

1911

新編  
國語  
彙編

1911

新編國語彙編

בעהש"י

# ספר עריבה מלאה חלק ב'

הוא כלי מלא שיעורים  
בעניני המועדים  
שנאמרו ע"י הרב צבי יוסף  
רייכמן שליט"א  
במתיבתא רמב"ם

נרשמו ונערכו ע"י  
זאב אלכסנדר סינימן

שנת תשס"ד  
נוא יארק

**לכל עניני הספר נא להתקשר עם :**

**מתיבתא רמב"ם**

15 Frost Lane  
Lawrence, NY 11559  
516-371-5824

**או**

**זאב אלכסנדר סינימן**

481 Cedarwood Drive  
Cedarhurst, NY 11516

**היות והושקע בספר זו הון רב ויגיעה רבה  
ע"פ דין תורה ולהבדיל ע"פ זכויות הבינלאומיות  
אין להעתיק או לצלם אותו בדרך כלשהי או באופן חלקי בכל דרך ובכל  
אמצעי ללא אישור בכתב מהמו"ל.**

**כל הזכויות שמורות**

**Copyright © 2004 By the Author**



## לזכרון עולם בהיכל ה'

האשה החשובה רודפת צדקה וחסד  
**מרת פיגא ראדא בודנר ז"ל**

החזיקני כמה שנים על שולחנה  
בלב ובית פתוחים לרווחה  
וקרבני ביחד עם אשתי וילדי כבני משפחה ממש  
תמיד ידעה למצוא דברי עידוד ונוחם למרי נפש  
וקדשה שם שמים במעשיה הרבים  
לדובב לבבות נכאים  
פעלה רבות בעד החזקת התורה  
השפיע עלינו הרבה ושימשה לנו כדוגמאת אשה ואם  
כל מגמת נפשה היתה להאציל על משפחתה ולהעניק טוב לילדיה  
ולחנכם בתורה ומצוות  
ועלה בידה להקים בית שכולו תורה ויר"ש טהורה

כל רודפיה השיגוה בין המצרים  
ועלתה נשמתה לגנוי מרומים  
כ"ה תמוז תשס"ד

יהי רצון וכו' שנזכה בקרוב להתראות איתה בתחיית המתים במהרה  
בימינו אמן

**ת.נ.צ.ב.ה.**



## מכתב ברכה

כבר נודע בשערים לתהלה ספר עריבה מלאה הלק א' שיצא לפני כמה שנים ונתקבלה באהבה אצל הרבה תופשי התורה. עתה עומד לצאת חלק שני וכמעשה הראשון כך מעשה השני. הנני בזה שוב להביע רגשי תודתי בשער בת רבים לעורך היקר, ידידי הרה"ג זאב אלכסנדר סינימן שליט"א, אשר היה מהמשתתפים הקבועים בשיעורי במתיבתא דרמב"ם, שרחש לבו דבר טוב, למלאות עריבה זו בדברים שנדברו בשיעורי שם בעיני המועדים ולהוציאם לאור. והוסיף העורך הנ"ל הערות חשובות משלו אשר מוסיפות ומשלימות לשיעורים - ישלם ה' פעלו על שמרתי ויגע לסדר ולערך הכל בסגנון וסדר נאה ב"עריבה מלאה".

וזאת למודעה שעברתי על כל הספר בעיון רב ונהנתי ממנו במאד מאד כי הכל נכתב בדרך נכונה קצרה ומדוייקת אשר בנקל יכול הקורא לרוץ בה ולהתענג בשמחת ידיעת תוכנה. ועוד תועלת רבה יש בה לאלו שהיו מהשומעים שיכולים לחזור על לימודם בשעה קלה ולהזכר בו.

ברכה מיוחדת להרב זאב מאיר פרידמן שליט"א איש תבונות רב הכשרון מגדולי המחנכים בדורינו על שזיכני ללמוד וללמד עם תלמידיו המצוינים במתיבתא דרמב"ם. תהא משכורתו שלמה מאת ה' שיחזקהו ויאמצהו להמשיך במלחמתה של תורה ולהרבות כבוד שמים להעמיד תלמידים הרבה ולחנכם בדרך התורה והיראה עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

מביע אני בזה תודתי וברכתי להני בחורים החביבים במתיבתא רמב"ם שאתם זכיתי ללמוד וללמד ומתוך פלפולם נתבררו הרבה מהדברים המופיעים להלן. יהי רצון וכו' שכולם יתברכו מן השמים בחיים ארוכים בהצלחה בלימוד ובכל מעשי ידיהם, ונזכה אנחנו לראות מהם דורות ישרים ומבורכים.

ואפריון נמטייה לאותם התלמידים שטרחו ועמלו לסייע בסידור ספר זה לרפוס למען זכות הרבים והם אריה ליב ריינשטיין נ"י ונתן חיים גרשנוביץ נ"י ברכתי שהקב"ה יעורם להמשיך לימודם בתורת הש"י כחפצם הטוב לעלות בחכמת התורה ויראת ה'.

ומרם אכלה הנני בתפילה שנשעם שספר עריבה מלאה חלק א' נתקבלה בברכה ובהערכה תתקבל גם האי "עריבה מלאה" בתשואות חן בין לומדי התורה ובזכות לימוד התורה וימלא הש"י רחמים על אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה ויוציאם מצרה לרוחה וכו'.

הכו"ח לכבוד התורה ועמליה  
צבי יוסף רייכמן

כ"ג י"ט ת"ש



מתיבתא רמב"ם  
RAMBAM MESIVTA

MAIMONIDES HIGH SCHOOL

15 FROST LANE - LAWRENCE, NY 11559  
TEL (516) 371-5824 FAX (516) 371-4706

Visit our Website at [www.rambam.org](http://www.rambam.org)

RABBI ZEV MEIR FRIEDMAN  
ROSH HAMESIVTA

RABBI YOTAV ELIACH  
PRINCIPAL

סודר בדין אורה את פ' חזק בנאות ספר ירמיהו מלאה  
 לאור. זמן השנה שבו תלמידי המלכות למדו יצורים  
 מפורד כל ריכמן שלילא. זה ריכמן נוצר ומפורסם כאתר מרכזי  
 במסורה של אלגיה דרסר. שימרו לעיני המודרן הדעימו  
 את רעיונות הוד שצ"ל באופן ד"ר והלכר. תלמידי נהלי  
 גוט דלים את מיני ושליו ונן.  
 ביצורים נערכו רשון מדיוק ד"ר יוני תרנ  
 שג אלכסנדר סנימן שלילא. זה סימן משמש כזמנה  
 לביצור אלמו ועמו לפניו ולימים ולצ"ח.  
 יב"ל שרר ריכמן והרד סימן ימינו ורבות  
 בקר אלכסנדר תורה ולבאדירה.  
 סוד שר דיפתן

## תוכן הענינים

I.....	דברי פתיחה שנכתבו בחלק א'
III.....	הקדמה
א.....	בענין השעיר המשתלח
ה.....	עניני מצות ישיבה בסוכה
יג.....	פסול ד' מינים כל שבעה
יח.....	מצות הלל בלולב
כא.....	דין אכסנאי בנר חנוכה
כח.....	בענין הדלקת נר חנוכה בקופסא זכוכית
לא.....	קונטרס עניני נרות חנוכה
נ.....	מהותם של מצות פורים
נד.....	קדימת קריאת המגילה לעבודה ות"ת
נח.....	בענין ד' כוסות
סב.....	הערות והארות בתנאי של האבני נזר לגבי אכילת אפיקומן
סה.....	ספירת העומר: כמה הבנות בשיטת הבה"ג
ע.....	מהותם של הד' צומות



## עריבה מלאה

### דברי פתיחה שנכתבו בחלק א'

"כך היה מנהגו של ר'  
יהודה בר אלעאי - ע"ש  
מביאים לו עריבה (פ' כלי  
גדול) מלאה חמין ורוחץ  
פניו ידיו ורגליו ומחטטף  
ויושב בסדינין המצוייציין  
ודומה למלאך ה' ... (שבת  
כה ע"ב)."

עיינן בדברי הר"ן בחידושו שם שמביא "דמשום הכי רחיצה מצוה משום דק"ל מנהג אבותינו תורה היא וכן כתב ה"ר יהונתן ז"ל ואני אומר מצוה מצוה לשמוע דברי חכמים".

זכות גדולה נתגלגלה לידינו, **במתיבתא רמב"ם**, לשמוע מפי **רבנו הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א** שיעורים בענינים שונים הנוגעים למועדי השנה והימים טובים. ובזה, גם אנחנו בהכנותינו לקראת שבת, מידי שבת בשבתו, זכינו לשמוע דברי חכמים ולקיים מנהגו של רב יהודה בר אלעאי - לטבול במי תורתו דהאי גברא רבה הדומה לעריבה מלאה שגם הוא מלא וגדוש בתורה הן בתורת עצמו והן בתורת רבו והוא **רבנו הגדול הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל**.

הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. ברוב שמחה ובהודאה רבה להחונן לאדם דעת אנו נגשים היום לפני עולם התורני להוציא לאור "**עריבה מלאה**": **קונטרס הכולל שיעורי מורנו הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א שנאמרו במתיבתא דרמב"ם, לאורענס נ"י, במשך זו השנה.**

כבר ידעתי מימי צעירותי שהיו אומרים בישיבתנו כי **הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א**, המגיד שיעורים בישיבת רבינו יצחק אלחנן, הידוע כאחד מתלמידים המובהקים ל"הרב" זצ"ל, הוה חבר **למורי ורבי הרב ישראל יעקב חייט שליט"א**. בזמן הקרוב זכיתי להבין עוד שהרב רייכמן הוה גם "חבר" למו"ר בגישתו ללימוד התורה ולשמחתי הרב כשישבתתי בשיעוריו בצוותא חדא עם תלמידי הרגשתי גם אני כבחור צעיר הזוכה לישיב בבית המדרש וללמוד בחשק.

## עריבה מלאה

בכל ע"ש בבואו רבנו אל הקודש להמתיבתא זכינו אני ותלמידי יחד להסתופף בצל תורתו ולראות איך אשר הוא התעמק בסוגיות הש"ס וחקר בכל צדדי הסוגיא לבארם וללבנם. ובנוסף לחריפותו וכח ההסבר שלו, שלהם זכינו, רבינו גם התעמל לאמן את נפשות תלמידי השיעור להרגיש אהבת התורה ורוחניותה של התורה ומפעם לפעם גם האיר עינינו באיזה נקודה מוסרית הנוגע לפרשת השבוע. ובכל זאת מעולם לא הרגישו התלמידים שרבנו סתם "אומר שיעור" אלא דרבנו היה לומד איתם לפרק קושיאותם ולגלות לעיניהם יסודות הסוגיא.

יהי רצון וכו' שיאריך ימיו ושנותיו בשיבה טובה דשנים ורעננים יהיו ושימשיך לשפוך מימו חוצה ולהרביץ תורתו ותורת הגריד"ס זצ"ל ברבים ולעסוק בצרכי ציבור לכבוד הש"י ותורתו.

\*\*\*\*

### הקדמה

הנה הר' מ"מ עפשטיין זצ"ל (בהקדמתו לספרו החשוב לבושי מרדכי למס' ב"מ) כתב **"יש לימוד ויש לימוד"**. מצינו אשר אמרו חז"ל בקידושין (מט) כי תלמיד ששואלין אותו דבר הלכה במס' אחת, אפילו במסכת כלה וידוע להשיב נקרא ת"ח וכנגד זה אמרו בברכות (מז) כי רמי בר פפא לא רצה לצרף אחד לזימון שלמד ספרא, ספרי ומכילתא וחשבו אותו לע"ה יען שלא שימש תלמידי חכמים. כמה הרחק גדול, זה למד מסכתא אחת ונקרא ת"ח וזה למד כל הש"ס ונקרא ע"ה, יען שעיקר ידיעת התורה לא בבקיאות צורת הדברים אך **עיקר הידיעה היא סברת והבנת הדברים**. וכמאמר חז"ל בברכות "אגרא דשמעתתא סברא" אם אחד בקי בהלכה אחת ואינו יודע סבת והרגש הדבר לא יוכל לומר כי חסר לו מקצת הדבר - אך כל דבר חסר לו כי **עיקר הדבר הוא סברת הדבר**. וע"י זה, ע"י הסברא, מתהפכים הדינים היוצאים מן הקצה אל הקצה. וע"י אמרו בסוטה (כב) "התנאים מבלי עולם" ופרשו שם שהם המורים הלכה מתוך משנתן שלמדו, כיון שלא למדו גמרא, היינו סתירות, קושיות ופרוקים, ולא למדו דרך העיון לרדת לתוך הדברים לא יכלו להורות. ומשום זה אף מי שלמד כל הש"ס ולא הורגל בדרכי הסברות - ע"ה נקרא... אף מי שלמד מסכתא אחת ובה נשא ועיין והתרגל לקנות סברת הדברים, ואם ישאלו בה הלכה יאמר כדינה זה נקרא ת"ח כי הוא התרגל להבין ולהורות, וכל דבר הלכה ששמע - ינתח את זה ועד תכליתה יגיע..."

וכתיאורו של הרב משה מרדכי עפשטיין זצ"ל, כך היא דרכו של מו"ר **הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א** - ללמוד וללמד במתינות רבה, להשקיע יגיעה מרובה בהבנת עיקר סברת דברי הש"ס והראשונים ולעמל ללא לאות להבינם היטיב ולהסבירם בבהירות. ולפיכך זכות גדולה נפלה בחלקינו שקרבנו השי"ת אל מו"ר שליט"א אשר הוא אחד מבני העליה אשר הם מועטין.

והנה כדרכינו בספר הקודם כך דרכינו בספר הנוכחי - לא כתבנו בסגנון הנמצא בהרבה ספרים דהיינו דרך הפלפולית העוסקת בקושיות ותירוצים, מדלגת מענין לענין ועוקרת הרים כדי לטוחנם כי כדפרשנו לא כן דרך הלימוד של מו"ר שליט"א.



## עריבה מלאה

ותו אל תתמהו על זה שכתבנו "בדרך קצרה" דהלא כתב הרמב"ם (דעות ב:ה) "לא ימהר להשיב ולא ירבה לדבר". מו"ר שליט"א, הן בשיעוריו הן כשלומד לבדו, מקפיד על איכות הלימוד ובהירת ההסבר ולעולם אינו לומד בדרך העברה בעלמא. כמו"כ בכתיבת והדפסת שיעוריו יגענו ועמלנו עד שהבאנו את עיקר דבריו שליט"א בטטו"ד בשפה יפה וברורה ומנופין ביג' נפה כדי שירוצו בה עיני הקורא ומבלי לשנות כוונת רבנו בכל מה דאפשר אף ע"פ שידוע דישנו הבדל בין הנשמע להנכתב. וכדי לאשר את יושר כתיבתינו גם בקשנו ממורנו בעצמו שיעבור על הגליונות טרם הביאנום לדפוס ואף הוא השקיע הרבה זמן בתיקון הענינים למען נוציא לאור דבר מתוקן הראוי לעלות על שלחנם של מלכים.

בכמה מקומות הוספנו איזה מראה מקומות וכיו"ב ובנוגע לדברי **הגריד"ס זצ"ל**, לפעמים, מלבד מה שהזכיר רבנו בשיעורים, הוספנו בשולי הגליון כמה הערות ממקומות אחרים. ודעו דכל זה עשינו אך ורק להאיר את הדברים ביתר שאת.

ותו הוספנו בכמה וכמה מקומות הערות מעצמינו לרווחא דמילתא וכדי שימצא הקורא דברים הראויים לו בבחינת תן לחכם ויחכם עוד ונכתבו הרבה מהם רק בדרך אפשר ומראה מקום להשלמת הענין. ושגיאות מי יבין וזאת למודעה דכל הערה הארה טעות ומכשול אם ימצא הקורא יתלה אותנו בנו ובאזלת ידנו יד כהה. וח"ו לא עלתה על דעתנו לתלות הדברים הללו בכוונת רבנו או הגריד"ס זצ"ל.

כשם שספר עריבה מלאה חלק א' שהדפסנו מקודם נתקבלה בברכה ובהערכה על ידי לומדי התורה בחו"ל ובא"י יהי רצון וכו' שיתקבל גם ספר זה בכל תפוא"י ויהא מונח תדיר על שולחן רבנן ותלמידיהם.

## עריבה מלאה

ספר זה מוקדש לכבוד זקני מאיר בן יעקב וריעתו טובה בת משה למשפחת מיסון וזקנה של אשתי ישעיה אליעזר בן יהושע למשפחת בייגעל יהי רצון וכו' שיחיו כולם לחיים טובים וארוכים ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה. וכאן גם אציב מצבת זכרון לאלו אשר הלכו לעולמם ואקדש כרך זה לזכרונם ואלו הם: זקני זאב אלכסנדר בן יחזקאל זישא וריעתו חיה בת שמואל יוסף למשפחת סינימן וזקני אשתי ר' יצחק בן אליעזר וריעתו ניחה בת ישראל צבי למשפחת כ"ץ ודבורה בת יוסף למשפחת בייגעל - אשר כולם מסרו את נפשם לחנך בניהם ובנותיהם ללכת בדרך ה' ובזה העמידו יסודות חינוכינו והיו עבורינו דוגמא של אהבת האמת ואהבת הבריאות לאין שיעור.

\*\*\*\*

ברכתי על המוגמר להמלמד תורה לעמו ישראל שעזרני ברוב חסדו להוציא לאור "עריבה מלאה חלק ב": חיבור הכולל שיעורים שנאמרו ע"י הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א בעניני המועדים. שבח והודיה ששם חלקי מיושבי ביהמ"ד וזיכני ללמוד וללמד ואחת שאלתי לעתיד - שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.

הנה תודתי בראש ובראשונה לרבנו הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א על מסירת השיעורים תמידים כסדרם מידי ע"ש בשבתו וכן על זה שהואיל לעבור על השעורים וסייע בידי בהוצאתם לאור. יזכה ה' להרבות גבולו בתלמידים שומעי לקח ולהפיץ חוצה מעינותיו הרבים.

ברכה מעומקא דליבא למורי ורבי, שר בתורה ואוצרה של יראה, הרב ישראל יעקב חייט שליט"א שרוב תורתו ממנו הוא אשר בשכלו הצח ויראתו הקודמת לחכמתו העמדני על האמת בלימוד התורה יברכה ה' בשפע ברכה ויזכה להמשיך ללמוד וללמד להנחיל תורה לעם מורשה.

ברכה מיוחדת להרב זאב מאיר פרידמן שליט"א ראש ישיבת דמתיבתא רמב"ם, המשמשת כבית מדרש המגדל תלמידים הגונים ומתוקנים, שמוסר נפשו להרביץ תורה לעדרים, יזכה ה' ויראה את הישיבה פורחת ועולה מעלה מעלה. אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, שזכיתי להסתופף באהלה ולחנך במקום תורה כזו.

## עריבה מלאה

ועוד עודה להרב יוטב אליאך שליט"א מנהל דמתיבתא רמב"ם התמסר במסירות מיוחדות להחזקת והצלחת בני הישיבה זכות התורה תלויהו - יברכהו ה' דבכל אשר יפנה יצליח ויזכה לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה.

תודה מיוחדת לתלמידי ולרעי המחנכים אתי במתיבתא רמב"ם שמתוך דיבוק חברים ופלפולם נתבררים דברים בכל יום ויום. יהי רצון וכו' שזכה כולנו להמשיך ללמוד וללמד תורתו הקדושה ולהרבות כבוד שמים במנוחת הנפש ובמנוחת הגוף.

שפתי לא אכלה להכיר טוב באופן מיוחד לידידי ומורי הרב אברהם הר שליט"א איש אשכולות, מופלא בכשרונו ובמסירות נפשו להרבצת התורה אוהב תורה ואוהב הבריות. עמו זכיתי ללמוד בצוותא חדא כבר כמה שנים ולעולם מעודדני ועוזרני להתגדל ולהתעלות בתורה ויראה ומשפיע עלי הרבה הן בדרכי הלימוד והן בדרכי החיים. יהי רצון וכו' שנוכל ללמוד בצוותא עוד רבות שנים ויזכהו ה' להמשיך להשקות לעדרים רבים ממעיונותיו המתגברים ולראות רוב נחת מכל צאצאיו ויברכהו ובני ביתו בכל מילי דמיטב.

ולא אחשוך פי מלהכיר טובא מעומקא דליבא להורי היקרים שיחיו לאבי מרי יחזקאל זי שא בן זאב אלכסנר ואמי מורתני בתיה נחמה בת מאיר שיחיו שטרחו ומסרו נפש לגדלוני וחינכוני לתורה ולמעשים טובים - חינכו אותי בדרך הישר באמת וביראת שמים וסייעוני כמה שנים לשבת באהלה של תורה וממשיכים ביחד אם אחי ורעי משה ישראל נ"י לעודדני ללמוד וללמד. יזכם ה' שירונו נחת של תורה מכל צאציהם ויראו דור ישרים יבורך.

וכאן מקום להדות לחמי ישראל צבי בן יצחק הכהן וחמותי שיינדל רחל בת ישעיה אליעזר שיחיו שמסעיים לי תמיד ברוחב לב ובנפש חפצה בעצה ובמעשה אשר אהבתם וקרבתם עודדני וסייעוני. יברכם ה' שיאריכו ימים ושנים ושיזכו לראות נחת תורנית אמיתית מכל יוצאי חלציהם ושיהיו כולם ענפים דומים לגזעם.



## עריבה מלאה

וטרם אסיים אשא רנה ותהלה לנות ביתי מנשים באהל תבורך **רעיתי הצנועה וחסידה מרת עליזה רות שתח'** אשר הודות לאהבת התורה היוקדת בה הגעתי עד הלום. ברכתי והכרתי הטוב על שתמיד עומדת לימיני ומשתדלת בכל אצילות כחה שאמצא הרחבת הדעת ומנוחת הנפש כדי שאוכל ללמוד וללמד. יהי רצון וכו' שתשרה שכונה במעשי ידינו לחזות את **בנינו הבכור עזרא יצחק נ"י ובנותינו יעל דבורה וטליה חיה שיחיו** וכל שאר צאצאינו לשם לתהלה ולתפארת עמוסים בתורה ויראת שמים ומלאים בברכת ה'.

ברכת התורה לתלמידי היקרים ואהובים שסייעו בידי בשלבי העריכה בעצה ובמעש והם הבחורי חמד **אריה ליב ריינשטיין נ"י ונתן חיים גרשנוביץ נ"י**. יהי רצון וכו' שיזכו להוסיף אומץ ולהמשיך עליכם בתורה והיראה ויראו ברכה בכל עמלתם ויעלו לרמה גדולה במעלות התורה.

ובצאתי את הקודש אפרוש כפי אל ה' ואפיל תחינתי אל ה'. יהי רצון וכו' שיעלו הדברים שנתמלאו בעריבה זו על שלחן מלכים - מאן מלכי - רבנן ושאוזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים ולהמשיך לשבת באהלה של תורה מתוך בריאות הגוף והנפש להבין עמקי יסודותיה ולגדיל תורה ולהאדירה.

המערך  
זעירא דמן חבריא  
זאב אלכסנדר סינימן  
כ"ו תמוז תשס"ד



## עריבה מלאה

### בענין השעיר המשתלח

[א] "ונתן אהרן על שני השעירים ... גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל (ויקרא טז: ז-ח)". כידוע קרבן זה הוי מעקרי מהותה של עבודת יוה"כ ולכאורה צריך להבין איך ולמה פועל פולחן מוזר זה.

[ב] בהקדמת הדברים יש להבין דעצם יוה"כ הוא דביוס הקדוש הזה היחס בין הקב"ה וכלל ישראל שונה בעצם משאר ימות השנה. ביתר ימי השנה נידונים ע"פ "ספר הברית" בתורת גמול תחת מעשה אולם ביוה"כ אינו כן אלא הש"י מתייחס לבנ"י בתורת חסד בלבד. משל למה הדבר דומה לבני זוג שבמשך חייהם קורה שזה עוסק במלאכתו וכו' וזו עוסקת בצורכי הבית ובני הבית, ומן הרוב אין להם זמן לעצמם כבימי צעירותם וצריכים חופש כדי לחדש את הזיקה. להבדיל אלף הבדלות בין קודש לחול כן הדבר בזיקת כלל ישראל והקב"ה - יוה"כ הוי כיום חופש שבו ניתן לנו הזדמנות להקם מחדש יחסינו עם הקב"ה. בכל זאת בעמדינו לפניו ברוך הוא ביום הגדול והנורא יהודי מרגיש שאינו כדאי ורגש זה מתגשם באמירתו החוזר של ה"על חטא".

[ג] לאור הנ"ל יש להבין יסוד עבודת יוה"כ. כתב הרמב"ם (הלכות תשובה א: ב) "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות, ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבעות שוא ושקר אע"פ שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות". והלא הדברים צריכים ביאור דאיך חלה כפרה ע"י השלחת שעיר לבד ואם באמת פועל כפרה כזו למה לא מהני לחייבי כריתות. והסביר הגריד"ס זצ"ל דהכפרה של שעיר המשתלח הוי כפרה של חסד לכלל ישראל מפני



## עריבה מלאה

דביוס זה נחשב הכלל לאהוב של הקב"ה כדפירשנו לעיל<sup>1</sup>, אך לגבי יחידים אין הדבר כן דא"א לומר אכל יחיד ויחיד שהוא אהוב למעלה ולכן היחיד, בהעדר כפרת השעיר, צריך כפרה של ייסורים ויום המיתה (כמש"כ הרמב"ם הני"ל). א"כ היחיד כדי להינות מכפרת יום הכיפורים צריך להיות חלק מכלל ישראל, ולכן אלו שחייבים כרת ואין להם שייכות ליתר הציבור, לא מהני להם כפרת השעיר בלי לעשות תשובה.<sup>2</sup>

[ד] ובזה יש להבין עצם החילוק בין תשובה של כל ימות השנה והתשובה של יוה"כ. הנה בשאר ימות השנה מצריכים מהבעל תשובה שישוב באופן שיעידו עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם כמש"כ הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ב) "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". מאידך ביוה"כ סגי במה שאנו נכנעים לפני אדון כל ומבקשים ממנו שלא נחטא עוד כדאיתא בתפילת היום, "יהי רצון מלפניך שלא אחטא עוד". ולכאורה נראה שזוהי גם כוונת הרמב"ם שכתב (הלכות תשובה פרק א הלכה ג) "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם", כלומר כפרת יוה"כ בא לאלו שעוסקים בתהליך התשובה של יום זה.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> עוד יש לאמר דזה כוונת הרמב"ם במש"כ "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל" כלומר קרבן זו הוא קרבן ציבור והוא כמו שאר קרבנות שהכפרה הבא על ידם שייכת לבעליהם ובקרבן ציבור הכלל הוא הבעלים.

