוב המוטל עליו משום גזירה דרבה א"כ תו כבר לא פלוג ונאסר לטלטל בכל גוונא ואף לסתם לימוד מכיון דיש בשבת "זו" חובת הקריאה. ומה שמובא בפוס' שאין לטלטל מצה בערב פסח שחל בשבת משום מוקצה וזהו על מצה השמורה המיועדת לליל הסדר. אין לדמות למגילה דהא אין המצה מצוייה בכל השנה ונקל כאן ונחמיר שם.

**ומה** שבס"ת לא חיישינן שמא יטלטלו כדלעיל רק בדבר שיש בו חיוב לרבים על כל אחד ואחד שהם טרודין במצותן ואולי לא יזכור שום א' לחבירו מלהוציא ד' אמות ברשות הרבים ולכן גזרינן אהנהו אבל גבי ס"ת דליכא טרוד במצותו אלא החזן דמצוה רמיא עליה. ועוד דאין לטלטל ס"ת אלא ע"י עשרה אנשים וכמ"ש הפו' ובדברינו שו"ת בריח התיכון (חלק ב סימן עג) ע"ש. וכ"כ בעוד יוסף חי שם דבלא"ה אין מגלגלין ס"ת ממקום למקום. וכעין זה ראיתי בשו"ת יביע אומר שם שציין להגאון מהר"י טייב בערך השלחן אורח חיים (סימן רפב סק"א), שהביא קושית התוספות יום טוב בפרק קמא דמגילה, דאמאי לא גזרו על קריאת התורה בשבת, שמא יוציא הספר תורה ויוליכנו אצל בקי ללמוד, ויעבירנו ד' אמות ברשות הרבים. ותירץ דשאני קריאת התורה שאינה אלא בציבור. מה שאין כן לולב ושופר שהם ביד כל אחד ואחד. ע"ש.

**וכפי** שכתבו הפוס' ובספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) פורים הוא י"ד אדר ואינו חל רק באחד דימי אגה"ו, והובא במגיד משנה שם שלעולם אין י"ד באדר פורים יחול בשבת כדי שלא יבא יוה"כ בערב שבת וזה ברור בדרכי הקביעות וכל מה שהזכירו חל י"ד בשבת הוא בזמנם שנקבע בזמן הראיה ממילא אין שום חשש לכל האמור לעיל ומה שחל טו' באדר פורים למוקפי חומה בשבת גם אין חשש דהא המוקפים קוראים את המגילה ביום יד' באדר כשאר ערי ישראל. אמנם כפי שכתבנו לקוראים את המגילה לפני או אחרי השבת בדיעבד יש לומר שהגזרה קיימת ולא יצא י"ח. וכמ"ש המג"א (סימן תרצ"ב סק"ו) וכשחל פורים ביום א' ויש עירוב מותר להביא את המגילה ביום שבת לבית הכנסת דהא לא גזרו בזה כלל אלא רק מדין מכין משבת לחול אסור וכמ"ש כל האחרונים ובשערי תשובה (בסימן תרצג ס"ק ב) ומטעם זה גם אין להכינה בשבת לקריאה עבור הלילה. אך אם ברצונו ללמוד את קריאתה וכד' ביום השבת ודאי שאין שום חשש ושו"ר שכן העלה בספר ערך השולחן (סק"ו) שפורים שחל במוצאי שבת מותר להתלמד בשבת וציין לעוד פוסקים ע"ש.

**עיין** בדברינו (בסימן י) כשעשה את המצוה לא כרצון חכמים מסקו התוס' דאפי' מדאורייתא לא קיים דשיטת התוס' דפסול דרבנן מהני לדאורייתא דהמצוה נפקעת ממנו לגמרי, עיין בערוך השולחן שם. ולעומתם הריטב"א מפרש שלא קיים מצות כרצון חכמים, ודכותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים. וכ"כ הר"ן מדאורייתא ודאי קיים המצוה דפסול מדרבנן לא מפקיע המצוה מדאורייתא, וכיון

דבדיעבד קיים אמרינן יצא והובא בשו"ת הר צבי שם ובשו"ת עונג יו"ט (סימן ט) ובכף החיים (ס"ק יג) עיין בזה עוד בביאור הלכה ( בד"ה כאלו לא).

**וכן** הכא שקרא את המגילה בשבת אי יוצא י"ח בכך מובא שו"ת הר צבי שם בשם חשק שלמה (מגילה דף ה ע"ב) שנסתפק בקטן שהגדיל בפורים שחל בשבת, או בשכחו ונאנסו ולא קראו את המגילה בע"ש אי צריך לקרות את המגילה בשבת, די"ל דבתר שעקרו חכמים לחיוב הקריאה בשבת שוב אינו מוטל על יום השבת שום חיובי קריאה, וכן י"ל לענין תקיעת שופר. וזה אינו דבשופר דהוי מצוה דאורייתא יוצא י"ח וכדלעיל ואילו במגילה דהוי מצוה דרבנן הם אמרו והם אמרו וודאי שאינו יוצא י"ח בכך וכנ"ל וכן מסקנתו בשו"ת הר צבי אם עבר ותקע קיים המצוה, ודלא כבעל חשק שלמה שמצדד דפקעה לגמרי המצוה של שבת. דמסקנת הגמרא ריש מגילה כל ההקדמות והתקנה שלא לקרות בשבת - אנשי כנה"ג בעצמן תקנו, והם אמרו שלשם איזה צורך שהוא יכולים לעוקרם ולהקדים זמן הקריאה כפי ראות עיני חכמים, ומכיון שאנשי כנה"ג מעיקרא נתנו רשות להקדים לעת הצורך רואים אנו אותה הקדמה כאילו אנשי כנה"ג בעצמן הקדימוה ועקרו מצות קריאה מיום השבת, ולכן לא נשארה בשבת שום מצוה כלל, משא"כ בשופר שחיובו מן התורה, אומר רע"א דאע"ג דחכמים אסרו תקיעת שופר בשבת, מ"מ המצוה של התורה לא נעקרה ממקומה, ולכן אם עבר ותקע קיים אמרינן ויצא ידי מצוה של תורה.

**לסיכום**: אין המגילה מוקצת ביום שבת ולא בשבת הסמוך לפורים.

**פירות הנושרים**:

1. אין קוראים מגילה בשבת.
2. כיון שבכל שבתות השנה מילה דוחה שבת, לא שייך לאסור בערב פסח שחל בשבת כל שהיא דמחזי בזה גזרת חכמים כחוכא להחמיר בשבת זה יותר מכל שבתות השנה, וכן הדין במוקצה ביו"ט שחל בשבת, משום דלא תהוי מלתא דרבנן כחוכא ואטלולא.
3. אין לקרא מגילה ביום שבת כשפורים חל ביום א' או ביום ו' גם בדיעבד.
4. האנוס שקרא את המגילה בשבת לא יצא י"ח.
5. מצוה מדאוריתא שלא עשה כרצון חכמים יצא י"ח.
6. י"א שהמגילה מוקצת ביום שבת זה.
7. כיון שמילה אינה מוטלת רק על יחידים כגון האב או על בית דין לא חששו שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים כי האחרים שאין המילה מוטלת עליהן ימנעום

מזה ויזהירום אבל שלשה אלו (שופר, לולב, ומגילה) הם ענינים מוטלין על כל ההמון שכן אפשר שיתעו בו רבים מעמי הארץ.

8. לעולם אין י"ד באדר חל בשבת כדי שלא יבא יוה"כ בערב שבת.

9. אין להביא את המגילה לבה"כ ביום שבת בכדי לקוראה במוצאי שבת משום הכנה משבת לחול.

10. אין לטלטל מצה בערב פסח שחל בשבת משום מוקצה וזהו על מצה השמורה המיועדת לליל הסדר

**סימן: ע"ה - שאלה: האם יש איסור בתפושות לאשה ע"י מלבוש אחד של איש כגון מגבעת** ?

**כתב** בעל ספר יראים (סימן שפה) לא יהיה כלי גבר על אשה. ולא ילבש גבר שמלת אשה. מה ת"ל אם ללמד שלא ילבש איש שמלת אשה ואשה שמלת איש הרי כבר נאמר תועבה ומה תועבה היא אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וילך וישב בין הנשים ואשה שמלת איש ותלך ותשב בין האנשים וכו' הלכך יזהר אדם שלא יתקן בתקוני נשים והכל כמנהג המקום בתקונים ומלבושים שרגילות נשי המקום להתקן ולהיות מלבושיהם חלוקים ממלבושי אנשים מכולם יהא מוזהר שלא להתקן ואשה במלבושי האיש שאין כיוצא בהם במלבושי אשה. וללבוש אפי' עראי ודרך שחוק אסור שהרי לא חלק הכתוב בין קבע לעראי ולפי שראיתי בני אדם שלובשים מלבושי נשים עראי לשחוק והוקשה בעיני כתבתי כן. וכן דעת הרמב"ם שנביא דבריו לקמן בס"ד והובא בכסף משנה שכבר בלבישה הוא חייב ולא הצריך שישב איש בין הנשים או האשה בין האנשים בכדי להתחייב.

**אלא** שהרמ"א בהגה בש"ע (או"ח סימן תרצו סעיף ח) כתב שאין איסור במה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא וכן המנהג ומקורו מתשובת מהר"י מינץ. וכתב שם על לבישת הפרצופים שנוהגין ללבוש בחורים וגם בתולות זקנים עם נערים בפורים. ולפי זה לדבריו כ"ש שמותר למבוגרים להתחפש ע"י מלבוש אחד וכ"ש לילדים להתחפש במלבושים של מלכת אסתר וכד' וכן לבת להתחפש למרדכי היהודי וכד' דיש שמחה פורים בכך. וטעם למנהג התחפושות מובא במנהגי ישורון (עמוד 59) שנאמר אסתיר פני וכו' נהגו להתחפש ולתת מסוה על פנים בפורים ע"ש.

**והשיגו** עליו בברכי יוסף שם מדברי הרב בית חדש (י"ד סי' קפ"ב) דחה דברי מהר"י מינץ בזה, ודחה כל ראיותיו. וכן הרב כנה"ג והרב מהר"ש אבוהב בספר הזכרונות שלו

(זכרון ב פרק ב) הרבו להשיב עליו, ודבריהם ברורים, שאין ראיותיו (מהר"י מינץ) מחוורות. והרב בית חדש אייתי מתניתא בידיה, דברי מהר"א ממיץ בספר יראים (סי' צ"ו), דאסר אפי' בשמחת חתן וכלה. וכן מצאתי שאסר הר"מ לחתן וכלה, וכתב שלא יעלה על הדעת שמפני היותם חתן וכלה הותר להם איסור תורה. ע"ש. וכ"כ בספר משא חיים לרבינו חיים פאלאג'י (מערכת ל אות קיג) שיש לבטל המנהג רע שלא ללבוש בפורים ובשמחת חתן וכלה וכ"כ הגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א בספרו סנסן ליאיר (סימן יב) ועוד כתב שכל מנהג התחפושות הוא מנהג גויים ואין זה מנהג הספרדים כלל וידוע שיצאו מכשולות רבים בבני ברק ממנהג תחפושות זכר ונקבה וגם הגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להלביש הילדים בגדי ילדות וכן להפך משום מצות חינוך ע"ש.

**ומדברי** הרמב"ם (בהלכות עבודת כוכבים פרק יב הלכה י) ומרן בשו"ע (יו"ד סימן קפב סעיף ה) מוכח אף במלבוש אחד אסור וז"ל לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו וכו' וגם הרמ"א כתב בהגה כדברי הב"י שם שאפילו באחד מן הבגדים אסור, אף על פי שניכרים בשאר בגדיהם שהוא איש או אשה. וכמ"ש בספר החינוך (מצוה תקמב) שאסר אף אם תשים בראשה מצנפת או שאר כלים המיוחדים לאיש. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קעא) שאסור לאיש ללבוש אפילו מלבוש אחד של אשה, אף על פי שהוא ניכר בשאר מלבושיו שהוא איש. וכן אסור לאשה ללבוש אפילו מלבוש אחד של איש. ולא מלבושים בלבד אסורים אלא אפילו כל תכשיט, וכל תיקון נוי ויופי המיוחד לאשה לפי מנהג המקום, אסור לאיש שיתקשט ויתיפה בו. וכן כל מה שמיוחד לאיש אסור לאשה. וכ"כ בשולחן ערוך המקוצר (סימן קכג הערה ט) שאפילו באופן חלקי אסור ולדידן אסור בהחלט.

**ללמדך** להרחיק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור בין בעראי בין במלבוש אחד שלא יחשדוך אחרים וכפי שכתב הרמב"ם שהובא לעיל גם בכובע אסור. וגם הבאר היטב (סק"יג) ובעל המשנ"ב (ס"ק ל) כתבו בשם הט"ז והב"ח ועוד שיש לבטל מנהג זה הן בפורים או בשמחת נישואין וכ"כ באה"ג שם וכתב עוד שם שאם כל המלבושים של איש רק מלבוש א' של אשה וניכרים הם אפשר שאין למחות בהם [פמ"ג] ועיין בכנה"ג ובשל"ה שהזהירו להרחיק מזה. אמנם מדבריו משמע שאין למחות במלבוש אחד וודאי שאין הדבר טוב וממ"ש לעיל משמע שיש איסור בדבר. וכנ"ל דיש להתרחק מזה בין בקבע ובין בעראי ואין חילוק בזה וכמ"ש הש"ך (יו"ד סימן קפב ס"ק ז) בשם הרא"מ בספר יראים דאסור ללבוש אפילו דרך עראי ובדרך שחוק שהרי לא חילק הכתוב ולפי שראיתי בני

אדם לובשין במלבושי אשה וגם אשה במלבושי איש בדרך עראי במשתאות של חתן וכלה וגם בענינים הרבה כתבתי כן עכ"ל נמצא שאין חילוק בזה וראה עוד לקמן.

**וראיתי** גם לרבי יאשיהו בן יוסף פינטו בשו"ת נבחר מכסף (חלק יו"ד סימן טז) דגם מוכח לו מהפוס' הנ"ל שלא יפה שמקשטים החתן בראשו בתכשיטי אבנים טובות של נשים שנותנים בראשם בעת כניסת החתן לחופתו ומברכים אותו ברכת כהנים ומרקדים לפניו בנרות לשמחו אף שהוא לזמן מועט כההיא שכתב החיד"א ביוסף אומץ סי' פ"ה להתיר לאשה היולדת לתת הילד הגמול ביד אביו ע"י כסת לפי שכיון שהוא לשעה וכמו רגע ופעם א' בימיה ואינו נוגע בבשרה יש להתיר יעו"ש לא אריך למעבד הכי באסור המפורש בתורה לא ילבש ויש נזהרי' שאינם נותנים אותם בראש החתן כי אם על כתפו למעט באסורא דלא ילבש דאינו לובשם כנשים בראשיהם ויש נזהרים ומחמירים שאינם מקשטים לחתן כי אם במפה מרוקמת על כתיפו דוקא ושומר נפשו ירחק מזה. הן אמת שאם רואה הדיין שהדור פרוץ ולא ישמעו לקול מורים ויעברו בזדון על תוכחתו מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות ואם דבריו יעשו פרי הוא מחוייב לאפרושי מאיסורא ואם רואה שלא יהיו דבריו נשמעים מה בצע להגדיל פשעם ולעשותם מזידים. ובסוף דבריו כתב לישב מעשיהם כיון דלת"ק דראב"י קרא דלא יהיה ולא ילבש מיירי שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים ולא תלבש אשה שמלת איש ותשב בין האנשים דוקא אף דלראב"י דחולק על הת"ק וס"ל דקרא איירי אפי' בלא ישבו כי אם בלבישה לבד תליא מלתא ולוקין ע"ז כדפסק הרמב"ם מ"מ כיון דבפי' הפסוק פלוגתא דתנאי הוא שפיר אמרי' מוטב שיהיו שוגגים (עי' או"ח סי' תר"ח ס"ב בהגהה) ומ"מ ירא שמים לא יהיה אצלם בשעת הצחוק ויזהיר ליראי ה' ולחושבי שמו להיות כיוצא בו.

**וגם** בשו"ת יביע אומר (חלק ה יו"ד סימן יד) ציין לפוס' כיד הטובה עליו והם לס' יראים (ס"ס צו) שכ', ואפילו עראי דרך שחוק אסור לאיש ללבוש מלבושי אשה. וכן להיפך, שהרי לא חלק הכתוב בין קבע לעראי, והוצרכתי לזה לפי שראיתי בנ"א שלובשים עראי מלבושי אשה במשתאות של חתן וכלה. ע"כ. ובתשובת הרמב"ם (בראש ס' מעשה רוקח דף א ע"א), כתב, בדבר מה שיש נוהגים שהכלה תצנוף מצנפת או כובע ולוקחת בידה סיף ויוצאת במחול לפני האנשים והנשים, לא יעלה על הדעת שמפני היותה כלה הותר לה איסור תורה בתועבה זו, אא"כ יתנצלו לומר שהם סומכים על המנהג, שכך נהגו, כמו שיתנצלו בזולתו, וכבר היה נעשה כן במצרים, והיו נכשלים בו גדולים, עד שבטלנו אותו, ומחינו זכרו. וכן היה נהוג שהחתן יוצא לאשה המקשטת תקשט אותו, וזה מכלל

עדי האשה, ואסור לעשותו, וראוי להזהר מזה, ולא יסמכו על הנשים שאין להן דעת ולא תבונה. עכת"ד. הרי שאע"פ שעושים כן רק לשמחת חתן וכלה אסור. והב"ח יו"ד (ס"ס קפב) הביא מ"ש מהר"י מינץ הנ"ל, וכתב, שאין ספק שנעלם ממנו מ"ש בס' יראים להחמיר בשמחת חתן, וה"ה בפורים, וכן פסק הגאון מהר"ח פלאג'י בשו"ת סמיכה לחיים (חאו"ח סי' א די"א ע"ב), ובשו"ת חיים ביד (חיו"ד סי' א דף י ע"א), ובספרו משא חיים (חלק המנהגים מע' ל אות קיג), שיש לבטל המנהג הרע שנוהגים בפורים ובשמחת חתן וכלה שאיש לובש בגדי אשה וכן להיפך, שעוברים על לא ילבש גבר שמלת אשה. ע"ש. וכן העלה בס' יד הקטנה (דף רפ ע"ב), אחר שהאריך בזה מאד, וסיים, ולכן ודאי שראוי לכל הגדולים למחות בחרמות גדולים ובכל מיני כפיות לבער המנהג הרע הזה, ולא תמצא מכשלה גדולה כזאת בישראל ח"ו, וישתקע הדבר ולא יאמר. ע"ש. וכ"כ הרה"ג בעל לב העברי בס' בית יוסף חדש . עכת"ד עיין עוד בבן איש חי (פ' שופטים אות חי ש' א).

**והנה** בספר יד הקטנה תמה על הב"ח ועל הט"ז, שהתירו להתלבש בבגדי אשה אם אינו מתכוין לייפות אלא להנצל מפני הצינה למה לא יעבור על לאו דכתיב בקרא והתורה לא פירשה הטעם, וכי אנו רשאים לדרוש טעמא דקרא ולהקל במקום שאינו שייך הטעם. והובא בשו"ת שרידי אש (חלק ב סימן מא עמוד תסד) ותירץ דברי הב"ח והט"ז בפשיטות, דאע"ג דבעלמא לא דרשינן טעמא דקרא, מ"מ הכא גילתה התורה בפירוש את הטעם שכתבו כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה, ואין תועבה אלא במי שמתכוין להתייפות ביפוי אשה, אבל לא במי שבא להנצל מן הצינה. והרי חזינן בברייתא דנזיר (נ"ט, א) שאמר ת"ק: לא יהי' כלי גבר וכו' אם שלא ילבש איש שמלת אשה וכו' הרי כבר נאמר תועבה היא ואין כאן תועבה אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים וכו'. הרי שת"ק מוציא מכלל האיסור מי שלובש בגדי אשה ואינו יושב בין הנשים. ואע"ג דבקרא לא נאמר התנאי שישב בין הנשים, מ"מ מכיון שהכתוב קראו תועבה אין לנו לאסור אלא מה שהוא תועבה, אבל לא מה שאינו תועבה. וכן העלה בשו"ת יביע אומר (חלק ו יו"ד סימן יד).

**ומטעם** זה באופן שמעשיו הם להנצל ואינו יכול להעשות בצורה אחרת ולא לשם להדמות לאשה ודאי שנראה להתיר מה שאין כן בשמחת פורים וכד' ששם ודאי שיש עוד אפשרויות רבות לשמח ולשמוח גם ללא המלבוש האסור וכן ראיתי בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג חו"מ סימן ז) בשם שו"ת לבוש מרדכי להגר"מ עפשטיין (סי' כד) שדן שם בענין אחד הרוצה לצבוע שער זקנו שהתלבן, כדי שיוכל להשיג משרה ועבודה, שרוצים לתת אותה רק לאדם צעיר לימים. ולאחר שנשא ונתן שם בענין לאו ד"לא ילבש", העלה

דכל מאי דאסרינן צביעת שערות דוקא היכא שעושה לכוונת יופי, אבל אם הכוונה כנידון הנזכר שעושה זאת כדי להשיג משרה וכדו', שפיר דמי שמותר. ע"ש. [וכעין זה מצאתי ג"כ בשו"ת בית היוצר (חיו"ד סי' מה) והביא דבריו ג"כ בס' שערים המצויינים בהלכה (ח"ד סי' קעא אות א) שכתב שם לדון בענין בחור צעיר לימים שנתלבנו שערות ראשו וזקנו, ואין רוצים לקבלו למלאכה, ופסק להתיר לו להשחירם ע"י גוי, והוא לא יסייע לו כלל, שיש להתיר עי"כ לצורך פרנסתו. אולם בשו"ת אבני זכרון (ח"ג סי' לט) כתב להתיר לצבוע אותם אפילו ע"י עצמו.

**וכן** הדין בענין קטן דחיוב החינוך על האב וכל אב חייב לחנך את בניו הקטנים בכל המצות, בין במצוה דאורייתא בין במצוה דרבנן, כל מצוה ומצוה לפי דעת הקטן והקטנה, וכן להפרישם מכל דבר איסור כמו שאמר הכתוב חנוך לנער על פי דרכו וגו' עיין עוד בדברינו (בסימן עא) ושו"ר בחדושי הרמב"ם שחוברו ע"י בנו אברהם שגער בנשים שלפעמים יקשטו ויצבעו ידי התינוקות בצבע שצובעות בו הנשים וזה בהפך ממה שצוו עליו החכמים והזהירו לאדם שידריך בניו בדרך ישרה והנביא אמר למען תלך בדרך טובים וזו הדרך עקומה ודרך חטאים וכו' ע"ש עוד בזה ואמנם ראיתי לילקוט יוסף (חלק ה עמוד שמג) שהעלה דיש להקל לקטנים כשרק בגד אחד של זכר לנקבה או להפך ושאר הבגדים כהוגן והמחמיר תבוא עליו ברכת הטוב ע"ש. ובענין אחר השיב בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן יח) שנוהגים בתחפושת בפורים החלפת בגדים כגון ליטאי עם שטראמל או להיפך אם מותר להתפלל בזה תפלת מנחה או מעריב, עפ"י המבואר או"ח סי' צ"א שצריך כדרך שעומד לפני אנשים חשובים. הנה לדעתי אין חיצונית המלבוש קובע אלא אופן עמדו לפני השי"ת בתפלה ע"ד המבואר סי' צ"ח דיחשוב כאלו שכינה כנגדו, ועומד לפני מלך העולם ועוד ועוד, וכיון שמתפלל ע"פ הלכה והוא מכוסה כהלכה, ואינו עושה שום שחוק אין נפ"מ באיזה בגד עומד.

וראה עוד בענין השחוק מה שכתב מרן בשו"ע (או"ח סימן שז סעיף טז) מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק, כגון ספר עמנואל, וכן ספרי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת; ואף בחול אסור משום מושב לצים (תהילים א, א), ועובר משום אל תפנו אל האלילים (ויקרא יט, ד) לא תפנו אל מדעתכם; ובדברי חשק, איכא תו משום מגרה יצר הרע; ומי שחיברן ומי שהעתיקן, וא"צ לומר המדפיסן, מחטיאים את הרבים. ופי' המג"א (ס"ק כב) וה"ה ההולך לטרטיאות וקרקסיאות והם מיני שחוק כדאיתא בע"א דף י"ח ומיני תחבולה ולא ידענא מי התיר להם בפורים ואפשר שנמשך להם משחוק שעושים זכר לאחשורוש ועבב"י בח"מ סימן קס"ג ס"ט. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק נט) שגם בפורים אין

מותר רק השחוק שעושים זכר לאחשורוש [מ"א] ובעו"ה כיום נעשה דבר זה כהפקר אצל איזה אנשים לילך לבית טרטיאות והכתוב צוח ואומר אל תשמח ישראל אל גיל וכו' וגם איכא בזה משום מגרי יצה"ר בנפשם ואחז"ל כל המתלוצץ נופל בגיהנם שנאמר וגו' ויסורין באין עליו שנאמר ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם.

**לסיכום**: אין להתחפש אף ע"י מלבוש אחד של אשה לאיש ושל איש לאשה ואף שע"י שאר המלבושים ניכרים בשאר בגדיהם שהוא איש או אשה.

**פירות הנושרים**:

1. גם לבוש אפי' עראי ודרך שחוק אסור שהרי לא חילק הכתוב בין קבע לעראי.
2. אף לשים בראשה כובע או מגבעת או מצנפת או שאר כלים המיוחדים לאיש אסור.
3. כשרואה שלא ישמעו לקולו ויעברו בזדון על תוכחתו מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות ואם דבריו יעשו פרי הוא מחוייב לאפרושי מאיסורא ואם רואה שלא יהיו דבריו נשמעים מה בצע להגדיל פשעם ולעשותם מזידים.
4. כל ירא שמים לא יהיה אצלם בשעת הצחוק ויזהיר ליראי ה' ולחושבי שמו שלא להיות כיוצא בו.
5. יש לבטל המנהג הרע שנוהגים בפורים ובשמחת חתן וכלה שאיש לובש בגדי אשה וכן להיפך, שעוברים על לא ילבש גבר שמלת אשה.
6. לא רק מלבושים אסורים אלא אפילו כל תכשיט, וכל תיקון נוי ויופי המיוחד לאשה לפי מנהג המקום, אסור לאיש שיתקשט ויתיפה בו. וכן כל מה שמיוחד לאיש אסור לאשה.
7. מותר להתלבש בבגדי אשה אם אינו מתכוין לייפות אלא להנצל מפני הצינה כגון מעיל וכד'.
8. הרוצה לצבוע שער זקנו שהתלבן, כדי שיוכל להשיג משרה ועבודה, שרוצים לתת אותה רק לאדם צעיר לימים מותר. דכל מאי דאסרינן צביעת שערות דוקא היכא שעושה לכוונת יופי, אבל אם הכוונה שעושה זאת כדי להשיג משרה וכד' שרי.
9. גם לילדים קטנים אין להלבישם בגדים לילדה של ילד וכד' וגם ע"י מלבוש אחד ראוי להחמיר ואע"פ ששאר המלבושים היא או הוא ניכרים בם אמנם יש שכתבו שיש מקום להקל בזה.
10. גם בפורים אין מותר רק השחוק שעושים זכר לאחשורוש ובעו"ה כיום נעשה דבר זה כהפקר אצל איזה אנשים לילך לבית טרטיאות והכתוב צוח ואומר אל תשמח ישראל אל גיל וכו' וגם איכא בזה משום מגרי יצה"ר בנפשם.

## סימן: ע"ו - שאלה: שכח ולא אמר על הנסים בסעודת פורים האם צריך לחזור?

**מובא** בדברי הרא"ש בשבת (פרק ב סימן טו) מהו להזכיר של ר"ח בברכת המזון. אם תמצא לומר חנוכה דרבנן לא צריך ראש חדש דאורייתא צריך. או דילמא כיון שאין אסור בעשיית מלאכה לא צריך. רב אמר מזכיר רבי חנינא אומר אין מזכיר א"ר זריקא נקוט דרב בידך דתני ר' אושעיא כוותיה דתני רבי אושעיא ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ראש חדש וחולו של מועד ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בעבודה. ואם לא אמר מחזירין אותו. ואין בהן קידוש על הכוס ויש בהן הזכרה בברכת המזון. וימים שאין בהן קרבן מוסף כגון שני וחמישי של תעניות ומעמדות ערבית ושחרית ומנחה מתפלל ואומר מעין המאורע בשומע תפלה. ואם לא אמר אין מחזירין אותו ואין בהן הזכרה בברכת המזון וכו'.

**והוכיח** הרא"ש מהגמ' הנ"ל מסוף דבריו שיש לומר על הנסים בסעודה בפורים וז"ל תימה הוא שלא הביא הש"ס ברייתא דתני רבי אושעיא לפשוט דאין מזכיר חנוכה בברכת המזון כמו בתעניות כיון שאין בהן קרבן מוסף. הלכך נראה דסבירא ליה לבעל הש"ס מאחר שפירש התנא כגון תעניות ומעמדות מכלל דחנוכה ופורים אע"פ שאין בהן קרבן מוסף צריך להזכיר משום פרסומי ניסא ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע (או"ח סימן תרצה סעיף ג) שאומר על הנסים בברכת המזון בברכת הארץ. ומשמע דחיובא משום פרסומי ניסא הוא ואם לא הזכיר יחזור וכמ"ש בשו"ת מהרש"ל (סימן מח) והט"ז (סימן תרצג ס"ק ב) בפורים ערבית ושחרית אין מחזירין אותו דלא עדיף מתפילה אכן סעודת פורים שהטילו הנביאים והחכמים על כל בני ישראל ועשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה להיות ימי משתה ושמחה ובסעודת פורים שנקבע למשתה ושמחה דבעינן סעודה קבועה בפת מחזירין עליה עכת"ל רש"ל וגם המג"א (ס"ק ט) ציינו וגם לשל"ה מ"מ השיג עליו דהא דבריו צ"ע דאטו מי עדיף מתפלה דחובה היא ואפ"ה אין מחזירין אותו וכ"ש בברכת המזון ולכן נ"ל דאם כבר אכל סעודה א' ביום שוב אין מחזירין אותו, דהא אי בעי לא אכל יותר ואע"פ שרש"ל לא כ' כן נ"ל מ"ש עיקר אליבא דהלכתא כי מדינא נ"ל דלעולם אין מחזירין אותו כי לא מצינו שחייב לאכול פת בפורי' ומצי למיפטר נפשיה בשא' מיני מטעמי', ולכן בנדון זה שאכל כבר פשיטא דאין להחזירו ולחוש לספק ברכה לבטל'. וכן כתב בפשטות בספר המנהגים (טירנא מנהג של שבת) על הנסים בחנוכה ופורים אם שכח אין מחזירין אותו.

**וכוח** השגתו של המג"א דאטו מי עדיף מתפלה דחובה היא וכו' נראה דאינה השגה דהא מחוייב הוא לאכול פת בפורים לשיטתו ואינו דומה לתפילה כלל וכמ"ש להדיא הראבי"ה (ח"ב מגילה סימן תקסג) שאם שכח ולא התפלל על הניסים בחנוכה ופורים אינו חוזר שאין בהם מוסף וכטעה ולא הזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו מפני שאפשר לו בלא אכילה הדא דתימא בראש חודש אבל בשבתות וימים טובים וחנוכה ופורים שאי אפשר לו בלא אכילה חוזר ומזכיר. פירוש דברים של עונג צריך לאכול כגון פת עכת"ל. ושמחתי לכוון כדברי שו"ת בית שערים (חלק או"ח סימן שעג) שאכן העלה וחילק כדברינו וז"ל למ"ש טו"ז או"ח סימן תר"ע סק"ג דפורים היה עיקר הנס בהצלת נפשות והנאת הגוף וא"כ עיקר הזכר מה"ת במשתה ושמחה ובחנוכה בהדלקת נרות ולא בהוספת תפלה ולכן אין מחזירין אבל בשבת ור"ח דהוא מה"ת בקרבן ותפלה במקום קרבן שפיר מחזירין. ובזה מיושב קושית מג"א סימן תרצ"ה סק"ט על של"ה ורש"ל דאם שכח על הנסים בבהמ"ז מחזירין משום דלא סגי דלא אכיל והקשה מג"א מי עדיף מתפילה. ולפמ"ש שפיר עדיף דתפילה לפורים לאו דאורייתא אבל אכילת פורים מה"ת. ועוד נלפענ"ד לחלק דתפלה אינו חובה מחמת פורים ולהכי אין מחזירין אותה אבל סעודה דבא חובה מחמת פורים שפיר מחזירין אותו ועיין בשבת כ"ד ע"א עכ"ל. וכתבו שנית בשו"ת בית שערים (מכתבי יד סימן יד).

**ומדגרסינן** במגילה (דף ז:) רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא נגה ולא אתו רבנן אמר ליה מאי טעמא לא אתו רבנן דלמא טרידי בסעודת פורים אמר ליה ולא הוה אפשר למיכלה באורתא אמר ליה לא שמיע ליה למר הא דאמר רבא וכו' ע"כ מדטעמא "ימי משתה ושמחה" כתיב מוכח סעודת פורים דוחה ת"ת וכמ"ש עטרת זקנים (סימן תרצה) ע"ש וצ"ל משום חשיבותה נדחה ת"ת מדמחוייב לסעוד בפורים וכמ"ש הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין וכו' ע"כ לכן אף ידחה הלימוד ולפי זה יובן למה מחזירין אותו אם שכח.

**ואפשר** היה לומר שיסוד מחלוקתם אי יש חיוב לאכול פת בסעודת פורים או לאו ואע"ג דימי משתה ושמחה כתיב בהו פת לא כתיב אלא משתה ושמחה למאן דאמר אין חיוב לאכול פת אזי אין לו לחזור (אע"פ שאכל פת אינו חוזר כששכח כיון שאין חיוב לאכול פת). וכן מובא בתרומת הדשן (סימן לח) במרדכי וכן בהגה"ה במיימון בשם ראבי"ה, דמייתי מירושלמי, דאם שכח יעלה ויבא בברכת המזון בר"ח, אינו חוזר, אבל בשבת ופורים וחנוכה שא"א לו בלא אכילה, חוזר. ואע"ג דתלמוד דידן מסיק דהזכרה בבהמ"ז חנוכה

ופורים רשות הוא, ולא חובה, כיון דנהוג עלמא להזכיר, וגם בירך אדעתא דהזכרתה, שווייה עליה כחובה, וחוזר, כדפסיק בה"ג כעין זה על תפילת ערבית, ע"כ אמנם אין דעתו כן אלא דאינו חוזר. וגם העלה תימה כדברי המג"א לעשות הטפל עיקר, דבתפלה מסיק תלמודא דחובה להזכיר של חנוכה ופורים, ואעפ"כ אמרינן התם, דאין מחזירין אותו, ובהמ"ז מסיק דרשות הוא להזכיר, ואיך יתכן שיהא חוזר בה טפי מבתפלה ע"ש. **וכן** נראה כוונת דבריו של בעל המשנ"ב (ס"ק טו) שהעלה ספק ברכות להקל והוסיף שלא נאמרה המחלוקת בדבר דוקא בסעודה ראשונה שאוכל בו ביום אבל בסעודה שניה שאוכל אחר המנחה שקורין סעודת פורים וכבר אכל סעודה אחת ביום שוב אין מחזירין אותו לכו"ע אלא כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו'. וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן פט) דאף שנזכר אחר שאמר ברוך אתה ה' (לפני שיחתום על הארץ ועל המזון) אינו רשאי לסיים למדני חקיך, כדי שיוכל לחזור ולומר על הנסים, ושמא מטעם זה כתב בספר הפרנס (סימן קצה) אם שכח לומר יעלה ויבא בברהמ"ז בר"ח או בחולו של מועד בכל פעם אין מחזירין אותו אבל בשבת וביו"ט מחזירין אותו אבל ימים שאין בהם קרבן מוסף כגון תעניות וחנוכה ופורים אם שכח לומר ענינו או על הניסים אין מחזירין אותו לא היחיד ולא שליח ציבור.

**איברא** דמדיוק דבריו נשמע יותר דלא תלי כלל אי חייב לאכול פת או לאו אלא בקרבן מוסף אם יש או לאו וכמ"ש בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מגילה דף קיד.) אין בהם קידושא על הכוס ולא הזכרה בברהמ"ז ש"מ שאינו צריך להזכיר לא חנוכה ולא פורים בברהמ"ז ואם בא להזכיר מזכיר ואפי' בתפלה טעה ולא הזכיר אין מחזירין שאין מחזירין אלא ביום שיש בו מוסף וכן הלכתא והכי תניא כל יום שיש בו קרבן מוסף כגון ר"ח וחש"מ צריך להזכיר מעין המאורע שאין בו קרבן מוסף חנוכה ופורים צריך להזכיר ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו. וכ"ש לדעת הרא"ש דלעיל שטעמו משום פרסומי ניסא אמרינן בברכת המזון וודאי לא חוזר אם לא הזכירו ולסברתו אפשר לומר את הק"ו של המג"א.

**ולכן** צ"ל כדלעיל דלמאן דאמר יש חיוב בפת אזי אינו יוצא י"ח בלא פת ונגרר בזה ברכת המזון דיש לו לחזור אם לא הזכיר על הנסים ולמאן דאמר לא צריך פת חזר הדין כתפלה אם לא הזכיר אינו חוזר. וכן מוכח מלשון הראבי"ה (ח"א ברכות סימן קלא) שבחנוכה ובפורים טעה ולא אמר על הנסים בתפלה אין מחזירין אותו, דהוה ליה ימים שאין בהם קרבן מוסף, ואילו בברכת המזון כתב שמחזירין אותו אם פתח ברחם ה' וכו', דימי משתה ושמחה כתיב [בהו בחנוכה] ופורים. והכי איתא בהדיא בירושלמי. ובהלכות

מגילה פירשתיו בסימן תקס"ג. ואינו חוזר לראש אם נזכר קודם בונה ירושלים אלא לנודה לך ה', דהוה ליה כרגיל לומר תחנונים, שהרי רחם ה' וכו' אין עוקרים אותה, ואם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. ואם בברכת הארץ קודם חתימה נזכר יאמר רק על הנסים וכו', וכן נמי בין חתימה להתחלת רחם ה', דלא חזינן לקבוע מעצמינו ברכה מה שלא מצינו בתלמוד.

**ואפשר** לומר שגם מרן סובר כדעת הראבי"ה דבעינן פת ואם לא אמר חוזר לפי שכתב בהלכות חנוכה בשו"ע (סימן תרפב סעיף א) כל שמונת ימי חנוכה אומר על הניסים בבה"מ בברכת הארץ, ובתפלה בברכת מודים; ואם לא אמר, אין מחזירין אותו וכו' ודייק מדכתב כאן אם לא אמרו אין מחזירין אותו ובהלכות פורים לא כתב אין מחזירין אותו וז"ל בשו"ע (סימן תרצה סעיף ג) "אומר על הנסים בברכת המזון בברכת הארץ וכו' " משמע בפורים משום חיוב הסעודה חוזר ואינו דומה לחנוכה. ומה שכתב הב"י (סימן תרפב) שחנוכה ופורים שוים זהו בתפילה וז"ל כל יום שאין בו קרבן מוסף כגון חנוכה ופורים בערבית שחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע ואם לא אמר אין מחזירין אותו וטעמא משום דלאו דאורייתא נינהו וכן נהגו ע"ש. אלא מדציין לראבי"ה (סימן קלא) הנ"ל וכתב שלא דבריו מוכח שגם בברכת המזון אין חילוק וכפי שכתב כאן בחנוכה ה"ה בפורים שאם לא אמר אין מחזיריו אותו.

**וכן** מוכח בטור ובב"י (באו"ח סימן קפז) ובלחם משנה (הלכות ברכות פרק ב הלכה יג) בחנוכה ופורים אומרים בה על הניסים וכו' ואסיקנא בחנוכה אין צריך להזכיר בברכת המזון ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה והפוסקים כתבו סתם שצריך להזכיר. ומ"ש ואם שכח ולא אמרו אין צריך לחזור. פשוט הוא שהרי אמרו אין צריך להזכיר והיאך אפשר לומר שצריך לחזור אם לא הזכיר וכן כתב הרמב"ם בפ"ב (הי"ג) וכתב סמ"ג (עשין כז קט ע"ד) דהכי תניא בתוספתא דברכות (פ"ג הי"ד) ובהגהות מיימון החדשות (ברכות פ"ב אות ח) כתוב שראבי"ה (ברכות סי' קלא) סובר שחוזר כדאמרינן בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ד) והם דחו דבריו וגם בעל תרומת הדשן כתב בסימן ל"ח דלא קיימא לן הכי כלל ואפילו נזכר תיכף כשחתם בברכת הודאה וכן כתב הכל בו (סי' כה כג.) עכת"ד. וכ"כ ספר אור זרוע (ח"ב חנוכה סימן שכז) אם לא הזכיר אין מחזירין אותו.

**נמצאנו** למדים בחנוכה ופורים כששכח ולא הזכיר בברכת המזון אינו חוזר. תינח ברכת המזון דלאו חיובא הוא משום דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל כדאמרינן לעיל אבל בתפלה חיובא הוא למה אין מחזירין אותו. וצ"ל ראש חדש ושבת דהוי דאורייתא אז מחזירין אותו בתפלה דהוי חיובא אבל בחנוכה דהוי דרבנן לא וכתב מרן שם אם נזכר

באותה ברכה כל זמן שלא הזכיר את השם, אפילו נזכר בין אתה להשם, חוזר. כששכח על הניסים בברכות המזון כשמגיע להרחמן יאמר: הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו כו'. וכן מובא בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן מט) מי ששכח על הנסים בברכת המזון, ונזכר לאחר שחתם על הארץ ועל המזון, אינו רשאי לומר שם על הנסים אפילו בלא חתימה, אלא אם ירצה יאמרנו בתוך הרחמן, בנוסח זה: הרחמן הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בימי וכו'. ואם נזכר בסיום הברכה כשחתם ברוך אתה ה', בין בתפלה בין בברכת המזון, אינו רשאי לסיים למדני חקיך, כדי שיחזור לומר על הנסים, אלא יסיים הברכה כנ"ל. אבל אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה', אף על פי שבתפלה הזכיר שם שמים, שאמר: האל ישועתינו ועזרתינו סלה האל הטוב, וכן בברכת המזון הזכיר שם שמים, שאמר: ועל הכל ה' אלהינו אנחנו מודים לך, אין בכך כלום, ורשאי לחזור לומר על הנסים, ואחר כך ימשיך בתפלה ועל כולם יתברך וכו', ובברכת המזון ועל הכל, ויסיים משם והלאה ע"ש.

**לסיכום** שכח ולא אמר על הנסים בברכת המזון בסעודת פורים אינו חוזר וכ"ש בשאר הסעודות בפורים.

**פירות הנושרים**:

1. בתפלת ראש חדש ושבת דהוי דאורייתא מחזירין אותו בתפלה אם שכח דהוי חיובא אבל בחנוכה דהוי דרבנן לא.
2. אם נזכר באותה ברכה כל זמן שלא הזכיר את השם, אפילו נזכר בין אתה להשם, חוזר.
3. כששכח על הניסים בברכות המזון כשמגיע להרחמן יאמר: הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו כו'. (ובפורים יאמר בימי מרדכי וכו').
4. אע"פ דימי משתה ושמחה כתיב בפורים מ"מ אין חיוב לאכול פת ויש אומרים דיש חיוב וראוי לחוש לזה.
5. י"א דאם שכח בסעודת פורים לומר על הנסים חוזר.

## סימן: ע"ז - שאלה: מגילה ללא עמוד האם היא כשרה לספרדים?

**כתב** הכלבו (סימן מה) ששאלו אל הר"ם אם המגילה צריכה הקף גויל ועמוד והשיב מתשובות ר"ת דמגילה יש לה כל דין ס"ת חוץ מדבר אחד שנקראת איגרת (מגילה י"ט.) שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה אבל בכל שאר דברי' יש לה דין ס"ת למנין שיטין מ"ח כדאי' במס' סופרי' (פ"ב ה"ו) ורוחב העמוד כשיעור ג' למשפחותיכם ובין שיטה

לשיטה כמלא שיטה ובין תיבה לתיבה כמלא אות. וכל אות ואות מוקפות גויל ושיעור ג' אצבעות ולמטה ד' ובין כל דף ודף כמלא רחב ב' אצבעות וכל פרשיותיה סתומים ומניח בסופה כדי לגול עמוד ובראשה כדי לגול כל היקף המגילה וכו'. וכן הובא תשובת ר"ת בשו"ת באר שבע (סימן מז) הנה מפורש להדיא מדבריהם דבעי לעשות למגילה עמוד ומשמע שהעמוד יהיה בסופה מדכתבו "מניח בסופה כדי לגול עמוד" עיין עוד בזה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד סימן שנא) וספר תשב"ץ קטן (סימן קפ) והגהות מיימוניות (הלכות מגילה פרק ב הלכה יא). ויש דלא פי' כלל היכן יש לתפור את העמוד וראה עוד לקמן.

**ומלשון** הגמ' בבא בתרא (דף יד.) שם משמע דשיש לעשות עמוד דווקא בתחילתה ולא בסופה מדקאמר התם כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן, וס"ת נגלל לאמצעיתו, ועושה לו עמוד אילך ואילך. משמע דמגילה כשאר ספרים ובעינן עמוד אחד ובתחילתו, דכיון שנגלל לסופו, מוכרח בדווקא שהעמוד יהיה בתחילתו בכדי שיגלל עליו את כל המגילה ואילו ס"ת בעינן שני עמודים כיון דנגלל לאמצעיתו. וכן הוא בתוספות (בעמוד ב) דעושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי היקף כן כתוב בכל הספרים וקשה לר"י דתניא במס' סופרים כל הספרים נגללין לתחלתן ולקמן אמר נמי ספר עזרא לתחלתו הוא נגלל ומה שפי' הקונט' מתחלתו לסופו אין הלשון משמע כן וגבי מזוזה אמרינן נמי שכורכין אותה מאחד כלפי שמע דהיינו לתחלתה ובהדיא גרסי' בירושלמי בפ"ק דמגילה עושה אדם עמוד לספר תורה בסופו ע"כ נראה לר"י דגר' ועושה בראשו כדי היקף ובסופו כדי לגול עמוד ולרשב"א נראה לקיים גירסת הספרים והכא שאני דאיירי במדביק תורה נביאים וכתובים ואז אין נכון לעשות עמוד בסופו כמו בעלמא שגנאי וכו' וכדלקמן. והטור שנביא דבריו לקמן כתב כגירסתו דצריכה עמוד בראשה וחלק בסופה כדי להקיפה בו וכדברי הרי"ף דגורס כרש"י וגורס דמתחלתו הוא נגלל ולא לתחלתו כמובא בערוך השולחן שנביא לקמן. אלא שרבו הפוס' שהעלו ההיפך כמובא בספר התרומה (הלכות ספר תורה סימן רב) ועוד שלקמן שצריך לגרוס אפכא בברייתא דחכמים אומרים בתחלתו כדי לגול היקף ובסופו כדי לגול עמוד ומגילה שיש לה דין שאר ספרים הדין להיות עמוד אחד בסופה וכדי לגול היקף בתחלתה בלא עמוד.

**וכן** הוכיח הר"י מיגאש שם מהא דקתני בהאי ברייתא ועושה לו היקף בסופו דשמע מינה דשאר ספרים נגללין לסופן קשיא לן עלה הא דקתני בהא ברייתא אחריתי כל הספרים נגללין לתחלתן וספר תורה לאמצעיתו דכיון דלתחילתן הן נגללין כדי היקף בסופן למה לי ע"כ. וצ"ל דקשיא לו מדכתוב בגירסתו נגללין לתחלתן ואילו היה כתוב

לו כגירסתינו "כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן" לא היה קשיא ליה כלל דהא העמוד צריך להיות בתחילתו ונגלל לסופו. וכן גירסת רש"י בגמ' שם ובחידושי הרמב"ן שציין לרש"י שפי' מתחילתן לסופן צריך לגלול וראה עוד לקמן בזה וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ב חלק ב דף יח טור ד) שכל הספרי' נגללין מתחלתן לסופן. אלא שרבו של הר"י מיגאש פריק לו אחרת דהא דתני כדי היקף בסופו אינו להקיף בו כל הכרך כולו שהרי לתחילתו הוא נגלל אלא כדי שיגול בו בעמוד הרבה פעמים כדי שיתרחק העמוד מן הכתב שאם יהיה פחות מכן ימחק הכתב מחמת דיחוק העמוד והכי קתני ועושה לו גליון בסופו שיעור כדי היקף ובתחילתו כדי שיגלול בו העמוד.

**והשיב** עליו שאין פירוש זה עולה כהוגן דשתי תשובות יש בדבר חדא שלזה הפירוש תינח כדי היקף בסופו מתרץ כדי עמוד בתחלתו היכי מתרץ דכיון דלתחלתו הוא נגלל לעביד ליה כדי היקף בתחילתו ועוד דאפילו סופו נמי אי סלקא דעתך האי כדי היקף משום העמוד הוא ס"ת נמי לעביד ליה בסופו גליון כדי היקף דהא אית ליה עמוד אלא מדלא מצרכינן ליה לס"ת כדי היקף בסופו שמעינן דטעמא דמילתא דבעינן בשאר ספרים כדי היקף בסופו דלאו משום עמוד הוא אלא כדי שיקיף בו על הכרך כולו משום דלסופו הן נגללין דהא ס"ת כיון דלאמצעיתו הוא נגלל אינו צריך כדי היקף בסופו וקמה לן קושיין בדוכתה ולא איתברר לן טעמא בימי רבינו הרב זצ"ל אבל השתא איסתבר לי בפירוקה דהא דקתני כל הספרים נגללין לתחלתן בספר שנכתב בפני עצמו עסקינן ולפיכך נגלל לתחילתו שהרי אין עמו ספר אחר וההיא דקתני ועושה לו כדי היקף בסופו דש"מ דלסופו הוא נגלל בתורה נביאים וכתובים מדובקים כאחת עסקינן כדקתני בהדיא הרוצה להדביק תורה נביאים וכתובים כאחת מדביק ועושה לו כדי עמוד בתחילתו וכדי היקף בסופו ואם תשאל מה הפרש בין זה לזה יש להשיב מפני שנראין הדברים שזה שאנו אומרים לתחילתו הוא נגלל ולא לסופו טעמא דמילתא משום חשיבותא דכתבי הקודש הוא לפי שהדבר ידוע שהקורא בספר מתחילתו הוא מתחיל והולך למטה ואינו מתחיל וקורא מן הסוף והולך למעלה ולפיכך כך הוא נגלל לסופו כדי שלא יראה שכבר הסיח דעתו ממנו ואינו צריך לקרות וכיון שכן כשהיו הספרים הרבה מדובקים כאחת אם אתה גולל אותן על תחילת הספר הראשון נמצא אתה מזלזל בשאר הספרים מפני שנראה שלאותו ספר בלבד הוא צריך ולא לשאר הספרים וכשאתה גוללו על הסוף אין כאן מעלה לאחד מהן על חבירו ולפיכך לסופו הוא נגלל ולא לתחילתו לפי שאינו רשאי לעשות מעלה לספר אחד במה שיהיה זלזול על השאר אי נמי אם יהיה נגלל לתחילתו יהיה נביאים על תורה וזה לא יתכן וכשאתה מעיין בפי' זה אתה מוצא אותו עולה כהוגן

עוד אפשר כדי עמוד בתחילתן דקאמר היינו סופו ומשום הכי קרי ליה תחילה דמשם מתחיל לגלול דמסופא מתחיל לגללו וכדי היקף בסופו היינו תחילתו ולהכי קרי ליה סוף דסוף הוא כשמתחיל לגלול מן הסוף לתחילה דתחילה הוי לגילול והכי קאמר ועושה לו כדי עמוד בתחילת הגולל וכדי היקף בסוף הגולל דהוא תחילת הספר עכ"ל **תשובתו**. (וחילוקו הראשון דומה לחילוק הרשב"א שהבאנו לעיל).

**והעולה** מדבריו דבעי לעשות למגילה עמוד בסופה מדקתני כל הספרים נגללין לתחלתן בספר שנכתב בפני עצמו עסקינן ולפיכך נגלל לתחילתו שהרי אין עמו ספר אחר. וכן העלה בחידושי הרמב"ן שם מדהא תניא כל הספרים נגללין לתחלתן פרש"י ז"ל מתחילתן לסופן ומתניתא קשיתיה דקתני וכדי היקף בסופו וקשיא לשון לתחלתן ועוד שאין זה דרך כבוד שהרוצה לעיין בתחלתו יהא גולל וחוזר וגולל אותו כל שעה מתחלתו לסופו ועוד דתניא במסכת סופרים מפורש (פ"ב ה"ה) כל הספרים נגללים מסופן לתחלתן ותנן נמי במסכת ידים (פ"ג מ"ד) גליון שבספר שלמעלן ושלמטן שבתחלה ושבסוף מטמא את הידים ר' יהודה אומר שבסוף אינו מטמא את הידים עד שיעשה לו עמוד הא למדת שבסופו צריך עמוד ולא בתחלתו שמסופן לתחלתן הן נגללים ועוד בפ"ק דמגילה בירושלמי (פ"א ה"ט) ועושין עמוד לספר בסופו ולתורה מכאן ומכאן לפיכך גולליין הספר לתחלתו והתורה לאמצעיתה ש"מ מסופן לתחלתן הוא נגלל ע"כ.

**ואכן** ראיתי בריטב"א שם דיש חילוף גירסאות יש גורסין בבתרייתא כל הספרים נגללין מתחילתן, ויש שלא הפכו הגירסא ופירשו כדי עמוד בתחילתו בתחילת הגלל שהוא בסוף הספר וכדי עמוד בסופו בסוף הגלל שהוא תחילת הספר ולעולם לדברי הכל לתחילתו נגלל, וכל זה דוחק גדול, וציין ר"י ז"ל כנ"ל דלא קשיין אהדדי כלל, דקמייתא שמדביק תורה נביאים וכתובים אילו היו מתחילין לגלול מסופו לתחילתו יהיה התורה עליון וכאילו הוא מכסה לשאר, ולפיכך שינו הסדר ואמרו שיגללנו מסופו לתחילתו וכיסו התורה בפנים ממש, אבל לקמן שנגלל כל ספר בפני עצמו דינו שיהא נגלל לתחילתו כדרכו וזה כפתור ופרח, וכ"כ בחידושי הרמב"ן והרשב"א שם והרא"ם וספר התרומה שם נמצא במגילה שדין ספרים יש לה להיות עמוד אחד בסוף. וכדי היקף בתחלה בלא עמוד. ומדמפרש תלמודא לצדדין תחלתו של ספר כדי לגול עמוד וסופו כדי לגול היקף. והשתא כיון דליכא אלא ספר אחד אז אפכא מבעי ליה תחלתו כדי לגול היקף וסופו כדי לגול עמוד.

**ושו"ר** בספ' קרית ספר למאירי (מאמר שלישי חלק ב) שגם מנהגם לעשות עמוד בסופה ולא בראשה שכתב כדרך שאנו עושין במגלת אסתר וגלילתן מסוף הספר לתחלתו והעמוד

נקשר בסופו וגולל על העמוד מסופו של ספר לתחלתו ומניח גויל חלק אחר סיום הספר בכדי שיגול בו את העמוד ובתחילת הספר שהוא סוף הגלילה מניח חלק גדול בגויל או בקלף שיהא כל עובי הקלף הספר נגלל בתוכו. וכ"כ הב"י (באו"ח סימן תרצא) שפשט המנהג לעשות במגילה עמוד בסופה וכדי היקף בתחלתה וכן עיקר. וראה עוד לקמן בזה. וכן העיד בשיירי כנה"ג (אות ה) שבספרד נהגו כמרן ובאשכנז נהגו כמהרי"ל וראה לקמן. וכן העיד בספר ברית כהונה (עמוד צז סעיף טז) שמנהג ג'רבא כדעת מרן ע"פ קבלת האר"י ז"ל.

**ולכאורה** משמע דעשיית עמודים בס"ת הוא לעיכובא כמ"ש בטור (יו"ד סימן רעח) ועושין לה ב' עמודים א' בראשה ואחד בסופה ומה ששייר ממנו בראשה וסופה יכרוך אותם על העמודין ויתפרנו בגידים על העמודים חסר ממנה אפי' יריעה א' שאינה תפורה עמו אפי' הוא מונחת אצלו אין קורין בו עד שיהיו כל יריעותיו מחוברים יחד ומשמע גם החיבור לעמודים וכן במגילה חייב עמוד ולעיכובא הוא.

**ומה** שכתב הב"י (או"ח סימן תרצא) המנהג לעשות במגילה עמוד בסופה וכדי היקף בתחלתה וכן עיקר ע"כ אין הכוונה שיש לעשות עמוד רק בשל המנהג אלא דינא הוא ומעכב ורק המנהג הוא שיש לעשות עמוד בסופה ולא בתחילתה ודלא כדברי הטור שכתב וצריכה עמוד בראשה וחלק בסופה כדי להקיפה בו הכל כס"ת. וכן צריך לפרש את דברי מרן בשו"ע (בסעיף ב) וז"ל וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו ע"כ. דהיינו לעיכובא ולא מנהג בעלמא.

**אמנם** הרמ"א בהגה כתב שהם נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה. ומזה מוכח דאין העמוד מעכב כלל אלא מנהג הוא דאם איתא שפסולה ללא עמוד כיצד נהגו לקרותה ללא עמודים כלל אלא שהגר"א תמה עליו בביאורו ומפקפק ע"ז מאוד כמובא במשנ"ב (ס"ק טז) ע"ש. אמנם ט"ז (סימן תרצא ס"ק ב) ובקסת הסופר (בסימן כח סעיף ג) כתבו להדיא לקיים המנהג כדברי הרמ"א שאין עושין לה שום עמוד וכ"כ משנת הסופר (אות יג) ולכתחילה יש לעשות לה עמוד ע"פ קבלת האר"י.

**וכן** נראה מדברי מחזור ויטרי (סימן רמד) שזהו רק מנהג ולא חיוב שמעכב שכתב שמנהגם שהיו עושין בה שני עמודים כספר תורה וכן מנהג קציני רואני. להיותה מזויינת בתגין וכל דיני מזוזה. ובשני עמודים. והכי נר' עיקר. ודלא כמנהג פרוונצא. שאין בו כל עיקר ע"כ. מדלא כתב שהמגילה פסולה ללא עמוד אלא כתב שמנהגם אין בו עיקר נמצא מדבריו שהעמוד אינו מעכב. וכן מוכח מדבריו להדיא שאין מעכב שכתב יש שעושין בה זרוע אחד לשנותה מספר תורה. לפי שאף בספר אין בה חובה שיהו בה העמודין

תפורין כדא' בהשותפין. אלא שיהו כארון שעשה משה זה מכאן וזה מכאן וספר תורה באמצע. וכן משמע משו"ע (יו"ד סימן רעח סעיף ב) ובדגול מרבבה שתמה על דברי הרמ"א והעלה ס"ת ללא עמודים כשר הרי ספר עזרא לא היה לו רק עמוד אחד ועוד הוכיח מדברי הרמב"ם שחשב הדברים הפוסלים ולא חשב עמודים. וכ"כ בגליון מהרש"א שם בשם בני יונה דלא פסל ע"ש. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ז).

**גם** בשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן רעו) העלה כן ולכן נהגו הסופרים לתפור העמודים (בטאלאדארו"ש) להראות הלכה שאין העמודים מעכבי' ס"ת ואלו היו תופרים בגידין כמו היריעות עצמן הוה אמינא כשם שאם חסר יריעה א' אין קורין בו ה"ה אם חסרו העמודים לא יקראו בס"ת ע"כ עשו היכרא להורות שאינו מעכב וכו' וכן מובא בפ"ת (יו"ד סימן רעח ס"ק ג) שהדגול מרבבה תמה על הרמ"א דבתה"ד שם מיירי לענין תפירת היריעות להדדי אבל לענין העמודים אפילו לא נתפרו כלל בהיריעה ואין שם במה לתפור כשר ע"ש וכן השיג עליו בספר בני יונה והעלה דאם הוציאו ס"ת שאין לה עמודים כלל יוציאו אחרת שיש לה עמודים אם נמצא שם אחרת ואם לא נמצא שם אחרת קורין מזו אבל אם יש לה עמודים אלא שלא נתפרו העמודים עם היריעות ומכ"ש אם נתפרו במשי אף שיש שם אחרת שתפורין בגידין אין להוציא אחרת משום פגם הראשונה וכו' ע"ש. וכ"כ הרב שטרן בספרו משנת הסופר (פ' יז אות טו) והרב רצאבי בשלחן ערוך המקוצר (סימן קכב אות כב) והעלה עוד שם שאין לעשות העמוד אלא מעץ בלבד.

**ולישב** את דברי הרמ"א שחילק בין ס"ת שמעכב ללא עמוד שכתב בשם ת"ה בשעת הדחק, שאי אפשר לתפרה בגידין, אם נתפרה במשי סביב העמודים, קורין בה. מיהו אם אפשר לתקנה בגידין, אע"פ שכבר נתפרה במשי, אין קורין בה עד שיתקננה. לבין מגילה שלא הצריך עמוד כלל מדברי המהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא נתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר, וראיה דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בס"ת, דכל הנוגע בה ערום נקבר ערום בלא מצוה, ר"ל בלא אותה מצוה. וגם ט"ז (ס"ק ב) כתב טעם לזה מדיש מחלוקת בין הגדולים הראשונים אם לעשות עמוד בראשו או בסופו ע"כ לא נהגו כלל לעשות עמוד וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק ז) מדאין יודעים איך לעשות העמוד דהיינו בתחילה או בסוף וטעם נוסף מאחר ונקראת פעם בשנה א"צ עמוד כשאר ספרים ע"ש. ולפי זה נמצא לכ"ע העמוד במגילה אינו מעכב כלל דהיינו אף לדעת מרן דזהו רק מנהגא ולא מדינא ואינו מעכב כלל דק"ו מס"ת שאינו מעכב כנ"ל.

**אלא** שראיתי לקול יעקב (בסימן תרצא אות כ) שציין לשו"ג שכתב לכ"ע מגילה בלא עמוד פסולה על כן אם יש לו למצא אחרת יקרא בשנית בלא ברכה. וטעמו הובא בשלחן ערוך המקוצר שם דבס"ת הם לעיכובא וממילא ה"ה במגילה דיצא מכלל ספר ופסולה לכו"ע ע"ש. ולפי הפוסקים דלעיל ודאי שאין פיסול לס"ת ללא עמודים וכ"ש למגילה שאינה נפסלת בלא עמוד וכן ראיתי שכתב כן בחזון עובדיה (הלכות כתיבת המגילה סעיף ז). אמנם ודאי שצריך לעשות לה עמוד בסופה זהו לכתחלה אבל בדיעבד ודאי שיצא בה י"ח וכ"ש כשאין לו מגילה אחרת יכול לקראת בה לכתחלה אף בברכה. ושמחתי לראות שזכיתי לכוין לגדולים כפי שנשאל בזה בשו"ת הרשב"ש (סימן תקעט) האם יכול אדם לצאת ידי חובתו במגילה שאין בה עמוד. והשיב שעמודי ספרים אינן אלא לנוי בעלמא שאינן מהדברים הפוסלים ספר תורה. וספר תורה שהוא נגלל לאמצעיתו צריך שני עמודים כדי שיהיה נגלל מכאן ומכאן, ושאר ספרים כגון נביאים וכתובים שאינן נגללין אלא לתחלתן אינן צריכין אלא עמוד אחד, ומגלת אסתר מכללם, כדאיתא בפ"ק דבתרא. וזה כלו לנוי אבל לא לעכב. וכן היו נוהגין לעשות לה מטפחת כדמוכח בפרק חלק. ואעפ"י שאין העמוד מעכב, מגלה של רבים ראויה היא לעמוד משום זה אלי ואנוהו אתנאה לפניו במצות. וכן היה נוהג אדוני אבי מורי הרב ז"ל במגלה שהיה קורא בו לעשות לה עמוד.

**ולכאורה** משמע מדברי הש"ך (בס"ק ב) שכתב אסור לדבק היריעות בדבק סביב העמודי' כי כשיהיה הדבק ימים רבים הדבק מתייבש ומתרפה מעל העמודים, כ"כ מהרי"ו בדינים והלכות סי' ס"ג ובד"מ מסיים בה בשמו מיהו בשעת הדחק שרי ולא נמצא כן במהרי"ו שם ע"כ. ולפי זה משמע שדעתו שעמודים מעכבים דהא אף בשעת הדחק אסור. אלא נראה לומר שכוונתו שלא נמצא דברי הד"מ במהרי"ו אבל אינו חולק על עצם הדין דהיינו שאין העמודים מעכבים.

**לסיכום** כשאין לו מגילה עם עמוד יכול לקרא בה ולצאת בה י"ח.

**פירות הנושרים**:

1. המנהג לעשות במגילה עמוד בסופה וכדי היקף בתחלתה וכן עיקר.
2. בס"ת עושה שני עמודים של עץ אחד בתחלתו ואחד בסופו, ותופר העור ששייר בתחלתו ובסוף על העמודים בגידים כדי שיהא נגלל עליהם.
3. אין עמודים בס"ת מעכבים.
4. בתחילת המגילה שהוא סוף הגלילה מניח חלק גדול בגויל או בקלף שיהא כל עובי הקלף הספר נגלל בתוכו.

5. יתפור בגידים על העמודים וכן בין כל יריעה ויריעה.
6. אם יש יריעה א' שאינה תפורה עמם ואפי' היא מונחת אצלם אין קורין בס"ת או מגילה עד שיהיו כל יריעותיו מחוברים יחד.
7. יש מאחינו האשכנזים שנהגו לא לעשות למגילה עמוד כלל בסופה ולא בתחילתה. ונראה דלכתחילה יש לעשות לה עמוד ע"פ קבלת האר"י.
8. יש שכתבו שאין לעשות העמוד אלא מעץ בלבד.
9. י"א שהעמודים מעכבים ולא נראה ולכתחילה ודאי דיש לחוש.
10. טעמים לנוהגים שלא עושין עמוד כלל משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא נתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר, ועוד שאין יודעים איך לעשות העמוד בתחילה או בסוף ועוד מאחר ונקראת פעם בשנה א"צ עמוד כשאר ספרים.
11. ואעפ"י שאין העמוד מעכב, מגילה של רבים ראויה היא לעמוד משום זה אלי ואנוהו אתנאה לפניו במצות.
12. במגילה המצורפת לתורה נביאים וכתובים אין נכון לעשות עמוד בסופו כמו בעלמא שגנאי הוא לתורה להיות מבחוץ.
13. נהגו הסופרים לתפור העמודים בטאלאדארו"ש להראות הלכה שאין העמודים מעכבי' ס"ת ואלו היו תופרים בגידין כמו היריעות עצמן הוה אמינא כשם שאם חסר יריעה א' אין קורין בו ה"ה אם חסרו העמודים לא יקראו בס"ת ע"כ עשו היכרא להורות שאינו מעכב.

## סימן: ע"ח - שאלה: הנמצא במקום שאין שם מגילה האם יאמר הלל במקום קריאת המגילה?

**מצינן** במגילה (דף יד.) שני דעות רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא, רבא אמר התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן. נמצא לדעת רב נחמן דאמר קריאתה זו היא הלילא דהיינו הלל ויועיל קריאתו במקום מקרא מגילה, ורבא אמר אכתי עבדי אחשורוש אנן. ולא מצינן למימר הללו עבדי ה' כל היכא דאנן עבדים לאחרים, ולדברי רבא לא שייך לומר הלל בפורים ולכן לא יועיל אמירת הלל במקום קריאת מגילה. ולכאורה צריך להבין תירוצו של רב נחמן מה מועיל קריאת המגילה דהא אין בה הלול ונחסר ביום זה הודאה לבורא יתברך ולפי' ספר כלבו (סימן מה) שפיר שכתב שאין אומרים הלל בפורים לפי שקריאתה היא הלולה כלומר שזו היתה כונת הקריאה כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתברך, וזה שיסד הפייט (ר' אברהם אבן עזרא בפיוט קוראי מגילה) כי מקום תהלה היתה לישראל

ויש טעם אחר בגמרא דהיכי לימרו הלל הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן ר"ל שבאותו הזמן היו בגלות עדין תחת יד אותו רשע ואין לומר הלל כי אם על הגאולה שלמה כגון יציאת מצרים ונס חנוכה שחזרה להם המלכות.

**ובדברי** הפוסקים לא מפורש איזה טעם עיקר. דלפי הטעם דמ"ד משום דקריאתה זו הלילא. אם חל ט"ו להיות ביום השבת לבני כרכים כיון דליכא מגילה בו ביום נראה דהיה ראוי לקרות הלל בשבת שהוא ט"ו כי היכי דאומרים על הנסים בו ביום. ולטעם מ"ד משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן ודאי דאין לומר הלל בשבת וקשיא לי בפורי' שחל להיות בשבת שמקדימין לע"ש ודכ"ע מגילה בשבת לא קרינן עיין בדברינו (בסימן עד) למה לא קורין הלל תמורת המגילה וכן ליוצא לדרך ויודע שלא יהי' לו מגלה בי"ד אפשר שיש לסמוך ולקרוא את הלל ביום י"ד בפורים עצמו ולצאת י"ח בכך. וגם הפמ"ג (סימן תרצג אות ב) כרך הספקות יחדיו כשאין לו מגילה או ט"ו בשבת ע"ש. וכן ראיתי שתמה בשו"ת מחנה ישראל (סימן לט) שהיה חברו של החיד"א, למה בעה"ק ירושלים תובב"א אין אנו אומרים הלל כלל אפי' כשחל ט"ו בשבת. וצריך טעם לדבר לע"ד דמי זה אמר דסמכי' אהך טעמ' משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן ולא אהך טעמא דקריאתה זו הללא ע"ש.

**ומדברי** הרמב"ם (בהלכות מגילה פרק ג הלכה ו) דכתב רק טעם אחד דרב נחמן משמע דמועיל הלל במקום מגילה וז"ל לא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל ע"כ. וזהו טעמו ההלכתי דהיינו כשאין לו מגילה יכול לומר הלל במקומו וכדברי המאירי שכתבם להדיא אמנם בברכי יוסף (או"ח סימן תרצג ס"ק ד) כתב לטעם קריאתה זו הלילא, אם אין לו מגילה יאמר הלל, ולטעם אכתי עבדי אחשורוש, אף שאין לו מגילה לא יאמר הלל, וראשון נראה יותר עכ"ד המאירי. והשיג עליו דמסתמות דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם, וטעמא, דרבא הוא דאמר אכתי עבדי וכו', ולטעם זה לעולם אין לאומרו, והלכה כרבא, דהוא בתרא, ומה גם לפי גירסת הרי"ף (ד א) והרא"ש והר"ן דגריסי מתקיף לה רבא וכו', דקאמר לה בדרך אתקפא, ולא אתיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה ע"ש. וכדבריו מובא בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים).

**ומשמע** מהברכי יוסף שאינו יוצא י"ח בקריאת הלל במקום קריאת המגילה וטעמו כנ"ל איברא דמוכח להדיא מדבריו בשו"ת יוסף אומץ (סימן סח) דמועיל הלל במקום מגילה וז"ל הדבר פשוט דתקון רבנן קריאת מגילה בלילה וביום וילפי לה מקרא כמ"ש פ"ק דמגילה. ודוקא מגילה שהוא ספור הנס הפרטי ויש להם טעם בנגלה ובנסתר על דרך הסוד נשגב מאד בקריאת המגילה. וכונת הש"ס כי בזה יצאו ידי חובת קריאת ההלל.

אף דאם היו מתקנין לקרוא הלל בפורים לא היו מתקנין אלא ביום. והעד חנוכה וימים טובים שלא תקנו בלילות לקרוא ההלל. זולתי בליל פסח ועל דרך האמת יש טעם גדול. ומה ענין קריאת המגילה בלילה ואלו דברים פשוטים ואין להאריך עכ"ל. ואם איתא שטעמו עבדי אחשורוש אנן ודאי דאין לומר הלל כאמור לעיל דאין לומר הלל כי אם על הגאולה שלמה כגון יציאת מצרים ונס חנוכה שחזרה להם המלכות.

**ושמא** יש לאמר בכוונתו דאם היו מתקנין היה מועיל רק ביום ולא ללילה וכעין זה חזר וכתב בשיורי ברכה וז"ל אין קורין בו הלל עיין מ"ש לפנים אות ד' והרמב"ם כתב פ"ג דין ו' ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגלה היא ההלל ואפשר דגם לטעם זה אף מי שאין לו מגילה לא יקרא הלל בברכה דמשום קריאתה הלילא לא תקון מאחר דלא תקון גם זה דלית ליה מגלה אין לו לקרות דלא פליג רבנן. והחזיק בידיו בשו"ת שיבת ציון (סימן כב) רבי שמואל בן הג"ר יחזקאל לנדא הנודע ביהודה שדעת הרמב"ם דפסק כר"נ משום דגרסתו היה מתקיף ליה רבא וכו' הוא דעת יחיד נגד גירסת הש"ס שלפנינו ונגד גירסת הרי"ף והרא"ש ולכך השמיטו הפוסקים ולא נזכר בשום מקום מדין זה שכתב הרב המאירי דמי שאין לו מגילה לקרות בו חייב לומר הלל דזה הוא רק לטעמא דר"נ דאמר קריאתו זו הלילא והרב המאירי נמשך אחר דברי הרמב"ם ז"ל דנקט טעמא דר"נ ופסק להלכה דמי שאינו קורא המגילה צריך לומר הלל ע"ש. אבל אנן קיי"ל כרבא לפי גרסת הש"ס שלפנינו וכן לפי גרסת הרי"ף והרא"ש והעיקר אצלנו כשיטת רוב הפוסקים דקיי"ל כטעמא דרבא דלא קרינן הלל בפורים משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סימן קצב) ובשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סימן מה) ועוד.

**ומדיוק** דברי החיד"א בשיורי ברכה שכתב שלא יקרא הלל בברכה גם למי שאין מגילה משמע בברכה הוא דלא הא ללא ברכה שפיר שיקרא הלל וכ"כ הגר"ש דבליצקי בספר פורים משולש שהובא בספר מישרים אהבוך (עמ' נג) וכמ"ש בשו"ת שיבת ציון שם על קונטרס שיורי ברכה והעלה לדינא לחוש ג"כ לדעת הרב המאירי. וכדי לצאת לכל הדעות נכנס בפשר שמי שאין לו מגילה לקרות יאמר עכ"פ הלל בלי ברכה, והשיב על זה נראה שאין לעשות כן דחומרא דאתי לידי קולא דהא אמרו חז"ל כל הקורא הלל בכל יום ה"ז מחרף ומגדף ועיין במג"א ריש סי' תקפ"ד שהרבה לתמוה על האנשים שאומרים תהלים בר"ה ויוה"כ איך רשאים לומר הלל ומתרץ המג"א דאם אמרו דרך תחנה ולא לשם קריאת הלל לית לן בה ואין זה בכלל קורא הלל בכל יום ועיין באליה רבה שם. ומעתה מי שנאנס ואינו יכול לקרות המגילה בפורים ויחוש לחומרת הרב

המאירי ויאמר הלל זה ודאי שאינו אומר דרך תחנה ובקשה דהא רוצה לצאת ידי דעת הרב המאירי וא"כ יצא שכרו בהפסדו דהא לרוב הפוסקים קיי"ל כרבא דאינו רשאי לומר הלל בפורים ואם אמר ה"ז בכלל מחרף ומגדף כדין האומר הלל בכל יום שלא בתקנת חכמים, לכן נלע"ד שדרך הנכון הוא מי שנאנס מלקרות המגילה יהיה בשב ואל תעשה ולא יקרא הלל.

**ולהשיב** על מה שהשיב דאינו רשאי לאומר הלל בפורים דה"ז בכלל מחרף ומגדף זה אינו מחוור דהא כל האומ' הלל בכל יום מחרף ומגדף טעמא מדלא נתקן ההלל אלא להודאת נס וכשאומרו על נס ודאי שפיר לאומרו וכמ"ש רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יא חלק ב דף סד טור ב) ובהגדה של פסח לרשב"ץ שהקורא הלל בכל יום הוא מחרף ומגדף שאינו אלא כמצחק כיון שאין קורא אותו על נס ע"ש והרי כאן אומרו על הנס שהיה בפורים. וראה במגילת תענית (ליכטנשטיין) ימים שנעשו בהם נסים לישראל על ידי מרדכי ואסתר ועשאום ימים טובים. אמר רבי יהושע בן קרחה מימות משה לא עמד נביא וחדש מצוה חוץ ממצות פורים אלא שגאולת מצרים נוהגת שבעה וגאולת מרדכי ואסתר אינה נוהגת אלא יום אחד. דבר אחר. ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה אלא על הזכרים בלבד שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וגומר עשו אותם ימים טובים גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות שנאמר מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד על אחת כמה וכמה שאנו חיבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה.

**זאת** ועוד מהא דאמר מר בשבת (דף קיח:) הקורא הלל בכל יום הרי זה וכו' צ"ל בדוקא שאומרו בכל יום ויום הרי זה וכו' הא באומרו פעם אחת בשנה שפיר ובודאי שאינו מחרף וכ"ש על הנס שהיה בפורים ואינו אומרו סתם כך בכל יום ויום אלא מתוך מטרה ברורה לתשבחות לבורא עולם, ונראה דאף הלל שלם היה יכול לאמרו ולא שייך לומר דה"ז כמחרף ומגדף. עיין בשו"ת יביע אומר (חלק ה או"ח סימן לה) ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן עג) שגם הקשה עליו ע"ש.

**וכדמוכח** מדברי הרמב"ם שם שכתב להדיא בדוקא בראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ובפורים יש שמחה רבה לשמוח ולשמח וכפי שכתבנו בספרינו. וכדברי הגמ' בערכין (דף י:) דאמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להן אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים

פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני. לכן ודאי דשרי לשיטתם לומר הלל בימי שמחה וראה לקמן.

**ולכאורה** מפי' התוספות והר"ן בנדרים (דף מט:) מוכח דאנו נוהגים כר' יוסי שהאדם נדון בכל יום שנשאל בגמ' כמאן מצלינן אקצירי ואמריעי דהיינו על החולים בכל ימות השנה. מדאמר אדם נדון בכל יום דאילו לרבנן דאמר דנדון בראש השנה וכיון שנגמר דינן אין תפלה מועלת להן והוי תפלת שוא. ולפי זה אין לומר הלל כלל דהא בכל יום ויום הוא נדון וכעין זה ראיתי בערוך לנר בראש השנה (דף טז.) על הא דאמרו בגמרא אדם נדון בכל יום. הט"א הקשה לר"י ולר"נ דלדבריהם אין בין ר"ה לכל ימות השנה כלום לענין דין של מעלה והרי אין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ דספרי חיים וספרי מתים פתוחים ולר' יוסי ור' נתן זה בכל יום וא"כ או שיאמרו הלל בר"ה או שגם ביו"ט וחנוכה לא יאמרו ע"ש שהאריך עוד בקושיות והניח בצ"ע. ולענ"ד לק"מ דגם ר' יוסי ור"נ מודים דדין הרבים של כל העולם ובפרט של ישראל הוא בר"ה כדכתיב משפט לאלהי יעקב, רק על מה דתנן במתניתין כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון דהיינו דין היחיד על זה פליגי וס"ל דיחיד נדון בכל יום ולכן אמרינן דמתניתין דלא כוותייהו והרי גם הר"ן חילק בין רבים ליחידים לענין דין דתבואה ופירות דלרבים הוא לכל דין בזמנו וליחיד גוזרין חלקו בהדברים האלה בר"ה וכן נימא לר"י ור"נ רק איפכא דלדידהו חיי כלל בני אדם נדון בר"ה ולכן אין אומרים הלל בו אבל לכל יחיד ויחיד נקבע דינו בכל יום עכת"ד

**וקצת** קשיא לי על הא דכתב המג"א (סימן תקפד ס"ק א) האומרי' תהלים בכל יום ומתרמי להם הלל ביום ראש השנה היאך אומרים אותו ונ"ל כיון שא"א אותו דרך שירה רק דרך תחנה ובקש' שרי דהא מנהג פשוט לגמור בליל יה"כ כל תהלים ואומרי' ג"כ הלל וגם י"א תהילי' כל יום ויום והלל בכלל ואמרי' הקורא הלל בכל יום ה"ז מחרף ומגדף אלא ע"כ כדפרישית עכ"ל וכדבריו כתבו בשולחן ערוך הרב (בסעיף א) משנ"ב (ס"ק ב) וכף החיים (אות ב) בשם כמה אחרונים.

