

ב"ה  
שנה כח  
גליון א (קסג)  
תשרי - חשון תשע"ג

# קובץ בית אהרן וישראל

---

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

המערכת והמו"ל:  
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)  
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין  
עיה"ק ירושלים תובב"א  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים  
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק  
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק  
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק  
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים  
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים  
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים  
כולל אברכים "מתבתא דרבי יוחנן" - טבריה  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק  
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית  
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית  
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית  
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

# התוכן

## גנוזות

### עמוד

ה

רבי שבתי גארמיזאן זלה"ה  
מחכמי ירושלים תובב"א ( - ת"כ)

התחילו סליחות במנין ונחסר מהמנין  
אם רשאים לומר קדיש

ט

רבי משה גאלנטי זלה"ה  
הרב המג"ן אב"ד ור"מ ירושת"ו (ש"פ - תמ"ט)

תשובה בדיני נדרים ובנדר בכתב (א)

## חידושי תורה

יז

הרב יעקב וואלפין  
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק

בענין תשבו כעין תדורו

כב

הרב אלימלך וינברג  
ר"כ גור, רמת גן

בשיטות הראשונים והפוסקים  
בדין הדס עבות-משולש

לב

הרב חיים יחזקאל האגער  
ר"מ בישיבת אמרי חיים ויוניץ, ניו יארק

בענין כח העדים

לד

הרב ישראל וינמן  
מו"ץ חניכי הישיבות, ר"מ בישיבת הר"ן  
מח"ס "משנת ישראל"

בענין יהרג ואל יעבור בתפילין

נא

שמואל טננבוים  
ישי"ק קארלין סטאלין, מודיעין עילית

בענין לבוד בסוכה ובשאר דינים

נח

נחמיה דרוק  
ישי"ק קארלין סטאלין, ביתר עילית

בגדרי קנין אגב

## בירורי הלכה

סז

הרב גדליהו אקסלרוד  
אב"ד בחיפה

באופן עשיית דפנות הסוכה

עב

הרב פינחס דיק  
ר"כ "נזר ישראל" קארלין סטאלין ירושת"ו

סוכה שבנויה עם גגון וצריך להרים  
מקצת מהסכך ולהזיזם ביו"ט כדי לפתחו

עו

הרב יחיאל וידר  
רב ודומ"ץ בני"ד קהילות יעקב ב"ב  
מח"ס "בצדק ובמשפט" "כטל אמרתי"

מי שהביאו לו לולב באמצע הלל  
ולא בירך עליו עד אז

צה

הרב צבי שיינברגר  
מח"ס "ליבון הלכות" "שינון הלכות", ירושת"ו

בלעטלי"ך באתרוג

צז

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן  
רב ומו"ץ בכני ברק, מח"ס "פרי עץ הדר"  
"חודש בחדשו" "חג המצות" ועוד

חציצה בנטילת לולב ונטילה ע"י דבר אחר

קב

הרב ישראל אשר קלפהולץ  
כולל הוראה קארלין סטאלין, מודיעין עילית

בענין המתנה בין אכילת גבינה קשה  
לאכילת בשר (א)

קח	הרב אברהם מרדכי גולדבלט בני ברק	ספק בקציצת דמי המקח וספק בכמות המקח, והדין בשכירות (ב)
קיג	הרב מרדכי חנא פוקס מודיעין עילית	בדין מוקצה שבידו מתי רשאי להמשיך טלטולו למקום שירצה (ב)

## לשון חבמים

קכה	הרב שלמה לאבל, ירושת"ו	ביאור בפיוטי הקדושתא דיום הכיפורים
-----	------------------------	------------------------------------

## מנהגי ישראל

קלא	יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א לחודש אלול וירח האיתנים (י)
-----	---	--

## הערות

הערות שונות - הרב צבי אריה פרידמן, מח"ס "אמרי צבי", מאנסי, ניו יארק / בענין הליכה בין ברכת המוציא לאכילה - הרב נפתלי גוטליב, ביתר עילית / לוחשין לחישות נחשים ועקרבים בשבת - הרב אברהם דבדה, בני ברק / בענין קם דינא והדר דינא - הרב יוחנן טראוויס, גבעת זאב / בענין תחיבת עץ ארוך תוך קוביות של פירות בשבת - הרב יוחנן כהן, מאנסי, ניו יארק / בגדרי חובת החזרה כמי שטעה בתפילה וברכת המזון - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין טעימה אחר הדלקת נרות קודם קידוש - הרב יחיאל כהן, בני ברק / בענין מצוות זה א-לי ואנוהו והיוצא לדינא לענין ד' מינים - יעקב נוסבוים, ישיבת קרלין סטולין, ירושת"ו / בענין הדרשה דענף עץ עבות דבעינן שלשה הדסים - נתן מאיר סגל, ישיבת קרלין סטולין, ירושת"ו

## קנח

הרב יצחק ישעי' ווייס  
אב"ד נוה אחיעזר - בני ברק

## תיקוני סופרים

הכר נא למי החותמת ולמי הפסולים  
חתימות מזויפות ושזיהויין סולף

# גנוזות

## רבי שבתאי גארמיזאן זלה"ה

מחכמי ירושלים תוכב"א

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 692 נמצא חלק מחיבור בכתב יד שאלות ותשובות מהגאון רבי שבתאי גארמיזאן זלה"ה חד מחכמי קשישאי שבירושלים במחצית הראשונה של המאה החמישית, אחיו של הגאון הנודע רבי שמואל גארמיזאן זלה"ה (ראה אודותיו בגליון סב, כסלו - טבת תשנ"ו עמ' ה').

חיבור זה נזכר בדברי הגר"חיד"א זלה"ה בספרו שם הגדולים ערך רבי שמואל גארמיזאן: "... גם ראיתי ספר שו"ת מהרב שבתאי גארמיזאן ואמרו שהוא אחיו של הרב זלה"ה", כנראה שהחיבור היה נמצא בירושלים בהישג ידו של רבו הגאון רבי יונה נבון זלה"ה, כנזכר בתשובה שנביא בהמשך שכותב הרחיד"א שרבו הנ"ל הראה לו תשובה מתוך חיבור זה.

ספר שו"ת זה נקרא "אמרי קדוש", כן מצטט הגאון רבי ישראל ששון זלה"ה מרבני ארם צובה בספרו שו"ת "כנסת ישראל" דף ט' ע"ב, "שאלה זו נשאלה להרב שבתאי גרמיזון בשו"ת שלו כ"י הנקרא אמרי קדוש וז"ל...".

מהתייחסותם של גדולי הפוסקים לדבריו של רבינו יש להקיש על גודל המשקל שהיוו אצלם פסקיו והכרעותיו בענינים ששמעו או שראו דבריו בכת"י.

בספר "נחפה בכסף" להגאון רבי יונה נבון זלה"ה רבו המובהק של הגר"חיד"א זלה"ה ח"א סי' ד' - ה' הובא משא ומתן בהלכה בין הרחיד"א לרבו בנידון אחד שהושיב ביצים תחת תרנגולת של חבירו ויצאו אפרוחים, וכותב הרחיד"א ז"ל בזה"ל: "אחרי כותבי את הרשום בכתב כה הראני עטרת ראשי ציץ הזהב מורי ורבי נר"ו תשובה שלימה כ"י לא' קדוש הר' מוהר"ר שבתאי גארמיזאן זלה"ה שעלה ונסתפק בהך מלתא", ובהמשך הדברים שקלו וטרו הגאונים הנ"ל בדברי רבינו בהוכחותיו ובכוונת דבריו.

גם בספרו "ברכי יוסף" או"ח סי' תקס"ח אות א' בדין שכח שהוא בתענית ובירך על האוכל, הביא הרחיד"א: "... ומצאתי בתשובות הר' מהר"ר שבתאי גארמיזאן כ"י מרבנן קשישאי אשר בעה"ק ירושלם שנשאל על זה והשיב...".

עוד בספר "נחפה בכסף" ח"א חו"מ סי' כ"ה מתחיל תשובתו בזה"ל: "אנכי הרואה כי שאלה זאת נשאלה לפנים בישראל להרב כמוהר"ר שבתאי גארמיזאן ז"ל והביא ראייה...". ובהמשך התשובה הוא דן באריכות לכאר ולברר מקחו של רבינו.

להלן אנו מדפיסים מתוך חיבור זה תשובה בענין אם מותר לומר קדיש אחר שליחות כשחסר מהמנין.



## התחילו סליחות במנין ונחסר מהמנין אם רשאים לומר קדיש

שאלה אם התחילו לומר סליחות באשמורת הבקר ואמרו שנים או ג' ויעבור ויצאו מקצתם מהו שיגמרו שאר סליחות בפחות מעשרה ויאמרו קדיש תתקבל, ושכמ"ה.

תשובה דבר זה נלמד מתוך דברי בעל תרומת הדשן סימן ט"ו וז"ל שאלה, התחילו להתפלל בעשרה בשחרית ואחר קדושה הלכו מקצתם רשאי הנשארים לגמור כל התפלה אפי' סדר קדושה וקדיש שאחר כך, תשובה, יראה דרשאין לגמור סדר קדושה וקדיש שאחר כך מההיא דאיתא בירושלמי אע"ג דתני בכולהו אין פותחין בהם בפחות מעשרה מ"מ אם התחילו בעשרה גומרין ונראה דסדר קדושה וקדיש שאחר כך מיקרי גמר תפלת שמונה עשרה ולכך אין אומר ש"צ קדיש שלם עד אחר סדר הקדושה ואותו קדיש שלם חוזר אתפלת שמונה עשרה שהרי הוא אומר תתקבל צלותהון וכו' ועל פסוקים ודברי תורה אין אומרים תתקבל עכ"ל, הביאו הבית יוסף בא"ח סי' נ"ה ופסקה בעל המפה סימן נ"ה דין ג' עיין שם, ולשון הירושלמי קשה דקתני אע"ג דתני בכולהו אין פותחין בהם בפחות מעשרה מ"מ אם התחילו בעשרה גומרין ומאי האי דקאמר אע"ג אדרבה משום דתני בכולהו אין פותחין משמע דוקא לפתוח אין פותחין אבל אם התחילו גומרין דאם לאו כן לא הוה תני אין פותחין וצ"ע. והנה דין גומרין בפחות מעשרה כל חד וחד כדיניה דלא אמרו אלא גמר אותו ענין, ושלשה חילוקי דינין יש בענין, חדא אם התחילו יוצר ברכת יוצר גומרין קדושת יוצר ותו לא, ואם התחילו באבות גומרין קדושה של תפלה והן הן דברי רמב"ם בתשובה שהביא הר"ד אבודרהם והביאו הבית יוסף שם ואם אמרו קדושה של תפלה גומרין כל התפלה וסדר קדושה וקדיש שאחר התפלה דהכל הוא גמר התפלה והן הן דברי בעל תרומת הדשן הנז"ל.<sup>1</sup>

ומעתה נראה בנדון דידן דכיון דהתחילו סליחות ואמרו שנים שלשה ויעבור גומרין כל סדר סליחות וקדיש תתקבל שהרי קדיש תתקבל דסליחות אינו על התפלה דאין תפלה בסליחות וע"כ קאי על הסליחות וכיון דגומרין סליחות אומר גם קדיש תתקבל שהוא גמר סליחות ובהגהות מהרי"ק כתוב שם סימן נ"ה דין ג' וז"ל אם התחילו באבות ויצאו מקצתן גומר אפי' קדושה אבל לא קדיש שאחר י"ח ויש מתירין לומר גם קדיש עכ"ל, והיינו קדיש

1 עי' בב"ח שם שביאר דברי הטור דלא כהתרומת הדשן הנזכר כאן אלא כשהתחיל הש"ץ בקול רם באבות גומר אותה הקדושה בלבד ולא גם הקדיש שאחר התפילה שזהו ענין אחר, וכן הביא הב"י בשם האבודרהם תשובת שאלה להרמב"ם (פאר הדור סי' ס"א) שלא יאמר את הקדיש. ועי' בה"ח אות ל"ה שהביא מחלוקת גדולה בזה בין הפוסקים ולבסוף מביא דברי הפמ"ג דכיון שהוא מחלוקת בין הב"י להרמ"א א"כ האשכנזים פוסקים כהרמ"א ויכול לגמור את הקדיש, ומסיים בכה"ח שם דהספרדים לא יאמרו את הקדיש כדברי הב"י בשם הרמב"ם.

אולם רבינו חידוש כאן חידוש גדול שלא כדברי כל הפוסקים המובאים שם, אלא שאין כאן מחלוקת, דהרמב"ם מיירי כשרק התחיל חזרת הש"ץ ויצאו חלק מהמנין ואז לא יאמר את הקדיש, והת"ה מיירי כשכבר אמרו קדושה ואח"כ יצאו אז גומרים גם את הקדיש. (ומדוייק כן בדברי הת"ה שכתב ולאחר קדושה יצאו מקצתם וכו', אמנם בהמשך דברי הב"י כתב שהתחילו התפילה, ואפשר שסיקצו וסמך על דברי ת"ה שהביא מקודם, וצ"ע).

שאחר י"ח שהוא חצי קדיש אבל לא קדיש תתקבל והיינו משום דלא אמרו קדושה של תפלה בעשרה אלא התחילו באבות אבל אמרו כל הקדושה של התפלה בעשרה גומרין עד קדיש תתקבל.<sup>2</sup> הצעיר ש"ג

★ ★ ★

---

2 ביאר דברי המהריק"ש דכתב שהם שני שיטות וזה לכאורה סותר לפירושו דאין כאן מחלוקת, ולכן מבאר דהמהריק"ש כתב מחלוקת אחרת דכשהתחיל רק אבות ולא אמרו קדושה בעשרה דאז לכו"ע אינו גומר קדיש תתקבל אלא דנחלקו לגבי חצי קדיש שלאחר שמו"ע, אבל קדיש תתקבל אינה תלויה במחלוקת אלא תלויה בחילוק הנ"ל אם אמרו קדושה בעשרה או לא ודו"ק.

## רבי משה גאלנטי זלה"ה

הרב המגן אב"ד ור"מ ירושת"ו

נולד בשנת שפ"א לאביו הג"מ רבי יהונתן בן הג"מ המוסמך רבי משה גלאנטי (הזקן). שכיחן כדיין בבית דינו של הב"י.

עלה ונתעטר בכתר אב"ד ריש מתא וריש מתיבתא בעיה"ק ירושלים ת"ו, אך בענותנותו הסכים יחד עם רבני דורו שלא יהיה תואר רב בירושלים, והוא הראשון שנשא את התואר "ראשון לציון".

בבית דינו בירושלים כיהנו גדולי הרבנים: רבי דוד הכהן בעמח"ס "דעת קדושים", רבי אהרן חיון בעמח"ס "מחנה אהרן" על הזוהר, רבי אברהם צמח, בנו של המקובל רבי יעקב צמח, בעמח"ס "ברית אברהם" כ"י, רבי יעקב מולכו אשר חיבר שו"ת בכ"י אשר היה ביד החיד"א ז"ל, וחתנו הראשל"צ מהר"ם בן חביב בעמח"ס "גט פשוט" ו"כפות תמרים", זלה"ה.

הרביץ תורה בישיבת "בית יעקב" - פיררה, והעמיד תלמידים הרבה שעליהם נמנו: רבי חזקיה די סלולה בעל ה"פרי חדש", הראשל"צ רבי אברהם יצחקי בעמח"ס "זרע אברהם", וחתנו רבי יעקב ישראל האגוז, בעמח"ס "עץ החיים", "תחלת חכמה" ועוד, זלה"ה. "ובימיו היו פ"ז חכמים גדולים שלמים בתוככי ירושלים" (החיד"א ז"ל בשו"ג בערכו).

נלב"ע בירושלים ביום כ"א שבט תמ"ט, ושם מנו"כ.

נדפסו ספריו "קרבן חגיגה" "זבח שלמים" ומקצת מתשובותיו מפוזרות בספריו האחרונים. נשאר חיבוריו בכ"י "אלף המגן" - המכיל אלף תשובות וענינים, והגהות על הרמב"ם.

אנו מדפיסים בזה תשובה מתוך קובץ "זרע אנשים" קבוצה גדולה וחשובה של רע"ז תשובות מכמה גדולים, ומאן דהוא (אפשר שהוא רבי זרחיה גוטה זלה"ה) אספם לקובץ אחד, ונקרא בשם זה, הגרחיד"א זלה"ה כותב בשם הגדולים, ערך זרע אנשים "כ"י תשובות מכמה רבנים ראשונים ואחרונים ובו זר"ע סימנים".

כתב היד נמצא בספריה הלאומית בירושלים (2001) ותשו"ח להם על מתן רשותם להדפיס תשובה זו, במאור פנים.

בגליון זה אנו מדפיסים הקדמת רבינו בכללות דיני נדרים וקונמות, ובגליון הבא נדפיס אי"ה השאלה עם תשובתו הארוכה ובסופה הסכמות גדולי דורו.

## תשובה בדיני נדרים ובנדר ככתב

ראשית בכורי כל טרם שאבוא לפרק נגמר הדין רוצה אני לחקור קצת חקירות בהיה דתנן ב'פ' הגזול עצים האומר לבנו קונם אי אתה נהנה משלי אם מת ירשנו בחיינו ובמותו אם מת לא ירשנו ויחזיר לבניו או לאחיו ואם אין לו לזה וב"ח באים ונפרעים, יש לחקור באוסר נכסיו על חבירו או על בנו דהמודר אסור ליהנות בהן צריך לברר אם איסור זה הוא מדאורייתא או מדרבנן כי נפקא מינה לענין הספיקות שיפלו בדין זה אם האיסור הוא מן התורה ספיקא דאורייתא לחומרא ואם האיסור הוא מדרבנן ספיקא דרבנן לקולא, וראיתי כי יש בזה פלוגתא דרבוותא אם האיסור על המודר הוא מדאורייתא או מדרבנן, ומנא אמינא לה מהא דגרסינן פ"ב דנדרים דף ט"ו אמתני' דתנן ב'פ' הנודר מן הירק דמו שהדיר את אשתו במרחשון ואמ"ל שאי את נהנית לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו



עד הפסח, אמרינן עלה בגמרא אמר ר' אבא הלכה לפני הפסח אסורה ולוקה, וכתב הר"ן אסורה בהנאה ולוקה כלומר לוקה היא אבל הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה וכו', אבל הרמב"ם כתב בסוף פרק עשירי מגדרים ואם הלכה לפני הפסח והרי הוא מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה אבל היא אינה לוקה דכיון דלא נדרה כלל לא שייך בה לא יחל דברו, וליתא דודאי הוא אינו לוקה מדאמרינן לקמן בפרק אין בין המודר גבי יש מעילה בקונמות וכו' ככרי עליך ונתנה לו במתנה מי מעל לימעול נתן הא לא אסירא עליה אלמא אין האוסר עובר כלל והמודר עבר דאע"ג דכתיב לא יחל דברו לא יחל הדבר קאמר, וראיה לדבר מדאמרינן בפ' יוצא דופן וכו' במופלא סמוך לאיש שהקדיש ואכלו אחרים שהאחרים לוקין עכ"ל, ומרן בכ"מ בפ"י דנדרים כתב על זה י"ל דדעת הרמב"ם ז"ל שהיא פשיטא שלוקה ולא איצטריך למימר אלא אתא לאשמועינן שאם הוא ההנה אותה בידים גם הוא לוקה ואע"ג דבעלמא המאכיל איסור לחבירו אינו לוקה שאני האי שהוא המדיר והוא המיחל דברו עכ"ל.

ויש לתמוה על דברי מרן הכ"מ ז"ל ממה שכתב הרמב"ם בריש פ"ה דנדרים ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם או הרי אתה אסור בהנייתי נאסר על שמעון שיהנה מראובן ואם עבר ונהנה אינו לוקה שהרי לא אמר שמעון כלום עכ"ל, הרי בהדיא דס"ל להרמב"ם דהמודר אינו לוקה הפך מה שרצה לומר מרן הכ"מ בדעת הרמב"ם ז"ל, וכן ראיתי בל"מ ספ"י דנדרים דהשיג בזה על מרן הכ"מ ז"ל יע"ש.

אמנם לא תירץ הל"מ כלום ההיא דפ' יוצא דופן שפסקה הרמב"ם בפ"א במופלא סמוך לאיש כתב וזה לשונו הקדיש ובא הגדול ונהנה מן ההקדש שהקדישו לוקה משום שנדרים נדרים מן התורה כמו שביארנו עכ"ל, ולפי דברי הר"ן דברי הרמב"ם סתרי אהרדי.

ולע"ד יראה ליישב דברי הרמב"ם דאיסור נדרים נחלק לשני מינין אם נדרי הקדש שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבח ובענין זה יכול להקדיש על כל העולם ואיסורו כולל כל אדם בין עליו בין על אחרים בכה"ג כל הנהנה מן ההקדש לוקה משום לא תוכל לאכול כמ"ש הרמב"ם בריש הלכות מעילה אבל נדרי איסור דהוא משום לא יחל דברו לא לקי אלא המדיר משום דנדרים איסור אין איסורו כולל כל אדם אלא או אוסר נכסי חבירו עליו או אוסר נכסיו על חבירו ככי האי גוונא לא לקי אלא המדיר כשמהנה למודר דהוא מיחל דברו אבל מודר לא לקי מפני שלא אמר כלום וככן דברי הרמב"ם עלו כהוגן ועיין תשו' הריב"ש ז"ל סימן שנ"ה.

ומשמע לי דלפי דעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דהמודר אינו לוקה איסורו אינו אלא מדרכבן דאם האיסור הוא מדאורייתא היה לו ללקות וכיון דאינו לוקה אין איסור על המודר אלא מדרכבן, והמבי"ט בס' קרית ספר כתב שהאיסור הוא מדאורייתא ואין דבריו מוכרחים אמנם לדעת הר"ן ז"ל האיסור על המודר הוא מדאורייתא דהא סבירא ליה דלוקה המודר.

ועוד נראה לומר ולהרחיב הענין כי לכאורה ק"ק למאי דכתיבנא דסוגייתא דשמעתתא דפרק יוצא דופן נראה דלקי אלא יחל דהרי פירש רש"י ז"ל וז"ל לעניננו ולעולם כדקתני ולאיסור ולבל יחל דהוי מלקות גמור וכו' ולא לקמן אלא לאחרים שאכלו את הקדיש יע"ש, ומשמע דלקי משום בל יחל ואליבא דהרמב"ם ז"ל בל יחל ליכא אחרים אלא לפום מאי דכתיבנא היינו מטעם מעילה בהקדש שהקדיש הגדול או זה הקטן המופלא לאיש ולא מטעם בל יחל אלא מטעם מועל בהקדש כדפסק הרמב"ם ז"ל פ"א דהלכות מעילה דהמועל בהקדש בודון לוקה משום לא תוכל לאכול בשעריך וכו' יע"ש, והר"ן ז"ל סבר כפירש"י ז"ל דכתיבנא ולהכי הכריח מהאי שמעתתא דהמודר לקי משום לא יחל כפשטא דשמעתתא, ודוחק לומר

דכשהוא בלשון הקדש דאסור לדידיה ולאחריני או לקי משום לא יחל נמי וכשהוא קונם לחודיה לא לקי משום לא יחל דמאן פלג אי האי לא יחל מלקות גמור הוא לאחריני אפי' בקונם לחודיה הוה ליה למילקי וכמ"ש הר"ן ז"ל דהוה ליה כאלו כתיב לא יחל דברו ואי לא הוי מלקות גמור נהי דלקי בהקדש משום לא תוכל אבל לא לילקי משום לא יחל וכפי פירש"י ז"ל והר"ן דשמעתא נראה דלקי משום לא יחל וא"כ אפי' בקונמות לקי המודר.

ולכן הנכון להרמב"ם ז"ל ס"ל פירוש אחר בשמעתתא והוא פירוש נכון דאליביה דפירוש רש"י ז"ל קשה דכשאמרו בגמ' הכא במאי עסקינן כשהקדיש הוא ואכלו אחרים הוה ליה לתלמודא לומר אלא והכי תפיש רש"י ז"ל אלא הב"ע דלפי תי' זה אינו כדאמרן מעיקרא דהיינו לאיסור בל יחל לחוד ולא למלקות אלא לעולם למלקות גמור והיינו לאחריני והנה גירסתנו בגמ' לא קאמר כי אם הב"ע, ותו קשיא דכשבא בגמרא אח"כ לאוקומי למאן דאמר דהקדיש הוא ואכלו אחרים לא לקי ואמרו מדרבנן וקרא אסמכתא פירש"י דהשתא לפי זה אמרינן דלא לקי, הדרן לפירושא קמא כמ"ש בברייתא לאיסור ולבל יחל היינו איסור ובל יחל ואין במשמעות התלמוד דמשנה טעמו בתוך כדי דיבור מפירוש לפירוש כיון שאינו מפורש בתלמוד זה.

לכן נראה לו להרמב"ם ז"ל דלעולם לא שינו את טעמם בעלי התלמוד אלא פירושם הראשון עומדת לעד לעולם כמ"ש שכוונת הברייתא לאיסור בל יחל ולא למלקות כמ"ש פירש"י ז"ל בראשונה אך מפני שהוקשה להם דאי קאי לקמן זה אי הוא מדאורייתא מילקא נמי? לילקי ואם הוא מדרבנן אין בידם לתקן אפי' איסורא בעלמא דקמן לאו בר קבולי תקנתא דרבנן הוא אסיקו דקאי לאחרים שהקדיש הוא ואכלו אחריני ולהנהו אחריני איכא איסורא לחוד דבל יחל ולא מלקות כפירושא קמא דתלמודא ולעולם לא נדי תלמודא מפירושא קמא דהיינו איסור בל יחל ולא מלקות והיינו ממש סברת הרמב"ם ז"ל שפסק דאסור המודר ליהנות אבל לא לקי כיון שהוא לא הוציא בשפתיו, ועל זה הקשו דהניחא אליבא דמ"ד דבהקדש גמור כהקדש קמן זה איכא מלקות משום לא תוכל וגו' ניחא דגבי קונמות איכא איסורא דבל יחל ומלקות פשיטא דליכא כיון שאינו הקדש גמור וקרא כתיב בל יחל דהיינו למכור עצמו כשעובר על נדרו שהוציאו בפיו ואחריני איכא בהו ליתא דבל יחל כיון שביד האדם לאסור נכסיו שלו על אחרים קריה ביה בל יחל בקבוץ תחת היו"ד אבל אילימא דמ"ד דאפי' בהקדש גמור אין הקדשו הקדש ולית ביה איסור דלא תוכל דאין הקדשו הקדש א"כ מכל שכן דבקונמות אין איסורו איסור כדי שיהא איסור בל יחל להנהו אחריני ותירץ דאה"נ דאליבא דמ"ד דאין הקדשו הקדש גם איסורא דבל יחל מדאורייתא ליכא באחריני בקונמות רק מדרבנן וקרא אסמכתא ומ"ש בברייתא דאיסור בל יחל היינו איסורא קלישא מדרבנן דמדאורייתא אין איסורו איסור רק מדרבנן ואליבא דמ"ד דהקדשו הקדש גם איסורו איסור ואיכא איסורא דבל יחל אבל לעולם מלקות ליכא ודוק כי הוא פירוש אמתי ונכון בגופא דשמעתתא, ונמצא דלעולם התלמוד על קוטב אחד אויל דמ"ש בברייתא לאיסור ובל יחל היינו איסור בל יחל ולא מלקות הדין פירושא שפירש פריש הרמב"ם ז"ל בהדא שמעתתא וסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא ודוק, ולפי זה אליבא דידן דקי"ל דהקדשו הקדש או בגדול ממש דהקדשו הקדש ואיסורו איסור אחריני נמי איכא איסורא דבל יחל מדאורייתא כדפרישנא בפירושא דשמעתתא וזו היא דעתו של הרב המבי"ט ז"ל ודעתנו הקצרה דהמודר נמי מדאורייתא עבר אבל יחל אבל מלקות ליכא, ומכל מקום איכא לפרושי נמי כפירושא קמא.

ואמאי דפרישנא בפי' קמא דליכא איסורא דבל יחל בקונמות על המודר איכא למידק על מאי דכתיבנא דס"ל להרמב"ם דהמודר אינו אסור אלא מדרבנן מהא דאיבעיא לן בפי'

השותפין דף מ"ז בעי רמי בר חמא קונם פירות אלו על פ' מהו בחילופיהן מי אמרינן הואיל ואין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו אין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבירו או דילמא משום דחילופין כגדולין ל"ש הוא ל"ש חבירו ובעינן למופשטה ודחו הפשיטות, ולענין פסק הלכה נחלקו הפוסקים דהר"ן כתב דמסתבר ליה דספיקא דרבנן הוא ולקולא, אך הרמב"ם סוף פ"ה דנדרים פסקה לחומרא וז"ל האוסר פירותיו על חבירו בין בנדר בין בשבועה הרי גידוליהם וחילופיהן ספק לפיכך חבירו אסור בגדולי פירות אלו ובחילופיהן ואם עבר ונהנה נהנה עכ"ל, וכתב מרן בכ"מ שדעתו דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא יע"ש.

ולע"ד יראה דלעולם ס"ל להרמב"ם דהאוסר פירותיו על חבירו אין אסורין על המודר מדאורייתא אפי' הפירות עצמן כמו שהוכחתי ממ"ש ריש פ"ה דנדרים כ"ש וכ"ש כגדולין וחילופין של אותן פירות דלא מיתסר אלא מדרבנן וכ"כ המבי"ט ז"ל בס' קרית ספר דחילוף וגידול הפירות האסורין לא הוו אלא מדרבנן יע"ש, ומעמא דלא פסק הרמב"ם בעיא זו לקולא יראה לי משום דהוא דבר שיש לו מתירין דהרי יכול המדיר להתיר נדרו ומעם זה כתבו הרמב"ם שם גבי גדולין כדבר שאין זרעו כלה יע"ש, ויראה לי דאם מת המדיר דאו יודה הרמב"ם דהמודר מותר בחילופין וגידולין כיון דלא נקרא אז דבר שיש לו מתירין.

וכיון דכן עלה בידינו דהאוסר נכסיו על בנו בחייו ובמותו דקי"ל דהבן לא יוכל ליהנות מהנכסים היינו בנכסים גופיהו אבל חילופיהן מותרין לדעת הר"ן ולדעת הרמב"ם אסור ליהנות מהחילופין מדרבנן ולע"ד יראה דאם מת המדיר גם הרמב"ם מודה דיהנה מהם כנ"ל.

תו יש לחקור בכל נדרי איסר אם כתב בכתב שהוא אוסר פירות פ' עליו או אסר פירותיו על חבירו בכתב ולא ביטא בשפתים האיסור צריך לברר אם חל האיסור או לא, ויראה לע"ד דלא חל האיסור ומנא אמינא לה מהא דאמרינן ספ"ג דשבועות אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים וכן כתב הרמב"ם פ"ב דשבועות ופ"ב דנדרים וטור יורה דעה סי' ר"י דאין הנדר חל עד שיוציא בשפתיו ויהיה פיו ולבו שוים.

וכתב הריב"ל ח"א סי' מ"א כתב בכתב ידו הריני מקבל נזירות שמשון וחתם שמו על זה אין בכתיבתו וחתמתו ממש ומנא אמינא לה ממ"ש הרמב"ם פ"ו מהלכות נדרים וז"ל מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חבירו הרי זה מותר לכתוב לו בכתב ולדבר עם אחר והוא שומע הענין שירצה להשמיעו וכזה הורו הגאונים עכ"ל, גם אשכחן בתשו' מרן מהר"מ גאלנטי זלה"ה סי' י"ג על בריא שכתב צוואה על ענין הקדש עניים דכיון דכתב הצוואה בעודו בריא ולא הקנה בקנין לא מהני מידי וגם מטעם נדר לא זכו דהכתב אינו הוצאת דברים שהתורה אמרה כל היוצא מפיו יעשה והכתב אינו נקרא נדר כי אם בבטוי שפתים כמ"ש הרמב"ם ספ"ו דנדרים מי שנשבע או נדר שלא ידבר עם חבירו הרי זה מותר לו לכתוב לו בכתב הענין שירצה להשמיעו עכ"ל, הרי דהכתב לא חשיב כדיבור ואם כן הכא נמי מה שנדר להקדש כיון דלא הוציא מפיו אלא בכתב שכתב שרוצה שיתנו לעניים כך וכך אין לו דין נדר ואין חייבים היורשים לקיים יע"ש.

והנה בראיה זו שהביאו מהריב"ל ומהר"מ גאלנטי ז"ל מדברי הרמב"ם איכא למושדי נרגא דלעולם אימא לך דכתב דהוא נשבע או נודר ומקבל נזירות בכתב חייב לקיים כמוציא מפיו וההיא דהרמב"ם דמי שנשבע שלא ידבר עם חבירו דמותר לכתוב לו שנייא היא משום דהיינו מטעמא דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם ודבור בלשון בני אדם לא מיקרי אלא במדבר פה אל פה וכן לדבר עם אחר שרי שהוא לא אמר אלא שלא ידבר עם חבירו ולעולם אימא

לך דכשכתב בכתב ידו דהוא נשבע שלא ידבר עם חברו חייב לקיים השבועה שכתב שהוא נשבע על כך וכך.

ולכאורה יש להביא ראיה לזה ממה שכתב הרשד"ם בתשו' י"ד סוף סי' פ"ה תשובה אחת למהר"ר יוסף הלוי זלה"ה וז"ל שני אחים היה ביניהם שנאה ודברי ריבות אח"כ השלימו וכתב כל א' לחבירו בכתב ידו בשבועות חמורות שלא יכוין להקניטו ולא ידבר עליו סרה אם הם מחוייבים בשבועה זו שכתבו בכתב ידם או נאמר הואיל ולא הוציאו שבועה מפייהם אינם מחוייבים יורינו וכו' י"ג תשובה אם כתב בכתב ידו שבועה ונתן לו כתב ידו חייב הוא לקיים מה שנשבע ואעפ"י שלא הוציא שבועה מפיו ואם לא קיים דינו מסור לשמים אבל אין לחייבו דבר בדיני אדם הואיל ולא הוציא שם שבועה מפיו ע"כ, הרי בהדיא דמהר"ר יוסף ז"ל דהוא רבו של הרמב"ם ס"ל דחייב לקיים השבועה שכתב בכתב ידו שהוא נשבע אע"ג דלא ביטא בשפתים ומסתמא הרמב"ם אינו חולק על רבו ועל כורחך לחלק כדכתיבנא.

אמנם אפי' לדעת מהר"ר יוסף ז"ל הרי כתב דאם לא קיים דינו מסור לשמים אבל אין לחייבו דבר בדיני אדם הואיל ולא הוציא שם שבועה מפיו, ויש לחקור ולדעת מנ"ל למהר"ר יוסף ז"ל דדינו מסור לשמים דילמא כיון שלא ביטא אותו בשפתיו אפי' בדיני שמים פטור הוא, ואיפשר דטעמו דכיון דגבי עולות חייב גמר בלבו משום דכתיב כל נדיב לב עולות אע"ג דבשבועה פטר ליה משום דכתיב לבטא בשפתים תפסת מועט תפסת לא פטר ליה אלא מדיני אדם אבל בדיני שמים חייב, ועוד י"ל דלעולם סבירא ליה למהר"י הלוי דמי שכתב בכתב ידו שהוא נשבע שלא לאכול ככר זה דהם דברים שבינו למקום אינו חייב לקיים אפי' בדיני שמים כיון דלא ביטא בשפתים, אמנם בנדון מהר"י הלוי דנשבע לחבירו בכתב ידו שלא להקניטו ובטח בשבועה שכתב לו בזה הוא דאמר דדינו מסור לשמים דהוי כמו הונאת חבירו שסמך על כתב ידו והם דברים המסורים ללב שנאמר בהן ויראת מא' לדיך אבל לענין ליתא דאיסור שבועה ונדר אין לחייבו הואיל ולא ביטא בשפתיו השבועה והנדר וזה נראה לי נכון יותר בדעת מהר"י הלוי ז"ל.

וכן יש לדקדק מתשו' תרומת הדשן סי' שכ"ו במוציא על חבירו כתב ידו שנשבע לתת לו איזה דבר והלה טוען שלא נשבע אלא שכתב לו כך דאם התובע מודה דאין לחוש לשבועה זו יע"ש והביא מרן תשו' זו ברמז בח"מ סי' ע"ג מחו' יו"ד והסמ"ע בס"ק מ"ו וכן כתב מור"ם בעל המפה י"ד סי' רל"ב סוף סעיף י"ב יע"ש גם מכל תשו' להקת האחרונים המפלפלים בדין זה דחתמתי דנשבעתי אבל לא נשבעתי בפועל דרמזם בכנסת הגדולה ח"מ סי' ע"ג בהגהת ב"י אות י"ב משמע מדבריהם דכל נשבע שלא ביטא בשפתיו אלא כתב בכתב ידו שנשבע או נדר וידעינן דלא ביטא בשפתים אין שום איסור חל עליו מחמת הכתיבה, גם בתשו' משפטי שמואל סי' קכ"ט כתב וזה לשונו וכתביבתו לא חשיבא הוצאה ואפי' דלגבי עדות דבעינן הגדה התיר רבינו תם לשלוח כתב ידו להעיד מכל מקום לא דמי לשבועה דבעי לבטא בשפתים מה שאין כן בעדות דסוף סוף יש הגדה כאן ומה לי מפיו מה לי מפי כתבו עכ"ל.

ובהך תשו' דמרן מהר"מ גאלנטי ז"ל סי' י"ג דאייתנין לעיל על מי שהקדיש הפץ פ' בכתב ידו דאינו חייב משום נדר כיון דלא הוציאו בפיו ק"ל איך החליט דין זה בפשיטות והלא כתב מרן בח"מ סי' רי"ב סעיף ח' קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום יש אומרים דכיון דגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות חולין מקדשים לא ילפינן והאידינא כל הקדש יש לו דין חולין הילכך כל שלא הוציא

בשפתיו אינו כלום יע"ש עכ"ל, וכנראה דסברא הראשונה היא עיקר למרן מדכתבה בלשון רבים יש אומרים וסברא שנית בשם יש מי שאומר גם מור"ם בעל המפה כתב שם ובי"ד סוף סימן רנ"ח דסברא ראשונה היא עיקר יע"ש.

וכן יש להוכיח מדעת מרן מהריק"א ז"ל גבי תענית דפסק דקבלת תענית בהרהור בשעת מנחה סגי משום כל נדיב לב, גם מהרי"ק בסוף שורש קס"א כתב באריכות בזה על מי שכתב בכתב ידו שהוא מקדיש חפץ פ' לבית הכנסת העלה דהוי קדש דומיא דקבלת תענית דסגי בהרהור לדעת רוב הפוסקים וכתב שם מהרי"ק דאע"ג דהטור בח"מ סי' רי"ב כתב בשם תשו' הרא"ש דהקונה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש דאינו חייב מכל מקום חזר בו בפסקיו בפ"ק דתעניות גבי קבלת תענית דסגי בהרהור והעלה שם דלא בעי לבטא בשפתים אלא לגבי שבועה דווקא אבל לגבי נדר כי הכא לא בעינן הוצאה בפה יע"ש, וא"כ תימה על מרן מהר"מ גאלנטי איך פסק בפשיטות לבטל הקדש שהוא ע"י כתב הפך הגדולים הנו'.

ואיפשר דמעם מרן מהר"מ גאלנטי דכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא אם קבלת תענית בהרהור סגי וכן פליגי בקנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש אין בנו כח להוציא מיד היורשים כיון דלא ביטא בשפתים וכן דעת מהריב"ל בח"ג סי' ל"ו יע"ש, ועוד בה דמה שפסק מרן בח"מ סי' רי"ב היינו שהמדיר חי ואו' דכשקנה קרקע זה גמר בלבו להקדישו ובוה כתב פלוגתא אבל בנדרון מרן מוהרמ"ג ז"ל דעת המקדיש שעשה צוואת בריא בלי קנין מאן נימא לן דבכל לבו גמר להקדיש ואימא לולא כתב כן אלא כמתיישב ואולי להכעיס את יורשיו שלא היו עושין רצונו אבל לעולם שלא גמר בלבו ויש הוכחה לזה מדלא עשה הדבר כדון דקנין ומ"ש שלא ביטא בשפתים הכוונה שאלו ביטא בשפתים לא הוה בעינן הוכחה שגמר בלבו אבל כיון שלא ביטא נשאר כוונת הלב ולית הוכחה שגמר בלבו ודוק.

ולענין נדרי איסר דאוסר פירות פ' עליו או מקבל נזירות בכתב יראה לע"ד דאע"ג דמרן מהריק"א פוסק דקבלת תענית בהרהור סגי וכן פוסק בח"מ סימן רי"ב בקנה קרקע אדעתא שיקדישנו דהוה קדש משום דכתיב כל נדיב לב עולות היינו דווקא בהקדש בית הכנסת דדמי להקדש בדק הבית דכתיב כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' כמ"ש מהרי"ק בסוף שורש קס"א גם עיניו התענית חשיב כעולה אבל נדרי איסר מודה מרן מהריק"א דאינו חל הנדר והנזירות אם לא ביטא בשפתים, ותדע שכן הוא דהרי כתב בכנסת הגדולה ח"מ סי' כ"ט בהגהת הטור אות כ"ו דעדים החתומים על השטר ונתקיימה חתימתם שאמרו שחתם הבעל דבר אבל לא קיבל הנזירות בפיו ובשפתיו דכתב ר' ב"י בתשו' הנאמנין, ואם איתא דכתיבה חשיבא כביטא בשפתים אפי' הוא אמת שלא ביטא בשפתיו ליתסר כיון דחתם אותו שטר שכתב בו הנזירות והסכים עליו משום נדיב לב אלא ודאי משמע מהכא דדעת מרן מהריק"א בתשו' מסכמת לדעת מהריב"ל דאם לא ביטא הנזירות בשפתיו אלא בכתב לא חל עליו נזירות, גם הרשד"ם אע"ג דבי"ד סי' פ' כתב על אותם שכתבו בשטר שקבלו נזירות שמשון שלא יהיה חכם שלהם פלוני ומענו אח"כ דלא ביטו בשפתים דאינם נאמנים אפ"ה אשכחן להרשד"ם בי"ד סי' קי"א שרמז שם על מעשה זה דרכו עליו חביריו ועשו מעשה וגם מורי הרב הגדול מהר"י מאיימצק ולה"ה הסכים על ההיתר והתיר לאותם שאמרו שחתמו ולא הוציאו בפייהם עכ"ל.

עד כאן ההקדמה לבאר בכללות בדיני נדרים וקונמות, בגליון הבא יובא בעז"ה השאלה בפרטות ותשובת רבינו עם הסכמת גדולי דורו.



# חידושי תורה

הרב יעקב וואלפין

## בענין תשבו כעין תדורו

חיובי מיחייבי מידי דהוי אהולכי דרכים דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורים מסוכה ביום וחייבים בלילה ומעורר הערל"נ שמהסוגיא בערכין משמע דתשבו כעין תדורו פוטר הכהנים בשעת עבודה ומסוגיין אמרינן דלרבא אין תשבו כעין תדורו מהני לפטור הנשים מסוכה.

והנה בסוכה דף כו. איתא, שומרי גנות ופרדסין פטורין בין ביום בין בלילה וליעבדי סוכה התם וליתבי אביי אמר תשבו כעין תדורו רבא אמר פירצה קוראה לגנב מאי בנייהו איכא בנייהו דקא מינטר כריא דפירי ובגמ' דף כח: ת"ר כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה מה"מ דת"ר תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת ימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי ובתוס' ד"ה תשבו כתב דרבא נמי דמפרש טעמא אחרינא גבי שומר גנות לעיל דף כו. לא פליג אהא ברייתא עכ"ל, וצ"ע למה היה קשה לתוס' מדברי רבא בדף כו. בענין שומר גנות ופרדסים שלא נקט הטעם משום תשבו כעין תדורו ולא הקשה מהגמרא שם בדף כח: בענין לחייב נשים משום גז"ש חמשה עשר חמשה עשר ולא אמר תשבו כעין תדורו וצריך לומר שיש חילוק בין תשבו כעין תדורו בשומר גנות ששם השומר פטור משום דאצלו זה לא כעין תדורו משא"כ בנשים באמת אין חיוב על הנשים שהן פטורות משום מצות עשה

איתא במשנה במס' סוכה דף כח. נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה ומפרש בגמ' מנא הני מילי דת"ר אזרח זה אזרח האזרח להוציא את הנשים אמר מר האזרח להוציא את הנשים למימרא דאזרח בין נשים בין גברי משמע והתניא האזרח לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי אלמא אזרח גברי משמע אמר רבה הלכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי הי קרא והי הלכתא ותו קרא למה לי הלכתא למה לי והא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכו' אמר אביי לעולם סוכה הלכתא ואיצטרך ס"ד אמינא תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל רבא אמר איצטרך ס"ד אמינא יליף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות קמ"ל והריטב"א מפרש דברי רבא וז"ל פירש נאדי מאוקמתא דאביי משום דמשמע ליה דלגבי הא ליכא למדרש תשבו כעין תדורו ולא אתא קרא לכולי האי עכ"ל וצריך להבין מה הסברא לחלק שרבא אומר שאין דין של תשבו כעין תדורו נוהג כאן.

איתא במס' ערכין דף ג: הכל חייבין בסוכה כהנים ולוים וישראלים פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מחייבי כהנים איצטרקא ליה סד"א הואיל וכתוב בסוכות תשבו ואמר מה תשבו שבעת ימים כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה לא לחייבי קמ"ל נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה

מקידושין ששם אינה מתחייבת רק שיש קיום מצוה ועוד שבקידושין אי אפשר לקיים פרו ורבו בלי האשה ממילא היא חלק מהמצוה אבל סוכה אפשר לקיים המצוה בלי אשה.

בש"ת שו"מ חלק א' באמצע שאלה ס"א וז"ל והנה בהא דאמרו בר"ה דף ו. אשה מה בבל תאחר מי אמרינן הא לא מחייבא בראייה או דלמא הא מחייבא בשמחה א"ל אב"י ת"ל דהא איתא בשמחה ומי אמר אב"י הכא והאמר אב"י אשה בעלה משמחה ומה קושיא ניהו דעליה אין חיוב רק על בעלה כמ"ש התוס' בשם ר"ת והא כל הטעם שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא היא משום דהן משועבדות לבעל והרי כל שהבעל חייב ללכת לרגל ולשמח שם שוב מהיכי תיתי שתפטור והוא קושיא גדולה עכ"ל ומתריך שם דאיירי במקום שהבעל ע"ל אבל רואים מזה שכל הסברא שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא זה משום שהן משועבדות לבעל והסברא כבר מבואר באבודרהם א"כ במקום שזה לצורך בעלה אין פטור וא"כ מובן ההו"א לאב"י שאע"פ שסוכה זה מצות עשה שהזמן גרמא וצריך להיות פטור לאשה משום שהיא משועבדת לבעלה אבל כאן שהבעל צריך האשה כדי לקיים התשבו כעין תדורו ממילא אין מועיל הפטור של מצות עשה שהזמן גרמא קמ"ל ההלכתא שהיא פטורה ולפ"ז מובן פשט בהו"א לאב"י, אבל יש לעיין בזה מהגמ' בברכות דף כ: אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה אמאי מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אמר אב"י מדרבנן א"ל רבא והא דבר תורה קאמר ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן אלא אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה ע"כ. ולפי מה שביארנו באב"י שהטעם שנשים פטורות משום שהן משועבדות לבעל, איך אפשר לחייבן במצות מדרבנן הא הן משועבדות לבעל

שהזמן גרמא רק משום שיש חסרון של כעין תדורו של הבעל היה הו"א לחייב הנשים להשלים החסרון של כעין תדורו של הבעל ולרבא אין סברא לחייב את האשה משום זה משא"כ הברייתא בכלים נאים והדין של שומרי גנות ופרדסים שניהם איירי בדין תשבו כעין תדורו של מי שמחויב בסוכה, ובזה מובן למה תוס' מקשה מדף כו. ולא מהגמרא של נשים, וכעין זה כתב הפמ"ג בא"א ס' תרלט ס"ק ח' לתרץ קושית הערול"ג מהא דערכין ששם הכהנים פטורים שזה חסרון בכעין תדורו שלהם בשעת עבודה משא"כ הגמרא כאן רוצה לחייב הנשים משום החסרון של כעין תדורו של הבעל, ואב"י סבר שחסרון של תשבו כעין תדורו בהבעל מחייב את האשה לשבת בסוכה ולפ"ז אפשר להבין הלשון של הריטב"א שמפרש שרבא נאדי מאוקמתא דאב"י משום דמשמע דלגבי הא ליכא למדרש תשבו כעין תדורו.

ויש לעיין מה המקור שמשום שיש חיוב על בעל לישיב בסוכה שזה יחייב האשה שבעצם פטורה משום מצות עשה שהזמן גרמא לשבת בסוכה, והנה במס' קידושין בר"פ האיש מקדש דף מא. האיש מקדש בו ובשלוחו האשה מתקדשת בה ובשלוחה ומפרש הגמרא וכי איתמר ר' יוסף אסיפא איתמר האשה מתקדשת בה ובשלוחה השתא בשלוחה מקדשה בה מיבעיא אמר ר' יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה ומקשה הר"ן והא איזה מצוה יש לאשה והא אינה מצווה בפריה ורביה ומתריך מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו עכ"ל. רואים מזה שאם האשה מסייעת לבעלה לקיים מצותו, נחשב מצוה, וא"כ משום שיש חיוב לבעל לישיב בסוכה כשהיא יושבת בסוכה ומקיימת מצותה ממילא יש לה מצוה ובזה מובן הסברא של אב"י, אבל אפשר לחלק בין סוכה לפריה ורביה דבקידושין מבואר בגמ' שזה רק מצוה אם מסייעת וכאן בסוכה הגמרא רוצה לחייבה משום חיוב הבעל וזה אינו מוכרח

במשנה דף כח. בד"ה נשים ועבדים - מפרש בגמרא, עכ"ל. ובאמת הרי השקלא טריא בגמרא של ההלכתה הוי רק בענין נשים ואינו מזכיר הענין של עבדים אלא צ"ל שרש"י מתכוון למה שאמר בגמרא מצות עשה שהזמן גרמא וזה נשאר בעבדים וא"צ ההלכתא.

גמרא דף כא: תניא אמר ר' שמעון משיחתו של רבן גמליאל למדנו שני דברים למדנו שעבדים פטורים מן הסוכה ולמדנו שהישן תחת המטה פטור וז"ל התוס' בד"ה למדנו שעבדים פטורים מן הסוכה ואע"ג דהאי מצות עשה שהזמן גרמא איצטרך לאשמועינן דלא תימא וחייבין משום תשבו כעין תדורו כדלקמן עכ"ל והא כאן מדבר בענין עבדים ויש הו"א של תשבו כעין תדורו וכן משמע בריטב"א שאף מסיים דבריו דלפי זה צריכים אנו ללמוד מדברי רבן גמליאל שעבדים פטורים מן הסוכה או מן הכתוב או מן הלכה למשה מסיני. נמצא שזה שעבד אינו משמש את רבו לפי תוס' והריטב"א זה חסרון בתשבו כעין תדורו של הבעל וזה מפקיע העבד מהפטור משום מצות עשה שהזמן גרמא ממילא עבדים פטורים מההלכתא כמו נשים, וצ"ל שרש"י לומד שאשה שיש חסרון בעצם אופן דירה של הבעל יש סברא לחייב האשה משום חסרונו אבל לשרת את רבו שזה כמו דבר צדדי אין החסרון כל כך להפקיע פטור של העבד וא"צ להלכתא והפטור משום מצות עשה שהזמן גרמא.

במס' סוטה דף לח. תניא אידך כה תברכו את בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גרים נשים ועבדים משוחררים מנין ת"ל אמור להם לכולהו, ההפלאה במס' כתובות דף כד: על רש"י שם מפרש כשם שיש מצוה לכהנים לברך כך יש מצוה על ישראל להתברך ומביא רא"י מיבמה וכן אי"ב בחרדים ע"ש נמצא שכמו שיש מצוה על הכהן לברך נשים כמו"כ יש מצוה על הנשים להתברך והשד"ח בכללים מערכת ב ס' טז בד"ה והנה מסתפק מה יהיה הדין בעבדים שאינם

ואולי אפשר לומר שכאן בזכור את יום השבת אין סתירה לשעבוד הבעל ובאופן כזה אמרו רבנן שהן חייבות ובוזה מתורגן גם קושיית רבא על אביי שבאופן שאין זה טירחא וסתירה לשעבוד הבעל הן מחויבות אבל באופן שיש קצת סתירה הן פטורות.

בריש פרק שני הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו אמר ר' יהודה נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המטה מפני הזקנים ולא אמרו לנו דבר אמר ר' שמעון מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן תחת המטה ואמר רבן גמליאל לזקנים ראיכם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורים מן הסוכה לפיכך ישן הוא תחת המטה ולפי דרכנו למדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו ע"כ ומפרש רש"י מעשה בטבי עבדו ועבדים פטורים מן הסוכה דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכל שהאשה חייבת עבד נמי חייב כדאמרינן בחגיגה עכ"ל והקשה הרש"י למה מביא רש"י הטעם שעבדים פטורים מן הסוכה משום שהם כמו נשים שפטורות משום מצות עשה שהזמן גרמא והא הטעם שנשים פטורות מסוכה דהלכתא היא. אמנם לפי מה שבארנו שבהו"א באמת נשים היו צריכות להיות פטורות משום מצות עשה שהזמן גרמא אבל בסוכה יש סברא לחייבה משום שאם היא לא נמצאת בסוכה יש חסרון של תשבו כעין תדורו של הבעל כמבואר ברש"י בערכין דף ג: בד"ה ובני עבודה גינהו ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמא עלייהו עבודת הרגל אימא לא נחייבו עכ"ל על זה בא ההלכתא לאפוקי מסברא זו וסברא זו שייך רק בנשים משא"כ בעבדים שאין שייך סברא זו אפילו נאמר שיש קצת חסרון שעבד אינו משמש את רבו אבל החסרון הזה אינו חסרון כל כך כמו באשה לחייבה ממילא בעבד אין צריך ההלכתא והפטור שלו זה משום מצות עשה שהזמן גרמא משום זה מביא רש"י הפטור משום מצות עשה שהזמן גרמא ואינו מביא ההלכתא וקצת משמע כן מרש"י

שהוא נקרא ארור א"כ בסוכה דרש"י מפרש שעבד פטור משום מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות בהלכתא, משום שבנשים יש סברא לחייבן משום תשבו כעין תדורו ממילא צריך ההלכתא לפטור, אבל בעבד אין סברא משום תשבו ממילא הפטור משום מצות עשה שהזמן גרמא. משא"כ תוס' דסברי שעבד זה ג"כ משום תשבו כעין תדורו אע"פ שיש סברא לחלק אינם מחלקים בדין בין עבד לאשה, והיינו כסברת הטו"א שאע"פ שיש סברא לחלק ולומר שעבד אין לו חיוב להתברך משום שהוא ארור אינם מחלקים ואשה ועבד שוים בדיניהם ולשניהם זה משום תשבו כעין תדורו.

המשנה בכתובות דף קי: הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין ומפרש בגמ' הכל מעלין לאתווי מאי לאתווי עבדים ומפרש רש"י בד"ה לאתווי היה לו עבד עברי ילך העבד אחריו בעל כרחו עכ"ל וז"ל הר"ן לאתווי עבדים אם היה לו עבד עברי ילך העבד אחריו על כרחך כך פירש רש"י ז"ל וכתב עליו הראב"ד אע"פ שהדין אמת אין לשון עבדים סתם בתלמוד עבד עברי אלא עבד כנעני והכי פירושא לאתווי עבדים כנענים שכופה את רבו להעלותו עמו לפי שהוא חייב במצות כאנשים והם מצווים ג"כ בישוב הארץ עכ"ל וצ"ל מה סברת המחלוקת רש"י והראב"ד שרש"י שמפרש עבד עברי ולא עבד כנעני משמע שעבד כנעני אין חיוב לעלות משא"כ להראב"ד שמפרש בעבד כנעני סובר שיש עליו חיוב לעלות.

הרמב"ן בסהמ"צ במצות עשה מצוה ד' כתב שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן הקב"ה יתעלה לאבותינו לאברהם יצחק ויעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה והוא אומר להם והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותם והתנחלתם את הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם עכ"ל. ובשו"ת בית יצחק אבהע"ז ס' ה ס"ק ד מסתפק אם נשים חייבות במצות ישוב א"י משום

משחררים האם יש חיוב עליהם להתברך האם אמרינן שיש חיוב משום הגז"ש לה לה או דלמא כאן יש סברא לחלק שדוקא בנשים יש חיוב להתברך משא"כ בעבדים שארורים הם ואינם בכלל ברכה כמ"ש רש"י בפרשת תולדות שאמר אברהם לאליעזר בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מתדבק בברוך אי אפשר לומר שיש חיוב על העבד להתברך.

המל"מ בהל' מלכים פ"י הל' ז' כתב שאע"פ שנשים פטורות ממצות פריה ורביה משום דכתיב וכבשוה ואין דרכה של אשה לכבוש אבל עבד מחויב בפריה ורביה משום שיש סברא לחלק שעבד דרכו לכבוש משא"כ אשה אין דרכה לכבוש ומביא רא"י מהרמב"ם הל' ע"ז פ' י"ב שאשה אינה בדין של בל תקיף דכל שיש בדין של בל תשחית יש בדין של בל תקיף ואשה אין לה זקן משא"כ עבד שיש לו זקן ישנו בדין של בל תקיף ומפרש שם שכל מקום שיש סברא לחלק לא ילפינן עבד מאשה. הטו"א בריש מסכת חגיגה (באבנ"מ) כתב שמהירושלמי משמע דלא כהרמב"ם ומפרש שבלי הגז"ש דלה לה היה עבד זכר פטור לגמרי ובכלל ישראל לא בא, וגלי לן הגז"ש ששפחה חייבת כמו נשים וממילא עבד יש לו דין כמו שפחה אבל אין לחייב עבד יותר מאשה (וכן מבאר הגרע"א במשניות ברכות פ' ג משנה ג) נמצא שיש מחלוקת אם אחר שלמדו שעבד חייב במצות מלה לה מאשה אם יש סברא לחלק בין עבד לאשה אם דינם שוה או לא דלפי המשל"מ במקום שיש סברא לחלק אין דינם שוה ממילא אשה יש לה חיוב להתברך משא"כ עבד שהוא ארור אין לו מצוה להתברך אבל לפי הטו"א שמביא ירושלמי שאין מחלקים בין עבד לאשה א"כ כמו שאשה מחויבת להתברך כמו כן יש חיוב על העבד להתברך אע"פ שיש סברא לפטור וזה באמת הסברא של המחלוקת רש"י ותוס', דרש"י סבר כמו שבארנו במשל"מ שאם יש סברא לחלק אין מדמין עבדים לנשים כמו בענין המצוה להתברך שנשים מחויבות ועבד פטור משום

לפוטרו, וכמו"כ אפשר להסביר המחלוקת רש"י וראב"ד בענין חיוב עבדים במצות ישוב א"י שרש"י מפרש שנשים מחוייבות שיש להם שייכות לירושת הארץ משא"כ עבדים פטורים שאין להם שייכות לירושת משא"כ הראב"ד הולך כשיטת התוס' שנשים ועבדים שוין ובשניהם יש דין של תשבו כעין תדורו אי לאו ההלכתא משום דאמרינן הגז"ש מלה לה אע"פ שיש סברא לחלק א"כ גם במצות ישוב א"י אע"פ שיש סברא לחלק אמרינן לה לה ואפילו עבדים כנענים מחוייבים במצות ישוב א"י.

דהטעם לפי הרמב"ן מוהורשתם והתנחלתם ונשים אינן בגדר ירושת א"י ואח"כ מביא סברא דאולי הן מחוייבות כיון דיורשין מאבותיהן ע"ש ואם נכון הסברא שמחוייבות דיורשין מאבותיהן, זה שייך רק לחייב נשים אבל עבדים כנענים שאינן בכלל ירושה בודאי אינם חייבין, ולפי"ז אפשר להבין סברת המחלוקת רש"י והראב"ד שרש"י הולך לשיטתו כמו בתשבו כעין תדורו ששם יש סברא לחלק בין עבד ואשה שבאשה יש סברא לפוטרה משום תשבו כעין תדורו ובעבד אין סברא



הרב אלימלך וינברג

## בשיטות הראשונים והפוסקים בדין הדם-עבות-משולש

במסכת סוכה דף ל"ב: תנו רבנן: ענף עץ עבות, שענפיו חופין את עצו, ואיזה זה, הוי אומר זה הדס, ואימא זיתא, בעינן עבות וליכא, ואימא דולבא, בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא, ואימא הירדוף, אמר אביי: דרכיה דרכי נועם כתיב, רבא אמר: מהכא: האמת והשלום אהבו, תנו רבנן: קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת זהו הדס, ר' אליעזר בן יעקב אומר: ענף עץ עבות, שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה הדס, תנא: עץ עבות כשר, ושאינו עבות פסול, היכי דמי עבות, אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא, רב כהנא אמר: אפילו תרי וחד, רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד, הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא, אמר ליה מר בר אממר לרב אשי: אבא לההוא הדס שוטה קרי ליה, תנו רבנן: נשרו רוב עליו ונשתיירו בו מיעוט כשר, ובלבד שתהא עבותו קיימת, הא גופא קשיא, אמרת: נשרו רוב עליו כשר, והדר תני: ובלבד שתהא עבותו קיימת, כיון דנתרי להו תרי עבות היכי משכחת לה, אמר אביי: משכחת לה באסא מצראה, דקיימי תלתא תלתא בחד קינא, דכי נתרי ארבעה פשו להו תלתא, עכ"ד הגמרא.

ומפרש רש"י: ענף עץ עבות, שכולו ענף, שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן. ואימא זיתא, כולו עלין ארוכין ורטובין ומתוך שהן מרובין מכסין את העץ. בעינן עבות מעשה שרשרת שיהו מורכבין זה על זה. דולבא, עץ ערמון, קשטניי"ר, קלוע הוא, אבל אין עליו רצופין לכסות כל עצו. הירדוף, כמין קליעה עשויין עליו. דרכי נועם, והאי מיבריו בריזו את הידים כקוצים, שראשי עליו עשויין חדין כמחט. האמת והשלום אהבו, וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהוא עשוי לסם המות.<sup>1</sup> תלתא תלתא בחד קינא, שלושה עלין בקן אחד, יוצאין מתוך עוקץ אחד. תרי וחד, שני עלין בעוקץ אחד, ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על השתים. מהדר אתרי וחד, אע"ג דתלתא בחד קינא כל שכן דכשר, הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא. אבא לההוא דתרי וחד הדס שוטה קרי ליה. רוב עליו, תרי מכל עבות. אסא מתראה, גדל על המיצר של שדה, ומתוך שיש לו מקום פנוי הוא משוכח ומצליח, לישנא אחרינא: אסא מצראה, הדס מצרי, עכ"ל.

הדס שוטה דמיירי בגמרא הוא באופן שהוא שוטה מתחילת גידולו שגדל בשנים ואחד רוכב על גביהן, אבל לא מיירי בגוונא שגדל בשילוש של תלתא מחד קינא ואחר כך נשרו מקצת עלי השילוש, וגם לא נתבאר בגמרא האיך הדין כשמתחילת גידולו הוא שוטה במקצתו ושאר העלים ברובו הם בשילוש רגיל אי כשר או פסול, ובכל דינים והלכות הללו דברו הראשונים והפוסקים ז"ל, ונבאר בעזהשי"ת כמה שיטות עיקריות בדברי הראשונים והפוסקים בענינים הללו.

הרי למדנו בזה מדברי הגמרא ופירש"י ז"ל, כמה דינים בדין ההדס, דבעינן שיהא ההדס "עבות" "מעשה שרשרת", והוא כשיוצאים שלושה עלים מקן אחד דבזה מיקרי עבות, ואם יוצאים שני עלים מקן אחד ועלה שלישי רוכב על גביהם, זה מיקרי "הדס שוטה" ואינו כשר ללולב, ועוד למדנו בזה, דבהדס מצראה שיוצאין לו שבע עלים מקן אחד, אם נשרו רוב עליו, דהיינו שנשרו ארבעה מתוך השבעה, כיון שנשאר בזה שלוש עלין שהם שיעור עבות הרי זה כשר.

כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות לולב (פרק ז' הלכה ב'): וענף עץ עבות האמור בתורה, הוא ההדס שעליו חופין את עצו, כגון שיהיו שלושה עלין או יתר על כן בגבעול אחד,

והנה לא נתבאר בגמרא האיך הדין בהדס רגיל כשנשרו העלים, ככולם ברובם או במקצתם, וגם לא נתבאר בגמרא האיך הדין כשנשרו חלק מהשילוש של העלין, דבדין

1 והנה מה שאינו "שלום" מוכן הדבר, כיון שממית בני אדם, אבל למה אינו "אמת" ונראה לבאר, דדרכו של סם המות שנותנים אותו לפני בני אדם ללא ידיעתם וחושבים שהוא אוכל ראוי ועי"כ נכשלים ומתים, וממילא ג"כ אינו אמת.

ויכול להוסיף ממנו לנוי, בה"ג כתב דהדס שוטה אפילו בהדי אסא אחריני פסול, ורב נטרונאי כתב: אם יוכל לעשות כולו מן העבות מצוה מן המוכחר, ואם אינו מוצא אלא שלושה הדסים עבות, ממלא אותו הדס שוטה ושפיר דמי, וכן כתב רבי פלטיא: מן המקרא היה משמע דשני מינין הן, דכתיב בעזרא: ועלי הדס ועלי עץ עבות, ואמנם אנו רואין שגדילים בערוגה אחת ושויין במראה ובקומה, זה יוצאין עליו עבות וזה אין יוצאין עליו עבות, ואפילו שפסלו הכתוב למצות הדס מכל מקום מין אחד הוא ואין כאן כל תוסיף, מידי דהוה אסיב ועיקרא דדיקלא דאמר לקמן דאוגדים בו את הלולב לר' יהודה אבל לא במין אחר, משום דסבר לולב צריך אגד ואי מייתי מינא אחריני הו"ל ה' מינים, אבל סיב ועיקרא דדיקלא אין בו משום כל תוסיף משום דמינא דדיקלא הוא, אעפ"י שאינו כשר ללולב, ומה שחילקו הכתוב לשתיים, לאו משום דשני מינים נינהו, אלא אמר להם עזרא שידקדקו ויחפשו להביא עבות למצות לולב, ומעלי הדס יביאו הרבה לעשות סוכה, עכ"ל, והרי שנחלקו הראשונים ז"ל בזה בדין הדס שוטה, אי הוי דין פסול בעלמא מחמת המציאות שאינו משולש, אבל אינו נחשב למין אחר שאינו ממין הדס שאיירי ביה תורה, וכדסברי נטרונאי ורב פלטיא, ולשיטתם מותר להוסיף ממין זה על ההדסים ואין בזה כל תוסיף, דאעפ"י שאינו יוצא בזה ידי חובתו ל"ה בכלל כל תוסיף כיון שהוא ממין ההדס דאיירי ביה קרא, וכמו סיב ועיקרא דדיקלא דאין בזה כל תוסיף אפילו לר' יהודה דסובר לולב צריך אגד, דאעפ"י שסיב ועיקרא דדיקלא אינו יוצא בהם מצות לולב, כיון שהם מהמין של הלולב דאיירי ביה קרא אין בזה כל תוסיף, והכא נמי הדס שוטה הוא ממין הלולב דאיירי ביה קרא ולכן אין בזה כל תוסיף, ואילו בה"ג סובר דהדס שוטה הוי מין אחר לגמרי של הדס, ולכן כשמוסיפו על ההדסים עובר משום כל תוסיף.

אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והשלישי למעלה מהן, אין זה עבות, אבל נקרא הדס שוטה, עכ"ל, וכ' שם בהשגות הראב"ד ז"ל: הדס שוטה, כתב הראב"ד ז"ל: וצריך להיות כן כל השיעור או רובו, עכ"ל.

והנה דברי הרמב"ם והראב"ד הללו הרי אמורים לגבי דין הדס והדס שוטה כשהם כן מתחילת גדילתם, דבזה הוא דכתב הרמב"ם ז"ל דבעינן שיהיו שלושה העלין יוצאין בגבעול אחד, ואם מתחילת גדילתו שני העלין בשוה והשלישי למעלה מהם הוי הדס שוטה ופסול, ועל זה הוא שכ' הראב"ד ז"ל דבעינן שיהא משולש מגבעול אחד בכולו "או רובו", והיינו לגבי תחילת גידולו סגי בזה בזה ש"רובו" משולש מגבעול אחד דבזה מיקרי הדס בעלמא ולא הדס שוטה, ורק כשרובו אינו משולש מגבעול אחד הוי ליה הדס שוטה.

ועי"ש במגיד משנה שכתב על דברי הראב"ד: ואני אומר: כולן בדוקא, דהא כל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר וחסר השיעור, עכ"ל, ובפשוטו כוונתו הוא, דכיון דאיירינן הכא כשבתחילת גידולו אינו עבות, א"כ הפסול בזה משום עצם "מין ההדס" דבזה שגדילתו הוי שלא בשילוש בשוה מקן אחד, הוי ליה מין אחר לגמרי של הדס, ולא זהו "מין" ההדס שדיברה עליו תורה, ואינו פסול בעלמא מחמת המציאות שאינו משולש, אלא הוא חסרון בעצם הסוג והמין שהוא סוג ומין הדס כזה שלא בזה איירי התורה, ולכן סגי בזה אפילו בשילוש אחד שאינו עבות, דבזה יש גלוי על מין ההדס הזה שהוא "מין אחר", וממילא אינו יוצא בו ידי חובתו.

והדבר מפורש בהדיא בד' הראשונים ז"ל שיש סוכרים דהדס שוטה הוא חסרון בעצם הסוג והמין שהוא כמין אחר ואינו ההדס דאיירי ביה רחמנא, דהנה ברא"ש פרק לולב הגזול (סימן כ"ג), בתוך דבריו שם דאיירי במוסיף על המינים, כ' שם: ובהדס שאינו עבות נחלקו הגדולים ממנו אם הוא מין הדס

על ר' טרפון דבעי הדס אמה בת חמשה דהשתא תלתא לא משכחינן תלתא מבעיא, אלמא בעי כולי שיעורא דהדס עבות, דבלא עבות משכחת טובא בת תלתא ובת חמשה, ועוד, דהדס דומיא דלולב, מה התם בעינן רוב העלין בהכשר כדפי' לעיל בסימן ג' מן התוספתא, אף בהדס כך, וא"כ אין הכשירו של ההדס אלא בעבות, הילכך למצוה בעינן כל שיעור הדס עבות, ואם אין אלא הרוב עבות כשר, מדנשרו מקצת עלין כשר ברובו, הכי נמי אי הוה מיעוט דלא עבות, דלא גרע מנשרו, עכ"ל, ולמדנו מפורש בזה בד' הראב"ד ז"ל, דאף ב"נשרו" רוב עלי העבותות של ההדס קפסיל ליה, דהרי מה שהכשיר כשמיעוט אינו עבות הוא משום דלא גרע מנשרו לגמרי, ומינה דבנשרו רוב העבותות הרי הוא פסול, שהרי דימה הראב"ד כשאינו עבות לנשרו, והרי דאף בנשרו העבותות הרי ההדס פסול.

ולמדנו מזה לדברי הראב"ד ז"ל, דבין כשמתחילת גידולו יש בו שילוש של הדס שוטה תלוי הדבר "ברובו", ואי רובו בהכשר של שילוש כדין מקן אחד הרי ההדס כשר, ובזה איירי הראב"ד בהשגות בהלכות לולב הנ"ל, ובין כשנשרו העבותות תלוי הדבר ברובו, שאי נשרו מיעוט העבותו כשר ואי נשרו רוב העבותות הרי הוא פסול וכמבואר בד' הראב"ד שהביא הרא"ש הנ"ל, וכמבואר בעזהשי"ת.

וכן מפורש הדבר בדברי תשובות הרא"ש ז"ל שהביא בבית יוסף בסימן תרמ"ו וז"ל: כתב בתשובת הרא"ש כלל כ"ז: ששאלת על ההדס שנשרו עליו ולא נשאר בו אלא ג' עלין לחזין, הוי יודע, כי דבר זה נפל בו מחלוקת בין הגאונים, דהרמב"ם כתב שהוא כשר, והראב"ד נחלק עליו ואמר דבעינן שישאר רוב עבותו, וכן אני מורה ובא קודם שראיתי מחלוקתן, דלא דמי ליבשו, דיבשו איתנייהו אעפ"י שאינו הדר כל כך, אבל נשרו בצר ליה שיעוריה אם לא נשאר הרוב, עכ"ל, והרי מפורש דהרא"ש העתיק לד' הראב"ד בהשגות הנ"ל דקאי על "נשרו",

ומדברי המגיד משנה הנ"ל היה נראה דסובר בזה כשיטת בה"ג הנ"ל, וזהו שכתב דכשהוא שוטה אפילו בשילוש אחד הוי ליה "כמין אחר" וזה עצמו הסיבה לפסול בזה אפילו בשילוש אחד ולא אזלינן בזה בתר רובו כדסבר הראב"ד ז"ל, דכיון דאתינן עלה מצד גלוי מילתא שהוא כמין אחר, אפילו מקצתו יכול לגלות שהוא מין אחר.

והנה אף הראב"ד הרי איירי כשהוא מתחילת גדילתו שוטה, דהא קאי על דברי הרמב"ם ז"ל דאיירי בשוטה מתחילת גדילתו, ועל זה כ' דאם "רובו" אינו שוטה סגי בזה, ויש להסתפק בכונתו, אי פליג בעיקר הדבר על המ"מ הנ"ל, וסובר דהדס שוטה אינו כלל שנוי בעצם המין, וכל הגריעותא דהדס שוטה הוא רק מחמת המציאות עצמה שאינו משולש, וממילא אזלינן בזה בתר רובא כמו בשאר פסולי העלין (וכדלהלן), ולפי זה יהיה ראיה מדברי הראב"ד דאף בנשרו העלין יש אותה ההלכה כמו בהדס שוטה מתחילת גידולו, שאזלינן בזה בתר רובו ואם נשר מקצתו כשר ואם לא נשאר רובו בשילוש פסול, או דילמא דאף הראב"ד ז"ל מודה לעיקר הסברא דהדס שוטה הוי פסול בעצם המין שהוא מין אחר ואינו ממין ההדס כלל, ורק שסובר דבזה שרובו משולש מקן אחד הוי בכלל המין דהדס רגיל ולא הדס שוטה, ובזה שמיעוטו הוי שוטה אין בזה גלוי שהוא שוטה, ורק כשרובו אינו משולש מתחילת גידולו הוי גלוי שהוא מין אחר של הדס שוטה, ולפי זה אין לנו גלוי בד' הראב"ד ז"ל האיך שיטתו בנשרו העלין של השילוש, דלא איירי כלל הראב"ד בדין המציאות של עלין משולשין או לא, אלא איירי באינו משולש מתחילת גידולו שהוא פסול בעצם מין ההדס וכנ"ל.

אמנם מצינו בזה דברים מפורשים בדברי הראב"ד ז"ל שהביא הרא"ש בסוכה (פרק לולב הגזול סימן י'), ואלו דבריו: כתב הראב"ד ז"ל, דבעינן שיהא כוליה שיעורא דהדס שיהא עבות למצוה, או רוביה לעיכובא, מדמקשה בךף ל"ב: לרב הונא,

עציו, והיינו הדס, והיכי דמי עבות דקיימי תלתא בחד קינא, פירוש, שיוצאין ג' עלין סמוכין זה לזה בעיגול אחד, שאין אחד נמוך מחבירו, ואם יצאו הרבה בקן אחד ונשרו מהן עד שלא נשארו אלא ג' בקן אחד כשר, אפילו נשרו רובם כגון שהיו ז' ונשרו מהם ד' ונשארו ג', ואם נשרו רוב העלין של שיעור העבות פסול, כתבו הגאונים, שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות, ואם לאו פסול, ובעל העיטור כתב, אפילו אין בו רק פעם אחת ג' בחד קינא כשר, וכ"כ הרמב"ם ז"ל, וא"א הרא"ש ז"ל הכריע כדברי הראב"ד, דלמצוה בעינן כל השיעור עבות, ולעיכובא ברובו ואפילו אין העבות בראשו, עכ"ל.

והנה מפשטות הדברים דמיירי הטור בתחילת דבריו בנשירת העלים, ומיירי בזה לענין דין עבות, ועל זה הביא הטור בהמשך דבריו לדברי הגאונים שצריך שיהא "בכל" שיעור אורך ההדס עבות ואם לאו פסול, והיינו דאפילו אחד שאינו עבות הוא פסול, משמע מזה לכאורה דדעת הגאונים שהביא הטור הוא דאפילו אחד מהם אינו עבות הוא פסול, משמע שר"ל דאפילו "נשרו" רק עלי עבות אחד פסול הוא ולא סגי ברוב, ועל זה הביא הטור אח"כ שיטת בעל העיטור דסגי בג' עלין פ"א בחד קינא ו"הכרעת" הראב"ד דסגי דיעבד "ברוב" והיינו דהגאונים סוברים דבעינן "כולו" עבות בדוקא, ומשמע מסדר ד' הטור דאף ב"נשרו" מעכב נשירת עבות אחד מכל אורך ההדס כדי לפוסלו.

אמנם בבית יוסף כ' שם: כתבו הגאונים, שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות ואם לאו פסול, כן דעת הרב המגיד, דכולי שיעורא בעינן עבות, דהא כל מה שאינו עבות הוא ליה כמין אחר ונחסר השיעור, עכ"ל, והרי שהעתיק לד' הרב המגיד דמיירי לכאורה רק כשבגדילתו אינו עבות ולכן הוא ליה "כמין אחר" על דברי הטור בשם הגאונים הנ"ל, ומשמע דסובר דכל חומרת הגאונים לפסול כשקן אחד אינו עבות הוא

דאם נשרו רוב העבותות הרי הוא פסול, ואם נשרו מיעוט העבותות הרי הוא כשר, והנה הראב"ד בהשגות הרי מיירי בהדיא על דין העבות מתחילת גידולו, ואשר מבואר ומפורש בזה בד' הרא"ש ז"ל בדעת הראב"ד ז"ל, דהיינו הך ממש, דכך הוא דין שוטה מתחילת גידולו וכך הוא דין נשרו עליו, דבהכל הדין אחד הוא דתלוי הדבר אם נשאר בו רוב העבותות או שלא נשאר בו רוב העבותות, ואם יש בו רוב העבותות הרי הוא כשר אעפ"י שמיעוטו אינו עבות, ובין כשהוא כך מתחילת גידולו ובין כשהוא כך בזה שנשר אח"כ, ולאידך כשרובו אינו עבות הרי הוא פסול, וגם בזה אין נפק"מ בין אם הוא כך מתחילת גידולו או שאחר כך נעשה כן, דהכל הוא דין אחד והלכה אחת, דבעינן רוב ההדס עבות בפועל, ואין כלל הלכה של פסול כזה בתורת מין אחר עי"כ שהוא שוטה, דשוטה הוא ג"כ מין ההדס וכל פסולו הוא רק מחמת שבפועל אינו עבות, וממילא אף הדס גמור אם נשרו העבותות שלו יש לו אותו הפסול ממש, והדברים מבוארים בעזהשי"ת.

## ב

והנה בדעת הרב המגיד שנחלק בזה על הראב"ד וכ' דבעינן כולו עבות דוקא, משום דאפילו שילוש אחד אינו עבות "הוה ליה כמין אחר", ונחסר השיעור, נתבאר בזה באות א' שהביאור בזה לכאורה הוא, דלשיטתו פסולו של הדס שוטה אינו מחמת המציאות שבפועל אינו עבות, אלא הוא פסול ב"המין והסוג", דכיון דאינו משולש "מתחילת גדילתו" לא זה הוא מין ההדס שציותה עליו תורה, ולכן אפילו כשמיעוטו אינו משולש ג"כ הרי גריעותא זו, דאפילו אחד שאינו משולש הוי גלוי שהוא מין אחר כיון שמתחילת גדילתו הוא כך, ולפי זה אין לנו שום גלוי בדברי הה"מ ז"ל האיך הדין באופן שנשרו אח"כ עליו.

והנה בטור או"ח סימן תרמ"ו ז"ל: וענף עץ עבות דרשו חכמים, שענפיו מכסין את

אחר ממש, שהרי מיניה וביה מסיק הרב המגיד ז"ל: והוה ליה כמין אחר ונחסר השיעור" ואם הכוונה בזה שעי"כ שיש קן אחד שאינו עבות הרי זה גלוי מילתא שהדס זה הוא ממין אחר ואינו ממין ההדס שחייבתו תורה, מה לנו בזה ש"השיעור הנצרך" של ההדס הוא עבות כראוי, אבל עכ"פ כיון שיש בבו זה שלושה עלים הגדילים באופן שאינו משולש כראוי הרי זה גלוי מילתא על כל ההדס שהוא ממין אחר ולא מהמין שהצריכה תורה, ולכן נראה בעזהשי"ת דברור ומוכרח דלא זו כוונת הרב המגיד ז"ל, והפסול של גדל בשאינו עבות הוא רק מפני שבפועל אינו משולש, וכשיטת הגאונים והיש מי שאומר הנ"ל דאפילו בנשרו כך הוא הדין שבנשירת קן אחד שאינו עבות נפסל ולא סגי בזה ברוב, אלא שמלבד שצ"ב בזה כמו שהקשינו דא"כ מ"ש בזה הדס מערבה, שהרי הערבה כשרה היא כשנשרו מקצת עליה, הנה מלבד זה יקשה ביותר לשונו של הרב המגיד הנ"ל שכתב: "הוה ליה כמין אחר", מה כוונתו בזה, והרי אם הוא מין אחר ממש מה זה שכ' מיניה וביה: ונחסר השיעור, אטו במין אחר הוא חסרון של שיעור, והרי כל ההדס פסול הוא בזה שהוא מין אחר, וד' הרב המגיד ז"ל צע"ג.

והנראה בעזהשי"ת בביאור הדברים, דהנה יסוד ההלכה דבערבה מהני כשנשרו מקצת העלין, הוא מצד ההלכה של "רובו ככולו", וכמבואר כן בד' הפוסקים, דכך הוא הכלל בכל דיני התורה דרובו נידון ככולו, ויסוד הדבר מפורש בהדיא בגמ' בנזיר דף מב. אמר מר וכולם ששיירו שתי שערות או שגילחו שלא בתער לא עשו ולא כלום, אמר רב אחא בריה דרב איקא: זאת אומרת: רובו ככולו דאורייתא, ממאי, מדגלי רחמנא גבי נזיר: ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא עד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו, עכ"ד הגמרא, והנה הדבר ברור, דכאשר יהיה נחסר משהו בעצם בד ההדס או הערבה ויהיה בו רק שיעור רוב מהשיעור הנצרך לא

רק כשהוא כך מתחילת גידולו ולא בנשרו אחר כך.

אמנם הר"ן ז"ל על הרי"ף בסוכה דף ט"ז: מדפי הרי"ף ז"ל כתב: ויש מי שאומר דצריך שיהא כולו עבות, ואם נשר מכל שיעורו אפילו עלה אחד פסול, והיינו דאמרינן בגמרא: השתא עבות תלתא לא משכחינן, אלמא בעינן שיהא כולו עבות, והכא נמי אמרינן: ובלבד שתהא עבותו קיימת, ואוקימנא בדאשתייר תלתא בקינא, דאלמא בפחות מכאן לא מיקרי עבותו קיימת, עכ"ל, והרי מפורש בזה בדברי היש מי שאומר שהביא הר"ן ז"ל, דבעינן "כולו עבות", ואם נשר "אפילו עלה אחד" מכל שיעור דבעינן בהדס הרי הוא פסול, והרי בהדיא דלשיטה זו בעינן כולו עבות בפועל, ואף כשמתחילת גידולו גדל בעבות נפסל אם נשר אחר כך אפילו עלה אחד מהשיעור הנצרך להדס בעבותותיו.

והנה הראב"ד שהביא הרא"ש הנז"ל באות א', הרי הוכיח דבאינו עבות במקצתו כשר "דלא גרע מנשרו מקצת עליו שהוא כשר", והנה באמת לא נתפרש בהדיא בגמרא גבי הדס שאם נשרו מקצת עליו הרי הוא כשר, אמנם נתפרש הדבר במתני' גבי ערבה בסוכה דף ל"ג: כמושה "ושנשרו מקצת עליה" ושל בעל כשרה, עכ"ד המשנה, והרי בהדיא דגבי ערבה היא כשרה בנשרו מקצת עליה, ויש לתמוה מהכא על שיטת הגאונים הנ"ל הסוברים דגבי הדס אפילו נשר עלה אחד מכל שיעור ההדס הרי הוא פסול, ומה לנו בזה שנחסר עבות אחד, והרי אפילו נשרו כל עלים של עבות אחד ראוי להכשיר דהרי בנשרו מקצת עליו כשר, וכטענת הראב"ד הנ"ל, ולכאורה מפורש הדבר בדעת הגאונים והיש מי שאומר הנ"ל דסוברים לחלק בזה בין הדס לערבה, וצ"ב החילוק בזה.

אבל באמת נלענ"ד ברור בעזהשי"ת, דודאי אף שיטתו של הרב המגיד הנ"ל בפסול קן אחד שאינו משולש, בע"כ אינו מטעם דהדס שאינו עבות בגדילתו הוא כמין

עצם החפצא של הקנה של ההדס, וכשאינו מחופה בעלין הו"ל כקנה אחר ולא כקנה של ההדס שנתחייבנו בו, ובזה נראה בעזהשי"ת לבאר עומק כוונתו של הרב המגיד הנ"ל, שאם נחסרו ממנו עלין ואפילו בקן אחד "הוה ליה כמין אחר", שכוונתו כנ"ל, שבמקום הזה שנשרו העלין, הרי הוא בגדר קנה שאינו עם עלין ולא זהו קנה ההדס שנתחייבנו בו, שהתורה חייבתנו ליטול קנה של הדס המחופה בעלין שזהו עצם החפצא של קנה ההדס שחייבה תורה, וכשאינו מחופה בעלין אין זה פסול בעלמא אלא אין כאן כלל את החפצא של הקנה של ההדס שהוא רק קנה מחופה בעלין, וממילא אפילו בנחסר המיעוט הרי הוא פסול, ואינו דומה לערבה שכשרה בנחסר מיעוט העלין, שבערבה עצם החפצא של הערבה הוא הבד והקנה עצמו, והעלין נצרכין רק להכשרה שאם אין לה עלין הרי זה פסול בערבה, אבל עצם החפצא של הערבה הוא הבד עצמו אף ללא העלין, וממילא כל שהבד עצמו קיים בכל שיעורו שייך לומר כלפי העלים דין רובו ככולו אם נחסר מהם רק המיעוט, ומשא"כ גבי הדס החפצא של ההדס הוא הקנה המחופה בעלין: ענף שהוא עץ, וקנה ללא עלין הוה ליה "כמין אחר" היינו שאין זה כלל החפצא של ההדס הנצרך, וממילא אפילו כשמיעוטו ללא עלין הרי הוא פסול, דבעצם החפצא שנאמר בה דין השיעור בעינן את "כל השיעור" ולא מהני ברובו, ואפילו נחסר משהו מהשיעור הרי הוא פסול, וכך הוא בערבה לגבי עצם הקנה והבד של הערבה דבעינן בו כל השיעור ולא סגי ברובו, וכך הוא בהדס לגבי הבד עם העלין ביחד: ענף שהוא עץ, דבעינן בזה כל השיעור ולא סגי ברובו, והדברים מאירים כשמש בעזהשי"ת.

## ג

עוד שיטה מצינו בענין זה של עבות ההדס, והוא מה שהביא הר"ן על הרי"ף הנ"ל באות ב' וז"ל: אבל הרא"ה ז"ל סובר,

יועיל בזה, דהרי זהו עצם הדין בשיעורים שאמרה התורה דבעינן לשיעור הנצרך ולא מהני פחות מהשיעור אפילו משהו, ורק כשעצם בד הערבה קיים ורק העלים שבבד נשרו על זה מכשרינן שפיר כשנשרו מיעוט העלים מדין רובו ככולו, דודאי דין רובו ככולו לא מהני על עצם החפצא שאמרה בו תורה שיעור לומר שיהיה סגי ברוב מהשיעור, ורק כשעצם הדבר שהצריכה בו תורה לשיעור קיים הוא ורק שחסר לו במיעוטו "בפרטי הכשרו" על זה סגי בדין רובו ככולו להכשירו, והעלים שבערבה אינם עצמם של הערבה, שעצם הערבה הוא בד הערבה והקן עצמו, וכשיש בעצם הבד והקן של הערבה שיעור כולו, אז מהני שפיר כשבעלים שבבד נשאר ברובו מדין רובו ככולו, וזה ברור ופשוט ומבואר בעזהשי"ת.