<sup>2</sup> עיין עוד בזה בספר על התשובה. ודע דהגריד"ס זצ"ל הראה שחילוק זה של תשובה וכפרת הכלל לעומת כל יחיד ויחיד מתגשם גם באמירת הווידוי ביוה"כ - וווידוי היחיד נאמר אחרי התפילה משא"כ זה של הציבור שנאמר בתוך ברכת קדושת היום, ולווידוי היחיד אין שום הקדמה משא"כ זה של הציבור שפותח בדברי ריצוי וכו'.

<sup>3</sup> ולכאורה יש מקום להקשות על עצם פעולת קרבן זה כמכפר בלא תשובה דהלא כתב המאירי יומא פה על"ב שכתב "...מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה שזהו כלל גדול שאין שום דבר מכפר אלא עם התשובה, התשובה ר"ל לבד בלא מיתה ובלא יום הכיפורים מכפרת על עבירות קלות על עשה ול"ת אבל על החמורות כגון כריתות ומיתת ב"ד - תשובה תולה עד שיבוא יום הכיפורים ויכפר כלומר שתכלית התשובה נמצאת בו ומ"מ הוא הדין שתשובה הגמורה מכפרת בכל

## עריבה מלאה

וכי? משום דעיקר טיב היום הוא "טהרה" כמש"כ "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם", "לפני תטהרו" ובתפילת היום "זרוק עלינו מים טהורים". תשובה בנוסף לזה שמכפרת היא גם מטהרת ומשנה את אישיותו של הבעל עבירה. וכן למדנו (יומא דף פ"ה ע"ב) ש"אמר רבי עקיבא - אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר (יחזקאל ל"ו כ"ה) 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם'... ואומר (ירמיהו יז) 'מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים - אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל'. בחסדי הש"י כשבנ"י נכנסים לפניו ביוה"כ כאחד הנכנס למקוה, בכל גופו וללא דו-ערכיות, זוכים לטהרה "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם".

[ה] ועיין בתוספות שבועות יג ע"א ד"ה דעבד שכתב "אבל לאחר שילוח שעיר לא מצי לאוקומה שהוא מכפר כל היום ואף על גב דמשמע לעיל (ח ע"ב) שאין קרבנות מכפרין על עבירות של אח"כ אפילו בו ביום דאמר נפקא מינה לטומאה שאירעה בין זה לזה שאני שעיר המשתלח דכתיב ביה כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם משמע דכל היום יכפר אי נמי היום עצמו בלא שעיר המשתלח מכפר קצת ואין כאן כרת גמור וכה"ג אשכחן בפרק קמא דזבחים (ו ע"א) דעולה מכפרת על הירוש מקופיא ולא מקיבעא כלומר לגמרי והשתא אתי שפיר דלא קאמר כגון שמת קודם שנשתלח השעיר או כגון דליכא שעיר המשתלח כדאמר לעיל (ח ע"ב) ונפקא מינה היכא דלא עבד חיזון

---

עת שאין הפרגוד ננעל בפני התשובה אלא שסתם הדברים שהיא נמצאת שלימה יותר בזמן הזה משאר הזמנים ... שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר שהרי יש שם תשובה...". א"כ איך יתכן שיבא כפרה ע"י השלחת השעיר בלי תשובה?

והנה עינא דשפיר חזי בדברי המאירי ימצא פירוש הדבר דעיין בחיבור התשובה (מאמר ב' פ"ג) שכתב ליישב דברי הרמב"ם וז"ל "וכבר ידעתי שאין שעיר המשתלח מכפר אלא לשבים אבל מכפר הוא לשבים על כל עונות הן קלים והן חמורים הן זדנות הן שגגות ומה שאמרו בקצת מקומות שמכפר על הקלות אף בלא תשובה ביאורו אף על פי שלא התעורר תכלית הערה עד שיבוא ממנה לידי 'תשובה גמורה'. יוצא דהבין המאירי שלרמב"ם אין השעיר תכלית בפנ"ע אלא דהוא גורם לעשיית תשובה וזה שכתב הרמב"ם "אם לא עשה תשובה" ר"ל שלא עשה תשובה שלימה שהיה צריך לעשות בגלל השלחת השעיר.

מ"מ עיין במועדים וזמנים ח"א ס' נז' שהקשה על המאירי משום דמשמעות לשון הרמב"ם שהשעיר מתכפר בלי תשובה כלל.

## עריבה מלאה

וי"מ דיום הכפורים בלא שעיר המשתלח מכפר לגמרי ונפקא מינה דשעיר מכפר מיד ויום הכפורים אינו מכפר עד שתחשך למוצאי יום הכפורים כדתניא חומר בשעיר מביום הכפורים שהשעיר מכפר מיד ויום הכפורים עד שתחשך חומר ביוה"כ מבשעיר שיום הכפורים מכפר בלא קרבן מה שאין כן בשעיר והא דנקט כגון דחנקתיה אומצא לאו דוקא אלא הוא הדין שמת בו ביום ולרווחא דמילתא נקטה אי נמי אפילו לא מת בו ביום אלא אחר כמה ימים וכגון דעבד סמוך לשקיעת החמה". א"כ חזינן מהתוס' די"ג' הבנות בחלות כפרת השעיר: (א) המכפר אינו השעיר גופא אלא עצם היום מכפר בתנאי שהשילוח נתקיימה קודם שתחשך ואזי כל היום מכפר ב) למען הכפרה בעינן גם השעיר וגם עצם היום שהשעיר מכפר במקצת והיום פועל לגמור את הכפרה ג) השעיר מכפר מיד לבדו ויוה"כ בלי השעיר מכפר לבדו אולם אך רק לאחר שתחשך. ומ"מ אכתי צריך עיון בעצם פעולת השעיר כמכפר.

[ו] והנה בהגדרת עצם כפרת השעיר הסביר רב אהרון סולוביצי'ק זצ"ל שהגורל הוא הדבר הקובע לחלות שם "שעיר המשתלח" והוא המפעיל את עצם הכפרה.<sup>4</sup> וטעם לדבר הוא משום דכך היא דרך חיי עולם הזה - לפעמים אדם נמצא במצב שלא מחמת בחירתו אלא דכך עלה לו בגורל - (ועוד הרי דעיקר הפולחן בשעה"מ הוא שהשה נשתלח במדבר והוא ז"ל הסביר דד"ז מסמלת חווית האדם בעולם הזה שבעצם הוא נבוך ומבולבל) ובזה בא לפני מלך מלכי המלכים ביוה"כ בטענה דעוונותיו אינם בגלל מעשיו אלא בגלל הגורל. וביוה"כ דהיינו יום החסד טענה זו מתקבלת. אולם הגריד"ס זצ"ל הסביר באופן קצת אחרת - בנוגע לכמה עבירות יש השקעת זמן מרובה ונהי דסו"ס כשישוב מחטאו לפני ה' בודאי אב הרחמן יסלח לו אבל מה תהי על איבוד הזמן? ונראה דזה תוקף הגורל וההשלחה דכשמתבונן הבעל תשובה במצבו מרגיש שאבד דבר נדיר בזה שבזבז זמן מחייו (כמו שהה שמשוטט במדבר) ומשתדל להשלים החיסרון - והש"י כביכול אומר לבעל התשובה שכל העבודה והשקעת הזמן בעבור חטאים יהיו חשובים כאילו היו למען קיום המצוות - כמ"ש גדולה תשובה שהזדונות נעשות לו כזכויות (יומא פו ע"ב).

---

<sup>4</sup> עיין לחם משנה ה' עבודת יוה"כ ה:יח דמבואר דטעם שטריפה פסולה לשעה"מ היינו משום דאין הגורל קובע אלא בדבר הראוי לשם ע"ש.

## עריבה מלאה

### עניני מצות ישיבה בסוכה

[א] יעויין ברמב"ם הלכות סוכה (ו:ה) שכתב " כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים ... עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע". כנראה הרמב"ם מחלק בין המצוה כללית לדור בסוכה ומצות אכילה ושתיה בפרט וצ"ע דהלא דברים אלו נכללים בגדר דירה.

[ב] עוד יש לתמוה בלשון הרמב"ם בהלכה ו' שם שכתב "אוכלין ושותין וישנים בסוכה ... ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה אלא אם אכל אכילת עראי ...". וקשה למה הזכיר הרמב"ם שוב את החיוב לאכול וכו' בסוכה ותו מפני מה פירט כל הני דברים שצריכים לעשות בסוכה הלא כבר נקט באופן כללי בהלכה ה' שעליו לדור בסוכה ולעשות ביתו עראי וכו'. והלא מובן מאליו שצריכים לעשות כל הני"ל.

[ג] לכאורה יש לעיין במהותה של מצות אכילה בסוכה וע"י זה בעזהש"י נבוא לפרק קושיות הני"ל. ובאמת כבר נחלקו בבדבר המני"ח והגרי"ח זצ"ל כיבואר להלן. הנה בסוכה (דף ט' ע"א) דרשינן מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך" לך למעוטי סוכה גזולה ע"ש. והקשו בתוס' (ד"ה ההוא) דתיפוק ליה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה הפוסלת בשאר מצות כמו בלולב ותירצו שם<sup>5</sup> דהפסול דמהב"ע אינו אלא מדרבנן משא"כ בסוכה דהוי פסול מיוחד מדאורייתא הנלמד מ"לך".

---

<sup>5</sup> עיין בשג"א ס' צט' שתירץ דזה שממעטין סוכה גזולה מ"לך" ולא ממהב"ע הוי משום דמיירי בכה"ג שגזל מעכו"ם ובגזל עכו"ם (נהי דאיסור מוחלט הוא) לית ביה משום מהב"ע ואעפ"כ פסול משום דחסר ב"לך". ועוד כתב שם דה"ה נמי לגבי ציצית דמיעטה התורה ציצית גזולות מ"ועשו להם" - משלהם ותיפוק ליה משום מהב"ע אלא משום גזל עכו"ם קא ממעט ליה ע"ש.

## עריבה מלאה

מאידיך המני"ח (מצוה שכה) תירץ באופן אחר וכתב דיש ב' דינים במצות ישיבה בסוכה (א) איסור אכילה חוץ לסוכה (ב) מצות אכילה בתוך סוכה. ומסביר שם המני"ח דמצד מהבי"ע סוכה גזולה עדיין הוי חפצא של מצוה כשרה אלא שאין הגברא יכול לקיים בה מצוה. אי"כ לפי הבנה זו אין לפסול סוכה כזה אלא בליל ראשון כשאיכא חיוב לאכול בסוכה ובסוכה גזולה אי"א לקיים מצוה זו אבל בשאר ימי החג ליכא חיוב לאכול בסוכה אלא י איסור לאכול חוץ לסוכה - והאוכל בסוכה גזולה אינו נחשב לאוכל חוץ לסוכה דהחפצא עומדת בכשרותה כדפירשנו ולכן קמ"ל "לך" ללמד החידוש דהשם גזול מפקיע לשם סוכה מעצם החפצא ולפיכך אסור לישיב בה אפילו בשאר ימי החג ע"ש.<sup>6</sup>

איברא הגר"ח זצ"ל השיג<sup>7</sup> על כל הנ"ל והוא הבין דדין אחד בלבד יש לגבי מצות סוכה דהיינו החיוב לקיים מצות אכילה בסוכה ואין שום איסור בפני"ע באכילה חוץ לסוכה אלא שהגברא האוכל חוץ לסוכה מבטל הקיום מצות עשה. וכ"נ בסוכה גזולה היושב בה לא קיים מצות ישיבה בסוכה והאיסור חל ע"י זה שהוא אוכל בלי קיום מצות סוכה.

---

<sup>6</sup> והקשה אחד מבני השיעור מה יהיה הדין לגבי בעל הסוכה עצמו שממנו נגזלה – האם כשיושב בסוכתו ברשות הגזולן גם לגביו איכא פסול ע"פ השם גזול המתנגד ל"לך" אי לאו. ורבינו שליט"א הסביר דבאמת יתכן שגם הבעל אינו מקיים מצותו כדמצינו גבי קרבן הנגזל מבעליו שגם הבעל אינו רוכש שום קיום בהבאת הקרבן ע"י הגזולן דבהמה זה איכא שם גזול. (עיין בגמ' סוכה דף ל ע"א שפסול מהבי"ע נלמד מ"והבאתם גזול ואת הפסח וכו'" מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול ל"ל תקנתא ומזה נראה דגזול הוי פסול בגוף הקרבן כעין מום ועיין גם ברמב"ם פ"ה הל' איסורי מזבח ה"ט דשם מבואר דבכעין זה איכא פסול בגוף הקרבן ושוב אינו חפצא של מצוה).

ושוב מצינו בפירוש בספר מעתיקי שמועה ח"ב דף לו שהביא מהגר"א ראם בשם הגר"ז זצ"ל דבסוכה גזולה היות ואיכא שם גזולה עלה פסולה מדאורייתא ולפיכך גם הנגזל לא יצא דהוי "גזולה".

<sup>7</sup> עיין גם באג"מ או"ח ח"ד ס' ו' שהקשה על המנ"ח דמנ"ל שיש ב' ענינים בסוכה. וגם בדגל ראובן ח"א ס' ד' השיג עליו וז"ל שם בא"ד "ולענ"ד אף שהגאון בעל מנ"ח משתבח בהתירוץ הנ"ל מאד א"א לומר כן וגמרא מפורשת להיפך בסוכה (ל ע"א) ... אלא מוכח להדיא מהגמ' הנ"ל דבגזול אף לאחר יאוש דפסול משום מצהב"ע הוא פסול בעיקר המצוה והוי פסול בגוף הדבר ככל הפסולין וא"כ גם בסוכה הוי כסוכה פסולה וכיושב חוץ לסוכה דמי ...".

## עריבה מלאה

ואע"פ דליכא איסור בפ"ע לאכול חוץ לסוכה עדיין איכא איסור בידו דהרי הוא ביטל קיום חובתו בידים - והאיסור נובע מביטול העשה כשאוכל בלי קיום המצוה.

וכ"ת א"כ ל"ל פסוק נפרד להוציא סוכה גזולה הלא ידעינן דמהב"ע פסול נ"ל כמש"כ בריטב"א (המיוחס להרשב"א) סוכה ט' ע"א שהקשה למה בעינן פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה והלא ידעינן דבכהת"כ מצוה הבאה בעבירה פסולה כלולב הגזול שפסול? והביא שם מהתוס' דאין אמרינן האי כללא דמהב"ע אלא לגבי מצוות שמטרתן לריצוי כמו בלולב ולכן מצד מהב"ע סוכה גזולה אינה פסולה כי סוכה אינה באה לרצות כקרובן וכלולב ולכן בעינן פסוק מיוחד לפסול את הגזולה. כלומר אין שום פסול בסוכה גזולה מצד מצהב"ע ואינו חסר אלא מצד "לד". ובזה יוצא הכל שריר וקיים.

[ד] השתא דאתינן להכי יש לפנות לשאלותינו דלעיל ומעתה יובן דברי הרמב"ם דלעיל. הנה ע"פ דברי הגר"ח זצ"ל הנ"ל הסביר הגריד"ס זצ"ל את דברי הרמב"ם (פ"ו ה"ה-ו) שכתב דמצוה לדור בסוכה ולעשות הסוכה לדירתו הקבוע לז' ימי החג ובכל זאת חזר ואמר "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה" דיתכן דהרמב"ם סובר במקצת כהגר"ח ובמקצת כהמנ"ח - דהיינו דסובר כהגר"ח דאין האיסור לאכול מחוץ לסוכה חלות איסור אכילה בפנ"ע, וכהמנ"ח במקצת דאיכא איסור לאכול מחוץ לסוכה דע"י זה הוא מבטל בקום ועשה את מצות העשה דאכילה בסוכה. ואילו בעשיית שאר דברים מחוץ לסוכה אינו מבטל את המצוה בקום ועשה כ"א בשב ועל תעשה. ובזה הרמב"ם מוסבר כמן חומר ומתורצות קושיותינו דלעיל ודו"ק היטיב.

[ה] עיין עוד ברמב"ם (שם) ה"ז שכתב "אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה חובה אפי' אכל כזית פת יצא ידי חובתו..."<sup>8</sup>. בניגוד לזה יש מהראשונים (מובאים בריטב"א כז ע"א ד"ה הא) שפסקו דבליל ראשון בעינן אכילה של יותר מכביצה כדי להחשב סעודת קבע.

---

<sup>8</sup>וכן איתא בשו"ע תרל"ט:ג.

## עריבה מלאה

ובהבנת מחלוקת הנ"ל יש להקדים חקירה יסודית בנוגע למצות אכילה בסוכה בליל ראשון הנלמד מזה "שנאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות" (סוכה כז ע"א): האם קיום מצות סוכה בליל ראשון הוא אותו הקיום של ישיבה בסוכה כל ז' ימים א"נ יש חיוב אכילה חדש ומיוחד בליל הראשון ואינו קשור למצות הישיבה דשאר ימי החג.

ולכאורה מזה שמזכיר הרמב"ם דוקא אכילת פת וכן שיעור כזית נראה שהוא סובר כצד הב' בחקירה הנ"ל כי שיעור האכילה הזאת בליל ראשון שונה משאר ימות החג דבליל ראשון סגי בשיעור "אכילה" דהיינו כזית, וכדמצינו בכהת"כ, משא"כ בשאר ימות החג דבעינן שיעור כביצה המהווה שיעור "קביעות סעודה". ועוד דבליל ראשון מחייב הרמב"ם אכילת פת ואילו בשאר ימי החג חייבים לאכול בסוכה אף מיני מזונות.

וזה שאסר הרמב"ם דוקא לאכול "סעודה חוץ לסוכה כל ז"ו וכולל באיסור זה אף ליל ראשון, ושיעור האיסור הוא יותר מכביצה ולא כזית, אע"פ שחייב לאכול כזית - הסביר הגריד"ס זצ"ל דעצם חיוב האכילה בליל א' אינו מצד מצות ישיבה בסוכה אלא חיוב אחר הוא של שמחת יום טוב הנלמד מגז"ש לחג הפסח ולכן שיעורה בכזית. אבל האיסור לאכול מחוץ לסוכה א"א לחול אלא באכילה המחוייבת מצד חג הסוכות (ולא שמחת י"ט גרידא) הוא סעודת קבע של ביצה המהווה ישיבת מצוה בסוכה כל ימי החג.

### [ו] בענין ברכת לישב בסוכה

יעויין ברמב"ם הלכות סוכה ו: יב שכתב "כל זמן שיכנס לישב כל שבעה מברך קודם שישב..." משא"כ הראב"ד שם שהזכיר "ומנהג מקומנו לא היה מעולם כזה והטעם כי הישיבה אינה אלא על דעת אכילה וכל זמן שאינו אוכל עובר למצוה הוא באמת." וכעין שיטת הראב"ד מצינו בהג"מ אות ק' שמביא שיטת ר"ת שכתב דעיקר הקביעות הוי' באכילה ולכן אנו מברכים דוקא בשעת אכילה (וכן מובא להלכה בשו"ע סו"ס תרלט).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> כבר ידוע שהגר"ח נהג כשיטת הרמב"ם והגר"א (במעשה רב ס' ר"ח וז"ל "ברכת סוכה מברך בכל פעם שנכנס אפ' מאה פעמים ביום") דלא כהר"ת.



## עריבה מלאה

והסביר הגריד"ס זצ"ל דלר"ת אע"פ דכל מה שעושה בסוכה הוי בגדר "דירה בסוכה" מ"מ דוקא אכילה של קביעות הוי המעשה המראה דירה של קבע ולכן הוא מהווה מעשה מצוה מיוחד המחייב ברכה. ושוב הסביר הגריד"ס זצ"ל דבזה יש להבין דברי הט"ז (תרלט ס"ק כ) שפסק דאחד היושב בסוכה כל היום חייב לברך בכל סעודה וסעודה דיתכן שהט"ז הבין בדברי הר"ת דזה שמברכים על האכילה לבד היינו מצד האכילה עצמה. כלומר, די ש מעשה מיוחד של אכילה ולא שמברכים על האכילה מדין ישיבה וממילא חל הברכה על יתר הישיבה.<sup>10</sup>

אך להרמב"ם כל דבר שהוא עושה בסוכה הוי בגדר של "דר בסוכה" ולי"ש אכילה לייש דבר אחר הכל נחשב לקביעות מפני שע"י מעשים אלו עושה ביתו ארעי וסוכתו קבע. וזה שהקפיד הרמב"ם לברך "כל זמן שיכנס לישוב" נראה דדעתו הוא דהמחייב לברך הוא הקביעות בסוכה וכשדעתו לישוב ועדיין עומד אכתי לא קבע את עצמו שם. אבל אם אינו מתכוון לישוב שם בודאי העמידה ושהייתו בסוכה שפיר נחשבות לקביעות ויברך אפי' בלי ישיבה ממש.

---

<sup>10</sup> לכאורה היה מקום לחקור בדברי הר"ת (מובאים ברא"ש סוכה פ"ד ס' ג') האם כוונתו דאין לברך כ"א על האכילה א"נ אפשר דכוונתו הוא דכשאוכלים וגם עושים דברים אחרים בסוכה אזי מברכים על האכילה. ובקושטא ע"פ דברי הרא"ש היה נראה להגיד כצד הב' וז"ל שם "שעיקר הקבע ... הוא אכילה אבל שאר ... טפילה ... והיא פוטרות" נראה דסובר דהברכה על האכילה פוטרת את הטפל דוקא כששני דברים איתא לפניו - כלומר אכילה ודבר אחר - וכן איתא בהדיה בט"ז תרלט ס"ק כ' ובחיי אדם קמז:טו ע"ש. מאידך עיין בערוה"ש תרל"ט:כח שהבין כצד הראשון בחקירה הנ"ל וכן סבר הגריד"ס זצ"ל כדמבואר.

## עריבה מלאה

ד"א הסביר הגריד"ס זצ"ל דבנוגע לברכות המצוה אין מברכים אלא אמצות שיש בהם מעשים מסויימים ולא על מצוות כלליות כמו אהבת ה' והלכת בדרכיו וכו',<sup>11</sup> ויתכן להגיד שרק אכילה בסוכה הוי מעשה מצוה מיוחד ומפורט לגבי מצות ישיבה בסוכה משא"כ שאר הדברים הנעשים שם דנחשבים בגדר מצוה כללית.

[ז] בדיו מצטער:

דעת הגר"ח זצ"ל היה דמצטער היושב בסוכה אינו עושה מעשה מצוה כלל דבירושלמי איתא (ברכות ב:ט) "ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושה נקרא הדיוט"<sup>12</sup> ולפיכך סבר דגם בליל ראשון של חג אין שום מצוה לאכול בסוכה בעת ירידת גשמים. ומאידיך יש שסוברים דהפטור דמצטער אינו נוהג בליל ראשון.<sup>13</sup> וע"פ דברים הנ"ל הסביר הגריד"ס זצ"ל דמצטער הוא פטור בחיוב "ישיבה בסוכה" [כלומר אם אחד היה במצב של צער בביתו לא היה מתעכב שם וכ"נ בסוכה כשאחד מצטער אינו חייב להשאר שם למען מצות ישיבה בסוכה משום שהמצוה הוא בגדר תשבו כעין תדורו] אבל לגבי מצות "אכילה בסוכה בליל ראשון" יש לחקור אם מצות אכילה בפני"ע היא (מדין יום טוב כדפרשנו לעיל) וא"כ נראה דאין הפטור של מצטער שייך אבל אי מצות ליל אי הוי מצוה של "ישיבה" אי"כ המצטער פטור.

---

<sup>11</sup> וכשאחד מבני השיעור הקשה למה מברכים ברכות התורה דהלא ת"ת הוי' מצוה כוללת - מו"ר שליט"א הזכיר דהגר"ח זצ"ל היה מחשבו לברכת השבח ולא לברכת המצוה - וכעין ד"ז מצינו מובא בשם הגר"ח באסופות ר' חיים הלוי דף ב הערה ה' דהביא שם שלהגר"ח זצ"ל בכה"ג דהבעל קורא הפסיק ואח"כ נמלך לקרא עוד דצריך לברך עוד פעם דהוי כנמלך בברכת הנהנין דבעינן לברך עוד פעם. ועוד הביא (מהחידושי מרן הרי"ז הלוי על הר"מ עמ' 10) בשם הגר"ח זצ"ל דבה"ת אינן ברכות על קיום המצוה של ת"ת אלא דין בפ"ע דהחפצא של תורה בעי ברכה ועפ"ז הסביר דנשים מברכות בה"ת דנהי דפטורות מת"ת אבל בכל זאת אינם מופקעות מעצם החפצא של ת"ת ע"ש באריכות.

<sup>12</sup> וכן מובא בהגמ"י סוכה פ"ו אות ג' וברמ"א תרל"ט:ז.