**ותימה** דהא נהגו לומר הלל בשירה ושמחה בזמן לישה ועריכה ואפיית המצות ואף לא בערב פסח וכן כשחל ערב פסח בשבת ועשיית המצות בערב שבת ושרים את ההלל ואע"פ שאינו זמן קרבן פסח כלל עיין בספר ערב פסח שחל בשבת (עמוד עא) ולא חיישינן כקורא את ההלל בכל יום וכן בכל יום ויום רבים מהעם קוראים ספרי תהלים בשמחה ובהתלהבות ולא ראינו שמחו בהם ויתרה מזאת ישנם קלטות רבות עם לווי כלי נגינה בקריאת ספר תהלים בהמלצת ראשי ישיבות. וממילא באופנים אלו לא שייך היישוב הנ"ל דהוי דרך תחנה ולא דרך שירה. ושמא יש לתרץ דהיינו דוקא כשאומרו בדרך חיוב

הלל בזהו נקרא מחרף ומגדף ולא בקריאת תשבחות לבורא עולם זאת ועוד אפשר לומר דדוקא בסדר תיקון ההלל בזהו האומרו מחרף וכו' וכמ"ש הרשב"ץ שם הלל שקראוהו בגמרת ברכות (נו א) הלל מצראה שקורין אותו על גאולת מצרים ואמרו עליו (שבת קיח:) **הקורא אותו בכל יום** כמו שקוראין בימים שגומרין את ההלל הוא מחרף ומגדף שאינו אלא כמצחק כיון שאין קורא אותו על נס. וכעין מ"ש מרן בשו"ע (סימן תכב סעיף ו) הקורא הלל למפרע, לא יצא ופי' המשנ"ב (ס"ק כו) שהקרא למפרע לא יצא דנפקא מבגמ' מדכתיב ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ד' מה השמש הולכת כסדר ממזרח למערב כן ההילול צריך להיות כסדר דוקא ולא למפרע דכמה אחרונים מחמירים גבי הלל אפילו בפרשיות כיון דסמוכים הם זה לזה בתהלים. וע"כ בודאי נכון להחמיר בזה ולחזור ולקרות אכן אם יחזור ויברך יש לעיין בדבר ואפילו לענין קריאת פסוקים למפרע ג"כ לא ברירא מלתא לגבי ר"ח שיחזור ויברך כמו שכתבתי בביאור הלכה עכת"ד ומוכח מדבריו דלא חש לחזור בקריאת הלל פעם שניה וראה עוד לקמן בזה.

**וכעין** מה שכתב בהגדה של פסח לרשב"ץ (ד"ה הללויה הללו) שהלל מצראה שקורין אותו על גאולת מצרים ואמרו עליו (שבת קיח:) הקורא אותו בכל יום כמו שקוראין בימים שגומרין את ההלל הוא מחרף ומגדף שאינו אלא כמצחק כיון שאין קורא אותו על נס. מוכח מדבריו דזהו אך ורק באומר הלל גמור ולא בהלל בדילוג וראה עוד לקמן בזה. ולא אכחד שאכן יש דסברי דאף בהלל בדילוג אמרינן מחרף ומגדף ומטעם זה כתב מחזור ויטרי (סימן רל) היינו טעמ' דנהגו לברך בהלל שלא יראה כקורא הלל בלא זמנו. ואמרינן בפרק הקורא. האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. ובכל יום לאו דוקא. אלא בכל יום שאינו זמנו קאמר. וראה עוד בזה בשו"ת יביע אומר (חלק ה או"ח סימן לה). בין למר ובין למר נראה דדוקא באומרו על הסדר ולא בקריאת התהלים.

**וכן** נראה לפרש את הרי"ף בברכות (דף כג.) שהרגיש על הא דאמר ר' יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף כי קא אמרינן בפסוקי דזמרה אמרינן מאי ניהו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה. וגם הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ז הלכה יב) כתב ששבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום ויום מתהלה לדוד עד סוף הספר ע"ש. ומה שנבחרו בדוקא הפרק' שבסוף התהלים מובא בסידור רש"י (סימן ו) דכולהו פרשתא עד כל הנשמה תהלל יה הללויה, הכי איתנהו סוף פירקא הללויה וריש פירקא הללויה, והללויה דבתר תהלת ה' ידבר פי ריש פירקא אמטו להכי מוסיפים ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה, וכמ"ש בספר האשכול (אלבק הלכות פסוקי דזמרה דף ו.) פסוקי

דזמרה שהן מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה נקראו הלל, כדאמרי' אמר רבי יוסי יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ותקינו להו רבנן ברכה בתחלה ובסוף כמו בקריאת ההלל וברכת ברוך שאמר וכ"כ ראבי"ה (ח"א - מסכת ברכות סימן ד) ומקור לזה מובא בספר שבולי הלקט (ענין תפילה סימן ז) בשם השוחר טוב אמר ר' יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום ואוקימנא בפסוקי דזמרא. ומפרש במס' סופרים פרק י"ד דהיינו מתהלה לדוד עד סוף הספר שהן ששה מזמורים. אלא שהרא"ש בברכות (פרק ה סימן ו) כתב טעם אחר לאמירת המזמורים הנ"ל שמזמור של תהלה לדוד דאמרי' בפ"ק (דף ד) כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא ואגב אותו מזמור תיקנו לומר עד סיום תהלים וכדבריו כתב בספר אבודרהם (שמונה עשרה) האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ובשביל אותו מזמור תקנו לומר עד סיום התהלים ע"ש. ומובא בב"י (או"ח סימן נ) שפירש רש"י פסוקי דזמרה שני מזמורים של הלולים הללו את ה' מן השמים הללו אל בקדשו עכ"ל. ומה שתפס דוקא הני ב' מזמורים עיין בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י סימן יב).

**ובודאי** לדעת רבותינו הקדושים דעלו דשרי לומר הלל במקום מגילה ואע"פ שאין אנו יודעים את טעמם ותשובתם שמורה עימם אין לנו לערער כלל מטעם קושיא זו או אחרת על פסיקתם וכל אדם צריך לעשות כמנהג אבותיו. וכן לנוהגים בהלל לברך וכד'. ובפרט שהמג"א עצמו תירוץ על יום כיפור וראש השנה כך ימצא גם לפורים ובפרט שהלכה זו הובאה בגמ' ובראשונים דבעי לומר הלל במקום מגילה וימצא תירוץ למנהג ישראל קדושים בפרט דיש נוהגים לומר תהלים בשירה ושמחה ולא שמענו שמחו בהם כלל. וכי בשל "צריך עיון קצת" של המג"א נבטל הלכה זו. אלא יוכל לומר את ההלל במקום מגילה לפחות כמו שתירץ בר"ה וכיפור וכפי שתירצו אחרונים שהובאו בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו סימן סז) שיאמר הלל כקורא בתהלים, דהיינו דרך תחינה וכ"כ בח"ס שם, ועי' שד"ח (מע' פורים סי' א') מזה.

**וראיתי** עוד תירוץ להשיב מדברי שו"ת תורה לשמה (סימן קצד) על טענה זו דארז"ל כל הקורא הלל בכל יום ה"ז מחרף וכתב המג"א בסי' תקפ"ד מה שנהגו לומר תהלים כולו בר"ה ויוה"כ שבכללו ההלל הוא מותר משום דאומרו דרך תחינה ע"ש וא"כ לרבא דלית ליה האי טעמא איך תהיה רשאית לומר הלל בפורים שלא תקנו בו חז"ל הלל די"ל באמת דלא אמרו הא מחרף ומגדף אלא כשאינו אומרו בעבור נס הנעשה באותו יום אבל אם אומרו בעבור נס השייך לאותו יום לית לן בה ע"כ. ומדבריו נראה טעם היתר לנוהגים לומר את הלל ביום עצמאות דהא נאמר הלל בעבור נס השייך ליום זה. וכן

העלה בשערי תשובה (ס"ק ג) כשאין לו מגילה לקרות יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו כקורא בתהלים ושפיר דמי ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן שיהיה בכשרות קצת כס"ת משא"כ קריאת המגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה כתיקנה ולכן יוצא ידי שניהם.

**וגם** בהערות על הלכות רי"ץ גיאת הערות יצחק ירנן (הלכות הלל עמוד קסג) פשוט לו דשרי אמירתו בלא ברכה, דחששא דקורא הלל בכל יום דמס' שבת י"ל דלא שייך היכא דבא לצאת ידי ספיקא, ולא דמי למ"ש המג"א סי' תכ"ב סס"ק ה'. (ולגבי דברי המגן אברהם הללו עצמן בלא"ה פליג בשו"ת זרע אמת ח"א סי' ס"ה דכתב דלא שייך בקורא בדילוג), דלענין לצאת ידי ספיקא דדינא פשוט לענ"ד דאפילו בהלל שלם מודה המג"א (והז"א) דשרי וראוי לעשות. ומהאי טעמא נראה לי דאם מסופק אם קרא הלל או לא דהעלה בשו"ת שאגת אריה סי' ס"ט דהוי ספיקא דרבנן יעוי"ש, מ"מ י"ל דהיינו דוקא דאינו מחוייב לקרות מספיקא ועכ"פ אסור לקרות בברכה אבל לקרות הלל מספיקא בלא ברכה פשיטא דראוי והגון הוא, דכיון דלית ביה משום חששא דקורא הלל בכל יום כנ"ל פשיטא דראוי לקרות מספיקא, דאם כבר קרא הוי ליה כקורא בתורה ע"כ. ובזה סרה השגתו של שו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן סא) שלפי זה שרי לומר הלל ואין זה משום דהמאירי אזיל לשיטתיה לומר הלל, דמצינו לו בחידושיו בסוף פסחים דס"ל, דכל יחיד שאירע לו צרה ונגאל הימנה רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה אלא שאינו מברך עליו, וכן הדין בכל ציבור וציבור ע"ש. ומוכח לו מהפוסקים דלא סברי כהרב המאירי. וכדבריו העלה באריכות בשו"ת יביע אומר (חלק ה - או"ח סימן לה) אפילו ביום שגומרים ההלל, אין לחוש לגמור ההלל פעם שנית (בלי ברכה). ולכן רשאי לחזור ולומר ההלל עם הצבור בלי ברכה.

**וצ"ל** שלא נעקרה קריאת הלל בפורים אלא בשל שיוצא יד"ח ההלל ע"י קריאת המגילה וממילא כשאינו קורא המגילה חזרה חיובא דקריאת הלל למקומה. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן ב) דעכ"פ גם הם מודים, דלתי' דר"נ דקרייתה זו הלילא כשאין לו מגילה יקרא הלל, ואף שמעיקרא תקנו לפטרה בקריאת המגילה ולא לקרות הלל. מ"מ כשא"א לצאת ע"י קריאת המגילה חזרה חובת קריאת הלל למקומה. אמנם מאידך גיסא ציין לע"ת ושו"ת שערי דעה שלאחר שלא נתקן משום דקרייתה זו הלילא, שוב אין מקום לקרות הלל בפורים, אפי' כשאין לו מגילה, כיון שמעיקרא לא תקנו לקרותו ע"ש.

**ומלשון** הב"י שם שכתב שמן הראוי היה לקרוא הלל על נס הנעשה ביום זה וכבר נתנו טעם לדבר משום דקריאת המגילה זו היא הלילא ורבא אמר וכו' ומרן בב"י לא הכריע

בדבר וגם בשו"ע (סעיף ג) לא מפורש מה דעתו כשאין לו מגילה רק כתב בלשון "אין קורין בו הלל". ותו לא ולא ידענא כהי מניהו פסק. אמנם מהמג"א (ס"ק ב) מוכח שמרן פסק כרבא ע"ש. וכן בכמה ראשונים דלא הכריעו בזה אמנם מה שכתבו שדעת המאירי היא יחידה אינו דהא מלבד הרמב"ם הנ"ל ראיתי גם בספר הלכות גדולות (סימן יט הלכות מגילה עמוד רלז) שכתב לא אמרינן הלל בפורים מפני שקריאתה זו היא הלילא. וכ"כ בספר שבולי הלקט (ענין פורים סימן ר) ובמחזור ויטרי (סימן צג) וספר המנהגים (טירנא פורים) דכתבו דקיימא לן קריית' זו הלילא וכ"כ הלכות ריי"ץ גיאת (הלכות הלל עמוד קסג) ובפירושי סידור התפילה לרוקח (עמוד קטו) מצא כל כך תיבות בהלל הגדול כמו שיש פסוקים במגילת אסתר ובהערות על פירושי סידור התפילה לרוקח קרייתא זוהי הלילא, וכ"כ בספר אבודרהם (מעריב של שבת) שגם בפורים היה ראוי לומר את ההלל אי לאו דאמרינן התם (מגילה פ"א) דקריאת המגלה זו הלילא והניף ידו שנית (בפורים) שגם כתב שאין קורין את ההלל דקריאת המגילה זו היא הלילא. ויתרה מזאת כתוב במנהג מרשלייאה (פורים) הא דלא אמרי' בו הלל משום דקריאתה זו היא הללא לדעת רוב המפרשים . ויותר קרוב הוא לדין יום טוב מחנוכה וערב ימים טובים דהא אמרו חכמים ז"ל כל העושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם ר"ל במלאכה ההיא. ושוב ראיתי בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות פורים) וערוך השולחן (סעיף ד) שבמקום הלל קורין המגילה.

**ולדבריהם** משמע דאמירת ההלל היא עם ברכה דהא ללא ברכה מהו החידוש לכ"ע אם אומרו בדילוג על הנס שרי כדלעיל. ולפי הכלל שכתב הרדב"ז שכאשר המחלוקת במצווה הברכה נגררת אחר המחלוקת ולא אמרינן ספק ברכות להקל וגם כאן המחלוקת במצווה לכן נראה שמי שמברך יש לו על מי לסמוך אך נראה יותר דשב ואל תעשה עדיף. עיין עוד בזה בדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן י). ובפרט מה שהשיב בשו"ת רב פעלים (חלק א או"ח סימן ח) שחשש למנוע ברכה מהשואל, אע"ג דקי"ל ספק ברכות להקל משום כי בברכה הקבועה על המצוה, מצינו דקפדי רבנן למעבד המצוה בלא ברכה, ועיין להגאון תבואת שור ז"ל בסי' י"ט ס"ק י"ז שכתב , **מוטב להכניס עצמו בספק גרם ברכה שאינה צריכה, מליכנס בספק שימנע מלברך על עשיית המצוה**, ע"ש שהעלה להורות לשואל שיברך ענט"י בכה"ג.

**נמצאנו** למדים שאין איסור לומר הלל ללא ברכה וכ"ש בדילוג כנ"ל וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (חלק ה - או"ח סימן לה) לדינא נ"ל עיקר כדברי הסוברים שאם קורא הלל בדילוג אין חשש למ"ש דהוי כמחרף ומגדף ח"ו. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק י סימן יב) לפי טעם של

הירושלמי יוצא שנקרא מחרף ומגדף רק אם אומר הלל השלם שאזי אומרים גם פרק לא לנו שבו הוא שאומרים עצביהם וגו'. ובגמ' שבת שם הרי כתוב באמת בלשון: יהא חלקי **מגומרי** הלל בכל יום, וע"ז הוא שהקשו והאמר מר הקורא הלל בכל יום וכו' ע"ש. **וכן** נראה מתשובת שו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן י) שמרן הגאון ר' יעקב קניבסקי זצ"ל נשאל על דבר שמציעים לומר הלל בברכה ביום כ"ח אייר ולבטל בו דיני ספירה, והשיב בזה"ל "שזהו איסור חמור ונורא של ברכה לבטלה ושל עקירת יסודות בדיני תורה"ק ר"ל". ומדלא כתב שמחרף ומגדף ורק שהברכה לבטלה משמע מדבריו דשרי לקרא ללא ברכה. אבל במקום שאין לו מגילה בודאי דסמכינן על כל הני ראשונים והאחרונים לקרא הלל בלא ברכה במקום קריאת המגילה. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סימן מא) בענין יום העצמאות כיון שלא יצאנו מהצרה לגמרי אין לקבוע הלל בברכה ע"כ. ומתשובתם נלמד כ"ש שיכול לקרא את ההלל בפורים בלא ברכה. וכ"כ להדיא בחזון עובדיה (מהלכות מקרא מגילה סעיף יט) ובילקוט יוסף (עמוד שג סעיף מו) ורק מטעם סב"ל יש לומר ללא ברכה ע"ש. אמנם הרב משאש זצ"ל בספרו שמש ומגן (סימן עז) השיג עליו דהמאירי יחידי בדבר ועוד שלא ראו ולא שמעו למי שיקרא הלל ע"ש. ונראה שאין כוח בהשגתו דהא לעיל מוכח לעוד פוס' דסברי כהמאירי ומה שלא ראינו ולא שמענו אינה ראיה ושמא לא היה מקרה שחסר למישהו מגילה שיהיה צריך לומר הלל במקום זה ויתרה מזו ניתן לומר את ההלל אף עם ברכה כנ"ל ודוק.

**ונשאל** בזה בשו"ת תורה לשמה שם באשה חרשת שאינה יכולה לשמוע מגילה מאחרים וגם היא עצמה אינה יודעת ללמוד כלל ורק יודעת ללמוד תפילת חול ושבת שלמדה בהיותה בריאה ובכללם יודעת לומר ההלל, אם נורה לה שתקרא הלל בפורים במקום מקרא מגילה. והשיב נראה מכל הנז' דהאשה הנז' נורה לה שתגמור ההלל אך לא תברך עליו. ומתשובתו שהורה לה לגמור את ההלל נראה לסמוך עליו ולומר הלל גמור ולא בדילוג בפורים במקום שלא נמצא מגילה. וכן משמע משו"ת בית שערים (חלק או"ח סימן שנט) שכתב מגילה קריאתה זו הילולא ויוצאים האנשים בזה גם ידי חובת מצוה דאורייתא של קריאת הלל ומזה נשים פטורות ולכן אין מוציאות אנשים דכל הפטור מן הדבר אינו מוציא אחרים י"ח ע"ש.

**וטעם** הדבר להאומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף ראיתי שמובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י סימן יב) בשם משך חכמה ר"פ בחקתי שכתב לפרש מדוע שהאומר הלל בכל יום הר"ז מחרף ומגדף ואילו האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב. מפני שהאומר הלל הגדול בכל יום מורה כאילו שראוי להודות רק על הנך

פעולות שעל דרך נס אבל מפעולות הטבע אין צריכים חלילה להיוצר אחרי שבראן ולכן ה"ז מחרף ומגדף, כי הנסים המה רק להעיר לבות בני אדם על מפעלות הבורא ב"ה בהטבע וידו והשגחתו הטהורה. אבל כל האומר תהלה לדוד בכל יום שזה מדבר על מפעלות סדור הטבעי אשר בכל יום מובטח שהוא בן העולם הבא ע"ש ביתר אריכות. וראה עוד טעמים בשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן עג) בשם המאירי.

**נמצא** דהלל שקראוהו הלל מצראה שקורין אותו על גאולת מצרים ועליו אמרו הקורא אותו בכל יום כמו שקוראין בימים שגומרין את ההלל הוא מחרף ומגדף שאינו אלא כמצחק כיון שאין קורא אותו על נס אבל על פסוקי דזמרה אמרו שהקורא הלל בכל יום מובטח לו שהוא בן העה"ב והוא מהמזמורים שהם תהלה לדוד עד סוף הספר שהיו חביבין לדוד כמובא בהגדה של פסח לרשב"ץ ובחידושי הריטב"א שבת (דף קיח:) כי אמרינן בפסוקי דזמרא פי' מזמורים שבסוף תלי"ם שפותחים ומסיימין בהללויה וכמ"ש במנורת המאור (פרק ב תפילה סדר מאה ברכות עמוד 81) הזמירות עד סוף התהלים ונקראו הלל. ואמרו רבותינו ז"ל הקורא הלל בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. מפני שהוא שבחו של מקום. דאמ' ר' יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום, מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה. ובספר העיקרים (מאמר שלישי פרק א) כתב דאין הכונה על ההגה והצפצוף בפה אלא על מחשבת הלב, וכמ"ש הפני יהושע בברכות (דף ד:) על הא דאמר ר"א אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח כו'. ונראה שהכוונה בזה שע"י שיאמר זה המזמור ג"פ בכוונת הלב בתלת זימני הוי חזקה ותתחזק האמונה האמיתית בלבו שכל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה למי שעוסק בתורה שנתנה ע"י כ"ב אותיות וכו' ע"ש. וכיון לרד"ק (תהלים פרק קמה פסוק א) שכתב ולא אמרו על האומרו בפיו בלבד, אלא בפיו ובלבו ובלשונו ע"ש. ועל זה מובא בספר מהרי"ל (מנהגים הלכות תפילה) דלכך כופלין כל הנשמה כו' משום דאיתמר יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ר"ל שמסיימין ספר תהלים שנתייסד בהללויה. והשתא אם לא יכפול פסוק האחרון לא נראה כמסיים.

**ובשולי** התשובה יש להעיר דנראה שעדיף יותר שיקרא במגילה פסולה מאשר לקרא הלל כשלא יוכל להשיג מגילה אחרת בכדי שלא תשתכח תורת קריאת מגילה ודייק מדברי מרן בשו"ע (או"ח סימן תרצא סעיף י) שכתב אם אין מגילה כשרה קורים אותה בחומש בלא ברכה ע"כ. ומדלא כתב יקרא הלל מוכח דעדיף יותר קריאה ממגילה אף שהיא פסולה אלא יש לדחוק דכוונת מרן ע"פ אחרונים לחומש בגלילה וכמ"ש המג"א (ס"ק י) י"א שיוצא בזה בשעת הדחק ודוקא כשעשוי בגליל' כמ"ש סי' קמ"ג ס"ב אלא

שיש בו פסול אבל בחומש שלנו לכ"ע לא יצא. והביאו המשנ"ב (ס"ק כז) אך ציין לפמ"ג שכתב ראוי גם בזה לקרות בלא ברכה שלא תשתכח תורת מגילה.

**וכמ"ש** בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן לב) שדוקא בתפילין מי שאין לו אלא תפלין פסולים דלא יניחם, ולא אמרינן דחיישינן דתשתכח תורת תפילין כיון דהיא מצוה תדירית, ואיכא למיחש דנפיק מיניה חורבא, ולא דמי לדברי הרוקח הל' מגילה שכתב דמי שאין לו מגילה כשרה יקרא בפסולה כדי שלא תשתכח תורת קריאת מגילה. וטעמו דשלא לשתכח תורת קריאת המגילה הוא ענין אחר, היות גם אם המגילה פסולה, איכא עכ"פ קריאה של פרסומי ניסא, אלא דיש עוד גדר של מגילה כשרה, א"כ בודאי יש מקום לענין שלא תשתכח כעין המבואר באו"ח סי' קמ"ג לענין קרה"ת אפילו בחומשים כדי שלא תשתכח תורת קריאה, יע"ש במ"ב ס"ק ט' והוא פשוט.

**ואפשר** לומר דגם בזה יכול לקרא את ההלל בלי ברכה וגם לקרא את המגילה דאינו גורע מאומה כמוכח לעיל. דשמא קריאת הלל מועיל במקום קריאת מגילה, ובקריאת מגילה פסולה לא מהני לצאת י"ח ולכן צריך לקרא גם הלל. וכמ"ש בשערי תשובה (ס"ק ג) אעפ"כ כשאין לו מגילה לקרות יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו כקורא בתהלים ושפיר דמי ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן שיהיה בכשרות קצת כס"ת משא"כ קריאת המגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה כתיקנה ולכן יוצא ידי שניהם.

**ודע** דצריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בצבור ממקרא מגילה. אע"ג דמקרא מגילה עדיפא וכל מצות נידחות מפניה, מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פרשת זכור עשה דאורייתא הוא לקרותן בעשרה, ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו. להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו, כדי להשלימו לעשרה. ובתוס' שנ"ץ שכתבו דאין שום קריאה מדאורייתא רק פרשת זכור. ובתוס' הקצרות מברכות פ' שני פירש, דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותן מן התורה. וכן בסמ"ק חלק למצות עשה זכור אשר עשה, וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. וא"כ צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי. כמובא בתרומת הדשן (סימן קח). ולכן בני היישובים שאין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור. צריכין שיקדימו ביאתם גם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך לפורים. ובס' סנסן ליאיר (עמוד רכג) לרה"ג רבי מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים ישב מנהג העולם

שמקפידין יותר על מקרא מגילה בעשרה מפרשת זכור ע"ש שעפ"ז הורה לאחד שנמצא במילואים ויכול לקבל שחרור ליום אחד לשבת זכור או לפורים, שיאמר פרשת זכור בטעמים ביחיד וישתחרר לפורים לשמוע מגילה בעשרה.

**לסיכום**: כשאין לו מגילה יקרא הלל, ואף דמעיקרא תקנו לפטרה בקריאת המגילה ולא לקרות הלל. מ"מ כשא"א לצאת ע"י קריאת המגילה יקרא הלל בלא ברכה במקומה.

**פירות הנושרים**:

1. אין לומר הלל בברכה כי אם על הגאולה שלמה כגון יציאת מצרים ונס חנוכה שחזרה להם המלכות.
2. כל הקורא הלל בכל יום ה"ז מחרף ומגדף ומה שאומרים תהלים בר"ה ויוה"כ איך רשאים לומר הלל ומתרץ המג"א דאם אמרו דרך תחנה ולא לשם קריאת הלל לית לן בה ואין זה בכלל קורא הלל בכל יום
3. לא אמרו הא מחרף ומגדף אלא כשאינו אומרו בעבור נס הנעשה באותו יום אבל אם אומרו בעבור נס השייך לאותו יום לית לן בה. וכן הבא לצאת ידי ספיקא, או הקורא בדילוג.
4. יום פורים קרוב הוא לדין יום טוב מחנוכה וערב ימים טובים דהא אמרו חכמים ז"ל כל העושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם ר"ל במלאכה ההיא.
5. הנוהגים לומר ביום עצמאות הלל אין לאמרו בברכה.
6. הנוהגים לברך על ההלל יש להם על מי לסמוך. וי"א שזהו איסור חמור ונורא של ברכה לבטלה ושל עקירת יסודות בדיני תורה"ק.
7. מה שאין אומרים הלל בפורים לפי שקריאתה היא הלולא כלומר שזו היתה כונת הקריאה כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה לשם יתברך, וזה שיסד הפייט כי מקום תהלה היתה לישראל ויש טעם אחר בגמרא דהיכי לימרו הלל הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן ר"ל שבאותו הזמן היו בגלות עדין תחת יד אותו רשע ואין לומר הלל כי אם על הגאולה שלמה כגון יציאת מצרים ונס חנוכה שחזרה להם המלכות.
8. כשמסופק אם קרא הלל או לא דהוי ספיקא דרבנן, מ"מ י"ל דהיינו דוקא דאינו מחוייב לקרות מספיקא ועכ"פ אסור לקרות בברכה אבל לקרות הלל מספיקא בלא ברכה פשיטא דראוי והגון הוא, דכיון דלית ביה משום חששא דקורא הלל בכל יום ופשיטא דראוי לקרות מספיקא, דאם כבר קרא הוי ליה כקורא בתורה.

9. כל יחיד שאירע לו צרה ונגאל הימנה רשאי לקבוע הלל לעצמו באותו יום בכל שנה אלא שאינו מברך עליו, וכן הדין בכל ציבור וציבור ע"ש.
10. אשה חרשת שאינה יכולה לשמוע מגילה מאחרים וגם היא עצמה אינה יודעת ללמוד כלל ורק יודעת ללמוד תפילת חול ושבת שלמדה בהיותה בריאה ובכללם יודעת לומר ההלל, תקרא הלל גמור בפורים במקום מקרא מגילה אך לא תברך עליו.
11. העיקר כדברי הסוברים שאם קורא הלל בדילוג אין חשש למ"ש דהוי כמחרף ומגדף ח"ו.
12. אפילו ביום שגומרים ההלל, אין לחוש לגמור ההלל פעם שנית (בלי ברכה). ולכן רשאי לחזור ולומר ההלל עם הצבור בלי ברכה כשאמר את ההלל ביחיד.
13. כשאין לו מגילה לקרות יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו כקורא בתהלים ושפיר דמי ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן שיהיה בכשרות קצת כס"ת משא"כ קריאת המגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה כתיקנה ולכן יוצא ידי שניהם.
14. קטן שהגדיל טוב הדבר שיקרא בשבת הלל שלם בלי ברכה, מאחר שהיה קטן בערב שבת בזמן קריאת המגילה אינו מחויב.
15. מה שאמרו הקורא הלל בכל יום מובטח לו שהוא בן העה"ב הוא מהמזמורים שהם תהלה לדוד עד סוף הספר שהיו חביבין לדוד. דהיינו בכוונת הלב בתלת זימני הוי חזקה ותתחזק האמונה האמיתית בלבו. וזהו אמר רבי יוסי יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ותקינו להו רבנן ברכה בתחלה ובסוף כמו בקריאת ההלל.
16. יש שני סוגי הלל אחד הוא המזמורים הנאמרים בשחרית הנמצאים בסוף ספר תהלים ונאמרים בכל יום והשני הנאמר בר"ח וביו"ט ובזמן שנעשה נס.
17. כופלין כל הנשמה כו' משום דאיתמר יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום, ר"ל שמסיימין ספר תהלים שנתייסד בהללויה. והשתא אם לא יכפול פסוק האחרון לא נראה כמסיים.
18. כשקרא את ההלל למפרע לא יצא מדכתיב ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ד' מה השמש הולכת כסדר ממזרח למערב כן ההילול צריך להיות כסדר דוקא ולא למפרע.
19. עדיף יותר שיקרא במגילה פסולה כשלא יוכל להשיג מגילה אחרת בכדי שלא תשתכח תורת קריאת מגילה. ואף כשקורא מגילה לעצמו בחומש וכד' מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן

שיהיה בכשרות קצת כס"ת משא"כ קריאת המגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה כתיקנה ולכן יוצא ידי שניהם.

20. צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה.

## סימן: ע"ט - שאלה: האם יש מנהג לעשות ווי עמודים במגילה ?

**מובא** בסנהדרין (דף כב.) רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר ווי העמודים; מה עמודים לא נשתנו אף ווים לא נשתנו. ואומר ואל היהודים ככתבם וכלשונם, מה לשונם לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה ע"כ. דס"ל שכתב זה לא נשתנה כל עיקר שנאמר ווי העמודים מה עמודים לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה דהיינו כתב שניתנה בו התורה לא השתנה מאז עד ימינו ושמא מטעם זה נהגו הסופרים בעמודי הס"ת לכתוב אותיות בי"ה שמ"ו בראש העמודים, וסמך לדבר לכתוב בראש כל עמוד ו' וקורין אותו ווי העמודים, וצווח על זה בספר תשב"ץ קטן (סימן קפא) על מנהג הסופרים וכתב שמגילה אינה צריכה להיות ווי העמודים. דאפילו ספר תורה אין צריך להיות כך. וסופר אחד עשה מעצמו כך ונהגו העולם אחריו כך. ואדרבא אלו יהיה שום ספר תורה לכתוב יש להזהר שלא יהא שום עמוד מתחיל בוא"ו כי אם וא"ו של בי"ה שמ"ו (דהיינו וא"ו של ואעידה בם). ושלא יהא שום עמוד מתחיל באלו האותיות כדי שיהא היכר לאלו האותיות. ואי איישר חילי אבטליניה לאותו מנהג של ווי העמודים כי כמה פעמים בא לידי קלקול גדול שמקטינים האותיות ומרחיבין אותם אשר לא כדת כדי שיבוא הוא"ו בראש העמוד ע"כ. וכדבריו העלה בהגהות מיימוניות (הלכות תפילין פרק ז הלכה ט) מה שנהגו סופרים בורים להתחיל כל עמוד בוי"ו וקורין לו וו"י העמודים נראה שאיסור גמור יש בדבר וכו' ע"ש.

**וגם** הרמ"א כתב בשם הב"י בהג"ה בשו"ע (יו"ד סימן רעג סעיף ו) ואמנם העלה שאין לדקדק בכל זה, ואפילו המדקדק יזהר שלא ימעט או ירחיב הכתב לפעמים משום זה כי כל דברים אלו אין להם שורש על מה שיסמכו ע"כ. ומדבריו מוכח שבין ווי העמודים ובין בי"ה שמ"ו אין לעשות ע"ש. אלא שהט"ז והש"ך (ביו"ד סימן רעג ס"ק ד וס"ק ו) קילסו למדקדקים לכתוב בי"ה שמ"ו בראש שיטה בראש הדף ומאידך צווחו על ווי העמודים וציינו להגהת מרדכי בהלכות קטנות שכתב הר"מ שהובא בב"י שם מה שנהגו הסופרים לכתוב ווי העמודים במגלה וספר תורה אי איישר חילי אבטלינוהו ואין להתחיל שום עמוד בוי"ו רק אותיות בי"ה שמ"ו וכן וי"ו של ואעידה בם דמתוך כך באים לידי קלקול שמרחיבין ומקצרין אותיות שלא כדת כדי לצמצם וי"ו בראש העמוד עכ"ל ומיהו מצאתי דבי"ה שמ"ו אפילו בדיעבד פסול אם לא נכתב בראש העמוד אבל ווי אם לא נכתב

למעלה כשר דדוקא לכתחלה בעינן עכ"ל. וכ"כ ערוך השולחן (ס"ק כג) והפ"ת (בס"ק ז) בשם ספר לדוד אמת והח"ד ותורה אור והגאון ר"ע איגר שפסקו כש"ך.

**וכן** ראיתי שגם מחזור ויטרי (סימן תקיט) כתב שתיבות ביה שמו. בראש שיטה ובראש הדף: בראשית: יהודה אתה יודוך: הבאים אחריהם בים: שמר ושמעת: מוצא שפתיך. ואעידה בם. וכ"כ בספר מצוות קטן (מצוה קנה) אותיות בי"ה שמ"ו שצריכין להיות בראש הדף אין קפידא בדבר בדיעבד. אמנם בהגהות רבינו פרץ כתב שם (הגהה ב) והם ב' דבראשי' י' יודך אחיך ה' הבאי' אחריה' ש' שמור לך ויש עושים ש' שופטים ושוטרים מ' מה טובו ו' ואעידה בם, ולפי פרשיות פתוחות וסתומות שסידר הרמב"ם ז"ל א"א לעשות כן וכל ס"ת העשוי כן פסול (ש"ע סי' רע"ג אפי' לכתחילה אין לדקדק לכתוב בי"ה שמ"ו בראש הדפי' והוא דלא כהג"ה ודלא כפנים) שהרי פרשה דיהודה אתה פתוחה ואם כן אי אפשר להיו' יודוך בראש הדף אא"כ שלא היה כתוב בשיטה תחתונה אלא ב' תיבות שם יהודה אתה שהם ה' אותיות ולא יתכן לעשות כן וכן ש' דשופטים אי אפשר לעשות בראש שיטה שהרי פרשה סתומה היא. עיין ברע"ק (ס"ק ה) וערוך השולחן שם ולקמן דיש שיטות בדבר.

**ואע"פ** שצווחו על הסופרים הכותבים ווי העמודים דמתוך כך באים לידי קלקול שמרחיבין ומקצרין אותיות שלא כדת ונקראו אף סופרים בורים יש שכתבו להיפך ולימדו זכות עליהם כמ"ש הברכי יוסף ופ"ת (ס"ק ד) שהוא סוד גדול לכתוב ווי העמודים ואין לבטל המנהג. ובזה יש ליישב את מנהג הסופרים המדקדקים לכתוב את ווי העמודים ובשיורי ברכה (אות ג) ובערוך השולחן (ס"ק כד) ציינו לתקון סופר חדש שיצא שמסודר על ווי העמודים בלי שום דחיקת אות וכבר נהגו הסופרים לכתוב אחריו ובודאי שנכון וישר לעשות כן ויש בזה ענין גדול עכ"ל.

**וכ"ש** התיבות בי"ה שמ"ו מה שהובא ע"י הט"ז וש"ך ובאר היטב (ס"ק ה) בשם הגהת מרדכי דאפילו בדיעבד פסול על אותיות בי"ה שמ"ו ואמנם לדעתם אין זה מעכב ורק לכתחילה יש לדקדק בדבר ולכתוב כן וכמ"ש בקסת הסופר (סימן טז אות ה) ומשנת הסופר (אות טו) וכ"ש שבווי העמודים בדיעבד כשר. וודאי שאין למחוק אותיות בכדי לתקן שיהיו אותיות בי"ה שמ"ו בראש העמוד וכ"ש שאין למחוק עבור ווי העמודים כמ"ש בשו"ת שואל ונשאל (חלק ב יו"ד סימן קנד) לרבינו כלפון משה הכהן זצ"ל מצד דמתבטל ווי העמודים והשואת העמודים לא איכפת שאין זה רק למהדרין מן המהדרין והיכא דאפשר אפשר וכ"כ בילקוט סופר שם.

**וגם** בשו"ת חתם סופר (חלק ב סימן רסא) כתב בענין כתיבת ס"ת רק ביה שמו בראש עמוד כסדר האור תורה ואמנם כתב לישמר אכן יכוון איזה יריעות קודם לתיבות ביה שמו שלא יצטרך להאריך ולקצר האותיות בעמוד שקודם תיבות הנ"ל כדאיתא באור תורה. הנה מוכח שהיו מקפדים על זה וכן נשאל בזה בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן קצז) שסופר א' נמצאו תיבות ביה שמו שאינם בראש העמוד והשיב דזה מיקרי דיעבד ואין לסלק היריעה. נמצא שלכתחילה יש להקפיד לכתוב בראש העמוד תיבות ביה שמו.

**ומה** שרצו לפסול אם לא נכתב בראש העמוד והשיב בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן עז) דבר זה תמוה להמציא פסול חדש מה שלא נזכר בתלמוד בבלי ולא בירושלמי. ובטריפות אמרו וכי להוסיף על הטריפות יש וכן אני אומר בשאר כל דברי התלמוד וכי להוסיף על הפסולים יש. ולכן ס"ת שלא נכתב בי"ה שמ"ו בראש עמוד הרי היא בקדושתה לכל הדברים ואפי' לכתחלה קורין בה אפי' במקום שיש ספרים הרבה.

**בין** למר ובין למר זהו רק בספר תורה נהגו כן בתיבות ביה שמו. בראש שיטה ובראש הדף: **ב** ראשית: **י** הודה אתה יודוך: **ה** באים אחריהם בים: **ש** מר ושמעת: **מ** וצא שפתיך. **ו** אעידה בם. ויש נוהגים תיבות אחרים כמובא וכמה אחרונים ובקסת הסופר שם. ואילו במגילה אין כלל את התיבות הנ"ל ולא נהגו כלל בזה. ואילו בווי העמודים שבלאו הכי צווחו על זה כנ"ל שלא לכתוב אף בס"ת לפי שמקלקל בכך את הס"ת ע"י שמרחיב או מקצר את השורות. אמנם כמובא לעיל שע"פ הסוד יש בזה ענין גדול אם יכול ללא שינוי השורות תבוא עליו ברכת הטוב.

**לסיכום** מנהג הסופרים לכתוב גם ווי העמודים במגילה הוא נכון ובתנאי שאינם מקלקלים את הכתיבה.

**פירות הנושרים**:

1. מה שהסופרים כותבים ווי העמודים ומתוך כך באים לידי קלקול שמרחיבין ומקצרין אותיות שלא כדת ונקראו אף סופרים בורים ויש שלימדו זכות עליהם שיש בזה סוד גדול לכתוב ווי העמודים ואין לבטל המנהג.
2. יש לדקדק ולכתוב את התיבות ביה שמו ברש שיטה ובראש עמוד ויש מס' שיטות בדבר.
3. יש אומרים שאם לא כתב את התיבות ביה שמו בראש העמוד אזי הס"ת פסול ואין זה להלכה אלא זהו רק לכתחילה אבל אינו מעכב.
4. אין ווי העמודים מעכבים.

## סימן: פ' - שאלה: האם יש עניין לנענע את המגילה בזמן הקריאה ומה הטעם לכך?

**מאחר** והמגילה נקראת גם אגרת ומטעם זה אנו מקילים בה כדין אגרת כמובא במגילה (דף יט.) אמר רבי חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת, נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת אגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה, ומצינו ג"כ שאר דברים הרבה מפורשים בגמרא שאין למגילה דין ס"ת ת"ר השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא כמתורגמן המתורגמן יצא ומסיק דאפילו אם השמיט בה הסופר תיבות עד חציה וקראה הקורא על פה יצא. וכתב הר"ן בשם הרמב"ן ז"ל דמאי דאמרינן במקצתה כשרה קל הוא שהקילו חכמים במגילה מפני שנקראת אגרת אבל בס"ת אין הדין כן שאפילו לא השמיט בה אלא אות אחת פסול ואין קורין בו. וכן פיסול באותיות ראה בזה בדברינו (בסימן סו) וכן יש נוהגים לפשוט את כולה לפני הקריאה ראה בזה בדברינו (בסימן עב) וכן בדברים שחוץ לגופיה לגמרי כגון קריאה שלה שדינה בהם כדין אגרת. זהו ששנינו הקורא את המגלה עומד ויושב יצא משא"כ בס"ת, וכן נהגו בקריאתה שלא להפסיק בסוף הפסוקים כס"ת אלא באמצען, ויש שנהגו לקרא ללא טעמי מקרא והטעם עיין עוד בזה בדברינו (בסימן נב) שמנהג אגרת נוהגין בקריאתה. וכן שאין צריכה עבוד לשמה. ומאידך יש לה כמה דינין כס"ת כמובא בפוס'.

**ונראה** לי שמטעם זה נוהגים לנענע את המגילה שתהא נכרת לכל ולהזכיר להקהל שנקראת אגרת ויש לה מנהגי אגרת ואינה ס"ת. וכעין זה מובא בהגהות מיימוניות (הלכות מגילה פרק ב הלכה א) דנהגו בקריאת מגילה שלא להפסיק בין פסוק לפסוק אלא תיכף לסיום פסוק זה מתחיל באותה נשימה פסוק שלאחריו שהרי קרי אגרת. ובשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן רעו) שנהגו הסופרים לתפור העמודים בטאלאדארו"ש להראות הלכה שאין העמודים מעכבי' ס"ת ואלו היו תופרים בגידין כמו היריעות עצמן הוה אמינא כשם שאם חסר יריעה א' אין קורין בו ה"ה אם חסרו העמודים לא יקראו בס"ת ע"כ עשו היכרא להורות שאינו מעכב וכו'. וכן מרן בשו"ע (או"ח סימן תרצ סעיף טו) כתב שצריך לומר עשרת בני המן ועשרת, הכל בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד. וכן כתב (בסעיף יז) מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושט כאיגרת, להראות הנס. וכן על זה הדרך נמצא דבעי לעשות מעשה בכדי שיראו וילמדו אחרים ממנו ע"י מעשה זה או אחר.

**ומנענע** דוקא בזמן שאומר את התיבות האגרת הזאת כמובא בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים פורים אות נה) וז"ל ומנענעין המגילה כשאומר האגרת הזאת (אסתר ט, כו), וכן בברכת ס"ת כשאומר ונתן לנו את תורתו ובברכה אחרונה כשאומר תורת אמת. וכ"כ המג"א (או"ח סימן תרצ ס"ק יז) ובקיצור שולחן ערוך (סימן קמא סעיף יד) ובמשנ"ב (ס"ק נב) וערוך השולחן (סעיף כא) ודע ובכל דברים אלו ליכא עיכובא כמובן כמובא בפוס'.

**ומדאמרי** דיש לה דין כספר דהיינו כס"ת לכל דבר לבר מהני דלעיל ויש אף שדימו ממש לס"ת כפי שנשאל בשו"ת תורה לשמה (סימן קצה) אם מותר לצאת מבכנ"ס באמצע קריאת המגילה (כלומר אף שכבר יצא י"ח בשמיעה כדין). והשיב מאחר שמצינו שהמגילה נקראת ספר ויש לה כמה דינין כס"ת הגם שבאמת יש בה הפרש הרבה עכ"ז טוב ונכון להחמיר בענין נידון השאלה שלא יניח הש"צ קורא ויוצא בתוך הקריאה אלא ימתין עד שיגמור הש"צ קריאת המגילה ויצא ועליו תבוא ברכת טוב.

**לסיכום** נוהגים לנענע את המגילה כשאומר את התיבות האגרת הזאת בזמן קריאת המגילה.

**פירות הנושרים**:

1. טוב שלא לצאת מבכנ"ס באמצע קריאת המגילה. מאחר שמצינו שהמגילה נקראת ספר ויש לה כמה דינין כס"ת הגם שבאמת יש בה הפרש הרבה עכ"ז טוב ונכון להחמיר שלא יניח הש"צ קורא ויוצא בתוך הקריאה אלא ימתין עד שיגמור הש"צ קריאת המגילה ויצא ועליו תבוא ברכת טוב.
2. נוהגים לנענע את המגילה שתהא נכרת לכל ולהזכיר להקהל שנקראת אגרת ויש לה מנהגי אגרת ואינה ס"ת .
3. יש נוהגין לנענע את הס"ת בברכת ס"ת כשאומר ונתן לנו את תורתו ובברכה אחרונה כשאומר תורת אמת.
4. מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת, נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת אגרת שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה.
5. בדברים אלו כגון הנענוע ליכא עיכובא כלל.

## סימן: פ"א - שאלה: האם יוצא י"ח במשלוח מנות לאחיו או אביו או רבו וכד' ?

**עיין** בדברינו (בסימן נ) דלחד טעמא שליחת מנות איש לרעהו הוא בכדי להרבות שלום וריעות היפך מן המלשינות של המן שאמר מפוזר ומפורד במחלוקת ולזה תקנו משלוח מנות איש לרעהו דע"י כך יתרבה שלום ואהבה וריעות בין איש לרעהו, וגודל החשיבות

השלום בין איש לרעהו ראה בתוספתא מנחות (פרק יג הלכה כב): מפני מה חרבה ירושלם? בניין הראשון מפני מה חרבה, מפני עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים שהיה בתוכה אבל באחרונה מכירין אנו בהן שהן עמלין בתורה וזהירין במעשרות מפני מה גלו מפני שאוהבין את הממון ושונאין איש את רעהו ללמדך שקשה שנאת איש את רעהו לפני המקום ושקלה הכתוב כנגד עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים. זאת ועוד הנתינה צריכה להיות כנה ואמיתית ואופן חופשי וע"כ לא תקנו לה ברכה וכמ"ש בשו"ת **שרידי אש** (חלק א סימן סא עמוד קעב) בשם החת"ס דאף שבכל המצות גדול המצווה ועושה ומברכין וציונו - במשלוח מנות טוב שיתן מרצונו החפשי, מתוך רגש של אהבה לאחיו העברי, ואם הוא נותן רק עפ"י צווי הוא מפחית מידת האהבה. וכן הדין בצדקה, שאם הוא נותן מתוך רחמנות או מתוך אהבת ישראל טוב יותר ממי שנותן מתוך צווי וכפיה. וראה מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקיו על מחלוקת הפילוסופים אם טוב יותר לעשות עפ"י צווי או עפ"י רצון פנימי והכרעת הרמב"ם בזה. ע"ש.

**ובודאי** דבעינן גם להרבות אהבה שלום ורעות בתוך ביתו בין הבן לאביו ואחיו ולרבו וכד'. דהאם יש צורך בשלום ורעות לאדם יותר מאשר שלום בביתו ומיבצרו והלא זהו השלום המיוחל שאליו משתוקק וחושק כל אדם ואדם דהא אמרו רבותינו שלום ביתו עדיף אפילו מקידוש ונ"ח, וכמובא בשבת (דף כג:) אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו נר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ואף מובא במסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק כח) שרבי שמעון בן גמליאל אומר כל המשים שלום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאלו משים שלום בישראל על כל אחד ואחד. וכל המטיל קנאה ותחרות בתוך ביתו כאלו מטיל קנאה ותחרות בישראל. לפי שכל אחד ואחד מלך בתוך ביתו שנאמר להיות כל איש שורר בביתו ע"כ. ומטעם זה נראה דיוצא י"ח במשלוח מנות לאחיו או מאנשי ביתו ואף אפשר לומר שעדיף לתת משלוח מנות למשפחתו כנ"ל דיותר חשוב שלום ביתו משלום רעיו. **ונשאל** בזה גם בשו"ת יהודה יעלה (חלק א או"ח סימן רד) בתלמיד השולח מנות לרבו בפורים אי י"ח מצותו בכך מי נימא כיון דרעהו כתיב מחזי דמשוי את רבו לרעהו. והשיב מטעם אחר דבודאי גם רבו מקרי רעך והנה לא תעשוק את ריעך ולא תגזול וכו' לא תעמוד על דם רעך וכו' ואהבת לרעך כמוך וכו' והרבה כיו"ב ת"ח רבו בכלל. וז"ל רש"י בשבת דף ל"א ע"א : דעלך סני לחבריך לא תעביד רעך וריע אביך אל תעזוב זה הקב"ה לא תעבור על דבריו וכו' הרי דמכנים גם להקב"ה אלינו בשם תואר זה ריעך וכו'. וכן הוכיח להדיא מדברי הגמ' שר' יודא נשיאה שדר ליה לרב אושעי' אטמא וכו'

שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו וכ"ה בירושלמי שם הרי דקרי ליה לרבינו ר"י נשיאה בשם רעהו וכן עוד ע"ש שציין לדברי הרא"ם דרעהו מקרי ואפי' אחיו נמי. וכן הוכיח בשו"ת בית שערים (חלק או"ח סימן שפא) שאין לומר שאין תלמיד שולח לרבו כיון דכתיב איש לרעהו שהוא תמוה דא"כ בנזקין דכתיב שור רעהו נמעט שור של רבו כמו דממעטין של הקדש ושל נכרי והא ודאי ליתא דרבו רעהו במצות כמו אחיו במצות.

**וכן** העלה בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן כה) כדבריהם תלמיד לרבו שכתב כבוד תורתו דברי' נכונים. ולהדיא כתב בבחזון עובדיה (סעיף יא) ושו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סימן יד) לפתרון הבעיא בדינא דתלמיד ששולח לרבו ובן לאביו, וכן להיפך, וששפיר יוצאים בזה בשופי ידי משלוח מנות מן המובחר, וכדהעלו באמת כן רבותינו האחרונים ז"ל בספריהם, עיין בשו"ת מהר"י אסאד חאו"ח סי' ר"ד, שו"ת שבט סופר חאו"ח סי' כ"ח, שו"ת לבושי מרדכי מהדו"ת חאו"ח סי' ט', בית שערים חאו"ח סי' שפ"א ושו"ת אפרקסתא דעניא סי' כ"ה עיי"ש, ויעוין מ"ש בזה גם בספר יפה ללב ח"ה סי' תרצ"ה אות ד' עיי"ש, ואין להאריך כעת יותר.

**לסיכום** יכול לשלוח מנות לאחיו או לאביו או לרבו דבכלל רעהו הם ויוצא י"ח בכך.

**פירות הנושרים**:

1. הנתינה צריכה להיות כנה ואמיתית ואופן חופשי וע"כ לא תקנו לה ברכה דאף שבכל המצות גדול המצווה ועושה ומברכין וציונו - במשלוח מנות טוב שיתן מרצונו החפשי, מתוך רגש של אהבה לאחיו העברי, ואם הוא נותן רק עפ"י צווי הוא מפחית מידת האהבה. וכן הדין בצדקה.

# הלכות פסח

## סימן: פ"ב - שאלה: כשחל ערב פסח בשבת מתי וכיצד כדאי לעשות את סעודה שלישית ?

**איתא** בגמ' פסחים (דף יג.) ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות, ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי לאכול עד ארבע שעות, ופרש"י מזון שתי סעודות - ולא שלש, דכל שלש סעודות דשבת ערבית שחרית ומנחה, וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה. וממאי דנקט רש"י "שאסור לאכול מן המנחה ומעלה" ולא אמר משום שאסור לאכול חמץ מארבע שעות ומעלה משמע מדבריו דדי לו בשתי סעודות בשבת זו ותו לא או

כוונתו לשמור שתי סעודות ולא שלוש כיון שאין לאכול אחר מנחה חמץ והסעודה השניה שלמחרת יחלקה לשנים ובכך יקיים ג' סעודות עד ארבע שעות וראה לקמן. אלא שאין נראה לפרש כן מדברי התוספות בשבת (דף קיח.) דמוכח מדבריהם שאין מועיל לאכול סעודה שלישית עד ארבע שעות וז"ל במנחה מצילין מזון סעודה אחת מכאן משמע דזמן אכילה שלישית בשבת היא מן המנחה ולמעלה דלא כאותם שמחלקין סעודת שחרית ומברכין בינתים ומיהו מהא דאמרינן בפסחים בפ"ק (דף יג.) י"ד שחל להיות בשבת משייר מזון שתי סעודות אין ראיה מדאין משיירין מזון ג' סעודות שאין לעשות ב' סעודות שחרית דהא כיון שאוכל הכל שחרית חשיב כסעודה אחת ועוד אומר ר"י שיש כאן איסור ברכה שאינה צריכה וכו' ע"ש. והסכים עימו בחידושי הריטב"א שבת (דף קיז:) ודלא כדברי בעל הלכות ז"ל שכתב שאין חיוב שלש סעודות להיותם בשחרית ובצהרים אלא אם רצה לפסוק בסעודת שחרית באמצע סעודה בברכת המזון ואחר לחזור לאכול שפיר דמי.

**אלא** דעכ"פ מוכח שאכן זאת כוונת רש"י ולדעתו אין כאן ברכה שאינה צריכה כמובא בספר דבי רש"י הלא הוא ספר האורה (חלק א' דין שלש סעודות) ומבואר התם היטב דעיקר שלש סעודות חדא בליליא וחדא בצפרא וחדא במנחה, והאי דנהוגי למיעבד תרווייהו אחדא (הוא) [זימנא איכא] מאן דלא שכיח ליה, ולא אפשר לתקוני תרתי מאכלי לתרתי זימנא לשחרית ולמנחה. וכי היכי דלא ליפשע במצות שלש סעודות, שרינן להו לפסוק סעודתן משום כבוד שבת, ולברך ברכת המזון באמצע ואף על גב דדעתייהו למיכל טפי הני ברכות לאו לבטלה נינהו אלא לקיומי. שלש סעודות שצוהו המקום ומברכינן להו אך מצוה מן המובחר למעבדינהו שחרית ומנחה.

**ומדבריו** מוכח דיכול לקיים שתי סעודות תוך ארבע שעות ע"י הפסק בינהם ומברך ברכת מזון לכל סעודה בנפרד ואין ברכה זו לבטלה כיון דמברך לקיום מצות סעודה ג'. וזהו לא כדברי התוס' דלעיל שלא מועיל לחלק את הסעודת שחרית לשתים וגם לא כדבריהם במ"ש שיש איסור ברכה שאינה צריכה. ודלא כפי' הפני יהושע שם שפי' את דברי רש"י דאיצטריך למיתני שתי סעודות ולא שלש משום דסד"א דנהי דעיקר זמן סעודה שלישית במנחה היינו בכל שבתות השנה דאורחא דמלתא הכי היא משא"כ בערב פסח שחל להיות בשבת הו"א דצריך לאכול סעודה שלישית קודם שעה חמישית כיון דכתיב תלתא זימני היום כדאיתא בפרק כל כתבי וכיון דבערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה מצה א"כ יקדים ויאכל קודם שעה חמישית בחמץ דעיקר מצותה בלחם קמ"ל אפ"ה לא, אלא יקיימנה במיני תרגימא, כן נראה לי בכוונת רש"י עכ"ד. ומוכח

לעיל בספר האורה דאין זאת כוונתו דהא כתב להדיא שיכול לקיים בלחם תוך ארבע שעות שתי סעודות וכדבריו כתב ספר יראים (סימן שא, שב) י"ד שחל להיות וכו' ומשיירין מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות פי' שתי סעודות שתי שביעיות יחלק לשלש סעודות ופי' זה כתבתי להודיע שאין מכאן ראיה שסעודה שלישית של שבת שאכלה קודם ארבע שעות לא יצא עכ"ל. וכ"כ הב"ח (בסימן תמד) בשם עוד ראשונים הלכה למעשה ע"ש. ולפי זה גם מה שפי' בשו"ת בית שערים (חלק או"ח סימן קפט) דס"ל לרש"י דבאמת זמן סעודה שלישית אינו אלא מן המנחה קטנה ולמעלה אינו מחוור ע"ש. **ושמא** זאת כוונת החת"ס שם שכתב צווחו בי' קמאי על דברי רש"י דבלא"ה נמי אסור לאכול חמץ מן המנחה ולמעלה ולפע"ד כשנדקדק בלשון הבריתא דקאמר מזון ב' סעודות עד ד' שעות ולא אמר סתם עד ד' שעות ואם שער בעצמו שיכול לאכול ביותר זכור לטוב וי"ל דאשמועי' בזה קולא וחומרא החומרא היא לפמ"ש הראשונים שבסעודה א' יכול לאכול יותר ממה שיאכל אם יחלקהו לב' סעודות כי אחר ברהמ"ז נסתם האצטמוכא וא"כ טובא קמ"ל שישייר מה שיאכל עד ד' שעות כשיחלקנה לב' סעודות שלא יטעה לשער מה שיכול לאכול עד ד' שעות כשלא היה מפסיק כלל בנתיים שאז יוכל לאכול טפי טובא קמ"ל שע"כ יאכל סעודת שבת א' ערבית וא' שחרית ויסתם האצטמוכא בנתיים וימתין בכדי שיתעורר תאות המאכל פעם שנית. ועוד קולא אשמועינן דידוע דאינו דומה מי שאוכל ג' סעודות ביום ע"כ לא ימלא בטנו בסעודה ב' כדי שיאכל סעודה ג' ג"כ לתאבון ואשמעינן שבע"פ לא יאכל כ"א ב' סעודות וא"כ יכול לאכול יותר באלו השתי סעודות כי סעודה ג' זמנה אחר המנחה ואז אסור לאכול אפי' מצה עשירה וא"כ יאכל עתה יותר ואלו הדברים מרומזים בצחות לשון רשיז"ל עכת"ל. **אלא** שראיתי לשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן יג) שכבר שנשאל בזה והשיב כדברי התוס' כי אין לאכול סעודה שלישית אלא אחר חצות. והאוכל סעודת שחרית אחר חצות, יכול להפסיק הסעודה לשתי סעודות, אבל האוכל קודם חצות אין יכול להפסיק; ואין הצבור בקיאין בזה. וכן הביאו בחידושי הריטב"א שם בשם הרא"ש וז"ל ויש רוצים לדייק מכאן מדלא קאמר משייר מזון שלש סעודות אלמא דאין לאכול סעודה שלישית עד לאחר חצות שהיא שעת המנחה, ולאו ראיה היא דאפילו אם יחלוק סעודתו בבקר לשנים אין בו אלא שיעור סעודה אחת ע"כ. וכן מובא בספר האגור (הלכות שבת סימן תו) שהר"ר יעקב מטרוי"ש שאל שאלת חלום אם יוצא אדם בג' סעודות להפסיק בסעודת שחרית בפריסת מפה ובה"מ והשיב לו שאינו יוצא. ומצא בשם מהר"ר אברהם ב"ר יוסף שיוצא.

וכן השיב הר"ר אביגדור כהן דבה"מ חשוב הפסק אבל בפריסת המפה לחוד לא יספיק. וכן ראיתי אבא מורי נוהג ע"ש.

**וסיוע** לדבריו ראיתי מתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן קמח) שציין דנהוג למעבד תרתי סעודתא דיממא על חדא תכא כדברי רש"י דלעיל ואע"פ שמצוה מן המובחר למעבד בשחרית ובמנחה מיהו שאר עמא דלא שכיח להו ולא אפשר להו לתקוני מאכל לתרי זמני לשחרית ולמנחה כי היכי דלא ליפשעו במצות ג' סעודות שרינן להו משום כבוד שבת להפסיק אכילתן ולברך ברכות על המזון באמצע ואע"ג דדעתייהו למיכל טפי דהני ברכות לאו לבטלה אינון אלא לקיומי ג' סעודות שצונו המקום מברכי' להו וכדאשכחינן דשרו רבנן בערב שבת אם היה אוכל ושותה וקדש עליו היום שפורש מפה ומקדש ואח"כ שרי המוציא וגמר לסעודתיה ומברך ב"המז. והשיג על מנהגם דלא דמי התם אע"ג דשרו רבנן לפרוש מפה ולקדש ולחזור להמוציא לא שרו לברך ברכת המזון אא"כ גמרו סעודתייהו אבל הכא דלא גמרו סעודתייהו ותכא קמיה איניש ותבשילי היכי שרי להפסיק ולברך ולחזור ולברך אי משום ג' סעודות אפשר לקיומינהו במנחה וכ"ש דעיקר המצוה במנחה הילכך לא אפשר תרתי דיממא למיהוי אלא חדא בשחרית וחדא במנחה והכי מסתברא לן וזהו יסוד מצוה. ואמנם כתב שאכן נהוג עלמא למעבדינהו אחדא תכא שלא כהלכה וממאי דגרסינן גבי י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ומשיירין מזון ב' סעודות כדי לאכול עד ד' שעות דמשמע מינה דסעודה ג' במנחה היא. עכת"ד. וכדבריו מובא בספר העיתים (סימן קצג) וציין גם דנהוג קצת עמא למיעבדינהו אחד תכא שלא כהלכה. וגם בספר אור זרוע (ח"ב הלכות שבת סימן נב) ציין למנהג והשיג עליו גם כדברי התוס' לעיל מטעם ברכה שאינה צריכה.

**וכן** דעת הטור והב"י (אורח חיים סימן תמד) משיירין מזון ב' סעודות לצורך השבת דסעודה ג' זמנה אחר המנחה ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ וטוב לעשותה בפירות ור"ת היה נוהג לעשותה במצה עשירה שנילושה במי פירות. ואם עושה הסעודה שלישית במצה עשירה צריך לעשותה קודם שעה עשירית דמשם ואילך אסור לאכול פת. ואין להקשות יבער הכל מלפני השבת ולא ישייר כלום ובשבת יאכל מצה עשירה דכיון דאין סיפק בידי כל אדם לעשות מצה עשירה לכל השלוש סעודות לא אטרחו רבנן. ושו"ר בשו"ת הרשב"א (סימן ריז) שכתב שנהגו העולם לעשות סעודה שלישית במנחה, בי"ד בניסן, בפירות, ואינן יוצאים באותה של שחרית. אמנם, סעודה שלישית של י"ד בניסן, שחל להיות בשבת, טוב לעשות קודם מנחה קטנה, כדי שיאכל מצה לתיאבון.

וציין לר"ת היה רגיל לעשות מצה עשירה, נילושה במי ביצים, כשחל י"ד להיות בשבת, כדי שיעשה בה סעודה שלישית.

**וכ"כ** בשו"ע (סעיף א) משיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת, דסעודה שלישית זמנה אחר המנחה ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ אלא במצה עשירה, וצריך לעשותה קודם שעה עשירית. והברכי יוסף שם (ס"ק א) העלה שאע"פ שצריך כזית מצה עשירה נכון שיאכל כביצה ויותר מעט ויטול ידיו ויברך ברכת המזון ע"ש. וכן היה נוהג ר"ת כשחל ערב פסח להיות בשבת היה מקיים מצות שלש סעודות במצה עשירה שנאפת מע"ש ונילושה במי פירות בלא מים כלל.

**אלא** שבהגה כתב הרמ"א ובמדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה, יקיים סעודה שלישית במיני פירות או בשר ודגים. חזינן שהיה ראוי לתקן ולהנהיג לבער הכל מלפני השבת כדי שלא יבואו לידי תקלה באם ישאר מהחמץ ולקיים מצות הסעודות במצה עשירה אך שלא אטרחו רבנן, ולכן לאלו הרוצים ואפשר להם להטריח ולאפות מצה עשירה לשתי הסעודות ביום השבת או לכל שלשת הסעודות הוא עדיף, אף שסעודת שבת הא צריכים לפת שמברכין עליו המוציא ובהמ"ז, אלא משום דכיון שאוכל אותם לסעודות שבת המחוייבין בפת אין לך קביעות גדולה מזה. כמובא כעין זה בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קנה). וראיתי לערוך השולחן (סעיף ה) ובכף החיים (אות יד) בשם הנוב"י שאין הכוונה דגם בערב פסח אין לאכול מצה עשירה לפי המנהג דאין שום טעם בזה אלא הכוונה כיון שאין מנהגינו לאכול בפסח מצה עשירה ממילא דאין מכינין אצלינו מצה עשירה ולהכין רק על סעודה שלישית אין דרך בני אדם להטריח על מאכל קטן כזה והנה גם אצלינו יכולין לעשות סעודה שלישית במצה מבושלת והרבה נוהגין אצלינו כן והקדים מיני פירות לבשר ודגים אע"ג דבשר ודגים עדיפא מפירות לענין סעודה שלישית כמ"ש לעיל סי' רצ"א מ"מ בערב פסח פירות עדיפי כדי שלא ישבע ויאכל מצה לתיאבון ואולי מפני זה לא הזכיר גם מצה מבושלת מפני שהיא משביע הרבה כידוע בחוש. ודע שמצה שנתבשלה שאינה ראויה לצאת י"ח בלילה הו"ל כמצה עשירה כמובא בשו"ת יוסף אומץ (סימן עט).

ושו"ר בשו"ת רדב"ז (חלק א סימן תפט) שהוא נוהג במצה עשירה כשיעור כזית לבד כדי לאכול מצה לתאבון כי לעשות אותה סמוך לסעודה ראשונה אינו נכון כי כשם שהם חלוקות בתפלות וזמנם כך צריך שיהיו הסעודות כל אחת בזמנה וכן הדבר לפי טעם המצוה למשכילים. ולעשות אותה במיני פירות אין זו סעודה לפי שצריך פת ולדעתי שתי ככרות וצריך כוס של ברכה הכלל שלא תשתנה משאר סעודות. ולמלאות כריסו

ממצה עשירה לא יאכל מצת מצוה לתאבון. הילכך הנכון שיערוך שלחנו ויברך המוציא על מצה עשירה ויאכל ממנה כזית ויברך עליו ברכת המזון על הכוס. ואף על גב דכתיב ואכלת ושבעת וברכת הנ"מ מן התורה אבל מדרבנן אפילו לא אכל אלא כזית מברך עליו ויאכל וישתה דברים המגררים את הלב כדי שיאכל מצה לתאבון. והביאו גם הברכי יוסף (סימן תמד) והעלה מ"מ נראה דהנכון שיטול ידיו ויברך ויאכל כביצה ויותר מעט, ממצה עשירה, דכיון דרגיל לקיים סעודה ג' תדיר בפת ובקביעות סעודה, השתא נמי הוי קביעות ויברך ברכת המזון.

**ופלגי** רבותינו אחרונים אי סעודה ג' מדרבנן דאסמכתא הוא ג' היום הוא כמ"ש בערך השלחן (ס"ק א) וי"א דהוא מדאורייא כדברי א"ר, והלבוש, שהובאו בפמ"ג משבצות זהב (ס"ק א) שנותר בצ"ע שם אי סעודה ג' מדאורייתא אי מדרבנן. ועיין עוד בדברי ברכי יוסף (ס"ק א) ובכף החיים (ס"ק א) בשם הזוה"ק דיש שורש למעלה וטעם בסוד והמבטל אחת מהם עונשו מרובה ועושה פגם בעולמות העליונים והמקיימם שכרו מרובה ע"ש. ודע שאיש ואשה שוין דהיינו נשים גם חייבות סעודה ג' כאיש שגם הם היו באותו הנס דסעודה ג' בירידת המן כמ"ש בספר האגור (הלכות שבת סימן תח) בשם ר"ת נשים חייבות אע"ג דהוי מ"ע שהזמן גרמא דאף הן היו באותו הנס דלחם משנה וכ"כ ברכי יוסף (ס"ק ח) ובערך השלחן (ס"ק ו) ובהגהות רעק"א שם הצטרך לטעם אף הן היו באותו הנס בכדי לחייב את הנשים.

**ונראה** לי בנוסף לאיסור ברכה שאינה צריכה, כשמחלק את סעודת הבוקר לשתים כיצד יוכל לאכול כמות גדולה הרי ידוע מי שאכל הרבה אין נפשו יפה עליו לאכול שלש סעודות, וכמ"ש בחידושי הריטב"א בשבת (דף קיז:) אחר שאכל סעודתו די ספקו, הוה ליה סעודה שלישית באכילה גסה ואין זה עונג וכבוד שבת, אלא ודאי חילוק סעודות ע"כ. לכן אם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער יאכל ויקיים, ואם לאו פטור, שלא תקינו שלש סעודות אלא לכבוד שבת ולעונג, וכיון שמצטער פטור, וכיצד יוכל לאכול בבקר שתי סעודות יחד וע"י אכילה גסה אינו יוצא י"ח כמ"ש פרמ"ג (ס"ק ז) באשל אברהם ואע"פ שהאצטומכא פתוחה אבל לא בכמות מזון כפולה. ומטעם זה שלא יאכל אכילה גסה התיר מרן בשו"ע (או"ח סימן רצא סעיף ג) כשנמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה יפסיק הסעודה ויברך בהמ"ז ויטול ידיו ויברך ברכת המוציא ויסעוד ונכון הדבר שאם לא היה עושה כן, מאחר שנמשכה סעודת הבוקר עד אותה שעה, לא היה יכול לאכול אח"כ אלא אכילה גסה. ואע"פ שגם בזה יש ברכה שאינה צריכה אך מאחר שמפסיק לכבוד שבת אין כאן משום מרבה בברכות שלא לצורך. דהיינו כשנמשכה עד

שהגיע זמן מנחה שיוצא בזה י"ח סעודה ג' וכמ"ש הב"י שם והט"ז (בסימן רפט ס"ק א) והמג"א (בסימן רצא ס"ק ח) ומחצית השקל שם ובס' מנוחת אהבה (חלק א פ' ח סעיף יט) כדעת הרא"ש ומרן בשו"ע דלא חיישינן בכה"ג לברכה שאינה צריכה. וכ"כ ערך השלחן (ס"ק ד) אף לצורך אכילתו שרי כגון אכילת בשר אחר גבינה לא אמרי לא ליתהני ולא ליברך כיון שעשה לצורך אכילתו. נמצא בין לצורך מצוה או אכילה סמכינן על הפוס' דס"ל דליכא איסור ברכה שאינה צריכה אלא בחנם הוא דאסור.

**אלא** ודאי צ"ל שכוונת הגמ' בכמות מזון של סעודה אחת מחלקה לשנים כדלעיל משייר מזון שתי סעודות אחת לערב ואחת לבוקר ואותה מחלקה לשתי סעודות. וכדאמרינן שחלקו על זה רבותינו ומרן בש"ע שאין יוצא י"ח כשמחלק את הסעודה בשחרית. אלא דכל קבל דנא המג"א (ס"ק א) ורבינו זלמן (ס"ק ה) ובעל משנ"ב (ס"ק ח) בשם אחרונים כתבו דטוב ג"כ שיחלק סעודת שחרית של פת לשנים דהא י"א דיוצא בזה ידי סעודה ג' וכ"כ בביאור הגר"א דנכון לעשות כן אך כ"ז אם יש לו שהות לברך בינתים ולהפסיק איזה שהות כדי שלא יהיה בכלל ברכה שאינה צריכה. וכן בקיצור שולחן ערוך (סימן קטו) גם כתב מתפללין בהשכמה, שלא לאחר הזמן שמותרין באכילת חמץ, נכון לחלק סעודתו לשתים, דהיינו שיברך ברכת המזון, ומפסיק מעט בהליכה ובדברי תורה או בטיול, וחוזר ונוטל ידיו ואוכל קצת. ומברך שנית ברכת המזון, כדי לקיים מצות סעודה שלישית. וכן מובא גם בפסקי תשובות (ס"ק ה) ועיין שם עוד שדן מהו הזמן שישהה בין סעודה לסעודה. ושו"ר לספר ערב פסח שחל בשבת (פרק כא הערה כו) לרב צבי כהן שהאריך בזה שם והעלה טוב שיחלק סעודת שחרית לשנים וציין לחזון איש שער"פ שחל בשבת בשנת תש"י כתב לעצמו רשימה מה לעשות בבוקר מאכלים קרים וכו' לברך ברכת המזון ולהפסיק חצי שעה ולאכול כזית פת עם מיץ וכיו"ב ולגמור בשעה 8:30 וכו' ע"כ ע"ש. וכ"כ בספר מישרים אהבוך (עמ' קכב) בשם מנחת יצחק, הגרש"ז אויערבאך, שו"ת ישיב יצחק, הגר"ח קניבסקי וציין גם להג"ר בן ציון מוצפי בספרו שיבת ציון ע"ש.

**והוא** פלא מוכח לעיל אליבא דהרא"ש (כלל כב סימן יג) והריטב"א דאין לאכול סעודה שלישית אלא אחר חצות. והאוכל סעודת שחרית אחר חצות, יכול להפסיק הסעודה לשתי סעודות, אבל האוכל בשחרית אין יכול להפסיק. דאינו יוצא י"ח בסעודה ג' שנאכלה קודם זמן מנחה. וכ"ש לשיטת התוס' שזאת ברכה שאינה צריכה. ומובא ברמב"ם (בהלכות ברכות פרק א הלכה טו) ושו"ע (או"ח סימן רטו סעיף ד) שכל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו

אמן. ומוכח בברכי יוסף (או"ח סימן רצה ס"ק ה) דאיסור ברכה שאינה צריכה מדאוריתא. ואפשר היה לומר שכוונתם לחלק את הסעודה לשתים בלא הפסק ברכת מזון דיש לחוש לברכה שאינה צריכה ולצאת לשיטת הסוברים שמועיל סעודת ג' בשחרית. וכמ"ש בעל המשנ"ב (סימן רצא ס"ק יז) ובביאור הלכה (ד"ה לא יעשה) שלא יחלק סעודת שחרית לשתים משום חשש ברכה שא"צ.

**אלא** מדכתבו במפורש שמברך שנית מוכח להדיא שמברך גם בפעם הראשונה. או כפי שכתב רבינו זלמן שם בלשון "ע"י הפסק בהמ"ז" מוכח שמברך פעמיים. וקשיא לי דהא לשיטת התוס' והרא"ש והריטב"א דלעיל, ומרן והרמ"א שפסקום להלכה תהיה ברכה זו שאינה לצורך משום שאין מועיל לעשות סעודה ג' לפני חצות. וכמ"ש הריטב"א שם שאם אתה אומר שיפסיק בברכת המזון באמצע סעודתו בעוד שהיה בדעתו לאכול ממנו, הוה ליה כמרבה בברכות שלא לצורך לומר המוציא וברכת המזון שתי פעמים במעמד אחד ואיכא משום ברכה שאינה צריכה שעובר משום לא תשא, אלא ודאי חילוק סעודות בעינן כדברי התוספות, וכן הכרחתי לפני מורי רבינו ז"ל ע"כ. ושו"ר בשיורי ברכה לחיד"א (סימן רצא ס"ק ב) שציין לרש"י בס' האורה דלעיל ופירש את כוונתו כפשט הרא"ש והשו"ע דהיינו אין שתי סעודות תוך ד' שעות מוציא י"ח סעודה ג' ודלא כפרישית לעיל ולפי זה כ"ש שאין לסמוך על שיטה זו. ומיהו לפמ"ש הפוס' דיוצא בסעודה ג' בשחרית ע"י שמחלקה לשתים היה נראה לסמוך עליהם בשעת הדחק בכדי לצאת י"ח סעודה ג' דהא י"א שהיא מדאורייתא כנ"ל אך איך נכנס לברכה שאינה צריכה.

**ואמנם** יש דסברי דאינו אלא מדרבנן כמובא בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן כו) ובשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך א או"ח סימן א) ועפ"ז יש לישב את דבריהם, דס"ל דמברכים ברכות ברכת המזון פעם שניה ואין בה חשש דברכה שאינה צריכה. והיינו דכל מנהג במקום איסור דרבנן ויש לו על מי לסמוך שבקינן ליה. וממילא כיון דכך היה המנהגם יש לברך פעם שניה, אלא שצריך עוד לראות את שיטתם. וכמ"ש באור ציון (חלק א סימן יז) דאם יש לו צורך בברכה זו לא חיישינן לברכה שאינה צריכה חשבינן לה לברכה הצריכה. ובדרך אחרת נראה לומר כשהברכה לשם עשיית מצוה כגון סעודה ג' לא אמרינן ברכה שאינה צריכה כנ"ל וכמ"ש בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן ס) כשאין לו הרבה ירק לאכול ולשבוע ואם יאכל הכל כאחת לא יברך מאה ברכות, אוכל מעט ירק ומברך מלפניו ולאחריו ומשאיר וחוזר ואוכל כדעת הרמב"ם דכה"ג לא מקרי ברכה שאינה צריכה כיון שהוא צריך לברכה זו להשלים מאה ברכות.

**ונ"פ** לדידן לחלק את הסעודה כשהשניה אחר זמן מנחה ויוצא י"ח סעודה ג' ואין בזה ברכה שאינה צריכה. ובדיעבד יכול לעשותה ללא ברכת המזון (אחר סעודה ראשונה) אלא בשניה בלבד דשמא יוצא י"ח סעודה ג' תוך ארבע שעות. כפי שראיתי בספר האגור (הלכות שבת סימן תה) יש מביאין ראיה שהמפסיק על שלחנו ומברך בה"מ בין שני תבשילים טעות הוא בידם ולא יצאו ידי חובתן מג' סעודות. אמנם ראבי"ה כתב דאפילו לא ברך בינתים בשבת בשחרית. יכול לסמוך סעודה ג' על השור"טובלא והוא מין מאכל הבא ליתור דכיון דאינו רגיל בחול לאכול המאכל המיותר הזה שקורין שורט"ובלא איכא היכרא. מרדכי פט"ו דשבת.

**ושמא** יש לומר בכוונת המג"א (בסימן תמד ס"ק א) שאין לברך פעמיים שכתב שיפסיק ולא כתב לברך וז"ל ומ"מ גם בשחרית יפסיק סעודתו לשנים דהא י"א דיוצא בזה. וכ"כ המג"א (בסימן רצא ס"ק א) וביאר יותר שכתב במפורש אפי' קודם חצות יחלקה לשנים דהא י"א דיוצא בזה. אלא בדברי מחצית השקל מבואר שמברך פעמיים ע"ש. אם כן עדיין קשיא לי דהא מברך ברכה שאינה צריכה מדסבר להלכה דאינו יוצא י"ח סעודה ג' אלא אחר מנחה וכן ראיתי שהרגיש בזה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן לט) שכתב עליו מ"מ בזה לא תיקן הא דברכה שאינה צריכה, ע"ש. ובאמת שאין להסתמך בנ"ד על הכלל המובא בשו"ת הריב"ש (סימן תקה) לסוברים דכל שהוא ספק, שזה אומר: לברך; וזה אומר: שלא לברך; טוב שלא לברך, כדי שלא יעבור משום: ברכה שאינה צריכה; גם זו אינה טענה. שכיון שיש טענות, וראיות מספיקות, להכריע כדברי האומר. לברך; אין זה ספק. ע"ש. וזה לא אמרינן בנושא דידן דאין כאן הכרע ודאי בדבר. ואמנם ע"פ כללי הרדב"ז נראה שיכולים לברך פעם שניה כשהפלוגתא היא בעצם המצוה דהיינו האם יש מצוה סעודה ג' תוך ארבע שעות או לאו דאי נקטינן לדינא כמצוה, ממילא הברכה נגררת אחר המצוה ולא אמרינן ספק ברכות להקל. וכמ"ש בשו"ת שואל ונשאל (חלק ד יו"ד סימן א) ועוד.