ועפ"ז נראה לומר בעזהשי"ת בדעת הגאונים בזה, דלשיטתם אמרינן דכיון דהצריכה התורה"ק גבי הדס "ענפיו חופין את עצו" ובעינן "ענף שהוא עץ", נתחדש בזה גדר אחר בעיקר מהות העלין של ההדס, שאינם כמו העלין של הערבה שאינם עצם הערבה שאמרה בו תורה להשיעור, אלא עלי ההדס הם הם עצם בד ההדס, שכך הוא צורתו של בד ההדס עצמו שהוא "ענף שהוא עץ", היינו שהקנה שלו מכוסה בעלין, ועצם החפצא של ההדס הוא הקנה המחופה בעלין, וכשיש בו חסרון עלין אין זה "פסול" בהדס אלא אין כאן את החפצא של ההדס כלל, והוא כהדס שנשבר קינו לגמרי, ואין זה כחסרון בדין שבערבה שהוא רק בגדר "פסול" בערבה, שעצם הערבה הוא הבד עצמו ורק שלהכשר הערבה בעינן לעלים, אבל בהדס אינו כן, אלא העלין והבד הכל דבר אחד: ענף שהוא עץ, היינו קנה המחופה בעלין, וזהו יסוד שיטת הגאונים והיש מי שאומר הנ"ל שאם נחסר בזה אפילו עלה אחד הוא פסול, דחסרון העלין בהדס הוא כחסרון עצם הקנה בערבה, דהקנה הנצרך בהדס הוא קנה המחופה בעלים דזהו

כשאינו עבות מתחילת גידולו הוי כמין אחר של הדס שוטה ואינו ממין ההדס כלל, ואפילו קנה אחד שאינו משולש הוי גלוי מילתא על זה שהוא מין אחר ואינו מין ההדס כלל, מאי נפק"מ בזה אם הוא בכלל השיעור הנצרך או שהוא חוץ מהשיעור הנצרך, והרי עכ"פ קנה זה שאינו משולש מגדילתו הוי גלוי מילתא שהדס זה מין אחר של הדס שוטה הוא ואינו "מין ההדס" שחיבה תורה על לקיחתו, ולכן נראה ברור ומוכרח דאין דעת הרא"ה דהדס שמיעוט עליו אינם משולשים מתחילת גידולו הוי מין אחר, אלא ודאי הוי ממין ההדס, ואם אך ב"שיעור" הנצרך כל העלין משולשין מתחילת גידולו יוצא בו שפיר ידי חובתו כיון שממין ההדס הוי, ומעתה ד' הרא"ה צ"ב רב, מאי נפק"מ לגבי תחילת גידולו דבעינן שיהיה "כל השיעור" בדוקא עבות, ולגבי נשרו העלין אחר כך דסגי בזה שנשאר רוב מכל קן וקן דאמרינן בזה רובו ככולו.

והנראה בזה בעזהשי"ת, עפ"י יסוד גדול בדיני רובו ככולו שהשריש לנו רבינו החתם סופר זיע"א בתשובותיו בחלק אורח חיים סימן ק"מ, ואלו דבריו: והגאון מו"ה שלמה קלוגר (נ"י) [זצוק"ל] מבראד הקשה לי זה כמו ירח ימים, אהא דמפלפל בש"ס אי פסוק דארץ חטיטה ושעורה זית שמן ודבש כולו לשיעורין נאמר, הא הוי שיעורין וחציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ומאי קושיא, הא אי לאו הלכה למשה מסיני הו"א בשיעורין רובו ככולו, אבל אתי הלכה למשה מסיני דלא אמרינן בשיעורין רובו ככולו, והטובל במ' סאה חסר קורטוב לא עלתה לו טבילה, והאוכל כזית פחות כל שהוא [אינו] לוקה ואינו יוצא ידי חובת מצוה, ולפע"ד לא שייך "רובו ככולו" אלא "מתוך כולו", דמסנהדרין ילפינן<sup>2</sup>, דבעינן

דכי אמרינן בעינן כוליה עבות, היינו שיהא כל "השיעור" מ"מין עבות", דקיימי תלתא בחד קינא, ואי איכא "בכוליה שיעורא" חד קינא דלא הוי עבות פסול, משו"ה אמרינן דעבות שלשה לא אשכחינן, אבל כל שהוא מ"מין עבות", אלא שנשרו מקצת עליו, כל שנשאר ברוב ככל קן וקן והיינו שני עלין כשר, ודייק לה מדאמרינן בגמרא: כיון דנתרי "תרי" עבות היכי משכחת לה, דאלמא כל היכא דלא נתרי תרי שפיר מיקרי עבות, דאי לא לימא: כיון דנתרי מיניה כלל עבותו קיימת היכי משכח"ל, ואין ראוי להקל בכך, שאין ראייתו ברורה, עכ"ל הר"ן ז"ל.

וצריך ביאור בזה החילוק שכ' הרא"ה ז"ל, דגבי אינו משולש מתחילתו, פוסל הוא אפילו בחד קינא מכל השיעור הנצרך, ואילו גבי נשרו העלין מכשרינן אפילו אם מכל קן וקן נשאר רק רובו, מאי שנא גדל כך מעיקרו ומאי שנא נשרו, ובספר קהילות יעקב עמ"ס סוכה ביאר בזה, דהרא"ה סובר כשיטת בה"ג שהביא הרא"ש הנ"ל אות א', דבהדס שוטה מתחילת גדילתו הוי כמין אחר ואינו מין ההדס כלל, ולכן אפילו במקצתו כשהוא אינו משולש הרי זה גלוי מילתא שהוא מין שוטה ואינו מין ההדס, ומשא"כ בנשרו כשנשאר בכל עבות שני עלין דהיינו רוב העבות מכשרינן בזה שפיר מתורת דינא דרובו ככולו עיי"ש בדבריו, אמנם ד' הקהילות יעקב בזה צע"ג, דהרי ד' הרא"ה שפתיו ברור מיללו: שיהא "כל השיעור" ממין עבות, ואי איכא "בכוליה שיעורא" חד קינא דלא הוה עבות פסול, והרי בהדיא דרק ב"שיעור" הנצרך להדס הוא דבעינן שיהא כולו עבות מתחילת גידולו, אבל כל שה"שיעור" שלו עבות, לא איכפ"ל בשאר ההדס דאינו עבות מתחילת גידולו, ואי

2 מה שמשמע כאן מד' החתם סופר דדין רובו ככולו נלמד מסנהדרין, תמוה מאוד, דהרי מפורש בנויר מב. הנז"ל באות ב', דילפינן רובו ככולו מקרא דביום השביעי יגלחנו שהצריכה תורה בהדיא גילוח כל שערו מכלל דבעלמא רובו ככולו, וכבר תמהו כן על חידושי הגר"ח על הש"ס בענין אין הולכין בממון אחר הרוב שכ"כ דדין רובו ככולו נלמד מסנהדרין דהוא נגד הסוגיא בנויר הנ"ל, ותמיה זו עצמה קשה גם ע"ד החתם סופר, וצע"ג.

ג' עלים ונשר ממנו רק מיעוטו, והדברים אינם מובנים לכאורה, מאי נפק"מ בזה כמה נשרו ממנו, ואי סגי בב' עלין שהם רוב שילוש אמאי לא יהיה סגי כן בהיה בו מתחילה ז' דמ"מ נשאר בו ב' עלים שהם רוב השילוש, והנראה בזה בעזהשי"ת עפי"ד החתם סופר הנ"ל, דהנה מה דמהני רוב מהשילוש דהיינו ב' עלין, היינו מצד ההלכה של "רובו ככולו" והנה אם היה ההלכה של רובו ככולו לומר שמחשיבים מין הרוב כאילו הוא מנין גדול יותר ומחשיבים ב' עלים כאילו הם שלושה הרי באמת קשה מאוד כנ"ל, אבל כיון שייסד לנו החתם סופר דלא אמרינן רובו ככולו אלא ב"רוב מתוך כל", לפי זה מאי דמהני בנשאר ב' עלין מתוך העבות, היינו מפני שהיה לו מתחילה ג' עלין, ובב' שנשאר "מתוך כולו", אמרינן דרובו ככולו, אבל כשהיו לו מתחילה שבעה עלין ונשרו ממנו רובו, הנה אם ישארו לו רק שני עלין לא נוכל להכשירו בשום פנים, דאין הלכה כזו לומר שב' עלין נחשבים כשלושה מצד ההלכה של רובו ככולו, וכל הדין של רובו ככולו הוא רק כשהיו בו מתחילה שיעור עלים שהם שילוש ונשר מיעוט משיעור זה ונשאר רובו אמרינן דסגי ב"רוב שנשאר מתוך כל", אבל בנשרו רוב מתוך שבעת העלין הרי לא שייך כלל בהנשאר רובו ככולו, שהרי לא נשאר "רוב מתוך כל" שהרי נשר הרוב, ולכן אי איכא שלושה עלין שנשאר מהני מצד הם עצמם כיון שיש לנו כל השיעור הנצרך, אבל אי איכא רק ב' עלין אחר נשירת הרוב לא מהני, דלא שייך בזה להכשיר מצד רובו ככולו שהרי אינו רוב מתוך כל אלא מיעוט מתוך כל, ורק כשהיו מתחילה רק ג' עלין ונשר אחד מכשרינן שפיר לשנים שנשאר מתורת דין רובו ככולו כיון שהנשאר הוא רוב מתוך כל, והדברים מאירים בעזהשי"ת.

ומעתה יאירו בעזהשי"ת ד' הרא"ה ז"ל כשמש בחילוק שכ', דאם מתחילתו גדל באינו עבות אפילו בקן אחד "משיעור הנצרך" הוא פסול, ומשא"כ כשגדל

"רוב מתוך כל", אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום, והכא נמי לעולם שדינן המיעוט אחר הרוב, אבל [רק ב]כולו לפנינו, כגון: יו"ד הוה עדה לדבר דבקדושה, ואם ז' מהם לא שמעו קדיש וברכו נמשך המיעוט אחר הרוב, אבל אם רק נתועדו ז' לא אמרינן דבר שבקדושה, וכבר נתעורר מזה הרב המאירי, וכן רוב ציבור שחטאו מביא המיעוט עימהם פר בהוראה, וכן לענין טומאה וטהרה בעשיית פסח, וכן חיות ש[ל] מיעוט סימנים נגזרים בתר רוב דנפיק חיותא, אבל לאכול פחות מכשיעור או לטבול בפחות מכשיעור ולימא רובו ככולו לא שמענו, וכו', עכ"ד החתם סופר ועיי"ש עוד.

והרי למדנו בזה יסוד נפלא בד' החתם סופר, דלא אמרינן רובו ככולו אלא "ברוב מתוך כל" דלעולם לא מהני רובו ככולו לומר דמחשיבין רוב כאילו נוסף עליו במספר או בשיעור ויש כאן מספר או שיעור גדול יותר ע"י שיש רוב מהמנין או השיעור הנצרך, ורק כשיש מציאות של "כולו" ועכשיו יש לנו בפרט מסויים רק רוב מה"כל" שהיה, אמרינן דרובו הוא ככולו, וככל הדוגמאות שהביא החתם סופר בזה, ולפי יסוד גדול זה נראה לבאר בעזהשי"ת כמין חומר מש"כ הב"ח והט"ז בסימן תרמ"ו ע"ד הרא"ה הנ"ל, במה שתמהו על דבריו שכ' דאם נשר מכל קן וקן עלה אחד ונשאר בו שני עלים בכל קן וקן הרי הוא כשר, דא"כ אמאי אמרו בגמ' הנ"ל גבי אסא מצראה שיש בו שבעה עלים, שאם נשרו רוב עליו, היינו שנשרו ד' מהעלין ונשאר בו "שלושה" עלים הוא כשר, אף אם נשאר בו שני עלים יהיה כשר, וכמו בהדס שיש בו ג' עלים ונשאר בו ב' שהוא כשר, הכ"נ נימא בהדס שמעיקרא יש בו ז' עלים שיהיה כשר אם נשרו ממנו ה' ונשאר בו רק ב' עלין, וכ' ליישב בזה הב"ח והט"ז, דכל שנשרו ממנו "רוב" העלין, לא סגי אא"כ נשאר בו שילוש שלם של ג' עלים, ואימת סגי ברוב שילוש היינו ב' עלין, באופן שמעיקרא היה בו רק

הוא כשר, וגם בעבותות הללו המשווירים סגי בזה שנשאר בכל חד מנייהו ב' מתוך ג' עלין שהם רובו מהני בזה מתורת דין רובו ככולו, וכן היא שיטתו של הקרבן נתנאל על הרא"ש פרק לולב הגזול סי' י' (אות ח') בקרב"ג, וכן מבואר בערוך השולחן סימן תרמ"ו.

ועיין בביאור הלכה להמ"ב סימן תרמ"ו סעי' ה' שכ' וז"ל: עיין במשנה ברורה שכתבנו, דהסכימו כמה אחרונים להקל כהרא"ה דאפילו נשרו מכל קן בכל ארכו עלה אחד ג"כ כשר, כיון דנשאר שנים בכל קן דהוי רובא, ונסתפקתי, אם נשרו מאורך ההדס מקצת עליו דפסק המחבר דכשר כהראב"ד דלא בעינן עבות רק ברובו, אם מן הרוב ההוא נשר גם כן מכל קן עלה אחד, אם אמרינן בזה תרי רובא להכשיר, והנה ראיתי לאחד מהאחרונים דמשמע מדבריו דיש להכשיר גם באופן זה, וכן משמע מחיי אדם, אכן לענ"ד צריך עיון, דמנין לנו לומר דנחשיב כל אחד בתר רובא בין לענין ארכו בין לענין רחבו, ודי לנו אם נקל כהרא"ה להכשיר אם חסר עלה אחד מכל קן לכל ארכו, או כהראב"ד אם חסר המיעוט בכל רחבו מרובו ולמטה, אבל לא שנחבר שניהם יחד, הלא עכ"פ יקרא עי"ז נשרו רוב עליה, דהיינו אם יש בהבד של הדס ז' קנין תלתא בכל קן, ונשר מהם ג' שורות לגמרי, ומן ארבעה שורות הנשארים חסר עלה בכל שורה, הרי שחסר י"ג עלים בסך הכל, ולא נשאר בהדס אלא שמונה עלים שהוא המיעוט וכו', (עיי"ש מש"כ בדעת הב"ח), וצריך עיון, ועכ"פ אין להקל כי אם במקום שלא ימצא הדס אחר בעיר, ואפשר דגם לדעתם הוא כן, עכ"ד הביאור הלכה.

והנה טענתו של הביאור הלכה דבכהא"ג דיש רק רוב העבותות ומיעוטם נשרו לגמרי, ומהרוב הנשאר יש ג"כ רק רוב של כל עבות, הרי שבכללות ההדס הוי "נשרו רוב עליו" ואין נכשירו, לא הבנתי בעוניי הטענה בזה, מה לנו ש"נשרו רוב עליו" והרי גבי הדס אין פסול כזה בכלל, ואין הדס בזה

בתחילה בשילוש כראוי מהני אפילו בנשר עלה אחד מכל קן, דאם גדל מתחילה שלא בשילוש, הרי בקנה זה לא שייך לומר על שני עלין שבו שהם כג' עלים בשילוש בתורת דין רובו ככולו, שהרי לא גדל בו ג' עלים מעיקרא והב' עלים שגדלו בו אינם "רוב מתוך כל", וממילא לא שייך לומר בזה דין רובו ככולו, וסובר הרא"ה ז"ל דאפילו קנה אחד שאינו משולש פוסל בשיעור ההדס, דבעינן שיהיה כל שיעור ההדס משולש, ורק כשגדל מתחילה הכל בשילוש ואח"כ נשר עלה אחד מכל שילוש, בזה אמרינן דמתורת דינא דרובו ככולו הרי הוא כנשאר השילוש כיון דהנשאר הוי "רוב מתוך כל" השילוש שהיה, אבל כשהיה מתחילה רק שני עלין ואחד על גביהן, שהעלה שעל גביהן אינו מכלל השילוש כלל, ונמצא דהשני עלין שיש אינם "רוב מתוך כל" אלא רוב בעלמא, בזה לא שייך כלל לומר שהרוב הזה שהם שני עלין הוי כאילו המה שלושה עלין, וממילא פסול ההדס, וד' הרא"ה ז"ל מאירים בעזהשי"ת ויתעלה.

## ד

בשולחן ערוך הרב בעל התניא זיע"א סימן תרמ"ו סעיף ד', כ' וז"ל: ואם בתחילה היה כולו או רובו עבות, ואחר כך נשרו ממנו עלין, אפילו נשר עלה אחד מכל קן וקן מכל הקנין של עלין היוצאין באורך שיעורו, ואפילו מקצת הקינים נשרו עליהן לגמרי ולא נשתייר בהם אפילו עלה אחד, הואיל וברוב הקינים נשתייר בכל אחד ואחד מהם רוב שיעור עבות, דהיינו שבכל אחד ואחד מהם נשתיירו שני עלין כשרים שלא נשרו, הרי זה כשר, עכ"ל.

ומבואר בד' הרב זיע"א דבר חידוש גדול, דאפשר לצרף בזה לומר שני פעמים "רובו ככולו" להכשיר ההדס, גם את שיטתו של הראב"ד הנ"ל באות א' לומר רובו ככולו לגבי כל אורך ההדס, שאפילו נשרו מיעוט עבותותיו כל שנשתייר בו רוב עבותות הרי

ושילוש, ולכן אמרינן בכל שילוש ושילוש רובו ככולו, וא"כ הדבר הרי שלא שייך כלל לומר בכללות ההדס רובו ככולו, דהנטילה אינה מתייחסת לכללות ההדס כיחידה אחת אלא כל שילוש ושילוש הרי כיחידה בפני עצמה ואמרינן בה רובה ככולה, וכללות ההדס הוא רק הגדרה של מספר השילושים שצריך ליטול שהוא כפי השיעור שישנו בהדס, וממילא לא שייך בזה דין רובו ככולו כלל, וכמו שלא שייך לומר רובו ככולו במנין ההדסים לומר שכאשר נוטל ב' מתוך ג' הוי כנוטל ג', הכא נמי לא שייך למימר רובו ככולו כלפי מספר השילושים לומר שכשנוטל רוב השילושים שישנם בהדס כאילו נוטל את כולם, וכל סברת הראב"ד דאמרינן בכללות ההדס רובו ככולו, הוא משום דלשיטתו החפצא הניטלת אינה השילושים אלא כללות ההדס הוא הדבר הניטל, וממילא אמרינן על כללות ההדס רובו ככולו, אבל להרא"ה הרי אמרינן רובו ככולו על כל שילוש בפנ"ע ובע"כ דמחשבינן הנטילה על כל השילושים, והשלימות של ההדס הוא רק ההגדרה של מספר השילושים שצריך ליטול, וא"כ לא שייך בזה רובו ככולו כלל על כללות ההדס, ולפי זה אי מקילינן כהראב"ד אין להקל את קולת הרא"ה אפילו בפני עצמה, וכן להיפך, ובאמת בפוסקים מפורש בזה שלא כדברינו אלא אף להשו"ע שפוסק כהראב"ד כ' הפוסקים את קולת הרא"ה, ורק דנו אם אפשר לצרף שני הקולות יחד באותו ההדס, ולענ"ד נראה כמשנ"ת, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו הקדושה והטהורה ויראינו בה נפלאות אמן.

כערבה דאם נשרו רוב עליה פסולה, דהא חזינן גבי הדס מצראה שאם נשרו רוב העלין ונשאר בו רק שלושה מתוך שבעה עלין, כיון דעכ"פ נשארו בו עבותות כראוי הרי הוא כשר, והרי דמנין העלין הוא לא מעלה ולא מוריד לגבי הכשרו של ההדס, ואפילו נשרו רוב עליו הרי הוא כשר אם לא חסר כלום בהשילוש, וא"כ אף בנידו"ד, אי יש מקום לומר תרי פעמים רובו ככולו, גם בכל שילוש ושילוש לומר דב' עלים מתוך שלושה הוי כמשולש, וגם בכללות ההדס לומר דכיון שהוא משולש ברובו הרי הוא כמשולש ככולו, וא"כ הרי ההדס בכלתו הרי הוא משולש, ומה לנו בזה ש"נשרו רוב עליו", איזה גריעותא היא זו, דאם כולו נחשב משולש לא איכפ"ל כלל בזה שנשרו רוב עליו כדחזינן בהדס מצראה, וד' הביאור הלכה צע"ג.

ואולם לענ"ד נראה די"ל עוד יותר מד' הביאור הלכה, דאם ננקוט כהרא"ה דיש לומר בכל שילוש ושילוש רובו ככולו, א"כ אין מקום להקל את קולתו של הראב"ד לומר בכל אורך ההדס רובו ככולו כשחסרים מקצת עבותות, ואפילו את הקולא של הראב"ד בפנ"ע אא"פ אליבא דהרא"ה וכן להיפך, דהרי אם אמרינן על כל שילוש ושילוש רובו ככולו בנשארו ב' עלים מתוך שלוש לומר שהוא ככולו משולש, בע"כ שההתייחסות בנטילת ההדס אינה כנטילת כל הקנה בכללותו, אלא יש כאן נטילה של כמה שילושים בבת אחת, וכאילו אמרה תורה שמצות ההדס היא ליטול כמה שילושים שיש בו בהדס הארוך כשיעורו, ומצות הנטילה מתייחסת כלפי כל שילוש

## הרב חיים יחזקאל האגער

## בענין כח העדים

## א

הוא בא, כאילו שנים מעידים עלי' בפנינו, וצ"ב גדר הדבר.

ג. ונראה לפרש ונקדים דברי השערי יושר ש"ז פ"א שכתב דידיעת ב"ד מה שמתברר אצלם ידיעת האמת שראובן חייב לשמעון ע"פ הגדת העדים עדיין אינו מועיל שיהי' להם כח לכופ את ראובן לשלם, ורק ידיעת העדים גורם להצטרף עם ידיעת ב"ד לחדש כח אצל ב"ד לחתוך את הדין ולכופ את הלוח לשלם, ונמצא דמלבד דבעינן עדים בממון על בירור המציאות, בעינן עדים על התקיימות הכח לב"ד לדון, וזה ילפינן מקרא דעל פי שנים עדים יקום דבר וזהו כוונת תוס' גיטין דף ד. ד"ה מודה, דאף שהדבר אמת, אין לב"ד לדון אלא ע"י עדים כשרים, והיינו דאין הב"ד משיגין הכח לדון אלא ע"י עדים כשרים, אף שהדבר אמת, וע"י ספר אבן ציון עמוד ת"ה.

ד. ויש להוסיף ע"ז משו"ת אבני נזר אבהע"ז סי' ק"א דקיימ"ל שב"ד יכול לדון ע"פ ראי', אך דוקא כשראו ביום, אבל לא כשראו בלילה, וזה צ"ב דמה נפק"מ, סוף סוף יודעים המעשה, והוא ק"ו משמע מהעדים, וצ"ל דהב"ד אינם יכולים לדון ע"פ ידיעתם רק ע"פ ראייתם, ומה ששמעו מהעדים שראו חשוב כאילו ראו או הב"ד בשעה ששמעו העדות. וראי' לזה, דהנה קידוש החודש דצריך לקדש ע"פ ראי' מדכתיב הזה, כזה ראה וקדש, א"כ צ"ע מה מועיל ראיית העדים, אכתי ליכא ראיית הדיינים, וע"כ דמה שהב"ד שומעים מהעדים, הוי כאילו ראו הלבנה בעצמם.

ה. ודאית להכי י"ל שיטתו של רב יהודה אמר שמואל, דס"ל דכח של הדיינים לדון הוי רק מכח העדים, ולכך ס"ל דעד ודיין מצטרפין כדברי הרשב"א בכתובות דכיון דהדיין מכח עדות שנים שהעידו בפניו הוא בא, כאילו שנים מעידים עלי' בפנינו

א. איתא בב"מ דף מג: ר"ע אומר כשעת התביעה, אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ע ומודה ר"ע במקום שיש עדים מ"ט דאמר קרא לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו וכיון דאיכא עדים מההוא שעתא הוא דאיחייב לה אשמה. א"ל ר' אושעיא לרב יהודה ר' אתה אומר כן הכי א"ר אסי א"ר יוחנן חלוק היה ר"ע אפילו במקום שיש עדים מ"ט דאמר קרא לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו ובי דינא הוא דקא מחייבי ליה אשמה.

ב. ונראה לבאר סברת רב יהודה אמר שמואל ונקדים עוד מה שאמר רב יהודה אמר שמואל בכתובות דף כא. אמר רב יהודה אמר שמואל עד ודיין מצטרפין (ופי' רש"י בד"ה עד ודיין וז"ל: שטר שכתבו בו הנפק וחתמו דיינין על ההנפק שלו, ולאחר זמן כשהוציא המלוה לגבות, ערער הלוח לומר מזוייף הוא ובא אחד מעדי השטר והעיד על כתב ידו ואחד מן הדיינים העיד על כתב ידו מצטרפין להכשירו עכ"ל) אמר רמי בר חמא כמה מעליא הך שמעתא, אמר רבא מאי מעליותא מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא וכו' (ופי' רש"י בד"ה מאי דקא מסהיד סהדא וז"ל: עדי השטר מעידין על מנה שבשטר כרבנן והדיינין מעידין בפנינו נתקיים עכ"ל).

וצ"ב מהו המעליותא של הך שמעתתא דרב יהודה אמר שמואל, הלא קשה קושית רבא, וע"י בשיטמ"ק בשם הרשב"א דכיון דהדיין מכח עדות שנים שהעידו בפניו הוא בא, כאילו שנים מעידים עלי' בפנינו הוא והיינו מעליותא דקאמר, הרי דמצינו שיטתו של רב יהודה אמר רב דהדיין מכח עדות

למה צריך אמירה, דכך הוא המחשבה כמו דיבור, כיון דדברים שבלב נמי הוי דברים, והרי אין כאן נדר דבעינן ביטוי שפתים, וא"כ מ"ט בעינן דיבור דוקא, מה לי דיבור מה לי מחשבה, וכיון דהוי גוזה"כ דבעינן דוקא דיבור, ממילא מוכרח דבעינן דוקא בפני עדים.

ג. ונראה לפרש כוונת רש"י למה דייקא בעי אמר בפני עדים, ונקדים דהשיטמ"ק בב"ב דף מ הביא שיטת הראב"ד דקנין סודר בעי ב' עדים דכיון שאין בו משא ומתן, ושלא בעדים מחזי כחוכא וטלולא, ועי' עוד אבן האזל פ"ה ממכירה הל"ט לפרש דברי הראב"ד דס"ל דקנין סודר בעי עדים דבאמת קנין סודר חלוק גדרו מכל מעשה קנין, דקנין סודר לא הוי כלל מעשה על החפץ רק מעשה על הדברים דהיינו על גמירות דעתם, לכן בעי בפני עדים דדוקא בפני עדים הוי גמירות דעת טפי, ועי' היטב בדבריו. ועי' משאת משה עמ"ס קידושין סי' ו', הרי דמה שעושה בפני עדים מראה בזה שיש גמירות דעת טפי.

ד. ונראה דזהו הטעם דבעי עדים בחושב ששולח יד, די"ל דבעצם המחשבה פועל החיוב של שליחות יד, אבל במחשבה גרידא אכתי ליכא ע"ז הגמירות דעת בשלימות דעומד באמת לשלוח יד, אבל אם אומר כן בפני עדים, זה מורה שיש בהמחשבה גמירות דעת שלם לשלוח יד, ולכן בעצם י"ל כדברי רש"י בקידושין דף מב: דע"י מחשבה גרידא נעשית שליחות יד, רק רש"י בסוגיין מוסיף דמחשבה גרידא אינו מראה שיש גמירות דעת שלימה אא"כ אמרו בפני עדים, ואז שפיר פועל המחשבה ליחשב שולח יד.

הם וזהו כח הב"ד לדון, ולשיטתו, ס"ל דמשעת ראיית עדים הוא דחייב אשמה, אע"ג דבי דינא הוא דמחייבו, מ"מ בי דינא לא מחייבו אלא מכח העדים, ולכן הוי ראיית העדים הזמן דחייב באשמה.

## ב

א. איתא בב"מ דף מג: החושב לשלוח יד בפקדון בית שמאי אומרים חייב ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד שנאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, ופי' רש"י החושב לשלוח יד וז"ל: אמר בפני עדים אטול פקדונו של פלוני לעצמי עכ"ל. ותמה הרש"ש למאי הצריך עדים דנראה פשוט דאפילו הודה מעצמו שאמר לשלוח יד יתחייב לב"ש, ומבואר מדבריו דנקט בכוונת רש"י דבעינן בפני עדים רק שיעידו אח"כ ששלח בו יד.

אולם בשיטמ"ק מוכח לא כן, דכתב בשם הריטב"א דהא דתנן החושב, לא סגי במחשבה גרידא, דודאי בעינן דיבור, והא דקרי ליה מחשבה, משום דלא צריך לומר כן בפני עדים, אלא אפילו בינו לבינו ושמעו עדים מעצמן מאחורי הכותל, או שהודה בדבר, ואח"כ הביא וי"א דלב"ש צריך שיאמר כן בפני עדים, ואין זה נכון, ע"כ. ומוכח מדבריו דדעת הי"א הוא דשלא בפני עדים לא היה שליחות יד כלל, ולא רק משום דלא נוכל לדעת, דהא משמע דמיירי אפילו באופן דאיכא עדים אחורי הגדר או שהודה בדבר, ומוכח דהי"א [והוא שיטת רש"י] סברי דבעינן דוקא לפני עדים, אכן צ"ב דמ"ט בעינן באמת בפני עדים דוקא.

ב. בשיעורי הגר"ד פוברסקי ז"ל אות שמ"א מפרש דכיון דילפינן מקרא דבעינן דוקא דיבור, א"כ מוכרח דהאמירה בעינן לפני עדים, דאם היה סגי בינו לבין עצמו,

הרב ישראל וינמן

## ברזן יהרג ואל יעבור בתפילין ובכל מצות התורה

חוקר האם רשאי להחמיר על עצמו למסור את הנפש במקום שאין חיוב / הן האם שאני מסירת נפש לקיים מצות לא תעשה, ממסירת נפש לקיים מצות עשה / סובב והולך האי מעשה באלישע בעל כנפים דמסר את נפשו על קיום מצות תפילין / נושא ונותן בדברי הראשונים אחרונים ופוסקים עם ביאורי מחלוקתם עד למעשה / בסוף פסקי דינים העולים בידינו למעשה.

### ענף א

#### תפילין - לא מסרו ישראל עצמן עליהם

[א] גרסינן בשבת [ק"ל א'] "תניא ר"ש בן אלעזר אומר, כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון עבודת כוכבים ומילה, עדיין היא מוחזקת בידם, וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם, דא"ר ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים, מאי היא, אמר אביי שלא יפיה בהם... ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים, שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו, והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק, ראהו קסדור אחד, רץ מפניו ורץ אחריו, כיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו א"ל מה בידך אמר לו, כנפי יונה, פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה, לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים".<sup>1</sup>

#### האם אלישע מסר עצמו על התפילין

ונחלקו רש"י ותוס' ביאור מש"כ "וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות", רש"י מפרש שלא מסר נפשו אלא אלישע לבדו, וכן פי'

הרשב"א, אך תוס' מפרשים דאף אלישע לא מסר נפשו, עליה.<sup>2</sup> ולכאורה דעת רש"י מובן שפיר דאע"פ דאלישע מסר את נפשו, אבל כיון ששאר העם לא מסר את נפשם לכן מצות תפילין רפוי בידינו עד היום. אבל לפי תוס' דאפילו אלישע לא מסר את נפשו, משמע שאם הי' מוסר את נפשו הי' מצות תפילין מחוזק אצלנו עד היום הזה, וכי מפני שיחיד מסר את נפשו על דבר, נחשב שכלל ישראל מסרו עצמן עליה. ומצאתי במשמרת מועד [שם] שמבאר, שתוס' ס"ל, דאי אלישע הי' מוסר את נפשיה לבדו, הוי זה מיקרי שכלל ישראל מסרו עצמן עליה, דמסירות נפש סגי במיעוט לזכות את הכלל, ולכאורה זה חידוש גדול מאוד. ונראה, שודאי אם היה זכות הציבור באמת לא היה אלישע מורידם, ואז הי' ע"י מסירת נפש זה - בזכות הציבור - עומד לכלל ישראל לדורות, אלא כיון שלא היה בזה זכות הציבור, לכן בסוף החליט אלישע להורידם, וממילא נשאר קיום מצות תפילין רפוי בידינו עד היום, ודו"ק.

ויש לעיין במאי פליגי רש"י ותוס' האם אלישע מסר נפשו על מצות תפילין אם לאו, דהנה מהא דהניחן ויצא לשוק משמע כמש"כ רש"י דאלישע מסר את נפשו על התפילין, אבל מהא דבסוף הורידן, אלמא דלא מסר את נפשו על מצות תפילין. ובאמת

1 רדע מש"כ הסמ"ג [מ"ע ה'] בדיני מצות קידוש השם "...וכשמוסר עצמו לא יהא כוונתו לסמוך על הנס שכל המוסר עצמו לעשות לו נס אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו".

2 ומש"כ תוס' שלא מסר עצמו לומר תפילין הן, אין כונתם דלאחר שהורידן הי' לו לומר כן, דמאי מסי"נ היא לומר הנחתי תפילין בסתר, אלא כונתם דלא היה לו להוריד התפילין מראשו [משמרת שבת, שם], ועיין בזה.

## לפי"ז מבואר מנין לנו

## שאלישע שמר על גוף נקי

והנה עוד מיושב בזה מש"כ הגמ' דאלישע היה מדקדק מאוד במצות תפילין שהי' לו גוף נקי בשעת הנחת התפילין, והקשו הראשונים מנין לנו דבר זה. ותוס' [מ"ט א' ד"ה כאלישע] כתב דמסתמא כיון שנעשה לו נס בתפילין היה זהיר בהן והי' לו גוף נקי. כלומר לא שממעשה הזה גופא למדנו שאלישע היה גוף נקי, אלא מזה שנעשה לו נס הוי "סימן" שמחמת זה שיש לו גוף נקי ראוי שנעשה לו נס. אמנם לכאורה דברי תוס' קשים טובא, דאה"נ כיון שנעשה לו נס בתפילין, אלמא דהוא מאוד מדקדק בקיום מצות תפילין בכל פרטי' ודיקדוקי', אבל מנין לנו דאלישע הצטיין "דוקא" בגוף נקי יותר מכל שאר הדקדוקי הלכות שיש בקיום מצות תפילין. אבל לפי המהרי"ל דיסקין אתי שפיר היטב דבזה גופא שנתפס אלישע בזמן שהוא הוריד התפילין כדי לשמור עליהם בגוף נקי, מורה לנו שאלישע היה מדקדק "דוקא" בקיום מצות גוף נקי.

ויש לתת טעם לשבח, ולדייק מתק לשונו של הריטב"א במש"כ "שבא לסמוך עליהם על הנס בשעת הפחד", ונראה שהביאור בזה הוא כך [ע"פ מה שמוסיף במשמרת שבת] שלכאורה רק מפני שהיה צריך להורידן לשמור על גוף נקי נתפס אלישע ע"י הקסדור, וידע אלישע שיתפסו אותו, ואע"פ כן סמך על הנס והוריד התפילין. מבואר בזה - מהמעשה הזה גופא - שאלישע היה שומר דוקא על גוף נקי<sup>3</sup> ומשום זה ראוי היה לו שיעשה לו נס.

הדבר צריך תלמוד מה הי' כוונתו של אלישע בזה, אם הי' רוצה למסור נפשו על מצות התפילין לא הי' לו ליתלן מראשו, אלא הי' לו להניחן על הראש, ואם לא הי' רוצה למסור נפשו על מ"ע זו, מדוע הי' מניחם ויוצא לשוק, הי' לו להניחם בצנעה בביתו, ולא ללכת בהם לשוק שיהי' בסכנת נפשות.

## ביאור נפלא של מהרי"ל דיסקין בזה

ב[ ומצאתי במהרי"ל דיסקין עה"ת [סוף פרשת ואתחנן ד"ה איתא בשבת] דמפרש המעשה הנ"ל בטוטר"ד, דבאמת הי' רוצה למסור נפשו על מ"ע זו דתפילין, כיון שהיתה בשעת הגזירה דאפילו על מצוה קטנה יהרג ואל יעבור, אלא כיון שראהו קסדור אחד, ורץ מפניו, והקסדור רץ אחריו, מחמת הבהלה והחיפזון הרגיש בעצמו שנצרך לנקביו, כמו שנאמר במגילה [ט"ו א'] על הפסוק ותתחלחל המלכה, מאי ותתחלחל... שהוצרכה לנקביה. וא"כ נראה דמחמת המורא והפחד יכולים לבוא לידי הצרכת נקבים, וע"ז גם בעת שהי' בפחד ומורא נטלן מראשו כדי שלא יפיח בהם, ומזה ראית רבי ינאי שתפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל הכנפים שהי' נזהר מאוד בהנחת תפילין בגוף נקי.

וכיון המהרי"ל דיסקין בזה לריטב"א החדשים [מ"ט א' ד"ה תפילין] דכתב ממש כנ"ל, "תפילין צריכין גוף נקי כאלישע - שבא לסמוך עליהם על הנס בשעת הפחד, דבעתותא מייתי לידי הפחה כדררשינן ותתחלחל המלכה מאוד".

3 והנה כעין רעיון זה מצאתי באור גדול [עמ' ד' ד"ה והאי] אך בשינוי קצת, שבשעת לבישת התפילין צריכין שיהי' דעתו מיושבת עליו, וכמ"ש ברמב"ם [הלכ' תפילין פ"ד הי"ג] דמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין, ויעוי' עוד בב"י [סי' ל"ח], וא"כ כיון דלא הי' דעתו מיושבת עליו כשהגיע הקסדור אצלו והי' מצטער הי' אז פטור מתפילין, לכך נטלן מראשו.

ואע"פ שדבריו נפלאים, לכאורה קשה לומר כך בגמ', דלפי דברי האור גדול במקום שר' ינאי היה אומר "תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בע"כ" הי' לו לומר "תפילין צריכין שיהי' דעתו מיושבת עליו כאלישע בע"כ". דהנה זה פשוט ש"גוף נקי" ועניני "הסח הדעת" הוי ב' ענינים נפרדת שאין קשר ביניהם. ומזה שכתב הגמ' שאלישע הצטיין דוקא בקיום גוף נקי, אלמא שאלישע הוריד התפילין כדי לשמור על גוף נקי ולא כדי לשמור על היסח הדעת.

**ובזה מבואר שורש פלוגתת רש"י ותוס'**

ג] לפי"ז מובן שפיר במאי פליגי רש"י ותוס' האם רק אלישע מסר את נפשו על קיום מצות תפילין או דאפילו אלישע לא מסר את נפשו על קיום מצות תפילין. והוא שרש"י ס"ל שרק אלישע מסר את נפשו על קיום מצות תפילין, למד כמש"כ המהרי"ל דיסקין, שמתחילת המעשה שהניח אלישע תפילין ויצא לשוק עד גמר המעשה שאלישע הורידן, וסמך על הנס, הכל ה' כדי לקדש את ד' ברבים בקיום מצות תפילין, בתחילה המעשה בקיום מצוה ברבים, להראות שאפילו בשעת השמד וגזרת מלכות הרשעה הוא מוכן למסור את נפשו לקיים מצות תפילין, ובסוף הוריד את התפילין במסירת נפש לקיים מצות תפילין בדקדוק ולשמור על גוף נקי, אע"פ שבגלל זה הוא נתפס ע"י הקסדור. ותוס' שמפרש שגם אלישע לא מסר את נפשו על קיום מצות תפילין הוי לשיטתו בזה, דס"ל שלא הוריד אלישע התפילין משום גוף נקי, אלא משום שהתיירא מהקסדור, ורצה להינצל ממות.

וניכרים דברי אמת, דהנה יש לדייק דרש"י פירש 'שלא מסרו נפשם על קיום מצות תפילין כדבעי' דוקא בד"ה "שאמר רבי ינאי, תפילין צריכות גוף נקי", וכתב שם

"אלמא לא זהירי בהו שאר העם ולא מסרו נפשם על קיום מצות תפילין כדבעי, רק אלישע לבדו מסר את נפשו עליהן". ולפי דרכנו מובן שפיר שדוקא לענין דבעינן גוף נקי מסר את נפשו, ולכן פירש רש"י שאלישע מסר את נפשו על התפילין בד"ה דאיירי בדין חיוב גוף נקי בשעת לבישת תפילין וכנ"ל. אך תוס' ביאר 'שלא מסרו נפשם על קיום מצות תפילין כדבעי' דוקא בד"ה "אמר ליה כנפי יונה", פירוש - מזה שאלישע הוריד התפילין מעל ראשו ולא הודה שלבש תפילין, חזינן שגם אלישע לא מסר נפשו על קיום מצות תפילין לומר תפילין הן, ודו"ק.

**י"א שאין חיוב ללבוש תפילין אפילו בשעת השמד**

ד] והאמת יורה דרכו שזה ממש תוס' לשיטתו, דהנה מעשה זה כבר מובא לעיל [מ"ט ב'], והקשה הר"ן שם [כ"ב ב'] בדפי הר"ן] "אלישע שהיה לו גוף נקי היאך נטלן מראשו והא קי"ל בפרק בן סורר [ע"ד ב'] דבשעת השמד אפילו אערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור, וי"ל דה"מ לעבור על מצות לא תעשה, אבל לא גזרו לבטל מצות עשה, כיון שאינו עובר בידיים מותר, ועוד<sup>4</sup> שהן יכולין לבטלה ממנו על כרחו, שיניחהו בבית

4 ונלע"ד הא דכתב הר"ן "ועוד" אין כוונתו לחזור מהתירוץ הראשון ולהביא תירוץ אחר, אלא שבאמת צריכין ב' תירוצים. כי לכאורה גם אחרי התירוץ שאין חיוב למסור את הנפש אפילו בשעת השמד לקיים מצות עשה, כיון שאינו בזה אלא בשוא"ת, אה"נ לא חייבין "להניח" תפילין, איברא, איך היה מותר לאלישע "להוריד" התפילין כיון שזה מעשה בידיים. וע"ז מביא הר"ן עוד תירוץ, כיון שהגוי יכול לכופו להורידם, ממילא מותר ה' לאלישע ג"כ להורידם, ואין זה נחשב "מעשה" עבירה, ודו"ק. אמנם לא משמע כנ"ל מדברי הפוסקים, אלא דלמדו שזה ב' תירוצים נפרדים. דהנה פסק הרמ"א [יו"ד סי' קנ"ז סע' א'] דאם גזרו גזרה שלא לקיים מצות עשה, אין צריך לקיימו ושיהרג, אלא אם השעה צריכה, יעו"ש, דסתימת לשון הרמ"א משמע דאין חיוב יהרג ואל יעבור בקיום מצות עשה, משמע דכך הדין בכל מצות עשה וכסתמת לשון הר"ן בתי' הראשון, וכמש"כ בחי' הרשב"א, ולכאורה הסברא בזה הוי מטעם שאין בזה עבירה כ"כ כיון שביטולו הוא בשוא"ת, [ואולי לפי"ז ה"ה בחייבי לאוין שעוברין עליהן בשוא"ת ג"כ אינו מחיוב למסור את הנפש, וצ"ע].

אך כתב הט"ז [שם ס"ק ד'] דהא גם העו"כ יכולים לבטלו ממנו כגון ששימוהו בתפיסה, וממילא יבטל מההיא מצות עשה, וזה תירץ השני של הר"ן, וכן כתב הנמוק"ל [סנהדרין י"ח א' בדפי הר"ף ד"ה הלכת נקטינן], והסברא בזה הוא לאו מטעם שעוברים בשוא"ת אלא משום שהגוי יכול לכופו לא לקיים, ממילא אין על מה להחמיר על עצמו, שאין זכות הבחירה בידו לקיים מצוה. וזה שכך פירש הט"ז בדעת הרמ"א חזינן דס"ל דכוונת הרמ"א לפסוק את התירץ השני של הר"ן, ודלא כסתמת לשוננו.

והרבה ישראל שאין להם תפילין כמותו",  
ע"ע ברשב"א ועוד ראשונים.

חזינן מדברי תוס' [ושא"ר] שהקשו איך  
היה מותר לאלישע להוריד התפילין, דס"ל  
שלא היה לאלישע חיוב להורידם, ולא  
כדפירש מהרי"ל דיסקין הנ"ל שאלישע  
הורידם כדי לשמור על גוף נקי. וכן מוכח  
בתירוץ ש"מותר" היה להורידם או משום  
שאין חיוב לקיים מצות תפילין אפילו בשעת  
השמד, כיון שאין זה אלא קיום מצות עשה  
כדברי הר"ן, או משום שאינו נראה כמו גוי  
בשעה שיש הרבה יהודים שאין לובשים  
תפילין כל היום.<sup>8</sup>

האסורין ותיבטל מאליה, הילכך תיבטל ואל  
יהרג", דהקשה כיון שבשעת השמד יש חיוב  
לקיים המצוה אפילו אם זה סכנת נפשות  
איך היה מותר לאלישע להורידם,<sup>5</sup> ומיישב  
שאין חיוב למסור את הנפש במצות עשה,  
וא"כ פשוט שמותר להורידם.<sup>6</sup>

וכעין זה ג"כ כתבו בתוס' [ד"ה נטלם]<sup>7</sup>  
"ואע"ג דאמר בסנהדרין [ע"ד ב'] בשעת  
גזרת המלכות אפילו על מצוה קלה יהרג  
ואל יעבור ואפילו לשנויי ערקתא דמסאנא  
אסור, היינו משום דבשינוי ערקתא דמסאנא  
מתנהג כעובד כוכבים, ודומה שמוציא עצמו  
מכלל ישראל, אבל הכא אינו עושה כלום,  
אלא שאין לו תפילין בראשו שעה אחת,

וכן מביא הגליון מהרש"א [על הט"ז שם] מחלוקת ראשונים בזה, שרש"י [סנהדרין, ע"ד ב' ד"ה קרקע  
עולם] נתן טעם משום דאינו עושה מעשה בידים, כמו תתי' הראשון שבר"ן, אך מצא שהנמוקי" ועוד  
ראשונים דס"ל כמ"כ הט"ז, ומביא נק"מ בין הטעמים, "בהעלטה טינא בלבה להבעל לו".

### גודל מצות תפילין שהוקשה לכל התורה

והראה לי ידידי הרב אליהו גיטמן שליט"א [בעמח"ס זכרון אליהו] פסקי הרא"ש [הל' תפילין ט, ב ד"ה  
הרוצה] "...ועוד שנו חכמים ליום הדין, אם זהיר במצות תפילין, כף זכויות מכרעת, ואם פשע בהן, כף חובות  
מכרעת, שאין לך גדולה בכל מצות עשה שבתורה יותר ממצות תפילין, שהוקשה כל התורה כולה לתפילין,  
שנאמר למען תהיה תורת ד' בפיך, לכך צריך כל אדם שיהא זהיר במצות תפילין". מכאן - שאין מצוה  
גדולה ממצות תפילין - מקור נאמן ללמוד לכל שאר מצות עשה, כמו שאין חיוב למסור את הנפש על קיום  
מצות תפילין, כל שכן שאין חיוב למסור את הנפש על שאר מצות עשה בתורה.

5 וראיתי באור גדול [עמ' ד' ד"ה והאי אלישע] שמיישב תירוץ פשוט לכאורה, שאלישע הוריד התפילין  
לשמור אותם מבזיון, והיה פלא בעיני שאף אחד מהראשונים לא תירצו כך, ואדרבה הם בנו על התירץ  
לקושי' דא יסודות גדולים ונאמנים בידי מצות קידוש ד' ויהרג ואל יעבור.

ועלה ברעיוני, שאם מותר לאדם למסור את נפשו על קיום מצות ד' בשעת השמד, ולא חוששין לאבוד  
נפשו, כ"ש שאין לנו לחוש בעת כזאת לאיבוד דברים שבקדושה.

6 וכן מביא הריטב"א [ד"ה כיון שהגיע] בשם הרמב"ן שלא אמרו יהרג ואל יעבור אלא על ביטול מצות לא  
תעשה, שהרי יש בידו ליהרג ולא יעשה, אבל על מצות עשה שאומר לו שב ואל תעשה, לא יהרג על זה  
שהרי הדבר בידו לכופ אותו שלא יעשה, והוא ליה באותה שעה כמו שאמרו אסתר 'קרקע עולם' היתה".

7 ומש"כ ש"כעין" זה תירץ תוס', ולא שזה ממש כתירץ הר"ן לחלק בין עשה לל"ת, דהנה יעו' בב"ח [יו"ד  
סי' קנ"ז סוף אות ג' ד"ה כתב נמוקי"] שכך למד שתוס' והר"ן עולים בקנה אחד, אמנם כבר השיגו עליו  
הבאים אחריו, יעו' באור הגדול [עמוד ד', ד"ה והאי], ומביא שכ"כ הבית הלל [שם סי' ז] וע"ע במקור  
מים חיים [שם ד"ה והנה התוס'], שדייקו מתוס' שס"ל שרק מפני שיש הרבה יהודים שאינם לובשים  
תפילין, לכן הוא לא נראה כגוי בזה שהוא לא לובש תפילין, אלא דמייירי בשאר שעות היום, ולא בשעת  
ק"ש ותפילה, וכבר קיים אלישע מצות תפילין באותו יום, אבל אם הגוי היה מבטלו בתפילין כל היום  
משמע מתוס' שצריך למסור את הנפש, וכדברי הריטב"א והלח"מ, ויעו' בהגה"ה הבא, ודו"ק.

8 והנה הלח"מ מיישב באופ"א איך אלישע הוריד התפילין, והוא דשאני התם דכבר קיים מצות תפילין באותו  
היום, וכיון שעיקר מצות תפילין כבר קיים, ואין זה אלא מידת חסידות להמשיך ללבוש התפילין, לכן מותר  
הי' להוריד התפילין אפי' שזה הי' שעת השמד.

ומצינו שכבר קדם להלח"מ בזה בריטב"א [שבת מ"ט א' ד"ה כיון שהגיע] וז"ל "יש מקשים ואלא שעת  
השמד היה וקי"ל בסנהדרין דאפילו אערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור, כל שכן על מצוה גדולה כזו.

## תוס' לשיטתו בפרק במ"ט

## לפי שא"ר איך מסר נפשיה ומנח תפילין

והנה לפי שא"ר דס"ל שמותר היה לאלישע להוריד את התפילין ממילא קשה טובא ההפך ממש, דא"כ היכי מסר נפשיה ומנח תפילין, כיון שאינו מחויב בדבר, ונמצא מתחייב בנפשו. ובאמת כבר הקשו כן הר"ן ועוד ראשונים לשיטתם. ומיישב הר"ן [שם] ומחדש לדינא שאע"פ שאינו מחויב ליהרג על קיומיה אפ"ה רשאי למסור נפשו עליה ומקבל שכר, שכל מצוה שישראל מסרו נפשם עליה בשעת השמד מוחזקת בידם ומקבלין עליה שכר הרבה, וכן מביא ראיה לחידושו מהמדרש, שאמרו [ויקרא רבה פ' ל"ב א'] מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני, מה לך יוצא ליצלב על שנטלתי את הלולב, וכן מצינו בדניאל [ו], יא] שמסר עצמו על התפלה שהיא דרבנן.

וכן בתוס', אע"פ שלא מביא שם איך היה מותר לאלישע להניח את התפילין מראש, תוס' עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, שכך כתבו בע"ז [כ"ז ב' ד"ה יכול] כמו הר"ן הנ"ל שאם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי<sup>9</sup>, ומביא

איך שנפרש, מבואר שתוס' הנ"ל דפירש שגם אלישע לא מסר את נפשו על התפילין הוי לשיטתו בדף מ"ט שמפרש ש"מותר" היה לאלישע להוריד התפילין, ואע"פ שמותר ולא נענש ע"ז, ואדרבה נעשה לו נס וניצל, סו"ס אם היה אלישע מוסר את נפשו ולא מוריד את התפילין אפילו בשעה קשה כזו שהקסדור רץ אחריו [ואולי גם אז היה נעשה לו נס והי' ניצל ממוות], ס"ל לתוס' שהי' בזה חיזוק גדול לכלל ישראל לדורות דעד היום הזה לא הי' מצות תפילין רפוי בדינו.

## לכאורה רש"י הוי דעת יחיד

ה] ואע"פ דהקשו הרבה ראשונים איך אלישע הי' מותר לו להוריד את התפילין ותירצו באופנים אחרים, משא"כ לפי דרכנו ברש"י נראה שהוא דעת יחיד, כיון שלפי הנ"ל לא קשה מידי איך אלישע הוריד התפילין, מצאתי חבר גדול לשיטת רש"י, ואדרבה דברי רש"י ברורין וצלולין כדאבאר.

ומסתברא דלא קשי', דהא מצות תפילין בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות, וכיון שכן לא היה יכול למסור עצמו עליהם על שאר היום, ע"כ. [א.ה. אמנם שצ"ע טובא למה הריטב"א מביא תירוץ אחר בזה, כבר חזינן למעלה [אות ב'] שהריטב"א מפרש כמו מהרי"ל דיסקין, דאלישע הוריד משום גוף נקי].

ולכאורה פירושו של המהרי"ל דיסקין יותר מרווח בלשון הגמ', דיש לדייק במעשה של אלישע, למה כתוב שהוא "יצא לשוק", וכי כך מקבלים עול מלכות שמים ומתפללים לד' ברחובות העיר באמצע השוק, וכי אלישע לא הניח תפילין קודם בבית הכנסת וכבר עבר עיקר זמן חיובו. אבל לפי המהרי"ל דיסקין אתי שפיר היטב, שאלישע יצא לשוק כי הוא חייב להראות שאפילו בשעת השמד אנחנו שומרים תו"מ, והא דהוריד לא משום שנגמר המצוה, כי מצות תפילין כל היום, אלא משום גוף נקי.

ובסיכום השיטות נמצינו למדים:

(א) לפי תוס' דס"ל דרשאי להחמיר על עצמו בקיום מצות תפילין ו"מותר" הי' לאלישע להוריד התפילין, נמצא שבסוף סמך אקולא שאין חיוב למסור את נפשו לגמרי, והחליט לא למסור את נפשו על קיום מצות תפילין לגמרי, ולכן לא זכה לחזק את כלל ישראל בזה לדורות.

(ב) לפי המהרי"ל דיסקין, הנחת התפילין היה במסירת נפש מטעם שחייבין למסור את הנפש אפילו על קיום מצות עשה בשעת השמד, וגם הורדת התפילין הי' במסירת נפש, משום שרצה אלישע לקיים גוף נקי והוריד את התפילין לכן הוא נתפס ע"י הקסדור.

(ג) לפי הריטב"א ולח"מ, הנחת התפילין הי' במסירת הנפש כנ"ל, ובהורדת התפילין כיון שנגמר זמן עיקר קיום המצוה, כבר אינו רשאי למסור את הנפש עליהם, ומותר הי' להורידם, אבל אין זה נחשב שלא מסר את הנפש עליהם, ולכן עדיין זה נחשב שאלישע מסר את נפשו עליהם, ורק שאר העם לא מסרו את נפשם עליו. וכן דעת הטור שו"ע [י"ד סי' קנ"ז] ועוד הרבה ראשונים כדמוא ביתה יוסף [שם].

הגדול הזה שנ' ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא תחללו את שם קדשי, כיצד, בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ולא יהרג, שנ' במצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו <sup>11</sup> "ועוד כתב [ה"ד] "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו..." <sup>12</sup>, ודברי הרמב"ם ברור מללו, דס"ל שאם פטורים מלהרג, חייבין לעבור את העבירה ואסור ליהרג <sup>13</sup>.

והקשה הלחם משנה [ה"ד] על הרמב"ם, שמזה שאלישע הוריד התפילין מוכח שאין חיוב למסור את הנפש ע"ז, ולא הניח אלא משום מידת חסידות וכראשונים הנ"ל, אך לפי שיטת הרמב"ם שסובר דמתחייב בנפשו במקום שאין חיוב למסור את הנפש, אם כן איך עשה כן אלישע והחמיר על עצמו

ראיה לזה מירושלמי שביעית [פ"ד ה"ב] כמו ר' אבא בר זימרא שהי' אצל עובד כוכבים, א"ל אכול נבלה ואי לא קטלינא לך, א"ל אי בעית למיקטלי קטול, ומחמיר היה, דמסתמא בצנעא הוה <sup>10</sup>.

ע"פ ביאורם של הראשונים הנ"ל במעשה דאלישע שהניח תפילין בשעת השמד חזינן שמותר למסור את נפשו אפילו על קיום מצות עשה, והא דהורידם, הוי מטעם דכיון שאין חיוב למסור את נפשו אלא ש"מותר" להורידם, ניסה אלישע להינצל ממות, ואם ד' יעשה לו נס סימן שזה רצונו יתברך שיחי', ואם לא יעשה לו נס, אז זכה למות על קידוש ד'.

## ענף ב

### שיטת הרמב"ם בזה

1] והנה כתב הרמב"ם [יסוה"ת פ"ה ה"א] "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם

10 אך יעו' בעמק שאלה [שאלתא מ"ב ס"ק ב'] ובאור גדול [עמ' ג' ד"ה ואם מת] שהביאו מהרמב"ם במלחמות ד' [ס"ף פרק בן סורר] שמפרש הירושלמי הנ"ל בהיפך, שאסור למסור את הנפש, וע"ע במראה הפנים [שם] דמכאן סייעתא גמורה לדברי הרמב"ם [המובא לקמן אות ו']. וכן דן בזה בעבודת המלך על הרמב"ם [יסוה"ת פ"ה ה"ד, ד"ה והנה התוס']. יעו"ש.

11 והנה ז"ל הרמב"ם [הלכ' א-ג] א. כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנ' ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא תחללו את שם קדשי, כיצד, בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ולא יהרג, שנ' במצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם וכו'. ב. במד"א בשאר מצוות חוץ מע"ז ג"ע ושפיכות דמים, אבל ג' עבירות אלו, אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג - יהרג ואל יעבור. במד"א בזמן שהגוי מתכוין להנאת עצמו... אבל אם נתכוון להעבירו על המצוות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל - יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל - יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוון להעבירו אלא על מצוה משאר מצוות בלבד. ג. וכל הדברים האלו שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד, והוא, כשיעמוד מלך רשע כנבוכדנאצר וחביריו, ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות - יהרג ואל יעבור, אפילו על אחת משאר מצוות בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין גוים", ע"כ.

ויש לדקדק מש"כ הרמב"ם בהלכה א' "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם... כיצד...", ולכאורה כיון ד"כיצד" בא לפרש את האופן שצונו לקדש את שמו יתברך, א"כ הו"ל מיד בתר 'כיצד' להביא מש"כ בהלכה ב' דבשלוש עבירות אלו, ע"ז, ג"ע, ושפיכות דמים, אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג - יהרג ואל יעבור, ולמה נקט הרמב"ם בראשית דבריו, דוקא הדין דבשאר עבירות יעבור ואל יהרג. שו"ר בפירוש "ברית משה" על הסמ"ג [מצוה ה' אות ב'] שהעיר בזה, יעו"ש מש"כ, ונלע"ד דעדיין צ"ע.

12 והא שהרמב"ם כתב דין זה פעמיים, יעו"י בעבודת המלך [שם ה"א] שמביא ג' מהלכין בזה. וכן פסק הב"ח [יו"ד סי' קנ"ז אות א' סוף ד"ה ומש"כ], ויעו' עוד בתה"ד [סי' קצ"ט] ובש"ך [יו"ד שם ס"ק ב'] שהביאו הדעות בזה לענין דינא, וכן בד"מ [ס"ק ב'], וע"ע בהמשך [אות י' ובהגהה י"ט].

והנה הפר"ח על הרמב"ם [יסוה"ת פ"ה ה"א] הביא ראיה להכריע כדעת הרמב"ם, מדאמרינן בס"פ בן סורר, אמר רבי ישמעאל מנין שאם א"ל לאדם עבוד ע"ז ואל תהרג, מנין שיעבור ואל יהרג, ת"ל וחי בהם ולא שימות בהם, ומדברי ישמעאל נשמע לדין בשאר עבירות דאמרינן בהו וחי בהם ולא שימות בהם. והא דהביא הפר"ח ראיה "מדברי ישמעאל נשמע לדין בשאר עבירות דאמרינן בהו וחי בהם ולא שימות

והניחם כלל, ומיישב הלח"מ דס"ל להרמב"ם שאלישע ה' חייב למסור עצמו, אפילו בקיום מצות עשה, ודלא כדעת הר"ן ודעימיה דס"ל דאין חיוב למסור הנפש בקיום מצות עשה אפילו בשעת השמד. ובוה מצינו חבר לרש"י - הנשר הגדול ותירוצו של הלח"מ דס"ל להרמב"ם דבשעת השמד חייבין למסור את הנפש גם

בהם, יש לדחות, דהנה, טעמו של דבר בעי, מאי שנא הג' חמורות בפרהסיא דיהרג ואל יעבור, מהג' חמורות בצנעא, דיעבור ואל יהרג, וכי הג' עבירות בצנעא לא נחשב לעבירות חמורות. דהנה בשלמה בשאר עבירות בשעת השמד ובפרהסיא, בעינן למסור את הנפש משום מצות "קידוש ד", אבל טעמו של הג' חמורות דצריך למסור את הנפש הוא משום "חומר העבירה" ולא משום קידוש ד', וכמו שכתב הב"י [י"ד סי' קנ"ז] בשם הנמוק"י.

ונראה דצ"ל בדעת רבי ישמעאל דס"ל דכיון שהגוי מאנס אותו, אין העבירה מתייחס אל היהודי העושהו אלא להגוי שכופהו, ולכן אפילו בג' חמורות אין בהם משום "חומר העבירה", שזה נחשב המעשה של הגוי ולא של היהודי, והא דבעינן למסור את נפשו בפרהסיא אינו אלא מטעם קידוש ד'.

לפי"ז מבואר דאליבא דרבי ישמעאל אין מקום להחמיר על עצמו ולמסור את הנפש אפילו בג' חמורות כל שזה נעשה בצנעא, כי אין המעשה מתייחס עליו כלל, אבל אליבא דידן דס"ל דהג' עבירות אסור משום חומר העבירה, מוכח דלא אמרינן שהמעשה לא מתייחס עליו לגמרי [ואע"פ שאם הוא עובר ולא נהרג אינו נענש כמו דמבואר ברמב"ם [סוה"ת פ"ה ה"ד], די"ל דשאני לענין העונש זה נחשב אונס כיון שלא נעשה המעשה מרצונו. אבל לענין שהמעשה בכלל לא נחשב המעשה שלו, לא אמרינן, כיון שברירה בידו לעשותו ולכן המעשה מתייחס עליו קצת וזה נחשב שהוא עשה דבר חמור, ולכן אליבא דידן ה"ה לענין שאר עבירות המעשה ג"כ מתייחס עליו קצת, רק כיון שאין זה חמור כ"כ, נאמר בזה וחי בהם, אבל אם רצונו להחמיר, הרשות בידו.

עוד הביא הפר"ח ראייה לדעת הרמב"ם, דהא בע"ז [נ"ד א'] אמרינן דמהפסוק וחי בהם ילפינן באונסין דיעבור ואל יהרג, ובפ' בתרא דיומא [פ"ב ב'] ילפינן נמי לפיקוח נפש שדוחה את השבת מהאי קרא גופיא וחי בהם ולא שימות בהם. ובפיקוח נפש אמרינן כירושלמי [פרק השואל], דה"ז שופך דמים, א"כ שמעינן דוחי בהם ולא שימות בהם איסורא איכא במלתא, וממילא ה"נ שמעינן לענין אונסין דאסור למסור עצמו למיתה.

והנה בגוף הראיה מפיקוח נפש כבר קדמו הרמב"ן [מלכות ד' סוף פרק ב"ס] ובר"ן ביומא גבי עוברת שהריחה, אע"פ כן מצוה ליישב דעת רוב הראשונים החולקין בזה. והנראה בזה הוא בהקדם להביא שיטת הב"ח [י"ד סי' קנ"ז אות ג'] שמדייק מהטור דבשעת השמד אפילו אם הגוי מכוין להנאת עצמו ולא להעביר את היהודי על דתו, עדיין חייב היהודי למסור את הנפש, אך הט"ז [שם ס"ק ג'] והש"ך [שם ס"ק ז'] חלקו עליו והביאו מרש"י ועוד ראשונים דס"ל שרק אם הגוי מכוין להעבירו על הדת חייבים למסור את הנפש בשעת השמד, אבל כל שזה להנאת עצמו שרי לעבור את העבירה.

ולפי"ז מבאר האור גדול [עמ' ג' ד"ה והנראה ליישב] דלק"מ דהא כל פיקוח נפש הוא דומיא להנאת עצמן דאין כוונתו להעביר, וכן מבואר ברמב"ן מלחמת ד' [שם] ובר"ן ביומא [שם] דהוכיחו דבג' עבירות אף להנאת עצמן יהרג ואל יעבור מדאסור להתרפאות בהן, דזה דמא להנאת עצמן, משא"כ במקום דהגוי מכוין להעבירו על דת, אין לנו ראייה שנאמר בזה וחי בהם, ואדרבה בזה יש מצות קידוש ד', ולכן שייך לומר דאפילו במקום דאין חיוב למסור את הנפש, רשאי להחמיר על עצמו, ודו"ק.

ובאמת אפילו לפי שיטת הב"ח נראה דלק"מ מפי"נ דאינו רשאי להחמיר כלל אף בפרהסיא, דשאני פי"נ דליכא קידוש השם וחילול השם כלל, דליכא אנס רק משמא אנסין ליי, משא"כ באנס שאונס מדעתו, אף היכא דאין כונת האנס להעביר רק להנאת עצמו, אפ"ה כיון דהוא ע"י אנס איכא קצת קידוש השם וקצת חילול השם בדבר, ומו"ה רשאי להחמיר על עצמו. ואף דליכא קדה"ש וחה"ש גמור שיהא מחוייב למסור עצמו, ורשאי לעבור בכדי שלא יהרג, עכ"ז כיון דאיכא קצת קדה"ש וחה"ש בדבר שפיר הוא מדת חסידות להחמיר על עצמו.

14 ושוב מצאתי דכך למד הרמב"ן [סנהדרין, מלח ד', סוף פרק ב"ס], ודו"ק.

מצות תפילין, רשאי למסור את הנפש על מצות תפילין, ולכן מותר להורידם ג"כ.

אך דע שיש בזה אופן שלישי לבאר למה מותר ה' לאלישע למסור את נפשו על קיום מצות תפילין, והוא כעין פשרה בין השיטת הנ"ל. דמצינו בנמוק"י בסנהדרין [י"ח א' בדפי הרי"ף], שכתב כמו הרמב"ם שכל היכא דאמרינן יעבור ואל יהרג אין לו למסור עצמו למיתה על קדושת השם, ואם מסר הרי זה מתחייב בנפשו. ואע"פ כן מחדש "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאוהבו בכל לבם"<sup>15</sup>.

ומצינו בכס"מ [יסוה"ת פ"ה ה"ד] ובביאור הגר"א [שם ס"ק ג']<sup>16</sup> שבמקום לפרש את הרמב"ם כדחזינן לעיל [אות ו'] בלח"מ ודעימיה שס"ל לרמב"ם שחייבין למסור את הנפש על קיום מצות עשה, פירשו שלעולם ס"ל להרמב"ם כרוב ראשונים שאין חיוב למסור את הנפש על

מצות עשה צריך למסור את הנפש, רק מחמת הקושיא מאלישע, דהיכי הוריד התפילין אם יש חיוב ללבשן, שינו והוכיחו שעל עשה אין חיוב למסור את הנפש, וא"כ אדרבה דברי הרמב"ם מזוקק שבעתיים, דס"ל שגם על עשה חייבין למסור את הנפש בשעת השמד, ועל הא דקשה איך מותר היה להורידם, י"ל שלמד כמו מהרי"ל דיסקין, שזה לכאורה פשטות הסוגיא דמהמעשה הזה גופא שאלישע הוריד את התפילין מוכח שהי' מדקדק מאוד בקיום גוף נקי בשעת לבישת התפילין, וכמו שיטת רש"י וכנ"ל, ובזה מצאנו חבר לרש"י הנשר הגדול - הרמב"ם.

### שיטת הנמוק"י בכ"ז

[ז] עד כה למדנו ב' אופנים לבאר המעשה עם אלישע בע"כ, א. שגם על מצות עשה חייבין למסור את הנפש, ואע"פ הוריד התפילין מעל ראשו או משום גוף נקי או משום שכבר קיים עיקר מצות תפילין. ב. שאע"פ שאין חייבין למסור את הנפש על

15 והנמוק"י מבאר בזה הא דאמרינן [פסחים נ"ג ב'] מה ראו חנניה מישאל ועזריה שהפילו את עצמן לכבשן האש, ולא השתחוו לצלם, שהרי לאו ע"ז היתה, אלא אנדרטי של מלכים לכבוד בעלמא, שלכאורה אין בזה חיוב למסור את הנפש. אלא ע"פ יסודו הנ"ל שלגדור פירצה בישראל מותר למסור את הנפש, ומתוך שהיו רובן טועין וסבורים שהיתה ע"ז, היה קידוש השם במה שעשו, אע"פ שולא זה המוסר את הנפש חייב נפשו.

והנה בגמ' [שם] חמו"ע נשאו ק"ו בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדוה"ש קפצו לתוך התנורים, אנו שמצווין על קדוה"ש על אחת כו"כ. ויש לדון בזה, איזה ראייה היא זו שהביא מהצפרדעים, וכי הצפרדעים צדיקים שגודרים פירצות, וכי שייך לומר דצפרדעים היו "אדם גדול, חסיד, וירא שמים", שרק עליהם כתב הנמוק"י שמותר להם למסור את נפשם.

ואשר הנראה בזה בהא שהנמוק"י ס"ל שלגדור מילתא מותר למסור את הנפש, אין זה הענין דוקא "אדם גדול, חסיד, וירא שמים", אלא שאם אין זה גדול ידוע בחסידות ויראת ד', יאמרו עליו שהוא "חסיד שוטה" שלא הי' לו למסור את נפשו על דבר זה, וממילא לא לומדים ממנו ולא גדר את הפירצה.

משא"כ הא שלמדו ק"ו מהצפרדעים אע"פ שהם לא היו חסידים וירא שמים, הענין הוא כיון שזה נגד טבעם לקפוץ לתוך האש, ואע"פ כן עשו כך, מוכח שכך הי' רצונו יתברך שהם יקפצו לתוך האש לקדש שם שמים, כי אין לצפרדעים דעת, אלא שאם עשו כן סימן שכך הוא רצונו יתברך, להוכיח שהקב"ה בעה"ב על העולם. ומכאן ראייה גדולה למש"כ בדעת הרמ"א לקמן [אות ט"ו], ודו"ק.

16 וע"ע בב"י [יו"ד ס"י קנ"ד ד"ה ומש"כ רבינו על], בש"ך [שם ס"ק א' ב'], ובמקור מים חיים [שם]. ודע, דמש"כ הש"ך שהביי פסק שלהגדיר מילתא ולאדם גדול מותר למסור את הנפש, ראייתו במקור מים חיים [שם] דכתב שזה ט"ס וצ"ל "ני"י" והכוננה נמוק"י, ולא ב"י. ונכון הוא, שאין הבי"י פוסק כהרמב"ם ונמוק"י, ואדרבה, בשו"ע פסק מרן כשאר ראשונים, כדמבואר לקמן [אות י']. [א.ה. שו"ר שאע"פ שבשו"ע הבהיר שנת תשס"ד גרס "בי"י", אבל בשו"ע הנ"ל שנת תשס"ז שינו ל"ני"י", וכן במהדורה חדשה של שו"ע "שולחן מלכים" ג"כ שינו].

ואשר נראה בזה, שיש לדייק במעשה של אלישע, למה איתא בגמ' שאלישע "יצא לשוק", וכי מפני שיש חיוב למסור את הנפש בשעת השמד חייבין לקיימו דוקא בשוק. אמנם לפי הנמוק"י אתי שפיר, שאלישע דוקא יצא לשוק, כי כל יסוד התירו היה משום שמותר למסור את הנפש על מצות עשה, רק אם הדור פרוץ בכך וכוונתו למיגדר מילתא בישראל. וזה נראה ראית הכס"מ ובהגר"א לפרש כך את הרמב"ם, כי אע"פ שהעיקר חסר מן הספר, יש לסמוך על דיוק לשון הגמ'.

ועוד נראה לדייק אריכות לשון הרמב"ם בספר המצות [מצות עשה ט'] ז"ל "והמצוה התשיעית היא שצונו לקדש השם, והוא אמרו [ויקרא כב, לב] ונקדשתי בתוך בני ישראל, וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני" בכללם, רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו ית' ואמונת יחודו, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה [דניאל ג'] בזמן נבוכדנצר הרשע כשגזר להשתחות לצלם, והשתחוו כל העמים, וישראל בכלל, ולא היה שם מקדש שם שמים, והיתה בזה חרפה גדולה על ישראל שנעדרה המצוה הזאת מכולם, ולא הי' שם מקיים אותה, אבל פחדו הכל... והיה בו ראוי שיפורסם היחוד ויגלה ברבים בעת ההיא... וימסרו נפשם ויפרסמו ויחזקו האמונה ויקדשו את השם ברבים... ע"כ. שמזה שכתב "ולא היה שם מקיים אותה", וכן, "והיה בו ראוי שיפורסם היחוד ויגלה ברבים בעת ההיא", ולכן, "וימסרו נפשם ויפרסמו ויחזקו האמונה ויקדשו את השם ברבים", אלמא דכיון שהשעה הי' צריך לכך, היה מצוה למסור את הנפש, משמע כמו הביאור הגר"א ודעימיה בדעת הרמב"ם.

קיום מצות עשה, וכמו דעת שאר ראשונים, והא דמסר אלישע את נפשיה על קיום מצות תפילין משום שהשעה הי' צריך לכך, וכמש"כ בגמ' 'כל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם', אלמא דמצות תפילין הי' גם אז רפוי בידם ורצה אלישע לחזקן במצוה [אע"פ שבסוף לא זכה שיעלה בידו].

ולפי"ז צ"ל בהמשך הרמב"ם [שם ה"ד] "...וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קדש את השם. ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קדש את השם ברבים, כדניאל חנניה מישאל ועזריה וכו' עקיבה וחביריו, ואלו הם הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם...". שכל אלו שלכאורה מסרו נפשם על דברים שלא היו חייבין למסור את הנפש עליו, אע"פ כן מצוה גדולה עשו, להגדיר פירצות בישראל ולהראות את חשיבות לימוד התורה ותפילה, כל אחד לפי ענינו, וכמש"כ הנמוק"י הנ"ל. ושור"מ בריטב"א [ד"ה כיון שהגיע] בשם הרמב"ן "...ודניאל שמסר עצמו על התפלה, לפנים משורת הדין הוה עשה, לפי שהיה הדור פרוץ, ויפרצו לעבור בשאר מצוות לא תעשה"<sup>17</sup>. וכן מבאר הביאור הגר"א [שם] באורך.

### ראיה מלשון הגמ' לשיטת הנמוק"י

ח] והנה הקשו האור גדול ועוד אחרונים על פירושו של הכס"מ בדעת הרמב"ם ע"פ הנמוק"י, שהעיקר חסר מן הספר, כי אע"פ שאפשר לפרש הרמב"ם כנ"ל, סו"ס הי' להרמב"ם להשמיענו חידוש גדול כזה, שמותר לאדם גדול למסור את הנפש בשעת הצורך, ומה ראהו על ככה לפרש הרמב"ם כהנמוק"י.

17 אמנם במלחמת ד' סתם בזה "...דודאי לא הוה קטיל נפשיה אי לא דינא הוא שהרי מקרא צוות ואומר [בראשית ט, ה] ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. וכל חכמי ישראל הנהרגים על קדושת השם בשעת הגזירה, א"נ בפרהסיא היא...", ונהפוך הוא דמשמע מסתימת לשונו שכל שזה "בשעת הגזירה", א"נ "בפרהסיא", דאפילו על מצות עשה חייב למסור את הנפש, וכמש"כ הלח"מ ולדעימיה.

## גם אפשר לפרש את דברי רש"י

## כמו הנמוק"י

ושפ"ד, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצינעה יעבור ואל יהרג, ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג, רשאי, אם הנכרי מכוין להעבירו על דת", דהיינו אע"פ שאין חיוב למסור את הנפש שלא לעבור על שאר עבירות שבתורה כל היכי דאיירי בצינעה, אפילו אם כוונת הגוי להעבירו על דת, חוץ מהג' חמורות, הרוצה להחמיר על עצמו וליהרג כדי לקדש שם שמים - הרשות בידו, חזינן דפסק מרן המחבר ע"פ שיטת תוס' והר"ן ודעימיה הרבה ראשונים כדחזינן לעיל וכדמובא בב"י<sup>19</sup>.

## סתירה ברמ"א

ובהמשך שם, פסק הרמ"א "...אם גזרו גזרה שלא לקיים מצות עשה, אין צריך לקיימו ושיהרג<sup>20</sup>, מיהו אם השעה צריכה לכך ורוצה ליהרג ולקיימו, הרשות בידו". והנה מבאר הבהגר"א [ס"ק י'], באור גדול [עמ' ד ד"ה ובדברי] וכן מצאתי במקור מים חיים [שם] שכוונת הרמ"א לפסוק את הנמוק"י, דאע"פ שאינו רשאי להחמיר על עצמו למסור את הנפש כדי לקיים מ"ע, אם

[ט] ואפשר להמשיך את הקו בזה, ולפרש רש"י בדף ק"ל הנ"ל [אות א'] באופ"א<sup>18</sup> ממה שביארנו [אות ג'] במה שכתב [ד"ה "שאמר"] "...אלמא לא זהירי בהו שאר העם ולא מסרו נפשם על קיום מצות תפילין כדבעי, רק אלישע לבדו מסר את נפשו עליהן...". פירוש, שהיא הנותנת, שאלישע מסר את נפשו על תפילין, דוקא מפני ששאר העם לא מסרו את נפשם עליה, וע"פ הנמוק"י מבואר כמין חומר - אע"פ שבדרך כלל אפילו בשעת השמד אסור למסור את הנפש על קיום מצות עשה ותפילין, מיהו אם השעה צריכה לכך, ורוצה ליהרג ולקיימו, הרשות בידו.

## ענף ג

## הכרעת השו"ע

[י] פסק הטושו"ע [י"ד סי' קנ"ז סעי' א'] "כל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וג"ע

18 כיון שס"ל להגר"א כמו הנמוק"י אליבא דהרמב"ם, דלא כהלח"מ ודעימיה, לכן גם את רש"י פרשתי באופ"א ע"פ הנמוק"י.

19 ואע"פ שהב"י פוסק ברוב פעמים כמו הרמב"ם, ולפי"ז הי' צריך לפסוק במקום שאין חיוב למסור את הנפש אינו רשאי להחמיר על עצמו, ואם עשה כן הרי הוא מתחייב בנפשו, צ"ל כיון שרוב מנין ורוב בנין של ראשונים ס"ל שרשאי למסור את נפשו, כן הכריע מרן בזה.

איבא הב"ח [שם אות א'] הכריע למעשה כמו הרמב"ם, ומביאו בש"ך [ס"ק א']. ולדינא בזה מביא הד"מ [ס"ק ב'] והש"ך מהתרומת הדשן [סי' קצ"ט] "...והיה נראה דבפלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא באיסור סכנת נפשות, כדאמרינן בעלמא 'ספק נפשות להקל', אמנם י"ל הכא דלענין קידוש השם שלא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישאל, לא ילפינן לה משאר ספיקות דלית בהו משום קידוש השם, ונראה דלפי הענין ושוואין אנו כוונתו מוריין לו".

[ואין להקשות מהא דפסק הש"ך [ס"ק ז', וכן הכריע הט"ז ס"ק ג'] בפלוגתת הב"ח והפרישה, האם בשעת השמד, בגוי המכוון להנאת עצמן, חייב למסור את הנפש, שדעת הב"ח דפטור, ודעת הפרישה דחייב גם בזה, דספק נפשות לקולא, וכאן לא הכריע, דשאני התם דמיירי מעיקרא דינא, דהלכה בזה הוא "ספק נפשות לקולא", משא"כ בנידון דידן, דמיירי באחד שרוצה להחמיר על עצמו, מדעת עצמו, ובא לישראל, דבאדם כזה אם נראה למורה שכוונתו לשמים, מותר להורות לו שיכול למסור את הנפש, ודו"ק].

20 ונראה להביא מה דהקשה בספר 'מנחת אריאל' [שבת מ"ט א'] מהב"ח [אור"ח סי' תרע"א אות ה'] דפסק שם דבשעת השמד, שגזרו על היהודים לא להדליק נרות חנוכה - אעפ"כ יש להדליק על השולחן ודיו. ואע"פ דאפילו ערקתא דמסאנא אסור לשנות בשעת השמד, וא"כ איך שינו להתיר להדליק בתוך הבית, מבאר הב"ח, שלא היו עוקרין מצות ההדלקה לגמרי, דמה שהיו משנין להניחה על השולחן אין המצוה נעקרת בזה, דאין שינוי בגוף המצוה, רק שינוי המקום בלבד ובכה"ג שרי אפילו בשעת השמד. חזינן מדברי הב"ח דפסק דבשעת השמד צריך להדליק נרות חנוכה, וחוז' מזה דאין מצות הדלקת נ"ח רק מצוה דרבנן, אלא הוי מצות עשה, וקשה דהא פסק הרמ"א דאין למסור את הנפש בקיום מצות עשה, וצ"ע.

הוא אדם גדול, חסיד וירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מ"ע.

אמנם לפ"ז צ"ע טובא, שאם הרמ"א ס"ל כהנמוק"י דרק מותר לאדם גדול למסור את נפשו בשעת הצורך במ"ע, היה לו להשיג על מה שכתב המחבר בתחילת הסימן שגם בכל שאר ל"ת שבתורה לא נאמר שרשאי ליהרג אלא אדם גדול, כיון דלכאורה המקור לדין הנ"ל מאלישע בע"כ, וא"כ או דחזינן מיניה דרשאי למסור את הנפש אפילו במקום שאינו חייב, או דבשעת הצורך מותר למסור את הנפש כדי לחזק את העם, ומהא דחזינן דהרמ"א ס"ל שאינו מותר למסור את הנפש אלא בשעת הצורך, למה לא השיג על מרן המחבר בתחילת הסי', ונשאר הגר"א והאור גדול בצ"ע.

### ביאור בזה

יב] ולולי דמסתפינא הייתי מפרש בזה, שבדקדוק גדול "הכריע" הרמ"א דוקא בל"ת מותר לכל אחד ליהרג על קידוש השם אם ירצה, אבל למסור את הנפש בקיום מ"ע, לא הותר אלא לאדם גדול, חסיד וירא שמים דוקא, ורק במקום שרואים שהדור פרוץ בכך. והענין הוא שתכלית הריגתו הוא למען קידוש ה' [בשאר מצות התורה, משא"כ בג' חמורות אין טעמן

### שאני מצות עשה ממצות ל"ת

יא] והנראה בזה, דיש לדייק דהמחבר בתחילת הסי' איירי במצות ל"ת, והרמ"א

21 נמצינו למדים, דנחלקו המחבר והרמ"א אם יש חיוב יהרג ואל יעבור גם במצות עשה כל שזה בפרהסיא או בשעת השמד, דלפי המחבר מזה שלא חילק משמע דס"ל דחייב למסור את הנפש אפילו במצות עשה, ולפי הרמ"א חייב רק במצות ל"ת.

ונראה שדין זה תלוי בב' תירוצים בתוס', דהנה גרסינן בסנהדרין [ע"ד א'] "...והא אסתר פרהסיא הואי [ולמה לא מסרה את נפשה], אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, רבא אמר הנאת עצמן שאני...". ויש לעיין האם רבא חולק על אביי ולא ס"ל "קרקע עולם" או דרבא מודה לאביי רק מוסיף עוד טעם "הנאת עצמן שאני", ומצינו בתוס' ביומא [פ"ב ב' ד"ה מה, באמצע ע"ב] דכתב "...ורבא דפליג אשינויא דקרקע עולם, ומשני הנאת עצמן שאני, פירוש כשאונסין את האדם לעבור בדבר שיש לו הנאה לעצמו ליכא חילול השם, לא פליג אלא לענין פרהסיא דלא מהני קרקע עולם... אי נמי אפילו לענין פרהסיא לא פליג אלא מוסיף עוד טעם שני".

חזינן מדברי תוס' שלפי ה' הראשון דרבא ס"ל דלא מהני ההיתר דקרקע עולם בפרהסיא, מוכח דאם הגוי מכוין להעבירו על דת בפרהסיא דחייב למסור את הנפש, וזה מקור לשיטת מרן המחבר. אך לפי התי' השני בתוס', דרבא מודה לאביי, רק מוסיף עוד טעם להתיר, מוכח דאפילו בפרהסיא והגוי מכוין להעבירו על דת, לא חייב למסור את הנפש, כל שזה בשב ואל תעשה, וכדברי הרמ"א, ודו"ק.

### "קרקע עולם" לענין רציחה

ודע דהא דקו"ל דבקרקע עולם אין חיוב מסירת נפש אפילו בג' חמורות, מחדש תוס' [סנהדרין ע"ד ב' ד"ה והא] והא דלא פריך הכא והא אסתר עריות הואי, שבזה לכו"ע יהרג ואל יעבור, דקים ליה דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מיחייב למסור עצמה משום עריות, דהא מרוצח ילפינן, ורוצח גופיה כי מיחייב למסור עצמו ה"מ קודם שיהרוג בידים, אבל היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך, מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי, דילמא דמא ידיד סומק טפי, כיון דלא עביד מעשה...". וע"ע בתוס' כתובות [ג' ב' ד"ה ולדרוש], יומא [פ"ב א' ד"ה מה], ובפסחים [כ"ה ב' ד"ה אף].

והנה אע"פ דמצינו בחי' רבי חיים הלוי על הרמב"ם [הלכ' יוסה"ת] שמדייק מהרמב"ם דלא כדברי תוס', להלכה ולמעשה הלכה כדברי התוס' כדמבואר בשו"ע ונו"כ בלי חולק.

בין מסירת נפש על קיום מצות עשה, ולבין קיום מצות ל"ת, לא כפי שהרמ"א הכריע מתוך סברא וכונ"ל, אלא דהחילוק הנ"ל מוכרח לדינא. ובהקדם להביא הסוגיא סנהדרין [ע"ד א'], "...כי אתא רבין א"ר יוחנן אפילו שלא בשעת גזרת מלכות לא אמרו [דיעבור ואל יהרג] אלא בצניעא, אבל בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור...". ולמטה מיניה [ע"ב] "...והא אסתר פרהסיא הואי [ולמה לא מסרה את נפשה], אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, רבא אמר הנאת עצמן שאני...". ע"כ הסוגיא הנוגע לנו.

והקשה המקור מים חיים נהי דאסתר אינה מחוייבת למסור את עצמה, אליבא דאביי משום קרקע עולם, דמ"מ אם היתה אסתר רשאי למסור א"ע, בודאי מדת חסידות הוא שלא לעבור על מצות ד', וכמ"ש הסמ"ק [סי' מ"ד], א"כ הצדקת אסתר בודאי לא עברה על מדת חסידות.<sup>22</sup>

### אין מידת חסידות למסור הנפש במקום קרקע עולם

אלא דלפי"ז מוכח דבקרקע עולם דאינו מחוייב למסור א"ע ג"כ אינו רשאי להחמיר ע"ע, אלמא היכא דלא עביד מעשה דאינו מחוייב למסור א"ע למיתה, ממילא אינו רשאי ג"כ למסור את הנפש, וא"ש תי' אביי דאסתר קרקע עולם.<sup>23</sup>

[יד] ובזה מיושב דעת השו"ע בטוב טעם, דהנה הנמוק"י בסנהדרין כתב הטעם הא

משום קידוש ד' [אלא אם זה בתוך עשרה מישראל, דאז יש ג"כ מצות קידוש ד', וז"פ] אלא משום חומר העבירה כדמבואר בנמוק"י [סנהדרין י"ח א' בדפי הרי"ף] מובא ביתה יוסף [יו"ד שם]. והנה אם הנכרי מכוין להעביר אפילו יהודי פשוט על דת בזה שכפוהו לעבור על ל"ת שבתורה ח"ו, אם היהודי החליט להרג ואל יעבור, ודאי יש בזה קידוש ד' [לפי המתירין], שיראו כל העם שאפילו אדם פשוט מוכן למסור את נפשו שלא לעבור על לאו שבתורה, נמצא בזה חיזוק גדול בקיום תורה ומצוות, שאם אפילו יהודי פשוט מוכן למסור את נפשו כדי שלא לעבור על לאו, כ"ש אנחנו צריכים להתחזק לא לעבור על ל"ת.

אבל במקרה שיהודי פשוט החליט מדעת עצמו למסור את נפשו לקיים מצות עשה בשעת גזרה, ובסוף הרגוהו על זה, ע"פ רוב יאמרו עליו שלא היה לו לסכן את נפשו לקיים מ"ע כיון שלא היה חייב בזה, ואין זה אלא "חסיד שוטה", נמצא שבמקום לקדש את ה', חילל את ה'. משא"כ באחד שהוא באמת אדם גדול, חסיד וירא שמים שלא שייך להגיד עליו שהוא "חסיד שוטה", ודאי יאמרו עליו שכוונתו היה לשם שמים לחזקם בקיום מ"ע, ורק ע"י אדם כזה שייך חיזוק בקיום המצות וקידוש ד', ודו"ק.

### ישוב המקור מים חיים

[ג] אמנם כשהייתי בזה ראיתי מש"כ המקור מים חיים גם כן לחלק באופן אחר

22 וכן הביא המקור מים חיים מהמהרי"ק [שורש קל"ז ד"ה ועל אשר כתבת] דג"כ כתב "...דהתם אפילו מדת חסידות ליכא, מדלא מסרה אסתר עצמה משום מדת חסידות, דחסידה גמורה היתה, אלא משום דקרקע עולם היתה ואין כ"כ איסור...". חזינן דכבר העיר בזה אחד הראשונים דבקרקע עולם אין אפילו מידת חסידות למסור את הנפש.