<sup>13</sup> עיין תרומת הדשן ס' צ"ה וכן בערוה"ש תרל"ט:ט:ז שהביאו דברי הראשונים בד"ז.

## עריבה מלאה

וני"מ להלכה איכא בכה"ג שירדו גשמים בליל ראשון נהי דפטור משייבה בסוכה אך אפשר דעדיין איכא חיוב נפרד לאכול כזית פת בסוכה אפילו בעת ירידת הגשם והכי נהוג.

והוסיף בזה הגריד"ס זצ"ל וביאר דבאמת איכא ב' דינים במצטער (א) מצטער במעשה הישיבה כדמצינו בירידת גשמים וכיוצ"ב (ב) מצטער להגיע לסוכה כדאיתא באחד הישן כבר בבית וצריך לקום ולצאת לסוכה. והזכיר בשם אביו הגרמ"ס זצ"ל שבליל א' אין המצטער פטור מן הסוכה אא"כ הצער בא מחמת הישיבה עצמה דבמצטער כזה אפילו כשיושב בסוכה אין זה נחשב למעשה של ישיבה דהרי הוא מצטער בישיבה זו. משא"כ המצטער בלהגיע לסוכה אית ביה מעשה ישיבה בסוכה ולכן חייב בליל ראשון אפילו בכה"ג.

### [ח] ברכת שהחיינו בליל ב'

כידוע פרשת אמור דנה בעניני המועדות. ולפלא הדבר שבנוגע לחג הסוכות איכא דבר משונה שבתחילת דיונה בפרק כג (לד-לז) התורה מדברת דוקא בענין היום טוב דסוכות כלומר איסור מלאכה וקרבת אבל לא מזכירה כלל מצות ישיבה בסוכה. ורק להלן (בפסוקים לט-מב) לאחר שמפסיקה לדבר אודות שאר הימים טובים אזי דוקא שמה חוזרת ודנה בעניני סוכה ומצות היום וצ"ע.

[ט] הרמב"ם שם הלכה יב כתב "... ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואח"כ על הזמן ..." וכבר נהגו הרבה מאחבנ"י להפך את סדר הברכות בליל ב' דסוכה<sup>14</sup> שבליל א' ברכת שהחיינו נאמרה על החג ואף על עשיית הסוכה ומצות ישיבה, ואילו בליל ב' השהחיינו שייך ליום טוב החדש ולא לעשיית הסוכה ולא על מצות סוכה שכבר בירך עליהם אתמול.

---

<sup>14</sup> עיין מ"ב תרס"א ס"ק ג' שהזכיר דכמה פוסקים כתבו דגם בליל ב' יש להקדים ברכת לישוב לברכת שהחיינו. ובמעשה רב ס' ר"ט איתא דמנהג הגר"א היה ש"גם בליל שני מברכינן לישוב בסוכה קודם זמן" וכן פסק גם הנר"ב מה"ק ס' ל"ט.

## עריבה מלאה

ובאמת יש לחקור אי קדושת היום דחג הסוכות ומצוות היום דחג הסוכות הם ב' דברים נפרדים או"ד אפשר דתלויים הם זה בזה. ונ"מ ליום טוב שני של גליות, דאם באמת מצוות היום וקדושת היום תלויות זו בזו אזי שייך לברך שהחיינו גם אמצות סוכה בליל ב' כמו שמברכים על קדושת היום, אבל אם מהווים הם ב' דברים נפרדים אזי השחיינו שייך רק על קדושת היום בלבד. ומזה שהתורה מחלקת בין הדברים אודות קדושת היום טוב לבין הדברים אודות מצוות היום, נראה דבאמת יש כאן ב' דברים נפרדים. ויוצא דמצוות היום אינן נובעות מקודשת היום אלא דמצוות ישיבה בסוכה ולקחת הד' מינים הוי מצוות בעצמן שנוהגות בזמן החג אבל לא מחמת החג. ובכך מבואר דעצם תקנת ספיקא דיומא דיום טוב שני הוי רק לגבי קדושת היום ואילו מצות הישיבה בסוכה ביום השני אינה מחמת יום ראשון אלא משום חוה"מ, ולפיכך מברכים שהחיינו קודם ברכת לישב כי אין הישיבה נכללת בברכה זו, ודו"ק.

## עריבה מלאה

### פסול ד' מינים כל שבעה

[א] כתוב בפרשת אמור "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר ...  
ושמחתם לפני ה'..."

[ב] לכאורה נראה דיש בפסוק זה דבר מיותר דמה הוסיפה התורה  
בצווי זה של "ושמחתם". ובהסבר הדבר עיין מתני סוכה מא ע"א וז"ל  
"בראשונה היה לולב ניטל במקדש ז' ובמדינה יום א' משחרב בית  
המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה ז' זכר  
למקדש ...". ופרש"י שם בד"ה במקדש שבעה דלפי התנו"כ מקור דין זה  
שבמקדש היו לוקחים כל ז' הוא מ"ושמחתם". כלומר "ולקחתם"  
מלמד שכל או"א לוקח ביום הראשון דוקא אך ושמחתם היינו לכל ז'  
ודוקא לפני ה' כלומר במקדש.<sup>15</sup> א"כ נראה דבנטילת הד' מינים מצינו  
דמן התורה איכא ב' מצוות נפרדות (א) ולקחתם (ב) ושמחתם<sup>16</sup> אלא  
לאחר החורבן התקין ריב"ז דזכר למקדש נקח הד' מינים כל ז' כזכר  
ל"ושמחתם" אפילו בגבולין אע"פ שאינו "לפני ה'" ופשוט דזה מדרבנן.

---

<sup>15</sup> עיין דברי הרב שלמה רבו של הריטב"א (מובא בריטב"א כ"ט ע"ב) שכתב דהיות  
ואנן ידעינן בקביעא דירחא "ואין לנו בקדושת היום השני אלא להזהר במנהג  
אבותינו ... אין זה אלא להחמיר בקדושתו אבל להחמיר במצוות הנוהגות בו כיום  
ראשון איו לנו...". ובקובץ חידושי תורה להרב משה הלוי סולוביצ'יק והרב יוסף דוב  
הלוי סולוביצ'יק דף קנב מבואר פירוש הגריד"ס זצ"ל לדברים אלו ותו"ד הוא שיום  
שני לא נעשה בתורת ספק אלא בתורת "יום חדש שנוסף על יום ראשון ... א"כ אין  
חובת ולקחתם נוהגת בו ... כמו ביום הראשון...". לפ"ז האידינא ביום טוב שני נראה  
דאין לנו אלא הקיום של "ושמחתם" ע"פ תקנת ריב"ז אבל הקיום של מצות  
"ולקחתם" אינו כ"א ב"ט ראשון ד"ט שני אינו כ"ט ראשון אלא "יום נוסף". והעיר  
לי הרב חנוך פוזי שליט"א דע"פ יסוד זה יש לפרק קושית הראשונים שהקשו אמאי  
אין מברכים שהחיינו בנטילת הד' מינים ביום ב' דלפי הנ"ל פשוט דזה שעושים  
ב"ט שני אינו מדין ספק ראשון דאנן ידעינן וכו' ודו"ק.

<sup>16</sup> וכן מצינו בירושלמי (סוכה ג:א) "כתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים  
אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר ואית תניי תני בשמחת לולב הכתוב  
מדבר". ועיין עוד בזה בספר המצות להרמב"ם עשה קסט דשם כתב "שצונו ליטול  
לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים ...". וכן המאירי (סוכה ל"ז ע"ב) כתב לגבי  
הנענועים "שצריך בכל הושטה נענוע ההוצים להוסיף בהערה ובשמחה ..."  
ובערוה"ש תרנ"א:כא כתב "נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם".

## עריבה מלאה

[ג] ונראה דיש לחקור האם שתי המצוות האלו הן שתי מצוות מחולקות לגמרי או"ד בעצם יש מצוה אחת אלא שלאחר יום ראשון המצוה נוהגת רק במקדש בלבד. כלומר לפי הצד השני דין ושמחתם הוי חובה להמשיך את מצות ולקחתם במקדש כל ז' ואילו לצד הראשון יש בושמחתם מצוה בפני עצמה ליטול לולב במקדש כל ז'. ונ"מ לגבי מי שמופיע במקדש ביום ראשון ונוטל לולבו שם האם מקיים ב' מצוות או מצוה א' בלבד שאם ושמחתם הוי המשך של מצות ולקחתם הוא מקיים רק מצוה אחת ואילו מצוה בפני עצמה היא אזי הוא מקיים ב' מצוות. ולהלן בעהש"י נראה דנחלקו בזה הקדמונים.

[ד] ויעויין בגמ' בריש פרק לולב הגזול דבנוגע לפסולים של יבש וגזול אמרינן שם (כט ע"א) "קפסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני בשלמא יבש הדר בעינן וליכא אלא גזול בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם אלא ביו"ט שני אמאי לא". וקשה למה בראשונה הביאה לכתחלה הגמ' בשלמא יבש וכו' דמהיכי תיתי דדין הדר חל גם בשאר הימים משא"כ דין לכם דחל רק ביום הראשון בלבד? וכבר הרגישו בזה הקדמונים, דעיין ברש"י סוכה דף ל"ו ע"ב ד"ה אלא לרב וז"ל בא"ד "דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו כדאמר בריש פירקין יבש פסול לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני ואוקימנא דבעינן הדר וליכא". ולכאורה צ"ע בדברי רש"י אלו דמה כוונתו בזה שכתב הואיל ומזכיר שם שמים עליו.

[ה] ובהסבר דברי רש"י פירש הגריד"ס זצ"ל דהא התכוון לאמירת ההלל דההלל של לולב הוי מדאורייתא ובו מזכיר שבח והודיה לה' לפיכך בעינן דוקא לולב הדר לא מצד ולקחתם ולא מצד ושמחתם אלא מטעם זה דמזכירין שם שמים עליו ולכן בכל מקום דיש "לולב" בעינן "לולב מהודר" דוקא ואפי' אם ושמחתם ולקחתם ב' מצוות נפרדות הן.

[ו] וחבר לדבר זה מצינו בדברי רש"י דף כ"ט ע"ב ד"ה יבש וז"ל "דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו" ועל זה שהקשו עליו בתוס' שם דאין במצוה פסול בזה שחסר ב"זה קלי ואנוהו" נראה דכוונת רש"י גם בד"ז כפירש הגריד"ס זצ"ל דהיינו היות ומזכירים ש"ש עליו מעכב ואנוהו וכיבואר להלן.

## עריבה מלאה

[ז] ועיין דף ל"ו ע"ב דמובא שם "איתמר אתרוג שנקבוהו עכברים ... בשלמא מתני' לר' חנינא ל"ק כאן בי"ט ראשון כאן בי"ט שני ..." מבואר דפסול של חסר חל רק ביום ראשון בלבד, ולכאורה קשיא דלעיל (כט ע"ב) אמרינן דיבש פסול לכל ז' וצ"ע מ"ש חסר מיבש? ובישוב הדבר יש להסביר דיש ב' מיני פסולים א) פסול המפקיע עצם שם הדבר ב) פסול המונע שימוש בדבר מאיזה סיבה. לכאורה נראה דיבש וכו' הוי חסר בשם הדר ומפני שהצריכה התורה פרי עץ הדר נראה דהדר הוי חלק מעצם מהות החפצא ובחסרון הדר נחשב למופקע. ולפיכך פסלו הרבנן חפצא זה למצות לולב בגבולין בשאר הימים ולא פסלו שאר הפסולים כגון "לכס" דשאר הדברים אינם מהווים הפקעה בעצם החפצא של מצוה אלא מונע חיזוני וכולי האי לא החמירו הרבנן במצוה שלהם.

וכעין זה מצינו במלחמות ה' להרמב"ן (דף ט"ו ע"א בדפי הרי"ף) שהסביר דהמדובר בדף כ"ט היינו בזמן שהמצוה במקדש מדאורייתא ולכן מחמירין כל ז' בכל פסולי הדר ומאיך בדף ל"ו מדובר בזמן הזה שהמצוה דרבנן. וז"ל "... בשלמא יבש בעינן הדר דהדר דשמא אתרוג כתיב - כל היכא דבעינן אתרוג בעינן הדר ע"כ". ונראה דדעת הרמב"ן שיבש הוי חיסרון הדר הפוסל את עצם החפצא כמוש"כ "כל היכא דבעינן אתרוג בעינן הדר" ולפיכך פסול זה שייך גם בשאר הימים.

וכמו"כ הראב"ד (הל' לולב ח: ט) תירץ דיש לחלק דיבש הוי חיסרון בעצם שם הדבר, דלולב יבש אינו לולב כלל.<sup>17</sup> ובחסר נהי דיש לו חיסרון דאינו בשלימותה מ"מ עדיין נקרא ע"פ שמו הקודם - אתרוג חסר עדיין נחשב אתרוג.

---

<sup>17</sup> אולי ד"ז הוי כעצמות יבשות דנידונים להיות כעצים דהלא גם כאן "פנים חדשות באו לכאן". עיין שו"ת אחיעזר ג:לג:ה.



## עריבה מלאה

ומיהו לכאורה קשה על הרמב"ן דאם כניס דבריו דאתרוג חסר שאינו הדר לאו שמיה אתרוג אמאי מותר להשתמש באתרוג חסר וכו' ביום שני מדרבנן. ומן ההכרח להסביר דהוא סובר שהקולא דיום שני בזה"ז מדרבנן אינו רק זה דלא בעינן כל החומרות דיום ראשון אלא דגם יש להשתמש בפרי אחר אשר אין לו שם אתרוג (ובלבד שיגדל בעץ של אתרוגים). וכבר תמהו עליו הגר"ח זצ"ל והגר"ד"ס זצ"ל והשאירו בצ"ע.<sup>18</sup>

[ח] עיין ברמב"ם הלכות לולב ח:ט שכתב "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה - ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר". נראה דגם הוא הרגיש בסתירה בין הגמרות והוא ז"ל הכריע כר' חנינה דביום שני הכל כשר. והסביר הגרי"ד"ס זצ"ל דהרמב"ם סובר דיש כאן ב' דברים - ולקחתם וגם ושמחתם - ואנן מחמירינן לגבי "ולקחתם" שהוא מצוה דאורייתא הנוהגת ביום ראשון אך ביום שני היות ונוהגת מצוה דאורייתא אחרת של ושמחתם לא מצריכים כל ההידורים דלא מציינו לגבי ושמחתם דכתיב "פרי עץ הדר". וזה דלא כהרמב"ן והתוס' הנ"ל שהבינו דולקחתם וכן ושמחתם חלות מצוה אחת הן ולכן כל השייך בהא שייך בהא.

[ט] ובנוגע לחסר פרש"י "ולקחתם לקיחה תמה וביום טוב שני נפיק ביה ... אע"ג דלא היה שלם". נראה דהוא הבין שדבר חסר עדיין יכול להיות הדר אלא דהוי פסול חדש השייך ביום ראשון בלבד משא"כ יבש דשייך כל ז' והוי הפקעה. ומתבאר בדברי רש"י דהוא סובר דבעינן אתרוג בשלמותה כלומר לקיחה תמה והוא לקיחה באופן שגדל על העץ. ותו נראה דסובר רש"י שבדף כ"ט מדובר בהדר שהפסול כל ז' אך בדף ל"ו מיירי בחסר דהיינו פסול לקיחה תמה דאינו פסול כ"א ביום ראשון בלבד. והקשו עליו התוס' (כ"ט ע"ב ד"ה בעינן) דמ"ש זה מזה דהכל מוזכר בפסוק א' ולמה לחלק ביניהם.

---

<sup>18</sup> עיין מה דשייך לד"ז בעריבה מלאה ח"א דף נח אות ה' וכן בהערה 54 שם.

## עריבה מלאה

[י] הנה חזינן דהפסול יבש לרש"י הוי משום ואנוהו וכמוש"כ ייבש דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו". ובתוס' (ד"ה לולב יבש פסול) הקשו דאנוהו אינו אלא דין לכתחלה, ועוד הקשו דיסוד דין הדר למדנו מזה דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר. והביא הגריד"ס ראייה לרש"י מגיטין דף כ' ע"א בענין כתב ע"ג כתב בכתובת ס"ת. שם מצינו חלות פסול זה קלי ואנוהו "שאיין השם מן המובחר" ו"אמר ר' אחא בר יעקב דילמא לא היא ע"כ לא קאמרי רבנן התם אלא דבעינא זה קלי ואנוהו וליכא". (עיי' חידושי חת"ס שם שהבין דהפסול הוא דוקא זה א-לי כלומר בכתובת שם ה') ולכאורה ראייה היא לשיטת רש"י דזה א-לי ואנוהו מעכב במצוות.

[יא] ובנוגע לזה שהקשו התוס' הסביר הגריד"ס זצ"ל דהחידוש לרש"י הוא שיש דברים הנוגעים לולב שנפקעו משום דהוי מכוער. זאת אומרת דהדר מגדיר מה נחשב לבעל מום והפסול הוי באמת מצד זה קלי ואנוהו - דהדר מגלה את מהותם של הד' מינים ובכה"ג דחסר הדר כ"כ דמופקע - חל הפסול של זה קלי ואנוהו.

ונראה דלרש"י דין אנוהו בכל מקום לכתחלה הוא אבל כאן דוקא בלולב הוא מעכב דרש"י הבין דאיכא ב' אופנים בואנוהו א) להדר את החפצא של מצוה ולהוסיף ביופיה - ומ"מ אם חסרה בהוספה זו של יופי עדיין החפצא כשר כמו שמצינו בטלית נאה, סוכה נאה וכו'. ב) ואנוהו מדין מום - לפעמים בעינן איזה יופי ואם חסר היופי הזה עצם החפצא נחשב כמאוס ובעל מום. והוא הדבר בפסול יבש בלולב דהוי כבעל מום ודבר זה לומד רש"י מהפסוק בפרשת אמור שמשתמש בלשון הדר ובזה מגלה לנו דין חדש של זה א-לי ואנוהו השייך בלולב כל ז' ולכן יבש פסול כל ז'. משא"כ חסר דהוי דין בלקיחה תמה שחל אך ורק ביום א'.

ועוד נראה לבאר דמן הרוב כל זמן שיש דבר מכוער עדיין יכול להיות יותר גרוע, למשל ציצית מלולכלכות יכולים להיות אפי' עוד יותר מלולכלכות ולפיכך אין כאן פסול וכשר בדיעבד. אך לפעמים יש מצב שא"א להיות גרוע יותר וכגון לולב יבש דאין דרגות ביבש ומכיון דהוי לגמרי יבש הרי מופקע מאנוהו ופסול לכל ז'. וכדי ללמוד דבר זה בעינן פסוק חדש שמשתמש בלשון הדר דד"ז לא היינו יודעים מהפסוק הכללי של זה קלי ואנוהו בלבד.

## עריבה מלאה

### מצות הלל בלולב

[א] עיין רש"י סוכה דף ל"ו ע"ב ד"ה אלא לרב וז"ל " ... דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו כדאמר בריש פירקין יבש פסול לא שנא ביי"ט ראשון ולא שנא ביי"ט שני ואוקימנא דבעינן הדר וליכא". הנה מבאר רש"י דהחיוב של הידור שייך בד' מינים אפי' בימים שהם רק מדרבנן משום דמזכירין עליהם ש"ש. ולכאורה צ"ע מאיפוא לרש"י חידוש זה שיש בנטילת לולב חלות הזכרת ש"ש הגורמת לפסול הדר, דבודאי לא התכוין לברכה שהרי בהרבה מצוות מברכינן ברכת המצוה ולית בהון פסול הדר.

[ב] והנה כבר קידמוהו בזה הרשב"א (מובא לעיל בקשר ל"עניני מצות ישיבה בסוכה"). איתא בקרא "חג הסוכות תעשה לך" ודרשו חז"ל לך למועטי גזולה. וברשב"א (המיוחס להריטב"א) ט' ע"א הקשה למה בעינן פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה והלא ידעינן דבכהת"כ מצוה הבאה בעבירה פסולה כלולב הגזול שפסול? ובתירוץ הדבר הביא שם מבעלי התוס' דאין אמרינן האי כללא דמהב"ע אלא לגבי מצוות שמטרתן לריצוי כמו בלולב ולכן מצד מהב"ע סוכה גזולה אינה פסולה כי סוכה אינה באה לרצות כקרבן וכלולב ולכן בעינן פסוק מיוחד לפסול את הגזולה. ואפשר דבזה גם יש להבין דברי רש"י הנ"ל שיש בלולב הזכרת ש"ש כלומר שבא לרצות כיבואר להלן בעהש"י.

[ג] כד נעיין ברמב"ם הל' לולב ז: ט שכתב " ... והוא שיגביהן ... ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב ... " משמע שהנענועים הוי חלק מהמצוה דאורייתא דנטילת לולב. ותו כתב בהלכה י' שם "כיצד מוליך ומנענע ... והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל ... " ומזה שהרמב"ם מגדיר עצם מצות לקיחת הד' מינים וממשיך לשאול כיצד וכו' נראה דהוא סובר דעיקר מצות נענועי הלולב הוי אלו שבתוך ההלל - כלומר הנענועים בתוך ההלל אינם דין בקריאת הלל גרידא אלא חלק מעצם דין נטילת לולב מן התורה ולכאורה חידוש גדול הוא וצ"ב.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> אולם עיין בתוס' ד"ה בהודו שכתבו דמנענעים ב' פעמים אחת בעת הלקיחה וברכתה ואחת בקריאת ההלל נראה דהם סוברים דאיכא שני דינים בנענועים, ונענועי הלל הוי דין בהלל ולא במצות הלקיחה.

## עריבה מלאה

[ד] והנה בגמ' דף כ"ט ע"ב מצינו "לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו כשר" ולהלן שם מתבאר דבקושטא בעינן "וכדי לנענע בו" כלומר בנוסף לג' טפחים בעינן גם שיהא בלולב עוד טפח בכדי לנענע בו. ומזה מצא הגריד"ס זצ"ל ראייה להרמב"ם הנ"ל דמזה שבלולב בעינן טפח נוסף בשיעורו עבור הנענועים חזינן דהנענוים נחשבים לחלק מעצם מצות נטילת הד' מינים. ותו, משום ששיעור זה של כדי לנענע בו מצינו דוקא בלולב, הברכה שנאמרה על הד' מינים מזכירה דוקא הלולב - כי לולב הוא הקובע את עיקר חלות דין הנענועים והוא שגורם לקיום הכי שלם, ולפיכך הלולב הוא המוזכר בברכת המצוה.<sup>20</sup> וע"פ הנ"ל מנהגו של הגר"ח זצ"ל היה להקפיד לא להפסיק בין לקיחת הלולב ואמירת ההלל כי, כדפרשנו, עיקר הנענועים שייכים לאמירת ההלל ולכן אסור להפסיק בין הברכה לבין הנענועים שבהלל. וכן נהג גם הגריד"ס זצ"ל.

[ה] לכאורה לפי הנ"ל יש להבין את דברי הרשב"א שהבאינו לעיל שהלולב בא לרצות - כלומר יש בלולב הענין של ריצוי משום ההלל דהוי חלק ממצות נטילת לולב כדפירשנו. ובזה אפשר להבין גם את דברי רש"י הנ"ל דזה שכתב "הואיל ומזכירים ש"ש עליו" כוונתו לריצוי שמתהווה ע"י אמירת ההלל בהדי נענועי הלולב.

---

<sup>20</sup>ועוד יש ראייה דהנענועים הוי חלק מעצם החיוב דאורייתא דנטילה ולא דבר נוסף מזה שכתבו התוס' ל"ט ע"א ד"ה עובר לעשייתן דהברכה עדיין נחשבת עובר להנטילה משום דלא נגמרה המצוה עד לאחר הנענועים ע"ש.

## עריבה מלאה

[ו] ועוד יש להוכיח דבר זה ממה שכתב הבעל המאור (כט ע"ב שם) שמתיחס לדין הדר במצות לולב כעין הדין ששיך בקרבנות דהיינו דין "הקריבהו נא לפחתך" כלומר הוא הבין דהדר הוי דין בחפצא של המצוה וכדמצינו לגבי קרבנות דהוי דין בחפצא שחל שם שמים עליו. וכעין זה מצינו גם בדברי הראב"ד הלכות לולב פ"ח ה"ט שכתב "... יבש מפני שהוא כמת ...". והנה ידוע ד"לא המתים יהללו י-ה" א"כ דבר הנחשב למת פסול להלל ואף אינו ראוי להשתמש בו למצות הנטילה משום ההלל הנאמר כחלק ממצות הנטילה כדפירשנו.<sup>21</sup>

[ז] והשתא דאתינן להכי מן הראוי להזכיר דכיוצא בדברים הנ"ל מצינו גם לגבי מצות אחירות שפועלות בתורת ריצוי. עיין למשל מסכת ב"ב צ"ג ע"ב ששם משווה הגמ' את דיני הכוס יין ודין מאוס השייך לגבי קרבנות. ואפשר דד"ז הוא משום דאיכא ריצוי בקידוש היות והוא שיר ושבח להקב"ה.

---

<sup>21</sup> עיין תענית ב' ע"ב דשם מבואר דהד' מינים מרצים על המים וכמו"כ בספר הפרדס ס' קפט דד' מינים מרצים על המים כברכת כהנים ע"ש.

## עריבה מלאה

### דין אכסנאי בנר חנוכה

[א] איתא בגמ' שבת (כג ע"א) "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא - בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי".

ובשו"ע תרעז: א כתב "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה..." [ויעל זה דיש להקשות בדרך כלל מאי מהני שיתוף בפרוטה דמעוה אינן קונות מדרבנן עיין ברמ"א חו"מ קצט: ג שפסק כדעת המהרי"ל שבכל מצוה כגון יין לקידוש וכו' כסף קונה – ונהי דהרבה אחרונים חולקים עליו ועיין במוע"ז ח"ב ס' קמד שהתייחס לזה ואכמ"ל].