**אבל** לפי מה שכתבנו שדעת הטור ומרן והרמ"א ולפי הזוה"ק והאר"י ז"ל שהובאו בכף החיים (ס"ק ב) אין לחלק קודם חצות את הסעודה לשתים שאף בדיעבד אינו יוצא י"ח אלא יוצא י"ח סעודה ג' רק כשאכלה אחרי חצות ולפי זה לדעתם אינו יכול לחלק את הסעודה לשנים בתוך ד' שעות ובודאי הברכה אינה לצורך. והפסקה שצריך לעשות בין הסעודות כתבו המג"א (ס"ק ו) והט"ז (ס"ק ב) ועטרת זקנים שם ומשנ"ב (ס"ק יד) וכף החיים (ס"ק חי) שיעשה הפסקה דהיינו שיקום וילך וימתין מעט בנתיים ואותן שנשארים במקומן לא יצאו י"ח דהוי כסעודה א'. אלא שערוך השולחן (סעיף ח) העלה דזהו להידור

בעלמא אבל בדיעבד אפילו לא הפסיק מעט אלא מיד אחר ברהמ"ז נטל ידיו ג"כ יצא, והשיג על המג"א שכתב על אותם שנשארים במקומן לא יצאו ידי חובתם דהוי כסעודה אחת, דזהו אלא לדעת התוס' שאוסרים לחלק סעודת שחרית לשנים וחששו לברכה שאינה צריכה. אבל אנן קיי"ל כהרא"ש ורבו מהר"ם מרוטנבורג שכתבו שנכון לעשות כן דכיון שעושה משום סעודה שלישית אין כאן משום מרבה בברכות והם עצמם עשו כן למעשה ובתשב"ץ כתב שמהר"ם בחורף שהימים קצרים היה עושה סעודה שלישית על השלחן מיד אחר ברהמ"ז והטור כתב שכן היה עושה אביו הרא"ש ז"ל ולא הזכירו כלל להפסיק אלא שבמרדכי כתב שטוב להפסיק ע"ש ולא לעיכובא וכן משמע מכל הפוסקים וכן עיקר לדינא. וכן העלה באור לציון שם היכא דאי אפשר כגון בחולה או בזקן מודו מיהא דיכול ליטול ידיו תיכף לברהמ"ז.

**וכ"כ** הב"י והב"ח בשם הרא"ש שאין לדרוש כן ברבים להפסיק כיון שקודם חצות אין רשאי להפסיק אין העולם בקיאים בזה ע"כ. (ויש עוד לדון אי בזמננו אנו בקיאים דהא לכל אחד ואחד יש לו שעון ולוח זמנים כגון כניסת ויציאת שבת, עמוד השחר, נץ, צומות, וכד'). אך ודאי שטוב יותר אם יודע שיוכל לחזור ולאכול קודם שעה עשירית לא יחלק סעודת שחרית לשתים דהא י"א דאסור לעשות כן משום ברכה שא"צ כמ"ש התוס' שחששו בזה לברכה שא"צ, מ"מ כ' הרא"ש שכיון שהוא מפסיק לכבוד שבת שפיר דמי ואין בזה משום מרבה בברכות שלא לצורך. ולכתחילה ודאי יש לחוש אם ניתן וכפי שכתב הרמ"א (בסעיף ג) והמג"א (ס"ק ח). וכאשר אין לו כמות מזון לחלקה או שיש לו אך יכול רק לקיימה עד ד' שעות אחר ארוחתו יאכל דבר נוסף שאינו רגיל ויחשב לו סעודה ג' דשמא יוצא י"ח בסעודה ג' עד ד' שעות. ודע דיש לו להקפיד שיהיה שיעור כזית בכל חתיכה מהמצה המבושלת או מטוגנת שאם לא כן ברכתה בורה מני מזונות כמובא בספר מישרים (עמ' קכה) בשם כף החיים, אור לציון, הגרש"ז אויערבאך בספר הליכות שלמה.

**לסיכום**: לכתחילה יעשה את הסעודה ג' אחר תפלת מנחה וע"י מצה עשירה או מבושלת כביצה או לפחות כזית לנוהגים לאכול מצה עשירה בערב פסח. אף דלפי פשטן של דברים סעודת שחרית גדולה ממנה, מ"מ אף גם זאת צריך ליזהר בה מאד, כדמוכח בש"ס ובפוסקים. ומשו"ה התירו בדיעבד כשאין לו אפשרות אחרת להפסיק ולברך ברכת המזון. ולא מיקרי ברכה שא"צ, כי צריכה מאד היא לגבי דידיה, דזהיר וזריז לעשות סעודה ג'. וטוב שיאכל עמה תבשיל כמובא בכף החיים (אות יב) שהמגיד אמר למרן שבסעודה השלישית צריך לאכול כזית תבשיל.

**פירות הנושרים**:

1. זמן אכילת סעודה שלישית בשבת היא מן המנחה ולמעלה.
2. לא מועיל לחלק את הסעודת שחרית לשתים ובנוסף אם עושה כן יש איסור ברכה שאינה צריכה.
3. האוכל סעודת שחרית אחר חצות, יכול להפסיק הסעודה לשתי סעודות, אבל קודם חצות אין יכול להפסיק; וכיון שאין הצבור בקיאין בזה, לכן גם אחר חצות לא יפסיק לכתחילה.
4. י"א שיכול לקיים שתי סעודות תוך ארבע שעות ע"י הפסק בינהם ומברך ברכת מזון לכל סעודה בנפרד ואין ברכה זו לבטלה כיון שעושה כן לקיום מצות סעודה ג'.
5. לסוברים שיכול לעשות סעודה ג' בשחרית לאחר שחלק סעודתו לשתים וברך ברכת המזון, מפסיק מעט בהליכה ובדברי תורה או בטיול, וחוזר ונוטל ידיו ואוכל קצת. ומברך שנית ברכת המזון, כדי לקיים מצות סעודה שלישית.
6. העושה סעודה שלישית בשבת ערב פסח במצה עשירה צריך לעשותה קודם שעה עשירית דמשם ואילך אסור לאכול פת, כדי שיאכל המצה לתיאבון.
7. אע"פ שצריך כזית מצה עשירה נכון שיאכל כביצה ויותר מעט ויטול ידיו ויברך ברכת המזון, דחשיב קביעות סעודה.
8. הרוצים ואפשר להם לאפות מצה עשירה לשתי או לשלוש הסעודות הוא עדיף.
9. אף שסעודת שבת צריכים לפת שמברכין עליו המוציא ובהמ"ז, מכיון שאוכל את המצה עשירה לסעודות שבת המחוייבין בפת אין לך קביעות גדולה מזה.
10. רבותינו אחרונים פליגי אי סעודה ג' מדרבנן דאסמכתא הוא או חיובו מדאורייתא.
11. נשים חייבות סעודה ג' כאיש שגם הם היו באותו הנס דסעודה ג' בירידת המן אע"ג דהוי מ"ע שהזמן גרמא.
12. לא תקנו שלש סעודות אלא לכבוד שבת ולעונג, והמצטער פטור, ואכילה גסה אינו יוצא י"ח.
13. ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן.
14. י"א שאיסור ברכה שאינה צריכה מדאוריתא.
15. יכול לסמוך סעודה ג' על מאכל הבא ליתור שאינו רגיל בחול לאכול המאכל המיותר ואיכא היכרא שהוא לכבוד סעודה ג'.
16. ובדיעבד יכול לעשותה ללא ברכת מזון (אחר סעודה ראשונה) אלא בשניה בלבד דשמא יוצא י"ח סעודה ג' תוך ארבע שעות.

17. טוב יותר אם יודע שיוכל לחזור ולאכול קודם שעה עשירית לא יחלק סעודת שחרית לשתים דהא י"א דאסור לעשות כן משום ברכה שא"צ.
18. העושה הפסקה בין הסעודות צריך שיקום וילך וימתין מעט בנתיים ואותן שנשארים במקומן לא יצאו י"ח דהוי כסעודה א'. וי"א שרק טוב לעשות ובדיעבד יוצא י"ח.
19. אין לדרוש כן ברבים להפסיק כיון שקודם חצות אין רשאי להפסיק אין העולם בקיאים בזה.
20. מצה מבושלת דינה כמצה עשירה לאוכלה בסעודה ג'. ויש מאחינו האשכנזים אוסרים בערב פסח.
21. אם יש לו צורך בברכה זו לא חיישינן לברכה שאינה צריכה חשבינן לה לברכה הצריכה.
22. יש להקפיד שיהיה שיעור כזית בכל חתיכה מהמצה המבושלת או מטוגנת שאם לא כן ברכתה בורה מני מזונות.

**סימן: פ"ג - שאלה: האם אפשר ללוש במים שהיו במקרר ולא לנו כל הלילה ?**

**נחלקו** רבותינו בפי' ובביאור מים שלנו ומהי הלינה הנדרשת, כמובא בדברי הרא"ש בפסחים (הלכות פסח בקצרה) ובשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ב) על מהלך החמה שפרש"י שבימות ניסן המים חמין, שעדיין הן ימות הגשמים וחמה מהלכת בשיפולי רקיע, הילכך ממלא בערב ויצוננו עד למחר; ולפי זה, השואבן בבוקר ומניחן להצטנן עד הערב, שפיר דמי. אבל הר"ר אליעזר ממיץ מפרש הטעם, לפי שחמה מהלכת בלילה תחת הארץ, לדברי חכמי אומות העולם, המעינות רותחים בלילה, ואין להם תקנה אלא שלא יהו בלילה במחובר. ולפי זה מותר לשואבן מיד בתחלת הלילה; וכן עמא דבר, לשאבן בין השמשות. ואם העת הוא חם, ישימם במרתף, שהוא קר, ואם העת קר, ישימם באויר, כי המרתף חם. ועיין בחידושי הריטב"א בפסחים (דף מב.) שהביא דעות נוספות בזה.

**נמצא** דבין לפי' רש"י על ההיא דדרש רבא אין לשין אלא במים שלנו ובין לפי' ה"ר אליעזר ממיץ יש קולא וחומרא. דלפירש"י לאו דוקא שלנו אלא שעבר עליהן י"ב שעות משנשאבו. ולפי ה"ר אליעזר צריך שלא יהיו מחוברין כשנכנס הלילה מפני שבלילה המעינות רותחין והשאובין בערב עם שקיעת החמה מותרין מיד. וראה עוד לקמן בזה, ונראה דיש להחמיר כשני השיטות כדמוכח לקמן שאף בדיעבד אסור וכמ"ש בשו"ת תשב"ץ (חלק ב סימן פז) דלפרש"י ז"ל דהאי עברה ולשה אסור הוא משום קנסא מפני שעברה על דברי חז"ל דדוקא במזיד הוא דאסור אבל בשוגג מותר כדאמרינן בפ' שני די"ט (י"ז ע"א) לעבר ואפה מי"ט לשבת אבל אינו נראה כן לדעת הגאונים ז"ל דלאו

משום קנסא אסרינן ליה אלא משום חשש חימוץ וא"כ בין בשוגג בין במזיד אסור ואע"ג דאמרינן עברה ולשה לא מוכח מהכא דבמזיד הוא דהא אשכחן כי האי לישנא בשוגג עבר ואפה בפ"ק דשבת (ג' ע"ב). ולא במצה של מצוה בלבד נאמרו דברים אלו כדעת קצת מן המפרשים ז"ל אלא אפי' במצה של כל שבעה נאמרו הדברים שלא מפני שימור מצה בלבד הצריכו לינה אלא מחשש חימוץ ולענין זה אף במצה של כל שבעה יש לחוש. וזהו כדברי הרי"ף בפסחים (דף יב:) והרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ה הלכה יא) וספר הלכות גדולות (סימן יא הלכות פסח עמוד קעד) שאף בדיעבד אסורות וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד סימן קעח) מצה שנלושה במים שלא לנו או אפי' אם נתערבו מים שלא לנו במים שלנו ולשו בהן כל המצות שנלושו בהן אסורות בהנאה וראי' מהא דאבעי' להו (פסחים מ"ב ע"א) עברה ולשה מאי ועלתה בתיקו וכל תיקו דאיסורא לחומרא. ואין חילוק בין מצת מצוה לשאר מצות כמ"ש בתשובות רב נטרונאי גאון (אורח חיים סימן קכח) שנשאל לא ללוש אלא במים שלנו כיון דמשום חמץ הוא, שהמים הגרופים ממהרין להחמיץ, אין שנוי בין לילה ראשונה לשאר ימות הפסח, שהרי איסור חמץ נוהג כל שבעה.

**ופי'** שני השיטות וחומרתם הובאו בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן לב) ורבינו זלמן (סעיף ו) ובערוך השולחן (סעיף ג) לדעת רש"י שואבין המים אפי' ביום וזו היא הקולא ובלבד שישהו אותם י"ב שעות, ואפי' ישאבו אותן בין השמשות אין להם היתר עד שיעברו עליהם י"ב שעות וזו היא החומרא, ולדעת ה"ר אליעזר ממיץ יש להקל שאם נשאבו בין השמשות מותרים מיד (וראה בב"י סימן תנה לפירוש רבי אליעזר ממיץ יש ג' חילוקים בדבר נשאבו בין השמשות מותרים מיד. נשאבו אחר תחלת הלילה צריך להמתין עד שיעבור עליהם עוד יום ולילה. נשאבו ביום צריך להמתין שיעבור אותו יום ולילה שאחריו) וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ג דף מא טור ד) לפירושו השואבן בתחלת הלילה מותרים מיד. ואם נשאבו אחר תחלת הלילה צריך להמתין עוד עד שיעבור עליהם יום ולילה ואם נשאבו ביום צריך להמתין שיעבור אותו היום וכל הלילה שלאחריו, והיא החומרא שלנו דלא סגי לן בהמתנת י"ב שעות בלבד לפי שטת מהר"י קארו בפי' דבריו, א"כ מיסדי המנהג שלנו המדקדקים לשאוב המים בין השמשות ומשהין אותן כל הלילה עושין כדברי שניהם להחמיר וכ"כ מחזיק ברכה (סימן תנה סעיף ב) וספר ברית כהונה (עמוד צד) שמנהג ג'רבא לשאוב אחר השקיעה עד לצאת הכוכבים. ובודאי דשרי בדיעבד לשאוב לפני השקיעה וכמ"ש שהוא כתב בשו"ת שואל ונשאל (חלק ד - או"ח סימן ה) שהעיקר כדברי הריב"ן דיכול לשואבן אימתי שירצה. ומבואר שם קודם זה דאפילו בתחילת כל היום שפיר דמי

כמו שיעוין שם, ושם סיים וזה דעת המחבר ועיקר. ואם כן לדעתו הוא ולדעתו בדעת מרן ז"ל לכתחלה שפיר דמי לשאוב מבע"י גם מתחילת היום. והגם דיש חולקים על זה וכמ"ש בזולת זה, היכא דיקשה הדבר וכנדון זה שפיר יש לסמוך על הסוברים כן דהוי כדיעבד. וכ"ש דפשט לשון מרן ז"ל מורה כן. וכן הרבה פוסקים סוברים כן בדעת מרן.

**ועוד** שיטה שלישית ראיתי בספר מצוות קטן (מצוה רכב) מה שמחמירין לשאוב המים בין יום ובין לילה ומורי הרב רבינו יצחק אומר לא נתנה תורה למלאכי השרת, ועוד דהוי ליה למיתני שלנו כל הלילה, אלא אין לינה רק מחצי הלילה עד עמוד השחר, והטעם לפי דעתי משום דאז רוח צפונית מנשבת עד הבקר והכי נמי אמרינן גבי קדשים.

**אמנם** למעשה זהו רק לכתחילה אמרינן שאין ללוש רק במים שלנו אבל בדיעבד שרי לאוכלה אף כשלשו במים שלא לנו כלל וכדלא הראשונים דלעיל וכמ"ש הרא"ש בפסחים (פרק ב סימן לא) לפרש"י אם עברה ולשה במים שלא לנו מותר דבהא לא מיבעיא ליה. ולישנא דרב יהודה משמע הכי דקאמר אשה לא תלוש אלא במים שלנו ולא קאמר לא תלוש במים שלא לנו דהוה משמע לא תלוש בהן כלל אבל לא תלוש אלא במים שלנו משמע לכתחלה אם יש לה מים שלנו לא תלוש במים שלא לנו אבל אם אין לה מים שלנו ולשה במים שלא לנו מותר. וציין גם לבעל העיטור דהני מילי למצה משומרת ומים שלנו נמי למצה משומרת אבל לאכילה שרי דהא קיימא לן בצקות של נכרי וכו' והוא שאין בו סדקין וכן כתב ה"ר יצחק גיאות ז"ל. והביא גם את דבריו במחזור ויטרי (הלכות פסח סימן מו) יש שאינן חוששין למים שלנו אלא ביום הראשון בלבד. וחולק ר' עליהם. דכיון דמשום חימוץ הוא מה לי בימים ראשונים מה לי בימים אחרונים: ואני הכותב מגמגם. מדאמרי' בפסחים הקמחים והבציקות של גוים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה המשתמרת באחרונה. אלמ' דלא חשו חכמים לשום שימור אלא לילי ראשונים של מצוה ולא היא דודאי לכתחילה צריך מים שלנו ע"כ. וגם מה שכתבנו לעיל בדעת הרי"ף שאף בדיעבד המצה אסורה כתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ג דף מא טור ד) לפי דברי רי"ף שאם עברה ולשה אסו' וכתב אבי העזרי אפי' לדברי רי"ף דוקא עברה ולשה במזיד אבל בשוגג מותר. והרש"בא כתב כרש"י ע"ש וכ"כ תלמידו של הרשב"א דרשות ר"י אבן שועיב (פרשת צו).

**וי"א** דכל הני מילי מבורות ומעינות אבל מי נהרות אינם בכלל האיסור ואין צריך בהם לינה כלל דנתקררו בהלוכן וכפי' הראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תפה) וספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריא) וספר האגור (הלכות לישת מצה סימן תשנו) והב"י הב"ח והפרישה (ס"ק ד) בדברי רש"י בתשובותיו שכתב שאין לשין אלא במים שלנו שחשו חכמים לעיירות שאין

להם מי נהרות אלא מי בורות ובארות הנובעים והם רותחין, משמע מדבריו שבנהרות ליכא למיחש. ומיהו אין לפרוץ גדרים של ראשונים. וכדברי הרדב"ז לקמן. דהיינו רק מטעם דאין לפרוץ גדר אסרו ולא מטעם חשש חימוץ וכן מובא בספר אור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סימן רמ) שהרב ר' שמשון מפלייירא זצ"ל כתב בספרו קיי"ל כרב אשי ונראה ליה האי אבעיא להו לא קאי אלא אמילתיה דרבא דאסר ללוש בחמין ובחמה והתם הוא דקאסר רב אשי אבל במים שלא לנו נראה דמותר לדברי הכל בדיעבד דהא צונן הן וחומרא בעלמא היא דקאמר רב יהודה ואין לנו לאסור בדיעבד עכ"ל. ולכאורה מסתייעא מילתא מבצקות של עכו"ם דאדם ממלא כריסו מהם ולא חייש למים שלא לנו.

**וכאמור** לעיל דבדיעבד שרי, ועוד ראיתי שהעלה הלק"ט שהובא בכף החיים (אות פד) כשאין לו מים שלנו אלא רק מי מעין התיר ללוש מצת מצוה ע"י מי מעין שלא לנו כלל ע"כ וכ"ש שיתיר ממי נהרות וכן ראיתי למרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סימן יח) מעשה בא בק"ק טריאיסטי שבאו אורחים שם בערב פסח אחר חצות ולא היה בקהל מצות להאכילם ולא מים שלנו והתרתי להם ללוש מצות במים שלא לנו על סמך הרי"ץ גיאת ובעל העטור ורש"י והרא"ש ומרדכי וריא"ז דס"ל דדין מים שלנו אינו אלא במצת מצוה כי כדאי להקת נביאים אלו לסמוך עליהם. מהר"ד קורינאלדי בהגהותיו כ"י. ויפה הורה כי הם אשכנזים ואינם אוכלים מצה הנילושה ביין. וכ"כ בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריא) וספר האגור (הלכות לישת מצה סימן תשנו) וספר מצוות קטן (מצוה רכב) במים שלא לנו בדיעבד מותר ואפי' לכתחילה שרי למילש בהו אי לית ליה מיא אחריני ולזה הסכים הרא"ש. וכ"כ ערוך השולחן (סעיף יא) וא"כ בשעת הדחק כזה שאין להם לאכול יש לסמוך על הפוסקים הנז'. ומה גם דיש מתירין בדיעבד ושעת הדחק כדיעבד דמי.

**ואע"פ** שבספר ערך השולחן (סעיף א) כתב שאין חילוק בין מצה של מצוה לשאר מצות ודלא כדברי הרא"ש והרי"ץ גיאת והראשונים הנ"ל מ"מ ודאי שבדיעבד יתיר ונסמוך על כל הני ראשונים. וכמ"ש בספר אור זרוע שם (בסימן רנו) בדיעבד אין לחוש אם אפו מצות בדיעבד במים שלא לנו נראה להיתר דבעברה ולשה לא איפסיק לא איסור ולא היתר ורב אשי דאמר אטו כולהי בחדא מחתא מחיתא הוה לא אמר רק משום קנס ובשל סופרים הלך אחר המיקל. גם פי' רבי' שלמה דרב אשי לא קאי רק אחמין דחמי חמה ולישנא דתלמודא משמע דמפסיק דרשה דרבא בין מים שלנו ובעיא דעברה ולשה. ועוד דלא דמי לבציקות של עכו"ם דהתם לא פשעה אבל הכא פשעה ויש לקונסה. בסברא זו לא נפסיד. וכ"כ בספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים ערב פסח אות סז) כשאין מים כלל שלנו, יקח שלא לנו וכן אם נתחלפו מים שלנו במים שלא לנו מותרין, סמ"ק (סו"ס רכ"ב).

**ומטעמים** אלו התירו בשעת הדחק מחזיק ברכה (סימן תנה אות ג) ושו"ת רב פעלים (חלק ד או"ח סימן יח) ושו"ע המקוצר לרב רצאב"י (או"ח חלק ג סימן פו סעיף ה) מים שלנו הנשאבים ע"י גוי השואבן בידו אין בזה פיסול בדיעבד כי מ"ש מור"ם סי' תנ"ד דאסור לשאוב מים על ידי גוי למצות של מצוה היינו רק לכתחילה וכמ"ש הגאון חק יעקב ז"ל סק"ח שכן מבואר במהרי"ל שחומרא יתירה הוא לכתחילה וכ"כ רש"ל ע"ש וכן מפורש להדיא בש"ע להגאון ר"ז ז"ל ומ"ש הפר"ח ז"ל טעם משום דמכשירי מצוה כמצוה היינו לכתחילה ולכ"ע כל דלא אפשר חשיב כדיעבד ושרי וכ"כ הגאון ר"ז סי' תנ"ד סוף סעיף י"ב דאם מוכרח לשאוב ע"י גוי חשיב כדיעבד ומותר. ומזה נלמד לנוהגים להשתמש במי עדן ללישת המצות המים המגיעים מחו"ל אין להשתמש בהם אלא רק בשעת הדחק אם נשאבים ע"י גוי.

**וכ"ש** באופן שנראה לנו ע"י החוש שהמים קרים אפשר ללוש בהם ואין צורך להלין את המים כלל כגון שמים נמצאים במקפיא או ממסר שעות במקרר שודאי מים אלו מצוננים וכמ"ש המאירי שם בשם מחכמי הדורות שמי גשמים אינם צריכים לינה כלל מאחר שמקורם קרירות הן יורדות ומזה מוכח שה"ה במקפיא או מקרר וכן העלה להוכיח בשו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים קעב) והתיר לכתחילה למי שקלט מים מהגשמים ואין צריכין לינה ללוש בהם המצה וז"ל יש מחלוקת פוסקים אם שואבים מן הנהרים ולדעת האומרים במים שבנהרות אין צריכין לינה כ"ש בנ"ד דטעמא הוי משום שהם קרים ומזה הטעם התיר הראב"ד מי הדוד וכתבו בעל אורחות חיים וכן כתב הרא"ש בשם רש"י ז"ל שבנהרות אין חשש וכתב לבסוף ומיהו אין לפרוץ גדרן של ראשונים. הא למדת שלא אסרו מי הנהרות אלא כדי שלא לפרוץ גדר א"נ מפני שהשמש מכה בהם בדרך הלוכן ומחמם אותם אבל בנ"ד לא שייך האי טעמא אי משום פריצת גדר ליכא שהרי לא דברו במים הנקלטים מן הגשמים ולא משום שהם מתחממים שהרי באויר הם היש לך מים קרים מאלו. ותו דאין השמש מחמם אלא המים שהם בקרקע אבל אותם שבכלים אין השמש של ניסן מחמם אותם ומי גשמים אינם לא בקרקע ולא בכלים לפיכך אין לחוש ולא בעו לינה ומיהו צריך להזהר שלא יניחם אחר קליטתן במקום שהשמש מכה ויומא דעיבא כוליה שמשא אלא יניחם במקום שלא תפוג צנתם ואין לנו להוסיף על גזרות חכמים. ותו כיון שעיקר הדין תלוי במחלוקת דאיכא כמה גאונים שכתבו דלא בעינן מים שלנו אלא למצה שמורה אבל לשאר המצות לא. ותו איכא פלוגתא בנהרות. הילכך בנ"ד יש לנו להקל כ"ש לפי מה שכתבתי דכ"ע מודו במים של גשמים דטעמא הוי משום חשש מים חמין והכא לא שייך וליכא לאקשויי דכל מדות חכמים כך הם

ולא נתנו דבריהם לשיעורין שהרי אמרו אין לשין אלא במים שלנו וע"י לינה יצטננו. הכא נמי ירידתם באויר הקר הוי להו במקום לינה ויתר הכי מסתברא לי דמי גשמים לא בעו לינה לכ"ע ועדיפי ממים שלנו לפי הפירושים ובלבד שלא יניחם במקום שתפוג צנתן עכ"ל.

**והסכים** עימו הברכי יוסף (בס"ק ד) וכתב מי שקלט מים מהגשמים מותר ללוש בהם מצה, ואינם צריכים לינה אליבא דכ"ע . ובלבד שלא יניחם במקום שתפוג צינתם. וכ"כ משנ"ב (ס"ק כח) וכף החיים (אות ד) שאין צריכים לינה שכבר נתקררו באויר דרך ירידתם מיהו אם אינו לש תיכף בהם צריך שלא יעמידם במקום שתפוג צינתם. איברא שבמחזיק ברכה (סימן תנה דין ב') חזר בו וכתב שאין להקל במי גשמים אם לא בשעת הדחק וכ"כ ערוך השולחן (בסעיף יא) העלה שגם מי גשמים בעינן שהייה יב' שעות וטעמו שאנו רואים בחוש שכמה פעמים יש בהם קצת חמימות. מוכח מדבריו שלא חלק על דברי הרדב"ז ורק משום שבחוש מרגישים שיש קצת חמימות אסר ולפי זה כשהדבר בדוק ומדוד ואינם לעולם חמים גם לשיטתו יהיה מותר. וכדבריו (בסעיף י) נהגו לערב לכתחילה מים שלא לנו מפני שאצלם במדינות הצפוניות רואים בחוש שהמים קרים מאוד ע"ש. איברא שבשו"ת חתם סופר (חלק ד סימן קנג) מוכח שאין סומכים על החוש ואע"פ שעינינו רואות שכל המים הנשארי' מהבאר צנים הם מאוד לפעמים עד להקפיא ככפור ומ"מ אמרו חז"ל אשה לא תלוש אלא במים שלנו מפני שהמעיינות חמין לכל מר ומר כפירושו מדוע לא ניסה זה בהכנסת יד אלא ע"כ אין המובחן הזה אבן בוחן כי חמימות המים באמצעיותם וגידי המים מתחממים ונכנס לתוך הקמח ואין זה נרגש בעליון המים ובחיצוניים. וכן אמרו הפשרת השלגי' לעולם רותחי' ועיין מג"א (סי' תנ"ה סק"ה) ועינינו רואות שהיד מתקרר בהם עכת"ל. ועל דרך האפשר נראה לומר שגם לשיטתו ע"י הכנסת האצבע לבדיקת חום המים אין לסמוך עליה (דאל"ה הדרא קושייתו לדוכתה מדוע לא הציעו חז"ל לבדוק את המים ע"י הכנסת אצבעו פנימה) הא ע"י מכשור אלקטרוני שבודק את הטמפרטורה בכלל צדדי המים עליונים ותחתונים וגידי המים שמא גם הוא יתיר.

**וכן** בנושא דידן במים הנמצאים במקרר וכ"ש במקפיא שכל המים יחד קרים אף לשיטת החת"ס שכתב חמימות המים באמצעיותם וגדי המים מתחממים לא שייך האי טעמא במקרר דהא כל המים קפאו במקפיא ועינינו רואות שהפך הכל לקרח גם באמצעיתם. ואי משום פריצת גדר ליכא שהרי לא דברו במים המקוררים ע"י המקרר ולא שייך נמי טעמא שהם מתחממים שהרי נמצאים במקרר היש לך מים קרים מאלו אף במעיינות

אינם קרים כמים במקפיא. ותו דאין השמש מחמם אלא המים שהם בקרקע אבל אותם שבכלים במקרר אין השמש של ניסן מחמם אותם כלל דאינם לא בקרקע ולא בכלים לפיכך אין לחוש ולא בעו לינה כלל דהא אנו רואים לא רק בחוש אלא ע"י אמצעים אלקטרונים את טמפרטורת המים וכל הטעם שיש להלין את המים רק בכדי לצננם דכיון דמשום חמץ הוא שהמים הגרופים ממהרים להחמיץ הילכך ליכא שינוי בין בלילה הראשון לשאר ימי הפסח דאיסור חמץ נוהג כל שבעה וכי יש מים יותר צוננים ממים הנמצאים בתוך המקרר. דהא אם נשאבו מן הנהרות יש להקל בדיעבד דידוע דלדעת רש"י עיקר הדין דמים שלא לנו קאי דוקא אמעינות. ועוד מדאיכא כמה גאונים שכתבו דלא בעינן מים שלנו אלא למצה שמורה אבל לשאר המצות לא, ודאי א"כ דחזינא האי סברא לאיצטרופי ולהקל במים ששהו במקרר עכ"פ לשאר מצות. זאת ועוד לדעת ה"ר אליעזר ממיץ כנ"ל אם נשאבו בין השמשות מותרים מיד שהרי לא הספיקו להתחמם ע"י החמה שתחת הארץ. דהיינו כל שלא עבר עליהם חלק מהלילה מותרים דהא לנו משך היום והצטננו הילכך בנ"ד יש לנו להקל. וגם בשערי תשובה (ס"ק א) בשם מור וקציעה כתב במדינות שלנו שהם בארצות צפוניות שבימי ניסן הוא זמן קר יש להקל עכ"פ במים שלא לנו בדיעבד בשעת הדחק ע"ש וסיים את דבריו ונראה שהכל לפי ראות עיני המורה לפי העת והזמן.

**ומה** שהשיג בספר גן המלך (סימן קלו) שהוא גם בעל שו"ת גינת ורדים, על דברי הב"י א"ח סי' תנ"ה דמים שלא לנו שנתבטלו חד בתרי שלנו לשין בהם. וקשה דמה ענין ביטול שייך כאן דלא שייך ביטול אלא בדבר אסור שרבה עליו ההיתר ומבטלו מגזרת הכתוב אבל טעם שלא ללוש במים שלנו הוי משום שממהרין להחמיץ מפני חומן וכיצד נקל ללוש בהם מפני שנתבטלו אכתי יש בהם קצת חום ומחמיץ את העיסה ולא שייך להתיר בהם בביטול דחד בתרי. תו קשיא דביטול חד בתרי לא נאמר אלא בתערובת יבש ביבש ותערובת לח בלח בעינן ס' וכאן הוי תערובת לח בלח עכ"ל. צ"ל שאין כאן ביטול איסור כלל אלא צינון המים ובכה"ג נצטננו וכדברינו לעיל וכמ"ש המג"א (ס"ק טו) ורבינו זלמן (סעיף כח) ומשנ"ב (ס"ק לח) וערוך השולחן (סעיף י) וכתב בקיצור שולחן ערוך (סימן קט סעיף ז) דלאו דוקא חד בתרי אלא די ברוב ממים שלנו וכמ"ש הפר"ח (ס"ק ד). וכתבו האחרונים דאף לכתחלה יכול לערב אם רואה שלא יספיק לו המים שלנו. ומדברי מרן בב"י ובשו"ע (סעיף ד) דנתבטלו ברוב דקאמר היינו חד בתרי ומשמע דבבציר מהכי לא בטיל וכ"כ ערך השולחן (ס"ק ב). וזה מסייע דלאו מדין ביטול איסור אתי עלה מרן, אלא מדין צינון דמשום ביטול איסור סגי ביטול ברוב וא"צ ביטול חד בתרי.

**ואע"פ** שיש במי הברז תערובת של כלור ולכאורה יש לחוש שמא הוא יחמיץ את המצה מובא בספר ברית כהונה (עמוד צט סעיף כה) שנהגו בג'רבא ללוש במים מהבארות ולא מחלקים בין מלוחים מעט או הרבה וכ"ש במי הברז שלנו שאין לחוש כלל מפני תערובת הכלור ע"ש וכ"כ האור לציון (חלק ג פרק יא סעיף ג). ודלא כדברי פסקי תשובות (סעיף ז) שאסר מי ברז בשל הכלור. וכן ראיתי שחשש לכלור בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן שסב) וגם במי ברז העלה להחמיר דמצאנו בזה מחלוקת רבותינו הצדיקים האחרונים יש מתירין ליקח מים שלנו מברז ויש אוסרין ועיין בשו"ת בית שערים א"ח סי' רט"ז שכתב שלא ישאבו מן הברז וכן אנו נוהגין ששואבין מים מן המעיין דוקא ומלינים אותם.

**ואין** לומר בענין מים שלנו שהחיוב הוא בדוקא לשאוב אותם בין השמשות, שהרי החשש הוא מחימוץ בלבד ותו לא וזהו לכ"ע, והיינו טעמא דחששו למי שאין לו מים צוננים לכן בעו מים שלנו וכפי שכתב רש"י חשו חכמים לכמה עיירות שאין להם רק מי מעיינות ואמרו שילינו כל הלילה כדי שיצטננו עד יום מחרת. שהובא בספר האגור (הלכות לישת מצה סימן תשנז) וגם מרן (בסעיף ב) התיר ללוש במים המכונסים בסוסטירנה סמוך לשאיבתן ואמנם זהו בשעת הדחק וזאת רק בשל חומם בחורף כמי הבאר. וכ"כ הראב"ד שהובא בב"י שם מצאתי כי מי הדות שהם קרים אין צריכים לינה ומותר ללוש בהם תיכף שנשאבו עכ"ל. וכן בעל שלטי הגבורים שהובא בשו"ת הרמ"ע מפאנו שם פי' את דברי ה"ר אליעזר ממיץ שאם נשאבו ביום מותרים מיד וכ"כ מג"א (בס"ק טו) שמותר לערב לכתחילה מים שלא לנו במים שלנו שאין הטעם משום איסור אלא שכשלא לנו הם חמים וכשנתערבו נעשו צוננין וא"כ מותר לצננן לכתחילה אמנם נשאר בצ"ע. ובעל המשנ"ב (ס"ק לח) כתב בשם אחרונים אפילו ברובא והטעם כיון דרובו צונן מתקרר אף לכתחלה יכול לערב אם רואה שלא יספיק לו המים שלנו.

**ואם** יאמרו וישערו החוקרים ע"פ כלי מדידה שלהם שעדיף לשאוב ביום או בלילה, וכי ח"ו נשמע להם נגד מה שיסדו חכמינו הקדושים. שאם נחקור תמיד בדעת הטבעיים בטלה תורה ח"ו. ובודאי אין הכונה חס ושלום לשנות מאומה מדברי רבותינו הקדושים אלא בדברים שלא דיברו רבותינו ולא היו בזמנם. וכן בענין מים שלנו בעינן מים קרים בדוקא ואין הטעם משום איסור כדלעיל זיל בתר טעמא אדרבא עדיפי ממים שלנו וע"פ המדידות נוכל לדעת את חומם המדוייק שלא יחמיץ את המצה. בזה נראה דיש להתחשב בחכמי הטבע וע"ד לעיל שהר"ר אליעזר ממיץ מפרש הטעם, לפי שחמה מהלכת בלילה תחת הארץ, לדברי חכמי אומות העולם . וגם טעמו של המהרי"ל (מנהגים הלכות מים דלישת המצות) שרצה כ"ד שעות נתרחקו המים מן השמש, זהו רק בכדי לצנן

את המים ולא מטעם אחר ע"ש. ולפירש"י לאו דוקא שלנו אלא שעבר עליהן י"ב שעות משנשאבו. וצ"ל כ"ש אם היו במקרר כזמן זה שמותר. וכעין זה מובא בפסקי תשובות (סימן תנט סעיף א) בשם הגאון ממונקאטש זצ"ל שהתיר לפתוח חלון כשאין השמש זורחת כנגד החלון ובחוץ קר ומנשבת רוח קרה דאין להחמיר משום יומא דעיבא כוליה שימשא זיל בתר טעמא שהטעם שהחמירו הוא כדי שלא תתחמם העיסה מפני חום השמש.

**וכפי** שכתב הרדב"ז לעיל בענין מי הגשם דלא בעו לינה לכ"ע ויותר מזה כתב שעדיפי ממים שלנו לפי הפירושים ובלבד שלא יניחם במקום שתפוג צנתן כך נראה שאפשר להקל ולולי דמסתפינא היה נראה להקל אף לכתחילה ע"י מדידה המים ע"י מד חום. וכמ"ש בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן קמה) על דברי החת"ס הנ"ל דאינו בגדר צונן אעפ"י שנראה צונן לפנינו, אבל אם אפשר לברר ע"י מדידה אמיתית שקרים ביותר גם הח"ס מודה אחרי שכבר היו פעם אחת מים שלנו, שהרי כתב הח"ס שם דאין הקפאת החלונות מבחוץ ראיה לקרירת החדר דכן הדרך בחדרים המזיעים מבפנים והי' חושש הח"ס להבל הנכנס לתוך המים וא"כ אם עומדים על המשמר ע"י מודד חום שהמים אחרי שלנו לעולם לא הגיעו לחום אפילו קרוב לחמימות המים שלנו הרגילים, א"כ אין חשש ופקפק, והתיר עוד להעמיד בחדר ממוזג קצת שקובעים ע"י המודד שאין מזג האויר שבתוך החדר עולה על קרירת מים שלנו סתם, בזה אפשר להקל ע"ש.

**ומה** שמצינו בגמ' פסחים (דף מ"ב.) אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו דרשה רב מתנה בפפוניא למחר אייתו כולי עלמא ואמרו ליה הב לן מיא אמר להו אנא מיא דביתו אמרי. משמע דעד עתה לא לשו בני פפוניה במים שלנו וכמ"ש בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן קסה) דבאמת בסתם מים צוננים מתחילה לא גזרו כלל, דדוקא בפושרים חיישינן לחימוץ, אבל במים צוננים לא חיישינן, דלזה כ"ע זריזין הם ככהנים ואופין מצות בהם, ואתא רב יהודה וחידש אשה לא תלוש אלא במים שלנו כיון דנשים עצלניות הן חיישינן אפי' במים שלא לנו, ולפי שהי' דבר חדש טעו בזה כשדרש רב מתנא דמים שלו קאמר ולא שלנו בלילה עד שהסביר. ולפ"ז מעיקר דינא אנשים אפילו לכתחילה לשין בסתם וצ"ל דכמו שגזרו בפושרין שלא ללוש משום לא פלוג ה"נ שוב גזרו גם על אנשים ומשום לא פלוג, נמצא דנשים מצווין שלא ללוש כי אם במים שלנו מעיקר דינא ואנשים משום לא פלוג ויובן בכך דברי התנא באומרו והאשה לא תלוש, כוונתו שכל עיקר דין מים שלנו מחמת האשה דחיישינן שבעצלנותה יבואו המצות לידי חימוץ, אבל בשאר אינשי לא היינו חוששין לכך דזריזין הם, ורק משום לא פלוג גזרו גם על האנשים לאפות המצות רק במים שלנו, והבן. ויהי' נפ"מ כגון שנשפכו המים שלנו

או שלא הספיקו ונחלקו בזה האחרונים ז"ל לענין דיעבד ולפ"ז באנשים ודאי דיש להקל כה"ג ודו"ק. איברא שראיתי לאור לציון (חלק ג פרק יא סעיף ג) שהעלה שאין לקחת מים מהמקרר ולומר שכיון שקרים הם כשרים ללוש בהם מצה וכדין מים שלנו.

**לסיכום**: נראה דיש להקל וללוש במים שהיו במקפיא או במקרר במשך היום והינם מצוננים וזאת אף שלא לנו. אמנם לכתחילה טוב להלין את המים כל הלילה כמנהג רבותינו הקדושים בכל הזמנים. אבל מדינא ודאי שרי.

**פירות הנושרים**:

1. אע"פ שיש במי הברז תערובת כלור נראה דאין לחוש ויש שחוששים.
2. נהגו ללוש במים מהבארות ולא מחלקים בין מלוחים מעט או הרבה .
3. יש נוהגים שלא לשאוב מן הברז אלא שואבין מים מן המעיין דוקא ומלינים אותם.
4. אם רואה שלא יספיק לו המים שלנו מותר לערב מים שלא לנו במים שלנו י"א לאו דוקא חד בתרי אלא די ברוב ממים שלנו ודעת מרן חד בתרי. וי"א דלא מהני ביטול או שעכ"פ בעינן ס' במים שלנו כנגד המים שלא לנו.
5. מי גשמים לא בעו לינה לכ"ע ועדיפי ממים שלנו ובלבד שלא יניחם במקום שתפוג צנתן.
6. מים שלנו הנשאבים ע"י גוי השואבן בידו אין בזה פיסול בדיעבד כי מ"ש מור"ם דאסור לשאוב מים על ידי גוי למצות של מצוה היינו רק לכתחילה.
7. כשאין כלל מים שלנו, יקח שלא לנו וכן אם נתחלפו מים שלנו במים שלא לנו מותרין.
8. צריך ללוש במים שלנו בכל המצות ולא רק במצת מצוה.
9. מותר להעמיד בחדר מזגן שקובעים ע"י המודד שאין מזג האויר שבתוך החדר עולה על קרירת מים שלנו סתם.
10. זמן השאיבה הטוב ביותר לכ"ע הוא בדיוק בין השמשות.
11. עדיף להקדים מאשר לאחר אחר בין השמשות.
12. מצוה שהוא ישאב בעצמו את המים.
13. כשיש לו מים ממעין או מנהר בלבד יקח מים מהנהר.
14. מצות שנילושו במים שלא לנו מותר לאוכלם.
15. י"א דאין לינה רק מחצי הלילה עד עמוד השחר, וטעם לדבר משום דאז רוח צפונית מנשבת עד הבקר ובדיעבד יש לסמוך על זה.
16. ביטול חד בתרי נאמר דוקא בתערובת יבש ביבש ובתערובת לח בלח בעינן ס' ולכאורה במים שלנו ומים שלא לנו הוי תערובת לח בלח. אלא שאין כאן ביטול איסור כלל אלא צינון המים בלבד ובכה"ג נצטננו.

17. אין לומר שהחיוב הוא בדוקא לשאוב מים ולהלינם למצות מצה דהא מי גשמים מותרים לכתחילה ואינם צרכים שאיבה ולינה כלל.

**סימן: פ"ד - שאלה: ערב פסח שחל בשבת וקשה לו לאכול חמץ בביתו מחמת הכשרות וכדומה האם מותר לאכול מצה בשחרית?**

**רבותינו** פלגי אי שרי לאכול מצה ביום י"ד בניסן עד חצות דהיינו שאינו אסור באכילה אלא דוקא מזמן איסור ואילך וכמ"ש רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק א דף לט טור ד) וספר כלבו (סימן מח) והרז"ה שלקמן וכן דעת הרא"ש והר"ן שהובאו בב"י (או"ח סימן תעא) שאחרון דחה ראיית הרמב"ן ע"ש ולדעתם ערב פסח אסור לאכל מצה עד הלילה והאוכל לוקה ואינו אסור אלא דוקא מזמן איסור ואילך ונראה שהב"י לא הכריע בדבר ויותר משמע מדבריו כדעת הר"ן. וכן דעת הב"ח (בסימן תמד) שמעיקר ההלכה קי"ל רק מזמן האיסור ע"ש. וכן דעת אשר"י ומהרא"י בת"ה שהובאו בדרישה (סימן תעא ס"ק א). ושו"ר שכ"כ בחידושי הריטב"א פסחים (דף נ.) על פי' הירושלמי (פ"י ה"א) כל האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה, וכתב דאיכא מרבנן דנקט לה כפשוטה בכולי יומא ובכל מצה, וכתב הרי"ט ז"ל דהנכון שלא נאמר אלא במצה הראויה לצאת בה שהיא הארוסה כי היא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל וכן לא נאמר אלא משעת איסור החמץ דהשתא מתחיל ארוסי המצוה, נמצא דעד ארבע שעות מותר אפי' במצה הראויה, ומשם ואילך אסור במצה ראויה. וכן מבובר בדברי ספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן רח) מאחר וטעם הדבר בכדי שיכנס למצה בתאוה מכאן למד שאין איסור בדבר והרוצה לאכל חמץ עד ארבע שעות הרשות בידו ואם רוצה להחמיר על עצמו כדר' יהודה בן בתירא או כדי שיכנס למצה בתאוה ינוחו לו ברכה על ראשו ע"כ. וצ"ל שהאיסור לאכול מצה הוא רק משש שעות ולמעלה או מארבע שעות ומעלה מדרבנן להסברא דמדמי ליה לארוסה. ולפי זה מצה עשירה אינו בכלל זה ואכילת פירות וכיוצא בהן מותר והכל לפי האדם וראה עוד בזה בסמוך.

**ויש** שכתבו שנאסרת אכילת המצה מתחילת היום וכמ"ש בשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן רס) שבירושלמי (פסחים פ"י ה"א) אמרו שהאוכל מצה בע"פ הוא כבועל ארוסתו בבית חמיו ולוקה מכת מרדות והרי"ף ז"ל הביאו ולא חלק. אבל הרז"ה ז"ל או' שלא נאסר לאכול מצה אלא משעה שהחמץ אסור שאותה שעה המצה היא כמו ארוס' אבל בשעה שהחמץ מותר גם המצה מותרת. ולדברי האומר אסורה כל היום משום שנאמר לא תשחט על חמץ דם זבחי וס"ל להכשיר פסח שנשחט שחרית גם המצה אסור' כל היום. ולדברי האו' שאין פסח נשחט עד אחר חצו' אף המצה אינה נאסרת אלא לאחר חצות. והרמב"ן

ז"ל הוכיח מהירושלמי שכל היום היא אסורה ויש מפקפקין בראייתו. ול"נ כדברי הרי"ף והרמב"ן ז"ל המסייעו שכל היום היא אסור מע"ה עד הליל' ומצה זו הנאסרת לאו דוקא מצה המשומרת אלא כל מצה אסור. וכן העלה הרמ"א בשו"ע (סעיף ב) בהגה שמצה שיוצאין בה בלילה, אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר וכ"כ בשולחן ערוך הרב (סעיף ד) ומשנ"ב (ס"ק יב) כתב בשם אחרונים דמצה נפוחה או כפולה אף שמחמירין בה לחשבה כחמץ כמבואר בסימן תס"א מכל מקום אסור לאכילה מעמוד השחר ואילך דבכלל מצה היא מעיקר הדין.

**ולכאורה** היה משמע שאיסור זה הוא מדאורייתא ויש להחמיר בספיקא דאורייתא וכדברי רש"י בספר האורה (חלק ב' אכילת מצה מבעוד יום) שכתב אסור לאכול מצה מבעוד יום קודם שיקדש ויאמר ההגדה והלל, שנאמר בערב תאכלו מצות שיהא חביב עליו: והאוכל מצה בערב פסח כאלו בא על אריסתו בבית חמיו ולוקה. משמע דס"ל דאסור מדאורייתא אמנם נראה דהוי מדרבנן מדכתב שהטעם "שיהא חביב עליו" מוכח דאיסור מדרבנן וכמ"ש בהלכות רי"ץ גיאת (בהערות דבר הלכה הלכות פסחים עמוד שיג) בשם הרמב"ם שאין איסור אכילת מצה בע"פ אלא מד"ס וכדברי הרוקח שנותן טעם לדבר "שתהא חביב עליו" אלמא שדעתו דרק מדרבנן אסור.

**ולפי** זה מה שכתב הרמב"ן הטעם כיון שביעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה בבית חמיו, מוכח דסבר הרמב"ן, אכילת מצה אסור גם בליל י"ד. וכן הובא בשו"ת רב פעלים (חלק ג - או"ח סימן כז) כדברי המג"א סי' תע"א סק"ו מוכח דגם ליל י"ד בכלל האיסור, והרבה אחרונים חלקו בזה כמ"ש בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן צא) ושו"ע המקוצר לרב רצאבי (או"ח חלק ג סימן פ"ח סעיף א) נראה שהעיקר להלכה להקל בליל י"ד כדעת רוב הפוסקים הראשונים, והסכמת האחרונים. דהא איסורו מדרבנן. ובשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קנה) גם העלה אלא שכתב כיון שלרוב הפוסקים ליכא איסור בליל י"ד אין למחות באלו שבשביל מצות סעודת שבת יאכלו מצה, אבל מהראוי להחמיר.

**ולענ"ד** לפי כל הני ראשונים דלעיל דסברי רק משעת איסורו אסרינן לאכול מצה בערב פסח ובמחלוקת שלכ"ע היא מדרבנן נראה דיש לנהוג כדעת המקילין אלא שראיתי בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קנה) שאיסור מצה בע"פ הוא רק מדרבנן שלכללי הוראה שכתב הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סעי' ב' היה לן להורות כהמקילין שהוא רק מזמן איסור חמץ ואילך, מ"מ העלה בדבריו כיון שנתבאר שפשטות משמעות הירושלמי הוא כפירוש הרמב"ן שאסור כל היום דפירוש בעה"מ והר"ן הוא דוחק לכן יש להחמיר

כרמב"ן והרמב"ם להמ"מ ועוד ראשונים שאסרי כל היום, וכמו שנוהגין במדינותינו. ולפלא שלא ראה לכל הני ראשונים דלעיל שכתבו להדיא שרק משעת איסורו אסרינן ועוד שהברכי יוסף (בס"ק ג) על דברי הרשב"ץ שהביא את דברי הר"ן וקיים ראית הרמב"ן. השיב עליו שעדיין דחיית הר"ן במקומה ושפיר יכול הירושלמי להתפרש כדבריו, כאשר עיניך תחזינה משרים. ומזה משמע דשרי לאכול מצה עד זמן איסורו כפשט הר"ן וכל הני ראשונים. ואמנם מרן לא גילה דעתו בש"ע וע"פ הכלל במילי דרבנן יש להקל.

**ובסוף** דברי התשב"ץ אסר לאכול מצה אלא א"כ היא מצה עשירה כגון שלש אותה בשמן ודבש בלא מים כלל וציין לרבינו תם ז"ל שהיה נוהג ערב פסח לאכול מצה עשירה אחר שיצא מבית המרחץ וכשחל ע"פ בשבת הי' עושה בה סעודה שלישית. ומנהג ר"ת הובא בתוס' בפסחים (דף לה:) שהיה נוהג היתר בדבר והיה נוהג לאכול בערב הפסח אחר ארבע שעות עוגה שנילושה בביצים והא דקאמרינן בירושלמי האוכל מצה בערב פסח קודם זמנה כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו היינו מצה הראויה לצאת בה ידי חובה וזו מצה עשירה היא. ודבריו הובאו גם בדברי הרא"ש (פסחים הלכות פסח בקצרה) ובשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ה) ללא חולק שערבי פסחים מט' שעות ולמעלה לא יאכל אדם כדי שיהא רעב ויאכל מצה לתיאבון אבל מיני תרגימא דהיינו תבשיל העשוי מה' מינים או פירות וירקות מותר לאוכלן מפני שאין משביעין והא דאמר מט' שעות ולמעלה לא יאכל הא מקמי הכא מצי אכיל במאי איירי דמצי אכיל אי חמץ כבר נאסר אי מצה נמי לא מצי אכיל דאמר בירושלמי האוכל מצה בע"פ כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו. אי מיני תרגימא מותר לאכול אפילו מן המנחה ולמעלה אלא במצה עשירה עסקינן דמצי למיכל ערב הפסח דדוקא במצה שיכול לצאת בו אסור לאוכלו בערב הפסח דהיינו הנילושה במי פירות בלא מים כלל. וללוש בבצים בלא מים נסתפק רש"י אם הוא מחמיץ לפי שהעיסה תופחת. והעולם נהגו בו היתר וראה עוד בזה לקמן.

**ומשמע** שמנהג ר"ת הוא לכ"ע דהא רק באכילת מצה פליגי רבותינו. וכן כתבו בחידושי הריטב"א בפסחים (דף צט:) ובספר אבודרהם (דיני שלש סעודות) ומשו"ת הריב"ש (סימן תב) ובספר מהרי"ל (מנהגים הלכות ערב פסח) גם כתב שלא יאכל בערב פסח מצה הראויה לצאת בה דהיינו ענייה אבל עשירה רשאי. אמר מהר"י סג"ל מותר לתת לקטנים מצה בערב פסח. אבל לגדולים הוי אסור כבועל ארוסתו בבית חמיו. ומשום הכי יש נוהגים כשחל ערב פסח בשבת לעשות שלש סעודות על ידי מצה עשירה. ועל מנהג זה כתב דלא חזינא רבוותא קשישא דעבדי הכי דקשה לצאת ידי כל רבותינו. שאם ילוש ביין

קרוב לודאי שנתערב מעט מים בעת הבציר, דכתבו דעל ידי מים כל שהו מחמיץ ולא שייך ביטול דבטבע תליא מילתא. וע"י חלב ג"כ בקל יתערב מים בעת החליבה וכו'.

**ומה** שמותר לאכול מצה עשירה שהרי אינה ראויה לצאת בה ידי חובתו בפסח, ואין בה משום אירוסין דמצה. שהרי אין מצה זו ארוסתו, שהרי אינה ראויה להנשא אליו הלילה שזהו להיות יוצא בה. וקשייא לי על הדימיון המובא בירושלמי האוכל מצה בע"פ כבועל ארוסתו בבית חמיו ותירוצם היכי דהתם מחסרא חופה ושבע ברכות כן הוא ערב פסח מחוסר היום טוב עצמו שהוא חופה וגם הברכות של הלילה וכ"כ בשו"ת בעלי התוספות (נספח א סעיף 23) כשם שהכלה צריכה ז' ברכות קודם שתהא מותרת לבעלה, כך המצה צריכה ז' ברכות קודם היתר אכילה. ועדיין לא נחה דעתי בזה עד שראיתי את דברי ספר כלבו (סימן מח) שפי' האוכל לוקה כבועל ארוסתו בבית חמיו, פירוש שאינו מושל ברוחו מעט כמו הבועל ארוסתו בבית חמיו שתהיה מותרת לו לאלתר ואינו מושל ברוחו עד עת ההתר, ויש נותנין טעם למה המשילו לבועל ארוסתו לפי שכמספר הברכות לארוסה וכו'. וכעין זה כתב ספר אור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סימן רנו) ומנה את ז' הברכות בשו"ת מהר"י ווייל (סימן קצג) שהם בורא פרי הגפן א', קידוש ב'. שהחיינו לא קחשיב דאומרו אפילו בשוק, וברכה דטיבול ראשון לא קחשיב דחיובא לדרדקי. ואשר גאלנו ג', בורא פרי האדמה ד', על נטילת ידים ה', המוציא לחם ו', אכילת מצה ז'. ממ"ש הבועל ארוסתו בבית חמיו משמע בבית חמיו אסור אבל בביתו שרי אם כן מהוא פי' היתור "בבית חמיו" וראיתי בשו"ת ויקרא אברהם (חלק אה"ע סימן יא) שהרגיש בזה ע"ש.

**ונראה** לומר ע"פ דברי הרמב"ם (הלכות אישות פרק י הלכה א) שכתב הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. דהיינו ביאה דבתר קדושין קני לה ליורשה וליטמא וזכאי במציאתה וכו', ואם בא עליה בבית חמיו אינו בדין שיקנה אותה לדברים הללו כיון דביאת איסור הוא. כך הוא בקניית המצה דבעינן אכילתה בזמנה ובביתו דהיינו ביו"ט וכל שאכלה קודם זמנה כבא בבית חמיו ואינו מקיים ושייכות למצות המצה.

**ועוד** נפ"מ בזה אי מושל ברוחו אלא שצריך לאכול פת אי שרי לו לאכול מצה בערב פסח ולפי הראשנים דלעיל דאסרו רק מזמן איסורו בלבד ודאי דשרי ללא כל סיבת חולה וכד' ואחר זמן איסורו מחמת חולה או אנוס וכד' נראה דיש להקל וכן לדעת

הראשונים דאסרי כל היום וכמ"ש בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן קפח) דיש לצדד כיון דחזי לחולה המוכרח לאכול, דלא שייך בו הטעם דכבועל ארוסתו בבית חמיו, כפי שביאר בלבוש ס"ב והביאו ג"כ בחק יעקב סק"ו, שמראה תאותו ורעבתנותו שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה עיי"ש, וזה לא שייך בחולה כיון שאוכל רק מפני ההכרח. וכן במקומות ציבוריים שאינם יכולים לשמור על הכשרות ואם לא תותר להם לאכול מצה בערב פסח חיישינן שמא יאכלו חמץ ח"ו נראה דיש להורות להם לאכול מצה בערב פסח. וכ"ש דיש להתיר מצה עשירה לאחינו אשכנזים הנוהגים לא לאכול גם בערב פסח וראה לקמן. וע"ד מ"ש בשו"ת החיד"א (סימן ב) על בכור שהוא חלוש המזג וקשה עליו להתענות בערב פסח כי מזיק לו התענית ואפשר שמרוב צערו לא יוכל לאכול כזית מצה ומצות ד' כוסות ולא יוכל לספר ביציאת מצרים כמנהגו בכל שנה. והשיב כי דבר פשוט כביעתא בכותחא שלא יתענה אחרי גורם לו התענית הזה לבטל מצות דאורייתא. וכן העלו בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן לז) ובשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן קפח).

**וכדברי** מהרי"ל שאינם אוכלים מצה עשירה כתב הרמ"א בשו"ע (סימן תסב) במדינות אלו אין נוהגין ללוש במי פירות, ואפילו לקטוף המצות אין נוהגין רק לאחר אפייתן בעודן חמין, ואין לשנות אם לא בשעת הדחק לצרכי חולה או זקן הצריך לזה. מדבריו (בסימן תמד) שאסר לעשות סעודה ג' ע"י מצה עשירה משמע שאסור כל היום כעין המצה. איברא שערוך השולחן (סימן תמד סעיף ה) כתב על דברי הרמ"א "במדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה וכו' " נראה שאין הכוונה דגם בערב פסח אין לאכול מצה עשירה לפי המנהג דאין שום טעם בזה אלא הכוונה כיון שאין מנהגינו לאכול בפסח מצה עשירה ממילא דאין מכינין אצלנו מצה עשירה ולהכין רק על סעודה שלישית אין דרך בני אדם להטריח על מאכל קטן כזה והנה גם אצלנו יכולין לעשות. אלא אחרונים פי' שאכן כוונת הרמ"א לאסור כל ערב פסח והשיגו עליו בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא או"ח סימן כא) שהובא גם בשערי תשובה (סימן תמד ס"ק א) דעד חצות מותר בוודאי לאכול מצה עשירה בערב פסח והמורה להתיר כל היום לא הפסיד באם הוא לצורך קצת אפילו אינו צורך חולה וזקן. והחמיר יותר בשולחן ערוך הרב (סימן תמד סעיף ג) שכתב דבמדינתם אין נוהגין כלל לאכול מצה עשירה בערב פסח משעה ה' ואילך. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קנה) אף מצה עשירה הנילושה בביצים מותר לאכול עד זמן שרשאין לאכול חמץ למנהגנו שאין אוכלין מצה עשירה בפסח וגם לא בערב פסח אחר זמן היתר אכילת חמץ להרמ"א (סי' תמ"ד).

**נמצא** בין לפי' ערוך השולחן שביאר בדעת הרמ"א דשרי לאכול מצה עשירה כל ערב פסח בין לשיטת הנודע ביהודה ורבינו זלמן ואגרות משה מותר לאכול מצה עשירה עד שעה חמישית אלא שראיתי בשו"ת משנה הלכות חלק (טו סימן קנא) שלא כתב כן וז"ל לדידן דקיי"ל כרמ"א שאין אוכלין מצה עשירה בפסח ואפי' בע"פ יש להחמיר א"כ אין לאכול כלל לדידן מצה עשירה אפילו קודם הזמן ואפי' בסעודה ראשונה ולא דמי לחמץ שמותר לאכול דבחמץ לא חיישינן שמא יבא לאכול לאחר הזמן דבחמץ כ"ע נזהרים אבל במצה עשירה לא רצו לתקן כיון דאנן לדידן נוהגין שלא לאכול מצה עשירה ע"ש ולפי אחרונים הנ"ל וכ"ש לשיטת הראשונים הנ"ל שהתירו לאכול אף מצה עד זמן איסורו יהיה מותר לאכול מצה עשירה עד חצות ודלא כדבריו.

**וכן** הדין גם מצה מבושלת שאסורה לאחינו אשכנזים כמצה עשירה כמובא בשו"ת יהודה יעלה (חלק א יו"ד סימן ה) שמצה מבושלת שקורין קוגעל וקניידל /פשטידא וכופתאות/ לאכול בשבת ערב פסח אחר חצות וציין לעטרת זקנים שמסכים לאסור מצה מבושלת וז"ל הגאון בס' אלף המגן על הל' פסח סי' תע"א: אבל לדידן דחליטה אסורה וחזינן אפי' מצה עשירה אסורה אף שאין מברכין עלי' רק במ"מ בלא קבע א"כ יש לאסור גם מצה מבושלת כיון שנאפה תחילה משביע יותר וכן יש לאסור באמת גם מצה מבושלת. ולספרדים המתירים מצה עשירה יהיה מותר גם מבושלת מכיון שכל עיקר איסור אכילת מצה בע"פ אינו אלא מדרבנן, בודאי שיש לסמוך על דעת האחרונים שפסקו להקל ולכן מותר לאוכלה קודם הפסח כדלעיל ובשו"ת יוסף אומץ (סימן עח) כדברי שו"ת רב פעלים (חלק ג - או"ח סימן כז) בשם רבינו חיד"א ז"ל דחה ראיות ב"ד בשיורי ברכה ע"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (חלק ד או"ח סימן לו) שהתיר לאכול בערב פסח שחל בשבת מצה שדכו אותה ונעשית כקמח ונילושה במי ביצים ומטוגנת בשמן לסעודה ג'. ובשו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סימן לט) העלה להקל גם במצה מטוגנת בשמן. ושו"ר בספר ערב פסח שחל בשבת לרב צבי כהן שליט"א (פרק כא) שהאריך בשיטות אחינו אשכנזים וע"ש עוד ציין לשו"ת לב חיים דאפילו לנוהגים לאסור אכילה בער"פ בכה"ג שחל להיות בשבת לא גזרו.

**ולצרף** בערב פסח שחל בשבת מצה ללחם משנה לסעודת שחרית אע"פ דאינה ראוי' להצטרף דכיון שהיא אסורה באכילה בער"פ לשיטת הראשונים דאסרי אכילת מצה כל היום לאפוקי לדעת להקת הראשונים הרז"ה, והרא"ש, והר"ן, רבינו ירוחם, הריטב"א, וספר כלבו, והב"ח, ואשר"י, ומהרא"י, וספר שבולי הלקט. שאיסור אכילת מצה בער"פ הוא רק מזמן איסור אכילת חמץ, נראה דודאי שיש לסמוך בזה על כל הראשונים הנ"ל

ולצרף המצה אל הלחם חמץ שאוכל ממנו בשחרית, שהרי לדעתם יוצא יד"ח בלחם משנה ע"י המצה דיכול לאוכלה ואע"פ שדעת החולקים סברי כל היום אסור באכילת מצה בער"פ בשעת הדחק שאינו אוכל משום שלהוט שמראה תאותו ורעבתנותו שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה כדלעיל דלא שייך הטעם כבועל ארוסתו בבית חמיו נראה גם לשיטתם יהיה מותר. וכ"ש כשאין לו לחם אחר לצרף יהיה מותר לו לצרף עבור לחם משנה וכן ראיתי בספר שו"ת פרי השדה (ח"ב סימן פ"ח) המובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן מ) שנשאל אם מותר ליקח בערב פסח שחל בשבת מצה ללחם משנה, והשיב להתיר בנימוק אחר בהיות וא"צ לבצע רק זכר למן, ולכן מצה נמי כיון דלחם מקרי אע"ג שאין יכול לאכול ממנה בסעודה זאת מ"מ שפיר זכר למן הוי, אמנם ראיתי בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן קי) שהעלה לאסור ע"ש.

**ובנוסף** לכל הני ראשונים ואחרונים הנ"ל ראיתי עוד פוס' רבים בשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן כו) שניתן לצרפם ולהקל בכך ולאכול מצה בערב פסח עד זמן איסורו וז"ל המאירי בפסחים (דף צ"ט ע"ב) שלא אסרו בירושלמי אכילת מצה בערב פסח, אלא דוקא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו בפסח, אבל מצה עשירה או בצקות של גוים שנעשו בפני ישראל, מותר לאכול מהם בערב הפסח. וכן כתב רבינו ישעיה מטראני בפסקיו לפסחים שם. וכן כתב רבינו מנוח בספר המנוחה (בפרק ו' מהלכות חמץ ומצה). וכן מתבאר מדברי הריב"ש בתשובה (סימן ת"ב). וראה עוד בזה בציון לנפש חיה (פסחים י"ג ע"ב), ובשו"ת אבני נזר (סימן ש"פ), ובשו"ת מרחשת (סימן י"א). ולפי זה נראה שמצה רגילה שאינה שמורה משעת קצירה, וגם לא נעשית לשם מצת מצוה, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, יש מקום להתיר לאכול ממנה בארבעה עשר בניסן כשיש צורך ושעת הדחק בדבר. ושו"ר בספר מישרים אהבוך (עמ' קכו) שמטעם זה השיג על ספר ילקוט אברך שהתיר לאכול בער"פ בשעת הדחק מצות שאינם שמורות.

**לסיכום** לכתחילה ודאי דיש להורות שלא לאכול מצה בערב פסח אלא במקום שיש חשש שמא ע"י אכילת חמץ בשחרית לא ישמרו בני הבית על כשרות הכלים ויפזרו את החמץ ללא השגחה בכל הבית יש לסמוך על הפו' דשרי לאכול מצה עד זמן איסורו ותו לא.

**פירות הנושרים**:

1. מצה עשירה דהיינו מצה שנילושה ביין או שמן או דבש או חלב או שאר משקין ומי פירות שכל אלו אינן נקראין לחם עוני.
2. אין אדם יוצא ידי חובת אכילת מצה בפסח ע"י אכילת מצה עשירה.

3. מאחר ואינו יוצא י"ח במצה עשירה לפיכך מותר לאכלה בערב פסח.
4. כל מצה שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח אסור לאכלה בערב פסח.
5. העיקר להלכה להקל בליל י"ד לאכול מצה ואמנם יש מחמירין בזה.
6. איסור אכילת מצה בערב פסח הוא מדרבנן.
7. פי' האוכל מצה בע"פ כבועל ארוסתו בבית חמיו היכי דהתם מחסרא חופה ושבע ברכות כן הוא ערב פסח מחוסר היום טוב עצמו שהוא חופה וגם הברכות של הלילה דהיינו כשם שהכלה צריכה ז' ברכות קודם שתהא מותרת לבעלה, כך המצה צריכה ז' ברכות קודם היתר אכילה. ויש שפי' האוכל לוקה כבועל ארוסתו בבית חמיו, פירוש שאינו מושל ברוחו מעט כמו הבועל ארוסתו בבית חמיו שתהיה מותרת לו לאלתר ואינו מושל ברוחו עד עת ההיתר.
8. ומנין ז' הברכות הם בורא פרי הגפן א', קידוש ב'. (שהחיינו לא קחשיב דאומרו אפילו בשוק, וברכה דטיבול ראשון לא קחשיב דחיובא לדרדקי). ואשר גאלנו ג', בורא פרי האדמה ד', על נטילת ידים ה', המוציא לחם ו', אכילת מצה ז'.
9. חולה וכדומה כיון שאוכל רק מפני ההכרח. וכן במקומות ציבוריים שאינם יכולים לשמור על הכשרות ואם לא תותר להם לאכול מצה בערב פסח חיישינן שמא יאכלו חמץ ח"ו צריך להורות להם לאכול מצה בערב פסח.
10. לאחינו אשכנזים שמחמירים בעלמא שלא לאכול מצה עשירה בפסח בשעת הדחק וכ"ש לחולה מותר לאכול מצה עשירה.
11. בכור שהוא חלוש המזג וקשה עליו להתענות בערב פסח כי מזיק לו התענית ואפשר שמרוב צערו לא יוכל לאכול כזית מצה ומצות ד' כוסות ולא יוכל לספר ביציאת מצרים כמנהגו בכל שנה. הדבר פשוט שלא יתענה אחרי גורם לו התענית הזה לבטל מצות דאוריתא.
12. לאחינו אשכנזים עד חצות מותר לאכול מצה עשירה בערב פסח והמורה להתיר כל היום לא הפסיד באם הוא לצורך קצת אפילו אינו צורך חולה וזקן. ויש נוהגים לא לאכול מצה עשירה בערב פסח משעה ה' ואילך. ויש נוהגים לא לאכול כל ערב פסח.
13. לספרדים מותר לאכול מצה עשירה כל ימי הפסח וכ"ש שמותר בערב פסח.
14. מצה נפוחה או כפולה אף שמחמירין בה לחשבה כחמץ מכל מקום אסור לאכילה בערב פסח מעמוד השחר ואילך דבכלל מצה היא מעיקר הדין.
15. מותר לספרדים לאכול בערב פסח שחל בשבת מצה שדכו אותה ונעשית כקמח ונילושה במי ביצים ומטוגנת בשמן לסעודה ג'.

16. יש להקל לספרדים גם במצה מטוגנת בשמן.
17. קטן שלא הגיע לכלל דעת כל כך שיודע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים שרי להאכילו מצות בערב פסח אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל נראה דאין להאכילו מצה.
18. מצה שנתבשלה שאינה ראויה לצאת י"ח בלילה הו"ל כמצה עשירה. ואחינו אשכנזים אוסרים את אכילתה בערב פסח (כמ"ש לעיל).
19. מותר לצרף בערב פסח שחל בשבת מצה ללחם משנה לסעודת שחרית אע"פ דאינה ראוי' ראויה באכילה. משום שאינו מראה תאותו ורעבתנותו שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה ולא שייך הטעם כבועל ארוסתו בבית חמיו. וכ"ש כשאין לו לחם אחר לצרף יהיה מותר לו לצרף עבור לחם משנה . וי"א שאסור .

**סימן: פ"ה - שאלה: היוצא מביתו לפני יד' בניסן לעשות את חג הפסח עם הוריו האם מברך כשבודק את החמץ?**

**מבואר** הדבר בגמ' בפסחים (דף ו.) אמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים יום - אין זקוק לבער, תוך שלשים יום - זקוק לבער, אמר אביי: הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער - לא אמרן אלא שדעתו לחזור, אבל אין דעתו לחזור - אין זקוק לבער. אמר ליה רבא: ואי דעתו לחזור, אפילו מראש השנה נמי אלא אמר רבא הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער וכו'. ומובא עוד שם טעם הדבר לשלשים יום ולא יותר מדשואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום. בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן קמ) מבואר יותר דכל שלושים לפני המועד אדם טורח לאסוף ולכנוס לצורך המועד אבל לא קודם לכן. ושלושים יום לפני המועד זמנו של מועד וכדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני. וכן לענין בדיקת החמץ שאמרו העושה את ביתו אוצר והיוצא בשיירא קודם ל' יום אין זקוק לבער תוך שלושים יום זקוק לבער.

**נמצאנו** למדים שקודם שלשים יום לא חל שום חיוב עליו לבער את חמצו וכדפרש"י שם קודם שלשים - לא חלה חובת ביעור עליו, וכי מטי ההיא שעתא - לא מחוייב, כדאמרן, דהא נפלה עליו מפולת ע"כ. ומדלא חילקו בין חמץ ודאי לספק חמץ משמע אף כשישנו בודאי חמץ אפילו הכי אין צריך לבער כשיוצא קודם שלושים יום ובמאמר חמץ לרשב"ץ (אות ו) מובא שבירושלמי אמרו ובספק. אבל בודאי אפילו מראש השנה. כלומר אם יודע שיש לו חמץ בודאי. אפילו מראש השנה צריך לבער. ולא נראה כן מתלמודינו. שאמרו

אין זקוק לבער. ולא אמרו אין זקוק לבדוק ע"כ. וכ"כ הר"ן שהובא בב"י וכ"כ הריטב"א שם כל היכא דאמרינן אין זקוק לבער מילתא פסיקא קא אמרינן אע"ג דאיכא ודאי חמץ, וגבי חמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער היינו אפי' תוך ל' יום ודאי, וציין לדעת הרא"ה ז"ל דכל שזקוק לבער מברך על הביעור, ונראין הדברים תוך ל' יום דוקא. וכל היכא דאמרינן שאינו זקוק לבער אעפ"כ צריך לבטל בזמנו, כן כתב הרי"ט ז"ל. וכ"כ במאמר חמץ לרשב"ץ שם בסוף דבריו וז"ל שתוך ל' יום צריך לבדוק. צריך לברך כמו ליל י"ד. [וצריך לבדוק] גם לאור הנר. כדין אם חל י"ד להיות בשבת וצריך לבדוק ליל י"ג. שכל חיוב בדיקת ליל י"ד חל עליו. כי זהו זמנו. וכ"כ הב"ח דכל תוך ל' יום חל עליו חובת ביעור וה"ל ההוא יומא כליל י"ד ובעי ברכה והראב"ד שהובאו דבריו בספר הכל בו וב"ה שהובא בטור בעי ברכה על הביטול משמע שכ"ש שיברך אם עשה בדיקה לפני יציאתו וראה עוד בסמוך.

**ומן** הראוי היה שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ורק תקנו לומר על ביעור חמץ ומובא בדברי הרא"ש (פסחים פרק א סימן י) לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחלת הביעור ונגמר בשעה חמישית. וצ"ל דמ"ש "מיד" זהו כשיכול הא כשיוצא מביתו תוך שלושים יום בדיקתו נמי היא תחילת הביעור אע"פ שיש הפרש של כמה ימים בעי ברכה מדמחוייב בביעור. ועל הבודק יש לו לברך כדהא בפסחים (דף ז.) אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך וכו'. הקשה הר"ן והפני יהושע אמאי לא מקשה כן בשאר ברכות של המצות וכו', גם צריך להבין מה חידש לנו רב יהודה אמר רב בזה דמהיכי תיתי יגרע מצוה זו משאר מצות וכו' שמברכין עליהן, והרא"ש הרגיש בזה ולכן כתב דסלקא דעתך דאינו מצוה כל כך כיון שאינו רק לבער את החמץ מן הבית, והשיג עליו בשו"ת מראה יחזקאל (סימן ט) דזה דוחק גדול דמקרא מלא דיבר הכתוב תשביתו שאור מבתיכם ועוד דלפי דבריו משמע דרב יהודה לא עשה תקנה חדשה ובא רק להחזיק את הדבר להורות שהברכה הוא חיוב גמור שלא יהיה קל בעיניהם, ואם כן על כרחך גם מקודם היו מברכין, ולפ"ז קשה יותר מאי פריך מאי מברך פוק חזי מה עמא דבר היאך מברכין עד עכשיו, והעלה בסוף דבריו דודאי גם עד עכשיו היו מברכין רק שברכו בשעת הביעור, ועל זה בא רב יהודה אמר רב לחדש דמעכשיו אחר תקנתו דלעיל דהבודק צריך שיבטל ממילא דהבודק בעצמו צריך שיברך ר"ל בודק דייקא ולא המבער החמץ אח"כ למחר.

**אלא** שהב"י (או"ח סימן תלו) ציין לספר הכל בו (סי' מח ו ע"ד) אי צריך לברך על הבדיקה ולא הכריע בדבר וכתב יש אומרים דמפרש בים ויוצא בשיירא מברכים בשעת הביעור אף על פי שהם רחוקים מן הפסח ויש אומרים שאין מברכין אחר שאין זה זמן ביעור ממש. ובהגה בשו"ע (סעיף א) הובא דעת הכל בו דלא יברך על ביעור חמץ ומדלא העירו אחרונים על זה משמע דסבירא להוא דלא בעי ברכה וכן כתבו רבינו זלמן (ס"ק י) וביאור הגר"א שם וחק יעקב (ס"ק יג) וערוך השולחן (ס"ק ו) וכף החיים (אות י) ובפסקי תשובות (ח' ה ס"ק א) והאור לציון (חלק ג פרק ז סעיף יט) שכתבו להדיא דלא יברך על הבדיקה. וסיוע לדבריהם ראיתי במאירי שם שכתב להדיא דלא מברכין ע"ש.

**והמעיין** בדברי ספר כלבו (סימן מח) עצמו יראה שהמחלוקת אם צריך לברך אינה רק תוך שלושים יום אלא למאן דבעי ברכה אף ביותר משלושים יום צריך לברך ולמאן דלא בעי ברכה אף יום קודם אחד אינו מברך ואם כן כשחל י"ד להיות בשבת (ראה לירושלמי שנביא לקמן שלמדו מכתיב ושמרתם את המצות והוא בליל י"ד צריך לבדוק את החמץ) ולא ניתן לבדוק לאור הנר אזי צריך לבדוק ליל י"ג משמע שלא יברך שזמן הבדיקה הוא בליל י"ד בלבד כמוכח לכאורה מדברי הירושלמי, והא מרן כתב כל חיוב בדיקת ליל י"ד חל עליו בי"ג בשו"ע (סימן תמד סעיף א) ושמא לדבריו יש לחלק בין אנוס יחידי לאונס כללי דהיינו דזהו זמנו לכ"ע, אלא יש לומר שדעת מרן כפי' הפר"ח דבעי ברכה תוך ל' יום וראה עוד לקמן בזה.

**ומה** שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הבטול שהוא מן התורה מובא שם ובראשונים לפי שהבטול תלוי בלב בלא שום מעשה ובמה שאינו אלא בכונת הלב לא שייך לברך, וגם לא תקנו לומר על בדיקת חמץ לפי שהבדיקה אינה לעצמה אלא מפני הבעור מן הבית ולכך תקנו לשון בעור שהוא כולל הכל בדיקה ובעור ובטול כמו בערתי הקדש מן הבית ובבטול שאחר הבדיקה אינו צריך ברכה אחרת שאינו אלא מספק ועוד שלשון הבעור כולל הכל. ויש שכתבו שברכה זו מדאורייתא כמ"ש בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות ביעור חמץ דף קכ:): מה שאנו מברכין על ביעור שהיא לשון בדיקה ולשון ביעור. וברכת ביעור על הביטול וברכת עשה מה"ת היא ולפיכך אין אנו מברכין על בדיקת חמץ וע"כ נהגו שלא לשוח עד שיגמור הביטול.

**ומהני** ראשונים הראב"ד, ב"ה, הרא"ה, הריטב"א, הרשב"ץ, ועוד אחרונים והב"ח, והפר"ח דסבירא להו דבעי ברכה למה לנו לחוש לאחרונים ולאבד ברכה יקרה זו שי"א שהיא מדאורייתא ועוד שבספר האגור (הלכות חמץ ומצה סימן תרצט) למפרש בים וכו' לענין הברכה כתב בעל העטור המנהג אם יודע שיש לו חמץ יברך ואם לאו לא יברך.

ואמנם הוא כתב ונראה אפי' יודע שיש לו א"צ לברך כיון שעקר הבטול בלב, ולא ידעתי מה כוונתו דהא מברך על הבדיקה שעושה בליל יציאתו אלא יש לומר שכוונתו לברך ביום י"ד כשנמצא רחוק מביתו וע"י כוונת הלב אינו יכול לברך וראה עוד לקמן בזה.