ולמ"ד דס"ל דגם בהנאת עצמן חייב למסור את הנפש, כמו שיטת הב"ח, יעו' בגליון מהרש"א [על הש"ך ס"ק ז'] שמביא מהראב"ד דכך ס"ל, וכן מביא המקור מים חיים ראשונים בזה, צ"ל דיש לדחות הראיה מאסתר, בזה דאסתר הי' ב"פרהסיא", אבל הב"ח ודעימיה איירי ב"שעת השמד" דחמיר טפי, ולכן רשאי להחמיר ע"ע. אי נמי יש לומר דשאני קרקע עולם דאין בזה כ"כ עבירה משא"כ ביטול מצות תפילין וכדומה, אע"פ שעוברים ע"ז בשוא"ת, סו"ס לא קיומו המצוה, ויש בזה קצת עבירה.

23 והנה עוד הקשה המקור מים חיים שם אליבא דרבא דס"ל "הנאת עצמן שאני", ולכן אסתר לא מסרה את נפשה על קידוש ד', דאכתי קשה נהי דאינה מחוייבת למסור את עצמה, מ"מ אם היתה רשאית למסור א"ע,

וז"ל הרמ"א "...אם גזרו גזרה שלא לקיים מצות עשה, אין צריך לקיימו ושיהרג, מיהו אם השעה צריכה לכך ורוצה ליהרג ולקיימו, הרשות בידו", וכבר יסדנו דמקור דברי הרמ"א הוא מהנמוק"י ודעימיה כדמבואר בנו"כ, אך לשון הנמוק"י הוא כך "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם", דמתנה הנמוק"י תנאי דוקא אם הוא "אדם גדול, חסיד, ירא שמים" מותר לו למסור את נפשו, והרמ"א השמיט כ"ז,

והנה בדרכי משה הארוך אות ב' מביא דברי הנמוק"י כלפנינו, אך בסוף אות ה' כתב בלשון אחר וז"ל "...וא"ת היכי אמרינן בפרק במה טומנין באלישע בע"כ שכשראה קסדור אחד נטל תפילין מראשו, והתם שעת השמד הוי, תירץ הר"ן דלא אמרו יהרג ואל יעבור אלא לעבור על מצות לא תעשה אבל לא כשגזרו לבטל מצות עשה.... וכן כתב בנמוק"י, וכתב שם ומיהו אם רוצה ליהרג אפילו על מצות עשה במקום שהשעה צריכה

דקרקע עולם אינו מחויב למסור א"ע למיתה היינו כיון דבידם לכופו בע"כ לזה, ממילא א"צ למסור עצמו, וכתב הנ"י שם דה"ה בכל דבר שיש בידם להעבירם בע"כ אינו מחויב למסור עצמו למיתה, כמו כל מ"ע, דיש ביד א"י להעבירם בע"כ, אינו מחויב למסור עצמו למיתה. ולפי"ז כיון דכבר הוכחנו היכא דלא עביד מעשה כמו קרקע עולם אינו רשאי להחמיר ע"ע, ממילא ה"ה בכל מ"ע כיון דבידם להעבירו הוי כמו קרקע עולם, לכן אינו רשאי להחמיר. ושפיר כתב הרמ"א נהי דלכל המצוות דעת תוס' והרא"ש, דרשאי להחמיר ע"ע, מ"מ במ"ע דכופו שלא לעשות מ"ע, כיון דלא עביד מעשה הוי כמו קרקע עולם. ואולי אפ"ל דאף לדעת תוס' והרא"ש אינו רשאי להחמיר ע"ע, ולכן שפיר כתב הרמ"א דדוקא היכא דהשעה צריכה לכך, ולא בכל ענין רשאי להחמיר ע"ע.

### דיוק בדברי הרמ"א ומיישב באופ"א

[טן] וכשאני לעצמי, הייתי מדייק דיוק קטן בדברי הרמ"א שלא מצאתי שעמדו ע"ז,

בודאי מדת חסידות הוא שלא לעבור על מצות ד', וודאי אסתר לא עברה על מדת חסידות וכמו שהקשה לעיל, מוכרח לכאורה כדעת רבינו ירוחם מובא בפרישה [סוף אות ג', וע"ע בשי"ך ס"ב כ', שמביא מחלוקת ב"ח ופרישה בזה, ומכריע דאם השעה צריכה לכך לכו"ע רשאי למסור עצמן] דבהנאת עצמן אסור להחמיר ע"ע אפילו בפרהסיא.

ולפי"ז מיושב מה שהקשו המקור מים חיים [שם ד"ה בהגה ודוקא] והאור גדול [עמ' ג' ד"ה וזה נראה] שתירה בר"ן. דהנה חזינן למעלה [אות ה'] דס"ל להר"ן במעשה דאלישע בע"כ, דמותר למסור את הנפש אפילו במקום דאין חיוב. אך הר"ן ביומא [ג' ע"ב בדפי הר"ף, ד"ה חוץ במע"ז] כשבא לסתור שיטת בעל המאור [סוף פרק ב"ס] דס"ל דבהנאת עצמן של הגוי מותר לעבור בצנעא על איסור עריות, מביא הרבה ראיות דבג' חמורות גם להנאת עצמן אסור לעבור עליהן וז"ל "... אפילו להנאתו של מעביר אסור [לעבור על הג' חמורות], א. דהא עצי אשרה להתרפאות בהן ליכא מאן דבעי לעבורי ליה לחולה להנאת עצמו, ולרפואתו הוא דקא עביד, ואפ"ה מסקינן דאע"ג דאיכא סכנה אסור. ב. וכן נמי אותו שהעלה לבו טינא, הנאת עצמו הוא ופקוח נפש הוא, אפ"ה מסקינן דימות ואל תספר עמו אחורי הגדר. ג. ובסוף פרק קמא דקדושין אמרינן, דרב כהנא תבעתיה ההיא מטרוניתא, ור' צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא, וכולהו סכיני נפשייהו למיתה כדאיתא התם, ואי סלקא דעתך דלהנאת עצמו של נכרי מותר היכי מסכני נפשייהו, וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאינן לחלל עליו שבת, מדת חסידות לו שימנע עצמו, אינו אלא שופך דמים... ע"כ. ולכאורה יש לדחות כל ראית הר"ן באופן פשוט, דבכל המקרים הנ"ל אה"נ אינו חייב למסור את הנפש, אבל אם רוצים להחמיר רשאי, ובהא אפשר ליישב בעה"מ, ומוזה שהר"ן לא תירץ כן, מוכח דס"ל שבמקום שאין חיוב למסור את הנפש אינו רשאי, ולכאורה סותר מש"כ בפרק במה טומנין, וצ"ע.

אך לפי חילוקו של המקמ"ח, וכן מיישב האור גדול, דאין מידת חסידות במקרה שהגוי מכוון להנאת עצמן, אבל במקרה שהגוי מכוון להעבירו על דת, יש לומר שיש מדת חסידות למסור את הנפש, בזה אתי שפיר דברי הר"ן שאין בו שתירה כלל, דביומא איירי במקום מסירת נפש שהגוי מכוון להנאת עצמן", כדמבואר בכל המקרים שם, והר"ן בפרק במה טומנין איירי לענין "גזרת המלכות" נגד הדת, כדמבואר שם, דבוה מותר להחמיר ע"ע ולמסור את הנפש.

מישראל, אבל הג' עבירות דאפילו בצנעא יהרג ואל יעבור, וכן בשעת השמד דאפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור בצנעא, אין מקום לברכה כיון דאינו בפני עשרה מישראל, ואין כאן ונקדשתי בתוך ב"י.

ואין להקשות שאין לברך, כי אולי יחזור המעליל ויפטרנו, דאטו אם יעשה לו הקדוש ברוך נס וינצל, כמו שניצולו דניאל וחבריו, אטו לא קיים מצות ונקדשתי, אלא תיכף כשמסר גופו להריגה - קידש השם בתוך בני ישראל.

[יד] ודע דעוד כתב השל"ה [שם אות י"ט], מה שאמרו בפרהסיא בעשרה בני אדם, אין הפירוש דוקא כשיש במעמד הזה עשרה בני אדם ורואים, שאז הקדושה יהי' לעיני בני ישראל אלו, העשרה רואים, אלא אפילו אינם רואים, והענין הוא במקום סתר שאין אלו העשרה שם במעמד, רק שהדבר מפורסם לעשרה, נקרא מתוך בני ישראל, וראיה מדמקשה תלמודא, "והא אסתר פרהסיא הוי", ומה מקשה, דלמא בשעה שנלקחה לקחו אותה בשעה שלא היו באותו מעמד עשרה מישראל, אלא מאחר שהדבר הי' מפורסם, אע"פ שלא נראה נקרא בתוך בני ישראל. וכן פסק הש"ך [סי' קנ"ז ס"ק ד'] לדינא.

נמצינו למדים שיש לברך אפילו אם מוסר את נפשו בצנעא אם יודעים מזה עשרה מישראל, ולא שצריך להיות מנין שם בעת הריגתו, כמו דבעינן מנין בדברים שבקדושה.

### עלה בדינו לדינא

לכך שהדור פרוץ הרשות בידו...", חזינן דגם שם השמיט הד"מ התנאי דבעינן להיות אדם גדול וחסיד ירא שמים, משמע דס"ל שלא דיבר הנמוק"י אלא בהוה, דבדרך כלל רק אדם כזה יכול לגדור הפירצה, אבל אה"נ כל מי שבידו להצליח לגדור פירצות בישראל הרשות בידו, ויעוי' לעיל [הגה"ה ט"ו] ראה לזה.

וז"ב דמקור דברי הרמ"א נלקח ממש"כ בדרכי משה הארוך סוף אות ה', ואם כנים אנחנו בדיוק זה, נמצינו למדים לדינא, שכל מי שנראה לו שהוא יכול להצליח לגדור, הרשות בידו, אך למעשה בזה הדבר צריך הכרע ואין זה בידי.

### ענף ד

## בדין ברכה על מצות קידוש ד' ברבים

[טז] וטרם אכלה לדבר, נראה להביא מה דמצאתי במקור מים חיים [שם ד"ה ועוד כתב הרמב"ם] על מה שעוד כתב ברמב"ם [יסוה"ת פ"ה ה"ד] "...וכל מי שנאמר יהרג וא"י ונהרג ולא עבר ה"ז קידש את השם, ואם הי' בעשרה מישראל ה"ז קידש את השם ברבים...". ומביא הא דכתב השל"ה הקדוש [שער האותיות' אות כ']. מי שבא לידו קידוש השם ומקיים מצות עשה דונקדשתי בתוך ב"י, שמפורסם לעשרה בני ישראל, אזי קודם שיהרגו יברך בשמחה בא"י אמ"ה אקב"ו לקדש שמו ברבים, וכן מצא בתשובות המקובל האלקי הר"מ מרקאנטי. עוד כתב השל"ה שם, דווקא בעשרה

### מצות קידוש השם בג' חמורות

א. כל בית ישראל מצווין על קידוש השם, כיצד, בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת משלש עבירות חמורות, ע"ז, גילוי עריות, ושפיכות דמים, כגון שיאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג - יהרג ואל יעבור (ע"פ הרמב"ם, הגה"ה י"א).

ב. היכא שהגוי כופהו להשליכו על תינוק ומתמעך, וכן כל כיוצא בזה, או יהרג, י"א שאין חייב למסור את עצמו (סתומת הפוסקים ע"פ הרבה ראשונים, הגה"ה כ"א), וי"א שגם בזה נאמר יהרג ואל יעבור (הגר"ח הלוי, הגה"ה שם), ולדינא - יעבור ואל יהרג (הגה"ה שם).

## מצות קידוש השם בשאר מצות בפרהסיא

ג. בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל - יעבור ואל יהרג, ואם אנוס להעבירו בעשרה מישראל - יהרג ואל יעבור (ע"פ הרמב"ם, הגה"ה י"א).

## מצות קידוש השם בשעת השמד

ד. בשעת השמד, והוא, כשיעמוד מלך רשע כנבוכדנאצר וחביריו, ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות או אפילו מנהג - יהרג ואל יעבור, בין נאנס בתוך עשרה מישראל, בין נאנס בינו לבין גוים (ע"פ הרמב"ם, הגה"ה י"א).

ה. י"א שבשעת השמד אפילו אם הגוי מכוין להנאת עצמו, ולא להעביר את היהודי על דתו, ג"כ נאמר בזה יהרג ואל יעבור (ב"ח, הגה"ה יג וי"ט), אך יש חולקין וס"ל - יעבור ואל יהרג (ש"ך וט"ז, הגה"ה יג וי"ט), ולדינא - יעבור ואל יהרג (ש"ך וט"ז, שם), אלא אם הוא חסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך (ע"פ הש"ך מובא בגהה כ"ג).

## ביטול מצות עשה בשעת השמד ובפרהסיא

ו. הא דקי"ל בשעת השמד או בפרהסיא יהרג ואל יעבור אפילו לקיים מנהג, י"א שאין נפק"מ בין מצות לא תעשה ובין מצות עשה, ככולהו - יהרג ואל יעבור (אחרונים בדעת הרמב"ם, אות ו'), וי"א שבגזרה לבטל מצות עשה - יעבור ואל יהרג (ר"ן ועוד ראשונים, אות ד').

ז. אליבא דהמ"ד דס"ל בגזרה לבטל מצות עשה, יעבור ואל יהרג, יש מפרשים שהטעם בזה משום שאינו עובר בידים (רש"י, רשב"א ועוד ראשונים, הגה"ה ד'), ויש מפרשים מטעם שהנכרים יכולין לבטלה ממנו על כרחו (ר"ן בתי' הני, נמוק"י ועוד ראשונים, הגה"ה שם), ויש בזה נפק"מ לדינא (גליון מהרש"א, הגה"ה שם). ואולי לפי הטעם שאין עוברים בזה בידים, ה"ה בחייבי לאוין שעוברין עליהן בשוא"ת, אין למסור את הנפש (הגה"ה שם).

## האם רשאי להחמיר ולמסור את עצמו

ח. י"א שאפילו במקום שאין חיוב למסור את הנפש ליהרג על קיום שאר המצות, אפ"ה רשאי למסור נפשו עליהן, ואפילו במצות דרבנן (תוס', ר"ן, ועוד ראשונים מובא בב"י, אות ה' וב ט'), וי"א שבמקום שאינו חייב למסור את הנפש, אינו רשאי להחמיר על עצמו, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו (רמב"ם, אות ו'; הכרעת הב"ח, הגה"ה י"ג, י"ט).

ט. לענין דינא בפלוגתא הנ"ל, י"א דרשאי למסור את נפשו בכל גוונא (שו"ע, אות י' ובגה"ה כ"א), וי"א שרק בביטול מצות ל"ת רשאי להחמיר (רמ"א, אות י' והגה"ה שם). וי"א שיש מקום לומר דאזלינן לקולא משום סכנת נפשות, אמנם יש מקום לומר ההפך, שלא ילפינן לה משאר ספיקות, מטעם שלענין קידוש השם, לא הקפידה התורה על איבוד נפשות מישראל, וההוראה בזה שהכל לפי הענין כמה שנראה לדיין שכוונתם לשמים (תה"ד מובא בש"ך ובד"מ, הגה"ה י"ג, י"ט).

י. י"א שאפילו אם הנכרי אינו אלא מכוון להנאת עצמו, כל שנעשה בפרהסיא - רשאי להרג ולא לעבור (פרישה, הגה"ה כ"ג), וי"א שאינו רשאי להחמיר (ב"ח, הגה"ה שם), ולדינא - יעבור ואל יהרג (ש"ך; ובזה מיושב סתירה בר"ן, הגה"ה כ"ג). אלא אם הוא חסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך (ש"ך, הגה"ה שם).

## הרואה שהדור פרוץ

יא. י"א שאפילו למ"ד דס"ל שבמקום שאסור למסור את עצמו, אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאזהבו בכל לבם (נמוק"י; כס"מ וביהגר"א בדעת הרמב"ם, אות ז). וי"א שאפילו אם אינו אדם גדול וחסיד ירא שמים, אבל נראה לו שאם הוא ימסור את עצמו, ילמדו ממנו לגדור הפירצה, רשאי להחמיר על עצמו (סתמת לשון הרמ"א וד"מ, אות ט"ו; וע"פ הנמוק"י הא דלמדו חמ"ו ק"ו מהצפרדעים, הגה"ה ט"ו).

## יהרג ואל יעבור בקיום מצות תפילין

יב. י"א שאפילו למ"ד דס"ל דגם אם גזרו לבטל מצות עשה - יהרג ואל יעבור, במצות תפילין, אינו חייב למסור את עצמו עליהם אלא פעם אחת ביום, אבל בשאר שעות היום - יעבור ואל יהרג (אחרונים ביאור בדברי תוס' דלא כב"ח; ריטב"א; לח"מ ברמב"ם, הג"ה ח').

יג. אפילו לפי המ"ד דס"ל שמותר להחמיר על עצמו להניח תפילין בשעת השמד, אם רץ נכרי אחריו לתפסו, מותר להוריד התפילין כדי להינצל, ועדיין יש במה שעשה, קצת קידוש השם, אבל אם אינו מוריד, הרי זה קידוש השם גמור (ע"פ תוס' במעשה עם אלישע בעל כנפים, אות א').

יד. במקרה כנ"ל שרץ אחריו לתפסו, אם בגלל הפחד והמורא נגרם לו שצריך לנקביו, ולכן אין לו גוף נקי, מצוה להוריד התפילין אפילו אם ע"י זה יתפסו אותו, ויש בזה קידוש השם גמור (ע"פ המהרי"ל דיסקין, אות ב'), וי"א שאם הוריד מטעם שמחמת הפחד יש לו היסח הדעת מהתפילין, גם בזה מקיים קידוש השם גמור (ע"פ האור גדול, הגה"ה ג').

## מצות שישראל מסרו עצמן עליהם

טו. כל מצוה שישראל מסרו עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון ע"ז ומילה, עדיין היא מוחזקת בידם, וכל מצוה שישראל לא מסרו עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עדיין היא רפויה בידם (שבת ק"ל, אות א').

טז. י"א שלפעמים אפילו אם יהודי אחד לבדו מוסר את עצמו על איזה מצוה, הרי זה נחשב שכלל ישראל מסרו את עצמן עליה, כי מסירות נפש סגי במיעוט לזכות את הכלל, שאם יש זכות לציבור, מן השמים מושפע הכח ליחיד למסור את עצמו, ולכן זה עומד לכלל ישראל לדורות (ע"פ תוס' במעשה עם אלישע בעל כנפים, אות א').

## מה נחשב כפרהסיא

יז. מה שאמרו שיש מצות קידוש השם כל שנהרג כפרהסיא בעשרה בני אדם, הוא הדין אפילו אם יש עשרה שרק יודעים מזה הרי זה נחשב קידוש השם כפרהסיא (של"ה הקדוש, ש"ך, אות י"ז).

## נר חנוכה בשעת השמד

יח. בשעת השמד, שגזרו על היהודים לא להדליק נרות חנוכה - אעפ"כ יש להדליק על השולחן ודיו (ב"ח, הגה"ה כ'), אך אם יש בזה חשש סכנת נפשות ממש, ברוב מקרים (יעו' דין י"א) אין להדליק כלל (הגה"ה כ').

### לא יכוין לסמוך על הנס

יט. כשמוסר עצמו לא יהא כוונתו לסמוך על הנס, שכל המוסר עצמו לעשות לו נס אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו (סמ"ג, הגה"ה א').

### ברכה על קיום מצות קידוש השם

כ. מי שבא לידו מצות קידוש השם בפרהסיא, דהיינו שמפורסם לעשרה בני ישראל, קודם שיהרגו יברך בשמחה: בא"י אמ"ה אקב"ו לקדש שמו ברבים (מקור מים חיים בשם השל"ה הקדוש, אות ט"ז), ואפי' אם יחזור המעליל ויפטרנו, או נעשה לו נס וניצל, כבר קיים בזה מצות קידוש השם תיכף כשמסר גופו להריגה, ואין זה ברכה לבטלה (של"ה הקדוש, שם).



## בענין לבוד בסוכה ובשאר דינים

ומשהו א"כ הפחות מג' שבין חבל לחבירו ועוד ג' חבלים של טפח הרי כבר יותר מי'). והתם בעי להשלים י' טפחים א"כ אמרינן התם לבוד ולהחמיר שיחשב רה"י והזורק לתוכה חייב, ועוד דבדף ט: שם אמרינן דמבוי שרצפו בלחיינן פחות פחות מד' טפחים במשך ד' אמות דאמרינן לבוד (לרשב"ג דאית ליה לבוד עד ד'), וכיון שהוא ד' אמות נידון משום מבוי וצריך לחי אחר להתירו והרי התם הוי לבוד כסתום שהרי הוא להשלים השיעור ומ"מ אמרינן לבוד להחמיר וכן דייק הרשב"א (דף טז:).

### תירוץ הקרבן נתנאל

והקרבן נתנאל כתב (סוכה פ"א סי' ל"ג אות ת') דהא דלא אמרינן לבוד להחמיר הוא דווקא באמצע ומשום דנחלקו לקמן בדף יח. אי אמרינן לבוד באמצע, והרי קיי"ל דכל מחלוקת דר' אחא ורבינא עבדינן לקולא ולכן לא אמרינן לבוד להחמיר באמצע, כי אם לבוד לקולא ולהכשיר, אבל מן הצד וודאי אמרינן לבוד ואפי' להחמיר, דהרי מן הצד לכו"ע אמרינן לבוד. ובדפנות כתבו שם התוס' (ד"ה אין) דלכו"ע אמרינן לבוד ולכן אמרינן לבוד באמצע גבי דפנות בסוגיא דעירובין דדפנות חשיב אפי' באמצע כמן הצד, וכן הסכים עמו החת"ס בסי' תק"ב.

אמנם בלבוש לא כתב כן דכתב דהכי גמרוהו לבוד בג' להקל ולא להחמיר עכ"ל. משמע דהוא מצד הדין ולא מספק וא"כ בכל מקום ל"ש באמצע ול"ש מן הצד אמרינן לבוד רק להקל. והנה אפשר להביא ראיה מוכחת כדברי הלבוש דהא דל"א לבוד להחמיר כי אם להקל הוי מצד הדין ולא משום ספק - דכל מחלו' של רבינא ור"א אזלינן לקולא, דקאמר הגמ' דף יז. אילו איכא סכך פסול פחות מד' ואויר פחות מג' מאי כשרה ולא אמרינן לבוד שיסתם בסכך

(א) מס' סוכה דף יז. בתוס' ד"ה אילו: ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג', איכא לספוקי אם שני הפסולים מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק בינתיים לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין, ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר, עכ"ל.

ובציוור הראשון צ"ב דלמה לא אמרינן הכא לבוד כמו בכל מקום דאי משום לבוד להחמיר הא בסמוך אמרו התוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר א"כ במאי נסתפקו. ובשפת אמת תירץ שיש ב' מיני לבוד א' לבוד כסתום והב' דכל פחות מג' כלבוד דמי וכאלו נתקרבו ב' הקצוות, ולבוד כסתום לא אמרינן להחמיר אבל לבוד כנתקרבו בזה הסתפקו התוס'.

### קו' המ"א על דברי התוס'

והמג"א בסי' תק"ב הקשה על דברי התוס' מהרבה מקומות שמצאנו לבוד להחמיר, ובחלק מהמקומות אפשר ליישב דהתם מיירי בנתקרבו. [והא דלא אמרו התוס' בפשיטות דאמרינן לבוד להחמיר בנתקרבו יש שביארו דספק התוס' הוא בשיעור סכך פסול אם ב' פסולים זה לצד זה וסמוכים ע"י לבוד אם מצטרפים לפסול, דהא בדף יד: צריך רבותא דשני סדינין מצטרפין א"כ אע"פ שהם סמוכים בעי לדין 'צירוף' ובזה נסתפקו התוס' דסמוכים ע"י לבוד אם מצטרפים או לא], אבל עדיין לא נתיישב קו' המג"א ממה שציין גמ' בעירובין (דף טז:) דמקיפין ג' חבלים ובלבד שלא יהא בין חבל לחבירו ג' טפחים וכו' כדי שיהא הכל עשרה (דכל חבל הוא טפח

למעלה ואחד למטה ומתוך כך חמתה מרובה מצלתה ואשמעינן מתני' דאמרינן רואין וכו', עכ"ל. ואמר התם אביי לא שנו אלא שאין בין זה לזה שלשה פ"י דמכשירין מטעם לבוד, ולכאורה קשה דהרי לבוד לא מהני להיכא דחמתה מרובה מצלתה והיאך מהני התם להכשיר, אלא שכאן הוא דין אחר בלבוד דכל פחות מג' דהרי הוא כמי שאינו, ואינו נעשה כסתום דדין זה אינו אלא במחיצות וגגות כדמוכח לעיל דף ו: דאמרינן דהלכתא דמחיצין אתיא לגוד ולבוד ודופן עקומה משמע דהוא דין במחיצין והכלל בכל הש"ס דכל פחות מג' הרי הוא כמי שאינו (כגון עקר חפץ מרה"י והניחה ברה"ר ע"ג גבשושית שאינה גבוהה ג' דחשיב הנחה וחייב) לאו מטעם לבוד הוא אלא דהוי ארעא סמיכתא או דלא חשיבי הפסק, הרי לך כלל אחר דכל פחות מג' הרי הוא כמי שאינו, ורק היכא דבעינן להכשיר האויר עצמו רק שם בעינן לתורת לבוד, וכאן גבי קנה עולה וקנה יורד הרי הכל הוי אהל שלם ואתה בא לפוסלו מכח זה שאינו שווה ומתוך כך חמתה מרובה על זה אנו אומרים דכל פחות מג' לא חשיב וממילא הוי כמו שהגג שוה, וא"כ אין לפוסלו משום חמה הבאה באלכסון וכן מדוייק מלשון רש"י ד"ה אלא דאין בין זה לזה ג', דכל פחות משלשה חדא היא ע"כ, ולא הזכיר כאן כלל תורת לבוד וכן פ"י בד"ה חבוט רמי כו' דאלו בפחות מג' וכו' שהרי הוא כמושכב עליו עכ"ל, משמע דאין הענין כאן לסתום האויר אלא לומר דלא חשיב. [והתוס' שם כן הזכירו תורת לבוד שהם למדו דהפסול דסוכה המדובבלת היא משום דלא חשיב להצטרף וכל אחד סיכוך בפ"ע ומלאה נקבים וחמתה מרובה וצריך לסתום הנקבים א"נ הוי ב' סככים כמו שפ"י הר"ן וצריך לסלק משם השם של ב' סככים לזה בעינן תורת לבוד].

### לבוד בדבר ממשי

ג) ולענין אם סכך כשר מפסיק בין הפסולים כתב בתשובת חכ"צ סי' נ"ט דבאה

פסול, ואפילו דאמרינן לבוד נמי מצד הכשר מ"מ הא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר או דהוי מחצה אמחצה והוי סכך פסול ד' טפחים, וע"כ משום דלא אמרינן לבוד להחמיר (ובאמת מכאן דייקו התוס' שלבוד להחמיר ל"א וכמו שכתב הקהלות יעקב סי' י"ג), והתם לרבנן דבי רב איירי שהיו לפני מחלוקת דר"א ורבינא, והרי לנו שמצד הדין מצאנו יסוד זה דלבוד להחמיר לא אמרינן, ולא משום קולת מחלוקת רבינא ור"א.

### תירוץ הפרי מגדים

והפמ"ג בסי' שס"ג כתב בפירוש התוס' דלבוד כסתום כהמין שבצדו זה לא אמרינן להחמיר אלא אמרינן שסתום בסתימת לבוד בעלמא שאינו פסולת גורן ויקב וגם אינו ככל סכך פסול שפוסל בד"ט אלא שפוסל ברובו, היינו שאם חמתה מרובה מצלתה לא מהני לבוד, וכיון שסכך פסול פוסל בד' טפחים וסתימת לבוד פוסל ברובו לא מצטרפי דהא לא שוו שיעוריהו, ומיהו בזה נסתפקו התוס' האם שייך נמי לבוד בנתקרב, דהיינו שאם הנידון הוא רק לצרף ב' חצאי השיעור של סכך פסול אי אמרינן בזה לבוד כנתקרב ור"כ נמצא שסתום במין שבצדדיו ופוסל א"ד לא אמרינן לבוד כנתקרב אלא כסתום.

נמצא דיש ב' מינים בלבוד: לעולם לבוד היינו כסתום וממולא ואפי' להחמיר כמו שמוכח מגמ' עירובין הנ"ל וכן כתב גם הר"ן (בדף ב. מדה"ר) והיינו אפי' במין שבצדדיו אמרינן לבוד רק להקל, אבל להחמיר אמרינן לבוד רק כשמתייחסים אל הממולא כמין אחר לגמרי, והיכי דלא מהני לבוד כסתום נסתפקו התוס' אי אמרינן לבוד כנתקרב, וכנ"ל.

### ביאור נוסף בדין לבוד

ב) ונראה לי שיש עוד דין אחר באויר פחות מג', דהנה לקמן בדף כ"ב. פירש"י ד"ה קנה עולה וקנה יורד, שלא השוה את הסכך להשכיב הקנים זה אצל זה אלא אחד

### ביאור מחלו' רש"י ותוס' בממש

ד) ולהבנת הדברים נלע"ד דנחלקו רש"י ותוס' ביסוד הדין לבוד דרש"י בדף ד: (ד"ה ופחות) פירש ז"ל לבוד סניף אפושטיץ בלע"ז דבר שמאריכין אותו ע"י סניפין כדי לסנוף חקק על חקק עכ"ל. רוצה לומר דהפ"י המילולי של לבוד הוא סנוף כלומר מאורך דהיינו דבר שמאריכין אותו, משא"כ התוס' בדף יט. בקושימים לשונם הוא דכל מקום חשבינן אויר פחות משלשה כסתום ע"י לבוד ע"כ. לכאורה משמע כאן דלא כרש"י דרש"י סבר דלבוד הוא אירוך וא"כ הוא דין בכל שאר הסכך שמאריכין אותו ולתוס' לבוד הוא מילוי וא"כ הוא דין באויר שממלאים אותו, ולכן נחלקו אי אמרינן לבוד בממשי דלרש"י דהוא אירוך דהכשרות של הסכך מאריכים אותו על פני כל הסוכה ואף על שאינו כשר אם אינו ג' חל עליו דין כשרות א"כ מה לי אין בו ממש ומה לי יש בו ממש אבל התוס' סברו דהוא מילוי א"כ ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק ולכן סבירא להו דלא אמרינן לבוד בממשי, והא דסכך פסול פחות מג' מצטרף לשיעורא אפי' לתוס' לאו משום לבוד אלא משום דכל פחות מג' הרי הוא כמי שאינו, וכמו שנתבאר לעיל בענין אחר וממילא אף הוא מצטרף דמ"מ סכך מיקרי. [והא דאיר אין ישנים תחתיו לרש"י נראה לומר דאף דאמרינן לבוד מ"מ אינו מיצל ובאותו מקום חמתה מרובה מצלתה ולכן אין ישנים תחתיו והתוס' סברי דדין חמתה מרובה מצלתה אינו דין בכל הסוכה אלא בשיעור הסכך וכיון דיש כאן שיעור ע"י לבוד ישנים תחתיו].

### לבוד בכלים

ה) ונראה לי דבכך נחלקו בשמעתא דכוורת בשבת דף ח. גבי זרק כוורת לרה"ר וכפאה על פיה דאם אינה גבוהה אלא שבעה ומשהו חייב וכשמגיע פחות מג' סמוך לקרקע אמרינן לבוד והוי כמונח ע"ג קרקע ואין מקצתו במקום פטור, ופירש רש"י שם

וודאי לא אמרינן לבוד. והביאו הפמ"ג בסי' שס"ג במב"ז, וכן דייק מדברי השו"ע סי' תרל"ב שבהיא ספק התוס' כאן דרק באויר מפסיק נסתפקו אבל בסכך כשר מפסיק לא נסתפקו, דלבוד בדבר שיש בו ממש לא אמרינן.

אולם מדברי רש"י לעיל דף ד: אינו משמע כן, דאמרו שם סוכה שאינה גבוהה עשרה וחקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל פחות מג' כשרה דאמרינן לבוד ופירש"י וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל עכ"ל. פירוש דאמרינן דכל הקרקע כאילו נחקק מטעם לבוד הרי דאומרים לבוד בדבר ממשי, ולש"י התוס' י"ל שיפרש כהר"א מן ההר דחשבינן כאילו הכותל מגיע עד החקק ולא דהחקק מגיע עד הכותל. אמנם לש"י התוס' נראה דאמרינן לבוד בממשי כן דייק בפמ"ג הנ"ל. [עוד אומר שם הפמ"ג דהמחלו' ב"י וב"ח בסי' תרל"ג סעי' י' אם מותר לישב חוץ לחקק יהיה תלוי בב' השיטות הנ"ל איך מחשבים לבוד דחקק דלרש"י כשר מה שחוץ לחקק ולהר"א מן ההר אינו כשר, והא דפירש"י בע"א דבעינן הכשר סוכה בחקק כבר פירשו הר"ן והריטב"א משום דלא ליהוי דירה סרוחה].

ואפשר לומר דרש"י והתוס' לשיטתם בדף יט. דרש"י פירש דסכך פסול פחות מג' בסוכה קטנה ישנים תחתיו משא"כ אויר, ובתוס' שם הקשו עליו דהיאך נימא לבוד מאחר והוא סתום בסכך פסול הלכך למדו התוס' איפכא דאויר פחות מג' ישנים תחתיו וסכך פסול לא, הרי דתוס' סברו דלא אמרינן לבוד בדבר ממשי אבל רש"י סבר דאפי' בממשי אמרינן לבוד. אבל מדברי התוס' דף יח. (ד"ה אין) משמע דאף בדבר ממשי אמרינן לבוד דהקשו למ"ד אין לבוד באמצע אף סכך פסול פחות מד' תפסול, משמע דסברו התוס' דהכשירא דסכך פסול מטעם לבוד אתינן עלה ואפי' דהוא דבר ממשי, ושמא למאי דמסיק בתוס' דלאו מטעם לבוד מכשירין סכך פסול פחות מד' ניחא.

ותוס' ס"ל דלבוד הוא המשכת הדופן, ואולי י"ל דבאמת אף התוס' סבירא להו כרש"י דהוא דין בכל שאר הדופן ומ"מ הדין הוא שפרצותיה נסתמים ולא שהדופן מתארך ולכן בממשי לא אמרינן, אבל לעולם הוא רק בצד הדופן, ורש"י דסבר שהוא אירוך סבר דאף אם מתעקם לצד אחר שייך אירוך.

א"נ י"ל דלעולם ס"ל להתוס' דהוא דין באויר הסוכה ולא בסכך, וכמו שאמר התוס' בעירובין (דף קב. ד"ה לא) דאהל הנעשה ע"י לבוד אין בו משום עשיית אהל בשבת ומותר לעשותו ולכאורה קשה דבדף י: שם (ד"ה עור) כתבו דאי אמרינן לבוד גבי טומאה אהל הנעשה ע"י לבוד מביא את הטומאה הרי לנו שאהל ע"י לבוד הוא דין אוהל לכל דבר ואיך יהיה מותר לעשותו בשבת אלא הביאור הוא דדין זה דאמרינן לבוד הוא על האויר ולכן מותר לעשותו בשבת דהוא לא עבד מידי שרק פירש ב' חוטין והגביל את האויר לפחות מג' וה' תוצאה' הוא דעל האויר אמרינן לבוד וממילא הוי אוהל, אבל אינו נכלל בפעולתו ולכן מותר בשבת, משא"כ בטומאה דמ"מ הוי אוהל ומביא את הטומאה. ומ"מ אפשר לבאר ש"י התוס' דלא אמרינן לבוד באלכסון, כאשר יבואר להלן.

### לבוד במחיצות

(ו) הנה לבוד דמחיצות אינו כשאר לבוד דאמרינן לבוד כסתום אלא כאן הוא לבוד דאמרינן דהפירצות שבמחיצות אינו פוסל את המחיצה, ולא דוקא 'גדר' הוי מחיצה אלא אף הפירצה הוי מחיצה דהגדר גודר אף במקום הפרצה, מדין לבוד, וכמו שכתוב ברש"י דף יט. גבי הא דאמרינן סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין דללישנא קמא כשרה לכו"ע דאמרינן לבוד ופירש"י ד"ה דמחיצות כו' ומיהו היכא דיש לה פצימין אע"ג דלגוואי עבידן לבוד בפחות משלשה כמחיצה סתומה היא ע"כ. ול"ב דאביי אמר כשרה פי' ואע"פ שהפצימין לחלל האכסדרה נעשו ולא לאויר החיצון הויא

דאיירי אינה רחבה ו' [שזהו שיעור רה"י בעיגול ועי' החשבון ברש"י שם] אבל ברחבה ו' לא דכשאומרים לבוד הוי רשות ואזריקת רשויות אין חייבים והתוס' שם פירשו דקאי ארחבה ו' ואינו רשות כיון דאין תוכו י' שקרקע הכוורת משלימו לי', אבל כשאינה גבוהה י' פטור דלא אמרינן לבוד בכלים אלא כדי שתיעשה ע"ז רשות.

ונראה לומר דהמחלו' תלוי בהנ"ל דלשי' רש"י דהוא אירוך א"כ כל דבר מאריכים אותו בין רשות ובין כלי אבל להתוס' שהוא מילוי החסר א"כ הכלי אינו חסר מידי דאף בלא הלבוד הוי כלי אבל כשתיעשה ע"ז רשות או שחסר בשיעור סוכה וכדו' בזה שייך שפיר מילוי החסר, והרמב"ן במלחמות שם סבר דלא אמרינן כלל לבוד בכלים אף שתיעשה ע"י זה רשות דסבר כרש"י דהוא אירוך אלא סבר דהלכתא דמחיצין אינו אלא למחיצת רשות ולא למחיצת כלי וקאי בין ארחבה ו' ובין אינה רחבה ו' ולא מטעם לבוד אלא משום דכל פחות מג' הרי הוא כמי שאינו וזה אמרינן בכל דבר ואפי' בכלי וכמשנ"ת.

### לבוד באלכסון

אמנם צ"ע דבדף יט: אינו משמע כן, דהתם אמרו דהעושה סוכתו כמין צריף והגביהה טפח או הרחיקה מן דופן השניה טפח לא הוי שיפועי אהלים וכשרה לכ"ע. ופירש"י דהרחיקה מן הכותל טפח ויש שם אויר וכיון דאמרינן לבוד והיינו רק בישר נסתם כל אותו הטפח, ובתוס' פירשו דהרחיקה טפח וסיכך עליו ולכאורה סברו התוס' דאי משום לבוד היו אומרים לבוד באלכסון כמו שאר הסוכה והוי שיפועי אוהלים, ולכאורה סברת המחלוקת הוא דרש"י סבר דלבוד הוא דין באויר לחוד וממילא אמרינן לאיזה צד שירצה. והתוס' סברו דהוא דין בכל שאר הסוכה שמאריכין אותו א"כ הלבוד הוא באותו צד של כל הדופן. נמצא דרש"י ותוס' נהפכו בשיטתם דרש"י סבר כאן דלבוד הוא מילוי החסר

### ביאור שי' התוס' בצריף

ולפי"ז אפשר לבאר המחלו' רש"י ותוס' גבי סוגיא דצריף, דכל פסולו של צריף אינו אלא שהוא שיפוע ואין ניכר המחיצה לחוד והגג לחוד אבל וודאי שיש כאן גג שהרי השיפוע סותם בין מלמעלה ובין מן הצד וא"כ הוא גם גג וגם מחיצה אלא שאינו ניכר, דאי לאו הכי לא היה נכשר בטפח דבעינן ז' טפחים אלא ע"כ הטפח לא הוי אלא משום היכר, וכיון דרש"י סבר דלבוד היינו אירוך א"כ הכא נמי נימא דהתורת גג שבחלק העליון של הצריף מתארך עד הכותל וכיון דהגג מתארך הוא מתארך בצורת גג, אבל התוס' ס"ל שלבוד הוא מילוי החסר וכיון שעוד לא הוכר סוף המחיצה א"כ החסר הוא בצורת המחיצה א"כ לתוס' לא שייך הכא אלא לבוד דמחיצות שהוא דין בכל המחיצה כנ"ל ולכן אמרינן לבוד רק באותו צד של שאר המחיצה א"כ נמצא דאדרבה רש"י ותוס' לשיטתם, וכן נראה מדהירושלמי שהוא בתוס' כאן ולעיל יט שמייע לרש"י.

### קן' על שי' התוס' בממשי

ז) אולם קשה על שי' התוס' דלא אמרינן לבוד בממשי, מהא דאמרו דף יג: דירקות שאמרו חכמים אדם יוצא יד"ח בפסח פוסלין בסוכה משום אויר מ"ט כיון דלכי יבשי פרכי ונפלי כמאן דליתנהו דמי והא דפוסלין בסוכה משום אויר ר"ל דפוסל בשלשה, והנה למ"ד אין לבוד באמצע אויר פוסל אפי' בפחות מג', הא ראייה דכל הכשר אויר פחות מג' הוא מדין לבוד א"כ בירקות נמי להתוס' לפסול אף בפחות מג' דלא שייך כאן לבוד מאחר והוא סתום בירקות - ואף דאמרינן כמאן דליתנהו דמי היינו לחומרא אבל לקולא לא דקאמר דאינן חוצצין בפני הטומאה ומ"מ מביאין את הטומאה א"כ לקולא שנוכל לומר לבוד לא אמרינן וממילא תפסול אף בפחות מג'.

וכקושיא זו כבר הקשה רע"א על התוס' בדף יז. שהבאנו לעיל על הא דאמרו דאין

לה מחיצה דכל פחות מג' סתימה מעלייתא היא ושדייה להכא ולהכא אמר פסולה דלבוד לאו מחיצה היא אלא מהלכה למשה מסיני גמירי לה וכי גמירי לה להיות מחיצה לחלל הנעשה בשבילו כו' עכ"ל, משמע מתוך פירושו דמאן דפסיל סבר דאינו מחיצה אלא מהלכה למשה מסיני דהוי כסתום וא"כ אמרינן דדווקא לענין זה הוי סתום ולא לאויר החיצון ומאן דמכשיר סבר דאינו הלכה דהוי כסתום אלא דאם הוא פחות מג' מחיצה מעולה היא וזה שיש כאן פירצה לא איכפת לן דכיון שהוא פחות מג' הרי כל הדופן סתום, ולפי"ז אף לאויר החיצון הוי מחיצה, ואמרינן דהלכתא כלישנא קמא דכשר לכו"ע, הרי לך דלבוד דמחיצות היינו דהגדר עושה חלות גידור אף במקום הפירצה וא"כ הוא ודאי דין במחיצה עצמה ולא באויר.

וכן מוכח נמי מגמ' דף טז: אמר רב חסדא אמר אבימי מחצלת ד' ומשהו מתרת בסוכה משום דופן היכי עביד תלי לה באמצע פחות מג' למטה ולמעלה, ואשמעינן דאמרינן תרי לבוד, ולכאורה הוא תמוה דלמה לא נדון כל פירצה בפ"ע דכיון שלמטה הוי פחות מג' נימא התם לבוד כסתום ומאי איכפת לן דלמעלה נמי איכא אויר פחות מג' אלא מוכח מכאן דלבוד הוא דין בהמחיצה עצמה וכיון דהוי מחיצה גרועה שיש בה ב' פירצות הו"א דלית בה דין לבוד. (עוד בענין זה יבואר להלן אות ט').

ולפי מה שחלקתי בין לבוד דמחיצות לבין לבוד דגגות אתי שפיר מה שפסק המג"א סי' תק"ב דאוהל הנעשה ע"י לבוד מותר לעשות בשבת ומחיצה המתרת הנעשה ע"י לבוד אסור לעשות בשבת דכיון דלבוד דגגות הוא דין באויר מותר דהוא לא עבד מידי וכנ"ל, אבל לבוד דמחיצות הוא דין במחיצה עצמה וכשבנה הו' ומשהו בנה הכל כיון דאין פירצתה ג' מחיצה מעולה היא ולכן אסור.

לעולם הוא משום שאין לו שיעור, אבל עכ"פ תיפסל בזה שיש הפסק בסוכה וכל חצי סוכה אין לו הכשר דפנות לזה בעיני תורת לבוד, ולפ"ז אתי שפיר סוגיא דירקות, דתקנת החכמים דלכי יבשי כו' אינו מסלק מציאותם של הירקות אלא גזרו שדינם כדין אויר ולא רק אויר פוסל בג' אלא אף ירקות פוסל בג', אבל פחות מג' אין לו שיעור לפסול, ואין לפוסלו מזה שיש הפסק בהסוכה דבאמת אין הפסק כיון שהכל סתום בירקות.

### תרי ותלת לבוד

(ט) כתב הראבי"ה דתלת לבוד לא אמרינן כגון מחצלת שהיא גבוהה ארבעה ומשהו ורחבה ארבעה ומשהו ותלי לה פחות מג' לקרקע ופחות מג' לסכך ופחות מג' לדופן השני אינו מתיר בסוכה משום דופן דרק ב' לבודין אשמעינן אבל ג' לא. וכן מדוייק ברש"י דכתב וארכה כאורך הדופן פי' דאם אינה כאורך הדופן אף דהוי פחות מג' לדופן השני, אינו מתיר דתלת לבוד לא אמרינן, והביאור הוא כמו שכתבנו לעיל דלבוד דמחיצות הוא דין במחיצה עצמה וכיון דהוי מחיצה כל כך גרועה שיש בה ג' פירצות אף למסקנא לא אמרינן ביה לבוד. [ועוד היו יכולים לבאר דלבוד מלבוד לא אמרינן ובציור הנ"ל הזוויות נסתמים רק ע"י לבוד מלבוד אבל מלשון הראבי"ה אינו משמע כן].

אמנם להתוס' שם אמרינן תלת לבודין דהתוס' הקשו דמאי קמ"ל דאמרינן תרי לבוד הרי הוא ברייתא מפורשת לעיל דף ז': דופן סוכה כדופן שבת ואפי' קנה קנה פחות מג' מכשירין, ותירצו דיש לחלק בין שתי לערב, הרי שבקושיא סברו דלבוד דהכא הוא כמו לבוד דהתם אלא שהתם הוא שתי והכא הוא ערב ואחר דאשמעינן דאף ערב הוי כשתי א"כ אף ג' לבודין אמרינן כמו בשתי, אבל רש"י לא סבר כן שרש"י פירש בדף ז'. דופן סוכה כדופן שבת כל צידי דפנות שהתירו בשבת כמו מקיפין בשל שתי

אומרים לבוד להחמיר דממה נפשך תפסל הסוכה דאי אין אומרים לבוד אפי' אויר משהו פוסל את הסוכה, אבל על התוס' שם ניחא לפי ביאור הפמ"ג שהבאנו לעיל [והקהלות יעקב תירץ בעוד אופן אחר על פי הרשב"א בעירובין דף טז: דאפי' במקום אחד אמרינן לבוד לענין להקל ולהחמיר לא אף דהוי תרתי דסתרי]. ולהתוס' כאן צריך לומר דסבר דבאותו ענין וודאי אמרינן כמאן דליתנהו לקולא ולחומרא דאל"כ הוי תרתי דסתרי דכל פיסולו בא משום כמאן דליתנהו א"כ אין לגרוע הכשרו מהא דאיתנהו.

### יסוד הכשר אויר פחות מג'

(ח) ועוד היה נראה ליישב באופן אחר, דהנה באמת משמע מדאמרינן גבי פסל היוצא מן הסוכה לא יהא אלא אויר ואויר פחות מג' בסוכה קטנה מי פסיל וא"כ ה"ה סכך פסול ולא איצטריך לדינא דפסל היוצא מן הסוכה נדון כסוכה, זהו קו' הגמ', ואי אמרינן דכל הכשירא דאויר פחות מג' הוא משום לבוד לכאורה הוא תמוה דימוי הגמ' דבשלמא אויר אינו פוסל משום דאמרינן ביה לבוד אבל בסכך פסול דליכא למימר לבוד מנלן דאינו פוסל בפחות מג' בסוכה קטנה אלא ע"כ דהא דאין אויר פחות מג' פוסל לאו משום לבוד אלא משום שאין לו שיעור לחצוץ את הסוכה.

וכן מוכח נמי מדף יז': דהקשה רבה לרבנן דבי רב דס"ל דסכך פסול פוסל בד' דלכאורה טעמם משום הפלגה שבד' הוי מקום חשוב וחוצץ, והקשה רבה דא"כ למה אויר וסכך פסול אין מצטרפין מה לי אתפלג בסכך פסול ומה לי אתפלג בסכך פסול ואויר וכיון דמדמה אויר לסכך פסול אף דלכאורה היה מקום לומר דלא דמי דעל האויר אמרינן לבוד, אלא ע"כ דטעם דאויר אינו פוסל פחות מג' הוא שאין לו שיעור, וא"כ הוי סתירה מסוגיא דאין לבוד באמצע וכמו שנתבאר לעיל.

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם כתב לתרץ דהא דאין אויר פוסל בסוכה פחות מג'

(ולפי"ז נלע"ד ליישב שי' הרמב"ם דסבר דסוכה העשויה כמבוי המפולש דקי"ל דבעינן פס ד' ומשהו פחות מג' סמוך לדופן וסבר הרמב"ם דאף הוא צריך צורת הפתח כאידך לישנא דרבא לעיל דף ז. וקשה למה יהא זה גרוע משאר מקומות דאמרינן לבוד דלא בעינן צוה"פ, אלא דכאן הוא המשכת והארכת הדופן וכנ"ל).

ומ"מ אף לשי' התוס' דאמרינן ג' לבודין נמי מוכח דלבוד דמחיצות הוא דין במחיצה עצמה מהא דס"ד דלא אמרינן ב' לבודין וכן מהא דחלקו בין שתי לערב הוא משום דמחיצה של ערב בלא שתי יותר גרוע ממחיצה של שתי בלא ערב והו"א דבה לא אמרינן ב' לבודין, וכן משמע בעירובין דף טז: דבעי רב המנונא הרי אמרו עומד מרובה על הפרוץ בשתי הוי עומד בערב מאי משמע הכא דערב גרוע משתי.

לחוד דהיינו קנה קנה או של ערב לחוד דהיינו חבלים נמי מתירין לדופן סוכה וא"כ אין לומר לרש"י שיש לחלק בין שתי לערב דאף ערב נכלל בברייתא דדף ז., אלא לרש"י צ"ל דאין לבוד דהכא כלבוד דהתם וא"כ לרש"י שפיר מצי למימר דאמרינן ג' לבודין.

ויש מבארים דרש"י דשם גבי דופן סוכה כדופן שבת ברור מקום הדופן שהוא מתחיל מקנה הראשון ומסיים באחרון וכל הנדון התם הוא סילוק הפרצות ובזה וודאי אמרינן תלת לבודין שכל פירצה מסלקים בפ"ע ע"י לבוד אבל הכא הדופן אינו גבוה אלא ד' ומשהו וע"י הלבוד באנו להמשיך הדופן ובזה ס"ד דב' לבודין לא אמרינן ומסיק דתרי אמרינן תלת לא אמרינן, ולרש"י לא קשה קו' התוס' כלל.

### סיכום הדברים

בכל הש"ס אמרינן דכל פחות מג' הרי הוא כמי שאינו ולא חשיב ולא מטעם לבוד. וכשצריך להכשירו אז בעינן לתורת לבוד, וזה מתחלק לב' חלקים. א, לבוד דמחיצות, דאמרינן שהגדר עושה חלות גידור אף במקום הפירצה והוא דין במחיצה עצמה ולרש"י והראב"ה אף בו יש ב' מינים: א' - סילוק פירצות וזה אמרינן אף ג' פעמים, ב - הארכת הדופן שאומרים רק ב' פעמים.

לתוס' אין נפק"מ בין ב' הדברים ובשניהם אמרינן אף ג' לבודין.

ב' - לבוד דגגות, לרש"י הוי אירוך והוא דין בגג עצמו וא"כ אף בממשי אמרינן לבוד ואף לצד אחר בצורת הדבר שמאריכים אותו, וא"כ הוי אף בכלים, ולתוס' הוא מילוי החסר וא"כ בממשי לא אמרינן ואמרינן רק בצורת הדבר שחסר ממנו, ולכן בכלים לא אמרינן אבל אם תיעשה ע"י זה רשות שפיר מיקרי מילוי החסר, ולכאורה הוי דין באויר. ולהרמב"ן הוי אירוך כרש"י אבל הלכתא דמחיצין לא אתי אלא למחיצת רשות.



## בגדרי קנין אגב

בקנין דאורייתא מטלטלין ועל ידם הוא מקדש אותה, והוי ודאי קידושי דאורייתא, קידושין מעליא, אבל אי הוי רק קנין דרבנן א"כ כי הקנה לה הכסף קידושין שהם מטלטלין אלו, ע"י קנין אגב, לא קנתה אלא מדרבנן, ולא הווי אלא קידושי דרבנן.

[ומבואר מתוך דבריו, דנקיט דקנין דרבנן לא מהני אלא מדרבנן, וכ"כ רבינו ירוחם (הובא בב"י סי' כ"ח סעיף י"ג) גבי קנין מעמד שלשתן שהוא מדרבנן, שאינו קונה באשה קנין דאורייתא. וע"י בב"י (שם) ובקצוה"ח (סי' ר"ב ס"ק ה') שכתבו דמהני מדין הפקר ב"ד הפקר, ואפי' לקנין מדאורייתא מהני. ואולי תלוי אי הפקר ב"ד הפקר רק יכול להוציא או גם להכניס. וע"י באריכות בשו"ת רעק"א (סי' רכ"א - רכ"ב) ובדבר אברהם (ח"א סי' א') ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' רי"ז) שדנו בנידון זה אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא, ואין כאן מקומו להאריך].

ויעוי' בנימוקי יוסף (בב"ק דף צו ע"ב) שהביא הסתפקות בזה אי הוי דאורייתא או דרבנן, אכן דעת הריטב"א כאן וכן הביא הקצוה"ח (בסי' ל"ט ס"ק א') שיטת הר"ן, דודאי קנין אגב דאורייתא, כדמשמע בפשטות הגמ' דמייתי קרא, אולם התוס' הרא"ש בסוגיין הוכיח דהוי דרבנן וקרא דערים מצורות אסמכתא בעלמא, וכ"כ התוס' בב"ק (דף יב ע"א ד"ה אנא).

אכן בדעת התוס' הקשה הגרעק"א, דלכאור' סתרי להו התוס' בשיטתם, דמהתוס' כאן בקידושין (דף ה ע"א) משמע דקני מדאורייתא, ובב"ק כתבו דלא קני מדאורייתא אלא מדרבנן, ובקהלות יעקב למהר"י אלגאזי כתב לתרץ דכיון דקרא איירי במתנה, אין קנין אגב קונה מדאורייתא אלא במתנה, אבל במכר קונה רק מדרבנן.

במתני' (קידושין כו ע"א) נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות, ע"כ. דהיינו 'קנין אגב', שאם מכר או נתן קרקע ומטלטלין לחבירו, כיון שקנה הקרקע באחד מן הדרכים שקונין בהם קרקע, קונה אגבן גם המטלטלין.

מקור הדין נלמד בגמ' (כו ע"א) דאמר קרא ויתן להם אביהם מתנות וגו' עם ערי מצורות ביהודה. הראשונים הקשו בזה, מנין לנו ששם נקנו המטלטלין אגב הקרקע, דלמא בקנין חצר קנו. והריטב"א תי' דלשון עם משמע שזכו בקרקע ומטלטלין כאחת, בלא קדימות כלל. ולא משכחת לה אלא באגב. ובפנ"י תי' דעיקר המתנה הוא ערים מצורות, והמטלטלין טפלין כלפיהם, וכיון שהקדים הפסוק הטפל לעיקר, כדכתיב ויתן להם אביהם מתנות עם ערי מצורות, היינו ע"כ משום שהמטלטלים נקנו אגב קרקע, ומש"ה הקדים הטפל לומר שזה נקנה אגב העיקר. ועוד תי' בפנ"י דדריש לה מיתורא ד"עם", דהו"ל לכתוב וערים מצורות, ומדכתיב עם משמע ליה אגב. [וצ"ע למה שכ' הפנ"י דיליף מדהקדים הטפל, וזה משמע אגב, דהא רש"י (בדף כ. ע"א ד"ה אגב) כתב: שיאמר לו קני קרקע וקני מטלטלין אגבה, ע"כ. הרי שכתב באגב להקדים העיקר לטפל, וצע"ק].

### א. מדאורייתא או מדרבנן

נחלקו הראשונים בקנין זה אם הוא קונה מדאורייתא או דלמא מדרבנן בלבד קונה. וכ' בתוס' הרא"ש (כאן כו ע"א ד"ה אמר קרא) ונראה לי דנפקא מינה דאם קידש האשה במטלטלין אגב מקרקעי והחזיקה במקרקעי לא הווי אלא קידושי דרבנן, עכ"ל. והיינו דנפק"מ אי הוי דאורייתא או דרבנן אם מקדש אשה במטלטלין שמקנה לה ע"י אגב, הרי שאם קנין אגב דאורייתא הקנה לה

והנה מרש"י בסוגיין (כז ע"א ד"ה ומקומו מושכר) נראה שדעתו שהמטלטלין נקנין במעשה הקנין של הקרקע כצד הראשון שנתבאר שכ' ונמצא מטלטלין נקנין עם הקרקע בכסף, וכן נראה דעת הריטב"א ג"כ שכתב (דף כז ע"ב) "מטלטלי דקני בחזקת קרקע היינו משום דאגב עבדינהו כקרקע עצמו וכגוף אחד דמו".

גם ממה שנתבאר בחידושי הרי"ם (סוף פרק הזהב) הטעם דמטבע אין נקנה בחליפין אבל באגב נקנה, (נפסק ברמב"ם פ"ו מהל' מכירה ה"א - ז', ובטושו"ע חו"מ סי' ר"ג סעיף א' - י') דבאמת מטבע אינו חפץ שיש לו שויות בעצמותו, אלא ששוה בפקודת המלך, א"כ שאר קנינים לא מהנו ביה, דצריך דוקא קנין שיעשה בגופו, ומש"ה קנין אגב מהני דכיון שבטל לגבי הקרקע, חשיב כאילו עשה הקנין בגוף המטבע. מוכח מדבריו דנקיט דאגב חשיב כאילו מעשה הקנין של הקרקע נעשה אף במטלטלין, דאילו ס"ל דהוי הקנאת הבעלים בלבד בלא מעשה קנין מאי אהני קנין אגב טפי משאר קנינים, לפי ביאור זה.

והגר"ש שקאפ כ' דמסוגיין מוכח כצד השני דהא אמרי' בגמ' (כו ע"ב) מעשה באחד מירושלים שחלה והקנה קרקע מחוץ לירושלים וע"י כן הקנה מטלטליו, והתם ודאי שלא רצה להקנות בשעת מעשה לפני מותו אלא לאחר מותו, ואם מהני קנין הקרקע לקנות המטלטלין אגבן אחר זמן, מוכח דנקיט' כצד השני, כמו שכבר נתבאר הנפק"מ להגר"ש שקאפ, דאילו לא היה נקנה אלא ע"י מעשה הקנין שבקרקע, כבר כלתה קנינו.

ובאגרות משה (חושן משפט סי' נ"ב) כתב דשני הדרכים נכונים ובמקום שהמטלטלין צבורין קונין המטלטלין ע"י המעשה שנעשה בקרקע, ובמקום שאין המטלטלין צבורין, קנין המטלטלין הוא ע"י שבטלין אגב הקרקע. (ואי"ה להלן אות ד' יתבאר בעזהשי"ת צד זה).

[ולהלן באות ד' יתבאר בעזהשי"ת עוד תירוץ].

## ב. גדר הקנין

ידוע מה שחקרו האחרונים (חי' הגר"ש שקאפ נדרים סי' כ"ב, קהילות יעקב ח"א סי' כ"ג) בגדר קנין אגב. צד א' - אם החידוש הוא דכיון דהמטלטלין טפלין להקרקע, נחשבין כהקרקע עצמה ונטפלין עמה היכא דנמכרין ביחד, וממילא אותו מעשה הקנין שעושה על הקרקע מועיל נמי על המטלטלין, וכמו שהעושה חזקה במקום אחד קונה כל השדה, דמחשב שהקנין נעשה בכל השדה, וה"ה שמעשה זה מועיל לקנות המטלטלין הנטפלין עמה. צד ב' - כיון שהמטלטלין טפלין להקרקע נקנין המטלטלין לזה שקונה את העיקר, דהיינו הקרקע, בלא שום מעשה הקנין, אלא בהקנאת הבעלים לבד במטלטלין, שנגררים ונמשכים אגב הקרקע.

והגר"ש שקאפ כ' דנפק"מ אם קנה קרקע בחזקה, וקנה אגבן מטלטלין לאחר ל' יום, הרי שאם נפרש דקנין המטלטלין נקנה באותו קנין, לא יחול כאן הקנין, כיון שקנין חזקה אין מועיל לאחר זמן שכבר כלתה קנינו, אבל אם נבאר דכיון דנטפלין להקרקע נקנין עמה בלא מעשה הקנין, א"כ מכח קנין הקרקע עצמו יכול לקנות אפי' לאחר ל' יום.

עוד כ' ר' שמואל (בב"מ יא): דנפק"מ היכי דקנה הקרקע בשטר, שאם נקנה באותו מעשה הקנין, צריך לכתוב המטלטלין בשטר כמו הקרקע עצמה, אבל אם נקנה בלא מעשה הקנין בקרקע, כצד השני שנתבאר, א"כ א"צ לכתוב בשטר את המטלטלין.

[עוד כתבו האחרונים דנפק"מ לאותם הראשונים דבעי כוונה באיזה קנין רוצה לקנות ואם כיון לקנין אחד והקנין הזה אינו מועיל, אין יכול להועיל מדין קנינים אחרים, הרי שבקנין אגב אם לא כיון רק הקנין שקונה את הקרקע, אם אמרי' דאותו מעשה מועיל גם במטלטלין קנה, ואם לאו לא קנה - ואין כאן מקומו להאריך].

אדם קונה לו שלא מדעתו אלא שהחצר היה שלו קודם לכן שבאת המציאה לתוך החצר, אבל היכא שאין החצר שלו לא קני ליה חצירו, "ומה"ט ניחא הא דבעי בקידושין אי בעינן ציבורין, ומאי בעי ליקני ליה חצירו, אלא ש"מ דלא קני ליה חצירו אלא כשהחצר שלו בשעה שהמטלטלין באין לחצר" עכ"ל. וזהו כדברי הש"ך.

אולם, אין זה ברור שכוונת השיטמ"ק כהש"ך, דאכן הקצוה"ח (שם) ובדברי אמת בדיני קנינים כ' דכהש"ך כוונתו, אבל הגר"ש שקאפ (ב"מ סי' כ"ג) כתב דהשיטמ"ק לא כ' דבריו אלא בדין חצר קונה שלא מדעתו, אבל כשקונה מדעתו אפשר אפי' בבת אחת. וכמו שבי' הגר"ש שקאפ הטעם, דבאמת אין חצר קונה אלא דוקא אם נוכל לומר דהחצר עושה את פעולת ההכנסה לרשות הבעלים, אבל אם היה החפץ מונח מכבר בחצר, שעכשיו אין החצר סיבה להכניס לרשותו רק שישאר ברשותו, וזה לא חשוב מעשה חדש, ואין כאן קנין אא"כ כיוונו הקונה או המקנה שעיי"ז יקנה החצר. [ועיי' הקשה שם ב"מילואי חושן" דהא השיטמ"ק עצמו כ' לתרץ הא דהוצרכו לאגב, יעו"ש].

ובתשובות אהל משה (סי' קכ"ה) כ' דכוונת השיטמ"ק הוא ע"פ מש"כ הגהות אשר"י בב"מ, שכל דבר שאין דעתו עליו בעת הקניה לא קנה, והא דחצר קונה שלא מדעתו היינו שכל הקונה חצר הוא דעתו על כל מה שיכנס לתוכה אח"כ, אבל מה שהוא בחצר בשעת קנייתה וקודם לה אין דעתו עיי"ז כלל, ולכן לא קנה ע"כ. ונראה מדבריו דס"ל דכוונת השיטמ"ק כהש"ך, ומבאר טעם הדבר משום דבעי' דעתו. [וכמו שכ' דכוונתו כהגהות אשר"י, ובקצוה"ח שם דימה דברי ההגהות אשר"י לדברי הש"ך].

ובשו"ת ברית אברהם (או"ח סי' כ"ה אות ז') כ' דטעם הש"ך דכיון שבשעת הקנאת החצר אין קונה המטלטלין דעדיין אין החצר שלו א"כ גם כשכבר החצר שלו אין קונה המטלטלין דאז אין ההקנאה מצד המוכר,

## ג. האם צריך צבורין

בגמ' (כו ע"א) איבעיא להו בעינן צבורין או לא, ובאמת קשה אם נאמר דבעינן צבורין, אמאי צריך לקנין אגב, תקני ליה משום קנין חצר.

והריטב"א תירץ דמיירי בחצר שאין משתמר וקנין חצר לא קני אלא בחצר המשתמרת הלכך מהני צבורין באגב, דאפי' בקנין חצר לא קנה, מ"מ קנה בקנין אגב, וכ"כ הסמ"ע (סי' ר"ב ס"ק ד').

ובדגול מרבכה (תו"מ סי' ר"ב) תי' דנפק"מ היכי שהקנה לו זכות דריסת הרגל דמטעם חצר א"א לו לזכות כמבואר בש"ך (תו"מ סי' קצ"ח ס"ק ו') ובאגב אפשר להקנות עיי' זכות דריסת הרגל.

והחזו"א תי' דנפק"מ בעני שאין לו מאתיים זוז וא' רוצה ליתן לו קרקע ומעשר עני אגבה, ואם יקנה בתורת חצר נמצא שלאחר שקיבל הקרקע יש לו כבר מאתיים זוז ואין יכול לקבל מעשר עני, משא"כ כשקונה בקנין אגב, נמצא מקבל המעשר עני ביחד עם הקרקע כשאין לו עדיין מאתיים זוז.

והש"ך (סי' ר"ב ס"ק ג') תי' דחצר אין קונה, רק אם החצר שלו קודם שבאו המטלטלין, אבל אם באו המטלטלין ביחד עם החצר לא קנה המטלטלין בקנין חצר, אבל קנין אגב מהני, ולכך צריך קנין אגב בכה"ג.

ודברי הש"ך הללו אינן מוסכמים, ובקצוה"ח (בסי' קצ"ח ס"ק ב') הקשה דהיאך מצינן למימר דבעינן דוקא שהחצר תהיה שלו קודם, הא מצינו בגט דאמרי' חצירה וגיטה באים כאחת, יעו"ש.

אכן, בהמשך דבריו כ' הקצוה"ח דמצא כדברי הש"ך השיטמ"ק בב"מ (דף כה ע"ב) בשם התוס' חיצוניות, שכ' שם אהא דתנן מצא בגל ובכותל ישן, דקשיא ליקני ליה חצירו לבעל הגל וכ' בזה"ל, ובתוס' חיצוניות תירצו דלא אמרינן חצירו של

ובכסף משנה (בהל' מכירה פ"ג הל' ט') כתב לדחות דברי הר"ן דמה שכתב שהיה לגמ' לפרש חילוק בין משתמר לשאין משתמר, אפ"ה לא משום הא אין פירושו מחזור, ומה שכתב הר"ן דגם הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם, לא משום דלא חילק בין חצר משתמרת לשאינה משתמרת רק דסוגיא לא משמע ליה הכי, וכתב דודאי אין נראה שטעם הרמב"ם שקונה בצבורין הוא מטעם חצר, אלא בין בצבורין בין אינם צבורין קונה מטעם אגב, ומה שחילק בין צבורין לאינן צבורין מבואר בסמ"ע (סי' ר"ב סי' ג') דכשהן מונחים על הקרקע הם נקנין עם הקרקע אפי' אם לא אמר 'אגב וקני' דחשבינן המטלטלין שעל גבי הקרקע כאילו הן מגוף הקרקע ומחוברים אצלה. ובאגרות משה (ח"ו ח"א סי' נ"ב) ביאר מח' הרמב"ם והראב"ד לפי דברי הסמ"ע, שהרמב"ם סבר דגדר קנין אגב הוא שהמטלטלין טפלים ונחשבים כקרקע ומעשה הקנין נעשה גם במטלטלין, והא דבעינן לומר אגב וקני, היינו טעמא שבוזה מטפיל המטלטלין לקרקע, אבל אם המטלטלין מונחים על הקרקע אין צריכין להטפיל, כיון שטפלין מעצמם, אבל הראב"ד סבירא ליה שגדר הקנין הוא, שהקנין הנעשה בקרקע מועיל במטלטלין, מטעם שהקנין המטלטלין נטפל לקנין הקרקע. ולזה צריך אמירת אגב להטפיל הקנין המטלטלין לקנין הקרקע. ולפ"ז אין סברא לחלק בין צבורין לאינן צבורין דהא גם בצבורין בלא אמירתו אין הקנין המטלטלין נטפל להקרקע. [דאין ביניהם אלא שינוי במציאות].

אכן בדבר אברהם (ח"א סי' א' אות י"ג) מבואר דטעם שהרמב"ם ס"ל דבצבורין א"צ אמירת אגב היינו טעמא, משום דכל האמירה לא אתי אלא לבירור כוונתו, ובצבורין סתמא כפירושו דמי, דודאי לשם כך מתכוין, וכ' שם דמש"כ הסמ"ע בטעמו משום דכל שצבורין בתוך הקרקע הרי הם כקרקע, לא דק. וקרוב לומר דכוונתו כמו שכתבתי, ע"כ.

ומשו"ה לא קנה, דהיינו שהחיסרון הוא מצד דעת המקנה. [ולפ"ז סברת הש"ך אינה אלא במכר ומתנה, אבל בהפקר דקונה בלא הקנאת בעלים קונה את המטלטלין אף כשבאו בבת אחת]. [ועדיין יש לדון הרבה בענין, אלא שאין כאן מקומו להאריך].

להלכה אמרי' בגמ' (דף כז ע"א) והלכתא צבורין לא בעינן אגב וקני בעינן. והרמב"ם (בהלכות מכירה פ"ג ה"ט) כתב: במה דברים אמורים בשהיו המטלטלין צבורין באותה קרקע אבל אם היו במקום אחר צריך שיאמר לו קנה המטלטלין על גבי הקרקע, ע"כ.

וטעם הדבר נתבאר בר"ן (דף י' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מנא ה"מ), שהרמב"ם מפרש דכי איבעיא לן בגמ' מי בעינן אגב היינו בשאין צבורין, והיינו דבתר דאסיקנא דלא בעינן צבורין איבעיא לן אי בעינן אגב או לא, הא בצבורין לא בעינן אגב דהו"ל קרקע זה כחצירו וחצירו של אדם קונה לו, ע"כ.

והבית יוסף (סי' ר"ב בד"ה וכתב הרמב"ם) הביא עוד הכרח לדברי הרמב"ם, דאמרי' בבעיא השנית [אי בעי 'אגב'] והלכתא צבורין לא בעינן, אע"ג שכבר הוכיח הגמ' לעיל מיניה בבעיא הראשונה דלא בעינן צבורין, ולמה לי למהדר ולמימר דלא בעינן צבורין, אלא ודאי היינו לומר צבורין לא בעינן ומשום דאפי' אינן צבורין מיקנו אגב קרקע, משו"ה אגב וקני בעינן לשאינן צבורין.

והראב"ד השיג על הרמב"ם דזה ההפרש שחילק בין צבורין לשאינם צבורין אינו מחזור דמסוגיין לא משמע הכי, ולעולם צריך לומר אגב וקני בין בצבורין ובין בשאינם צבורין.

והר"ן הקשה על הרמב"ם [לפי הבנתו דבצבורין קנה מטעם חצר] דאין דבריו מחזורין שאם כן היה לו לפרש דדוקא בחצר המשתמרת, דחצר שאינה משתמרת אינה קונה אלא בעומד בצדה כדמוכח בפ"ק דבבא מציעא וכבר השיג עליו הראב"ד ז"ל.

ולפי"ז מובן החילוק שחילק הרמב"ם בין צבורין לאינן צבורין - אם צריך אמירת אגב, שכתב דבצבורין מועיל אף בלא אמירת אגב, וכמ"ש בסמ"ע דבצבורין מחשבינן המטלטלין שעל הקרקע כאילו הן מגוף הקרקע ומחוברין אצלה עכ"ל, ולהכי מהני אפי' בלא אמירת אגב, שהוא כגוף הקרקע ונקנה גם באותו קנין עצמו שעושה בקרקע משא"כ באינן צבורין שאין נחשבין כאילו הן מגוף הקרקע, אין נקנין באותו מעשה קנין שעושה בקרקע, לפיכך צריך אמירת אגב להטפילן לקרקע.

וקצת משמע כן בקהילות יעקב (חלק א' סי' כ"ג) שכ' שב' הצדדים יש לחלק בין צבורין לאינן צבורין, והוסיף ואע"פ שלכאורה דחוק קצת לומר שיש ב' עניני אגב מ"מ לפי דברי הסמ"ע משמע הכי, ובפרט להתוס' דכל קנין אגב דרבנן ודאי י"ל כן, ע"כ. ונראה כוונתו שאם יש קנין דרבנן, שפיר יש לחלק ב' סוגים של קנין אגב, חד מדרבנן וחד מדאורייתא, וכמו שנתבאר.

ומעתה יתיישב גם קושית הגרעק"א שהקשה שיש סתירה בדברי התוס', שהתוס' בב"ק (יב ע"א) כתבו שקנין אגב דרבנן, והתוס' בקידושין (ה' ע"א) כתבו שקנין אגב דאורייתא. ולפי הנ"ל יש לומר, שבאמת התוס' סוברים שיש ב' סוגי אגב, מדאורייתא ומדרבנן, רק שמדאורייתא אין מועיל בעבדים, דבעינן דומיא דערים מצורות וליכא, ולכך כתבו התוס' בב"ק דמיירי התם בעבדים, שקונה רק מדרבנן. ומה שכתבו דקרא אסמכתא בעלמא, היינו מה שהביאו הפסוק התם גבי עבדים לא הוי אלא אסמכתא דהא א"א ללמוד מהפסוק לעבדים דעבדים אין המטלטלין בטלים לגבם כ"כ, שיחשב כגוף העבד. ולפיכך מועיל רק מתורת אגב דרבנן, מכח הפקר ב"ד הפקר.

וברא"ש שכ' בפסקיו בב"ק (פ"א סי' י"ד, פ"ט סי' ו') דהוי דרבנן, היה נראה ג"כ לומר דהוי רק התם דמיירי בעבדים, אלא שכתוס'

ונראה דפליגי בהא דאמרי' דצ"ל אגב וקני, דהסמ"ע הבין שהכוונה היא להטפיל המטלטלין להקרקע וכמ"ש באגרות משה הנ"ל. [וכן באבן האזל פ"ג הי"א] דמחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד הוא אם צריך להטפיל מציאות המטלטלין או הקנין, אבל בדבר אברהם כ' להדיא דטעם דבעי אמירה הוא לצד ידיעת כוונתו לחודא.

ומש"ה נראה, דמש"כ בדבר אברהם (שם) דלהראב"ד והמג"א דבעי דבעי אף בצבורין דצריך שיאמר אגב וקני, מ"מ היכא דמוכח להדיא דכוונתו להקנות בקנין אגב קונה אף שלא אמר אגב וקני, זה אינו לדעת הסמ"ע, דרק לפמש"כ דהעיקר היא הידיעה, הרי שידיעה ברורה ודאי מהני, משא"כ לדעת הסמ"ע דבעי' להטפיל המטלטלין לקרקע ע"י האמירה, לא סגי בלא אמירה.

#### ד. ביאור חדש בקנין אגב

ונראה דאפ"ל דכל מה שנתבאר עד כאן מדאורייתא ומדרבנן, ב' הצדדים לבאר גדר הקנין, ואי בעי צבורין, הכל נכון, דיש קנין אגב המועיל מדאורייתא, ויש שמועיל מדרבנן. וב' הצדדים נכונים, ויש קנין המצריך צבורין, ויש קנין שא"צ צבורין.

ביאור הדבר, דבאמת יש קנין אגב מדאורייתא, כדילפי' מקרא דמהני, אלא דקנין דאורייתא צריך קנין בגופיה, כמו בכל קנין והא דמהני באגב היינו משום דחשיב כאילו עשה מעשה הקנין של הקרקע אף במטלטלין גופן, כצד הראשון שנתבאר, אכן, בכדי שיחשב כאילו עשה בהם הקנין צריך שיהיו צבורין על הקרקע, כדי שייחשבו כגוף הקרקע [כהגדרת הסמ"ע] שמעשה הקנין יהא גם עליהם. אולם, אף אם אינם צבורין ג"כ קונין בהם ע"י אגב, כמו שאמרו בגמ', אבל אינם קונים מדאורייתא דבקנין דאורייתא צריך שיחשב כגוף הקרקע שהקנין יחול עליהם, ונקנים רק מדרבנן, אף בלא מעשה הקנין, בהקנתא הבעלים לבד, וכצד השני שנתבאר (באות ב').

ואע"ג דקתני בהו עם אלמא עם לא הוי כאגב.

אבל שיטת הרא"ה ז"ל - הביא הר"ן, דעם הרי הוא כאגב וכי איבעיא לן אי בעינן אגב או לא היינו לומר אי סגי בלא אגב ובלא עם אלא דא"ל קני קרקע ומטלטלין, וכי אמרי' ת"ש דקתני כל הני ולא קתני אגב, לא מהני דקתני בהו עם מוכיח, אלא מעובדא דר"ג וזקנים וממימרא דרבה בר רב יצחק אמר רב דמייתנין להו נמי למיפשט בעיין דצבורין ולא קתני בהו לא עם ולא אגב כלל, וכי אסיקנא דאגב וקני בעינן ה"ה דסגי בעם.

ובס' המקנה ביאר איבעית הגמ' לפי הרא"ה דכיון דבפסוק כתוב ויתן להם אביהם מתנות "עם" ערי מצורות, חזי' שלשון עם מועיל וכ"ש הלשון הטוב יותר והיינו אגב, או דלמא דלשון עם דקרא לאו דוקא. וכ"כ בסמ"ע (סי' ר"ב ס"ק ו') דסברתו מדכתיב בקרא עם ערים מצורות ש"מ דלשון עם מהני כלשון אגב, אלא שזה לשון המקרא וזה לשון דרבנן. אולם הסמ"ע דחה את דבריו: דלסברתו תיקשי ליה לנפשיה מאי איבעיא ליה שם בגמ' אי בעי אגב או לא הלא במקרא כתיב עם שהוא כמו אגב, אלא ע"כ צ"ל דהאיבעיא ס"ל דאין במשמעות הקרא דאמר בשעה שהקנה להן המטלטלין עם הקרקעות לשון עם, ולא בא הכתוב אלא לומר דנתן לבניו המטלטלין עם הקרקעות בקנין אחד, אבל אינו נרמז בקרא אי צ"ל בשעת הקנין לשון אגב או לשון עם או לא, וא"כ י"ל דלפי האמת דנפשטא איבעיא דבעינן לומר קנה אגבו, דאגב דוקא בעינן ולא סגי בעם, והקרא לא אמר בלשון דאמר להו בשעת הקנין וק"ל, עכ"ל.

וסברת רש"י הסביר הסמ"ע (ס"ק ה') משום דלשון עמו משמע דאשניהן בשוה קאי קנין זה וזה ל"מ משא"כ לשון אגב, עכ"ל. וביאר בקהילות יעקב (ח"א סי' כ"ג) לכאורה נראה כוונתו דלשון עם משמע שאותו מעשה הקנין שעל הקרקע יועיל נמי אמטלטלין, וזה אינו. והוא כהצד השני

הרא"ש בסוגיין כתב ג"כ דהוי דרבנן אף דלא מיירי בעבדים, ומזה מוכח שסובר דקנין אגב הוי דרבנן בכל אופן.

ובשיטת הרמב"ם שנתבאר דס"ל מב' הצדדים, כמשנ"ת לעיל ביאור החילוק בין צבורין לאינן צבורין לפי הרמב"ם. לפי דברינו אלו, אכן צריך ביאור לפי"ז לגבי קנין שטרות, ויתבאר בעזהשי"ת להלן אות ו'.

ולפי הנ"ל נמצינו אומרים שאין מטבע נקנה אלא בצבורין, שהרי נתבאר לעיל (אות ב') בשם החידושי הרי"ם דכל מה שמטבע נקנה באגב, הוא כיון שנחשב כאילו נעשה הקנין בגופו, ואם הא דנחשב דמעשה הקנין נעשה גם במטלטלין הוא רק בצבורין - בקנין מדאורייתא כמשנ"ת, הרי שמטבע אין נקנה אלא בצבורין, וזה חידוש גדול, ועדיין צ"ע רב בזה.

### ה. האם צריך לשון אגב דוקא

בגמ' (כז ע"א) איבעיא להו מי בעינן אגב או לא. וביאר רש"י (בד"ה אגב) שיאמר לו קני קרקע וקני מטלטלין אגבה. (בד"ה כל הני) - ועמו מאה צאן ולא קתני אגבן מאה צאן, ומבואר שלפירש"י האיבעיא היא כשמקנה לחבירו בקנין אגב האם צריך שיאמר לו אגב, היינו בלשון אגב, ואילו יאמר לשון "עם" משמע דאינו מועיל.

והר"ן ביאר סברת רש"י (דף י ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מנא ה"מ) דבגמ' בעי למפשט בעיין דצבורין מדקתני אמר ר"א מעשה במירוני אחד בירושלים שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתן אותם במתנה אמרו אין לו תקנה עד שיקנם ע"ג קרקע מה עשה הלך ולקח בית סלע סמוך לירושלים ואמר צפוננו של זה לפלוני ועמו ק' צאן וק' חביות וכו'. ועובדא אחרינא נמי מייתי התם טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות, ובתור הכי כי מיפשטא לן בעיין דלא בעינן צבורין, איבעיא לן תו אי בעינן אגב או לא, ואמרי' ת"ש דקתני כל הני ולא קתני אגב

שהתוס' מסתפקים בזה דאי לא מהני לצד זה, מ"מ מהני לצד השני.

ואולי תלוי בחקירה שהובא באבן האזל (פ"ג הי"א) אי הטפלות הוא במטלטלין עצמן או בקנין שלהם, דאפי' דאמרי' שנגררים ובטלים לקרקע, מ"מ אפשר שאם הביטול במטלטלין א"כ עדיין אין קונה החוב ולא הוי קנין אלא במטלטלין שהוא השטר, ורק אם נפרש שהביטול והטפלות הוא בקנין, הרי שכל הקנין של שטר בטל לגבי קרקע ואף החוב יכול ליבטל.

והנה ברמב"ם פ"ו מהל' מכירה הי"ד כתב דשטר נקנה ע"י קנין אגב בלא כתיבה ומסירה, וכתב בנתיבות חיים ח"ג סי' כ' דהיינו משום דהא דבעינן גם כתיבה הוא מפני שמעשה הקנין בשטר לא מתייחס לחוב עצמו משא"כ בקנין אגב שהקנין הוא מצד דעת המקנה דמהני לחוב עצמו, ע"כ. מוכח כצד ב', דמתבטלים אגב קרקע ומש"ה קנין הקרקע מועיל גם לזה, דאם הקנין שבקרקע נעשה גם במטלטלין, הא אפי' נעשה בשטר עצמו אינו קונה. [ובודאי שמתיישב לפי מה שנכתב לעיל באות ד', דאף הרמב"ם סובר משני הצדדים].

ואף שנתבאר באבן האזל שהרמב"ם סבר שהטפלות במטלטלין. ובזה נתבאר בתוס' דלא קנה החוב, אפשר שהרמב"ם סובר שאפי' שהטפלות במטלטלין קנה, שמה שקונה שטר אין קונה החוב זה משום שהקנין נעשה רק בגוף השטר, אבל בקנין אגב שאף בשטר אין נעשה קנין אלא משום טפלותו לקרקע קונה, א"כ אף החוב יכול ליבטל ג"כ לקרקע.

### ז. דין זכייה בהפקר ע"י אגב

יש לדון אם יכול לקנות הפקר ע"י אגב. ולכאור' כיון דצריך אמירת אגב, כדנקטי' בגמ' דאגב וקני בעינן, א"כ אין מועיל אגב בהפקר כיון דליכא דעת אחרת שתאמר אגב וקני, וכ"כ להדיא בנתיבות המשפט (סי' ר"ב ס"ק ב') דכיון דבהפקר ליכא דעת אחרת

שכתבנו [של החקירה הנ"ל באות ב'] אבל אם נפרש דרש"י סובר מב' הצדדים, דהא לפמשנ"ת עתה כוונת הסמ"ע ברש"י, ס"ל כהצד השני דוקא, ולא ס"ל כהצד הראשון. ולעיל (אות ב') דייקנו מדברי רש"י דנקיט כהצד הראשון, אשר על כן נראה לבאר דרש"י ס"ל מב' הצדדים וכמו שנתבאר לשאר ראשונים (לעיל אות ד') צריך להסביר כוונת הסמ"ע בענין אחר, כמו שהקהילות יעקב בעצמו מוסיף לפרש: ויש להסב כוונת דברי הסמ"ע לענין אחר, משום דעיקר קניית המטלטלין באגב הוא להיותן כטפלין להקרקע ולשון עמו משמע שהוא הקנאה שווה.

### ו. קנין שטר ע"י אגב

בגמ' (כז ע"א) כיון שהחזיק בקרקע נקנה שטר בכל מקום שהוא, הרי ששטרו של קרקע נקנה אגב קרקע, אבל בשטר חוב בעלמא יש לדון אם קונה בקנין אגב.

התוס' ביבמות (דף קטז ע"א ד"ה אותיות נקנות במסירה) כתבו: ליחוש שמא הקנה לו אגב קרקע דשטר נקנה אגב קרקע כדאמרינן בהמוכר את הספינה כו' ושמא קנין אגב קרקע לא שכיחא אי נמי לא מהני אגב קרקע אלא בשטר של אותה קרקע כדאמרינן התם כיון שהחזיקו בקרקע נקנה השטר בכל מקום שהוא דשטר אפשר דארעא הוא אבל שטר חוב בעלמא אין נקנה אגב קרקע ולא דמי למטלטלין ע"כ. הרי שהתוס' הסתפקו בזה אם שטר חוב נקנה אגב קרקע, וצריך לבאר ב' הצדדים.

ואפשר להסביר שבאמת הסתפקו התוס' בב' הצדדים של החקירה שהובאה לעיל אות ב', שאם נקנה בקנין של הקרקע בודאי שאינו מועיל בשטר חוב, כמו שנפסק דהקונה שטר חוב אין קונה את החוב אלא ע"י כתיבה ומסירה, אבל אם נפרש דנגררים ובטלים לקרקע, א"כ כיון שביטל המוכר דעתו על החוב אצל הקרקע, קני אף את החוב. אבל לפי המבואר (לעיל אות ד') שהתוס' סוברים מב' הצדדים א"כ א"א

ונראה טעמא דמילתא עפמשנ"ת לעיל (באות ד' בסופו) דיש חלוקים על הסמ"ע, וכמו שהובא בשם הדבר אברהם דהא דבעי' למימר אגב וקני, הוא לידיעת דעתו, ובצבורין ס"ל להרמב"ם דבסתמא כפירשו דמי. ולפי"ז מובן דבהפקר אף בצבורין לא קנה - אפי' לדעת הרמב"ם, דהא בעי' דעתו, אלא שבצבורין מהני אף בסתמא כפירש, אבל בהפקר דאין כלל דעת אחרת, אין שייך קנין אגב, ומדויק קצת מדברי הנתיחה"מ דזהו סברתו, שכתב דלא מצינו בקרא קנין אגב רק בדעת אחרת.

ובדבר אברהם (שם ח"א סי' א' אות י"ג) כ' להדיא דלפי מש"כ נדחו דברי הקצוה"ח שהעלה דלהרמב"ם דצבורין לא בעו אגב וקני בהפקר נמי נקנה באגב. דלמש"כ כ"ז אינו, דעיקר טעמא דהני דאי"צ בהו לומר אגב וקני היא משום דסתמא כפירשו דמי, משא"כ בהפקר דאין כאן בעלים, ולא שייך למימר סתמא כפירשו בודאי לא קנה דאין כאן אמירת אגב וקני.

ול"ש אמירת אגב לא קנה מטלטלין אגב קרקע ע"כ.

ולכאור' לפי"ז הרי שלפי דעת הרמב"ם דבצבורין א"צ אמירת אגב (כמשנ"ת לעיל ג') הרי שאף בהפקר כשהם צבורין מצי קני. ובפרט לפמשנ"ת בשם הסמ"ע דאמירת אגב מטפיל המטלטלין לקרקע, ובצבורין הרי הם כגוף הקרקע עצמו, ומש"ה א"צ אמירת אגב. הרי שהסברא נותנת שהדין כמו"כ בהפקר דבצבורין מצי זכי ע"י אגב, דהא במציאות בטלים הם להקרקע ע"י שצבורין בתוכו, וכן מבואר מדברי הקצוה"ח (בסי' ער"ה ס"ק א' גבי נכסי גר, אי נקנים ע"י אגב).

אולם בנתיבות המשפט (שם) כ': לפענ"ד לא מסתבר לומר כן, דהקרא דנלמד מיניה אגב, במתנה כתיב דהיא דעת אחרת מקנה, א"כ לא מצינו בקרא קנין אגב רק בדעת אחרת מקנה ומנין לנו בהפקר, יעו"ש. וצ"ב בדבריו מדוע ה"נ לא קני, הא טעמא דמסתבר אית ליה להקצוה"ח, ומדוע כ' הנתיחה"מ דאין מסתבר לומר כן.





# בירורי הלכה

הרב גדליהו אקסלרוד

## אופן עשיית הדפנות בסוכה

שאלה א) האם אמרינן לבוד בסוכה שיש בה שתי דפנות שלישיות והשלישית עשויה מקנים פחות פחות מג' טפחים ביניהם. ב) מה הדין כאשר אין פס ד' בגובה י' אלא שני פסים לאורך הדופן ויש בין שני הפסים מקום פנוי של ג' טפחים, הגם שאינו מכשיר הסוכה מדין לבוד, האם יכשיר הסוכה מדין עומד מרובה על הפרוץ או דאינו מכשיר. ג) אם יש לבוד וגם עומד מרובה על הפרוץ האם באופן כזה כשרה הסוכה בג' דפנות. ד) עשה דפנות בגובה י"ט ונמלך אח"כ והגביה האם על מה שהוסיף יש דין מוקצה.

תשובה

טפחים ומשהו עכ"ל, ויעוי"ש בתוס' מ"ש, והמגן אברהם ריש סי' תר"ל לאחר שהביא דברי התוס' כתב וז"ל והר"ן כתב גבי פס ד' ומשהו וכו' בסוכה העשויה כמבוי מיירי ודוקא בפס ד' דאיכא בעומד שיעור ראוי אבל בטפח ומוקי ליה בי מיצעי פחות מג' להך גיסא ופחות מג' להך גיסא לא סגי כיון דליכא בעומד שיעור ראוי עכ"ל, וכן כתב גבי וצריכה נמי צורת הפתח דבעי טפח שוחק פחות מג' וצורת הפתח של ד' (כוונתו לשתי דפנות כמין ג' שמועיל טפח שוחק).

וכ"כ הג"מ דבעינן ז' טפחים כדי הכשר סוכה וא"כ צריך לומר הא דתניא דמהני קנה קנה פחות מג' היינו כשעושה ד' דפנות אבל כשעושה ג' דפנות בעינן ב' שלמות דעריבן ושלישית בטפח וצורת הפתח (הכונה כאשר ב' הדפנות הן כמין גאם), וכ"כ הר"ן בהדיא גבי ב' כהלכתו עיי"ש עכ"ל המג"א, ויעוינן במחצית השקל שם שלומד שגם דעת התוס' היא כדעת הר"ן.

והמשנה ברורה שם ס"ק ז' כתב וז"ל במג"א מבואר שמותר לעשות דפנות הסוכה בקנים שמעמידם פחות פחות מג' טפחים רחוק זה מזה בעושה כן ד' דפנות דהיינו

ראיתי סוכות נידות עשויות על מכוניות משא שיש להם שתי דפנות שלמות מימין ומשמאל זה מול זה ובכניסה אין כלל דופן, ומול הכניסה סידרו דיקטים לאורך כל הדופן, אך הסדר היה שמלמטה היה דיקט ברוחב כג' טפחים ובאמצע רווח של פחות מג' טפחים ולמעלה מהרווח היה עוד דיקט ברוחב כששה טפחים, והשאלה היא מכיון שהדופן השלישית אינה שלימה וכדי להכשירה צריך להגיע לדין לבוד האם כשרה היא לסוכה.

עוד יש לטעון אפילו אם נאמר דאין אומרים לבוד בג' דפנות בסוכה כפי שיובא להלן כאן יש להכשיר מדין עומד מרובה על הפרוץ והוא יהיה עדיף מלבוד.

בגמרא סוכה (ט"ז ע"ב) אמר ר' אמי פס ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן ומוקים לה בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי, ובתוס' שם בד"ה בפחות ז"ל: ותימה למה לי פס ארבעה יעשה פס שני טפחים ויעמידנו סמוך לדופן וירחק שלשה טפחים פחות משהו ויעמיד פס אחד של שני

אבל פס ד' מצומצמות ושיעמידו רחוק ג' טפחים מהדופן דהוי ג"כ עומד של הפס מרובה על האויר שהוא רק ג' טפחים והפס ד' אפילו הכי לא מהני, וכן כתבו כל הפוסקים פס ד' ומשהו הרי"ף והרא"ש שם ס"י ו' והרמב"ם והטושו"ע סי' תר"ל ס"ב, א"כ מוכח מכאן דע"י לבוד חשוב מחיצה טפי מע"י עומד מרובה על הפרוץ דלא מהני כאן כי אם לבוד ולא עומד מרובה ואפשר ע"י לבוד חשוב האויר ג"כ כסתום והוי ליה כאילו יש מחיצה ז' טפחים ממש.

משא"כ ע"י עומד מרובה כיון שהאויר ג' טפחים אין חשוב מחיצה של שבעה טפחים וכן איתא עוד בסוכה (ט"ז סע"ב) פס ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן... הא פס ארבעה דליכא לבוד אינו מתיר אף שהדופן רק ז' טפחים ואיכא עומד מרובה, וז"ל הריטב"א שם ד"ה אמר רב חסדא אמר אבימי מחצלת ארבעה ומשהו משמעתין מוכח דכל היכא דאמרינן לבוד אינו כאילו היה סמוך ממש ואינו דא"כ בצרה לה מחיצה אלא לבוד דינו כאילו הוא סתום וזהו לבוד שאמרו בסוכה קטנה בפחות משלשה דאי לא בצר ליה שיעורא עכ"ל.

משא"כ כשיש אויר ג' טפחים דליכא לבוד אין חשוב כסתום לכן ליכא שיעור מחיצה (ובסכך חמיר טפי דאף אויר פחות משלשה אין ישנים תחתיו) והרי"א ז' בשלטי גבורים כתב ונראה בעיני כו'... ודבריו צ"ע עכ"ל הצ"צ.

והנה הצ"צ מדבר באופן שאין לבוד ויש דופן עומד מרובה על הפרוץ ובוה אין כשר הדופן, והשאלה אם יש לבוד דהיינו שיש פס טפח ומשהו בתוך ג' מהזווית ומקום פנוי שתי טפחים ועוד שלשה טפחים וביחד יש ארבעה טפחים דופן אלא שמחולק באמצע בשתי טפחים מקום פנוי לכאורה יש מקום לומר דאין הדופן כשר מדין עומד מרובה על הפרוץ ואין הסוכה כשרה אלא בדוקא כאופן האמור בגמרא שיש פס של דופן ד' אמות בלי מקום פנוי באמצע ולא מועיל הדין עומד מרובה להכשיר סוכה בג' דפנות כמו

קנים כזה מארבעה רוחות אבל כשאין רוצה לעשות רק ג' דפנות בעינן שתי מחיצות שסמוכות זה לזה ושלמות והשלישית טפח עכ"ל, ופשוט הוא שהמשנה ברורה סובר כהמג"א גם בב' דפנות זה מול זה דבעינן דוקא ד' טפחים ומשהו בתוך פחות מג' טפחים שבהתחלת הדופן הג' וכמו שהסביר המג"א.

ובנדוננו יש ג' דפנות באופן שיש דופן לכל אורך הרוח הג', אך החסרון הוא שהדופן הוא רק בגובה ג' טפחים ואין לו שיעור י' טפחים שהוא שיעור דופן סוכה וכדי להכשירו בעינן לדין לבוד לדופן המרוחק ממנו ונמצא מעליו במרחק פחות מג' טפחים, ובלבד כתב הר"ן דצריך ד' דפנות וכן פסק המג"א והמשנ"ב וא"כ אין אפשר להכשיר סוכה זו שיש בה ג' דפנות והדופן הג' היא מדין לבוד.

והשאלה היא מכיון שיש עומד מרובה על הפרוץ, האם אמרינן דהוא עדיף מדין לבוד ויכשיר את הסוכה גם בג' דפנות או דכל שאין דופן רחב ד' טפחים בגובה י' טפחים בתוך ג' מתחילת הדופן דהיינו שבזווית של תחילת הדופן עומד קנה בגובה י' טפחים ויש חלל של פחות מג' טפחים ולאחר מכן יש דופן של ד' טפחים והגם שיש עומד מרובה על הפרוץ משיעור י' טפחים מגובה הדופן כבנדונינו מ"מ לא מכשיר זה את הסוכה מכיון דאין דופן רצוף של ד' טפחים.

והנה בצמח צדק (ליובאוויטש) או"ח סי' מ' אות ו' מתייחס במפורש לשאלתנו וז"ל: הש"ס פ"ק דסוכה (ז' ע"א) סוכה העשויה כמבוי (המפולש משתי דפנות זו כנגד זו) עושה לו פס ארבעה ומשהו (דופן גמור של ד' טפחים ומעמידו בפחות משלשה סמוך לדופן אצל מקצוע פס ד' דכי אמרינן לבוד איכא שבעה טפחים ארוך כדי סוכה קטנה) ומעמידו בפחות משלשה סמוך לדופן כו'... ומשמע דבעינן דוקא פס ד' ומשהו בכדי שיהא שייך לבוד ואזי איכא דופן שבעה.

ויש לומר דהריא"ז ילמד דמימרא דר' אסי על פס ד' מדובר בשתי דפנות זה כנגד זה והפס ד' הוא דופן שלישית ואין כאן ד' דפנות ולכן לא אמרינן עומד מרובה על הפרוץ מתיר כמו דלא אמרינן בפחות מד' דפנות דין לבוד בסוכה, וכמ"ש לעיל המגן אברהם בשם הר"ן, והריא"ז המכשיר הסוכה במחצלת מדין עומד המרובה על הפרוץ מדבר כאשר יש ד' דפנות ובר' דפנות מכשירים גם לבוד ולדעת ריא"ז מכשיר גם עומד מרובה על הפרוץ.

ויעויין שם בצ"צ לגבי לחי שבפתח מבוי והוא רחוק ג' טפחים מהקיר והלחי רחב יותר מג' טפחים והביא דעת התוס' דאין מכשיר את הלחי והטעם דלא אמרינן עומד מרובה על הפרוץ מכיון דמהעבר השני של הלחי פרוץ יותר משיעור רוחב הלחי, ודעת הרר"י והריא"ז דגם שם אמרינן דהוי לחי מטעם עומד מרובה על הפרוץ אך אין זה שייך לנדונינו כי אין כאן עבר שני הפרוץ כבלחי וכאשר אין מעבר השני פרוץ מרובה מן העומד יש הכלל שעומד מרובה על הפרוץ נחשב כדופן.

ועתה נדון בשאלה שהיה ד' דפנות בסוכה באופן שהיה מהארץ עד גובה שבעה טפחים דופן והיה רווח ג' טפחים ומעל הרווח היה עוד פס ברוחב ד' טפחים, ולדעת הריא"ז דמכשירים בסוכה מדין עומד מרובה על הפרוץ האם נחשב הפס שקבעוהו למעלה מי' טפחים כחלק מדופן הסוכה ואז מכשיר את הסוכה הגם שיש רווח ג' טפחים אויר מעל גובה ז' טפחים אך מכיון שהפס שמעל הרווח רחב יותר מג' טפחים נאמר דנחשב לדופן מדין עומד מרובה על הפרוץ או דנאמר דמכיון דבשיעור סוכה שהוא י' טפחים יש רווח ג' טפח שאין בו לבוד לא מכשיר הפס שמעליו את הסוכה.

והנה בתוס' סוכה (ט' ע"א) בד"ה מנין הביא וז"ל: ור"ת מפרש דעצים של כדי הכשר סוכה חיילא קדושה עלייהו ואסירי מדאורייתא אבל היתר מכדי הכשר סוכה לא מיתסרי אלא מדרבנן, והו"ד בב"י סי'

שאינו מועיל להכשיר ג' דפנות בלבד וצריך באופן כזה ד' דפנות.

אך שאלתינו האם מועיל עומד מרובה בג' דפנות בסוכה, מפורשת התשובה לזה בצמח צדק שדייק מהגמרא ומהפוסקים שדוקא כאשר יש פס ד' ומשהו מכשיר את הסוכה מדין לבוד אך כאשר יש ג' טפחים פתוח הגם שיש פס ד' צמוד אליו אפילו בסוכה קטנה באורך ז' טפחים אין דין דופן לפס ד' הגם שהוא עומד מרובה על הפרוץ.

ונדונינו שהדופן השלישית אין לה גובה י' טפחים באורך פס ד' הגם שמדין לבוד יש לה דין דופן אך מכיון שלבוד מכשיר בדופן שלישית רק כאשר יש פס ד' ומדין לבוד כאשר אין פס ד' אפשר להכשיר רק כאשר יש ד' דפנות ובנדונינו אין ד' דפנות הרי שאי אפשר להכשיר סוכה זו וגם אם יש עומד מרובה על הפרוץ אין להכשיר הסוכה וכמו שדייקנו מהגמרא.

וז"ל ריא"ז בש"ג בגמ' סוכה שם מחצלת ד' ומשהו שתלה אותה באמצע הדופן בפחות מג' סמוך לארץ ובפחות מג' סמוך לסכך שעל גבה אותן שני האוירים הרי הן כסתומין ונמצא כל הדופן גבוה י' טפחים כשיעורו ונראה בעיני שאם היה הדופן סמוך לארץ פחות מג' אע"פ שהיה על גביו אויר ג' טפחים על פני כולו אם היה עוד על גבי האויר גבוה ד' טפחים ומשהו הרי זה דופן כשר לפי שהאויר שלמטה הוא כרוב הדופן והאויר שבאמצע הוא בטל ברוב הדופן העומד עליו והרי הוא כאילו כולו עומד כמבואר בקונטרס הראיות עכ"ל ריא"ז.

ולכאורה יש לתרץ את מה שהקשה הצ"צ על הריא"ז מהגמרא דפס ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן מדוע צריך שיהא ארבעה ומשהו ויהא פחות מג' טפחים מתחלת הרוח של הסוכה וייחשב כסתום מדין לבוד הרי אפילו אם יש רק פס ארבעה ויש ג' טפחים בלי דופן צריך להיות כשר מדין עומד מרובה על הפרוץ וכמו שכתב הצ"צ הו"ד לעיל.

והנה לשון השו"ע שם ס"א: ואם אחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן לא מיתסרא אבל אם עשה ארבעתן סתם כולן אסורות ומוקצות עכ"ל (והוא מדברי הר"ן בפ"ד ביצה) ובביאור הלכה שם במשנ"ב כתב וז"ל: ודברי הר"ן הוא הוא כעין מה שאמרו בשבת קל"ג בענין מילה כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצין שאינן מעכבין... דלאחר שגמר שיעור הכשר סוכה נתיישב בדעתו שצריך לעשות עוד דופן רביעי מילתא באנפי נפשיה אבל אם עשה ארבעתן ר"ל שלא הפסיק בינתיים נחשבו כל הארבעה בכלל סוכה וכולן הן מן התורה עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור מדוע הלשון שבשו"ע הוא ואם אחר שעשה השיעור הצריך הוסיף דופן לא מיתסרא ולא כתב לאחר שעשה דפנות בגובה י' טפחים הוסיף בגבהן לא מיתסר החלק העליון כי הרי לשם הכשר סוכה אין צורך בגובה יותר מי"ט, ויש מקום לומר דבהוסיף בגובה אפילו אם עשה זאת לאחר שחשב שכבר גמר הסוכה לא הוי הגובה של יותר מי"ט מילתא באנפי נפשיה כי מה שמגביה יותר ומקרב הדפנות לסכך נותן חשיבות לכל הסוכה גם לשיעור שעד י' טפחים.

כי הגמרא לומדת מהפסוקים על חיוב ב' דפנות וטפח או ד' טפחים בעשויים כמבוי והב' דפנות וטפח או ד' בכל גובה שהם עשויים עד לסכך הם חלקי הסוכה אלא שאם עשה י' טפחים בלבד ג"כ יצא אך עד הסכך יש עליהם דין סוכה משא"כ דופן רביעית אין עליה כל חיוב אלא שהר"ן סובר שמכיון שדרך דירה הוא שעושים לה ד' דפנות הגם שאין חיוב מן התורה לעשות את הדופן הרביעית מ"מ אם עשאה ביחד עם הג' דפנות החיוביות נעשית חלק מן הדירת עראי שהיא הסוכה ויש עליה דין מוקצה.

ולדעת ר"ת נראה שסובר שדופן הרביעית אפילו אם בנה אותה ביחד עם ג' הדפנות לא

תרל"ח והביא דעת הרא"ש שסובר דאיסור מוקצה הוא רק על הסכך ולא על הדפנות, ודעת הרמב"ם שכתב דעצי הדפנות אסורים, וקושית הרא"ש על ר"ת היא דכל מה דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך ולא בדפנות, והביא הב"י שם תירוץ הרא"ם על קושית הרא"ש וז"ל: י"ל דאיסור דפנות לאו מקרא דחג הסוכות הוא דמפיק אלא משום דדפנות צריכי לה לסוכה דאי לאו דפנות לא קיימא סככה והו"ל כאילו בטלינהו לגבי סככה והו"ל כסכך ואסירי מידי דהוה אסמוך לסכך עכ"ל אח"כ הביא הב"י שם ז"ל ודעת הר"ן כדעת הרמב"ם... ועצי סוכה דמתסרי אף דפנות בכללן שאף הם צריכים להכשר סוכה ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר הסוכה אם אח"כ הוסיף דופן משמע דלא מתסרא אבל עשאן לארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות עכ"ל.

ולכאורה דברי הרא"ם צריכים עיון מ"ש דהדפנות נאסרות כי הסכך צריך לדפנות על מה להשען דהרי הסכך אינו נשען על הדפנות אלא על עמודים ומסגרת שעושים תחתיו ומדינא אין צורך ביותר מגובה י' טפחים לדפנות הגם שהסכך גבוה הרבה יותר וא"כ אין צריך הסכך לדפנות שבגובה י' טפחים שהם מכשירים את הסוכה.

ואולי י"ל שהגם שהדופן גבוה יותר מי' טפחים מכיון שנשען החלק העליון על החלק התחתון הרי הוא חטיבה אחת עם החלק התחתון ולכן נאסרים כל הדפנות.

וצ"ע לר"ת מכיון דסובר שרק העצים שהם הכשר סוכה נאסרים א"כ לכאורה הדופן שהוא בגובה יותר מי' טפחים לא נאסר גם בב' וג' דפנות הסוכה כי הרי למעלה מי' אין בו צורך להכשר סוכה ולדעת הר"ן אין ספק בזה כי הרי כאשר עושה הדופן בגובה נאסר אך אם לכתחילה עשה רק בגובה י"ט וגמר הסוכה ואח"כ הוסיף בגובה הדפנות לכאורה גם לדעת הר"ן אינו נאסר מה שגבוה מי"ט.

אך אם יש גובה דופן ז' טפחים ומעליו חלל ג' טפחים ומעל המקום הפנוי הוסיף גובה ד' טפחים ויש כאן דין עומד מרובה על הפרוץ גם לר"ת לכאורה יהיה הדופן כשר מכיון דהד' טפחים העליונים נצרכים להכשר הסוכה ואמרינן רובו כולו ויש דין דופן כשר לסוכה עליו ופשוט שהוא מוקצה מדאורייתא כדין דופן סוכה המכשיר את הסוכה.

חל עליה קדושת הסוכה ואין עליה דין מוקצה ולא כדעת הר"ן אך בב' דפנות והטפח או הד' יסבור גם ר"ת שחל קדושת הסוכה ומוקצה מדאורייתא על כל ב' הדפנות כאמור ולכן כתב השו"ע על הוספת הדופן הרביעית לאחר זמן שלדעת הר"ן אין על התוספת דין מוקצה אולם על הוספה בגובה הג' דפנות יש דין מוקצה גם אם עשה זאת לאחר זמן וצע"ע בזה.

### לסיכום

א. המגן אברהם פוסק להלכה מ"ש הר"ן דלבוד מועיל בסוכה דוקא כאשר יש ד' דפנות לסוכה ואינו מועיל בג' דפנות, ודין זה אמור גם כאשר יש ב' דפנות שלימות והשלישית לבוד אינה כשרה.

ב. הצמח צדק (ליובאוויטש) מדייק מכל הראשונים ומהטושו"ע שגם בדופן עומד מרובה על הפרוץ אין נכשרת הסוכה בג' דפנות והמדובר שם שאין לבוד ויש רק דופן מרובה על הפרוץ.

ג. דייקנו מהגמרא שגם כאשר יש לבוד וגם יש עומד מרובה על הפרוץ אך אין פס ד' בגובה י' טפחים אין להכשיר את הסוכה ולאור זה צריך לסדר שהסוכות הניידות יהיה להם ג' דפנות ובדופן הג' צריך שיהיה פס ד' רחוק פחות מג' טפחים מתחלת הדופן ויהיה בנוסף לזה צורת הפתח או פס ז' טפחים מתחלת הדופן שבזה אין צריך צורת הפתח, ולדעת המג"א אין מועיל צורת הפתח בסוכה גדולה הרבה גם כאשר יש פס ז"ט אלא שיהיה עומד מרובה על הפרוץ (ויעויין במשנ"ב סי' תר"ל ס"ק ט"ו).

ד. יש לומר דלדעת ר"ת שדין מוקצה חל רק על הדפנות הנצרכות להכשר סוכה ולדעת הר"ן לא חל דין מוקצה על הדופן הרביעית אם לא עשאה ביחד עם ג' הדפנות אלא נמלך אח"כ לעשותה, מ"מ יסברו דבג' הדפנות אם עשה ג' הדפנות רק בגובה י' טפחים ונמלך אח"כ והגביה הדפנות שחל דין מוקצה על כל גובה ג' הדפנות.



הרב פינחס דיק

## סוכה שבנויה עם שלאק (גגון)

### וצריך להרים מקצת מהסכך ולהזיזם ביו"ט כדי לפתחו

קבוע שמונח לשמונה או ט' ימים והוא איסור מה"ת ואסור ע"י עכו"ם.<sup>1</sup>

ואמנם כמה פוסקים נקטו דאין בהנחת סכך איסור מה"ת ע"י ביכורי יעקב (תרל"ז בתוספת ביכורים על הגהות רע"א שהביא מש"כ בפמ"ג) שחולק על זה וסובר שאין זה אלא איסור דרבנן, וכן בשו"ת עטרת חכמים (מבעל ברוך טעם) סי' ו' שכ' דפלא בעיניו דברי הא"א (הנ"ל) שיהיה בהנחת סכך לצורך ז' ימים איסור בונה מה"ת והאריך להביא ראיות דרק לזמן הרבה שייך איסור בונה וגם בזה אינו מה"ת כשאין זה דרך בנין, וכן כתב בשו"ת בית יצחק (אהע"ז ח"ב סי' קכ"ה) יעו"ש שהביא מש"כ הפמ"ג לצדד לחשש בנין דאורייתא וגם מש"כ לחלוק ע"ז בשו"ת עטרת חכמים הנ"ל והסכים לדבריו דכיון שאינו אלא בנין לשעה דעומד לסתור אינו אלא איסור דרבנן.

ומ"מ כתב הבית יצחק שם די"ל דהמצוה משוי ליה קבע וכמבואר בסוכה דף ל"א בכשורה דמטלתא דעבדי רבנן תקנתא ופי' רש"י דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע, ומשום זה מצדד דהוי איסור בונה מה"ת, וכ"כ בשו"ת שו"מ (מה"ד ח"ג סי' כ"ה) דהמצוה משוי ליה קבע ואסור מה"ת, אך הבית יצחק מסיק דיותר משמע דמה"ט הוי רק בנין קבע מדרבנן ולכן יש לצדד

מעשה באחד שבנה "שלאק" (גגון על צירים להגן מגשם) לסוכתו באופן שכדי לפתוח אותו יש צורך להרים ולהזיז מקצת מהסכך (קיינעס או בלאפונים) במקל כדי להגיע לקפיץ שנמצא למעלה בתוך השלאק, ונשאלה השאלה אם מותר לעשות כן בשבת או ביו"ט כדי לפתוח השלאק, והיות שהיו ת"ח שחשבו להתיר ראיתי לנכון לברר צדדי השאלה בנוגע לאיסור בונה וסותר ומה שעלה בידנו בעהשי"ת בנידון זה בדיבוק חברים בין כותלי כולל נזר ישראל (ולא כתבנו צדדי השאלה בנוגע לטלטול מוקצה דבזה היה אפשר לסמוך ע"ד הט"ז (סי' ש"ח ס"ק י"ח) דטלטול ע"י מקל חשוב טלטול מה"צ ואכמ"ל בזה).

הנה כבר דנו הפוסקים בנידון סכך שנפלו ביו"ט אם מותר לחזור ולהניח הסכך ע"י גוי ובפמ"ג סי' תרכ"ו (משב"ז ס"ק ח') מסתפק בזה אם להניח סכך הוא איסור תורה של אהל קבע וא"כ אסור ע"י עכו"ם או איסור דרבנן של אהל עראי וא"כ מותר ע"י גוי דהוי שבות דשבות במקום מצוה ונשאר בצ"ע וסיים דלהורות להתיר חלילה לי והו"ד במ"ב שם, ואך בפמ"ג בסי' שט"ו (א"א סק"א) כתב ג"כ שאלה זו במי שנפל סוכתו בליל יו"ט א' וכ' בפשיטות דהוי אהל

1 ובספר ה' שבת בשבת רוצה ליישב הסתירה בפמ"ג דבסי' שט"ו דמיירי שנפל הסוכה בליל יו"ט ראשון ולכן להניח סכך לח' (או ט' ימים בחו"ל) היא בזה איסור מה"ת משא"כ בסי' תרכ"ו דמיירי שנפל סוכתו באמצע החג ופחות מח' ימים לא נחשב קבע ומ"מ מסתפק שם הפמ"ג דאפשר דהמצוה משוי ליה קבע ואסור מה"ת, ולפי דבריו אפשר דיהיה נ"מ גם בנ"ד באופן שכבר הזיז הסכך פעם אחד (בחוה"מ) דאחר שסידרם שנית שוב לא יהיה בזה איסור סותר מה"ת.

ואמנם אף שכדבריו מבואר ג"כ בכלכלת השבת (לבעל תפארת ישראל אות כ"ד בונה) בדעת הפמ"ג דדוקא ח' או ט' ימים חשוב קבע ולא באמצע החג, מ"מ עדיין לא נתיישרה הסתירה לגמרי דבסי' תרכ"ו עדיין מסתפק אם המצוה משוי ליה קבע ובסי' שט"ו משמע דפשיטא ליה דבמניח באמצע החג אין כאן בונה מה"ת (דאל"כ לא פושט הפמ"ג שאלתו של באמצע החג ודו"ק), וגם בכל אופן דבריו הם דלא כמבואר במ"ב בדעת בפמ"ג דח' ימים לאו דוקא וה"ה כמה ימים היא נחשב לקבע.

הרי מצד האהל אין זה אלא עראי, אך אין זה ברור ויותר מסתברא דלפי סברא זו דהמצוה משוי ליה קבע הרי נעשה הבנין לקבע וממילא אסור להזיז אפי' כ"ש מה"ת אף שאין זה סותר כשרות הסוכה ועדיין צ"ע בזה.

[וחכם אחד חשב להתיר מסברא דכל כה"ג שדרך תשמישו הוא להזיז הסכך הוי כמו דלת שמותר לפתוח ולסגור מפני שכן הוא דרך תשמישו ואין בזה בונה וסותר אפילו לזמן קבוע, אך לענ"ד נראה פשוט דלא אזלינן בזה בתר מה שהוא הדרך במקרים מיוחדים אלא במה שהדרך בעלמא להשתמש כן ואטו מי שיהא דרכו להסיר דלת רגיל מציריה תמיד כדי להשתמש בה יהא מותר להסירו בשבת, וכש"כ בנ"ד שאין תשמישו להזיז הסכך אלא תשמישו בגגון ואינו רק מטלטל הסכך כדי להשתמש בגגון]

ובכן עיקר השאלה הוא אם נקוט כהפוסקים דאין בהנחת סכך איסור בונה מה"ת אם יהא מותר להזיז הסכך ביו"ט, דאף דמ"מ אסור מדרבנן משום עשיית אהל עראי ולא התירו הני פוסקים אלא ע"י גוי וא"כ יהא אסור מדרבנן גם לסתור הסכך משום סותר אהל עראי, מ"מ יש להסתפק בנ"ד שאינו מסיר טפח של הסכך וגם אינו סותר כשרותה של הסוכה בזה שמזיז מקצת מהסכך אם נאמר דאין זה חשוב סתירת אהל עראי ומותר.

והנה לגבי עשיית אהל עראי קי"ל דתוספת אהל עראי מותר אם היה טפח מבעו"י וכמבואר בגמ' ובשו"ע ריש סי' שט"ו, אך לגבי סתירת אהל עראי לא מבואר הדין להדיא בשו"ע אם מותר כשמשייר טפח, ובבבני נזר (בסי' רי"א ס"ק ל"ד) כ' דבסותר אהל עראי ושייר טפח מותר כמו בעשיית אהל<sup>2</sup>, ולפי"ז אם נימא דסוכה אינו אלא אהל עראי א"כ לכאורה יהא מותר

להתיר להניח הסכך ע"י גוי, וכ"כ במ"ב בסי' תרל"ז (וסותר משנתו מש"כ בסי' תרכ"ו שהביא דברי הפמ"ג).

והנה אם נקוט כהפוסקים שסוברים דלהניח סכך ביו"ט אסור מה"ת א"כ גם לסתור הסכך אסור מה"ת (עכ"פ בסותר ע"מ לבנות או כשהוא לתיקון ואכמ"ל דמ"מ יש בזה איסור) וממילא לכאורה היה נראה פשוט דאסור בנ"ד להרים ולהזיז הסכך אפילו בכ"ש מה"ת.

ואף דהיה אפשר לצדד דכל זה בסוכה דעלמא דמניח הסכך לכל החג אבל הכא בנ"ד לא נחשב אלא עראי כיון דמלכתחילה כשהניח הסכך כבר בנה השלאק והיתה עשויה באופן שיצטרך להזיזם כדי לפתוח השלאק (והרי אפילו בסותם פי התנור בדף ושורקין אותו בטיט מבואר בסי' רנ"ט סעי' ז' דכיון שדעתו לסותרו בשבת לא נחשב לקיימא ומותר), אך גם זה לא ברור אם במחשבתו לחוד ישתנה מבנין קבע לאהל עראי וכיון דבסתם סוכה אין הדרך להזיז הסכך כל החג מסתברא דלא מועיל מחשבתו בזה ויהיה בזה איסור מה"ת (והרי זה דומה למש"כ הביה"ל בסי' שי"ז לענין קשירה דכל שעשויה באופן הרגיל של קיימא לא מהני מחשבתו בזה ויש בזה איסור תורה אף שדעתו להתיר ביומו, ושאני ההיא דשורקו בטיט בסי' רנ"ט דכל התנורים בנוים כן וגם ניכרת דעשויה לסתור הטיט).

ומ"מ עדיין היה אפשר לחלק בין אם נימא דהטעם דנחשב קבע הוא משום דמונח לח' ימים (וכמו שמצדד הפמ"ג) א"כ כל שמזיז הסכך יש בזה משום סותר מה"ת, אבל אם נימא דלעולם לח' ימים לא חשוב קבע ורק בסוכה המצוה משוי ליה קבע (וכמש"כ בשו"ת שו"מ וכן מצדד בבית יצחק) א"כ אפשר דכל שאינו סותר "המצוה" וכגון בנ"ד שהסוכה עדיין עומד בכשרותו לא הוי סותר (ואף שסותר האהל

2 ועי"ש שכי' דכן מבואר בהפוסקים (ובבה"ש תמה ע"ז דלא מצינו כן בפוסקים וצ"ע ועי' בהערה הבא), והיה אפשר להביא ראיה לזה ממש"כ בשו"ע בסעי' ד' דכשיש בין החבלים יותר מג' טפחים אסור לסלק הסדין

מטפח אינו מצטרף לאהל הקיים, ולפי"ז י"ל דה"ה בסותר אהל עראי פחות מטפח יהא מותר.<sup>4</sup>

אך העירני מו"ר הגרי"ח שבדרון שליט"א דמ"מ איך שיהיה הדין בסתירת פחות מטפח אהל עראי, הרי בסוכה פשוט דא"א לומר דמותר לסתור סכך פחות מטפח, דהא בעצי הסוכה שהם מוקצה מבואר בגמ' (ביצה ל' ע"ב) דלא מועיל בהם תנאי ורק בנוי סוכה מועיל תנאי באומר איני בודל מהם כל ביה"ש, והטעם מבואר שם ברש"י דבעצי סוכה ע"כ יבדל מהם ביה"ש משום דסתר אהלא, ונפסק כן כהלכה פסוקה בשו"ע סי' תרל"ח דבעצי דפנות והסכך אינו מועיל תנאי מהאי טעמא, ואי נימא דכל שאינו סותר טפח מהסכך לא חשוב סותר א"כ מאי טעמא לא יוכל להתנות הרי יכול לסתור סכך פחות מטפח (ואפילו בכמה מקומות עד שלא יהא הסוכה פסול בחמתה מרובה מצילתה), וע"כ מוכח מכאן או דסוכה הוי אהל קבע (וכמש"כ הפמ"ג) ולכן פשוט דאסור לסתור אפילו פחות מטפח דחצי שיעור אסור (וכמש"כ הפמ"ג שם משב"ז ס"ק ח' לגבי אהל קבע) או דאפילו אם סוכה הוי אהל עראי (כשאר פוסקים הנ"ל) אסור

לסותרו ביו"ט כשאינו סותר כל הסכך (וגם אינו סותר כשרות הסוכה).

אמנם בשועה"ר (שם סעי' ט"ז) כתב דלא מועיל השארת טפח ובכל אופן אסור לסתור אא"כ הוסיפו בשבת דבכה"ג מותר לסתור חלק זה וכ"כ החזו"א סי' נ"ב ס"ק ז' יעו"ש"ד, (ולכאורה היינו טעמא דכל שעשויה מבעו"י לא נחשב לתוספת אהל אלא עיקר האהל דמהו תוספת ומהו עיקר ואה"נ היכא שניכר התוספת י"ל דמותר לסותרו אף שעשויה מבעו"י).<sup>3</sup>

ומ"מ גם לשיטתם יש להסתפק אם כל זה הוא רק כשותר עכ"פ טפח אבל כשותר פחות מטפח הרי לא סתר "אהל" ויהא מותר וכמו דעשיית אהל עראי פחות מטפח לא נחשב אהל או נימא דרק בעשיית פחות מטפח לבד לא חשוב עשיית אהל אבל כשיש כבר אהל א"כ כל הוספה אפילו פחות מטפח מצטרף לחלק הקיים וחשוב כהוספת אהל, וכמו"כ י"ל בסותר פחות מטפח מאהל קיים נחשב כסותר אהל עראי, והנה הפמ"ג (א"א ריש סי' שט"ו) כתב דהוספת אהל קבע דחייב מה"ת היינו רק בהוספת טפח, ולכאורה נראה דס"ל דמה שהוסיף פחות

דקא סתר אהלא ומשמע דכשאינ ביניהם ג"ט מותר, ולכאורה אי נימא דאסור לסתור אהל עראי אפי' בהשארת טפח א"כ למה יהא מותר בכה"ג (ודוחק לומר דכשיש כבר לבדו דהוי כסתום לא נחשב לתוספת אהל) אך לפי מש"כ בהערה הבא אין ראייה די"ל דכל כה"ג ניכר שהסדין התוספת ולכן מותר אף שעשויה מבעו"י.

3 וכן ראיתי שכתבו בספרי זמננו (אורחות שבת והל' שבת בשבת) שהיכא שניכר התוספת (וכגון בהוספת פלסטיק לגגון של עגלת תינוק) יהא מותר להסירו אף שעשויה מבעו"י, ובהל' שבת בשבת שם רוצה לחדש דאפי' כשאינו ניכר אך עשויה בשני שלבים ג"כ יהא מותר ובוהו רוצה לבאר מש"כ באבנ"ז (הנ"ל), אך דבריו מחודשים וגם לא מסתברא דכל שאין שיעור בעשייתו לא שייך "הפסק" בעשייתו וא"כ כל שאין ניכר מהו תוספת ומהו עיקר לא יועיל לומר דמה שעשה קודם יהא נחשב לעיקר (והרי בכל אהל הרי עשה קודם טפח), ובכל אופן באבנ"ז כ' סתם דמותר לסתור ולשייר טפח ולא כתב דוקא מה שעשה קודם.

4 מדברי הפמ"ג מבואר דיש חילוק בין בונה דבדאי חייב בכ"ש לאהל קבע דחייב רק בטפח וכ' חידוש דגם בהוספה פחות מטפח לא חשוב הוספת אהל כדי להתחייב ע"ז (ועי"ש שנשאר בצ"ע אך לא ברור על מה קאי ומה צ"ע), ובכל אופן לא יהיה ראייה מדבריו דמותר לסתור פחות מטפח של אהל קבע משום דאינו מצטרף לחלק הקיים דמ"מ יהא אסור משום חצי שיעור (וכמש"כ הפמ"ג במ"ז ס"ק ח') וכאן כ' רק דאינו חייב ע"ז בפחות מטפח.

והנה בבדה"ש מסתפק באהל של חצי טפח שפרוס מבעו"י אם מותר להוסיף עליו חצי טפח סמוך לו בשבת, ובמש"כ ריש פרק כ"ד (הערה ט"ז) כ' בשם הגרשז"א ז"ל דאסור להשלים טפח בכה"ג כיון דעם השלמתו נקרא אהל, ונראה דאין מדברי הפמ"ג הנ"ל סתירה לזה די"ל דרק כשהיה פחות מטפח אסור להשלים לטפח דבזה עושה האהל אבל כשיש כבר טפח שלם ועושה עוד משהו פחות מטפח הרי לא עשה כלום ודו"ק.

לסתור אפילו פחות מטפח מהסכך דמ"מ  
סותר חלק של אהל הקיים.  
ונתבאר דכל הנידון של הפוסקים הוא רק  
אם סוכה הוי אהל קבע ויש איסור בונה  
וסותר מה"ת או דהוי אהל עראי ויש איסור  
מדרבנן ונ"מ לגבי אמירה לעכו"ם, אך ע"י  
ישראל בודאי אסור לסתור אפילו פחות  
מטפח סכך בשבת ויו"ט ולכן בנ"ד יהא  
אסור לכו"ע להרים ולהזיז הסכך אפילו  
במקצת משום סתירת אהל.



הרב יחיאל וידר

## מי שהביאו לו לולב באמצע ההלל ולא בירך עליו עד אז איך יהיה דינו

ואפילו באמצע הפסוק חוץ מפסוק שמע ישראל ובשכמל"ו שלא יפסיק בהם כלל אם לא מפני מי שירא שמה יהרגנו, עכ"ל.

וכתבו האחרונים על דברי המחבר הנ"ל מסי' תרמ"ד, שחרית אחר חזרת התפלה נוטלין הלולב ומברכין וכו', המג"א שם, והמ"ב שם ס"ק ג', - דע"פ המבואר בהלכות לולב סימן תרנ"א סעיף ח', (כצ"ל במ"ב כאן ס"ק ב') דבשעת הברכה ינענע הלולב (עיי"ש מה שדנו בסעיף ה' באיזה זמן ואופן), ה"ג מנענע הלולב.

ובכף החיים כתב ע"ד המחבר (סי' תרמ"ד בס"ק ג'), דאחר התפלה נוטלין ומברכין, שכ"כ בשער הכוונות דף ק"ה ע"ד דהלולב ניטל אחר שחרית קודם תפלת מוסף, ויעו"ש טעם בסוד. אלא שבדף ק"ג ע"ד כתב וז"ל, והנה טוב הוא שאחר עלות השחר שהוא כבר יום קודם שתתפלל תטול הלולב בתוך הסוכה ותברך עליו, ואח"כ הד' נענועים של הלל יהיו בבהכ"נ, ומה טוב היה אם היית מתפלל בסוכה - כדי שתתפלל ותטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו - שהוא אחר תפלת שחרית קודם ההלל, עכ"ל שער הכוונות. וכתב הכה"ח ע"ד, ומבואר דכוונתו, דיותר טוב לברך בסוכה אפילו קודם תפלה מלברך אחר החזרה בלא סוכה. וע"כ יש נוהגין לעשות סוכה סמוך לבהכ"נ, כדי שתיכף אחר חזרת שחרית נכנסין (ר"ל, כל הציבור) שם לברך על הלולב ולעשות נענועי הלל, ונמצא מקיימים שניהם, ברכה בזמנה ובתוך הסוכה, עכ"ל הכה"ח. וכהיום הרבה מקפידים לעשותו באופן הנזכר בסוף דבריו, שאחר החזרה נכנסין לסוכה לברך על הלולב ולנענע להנענועין שלאחר הברכה, אלא שלהלל ונענועיו חוזרין לבהכ"נ, ובפשטות הוא מטעם קוצר המקום שיוכלו

פסק המחבר שו"ע או"ח הלכות סוכה סי' תרמ"ד סעיף א', שחרית אחר חזרת התפלה נוטלין הלולב ומברכין על נטילת לולב ושהחינו וגומרים ההלל, וכן כל שמונת ימי החג. ומברכים לגמור את ההלל בין צבור בין יחיד. (ומנהיגנו לברך לקרא את ההלל, ע"פ המבואר בהג"ה סי' תפ"ח סעיף א', מ"ב כאן ס"ק ה'). ואין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע, באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, בין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. ואם פסק באמצע ושהה אפילו כדי לגמור את כולו אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק, עכ"ל. וכך הוא בטור שם, וכתב, וכיון שגומרין אותו אין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בק"ש וכו'. ועיין בב"י שם מקור הדין בגמרא ברכות יד..

וכ"כ המחבר כבר בהלכות פסח סי' תפ"ח סעיף א', וגומרין ההלל (ומברכין לקרות ההלל), ואין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע, באמצע הפרק שואל בשלום אביו או רבו ומשיב שלום לאדם נכבד שנתן לו שלום, ובין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם. הגה, (ודוקא בב' ימים הראשונים שגומרים בהם ההלל דינא הכי לענין הפסקה, אבל בימים שאין גומרין ע"ל סימן תכ"ב סעיף ד'). ואם פסק באמצע ושהה אפילו כדי לגמור את כולו אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק, עכ"ל.

ובהלכות קריאת שמע סימן ס"ו סעיף א' כתב המחבר, בין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו כגון אביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה וכ"ש מלך או אנס ומשיב שלום לאדם נכבד,

שם ס"ק י"א, דמדהשמיט הלבוש דין זה נראה, דאם אין מצויים שנים אין צריך להטריח אחריהם ביותר, עיין שבלי הלקט דף (כב) [ע"ב] סי' קע"ד, ועיי"ש שהביא מקור ממדרש שוחר טוב קיג ואין אומרים הלל אלא בשלשה, למי אומרים הודו, אלא לשנים. והכי איתא באגדת תלים ילקוט שמעוני תהלים קיג רמז תתעב שאין קורין בפחות משלשה, משום האי טעמא שאין אומרין הודו אלא לשנים. ועיי"ש בשבלי הלקט שכתב דיש תמהין על זה עיי"ש. ופלא שלא הביא השה"ל מקור לזה מהגמרא הנ"ל, ולכו"ע יהדר לומר עם הצבור, עכ"ל. והובאו דבריו נמי במשנה ברורה שם סוס"ק י"ח ובכף החיים שם ס"ק ט"ל. וכ"כ נמי באליה זוטא שם ס"ק ו'. ולפי"ז יש בידנו כבר טעם אחד שיאמר ההלל מיד עם הציבור ולא ימתין עד שיגיעו אליו הד' מינין, משום מצות הענייה לראשי הפרקים בהלל - שביחיד אין צריך שיטרח על זה, ויפסיד ממה שלא אמר עתה עם הצבור.

ומלבד זה יש עוד מעלה באמירת ההלל עם הצבור כפי שכתב הכל בו שם בהמשך דבריו, והר"ף ז"ל כתב וטוב לאמרו עם הצבור אף קודם התפלה, עכ"ל. והעתיק לשונו הבי"ש. ובמג"א שם ס"ק ו' כתב נמי כן בשם הלחם חמודות, וז"ל, ואם בא לבהכ"נ סמוך להלל יקרא הלל תחלה עם הצבור ואח"כ יתפלל. ועיין בכף החיים שם ס"ק ל"ח שלאחר שהביא לדברי המג"א הנזכר כתב, ואין דעת הרב האר"י זלה"ה נוחה בסברות אלו לומר דברים שלא כסדרן, ש"ץ דף רכ"ג ע"ב, סדור ב"ע אות ו', וציין לעיין בדבריו שם ס"ק ב', ועיי"ש. ובמקום אחר כתב הכף החיים סי' תפ"ח ס"ק ט"ז, ומצוה מן המובחר לקרותו עם הצבור מיד לאחר תפלת שחרית כדי שיענה עמהם הודו ואנא אחר הש"ץ, ר"ז אות ג', ועיין לעיל סי' תכ"ב אות ל"ח. עוד כתב שם ס"ק י"ט, וכשגומרין את ההלל אפילו יחיד גומר, וא"צ לצרף עמו שנים אחרים לענות אחריו, מיהו ממש"כ סי' תע"ט סעיף א' משמע

לקרא שם להלל בסוכת בהכ"נ. ובויוזנין נהגו האדמו"רים לברך על הלולב ולנענע הנענועין של הברכה בסוכה עוד קודם לתפלה בדרך לבהכ"נ, ואילו להלל והנענועין שבו אמרו ונענעו בבהכ"נ, ובפשטות משום הטרחא דציבורא שבדבר וקוצר המקום שבסוכה.

והנה כי כן - שזמן ברכת הלולב סמוך להלל - ויש מקור לברך עוד מקודם לתפלה, יתכן הרבה פעמים שהציבור יתחיל בקריאת ההלל ולאחד מהמתפללים עוד לא הביאו לו מביתו את ארבעת המינים כיון שלא נטלם עמו ביציאתו מביתו, עבור טובת אלו שמברכין בביתו מלפני התפלה, וכוונתו היתה לברך עליהם בסוכת בהכ"נ לאחר חזרה דשחרית, אולם משום מה התאחרו להביאם לפניו.

ודינא דאותו מתפלל באופן זה הוא, שעליו לומר הלל עם הציבור ולא להמתין על הד' מינין עד שיגיעו, וכפי שמצאנו בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' ר"ה שכתב בענין אחר עיי"ש, שהנענוע תלוי בקריאה, לא שהקריאה בנענוע. והקריאה בציבור יש לו חשיבות יתירה מכמה אנפין, כפי שכתב הכל בו סי' נ"ב ט"ז ע"א בסדר תפלת המועדות שכתב הר"מ, שאין לומר הלל אלא בשלשה כדי שיאמר האחד לשנים הודו, (בפשטות כונתו, דהודו לשון רבים הוא, ומיעוט רבים הוא שנים), ואם אינם רק שנים יאמרו שניהם הודו. והובא דין זה בהלכות ראש חודש סי' תכ"ב סעיף ב' ברמ"א, והוא ע"פ הגמרא בסוכה לח: שמצוה לענות ראשי פרקים. ועיין במג"א שם ס"ק ז' דאין חילוק בזה בין ימים שגומרין לימים שאין גומרין, עיי"ש. ובמחצית השקל שם שאה"נ מצאנו בשירת הים שאמרו משה וישראל כן וכדאיתא בסוטה כז: ,דרש רבי עקיבא אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר (שמות טו, א), - שאין ת"ל לאמר, ומה ת"ל לאמר, מלמד שהיו ישראל עונין שירה אחריו של משה על כל דבר ודבר כקוראין את הלל. וכתב באליה רבא

לכתחילה יש להדר אחר אחרים שיענו אחריו, מיהו אפילו בקטנים שהגיעו לחינוך סג'י, וכמש"כ שם, ועיין לעיל סי' תכ"ב סעיף ג' ובדברינו לשם בס"ד. ועיי"ש בסעיף ב' בדברי המחבר והרמ"א ובכה"ח שם מס"ק ל"ו עד ס"ק מ"ב. והנה ממש"כ הכה"ח בס"ק ט"ז לקרותו עם הצבור וכו' כדי שיענה עמהם הודו ואנא וכו' משמע שהבין נמי מעיקר הדין דעדיף מנין עבור הענייה, אלא שמשום דמיעוט רבים שהוא פונה אלהם בלשון "הודו" סגי בשנים, וכדאמרין לעיל במאמר המוסגר. [הנה המעיין בדברי המשנה ברורה בסי' תכ"ב ס"ק ט"ז יראה שכתב, דכל הטעם מה שהורו האחרונים דכשבא לבהכ"נ סמוך להלל שיקרא הלל תחלה עם הצבור - הוא מטעם שיש דעות בין הפוסקים ביחיד שקורא הלל בר"ח אם יש לו לברך עליו (עיי"ש סעיף ב'), ולכן עדיף שיקדים ויברך, עכ"ד. ברם זה אינו נכון למעיין בכל בו והמג"א שם, כ"א הוא למעלה בפני עצמה, ויותר יתכן טעם הדבר שהוא משום הענין של מצוה לענות בראשי פרקים וכפי שהבין הכה"ח בסי' תפ"ח הנוכר, ואפשר משום ברוב עם הדרת מלך, אלא שדנו לפ"ז איך יהיה דינו באם הוא אוחד באמצע פסוקי דזמרה, יעוי"ש דאכהמל"ב]. עכ"פ יצא לנו מבואר עוד טעם - והוא העיקר, למה למי שלא באו לידו הד' מינים בעת שהצבור החל בקריאת הלל, שעליו לא להמתין עליהם, אלא עדיף שיקרא הלל בצבור אף שאין לו ד' מינים, משום שיש חשיבות לקרא הלל בצבור.

וא"כ מעתה שכך עשה והתחיל לקרא הלל עם הצבור ואז הובאו לפניו הד' מינים, נשאלת שאלתנו, כיצד עליו לנהוג.

ידוע מה שנפסק בהל' לולב סי' תרנ"א סעיף ה' דיש לברך על נטילת לולב ושהחינו קודם שיטול האתרוג - כדי שיברך עבור לעשייתו, וכבר אמרו בגמרא סוכה מב. דמדאגבהיה נפק ביה. אלא שכתב המג"א שם ס"ק י"א דאם שכח לברך קודם

לקיחה מברך עדיין. ובלבושי שרד שבגליון השו"ע שם כתב על דבריו, דטעמו הוא כיון דעדיין צריך לנענע, [ור"ל, דהו"ל עוד כעובר לעשייתו מפני שלא סיים המצוה]. וכתב, ואם כבר נענע מקצתו, צריך לעיין, עכ"ל. ובפמ"ג א"א ס"ק י"א כתב ע"ד המג"א, דהא צריך לנענע, - יש משך זמן, ולכתחילה תיקנו עליה לקיחה, ויוצא ג"כ בנענע, עכ"ל. ויתכן דכוונת הפמ"ג בדברי המג"א היא דלאו דוקא על הנענע שלאחר הברכה אזלו - וכפי שנראה מהבנת הלבושי שרד בדברי המג"א - ממה שנקט בלשונו "ואם כבר נענע מקצתו וכו'" ודו"ק, אלא אף על הנענועים של ההלל קאי נמי, [דהא כבר כתב הב"י סי' תרנ"א עמ' שנ"ה סוע"א דלא קי"ל כהראב"ה סי' תרפ"ג דס"ל דעיקר הנענוע הוא בשעת ברכה, אבל נענוע דמתניתין לז: בהודו ואנא וגו' הוא נענוע בעלמא, אלא קי"ל כדעת הר"ן יח: והמרדכי סי' תשנ"ג שהביא חולקים ע"ד הראב"ה - האלפסי והערך ערך נע ב דלא שאני לן בין נענוע דמתניתין לנענוע דבשעת ברכה, והכל ענין אחד. ולרוב הפוסקים הנענועין מדבריהם, אבודרהם סדר תפלת סוכות, והעיטור הל' לולב צג, א, והרא"ש סוכה פ"ג סי' כ"ו, וכ"כ הלבוש או"ח סי' תרנ"א סעיף ח'. ברם החתם סופר חידושים לסוכה מב. דייק ממה מקומות דהוא הלל"מ עכ"פ נענוע כל שהוא, ומש"כ בדבריו כל הראוי לבילה וכו', כתוב נמי במאירי שם לז: ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ט, ועיין עוד בזה בשד"ח כללים מע' נ' כלל מז. וכדבריו נראה ממש"כ המב"ט בקרית ספר הל' לולב פ"ז. אולם משו"ת בנין ציון סי' ל"ג נראה שאינו סובר ליסוד סברת החת"ס והקרת ספר. ורבי ירוחם פישל פערלא זצ"ל בביאוריו לספר המצות להרס"ג ח"ג מילואים סי' ה' כתב, דבמקדש דכתוב ויקרא כג, מ' ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים - ובהגבהה לבד ליכא שמחה, ע"כ אין יוצא בהגבהה לבד כ"א כשיעשה נענועים, וכמש"כ בספר פרס הגדול

לעשייתן יכול לברך אח"כ אפילו לכתחילה, ומפרי הארץ סי' ט' והב"ד עיקרי הד"ט סי' ל' אות א' שרצו לדמות דינא דהתוס' והרא"ש דס"ל כמותו לדין אם שמע ל' תקיעות בלא ברכה, אולם הש"ך ביו"ד סי' י"ט ס"ק ב' דחה לדברי ההג"א, וחילק דגרע שופר מלולב, ועיי"ש עמש"כ בזה. וכדברי הח"א כתב נמי בבכורי יעקב סי' תרנ"א ס"ק כ' בפירושו דברי המג"א, דכיון שגם הנענוע ואמירת הלל בו הוא מדרבנן - חיוב המצוה בלולב, אכתי מקרי לא נשלמה המצוה, דהא בלא"ה ס"ל להר"ן כ: ד"ה ומדפרכינן דמה שמברך קודם הנענוע בזה לבד מקרי עובר לעשייתן, הובאו דבריו בכ"י שנד. דיש כאן שיירי מצוה שצריך לנענוע, הילכך שפיר מיקרי עובר לעשייתן, שלא בא למעט אלא שאין גומרין את המצוה כולה קודם שברך עליה, עכ"ל.

וכתב הבכ"י, שוב ראיתי כן בתוספות סוכה שם ומדבריהם שם נראה ממה שהביאו ממנהג אנשי ירושלים המובא בגמ' שם מא: שהיו יוצאין מביתם (לשוק) או הולכין לבהכ"נ וכו' דולולבם בידם דלא בלבד חיוב המצוה - כגון נענוע והלל - עושה אותו עובר לעשייתן, אלא מנהג בעלמא ג"כ, וכיון דמנהגנו לומר הושענא בלולב, יכול לברך ג"כ כל עוד שלא אמר הושענא. ולכן נראה לי, אם כבר נענוע ואמר הלל והושענא ושוב נזכר שלא בירך (מדבריו נראה דאף כשהוא עוד אחוז בהן בידיו), שלא יברך עוד. ומי שמברך על של חברו - שבלא"ה אינו רגיל להתפלל בלולב, מכיון שגמר הנענוע (כוונתו דדרכו לנענוע רק להנענוע שלאחר הברכה בלבד, אולם בודאי אם רגיל לנענוע בלולב חברו בהלל וכו' דישתנה דינו) נשלם מצותו, ולא יברך עוד, עכ"ל. ועיי"ש בבכ"י מה שהביא ראיה לדבריו. ובערוך השולחן שם ס"ק י"ג כתב, דכ"ז שהם בידו מקרי המשכת המצוה וכו' וקודם נענוע יש לחשוב כעובר לעשייתן, טור [בשם י"א, שהובא ברא"ש שם. וכ"כ כבר באליה רבא סי' תרנ"א ס"ק ט"ו, והוה עובר לעשייתן דכל

לתלמידי רש"י זצ"ל סי' קפ"ט ונענוע רבינו שלמה לאחר שהולך והביא והעלה והוריד, וטעמו משום שמחה - רקדו כאלים תהלים קיד, ד, משא"כ בגבולין שהחיוב הוא מולקחתם לכם ביום הראשון, ויקרא שם, עיקר המצוה היא הלקיחה, וע"כ בהגבהה בלבד יצא ידי חובתו. ומדבריו נראה דלמקדש לא סגי בנענוע כל דהוא - וכדברי החת"ס הנזכר, ויעוי"ש דאכהמל"ב]. ובמשנה ברורה שם ס"ק כ"ו פירש לכוונת דברי הפמ"ג, דהא גם הנענוע הוא מן המצוה, ע"כ. וכתב ע"ד בשער הציון ס"ק ל"ב, דלדברי הפמ"ג יצא דאם כבר נענוע ג"כ - אף שאוחז עדיין בידו, שוב אינו יכול לברך. אמנם לדעת הגר"א שם, דס"ל דהעצה היותר טובה שיברך עובר לעשייתו היא שיכוון בהגבהה שלא לצאת יד"ח עד שיברך, מברך אח"כ, ועיי"ש בשה"צ עוד מש"כ. ואף לדברי המ"ב אפשר לפרש דכוונת המג"א והפמ"ג מה שהוא צריך לנענוע, היינו לכל הנענועין, - אף לשל ההלל.

ברם החיי אדם ח"ב כלל קמ"ח סעיף י"א כתב, דאם לא בירך קודם הנטילה מברך אח"כ שגם הנענועים הן מן המצוה, (ר"ל, תקנה מדרבנן), והקפה (ר"ל, הושענא), צ"ע, - דאינו אלא זכר למקדש. וכתב החיי אדם שם במאמר מוסגר, ומיהו בסוכה לט. תוספות ד"ה (אבל) [עובר לעשייתן] וכו' משמע דכל שהוא מצוה מן המובחר הוי עובר לעשייתן, וכ"כ הרא"ש שם סי' ל"ג, ע"כ במוסגר, והמשיך החיי אדם וכתב, אבל לאחר שהסירו מידו לאחר גמר מצוותו, אינו מברך עוד, עכ"ל. והובאו דברי כל הני בקיצור רב בכף החיים סי' תרנ"א ס"ק סי' בלא לחדד החילוקים שיש בין דברי הלבושי שרד והפמ"ג והמ"ב והח"א, ומדברי הח"א לא העתיק לדבריו שבמוסגר, וכתב בסוף דבריו לעיין במש"כ לעיל בסי' תקפ"ה אות ט"ל. ועיי"ש שציין לדברי ההגהת אשרי ע"ד הרא"ש פרק ערבי פסחים סי' ל"ה, דף קכ. דס"ל דכל המצות אם לא בירך עובר

בנ"ח טכסיס הברכה להדליק, - וכל שהדליק מיד גמר מצותו.

וכמ"כ מצאנו לסברא זו שאם לא בירך בשעת נטילה - שיכול לברך עד לאחר הנענועין, לענין ברכת שהחיינו. דבשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' ר"ד, הובאו דבריו בדעת תורה סי' תרמ"ד ועיי"ש כשדן אם הוי הפסק ברכת שהחיינו בין ברכת על נטילת לולב לנטילה, כתב בזה"ל, שבנטילת לולב יש טעם אחר לברך זמן אחר נטילה, שהרי עדיין יש נענועין - שהם שיירי מצוה סוכה לח. וכו', וכן ראיתי בירושלמי דסוכה פ"ג ה"ד כשהוא נוטל מברך על נטילת לולב, התפלל בו מברך שהחיינו. וזהו שכתבתי כי הנענועין שהוא עושה בשעת תפלה בקריאת ההלל הם שיירי מצוה, ומברך זמן עליהם, עכ"ל.

ולפי כל הנזכר יצא, דלהלבושי שרד דס"ל דבנענוע קצת כבר הפסיד הברכה, א"כ אם יטול הד' מינים באמצע ההלל לעשות עמהם הנענועין בלא ברכה, - יפסיד הברכה, ואפשר אף לברכת הזמן ליום הראשון, ויצטרך לברך על הד' מינים ברכת הזמן רק ביום שלאחריו כשיטול הלולב, וכמבואר דינו בחיי אדם ח"ב כלל קמ"ח סעיף י' דיכול לברך כשלא בירך ביום הראשון משך כל שבעה, והובאו דבריו במ"ב סי' תנ"א סוס"ק כ"ט. ולדעת הפמ"ג ורע"א והמ"ב דאפשר דס"ל דאף על הנענועין של ההלל יכול לברך, ושכ"כ נמי התשב"ץ, אה"נ אם ימתין עם הברכה עד לאחר ההלל יפסיד הברכה, וכנ"ל. ולדעת הח"א שכתב דעל ההושענא צ"ע אם עדיין יכול לברך, א"כ אה"נ יהיה צ"ע אם יוכל להמתין עם הברכה עד לאחר גמר ההלל. ברם לפמ"ש"כ הח"א במאמר המוסגר והבכורי יעקב שכתב כדבריו דעפ"ד התוס' יצא דאף על ההושענא יכול עוד לברך, ולח"א יצא מדברי התוס' דכך הוא דינו כ"ז שהד' מינים עדיין מוחזקין בידינו יכול לברך עליהם, וכ"כ נמי בעוה"ש, לפ"ד א"כ יש עוד זמן בידו להמתין על הברכה של נטילת

זמן שהוא בידו עדיין הוא עוסק במצותו, עכ"ל. ועיינן בב"ח שם מש"כ מדברי התוס', וצ"ע, דהתוס' לא נשאר בזה כפי מה שהעתיק מדבריו, אלא כנזכר לעיל בדברי הח"א והבכ"י]. שוב מצאתי בשו"ת רע"א מהדורא תניינא סי' י"ג כשדן בדין מי ששכח לברך על נרות חנוכה ונזכר קודם שהדליק כולן, כתב בין הדברים לדברי התוספות הנזכר דהנענוע הוא מהמצוה ומקרי עובר לעשייתו, ואלו לא היה מנענע היה מחוסר מצות נענוע ומוטל עליו לנענע, ועיי"ש דע"פ דבריו יוצא שכ"ז שלא נענע יכול לברך על הלולב אם לא בירך מתחילה. ועיינן במשנה ברורה הל' חנוכה סי' תרע"ו ס"ק ד' שהביא את דברי הגרע"א ז"ל הנ"ל לענין נ"ח דיש לו לברך כל הברכות, ובשער הציון שם ס"ק ה' כתב דהפמ"ג שם משב"ז ס"ק ב' נשאר בזה בצ"ע (דרך נר ראשון הוא למצוה והשאר למהדרין כבסי' תרע"א סעיף ב', מ"מ כתב המג"א בריש סי' תרע"ו (כצ"ל) בשם הב"י סי' תרע"ב (כצ"ל), כפי שהוא במג"א שלפנינו, והוא משם הארחות חיים הל' חנוכה אות י') דהברכה קאי על כולן), אולם המ"ב דעתו כהגרע"א ז"ל. ומש"כ בשעה"צ שם קודם שגמר כל "הברכות", צ"ל, הנרות. ועיינן בבאר היטב סי' תרע"ו ס"ק ה' ובשערי תשובה שם סוס"ק ה' שהעתיקו מהלק"ט ח"א סי' ג' שנשאל ג"כ על מי שהדליק לנר הראשון ולא בירך אם יברך על השאר, והשיב אפשר כל זמן שעוסק בהידור מצוה יש לו לברך. ובשעת שם דייק דכוונתו דווקא כשהוא עסוק עוד בהדלקת הנרות - שהם הידור, אבל לא כשהשלים ההדלקה אף שהוא עדיין עסוק בהם, אם לא שהוא עסוק בתיקון הפתילות שידוע שא"א להיות דולקות בלא תיקון זה. וחילק השע"ת שם בין דין דלולב שכתבו הפמ"ג והא"ר הנ"ל דיכול עוד לברך על הנענועים וכ"ז שהם בידו, לדין דנ"ח, דבלולב טכסיס הברכה על הלקיחה, - וכ"ז שהוא בידו חד לקיחה היא, משא"כ

ולברכת הזמן כ"ז שהוא צריך עוד לנענע, ולכן ימתין עד לבין הפרקים.

ומצאנו שהובאו דברי הח"א להלכה באחרונים, במטה אפרים סי' תרנ"א - תרנ"ט סעיף ט', ובמ"ב סי' תרמ"ד ס"ק ז', ויש לתקן שם בדבריו את המראה מקום של הח"א לכפי שנכתב לעיל. וכן בסי' תרנ"א ס"ק מ"א, ובכף החיים סי' תרמ"ד ס"ק י"ג, ובסי' תרנ"א ס"ק ס"א, וכתב בסי' תרנ"א שם שהוא ממש"כ לעיל בסי' ס"ו סעיף ב' בדבריו שם אות (א') [י"ד] לגבי תפילין מפני שצריך לקרות ולהתפלל בהן, וה"נ משום שצריך לנענע בהלל, עכ"ל.

וכוונת הכף החיים למש"כ המחבר בסי' ס"ו סעיף ב' - דאיירי מהל' קריאת שמע וברכותיה - היכן ניתן להפסיק, בזה"ל, אם שכח להניח ציצית ותפילין יכול להפסיק בין הפרקים להניחם ויברך עליהם, עכ"ל המחבר. וכתב הרמ"א ע"ד בהגה, וי"א שלא יברך עליהם עד אחר התפלה והכי נהוג לענין טלית, ב"י, עכ"ל. וכתב הכף החיים שם בשם המג"א ס"ק ד' והא"ר אות ד' והפמ"ג א"א ס"ק ד' והר"ז אות ג' והחיי אדם ח"א כלל כ' סעיף ד', דדעת מרן ז"ל בין הפרקים מותר להניח ציצית ותפילין ולברך עליהם, אבל באמצע הפרק לא יברך עליהם, - כמש"כ בסעיף ח'. ומש"כ בב"י, ונ"ל שלא יברך עליהם עד שיגמור תפלתו וכו', כבר כתב מרן ז"ל בבד"ה, על כל זה צריך להעביר הקולמוס וכו' כמש"כ בב"י שלפנינו. ומש"כ מור"ם ז"ל, וי"א שלא יברך עליהם וכו' ב"י, ור"ל שלא יברך בין על הציצית ובין על התפילין, ונמשך אחריו הלבוש סעיף ג', זה לא נמצא בדברי הפוסקים, אלא מה שראה מור"ם ז"ל כתוב בב"י - ולא ראה בבד"ה שמרן ז"ל עצמו חזר בו מזה וכתב להעביר עליו קולמוס, לפי שלא נדפס בד"ה בזמן מור"ם ז"ל כמש"כ בספר שם הגדולים מערכת הספרים מע' ב' אות ל"א יעו"ש. וכ"כ הא"ר שם שאלו ראו רמ"א ולבוש דברי בד"ה לא היו מביאים כלל סברת י"א

לולב, - ואה"נ על ברכת שהחיינו, - עד לאחר שיגמור לקרות ההלל, ואז לברך ושוב פעם לנענע משום הברכה, וכפי המבואר בסי' תרנ"א סעיף ח' הנזכר לעיל בדברינו. כך היה נראה לומר.

אלא שכשנאמר כן, בודאי יש כאן אופן של דיעבד ואין ברירה, שהרי בודאי לכתחילה אנו מורין שתהא הברכה עובר לעשיית המצוה. וכן, שכל דבריהם עלו כשכבר נטל ושכח לברך, ואנו רוצים להורות לו לכתחילה שיטול בלא שיברך עובר לעשייתו אלא לאחר שהתחיל כבר בהמצוה, מטעם שלחלק מהפוסקים לא יפסיד עוד מזה את הברכה כי המצוה דד' מינים היא מצוה המתמשכת.

אולם בחיי אדם ח"ב כלל קמ"ח סעיף י"ב מצאנו שכתב, נ"ל שאם לא הביאו לו לולב ובאמצע הלל הביאו לו, מותר לברך בין הפרקים, דהיינו בין מזמור למזמור, עכ"ל.

ונראה דאולי דבריו ע"פ המבואר בריש דברינו שקי"ל להלכה דבזמן שגומרין את ההלל - כפי שהוא בכל ימי חג הסוכות, דינו שאין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע, דבאמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובבין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ע"כ, ולכן יצא לו שיטלנו בתחילה רק בבין הפרקים ויברך אז עליו. ונראה דביום הראשון בכהאי גוונא יברך נמי באותו העת לברכת הזמן, דמדמברך בתחילה על נטילת הלולב עובר לעשייתו בודאי שיברך עמו לברכת הזמן, אע"פ שיש לברכה זו תשלומין כל ז' כאמור מהח"א, מ"מ כל מה דאפשר להקדימה לברכה בתחילה בעת קיום המצוה בפעם הראשונה כפי שתקינה חז"ל בודאי כך נכון וראוי. או יש לפרש בכוונת הח"א, דאף כשיטלנו מיד והוא באמצע, מ"מ ימתין מלברך עליו - וה"ה לברכת הזמן, - עד לבין הפרקים, עפ"ד המג"א והתשב"ץ הנזכר שיכול להשלים לברכה

עמה, שנאמר במדבר כח, ה ועשירית האיפה וגו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה. ותפלה נמי כדאמרינן שם בשם רבי יוחנן, הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה. אבל טלית שאינו חובת גברא, ר"ל שאינו אלא חובת טלית, - שאם אין לו טלית פטור מציצית, ויכול לקרא ק"ש בלא ציצית. [ד"א ראוי לציין כאן מש"כ בספר תולעת יעקב - לרבי מאיר בן גבאי זצוק"ל סוד התפילין, והנכנס לבהכ"נ ואין תפילין בראשו ואין ציצית בבגדו ואומר אשתחזה אל היכל [קדשך ביראתך] וגו' הקב"ה אומר איה מוראי (מלאכי א, ו), והרי הוא מעיד עדות שקר בעצמו. ובספר שערי אורה - לר' יוסף גקטיליא זצוק"ל שער הראשון - הספירה העשירית, והקורא בשחר קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו ואין לו דרך להיכנס תפלתו, שהרי תפלה תלויה בתפלה. כלומר, תפלת הפה תלויה בתפלה של יד, ותפלת היד פותחת השערים בשחר להיכנס כל תפלות אותו היום לפני ה' יתברך, ולפיכך צריך תפילין בקריאת שמע של שחרית. והתקינו לקרא קריאת שמע ואחר כך להתפלל לפי שהתפלה של יד בקריאת שמע פותחת שערי התפלה, ולפיכך קריאת שמע קודמת לתפלה. ובשבתות ובימים טובים אין צריך תפילין, שהרי עניינים אחרים גדולים יש באותן הימים והשערים כולם פתוחים, ועיי"ש].

ומכל הנכתב לעיל יצא, דהא דמותר להפסיק בין הפרקים של ק"ש וברכותיה להניח תפילין ולברך עליהם בתחילה, - הוא מטעם שצריך לקרות ולהתפלל בהן, ועפ"ז כתב הכה"ח ד"ל הכי נמי כהאי טעמא, - מהיות שצריך לנענע בד' מינים בהלל, ע"כ התיר הח"א לברך עליהם וליטלם בבין הפרקים של הלל, בכדי שיוכל ליטלם ולנענע בהם בהלל, ופשוט.

ועיין באבודרהם סדר ר"ח עמ' קצ"ד הלל, שכתב לדין דבימים שגומרין בהן את

יעוי"ש. אמנם מש"כ מור"ם ז"ל, והכי נהוג לענין טלית, ור"ל, דעל תפילין יברך בין הפרקים ועל הטלית לא יברך עד אחר התפלה, כן הסכימו האחרונים. וכתבו האחרונים הנזכרים דהטעם הוא, מפני שתפילין חובה לקרות ולהתפלל עמהם, - מפסיק, אבל טלית שאינו חובת גברא, - אינו מפסיק, יעוי"ש. וכ"כ הט"ז שם ס"ק ב'. וכן יש להחמיר כדברי האחרונים הנזכרים (כצ"ל), דלתפילין יכול להפסיק להניחם ולברך עליהם, אבל טלית (יניחנו) [יתעטף בו] בלא ברכה, ואחר העמידה ימשמש בו ויברך. וכן פסק בן איש חי פר' וארא אות י"ט.

וכתב הכף החיים שם ס"ק ט"ו בשם הא"ר שם, דאם נזכר באמצע הפרק, יסיים הפרק ואח"כ יניח תפילין בברכה. וה"ה בנאנס, דלא כפסקי תוספות שמחלק בזה בין שכח לנאנס. ולענין עטיפת טלית, לא ימתין אלא יתעטף מיד בלא ברכה. וכתב הכה"ח, ולי נראה דגם בעטיפת טלית יותר טוב להמתין עד שיסיים הפרק, ואע"פ שלובשו בלא ברכה. וציין לעיין בפמ"ג מש"ז ס"ק ב', דכתב כדבריו - בכשהביאו לו קודם ק"ש תפילין, ימתין על בין הפרקים. וכתב שאולם כשהביאו לו באמצע פרק אמת ויציב, היא פלוגתא בין המחבר והרמ"א בסעיף ח'.

ומש"כ בשם האחרונים הנזכרים דתפילין חובה לקרות ולהתפלל עמהם, כוונתם ע"פ המבואר בב"י שם מהתוספות ברכות יד: ד"ה ומנח, והמרדכי סי' נ"ג, והלבוש סי' ס"ו סעיף ג' וח', ובסי' כ"ה סעיף א' והעו"ת אות י"ז והר"ז אות י"א הובאו דבריהם ככה"ח שם ס"ק ל"ה, וכן במג"א סי' ס"ו ס"ק ד' בשם תר"י, ועיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' קפ"ה, משום דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין, כדאמר עולא ברכות יד סוע"ב, כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ופרש"י בעצמו, לישנא מעליא. אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, ופרש"י, שחייבו הכתוב להקריב

הפרק דמן המצר, ואם כבר התחיל לומר לפרק דמן המצר, יפסיד הברכה, או נאמר שלא ינענע, ועיין לעיל בדברינו שהבאנו ב' דעות אם עיקר הנענועים הם בעת הברכה או בעת ההלל נמי, ולפ"ז יש נמי לחלק כאן, והבן. ולדעת הפוסקים דס"ל דעוד יש לפניו לברך עבור ההושענות שלאחר ההלל, יש לומר דיטול בלא ברכה וינענע ויברך לאחמ"כ, לפני שיאמר עמהם הושענא. ולרד"ק ורש"י והתוספות יצא כמ"כ - באם התחיל לומר הודו לה' וגו' עד להודו לה' שבסוף הפרק.

ונאמר לפ"ז, דהוא מה שאמר החיי אדם "שמותר לברך בין הפרקים", דייק בלשונו "לברך", דאילו נטילת הלולב ס"ל נמי דיטול מיד אפילו שעדיין לא בירך עליו - ולא יכול לברך עליו כעת שהוא באמצע הפרק, ורק שעל הברכה ימתין עד לבין הפרקים קאמר. דאפשר לו לברך עליו לפי דעת רוב הפוסקים כ"ז שיש עוד נענועים לפניו, ע"כ אע"פ שכאן איירינן שלכתחילה אנו מורים לו ליטול בלא ברכה - דלא כפי דאיירינן ביה הני פוסקים דכך היה מעשה שנטלו ושכח לברך עליו, - כלומר בדיעבד, מ"מ כיון דקרייא עליה עובר לעשייתו, שפיר יעשה שיטול מיד כדי שיקרא ההלל בעודו נוטל לולב ומנענע בו, ורק על הברכה ימתין עד לבין הפרקים.

אולם נראה לי לומר דיש מקום שנאמר דאף החיי אדם לא איירי כ"א באופן שיש עוד בין הפרקים לפניו בההלל עד שיגיע לפרק שמנענעין בו, ועל זה קאמר דכשהביאו לו לולב באמצע ההלל מותר לברך בין הפרקים - דהיינו בין מזמור למזמור - כיון דאפשר ליה, ברם יתכן דס"ל דלכשיבאו לו הד' מינים והוא באמצע הפרק שמנענעים בו, דיברך באמצע הפרק להברכה הראויה לו, כלומר מלבד ברכת על נטילת לולב, - אף לברכת שהחיינו אם עוד לא בירך ברכת הזמן על הד' מינים, - עובר לעשייתו, ויטלנו וינענע בו, כפי שהוא עושה לפני ההלל, וימשיך מהיכן שהוא עומד

ההלל רשאי לפסוק כדין ק"ש, בין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ובאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. וכתב, ואלו הן הפרקים, הללויה הללו עבדי ה', בצאת ישראל, לא לנו, אהבתי, הללו את ה' כל גוים, מן המצר. והחכם ר' דוד (בן יוסף בן) קמחי (הספרדי) ז"ל (הוא הרד"ק) כתב בפירושו לתהלים קיח, א, מן המצר (שם, ה) אינו תחילת מזמור, אלא תחילת המזמור הוא, מהודו לה' כי טוב, - שהוא קודם מן המצר, עכ"ל. והוא ככל דבריו של האבודרהם באליה רבא סי' תפ"ח ס"ק א', וכתבם המשנה ברורה נמי שם ס"ק ה'. ומצאתי שאף רש"י והתוספות ז"ל בסוכה לז: ס"ל נמי כוותיה דהרד"ק ז"ל, שכן פרש"י ז"ל לדברי המשנה (שם) והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחילה וסוף, הודו שבתחילת הפרק, והודו שבסוף הפרק - בסוף ההלל, דמהודו ועד סוף ההלל חדא פרשתא היא ממנין הפרשיות של תהלים, עכ"ל. והסכימו עמו התוספות שם.

ולפ"ז יצא לן, דאף כשהחל לומר ההלל עם הצבור בטרם שהגיעו אליו הד' מינים והגיעו אליו כאשר הוא אוחז עד להללו את ה' כל גוים, אזי ימתין עד בין הפרקים (וה' זכרנו יברך, הוא המשך של הפרק דלא לנו וגו' לכו"ע, ולא כפי שהוא נחלק בסדר ההלל שלפנינו), ואז יברך ויטול. אולם לדעה הראשונה שבאבודרהם מאז שהתחיל לומר הללו את ה' כל גוים וגו' עד מן המצר, הוי פרק אחד וכך ממן המצר עד להודו וגו' הוי פרק אחד, ואי אפשר לו לכאורה לברך על הלולב באמצע הפרק, וא"כ כדי שלא יפסיד הברכה - ללבושי שרד עכ"פ, יצטרך להמתין על נטילת הלולב עד לפרק דמן המצר, ויפסיד הנענועים של הודו שבתחילה, ועיין מש"כ בחיי אדם ח"ב כלל קמ"ח ס"ק י"ג, והוא דבריו במ"ב סי' תרנ"א ס"ק מ"א. ולשאר הפוסקים דס"ל שיכול עוד לברך כ"ז שיש לו עוד לנענע בההלל, אפשר דיטול מיד בלא ברכה, - דהוי דיעבד, ויסתמך על זה שיברך רק בריש

הפת"ע ס"ל כדברי הפמ"ג למעשה, עכ"פ לדעת הרמ"א.

אלמא מדבריהם, דמהיות וההנחה איננה סובלת דיחוי - מפני שהם צורך לק"ש - כדי שלא יהיה כמעיד עדות שקר בעצמו, וכן שיהיה מקריב עולה עם מנחה וזבח עם נסכים. וכן לתפלה - כדי לקבל עליו עמ"ש בשלימות כדאמרין, [ולהפסיק בין גאולה לתפלה א"א, עי"ש ובסי' קי"א. ואם כבר אוחו שם עי"ש איך יהיה דינו, עיין בבאר היטב סימן ס"ו ס"ק ט"ו ובמ"ב שם ס"ק מ"ב. ובתפלה נמי ודאי שלא יפסיק, שכן תפלת י"ח חמור יותר מק"ש, דאע"פ שמלך ישראל ונשיא שואל בשלומו, לא ישיבנו, משא"כ בק"ש שואל מפני היראה - דכתיב דברים יז, טו שום תשים עליך מלך, ודרשו חז"ל כתובות יז. שתהא אימתו עליך, וכש"כ שהוא משיב לו שלום, עיין בריש סי' ס"ו בב"ח וט"ז ס"ק א' ובעו"ת אות ב', ועיין ביפ"ל אות א', הובאו דבריהם בכה"ח שם ס"ק י',] ע"כ לרמ"א יברך עליהם עם הנחתן. ועיין במ"ב שם ס"ק מ"ז שכתב, שאין לברך ב' ברכות ואין לומר בשכמל"ו, ובאפיקי מגנים ס"ק י"ד פליג עמיה וס"ל דיברך שתיים ויאמר בשכמל"ו.

וכשנעיינ בדין דכל הקורא ק"ש בלא תפילין, נראה דיש פלוגתא בין הפוסקים - איך יהיה דינו אם כעת רוצה לקרוא ק"ש בלא תפילין ומוסכם בדעתו שהוא על מנת שלאחר זמן באותו היום יניח תפילין, אם גם אז הוא בכלל הנ"ל או לא.

דמצאנו בדגול מרבבה סי' מ"ו שכתב עמש"כ ברמ"א מהטור בשם רבי יהודה החסיד ז"ל שם סעיף ט', וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' [שבסדר שנוהגים לומר לפני התפלה גבי לפיכך אנחנו וכו', ומיחדים שמך בכל יום תמיד ואומרים פעמים באהבה שמע ישראל וגו'], בשכמל"ו, כי לפעמים שוהין עם ק"ש לקרותה שלא בזמנה, ויוצא בזה, (ועיין בספר מהרי"ל מנהגים הל' תפלה מכל ימות השנה, שכתב מהנהגותיו של המהרי"ל בסוף

בההלל (עכ"פ היכא דסליק ענינא, עיין בסי' ס"ו במג"א ס"ק ג' בשם הכס"מ הל' ק"ש פ"ב הט"ו בשם הר"ר מנוח (ספר המנוחה שם), ובאר"ר שם ס"ק ג', י"א בהגה"ט אות ב', אבל באמצע ענין לא יפסיק, ואם פסק חוזר לתחילת הפסוק. הובאה דעתם בכף החיים שם ס"ק י"ב, יעיי"ש בדבריו מש"כ לענין מעשה).

דהנה על הדין שבדברי המחבר והרמ"א דסעיף ב' הנזכר - דעל התפילין מפסיק ומברך ומניח בין הפרקים של ברכות ק"ש, כתבנו לעיל מדברי הפמ"ג שם, דהיינו דווקא לברכות שלפני ק"ש ימתין לבין הפרקים, אולם לברכה שלאחר ק"ש - מאמת ויציב - "באמצע", הוא פלוגתא בין המחבר לרמ"א בסעיף ח' שם, ועיי"ש דלמחבר מניחן בלא ברכה, ואילו לרמ"א מניחן בברכה. וכתב הפמ"ג והיינו היכא דא"א בענין אחר. וכתב והוסיף, אבל באמצע פרשת ק"ש יניח ויברך מיד ולא ימתין, עכ"ל. והובאו דבריו אלו להלכה למעשה במשנה ברורה שם ס"ק ט"ו והוסיף טעם לדבריו, כי כל תיבה ותיבה של ק"ש מצוה שיהיה עליו תפילין. ובביאור הלכה ד"ה אם שכח וכו' כתב, כי אנו פוסקים כהרמ"א בסעיף ח' דגם באמצע הפרק של אמת ויציב מותר לברך, אבל גם הרמ"א יודה דבברכות שלפני ק"ש ימתין עד לבין הפרקים, ועי"ש. וצ"ל בדבריו, שיהיה "יכול".

ובכף החיים שם ס"ק ט"ו העתיק נמי לדברי הפמ"ג והוסיף ע"ד כפי הביאה"ל הנזכר וז"ל, והוא ממור"ם ז"ל בסעיף (א') [ח'] דס"ל לברך באמצע הפרק, אבל לסברת מרן ז"ל אין לברך, וכך הוא משהחל לומר פרשת ויאמר וגו' עד לאחר תפלת י"ח, אולם מניחם מיד, וכמבואר למעיין בדבריו. אלא שהוצרכתי לבאר מפני שראיתי בספר פת"ע שהביא הדברים בסתם - וכאלו הם דברי הכל, וכאלה ראיתי הרבה בספרי המקצרים, ע"כ אין לאדם לסמוך על דינים המובאים בקיצור נמרץ עד שיראה הדברים בשורשן, עכ"ל. ומדבריו עכ"פ יוצא דאף

אם ירצה להוציא את עצמו מספק ברכה לבטלה יכול לברך ברכת יוצר אור וברכת אהבה רבה עד ליחדך באהבה, וכשיבא למלון יתעטף בציצית ויניח תפילין, ויתחיל (לומר שו"פ מ) וקרבנתו [מלכינו] לשמך וכו', אבל אין לקרות ק"ש בלא תפילין וציצית, שהרי כבר נפקי ליה ק"ש דאורייתא - שאמר כבר שמע ישראל וגו' בשכמל"ו, ונכון לעשות כן. ומ"מ היכא דלא אפשר, סברא ראשונה עיקר, שמצינו בפרק היה קורא יד: רב עביד הכי, עכ"ל. הרי לך דס"ל לכל הדעות שהביא, שמבלי שהוא אנוס ודאי דאסור לו לקרוא ק"ש בלא תפילין, אלא שלדעה הראשונה שהביא בכשהוא אנוס ס"ל דיקרא ק"ש, ולדעה השנית שהביא אף אז לא יקרא. והעטרת זקנים עשה פשרה משום שלא תהא הברכה לבטלה.

וכדברי הני ב' דעות שהבאנו מהעטרת זקנים - שרק באונס יהיה מותר שיקרא ק"ש בלא תפילין, מצאנו דס"ל למשנה ברורה, שכ"כ בסי' כ"ה ס"ק י"ד ע"ד המחבר שם סעיף ד' צריך שיהיו תפילין עליו בשעת ק"ש ותפלה, וכדלקמן סימן ל"ז סעיף ב', ואמרינן בגמרא שם כל הקורא ק"ש וכו' בעצמו ח"ו, ופירשו בתוספות, לפי שאמר דברים ו, ח וקשרתם לאות וגו' ואין קושר, ואף שבדיעבד יצא ידי ק"ש, מ"מ יש לו עבירה מצד אחר, שמראה ע"ע שאינו רוצה לקיים רצון השי"ת, וזהו עדות שקר שמעיד ע"ע. ויש עוד פירוש אחר, עיין בלבוש. וכתב בספר חסידים סי' י"ד דמה נלמוד כשאומר ואהבת את ה' וגו' יראה להכניס אהבת השם יתברך בלבו - שלא יהיה כדובר שקר ח"ו. ודע, דלא אמרו כן אלא כשעושה כן במזיד - שמתעצל להניח תפילין קודם ק"ש, אבל מי שאין לו תפילין, או כשהוא בדרך - ומחמת קור וצינה אינו יכול להניח תפילין, וכל כה"ג, - בודאי אין לו לאחר ק"ש בזמנה מחמת זה, לבוש סי' נ"ח. והעתקתי שם את לשונו, עיי"ש. ועיין במ"ב סימן ל"ז ס"ק ו' שהעתיק נמי לדברי הגמרא,

ימיו שהיה נוהג כן לומר אז בשכמל"ו, משום שבאותו הזמן היה מכוון לעמ"ש, דרוב פעמים נמשך זמן ק"ש שלא בעונתה). וכוונתו דבזה יוצא יד"ח ק"ש מדאורייתא, כפי שנהג רבינו הקדוש ומובא בגמרא ברכות יג:; וכשאומר בשכמל"ו מראה דאינו סיפור דברים - שאומרים ישראל כשמיוחדים, אלא מובן מזה שמכוון עכשיו לייחד, ב"י שם. ועיין בדברי הט"ז שם ס"ק ט' ובמג"א שם ס"ק ט"ז שהביאו שניהם מדברי הרש"ל ז"ל בתשובה סי' ס"ד שכתב, שנהג לומר ג"כ פרשה ראשונה של שמע, וכתב המג"א ונ"ל דדוקא כשירא שיתעכבו הציבור, ועיי"ש. וכתב הדג"מ ע"ד, ובחול אם עדיין לא הניח תפילין ודאי לא יכוון לצאת, כי הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר, עכ"ל. ומדבריו נראה דאע"פ שרק "עדיין" לא הניח וכוונתו להניח לאח"ז, ומ"מ אין להתיר לקרוא ק"ש בלא תפילין כלל.

וכמ"כ מצאנו בעטרת זקנים סי' נ"ח דאיירי התם ע"ד המחבר שכתב שאם לא קרא אותה (לק"ש) קודם הנץ החמה, יש להקדים לקרותה במהרה כל מה שיוכל, בזה"ל, ויש מי שכתב שאם הוא בדרך, או במקום שאין לו ציצית או תפילין, או שאין יכול (כצ"ל) להניח מחמת הקור, מ"מ יקדים לקרות ק"ש וברכותיה בזמנה, ואח"כ כשהיה לו ציצית ותפילין יניחן ויברך עליהם - כדי לקיים מצות עשה דתפילין, ויחזור ויקרא ק"ש בלא ברכות בעוד התפילין עליו, ולא לשם חובה רק כקורא בתורה, או אם ירצה יקרא בהם פרשה אחרת או מזמור אחר, כה"ג יוצא ידי חובתו בהנחתן, שאין מצותן תלויה דווקא בק"ש, שהרי הם ג"כ מצות עשה בפני עצמן. מהרב רבי מרדכי יפה. הוא בעל הלבוש, שם סעיף ב'. ויש מי שחולק עליו (בא"ר שם ס"ק ה' והא"ז ס"ק ב' כתוב דהוא דעת המגדל דוד, והעטרת צבי סי' ס"ו ס"ק ח' דחה דבריו, והלחם חמודות דף ז' אות ס"ד ס"ל כהלבוש) [ד]יש להמתין עד שיבא למלון, אפילו אם יתאחר לבא עד אחר חצות. ומ"מ

ותפלה, (מדבריו נראה שאפילו על שלא בימות החול אין דעתו נוחה בזה). והוסיף ע"ד העה"ש, וכך הרי כמה מהפוסקים ס"ל דצריך לקרות דווקא ג' פרשיות. ולכן כתב העה"ש, אך האמת הוא דזה טוב במקרה אם הצבור עוברים זמן ק"ש. ויש אנשים שלכתחילה סומכים על זה בכל יום - להניח תפילין ולקרא ק"ש - כל הג' פרשיות, ואח"כ מתפללים אחר זמן ק"ש, ודבר זה ודאי אינו נכון לבטל תקנת חכמים, והרי חכמים תקנו לנו סדר הברכות והק"ש והתפלה, ואיך נאמר לעשות זה אחר הזמן של ק"ש בקביעות, ורבותינו כשהתירו זה, - לא התירו רק במקרה, ולא בקביעות, עכ"ל.

ברם מצאנו מגדולי הפוסקים דפליגי עליהו, וס"ל דלא אמרה הגמרא בברכות על הקורא ק"ש בלא תפילין מה שאמרה - כ"א כשאין כוונתו להניח תפילין כלל עוד באותו היום, ברם אם כוונתו להניח תפילין לאח"ז באותו היום, אינו בכלל זה.

ואעתיק לך לשון שו"ת שואל ומשיב תניינא ח"ג סי' ע"ב. ראיתי ונתון אל ליבי בימי הקיץ שעוברין זמן ק"ש - כי היום ארוך וזמן ק"ש רביע היום, וכבר נהגו לומר ק"ש פרשה ראשונה כמבואר סי' מ"ו (כצ"ל). אמנם בדג"מ ובהגהות התוספות שבת (כוונתו לספרו של התוס' שבת שנקרא ספר פלאים ונדפס עם התו"ש במהד"ב בדפוס זאלקווא, בריש הספר על המג"א סי' מ"ו ס"ק ט"ז למש"כ בשם הרש"ל ז"ל, הנ"ל בדברינו בד"ה ומצאנו בדגול מרבבה, וכתב חידוש דין זה מפי השמועה, ולקמן בדברינו הועתק לשונו בסוד"ה דהנה על מה שאמר עולא) כתבו (כצ"ל), דצריך להניח תפילין שאל"כ הוה כמעיד עדות שקר בעצמו, וא"כ אי אפשר להניח תפילין בעת ההיא ולהסירם ואח"כ יניחם שנית ויתפלל, ומה יעשה בברכה. וגם לי בעצמי קשה הדבר, שאני שותה לרפואה מים, והמים הלז צריך לשתות בבוקר ולהלך הרבה בין כוס לכוס, וקשה להניח תפילין ולהסירם, וא"כ מה נעשה. ואמרתי לתת עין בזה. והנה

וכתב, ואם לא נודמן לו אז, או שהיה חולה מעיים בשעת מעשה, כל היום זמנו, ומחוייב להניח עכ"פ כדי שלא יבטל יום אחד ממצות תפילין. וכ"כ המ"ב בסימן מ"ו ס"ק ל"ג, ובסימן נ"ח ס"ק ה' עיי"ש. וכ"כ בספרו שמירת הלשון ח"ב - חתימת הספר - בענין מצות אהבת ה', עוד באתי לעורר על דבר מה דאיתא בגמרא ברכות יד:, אמר עולא, כל הקורא קריאת שמע בלי תפילין, כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, דהיינו שאומר "וקשרתם" - והוא אינו קושר. "ואף שבדעתו לקשור אחר כך, אינו מועיל לזה, כיון שאינו קושר תיכף". ולכאורה פשוט, דהוא הדין כשאומר ואהבת את ה' אלקיך וגו', יראה להכניס אהבת ה' יתברך בלבו, והיינו כמו שכתב בחובת הלבבות שער אהבת ה' פרק ג', שיתבונן בגדולת הבורא ורוממותו [שהוא מחיה כל העולמות] ובהפוך קטנות ערך נפשו וזעירותו וזולתו, ואחר כך יכיר רב טוב הבורא עליו בהתמדת טובותיו מיום היותו על הארץ לא לפי מעשיו, ומסתיר עונותיו מבני אדם ומאריך לו. ואם קשה לו לכוון כל זה בעת קריאת שמע, יראה להתבונן בכל זה על כל פנים פעם אחת ביום, וכי בשביל שהיא מצוה תדירית, שאינה תלויה בזמן, כידוע, - תהיה נגרעת שלא יראו לקיים אותה על כל פנים פעם אחת ביום. וטוב שיראה להתבונן בזה אחר התפלה, קודם שיכנס לביתו לאכל, ודמיא דשאר מצות המוטלות על האדם, כמו תפילין או לולב ומיניו בחג הסכות, דאינו אוכל קודם שמקיימן כמבאר בסימן תרנ"ב ובסימן רל"ה, עיין שם, עכ"ל. ולי נראה דיש לו לקיימה מיד בקומו כשהוא אומר "מודה אני לפניך", יתבונן מיהו האני, ומיהו הלפניך, וככל מה שכתב, ופשוט.

ובערוך השלחן סי' מ"ו סעיף ט"ו לאחר שכתב לדברי המג"א והדג"מ הנזכרים לעיל בדברינו כתב בשם הביאור הגר"א שאין דעתו נוחה בזה, כי איך נסמוך לכתחילה לקרותה בלא ברכות, וגם בלא סמיכת גאולה

מתירא שלא יעבור זמן ק"ש, - ושפיר קרא בלא תפילין. וגם ראייה מהא דאמרו בגמרא שם יג., דאמר רב לר"ח לא תזינא לרבי דמקבל עומ"ש, ופרש"י, שהיה לומד לתלמידיו קודם שהגיע זמן ק"ש, ואח"כ בהגיע זמן ק"ש לא ראיתי מפסיק, וא"ל בר פחתי, בשעה שמעביר ידיו על עיניו מקבל עליו עומ"ש, והרי עכ"פ נשמע שלא הניח תפילין, - שאל"כ גם רב היה מרגיש - שהרי מפסיק לתפילין, וע"כ שלא הניח אז תפילין. וגם בהא דאמרו שם בפסוקא קמא (כצ"ל) צערן, ופשיטא שלא הניח תפילין אז, דהיאך אפשר שניח תפילין ויהיה מתנמנם - דחיישינן להפחה, וע"כ דהיה בלא תפילין, ורק שהיה נאנס מפני השינה, ע"כ אמר רק פסוק ראשון ויצא יד"ח. וכתב השו"מ, ועיין עטרת זקנים שם ודו"ק. והנה הרב מו"ה זאב וואלף בער שענקיל נ"י שאל, אולי היה לבוש רבי תפילין מקודם. והשבתי, דהא היה קודם שהגיע זמן ק"ש, כמש"כ רש"י, ואז לא היה זמן תפילין ג"כ, עכ"ל השו"מ. הרי לנו שמשום הטרחא שיצטרך להסירם ולהניחם שוב, וגם ממה שהציבור לא יתפללו כ"כ בהשכמה, קרא ע"ז אנוס - שגם על אופן כזה ס"ל דעלו דברי הלבוש מה שהתיר באופן שהוא אנוס לקרוא ק"ש בלא תפילין.

ומצאתי שכדבריו ממש - אף בהבנת כוונת דברי הלבוש, כתב נמי בבני בנימין ע"ד הרמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"ז שפסק, מי שירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות קודם שתנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם היה מתירא שמא תנץ החמה קודם שיקרא, יתכסה במים שהוא עומד בהן ויקרא. ודייק, דמכאן ראייה למש"כ אאמו"ר הגו"ל, דהא דאמרינן הקורא ק"ש וכו' אינו רק כשאינו מניח כלל, ועיין ברכות מז., ור"ה יז., ותוספות שם, אבל אם עתיד להניח בו ביום, - אין איסור כשרואה שעובר זמן ק"ש. והביא ראייה מדברי רבי יוחנן דהכונה היא ע"פ מה דקי"ל בזבחים מד. דמקריב אדם זבחו היום ונסכיו מכאן ולאחר עשרה ימים,

בברכות אמרו, אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ויש בזה ב' פירושים עיין רש"י ותוספות שם, (צ"ע כוונתו, שכן התוספות פירשו לפרש"י דהתם. ואולם נמצא הפירוש השני בלבוש כנזכר לעיל בדברי המ"ב ועוד, בעזוהשי"ת נכתבם לקמן בדברינו), ואח"כ אמרו, אר"ח בר"א אר"י, כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. וזה רבות בשנים שאמרתי דלפמש"כ הרמב"ם ממעשה הקורבנות פ"ב הי"ב, דהנסכים אינם מעכבין הקרבן, ומביא אדם קרבנו היום ונסכיו לאחר עשרה ימים, א"כ שוב גם כאן, - אף שלובש תפילין אח"כ - אין בכך כלום. ועיין מל"מ דביחיד (כצ"ל) ודאי אינו מעכב. וכעת אני מוסיף, דאף אם נימא דמעכב, ובציבור מעכב מ"מ, הא אמר ר"ח ביומא סב: ובזבחים יב. ומנחות ה. דאין מחוסר זמן לכו ביום. וא"כ, כל שמניחו היום שוב לא אכפת לך, וזה ברור. ולא נשאר רק מה דמעיד עדות שקר בעצמו. ובזה כבר כתב הלבוש שם דהא דאמרינן כאילו מעיד עדות שקר - הוא דווקא במזיד, עיי"ש. וכאן שבאמת אנוס הוא, דמה יעשה, דהציבור לא יתפללו כל כך בהשכמה, וגם עלי קשה להניח תפילין ולהסירם, שהרי אני צריך להפסיק הרבה ולשתות מים ולהפסיק בין כוס וכוס בהילוך, והוה הפסקה, וא"כ אהיה מרובה ברכות. וע"כ נלפ"ד, שאין להקפיד על זה, ויאמר (כצ"ל) ק"ש תיכף בשעה שעומד מהמיטה ויתכוין אם יוכל להתפלל ולקרות ק"ש בציבור בזמנה - לא יצא בק"ש הלז, ואם לאו, יוצא בק"ש הלז. וראיה ברורה, דהרי בהא דאמרו ברכות יד: רב קרא ק"ש ואנח תפילין וצלי, ושקיל וטרי הש"ס - דהיה צריך להקדים להניח תפילין, ואמרו שם דשליחא הוא דעוית, ולא פריך הש"ס דהוה כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, או כמקריב בלא נסכים. ומסתמא לא פליג רב על זה, דלא שייך פלוגתא בדבר, וגם הש"ס לא קאמר דפליגי, וע"כ דשליח הוא דעוית ועכ"פ לא עשה במזיד, ורב היה

טעמו של עולא, וכתב רק לטעמו של רחב"א אר"י, ע"כ מדבריו. והנה המעיין בדברי הרמב"ם הל' תפילין פ"ד הכ"ו שלפנינו יראה דאדרבה, נקט הרמב"ם רק לטעמו של עולא בלבד, וכך נהג נמי הסמ"ג מ"ע מצוה ג' שהעתיק רק לטעמו של עולא בלבד. (ואפשר דכאספת חכמים הוא נכתב נכון, אלא שאין הספר תחת ידי.) ומ"מ כשנדייק בדברי הרמב"ם ע"פ מה שכתוב לפנינו - שהשמיט לטעמו של רחב"א אר"י, וכך יש לדייק נמי מדברי הסמ"ג, - דמדבריהם שהשמיטו נראה דס"ל כהגה"ק מקאצק ז"ע. דמטעם דרחב"א אר"י לא בא רק לפרש לדברי עולא, ולא לחלוק ע"ד, על כן העתיקו רק לדברי עולא בלבד. ומזה יש להוכיח כהגה"ק ז"ע דהקורא ק"ש בלא תפילין יקיים מצות ק"ש בזמנה - ורק לא בשלימותה, - כ"ז שלא הניח תפילין, ואולם כמו שבהקרב תודה בלא נסכים - שחסר הגמר מצוה והשלמתה - אם לאח"ז ישלים הנסכים יצא יד"ח המצוה בשלימות, ה"ה בק"ש שאם יניח לאח"ז תפילין תהיה המצוה דק"ש בשלימות. ועיין לקמן בדברינו מש"כ ע"ד המאירי ז"ל במאמר המוסגר מרובע, דעפ"ד המאירי ז"ל יתכן דגרסא אחרת היתה לפניו בגמרא ברכות, ולפ"ז א"א לדייק מהשמטת הרמב"ם והסמ"ג, דיתכן שאף לפניהם היתה נמצאת גרסא זו.

ומה שכתב בשש"ק שם ע"ד האספת חכמים, ששמע שאמר הרה"צ ר' יחיאל מטארנא זצ"ל בן הגה"ק האמרי נועם מדזיקוב זצוקלה"ה שדבר זה הוא תשובת הרא"ש, עכ"ל. יתכן כוונתו למש"כ הרא"ש בכלל רביעי סי' ה' ע"ד הגמרא בברכות יג: שמע ישראל זו ק"ש של רבי יהודה הנשיא, היינו כשאונס הרבים מעכבן מלקרותה בזמנה כהלכתה, עכ"ל. כלומר, דמשום שהרבים ממתינים עם ק"ש עד שיתאחר זמנה, ע"כ מותר לקרוא ק"ש לפני הזמן ובלא שיניח תפילין, והוא כדבריהם ממש, ופשוט. וא"כ הרי לפנינו ראיה לדבריהם מדברי אחד מגדולי הראשונים הרא"ש ז"ל.

ואפילו לכתחילה, (כנ"ל). ודוחק לומר דמיירי הרמב"ם בשבת ויו"ט, - דלאו זמן תפילין הוא. וכך מצא בלבוש שם, וכתב וחדוש שלא הועתק באחרונים.

כמ"כ מצאנו שבשו"ת דברי יעקב (סי' ל"א) כתב, כשרואה שיאחר זמן ק"ש ותפלת שחרית, יקרא ק"ש תיכף - גם בלא תפילין, ואין חשש משום עדות שקר או מה שאמרו חז"ל כאילו הקריב זבח בלא נסכים - אלא אם אינו מניח תפילין כלל, כי בזמן ההוא היו מזלזלין בהנחת תפילין, ולא החזיקו בה אלא יחידים בדור, ועיין תוספות שבת (מט). ד"ה כאלישע בעל הכנפים, (שכתב התם דאל תתמה שמצוה זו רפויה בידינו, שגם בימי החכמים היתה רפויה, כדאמר רשב"א, כל מצוה שלא מסרו עצמן ישראל עליה בשעת גזירת המלכות - כגון תפילין, עדיין היא רפויה בידם), אבל במניח תפילין אח"כ לית לן בה, כדקי"ל (זבחים שם) מקריב אדם זבחו היום ונסכיו לאחר עשרה ימים. והוא כדאמרינן לעיל מהשו"מ והבני בנימין.

שוב מצאתי בספר שיח שרפי קודש (תשובה - תפילין) שכתב בשם הגה"ק מהרמ"מ מקאצק זיעועכ"א שנשאל על שנהגו החסידים לקרוא ק"ש בבוקר בלא תפילין, והרי הוי כמעיד עדות שקר בעצמו. ותירץ, כי לכאורה קשה אמאי קאמר בגמרא "אמר ר"ח בר אבא אמר רבי יוחנן, ולא קאמר רחב"א "אמר", אלא דוודאי רחב"א לא בא לאפלוגי אדעולא, רק בא לפרש דבריו, - שאימתי הוה כמעיד עדות שקר, שהוא כדין המקריב עולה בלא מנחה "כלל", אבל קי"ל שאם הקריב מנחה לאח"ז יצא, דיש לזה תשלומין. וה"ה בק"ש, שדווקא באם לא הניח תפילין כל אותו היום אז הוי כאילו מעיד עדות שקר, אבל באם יניח תפילין באותו היום, אפילו אח"כ, בוודאי יוצא, ואינו כמעיד עדות שקר חלילה, עכ"ד. שוב כתב בשש"ק שם שבספר אספת חכמים אות ג' העתיק כנ"ל מהגה"ק מקאצק ז"ע. ועי"ש שהוסיף על הנ"ל לדייק כן מדברי הרמב"ם על שהשמיט את

ציצית", - דלא כפי שהגרסא העומדת לפנינו. וע"ז היה קשה למאירי ז"ל דאף הקורא ק"ש בלא ציצית - מניעתו היא עדות שקר, וא"כ למה לא נקט רחב"א אר"י נמי לדברי עולא מש"כ לגבי תפילין. וכתב המאירי ז"ל לתרץ זאת, דלא נמנע מלהזכירה אלא מפני שאם אין הכסות ראוי פטור, דחובת מנא הוא, אולם אה"נ באם הולך בכסות הראוי והוא בלא ציצית בוודאי אף לרחב"א אר"י עובר אף ע"ד עולא. ולפ"ז אין לדייק מדברי הרמב"ם והסמ"ג ז"ל ממה שהשמיטו לטעמו של רחב"א אר"י - כשדיברו מהל' "תפילין", כפי שדייקנו לעיל מדבריהם. דרחב"א אר"י אמר את דבריו על "ציצית". ואפשר דאף להרמב"ם והסמ"ג היתה הגרסא בגמרא כפי שהיתה לפני המאירי ז"ל, ודו"ק. וכבר כתבתי הרבה פעמים שהמאירי ז"ל נמשך עפ"ד הרמב"ם ז"ל]. (ועיין בשפת אמת בחי' למסכת שבת לב: בתוס' ישינים ד"ה בעון ציצית וכו' מש"כ ממג"א סי' כ"ד ס"ק ג' מדברי הזהר הק' פר' שלח לך עמ' תצ"ב, ועיי"ש עומש"כ, והובאו דברי הזהר נמי במ"ב שם ס"ק ג' ויעוי"ש במ"ב מה שהוסיף ע"ד בטעמא). שוב כתב המאירי ז"ל שם בהמשך דבריו, מה שביארנו שהדברים אמורים במי שמיקל בהנחת תפילין דרך פירוק עול מצות, הוא מפני שיש נמנעים מצד אחר, והוא, שהתפילין צריכים גוף נקי, ושצריך להזהר שלא ישן בהם, ושלא יסיח דעתו מהם, וכש"כ שלא יתעסק בשום דבר לכלוך, משאכ"ז בציצית. ובתלמוד המערב הזכירו במקצת חכמים שהיו נזהרים שלא להניחם אלא בימים ידועים בשנה, והיה מי שלא היה מניחם אלא אחר שבאו עליו יסורים ונתרפא, - שהיה חושב בעצמו שמרקו היסורים את עונותיו, והיו סומכים זה למה שנאמר תהלים קג, ג-ד [הסלח לכל עונכי] הרופא לכל תחלואיכי, הגואל משחת חייכי המעטרכי חסד ורחמים. וראה איך הפליגו בכונה, כלומר, שהן צריכין "גוף נקי

ד"א ראוי לציין כאן למש"כ בדעת תורה סי' ס"ו סוס"ע א', דנ"ל דאותם שקורין ק"ש בבוקר ואח"כ כשאומרים ברכות ק"ש קורין גם ק"ש שנית, הוי דינו כבין הפרקים גם באמצע ק"ש", דהא דין אמצע הפרק משום ק"ש לא שייך כאן, שכבר יצא, ורק בין הפרקים איכא, דהיינו בין ברכה לברכה, עכ"ל. ובארחות חיים ספינקא סי' ס"ו סעיף ח' ס"ק י"ג כתב בשם ספר דרכי חיים דף מ"ט ע"א והפמ"ג סי' ס"ו מ"ז ב', דאם קרא כבר ק"ש עם תפילין לפני התפלה כדי לצאת יד"ח ק"ש, - מחשש שמא יעבור זמן ק"ש, וכשקרא שוב לא היה לו תפילין והביאו לו באמצע הפרק של ק"ש, לא יפסיק להניחם ולברך עליהם בתחילה באמצע הפרק, אלא ימתין לבין הפרקים, ויעוי"ש.

והנה מצאתי לדעת הני פוסקים עוד ראייה מחד מגדולי הראשונים המאירי ז"ל בחידושו לברכות יד: - שלא היה בדפוס עד לזמנינו ובעזה"ש"ת נדפס כעת, ובטוח שאילו היה לפניהם היה להם דבריו קילורין לעינים, והיו שמחים ע"ד כמוצא שלל רב, ואעתיק לך לשונו.

דו"ל המאירי בד"ה מה שביארנו שקעמ"ש וכו', חובה לאדם להקדים הנחת תפילין ולבישת ציצית קודם שיקרא את שמע, וכל הקורא ק"ש בלא תפילין, אם עשה זה דרך פרוק עול מצות תפילין, או דרך זלזול, הרי הוא כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, שהרי הוא מראה עצמו כמקבל עול מצות, והוא מפקיען. ואם הוא קוראה (לק"ש) בלא ציצית והוא לובש כסות המחוייב בו, הרי הוא כאילו הקריב זבח בלא נסכים וכו', שאף הציצית צורך ק"ש, ומניעתו עדות שקר בעצמו. ולא נמנע מלהזכירה אלא מפני שאם אין הכסות ראוי פטור, דחובת מנא הוא. [ד"א, יש לנו ליתן לב דמלשון המאירי ז"ל נראה דהיתה לו גירסא בגמרא בברכות שדברי רחב"א אר"י לא אזלו כלל אדברי עולא, שכן עולא דיבר "מהקורא ק"ש בלא תפילין", ואלו רחב"א אר"י דיבר על "הקורא ק"ש בלא

ואם כנים דברינו לגבי תפילין באמצע ק"ש וברכותיה, א"כ י"ל דה"ה יהיה דינו של מי שהגיעו לידו ד' המינים והוא באמצע הפרק שבההלל שבו מנענעים - כך שאין לו את האפשרות להמתין עד לבין הפרקים שיוכל אז לברך על הלולב עובר לעשייתו וליטלו - כפי שתקנוה חז"ל, דינו הוא, שיוכל לברך עליהם הברכות עובר לעשייתו באמצע הפרק.

שהרי דין ההפסקות בהלל דימוהו לדין דהפסקות דק"ש, ובק"ש גופיה לשלמות המצוה כדתיקון חז"ל התירו להניח תפילין ומשום כך אף לברך עליהם באמצע הפרק, וע"כ כשכתב הח"א שכשהגיע אליו לולב באמצע ההלל מותר לברך בין הפרקים, - וכתב הכה"ח ע"ד שהוא ממש"כ בס"י ס"ו סעיף ב' לגבי תפילין מפני שצריך לקרות ולהתפלל בהן, ולפיכך ה"ה משום שצריך לנענע בד' המינים בההלל התירו לו לברך עליהם בין הפרקים, היינו משום דאיירינן כשהובאו לפניו עוד מקודם שהתחיל בפרק שעליו לנענע, ולכן אמרו לו להמתין עם הנטילה והברכה עד לבין הפרקים, וכדאמרינן, ברם אה"נ אם הביאו לפניו הד' מינים כשהוא אוחז כבר באמצע הפרק שבו עליו לנענע, עליו ליטול הלולב מיד ולברך עליו כדי שיוכל לעשות מצות ההלל כתיקון חז"ל בחג, כדין התפילין שבאו אליו והוא באמצע ברכת ק"ש או באמצע ק"ש שמניחם ומברך עליהם בתחילה באמצע.

ונ"ל דאף לדעת הפוסקים דס"ל דמשום דברי עולא ורחב"א אר"י ע"כ יש להמתין עד שיניח תפילין ולא לקרוא את ק"ש בלעדיהם, - אם לא כשהוא אנוס, ולא מהני אף אם בדעתו להניחם לאח"ז באותו היום והניחם באמת, דמ"מ עבירה בידו, ושע"כ בא ההיתר שיניח תפילין באמצע הפרק דברכות ק"ש ובאמצע ק"ש גופיה, - ומשום כך אף לברך עליהם או מותר, מ"מ י"ל דאה"נ יהיה הדין בלולב שאם יגיעו אליו והוא באמצע הפרק שמנענעים בו שיטלנו ויברך עליהם ג"כ מיד, ולא נאמר שיש לחלק

מעבירות ומהרהורים", ואין ראוי להניחם אלא לאחר התשובה. וקצת חכמים נוהגים להניחם [רק] בימים שבין ר"ה ליוה"כ אחר התשובה והטבילה והוודוויין, וכן הדבר נכון בעיני, עכ"ל.

והנה כשנתבונן לפי הני פוסקים דס"ל דכאשר אין המניעה בהנחת תפילין משום פריקת עול ח"ו, וכוונתו להניחם באותו היום לאח"ז, ובאמת לאח"ז באותו היום הניחם, - אזי לא יקרא לא בכלל המעיד עדות שקר בעצמו, ולא בכלל מי שהוא מקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, שמצאנו להני פוסקים סמך מדברי הראשונים - הרא"ש והמאירי ז"ל (שלא כפי לדעת החולקים - שלא מצאנו להם סמך מחד מקמאי - מדברי הראשונים), יעלה הדבר תמיה גדולה, על מה ראו א"כ הרמ"א בס"י ס"ו סעיף ח' והפמ"ג במב"ז ס"ק ב' - להתיר למי שהגיעו אליו תפילין באמצע ברכת ק"ש או ק"ש - להניח תפילין ולברך עליהם מיד באמצע, דבשלמא כשנסבור כדעות דס"ל דרק בכשהוא אנוס מותר לו לקרוא ק"ש ותפלה בלא תפילין - בכדי שלא יעבור ע"ד עולא ורחב"א אר"י, אה"נ מוכרח הוא להניח מיד כשבאו לו תפילין, כי בלא זה יש עבירה בידו אף שיוצא יד"ח ק"ש ותפלה, ברם לדעתם היות ובדעתו להניחם עוד במשך היום הנוכחי, וח"ו אין כאן מקום לפריקת עול מ"ש מצידו, אלא שהוא באמצע ברכת ק"ש או ק"ש גופיה, א"כ למה לא נאמר ליה שימתין עד לאחר תפלת י"ח, ואח"כ יניח תפילין ויברך בתחילה עליהם, ובזה ישלים המצוה בשלימות הנדרשת, כאמור. עכ"ל, דאה"נ אין כאן חשש לדברי עולא ורחב"א אר"י, אלא דמהיות ומצוה בעידנא כתיקונה עדיף ממה שישלימה לאח"ז, ומעיקרא הוא צורך לק"ש ותפלה, ע"כ בא ההיתר שהורו לו שיניחם ויברך עליהם באמצע הפרק ובאמצע ק"ש - לעשות מצוה בשלמות וכדתיקון שראו חז"ל איך שצריך לקיים המצוה.

אלקיננו, וע"י תפילין ניכר ששם ה' נקרא עליו, אבל כשהוא בועט בתפילין אין שם ה' נקרא עליו. וכך משמע נמי מדברי המהר"ל מפראג ממש"כ בספרו נתיבות עולם א' - נתיב העבודה פרק ט' דק"ש היא קעמ"ש, ולדעת רבי יוחנן אינו עושה מצוה כתיקונה, ע"כ. אלא שבדברי המהר"ל יש לפרש דלאו דווקא מהתיבות שהוא אומר ה' אלקיננו - כפי שפירש הצ"ח, אלא כל ק"ש בכללה או עכ"פ פרשה ראשונה ס"ל דהיא קעמ"ש, והבן. ובכד הקמח ערך תפילין כתב, בעצמו הוא כינוי להקב"ה, שהוא כאילו מעיד עליו שלא ציווה מצוה זו מעולם. או יהיה, בעצמו ממש, שאינו מקיים מה שמוציא בפיו. והמשנה ברורה בסימן כ"ה ס"ק י"ד העתיק לדברי התוספות שאומר וקשרתם לאות וגו' ואין. אולם בסימן ס"ו ס"ק ט"ו שצריך להניח מיד - כתב, כי כל תיבה ותיבה של ק"ש מצוה שיהיה עליו תפילין. ומדבריו נראה לכאורה דבכל תיבה ותיבה של ק"ש שאומרה בלא תפילין הוא מעיד עדות שקר בעצמו. ואפשר דכוונתו עפ"ד רבי יוחנן, והבן. ולדברי התוספות ברש"י, ועוד, - שאהנחת תפילין המוזכר בק"ש קאי, וכן לפירוש הלבוש ברש"י דעל והיה אם שמע וגו' ונתתי מטר וגו' קאי, יצא דרך מאותו הכתוב עובר. אולם להמעדני מלך בפרש"י, והב"ח, והצ"ח, והמהר"ל, יצא דמיד מהפסוק הראשון של ק"ש כבר עובר על מעיד עדות שקר בעצמו. ויתכן שזאת היתה כוונתם להוסיף ולומר ע"ד המפרשים דס"ל דקאי רק על הדברים שבאמצע ק"ש, והבן. שוב מצאתי שעל מש"כ בשו"ת הרמ"א סי' קל"ב ע"ד המחבר בסי' ל"ח סעיף ז' דחתן ושושביניו וכל בני חופה פטורין מתפילין, דהאידנא שחייבים בק"ש ותפלה כמש"כ בסי' ע' סעיף ג', חייבים גם בתפילין דה"ל כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, עכ"ל. כתב המג"א שם ס"ק ז' ע"ד דצ"ע וכו', דבגמרא לא קאמר שחייבים בק"ש אלא בפסוק ראשון לכן ל"ה כמעיד עדות שקר, משא"כ לדידן שחייבים בכל ק"ש חייבים ג"כ

ביניהם לומר דווקא בתפילין דגדולה מעלת הנחתן בעת הק"ש והתפלה כפי שאמרו עולא ורחב"א אר"י כאמור, משא"כ הנענועים בהלל, דיתכן דמעלת ענין התפילין בעת ק"ש ותפלה אינו יותר ממעלת ענין הנענועים בהלל עם הד' מינים, וצורך שניהם שווה.

דהנה על מה שאמר עולא ברכות יד: כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד הוא עדות שקר "בעצמו", מצאנו כמה וכמה פירושים. דרש"י ז"ל פירש שם על בעצמו, לישנא מעליא. כלומר, דהכונה להקב"ה. והתוספות שם בד"ה ומנח וכו' העתיק לדברי רש"י ז"ל ופירשם, באדון שצוה, שהוא קורא והיו לטוטפות ולאות על ידך, ואין. ואולם מדברי המאירי שם שפירש, שהרי מראה עצמו כמקבל עו"מ והוא מפקיען, עכ"ל, נראה שפירש כפירושו של הרבינו יונה שם, שמעיד הוא על עצמו ששקרן הוא. ובלבוש סימן כ"ה סעיף א' מצאנו שפירש לדברי רש"י ז"ל בפירוש אחר ממה שפירשו התוספות בדברי רש"י ז"ל, שכתב, ר"ל על השי"ת, והכי קאמר, כיון שאומר בק"ש והיה אם שמע וגו' ונתתי מטר ארצכם וגו', ומשמע אבל אם לא תשמעו איני נותן, הא חזינן שהוא יתברך נותן ואפילו אין אנו שומעין, שהרי הוא אינו מניח תפילין והקב"ה נותן מטר. ובאליה רבא הקשה ע"ד הלבוש שם ס"ק ב' עיי"ש, והעתיק מהמעדני מלך פ"ב סי' י' אות ט' שפירש לדברי רש"י ז"ל, שאילו העיד באמת שה' אלקיננו אחד היה מקיים מצוותיו, ע"כ. וכתב שכן נוטים דברי הב"ח שם סעיף ב', אלא שהוסיף וכתב, דבקשירת התפילין מעיד על יחודו, ואם אינו מניח תפילין נראה כמעיד עליו שאינו יחיד, ע"כ. ופירש הא"ר בדברי התוספות מה שפי' ברש"י ז"ל, דפירושו נראה דמעיד על השם יתברך שלא צווהו להניח תפילין. וכתב, דכן פירש נמי באבודרהם עמ' ע"ח בדברי רש"י ז"ל. ובצ"ח דרשות דרוש י' ד' תשרי - ולזכור ברית - ס"ק ב' פירש הטעם, שהוא אומר ה'

ולעשות בזה המצוה בשלמות כפי שתיקנו חז"ל בחג, יתירו לו ליטלו באמצע הפרק ולברך עליו ברכותיו עובר לעשייתו, והבן.

עוד י"ל, ע"פ המבואר בסי' ס"ו סעיף ג', דלקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק וכו' עיי"ש. וכתב במג"א שם ס"ק ה' בטעמא דמילתא, דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם, ק"ו מפני כבוד הקב"ה, [וכן העתיק לשונו במ"ב שם ס"ק י"ט. ד"א יש להעיר כאן על לשון המג"א שהוא מגומגם, דהיל"ל, "פוסק להשיב". או, "לשאול מפני היראה ומשיב שלום לאדם נכבד ואפילו באמצע פסוק", כמבואר שם בסעיף א'. ובביאור הגר"א נזהר בזה, עיי"ש]. וכתב המג"א ע"ז, ומהאי טעמא נראה לי דאם שמע קול רעמים יפסיק ויברך, עכ"ל. ובלבושי שרד ציין שהבכור שור בברכות יג. חולק ע"ד בזה. ובמ"ב שם ס"ק י"ט ציין שגם הא"ר שם ס"ק ב' חולק ע"ד בזה. ועיין בא"ר שם שכתב דאינו מוכרח, גם קצת קשה דיש לדמותו לברכת ציצית ותפילין. ועיין לקמן סו"ס רכ"ז "דהוי מצוה עוברת, דא"א לברכו אח"כ", משא"כ בברכת ציצית ותפילין כנ"ל, עכ"ל. (כלומר, ולכן כאן יש סברא לברך וכדברי המג"א). וע"פ סברא זו הסביר המ"ב דעת הני דסוכרים כהמג"א. והמאמר מרדכי בדברי המרדכי ס"ק ב' הכריע כהמג"א, וכ"כ בספר בני חיי בשם חוקי חיים, יעו"ש. וכ"כ הער"ה בהשמטות על סימן זה בשם הפוסקים יעו"ש, סו"ב אות ג', י"א בהגה"ט, ר"ז אות ד', ח"א כלל כ' אות ד'. אמנם הרב מט"י סימן נ"ט אות א' דחה דברי המג"א וספר בני חיי, והביאו ש"ץ דפ"ו ע"ד, וכן הנה"ש דחה לדברי המג"א, וכן פסק החיד"א בקש"ג סי' ט' אות ט"ו, ובסידור בי"ע בדיני ק"ש אות ו', הובאו דברי כולם בכה"ח שם ס"ק ט"ז, יעו"ש. ובארחות חיים ספינקא סי' ס"ו סעיף ג' ס"ק ז' כתב בשם ספר מאורי אור בחלק באר שבע דף כ"ו ע"ב שחולק ג"כ על המג"א, ואינו רק בקדיש וקדושה וברכו, וגם אלו

בתפילין שלא יהיה כמעיד עדות שקר, אבל מלשון רש"י משמע דחייבים בכל ק"ש אלא שאין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון, עכ"ד לענייננו. ועיין בבאר הגולה הבאר השביעי מש"כ בביאור דעת הרמ"א. היוצא לנו מדברי המג"א דס"ל, דעל אומרו הפסוק הראשון שבק"ש עוד לא עבר ע"ד עולא, אלא א"כ אמר כבר לכל ק"ש. ובספר פלאים לבעל התוס' שבת - שהבאנו לעיל דבריו בדברי השואל ומשיב עיי"ש, כתב על מה שכתב הרמ"א סי' מ"ו סוף סעיף ט' וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' בשכמ"ל וכו' וכתב המג"א ס"ק ט"ז ע"ד בשם הרש"ל ז"ל לומר גם "פרשה ראשונה", כנ"ל, בזה"ל, ולפ"ז צריך להניח תפילין מקודם שלא יהא נראה כמעיד עדות שקר "כשיאמר וקשרתם", כך שמעת, עכ"ל. הרי שס"ל דאך מאז שיאמר וקשרתם בלא תפילין הוא עובר, וכדעת התוספות הנזכר.

היוצא מכל האמור, די ש' ב' דעות רווחות במפרשים מה הכונה "בעצמו", ד"א דקאי על השי"ת, ו"א דקאי על עצמו ממש שהוא שקרן, וע"כ אין חשיבות לדבריו כלל. ולפ"ז י"ל דכשנאמר דהחיסרון הוא ע"פ מעשיו בהשי"ת יובן עוד חומר הדבר שע"כ ההכרח שיניח תפילין אפילו באמצע הפרק דברכת ק"ש או באמצע ק"ש ממש, שהרי הוא מחלל את ה' בלא זה, וכיון שאין ברירה - שחייב על כן להניח תפילין א"כ מברך נמי עליהן עובר לעשייתו. ברם לכשנאמר כהדעות דס"ל דבעצמו קאי על עצמו ממש, א"כ אע"פ שא"כ נראה ממעשיו שהוא דובר שקרים ויש חסרון למעלת דבורו, עד שי"ל שח"ו אין ערך לק"ש והתפלה שלו ח"ו, דיתכן והכל שקר, ברם לא היה הכרח כ"כ שנתיר לו משום כן שיניח ויברך בתחילה באמצע ברכת ק"ש או באמצע ק"ש. ומ"מ התירו - משום שלמות תפלתו וק"ש שלו שיניח ויברך אפילו באמצע הפרק. ולפ"ז י"ל דה"ה באמצע הפרק דההלל - עובר שיוכל לנענע בלולבו

שלו, ועיי"ש עמ"ש"כ. כלומר הנענועים הם שבח הבורא והם ג"כ ענין של קצמ"ש - שבעבור ביטוי שבח זה אין הכרח שיפסיק משבח ראשון שהוא עסוק בו - ההלל, כיון ששבח הנענועים נעשה בגוף, ושבח ההלל נעשה ע"י פיו. ולכן שייך שישבח עם הנענועים תוך כדי שהוא כבר עסוק באמצע שבח קודם שמבטא בפיו. ומעתה כיון שיכול לנענע ע"כ כבר מברך נמי, - אע"פ שלברכה שעל הלולב יצטרך להפסיק משבח ראשון שכבר הוא עסוק בו.

וכעין סברא זו אנו מוצאים בשו"ת מהרי"א הנקרא ג"כ יהודה יעלה - להגה"ק רבי יהודה אסאד צוקללה"ה - יו"ד סי' ל"ח, שהקשה ע"ד השו"ע כאן בסימן ס"ו סעיף ב' הובאו דבריו בדע"ת, די"א שלא יברך על הטלית ותפילין אף בבין הפרקים של תפלה ק"ש וברכותיה, ושכן המנהג לענין טלית, דהברכה היא הפסק. מהא דק"ל בשו"ע יו"ד סי' י"ט סעיף ו', דהמברך על דעת לשחוט חיה אחת ואח"כ הביאו לו עוד לשחוט, יכסה דם הראשון ויברך עליו, ויברך על השחיטה שנית - ולא על הכיסוי עיי"ש, - ולא אמרין דברכתו על השחיטה שניה הוא הפסק לברכת הכיסוי שברך על הראשונה. ותירץ, דשאני שחיטה דשייכי להכיסוי, וגם אפשר דשחט בחדא ידא ומכסא בחדא ידא, משא"כ בנידון דידן וכו' יעוי"ש עוד מש"כ בזה. ולכאורה מה תירוץ הוא זה בוגם וכו', הרי על הברכה על השחיטה אנו דנים שתהיה היא הפסק בין ברכת הכיסוי שברך על הראשון לכיסוי השני. ע"כ דכיון שמעשה המצוה אינו מהווה הפסק מטעם דאפשר דשחט בחדא ידא ומכסא בחדא ידא, מעתה לא איכפת לנו מהדיבור ע"י הברכה - אע"פ שהוא עצמו היה צריך להיות מפסיק, ודו"ק. אלא שצ"ע לפ"ז מהו, משא"כ בנידון דידן שכתב, הא בהתעטפות בטלית ובהנחת התפילין - שהוא מעשה בגופו אינו מהווה הפסק לפסוקי דזמרה וק"ש וברכותיה שאומר בפיו, ולפ"ד

מסתברא דדוקא בלא שמע עוד היום כלל, דהוי מצות ונקדשתי בתוך בני ישראל, והם מתיקוני תפלה, ולא באידך. וכתב עוד האורחות חיים שם בשם ספר נזירות שמשון שכתב ע"ד המג"א הנ"ל, דה"ה לכל אמן דשרי, דהוי ג"כ מצוה עוברת, ובזהר פר' וילך ח"ג דף רפ"ה ע"א וע"ב הפליג מאוד בעון מי ששמע ברכה משום אדם ולא ענה אמן, עיי"ש, ואין ראייה מכל הפוסקים שלא ראו זהר הנ"ל, עכ"ל. ובמ"ב ציין דטעם דעת החולקים על המג"א הוא, "דכיון שהוא עוסק בשבחו של מקום, אין לו לפסוק בשביל שבח אחר", ולא דמי לכל הני שבמחבר והרמ"א שם דהוי דבר שבקדושה. גם מהח"א כלל כ' סעיף ד' משמע דאם שמעו באמצע אין לו לברך עליהם, כ"א כששמע אותן בין הפרקים, עכת"ד. [ד"א יש להעיר ממש"כ המ"ב בסי' נ"א ס"ק ב' ע"ד המחבר שם סעיף ב' שאמר, שאם סיים ברוך שאמר קודם שסיים החזן עונה אמן אחריו, וכתב המ"ב ולא הוי הפסק בין הברכה להדבר, דפסוקי דזמרה שבח הוא, ואמן שבח הוא, - וכעין זמרה ולא הוי הפסק, עכ"ל. ולכאורה למה לא נאמר אף התם דכיון שהוא עוסק בשבחו של מקום אין לו לפסוק בשביל שבח אחר. ד"ל, דהתם עוד לא החל בשבח, וע"י האמן יתחיל בשבח אחד, וע"כ לא הוי הפסק בין הברכה לדבר, ברם כאן איירי שכבר החל בשבח אחד, והבן. עוד י"ל, דמה שהוא עונה אמן הוא כעין שאמר שו"פ לברכה דב"ש ולכן לא הוי הפסק, והבן]. ולפ"ז י"ל דלאו הפוסקים דס"ל שלא לברך על הרעמים משום שאין לפסוק משבח אחד לשבח אחר לא אמרו דבריהם אלא כאשר עצם הברכה היא השבח אחר - כברכת הרעמים, - שבכדי שיוכל לשבח להשבח אחר בהכרח יצטרך להפסיק עם השבח הראשון שהוא עסוק בו כבר, שכן א"א שיאמר ב' שבחים בב"א. ברם הנענועים אמרו חז"ל בסוכה לז: א"ר יוחנן, מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ

בשם ליקוטי הרמב"ן שהוקשה לו על המנהג לומר אמ"נ בין אהבת עולם לק"ש דהא ברור דהמברך על המצוה או על פירות ועונה אמן אחר ברכת עצמו טועה הוא וכו' עיי"ש. הרי שהשווה הפסק שבין ברכות ק"ש לק"ש - עם הפסק שבין ברכה לאכילה, ודלא כמ"ש המג"א והכ"מ הנ"ל]. ולפי דבריו בכס"מ בההלל שאנו מברכים לקרות את ההלל, היצ"ל חמור יותר מק"ש, ובפרט כשמברך וגומרין את ההלל, ומדוע בחיבורו בשו"ע דימה המחבר דין ההלל לק"ש, והרי חמור הוא יותר ממנו. אולם אין כאן קושיא כלל וכלל, דא"נ להפסק שבין ברכת ההלל לתחילת קריאת ההלל, ההלל חמור טפי מק"ש, וכפי שכתב הכס"מ. אלא שהמחבר מיירי שלאחר שבירך על קריאת ההלל מיד התחיל הקריאה בפרק הראשון שבהלל - ולא הפסיק כלל עד תחילת אמירתו, ומעתה דן בו לענין ההפסקות איך יהיה דינו, וכאן אין כבר חילוק בין דיני ההלל לדיני ק"ש וברכותיה, ופשוט.

וראיתי בספר ארחות חיים ספינקא סי' ס"ו סעיף ד' ס"ק י' שכתב בשם ספר אגורה באהלך דף מ"א ע"ד, במי שקראוהו לעלות לתורה והיה קורא את ההלל בימים שגומרים אותו, מובא באריכות בעיקרי הד"ט סי' ז' אות ל"ח, וכתב שם דאם קראו אותו בשמו יכול להפסיק, יעו"ש, עכ"ל הארחות חיים. ואין הספר אגורה באהלך תח"י, אולם יתכן דיש בדבריו דברים הנוגעים לנידון דנן.

כיון שכך - היה אף מותר לו אף לברך על הטלית והתפילין, וצ"ע.

וכיון שהגענו לזה, אפ"ל דא"נ יהיה לדעת הפוסקים המתירים לברך על הרעמים מטעם דהוי מצוה עוברת - וא"א לברכו אח"כ, דכשהגיעו לידו והוא באמצע הפרק שמנענעים בו דיטול הלולב ויברך עליו מיד, שהרי לשבח הבורא שמשבח בנענועיו וכן להקעמ"ש שמקבל בנענועיו - בפרק שבקריאת ההלל, אם לא ינענע כלולב כשהגיע אליו באמצע הפרק שמנענעים בו, יפסיד מצוה זו - דהיא מצוה עוברת, וכיון שע"כ מותר לו ליטול ולנענע באמצע הפרק משום שלא יפסיד שבח וקעמ"ש בזה, - ע"כ נמי יברך בתחילה, ודו"ק.

ועל עצם הדמיון שדימה המחבר בכמה מקומות כמובא בריש דברינו, דין דהפסק בההלל לדין ההפסק שבק"ש וברכותיה, לכאורה קשה ממה שכתב הכסף משנה הל' ק"ש פ"ב הי"ז - הוא המחבר שבשו"ע - בשם ה"ר מנוח (כצ"ל), והביא דבריו המג"א סי' ר"ו ס"ק ד', וכ"כ בב"י סי' מ"ו עמ' נ: וסי' ס' עמ' סב: בשם הרשב"א בתשובה ח"א סי' מ"ז ושי"ט, ובמ"ב סי' נ"ט ס"ק כ"ה, דאף דאין להפסיק בין ברכה לאכילה, בברכות שבק"ש מפסיק ושואל מפני הכבוד ומפסיק בין ברכה לק"ש, דמפני דלא מברכינן לקרא את שמע, לא קפדינן כולי האי. [ועיין בדע"ת סי' ס"ו סוס"ק א' שהקשה ע"ד המג"א והכ"מ ממש"כ בנח"א שבספר האשכול הל' תפלה וק"ש סי' ה'



הרב צבי הירש שיינברגר

## בלעטלי"ך באתרוג

להלכה למעשה בלעט"ל נחשב למראה אתרוג ואין בזה שום פגם להלכה / וגם אם נתפשט בכמה מקומות בלעטליך קטנים אין בו משום חזוית ולא משום מנומר במראות כשרים / ורק בבלעטליך גבוהים משאר האתרוג אין להקל כי אם בשעת הדחק / אבל בלעטלי"ך קטנים רגילים נחשבים מראה אתרוג והוא כשר ומהודר / אלא שכל שנראה יותר נקי הוי יותר יפה והידור מצוה משום זה א-לי ואנוהו / כמו לבלר נאה וציצית נאה וכו' / ולענין זה לפעמים מה שיותר יפה בתוארו וגידולו עדיף מאתרוג שאינו יפה כ"כ ואין בו שום בלעט"ל, והכל לפי הענין לפי מה שנראה לעינים יותר יפה / משא"כ לענין דבר שיש בו פגם להלכה כגון חזוית או מנומר וכיו"ב, גם אם מכשירים אותו נראה שלענין זה עדיף מה שאין בו שום פגם להלכה / ולענין זה לפי נקינותו הידורו / דברי הפרי מגדים שפקפק בבלעטלי"ך לא איירי כלל בבלעטלי"ך רגילים, דכמבואר בכל הפוסקים נחשב מראה אתרוג / ולא הוי כלל כמנומר גם במראות כשרים דיש פוסלים / וגם במנומר במראות כשרים אחרים דעת השו"ע והגר"א להכשיר / בלעט"ל אין דינו כמראה אחר כי אם כחלק של מראה האתרוג זה בעצמו, שכן דרך אתרוג / על כן גם אם נמצא בכמה מקומות מפוזרים כשרים לכתחילה.

דאינו מהודר מעיקרו נמי לאו הדר מיקרי אלא שהעולם מכשירים בזה וכו'.

א

בסימן תרמ"ח ס"ג מבואר דחזוית מקומו ניכר במישוש שהוא גבוה מהאתרוג, ועל זה כתב הרמ"א בשם מהרי"ל דיש להכשיר בלא"ט מו"ל לפי שאינם גבוהים משאר האתרוג (הגה), אבל אין להכשיר אותם שניכרים במשמוש היד (דרכי משה), ויש מי שכתב דיש להכשירם משום דנחשבים מראה אתרוג מאחר דרגילים להיות הרבה כן (תרומת הדשן). ולפי טעם זה כתב המג"א בשם תה"ד כשר אפילו אם מורגשים במשמוש היד שגבוהים משאר האתרוג. ועי' שע"ת ומשנ"ב סק"נ, שהסכימו דאין להקל בגבוהים משאר האתרוג כי אם בשעת הדחק, דהתה"ד נשאר על זה בצריך עיון יעו"ש בסימן צ"ט.

ב

והנה גם לבלעטלי"ך שאינם גבוהים מהאתרוג, הטעם בזה, דנחשב מראה אתרוג, דשכיחים ורגילים באתרוגים, כמו שהאריך בזה להוכיח בשער הציון סקנ"ו מהפרי מגדים, דגם לטעם הראשון שהכשירו משום שאינם גבוהים מהאתרוג מכשירים ג"כ בצירוף דנחשב מראה אתרוג, ועל כן גם אם נמצא בחוטמו כשר, ודלא כדגול מרבכה, דלדבריו גם בשאר מקומות האתרוג יפסל ברובו, ומאי אהני לן במה שאינו גבוה מהאתרוג, יעו"ש.

ועי' ביה"ל ד"ה דנחשבים, שהביא מביאור הגר"א דהיינו דאע"פ שאין מראה זה שוה לשאר מקומות האתרוג, מ"מ הואיל והוא נחשב למראה האתרוג, כשר.

ג

ומה שכמה אחרוני זמנינו העתיקו מהפמ"ג בס"ס תרמ"ח שהירא את דבר ה' יקנה אתרוג נקי שאין בו חזוית ובהרת כלל, כאילו נתכוין לומר שיקנו אתרוג שאין בו בלעט"ל כלל אף אם אינו גבוה מהאתרוג,

והדברים מבוארים דלענין אם גבוהים ממראה האתרוג יש בזה מחלוקת, וע"כ כתבו רמ"א בשם יש מי שכתב, ולענין הראשון באינם גבוהים מן האתרוג, כשר לכתחלה, דאינו בכלל חזוית, כמבואר במהרי"ל ובתה"ד שנסתפק רק לענין אם גבוהים מן האתרוג, דאפשר שהוא בכלל חזוית אף אם שכיחים ורגילים באתרוגים,

וכושי וירוק ככרתי, אבל המנומר בגוונים שאילו היה אתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר, כשהוא מנומר ג"כ בהם כשר, אבל אחרים פוסלין, שכל שעשוי גוונין אין זה הדר, עכ"ל הר"ן, וכתב בשעה"צ דדעת השו"ע והגר"א להקל בזה, ולמעשה צ"ע.

ובס' החב"ח (פ"ד הערה 65) ר"ל דכל הכשר הבלעטלי"ך הוא רק לשיטת המכשירים במנומר במראות כשרים, גם מ"ש מביהגר"א דהיתר התה"ד הוא ג"כ כשיטה זו, אינו נראה כלל, אבל גם לשיטתו כל זה בבלעטלי"ך גבוהים מהאתרוג, משא"כ כשאין גבוהים נחשבים למראה אתרוג ממש, והכוונה גם כשיש בו כמה בלעטלי"ך, כאשר ית', דכמבואר בר"ן דכל ענין מנומר במראות כשרים דהיינו שאם היה האתרוג כולו בגוון אחד מהם בזה יש מכשירים ויש פוסלים, ודעת הפוסלים דגם אם היה האתרוג כולו כך כשר, מ"מ כשיש בו כמה מראות פסול, דאין זה הדר ואין זה דרך אתרוגים, משא"כ היתר הבלעטלי"ך הכוונה שנחשב מראה אתרוג, אין הכוונה שהוא גוון כשר באתרוג, דהדבר פשוט דאם היה כל האתרוג או רובו במראה בלעטלי"ך פסול לכו"ע, אלא הכוונה שכן דרך אתרוג לימצא בו בלעטלי"ך, ונחשב בכלל מראה האתרוג, שכן הוא מראה אתרוג עם בלעטלי"ך, שכן הוא ברובא דרובא דאתרוגים, ואין בזה חסרון אם אינם גבוהים מהאתרוג, ואין שום סיבה לומר דרק במקום אחד שרי כמבואר כע"ז בשעה"צ סקנ"ו הנ"ל, וקלקלתו תקנתו, דזה עצמו דאם היה רובו כן פסול, מטעם זה עצמו כשר גם אם הוא בכמה מקומות, דבלעטלי"ך כשר רק כשהם מפוזרים באתרוג שכן דרכו בכך ובזה נחשב כחלק ממראה האתרוג, ולא היו כלל כמנומר, דבכל מראה כשר בין ירוק בין צהוב דרכו עם בלעטלי"ך, משא"כ במנומר במראות כשרים שאם היה כולו בגוון אחד מהם כשר, לדעת הפוסלים אינו הדר אם יש בו כמה מראות כשרים, ודו"ק.

אין כן כונת הפמ"ג כמבואר להמע"ן שם, וז"ל: בלא"ט פלע"ק אדום וכדומה וכעין חזונית וגרב וגבוהים, בתה"ד פפק בזה, וגם אם אין גבוה משאר האתרוג מ"מ מראה פסולה הוי, אם לא שנאמר דיש להם מראה כשירה, וצ"ע, ואני לא קבלתי בזה, ואשרי מי שיוכל ליקח אתרוג נאה הדר ונקי מכל, עכ"ל. הראית לדעת דלא איירי בבלעטלי"ך פשוטים, דע"ז לא הוי אמר שלא קיבלתי בזה, דהלא כתוב הדר הוא ברמ"א לעיל, אלא קאי שיש על הבלעטלי"ך מראה אחר (שנזכר בשעה"צ הנ"ל), ועל זה יל"ע, וע"ז כתב דאשרי מי שיוכל ליקח אתרוג נאה הדר ונקי מכל, והיינו ודאי דיש הידור שיהיה 'נאה' ו'הדר' לעינים, ולא איירי כלל לענין ליקח אתרוג בלא בלעטלי"ך כלל, דנחשבים מראה אתרוג כמ"ש הגר"א והמשנ"ב.

גם מה שהעתיקו מהחיי אדם כלל קנ"א סס"ח וז"ל: וחזונית הוא כמו אבעבועות וניכר במשמוש היד שהוא גבוה משאר האתרוג, אבל אותן שרגילים להיות הרבה ומצוי ברוב אתרוגים, או מה שנעשה עקום ואדום, כשר, דחשבינן למראה אתרוג, אך כבר כתב היש"ש המורים מרובים והיודעים מועטים, וגם התה"ד הניח דין זה בצ"ע, ולכן הירא את דבר ה' ישתדל לקנות אתרוג בלא חזונית ובהרת, עכ"ל. הראית לדעת דאיירי בבלעטלי"ך גבוהים מן האתרוג, שבזה הניח התה"ד בצ"ע, אבל לא בבלעטלי"ך רגילים שנחשבים מראה אתרוג לכו"ע ונכ"ל.

## ד

והנה בסימן תרמ"ח סט"ו מבואר דמנומר פסול, ועי' משנ"ב ס"ק נ"ה שהביא מחלוקת אם מנומר פסול רק בגוונים הפסולים, או גם אם מנומר בהרבה מראות כשירות. והוא מדברי הר"ן פ"ג דסוכה (דף יז ע"ב מדה"ס) ד"ה אבל בשנים וג' מקומות הוי כמנומר, וכתב הראב"ד ז"ל דמנומר שפסול דוקא שמנומר בגוונים הפוסלין באתרוג, הלבן

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

## חציצה בנטילת לולב ונטילה ע"י דבר אחר

בגמרא ובהלכה / חומר שמטבילים בו הלולב / לולב שהוטבל בחומר / ליתא חשש כל תוסף / חומר המופק מעלי הלולב / קוישיקלעך / קוישיקלעך מסוגים שונים / חציצה ממים / רצועות תפילין בעת נטילת לולב / ענידת טבעת בעת נטילה / תחבושת בעת נטילה

ואם כרך עליו סודר, י"א דלא יצא (במג"א שם ס"ק ט"ז כתב שנקט בלשון י"א שהרי הר"ן סובר שיצא).

ברמ"א שם כתב: ונהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן.

אבל הב"ח, וט"ז (שם ס"ק ז') כתבו שיש לחשוש מחציצה אפילו על מקצת היד. ובביאור הגר"א (שם ס"ק כ"ב) כתב שלדעת התוספות (לז. ד"ה דבעינא), הא אמרינן (בסוף עירובין קג: ובזבחים יט.) דאפילו נימא אחת חוצצת במקום בגדים. וכן ביד אמרו שם, דוקא שלא במקום עבודה. וכן הני אבעיות [זבחים] שם רוח, עפר וכו'.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ל"ו) שכמה אחרונים (ב"ח, ט"ז, גר"א) כתבו, דאף מדינא יש הקפדה על תפילין וטבעות שעל ידו, משום חציצה אף שאין כל היד מכוסה בהן וכו'.

### חומר שמטבילים בו הלולב

תהליך האידוי הטבעי של הנוזלים בצמחים, גורם לאובדן של אחוזים משמעותיים וניכרים של לחות הצמח, בשלבים שבין הקטיף ועד לשיווק (בפרט במזג אויר חם).

לאחרונה פותח חומר בשם LM11, (המורכב מחומרים כימיים) שמטבילים בו הלולבים אחרי קטיפתם מעץ הדקל, בכדי לשמר את טריותם. החומר מעובד ומדולל ונספג בתוך העלים ובמדה והחומר מדולל בצורה נכונה, אז נוכחותו כמעט אינה מורגשת או נראית. החומר שומר את הלולב מפני בריחת הלחות, ומגן עליו

### בגמרא ובהלכה

איתא בגמרא סוכה (לז.) "אמר רבה, לא לנקיט איניש הושענא בסודרא, דבעינא לקיחה תמה וליכא. ורבא אמר לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה".

ובדף מב., רבא אמר וכו' כגון שהוציאו בכלי. והא רבא הוא דאמר, לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, הני מילי דרך כבוד אבל דרך בזיון לא.

הר"ן (לז.) [י"ח א' ד"ה לא לינקוט] כתב אהא דאמר רבא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, וא"ת כיון דלא הוי לנאותו ליהוי חציצה, י"ל דאנן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב.

ומאי דחיישינן ליה דלא הוי לקיחה תמה ומסקינן דכל לנאותו בטל לגבי לולב והרי הוא כאילו נוטל בו ממש, לאפוקי אם אינו לנאותו ולא טפל לידו, כגון אם כרך סודר על הלולב או בכלי שאינו דרך כבוד ... דמיפסל משום דלא הוי לקיחה תמה והוי כחציצה, אבל לא משום חציצה ממש. דלא פסלינן משום חציצה, אלא היכא דאיכא קרא כטבילה (סוכה ו. ותפילין מנחות לז:). [וכ"ה דעת הריטב"א סוכה לז. ד"ה רבא. וראה עוד הגהות חתם סופר בקסת הסופר סוף סימן ב': שיטת רמב"ן שבר"ן וריטב"א, שבלולב אין פסול משום חציצה ולשון חציצה הוא לשון מושאל ע"ש].

ומביאו בית יוסף (סימן תרנ"א).

להלכה, כתב הטושו"ע (סימן תרנ"א סעיף ז'), אם עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו, שפיר דמי, דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ובלבד שיהא דרך כבוד וכו'.

כמות חומר על עליה, הואיל ומיפה את מראה הלולב (ברק, טריות) לא נחשוש מפני בל תוסיף ולא יחצוץ, דכל לנאותו אינו חוצץ.

ובכל אופן, המציאות של הדברים בחומר LM11 שונה מהנדון בתשובת שבות יעקב. מפני ששם בתשובה, הלולב כבר היה בתהליך התייבשות, וצובע את הלולב בכדי שייראה יפה, "לנאותו". וכאן, החומר ניתן בכדי ל"שמר" את הלחות ולמנוע שינוי במצב הקיים, לא לשפר אותו.

ובעצם, נראה שיש לחלק בין הצבע בעלה ירוק על הלולב שייחשב ל"נאותו", כי הוא בא ליפות ולקשט את הלולב, כמו הגימוניות של זהב (סוכה לו): שנחשב שפיר לנאותו. אבל החומר שמשמר טריות הלולב ומונע שינוי במצב הקיים, לכאורה יש להסתפק אם ייחשב ל"נאותו". (ראה להלן בדברי שבט הלוי ש"להגן" נחשב לנאותו).

הראיתי את הדברים לפני הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א והעיר לי, מתשובת שבט הלוי (ח"ה סימן י"ד) שדן בענין משיחת שמן צלול ושקוף תחת התיתורא של תפילין, האם ייחשב לנאותו ולא יחצוץ.

וכתב שמוטר לכתחילה, מפני שהמשיחה נעשתה להגן על הבתים וכו'. ואין נפק"מ אם לא כל אנשים צריכים לזה.

ובמהר"ם שיק (יו"ד סו"ס רפ"ח), הרי אמרו כל לנאותו אינו חוצץ, ומסברא כמו דאמרינן כל לנאותו אינו חוצץ, ה"ה כל מה שהוא לשומרו ולהחזיקו הרי הוא בטלה לאותו דבר ואינו חוצץ וכו'.

ובשבט הלוי (ח"ח סימן ד') מוסיף להסביר, שהגם שהוא דבר נפרד, מ"מ אינו פוסל מדיני חציצה, דכל לנאותו, או מין במינו או לקיחה ע"י דבר אחר, פשיטא לי דגם להגן נכנס לכלל זה, וממילא דכאן דהשמן ניתן להגן ממש, הגם שנעשה ע"י כעין טיח דק, פשיטא דבטל לגבי התפילין. וראה עוד הליכות שלמה (תפילה), פרק ד' ס"ק מ"ד).

ממיקרואורגניזמים (חיידקים, עובש, פטריות, בקטריות וכו').

מה ההלכה בלולבים שמטבילים

אי' בשו"ע (סי' תרנ"א סעיף ז'), אם כרך סודר על הלולב לא יצא. וראה משנ"ב (שם ס"ק ל"ב מטעם חציצה), ולר"ן משום שלא הוי לקיחה תמה.

החומר הנ"ל שהלולב מוטבל בו, אינו נראה ואינו נרגש כמעט כלל, ובודאי לא באופן משמעותי, אין אנו צריכים לחשוש משימוש בחומר זה משום חציצה.

לא מיבעיא לשיטת הר"ן (הנ"ל), דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא, כטבילה.

אלא גם לפי הב"ח, הט"ז, והגר"א, שמקפידין להסיר התפילין או טבעת מידו בשעת הנטילה מחשש חציצה (שו"ע סי' תרנ"א סעיף ז', משנ"ב ס"ק ל"ו), הרי המציאות שונה לגמרי בחומר LM11 שאין חשש חציצה, מפני שהחומר אינו נראה או נרגש באופן משמעותי, שפיר דמי לצאת בלולב לכתחילה למהדרין.

ליתא חשש בל תוסיף

וראה בתשו' שבות יעקב (ח"ב סימן כ"ח) בענין איזה אנשים שצובעין לולבים ישנים שיש להם, בעלה ירוק כדי שיהא נראה כאלו הוא לולב חדש, אי איכא בו חשש איסור ד"בל תוסיף", דהוי כמין אחר ומוסיף על הד' מינים.

ומשיב שם שאפילו אם נאמר כמ"ד (ב"ק ק"א) חזותא מילתא היא בשאר דברים, מ"מ אין כאן משום בל תוסיף, כיון דלא נקרא על שם הצבע, שם אחר, רק לולב הירוק, וכדרכו להיות כשהם חדשים, והוא רק הידור מצוה, אין בו משום בל תוסיף, וכדאמרינן בסוכה (ל"ז) כל לנאותו אינו חוצץ וכו'. (מביאו שערי תשובה סי' תרמ"ה ס"ק ו'. באר היטב סי' תרנ"א ס"ק כ"ד).

ולכאורה, לדברי השבות יעקב, אפילו אם החומר LM11 ייראה להדיא, (אם תצטבר

ואמר רבה, לא לדוץ איניש לולבא בהושענא, דדלמא נתרי טרפי והוי חציצה. ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ (סוכה ל"ז):

ואמר רבה, לא ליגוז איניש לולבא בהושענא, דמשתייירי הוצא והוי חציצה. ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ (שם).

כתב הטור (סימן תרנ"א); ויעשה מההדס והערבה והלולב אגודה אחת, אע"ג דקיי"ל לולב אין צריך אגד, מצוה לאגדו משום נוי.

וכיון שאין חובה לאגדו, אפילו אגדו במין אחר שפיר דמי. ומשום חציצה נמי ליכא, אע"ג שהקשר מפסיק בין ידו ללולב, דכיון שהוא לנאותו אינו חוצץ.

וכן מין במינו אינו חוצץ, הלכך אם נשרו מעלי הלולב או מעלי ההדס ונשארו בתוך האגודה בענין שמפסיק, אין לחוש.

בשו"ע (שם סעיף א') נפסק: ויכול לאגדם במין אחר, ואם נשרו מהעלין בתוך האגדה בענין שמפסיק, אין לחוש (דמין במינו אינו חוצץ).

ובשו"ע הגרש"ז (סימן תרנ"א סעיף ד' ה') אין בהם חשש חציצה, מפני שהם עשויים לנאותו של הלולב. ובסעיף ה', שמין במינו אינו חוצץ (וראה תשו' בנין שלמה סימן מ"ח).

### קוישיקלעך מסונים שונים

הקוישיקעל העשוי מעלי לולב, יש לו יתרון שהוא גם באה לנאותו של הלולב, והוא גם מינו של הלולב, ומין במינו אינו חוצץ (דעת רבא בסוכה ל"ז):

אם רוצה לעשות בית יד (כמו הקוישיקעל) ללולב, מכל חומר, (פלסטיק, סינטטי, מתכת וכו'), מותר. שהרי כל לנאותו אינו חוצץ (סוכה ל"ז. שו"ע סי' תרנ"א סעיף א'. ביכורי יעקב ס"ק ג') ויכול לאגדם במין אחר. וכמו שהמשנה (סוכה ל"ו): מביאה מרבי מאיר מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב.

בספרו משנת הסופר (סימן כ"א סעיף י') מביא הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א, את דברי שבט הלוי הנ"ל, ומציין עוד דעה שמחמירה בתפילין מרוחים בגלאזור (הגרמ"ל לנדא, הגרמ"ח שמרלר).

וראה עוד בתשו' יביע אומר (ח"א סי' א' ס"ק ט"ו ובסי' ב' שם) שמתיר, ומציין שם את הגמרא סוכה ל"ז. וס' כפות תמרים שם. ופתח הדביר סי' קס"א ס"ק ב'.

### חומר המופק מעלי לולב

שאלה; ישנו חומר (כעין שעוה) המופק מעלי לולב, ובמקום חומר סינטטי, ניתן לערבו בחומרים שממנו מכינים את החומר LM11. האם עדיף להשתמש בחומר הזה, כי אז, אפילו אם תהי' שכבה דקה העוטפת את הלולב, הרי הוא ממין הלולב, ומין במינו אינו חוצץ.

תשובה: לכאורה, אין שום יתרון בשימוש בחומר הנ"ל בגלל מין במינו שאינו חוצץ, יותר מבחומר אחר.

שהרי חומר המופק מעלי הלולב ונהפך לנוזל או משחה, "פנים חדשות באו לכאן", ולא ייחשב לעלה של הלולב שנאמר בו, מין במינו אינו חוצץ.

ובכל מקרה, הרי מוסיפים חומרים נוספים לחומר, שאינם ממין הלולב.

### קוישיקלעך

מבואר בגמרא (סוכה ל"ג.) דרבנן סברי שאין חיוב לאגוד את הלולב, אלא מצוה, משום זה א' ואנהו. ורבי יהודה סובר חייב לאגוד את הלולב.

במשנה (סוכה לו:) הובאו דברי רבי מאיר שאוגדין את הלולב אפילו בחוט במשיחה (וחולק על רבי יהודה הסובר שאין אוגדין את הלולב אלא במינו. ובגמרא שם מבאר טעמו, מפני שסובר לולב צריך אגד ואם מביא מין אחר, הוה חמשה מינים).

רבא אמר כל לנאותו אינו חוצץ (סוכה ל"ז).

חוצצין בתפיסת האתרוג, וכשסיים הלל חזר וכרך הרצועות בין קשרי אצבעותיו וכו'. (מהרי"ל עמוד שצ"ו). ומביאו הד"מ (בסי' תרנ"א) וברמ"א שם סעיף ז': ונהגו להחמיר להסיר התפילין וכו'. מטה משה (אות תתקכ"ט). א"ר שם (ס"ק י"ט). הגהות המנהגים (אות קפ"ז).

ודעת הב"ח שם שמדינא צריך להסירם משום חציצה, וכ"ה דעת הט"ז (שם ס"ק ז'). וכ"נ דעת הגר"א שם.

ודעת האגודה (פסחים פ' מקום שנהגו, סימן נ"ה) שאין לחוש, דכל שאין כל היד מכוסה בטל לגבי היד. וכ"ה בתשו' מהרי"ו בשם ס' האגודה. וכ"ה דעת מהר"ש (סי' רד"ע), שאין צריך. וברמ"א (שם סעיף ז'): אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן. ומג"א (שם ס"ק י"ח).

וכתב הלבוש (שם סעיף ז'): רצועות של תפילין אין מפסיקין שהוא דרך מצוה, אלא שבלא טעם דהפסקה נ"ל שיסירם בשעת ניענוע הלולב, משום שאין צריכין אותם בשעת הניענוע. כי הלולב עם מיניו הם לנו לאות שיצאנו זכאי מלפני השי"ת ביום הדין שעבר בסמוך שהוא יו"כ. ודי לנו בהם סימן ואות שאנחנו עמו וצאן מרעיתו אשר ישגיח עלינו תמיד, ככל מה שבא ברמז התפילין, בפרט בטעמי סודי המצוות על פי הקבלה בא הכל רמזו ומבואר בסוד הלולב ומיניו, ככל מה שבא בסוד התפילין כידוע ליודעי חן. לכן נ"ל שיותר טוב הוא להסירן בשעת נענוע וברכת הלולב. מ"מ אם לא הסירן אינן מפסיקין.

ומכוון שדעת הב"ח והט"ז (שם ס"ק ז'), והגר"א שגם מדינא יש הקפדה בזה משום חציצה, לכן כתב הא"ר (שם ס"ק י"ט), והח"א (כלל קמ"ח סעיף י'), ומביאם המשנ"ב (שם ס"ק ל"ו): אם נטל בעוד שלא הסיר התפילין מן ידיו, או הטבעות יחזור ויטלנו בלא ברכה. וכ"ה בבן איש חי (פ' האזינו סעיף י"ג). אלף המגן (שם סעיף ז').

ואם עשה את הקושיקעל מעלי לולב "קנרי", לכאורה לא איבד את החשיבות של מין במינו. שהרי לדעת כמה פוסקים (ציץ אליעזר ח"ח סי' כ"ב. הר צבי או"ח ח"ב סי' ק"ח) נחשב גם הקנרי למינו של הלולב.

### חציצה ממים

בס' שדי חמד (מער' ד' מינים סימן ג' אות כ"ח) מסתפק אם הלולב לח מחמת מים שהוא נתן בהם, אי הוי חציצה. לפי"מ ש"ס ופנ' שחציצה זאת דומה לחציצה בכלי שרת ובגדי כהונה והרי כתב המשל"מ (פ"ב מהל' עבודת יוה"כ הל' ב') שבמים שעל בשרו בעלותו מטבילתו הוי חציצה לענין בגדי כהונה.

אך דברי המשל"מ תמוהים, דמבואר בזבחים (ל"ה): דם לח לא הוי חציצה בין רגל לרצפה וכו' וא"כ כ"ש שמים לא הוי חציצה.

בתשו' עמודי אור סי' ל"ז כתב שיש להסתפק אם הלולב לח מחמת המים שהוא נתון בהם אי הוי חציצה יעו"ש מקום הספק והעלה לדינא דאינו חוצץ, ועכ"פ נכון לחוש ולנגבו ממי הרחצה, כיון שהוא דבר שאין בו טורח ולא חסרון כיס (אורחות חיים החדש תרנ"א אות י"ט).

בתשו' מהר"י הכהן (מהדו"ת סי' כ"ד) שלגבי מצות לולב אין חשש גם לדעת המל"מ הנ"ל. וכ"ה בברכי יוסף (או"ח סי' כ"ז), שמצד דין חציצה, אין המים חוצצים, כמו דם לח. אלא שבבגדי כהונה יש טעם נוסף שצריך להיות "על בשרו ממש". ומצד דין זה גם כשאין חציצה אלא אור בלבד ומפני כן אין הבגד נוגע בבשרו ממש, פסול.

וא"כ בלולב שאין חסרון אלא מצד דין חציצה, אין המים חוצצים.

### רצועות תפילין

האם מהווים חציצה לארבעת המינים. מהר"י סגל סילק רצועות התפילין מקשרי אצבעותיו וקשרם אחורי הפרק שלא יהו

בס' הליכות שלמה (פ' י"א הע' כ"ה):  
טבעת שעל היד אינה חוצצת בנטילת לולב,  
וכן נהגו בבית הגרשז"א, שלא הסירו  
טבעותיהן קודם נטילת לולב.

### תחבושת על ידו בעת נטילת לולב

אם יש לו תחבושת על מקצת מפס ידו,  
אינו צריך להסירה במקום צער, כ"ה בעיקרי  
הד"ט (או"ח סי' ל"ג אות כ"ה). חיים וברכה  
(או' צ"ו). עץ השדה (אות כ"ט). באר משה  
(ח"ה סי' קכ"ז). ובשד"ח מער' ד' מינים  
(סי' ג' אות י"ח (כרך ו' עמוד 153) האריך  
בזה וכתב דלכתחילה יש להחמיר.

מי שיש לו "גיבס" (גבס) על כל היד,  
יטול בלי ברכה אם יכול להסירה. ואם אינו  
יכול להסירה, בטל הגבס לגבי היד, ויכול  
לקחת הלולב בידו כמות שהוא, בברכה,  
הליכות שלמה (פ' י"א מס' נשמת אברהם).

אם הרטיה (פלסטר) מכסה רק חלק קטן  
מהיד, מסתבר שלא שייך כלל פסול חציצה,  
הליכות שלמה (פרק י"א הע' כ"ה).

ואם אינו יכול ליטול הלולב רק בראשי  
אצבעותיו, שהגיבס על כל היד רשאי לברך,  
וכ"ה בכפ"ת (סוכה ל"ז). ערוה"ש (סימן  
תרנ"א ס"ק כ'). שד"ח (מער' ד' מינים סימן  
ג' אות י"ח). ובס' הליכות שלמה (שם) כתב  
שיטול שניהם בידו הבריאה, ושוב יטול  
האחד בידו הבריאה והשני באצבעות ידו  
החבושה וכו'.

### ענידת טבעות בנטילת לולב

כתב מהר"י וייל (סוף שו"ת) בשם ס'  
אגודה פ' מקום שנהגו (פסחים נ"ה) אבל  
דבר החוצץ בין הלולב ובין היד ולכך  
מסירין ציציות ותפילין מן היד, ונשים  
טבעותיהן. אבל נראה לי דמשום הכי אין  
צריכים להסירן דדוקא היכא דכריך כוליה  
ידיה. כ"ה בב"י (סימן תרנ"א).

הרמ"א (שם סעיף ז') כתב: נהגו להחמיר  
להסיר התפילין וטבעות מידם אבל מדינא  
אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן.  
הלבוש שם כתב: מי שיש בידו טבעות אינו  
צריך להסירם, אע"ג שאינן עשויין לנאות  
בהם הלולב, מ"מ דרך כבוד הוא בעודן בידו  
בשעת נטילה.

אבל דעת הב"ח (שם) והט"ז (ס"ק ז')  
והגר"א וח"א (כלל קמ"ו אות י') מא"ר (ס"ק  
י"ט) שאפילו בדיעבד מעכב ולכן יחזור  
ויטלנו בלי ברכה.

וקצת נראה מדברי החת"ס (יו"ד סי' קצ"ב  
ד"ה אמנם) דס"ל שהוא מן הדין. ובשד"ח  
(הנ"ל סי' ג' אות י"ח) כתב שכן נהג להזהיר  
תמיד בביהכנ"ס על זה כי ראוי לעשות המצוה  
בלי שום פקפוק ונדנוד איסור ח"ו וכבר  
הוקבע מנהג זה שמסירים הטבעות בשעת  
נטילת לולב ועי' בעיקרי הד"ט (סי' ל"ג אות  
כ"ה) מש"כ בזה. ובס' כפ"ת (סוכה ל"ז).  
מביאם בס' ארחות חיים (סי' תרנ"א סק כ').  
ובמשנ"ב (שם ס"ק ל"ו): אם נטל בעוד  
שלא הסיר התפילין מן ידיו, או הטבעות,  
יחזור ויטלנו בלא ברכה.

## הרב ישראל אשר קלפהולץ

לע"נ זקני ר' אהרן חיים ב"ר אשר הויזמן ז"ל

## בענין המתנה בין אכילת גבינה קשה לאכילת בשר (א)

וכתבו הב"ח והפמ"ג מ"ז סק"א (ועיי' אמ"ב) דלהרמב"ם דטעם ההמתנה הוא משום בשר שבין השינים לא יועיל אם ינקה היטב את שיניו דחיישינן שמא לא ניקר יפה וצריך להמשיך ולהמתין ו' שעות אע"פ שניקה היטב את שיניו, ועיי' בערוך השולחן שכתב מסברא דבודאי מהני ניקור להרמב"ם ואם ניקר את שיניו אי"צ להמתין.

והגרעק"א דייק מהרמ"א שכתב שיש לדקדק ולהמתין ו' שעות אחר אכילת בשר דהיינו דוקא אחר אכילה ולא אחר לעיסה, שהלועס בשר גרידא ללא אכילה יש לו ב' צירופים שלא יצטרך להמתין יותר משעה א', א' דלדעת רש"י אי"צ להמתין בלועס כלל, ב' דלדעת הרמ"א (שהוא מכח התוס' והראבי"ה) אי"צ להמתין יותר משעה א' כשאוכל ממש בשר, א"כ בצירוף ב' צירופים אלו יש לסמוך להמתין רק שעה א', וכן כתב ביד יהודה שם בפיה"א סק"א ופיה"ק סק"ג וסקכ"ו.

והפמ"ג הנ"ל פליג על כל זה וכתב דאם לועס תבשיל שיש בו שומן של בשר שלכאו' לא היה צריך להמתין לאחמ"כ לכל הפירושים, דהרי ליכא מושך טעם כיון דלא אכל וליכא בין השינים משום דהוה תבשיל שיש בו שומן, מ"מ יש להחמיר ולהמתין ו' שעות משום לא פלוג וישראל קדושים ואין לפרוץ גדר (וכבר עמד על דב"ז בדרכי תשובה).

ועתה נפן לברר הדינים והמנהגים, הצדדים והטעמים, בהמתנה לאחר אכילת גבינה קשה וישנה אם בא לאכול בשר.

והנה בפמ"ג הנ"ל כתב עוד נפק"מ בין דעת רש"י לדעת הרמב"ם בטעמי ההמתנה, דאם אכל גבינה חריפה ומתולעת דלרש"י צריך להמתין משום דמושך טעם,

הנה מצינו בפוסקים דינים מיוחדים בענין ההמתנה כשאוכל גבינה קשה ובא לאחמ"כ לאכול בשר ויש בזה דינים ומנהגים שונים והכל יתבאר כאן בעזה"ת, אלא שכדי שהדבר יתבאר ויתברר על נכון בעזה"ת יש צורך קודם לכן להעמיד בבירור ולפרט בקיצור את דיני ההמתנה לאחר אכילת בשר אם בא לאכול גבינה, ולאחמ"כ נפן לפ"ז לבאר את דיני ההמתנה לאחר אכילת גבינה קשה.

הנה בטושו"ע יו"ד סי' פ"ט סעיף א' נפסק שלאחר אכילת בשר אסור לאכול גבינה עד שיעברו ו' שעות ונתבאר בזה ב' טעמים עיקריים, א' דעת רש"י דהוא משום שהבשר מוציא שומן ומושך טעם בפיו עד סוף ו' שעות, ב' דעת רמב"ם דהוא משום הבשר שבין השינים ולאחר ו' שעות חשיב כמעוכל, ולרש"י לא חשיב כמעוכל לאחר ו' שעות ואם מצא בשר בין שיניו לאחר המתנה ו' שעות ובא לאכול גבינה צריך להסיר הבשר מבין שיניו, ומי שלועס בשר ואינו אוכלו להרמב"ם צריך להמתין דנכנס בין שיניו ולרש"י לא דאינו מושך טעם.

וענין זה של דעת הרמב"ם יסודו ומקורו מדאיתא במס' חולין דף ק"ה ע"א דמשום דמצינו בקרא "הבשר עודנו בין שיניהם" לכן חזינן דבשר שבין השינים מיקרי עדיין בשר ולכן אסור לאכול גבינה כל זמן שיש גבינה בין השינים.

וברמ"א נפסק דאי"צ להמתין כלל מדינא לאחר אכילת הבשר אלא שלאחר ברהמ"ז על סעודת הבשר וקינוח והדחה יכול לאכול חלב אלא דהמנהג הוא להמתין שעה א' ולא יותר, ובש"ך שם סק"ז כתב שהוא במקום קינוח והדחה, ומ"מ הוסיף הרמ"א בסיום דבריו דיש לדקדק בכגון דא להמתין ו' שעות.

ונתחדש בדבריו ג"כ דלפי הסברא דמושך טעם צריך ג"כ שיהא נקרא בשר אם לא נקרא בשר אזי אע"פ אם היה מושך טעם אינו מצריך להמתין אחריו, ולכן בגבינה כיון שלא נקרא גבינה בפה אע"פ שמושך טעם אי"צ להמתין לאחמ"כ כלל אלא מצד חסידות.

והט"ז שם פליג ע"ז וז"ל: ונלע"ד (דאפי") שלטעם הרמב"ם שזכרתי בריש הסימן שבאכילת גבינה אחר בשר הוא משום בשר שבין השינים אבל בטעם שמושך מן הבשר שבפה לא איכפת לן אפשר לומר כאן בכל גבינה לית איסור לאכול בשר אחריה דגם בבשר שבין השינים לא הוי קרינן ביה בשר אי לאו דגלי לן קרא הבשר עודנו בין שיניהם כדאיתא בגמרא משום הכי בגבינה שבין השינים לא הוי גבינה כלל ולטעם שזכרתי שהוא משום שומן פשיטא יש לאסור גם בגבינה מתולעת שטעם שלה נמשך בפה זמן רב ואם כן יש להחמיר אבל נלע"ד דדוקא בגבינה מתולעת יש להחמיר כן והוא מדינא מטעם שזכרנו אבל בגבינה ישנה ואינה מתולעת ולא נעשה מחלב אשר הועמדה בקיבה כדי להקפיא החלב רק נעשה מחלב בעלמא ונתייבשה או אוכל חמאה אין להחמיר בזה יותר מקינוח וניקור שינים והדחת פה וידיים כי אם מי שנוהג בתוספת פרישות וזהירות כן נלע"ד, עכ"ל.

הנה הט"ז פליג על סברת האו"ה הנ"ל וסובר דלענין מושך טעם אי"צ שיקרא גבינה ולכן גבינה מתולעת שמושך טעם בפיו צריך להמתין לאחמ"כ אע"פ שאינו נקרא גבינה, דלא כאו"ה שסובר שצריך שיקרא גבינה ואי לאו הכי אי"צ להמתין אע"פ שמושך טעם.

גם פליג הט"ז ומחלק דבגבינה מתולעת צריך להמתין משום דמושך טעם אבל משום טעם דבין השיניים ליכא בזה, משא"כ בגבינה ישנה שאינו מושך טעם וכ"ש דליכא לטעם דבין השינים משום דלא מיקרי בשר בין השינים, אזי אי"צ כלל

ולהרמב"ם אי"צ להמתין דדוקא בשר מצינו בקרא דהבשר עודנו בין שיניהם דמיקרי בשר בין השינים משא"כ בגבינה דלא מצינו דנקרא גבינה בין שינו ולכן אי"צ להמתין לאחמ"כ.

ומ"מ הדבר איננו עדיין כ"כ ברור מכיון דבהמשך הדברים יתבאר בעזוהשי"ת דלהש"ך ועוד מהפוסקים דסברי דגם בגבינה אמרינן דנקרא גבינה בין השינים נמצא להיפך דאינו מושך טעם אלא צד ההמתנה הוא משום בין השינים.

והנה בדרכי משה שם ובט"ז שם סק"ד הובאו דברי האיסור והיתר הארוך כלל מ' דין (ח' ו') וז"ל: אבל אם אוכל גבינה ישנה שעברו עליה ששה חדשים, וכן כל גבינה (המתולעת) אע"פ שאין איסור בדבר דהא אין נדבק בשינים ואפילו אם תדבק בודאי לא מיקרי גבינה כמו הבשר בין השיניים, מ"מ מדת חסידות ופרישות ונכון לכל בעל נפש שלא לאכול אחריו בשר באותה סעודה אפילו בקינוח והדחה לפי שממשיך ג"כ הטעם שלו בפה זמן ארוך יותר מביצים המטוגגין בשומן אווזות שהעולם נזהרין מלאכול אחריהם גבינה ונמצא שאוכל טעם בשר בחלב יחד ונראה ג"כ כאילו אכל בשר וחלב יחד, ועוד דהא כתב במדרכי פרק כל הבשר דמה"ט גזר מהר"ם ז"ל בעצמו להחמיר בבשר אחר גבינה כמו בגבינה אחר בשר לפי שפעם אחת מצא גבינה בין שיניו מסעודה לסעודה, ומיהו איסור מיהא ליכא דדוקא טעם הבשר שבפה נקרא טעם מאחר שעיקרו מיקרי בשר ושייך לגזור בו אטו בשר בחלב, עכ"ל.

מבואר מדבריו שאין שום איסור בגבינה ישנה ומתולעת לא מצד הגבינה שבין השינים, אי משום שאינה נדבקת שם ואי משום דלא מיקרי גבינה בין השינים, ולא מצד מושך טעם משום דלא מיקרי טעם גבינה כשהיא בפה, רק מצד חסידות ופרישות נכון לכל בעל נפש שלא לאכול בשר אחריו.

ואם אינו מדינא יהא משום גזירה ומאי נפקא מינה איכא בזה סוכ"ס הרי אסור הוא וצ"ע.

לכן נראה לבאר מחלוקת האו"ה והט"ז כמו שביארתי לעיל ובזה הכל מבואר על נכון בס"ד.

ועיי' בדרכי משה הנ"ל שלאחר שהביא דברי האו"ה כתב ע"ז וז"ל: וכן הרבה נוהגים שלא לאכול בשר אחר גבינה הנדבקת בין השינים כמו שאין אוכלין גבינה אחר בשר ובית יוסף כתב באו"ח סי' קע"ג ויש מחמירין שלא לאכול בשר אחר גבינה באותה סעודה וכן יש בזוהר דיש להחמיר בדבר ולכן יש להחמיר אף בבשר עוף אחר גבינה ואילו ראה מוהר"ם דברי הזוהר לא היה מיקל בבשר עוף עכ"ל שם והביא שם דברי הזוהר בזה, עכ"ל.

וכתב הרמ"א שם בשו"ע וז"ל: הגה ויש מחמירין אפילו בבשר אחר גבינה וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר (וכן הוא בזוהר) ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה ונטילת ידים מיהו טוב להחמיר, עכ"ל.

ובמה שכ' הרמ"א דטוב להחמיר איכא ב' דרכים, א' דקאי גם על גבינה רכה, ב' דקאי רק על גבינה קשה, ויש להוכיח דקאי ג"כ על גבינה רכה משום דהש"ך סקי"ז הביא דברי המהרש"ל שיתבארו בעזהשי"ת לקמן דמיירי לענין גבינה רכה, ומ"מ לא נהגו העולם להחמיר בזה אלא להמתין חצי שעה וכבר נתבאר בכוכ"כ מקומות דענין המנהג של המתנת חצי שעה הוא משום דמש"כ הזוהר שיש להיזהר שלא לאכול בשר בחלב בשעתא חדא היינו לאו דווקא שעה וא"כ ה"ה במש"כ הרמ"א דהמנהג הוא להחמיר לאחר אכילת גבינה קשה היינו המתנת שעה, ועוד דהא ק"ו הוא מהמנהג בהמתנה שאחר אכילת בשר שכ' הרמ"א דהמנהג הוא להמתין רק שעה א' וכנ"ל וא"כ כ"ש שהמנהג שנהגו להמתין לאחר אכילת גבינה קשה שכ' רמ"א היינו ג"כ רק שעה א' ומן

להמתין לאחמ"כ אלא יכול לאכול בשר ע"י קינוח וניקור שינים והדחת פה וידים, ורק מי שנהג תוספת זהירות ופרישות צריך ליזהר בזה.

והפמ"ג במ"ז סק"ד כתב לבאר החילוק שחילק הט"ז בזה, דבגבינה מתולעת שאוכל התולעים (שלא פירשו) הוה כמו בשר וכן מושך טעם וכן כשהועמדה בקיבה שהוא חריף וחזק (כמו הגבינה שקורין וואלכיש קעז) ראוי להמתין שש שעות הואיל שמלווה וחזקה שהועמדה בקיבה מושך טעם (ואין בזה משום טעם דבין השינים דלא מיקרי גבינה בין השינים וכנ"ל), ולדבריו גבינה קשה (ישנה) וכדו' אף שהיא קשה ונשאר בין שיניו אין צריך להמתין דלא מיקרי גבינה בין שיניו, אמנם הפרי חדש חולק וסובר דגבינה בין שיניו נמי מיקרי גבינה וכן ראוי להחמיר בגבינה קשה ועיי' ש"ך, עכתו"ד, ודברי הש"ך והפר"ח יבואר אי"ה לקמן.

ובאמרי בינה בשם יד יוסף ביאר דברי הט"ז וז"ל: דדעת או"ה הוא דעת שלישית דלא ס"ל כדעת הרמב"ם דאסור מדינא משום הבשר שבין השינים וגם לא כדעת רש"י דמדינא אסור משום שהבשר מושך טעם אלא סבירא ליה משום הכי אסור משום דחזינן דבשר שבין השינים נקרא בשר דכתיב הבשר עודנו בין שיניהם וא"כ יטעו לומר דאפילו בשר בחלב ממש נמי מותר לכן אסור ורק משום גזירה ולא מדינא ע"כ כתב הט"ז דאפילו לטעם הרמב"ם דס"ל דאסור מדינא משום הבשר שבין השינים אפשר לומר כאן בכל גבינה לית איסור אבל לטעם שאסור מדינא משום שהבשר מושך טעם בגבינה אסור וק"ל, עכ"ל.

והוא ביאור חדש שצריך להבינו מחמת דמאי איכפ"ל בזה אם הוא מדינא או לא, הרי בין כך ובין כך אין צריך להמתין ו' שעות אלא מדרבנן, וע"ז נאמרו ב' הטעמים דרש"י והרמב"ם, וא"כ אף אם אינו אלא גזירה עדיין אפ"ל דכיון דמושך טעם או כיון דנדבק בין השינים צריך להמתין ו' שעות

לאחר אכילת גבינה קשה (ישנה) רק שעה א' דאינו חמור יותר מאכילת בשר ודוק.

והנה הש"ך כתב על דברי רמ"א אלו וז"ל: אין אוכלין כו'. וכתוב בספר מצרף לחכמה דף כ"ז ע"א דלפי מה שנתבאר בסעיף א' דאחר אכילת בשר נוהגין להמתין שעה אחת א"כ אפשר דגם הזוהר מודה שלא אסר רק בסעודה חדא ובשעתא חדא ודוק עכ"ל, ולישנא דהזוהר פרשת משפטים הכי משמע ע"ש, עכ"ל הש"ך.

מבואר בדבריו דמה שהרמ"א הביא מקור להחמיר לאחר אכילת גבינה קשה מהזוהר הכונה היא להמתנת שעה א' ולא יותר.

ועיי' בפרי הדר שהביא בשם מטה ראובן סי' קפ"ח שכ' בפשיטות בשם הש"ך דבגבינה קשה אי"צ להמתין רק שעה א' ועיי"ש שנתקשה היאך הקיל הש"ך דאי"צ להמתין אלא שעה א' והרי הש"ך עצמו כ' לאחמ"כ (ודבריו יובאו לקמן) דגבינה בין השינים מיקרי גבינה וגם דוהי כל כונת הרמ"א להחמיר לאחר אכילת גבינה קשה וא"כ היאך אפ"ל דאי"צ להמתין אלא שעה א'.

(ויש לי בזה ב' דרכים ליישב, א' כנ"ל דהרמ"א לשיטתו כהמנהג דאחר אכילת בשר, וכל דברי הש"ך קאי על דברי הרמ"א, ב' כדלקמן דהיכא דליכא אלא א' מהטעמים שצריך להמתין בעבורם אי"צ להמתין אלא שעה א').

ועיי"ש שיישב ע"פ הרשב"א בתורת הבית (הו"ד ביד יהודה) דאע"פ שגבינה שבין השיניים מיקרי גבינה מ"מ כיון דגבינה הוי דבר רך ע"כ אפי' אם נכנס בין השינים נימס ולא נשאר שם וה"ה בגבינה קשה.

(וצע"ק דהא כשהגבינה קשה לא נאמר דב"ז ובודאי דנדבק בין השינים וע"ז קאי חידושו של הש"ך דגבינה שבין השינים מיקרי גבינה).

ויש להוכיח ליסוד זה דהפרי הדר דהא גם לא מצינו ביו"ד סי' קצ"ח סעיף כ"ד שיש מנהג שלא לאכול גבינה קשה ורק בבשר

הסתם דגם בזה המנהג רק חצי שעה, כך היא צורת המנהג שנקטו העולם בדברי רמ"א אלו ועיי' בזה בפרי הדר.

ודע דהט"ז סק"ד כ' על ד' הרמ"א שכ' דיש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה, דהכונה היא שהם מחמירים להמתין ו' שעות, וע"כ דוהו רק חומרא בעלמא ולא נתכוין הרמ"א להורות בזה לפי"ד הט"ז אלא דיש מקצת המחמירים בזה שלא לאכול בשר אחר גבינה ו' שעות, והרי לך ראייה לזה, דהא הרמ"א כ' בסעיף א' דהמנהג הפשוט הוא שלאחר אכילת בשר ג"כ אין ממתניים יותר משעה א' וא"כ כ"ש הוא דאי"צ להמתין לאחר גבינה יותר משעה א' ולא שייך לומר ע"ז דכן נוהגין להמתין ו' שעות דהא ההמתנה שלאחר אכילת בשר הרבה יותר חמור הוא, וא"כ ק"ו הוא, ומה לאחר אכילת בשר המנהג הוא להמתין רק שעה א' כ"ש לאחר אכילת גבינה שאין המנהג להמתין אלא שעה א', ולכן צ"ל בהכרח דמה שכ' הרמ"א "וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי' בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר" היינו רק שעה א' וכהמנהג שבסעיף א' לאחר אכילת בשר דממתניים רק שעה א', ולכן צ"ל דהיש מחמירים היינו שיטה רחוקה שהם מחמירים עד למאוד ולכן ממתניים הם ו' שעות.

גם אפ"ל שהט"ז נתכוין בזה לבאר ע"פ ד' המחבר דלאחר אכילת בשר צריך להמתין ו' שעות, דה"ה בזה יש שמחמירים כן, או עכ"פ אפ"ל דמכיון שהרמ"א עצמו בסיום דבריו שבסעיף א' כ' דיש מדקדקים להמתין ו' שעות לאחר אכילת בשר, וע"ז כ' כאן ברמ"א סעיף ב' דיש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה, והיינו שגם בזה יש מחמירין להמתין ו' שעות, וע"ז כ' בלשון מחמירין ולא מדקדקים, כי זוהי חומרא יתירה, וע"ז כ' הרמ"א וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי' בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר, והיינו שעה א', דהא אף לאחר אכילת בשר המנהג הוא להמתין רק שעה א' ולכן ה"ה בזה דהמנהג הוא להמתין

א' אלא שכ' וכן נוהגין, אלא שבחכ"א כתב מדיליה בכלל מ' דין י"ג שיש מנהג להחמיר בזה), אבל הש"ך בסקי"ז כ' לחלוק על המהרש"ל שקרא תגר על המחמירים להמתין לאחר אכילת גבינה כמו אחר אכילת בשר וכתב ע"ז המהרש"ל שדוקא מהר"מ שבא מכשול לידו פעם א' החמיר על עצמו אבל מי שלא בא תקלה לידו אינו יכול להחמיר והוה כמו מינות וע"ז כ' הש"ך שאין דבריו מוכרחים ואדרבא מדברי מהר"מ משמע איפכא והש"ך הסכים שיש מקום גדול להחמיר ולהמתין לאחר אכילת גבינה, מזה מוכח דהש"ך הוא דלא כט"ז וכדלהלן.

והיינו משום דכל יסוד החומרא של המהר"מ שזכר בדרכי משה הנ"ל הוא אך ורק משום שמצא גבינה בין שיניו ומשו"ה החמיר, ונמצא דהש"ך ס"ל כמהר"מ וס"ל שיש מקום לזהירות בזה הוא מטעם דגבינה שבין השינים מיקרי גבינה, ומזה הוכיח הפמ"ג דדעת הש"ך הוא דגבינה בין השינים מיקרי גבינה.

וקצת ראה לזה נראה להביא מהפמ"ג שפ"ד סקי"ז שכתב על דברי הש"ך אלו שנקט כמהר"מ וז"ל: עיין ש"ך דהעלה דכן ראוי וכבר כתבנו בזה, עכ"ל, ולכאור' היכן כתב הפמ"ג לבאר דברי הש"ך אלו שסובר כמהר"מ, וע"כ דהכוונה היא להפמ"ג ס"ק ט"ו הנ"ל שביאר דעת הש"ך דסובר דגבינה שבין השינים מיקרי גבינה, והמקור לזה הוא מדברי ש"ך אלו שהסכים לחומרת מהר"מ, ובוה נמצא דברי הש"ך בסקי"ז מבוארים ודוק.

וא"כ נמצא דכל ענין החומרא להמתין לאחר אכילת גבינה קשה אינו אלא מכח הטעם דבין השינים ולא משום מושך טעם, דהא כל מה שמצינו בש"ך להחמיר בענין גבינה קשה היינו דברי הש"ך אלו שנקט כמהר"מ וכל החומרא של המהר"מ אינו אלא משום גבינה שבין השינים וא"כ ליתא לטעמא דמושך טעם.

מצינו כן משום שהוא קשה ביותר ונדבק מאוד, משא"כ בגבינה אע"פ שהיא קשה, וע"כ דגבינה נשאר תמיד בגדר רך ואינו נדבק ונשאר כ"כ בין השינים ודוק.

ונמצא מכל זה דמדינא דהשו"ע ונושאי כליו אי"צ להמתין לאחר אכילת גבינה קשה יותר משעה א', והיינו הן לדעת הרמ"א והן לדעת הש"ך והט"ז שכ' דהמנהג להמתין לאחר אכילת גבינה שש שעות היינו לפי דעת המחבר שיש להמתין ו' שעות אחר אכילת בשר וא"כ ה"ה הכא או דס"ל כהאו"ה שיבואר דבריו לקמן.

ואף אם נרצה לבאר דכוונת הש"ך אינו אלא לבאר המנהג של המתנת שעה א', אבל מ"מ ס"ל דצריך להחמיר ולהמתין ו' שעות נראה ג"כ דאפשר להקל ואי"צ להמתין יותר משעה א', וכמו שיבואר אי"ה להלן.

דהנה הש"ך בס"ק ט"ו כ' וז"ל: שכל שהגבינה קשה. ומן הסתם אם היא ישנה ששה חדשים חשיבה קשה והכי איתא בתורת חטאת שם דין ב', עכ"ל.

וכתב ע"ז הפמ"ג בשפ"ד סקט"ו וז"ל: עיין ש"ך דלא כט"ז משום דגבינה נמי מיקרי גבינה בין השינים וכמו שכתב הפרי חדש, עכ"ל.

ועיי' בפר"ח סקט"ז שכתב דגבינה מיקרי גבינה בין השינים ולא כהט"ז הנ"ל שכ' דאינו נקרא גבינה בין השינים.

והנה יש להקשות קושיא עצומה על דברי הפמ"ג, דמ"ט כ' הפמ"ג דהש"ך הוא דלא כט"ז הרי הש"ך לא כתב אלא לבאר דברי הרמ"א הנ"ל שכ' שנוהגין להמתין לאחר גבינה קשה וע"ז ביאר הש"ך דבריו דהכוונה היא לגבינה שעברו עליה ו' חדשים וא"כ הו"ל להפמ"ג למימר דהרמ"א הוא דלא כט"ז ולא הש"ך, והיכן מצינו דהש"ך הוא דלא כט"ז.

ואפ"ל דהרמ"א לא כתב כן אלא מצד שיש נוהגים כך והוה מנהג בעלמא (ולא כ') כדלעיל לענין ההמתנה שאחר בשר שכ' הלשון דהמנהג הפשוט וכו' בהמתנת שעה

מושך טעם אלא דכל העניין להחמיר אינו אלא מכח החומרא דבין השינים גרידא ולא יותר וכנ"ל.

וכן משמע בערוה"ש אות י"א שאין כאן חומרא מכח מה שמושך טעם אע"פ שמושך טעם אלא כל החומרא היא משום בין השינים ובזה ביאר דברי הפר"ח הנ"ל.

המשך יבוא אי"ה

גם אין לומר דהש"ך ס"ל להחמיר מטעם דמושך טעם דהא הט"ז הנ"ל כ' דגבינה ישנה אין בה החומרא דמושך טעם משום דאינו מושך טעם ורק גבינה מתולעת ושבקיבה מושך טעם, וכן משמע באיסור והיתר הארוך הנ"ל, א"כ רחוק הוא מאוד לומר דהש"ך פליג עלייהו בעניין של מציאות וס"ל דמושך טעם, לכן נראה דבזה גם הש"ך מודה דגבינה ישנה אינו



הרב אברהם מרדכי גולדבלט

## ספק בקציצת דמי המקח וספק בכמות המקח וספיקות בשכירות כה"ג (ב)

דמוקמינן אחז"ק דלא נעשה מעשה עי' בקמאי בקידושין סי' ב' ובשעמש"פ סי' מו- יח א"כ לכאור' אין מקום לחלק בזה ועי' [וכעי"ז כ' בתשו' בית יצחק או"ח סי' עד- וכן באול"ה כאן], ובד"ה והנה ראיתי - כ' ואיכ"ל שגם הרשב"א מודה היכא שהמכר מתבטל ע"ש וכן' דלזה כוונת הנתיחה"מ כאן שהביא מהמהרי"ט דהרשב"א מודה במקום שאין קנין עד שיתן כסף ע"ש, וע"ש במהרי"ט בסוף התשובה ד"ה ועוד - וזל"ה גבי מקח שמתחייב הלוקח דמים בע"כ נעשית כמלוה כו' ה"נ מוחזק במקח שקנאו בקנין ושטר כסברת הרשב"א שכל שנקנה המקח נעשה עליו חוב אע"פ שמסתמא הדמים מעכבים המקח אם לא נתנם ה"נ כשהתנה בפירוש שיתבטל המכר אם לא יתן נאמן לומר שנתן שאין בין פירש ללא פירש כלום ומיהו לדברי ר' האי וסייעתו המקח רפוף בידו ועל"י להביא רא' עכ"ל"ה, מבואר דמסיק דדעת רשב"א דע"י המקח הו"ל בחזקת הקונה אע"ג דאי לא יקיים התנאי יתבטל המעשה וע"ז הוא דפליג רב האי.

והנתיבות הביא ד' מהרי"ט דהיכא דלא קנה עד שיתן דמים מודה הרשב"א ופולגתתם באופן דא"צ דמים וכ' דלפי"ד בסי' קצ דלוקח שאין בדעתו לשלם כלל ודאי בטל המקח גם בלא עו"נ אזוזי א"כ לפי"ז צדקו ד' ר"ה ונפק"מ דגם בקנין סודר דסובר הר"ן דקונה בלי דמים מ"מ היכא דאינו משלם כלל המקח בטל וכ' דבמהרי"ט יש עוד טעם דהרי אי יהא עייל ונפיק אזוזי הא יתבטל המקח לכן הו"ל מוחזק ע"ש ויש נפק"מ היכא דלא הי' עו"נ ביומי' עוד יש נפק"מ לכאור' במוכר שדהו מפני רעתה דליכא די' עו"נ אזוזי מ"מ דינא דהנתיבות דבאינו משלם כלל המקח בטל לכאור' זה גם במוכר מפני רעתה, ועפי"ז

[ז' בסי' קצ"א מבו' פלוגתת ר' האי גאון והרשב"א בקנה קרקע ונתווכחו ביניהם אי שילם דמיו דלרה"ג המוכר נאמן והרשב"א פליג דלוקח נאמן כמבואר כ"ז בתשו' הרשב"א ח"א אלף קלו ובשו"ע ס"ד מבו' כרה"ג וציין הש"ך לתשו' מהרי"ט ח"א חו"מ סי' קנב ותשו' ראנ"ח סי' סא ועי' הנתיבות סק"ג ובחידושים סק"ה, והנה הראנ"ח כ' דהיכא דלא קנה עד שיתן דמים א"כ הרי לדי' המוכר שלא פרע לו א"כ עדיין הקרקע שלו וא"כ אינו ויכוח על מעשה פירעון גרידא אלא ויכוח של מי הקרקע וא"כ הא קבחב"ע, וכ' דמד' הרשב"א נ' דגם כה"ג הלוקח נאמן משום דכיון דאין המוכר תובע הקרקע אלא המעות נאמן לוקח אתו"ד ובתשו' מהרי"ט שם כ' דכל ד' רה"ג מיירו דוקא בכה"ג דלא קנה עד שיתן דמים וא"כ קרקע בחמ"ק ובדעת הרשב"א יש שם כמה לשונות בתו"ד מהרי"ט הנה בל' מהר"ש הלוי המובא שם מבואר דמחלק דכשהי' תנאי להדי' שיביא מעות י"ל דגם לרשב"א אינו נאמן ע"ש ואין מבואר היטב מה חילוק בין תנאי להדי' לבין מקום דלא קנה בשטר עד שיתן דמים דאפי' בלא התנה הו"ל כהתנה, וכבר נתקשה בדבריו המל"מ פ"א ממכירה ה"ז, וע"ש בתשובת מהרי"ט בסוד"ה אלא מיהו- נ' דמחלק דכיון דלא הי' תנאי להדי' נאמן לומר שקיים התנאי דכיון דלא התנה בהדי' י"ל דשילם שלא בפני עדים ע"ש וצ"ב הא בתנאי דקום ועשה על המקיים להוכיח וע"ש בסוף התשובה שמשמע שמחלק דכל הטעם דהמקיים צריך להוכיח משום דכ"ה האומדנא בכוונת התנאי ולכן היכא דליכא תנאי להדי' יש לדון דנאמן הלוקח ששילם ול"ד לכל תנאי עש"ב וצ"ע ואמנם לפי הסברא דתנאי דקו"ע צריך המקיים להוכיח

שטר ראי' על המכירה וס"ל דזה הוי הוכחה שכבר פרע לו יעו"ש, ובס' דברי משפט סי' קצא יישב דהיכא דהי' קנ"ס או שאר קנין דקונה בלא דמים אע"ג דאיכא אומדנא דכשלא יפרע יתבטל המקח בזה ס"ל לרמ"א דליכא חמ"ק ולוקח נאמן משא"כ בס"י קצא מיירו בקנה רק בשטר וכיון דשטר אינו קונה עד שיתן דמים א"כ הו"ל בחזקת מ"ק עש"ב אמנם ד' צ"ב דהא גם הך דינא דבשטר מכר ל"ק עד שיתן דמים הו"ל נמי כתנאי ואמאי הו"ל טפי בחמ"ק ועי' ברעק"א החדשים קידושין דכ"ו דכ"כ דבנותן דמים קונה למפרע ואייתו כן ממהרי"ט הנ"ל עש"ה ולכאו' מפו' כן בריטב"א שם בסוגי' אקראי דירמי' יעו"ש, ואולי ס"ל להדברי משפט כהך צד שכ' רעק"א שם דהמוכר יכול לחזור כ"ז שלא קיבל המעות ואין הלוקח יכול להכריחו עש"ב ולכן ס"ל דהוי טפי בחזקת מ"ק כיון דתלוי ברצונו ועצ"ע. ועכ"פ העולה לדינא דבקנה בק"ס ויש ויכוח אי כבר שילם הדמים לדעת הנתיבות אינו נאמן ולדעת הגר"א ושעמ"ש ודברי משפט יש בזה סתירה דברמ"א סי' רלח מבואר דנאמן.

ח] בש"ך סי' צא סוס"ק לג ד"ה ולענין - כ' דבקנה פירות והמה ברה"ר ויש ויכוח בין מוכר ללוקח האם כבר שילם לוקח דמי מקח מוקמינן הפירות בחמ"ק ותמה קצוה"ח מה שייך חמ"ק על הפירות הרי הפירות ודאי מכר לו והספק רק על תשלומי הפירות וביאר הנתיבות דאי לא שילם<sup>1</sup> הרי המקח

לא הבנתי מש"כ הנתי' בחידושים סק"ח דבמוכר שדהו מפני רעתה לכו"ע הלוקח נאמן ששילם. וראיתי במשפט שלום שדחה ד' הנתיבות דדוקא אם חייב ליתן המעות ואינו נותן המקח בטל אבל כשאינו נותן מפני שאמר שכבר נתן אמאי יתבטל עי"ז המקח כו' עש"ב ולא אדע לכלכל ד' הא לד' המוכר שהלוקח לא שילם עדיין ומשקר במה שאומר שכבר שילם א"כ הו"ל ממש כאומר אני איני משלם לך על המקח ופשוט.

ומבואר מד' הנתיבות בביאור שי' רה"ג דס"ל דאע"ג דהי' מקח ודאי והספק רק בדמים מ"מ כיון דלפי טענת המוכר הרי הלוקח אינו מקיים תנאו והמקח בטל אמרי' דקב"ב ע"ג דביד הלוקח לשלם ולקיים המקח מ"מ כ"ז דלא שילם הרי הקרקע בחזקת המוכר, ולכאו' זה דלא כהמת' מד' הרמב"ן וכנ"ל אות ה' ואולי י"ל דזה סברת הרשב"א דפליג וצ"ב. ואף דלפי ס' רש"ש"ק הנ"ל י"ל"ח בין ספיד"ד לבין ספק דהכחשה מ"מ ד' הנתיבות עכ"פ צ"ב דהיאך סתם הנתיבות בס"י שיז"ב דבהי' וויכוח כמה הי' הקציצה מוציא המקח מהמוכר ולכאו' לד' כאן בס"י קצ"א אינו כן.

והנה האחרונים הקשו סתירה דכאן בס"י קצ"א שתק הרמ"א ולק' סי' רל"ח ס"ג כ' רמ"א דלוקח נאמן ששילם דמי המקח וע"ש בבהגר"א דנ' דנקט דבאמת הד' סותרים וכ"כ בשעמ"ש סו"ס צא ואמנם הנתיבות מוקים לד' רמ"א שם דמיירו היכא דנתן לו

1 הנתיבות שם כ' לבאר משום דכל שמוכר בלא הקפה דעתו שישלם לו לאלתר ואל"ה הוי יכול לבטל המקח ע"ש במש"פ בזה ד' הח"מ א"ע סי' קכ ע"ש ולכאו' לבאר ד' הש"ך לא צריך לחידוש זה דהרי הכא הא אין דעתו לשלם כלל וכמו שביאר הנתיבות סי' קצא ועי' [ולפי"ז מד' המשוכב כאן דפליג מוכח דפליג גם אכה"ג דא"ר לשלם כלל וזה כדעת הבית יצחק או"ח סי' עד]. והנה עי' ב"ב קנ"ד ב' דתנא בר קפרא אם אמר שטר פסים או אמנה שמכרתי ולא נתת לי דמים אם יש עדים הלך אחר העדים ואם לאו הלך אחר השטר ופי' שם רבינו יונה דהכונה דקיי"ל דלא קנה בשטר עד שיתן דמים ע"ש והריטב"א כ' שם דהא דמשמע בגמ' דלמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו נאמן בטענה זו דלא נתן דמים במיגו ומה בכך שלא נתן דמים הא המקח קיים ותי' בסו"ד ועי"ל והוא הנכון דהכא במכרו ע"מ שיפרעוהו בזמן ידוע ועבר הזמן ולא פרעו דנתבטל המכר ותובע השדה ע"ש והנה לכאו' הרי לד' הנתיה"מ הא כיון דהלוקח א"ר לשלם א"כ המקח בטל בכ"ע והו"ל טענה על גוף הקרקע ולא צריך לאוקמי דוקא בתנאי וע"ע בהגרעק"א ר"ס ק"מ בויכוח אי שילם דמי המקח דמ' נמי דאין המקח בטל ומיהו יל"פ דמיירו בזקפן במלוה ועי' נח"י סי' צ"ו ובתשו' עין יצחק ח"ב סי' מ' ובגליון רעק"א חו"מ סי' ש"מא ובתשו' רעק"א סו"ס קל"ג ומשכ"ע הבית מאיר בתשו' סי' ל"ה ועצ"ע בכ"ז.

בטל ולכן מוקמינן הפירות בחמ"ק ע"ש וכ"פ בדברי משפט שם, והנה לפי"ז סתם הש"ך כרה"ג שבסי' קצא וכפי' הנתיות שם וכנ"ל ועי' שעמש"פ שג"כ נקט דתלי' בשי' רה"ג והרשב"א אבל בפי' ד' הש"ך חולק ומפרש ד' ש"ך בלא עשו קנין אבל בקנה מיני' ס"ל לש"ך דלא מוקמינן אחמ"ק ונאמן לומר שפרע דהרי כ' שם הש"ך דהיכא דהי' כליו של לוקח ברשות מוכר וא"ל זיל קני כיון דודאי קנה והספק רק בדמים הו"ל הלוקח מוחזק דכיון דזכה בפירות הוי כמו פירות בביתו והספק רק על הדמים ע"ש ולפי"ז דעת הש"ך כאן כרשב"א וכפשטא דרמ"א בסי' רל"ח, ולדעת הנתיות כנ' דצ"ל דס"ל דדוקא הכא דהוי בכליו הו"ל מוחזק אע"ג דהוי ברשות מוכר ועצ"ע, והנה דעת הרי"ף והר"מ שם בפי' המשנה שבועות מ"ה א' דאי הפירות מונחים ברה"ר נאמן הלוקח שפרע ואמנם עי' שער משפט דבעה"ת ביאר משום דאיכא הוכחה שפרע דאל"ה אין דרך שיניח הפירות ברה"ר ובאופן דליכא הוכחה י"ל דשייך למ"ק אפי' שכבר קנה מיני' ע"ש.

[ועפי"ז חולק על הש"ך שכ' שם בסי' שלב דאי תפס הפועל מהבעה"ב ד' לא מפקינן מיני' כיון דספיקא הוא ע"ש ונ' כוונת האמרי בינה דפי' דטעמו של הש"ך דמהניא תפיסת הפועל משום דכיון דכל כחו דבעה"ב דמשלם ג' משום דתפיס וכדפי' קצוה"ח משום תפיסה ברשות לכן ס"ל להש"ך דיכול הפועל לתפוס ממנו בחזרה ומזה הוכיח שם האמרי בינה דדעת הש"ך דבתפיסה ברשות יכול שכנגדו לתפוס בחזרה [ועי' קונה"ס ג-ז], אבל לפי האמר"ב הא אינו משום תפיסה ברשות אלא כנ"ל דכיון דהספק רק בדמי המקח ולא בדבר הנמכר א"י לעכב מה שמכר וכנ"ל א"כ הא דזוכה בעה"ב אינו מדין תפיסה אלא משום דמספק הממע"ה והוא מוחזק במעותיו מעיקרא וא"כ ל"מ תפיסת הפועל בטענת ספק, וכנ' דס"ל דאי"ז כספיקא דדינא אלא כספק במציאות ולכן א"י לתפוס מדין קי"ל, אמנם עי' בית שמואל סי' ק"ז סק"א דמבואר לכאור' דכל כה"ג הו"ל כספיד"ד דמהניא תפיסה ע"ש].

ב. ואמנם הרי הש"ך בסי' שיז סק"ה כ' בנתעורר ויכוח אי שכר בית בה' או בי' אי עדיין לא נגמר השכירות הוי המשכיר מוחזק ואי כבר נגמר השכירות מהניא תפיסת השוכר בטו"ב ע"ש שיסוד הדין מבואר במרדכי, הרי מבואר להדי' דאע"ג דאין הספק רק על דמי השכירות אפי"ה אמרי' דקבכב"ע היכא דעדיין לא דר שם וזה להדי'

ט] א. בבעי' דגמ' ריש האומנין בשלח בעה"ב לשכור פועל בד' ואמר השליח בג' ואמר פועל כמו שאמר בעה"ב דמספק"ל אי אדיבורא דשליח סמין או אדיבורא דבעה"ב וכ' הראשונים דהמע"ה וחייב ג' כ' קצוה"ח סי' שלב-ב דאע"ג דהפועל מוחזק בעצמו וכמו בקרקע מ"מ כיון דעשה מלאכה מדעת הו"ל תפיסה ברשות [פי' דהוי כהתפיסו על הפעולה] ולכן כשעדיין לא גמר הפעולה ותובע הפועל ד' ואל"ה אינו גומר עבודתו הו"ל פועל מוחזק בגופו וא"צ הפועל להשלים פעולתו עד שיתן לו ד', ואי שלח שליח שישכור לו בית בג' והשליח אמר בב' ואמר המשכיר כמו שאמר השוכר אפי' כבר דר בו שוכר צריך לשלם ג' דקרקע בחב"ע ול"מ בי' תפיסה ברשות וכמו בספק דחודש מעובר והסכים לזה הנתיות שם, ובאמרי בינה דיינים סי' מב חולק ע"ז ותמה ע"ד הקצו"נ דהרי בספק אי אדיבורא

ויל"ע בד' הנתיבות דאע"ג דמשכיר הוי מוחזק מ"מ מ"ש מהיכא דהפסיקה ודאי והספק בכמות המקח שלדעת הקונה"ס והנתיבות בכללי תפיסה סעי' כב חייב הקונה וא"י לעכב כיון דהחיוב ודאי אע"ג דהוי מוחזק ומ"ש משכיר דיכול לעכב השכירות אע"ג דזכות השוכר בדירה ודאי וצ"ב [ואמנם לדינא נת' לעי' די"ח אכללא דקונה"ס].

[והנה לכאור' נ"פ דל"ד בוויכוח אקציצת דמי השכירות כ' הש"ך דהמשכיר מוחזק אלא דה"ה בטענה שכבר פרע כל השכירות דמ"ש הא בתרווייהו כבר חל השכירות אלא דאמרינן דע"ד כן שלא יקבל כל התשלום לא השכיר ולכן הו"ל משכיר מוחזק א"כ ה"ה בטענת פרעון אלא דלפי האמת הא אינו נאמן כלל בטענת פרעון דהוי תו"ז ולכן ליכא סיבה לבטל השכירות ושו"מ כע"ז באו"ש פ"ז משכירות ה"ג, ול"ה ד' הנתיבות סי' שי"ז סק"א דכ' בשוכר בלא עדים שטוען תוה"ז שכבר פרע חלק דלכאור' נאמן במגו דשכרת' בזול יותר [כפי השיעור שמודה דעדיין חייב לו] ודחה הנתיבות דאינו מיגו דהרי בטענת שכרת' בזול כשהמשכיר מכחישו הא יכול לסלקו מהבית וא"כ לא נוח לו טענה זו עכ"ד ול"ה הא גם בטענת פרעון הא יכול לסלקו וכנ"ל].

[י] הרא"ש רפ"ק דב"מ בסוגי' דת"כ ביאר הא דר"נ דקרקע בחב"ע אפי' בא בסוף החודש משום דל"מ תפיסה בשמא והק' הש"ך סי' שי"ב ס"ק יד הא מפורש ב"מ ק"י במשכנתא שכ' בשטר שנין סתמא והספק לכמה שנים השכין והמלוה טו"ב וכבר אכל הפירות אפ"ה לוח נאמן כדר"נ דקרקע בחב"ע ות"י הש"ך כפי ביאור הנתיבות [בכללי תפיסה סק"ג] דבמשכנתא דמספק"ל אי ה"י לו זכות בקרקע אשנה זו וכיון דעל הקרקע ל"מ התפיסה ומכריעים דהזכות בקרקע ה"י למ"ק ולכן ל"מ גם התפיסה בפירות כיון דמכריעים דהקרקע למ"ק, אבל בחודש מעובר אין הנידון אי זכה בזכות לדור בחודש הי"ג די"ל דמ"ירו באופן דודאי

כד' קצוה"ח ודלא כהאמ"ב. ובאמת המחנ"א הל' שכירות סי' כא תמה ע"ד הש"ך הרי הספק רק בדמים ומה שייך לומר בזה בקב"ע, והנה הש"ך שם כ' וז"ל במחולקים על הקציצה יד המשכיר על העליונה ויכול להוציא מן הקרקע או יתן לו כמו שאומר דקב"ע כו' עכ"ה והמחנ"א שם תמה ע"ד מהיכ"ת יכול להוציא מן הקרקע הא כבר זכה בו ואין לו אלא תביעת דמים ע"ש.

ולכאור' צל"פ ד' הש"ך דס"ל כד' הנתיבות דאי הקונה אינו משלם ע"ד כן לא מכר לו ולכן ה"נ כיון דאומר דאינו משלם שכירות טפי מה' א"כ לד' המשכיר הא ע"ד כן לא השכיר ובטל השכירות ויד המשכיר על העליונה משום דקב"ע, ובפשוטו לפי"ז גם במו"מ ס"ל כן בוויכוח כמה ה"י קציצת המקח וגם בשאר ספיקא בכמה ה"י דמי הקציצה וזה כהמתבאר בסי' קצ"א דבספק אי שילם דמי המקח י"ל קב"ע וכנ"ל [ונת' לעיל אי רמב"ן מודה לזה], ושו"ר כע"ז בדברי משפט סי' קלז [ויעו"ש במחנ"א שציין בתו"ד לד' הרשב"א בספק אי שילם דמי מקח ועי' לעיל דאין ברור היאך קיי"ל בזה]. ולפי"ז לפי סברת רש"ש"ק הנ"ל [ה-ד] אכתי יש לקיים ד' האמ"ב דמ"ירו בספיד"ד ול"ד לד' הש"ך סי' שי"ז בספיקא דמציאות ודו"ק.

ואמנם הנתיבות סי' שי"ז ב כ' לבאר ד' הש"ך ותו"ד דאע"ג דבלוקח שידוע שמכר בק"ס והספק בקציצת המקח מוציא החפץ מיד המוכר כיון דהמקח ודאי מ"מ שכירות שאני וזל"ה החילוק פשוט דבמקח כבר יצא המקח מרשות מוכר לגמרי ואין לו אלא תביעת ממון על הלוקח משא"כ שוכר [דשכירות ליומא ממכר רק לענין אונאה] אבל מ"מ אין הקרקע יוצא לגמרי מרשות בעלים כו' עכ"ה ע"ש שביאר בזה ל' המרדכי [ועי' דברי משפט שם ג"כ כ' כע"ז דכאן בשכירות גם הרשב"א דחולק ארה"ג מודה דאינו נאמן דהקציצה ה"י בה'].

מסלק ל'י שלא השכיר לו אלא ע"מ שישלם לו חודש בחודש מהרי"ט ח"א סי' קי"ג עכ"ל וא"כ ה"נ ומ"ט אוקים הנתיבות דוקא היכא דהי' צריך לשלם מראש וצ"ב.

ע"י ס' ערך שי סי' שיי"ב סט"ו שכ' לחדש דבספק דחודש העיבור אי הוזלו הבתים אינו משלם אחרודש הי"ג אלא כשער הזול וכן יכול השוכר לצאת מהבית בסוף היב"ח וא"צ להוסיף על י"ב זהובים דהא בזה השוכר מוחזק ואין לחייבו מספק עש"ב ולכאור' ל' הער"ש אינו מדויק כ"כ דהא אי"ז מדין ספק אלא דודאי אינו חייב לו טפי משום דממ"נ אי נכלל החודש העיבור הא אינו חייב טפי מי"ב ואי לא נכלל חודש העיבור א"כ הרי לא הוי שוכר כלל אחרודש זה אלא כדר בחצר חבירו שלא מדעתו דמשלם כמו ששנה בשעה שדר בו, והנה לכאור' דינא דער"ש קאזיל באופן דלפי הצד די"ב זהובים יכול לסלקו מהבית אחר י"ב חודש דנגמר זמן השכירות אבל באופן דא"י לסלקו מהבית דהשכירות אשנה שלימה אפי' אחרודש העיבור וכן"ל מהנתיבות מ"ט לא נחייבו לשלם דינר לחודש העיבור ואפי' הוזל ומ"ט יוכל לצאת מהבית, ואמנם אינו כן דהא לכאור' לשי' זו ע"כ מה דחייב השוכר אחרודש העיבור אע"ג דהוא מוחזק מתפרש ע"כ ע"ד שנת" דאי השוכר אינו משלם כפסיקת המשכיר בטל כל השכירות ולכן דנים יד המשכיר על העליונה אבל היכא דאי נבטל השכירות ונמצא שדר בגזילה הא דאי לא יתחייב טפי א"כ ודאי א"א לחייבו מספק ופשוט.

זכה בזה<sup>2</sup> והספק בתשלום אי נתחייב עוד דינר ולכן בסוף החודש וטו"ב מהניא התפיסה אתו"ד, והנה לפי"ז הא דבספק דחודש הי"ג ובא בתחילת החודש כולו למשכיר ואפי' בטו"ב [דדוקא אחר שאכל כ' הרא"ש דלא מפקינן מיני'] זה כדינא דש"ך סי' שיי"ז הנ"ל דבספק בכמה קצצו דמי שכירות בבא בתחילה יד המשכיר עה"ע ויכול לומר לו צא או תן לי כמו שאומר וכן"ל, אבל צ"ב בבא בסוף החודש מ"ש דבטו"ב מהניא התפיסה משום דאמרי' דהנידון על הדמים ולא על הזכות דירה [וע"כ משום דאי לא טען להוציאו אז ולא ביטל המקח א"כ דר כאן כדין] א"כ גם בטוען שמא היאך מפקי' מיני' הא אינו ספק על הקרקע אלא על התשלום והיאך מפקינן מהמוחזק וזה צ"ב. ומד' הנתיבות מ' דכיון דסו"ס הי' יכול להוציאו מהבית אע"ג דלא הוציאו דיינינן ל' כתופס וצ"ב. והנה ל' הנתיבות שם בכללי תפיסה דמיירו באופו שהי' צריך לשלם לו מתחילת החודש ולכן אי לא שילם הוי מצי לסלקו ולכאור' ד' הש"ך סי' שיי"ז דבויכוח בקציצת השכירות בבא תו"ז השכירות יכול לומר או צא או תן כמו שאני אומר לא משמע דמיירו דוקא כה"ג דצריך לשלם קודם אלא כנ"ל דכיון דלא השכיר לו רק ע"ד שישלם וכיון דהשוכר אומר שלא ישלם יכול לסלקו מהדירה, ועי' באר היטב סי' שיי"ב סק"ד וז"ל מי שהשכיר בית ביי"ב דינרין לשנה לפרוע דינר בכל חודש והוא עני שאין ספוק בידו כדי לפרוע מה שעבר ומה שעתידי לבא נ' ד"פ דמצי



2 [ע"ש בנתיבות ב' דרכים בדין זה דמל' הטור מ' דזכה אחרודש י"ג והספק רק על השכר וכ' דאפי' נאמר דלא זכה מ"מ ד' הרא"ש מיירו היכא שהשכיר לו בהדי' וע"ש בס"ק יב-ג ועי' מלאת אבן באיל מלאים שכ' דמיירו בשכירות סתם שזוכה בזכות דירה אכ"ז שלא מוציאו ונמצא דאחר שדר בחודש הי"ג הרי אין הספק על הזכות דירה אלא על הדמים ע"ש.

הרב מרדכי חנא בהגרמ"מ פוקס

## בדין היתר מלטול מוקצה שכבר בידו (ב)

ד

שמקבל שבת כשהמוקצה בידו, דהיה מן ההכרח שיזרקנו מידו, וע"כ הוצרכו ליתן לו זמן להצניע שופרו. ע"כ.

משמע שימתו דנטילה בער"ש

מיקרי נטילה בהיתר

ומשמע מדבריו, דעצם הדבר שנטלו מער"ש, הו"ל כנטלה בהיתר להתיר מחמתו המשך הטלטול, ורק משום דקב"ש בדידה תלוי הו"ל לזרקו בעת קבלת השבת. ונשמע כן עוד, ממה שמשמע שמסכים לדין דאגודה שהביא הרמ"א (בסימן רס"ו סי"ב) בשכח כיסו עליו, דמותר לילך בעודה עליו להצניעו. והתם הלא הוי מוקצה מ"ג, ושרי כיון דשכח ולא עשה איסור בעת קבלת השבת. [או שמא דמיירי בשלא קיבל מעצמו את השבת אלא שמאליו נעשה שבת, דבכה"ג אפשר דאין זה נקרא עביד איסור באחיותו, וכדמשמע מלשונו "כיון דקב"ש בדידה תלוי". וצ"ב]. ודבר זה הוא דלא כמשנ"ת לעיל (אות ג') בשיטת שאר האחרונים, דנטילה בער"ש במומח"ג אינה נחשבת כנטילה בהיתר.

ובאמת משמעות זו שבדבריו, דנטל מער"ש הו"ל כנטלה בהיתר להתיר מחמתו המשך הטלטול כיון שתחילת הנטילה בהיתר היתה, צ"ב בסברא, דהלא בער"ש לא היה שייך עדיין דיני מוקצה כלל, וא"כ אין זה נטילת מוקצה בהיתר, [וכמו שכבר נתבאר לעיל (שם) ועיין עוד להלן (אות ה')] <sup>7</sup>.

שיטת הבית מאיר דאף במומח"ג שרי המשך טלטול בעודה בידו, אך דוקא כנטלה בהיתר. ומשמע מדבריו דנטילה בער"ש חשיב נטילה בהיתר.

שימת הב"מ דאף במומח"ג שרי

ורק כשנטלה בהיתר

[ד] עוד רביעית בה, שיטת הבית מאיר, דבכללו ס"ל כהמ"א דאף במוקצה מחמת גופו נאמרה האי דינא דעודה בידו מטלטלה לכל מקום שירצה, אלא דס"ל להבית מאיר דרק בשנטל המוקצה בהיתר כן הוא, דהיינו או סכין של מילה שיש היתר לטלטלו לצורך המילה, או אף בשנטלה מער"ש [דס"ל דזה מיקרי נטילה בהיתר].

דעיין בדבריו (בס"ח ס"ג) דאחר שהוכיח מדברי הרבינו ירוחם בשם הרמב"ן (שהביא מ"א בסע"א סק"ה) שכתב דסכין של מילה אחר שטלטלו בהיתר מטלטלו למקום שירצה. ע"כ. והוכיח מזה דאף במוקצה גמור [לא רק ככלי שמלאכתו לאיסור] שייך היתר זה [ודלא כהאבהעו"ז והתו"ש], שוב דייק דדוקא כנטלה בהיתר, כדמשמע מלשון הרמב"ן. ובזה יישב קושיית המ"א (בסרס"ו סקי"ט) מסוגיית הגמ' דחזן הכנסת (הנ"ל באות א'), כיון דהתם קבלת שבת בדידיה היה תלוי, ע"כ במה שהוא מחזיקו להשופר בידו בעת קבלת שבת עביד איסור במה

7 והיה לכאורה אפשר לכתוב, דא"צ נטילת מוקצה בהיתר להמשיך טלטולו, אלא העיקר דלא היה נטילה באיסור, דבנטילה באיסור חייבוהו לסלקו מיד מידו, אבל כל שלא היה איסור בהנטילה אין איסור בהמשך הטלטול. ולהכי בנטל מער"ש מועיל שאין חייב לסלקו מידו מיד אף שלא היה היתר בהמוקצה. אך מדבריו בסתמ"ו (שיובא להלן) משמע לא כן, דהלא התם לא היה איסור בהנטילה כלל [אפילו בשוגג] כיון שלא היה ידוע כמוקצה כלל, [וכדיובא עוד להלן (בפנים אות ו)], ואעפ"כ חשיב ליה שלא נטלה בהיתר, ומשמע דצריך נטילת מוקצה בהיתר. ואולי מ"מ י"ל כנ"ל, וס"ל דכיון שעכשיו נתברר שהיה מוקצה חשיב כנטל באיסור שחייב לסלקו מיד. וצ"ע.

הנטילה לא היה הדבר מוקצה כלל, הרי אין כאן איסור להניחו במקום שירצה. והביא כן גם מביאור הגר"א על הירושלמי (דמאי פ"ז ה"ב). [ואני הקטן לא מצאתי כן בביאור הג"ש].

אך בדברי האבהו"עו"ז (בסרס"ו) הנ"ל (אות ב') מפורש דאף דבכה"ג אסור, וכמו שכתב בתו"ד: "כגון שנטל הפרי בידו, ואכלו, ונשאר הגרעין בידו, צריך לזרקו מיד". ע"כ. והרי דאף בדבר שנעשה מוקצה בידו [דהלא גרעין פרי בעודו בפריו אינו מוקצה, וכמש"כ התוס' (דף כט. ד"ה אכלן) מפורש], צריך לזרקו ואין בו היתר דעודה בידו. עכתו"ד הגרש"ז בשש"כ (שם).

### מדברי הראשונים מוכח כיסוד הנ"ל

#### דבכה"ג שרי

והנה מקור דברי השוע"ה והמ"ב הנ"ל לגבי חלה שהוא כבר בידו, הלא הוא מפורש בדברי הראשונים, הלא הם סמ"ג (היו"ט לאוין עה נו.) וסה"ת (בהלכות חלה, ספ"ד כד ע"ד) הובא בהגה"מ (פ"ג מהיו"ט ה"ט), הביאם ב"י (סו"ס תנ"ז), וכ"ה בד"מ שם (אות ה') בשם מהרי"ל (הלכות חלה עמוד פ"ד סימן ה')<sup>8</sup>. ודלא כמהר"י וויל (סקצ"ג) שאסר, והצריך להניח החלה מיד עם קריאתה, והרי דלא ס"ל מהיתר הנ"ל, ושנוי הדבר במחלוקת הראשונים. וכאמור פסקו רוב הראשונים, ואחריהם הב"י וד"מ, שוע"ה ומ"ב, דמותר.

[ועי"ש בראשונים שכתבו כן לגבי חלה טהורה במקום שאין כהן, דג"כ הוי מוקצה מחמת גופו. ובאמת באבהו"עו"ז הנ"ל שאוסר אפילו בנטל בהיתר, במוקצה מחמת גופו, נדחק בדברי סמ"ג וסה"ת הנ"ל, וכתב דחלה שבכתב במקום שאין כהן דומה לכלי

וכן משמע עוד שיטתו של הב"מ דדוקא בנטל בהיתר שרי המשך הטלטול, ממה שכתב (בסתמ"ו ד"ה הג"ה) עמש"כ החו"י (שם סק"ה) דראוי לכל מורה הוראה לייחד תיבה שיוכל לזרוק דבר שיפסוק עליו שחמץ הוא, דהו"ל מוקצה מעתה ואסור לטלטלו יותר. וכתב תחילה הב"מ דלמ"א בסש"ח ס"ג דאפילו במוקצה מחמת גופו רשאי לטלטלו יותר, גם כאן מותר. ושוב כתב דבאמת כאן אסור, כיון דכאן נתברר למפרע דבאיסור בא לידו.

### ה

דברי הגרש"ז א דבנעשה החפץ מוקצה בידו מודו רוב הפוסקים (חוץ מאבהו"עו"ז) דשרי המשך טלטולו. ומוכח כן מסמ"ג, סה"ת, הגה"מ, ב"י וד"מ, ממה שכתבו לגבי חלה ביו"ט. כמ"כ מוכח מרי"ו בשם הרמב"ן גבי סכין של מילה. בנטל מער"ש ליכא להיתר זו.

### דברי הגרש"ז א דבנעשה מוקצה בידו

#### מודו רוב הפוסקים דשרי

והנה הוכיח הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (בשש"כ פי"א הערה ס"ט), דאפילו להנך אחרונים דחולקים אמ"א, וס"ל דבמוקצה מחמת גופו אין היתר להמשיך טלטולו למקום שירצה, אעפ"כ באם נטל החפץ כשהיה עדיין היתר גמור, ורק אח"כ נעשה מוקצה בידו, בזה מודו האחרונים דמותר להמשיך טלטולו. וכמו שכתבו שוע"ה (סתק"ו ס"ט) ומ"ב (שם ס"ק כ"ט) דעיסה שהפרישה וקרא לה שם חלה בעודה בידו, מותר לטלטלה לאיזה מקום שירצה, ולא הביאו שוע"ה ומ"ב שום חולק בזה, אף שבכל מוקצה מחמת גופו הביאו חולקים (כנ"ל סוף אות ב'), ומשמע דבזה לכו"ע שרי. ובע"כ החילוק בזה הוא, דכיון דבשעת

8 והנה עיין שוע"ה בקו"א לסש"א סק"י שהביא דברי סמ"ג סה"ת והגה"מ אלו שהביא הב"י בסו"ס תנ"ז. וכתב דמהם משמע כשיטת האגודה דאף במוקצה מחמת גופו ישנו להיתר זו דעודה בידו רשאי להמשיך טלטולו, וכשיטת המ"א. ושוב כתב שם דמסמ"ג והגה"מ (שהבאנו לעיל סוף אות ב') משמע דלא ס"ל להתיר כן. ע"כ, עיי"ש. ולא ביאר האיך מתיישבים הדברים, אך לדברי הגרש"ז א הדברים מבוארים ומיושבים היטב. ודו"ק.

נעשה מוקצה. אך פשטות לשון הרי"ו אין משמע כן, דא"כ הולל"מ דמכיון שהיה הסכין מותר בביהש"מ שוב אין נאסר, ולמה כתב דמאחר "שטלטלו" בהיתר "מחזירו" למקום שירצה. ובע"כ כנ"ל.

### פירוש המ"א בר' רי"ו, ותמיה ע"ז

ובמ"א (סל"א סק"ה) פירש כונת הרי"ו, דכל מוקצה שהוא בידו מטלטלו למקום שירצה. [ומכאן הלא משמע דשיטת המ"א דכל מוקצה יש היתר להמשיך טלטולו לכל מקום שירצה. ואפילו בנטל באיסור, וכמו שציין לסש"ח ס"ג, ושם (בסק"ז) כתב (לגבי כלי שמלאכתו לאיסור) דאפילו בנטלו באיסור שרי. (ודוחק ופלא הוא לומר בכונת המ"א דכלי שמלאכתו לאיסור שנטל באיסור, שוה הוא לשאר המוקצים בנטל בהיתר. דאין זה משמע בדבריו כלל, ומשמע שהשוה כל סוגי המוקצה בחזק מחתא). וכנ"ל (אות א) כ"ז].

וכבר תמהו בבית מאיר (סימן תמ"ו ס"א ע"ד הרמ"א) ובנתיב חיים על המ"א שם, דא"כ למה כתב הרי"ו "דמאחר שטלטל בהיתר". [ועיי"ש בנתיב חיים מה שפירש כונת הרי"ו, דהוא משום היתרו סופן משום תחילתו, וכסברת הט"ז (ביו"ד סרס"ו סק"א ובאו"ח סש"י סק"ג)]. ומכ"ז נראה פשטות כונת הרי"ו כנ"ל, דכיון שהנטילה היתה בהיתר, הרי מותר להמשיך טלטולו, וכ"מ בבית מאיר (סימן ש"ח בסעיף ג') כפירוש זה ברי"ו בשם הרמב"ן.

### היתר הנ"ל ל"ש בשנטל מער"ש ונכנס שבת

ואמנם זה פשוט, דאף לפי היתר הנ"ל, דכשנטלו בהיתר יש היתר להמשיך טלטולו, היינו דוקא בשנטל הדבר בשבת עצמו, ונטלו בהיתר, וככל הנך ציורים הנ"ל. אבל באם נטל הדבר מער"ש, בזה ודאי כשקידש היום מחוייב לסלקו מידו, ואין בו היתר הנ"ל. וכדמוכח מדברי התו"ש והגר"א באו"ח ויו"ד (סרס"ו) שפירשו בזה סוגית הגמ' (דף לה:): בהא דחזן הכנסת הוצרך להניח שופרו קודם השבת, כיון דזה לא

שמלאכתו לאיסור, כיון דלמחר יהא ראוי לכהן, וכן בשבת עצמה אילו היה כאן כהן היה מותר לו. ע"כ. אך זה דוחק גדול, דסו"ס עכשיו אסור הוא לגמרי].

### כמו"ב מוכח מרי"ו בשם הרמב"ן

#### במש"ב לגבי סכין של מילה

ובאמת בעוד מן הראשונים מצאנו כיסוד זה מוכח לכאורה, דהנה כתב הבי"י (יו"ד סימן רס"ו ס"ב) בשם רבינו ירוחם, שכתב בשם הרמב"ן, דמותר לטלטל את האיזמל (הסכין) לאחר המילה, דמאחר שטלטלו בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה, ע"כ. ופשטות הלשון מורה דכוונתם, דכיון שתחילת הנטילה היתה בהיתר, הרי מותר להמשיך טלטולו אף שנעשה מוקצה בעודו בידו. והיינו כנ"ל מרוב הראשונים והפוסקים אחריהם, ודלא כהאבהעו"ז.

### אף מדברי הגר"א ביו"ד אין סתירה להנ"ל

ובביאור הגר"א (ביו"ד שם) שלא הסכים להיתר המשך טלטולו של הסכין מן הטעם דעודה בידו, שכתב דהיתר זה נאמר דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה בעצם (אלא דאסור לטלטלו מגזירת כלים) שנטלו בהיתר, ולא כשאר מוקצה שנטל בהיתר, [וכנ"ל (אות ג') באורך], י"ל דזה רק לפי הבנתו דהסכין אף קודם המילה הוי מוקצה דח"כ, אלא דהיתרו איסור המוקצה משום מצות מילה, וכן משמע מט"ז שם (סק"א) ובאו"ח (סש"י סק"ג). ולכן ס"ל דכיון שאף הנטילה לא היתה "בהיתר גמור", ע"כ לא הותר אלא לצורך המילה ממש. אבל באם היתה הנטילה בהיתר גמור, דעדיין לא היה מוקצה, י"ל דמודה. [וכן מוכח לומר בשיטת הגר"א לפמש"כ שש"כ הנ"ל, דהכי כתב הגר"א בירושלמי].

### פירוש הרמ"א בדברי רי"ו, ותמיה ע"ז

ועיין רמ"א (יו"ד שם ס"ב) שנראה מדבריו שפירש כונת הרי"ו דמטעם דאין מוקצה לחצי שבת היתר, דכיון שהיה הסכין מותר בטלטול בכניסת השבת, שוב אינו

על תו"ט, וכ"ה בגליון השו"ע שש"ח אמ"א סק"ז), שהביא תמיהת הירושלמי בהא דאיתא התם במשנה, דחבר שבא אצל ע"ה ומוזג לו כוס יין, הרי החבר יכול להתנות מער"ש, ואומר על הכוס לאחר שמוזג לו שמה שישתייר יהא תרומה. ומקשה הירושלמי דהא נמצא מטלטל תרומה טמאה, דהיינו כשנשאר בגמר שתייתו רק התרומה טמאה. ע"כ. והקשה הגרע"א על שיטת המ"א דס"ל דכשהמוקצה כבר בידו אין איסור בהמשך טלטולו, דא"כ מאי מקשה הירושלמי. [ועיי"ש ברע"א שמקשה אף לשיטת האבהעו"ז, כיון דהו"ל טלטול מן הצד. אמנם להגר"א א"ש לפמשנ"ת לעיל (אות ג') דלהגר"א אף בטלטול מן הצד אין היתר דעודה בידו. ודו"ק]. עכתו"ד הרע"א. ולכאורה הלא התם נטלו בהיתר, דהא בשעת שתייתו הלא עדיין לא היה שום חלק מן היין מוקצה, וא"כ לכו"ע קשה מאי מקשה הירושלמי, לפי הנ"ל דבנטל בהיתר אין איסור. ותירץ הגרש"ז, דהתם חמור הוא, כיון שנעשה התרומה למפרע, דנתברר עכשיו שבתחילת שתייתו היו אלו תרומה. עכתו"ד.

### כדברים הנ"ל מוכח משו"ע"ה ומ"ב

#### לגבי בהמה שנמצאת טריפה

וסברא זו שכתב הגרש"ז מוכרחת, דעיין שו"ע"ה (סתצ"ז סכ"ו) שכתב, דהבודק בהמה ביו"ט יבדקנה במקום שיהא אפשר להניחו שם, לפי שאסור לטלטלה כשתמצא טריפה ממקום זה למקום אחר, וכן חכם וכו'. ע"כ. ומקור הלכה זו, הוא מגמ' (שבת דף קנו:): דלוי כשהיו מביאים לפניו ספק טריפה, לא היה רואה אותה אלא סמוך לאשפה, כדי שאם יטרפנה יזרקנה מיד, דאסור לטלטלו לאחמ"כ. והביא הביה"ל (שם סי"ז ד"ה אסור) דברי שו"ע"ה אלו, והביא כן גם מהרשב"א בעבוה"ק (בית מועד שער ה'), וכן הוא בחידושי הרשב"א (שבת דף לא:), [ועיי"ש בביה"ל דהרשב"א סיים דלא ראה לאחד מן הראשונים שחששו לדבר זה, ומה שפירש א"ר (שם סק"א) בזה, ומה שפירש הביה"ל].

מיקרי נטלו בהיתר. וכ"פ הגר"א בזה וראיתו מתוספתא דסוף סוכה דאשה המדלקת נרות ומקבלת שבת ע"כ, צריכה להשליך הפתילה מידיה מיד.

וכן מוכח עוד משו"ע"ה שהוכיח מסמ"ג (עשין ל') דס"ל כשיטת המחמירין בטלטול מוקצה מחמת גופו, או בנטל באיסור, להמשיך טלטולו, ודלא כמ"א (וכנ"ל סוף אות ב'). והסמ"ג שם הביא דברי התוספתא הנ"ל. והלא השו"ע"ה מוכח מדבריו (בסתק"ו הנ"ל) דבנטל בהיתר שרי לכו"ע, ומקורו שם הלא הוא מסמ"ג ג"כ, וכנ"ל. ובע"כ דנטילה בער"ש אינה בגדר נטילה בהיתר.

### הסברא בהנ"ל

והסברא בזה, דרק מה שמותר ליטלו בשבת בזה לא ראו חז"ל צורך לחייבו לזרוק מידו מיד בהעשותו מוקצה, כיון שתחילת הנטילה היתה בהיתר גמור בשבת עצמה. אבל מה שהיה מותר בער"ש, אין זה מתיר לשבת, דהלא כל דיני המוקצה כן הם בער"ש שרי ובשבת אסור, ואם נתירו ע"י שהתחיל טלטולו בער"ש, א"כ בטלה גזירת חז"ל קצת, דהלא את הכל נוכל לטלטל ע"י תחילת טלטול בער"ש. [אלא דהמ"א ס"ל להתיר מטעם אחר, והוא משום דלא אסרו חז"ל כל עיקר איסורם אלא בתחילת הנטילה, וכנ"ל (באות א') בביאור שיטת המ"א].

ועיין עוד לעיל (אות ד') מה שהובא מבית מאיר, דלכאורה ס"ל דאף נטילה דער"ש מיקרי נטילה בהיתר.

### ו

דברי הגרש"ז"א בתרומה שנעשה למפרע דאין בו היתר דעודה בידו. כמו"כ מוכח משו"ע"ה ומ"ב גבי בהמה שנמצאת טריפה. וכ"כ עוד הב"מ לפרש דברי הח"י בשאלה שנמצא חמץ.

### דברי הגרש"ז"א בתרומה למפרע

#### דליבא להיתר הנ"ל

ועיין בשש"כ (שם) שכתב עוד בשם הגרש"ז"א וצ"ל, דלכאורה קשה על יסוד זה מדברי הרע"א בתוספותיו (דמאי פ"ז מ"ב

מותר להמשיך טלטולו אף אם יחמיצו. ותירץ, דכיון שיתברר דמתחילה חמץ היה, א"כ אין כאן נטילה בהיתר. ע"כ. והרי זה ממש כדברים הנ"ל.

[והנה עיין חק יעקב שם, שכתב כסעד לדבריו, דכה"ג כתב מהר"י ווייל (סקצ"ג) לגבי חמץ. והיינו המהר"י שהבאנו לעיל (אות ה') שהביאו הד"מ (בסו"ס תנ"ז). ומשמע לכאורה דס"ל להח"י כן אף בנטל בהיתר כחלה. אך באמת אין להוכיח מדבריו כלום, דודאי לדמיון בעלמא הסמיך דברי מהר"י לכאן, דהלא האיך נאמר דפסק כמהר"י בו בזמן שהב"י והד"מ הכריעו לא כן. ובע"כ לדמיון בעלמא נקטיה, דכה"ג דומה לנידון שעוסק בו כתב מהר"י, ואף דשם לא פסקינן כותיה, מ"מ בנדון דידיה חמור הוא].

## ז

קושיא לשיטת המ"א מדברי הגמ', דלוי לא רצה לטלטל בהמה שנטרפה, ומשמע דאף בעודה בידו. וי"ל דהחמיר ע"ע. או י"ל דחשש שיניחהו. ובא"ר מוכרח כתי' הב'.

**קושיא לשיטת המ"א מגמ' דמריפה**

**וב' תירוצים**

והנה מגמ' (דף קנו:) הנ"ל (אות ו') לכאורה הוי קושיא גדולה לשיטת המ"א שמתיר טלטול מוקצה בעודה בידו אף אם

ולכאורה צ"ב למה יהא אסור להמשיך טלטולו כשימצא טריפה, הלא נטלו בהיתר, ומאי שנא הא ממה שהתירו השוע"ה והמ"ב עצמם (בסתק"ו הנ"ל) בחלה. (והמ"ב בסתק"ו שם אף ציין לסו"ס תצ"ז). ובע"כ דשאני הכא, דאם יפסוק המורה על הבהמה שטריפה היא, הלא יתברר דמתחילה היתה טריפה, ולא היה כאן נטילה בהיתר. [ואף דודאי לא עבדו איסור במה שטלטלוהו להמורה, (דאי היה חשש איסור בדבר, היה המורה צריך לבוא לבדקו, והאיך הותר להביאו אצלו), היינו משום דכך הוא תחילת התקנה וההנהגה, דכ"ז שאין ידוע שהיא טריפה אין איסור מוקצה נוהג בו,<sup>9</sup> אך לאחר שנמצאת טריפה אין לומר בו סברת ההיתר דנטלו בהיתר].

**כמו"כ כתב הב"מ לפרש דברי הח"י**

**בשאלה שנמצאת חמץ**

וכן ממש עד"ז, כתב בבית מאיר (סימן תמ"ו) לפרש דברי החק יעקב (שם סק"ד), שכתב: דראוי לזוהר לכל מורה הוראה, ליחד חדר או תיבה מסוגרת, כדי שכשיחמיץ איזה דבר לשואלו, יוכל להשליכו שם מיד ולא יטלטל תו. ובאמת ראיתי המנהג שאחד שהחמיץ להם מטלטלים אותו מבית הנשאל לבית השואל, והוא איסור גמור. ע"כ. ונתקשה הבית מאיר בזה, דהלא בהיתר נטלה [השואל או אף המורה הוראה], ויהא

9 ראה ב"ח (סוף סימן תצ"ז) שכתב דאין איסור טלטול בבהמה שצריך להראותה לחכם, דכיון שנשחטה בחזקת היתר עומדת. ועיין מאמר מרדכי שם (סקט"ז) שנתקשה בזה, דהא כיון שצריך להראותה לחכם, הרי דנתעורר ורעותא בדבר, וא"כ נחוש לאיסור מוקצה. וע"ע בהגהות רע"א (לסימן תצ"ח סעיף א') שנתקשה בהא דאיתא התם בשו"ע דאע"פ שאין מראין סכין לחכם ביו"ט לראות אם הוא ראוי לשחוט בו, שמא תהיה פגומה ויאמר לו אסור לשחוט בה, וילך השואל ויחדדנה. אעפ"כ חכם רשאי לראות סכין לעצמו ולהשאלה לאחרים. ע"כ. והקשה הרע"א דאף אם אין חשש אצל חכם שישחיתונו אם ימצא פגום, הלא שמא ימצא שעבר באיסור טלטול מוקצה, דסכין של שחיטה שפגום לא חזי לכלום. עכתו"ד. אך התירוץ לשניהם נראה, עפי"ד הט"ז (סתצ"ח סק"ט) דדוקא בלא היה חזקת היתר מעולם בזה אסור (עיי"ש שכ"כ המ"מ לגבי בכור שאין רואין אותו ביו"ט מחשש מוקצה), משא"כ בהיה לו חזקת היתר פ"א די להתיר ספיקו. [כ"נ תו"ד. רצ"ב שם, דבכור שנוול היום מאי חזקת היתר אית ליה, ומדשרי נראה דעיקר האיסור הוא רק בהיה לו חזקת איסור, כבכור שהיה שלם וספק נולד לו מום. וצע"ב].

וא"כ באם לא היה להדבר חזקת היתר מעולם צ"ב אי שרי בספיקו, דנראה מהנ"ל דאסור. וא"כ החק יעקב (סתמ"ו סק"ג שיובא בפנים להלן) שדיבר מדברים שמביאים לפני המורה, אולי מיירי דוקא בדברים שהיה להם חזקת היתר. וצ"ב.

משום דמדינא שרי להמשיך טלטולו, וכמו שכתב הוא עצמו (בסתמ"ו) לגבי שאלת חמץ, וכנ"ל. ובע"כ דהבין בכונת הגמ' והרשב"א, דלאחר שהניחו הטריפה מיירי, וכנ"ל (תירוץ הב') ובזה אין היתר לטלטלו אח"כ. ודו"ק.

### עיון בדברי הא"ר לגבי גרף של רעי

[ואגב אורחין, יל"ע בדברי הא"ר (סש"ח סקע"ו), דהמ"א (שם סק"ס) התיר להחזיר עביט של מ"ר כ"ז שהוא בידו, (וכמש"כ הפרמ"ג שם דהמ"א לשיטתו דאפילו אבן שרי), והא"ר (שם) חולק, דקשה ליה דא"כ אמאי הוצרכו להתיר בגמ' סופו משום תחילתו, הא יש תקנה שיהא בידו, (ובפרמ"ג תירץ דחששו שמא ישכח ויעמוד). וע"כ חולק ואוסר, וסיים וז"ל: ואפשר דבדבר מאוס כזה לא התירו. ע"כ. ודבריו צ"ב, דלמה מוקצה שמאוס חמור טפי משאר כל המוקצים שהסכים להמ"א בעודה בידו].

### ח

דברי הישוע"י דאף בנעשה מוקצה בידו צריך לסברת המ"א. דברי השפ"א, תפא"י, ותהל"ד, דאדרבה בכה"ג אף המ"א מודה דאסור. ביאור סברתם. הוכחה ממ"א דס"ל להתיר בכה"ג, וצ"ע.

מכל הנ"ל נתבאר מדברי כמה מן הפוסקים, ראשונים ואחרונים, דבנטל בהיתר הרי מותר להמשיך טלטולו, ואפילו להחולקים על המ"א בכל מוקצה שהוא בידו מ"מ מודו בכה"ג, דבנטל בהיתר וכגון כשלא היה הדבר מוקצה מקודם, הרי הוא קיל, ומותר בזה להמשיך טלטולו. [חוץ מהאבהעו"ז שחולק אף בכה"ג אמ"א].

**בישוע"י מוכח דאף בנעשה מוקצה בידו**

**לא שרי אלא לסברת המ"א**

אך עיין ישועות יעקב (סש"ח סקט"ו) שכתב לפרש סוגיית הגמ' בעירובין (דף קד:) עיי"ש, ותו"ד הם, דבגד של כהן כביהמ"ק שנטמא, הוי מוקצה בשבת, דשוב

נטלה באיסור, דהלא חזינן דלוי לא רצה לפסוק ולהורות אלא סמוך לאשפה, ולא רצה להתיר טלטולו אף אם יטריפנה משום דעודו בידו. וי"ל דהחמיר לוי כהא שכתב המ"א (סרס"ו סקי"ט) להוכיח מדברי הגמ' (דף לו.) דעדיף שלא לבוא לידי היתר זו. או י"ל דחשש לוי שמא יצטרכו להניחו בשעת בדיקה [כדי לראות מצד שני וכדומה], ויהא אסור לטלטלן אח"כ.

### לישוב דברי הא"ר בעבצ"ל כתי' ב' הנ"ל

וכתירוץ זה האחרון בע"כ צ"ל בכונת הא"ר, דהנה הא"ר (בסימן תמ"ו סק"ד) כתב ע"ד הח"י (שם סק"ד) הנ"ל (באות ו'), שתמה הח"י על מה שנהגו להמשיך טלטול הדברים ששואלים עליהם למורה הוראה אף אחר שפסלו ונעשה מוקצה, וכנ"ל. וכתב הא"ר וז"ל: ולענ"ד סמכינן על מה שכתבתי בסימן ש"ח (סק"ז) ובסימן של"א (סק"ה) דכל שמטלטל בהיתר בעודה בידו מחזירו למקום שירצה וכו'. עיי"ש. והרי דס"ל כהמ"א דאף בכל מוקצה רשאי להמשיך טלטולו, [ואף בנטל באיסור ס"ל דשרי, דכ"כ בסש"ח סק"ז לגבי כלי שמלאכתו לאיסור וכדברי המ"א שם. אך מצד שני יש לדייק מלשונו כאן דדוקא בנטל בהיתר כן הוא, שהרי כתב "דכל שמטלטל בהיתר", וצ"ב. (ושמא ס"ל בכלי שמלאכתו לאיסור אף בנטל באיסור, ובשאר המוקצים רק בנטל בהיתר ושיום בדרגה הם. וצ"ע). ועכ"פ אחד משניים ס"ל, או דבנטל באיסור ג"כ שרי, או ס"ל דבנדו"ד אף שנתברר למפרע שהיה חמץ הרי זו כנטל בהיתר].

וא"כ מה נתחבט הא"ר (בסימן תצ"ז סקכ"א) בכונת הרשב"א הנ"ל (אות ו'), שכתב הרשב"א לגבי טריפה שלא מצא לאחד מן הראשונים שיכתוב שצריך לבדקו דוקא במקום שאפשר להניחו שם. וכתב הא"ר דהא דלא כתבו כן הראשונים, שמא היינו משום דס"ל דמוקצה ביו"ט שרי. ע"כ. ובביה"ל שם הקשה עליו, עיי"ש. ולמה לא פירש הא"ר שלא העתיקו כן הראשונים

כעין מה שכתבתי לעיל (אות ד') בשם הבית מאיר דבאוחז מוקצה ומקבל שבת צריך לסלקו מידו ואין בו היתר דבידו, דכיון שמקבל שבת עבד איסור במה שמקבל שבת ומחזיק מוקצה.

[ועיי"ש בשפ"א במוסגר מבני המחבר, דלפי"ד השפ"א מיושב קושית הגרע"א בדמאי, והיינו כדלהלן מתפא"י. ועוד כתבו מדבריי הגהמ"י שהביא ב"י (סו"ס תנ"ז) גבי חלה מבואר דגם בכה"ג שרי. (ולהנ"ל (באות ו') מוכח משם יתר ע"כ, דבכה"ג לכו"ע שרי)].

### כמו"כ כתב בתפא"י

וראה עוד בתפא"י במסכת דמאי (פ"ז מ"ב בועז אות א') שנעמד על קושית הרע"א הנ"ל (באות ה'), ותיירץ דהכא אין היתר דבידו, כיון דהגמ"א דיבר רק כשהמוקצה כבר בידו, משא"כ הכא (בהיא דמשנה והירושלמי) שעשהו תרומה בעודו בידו, הו"ל כלוקח המוקצה בידו. ע"כ. ובפשוטו נראה כונתו ממש כדברי השפ"א, וכפי שנתבאר בכונתו.

[והיה אפשר לדחוק בכונתו, דדוקא התם שנעשה התרומה תרומה למפרע, וכמו שכתב שם בתפא"י "שעושהו תרומה למפרע", בזה הו"ל דכיון שנעשה עכשיו מוקצה למפרע, א"כ לא רק שאין כאן נטילה "בהיתר", אלא אדרבה רגע זו שמשנה את מציאיותו למפרע, הרי הוא כאילו עכשיו מתחיל טלטולו. ולפי"ז אין מדבריו ראייה לכל מקום שנעשה מעתה מוקצה בידו. אך ודאי שמחודש הוא לומר כן בכונתו, ובפשטות נתכוין לביאור הנ"ל בשפ"א].

### כמו"כ כתב התהל"ד

וכן כתב בתהל"ד (סשי"א סק"א בקטע הנוסף ממהדו"ת) דכשנעשה דבר מוקצה בידו, הרי אסור להמשיך טלטולו אף לשיטת המ"א. [בנה דבריו עפ"י דברי התו"ש (שם

לא חזי עכשיו לכלום, דבביהמ"ק אסור ללבשו, ובחוץ ג"כ א"א. ומשמע בגמ' דמשום טלטול מוקצה אין חשש בהא שיוציא הכהן את השרץ בהמיינו, אף דבהבגד נעשה מוקצה. ומזה הוכיח הישוע"י כשיטת המ"א, דבכל מוקצה אף במוקצה מחמת גופו, באם הוא כבר בידו מותר לטלטלו להיכן שירצה. עכתו"ד עיי"ש. ומשמע דלא נחית לזה דבכה"ג לכו"ע שרי, דהא התם היתה נטילה בהיתר גמור, דתחילת הטלטול הלא היה בבגד טהור.

### דברי השפ"א דננעשה מוקצה בידו

#### אף למ"א אסור

וביותר מצאנו בב' אחרונים שכתבו להיפך ממש, והיינו דאף להמ"א דס"ל בכל מוקצה שהוא בידו בשכחה דרשאי להמשיך טלטולו, מ"מ באם לא היה הדבר מוקצה מקודם ועכשיו עושהו מוקצה, הרי צריך לסלקו מידו.

כ"כ השפ"א (שבת דף כט. ד"ה בגמ' רב אכל תמרי), דגרעין שנעשה מוקצה בהוצאתו מן הפרי, אסור להמשיך טלטולו אף לשיטת המ"א, "דכאן דבידו עכשיו נעשה מוקצה שפיר אסור, דהו"ל כמתכוין לכך מתחילה. משא"כ כשגוף הדבר מוקצה מעיקרא ונזדמן בשוגג לידו, שפיר מותר". ע"כ. וצ"ב כונתו במש"כ דהו"ל כמתכוון לכך מתחילה.

#### ביאור דבריו

ונראה לכאורה עיקר כונתו, כמש"כ בחכמת שלמה (ריש סימן ש"ח) דאף להמ"א אין היתר דעוד המוקצה בידו, אלא בנטל בשכחה ובשוגג, אבל בלקח המוקצה במזיד אין היתר, [ודלא כשוע"ה (בסימן ש"ז סוף סעיף ל"ו)], דבמתכוין לזה אין היתר. וכמו"כ ס"ל להשפ"א דה"ה בשנטל החפץ מדעת, ועושהו מוקצה בפעולתו מדעתו, א"כ הו"ל כנטילת ה"מוקצה" מדעת, ועדיין צ"ב. וזה ממש

מתו"ש. התו"ש עצמו לגבי טלטול מן הצד ס"ל דלא מיירי טלטול חדש בהסיר ההיתר. ונדון בדעת הגרע"א בענין זה.

### הוכחת התהל"ד מתו"ש לאיסור בנדרון הנ"ל

והנה התהל"ד (הנ"ל באות ח') בנה יסודו עפ"ד התו"ש (סשי"א סק"י) בהא דטלטול המת ע"י ככר או תינוק, דאיתא בשו"ע (שם ס"ד) דיעה ב' דכשמוציאן לכרמלית, יוציאנו בלא כאו"ת כדי למעט בהוצאה. והקשה תו"ש למה לא יצאו ידי דיעה ראשונה ג"כ, דהיינו דדיעה ראשונה ס"ל דאף בכרמלית צריך כאו"ת כדי למעט איסור מוקצה. וא"כ יצאו ידי שניהם ע"י שיניחו ככאו"ת כ"ז שהמת עדיין ברשות היחיד, ואח"כ כשיצאו לכרמלית יסירוהו, ויהא כאן היתר לאיסור המוקצה משום שכבר הוא בידם. ותירץ דאף אם יעשו כן לא ירויחו איסור טלטול מוקצה בהכרמלית, כיון דע"י הכאו"ת שהניחו ברשוה"י והמת בידם, אי"ז מקרי מוקצה כבר בידם. ע"כ. והבין התהל"ד כונתו, דכיון שמתחילה לא היה בו איסור טלטול, ורק עכשיו נעשה, א"כ אין בזה היתר דעודה בידו. ומכאן למד לכל כה"ג.

### דחיה לדיוקן של התהל"ד

עפ"י המבואר בתו"ש דמלמול ע"י כאו"ת לא נחשב למלמול המת כלל

אך באמת נראה דאין שום דיוק מדברי תו"ש אלו, (וכ"כ בספר נחל"י (פ"ג אות ג') ופי"ז אות ג')) ומשום דכונת התו"ש בדבריו הוא, דכיון שמתחילה טלטל ע"י כאו"ת, הרי לא התייחס הטלטול אל המת, והחשיבו חז"ל כמטלטל רק את הכאו"ת, וכמפורש בדבריו שם, דהחשיבו חז"ל המת טפל לכאו"ת וכמטלטל הכאו"ת בלבד. וא"כ כשמסלקם הלא מעכשיו מתחיל טלטול המת המוקצה, וממילא אין כאן היתר דבידו. וע"כ אין להוכיח מתו"ש אלו לכל דבר שנעשה מוקצה בעודה בידו.

סק"י), ולהלן (אות ט') יתבאר דמתו"ש אין זה מוכרח כלל].

ועיי"ש בתהל"ד שנתקשה לפי"ז מדברי הרמ"א (בסימן רס"ו ס"ב) ומ"א (שם סק"י"ט). וסתם כוונתו, ולא פירש כונת קושימו משם. והנה מדברי הרמ"א שם שהתיר המשך טלטול כיס עם מעות בששכחן עליו מער"ש, לכאורה אין מזה קושיא, דהלא בשכח מעות עליו מיירי, וכשנזכר שהמעות עליו, אף אם בתחילת שבת מיירי, מ"מ אינו ממש בתחילה, וכבר שהו המעות קצת עליו, וא"כ לא עכשיו נעשה הדבר מוקצה עליו, דהלא קצת זמן כבר טלטל המוקצה עליו, וא"כ זהו הלכה הפשוטה של שיטת המ"א דכשהמוקצה עליו רשאי להמשיך טלטולו.

### הוכחה ממ"א דס"ל להיתר שנעשה מוקצה בידו

ואי קשיא הכי קשיא, דמדברי המ"א (שם סק"י"ט) מפורש דגם בכה"ג שנעשה עכשיו ממש מוקצה, מ"מ שרי להמשיך טלטולו. והוא מדנתקשה המ"א בהא דחזון הכנסת שהוצרכו להמתין בקב"ש כדי שיוכל להצניע שופרו. והלא התם בידו הוי, ואף אם יקבלו שבת מיד הלא רשאי להמשיך טלטולו. [ותירץ מ"א דעדיף שלא לבוא לידי כן]. ומשמע להדיא דמן הדין הוי שרי להמשיך טלטולו אף שעכשיו מקבל שבת ונעשה עכשיו מוקצה בידו. [והבית מאיר (רס"ש"ח) אכן כתב מחמת קושיא זו מסוגיית הגמ' דחזון הכנסת, כיסוד הנ"ל דכיון שמקבל שבת בעוד המוקצה בידו אסור להמשיך הטלטול. וכנ"ל (אות ד'). אבל המ"א הלא להדיא לא כתב כן]. ופליאה גדולה על השפ"א ותפא"י איך העלימו עין מדברי המ"א המפורשים להיתר.

### מ

מקור התהל"ד (הנ"ל באות ח') מדברי התו"ש. דחיה לדיוקן עפ"י ביאור כונת התו"ש. יישוב לקושיית הגרע"א בדמאי עפ"י היסוד הנלמד

המוקצה כלל, וכנ"ל, אלא ס"ל דאף שמטלטל גם את המוקצה התירו חז"ל לצורך דבר המותר, כיון שאין מטלטל את המוקצה בידיים ממש. [וכמו שנתבאר בספר דברות מנחם (שם) שכמה ראשונים הלכו בדרך זה]. דאילו הוי ס"ל כצד הא' הנ"ל, דאין הטלטול מתייחס אל המוקצה כלל, א"כ הו"ל לאסור המשך טלטול הכלכלה, וכמו שאסר בסימן ש"א גבי מת, דהלא כיון שמתחילה לא התייחס הטלטול אליו, א"כ אין כאן היתר דעודה בידו להמשיך טלטולו.

### הרע"א ס"ל כתו"ש הנ"ל

אך לאלו הסוברים בגדר טלטול מן הצד כביאור א' הנ"ל, דאין הטלטול מתייחס אליו, לשיטתם יש ליישב קושית הרע"א. ומדלא תירץ כן הרע"א ש"מ דס"ל כתו"ש ודו"ק. ועיין עוד רע"א (בגליון השו"ע לסש"ט ס"ד, ובחי' שבת קמב:), שדייק מרש"י (שם ד"ה מגביה) דבהיה לו צורך מקומו של החבית והאבן שעליה, וסלקה, ועכשיו כבר אין צורך במקומו, צריך לנער האבן מיד. והרע"א הקשה ע"ז דלמה לא יהא מותר מדין דעודה בידו. ע"כ. והיינו כנ"ל דס"ל דאף בטלטול מן הצד ישנו להיתר זה. [ובמ"ב (סש"ט סק"ב) הביא דברי התו"ש הנ"ל, ובביה"ל (ס"ד ד"ה יכול להגביה) הביא נדון הרע"א, וציין לעיין ברע"א. וקצת צ"ע שסתם בזה ולא הוזהר הנדון לדברי התו"ש שהביא במ"ב בפשיטות להיתר].

דברי הגרע"א דאף כשצריך לסלק המוקצה מידו א"צ לזרקו, אלא מניחו. דיוק כן ממהרי"ו. כמו"כ מוכח מתוספתא וגמ', ודחיה להוכחה. חידוש יותר כ' בחי' המיוחדים להר"ן דאף מפיו שרי להניח בידו. שיטת המ"א והשו"ע לאסור בהנ"ל, וביאור שיטתם. תמיה לפי הנ"ל ע"ד האבהעו"ז.

### דברי הגרע"א דאף כשצריך

#### לסלק המוקצה מידו, א"צ לזרקו

והנה באופן שאין היתר דעוד המוקצה בידו להמשיך טלטולו, וצריך לסלק המוקצה

### תירוץ לקושית הרע"א מהא דרמאי, עפ"י יסוד הנלמד מתו"ש

ועפ"י דברים אלו יש לכאורה ליישב קושיית הגרע"א אירושלמי דרמאי, שנזכר בדברינו לעיל (אות ה'). דנתקשה הירושלמי בהא דתורם החבר בבית הע"ה בשבת ע"י תנאי דמה שישתייר בכוס יהא תרומה, והלא נמצא מטלטל תרומה. ע"כ בירושלמי. והקשה הגרע"א דהלא כבר הוא בידו, עיי"ש. אך להנ"ל יש ליישב, דכיון דבעת שתייתו, הלא הו"ל אז לגבי טלטול היין שישתייר, כטלטול מן הצד לצורך דבר המותר שביארו בו כמה פוסקים [והחזו"א הלך הרבה בדרך זה, ויעויין מה שביאר הגאון אאמו"ר שליט"א בהרחבה בזה בספר דברות מנחם (סימן ל' אותיות ג' וד')] דאין הטלטול מתייחס אל המוקצה כלל, וא"כ ה"ה בנדו"ד י"ל, דקודם שנשאר היין לברו, הלא לא התייחס טלטול הכוס והיין ששתה אל טלטול היין שנשאר, וממילא אין כאן היתר דבידו לאחר שנשאר הוא לברו, כיון דמעתה מתחיל טלטול המוקצה, דמקודם הלא לא היה נחשב כמטלטלו כלל. ודו"ק.

### התו"ש עצמו לגבי טלטול מן הצד

#### לא ס"ל במהלך הנ"ל

אלא דהתו"ש עצמו לגבי טלטול מן הצד לא ס"ל כן, שכתב (סימן ש"ט סק"ט) גבי כלכלה מלאה פירות שאבן בתוכה, שמטלטלה לצורך גופה או מקומה כשא"א לנער, כדאיתא בשו"ע (שם ס"ג), וכתב ע"ז התו"ש וז"ל: ונראה דאם לאחר שנטל את הכלכלה עם הפירות והאבן בתוכו, לקט את הפירות מתוך הכלכלה בעודו בידו, ולא נשאר בה רק האבן לחוד, א"צ לנער האבן אחר"כ מתוך הכלכלה, דכיון שהוא כבר בידו, יכול להוליכו לאיזה מקום שירצה, כמש"כ סימן ש"ח ס"ג. עכ"ל.

ויש לפשוט מדברי תו"ש אלו, דס"ל בטלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי, דכיון המכוון דאין הטלטול מתייחס אל

### בן יש לדייק מהתוספתא והגמ'

ועל כולנה יש לדייק כן מדברי התוספתא (סוכה פ"ד ה"ז), דהכי איתא התם: כיצד ג' [תקיעות] להבטיל את העם מן המלאכה, חזן הכנסת נוטל חצוצרות וכו', גמר מלקרות, אפילו מיחם בידו אין טומנין, אלא "מניחו" בארץ. אפילו נר בידו אין נותנו ע"ג מנורה אלא "מניחו" ע"ג הארץ. ע"כ<sup>10</sup>. וכ"ה בסמ"ג (עשין ל') והגהמ"י (פ"ה אות ר') משמו. וכ"ה בגמ' (שבת דף לה:): דמקום צנוע יש לו לחזן הכנסת בראש גגו ששם "מניח" שופרו, לפי שאין מטלטלין לא את השופר ולא את החצוצרות.

### יש לדחות הראיה מהתוספתא והגמ'

אמנם יש מקום לדחות ראיה זו מהתוספתא, עפ"י סוגיית הגמ' (שבת דף לה:): דהכי איתא התם: א"ר יוסי ברבי חנינא שמעתי שאם בא להדליק אחר שש תקיעות מדליק, שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו, [וממילא בע"כ תיקנו חז"ל שהקבלה בפועל תהא קצת זמן לאחר שגמרו לתקוע], א"ל א"כ נתת דבריך לשיעורין, [דפעמים שביתו קרוב, פעמים שביתו רחוק. רש"י]. אלא מקום צנוע יש לו לחזן הכנסת בראש גגו ששם מניחו שופרו, לפי שאין מטלטלין לא את השופר ולא את החצוצרות. ע"כ. וי"ל, דאף שנדחה סברת

מידו, [וכגון בשכח ונטל מוקצה מחמת גופו בטעות להנך אחרונים החולקים אמ"א. או בנטל במזיד אף למ"א לפמש"כ בחכמת שלמה ר"ס ש"ח. או בנטל מער"ש ונעשה שבת (כמשנ"ת לעיל אות ג' וה'). או כשנעשה עכשיו מוקצה לשפ"א תפא"י ותהל"ד (כנ"ל אות ח')]. מ"מ א"צ לזרקו מידו ברגע ראשון שלא להניחו כדרכו כלל, אלא מותר להניחו בידו ע"ג דבר ראשון שנודמן לו, כדרכו בחול בהניח החפץ מידו במקום שעומד. כ"כ הרע"א במכתבו לבעל תפא"י, הובא בבעז (דמאי פ"ז מ"ב אות א' ד"ה אלא ודאי) וז"ל: דמניחו לפניו מיד על השולחן, דזה לא מקרי טלטלו אלא כזרקו מידו. ע"כ.

### כמו"כ ב' במהרי"ו

וכן מפורש דבר זה במהרי"ו וי"ל (סקצ"ג) הנ"ל (אות ה') לגבי חלה, וז"ל: דכשרוצה להפריש חלה יניח העיסה סמוך להתיבה או הכלי שרוצה להניח בתוכו החלה, ויברך להפריש חלה "ויניחנו בתוך הכלי", ואל יטלטל החלה לאחר הפרשתה. ע"כ. [וראה במהרי"ל (הלכות חלה אות ג') בשינוי נוסחאות שם (אות ז') שהביא גירסא בזה"ל: ועם סיום הברכה תניחנה ליפול אל תוך שום כלי, דלא חזי לטלטל אח"כ. ע"כ. ומשמע דאסור להניחו. אך לפנינו במהרי"ו איתא שמניחו, ומשמע כיסוד דברי הגרע"א].

10 ואמנם ראה ביאור הגר"א (או"ח סרס"ו סי"ב) הנ"ל (אות ג'), כשהביא ראיה לדבריו דלא כהמ"א שם, הביא מהתוספתא וז"ל: וכן בתוספתא סוף סוכה "שמשלכת" הפתילה מידה בקבלת שבת. ע"כ. וכן הוא לשון השו"ע (סימן רס"ג ס"ו) וז"ל: לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועפ"י נהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות "משליכות" לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה, ואין מכבות אותם. ע"כ. ומקור לשון זה הוא משבלי הלקט (סימן נ"ט) הובא בב"י שם. ומשמע דאסור להניח וצריך להשליך. אך מצאנו בקרא ג"כ לשון זה בהשליכה ופירושו לאו דוקא זריקה. דהכי כתיב (בראשית כא, טו) ותשלך את הילד תחת אחד השיחים. ופירש הרמב"ם שם וז"ל: השכיבתו אמו תחת האילן מושלך ונעזב. וכ"ה עוד (בראשית לז, כב) השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו. [ופשוט שם דאין פירושו זריקה, דהא איתא דהבור היה עמוק כ' אמה, והאיך קאמר ויד אל תשלחו בו, הלא אין לך שילוח יד גדול מזו בסקילה ממקום גבוה כזה. ובע"כ פירושו לשון עזיבה כרמב"ן הנ"ל]. והוא הדין נמי כהא, נפרש לשון השבהל"ק השו"ע והגר"א כן, דצריך להניח הפתילה עזוב ומושלך שלא להניחו שמור במקומו.

ומוכח לכאורה כן בכונת השבהל"ק והשו"ע, דהלא קצת הנשים היו נזהרות שלא לכבות הפתילה שהדליקו בה, ובזריקה הלא הו"ל פס"ר של כביית הפתילה, ובע"כ דמשליכות הכונה כנ"ל שהיו מניחות אותן בארץ במקום שעמדו, בלא להצניען. ודו"ק.

אלו הוא מדברי הגמ' (דף קמג.) דהכי עביד רב ששת.

ולפי מה שנתבאר לעיל, דכל שהמוקצה בידו מותר להורידו ולהניחו בידו כדרכו, אפילו באופן שאין היתר להמשיך טלטולו להיכן שירצה, א"כ למה לא יהא מותר להוציא הגרעינים מפיו ולהניחם, ולמה צריך לזרוקם בלשונו דוקא. ושמא נאמר דהמ"א ושוע"ה חולקים על יסוד הנ"ל.

**י"ל דהתם בהוצאה מן הפה**

**הו"ל מלטול חדש**

אך יש ליישב ולומר דאין מחלוקת, והוא עפ"י מה שכתב בספר תוספות שבת (בהקדמה לסש"ח) וז"ל: ונראה פשוט, דאף דרשאי להחזיק המוקצה בידו כל זמן שירצה [דהיינו באופן שיש היתר, וכ"א לשיטתו בזה, ועכ"פ בכלי שמלאכתו לאיסור שנטל לצורך מקומו דלכו"ע שרי], מ"מ אסור להניחו מידו האחת לידו השנית, דהוי טלטול חדש. ע"כ. וא"כ אף בנדו"ד כן הוא, די"ל דכל מה שמותר להניחו כדרכו, היינו בשכבר המוקצה בידו, אבל לטלטל מיד ליד, או כבנדו"ד מן הפה ליד, דהו"ל טלטול חדש, בזה אסור אף שדרכו להניחו כן בחול, כיון דהו"ל טלטול חדש.

**ועוד, דהתם הו"ל מקודם מלטול בגופו**

**דלאו שמיה מלטול**

וביותר י"ל, דהיינו דאף אם ננקוט דמיד ליד מותר בשיש היתר דבידו, [וכמו שנטה בפרמ"ג (סימן תמ"ו מ"ז סק"ב), וע"ע בדע"ת (סש"ח ס"ג). וביותר ס"ל בא"ר (סש"א ס"ק ה) ובחכמת שלמה (רסש"ח) דאפילו מידו ליד חבירו שרי. וע"ע בחת"ס למס' ביצה (מהדו"ת דף יא. ד"ה תנא) ובתהל"ד (סש"א ס"ק ז') בזה], וא"כ לכאורה ה"ה בנדו"ד כשדרכו להניחו כן בחול, אף לפי"ז יש ליישב בפשוטו קושיה הנ"ל. והוא, דהלא כשהגרעין בפיו, הרי ליכא כאן טלטול, דהא הו"ל טלטול בגופו דלאו שמיה מלטול, וכדאיתא בשו"ע

ר"י בר"ח שהתיר ונתן שהות זמן עד שיצניע התוקע השופר בביתו, וניתן הדבר לשיעורין כיון שתלוי במרחק ביתו של התוקע. וע"כ נקטינן דאין שהות לאחר גמר התקיעות להדליק נר. מ"מ עדיין סברתו קיימת לגבי הא דלהניח הדבר שביד האדם רשאי, ומשום דעדיין י"ל דהכי תיקון חז"ל דזמן הקב"ש תחול מאחר שהות זו, כיון דזמן קצוב הוא ולא ניתן למידה, כדי שיהא חזן הכנסת יכול להניח שופרו. ודו"ק. אך להנ"ל דהנחה בלא שהות או טלטול אין בו איסור כלל, א"צ לזה, וי"ל דלגמרי נדחה סברת ריב"ר.

**חידוש יותר כ' בחי' המיוחסים להר"ן**

**דאף מפיו שרי להניח ביד**

וחידוש יותר מצאנו מפורש בחידושים המיוחסים להר"ן (שבת דף קמג.), דאף גרעיני תמרים שמוקצים הם בשבת לאחר אכילת הפרי שעליו, מ"מ שרי להניחן בהנחה ראשונה כשמוציאן מפיו באיזה דבר שירצה. ע"כ. ובזה פירש הא דאיתא בגמ' שם דמטלטל הגרעינין ע"י שמניחם ע"ג ריפתא, דהיינו שמניחם בידו ע"ג הריפתא. (דבזריקה מפיו א"א לצמצם ע"ג פת). וזה חידוש יותר, דאפילו אם היה המוקצה תוך פיו ולא בידו, מ"מ שרי להוציאן בידו מהפה ולהניחן.

**להנ"ל יש לתמוה אמ"א ושוע"ה ועוד**

ועפ"י ז יש מקום לכאורה לתמוה על פשטות לשון המ"א (סש"ח סוסק"ג) שהעתיק מהרמב"ם (פכ"ו הט"ז) לגבי עצמות וקליפין, וז"ל: וכתב הרמב"ם (שם) אם רצו זורקן "בלשונו" לאחוריו. ע"כ. [וברמב"ם לפנינו, ליתא תיבת "בלשונו"]. וכן העתיק שו"ע הרב (סש"ח סעיף ס"ז) ביתר ביאור, וז"ל: כל הקליפין והגרעינין שאינן ראוין לבהמה, אוכל את האוכל "וזורקן בלשונו לאחוריו, ולא יזרקם בידיו". עכ"ל. וכן ממש כתב גם בערוך השולחן (סש"ח סנ"א וסנ"ה). וכ"פ בשו"ת אג"מ (ח"ה סימן ט' אות ה'). ומקור דברים

ריב"א כשאוכל הפרי זורק הגרעין מפיו לתוך הסל כשהלחם בו. עכ"ל. משמע דזורק הגרעין מפיו בלא ידו, וזה דלא כחידושים המיוחסים להר"ן הנ"ל בהא דמטלטל אגב ריפתא. ולפי"ז י"ל דלכו"ע צריך לזורקם בלשונו מפיו ואין מחלוקת בגמ'. [ויש להאריך בסוגיית הגמ' דשם (דף קמג.), לברר דברי האמוראים דשם כ"א למה נתכוין. וצ"ע].

### תמיה ע"ד האבהעו"ז עפ"י הנ"ל

ולפי כל הנ"ל יש לתמוה טובא ע"ד האבהעו"ז (סרס"ו) שחולק אמ"א (שם סקי"ט) שהתיר המשך טלטול חפץ שהוא כבר בידו אפילו במוקצה מחמת גופו, וס"ל לאבהעו"ז דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שיש בו היתר לצורך גופו ומקומו שרי. וכנ"ל (באות ב'). ואחד מראיותיו הוא מדברי הרמב"ם (פכ"ו הט"ז) הנ"ל, שכתב דזורקן לאחריו, ואסור לטלטלן. משמע דצריך לזרוק הגרעינין מיד לאחריו ואסור לטלטלן יותר. ע"כ. וכונתו ודאי, שהבין ברמב"ם דזורקן בידו לאחריו מיד, ואסור להוציאן מפיו בידו ולטלטלם לאשפה וכדומה. דהא אין לומר בכונת הרמב"ם דאף בפיו אסור להשהותו, דהא הו"ל טלטול בגוף, ולמה ייאסר להשהותו בפיו ולהשליכו במקום אחר. ובע"כ כנ"ל. וא"כ תמוה דמאי ראייה מזה דאף אם המוקצה כבר בידו דאין היתר להמשיך טלטולו, הא התם כשהגרעין היה בפיו הלא לא היה זה טלטול, וע"כ כשמוציאו מפיו בידו חייב להניחו מיד, כיון שאין כאן היתר דעודה בידו, דלא היה המוקצה בידו, ועכשיו מטלטל מחדש, ולהכי הצריך הרמב"ם לזרוק מיד דהו"ל הנחה ראשונה. אך מנ"ל מכאן לכל מוקצה שהוא כבר בידו. וצ"ע.

(סשי"א ס"ח). וא"כ אם יבוא להוציאו מפיו בידו, הלא הו"ל עכשיו התחלת טלטול ממש, דאין בו שום היתר.

### בשיטת המ"א ושוע"ה

#### בלא"ה מוכח לבאר כנ"ל

ובע"כ צריך לבאר כן בכונת המ"א והשוע"ה, ואף לולא החידוש שנתבאר באות זה, דהלא המ"א הא ס"ל בכל מוקצה שהוא בידו דרשאי להמשיך טלטולו לכל מקום שירצה. ואף השוע"ה, הלא נתבאר לעיל (אות ה') דבנטל בהיתר גמור, רשאי להמשיך טלטולו, והכא הלא בהכנסת הפרי או הבשר לתוך פיו, הלא לא היו עדיין מוקצה, ורק לאחר שנפרדו מן האוכל נעשו מוקצה. וא"כ למה אסרו הוצאתם מפיו בידיים. ובע"כ כנ"ל, אי משום דהו"ל כמיד ליד, אי משום דתחילה לא היה כאן טלטול כלל.

#### י"ל דמחלוקת הוא בגמ' נדון הנ"ל

אך בכ"ז יש גם צד, דלא חייבו חז"ל לזרוקו שלא כדרכו, ומותר להוציאו בידו אף דהוי טלטול מחדש, וכדס"ל בחידושים המיוחסים להר"ן כנ"ל. אך השוע"ה לא ס"ל כן, וכדמשמע נמי במ"א, שהבינו בכונת הרמב"ם דזורקן בלשונו דוקא. וי"ל דס"ל דמחלוקת הוא בגמ' (דף קמג.), דשמואל דהוי מטלטל אגב ריפתא, דהיינו שהניחו ע"ג הריפתא בידו, וכמו שפירש בחידושים המיוחסים להר"ן, הוי ס"ל דשרי להניחו ביד. ורב ששת דזריק להו בלישניה, וכן רבי זכריה בן אבקולס שהיה מחזיר פניו אחורי המטה, הוי ס"ל דאין היתר להניחו בידיים. ופסקו לחומרא.

ויש לציין דברא"ש (פ"ב דביצה סימן ט"ו) פירש דברי הגמ' (שם דף כא:) בהא דמטלטל להו אגב ריפתא, וז"ל: פירש

# לשון חכמים

הרב שלמה לאבל

## הקדושה ביום כיפור

### ביאור חדש בפיוטי הקדושתא דיו"כ

בתפילת יום כיפור כפי המופיע בכל מחזורי אשכנז ופולין, מצינו שחלק ניכר מאד מהפיוטים שתקנו קדמונינו ר' אלעזר הקליר ורבינו משולם והנמשכים אחריהם עבור יום הקדוש הם פיוטי קדושתא [היינו הפיוטים לאחר סיום ברכת 'מחיה המתים' עד סוף ברכת קדושה וסיומו 'המלך הקדוש'], ואף שמהות היום הוא יום תשובה ומחילת עון, ואכן הרבה סליחות ווידוים נתקנו ליו"כ, מ"מ פיוטי הקדושתא נוטלים מקום בראש בסדר התפילה, ותופסים חלק נכבד מהזמן של היום הקדוש עד כדי כך שבדורות האחרונים [מקוצר הזמן כפי הנראה] הצליחו הפיוטים לדחוק רגלי הסליחות כמעט לגמרי, ורובם נשתכחו ונאבד זכרם, והלה דבר הוא. וצריך להבין ענין קדושה זו מה זה שייך ליו"כ, להרבות אז בשבחו של מקום במיוחד ביום הקדוש הזה.

ולבאר דבר זה יש להרחיב קצת בענין אמירת קדושה בכלל. והנה בנוסח הקדושה מצינו הבדל בין נוסח אשכנז לנוסח ספרד, שבני אשכנז אומרים 'נקדש', ולעומתם בנוסח ספרד אומרים 'נקדישך'.

ולכאורה אין הבדל עקרוני בין שני הנוסחאות, וכל ההבדל היא רק בניסוח של המילים, וכמו 'דעה בינה והשכל', ו'חכמה בינה ודעת' בברכת הדעת וכדומה.

אמנם נראה שאין הדברים כן, ויש כאן הבדל עקרוני במהות אמירת הקדושה. ונקדים בדברי התוס' בסנהדרין (ל"ז ע"ב) שכתבו בשם תשובות הגאונים 'דאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת, דכתיב גבי חיות "שש כנפים לאחד", וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום, רבש"ע אין לנו עוד כנף, והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף א' שאומר לפני שירה שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו'. ובמס' סופרים (פרק כ', ז) שנינו דכל יום שאין בו מוסף אין אומרים קדוש חוץ מחנוכה. [וכן הביא במרגליות הים בסנהדרין שם מתשובת הגאונים מהגניזה דאין אומרים בא"י קדוש ושמע אלא בשבת ויו"ט חוץ מהמקומות שמצויים שם בבליים שעשו מריבה ומחלוקת עד שאמרו קדושה עיי"ש].

וכתב ע"ז ה'נחל אשכול' (על ספר 'האשכול' הלכות ק"ש ותפילה סי' י"ד, טו, מובא במרגליות הים שם) דאין הכוונה שאין אומרים בא"י כלל קדושה בימות החול, אלא שאין אומרים הנוסח הארוך של נעריצך (או כתר) כי אם בשבת ויו"ט. עכ"ד. וצריכים לבאר לפי"ז האין זה נקרא שאין אומרים קדושה אלא בשבת. ויתר על כן הרי בתוס' הנ"ל משמע - שכל

השבוע המלאכים אומרים קדושה ובשבת ישראל אומרים, ולפי הנחל אשכול הרי ישראל אומרים כל השבוע, ובשבת אומרים רק בנוסח אחר.

ולבאר כל זה מצאנו מהלך נפלא, בדברי הגאון מרוגטשוב זצ"ל בספרו שו"ת צפנת פענח (סי' ק"מ), ומקצר מאוד כדרכו בקודש, וננסה לפענח את צפוניו. וזה תו"ד, דהנה נחלקו התנאים בתוספתא ברכות פ"א ה"א, דאיתא שם, ואין עונים עם המברך, ר' יהודה היה עונה עם המברך קדוש וכו' וברוך כבוד ה' וכו'.

וכתב הצפנת פענח, דנחלקו ר"י ורבנן האם קדושה היא רק סיפור דברים בעלמא מה שהמלאכים אומרים [וכמו שכתב הרא"ש בפ"ג דמגילה סי' ז' לגבי קדושה דיוצר] ואנו אומרים רק ימלוך, או שאנו גם כן מקדישים כן. [ונראה בכוננת הגאון דאם זה רק סיפור מה שהמלאכים אומרים, אז אין מקום שכל א' יאמר ביחד עם הש"ץ 'קדוש וברוך', שהרי זה רק חלק מנוסח הברכה כפי שנתקנה להש"צ לספר מה שהמלאכים מקדישים, אבל אם זה מה שאנו מקדישים, צריך כל הקהל לקדש את ה'].

ובהמשך מביא הצפנת פענח שזה ההבדל בין נוסח אשכנז וספרד, דנוסח ספרד "נקדישך ונעריצך כנועם שיח סוד שרפי קודש המשלשים לך קדושה", היינו שאנו הולכים עכשיו לקדש שמו ית' באותו נועם שיח סוד של שרפי קודש, היינו בלשון המלאכים-קדוש וכו'. משא"כ האשכנזים אומרים "נקדש את שמך בעולם" היינו שאנחנו נקדש שם ה' בעולם באופן כללי, "כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" שהם אומרים קדוש, וגם אנחנו נקדש שמו בעולם, אבל לא שאנחנו מקדישים אותו באמירת קדוש עכ"ד.

ונראה שזה הביאור בדברי הגאונים שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת. שכל השבוע אומרים נקדש שרף מספרים מה שהמלאכים אומרים קדוש, משא"כ בשבת ויו"ט במוסף אומרים "נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קודש", היינו שאנו עכשיו מקדישים אותו בנוסח של מלאכי השרת באמירת קדוש וכו'. אבל בני בכל אמרו קדושה - בלשון שאנחנו מקדישים אותו - בכל השבוע, ואכן בסדר ר' עמרם גאון מביא בשם הגאונים נוסח הקדושה, לומר "כתר" בין בימות החול ובין בשבת בין בשחרית ובין במוסף, שבכל תפילה יש לומר הנוסח הארוך, ורק שמע ישראל לא אמרו כי אם בשבת במוסף, אבל בעצם הקדושה אין מקום לחלק בין שבת וחול עיי"ש. ולפי"ז בני אשכנז אומרים נקדש בימות החול לפי מנהג א"י, ורק בשבת במוסף אומרים נעריצך. משא"כ הספרדים אומרים גם בימות החול נקדישך, על דרך מנהג בני בבל.

ואף שאין הספרדים אומרים 'כתר' בימות החול כפי נוסח בכל המובא בסדר ר' עמרם הנ"ל, מ"מ אומרים 'נקדישך' שהוא על דרך 'כתר' היינו שאנו בעצמינו אומרים קדושה כמו המלאכים.

והצפנת פענח הנ"ל הביא שכן מוכח מהספרי עה"פ 'כי שם ה' אקרא' (דברים לב, ג) דרך המלאכים אומרים קדושה. ויש להוסיף דלכאורה כ"ה פשטות המשמעות הגמ' בחולין (צ"א ע"ב): 'חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שישאל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, ואמרי לה פעם אחת בעולם; וישאל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר שמע ישראל ה' וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב קדוש קדוש קדוש ה' צבאות ע"כ, ולא קאמר שישאל אומרים 'קדושה' בכל שעה. וכ"ה בפיוט אקדמות: סדירא בהון קדושתא, וכד חלפא שעתא. סיומא דלעלם, ואוף לא לשבועתא. עדב יקר אחסתנה, חביבין דבקבעתא. עבידין ליה חטיבא, בדנח ושקעתא. ע"כ. וזהו גם פשטות סדר ברכת קריאת שמע, שהרי בברכת יוצר מתארים באריכות שירת

המלאכים המעריצין ומקדישין וממליכין את שם וכו', ורק אח"כ בברכת אהבה רבה מביאין החלק של בני ישראל באמירת ק"ש. משמע שהמלאכים אומרים קדושה ואנחנו שמע ישראל.

אבל יש להקשות על כל זה דהרי כתב הרא"ש הנ"ל במגילה דקדושה דיוצר יחיד אומרה שאינו אלא סיפור דברים בעלמא אבל קדושה של שמונה עשרה שאנו אומרים נקדש צריך עשרה, ולפי"ז קשה דא"כ יוצא שהנוסח נקדש של בני אשכנז אינו אמירת קדושה כלל, ולפי"ז היה אפשר לאומרה גם ביחיד כמו קדושה דיוצר, והרי לכל הדעות אמירת קדושה בשמ"ע היא בכלל "כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה".

והנה בצפנת פענח הנ"ל דימה ענין זה למה שמצינו גבי מגדף במתני' בסנהדרין דף נ"ו ע"א - שלפני גמר דין צריכים העדים לומר לבית דין את דברי המגדף כלשונו, והדיינים קורעים את בגדיהם. והירושלמי ס"ל דאין אומרים הלשון ממש דא"כ הרי העדים בעצמם מגדפים, אלא אומרים "השם שאמרתי לפניכם - אותו קילל ובו קילל".

והצפנת פענח הביא מכמה מקומות שיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אם אדם אומר שפלוני אמר כך וכך, אם יש כאן אמירה עצמית של המספר ג"כ או לא, לגבי נזירות אם אומר "שפלוני אמר הריני נזיר" האם יש כאן אמירת הריני נזיר של המספר, ועוד. ולפי"ז הבבלי נקט דאין כאן אמירה עצמית, א"כ אין העדים שמספרים מה שאמר המגדף בכלל מגדפים בעצמם, ושפיר מותר להם לומר כלשונו, ודלא כירושלמי. ע"כ מדברי הצפנת פענח בתוספת הסבר והרחבה.

אמנם עדיין יל"ע דהרי ברמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ח) נפסק שאומרים הלשון ממש, והכסף משנה מביא את דברי הירושלמי, והקשה למה לא הביאו הרמב"ם, היינו שאין לנו רא' מן הבבלי שחולק בזה על הירושלמי. גם צריך לבאר האיך יתכן שבני אשכנז נשאר בידם מנהג ארץ ישראל ונוהגים נגד פסק הבבלי, שהרי ידוע שיסוד ההבדל בין נוסח אשכנז לנוסח ספרד, שורשו נעוץ במנהג ארץ ישראל שבארצות מדינות הים, הלוא היא אירופה שבתחום שליטת מלכות רומי שהיו כפופים לרבני ארץ ישראל ומנהגיה ולתלמוד ירושלמי עד אמצע תקופת הגאונים, [והישוב התורני בספרד נוסד אח"כ בתחילת תקופת הראשונים]. אמנם בסוף תקופת הגאונים בערך קבלו עליהם בני אשכנז את מרות גאוני בבל, לנהוג לפי התלמוד בבלי ולפסוק כפי גאוני בבל, ואז התאימו את מנהגי אשכנז כפי פסקי הבבלי. ושרידיים למנהגי ארץ ישראל נשארו בנוסח אשכנז, כמו אמירת ותערב עם הסיוע של "שאותך לבדך ביראה נעבוד" ביו"ט, שזה הנוסח של ארץ ישראל לסיום ברכת עבודה במקום ותחזינה [ומצינו כן בברכת מעין שבע לפניו נעבוד ביראה ופחד' שזהו הקיצור של ברכת העבודה, ושריד לזה יש ג"כ בקרוב"ץ לפורים לר"א הקליר דבברכת העבודה מסיים מעין הברכה לפני החיתום 'שושן חוחים לעבדו ביראה', וכ"ה ג"כ בפיוט המתחיל 'אהללך בקול גדול' (בסוף הוידוי דיוצר דיו"כ בנוסח אשכנז המערבי) שנתקן על סדר שמונה עשרה מופיע שם להדיא נוסח שאותך לבדך וכו'], ומלך צור ישראל וגואלו למערכת של המועדים במקום גאל ישראל, ועוד. וראה על כל זה באריכות בהקדמת ר' עקיבא ברילנט שליט"א למחזור שער אפרים המבואר (הוצאת א. בלום ירושלים תשמ"ח).

ובענין הלכתי מובהק האם לומר קדושה בימי החול, בוודאי היה צריך להתקבל אצל בני אשכנז מנהג בבל לומר קדושה בכל התפילות ובכל יום. אמנם לפי דברי הכסף משנה שסובר דאין בזה מחלוקת בין הבבלי להירושלמי, דלכו"ע אם אומר מה שאמר חבירו בלשון שאמר חבירו יש כאן אמירה של המספר, יובן שפיר מנהג אשכנז.

ונראה דאימתי נחשב אמירה בלשון סיפור לאמירת המספר, רק אם מכוין לשם אמירה עצמית, שהרי קדושה דיוצר לכו"ע אינו נחשב אמירת קדושה, ונאמרת ביחיד. [וצ"ל דגבי מגדף החמירו, אף שזה בלי כוונה לאמירה עצמית, מ"מ היות שיש כאן דברי גידוף, שיכולים

להיות מעשה גידוף ממש אם היו מכוונים לשם כך, לכן אין להעדים לאמרו, אף שמכוונים רק לשם עדות]. ומסתבר שמתחילה היה מנהג ארץ ישראל לומר נקדש, כמו קדושה דיוצר - רק סיפור דברים מה שהמלאכי השרת אומרים, מבלי לכוין לשם אמירת קדושה, וזה היה חלק מנוסח הברכה, ולכן הקהל לא אמר קדושה ביחד עם הש"ץ כמ"ש בתוספתא בברכות הנ"ל. ואח"כ כשקבלו עליהם לומר קדושה גם בימות החול, המשיכו באותו נוסח לומר נקדש, ואז כל הקהל אמר קדוש ביחד עם הש"ץ, שהרי נאמר לשם קדושה. וכאמור לפי הירושלמי אפשר לומר ע"י סיפור דברים אם אמר לשם אמירה עצמית, וכמ"ש דלפי הכסף משנה אין חולק על הירושלמי.

ועד"ז איתא בספר חסידים (מהד' מקיצי נרדמים סי' תק"ט), וז"ל: נקדש את שמך בעולם וכו' הרי אנו מספרים האיך הם בשמי מרום מקדישים ולא אמרו במה וכיצד אנחנו נקדש שמו, אלא ש"מ כשאנו מזכירים קק"ק אותו עולה לכתוב לענין המלאכים ולענין שאנו מקדשים אותו, כך כשאנו אומרים תפלה למשה וכו' צריך לכוון כאילו הוא מתפלל וכו' עכ"ל. וזה כמ"ש שלשון 'נקדש' אין משמעותו שאנו מקדשים אלא סיפור מה שהמלאכים מקדשים, וע"י כוונה לשם אמירה עצמית נעשה בזה קדושה שלנו.

ויש להוכיח כ"ז מהפיוטים שבידינו - בני אשכנז, שרובם נתחברו ע"י ר' אלעזר הקליר וחבריו שהיו בארץ ישראל, ומבוססים על מנהגי ארץ ישראל הקדומים ועל פסקי הירושלמי, וגם הפייטנים שבאו אח"כ נמשכו אחריהם. והנה בכל פיוטי הקדושתא [הפיוטים הנאמרים לפני קדושה], הסילוק [היינו הפיוט הארוך המתחיל ובכך ולך תעלה קדושה הנאמר לפני קדושה] לכל השבתות ומועדים מסיים במה שמלאכים אומרים קדושה. וכידוע שהפיוט של הסילוק בא במקום הקדמת נקדש, ואחר הפיוט אומרים מיד "ככתוב [על יד נביאך]", ואין אומרים אפי' נקדש ואין מזכירין שום רמז לקדושה שלנו כלל רק סיפור מה שהמלאכים אומרים, [זהו מנהג אשכנז עד היום ומנהג פולין עד הדרורות האחרונים], אלא אחרי הפיוט מביאים רק הפסוקים, וזהו כאמור מנהג ארץ ישראל הקדומן. ונשאר המנהג - שאמנם אומרים קדושה כל הקהל, אבל בנוסח הקדום.

ופיוטי קדושתא למוסף אין בידינו רק לימים נוראים, ובמוסף דר"ה ויו"כ מסיים פיוט הסילוק של ונתנה תוקף "עשה נא למען שמך וקדש את שמך על מקדישי שמך - היינו ישראל המקדישים שמו ית' - בעבור כבוד שמך הנערץ והנקדש בסוד שיח שרפי קודש המקדישים שמך בקודש דרי מעלה עם דרי מטה קוראים ומשלשים בשלוש קדושה בקודש".

שמזכיר להדיא, שדרי מעלה אומרים קדושה יחד עם דרי מטה, כפי נוסח הקדמת נעריצך שהפיוט בא להחליף. שהרי במוסף אנו מקדשים שמו ביחד עם המלאכים גם לפני המנהג הקדום, וכאמור כך נשאר הנוסח בידי בני אשכנז.

והנה לפי מנהגינו - מנהג אשכנז אומרים ביום כפור קדושה רבה דהיינו נעריצך או כתר בכל התפילות, והטעם בזה מבו' בהגהת מנהגים (יו"כ סי' קס"א) ובלבוש (סי' תר"כ) מצד שיש בו ממקומו הוא יפן ששייך ליו"כ עיי"ש. אכן טעם זה הוא רק למקומו ולא לעצם קדושת נעריצך. והנה הראב"ה (ח"ב - מסכת יומא סימן תקל) הביא מהגאונים (וכ"ה מנהג ספרד) שלא לומר קדושה רבה ביו"כ כ"א במוסף ובנעילה, וז"ל: ואי אמרת אמאי קא עביד פייט בצלותא דצפרא אתה כוננת ובצלותא דמוסף אזכיר סלה ובצלותא דמנחה אספר גדולות, וכן עביד בכל תפלה ותפלה קדושה רבא בצלותא דצפרא דמוסף ודמנחה פעמים באהבה ולהיות לכם. [ואנן לא אמרינן פעמים באהבה ולהיות לכם] אלא במוספין ובנעילה משום תקנתא דרבנן ממעשה נס דמיתעבד להו. ואי אמרת אמאי קא עביד פייטא סדרים [ו]קדושה רבה בכל קרובה וקרובה, אלא כל קרובה וקרובה נעשית משום ענינו של יום ואגב עבודתו ולפיכך תיקנו חכמים במקום סדר עבודה הכתוב בתפלת שחרית שבע ויעבור ולא

לומר עבודה כלל, ובתפילת מוספין לומר סדר עבודה כמנהג ושבע ויעבור ובתפילת [המנחה] במקום אותו הסדר [ששה] ויעבור, ולא לומר סדר כלל. וכן מנהג בשתי ישיבות. וכן פעמים באהבה ולהיות לכם אף על פי שחרום הפייט בכל תפלה ותפלה אינו ראוי לומר אלא במוסף. וכמו כן הסדרים אף על פי שחרום הפייט בכל תפלה ותפלה אין ראוי לומר אלא בתפלת המוספין וכן הילכתא. עד כאן לשון הגאון. וכ"ה באור זרוע (ח"ב הל' יוה"כ רפא) בשם תשובות הגאונים. ומבואר בזה שיסוד המנהג לומר קדושה רבא בכל התפילות מקורו מהפיוטים. ואכן הפיוטים נתחברו בלשון מקביל לקדושת נעריצך.

אמנם אחר ההתבוננות בפיוטי הקדושתא ליו"כ אפשר לבאר כ"ז באור חדש, והוא: שהרי מצינו שיום כפור נתייחד מכל השנה שאנו דומים למלאכי השרת, ולכן אומרים ברוך שם כבוד וכו' בקול רם [עי' טור סי' תר"ו וסי' תרי"ט] וע"כ צריך כ"א לפייס את חבירו ועוד. ובפיוט הסילוק ביו"כ בשחרית [וכ"ה גם במנחה ונעילה] מפורש - כמו שנפרט בהמשך - שביום הקדוש והנורא אנו מקדישים שמו ית' ביחד עם מלאכי השרת בכל התפילות, ואפ"ל שזה גם מתוך התדמיתנו למלאכי השרת ביום זה.

ובמבט מעמיק אפשר לומר שחלק נכבד מהפיוטים הארוכים של הקדושתא ליום כפור הם סביב הרעיון שישראל אומרים היום קדושה כמו מלאכי השרת. וזה מתחיל בשחרית בפיוט "ובכן לנורא עליהם באימה יעריצו"

[ולפני זה מקדימים שבח מנוראות מעשיו ית"ש בפיוט אמרו לאלוקים מה נורא מעשיך] ותוכנו היא שאפי' ש"אומץ תהילתך: באילי שחק בברקי נוגה - היינו רבבות מלאכי השרת - וקדושתך בפיהם" בכל זאת - "רצית שבחי ממעטי ימים, נשויי טובה, שבעי רוגג, עגומי נפש, והיא כבודך", שהרי 'על ישראל גאותו' אף שיעוזו בשחקים'. וכך על דרך זה ממשיכים הפיוטים אח"כ, וביותר בפיוט המתחיל "ליושב תהילות לרוכב ערבות קדוש וברוך" שתוכנו הוא: שיש מלאכים שאומרים קדוש, ויש שאומרים ברוך, וישראל אומרים קדוש וברוך. והפיוט הארוך לפני קדושה מסיים "ויקדשוך עליונים ויעריצוך תחתונים וכו' קדושה משולשת, ככתוב", שכל זה בא להחליף נוסח נעריצך - שעם ישראל אומר בעצמו קדושה בנוסח של המלאכים, וזה רק ביום הכיפורים, ולא מצינו דוגמתה בשום קדושתא. ועל דרך זה בא הפיוט בהמשך המתחיל חמול וכו' בצדקך עמוסיך תוקדש אדון על כל מעשיך כי מקדישך (היינו ישראל שאומרים קדושה) כערכך קידשת וכו' ואח"כ ממשיכים הפיוטים אדיר בשמי עליות המסתיים בשמע ישראל. ולפי דרכנו אפשר לומר שכל זה נתחבר כהמשך והוספה לקדושה.

ולפי"ז אפשר לבאר ענין אמירת קדושה רבה בכל התפילות ביו"כ, שהכל נמשך ממנהג א"י הקדום שעל פיו נתיסדו פיוטי הקליר והגמשכים אחריו, שבשונה מבכל ימות השנה שאנו רק מספרים מה שהמלאכים אומרים קדושה, ורק בשבת ויו"ט במוסף אנו אומרים קדושה בעצמינו, ולכן אומרים קדושה רבה רק במוספי שבת ויו"ט, מ"מ ביו"כ אנו דומים למלאכי השרת ואומרים קדושה רבה בכל התפילות דהיינו שאנחנו נעריצו ונקדישו כסוד שיח שרפי קודש, ובעצם זה מה שאנו אומרים בסילוק הארוך לשחרית המתחיל ובכן ולך תעלה קדושה [שהיא ההתחלה הפיוטית הקבוע לתחילת הקדושה ואח"כ אומרים ככתוב ואין אומרים ממי יעלה הקדושה שהרי בכל השנה המלאכים הם המקדישים] שכמה שגדול כבודו ותהילתו מ"מ מי כעמך ישראל המיחדים שמו בעולם ומתוך שגלוי לפניו שיציר חומר הוא ויצר לבו רע מנעוריו הקדים רפואה ע"י תשובה ויום מיוחד בשנה לטהרה ומתוך כך יקדישו ויעריצו עליונים ותחתונים, [וביותר מפורש כן בסילוק 'מי יערוך אליך מענה' כמנהג רומי ביו"כ שחרית ומנהג אשכנז המערבי במוסף, "בשורם מלאכי מרומים כי תצדיק בנים בדין מוכתמים... יפצחו פה ויהיו מרומים וישמיעו לאדרך שיר נעימים ודרי מטה עם צבא מרומים

להעריך ולהקדיש... יחד שלוש קדושה]. וכ"ז הוא במקום נעריצך - שאנו הולכים עכשיו להעריצו ולהקדישו כסוד שיח שרפי קודש. וכעין זה תוכן הסילוק במנחה כי רכובו בערבות וכו' ומכל חלק מהנבראים תוקף ועוז מלמעלה ומלמטה ויקראו זה לזה נעריץ למלך הכבוד וכו'.

וכן הוא גם בקדושתא דנעילה, בסילוק המתחיל 'שערי ארמון', שכל תוכנו הוא שה' יפתח כל השערים לישראל, ומסיים 'שערי כתר המיומן מהרה תפתח לעם לא אלמן ובהם תוערץ ותוקדש כסוד שיח שרפי קדש.

אמנם יש להוסיף דבנעילה לא הוזכר אמירת הקדושה יחד עם המלאכים, והמשמעות היא דבנעילה רק ישראל אומרים קדושה ולא המלאכים, וצ"ע הטעם בזה.

ולפי"ז מובן שהענין הנורא הזה לעיני כל הבריא, שעם ישראל אומר קדושה יחד עם המלאכים כי הם כמו מלאכים, תופס מקום בראש בתפילות היום. ואפשר לומר עוד שהתדמות עם ישראל למלאכים היא מעיקרי היום, להיות נקיים ומטוהרים מכל חטא, ולהתנהג כמו המלאכים, ומתוך כך מתכפרים, וכמו שהביא הטור (סי' תר"ו) מפרקי דר"א 'ראה סמאל שלא נמצא חטא בישראל ביום הכפורים ואומר רבון העולם יש לך עם אחד בארץ כמלאכי השרת מה מלאכי השרת יחיפי רגל אף ישראל יחיפי רגל ביה"כ מה מלאכי השרת אין להם קפיצה אף ישראל אין להם קפיצה עומדין על רגליהם ביום הכפורים מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך ישראל נקיים מכל חטא מה מה"ש שלום ביניהם כך ישראל ביום הכפורים והקב"ה שומע עדותן מן המקטרגין ומכפר עליהם'.

ואפשר להוסיף דבר נחמד, דהנה המרדכי בברכות פרק מי שמתו רמז סט כתב וז"ל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מ' תניא במס' סופרים קדושה שביוצר אור וסדר קדושה אפי' יחיד אומר מפני שאין אלא סיפור דברים אבל נעריצך ונקדש אין אומרים בפחות מ'. אמנם לפנינו במס' סופרים (פט"ז הי"ב) איתא 'אבל קדוש של עמידה כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך אין הדין לאומרו פחות מעשרה'. והנה לפי גירסת המרדכי ע"כ דברי מסכת סופרים הולכים גם על קדושת 'נעריצך' וגם על קדושת 'נקדש', אמנם לפי הגירסא שבידינו אפ"ל שהמסכת סופרים כתב כן בדקדוק גדול - לפי מנהג א"י הקדמון - דרק 'נעריצך ונקדישך' אין לאומרו בפחות מ', משא"כ 'נקדש' אינו קדושה שלנו אלא סיפור דברים אפשר לאמרו גם בפחות מ'. [וע"ע שו"ע או"ח סי' נ"ט סעיף ג' ובבי' הגר"א שם].



# מנהגי ישראל

ככלות השנה לפטירתו של  
הרה"ח ר' אהרן חיים בהר"ר אשר הויזמאן ז"ל  
אשר העשיר אכסניה זו מאוצרו הבלום והבלתי נדלה  
נלב"ע בין כסה לעשור ה' בתשרי תשע"ב ת.נ.צ.ב.ה.

יצחק יהושע שור

## מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(\*)

פרק יט / מוצאי יום הכיפורים

- א. נוהגים להסיר (א) הטלית ולחבוש השטריימל<sup>א</sup> לתפילת ערבית<sup>ב</sup>.
- ב. בחצה"ק קארלין הבדיל אחד החסידים על הכוסי ואין מברכין על הבשמים גם במוצ"ש<sup>ג</sup>.
- ג. מקדשים את הלבנה במוצאי יום (א) הקדוש אחר שהבדילו (א) וטעמו<sup>ד</sup>.

א. כך נהג מרן אדמו"ר זיע"א כנמסר מזקני החסידים בחצה"ק בחיפה, וכ"ה במחזור בית אהרן וישראל ליו"כ. ב. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "תפילת ערבית ר' חיים מגדיל". בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה: "תיכף אחר נעילה – מעריב עיי"ר לייב. מיהרנו את המעריב במרוצה נוראה מפני חלישותו של אדמו"ר" (רשימות הרה"ח רצ"י בריזל ז"ל). בספה"ק בית אהרן (קלז טו"ב): "ולזה אמרנו טעם למה אנו אומרים במוצאי יו"כ והחזירנו בתשובה שלמה, כי לכאורה כבר נגמר ואנו מאמינים שעצומו של יום מכפר, רק שאין זה שלימות התשובה... שיוגמר התשובה בשלימות בחג הסוכות...". ג. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "יום טוב היו עושים בצאתו לשלום, אחד עשה הבדלה והוציא כולם, ואח"כ מחלקים לעקאך. העולם הולכים לנוח ולטעום מעט...". ד. כ"ה במנהגי סדור ומחזור בית אהרן וישראל. ה. כ"ה במנהגי מרן אדמו"ר

- (א) בטוש"ע (סי' יח) לילה לאו זמן ציצית הוא. בשעת הביא שיש להיזהר שלא להיות מעוטף בציצית אחר שקיעה"ח ולהסירו מראשו, ומביא משער הכוונות (ש"ו תפילת מנחה) שהאריז"ל היה מוריד הטלית בין כתפיו, ושכ"כ בית דוד בשם מהר"י גיקטליא ז"ל. ובכפה"ח (יח, טו): "ומנהג בית אל יכב"ץ... מעוטפים בטלית בנעילה, אבל לא ערבית במוצאי יו"כ מפני שנסתלקה אותה הבחינה, והוי כשאר לילות שאין לובשים ציצית בערבית...".
- (ב) יש שכתבו לחדש הלבנה לפני יו"כ כדי להרבות בזכויות, אך ברמ"א (תר"ב) כ' שאין מקדשין הלבנה עד מוצאי יו"כ. במשמרת שלום (מא, י) כתב שכן הוא מנהג אבוה"ק ובביאורים הביא כמה טעמים לדבר, וראשונה כתב כי במוצאי"כ מבוססים ושמחים לעשות רצון קונם לאחר שנקיים מכל עוון. (וכעין זה כ' בלבוש).
- (ג) במטה אפרים (תרכד, ד): "נוהגים לקדש הלבנה... ויש מקפידין שלא לקדש הלבנה

ד. אחר קידוש לבנה שרים ומרבים בשמחה<sup>ה</sup> בכלי (ה) זמר<sup>ו</sup>, ומרקדין 'א גוטער יאהר'<sup>ח</sup>.  
ה. עורכים סעודה (ה) לכבוד מוצאי יום הכיפורים<sup>ט</sup> ושרים 'המבדיל'<sup>י</sup> המיוחד מהאר"י הק', ויום טוב היו עושים רבוה"ק לאוהביהם בצאתם בשלום מן הקודש"<sup>יא</sup>.

הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "והבדיל וטעם מעט, אחר כך קדש הלבנה...". ב'דברי אהרן' (עמ' פז) מובא כי מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א "בשנה שנהג נשיאותו... במוצאי יום הכיפורים לא היה לבנה, ואחר כך יצאה הלבנה, והוא לא יצא לחדש, ובליל שלישי יצא לחדש הלבנה, ועמד על פתח בית המדרש, ונשען ידו אחד על המפתח, ובידו השניה הכה באצבע צרדה, ובינתיים הביט על הלבנה, כך היה לערך חצי שעה עד שפתח ברוך אתה, ואחר קידוש לבנה ישב עם העולם אצל השלחן ודיבר עמהם, ובין השיחה אמר: נעכטין האט מען אונז גיוועקט צו קידוש לבנה, נאר מיר זענען גילעגן ביז אהער ביזן האלדז אין שווייס, און די לבנה האט אויך נישט אזוי גילויכטן, היינט האט די לבנה פארשיינט אין אלע וועלטן...". בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה בשנת תשט"ו: "אחר מעריב שאל אדמו"ר אם יש לבנה, ואמרו לו כי היא מכוסה בעננים... אדמו"ר עלה לביתו, ואנו לקחנו להחיות את נפשינו. פתע שמענו את פיבל צועק מחלונו של אדמו"ר למעלה: יש לבנה! שיצאו לחדש הלבנה. וצעק לר' מנדל שיתחיל. ר' מנדל תיכף יצא מבית הכנסת מלובש בכובעו הקטנה וכך התחיל תיכף ברוך אתה ה' וקידש את הלבנה. ואח"כ אדמו"ר בירך לכולנו א גוט יאהר... (רשימות הרה"ח רצ"י בריזל ז"ל). בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל איתא שמקדשין הלבנה לאחר הסעודה. ו. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "אחר כך קדש הלבנה, ושררו המשוררים ורקדו העולם ושמחו". וכ"ה בסדור ובמחזור באו"י. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "ותיכף חוזרים לבית אדמו"ר שליט"א, ומזמרים ומרקדים ערך שלשה שעות. אין להבין החיות שיש לכל אחד נאך אזא תענית מיט אזא עבודה זאהל מען האבין כח צו טאנצן דריי שעה...". ז. בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בווייליאמסבורג הביאו בצו הקודש את המנגנים וכלי הזמר. וכך המנהג היום בחצה"ק. ח. ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "ערכו את השולחן, שרו ורקדו א גוט יאהר". ט. ברשימות זקני החסידים בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד: "ואחר כך מתחיל סעודת יום טוב, בשר ודגים ויין... ברכת המזון בשעה 1. אחר כך רוקדים זמן רב והשמחה אין לשער...". בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה: "נכנסנו לבית הכנסת. סעדנו סעודה יחד עם כל שהיו על היום הקי, ר' מנדל ציילינגולד, ר' חיים יודל מינצברג ור' אלימלך טרבלו. ישבנו במסיבת רעים בצוותא ובסיפורים עד שעה מאוחרת אחר חצות לילה. שמענו סיפורים מר' מנדל...". י. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "ובסעודת מוצאי יוה"כ זמרו המבדיל מהאר"י ז"ל

(ה) אמרו חז"ל (קהלת רבה ט): "ביוה"כ מתענין... מוחל להם הקב"ה את הכל... יוצאת בת קול ואומרת להם לך אכול בשמחה לחמך, כי כבר נשמעה תפילתכם". כתב ב'סדר היום': "ויסדר שולחנו ויאכל בשמחה ובטוב לבב כי שמחו אלקים בתתו לו את היום הקדוש הזה שעבר עליו ובו נמחלו עונותיו בחמלת ה' עליו ויהיה מובטח בחסדי אל שיצא משפטו לאור ומכאן ולהלאה ישמור עצמו מכל שגיאה ועון ובכל עת יהיו בגדיו לבנים...".

מיד, רק הולכים לביתם ומבדילין וטועמין קצת לסעוד הלב שלא לקדש הלבנה כשהוא מעונה...". וכ"ה בשדה חמד (מע' יוה"כ, א) שמנהגו היה לפרוש לביתו ולטעום מידי טרם יחדש הלבנה.

(ד) מנהג צדיקים לביתם ומבדילין וטועמין הקדוש. כך היה מנהג בחצה"ק טשערנוביל ועוד אהלי צדיקים. ראה על כך בארוכה באוצר מנהגי חב"ד, עמ' רנב. וכן מנהג צדיקים מבית רוזין, ראה 'מנהגי קודש רוזין' עמ' נה.

ו. מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מברך את החסידים במוצאי יום הק' ופותרם מלפניו בברכת החרוז 'שובו לכם לאהליכם'<sup>23</sup>.

ז. במוצאי יום הכיפורים שחל במוצש"ק, שרים גם זמירות אליהו'ס כבכל מוצאי שבת קודש'<sup>24</sup>.

ח. איתא בספה"ק בית אהרן בשם (י) מהר"ל שאמר שיש לפייס ולרצות את חברו במוצאי יום הכיפורים'<sup>25</sup>.

המיוסד למוצאי יום הכיפורים...". במנהגי קארלין (דברי אהרן, עמ' רכת): "אחר קידוש לבנה שרים המבדיל מהאר"י ז"ל, המיוסד למוצאי יו"כ...". וכ"ה בסדור ובמחזור בית אהרן וישראל. הניגון המושר כיום על 'המבדיל' מקורו מחסידי סטאלין בארה"ב, והיה אחד מהניגונים ליהמבדיל' המושר במוצאי שבתות ומשום מה תפס מקומו במוצאי יום כיפור. יא. בברכת אהרן (ברכת שלמה, עמ' יא): "פעם אחת במוצאי יום הכיפורים היה בדיחא דעתו של רבינו [מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד], ועמד והכריז שיכול להגיד לכל אחד ואחד מה היה בקשתו מהשי"ת בימים הקדושים, ומה נענה כל אחד מן השמים...". ובברכת אהרן (ברכת אשר, עמ' קלא): "כשעמד [מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א] במוצאי יום הקדוש ודיבר עם האברכים, נכנס אביו הרה"ק [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א] וגער עליו ונתן הכאה ברגלו על הארץ, ואמר אליו: גיי שוין אריין זיך אפ רוהען, ואח"כ אמר: פון ראש חודש אלול אן, איז ער ניט געשלאפן, און ניט געגעסן און ניט געטרונקען...". וראה לעיל ציון ה' על מרן אדמו"ר צ: "ואחר קידוש לבנה ישב עם העולם אצל השלחן ודיבר עמהם. בספה"ק בית אהרן ב"השמטה מהליקוטים": "... מוצאי יוה"כ אמר בשם הרה"ק ר' אהרן טוטיאווער זצוקלה"ה...". בדברי אהרן (עמ' לה): "במוצאי יו"כ אמר [מרן אדמו"ר]: נאך די טעג אז מ'קוקט זיך ארום אויף די טעג, זעהט מען סא אלעכטיקייט די טעג זיינען, יום הכיפורים איז אלע רגע מעין עוה"ב, אז ער זאהל גאר קיין שליטה ניט האבין וואלט מען ערשט געפילט דעם טעם פון יוה"כ, ואח"כ אמר אז ער זאהל גאר קיין שליטה ניט האבין וואלט מען גאר ניט געפיהלט דעם טעם פון יוה"כ...". יב. בספה"ק בית אהרן ב"השמטה מהליקוטים": "...מוצאי יוה"כ... ובירך ואמר בשעה שנפטר מלפניו בחרוז שובו לכם לאהליכם, ובראשיכם אלקיכם...". החרוז – מתוך 'המבדיל' המיוחד למוצאי יום הכיפורים. וראה בקובץ באו"י (גל' כט, עמ' קכא) על שנת תר"ח בה היתה המגיפה "במוצאי יום הקדוש צוה [מרן אדמו"ר זיע"א] שכולם יסעו ויחזרו לבתיהם, וישב כמעט כל אותו הלילה וקיבל חסידים לברכת הפרידה...". יג. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור בית אהרן: "ובסעודת מוצאי יו"כ זמרו המבדיל... ובמוצאי שבת קודש שררו גם אליהו הנביא...". במנהגי קארלין (דברי אהרן, עמ' רכת): "ובמוצאי שבת קודש שרים גם אליהו הנביא, ויתר הזמירות, אחר המבדיל [של מוצאי יו"כ המושר בסעודה]". ובסדור ובמחזור בית אהרן וישראל מופיע לזמר אליהו'ס קודם 'המבדיל'. יד. בספה"ק בית אהרן לשבת שובה: "...כי לפי דרך העולם שבערב יום כיפור מתרצים זה לזה. כי עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר

(י) איתא בסידור רבי שבתי - סידור האריז"ל: "וזמרינן המבדיל שחיבר הרב זלה"ה...". יצוויין כי הפיוט 'המבדיל' המושר במוצאי שבתות, יש אומרים שחובר אף הוא למוצאי יום הכיפורים, ובמרדכי סוף יומא כתב "ושמעתי אומרים שאותו פיוט המבדיל בין קדש לחול חטאתנו

ימחל נתקן לאומרו בבית הכנסת במוצאי יום הכיפורים".

(ז) ב'סדר היום': "ואחר שפייסו למלך מלכי המלכים על עבירות שעברו לפניו בינו לביןם, מפייסין כל אחד לחבירו להיותם נקיים מה' ומישראל".

ט. מחרת יום הכיפורים נקרא שמו: גאט'ס (ח) נאמען, ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מתפלל בו (ט) בהשכמה<sup>10</sup> וחזר לומר 'ברכנו'<sup>11</sup>.

י. בשבת שבין יום הק' לסוכות ביקש פעם מרן אדמו"ר הזקן זיע"א את ה'כוללות צעטיל' לפני התפילה להעתיר בעד צאן מרעיתו בעת השפעת חסדים (י) טובים".

עד שירצה את חבירו... ולפי פירוש מהר"ל הקדוש הפירוש הוא להיפוך שאומר שצריך לרצות את חבירו מוצאי יום הכיפורים. כי תחלה צריכים לפייס את המקום ואח"כ את חבירו...". יצויין כי באחד מכתבי היד של הספה"ק מופיע "מהר"לי". לא מצאנו את הדברים במהר"ל, כי אם בספר 'סדר היום', ראה בהערה ז'. טו. ב'ברכת אהרן' (עמ' קכ): "למחרת יום כיפור התפלל רבינו [מרן אדמוה"ז זיע"א] בהשכמה, ואמר: אין גאט'ס נאמען (למוצאי יום הקדוש קוראים כך) אז מילייגט זאך, ווארפט דאס פון בעט ארויס". ובארוכה מביא בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל בשם הגה"ח ר' חיים מענדל קאסטרעמעק ז"ל: "פ"א היה אצלו על יוה"כ אחד מחסידי הצמח צדק זצ"ל ר' בעריל שיינעס ז"ל ובמוצאי יום הק' נכנס לקבל ברכת הפרידה מאדמו"ר הזקן זצ"ל וראה על אדמו"ר זצ"ל אור מיוחד ונתירא לקבל ברכת הפרידה, וחשב בדעתו כי למחר קודם התפילה בעת שהוא שותה תה ילך אצלו. כשבא למחרתו אצלו ראה שמביאים לו קאווע, וחשב כי בוודאי הוא שותה עכשיו הקאווע עוד קודם התפילה, ואמרו לו שכבר התפלל, ונכנס לאדמו"ר זצ"ל ואמר א גוט מארגין אויף אייער קאפ, שוין נאכין דאווענען, ווען האט איהר זיך גיקרוועט? והשיב לו: פארשטייט איהר ר' בעריל, אין גאט'ס נאמען אז מילייגט זיך ווארפט דאס פון בעט ארויס". טז. בכתבי הרה"ח ר' אפרים אהרן פרינקל ז"ל מקיוב: "למחרת יום כיפור בתפלת שמ"ע היה אומר [מרן אדמוה"ז זיע"א] ברכנו...". כ"ה בדברי אהרן (מנהגי קארלין, עמ' רלד): "למחרת יום כיפור בתפילת שמונה עשרה – ברכינו, ובעשיית היה רצונו של אדמו"ר הזקן זצ"ל שיאמרו ברך עלינו (כמו בער"ה למנחה – להשיץ) אך רבינו זצ"ל רצה שיאמרו ברכנו...". וראה על מנהג זה לעיל בפרק י"ב סעיף ה' (קובאווי"ג גל' קמה עמ' קנה). יז. הרב החסיד ר' נחום מרדכי שוחט ז"ל כותב במכתב במוצש"ק י"ג תשרי כי "היום בשי"ק קודם התפילה נזכרתי מאמר אחד אשר סיפר לנו הרה"י יו"ט שמחה ז"ל אשר פעם אחת בשבת זו היינו בשבת אחר יו"כ אמר לו אדמו"ר הזקן הבית אהרן זי"ע ועל כל ישראל אמר לו קודם התפילה, יום טוב שמחה דער ליינג מיר די כללות צעטלען, איך וויל זיך זעהען מיט גוטע ברידער, ונתן לו הכללות צעטלען, והתחיל לדבר: אבי זצ"ל אמר א גיניראל לייגט זיך ניט שלאפין ביז ער מאכט דעם ראפארט וואס האט זיך גיטאן מיט זיין פאלק דער טאג, בבוקר מאכט ער דעם ראפארט וואס האט זיך גיטאן מיט זיין פאלק די נאכט. דער אלטער ניסכיזשער זצ"ל אמר ער לייגט זיך ניט שלאפין ביז ער פאר

(י) כתב בשעה"כ (דרושי חג הסוכות - דרוש ג'): "...ובימים שבין מוצאי יום הכיפורים עד שמיני עצרת ולא עד בכלל... ואמנם ענין המשכת החסדים... הוא שלא על ידי מעשה אלא בכל יום ויום ממוצאי יום הכיפורים עד יום הא' של סוכות נגמרים לכנס בה והימים האלו בעצמם יש בהם שלימות הוזה... ועתה בארבע ימים שיש ממוצאי יום הכיפורים עד יום הראשון דחג הסוכות נכנסים ארבעת החסדים האחרים גם כן ממטה למעלה כנ"ל, והם חסד שבהוד ביום א', וחסד שבנצח ביום ב', וחסד שבתפארת ביום ג', וחסד שבגבורה ביום ד' שהוא ערב חג הסוכות...".

(ח) באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תרכ"ב) הביא טעם לשם זה בשם מרן הבעש"ט הק' זיע"א כי ביום זה פוסקים מלומר המלך הקדוש ומתחילים לומר "האל-הקדוש". הרה"ק רבי פנחס מקאריין זיע"א הביא טעם בשם צדיקים על פי הגמ' "אמר ערלי על כבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום, חוץ מאחר יום הכיפורים יום אחד". טעמים רבים אחרים נאמרו על כך בשם צדיקים וראה במאור ושמש (שמח"ת).

(ט) במג"א (תרכ"ז) הביא בשם מעגלי צדק שכתב: ביום של אחר יו"כ נוהגים להשכים לבית הכנסת יותר מבשאר ימים שלא יקטרג השטן.

## פרק כ / בפרוס חג הסוכות

א. היו החסידים (א) מקימים ומסככים את הסוכה עבור רבוה"ק<sup>א</sup>. מרן אדמו"ר זיע"א רצה שיקימו את סוכתו עוד לפני התקדש יום הק"ב.<sup>ב</sup>

ב. סיככו את הסוכה היטב (ב) היטב<sup>ב</sup>, אם כי לא היתה קפידה אצל רבותינו הקוה"ט במה

זארגט ניט 50 מאיל אויף 50 מאיל זאהל זיך ח"ו גארניט טרעפין. בוודאי קען איך זיך צו זיי ניט גלייכן, נאר צאי לך בעקבי הצאן והתחיל לקרות הצעטלען מארץ הק', און האט זיך אפגיטעלט אין עטליכע ערטער ואח"כ קרא הצעטלען מעיר טוראו ואלויסק, און האט זיך אפגיטעלט אין עטליכע ערטער, ואח"כ אמר יעצט איז דער זמן פון חסדים, השי"ת זאהל געבין חסדים טובים, וגמר דבריו הק', והלך להתפלל...". הובא גם ב'ברכת אהרן' (עמ' קכ). וראה במכתב קדשו שכתב "בין יו"כ לסוכות" (ספה"ק בית אהרן קנו טו"א): "קוה אל ה' וקוה על ימי החסדים הבעל"ט כי חסד ה' יסובבנהו בסגולת הימים בלולב וימניו...". ובספה"ק בית אהרן לחג הסוכות (קלט טו"ג): "וביום הכיפורים בעת נעילה מתחיל להתנוצץ החסדים...". וכן לפניו (קלג טו"ד): "כפי שדברנו כבר אשר ביה"כ התחלת התעוררות החסדים ונגמרים בסוכות...".

א. כך משמע מרשימות זקני החסידים דלהלן, מחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א ובנו הק' מרן אדמו"ר הר"ם זיע"א הי"ד, שלא היו עוסקים בזה רבוה"ק כי אם החסידים. ידוע הסיפור אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שחסיד אחד מסר נפשו להקים את הסוכה עבור מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כשהיה בעת השלגים ומרן אדמו"ר בירך אותו בברכת העשירות. (את הסיפור שמע הרה"ח ר' נחמן יוסף וילהלם ז"ל כשהיה אצל מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א ואותו חסיד סיפר זאת לפני מרן זיע"א. בישע אהרן מובא כי היה זה אצל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א בהיותו על אם הדרך). ב. כך העידו החסידים מחצה"ק בחיפה בשנת תשט"ו שביום י"ג מידות, אמרו תשליך על הגג שמשם ראו את הים, ואז ראו את סוכת מרן זיע"א שהיתה כבר מוכנה. נענה אז מרן אדמו"ר זיע"א "מיר האבן די נאכט ניט געקענט זיך אפרוהען (איין מינוט) ווייל די סוכה אין שוהל איז נאך ניט געמאכט", ושניים מבחורי אנ"ש לא חיכו לסוף תשליך, אלא מיד הלכו ולקחו עצים ובנו הסוכה באותו יום. ברשימות הרה"ח רצ"ח בריזל ז"ל בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה: "הלכנו לראות העבודה הגדולה, שעשו סוכה בבית הכנסת שע"י הישיבה תפארת ישראל. האברכים והבחורים מלאים מרץ, עובדים בעבודת הסוכה שהיה רק למלאות הגג עם סכך. העבודה מתנהלת כראוי לפי הוראות השלחן ערוך ע"י אברהם הורביץ...". ג. בסוכות תשט"ו, בחצה"ק בחיפה אצל מרן אדמו"ר זיע"א, היה דורש כמה פעמים מאלו שעסקו במלאכת הסיכוך שיוסיפו עוד ועוד סכך, ובכל פעם שנכנס בעת הכנת הסוכה אמר: "סיאיז דאך חמתה מרובה מצלתה"... גם בתוך ימי החג, וכן ביום הושענא רבא, אמר כל פעם להוסיף עוד סכך, והלכו לקנות עוד סכך כדי לסכך כצו הקודש. במנהגי סידור בית אהרן וישראל שנהגו

מקודש, אלא צריך לקיים המצוה ההיא לישב בסוכה ותעשה המעשה המצווה ע"י מי שצריך עדיין לקדש אבריו...". (הובא באוצר מנהגי חב"ד לגבי הקמת הסוכה).

(ב) במנהגי מהרי"ל מביא כן בשם מהר"ש שהיה מסכך את הסכך עב ביותר. כך היה גם מנהג הרבה צדיקים, וכ"ה המנהג בליובאוויטש כמובא בארוכה באוצר מנהגי חב"ד וראה שם על עוד צדיקים שנהגו כן לסכך עד שתהא שכבה עבה של סכך.

(א) בספה"ק נועם אלימלך (פר' קדושים): "כי האדם צריך לקדש איבריו וידיה בעובדין טבין ולייגען במעשים טובים שיהיו האיברים מקודשים בדביקות הבורא ברוך הוא ולעבודתו... ולזה נצטוינו במצות העבודה בידיים ובכל הגוף... וכשאדם נגמר בעבודתו וכל אבריו הגשמיים כבר מקודשים ומוכנים לעבודה לדבקה בו באמת בלי שום מניעה מהם כלל, אז אין צריך כלל לעשות המצוה בגופו ממש, דהיינו למשל לעשות סוכה בידי ממש כדי לייגע גופו בעבודו, כי כבר גופו

לסכך<sup>1</sup>. יש והכינו דף ליד גג הסוכה כדי להגן מהגשם<sup>2</sup>. ב'בתים הקדושים' בקארלין וכן בחצר הקודש בסטאלין היו כמה סוכות<sup>3</sup> ולעתים הכינו סוכה שתהא מיוחדת לנשים<sup>4</sup>.

לסכך היטב. ד. את סוכת מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א סככו בשביבי קש על קורות עץ (החסיד ר' הערשל פעטשעניק ז"ל). ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "מיד עם התקרב חג הסוכות מגיע הנגר, פותח את כנפי הסוכה הנעים על גבי גלגלים, ומסככים את הסוכה בענפי עץ אורן ובשביבי קש". בתיאור אחר הוא כותב: "אנו עולים במדרגות ומוצאים חדר גדול, זוהי הסוכה. חדר יפה עם שלש חלונות, עם מרפסת לחצר. הסוכה נפתחת עם כנפיים נוחים השוכנים על העליה. סוכה יפה..." את סוכת מרן אדמו"ר זיע"א בחצה"ק בלוצק וכן בויליאמסבורג סיככו בנסרים דקים. את סוכתו בחיפה סיככו בענפי הדסים, לאחר ששלחו מצפת חבילות גדולות של הדסים אל הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל. נראה שהסכך אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה נשמר משנה לשנה, שכן כך ידוע שפעם בעת בדיקת חמץ מצאו חלה קטנה מייב חלות על הסכך של הסוכה (קובאווי גלי עג עמי קד). ברשימות הרבנית מלכה שפירא ע"ה מסוכת אביה הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א, נכדו חורגו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א: "בגניחת ענק הונפו שתי כנפי הגג הכבדים. חסידים, אנשי מעשה ופרחי החסידים עסוקים בפריקת ענפי האורן הרבים מעל עגלת הכפר הארוכה... האדמו"ר בא תכופות לחצר, מזרז את העובדים במצוות סוכה ומשתף עצמו במלאכת הקודש...". מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א שיבח פעם את הסוכות בארץ ישראל העשויות במיוחד לחג הסוכות, לעומת אלו העשויות בכנף המתגלגל, ובלשון קדשו: דא איז פליגל שמיגל, אויך מיר א סוכה. ה. בברכת אהרן (עמי סג, ברשימת תלמידי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א): "חסיד אחד היה לו לרבינו הרא"ש, ששכב כל הלילה על גג הסוכה, ולא ישן, רק שמא ירדו גשמים, יראה לכסות את הדף שעל הסוכה, שלא יטפטף בתוכה". ו. מתוך האיזכורים ברשימותיו של הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א, למדים אנו על כמה סוכות שהיו בחצה"ק בקארלין, אך אין הדברים נהירים די צרכם. בין הדיבורים הק' נזכרים: הסוכה הגדולה, הסוכה הקטנה, סוכת מרן אדמו"ר זיע"א וסוכת בנו הק' מרן אדמו"ר זיע"א: "דודי אדמו"ר הקדוש זצוק"ל בקארלין פ"א בשבת התפלל עם מנין בחדרים אשר בתוך החצר אצל השער השני ועשה קידוש בהסוכה הגדולה אשר שם אצל החדר שהתפלל". "אמר כ"ק א"ח הרה"צ וקי איש אלקי מוה"ר אשר זצוק"ל [בחדר הספאלני שאצל הסוכה שלו], "והלך לספאלניע [חדר מנוחה] של אמי שליט"א שהיתה אצל הסוכה של כ"ק א"ח אדמו"ר זצוק"ל", "מהרה"צ וקדוש א"ח זצוק"ל אמר לי בהולכו על המדרגות של פתח הסוכה שלו אשר אצל הסוכה של א"ח הרה"צ וקדוש זצוק"ל...". "והוא סיפר לאנ"ש בספאלניע שאצל הסוכה", "דוה"ק זצוק"ל, כמדומה שהיה בספאלניע שאצל הסוכה'לעי", "והיה עומד אצל הפתח מהספאלניע שאצל הסוכילע הקטנה", "זה אמר לי ביחידות בספאלניע שניה מהסוכה", "זה היה בספאלניע שניה של הסוכילע שלו", "כמדומה בשנת תרל"ג בסוכה'לע שהיה דירתי שם, בא כ"ק א"ח זצוק"ל, ואמר לי...". ז. החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מחצה"ק מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א כותב ברשימותיו: "פאר סוכות האט מען צו גיגרייט די גרייסע סוכה פאר די מענער און די קליינע פאר די פרויען...". בן העיר סארני מתאר ביקור בחצה"ק בסטאלין: "הראו לי את שתי הסוכות: הקטנה – בשביל המשפחה, והגדולה המרווחת לקבלת קהל החסידים ועריכת הסעודות. באחת הסוכות עמד ארון קודש ובו ספר תורה שנכתב במו ידיו של הרבי ר' אהרן קרלינר...". ח. סיפר מרן אדמו"ר זיע"א בליל ב' דר"ה תש"ח, יום ההילולא של אדמו"ר אביו זצ"ל זיע"א בשלחן הטהור (כתבי קודש): "אין הערלציק (שם עיר) האט מען אנגעהויבן בויען אין דרויסן פון שטאט. איהר ווייסט דאך אז ס'איז געווען אזעלכע פלעצער וואס אידן האבן ניט געטארט וואוינען, (וגם שם בחלקה הזאת אסרה הממשלה לבנות בתים ליהודים), איז געקומען איינער פון די רוסישע קצינים – די רוסישע קצינים זענען געווען גרויסע רשעים – האבן די גוים איהם דאס איבער געגעבן וועגן דעם, (והוא הבטיחם להשתדל אצל השלטונות שיפריעו את הבניה). האט מען

ג. הורה מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א שבעת העמדת בנין דירות יתכננו לכל בית מקום מיוחד (א) להקמת הסוכה.<sup>1</sup>

ד. נהגו לקשט דפנות הסוכה בסדינים המצויירים ונוי סוכה<sup>2</sup>. לא היו מקשטין מתחת לסכך. [כי אם שבעת המינים ואתרוגים<sup>3</sup>].

געמאכט א בריוו פון די חסידים צום טאטן, און ער האט זיי ניט געענטפערט. האט מען געשיקט א צווייטן בריוו, און ער האט זיי אלס ניט געענטפערט. איין מאל האט ער – אדמו"ר זצ"ל – געהאט א "ברית" אין די נייע הייזער – רוב זענען דארטן געווען פון אונזערע מענטשן – איהר ווייסט דאך אז דער טאטע פלעגט זיין אמאל אזוי שטריינג אז ס'איז געווען שווער צו רעדן מיט איהם, איז איינער צוגעגאנגען און האט געזאגט: רבי! וואס וועט זיין? – יענע צייט איז דאס געווען געפערליך, היינט האט מען שוין געזעהן בעסערס... זאגט איהם דער טאטע מ'וועט מאכן א בריוו (לראש הממשלה) זאגט ער: רבי! דאס אינגאנצן? זאגט איהם דער טאטע: מיר האבן דאך געמאכט דעם "תכנית" (תכנית הבנינים), וועדליג אונזער תכנית קומט אויס אז יעדער שטוב זאל האבן א סוכה, (לבסוף לא היו להם סוכות, ולפיכך באה כל הרעה הזאת) און ער איז אוועק געפארן. אח"כ כתב הקצין אל ראש הממשלה, איז אויסגעקומען אז ביז איין וואך איז דאס ערליידיגט (יאשרו את הגזירה להרוס הבנינים). האבן זיי אוועקגעשיקט יוסל יונה'ס אויף שבת קיין סטולין, ער איז געקומען פרייטאג. האט איהם דער טאטע געזאגט: ס'איז דאך שוין שפעט, גיי דו אין מקוה און מיר וועלן שוין מאכן א טלגרמה (לראש הממשלה לבטל הגזרה). שבת צונאכט האט ער איהם אריין גערופן און האט איהם געזאגט: מיר האבן שוין געמאכט א טלגרמה, דערצו דארף מען האבן צוויי ניסים, ראשית ער זאל ענטפערן אז ער האט דאס דערהאלטן איידער ער האט געענטפערט אויף יענעם בריוו (של הקצין), ער קען דאך נאכדעם זאגן אז ער האט דאס דערהאלטן נאך דעם וואס ער האט געענטפערט אויף דעם בריוו (שאישר את הגזרה וא"א כבר לבטלה) – דארטן פלעגט זיך טרעפן אסאך אזעלכע זאכן – און צווייטנס, ער זאל ענטפערן יענעם (להקצין) און אונז (שדחה את הגזרה). נאר זאלסט זאגן די "וינגאטשעס" וועלן זיי ווערן לייטישער איז גוט, אז ניט, ווילן מיר פון זיי מער ניט הערן. וסיים: וואס איז דען דער ענין פון סוכה, צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, – שצריכים לדעת שכל העולם הוא רק דירת עראי. ט. כך זכר החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל מחצה"ק בסטאלין שהיו תולין על דפנות הסוכה כרזות המצויירות ובהן שרטוט האושפיזין, עקידת יצחק וכדומה. ברשימות מסוכת הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "הסוכה הקבועה המצויירת בציורים נאים, בציורי ארץ הקודש... הסוכה מצויירת בידי אומן: הרי לך שבעת המינים, שנשתבחה בהם ארץ ישראל, רימון חתוך וגרעיני זהב מציצים מברשו האדום המלא עסיס, החיטה הבשלה כאילו מתנועעת ברוח מצויה. וכאן השערות הארוכות של השעורה, שהגרעינים מזדקרים מתוכה. השמות של האושפיזין הקדושים מכתירים את הלולב, האתרוג, ההדסים והערבות... הדפנות מצופים בדים מצויירים של כותנה ופשתן, שרידי שמלות, ומיני אריגים תורכיים עתיקים..." בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד עיטרו החסידים מירושלים את הסוכה בריוון מעשה ידיהם, כמנהג ירושלים (רשימות זקני החסידים). דפנות הסוכה בחצה"ק בחיפה אצל מרן אדמו"ר זיע"א היו צבועות ירוק. י. החסיד ר' אברהם אליהו גלעזערמאן ז"ל מארה"ב שראה כן בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, וכן החסיד ר' צבי פעטשעניק ז"ל. יא. ברשימות הני"ל מסוכתו של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "האוויר של הסוכה עוטה אורה של חג ומתמלא ריחות של שבעת המינים. האתרוג נותן את ריחו, והענבים שהבשילו השנה בגינה הפנימית של החצר מגלים

מן המסכנות ומן הסכנה, טרם כל בנינו יעשה בו מקום מוכן לעשות בו סוכת החג, ובזה ינצל מן הקללות הנז'. ולשעבר אמרתי כי הטעם הוא כי

(ג) כתב בספר כרסייא דאליהו (לרבי חביב חיים דוד סתהון זלה"ה (תקצז-תרסז) כ"ב ע"ב): "וראיתי מי שכתב שמי שבונה בית, כדי שינצל

- ה. בסוכת בית הכנסת נהגו לתלות פרוכות (ה) של ארון הקודש לנוי מצוה<sup>2</sup>.  
 ו. לעתים היו רבוה"ק כותבים<sup>3</sup> אל אנשי שלומם מכתב קודש לקראת חג הסוכות<sup>4</sup>.  
 ז. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א היה שולח לקראת חג הסוכות מעות ארץ ישראל שיתחלק לאנ"ש בארה"ק באמצעות כולל קארלין<sup>5</sup>.

את המיץ שבתוכם עם החרצן והזג. הם מתנוססים בין ענפי הסכך...", ובהמשך: "כאן בסוכה שהאתרוגים על גבי הסכך עושים בה נענועים ומביאים אויר קדמון...". בחצה"ק בקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד תלה אחד החסידים מארה"ק שמן זית לחנוכה, ובמשך ימי החג שיבח מרן זיע"א מנהג זה. גם בסוכת מרן אדמו"ר זיע"א בחיפה תלו שבעת המינים. וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל שתולין רק שבעת המינים. יב. בסוכה שבחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בווייליאמסבורג תלו פרוכות רבים עתיקי יומין. כך היה גם המנהג משנים קדמוניות בבתי מדרשו בעיה"ק ירושלים ת"ו לתלות בצד מזרח פרוכות שעברו מלשמש אצל ארון הקודש. ברשימות מסוכתו של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "הדפנות, המקושטות בפרוכיות עתיקות ובכל מיני אטון מגוון, מאירות באור ארגמן ופנסי הנוי שעל הסכך מתנועעים...". יג. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כותב במכתב קודש לקראת חג הסוכות של שנת תרפ"ו לחסידים בירושלים (דברי אהרן, עמ' קמב): "אם אמנם העת לא נתנני לבוא אליכם עוד הפעם במכתבי כי הטרדה רבה עד מאד, אעפ"כ לא יכולתי למנוע א"ע מלבוא אליכם בכתובים מרוב חיבתכם אצלי ואצל אבותינו הקדושים...". ובאגרת קודש אחרת לחג הסוכות (שם, עמ' קמח): "אם אמנם זה לא כביר כתבתי אליכם קודם ר"ה כדי להתאחד אתכם יחד, אעפ"כ אהבתי להם דוחקת לשנות בכתביה...". במכתב קודש לחג הסוכות שנת תפר"ח לחסידים בירושלים (שם, עמ' קנה): "דרכי לכתוב לשאהבה נפשי מילין אחדים קודם חג הסוכות, מנהג טוב שנהגתי עצמי לבוא בכתובים ליושבי אה"ק לא אשנה, אם כי העת לא נתנני להאריך בכתביה...". יד. בספה"ק בית אהרן (קנו טו"א) מובא מכתב קדשו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א כשמעליו הכותרת: בין יו"כ לסוכות (בכתה"י: "ללאהישין בין יו"כ לסוכות בזמן ש' תר"ח לפ"ק", וראה בארוכה על שנת תר"ח ומכתבי הקודש בקובאו"י גל' כט עמ' קטז). בספרי הרה"ח ר' אהרן הויזמאן ז"ל נדפסו מכתבי קדשו של מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד שנשלחו לחג הסוכות תרפ"ג (לירושלים); תרפ"ה (לירושלים, צפת וטבריה); ובשנים תרפ"ו, תרפ"ז, תפר"ח, תר"ץ, תרצ"א ותרצ"ד (ירושלימה). טו. "דעתו ורצונו של רבינו מסטאלין היתה שכל באי בית המדרש המה אנ"ש החסידים, גם מבני כולל אחר, שכולם יקבלו תמיכה, וכ"ק רבינו שלח סך מאה נפוליון זהב לשנה, חמישים נפוליון לחג הפסח, וחמישים לחג הסוכות, לחלקם לכל החסידים ובני הכולל שוה בשוה, ברשימה שהגיעה מסטאלין...". (חסידי קארלין בירושלים, עמ' כז). וכך קיימו וקבלו עליהם ממוני 'כולל קארלין' עד

(ד) מנהג עתיק יומין זה גרר אחריו את השאלה האם מותר להשתמש בסוכה עם פרוכת שהוקדשה לבית הכנסת ולארון הקודש. בשו"ת בני בנימין (סי' לח): "ראיתי ונתן אל לבי לחקור בהאי מנהגא אשר נוהגין פה עה"ק ירושלים ת"ו שגדולי העיר והרבנים לוקחים הפרוכיות של ההיכל ופורסים אותם בכותלי הסוכה...". וראה בכפה"ח (קנד, מט) ובאורח נאמן (קנד, יז) כתב כי מנהג זה הוא רק בבתי מדרשות ויחידי סגולה.

שם סוכה מבטל סכנה וממסכנות ע"י שלוקח לו אותיות סוכה ונשאר אות נר"ן מן סכנה ומסכן, ובעשותו סוכה נאה הרי גם הנר"ן מתבטלת. זה אמרתי לשעבר. ועתה עוד אני אומר, כי בהכינו סוכה בתחילה, הוא זוכר כי עולם הזה הוא דירת עראי ואין בו קיום, ואין מתקנאים בו מדת אמת ושלום, בהיותם רואים שאין זה כונתו לבנות לו בעולם הזה, כי אם כסוכה עשה ביתו, ובוה ככח המצות הנז' יתמתקו קטרוג האמת והשלום ויאהבו אותו...".

ח. היה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לומד לפני החג את מסכת סוכה, ומתחיל במקום שסיים בשנה העברה<sup>טז</sup>.

ט. י"ד בתשרי, ערב חג הסוכות, יומא דהילולא הרה"ק המגיד מקאזיניץ זיע"א. יומא דפגרא<sup>יז</sup>, ונהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א לערוך סעודה לכבוד ההילולא<sup>יח</sup>.

### פרק כא / ארבעת המינים

א. היו החסידים הראשונים תרים ומבקשים אתרוג הדר בכל לב ונפש<sup>יט</sup>, כאשר ראו כן אצל רבוה"ק כי מצות ארבעת המינים היתה חביבה עליהם עד למאד<sup>כ</sup>.

ב. מהדרים אחר פרי עץ הדר בעל נוי והקפידו שיהא עם פיטם בראשו כי הוא הדרוי<sup>כא</sup>.

עצם היום הזה לחלק תמיכת חג לאנ"ש בפרוס חג הסוכות. טז. מנהגיו הק' שבסדור בית אהרן. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כותב במכתב קודש (מטה אהרן, מכתב לח) בשם אביו הק' מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א כי עיקר הלימוד של הלכות יום טוב לפני התקדש החג הוא "מיזאהל געדינקען דעם יום טוב". מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אמר (דברי אהרן, עמ' ח): "בכל הלכה כמו הלכות שבת הלכות פסח, וכן בכל מסכת, נכלל כל דבר שורש של המצוה עד אין סוף, כי האור של מצוה גנוז בתורה...". יז. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א הניח תפילין לבנו הק' מרן אדמו"ר רבי אהרן זיע"א הי"ד ביומא דפגרא זה, יום ההילולא קדישא, י"ד תשרי תר"ס. זאת, על אף שיום הבר מצוה היה ביום י' חשוון וחדש לפנינו הוא יום הכיפורים. והוא כמנהגם של רבוה"ק זיע"א לעטר בניהם הק' בקשר תפילין ביומא דפגרא הסמוך לחדש שלפני יום היותם בר מצוה. יח. בישיע אהרן מובא בשם זקני החסידים: "והיה אדמו"ר הזקן נוהג לעשות סעודה בערב חג הסוכות, לכבוד ההילולא קדישא של הרה"מ מקאזיניץ, וגם לשתות לחיים, ולא פסק פומיה מלדבר בשבח, כי היה יקר מאד בעיני קדשו". (את סעודת הבר מצוה של הרב החסיד ר' אשר אלטר גלויברמן ז"ל, שהיה גר בבתיים הקדושים בקארלין, ערך מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בביתו נאווה קודש בערב חג הסוכות תרל"א, כנראה יחד עם סעודת ההילולא).

א. הרב החסיד רבי הירש מדובראבץ ז"ל, מתלמידיהם של מרן רבי שלמה הקדוש מקארלין זיע"א הי"ד ושל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, "יצא לקנות אתרוג ולא היה לו רק חלוק אחד לשבת ויו"ט, ומשכן אותו וקנה האתרוג, ובחג הסוכות בא להתפלל בביהכ"ס עם הקיטל הלבן". (ברכת אהרן, מהדורת תש"ן, עמ' רמ). ושם (עמ' סד) מסופר על הרב החסיד המפורסם רבי אברהם יצחק מקאברין ז"ל: "פעם אחת יצא לחפש אתרוג לחג הסוכות, וראה אתרוג הדר, והלך להביא כסף לשלם עבור האתרוג, וכשחזר כבר נמכר האתרוג, ונתעלף מרוב מרירות". ב. סיפר מרן אדמו"ר זיע"א (כתבי קודש, מוצש"ק פי וארא תש"ז, חיפה): "פעם אחת לא היה להרה"ק ר' אשר זצוק"ל מסטולין אתרוג לחג הסוכות, ולהמגיד מסטעפין זצ"ל היה אתרוג, והוא - המגיד מסטעפין זצוק"ל - נסתלק מוצאי יום הכיפורים, לפני הסתלקותו אמר: ס'איז נישט דא אין דער גאנצער וועלט קיין גרעסערער מחבב מצוה פון דעם סטאלינער, זאל מען נעמען א גוי און שיקן דעם אתרוג צום סטאלינער...". והובא גם בברכת אהרן עמ' רכא. מעשה והביא חסיד אחד אתרוג לפני מרן אדמו"ר זיע"א בחצה"ק בחיפה בשנת תש"י. כעבור יום או יומיים שאל החסיד האם ראה כבר מרן זיע"א את האתרוג, נענה ואמר לו מרן זיע"א שבודאי בחן כבר את האתרוג, "מי'דארף דאך האבן א קופערנעם יצר-הרע דאס נישט צו זעהן...". יצויין מה שאמר מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א על בנו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א "שלקח נשמתו מהסוכה והאתרוג עם הלולב" (ברכת אהרן, עמ' מח). ג. התבטא פעם מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א כי אתרוג ללא פיטם הרי הוא כפנים נעדרות חוטם. כך גם נענה ואמר פעם מרן אדמו"ר זיע"א בשיח קדשו על האתרוגים: הרי כל היופי וההדר שבאתרוג הוא הפיטם. ובמנהגי

ג. הידרו רבוה"ק לברך על אתרוג פרי עץ הדר מארץ (א) הקודש<sup>7</sup>.  
ד. החסידים שבארה"ק היו שולחים אתרוגים לחצר הקודש<sup>8</sup>, עבור רבוה"ק ובניהם הק' מטע קודש<sup>9</sup>.

סידור בית אהרן וישראל שהקפידו שיהא עם פיטס. ד. כך נהג הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א (פרי ישע אהרן וברשימות בתו הרבנית מלכה שפירא ע"ה): "האדמו"ר בודק את האתרוגים שנשלחו מארץ ישראל. האתרוגים מתערטלים מאנצי הפשתן שהם כרוכים בהם...". בזמן מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עדיין לא רווח משלוח האתרוגים מהכא להתם. ידוע כי מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ובניו הק' זיע"א ברכו על אתרוגי ארץ הקודש מאז החלו להגיע אתרוגי ארה"ק לחו"ל, וראה להלן ציונים ו-ז מקצת ממכתביהם הק' בהם הם מביעים שמחתם על כך, יחד עם ברכתם שיזכו כן לשנה הבאה. מרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בארה"ב, בסוכות תשי"ג, שיבח לפני אני"ש את אתרוגו הנאה והמהודר שנשלח אליו מארץ הקודש וכשהוציא את האתרוג סובבו בידו והראה אותו לנוכחים, ואמר בקורת רוח: "אוואו קען מען באקומען אזא שיינעם אתרוג... נאר אין ארץ ישראל!...". (מזכרונות נאמן ביתו הרה"ח ר' ישראל גולדהבר שליט"א). גם בחצה"ק בחיפה, בהושענא רבא, אחז את האתרוג בידיו הק' ואמר בהתפעלות: דאס איז א אתרוג! דאס איז הדר! ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד הוא מתאר כך: "כבר אחרי יום כיפור, מתחילים לחשוב על אתרוגים. לרבי יביאו אתרוג מפניסק...". ה. החסידים שבארה"ק, אנשי כולל קארלין ייסדו 'מסחר אתרוגים ועצי זית אשר לכולל קארלין בעה"ק ירושלם ת"ו", וכיתוב זה התנוסס בראש הקבלות שנשלחו לתורמים. ו. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א כותב במכתב קודש (הנמצא בגניזת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א) לחסידים בטבריה: "אתמול הגיעני התיבה עם האתרוגים אשר שלחו, וכמעט כלם טובים ומוכשרים, ואחד מהם המובחר הוטב בעיני לברך עליו איה"ש ברכה של מצוה על פע"ה, ובני שי יברכו על כלם, וברכתי תעלה שזוכה ונח"י כלנו אה"ש בחיי נחת ושמחה לשנה הבאה, והשי"ת יזמין לידם אתרוגים מובחרים לשלחם אלינו מתוך רוב נחת והרחבה...". בנו הק' מרן אדמו"ר רבי אשר זיע"א הי"ד כותב: "תשורתכם הנכבדה עם האתרוג לנכון קבלתי, וגודל תשואות חן עבורו, נא למסור בשמי לכל אחד ואחד ביחוד את שביעת רצוני...". (ברכת אהרן עמ' קסב). מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א כותב במכתב קודש מיום ח"י לחודש רחמים תרפ"ג לחסידים בירושלים: "את תשורתכם האהובה הפרי עץ הדר הנתגדל על אדמת קדשינו במושבות אחבי"י יושבי הק'... נתקבל לי לרצון", ובמכתב אחר מיום ג' לסדר תזל כטל אמרתי תרפ"ו לחסידים בצפת"ו מודה להם על האתרוג ששלחו. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד במכתב קודש לחג הסוכות תרפ"ג, בשנה הראשונה לנשיאותו: "כך אתן להם תודה וברכה בעד האתרוגים אשר שלחו אלי, ושניהם כאחד טובים יפים ומובחרים ומהודרים שלא נמצא כמותם...". (מטה אהרן, עמ' יח). ובשנת תרצ"ד: "האתרוגים פרי עץ הדר קבלתי, ויה"ר שזוכה לשנה הבאה בירושלים" (שם, עמ' לו). כן היו שולחים החסידים מארה"ק אתרוגים למרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בלוצקא. בשנת תשט"ז קיבל מרן אדמו"ר זיע"א אתרוגים מבית מסחרם של האחים הרה"ח ר' משה והרה"ח ר' דוד לודמיר. (מספר קטלוגי ריו/1/5 באוצר כ"ק מרן אדמו"ר

הדברים האלה, האחד מהם: רוב מציאותו בארץ ישראל בעת ההיא, והיה כל אחד יכול למוצאם...". הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריווקא זיע"א נענה פעם ואמר בקדשו: כתוב בתורה ולקחתם לכם פרי עץ הדר, וואס האט די תורה געמיינט אויב נישט אן ארץ ישראל'דיגן אתרוג! ('אגרות קודש לבית טשערנאביל' הנמצא בשלבי עריכה).

(א) ידועה חביבות ארץ ישראל, פירותיה וחפציה אצל רבותינו הקוה"ט. בענין ד' מינים שבא"י מעניין לציין את דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ג): "והנראה לי בארבעת מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמוץ... אל מקום האילנות נותני הפרי והנהרות... ואלו הארבעת מינים הם אשר קבצו ג'

ה. שלחו החסידים אתרוגים מארץ ישראל<sup>ח</sup> אל חצה"ק רבוה"ק גם בשנת (ב) השמיטה<sup>ט</sup>.  
ו. בצו רבוה"ק לא ברכו החסידים על אתרוגי (א) קורפו<sup>י</sup>.

שליט"א, וכן גנוזה שם חליפת מכתבים גדולה מכמה שנים על אודות האתרוגים שנשלחו לחצר קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א). בכתב עת בא"י בחודש תשרי תשי"ד כתוב: "מחיר האתרוגים השנה הוא יותר נמוך מאשר בשנים הקודמות. מחירו של אתרוג בינוני הוא בין לירה ושלוש לירות... מספר אתרוגים מועט נמכר במחירים גבוהים של 25-35 לירות, אבל אלו נרכשו רק על ידי אדמו"רים, כמו הרבי מקארלין למשל, המדקדק מאוד במצוות האתרוג, אשר שילם 35 לירות עבורו...". ז. מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א כותב במכתב קודש (העתקו בארכיון המכון): "לנכון הגיעני הסד ז' אתרוגים אשר שלחו אלי הנ"י שלשה ריעים הרה"ח המופ"י מ' משה נ"י חרי"ד והרה"ח המופ"י מ' אלטיר חיים הלוי והרה"ח המופ"י מ' שלמה מקאליש נ"י, והנני לבשרם אשר כלם הם מובחרים עצהיו"ט ובעזה"י אני ובנני שי נברך עליהם בחג כחפצם לטוב...". ובמכתב קודש נוסף (גם הוא העתקו בארכיון המכון): "לנכון הגיעני השמונה אתרוגים מובחרים... רובם ככולם היו מובחרים ומהודרים, והששה מטבעות ג"כ נתקבלו ולא יגעו בהאתרוג והמה עתיקים, האתרוגים הגיעו בזמנם כראוי ואני וב"ב שי ברכנו עליהם וזכרונם על הנטילה הי' תיכף לברכה...". ח. היו שהוציאו לעז של הרכבה על פרי עץ הדר שבארץ הקודש. כשהזדמן שיח אצל מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א אודות אתרוגים מורכבים, נענה ואמר מרן זיע"א שכיום אין כבר אתרוג שאפשר להעיד עליו כי בוודאי אינו מורכב, כי אם אביו של אתרוג זה לא היה מורכב, הרי היה זקנו מורכב. בחצה"ק בחיפה אצל מרן אדמו"ר זיע"א הביאו לו אתרוג שהועד עליו בהכשר כי הינו "בלתי מורכב", אך לא היה הדור במראהו, נתנו מרן זיע"א לבחורים. ט. ראה לעיל בציון ד' כי מרן אדמו"ר זיע"א התפאר באתרוג שנשלח אליו מארץ ישראל לקראת חג הסוכות תשי"ג, שהיה זה לאחר שנת השמיטה תשי"ב. היו אז שערערו וקראו תגר על הבאת אתרוגים מארץ ישראל, אך מרן זיע"א העדיף גם בשנה זו את אתרוגי ארץ הקודש. לעומת זאת, באוצרו (מס' קטלוגי ריח/6/17) של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א גנוזה איגרת ברכה לשנה החדשה (מיום כ"ז מנחם אב תרפ"ד, שנת השמיטה) מהחסידים הרב החסיד רבי אפרים סופר ורבי אהרן קאלמינאו מטרואו, בה הם כותבים כי השנה אינם שולחים אל מרן זיע"א אתרוג וכן לאחיו הק' ומציינים כי הם שולחים לכל הנדיבים כרטיס ברכה 'לשנה טובה' במקום אתרוגים שלא שלחו השנה בשל שנת השמיטה, ואז רבים גם מבני א"י מברכים על אתרוגי קורפו-מרוקו. (על אתרוגי קורפו ראה בסעיף ו'). י. בכתב עת שיצא לאור בחודש תשרי תרס"ב כתוב לאמור: "חסידי סטאלין לא יברכו בשנה הזאת על אתרוגי קורפו בעד כל הון דעלמא.

מורכב וערלה ותורמות ומעשרות, הלא זהב הארץ ההיא טוב (ואין תורה כתורת ארץ ישראל) לעשות עפ"י התורה, באופן ברור שלא יהיה שום חשש שביעית כמש"ל. לזאת גם בשנה זו בלקחנו פרי עץ הדר תעלה גם ירושלים על לבבנו, ובזכות זה נפקד מלפני ה' בישועה ורחמים...". האגרות משה (או"ח ח"ה סי' מב) מסיק להלכה להיתר: "ולכן גם בשנת שמיטה יש להדר ליקח אתרוגי א"י יותר משל שאר מקומות כשאינם מורכבים, כמו שמהדרין בכל השנים...".

(ג) פולמוס הלכתי נרחב נלווה לאתרוגים שמקורם באי היווני קורפו. תחילתו באלו שערערו על כשרותם של האתרוגים שבארץ ישראל,

(ב) הוצאת אתרוגים מארץ ישראל בשביעית ויציאה בהם ידי חובת מצות ארבעה מינים היא שאלה שעלתה על הפרק מאז שהחלו לייצא אתרוגי ארה"ק. הבעיות ההלכתיות הכרוכות בייצוא אתרוגים בשביעית הם איסור יצוא פירות שביעית מא"י לחו"ל, איסור סחורה בפירות שביעית, איסורי שמור ונעבד בשביעית בפירות נכרי האם אוסר באכילה. נחלקו הפוסקים בכך ורבו השיטות המתירין והאוסרין. הגרמ"נ ירושלימסקי זצ"ל מאריך להיתר בתשובה (שו"ת באר משה), וכותב בסופו: "אם כן יש כמה דרכי היתר עפ"י התורה אשר דרכיה דרכי נועם כתיב, וגדולי אה"ק המשגיחים על הכשר האתרוגים שלא יהיה חשש

ז. היו מרבוה"ק שהכינו שתי אגודות של ארבעת המינים<sup>20</sup>, האחת לברכה והשניה לנענועים<sup>21</sup>.  
 ח. שונה היה מספר בדי ההדס<sup>22</sup> באגודת הלולב לברכה ובאגודה שנועדה לנענועים<sup>23</sup>. מרן אדמו"ר זיע"א נהג באגודת הנענועים בהדסים (ד) מרובים ללא מספר<sup>24</sup>. בזה ובזה - ערבות שניים<sup>25</sup>.

אחדים מיושבי עירנו [טוראון] שהיו אצל אדמור"ם על ראש השנה, בשוכם הנה הביאו אתם את מצות רבם, גם אזהרת הגי' האב"ד בקרלין, שלא יהיו אחד מהם לקנות אתרוג קורפו או לברך עליו...". ברשימות הרבנית מלכה שפירא ע"ה אצל אביה הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א: "האדמו"ר מחזיר את האתרוגים שלא נפסלו בדרך, לא ניטל עוקצם לא ניטלה פיטמתם ואפילו פגם קל שבקלים לא נמצא בהם, לקופסות של כסף: "פרי עץ הדר שאמרה התורה לפרי ארץ ישראל נתכוונה, והברכה על אתרוג קורפו מי התייר?...". יא. הלולב – אינו גדול ביותר, כמובא ממרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד ש"בהושענא רבא ראה א לולב וואס די בלעטער זענען צו שפרייט געווארן, ואמר: דאס איז ווייל ער איז צו גרויס...". (ברכת אהרן, עמ' קפט). במכתבו של החסיד ר' דוב פרידמן ז"ל נאמן בית מרן אדמו"ר זיע"א כותב אל חצה"ק בויליאמסבורג ביום ה' תשרי תשי"ט (מס' קטלוגי ריו/20/32 – בגנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א) כי בחר לולב וביקש מהמוכר שיקצרו ל-85 ס"מ כדי שיהיה אפשר לשלוח בדואר. הוא מציין כי המוכר אינו רוצה כסף תמורתו ונותנו במתנה. להלן הוא כותב כי בטוח הוא שאצל אדמו"ר יהא חשוב לולב מהר הכרמל בגודל של 85 ס"מ יותר מלולב של 8 מטר מחו"ל... יב. ראה להלן בציונים יד-טו על מנהגם הק' של מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד ומרן אדמו"ר זיע"א. יג. כנראה כי לא תמיד היה באפשרי להשיג הדסים בשיא היופי. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א שבסדור בית אהרן נרשם כי באגודת ארבעת המינים היו "שני הדסים משולשים ירוקים ואחד יבש". ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הרי"מ זיע"א הי"ד הוא מתאר: "ההדסים מגיעים כנראה מעציצים – אגרטלים, צנומים וצרים...". במכתב לכ"ק מרן אדמו"ר זיע"א כותב נאמן ביתו החסיד ר' דוב פרידמן ז"ל מחיפה (תשרי תשי"ד): "הפעם הראשונה שכ"ק מקבל הדסים יפים וטריים מצפת וזה סימן טוב לשנה הזאת לאדמו"ר...". (מס' קטלוגי ריו/15/42 בגנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א). יד. על מנהגו של מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד מובא בברכת אהרן (פרי אלימלך, עמ' קפט): "בלולב של ברכה היו לו שתי זוגות הדסים משולשים, אחד לימין ואחד לשמאל, וערבות באמצע. ובלולב של נענועים היו לו רק זוג אחד הדסים, והערבות משני הצדדים". טו. כך ראו החסידים אצל מרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בחיפה. טז. אמר מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א (דברי אהרן, עמ' לג): "ערבה שמקחה רק אחד גראשין היא כל כך גדולה, מטעם שעושים המצוה בשמחה, מכל שכן כשלומדים

מתוך 'אגרות קודש לבית טשערנאביל' הנמצא בשלבי עריכה): "הידעתם אם לא שמעתם את דעת גאוני זמננו מכל אפסי ארץ בדבר אתרוגי קורפו... אי לזאת קנא קנאתי לה' צבאות... להסכים לבלי ברך על אתרוגי קורפו ואגפי, בל יבואו בקהל ה', פסולים המה ואין לצאת ידי חובת פרי עץ הדר בשבעת ימי החג...".

(ד) כ' הרמב"ם (פ"ז מהל' לולב) "ואם רצה להוסיף בהדס ובערבה שתהיה אגודה גדולה - מוסיף, ונוי מצוה הוא, אבל שער המינים אין מוסיפים על מניינם...". (ובעל העיטור (הל' לולב צא): "ויש

והעדיפו את האתרוגים מקורפו אותם החשיבו כמקוריים וכבלתי מורכבים. גדולי הדור נחלצו להגן על אתרוגי ארץ הקודש, ורבים מהם פסלו את השימוש באתרוגי קורפו. תשובות רבות נערכו בהלכה בענין זה, כשרבים הוכיחו כי אדרבא, האתרוג שבארץ ישראל הוא המקורי, האמיתי והכשר, לעומת אתרוגי קורפו שהם מורכבים ובלתי כשרים לברכה. רבים מהצדיקים יצאו במערכה נגד אתרוגי קורפו. הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריווקא זיע"א מתבטא קשות במכתב קודש ששיגר בשנת תרנ"א (נדפס מכבר, וכאן

- ט. מכינים מערב החג עלי לולב כדי לאגוד בהם הלולב ומיניו<sup>10</sup>. לפעמים היו מכינים גם (ה) קוישיקל<sup>11</sup>.
- י. הועידו כלי מיוחד לנוי (ו) מצוה שיאצור בו את האתרוג העטוף באניצי פשתן<sup>12</sup>.

### המשך מנהגי ירח האיתנים: חג הסוכות, שמיני עצרת ושמח"ת – במאמרים הבאים בעזה"



מעט גמרא בשמחה הוא בוודאי גדול מאד... יז. מנהגי סידור בית אהרן וישראל. יח. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א השתמש בקוישיקל (ידוע שבשנת תר"ס קלע עבורו אחד החסידים שמארה"ק שהיה אז בחצה"ק). בויליאמסבורג בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א היה מוכן קוישיקל לאגידת הלולב ומיניו, אך מרן זיע"א לא הורה להשתמש בו. בחצה"ק בחיפה בחג הסוכות של שנת תש"ז ותש"ח השתמש בקוישיקל בן שתי זרועות, והכניס בו את ארבעת המינים כשהעמידו דרך גידולו. גם בשנת תשט"ו ביקש הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל, נאמן ביתו של מרן אדמו"ר זיע"א, שיכינו קוישיקל עבור מרן זיע"א. היה זה קוישיקל קלוע כחמש חלקים הנכרכים יחד באגודה אחת ומרן זיע"א השתמש בו כשהקשרים כלפי מטה, היינו דרך גדילתן. (מזכרונות הרה"ח ר' מנדל קירשנבוים שליט"א שזכה לקלוע את הקוישיקל מעשה אומן). יט. אצל הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א הונחו האתרוגים העטופים בלשונות של פשתן בקופסאות של כסף (מרשימות בתו ע"ה). בחצה"ק מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק היתה לו תיבה מהודרת מכסף, ובחצה"ק בויליאמסבורג השתמש בראשונה בכלי נחושת ולאחר מכן בכלי כסף. שרדה קופסת האתרוג ששלחו חסידי קארלין בעיה"ק ירושלים ת"ו, בחודש שבט שנת תפ"ח לקראת נישואי בת מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א הרבנית חנה ע"ה א"ח הרה"צ הק' רבי שלום מאפטא זצ"ל הי"ד. הקופסה עשויה מכסף טהור, חרותים עליה ביד אמן מקומות קדושים בארץ הקודש: הר ציון, יד אבשלום, מערת המכפלה, הכותל המערבי, עיה"ק טבריה, קבר זכריה, קבר שמואל הנביא והר הבית. סביב המכסה הכסוף חרות לאמור: מתנת ד"ג להכלה כבודה ב"מ [בת מלך] אדמו"ר זצ"ל מרת חנה שתליט"א – מאת חסידי קארלין בעה"ק ירושלים ת"ו.

נאה בג' חללים וכל מין ומין נתחב בחללו וזהו נוי להמצוה, וכן נוהגין".

(1) בספר חסידים (קכט): "כבד את ה' מהונך, אתה קונה ארגו לשמור כסף וזהב, יותר יש לך לקנות ארגו נאה להצניע ספרין ותפילין...".

בספה"ק דרך פקודין (מל"ת לו): "...מה נעשה לישראל כי הם מחבבין המצות, לא יהיה מצות אתרוג, הוא האתרוג צומח בלא דעת נפש המשכלת, הנה מניחין אותו בכלי כסף ומכבדין אותו ומנשקין אותו...".

שמוסיפין עד שבעים כנגד ע' פרים, ויש שמוסיפין כמנין לולב, וכמנין הדס, הכל לנאותו, כדתניא זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות...". אמנם כ' המחבר (תרנא, טו) כי "בערבה והדס מוסיף בה כל מה שירצה", אמנם "המדקדקים אינם מוסיפים על שתי ערבות ושלושה הדסים עבות".

(ה) כך מנהג העולם כדי להתנאות במצוות, וכ"כ בערוה"ש (תרנה, ה): "ולכן עתה נהגו לעשות טבעות נאות מעלי הלולב עצמן ותוחבין אותן הג' מינים לתוך הטבעות ומייפין המלאכה בקליעה



# הערות

## הערות שונות

כבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל בנשיאות כ"ק אדמו"ר מסטאלין שליט"א

(א) רציתי לעורר אודות ליתן הטלית לכובס נכרי, דהנה הרמ"א (סי' כא ס"ג) כתב מתחילה שלא ליתן הטלית לכובס נכרי שלא יהא מצוות בזויות עליו, ומסיים 'אך נוהגים להקל לשכב בהם', ובא"ר (סק"ג) מביא מכמה פוסקים דה"ה שמותר ליתן לכובס נכרי, וכן נקט לדינא בשו"ע"ר (סעיף ד') ועיין בשער הכולל שכתב דט"ס ברמ"א שכתב דווקא לשכב בהם, רק הגירסא הנכונה דיש מקילין בכל זה, אבל במשנ"ב (סקי"ז) מביא יש מחמירין בכביסה שלא ליתן לנכרי בטלית ורק לשכב בה מיקל הרמ"א (וזה ש' הא"ר בשם כנה"ג ועוד) ובכה"ח (שם) מביא עוד פוסקים המחמירים ומסיים והמחמיר תבוא עליו ברכה ואם אי אפשר יש לסמוך על המתירים.

ובשו"ת קנין תורה (ח"ב סב - ג) מביא בזמן הזה שמכבסין במכונות כמעט ללא מגע יד יש מקום להקל, אבל בשו"ת חיי הלוי (ח"ג סי' ב') כתב דגם בזמן הזה מצוי שמורידים הכתמי' ביד וגם הגיהוץ נעשה ביד על כן נכון למנוע מכיבוס נכרי, ועוד כתב גאב"ד שטרסבורג זי"ע שם דרק לכובס שבעליו נכרי אסור אבל למשרתת נכרי' או בכביסה של ישראל אף אם העובדים נכרים מותר, ולפי"ז אם הבעה"ב נכרי אפי' אם הפועל ישראל אולי נכון להחמיר בזה.

(ב) בספר עבודת ישראל (פרקי אבות פ"ו ד"ה ומכשרתו) מביא דהפ' תורת אמת היתה בפיהו דכתיב במלאכי ב' קאי על משה רבינו ע"ה, ולכאור' זה צ"ע מגמ' סנהדרין (ו'): דדרשוהו על אהרן הכהן כדכתיב שם בהמשך שפתי כהן ישמרו דעת, וכן פי' הראשונים שם במלאכי, א"כ יל"ע איפה הוא המקור דקאי על משה רבינו ע"ה.

(ג) יש לעורר על מה שנהגו המון עם מחמת חסרון ידיעה שמניחין חפצים בתוך כיסיהם שבש"ק אפילו בבית, שכפי שנראה משו"ע ופוסקים הרי זה איסור ממש של גזירה דהוצאה דאורייתא דגריסין בגמ' שבת (סד): אמר רב כל שאסרו חכמים לצאת בו לרה"ר אסור לצאת בו לחצר חוץ מכבול ופאה נכרית, ופסק הרי"ף כרב, וכ"פ הרמב"ם (פי"ט ה"ח) וכתב דזהו דווקא בחצר שאינו מעורבת דאסור אבל במעורבת מותר ונחלקו ע"ז הרשב"א והרמב"ם וס"ל דאפילו בבית אסור לצאת בכל מה שאסרו וכ"ש בחצר מעורבת וכתב המ"מ שם שראוי לחוש לדבריהם דאף בבית אסור. ובעה"ת חלק בין דברים שצריכין לשלפם ההחויא לחבירו מותר לדין דלית לן אלא כרמלית אבל דברים שבודאי הם משא אסור, וכן פסק בשו"ע (סי' שג ס"ח) כרב דאסור והביא כל ש' הנ"ל אבל בזה פסק להדיא דדבר שאסור משום חיוב חטאת אף בכרמלית בזמנ"ז אסור משום גזירה דרב. ולפי"ז אנשים שמניחים חפצים בכיסו בשבת דהוה חיוב חטאת ברה"ר אסור ליתן בכיסו גם בביתו וכמימרא דרב וכש' הרשב"א ובעה"ת. וכן פסק להדיא בשו"ע"ר (סי' שג סכ"ו) דאסור להשים חפץ בבגדו אפילו בתוך ביתו בשבת שמא ישכח ויצא בהם, וכתב בבהירות לשונו: 'דאין היתר לטלטל שום חפץ בבית אלא בידו, שבידו ודאי אין לחוש שמא ישכח ויוציאה לרה"ר שהרי רואה החפץ בידו עכ"ל, ע"ש שמארין ומוסיף דאפילו בעיר שמעורבת כולה (כגון עירנו מאנסי) נמי יהיה אסור להוציא בכיסו אלא בידו דחיישינן שיוציאה מהעיר וזהו חומרא גדול וכבר כתב בספר קצות השלחן (סי' קטו סקמ"ד) ע"ז דלא נתקבל איסור בזה, דהרב בעצמו נסתפק בזה כפי הידוע שרוב פעמים כשכותב איזה דבר בסוגריים היינו שהסתפק בזה, אבל עכ"פ בשאינה מעורבת ודאי אסור להניח בכיסו ולא ראיתי מי שיחלוק ע"ז. וע"ע בספר מגילת ספר (סי' מב) שכתב דלשי' הרמב"ם היה לנו להקל בזה"ז דאין לנו רה"ר דהוי גזירה לגזירה, והביא נמי שו"ע"ר הנ"ל וכתב בשם

הרב דלכתחילה יש להחמיר אם לא בשעת הצורך דאז יש לסמוך על דעת הרמב"ם ע"כ, וכשתעיינ בשועה"ר שם תמצא דטעות היא בידו כמה שכתב אם לא בשעת הצורך שאז יש לסמוך על סברא ראשונה דס"ל דעכשיו אין לנו רה"ר אלא כרמלית וע"ז יש לסמוך בעת הצורך, דכתב בפי' דאין להקל בדבר, א"כ אף לשי' הרמב"ם לא הוי גזירה לגזירה ואסור בתכלית האיסור, ועי' ברמ"א (סי' שי סוף ס"ז) שכתב גם הוא להחמיר שלא לטלטל משוי בתוך הכיס אפילו בבית שמא יצא בו, ועיינ בקונט"א (סי' עא סק"ט), עכ"פ ראוי לכ"א למנוע מזה שלא יבוא לידי חילול שבת ולית לך חכם כבעל הנסיון.

ד) באחד מקובצים שלפנינו ראיתי חכ"א מעורר מתי הונהג לומר שיר של יום שאומרים בזמנינו כל יום בתפילה, ויש לציין דבמסכת סופרים (פרק יח, יט) מובא שנהגו העם לומר שיר של יום, ולפי מה שמבאר שם בפי' נחלת יעקב מנהג זה התחיל אחר החורבן, והעם נהגו לומר שיר של יום זכר למקדש שהלויים היו אומרים אותו בשעת ניסוך היין (שמונה עשרה זכר לתמיד ושיר של יום זכר לנסכים). ודעת הרמב"ם שהמנהג לומר שיר של יום לא התפשט בכל העם וז"ל בסדר נוסח התפילה (אחר סדר אהבה) "נהגו מקצת העם לקרוא בכל יום אחר תחנונים אלו (פי' ובא לציין) מזמור שהיו הלויים אומרים בבית המקדש" עכ"ל. ובהלכות תפילה (פ"ט ה"ה) בסדר התפילה מזכיר הרמב"ם רק עד אחרי ובא לציין ואינו מביא יותר כיון שאינו חיוב אלא מנהג "מקצת העם", וכן דעת הטור (סי' קלג) שכותב 'אחרי עלינו נפטרים לבתיהם', ואח"כ כותב את המנהגים של שיר של יום ושל אין כאלקינו, ובזוהר (ח"ג ע"ו) כותב: דתיקנו מארי מתניתין קרבנין בצלותא מסטרא דימינא דתמן איש חסד כהן, ותיקנו זמירות דאינן שיר דלויים בתרייהו מסטרא דגבורא (וע"ש דיש מעירים שצריך להגיה 'אבתריה' דהיינו אחר התפילה ולא 'אבתרייהו' שמשמע אחרי הקרבנות). דעת הזוהר ששיר של יום נתקן ע"י בעלי משנה. ואע"פ שבגמ' שלנו אינו מופיע, אולי משום שלא נתקן בתור חיוב אלא שבעלי המשנה גילו את הסוד שבדבר והנהיגו את הענין בתור רשות, ובכה"ח (ח"ב עמוד קטו אות כו) כותב על חשיבות הענין לומר בכל יום היום יום ראשון בשבת וכו' כיון שיש מצוה למנות את ימי השבוע לימי השבת, ומציין לפני עץ חיים שכותב על פי הסוד כל שיר של יום שאומרים בימי השבוע איך הוא שייך לאותו יום, ולמעשה בזמנינו כולם נוהגים לומר כל יום שיר של יום, ובעצם ענין שיר הלויים ע"י מנ"ח (מצוה שיב) וגמ' סוכה (נה). ושו"ת רמ"ע מפאנו (סי' כה) ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' רו) ומעשה רב ועוד מש"כ ע"ז ואכמ"ל.

ה) בגמ' ברכות (כא.) ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל וגו' ע"ש. ויל"ע לפי שיטת הרמב"ם (פ"א מהלכות תפילה ה"א) שכתב וזה"ל: מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם וכו', ודרשי' (עירובין לו.) דדבר שיש לו עיקר מה"ת אזלינן בה לחומרא אפילו בספיקא דרבנן א"כ כיון דתפלה יש לה עיקר מן התורה צ"ע אמאי ספק התפלל אינו חוזר ומתפלל, ועוד יל"ע בגמ' עירובין (שם לו.) קשיא דר"י אדר"י אמר ר"ה בר חנינא שאני טומאה הואיל ויש לה עיקר מה"ת, שבת נמי דאורייתא היא, קסבר ר"י תחומין דרבנן ע"ש. ולפי"ז צריכין להבין שיטת הרמב"ם דפסק (בפכ"ז מהל' שבת הלכה א') היוצא חוץ לתחום המדינה בשבת לוקה שנאמר אל יצא איש ממקומו ביום השביעי מקום זה הוא תחום העיר ולא נתנה תורה שיעור לתחום זה, אבל חכמים העתיקו שתחום זה הוא חוץ ל"ב מיל כנגד מחנה ישראל, וכך אמר להם משה רבינו תצאו חוץ למחנה וכו', ובפ"א מהל' עירובין (הכ"א) כתב הרמב"ם אין מערבין ולא משתתפין בשבת אלא מבעוד יום וכו' ולעולם צריך שיהא העירוב או השיתוף מצוי ואפשר לאוכלו כל בין השמשות, לפיכך אם נפל עליו גל או אבד או נשרף או שהיה תרומה ונטמאת מבעוד יום אינו עירוב, משחשיכה הרי זה עירוב, ואם ספק הרי זה עירוב שספק העירוב כשר ע"ש. וקשה דכיון דהרמב"ם פוסק ד"ב מיל הוה דאורייתא נמצא דאיסור תחומין יש לו עיקר מן התורה, ואמאי פסק הרמב"ם דספק עירוב כשר הלא מבואר שם בעירובין (לו.) דדבר שיש לו עיקר מן התורה אפילו בספיקא דרבנן אזלינן בה לחומרא וצ"ע.

הכו"ח המצפה לישועת השם בכל יום

### הק' צבי ארי' פריעדמאן

מח"ס אמרי צבי עה"ת ומועדים וש"ס

נכד כ"ק אדמו"ר מטענקא שליט"א

פה מאנסי - נ.י.

## בענין הליכה בין ברכת המוציא לאכילה

נהוג בכמה בתי כנסת בעת סעודה שלישית בש"ק שמניחין החלות על שולחן מיוחד, והציבור אחר שנטלו ידיהם, בוצעין על לחם משנה ומברכין המוציא ומתפזרין כ"א למקומו עם פרוסת הבציעה, ואינם אוכלין מהפרוסה עד שיגיעו למקומן, ויש שיטעמו קצת מהפרוסה בדרך הליכתן.

ויש לדון בזה היש מקום להלכה להולכים בדרך זה.

כתב השו"ע, סי' קסז ס"ו וז"ל: יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך וכו', וכתב המ"א שם סקט"ז ולא ישיח עד שיבלע הפרוסה, מיהו אם שח בעודו לועס א"צ לחזור ולברך. (של"ה שעה"א), ועי' ס"ס ר"י, דהלועס א"צ ברכה, א"כ עיקר הברכה על הבליעה, וצ"ע, עכ"ל המג"א. והיינו דהמ"א ס"ל דאין להפסיק בעודו לועס, אא"כ בלע.

וכ"פ שם בשו"ע הרב דאם שח בעודו לועס בדבר שאינו מענין צרכי הסעודה אפשר שצריך לחזור ולברך וכו'.

ועיי"ש במ"ב ס"ק לה דהביא שם דעות הפוסקים לגבי בדיעבד, אם שח בעודו לועס, דהא"ר צידד לחזור ולברך, ומ"א ופמ"ג והגר"ז לא פשיטא להו זה, ובגד"י ומג"ג ס"ל דא"צ לחזור ולברך. ומהח"א הביא דמצדד דאם בלע הטעם שיש בפיו מהלעיסה, דא"צ לחזור ולברך, וכן מסיק שם בבה"ל לנהוג למעשה כהכרעת הח"א, עיי"ש.

כ"ז הוא לגבי שיחה בין ברכה לאכילה, וה"ה לגבי הליכה ממקום למקום ג"כ הדין ככל הנ"ל, וכדכתב שם השו"ע הרב ז"ל: וצריך לזוהר ג"כ שלא לילך ממקום למקום עד שיבלע, כי הליכה ממקום למקום חשובה הפסק, אא"כ לצורך אכילה שאז מותר לכתחילה אם א"א בענין אחר, כגון שא"א לו לברך במקום אכילתו לפי שאינו נקי, שכיון שא"א לו לאכול בע"א ה"ז כדיעבד ע"כ והביאו בשעה"צ סקכ"ח.

ומקורו הוא מ"א בסי' קסו סק"ג (שם איירי לגבי הפסק בין נט"י להמוציא) שהביא שם מהרמ"א ביו"ד, דאם א"א לברך בבית השחיטה (שהמקום אינו נקי) דיברך ברחוק ד"א קודם שיכנס לבית השחיטה, והביא שם בשם האגודה דהיינו דווקא בבית אחד (ודלא כהרמ"א שהתיר אפי' מבית לבית), ובהמשך הביא משם התוס' בפסחים, דאפי' מפינה לפינה חשיב הפסק, וסיים שם, וכן עיקר דלא גרע מדיבור בעלמא.

והיינו דהמ"א ס"ל דהליכה מפינה לפינה הוי כמו דיבור, וכן צידד להלכה. ועיין בתהל"ד שדייק מלשונו "דלא גרע מדיבור", דאפי' בדיעבד אם הלך שלא לצורך אכילתו דחייב לחזור ולברך.

ונמצא, דעכ"פ לכתחילה צריך לזוהר שלא לשנות מקומו מפינה לפינה בין ברכה לאכילה, ואפי' יכניס לפיו קצת מהפרוסה ועודו לועס, אא"כ כבר בלע קצת מפרוסת הבציעה. (ועיי"ש במ"ב סקל"ה דשלא במקום הדחק טוב שיאכל מתחילה שיעור כזית), ולפמ"ש"כ שם התהל"ד גם בדיעבד יצטרך לחזור ולברך. (ואולי הליכה למקום אכילתו שאני ול"ח הפסק לגבי דיעבד עיי"ש שו"ע הרב ס"ט).

ואולי יש מקום לדון בזה היתר אף לכתחילה, דהוי קצת כמו אי אפשר בע"א, כיון דקשה לפזר הלחם משנה בכל מקומות מושבותיהם ולברך כ"א במקומו, דאין כולם נוטלין בפרק ובזמן אחד, וגם במקום המיוחד ששמים הלחם משנה אין די מקום לכולם לשבת שם, ולכן הוי כא"א, וצ"ע בזה.

### נפתלי גומליב

כולל השתלמות בהלכה ביתר עלית

## לוחשין לחישות נחשים ועקרבים בשבת

לכבוד מערכת הקובץ הותיק "קובץ בית אהרן וישראל" שלום רב וישע יקרב

בטור סימן שכ"ח בדיני חולה בשבת בסופו כתב לוחשים לחישות נחשים ועקרבים בשבת וכתב הבי"מ מקור הדין בפרק חלק (סנהדרין קא). ופירש שם רש"י לוחשים על נחשים ועקרבים בשבת בשביל שלא יזיקו ואין בכך משום צידה עכ"ל ב"י, וכן הבי"ח הביא את פירושו של רש"י דלוחשין עליהם כדי שיעמדו במקומן ולא יבואו להזיק ואין בכך משום צידה ע"כ.

וקשה לפני זה (לפי המקור שהביאו הב"י והב"ח מפ"י רש"י) צריכה הלכה זו לבא בהלכות צידה בסימן שט"ז ומה ענינה לסימן שכ"ח.

גם בשו"ע (סי' שכח סעיף מ"ה) כתב וז"ל: לוחשים על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו ואין בכך משום צידה ונראה שהביא דין זה בסי' שכ"ח מפני שהוא מובא בטור בסימן זה אבל על הטור לפי דברי הב"י והב"ח קשה כנ"ל.

והנה ברמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק י"א הלכה י"א כתב וז"ל: מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי לישב דעתו ולחזק ליבו, "אף על פי שאין הדבר מועיל כלום" הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו עכ"ל. וכתב בכסף משנה שמקור דינו של הרמב"ם מהגמרא הנזכרת בפרק חלק רק שהרמב"ם מפרש דלא כרש"י, ומפרש דמיירי במי שנשכו עקרב או נחש שמותר ללחוש לו לחש של רפואה כדי שלא תטרף דעתו עליו.

אם כן נוכל לומר דהטור סבירא ליה כהרמב"ם דהפירוש בדברי הגמ' בפרק חלק לוחשים לחישות נחשים ועקרבים היינו שכבר הזיקו שמותר ללחוש לחולה כדי שלא תטרף דעתו עליו כאשר ידע שיש דרך של רפואה למכתו ולא משתמשים בה.

ואם כן לא קשה מידי על הטור דבאמת הלכה זו שייכת לסימן שכ"ח דיני חולה בשבת וק"ל.

אבל קשה על הב"י והב"ח למה לא פירשו כן בדעת הטור שס"ל בפירוש דברי הגמ' כהרמב"ם שהרי מקום ההלכה מורה כן מכך שהביא הלכה זו כאן ולא בסימן שט"ז מבואר שהוא קשור לדיני חולה ולא לדיני צידה.

ובעצם הדין, לפי הב"י והב"ח שפירשו הדין שמותר ללחוש לנחשים ועקרבים כדי לעוצרם במקומם ולא יבואו למקום ישיבת בני אדם ויזיקו. קשה, דבהדיא איתא בסי' שט"ז סעיף ז' הצד נחשים בשבת או שאר רמשים אם לרפואה חייב ואם בשביל שלא ישכנו מותר ע"כ הרי מפורש שמותר לצוד נחשים ועקרבים כדי שלא יזיקו ויותר מזה דשם מיירי בצידה גמורה כל שכן כאן שאין זה צידה טבעית אלא ע"י לחש בעלמא וא"כ אם על צידה גמורה כתוב שמותר מה צריך להשמיענו הטור כאן על צידה זו שאינה טבעית שמוותרת, דפשיטא שמוותרת.

וכתב במשנה ברורה בשם אליה רבה, דצריך לומר דהכא מיירי דליכא אלא חששא רחוקה כגון דאינו רודף אחריו כלל וכדומה וקמ"ל דגם בכה"ג ללחוש להם שלא יזיקו מותר.

וקשה על המשנ"ב שבסימן שט"ז ס"ז כתב דאפילו במקום שאין רגילין הנחשים להמית ואין רצין אחריו אלא עומדין במקומן דבזה אסור לילך להרגן אפ"ה לצודן שרי.

הרי שגם בחששא רחוקה התיר לצודן צידה גמורה ואם כן מה צריך להשמיע בסימן שכ"ח (השו"ע, והטור לפי הב"י והב"ח) שמותר לצודן בלחשה, דהא אפילו צידה גמורה מותר, וצ"ע.

בברכת התורה

**אברהם דברה**

כולל חזו"א בני ברק

## בענין קם דינא והדר דינא

במס' בבא בתרא פ' יש נוחלין איתא במשנה קל"ד, זה אחי אינו נאמן ויטול עמו בחלקו מת יחזור נכסים למקומן נפלו לו נכסים ממקום אחר יירשו אחיו עמו ע"כ. ופסקו המחבר בתו"מ סי' ר"פ סעיף ב', ומקשין העולם אמאי ל"א למאן דאית ליה קם דינא דאם מת לא יחזור הנכסים למקומן אלא יחלקו האחין בשוה שהרי הודה להם שהם אחי הספק, ומה שהם לא נתנו לו מחלקם בחייו הרי קם דינא, ועיין מש"כ בזה התוס' רי"ד בגמרא ובט"ו רעק"א ונתה"מ בשו"ע (ועיין שערי ישר שער ה' פי"א וחזו"א חו"מ סי' ט"ו).

ונראה לומר בזה הדנה בסוגיא דפ' החולץ (יבמות ל"ז): בספק ובני יבם דנחלקו ר' אבא ור' ירמי' אי קם דינא או הדר דינא לכאורה יש להקשות א' למ"ד קם דינא דלכאורה לא שייך כאן קם דינא שהרי אין טענת הספק לחזור הדין שהרי כלפי הנידון של נכסי המת שפיר הדין דיחלוקו אפי' היום שיש לו טענת ממה נפשך רק שטוען טענה חדשה דמסברת ממנ"פ יתנו לו איזה סכום והרי זה טענה חדשה ואינו סותר לדין הקודם ודו"ק, ב' למ"ד הדר דינא קשה בעצם טענת הממנ"פ שהרי אין זה כשאר ממנ"פ כגון שממנ"פ חייב לו מנה או מכח הלואה או מכח היזק דאז שני החיובים שוים ממש משא"כ הכא הרי נכסי המת מבוררים ויאמרו לו הבא רא' אם ליטול נכסי המת או חלק בכל הנכסים, ובאמת קו' זו יש להקשות גם במה שהביא הגמ' שם בפ' החולץ מח' אדמון וחכמים במי שאבדה לו דרך שדהו ומבואר שם בגמ' דבחד מתחילה ועד סוף פשיטא כאדמון דילך בקצרה ואמאי לימא ליה הבא רא' באיזה רוח הי' לך דרך. ונראה לומר דטענת ממנ"פ אין זה סברא בעלמא אלא דין ממשפטי התורה דהיכא דודאי חייב לו ממנ"פ ואינו תובעו אלא הפחות שבשניהם והקצרה שבשניהם יש דין לעשות משפט שיתן לו ואע"פ שהתביעות הם בב' מקומות ובכ"א יכול לומר לו הממע"ה זהו דין ממשפטי התורה והוא סברא דלא בעי קרא כהמע"ה (ב"ק מ"ו:). ועפ"ז נראה דזהו טענת הספק דמדין ממנ"פ הנ"ל מחוייבים בני היבם לבחור א' מצדדי הספק ולהכריע כן לדינא ולחזור מדין היחלוקו שנפסק קודם לכן.

ובזה מתורץ גם קו' הראשונה אמאי שייך כאן קם דינא שהרי תובע לחזור הדין ולהכריע כצד א' של הספק וכנ"ל.

ונראה עפ"ז דאולי י"ל דזה גופא היסוד של קם דינא דהיכא שתובע לעשות דין חדש אחרי שכבר עשו דין אמרי' דאין עושיין דין חדש אע"פ שהוא יותר נכון כיון שכבר עשו דין (ועיי"ש בב"ב ל"א. בסוגיא דטוען וחזור וטוען עיי"ש והבן). אבל היכא דאינו תובע דין חדש רק מברר האמת או כו"ע מודו דהדר דינא. ועיי"ן רש"י שם בפ' החולץ ל"ח. ד"ה מי איכא למימר הכי שכ' וז"ל: ומכח שתי טענות הוא בא עליהם בכל אחת ואחת אומרים לו הבא רא' עכ"ל. ולכאורה צ"ע שהרי אין הנידון כאן אי טענתו נכונה או לא ורק אי אמרי' קם דינא או הדר דינא, ולפי הנ"ל אתי שפיר דכוונת רש"י הוא דאמרי' קם דינא ואין עושים הדין של ממנ"פ ואין לו כח להכריע כצד א' אלא ע"י רא' שאז אינו תובע דין חדש אלא מברר האמת. וק"ל.

ונראה דעפ"ז י"ל דבאמר זה אחי הנ"ל לא שייך שם קם דינא, די"ל שאין כאן דין חדש בנידון הראשון שהרי בתחילה כל הדין הי' רק על הודאתו שהרי הספק אינו יודע (עיי"ש קל"ה. רשב"ם ד"ה זאת אומרת כו' וקל"ה: בגמ' ושאני הכא דכמנה לאחר בידך דמי). ובנכסי יתומים אין אנו דנין כלל ע"פ הודאתו (וכמש"כ הרשב"ם שם קל"ה: בד"ה לעולם חייב וכו' הלכך אמרי ליה לאו בעל דברים דידן את). ונמצא דעכשיו שאנו דנין על חלק הספק שהי' בידם כל הזמן מדין ממנ"פ הרי זה דין הראשון שאנו עושים בזה הממון ולא שייך כאן קם דינא וכנ"ל.

יוחנן טראוויס - גבעת זאב

## בענין תחיבת עין ארוך תוך קוביות של פירות בשבת

הנה לאחרונה נתפשט באולמות ובשבת שבע ברכות, שבת התאחדות וכדומה להגיש להאורחים מנה שיש ע"י עץ דק כמו עץ שחוצץ בו שיניו אבל ארוך פי כמה ותוחבים בו חתיכות של אבטיח, מלון, ענבים, וכדומה, או שתוחבים בו מיני ירקות וצ"ע האם מותר לעשותם בשבת.

ונראה דלכאורה אסור לעשות כן משום "מעמר" ומשום "בונה".

והנה בשו"ע סי' ש"מ סעיף י' וז"ל: המקבץ דבילה ועשה ממנו עיגול או שנקב תאנים והכניס החבל בהם עד שנתקבצו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר וחייב וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, והוא מלשון הרמב"ם פרק ח', הגם שמעמר הוי דווקא בשדה, ע"י במ"ב ס"ק ל"ח ובשו"ע הרב ט"ו ובשאר אחרונים דאפילו שלא במקום גידולו אסור משום מעמר. ובשו"ע הרב כתב שצריך להחמיר כדבריהם, ובמ"ב ציין לדברי הנשמת אדם דאף כשעושה כן בבית חייב משום מעמר, וכ"כ בספר מעשה רוקח ע"כ. וע"י מאירי שבת דף עג אס כיוון בעימור חייב בכ"מ אפילו בביתו, הגם שבכסף משנה על הלכה זו מביא בשם הרמ"ק שאינו חייב לפי הנ"ל נראה בנידון דידן שלכאורה יהא אסור לקבץ פירות ע"י תחיבת עץ.

אבל נסתפקתי מלשון הרמב"ם והשו"ע כמה שכתבו, שמכניס החבל "עד שנתקבצו גוף אחד" משמע שהתאנים נדחפים יחד ע"י החבל ונעשה גוף אחד משא"כ בנידון דידן כל פרי עומד בפני עצמו וכל החיבור הוא רק ע"י העץ! אבל ממשמעות הפוסקים נראה שאפילו אוגדו בלי להדביקו לגוף אחד אסור במה שכתבו שאסור להשחיל מרגליות ע"ג חוט לעשות מהרוזות משום דהוי גידולי קרקע והרי זה כמדבקי פירות כ"כ בכף החיים ס"ק ד' ובשביתת השבת במעמר ס"ה וסק"ט (ויש בזה ג"כ משום מכה בפטיש, עיין קצה"ש קמ"ו ס"ק מט 25) וע"ש ג"כ בענין מעמר בביצים כשמדבקם הערה 19, 24, עכ"פ נראה שאפילו לא נעשו המרגליות גוף אחד מ"מ בזה שמחברם הוי מעמר.

כשעיינתי בספרי האחרונים ראיתי בספר איל משולש על הל' מעמר פרק ה' י"א שכתב בענין חיבור פירות בט"ו בשבט ע"י קיסמין שמותר לפי שאין דרך לחבר פירות אלו וכן כתב שם אות כט וכתב סברא משום דהוי מתיקוני האוכל ולפענ"ד זה אינו, מה שכתב שאין דרך וכו' דהמציאות היום שהוא הדרך ונתקבל אצל אולמות ושמותר ומה שכתב שהוא מתיקוני האוכל ע"ש הערה ל"ו דכתב מסברא דנפשיה בלי שום ראיה ומאן יאמר שזה כמו בורר.

בענין איגוד פרחים, בקצות השולחן אסור לאגוד פרחים ממינים שונים משום מעמר ובשו"ת אגרות משה אור"ח ח"ד ע"ג חולק עליו וכתב שאינו מעמר אלא לוקטם יחד וכתב שם שאין כוונתו לעשות "ערימה". ואולי בנידון דידן כוונתו כן בערימה לקבוץ יחד שזה יפיו שיהי' יחד.

בשו"ת נשמת שבת סי' ש"יז פסק לענין חמשה עשר בשבט שחל בשבת לעשות כמו אילן של פירות בעץ דק בזה אצל זה, שאסור משום מעמר ובונה, ומביא שם מח' אם חייב בעומר שני מינים או דווקא בעומר מין אחד, האגלי טל סובר שמותר בשני מינים והקצה"ש סובר דלא שנא.

ולענין לאסור משום בונה ע"י במג"א ש"מ ס"ק י"ז שהקשה במגבן תאנים, דלמה אין בזה משום איסור בונה ותירץ דלא מיקרי בנין אלא כשמתכוין ליפותו ולהשוותו, א"כ בנידון דידן שכל כוונתו בתחיבת העץ לחבירו הוא משום ליפותו ולהשוותו, ע"כ יש לאסור.

וצ"ע אם ליפותו היינו דווקא שהמאכל עצמו נתייפה כמו בהמגבן שנעשה צורת גבינה או בזה שמחברו באופן שהפרי נראה יפה נחשב כבנין.

ע"י בחיי אדם כלל ל"ט א' וז"ל: אפילו מדבק פירות ומכוין לעשותם בעל תמונה, ארוך או מרובע חייב משום בונה, ובנשמת שבת הנ"ל אסור בה"ג משום בונה.

(ע"י בתהלה לדוד הנ"ל שהקשה על המג"א שאדרכא בהמגבן למה לא יהא אסור משום מעמר) ולגבי בצל וביצה כתב בקצוש"ע פ' כ"ה שיהא שלא להשוותן וליפותן משום איסור בונה כמו במגבן, וברעת תורה סי' שכ"א י"ט ד"ה ומותר תמה ע"ז, שיהא מותר מק"ו דאין בנין בכלים כ"ש באוכלין, ומה שאסור במגבן שהוא תחילת עשייתו, אבל קשה ע"ז מהמג"א הנ"ל דרצה לאסור בתאנים וע"ש בסוף שכתב שבמדבק פירות שהוא דווקא אם נעשה גוש אחד בחיבור חזק שייך בונה משא"כ במקבץ בצלים חתוכים...

נשאר עוד לברר מה הדין אם מכינים העץ והפירות סמוך לסעודה, (לענין מעמר ובונה) דברע"ת הנ"ל כתב וז"ל ופשיטא דיש להקל בכנין לשעה לאכול מיד עכ"ל.

לענין מעמר בנשמת שבת הנ"ל כתב שאין להקל מסברא דלא שייך עימור אלא בדבר שיעמור ימים רבים והביא ראיה מהמקור חיים לבעל חוות יאיר שאסור לחרוז "פרלין" בחוט אפילו לפי שעה וע"ש.

וכן אסר במעמר מיד בשו"ת רב פעלים ח"א סי' י"ט, דנשאל שם בענין דיכת אגוזים ותמרים ודן שם בארוכה ואסר ג"כ משום בונה וכתב שאינו דומה לבורר דלצורך אכילה לאלתר שרי, כי לא נמצא עימור דרך אכילה ע"כ אסור אפי' מיד ע"ש. אמנם בשו"ת זבחי צדק ח"ב אור"ח סי' כ' כתב דלצורך אכילה לאלתר מותר, וכן ברעת תורה הנ"ל וע"י בארוכה שו"ת יביע אומר אור"ח ח"ד סי' ל"ח ובחלק י סי' נ"ה אות כא במה שכתב על שו"ת רב פעלים הנ"ל בארוכה אם אסור באוכל לאלתר ע"ש, מ"מ לענין דידן ראיתי שצריכים זמן רב להכין ובאולמות מכינים הרבה שעות קודם וצ"ע.

ויה"ר שיאיר עינינו בתורתו.

יוחנן כהן

## בגדרי חובת החזרה במי שמעה בתפילה וברכת המזון וביאור מחלוקת התוס' וחכמי פרונינצא בזה

### א

בקובץ קנ"ח, כסלו תשע"ב, כתב הרב משה אהרן הלוי אייזין שליט"א בביאור המחלוקת בין הר"י (ברכות כ"ו ע"ב תוד"ה טעה) לבין הר"מ מאלאוור והרי"ף וחכמי פרונינצא (בתר"י ברכות י"ח ע"א), בשכח יעלה ויבא במנחת ר"ח ונוכח במוצאי ר"ח אי צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתיים, שחכמי פרונינצא ס"ל דכיון שלא התפלל כדינו נתבטלה תפילתו והיא כמאן דליתא, ואילו התוס' ס"ל להתפלל שפיר אלא שהחסיד הזכרת יעו"י ומכיון שבערבית בלאו הכי אינו יכול לתקן חסרון זה הרי אין מקום לתפילת התשלומין.

וכדבריו כתב גם הגאון רבי יהושע אשכנזי שליט"א, ר"כ פאג"י ור"כ רב אחא, בקובץ קנ"ג, שבט תשע"א. אך כבר הערתי בקובץ קנ"ד דלכאורה קשה לומר כן, כדמוכח בסי' קכ"ו ס"ג בדינא דשוכח יעלה ויבא בשחרית. דאיתא התם שש"צ ששכח יעו"י בשחרית וכבר השלים תפילתו אין מחזירין אותו, והמ"א שם (ס"ק ג') כ"כ בשם הרמ"ע מפאנו והכנה"ג אף לגבי יחיד שכבר התפלל מוסף, ע"ש. הרי שלך לפניך שתפילתו הראשונה שהשמיט בה היעו"י במקומה עומדת והיא תפילה מעלייתא ולאו כמאן דליתא דמיא, אלא שחסר בה הזכרה, וליכא למימר דבהכי פליגי התוס' וחכמי פרונינצא.

[ובמש"כ עוד הגר"י אשכנזי בקובץ קנ"ג מהישועות יעקב ועוד אחרונים דלא כדברי הגר"ח מבריסק בריש הסטענטיל שמחלק בין יעו"י להזכרת טו"מ, והערתי ע"ז בקובץ קנ"ד שכן מבואר במקומו בסי' ק"ח במ"א ונ"כ, ע"ע בשו"ת גור אריה יהודא (לרבי אריה יהודא ליב תאומים מבראד, זאלקווא תקפ"ז) סי' י"ז שכתב להוכיח דאין לחלק בזה. וכ"כ בשו"ת הר צבי ח"א סי' נ"ד ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' ס"א. ובהר צבי שם מביא כן גם משו"ת חסד לאברהם (לרבי אברהם תאומים אבד"ק בוטשאטש, חמ"ד תרי"ז, מהדורא תנינא סי' כ'). ועיקר דבריו שם באים לחדש דמי שלא הזכיר או שאל גשמים בתפילת ערבית א"צ לחזור) שכתב סברא הפוכה בזה, דטו"מ עדיף מיעו"י ובוזה אף חכמי פרונינצא יודו שא"צ לחזור ולהתפלל כשלא ישלים חסרונו. וע"ע בזה בספר פסקי תשובות סי' קי"ד בהערה ע"ט, ובחכמת שלמה סי' קי"ז ס"ד עמש"כ הבאה"ט שם (ס"ק ז') בשם הלק"ט, ובקצות השלחן בהערות לבדי השלחן סי' כ"ח ס"ק כ' מביא בשם הרש"א וורטהיימער שבהזכיר טו"מ בקיץ שהוא סימן קללה גרע טפי ואף התוס' יודו בזה שצריך לחזור ולהתפלל אף שיתפלל תפילה של שבת שאין בה ברכת השנים. וכ"כ בחסד לאברהם שם. ולפמש"כ בקובץ קנ"ד יש לפלפל אף בזה.]

### ב

ובעקבות דברי הרמ"א אייזין שו"ר בקהלות יעקב עמ"ס ברכות ס"ס ט"ז שהעירו ח"א מדינא דסי' קכ"ו ס"ג, ונדהק לחלק בין ש"צ ליחיד. ומכיון שא"ז מספיק למש"כ הרמ"ע מפאנו והכנה"ג והמ"א, כתב הקה"י שדבריהם עולים לשיטת התוס' בלבד, ואה"נ שחכמי פרונינצא יחלקו בזה. ולע"ד קשיא טובא לומר כן, ואי הכי לא הוו שתקי מינה. ותו דא"כ לא אתי שפיר להלכה, דלפ"ז היה לנו לחוש לשיטת ח"פ ולחייבו לחזור ולהתפלל בנדבה, כהכרעת רבינו יונה שנפסקה בש"ע סי' ק"ח סי"א, ומאי שנא הכא מהתם.

והקה"י כתב כן מפני שלמד שסברת חכמי פרונינצא היא שהמתפלל בלא יעו"י בר"ח הו"ל כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. ולע"ד אין הכרח ללמוד כן בדברי חכמי פרונינצא. ונראה שנקודת המחלוקת בין התוס' לח"פ היא, שחכמי פרונינצא ס"ל שחובת התפילה המוטלת על השוכח יעלה ויבא מפני שלא התפלל כראוי ולא יצא ידי חובתו, היא חובה כללית לשוב ולהתפלל תפילת מנחה בשנית כמו חובת התפילה של מי שעדיין לא התפלל מנחה כלל. וכשנוכח בלילה הריהו ממילא חייב בתשלומין, אף ששוב לא ישלים היעו"י שמחמתו נתחייב לחזור ולהתפלל המנחה שהחסיד. ואילו התוס' ס"ל שחובת השוכח יעו"י לשוב ולהתפלל איננה אלא חובה פרטית על מנת שישלים היעו"י ותו לא, ומשעבר זמנו של היעו"י שוב בטלה חובתו לחזור ולהתפלל. וע"ע מה שפלפתי בזה בקובץ קנ"ד.

ואף שהמ"א בסי' ק"ח ס"ק ט"ו כתב בהסבר שיטת חכמי פרובינצא דתפילה הראשונה כמאן דליתא דמי, בע"כ צ"ל דאין כוונתו לגבי התפילה עצמה אלא לגבי המתפלל. כלומר, שחובתו לחזור ולהתפלל שנית היא חובה מוחלטת, ואין היא תלויה בכך שאכן ישרים החסרון שבגינו נתחייב לחזור ולהתפלל, ולענין זה תפילתו הראשונה היא כמאן דליתא. אך הא ודאי שהתפילה הראשונה בעצמותה היא תפילה מעלייתא, כדמוכח בסי' קכ"ו. ומן הסברא נמי לא נראה לומר שכל תפילתו תהא לבטלה רק מפני שלא יצא ידי חובתו בתפילה שלימה וראויה. והרמ"א אייזין שם אף הביא עוד ראיות לזה מדברי האחרונים, מהא דקודם שהתחיל ברכת הטוה"מ תקנתו בברכה בפנ"ע ואינו חוזר לראש, ומהא דא"צ לחזור ולברך ברכת הזימון, ע"ש. וכן מוכח עוד מדברי המ"א דלהלן באות ה'.

## ג

ועיין בקה"י שם ובספר שיח השדה להגרא"צ פרומער שער ברכת ה' סי' ח' ובתשובותיו ארץ צבי ח"א סי' כ"ד, שכתבו תלות מחלוקת מהר"ש גראמיזאן והפר"ח (סי' ק"ח ס"ק א') במתפלל תפילת תשלומין שטעה בתפילתו הראשונה שהיא של חובה ובשניה של תשלומין התפלל כדונו, אי צריך לחזור ולהתפלל גם התפילת תשלומין כיון שלא יצא י"ח בתפילת חובה שצריך להקדימה להתשלומין ואם היפך לא יצא (סי' ק"ח ס"א) במחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא. ולדידהו טעמו של מהרש"ג הוא שסובר כחכמי פרובינצא שהתפילה שטעה בה היא לבטלה, ואילו הפר"ח סובר כהתוס'. ולע"ד קשה לומר כן מהני טעמי דלעיל.

ואף שבדברי הפר"ח שסובר שא"צ לחזור על התפילת תשלומין אין סתירה להלכה, כיון שהוא אינו חושש לדעת הר"מ מאלוורא וחכמי פרובינצא וכהכרעת רבינו יונה שנפסקה בש"ע אלא פוסק לגמרי כהרשב"א וכהר"י שא"צ לחזור (שם ס"ק י"א), כמש"כ בשיח השדה שם, עכ"פ אין במשמעות דבריו שדבריו אלו שבס"ק א' תלויים במחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא שבס"ק י"א. ותו, מה נאמר להמהרש"ג שכן מצריך לחזור ולהתפלל גם לתפילת התשלומין. ובספר פסקי תשובות (סי' ק"ח אות ה') מביא שגם הבן איש חי והדברי חיים מחמירים בזה. ואיך החליטו כן בכל גוונא אם הדבר תלוי במחלוקת התוס' וח"פ, דהא בסי' ק"ח נקטינן דהוא ספיקא ואין לחזור אלא בנדבה. אלא נראה לע"ד שמחלוקתם היא בגדרי החובה להקדים תפילת חובה לתפילת התשלומין, ודוק.

וכן עיין בשיח השדה ושו"ת ארץ צבי ובקה"י שם במי ששכח טו"מ ב"ח וכשחזר והתפלל שכח יעו"י האם צריך להתפלל בשלישית, שכתבו תלות זאת במחלוקת התוס' וח"פ. דלחכמי פרובינצא שהתפילה שטעה בה היא לבטלה צריך לחזור בשלישית, ולהתוס' א"צ כיון שבשתי תפילותיו יחדיו כבר הזכיר כל מה שצריך. וכ"ה בשו"ת הר צבי ח"א סי' נ"ד ובזכרון שמואל סי' כ"ב. והנה בארחות חיים (ספינקא) סי' קי"ב אות ה' מביא מחלוקת בזה, שבשו"ת גור אריה יהודה כתב שא"צ לחזור ולקוטי צבי ומהרש"ק חולקים. [וכן בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' נ"ב אות א' מחמיר בזה. וע"ע בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' מ"ג ובהשמטות שם, לענין קידוש כי האי גוונא, ומה שהביא בזה משו"ת לכושי מרדכי ומהמטה [אפרים].

וגם בזה לא א"ש לע"ד תלות מחלוקתם במחלוקת התוס' וח"פ. ואי הכי לא אתו דבריהם כהלכתא. שהרי בסי' ק"ח סי"א נפסק שצריך לחזור ולהתפלל בנדבה וא"צ לחדש בה דבר, ותרוייהו לאו הכי אמרי. אלא מחלוקתם היא האם חזו שתי התפילות לאצטרופי יחדיו דנימא שיצא בהו המתפלל ידי חובתו, או דנימא דאין תפילה לחצאין וצריך להתפלל הכל בחדא תפילה. ולכולי עלמא אין התפילה שטעה בה לבטלה וכמאן דליתא בעצמותה.

הגא"י אמר לך דהכא אף לחכמי פרובינצא א"צ לחזור, כי בצירוף שניהם כבר יצא ידי חובתו והתפלל כל מה שצריך ואין בתפילותיו חסרון שמחמתו יתחייב להתפלל שוב, ולא איכפת לן שלא התפלל הכל בתפילה אחת. משא"כ בשוכח יעו"י במנחה שמחמת חסרונו לא יצא ידי חובתו וכבר נתחייב בחובה כללית לחזור ולהתפלל כמו מי שלא התפלל עדיין, וממילא דבליה חייב בתשלומין ע"ז אף שאינו משלים חסרונו בפועל בזה.

והלקוטי צבי ומהרש"ק אמרי לך דהכא אף התוס' יודה שחייב לחזור בשלישית, כי באף אחד מהתפילות הקודמות לא התפלל כראוי ולא יצא ידי חובתו, כי צריך להתפלל הכל ביחד בתפילה אחת. והכא שפיר יוכל לתקן חסרונו במה שיתפלל בשלישית ויתפלל הכל בתפילה אחת כדונו. משא"כ בשוכח

יעו"י במנחה ונוזר בלילה שאינו חוזר ומתפלל, כיון שחובתו לחזור ולהתפלל איננה חובת תפילה כללית כמאן דלא צלי עדיין, אלא חובה פרטית על מנת להשלים חסרונו. ודוק היטב בכל זה.

## ד

ומלבד המבואר לעיל לעיונא עוד איכא נפקא מינה טובא בין לומר שהגברא המברך הוא כמאן דלא בירך או התפלל עדיין כלל, ובין לומר שהתפילה והבהמ"ז עצמן נתבטלו ואינם. וכגון לגבי שוכח יעו"י בבהמ"ז בליל הסדר האם צריך לחזור ולברך שוב על הכוס להסוברים דבמה שחז"ל תקנו ד' כוסות על הסדר נכלל שכוס שלישי מד' כוסות יהיה על בהמ"ז. ולפ"ז, אם הבהמ"ז הראשונה נתבטלה בעצמותה הרי לא קיים תקנת חז"ל לשתות כוס שלישי על בהמ"ז. אך אם הבהמ"ז עצמה היא בהמ"ז מעלייתא אלא שהגברא לא יצא בה עדיין ידי חובתו, שוב ליכא למימר הכי. דהא שפיר אתקיים תקנת חז"ל לברך בהמ"ז על כוס שלישי, אלא שהמברך לא יצא בזה ידי חובתו ומוטל עליו לחזור ולברך עוד ברהמ"ז כאילו אכל עוד סעודה בינתיים. ודוק. וכ"כ בקצות השלחן סי' כ"ג בבדה"ש סי"ק מ"ז.

[ועיין במש"כ בענין זה הרב חיים זיטער בקובץ ק"ס, ניסן תשע"ב. ובמה שדן שם בדברי הגרעק"א (שו"ת סי' א' והגהות לש"ע סי' קפ"ח ס"ו) דאשה ששכחה יעו"י בבהמ"ז בירו"ט אינה חוזרת כיון שאינה חייבת בסעודה מלבד בליל פסח משום חובת אכילת מצה, ע"ע מש"כ הרב שלום שפירא בקובץ באו"י ק"ז, סיון תשס"ג. גם לא הבנתי מש"כ הר"ח זיטער שם דלא נהגו העולם כדברי הכה"ח בסי' קפ"ח סה"ק כ"ד דנשים לעולם אינן חוזרות ואפילו בליל הסדר, שהרי א"ז דבר מצוי כלל והיכי שייך מנהג בזה. וע"ע מה שהעיר בזה הרב צבי אלטער אבנסון בקובץ קול התורה ס"א, ניסן תשס"ו, עפ"ד המנ"ח במצוה י' דדין אכילת מצה שוה לאכילת איסור. דלפ"ז, אם אכל חצי זית מצה והקיאו וחזר ואכלו יצא אף שבכה"ג אין חיוב בהמ"ז, כמש"כ המנ"ח במצוה שי"ג. ונמצא לפ"ז דאין לאשה חובת סעודה אף בליל התקדש חג דהא איכא היכי תמצוי שתאכל מצה בלי חיוב בהמ"ז. ודפח"ח.]

וע"ע בקצה"ש שם לענין ש"ן שטעה וחוזר לרצה אם צריכין הכהנים לישא כפיהם שנית, ומסיק שם שודאי אין התפילה הראשונה לבטלה. ומביא עוד ראיה לזה מסי' קכ"ד סי"י, שהשוכח יעו"י יכול לצאת י"ח בשמיעה מהש"צ. וכ"כ ראיה זו בשו"ת גור אריה יהודא סי' י"ז. וכן עיין בשו"ת לבושי מרדכי מהדורא תליתאה אר"ח סי' י"ב, שא"צ להסמיך גאולה לתפילה בתפילת החזרה. וכן איכא עוד נ"מ בזה לענין מאה ברכות ולענין איסור אכילה קודם התפילה, וע"ע בזה בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' כ"ד. וכן עיין בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב אר"ח סי' ס"ג דמהאי טעמא א"צ להניח תפילין לתפילת החזרה.

## ה

הרמ"א אייזין שם פלפל עוד בזה לענין ההזכרות שבבהמ"ז, והביא דברי המ"א בסי' קפ"ח ס"ק י"ג דכששכח רצה בשבת ר"ח וחוזר לראש אומר גם יעו"י שוב, דבכל בהמ"ז מזכיר של ר"ח, דומיא דיה"כ שהוא יום שנתחייב בד' תפילות. משא"כ בשבת חנוכה כה"ג, שאינו מזכיר חנוכה שוב בבהמ"ז השני כיון שעה"נ אינו חובה. ומבאר הרמ"א אייזין שם עפ"ד האחרונים, שיש מחלוקת בין האבנ"ז (סי' תק"ז אות ד') להפמ"ג ולב"ש בביאור דברי המ"א.

שלפ"ד האבנ"ז, המ"א ס"ל שהבהמ"ז הראשונה שבירך והזכיר בו יעו"י לא נתבטל, ולכן הוצרך המ"א להטעם שהיום הוא שנתחייב בד' תפילות. וזהו הטעם שבעה"נ אינו צריך לאומרו שוב, כיון שכבר אמרו בבהמ"ז הראשונה שהיא בהמ"ז מעלייתא. [וע' בהערה ר' שם, דמהפמ"ג משמע שלהמ"א אין לו להזכיר של חנוכה ושהש"ע הרב כתב רק שאין צריך להזכיר של חנוכה, ודוק.] אך הפמ"ג ולב"ש הוסיפו בזה דברים וכתבו שכיון שחוזר לראש הריהו כמאן דלא בריך כלל. ולמד הרמ"א אייזין שכונתם לומר שהבהמ"ז הראשונה נתבטל לגמרי וכמאן דליתא דמי, ולכן חוזר להזכיר אף יעו"י. ומשום הכי הוא שתמה הפמ"ג על חילוקו של המ"א לענין חנוכה, שאם הבהמ"ז הראשונה נתבטל לגמרי אינו מובן מדוע לא יאמר עה"נ, שהריהו מברך עתה בהמ"ז לראשונה.

ולעד"נ דכמו בתפילה, אף הכא נמי נכון לומר שהבהמ"ז הראשונה עצמה ודאי לא נתבטלה. וגם אין שום צורך לאפשרי פלוגתא בכדי ולעשות מחלוקת בין האחרונים בביאור דברי המ"א, ואגב כך להיכנס לקושיות ודחוקים. שהרי אם הבהמ"ז הראשונה נתבטלה לגמרי קמות וגם ניצבות שתי קושיות אלימתות

דברי המ"א, חדא במה שהוצרך להטעם דיום הוא שנתחייב בד' תפילות, ואידך בחילוק שבין יעו"י לעה"נ, כמו שמבאר הרמ"א אייזין שם.

ועל פי המבואר לעיל לענין תפילה, אף הכא נמי נימא דלכ"ע פשיטא שבהמ"ז הראשונה כבודה במקומה מונח ואינה לבטלה כלל [ואף האבנ"ז שהקשה על המ"א שהוצרך לטעמא דיום הוא שנתחייב לא כתב אלא שהרי כלא בריך כלל, ולא כתב שהבהמ"ז הראשונה עצמה היא לבטלה, ודוק] וממילא מובנים היטב כל דברי המ"א. דמשום הכי הוצרך המ"א להטעם דיום הוא שנתחייב בד' תפילות. כלומר, דאף שכבר בל בהמ"ז מעלייתא ואמר בה יעו"י, כיון שהוא צריך לחזור ולברך שנית הרי שגם הבהמ"ז הו"ז מחויבת ביעו"י, דיום הוא שנתחייב ביעו"י בכל בהמ"ז שמברכים בר"ח.

אך בחנוכה ליכא למימר יום הוא שנתחייב בעה"נ בכל בהמ"ז שמברכים בו, שהרי באמת הזכרת חנוכה אינה בגדר חובה, והוא כבר אמר עה"נ כדינו בבהמ"ז הראשונה שהיא בהמ"ז מעלייתא, וכבר בריך ברכה מעלייתא דהאי פיתא בהזכרת מעין המאורע. ודוק. [וע"ע בזה בשו"ת שערי דעה (לרבי חיים יהודה ליב מסאסניצא ר"מ ומו"צ דבראדי, פרעמיסלא תרמ"ד) ח"ב (שער יהודא) סי' י"ב לענין ענינו כשהזכור ומתפלל בצום גדליה מפני ששכח המלך הקדוש].

ומש"כ הפמ"ג והלב"ש שהוא כמאן דלא בריך כוונתם רק על הגברא, שהמברך הוא לענין זה כמאן דלא בריך כלל, ולא שהבהמ"ז עצמה נתבטלה. והם באים להטעים דברי המ"א, שאף שחוזר רק משום הזכרת שבת שהחסיר, אעפ"כ משנתחייב לחזור ולברך הרי הבהמ"ז השניה שנתחייב בה היא בהמ"ז שלימה כמו הבהמ"ז של מאן דלא בריך כלל. ולכן שייך לומר בזה דיום הוא שנתחייב ביעו"י כל אימת שמברך בהמ"ז, דהריהו צריך לברך עכשיו בהמ"ז חדשה ורגילה.

כי אילו הבהמ"ז השניה לא היתה אלא היכא תימצוי שיוכל להזכיר בה הרצה והחליצנו שהחסיר, אז לא היה שייך לומר בזה הסברא דיום הוא שנתחייב. ולכן הוסיפו הפמ"ג והלב"ש לבאר שלענין זה המברך הוא כמאן דלא בריך כלל, באופן שהוא מברך עתה בהמ"ז שלימה ומליאה. אך הברכת המזון עצמה שבירך בראשונה ודאי לא נתבטלה כלל וכלל. ודוק.

[ועיין בקצה"ש סי' מ"ז בכדה"ש ס"ק ט"ו שנתקשה בדברי הפמ"ג, ולדברינו א"ש שגם הפמ"ג ולב"ש אין כוונתם שבהמ"ז הראשונה היא לבטלה. וע"ע בפסקי תשובות סי' קי"ד אות י' וסי' קפ"ח אות ט"ז, ובמ"מ שמביא שם כיד ה' הטובה עליו, ולדברינו לאו בהכי פליגי התוס' וחכמי פרויניצא ולכ"ע אין תפילתו הראשונה עצמה לבטלה. ודוק.]

ומה שהקשה הפמ"ג על חידושו של המ"א לענין חנוכה, א"ז משום שהוא סובר שהבהמ"ז הראשונה נתבטלה לגמרי. אלא אף שהבהמ"ז הראשונה לא נתבטלה כלל, אעפ"כ מתקשה הפמ"ג בזה. דכיון שס"ס הוא חזר ומברך בהמ"ז שלימה, מדוע לא יזכיר בה גם של חנוכה כבכל בהמ"ז רגילה. דאף לאחר החילוק שביארנו בזה לעיל עדיין נשאר מקום עיון בזה, כמו שכתב הפמ"ג. [ויחנן שלפ"ד הש"ע הרב א"ש לגמרי, אלא שהפמ"ג לשיטתו שכוונת המ"א היא שאין לו להזכיר של חנוכה, ע' לעיל ובהערה ו' בדברי הרמ"א אייזין בזה].

## ו

והא דכשחוזר ומברך או חוזר ומתפלל הריהו מברך ומתפלל כבראשונה וכמי שלא בריך או התפלל עדיין כלל, בזה יודו אף התוס' שחולקים על חכמי פרויניצא. כי הם לא חלקו אלא בכך שחובתו לחזור ולהתפלל היא חובה פרטית על מנת שישלים מה שהחסיר, ולכן באופן שבלאו הכי לא יוכל להשלים חסרונו נתבטלה חובת חזרתו. אך ודאי אף לדידהו כאשר הוא כן יכול להשלים חסרונו וחייב בחזרה, הרי שחזרה זו היא חזרה גמורה על כל מה שיתפלל או יברך מי שעדיין לא התפלל או בריך כלל, עם כל פרטיה ודקדוקיה שהם בגדר חובה [לאפוקי מהזכרת חנוכה]. ולענין זה הוא כמאן דלא בריך כלל לכ"ע.

ועל פי הדברים הללו אתי שפיר שהמ"א לא הזכיר בדבריו כלל ממחלוקת התוס' וחכמי פרויניצא, כי אין דבריהם ענין לכאן כלל וכלל, וא"צ לכל מה שהביא הרמ"א אייזין שם לחלק בין תפילה לבהמ"ז. דאין שום מקום לומר שהתפילה או הבהמ"ז נתבטלו ונעקרו בעצמותן כמאן דליתנהו. [ועיין בזה בשו"ת בשמים ראש סי' פ"ז, ודוק.] ואין שום צורך ומקום לחלק בין בהמ"ז לבין מחלוקת התוס' וח"פ לגבי תפילה, כמש"כ הרמ"א אייזין שם [וכדבריו כתב הרב חיים זיטער בקובץ ק"ס]. דאי הכי לא הוה שתק לן המ"א מלהזכיר מחלוקתם, ולו ברמיזא, ולבאר החילוק שבין בהמ"ז לתפילה.

והחילוק שהמציא שם הרמ"א אייזין, שבבהמ"ז שהיא דאורייתא אין חסרון היעו"י שהוא מדרבנן יכול לבטלה, גם אינו נכון לגופו. חדא, שהרי נוסח הברכות כולן הוא מדרבנן, כמו היעו"י. ותו, כי האחרונים כתבו שהמקיים מצוה דאורייתא שלא תתקנה מדרבנן אינו יוצא אף מה"ת, וע' במה שכתבתי בזה בקובץ קס"א. [וע"ע כעין זה במלא הרועים אות א' לענין איסור דרבנן אי מקרי אינו ראוי מה"ת. וע"ש באות ג' שכתב לחלק בין היכא שהדרבנן מחמיר על ד"ת שאז הד"ת נשאר על עמדו וחז"ל לא עקרוהו רק הוסיפו עליו חומרא, להיכא שהדרבנן מקיל מד"ת כגון בתקנת מריש שאז בע"כ שחכמים עקרו לגמרי האיסור של תורה ובטלוהו והתורה מסכמת עמהם.]

## זאת תורת העולה על מוקדה

א. דעת חכמי פרובינצא איננה שהשמטת יעו"י מבטלת את התפילה עצמה לעשותה כמאן דליתא וכברכות לבטלה, אלא לכ"ע התפילה הראשונה שטעה בה היא תפילה מעלייתא, אלא שעל הגברא מוטלת חובה לחזור ולהתפלל פעם שנית כאילו שלא התפלל עדיין.

ב. מחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא היא, שהתוס' סוברים שהחובה לחזור ולהתפלל נאמרה רק כאשר יוכל לתקן את חסרונו, וחכמי פרובינצא סוברים שזו חובה כללית להתפלל שוב אף כאשר אין אפשרות להשלים החסרון.

ג. אין דברי המ"א בסי' קכ"ו ס"ק ג' תלויים במחלוקת התוס' וחכמי פרובינצא.

ד. כמו"כ מחלוקת האחרונים דאיכא בהא ענינא ליכא למתלי בהכי. דאם כן איך החליטו דבריהם שצריך לחזור בכל אופן או שאין צריך, כל חד כדאית ליה, והלא בסי' ק"ח ס"א נקטינן דהוא ספיקא ובימות החול צריך לחזור ולהתפלל בנדבה.

ה. אין צריך לעשות מחלוקת בביאור דברי המ"א לענין שוכח רצה והחליצנו בשבת ר"ח ובשבת חנוכה. הביאור בדבריו הוא דכשטעה וחייב לחזור הריהו חייב בבהמ"ז השניה בכל מה שהיה בגדר חיוב בראשונה למי שלא בירך עדיין כלל. כי החזרה היא בהמ"ז גמורה ואינה באה להשלים ההזכרה שהחסיר בלבד.

ו. אין חילוק בכל זה בין תפילה לבהמ"ז, ואין דברי המ"א תלויים במחלוקת התוס' וח"פ.

ביקרא דאורייתא,

נתן פערלמאן

## בענין טעימה אחר הדלקת נרות קודם קידוש

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד בית אהרון וישראל. התעוררתי במה שנהגו ברוב המקומות (לפי מה שידוע לי) שלאחר שמדליקה האשה נרות שבת אינה טועמת עוד עד הקידוש ואיני מבין טעמו של דבר.

דלכאורה הטעם לנהוג כן הוא שמאחר שקיבלה שבת הרי כבר חייל עלה חובת קידוש ואז אסורה היא בטעימה כדקי"ל שאסור לטעום כלום קודם קידוש משקידש היום (סימן רעא סעיף ד). והנה מה שאפשר לקדש מבעוד יום ע"י תוספת שבת הוא מצד דעבדינן כר' יהודה שפלג הוי לילה, כמבואר בסוגיא בברכות כז, והאריך בזה המג"א ריש סימן רסז. וא"כ אשה שלא נוהגת כר' יהודה מאיזה טעם תיאסר בטעימה מבעוד יום.

וראיתי מביאים כמקור את המג"א בסימן רעא ס"ק ה שמי שקיבל עליו שבת מבע"י אסור בטעימה. אבל לענ"ד לפי הדברים הנ"ל אין מזה שום ראיה שהרי המנהג הפשוט בזמננו היה להתפלל בע"ש מעריב מוקדם כידוע ומפורסם בכל דברי הפוסקים, ומי שעושה כן הרי שהוא באמת נוהג כר' יהודה. וכן מה שנהגו כן, יתכן שהשתרש מהמנהג שהיה באירופה שהציבור היה מתפלל מוקדם והנשים היו מדליקות את הנר סמוך לתפילה. וכך רואים בערוה"ש סימן רסז שכותב שראוי להתפלל מעריב מוקדם כדי שהנשים לא יבואו לידי חילול שבת בהדלקת הנר יעו"י ש.

אודה למי שיאיר עיני בזה.

בברכה

יחיאל כהן בני ברק

## בענין מצוות זה א-לי ואנוהו והיוצא לפי"ז לענין ד' מינים

כתבו התוס' בפ"ק דגיטין דף ר' ע"ב ד"ה א"ר יצחק, וז"ל: ואור"ת דתפילין לא בעי שרטוט על כל שיטה ושיטה, אבל עושה שרטוט אחת למעלה וכותב תחתיו כמה שיטין, ואור"ת דאין לשרטט תפילין על כל שיטה ושיטה, דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט וכו', ומיהו אם אין הסופר יכול לכתוב יפה בלא שרטוט צריך לשרטט על כל שיטה ושיטה, עכ"ל. והרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הלכה ט' כתב "וצריכה שרטוט כתורה עצמה". ובפ"א מהלכות תפילין ומזוזה וס"ת הלכה י"ב כתב "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה בלא שרטוט אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין" עכ"ל. ומשמע מלשון הרמב"ם דס"ל דאף אם אין הסופר יכול לכתוב יפה א"צ שרטוט בתפילין, מפני שהן מחופין, כלומר דמשום כך אין הסיבה שכתבו התוס' דזה א-לי ואנוהו, דזה א-לי ואנוהו היינו רק כשרואים, אבל אם אין רואים אין שום הידור מטעם זה א-לי ואנוהו, אך התוס' ע"כ ס"ל דאף שהם מחופין ואין רואים אותם יש בזה הידור מטעם ואנוהו. ובפשטות נחלקו אם עצם הענין של זה א-לי ואנוהו הוא ענין לפאר שם ד' ומצוותיו בעיני האנשים, או הוא חיוב בגוף המצוה בינו לבין קונו שהמצוה משתבחת כשמהדרו, דהתוס' ס"ל שזה ענין בגוף המצוה ומש"כ לא שנא אם זה מחופה, מ"מ צריך להדר את גוף המצוה, והרמב"ם ס"ל שהוא רק ענין לפאר ולקדם שם שמים, ומש"ה אם אין רואים אותם אין ענין שיהא מהודר ויפה.

[ובדרך אפשר ממש היה שייך לומר דהא דכתב רש"י בריש פרק לולב הגזול דהא דבעי הדר בד' מינים היינו מהא דכתיב זה א-לי ואנוהו, והתוס' שם פליגי, אפשר דרש"י ס"ל דדין דואנוהו הוא דין בעצם גוף המצוה שיהא מהודר בינו לבין קונו, וא"כ הוא יותר גדול, ודוק].

ובכל אופן ניהא למימר דהא דמצינו גדולים שמקפידים בהידור ד' מינים שיהא יותר נקי מבלעטליך, אע"פ שאינם ניכר ואין זה לעיכובא כלל, ובגין כך אינם מקפידים כ"כ שיהא האתרוג יפה בגידולו וכדומה, ומאידך מצינו גדולים שיותר מקפידין על גידול האתרוג שיהא יפה ובגין כך אינם מקפידין כ"כ שיהא האתרוג נקי מדברים שאינם מעכבין. ובפשטות אלו ואלו דברי אלוקים חיים, דאי נימא דדין הידור היינו לפאר המצוות לעיני כל - א"כ יש לדייק יותר שיהא מגודל יפה, ולא שנא המיעוט שאינו מעכב ואינו נראה כ"כ, אבל אי נימא דהוא דין בעצם המצוה שיהא תוכו מהודר - יש לדייק יותר שיהא נקי מכל מיעוט אע"פ שאין גידולו כ"כ יפה, ונמצא לכאורה כ"ז דמח' ראשונים תלויים ועומדים.

ביקרא דאורייתא

יעקב ברא"מ נוסכונים

שיבת קרלין סטולין ירושת"ו

## בענין הדרשא דענף עין עבות דבעינן שלושה

מסכת סוכה דף ל"ד ע"ב בגמ' תניא ר"י אומר וכו' ענף עץ עבות שלשה, וברש"י ענף חד, עץ חד, עבות חד, עכ"ל. ובתוס' שם הקשו: א. דהא ענף עץ עבות דרשינן שענפיו חופין את עציו ושצריך להיות קלוע כמין עבות. וא"כ היכי יליף מיניה דבעי שלושה. ב. דאף גבי אתרוג נימא פרי חד, עץ חד, הדר חד, ותירצו שם דגבי אתרוג לא שייך למידרשא דבעינן שלושה, דהא מעץ יליף שטעם עצו ופריו שוה.

ולכאורה תירוצם תמוה ביותר, דהא אף גבי הדס יליף מעץ שטעם עצו ופריו שוה, וא"כ נמי בהו לא נדרוש דבעינן שלושה, ובעצם כעין זה הוא קושייתם הראשונה, וא"כ מה תירצו כלל ע"ז.

ונראה בזה לומר דהתוס' לא ס"ל לדרשא גבי הדס דטעם עצו ופריו שוה, ולית להו האי גירסא, ומש"כ גבי הדס דיליף רק מענף ורק מעבות, ומעץ לא יליף מידי, מש"כ הוא מגלה דבעי מניינא, ובעצם המנין עדיין אפשר למדרש אף מהתיבות שכבר נדרשו, אבל גבי אתרוג דכל תיבותיו נדרשין ליכא

למידרש מיניה מניינא דבעי שלושה. ולפי"ז מתורץ אף הקושיא הראשונה של תוס' דאכתי אפשר לדרוש בהדס דבעי שלושה.

וגם מוכן לפי"ז מ"ט התוס' בתחילה כשהביאו הדרשות דענף עץ אבות, הביאו רק הא דבעינן קלוע כמין עבות, והא דענפיו חופין את עציו, ולא הביאו הא דטעם עצו ופריו שוה, משמע דלא גרסו דרשא זו. וראיה להנ"ל מדאתי בדברי התוס' הרא"ש שם שכתב וז"ל: ואע"ג דלעיל דרשינן מיניה ענף עץ שענפיו חופין את עציו, ומעבות דרשינן קלוע כמין קליע, מ"מ גם מנינא שמעינן מיניה, עכ"ל. ובפשטות דבריו תמוהים, דא"כ אף גבי אתרוג נימא הכי, אע"כ דר"ל דכיון דתיבת עץ הוא מיותר - דריש מנינא מכולהו, אך גבי אתרוג דדרשי' טעם עצו ופריו שוה - אין תיבה מיותרת, משו"כ אין לדרוש בהו מניינא. ואח"כ מצאתי בדברי הריטב"א שהק' אהא דדרשי' גבי הדס, דבעינן טעם עצו ופריו שוה, ומשו"כ לא גריס להו להאי גירסא, ומסתברא שאף התוס' סברו כן ולא גריס הכי, והכל יבוא על מקומו בשלום.

**נתן מאיר ברי"ז סגל**

ישיבת קרלין סטולין ירושלים

# תיקוני סופרים

הרב יצחק ישע'י ווייס

אב"ד נוה אחיעזר - בני ברק

## הכר נא למי החותמת ולמי הפסולים

### חתימות מזויפות ושויהויין סולף

בהזדמנויות שונות זכיתי להתריע על זיופים שנעשו על גבי כתבי יד כדי לגרום לשיוכן לגדולי ישראל מפורסמים, ולגזול כספי קונים תמימים. וכן על זיהוי לא נכון של כתבי יד וחתימות, אם בזדון למען בצע כסף, ואם בשגגה, מתוך בורות וחוסר ידע. ראה מאמרי: 'כתבי קודש או כתבי עמל' (עץ חיים, ניו יורק, יא, ניסן תש"ע). 'האמנם כתבי יד קודש' (שם, יז, ניסן תשע"ב). - אנצל במה מכובדת זו כדי לפרסם מקרים נוספים שהגיעו לאחרונה לידי. וידע הציבור ויזהר.

חובה להדגיש, שמרבית הסוחרים בענף ישרים הגונים ונאמנים, ובורחים מספק גזל ואונאה, אף שפעמים נגרם להם כתוצאה מזהירות זו הפסד כספי עצום. סוחרים הגונים אלו לא יציעו למכירה אלא דברים מהימנים ואמיניים, ורק לאחר שמומחים קבעו בוודאות את זיהויים. וניתן תמיד לברוק אצל המומחים אם אכן הנאמר בשמם אמת.

**רמב"ם של הגה"ק רבי אברהם אזולאי זצ"ל ובעל האור החיים הקדוש - האמנם?**

הובא לפני עותק רמב"ם עם כסף משנה, מהדורת ונציה של"ד. כיום העותק חסר שער, והדף הראשון של ה'מפתח' בראש הכרך. על דף זה מצויה חתימת בעלים 'שלי הצעיר ...' שם החותם טושטש לאחרונה. בגליונות הספר מספר הערות ארוכות בכתב יד, הזהה לכתב יד הבעלים ששמו טושטש.



בראש דף א של הרמב"ם בצד שמאל מתנוססת פאר חתימותיהם של קדושי ארץ המפורסמים, ה"ה חתימתו היפהפיה דמויית הספינה של הרב הקדוש רבי אברהם אזולאי זצוק"ל אב"ד חברון, בעל חסד לאברהם וזהרי חמה ושאר ספרים, שנשתלק בשנת ת"ד. אבי זקנו של החיד"א. וסמוך לה מתנוססת חתימתו הידועה של הרב הקדוש רבי חיים ׳ן עטר זצוק"ל, בעל האור החיים הקדוש. שכידוע היה רבו של בעל החיד"א. לקונה התמים מוסבר שכנראה באמצעות החיד"א הגיע העותק שהיה לו מירושת זקנו מהר"א אזולאי זצ"ל לידי רבו האור החיים הקדוש.

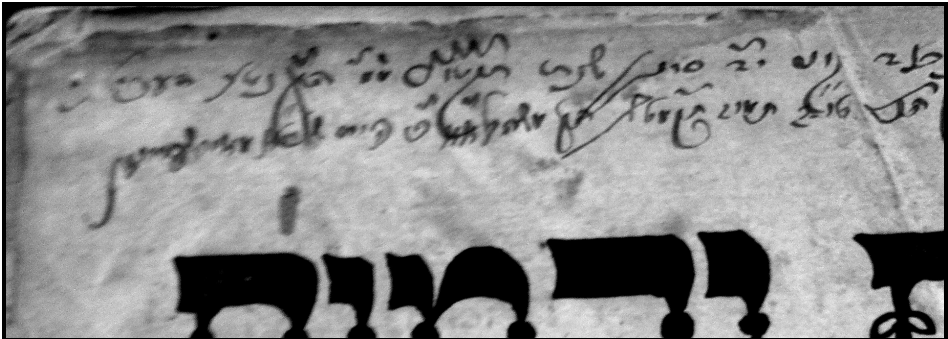
חתימות אלו זיוף הם, ובקלות ניכר זיופן למומחה. הם הועתקו מצילומי החתימות הידועות של הגאונים הקדושים הנ"ל, וצוירו על הספר על ידי צייר זייפן. ידוע לבקיאים בענף כתבי היד, שאומנות העתקת [-זיוף] חתימות מפוארות כגון אלו נפוצה, במיוחד מצויים העתקי חתימות מסולסלות על גבי כתובות ספרדיות (כאילו) עתיקות מקושטות. ויש מאלו שאף נמכרות לכתחילה בתור חיקוי ותמונת קישוט, ולא בתור כתובה עתיקה מקורית. - יצויין שהסוחרים הותיקים מעידים שהזיוף שלפנינו בוצע בשלבים, תחילה הופיע כך זה בשוק כשרק החתימה האמיתית שבראש המפתחות עליו. ונרכש לצורך הזיוף, לאחר זמן חזר הכרך לשוק כשעליו חתימת האור החיים הקדוש, וחתימת הבעלים הנ"ל טושטשה. ושוב חזר הכרך והופיע לאחר שהחליט הזייפן 'להעלות חשיבותו' ולצרף אליו את חתימת המהר"א אזולאי זצ"ל.

המעניין בזיוף שלפנינו, שניתן לראות בצילום, שתחילה החל הצייר במלאכת ציור חתימת האור החיים בצד ימין של הדף, מעל הכסף משנה, והספיק לצייר את המילים 'הצעיר חיים' אלא שכנראה תקלה בעטו גרמה לטושטוש, ועל כן מרח צבע שחור על כל נסיון נפל זה, ונוצר כתם מלבני שחור, ועבר לצייר בצד שמאל של הדף. אלא שעדיין הכתיבה ניכרת מתחת לכתם הדיו לחדי עין.

### מסכת יבמות של הרב הקדוש רבי משה מסלאויטא - האמנם?

פעמים רבות מוצגים כתבים וחתימות מקוריים, כשהם מיוחסים לגדולי ישראל מפורסמים, והקביעה על כך מתבססת כאילו בשם מומחים מפורסמים לכתבי יד ולתולדות החסידות. מיותר להבהיר שאי אפשר לסמוך ולהאמין לדברים שבעל פה ללא בירור אצל בעל השמועה. ולא פעם מתברר לאחר מעשה שלא היו דברים מעולם, הזיהוי הוא פרי דמיון פורה ואין לא כל בסיס, שום מומחה אינו עומד אחרי קביעה דמיונית זו, והקונה שם כספו על קרן הצבי.

לדוגמה אציין שלאחרונה מוצע למכירה עותק של מסכת יבמות מהדורת פראנקפורט, שנאמר עליו בשמי, שמופיעה בראש השער חתימת יד קדשו של הרב הקדוש המפורסם רבי משה מסלאויטא זצ"ל, בן הרב הקדוש המפורסם רבי פנחס מקארין זצ"ל, וכך נקראה החתימה על ידי המוכר: 'הק' משה בלא"א כ' פנחס שליט"א', וצמוד אליו חתם נכדו הגאון המפורסם רבי 'מאיר שפירא' זצ"ל. - תמהתי מעט, כידוע היה רבי משה האב"ד סלאויטא, ובין יתר פעליו ייסד את הדפוס הסלאויטאי המפורסם, שהודפס בו הש"ס בקדושה ובטהרה ובהידור רב. מעניין שדווקא הרב הקדוש הזה למד במסכת מהדפוס הגרוע של פראנקפורט, ולא במהדורתו המשובחת והמפוארת.



עיון קל בחתימה האמורה, מראה שהקריאה הנכונה של הכיתוב בשורה השניה הוא: 'טו"ב תמוז תקמ"ט ל'. 'הק' משה בלא"א כ' פייס [-פייש] שליט"א מדירשפרייז(?)'. - אין כאן לא 'פנחס' ולא 'מאיר' ולא 'שפירא', אבל יש כאן נסיון שנוף להפיל בפח קונים תמימים, שאינם בקיאים בפייענוח וקריאת כתבי יד עתיקים, ומאמינים לשמועות שבעל פה ללא בדיקה ואימות. - מיותר לציין שחתימה זו הוצגה לפני לראשונה רק כעת, כשקונה פוטנציאלי, חפץ לברר את אמיתות הנאמר בשמי. לפני כן מעולם לא טרח המוכר - שכלל איני מכירו - להראות לי את הספר.

יעמדו על הברכה  
ידידינו אשר תרמו להוצאת והפצת הקובץ

## לזכרון עולם

האי גברא יקירא הרה"ח המפואר

**ר' אהרן חיים ב"ר אשר הויזמאן ז"ל**

מח"ס דברי אהרן, ברכת אהרן, מטה אהרן - לבית קרלין סטולין  
ככלות השנה לפטירתו ה' תשרי תשע"ב - ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י חתנו הר"ר חיים יעקב קלפהולץ ומשפ' הי"ו

## הר"ר דוד אריה שפר הי"ו

לעילוי נשמת אביו

**הרה"ח ר' ישראל ז"ל**

בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

## הר"ר שמואל גור אריה ומשפ' הי"ו

לעילוי נשמת חותנו

**הרה"ח ר' ישראל שפר ז"ל**

בהרה"ח ר' יוסף ז"ל

נלב"ע י"א תשרי תשנ"ו

ולעילוי נשמת זקניו

הא' הצוה"ח הינדא מינדל ע"ה בהרה"ח ר' שמואל ז"ל  
נלב"ע י"ח תשרי תשנ"ו

הרה"ח ר' יעקב לייב ז"ל בהרה"ח ר' חיים יוסף ז"ל  
נלב"ע י"א תשרי תשמ"ד

## הר"ר שמעון פרידמן הי"ו

לעילוי נשמת אביו

**הרה"ח רבי אביגדור שלמה ז"ל**

בהרה"ח ר' שמואל ברוך ז"ל

נלב"ע כ"ו תשרי תשע"ב

## הרה"ח ר' אלישע שור שליט"א

לעילוי נשמת הוריו

הרה"ח ר' אברהם מאיר ז"ל בהרה"ח ר' שמואל ז"ל

נלב"ע ט"ו חשון תשל"ו

הא' הצוה"ח **חנה פייגא ע"ה** בהרה"ח אברהם פסח ז"ל

נלב"ע י"ב חשון תשמ"ח

בתי כנסיות והיכלי תורה המעוניינים לקבל את הקובץ תמידין כסדרן

יפנו בפקס או במייל למשרדי המכון

תוך ציון פרטי המען, מהותו (בית מדרש / כולל / ישיבה / אוצה"ס) ומספר הלומדים.