ולכאורה יש להקשות דממ"נ אם אכסנאי חשוב כאחד מבני הבית ל"ל להשתתף והלא יכול לצאת חובתו (דנר איש וביתו) ע"י הדלקת בעה"ב ואם באמת אינו נחשב כבן בית איך מהני זה שמשתתף עמו בשמן כדי להוציאו והלא בעינן נר איש ו"ביתו"?

[ב] והנה במ"ב שם ס"ק א' הביא דזה שמשתתף היינו דוקא כשאינו סומך על שולחן בעה"ב<sup>22</sup> אבל בכה"ג שסומך עליו "הוא בכלל ב"ב" ובכל זאת בב"ה שם ד"ה לתת פרוטה הביא מהמאירי (דף כ"ג) שכתב בזה"ל "חכמי התוס' כתבו ששני בע"ב הדרים בבית אחד וסומכים על שולחן אחד אפי' בן גדול ונשאו' בבית אביו צריך להדליק או להשתתף..." ולכאורה דברים אלו טעונים ביאור.

---

<sup>22</sup> עיין במגיד משנה פ"ד מהלכות חנוכה הלכה ד' דשם מבואר דרק כשחלוקים בעיסתן ואינם סומכים על שולחן אחד מחוייבים להדליק כל אחד בפנ"ע אבל כשסומכים על שולחן אחד אין חייבין כאו"א להדליק אלא נר א'.

## עריבה מלאה

[ג] יעויין בדברי הר"ן בפסחים (דף ג' ע"ב דפי הרי"ף ד"ה וקשיא) שהביא דיש ברכות שתקנו לברך באות למ"ד כגון "להניח תפילין" ויש שמברכים עליהם ב"על" כגון על ביעור חמץ. וביאר שם הר"ן דמצות שחייבים לעשותם בעצמו וא"א ע"י אחר מברך בלמ"ד ואלו שיכולים לקיימם ע"י אחר מברכים בעל.

ולגבי מצות נ"ח מצינו בשבת כ"ג ע"א "א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ... מאי מברך? מברך אשק"ו להדליק נר של חנוכה". וע"פ כללו הנ"ל הקשה הר"ן שם (ד"א דפי הרי"ף ד"ה ומיהו) "ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נ"ח שאפשר ע"י שליח ואפ"ה מברכים עליה להדליק ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפרק במה מדליקין דצריך להשתתף בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר".

[ד] ולפ"ז מבואר היטב שיטת חכמי התוס' המובא במאירי הנ"ל דאפילו ב"ב בעינן להשתתף וכו' וכנראה הוא משום דהם סוברים כהר"ן דבעינן לכם לגבי נ"ח. כלומר, כל אחד הרוצה לצאת מצות נ"ח צריך להיות בעל הנרות שמדליקם עבורו ולכן צריכים להשתתף "אפ' בן גדול ונשאו בית אביו". ותו, מובן שיטת השו"ע דלעיל דיתכן שגם הוא תופס כשיטת הר"ן ולפיכך כ"ש דאכסנאי חייב להשתתף דלא אלים מב"ב ממש ודו"ק.

[ה] הנה המ"ב בס"ק ג' הביא מחלוקת אחרונים איך להשתתף בפריטי דדעת הא"ר<sup>23</sup> שצריך בעה"ב להוסיף שמן בשבילו כשיעור כחצי שעה ודעת הפרי"ח דאין צורך להוסיף כלל ע"ש ובשעה"צ ס"ק ח' שם. ולפי הנ"ל גם זה מוסבר כמון חומר דיתכן שהא"ר תופס כדעת הר"ן דכאו"א בעי נרות שלו ולכן מן ההכרח שהאכסנאי יקנה חלק זה מהשמן כדי שיהיו לו נרות המיוחדות לו אע"פ שהם דולקים באותו המנורה של בעה"ב. ומאידך הפרי"ח ס"ל דאין חיוב על האכסנאי להיות בעל לנרות וסגי בזה שישתתף לסייע בהדלקה בלבד ולכן לא חסר ליה כלום שמשתתף בפריטי לבד (בלא שיעור מסויים של שמן) כדי להצטרף לנרות בעה"ב.

---

<sup>23</sup>ע"ין פמ"ג באשל אברהם תרע"ז:א שהבין כן בדברי הא"ר.



## עריבה מלאה

[ו] חזינן לפי הנ"ל דהפרי"ח תופס כדעת הר"ן הנ"ל אבל מ"מ שיטה זו לא מוזכר לא ברמב"ם ולא בשו"ע ולכן נראה לפרש באופן אחרת. ידוע דעיקר מצות נ"ח הוי "נר איש וביתו" ונראה דזאת אומרת שעל כאו"א מבני הבית להיות מצורף לנ"ח שיצא לפעול בעדם (ויש שכתבו דבעינן שבעה"ב יכוון בפירוש שהוא מדליק עבורם) אך מ"מ הדלקה בכה"ג מהני אך ורק לבה"ב. ולכאורה יש לחקור מי באמת נחשב להיות כבני הבית וכבר מצינו בכמה מקומות שתיאור זה תלוי ב"סומך על שלחן בעה"ב"<sup>24</sup> לכן הלן בבית של אחר וסומך על שולחנו שפיר נחשב כבני ביתו אבל אכסנאי שיושן בבית אחר אבל אינו סומך על שלחן בעה"ב נהי דנמצא במקום הנקרא בית מ"מ אין זה ביתו וגם אינו נחשב אפי' כבה"ב אא"כ משתתף בפריטי.<sup>25</sup>

לפי הנ"ל מן ההכרח שבי' חברים לחדר (roommates) א"א להוציא זה את זה בהדלקת נ"ח<sup>26</sup> דהוי כבי' בעלי בית שמבחינת כספית עצמאיים זה מזה ואינם נחשבים כבי' אחד אצל השני ולכן בעי' להשתתף להוציא נ"ח ביחד. ודוקא בזה שמשתתפים לגבי החוב הכספית דנ"ח יכולים להוציא נר חנוכה משותף אבל אין זה מטעם בעלות וקנין כדעת הר"ן ושיטת הפרי"ח הנ"ל.

---

<sup>24</sup> עיין למשל שו"ע הגרש"ז א"ח רס"ג:ט שכתב "... אבל אם הוא סומך על שולחן בעה"ב נעשה כבני ביתו של בעה"ב ...".

<sup>25</sup> עיין רא"ש למסכת שבת שם ס' ח' שכתב "א"ר ששת אכסנאי חייב בנ"ח ואינו יוצא בנרו של בעה"ב דלא הוי בכלל איש וביתו".

<sup>26</sup> עיין מגיד משנה ד:ד שכתב "ולי נראה .. כגון שני בני אדם הנכנסין בפתח א' והם חלוקים בעיסתן ואינן סומכין על שולחן אחד שכל אחד צריך להדליק..." ועיין ב"ה תרע"ז ד"ה עמו שהביא דנחלקו הראשונים אי באמת מהני שיתוף בפריטי בכה"ג אי לאו. ועיין גם פמ"ג א"א ס"ק ח' מה שכתב בזה.

## עריבה מלאה

[ז] איתא בשבת (כ"ג ע"א) "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי" וקשה דאם היה לר' זירא יכולת לצאת לכל הפחות עיקר מצות נר איש וביתו בודאי היה עושה כן ולמה ליה להשתתף בפריטי בלבד? ותו לאחר שהתחתן למה הניח לאשתו לעשות המצוה לבדה והלא גם הוא היה יכול להדליק במקום שהיה?

ומזה הבין הגריד"ס זצ"ל שמריש היות והיה בבית של אחר לא היה לו אפשרות לקיים המצוה כ"א ע"י שיתוף בפריטי ולאחר שהתחתן והיה לו בית שלו לא היה יכול לצאת אלא בביתו דאין אדם יוצא חובתו אא"כ הדליק בביתו. וזה שאין לו בית פטור ממצות נ"ח והחידוש דרב ששת הוא דלאכסנאי יש בית דסד"א דלאכסנאי אין "בית" לכן קמ"ל הגמ' דאכסנאי גם חייב בני"ח דיש לו "בית". ומ"מ הסביר הגריד"ס זצ"ל דא"א בבי בעלי בית במקום אחד (לגבי נ"ח) ולכן אין אכסנאי יכול להיות כבעל הבית נוסף ולהדליק גם הוא בעצמו<sup>27</sup> ומשום שחששו חז"ל שבכה"ג לא יהא שום ה"ת לצאת מצות נ"ח תקנו שתהא לו יכולת להצטרף לנ"ח של בעה"ב.

---

<sup>27</sup> וראיה טובא לזה איכא ברמב"ם ד:יא שכתב "ומשתתף עמהן בשמן" וכן מהשו"ע תרע"ז:א "צריך לתת פרוטה" משמע דדרך הקיום לאכסנאי הוא דוקא ע"י זה שישתתף בפריטי ולא בזה שמדליק מעצמו. אולם עיין בטור ס' תרע"ז שכתב "אכסנאי חייב להדליק בפנ"ע ואינו יוצא בשל בעה"ב ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סג'..." וכן במאירי ד"ה אכסנאי כתב "אכסנאי חייב בנר חנוכה ומ"מ אינו צריך להדליק אלא שישתתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן...". משמע שלדעת אלו הראשונים מעיקר הדין יכול האכסנאי להדליק בעצמו ומ"מ סג' בשיתוף.

## עריבה מלאה

[ח] ידוע דכבר נהגו הרבה אנשים להדליק נרותם אפי' כשהם מתאכסנים אצל אחר בשביל סעודה אי' ולפי דברי הגריד"ס זצ"ל צ"ע טובא במנהג זה. ובישוב הדבר יש להקדים בקושיא אחרת דבקושטא מנהג רוב בני אשכנז הוא שכל או"א מבני הבית נוהגים להדליק נרות שלהם ולברך. ולכאורה קשיא דכי איך אפשר לברך אנרות של הידור מצוה בלבד דהלא עצם המצוה כבר נעשית ע"י בעה"ב כשהדליק נר אי' דמן הדין סגי בנר איש וביתו?! ומכח קושיא זו כבר יעצו האחרונים<sup>28</sup> שמן הנכון שהבעה"ב יכוון שלא להוציא את יתר בני הבית ולפיכך הם צריכים לברך בעצמם אעיקר המצוה.

ומדברים אלו נראה דהם הבינו ז"ל שההידור הוא שכל או"א יעשה את נרותיו כנרות של עיקר המצוה. וכעין זה כתב רעק"א (בתשובותיו סי' יג) בזה"ל "... דאן מברכין כל ב"ב אף דמדינא נר איש וביתו ואינך בכלל המהדרים, זה אינו, דשאני התם כיון דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת בשל המדליק, וממילא מחויב מדינא...". חזינן דהוא הבין שההידור לגבי נ"ח אינו דומה להידור מצוה דשאר מצוות אלא שהמהדרין כאן הוא שאינו יוצא בהדלקת בעה"ב ולכן כל מדליק ומדליק יוצא בהדלקת נרות באופן שהוא מראה מספר הימים וכו'.

מאידיך הגריד"ס זצ"ל הבין דההידור דמהדרין לגבי נ"ח אינו דומה להידור מצוה דעלמא דשאר מצוות שבשאר מצות ההידור אינו נוגע לעצם קיום המצוה והוי קיום צדדי של הידור דעלמא, ואילו לגבי נ"ח ההידור הוא נוגע לעצם המצוה של פירסום הנס והוי קיום בעיקר מצות נר חנוכה ואינו קיום צדדי דהידור. וכמו כן הבין האו"ש מדברי הרמב"ם (ד:יב) שזה דצריך למכור כסותו וכו' היינו בעבור כל הנרות ולא רק אעיקר המצוה דנר איש וביתו בלבד משום דכל הנרות מהווים עיקר החפצא של נר חנוכה. וא"כ זה שמדליק ומברך כאו"א לית ביה משום ברכה לבטלה דכל המדליק נ"ח ממציא חפצא של נר חנוכה דהוי חפצא של פירסום הנס ועל זה הוא מברך דהיינו על הקיום הנוסף של הנס.

---

<sup>28</sup> עיין כעין זה במג"א תרע"ז ס"ק ט'.

## עריבה מלאה

[ט] השתא דאתינן להכי יש להבין המנהג הנ"ל שאכסנאי לסעודה א' בלבד מדליק ומברך אצל בעה"ב דאם כנים דברי הרעק"א אז פשיטא שהאכסנאי הזה אינו יכול להדליק מאחר דאינו בעה"ב וגם אינו אחד מבני הבית, אך אם ננקוט כהבנת הגריד"ס זצ"ל יתכן שיכול להוסיף על עיקר המצוה של בעה"ב ולהדליק האכסנאי נרות שלו דמקיים בזה המהדרין מדין פירסום ולא שהוא מדליק עיקר מצות נרות חנוכה מחדש כהבנת הרעק"א. אך דע דאפי' לפי זה כדי להצטרף לעיקר המצוה יצטרך המדליק להשתתף בפריטי או לכל הפחות שיקנה לו הבעה"ב חלק מהשמן וכו'.<sup>29</sup>

[י] עיין ברמ"א שם שכתב "וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש ידליק במקום שאוכל וכן נהגו" - יש שהבינו בדעת הרמ"א שכוונתו הוא דמקום ההדלקה הוא במקום שאוכל דוקא כלומר דאחד הנמצא בבית ובתוכו כמה חדרים מן הנכון להדליק בחדר שבו הוא אוכל כמו במטבח וכו'. ובאמת יותר נראה לפרש<sup>30</sup> שכוונתו למי שיש לו ב' (מקומות) בתים א' שבו הוא אוכל בקביעות וא' שבו הוא ישן בקביעות דבכה"ג נקטינן דיש לו להדליק במקום אכילתו דזה נקרא עיקר קביעותו.

ועפ"ז היה נראה ליישב המנהג של כמה אנשים הנוהגים להדליק במסיבות חנוכה הנערכים בבית אחר אע"פ דאינם ישנים שם. דיתכן שנשתרבו מנהג זה משום שבני אדם האריכו יסודו הנ"ל של הרמ"א שכתב דיש להדליק במקום אכילתו.

---

<sup>29</sup> בשנת תשנ"ו ארחתי אני ואשתי אצל הורי לשבת חנוכה ושאלתי מאת מ"ר הרב ישראל חייט שליט"א איך לנהוג בהדלקת הנרות או להשתתף או להדליק ופסק כבודו שמן הנכון להשתתף ולהדליק ולענין ברכת שעשה ניסים הגיד שאפשר לכוון שלא לצאת בברכת אבי מורי ולברך ברכה זו בעצמי א"נ אפשר לצאת איתו ולא הכריע לאיזה מן הצדדים נטה יותר.

<sup>30</sup> עיין שו"ע שע"ה ובמ"ב ס"ק מב ובב"ה שם ד"ה וישן.

## עריבה מלאה

והנה כבר הרגיש בזה הט"ז (תרעז) ס"ק ב) וקרא תגר על הבנה זו ברמ"א וז"ל "ונראה דגם רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה אך העיקר הוא חדר האכילה ... משא"כ בזה שיאכל כאן שעה או שתים וישוב למקומו אין שום סברא לו שידליק שם ולא בביתו דזה כאילו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה הגם שראיתי קצת בני אדם ... וסומכים על הג"ה זו וטעות הוא בידם ואינם מבינים דבר זה ...".

כנראה הט"ז הבין שיסודו של הרמ"א מבוסס על דין פירסום - באיזה מב' המקומות שבו הוא קובע עצמו יותר איכא פירסום טפי - ומסיק הרמ"א דזה מקום אכילתו שהוא אוכל שם בקביעות. ולכן בכה"ג שהוא רק מתארח אצל אחר לכמה שעות א"א לו להדליק שם. ואפשר דזה שנהגו לעשות כן הוא משום דסברו באופן אחרת ביסוד ד"ז של אכסנאי והוא שהמדליק בכה"ג אינו מדליק בתורת ב"ב (כרע"א) אלא הוא מצרף עצמו ע"פ שיתוף בפרוטה כאכסנאי בעלמא דהוי דין בפנ"ע (כהגריד"ס) ולא שהוא ממש אחד מבני הבית, ומנהג זה מבוסס על זה שהשם "אכסנאי" חל אפי' כשנמצא שם רק לסעדה א' בלבד. ובאמת עדיין צע"ג איך נהגו לעשות דבר זה למעשה ולברך ברכות, ומ"מ אם אינם נביאים בני נביאים הם.

## עריבה מלאה

### בענין הדלקת נר חנוכה בקופסא זכוכית

[א] כידוע מעיקר הדין יש להדליק נרות חנוכה מחוץ לביתו כדאיתא בגמ' שבת כ"א ע"ב "ת"ר נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ" וברש"י ד"ה מבחוץ הסביר דמדליקים בחוץ "משום פירסומי ניסא ולא ברה"ר אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחין לחצר". אולם האידנא מן הרוב בחו"ל אין אנו מדליקים כ"א בפנים על סמך מה שמצינו בסמוך דבשעת הסכנה "מניחה על שולחנו ודיו". בכל זאת המנהג הנפוץ בארץ ישראל הוא להדליק כבימי קדם בחוץ ולפעמים מדליקים בתוך איזה מין קופסא כדי שלא יכבנו הרוח. והנה יש לעיין בזה דבמדליק במקום ששולט בו הרוח כתב במ"ב תרעג ס"ק ה "ואם הדליקה במקום הרוח וכבתה זקוק לה לחזור ולהדליקה במקום שאין הרוח מצוי דזה הוי כאילו לא נתן בה שמן כשיעור". ולכאורה יש לדון אם המדליקים בתוך קופסאות הנ"ל שפיר הם עושים אי לאו דבשעה שפותחים דלת הקופסא כדי להדליק נמצא שהרוח שולטת בנרות ואילו היה מניחם בלי לסגור הדלת היו ניכבים.

[ב] ולכאורה יש מקום לומר דכשמדליק באופן הנ"ל, אפילו כשסותם הדלת מיד לאחר ההדלקה, היות והדלקה עושה מצוה הוי כאילו הדליק בלא שיעור שמן ואח"כ הוסיף והרי במקרה כזה לא יצא וכדאיתא בשו"ע תרעה: ב וז"ל "יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר, כדי שיעור, קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא ידי חובתו. ובאמת הרבה ערערו על מנהג זה מטעם הנ"ל ותפסו דזה דאמרינן כבתה אין זקוק לה היינו אך ורק בכה"ג דהדליק בלא שום פשיעה דהרי הדלקה עושה מצוה אבל במקרה שהדליק במקום שהרוח שולט אין זה אלא פשיעה וכשיכבו זקוק לה דיש כאן פסול בעצם מעשה המצוה דהדלקה.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> עיין בשו"ת הר צבי א"ח ב סימן קי"ד וז"ל בא"ד "ולפני שנבוא להליץ על מנהג הוותיקין שבירושלם, נקדים דברי השלטי גבורים שהובאו במג"א (סימן תרע"ד סעיף ב ס"ק יב ובט"ז שם בסוף הסימן) בהא דפסק המחבר דבכתבה קודם זמנה אינו זקוק לו וכתב שם המג"א, שאם העמידה במקום הרוח וכבתה זקוק לה דהוה כאילו לא נתן בה שמן כשיעור וראוי להחמיר לחזור ולהדליקה בכל ענין. ומדברי השלטי גבורים אלו שהשוה דין העמיד הנרות במקום הרוח וכבתה לדין נותן שמן פחות מכשיעור נתעוררה השאלה הנזכרת, שהרי לענין שמן פחות מכשיעור כתב

## עריבה מלאה

ויותר מזה יש שאמרו דאפילו בלא כבו הנרות היות ויש חיסרון בעצם מעשה ההדלקה זקוק לה דהוי כאילו לא נתן שיעור שמן הראוי. וכתוצאה מזה בזמן האחרון המציאו דבר חדש המכונה בשם "קופסאות בריסק"<sup>32</sup> אשר אינו פותח מאחוריה ממול הרוח כשאר הקופסאות אלא יש לה פתח מלמטה הנשאר פתוח כל זמן שהנרות דולקים אך הפתח אינו נגד הרוח.

[ג] ומ"מ נראה שיש ליישב את המנהג להשתמש בקופסא רגילה דאפילו אם יש לדמות הדבר לזה שהדליק (בפשיעה) במקום הרוח י"ל שלא הצריכו אותו להדליק שוב אלא א"כ באמת כבו דהכל משום קנס פשיעה ולא שעצם מעשה ההדלקה הוי חסר.<sup>33</sup>

---

המחבר (סימן תרע"ה סעיף ב) דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא ידי חובתו משום שבשעת הדלקה צריך שיהא כשיעור, וא"כ נלמד מזה גם לענין הפסול בהעמדה במקום הרוח שאף אם סגר אח"כ את דלת העששית לא יועיל משום שהדלקה היתה בפסול".

<sup>32</sup> בשו"ת הנ"ל הזכיר הרב צבי פסח פראנק זצ"ל שכבר בימי המהרי"ל דיסקין החמירו בזה וז"ל "והגר"א ראם הגיד לי שהגאון מהר"ל ד היה מהדר משום כך שתהא העששית תלויה ופתוחה בשוליה למטה כדי שבשעת ההדלקה ג"כ יכולים הנרות לדלוק אף בלי סתימה".

<sup>33</sup> שם בהמשך דבריו כתב "אולם יש להליץ על המנהג הנ"ל שעושים פתח העששית מן הצד. דלכאורה י"ל שדברי השלטי גבורים אמורים רק בכה"ג שבאמת שלטה הרוח ונכבית, אבל בשלא נכבה לא מיבעיא אם לא פסקה הרוח ובכל זאת לא נכבה הרי אגלאי מילתא למפרע שההדלקה היתה באופן שתהא הדלקתה קיימת, אלא אפילו אם פסקה הרוח מאיליה די"ל שאם לא נפסקה הרוח שמא היתה נכבית, מ"מ כיון שלמעשה לא נכבית אפשר דאין לפסול את ההדלקה. [ובזה מדוקדקים דברי הש"ג שכתב ואם העמידה במקום רוח וכבתה זקוק לה, וגם המג"א הביא דברי הש"ג על סעיף ב בשו"ע בדין כבתה אין זקוק לה, היינו שאין להחמיר אלא בכבתה, ואפשר שהחומרא היא מתורת כבתה זקוק לה, שבזה הכל מודים שכבתה זקוק לה, שבזה שהעמידו לפני הרוח הוי כפשיעה ומשוי ליה לכבוי ככבוי במזיד, שלד"ה זקוק לה כמבואר בפמ"ג (סימן תרע"ג א"א ס"ק יב) שכתב שם על דברי המג"א הנ"ל בשם שלטי הגבורים וז"ל: וכבתה במזיד פשיטא דצריך לחזור ולהדליקה ויעוין שם בבאה"ט ס"ק יד ד"ה זקוק שכתב: ואם הניחם במקום שהרוח מצויה וכבתה זקוק לה וחיוב להדליק פעם אחרת בברכה וכן אם כבתה במזיד גן המלך וכו'"]. וקעין זה עיין גם במועו"ז ח"ב ס' קמ"ב.

## עריבה מלאה

ועוד י"ל דאין בכך כלום שפותח הדלת בנוכח הרוח משום דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי - כלומר היות והדלת נעשת כדי לפתוח ולסגור מיד אחר שהודלקו הנרות לית לן בה ובלבד שיסגור מיד אחר ההדלקה דבזה מוכיח שכוונתו להדליק כדי לסגור את הדלת ולקיים הנר כשיעור הנצרך.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> עיין כעין זה במקראי קודש חלק חנוכה ופורים סימן י"ז הערה ד וז"ל "ולפי"ז אפשר שנד"ד גם בלא הספיק לסגור הדלת וכבה הנר יצא יד"ח שעצם הדבר שלכתחילה הדליק את הנר ע"מ לעשות כל טצדקי שלא יכבה, עושה את ההדלקה להדלקה של קיימא, שמן הסתם לא יהא הנר עומד להכבות, ואפילו אם יכבה אח"כ מהני ליה שלא יחשב ככבה במזיד ובפשיעה."



## עריבה מלאה

### קונטרס עניני נרות חנוכה\*

#### א. דין כבתה זקוק לה בנר חנוכה דשבת קודש

עיינן בגמ' מסכת שבת (דף כ"א) במחלוקת בין האמוראים אם בנרות של חנוכה כבתה זקוק לה או לא, ר"ל שאם הנרות כבו באמצע הזמן אם צריך לחזור ולהדליקן. וג"כ יש ביניהם מחלוקת אם מותר להשתמש לאורה של נר חנוכה או לא. הגמרא מסבירה את דברי רב הונא שאמר שפתילות ושמינים שאמרו חכמים דאין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת ובין בחול משום דסובר שמותר להשתמש לאורה וגם כבתה זקוק לה. התוס' מקשים למה נקטה הגמ' את שני הטעמים של מותר להשתמש לאורה וגם שכבתה זקוק לה, וז"ל דילמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה ואין יכול להדליק עכ"ל. ותירצו דאה"נ שהיה סגי בחד טעמא. מאידך עיינן ברמב"ן שם שתי' שאפי' אם בחול אמרי' כבתה זקוק לה בשבת כ"ע מודים שאין זקוק לה כיון שבמציאות אסור מטעם מלאכה לחזור ולהדליקה בשבת, ולפי' הגמ' צריכה ליתן הטעם שמותר להשתמש לאורה שמטעם זה לחוד אין יכול להדליק את הפתילות הגרועות בערב שבת.

ונראה להסביר את יסוד המחלוקת בין הרמב"ן והתוס' אם גם בנר חנוכה דשבת אמרי' כבתה זקוק לה שהוא תלוי בעצם ההגדרה של כבתה זקוק לה. יש להסביר את הדין של כבתה זקוק לה בב' אופנים:

א) שאם הנר כבתה לפני שנשלם השעור, ההדלקה הראשונה היתה לבטלה כיון שהנר לא דלקה כל זמן השעור, ועכשיו שחוזר ומדליק ההדלקה השניה מהוה התחלת מצוה חדשה.