**וראיתי** לפר"ח (אות א) שציין לספר ב"ח שהטיל פשרה בתוך שלשים יום צריך לברך קודם שלשים יום אין צריך לברך והשיג עליו דתקנת חכמים אינה לבדוק בליל י"ד דכל שחייב לבדוק אפילו מתחילת השנה כשבודק לשם פסח בלילה ולאור הנר בעי ברוכי. ואע"פ שלדבריו בעי לברך גם לפני שלושים כמו תוך שלושים מ"מ מדברי הראשונים דלעיל דפסקו כהב"ח דבתוך ל' יום צריך לברך ותו לא לכן כשבודק קודם ל' יום א"צ לברך ובזה יש לומר סב"ל. וכ"כ עטרת זקנים תוך שלושים כליל י"ד וחייב לברך אבל קודם לא. וכ"כ הט"ז שנביא דבריו לקמן. ולפי הטעם דנקיט המ"ב הדבר תלוי שאם בודק זמן רב כל כך קודם הפסח שממילא לא מבער את החמץ שמוצא רק מוציא מהבית ומשתמש בו אה"נ שלא יברך אבל אם בודק סמוך לפסח שבאמת הוא מבער את החמץ שמוצא ולא מצניע כי אם מעט לאכילת היום או יומים שנשארו לפסח אה"נ דודאי שיברך. וראה בביאור הלכה (בד"ה ולא יברך אז) שמצא בריטב"א שציין לדעת הרא"ה דכל שזקוק לבער מברך על הבעור ונראין הדברים תוך ל' יום דוקא הרי דעת הרא"ה כהפרי חדש ודעת הריטב"א להכריע כהב"ח. אמנם נשאר בצ"ע למעשה. ע"ש.

**וראה** לפרי חדש (אות יא) שציין לעוד ראשונים והוכיח דאף להר"ן שפיר דמי לברך בליל י"ג וכוחו מדברי הירושלמי בפסחים (פרק א דף כז טור א) רבי מנא לא אמר כן ושמרתם את היום הזה לדרתיכם לחוקת עולם עשה שיהו היום והלילה משומרין ויתחיל בשלשה עשר ויהא היום והלילה משומרין אף אית ליה כיי דמר רבי יוסי ויתחיל אור לשלשה עשר אין כיני יבדוק אפילו מראש חדש. עכ"ל מוכח מדברי הירושלמי דמי שבדק בליל י"ג כהלכתו לא צריך ולבדוק שוב בליל י"ד וחיזק הברכי יוסף (אות יג) את דבריו ודחה את המשיגים עליו דהא מוכח מהירושלמי להדיא, ולכן כתב דאפשר דכ"ע מודו היכא דבדק ליל י"ג בנר לשם מצוה דיצא י"ח, כמבואר בירושלמי דריש פסחים. וכה"ג לא אמרינן שלא לחלק, דתקנת חכמים לבדוק בלילה ולאור הנר, שיהיה יום י"ד שמור. וכבר כל זה נתקיים כשבדק כמצותו ליל י"ג. וס"ל דלא ממעטינן שלא לחלק אלא כשבודק ביום י"ג, או כשבודק לאור החמה, או בשאינו בודק, אבל בבודק ליל י"ג כמצותו שפיר דמי. ותו דלדעת הירושלמי מעיקרא כך היתה דעת חכמים שתקנו אור לי"ד, שאם ירצה יבדוק ליל י"ג. ומשו"ה לא זכר המרדכי אלא ההיא דאכסדרה, ולא הא דמשמע בתלמודין דליל י"ג שפיר דמי כמ"ש הפר"ח והחק יעקב. עכ"ל. ומאחר שהחיד"א הסכים עם הפרי חדש

שציין לירושלמי שאפי' בודק מר"ח לאור הנר נמי סגי ולא צריך לבדוק שוב בליל י"ד וזהו דעת מרן נוטה דמה שכתב בשו"ע (סימן תלג סעיף יא) המכבד חדרו בי"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אף על פי כן צריך לבדוק בליל י"ד. יש לומר שכוונתו למעט כשבודק ביום י"ג, או כשבודק לאור החמה, או בשאינו בודק, אבל בבודק ליל י"ג כמצותו שפיר דמי ואין בזה שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה וראה לעיל.

**וראו** ראיתי את בילקוט יוסף (חלק ה הלכות בדיקת וביעור חמץ סעיף כב) שכתב אם בדק בליל י"ג חוזר לבדוק בליל י"ד וציין ליחו"ד ח"א ס' ה בהערה. ויראה הרואה שבדברי היחווה דעת בהערה כתב מרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א על מי שבדק ביום י"ג ועל זה תירץ החיד"א שזהו אליבא דמרן וכדבריו לעיל וז"ל הערה: וכן מוכח ממ"ש מרן הש"ע (סימן תל"ג סי"א): המכבד חדרו בי"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר לא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד. ומקורו מהמרדכי בשם הראב"ן. וכדבריו כתב מהר"י בן מיגאש, הובא בס' יבין שמועה להרשב"ץ (כ"ו ע"ג). וכתב הב"ח, שאפילו בדק בליל י"ג לאור הנר כראוי, אעפ"כ צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד, שלא לחלק בין ביעור לביעור. ואכן הפר"ח כ' שאף שכן מוכח מדברי הראב"ן והש"ע, מ"מ מהירושלמי נראה שא"צ לחזור ולבדוק בליל י"ד. מכל מקום הגאון ר' חיים אבולעפייא במקראי קדש (דק"נ ע"א) הסכים לד' הב"ח. וכ"כ מהר"י עייאש במטה יהודה, ושכן דעת מרן הש"ע. (וע' חק יעקב וכסא אליהו). וסיים בדבריו ועכ"פ כשבדק רק ביום י"ג , בודאי דלכ"ע צריך לחזור ולבדוק היטב בליל י"ד לאור הנר וכו' ע"כ.

**נמצא** שהערה מדברת על בדיקה ביום י"ג ואזי לכ"ע חוזר לבדוק בליל י"ד ולא על בדיקה בליל י"ג זאת ועוד שלא זכר את דברי החיד"א שחיזק (בברכי יוסף אות יג) את הפר"ח ודחה את כל המשיגים עליו כמוכח מהירושלמי להדיא, ולכן כתב דאפשר דכ"ע מודו היכא דבדק ליל י"ג בנר לשם מצוה דיצא י"ח, כמבואר בירושלמי דריש פסחים. וכה"ג לא אמרינן שלא לחלק, דתקנת חכמים לבדוק בלילה ולאור הנר, שיהיה יום י"ד שמור עיין לעיל בדבריו.

**וכעין** זה נשאל בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן א) על הרואה בחודש שבט או אדר פרחי אילנות מלבלבים של עצי פרי, כגון פרחי השקדיה, האם יוכל לברך ברכת האילנות, או אין ברכת האילנות נוהגת אלא בחודש ניסן? והשיב אע"פ שבגמ' אמר רב יהודה, היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבלבים, נראה לומר שמה שאמרו בימי ניסן, לאו דוקא, והוא הדין באדר או באייר, אלא שדיברו חכמים בהווה, שרוב האילנות פורחים

בניסן. וציין ללהקת ראשנים כפי' זה אמנם אחרים שחלקו בזה וסיים את דבריו לענין הלכה למעשה, לכתחילה אין לברך בחודש אדר, אלא ימתין לחודש ניסן, כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, אבל אם לא נזדמן לו לברך ברכת האילנות עד שיצא ניסן, רשאי לברך ברכת האילנות בחודש אייר, ולא יאבד ברכה יקרה זו מידו. ויסמוך על דברי רבותינו הראשונים והאחרונים שפסקו שניסן לאו דוקא, ובלבד שיהיו עדיין האילנות בפריחתם, ולא גדלו פירותיהם. עכת"ד. אתה הוראת לדעת דראייתו כראיית נדון דידן ובדיעבד שאינו יכול לברך בניסן אלא רק להקדים לחודש אדר יברך בחודש אדר. וכן כאן יברך ולא יאבד ברכה יקרה זו מידו.

**ומדברי** הגמ' לפי' הרמב"ם (בהלכות חמץ ומצה פרק ב הלכה יט) המפרש בים והיוצא בשיירה תוך שלשים יום זקוק לבדוק, קודם שלשים יום אינו צריך לבדוק, ואם דעתו לחזור קודם הפסח צריך לבדוק ואחר כך יצא שמא יחזור ערב הפסח בין השמשות ולא יהיה לו פנאי לבער, וצ"ל כל שכן שמא יחזור בפסח ורש"י פי' כשאמור להגיע לביתו בתוך חג הפסח הא לפני לא צריך לבער עיין ב"י שם דהיינו שיבוא בפסח ואזי יעבור עליו בבל יראה ובזה העלה הט"ז (ס"ק ו) דבעי ברכה דהיינו תרתי לטיבותא שיהיה בתוך שלושים יום ודעתו לחזור תוך פסח.

**ומזה** אנו למדים גודל חיוב מצות בדיקת חמץ ואין לאדם להפקיע עצמו ממצוה זו וכדמוכח שיש חיוב על האדם לקיים את מצות ביעור גם כשאין לו בית בליל יד' כדברי ראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תכו) שהובאו גם בטור ובב"י שם שאע"פ שמחזיר את דירתו קודם חג הפסח ובזה לא יעבור על ב"י ובב"י בכל זאת חוייב לבדוק את הדירה משמע לב"י שתוך שלושים כליל י"ד וז"ל דאפילו אם [הוא בית של] גוי ויוצא הישראל ממנו, אף על פי שהגוי יתן לתוכו את חמצו בפסח, אפילו הכי המצוה מוטלת על ישראל לעשות ולבדוק ולבער כשיוצא ממנו. והני מילי במפרש ויוצא בשיירא, אבל אם נכנס הישראל לבית אחר שבעיר הזאת או באחרת יבדוק שמה, ותו לא בעי למיבדק הכא. וכן מפורש בב"י שם מה שחילק אבי העזרי בין נכנס בבית אחר ללא נכנס. נראה שהוא משום דאף על גב דשלשים יום קודם פסח חלה עליו חובת ביעור אין חובת הביעור חלה עליו אלא לענין שזקוק לבער אבל לא לענין שזקוק לבער בית זה הילכך כל שהוא נכנס בבית אחר הרי הוא מקיים בה מצות ביעור ודיו ואם אינו נכנס בבית אחר צריך לבער בית זה כדי לצאת ידי חובת ביעור שחלה עליו ופסקו בשו"ע (סעיף ג) שצריך לבער בית הא"י שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור וראיה לזה מצא בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן קלה) מדברי הירושלמי בישראל היוצא מבית גוי תוך ל' יום שזקוק לבער אעפ"י

שהגוי נכנס ומכניס לתוכו חמץ, א"כ אין שום תועלת בבדיקה, מ"מ כיון שחלו ל' יום חל עליו חובת בדיקה הגם שמצד איסור ב"י ושמא יאכל לא היה צריך לבדוק, אלא לא חלקו בין ביעור לביעור כנ"ל. וכן גם השוכר חדר בבית מלון וכד' על מנת לשהות שם בפסח ומגיע לפני ליל יד' חל עליו חיוב בדיקת חמץ עם ברכה כדין כשהיה בודק בביתו כמובא בפסקי תשובות שם (סימן תלז אות א).

**ובודאי** יש חשיבות להמון העם אם יבדקו עם ברכה או לאו עיין בדברינו (בסימן מ) בעניין הדלקת נ"ח עם ברכה בכנסים שציינו לרבינו החיד"א במח"בר סי' תרע"א אות ז משם הר' מר וקציעה דעיקר הדלקה בב"הכנ משום פרסומי ניסא ואם אין עשרה ליכא פר"נ גם אם ידליקו בלא ברכה ליכא פר"נ לפני העולם דאצל ההמון העיקר היא הברכה ע"כ. ומזה נראה שטוב שהעם יברכו על הבדיקה ובכך ייחסו חשיבות מרובה לבדיקת החמץ, ויזרזו עצמם לקיימה כראוי.

**אלא** עדיין נראה דאינו יכול לברך דיש לחוש לספק ברכות להקל דכיון דאין הפלוגתא בגוף המצוה ובגוף המצוה כ"ע נקיטנן דיש לבדוק ואין לומר בזה דהברכה נגררת אחרי גוף המצוה וכמ"ש הרדב"ז בכלליו וכמו שהוכחנו במקום אחר בספרינו ע"ש דרק כשהפלוגתא במצוה ונקיטינן לדינא כמצוה, הברכה נגררת אחר המצוה ולא אמרינן ספק ברכות להקל. וכמ"ש בשו"ת שואל ונשאל (חלק ד יו"ד סימן א) ועוד. וא"כ כאן הדרינן לכללין דספק ברכות להקל.

**אלא** יש לדחות שאכן המחלוקת היא האם הבדיקה היא רק בליל י"ד או לאו ואכן לסוברים שאם בדק בליל י"ג חוזר ובודק שוב בליל י"ד מהטעם שאין זמן הבדיקה אלא בי"ד בלבד שמן המקרא עצמו למדין אנו שהבדיקה צריכה דוקא שתהא בליל י"ד דהא בהאי קרא דושמרתם לענין בדיקה וביעור חמץ (ראה בדברינו לעיל ובדברי פני משה על הירושלמי שם), והסוברים שניתן לקיים גם את המצוה לפני י"ד ואינו מכניס לשם חמץ אפי' בודק מר"ח אזי ודאי שהברכה נגררת אחר המצוה

**ולכן** מי שעדיין חושש מספק ברכה על הצד הטוב ביותר ימתין עד ליום י"ד בשעת השריפה ויברך. שהבדיקה היא הכנת המצוה ואין מברכין אלא על תכלית המצוה דהרי אם בדק החמץ ולא ביערו לא עשה ולא כלום ועדיין הוא עובר עליו לפיכך תיקנו נוסח הברכה על תכלית המצות וזמן הברכה בתחלת עשיית המצוה שהוא הבדיקה עיין בשו"ת רדב"ז (חלק ה סימן קמד) וכעין זה ראיתי במחזיק ברכה (סימן תלב אות ג) למי ששכח לברך בזמן הבדיקה ונזכר קודם הביטול ימתין עד למחר ובשעת השריפה יברך ע"ש וצ"ל שיברך על ביעור חמץ דביטולו זה ביעורו ולשון בעור כולל הכל וכדברינו לעיל,

וכמ"ש הפר"ח (סימן תלו אות ב) ובמשנה ברורה (סימן תלב ס"ק ד) לא חילקו בזמן ומשמע שכן הדין גם אם בדק בליל יג' כשחל ליל יד' בליל שבת. ולפי זה גם אם בדק כמה ימים קודם שרי לברך בזמן שריפה. איברא שראיתי בספר דרך החיים לחיד"א בהגדה לפסח כתב שיברך בלא שם מלכות, נמצא שגם בזה מידי מחלוקת לא יצאנו ועדיף יותר שיברך לפני יציאתו וע"פ כללי הרדב"ז יכול לברך וכדלעיל.

**ודע** כפי שבודק ומבער בליל י"ד את חמצו כך צריך לבדוק ולבער בליל יציאתו מביתו תוך שלושים יום מחג הפסח ויבדוק לאור הנר כבכל השנים וגם צריך אז לבטל החמץ שלא ראה כמו בליל י"ד ואם שכח לבדוק בלילה יבדוק ביום לאור הנר כנהוג בכל שנה. וכשאין לו נר אין הדבר מעכב אלא יבדוק ע"י אור אחר כגון חשמל למעט אבוקה ויברך אף ללא הנר כמ"ש בשו"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן קצד) שנשאל מי שאין לו אלא אכסדרא לבער שאין צריך אור הנר אם יברך על ביעור חמץ. והשיב אמרו אכסדרה לאורה נבדקת שאין צריך אור הנר לא אמרו שאין לברך דהא ילפינן מציאה ממציאה וכו' ואפי' אם במקום שאין שם נר וצריך לבער ביתו ביום יברך דמידי נר כתיב באורייתא. וכ"כ הט"ז (סימן תלג ס"ק ג) שדקדק מדברי השו"ע שם וכן כשבודק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ, כמובא בדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ג הלכה ו) ובשו"ע שם שבודק ומחפש בכל המקומות שמכניסין להם חמץ כמו שבארנו, ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך. והברכי יוסף (סימן תלה) מצא בשם הגאונים כשבודק בתוך המועד או אחר המועד אינו בודק אלא בלילה. ודברי טעם הם. ע"ש.

**וקודם** שלושים יום אין זקוק לבער כדלעיל לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל אם דעתו לחזור לפני פסח (לפי' הרמב"ם) וכ"ש בפסח עצמו אפילו קודם שלשים יום זקוק לבער כמובא בשו"ע שם ודייק מלשון הגמ' ומדברי הראשונים צ"ל בדוקא כשהולך לדרך רחוקה ואינו יודע בודאות מתי יגיע אבל בימינו הנוסע או טס ויודע את זמן חזרתו ומכוון להספיק להגיע בזמן לפני חג הפסח לבדיקת החמץ ודאי שאין צריך לבדוק לפני נסיעתו אלא יבדוק בחזרתו בלבד וכעין זה ראיתי בספר מצוות קטן (מצוה צח) שהובא גם בב"י שם מדנקט המפרש בים והיוצא בשיירא ולא נקט יוצא לדרך סתמא וקצת ראיה לפי' הקונ' מדפריך תלמודא אי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי צריך לבער ואי קודם הפסח קאמר ומשום דחיישינן שמא יחזור ערב הפסח בין השמשות בזה שיוצא מראש השנה שיש שהות כל כך אין סברא למיחש להכי אפילו במפרש או יוצא בשיירא.

אבל לפי' הקונטריס ניחא שפי' דעתו לחזור תוך הפסח ממש ולא קודם לכן ע"ש. וכ"כ המג"א (ס"ק ג) וערוך השולחן (ס"ק א) ועוד. ודע שאע"פ שיכול למנות שליח לבדוק את ביתו בליל י"ד כתב החיד"א במחזיק ברכה (סימן תלד סעיף ז) שטוב שתבטל אשתו ולא שליח. אשתו בלי רשות עדיפה משליח ברשות.

**לסיכום** היוצא מביתו כמה ימים לפני ליל י"ד לחוג עם הוריו את חג הפסח וכד' צריך לבדוק את ביתו בליל יציאתו לאור הנר בברכה ולא יאבד ברכה יקרה זו ויניח עשרה פתיתים לפני הבדיקה כדעת האר"י דיש סוד גדול בזה .

**פירות הנושרים**

1. י"א שאף היוצא מביתו בליל י"ג ולפני כן אינו מברך על הביעור וזהו מנהג אחינו אשכנזים.
2. לכ"ע אם חל י"ד להיות בשבת צריך לבדוק ליל י"ג לאור הנר בברכה.
3. מי שבדק ביום י"ג (ולא בליל י"ג) צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד לאור הנר, ולא יברך.
4. י"א גם מי שבדק בליל י"ג לאור הנר לשם מצוה צריך לבדוק שוב בליל י"ד, ולא יברך שמא קיים כבר את המצוה.
5. מן הראוי היה שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ורק תקנו לומר על ביעור חמץ לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע לו ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחלת הביעור ונגמר בשעה חמישית.
6. י"א דמברך אפילו מתחילת השנה כל שבודק לשם פסח בלילה ולאור הנר בעי ברוכי. ואין לברך דאמרינן בזה סב"ל. אך המברך תוך ל' יום לשם פסח ולאור הנר יש לו לברך.
7. צריך לבער את ביתו אם הוא יוצא ממנו כשהוא בתוך שלושים יום מחג הפסח כדי לקיים מצות ביעור ואעפ"י שהגוי יכנס לביתו ומכניס לתוכו חמץ, ואין שום תועלת בבדיקה, מ"מ כיון שהו ל' יום לפני פסח חל עליו חובת בדיקה. אלא אם כן יעבור לדירה אחרת ושם יקיים את המצוה.
8. כפי שבודק ומבער בליל י"ד את חמצו בכל שנה כך צריך לבדוק ולבער בליל יציאתו מביתו תוך שלושים יום מחג הפסח ויבדוק לאור הנר כבכל השנים וגם צריך אז לבטל החמץ שלא ראה כמו בליל י"ד ואם שכח לבדוק בלילה יבדוק ביום לאור הנר כנהוג בכל שנה.
9. קודם שלושים יום אין זקוק לבער כשאין דעתו לחזור לביתו.
10. כשדעתו לחזור לפני פסח וכ"ש בפסח עצמו אפילו קודם שלשים יום זקוק לבער.

11. הנוסע או טס תוך ל' יום ויודע את זמן חזרתו ומכוון להספיק להגיע בזמן לפני חג הפסח לבדיקת החמץ ולקח בחשבון את העיכובים בדרך ודאי שאין צריך לבדוק לפני נסיעתו אלא יבדוק בחזרתו. והכל לפי הזמן והמקום.
12. והטעם לשלושים יום, דכל שלושים לפני המועד אדם טורח לאסוף ולכנוס לצורך המועד אבל לא קודם לכן. ולכן שלושים יום לפני המועד זמנו של מועד הוא מדשואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום.
13. מי ששכח לברך בליל יד' עד סוף הבדיקה ונזכר קודם הביטול ימתין עד למחר ובשעת השריפה יברך וי"א שלא יברך וסב"ל.
14. הנמצא רחוק מביתו ביום י"ד ישרוף את החמץ במקום שנמצא.
15. היוצא לדרך וממנה שליח שיבדוק ויבטל חמצו, יאמר לו בפירוש שהוא ממנה אותו שליח על הבדיקה וגם על הביטול, והשליח יאמר בביטול: חמצו של פלוני, וכו'. ומכל מקום גם הוא באשר הוא שם בערב פסח בבוקר יבטל חמצו שברשותו.
16. אם לא צוה לשליח לבטל והוא בדרך יכול לבטל שם בעצמו במקום שהוא שם.
17. אם יכול שאשתו תבדוק ותבטל עדיף יותר. אשתו בלי רשות עדיפה משליח ברשות.
18. המוכרים את החמץ בדירתם לנכרי ועי"ז מפקיעים עצמם מחיוב בדיקת החמץ אינם עושים נכון אלא יש להם מצוה חשובה זו ולפחות לשייר חדר אחד שלא ימכר עבור בדיקת חמץ בליל י"ד או בליל יציאתם מהבית.
19. השוכר חדר בבית מלון וכד' על מנת לשהות שם בפסח ומגיע לפני ליל יד' חל עליו חיוב בדיקת חמץ עם ברכה כדין כשהיה בודק בביתו.
20. כשבודק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ, ובודק בלילה לאור הנר ומחפש בכל המקומות שמכניסין להם חמץ, ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך, דלא שייך לברך ואיך יברך על ביעור חמץ והוא אוכל חמץ ואפילו לא ביטל ועבר בבל יראה מ"מ אין שייך ברכה על זה.
21. וכשבודק בתוך המועד או אחר המועד אינו בודק אלא בלילה לאור הנר.
22. לכתחילה אין לברך ברכת האילנות בחודש אדר, אלא ימתין לחודש ניסן, כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, אבל אם לא נזדמן לו לברך ברכת האילנות עד שיצא ניסן, רשאי לברך ברכת האילנות בחודש אייר, ולא יאבד ברכה יקרה זו מידו, ובלבד שיהיו עדיין האילנות בפריחתם, ולא גדלו פירותיהם.

## סימן: פ"ו - שאלה: מהו המנהג הנכון בברכת שהחיינו בזמן בדיקת חמץ?

**כתב** רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק א דף לח טור ב) שדעת הראב"ד צריך שיאמר זמן והרשב"א כת' שהיא רשות אם ירצה יאמר אותו כי יש בו טעם לאומרו כמו העושה סוכה ולולב וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות ביעור חמץ דף קכ:) לברך שהחיינו ומטעם אחר דמאן דבריך דהא מזמן לזמן קאתי ואיכא דלא בריך דהא לא קבע לי' זמן דהא המפרש והיוצא בשיירה שדעתו לחזור אפי' מר"ה צריך לבער ומי שלא בדק אור י"ד יבדוק שחרית ויבדוק בתוך המועד ולאחר המועד ומאן דמברך סבר מידי דהוה אפדיון הבן דמברך כל יומא בתר למ"ד יום ומסתברא דרשות הוא ומנהגא דילן לברך.

אלא שהרא"ש בפסחים (הלכות פסח בקצרה) דחה טעם זה דבא מזמן לזמן אלא טעמו כהרשב"א דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל לתקן את הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד סמכינן לה אזמן דמועד מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו שמחוייב לברך שהחיינו בעשייתן ומ"מ סמכינן אזמן דרגל. וכ"כ כטעמם בספר המנהגים (טירנא ערב פסח).

**וטעם** זה לא נהירא למהרי"ל (מנהגים הלכות בדיקת חמץ) דשאני סוכה דעושה הברכה נמי אסוכה ולולב בפני עצמן בשעה שיוצא בהן, אבל הכא מה ענין בדיקת חמץ לקידוש היום. אלא היינו טעמא דעיקר ביטול חמץ בלב ואין מברכין על מצוה התלויה בלב. וגם במאמר חמץ לרשב"ץ (אות ח) דחה את טעמם וטעמו שאין ברכת שהחיינו אלא בדבר שיש לו [בו] הנאה. כמו שאמרו (פסחים קכא ב) בענין פדיון הבן. כהן מברך דמטיא הנאה לידיה. ובביעור חמץ אין לו הנאה מזה. איך יברך שהחיינו. וכ"כ בספר אבודרהם (ברכת המצות) ומה שמברכים על פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל. אבל בדיקת חמץ אין בה שמח' והנא' לגוף אבל מצטער הוא באבוד חמצו הנשאר לו ובשריפתו.

**ועל** טעם זה השיג בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן שעט) אם אתה אומר שאין אומרין זמן אלא על מה שהוא נהנה ממנו כחגים שנהנה בישיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינין הרעננים והפסח באכילת המצה והחסא אם כן מה נעשה ליום הכפורים? ואם תאמר מחמת הגעת זמן המצוה גם בבדיקת החמץ כן. וטעם יפה ממנו יש למונעין מלאמרו לפי שאין לו זמן קבוע. שהיוצא לדרך אפילו מתחלת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק. אלא שאף זו דוחין ואומרין והלא פדיון הבן אין לו זמן אלא פודה משלשים יום ואילך ואפי' הכי אומרין זמן. ולפיכך אין בידנו ראיה מכרחת ואנו אין אנו נוהגין לאמרו. וציין לרב בעל העיטור שבמקומו נוהגין לאמרו. וטעמו של הרשב"א כטעמו של הראב"ד

שכתב (בתשובות ופסקים סימן קיא) שבספירת העומר לא בעיא זמן ולא כל מצוה שאין בה שמחה לגוף.

**ובמנהג** זה לא נמצא הלכה ברורה לכ"ע וכן לא התברר לנו טעמם וגם בספר האגור (הלכות חמץ ומצה סימן תרצד) ישנם כמה דעות ומנהגים שציין לבעל העטור דאיכא מאן דמברך שהחיינו. ולרא"ש שא"צ לפי שהבדיקה הוא לצורך הרגל וסמכינן אזמן דרגל לה"ט. ומנהג' דידן לברך (שבה"ל). והעולם נוהג שלא לברך שהחיינו. וטעם נוסף למה אין מברכין ראיתי בשו"ת מהר"י בי רב (סימן סב) בשם הרמ"ה שאין מברכין שהחיינו אלא על מצוה שעשיתה היא גמר מלאכת' וגבי ביעור חמץ הבדיקה והביטול שעושין ליל י"ד אינה גמר ועוד שאין זמן השבתה מן התור' אלא בסוף שש שעות.

**ולסוברים** דבעי ברכה עבירה היא אם לא יברך כמ"ש הרב כנה"ג שהובא בשו"ת יוסף אומץ (סימן נו) דקרי בחיל דאם לא יברך שהחיינו עבירה היא בידו שכבר נתחייב לברכה. והדבר קשה איך לא דיברו בזה אחרונים ואמנם לראשונים שכתבו שהיא רשות אי בעי יברך ואי לא בעי לא יברך לא קשיא. אלא המעיין בדברי הראשונים יראה שכל הראשונים הוא רשות מדבעי תרתי גם הנאה וגם זמן בכדי להתחייב ובזה דוקא אם לא יברך עבירה היא בידו.

**ומה** שכתב הרא"ש שאין מברך שהחי' על בדיקת חמץ משום דסומך אזמן די"ט והקשה החתם סופר בפסחים (דף קכ:) איפוך אנא ה"ל לברך בשעת בדיקה ולפטור את של י"ט כמו ברכת הבדיקה גופה דמברך ופוטר הביעור אעפ"י דהביעור עיקר מצוה דאורי' מ"מ כ' הרא"ש בדיקה תחלת ביעור הוא וא"כ ה"נ לענין שהחי' וצ"ל דברכת שהחי' עיקר מצותה אהנאה וכל שהוא בשעת שמחה עדיף טפי ובדיקה וביעור לאו מצוה של שמחה היא כ"כ כצ"ל עיין עוד שם בזה וזה לא כדברי הרשב"א דלעיל.

**וכן** נתקשה בדברי הגמ' בשו"ת דברי יציב (חלק יו"ד סימן רב) דאיך שייך לומר שיברך הכהן שהחיינו על הנאה זוטא של קבלת ה' סלעים, וכן נתקשה על דברי הרשב"ץ דלעיל שכתב שאין ברכת שהחיינו אלא בדבר שיש לו הנאה. ומצא בשו"ת הרשב"א שכתב, מסתברא דכהן לא מברך משום דהרי זה כשאר מתנות כהונה דאע"ג דמטי בהו הנאה לכהן לא מברך שהחיינו, ומאן דבעי לה משום דאיכא ברכת שהחיינו בהאי מצוה מספקא לנא מאן מינייהו מברך וכו' עיי"ש, ומבואר שאין הברכה משום הנאת קבלת הסלעים בלבד אלא הספק הוא כיון שגם הכהן מסייע במצוה לפיכך ס"ד דעליו לברך, ולפי זה מבואר דעת הרשב"א שלא כתב כדברי הרשב"ץ דהא בעי הנאה ומצוה וליכא. וששתי לראות בשו"ת יהודה יעלה (חלק א או"ח סימן קנד) שהעלה בדברי הרשב"א

דבמצות התורה כפדיון בן או על דאתו מזמן לזמן מברך שהחיינו בחובה ועל דאית בי' הנאה לבד אומר זמן לאו בחובה אלא ברשות וכו' במצוה לבד ולא אית ביה הנאה נמי דינו כמו בהנאה בלבד בלא מצוה מברך זמן ברשות ולא בחובה.

**וכיון** דאשכחן פלוגתא דרבוותא בטעם מאן דבעי לברך שהחיינו וכן במאן דלא בעי לברך ונקטינן בזה סב"ל ואע"פ שהפר"ח (בסימן תרלב אות א) האריך להוכיח דבעי לברך וראוי לנהוג ולהנהיג לברך שהחיינו אחר ברכת הביעור והשיג בזה גם על מרן שהשמיט את ברכת שהחיינו משולחנו הטהור כבר כתב במחזיק ברכה (סימן תלב אות א) האידנא נהוג כולי עלמא שלא לברך. וגם הט"ז (ס"ק ב) תירץ את השגתו של רש"ל שדומה להשגתו של הפר"ח ע"ש. ושו"ר לברכי יוסף (ס"ק ג) שמצא בנמקי פסחים כ"י משם הריטב"א דיש מקומות שאומרים זמן ואין לבטל מנהגם. והעיד שמנהגם שלא לברך.

**ומאחר** ומצינו כמה ראשונים ואחרונים דבעי ברכת הזמן ורק מחשש סב"ל לא נהגו לברך על הצד הטוב יותר יקח לו פרי או בגד חדש כדברי כמה אחרונים ויכוין גם עליו ברכת הזמן. עיין בכף החיים (אות ט) ובן איש חי ופסקי תשובות (אות ב) והאור לציון (חלק ג פרק ז סעיף ד) **וברכת ה'** (פרק ב סעיף ו) ועוד. ולנוהגים שלא לברך זמן על ביעור חמץ משום דביעור חמץ הוא הכנה למועד, כענין עשיית סוכה לישב בסוכה בחג הסוכות. וכפי דאנן לא מברכינן זמן בשעת עשייתה, אלא מסדרינן ליה אכסא וכן נמי כל צורך הכנת המועד משהינן ליה עד המועד ומסדרינן ליה אכסא ויכוין גם על זה. ומאידך אם בירך בזמן הבדיקה יברך שוב ברגל על הכוס דמצוה בפני עצמה היא עיין בדברינו בהלכות סוכה (בסימן יג) שכתבנו דאף שבירך זמן על הרגל ולא אכל בסוכה כשאוכל למחרת בסוכה מברך שוב זמן ועיין בכף החיים (אות י).

**לסיכום** לאחר הברכה על ביעור חמץ יברך גם שהחיינו ויכוין גם על פרי או בגד חדש שיכין מבעוד מועד. וי"א שיברך קודם שהחיינו ואח"כ על ביעור חמץ.

**פירות הנושרים**:

1. בברכת הזמן על הכוס בליל פסח טוב שיכוין גם על ביעור החמץ.
2. מקום שנהגו לברך ברכת הזמן ימשיכו במנהגם.
3. כיום נהגו שלא לברך זמן ואין לשנות.
4. בדבר שבא מזמן לזמן ויש לו הנאה יש חיוב לברך זמן.
5. אע"פ שבירך זמן בבדיקת חמץ עדיין חייב לברך ברגל על הכוס.

## סימן: פ"ז - שאלה: מהו הזמן הנכון לאפיית מצה כשחל ערב פסח בשבת?

**מוכח** בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סימן קיג) שמצוה לאפות את המצה בערב פסח אע"פ שיש קושי בדבר, שכתב על מי שמבקש לפרש בים בקרוב הפסח ומבקש ללוש ולאפות קודם הפסח ולישא עמו כדי שיאכל ממנו בימי הפסח מצוה מן המובחר לאפות בי"ד אחר ביעור חמץ שחביבה מצוה בשעתה כדי שיאכל חמה ובכך מצותה אבל אם בודאי אינו מגיע לישוב בפרס הפסח ואין בספינה מצה כהלכתה כגון מים שלנו ושלש נשים ושאר מה שצריך שהזהירו חכמים במצות מצה ילוש ויאפה וישא עמו כדי שלא יבטל מאכילת מצה. והובא גם בשו"ת רש"י (סימן שנ).

**אלא** שכתבו בשם רש"י ז"ל שאם לש קודם חצות אסור לצאת בה ידי חובתו ולמדו כן ממה שכתב שאין לאפות מצה של מצוה בי"ד קודם חצות כשם שאין שוחטין את הפסח קודם חצות מדאיתקש מצה לפסח וקיי"ל אין היקש לחצאין וכשם שאם שחט את הפסח קודם חצות פסול בדיעבד אף מצה נמי אם אפאה קודם חצות אין יוצאין בה. והובא גם בריקאנטי (בסימן קס) שדעת רש"י דאפי' בדיעבד פסול מידי דהוה אפסח שנשחט קודם חצות שפסול. והשיג לפירושו דתני בתוספתא אופה מצה מערב שבת וממצה ישנה דירושלמי כן מחלות תודה ורקיקי נזיר דתנן ס"פ כל שעה ועוד תדחי אפיית מצה את השבת דאין היקש למחצה וכי היכי דפסח דחי ה"נ מצה אלא ודאי לא איתקשא אלא לענין אכילה וכו'. ומוכח כדבריו מהתוספתא פסחים (ליברמן פרק ג הלכה ט) שכתוב להדיא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ואופה לו מצה מערב שבת וראה עוד לקמן בזה. וכן בביאור הגר"א שלקמן העלה שזהו מנהג ולא מדינא.

**אלא** שכדעת רש"י החמירו עוד כמה ראשונים שלקמן וכן ספר הפרנס (סימן נד) שהעלה במקומות שלא ימצאו לאפות בליל מוצאי שבת לא במחיר ולא בשוחד מפני יום איד של גוים ואף כי יש ב"ב הצריכים מצות הרבה והיו שוהין בתקון המצות עד לאחר חצות הרי שעת הדחק לפיכך התירו רבותינו שבצרפת לאפות המצות בע"ש ויזהרו מאד מאד מחימוץ ומ"מ יאפה ג' מצות במו"ש מפני שחביבה מצווה בשעתה.

**וגם** בספר האגור (הלכות לישת מצה סימן תשסח) ציין למעשה באחד שאפה מצה קודם ד' שעות וכבר ביער חמצו ואסרו רבותינו המצות דאיתקשו לפסח וכיון דפסח אינו אלא מו' שעות ולמעלה אף מצה כן. וציין גם לרש"י דהוי אסור דאורייתא דהא הוקשו מצות לפסח. ובתשובות הגאונים העלו דבדיעבד כשרה. והראבי"ה הביא ראיה מן התוס' יוצאים במצה ישנה ובלבד שיעשנה לשם פסח. ונראה דבירושלמי פליג אתוס' ואסר

אפי' עשאה לשם פסח. וכיון דבירושלמי אסר ראוי להחמיר שלא לעשות קודם חצות. ובשעת הדחק שלא ימצא לאפות ליל פסח משום איד של עובדי כוכבים ראוי לסמוך על התוספתא להתיר. ומ"מ יעשה שלשה מצות בליל פסח משום חביבה מצוה בשעתה. ואמנם ציין לכמה פוס' שכתבו דאין לנו אלא מנהג אבותינו לאפות מע"ש ולא לטרוח באפי' בי"ט. ומאידך לרבינו שמשון משנץ אסר לאפות המצות ביום ששי כשחל ערב פסח בשבת. וכן תשמע משם רב יהודאי גאון וכן מצאתי בשם ר"ת דאסור משום שמא יאמרו פסח הוא משבת שעבר. ונהג כשחל ע"פ בשבת לאפות הכל מע"ש אפי' הג' מצות המשומרות. וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ג דף מב טור ב) שמותר לאפות מצה בערב פסח קודם ו' שעות אפי' עדין חמץ קיים כך כתבו בתו' בפסחים ודייקו מההיא דחלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו וכו'.

**ואמנם** הרואה בשו"ת הרדב"ז (חלק ו סימן ב אלפים ריג) יראה שאין כוונת רש"י לאסור בדיעבד ובכך הסיר את כל ההשגות והקושיות על רש"י ומה שאסרו הוא משום דאיתקש מצה לפסח לאו משום דהוי היקש גמור וכל הני רבוותא אסרו לכתחלה וכל אחד יהיב טעמא למילתיה אבל לאסור אפי' בדיעבד אין לנו ומותר לאפות אותה לכתחלה קודם זמנה ונכון להחמיר לכתחלה וכן עמא דבר אבל לאסור אפי' בדיעבד אין לנו. וזהו נכון לפי מה שכתבנו לעיל בשם שו"ת רש"י מה שהובא בגאונים שיוצא בדיעבד למבקש לפרש בים קודם הפסח, ומבקש ללוש ולאפות מצה קודם הפסח, כדי שיאכל מצה בימי הפסח. ואינו יכול להגיע לישוב בפרוס הפסח ואין יכול לאפות בספינה מצה כהילכתה, ילוש ויאפה וישא עמו, כדי שלא יבטל מאכילת מצה.

**אלא** המעיין בספריו של רש"י בסידור רש"י (סימן שסט) ובספר האורה (חלק ב' דין אפויה) ובשו"ת רש"י (סימן רצו) יראה להדיא שאסר אף בדיעבד ודלא כדברי הרדב"ז וז"ל פסח שחל להיות באחד בשבת, אסור לאפות מצה מערב שבת, הראשונים אומרים משום הידור מצות הוא, אבל מצינו בו איסור מדאורייתא, דהא הקשו מצות לפסח בשילהי פירקא בתרא צלי אש ומצות, מה עשיית הפסח אינו אלא משבע שעות ומחצה ואילך, אף עשיית מצה, ואכילת מצה נמי הוקשו לאכילת פסח, כדרבא דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אליעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. מיכן סמכו רבותינו שלא לעסוק בבצק לצורך מצה קודם ביעור חמץ, שנאמר לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים, ואם לש קודם ביעור הרי הוא כיוצא בפסח שנשחט קודם ביעור חמץ. וכלשונו בדיוק מובא במחזור ויטרי (הלכות פסח סימן יט). ואפשר לחלק

שכאן מדבר בקיום מצוה וביוצא לדרך כתב רק שלא יתבטל מאכילת מצה ע"ש. ודברי הרדב"ז הובאו גם בברכי יוסף (סימן תנח אות ד) דיש להחמיר ולאפותה אחר חצות.

**ומה** שמוכחים דשרי מהתוספתא דלעיל בארבעה עשר שאירע בשבת מניח מזון שתי סעודות בשבת ואופה לו מצה בערב שבת אלמא מותר לאפות קודם זמנה תירץ בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריג) דהתם מיירי במצה עשירה כדי לקיים שלש סעודות בשבת במנחה כי אז אינו יכול לאכול חמץ ומיהו חביבה מצוה בשעתה ואין להקדים אותה קודם הזמן. ואמנם לרבינו יצחק בן גיאת שהובא בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן צא) העיד שאכלו מצות ממש ולא מצה עשירה שנהגו באלינסה לבער את הכל מלפני השבת ולאפות מצה בערב שבת ולאוכלה בשבת. וגדרו גדר הקדמונים בפני המקילים שלא יבואו לידי איסור. וזהו כדברי רש"י ולא מטעמו שבהמשך דבריו כתב שבמוצאי שבת אופים מצה כתקנתה ומקיימים בה את המצוה. עע"ש שסובר שמותר לאכול מצה בע"פ עד זמן איסורו של החמץ. וסיוע לדבריו יש מתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רצד) ע"ש.

**ובודאי** במצה של מצוה עסקינן דהיינו שהוא עתיד לצאת בה ידי חובתו וכמ"ש במאמר חמץ לרשב"ץ (אות קו) ע"ש דאילו בשאר מצות שאדם אוכל בפסח לא איתקש לפסח ואינו מחוייב כלל לאכול מצות בשאר הימים למעט ביום הראשון ואמנם מחלק מהראשונים לעיל מוכח דבעי נמי שאר מצות לעשותם בערב פסח. ובספר אור זרוע (ח"ב הלכות שבת סימן נב) גם פי' דמיירי מצה של מצוה שיש לו לצאת בה למחר בלילה דהואיל וקיי"ל שאינה נאכלת כי אם עד חצות א"כ יש לירא שמא עד שלא סדר דמוצ"ש ועד שיאפו ועד שיאמרו הגדה דילמא כי משיך לאחר חצות לא יצא אכילת חובת [מצה] להכי תקנו לאפות קודם מע"ש. וגם הב"י (בסימן תנח) כתב כן מכל מקום משום חביבה מצוה בשעתה יעשו שלש מצות בליל פסח כלומר משום מצוה מן המובחר יעשה בליל פסח וכתב עוד אנו אין לנו אלא מנהג אבותינו ולא חיישינן למה שחשו קדמונינו דטפי עדיף לאפות מערב שבת ולא לאחר, מלאפות בליל יום טוב שנמצא טורח ביום טוב בדבר שהיה אפשר לעשותו קודם לכן גם מאחר מלאכול מצת מצוה עד שיאפנה ולא נכון לעשות כן אלא להקדים לעשות המצוה בתחלת זמנה דזריזים מקדימין למצות טוב לאפותה מערב שבת שאם יאחר מלאפות עד ליל יום טוב איכא למיחש שמא יפשע ויאחר באפיית מצה עד שיאכל אפיקומן אחר חצות והוא כנגד הפסח ואינו נאכל אלא עד חצות וכן מנהג העולם לאפות מערב שבת וכ"כ בשו"ע (סעיף א) והפר"ח שם וברכי יוסף (ס"ק א) ורבינו זלמן (סעיף ד) וערוך השולחן (סעיף א) וספר ברית כהונה (חלק א' עמ'

צב אות ב) והאור לציון (חלק ג פרק יא סעיף ד) ושו"ע לרב רצבי (או"ח חלק ג סימן פ"ז סעיף י"ז) ועוד.

**והאמת** שכיום גם כשחל ערב פסח ביום חול אין המון העם נזהרים בזה כלל ואולי מעטים מקפידין בזה וכ"ש כשחל ערב פסח בשבת ולהליץ עבורם ראיתי בט"ז (ס"ק א) ובמשנ"ב (ס"ק ג) ופסקי תשובות (ס"ק ד) שמצא בבגדי ישע טעם בעד המנהג מפני שיש כמה דעות שאפילו בע"פ במשהו כאשר מבואר לעיל בסי' תנ"ב וזה קשה ליזהר שלא ימצאו אף משהו חמץ בהחטים שלא יהיו מחומצים וע"כ אופין מקודם כדי שיתבטל החמץ. ובמאמר מרדכי מצאתי שכתב וז"ל האידנא מקילין הרבה בדבר מפני הדוחק זולת קצת שנזהרין בזה ללוש ולאפות אחר שש שעות המצות שיוצאין בהם בשני הלילות וכן ראוי לעשות. ומטעם הראשון אין נראה דבימינו לא מצוי שימצא חמץ בחטים ורק מטעם דוחק אפשר ודאי ללמד זכות דהא היום הכל מתועש ואין תנורים וכלים ומקום וכד' הנדרש לכל דכפין. וכ"ש לגרים במקומות רחוקים ומקבלים ממה ששולחים להם מצות שנאפו ימים רבים קודם החג וזהו גם שעת הדחק.

**ובודאי** כשיש לו את כל האפשרויות לאפות את המצות המצוה אחר חצות לחוש לשיטת רש"י זהו הטוב ביותר אך בדיעבד אין לאסור וכמ"ש הברכי יוסף (ס"ק ד) דיש להחמיר ולאפותה אחר חצות כשיטת רש"י וכן אם יכול לאפות במוצאי שבת בלא לעכב כלל את ליל הסדר ולא ישנו התינוקות וכ"ש בערב פסח שחל ביום חול עדיף דיש לחוש לכל הני הראשונים הנ"ל שכתבו כשיטת רש"י דחיוב הוא מדאורייתא לאפות את המצות בזמן קרבן הפסח. דאפי' בדיעבד פסול מידי דהוה אפסח שנשחט קודם חצות שפסול. ולפחות כשיכול יאפה את ג' מצות במו"ש מפני שחביבה מצווה בשעתה. וכדברי הגהות מיימון שהובאו בב"י (סימן תנה) ועוד שהובאו בב"י (בסימן תנח) וכן נראה דעת הב"ח (ודע שדעת הב"ח דאין יוצאים במצה האפוייה קודם שלושים אפילו עשאה לשם פסח ע"ש). וכן נהגו בזמן הרמ"א וערוך השולחן (סימן תנה סעיף ו) וגם החת"ס ורבותיו ובעל ההפלאה נהגו כך כמובא בפסקי תשובות (סימן תנח ס"ק ב) דהיינו לאפות את המצות במוצאי שבת ושו"ר בספר ערב פסח שחל בשבת (עמ' עא) לרב צבי כהן שליט"א שהליץ כעשר תירוצים למנהג הפלא"ה והחת"ס הנ"ל לאפות המצות במוצאי שבת ואע"פ שאינו זמן שחיטה דאפשר לקיים ההקש של המצות לצליית הפסח ע"ש. וכ"כ בהגדה ליהודי לוב. ובחשיבות העשייה ראה במאמר חמץ לרשב"ץ (אות צא) שכתב שהגאונים עצמם היו מתעסקין בה. כדתנן (פסחים קטז א) מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה. וכן היה

נוהג הרא"ש ז"ל. שהיה משתדל בהן והוא עומד על עשייתן לזרז העוסקין בהן והיה מסייע בעריכתן.

**כמובא** במנורת המאור (פרק ד ענוה עמוד 192 ) שכל המתגאה בוזה את המצות, שנא' גאות אדם תשפילנו, שלא יתנשא בעשיית המצות והצדקות והמעשים טובים, כי בגובה אפו יראה בעיניו שהוא גנאי לעשות המצוה. כי הואיל ובוזה את המצות ואינו עושה אותן, במה יזכה לגן עדן. אבל החסידים והענוים רודפים אחר המצות, ומפני ענותנותן יראה להם שהוא שבח גדול עשיית המצות, וחיים לעולם הבא, שנא' שמור מצותי וחיה. ומשתדלים לעשות את המצות בעצמן ולא על ידי אחרים. ולא די להם שמוציאין עצמן ידי חובתן, אלא שמשתדלים להוציא את הרבים ידי חובתן. נמצאו זוכין ומזכין לאחרים עכת"ל.

**ואע"פ** שעיקר זמן הפסח משש שעות כדברי שו"ע והמג"א והפר"ח שם וערך השולחן (סעיף ב) וספר ברית כהונה (עמוד ק) כדאי לחוש לשיטתם הנ"ל ולאפות משבע שעות ומחצה ואילך, כפסח אף עשיית מצה כן, וסברתם שעשייתה ואכילתה נמי הוקשה לעשיית ואכילת הפסח, כדרבא דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אליעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. וז"ל רש"י דהוקשו מצות לפסח, ומה עשיית הפסח אינו אלא משבע שעות ומחצה ואילך, אף מצות מצה אינה אלא משבע שעות ומחצה ואילך, ואכילת מצה נמי הוקשה לאכילת פסח, כדרבא דאמר רבא אכל מצה בזמן הזה לאחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. וכ"כ כמה ראשונים דלעיל כדבריו ע"ש. וכ"כ בחק יעקב (ס"ק א) ובשערי תשובה (ס"ק א) ובן איש חי (פ' צו שנה א' אות כב).

**כשחל** פסח באחד בשבת יש לשאוב המים אור י"ג כתב בברכי יוסף (או"ח סימן תנה ס"ק ז) לדידן דנקיטינן כמרן שפסק דזמן שאיבה גם מבעוד יום, מותר לשאוב בערב שבת, ויניח המים בליל שבת תחת אויר הרקיע, ובהשכמה יום שבת מותר להכניסן. וטוב לשתות מהם מעט ביום שבת. או יניחם במקום שאין צריך לטלטלם. הרב מהר"י עאייאש בשו"ת בית יהודה סי' נ"ז. ועיין מ"ש הרב בית דוד סי' רי"ט. עיין עוד בדברינו בדין מים שלנו.

ובענין ג' מצות של מצוה שקוראים אותם כהן לוי ישראל, מה טעם יש בהם, מובא בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן קלו) שכתבו הראשונים ובמחזור ויטרי הלכות פסח סימן נ"ד, דטעם דמסמנין המצות הראשונה בסי' א', השני בב' סימנים, והג' בשלשה סימנים, שהוא עפ"י המבואר לענין תרומת שקלים, דבג' קופות תורמים את הלשכה והי' כתוב עליהם א', ב', ג', לידע איזה נתרמה תחלה כדי להשתמש בו ראשון, א"כ יש דין לידע

איזה להשתמש בו ראשון, וכאן יש ג' ענינים במצות, הראשונה לענין מוציא, האמצעית מצה (לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה בש"ס ושו"ע), והשלישית אפיקומן, וא"כ עפ"י הלכה הנעשה ראשון מצוה להשתמש בו למצוה ראשונה והיות אנו אין עושים סימנים במצה גופא, עכ"פ קוראים כהן, לוי, ישראל, לידע סדר ההשתמשות, וזכר לדבר מה דאיתא לענין קדימת כהן בש"ס גיטין ובכמה מקומות בש"ס "לפתוח ראשון ולברך ראשון", וה"נ לברך ראשון. עכ"ל. (שמא מה שכתב השלישית אפיקומן הכוונה כשלא הספיק מהמצה השניה כי השלישית בכדי שהיו שני לחמים שלמים מלבד המצה האמצעית).

**לסיכום**: כשחל ערב פסח בשבת עדיף לאפות מערב שבת שאם יאחר מלאפות עד ליל יום טוב איכא למיחש שמא יפשע ויאחר באפיית מצה עד שיאכל אפיקומן אחר חצות והוא כנגד הפסח ואינו נאכל אלא עד חצות אך אם יודע שהתינוקות לא ירדמו ויספיק לאכילת אפיקומן ובעל יכולות ובקי בהלכות אפיית יאפה בליל פסח ותע"ב.

**פירות הנושרים**:

1. גם אם יש קושי כל שהוא עדיף לאפות בערב פסח מאשר לאפות קודם.
2. נוהגים ללוש מצת מצוה בערב פסח משש שעות אמנם יש מדקדקים משש ומחצה ויש משבע ומחצה ואילך.
3. יש שכתבו דאיתקש מצות לפסח גם בעשיה ויש לחוש אם אפשר.
4. מדינא מותר לאפות מצה בערב פסח אף קודם ו' שעות אפי' עדין חמץ קיים.
5. מ"מ אם יכול יאפה את ג' מצות בערב פסח או במו"ש מפני שחביבה מצווה בשעתה.
6. יש להליץ בעד הנוהגים לאפות קודם ערב פסח מפני שי"א חמץ אף בע"פ במשהו וקשה ליזהר שלא ימצאו אף משהו חמץ בהחטים שלא יהיו מחומצים וע"כ אופין מקודם כדי שיתבטל החמץ. וי"א מפני הדוחק
7. מותר לשלוח מצות מצוה למקומות רחוקים שנאפו ימים רבים קודם החג וזהו גם שעת הדחק.
8. האופה מצת מצוה בליל הפסח לא יאפה אלא מה שצריך לאותו לילה.
9. הרוצה לאפות מצות מצוה ביו"ט יזהר שלא יבוא לידי קלקול בהפרשת חלה ביו"ט וכן במדידת קמח וברחיצת כלים ושלא יישנו התינוקות ושלא יבוא עי"ז לאכול אפיקומן אחר חצות.
10. מצוה שהוא יעשה את המצות כפי שנהגו הגאונים עצמם מתעסקין בה. וכן היה נוהג הרא"ש ז"ל. שהיה משתדל בהן והוא עומד על עשייתן לזרז העוסקין בהן והיה מסייע בעריכתן.

11. כשחל פסח באחד בשבת יש לשאוב המים אור לי"ג לדידן דנקיטינן כמרן שפסק דזמן שאיבה גם מבעוד יום, מותר לשאוב בערב שבת, ויניח המים בליל שבת תחת אויר הרקיע, ובהשכמה יום שבת מותר להכניסן. וטוב לשתות מהם מעט ביום שבת. או יניחם במקום שאין צריך לטלטלם.
12. י"א דאין יוצאים במצה האפוייה קודם שלושים אפילו עשאה לשם פסח ויש לחוש אם ניתן.
13. עפ"י הלכה הנעשה ראשון מצוה להשתמש בו למצוה ראשונה.
14. יש נוהגים לסמן את המצות הראשונה בסי' א', השני בב' סימנים, והג' בשלשה סימנים.

## סימן: פ"ח - שאלה: האם מותר לשים תפוחי אדמה וכד' במדורה שעושה לשריפת החמץ ?

**הגמ' בפסחים** (דף ד:) רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש. רבי יהודה אומר: אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש. דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה, אסור ופרש"י ושורפין בתחלת שש ולא ימתין עד תחלת שבע שהוא אסור מן התורה, לפי שאדם טועה בשעות. וכפסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק א הלכה ט והלכה י) אסרו חכמים לאכול חמץ מתחלת שעה ששית כדי שלא יגע באיסור תורה, ומתחלת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה כל שעה ששית מדברי סופרים ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה. שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזרה משום יום המעונן שמא יטעה בין חמישית לששית, ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית, וכו'. הא למדת שמותר לאכול חמץ ביום ארבעה עשר עד סוף שעה רביעית, ואין אוכלין בשעה חמישית אבל נהנין בו, והאוכל בשעה ששית מכין אותו מכת מרדות, והאוכל מתחלת שעה שביעית לוקה.

**ומוכח** מזה שאסרו רבותינו להנות מהחמץ וכ"ש לאוכלו מתחילת השעה שש משום שמדאורייתא חייבין לבער חמץ מן הבית בתחלת שעה ז' דהיינו מתחילת השעה ששית ואילך הוא שמחויב לבערו. ואין לו להשהותו משנכנסה שעה ששית דקיימא עליה מצות תשביתו מתחלת שעה שביעית וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם שלא להשהותו. ובודאי כל שלא הגיע תחילת שעה שש מותר בהנאה, אבל מכי מטא זמן איסוריה אפילו כדרך ביעורו אסור ליהנות ממנו, לכן יזדרז לבטל לפני כן, משעה שנאסר בהנאה אין הביטול מועיל. וכדברי הגמ' שם (דף כא:) שלא יסיק בו תנור וכירים. פשיטא! לא צריכא, לרבי יהודה, דאמר; אין ביעור חמץ אלא שריפה. סלקא דעתך אמינא: הואיל

ואמר רבי יהודה מצותו בשריפה, בהדי דקא שריף ליה ליתהני מיניה קא משמע לן. דהיינו לכ"ע אסור בהנאה וכמ"ש התוס' שם דלר' יהודה דאמר חמץ בשריפה אפרו מותר דתניא בפ' בתרא דתמורה (ד' לד.) כל הנשרפין אפרן מותר וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתהני מיניה אבל לרבנן דאין מצותו בשריפה והוי מן הנקברים דאמרינן בפרק בתרא דתמורה אפרן אסור ופשיטא לדידהו דבהדי דקשריף ליה אסור ליהנות ממנו. ולא רק אפרו אלא גם השלהבת אסורה. נמצא דזה תלוי בפלוגת' דר' יהודא ורבנן דלר' יהודא שהוא בשריפה מותר דקיימא לן כל הנשרפים אפרן מותר ולרבנן אסור דכל הנקברים אפרן אסור. וכמ"ש אחרונים ביאור הלכה (בסימן תמה ד"ה וכן הפחמין) וכף החיים (אות כא) שאסור להתחמם נגד השלהבת או להדליק נר ממנה וכדומה שאר הנאות.

**נמצאנו** למדים שעושה לו מדורה ושורפו אבל במדורת כירתו אם יש עלי' דוד או סיר או יורה אסור לשורפו שהוא אסור בהנאה דהא אין להנות משריפת החמץ ומטעם זה יש שנוהגין לעשות מדורה קטנה לשורפו, פן יהנה מן הגחלים מן החמץ או יבוא לשפות עליו את הקדירה. והוא מנהג טוב וכשר. מה שאין כן בחלה הנשרפת, שאמרה תורה בשעת ביעורה יהנה ממנה. כמובא בראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תלב) ובשבולי הלקט (סדר פסח סימן רו). וכ"כ המג"א (ס"ק ד) במשנ"ב (בס"ק יא) בשם אחרונים שהמנהג לעשות לו מדורה בפ"ע אפי' בשעה ה' כדי שלא יבואו להקל גם בשעה ששית ונוהגין לשרוף אותו בחצר ולא בכירה.

**וכששורפו** קודם שעה שש שעדיין אינו אסור בהנאה מותר להנות מהגחלים דהא הפחם נעשה מהחמץ בזמן היתר ומותר ליהנות בפחמין אף בתוך הפסח אבל אם שרפו לאחר שעה ששית הרי זה אסור בהנאה, ובזה לא יסיק בו תנור וכירים ולא יאפה בו ולא יבשל בו ואם אפה או בשל אותה התבשיל ואותה הפת אסורה בהנאה. וכמ"ש בספר הלכות גדולות (סימן יא הלכות פסח עמוד קפב) ובספר כלבו (סימן מח) חמץ בפסח משש שעות ולמעלה, אסור בהנאה ובאכילה, ואפילו למישגר ביה תנורא או לאוקודיה תותיה קידרא, דתנן (שם כא א) לא יסיק בו תנור וכירים. והיכא דהוה ליה חמץ כגון כעבין וקמניתא דאומא או לחמא יבישא או חיטי דאחמיצן, ושוינון פחמי מן קמי שש שעות, לבתר שש שעות אי נמי בפסח גופיה מהו למשגר בהו תנורא או לאוקודינהו תותיה קידרא או לזבונינהו ואיתהנויי בדמייהו, מי אמרינן כיון דמעיקרא חמץ הוו וקא מתהני בהו השתא בזמן איסורו, אסיר, או דילמא כיון דאשתני להו מאוכלא מקמי זמן איסורייהו הוו להו כעצים בעלמא ושפיר דמי למישגר ולאוקודי ולאיתהנויי בדמיהן, ת"ש דתנן (שם) כל שעה שמותר לאכל מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ומוכרו לנכרי

ומותר בהנאתו, ואמרינן (שם כא ב) מותר בהנאתו פשיטא, באכילה שרי בהנאה מיבעיא, ומפרקינן מאי מותר בהנאתו, אחר זמנו, והיכי דמי, כגון שחרכו קודם זמנו כדרבא, דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה ואפילו לאחר זמנו, וכן הלכה.

**ומדמותר** בהנאתו כשחרכו באור קודם זמן איסורו מותר ליהנות בגחלים או באפרו אפילו לאחר זמן איסורו ובנושא דידן המניחים תפוחי אדמה במדורות שעושים לשריפת החמץ וידוע להם שחמץ כבר נשרף והוי גחלים או אפר קודם זמן איסורו יכולים להנות מהתפוחי אדמה ואם לאו אסור להם להנות ואף אם שרף לפני השעה שש קודם זמן איסורו והחמץ עדיין אינו חרוך בתוכו דהיינו שאינו נפסל למאכל כלב מה שבתוכו אסור בהנאה. וכמ"ש מרן בשו"ע (סימן תמה סעיף ב) אם שרפו קודם שעה ששית, הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח; אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה, הואיל והוא אסור בהנאה, הרי זה לא יסיק בו תנור וכיריים ולא יבשל; ואם בישל או אפה, אותה הפת ואותו התבשיל אסורים בהנאה וכן הפחמין שלו אסורים בהנאה, הואיל ושרפו אחר שנאסר בהנאה.

**אלא** שמדברי הב"י שם שפי' את דברי הטור שכתב עושה לו מדורה ולשורפו בפני עצמו ולא יהנה ממנו בשעת השריפה דחיישינן שמא גם כשישרפנו בשעת איסורו יהנה ממנו והסכים עימו לדינא הרמ"א בדרכי משה (באות ב) וכן העיד הב"ח שזהו מנהגם לעשות מדורה בפני עצמו בכדי שלא יבא להנות ממנו גם כששורפו בשעה ששית וציין גם למהרש"ל שכך כתב והובא גם במג"א (ס"ק ד) ועטרת זקנים שם.

**יש** לומר שמרן כתב בשולחנו הטהור את עיקר הדין ששרפו קודם שעה ששית ומעלה מותר בהנאה וכ"ע לא פליגי בזה דשרי בהנאה עד שעה זו ובב"י רק כתב לפרש את דברי הטור להמליץ שטוב לעשות לו מדורה ולשרפו בפני עצמו ולא יהנה ממנו בשעת שריפה דחיישינן שמא גם כשישרפנו בשעת איסורו יהנה ממנו, דאי בשורפו בשעת איסורו קאמר תימה דלא הוה ליה למימר לכך טוב אלא לכך צריך ע"ש. ולכן לדעת מרן הב"י אין לחוש לחשש הטור ומותר להנות מהמדורות ולבשל בהם תפוחי אדמה וכדומה בשעת השריפה בשעה חמישית בלבד. אמנם אין הטור יחידי בהמלצתו דגם ספר האגור (הלכות חמץ ומצה סימן תשיד) כתב כן וז"ל: בשורפו בשעת בעורו לכ"ע אסר בהנאה. לכך אסור וטוב לעשות מדורה בפני עצמה.

**וכ"ש** בימינו שכמעט לכל אדם יש לו שעון יד שיכול לראות את הזמן המופיע בלוחות את זמן איסור בהנאה אין לחוש לזה. אמנם כאשר בד"כ סביב המדורות נמצאים ילדים רבים ברוך השם ואין תמיד מי שישגיח עליהם בשל ערב החג אזי טוב להחמיר ולממש

את ההמלצה של הטור והאגור שהובא ע"י האחרונים ולא להנות מהמדורות בשעת השרפה בשעה החמישית. ובמיוחד שרוב העולם מבערים קודם סוף שעה ששית ראה לאגור שם שזהו זמן איסורו וגם אם ישרפו קודם סוף שעה חמישית עד שהתפוחי אדמה וכדומה יאפו להם ודאי שיגיע לזמן איסור הנאה.

**הא** למדנו שצריך לבער החמץ מרשותו עד סוף השעה החמישית, קודם שתחול השעה הששית, ויבטל השאר שאינו יודע בו, (וקודם שהחלה שעה ששית צריך לסיים לשרוף אותו), ויש להקפיד על הילדים הנמצאים ליד המדורות שלא יהנו מהמדורות לפני סוף השעה חמישית וכ"ש לאחר תחילת שעה ששית. וראה לחיד"א בהגדה לפסח ובאחרונים שטוב לבטל את החמץ רק לאחר ששרף החמץ כדי שיקיים מצות שריפה בחמץ שלו, דאם שורפו לאחר ביטולו אזי פשוט ששרף חמץ שאינו שלו דהא הוא ביטלו.

**לסיכום**: הנוהגים לשים תפוחי אדמה וכדומה בתוך מדורות שריפת החמץ בשעה חמישית י"א שאינם נוהגים טוב דחיישינן שמא יבא ויהנה מהמדורה בשעת איסורו דהיינו מתחילת השעה הששית ואילך שאז נאסרו בהנאה.

**פירות הנושרים**:

1. אין להנות ממדורות לשריפת חמץ אף קודם תחילת השעה הששית ואם נהנה אינו נאסר ותפוחי אדמה מותרים.
2. גחלים או אפר שנוצרו מחמץ לפני זמן האיסור מותר להנות ממנו גם בפסח.
3. חמץ הנשרף אחר זמן האיסור אסור להנות מהמדורה או מהגחלים והאפר.
4. אין להתחמם ממדורות השורפות חמץ אחר זמן האיסור.
5. כדי שלא יהנו מהמדורה נוהגים לעשות מדורות קטנות לשריפת החמץ.
6. תפוחי אדמה וכדומה שנתבשלו בשעה ששית אסורים בהנאה ואף שהניחום קודם שעה זו.
7. טוב לבטל את החמץ רק לאחר ששרף החמץ כדי שיקיים מצות שריפה בחמץ שלו.
8. עד סוף שעה רביעית מותר לאכול חמץ.
9. מסוף ארבע שעות עד סוף חמש שעות החמץ מותר בהנאה.
10. מסוף שעה חמישית עד סוף שעה ששית החמץ אסור בהנאה.
11. מסוף שעה ששית ומעלה החמץ אסור מן התורה בין באכילה ובין בהנאה.

**סימן: פ"ט - שאלה: האם מותר לצחצח את שיניו אחר אכילת האפיקומן ?**

**בהגדה** לפסח החכם שואל מה העדות והחוקים וכוונת שאלתו של החכם למה אנו אוכלין החגיגה קודם לפסח הלא הפסח עיקר. ואף אתה אמור לו כהילכות הפסח.

שלפיכך אנו אוכלין החגיגה קודם לפסח והפסח אחרון לפי שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וכמ"ש בסידור רש"י (סימן שצא) ובמחזור ויטרי (הלכות פסח סימן צה) בגמר אכילה כשנפטרים מסעודתם אוכלין כזית מבשר הפסח כדי שיהיה הטעם בפיו כל שעה ואחר שיאכל כזית פסח אין מפטירין אפיקומן. כלומ' אינו רשאי ליפטר מסעודתו בדבר אחר ולומר אפיקומן. הוציאו והביאו מיניין של מאכל בקינוח סעודה. שלא להפקיע טעם פסח מפיו ולכך אנו אוכלין כזית מצה באחרונה זכר לפסח מקדש וכן בהגדה של פסח לריטב"א הקשה מה ענין תשובה זו לשאלה זו, וציין לרש"י ז"ל שפירש כנ"ל.

**דהיינו** לאחר שאכל את הפסח אין מפטירין אפיקומן כלומר אפיקו מיני מזון לקינוח סעודה שלא להפקיע טעם הפסח מפיו. וזה הוא שאנו אוכלין כזית מצה באחרונה זכר לפסח מקדש ובהדיא גרסי' כשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כך אין מפטירין אחר מצה אפיקומן ולכן אסרו לאכול מגדניות וכד' בכדי שטעם המצה ישאר בפיו וכדברי התוספתא (בפסחים פרק י הלכה יא) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון אגוזין תמרים וקליות חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפלו בינו לבין בנו אפלו בינו לבין עצמו אפלו בינו לבין תלמידו ע"כ. מכלל זה שתייה מותר וראה עוד לקמן. ומדברי ספר הלכות גדולות (סימן יא הלכות פסח עמוד קפג) אסר יותר ולא התיר למיכל שום מידי בתר מצה ולא למשתא, בר מן כסא דברכתא וכסא דהלילא, ואי בעי למישתי מיא שתי. וכ"כ בהלכות ריי"ץ גיאת (הלכות פסחים עמוד שכז) שהתיר רק מים לצמאו וכך מנהג כל ישראל מאין שינוי.

**מדבריהם** משמע שאין לשתות מאומה למעט מים לצמאו משום דבעי טעמא דמצה בפיו אלא שבספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מצה ומרור דף קלה.) משמע שמטעם זה מותר לשתות יין דאינו מפיק טעמה של מצה וז"ל מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו. רביעי גומר עליו את ההלל. בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה. ירוש' למה בשביל שלא ישתכר והלא כבר משוכר הוא יין שבתוך המזון אינו משכר יין שלאחר המזון משכר וישכח לגמור את ההלל ומסתב' טעמא משום שכרות אבל משום דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן לא קאמר ש"מ דיין אינו מפיק טעם מצה אע"ג דאיכא למימר דס"ל דמפטירין אנן לא אשכחן בגמרא דאסור אלא אכילה אבל שתיה לא שהרי כוס רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר ע"ש. וכ"כ ספר אור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סימן רלב) ומחזור ויטרי (הלכות פסח סימן עה) ובספר מהרי"ל

(מנהגים סדר ההגדה) חייבים לעסוק ביציאת מצרים עד שתחטפהו שינה, וכן בא"ח. ופי' ה"ר יונה דמהאי טעמא אין לשתות יין אחר אפיקומן שמא ישתכר ולא מצי מספר.

**ולכאורה** מה שכתב מרן בשו"ע (או"ח סימן תעח סעיף א) שאחר אפיקומן אין לאכול שום דבר. ולא כתב אין לשתות משמע שמותר לשתות הכל. וזה אינו דהא כתב להדיא לקמן שאסור לשתות וכמ"ש המג"א (בס"ק א) אין לאכול וה"ה דאסור לשתות וכן מובא בספר מצוות קטן, הגהות רבינו פרץ (מצוה קמד הגהה טז) העלה בענין מים אחר כל הסדר יש רוצי' לאסור משום הפגת טעם מצה של אפיקומן שהיא במקום הפסח ותנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ומיהו אומר ר"י דלא שייך הפגת טעם גבי שתייה ואפילו יין מדקאמר בירושלמי טעמא דבין שלישי לרביעי לא ישתה משום שמא ישתכר ולא קאמר משום הפג' טעם וגם תלמוד דפרי' מאי אפיקומן. לא מפרש כ"א מידי דאכילה כגון גוזליא וקליות ואגוזים. ואפילו רב אלפס לא אסר כ"א שתיית יין משום דמחזי כמוסיף על ארבעה כוסות אבל מים לא אסור. וגדולי איבריא היו מחמירין ליזהר גם ממים ופוק חזי מה עמא דבר.

**ומה** שכתב היו מחמירין במים לא מובא בטור (סימן תפא) אלא ביין בלבד וגם מטעם שמא ישתכר הא לאו טעם זה היה מותר וז"ל כתב א"א ז"ל יראה מדברי רב יוסף טוב עלם שאסור לשתות אחר ד' כוסות וכ"כ רי"ף בתר דאכלי כל מגדני ופירי אכלו בסוף כזית מצה דמינטרא ולא טעמין בתר הכי כלום בר מכסא דברכת מזונא וכסא דהלילא ומאן דצחי ליה רשותא למשתי חמרא אלא מיא וכ"כ כל הגאונים ותימא מנ"ל הא דהא לא קאמר אלא אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן היינו שלא לאכול אבל למשתי שרי ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין ופי' ה"ר יונה טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר והכי איתא בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה וזהו ששנינו מעשה בר"א ורבי יהושע שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'.

**ומה** שכתב הב"י שם לדברי הכל מותר לשתות מים ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסר לשתות יין הכי נמי אסר בהו. ואמנם ציין להמרדכי שהרב שמואל מאיורא היה מחמיר על עצמו ולא היה שותה אפילו מים וכ"כ הגהות מיימון פרק ו' (שם) ולא נהגו כן וכן פסק בשו"ע (בסעיף א) שאחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין, אלא מים. ובהגה כתב וכל המשקין דינן כיין וצ"ל שפי' הב"י שכל שאר המשקין כיין למעט מים הכוונה למשקים המשכרים זיל בתר טעמא דהא היין נאסר רק בשל שמא ישתכר הא לאו הכי

שרי לו לשתות יין דאינו מבטל טעם מצת האפיקומן. ושו"ר בהגדה של פסח לריטב"א (ד"ה היה נראה) נראה לקצת הגאונים ז"ל שלא אמרו חכמים שלא לשתות אלא בין שלישי לרביעי, אבל לאחר רביעי שותה, וכן הוא לפי שיטת הירושלמי שפירשו הטעם שמא ישתכר ויתבטל מלומר ההלל, אבל לפי הגמרא שלנו (קי"ט ב') אין לו לאכול ולשתות אחר כוס רביעי לא מאכל ולא יין כדי שלא יקבע עצמו ויהיה כאוכל פסח בשתי חבורות, וגם שישאר בפיו טעם המצה, וזהו טעם הגמרא שלנו, וכן כתבו רוב הגאונים ז"ל, וכן המנהג, ומ"מ מים או שאר משקין כגון משקה וורדים וכיוצא בו שותה ע"כ.

**אמנם** לפי מה שבארנו לעיל בשם הב"י דטעמא כדי שלא ירדם נראה דכ"ש שיהיה מותר לשתות קפה וכד' דברים שמעוררים את האדם בכדי לספר ולעסוק בדברי תורה. וכן כתב להדיא הפר"ח (ס"ק א) שמותר לשתות כל משקה שאינו משכר והדבר ברור להתיר לשתות הקאפ"י וכיוצא, וכ"כ החיד"א בספר מורה באצבע (בסימן ז סעיף ריא) שנתפשט המנהג לשתות קאפ"י אחר הסדר אמנם שיהיה בלי סוכר. ע"ש וכ"כ האור לציון (חלק ג פרק טו סעיף כג) כשיש צורך גדול אלא שהגאון מרן הרב עובדיה יוסף שליט"א בספר חזון עובדיה בהגדה של פסח (עמוד קפ) שרשאי לשתות טה או קפה אפילו עם סוכר מהטעם דלעיל. עיין עוד בזה בדברינו (בסימן טז) וראה לכף החיים (אות ד) שציין לעוד אחרונים שמתירים את הקאפ"י אמנם פסק להחמיר למי שאינו נצרך וכ"כ בחק יעקב (ס"ק א) בשולחן ערוך הרב (ס"ק א) ומחצית בשקל שם ובמשנ"ב (סימן תפא) ובפסקי תשובות (ס"ק א) ובן איש חי (פ' צו שנה א' אות לה) יש לסמוך לצורך גדול בשתיית קפה אחר האפיקומן.

**ונראה** לפי חידושו של האבני נזר שאחר חצות שרי לן לאכול אף מגדנות וכ"ש לשתות כל משקה שאינו משכר וכ"ש קאפ"י בכדי לספר ולעסוק בדברי תורה, ואולי אף משקה משכר דלר' אלעזר בן עזריה שזמן אכילת פסח ומצה הוא רק עד חצות, ליכא איסור אכילה מדין אין מפטירין אחר הפסח ומצה אפיקומן, אלא רק עד חצות. ורק לר' עקיבא שזמן אכילת הפסח הוא עד שיעלה עמוד השחר, איכא איסור האכילה כל הלילה. והוא משום שפשוט לו דאין לחייב שיישאר טעם פסח ומצה בפיו אלא בזמן המצווה, ולכן לראב"ע שזמן המצווה הוא עד חצות לא נאסר אלא עד חצות, ולר"ע שהזמן כל הלילה נאסר כל הלילה. ולכן נראה לו דאם נתאחר באמירת הגדה עד קרוב לחצות שלא הספיקו לאכול אלא המצה ומרור והכורך, שיאכל האפיקומן, דשמא הלכה כראב"ע כשיטת התוס' (מגילה כ"א ע"א ד"ה לאתויי), וימתין זמן המועט עד חצות שאז אסור לו לאכול לשיטת ראב"ע, ויאכל סעודתו, ואח"כ יאכל שנית אפיקומן. ויוצא ממ"נ, דשמא הלכה כר"ע כדפוסק הרמב"ם (פ"ח מה' קרבן פסח הט"ו). אלא שהשיג עליו בשו"ת אגרות משה

(חלק או"ח ה סימן לח) שאף להתוס' שפוסקים כראב"ע, אסור לאכול אחר אפיקומן כל הלילה, כמנהג כל הדורות שלפנינו ונותר בצ"ע על דברי הגאון בעל אבני נזר ע"ש. עיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן מח). ובפסקי תשובות (סימן תעז) שהגרי"ז מבריסק כתב על דבריו "נאים הדברים למי שאמרם" ושיבח עצה זו ע"ש.

**ומדמצינו** מחלוקת בדברי רבותינו בטעם ההמתנה בין בשר לחלב כשש שעות כמובא בכסף משנה ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק ט הלכה כח) על מ"ש הרמב"ם מפני הבשר שבין השינים וכו', וז"ל: כתב טור י"ד סימן פ"ט דלפי טעם זה לאחר ששהא כשיעור זה מותר אפילו נשאר בשר בין השינים ואפילו לא אכל הבשר אלא שלעסו לתינוק צריך להמתין. וי"א שטעם שהיית שיעור זה מפני שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך ולפי זה הטעם אם לא אכלו אלא לעסו לתינוק אין צריך להמתין ואפי' שהה כשיעור אם יש בשר בין השינים צריך להסירו ובתוך הזמן אפילו אין בשר בין השינים אסור וטוב לאחוז בחומרי שני הטעמים עכ"ל.

**ובכן** בנושא דידן צריך לשמור על טעם הפסח בפיו ובזמנינו המצה היא תחליף לפסח וכמ"ש מרן דלשיטה שצריך להמתין בשל הטעם השומן הנמשך כשש שעות וללא קשר לשינים דהיינו שהבשר שבין השיניים אינו גורם להמשכת הטעם, ה"ה באפיקומן יש לחוש רק לטעם הנמשך מכך ולא לשינים ומטעם זה יהיה מותר לצחצח את שיניו דלא חיישינן למצה שבין שיניו כלל וכ"ש שיהיה מותר אחר חצות לדעת אבני נזר שלדעתו א"צ שיהי' טעם פסח בפיו לאחר חצות כדלעיל אמנם מאידך גיסא לטעם השני מפני הבשר שבין השינים יש לחוש. אלא שגם אם נאמר שזהו הטעם העיקרי מפני הבשר שבין שיניו מ"מ אין זה שייך לטעם האפיקומן הנמצא בין שיניו דהא אינו מושך טעם כשומן. ועוד יש לומר שמה שאסרו רבנן הוא בדוקא לאכול אחר אפיקומן שמא יפוג הטעם ותו לא ולא אסרו מה שמנקה את שיניו ואף שע"י כך פג לו טעמו של אפיקומן לא אסרו.

**וכ"ש** שעושה לפני שינתו שגם לפוס' שצריך לספר כל הלילה ביציאת מצרים והאיסור לאכול אחר הפיקומן הוא עד שתחטפנו שינה ולא יותר וכמ"ש הטור לעיל וכפסק מרן בשו"ע (סימן תפא סעיף ב) ועיין בזה במחזיק ברכה (ס"ק א). וציחצוח שיניו זהו חלק מהכנה לשינה ובזה הזמן אין חיוב לספר ביציאת מצרים. ואחר שחטפתו שינה בטל האיסור ונראה שמותר לאכול ולשתות כרצונו. וכן ראיתי בספר כלבו (סימן נ) בשם תלמיד אחד מרש"י שהטעם שיהיה טעם מצה בפיו מפני שחייבין אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה על כן צריך שטעם מצה יהיה בפיו. דהיינו כל זמן שמספר ביציאת

מצרים צריך שטעמו יהיה בפיו הא כשהולך לישן אינו מספר ומכאן ואילך אין יותר חיוב. וכ"כ להדיא בספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) שכתב כדי שישאר טעמו בפינו ומתוך הטעם נזכיר טעמי מצות הפסח ונספר בהם כל הלילה. ושו"ר לשו"ת שרידי אש (חלק א סימן מז עמוד קכט) שגם קשר את טעם המצה עם סיפור יציאת מצרים וז"ל לפי שחייבים אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה ע"כ צריך שישאר טעם מצה בפיו. ונראה ג"כ שסברתו, אף שמעיקר הדין אינו חייב אלא עד חצות, מ"מ היא מצוה מדרבנן לספר כל הלילה ולהכי מצריכין שישאר טעם מצה בפיו, וזו היא מידת חסידות. והיסוד הוא משום כל המרבה לספר הרי זה משובח עכ"ל. וזהו סיוע לאבני נזר דלעיל שמעיקר הדין אינו חייב רק עד חצות. איברא שראיתי בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) שכתב שלאחר שאכלו מצת אפיקומן אינו רשאין לאכול ד"א כל הלילה כדי שלא יפיג טעם מצה מפיו.