---

\* קונטרס זה אינו מבוסס על שיעורי מו"ר שליט"א במתיבתא אלא הוא מאמר ("הערות בסוגיית נר חנוכה" הנכתבה ע"י מו"ר ואחיו הרב ברוך שלום רייכמן שליט"א אשר הופיע בספר כתונת יוסף הי"ל לעשות יד ושם ל' יוסף וונפסקי זצ"ל שואל ומשיב וחבר הכולל העליון ישיבת רבנו יצחק אלחנן. תודתינו נתונה לועד המערכת הרב דוד גוטליב שליט"א, הרב שמואל יוסף מאיברוך שליט"א והרב דניאל צבי פלדמן שליט"א.

## עריבה מלאה

ב) שאפילו אם הנר לא דלקה כשעור ההדלקה הראשונה לא היתה לבטלה אלא שהגברא לא קיים את המצוה בשלימות, כיון שחסר השעור, ועכשיו שחוזר ומדליק הוא גומר את המצוה הראשונה.

ונראה שיש נפק"מ בין ב' הפירושים אם הגברא צריך לברך בהדלקה השניה - אם אמרי' שיש מצות הדלקה חדשה צריך לברך. מאידך אם נאמר שגומר את מצות ההדלקה הראשונה לא צריך לברך עוד פעם כיון שכבר בירך. ויתכן עוד נפק"מ אם ההדלקה השניה צריכה שעור שלמה - שאם הדלקה חדשה היא לעצמה מסתבר שצריכה שעור שלם, מאידך אם גמר ההדלקה הראשונה היא אינה צריכה שעור אלא כדי להשלים את השעור הראשון בלבד.

ועכשיו נחזור להרמב"ן ותוס'. ובפשטות נראה שבעצם מצות הדלקת נר חנוכה א"א לחלק בין ההדלקה של ערב שבת לבין ההדלקה של שאר ימות החול, שבשתיהן קיום המצוות שוות, וא"כ גם דברי הרמב"ן לכאורה צריכים הסבר שאיך יתכן לחלק בכבתה זקוק לה בין ערב שבת לשאר ימות חול. ונראה לפרש ע"פ חקירתנו שהתוס' סוברים שכבתה זקוק לה ר"ל שההדלקה הראשונה היתה לבטלה ואי אפשר לחלק בין ע"ש לשאר ימות החול. מאידך הרמב"ן סובר שההדלקה הראשונה לא היתה לבטלה, הגם שכבתה זקוק לה מ"מ אין זה אלא חיוב לחזור ולהשלים את המצוה. ולפיכך סובר הרמב"ן שבשבת שאסור לחזור להדליק את הנר אמרינן שכבר קיים את המצוה בהדלקה הראשונה. ונוכל להוסיף בביאור דברי הרמב"ן שסובר שהחיוב לחזור להדליק הוא מטעם פרסומי ניסא, שכיון שיכול להוסיף פרסומי ניסא עד שתכלה רגל מן השוק מחוייב מן הדין לחזור ולהדליק, אבל במקום שאי אפשר כמו בשבת סגי במה שכבר קיים. וי"ל אליבא דהתוס' שהם סוברים שהדלקה שאינה נגמרת בפרסומא ניסא שלמה אינה מצוה, ואינם מסכימים להרמב"ן הסובר שיש קיום מצוה בהדלקה עצמה גם כשחסרה פרסומא ניסא שלמה. ולפי ההסבר הנ"ל תהיה ב' נפק"מ נוספות בין הרמב"ן והתוס' אליבא דמ"ד כבתה זקוק לה: א) ברכה - להרמב"ן לא צריך לברך עוד פעם על הדלקה השניה ואילו להתוס' צריך לברך. ב) שעור - להרמב"ן ההדלקה השניה אינה צריכה שעור שלם. ואילו לתוס' צריך שעור שלם גם בהדלקה השניה. (צ.י.ר.)

## עריבה מלאה

### ב. שעור השמן וזמן הדלקה

עיינ בגמ' שבת (דף כ"ב ע"ב) שהגמ' הקשה על המ"ד שכבתה זקוק לה וז"ל ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק ליה, לא דאי לא אדליק מדליק, וא"נ לשיעורה עכ"ל. ויל"ע האם יש מחלוקת בין ב' התירוצים או לא. ונראה ששאלה זאת היא מחלוקת בין התוס' והרמב"ם. תוס' (בד"ה דאי לא אדליק) כתבו וז"ל מ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחריני עכ"ל. ר"ל שלא"נ אין בכלל דין של זמן הדלקה ורק שעור שמן בחפצא. ולפי"ז צ"ע האידך שייך שעור בחפצא שיהיה שמן עד שתכלה רגל מן השוק אם הזמן של הדלקה אינו תלוי כלל בתכלה רגל מן השוק. ונראה דמ"מ גם לדעה זו יש דין לכתחילה להדליק בזמן משתשקע עד שתכלה, ולפיכך יש שעור גם בחפצא של הנר שיוכל להיות דלוק כל הזמן הזה. ומסתבר שלתוס' המ"ד שמקפיד על זמן ההדלקה אינו מקפיד בכלל על השעור בחפצא, וא"כ יוצא לפירוש התוס' שיש מחלוקת בין ב' הלשונות.

מאידך הרמב"ם (פ"ד מהל' חנוכה ה"י) פוסק כב' הלשונות ביחד שיש גם שעור בשמן וגם צריך שידליק בתוך הזמן, ומוכח דסובר דלא הוי מחלוקת וב' הלשונות קיימים. וכך הוא גם הפסק בש"ע שצריך זמן ושעור. אמנם המחבר מביא הדיעה ברשב"א שבדיעבד אף אם הדליק לאחר הזמן קיים את המצוה ורק לכתחילה צריך להדליק בתוך הזמן.

הרשב"א מביא ראיה לשיטתו מהדלקה בע"ש שמדליק קודם שתשקע החמה, ומוכרח שבדיעבד אף בשאר ימות החול יוצא בהדלקה קודם שקיעה שא"א לחלק בין מצות ההדלקה בע"ש לשאר ימות החול, וא"כ מסיק הרשב"א שאף סוף זמן הדלקה של תכלה רגל מן השוק הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד. ועוד הביא ראייה שיוצאים בדיעבד אף אחרי זמן תכלה רגל מן השוק מהמתנ"י דמגילה (דף כ' ע"א) שכי ז"ל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה עכ"ל.

## עריבה מלאה

וצ"ע דבשלמא אם הרשב"א היה סובר שזמן ההדלקה מתחיל בשקיעת החמה שפיר מיקרי מצות נר חנוכה דבר שמצותו בלילה, אך הוא סובר דבדיעבד אף אם הדליק קודם שקיעה יוצא ומוכרח שאינה בכלל דבר שמצותו בלילה וא"כ האיך הביא ראייה שיוצאים גם לאחר הזמן מהמתני' דמגילה.

ונראה לתרץ שהרי דברי הרשב"א צריכים ביאור שאיך אומר שיוצאין אף קודם שקיעה הא שרגא בטיהרא לא מהני ולא מיקרי נר חנוכה קודם לילה. ומוכרח שסובר שאף קודם שקיעה מיקרי לילה בנוגע לנר חנוכה. ועיין בראשונים שמביאים דיעה שיוצאים עם הדלקת נר חנוכה מפלג המנחה, וצ"ע מהו היחוס של פלג המנחה. ונראה שיש מזמן פלג המנחה חלות שם לילה בנוגע לכמה ענינים : א) בק"ש של ערבית סוברים תוס' במס' ברכות (ב). שיוצאים לרבי יהודה מפלג המנחה. ב) בספירת העומר יש דיעות בראשונים שיוצאים אף מפלג המנחה. וא"כ גם בנוגע לחנוכה סובר הרשב"א שמפלג המנחה מיקרי לילה. אך קצת קשה שהרשב"א לא הזכיר את הזמן של פלג המנחה, שכתב שיש להדליק "סמוך לשקיעה" ומדמה אותו לנר שבת שמדליקים אותו סמוך לשקיעה. וצ"ע שממ"נ אם הוא לילה מפלג המנחה למה מצריך "סמוך לשקיעה" ואם סובר שלילה מתחיל בצאת או בשקיעה איך מדליק קודם לכן? ונ"ל שוודאי סובר שמפלג כבר התחיל לילה בנוגע לנר חנוכה, ולא נחשב אז כשרגא בטיהרא, ומ"מ צריך הדלקה סמוך לשקיעה משום פרסומי ניסא שהוא עיקר הזמן של פרסומי ניסא.

ועכשיו נחזור לשיטת הרמב"ם, שבדיעבד הזמן מעכב, איך יתרץ את ראיית הרשב"א מערב שבת ומהמשנה במס' מגילה. ונ"ל שכיון שיש דינים מיוחדים בערב שבת להכין עבור שבת כמו להדליק נר שבת שמדליקים אותו מבעוד יום ומ"מ הוה קיום של שבת א"כ גם בנוגע לנר חנוכה אף שמדליק מבעוד יום הדלקתו מצורפת לשבת.

ונראה להוסיף שיש בהדלקת נר חנוכה בע"ש קיום נוסף משאר ימות החול דהיינו שיש לו קיום שבת בנוסף לקיום חנוכה. הראיה לזה מגמ' שבת (דף כ"ג ע"א) וז"ל נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, נר חנוכה וקידוש היום, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא עכ"ל. ויש להקשות איך נר חנוכה עדיף מקידוש היום וגם מהו הס"ד שיהא עדיף מנר ביתו אם לאו מטעם שלום בית עדיף הא בקדוש ונר

## עריבה מלאה

ביתו אנו מצוויים מדברי נביאים משום כבוד ועונג, ונר חנוכה אינו אלא תקנה מדרבנן, ולכאורה תקנת נביאים עדיפה מתקנה דרבנן. אך אם נאמר שיש קיום שבת בנר חנוכה דשבת, ר"ל שיש בו קיום הכנה וכבוד שבת, אז שפיר מובנת הגמרא. ולפיכך הרמב"ם סובר שרק בערב שבת יש להדליק נר חנוכה קודם השקיעה כנר ביתו משום שמצורף לזמן דשבת אע"ג שמעשה ההדלקה הוא מבעוד יום. (וע"פ דרוש יש להבין את הקיום המיוחדת של נר חנוכה בשבת שיש השראת השכינה מיוחדת בשבת והוה יום הודאה - "מזמור שיר ליום השבת - טוב להודות לה" ויש זכר מיוחדת בשבת לנרות המקדש והשראת שכינה המסומלים בנרות חנוכה). ולולא דמסתפינא מדברי הראשונים והאחרונים שפירשו את הסוגיא (בדף כ"א ע"ב) אם מותר להשתמש לאורה דקאי על כל ימות השבוע הייתי מפרש שהסוגיא מדברת אודות נר חנוכה של ע"ש וכפי שפירשנו שיש בשבת קיום כבוד ועונג אף בנר חנוכה ולפי דווקא בשבת מותר להשתמש לאורה מדין כבוד ועונג שבת. ונראה סעד לזה מלשון הרמב"ם (בפ"ד מהל' חנוכה הל' ו') שכתב וז"ל ואפילו בלילי שבת שבתוך ימי חנוכה מותר להדליק השמנים והפתילות שאסור להדליק בהן נר שבת, לפי שאסור להשתמש בנר חנוכה בין בשבת בין בחול עכ"ל. ומלשונו משמע שהיה ס"ד לומר שמותר להשתמש לאורה דווקא בשבת ולא בחול, ולפי פירושונו זוהי ממש שיטת המ"ד שמותר להשתמש לאורה.

לפי זה מתורצת קושיית בעה"מ שהקשה שיש סתירה בין הסוגיות, כי הכא (דף כ"א) פליגי אם מותר או אסור להשתמש לאורה, ולהלן (בדף כ"ב) הגמ' אומרת בפשיטות שאסור להשתמש בנר חנוכה בשביל בזוי מצוה. ולפי דברינו לא קשה דהכא קאי דוקא על ע"ש והתם מדבר בשאר ימות השבוע.

ולפי דברינו מובן פסק הט"ז שאם נר חנוכה כבתה קודם שקיעה בע"ש לכ"ע אמרינן כבתה זקוק לה. הביאור שההדלקה בערב שבת מצורפת לשבת ולכן צריך שהנר יהיה קיים בשבת.

## עריבה מלאה

ועכשיו צריכים להבין איך הרמב"ם יתרץ את ראיית הרשב"א מהמתני' במגילה. ונ"ל שיש מצוות שהיום הוא המחייב ויש מצוות אחרות שלילה מחייב. למשל, במצות ציצית או תפילין (למ"ד שלילה לאו זמן ציצית ותפילין) היום מהוה המחייב, ובמצות מצה לילה הוה המחייב, ואילו בנר חנוכה, הגם שמעשה המצוה הוא דוקא בלילה היינו משום טעמא דשרגא בטיהרא מאי מהני מ"מ הלילה בתורת עצמו לא הוי המחייב. וממילא מתורצת שיטת הרמב"ם כי המשנה במס' מגילה קאי רק על דבר שמצותו בלילה - ר"ל שזמן לילה הוא המחייב - אז אמרינן דכשר כל הלילה, ואילו בנר חנוכה שפיר קבעו החכמים זמן אחר. ויתכן עוד לתרץ שהרמב"ם סובר שמעיקר הדין גם נר חנוכה כשר כל הלילה ורק שאין יוצאים לאחר שתכלה רגל מן השוק משום שאין בו פרסומי ניסא שזה הוא עיקר המצוה, וממילא לא הוי סתירא למשנה במגילה, שגם בנר חנוכה אם יש אנשים שיוצאים בשוק בכל שעות הלילה יוצאים בהדלקה כל הלילה. וכן מדוייק בלשון הרמב"ם שכו' שהזמן דתכלה רגל מן השוק הוא "כחצי שעה או יתר" ר"ל שיכול להיות הדלקה כל הלילה כל זמן שאנשים יוצאים בשוק. (וכן שמעתי ממו"ר מרן הרב הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק זצוקל"הה). (ב.ש.ר.)

### ג. הערות בדין כבתה ע"י רוח

אנן פסקינן דכבתה אין זקוק לה, ומ"מ מובא בש"ע שאם הדליק הנרות במקום הרוח ואח"כ כבתה שאין יוצא בו וזקוק לה להדליקה עוד פעם. ומקור הדין מבואר בשלטי הגבורים שכתב שאף אם כבתה אין זקוק לה מ"מ כשהדליק במקום הרוח אין יוצא שהוה כאילו אין בו שעור שמן.

## עריבה מלאה

ויש לחקור אם זה רק כשאח"כ כבתה הרוח או אפילו אם למעשה לא נכתבה ע"י הרוח, כגון אם אח"כ נפסקה הרוח או שלקח את המנורה אח"כ למקום שאין בו רוח. ולכאורה לפי הטעם שבמקום הרוח נחשב כאלו אין בו שעור שמן מסתבר שאף אם למעשה לא נכתבה ע"י הרוח מ"מ אין יוצא מכיון שלא היה שעור שמן בתחילת הדלקה. וככה מבואר בהדיא בש"ע (תרע"ה סעיף ב') שאם הדליק את הנרות בשמן מחוסר השעור ואח"כ השלים את השעור בשמן נוסף שאין יוצא בו, וא"כ גם בנידון דידן, במקום הרוח אין יוצא בו. אבל הלשון של שלטי גבורים שאמר "ואח"כ כבתה" משמע שדווקא במקום שכבתה לא יוצא, ולא הוה ממש כאילו חסר שעור שמן.

ע"יין במגן אברהם (ס' תרעב) שכי שלשיטת המחבר ורמ"א בדיעבד יכול להדליק עד עמוד השחר, וצ"ע כשמדליק כמה רגעים קודם ע"ה למה לא נחשב כהדליק במקום הרוח, כיון שלאחר ע"ה נחשב כשרגא בטיהרא. ונ"ל שהדלקה במקום הרוח כיון שידע מקודם שהרוח תכבה אותו אמרי' שאם כבתה זקוק לה שהרי פשע בהדלקתו אבל כשהדליק כמה רגעים קודם ע"ה שבשעת הדלקה אין לו ברירה שפיר מועילה ההדלקה. והיוצא מדברינו שלהמגן אברהם א"א לומר שהדלקה במקום הרוח נחשבת כאילו חסר השעור, שא"כ גם קודם עמוד השחר שא"א להדליק כל הזמן, ג"כ נאמר שחסר השעור, אלא שהוה דין אם כבתה הדלקתו ע"י פשיעה שלו שהדליקה במקום הרוח מחוייב לחזור ולהדליק. ולפי המג"א דווקא אם כבתה ע"י הרוח אבל אם נפסק הרוח ולא כבתה ע"י הרוח יהיה כשר ולא הוה ממש כחסר שעור שמן. וראייה לזה משיטת הט"ז שאומר בהדיא שאם כיבה הנר במזיד באמצע הזמן לכ"ע צריך לחזור ולהדליק, אפילו לפי מאי דקיי"ל כבתה אין זקוק לה. (ב.ש.ר.)

## עריבה מלאה

### ד. מהדרין מן המהדרין וברכת נר חנוכה

הב"י (סימן תרע"ב) הביא את השאלה אם שכח והדליק נר אחד פחות מן הראוי ואח"כ נזכר טעותו, וכתב הב"י שידליק עוד נר בלי ברכה "כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשה." והקשה הפמ"ג (משבצות זהב בס' תרע"ו) מזה על פסק רש"ל שכתב שיאמר הנרות הללו אחר הדלקת הנר הראשון קודם שגמר הדלקת שאר הנרות ומקשה שכל הנרות צריכים ברכה כמבואר בב"י, וא"כ אמירת הנרות הללו מהוה הפסק בין הברכה למצוות מהדרין. ולכאורה מסתבר שאין שייך הדור שאינו מצורף למעשה מצווה וא"כ המהדרין חלק מעיקר המצוה וודאי הברכה קאי על כל הנרות, וכדברי הב"י. וא"כ האיך אומרים הנרות הללו.

ונראה לתרץ את קושיית הפמ"ג ולומר שהנרות הללו לא הוה שבח בעלמא אלא שזוהי תקנה לקדש את הנרות כמו שאומרים "הנרות הללו קודש הם" שזהו גוף המקדש של הנרות, שעל ידי הקביעות בפה הוקדש הנר ונעשה הנר לנר חנוכה. ולפיכך אינו הפסק והוי קיום מצוה בהדלקת הנרות עצמם. ברם וודאי הברכות חלות על כל הנרות. ראייה לזה מברכה של תקיעת שופר שאסור להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אף שעיקר המצוה בתקיעות דמיושב. וכן בנרות חנוכה הנרות הנוספים מהדרים את גוף המצוה עצמה. ונראה שאע"פ שבשאר מצוות - כמו בלולב נאה ובטלית נאה וכדומה - אין ההידור מעלה את הגוף של קיום המצוה עצמה והוי רק קיום צדדי של זה קלי ואנוהו - דהא בוודאי מי שבירך על לולב שאינו נאה לא יברך שוב באותו יום אם יטול לולב יותר נאה שכבר קיים מצות לולב בשלימות - מצות נרות חנוכה שונה שבהם מברכים על ההידור בנרות הנוספים, כי עצם מצות הנרות נשלמת בקיום נוסף ע"פ מהדרין ומהדרין מן המהדרין. ולפי"ז עני חייב לחזור על הפתחים לפי הרמב"ם גם בעד מצות מהדרין דהוי מעיקר מצות נר חנוכה וכן איתא באור שמח. (צ.י.ר.).



## עריבה מלאה

### ה. מהדרין מן המהדרין

ויל"ע בדין מהדרין מן המהדרין שמדליק בכל לילה כמנין הנרות אם הוא קיום אחד על ידי כל הלילות ביחד שבכל לילה ולילה מוסיף נר וככה מתקיימת מצות כל הלילות בהדדי, או שכל לילה הוא קיום לחוד.

ועיין בדרכי משה (תרע"ב) שמביא מחלוקת אם שכח להדליק לילה הראשון אם מדליק בליל שני נר אחד או שתיים. ולכאורה תלוי: אם כל הלילות מצטרפים אז א"א להדליק בליל שני ב' נרות אם לא הדליק נר אחד בליל ראשון, אבל אם כל לילה ולילה הוא קיום בפ"ע לא איכפת לן שלא הדליק נר א' בלילה הראשון. ויתכן שזה תלוי בב' טעמים בגמרא או שמעלין בקודש (לב"ה) או כנגד פרי החג (לב"ש) דלטעם של מעלין בקודש יתכן שיש לכל לילה קיום בפני עצמו ואילו לטעם של פרי החג מסתבר דהוי קיום א' ביחד על ידי כל הלילות כמו בפרי החג, ודו"ק.

ב) ונראה לדייק במי שיש לו דוקא י"א נרות לכל לילות החנוכה האיך ידליק: האם ידליק בליל שני שני נרות ובליל שלישי ג' נרות ובשאר הלילות ידליק רק נר א', או"ד שבכל לילה ידליק נר א' בלבד ובליל רביעי ידליק ד' נרות.

וני"ל שהדין של מעלין בקודש ולא מורידין שייך בקדושת החפצא. וכדמצינו שלפי דין זה מעלים בקדושת תשמישי קדושה מקדושת מזוזה לקדושת תפילין או מקדושת כתבי הקודש לקדושת ס"ת, וא"כ י"ל שגם בנר חנוכה מעלים מלילה ללילה בהדור של הנרות עצמם. ויוצא לפי"ז שההדור בלילות האחרונים יותר מעולה מההידור בלילות הראשונים, וא"כ בציוור דידן יותר טוב להדליק ד' נרות בליל ד' ע"פ דין מהדרין מן המהדרין מלהדליק ביום שני ושלישי ביחד. ברם לטעם דב"ה של כנגד ימים היוצאים אין הבדל בקיום המהדרין מן המהדרין מלילה ללילה, וכולם שווים בקיום מצות הידור, וא"כ יותר טוב להדליק בליל ב' וג' מלהדליק ביום ד' בלבד. אכן עיין במשנה ברורה (תרס"א : ה') שידליק בלילות הראשונים. ולכאורה טעמו שזריזין מקדימין למצוות כי אינו נכנס לדיון הנ"ל. ויש לדקדק שלכאורה הדין דזריזין מקדימין למצוות אינו קיום בגוף המצוה עצמה אלא מהווה קיום צדדי של זריזות, אכן מהדרין מן המהדרין מהוה קיום בעצם מצות חנוכה עצמה כנ"ל שמברכים על ההדור הזה בנרות

## עריבה מלאה

לפי הבי"י ופוסקים אחרים. וא"כ אם ההדור בליל ד' מהוה קיום נוסף בהדור החפצא של הנרות ובקיום מצות נר חנוכה עצמה מפני שמעלים עצם הנרות בקודש היה נכון לחכות עד ליל ד' לברך על ד' נרות ולדלג על המהדרין מן המהדרין בליל ב' וג', וצ"ע. (צ.י.ר.)

### ו. בזוי מצוה וכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל ש"ש על הסוכה

בנוגע לאיסור מוקצה מחמת מצוה, עיין בגמ' שבת (כב.) דאבוהון דכולהו דם. ועיין בתוס' (ד"ה סוכה) שהקשו למה לא אמרה הגמ' דאבוהון דכולהו סוכה כי מסוכה נוכל לילף שכל תשמיש רשות בחפצא של מצוה אסורה, ותריצו דגזה"כ "כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה" קאי רק כשיש בטול מצוה כגון שנוטל סכך מהסוכה, אבל לבזוי בעלמא שאין בו בטול מצוה צריך הילפותא מדם.

ולכאורה ר"ל שהאיסור דאורייתא בסוכה הוא רק כשנוטל הרבה סכך שעל ידי זה נפסל הסוכה ויש בכך בטול מצוה, ובאמת זוהי שיטת הר"י אבל לא משמע דהתוס' הכא בשיטת הר"י.

ונ"ל שכוונת התוס' הכא היא שיש איסור דאורייתא אפילו אם אינו פוסל את הסוכה ע"י השתמשות. אלא שכוונתם שהאיסור דאורייתא הוא רק כשמבטל חפצא של מצוה ממצותו כמו בסכך שכל משהו ומשהו של הסכך הוה חפצא של מצוה ולכן אסור לבטלו ממצותו ואילו בהרצאות מעות כנגד נר חנוכה שמשתמש בהאור אינו מבטל את החפצא של מצוה ממצותו.

ומ"מ משמע מדברי התוס' שאם היה משתמש בגוף הנר של חנוכה עצמו שעל ידי זה מבטל חפצא של מצוה היה אסור מדאורייתא כמו בסוכה. ויש לעיין אליבא דשיטת התוס' האיך שייך איסור דאורייתא לבטל נר חנוכה ממצותה הא כל המצוה היא רק מדרבנן. ונראה שאין זו קושיא דיי"ל שאף שהחוב הוא מדרבנן, מ"מ נחשב לחפצא של מצוה מן התורה. דמיון לזה נמצא בהלכות זקן ממרא שאדם יכול להיות חייב בתורת זקן ממרא הגם שחולק על ב"ד בנוגע לאיסור בשר עוף בחלב שהוא איסור מדרבנן בעלמא ודו"ק.

## עריבה מלאה

ועיין בחידושי הרשב"א בביצה פרק המביא שמסביר שתנאי אינו מועיל בסוכה עצמה כמו בנוי מצוה כיון שדומה לקדושת הגוף שאינו פקעה בכדי. ומוכרח שסובר שגזה"כ בסוכה לא מחדשת איסור של ביטול מצוה דעלמא כמו שיטת התוס', אלא שיש לסוכה קדושה מיוחדת כמו קדושת קרבן חגיגה מה שאין כן בשאר מצוות. (ב.ש.ר.).

### ז. הגדרה בעיקר תקנת נר חנוכה

עייין בראשונים שחולקים בקטן שהגיע לחינוך אם יכול להדליק נר חנוכה בשביל הבית. ובמשנה ברורה (תרע"ה ס"ק י"ג) הקשה שדברי המחבר סותרים אהדדי - כי בנר חנוכה הביא הדיעה שיש להכשיר הדלקת הנר ע"י קטן שהגיע לחנוך, ואילו בהל' מגילה פוסל קריאת מגילה דקטן אף משהגיע לחנוך שקטן נחשב לתרי דרבנן ואין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן ומ"ש נרות חנוכה מקריאת המגילה. ואמר מו"ר מרן הרב הגרי"ד הלוי זצ"ל שיש חלוק יסודי בין קריאת המגילה לבין הדלקת נר חנוכה. קריאת המגילה הוא חובת גברא והאחד מוציא את חברו ע"י שומע כעונה, ומאידיך בנר חנוכה החיוב חל על הבית - שהבית צריך שיהיה בו נר חנוכה ולא הוי חובת גברא גרידא. וממילא אין הפשט שהאחד מדליק נר בשביל חברו ומוציאו כמו בקריאת מגילה אלא שעל ידי הדלקתו יש נר בבית וממילא כולם יוצאים. ועכשיו מובן סברת המחבר - שבנוגע לקריאת המגילה קטן שהגיע לחנוך אינו כשר לקרות בשביל גדול כיון דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן. מאידך בנר חנוכה אין צורך שהקטן יוציא את בני הבית אלא שהדין מחייב מעשה מעשה מצוה של הדלקה כדי ליצור חפצא של נר חנוכה בבית שגם קטן שהגיע לחנוך יכול לעשותו וממילא הבית יוצא בנר חנוכה הדולק בבית. ונראה להוסיף בביאור הדברים שקטן גרוע רק לגבי חובתו שנחשב כתרי דרבנן, ולפי' אינו יכול להוציא גדול במגילה אבל מעשה המצוה שלו הוי כמעשה מצוה של גדול, וממילא יכול להדליק בשביל הבית ולעשות חפצא של נר מצות חנוכה בבית.

## עריבה מלאה

ראייה לסברת רבינו יוצאת משיטת בה"ג במגילה (דף ד') שאשה אינה יכולה להוציא את האיש בקריאת מגילה ומ"מ אשה מדלקת נרות חנוכה בשביל איש כמבואר בגמ' במס' שבת שאשתו של רבי זירא הדליקה נ"ח בשבילו. והחילוק כנ"ל שאשה אינה בר חיוב כאיש ולפי אינה מוציאה אותו בקריאת המגילה ומ"מ היא יוצרת נר חנוכה בבית וממילא האיש יוצא. ובאחרונים יש מחלוקת אם האיש היה בדרך ואשתו הדליקה בשבילו בבית אם הוא יכול להדליק אח"כ כשחוזר לבית. ויש אחרונים שטוענים שיכול להדליק אח"כ דוקא אם היתה לו כוונה שלא לצאת עם הדלקת אשתו. ולע"ד ונראה שכוונה שלא לצאת אינו מעלה או מוריד, מכיון שאינו יוצא ע"י חלות שליחות אלא שממילא יוצא על ידי שהבית שלו יש לו נר ולא תלוי קיום המצוה בכוונה שלו כלל. אך לפי"ז צ"ע טובא האיך מדליק כל אחד ואחד לפי מצות מהדרין, הא ממילא יצא ע"י נרות של בעל הבית. ובאמת, יש אחרונים שחולקים על הרמ"א ואומרים שאסור לכל בני הבית להדליק עם ברכה אחר שבעל הבית כבר הדליק. ואמר מרן רבינו הרב זצ"ל דהרמ"א סובר שאע"פ שעיקר התקנה של נר איש וביתו מהוה חובת הבית מ"מ על ידי תקנת המהדרין יש גם קיום מצות גברא, וכל אחד צריך להדליק בשביל עצמו. ולפי זה יוצא כשיטת האחרונים שסוברים שאפילו אם אשתו כבר הדליקה שהוא היה בדרך יכול להדליק אח"כ בתורת מהדרין כדי לקיים את חובת הגברא. (צ.י.ר.).

### ח. מאי חנוכה

הגמרא בשבת שאלה זז"ל מאי חנוכה עכ"ל. ופרש"י זז"ל על איזה נס קבעוה, עכ"ל. והגמרא מסיקה שנקבעה על נס פח השמן, זז"ל לא מצאו אלא פך א' של שמן... ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים לשנה אחרת קבעום ועשאוים י"ט בהלל והודאה, עכ"ל.

ונראה דלא שאלה הסוגיא מעיקרא על מה קבעו מצות הדלקת נרות חנוכה עצמה דפשיטא שהמצוה דהדלקת הנרות נתקנה זכר לנס פך השמן, אלא ששאלה הגמ' על מה קבעו הלל והודאה לח' ימי חנוכה - על נס הנצחון במלחמה או"ד על נס של פך השמן ולא בעד נצחון המלחמה, וכן מדויק בלשון הברייתא שמזכיר רק מצוות הלל והודאה ואינו מזכיר מצות הדלקת הנרות.

## עריבה מלאה

ולפי"ז צ"ע, שמאיזה טעם הוקבעו ח' ימי הלל והודאה על נס פך השמן - דבשלמא מצות הדלקה היא זכר לנס השמן, ברם הלל והודאה לכאורה נתקנו על כל צרה וצרה שלא תבא על היהודים שמהם נגאלו - דהיינו הנצחון נגד היוונים.

ונראה לתרץ, שבאמת צ"ע בעצם תקנת המצוות זכר לנס פך השמן, דאטו התקינו חז"ל מצוות זכר לנסים אחרים, הרי אין מצוה זכר לנס קריעת ים סוף או לנס הפלת חומות יריחו או לנס שמש בגבעון דום ולנסים האחרים שבתנ"ך - אין לנו מצוות דרבנן להזכירם, ובמה מתבטא יחודו של נס השמן שאכן התקינו מצוות לזכרו.

ונראה, שהרי בסוגיא איתא שר מערבי שבמנורה היתה עדות לכל באי עולם ששכינה שורה בישראל שממנה היה מדליק ובה היה מסיים. יוצא לפי"ז, שגילוי השכינה במקדש התבטא בשני מקומות: א) לפני ולפנים על כפורת הארון. ב) בהיכל בנר המערבי של המנורה. ונמצא שהמנורה מבטאת את גילוי השכינה שבמקדש המגולה לכל באי עולם כמו שמקום ארון הכפורת מבטא את גילוי השכינה הנסתרת ושנראית רק לכ"ג ביוה"כ.

ובכן י"ל שחז"ל לא התקינו מצוות לזכר נסים גלויים דעלמא כי כל נס אינו אלא רצונו יתב', כי כמו שכל הטבע אינו אלא רצונו יתב' כן הם הנסים. וידוע הרמב"ם המפורסם שברצונו הקדמון של הבורא יתב' לברוא את העולם וכל חוקי הטבע נכללו גם כל הניסים. דאותו רצון הקדמון של ה' יתב' לברוא את העולם גם יצר את כל הנסים. שהרי גם טבע וגם נסים אינם אלא רצון ה' יתב' שמו. וא"כ במה שבנ"י שובתים ביום השבת זכר למעשה בראשית גם נכלל זכר לכל הנסים שרצונו יתב' עשה ויעשה. כי ביום השבת אנו מעידים שהוא ברא את העולם, כולל כל חוקי הטבע וכל הנסים בין נסים נסתרים או גלויים. ולפי לא התקינו מצוות אחרות זכר לנסים, דבשבת נכלל הכל.

## עריבה מלאה

אכן בחנוכה שהיה עת וזמן של טהרת המקדש וחנוכו היתה בעיה יסודית - האם תהיה השראת השכינה שלמה אחרי חנוך המקדש ע"י החשמונאים או לא. וידוע שבעת שנגמרה המשכן זו היתה עיקר תפילת משה רבינו ואהרן הכהן ש "יהי רצון שתשרה שכינתו במעשה ידיכם". וידוע ההבדלים בגילוי השכינה בין בית ראשון לשני. וא"כ אע"פ שהחשמונאים טהרו את המקדש וחנכו את עבודתו לא ידעו אם השראת השכינה של המקדש תחזור, וע"י הנס של פך השמן היתה עדות להם ולכל באי עולם שאכן השכינה שורה בתוקפה בישראל ושגאולת המקדש היתה בשלימותה מכל פגם וטומאה. יוצא שעיקר תוקף הנס של פך השמן לא היה עצם העובדה ששמן ליום אי דלק לחי ימים אלא שהשכינה היתה שורה בישראל ושנגלית ע"י הנס שבמנורה. ועיקר הנס היה שכל חי הנרות דלקו כאילו כולם היו נר מערבי - כולם נעשו נרות תמידים, ולזה עשו הזכרון לגילוי השכינה הזו.

וא"כ מובן שלא רק מצות הדלקת הנרות היא זכר לגילוי השכינה שבמקדש ולטהרת המקדש אלא כל חי ימי ההלל וההודאה הותקנו בעד השראת השכינה הגלויה שבמקדש ולטהרת המקדש מיד שונא. (צ.י.ר.)

### ט. נר מערבי

הגמרא אומרת בשבת (דף כ"ב ע"ב) בנוגע לנר המערבי שממנה היה מדליק ובה היה מסיים. ועיין ברש"י (ד"ה ובה) דמפרש שהנר השני דמצד המזרחי היה נחשב למערבי מדין אין מעבירין על המצוות. כלומר שכל וי הנרות חוץ מהנר המזרחי ראויים להיות הנר המערבי אלא מפני שאין מעבירין על המצוות הוקבע הנר השני להיות הנר המערבי.

רש"י מפרש שבערב הוציא הכהן את הפתילה הישנה מהנר המערבי והחזיק בה כשעדיין היתה דולקת והטיב את הנר החדש בשמן ופתילה חדשים והדליקו, ובתוס' (ד"ה ובה) מקשים דא"כ למה לא הדליק כל הנרות מהפתילה הישנה שאין בזה משום בזוי מצוה או אכחושי מצוה.

ונראה שרש"י סובר דמכיון שמדליק נר אחד במנורה מיד נעשה הוא הנר המערבי החדש וא"כ פקע כל חלות השם נר מערבי מהפתילה

## עריבה מלאה

הישנה שמחזיק בידו ומיד נפסלה הפתילה להדלקת שאר הנרות כי במקום שיש נר מערבי דולק במנורה יש מצוה להדליק את שאר הנרות המנורה דווקא ממנה. ונראה שמיד שהדליק את הנר המערבי החדש - הפתילה הישנה כבה מעצמה כי הנס נעשה רק בנר מערבי והפתילה אינה עוד נר מערבי מאחר שיש נר מערבי חדש במנורה עצמה.

תוס' פירשו שלפני שמטיב את המערבי מדליק נר פשוט מצדו ואח"כ מכבה ומטיב את המערבי ומדליקו מהנר הפשוט. וצ"ע, שהרי צריכים להדליק את נרות המנורה מהנר המערבי והאיך יכול הכהן להדליק את הנר המערבי החדש מנר פשוט.

ונראה שכל שאר הנרות שבמנורה (חוץ מהנר המזרחי) ראויים להיות הנר המערבי אלא שהשני ממזרח שנדלק מפקיע את שאר הנרות מדין אין מעבירין על המצוות. אך כל זה שייך בזמן שהשני ממזרח דולק. אך בעת ההטבה שהשני ממזרח כבה והנר מצדו דולק אז נעשה הנר שמצדו לנר המערבי מכיון שאין הנר השני ממזרח דולק, ובכך הוכשר הנר מצדו להיות הנר המערבי כדי להדליק ממנו את הנר השני ממזרח. ומיד כשהנר השני ממזרח נדלק נעשה הוא לנר המערבי ופקע את השם של נר מערבי מהנר שבצדו. (צ.י.ר.).

### י. לצורכו הוא דאדלקה ונרות של בית הכנסת

יש שני דינים בסוגית לצורכו הוא דאדלקה: (א) אם הדליק את הנרות והחזיקם בידו בשעת הדלקתם המצוה פסולה. (ב) אם הדליק אותם בפנים והוציא לחוץ ההדלקה פסולה. ויש לעיין מה יהיה הדין בהדליק במקום כשר בחוץ ואח"כ הזיז את המנורה למקום שני כשר בחוץ תוך זמן ההדלקה אם נפסל הנר. ולכאורה משני הדינים שבגמרא יש לדייק דיוקים הפוכים, לפי הדין הראשון אם הדליק במקום כשר בחוץ אם מחזיקם בידו נפסלו הנרות וא"כ י"ל שגם במזיז ממקום כשר למקום כשר יפסלו. מאידך לפי הדין השני הנרות פסולים דוקא מפני שמביאם מבפנים לחוץ, משמע שמבחוץ לבחוץ כשר, וצ"ע.

## עריבה מלאה

ועיין בב"י תרע"ה שמביא תשובת מהרא"י בהזיו ממקום למקום בבה"כ שהמהרא"י פסל מדין לצורכו הוא דאדלקה, וכנראה שסובר שאסור להזיז את הנר ממקום כשר למקום כשר, והב"י חולק עליו מתרי טעמים: (א) בבה"כ אין דין פתח ורק דין של לפני ההיכל. (ב) ההדלקה בבה"כ אינה אלא מנהג.

וצ"ע מה הביאור בשני הטעמים האלו. ונ"ל, שלפי הב"י הגזרה דלצורכו הוא דאדלקה אינה סתם גזרה לפסול בכל אופן שמזיז את הנרות אלא שיש בזה תקנה בעצם קביעת מקום הנרות, וא"כ ע"פ גזרה זו ידו של אדם נפסלה למקום הדלקה, וכן נר שנקבע כנר של המקום בפנים הבית אינו תו יכול להחשב נר לפתח בחוץ, שכבר נקבע מקומו מבפנים. אכן מותר להזיז נר ממקום כשר למקום כשר - שאין כאן פסול במקום הנרות כלל, וא"כ דוקא כשיש חלות שם מקום הנר לפני פתח ביתו של היחיד גזרו דיני מקום ע"פ תקנת לצורכו הוא דאדלקה, משא"כ בנרות בבה"כ שאין להם חלות שם קביעת מקום בתוך בה"כ - דכל הבה"כ כשר להדלקתם ע"פ דין (ואע"פ שהמנהג הוא להדליק בדרום אין זה אלא מנהג בעלמא) - וא"כ כל התקנה דלצורכו אינה חלה.

והסברא השניה בב"י היא שהדלקת בה"כ שונה מהדלקת יחיד בביתו, דהנה יש לעיין כשמדליקים בבה"כ ומקשיבים לברכות הנרות - ובמיוחד לברכות על הנסים ושהחיינו - למה חוזרים ומברכים הברכות בבית בעת הדלקה ולא יצאו בברכות בה"כ. ובמיוחד להראשונים הסוברים שברכת על הנסים ברכת הרואה היא ולא ברכת המדליק למה אין הצבור יוצא בראיית הנרות של בה"כ כשעונים אמן לברכת על הנסים של השמש המדליק.



## עריבה מלאה

וני"ל, שנרות בהכ"נ שונים בעצם קיומם מנרות שבבתים. הנרות שבבתים מהוים קיום מצות הגברא ואילו הנרות של בה"כ מהוים קיום מצות בה"כ. ההדלקה בבה"כ אינה באה למלא חובת היחידים להדליק נ"ח אלא לקיים חובת צבור שבבה"כ יהיו נרות חנוכה דולקים. ונראה יותר שנרות בה"כ מהוים חלק מעצם צורת בה"כ בחנוכה כמו ארון הקודש והשולחן שבבה"כ. ברם אינם קיום מצות נרות חנוכה של היחידים. ולפי"ז אין היחידים שבבה"כ יוצאים מצותם כלל בנרות בה"כ - לא בראייתם ולא בשמיעת ברכותיהם. וי"ל שזוהי כוונת הבי"י כשכתב שנרות בה"כ אינם אלא מנהג - כלומר אינם אלא ממנהגי בה"כ ומקיום מצותו ולא מתקנת מצות נרות חנוכה החלה על כל גברא וגברא.

ולפי"ז י"ל דהפסול דלצורכו הוא דאדלקה נוהג בנרות של היחיד, ברם בנרות של בה"כ שאינם קיום מצות היחידים כלל אלא קיום בה"כ בפני עצמו אין ההלכה של לצורכו הוא דאדלקה חלה כלל. (צ.י.ר.).

## יא. הנחה עושה מצוה או הדלקה עושה מצוה

למ"ד הנחה עושה מצוה איתא ברמב"ן שמברכים להניח. ברם מהתוס' (כב: ד"ה דאיבעיא) משמע שהברכה גם למ"ד זה היא להדליק. וצ"ע אליבא דהתוס' דלמ"ד הנחה עושה מצוה מברכים על ההדלקה ולכאורה הוא מטעם שסובר שיש קיום מצוה בהדלקה וא"כ למה מ"ד זה סובר שאם הדליקה חש"ו דכשרה. ועוד קשה שהתוס' (דף כ"ג ד"ה מכבה) סוברים שהדליקה חש"ו כשרה מפני שהדליקו בעתה ו"ניכר הדבר שהוא מדליקה לשם חנוכה", ואילו בהדליקה מע"ש צריך לכבותה ולהדליקה בעד נר של מו"ש וגם מזה משמע שעצם ההדלקה מהווה חלק מקיום המצוה, וא"כ למה הדליקה חש"ו כשרה. וי"ל בכמה אופנים.

## עריבה מלאה

י"ל שהתוס' סוברים שחש"ו אינם בני חיובי מצוות, ברם יש להם מעשה מצוה, וההדלקה למ"ד הנחה עושה מצוה אינה צריכה להיות הדלקה הנעשה מבר חיובא אלא הדלקה הנחשבת למעשה מצווה. הראייה שיש לקטן מעשה מצוה יוצאת מפסק הרמב"ם (פ"ה מק"פ ה' ז) שקטן שהביא פסח ראשון וגדל בין ראשון לשני שפטור מפסח שני. חזינן שיש לו מעשה מצוה של הבאת פסח וה"ה בנר חנוכה. ברם הראיה הזאת אינה מוכרחת דהא בפסח משתעי בקטן שהגיע לחנוך ובסוגיא משתעי אליבא דהרבה פוסקים גם בקטן שלא הגיע לחנוך. ועוד חילק הגר"ח זצ"ל בין פסח לשאר מצוות כי בפסח עיקר המצוה הוא הקרבת הקרבן השייך גם בקטן משא"כ בשאר מצוות.

ועוד י"ל שהסוגיא משתעי רק בגדול עומד ע"ג החש"ו ובצרוף לכוונתו נעשה הדלקתם להדלקת נר מצוה.

והנה הרמב"ן גורס בהדליקה מע"ש שמכבה ומדליקה מגביה ומניחה, כלומר שההנחה צריך להיות אחרי ההדלקה, אכן התוס' גורסים כגירסתנו שמכבה מגביה ומניחה ומדליקה, כלומר שההנחה יכולה להיות לפני ההדלקה. ובאמת צע"ג בזה כי לכאורה הנחה בלי הדלקה אינה כלום ואיך יוצאים בה?

וני"ל שהתוס' והרמב"ן לשיטתם. לפי התוס' הברכה לכ"ע היא על ההדלקה, אלא שצריכים מעשה הנחה כדי לקבוע את חלות השם מקום בעד הנר, ולזה גם הנחה לפני הדלקה מועילה. אכן לפי הרמב"ן ההדלקה אינה כלום ואין בה מצוה כלל, וכל המצוה היא מעשה ההנחה עצמה, ולפי ההנחה צריכה להיות דוקא אחרי ההדלקה.

ולפי"ז מסתבר אליבא דהתוס' דחש"ו כשרים גם להנחה - שהרי אין ההנחה או ההדלקה עצם המצוה אלא מעשה הגורם לחלות של נר חנוכה המונח במקומו, ברם קיום המצוה הוא ע"י שהנר דולק במקומו ולא ע"י מעשה ההדלקה או ההנחה, שהרי הסדר של הדלקה והנחה אינו מעכב כלל לפי שיטת התוס'. ועיין בתוס' (כב: ד"ה דאיבעיא) וז"ל וני"מ אם הדליקה חש"ו או הניחה עכ"ל. וני"ל שהתוס' ר"ל דלמ"ד הנחה עושה מצוה חש"ו יכולים גם להניח את הנרות וגם להדליקם.

## עריבה מלאה

יוצא שלפי התוס' קיום המצוה למ"ד הנחה עושה מצוה אינה עצם מעשה ההנחה כמו שסובר הרמב"ן אלא שע"י שהנרות דולקין במקומן ממילא מתקיימת המצוה בשביל אנשי הבית. ולפיכך לתוס' מברכים להדליק דנוסח הברכה הותקנה על קיום המצוה שיש נרות דולקים ולא על מעשה המצוה.

ונראה שיש ראייה לכך מהרא"ש (סי' ז') האומר שאם הדלקה עושה מצוה צריך שעור שמן בנר בשעת ההדלקה, מאידך אם הנחה עושה מצוה יכול הגברא להוסיף שמן לשעור כל זמן שהנר דולק, וצ"ע בחלוקו.

ולהנ"ל מובן, דלמ"ד הנחה עושה מצוה יש קיום בדליקת הנרות במקומם לשעור, ברם מעשה ההנחה או מעשה ההדלקה אינו מעצם המצוה. ולפי' גם אחרי ההדלקה וההנחה יכול להוסיף שמן כל זמן שהנרות דולקים. ויתכן שזוהי גם כן כוונת המחבר (סימן תרע"ג) שכתב "שהדלקה עושה מצוה ולפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה", והקשה הט"ז מהו הקשר בין כבתה אינו זקוק לה ובין הדלקה עושה מצוה. ולהנ"ל מובן כי למ"ד הנחה עושה מצוה יש קיום מצוה בעצם דליקת הנרות במקומם ולפיכך סובר שכתה זקוק לה משא"כ למ"ד הדלקה עושה מצוה יצא ע"י מעשה ההדלקה ואם כבתה אינו זקוק לה. (ב.ש.ר.)

## עריבה מלאה

### מהותם של מצות פורים

[א] הנה יש לחקור בעצם מצות מתנות לאביונים האם הוא מדין מצות צדקה או"ד דהוי חיוב חדש ואינו קשור למצות צדקה שבשאר ימות השנה. וכתב הרמב"ם ה' מגילה ב:יז וז"ל "מוטב להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמוח לב עניים ויתומים שהמשמח לב אומללים האלו דומה לשכינה". ולכאורה נראה דהוא סובר דמצות מתנות לאביונים אינו בגדר מצות צדקה של כל השנה אלא דין מיוחד בגדר השמחה שנוהגת ביום זה כלומר חלק ממצות השמחה הוא לשמוח לב אומללים בנתינת מתנות. ולפי זה נראה דאע"פ שבשאר ימות השנה אין לו לתת יותר מחומש מממונו לצדקה<sup>35</sup> מ"מ בפורים יש להרבות במתנות לאביונים אפי' יותר מסכום הנ"ל<sup>36</sup> כי בכל שהוא מרבה לתת הוא משמח את אשר אין לו.

[ב] איתא במגילה ז' ע"ב "אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי" והרמב"ם (פ"ב הל' טו) כתב דאם אין לו "מחליף עם חבריו - זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו" אך לא כן פרש"י שפירש מחלפי סעודתייהו - זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חבריו עמו. אולם הרא"ש (שם סימן ז') כתב "ואם החליף סעודתו בשל חבריו יצא ידי מתנות". ולכאורה צ"ע בזה שנקט הרא"ש דוקא דיצא י"ח מתנות (בהסבר מחלקת הרמב"ם ורש"י בענין משל"מ עיין מה שהארכנו בד"ז בח"א) דמה ענין החלפת סעודות לד"ז של מתנות והרי כל אחד אינו מריוח כלום מזולתו ורק מקבל תמורת זה שנתן הוא בעצמו.

---

<sup>35</sup> עיין כתובות נ ע"א "א"ר אילעא באושא התקינו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש" וכן נפסקה להלכה ברמ"א י"ד רמ"ט:א ועיין גם באג"מ י"ד ח"א ס' קמ"ג מה שביאר בד"ז.

<sup>36</sup> וכמו כן עיין שו"ע ס' תרצ"ד סעיף ג' "אין מדקדקים במעות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו".

## עריבה מלאה

ולפי הנ"ל אפשר להסביר דלהרא"ש היות ומטרת המתנות הם לשמח עניים (כדעת הרמב"ם הנ"ל) א"כ סגי גם באופן זה של חליפין ונתינה בעלמא בלי הרווחת ממון לעני שבנתינה בעלמא גורמים שמחה להדדי ושפיר מקיימים את מצות מתנות לאביונים אפילו בדליכא שום קיום במצות צדקה.