**ומה** שאנו מקפידין לא לאכול אחר המצה ואין מקפידין שלא לאכל אחר המרור או היין מובא ספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) הואיל ואמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור מדרבנן ותניא כוותיה שמע מינה דהלכתא כוותיה הלכך עבדינן ליה למצה אפיקומן זכר לפסח שהיא מדאורייתא ולא עבדינן ליה למרור אפיקומן זכר לפסח שהרי מרור אפי' עיקר אכילתו שאנו אוכלין אותו עתה אינו אלא זכר למה שהיינו אוכלין אותו בזמן הפסח מדאורייתא ועתה אוכלין אותו מדרבנן וכיון שהוא זכר לעצמו אינו עושה זכר לאחרים.

**והואיל** ואתי לידן הגדה של פסח נימא ביה מילתא דהנה הרשב"ץ השואל נתעורר על השינוי שאנו עושין לחלק לתינוקות קליות ואגוזים וכמ"ש בגמ' (פסחים קח ב) וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלק להם לתינוקות קליות ואגוזים פירוש קודם סעודה כדי שישאלו והתינוק תמיה ואומר זה השינוי למה כי אין דרכנו כל השנה לאכול קליות ואגוזים אלא לאחר סעודה ואנחנו משיבין אותו כי הלילה הזה הוא משונה לפי שא"א לאכול אחר הפסח הנאכל על השבע באחרונה וכן על כזית מצה באחרונה דבר אחר כדי שישאר טעם פסח ומצה בפה ולפ"ז אין מפטירין ומשלימין סעודתא. ולא פותחים פה לשאול תנו לנו קליות ואגוזים להיות אחרונים בסעודה כמנהג ואנו נאכל אותם אחר סעודה ופירוש אפיקומין אפיקו מינין כלומר הוציאו לנו מיני פירות. ואומרים כי בלשון יון אפיקומן מנוחה פירוש שינוחו מאכילה.

**לסיכום**: מותר לצחצח את שיניו אחר ליל הסדר לפני השינה וטוב אם יעשה זאת אחר חצות.

**פירות הנושרים**:

1. אין אוכלין אחר האפיקומן כדי שישאר טעמו בפינו ומתוך הטעם נזכיר טעמי מצות הפסח ונספר בהם כל הלילה.
2. מה שמשיבים לחכם ששואל מה העדות והחוקים כלומר למה אנו אוכלין החגיגה קודם לפסח הלא הפסח עיקר. אנו אוכלין החגיגה קודם לפסח והפסח אחרון לפי שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.
3. מעיקר הדין מה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דהיינו אגוזין תמרים וקליות כד' ואח"כ נאסר כל מידי דמאכל.
4. יין אינו מפיק טעם מצה ועכ"פ כיון שחייבים לעסוק ביציאת מצרים עד שתחטפהו שינה, מהאי טעמא אין לשתות יין ומשקים המשכרים אחר אפיקומן שמא ישתכר ולא מצי מספר.
5. מים מותר לכ"ע לשתות אחר הפיקומן.
6. יש מחמירים גם שאר משקים שאינם משכרים ויש לחוש אם ניתן.
7. משקה המעורר כגון קפה וכד' מותר לשתות אף עם סוכר בכדי ללמוד ולספר בנפלאות הבורא יתברך, אבל בלא צורך אין להקל.
8. י"א שאין לחייב שיישאר טעם פסח ומצה בפיו אלא בזמן המצווה, וזמן המצווה הוא עד חצות לא נאסר אלא עד חצות בלבד.
9. מה שאנו מקפידין לא לאכול אחר המצה ולא אחר המרור או היין הואיל מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור מדרבנן וכן היין.
10. וטעם שמחלקים לתינוקות קליות ואגוזים קודם סעודה כדי שישאלו התינוקות דהא אין דרכנו כל השנה לאכול קליות ואגוזים אלא לאחר סעודה ואנחנו משיבין אותו כי הלילה הזה הוא משונה לפי שא"א לאכול אחר הפסח הנאכל על השבע באחרונה וכן על כזית מצה באחרונה דבר אחר כדי שישאר טעם פסח ומצה בפה.
11. חייב אדם לעסוק בנפלאות הבורא וביציאת מצרים עד כמה שיכול וירדם.

**סימן: צ' - שאלה: האם יש חיוב לצלות את הזרוע דוקא ע"ג גחלים, וכשאמר שהזרוע לפסח האם מותר לאוכלו ?**

**נוהגים** לעשות בערב פסח זכר למקדש שני תבשילין. כמובא במאמר חמץ לרשב"ץ (אות קכו) דקי"ל (סוכה דף מא.) דעבדינן זכר למקדש. שנאמר ציון היא דורש אין לה. מכלל דבעיא דרישה. ומשום הכי מביאין שני תבשילין. ואמרו בגמרא אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. שמצוה להקריב קרבן חגיגה עם קרבן פסח. שנאמר וזבחת פסח לה' אלהיך

צאן ובקר צאן. שהם גדיים וטלאים לפסח. ובקר לקרבן חגיגה. ואלו שני תבשילין אפשר לעשותן מכל דבר מבושל. אפי' מיני ירקות וקטניות כגון סלקא וארוזא. שאינו אלא לזכר בעלמא. ונהגו להביא זרוע צלי וביצה מבושלת. וכמ"ש בספר המנהגות (ר' אשר מלוניל דף כד:) נהגו כל ישראל לצלות הזרוע זכר לזרוע הנטויה, ואין צולין אותו בשפוד של ברזל זכר לפסח אלא או בשפוד של עץ או בגחלים, גם צולים ביצה עמו על גבי גחלים הוא זכר לחגיגת ארבעה עשר שנאכלת צלי וראה עוד לקמן. וכמובא בכל אחרונים מנהג ישראל זה. אמנם בספר אור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סימן רנו) כתב דהני תבשילין נהגו העם לחזור אחר זרוע זכר לזרוע נטויה של הקב"ה והאחד צלי זכר לפסח והאחד אפי' מבושל דחגיגה לא הוקשה לפסח.

**ובדרשות** ר"י אבן שועיב (יום ראשון של פסח) מתלמידי הרשב"א פי' יותר בטעם בסוד שנצטוינו מצות בזה החג להיותם זכר ליציאת מצרים, והם פסח מצה ומרור ואיסור החמץ, ואף על פי שהם זכר ליציאת מצרים, יש להם טעם נעלם ונעלה ומופלא, ועל כן אמר שלמה שלשה המה נפלאו ממני. ואמרינן במדרש זה פסח מצה ומרור, ולכן נצטוינו במצרים קודם הגאולה להורות שאין טעמם לזכר היציאה לבד, אלא טעם אחר יש בהם נעלם. ומה שאנו אומרים פסח על שום שפסח המקום, מצה על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ, מרור על שום שמררו המצרים הוא הנגלה והוא אמת. אבל יש בהם טעם אחר נעלם לבעלי האמת בהם ובפרטיהם, בהיות הפסח צלי אש ושלא ישברו בו עצם, ולא יאכל נא, ולא בשום משקין, ולזה היו צולין אותו בשפוד של מתכת דכתיב צלי אש ולא צלי מדבר אחר וכל זה טעם נכבד. (שמא צ"ל ולא היו צולין אותו בשפוד של מתכת וכו' נ.ב.) ומבואר כי עיקר פסח מצה ומרור וחמץ, אינו הטעם זכר ליציאת מצרים לבד, אבל יש להם טעם אחר גדול ונורא ותלוי במרכבה, ולכן חייבה תורה כרת באכילת חמץ, וגם בעשיית הפסח כרת דכתיב וחדל לעשות הפסח ונכרתה, מדה כנגד מדה, כי מי שאינו מקיים זה קוצץ בנטיעות המרכבה ולכן יכרת מעמיו. הנה נתבאר כי טעם אלו המצות מצה וחמץ הם חמורין מאד וחייב אדם ליזהר בהן הרבה.

**ונראה** שמטעם זה החמירו לעשות זכר לכל דבר כגון זכר לקרבן פסח אנו עושין את הזרוע כדלעיל וכמ"ש בספר אבודרהם (סדר ההגדה) צולין הזרוע על הגחלים מפני שהפסח אין צולין אותו אלא בשפוד של עץ רמון כמו שמפורש הטעם בפסח שני (פסחים עד, א) ואם באנו לחפש אחר שפוד של עץ יהיה טורח גדול וכ"כ הברכי יוסף (ס"ק ה) בשם עוד ראשונים ואחרונים ע"ש וכ"כ ערוך השולחן (סעיף ט) וכף החיים (אות נו). ומה שנהגו העם לחזור אחר זרוע מובא באחרונים זכר לזרוע נטויה של הקב"ה.

**וגם** בספר כלבו (סימן נ) שהובא גם בב"י (סימן תעג) כתב שאין צולין אותו בשפוד רק על הגחלים והטעם לפי שהוא זכר לפסח ופסח לא היה נצלה אלא בשפוד של רמון לפי שאין בו מוח שאם יצלהו בשפוד של עץ אחר שמא לחות העץ יבשלנו ויהיה מבושל ואסור וגם לא בשפוד של ברזל שמא חמימות הברזל יצלנו ולא יהיה צלי אש רק צלי ברזל ואין צולין אותו רק על הגחלים שאם נחזר אחר שפוד של רימון יהיה טורח גדול, וכלשונו כתב בספר המנהגות (מלוניל דף כד עמוד:) נהגו כל ישראל לצלות הזרוע זכר לזרוע הנטויה, ואין צולין אותו בשפוד של ברזל זכר לפסח אלא או בשפוד של עץ או בגחלים, וכ"כ ב"י (או"ח סימן תעג) על מנהג זה לעשות צלי מזרוע בהמה זכר לזרוע נטויה. ואין צולין אותו בשפוד רק על הגחלים והטעם לפי שהוא זכר לפסח ופסח לא היה נצלה אלא בשפוד של רמון (פסחים עד.) ואם נחזר אחר שפוד של רמון יהיה טורח גדול והמבושל עושין מביצה זכר לאבלות בית המקדש ויש אומרים מפני שהיא קלה לבשל.

**והובא** גם בשו"ע (סעיף ד) שכתב להדיא שנהגו לצלותו ע"ג גחלים וז"ל הבשר נהגו שיהיה זרוע, ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים והביצה תהיה מבושלת. והרמ"א כתב שמנהגם לצלות את הביצה. ובענין הביצה אצל אחינו אשכנזים יש נוהגים לבשלה ויש נוהגים לצלותה ובקיצור שולחן ערוך (סימן קיח סעיף ה) לא הכריע בדבר הביצה בין צלויה בין מבושלת, ובספר אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) ובמאמר חמץ לרשב"ץ (אות קכו) מוכח דבעינן דוקא לבשלה דהא השני תבשילין הם זרוע וביצה: אחד מהם צלי זכר לפסח וא' מבושל זכר לחגיגה. ואין הזרוע אסור באכילה אלא בלילה וכמ"ש בספר ברית כהונה (עמ' קמא) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן כז) וכדברי האחרונים דעיקר להלכה ולמעשה, שמותר לאכול בשר הזרוע שהוא צלי בסעודת היום של פסח, שלא חששו אלא בליל פסח שהוא זמן אכילת קרבן פסח, מה שאין כן ביום הפסח.

**וכפי** שכתבנו לעיל דברי האחרונים עפ"ז נהגו ליקח זרוע ע"ש זרוע נטויה והוא זכר לפסח שהיה נצלה בשפוד ע"כ צולין ע"ג גחלים כמובא גם באחרונים הט"ז (ס"ק ד) והמג"א (ס"ק ח) ושו"ע הרב (ס"ק כא) ערוך השולחן ס"ק ט) וכף החיים (אות סב) נהגו שהבשר יהיה צלי ע"ג גחלים זכר לפסח וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן קיח סעיף ה) שיהיה נצלה על הגחלים, זכר לפסח שהיה צלי אש. וראה עוד בפסקי תשובות שם דיש נוהגים לבשל הזרוע והביצה ואח"כ צולין אותן מעט ע"ג הגז ויש נוהגים לא לבשל אלא לצלותו כפשט דברי מרן.

**ולפי** זה נראה דאין מועיל לצלות את הזרוע ע"ג המנג'ל ואע"פ שהצלייה היא ע"י הגחלים דהא הבשר מונח ע"ג ברזל עצמו דהיינו הרשת של המנג'ל ובעינן ע"ג הגחלים ממש

ובדוקא. ושמא יש לאמר מה שאין נוהגים היום לעשות כן משום טורח גדול וכפי שאין נוהגים לצלות ע"י שפוד של רמון מפני הטורח כדלעיל כן בנושא דידן שטורח גדול הוא לצלות את הזרוע וכ"ש ע"ג הגחלים וכ"ש לצלות עליהם ממש. וכמ"ש בספר אבודרהם שם שהרי"ף כתב שאין לחוש כיון שאינו אלא לזכר בעלמא ואדרבה המדקדק בזה נראה שעושה אותו כמין קדשים ממש וכן כתב בעל העיטור.

**איברא** שראיתי בהגדה לפסח ברוך שומר הבטחתו לפי מנהגי יהודי לוב (עמ' 156) שמנהגם לבשל במים את הזרוע המונחת בקערה ורק למחרת ליל הסדר צולים ואוכלים אותו, ויש שנהגו לאוכלו בלילה זכר לקורבן פסח שמה משום שהוא מבושל ואינו צלוי אינו נראה כאוכל קדשים בחוץ.

**נמצא** שנהגו לקיים את צליית הזרוע ע"ג גחלים בדוקא זכר לקרבן פסח וכעין זה ראיתי בדעת הרש"ש המובא בשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן קנא) ובפסקי תשובות (תמה ס"ק ב) יש לשרוף את החמץ בדוקא ע"ג עצים כמו בנותר ולא בשאר דברים השורפים ולא בקש ובגבבא ואמנם בזה חלקו עליו הרבה פוס' ע"ש. וראה עוד בכף החיים (סימן תעג אות ס) שהמנהג שאין לשבר עצם הזרוע אלא יהיה שלם זכר לפסח ועצם לא תשברו בו. ואל תתמה כיצד יצלה על הגחלים ממש את הזרוע דהא יתלכלך ע"י הפחם של הגחלים דמוכח במסכת הוריות (דף יג:) שהיו אף אופים ע"ג הפחמין עצמם וז"ל חמשה דברים משיבים את הלימוד: פת פחמין וכל שכן פחמין עצמן ע"ש. ואם הוא איסטיניס וכד' אזי ינסה לצלות ברשת רחבה דע"י כך ימעט המגע בין הברזל לזרוע עד כמה שניתן או ע"י שיפוד מעץ וכד'.

**ומה** שעושים זכר למעשה אבות דהיינו שיקח שני התבשילין זרוע והביצה ויאכלם ויזהר שלא יהיה שום אחד צלוי דהא אפילו ביצה צלוייה אסור לאכול באותה לילה כדאיתא במרדכ"י ומנהג אשכנז שצולין הזרוע והביצה היינו לפי שאין אוכלין אותה ומשמרים אותה לליל שנייה כמובא בשו"ת מהרש"ל (סימן פח) והשיג על זה שהמנהג זר הוא בעיניו והוא נגד מנהג התלמוד עיין בע"פ (קי"ד:) ולפי דעתי נתפשט המנהג לפי שסוברים שצריך דווקא זרוע וזולתו מעכב ומשום הכי שומרים הזרוע לליל שנייה ואינם אוכלין ומשום הכי צולין אותה כדי שלא יאכלוהו וליתא כדאיתא בע"פ דאפי' בסילקא וארזי נפקי ב' תבשילין וראוי לחלק הב' תבשילין לכל המסובין ואח"כ אוכלין. וקשה לומר שאכן זהו הטעם דהא מוכח בירושלמי שהובא בראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תצח) רק מין שחיטה המנהג לא לאוכלו וז"ל הירושלמי מקום שנהגו לאכול צלי בליל פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין. קומי רבי אימי אפילו בשר עגל או בשר

עוף אמר ליה אפילו בשר עגל או בשר עוף סברי מימר אפילו ביצה אפילו קוליס, פירוש דג, מלשון קולייס האיספנין, אמר רבי יודן בר חנין ובלבד מין השחיטה. וכן ראיתי בערוך השולחן (סעיף ד) ובהגדה איש מצליח (עמ' 63) ובהגדה ליהודי לוב הנ"ל שאצלם דג צלוי וביצה צלויה מותר שאינם בכלל בשר אבל בכבד וטחול וכל המעיים הם בכלל בשר ואסורים בצלי כדמוכח לעניין נדרים ביו"ד בסי' רי"ז ע"ש ולפ"ז אסור לנו לאכול כבד בליל פסח שהרי א"א אלא בצלי דמליחה לא מהני לכבד ואין לו היתר אא"כ בשלו אח"כ או טיגנו בשומן ויש מי שהפריז על המדה לאסור גם ביצה צלויה ואין בזה טעם עכ"ד. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק לב) שאין איסור צלי בביצה. וכל סוג של צלי אסרינן דאף צלי קדר מקרי צלי לענין זה ואסור לאוכלו וכן צלי אחר בישול או בישול אחר צלי, וכשאסרו לאכול צלי נכנס הגזרה צלי קדרה ולא נפיק מכללא דאיסורא וכמ"ש הפר"ח.

**ואף** שאסור לומר בשר זה לפסח או זרוע זה לפסח. פשט לשון הש"ס והפוסקים מוכח דלכתחילה אסור לומר, ואם בדיעבד אמר בשר זה לפסח מותר וכן פסק הברכי יוסף (באו"ח סימן תסט) וז"ל לענין הלכה כבר כתבנו דקצת האחרונים הסכימו דבדיעבד מותר. וכן דעתי הקצרה נוטה. וכן ראיתי בארחות חיים דף ע"ז ע"א (דין ערבי פסחים אות יא) שכתב פסק הר"ש ז"ל אדם הקונה שה לא יאמר זה לפסח, דנראה כמקדיש לשם פסח, ואם אמר מותר לאכול, אבל כל בשר אחר מותר וכו', עכ"ל. הרי דשנים מכל מרבוואתא קמאי הר"ש וארחות חיים דמייתי ליה, בפירוש כתבו דאם אמר שה זה לפסח מותר לאכול. ואף דבמאי דסברי דדוקא על שה אסור לא קי"ל הכי, מ"מ במאי דשרו אם אמר, באכילה, הכי נקיטינן. ושו"ר בהגדת איש מצליח (עמ' 18) שגם העלה כן ע"ש.

**וכן** מובא לעשות זכר לטיט את החרוסת כמ"ש הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה יא) החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, וכיצד עושין אותה לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכיוצא בהן ודורסין אותן ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן. ובהגדה של פסח לריטב"א עשה זכר גם לתבן וז"ל החרוסת צריך שתהיה עבה כעין טיט, ונותן בו מיני תבלין שיהיו נראים שם למעלה זכר לתבן. ויש שרצו שתהיה בצבע כטיט כמובא בלקט יושר (חלק א עמוד פג ענין ה) שמצוה לתן לחרוסת רמונים וכל הפירות הנזכרים בשיר השירים, אבל אגסים שקו' בירן אינן ידוע לו למה יתן בחרוסת, מ"מ אין לשנות המנהג. וזכורני ששמעתי מאבי ר' משה ז"ל, הנותן אגסים בחרוסת כשעור בתוך תפוחים ואגוזים יהא לו צבע כמו טיט, אבל מסתמא הגאון סבר לעשותו עב זכר לטיט, אבל לעשות לו צבע כמו טיט מסתמא זה לא מצינו בספרים.

**ויתרה** מזו ראיתי שכתוב בספר שבלי הלקט (סי' ס"ד) יש משימין בו מעט חומר או גרירת לבנה, זכר לטיט. שהובא בברכי יוסף (או"ח סימן תעג ס"ק יב) וציין לרב המקובל מהר"ם די לונזאנו זלה"ה בכ"י ממש: נבהלתי מראות שגעון כזה, אולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזרת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב, ויצא שבוש זה מט"ס שנפל בפירוש רשב"ם ופירוש רש"י פרק ערבי פסחים (קטז א) שכתוב וחרס שכותשין בו הדק זכר לטיט. ואני בדקתי בפירוש כ"י ישן נושן וכתוב בו וחרוסת שכותשין בו הטב זכר טיט, והוא מוכרח שהוא פירוש על מ"ש שם חרוסת זכר לטיט, עכ"ל. ופירוש רש"י בנסחא שלפני כתוב נמי וחרוסת, שכותשין וכו'. ומאידך ציין גם לרב בית דוד סי' רנ"ג הביא משם רש"י ורשב"ם חרס שכותשין, ותמה על הרמב"ם וסמ"ג והטור שלא כתבו כן, וכתב דבשלוניקי העידו זקנים שהיו נותנין בחרוסת אבן קיילירמינ"י כתוש. ע"ש באורך. ומאי דסמיך אמאי דכתיב בפירוש רש"י ורשב"ם, כבר העיד הר"מ די לונזנו שבנסחת כ"י ליתיה, ונראית נסחה נכונה. ומנהג איזה קהילות שבשלוניקי אפשר שנתפשט על פי נסחת רש"י ורשב"ם או על פי שבלי הלקט. אבל כמדומה שברוב העיירות לא נהגו מנהג זה.

**לסיכום**: נהגו לצלות את הזרוע דוקא ע"ג גחלים זכר לפסח. ומותר לאכול בשר שנאמר עליו שהוא לפסח.

**פירות הנושרים**:

1. נהגו כל ישראל לזכר הפסח לצלות זרוע והוא גם זכר לזרוע הנטויה ולהניחו בקערת הסדר.
2. נהגו שהזרוע יהיה של כבש או בקר.
3. יש הדור יותר לקחת זרוע ימין כנגד החסד כנודע.
4. נהגו לעשות את התבשיל השני ע"י ביצה.
5. יש צולים את הביצה על גבי גחלים הוא זכר לחגיגת ארבעה עשר שנאכלת צלי ויש שמבשלים אותה וזהו דעת מרן.
6. הנוהגים לצלות את הביצה י"א שיצלה יחד עם הזרוע.
7. הצולה את הזרוע ע"ג מנג'ל אינו ע"פ המנהג הקדום דאע"פ שהצלייה ע"י הגחלים עדיין הבשר מונח ע"ג ברזל דהיינו רשת של המנג'ל ובעינן ע"ג הגחלים בדוקא ולא בחום ע"י ברזל. דאף בשפוד של ברזל אסרו דשמא חמימות הברזל יצלנו ולא יהיה צלי אש רק צלי ברזל ואין צולין אותו רק על הגחלים .

8. מה שאין נוהגים היום לצלות את הזרוע על המנג'ל יש לומר משום טורח גדול ובמיוחד לפני הפסח וכפי שאין נוהגים לצלות ע"י שפוד של רמון מפני הטורח כך יש טורח גדול לצלות ע"ג הגחלים וכ"ש לצלות עליהם ממש.
9. יש שנהגו שלא לשבר עצם הזרוע אלא יהיה שלם זכר לפסח שנאמר ועצם לא תשברו בו.
10. יש נוהגים לשרוף את החמץ דוקא ע"ג עצים כמו בנותר ולא בשאר דברים השורפים ולא בקש ובגבבא. ויש דאינם חוששים לזה כלל.
11. מותר לאכול בשר הזרוע שהוא צלי בסעודת היום של פסח, שלא חששו אלא בליל פסח שהוא זמן אכילת קרבן פסח, מה שאין כן ביום הפסח.
12. כל סוג של צלי אסרינן בליל פסח דאף צלי קדר מקרי צלי לענין זה ואסור לאוכלו וכן צלי אחר בישול או בישול אחר צלי אסור, כשאסרו לאכול צלי נכנס הגזרה צלי קדרה ולא נפיק מכללא דאיסורא.
13. החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים, ומתבלין אותה בתבלין כמו טיט בתבן. וצריך שתהיה עבה כעין טיט, ויש נותנים בה מיני תבלין שיהיו נראים שם למעלה זכר לתבן. ויש שרצו שיהא לה צבע כטיט.
14. הקונה שה לא יאמר זה לפסח, דנראה כמקדיש לשם פסח, ואם אמר מותר לאוכלו וכ"ש בשר אחר.
15. הקונה בשר לפסח יאמר בשר זה ליום טוב או בשר זה לחג.
16. יש שנוהגים לבשל במים את הזרוע המונחת בקערה ורק למחרת ליל הסדר צולים ואוכלים אותו, ויש שנהגו לאוכלו בלילה זכר לקורבן פסח שמה משום שהוא מבושל ואינו צלוי אינו נראה כאוכל קדשים בחוץ.
17. בצים ודגים צלויים מותר לאוכלם בליל הסדר שאינם דומים לבשר ולא יבואו לטעות בהם.

## סימן: צ"א - שאלה: מהו שאשה או קטן יקראו בהגדה כמה פסוקים בהלל שבליל הסדר?

**מובא** בספר שבולי הלקט (ענין ראש חודש סימן קעד) בשם המדרש שוחר טוב (מזמור קיג) שאין אומרים הלל אלא בשלשה למי אומרים הודו אלא לשנים והכי איתא באגדת תהלים שאין קורין בפחות משלשה. משום האי טעמא שאין אומרין הודו אלא לשנים ויש תמיהין על זה דמאי שנא מפסוקי דזמרא ועוד דאמרינן אמר ר' שמעון בן יוחי משום ר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את ההלל ור' צדקיה בר'

בנימין אחי שני זצ"ל שאל לר' אביגדור כהן צדק זצ"ל בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל יחיד מהו שיהא קורא את ההלל ויברך עליו והשיב כי ראוי הוא היחיד לאמרו ואין לסמוך על דברי שוחר טוב דאמרי' התם דאין קורין הלל אלא בשלשה למי אומר הודו אלא לשנים היכא דלא איפשר וגם לברך עליו ראוי והגון אפי' היחיד ואין לסמוך על מה שאומרים העולם אין מברכין על המנהג וכו'. וימים שגומרים בהן את ההלל מפורש בערכין דאמר ר' שמעון בן יוחי משום ר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן שמנה ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח ושני ימים טובים של עצרת וכו' אבל בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון וללו.

**ומה** שנהגו שלא לומר הלל כי אם בשלשה מפורש גם בערוך שהובא הגהות אשרי בברכות (פרק ב סימן ה) ובספר כלבו (סימן נב) בשם הר"ם שאין לומר הלל אלא בשלשה כדי שיאמר האחד לשנים הודו, ואם אינם רק שנים יאמרו שניהם הודו, וכ"כ בספר האגור (הלכות ראש חודש סימן תקפו) אמנם כתב דיש תמהין על זה. ובמקום אחר (הלכות ליל פסח סימן תתטו) כתב דלא נהגינן כן דסגי באשתו ובניו שהגיעו לחנוך. ואני המחבר ראיתי בעלי נפש מאשכנז מהדרים להשיג ג' על הסעודה בשני לילות ושיהיו בני י"ג שנה. וכ"כ במאמר חמץ לרשב"ץ (אות קלה) וסיים אפשר שאם השנים הם קטנים בני חנוך יספיק לזה. וכ"כ במחזור ויטרי (הלכות פסח סימן עג) הגדול שבקוראים וקורא הודו. ושו"ר לרש"י בספר האורה (חלק ב') בלשון חיוב דהיינו "צריך" וז"ל הקוראין צריכין שיהיו שלשה, כפי מה שמצינו במדרש כדי שיאמר האחד לחבירו שנים הודו לה' כי טוב. ובאותו לשון כתב בסידור רש"י (סימן שפו) ובאיסור והיתר לרש"י (סימן לט) הקוראין צריכין שיהיו שלשה, כפי מה שמצינו במדרש שוחר-טוב, כדי שיאמר אדם לשנים הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

**ודרך** אחרת ראיתי בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת צו ולשבת הגדול) מה שאומרים במדרש כי ההגדה והלל מצוה מן המובחר לאמרם בשלשה פי' כדי שיאמר כל אחד מהן הודו לשנים, משמע מדבריו שכל אחד אומר לשנים הודו וגו' ואח"כ אחד אחר אומר ואח"כ אחר אומר וזה לא ראיתי שכתבוהו מישהו מהפוסקים וטעם לדבר שצריך לחזור שזהו כשירה ולעתיד לבא נאמר שיר חדש בשיר ובשמחה, דכתיב השיר יהיה לכם התקדש חג. וכתיב ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה וגו'. וראה עוד לקמן בזה.

**נמצאנו** למדים דלכתחילה בעינן ג' גדולים ובדיעבד יכול לאמר יחידי וכ"ש עם עוד שני קטנים. ומשמע שהגדול הוא יאמר את ההודו וגו' והקטנים יענו דהא יוצא י"ח גם יחידי

וכמ"ש בספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) שמהר"י סג"ל רבו מהר"ש לא היה מניח נערים שאינן בני מצוה לומר הודו בליל פסח, אבל אנא ה' הושיעה נא והצליחה נא הניח לומר שאז יכולין להוציא הואיל ועונין אחריהן כל מלה ומלה מה שאין כן בהודו. וכן משמע מלשון רבינו שמחה דכתב הגדול מקרי הודו. ואנא מניחין את הקטנים לומר כדי שלא ישנו וגם כדי לחנכם. ואמר מהר"י סג"ל שכן מצא כתוב תבא מארה למי שאשתו ובניו מקרי' לו הודו. ומפורש יותר בדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יא חלק ב דף סד טור ב) תבא לי מארה למי שעבד אשה וקטן מקרין אותו פי' הואיל ואינם מחוייבין אין מוציאין את המחויי' ותבא לו מארה למי שלא למד ואם למד גם כן שעושה שליחים לאלו דרך בזיון. וטעם לדברי חכמים מובא בתשובות הגאונים (החדשות עמנואל סימן קפט) כשאמרו חכמים תבא מאירה למי שפשע ולא למד, שפעם שהוא אוכל ואין שם בנו שמברך לו נמצא בטל מן הברכה, אבל מי שהוא למד ופעמים שהוא זקן או חולה ונותן רשות לבנו או לאחד מבני ביתו לברך הרשות בידו, ששלוחו של אדם כמותו ואין לו מארה ולא אמרו חכמים בכך.

**וטעם** לדבר מובא במאירי בסוכה (דף לח:) ובב"י (סימן תכב) שקורא הש"צ לבדו הודו והקהל עונין אחריו הודו. שם בגמרא הוא אומר הודו ליי' והם אומרים הודו ליי' מכאן שמצוה לענות ראשי פרקים כלומר שמתחלה תקנו מפני שאינן בקיאין שעל כל דיבור שיאמר המקרא שיענו ראש הפרק ובכך יצאו שאינן בקיאין ידי חובתם ומיהו אנן דגמרינן כוליה לא צריכינן אלא שבזה החזיקו שלא תשתנה התקנה הראשונה למי שאינו גמיר. והביאו בשולחן ערוך הרב (סעיף ו) שיכול ליתן רשות לקטן לומר אנא וגו' והוא יענה אחריו אבל הודו לא יענה אחר הקטן אלא יתחיל הוא בעצמו והקטן יענה אחריו לפי שהודו הוא תחלת הפרק וכשהקטן מתחיל והוא עונה אחריו נראה כאלו הקטן הוא שלוחו ותבא לו מארה שמבזה את קונו לעשות לו שלוחים כאלו. ובעל המשנ"ב (ס"ק י) כתב בשם הפר"ח שהוא רק מצוה לכתחלה ואינו לעיכובא.

**דכשיחיד** קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים דהיינו כשאומר הודו יענו ג"כ אחריו הודו וכשאומר אנא יענו אחריו אנא כמובא בדברי הרמ"א (סימן תכב סעיף ב) והמג"א (בס"ק ז) כתב שהטעם דלמי יאמר הודו וכדברי הטור שלקמן והעיד שמנהג פשוט לחזור אחר שנים בליל פסח אע"פ שאין שם ספק ברכה כדלא כאותם הסוברים שהטעם בשל ספק ברכה וכמ"ש גם במחצית השקל שם די"א דיחיד אינו מברך וכיון דמצטרף להודו שני בני אדם מיקרי רבים וכתב עוד בשם האגור וצ"ע מ"ש משאר הודו שאומרים אותו ביחיד כגון בהלל הגדול ואפשר דהכא כיון שהוא דרך שירה

בעי' שיענו אחריו כדמצינו בשירת הים ע"ש. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן צז סעיף ד) ובמשנ"ב (ס"ק יח) דבהודו שייך זה טפי דהרי אומר הודו ומשמע דלאחרים אומר וכתבו האחרונים דאין נ"מ בזה בין ר"ח לימים שגומרין בם ההלל ובכל גווני יש לו לומר לשנים. **וכ"כ** הטור והב"י (באו"ח סימן תעט) גם כתבו שמצוה לחזר אחר זימון והכי אתמר במדרש תהלים הקוראים את ההלל צריך שיהו ג' שיהא אחד אומר לשנים הודו וכתב א"א הרא"ש ז"ל ולא נהגו כן ואי משום הודו לומר בג' סגי באשתו ובניו שהגיעו לחינוך. והובא גם בשו"ע (סעיף א) שמצוה לחזור אחר זימון. והרמ"א כתב בהגה והגדול שבהן אומר הודו ואנא, והאחרים עונין אחריו. והגדול יכול ליתן לקטן רשות. ויכול לצרף לזימון לענין הלל, אע"ג שלא אכל עמהם. וכ"כ אחרונים דיו שיענו אחריו אשתו ובניו. מכל מקום יאמר נא ישראל ויאמרו נא בית אהרן ויאמרו נא יראי ה' אם אמרם הקטן והוא עונה אחריו הודו לה' וגו' אף בדיעבד לא יצא ידי חובתו אלא אם כן חזר ואמר גם כן בפני עצמו יאמר נא וגו' וכמ"ש רבינו זלמן שם.

**וצ"ל** שזהו לפי המנהג שכתוב בתוספות בסוכה (דף לח:) ובהלכות רי"ץ גיאת (הלכות הלל עמוד קסה) ובטור (סימן תכב) שקורא ש"צ לבדו הודו והקהל עונין אחריו הודו וקורא פסוק יאמר נא ישראל והקהל עונין אחריו הודו וכן יאמרו נא בית אהרן ועונין הקהל אחריו הודו וכן יאמרו נא יראי ה' ועונין הקהל אחריו הודו. ומה שאנו נוהגין עכשיו שהש"צ אומר יאמר נא ויאמרו נא והציבור עונין על כל אחד ואחד הודו כתב הר"ן שהובא בב"י שם לא מצינו מנהג זה בתלמוד ואפשר שנהגו כן לרמוז שמצוה לענות ראשי פרקים ולפי שהוא פסוק של הודאה ושבח נהגו כן ומכל מקום יוצאין בו מאותן הפסוקים שאומר הש"צ דשומע כעונה. וכתב בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן קפב) על זה שהמנהג הנכון בעיני הוא שיאמרו רק אותן פסוקים שאומר הש"צ, דהיינו כשיאמר הש"צ הודו יענו אחריו הצבור הודו, וכן כשאומר יאמר נא ישראל וגו' יענו אחריו יאמר נא ישראל וגו', שבזה יצאנו מידי כל ספק. וגם ממה שלא נדפס בסידורים והגדות של פסח נראה שכך היה המנהג וכו' ע"ש.

**והטעם** לדבר שאנו כופלים בהלל כגון שהוא אומר אנא ה' הצליחה נא - והן שומעין, ואחר כך עונין כתב רש"י והתוס' והריטב"א בסוכה (דף לח:) סימן זה החזיקו לדעת שהרוצה לכפול את ההלל כופל, כמו שזה נכפל, שהרי שומע כעונה, כדלקמן, ואלו שומעין ועונין - הרי זו כפילה, וכל הני מכאן דקאמר רבא, מכאן לקטן המקרא כו', מכאן שאם בא לכפול - לאו דווקא, דהוא הדין נמי מצי למילף איפכא מאנא הושיעה נא שאם בא לכפול ומאנא הצליחה נא לקטן המקרא, אלא אשמעינן שלא על חנם החזיקו

אלו שגומרין את ההלל לענות דברים הללו אלא כדי ללמוד מהם תקנות הללו שתקנו נביאים לישראל. דהיינו שאין הקטן יכול להוציא את הגדול כשמקרא לו שומע כעונה אלא אם כן הגדול כופל את דברי הקטן ומזה צא ולמד מה שנוהגים בכמה בתי כנסת שילדים תחת גיל בר מצוה קוראים פסוקי דזימרה ופסוקים ביוצר אור במנגינות כנהוג בג'רבא ובטוניס ועוד שמחלקים לגדולים לכל אחד ואחד פסוק כשקורא הקטן צריך הגדול לקרא בעצמו מאחר ואינו יוצא י"ח בשמיעה מקטן שאינו מחוייב. וזה נלמד מהכתוב כמובא בגמ' שם ובשו"ת הר צבי (או"ח א סימן נז) את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה, היינו דהמלך קרא בספר, ובאמת הרי המלך לא קרא אלא שמע, וגם מה ששמע לא שמע מתוך ספר אלא שמע בע"פ משפן שקרא מתוך הספר, וע"כ דשומע הוא כעונה ונגרר לעונה בכל דבר וכשהוא שומע קריאת הקורא שקורא מתוך הספר נחשב גם הוא כקורא בספר אעפ"י ששומע בע"פ. ובשו"ת הרשב"א (חלק ה סימן יג) דשומע כעונה ואפי' לכתחילה.

**והלל** של פסח כתב הראבי"ה (ח"ב הלכות לולב סימן תרפה) למאן דאית ליה נשים בראשון חובה נראה דדינה שוה לאיש. וכ"כ בסוף דברי המהרי"ל מוכח שאשה יכולה לומר הודו שהרי גם נשים מחויבות בהלל זה כמו שהם מחויבות בד' כוסות וז"ל אמר מהר"י סג"ל שרבינו שמחה כתב שנשים חייבות לקרא הלל בליל פסח שאף הן היו באותו הנס. ולפי זה אפשר שנשים אומרות הודו ועונים אחריהן, ואמרתי לפניו והא חייבות במגילה משום דהיו באותו הנס מ"מ פסק המרדכי שאין מוציאות אנשים. והשיב לי שאני מגילה דצריכה לקרוא ברבים ולפרסומי ניסא ויותר יפה באנשים. וכ"כ בשולחן ערוך הרב (סעיף ז) שיכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא ויאמרו נא והוא יענה אחריה הודו ויצא ידי חובתו במה ששומע ממנה יאמר נא ויאמרו נא וגו' שאף שהנשים פטורות מכל הלל כמו שנתבאר בסי' תכ"ב בהלל זה חייבות ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה.

**ומה** שאנו קוראים את ההלל בישיבה וכידוע שמצותו מעומד כמובא בב"י שם בשם שבלי הלקט הורה הרב רבינו מאיר דמצות הלל קריאתו מעומד והטעם כתב ה"ר בנימין על שם הכתוב הללו עבדי יי' שעומדים ומה שקורין אותו בליל פסחים בישיבה מתוך שחולקין אותו אין מטריחין עליו לעמוד ועוד שהרי עומד על שולחנו וכוסו בידו ושמא תטרף דעתו מתוך סעודתו ויפול הכוס מידו והר"מ כתב לפי שדרך ליל פסח [דרך] הסיבה וחירות אין מטריחין אותו לעמוד עכ"ל. וכן הובא בשו"ע (סעיף ז) ובאחרונ'. ודע

שעמידה האמורה היא לגמרי דהיינו אין לו לסמוך עצמו על הכותל וכד' אלא אם הוא זקן או חולה כמובא בבן איש חי (פ' ויקרא שנה ב' אות טו).

**לסיכום** אין הקטן יכול לומר את הלל דהא אינו מחוייב בזה כלל אלא מטעם חינוך בלבד ואמנם אם חוזרים על כל פסוק שקורא ואינו ראש פרק מותר. והאשה יכולה להוציא את האיש י"ח דהא היא מחוייבת בכל המצוות כאיש בליל הסדר. ואמנם עדיף שאיש יאמר את ההודו בהלל.

**פירות הנושרים**:

1. מצוה להדר לומר הלל בשלשה כדי שיהא אחד אומר לשנים הודו והם יענו כך פסוק אחר פסוק.
2. יכול לצאת ע"י אשתו ובניו בני חינוך דהיינו שהוא יאמר והם יענו.
3. יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו.
4. מה שאמרו תהי לו מארה שמבזה קונו לעשות שלוחים כאלה היינו דוקא בתחלת הפרק.
5. אם יש רק שנים שניהם יאמרו הודו.
6. אין לקטן לקרא את הפסוק הודו והוא יענה לו אלא הוא יקרא והקטן יענה לו.
7. יכולים לתת לקטנים גם בבהכ"נ לקרא פסוקים בהלל ובתנאי שהקהל חוזרים על אותם פסוקים.
8. הפסוקים יאמר נא ישראל ויאמרו נא בית אהרן ויאמרו נא יראי ה' אם אמרם הקטן והוא עונה אחריו הודו לה' וגו' אף בדיעבד לא יצא ידי חובתו אלא אם כן חזר ואמר גם כן בפני עצמו יאמר נא וגו'. וזהו למנהגם אבל למנהגנו שהקהל חוזר על הפסוקים שרי למעט פסוק הראשון שהוא ראש פרק.
9. שמונה עשר יום בשנה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן שמנה ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח בלילו וביומו ועצרת.
10. קריאת הפסוק הודו וגו' ע"י הקטן ועונה הגדול בדיעבד יוצא בזה י"ח ואינו לעיכובא.
11. קריאת הלל בליל הסדר אומרה בישיבה אע"פ שמצוה לאמר את ההלל בעמידה.
12. מנין לשומע כעונה שנאמר את הדברים האלה אשר קרא המלך יאשיהו וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן דכתיב ויקרא שפן את הדברים לפני המלך אלא מכאן לשומע כעונה.
13. אדם שהוא מתפלל ושמע שהצבור עונים קדושה או יהא שמיה רבא מברך ישתוק ויכוון לבו למה שהם עונים ושומע כעונה.

14. גדול אין יוצא בקריאת וברכת הקטן, מ"מ שנינו מי שהי' עבד או אשה או קטן מקרין אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרים.
15. שומע כעונה אם כיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה יצא.

## סימן: צ"ב - שאלה: עד כמה חייב להשתדל לשתות ד' כוסות בליל הסדר?

**מובא** בב"י (או"ח סימן תעב) בשם הרשב"א שנשאל מי שאינו שותה יין כל השנה כולה מפני שמזיקו או שונאו מהו שיעשה כל הסדר על הפת. תשובה מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק עצמו ולעשות כרבי יהודה ב"ר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כוסות ואומר חוגרני צידעי מפסחא ועד עצרתא וכרבי יונה דגרסינן בירושלמי רבי יונה שתי ארבע כסי בלילה דפיסחא וחזיק רישיה עד עצרתא והא דרבי יהודה ב"ר אלעאי איתא בנדרים ופסקו בשו"ע (סעיף י) מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו, או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות, לקיים מצות ארבע כוסות.

**ויש** לומר שאין הכוונה שע"י השתייה ינזק גופנית ויפול למשכב ח"ו דהא ונשמרתם לנפשותיכם כתיב ואף באדם חולה ביום הכיפורים מאכילין אותו שלא יסתכן וכן כל אשה מעוברת שמתאווה נפשה או מריחת שום ריח מאכילין אותה שאין לך דבר שיעמוד בפני פיקוח נפש חוץ מגילוי עריות ושפיכות דמים ועבודה זרה.

**והא** דר' יהודה בר אלעאי ור' יונה מרוב הכאב היה קושרים צדעיהם מכאב ראש בשל שתיית היין בפסח וכמ"ש בעל המשנ"ב (ס"ק לה) ר"ל שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה. ואע"פ שאפשר לו לעשות על פת במקום ד' כוסות כמ"ש הרשב"א בהמשך תשובתו (חלק א סימן רלח) שאף על פי שמי שאין לו יין עושה סדרו על הפת אין דנין אפשר משאי אפשר. ועוד הא אפשר לו בקונדיטון וביין מבושל כדאיתא בירושלמי פרק ערבי פסחים. ועיין במג"א (סימן תפג הקדמה) דמי שאין לו אלא כוס א' יקח אותו לקידוש דהא י"א דב"ה אינה טעונה כוס ואם יש לו שנים יקח לקידוש ולב"ה ואם יש לו ג' יקח לקידוש ועל כוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל ועל השלישי יברך ב"ה ואחר כך יאמר חצי הלל בלא כוס.

**דהיינו** אף שמזיק לו היין וע"י השתייה יצטער אך אינו נופל למשכב עדיין צריך לדחוק את עצמו ולשתות ד' כוסות יין ורק אם ע"י כך יפול למשכב אזי ישתה יין קל יותר כגון מיץ ענבים וכד' ואם גם בזה יכול ח"ו ליפול למשכב אזי נחשב כאי אפשר ויעשה על הפת כשאינו יכול לשתות יין קל יותר. ואין לו להזיק את עצמו אף בחשש שע"י השתייה יפול למשכב אלא ידחוק את עצמו רק אם ע"י כך יגיע לצער וסבל כגון כאבי ראש וכד' ולא נזק לגופו אזי יש לו חיוב לשתות ויתרה מזאת כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן

כז) שחשוב מאד הדבר הזה לידיעת הרופא והחולה גם יחדיו שידעו כי אין חיוב להכניס א"ע לחולי וסבל עבור דקדוק ודחיקת עצמו לאכול הכזית מצה או מרור, או שתיית היין של הד' כוסות, הגם שסכנה לא יהא נשקף לו מזה. וכלשון החשק שלמה גם אינו רשאי להחמיר על עצמו. ולא פעם אנו עדים על הבאת מדקדקים ומחמירים כאלה לאחר מיכן לבית החולים לטיפול קל או כבד.

**ומדבריו** משמע שאף ללא סכנה ודי בסבל בכדי להימנע משתיית היין ונראה שזהו לא כדברי הרשב"א שהוכיח שיש לו חיוב אף אם יגרם לו סבל של כאבי ראש זמן רב וכי יש סבל גדול מזה. ומאידך ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק ד סימן עז) שהחמיר יותר והעלה כל עוד דלא הוי בגדר סכנת נפשות צריך לדחוק את עצמו דודאי אם יכול לקיימם בלי סכנה אף דמזיק לו קצת והרבה יש בהם עינוי גוף וצער ומזיק קצת המרור בפסח ותענית יו"כ יוכיח שהוא ממש היזק וצער לגוף אלא שכל זמן שלא הוה בגדר סכנה צריך לדחוק את עצמו ולקיים מצות התורה אפילו במקום צער רק במקום סכנה אסור לקיים. וכדבריו כתב כף החיים (סימן תעב אות עב) שע"י שידחוק את עצמו לשתות ד' כוסות שלמים ואכילת מצה מצוה ואפיקומן שיעור כזית אף שקשה עליו אכילתן ושתייתן ובזה לא יצטרך לאכול סמים ומשקין מרים לרפואת הגוף (תרופות) וכן ניצול מד' מיתות ב"ד אם נתחייב בהם כי הד' כוסות באים לכפר על ד' מיתות ב"ד ע"ש. ושו"ר בפסקי תשובות (סימן תעב סעיף ט) שציין לאחרונים שחלקו בזה ע"ש. וראה בדברינו (בהלכות סוכה סימן ה) שהשיג החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תעב ס"ק י) על ראש יוסף שהקשה דמצטער פטור מן הסוכה ומכל המצוות, ואיך חייב בד' כוסות מי שמזיקו. והשיב דלק"מ דדוקא גבי סוכה אמרו מצטער פטור מן הסוכה, והיה טעמו דתשבו כעין תדורו, וכמ"ש התוס' בסוכה (דף כ"ו), הא בשאר מצות דלית לן פטורא מקרא כי סוכה דכתיב תשבו, חייב המצטער, וה"ה במצוות דרבנן כגון ד' כוסות דכל דתקון רבנן כעין דאוריתא תקון. והכי משמע מ"ש הרמב"ם (פ"ד דתפילין דין י"ד) מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן. וכתב מרן בכ"מ משם ה"ר מנוח וז"ל, אע"ג דבשאר מצוות אמרינן מצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה, הכא שאני משום הסח הדעת, עכ"ל.

**ואע"ג** דבעינן שיהא רוב רביעי שלם, מ"מ סגי בשתית רובו, דהא לא מיקרי שתייה של הנאה בפחות ממלא לוגמיו דאנן בעינן שיהנה משתיית כוס של ברכה וכמובא בהגדה לפסח לריטב"א דבעי למישתי ביה רובא דכסא, והוא רוב רביעית מיין מזוג, ובשו"ע (או"ח סימן תעב סעיף ט) שיעור הכוס, רביעית לאחר שימזגנו (אם רוצה למזגו), וישתה כולו

או רובו וכו' וראה בשו"ע (סימן רעא סעיף יג) דכמלא לוגמיו, דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו, והוא רובו של רביעית. נמצא דבדיעבד המצטער וכד' ישתה רובו של רביעית ודיו. וכמובא בהגדה למנהגי יהודי לוב ועוד.

כתב הרמב"ן ז"ל שהובא בשו"ת תשב"ץ (חלק א סימן נז) יין לבן אפי' בדיעבד לא יצא ידי קידוש. ובשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן שעו) ציין לא"ז שיין אדום הוא זכר לפרעה שהי' שוחט תינוקות כשנצטרע וזכר לדם פסח ולדם מילה ונסתפק אם יכול לצאת בתירוש כי אין זה אדום, והשיב שפשוט דתירוש מענבים שחורים או אדומים הוא בכלל יין כי יתאדם וראה גם למרן שכתב מצוה לחזור אחר יין אדום, (אם אין הלבן משובח ממנו) כמובא בשו"ע (או"ח סימן תעב סעיף יא) דכתיב אל תרא יין כי יתאדם ש"מ שהאדמדומי' הוא מעלה והקפידו בד' כוסות יותר מקידוש דיש עוד רמז לאדום זכר לדם שהי' פרעה שוחט בני ישראל ובמדינות אשכנז נמנעו מליקח יין אדום מפני עלילות שקרים בעו"ה ראה לט"ז (ס"ק ט).

**לסיכום** בכל סוג של מחלה שע"י שתיית יין תגרום לו נזק גופני יש לו להימנע משתיית ד' כוסות וישתה יין קל יותר שמותר לו כגון מיץ ענבים.

**פירות הנושרים**:

1. אף שע"י שתיית היין יגרם לו סבל רב כגון כאבי ראש עדיין יש עליו חיוב לדחוק את עצמו ולשתות ד' כוסות יין.
2. אם אינו יכול לשתות יין רגיל אזי ישתה יין קל יותר ואם אינו יכול כלל לשתות יין אזי יעשה קידוש על על הפת.
3. גם מי ששונא את היין יש לו לדחוק את עצמו ולשתות יין.
4. אין לאדם להכניס את עצמו אף לחשש סכנה בשתיית ד' כוסות.
5. מי שאין לו אלא כוס א' יקח אותו לקידוש דהא י"א דב"ה אינה טעונה כוס ואם יש לו שנים יקח לקידוש ולב"ה ואם יש לו ג' יקח לקידוש ועל כוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל ועל השלישי יברך ב"ה ואחר כך יאמר חצי הלל בלא כוס.
6. ע"י שתיית ד' כוסות שלמים ואכילת מצה מצוה ואפיקומן שיעור כזית אף שקשה עליו אכילתן ושתייתן, בזה לא יצטרך לאכול סמים ומשקין מרים לרפואת הגוף וכן ניצול מד' מיתות ב"ד אם נתחייב בהם כי הד' כוסות באים לכפר על ד' מיתות ב"ד.
7. דוקא גבי סוכה אמרו מצטער פטור מן הסוכה, וטעמו דתשבו כעין תדורו, הא בשאר מצות חייב אע"פ שמצטער.
8. דבדיעבד המצטער וכד' ישתה רובו של רביעית ודיו.

9. מצוה לחזור אחר יין אדום אם אין הלבן משובח ממנו שנאמר אל תרא יין כי יתאדם משמע שחשיבותו של יין כשהוא אדום בד' כוסות יש לנהוג כהאומר שצריך לחזור אחריו לפי שיש בו זכר לדם שהיה פרעה שוחט את בני ישראל. ובמקומות שמצוים לעלול עלילות שקרים נמנעו מליקח יין אדום לפסח.

## סימן: צ"ג - שאלה: האם צריך להדיח ולשטוף כל כוס מארבעת הכוסות?

**איתא** בברכות (דף נא.) אמר רבי זירא אמר רבי אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה שטיפה חי ומלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ. ובחידושי הרשב"א שם פי' הא דאמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ד' דברים בלבד הדחה ושטיפה חי ומלא, ונראה שאלו דוקא מעכבין ולא האחרים ור' יוחנן לעיכובא קאמר, אבל מ"מ לכתחלה ולמצוה מן המובחר בעינן כלהו כדחזינן להו לרב יהודה ולרב חסדא דמעטרי לי' חד בתלמידי וחד בנטלי, ואבעיא לן נמי שמאל מהו שתסייע לימין וא"ר אשי הואיל וראשונים לא אפשיט אנן נעביד לחומרא, ואף מדברי הראב"ד ז"ל נראה כן. אמנם הטור (באורח חיים סימן קפג) כתב בשם הגאונים כוס של ברכה צריך י' דברים ושאמר ר' יוחנן אין לנו אלא ד' ולא מצריך עיטוף ליתא אלא כרב פפא ורב אשי דבתראי נינהו ועבדו עובדא. ורמב"ם ז"ל לא הזכיר אלא ד' של רבי יוחנן. ומהב"י משמע חמשה כמ"ש ה"ר יונה משמע דאפילו רבי יוחנן דאמר [אנו] אין לנו אלא ארבעה מודה בההיא דנותנו לימינו ונמצא שאלו החמשה צריך לעשותם אבל החמשה האחרים אינו חייב בהם ורב פפא וכולהו אמוראי דהוו עבדי להו ליפוי המצוה הוו עבדי ולא משום חיוב. וכ"כ מנורת המאור (פרק ב תפילה הלכות חג המצות עמוד 267) וכ"כ החיד"א במחזיק ברכה (סימן קפג אות א) הא דאמרינן שטיפה, הדחה, חי, מלא. הני לחיובא והנך למדת חסידות. ע"ש.

**והרמב"ם** בהלכות ברכות (פרק ז הלכה טו) לא הזכיר אלא ד' של רבי יוחנן. שצריך שידיח כוס של ברכה מבפנים ולשטוף אותו מבחוץ חי ומלא, ופי' הגהות מיימוניות שם דדוקא כגון שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה שפיר דמי בלאו הכי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה. וכמ"ש התוספות בברכות (דף נא.) שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו הכי שפיר דמי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה. והביאם בשו"ע (או"ח סימן קפג סעיף א) כוס של ברכה טעון הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ; ואם הוא נקי ואין

בו שיורי כוסות, א"צ ע"כ. דהיינו הדחה ושטיפה הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ כדי שיהא כוס של ברכה יפה מבית ומחוץ ואם הוא נקי מבית ומבחוץ ואין בו שיורי כוסות דהיינו שיורי יין ששרה בו פת או שקנחו יפה במפה דיו כיון שהוא יפה מבית ומבחוץ. **וכן** מובא בפוסקים ובמפרשים רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב טז חלק ז דף קמח טור ג) ובשו"ת בנימין זאב (סימן שנב) ובב"י ובשו"ע ובאחרונים. חי, עד ברכת הארץ ובברכת הארץ נותן לתוכו מים, שכל כוס של ברכה מצוה מן המובחר שיהא מזוג כדי שיהא ערב ולמה בברכת הארץ להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריכים מזיגה ופי' אחר יש בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סימן תכח) שכתב שנראין דברי גאונים במה שאומר' כאן חי למעוטי כוס שבור שיהא הכוס שלם ולא שבור. ונראה שכל אותן י' דברים תלויין בכוס עצמו ולא ביין כשתדקדק. ולשון חיות שייך בכלי כדאמרי' בבבא קמא גבי כלים שנפלו לבור שבירתן זו היא מיתתן. והובא גם בתוספות בברכות (דף נ:) ובתוספות בשבת (דף עו:) וכ"כ בספר המנהגות (ר' אשר מלוניל דף לב:) והט"ז (ס"ק א) על דברי מרן בשו"ע "אחר כוס שלם" כתב שזהו פירוש על חי שאמרו דחיות הכלי הוא כל זמן שאינו נשבר. וכ"כ בשולחן ערוך הרב (סימן קפג סעיף ד) דיש מפרשים חי שיהא הכוס שלם ששבירת הכלים זו היא מיתתן ואפילו נשבר בסיס של מטה פסול אלא א"כ בשעת הדחק וטוב לחוש לכל הפירושים כשאפשר וכ"כ בן איש חי (פ' בראשית שנה ב' אות כא) שאף סדק בלא חיסרון פוסל. וכ"כ בילקוט יוסף (חלק ד סימן רצו אות ה) שצריך שהכוס לא יהיה שבור או סדוק (והתיר בכוס חד פעמי) ע"ש.

**ומה** שצריך שטיפה מבפנים והדחה מבחוץ הוא לכבוד הברכה וכמ"ש מאמר חמץ לרשב"ץ (אות קיד) וכ"ש בקידוש לילי פסח כמובא בלקט יושר (חלק א עמוד פז ענין א) משום חבוב הנס דעליו תקנו ד' כוסות יש להתנהג בפרישות ולעשות שטיפה והדחה לכוס. וכדבריו כתבו בשו"ת מהרש"ל (סימן פח) ובשולחן ערוך הרב (או"ח סימן תעט סעיף ב) שכוס שלישי יהיה כראשונה דהיינו שצריך ג"כ שטיפה והדחה כבראשונה וזהו דעת כל האחרונים ואף מי שלא נזהר בו בכל השנה אם רואה שהכוס נקי אכן בזה הלילה יזהר ביותר כדי להדר המצוה. אמנם כתב שם לכוס שניה די למזוג שנית למזיגה ולא לשטיפה ע"ש וכ"כ המשנ"ב בשם אחרונים (סימן תעג ס"ק סח).

**אלא** שראיתי בספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) הכוסות צריכין שטיפה והדחה, דכוס של ברכה הן. ולכל אחד ואחד כוסו. מדבריו מוכח דבעי הדחה ושטיפה לכל הכוסות וכ"כ ערוך השולחן (בסימן קפג סעיף א) בשם הזוהר פנחס משמע דצריך דווקא הדחה ושטיפה במים בכל עניין אפילו אם הוא נקי. וכ"כ בן איש חי (פ' צו שנה א אות כו) שכל

ארבעת הכוסות צריכין שטיפה והדחה שירחצם מבית ומחוץ בכל פעם וכ"כ בכף החיים (סימן קפג אות ד) בשם הזוהר וראה עוד שם (בסימן תעד אות ב). וכן ראיתי בביתנו שאמי נהגה להביא ליד השולחן קערה עם מים בכדי להדיח ולשטוף כל כוס וכוס בליל פסח ואין אני יודע אם זהו מנהג ג'רבא או לאו. (וכתב לי רבי בנימין הכהן שליט"א שכך בדיוק נוהגים בביתו וכנראה שזהו מנהג בג'רבא ושו"ר שגם מובא בהגדה איש מצליח) ובשו"ע המקוצר לרב רצאבי (או"ח חלק ג סימן צ סעיף ט). ושמא זאת הכוונה במג"א (ס"ק ה) שציין למקובלים וז"ל: אפי' נשבר בסיס שלמטה פסול אא"כ בשעת הדחק (מהרי"ל) כתבו המקובלים להצריך כל הי' דברים חוץ מעיטוף בח"ל עכ"ל.

ובכוס פגום אין תיקונו המלא ע"י תוספת מים או יין דיש ראשונים ואחרונים דבעי להוריק את כל תוכן הכוס ראה בדברינו בסימן קב ומה שכתב בספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) שיזהר להריק אותו הנשאר אל הקנקן דמוזג ממנו ואח"כ יחזור וימלא הכוס, למען שלא יהא הכוס פגום. ויעשה כן לכל הארבע כוסות בכל פעם כשימזגם, וכן באגודה. ויש סומכין על התוספת לבדה מה שמוסיפין למזוג בו בכל פעם.

**ומה** שכתבנו לעיל דדעת הב"י דבעינן חמשה דברים דהיינו בנוסף לארבעה גם נותנו לימינו בעינן, למדו מזה כן ה"ה בשאר מצוות כמ"ש בב"י (או"ח סימן רצו) בשם המרדכי בפרק כיצד מברכין (סי' קמט) נוטל את היין בימינו (ברכות מג:) כתב ראבי"ה (סי' קכ) ומינה נשמע שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחזנו בימין וכן הבדלה אוחז את היין בימין ומברך בורא פרי הגפן ושוב נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו וגם רבינו כתב בסימן רי"ב הביאו לפניו יין ושמן טוב להריח בו אוחז היין בימינו ומברך תחלה עליו ואחר כך נוטל השמן בימינו ומברך [עליו] ע"כ וזה כדברי ראבי"ה ע"ש. וכתבו בשו"ע שם (סעיף ו) ע"ש.

**לסיכום** לכתחילה עדיף לשטוף ולהדיח כל כוס מארבעת הכוסות.

**פירות הנושרים**:

1. צריך שידיח כוס של ברכה מבפנים ולשטוף אותו מבחוץ.
2. לכתחילה טוב לעשות את כל העשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו.
3. כשהכוס נקי מבית ומבחוץ ואין בו שיורי כוסות דהיינו שיורי יין ששרה בו פת או שקנחו יפה במפה דיו כיון שהוא יפה מבית ומבחוץ. דלא בעינן דווקא הדחה ושטיפה במים דהעיקר שיהיה נקי ולכן אם קנחו יפה די בזה. וע"פ הקבלה צריך דוקא במים.

4. מה שצריך שטיפה מבפנים והדחה מבחוץ הוא לכבוד הברכה.
5. כשמגיע לברכת על הארץ ועל המזון יתן לתוכו מים למזיגה ולמה בברכת הארץ כדי להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריכים מזיגה במים ואע"פ שמברכין בח"ל מ"מ מדאינו מוזג עד ברכת הארץ מוכח דכוונתו לשבח הארץ.
6. יש מפרשים חי שיהא הכוס שלם ששבירת הכלים זו היא מיתתן ואפילו נשבר בסיס של מטה פסול אף ללא חיסרון אלא א"כ בשעת הדחק וטוב לחוש לכל הפירושים כשאפשר.
7. כל המברך על כוס מלא נותנים לו נחלה בלי מצרים שנאמר ומלא ברכת ד' ים ודרום ירשה ונוחל שני עולמים העוה"ז והעוה"ב.
8. אין לנו אלא ארבעה ועוד דנותנו לימינו ונמצא שאלו החמשה צריך לעשותם אבל החמשה האחרים אינו חייב בהם דהוו ליפוי המצוה הוו ולא משום חיוב.
9. כל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחזנו בימין וכן הבדלה אוחז את היין בימין ומברך בורא פרי הגפן ושוב נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו.
10. כשאין לו כוס נאה מותר לקדש בכוס חד פעמי העשוי מקרטון או נייר וכד'.
11. כוס פגום אין תיקונו המלא ע"י תוספת מים או יין דיש מחמירים דבעי להוריק את כל תוכן הכוס אותו הנשאר אל הקנקן דמוזג ממנו ואח"כ יחזור וימלא הכוס, למען שלא יהא הכוס פגום. ויעשה כן לכל הארבע כוסות בליל הסדר בכל פעם כשימזגם, ויש סומכין על התוספת לבדה מה שמוסיפין למזוג בו בכל פעם.

## סימן: צ"ד - שאלה: האם מותר לרכב ע"ג סוס או לנהוג ברכב בחול המועד לשם תענוג?

**מוכח** מלשון התוספות במועד קטן (דף י.) מפי' התוספתא שדוקא לצורך המועד שרי משמע מזה שאסור לרכוב בחנם. וכ"כ מנורת המאור (פרק ב הלכות חג המצות עמוד 253) שכתב הצריך לרכוב על גבי בהמתו לעשות דברים לצורך המועד, אם לא היה רגיל ללכת ברגליו, מותר. נמצא לפי' שאין לרכוב ע"ג הבהמה במועד אלא לצורך המועד ונראה שהוא הדין בנסיעה ברכב.

**אלא** שהב"י הוכיח מלשון הרא"ש במועד קטן (פרק א סימן יט) דדוקא לרכוב לצורך המועד הוא דשרינן דהיינו לתקן צרכי רכיבה והוא שלא נסה ללכת ברגליו אבל אם נסה ללכת ברגליו או אפילו אם לא נסה ללכת ברגליו אם הוא שלא לצורך המועד אסור לתקן צרכי רכיבה אבל לרכוב אף על פי שאינו לצורך המועד שרי כיון שאינו עושה שום

מלאכה וגו' מיהו כתב שרכוב כדי לטייל נראה דאפילו לפי דבריהם לצורך המועד מיקרי לענין להתיר לרכוב ואפשר דאף לתקן צרכי רכיבה כדי לטייל נמי שרי ומה שכתבו התוספות שאסור לרכוב בחנם היינו שאינו לצורך המועד כלל ואפילו לטייל אבל לטייל מישרא שרי וכן נוהגים העולם לרכוב על הסוס בחול המועד לטייל וגם נוהגים לרכוב על הסוס לילך מעיר לעיר אפילו שלא לצורך המועד והא ודאי שלא כדברי התוספות הוא אבל הם סומכים על מה שנראה מדברי הרא"ש דלרכוב אף על פי שאינו לצורך המועד מותר. ולענין הלכה נקטינן להקל כדמשמע מדברי הרא"ש וכמנהג העולם.

**ולפי** זה יוצא לנו דוקא כאשר צריך לרכב לצורך המועד אזי מותר גם לעשות מלאכה עבור הבהמה הא כשאינו לצורך המועד אזי אסור גם לעשות את המלאכות עבור הבהמה והוא הדין גם ליפותה וכמ"ש מרן בש"ע (סימן תקלו סעיף א) מי שצריך לרכוב במועד לטייל או לצורך המועד, ולא נסה ללכת ברגליו, יכול ליטול צפרני הסוס ולתקן ברגליו והאוכף והרסן וכל צרכי רכיבה, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד. וכן בנושא יפוי שכתב בעל המשנ"ב (ס"ק ה) ליפותו דהוא בכלל צרכי רכיבה שהתירו כשצריך לרכוב לצורך המועד או לטייל.

**ומרן** בשו"ע לא הביא את דבריו שכתב בב"י שמותר לרכוב בחינם ודלא כדברי התוספו' וכ"כ הפרישה (ס"ק א) והרמ"א בהגה הביאו וז"ל מותר לרכוב במועד אפילו מעיר לעיר, אפילו בחנם, וכן נהגו; אלא שאסור לתקן כל צרכי הרכיבה אם אינו רוכב לצורך או לטייל (ב"י).

**נמצאנו** למדים שאסור לתקן כל צרכי הרכיבה כשאינו רוכב לצורך המועד או לטייל וכמ"ש במשנ"ב (ס"ק א) לטייל וה"ה לראות פני חבירו אבל להרויח ממון שלא לצורך המועד מותר לרכוב אבל לא יתקן צרכי רכיבה וציין לפמ"ג ע"ש.

**וראיתי** שנשאל בזה בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן תלו) אי מותר ללכת בחוה"מ לרכוב על סוסים לטיול לשמחת המועד והשיב מהתוס' דלעיל שאסור לרכוב בחנם, וציין לרא"ש שכתב ומשום רבינו אמרו סוס שרוכב עליו וכו' ומיירי באדם שרגיל ברכיבה ולא למוד ללכת ברגליו וצריך לרכוב לצורך המועד ומשמע דבלאו הכי לא ועיין ב"י א"ח סי' תקל"ו ובאחרונים אי לטייל מקרי לצורך המועד ועיין מג"א אי מא"י לחו"ל מותר לתקן צרכי רכיבה ועיין ישועות יעקב שם ודו"ק.

**ולא** הבנתי כלל את תשובתו דהא פי' הב"י את דברי הרא"ש דשרי לרכב אף בחינם כנ"ל ואם כן היה צריך לענות בשופי דשרי לרכב בחינם במועד. ומה הפרש שנהנה מהטיול

ע"י הרכיבה או שנהנה מהרכיבה עצמה עצם ההנאה הנעשית במועד נחשבת לצורך המועד אף לשיטת התוס' וכפי' הב"י לעיל.

**ומיהו** לעצם העניין נראה דין רכב כדין רכיבה ע"ג בהמה וכפי שמרן העלה שאף בחינם נהגו לרכב על גבי הסוס הוא הדין נסיעה ברכב ומאידך כפי שאין לתקן לצורך הסוס כל מלאכה אלא אם כן הרכיבה היא לצורך המועד כך הוא הדין תיקון הרכב שאין לתקן את הרכב אלא אם כן הנסיעה היא לצורך המועד, וטיול הוא בכלל צורך המועד אף לשיטת התוס'.

**ונראה** לדחות דהא מה שהתיר הרא"ש רכיבה במועד משום שאין בזה מלאכה ואילו נסיעה ברכב יש מלאכות רבות שחמורות יותר מלרכוב וכמ"ש הביאור הלכה שם (ד"ה ומותר לרכוב) לפי טעם הב"י לכאורה דוקא ברכיבה דאפילו ביו"ט לא הוי רק שבות ולא גזרינן זה בחוה"מ אבל במחמר דיש בזה בשבת ל"ת גמורה דלא תעשה מלאכה אתה ובהמתך דקבלו חז"ל דזה קאי על פעולה שנעשה ע"י אדם ובהמה דהיינו מחמר לכאורה אין להקל כשהוא בחנם וגו' ע"ש. ולפי זה אין כלל ללמוד היתר לנהוג ברכב אף לצורך המועד ממה שהותר לרכב ע"ג הסוס רק מטעם שאין בזה אלא שבות.

**וראיתי** שכבר נשאל בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן נט) לפי זה יש איסור מחמר ושביתת בהמה בחוה"מ, ומדייק כן מדברי הב"י דברכיבה ליכא שום מלאכה יע"ש, והשיב דכונתו להשמיענו דהסוס אינו עושה מלאכה, ולא עוברים על שביתתו, ויליף מזה ממילא שפיר המשנ"ב, דהא אי היה עושה הסוס עי"כ מלאכה כגון במניח עליו משאוי היה שפיר אסור משום איסור מחמר שהוא בחינם. ולמאי דנקטינן לעיקר שאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדאורייתא, וכפי שמכריע המשנ"ב בביאו"ה סימן תק"ל, אזי י"ל דאיכא שפיר גם איסור מחמר בחוה"מ. ולמאן דס"ל דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא רק מדרבנן, אין איסור מחמר בחוה"מ, דלא גזרו רבנן גם ע"ז, ולכן שפיר מותר לרכוב ומ"מ לדידן הרכיבה בלבד מיהת מותרת, מכיון דקיי"ל כהבבלי דברכיבה בלבד אין איסור מחמר בכלל, וכדכתב הב"י דברכיבה בלבד ליכא שום מלאכה עכת"ל.

**בין** להא ובין להא עדיין בנהיגה ברכב ישנם מלאכות רבות הנגרמות עכב הנהיגה וצ"ל שאין לנו שום חיוב על שביתת הרכב בשונה מהבהמה אמנם לצורך המועד הותרו עשיית המלאכות ואילו עשייתם בחינם נראה לאסור ורק רכיבה שאין בה מלאכה הותרה בחינם לדעת הרא"ש ותיקון לצורך הרכיבה אסור אלא כשהרכיבה לצורך המועד אזי גם תיקון לצורך הרכיבה מותר. לכן נראה שאין שום היתר בנסיעה ברכב במועד אלא לצורך המועד בלבד ואמנם טיול נחשב לצורך כמובא לעיל אך בחינם מי יאמר לן

דשרי דלא דמי למאי דמוכח לעיל לרכוב אף על פי שאינו לצורך המועד שרי כיון שאינו עושה שום מלאכה וגו', וכמבואר.

**ואע"** ג דמדוכתי טובא משמע דאיסור מלאכה בחולו של מועד דאורייתא מדוכתי אחריני משמע שהן מדרבנן והכריעו דקושטא הכי הוי דלא מיתסר אלא מדרבנן והם הרמב"ם ובעל הלכות גדולות ור"ת ועוד כמובא במגן אבות לרשב"ץ (על אבות פרק ג משנה טו) דסברי איסור מלאכה במועד הוא מדרבנן וזהו דעת מרן וראה לקמן. ולעומתם יש דסברי דהוא מדאורייתא כמובא בחידושי הרמב"ן מסכת מועד קטן שם שמן התורה מלאכת אוכל נפש לצורך היום מותרת ביום טוב, וכן מכשירין, ובחולו של מועד הותר יותר כל מלאכה שהוא לצורך, ובאו חכמים ואסרו בזה מלאכת אומן, וכן בדבר האבד כל שבני אדם חושבין אותו להפסד וטורחין בו משום כך מותר מן התורה, וזהו מסרן הכתוב לחכמים זופתין כוזא ואין זופתין חביתא, עיקר חולו של מועד ודאי תורה היא. וגם זה כפתור ופרח עכ"ל. והסכים עימו תלמידו בחידושי הריטב"א במועד קטן (דף ב.) וז"ל כדברי רש"י ז"ל ורבינו הרמב"ן ז"ל נראה עיקר, עיין עוד בזה בב"י (או"ח סימן תקל) ובדברי ביאור הלכה שם שציין לראשונים רבים דסברי שאסור מדאורייתא וסיים אף דמשו"ע לקמן בסימן תקל"ו בסופו דפסק כרב אמי להקל נגד ר"ה וכן בסימן תקל"ח ס"א ובסימן תקל"ט ס"ו משמע דלהלכה תפס כשיטת המקילין דעיקרו הוא דרבנן אפשר שלא ראה כל הני ראשונים שהבאתי ועכ"פ אין למהר להקל כ"א לצורך גדול.

**וראה** כמה יש לחוש במלאכה במועד ומה כתבו רבותינו על מחללי המועד בכללי המצוות (בז) ובספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג) מבזה מצוה בשאט בנפש ונוהג קלות ראש במצות שלא נאמרו בפירוש בתורה אלא שפירשו אותם חכמים, כגון המבזה את המועדות ועושה מלאכה בחולו של מועד לפי שלא נתפרש איסורה בתורה כמו שנאמר בשבתות וימים טובים, וזו קשה מכולם דתנן בפרק חלק (סנהדרין צט א) ואלו שאין להם חלק לעוה"ב וכו' האומר אין תורה מן השמים, ד"א כי דבר ה' בזה זה אפיקורוס וכו' מכאן א"ר אליעזר המודעי המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעה"ב.

**לסיכום** מותר לנהוג ברכב לצורך המועד או לתענוג אך בחינם אסור.

**פירות הנושרים**:

1. לתקן צרכי רכיבה אם הוא לצורך המועד מותר.
2. לרכוב כדי לטייל לצורך המועד מיקרי.

3. מותר לרכוב במועד על מנת ליהנות.
4. לתקן צרכי הרכיבה שמותרים ובתנאי שלא יכוין מלאכתו במועד.
5. יפוי הוא בכלל צרכי רכיבה שהתירו כשצריך לרכוב לצורך המועד או לטייל התירו גם יפויו.
6. הרוכב על מנת להרויח ממון שלא לצורך המועד מותר לו לרכוב אבל לא יתקן צרכי רכיבה.
7. י"א שאיסור מלאכה במועד הוא מדאורייתא וי"א שהוא מדרבנן.
8. מותר לרכוב אף על פי שאינו לצורך המועד מותר.

**סימן: צ''ה - שאלה: מהו מקור המנהג בליל הסדר להגביה הקערה מעל ראשי המסובים ולסובב בזמן אמירת הא לחמא עניא שנאמר ע''י כל המסובים בשירה כמנהג ג'רבא וטוניס טריפולי ועוד?**

**מובא** בדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ד דף מג טור ג) שנוהגי' להגביה הסל על ראשי התינוקו' ואומר לפיכך אנו חייבין וכו' עד ונאמר לפניו הלליה. ודבריו הובאו גם בב"י (או"ח סימן תעג). וזהו אינו כמנהג ג'רבא המובא בשאלה שהובא במחזור לחג הפסח איש מצליח, ומחזור נזר הקודש, ובהגדה ערב פסח ליהודי טריפולי ועוד דהא כאן מגביה מעל התינוקות בלבד ולא על כל ראשי המסובים ועוד נהגו בזמן ההגבה לומר הא לחמא עניא עד לשנה הבאה בני חורין ולכפול שלוש פעמים. ולא לפיכך אנו חייבין וגו' כדברי המנהג בדברי רבינו ירוחם.

**אמנם** ראיתי בדברי הראשונים בספר האגור (הלכות ליל פסח סימן תשצח) ובטור (סימן תעג) ועוד שכתבו כשמתחיל הא לחמא מגביה הקערה וי"א שגם אוחז המצה בידו ועם הגבהתן מסלקן מן השלחן לגמרי עד שמגיע לעבדים היינו לפרעה וגו' ע"כ. ופי' דבריהם שמסלק את הקערה מהשולחן אחר אמירת הא לחמא עניא ולא לפני דהא אין לסלקה עד שמגיע למה נשתנה שהרי כשאומר הא לחמא עניא לכאורה נר' שהלחם לפניו ונוגע בו כמובא בספר אור זרוע (ח"ב הלכות פסחים סימן רנו) ועוד.

**וההגבהה** היא לפני האומר את ההגדה בדוקא כפי שכתב בסדר רב עמרם גאון (סדר פסח) אין עוקרין את השולחן אלא בפני מי שאומר ההגדה. דהיינו ההנחה והעקירה והגבהה היא ליד האומר את ההגדה וכן מפורש בדברי הרא"ש (פסחים פרק י סימן כט) ובמאמר חמץ לרשב"ץ (אות קכז) שמגביה השולחן מלפני קורא ההגדה. וקורא הא לחמא עניא. וכשיגיע למה נשתנה מסלקו מלפניו כאלו כבר אכלו וכו'. ומחזיר השולחן לפני הקורא כדי שיהא מצוי לפניו כשיאמר מצה זו. ואין עוקרין את השלחן אלא מלפני מי שקורא

ההגדה. ומחזירין לפניו לקרות ההגדה ובהערות על מאמר חמץ לרשב"ץ (הערה 827) שעוקרים השלחן לפני הא לחמא עניא צריך לומר דכוונתו הוא שמגבהים השלחן ואינו מסלקו עד לפני מה נשתנה. וכ"כ להדיא בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ה) יגביה הקערה ויאמר: הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא וכו', עד מה נשתנה. ויקח הקערה שבה המצות ויצוה להסירה מעל השולחן. וקילס לזה בלקט יושר (חלק א עמוד פט ענין ג) שכתבו הגאונים שהוא מנהג של שמחה, ולכך אין צריך להוציא מן הקערה שני תבשילין. ודלא כרבינו יוסף טוב עלם שיסד בסדרו ומושך מן הקערה שני תבשילין. וסמ"ק אין מצריך שום הגבהה אלא עקירת הקערה, שהיא במקום עקירת השלחן. וכן משמע במרדכי, וכן פרשב"ם דהגבה' חנם היא וסיים את דבריו וראוי לנהוג כדברי רוב הגאונים.

**ובכל** הראשונים לא הזכירו כלל עניין הגבהת הקערה מעל ראשי המסובים. אלא כתבו הגבהתה מעל השולחן בזמן אמירת הא לחמא וגו' ואח"כ סילוקה. נמצא שגם לדבריהם צריך להגביה את הקערה, ויאמר הא לחמא עניא וכו', עד מה נשתנה. ואח"כ מסיר הקערה מעל השולחן, כאלו כבר אכלו, וכמ"ש בשו"ע (או"ח סימן תעג סעיף ו) וכל האחרונים יגביה הקערה שיש בה המצות ויאמר: הא לחמא עניא, עד מה נשתנה. אך עניין הגבהה מעל ראשי המסובים לא מוזכר כלל. אמנם יש שכתבו טעם אחר להגבהה כמובא בראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תקכה) ההגבהה זו כשאומר כהא לחמא אינו אלא לשמחה בעלמא כמו בהגבהות הכוסות ע"ש.