[ג] ועוד י"ל דיסודו של דין המיוחד הזה של שמחה ע"י מתנות לאביונים הוא דין חדש הבא מחמת פירסום הנס ולכן שייך ביה ד"ז של ריבוי ואין לו שיעור למעלה<sup>37</sup> כדמצינו לגבי מצות ד' כוסות וני"ח.<sup>38</sup> וכן כתב הב"ח (ריש סימן תרצ"ד ד"ה חייב כל אדם) וז"ל "דאין דין מתנות אביונים בפורים כדין שאר צדקה דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים וכדין ד' כוסות בפסח...". ומזה שהביא ראיה מד' כוסות אשר טעמם מדין פירסום הנס נראה דהוא סובר שגם קיום מצוה זו דמתנות לאביונים הוי מדין פירסום הנס.<sup>39</sup>

[ד] והנה במצות קריאת המגילה מצינו ב' ברכות: על מקרא מגילה ושעשה נסים. ולכאורה יש להבין מהותה של הברכה השניה הזו דהיכן מצינו שיהיו ב' ברכות אמצוה אחת, ועוד הלא ברכה זו לא נתקנה בלשון של שאר ברכות מצוה. ונראה לפרש דגם ד"ז הוי מדין שמחה

---

<sup>37</sup> בענין שיעור למתנות לאביונים יש שכתבו דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי להינות ממנו בפורים או מאכל או מעות שיוכל לקנות בהם צרכי היום ובשע"ת ס"ק א' הביא מהמחזיק ברכה דהנותן מעות צריך ליתן שיעור שיקנה בו העני ג' ביצים – משא"כ במצות צדקה הנוהגת בשאר ימות השנה שלא מצינו שיעורים אלו. ותו, עני המתפרנס מן הצדקה פטור מנתינת צדקה (רמ"א יו"ד רנא:ג) ומ"מ חייב במצות מתנות לאביונים וכדאיתא בב"ח המוזכר בפנים (דלא כהפר"ח תרצ"ה ס"ק א' שבא לחלוק על ד"ז).

<sup>38</sup> הרמב"ם ה' חנוכה ד:יב כתב שאפילו עני שבישראל חייב בנר חנוכה ופירש במ"מ שם דיליף ליה מזה שחייב בד' כוסות. ועיין פסחים ק' ע"א דמוכח דזה שחייב עני בד' כוסות הוא משום פירסומי ניסא.

<sup>39</sup> ובחידושי הרא"ם על הסמ"ג בריש ה' מגילה הקשה מדוע מוני המצות כללו מצות מקרא מגילה, משתה, שמחה, משל"מ ומתנות לאביונים במצוה אחת ותירץ דכולהו משום פירסומי ניסא הוו. והנה בהדיא דהוא הבין דמצות מתנות לאביונים משום פירסום הנס הוא.

## עריבה מלאה

כלומר ברכה זו באה מחמת שמחת הנס שחלה ע"י הפירסום של קריאת המגילה. וכעין זה מצינו בגמ' (מגילה יד ע"א) דהא דאין קוראין הלל בפורים הוא משום ד"קריאתא זו הלילא", והכוונה בזה דע"י קריאת המגילה הקורא שמח ומודה להקב"ה, ולכן אינו צריך לקרוא הלל.<sup>40</sup> ועוד י"ל דקריאת המגילה הוי בעצמה ההלל,<sup>41</sup> ונהי דמפרסמים הנס ע"י קריאתה, מ"מ היות ואין כאן הזכרת השם בפירוש, ולכן דוקא ע"י הברכה דשעשה נסים נקבע לחפצא של שמחה דהודאה והלל לד'.

[ה] והשתא דאתינן להכי יש להוסיף דגם בשאר מצוות היום איכא דין זה של שמחה. ובוזה אפשר להבין שיטת הבה"ג<sup>42</sup> (מובא בתוס דף ד' ע"א ד"ה נשים) דנשים מחוייבות בקריאת המגילה אבל אינם מוציאות אנשים (דלא כרש"י בערכין ב' ע"ב והרמב"ם הל' מגילה א: א: ע"פ ההג"מ שם אות א'). הרי גמרא מפורשת היא (ד' ע"א) דהטעם שנשים מחוייבות בקריאת המגילה הוא משום אף הן היו באותו הנס. ולכאורה יש לחקור בד"ז האם אף הן וכו' הוא סברא לחייב נשים בעקיר החיוב דקריאת המגילה כמו אנשים אע"פ דבשאר מצוות עשה"ג הם פטורות א"נ היות וקריאת המגילה הוי מעשה"ג נשים בעצם פטורות אלא דנתרבו בד"ז ע"י האי דינא דאף הן היו באותו הנס ובוזה חיובם לא הוי כחיוב אנשים. ובוזה יש להסביר הכל כמין חומר דהיינו שדעת הבה"ג הוא דדין זה של קריאה מטעם אף הן וכו' הוי דין נפרד מזה של חיוב קריאה שבאנשים דכידוע דעת הגר"ח זצ"ל היה דזה דאמרינן אף הן וכו' היינו דוקא כשתכלית המצוה הוי פירסום וא"כ יתכן שנשים מחוייבות במצות פורים אך ורק משום חלק זה של פירסום הגורם לשמחה ולא מצד עצם המצוה ולכן אע"פ דמחוייבות א"א לפטור אנשים.

---

<sup>40</sup> הכי מוכח בכלבו (הל' פורים) סימן מ"ה שכתב "אבל אין אומרים הלל בפורים לפי שקריאתה היא הילולא כלומר שזו היתה כוונת הקריאה כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח לשם יתברך..."

<sup>41</sup> עיין כעין זה ממש בדגל ראובן ח"ג ס' כ"ז אות ד'.

<sup>42</sup> עיין ביאור הגר"א תרפ"ט:ב ס"ק ה'.

## עריבה מלאה

וכן הסביר הגריד"ס זצ"ל בתוס' הנ"ל - דלפי הבה"ג איכא ב' מצות בקריאת המגילה חדא מעשה"ג דקריאה אשר נשים פטורות ממנה ובנוסף לזה איכא גם קריאה מדין שמחה ופירסום הנס ומטעם זה מחוייבות.

[ו] ולהרמב"ם (הנ"ל) שסובר דנשים יכולות להוציא אנשים נראה שהוא הבין דנהי שיש ב' קיומים בקריאת מגילה מ"מ א"א להפריד קיום אחד מהשני דהא בהא תליה, ולכן נשים המחוייבות בגלל פירסום הנס ממילא חייבות גם בעצם מצות הקריאה ולכן יכולות להוציא גם אנשים.<sup>43</sup>

[ז] ולכאורה נראה דגם משל"מ וסעודת פורים<sup>44</sup> הוּו בגדר דין שמחה דבמגילה איתא (ט: כח) " והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור..." ומשמע דכולל כל מצות היום. ופשוט דבסעודת פורים איכא מצות שמחה ואינו רק דין אכילה בעלמא דהלא גם נאמר (אסתר ט: כב) "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" (ולכן גם נשים חייבות). ויתכן דגם מצות משלוח מנות הוי מדין שמחת היום (ועיין עריבה מלאה ח"א שהארכנו שם בענין זה) וכדאיתא בתה"ד ס' קיא שתקנו חז"ל משל"מ כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות (וא"כ גם נשים חייבות).

[ח] אחר הדברים האלה היוצא מדברינו הוא שפירסום הנס הנובע מקריאת המגילה בפורים הוי הגורם לשמחת היום. לפיכך היות ועיקר זמן קריאת המגילה ביום הוא, מן ההכרח דגם כל מצוות היום תגרורנה אחרי קריאה זו וצריכים ג"כ להיות ביום.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> עוד יש לומר שהרמב"ם סובר דחיובא דנשים ואנשים הוי אותו החיוב משום דע"י ד"ז שאף הן וכו' נתחייבו בעיקר הדין דקריאת המגילה.

<sup>44</sup> עיין באריכות מש"כ במאמר "מהותו של שמחת פורים" בסוף קונטרס חידושי קול יוסף ח"א (התש"ס).

<sup>45</sup> מהרמב"ם א:ג שכתב "מצוה לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום, וכל הלילה כשר לקריאת הלילה, וכל היום כשר לקריאת היום, ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות ואלו הן: בא"י אמ"ה אשר קב"ו על מקרא מגילה, בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם (ובזמן) [בזמן] הזה, בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו..." לא משמע כן. אולם כן

## עריבה מלאה

### קדימת קריאת המגילה לעבודה ות"ת

[א] איתא בגמ' מגילה (דף ג' ע"א) "כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה קל וחומר מעבודה ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין ת"ת לא כ"ש". ולכאורה דין זה צריך עיון דהלא מקרא מגילה אינו אלא דין דרבנן בעלמא ומהכ"ת דיבטל דין דאורייתא של עבודת המקדש?

[ב] בפירוש דברים אלו כתב המאירי בזה"ל "קריאת המגילה חביבה עד שהרבה מצות נדחות מפניה אע"פ שהן שעה עוברת". כלומר דזה שמבטלין היינו אפילו בכה"ג שאין שהות ביום לחזור אח"כ לעבודה - זאת אומרת שדוחים המצוה בדחיה ממש. וכן כתב הט"ז א"ח תרפז: ב ע"ש. ובטעם הדבר כתב הט"ז "אה"נ דמגילה דוחה העבודה לגמרי כיון דא"א לקיים שניהם פרסומי ניסא עדיף".

[ג] אולם הר"ן (ד"ה ישראל במעמדן) וכן הריטב"א<sup>46</sup> כתבו דזה שמבטלין עבודה מפני מקרא מגילה לא נאמר כ"א כשאפשר לקיים שניהם כלומר דזה שאמרינן בגמ' מבטלין כוונת הדברים אינה אלא לדין קדימה ולא לדחיה ממש ודלא כהמאירי והט"ז. וז"ל הר"ן "ומיהו דוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן".<sup>47</sup>

---

איתא בהדיה בדברי ר"ת מובא בתוס' ד' ע"א ד"ה חייב. עיין גם רא"ש מגילה א:ו ובתוס' הרא"ש שם במגילה.

<sup>46</sup> עיין גם בתוס' ד"ה מבטלין.

<sup>47</sup> עיין ברמ"א סימן תרפ"ז שהביא דעה זו.



## עריבה מלאה

[ד] ובהסבר שיטת המאירי לנגד טענת הר"ן יש להביא כאן מה שחידש הגריד"ס זצ"ל בעצם מצות קריאת המגילה והיינו דיש כאן מצוה דרבנן (כלומר חיוב קריאתו הוי מדרבנן) המהווה קיום דאורייתא וקיום זה בא ע"י א' מג' אפשריות:

א) **זכירת עמלק**: אפשר דבזה שקוראים המגילה איכא בה קיום מצות זכירת עמלק, או משום דהמן היה מזרע עמלק כדאיתא באסתר (ג:א) שנקרא "אגגי" כלומר מזרע אגג מלך עמלק, או ע"פ יסוד הידוע של הגר"ח זצ"ל דיש דין "עמלק" אשר אינו נגבל רק לאלו הבאים ממש מזרע עמלק אלא כל או"א שרואה את תפקיד חייו להלחם נגד כלל ישראל ולאבדם היינו עמלק. ועוד י"ל בזה ע"פ מה שאיתא בגמ' (מגילה ז' ע"א) דכשאסתר טענה לסנהדרין כתבוני לדורות וכו' ונתנו לה רשות ל"כתוב זאת זכרון בספר" נרמז בזה שענין עמלק מופיע ד' פעמים בכתבי קודש פרשת בשלח, פרשת כי תצא, ספר שמואל ובמגילת אסתר. ובזה משמע דכל ד' הופעות אלו נחשבים להיות "פרשת עמלק" ולכן שפיר שייך בקריאתם ענין זכירת עמלק.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> ונראה דדעת הגריד"ס זצ"ל בזה מבוסס על הני ראשונים ואחרונים שתפסו דכדי לצאת מצות זכירה אין צריך להזכיר את פרשת עמלק דוקא. עיין למשל במג"א א"ח תרפ"ה שכתב דכששומעים ויבא עמלק "נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו" (השווה גם מג"א סימן ס' ס"ק ב').

ויתר מזו עיין בדברי הר"ש משאנץ (וכעין זה הראב"ד) בפירושו לספרא בריש פרשת בחוקותי - זכור את אשר עשה לך עמלק - זכור שתהא שונה בפיך פ' "שתהא שונה בפיך הלכות מגילה" - הנה בהדיה דדעתו דכדי לצאת מצות זכירה סגי אפילו בזכירת דברים השייכים למעשה של עמלק שלא בתורת משה כלל ועיין בזה גם באבני נזר ח"ב ס' תקי"ז אות ט"ז.

## עריבה מלאה

(ב) **תלמוד תורה**: נהי דהמצוה לקרוא את המגילה היינו חיוב דרבנן לפרסם את הנס מיהו היות והפירסום מתגשם ע"י מצוה דאורייתא של תלמוד תורה (בזה שקורא בכתבי קודש<sup>49</sup>) לכן יכול לבטל המצוה דאורייתא של עבודת המקדש. כלומר אין כאן דחיית מצוה דאורייתא מפני מצוה דרבנן בעלמא אלא מצוה דאורייתא של עבודת המקדש נדחית משום מצות דרבנן הבא בבת אחת עם קיום מצוה דאורייתא של תלמוד תורה.

(ג) **שבח/הלל**: איתא בגמ' י"ד ע"א "אי הכי הלל נמי ... רב נחמן אומר קרייתא זו הלילא" וכתב שם המאירי "ונראה לי טעם זה שאם היה מקום שאין לו מגילה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתה אלא מפני שקריאת המגילה במקומו". מדבריו<sup>50</sup> נראה דע"י קריאת המגילה נתקיים חובת אמירת הלל ולכן בדליכא מגילה חייבין באמירת הלל. והנה עיין דברי הרמב"ן בספר המצות שורש א' דשם מבואר דלדעתו איכא קיום מצוה דאורייתא באמירת הלל ובזה יש לומר דכשמבטלין עבודת המקדש למקרא מגילה אינו נדחית מפני הדין דרבנן גרידא של מקרא מגילה אלא היא נדחית בעד המצוה דאורייתא של אמירת הלל.

---

<sup>49</sup> עיין כעין זה מנחות צט ונדדים ח' דהקורא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות ת"ת אע"פ דהוא קורא למען קיום מצוות ק"ש ולא לת"ת.

<sup>50</sup> אולם עיין ברמב"ם הל' חנוכה ג:ו שכתב "ולא תיקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל" נראה דהוא סבר דלא תיקנו חזל "הלל" ולכן בכה"ג שאין לו מגילה אינו קורא הלל במקומו דלא תיקנו אלא מקרא מגילה המהווה כעין הלל אבל קריאת הלל ממש לא תיקנו כלל ודלא כהבנת המאירי.

## עריבה מלאה

[ה] ובוזה שמבטלים תלמוד תורה למקרא מגילה מקשים העולם וכי איזה ביטול תורה יש בקריאת המגילה הלא גם בזה יש קיום תלמוד תורה וכדהוחכנו לעיל? והנה תירצו כמה מהאחרונים<sup>51</sup> דכל זמן שיש בידו לתלמוד בעיון ובעמקות ואינו לומד אלא בקיאות<sup>52</sup> וכיוצא בו הרי זה ביטול תורה.

---

<sup>51</sup> כן מובא במועדים וזמנים ח"ב ס' קס"ט. עיין משמרת חיים ח"ב עניני פורים ס' א' שכתב דת"ת הוי ענין לימוד וידיעה אבל מקרא מגילה הוי ענין של קריאת הודאה ושבח ולכן שפיר קרי ליה בגמ' ביטול תורה.

<sup>52</sup> פעם אירע שנודע לגריד"ס זצ"ל שאחד מתלמידיו הקרובים ביותר שהיה בעצמו מגיד שיעורים בישיבה שבנוסף להתעסקותו בשיעוריו בתורת העיון התחיל גם לקדש זמן ללימוד הבקיאות והקפיד עליו הגריד"ס ואמר שאין זה דרך הלימוד כלל - וראויים הדברים למי שאמרם.

## בענין ד' כוסות

[א] איתא בפסחים ק"ח ע"ב "שתאן חי יצא אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא" ועיין שם ברשב"ס שכתב דידי יין יצא "משום שמחת יו"ט כדתניא לקמן ושמחת בחגך במה משמחו ביין". יוצא דהוא הבין דבמקרים הנ"ל דידי חירות לא יצא היינו שלא עשה מצוה בשלמותה אך מ"מ ידי יין של שמחת י"ט יצא. והסביר בזה הגריד"ס זצ"ל דהחיוב בד' כוסות הוי מצוה מיוחדת של שמחה בליל פסח והוכיח ד"ז מהה"א אשר בתוס' (ק"ח ע"ב) ד"ה ידי יין יצא. תוס' שם הבינו דידי יין יצא כוונתו דיצא ידי שמחת י"ט "דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת י"ט א"כ יצא ידי ארבעה כוסות" ופשוט דאם היה מצוה בפני"ע אשר איננה קשורה למצות שמחה איזה ה"א היה בזה דלא יצא שמחה אם לא יצא ד' כוסות. אך כיון שהד' כוסות הוה קיום מיוחד של שמחה בליל הפסח ס"ד דלא יצא וקמ"ל דלא.

[ב] שם דף קי"ז ע"ב "א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה". חזינן דיש בד' כוסות ב' דינים: א) עצם התקנה (מדין חירות ב) עשיית מצוות קידוש, סיפור, ברהמ"ז והלל. ולכאורה יש לחקור בדין השני שתיקנו חז"ל לסדר מצוות קידוש, הגדה, בהמ"ז, והלל על סדר ד' כוסות, האם עיקר ד' כוסות תיקנו דרך חירות אלא שגם תיקנו שההגדה וכו' יאמרו על סדר הכוסות אך אינן מעכבים בעצם הקיום של ד' כוסות או"ד דהתקנה לומר אלו הדברים על הכוסות הוי דין בד' כוסות עצמן שצריכים לומר עליהם אלו הדברים ואמירת הדברים מעכבת בקיום הכוסות.

## עריבה מלאה

ונהנה לכאורה היה מקום להקשות אמאי מונים כוס של ברהמ"ז בין ד' כוסות של ליל הפסח והלא אינו שייך במיוחד ליציאת מצרים. ויש לפרש דהאוכל סעודה יש בזה משום חירות ולכן "שלחן עורך" הוי מחלקי הסדר דהוי דרך נתינת שבח לה' אודות חירותינו (ולכן אוכלים בהסיבה וכו'). ותו הסביר הגריד"ס זצ"ל דבזה שמברך בהמ"ז הוי הזכרה שהוא מכיר בהשגחת ה' והוא הוא יסוד סיפור יציאת מצרים<sup>53</sup> וא"כ גם ברהמ"ז שאחרי הסעודה הוי קיום חירות].

[ג] ויעויין עוד בגמ' ק"ח ע"ב "שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא" ופירש רש"י שם (ד"ה בבת אחת) דאיירי בכה"ג "שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד". ומשמע דלרש"י אם שתי מד' כוסות נפרדות אע"פ שלא על סדר ההגדה עדיין יצא ידי ד' כוסות. איברא הרשב"ם בא"ד (ד"ה בבת אחת) כתב "ונ"ל דהכי פירושו בבת אחת שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופין...".

ובמאירי שם (ד"ה ארבעה כוסות) כתב וזה"ל "ר"ל ארבעתם רצופים ובלא הפסק אע"פ שבכוסות חלוקים שתאן יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות ואין אלו נקראים ארבעה הואיל ולא סידר עליהם את הקדוש להם וצריך לסדר עוד שלשה ואצ"ל אם נתנם בכוס אחד ושתאם בכוס אחד". ולכאורה מבואר בהדיא דלהרשב"ם והמאירי זה דבעינן אמירת הדברים הנ"ל על הכוסות הוי דין בעצם הכוס וכצד השני בחקירתנו הנ"ל.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> ולכאורה נראה דעוד יש לתרץ ע"פ מה שהסביר הגריד"ס דעצם הקיום של ד' כוסות הוי משום סיפור (רמב"ם ז:ז) אלא שתיקנו חז"ל שתתקיים מצוה זו בדרך שמחה דוקא ושיצטרף קיום המצוה עם קיומי שמחה – קיום ד' כוסות הוי קיום בסיפור וגם קיום שמחה. ועפ"ז יש להגיד דהיות וסעודת הלילה בודאי הוי קיום של שמחה (דהוא של בשר ויין וכו') ונקבע דוקא בגלל הסדר) כמו"כ ברהמ"ז הבאה מחמת הסעודה הוי קיום שמחה – ולכן כוס ברהמ"ז שפיר הוי בגדר ד' כוסות של שמחה.

<sup>54</sup> אולם יש להסתפק בשיטת הרשב"ם דבדף קי"ז ד"ה ארבע כתב "כלומר ראוי שיעשה בו מצוה".

## עריבה מלאה

והנה יעויין עוד בתוס' דף צ"ט ע"ב בד"ה לא יפחתו שכתב בא"ד "משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם הוא לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם ...". וכידוע לגבי קידוש על היין בשבת הברכה מסודרת על הכוס והברכה היא העיקר והכוס בא לכבוד הברכה אך לאחר שנתברך עליו אזי בעי שתיה וסגי שהמברך טועם או לכל הפחות טועם אדם אחר. ובזה שדימו כוס קידוש דשבת לד"כ חידש הגר"ח (מובא בחידושי הגר"ז ה' חו"מ ז: ט ד"ה והנראה לומר) דס"ל לתוס' דעצם תקנת הד"כ אינו דין מיוחד של שתיה אלא הם תיקנו ד' כוסות של ברכה ושתייתו (כמו בשבת) הוי רק משום שהמברך צריך שיטעום. ובדף קי"ז ד"ה ארבע גרס הרשב"ם "ארבע כוסי תיקנו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה" (ולא גרס דרך חירות) ובהתאם לדברי הגר"ח נראה דגם להתוס' אם שתאן שלא על סדר משנתינו בודאי לא יצא דעיקר התקנה היתה אמירת הדברים על ד' כוסות של ברכה.

[ד] מאידך גיסא עיין ברמב"ם (חמץ ומצה ז: ט) שכתב "שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת ידי חירות יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא" וכמו"כ עיין ברי"ף (סוף כג ע"א דפי הרי"ף) שכתב "שתאן בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות" כלומר דמצות ד"כ יצא אבל מ"מ לא יצא זה שתיקנו חז"ל לקיים סיפור, בהמ"ז וכו' על הכוסות. ונראה דהם סוברים כצד הראשון בחקירתינו הנ"ל דיש כאן ב' תקנות נפרדות אחת עצם דין שתיית ד' כוסות מדין חירות ובנוסף לזה תיקנו חז"ל דנעביד מצוה בכל חד וחד.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> עיין כעין זה בדברי הר"ן שכתב "דעיקר תקנתא משום חירות אלא כיון דאיתיה עבדינן ביה מצוה".

## עריבה מלאה

[ה] ולכאורה נראה דיש להסביר דברי הרמב"ם שכתב דשתאן בב"א ידי חירות יצא דלכאורה דבריו צ"ע דאיזה קיום איכא בזה והלא אינו יוצא מצות ד' כוסות. ובגרי"ז (שם) הסביר דלהרמב"ם יש ב' דינים בד' כוסות עצם התקנה דשתיית ד' כוסות ודין נוסף של ד' כוסות ברכה וכונת הרמב"ם להגיד דבשתאן בב"א עדיין יוצא עצם הדין שתיית ד' כוסות אך הדין של ד' כוסות ברכה לא יצא דהא לא הגיד עליהם עניני הברכה.

ברם לא כהרמב"ם סובר הרשב"ם דלדעתו נהי דיש כאן ב' דברים - מצד אחד עצם שתית כוס של ברכה ומצד שני המצוה הנעשת עמו - אך מ"מ א"א להפריד קיום אחד מהשני דהא בהא תליה. ונראה לפרש דהוא הבין דלא חל שם "כוס" לגבי ד' כוסות א"כ קשור הוא למצוה הראויה לעשות עמו, משום דלכל כוס וכוס איכא חלות שם נפרד הנובע מהאמור עליו, ולכן בשתאן בבת אחת אינו אלא כוס אחד ואינו יוצא. ועוד י"ל דהחירות האמור (כמש"כ ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות) בא לו לב"א ע"י זה ששותה ד' כוסות ברכה דוקא ולא רק ד' כוסות בעלמא, ולכן א"א לחירות בלא החלות שם ד' כוסות (דהיינו ד' כוסי ברכה), דבלאו הכי אינו אלא שתיית יין בעלמא ולא כוס חירות.

## עריבה מלאה

### הערות והארות בתנאי של האבני נזר לגבי אכילת אפיקומן

[א] איתא בברייתא פסחים דף ק"כ ע"ב "הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו'". אלמא מחצות הוה ליה נותר. מאן תנא? אמר רב יוסף רבי אלעזר בן עזריה הוא. דתניא (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה, רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן (שמות יב) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות - אף כאן עד חצות. אמר לו רבי עקיבא והלא נאמר חפזון - עד שעת חפזון. אם כן מה תלמוד לומר בלילה - יכול יהא נאכל כקדשים ביום - תלמוד לומר בלילה - בלילה הוא נאכל, ואינו נאכל ביום". יוצא דנפלגו ר"ע ורבי אלעזר בן עזריה אם מצות אכילת הפסח הוי דוקא עד חצות אי"נ דהמצוה נמשכת כל הלילה. ולמעשה נחלקו הפוסקים כמאן אזלינן (עיין בב"ה ס' תעז ד"ה ויהא שהביא שיטות בראשונים לכאן ולכאן). ולכתחלה יש להדר לאכול האפיקומן שבא במקום הפסח קודם חצות, וז"ל השו"ע (תעז:א) "ויהא זהיר לאכלו קודם חצות", וכתב המ"ב שם בס"ק ו' "שכיון שהוא זכר לפסח צריך לאוכלו בזמן פסח והפסח אינו נאכל אלא עד חצות".

[ב] כבר נתפרסמו דברי האבני נזר (חלק או"ח סימן שפא) בענין אכילת האפיקומן כשמתקרב זמן חצות ועדיין לא הגיע לצפון. וז"ל תו"ד בס"ק ד-ה שם "ובזה יש ליתן טעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. שאסור לאכול לאחר הפסח. ולהנ"ל יש לפרש כיון שהמצוה בהגיע חצות. אם כן צריך שיהי' טעם פסח אז בפיו שלא יהי' כלה אכילת פסח מכל וכל. על כרחך שיהי' טעם מצה אז וישאר אז רושם מהמצוה. ועל כן נראה לדינא למאן דאמר אין הפסח נאכל [אלא] עד חצות. והוא הדין מצה. דלאחר חצות מותר לאכול. ובלאו הכי נראה כן דודאי אין חיוב שישאר טעם פסח ומצה בפיו רק בזמן המצוה. ועל כן נראה דאם בתחילת הסעודה או באמצע רואה שהוא קרוב לחצות. יאכל כזית מצה על תנאי אם הלכה כר' אלעזר בן עזריה יהי' לשם אפיקומן. וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו. ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ממה נפשך. אם הלכה כראב"ע דעד חצות יוצא באפיקומן ראשון. ואחר חצות מותר לאכול דברים אחרים ואם הלכה כרב עקיבא דעד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני".