**ושמא** יש לומר כפי שכתבו יגביה הקערה שבה המצות ויאמר הא לחמא וכו' ואז יצוה להסירה מעל השולחן כאילו כבר אכלו כדי שישאלו התינוקות למה מסירין הפת כמ"ש התוספות בפסחים (דף קטו:) למה עוקרין את השלחן - דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים איכא טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לצד אחד דליהוי כעקירת שלחן ע"ש. וכתבו בתוספות הסמוך כדי שיכיר התינוק וישאל כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים. ולפי המנהג מוסיפים עוד תימה בכדי לגרום לילדים שישאלו מה נשתנה וכן מוכח ממה שאומרין בלשון ארמית דאיתקן כך בשל שהיו מדברין בלשון ארמית כדי שיבינו הנשים והתינוקות וישאלו. כמובא בב"י שם בשם הכל בו שכתב יש לועזים הא לחמא עניא ומה נשתנה כדי שיבינו הנשים והטף ויש לועזים אף עבדים ומנהג יפה הוא אחר השאלה שילעזו אף התשובה כי מה תועלת הבנת השאלה אם לא ידעו התשובה. וכ"כ גם הראבי"ה שם. ותירץ למה שנתקן לשנה הבאה בני חורין אינו תרגום כמו שאר כל החרוזה, לפי שנתקן בבבל, ולשונם היה ארמית, והיו הגוים

מבינים, ויאמרו דעתם לצאת ממנו, ויסתכנו. ולכך תיקנו לומר זה בלשון עברית, שלא יבינו הגוים. עיין עוד בזה בהגדה של פסח לריטב"א.

**ועדיין** יש לדחות דהא אין ההגבה רק לילדים אלא לכל המסובים גברים נשים וטף ואילו הגבהה היתה רק לילדים אזי מובן שזהו הטעם בכדי שישאלו הילדים אך כאן מגביהים מעל כל המסובים ועוד שמסובבים את הקערה מסביב לכולם וכאשר אינו יכול לסובב סביב כולם בשל גודל השולחן וכד' אזי מסובב לחלק מעל ראשיהם ואח"כ לחלק השני שלא יכל לסובב וכן הלאה אם יש עוד שלא סיבבו מעל ראשיהם ולא מצאתי עדיין מקור למנהגנו.

**ושאלתי** בזה את הרב יוסף פרץ הי"ו ר"מ בכסא רחמים ושלח אלי ספר מגיד דבריו ליעקב הגדה של פסח וביאור ויגידו למרדכי למרן רבי רפאל כדיר צאבן זצ"ל זיע"א לרמוז שזהו גלגל חוזר בעולם וע"כ כשרוצה הבעה"ב לקרא לעניים ולומר כל דכפין ייתי וייכול וכל דצריך וכו' פן ואולי יאמר כן בפיו ובשפתיו ולבו בל עמו ע"ז אנחנו מחזקים את לבו בזכרון זה של סיבוב הקערה שיזכור שגלגל הוא שחוזר בעולם וגם עליו יעבור כוס ואולי יצטרך לחוג חג הפסח אצל אחרים, ומובא גם בהגדה לפסח איש מצליח ומבואר שם שגם העני אין לו להצטער שהוא סומך על שלחן אחרים כי זה גלגל חוזר בעולם, ויזכה מחר להיות עשיר. ושלח לי עוד טעם בשם הגר"ח פלאג'י שהיות והקערה יש בה אורות גדולים של חסד והוד וכו' עשר הספרות ע"כ מסובבים את הקערה ע"ג ראשי המסובים על מנת להמשיך עליהם שפע קדושה מעשר ספירות הרמוזות בקערת הסדר כידוע.

**ומה** שנוהגים כל המסובים יחד לומר בשירה הא לחמא עניא וגו' מובא בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריח) אומרים פה אחד בהלל ובשיר [ובנחת] הא לחמא עניא כו' שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו'

**והואיל** ואתי לידן נימא ביה מילתא שראיתי בשו"ת תשב"ץ (חלק ב סימן רמו) בקריאת ההגדה הא לחמא עניא יש קורין העי"ן בחטף והיא טעו' והקריאה היא העי"ן בפתח והמשבשין קריא' זו הוא שחושבין שעניא הוא תרגום של עני והלחם אינו עני אבל הוא לחם עוני ולא תקנו בזה בקריאה העי"ן חטופ' שהי' להם לתרגם לחמה דעניות' אבל עניא העי"ן חטופה אינו לשון כלל ע"כ אם קראת לחמא עניא בא הלשון מכוון ולחם עני או לחם עוני הכל אחד. וכן בגמרא בפ' כל שעה (ל"ו ע"א) ס"ל לר' עקיבא כיון דכתיב עני ולא כתיב עוני אין יוצאין במצה עשירה ור"י הגלילי דס"ל כיון דקרי' עוני דרשינן ביה

לשון אנינות אסר מצה ממעשר שני משמע דטפי משתמע מלחם עני לא מצה שאינה עשירה ולא מלחם עוני. ע"כ הנסחא המדוקדקת היא עניא בפתח העי"ן וכמו שאנו אומרים מצה עשירה כך ראוי לומר לחמא עניא עכ"ל.

**לסיכום** יש להגביה את הקערה, ואומרים הא לחמא עניא די אכלו וכו' עד לשנה הבאה בני חורין. ולמנהג ג'רבא אינו עומד ומגביה אלא מסובבים מעל ראשי המסובים ואומרים יחד הא לחמא עניא וגו'. שיזכור שגלגל הוא שחוזר בעולם וגם עליו יעבור כוס ואולי יצטרך לחוג חג הפסח אצל אחרים, וגם העני אין לו להצטער שהוא סומך על שלחן אחרים כי זה גלגל חוזר בעולם, ויזכה מחר להיות עשיר. וטעם נוסף שהיות והקערה יש בה אורות גדולים של חסד והוד וכו' עשר הספרות ע"כ מסובבים את הקערה ע"ג ראשי המסובים על מנת להמשיך עליהם שפע קדושה מעשר ספירות הרמוזות בקערת הסדר כידוע.

**פירות הנושרים**

1. יש נוהגי' להגביה הסל על ראשי התינוקו' ואומר לפיכך אנו חייבין וכו' עד ונאמר לפניו הללויה.
2. כשאומר הא לחמא עניא לכאורה נר' שהלחם לפניו ונוגע בו.
3. כשעוקר או מניח או מגביה את קערה יש לעשות מול אומר ההגדה.
4. י"א שההגבהה כשאומר כהא לחמא אינו אלא לשמחה בעלמא כמו בהגבהות הכוסות. וי"א כדי שיכיר התינוק וישאל כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים.
5. כאשר אומר הא לחמא וגו' יש להגביה את הקערה שיש בה המצות ויאמר הא לחמא עניא, עד מה נשתנה.
6. עקירת השולחן דוקא שלהן שהן קטנים אבל שלנו שהן גדולים איכא טורח גדול בעקירתו נהגו לסלק הקערה לצד אחד דליהוי כעקירת שלחן.
7. מה שאומרין בלשון ארמית הא לחמא וגו' הינו משום דאיתקן כך בשל שהיו מדברין בלשון ארמית כדי שיבינו הנשים והתינוקות וישאלו.
8. ומנהג יפה מה שמתרגמים אף עבדים וגו' אחר השאלה שיתרגמו את התשובה כי מה תועלת הבנת השאלה אם לא ידעו התשובה.
9. ומה שנתקן לשנה הבאה בני חורין אינו תרגום כמו שאר כל החרוזה, לפי שנתקן בבבל, ולשונם היה ארמית, והיו הגוים מבינים, ויאמרו דעתם לצאת ממנו, ויסתכנו. ולכך תיקנו לומר זה בלשון עברית, שלא יבינו הגוים.

10. מה שנוהגים כל המסובים יחד לומר בשירה פה אחד בהלל ובשיר ובנחת הא לחמא עניא כו' שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה שנאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו'.

**סימן: צ"ו - שאלה: מצות עריכת השולחן לכבוד ליל הסדר האם נכלל בזה חיוב גם הבאתם של סלטים ושתייה לשולחן?**

**מובא** בגמ' בפסחים (דף ק:) שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש. נמצא דלכתחילה אין להביא שום דברי מאכל על השולחן אלא לאחר שקידש על היין וכמ"ש במחזור ויטרי הלכות פסח (סימן נה) וספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מצה ומרור דף קלא.) וברוב הראשונים שלקמן. וטעם לדבר מבואר בדברי הגהות מיימוניות (הלכות שבת פרק כט הלכה יב) שנראה כאילו עתה מתחלת הסעודה ומה"ט נהגינן לכסות הפת והשלחן במפה עד לאחר קידוש וכן פירש בשאלתות דרב אחאי וכ"כ באוצר המדרשים (אייזנשטיין ע' 141) להראות שעריכת השולחן היא לשם השבת ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש וקודם שיקדש אין מניחין (עורכין) את השלחן מ"ט שבתחילה מקדש לשבתות ואח"כ מניחין את השלחן שיהא מונח לכבוד השבת. ואם הניחו השלחן קודם לקידוש אין מסלקין אותו אלא פורסין מפה עליו ומקדש.

**אלא** קשה ממה שכתוב שני מלאכי השרת מלווין לו לאדם ערב שבת מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחנו ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר לו יהי רצון לשבת אחרת כך ומלאך רע אומר אמן בעל כרחו ואם לא מצא כך מלאך רע אומר יהי רצון לשבת אחרת כך ומלאך טוב אומר אמן בעל כרחו. משמע שהשולחן צריך להיות ערוך קודם הקידוש. תירץ התוספות שם וספר אור זרוע שלקמן ובחידושי הריטב"א בפסחים לא קשה דערוך הוא במקום אחר אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש ועכשיו שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש והטעם מפורש בשאילתות כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא ויש מפרש זכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים. ובספר אור זרוע (הלכות פסחים סימן רנו) פי' שבימיה' שהיו להם שתי שלחנות אחד שהיו מכינים עליו כל צורכי הסעודה ואחד קטן שהיה לכל אחד שלחן קטן ואותו שהיה עליו כל צורכי הסעודה היו מוצאו בבואו מבית הכנסת ערוך כדאמר פ' כל כתבי מצא שלחנו

ערוך שני מלאכי' המלוים לו וכו' אלמא בימיהם נמי היה שולחן ערוך בבואם מביהכ"נ אבל אותו קטן לא היה היסח הדעת כשהיו מסדרין אותו אחר הקידוש.

**ומבואר** יותר בדברי ראבי"ה (ח"ב בפסחים סימן תקח) מאחר ואנו שיש לנו שלחנות גדולות נוהגין לסדרו מערב שבת, כדי שיברכוהו המלאכים המלווין לו לאדם ויאמרו כן תזכה לשבת הבאה. ומיהו פורסים שתי מפות, שסילוק המפה הוא במקום סידור השלחן. ונראה לי שזאת כוונת פירושי סידור התפילה לרוקח (סדר קידוש ליל שבת עמוד תפא) שכתב אבל השתא דקיימא לן אין קידוש אלא במקום סעודה, אנו מביאין השולחן ומכסין הלחם עד לאחר קידוש וכן עיקר, כדאמרינן פורס עליה מפה ומקדש.

**ולפי** זה נראה כשאפשר עדיף יותר לא להביא כלל את הלחם והסלטים וכד' אלא להכינם במקום אחר כגון במטבח וכד' ורק אח"כ להגישם לשולחן אחר הקידוש. ומצאתי בספר תשב"ץ קטן (סימן שכב) שגם כתב בזה מטעם אחר וז"ל המבדיל על שלחנו יזהר שלא יהא שום לחם על השלחן ואם יש לחם על השלחן יכסנו כדאמרינן בערבי פסחים (דף ק) ושוין שאין מביאין השלחן אלא אם כן קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש. ואין טעמו בשל כבוד השבת כדלעיל אלא מדנחלקו בית שמאי ובית הלל בהלכות סעודה הי מינייהו קדים שוין זה וזה שאין מביאין הפת ערב שבת קודם קידוש. לפי שכל המוקדם בפסוק מוקדם בברכה ואם יביא את הפת יצטרך לברך על הפת קודם קידוש. אבל אם הביא פורס מפה על הפת והוי כמאן דליתיה ואז מקדש. וכ"כ בשו"ת בעלי התוספות (נספח א סעיף 15) והגהות מיימוניות (הלכות שבת פרק כט הלכה ז) ובמנורת המאור (פרק ח כבוד שבתות וימים טובים עמוד 598).

**ובזה** אין חילוק בין קידוש להבדלה או שאר סעודות שתמיד יש להקדים את המוקדם בפסוק וכעין דבריו כתב בעניין הקידוש בהלכות ברכות לריטב"א (פרק ח אות י) שאע"פ שהדין לקדש על החביב לפניו יותר הן על הפת הן על היין נהגו העם לקדש על היין בלילי שבתות וימים טובים אף על פי שהם רעבים ופת חביב עליהם, לפי שהיין חשוב ומברכין עליו במקומות רבים והיו מנסכין בו על גבי המזבח וסתם קידוש נזכר במשנה ובתלמוד על היין, ולפי שיהא נראה כאילו אין שם פת נוהגין לפרוס המפה על השלחן ולקדש על היין, וכן שמעתי מפי רב מחכמי הדור בשם רבני צרפת ז"ל, ואנו קיבלנו שעושין כן זכר למן שהיה נתון כמי שמונח בקופסא בין שתי שכבת הטל, וגם זה נאה. וביאר יותר בספר שבולי הלקט (ענין שבת סימן סח) שכתב כדבריו זכר למן שהיה הטל חופה אותו מלמעלה ומלמטה כדכתיב ותעל שכבת הטל וגו' וכתיב ובבקר היתה שכבת הטל וגו' וכן מפורש ביומא. מהו מחספס טל מלמעלה וטל מלמטה ודומה כמי

שמונח בחפיסה. וגם הטור (באו"ח סימן רעא) הביאם וציין שהמקור לזה הוא בירושלמי קאמר שלא יראה הפת בושתו פירוש שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו בברכה ומקדימין בברכת היין ע"ש.

**והביאם** מרן בשו"ע שם (סעיף ט) שכתב צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו. וטעם לדבר המוזכר לעיל כתבוהו גם האחרונים הט"ז (ס"ק יב) שלא יראה הפת בשתו שאין מקדשין עליו אלא על היין וכ"כ מג"א (ס"ק כ) שאם היה מגולה צריך להקדימו כמ"ש סי' רצ"ט ס"ט דקודם ליין ולכן מכסהו ולפ"ז מיד כשבירך בפה"ג רשאי לגלותו אבל לפי הטעם דתיתי הסעודה ביקרא דשבת' לא יגלהו עד אחר הקידוש. וכ"כ עוד אחרונים במשנ"ב (ס"ק מא) וכף החיים (ס"ק בן) ובן איש חי (פ' בראשית שנה ב' אות כ). ודע ע"פ דברי הבן איש חי (בפ' וירא ש"ב אות יז) בשם ספר כתר מלכות מסתברא כמו שאמרו על כסא אליהו הנביא זכור לטוב בשעת המילה שצריך לומר בפה "זה הכסא של אליהו הנביא זכור לטוב" ואם לאו אינו בא עיין עוד בדברינו בשו"ת בריח התיכון (חלק א סימן ב) כך גם כאן על האשה לאחר שתניח מפה העליונה על הפת תניח שתי ידיה על השולחן ואז תאמר בפה "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'" ע"י דבור זה תשרה הקדושה על השולחן. ושו"ר שכתב החיד"א כעין זה במורה באצבע (סימן ט סעיף רפט) להכין כסא ומעיל מפאר על גבה לזכר שבעה אשפזין עלאין קדישין מעין דגמא שעושין ביום המילה כסא לאליהו הנביא זכור לטוב.

**וכן** בעניין ההבדלה הובא הדבר בשו"ע (או"ח סימן רצט סעיף ט) והשתמש בלשון ליזהר וז"ל אם רוצה לסעוד תיכף להבדלה צריך ליזהר שלא יביא לחם לשלחן קודם הבדלה ואם הביא פורס עליו מפה ומכסהו לפי שהוא מוקדם בפסוק וצריך להקדימו אם לא יכסנו. והקשו בזה האחרונים כיון דאין רשאי לאכול קודם הבדלה ה"ל כאילו אינו ומאי בושת לפת יש כאן בשלמא גבי קידוש אמרינן לעיל שיש לכסות הפת שלא יראה בושתו כיון שאפשר לקדש על הפת משא"כ כאן דאין מבדילין על הפת א"כ אין שייך בושת. ותירצו שם הט"ז, המג"א, רבינו זלמן, וערוך השולחן, ומשנ"ב, כף החיים ועוד אע"ג דאסור לאכול קודם הבדלה מ"מ הדין נותן בעלמא להקדימו וא"כ הוי ביזוי לפת שיקדים לו דבר אחר לכן יש לכסותו. דזהו גופיה הוה בושת דמראה שאין מעלה להפת כמו יין והוא מוקדם.

**נמצאנו** למדים שאע"פ שהשלחן צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום כדלעיל מכל מקום אין מביאים אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת ואם הביאו קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו כאילו אינו כאן עד אחר

קידוש כדי שיתראה כאלו הובא עתה לכבוד שבת. וזהו בזמנם שהיו להם שלחנות קטנים כל אחד שלחנו לפניו ולא היה להם טורח להפסיק ולהביאם אחר קידוש אבל עכשיו ששלחנות שלנו גדולים וטורח להביאו אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה נוהגין להביאו לכתחלה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש בין שמקדש על היין בין שמקדש על הפת כי כשיסיר המפה מע"ג הפת כאילו עתה ערך השלחן. וצריך שתהא גם מפה תחת הפת על השלחן כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה וה"ה להבדלה. איברא שהמאירי שם פי' בעניין אחר ע"ש.

**ולפי** טעם זה יש לומר ה"ה גם לשאר הסלטים והשתייה וכד' שצריך להביאם אחר הקידוש משום כבוד שבת. דהא קודם שיקדש אין מניחין את השולחן שהטעם שבתחלה מקדש לשבתות ואחר כך מניחין את השולחן שיהא מונח לכבוד שבת ואם הניחוהו קודם לקדוש אין מסלקין אותו אלא פורס מפה ומקדש שכך שנינו ושוין שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קדש ואם הביא פורס מפה. וכן מוכח מדברי ספר התרומה (הלכות שבת סימן רמו) שגם כתב שבזמננו השלחן שלנו גדול ואנו עורכין אותו תחלה במקום אכילה ואנו פורסין מפה טרם יאמר קדוש לכסות הלחם והמזון ולאחר קדוש מסירין המפה עליון ואתיא סעודתא ביקרא דשבתא. ודייק בדבריו שכתב לחם והמזון. וכ"כ בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות קידוש עמוד יג) ועוד רבים וגדולים. וכן שמעתי שמנהג היה בג'רבא להביא את הסלטים רק לאחר הקידוש.

**וכ"ש** כשיש באחד הסלטים זתים שהוא קודם ליין דהא כל דאקדמיה קרא משובח יותר כמובא ומוכח לעיל וכמ"ש בספר אור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סימן כב) דכל המוקדם בפסוק ארץ חטה ושעורה הוא מוקדם לברכה ומשו"ה מברכינן בחול המוציא ברישא אריפתא והדר מברך בפ"ה אחמרא אבל לילי שבתא וימים טובים במוצאי שבת ובמוצאי ימים טובי' דמחייבי בקידוש ובהבדלה שמתרמי להו כסא דחמרא פריס מפה עלוי ריפתא ומקדש עליה דחמרא כי היכי דליפסוק בין קידוש להמוציא ובתר דמקדש משי ידיה ומברך ענ"י ומסלק המפה ושרי המוציא וכן להבדלה ע"ש.

**וכן** מצאנו שנשאל בשו"ת בנימין זאב (סימן רז) למה פורסין מפה ומכסין הפת על השולחן בשבתות ובי"ט והשיב שהטעם הוא זכר למן שלא היה יורד בשבתות ובי"ט ועוד אם לא היה פורס מפה לא היה יכול לברך על היין תחילה אלא היה ראוי לברך תחילה על הפת דהא אקדמיה קרא בפרשת עקב דכתיב ארץ חטה ושעורה וגפן וכל דאקדמיה קרא משובח יותר וראוי לאקדומי ולכן כדי שלא יהיה נראה הפת פורסין עליו מפה

כאילו לא היה שם ומברכין על היין תחילה ועוד יש לומר דפורסין על הפת בשביל שלא לביישו דאם היה מגולה היה בושת דבכל הימים מברכין עליו תחילה קודם ליין ועכשיו מקדימין היין. וכמ"ש בזה בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל א סימן ב) כל הוא מוקדם בפסוק צריך להקדימו ע"ש. מ"מ מנהג יפה הוא שלא לחלוק בין שבת ליום טוב כמ"ש במחזור ויטרי שם. ובחידושי הריטב"א בפסחים שם.

**איברא** לפי הטעמים שכתבנו לעיל בשם הירושלמי דפורסין מפה כדי שלא יראה בשתו הפת פי' שהוא מוקדם בפסוק ארץ חטה וכו' דהיה לו לברך עליו תחלה ואינו עושה כן אלא מקדים היין. ונוסף לזה טעם אחר שהוא זכר למן שהיה כאלו מונח בקופסא שהיה טל למטה וטל למעלה וכן הפת מונח ב' מפות. ולפי' הטעם זכר למן נמצא שכיסוי המפה או הבאתם לשולחן מדובר על הלחם בלבד בדוקא, ובשאר דברי מאכל לא שייך הטעמים האלה כלל. ולכן הסלטים ושתייה וכד' שעליהם לא דיברו כלל יהיה מותר להביאם לשולחן לפני הקידוש ללא שום כיסוי מפה ושמא בשל הטעמים האלו נהגו לערוך את השולחן עם שתייה וסלטים וכד' דסומכים על הטעמים הנ"ל ועורכים את השולחן עם סלטים ושתייה וכד'.

**וראיתי** שהקשה באשל אברהם (בסוף סימן רעא) דאם הטעם הוא זכרון למן אזי גם בחול היה לנהוג כן ותירץ ע"פ הזהר שהברכה בימי שבת שנאמר ויברך את יום השביעי ולזה עושים זכר למן בשבת קדש ומאחר ואין הברכה שורה אלא בסמוי מעין ולכן צריך לכסותו בכל סעודות השבת. נמצא שאין הטעם מצד שלא יראה בשתו לבד ע"ש.

**וכן** צריך לפרש את דברי מרן בעניין ליל הסדר בשו"ע (או"ח סימן תעב סעיף א) שכתב יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך ואף אם הוא בבית המדרש, יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו, ע"כ דהיינו שיש חיוב מהתורה שאמרה והגדת לבנך ביום ההוא. וצריך לבאר את כוונת מרן דבעינן שיהיה השולחן ערוך ללא מאכל דהיינו דברי מאכל לא יהיו על השולחן או שיהיה מפה פרוסה על השולחן דהא כתבנו לעיל במפורש שבזמנם היה צריך שיהא שולחנו ערוך עמו בבית שלא במקום סעודה וכיום מכסים ע"י מפה.

**ולאו** דוקא יש לערוך את השולחן אלא כל מה שניתן לעשות לכבוד החג יש לעשות כפי שעושים לכבוד השבת וכמ"ש הרמב"ם (בהלכות שבת פרק ל הלכה ה) צריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן. וכ"כ ערוך השולחן (בסימן רפט סעיף א) הכסאות שיושבין עליהן יעמדו מסודרים כמו שמצפין על אורח נכבד וכו'. מיהו צריך שיהא שולחנו ערוך עמו בבית

שלא במקום סעודה דהיינו הסלטים ושאר דברי מאכל יהיו מוכנים במטבח וכד' אך לא על השולחן. דאמרינן בזמן שאדם בא בבית מן הכנסת ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון לשבת הבאה כן ומלאך רע בעל כרחו אמר אמן. ודע שגם בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהיה שולחנו ערוך ומפה פרוסה על הפת מטעם שנתבאר בסי' רע"א ומטה שאוכל עליה מוצעת יפה כמו בסעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה כמובא בשולחן ערוך הרב (סימן רפט סעיף א).

**וראה** כמה חמור עונשו למי שאינו מכין את שולחנו לכבוד שבת קודש כמובא בחידושי הרמב"ן בגיטין (דף לח:) על פירש"י שם משפחה אחת קבעה סעודתה בע"ש. ע"ש. ועוד אפשר שלא היו אוכלין משתחשך ולא מסדרין שולחנם ואמרינן התם לעולם יסדיר אדם שלחנו בע"ש אע"פ שאינו צריך אלא לכזית, ומיהו טועמין היו שם מידי משום קידוש דלא משמע דליבטלו קידוש היום לגמרי אלא כבוד לילה היו מבטלין.

**הואיל** ואתי לידן נימא ביה מילתא בענין ברכת הבית ע"י המלאכים בערב שבת שזה זמן רב לא מצאתי תשובה על השאלה דלכאורה כאשר המלאך הרע אומר יהי רצון לשבת הבאה כן ומלאך הטוב עונה בעל כורחו אמן אזי אין הדבר יכול להשתנות לעולם ועד משום שגם בשבת הבאה יהיה כך ואם כן שוב חוזר חלילה ומלאך הטוב שוב עונה אמן על דברי המלאך הרע ושוב חוזר חלילה וכך לעולם ואם כן לא נמצא תקנה לזה לבית זה עולם. עד שמצאתי מזור במדרש שכל טוב (שמות פרק טז) שהמלאך רע אומר כך לשבת הבאה, ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו, מאי תקנתיה לקדום אקדומי. דהיינו נראה לפרש להקדים את ההכנות והכנסת השבת ובזה לא היתה הסכמה בין המלאכים.

**ודע** שגם את בגדיו צריך להחליף כמובא מנורת המאור (אור עולם עמוד 504) לעולם יחליף אדם שמלותיו בשבת, שנא' ורחצת וסכת ושמת שמלתיך, וכי ערומה היתה, אלא שמלותיך, אלו בגדי שבת. וכתי' וכבדתו מעשות דרכיך, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. אמ' רב הונא יש לו להחליף, מחליף, אין לו להחליף, ישלשל בגדיו. והביאו מרן בשו"ע (או"ח סימן רסב סעיף ב) ע"ש.

**פירות הנושרים**:

1. הסרת המפה מע"ג הפת כאילו עתה ערך השלחן.
2. כשפירס מפה על הלחם נחשב כמאן דליתיה דמי.
3. היכא דקריבו לא מסלקינן ליה לאחורי' אלא פורס עליו מפה ומקדש.

4. נהגו לפרוס מפה על השלחן עד לאחר קדוש בשבתות ובימים טובים כי היכי דליתי סעודתא ביקרא דשבתא כי כשיסיר המפה מע"ג הפת כאילו עתה ערך השלחן. ויסיר את המפה עד לאחר הקידוש.
5. נהוג לפרוס מפה על גבי השלחן בקידוש והבדלה דכל המוקדם בפסוק ארץ חטה ושעורה הוא מוקדם לברכה. שכל המוקדם בפסוק מוקדם בברכה ואם יביא את הפת יצטרך לברך על הפת קודם קידוש.
6. מקדשים על הפת כגון היכא דלית ליה חמרא גם צריך לפרוס מפה משום זכר לטל.
7. שני מלאכי השרת מלווין לו לאדם ערב שבת מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחנו ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר לו יהי רצון לשבת אחרת כך ומלאך רע אומר אמן בעל כרחו ואם לא מצא כך מלאך רע אומר יהי רצון לשבת אחרת כך ומלאך טוב אומר אמן בעל כרחו.
8. כאשר אוכלים ע"י הגשה של מגש אזי יערוך במקום אחר ואין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש.
9. שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה רגילין לפרוס מפה ולקדש.
10. אין חילוק בין קידוש להבדלה תמיד יש להקדים את המוקדם בפסוק, ואע"פ שהדין לקדש על החביב לפניו יותר הן על הפת הן על היין נהגו העם לקדש על היין בלילי שבתות וימים טובים אף על פי שהם רעבים ופת חביב עליהם, לפי שהיין חשוב ומברכין עליו במקומות רבים והיו מנסכין בו על גבי המזבח וסתם קידוש נזכר במשנה ובתלמוד על היין. ולכן מכסים הפת.
11. על האשה לומר בפה לאחר שתניח מפה העליונה על הפת תניח שתי ידיה על השולחן ואז תאמר "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'" ע"י דבור זה תשרה הקדושה על השולחן.
12. יש להכין בסוכה כסא ומעיל מפאר על גבה לזכר שבעה אשפזין עלאין קדישין מעין דגמא שעושין ביום המילה כסא לאליהו הנביא זכור לטוב.
13. מה שעושין כן זכר למן שהיה הטל חופה אותו מלמעלה ומלמטה כדכתיב ותעל שכבת הטל וגו' וכתיב ובבקר היתה שכבת הטל וגו' ומהו מחספס טל מלמעלה וטל מלמטה ודומה כמי שמונח בחפיסה.

14. יש אומרים שהטעם לפריסת המפה שלא יראה הפת בושתו פירוש שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו בברכה ומקדימין בברכת היין ע"ש. ולכן צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו.
15. לא יגלה את הפת עד אחר הקידוש.
16. אע"פ דאין רשאי לאכול קודם הבדלה ה"ל כאילו הפת אינו מונח ומאי בושת לפת יש כאן. מ"מ הדין נותן בעלמא להקדימו וא"כ הוי ביזוי לפת שיקדים לו דבר אחר לכן יש לכסותו. דזהו גופיה הוה בושת דמראה שאין מעלה להפת כמו יין והוא מוקדם.
17. שולחן שבת צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום דהיינו כל מה שצריך לסעודה כגון צלחות כוסות יין כוס קידוש סכו"ם למעט דברי אוכל שיביאם עד אחר הקידוש כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת.
18. לא רק יסדר את שלחנו אלא גם יציע המטות ויתקן כל עניני הבית כדי שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבה"כ. וכל השנה טוב למעט בכלים נאים זכר לחורבן חוץ מליל פסח ירבה בכלים נאים.
19. כשיש באחד הסלטים זתים שהוא קודם ליין דהא כל דאקדמיה קרא משובח יותר דכל המוקדם בפסוק ארץ חטה ושעורה הוא מוקדם לברכה יש לכסותו.
20. אין חילוק בין שבת ליום טוב בעניין עריכת השולחן.
21. כאשר הבית לא היה מוכן בערב שבת בכדי לשנות את המצב לשבת הבאה והמלאך הרע יענה אמן בעל כורחו על דברי המלאך הטוב יש להקדים את ההכנות ונראה שגם להקדים את השבת.
22. יהיה שלחנו בליל הסדר ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך ואף אם הוא בבית המדרש, יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו, דיש חיוב מהתורה שאמרה והגדת לבנך ביום ההוא.
23. ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת.
24. כשמסדר על שולחנו קערה בג' מצות והזרוע והביצה והמרור והחרוסת וכרפס. יש לכסותם לפני הקידוש. ובמיוחד את המצות.
25. גם בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהיה שולחנו ערוך ומפה פרוסה על הפת ומטה שאוכל עליה מוצעת יפה כמו בסעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה.
26. לנוהגים להביא גם את הסלטים והשתייה לפני הקידוש יש להם על מי לסמוך.

**סימן: צ"ז - שאלה: נוהגים הילדים לאכול בליל פסח לאחר הכורך מהחרוסת ע"י המצה עצמה ללא כף האם יש איסור בזה.**

**מובא** במסכתות קטנות מסכת סופרים (פרק ג הלכה כא) שאין אוכלין אוכלין באוכלין, אלא אם היה אוכלן בבת אחת. הרי לפנינו באופן ברור שמותר, כל שאוכל את המצה יחד עם החרוסת ואין בזה חשש כלל, ורק כשאוכל את החרוסת ע"י המצה ללא המצה (והיא משמשת לו ככף) אע"פ שיאכל את המצה אח"כ אסור דהא בעינן לאוכלן בבת אחת. וכמ"ש בספר תשב"ץ קטן (סימן רצג) דאין לעשות כף מן הלחם ולאכול בו אלא אם כן יאכל מן הפת בכל פעם כדאיתא במסכת סופרים אין אוכלין באוכלים אלא אם כן שיאכל מן הפת עמהם.

**והתקשה** בזה הרא"ש ברכות (פרק ז סימן לב) וחידושי הרשב"א ברכות (דף נ:) דהא קי"ל כשמואל דהיכא דלא מאיסא עושה כל צרכו בפת ומותר לסמוך הקערה בפת אי לא ממאיס ויש שנוהגים לאכול דייסא וחביצא בפת במקום כף כיון שאוכלין הפת אח"כ וציין מאידך למס' סופרים הנ"ל שרק בבת אחת מותר והעלה דאפשר דההיא דמס' סופרים פליגא אדשמואל דקתני ואין סומכין אוכלין באוכלין ולשמואל שרי דהא לא ממאיס ואנן קי"ל כשמואל ולא ממאיס הפת שאכל בה דייסא וראיתי גדולים שהיו אוכלין בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא א"ר יוסי בר חנינא מודים חכמים לר' אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים מ"ט אמר ר' אושעיא בעינן מצוה מן המובחר. והובא דבריו גם בטור (או"ח סימן קעא). דהיינו הגדולים שהיו אוכלים מעט מן הפת עם הדייסא בכדי לצאת ידי חובת מסכת סופרים ולכן היו אוכלים בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא וזהו מצוה מן המובחר.

**וביאר** יותר הב"י שם נראה שאף ע"פ שיאכלנו אח"כ אסור מפני שהוא זלזול לפת שמשמש מעשה עץ בעלמא ומשום הכי אסר לאכול אוכלין באוכלין אלא אם כן אוכלן בבת אחת דאז לא מחזי שהפת טפל לדייסא אלא שהדייסא טפילה לפת שהוא נוטל אותה ללפת בו את הפת. והגדולים שהיו אוכלים בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא נראה שהיו מכוונים לצאת ידי חובת מסכת סופרים ולכן היו אוכלים בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא שאז היה נראה שהדייסא היתה באה ללפת את הפת ואע"פ שלא היו אוכלים בכל פעם אלא מעט מהפת מכל מקום בהכי סגי להראות שאין הפת משמש לדייסא וגם לפי דעת הגדולים הללו נראה שהיה צריך שיאכל לבסוף כל אותה פרוסה דאם לא כן מה שישתייר ממנה מאחר שהכניסו לתוך פיו לא חזי לאכילה לשום אדם

ואיכא משום הפסד אוכלים. וכן פסק מרן בשו"ע (סעיף ד) ממשיכין יין בצנורות לפני חתן וכלה, והוא שיקבלנו בכלי בפי הצנור.

**ובודאי** שלכ"ע אין לאכול את החרוסת ע"י המצה ללא שיאכל אח"כ את המצה כמוכח לעיל וכ"כ הב"י שם דהנך שנוהגים לאכול הדייסא בפת במקום כף סברי כשמואל ומה שאוכלים הפת אח"כ מפני שמי שהוא אוכל בו הדייסא אינו נמאס עליו וכיון שהוא אוכלו אח"כ ליכא משום הפסד אוכלין אבל אם לא היה אוכלו ליכא מאן דאכיל ליה אחר שהכניסו זה לתוך פיו ונמצא שהפסיד זה האוכלין בידים.

**ולכן** פסק מרן כדעת שמואל בשו"ע (סעיף ג) שמותר לאכול דייסא בפת במקום כף, והוא שיאכל הפת אח"כ; והמשיך וכתב המדקדקים אוכלים בכל פעם שמכניסים לתוך פיהם מעט מן הפת עם הדייסא. וזהו לחוש למס' סופרים. כמ"ש המג"א (ס"ק ג) ובמשנ"ב (ס"ק יז) דיש חוששים להשתמש מעשה עץ באוכלין דביזוי הוא לכן אוכלין בכל פעם מעט מן הפת דנראה כאלו בא ללפת את הפת:

**ומה** שכתב הרשב"א שם דקי"ל כדשמואל דתניא ממשיכין ביין בצנורות לפני חתן ולפני כלה אף על פי שנמאסים התם משום דעיקר שמחת חתן וכלה בכך וכדי לשמחן שרי, וקליות ואגוזים דאסירי בימות הגשמים לפי שאין עיקר שמחתן בכך, אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך שרי בימות החמה. מוכח מדבריו לשם שמחה מותר לאבד אוכלין כאשר עיקר השמחה בכך והב"י שם פי' שאין כוונתו שילכו לאיבוד משום שמחת חתן וכלה דהא ודאי ליכא מאן דשרי, ואע"פ שה"ר מנוח כתב בשם הראב"ד דאפילו אזיל לאיבוד שרי משום שמחה ע"כ, בכל אופן העלה לדידן דאין זה עיקר השמחה אין ספק דבאזיל לאיבוד אסור. צא ולמד מזה כמה יש לחוש לבזיון אוכלין דאף לשמחת חתן וכלה עיקם מרן את דבריהם כדי שלא ילכו מאכלין לאיבוד. ואף שעושין משום סימן טוב שימשך שלותן וטובתן של החתן והכלה אלא אם יעשה בצינור של עץ שאינו נמאס מותר.

**וכשעושה** לצרכי האדם אפילו מאבדו מותר כ"כ ערוך השולחן (סעיף ב) כיון שאינו עושה דרך בזיון מותר כגון שמזלפין הבית ביין וכן סכין הגוף בשמן וכן שורה אדם פת ביין ומניחו על העין משום רפואה אע"ג דוודאי הפת נמאס מ"מ כיון שעושה זה דרך רפואה ולא דרך השחתה מותר וכן עושין משרה וכבוסה ביין ונוטלין מיין לידים כשאין מים כמ"ש בסי' ק"ס אבל כשיש מים אסור ליטול הידים ביין בין חי בין מזוג ואפילו נטילה שאינה צורך אכילה אבל להעביר הזוהמא מותר בין ביין בין בשמן והכי תניא בברכות שמן מעכב את הברכה ופירש"י שמן שהיו רגילים להביא בסוף הסעודה לסוך הידים

להעביר זוהמתן עכ"ל ולכן נוטלין מים אחרונים ביין כמ"ש בסי' קפ"א מפני שמעבירין את הזוהמא וז"ל הרמב"ם בפ"ז אין מפסידין האוכלים דרך ביזוי ובעיטה ע"ש אבל כל שאינו דרך בזיון רק לצרכיו מותר עכת"ל. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן מב סעיף י) אם צריך לעשות איזה רפואה בפת, או בשאר דבר מאכל, אף על פי שנמאס בכך מותר. איברא שראיתי לבן איש חי (פ' בהר בחקתי שנה א' סעיף יז) שאסר להניח חתיכת לחם לעשיית פירות כבושים במים ומלח ואע"פ שהלחם משביח את הטעם מאחר שהפת נמאסת ומתקלקלת ואף צריך למחות בידם ע"ש. ושמא יש לחלק בין צורך בפת לבין להשביח את המאכל ע"י הפת, וזהו האחרון בדוקא אסור.

**לסיכום** מותר לאכול חרוסת ע"י המצה עצמה גם אם יאכל את החרוסת לבד ואח"כ את המצה.

**פירות הנושרים**:

1. טוב יותר לאכול יחד חרוסת עם המצה יחד. ולפחות שיאכל מעט מן המצה, ואחר שיגמור אכילת החרוסת ישלים אכילת המצה כולה.
2. אסור לאכול את החרוסת ע"י המצה ולא לאכול את המצה.
3. טוב לאדם להשתדל לעשות מצוה מן המובחר.
4. הנוהגים שממשיכין יין בצינורות לפני חתן וכלה או ע"י ששופכים ועובר מכוס לכוס ע"י פרמידה אין לעשות כשהולך לאיבוד אלא אם יקבלנו בכלי או בפי הצינור.
5. הזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה שאינו נמאס מותר אבל לא בימות הגשמים מפני שנמאסים, ולא חתיכות וגלוסקא לעולם.
6. כשעושה לצרכי האדם אפילו מאבדו מותר.
7. לסמוך קערה שהיא מליאה בדבר שאין ממאיסו מותר לסמוך בו שאין זה בזיון דעושה אדם כל צרכו בפת וכ"ש במאכלים אחרים.

**סימן: צ"ח - שאלה: האם יש חיוב לערוך ולהדר את שולחן החג בסעודת שחרית כעריכת השולחן בליל הסדר?**

**מובא** בגמ' בגיטין (דף לח:) אמר רבה בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון דמפקי עבדייהו לחירותא ודסיירי נכסייהו בשבתא ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודתא בשבתא ואחת קבעה סעודתא בערב שבת ושתיהן נעקרו ופרש"י שם בלילי שבת ואין כאן כבוד שבת דקיימא לן כבוד יום קודם לכבוד לילה והם היו מתכוונים בשביל ביטול בית המדרש ואיכא דמפרשי בערב שבת ממש וכן בכל יום מרוב עושר אבל בהא מיהא

איכא איסורא שיכנס לשבת כשהוא שבע בלא תאוה. וכן פירש"י בפסחים (דף קה.) כבוד יום וכבוד לילה אם (יש) לו יין הרבה לסעודה אחת או מיני מגדים יניחם עד היום. ומפי' דבריו מוכח דבעי לכבד את סעודת שחרית יותר מסעודת לילה ואע"פ שהם היו מתכוונים לשם מצוה, בשביל בטול בית המדרש, כפי' ים של שלמה שם אפילו הכי נענשו בשל שכבדו את ליל שבת בסעודה יותר מיומו.

**אמנם** בחידושי הריטב"א בגיטין שם כתב על פירש"י שאינו מחוור דלישנא דע"ש לא משמע הכי ליל שבת ע"ש. אך ודאי לא פליג דבעי כיבוד יום יותר מהלילה. וערוך השולחן (סעיף ט) למד מפירושם של רש"י ורשב"ם שזהו דוקא לעניין יין ומיני מגדים כמ"ש ולמה לא פירשו סתם לעניין מאכלים טובים דמיני מגדים היינו פירות כדכתיב פרי מגדים משום דזהו וודאי דמאכלים שא"א להיות ביום כמו בלילה כמו דגים חמים או מרק ובשר חם שבהכרח כשנשארים על יום מחר יתקלקלו מהטעם הקודם דהא זהו עיבור צורה שבקדשים פשיטא שאין לנו להניח מלאכול בלילה מפני שא"א כן למחר וא"כ פת חטים לא נאכל בלילה שהרבה טוב הפת בלילה יותר מביום כידוע אלא שזה וודאי לא צוותה תורה לבלי לאכול בלילה מפני שאין למחר כיוצא בזה ולכן פירשו לעניין יין ופירות דלא יתקלקלו עד למחר בזה כבוד יום קודם ולכן דגים חמים שהעולם מחבבים אותם יותר מן קרים וזה א"א להיות ביום לכן אנו אוכלים זה בלילה וכן מרק חם וטוב וכנגד זה אנו מטמינים בתנור על למחר מאכלים שצריכים הרבה הצטמקות וכן הקוגי"ל לכבוד יום ושפיר עבדי עמא קדישא [ובזה א"ש הזוהר יתרו ד' קנ"ז שהביא המג"א סק"ד וז"ל בעי לסדר פתורא בלילא דשבתא בנהמא ובמזוני רי"א אפילו ביומא דשבתא נמי עכ"ל וקשה מאי אפילו הא כבוד יום קודם ולפמ"ש ה"פ דבעי לסדר פתורא בלילא בנהמא ובמזוני אע"פ שהלחם והמזונות של לילה טובים משל יום משום דהם חמין וא"כ הייתי אומר דביום השבת כיון דא"א כשל לילה לא לסדר כלל אלא יאכל דבר מה קמ"ל דכל מה שאתה יכול להכין תכין]:

**איברא** שהמאירי שם פי' כדברי רש"י ע"ש. ועכ"פ מה שדייק ערוך השולחן בדברי רש"י יש להעיר בזה דהא מפורש להדיא בדברי לקט יושר (חלק א או"ח עמוד סו ענין א) שאם אין לו לאכול דגים ביום ובלילה יאכל ביום משום דכבוד יום עדיף. וכן בספר שבולי הלקט (ענין שבת סימן פד) כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם לכבוד לילה ודווקא לשאר צרכי סעודה עכ"ל וכלשונו כתב מרן שלקמן ועוד שדברי רש"י הובאו כמעט ע"י כל הראשונים ולא חילקו בדבר בין מאכלים ליין ומגדים ודלא כדברי ערוך השולחן. וכן פי' בים של שלמה (גיטין פרק ד סימן נא) שערוך השולחן הנ"ל השיג עליו

שכתב דיש לחוש לשני פירושי רש"י, כי שניהם כאחד טובים, ובפרט מאחר שנעקרו משפחות עליה, מי לא יחוש להחמיר. ומעתה אני קורא תגר על בני עמי זרע קודש שומרי שבת, שאינם נזהרים בזה, ויהי נקל בעיניהם להשוות סעודת בקר לסעודת ערב, אלא מוסיפים בסעודה בליל שבת במיני תבשילין מסעודת בוקר, ואוכלים בליל שבת דגים טובים, שהיא עיקר הסעודות בענין הכיבוד, ובבקר בסעודת שחרית נמי, מכל מקום השוו הסעודות, ואנו צריכים לכבד השבת בבקר יותר, משם כבוד יום, שהוא עיקר. ומיום עמדי על דעתי זאת גדרתי בעצמי שלא לאכול דגים בליל שבת, שהוא דבר חשוב ומסוים, ואוכל אני אותם בבקר, ואז אפילו יעשו בליל שבת כמה מעדנים לא יושוו לסעודת שחרית, שיש בה דגים. והביאו גם מחזיק ברכה (ס"ק ד) ובשערי תשובה (ס"ק א) ומשנ"ב (ס"ק ט) ובמנוחת אהבה (פ' ח סעיף ז). וכן כתב בשולחן ערוך הרב (סימן רעא סעיף ח) אם יש לו פת ויין לקידוש הלילה וצריך (לקנות יין לקידוש שביום) ולהכין צרכי סעודה לכבוד לילה ולכבוד יום הרי צרכי סעודה שלכבוד היום קודמין (לקידוש היום) ולצרכי סעודה שלכבוד הלילה שכבוד יום קודם לכבוד לילה וכן מי שיש לו מעט מיני מגדים יניחם עד היום ולא יאכלם בלילה שכבוד היום קודם.

**וכיום** שאפשר לשמור על טריות המוצרים והמאכלים במקרר או לשמור על חומם בתנור או בפלטת שבת וע"י כך לא מאבדים את טעמם צ"ל שגם לפי' ערוך השולחן הנ"ל יש לכבד במאכלים את יום השבת יותר מליל שבת וכ"ש לשאר הפוס' דלעיל. ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן רי) שנשאל במי שאין לו דגים לאכול בליל שבת וגם ביומו רק לסעודה אחת יש לו, באיזה סעודה יאכל. והשיב פשוט דכבוד היום עדיף כמבואר בש"ע א"ח סי' רע"א ס"ג וכן ראיתי שכתב בלקט יושר הל' שבת בשאלה כזו דכבוד יום עדיף ויאכל בשחרית וביש"ש גיטין כתב דמרש"ל לא הי' אוכל דגים בליל שבת כלל רק ביום השבת מחמת חביבות. ומבורר מדבריו שלא כדברי ערוך השולחן.

**ונראה** דאין חילוק בזה בין שבת ליו"ט עיין בראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תקח) וכן מוכח בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן ב) ובשו"ת בצל החכמה (חלק ב סימן א) שהעלה מטעם זה דאי לאו דכבוד היום עדיף לא הוי סעודת שחרית דשבת ויו"ט נחשבת כפנים חדשות, אף דודאי שבת ויו"ט הם ומרבים בהם שמחה, אלא ודאי היינו טעמא שאם ל"ה כבוד היום עדיף אז לא הוי סעודת היום אלא המשכת השמחה של הלילה, ולא הוי נחשבת פנים חדשות.

**וטעם** לדבר כתב ערוך השולחן (באו"ח סימן רפט סעיף ב) דכבוד יום קודם נ"ל משום דעיקרי הסעודות הם ביום ולא בלילה ועוד דבלילה הלא אכל ביום בע"ש וא"א להיות

הסעודה חביבה עליו כביום השבת ועוד דבמקדש היתה עיקר הקדושה הניכרת ביום שהקריבו בו קרבן מוסף ולא בלילה שלא היתה שום עבודה של שבת ועוד דעיקר תוקף הזמן הוא ביום וכו' ע"ש.

**ודע** שאע"פ שכבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם לכבוד לילה זהו דוקא לשאר צרכי סעודה כמוכח בגמ' שם ומובא בכל הפו' ובספר שבולי הלקט (ענין שבת סימן פד) אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקידוש כבוד לילה קודם לכבוד יום כדתניא זכור זכרהו על היין. וכדברי הגמ' שם והרא"ש וכל הפו' (בפסחים פרק י סימן יג) כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם לכבוד לילה. קידוש לילה קודם לכבוד יום ולכבוד לילה. ופי' הב"י (סימן רעא) דלקידוש הלילה קרי קידוש יום וכדתנן (ברכות נא:) מברך על היין ואחר כך מברך על היום וכדבריהם כתוב גם בתוספתא בברכות (ליברמן פרק ג הלכה ח) כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם לכבוד לילה אם אין לו אלא כוס אחד קדושת היום קודמת לכבוד היום ולכבוד הלילה. וכ"כ בספר העיתים (סימן קמח) שאם אין לו אלא כוס אחד כבוד לילה קודם לכבוד יום ולא אמרינן נשבקינהו למחר וליעבד בי' תרתי משום דחביבה מצוה בשעתא, ואע"ג דמי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו ה"מ דיעבד אבל לכתחלה לא, וכ"כ ראבי"ה (ח"ב בפסחים סימן תקח) וספר אור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סימן כד) ועוד.

**אסיקנא** דכבוד יום עדיף מכבוד לילה תדע דהא מאן דלית ליה אלא כוס אחד אמרינן דלישבקיה עד למחר אי לא משום טעמא דחביבה מצוה בשעתה וכן פסק מרן בשו"ע (סעיף ג) כדבריהם אם אין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהכין צרכי סעודה לכבוד הלילה ולכבוד היום ולקידוש היום, מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה ממה שיכין צרכי הסעודה או ממה שיקנה יין לצורך היום. והא דתניא: כבוד יום קודם לכבוד לילה, היינו דוקא בשאר צרכי סעודה אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקידוש, כבוד לילה קודם לכבוד יום.

**ולא** רק בסעודה צריך לכבד את היום יותר מהלילה אלא גם בעריכת השולחן ביום צריך להיות יותר מכובד מליל שבת קודש כמ"ש בשולחן ערוך הרב (סימן רפט סעיף א) בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהיה שולחנו ערוך ומפה פרוסה על הפת מטעם שנתבאר בסי' רע"א ומטה שאוכל עליה מוצעת יפה כמו בסעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה. זאת ועוד כתב שם (בסעיף ב) מה שתקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום וכו' ע"ש. ועיין לשו"ת ציץ

אליעזר (חלק יד סימן לד) שדן אי בשבת בבקר מחליפים ולובשים בגדים יותר נאים ממה שלבשו לכבוד שבת בלילה.

**וכן** צריך לשנות את זמני הסעודות לכבוד שבת כמובא בשבת (דף קיט.) אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד אמר ליה זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, וכבדתו, רב אמר להקדים ושמואל אמר לאחר. אמרו ליה בני רב פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישרא וחמרא כל יומא במאי נישנייה אמר להו אי רגיליתו לאקדומי אחרוה אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה. ופירש"י שם להקדים - זמן סעודת שבת לזמן סעודת חול, וזהו כבודו. ולאחר - וזהו כבודו, שהוא מתאוה לאכול. נמצא בין להא ובין להא טעמם משום כבוד שבת ולא פליגי וכמ"ש התוספות שם שרב אמר להקדים ושמואל אמר לאחר - ולא פליגי אלא רב איירי בדרכו לאחר ושמואל איירי בדרכו להקדים כדאמרינן בסמוך. וכ"כ הרמב"ם (בהלכות שבת פרק ל הלכה ח) מי שהיה ענוג ועשיר והרי כל ימיו כשבת צריך לשנות מאכל שבת ממאכל החול, ואם אי אפשר לשנות משנה זמן האכילה אם היה רגיל להקדים מאחר ואם היה רגיל לאחר מקדים. וכתב המג"א (סימן רפח ס"ק יב) די בשעה מועטת כדי שלא יצטער.

**נמצאנו** למדים דבעי לשנות את יום השבת משאר ימי השבוע וכל מה שניתן וע"י כך לכבדו כמ"ש במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פרק כ פסוק ח) שלא תהא סעודתך שלשבת כסעודת החול ולא עטיפתך שלשבת כעטיפתך בחול. ומנין שאפלו עני לא יהא מאכלו שלשבת כמאכלו שלחול ועשיר לא יהא מאכלו שלשבת כמאכל החול ת"ל זכור את יום השבת לקדשו. וכ"כ ערוך השולחן (בסעיף טו) נראה לו דה"ה אם אוכל בשבת בחדר נאה ממה שאוכל בימות החול הוי ג"כ היכר לכבוד שבת וכן אם משתמש בשבת בכלים יקרים ובחול אינו משתמש בהן וכן כל כיוצא בזה.

**ונראה** דכ"ש ביום פסח יש לחוש לזה יותר מאחר שבליל הסדר צריך להרגיש דרך חירות עיין מה שכתב מאמר חמץ לרשב"ץ (אות קכב) ובספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) שכל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים למען מיעוט שררה זכר לחורבן. לבד מלילות הסדר לפי שהתורה הזהירה להראות דרך חירות, וכן כתה בא"ח. על דרך שמשתמשין בכלי כסף וזהב ובגדי צבעונים באותה הלילה. ואפי' כלים הממושכנים בידו מן הגוים מותר להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראותם. וכ"כ בטור (סימן תעב) שיסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו וגו' וכ"כ בשו"ע (סעיף ב) שסדר שלחנו יפה בכלים

נאים כפי כחו, ולפי זה יש לדאוג שביום פסח יהיה לפחות כליל הפסח מאחר שכבוד יום יותר מלילה.

**אלא** יש לדחות שהתורה הזהירה להראות דרך חירות וזהו מצוה כשאר מצות שיש בליל הסדר שצריך לעשותם ולא מטעם כבוד דאם באמת היה מטעם כבוד ודאי שכבוד יום קודם אך מאחר שזהו חיוב לעשותו בשל הרגשת החירות בליל פסח אין עינינו כבוד יום וכו'. ובשיחה עם הרה"ג נתן אורטנר רב העיר לוד השיב כעיין זה.

**לסיכום** יש חיוב לערוך את השולחן ביום הפסח בצורה מכובדת לפחות כליל פסח למעט כלים שנועדו לקיום המצוה להרגשת חג החירות.

**פירות הנושרים**:

1. אע"ג דכבוד יום עדיף מ"מ חביבה מצוה בשעתה לקדש בלילה ולזרוזי עדיף כשאין לו אלא כוס יין אחד בלבד.
2. תקנו ביום קידושא רבא משום דכבוד יום עדיף מכבוד לילה.
3. אם אין לו לאכול דגים ביום ובלילה יאכל ביום משום דכבוד יום עדיף וכן כל דבר שהוא חביב עליו.
4. מי שהיה ענוג ועשיר והרי כל ימיו כשבת צריך לשנות מאכל שבת ממאכל החול, ואם אי אפשר לשנות משנה זמן האכילה אם היה רגיל להקדים מאחר ואם היה רגיל לאחר מקדים.

**סימן: צ"ט - שאלה: האם המשקל כזית הנהוג 28 גרם הוא גם עבור אכילת מרור דיש נוהגים להכין למסובים כזית מרור ומצה לפני ליל הסדר?**

**ידוע** דיש בענינים התורניים דברים שאנו משערין אותן בכזית וכביצה כגון מה שאנו אומרין כביצה מטמא טומאת אוכלין וכד'. ושיעור האכילה ביום הכיפורים לחייב עליה דאורייתא, היא ככותבת הגסה. והטעם מובא בספר החינוך (מצוה שיג) שנשתנה שיעור האכילה דיום הכפורים משיעור שאר אכילת איסורין שבתורה שהן בכזית, מפני שהתורה אסרה האכילה באותו היום בלשון עינוי, ולא נאמר עליה לא תאכלו, כמו בשאר איסורין, ופירשו חכמים שקיבלו הדברים מאשר קדמו להם שאכילה נקראת בכזית, אבל עינוי הוא באדם כל זמן שלא אכל עד ככותבת, שאין דעת בן אדם מתישב בפחות. ולימוד כל השיעורין הלכה למשה מסיני הם, וכמובא בסוכה (דף ה:) שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ואקשינן שיעורין דאורייתא נינהו דכתיב ארץ חטה ושעורה וא"ר חנינא כל הכתוב הזה לשיעורין נאמרה וכו', ופרקינן לעולם הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא, דהיינו אסמכוהו אקרא, וראה בכללי מצוות חכמים לר' יוסף

ב"ר אברהם ג'יקטיליא, ע"ש. נמצא שאסור מן התורה לאכול כל שהוא מדבר האסור, וכמ"ש הרמב"ם (בהלכות מאכלות אסורות פרק יד) שכל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן בכזית בינוני בין למלקות בין לכרת בין למיתה בידי שמים.

**והא** דקאמרי היאך משערים בביצה לא היו יודעין לקוץ לה משקל ידוע. וכשאלה שנשאל רב שרירא גאון ז"ל המובא באורחות חיים (הלכות איסורי מאכלות אות ו) לפרש להם אם יש משקל לגרוגרת ולזית ולכותבת ושאר שיעורין במשקל כספים. והשיב הוו יודעין שאין לאלו השיעורין משקל בכסף לא במשנה ולא בתלמוד כל עיקר. וראה עוד לקמן בס"ד בזה. וכן בנפח מובא בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת כלים (פרק יז משנה ו) שכל מה שאנו אומרין בו כביצה הוא כדי הביצה הבינונית בשעורה מביצי התרנגולין. ועניין דברי ר' יהודה כמו שאבאר לך, אמר לוקחין כלי וממלאין אותו מים ככל האפשר עד שיעלו המים על גדותיו ויהיה מונח בכלי אחר ריק, ונותן ביצה הגדולה ביותר שיכולה להיות לתוך אותו המים וישפך ממנו בלי ספק כשעור נפח הביצה, ויקבוץ אותן המים, ואחר כך ימלא כלי אחר במים פעם שניה, בין אותו הכלי עצמו בין כלי אחר הענין אחד, ואחר כך יתן בו ביצה הקטנה ביותר שיכולה להיות ויקבוץ גם המים היוצאין, ויצרף שני המימות, ויקח חצי הכל וישער בו. וכך אם לקח שתי הביצים הגדולה והקטנה ונתנם בכלי אחד ביחד ולקח חצי המים הנשפכין יהיה הענין אחד. אמר ר' יוסי ומי הוא שיודיענו בקחתינו הגדולה ביותר שבביצים שאין למצוא גדולה ממנה, וכך בקחתינו את הקטנה שלא תמצא יותר קטנה ממנה, אלא הדבר מסור למראית עינו של אדם שביצה זו בינונית לא גדולה ולא קטנה. והלכה כר' יוסי עכ"ל. וראה לקמן מידת הביצה הבנונית ושיעורה בסמ"ק.

**וצ"ל** שאין לדייק בשיעורה תכלית הדיוק דאע"פ שיש הפרש בין ביצה בנונית של היום לשל מחר וכן בין ביצה כאן לשל מקום סמוך בכל אופן הכל נתון למראית העין של האדם ואין צריך תכלית הדיוק אלא די במראית העין בלבד. וכמ"ש בספר האשכול (אלבק הלכות חלה דף קכו.) עבדינן הכל לפי דעתו של רואה.

**צורת** מדידת הנפח מובאת בסידור רש"י (סימן שסו) ובכל הראשונים וכן מוכח במשנה בעוקצין (פרק ב משנה ח) דמשערין בכמות ולא במשקל וז"ל עלי בצלים ובני בצלים אם יש בהן ריר משתערין וכו' ע"ש. והמדידה לשיעור חלה וכמותה מ"ג ביצים וחומש ביצה כדי שלא להפקיע תורת חלה ממנה, וכן עולה חלה בגימטריא מ"ג, אבל אם היתה יתירה ד' או ה' אין לחוש בכך, כיצד הוא עושה מכניס מ"ג בצים בכלי מלא מים על כל גדותיו, ובמים הנשפכים חוצה זה שיעור מידת קמח לחלה, וציין גם למדידת נפח כזית באותו

דרך כפי מה ששנינו בתוספתא דנזיר, נזיר ששותה מכל משקין האסורין לו, מתרין בו שלא ישתה ואם שתה חייב על כל אחת ואחת, וכמה שיעורו בכזית, וכולן מצטרפין לכזית, היין והחומץ כיוצא בהן, וכיצד יעשה, מביא כוס מלא יין, ומביא זית (או אגוז) [אגורי] ונותן לתוכו ושופע, אם שתה כיוצא בו חייב, ואם לאו פטור וכו' ע"ש נמצא דמדידת כביצה או כזית וכדומה הם ע"פ נפח ולא משקל .

**וכן** מובא בפירוש המשנה לרמב"ם (בעדויות פרק א משנה ב) ביאור על מסכת חלה כי שעור החלה הוא במדה לא במשקל מחמת שנויי הדברים הנמדדים בכובד ובקלות ואף על פי שהמדה שוה. ומבואר שם כי מדת החלה היא מדה שיש בה עשר אצבעות על עשר אצבעות וכו' וכבר עשיתי אני מדה בתכלית הדיוק שיכולתי ומצאתי שהרביעית האמורה בכל התורה מחזקת מן היין קרוב לעשרים ושש דרהם, ומן המים קרוב לעשרים ושבעה דרהם, ומן החטים קרוב לעשרים ואחד דרהם, ומקמח החטים קרוב לשמונה עשר דרהם. ומצאתי שעור חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרהם בקירוב מקמח החטים. וכל הדרהמים האלו מצריים. ובדיקתו וחקירתו של הרמב"ם הובאו גם ע"י ראשונים רבים ור' עובדיה מברטנורא בעדויות שם וכ"כ בספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות מצה ומרור דף קכח.) חלה האידנא דרבנן היא ולקולא ואנן שיעור משקל לא נהיגו לן וחיטי איכא דקלילי' ואיכא דלא קלילי ובב"י (יו"ד סימן שכד) ובשו"ע (סעיף א) והחיד"א במחזיק ברכה (סימן תפו אות א) ועוד. ועוד מובא בהערות על ברכי יוסף (או"ח סימן קסח הערה ה) דלכו"ע הדרך הטובה היא לשער בנפח דווקא. וכן שמעתי שכתב הגאון אור לציון שכזית הוא בגודל "קופסת גפרורים" [המצויה כאן בארץ ישראל ולא הקופסאות של חו"ל. ודבר קל הוא לשער בכך הרבה יותר ממשקל,] וכ"כ בספר ברכת ה' (פ"א סעיף ז'). וראה עוד בשיו"ב.

**אמנם** ראו ראיתי שנשאל רב שרירא המובא בספר האשכול (אלבק הלכות חלה דף קכה:) בהאי לישנא: וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגרוגרת ולזית ולכותבת ושאר שיעורים במשקל כספים של ערביים, ופירשתם שמר רב הילאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף ושני שלישי כסף, ואם אין לשאר משקל מאי טעמא ביצה יש לה משקל. הוו יודעים שאין לאלו שעורים משקל כסף לא במשנה ולא בתלמוד שלנו כל עקר, ואילו בקשו לתת שעור משקל מן הדינרים היו עושין מעקרא, אלא שנתנו השיעור מקטנית ופירות שמצויין תמיד ואין לומר שנשתנו, וכך שנינו כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, ר' יהודה אומר מביא הגדולה שבגדולות והקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים, אמר ר' יוסי מי מודיעני איזה גדולה ואיזה

קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה. ומפורש בתוספתא משים כוס מלא מים ומביא אוכלין שאינן בולעין ונותן לתוכן עד שיחזרו המים לכמות שהיו וחוזר וחולקן. הא למדנו משנה שלימה שאין לביצה משקל ידוע שלא להוסיף ושלא לגרוע, וסלקא דעתין ר' יהודה ור' יוסי דקאמרי היאך משערים בביצה לא היו יודעין לקוץ לה משקל ידוע, וכי מר רב הילאי גדול וחכם מר' יהודה ור' יוסי היה, אלא כמתני' עבדינן הכל לפי דעתו של רואה. ומר רב הילאי הכין הות דעתיה שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו, והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו או מה שראו משלפניו ולמדוהו, אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו או על חכמים ע"ש. נמצא דנדון דידן אם משערין בנפח או משקל היא מחלוקת ישנה וכן מובא בספר שבולי הלקט (סדר פסח סימן ריב) בשם ר' יהודאי גאון זצ"ל ובתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי כתבן ממתיבתא הקדושה שיעור ביצה משקל ששה עשר זוז וארבעה גיראות כמשקל כסף של בגדאד וכו'.

**וכדבריו** מצאתי כתוב בשו"ת הרשב"ש (סימן רצט) דמשמע מדברי הרא"ה דעיקר שיעורא הוא במשקל ולא במדה ולא באומד עין, אבל הר"ן ז"ל דחה דבריו, וכתב דכיון דאמרינן דמשערין ברוטב סתמא משמע דכמות שהוא משערין אותו, שכך שיערו חכמים ז"ל שאין לך שנותן טעם יותר מששים אפילו ברוטב, שאם לא כן היינו צריכים לחוש ולתת דברינו לשיעורין ולעיין באיסור והיתר אם הוא דק או עב, ע"כ. ולפי הסברא הזו אין לשער אלא במדה באומד יפה עכ"ל. אלא שהעלו רבני וגאוני דורינו שהמדידה ע"פ משקל ולא נפח כמובא בשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן ח) שציין למנהג במקומות הספרדים לשער רק במשקל דוקא שהוא מופת חותך, וגם בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן טז) ציין לספר פתח הדביר (ח"א סי' ק"צ, דף קצ"ו ע"ב), שכן נהגו מימי עולם זקני תלמידי חכמים בעלי תריסין באכילת כזית מצה בליל פסח ששוקלים במשקל כזית מצה בשיעור תשעה דרהם. ושהדין עמם ע"ש. (וראה עוד לקמן שאין דעתו כן). וכן כתב הבן איש חי (ש' א פ' מסעי אות ב) וכף החיים (סימן קסח אות מו) והרה"ג מרדכי אליהו שליט"א (קול צופייך גליון מס' 308) וכן העלה הרב יצחק יוסף בילקוט יוסף (חלק ה עמוד שצח) דיש ללכת ע"פ משקל ולא נפח אי לכך לדעתם יש לשקול את המרור 28 גרם.

**ותמהני** על זה ושמא יש לומר שכוונתם שע"פ המשקל יתורגם לנפח בכדי להקל כי טירחא יתירא היא מדידה בכמות וכמ"ש בשו"ת מהרי"ף (סימן לח) כשמביאין לפני בשר שנמלח בחלבו אני שוקל החלב והבשר לא שאני משער במשקל אלא ששיעור בכמות טירחא יתירא היא ואני שוקל הבשר והחלב אם אני רואה שהדבר מכוון בכמות כפי אומד דעתי איני מטריח את עצמי לשער בכמות ואם אני רואה שהדבר מצומצם ויש

ספק בדבר אני חוזר וטורח ומשער בכמות ואלהי הצבאות יצילנו וכו' ע"כ. וראה עוד לקמן בזה.

**אך** נראה יותר דשיעורי תורה ודרבנן משערינן לפי מדה ולא ע"פ המשקל וזהו בשל השוני במשקל הסגולי של סוגי היסודות בטבע, בפרט בירקות שישתנה משקלם כשיתיבשו וכד' לכן לעולם יש למדוד ע"פ נפח ולא ע"פ המשקל. אמנם בדבר ידוע וקבוע שאינו משתנה בין אחד לחבירו ושיערו איזה שיעור לפי המדה ושקלו אותו הכמות, מעתה שוב ניתן לסמוך על המשקל באותו המוצר דהיינו יש לתרגם את הנפח למשקל בכל יסוד וע"י כך ניתן לקבוע את משקלו של כל יסוד ויסוד כמובא לעיל בדיקתו וחקירתו של הרמב"ם. וכגון מצת מכונה הזהה לרעותה (שאר מצות מכונה) וע"י בדיקת הנפח כזית במצה אחת כשיתורגם למשקל אזי משקלה יהיה זהה לכזית בכל מצות המכונה מה שאין כן במצת יד אשר היא שונה מרעותה (משאר מצות יד) אין המשקל שווה אחת לשניה וכל שכן מצות רכות. וכמ"ש הרמב"ם (במסכת חלה פרק ב משנה ו) להדיא, וז"ל: אבל משקל מה שמחזיקה מדה זו הרי הוא משתנה בהשתנות הדבר המדוד, לפי שאין כובד השעורים והחטים שוה, וכן לא כל סוגי הקמח משקלן שוה אע"פ שהן ממין אחד, ולא השמיעונו שעור חלה במשקל אלא במדה כמו שאתה רואה. **וכל מי שנותן שעור חלה במשקל הרי זה טועה וטעותו ברורה מאד** , אלא אם כן רצה לשער בקירוב ובמין מסויים עכ"ל. וכדבריו כתב ספר אבודרהם (ברכת מזוזה והפרשת חלה) כמנין חלה לא במשקלה וכו'. וכן מוכח בתרומת הדשן (סימן קלט) ובספר האשכול (אלבק הלכות חלה דף קכו.) ע"ש, והרדב"ז (הלכות ביכורים פרק ו הלכה טו) כתב **נראה שהקמח של ירושלים היא יותר כבדה משל מצרים מעט ולעולם צריך להזהר שלא יעשה העיסה פחות משיעור** זה כדי שלא תהיה ברכה לבטלה דהמוציא חלה פחות מכשיעור לא עשה כלום ואם בירך הויא לה ברכה לבטלה. וכן דייק מלשונו של מרן בשו"ע (או"ח סימן תנו סעיף א) שכתב השיעור מקמח חטה מצרית תק"כ דרהם מצריים בקירוב. דדוקא חטה מצרית זהו משקלה הא חטה אחרת לא ע"כ. ונפ"מ לברכה אחרונה וכן לפת הבאה בכיסנין שיעור המספיק לרוב בני אדם לשבוע ממנו בתורת סעודת קבע (שהוא נפח 3 או 4 בצים וכל כזית שווה 27 סמ"ק ולא ע"פ משקל וראה עוד להלן) וכמובא בספר ברכת ה' (חלק ב פ' ב אות יג). וכבר כתב על זה הראבי"ה (ח"א ברכות סימן קז) כל היכא שצריך כזית צריך שיהיה מאכל בהרווחה, לפי שאין אנו בקיאין בשיעור זית כדי שלא תהיה ברכה לבטלה. ובנוסף יש לקחת בחשבון עוד קצת כמובא בדברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יד הלכה ג) כזית שאמרנו חוץ משל בין השינים, אבל מה של בין החניכים מצטרף למה שבלע שהרי

נהנה גרונו מכזית, אפילו אכל כחצי זית והקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור. וכ"כ רבינו חיים נאה בספרו שיעורי תורה (עמוד קצב) דצריך להוסיף קצת נגד מה שנשאר דבוק בן השיניים דאינו מצטרף לשיעור כזית.

**וכפי** שגם העלה בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן סט) כמבואר בהגהת השו"ע או"ח (סי' תפ"ו) שכ' ובירקות צריך למעך חלל האויר ולשער שיעור הכזית בירקות ולא באויר שביניהם . ולתשו' רבינו מרן הב"י אבקת רוכל (סי' נ"ג) שאין לנו לסמוך על המשקל שהמדידה היא העיקר , וציין עוד לכמה מקורות. גם בפי' עתים לבינה על ספר העתים (שם אות נ"ג) מביא מתשו' מבי"ט (ח"א סי' קמ"ג) ועוד פוסקים שאין לסמוך על המשקל ויש לשער לפי המדה ע"כ, וכ"כ בשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן ח) דמשערינן שעורי תורה במדה, כמוכח מדברי מרן ז"ל באו"ח סי' תנ"ו ויו"ד סי' שכ"ד שהוא במדה, וכן דקדק המחב"ר והרב ערוך השלחן ז"ל מדברי מור"ם שם בסי' תפ"ו שכ' ובירקות צריך למעך את החלל יעו"ש. ואין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר. וכ"כ הפרי חדש (סימן תפו) מהירושלמי וכ"כ מחזיק ברכה (סימן תפו) והחזון איש (בקונטרס השיעורים סימן לט) ושו"ת דברי חכמים (חלק או"ח סימן פו) ושו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן שפה) דאין לשער הכזית במשקל אלא בכמות כי במשקל משתנה בכל דבר ובכל מקום, ואם משערים את זה במשקל הוא רק בקירוב ובלבד שלא יחרג מהכמות כמקובל.

**וראה** עוד בהערות על ברכי יוסף שם דרוב הפוסקים הסכימו לזה שאין לשער באיסורין אלא במדה ולא במשקל. כמ"ש המחב"ר שם בשם הפר"ח יו"ד סי'צ"ח ס"ק ו', והשע"א סי' נ"א, ומהר"י מולכו סי' נ"ז, ומהר"י פראגי' סי' ל"ח, והלק"ט ח"א סי' ז"ך, והרב זרע יעקב בן נאיים סי' ס"ח ע"כ. והרב ערוך השולחן שם הביא ג"כ להקת הפוסקים דס"ל הכי יעו"ש. וכ"כ ג"כ הרב פת"ש ביו"ד סי' צ"ח אות ב' בשם הרב עבודת הגרשוני סי' ל' והר"ש ן' הרשב"ץ סימן רט"ל יעו"ש. והרב חב"י והפר"ת שם עשו פשר דבר, שאם אין כובד בזה יותר מזה או שיש שם נפח שא"א לעמוד על המדה יש לשער במשקל. וכ"כ הרב כף החיים נר"ו בסימן תנ"ו אות יו"ד בשם הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שהנותן שיעור חלה במשקל טועה, וכ"כ בחיבורו פ"ה דחמץ ומצה הל' י"ב דבגוף הביצה הבינונית משערים ולא במשקלה, ושכן הסכים המ"מ שם ושכן הסכמת האחרונים וכו', וכן השיעור לבטל בס' הוא באומד ומדידה ולא במשקל ורק אם שניהם שוין במשקל האיסור וההיתר יש לשער במשקל, יעי"ש.

**ושוב** הראני חתני הרב אשר זנזורי שליט"א בקונטרס "ואת הנחלים ארנון" אשר העלה כן דבעינן נפח ולא משקל ובהסכמתם של הרבנים הרה"ג שלמה בן שמעון שליט"א ועוד וציין שם להגר"ע יוסף שליט"א והגר"מ מאזוז שליט"א ושו"ת אור לציון וספר ברכת השם שעיקר המדידה לפי נפח ולא משקל ע"ש דברור הדבר מעל לכל ספק דלכו"ע עיקר המדידה כפסק גם רוב רבני וגדולי זמנינו שהמדידה היא ע"פ נפח בלבד, וכמ"ש הרה"ג משאש זצ"ל (בתבואת שמש) והרה"ג משה הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (חלק ב פ' א אות ז) דמנהג טעות הוא ההולכים ע"פ המשקל אלא רק ע"פ הנפח בלבד וציין לעוד פוס' רבים "כל מי שנותן שעור חלה במשקל הרי זה טועה וטעותו ברורה מאוד ולמרן בספ' אבקת רוכל שכתב דאין לנו לסמוך על המשקל במקום שיהיה סותר למדה כי המדה היא העיקר ויתד תקועה ע"ש. ולפי זה ודאי דאין לסמוך על המשקולות ולא נתנו חכמים שיעורים ע"פ המשקולות כלל רק ע"פ מידות הנפח כזית וכהביצה ופירות וכד'. וכמ"ש רבינו חיים נאה בספרו שיעורי תורה (עמוד ע סעיף א) וז"ל ידוע ומפורסם בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים שכל שיעורי התורה כגון חלה, רביעית, כביצה, כזית, וכד' אינם נחשבים במשקל רק ע"פ מדת הגודל בכמות וכו' ע"ש ראיות והוכחות בהערות (הערה א). הנה מוכח בודאות דאין למדוד לעולם ע"פ המשקל אלא ע"פ המדה בלבד ואין להאריך בדבר פשוט וברור כזה.

**ונפח** כזית ע"פ דברי הרמב"ם בפירוש המשנה עדיות שם והובאו גם בשו"ת יחווה דעת (חלק ד סימן נה) בעניין הפרשת חלה המדה אשר תכיל רביעית מן המים ששיעורה כ"ז דרהם בקירוב, תכיל מקמח החטה כשמנה עשר דרהם, ובאותה מדה מצאתי ששיעור חלה הוא תק"כ דרהם. ע"ש. יוצא איפוא שהקמח קל ממשקל המים בשליש. ולכן מכוון יפה שיעור חלה, כי המדה שתכיל מן המים שיעור מ"ג ביצים וחומש ביצה תכיל מן הקמח שיעור תק"כ דרהם בקירוב עכ"ד. וכבר כתב הגאון רבי אברהם חיים נאה בספר שיעורי תורה (עמוד צ"ח), שמדברי גדולי אחרונים הספרדים מתבאר שהדרהם לא נשתנה כלל מזמן הרמב"ם עד זמנינו, ובחישוב הדרהם שכל דרהם 1 שווה 3 גרם [בספר שיעורי תורה (עמוד קמט סעיף יא) לרבינו חיים נאה ערך הדרהם הוא 3.205 גרם אמנם ראיתי בספר מדות ושיעורי תורה (פרק ל סעיף ה) ועוד העלו שבמשך הדורות השתנה מעט משקל הדרהם שבזמן הרמב"ם היה משקלו 2.83 גרם ובזמן הגרא"ח נאה היה משקלו 3.205 גרם שנמדד ע"פ הדרהם הטורקי וראה בהערות שם ובדף קשר מס' 541 של ישיבת הר עציון שכבר העירו על כך גדולי חכמי ספרד ונבחר הערך 3 גרם לדרהם שהוא המקובל כיום והוא גם ערך המיצוע ביניהם מאחר ונמצאו במוזיאונים דרהמים בעלי

ערך של 3 גרם] ולפי זה יהיה החישוב ל 520 דרהם שהם 1560 גרם לחלק ל43.2 ביצים נמצא שכל ביצה מכילה 36.1 גרם קמח וכזית הרי הוא חצי ביצה. [וראה בשו"ת דברי חכמים (חלק או"ח סימן פו) שציין להגר"ע יוסף שליט"א (עמ' קמ"ג) הלכות סדר ליל פסח ס"ה וז"ל: שיעור כזית. ידוע דמרן (סי' תפ"ו) כתב דהוי כחצי ביצה ומקורו מהתוספות פרק חלון (ק"ג) וכ"כ תה"ד (סי' קל"ט) בשם המרדכי אולם כבר העיר הפר"ח שד' הרמב"ם דס"ל דכזית הוי שליש ביצה בקירוב עי"ש. ועי"ע במג"א שם. גם ה' שבח פסח (דיני מצה אות ח') האריך למעניתו והוכיח שכן דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דשיעור כזית הוא כשליש ביצה, ותמה על מרן שסתם כדעת התוס' בזה, עי"ש. יוצא איפוא דכולהו ס"ל דכזית הוא שליש ביצה בקירוב. וראה עוד בשו"ת פעולת צדיק (חלק א סימן קכא) ושערי תשובה, ובמשנ"ב, ובכף החיים (סימן תפו) ובס' ברכת ה' (חלק ב' פ' א סעיף ז) שיעור כזית אינו מוסכם דיש סוברים שהוא שליש ויש סוברים חצי ביצה ומרן החמיר חצי ביצה בכדי לצאת אליבא דכ"ע ע"ש.] נמצא בכזית שהוא חצי ביצה מכיל 18.05 גרם קמח וכאמור הקמח קל יותר בשליש ממשקל המים לכן משקל המים יהיה כשנכפיל ב 3 ונחלק ב 2 נמצא שבנפח כזית יכנסו 27 גרם מים והוא גם הנפח מאחר ומשקל המים בגרמים והוא זהה בסמקי"ם דהיינו כל גרם מים שווה אחד סמ"ק. ורביעית שהיא מכילה ביצה וחצי אזי משקלה 81 גרם וראה עוד בזה לקמן.

**ולפי** מה שהעלה האור לציון שם שנפח של כזית הוא "כקופסת גפרורים" בימינו נראה שאינו מדויק דהא נפחה הפנימי של קופסת הגפרורים בימינו הוא נמוך מזה דהא אורכה המכסימלי הוא 5.1 ס"מ ורוחבה 3.5 ס"מ וגובהה 1.3 ס"מ נמצא שנפחה הוא 23 סמ"ק והיה צריך להיות נפחה 27 סמ"ק דהא כל סמ"ק נכנס בתוכו 1 גרם מים ובכדי להכניס 27 גרם מים שזהו הכזית כאמור לעיל יש צורך בנפח 27 סמ"ק ולפי חישוב זה הכזית הוא קופסת גפרורים ועוד חומש וזהו הנפח לכזית. ושמא כוונתו לגודלה של הקופסה דהיינו חיצוניותה ואכן המידות החיצוניות הם בערך כך גובהה 1.5 ס"מ רוחבה 3.5 ס"מ אורכה 5.3 ס"מ ולפי החישוב (גובה כפול אורך כפול רוחב) יצא שנפחה החיצוני הוא 27.8 סמ"ק וזהו אכן שיעור קרוב מאוד לנפח של כזית (גבוה מעט). ושו"ר שאכן כך העלה האור לציון (חלק ג סעיף יב עמוד מז) וז"ל דהיינו נפח כל הקופסא ולא החלל שבה יש נפח כזית. וראה שם עוד שמדד כזית פופקורן שווה פחות מחמשה גרם ובמבה שווה עשרה גרם, וכן בעשרה גרם פרכיות אורז וחטה תפוחה (שלוה) יש שלושים סמ"ק. ושו"ר בהגדת איש מצליח (עמ' 40) דיש למדוד ע"פ הנפח בלבד וכדברי הפר"ח ומרן הגאון

הרב עובדיה יוסף שליט"א ורבי יעקב קניבסקי זצ"ל לשיטת החזון איש זצ"ל וכזית מצה יד או מכונה כ- 20 גרם לכתחילה, ומצות עבות כ- 38 גרם.

**ושיעור** הנפח לחיוב הפרשת חלה החישוב יהיה 27 סמ"ק לכזית ולביצה כפול 2 יהיה 54 סמ"ק וכפול 43.2 בצים יהיה סה"כ 2332.8 סמ"ק וזהו מידת הנפח מאילך ומעלה יש חיוב הפרשת חלה ולדעת הגר"ח נאה 2488.3 סמ"ק והחזו"א 4320 סמ"ק.

**והנה** חשבון זה הוא ע"פ (מדה) וכבר ביארנו שהנפח והמשקל זהים דוקא במים אך לא בקמח מאחר והמים כבדים יותר בשליש ממשקל הקמח דהיינו משקל הקמח הוא שני שליש ממשקל המים ולכן משקל הקמח כדי להתחייב בחלה הוא שני שליש מהשיעור הנ"ל. (ידוע שמשקל הקמח 520 דרהם הוא 2/3 ממשקל המים ולכן משקל המים 780 דרהם שהוא 2340 גרם ומאחר ומשקל המים הוא 1 גרם לסמ"ק כאמור לעיל נמצא שהנפח הוא 2340 סמ"ק כנ"ל בדיוק יותר).

**והיה** נראה לאמר מה שהרמב"ם (בהלכות עירובין פרק א הלכה יג) כתב סאה האמורה בכל מקום ששת קבין, והקב ארבעה לוגין, והלוג ארבע רביעיות, וכבר בארנו מדת הרביעית ומשקלה, ואלו השיעורין שאדם צריך לזכור אותן תמיד עכ"ל. וכפי שכתבנו לעיל בשמו במדה של רביעית יש 27 דרהם מים ובלוג 108 (שהוא 4 רבעיות) דרהם ובקב 432 דרהם (שהוא 4 לוגים) ובסאה 2582 דרהם (שהוא ששה קבין), והמשקל בגרמים נכפיל ב 3 התוצאה 7740 גרם והוא זהה לסמ"ק כאמור. וזה אינו מתאים כלל לחישוב הנ"ל שהוא 2340 גרם.

**אלא** ודאי שהמידה הנ"ל היא סאה ואין החיוב להפרשת חלה מתחיל בסאה אלא כמ"ש הרי"ף בפסחים (דף כג:) שיעור חלה עומר שהוא עשירית האיפה שהוא ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה וכן למצה רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים וכו' וכן מוכח דהוא נמוך בכשליש מדברי הרמב"ם (בהלכות ביכורים פרק ו הלכה טו) שכתב שם כמה שיעור העיסה שחייבת בחלה מלא העומר קמח בין מאחד מה' מינים בין מחמשתן כולם מצטרפין לשיעור, וכמה הוא שיעור העומר **שני קבין פחות חומש**, והקב ארבעה לוגין, והלוג ד' רביעיות והרביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, וכל האצבעות הם רוחב גודל אצבעות של יד, נמצאת למד שהמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשעית אצבע בקירוב הוא העומר, וכן מדה שיש בה שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע על ז' אצבעות פחות שני תשיעי אצבע ברום שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע היא מדת העומר, ושתי המדות כאחד הם עולים וכו'.

**וע"פ** החישוב הסך לשני קבין פחות חומש, כשקב אחד שווה 432 דרהם כאמור לעיל וקב פחות חומש שווה 345.6 יחדיו עולים לחשבון 777.6 דרהם שהוא בדיוק 2332.8 גרם וכאמור גרם 1 של מים שווה ל 1 סמ"ק אי לכך ערך מידת הנפח 2332.8 סמ"ק וזהו בדיוק דיוק החשבון שנבדק לעיל. וכמובן שהקמח הנכנס לנפח 2332.8 סמ"ק יהיה משקלו רק 2/3 ממשקל המים הנכנס לנפח הנ"ל אי לכך משקל הקמח ע"פ החישוב הוא 1538 גרם וזהו שיעור החייב חלה.

**ואימות** התוצאה ניתן בעוד דרך כידוע ומובא בכל הראשונים ואחרונים הנ"ל ולקמן ש-מ"ג ביצים וחומש ביצה שהם שיעור חלה הם כ"ט רביעיות פחות חומש. ולפי זה 81 גרם כפול 28.8 רבעיות התוצאה 2332.8 גרם בדיוק וזהו המשקל למים. ואילו בקמח לפי חישובינו לעיל שבשיעור ביצה נכנס 36.1 גרם קמח והלא רביעית שווה ביצה וחצי אזי יש 54.15 גרם קמח ברביעית וכפול 28.8 רבעיות התוצאה בדיוק 1559.5 גרם וזהו בדיוק התוצאה דלעיל שמדד הרמב"ם 520 דרהם.

**ומכאן** ניתן ללמוד מהו שיעור "אצבע" דיש שכתבו מידת האצבע היא 1.9 ס"מ ויש שכתבו שגדולה יותר עד 2.9 ס"מ [כמובא בספר שיעורי תורה (עמוד רמט סעיף כה) ובספר מדות ושיעורי תורה (עמ' פו) וכן ע"י דרור פיקסלר (מרכז לימודי יהדות ורוח) ציינו שמדידת האצבע לשיטת החזו"א 2.4 ס"מ ובקונטרס שלו ראיתי שהוא 2.5 ס"מ ואילו לשיטת רגר"ח נאה 2 ס"מ] וחישובינו לפי מה שכתב הרמב"ם שהמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשע אצבע בקירוב הוא העומר שהוא חושב לעיל 2332.8 סמ"ק. ומזה אפשר למצא את ערך המדה של "האצבע" והנוסחה ליודעי החשבון (כאשר האצבע הנעלם מסומן x).

x * 10 x * 3.11x=2332.810

x 311 3 = 2332.8

X3 =7.5

X=1.957

נמצא לפי חשבון זה שיעור אצבע שווה בערך 1.957 ס"מ

**ואימות** התוצאה ע"פ מה שכתבו הרי"ף, והרמב"ם, שם וראב"ד, (תשובות ופסקים סימן סד) ואורחות חיים, (הלכות חלה אות א) ושו"ת תשב"ץ, (חלק א סימן קלד) וכ"כ רבינו ירוחם, (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ד דף מג טור ב) שבפירש"י תמצא שפיר' בדרך אחרת. וגם בתוספו' רשב"ם וב"כ דרכים אחרים והמה כתובי' בפרשתן והכל עולה לענין אחד. וכן כל הראשונים, **שרביעית** היא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש

הוא רביעי' של תורה שהיא ביצה ומחצה. וברביעית כאמור לחישובינו יש 27 דרהם שהם 81 גרם (וראה בספ' שיעורי תורה (עמוד קעז סעיף ו) ובספר מדות ושיעורי תורה (עמ' רסח) שציינו להגר"ח נאה שרביעית לשיטתו 86 סמ"ק ולחזו"א 150 סמ"ק) שהם גם 81 סמ"ק כאמור ומשקלו הסגולי של המים לא השתנה מאז ששת ימי בראשית (ואין דומה משקל המים לגודל הביצה או רוחב אצבע שנחלקו רבותינו אי השתנו בגודלם במשך הדורות דהא המים נשארו ללא שינוי וזהו דבר שאין לו עוררין) ולכן החשבון יהיה.

x3* 2*2*2.7 = 81

X3=7.5

X=1.957

נמצא לפי חשבון זה שאצבע שווה בדיוק ל 1.957 ס"מ

**וע"פ** חישוב התוצאה שאצבע היא 1.957 ס"מ יתאים החשבון גם למה שכתב הרמב"ם וכן מדה שיש בה שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע על ז' אצבעות פחות שני תשיעי אצבע ברום שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע היא מדת העומר. החשבון של ז' אצבעות פחות שני תשיעי אצבע (הוא 6.7777) כפול עצמו ושוב כפול עצמו (רוחב כפול אורך כפול גובה, ואצבע כפול אצבע כפול אצבע הוא 7.5 כאמור לעיל).

7.5 * 311 = 2335

וזהו בדיוק הסך הנ"ל

**ולפלא** על הבן איש חי שכתב (בפרשת שמיני ש"א אות יא) מחד גיסא שרביעית הוא שיעור שבעה ועשרים דרהם וזהו כדברי הרמב"ם הנ"ל ומאידך גיסא כתב (בפ' תזריע ש"ב אות א) ששיעור עיסה שתתחיב בחלה 777 דרהם שהוא 2331 גרם עולה ל 43 ביצים וחומש וזה אינו לפי החישוב דלעיל ומשקלו של רבינו מתאים למשקל המים שהוא כבד יותר במשקלו הסגולי בשליש כאמור לעיל.

**ואפשר** לומר שמה שהביא את הרב בן איש חי להבין כן, הוא ע"פ מה שהעיר בספר שלחן גבוה (סי' תע"ב ס"ק כ"ג), לפמ"ש הרמב"ם בחיבורו (פרק ו' מהל' ביכורים הלכה ט"ו), שחיוב חלה מקמח שיש בו שיעור מ"ג ביצים וחומש ביצה, שעולה כשיעור תק"כ זוזים מזוזי מצרים הנקראים דרהם. (וכן פסק מרן השלחן ערוך א"ח סי' תנ"ו סעיף א, וביורה דעה סי' שכ"ד סעיף א'). לפי זה יוצא ששיעור ביצה הוא י"ב דרהם. צא וחשוב י"ב פעמים מ"ג וחומש, יוצא תק"כ. וזה שלא כמ"ש האחרונים ששיעור ביצה הוא י"ח דרהם. והוסיף בשלחן גבוה (סי' תפ"ו) שלפי הנ"ל יוצא לדעת הרמב"ם שיעור כזית מצה ארבעה דרהם, (שהוא שליש כביצה שהיא כשיעור י"ב דרהם), ודלא כמ"ש בחמדת ימים שלד' הרמב"ם שיעור כזית הוא ששה דרהם. ולא ידעתי מנין לו ע"כ. וכפי שכתבנו לעיל דיש הפרש

בין מים לקמח במשקל הסגולי כשליש ניחא. וכך גם השיב עליו שו"ת יחווה דעת (חלק א סימן טז) וכתב שאין דבריו מחוורים, שאף הרמב"ם מודה ששיעור כביצה הוא י"ח דרהם, שהרי הרביעית היא כביצה ומחצה, ושיעור רביעית כ"ז דרהם, אלא שהקמח הוא קל מן המים בשיעור שליש. וכמ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פרק א' משנה ב'), שהרביעית תכיל כ"ז דרהם מן המים, וי"ח דרהם מן הקמח. וכ"כ בשבולי הלקט (סי' רי"ב) וז"ל: ושיעור ביצה וכו' אונקיא ומחצה בלח, צא מהם שליש ביבש, נמצא שיעור ביצה ביבש אונקיא אחת, דקי"ל שיעור ביצה בלח משערינן, וכו' ע"ש.

**וכן** החשבון הנ"ל אינו עולה כדעת הפתחי תשובה (יו"ד סימן שכד) ציין לספר צל"ח שנתברר לו ע"פ המדידה שהביצים המצויות בינינו הביצה שלימה שלנו הוא רק חצי ביצה מהביצית שבהם שיעורי התורה ולכן היה מזהיר שעל מדה שמחזקת מ"ג ביצים שלנו יקח החלה בלא ברכה עד שיהיה כמדת פ"ו ביצים שלנו אז יברכו ע"ש וכדומה שגם בהנהגות הגר"א זצ"ל ראיתי שכתב כן ע"כ. ולפי החשבון הנ"ל ודאי שלא חל שינוי בגודל הבצים ולא בשיעור רוחב אצבע עד עצם היום הזה כמוכח לעיל וכבר השיג ע"ד הצל"ח הביאור הלכה (סימן רעא ד"ה של רביעית) שלדעתו הביצים נתקטנו במחצית ממה שהיו בימים הקדמונים וא"כ כל שיעורינו הן בשתיית רביעית שאנו משערים ביצה ומחצה וכן שעור חלה וכן אכילת כזית מצה ומרור שאנו משערים כחצי ביצה הכל הוא הטעאה וצריך להיות בכפל ע"ש והשיב עליו אף דקושיתו היא קושיא גדולה וחמורה על שיעורינו אבל לנגד שיטתו יש ג"כ קושיא חמורה וכו' ע"ש. ובערוך השולחן (או"ח סימן רי סעיף א) שהשיג על אלו שרוצים לכפול עתה השיעורים מפני שנתקטנו הביצים ובאר שאינו כן והשיעורים לא נשתנו ולא ישתנו ושתמיד יש ביצים גדולים וקטנים.

**ובענין** זה ראיתי במאמר תורני לד"ר מרדכי כסליו שפורסם בעיתון ארבע כנפות (כ"ה תשרי תשס"ז) שמצא גלעינים במצדה לפני אלפי שנים ובבדיקתו מצא שלא השתנו מאז כלל וכלל ואף לא רק הגלעינים לא השתנו אלא גם הפרי לא השתנה וזאת ע"פ בדיקה באיטליה עיר הרומאית שחרבה פומפיי שנים ספורות לאחר החורבן התפרץ הר הגעש ווזוב וקבר תחתיו את העיר. אלפי תושבים נספו באסון ושרידיהם נקברו תחת ערימות העפר החוקרים מצאו מאות גלעיני זיתים שלמות מונחות עדין בכלי הגשה, ומידותיהם של פירות אלו בדיוק כזיתים הקיימים בימינו. נמצא ע"פ מחקרו שלא חל שום שינוי בגודל הגרעין ופרי הזית מזה אלפי שנים עד עצם היום הזה. עיין עוד שם שהזן ה'נבאלי בעל נפח של 5 סמ"ק והזן הסורי 3 סמ"ק ויש זנים נדירים בעלי משקל של 12 גרם וכיום הזן הגדול ביותר מגיע ל 16 סמ"ק.

**וגם** תלמידו של הצל"ח שהוא בעל תשובה מאהבה העיר למרן הנוב"י (הצל"ח) ז"ל שמדד את שיעור והשיב לנוב"י שהוא ארוך בדורו הוה ואין זה אצבעות בינוני ולכן המדידה אינה נכונה, והנוב"י השיב לו בחיוך. אלא שבשו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סימן קכז) כתב להלכה ולמעשה כמ"ש הגאון בצל"ח דהכלי המחזיק מים שנפלו ממ"ג וחומש ביצה יטול חלה בלא ברכה, ומה שמפילים פ"ו וחצי ביצה יברך, ורביעית לכל דברים הנצרכים הוא כלי המחזיק מים הנופלים משלשה ביצים וכו' וכן תמה החזו"א (בקונטרס השיעורים) עליו שאין בדבריו ממש שאילולי היה חוזר הנוב"י בשביל זה היה לו לפרסם דבר כזה וגם החת"ס ז"ל כתב שמדד בעצמו וג"כ עלה כנוב"י ומובא גם בשו"ת יחווה דעת שם ומשנה הלכות (חלק ד סימן סט ובחלק יא סימן שפה) שהשיגו עליו. וראה עוד בזה בשו"ת דברי חכמים שם דאם תאמר שהבצים שלנו הוקטנו משל חכמי הש"ס והביצה שלהם הוו כשתי ביצים שלנו. ע"ז כתב ערוך השלחן החוש מכחיש את זה עי"ש. וגם בשו"ת ישמח לבב (חלק או"ח סימן ח) ראה בס' תו יהושע בהשמטות דשייכי להלכות ברכת הנאת הגוף והנפש אות ט"ז אחר שהביא דעת הגאון צל"ח ודעמיה כתב וז"ל, אבל בתשובה מאהבה ח"ג סי' שכ"ד העיד שרבו הצל"ח חזר בו וכן בס' אמרי אש סי' ל"ג ול"ד השיג עליהם, עכ"ל.

**ואף** למחמירים כשיטת הצל"ח נראה דבדבר שהוא מדברי סופרים יש להקל כגון: מרור, קידוש רבא, ועוד, ואילו מצה שהיא מדאורייתא אזי יש להם להחמיר ועוד דהיא גופה מה שאנו מחשבים שהכזית חצי ביצה זאת עוד חומרה כנ"ל דיש סוברים דשליש ביצה. וכמ"ש לעיל וכ"כ הרב חיים נאה בספרו שיעורי תורה (עמוד קצד) בשיעור כזית שהוא מדרבנן למי שקשה לו יש להקל פחות מעט משליש ביצה בקליפתה ע"ש. וכמובא בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן טז) שציין לשלחן ערוך הגר"ז (סי' תפ"ו) שהכריע בין שיטת התוספות להרמב"ם, שבמצה שהיא מצות עשה מן התורה, וכן בכל דבר שהוא מדאורייתא, יש להחמיר כדעת התוספות שצריך לאכול כחצי ביצה, אבל במרור שהוא מדברי סופרים, וכן בכל דבר שהוא מדרבנן, יש להקל כשיטת הרמב"ם, ויספיק לאכול כשליש ביצה. ומ"מ לענין ברכת המזון וברכה אחרונה שהשיעור בכזית, ספק ברכות להקל, ולא יברך עד שיאכל כחצי ביצה, אך לכתחילה יזהר שלא יכניס עצמו לידי ספק ברכה אחרונה, אלא או יאכל פחות משליש כביצה, או חצי כביצה עכת"ד. וראה עוד בשו"ת משנה הלכות (חלק ד סימן סט) שציין לתשב"ץ ז"ל כשיש שני שיעורין לפנינו בלתי שוין ראוי להחמיר בשל תורה ולהקל בדברי סופרים וכו' ובדאורייתא כגון כזית מצה בליל פסח וכן לענין קידוש דעיקר מדאורייתא ודאי יש להחמיר כדבריהם ומיהו לענין

קידוש של שחרית ולשאר כוס של ברכה יש לסמוך על מנהג העולם שנוהגין כמבואר במ"א ופמ"ג וש"א ע"ש עכת"ד.

**לסיכום** : בהיות שיש הפרש במשקלו הסגולי של כל מוצר ומוצר לכן לא ניתן לשער כזית או ביצה ע"פ המשקל אלא צריך לשער ע"י נפח בלבד. אמנם אם ידוע ע"פ מידת נפחו את משקלו אזי ניתן לשער במוצר זה ע"פ משקלו בלבד ובתנאי שאין שוני בין מוצר למוצר.

**פירות הנושרים**:

1. מידת הרביעית לשיטת רא"ח נאה 86 סמ"ק ולחזו"א 150 סמ"ק ולחישובינו 81 סמ"ק.
2. מידת הביצה לשיטת רא"ח נאה 57.5 סמ"ק ולחזו"א 100 סמ"ק ולחישובינו 54 סמ"ק.
3. קופסת גפרורים נפחה החיצוני הוא 27.8 סמ"ק וזהו אכן שיעור קרוב מאוד לנפח של כזית (גבוה מעט).
4. שיעור הנפח לחיוב הפרשת חלה יהיה 54 סמ"ק כפול 43.2 בצים יהיה סה"כ 2332.8 סמ"ק וזהו מידת הנפח מאילך ומעלה יש חיוב הפרשת חלה.
5. מ"ג ביצים וחומש ביצה שהם שיעור חלה הם כ"ט רביעיות פחות חומש. ולפי זה 81 גרם כפול 28.8 רבעיות התוצאה 2332.8 גרם בדיוק וזהו המשקל למים. ואילו בקמח לפי חישובינו לעיל שבשיעור ביצה נכנס 36.1 גרם קמח והלא רביעית שווה ביצה וחצי אזי יש 54.15 גרם קמח ברביעית וכפול 28.8 רבעיות התוצאה בדיוק 1559.5 גרם וזהו בדיוק התוצאה דלעיל שמדד הרמב"ם 520 דרהם.
6. שיעור האצבע לשיטת החזו"א 2.4 ס"מ ואילו לשיטת רא"ח נאה 2 ס"מ ולחישובינו 1.957 ס"מ וזהו לפי מה שכתב הרמב"ם שהמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשעית אצבע בקירוב הוא העומר שהוא חושב לעיל 2332.8 סמ"ק.
7. הקמח הוא קל מן המים במשקלו הסגולי בשיעור שליש.
8. י"א שהביצה שלנו הוא רק חצי ביצה מהביצים שבהם שיעורי התורה ולכן מדה שמחזקת מ"ג ביצים שלנו יקח החלה בלא ברכה עד שיהיה כמדת פ"ו ביצים שלנו אז יברכו ורבים חלקו עליו.
9. גם הסוברים שהשתנה גודל הביצה בדבר מדברי סופרים יש להקל כגון מרור קידוש רבא, ומצה שהיא מדאורייתא אזי יש להחמיר.
10. ע"פ מחקר בגודל הזיתים נמצא שלא חל שום שינוי בגודל הגרעין ופרי הזית מזה אלפי שנים עד עצם היום הזה.

11. כל היכא שצריך כזית צריך שיהיה מאכל בהרווחה, לפי שאין אנו בקיאין בשיעור זית ורק במדידות מדויקות ניתן לאמת את שיעורו ע"י מדידת הנפח וזאת בכדי שלא תהיה ברכה לבטלה.
12. דעת גדולי הראשונים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שיעור כזית הוא כשליש ביצה, ומרן סתם והחמיר כדעת התוס' חצי ביצה בכדי לצאת אליבא דכ"ע.
13. צריך להוסיף קצת נגד מה שנשאר דבוק בן השיניים דאינו מצטרף לשיעור כזית.
14. בשיעור כזית שהוא מדרבנן למי שקשה לו יש להקל פחות מעט משליש ביצה בקליפתה.
15. כל שיעורי תורה ורבנן, כגון כזית, כביצה, ככותבת, רביעית וכה"ג יש לשער לפי מדה (נפח) ולא לפי משקל.
16. כל שיעורי תורה ודרבנן משערינן לפי מדה ולא לפי משקל ואחר ששיערו איזה שיעור לפי המדה ושקלו אותו הכמות, שוב יש לסמוך על המשקל באותו המין.
17. כזית פופקורן שווה פחות מחמשה גרם וכזית במבה שווה עשרה גרם, וכן בעשרה גרם פרכיות אורז וחטה תפוחה (שלוה) יש שלושים סמ"ק.
18. כזית מצת יד או מכונה כ- 20 גרם וזהו לכתחילה, ומצות עבות כ- 38 גרם.

## סימן: ק' - שאלה: המקדש על היין אי צריך לטעום דוקא מכוס של קידוש עצמו?

**הקשו** התוספות בפסחים (דף קה:) על הא דאמרינן ש"מ טעמו פגמו. אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר כדאמר באלו דברים ותירצו י"ל בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר אבל בברכות דלא מיירי בכוס חובה אפשר לתקן ע"י דטעים ליה בידיה. והביאו גם בחידושי הריטב"א שם: הקשו בתוספות אמאי לא טעם ליה ביד או בכלי אחר ותירצו דצריך לשתות מכוס שיש בו רביעית.

**ש"מ** בכוס חובה של ברכה צריך שיעור ולשתות ודוקא ממנו אלא שמרן בשו"ע (או"ח סימן רעא סעיף יא) אינו פסק כן מדכתב אם אין לו אלא כוס אחד, מקדש בו בלילה ואינו טועם ממנו, שלא יפגימנו, אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני, וכו' וכ"כ הבן איש חי (ש"ב פ' בראשית אות כב) נמצא שבדיעבד יכול לטעום לאחר ששפך לכוס אחרת דהיינו אע"פ שיש לו שיעור שתי כוסות ויכול להערות לכוס השניה ולשתות מהכוס הראשונה אין צורך או חיוב לזה ודי לו שטועם מהכוס השניה ודלא כדברי התוס' הנ"ל דבעי לטעום בדוקא מהכוס שקידש בה.

**והרגיש** בזה המג"א (ס"ק כד) שמדברי התוספת שם כתבו דכוס של חובה צריך לטעום מכוס שיש בו רביעית וכ"כ האגודה וא"כ הכא טועם מהכוס הראשון ואחר כך מוסיף עליו מהכוס הב' וכמ"ש סימן קפ"ב ס"ו וכ"מ ברא"ש פ' ח' דברכות ע"ש ובודאי אלו ראה הרב"י דברי התוספות באותו פעם היה פוסק כותייהו עכ"ל. וכ"כ בעל המשנ"ב (ס"ק נא) שהמג"א הסכים לדעת התוספות דכוס של חובה צריך להיות הטעימה דוקא מכוס שיש בו רביעית יין וע"כ הנכון שיעשה כך ישפוך מתחלה מהכוס הראשון לתוך כוס אחר ויזהר שישאר בו רביעית יין ויטעם מהכוס הראשון כשיעור מלא לוגמיו ואח"כ ישפוך היין שבכוס אחר לתוך כוס זה דבזה נתקן פגימתו. וגם כף חיים (באות סט) כתב כדברי המג"א מטעם שהוא ע"פ הסוד. נמצא לפי זה דבעי למקדש לשתות בדוקא מהכוס שקידש עליו. ולפלא שהבן איש חי שדרכו ע"פ הסוד לא כתב כן.

**וכדבריהם** העלה גם בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן קנז) שהעיקר שהמברך שותה מן הכוס שקידש עליו דמבואר דהטועם מכוס חובה צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית דוקא ולא מכוס אחר ואותו הכוס שבירך עליו דוקא שיש בו רביעית ולא בכלי אחר וכ"ש לא בכוס קטן שאין בו רביעית, והניף ידו שנית (בסימן קנח) שכתב נראה מדברי התוס' דכוס של חובה צריך לשתות מאותו כוס שיברך עליו ולא מכלי אחר כגון להריק לכלי אחר ולשתות כולו או מקצתו והגם שיש לדחוק בדברי התוס' מ"מ נראה הדברים כפשוטן וא"כ יפה עשו אבותינו ורבותינו וכהלכה והמשנים עושים שלא כהלכתא. והכין נראין פשטות דברי התוס' ועיין מג"א סי' רע"א דכוס של חובה צריך להיות הטעימה דוקא מכוס שיש בו רביעית יין והביאו גם במ"ב שם אות נ"א עכת"ל. ונראה לי דיש לפרש דגם מרן בעי לכתחלה לשתות בדוקא מכוס הקידוש עצמו והכי דייק מדבריו (בסימן רעא סעיף יג) שכתב וז"ל: צריך לשתות מכוס של קידוש וכו' עכ"ל, מדכתב לשתות מכוס של קידוש משמע בדוקא יש לנהוג כן ע"ש.

**לסיכום** יש לדקדק ולשתות דוקא מכוס הקידוש עצמו.

**פירות הנושרים**:

1. בדיעבד ניתן למזוג לכוס אחר לשתות ממנו.

## סימן: ק"א - שאלה: האם יש לכבות את אור החשמל בזמן בדיקת חמץ ?

**אכן** אור השמש מכהה את אור הנר כמובא בירושלמי פסחים (פרק א דף כז טור א) ובילקוט שמעוני תורה (פרשת נח רמז נג) ובבראשית רבה (פרשה לא) צהר תעשה לתבה ר' אבא בר כהנא אמר חלון רבי לוי אומר מרגלית, כל י"ב חדש שהיה נח בתיבה לא היה צריך לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה, אלא מרגלית היתה לו בשעה

שהיתה כהה היה יודע שהוא יום ובשעה שהיתה מבהקת היה יודע שהוא לילה, אמר ר' הונא ערקין הוינן מקמי גונדיא בהדא ביטסא דטבריה והיו בידינו נרות בשעה שהיו כהין היינו יודעים שהוא יום וכו', וכן הובא בכל ספרי הראשונים בספר תניא רבתי (בענין בדיקת חמץ ימן מג) וספר העיטור (עשרת הדיברות הלכות ביעור חמץ דף קיח.) ולמדו מזה שבמבואות האפלין נמי מצוותן בלילה לאור הנר.

**ובירושלמי** מוכח עוד דאף ביום בעינן לבדוק לאור הנר דהיינו אע"פ שאורו כהה כמובא בפסחים (פרק א דף כז טור א) דרבי שמואל בר רב יצחק אמר מפני שהנר בודק כל שהוא אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר והיה ביום ההוא אחפש את ירושלם בנרות ואית דבעי אימר נישמעינה מן הדא נר יי' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן אמר רבי יוסה מתניתא אמרה שבדיקת היום בדיקה דתנינן רבי יודה אומר בודקין אור לארבעה עשר ובארבעה עשר בשחרית ובשעת הביעור לא סוף דבר רבי יודה אלא אפילו דרבנין דתנינן וחכמים אומרים אם לא בדק אור לארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר וצריך לבדוק לאור הנר נישמעינה מן הדא אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור הככבים אלא לאור הנר ניחא לא לאור הלבנה ולא לאור הכוכבים אלא לאור חמה וכי יש חמה בלילה הדא אמרה אפילו ביום צריך לבדוק לאור הנר לא סוף דבר בית שאין בו אורה אלא אפילו בית שיש בו אורה אפילו ביום צריך לבדוק לאור הנר.

**אי** לכך יש לברר המציאות האם אור החשמל מכהה את אור הנר, וע"פ זה יש לו להחליט איך לבדוק. דהיינו ע"פ ראייתו של הבודק ובמציאות שנמצא דיתכן שאור החשמל יסייע לו בבדיקה ואע"פ שיכהה את אור הנר ויש להעדיף כך שהמצוה היא הבדיקה וכל שיועיל לו אור החשמל אזי ישאירו ואף אפשר לומר שחובה להדליקו בכדי לבדוק את החמץ טוב יותר וכמו שהשיב בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן קלו) אם אני משתמש לאור האלקטרי בשעת בדיקה, הוא ג"כ ע"ד הנ"ל, בדרך כלל אנו רגילים לעשות הכל לאור הנר בלבד, אבל פשוט שאם חסר לנו לטיב הבדיקה משתמשים בו כי העיקר הוא לבדוק כדת וכהלכה ואור הנר הוא רק מכשיר למצוה. וכ"כ האור לציון (חלק ג פרק ז סעיף ז).

**וכ"ש** לפי מה שהעלה בשו"ת יביע אומר (חלק ד או"ח סימן מ) דבמקום הצורך שקשה לו להשיג נר שעוה, אפשר להתיר הבדיקה ע"י פנס כיס, או נר חשמלי שאפשר לטלטלו ולהכניסו לחורים ולסדקים לבדוק כראוי. ומ"מ היכא דאפשר נכון לחוש לפשט דברי המג"א והאחרונים הבאים אחריו שסוברים שהזכוכית מפסקת בנ"ד. ויש לבדוק בנר של שעוה שהוא מצוה מן המובחר והטוב והנאות לבדיקה ע"כ. נמצא שבדיקת החמץ

ע"י אור החשמל וגם ע"י הנר זהו מעליותא. ורק באור הפנס לבד חששו בשל הפסק הזכוכית ולא בשל טעם אחר. ושו"ר בספר חזון עובדיה הגדה לפסח (עמוד כד אות ד') שהעלה שעכ"פ הנר מאיר יפה בחורים ובסדקים, ובמקומות הגלויים אור החשמל עדיף ממנו. וכן העלו כמה מגדולי דורינו קשישאי ע"ש.

**לסיכום** במידה ואור החשמל מועיל לבדיקה אזי כדאי להשאירו דולק ואע"פ שע"י כך יכהה מעט את אור הנר.

**פירות הנושרים**:

1. כשאין מצוי אצלו נר שעוה יוכל לבדוק גם על ידי פנס כיס חשמלי, שאפשר לטלטלו ולהכניסו לחורים ולסדקים, לבדוק את החמץ כראוי. ומברכים לפני הבדיקה: ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציונו על ביעור חמץ. ואחר סיום הבדיקה יאמר: כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטיל ולהוי כעפרא דארעא. (כל החמץ ושאור שיש ברשותי שלא ראיתיו ושלא ביערתיו יתבטל ויהיה כעפר הארץ).

**סימן : ק"ב - שאלה: המקדש על היין האם יכול לערות מכוסו קודם השתייה לכוסות המסובים ואח"כ ישתה כנוהגין במתקן הנמצא כיום שע"י שמערה את היין עליו נחלק היין למס' כוסות ואח"כ שותה המקדש אי נהוג נכון או שצריך שהמקדש ישתה ולאחר מכן יערה על המתקן את היין?**

**מוכח** בטור ובב"י (או"ח סימן קצ) דחייב המברך לטעום קודם המסובים וז"ל: המברך חייב לטעום קודם המסובין ופסקו בשו"ע (סעיף א). וז"ל הב"י: יטעום המברך ואחר כך יטעמו האחרים כדרך שאמרנו בברכת המוציא. בסימן קס"ז שדינם שוה כדמשמע מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) שכתבתי שם ובמה שכתבתי שם מבואר שאם היה כוס לפני כל אחד ואחד רשאין לטעום קודם. וזה לשון ארחות חיים (הל' ברה"מ סי' כ"ג) אם היו כולם זקוקים לכוס אחד אע"פ שנתן המברך מכוסו לכוס ריקן שביד המסובין אינם רשאים לטעום עד שיטעום המברך עכ"ל נמצא שיש חיוב על המברך לטעום ראשון מהכוס אמנם אם יכול לערות לכוסותיהם ואח"כ ישתה מכוסו ואחריו ישתו הם מכוסם שפיר לעשות כן וכמ"ש הרא"ש בברכות (פרק ז סימן טו) אם היו פגומין צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס קודם שישתה המברך ואז לא ישתה קודם שישתה המברך וכ"כ בעל המשנ"ב (ס"ק ד) לא מיבעיא אם יש רק כוס אחד וכולם שותים מכוס זה בודאי נכון לכתחלה שהוא יטעום מקודם ואפילו אם כל אחד כוס ריקן לפניו והוא מערה לאחר ברכה קודם טעימתו מכוסו לכוסם ג"כ אין ראוי שיטעמו הם קודם מאחר

שעכ"פ הם זקוקים כולם לכוסו עכ"ל. ולפי זה ודאי שפיר לכתחלה להשתמש במתקן החדש כשהוא מערה מכוסו לתוך המתקן היין שמתפצל למס' כוסיות.

**ואף** אם שתו מהכוסות שבמתקן שהיה בהם שאריות יין אין בכך כלום שמתקנם ע"י השפיכה מכוסו למתקן כ"ש מכוס הברכה עצמו שיכול לתקנו אף ע"י מים כדברי הירושלמי שהובא בדברי הרא"ש בפסחים (פרק י סימן יד) ובחידושי הריטב"א בפסחים (דף קו.) ובספר אבודרהם (סדר מוצאי שבת) והב"י (או"ח סימן קפב). וז"ל אבודרהם בשם הירושלמי: דכוס פגום מרבה עליו כל שהוא ומכשירו ואפילו במים יכול לתקנו דגרסינן התם רבי יונה טעים כסא ומתקן לה פירוש היה שותה כוס של קדוש ומשים בו מעט מים ומניחו עד למחר. וכן לכל הברכות שנתקנו על היין בין להבדלה בין לקדוש בין לברכת המזון בין לברכת ארוסין בין לברכת נישואים אם טעמו פגמו חוץ מלענין בורא פרי הגפן שהוא ברכת הנהנין שאפי' שתו מן הכוס עשרה אנשים אין לשתות ממנו עד שיברך עליו שאסור ליהנות בלא ברכה ואין בו דין טעמו פגמו.

**ואם** טעמו באצבעו לא פגמו כדחזי' בברכת מילה שמושיט אצבעו בכוס ונותן בפי התינוק ומברך עליו ולא הוי פגום. והביאו גם כף החיים (באות כא) וסיים דיש לחוש לכתחלה ולתקנו גם כשטעמו באצבעו.

**אלא** שמהב"י שם מוכח דוקא ששתה ממנו אבל אם שפך ממנו לכלי אחר לא חשיב פגום. וז"ל והאמר מר טעמו פגמו ומשני דטעים ליה בידיה אלמא דלא הוי פגום אלא כששותה ממנו ממש אבל כששופך לתוך ידו או לתוך הכלי ושותה לא הוי פגום. ולישנא הכי דייק דאמרינן טעמו פגמו וטעימה שתייה ממש משמע ולא שפיכה לתוך היד או לכלי. אבל הרשב"א (שם ד"ה תרי לא) כתב אההיא דאוקימנא דטעים ליה בידיה ואם תאמר א"כ מאי טעמייהו דבית הלל יש לומר כיון דבכוס אחד הביאו אי שקיל מיניה מידי נחשוב אותו פגום וכמי שמברך על שיורי כוסות כן כתב הראב"ד ואי נמי יש לומר דמלא בעינן עכ"ל. אלא שמרן בשו"ע (סעיף ג) פסק להדיא שאם שפך ממנו לתוך ידו או כלי אין בכך כלום ע"ש נמצא דדעתו אף לכתחלה שפיר לשתות מידו או מכלי אחר ואינו נפגם בכך.

**וכן** בתיקונו של כוס פגום פסק מרן בשו"ע (סעיף ו) שיכולין לתקן כוס פגום ע"י שיוסיפו מעט יין, ואפילו על ידי שיוסיפו עליו מים מיתקן. וטעם לזה כתב המג"א (ס"ק י) דעיקר הפגם משום ששתה ממנו מעט וכשחוזר ומוסיף עליו מתקן בכך דומיא דפגימת המזבח כשחוזר וסותמו מתקן. וטעם אחר כתב ערוך השולחן (סעיף ו) הוי כמום בבהמה ועל זה נאמר הקריבהו נא לפחתך (לבוש). ולעצם השאלה, עדיף יותר שיערה לתוך המתקן

ורק אח"כ ישתה ונמצא ע"י כך כולם שותים מכוס שאינו פגום. וכמ"ש הט"ז (ס"ק ד) שפי' קודם שישתה המברך דכולם ישתו מכוס שאינו פגום וכ"מ בסי' ק"ץ וססי' רע"א, אבל למה שנוהגים ששות' המברך ואח"כ שופך לכוסות המסובים שהם פגומים אין לזה טעם. וק' דאם אין כוס אלא למברך הא ע"כ ישתו האחרים מכוס פגום כיון שכבר טעם המברך ממנו וי"ל דכל היכ' דאפשר לתקוני מתקנינן וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום ע"כ יותר טוב שכל א' יהי' לו כוס מיוחד אם אפשר עכ"ל. וכן נראה דעת בעל המשנ"ב (ס"ק כג) וביאר יותר (בסימן רעא ס"ק פג) דאע"ג דשתיית כל המסובין לא מעכבא כדלעיל בסי"ד מ"מ מצוה לכתחלה שישתו מכוס שאינו פגום. וכן מבואר הדבר בשולחן ערוך הרב (סימן קצ סעיף ה) שכתב להדיא אם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום והוסיף וכתב שאין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים. וכ"כ כדברי הט"ז ערוך השולחן (סעיף ט) ושו"ת זבחי צדק (חלק או"ח סימן כז) וכף החיים (אות כד) ויתרה מזאת כתב במקום אחר (סימן קצ אות ו) מה שנוהגים העולם לשפוך לתוך הכוסות לאחר ששתה המברך טעות גמור הוא ע"ש.

**ואע"פ** שכתבנו לעיל דדי אם יוסיפו מעט יין או מים נתקן הכוס הפגום בכך מוכח מלשון מרן שם (סעיף ה) דזהו בדיעבד שכתב בלשון אם החזיר וכו' ע"ש. וראיתי בראבי"ה (ח"ב פסחים סימן תקיד) שנוהגין שכל כוס ששתו ממנו מחזיקין אותו לפגום, אם לא יערה לחוץ כל מה שבכוס וימזוג יין אחר לקדש עלי, וכן נוהגין בארץ צרפת, וכן ראיתי נוהג מורי הרב ממיץ ע"ש. וכן נראה מספר תשב"ץ קטן (סימן שיג) וכ"כ בספר מהרי"ל (מנהגים סדר ההגדה) שצריך ליזהר להריק הנשאר מהכוס אל הקנקן דמוזג ממנו ואח"כ יחזור וימלא הכוס, למען שלא יהא הכוס פגום. ויעשה כן לכל הארבע כוסות בכל פעם כשימזגם, וכן באגודה. ויש סומכין על התוספת לבדה מה שמוסיפין למזוג בו בכל פעם.

**וכ"כ** עוד אחרונים: המג"א (ס"ק ט) ובשולחן ערוך הרב (סימן קפב סעיף ה) שאם החזיר יין שבכוס פגום לקנקן נתבטל בתוכו ברוב וכשר ומכל מקום אין לעשות כן ולכן נוהגים להוסיף עליו מעט מהקנקן ובזה מיתקן ואח"כ שופכים אותו לתוך הקנקן וחוזרים ומוציאים אותו מהקנקן לשם ברכה כמ"ש בסימן קפ"ג. וכ"כ ערוך השולחן (סעיף ח) שלכתחלה יוסיף מעט יין ואח"כ ישפכנו להקנקן ואח"כ ימלא כוס של ברכה מהקנקן וטעמו של דבר כי אנו צריכין לתקן הפגם בהכוס כמו שהפגם היה מן הכוס וכן אנחנו נוהגים לעשות כן ונכון הוא ולאו דווקא בהוספה מעט יין נתקן דה"ה במים או בשארי

משקין שאין מקלקלין את היין אך מים עדיפי טפי מפני שמזיגת היין הוא במים [עמג"א סקי"א] ולכן אפילו יש לו עוד יין יכול לתקנו במים אם היין לא יתקלקל בריבוי המים ורק שהמים לא יהיו פגומים כמ"ש. וכ"כ בקיצור שולחן ערוך (סימן מה סעיף ג) ובמשנ"ב (ס"ק כז) וכף החיים (אות כו), ועוד כתבו שזהו דוקא בדיעבד אבל לכתחלה אסור לעשות כן. **ועוד** יתרון יש למתקן הנ"ל מעבר לזאת שהמסובים שותים כוס שאינו פגום שהאסטניס אינו יכול לשתות מכוס ששתו ממנו וכאן אין חשש כלל וכ"ש בשו"ת זבחי צדק (חלק או"ח סימן כז) שמי שיודע בנפשו שהוא אסטניס אין לשתות מכוס של קדוש מפי המקדש כיון שיצא י"ח בקדוש ולא נפקא מידי בטעימה אלא משום מצוה מן המובחר אין לטעום משום שהוא אסטניס ואדרבא איסורא הוא דקא עביד דעובר על בל תשקצו ומה גם לצוואת ר"א הגדול דחיישינן לסכנה אם אינו מכירו. וכמ"ש הבן איש חי (ש"ב פ' בראשית אות כג) ובילקוט יוסף (חלק ד סימן רעא אות לח) ומה שאין נמנעים מלשתות מכוס ששתה ממנו חברו מחשש חולי מאחר דברור להם כי בעל הבית שקדש ושתה מן הכוס הוא נקי ואין בו חולי ע"ש.

**זאת** ועוד מובא בתשובות הגאונים (החדשות עמנואל אופק סימן קפה) שטעם הקידוש בבתי כנסיות אע"פ שאין אורחין אוכלין שם. ואפי' שהלכה רווחת אין קידוש אלא במקום סעודה אע"פ כן יקדשו על היין בבית הכנסת, מפני שטעימת יין של קידוש שבת רפואה היא, וזה שטועם כל הציבור לא שחובה היא לטעום אלא שחובה לשמוע [קידוש] בלבד וכיון ששמע קידוש יצא ידי חובתו ואין צריך לטעום, אבל לטעום משום רפואה היא דקאמרי' פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ובמאי הדרא בקידושא דבי שמשי, הילכך זימנין דאיכא מן הציבור דלית ליה חמרא ומקדיש אריפתא תקינו רבנן לקדש בבית הכנסת על היין משום רפואה, עיין במגן אברהם (סימן רעא ס"ק כג). וא"כ טוב שיזכה את כולם לטעום ולא ימנע האיסטניס מלטעום ע"י המתקן. מכל מקום יש להזהר שלא יטעם המקדש מן היין של כוס הקידוש, אלא יטעימנו לקטן שהגיע לחינוך, מפני שאין קידוש אלא במקום סעודה. כמובא בשו"ת יחווה דעת (חלק ב סימן לד) בהתאם לפסק מרן בשלחן ערוך (סימן רסט סעיף א). או שיזהר לשתות רביעית יין מהכוס, על פי מה שפסק מרן השלחן ערוך (בסימן רעג סעיף ה).

**וכפי** שכתבנו לעיל בשם הב"י מובא גם ע"י הרא"ש בפסחים (פ' י סי' טז) ובשו"ת הרשב"א (ח' ז סי' תקלא) שאע"פ שנתן המברך מכוסו לכוס ריקן שביד המסובין אינם רשאים לטעום עד שיטעום המברך ופסקו מרן בשו"ע (סי' קצ ס' א) והטעם לזה כתב המשנ"ב (ס"ק ג) כיון שהוא בירך על כוס זה נכון הוא שישתה הוא תחלה. וכן הדין בפת

כמובא בשולחן ערוך הרב (סי' קסז ס' כ) אין המסובים רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע, כגון אם הם רוצים לחתוך מן הלחם שבצע ממנו הבוצע ולטעום קודם שיטעום הוא, אבל הוא לא יתן להם כלל קודם שיטעום שלא להפסיק בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך שהרי הם אינם רשאים לטעום מה שנותן להם עד שיטעום הוא תחילה. וכמ"ש הט"ז (ס"ק טו) שהשיג על הרמ"א שם וכ"כ המשנ"ב (ס"ק עט) וכ"כ ש"א דיש לטעום קודם ואח"כ יחלק לכל אחד מהם. ולכאורה זהו הפוך ממה שכתב לגבי קידוש דהא כתבנו לעיל בשם הגר"ז שאם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים ע"ש ושמא יש לחלק כפי שכתב הוא שם לפי שגם על המברך לא חל החיוב כלל שלא חייבוהו אלא לומר שירה על היין שישתה ממנו איזה אדם מישראל שיהיה שתיה שהיא חשובה הנאה לו. ע"ש. ועוד אפשר לומר דמזיגה למסובים חשיב צורך ולא הוי הפסק א. לזכותם לשתות מכוס שלא פגומה ב. האיסטניס יוכל לטעום לחיבוב המצוה. מה שאין כן בברכת המוציא שאין שום צורך.

**ומה** שאין המסובין רשאים לטעום מכוס של קידוש קודם המקדש, פי' ערוך השולחן (סי' רעא ס' מא) בד"א כשהם זקוקים לכוסו של המקדש כגון שאין לפניהם כוסות בפ"ע או יש להם והמה פגומים או ריקנים לגמרי שצריכים לשפוך לתוכן מן כוס של המקדש אבל אם יש להם כוסות שלימים ולא פגומים יכולים לשתות מקודם ע"כ. וכן אם כל אחד אוכל מככרו ואין כולם זקוקים לככר שביד הבוצע, רשאים לטעום קודם וכמ"ש מרן בשו"ע (סעיף טו), ובשבת אם יש לפני כל אחד לחם משנה יכולים לטעום אע"פ שעדיין לא טעם הוא, וכמ"ש מרן בשו"ע (סימן רעד סעיף ג).

**וראיתי** שכתב בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן קל) שהטעימה אינה חלק מהקידוש אלא כיון שהזכיר קדושת היום על הכוס יצא ידי חובת קידוש אלא דחייב אח"כ לטעום מן הכוס כמו בדין אין קידוש אלא במקום סעודה דחייב לסעוד אחר הקידוש. אבל אין כל איסור לדבר בין קידוש לסעודה והוא הדין בטעימה שחייב לטעום אחר הקידוש אבל לא שהטעימה היא חלק מהקידוש.

**ואעפ"כ** ודאי שאין לשאר המסובים היוצאים י"ח בקידוש או הבדלה לדבר עד טעימת המקדש וכמ"ש הבן איש חי (ש"ב פ' בראשית אות כד) יזהרו שלא יפסיקו בדבור קודם שיטעם המקדש וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ד סימן ע) עכ"פ חזינן שגם השתיה שייכת למצות הכוס, ואף שלהגאונים שסוברין שהוא עיכוב שהמקדש דוקא ישתה אינו

אלא בקידוש כדאיתא שם בש"ע ואף אם נימא שגם לענין עצם טעימה שהוא עיכוב הוא ג"כ רק לקידוש נמי עכ"פ הוא שייך להבדלה ולכל הדברים הנעשים על היין שלכן אסור להפסיק בדבור לכל מי שיוצא בהבדלה קודם שישתה אחד מהשומעין שהרי נמצא שהוא כהבדיל בעצמו על הכוס ונשפך הכוס או שהפסיק בדבור שלא יצא להבדלה כתקונה לכו"ע וגם אפשר שלא יצא כלל, ולכן יש להזהיר להשומעין שלא יפסיקו אפילו באמירת שבוע טוב לכתחלה ע"ש.

**לסיכום** עדיף יותר ליתן מכוס הברכה לכוסות המסובים אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום, ולכן מתקן זה הינו "המצאה" טובה מאוד.

**פירות הנושרים**:

1. כוס פגום מרבה עליו כל שהוא ומכשירו ואפילו במים יכול לתקנו.
2. כוס פגום ורוצה לתקנו, טוב יותר לאחר תיקונו להחזירו לקנקן, ומתוך הקנקן חזרה לכוס לשם ברכה.
3. אם טעמו באצבעו לא פגמו כדחזי' בברכת מילה שמושיט אצבעו בכוס ונותן בפי התינוק ומברך עליו ולא הוי פגום.
4. לכל הברכות שנתקנו על היין בין להבדלה בין לקדוש בין לברכת המזון בין לברכת ארוסין בין לברכת נישואים אם טעמו פגמו חוץ מלענין בורא פרי הגפן שהוא ברכת הנהנין שאפי' שתו מן הכוס עשרה אנשים אין לשתות ממנו עד שיברך עליו שאסור ליהנות בלא ברכה ואין בו דין טעמו פגמו.
5. אם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים.
6. יש לנהוג בכל הארבע כוסות שלא יהיו פגומים ובכל פעם כשימזגם לתיקונם אם יוכל אחר המזיגה יחזרים לקנקן ורק אח"כ יערה לכוס.
7. לאו דווקא בהוספה מעט יין נתקן דה"ה במים או בשארי משקין שאין מקלקלין את היין אך מים עדיפי טפי מפני שמזיגת היין הוא במים.
8. מי שיודע בנפשו שהוא אסטניס אין לו לשתות מכוס של קדוש מפי המקדש ואף לטעום משום שהוא אסטניס ואדרבא איסורא הוא דקא עביד דעובר על בל תשקצו ומה גם לצוואת ר"א הגדול דחיישינן לסכנה אם אינו מכירו.

9. כיון שיצא י"ח בקדוש לא נפקא מידי בטעימה אלא משום מצוה מן המובחר, דהיינו אין חיוב לטעום רק משום חיבוב מצוה. וי"א משום רפואה.
10. כשיש רק כוס אחד למברך ישתו המסובים מהכוס אע"פ שהוא פגום משום חבוב מצוה ויחזיקו במנהגם.
11. שתיית רביעית יין מכוס הקידוש נחשבת כקידוש במקום סעודה.
12. אע"פ שנתן המברך מכוסו לכוס ריקן שביד המסובין אינם רשאים לטעום עד שיטעום המברך. וזהו כשזקוקים לכוסו של המקדש כגון שהכוסות שלפניהם פגומים אבל אם כוסותיהם שלמים ולא פגומים יכולים לשתות מקודם.
13. אסור להפסיק בדבור לכל מי שיוצא בקידוש או הבדלה קודם שישתה המקדש או אחד מהשומעין שהרי נמצא שהוא כהבדיל בעצמו על הכוס ונשפך הכוס או שהפסיק בדבור שלא יצא להבדלה כתקונה לכו"ע וגם אפשר שלא יצא כלל, ולכן יש להזהיר להשומעין שלא יפסיקו בדיבור אפילו באמירת שבוע טוב לפני הטעימה.
14. ואם כל אחד אוכל מכככרו ואין כולם זקוקים לככר שביד הבוצע, רשאים לטעום קודם, ובשבת אם יש לפני כל אחד לחם משנה יכולים לטעום אע"פ שעדיין לא טעם הוא.

**סימן: ק"ג - שאלה: עובד אחזקה בתלמוד תורה או מפעל וכד' האם יש עליו חיוב בדיקת חמץ במקום עבודתו בליל יד'?**

**מהירושלמי** מבואר בפשיטות שמחייב בתי כנסיות ובתי מדרשות בבדיקה, ונפסק כן להלכה שנביא לקמן בס"ד וז"ל הירושלמי בפסחים (פרק א דף כז טור ב): ר' ירמיה בעי בתי כניסיות ובתי מדרשות מהו שיהו צריכין בדיקה מה צריכה ליה שכן מכניסין לשם בשבתות ובראשי חדשים ותהא פשיטא ליה הכן היא צריכה ליה הואיל ואורן מרובה מהו שיהא צריך לבודקן בתחילה ביום לאור הנר רבי יוסה בעי חצירות שבירושלם שאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר מהו שיהו צריכין בדיקה בלא כך אינן בדוקות מן הנותר וכו'.

**והירושלמי** הובא להלכה בראשונים וראה לדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת צו ולשבת הגדול) שכתב שיש לבדוק ולברך וז"ל: בתי כנסיות ובתי מדרשות לפי שהתינוקות מכניסין שם חמץ ומברך תחלה על ביעור חמץ. וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק א דף לח טור ד) ובספר כלבו (סימן מח) ומאמר חמץ לרשב"ץ (אות לז) ובטור (א"ח סימן תלג) שבתי כנסיות ובתי מדרשות צריכין בדיקה לפי שהתינוקות מכניסין בהם חמץ וכן נפסק בשו"ע (סעיף י) והפרי חדש (אות א) ובעל המשנ"ב (ס"ק מג) זעק על השמשים שאינם

נזהרים לבדוק בלילה אלא מכבדין היטב ביום ולא יפה הם עושים וצריך להזהירם ע"כ שיקיימו מצות חכמים כתיקונה ויכולים לברך על בדיקה זו אבל א"צ לבטל אחר הבדיקה לפי שאינם יכולים לבטל ולהפקיר חמץ שאינו שלהם. וכן דקדק מהירושלמי בשו"ת משנה הלכות (חלק ג סימן קצט) דצריכא ליה מפני שאמרו אורה מרובה מהו שיהא צריך לבודקה מתחלה ביום לאור הנר ומסיק שלא לחלק בין ביעור לביעור דצריך לבדוק בלילה לאור הנר וגם אם כיבד וטאטא את הבית מקודם לכן אפ"ה צריך לחזור ולבדוק שלא לחלוק בין בדיקה לבדיקה וכן פסק ראב"ן והכי איתא בירושלמי ריש פסחים ר' מני בעי חצרות שבירושלים וכו' ופריך והלא כבר בדקו מן הנותר ומשני שלא לחלוק בין ביעור לביעור וכו' ע"ש.

**נראה** מדבריהם דבעי בדיקה וגם ברכה וכמ"ש להדיא בדרשות ר"י אבן שועיב שהובא דבריו לעיל שמברך תחלה על ביעור חמץ. וזהו ככל שאר דברי חכמינו שצוונו ואנו מברכים עליהם דאף שיש לומר שעל חמץ שבבית הכנסת אינו עובר בב"י (וראה בדיבור הבא מה שנביא בס"ד בשם הערוך השולחן) מ"מ אין לחלק בין ביעור לביעור כנ"ל וכפי שכתבו בעל המשנ"ב שם ובשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן סח ובחלק א סימן קלה) דעיקר התקנה מעיקרא או צד דאורייתא של בדיקה כמש"כ הר"ן הוא משום בל יראה, אבל כיון שכבר נתקנה תקנו דבר השוה לכל רשות ורשות בישראל, בין יש שם חמץ שעובר בב"י או לא כבר נעשה חובת בית מצורף לחובת הגוף שיהיה בית ורשות זה בדוק ונקי מחשש חמץ. נמצא שאין חילוק ותקנה שווה לכל לבדוק בכל מקום שיש חשש לחמץ בין ביתו או מכוניתו או מפעלו וכד' ולברך על בדיקתו.

**אלא** בשו"ת מהרש"ם (חלק ה סימן מט) כתב שאף שהתינוקות מכניסים לפעמים חמץ מ"מ ליכא שיעור כזית לכל א' מן הקהל א"כ ניהו דביהכ"נ יש לו דין חצר שותפות כמ"ש הב"ש באה"ע סי' ל' ועי' קצה"ח סי' ר' מ"מ ליכא חיוב בדיקה ובפרט לפמ"ש בקצה"ח סי' ר"ס בשם ת' מהר"ם ב"ב דחצר שותפות אינו קונה מציאה כלל להשותפין א"כ פשיטא דלא יעברו על ב"י וצ"ל דמ"מ יבדקו שמא ימצא מי החמץ ויבא לאכלו או יזכה בו ומ"מ צ"ע. וכן פסק ערוך השולחן (ס' יב) ע"פ דברי התוס' שכתבו ריש פסחים לחד תירוצא דלכן הצריכו בדיקה כדי שלא יעבור בבל יראה א"צ ברכה לבדיקת בית הכנסת ובית המדרש שהרי אין להם בעלים מיוחדים מי שיעבור בבל יראה והוי לעניין זה כבית של הפקר ואין לומר דהגזבר או השמש יעבור בבל יראה דהא יכול לומר איסורא לא ניחא לי דליקני כדאמרינן בגמ' [ב"מ צ"ו:] והחמץ הנמצא הוא הפקר גמור ולכל הדיעות פשיטא שלא על כיוצא בזה היתה תקנת חכמים בבדיקה ולכן נ"ל שהשמש לא יברך

אלא בודק בלא ברכה וגם כל חמירא א"צ לומר דהחמץ הזה א"צ ביטול ולא מהני ליה ביטול כיון שאינו שלו עכ"ל.

**וכדבריו** העלה בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן ה) וכתב גם מודעה רבה לבעלי אוטובוסים ציבוריים, וכן מטוסים של חברות תעופה ישראליות, שחייבים לבדוק החמץ מהמכוניות והמטוסים, ולנקותם מכל חשש חמץ, כדין בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם של צבור, וראוי ונכון לקיים בהם מצות בדיקת חמץ לאור הנר בליל ארבעה עשר, כמצות חז"ל וזאת ללא ברכה כפי שהעלו הפוס' אחרונים רבים שהמנהג פשוט לבדוק החמץ בבתים ובחנויות בברכה אחת, אפילו אם החנות רחוקה מן הבית, הואיל וההליכה אינה נחשבת להפסק ע"ש. וה"ה שלדבריו יש לעובד בתלמוד תורה או במפעל וכד' חובה לבדוק את החמץ המצוי במקום עבודתו.

**אלא** מה שחייבו בדיקה בבתי כנסיות ובתי מדרשות משום שודאי התנוקות מכניסין בהם חמץ כל השנה כמ"ש השו"ע (סי' תלג ס' י) ומקרי מקומות שמכניסין בהם חמץ ולכן חייב השמש לבדוק, מה שאין כן במקום עבודה כגון חדר מחשבים וכדומה שאין חשש לכניסת מזון כל שהו ודאי שאינו חייב, דאף אם אירע מקומות שאין מכניסין בהם חמץ ונמצא שם חמץ הא ודאי דבכהאי גוונא פשיטא שאין עוברין עליו בבל יראה וכמ"ש ערוך השולחן (סי' תלא ס' יט) שבוודאי מן התורה אינו מחוייב כלל לבדוק שם ובמשנה דאור לארבעה עשר תנן דכל מקום שאין מכניסין בו חמץ א"צ בדיקה ופשיטא שאינו עובר על בל יראה אם תמצא שם חמץ.

**אמנם** בחיוב בדיקה זאת לא החמירו עליו להישאר רעב עד אחר הבדיקה אלא רשאי לאכול לפני הבדיקה עיין בדברינו (בסימן סח) וכמ"ש בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן ס) שמה שמבואר בשו"ע או"ח (סי' תל"א סעי' ב') שלא יאכל עד שיבדוק, והטילו חובת בדיקה זו על השמשים העלה אחר שכבר בדק השמש את ביתו כדינא, אם קשה עליו לבדוק את ביהכ"נ קודם שיאכל, מותר לו לאכול קודם שיבדוק את ביהכנ"ס. ואף דלא שייך בזה טעמא, שאם נטריחנו ימנע ולא עביד, שהרי על מנת כן השכיר עצמו לקהלה ועל דעת כן נכנס לתפקידו מעיקרא להיות מחוייב לבדוק חמץ בביהכנ"ס אור ליום י"ד, מ"מ כיון דבעושה בחינם יש את החשש דאם נטריחנו אתי לאימנוע נראה דה"ה בעושה בשכר דלא מסתבר לחלק בזה בין עושה מצוה עבור אחרים בשכר לבין עושה בחינם. וגם כי אכתי שייכא הך טעמא שכתבתי לעיל (אות א' ד"ה בכל) שגם אם ימשך השמש אחר אכילה לא תתבטל המצוה בהכרח על כן לא חששו בזה לאסור האכילה קודם קיום המצוה. ובענין זה מובא בתשובות הגאונים (מוסאפיה ליק סימן קה)

על הא דאכלי בבי כנשתא ממש ודקא קשיא לן הא אין אוכלים בהם הני מילי סעודת הרשות דחול אבל סעודת שבת סעודת מצוה היא וסעודת מצוה מותר לאכול שם ודבר זה מפורש בירוש' פסחים (פ"א) ר' ירמיה בעי בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שצריכין בדיקה וכו' עד שהן אוכלים שם בעבריות ובראשי חדשים פירוש בעבור השנה ובקידוש החדש.

**לסיכום** יש חיוב לבדוק כל מקום שיש בו חמץ בליל יד'. וכפי שבודק את ביתו כך צריך לבדוק את מקום עבודתו שבאחריותו וכ"ש שהוא רכושו ואע"פ שנמצא מחוץ לביתו כגון מכונית מחסן וכד'.

**פירות הנושרים**:

1. יש אומרים שצריך לברך על הבדיקה במקום עבודתו וסב"ל.
2. נהגי אוטובוס ומוניות וכד' גם צריכים לבדוק אותם בליל יד'.
3. מה שאין אוכלים בבתי כנסת הני מילי סעודת הרשות דחול אבל סעודת שבת סעודת מצוה היא וסעודת מצוה מותר לאכול שם.

## סימן: ק"ד - שאלה: כיצד יש למדוד כזית מאכל כשהוא מרוסק או בשלמותו?

**מוכח** מדברי המשנה בעוקצין (פרק ב משנה ח) דמשערין בכמות ולא במשקל ראה בדברינו (בסימן צט) וכן מוכח דהיינו בשלמותו אמנם צריך למעך חללו אך אין לרסקו וראה לקמן בס"ד. וז"ל המשנה: עלי בצלים ובני בצלים אם יש בהן ריר משתערין בכמות שהן אם יש בהן חלל ממעך את חללן פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא אם יש בה חלל ממעך את חללה בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן. ופירש שם הרמב"ם צורת עלי הבצלים ידועה שהם חלולים כעין קנים ובתוכן ריריית הנדבקת ביד, וכן בצל שבא במגע עם המים וצמח ואינו מחובר בקרקע כפי שידוע יוצאין ממנו עלין ירוקין כמו עלי הבצלים וגם בתוכן יש ריריית, ואותו הדבר הצומח נקרא בני בצלים אמר שאם היה ריר בתוך אותן החללים הרי אלו משתערין כמות שהן עם חללן להשלים שעור כביצה, ואם היו ריקים בלי ריר מתמעכין ביד עד שיתהדקו ויסור נפחן ואחר כך משתערין בכביצה. וכן לחם שחלקיו מחולחלין כמו ספוג והוא פת סופגניות משערין אותו כמות שהוא אלא אם כן היה שם בתוכו חלל שממעכין אותו ביד. ודרך בשר העגל היונק כאשר מתבשל מתנפח ומתרבה, ובשר הגדולה בשנים מן הבהמות כאשר מתבשל מצטמק ומתכווץ. אמר שאנו נשער כביצה מהן כשהן מבושלין כפי שהן ולא נאמר היה זה לפני הבשול כביצה ואף על פי שהוא עתה פחות מכביצה או להיפך, אלא משערין אותו כפי שהוא אם היה חי הרי חי מבושל הרי מבושל. ופסקם הרמב"ם

בהלכות טומאת אוכלין (פרק ד הלכה ה) דמשתערין כמות שהן ורק אם יש בה חלל ממעך את חללה ע"ש. וכן פי' ר' עובדיה מברטנורא שם משתערת כמות שהיא בלא מיעוך וכ"כ החזון איש ( או"ח בהשמטות סימן קנו לסימן קסח).

**ומדבריהם** אנו גם למדין שמשערין ע"פ הנפח לא מרוסק וזהו ללא חולק ואמנם פליגי אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר השתא דהיינו אי משערין כמות שהוא כעת או כמות שהיה. וכמ"ש בספר האגור הלכות (איסור והיתר סימן אלף רעב) ובשו"ת הרשב"ש (סימן רצט) דפלוגתא דאמוראי היא בפרק כל המנחות, והלכתה כמות שהוא משערין ולא לכמות שהיו משערין ע"ש ולכ"ע לא משערין בריסוקו, וכן מוכח מדברי התוספות במכות (דף טז: ד"ה ואפילו שנים והוא) דלא משערין בריסוקו וז"ל וא"ת ומאי חידוש הוא בשנים יותר מבעשר כיון דבשנים [והוא] איכא כזית וי"ל דקמ"ל רבותא טפי דכיון דעתה כשהוא חי שלם משלימו לכזית אע"פ שאם היה מרוסק כמו האחר לא היה משלימו לכזית אבל בט' נמלים דאיכא סגי אפילו נתרסקו כולם היה משלים שיש מהם הרבה. ע"ש. וכן מוכח מלשון הרמ"א שכתב בשו"ע (או"ח סימן תפו) שיעור כזית, יש אומרים דהוי כחצי ביצה. הגה: ויאכלנו ביחד ולא מעט מעט; ובירקות צריך למעך חלל האויר שבין הירק, ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם. עכ"ל מדכתב צריך למעך ולא כתב צריך לרסק מוכח דבעי למדוד ע"י מיעוך ולא ע"י ריסוק. וכדבריו כתב בעל המשנ"ב (ס"ק ג), וכן מוכח בפתחי תשובה (ביו"ד סימן צח ס"ק ב) וכו מפורש בשו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן רמט) שמצא בחידושי רז"ה בדיני שיעור עירוב ופרס וביצה וזית שעלה דע"י הלישה מתמעט העיסה ממדת הקמח ואחר האפיי' מתרבה ע"י החללים המתהוים בפת אלא דקיי"ל דצריך למעך החללים א"כ עיקר השיעור כפי שהוא בלישה קודם שיתפח העיסה והשיג עליו שלא הרגיש מהא דפ"ב דעוקצין וכמש"ל בשם ש"ע הרב דדוקא בסופגנין צריך למעך החלל. כלומר דמיעוך החלל בעינן ולא ריסוק. כן מוכח מלשון כל האחרונים וראה עוד בזה בשו"ת ויזרע יצחק (חלק א סימן ח).

**ואומנם** ראו ראיתי לאור לציון (חלק ג סעיף ו וסעיף יא עמוד ל-לא) שהעלה דבכדי לדעת את הנפח של כל מאכל יש לפרר דק דק ולטחון אותו כדי למעט את האוירים ואח"כ יכניסו לכלי מדה. ולפי האמור לעיל ולהלן לא בעי ריסוק אלא מעיכה למעט את האויר ותו לא. וצ"ע על דבריו ועוד שכתב להדיא בהמשך דבריו (בסעיף יג) וציין לכמה פוסקים אחרונים שכתבו שצריך למעך ולא השיג עליהם שצריך לטחון או לרסק. ושמא יש לומר שהטחינה שכתב היא רק להחמיר ולכתחילה די במעיכה.

**וכן** מוכח גם מתשובת תרומת הדשן (סימן קלט) דלא משערין בריסוקו, שנשאל אם כזית של מצה ושל מרור, צריך לבולעו בבת אחת או לאו ? והשיב וז"ל יראה דמצוה מן המובחר לבלוע כל הכזית כשהוא מרוסק בבת אחת. והכי מוכח ממרדכי פרק ע"פ, דכתב אהא דקאמר כורכו בבת אחת ואוכלו, פי' היה נוטל כזית מצה וכזית מרור וכזית חרוסת. וא"ת היאך מחזיק בית הבליעה כולי האי, דהא כזית היינו חצי ביצה? וי"ל דהוא דווקא כשהמאכל שלם, אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי, וכשהוא מגיע לבית הבליעה מרוסק הוא, ולכך מחזיק כולי האי ע"כ. מבואר להדיא מדבריו אלו דמדידת הכזית דוקא כשהוא שלם ולא מרוסק והדימוי הוא כריסוק המאכל ע"י השיניים. ומזה יצא למג"א (סימן תעה ס"ק ד) דדי כשבולע זית א' בבת א', ומ"ש בש"ע דיאכלם ביחד דהיינו שיכניסם לפיהו בבת אחת ומהרי"ל כתב דיכול לאכול מעט מעט ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת פרס אבל בסעיף ו' משמע דוקא בדיעבד יצא אבל לכתחילה צריך לאכול ביחד וכ"מ בחולין ספ"ז דצריך לבלוע ביחד מיהו במרור יכול לסמוך על מהרי"ל אם קשה עליו לבלוע ביחד עכ"ל. וכ"כ כדבריו המשנ"ב (ס"ק ט) ושו"ת בית שערים (חלק או"ח סימן עח) ושו"ת דברי חכמים (חלק או"ח סימן פו) ועוד.

**אלא** שמרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א השיג עליו בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן יז) בראיות גדולות לדחות את דברי המג"א ובודאי מי שקשה עליו לאכול הכזית בבת אחת, יוכל לסמוך על דברי מהרי"ל לאכלו מעט מעט. וכיו"ב כתב גם הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (סי' תע"ה סק"ד). וכן פסק בספר שלחן גבוה (סי' תע"ה ס"ק כ"ז), שאנו נוהגים לאכול הכזית של מצה או של מרור קימעא קימעא, ויוצאים בזה אף לכתחילה, שדוקא כששוהה בין לגימה ללגימה ומפסיק בינתים, יוצא רק בדיעבד, אבל אם אינו שוהה בינתים אלא לאחר שבלע הלגימה האחת תיכף ומיד אוכל לגימה אחרת, יוצא בזה אף לכתחילה, שאם לא תאמר כן, אין לך אדם שמקיים לכתחילה מצות אכילת כזית מצה בליל פסח, וכו' ע"ש. (וביותר יש להקל בזה כשהמצות עשויים רקיקים דקים, שאין אפשרות להכניס כזית בפיו בבת אחת). וכן פסק להקל בשו"ת מנחת ברוך (חלק אמרי חיים, סי' עג) ע"ש. וכן עיקר להלכה ולמעשה.

**ואע"פ** שברור דאין לשער במרוסק, עדיין הדברים תלוים ועומדים בתסבוכת של אילנא רברבא אי צריך למעך ולכווץ אף את החללים הקטנים דהא יש לדון אי הפת משתערת כמדת החטים ומה שנתרבה הוא מדרבנן ראה בחזו"א שם. וכמובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ו סימן יא) דיש פנים לכאן ולכאן ומה שהעירו על הספר שיעורי תורה להגר"ח נאה ז"ל שאומר למעך ולכווץ החללים והאוירים לרבות גם כל החללים הקטנים שאז מתקטן

השטח כמעט כמחצית מלפני המיעוך. אכן יש לו סמוכות דס"ל להרז"ה ז"ל דבכל איסורים שבתורה צריך למעך החללים. וכדעת השיעורי תורה. וכן דעת החזון אי"ש דס"ל שמה"ת אין החללים מצטרפים אפילו כחללים של פת ספוגנית ועוד. והא דתנן פ"ב דעוקצין מ"ח דלעיל תירץ פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא היינו מדרבנן ע"ש עוד אמנם השיג על הרז"ה בשו"ת מהרש"ם. וכן ראיתי לשו"ת אורח משפט (או"ח סימן קו) שביאר בעוקצין פת סופגנית משתערת לכמות שהיא, והוא מן התורה כפי הנראה. בכל אופן מוכח מדבריהם גם למחמירים דלא בעינן ריסוקו אלא די במיעוך חללים קטנים.

**ושו"ר** בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל א סימן כד) שגם הוא העלה שכל דבר ודבר משערין אותו כפי מה שבא לפניו שאם המחה את השומן ושתאו צריך שיעור גדול כרביעית לברך אחריו ולא סגי בשיעורא דאכילה דהוי בכזית וכן אם הקפה את הדם ואכלו משערין בכזית קפוי וסגי ליה בהכי ולא מצרכינן ליה שיעור דרביעית וזה הדין אתמר לגבי איסורין ופשיטא שיש ללמוד משם גם לענין הברכות. וזהו סיוע למה שהעלה בשו"ת יביע אומר (חלק א - או"ח סימן יא) שאין לברך על גמיעת ביצה חיה ברכה אחרונה. (וכן אם נתנוה במים חמין ועודנה רכה וגומעה כן). וכדברי ספר שיעורי תורה לידידי הגרא"ח נאה זצ"ל, שהאריך בזה גם ע"ד הברכת יוסף למהר"י ידיד ז"ל, ולבסוף העלה ג"כ שאין לברך ברכה אחרונה בגומע ביצה חיה דהא בעינן בלח רביעית וביצה ערכה שני שליש מרביעית.

**אמנם** כמה פוס' ציינו לרמב"ם שכתב (פ"ו ממ"א) האוכל כזית מן הדם במזיד חייב כרת וכו' והוקשה להם על דבריו דהא בעינן רביעית לשתייה ואם כן למה כתב שהחיוב מכזית. ועוד שהרמב"ם (בהלכות נזירות פרק ה הלכה ב) גופיה חילק להדיא בין אכילה לשתייה בדיני נזירות וז"ל אם שתה רביעית יין או אכל כזית מיין קרוש שהוא הפרי או שתה רביעית חומץ שהוא פסולת הפרי הרי זה לוקה, וכו' וגם בהלכות שבת (פרק יח הלכה ב) העלה כן וז"ל יין כדי רובע רביעית ואם היה קרוש בכזית ע"ש. וכ"כ בספר כפתור ופרח (פרק י) ע"ש. ושמא יש לומר ע"פ האמור דמה שכתב האוכל כזית דם חייב צ"ל דזהו כעין דבריו בהלכות נזיר ושבת שיש חיוב בכזית יין כשהוא קרוש כך צ"ל גם בכזית דם יש חיוב כשהוא קרוש. וגם בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן רס) ציין לאחרונים שהאריכו בשיעור אכילת דם בכמה חיובה, וכתב בשו"ת בנין ציון (ח"א יו"ד סי' מ"ט) "לא ראיתי מי שהרגיש בזה" ונשא ונתן בזה בכמה תשובות, והאריך שם ג"כ בסתירת הרמב"ם שבפ"ו ממאכלות אסורות ה"א פסק דשיעור הדם בכזית, ובפי"ד ה"ט כתב או ששתה מן הדם מעט מעט אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית

מצטרפין עכ"ל, ומשמע דשיעורה ברביעית, ויצא לחלק בין צלול לקרוש וסוף דבריו דחה חילוק זה וכתב דאין טעם לחלק בין דם צלול לקרוש לענין שיעור ועל כן רבה התמי' דביבמות אמרינן דעד דאיכא רביעית לא חייב ובכריתות אמרינן דאכזית חייב ועל מה יש לסמוך ולא ראיתי כעת לאחד מהראשונים ומהאחרונים שהרגיש בזה עכ"ל. ע"ע מ"ש. ובשו"ת בית שערים (חלק יו"ד סימן קכו) נמי כתב דלא נראה לו לחלק בין קרוש לצלול דמבואר דדם שיעוריה בכזית אפי' צלול דדוחק לומר דרש"י ורמב"ם בהקפהו איירי דהו"ל לפרושי אולם כתב בסוף דבריו דצ"ע לדינא ע"ש.

**אמנם** בודאי צריך לשער ברווח בכדי שלא תיהיה הברכה לבטלה. וכמובא בדברי הראבי"ה (ח"א ברכות סימן קז) כל היכא שצריך כזית צריך שיהיה מאכל בהרווחה, לפי שאין אנו בקיאין בשיעור זית כדי שלא תהיה ברכה לבטלה. וראה בשו"ת ויזרע יצחק (חלק א סימן ח) דיש להוסיף על הכזית עוד שתי גרם מה שכנגד בין החניכים כיון שיש מחלוקת בזה, אבל מה שבין השיניים אין מצטרף לכזית לכ"ע.

**לסיכום**: אין למדוד נפח של המוצר ע"י ריסוק.

**פירות הנושרים**

1. כשיש בהן חלל ממעך את חללן.
2. בשר וכדומה שנתפח או שנתמעט משתערין כמות שהוא.
3. נוהגים לאכול הכזית של מצה או של מרור קימעא קימעא, ויוצאים בזה אף לכתחילה.
4. יש להוסיף על הכזית עוד שתי גרם מה שכנגד בין החניכים כיון שיש מחלוקת בזה, אבל מה שבין השיניים אין מצטרף לכזית לכ"ע.

## סימן: ק"ה - שאלה: האם בסיום סיפורי יציאת מצרים בליל הסדר צריך לסיים בדבר טוב?

**מובא** במסכת סופרים (פרק יב הלכה א) שמפסיקין בברכות, ואין מפסיקין בקללות, אמר ר' חייא בר גמדא מה טעם, דכתיב אל תקוץ בתוכחתו, אל תעשה קוצים קוצים. אמר ר' לוי אמר הקדוש ברוך הוא, אינו דין שיהו בניי מתקללין ואני מתברך. אמר ר' יוסי ב"ר אבון לא מטעם הזה, אלא זה שהוא עומד לקרות בתורה פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב. וכ"כ במדרש זוטא (קהלת פרשה ח) אל תבהל מפניו תלך [אל תעמוד בדבר רע]. דתנן הפותח פותח בדבר טוב, והחותם חותם בדבר טוב, בברכות קורא ומפסיק, בקללות קורא ואינו מפסיק, למה שאין מפסיקין בקללות. ר' איבו אמר משום אל תעמוד בדבר רע. ופסק מרן בשו"ע (או"ח סימן תכח סעיף ו) קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין

בהם, אלא אחד קורא כולם וכו'. ע"כ. מכלל זה אנו לומדים דבכל התורה אין קפידא בדבר ואפשר להפסיק בכל מקום שירצה וכפי שכתב מרן בהמשך הסעיף שם בקללות שבמשנה תורה יכולין להפסיק בהם, ואע"פ כן נהגו שלא להפסיק בהם ע"ש. וזהו כמובן לאחר שיקרא שלשה פסוקים ובלבד שלא יתחיל בפרשה פחות משלשה פסוקים ולא ישייר בפרשה פחות משלשה פסוקים ואין צורך שיכוין להתחיל ולסיים בדבר טוב למעט קללות שבתורת כהנים. וטעם לחילוק זה מדברי אביי בגמ' (מגילה דף לא:) לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים אבל קללות שבמשנה תורה פוסק מאי טעמא הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן. אמנם מדברי הרמ"א שנביא לקמן בס"ד נראה להדיא דיש חיוב לסיים תמיד בדבר טוב.

**ומטעם** זה פירש בכמה מקומות ר' עובדיה מברטנורא שסיום המסכתות מסיימים בדבר טוב מהטעם הנ"ל כגון: במסכת מועד קטן (פרק ג משנה ט) הסוף הוא אבל לעתיד לבא אומר בלע המות לנצח - שיבלע הקב"ה את המות, וכולן עונות שירה שאין מיתה ואין דמעה. ונקטינן להאי קרא הכא, משום אל תעמוד בדבר רע לכן ראה לסיים בדבר טוב. וכן במסכת ידים (פ' ד משנה ח) הסוף הוא מה הוא אומר ה' הצדיק - כדי שלא להשלים המסכתא במי ה' אשר אשמע בקולו, משום אל תעמוד בדבר רע, השלים בה' הצדיק.

**ופסק** הרמ"א בהגה בשו"ע (או"ח סימן קלח) וז"ל: יכוין שיתחיל **תמיד** לקרוא בדבר טוב, ויסיים בדבר טוב (א"ז ומיימוני פרק י"ג מה"ת) וכתבו החיד"א בלדוד אמת (סימן ז אות י) ומה שסיים שם הרמ"א "וע"ל סימן תכ"ח ע"ש", נראה כוונתו דמשמע מדברי מרן שם דאין קפידא בזה. ופי' בעל המשנ"ב (ס"ק ה) בדבר טוב דהיינו דוקא בשל ישראל דטובת עובד גלולים אינה קרויה טובה וכן לענין לסיים בדבר רע היינו של ישראל. כתב עוד שם בשם ספר חסידים שיזהר החזן שלא יקרא למי שהוא עור או פסח בפרשה עורת או שבור או למי שראשו נתק בפרשת נתקים ולא יקרא למי שחשוד על עריות בפרשת עריות וכן בכל דבר ודבר. ואין לחזן לחשוב לברך אחד בשעת ברכות או לקלל בשעה שקורא הקללות והטעם שצריך שיהיה כוונתו לקרות בתורה לשמה ולא לשם מחשבה זרה. עכ"ל. וראה בערוך השולחן שנביא דבריו לקמן בס"ד שכתב בשם הא"ר דווקא חשוד בעלמא אבל אם ברור הוא שבא על הערוה אם לא שב בתשובה ראוי לקרא לו כדי שיתבייש ויעשה תשובה. ומדבריו מוכח להדיא דיכול לסיים בדבר רע על אומות העולם ונראה דכ"ש בהגדה של פסח שהיא מדברת על צרינו המצריים שעינו ושעבדו את אבותינו במצרים ואף מצווה איכא דשבח הוא לקב"ה על הצלת עמו. ושו"ר במג"א

(סימן תכח ס"ק ח) שכתב נוהגין לקרות ללוי פ' העגל כנראה מהטעם הנ"ל דהא ישראל חטאו בעגל.

**ועדיין** קשה לדבריו דהא אנו מסיימים בכמה מקומות בדבר לא טוב ולא אמרינן אל תעמוד בדבר רע, ואמנם יש שנהגו לשנות כמ"ש בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג או"ח סימן נט) במקומות שאינם מסיימים או שאינם מתחילים בכי טוב משנים. כגון בפרשת בראשית שקוראים ששה עולים בששת ימי בראשית, משום שמשם והלאה אין הפסקות הקבועות מסיימות ומתחילות בכי טוב.

**והרגיש** בזה בשו"ת רב פעלים (חלק ד או"ח סימן מב) שנשאל הלא כתוב בסוף ספר במדבר ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו. וקשה והלא אין מסיימין הסדר בדבר רע וכמ"ש בש"ע א"ח סי' קל"ח. והשיב למה אתה שואל על זה והלא יש עוד בזה בפרשת לך לך דמסיים וימת תרח בחרן וכן בפ' מצורע ולאיש אשר ישכב עם טמאה ועוד ועוד. אך נראה ליישב הענין כיון דאחר סיום הפרשה מברך העולה ברכת התורה שהיא תקנת חז"ל אנשי כנה"ג והיא חיוב על אדם לא חשיב סיום ומתו סיום אלא ברכת התורה הוא הסיום ואפי' שהחזן קורא והעולה מברך כיון דצריך להטות אזניו אל הברכה ולענות אמן והשומע דינו כקורא.

**והעלה** עוד שם דהלומד שנים מקרא שאינו מברך אחר קריאתו כשיגיע לא יסיים ומתו וישתוק אלא יאמר פסוק א' מפרשה שניה שאחריה או פסוק א' ממה שקרא וג"כ יאמר אותו שנים מקרא ואחד תרגום וכן יזהר בהפטרות כמו הפטרה דפרשת טהרות המסיימת וירמסוהו וימות דג"כ יאמר בסיום פסוק מפסוקי ההפטרה שקרא וכבר בעבור זה נהגו המדפיסים להדפיס ההפטרה המסיימת את הארץ חרם (שבת גדול) להדפיס פעם שנית פסוק הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא האמור קודם וכופלין אותו עוד לסיים בטוב.

**ולכאורה** מדברי ר' יוסי ב"ר אבון דלעיל שכתב זה שעומד לקרות בתורה פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב משמע אע"פ שיש ברכה אחר הקריאה אפילו הכי בעי לחתום בדברי תורה בדבר טוב וכדברי הרמ"א בשו"ע שם שכתב יכוין שיתחיל תמיד לקרוא בדבר טוב, ויסיים בדבר טוב. ואין לומר שדבריו מכוונים ליחיד דמשמע התם דלרבים קאמר, מדאמר לעיל ר' לוי אמר הקדוש ברוך הוא, אינו דין שיהו בניי מתקללין ואני מתברך. מדאמר מתברך מוכח דיש ברכה והיא בעשרה. ועוד מדברי ר' לוי מוכח דזהו דוקא בדבר רע על עם ישראל ולא על עכו"ם מדאמר הקב"ה אינו דין שיהו בניי מתקללין ואני מתברך משמע דוקא בניי הא באומות העולם מותר להפסיק בדבר רע וכ"כ התוספות

במגילה (דף לא:) ואף איסור יש בדבר בדבר שהוא טובת עכו"ם כמ"ש הט"ז (בסי' תכח ס"ק ה) וזהו כדברי במג"א (סי' קלח ס"ק ג) דטובת עכו"ם אינה קרויה טובה וכ"כ בעל המשנ"ב שם וז"ל בדבר טוב דהיינו דוקא בשל ישראל דטובת עובד גלולים אינה קרויה טובה וכן לענין לסיים בדבר רע היינו של ישראל . וכ"כ ערוך השולחן (או"ח סי' קלח ס' ד) יכוין שיתחיל תמיד בדבר טוב ויסיים בדבר טוב כדכתיב אל תעמוד בדבר רע וטובת עובדי כוכבים אינה טובה וכן רעתם אינה רעה.

**וסיוע** לזה ראיתי בשו"ת תורה לשמה (סימן תמה) שנשאל היכן מצינו ראיה מן התורה או מן הנביאים או מן הכתובים צריך האדם להתחיל בכי טוב ולסיים בכי טוב והשיב בקוהלת ג' מנה י"ד עתים לטובה וי"ד עתים להפך והתחיל בעת הטובה דכתיב עת ללדת וכו' וכאשר בא לסיים העתים חזר והפך הסדר שהיה הולך בו ואמר עת מלחמה ועת שלום וכפי הסדר דהוה נקיט הול"ל עת שלום ועת מלחמה אך הוא קפיד לסיים ג"כ בטוב ועל כן בסיום היפך הסדר דנקט מעיקרא ואמר עת מלחמה ועת שלום הרי ראיה ברורה כאשר בקשתם.

**ונראה** לומר שאין כן דעת מרן כנ"ל דלא בעי שיכוין שיתחיל בדבר טוב ויסיים בדבר טוב מדלא הביא זאת בשולחנו הטהור שם, וכן ממה שהביא (בסי' תכח ס' ו) שקללות בתורת כהנים אין מפסיקין בהם, אלא אחד קורא כולם ומתחילין בפסוקים שלפניהם ומסיים בפסוקים שלאחריהם; אבל קללות שבמשנה תורה יכולין להפסיק בהם, ואע"פ כן נהגו שלא להפסיק בהם. עכ"ל, מוכח דאע"פ דכתיב התם ידבק ה' בך ישלח ה' בך וכו' יכול להפסיק בדבר רע ורק מנהג הוא שלא להפסיק וזהו כתשובה שהשיב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן מז) דיש מי שמקפיד בעלייתו לספר תורה שתהיה קריאתו בענין טוב ושיתחיל ויסיים בדבר טוב. מוכח דתלוי בהקפדה של העולה ותו לא, ועוד כתב שם שעל החזן שהוא קורא בתורה אין מקום להקפיד כלל ודוק. עכ"ל. אמנם מרן בשו"ע (או"ח סימן תקצא סעיף ה) כתב וא"א פסוק במלכיות, ולא בזכרונות ולא בשופרות, של פורעניות של ישראל וכו'. שמא ניתן ללמוד מזה על הכלל או זהו רק לראש השנה, ראה מג"א (סימן קלח ס"ק ג) שרמז לזה.

**ולכן** נראה דלא ישנה מהפסקות בין עליה לעליה שנהגו אבותינו בשל סיום רע וכד' ואע"ג דמדינא אין עכובא בדבר, מכל מקום לא נכון הוא לשנות מהפסקות שקבעו קדמונינו ז"ל לחלוקת קריאת התורה בשבתות ומועדים, וכמ"ש בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג - או"ח סימן נט).

**ולאו** דוקא בזה הקפידו העולם אלא לעוד סממנים שהקפידו עליהם ויש שאסורים ויש שמותרים ראה בשו"ת מהרי"ל (החדשות סימן צב) על הא דאסור לנחש ולעונן אך הלבנה הוא כוכב של ישראל ומונין לה, וסימן טוב הוא לכל ישראל כשהיא מתמלאת ומוספת, דהיינו מתחלת החודש עד ט"ו שהיא הולכת ונוספת כן השמחה והאהבה של הזווג הולכת ונוספת ולהיות כי האשה היא דוגמת הלבנה לכן יש טעם בסימנא טבא הנז' בהאי ענייא. ואין בזה ניחוש דיש לומר דהוא כעין סימן לחזק המזל וכמ"ש בשו"ת רדב"ז (מכתב יד - או"ח, יו"ד חלק ח סימן קכו) **וראה** בשו"ת רב פעלים (חלק ד סוד ישרים סימן ט) דזהו מדברי רבינו האר"י ז"ל בס' הכוונות הישן כי טעם נכון ע"פ הסוד לעשות הנשואין בט"ו ימים הראשונים של החודש ע"ש. ואעפ"כ מובא בשו"ת יביע אומר (חלק ג אה"ע סימן י) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן רעג) דפשיטא דאין דוחין נשואין משום מלוי הלבנה, ובפרט אם כבר נקבע כהלכה, וכ"ש בחתן שהוא למעלה מגיל עשרים, דבזה כ' בתשובת מהרי"א דאין להמתין כלל ואדרבה מצוה להקדים עצמו לדבר מצוה. **ומה** שאנו רואים לרבים ושלמים, שאינם מקפידים ומוכרים את דירתם הראשונה שקנו, ולכאורה זהו נגד חשש מפורש שהקפידו עליו בגמ' והשיב על זה בשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך ג חו"מ סימן ה) דלא קפדינן בהאי מילתא אלא כשמוכר הדבר ע"מ להשתמש בכסף לצורך מחייתו וכיו"ב, דבהא קפדינן משום שאין זה מראה על סימן טוב והצלחה, וכעין הא דאמרינן במסכת בבא בתרא (מז ע"ב) כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ופירש רשב"ם: רוב חפצים וכלי ביתו וטליתו שאדם מוכר אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוה מזבין. ע"ש. ולהכי קפדינן ביה שזה מראה על דוחק ולחץ. משא"כ כשמוכר חפץ זה ע"מ לקנות חפץ אחר כזה, שהוא יותר טוב מהראשון. וכהא דהמוכר את דירתו העכשוית שהיא קטנה, כוונתו היא ע"מ לרכוש דירה יותר גדולה ומרווחת ממנה. ואמנם דמחד גיסא יש את החסרון שנזקק למעותיה, אולם מאידך גיסא מראה הדבר כי הרחיב ה' לו ופרינו בארץ, שהולך לרכוש דירה יותר גדולה ונאה הימנה, ובהכי לא קפדינן, כי בכה"ג שפיר מסמנא ליה מילתא.

**וראה** עוד בנימוקי יוסף (סנהדרין דף ט"ז:) וב"י ושו"ע (יו"ד סימן קעט) ובשו"ת רב פעלים (חלק ב יו"ד סימן כט) לעוד דברים שנראים ניחוש ודרכי האמורי מלבד הסימן הנ"ל והם נעשים לסימנא טבא ואין בו ניחוש, והרי זה דומה להך דמושחין המלכים על המעיין, דתמשוך מלכותן, ומושכין יין בצינורות לפני חתנים, ומתחלין המסכתא בר"ח, ונושאין במלוי הלבנה, דסימן הוא ואין בו ניחוש, וכן כיוצא בזה כתב בש"ע ששופכין מן היין של ההבדלה לסימן טוב, וכן אמרו בגמרא דר"ה השתא דאמרת סימנא מלתא היא,

ליכול איניש רוביא וכו', וכן אמרו בגמרא דמציעא דף כ"ז ע"ב כיס וארנקי לא משאלי אינשי משום דמסמני, ופירש רש"י דמנחשי, ואמרי סימן לאדם שמשאיל כיסו שמוכר לו מזלו, ועיין בתוספות שם עכ"ד, ע"ש. וכן מהא דקידושין דף נ"ט ע"א, גבי רב גידל שלא רצה למכור דאמר זבוני לא מזביננא לה, דארעא קמייתא היא, ולא מסמנא מלתא, הרי חסיד גדול אמר כן בפירוש ולא חש לנחוש, וכן אמרו בירושלמי מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה, ועיין ש"ע א"ח סי' תקפ"ג בט"ז ושאר אחרונים, ועיין בדברי הרמ"א בהגהה בש"ע א"ח קל"ח הקורא בתורה יכוין בדבר שמתחיל בדבר טוב ויסיים בדבר טוב , ועיין ברכ"י סי' קפ"ג, ובקב הישר פ' ס"ד שלא יניח כלים ריקים על השלחן בשעת בהמ"ז, וכתוב בקב הישר אם אדם יוצא לדרך או להקביל פני שר, אם בצאתו מן הבית פגע בכלי ריקם ישוב לביתו, ולא ילך באותו היום, ועל כן נראה גם מנהגים אלו שנוהגים פה עירנו לסמנא אין בהם איסור ניחוש. ושרי להו .

**ועל** הא דאמרינן דמושכין יין בצינורות לפני החתנים לכאורה יש בזה איסור בל תשחית וכיצד אם כן הותר הדבר לפני חתן וכלה, וראיתי בחידושי הרשב"א ברכות (דף נ:) שתירץ על הא דתניא ממשיכין ביין בצנורות לפני חתן ולפני כלה אף על פי שנמאסים התם משום דעיקר שמחת חתן וכלה בכך וכדי לשמחן שרי, וקליות ואגוזים דאסירי בימות הגשמים לפי שאין עיקר שמחתן בכך, אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך שרי בימות החמה. נמצא שלשם שמחת חתן וכלה הותר להשחית דברי מאכל. אלא שביאר הב"י (או"ח סי' קעא) שכל שהם משמשים שלא לצורך אכילה ושתייה הוא זלזול לאוכלין או שעל ידי שהם ניגרים בצינור הם נמאסים קצת ולהכי קאמר דלא חיישינן משום שמחת חתן וכלה אבל שילכו לאיבוד משום שמחת חתן וכלה ודאי ליכא מאן דשרי כך נראה לי ואע"פ שה"ר מנוח (ברכות פ"ז ה"ט) כתב בשם הראב"ד דאפילו אזיל לאיבוד שרי משום שמחה ע"כ, נראה לדידן דאין זה עיקר השמחה אין ספק דבאזיל לאיבוד אסור. וכך פסק בשולחנו הטהור (בסע' ד) הא דממשיכין יין בצנורות לפני חתן וכלה, והוא שיקבלנו בכלי בפי הצנור. וראה בזה עוד בדברינו (בסימן צז).

**ובהמשך** הענין הנ"ל יש עוד דברים הנראים לכאורה כניחוש ודרכי האמורי ומותרים כגון המובא בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רפה) שנשאל על מה שאמרו האי מאן דביש ליה בהא מתא, ליזל למתא אחריתי והא כתיב: כי לא לאדם דרכו, לא לאיש הולך, והכין את צעדו (ירמיה י') והשיב פעמים שהחטא גורם, למנוע ממנו הטוב, וצריך לכפרה. ואחד מדרכי הכפרה, הוא שנוי מקום. לפיכך אמרו: צריך לגלות ממקומו, וללכת אל מקום אחר, אולי החטא הוא שגרם, וגלותו תכפר עליו. ולפעמים, שמזל גורם.

וכשיסתלק למקום אחר, יצא מתוך ההפכה. אבל מה שנגזר עליו, אי אפשר לשנות. וזהו דכתיב: לא לאדם דרכו. ומ"מ, בידו של ישראל הוא. וכמו שאמרו: אין מזל לישראל. שישראל, חלק ה' ונחלתו, ואינן מסורים למזלות השמים, כי הם למעלה מן המזלות וכו'. **ונהגו** העולם גם להניח לסימנא טבא בר"ה על השלחן סוק"ר תמורת המלח להטביל בו פרוסת המוציא וכתב על זה שו"ת תורה לשמה (סימן תק) הגם שבביתי מביאים סוק"ר לסימנא טבא להטביל בו פרוסת המוציא הנה אני מביא גם מלח בכלי אחר ומטבל הפרוסה כאן וכאן כי באמת בטיבול הפרוסה במלח יש סוד וכונה עמוקה כי המלח הוא אותיות לחם והלחם הוא סוד ג' חסדים שהם ג' הויו"ת בגי' לחם והמלח ה"ס ג' גבורות הנמתקות ע"י החסדים וע"י הטיבול הזה לחם במלח מתמתקים הגבורות בחסדים כי כל מלח הוא קצת מרירות ודין וכנז' כל זה בדברי רבינו הגדול האר"י זצ"ל ועל כן לפי הכונה והסוד הנז' קשה לומר שיועיל הסוק"ר במקום מלח בטיבול הלחם בו ולכן מוכרח אני להביא מלח ולטבל בו הפרוסה גם בראש השנה. ובדבר אכילת הסימנים בליל או ביום ר"ה איזה מהם מוקדם ואיזה מאוחר וטעם לזה ראה ביאור בשו"ת דברי יציב (סימן רנג) שו"ת משנה הלכות (ח' יג סי' פ) וראה עוד לסגנון התיבות כשיאכל רוביא יאמר יה"ר שירבו זכיותינו, כרתי יכרתו שונאינו, סילקא יסתלקו אויבינו, תמרי יתמו שונאינו, קרא יקרע גזר דיננו ויקראו לפניך זכיותינו, ראש נהיה לראש ולא לזנב וכו'. ואף מה שנוהגים לא לאכול בר"ה דבר חמוץ כגון לימונים וכד' מובא בספר טוב עין (סימן יח) שמנהג זה קדום מזמן הגאונים ע"ש.

**ועוד** נוהגים שלא לישן ביום ראש השנה כמובא לעיל ובשו"ע (סימן תקפג סעיף ב) ובאחרונים וכף החיים שם משום דאיתא בירושלמי מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזלי'. והאר"י ז"ל אמר שאחר חצות מותר לישן שכבר נתעורר המלאך ע"י תפלות ותקיעות. איברא שהחיד"א במורה באצבע (סי' ט ס' רסג) דמה שכתבו שאחר חצות מותר לישון, לא נאמר לנו המלאים חטאות וזהמת הסטרא אחרא פרחה בכל ולכן טוב מאוד להתגבר ולעסוק בתורה וכלי האי ואולי לשפלות מצבנו בדור יתום כזה.

**נמצאנו** למדים שאין זה ניחוש אלא כעין סימן לחזק המזל כמובא בשו"ת רדב"ז שם על הא דאמרינן גד גדי וסינוק לא, כלומר התחזק מזלי ולא תהיה עיף, אף הכא נמי הכוונה לחזק המזל לא לנחש, וכי הא דאמרינן [חולין צ"ה ע"ב] בית תינוק ואשה דלית בהו משום ניחוש. ועל המטה העשויה למזל הבית פירש הר"ר אליעזר ממיץ וז"ל, למזל הבית ואין יושבין עליה שאין לך דבר שאין לו שר מלמעלה והוא שלוחו של מקום, ולכבוד המקום עושים מטה כנ"ל לפרש, דאילו למפרש שהוא סימן טוב בבית נראה

ניחוש ורחמנא אמר לא תנחשו, וראיה לדברי הכסא אשר מתקנין לאליהו ז"ל לכבודו עכ"ל ועוד פירושים כתב שם שלא נראו בעיניו ותירץ דלא אסרו אלא כעין מה שהיו רגילין לעשות עובדי עבודה זרה שהיו עורכין שלחן עם מאכל ומשתה וממלאים כלים של יין לשם עבודה זרה הנקרא גד או הנקרא מני, ולכן אסרו משום דמיחזי כאילו עובד עבודה זרה, אבל לא היו רגילין להציע מצעות ומטות לצורך עבודה זרה, ולא מיחזי כמציע לעבודה זרה כיון שגם עובדיה אין עושין כך, ותו דהתם גבי פת מיחזי כתקרובת לעבודה זרה אבל הכא גבי מטה לא מיחזי כתקרובת שאין מקריבין כיוצא בזה. עכ"ל. וכזה ראה ופרש לך בכל דבר ודבר וראה אם יש כדוגמתו בעבודה זרה או לאו. וראה עוד בזה בספרינו מעשי נסים (חלק א' סימן ב').

**לסיכום** מה שצריך לסיים בדבר טוב דהיינו דוקא בשל ישראל דטובת עובד גלולים אינה קרויה טובה וכן לענין לסיים בדבר רע היינו של ישראל אבל בשל אומות העולם ושאר דברים שפיר לסיים בדבר רע, ולכן יכול לסיים בליל הסדר בדברים רעים על המצריים וכ"ש דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה ושומר פתאים ד', וכמו בשאר עניני סכנה, וכמה דברים שבצואת ר' יהודה החסיד דיש בהם חשש סכנה ולא קפדינן, ומ"מ ודאי שאין למחות ולהתקוטט בשביל ענין סימנא טבא בעלמא.

**פירות הנושרים**:

1. מה שהמסכתות מסיימות בפסוק טוב נקטינן להאי קרא, משום אל תעמוד בדבר רע לכן ראה לסיים בדבר טוב.

2. יזהר החזן שלא יקרא למי שהוא עור או פסח בפרשה עורת או שבור או למי שראשו נתק בפרשת נתקים ולא יקרא למי שחשוד על עריות בפרשת עריות וכן בכל דבר ודבר, ואם ברור הוא שבא על הערוה אם לא שב בתשובה ראוי לקרא לו כדי שיתבייש ויעשה תשובה. ואין לחזן לחשוב לברך אחד בשעת ברכות או לקלל בשעה שקורא הקללות והטעם שצריך שיהיה כונתו לקרות בתורה לשמה ולא לשם מחשבה זרה.

3. למאן דמקפיד מלבד שצריך לסיים בדבר טוב יש גם לכוין שיתחיל תמיד לקרוא בדבר טוב. וי"א מה שמסיימים לעיתים בקריאה בתורה בדבר לא טוב כיון דאחר סיום הפרשה מברך העולה ברכת התורה שהיא תקנת אנשי כנה"ג והיא חיוב על אדם לא חשיב סיום הדבר לא טוב אלא ברכת התורה הוא הסיום ואפי' שהחזן קורא והעולה מברך כיון דצריך להטות אזניו אל הברכה ולענות אמן והשומע דינו כקורא.

4. הלומד תורה וכן הקורא שנים מקרא לא יסיים בדבר לא טוב וישתוק אלא יאמר עוד פסוק א' מפרשה שניה שאחריה או פסוק א' ממה שקרא וג"כ יאמר אותו שנים

מקרא ואחד תרגום וכן יזהר בהפטרות כמו הפטרה דפרשת טהרות המסיימת וירמסוהו וימות דג"כ יאמר בסיום פסוק מפסוקי ההפטרה שקרא וכבר בעבור זה נהגו המדפיסים להדפיס ההפטרה של שבת הגדול המסיימת את הארץ חרם להדפיס פעם שנית פסוק הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא האמור קודם וכופלין אותו עוד לסיים בטוב.

5. אין קורים שנים בקללות שאיסור יש בדבר.

6. קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין בהם, אלא אחד קורא כולם. וקללות שבמשנה תורה פוסק מאי טעמא הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן.

7. יש דברים שנראים ניחוש ודרכי האמורי אלא דכיון שהם נעשים לסימנא טבא דוקא אין בו ניחוש, והרי זה דומה להך דמושחין המלכים על המעיין, דתמשוך מלכותן. ואינו דומה אמירה לעשיה והפעולה היא העושה רושם למעלה.

8. נוהגין לקרות ללוי פ' העגל (כך מחולקת הפרשה).

9. ודאי שאסור לנחש ולעונן אך הלבנה הוא כוכב של ישראל ומונין לה, וסימן טוב הוא לכל ישראל כשהיא מתמלאת.

10. החזן שקורא כל הפרשה אין להקפיד עליו.

11. פעמים שהחטא גורם, למנוע ממנו הטוב, וצריך לכפרה. ואחד מדרכי הכפרה, הוא שנוי מקום. לפיכך אמרו: צריך לגלות ממקומו, וללכת אל מקום אחר, אולי החטא הוא שגרם, וגלותו תכפר עליו.

12. כתב הרב בן איש חי: מה שמביאים סוק"ר לסימנא טבא להטביל בו פרוסת המוציא ברוה"ש יש להביא גם מלח בכלי אחר ומטבל הפרוסה כאן וכאן כי באמת בטיבול הפרוסה במלח יש סוד וכונה עמוקה כי המלח הוא אותיות לחם והלחם הוא סוד ג' חסדים שהם ג' הויו"ת בגי' לחם והמלח ה"ס ג' גבורות הנמתקות ע"י החסדים וע"י הטיבול הזה לחם במלח מתמתקים הגבורות בחסדים כי כל מלח הוא קצת מרירות ועל כן לפי הכונה והסוד הנז' קשה לומר שיועיל הסוק"ר במקום מלח בטיבול הלחם בו ולכן מוכרח אני להביא מלח ולטבל בו הפרוסה גם בראש השנה.

13. יש נוהגים לא לאכול בר"ה דבר חמוץ כגון לימונים וכדומה.

14. פשיטא דאין דוחין נשואין משום מלוי הלבנה, ובפרט אם כבר נקבע כהלכה, וכן בפרט אם החתן למעלה מגיל עשרים שנה שהקב"ה או' תפח עצמותיו לא ימתין כלל דשהויי מצוה לא משהינן וכל הקודם לישא אפי' בסוף חודש הוא זריז ונשכר להוציא עצמו מקללת הקב"ה ואדרבה מצוה להקדים עצמו לדבר מצוה.

15. הגם שאסור לנחש מ"מ לעשות סימנא טבא מותר וכיון שמותר גם ראוי ונכון לעשות כן, שהפעולה טבא מהפכת לטובה והוסיפו לומר תפילה על דרך בקשה שע"י שאנו עושין סימנים אלו יתעוררו גם הזכיות כעין ראש השנה.
16. המוכר את דירתו העכשוית שהיא קטנה, וכוונתו היא ע"מ לרכוש דירה יותר גדולה ומרווחת ממנה אין בזה בעיה כלל. ואיברא דמחד גיסא יש את החסרון שנזקק למעותיה, אולם מאידך גיסא מראה הדבר כי הרחיב ה' לו ופרינו בארץ, שהולך לרכוש דירה יותר גדולה ונאה הימנה, ובהכי לא קפדינן, כי אכן בכה"ג שפיר מסמנא ליה מילתא.
17. ממשיכין ביין בצנורות לפני חתן ולפני כלה שעושין משום סימן טוב שימשך שלותן וטובתן ואף על פי שנמאסים משום דעיקר שמחת חתן וכלה בכך וכדי לשמחן שרי, והוא שיקבלנו בכלי בפי הצנור ולא ילך לאיבוד ח"ו. וקליות ואגוזים דאסירי בימות הגשמים לפי שאין עיקר שמחתן בכך, אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך שרי בימות החמה.
18. נוהגים לא לישן בראש השנה משום דאיתא בירושלמי מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזלי'. והאר"י ז"ל אמר שאחר חצות מותר לישן שכבר נתעורר המלאך ע"י תפלות ותקיעות ולכן יש נוהגין לישן אחר חצות.
19. יש נוהגין להניח מטה יתרה בבית לסימן יפה שיפרו וירבו בבית, ואין יושבין עליה, והטעם שאין לך דבר שאין לו שר מלמעלה והוא שלוחו של מקום, ולכבוד המקום עושים מטה, כגון כסא אשר מתקנין לאליהו ז"ל לכבודו.
20. מה שאסרו בסימנא מילתא כעין מה שהיו רגילין לעשות עובדי עבודה זרה שהיו עורכין שלחן עם מאכל ומשתה וממלאים כלים של יין לשם עבודה זרה הנקרא גד או הנקרא מני, ולכן אסרו משום דמיחזי כאילו עובד עבודה זרה, אך דבר שאינו דומה לעבודה זרה אין בו איסור, וגם עובדיה אין עושין כך ועושים לסימנא טבא דוקא אין בו ניחוש כלל.
21. י"א דמה שכתבו שאחר חצות מותר לישון, לא נאמר לנו המלאים חטאות וזהמת הסטרא אחרא פרחה בכל ולכן טוב מאוד להתגבר ולעסוק בתורה וכלי האי ואולי לשפלות מצבנו בדור יתום כזה.

**סימן: ק"ו - שאלה: האם מותר לאשה לספר את שערות ראשה בזמן ספירת העומר ובשבוע שחל בו ת"ב ?**

**מובא** מסכתות קטנות שמחות (פרק ז הלכה יא) שאבל אסור בנטילת שער אחד ראשו ואחד שפמו ואחד זקנו ואחד כל שער שבו; כשם שאסור בנטילת שער כל שבעה

כך אסור בנטילת שער בתוך שלשים לאחר שבעה. וכשם שהוא אסור בנטילת שער כך אסור בנטילת צפרנים. האשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה. מדלא חילקו בסוגי נטילת שער באשה משמע שמותר לה להסתפר כרצונה לאחר ז' ימי אבלות. וכמו שפירש הרי"ף במועד קטן (דף יד:) תניא באבל רבתי כל שלשים יום אסור בתספורת אחד ראשו ואחד זקנו ואחד כל שער שיש בו והאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה וגרסינן בפרק החולץ בענין רבי יוסי אומר כל הנשים יתארסו חוץ מן האלמנה מפני האיבול וכמה איבול שלשים יום אמר רב חסדא ק"ו ומה במקום שאסרו לספר ולכבס מותר ליארס ל' יום של איבול שמותר לספר ולכבס אינו דין שמותר ליארס ושמעת מינה שהאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה כדקתני באבל רבתי.

**אלא** שגירסת רש"י שונה מגירסת הרי"ף, ולהקת ראשונים כתבו כדבריו הרא"ש, והרמב"ן שנביא דבריהם לקמן בס"ד וספר אור זרוע (ח"ב הלכות אבילות סימן תמו) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב כח חלק ב דף רלב טור ג) וחידושי הריטב"א והרשב"א יבמות (דף מג.) והטור שציין גם לרא"ש (יו"ד סימן שצ) ועוד דגרסו כגירסת רש"י בדברי רב חסדא "לכבס" ולא לספר וז"ל הרשב"א הכי גריס רש"י ז"ל שם ומה במקום שאסור לכבס מותר ליארס מקום שמותר לכבס אינו דין שמותר ליארס. (ופי' לכבס כיבוס בעלמא שאינו גיהוץ שאין שלשים של אבל אסורים אלא בכלים לבנים חדשים מגוהצים ולא אסרו עליו כבוס אלא בתוך שבעה בלבד), אבל גירסת הגאונים ז"ל מקום שאסור לספר ולכבס מותר ליארס מקום שמותר לספר ולכבס אינו דין שמותר ליארס וכן היא במועד קטן בהלכות רב אלפסי ז"ל, ופי' ל' של אבל שמותר לאשה לספר ולכבס אינו דין שמותר לה ליארס וכ"כ כאן ר"ח ז"ל, ועוד כ' רבינו ז"ל בהלכות ושמעינן מינה שאשה מותרת בנטילת שער לאחר ז'. עכ"ל הרשב"א.

**והב"י** (ביו"ד סימן שצ) ציין לרמב"ן שהאריך להוכיח את גירסת רש"י ובזה השיג על הרי"ף ובכך הסכים לפי' חכמי הצרפתים ז"ל שפירשו נטילת שער זה שהתירו באשה במעברת סרק על פניה של מטה אבל תספורת ממש לשער ראשה אסור כל שלשים אפילו באשה שהרי אין דרכה כל ימות השנה בתספורת אלא מגדלות הן שער כלילית ולמה יתירו לה באבל ודברי טעם הן ונראין עכת"ד. וגם התוספות כתבו כדברי רש"י וכתב הרא"ש בפרק אלו מגלחין (סי' נג) שכן עיקר. והרמב"ם בפרק ו' פסק כדברי הרי"ף ז"ל. ולענין הלכה כתב כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן עכת"ד הב"י, וכתבו בכסף משנה (הלכות אבל פרק ו הלכה ג) ופסקו מרן בשו"ע (סעיף ה) כדברי

הרי"ף והרמב"ם וז"ל: אשה מותרת בנטילת שער אחר ז'. והרמ"א פסק כדברי הרא"ש בהגהה וז"ל: ויש אוסרים אף לאשה, וכן עיקר.

**והנה** לגירסת הגאונים והרי"ף ודעמיהו מובן מהק"ו של רב חסדא שאבל ט"ב חמור יותר מאבל ל' יום דהא אסור לה להסתפר בט"ב ואילו לאחר ז' מותר לה, והוא לכאורה פלא שתהיה אבילות ישנה חמורה מאבילות חדשה ולכאורה יש לומר שהטעם כיון דמעל ז' ימים מנוולא ללא תספורת ולכן התירו לה להסתפר ולא מדין חומרא וקולא וכדברי הרשב"א שם כפי' על דברי הרמב"ן דלעולם אימא לך שלשים של אבל חמורין משבת של ט"ב ואע"פ שבזה מותר ליארס בזה אסור וספור וכבוס דאשה לאו משום קולא וחומרא הוא אלא התם היינו טעמא דשרי לה לאשה לספר ולכבס לאחר ז' משום דמנוולא ובתוך שבעה דליכא נוול אסירא וגבי ט"ב דלא מתסרי בכבוס אלא אותה שבת אשה נמי אסירא דליכא נוול. וכ"כ בחידושי הריטב"א שם מנשים הוא דעבדי' ק"ו דבאבילות ישנה אסורות לכבס ולספר ובאבילות חדשה מותרות, וקשיא לפי' זה דא"כ מאי ק"ו, דלעולם אימא לך כי מה שאסרו לנשים לספר ולכבס באבילות ישנה והתירו לספר ולכבס באבילות חדשה אינו משום קולא דאבילות חדשה וחומרא דאבלות ישנה, אלא בתורת טעמא, דהתם מפני שבת שחל ט' באב שלא תספר ולא תכבס אינו ניוול כל כך וכבר אסרו לה ג"כ ז' ימי אבלות אבל ל' יום הוי ניוול, ולעולם אימא לך דלגבי אירוסין אבילות חדשה חמירא.

**ונראה** לומר דמותר לאשה לאחר ז' בנטילת שער הכוונה גם לכל תספורת הראש דהיינו בדיוק כפי שלאיש מותר אחר ל' כל תספורת, כך מותר לאשה אחר ז' ודייק מדברי הרמב"ם בהלכות אבל (פרק ו הלכה ג) שכתב "אבל באשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה והאיש עד שלשים יום" ולא חילק בסוגי התספורת משמע שמותר לה לספר את ראשה כדשרי לאיש להסתפר לאחר ל' יום.

**אלא** שמדיוק דברי הרדב"ז בהלכות אבל (פרק ו הלכה ג) לא משמע כן דנראה לו דזהו על שאר השער אך לא על שער הראש וז"ל: תניא באבל רבתי אשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה ותניא אחריתי כל מה שיש באשה חוץ מתספורת ומכאן נראה ראיה דלאו דוקא להעביר סרק על גבי פניה של מטה דלא קרי תנא להאי תספורת סתם ואע"פ שדרך האשה לגדל שער כלילית יש מקומות הרבה בגוף האשה זולת פניה של מטה שהיא צריכה להעביר מהם השער כגון שער שבעורף ושבבית השחי ונתקיימו דברי הריא"ף ז"ל שהם כדברי רבינו וכן בה"ג שדבריו דברי קבלה. עכ"ל. מדכתב שאר שער ולא כתב שער הראש משמע דבזה אסר לן. זאת ועוד גם החיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק

א סימן ב) כתב שיש להסתפק בדברי הרמב"ם ושאר גדולים דמה שכתבו דאשה מותרת בנטילת שער אחר ז' לא ברירא לן אי דעתם כהרי"ף או כהרמב"ן והרא"ש ויש פנים לכאן ולכאן ע"ש.

**ויש** לומר אע"פ שאין הכרע כל כך לדבריהם, ודאי ראוי להקל כדעת מרן בשו"ע שהובא לעיל שכתב בסתם שמותר ולא חילק, ובפרט שאבילות היא מדרבנן אף התספורת. וכמ"ש הרמב"ם (בהלכות אבל פ' א ה' א) אין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה. ופסקו מרן בשו"ע (יו"ד סימן שצח סעיף א). וראה עוד בערוך לנר ביבמות שם דאבל תוך שלשים דכל דיני אבלות הם רק דרבנן אין שייך לילף מפרע פרע שהוא דאורייתא דא"כ הוי דרשינן טעמא דקרא ולכן שפיר כתב הרמב"ם דתספורת תוך ל' הוא דרבנן. וכן פי' בחידושי הריטב"א יבמות (דף מג.) היאך מותר לספר באבילות דיחיד תוך ל' יום והלא גזרת תספורת ל' יום כתב דבזכרים הוא דגזרו אבל בנשים מותר לספר מיד לאחר שבעה מפני שניוול הוא לה. ומזה יצא לספר מהרי"ל (מנהגים הלכות מילה) שמותר למוהל לתקן צפורניו, קודם הפריעה משום דמצות פריעה דאורייתא ותספורת דרבנן.

**לכן** שפיר התירו לה להסתפר אחר ז' כרצונה בכדי שלא תתגנה על בעלה דהוא דאורייתא, וכמ"ש בנושא אחר ספר לקוטי הפרדס מרש"י (דף לג.) שהיא מתעסקת לטהר עצמה לבעלה משום פריה ורביה הקילו לה כי ההיא דאמרו חכמים גדול פריה ורביה לפני הקב"ה מבנינו של בית המקדש שנאמר חודש יהיו בלבנון שנים חדשים בביתו. וכמ"ש ים של שלמה בכתובות (פרק א סימן ה) בעניין כלה ע"ש. ועוד יש לומר דהלכה כדברי המקל באבל אף ביחיד כנגד רבים וכמ"ש בשו"ת חיים שאל שם בעניין הנדון וז"ל: לענין הלכה נראה דמאחר דדעת הרי"ף ורבינו חננאל והר"י מאורלינש מבואר דאשה שריא לספר נקיטינן כותיהו דהלכה כדברי המקל באבל. ומ"ש מור"ם בדרכי משה כיון דרבים חולקים נקיטינן כותיהו. לשרי לן מר דהלכה כדברי המקל באבל ודאי אף אי נפישי טפי המחמירים דאי לא מאי אהני כללא הרי בלא"ה אי נמי הוו פלגא ופלגי ספיק' דרבנן לקולא ובשל סופרים הלך אחר המקל וכ"כ הר' גנת ורדים י"ד כלל ה' סימן יו"ד י' ושם מטעם זה כתב דקי"ל אפי' כיחיד המקל עש"ב. ומה גם הכא דדברי שאר גדולים כהרמב"ם וסמ"ג ודכותיהו פשטן מורים כדעת הרי"ף. וכן פסק מרן בש"ע סימן ש"ץ דין ה' אשה מותרת בנטילת שער אחר ז'. עכ"ל. נמצא דאין להחמיר כלל על האשה ומותרת לאחר ז' בתספורת הראש כפי שמותר לאיש לאחר ל'. ושו"ר בספר האשכול (אלבק הלכות מועד קטן דף רטז.) ואורחות חיים (הלכות אבל אות טו) שגם הם גורסים כגירסת הרי"ף.

**וחזיתי** לפ"ת (סימן שצ ס"ק ה) שציין לשו"ת פנים מאירות (חלק ג סימן לז) שנשאל האם אשה מותרת לגלח מר"ח עד התענית והשיב נראה לי ג"כ כיון דבאבל גופא פסק הרי"ף והרמב"ם דאשה מותרת לגלח אחר ז' נראה להקל באבילו' ישנה במילי דיחיד ולסמוך במילי דרבנן על הרי"ף והרמב"ם דמותר ג"כ לאשה לגלח מר"ח עד התענית. וראה לכף החיים (סימן תקנא אות מז) שציין לעוד אחרונים דסברי כהפנים מאירות דשרי לאשה להסתפר עד התענית, אמנם הוא כתב דנראה דיש להחמיר. ע"ש. ונראה להקל באבלות ישנה דיש לומר שכל יום של גידול שערות פוגם יופיו של האדם. ומטעם זה אמרו: מלך מסתפר בכל יום מדכתיב מלך ביופיו תחזינה עיניך. וכהן גדול מערב שבת לערב שבת, הואיל ומשמרות מתחדשות בהן ע"ש. כ"ש באשה לבעלה דבעי שלא תתגנה וצריכה לשמור על יופיה לפניו בכל יום ויום, ודי לנו בז' ימי אבלות שאינה מסתפרת.

**וכ"כ** בשו"ת אגרות משה (חלק יו"ד ב סימן קלז) בדבר תספורת לאשה בימי הספירה, הנה אף שהיה מסתבר להתיר מאחר שגם באבלות אחר שבעה תוך שלשים מתירין הרבה ראשונים וכן המחבר ביו"ד סימן ש"צ סעיף ה', והתוס' ביבמות דף מ"ג כתבו שכיון דשריא אשה בנטילת שער בתוך שלשים שריא נמי בתשעה באב, וא"כ כ"ש בימי הספירה, ולכן אף להרמ"א שכותב שהעיקר כהאוסרין באבלות גם לאשה ונימא שלכן יאסור גם בשבוע שחל בו ט"ב, אולי יודה שיש להקל בימי הספירה ובבין המצרים כיון שהוא רק מנהג יש להקל כהמתירין, אבל מ"מ נראה הדין שראוי להחמיר אם אינו נחוץ כל כך. נמצא לפי דבריו דאף לדעת הרמ"א שרי לאשה לספר את ראשה בין המצרים ובימי הספירה וכ"ש לדעת מרן בעל השו"ע. דימי הספירה קילי טובא שאין יסוד בש"ס לחומרא זו, ואינה אלא מנהג, וכמש"כ בשו"ת יביע אומר (חלק ה או"ח סימן לח) בשם הגאונים, שמה שנהגו למנוע נישואין בימים אלה, לא משום איסור, אלא משום מנהג אבלות. ואין לימי הספירה שום דמיון ויחס השוואה לאותם ימים שבין ר"ח אב עד התענית, שהם ימי אבל כללי לכל ישראל, כמבואר בש"ס ובפוסקים.

**וכן** העלה בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן צט) דשרי לספר ראשה לאחר ז' איברא שמוכח מדבריו דאין לה להסתפר בשבוע שחל בו ט"ב. דאם נתיר לאשה להסתפר בשבוע שחל בו ט"ב אזי נסתר הק"ו של רב חסדא הנ"ל, וז"ל: מדברי רב חסדא שאמר מה במקום שאסור לספר ולכבס מותר לארוס מקום שמותר לספר ולכבס אינו דין שמותר לארוס. וזה גירסת הרי"ף שם לספר ולכבס. והוה קשה ליה להרי"ף הרי תספורת אסור באבל כל שלשים ואיך קאמר מקום שמותר לספר אלא ודאי כדברי התניא באבל רבתא שאשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה תוך שלשים זהו דברי הרי"ף בקצת

תוספת ביאור. ולפ"ז ע"כ בשבוע שחל ט"ב גם אשה אסורה לספר דאל"כ נסתר הק"ו שהרי מקום שאסור לספר דקאמר הוא דומיא למקום שמותר לספר דקאמר דאי לא תימא הכי אין כאן ק"ו דמה צד הקל יש באבילות ומה צד החמור יש בשבוע שחל ט"ב, איש אסור לספר בשתיהן ואשה מותרת בשתיהן אלא דחומר של שבוע שחל ט"ב הוא דגם אשה אסורה לספר.

**ונראה** לכאורה שדעת מרן כדעת הנודע ביהודה דאין לה להסתפר בשבוע שחל בו ט"ב (ואע"פ שדברי הנודע ביהודה תורצו בשו"ת חיים שאל שם דמה שהביא ראיה מש"ס מההיא דפ' החולץ אינה ראיה כלל דרב חסדא קאי אשריותא דאירוסין ורב חסדא נשא ק"ו ומשני הש"ס דשאני אבלות ישנה ושאני אבלות דרבים כדמסיק ובכן אזדי להו כל ק"ו כי האי גוונא. ורב חסדא משום דהוה קאי באירוסין עביד ק"ו לאירוסין ואינו מחוייב לדבר בכל מידי וכאשר נדחה ק"ו דרב חסדא נדחה הכל. ע"ש. איברא שמחידושי הרשב"א שם לא תורץ שכתב אחרי דברי רב אשי דמ"מ קושיא דרב חסדא לא איפריקא ע"ש וראה לעיל בדברינו בזה). שמובא בב"י (בסימן תקנא) בהלכות ט"ב שתספורת של שבת זו בשם הרמב"ן שדינו כדין אבל וכו' עד ולא בנתר וחול. כך כתב בספר תורת האדם וטעמיה משום דבפרק בתרא דתעניות (כו:) תנן שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס ואתא הרמב"ן למימר דהא דאסור לספר לאו שער ראשו דוקא קאמר אלא הוא הדין לכל שער שבו דאסור כמו באבל חוץ ממה שמעכב האכילה בזקן דגם האבל מותר בו לדעת הרמב"ן. מוכח דאסר תספורת הראש ומשמע דגם לאשה מדלא חילק בדבר ופסק כדברי הרמב"ן שאסר בתספורת הראש אחר ז' שגירסתו כגירסת רש"י, וז"ל מרן בשו"ע (סעיף יב) תספורת שבוע זה, אחד ראשו ואחד כל שער שבו, אסור. משמע דה"ה באשה.

**וכ"כ** המשנ"ב (ס"ק עט) בשם הפמ"ג תספורת וכו' - ואחד האיש ואחד האשה שוין לאיסור ואפשר שיש להתיר באשה [לגלח] ריבוי שער דצדעין. נמצא שלא חילק בין איש לאשה לשניהם אסר בתספורת הראש אמנם לאשה התיר ריבוי שער. וכ"כ ים של שלמה ביבמות (פרק ד סימן לג) וערוך השולחן (סעיף טו) וכף החיים (אות מז). ע"ש. אמנם לצורך טבילת מצוה נראה שיתירו וכמ"ש בשו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן שמט) שנשאל אם אשה מותרת לספר בשבוע שחל בו תשעה באב, והשיב דאשה שיש לה מנהג קבוע לספר בכל פעם קודם הטבילה, הוי בכלל מקפדת ואיכא חשש חציצה אם לא תספר, ומותרת לספר גם בין המצרים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן פא) לענין אשה אפשר להקל להסתפר אם זה נוגע לרבוי שערות הראש והיא מסתפרת בעיקר מטעמי צניעות. וכטעמו של המהרי"ל שהובאו דבריו לעיל שהעלה לצורך מצוה מותר לתקן

צפורניו, קודם הפריעה משום דמצות פריעה דאורייתא ותספורת דרבנן. וכ"ש שכתבנו לעיל דנוול הוא דאורייתא ותספורת אינו מן הדין כלל אלא ממנהג לכן בפשטות מותר לאשה להסתפר לצורך מצוה. וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן עו) לדבר מצוה הכל שרי ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן שמח) ובשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן של) ובשו"ת שואל ונשאל (חלק א יו"ד סימן קסח) ובשו"ת יביע אומר (חלק ה יו"ד סימן לא).

**וכן** יראה על דרך חכמי האמת שתמיד צריכה לספר גם את שערות ראשה וכמ"ש מנורת המאור (פרק י נישואי אשה עמוד 85) שהאשה מתקדשת מטומאתה סופרת לה שבעה ימים, וקודם שתטבול במי מקוה או במי נהר צריכה לקוץ צפרניה מידיה ומרגליה, לפי שגדלו בימי טומאתה, וצריכה לספר השער שגדל לה בימי נדתה, והוא בארבעה איברים, שהם, מעט משער ראשה, שיעור מה שגדל לה בימי נדתה, ושני בתי שחוייה, ושער שעל ערותה, ועשרים צפרנים משני ידיה ומשני רגליה, הרי עשרים וארבעה, כמנין ואיב"ה, כלומר תסיר האיבה שבינה לבין בעלה.

**ושמא** יש לדחות ולומר בדעת מרן שמותר לאשה לספר את ראשה ללא טעם לצורך מצוה. דהא מרן לא הזכיר כלל בדבריו את האשה ולכן יש לומר שהאיסור הוא רק על האיש בלבד ולא על האשה, ראה מ"ש לעיל. וכדברי אגרות משה שם בדבר תספורת לאשה בימי הספירה שציין לתוס' ביבמות שכתבו שכיון דשריא אשה בנטילת שער בתוך שלשים שריא נמי בתשעה באב. ע"ש. וכן התיר האור לציון (חלק ג פרק יז סעיף ג) לנשים להסתפר בימי העומר. וכמ"ש הרא"ש במועד קטן (פרק ג סימן נג) שהקשה לדברי האלפסי דאי אשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה דלמא שריא נמי בשבת של ט' באב. ע"ש.

**ועוד** דיש לחלק בין אבלות חדשה שיש לה עיקר מן התורה בתספורת וכו', לאבלות ישנה של שבוע שחל בו תשעה באב שהיא קלה יותר, ואין לה שום סמך מן התורה. וכן אמרו ביבמות (מג:) דשאני אבלות ישנה דקילא טפי, לפי זה כאן יש להקל לכל הדעות לאשה וראה בזה בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן לה). ועוד כפי שכתבנו לעיל דיש כמה אחרונים שהתירו לאשה להסתפר בין המצרים והלכה כדברי המקל באבל ודאי אף אי נפישי טפי המחמירים דאי לא מאי אהני כללא הרי בלא"ה אי נמי הוו פלגא ופלג' ספיק' דרבנן לקולא ובשל סופרים הלך אחר המקל. וכ"כ להדיא באור לציון (חלק ג פרק כז סעיף ג) ובילקוט יוסף בדיני ימי ת"ב (עמ' תקסב) העלה שמותר לאשה להסתפר בשבוע שחל בו ת"ב, ולא חילק כלל אי לצורך מצוה או לאו. וכן נראה הדין.

**וצ"ל** היתר תספורת הראש אליבא דמרן הוא באשה נשואה דוקא קאמר ולא בפנויה. דמיירי במעברת סרק על פניה וטופלה בסיד שהוא משום תכשיט שלא תתנוול על בעלה הא בפנויה לא אמרינן הכי וכדברי התוס' במועד קטן (דף יח.) על דברי בעל הלכות גדולות דאמרינן האשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה ונראה דבאשה נשואה דוקא קאמר ומיירי במעברת סרק על פניה וטופלה בסיד שהוא משום תכשיט שלא תנוול על בעלה וכ"כ הרא"ש בכתובות (פרק א סימן ו) דתני באבל רבתי האשה מותרת בנטילת שער ומוכח התם דכל דין שלשים דהיינו תספורת וגיהוץ אינו נוהג באשת איש שלא תתגנה על בעלה. וכ"כ רבינו ירוחם - תולדות אדם וחוה (נתיב כח חלק ב דף רלב טור א) דמיירי באשת איש וכ"כ ים של שלמה יבמות (פרק ד סימן לג) ושפת אמת ביומא (דף עח:) וראה בחידושי הרמב"ן מסכת מועד קטן העלה דקשוט הגוף נראה שעשו אותו כאוכל נפש, לפיכך עושה אשה תכשיטיה במועד. והובא בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סימן מב) בשם הריטב"א מ"ט אין מגלחין פי' דאע"ג דגלוח מלאכה גמורה היא מ"מ כיון שהוא תיקון הגוף ויפוי שלו כצורך אוכל נפש דמי וכדתנן עושה אשה כל תכשיטיה במועד ואין לך צורך המועד גדול מזה ומהדרינן דטעמ' משום גזרה דרבנן שלא יכנס למועד כשהוא מנוול וכו' ע"ש. הרי לך דאפי' ליפוי ונוי שפיר דמי דהוי כצורך אוכל נפש.

**אלא** דמגוף הק"ו של רב חסדא שאמר ומה במקום שאסרו לספר ולכבס מותר ליארס ל' יום של איבול שמותר לספר ולכבס אינו דין שמותר ליארס ושממנו למדו הפוסקים שהאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה. משמע דהאי דינא הוי לכל בחורה דהא צריכה ליארס קאמר וזה לא שייך באשת איש. ויש לתת טעם לזה דהא דהתירו לאחר ז' להסתפר משום דניוול הוא לה להיות כך עד ל' יום כאיש ורק לזמן קצר אסרו לה באבילות חדשה הא באבלות ישנה בשבוע שחל בו ת"ב לא נחמיר עליה להיות בניוול. ולפי זה גם בחורה שעדיין רווקה ניוול הוא לה להסתובב בצורה זו ללא נטילת שער כרצונה וכ"ש שצריכה להתיפות בכדי למצא לה את זיווגה וזהו לצורך מצוה. לכן שפיר יש להתיר גם לרווקה בתספורת הראש. ולפי זה יש לומר דכ"ש דה"ה גם בספירת העומר שהוא לזמן ארוך יש להתיר. ושו"ר לשו"ת חיים שאל שם שדייק מדברי הרי"ף להתיר בכל אשה אפילו פנויה. וכן משמע מסתימת דברי הרמב"ם והסמ"ג דשרו בכל אשה ליטול שער אחר ז'. וטעמ' דכל אשה בין נשואה בין פנויה התירוה בנטילת שער כדי שלא תתנוול דגם הפנויה מסתמא רוצה להנשא דיותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא וכדי שלא תתנוול התירה ע"ש. וכידוע ספיק' דרבנן לקולא ובשל סופרים הלך אחר המקל. ושמחתי לראות בחזון עובדיה (הלכות ספירת העומר סעיף לו הערה מח)

שהעלה להתיר לבחורה פנויה להסתפר לקראת פגישה בימי הספירה בכדי להתנאות כדי שתמצא חן בעיני כל רואיה. עכת"ל ונראה מתוך דבריו שה"ה בשבוע שחל בו תשעה באב ע"ש.

**ובהלכות** חול המועד ציין הב"י (באו"ח סימן תקמו) לרמב"ם מעברת אשה שער מבית השחי ומבית הערוה בין ביד בין בכלי וטעמו מדתניא התם מעברת סכין על פניה של מטה. ולא כתב שמותרת להסתפר וכן לא כתב בשו"ע (או"ח סימן תקמו סעיף ה) להסתפר או ליטול שיער אלא כתב וז"ל: עושה אשה כל תכשיטיה במועד; כוחלת ופוקסת (פי' מחלקת שערה לכאן ולכאן רש"י), ומעברת סרק על פניה, וטופלת עצמה בסיד וכיוצא בו; והוא שתוכל לסלקו במועד; ומעברת שער מבית השחי ומבית הערוה, בין ביד בין בכלי, ומעברת סכין על פדחתה. מדלא כתב להסתפר מוכח לכאורה דלמרן דאין לאשה להסתפר בחול המועד וכן ראיתי שכתב המשנ"ב (ס"ק טז) בשם הגר"א ופמ"ג מעברת שער מבית השחי וכו' - אבל מראשה אסור גילוח ותספורת בחוה"מ באשה כמו באיש. וכ"כ כף החיים (באות כח) בשם עוד אחרונים ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה (חלק ז' סימן ה) שאסר לנערה לספר שערותיה וכ"כ מרן הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת חזון עובדיה (מהלכות חול המועד סימן מד).

**איברא** שאפשר לומר מזה שמרן כתב "שעושה כל תכשיטיה במועד וכו' " זהו גם תספורת בכלל עושה כל תכשיטיה במועד. וראה עוד בגמ' מועד קטן (דף יד.) שהטעם לאיסור תספורת במועד הוא משום שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין. ופי' בחידושי הריטב"א שם דאע"ג דגילוח מלאכה גמורה היא מכל מקום כיון שהיא תיקון הגוף ויפוי הגוף כצורך אוכל נפש דמי וכדתנן (ח' ב') עושה אשה תכשיטיה במועד ואין לך צורך המועד גדול מזה ומהדרינן דטעמא משום גזירה דרבנן הוא וכו' כדי שלא יכנסו ישראל לרגל כשהן מנוולים. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק ג) דה"ה סיפור הראש אלא שדרכן היה לגלח ואף דסיפור וגילוח הוא דבר של יפוי ותיקון הגוף שהוא צורך המועד אפ"ה אסרו בתוך המועד כדי שיזדרז לגלח קודם המועד דאם היו מותרין לגלח בתוך המועד היו סומכין עצמן לכתחילה ע"ז ויכנסו לרגל כשהן מנוולין. ובאשה לא שייך הטעם שתיכנס לרגל כשהיא מנוולת דאדרבא גבי אשה אינה רוצה כלל וכלל להיות בניוול ואף יום אחד.

**ובזה** נראה שפיר להתיר לאשה להסתפר דזהו תיקון הגוף דיפוי הוא וכמ"ש התוספות מועד קטן (דף יד.) גילוח של יפוי דהוה לך למישרי לצורך המועד אע"פ שהיא מלאכה ע"ש. וכן נראה דלא נאסרה מהטעם שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין דאינה בגזירה זו וכפי שבקטן לא שייך גזירה זו וכמ"ש המג"א (סימן תקלא ס"ק ח) והט"ז (ס"ק ו) דלא שייך

ביה טעמא שלא יכנס למועד כשהוא מנוול דלאו בר מצוה הוא. וכפי שפסק מרן בשו"ע (סעיף ו) קטן מותר לגלח במועד, אפילו נולד קודם הרגל. ועוד סניף להקל מדהביא הטור והב"י שם את רבינו תם שפירש כיון שהטעם אם כבר גילח קודם המועד מותר לגלח במועד ואע"פ שהשיג עליו קשה מאוד להתיר וגם אינו נראה כך מתוך הגמרא וכו'. לשיטת ר"ת וסייעתו [ראה לשו"ת עטרת פז (חלק ראשון כרך א - או"ח, הערות סימן יד) דאפליגו הראשונים, אם גילח קודם המועד אם מותר לגלח במועד, וכף החיים (אות ז)]. נמצא דמה שהוא לצורך יפוי האשה ליכא איסור מלאכה אף שהוא מלאכה בעצם דלכן מותר גילוח הראש לכל אדם, ולכן מותר מדינא שאר גילוח אף שהוא מלאכה משום דמה שהוא לצורך המועד להתייפות לא היו צריכים להתיר שאינו בכלל איסור מלאכה שנאמר בחוה"מ וכמובא בשו"ת פעולת צדיק שם מ"ט אין מגלחין פי' דאע"ג דגלוח מלאכה גמורה היא מ"מ כיון שהוא תיקון הגוף ויפוי שלו כצורך אוכל נפש דמי וכדתנן עושה אשה כל תכשיטיה במועד ואין לך צורך המועד גדול מזה ומהדרינן דטעמ' משום גזרה דרבנן שלא יכנס למועד כשהוא מנוול וכו' ע"ש. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א סימן קסג) ומטעם זה העלה דבזמננו שנוהגין הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ואף אם ביום אחר יום או אחת לשלשה ימים, ליכא שום איסור. ואולי גם הנו"ב יודה בכזה דמשמע שם בסוף התשובה שרק יחידים היו רגילין להסתפר בכל עת בזמנו ובמקומו. אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לע"ד.

**ואם** נפשך לומר שהאשה בכלל הגזרה שלא תיכנס בניוול לחג כאיש אזי למה הותר לה בחול המועד לעבר שער מבית השחי ומבית הערוה בין ביד בין בכלי וכפי שהובא בשו"ע (סעיף ה) עושה אשה כל תכשיטיה במועד; כוחלת ופוקסת, ומעברת סרק על פניה, וטופלת עצמה בסיד וכיוצא בו; והוא שתוכל לסלקו במועד; ומעברת שער מבית השחי ומבית הערוה, בין ביד בין בכלי, ומעברת סכין על פדחתה. מכאן אתה למד שמותר לה ליפות את עצמה בחול המועד ולא אמרינן שתתיפה לפני הרגל בכדי שתיכנס לרגל מיופת כגזירת האיש.

**וכ"ש** לפנויות שמחפשות להם את הזיוג המתאים שאין לעכבם עד לאחר המועד להסתפר ולהתיפות שישנם סוגי תספורות ותסרוקות שמשנות את מראם ואין ערב להם להסתפר בלחץ או אצל ספרית אחרת וכד' וכמ"ש התוספות במעד קטן שם על היוצא מבית האסורים - שאינו יכול לגלח קודם המועד שאין מניחין לו לגלח ואפילו מניחין לו

אינו ערב לאדם לגלח בבית האסורין [כ"ה בירושלמי]. ואע"פ שהיה להם פנאי שרי להם להסתפר במועד וכעין דין הנזיר שהובא ברמב"ם (הלכות יום טוב פרק ז הלכה יט) וכולן שהיה להן פנאי לגלח קודם הרגל ולא גלחו אסורין, אבל הנזיר והמצורע שהגיע זמן תגלחתן בין בתוך המועד בין קודם הרגל אע"פ שהיה להם פנאי מותרין לגלח במועד שלא ישהו קרבנותיהן. ולכן אין זה נכון להשהות את הפגישות דזהו הזמן שיכולות להתראות ולפגוש חבירות ומשפחה וכד' וע"י מפגש זה או אחר יקדם את זווגה ומטעם זה נפסק בשו"ע (סימן תקמו סעיף א) שמותר ליארס. והטעם שמא יקדמנו אחר ברחמי' וה"ה כאן. וע"כ שהניוול גורם לה עלבון גדול חשיב צורך גדול, ואפשר להקל, וכ"ש כשמתבישת להיפגש כך או לילך כן בפני בני אדם, אין לך צער גדול מזה.

**וראה** מה שכתבנו לעיל אם אשה מותרת לספר בשבוע שחל בו תשעה באב והשיב שו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן שמט) דאם יש לה מנהג קבוע לספר בכל פעם קודם הטבילה, הוי בכלל מקפדת ואיכא חשש חציצה אם לא תספר, ומותרת לספר גם בין המצרים. ומטעם של חשש חציצה ודאי דיש להתיר לה גם בחול המועד לצורך טבילה, וכטעמו של המהרי"ל שהובאו דבריו לעיל שהעלה לצורך מצוה מותר לתקן צפורניו, קודם הפריעה משום דמצות פריעה דאורייתא ותספורת דרבנן. וכן נראה שיהיה הדין גם לטעמו של שו"ת שבט הלוי (חלק י סימן פא). ע"ש.

**ומה** שכתבנו לעיל שקטן אינו בכלל איסור התספורת דלאו בר מצוה הוא כל שאין לו י"ג שנים שרי לגלח במועד ואע"ג שהגיע לחינוך וראה לכף החיים (סימן תקלא אותיות כה-ל) ולאור לציון שם שהתיר, ואף מותר להשהות לדבר מצוה כמובא בשו"ת רביד הזהב (סימן יד) וכף החיים שם בשם ספר גן המלך (סי' ס"ב) דמותר להשהות שמחת התגלחת שעושין לקטן עד המועד כדי להרגיל את השמחה במועד ומצוה נמי איכא בכך ומגלחין ע"י ספר ישראל ע"כ. וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (חלק ה סימן לה) בדבר המנהג שנהגו רבים וכן שלמים שלוקחים את ילדיהם הקטנים למירון בל"ג בעומר כדי להסתפר (תספורת ראשונה) סמוך לקברי התנאים הקדושים רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר בנו, שכן נתפשט המנהג בעה"ק ירושלים להרבות שמחה בתופים ובמחולות בתספורת הראשונה של הקטן, בשביל חיבוב מצוה של הנחת פאות הראש, ועושים זאת על ידי ספר אומן ישראל בחול המועד. ויש למנהג זה על מה לסמוך. ע"ש. וכן כתב הגאון הראשון לציון רבי מיוחס בכר שמואל בספר מזבח אדמה (דף ז' ע"ד). ע"ש. ודע דאע"פ שאין אבלות לקטן כתב מרן בשו"ע (או"ח סימן תקנא סעיף יד) שאסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה. והרגיש בזה המג"א (ס"ק לח) וכתב שצ"ע

דבי"ד סי' שפ"ד פסק דאין אבילות לקטן ותירץ שנ"ל דבאבילות דרבים מחמירי' טפי. ויש עוד לדון אם קטן יכול להסתפר ע"י אשה דהא מותרת היא בתספורת, ושמא זאת כוונת מרן שכתב שאסור לגדולים וכו'.

**וסרוק** הראש יש שכתבו שהאיש אסור לסרוק ראשו כל ל' ומשום כך נהגו שלא לרחוץ כלל ושלא לחוף ראשם כדי שלא יבוא לידי סריקה וש שרצו לדמות כן גם לשבוע שחל בו תשעה באב. ונשאל בשו"ת רש"י (סימן קכב) אם מותר לסרוק את ראשו בחול המועד או לאו. והשיב מותר לחוף ולסרוק ראשו בחולו של מועד, שאף בשבת וביום טוב נחלקו בו אבל במועד מותר. כי היאך נראה לאסר הדבר משום תלישת שער, השתא גלוח במועד מותר לבא מבית השביה ועל כל אדם לא נאסר, אלא כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולים. והניף ידו שנית בספר האורה (חלק ב' קכ) מותר לחוף ולסרוק את ראשו בחולו של מועד ואין לאסרו משום תלישות שער השתא גלוח שרי וכו' וכ"כ מחזור ויטרי (הלכות פסח (עמ' 254-310) סימן פד) וכ"כ מרן הב"י (או"ח סימן תקלא) זאת ועוד דאף תוך שבעה דאבלות מותר ראה בב"י (יו"ד סימן שצ) שכתב רבינו ירוחם (נכ"ח ח"ב רלב ע"ד) לסרוק ראשו במסרק פרש"י והמפרשים שמותר אפילו תוך שבעה שאין כאן לא תענוג ולא שמחה: והמרדכי (כתב) במועד קטן (סי' תתקיז) והגהות מיימון פרק (ז') [ה'] (אות א) [כתבו] לסרוק ראשו יש מתירין ויש רוצים לאסור כל שלשים יום ומדברי ר"י (ברכות טז: תוד"ה אסטניס) נראה דשרי שהתיר לחוף ראשו אפילו תוך שבעה: וסמ"ק (סי' צז עמ' סו דין שלשים) כתב סורק ראשו לאחר שבעה. ולענין הלכה נקטינן כדברי המקילים לסרוק אפילו תוך שבעה. והביאו להלכה בשו"ע (בסעיף ו) וז"ל לסרוק (ראשו) במסרק, מותר, אפילו תוך שבעה. וכן נראה דעת הרמ"א שלא הגיה מאומה ובחול המועד כתב הרמ"א (בסימן תקלא סעיף ח) שמותר לחוף ולסרוק את הראש במועד, אע"פ שמסיר שער, ואין בזה משום גילוח (מרדכי ריש מ"ק). וכ"כ אחרונים וקיצור שולחן ערוך (סימן ריא סעיף יד) וכ"כ ערוך השולחן (סימן תקנא סעיף טו) ושו"ת פנים מאירות (חלק א סימן ח) וכף החיים (אות מג) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן לה) דקיימא לן להתיר לאבל לסרוק ראשו אפילו בתוך שבעה, וכמו שפסקו מרן והרמ"א, הוא הדין בשבוע שחל בו תשעה באב דמשרא שרי, דאדרבה אבלות ישנה קילא. נמצאנו למדים שאין איסור בסירוק הראש לאיש או אשה כלל לא באבלות חדשה ולא בישנה וכ"ש לא בחול המועד.

**לסיכום** מותר לאשה להסתפר בספירת העומר ובין המצרים .

**פירות הנושרים**:

1. אשה מותרת בנטילת שער אחר ז' ימי אבלות. ואחינו אשכנזים אוסרים.

2. בכל זמן ספירת העומר מותר לאשה לספר את ראשה.
3. מותר לאשה להסתפר בשבוע שחל בו ת"ב, ואין חילוק כלל אי לצורך מצוה או לאו.
4. נראה להתיר לאשה להסתפר בחול המועד והוא כשנחוץ לה, וי"א שאין לאשה להסתפר בחול המועד. וראשון נראה עיקר.
5. מה שנהגו למנוע נישואין בימי ספירת העומר, לא משום איסור, אלא משום מנהג אבלות. ואין לימי הספירה שום דמיון ויחס השוואה לאותם ימים שבין ר"ח אב עד התענית, שהם ימי אבל כללי לכל ישראל.
6. אין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה.
7. איסור תספורת תוך ל' לאיש הוא מדרבנן.
8. מוהל בזמן אבלות מותר לתקן צפורניו, קודם הפריעה משום דמצות פריעה דאורייתא ותספורת דרבנן.
9. יש מתירים רק באשה שיש לה מנהג קבוע לספר בכל פעם קודם הטבילה, הוי בכלל מקפדת ואיכא חשש חציצה אם לא תספר, ומותרת לספר גם בין המצרים.
10. הלכה כדברי המקל באבל ודאי אף אי נפישי טפי המחמירים דאי לא מאי אהני כללא הרי בלא"ה אי נמי הוו פלגא ופלג' ספיק' דרבנן לקולא ובשל סופרים הלך אחר המקל.
11. על דרך הקבלה אשה מתקדשת מטומאתה סופרת לה שבעה ימים, וקודם שתטבול במי מקוה או במי נהר צריכה לקוץ צפרניה מידיה ומרגליה, לפי שגדלו בימי טומאתה, וצריכה לספר השער שגדל לה בימי נדתה, והוא בארבעה איברים, שהם, מעט משער ראשה, שיעור מה שגדל לה בימי נדתה, ושני בתי שחוייה, ושער שעל ערותה, ועשרים צפרנים משני ידיה ומשני רגליה, הרי עשרים וארבעה, כמנין ואיב"ה, כלומר תסיר האיבה שבינה לבין בעלה.
12. מה שכתבנו להתיר זהו בכל אשה אפילו פנויה, דשרו בכל אשה ליטול שער אחר ז'. וטעמ' דכל אשה בין נשואה בין פנויה התירוה בנטילת שער כדי שלא תתנוול דגם הפנויה מסתמא רוצה להנשא דיותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא וכדי שלא תתנוול התירו לה.
13. קשוט הגוף לאשה עשו אותו כאוכל נפש, לפיכך עושה אשה תכשיטיה במועד.
14. יש לומר שכל יום של גדול שערות פוגם יופיו של האדם. ומטעם זה אמרו: מלך מסתפר בכל יום מדכתיב מלך ביופיו תחזינה עיניך. וכהן גדול מערב שבת לערב שבת,

הואיל ומשמרות מתחדשות בהן ולכן מותר לאשה להסתפר אף בשבוע שחל בו תשע באב.

15. אין נושאים נשים ואין עושין סעודת אירוסין מר"ח אב עד התענית, אבל ליארס בלא סעודה מותר, ואפילו בט' באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר. ואחינו אשכנזים נוהגין להחמיר שאין נושאים מי"ז בתמוז ואילך, עד אחר ט' באב.

16. מותר להשהות שמחת התגלחת שעושין לקטן עד המועד כדי להרגיל את השמחה במועד ומצוה נמי איכא בכך ומגלחין ע"י ספר ישראל.

17. קטן מותר להסתפר במועד גם ללא צורך מצוה.

18. אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה.

19. מותר לסרוק ראשו במסרק ואפילו תוך שבעה בין לאיש ובין לאשה. והוא הדין בשבוע שחל בו תשעה באב דמשרא שרי, דאדרבה אבלות ישנה קילא, וכ"ש בחול המועד.

20. כל מה שעושה טיפולים או ניתוח וכד' בכדי לקשט את עצמה בחול המועד אע"פ שכרגע מצירה היא בשל כך מאחר וניוול הוא לה, ולאחר הטיפול שמחה הוא לה מותר מפני שמחת יו"ט שתהיה אח"כ, וזאת בתנאי שתראה את התוצאה עוד במועד. כגון הסרת שערות בליזר, איפור ע"י ליזר, הדבקת ציפורניים, הסרת בלוטות גבשושיות כתמים וכד',חורים באוזנים לעגילים.

## סימן: ק"ז - קיצור דיני ערב פסח שחל בשבת תשס"ח

1. המוכר את החמץ שברשותו לגוי באמצעות הרבנות,לא יכלול את הכלים בשטר המכירה, ואם כלל את הכלים אזי יש לטבול את הכלים (מתכת וזכוכית) ללא ברכה.

2. מעיקר הדין השנה אין הבֻכוֹרים צריכים להתענות כלל כיון שהצום דחוי, מכל מקום אם אפשר להשתתף בסיום מסכת וכד' טוב לעשות כן.

3. אב שרגיל להתענות בשביל בנו הבכור עד שיגדיל וכן נקבות בכורות פטורות לגמרי בשנה זו מתענית ואין צריך שישתתפו בסיום מסכת.

4. בדיקת החמץ נעשית ביום חמישי בערב, כיון שאי אפשר לבדוק בליל שבת,שהרי הנר שבודקים לאורו אסור בטלטול.

5. שריפת חמץ נעשית ביום שישי עד שעה 11:19 כשאר השנים. אבל אינו צריך לומר כל חמירא, אלא בשבת לאחר האכילה מבטלו ואומר כל חמירא וכו' וכדלקמן.

6. מותר ביום שישי לאכול מצה וכן בליל שבת (אך לא ביום השבת, אלא שישי בערב).

7. יש להצניע את החמץ שנשאר ונועד לאכילה ליום ששי ויום שבת בפינה מיוחדת שלא יתפזרו.
8. אין לבשל לשבת זו תבשילי חמץ הנדבקים בכלים כגון דייסא של קמח וכיוצא בזה כדי שלא יצטרכו להדיח הכלים בשבת לאחר הסעודה שהרי הדחה זו אינה לצורך השבת.
9. ביום שבת ישכימו להתפלל שחרית מוקדם בכדי להספיק לסיים סעודת שחרית עד לשעת 10:01 שזהו סוף זמן אכילת חמץ. ולאחר הסעודה יבטל החמץ עד השעה 11:18 כערב פסח של כל שנה.
10. יזהר מאד בסעודתו שלא יתפזרו פירורי לחם,ומיד לאחר הסעודה יצניע כל כלי החמץ במקום מיוחד וינער המפה מפירורי החמץ שעליה אל תוך פח האשפה ויצניענה עם כלי החמץ. ואם נשארו פרוסות שלמות מהלחם יפררם עד שלא ישאר בכל אחת מהן אלא פחות מכזית ואחר כך יזרקם לפח האשפה או להשליכם לבית הכסא. ומותר לכבד רצפת הבית במטאטא לנקותה שלא ישאר אפילו משהו של חמץ וירחץ ידיו היטב וכן ישטוף פיו במים שלא ישאר שם פירורי חמץ וטוב לנקות החמץ שבין שיניו בקיסם בזהירות שלא יחבל ויוציא דם.
11. אסור לאכול מצה ביום השבת (ערב פסח) אלא אם כן היא מבושלת. ואף לחולקים בזה כל שנתבשלה לפני פסח אין איסור כלל באכילתה בשבת ערב הפסח והוא הדין למצה מטוגנת שמותרת באכילה בערב פסח. ובכדי שלא יצטרך להשאיר חמץ בביתו בשבת ויבוא לידי חשש מכשול ישנה עצה טובה לנהוג לבער החמץ מכל וכל בערב שבת ולהצניע הכלים כבכל ער"פ ויקיים מצות סעודות שבת במצות מטוגנות או מבושלות כשהן שלמות וכשעושה כן יש לו לבטל החמץ בשעת ביעורו בערב שבת ומברך על זה המוציא וברכת המזון.
12. הברכה על מצה מבושלת או מטוגנת היא "המוציא לחם מן הארץ" וברכת מזון וזאת בתנאי שהמצה **שלמה** (חלקי מצה שמטוגנים ברכתם מזונות).
13. נכון לעשות סעודה שלישית במצה מבושלת ויש להקדים סעודה זו לפני השעה 17:00 כדי שיוכל לאכול את המצה בלילה לתיאבון ואם נתאחר לעשות סעודה שלישית יוכל לעשות אפילו לאחר מכן ובלבד שיאוכל פחות מכביצה מהפת ואם רוצה לקיים מצות סעודה שלישית עשירה (קמח הנילוש עם מי פירות כגון יין, חלב, דבש, וכד') יברך עליה בורא מיני מזונות ועל המחיה שספק ברכות להקל. והנוהגין לא לאכול מצה עשירה

בערב פסח משעה ה' ואילך יקיימו סעודה שלישית בבשר ודגים וכיוצא בהן בשאר מיני לפתן.

14. אין לסדר את השולחן והכלים בשבת ערב הפסח לצורך ליל הסדר אלא עד לאחר צאת השבת שאין שבת מכין ליום טוב.

15. אין לאשה לברך שהחיינו בהדלקת הנרות לחג הפסח אלא בקידוש של ליל הסדר.

16. יש להדליק נר נשמה מיום שישי עד יום א'(פסח)בכדי להעביר מאש לאש בחג לצורך בישול.

**הלכות מצרכי מזון**

17. אין לקנות מצרכי מזון אלא אם כן יש להם ציון כשרות לפסח כדין.

18. יזהרו הנשים בבדיקת המרור והכרפס משום חשש לתולעים,שכל תולעת שנאכלת עוברים עליה בחמשה אסורי מלקות והאחריות מוטלת על בעלת הבית שבני הבית סומכים עליה בזה.

19. יש מהספרדים שנהגו לא לאכול "אורז" והרוצים לבטל מנהגם ולאכול אורז אפשר ע"י התרה.

20. מי שנשא אשה ועומד ברשות עצמו רשאי לאכול אורז ללא התרת חכם.

21. אורז וכל מיני קטניות ובכללם גרגרי חומוס מותרים בפסח ובלבד שיבדקו מחטים וכד'.

22. פירות יבשים כגון:צמוקים, שזיפים, גרורות, משמשים וכיוצא בזה מותרים באכילה.אך יש להזהר מתערובת קמח בתאנים מיובשים, ואחינו האשכנזים נוהגים לאסור זאת.

23. מותר לשרות את המצה במים בפסח.

24. מצה עשירה הנעשית מקמח כשר לפסח עם פירות ויין בלבד

25. חומרי נקיון, משחת נעלים, תמרוקים, וקוסמטיקה מותרים בפסח (אף ללא השגחה) מכיון שאינם ראוים למאכל כלב קודם הפסח, והוא הדין לטבק הרחה וטבליות וכדורי הרגעה נגד מיחושים שטעמם פגום, אבל טבליות שמוצצים אותם וטעמם טוב אסור למצוץ מהם אלא אם כן אין בהם חשש חמץ. ולכן טוב לבקש מהרופא בעת רישום התרופות שירשום רק תרופות ללא חמץ.