## עריבה מלאה

[ג] הגריד"ס זצ"ל השביח את דברי האבני נזר הנ"ל ואמר שהצדק איתו בענין זה דהרי זה שאין מפטירין אחר פסח וכו' אין זה בגדר איסור אכילה אלא הידור הוא במצות אכילת האפיקומן ובאוכל אחרי כן הוי חיסרון באכילת האפיקומן. ולפי הבנה זו הסכים הגריד"ס זצ"ל לאבני נזר דזה שאין מפטירין וכו' אינו שייך כ"א בזמן ששייך מצות אכילת האפיקומן, דבכך מהדר את המצוה, ולא שייך שיאסר לאכול אחרי זמן מצות האפיקומן שאין כאן חלות איסור כלל.

[ד] אולם יש שערערו על זה וחששו דלא יועיל כלום התנאי של האבני נזר דא"א לעשות תנאי בקיום מצוה כמו שעושים בחלות קנין וכיוצא בו דמי יאמר דמהני דבר כזה לגבי קיום מצוה והלא אין הגבירה הבעלים על דבר זה.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> עיין כעין זה בה"א של המשכנות יעקוב שהקשה איך מהני תנאי לקריאת שמע קודם הזמן דאיך אפשר להתנות הרי ד"ז הוי מילתא דליתא בשליחות ולכן ליתא בתנאי. והוא ז"ל תירץ דבמקום שא"א למנות שליח מוכח דיש חיסרון בבעלות על הדבר ולכן אינו יכול להתנות אך במצות ק"ש וכיו"ב דהוי חובה על הגוף אין בו משום חיסרון בעלות ואדרבה הדבר שייך לו בפרט ולכן לא שייך הכלל דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי. וכן עיין במקראי קודש פסח ח"ב ס' נ"ו שהסביר כעין זה ע"פ דברי הרמב"ן לב"ב קכ"ו ע"ב דכלל זה נאמר אך ורק בתנאי שבין אדם לחבירו משא"כ בתנאי שבינו לבין עצמו דבכה"ג התנאי קיים ע"ש.

עוד טענות מובאים בספר מועדים וזמנים ח"ג ס' רנ"א דף קכב. שם בסוף הגליון הביא שהגר"ח זצ"ל פירש דאפילו למ"ד דמצות אכילת הפסח אינו אלא עד חצות היינו מעשה האכילה אבל אינו נעשת נותר עד עמוד השחר שהחפצא נחשב כפסח עד הבוקר וע"פ דברים אלו ר"ל (בעל המועד"ז) שעד עמוד השחר לכו"ע אסור לאכול כדי שלא להפיג טעם הפסח. ודבריו ק"ק דהרי עדות נאמנה איכא (עיין הערה הבא) שהגר"ח בעצמו הנהיג כהצעת האבני נזר.

ועוד הקשו על התנאי הנ"ל מכמה טעמים אחרים ועיין למשל דברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל אשר הופיעו בעם התורה מהדורה ב' חוברת ז' ובאחרון באג"מ אר"ח ח"ה לח:ח.

## עריבה מלאה

אבל לפום רהיטא נראה דאין כאן תנאי כלל דהגברא האוכל אינו מתנה ואומר שאין מעשה אכילתו נחשב למעשה מצוה אלא דע"י אכילת השני כזיתי מצה (כמבואר לעיל) ממילא יוצא מצות אפיקומן - לראב"ע עם כזית הראשון ולר"ע עם כזית השני וכ"ז בלא שום חלות תנאי.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> מובא בכמה מקומות איך שהשביח הגר"ז זצ"ל את דברי האבני נזר הנ"ל ותו אמר דבאמת לפי סברת האבני נזר לא בעינן תנאי. עיין למשל בהגדה של פסח מבית לוי דף רי' המביא בשם הגר"ז ד"אין צריך להתנות כלל בכזית שאוכל קודם חצות משום דלא שייך כלל אכילה לשם אפיקומן דלא הוי אפיקומן אלא הכזית מצה האחרון שאוכל והוא הנקרא אפיקומן ואינן תלוי כלל בכוונת דעתו... "ע"ש יתר דבריו. ובמקראי קודש פסח ח"ב דף קצ' מובא דבכה"ג שלא הספיק להתחיל הסעודה ולגמור קודם חצות שהגר"ח זצ"ל "היה מהדר לאכול האפיקומן קודם חצות ואת הסעודה היה אוכל אחר חצות".

## עריבה מלאה

### ספירת העומר: כמה הבנות בשיטת הבה"ג

[א] עיין תוס במגילה כ' ע"ב שהביאו בשם הבה"ג "דהיכי דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלי ברכה וכן הלכה. אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה<sup>58</sup> דבעינן תמימות וליכא" וכן הביאו ג"כ במנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר למקדש וז"ל "עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר<sup>59</sup> משום דבעיא תמימות ותימה גדולה הוא ולא יתכן". ולהלכה פסק השו"ע שאין הימים מעכבות זה את זה אך היות ויש בזה מחלקת ראשונים הוא הוסיף שם דיש להמשיך למנות ימי הספירה הנשארים בלא ברכה. וז"ל (תפ"ט:ח) "אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה; אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה".<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> עיין ספר החינוך במצוה ש"ו שכתב "ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת היא ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו". ובהערות אשר במהדורת מכון ירושלים צינו דזה שכתב "ויש שאמרו" היינו תוס' בשם בה"ג. ויש להעיר בזה כמה דברים חדא דיש מקום להבין שלהבה"ג כל מט' ימי העומר הוי מצוה אחת ולכן כשחיסר יום שלם שוב אינו יכול לספור. ועוד לכאורה יש לדייק מזה שכתב "הרי כל החשבון בטל ממנו" שהוא הבין דלדעת הבה"ג במקרה ששכח למנות בלילה וכן למחרת ביום אין לו למנות כלל אפילו בלא ברכה – וזה הוי סיוע גדולה לדברי הגריד"ס זצ"ל המובאים להלן.

<sup>59</sup> כאן לא הזכירו ד"לא ימנה עוד בברכה" כמש"כ במגילה ועיין הערה הקודם.

<sup>60</sup> והפמ"ג בא"א ס' תפ"ט ס"ק יג הסביר דדברי השו"ע מבוססים על כעין ס"ס וז"ל שם "והנה בשכח בלילה ונזכר ביום יש ס"ס שמא הלכה דיום נמי זמן ספירה ושמא הלכה כהרא"ש בשם ר"י דכל לילה מצוה בפ"ע...".

## עריבה מלאה

[ב] ובמ"ב ס' תפט ס"ק לז כתב בהסבר דברי השו"ע הנ"ל וז"ל שם "בלא ברכה - לחוש למ"ד דספירת שבע שבתות תמימות בעינן והא ליכא דהא חסר חד יומא ונכון בזה שישמע הברכה מן הש"ץ או מאחד מהמברכין ויענה אמן בכונה לצאת ואח"כ יספור".

וע"פ דברים אלו כתבו כמה מהפוסקים<sup>61</sup> דבן אדם שיודע (או משום שישכח או משום שיודע דיאנס מאיזה טעם כניתוח וכל כיוצא בו) שלא יעלה בידו למנות כל מט' יום דלא יברך כשמתחיל למנות ביום ראשון. וכמו כן כתב המ"ב עצמו בהדיה בס"ק ג' דנשים לא יברכו דמן הסתם ישכחו באיזה לילה וז"ל "וכמדומה דבמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור וכתב בספר שולחן שלמה דעכ"פ לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד וגם ע"פ רוב אינם יודעים פירוש המלות".

[ג] אולם הגריד"ס לא שת לבו לדברים אלו (האמורים לגבי איש העלול לשכחה) שהוא הבין דכדי לברך על מצות ספירת העומר לא בעינן "קיום" המצוה וסגי בזה שעושה "מעשה" מצוה לחוד. לכן יתכן דאפילו להבה"ג בכה"ג שאחד שכח למנות בלילה וממחרת ביום אין מן ההכרח שהברכות שבירך בימים הקודמים היו לבטלה דהלא עשה מעשה מצוה דספירה ואע"פ דלא יעלה בידו קיום מצוה התלויה במנין של מט' ימים.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup>התוס' (כתובות ע"ב ע"א ד"ה וספרה) כתבו דאין הנדה סופרת כשהיא שומרת מנין הז' נקיים משום שמא תראה ותסתור ועיין בזה בנו"ב מה"ת יר"ד סו"ס קכ"ג בהג"ה (מבן המחבר) שכתב דכוונת התוס' שתהיה בזה ברכה לבטלה. כמו כן יש שהבינו שבכה"ג ששכח ולא ספר העומר בלילה ולא ממחרת ביום ברכותיו על הספירה של הימים שעברו היו לבטלה - עיין למשל מורה באצבע להחיד"א ז:ריז מובא בשו"ת יביע אומר ח"א ס' כ"א (עמוד רלז בהערה) וכן השד"ח מערכת יוה"כ א:ג. וע"פ הבנה זו יש שפסקו שבנ"א העלולים לשכחה לעולם לא יברכו על ספירת העומר (עיין למשל משנת יעקב ח"ב בהגהות לס' תפ"ט הובא באוצרות ירושלים חלק קסז עמ' תתרע).

<sup>62</sup>כמה מתלמידי השיעור הציעו דאולי גם הפוסקים הנ"ל מודים דאין הברכה נתקנה אלא על המעשה ולא הקיום אך מ"מ כשהמעשה אינו יכול להפעיל קיום המצוה שוב אין פעולתו בגדר מעשה מצוה ולכן אין לנשים לברך וכו'.

## עריבה מלאה

[ד] הנה הקשו התוסי' שם על שיטת הבה"ג שתמוה היא ולא יתכן. אולם לא ביארו שם מהו יסוד התמיהה. ונראה דטענתם היא דאם באמת כל ימי הספירה מהווים מצוה אחת ואין קיום המצוה מתקיים אלא לאחר שמנה מט' יום למה בעינן שיספור כל הימים מיום א' עד יום מט', והלא מן הראוי שיספיק במה שמונה יום א' (בזמנו) ושוב מונה (בזמן הנכון) יום מט' דאז הרי כולל את כל המט' ימים ביחד מכיון שספרם ביום הראשון וביום האחרון (ובאמת יש כזה שיטה בראשונים לגבי ספירת ז' נקיים וכדפסק בשו"ע יו"ד קצו: דדדיה בספירת יום א' ויום ז' לחוד) אא"כ כל יום ויום הוי מצוה בפני"ע.

[ה] ובזה אולי יש להבין את ב' המנהגים הידועים באופן ספירת ימי העומר או להגיד "לעומר" בלמד או להגיד "בעומר" בבית. בשו"ע תפ"ט: א מציינו דנוסח הספירה הוא היום יום פלוני בעומר אך הט"ז שם הביא דמנהג האר"י הוא היום יום פלוני לעומר והמ"ב בס"ק ח' כתב "וברוב פוסקים הנוסח לעומר מיהו עיקר ד"ז אינו אלא לכתחלה כדי לבאר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר והלאה ואם לא אמר אלא היום כך וכך נמי יצא". ולכאורה יש לחלק טובא בין הני ב' נוסחאות וכדי להבין ד"ז כראוי כדאי לעיין בדרך כלל מתי מונים בשימוש "ב" ומתי משתמשים ב"ל" ובזה נבוא בעהש"י להבין יסוד המחלקת הנ"ל.

בשיר שהלוויים היו אומרים בבית המקדש מצינו שהנוסח הוא "בשבת" אך לגבי יום מסוים במשך חודש מצינו שהתורה משתמשת בלשון "לחודש" כדמצינו (שמות יב: יח) "בראשון בארבעה עשר יום לחודש הראשון". ונראה בזה דכשאנו נמצאים בתוך איזה המשך זמן אמרינן "ב" כמו "בשבת" כלומר הכוונה להגיד כמה ימים עברו במשך השבוע. מאידך כשמונים כלפי דבר שכבר עבר צריכים לומר "ל" כדמצינו לאחר שעבר ר"ח יש להגיד היום כך וכך ימים לחודש פלוני.

## עריבה מלאה

והנה אי נימא כהתוס' דכל יום ויום במשך ימי הספירה הוי מצוה נפרדת בפני"ע א"כ בודאי ראוי למנות בלשון "בעומר" משום דכשהוא מונה עדיין הוי בתוך הענין כלומר אתמול היה מצוה היום הוי מצוה ומחר יהיה מצוה. וכ"ז דלא כהבה"ג דאי נימא כמוהו דכל המנין הוי מצוה א', שמונים מחמת קרבן העומר אשר הובא בטז' ניסן, המנין אינו אלא לדעת כמה ימים עברו משהגיע זה הזמן ומן הנכון למנות בלשון "ל"י.

[ו] ולכאורה יש להבין מחלקת בעלי התוס' והבה"ג באופן אחרת. הרי הסביר הגריד"ס זצ"ל דהספירה המוזכרת בפרשת אמור היא ספירת היחיד כמש"כ (ויקרא כג: טו) "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאְכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה". מאידך הספירה המופיעה בפרשת ראה היא הספירה של כלל ישראל כמש"כ (דברים טו: ט) "שֶׁבַע שַׁבְּעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהַחֵל חֲרַמְשׁ בַּקֶּמֶה תִּחַל לִסְפֹּר שֶׁבַע שַׁבְּעוֹת"<sup>63</sup> ועל סמך מהלך זו הסביר באופן מחודש את שיטת הבה"ג.

[ז] לבה"ג דהסופר ביום עושה כן בלי ברכה הוא כנראה משום דבעינן לילה דוקא כדי לקיים מצות ספירה וא"כ צ"ע מאי מהני כלל זה שספר ביום עד כדי כך שיכול להמשיך לברך כשמונה שוב בלילה הבא - ואם לא יצא ידי חיוב ספירת יום ב' איך יכול למנות יום ג'! והסביר בזה הגריד"ס זצ"ל דאפילו הבה"ג סובר דספירת העומר מהוות מט' מצוות נפרדות, וזמן כל מצוה ומצוה הוי אך ורק בלילה משום דבעינן תמימות (כלומר כדי לצאת ידי חובת תמימות הספירה צריך לכלול גם הלילה וגם היום שלאחריו) כמש"כ בתוס' במגילה ובמנחות וכל זה הוי מצד מצות הספירה של היחיד. מ"מ השוכח לספור בלילה יכול לספור ממחרת ביום שהרי עליו לספור מצד מצות ספירת כלל ישראל, כי אע"פ שמצות היחיד הוי מצוות של כל לילה ולילה לחודה וזקוקה לספירה בלילה, ספירת הציבור הוי מצוה אחת לספור מפסח עד שבועות ולקבוע את חג השבועות וקביעת זו יכולה להתקיים אפילו כשסופרים הציבור ביום.

---

<sup>63</sup> וכדמבואר בספרי שם קלו:ט כתב "שבעה שבועות תספור לך בבית דין מנין לכל אחד ואחד ת"ל (ויקרא כג:טו) וספרתם לכם ממחרת השבת כל אחד ואחד".

## עריבה מלאה

ויוצא שאפילו לדעת הבה"ג ניתן למנות ביום מצד מצות היחיד משום דמלבד קיום מצות הספירה יש חלות "מעשה ספירה" השייכת אפילו ביום, ומשום כך יכול להמשיך ולספור בלילה הבא בברכה שהרי לא דילג במעשה הספירה. אבל במקרה שלא ספר יום שלם א"א שוב למנות ולספור בלילה הבא, שהרי דילג במעשה הספירה והפסיד את כל המנין. אולם כשמנה הספירה ביום נהי שלא קיים מצות ספירה דא"א לצאת אלא בזמנה אשר הוא בלילה מ"מ היות ועשה מעשה ספירה איכא המשך במנינו ולכן בלילה הבא אין חיסרון בתמימות ויכול לספור ולברך.

[ח] ע"פ הבנה זו הסביר הגריד"ס את דברי החינוך במצוה ש"ו שכתב שם "ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת היא ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו. ולא הודו מורינו שבדורינו לסברא זו אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמש היו כך בלא ברכה ומונה האחרים עם כל ישראל". ולכאורה צ"ע מאי קמ"ל בזה שכתב בסוף דבריו "ומונה האחרים עם כל ישראל". והסביר הגריד"ס זצ"ל שגם החינוך הבין שיטת הבה"ג כדפרישית לעיל שהחיסרון אינו משום דכל הספירה מהווה מצוה אחת אלא החיסרון הוא בזה שאין לו רציפות במנינו ובלא רציפות המנין לא הוי "ספירה" כלל אפילו אי נימא דכל יום הוי מצוה בפני"ע. ומש"כ החינוך בשם מוריו בדורו נראה דהם הבינו שאפילו במקרה שבעצמו לא עשה שום מעשה ספירה עדיין יכול להמשיך במצוות הספירה ובלבד ששאר כלל ישראל מונים דכל זמן שהכלל מונה הרי היום ששכח נקבע ואע"פ שנקבע ע"י אחרים הרי הוא קבוע ג"כ כלפי היחיד ולכן יכול להמשיך למנות ולברך.

[ט] לאור הנ"ל אולי אפשר לומר דזה שכתבו התוס' בקשר לשיטת הבה"ג "ותימה גדולה הוא ולא יתכן" הוא משום דהם תפסו כסברת מורי בעל ספר החינוך הנ"ל.

## עריבה מלאה

### מהותם של הד' צומות

[א] איתא במשנה (ר"ה י"ח ע"א) "על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן".

[ב] יעויין שם בגמ' י"ח ע"ב "דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב (זכריה פ"ח) 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה' קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה - בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום - צום. אמר רב פפא ה"ק בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזירות המלכות - צום, אין גזירת המלכות ואין שלום - רצו מתענין רצו אין מתענין ... שאני ט' באב הואיל והכפילו בו צרות ...". יוצא דבזמן שבני ישראל נמצאים תחת גזירות העכו"ם צמים בכל הד' צומות, בזמן דאיכא שלום אין צמים, ובזמן דליכא שלום ומ"מ אין גזירה אזי רשות היא בידינו אי להתענות אי לאו.

[ג] הנה כתב רש"י שם ד"ה דאמר רב חנא בר ביזנא בזה"ל "דכולהו ימי תענית נינהו בזמן הזה שאין בהמ"ק קיים - ומתניתין בזמן הזה קא מיירי ...". וכוונתו להגיד דזמן הזה הוי בגדר "אין שלום ואין גזירה" ולכן אין משלחים שלוחים חוץ מט' באב. ובד"ה אין שלום הסביר דבזמן הבית קרינהו לימים אלו מועדים טובים. ושוב בד"ה דליתנהו בבנין כתב "דע"י החורבן הוקבעו לצום ועל ידי הבנין הוקבעו ליום טוב...". ומכל הנ"ל חזינן דרש"י הבין שבזמן גלות בבל היה נחשב לתקופה של גזירת מלכות משום חוסר בית המקדש. ובקושטא כבר מצינו בגמ' שכתב בנוגע לד' הצומות "הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ"ק...". אולם לאידך גיסא עיין ברש"י שם ד"ה שיש שלום דכתב "שאין יד העובד כוכבים תקיפה על ישראל" וקשה דכאן תולה הדבר לא אבית המקדש אלא אדבר אחר וצ"ע. ומ"מ איך שיהיה נראה דהוא סובר דבזמן בית שני היה "שלום" ובזמן הזה "אין שלום ואין גזירה".



## עריבה מלאה

[ד] לכאורה דברי רש"י גם טעונים ביאור מטעם אחר כי היוצא מדבריו הוא שחורבן בית ראשון שונה בעצם מחורבן בית שני בזמן הזה נחשבים התעניות לרשות משא"כ לאחר חורבן בית ראשון שהיו חובה, וקשיא מ"ש זה מזה. ויש לתרץ ע"פ הבנת יסוד הגלויות השונות כאשר יבואר להלן.

לפני חורבן בית ראשון נתנבא ירמיהו שיחרב הבית ויהיה שומם לעי שנים אבל בנוגע לחורבן בית שני לא מצינו נבואה כזאת ולא ידעינן עד מתי נשאר בהאי גלות (ומ"מ ידוע דלדעת הרמב"ם דבר זה תלוי בתשובה של כלל ישראל בלבד). ולכן היות ואינו ידוע בבירור מתי נגאל ואפשר שתבא הגאולה בכל עת אינו גרוע כ"כ כגלות בבל שהיה לזמן קצוב אפילו במקרה שהיו עושים תשובה היו נשארים בגלות, ולפיכך בזמן הזה "רצו מתענין רצו אין מתענין". וע"פ הנ"ל יתכן דרש"י בד"ה דתלינהו כיוון לחורבן בית ראשון ולכן דיבר בגדר תקיפת יד העכו"ם דבאמת תקיפתם של הגוים בזמן ההוא היה שהחזיקו בא"י ע"פ נבואה. משא"כ שאר דברי רש"י דנים בחורבן בית שני ולכן בהם השתמש בגדר של חורבן המקדש כי בזמן הזה הכל תלוי במעשי כלל ישראל הגורמים לבנין הבית ולפיכך רצו מתענין וכו'.

[ה] אולם עיין בפהמ"ש להרמב"ם (שם) דלא כדברי רש"י הנ"ל וז"ל "ובבית שני לא היו מתענין לא עשרה בטבת ולא שבעה עשר בתמוז אלא מי שהיה רוצה מתענה ומי שלא היה רוצה לא היה מתענה ומפני זה לא היו יוצאין על על טבת ...". יוצא מדבריו דהוא הבין דרצו מתענין וכו' שייך אך ורק לזמן בית שני דאז לדעתו היה זמן של "אין גזירה ואין שלום" דאף ע"פ שהיה זמן ד"אין גזירה" שהרי היה בהמ"ק קיים מ"מ השראת השכינה בבית שני לא היתה באותה דרגה כמו בבית ראשון וידעו דהיה להם חיסרון זה שלא יתשלם עד הבית שלישי ולכן היה נחשב ל"אין שלום". ונראה דלהרמב"ם להקרא שלום בעינן "גאולה" דהיינו גאולה העתידה השלמה ולא סגי במקדש בעלמא. ובזמן הזה שבעוה"ר עדיין לא זכינו לבית שלישי ו"יש גזירה" לדעת הרמב"ם חייבים בכל הצומות מעיקרא דדינא ולא יקרא זמן ששון ושמחה עד זמן בנין בית שלישי שיבנה במהרה בימינו אכ"ר.

## עריבה מלאה

[ו] וכעין זה מצינו גם בפרק ה' מהלכות תענית דכתב שם (ה' ד') "וארבעה ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה ... (ה' ה') ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות ביי"ג<sup>64</sup> באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם". מכאן משמע דדעת הרמב"ם הוא דאפי' בזמן הזה חייבים מעיקר הדין להתענות בכל אלו הצומות דלא כדעת רש"י הנ"ל.

[ז] בעצם מהות כל הני הצמות בנוגע הלכה למעשה יעויין בתורת האדם להרמב"ן שכתב דאע"פ שבגמ' איתא דבזמן הזה רצו מתענין רצו אין מתענין כבר קבלו עליהם הכלל ונהגו להתענות.<sup>65</sup> על סמך דברים אלו פסק השו"ע באו"ח תקנ"א:א וז"ל "הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו ואסור לפרוץ גדר". ומ"מ פוסק שם (סעיף ב') דהג' צומות אחרות אינם כט' באב ויוה"כ ולפיכך הם מותרים ברחיצה וכו' ואינם מתחילים מבעוד יום. ונראה דהוא הבין דבזמן הזה בימים אלו כל אחד ואחד מתענה תענית יחיד ואינו תענית ציבור ולכן יש להקל ברחיצה וכו'. ועיין עוד במ"ב שם ס"ק ו' שכתב דבעל נפש יחמיר על עצמו והוסיף עוד בשער הציון ס"ק ט' דד"ז הוא משום דבזמן הזה איכא כמה וכמה גזירות נגד כלל ישראל. נראה דכוונתן להגיד דהאידינא משום דאיכא הרבה גזירות קשות וכו' הוי כעין "גזירות המלכות" דבעי תענית ציבור ולא סגי בתענית יחיד בעלמא ולכן הוא פוסק דמן הראוי להחמיר בכל החומר דתענית ציבור שחל בזמן ש"יש גזירה ואין שלום". וכ"ז לפי הרמב"ן אולם לפי מה שביארנו לעיל אליבא דרש"י דבזמן הזה שהכל תלוי בתשובה ולכן ע"פ דין איננו חיים בזמן "גזירה" (ואפילו בדאיכא צרות רח"ל) מ"מ "רצו מתענין רצו אין מתענין" מצד מנהג כי הכל תלוי בנו לעשות תשובה ולהגאל מיד.

---

<sup>64</sup> ובכמה גירסאות איכא "וב"ג" ולפי הנ"ל נראה דיותר נכון בלי וא"ו כמו שהזכרנו בפנים וכן הבין גם הגריד"ס זצ"ל כי המנהג מחייב רק תענית אסתר ואילו בד' הצומות חייבים מעיקרא דדינא מתקנת הנביאים.

<sup>65</sup> דף רמג במהדורת מוסד הרב קוק וז"ל "ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות וקבלו עליהם לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו צרות בישראל ואין שלום הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים".