

שנה לט
גליון א (רכט)
תשרי - חשון תשפ"ד

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לט
גליון א (רכט)
תשרי - חשון תשפ"ד

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 053-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי' והו"ל (ע"ר)
שעי' מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'קנין המשפט', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'פאר ישראל, ירושלים
'כתר נחום שלמה, ביתר עילית
'נזר הוראה, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב, רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך, ביתר עילית
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים, ביתר עילית
'קנין הלכה, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
'קנין הלכה, מודיעין עילית
תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק
ישיבת 'פאר ישראל, לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר, רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
'קנין ש"ס, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה

לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך, ביתר עילית

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	ענין התשובה מתוך פירושו לפרשת מצורע בעריכת הרב יהודה זייבלד
טו	רבי שאול ישועה אביטבול זלה"ה בעל שו"ת 'אבני שיש', דייץ בצפרו שבמרוקו (תצ"ט - תקס"ט)	פסק דין בענין ירושת בן הבת בשררת בית הכנסת
כ	רבי מתתיה סירירו זלה"ה מו"ץ בפאס (- תקמ"ו)	קיום פסק דין הנ"ל
כ	רבי שמואל אבן צור זלה"ה מו"ץ בפאס (- תקנ"ב)	
כב	רבי אליהו הצרפתי זלה"ה אב"ד ור"מ פאס (תע"ה - תקס"ה)	
כה	רבי יעקב משה עייאש זלה"ה ראשון לציון עיה"ק ירושת"ו (תק"י - תקע"ז)	

חידושי תורה

כט	הרב אלחנן עמנואל ר"מ בישיבת 'משכן ישראל' ירושת"ו	בענין שיעורי תקיעה ושברים
לה	הרב ישעי' שלאמאביץ מח"ס 'אבני שוהם', אנטווערפען	בענין שעיר המשתלח

בירורי הלכה

מז	הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל ומקומות הקדושים	נסיעה לכותל המערבי או לקברי צדיקים לפני התפילה
נז	הרב יעקב ברנדווין רב ביהמ"ד 'בית אהרן' קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"כ יו"ד 'כתר נחום שלמה' קארלין סטולין	הפסק ושינוי מקום בברכת לישב בסוכה
סז	הרב שמואל דוב גוטליב כולל 'תפארת אהרן', רב בבית הוראה 'יורה ומשפט' קרלין סטולין, מודיעין עילית	בדין נטל ארבעת המינים ואח"כ נמצא שחסר לו אחד מהם או שהוא פסול
עה	הרב אפרים פישל הלוי סגל ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח	מדידת ג' טפחי ההדס - בעצו או בעליו

<p>פה הרב מאיר בוקשפן</p> <p>רב בבית המדרש 'תפארת משה' סטאלין קארלין - מודיעין עילית, ובבית הוראה 'יורה ומשפט' קארלין סטאלין, מודיעין עילית, רב המכשיר בבד"צ אגודת ישראל</p>	<p>כיסוי הדם ע"י קטן ואישה וברכת שהחיינו כשמכסה פעם ראשונה</p>
<p>צא הרב דוד בריזל</p> <p>דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ ללימוד חושן משפט, קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו</p>	<p>בדין שתי ערבות המחוברות זו לזו ובענין נטילת 'מורביות' בהושענא רבא</p>
<p>קב הרב משה חיים ברש"ז שמעיה</p> <p>ר"כ ללימוד או"ח, קארלין סטולין, טבריה עילית מח"ס 'אורחות הלכה'</p>	<p>ברכת לישיב בסוכה על סעודת צהריים הנהוג בזמנינו</p>
<p>קח הרב לוי יצחק רפפורט</p> <p>מו"ץ בבית הוראה של הגרש"צ רובלט ור"ח בישיבת מיר</p>	<p>בדין סוכות הבנויות על מדרגה שבמרפסת</p>
<p>קלא הרב דוד צבי ב"ר אפרים רוזנטל</p> <p>כולל 'קנין המשפט' קרלין סטולין, מודיעין עילית</p>	<p>באופן קנין ארבעת המינים והמסתעף</p>
<p>קמו הרב צבי הערש ווייס</p> <p>כולל 'תפארת אהרן' קארלין סטאלין, מודיעין עילית</p>	<p>בדין הכשר סוכה על ידי תרי הלכתות</p>

כתבים

<p>קנא הרב דוד חיים עהרנרייך</p> <p>קארלין סטאלין, ביתר עילית</p>	<p>לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ח) פרק ו - הישיבות בעיה"ק ירושלים ת"ו (ג) כולל וישיבת 'בית אולפנא בית אהרן וישראל' ירושת"ו</p>
--	--

הערות

<p>קסא</p> <p>הערות לפירושי רבי שמריה ב"ר אלחנן לשיר השירים, גנוזות, גיליונות רכו-רכז - הרב יוחנן ברד"א בריזל, ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו, כולל ללימוד קדשים, סטאלין קרלין גבעת זאב / כנ"ל - הרב בעריש הליזון, מודיעין עילית / חילופי מכתבים אודות המאמר בגליון רכ"ח, בענין מושתל אצבע הדר בבנין שיש בו כהן על מי להרחיק את עצמו - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום' עם הרב שלמה הלברטל / ולא נחם דרך ארץ פלישתים, האם היו ענקים - הרב דוד דוב לעדערייך, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קרלין, מודיעין עילית / על המאמר בענין חוב כנגד חוב בגליון רכח - הרב ישראל מילר</p>	
--	--

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

עניין התשובה מתוך פירוש רס"ג לפרשת מצורע

בעריכת הרב יהודה זייבלר

לע"נ האשה רייזל ע"ה בת הרב ישראל זצ"ל

רב סעדיה גאון, ראש המדברים בכל מקום, כלל בין עשרות חיבוריו גם כמה חיבורים גדולים למקרא. האחד הוא תפסיר, היינו תרגום ללשון ערבי לכל התורה, שבו רמז לפירושים רבים בלשון קצרה. השני הוא שרח, שהוא ביאור ארוך, בעל היקף גדול, שממה שנחשף והתגלה ממנו עולה שהוא היה גדול בהרבה. בתקופה זו עוסק כותב השורות יחד עם הרב דוד סקליר בעריכת מהדורה של פירוש רס"ג לספר ויקרא במסגרת מכון עלה זית בליקווד, וזכינו ב"ה בחודש ניסן תשפ"ג להוציא מהדורת ביקורת לפרשת תזריע.

דרכו של רס"ג בפירושו לספר ויקרא, להרחיב בתחילת כל פרשה בנושא מסויים בדרך הדרשה הקדומה, ולהקיפו מכל צדדיו בהלכה ובאגדה. במהלך עיסוקנו בפרשת מצורע, התברר לנו שנושא הדרשה של פרשה זו הוא התשובה. רס"ג פותח בד' חלקי התשובה, המקבילים לתשובה תפילה וצדקה, ועליהם מוסיף רס"ג את הכניעה. התשובה מביאה לידי רפואה ורחמים, והעוונות מביאים לידי מכות בגלוי בסתר, בזיבה ובנגעים. משם עובר רס"ג לחמשת אופני התשובה, שזו מעולה מזו. דברים אלו מקבילים לדברים שכתב רס"ג בספר הנבחר באמונות ודעות, אך יש ביניהם שינויים רבים ויסודיים. משם עובר רס"ג לדברים המעכבים את התשובה, ומסיים ברפואת התשובה לכל חולי ומדווה. כדרכו של רס"ג בכל עניין שהוא עוסק, גם כאן הננו מוצאים מרגליות יקרות ומהלכים חדשים בדרכי התשובה, ובהם גם שערים הנפתחים בלימוד זכות על מנהג ישראל בדורות הללו בחזרה בתשובה בימי התשובה, כפי שהרחבנו בהערות.

לרגל ימי התשובה הננו לפרסם יחידה זו, ברשותם האדיבה של מנהל מכון עלה זית, הרה"ג ר' שמעון שמענוביץ, והנה"נ המויל מהונו להחזקת הפרויקט.

נעיר בזאת על דבר השגחה-פרטית. בשנה שעברה זכינו לפרסם בקובץ זה 'דרשות חדשות לרבי דוד הנגיד לתקיעת שופר ולשבת שובה (ב)', בית אהרן וישראל רכג (תשרי-חשון תשפ"ב). סיום הדרשה לא בא לידינו, והיא מסתיימת באמצע עיסוק בד' ענייני התשובה, וההמשך חסר שם, ועל כן לא נתבררו שם הדברים כהוגן. כעת נתגלה שדברי רבי דוד הנגיד באותו עניין מועתקים מילה במילה מדברי רס"ג המוהדרים כאן, וכך אנו מוצאים בעוד מקומות שרבי דוד הנגיד מעתיק דברי רס"ג

בלשונו בלי להזכיר את מקורם. בהגלות מקור הדברים, נגלה גם סיומם, והתבררו הדברים והתלבנו כראוי.

להלן רשימת קטעי הגניזה המתפרסמים בזאת וסימניהם במהדורתנו:

51 - קיימברידג' T-S AS 174.190

יד9 - פריס Institut: 3381/41

כז1 - קיימברידג' T-S Ar.26.102

כז2 - קיימברידג' T-S Misc.5.163

11 - מנצ'סטר B 2460

מז2 - קיימברידג' T-S NS 189.6

מהדורה - מקור

פלמא¹ צח אן אלעלמאמא אלמננסה לא תולא אלא² באיאה מענזה מן ענד אללה עז וגל וגב אללאן עלי אלמבתלי וכדאך אלמולם ומן כאן פי מציבה אן ילוב אלא רבה ויבכי ויתצער חתי ישפיה מן וגעה ויצרף ענה אלמה דלך לאן אללה עז וגל ינצמן למן תאב אן ישפי אונאעה ואמראצה בכ' ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו ויבקשו פני וישבו מדרכיהם הרעים.

וצף פי הלא אלפסוק ד' אשיא.³ ויכנעו עמי הו⁴ באב אלעדעאן ואיכשווע בין ידי אללה.⁵ ויתפללוהו הו באב אלעלה. ויבקשו פני הו באב אלעדקה, לאן בקשת פנים פי אלנאם הדייה, בכ' רבים מבקשים פני מושל, ופי אללה עז וגל הי עדקה. וישבו מדרכיהם הרעים הוא באב אללוכה מחל.

תם קאל אלא פעלו הרה אלעריבה אשיא ואני אשמע מן השמים⁶ ואסלה לחטאתם וארפא את ארצם, פאתבע הרה אלפעל⁷ וקארן באלמגפרה אלשפא ואלענאפיה⁸, וקאל איצא⁹ הסולה לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי. אתבע אלסליחה באלמגפרה.¹⁰ וקאל איצא ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו.

ומהל הרה כתיר פי אן אללוכה תונב אלרפואה וכדלך אללוכה תונב אלרחמה בכ' וישוב אל ה' וירחמנו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח. וכדאך אללוכה תונב מול אלעומר בכ' ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה.

וקאל ישעיהו אלנבי עליה אלסלאם ען אללה עז וגל בעון בצעו קצפתי ואכחו הסתר ואקצף וילך שוכב בדרך לבו. תרגמה דלך יקול אללה¹¹ עז וגל ען אלעבר אכאמי בלנב טמעה סכמת פצרתה סרא ושאהרא עלי מא מר¹² עאתיא פי ראי נפסה.

אמא בעון בצעו פרו ויתמל מעאני שתי. אולהא באב אלכפר לקולה ובוצע ברך נאן יי. ואיצא¹³ ירד¹⁴ באב אלטלם ואלנשם כמא קאל ותבעני רעך בעושך. ויריד איצא קתל אלנפוס בגיר חק בכ' ובצעם בראש כלם ואחריתם בחרב אהרונ.

פעלי הרה אלמאור ואשבאהרה ינאל אלעבר סכט אללה עז וגל סרא ושאהרא לקי הסתר ואקצף.¹⁵ פאמא אלאונאע אלסירייה הו מתל אלזיבות אלדי ימכן אן תכפא. ואמא אלטאהר מתל איננעים אן לא ימכן אכפאהא.

1 51 א, יד9 א, כז1 ב.

2 עד כאן 51 א.

3 מכאן הועתק על ידי רבי דוד הנגיד בסיום דרשתו לשכת שובה, כפי שתואר במבוא.

4 יד9 ב.

5 כאן מסתיים כז1 ומתחיל כז2.

6 מכאן גם 11 שאינו מפירוש רס"ג לספר ויקרא אך מצטט קטע זה במלואו.

7 אלפעל] כן הוא גם בדרשת ר"ד הנגיד אלעפל. יד9 אלקול.

8 וקארן באלמגפרה אלשפא ואלענאפיה] יד9 ואלשפי ואלענאפיה. בדרשת ר"ד הנגיד וקארן אלמגפרה באלענאפיה ואלשפא.

9 וקאל איצא] בדרשת ר"ד הנגיד: כק' על יד אלסייד דוד הע"ה.

10 אלסליחה באלמגפרה] כז2 לסליחה.

11 יקול אללה] 11 ליתא.

12 מר] יד9 פהו.

13 ואיצא] 11 ואלתאני.

14 כאן מסתיים כ"י דרשת ר"ד הנגיד (הדרשה חסרה בסופה).

15 51 ב

וקולה ויזך שוב בדרך לבו הו אנהמאך אלמר ואנעכאפה עלי מא יהואה¹⁶ דאימא. ופיה קאל כי משובת פתאים תהרגם ושלות כסילים תאבדם. דהא¹⁷ באב אוצאף אלאנאע ואיבליי.

תם אחכי שפאודה אנה בתובה יכון אד קאל דרכיו ראיתי וארפאדו וי¹⁸. יעני בקולה דרכיו אן לאלתובה מורק כתיבה בעצהא אפצל מן בעי¹⁹.

אלבאב אלאל ורו אנלחא אן יתוב אלעבר ורו פי מא נאור אלסן ואלקאמה אלתי פי מתלחא אכטא לאן אלקה חנינד תבן אקוא עלי אלמעאצי ואקדר מן גירחא ..חלק א.. אעני אלא צאר חצל וכלק. ויתוב איצא פי מוצע אלדי פיה אכטא לאנה ינמע חנינד אמורא מנהא אנה פי מוצע אלמערוף לה יתמרא לה אמור אלמעאצי אמור אלמנהול לה בל לא ימכנה פי אלמוצע אלמנהול אלכטא כמא ימכנה ואיצא²⁰ אן אלקום קר שאהרה אנה קר אכטא הם ישאהרונה פי וקת תאב פיעלמו אנה קר רנע וירנעון הם איצא אלי רכרם²¹ בק' אלמרה פושעים [דרכין] וי. ויתוב איצא ען תלך אלמעצייה בעיחא²² אלתי כאנת עאדרתה אן יואפקה עלי [עצא]ה אללה תעאלי ואעצב עליה מן תרך מואפקה שכיך גירח אד הו אלא דלך ... ואמיל ואפאק²³ פאידא אנתמעת הדה אלני שרוט אלקאמה ואלמכאן ואששכיך [פכא]נת אללובה כאמלה.

וקד²⁴ למע אלעבי ע' אלסם הדה אלני פי פסוק ואחד אד [קאל] השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בם. פקולה דהא יומי אלא אלשכיך אלדי עצא אללה עז וגל מעה ואלא אלמכאן אלדי עצא אללה עז וגל פיה דלך פשעתם בם. [ופי קולה] ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה ערפנא אן אלסן ואלקאמה פהמא [.....]. אקין. ואנמא די אנניה ואראיי אלתי תתגיר פקט ואמא אלגן [.....] ק' לב חדש ורוח חדשה ולם יקול בשר וגוף חדש' ואנמא אתב [.....] אראד אפצל אללובה.

ואלפן אלתיאני מן אנווע אללובה דון דהא אל[מצא ויסמי] איצא תובה דלך אן יכון אלמר קר נאה אלסן ואלקאמה אלתי אכטא פיהא וקר אנתקל ען מ... כטיחה ומע דאך פאתה אלשכיך אלמעאצה עלי אלאנסאן²⁵ אלא אנה הו יתוב תובה נציחה ויצמר פי קלבה אנה לא יעאוד כטאה דאך אלאל אברא. פאן דהא איצא תאוב צחיתה בק' שובו והשיבו מעל גלולים ומעל כל תועבותיכם השיבו פניכם כמבר אולא אלמר כאן יתוב ... אמר אללה ... בק' והשיבו. ומעני פניכם מע' קעד מלך קולה ואתנה את פני אל יי האלהים. וקאל אללה עז וגל ואני אתן את פני באיש הרוא.

ואלבאב אלני ורו דון מא מצא מן תאב תובה מרסלה פרו קעד פיה אולא אילא מעאדרתה כטאה ולא אילא תרך אלמעאודה אילא אנה תאבת בה מרסלה פרו איצא סמי תאיב והוא יכון אלמודען בין ידי אללה עז וגל ואלכאף מלך מא פעל רחב[עם] וקומה אד ארענו בין אירי אללה עז וגל ואקרו ברנובהם בק' ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק יי ובראות יי כי נכנעו היה דבר יי אל שמעיהו לאמר נכנעו לא אשוחתם. ואדלדיל עלא קבול אללובה מן הו בהארא אלחאל אן אללה עז וגל יבשרוה בשרי אן צאלח בק' ובהכנעו שב ממנו אף יי ולא להשחית לכלה וגם ביהודה היה דברים טובים.

ואלפן אלד' מן לא תמול מרה תובתה תמא יפעל פיהא מאעאט כתיבה וינתנב פיהא מעאצי כתיבה בל יתיב שביה בסאעה או יום. פרו איצא [יכתב] פי דיואן אלתיאבין בק' הרפו ודעו כי אנכי אלהים ופסר אלאוין עשו תשובה אפילו כהרף עין ואטרפה אלעין פי כלאם אלאמה הו הרף עין.

ואלפן אלתי מן אבואב אללובה מ.. תובה אילא רבה ואמסא ואעצב עליה ולם יחזק פעלהא תמא קובין פרו איצא מחסוב מע אלתיאבין לאן אלמית למא פאנאה קטע ענה כול מהמה. וקר קאל אלכתאב אן אללה עז וגל יחסב תובה לתאיב בקביה אד קאל והשבות אל כבכך ושבת עד יי אלהיך. ערפנא אן אללובה קר תכון באקלכ פקט.

וקד יציר להרא מלך כמן קעד רפע קצה אלי אלמלך פלם יחזק כתאבתה²⁶ תמא פאנאה אלמלך מארה אלי מריקה פרפע אליה אלקרשאם ורו אביין נקי פעלם אלמלך אנה קר קעד כתבה שי פיה ואן אלדי מנעה מן דלך סורעה מואפאה אלמלך, וקצא חאנתה.

16 יהואה] 11 יהוי.

17 כאן מסתיים יד9

18 כאן מסתיים 51. מכאן מתחיל גם מז2 המנוסח בקיצור לפעמים, וכאן מתחיל בהרחבה: וקד פסר אלבעץ' אלעל' דרכיו ראיתי וארפא[הו ואשלם ניהומים לו ולאבליי ..] קי' דרכיו ראיתי, ולם יקול דרכו, אראד בולך אן לללובה וכו'.

19 דיון זה מקביל לאמו"ד ה, ו.

20 לאן ... איצא] 11 ליתא.

21 רבהם] 11 אללה.

22 בעינהא] כז2 ליתא.

23 אללה... ואפאק] מז2 ליתא, ובמקומו: וימכנה יפעלהא ויתרכהא ואן כאן תם שכיך אלדי אכטא מעה ... אלמגאמע...

24 כל פיסקה זו ליתא במז2.

25 אלמעאצה עלי אלאנסאן] מז2 אלתי אכטא מעה.

26 כתאבתה] מז2 פעלהא.

כדרך אידא עלם אללה עז וגל מן אלעבר ציר..... עלא אלחובה ואנמא אלמות אלדי פאנאה רו ינפר לה ויחסב מע אל[תאיבין]. אלא אנה אלמקדם מן הדה אללה' אבואב אפצל.

ונפיר הדה אללה' אלממור תפסד עלא אלחאיב תובתה חתא לא תסוא תלך אלחובה שיא.

אולאה אן יכון אלכמא פי חאל כמאוו מותכלא עלי אלחובה, יקול אכמי²⁷ אליום ואלחוב גרא פאן אדנב אלדי אכמאה בהרה אלשריטה לא ינפר לה מן שי יחל ביה פי אדרניא דא... לבון מקצועה אלא אלהו ואלמוכרייה במנפרה אלכארי תעאלי. וקד קאלו אלע' האומר אחמא ואשוב וכו' וקאל²⁸ אללה פי מתל דלך אן דנבה לא ינפר אד קאל ויהי כשמו את דברי האלה הוואת וג' לא יאבה יי סלוח לו.

ואלב' מן פי ידה נצב ולא ידרה, פאן אללה עז וגל לא יקבל תובתה וכדאך מן ענדה טלאמה או קרצה או ודיעה ולא יצרפאה אלי צאחבהא אלי אן.... פאן אללה עז וגל לא יקבל לה תובה או ינעף אכאה כק' פי כתאבה אללה והשיב את הנוילה אשר גזל וג' וקאל חבול ישיב רשע נוילה ישלם בחקות [החיים הלך, וכ] מא שרחנא פי אם און בידך הרחקו וג'.

ואלנ' מן יצלי בין נפס... ..ה. בין עלי אלעולה ואלדעא פאן אללה עז וגל לא יקבל לה תובה כק'...

ואלד' מן יצלי בחרקה קלב ולכנה מא יכלי פעלה אלקביה. כק' הנגב רצח ונאף וג'. וקד מתלו אלעל' דלך במתאלת כתיר. אחדהא כאלמאסך אלשרן פי ידה ורו ינגס פי אלמא לא ינפעה דאך שיא ועלי מא ק'.....³¹

אלדי יתמיב ויתבכר וילבס אלחויב אלפאכרה אלדי לא או יאכל שי מן אלמעאם. וכדי מתל אלמעאן באענוע ואלמבכה כק' שמעו שמוע אלי ואכלו טוב וג'.

ומתל אל...אג אלדי יחתאנו לא ינפע צאחבה ורוד אלמרהם עליה מן כאר... שי אי יפתחה שבה אלכתאב אלמעאני ברה אד' ק' פצע וחבורה ומכה מרייה. [יעני כמא אלנאם] אלדי אלנאר פי גופה ישתעל אלדי לא ינפע צב אלמא מן כארני שיא [לאנה כאן] מן דאלל כק' כי קרבו כתורו וכי.

פאלקולה דרכיו ראינו וכו' [י]חתמל אלשפא אלמחן ורו יסיר בה אלי אלמצורע ומא שאכלה [והו מא קאל] והנה נרפא ננע הצרעת מן הצרוע.

וקולה ואנחנו ירד אן אללה ... א[תבה אלי] אלעסכר בעד מא כאן מחוץ למחנה. ואן כאן פי סדר אלחאיבין פיון ליעטוה תבעוה ואלחאקה באלצאחון נפיר ק' טוב וישר יי על בן יורה חמאים בדרך ואן כאן פי זמיע אלמאה פישיר אנה יסירהם אלי בלאדדם.

וק' ואשם נחומים לו ולאביו יחתמל ונראה אן כאן מקולא פי אלמצורע. פאנה יעני אעצאה אלדי הם ירחונון לה ועלי מא קאל אך כשרו עלי יכאב. ואן כאן מקולא עלי אלמאה פיריד אלקוה אלכואין אלמתחונן עלי אלקרים כק' [ש]ום [אבילי ציון, שישו אתה מושש].³²

מהדורה - תרגום

כיון שנתאמת שסימני המומאה אינם סרים אלא בדרך אות ופלא מאת ה' יתהדר ויתעלה, מעתה חובה על המנוגע, וכן על כל מי שסובל ועל מי שנתון בצרה, שישוב אל אלוהיו ויבכה ויכנע אליו, עד שירפאהו מחליו, וירחיק ממנו את סבלו הזה. לפי שה' יתהדר ויתעלה הבטיח למי ששב בתשובה, שירפא את חליו ומכותיו, כמו שנאמר "ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו ויבקשו פני וישבו מדרכיהם הרעים" (דה"ב ז, יד).

תיאר בפסוק זה ארבעה דברים. "ויכנעו עמי" הוא עניין הכניעה והענווה לפני ה'. "ויתפללוהו" הוא עניין התפילה. "ויבקשו פני" הוא עניין הצדקה, לפי שבקשת פנים אצל

27 אכטי' כזא אכפור.

28 קאלו... וקאל [כזא ליתא.

29 וכמא שרחנא... וג' מזא ליתא. וכנראה נוסף במהדו"ב.

30 כאן מסתיים כזא. 21. מזא מקצר כאן.

31 מזא ב

32 כאן מסיים מזא את הפרשה ועובר לפסוקים הבאים. בקטע טז שהוא כנראה מהדו"ב יש לפני הפסוקים דברים נוספים, וקשה לחלץ מהם אלא אלו: סאעי א... ותרתי נביאגהה ואחדהאמפאהם ע.....ת.ל ע.....עתה א. איאת אשר עשיתי אלי אלנבוה.

בני אדם היא הגשת מנחה, כמו שנאמר (משלי כט, כו) "רבים מבקשים פני מושל", ואצל האל ית' היא צדקה. ומה שאמר "וישבו מדרכיהם הרעים" הוא עניין התשובה הנמורה.

אחר כך אמר, שכאשר עושים את ארבעת הדברים הללו, "ואני אשמע מן השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם"³³, והביא בעקבות המעשים האלו והקביל לכפרה את ההבראה והרפואה, ואמר עוד "הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי" (תהלים קג, ג), בעקבות הסליחה הרפואה.³⁴ ואמר עוד (הושע יד, ה) "ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו".

ועוד פסוקים רבים כיוצא בהם מלמדים שהתשובה מביאה לידי רפואה ולידי רחמים, כמו שנאמר (ישעיה נה, ז) "וישוב אל ה' וירחמנו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח". וכמו כן היא מביאה לידי אריכות ימים, כמו שנאמר (יחזקאל יח, כו) "ובשוב רשע מרשעתו אשר עשה ויעש משפט וצדקה הוא את נפשו יחיה".

ואמר ישעיה הנביא עליו השלום על ה' יתהדר ויתעלה "בעון בצעו קצפתי ואכבה הסתר ואקצף וילך שובב בדרך לבו" (ישעיה נז, יז-יח). פירושו, שאומר ה' יתהדר ויתעלה על העבר החוטא, בעון רדיפתו בצע קצפתי והכיתי אותו בסתר ובגלוי, על שהלך בשחץ³⁵ בשרירות לבו.

אמנם "בעון בצעו" מתפרש בכמה משמעויות. הראשונה לעניין הכפירה, כמו שנאמר "ובוצע בך ניאץ ה'" (תהלים י, ג).³⁶ והשני מכוון לעניין החמס והעושה, כמו שנאמר "ותבצעי רעך בעושה" (יחזקאל כב, יב). ומכוון גם להריגת נפשות בלי משפט, כמו שנאמר "ובצעם בראש כלם ואחריתם בחרב אהרוג" (עמוס ט, א).³⁷

33 ע"פ ירושלמי תענית ב, א: א"ר לעזר, שלשה דברים מבטלין את הגזירה קשה, ואלו הן תפלה וצדקה ותשובה, ושלשתן בפסוק אחד, "ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו" זו תפלה, "ויבקשו פני" זו צדקה, כמה דאת אמר "אני בצדק אחזה פניך" (תהלים יז, טו), "וישבו מדרכיהם הרעים" זו תשובה, אם עשו כן מה כתיב תמן, "ואני אשמע השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם", ע"כ. ורבינו הוסיף עניין רביעי, והוא הכניעה והענוה שעליהם אמר "ויכנעו עמי". וכ"כ בחובות הלבבות (שער הכניעה סוף פ"ח), שמפסוק זה נלמד שראש התשובה הוא השפלות והשחיתות והכניעה. ובדרשות המיוחסות לרבינו יונה כאן כתב עפ"ד רבינו על המצורע: ובעשותו המעשים האלה בכונת תשובה ישוב השם את שבותו וינחמנו, כי הוא מקבל תשובת השבים וסולח לעונותיהם ומרפא תחלואיהם, כמו שנאמר "ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו ויבקשו פני וישבו מדרכם הרעה" וגו'. הנה בכאן ארבעה דברים שצריך אליהם השב בתשובה, והם ההכנעה, והתפלה אל השם שימחול לו, והצדקה היא בקשת פנים מלשון "רבים מבקשים פני מושל", והסרת הדרך הרעה בהתנהג בהפכה, כמצות התורה למצורע כמו שאמרנו, ע"כ.

34 כן סיים גם בדרשות המיוחסות לרבינו יונה: וסוף הפסוק "ואני אשמע מן השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם", ונאמר "הסולח לכל עונייך" וגו', ע"כ.

35 רס"ג תרגם כאן "שובב" כתרגומו בתפסיר ישעיה, "עאתיא", שפירושו התנשאות, גאווה, שחץ ויוהרה, וכלולה בזה גם כפירה.

36 רבינו בפירושו לתהלים פירש "בצע" האמור שם מעניין הגזל, וכתב שהרשע מתהלל במה שהבריות מהללות אותו גם על המשון שהשיג בגזל שבכך ניאץ את דרך ה'. וכאן מפרש רבינו "ניאץ ה'" כפשוטו, על כפירה בעיקר, והוא ה"בוצע", וצ"ב כיצד פירש לדרכו את תיבת "ברך", והדברים נוטים שפירושו כפי שנתפרש במדרש ילמדנו ובערוך ערך ברך, שהוא לשון חירוף, בלספימסון בלשון יווני, כמו "ברך נבות אלהים ומלך" (מ"א כא, יג).

37 ראב"ע ועוד ראשונים פירשו תיבת "ובצעם" בפסוק זה, כמו "ופצעם", לשון פצע ומכת מוות. ויתכן שלכך גם כונת רבינו, אך אין נראה כן, שהרי הוסיף שהוא ההריגה בלא משפט דווקא. ונראה יותר שהוא כפירוש האחרון בספר השרשים לראב"ע והפירוש השני בפירוש ריב"ב לפסוק זה, שהוא לשון שיסוף וביקוע,

על הדברים הללו ועל הדומים להם יבוא על העבד קצף ה' יתהדר ויתעלה בסתר ובגלוי, כמו שנאמר "חסתר ואקצף". החולי שבסתר הוא כגון הזיבות, שאפשר שיהיו מוסתרות, והחולי שבגלוי הוא כגון הנגעים שאי אפשר להסתירם.³⁸

ומה שאמר "וילך שובב בדרך לבו" הוא היותו עסוק תמיד בעבירה והתמסרותו תמיד למה שהוא חושק. ועל זה נאמר "כי משובת פתאים תהרגם ושלות כסילים תאבדם" (משלי א, לב). זהו עניין תיאור המחלה והנגע.

אחר כך דיבר על רפואתו שהיא על ידי התשובה, כמו שאמר "דרכיו ראיתי וארפאהו" וגו' (ישעיה נז, יח). כוונתו במה שאמר "דרכיו", לפי שיש בתשובה דרכים רבות, חלקן נכבדות מן האחרות.

העניין הראשון והוא הנכבד שבהן, הוא שהעבד ישוב בתשובה כשהוא צעיר בשנים ובפרק שהיה כמותו בשעה שחטא, לפי שהכח עודנו גובר על החוטא והוא בעל יכולת יותר מהאחרים כלומר בהיותו יכול להשיג ובעל מידות.³⁹ וישוב גם באותו מקום שבו חטא, לפי שמתקבצים בזה כמה עניינים, אחד מהם שבהיותו במקום המוכר לו לא יפתח מחדש פצע העוון ... שאינו ידוע לו אלא לא יתכנו במקום שאינו ידוע החטא כמו שהיה אפשרי ... ועוד שהאנשים שראו אותו כשחטא, הם יראו אותו בשעה ששב, ועל ידי כך ידעו שהוא כבר חזר בו, ויחזרו גם הם אל אלוהיהם, כמו שנאמר "אלמדה פושעים דרכיך וחטאים אליך ישובו" (תהלים נא, טו). וישוב גם כן באותו דבר אשר חטא בו בעצמו, שהיה מנהגו להתחבר אליו במרדו בה' יתעלה, שקשה עליו לעזוב אותו יותר מעזיבת ההתחברות עם דבר אחר⁴⁰ וזולתו, יהיה אשר יהיה, אלא זה וכאשר מתחברים שלושת התנאים הללו יחד, הפרק והמקום והדבר, הרי התשובה שלמה.⁴¹

וכבר כלל הנביא עליו השלום את שלשת הדברים האלו בפסוק אחד, במה שאמר "השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בם" (יחזקאל יח, לא). מאמרו זה רומז אל הדבר שבו מרד בה' יתהדר ויתעלה ועל המקום שבו פשע בה' יתהדר יתעלה, כמו שאמר "פשעתם בם". ובמה שאמר "ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה" הודיענו שהשנים והפרק הרי

כמקבילו בלשון ערבי "בצע", ולכך כוונת רבינו שאין זו הריגה בבית דין למחויב מיתה, אלא דרך הריגה בלא משפט, כפי שהיה בשמואל ששיסף את אגג (ש"א טו, לג).

38 עיי' רמב"ן (לעיל יג, א) שעל פי ההבדל בין הזיכות שבהסתר לנגעים שבגלוי, ביאר את ההבדל ביניהם בלשונות הכתובים לעניין אזהרת ישראל להיטהר מהם, שבנגעים שבגלוי לא הוצרכה אזהרה, אבל בזיכות שבסתר הוצרכה.

39 הכוונה למידות ותכונות הנפש המעוררות אותו לחטא.

40 לשון רבינו במקור מורה גם על פרט מסוים, ובדרך כלל על איש אחד, והכוונה כאן למי שהיה חוטא עמו, כגון באותה אשה, כמו שיבואר בהערה בסמוך. וכן לשונו גם באמרו "בעניין זה, "אשכ'אן מעציה", ותרגם ר"י קאפח - אותם אשר חטא בהם.

41 יסודו ביומא פו, ב, היכי דמי בעל תשובה, אמר רב יהודה כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה, מחוי רב יהודה באותה אשה באותו פרק באותו מקום, ע"כ. ומפרש רבינו, "באותה אשה" על אותו דבר שהתחבר עמו לחטא, "באותו פרק" בהיותו צעיר בשנים ובעל קומה כמו בשעה שחטא, ו"באותו מקום" כפשוטו. וביאר בכל אחד מהם את ענייניו. ורש"י פירש את כל השלשה מעין פירוש רבינו ל"באותו פרק" ו"באותה אשה" שהנסיק גדול יותר, וז"ל, שמתוך שדומה מכל וכל לזמן שנכשל בו כבר - יצרו מתגבר עליו, ואומר לו ראה פלונית, ואותו מקום, ואותו פרק הוא - קום עשה מה שעשית כבר, ע"כ. וכן נראה מדברי הרמב"ם (תשובה ב, א). וע"ע מאירי שם.

הם [כפי שהיו], ורק כוונת הלב והדעה הם בלבד המשתנים ומתחדשים, ואמנם ... מה שאמר "לב חדש ורוח חדשה" ולא אמר בשר וגוף חדשים. ואכן [יסד בדברים אלו את תנאי] התשובה המעולה.

והאופן השני ממיני התשובה, והוא פחות מה[קודם, ונקרא] גם כן תשובה, זה כאשר האדם כבר עבר את השנים והפרק שחטא בהם, וכבר עבר מ[המקום] שחטא בו, ובנוסף גם עבר מאתו אותו דבר שחטא בו. אלא שהוא שב בתשובה כנה, ומצפין בליבו שלא ישוב לחטא בחטא הראשון הזה לעולם. וגם הוא שב תשובה אמיתית, כמו שנאמר "והשיבו מעל גלוליתם ומעל כל תועבותיכם השיבו פניכם" (יחזקאל יד, ו). ומשמעות "פניכם" היא התכוונות, כמו בכתוב "ואתנה את פני אל ה' האלהים" (דניאל ט, ג), ואמר ה' יתהדר ויתרומם "ואני אתן את פני באיש ההוא" (להלן כ, ג).⁴²

והעניין השלישי והוא פחות מהקודמים, הוא מי ששב תשובה סתמית, והוא מי שמתכוון בתחילה לשוב על חטאיו ולא לעזוב את הרגליו, אלא שהיא מתקיימת בו בסתם.⁴³ ואף הוא נקרא "שב בתשובה". וזהו הנכנע לפני ה' יתהדר ויתעלה והירא, כמו מה שעשו רחבעם ואנשיו כשנכנעו לפני ה' יתהדר ויתעלה והתוודו על חטאיהם, כמו שנאמר "ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק ה', ובראות ה' כי נכנעו היה דבר ה' אל שמעיה לאמר נכנעו לא אשחיתם" (דה"ב יב, ז). ומה שמורה על קבלת התשובה ממי שהוא כמצב זה, הוא שה' יתהדר ויתעלה מבשרו בשורה טובה שנתרצה, כמו שנאמר "ובחכנעו שב ממנו אף ה' ולא להשחית לבלה וגם ביהודה היה דברים טובים" (שם, יב).

והאופן הרביעי הוא מי שלא האריכו ימי תשובתו עד שהיה עושה בהם עניינים רבים של עבודת ה' ונשמר מפני עוונות רבים, אלא שב במשך כשעה או יום. וגם הוא נכתב בספרן של בעלי תשובה, כמו שנאמר "הרפו ודעו כי אנכי אלהים" (תהלים מו, יא), ופירשו חז"ל, "עשו תשובה אפילו כהרף עין" (שהש"ר ב, ה).⁴⁴

והאופן החמישי מענייני התשובה הוא מי ש[התחיל] לשוב בתשובה אל אלוהיו, והעריב והשכים עליה, ולא הספיק לעשותה בפועל עד שמת. אף הוא נמנה עם השבים בתשובה, לפי שהמוות שבא עליו הוא שמנע ממנו להשלים את מה שחישב לעשות.⁴⁵ וכבר אמר הכתוב

42 באמונות ודעות הביא רבינו פסוק אחר למדרגה זו: "שובו לאשר העמיקו סרה בני ישראל" (ישעיה לא, ו).
43 רבינו נקט לשון "מרסלה" שנראה שכוונתו לתשובה סתמית הבאה כדרך אגב בלי ללכנה ולבררה ולהעמידה כראוי. ובאמונות ודעות הגדיר רבינו מדרגה זו, שאינו שב עד שמאיימים עליו ברעה שתבוא עליו, ולפי זה אפשר שכוונתו כאן ב"מרסלה" היא ל"שלוחה", כתרגומו ל"נפתלי אילה שלוחה" - מרסלה, ולפי זה יש לתרגם: הוא ששב תשובה שלוחה, והוא וכו' אלא שהיא מתקיימת בו על ידי שליחה, ע"כ. והכוונה לתשובה הבאה ע"י שה' שולח לו איום.

44 האופן הרביעי שונה כולו מהאופן הרביעי באמונות ודעות, כאן הוא מי שלא היתה תשובתו אלא לזמן מועט, ושם הוא המשך האופן השלישי ששב בתשובה רק אחר שמאיימים עליו ברעה שתבוא עליו, והרביעי הוא מי שגם אז לא שב אלא כשמתחילה הרעה לבא עליו.

45 כן מבואר בעובדא דרבי אלעזר בן דורדיא, שכששב בתשובה הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו, יצתה בת קול ואמרה רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא, בכך רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת, ואמר רבי לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן אלא שקורין אותן רבי. ובעקידת יצחק (שער ק) הביא ראייה משם שגם בחזרה בתשובה מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה. ובאמונות ודעות שונה עניין זה במקצת, שלא כתב שם שהשכים והעריב על התשובה, אלא

שה' יתהדר ויתעלה מחשיב לתשובה גם את התשובה בלב, כמו שנאמר "והשבות אל לבבך [בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלהיך שמה] ושבת עד ה' אלהיך" (דברים ל, א-ב), הודיענו שהתשובה יכולה גם להיות בלב בלבד.

וכבר נישא משל על כך, במי שתכנן להגיש את סיפורו אל המלך, אך לא הצליח לכתוב אותו עד שהזדמן למלך לעבור בדרכו, ולכן הגיש לו את גיליון הנייר⁴⁶ כשהוא לבן וריק. וידע המלך שהוא תכנן לכתוב בו דבר, ומה שמנע אותו מכך הוא מהירות הזדמנות המלך, ומילא את בקשתו. וכך כאשר יודע ה' יתהדר ויתעלה על העבד שהתקן [רב והתעורר] אל התשובה, אלא שהמוות השיגו, הרי הוא מכפר לו ומחשיבו עם השבים בתשובה. אלא שכל המוקדם מחמשת העניינים הללו הוא יותר נכבד.

וכנגד חמשת הדברים הללו ישנם חמשה דברים המקלקלים את תשובת השב עד שלא תהיה תשובתו שווה כלום.

הראשון שבהם הוא שבזמן חטאו משליך החוטא את יתבו על התשובה, ואומר אחטא היום ואשוב למחר.⁴⁷ על חטא זה שחטא באותו תנאי, לא יתכפר לו שום דבר ממה שיחול בו⁴⁸ בעולם הזה לע[ולם, שאין] כוונתו אלא לעשות את כפרת הבורא יתעלה ללעג וקלס. וכבר אמרו החכמים "האומר אחטא ואשוב אין מספיקים בידו לעשות תשובה" (יומא פה, ב). ואמר ה' על כיוצא בזה שחטאו לא יתכפר, כמו שאמר "והיה כשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירותי לבי אלך וגו' לא יאבה ה' סלוח לו" (דברים כט, יח-יט).⁴⁹

והשני, מי שתחת ידו גזל ולא החזירו, שה' יתהדר ויתעלה אינו מקבל את תשובתו. וכמו כן מי שיש אצלו חמס או הלוואה או פקדון ולא החזירם אל בעליהם עד עתה, הרי ה' יתהדר ויתעלה אינו מקבל את תשובתו [עד שישב את הגזל⁵⁰] או יחזיר [הפקדון] לאחיו, כמו שנאמר בתורת ה' "והשיב את הגזילה אשר גזל" וגו' (ויקרא ה, כג), ונאמר "חבול ישיב

שמלכתחילה לא היתה תשובתו אלא בשעת יציאת נפשו, ואף הוא נקרא שב, כמו שנאמר (איוב לג, כד-כז) "ותקרב לשחת נפשו וחיתו לממיתים וגו', יעתר אל אלוה וירצהו וירא פניו בתרועה", וכתב שלכן מנהגנו לומר לחולה קרוב לפני מותו, אמור "חטאתי ועויתי ופשעתי, תהא מיתתי כפרה לכל עונותי". ובפירושו לישעיה (נד, יט) כתב רבינו שעליו נאמר "שלום שלום לרחוק ולקרוב", הקרוב הוא זה שקרוב למות, כמאמר הכתוב (איוב שם) "ותקרב לשחת נפשו", והוא שב בתשובה, ונאמר עליו (ישעיה שם) "ורפאתיו", כלומר - אסלח לכל.

46 במקור: קרטאס, וכתב רבינו באגרונן ערך נייר שהוא הנייר שנזכר במשנה. והיא מילה יוונית שהתגלגלה לערבית ומשמעותה הקדומה פפירוס או מגילת פפירוס, קלף או גיליון קלף, ולימים נייר או גיליון נייר. 47 מלשון רבינו נראה שהאומר אחטא ואשוב מיייר שסומך על התשובה ומשליך יתבו עליה ולכן אין מספיקין בידו לעשות תשובה, וכמו שכתב ר"ח קרשקש באור ה' (ג, ב, ב, ב): אבל האומר אחטא ואשוב אמרו אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ועם שטבע התכונה ההיא תחייב כן, הנה הוא מדה כנגד מדה שהוא בשרירות לבו סמך על התשובה ועשה הבטחון בתשובה כלי לחטא והמרות את יוצרו, ראוי שיוסר ממנו הסמך ההוא, ע"כ. וע"ע מש"כ בעל התניא באיגרת התשובה (פרק יא).

48 במקור: "יחל ביה", ונראה כשימוש בתיבות מלשון ארמי.

49 רבינו כתב שהוא כיוצא בו, משום שלא נתבאר בכתוב באיזה אופן מתברר אותו חוטא בלבבו שלא יאונה לו רע. ועיי' דרשות מהר"ם חביב (נצבים ב) שפירש את הכתובים על האומר אחטא ואשוב ובכך מתברך בלבבו שלא יאונה לו רע. וכן פירש החתם סופר (עה"ת, נצבים ד"ה והיה כשמעו).

50 נראה שמעתיק כה"י חיסר כאן תיבות אלו או הדומות להן.

רשע גזילה ישלם בחקות החיים הלך" (יחזקאל לג, טו)⁵¹, וכמו שביארנו ב"אם און בידך הרחיקהו" וגו' (איוב יא, יד)⁵².

והשלישי, מי שמתפלל [בינו לבין עצמו ואינו] מבאר אותה בתפילה ובבקשה, הרי ה' יתהדר ויתעלה אינו מקבל תשובתו, כמו שנאמר...

והרביעי מי שמתפלל בלב יוקד אבל אינו עוצר את מעשיו הרעים, כמו שנאמר "הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם, ובאתם ועמדתם לפני כבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה" (ירמיה ז, ט-י)⁵³. וכבר משלו החכמים על כך משלים רבים, אחד מהם כמי שתופס את השרץ בידו והוא טובל במים, שלא תועיל לו טבילתו כלום (תענית טז, א), וכמו שנאמר...⁵⁴

[והחמישי הוא מי שתשובתו חיצונית ואינו שב בפנימיותו, והוא] כמי שמושח את גופו בקטורת ובשמים ולובש בגדי כבוד שאין [כמותם, אבל אינו שותה] ואינו אוכל שום דבר מהמאכלים. וכך המשיל את החטאים לרעב ואת התבשילים [לעשיית הטוב] כמו שנאמר "שמעו שמוע אלי ואכלו טוב ותתענג בדרך נפשכם" (ישעיה נה, ב).

ומשל הצורך שצריכים [שתהיה התשובה פנימית, כמי שיש לו פצע פנימי, ש]אין מועילה לבעליו נתינת המשחה עליה מבחוץ עד שיפתח אותה [וירפאנה מבפנים], ודימה לה הכתוב את החטאים, כמו שנאמר "פצע וחבורה ומכה מרייה" (ישעיה א, ו), [כלומר, כמו שהאדם] שהאש בוערת בתוך גופו שלא תועיל לו שפיכת מים עליו מבחוץ, כיון שהיא בוערת מבפנים, כמו שנאמר "כי קרבו כתנור לבם בארבעם כל הלילה ישן אפהם בקר הוא בער כאש לחבה" (הושע ז, ו)⁵⁵.

ומעתה מה שאמר "דרכיו ראיתי וארפאהו" (ישעיה נז, יח)⁵⁶ מתפרש על הרפואה הגמורה, והוא רומז בזה על המצורע ומי שדומה לו, [והוא כמו שאמר] ונהנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע.

51 באמרו "מאמר ה פ"ו מנה רבינו חטא זה בין שלשת החטאים שאינם נמחלים על ידי התשובה: ומי שיש גזלה תחת ידו ואינו מחזירה לבעליה, כמו שאמר "והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה", ואמר "חבל ישיב רשע גזלה ישלם וגו' לא ימות".

52 הפניה זו לפסוק באיוב ישנה רק באחד משני כתבי היד. בפירוש רבינו לאיוב אין הרחבה על פסוק זה, ויתכן שרבינו הוסיף הפניה זו במהדור"ב, וגם ההרחבה באיוב אינה אלא במהדור"ב. בדברי חז"ל ג"כ לא מצאנו את עניין עיכוב התשובה מעבירות של גזל וכדומה, אך בחובות הלבבות שער ז סוף פרק ז, הפרק העוסק במפסדי התשובה, הביא כן, ואולי מקורו בדברי רבינו כאן, וז"ל: "ומפסדי התשובה ג"כ שיהיה השב שב מקצת עוונותיו ומתמיד על קצתם, כמו, שיצא מן העברות שבינו ובין המקום וישבו מהם, ולא יצא ממה שיש בינו ובין בני אדם מגזל ואונאה וגנבה והדומה לזה, וכזה נאמר "אם און בידך הרחיקהו".

53 גם בפירוש רבינו למשלי (יד, טז) הביא פסוק זה כדוגמא לסכלות מי שסומך על מקצת צדקותיו. 54 ההמשך חסר לפנינו בכה"י. בתענית שם איתא: אמר רב אדא בר אבהו, אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בה למא הוא דומה, לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו מידו כיון שטבל בארבעים סאה מיד עלתה לו טבילה, שנאמר "ומודה ועזב ירחם" (משלי כח, יג), ואומר "נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים" (איוב ג, מא).

55 על פסוק זה כתב רבינו בדרשת השמים מספרים בחומר איסור עריות, שזו עבירה שאינה נשלמת אלא בדעה שלמה, כמו שאמר (הושע ד, יא) 'זנות יין ותירוש יקח לב', והוא להוט אחריה כלהבת אש, כמו שאמר (שם ז, ו) 'כי קרבו כתנור לבם בארבעם' וגו'.

56 רבינו חזר לבאר את פסוקי ישעיה שפתח בהם, אחר שביאר את הפסוק הקודם "בעון בצעו קצפתי ואכהו אסתר ואקצוף" על העונש בזיבות ובצרעת.

ומה שאמר "ואנחהו", כוונתו שה' [יתהדר ויתעלה] מחזירו אל המחנה אחרי שהיה מחוץ למחנה. ואם מתפרש על הנחיית השבים בתשובה, הוא מתפרש על עשייתם ... ודבקים בצדיקים, על דרך מה שאמר "טוב וישר ה' על בן יורה חמאים בדרך" (תהלים כה, ח). ואם מתפרש על כלל האומה, רומז על הולכתם אל ארצם.

ומה שאמר "ואשלם ניהומים לו ולאבליו" מתפרש בשני אופנים. אם נאמר על המצורע, כוונתו על עצמותיו שהן מתאבלות עליו, ועל דרך מה שנאמר "אך בשרו עליו יכאב" (איוב יד, כב). ואם הוא נאמר על האומה, הכוונה היא לחיזוק יחידי הסגולה המתאבלים על בית המקדש, כמו שנאמר "לשום לאבלי ציון" וגו' (ישעיה סא, ג), "שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה" (שם סו, י).



רבי שאול ישועה אביטבול זלה"ה

נולד בצפרו שבמרוקו בשנת ה"א תצ"ט לאביו רבי יצחק ז"ל שנמנה על חכמי העיר, בצעירותו למד תורה אצל אביו ואצל מוה"ר אהרן אזכרי ז"ל, ולאחר מכן למד בפאס בישיבתו של רבי אליהו הצרפתי [ראה להלן אודותיו] אשר גם החשיבו כרבו מובהק, ובשנת ה'תקי"ז בהיותו בן י"ח שנים בלבד כבר נתמנה להיות לדיין רב ומו"צ בעיר צפרו, ושימש בתפקיד זה קרוב לחמישים שנה. כמו כן עמד בראש ישיבה שהיה לו בעיר, שם העמיד תלמידים רבים, וכן ייסד שם בית מדרש לרבנים, חלקם גם הוסמכו על ידו לרבנות, ומהמצויינים שבהם מינה לרבנים ודיינים שפסקו והורו משפט במרוקו. גדלותו בתורה ובהלכה נודע בכל הסביבה, ומכל הארץ נהרו אליו שאלות רבות, ומתוכן אספו נכדיו חלק מהפסקים והדפיסום בספר אבני שיש (ב' כרכים על השו"ע). הוא חיבר גם ספר על הלכות ומנהגי טריפות אבני קודש, ופירושים וחידושים על התנ"ך ועל הש"ס מודפסים באבני שיש חלק ב'.

רבי שאול ישועה היה רגיל להעביר את תשובותיו לעיונו של רבו רבי אליהו הצרפתי זצ"ל, ולבקש ממנו לחוות את דעתו עליהם, כפי שיווכח כל המציץ בתשובותיו, וכפי שהעידו עליו חכמי פאס שחיו אחריו 'שכל מה שהיה עושה מוה"ר שאול ישועה אביטבול דבר גדול וקטן הכל היה בהסכמת רבני הדור מרבי אליהו הצרפתי ובית דינו', וכן הוא גם בכת"י שלפנינו נראה שתשובתו נשלחה לרבי אליהו, שכותב עליו: וכמו שהוכיח כל זה החכם השלם כהה"ר ישועה אביטבול נר"ו בראיות ברורות ונכוחות למבין וכו', וכן חן לו בראיותיו וממשאו ומתנו וכו'.

עקב רדיפות שונות בשנת תקל"ג הוכרח להמלט מהעיר צפרו לעיר פאס, שם קבע את דירתו, ונשארה עירת צפרו ללא רב, ועל כל דבר קטן בענייני דת ודין, היו צריכים לנסוע לפאס לשאול בחכמיה. עד שראשי הקהל בצפרו באו אל רבי אליהו הצרפתי, וביקשו ממנו לשדל את רבי שאול ישועה לחזור לעיר, תוך שהם נותנים לו התחייבות בכתב שהם מקבלים עליהם את רבי שאול ישועה לרב ולמנהיג, על פיו יצאו ועל פיו יבואו.

רבי שאול ישועה נפטר ביום רביעי חמשה ועשרים יום לח' אלול שנת התקס"ט, בהיותו כבן שבעים שנה.

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (1037) נמצא העתק טופס פסק דין מחודש חשון ה'תק"מ, בנידון ביהכנ"ס שזה שבנה אותו לא נשאר ממנו אלא יורש דרך זרע הבת והמוחזקים שם רצו לשוללו מהשררה על ביהכנ"ס, והדיינים נחלצו לעזרתו במו"מ של הלכה, אחר העתקת פסקו וחתימתו של רבי שאול ישועה, מועתקים קיצור דברים מאת הג"מ רבי מתתיה סירירו זלה"ה והג"מ רבי שמואל אבן צור זלה"ה שהצטרפו לפסקו זה, ובסופו חתומים ב' עדים דוד אבוטבול ושמעון כהה"ר יוסף ז"ל לנאמנות ואמיתות חתימות הדיינים וההעתקה.

לאחר מכן בא בכת"ק תשובת רבי אליהו הצרפתי זלה"ה וחתום בחי"ק. ועליה תשובת הג"מ ר' יעקב משה עייאש זלה"ה ראשל"צ עיה"ק ירושלים ת"ו בכתב וחת"ק מעת היותו שד"ר במרוקו בעיר מאכנס בחודש כסלו תק"מ.

להלן אנו מדפיסים אותם בעריכת הרב יעקב הכהן שברון הי"ו והרב חיים בריו"ה בר"מ בריזל הי"ו.

בענין ירושת בן הבת על שררת בית הכנסת

טופס פסק דין וזה נוסחו, נדרשתי אח"מ מהחכם ונבון כהה"ר ישועה אזולאי נר"ו, לחוות דעתי מה יהיה משפטו עם ב"ך השלוחי ציבור שהיו עומדים ומשמישים בבית הכנסת הגדולה שבצפרו יע"א, אשר גרשוהו מהסתפח בנחלת אבותיו.

כי מודעת זאת שהרב הגדול סבא דמשפטים מוה"ר משה'ן חמו זלה"ה זקינו מאמו, הוא היה שליח לכל דבר שבקדושה בבית הכנסת הנוכר, ושימש בנו אחריו החכם השלם הרו"מ [הדיין ומורה] מוה"ר ישועה זלה"ה, עם שנים מתלמידי הרב הנוכר ה"ה מוה"ר מאיר די אבילה זלה"ה, וכהה"ר מסעוד'ן רבוח, במותב תלתא כחדא. ואחר ימים ושנים נתוספו עליהם כמורה"ר יוסף גבאי זלה"ה, ומוה"ר יוסף בן עטיא זלה"ה, להשתרר גם המה בשררת בית הכנסת הנוכר. ובשנות הרעב לתפ"צ [לא תקום פעמיים צרה] עלו בסערה השמימה השלשה שלוחים הראשונים, וגלו השנים האחרונים, והיה החכם השלם כהה"ר אהרן בן זכרי זלה"ה עם יתר הפליטה הנשארת בעיר מתפללים בבית הכנסת הנוכר, והוא עומד ומשמש בבית הכנסת הנוכר. וכאשר פקד ה' את עמו, וחזרו יתר העם מן הגולה, החזירו להרב מוה"ר יוסף'ן עטיא שהיה דר בפאס לאיתנו לשרת בקדש בבית הכנסת הנוכר, ועמו כה"ר אהרן הנוכר, ונשאר מוה"ר יוסף גבאי דר בפאס יע"א, ושם נאסף אל עמיו.

וכאשר נראה בעליל לכהה"ר משה בכמוה"ר ישועה הנוכר, ורצה גם הוא להסתפח בנחלת אבותיו, ולא הניחוהו, ונשתפכו כמה דיות מרבני פאס יע"א להחזירו לנחלת אבותיו, ולא הספיק לשרת שם בקביעות עד שבעו"ה נהרג בדרך בחצי ימיו הי"ן [ה' ינקום נשמתו], ונשארו מוה"ר יוסף'ן עטיא וכה"ר אהרן הנו' נהנים ומשתררים בבית הכנסת הנוכר.

ואחר ימים הוראת שעה היתה, ונתוסף עליהם כה"ר מאיר בכמוה"ר יוסף גבאי הנוכר. וכשנלב"ע מוה"ר יוסף'ן עטיא הנוכר וכה"ר אהרן הנוכר, עמדו בניהם ושמשו במקומם, ה"ה כה"ר יחיאל'ן עטיא, וכהה"ר יהושע'ן זכרי ז"ל. ועמד כהה"ר יהושע הנוכר ופתח הבית הכנסת הנקרא ע"ש מוה"ר דוד אראגל זלה"ה, אשר היא גם היא מוחזקת ביד הקהל, וסילק עצמו מהבית הכנסת הגדולה, ונשארו ה"ר מאיר גבאי והר' יחיאל הנו' עומדים ומשתמשים בה ונהנים [...] חמשה חלקים לה"ר מאיר גבאי הנוכר וד' חלקים להר' יחיאל הנוכר. וכשנלב"ע הר' יחיאל היו בניו נומלים חלקו, ה"ה הגדול הר' יוסף ואחיו הקטן אברהם. והגם שהביא הר' יוסף הנוכר פסק דין מרבני פאס שיתפלל גם הוא וירד לפני התיבה עם כה"ר מאיר גבאי הנוכר, עכ"ז לא נתקבל בעיני קהל בית הכנסת הנוכר, ולא היה מתפלל כי אם בזמן שלא היה נמצא שם ה"ר מאיר גבאי הנוכר.

והנה בזמן שנהרג כה"ר משה הנוכר בן כמוה"ר ישועה'ן חמו זלה"ה, היה כהה"ר ישועה אזולאי הנוכר לעיל עדיין רך בשנים, והוא יורש עצר לכמוה"ר ישועה הנוכר, ולה"ר משה בנו ז"ל, מצד אמו שהיא בתו של מוה"ר ישועה הנוכר, וגם כאשר הגדיל היה נהנה מיגיע כפיו ועוסק במלאכתו בבית ובשדה, ומעולם לא זו מחבב התורה ומלקבוע עתים ביום ובלילה ובשבתות וימים טובים, וכשראיתי בו אני ח"מ סימני טהרה, הפרשתיו מן המלאכה, והעמסתי על אדוני חמי להחזיק בידו, וקבע עצמו ללמוד וללמד, ותהלות לא-ל הצליח בלימודו ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ובכן רוצה גם הוא להסתפח בנחלת אבותיו לשרת בקדש בבית הכנסת הנוכר, דלמה יגרע, והוא גברא דחזי לכל דבר שבקדושה תם וישר ירא א-להים.

ודן אנכי לפני רבותי היושבים כסאות למשפט, שהדין עמו ליהנות מהכנסת הבית הכנסת הנוכר, ולהשתרר בה גם השתרר.¹ אי בעית אימא סברא, היאמין כי יסופר שידחה זרעו

1 בענין ירושת חזקת ש"ץ ע"י רמ"א או"ח סי' נ"ג סכ"ה בשם הרשב"א שהבן קודם לכל אדם. וע' במג"א שם בשם מהרשד"ם, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' י"ב מה שדן בזה, ויעיין בשדי חמד ח"ת מעמ' 48 מה שהאריך להביא מהפוסקים שדנו בזה, ועכ"פ היכא דהמנהג שמורשים לבנים לכו"ע יש בזה ירושה.

מביתו מנחלת זקינו וינחלו אחרים את כבודו, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, דדוקא היבא דאיבא זרע הבן שקודם לו בנחלה קודם לו ג"כ בשררה, אבל היבא דליבא זרע הבן ואיבא זרע הבת, מהיבא תיתי לדחותו ואחרים ירשו נחלתו.²

ואי בעית אימא גמרא, שכן מוכח מדברי הרמב"ם פרק ד' מהלכות כלי המקדש הלכה כ', וז"ל, כשימות המלך או כהן גדול או אחד משאר הממונים מעמידים תחתיו בנו או הראוי ליורשו, וכל הקודם לנחלה הוא קודם לשררת המת וכו', וה"ה לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו, עכ"ל. הרי לנו שהיה קרא בחיל³ דלאו דוקא בנו אלא כל הראוי ליורשו יורש גם שררת המת, מדקאמר בנו או הראוי ליורשו, ואם איתא דזרע הבן בדוקא היה לו לומר בנו או בן בנו, ומדנקט הראוי ליורשו כלל כל היורשים, ואפילו בן בתו, ואחיו נמי במקום דליבא בן הבת, ושכן סיים הרמב"ם שכל הקודם לנחלה הוא קודם לשררת המת, וכן משמע מסיום דברי הרמב"ם שכתב שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו, ולישנא דזרעו כולל בן הבן ובן הבת, וה"ה לשאר יורשים, שכל הקודם לנחלה וכו'.⁴

ודברי רבינו הרמב"ם מוצאים מדרגות בספרי סדר במדבר פ"ב⁵, וז"ל, ובנים לא היו להם (במדבר ג, ד), הא אם היו להם בנים היו קודמים לאלעזר ואיתמר, שכל הקודם בנחלה קודם בכבוד, ע"כ. נלמד מהבא דשררת נרב ואביהוא שהיו סגני כהונה, אם היו להם בנים היו קודמים לאלעזר ואיתמר אחיהם, ואחר שלא היו להם בנים חזרה שררתם לאחיהם שהם ראויים ליורשם, שכל הקודם לנחלה וכו', ומינה שאם היה להם זרע הבת הוא קודם לאחים, ואע"ג דבנחלה האב קודם ליוצאי יריכו, הבא שאני דלא חזיא ליה האי שררה, שיש לו שררה דעדיפא מינה, שהיה כהן גדול, ואין לדקדק לישנא דקרא ובנים לא היו וכו',⁶ תחתיו מבניו,⁷

2 בנידון ירושת שררה אם בן הבת או שאר יורשים יורשים השררה במקום שאין בן או בן הבן, בענין שאר יורשים מבואר במדרכי [ב"ק ס' ק"ח] עבודת הגרשוני [ס' י"ט] שאינו בשאר יורשים. ובתשו' הג"ר שאול בסוף שו"ת הרמ"א פסק שכן הוא בכל יורשים. וראה מש"כ הג"ר שאול ישועה אביטבול בשו"ת אבני שיש [ח"ב ס' מ"ב] שכתב שמועיל החזקה גם גבי אחים, וכתב ג"כ ההוכחות שכתב כאן. ולגבי ירושת בן הבת שהרבנים המובאים כאן הוכיחו דמהני החזקה לבן הבת. וכן הביא המהרי"ט אלגאזי [בשו"ת שמחת יו"ט ס' ו'] מהרב המופלא מוה"ר אליעזר נחום בפירושו על הספרי לפרשת שופטים. וכן פסקו במשנת ר' אליעזר [די טולידו, ח"ב או"ח ס' א'], דברי חיים [ח"א יו"ד ס' נ"ג], אבני נור [יו"ד ס' שיי"ב]. בית יצחק [יו"ד ס' ע']. וחילקו דאף אם לגבי שאר יורשים לא מהני, מ"מ בן הבת שהוא מתייחס אחר זקינו יורש את השררה. לעומת זה המהרי"ט אלגאזי הנ"ל, היעב"ץ [בהגהות להוריות דף י"א ע"ב] שו"ת משפטים ישרים [ח"א ס' ק"ז. וס' תכ"ב]. פסקו שאין בן הבת יורש במקום הבן. ולשיטתם צ"ל דמה שכתב הרמב"ם המובא להלן ששאר יורשים מחזיקים בשררה היינו רק על אחים, אבל הבת כיון שאינה יורשת לעצמה אינה מורשת השררה לבנה. ובחקרי לב [או"ח ס' כ"ג] נסתפק בזה.

3 פי' קורא בכח, עיי' לשון הכתוב בדניאל (ג, ט; ד, יא), ובפירוש רש"י שם, וכן בשאר מפרשים.

4 במשפטים ישרים כתב וז"ל: יש שפסקו שיטול זקינו והביאו ריהא מלשון הרמב"ם ז"ל פ' ד' מהלכות כלי המקדש ה"כ כשימות המלך וכו' או הראוי ליורשו וכל הקודם לנחלה הוא קודם. ולי נראה דדוקא שאר יורשים הזכרים דוקא אבל בן הבת כיון דהבת לא חזייתא פקעה שירותו וממילא בזה אין לו כלל וכן מוכח לשון הרמב"ם שכללו בהדי כהן גדול וכ"ג לא שייכא כ"א יורשיו הזכרים דוקא עכ"ל. וכ"כ עוד בס' תכ"ב ע"ש, וכ"כ במשנת ר' אליעזר שם שהיה אפשר לדחות כן, וביאר דכוונת הרמב"ם דכל הקודם לנחלה הוא לגבי בן שהוא קודם לאח.

5 פסיקתא דרב כהנא (מנדלבורים) פסיקא כו - אחרי מות אות י, במדבר רבה (וילנא) פרשת במדבר פרשה ב סימן כו.

6 במדבר ג' ד': ובנים לא היו להם ויכהן אלעזר ואיתמר וגו'.

7 ויקרא ו' ט"ו: והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם וגו'.

הוא ובנו⁸, ונימא למעט שאר יורשים, שהרי אלעזר ואיתמר אחים הוו, וירשו שררת נדב ואביהוא, וכ"ש זרע הבת דבני בנים קרויים בנים.

איברא, דלכאורה נראה דלשון הרמב"ם בפרק א' מהלכות מלכים הלכה ז' הוא היפך האמור, שז"ל, כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, ע"כ. הרי דייק ותני דדוקא בניו הזכרים, וא"כ קשיין דבריו אהדדי.

וכד דייקנין שפיר נראה לחלק, דהכא גבי מלכות בית דוד שייך למימר הזכרים, ולא למעוטי שאר יורשים אתא, אלא אורחא דמיילתא נקט, דבורע בית דוד לא משכחת לה שלא ימצא לו זרע הבן שנצטרך לחזר אחר זרע הבת, שהרי הבטיחו הקב"ה שלא תכרת המלוכה מזרעו, וכמו שסיים הרמב"ם יע"ש⁹, ולעולם אף במלכות בית דוד במקום שאין מצוי זרע הבן השררה נתנת לזרע הבת.¹⁰

וכההיא דירושלמי דכלאים (פ"ט ה"ג), דהוה אמר רבי אי סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא מותיב ליה לעיל מינאי, דהוא מן יהודה ואנא מדכרייא ואנא מנוקבתא וכו', וכשאמר ליה רבי חייא הא רב הונא לבר נתכרכמו פניו של רבי, עד שאמר לו ארונו בא, יע"ש. הרי דבציפורי שלא היה מצוי שם זרע זכר מזרע בית דוד אוקמוה לרבי דאתי מנוקבתא, ודבר בפיו שאם יעלה רב הונא דהוא מדכרייא מותיב ליה לעיל מיניה, שהרי לא נתמנה הוא לנשיא אע"ג דאתי מנוקבתא אלא משום דלא נמצא במקומו דאתי מדכרייא, ולכן כשאמר לו הא רב הונא לבר נתכרכמו פניו, דודאי יטול השררה לעילא מיניה. וא"כ אף בורע דוד, אם היה במציאות שאין מצוי זרע זכר במקום שרוצים למנותו לשררה, ממנים מזרע הבת, ולא ינחלו אחרים את כבודו.

אי נמי לענין משיחה הוא דנקט הזכרים, שכיון שנמשח דוד זכה לו ולבניו הזכרים, הכוונה שאין בניו הזכרים צריכין לימשה, דקי"ל אין מושחין מלך בן מלך, והביאה הרמב"ם לקמן (מלכים שם ה"ב), ונפק"מ דבמקום דליכא זרע והוצרכנו להעמיד זרע הבת, צריך למושחו בשמן המשיחה משום דאתי ממשפחה אחרית, וק"ל.¹¹ הרי דמדינא במקום דליכא זרע זכר ואיכא זרע הבת, יש לו דין קדימה אכולי עלמא, ועומד ומשמש במקום זקנו.

8 דברים י"ז כ': למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

9 וז"ל, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם, ולא זכה אלא לכשרים שנאמר אם ישמרו בניך בריתי, אף על פי שלא זכה אלא לכשרים לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם, הקדוש ברוך הוא הבטיחו בכך, שנאמר אם יעזבו בניו תורתו ובמשפטי לא ילכון ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם וחסדי לא אפיר מעמו.

10 וכע"ז תירצו באבני נזר ובחקרי לב שם. ובאבנ"ז ביאר יותר דבדוד הובטח לו [שמואל ב' ז' ט"ז] וכסאך יהיה נכון לעולם. ולכן אף שכל היכא שאין בן הבן יורש בן הבת, אך אם ימצא אח"כ בן הבן חוזר המלוכה לו, וכמו שיוחזר לו המלוכה בביאת המשיח, והוכיח ממה שבהמלכת שאול כתב הרמב"ם 'לו לבניו' ולא הזכיר רק הזכרים, והיינו משום דמלכות שאול אם אחד מבני לא יהיה לו בת שוב איו המלוכה חוזרת לבני בניו של שאול, משא"כ במלכות דוד שלעולם אין בנו יכול להוריש רק לבני בניו של דוד ע"ש.

11 במשפטים ישרים כתב וז"ל: וכן מוכח לשון הרמב"ם פ"א מה' מלכים כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות וכו' ובניו הזכרים. ועם שיש לדחות שגם נכסיו הזכרים נקראו בניו ולא כמו שדחו הדוחים דלענין משיחה נקטה דמשיחה כתוב דהוא שבוש דאם באמת זוכה בירושה לא יצטרך משיחה דזהו טעם דאין מושחין מלך בן מלך דאיתא בגמרא דהוריות יע"ש. וע"ע בחקרי לב שתי' ג"כ די"ל שלשון הרמב"ם בני בניו הזכרים קאי גם הבן הבת דהם הוו זכרים ולמעוטי בנות.

והנה בתמוז שעבר שנלב"ע הר' מאיר גבאי הנוכר לעיל, עמד הר' יוסף בכה"ר יחיא הנ"ל בשבת א' בימי אבלו לירד לפני התיבה, מה שלא זכה בחיים חייתו, והיטב חרה לקהל בית הכנסת הנוכר והורידוהו מן התיבה בבזיון, ועמד תלמיד חכם אחד והתפלל אותו היום, ואחר התפלה באו לפני מיחידי קהל בית הכנסת הנוכר וספרו לי מעשה שהיה, ובקשו ממני למנות להם שליח קבוע להתפלל בציבור במקום ה"ר מאיר גבאי הנוכר, ונומיתי להם שהטוב והישר למנות כהר"ר ישועה הנ"ל, דאית ליה נחלת אבות, וקבלו דברי והעמידוהו, ושמש בכהונה גדולה כמו חמשה שבתות.

ואח"כ נכנסו מסכסכים, וסכסכו החבית שהיתה צלולה, ושלחו לפני המדברים בעד יתומי ר' מאיר גבאי, ומתחילה בעלילה באו כמו שרוצים בתועלת היתומים, כאמרם לקבוע שכן לכהר"ר ישועה הנ"ל, ושלא תהיה לו חזקה בבית הכנסת הנוכר. ונומיתי להם, אם לתועלת היתומים באתם לדבר אין זו תועלת, שהחזקה עכ"פ אית ליה מדינא, ומה שאתם רוצים לקבוע לו שכן יהיה נוסף על חלקו, ואדרבה אני דברתי עמו שיתפלל שתי שבועות בעד חלקו, ובעד חלק היתומים והר' יוסף הנוכר יתפלל שבוע אחד, ולא יטול בהכנסת הבית הכנסת זולת חלקו, דהיינו השליש לכל אחד, ולא יתנכה כלום משליש העולה לחלק היתומים, וזוהי תועלת היתומים.

וכשראו המסכסכים שלא נעשית עצתם, חזרו והשיאו עצה לאלמנת ר' מאיר גבאי הנוכר, ושלחו אותה מבית לבית ובגדי אלמנותה עליה להתחנן לפני יחידי הקהל, ושלחו אחר היועצים, ואמ"ל שיוסף הנוכר יתפלל הכל, ויטלו היתומים חמשה חלקים כמו שהיה נוטל אביהם, ולא יטול יוסף הנוכר זולת ד' חלקים, אדעתא שיסתלק כהה"ר ישועה הנוכר לעיל מהשררת בית הכנסת, ונאספו והוציאו הדבר לפועל, ואחזו דרך הצנועים שמושכים את ידם וישב לו, ונמצא תקנתם קלקלתם, דאפילו לא היתה לו שום חזקה מכיון שעלה לא ירד, ופסקה הרמב"ם שם בפרק ד' מהלכות כלי המקדש הלכה כ"א], אין מורדין וכו' אא"כ סרה, יע"ש, ומה מהני תנאה שבאו להתנות עליו אחר חמשה שבועות.

והשתא דדינא קא בעי, הדין עמו להתמנות וליהנות מהכנסת הבית הכנסת מכח זקינו כנ"ל, והיתומים יתנו מחלקם שכן המתפלל בעדם, וצור ישראל יצילנו משגיאות, ויראנו מתורתו נפלאות.

החותם במרחשון משנת אשר יצא ממעיך הוא יירש"ך [ה'תק"מ] לפ"ק, וחתום החכם השלם הרו"מ כהה"ר שאול ישועה אביטבול נר"ו והכרנו חתימתו.

רבי מתתיה סירירו זל"ה

רבי מתתיה סירירו הראשון נולד לאביו מו"ה מנחם זצ"ל, שנת לידתו אינה ידועה, אלא זאת ידוע שקצת לאחר לידתו נתייתם מאביו כשהיה עדיין תינוק הצריך לאמו, ונתגדל בבית אבי אמו מו"ה יעב"ץ זצ"ל, ומסופר על כמה ניסים שארע לו בבית זקינו, כשפעם אחת בשעות הלילה ראה מו"ה יעב"ץ נחש יורד מתקרת הבית ונתפחד ממנו, ובניסי ניסים ניצלו ממנו.

כיהן כדיין בב"ד של חמש בעיר פאס, והניח אחריו שבעה בנים שבעה קני מנורה כולם ארזי לבנון חסידי עליון, זכר כולם לברכה. הניח אחריו כמה פסקי דינים שנדפסו בכמה ספרי שו"ת של חכמי דורו, כמו בספר משפט וצבי סימן ל' וסימן קצ"ג, וכן בשו"ת תורת יקותיאל שכתב עליו (ירושה סימן ה) "חמדת ישראל החכם השלם הדיין המצויין כמה"ר מתתיה סירירו נר"ו יאיר כאור שבעת הימים אכ"ר, אחרי דרישת שלום כת"ר מאהבה, ונוה צדיק יבורך בברכה המשולשת, וראה שלום לבנים בניך הנאהבים והנעימים יחדיו יהיו תמים, ה' עליהם יחיו דשנים ורעננים יהיו".

כן מובא הרבה פעמים בספר אבני שיש לרבי שאול ישועה אבוטבול [ראה אודותיו לעיל] שכתב עליו (ח"א סי' קז) "עטרת ראשי החכם השלם הדיין המצויין הרב המופלג המובהק כמוהר"ר מתתיה סירירו נר"ו, אחר נשיקת ארץ עפר רגלי אדוני האותיות ישאלו מאדוני" וכו'. ועיין בשו"ת משפטים ישרים (ח"א סי' שכח) שהביא דבריו בשם זקינו, וז"ל, "וכן העיד א' מחכמי פאס כהה"ר מתתיה סירירו משם זקינו כמוה"ר יעב"ץ ז"ל". וכן חתום הוא בהסכמה לספר תהלה לדוד מר"ד חסין ז"ל, יחד עם מו"ה אליהו הצרפתי ז"ל ומוה"ר שמואל אבן צור ז"ל [ראה אודותם להלן].

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 66) נמצאת אגרת היסטורית מעניינת בכתב וחת"ק ולחיבת הקודש אנו מציגים אותה כאן:

"אשר בין רוח לרוח ירא טו[בה], ובין רוח לרוח מלא לאין חקר וקצבה, במועצות ודעת בונה וסותר מלחמת חובה, הוא מותיב והוא מפרק וכלאחר יד גדולה תשובה, עצמי ובשרי שוכן בתווני דלבאי החכם השלם הדו"מ כהה"ר יוסף בן סאמון נר"ו יאיר [מח"ס 'עדות ביהוסף - ב"מ' נזכר במלכי רבנן נו:]: וכאור בוקר יזרח וגם עד זקנה ושיבה אכ"ר

ע"ט דודים אשר הונף ואשר הורם למרס בדם אהבתנו שלא יקרוש ולהעמיס לך ר"ש אלפי גיילי ומאן דתני אלפי גמלי לא משתבש גם לרבות הבנים בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך ה' עליהם יחיו דשנים ורעננים יהיו.

הגיעני כתב גלילי אצבעותיך הנעימים ושמחתי בהם כשמחת בקציר וכראות פניך פני א'לדים ועתה אתנהלה לעט"י להשיב מפני הכבוד מ"ש כת"ר בענין החכם כהה"ר משה נאג'ארה י"א [אולי הוא הנזכר במלכי רבנן צ:]: השתדלתי עמו בחפוש מחפוש עד שמצאתי את שאהבה נפשו ספר הבתים להרשב"א ז"ל ונתן כסף מחירו לאשר נמצא אתו, אמנם כתבי הקודש שלנו כבר ספו תמו מן בלהות ימות הרעב לתפ"ץ אשר גלינו מנחלת אבותינו גם החצר כמעט שלא נתקעקעה בימים ההם ובעת ההיא לולי ה' צבאות הותיר לנו קרותיה ארזים וכותליה פרוץ מרובה על העומד ואחר עמל וטורח בכמה השתדלות בבנין והוצאה מרובה עד שנשתכללה וחזרה לקדמותה ת"ל וחדר הספרים וכתבי הקודש נשלל ולא נשתייר בו אפי' עלה אחד מב"ה ומשכ"ת בענין תביעות דוד גוזאל קראתי להר' דוד חסדאי [אולי הוא הנזכר במלכי רבנן נג.]: וסחתי הדברים ככתבם והשיב הן אמת שענין שותפותם היה על ידו ובעת שרבו הימים והאריכו הזמנים לא נשאר בזכרוננו דבר קטון ודבר גדול וכעת אין

להאריך כי אם בר"ש כנפשך וכנפש נאמן אהבתך משתוקק לראות פניך החותם בערב ר"ח ניסן המעוטר בשנת יוש"ר לבי אמרי [איוב לג ג] לפרט האלף הששי ליצירה פה העירה פאס יע"א, הצעיר ע"ה מתתיה סירירו ס"ט"

רבי מתתיה נפטר ביום ראשון ז' אדר א' שנת ה'תקמ"ו, כמופיע בספר אדרת אליהו לרבו מוה"ר אליהו הצרפתי עמוד רכד כתב, "דרוש שדרשתי על מטת החכם השלם הדיין המצויין כהה"ר מתתיה סירירו ז"ל שנתבקש בישיבה של מעלה ביום אחד בשבת ונקבר בשני בשבת שמונה ימים לחודש אדר ראשון משנת התקמ"ו ליצירה, והדרוש היה בבית החיים".

מוה"ר שמואל בן צור זצ"ל

נולד לאביו מוה"ר רפאל עובד זצ"ל, ושנת לידתו אינה ידועה, היה דיין ומו"צ בעיר פאס בשנות הת"ק, שם שימש כרבנות יחד עם מוה"ר אליהו הצרפתי זצ"ל [ראה אודותיו להלן], ומוה"ר מתתיה סירירו [שחתום אתו יחד בכת"י שלפנינו]. והיה ידוע ומפורסם בראתו וחסידותו.

מתשובותיו ופסקיו נדפסו הרבה בספרי הפוסקים שבדורו, שו"ת תורת יקותיאל [שם ישנה תשובה ממנו כבר משנת תקל"ב (נזקין סימן ד)], שו"ת אבני שיש למה"ר רבי שאול ישועה אביטבול זצ"ל [ראה אודותיו לעיל], שו"ת משפטים ישרים, משנת תקל"ב.

רבי שמואל נתבקש בישיבה של מעלה בליל שישי כ"ה מנחם אב שנת תקנ"ב בעיר מקנאס, והוא קבור אצל ר"ש בן וואעיש זצ"ל ור"ד חסין זצ"ל.

קיום פסק דין הנ"ל

וס"ל נמ"כ וז"ן [וסמוך לו נמצא כתוב וזה נוסחו], מאחר שהרב כמה"ר משה נ' חמו זלה"ה היה ראשון לכל דבר שבקדושה לעמוד לשרת בבית הכנסת הי"ג¹² הנזכר, זכה לו ולזרעו הממלאים מקומו, ואפילו זרע הבת היכא דליכא זרע הבן של הרב ז"ל הוא יורש עצר להרב הנזכר, כי היכי שלא תפסק מלכותו ושררתו של הרב הנזכר זלה"ה, ואף על גב דאפסקיה אחר וזכה בשררת הבית הכנסת הנזכר אפילו הכי הואיל וחזר ונראה בעליל זרעו של הרב הנזכר זלה"ה אפי' מבתו תחזור עטרה ליושנה לעמוד לשרת בבית הכנסת הנזכר, וקרינן עליה מקרא שכתוב ברוך ה' אשר לא השבית לו גואל. הן אמת שאותם שכבר עלו לא ירדו¹³, וזכו להם ולזרעם הממלא מקומם בשררה הנו' לשתתחלק ביניהם לפי ראות עיני החכם מאריה דאתרא ויחידי הקהל ואין פוצה פה ומצפצף.

ולראיה ביד כהר"ר ישועה אזולאי בן בתו של כהה"ר ישועה ז"ל בכמהוה"ר משה הנ"ל זלה"ה, ח"פ [חתמנו פה] פאס יע"א, וקיים, והתומים כמהר"ר מתתיה סירירו נר"ו וכהה"ר שמואל אבן צור נר"ו והכרנו חתימתם וק"ש¹⁴

דוד אביטבול סי"ט

שמעון בכהה"ר יוסף ס"ט



12 ה' יציב גבולה

13 ע"י להלן הערה 21.

14 אולי וקריאת שמם.

רבי אליהו הצרפתי זלה"ה

נולד בשנת תע"ה בפאס שבמרוקו לאביו רבי יוסף, שהתייחס לרבינו תם ולרש"י. למד תורה אצל גאוני הדור, הגאון רבי יהודה בן עטר זלה"ה (הראשון), רבי שמואל אלכאז, ורבינו חיים בן עטר בעל ה"אור החיים" הק'. מהם למד את דרך העיון הישרה והסברה העמוקה.

בשנת תצ"ח עזב את פאס יחד עם רבו בעל ה"אור החיים" ורבים מיהודי העיר, מחמת הרעב ששרר בה, והתגורר בתיטואן לפחות עד שנת תק"א. בפרק זה, אחרי שבעל ה"אור החיים" הק' עלה לארץ ישראל, ביקש גם הוא לעלות לארץ, וחכמי ורבני מרוקו כתבו עבורו מכתב המלצה המובא בספר מלכי רבנן (דף לא, ב). באגרת נכתבו שבחים מופלגים על מעלת אבותיו הקדושים ותהלתם, הלא המה אביו הלומד המופלג רבי יוסף, בן הדיין רבי יצחק, בן הדיין רבי וידאל, בן הדיין רבי יצחק, בן הדיין רבי וידאל, כל אחד מהם מתואר באגרת לפי רום מעלתו ודרגתו בתורה ובמעשים טובים. על אגרת זו חתמו רבי מנחם עטיא, רבי יעקב אבן צור, רבי שלם הסבעוני, רבי שלמה אבודרהם, ועוד חמשה רבני פאס. מחשבה טובה זו לעלות לארץ הקודש לא יצאה לכלל מעשה, ובשנת תק"א חזר רבי אליהו לפאס.

בשנותיו האחרונות של רבי יעקב אבן צור, רב ואב"ד פאס, הסמיך את חמשת הרבנים הגדולים בעיר וישב עמם בבית הדין והשיב עמם לשאלות השעה והזמן. בית דין זה נקרא "בית דין של חמש", ומאות פסקי דין ותשובות נערכו על ידו. חמשת הרבנים היו רבי שאול אבן דנאן, רבי אליהו הצרפתי, רבי רפאל עובד אבן צור, רבי משה בן זמרא ורבי מתתיה סירירו.

רבי אליהו כתב מאות פסקי דינים, השיב תשובות לשאלות רבות, וחיבר כעשרה חיבורים, בהם "קול אליהו" הכולל דרושים לפרשיות התורה, "אליה זוטא" והוא ספר דרשות, "נער בוכה" ובו הספדים, "אדרת אליהו" ובו דרושים קצרים על התורה, "שמו לחם" ובו חידושים על התורה, "כד הקמח" על הגדה של פסח, ו"למד מלמד" על כמה ממסכתות הש"ס.

בגליון ל"ד הדפסנו ממנו הערה על שו"ת "פליטת בית יהודה" להג"מ רבי יהודה לירמה זלה"ה, בענין סירכות בריאה, ובגליון רכ"ב פסק דין בענין טענת מקח טעות בשטר שנמכר והתברר שהלוה עני ואין דרך לגבותו.

הרחיד"א ז"ל בשם הגדולים מזכירו לשבח, "והרב המובהק מר קשישא מוהר"ר אליהו הצרפתי ה' יאריך ימי ושוותיו, אב"ד ור"מ בעיר גדולה לאלקים פיס יע"א, הוא נכד נכדו של מה' וידאל בעל צוף דבש. ויש לו יחס עד רבינו תם בן בתו של רש"י. ושמעתי שהרב רבי אליהו נר"ו הנזכר הוא דור חמשה עשר לרבינו תם הנזכר הידוע זי"ע. והרב אליהו הנז' תלמיד מהרב המופלא ח"ק כמהר"ח ח' עטר ז"ל". ידוע שהגרחיד"א מזכיר בספרו חכמים בודדים בלבד בחייהם, והוא אחד מהם.

נלב"ע בן צ"א שנים, ליל שישי כ"ו אלול תקס"ה.

בענין הנ"ל

גם אנכי אחזה לך, שהחכם כה"ר ישועה אזולאי הנ"ל ובפנים, שזוכה מדינא בשררת בית הכנסת הי"ג הנ"ל ובפנים ליהנות ממנה, ולעמוד לשרת, ולירד לפני התיבה להתפלל בציבור, מכח אביו דאימיה ה"ה החכם השלם כהה"ר ישועה ה' חמו ז"ל, שכבר החזיק בשררה של הבית הכנסת הנזכר, וגם מכח אביו דאימיה ה"ה הרב הגדול כמה"ר משה ה' חמו זלה"ה, ומה גם שהרב ז"ל ראשון לציון שהוא המחזיק הראשון לכל המחזיקים הבאים אחריו

ואחר בנו זלה"ה, וחזקתו הראשונה היא עיקר שנמשכת לו ולזרעו אחריו, ומשום שלא נמשך זרעו של הרב זלה"ה לכך החזיקו החכמים זל"ה הבאים אחריו, וכעת שהציץ ופרח זרעו של הרב זלה"ה, תחזור עטרה ליושנה, ויחזיק וישתרר מכח זקנו כהה"ר ישועה הנזכר וכו'.

ועם היות דאיכא בינייהו חכמים ז"ל המחזיקים ביני ביני ואפסקיה אחר, לא ידחה בשביל כן משרת אבותיו, כי משמרין לקטן המלוכה והשררה עד שיגדל, כמ"ש הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"א ה"ז), וכעת שנראה בעל"ל הוי ברא כרעא דאבוה.

וגם זרעם של החכמים זלה"ה המחזיקין ביני ביני, זרעם הממלאים את מקומם, נכון הוא לפניהם להחזיק עם כה"ר ישועה אוולאי הנזכר בבית הכנסת הי"ג הנזכר, ומשום שאבותיהם ז"ל אדעתא דלהחזיק להם ולבניהם אחריהם ירדו, ולא אדעתא דלשמר לאחרים ירדו, וזה פשוט, וגם מטעם כיון שעלו שוב לא ירדו.

ואע"ג דרבי ישועה אוולאי הנזכר הוי זרע הבת ולא זרע הבן, אעפ"י כן חוזרת לו שררת הבית הכנסת הי"ג הנ"ב [הנזכר בפנים], הואיל וליכא זרע זכר אלא איהו דאיהו זרע נקבה, והוא יורש עצר של ר' משה בן חמו בנו של כהה"ר ישועה ה"ן חמו ז"ל, דהא כה"ר ישועה אוולאי הנזכר הוא קודם לנחלה לדודו ולבן דודו של ר' משה בן חמו ולשאר יורשים שהם ממשפחתו, משום דהוי מיוצאי יריכו של החכם כהה"ר ישועה ה"ן חמו ז"ל, וא"כ כ"ש הוא שתחזור לו שררת בית הכנסת הי"ג הנז' הואיל והוא מיוצאי יריכו של החכם ז"ל הנזכר.

וכמו שהוכח כל זה החכם השלם כהה"ר ישועה אביטבול נר"ו בראיות ברורות ונכוחות למבין, מדברי הרמב"ם ומירושו של דכלאים כמ"ש"ל, וכן חן לו בראיותיו וממשאו ומתנו בדברי הרמב"ם במה שתירץ דלענין משיחה נקטה.

ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריו, שהוא דייק דברי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ב) שכתב מעמידים תחתיו בנו או הראוי ליורשו, ואמר הרי דלאו דוקא בנו אלא כל הראוי ליורשו יורש גם שררת המת, ואם איתא דזרע הבן בדוקא היל"ל בנו או בן בנו, ומדנקט הראוי ליורשו כלל כל היורשים ואפילו בן בתו ואחיו נמי וכו'.

ואע"ן ואומר, דראיתו זאת אמת היא, אבל אינה כ"כ, משום דאיכא למידחי, אי לא הוא מסיים הרמב"ם בלשונו וכל הקודם לנחלה הוא קודם לשררת המת. והוא במה שנדקדק בלשון הרמב"ם כמ"ש כשימות המלך וכו' מעמידים תחתיו בנו או הראוי ליורשו וכל הקודם וכו', דלכאורה יראה דהוא סגי ליה במ"ש מעמידים תחתיו בנו או הראוי ליורשו, ולמה אמר תו וכל הקודם לנחלה קודם וכו', דמרישא שמעינן דהראוי ליורשו יורש שררת המת, ולפחות היה לו להשוות לשונו ולימא שכל 'הראוי' לירש נחלת המת יורש שררתו, ולמה שינה בלשונו ואמר כל 'הקודם'.¹⁵

אלא משום דאיכא למימר, דמ"ש או הראוי ליורשו היינו ממשפחתו ומבית אביו, [אחיו ודודו, שהרי הם מיקרו ראויין ליורשו, לזה הוסיף וכל הקודם], דסתם ירושה כך היא אחיו או דודו או בן דודו, דומיא דבנו שנקרא ע"ש משפחת אביו, שזו היא הירושה הראויה וההגונה, והיא המצוה והנהגה בעולם על הרוב, דאלו ירושת זרע הבת אינה מצויה כ"כ, ואינה חשובה

15 בכת"י יש כאן הוספה בצידי הגליון: אחיו ודודו שהרי... שהם מיקרו ראויין ליורשו לזה הוסיף וכל הקודם.

בעיני המקום ב"ה, דנאמר בה עברה וזעם¹⁶ כמ"ש הכתוב והעברת את נחלתו לבתו¹⁷ גם כן לישנא דראוי, ודייקנן או הראוי וכו' דאמר. ואע"ג דבירושה דעלמא זרע הבת קודם לאחיו ולבית אביו, מ"מ איכא למימר הכא דאיכא כבוד שמים ושררת עבודתו יתברך שהחזיק בה ומת, לא תזוז ממשפחתו, ודמאי שררת קדש זו לקדושת ארץ ישראל דבנות צלפחד, שנאמר בה (במדבר לו, ו) אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים ולא תסוב נחלה ממטה אל מטה וכו'.

ולכך מחשש דחייה זו, חזר [וש]נה ופירש וכל הקודם לנחלה דעלמא, בני זרע הבת דקודם למשפחת [ב]ית אביו לנחלה דעלמא, הוא קודם וזוכה נמי לשררת המת, ותדחה משפחתו גם לגבי שררת המת. והדרינן למימר, מ"ש הרמב"ם מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו, היינו הראוי ליורשו מדינא, ואפילו זרע הבת הוא יורש ג"כ שררת המת עם שהוא ממשפחה אחרת. וכן דייק ספרי (ספרא שמיני פרשה א פרק א), שסיים שכל הקודם בנחלה קודם בכבוד, דדייק ואמר שכל הקודם בנחלה, ולא אמר שכל הראוי ליורשו, משום דאיכא למיטעי כמו שאמרנו, לכך אמר שכל הקודם וכו', להודיע דאף זרע הבת דממשפחה אחרת זוכה לשררת הקודש. וכן דייקנן האי לישנא דאמר בכבוד, לומר אף זו שהוא כבוד שמים זוכה לו זה שהוא ממשפחה אחרת, ולאו במאי דסלקא דעתין, ודו"ק, ונכון הוא בעיני.

קצרן של דברים, שבהה"ר ישועה אזולאי זוכה בשררת בית הכנסת הי"ג הנ"ב באין פוצה פה ומצפצף, ולראיה ח"פ [חתמתי פה] מכנאסא יע"א בוז"ך לחדש כסלו משנה הנ"ב, וקיים אליהו הצרפתי



16 בכת"י יש כאן הוספה בצידי הגליון, והוא דהוי ברובו.

17 ע"י גמרא בבא בתרא (דף קטז. ודף קמא.).

רבי יעקב משה עייאש זלה"ה

נולד בשנת ה'תק"י לאביו הגאון הגדול המפורסם רבי יהודה עייאש זלה"ה מחכמי אלג'יר, שעלה לארץ הקדש בשנת תקט"ז, ונפטר שם ביום א' של ראש השנה שנת תק"כ, ואשר היה מפורסם בספריו המרובים שבט יהודה, שו"ת בית יהודה, לחם יהודה על הרמב"ם, וזאת ליהודה, מטה יהודה על שו"ע או"ח, ועוד.

בהיותו צעיר לימים בן שבע שנים בלבד נתייתם מאביו ז"ל, וירחם עליו הרב החסיד רבי אברהם בן אשר מחסידי בית אל, ואספו אל ביתו ולקחו להיות לו כבן. לפני שנת תקל"ט יצא בשליחות עיר הקדש לערי מרוקו, ונתקבל שם בכבוד גדול, משם הלך לארץ מולדתו אלג'יר, ועסק למען הדפסת ספרי אביו שהיו שם רב משך שלשים שנים, ומשם הלך לליוורנו, שם הדפיס כמה מחבורי אביו, ושהה שם זמן ארוך כעשרים שנה, ובאותה תקופה שימש ברבנות בקהילת סיינה וקהילת פירארה.

בשנת תק"ן הדפיס בליוורנו את הספר "דרך חיים" סדר התרת נדרים, לפי מנהג חסידי ירושלים, הם חסידי בית אל, ובשנת תקנ"ד הדפיס סדר תפלות להקפות שמחת תורה, וסדר תפלת המנחה לפי מנהג חסידי ירושלים. בשנת תקס"ג חזר לעיר הקודש ויסד שם ישיבה בשם "חיים וחסד", ועמד בראשה.

בשנת תקס"ו אחרי פטירת רבי משה יוסף מרדכי מיוחס ז"ל בעל שער המים והרב רבי מרדכי הלוי ז"ל, נבחר במקומם לראשון לציון, ושמם בכהונה זו כעשר שנים.

השאיר הרבה כתבי יד שנאבדו, ביניהם ספר גדול שו"ת בשם "שבות עמי", וכן חידושים על הרמב"ם, ספר דרשות, ומתשובותיו נמצאים בספר שפת אמת לה"ר מתתיהו נסים טירני ז"ל, נדפס בליוורנו שנת תקנ"ד. מרן הגר"חיד"א כותב עליו בהקדמה לספרו של אביו 'מטה יהודה': "החכם השלם והכולל, זה סיני, כולו כהדר"ת, שליחא דרחמנא".

רבי יעקב משה נפטר לבית עולמו ביום כ"ו טבת שנת תקע"ז, ונקבר בחלקת הרבנים "באראק גדול" למרגלותיו של אביו. הניח אחריו שני בנים, והם רבי יוסף דוד עייאש ז"ל ורבי חיים יהודה עייאש ז"ל, שאף הם היו שליחי ארץ ישראל בחוץ לארץ.

בענין הנ"ל

ב"ה

הגם הלום ראיתי אחרי רואי עם בא'ר לח'י רוא'י דברי א-להים חיים קדוש מדבר פה מפיק מרגליות מרגל'א בפומיה ממעיני הישועה, הגם שאו"ל בנביאים חכם עדיף מנביא דפסיק ותני מלתא בטעמא אליבא דכולי עלמא מעלה ארוכה בטוב טעם ודעת, יתד תקועה ואחריו יאיר נתיב רבנן סבוראי אשר הנחלים קדש הלולים שם הגדולים אשר'תא רדייני דייני דנה'ר דעה, ואחרי סמוך מופלא שבסנהדרין סבא דמשפטים מר קשישא תנא דבי אליאז ידין ידין יורה דעה, כולם קדושים תנינהו בחדא מחתא שני' חכמים בלשון המשנה באר'ש שימ'ה עלו בהסכמה כדברי החכם הפוסק יש"א ברכה אתי'א זכיה מדרבנן מבשר ישועה, שכן הבת הנז' וכו' יזכה בנחלתו לעמוד לכהן בבה"כ של מורישו הרב ג"ע ואינש לא ימחי בידיה מכאן מודעא, ומכיון דנפק פסקא כדנא מבי רבנן א"כ אנכי היום העומד על האר'ש אנה אני בא מה לתבן תבני בין גינת ורדים רבנן תקיפי שבע'ה ושבע'ה, ואמנם זאת היתה לי למשיב לבוא בשורת דרך אר'ש ש'ורה על גבי ש'ורה להפקת רצון השואל זה דודי חיבת עין ימין מצמיה

ישועה, זו אף זו קתני כי הן אנכי בטח בדד עין יעקב אנכי הרואה האי צו"מ [צורבא מרבנן] שייף עייל שייף נפיק תורתו ואומנותו ויראת ה' היא אוצרו לדידי חזי לי הוסיף על השמועה, וכדין גברא מעלין מן המשב'ח ליוחסין מוכתר בנימוסו זרע קדש וכל העם מקצוהו עונין אחריו מקודש זרע רבי דנטע נטיעה, ואתיאי מבנייא שראוי והגון הוא לכל דבר שבקדושה לעלות לפני ה' תמיד להקריב קרבן ציבור עולת תמיד שליה לדבר מצוה בבית הכנסת הנוכח לו תהא שמיעה.

דמדינא דאורייתא זכה לו זרע הבת הנז' לעמוד לשרת במקום הרב הנוכח, איבעית אימא קרא, ככתוב (במדבר כו, ה) אם אין לו בן והעברתם את נחלתו לבתו, ואף גם זאת נחלה מקרי, דמתחלה זכה הרב הנוכח בשררת בית הכנסת לו ולזרעו אחריו הראוי למלאת מקומו, ומכיון שלא הניח זרע הבן, ונראה בעליל זרע הבת הראוי ליורשו, יורש ג"כ שררתו בבית הכנסת הנוכח.

ואיבעית אימא סברא, דהקהל שמינו את הרב בבית הכנסת בתחילה, אמדינן דעתיהו שזכו[ת] שררת בית הכנסת הנוכח להרב הנוכח ולזרעו אחריו דהיינו זרעו הראוי למלאת מקומו בשררת בית הכנסת, וחזקתו של הרב הנוכח שהחזיק בבית הכנסת הנוכח במקומה עומדת, וכמ"ש מרן באורח חיים סימן קנ"ג סעיף כ"ב, וההג"ה בחושן משפט סוף סי' קמ"ט (סעיף לא), וז"ל, אדם שהיה רגיל בשום מצוה וכו' והחזיק בה ואירעו אונס וכו', ואחר כך רוצה לחזור למצותו חוזר אפילו שכבר זכה בה אחר, יע"ש. והן הנה סברת התוס' חדשים גם ישנים ביומא דף י"ג ד"ה הלכה כר"י וכו', יע"ש. וכתב הבאר היטב שם סעיף קמ"ז כ"ז משם הפוסקים ז"ל, וה"ה מי שזכה באיזה ענין של כבוד וכו' אין מעבירין מהמוחזק וכו', יע"ש. דון מינה לגדון דידן, מכיון דהחזיק הרב ז"ל ואחריו בנו ז"ל בשררת בית הכנסת הנוכח, גם יורשיו אחריו יורשים את כבודו ואת שררתו. וכמ"ש הרמב"ם בפרק ד' מהלכות כלי המקדש (ה"ב), וז"ל, וה"ה לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה בה זוכה לעצמו ולזרעו וכו', יע"ש. וכמו שכתב החכם הפוסק יש"א י"ץ [ישועה שאול אביטבול ישמרהו צורו] דכל דבריו מיוסדים על אדני פז.

ולכא למימר דמכיון שאחרים ירשו כבודו מאז ועד עתה בהיותם שלוחי ציבור כל אותו הזמן, וגם הקהל הסכימו עליהם, א"כ אודה לה חזקת זרע הרב הנוכח, דהא ליתא מכמה טעמי, האחת, דמה שהחזיקו בבית הכנסת אותם האנשים אינה חזקה כלל, דכבר היא מוחזקת ביד הרב הנוכח וביד זרעו אחריו כל היכא דאיכא זרע הראוי למלאת בשררה הנז' בבית הכנסת, דהו"ל כדון מחזיק בנכסי קמ"ט דאינה חזקה, ואפילו אכלה ג' שנים אחר שהגדיל, כמ"ש בחושן משפט סימן קמ"ט סעיף י"ט, ועיין מ"ש הסמ"ע שם (ס"ק כט), א"כ ה"ג בגדון דידן, מכיון דבזמן החזקה של אותם שהחזיקו אחר פטירת בן הרב הנוכח היתה בזמן קטנות זרע הרב הנוכח, ואפילו שאחר שהגדיל לא מיחה בידם לא עלתה להם חזקה כלל, ואף גם שעידיו בחותמיו זכין לו, שבקש הנוכח לעלות במקומו ולא הניחוהו המערערים, כמ"ש הרב הפוסק נר"ו לעיל, האמנם יציבא בארעא דזרע הרב הנוכח, ל' משפט הכהונה לעמוד לשרת בקדש, ואינש לא ימחה בידה.

זאת ועוד, שאפילו היה קמ"ט במיתת מ"ז ז"ל, הרי פסק הרמב"ם ז"ל הלכות מלכים פרק א' (הלכה ז), וז"ל, הניח בן קמ"ט משמרין לו המלכות עד שיגדיל וכו', ולא המלכות בלבד אלא כל

השררות וכו', יע"ש. הרי בהדיא דבשביל היותו קטן לא איכד זכותו, ואדרבא משמרין לו את מקומו עד שיגדיל ותחזור עטרה ליושנה.¹⁸ ואע"ג דבאורח חיים סימן נג באשל אברהם (על הגליון) ס"ק ו' נראה דבנים להפך¹⁹, ולע"ד [דנוהגין] במקומות כן, דמיירי בנדון אחר, ואף גם זאת סברת הרמב"ם הוא עיקר²⁰, ודוק.

גם לרבות, שאפילו שהעומדים לשרת בבית הכנסת אח"כ היו בהסכמת הקהל, נלע"ד שאין כח ויכולת בידם ולא כל כמיניהו לבטל חזקת מי שזכה כבר מן הדין ולסלקו משררתו ולתתה לאחר, כ"ש [כמו שכתב] הסמ"ע סוף סימן קמ"ט (ס"ק נא) נתן המצוה לאחר וכו' ר"ל נתנה הוא מעצמו, דאלו הקהל לאו כל כמיניהו ליתנה לאחר וכו', יע"ש. דון מינה בנדון דידן דאפילו שאחר פטירת הרב ובנו הנזכר נתנו השררה לאחרים אינה מתנה, ואותם שנכנסו לשרת בבית הכנסת לא זכו כלל, והשררה חוזרת לבעליה הראשונים להורישנה לזרעם אחריהם.

ואף דגם זאת מצאנו בדברי רז"ל ביבמות דף ס"ב ע"ב דבני בנות הרי הם כבנים וכו', יע"ש, ה"נ זרע הבת הנזכר בנו מיקרי ליורשו במקום דליכא זרע הבן, וגם עלה יעלה במקום מר זקנו לשרת בקדש ולהתנהג בשררת בית הכנסת הנזכר כמנהג ש"ץ אשור'ה בהנאה דמטי ליה, וכל מי שמערער עליו לסלקו הרי זה כמטיל מום בקדשים זה מקדשי משב'ח, והוי כמזולזל בכבוד הרב מ"ז ז"ל ח"ו, מכיון דמונעים ירושתו מזרעו, כי בודאי מעלנא אית ליה להרב הנזכר בהאי עלמא ובעולם הבא שורעו מזכה את הרבים, וזהו כבודו, דמה הוא בחיים כבודו גדול, אף זרעו בחיים יורש כבודו לעלות על לב זכרוננו לזוהר זכר צדיק לברכה, וקרינן ביה ברוך ה' אשר לא השבית גואל וכו'.

ובכן נלע"ד דהר"י ישועה הנזכר זוכה במקום אבותיו, לשרת לבדו בבה"כ הנזכר, ולקבל ההנאות לעצמו, ואין לזרים אתו²¹, האמנם על צד החסד והרחמים יאכלו הנערים אתו חלק הנוגע להם כפי ראות עיני החכם מאריה דאתרא נר"ו, דכיון שעלו לא ירדו, כמ"ש החכמים

18 הוספה בכת"י בצד הגליון, והכתב דהוי בחלקו.

19 וז"ל האשל אברהם [אופנהיים]: שוחט שהחזיק במלאכתו ומת, והניח בנים קטנים, והחזיק בה אחר, וכשהגדילו תובעים חזקת אביהם, אין טענותם טענה. וראיה מתורת כהנים פרשת צו [פרשתא ג פ"ה, ב] והכהן המשיח תחתיו מבניו [ויקרא ו טו], שבנו קודם לכל אדם, יכול אף על פי שאינו ממלא מקום אבותיו, תלמוד לומר [שם טז, לב] ואשר ימלא את ידו, בזמן שממלא מקומו, אין, ואם לאו יבא אחר וישמש. ולא אמר ישמש תחתיו עד שיהא בנו ראוי, משמע בהדיא כיון דאידיהי אידיהי עכ"ל.

20 במשפטים ישרים הג"ל כתב וז"ל: ואם מת והניח בן קטן עיין באשל אברהם א"ח סי' נ"ג וצ"ל דהא דמשמרין לו המלוכה לקטן שכתב הרמב"ם דוקא אם באפשרות לשמור כגון שיכולין העם לסבול בלא מלך וכיוצא או דלכתחלה כך ראוי לעשות ואם לא עשו כן והעמידו אחר פקעה חזקת הא' ודו"ק עכ"ל. וכ"כ בעיקרי הד"ט או"ח סי' ג' אות כ"א בשם דבר משה דאיו המנהג לשמור החזקה עד שיגדל הבן. וראה בשדי חמד ח"ח מעמוד 45 שהאריך הרבה בדברי האשל אברהם ושאר דיעות הפוסקים בענין זה, וסיים שם בסו"ד שרוב הפוסקים סוברים שאין שומרים לבן, אלא שהדבר עדיין צריך הכרע.

21 משמע מדבריו שמעיקר הדין אין לשני כלום ורק על צד החסד והרחמים יכול ליתן לו. אמנם בפסק של הגאונים הר"מ סירירו והרשא"צ משמע שפסקו מעיקר הדין שאותם שעלו אח"כ לא ירדו, ואולי גם הם כתבו כן רק על דרך הפשרה. ועי' מג"א סי' קנ"ג ס"ק מ"ט שפסק לגבי פרנס שנאנס וחוזר לחזקתו, שהשני שהיה באמצע אינו עובד כלל משום איבה וכדעת ר' יוסי ככה"ג ששני אינו עובד. אמנם יש לחלק שזה דוקא אם נאנס זה שהיה לו חזקה בעצמו, אבל לגבי ירושת הבן שלא היה ראוי בשעת מעשה והעמידו אחר מן הדין, אין מורידין אותו.

ש"ם הגדולים ישצ"ו, וכל המערער על הדבר הזה לבלתי שמוע למשפט כתוב, הרי האיש ההוא מיקרי עובר על דברי חכמים, ודינו כתוב בשו"ע יורה דעה (סי' שלד) יע"ש, והשומע ישכון במח כי"ר.

ולאפושי גברא קא אתינא, אנכי החו' פה מכנאסה יע"א, בע"א לח' ²² כסליו משנת חסד ומשפט שמ"ד [ה'תק"מ] לפ"ק. כ"ד דל ורש מדלי ציון גולה ומטולטל בשליחות עה"ק ירוש' תוב"ב, הצעיר יעקב משה עייאש ס"ט

★ ★ ★



כתי"ק וחתומת רבי יעקב משה עייאש זלה"ה

חידושי תורה

הרב אלחנן עמנואל

בענין שיעורי תקיעה ושברים

בענין שיעור תקיעה

בראש השנה דף לג ע"ב תנן שיעור תקיעה כשלש תרועות שיעור תרועה כשלש יבבות. יעו"ש בשפת אמת שהקשה מדוע המשנה לא כללינהו בחדא בבא וליתני שיעור תקיעה ותרועה כג' יבבות, ותירץ דמי שתקע והאריך בתרועה יותר מג' יבבות, צריך להאריך ג"כ בתקיעה, וע"כ תנן שיעור תקיעה כשלש תרועות דקמ"ל שצריך להאריך בתקיעה כאורך התרועה שהריע, עכ"ד. ולפי"ז צ"ל דהא דתניא שם בברייתא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' שברים, ולא קתני דשיעור תקיעה ותרועה כג' שברים, דקמ"ל שצריך להאריך בתקיעה כאורך השברים שהריע. ובעיקר דברי השפ"א דמי שהאריך בשברים או בתרועה, צריך להאריך כנגדן את התקיעה, ואל"ה הוא לא יד"ח, כ"כ גם בסידור היעב"ץ בסדר התקיעות ס"ק ו עיי"ש. ויעויין להלן בסי' טז ס"ק ו שכתבתי להוכיח מדברי רב האי גאון דס"ל שצריך להאריך בתקיעה כנגד התרועה עצמה שהריע עיי"ש. והנה יעו"ש בריטב"א שכתב וז"ל והא דתלי שיעורא דתקיעה בתרועה ולא כתב לה שיעורה באפי נפשה כדעביד בתרועה מפני שהתרועה מקולות מחוברין שנופל בהם מנין ותופס בה שיעור במנין הקולות והתקיעה קול אחד פשוט שאין נופל בו מנין ולפיכך שיעורה כתרועה, עכ"ל. ולדברי הריטב"א ל"ק קושית השפ"א, דהא ל"ש למיתני דשיעור תקיעה כג' יבבות, וממילא דליכא ראי' ממתני'

שצריך להאריך בתקיעה כאורך התרועה שהריע.

ועוד י"ל בישוב קושית השפ"א, דהנה שם במשנה תנן דשיעור תרועה כג' יבבות ובברייתא תניא דשיעור תרועה כג' שברים, ופירש"י דשברים הוו ארוכין מיבבות. ואף לפי' התוס' שם דשיעור ג' יבבות הוי כשיעור ג' שברים, כתב הגר"א בסי' תק"צ סע' ג' דג' שברים ארוכים טפי מג' יבבות, עיי"ש. נמצא לפי"ז דלתנא דברייתא דס"ל שצריך למיעבד תש"ת, צריך להאריך בתקיעה טפי מתנא דמתני' דס"ל דתוקעין תר"ת. והראשונים כתבו משמ' דרב האי גאון דתנא דמתני' דס"ל דתרועה היא ג' יבבות ותנא דברייתא דס"ל דתרועה היא ג' שברים, לא פליגי אהדדי, ומדאורייתא אפשר למיעבד כתרוייהו דהיינו תש"ת או תר"ת. ולפי"ז מבואר היטב הא דלא תנן דשיעור תקיעה ותרועה כג' יבבות, דהא אף לתנא דמתני', כאשר מריעים ג' שברים, צריך להאריך את התקיעה טפי מג' יבבות, וע"כ תנן דשיעור תקיעה כתרועה, והדר קתני דשיעור התרועה הוא כג' יבבות. שו"ר שהב"ח בסי' תק"צ בד"ה ומ"ש וכן, מצדד לדברי רב האי גאון צ"ל דכו"ע ס"ל דשיעור תרועה הוא ט' כוחות, דאל"כ נמצא דתנא דמתני' ותנא דברייתא פליגי בשיעור התרועה עצמה, ודלא כמש"כ עיי"ש.

ועוד י"ל בישוב קושית השפ"א, דהנה הרא"ם בחידושו על הסמ"ג בהל' שופר כתב דבסדר תשר"ת צריך להאריך בתקיעה

והאריך בתרועה יותר מג' יבבות, צריך להאריך ג"כ בתקיעה, וע"כ תנן שיעור תקיעה כשלש תרועות דקמ"ל שצריך להאריך בתקיעה כאורך התרועה שהריע, עכ"ד. ולפי"ז צ"ל דהא דתניא שם בבביתא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' שברים, ולא קתני דשיעור תקיעה ותרועה כג' שברים, דקמ"ל שצריך להאריך בתקיעה כאורך השברים שהריע. ועיין מש"כ בסימן א בישוב קושית השפ"א.

והנה הרמב"ם פ"ג מהל' שופר ה"ד כתב וז"ל שיעור תרועה כשתי תקיעות. וכתב שם המגיד משנה דלהרמב"ם שיעור תקיעה הוא חצי משיעור התרועה עיי"ש. וא"כ מבואר מדברי הרמב"ם דא"צ להאריך בתקיעה כשיעור התרועה שהריע. והראב"ד שם כתב דלתנא דמתני' צריך להאריך בתקיעה כשיעור ט' כוחות, ושיעור תרועה הוי ג' יבבות דהיינו ג' כוחות בלבד. ותנא דבביתא ג"כ ס"ל דשיעור תקיעה הוי ט' כוחות, אך תרועה הוי ג' שברים דהם ג"כ ט' כוחות. נמצא דשיעור תקיעה כו"ע ס"ל דשיעורו ט' כוחות, אלא דפליגי בתרועה האם שיעורה ג' כוחות או ט' כוחות. והר"ן והגר"א בריש סי' תק"צ כתבו, דלהראב"ד אף כשתוקעין תשר"ת סגי בתקיעה של ט' כוחות, משום דהראב"ד ס"ל דאין שיעור התקיעה תלוי בתרועה כלל [דהא תנא דמתני' ס"ל שצריך להאריך בתקיעה טפי משיעור התרועה], עיי"ש. ולדברי הרמב"ם, והראב"ד לפי הר"ן והגר"א אין שיעור התקיעה תלוי בתרועה כלל. וא"כ אף המאריך בתרועה א"צ להאריך את התקיעה כנגדה, והא דתנן שיעור תקיעה כשלש תרועות שיעור תרועה כשלש יבבות ולא קתני לשיעור התקיעה ביבבות, צ"ל כמש"כ הריטב"א הנ"ל דא"א לשער תקיעה שהיא קול פשוט במנין קולות נפרדים, או כמש"כ לעיל דקמ"ל שצריך להאריך בתקיעה, אף כנגד הזמן שיש בין שבר אחד לחבירו.

והנה הריטב"א בראש השנה דף לג ע"ב כתב וז"ל ואסיקנא בגמ' [דף כז ע"א] דשמע

כשיעור שלשה שברים והתרועה והזמן שהוא שוהה בין השברים והתרועה עיי"ש. ולדבריו נראה דכמו שצריך להאריך בתקיעה כנגד הזמן ששוהה בין השברים והתרועה, דכמו"כ צריך להאריך בתקיעה גם כנגד הזמן שהוא שוהה בעצם עשיית השברים והתרועה, וא"כ בסדר תר"ת צריך להאריך אף כנגד הזמן שהוא שוהה בין קול אחד לחבירו. וא"כ י"ל דאם הי' כתוב דשיעור תקיעה ותרועה כג' יבבות הי' משמע שצריך להאריך בתקיעה רק כנגד הקולות עצמן של התרועה, אך אין צורך להאריך אף כנגד שיעור ההפסק דאיכא בין קול אחד לחבירו, וע"כ תנן במשנה שיעור תקיעה כתרועה, דקמ"ל דשיעור התקיעה כשיעור הזמן הנצרך להרעת התרועה, דהיינו קולות התרועה והזמן שהוא שוהה בין קול אחד לחבירו.

אולם יעויין בטור סי' תק"צ שכתב וז"ל אבל בעל העיטור כתב מסתברא ג' שברים ג' קולות קטנים מופסקים וג' יבבות כשיעור ג' שברים אלא שאין הפסק ביניהם ולא פליגי בשעורי וכו' ולפי זה א"צ להאריך בתקיעות של תש"ת יותר משל תר"ת, עכ"ל. וכתב שם הב"י דלבעל העיטור הן תנא דמתני' והן תנא דבביתא ס"ל, דשיעור תרועה הוא שלש קולות קטנים מופסקים אלא דפליגי אי עביד להו תכופים או מופסקים, עיי"ש. ומהא דכתב הטור [והב"י שם] דלדברי בעה"ע אורך התקיעה של תש"ת ותר"ת שוים מבואר דא"צ להאריך בתקיעה אף כנגד ההפסק דאיכא בין קול אחד לחבירו, אלא רק כנגד קול התרועה עצמה, ודלא כמש"כ.

עוד בענין שיעור תקיעה

בראש השנה דף לג ע"ב תנן סדר תקיעות שלש של שלש שלש שיעור תקיעה כשלש תרועות שיעור תרועה כשלש יבבות. יעו"ש בשפת אמת שהקשה מדוע המשנה לא כללינהו בחדא בבא וליתני שיעור תקיעה ותרועה כג' יבבות, ותירץ דמי שתקע

ויילולי, וע"כ צריך להאריך בתקיעה דתשר"ת כשיעור זה. אך יעויין בדרשת הרמב"ן לראש השנה פ"ח שכתב וז"ל הילכך לר' אבהו דאמר תרועה היינו גנוחי וילולי שיעור תקיעה ידי' כשיעור תרועה ידי' דהיינו שברים ותרועה וצריך כל אחד לשעור' תקיעה כתרועה דנפשי'. ומדכתב הרמב"ן וצריך כל אחד לשעור' תקיעה כתרועה דנפשי', משמע שמי שהאריך בתרועה צריך להאריך בתקיעה כנגדה. אולם י"ל דהרמב"ן בעי למימר שצריך להאריך בתקיעה כשיעור שברים תרועה, ולא סגי בשיעור דחד מינייהו, וכמש"כ בחידושו לר"ה הנ"ל במסקנת דבריו, או דכוונתו כמש"כ להלן לפרש את דברי הרשב"א, אולם המאריך בתרועה א"צ להאריך כנגדה את התקיעה, וצ"ע בזה.

והנה האורחות חיים בהל' ראש השנה סי' י"א כתב וז"ל, והרשב"א ז"ל כתב דכל אלו השיעורים למטה אבל אם רצה להאריך יותר אין בכך כלום וה"ה לשברים ובלבד שיאריך כנגדן בתקיעות שלפנייהו ולאחריהו וה"ה לתרועה אם רצה לעשות אפי' מאה טרימוטות עושה וכן נהגו דא"א לצמצם, עכ"ל. והגאון הרב משה שטרנבוך שליט"א, בספרו "הידורים בתקיעות" כתב דמדברי האורחות חיים מבואר שצריך להאריך בתקיעה כשיעור התרועה שהריע, וכמש"כ השפת אמת. וח"א העיר די"ל דכונת האורחות חיים דאפשר להאריך את עצם השבר עצמו אך בלבד שיאריך כנגד זה בתקיעה [יעויין בר"ן אמתני' בדף לג ע"ב ד"ה וממתני' שמעינן שהביא שיטה זו ודחאה] אך המאריך במנין השברים או התרועות עצמן, א"צ להאריך כנגדן בתקיעה, ודהכי משמע לישנא דהאורחות חיים, דהא גבי תרועה כתב דאפשר למיעבד אפי' מאה טרימוטות, ולא כתב שיאריך כנגדן בתקיעה כמש"כ גבי השברים, עכ"ד. ונראה דחייבים לפרש את דברי האורחות חיים משמ' דהרשב"א הכי, דהא בחידושי הרשב"א הנדפס מחדש עמ"ס ר"ה בדף לג

תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה או סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה לא יצא ומשמע בירושלמי דה"ה בתרועה שאע"פ ששמע ממנה ג' יבבות או ג' שברים לא יצא עד שישמענה כולה מראש ועד סוף ומסתברא דגמ' דילן לית לה הכי מדלא אמר הכי אלא בתקיעה שהיא כל הקול א' אבל בתרועה שהיא מקולות קצרים הרי יש תחילה וסוף באמצעיתם ואם שמע מהם כשיעור יצא וכן דעת רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל מפי מורי רבינו נר"ו עכ"ל. ושם בדף כז ע"א כתב הריטב"א דנכון להחמיר כירושלמי, עיי"ש. ונראה דאליבא דהרמב"ן דס"ל דמי ששמע מקצת תרועה יצא יד"ח, ה"ה דאין צריך להאריך בתקיעה כשיעור התרועה דהריע, דהא אפילו לשמוע את כל התרועה אין צורך, וסגי בשמיעת ג' יבבות בלבד. ובחידושי הרמב"ן בר"ה דף לג ע"ב כתב וז"ל אע"ג דאיסתפק ל' לר' אבהו דילמא גנח וייליל לא צריך לאורוכי בתקיעה שיעור גנוחי וייליל דהוא שלשה שברים ושלשה יבבות דאי נמי גנוחי וייליל לא גמר רבי אבהו דגנח תלת וייליל תלת אלא דשיעורא דקמאי תקין. ועוד לספקי' דר"א לא אשכחן תקיעה כתרועה אלא לדעתא דתנא הוא דאמרי ל' הא לרבי אבהו ד' לתקיעה כאחת מן הקולות שבתרועה ואפשר שאף תקיעה דרבי אבהו כתרועה ידי' בשלשה שברים ושלש יבבות והוא הנכון, עכ"ל. והנה מהא שכתב הרמב"ן שבתשר"ת א"צ להאריך בתקיעה כשיעור גנוחי ויילולי, אלא סגי בשיעור תקיעה כחד מנייהו, אף שהתרועה היתה משברים ותרועה, מבואר ג"כ דא"צ להאריך בתקיעה כשיעור התרועה שהריע, אלא סגי בתקיעה כעיקר שיעור תרועה. ומש"כ הרמב"ן בסוף דבריו ואפשר שאף תקיעה דרבי אבהו כתרועה ידי' כשלשה שברים ושלש יבבות והוא הנכון. אין לפרש שהוא חוזר בו, וס"ל שצריך להאריך בתקיעה כשיעור התרועה שהריע, אלא כוונתו דכיון דר"א תיקן למיעבד תשר"ת א"כ שיעור התרועה עצמה הוא גנוחי

בעשיית ג' שברים או ג' יבבות היא תרועה, וכל דעביד פחות מהכי אין לזה שם תרועה כלל. או דבעצם תקיעת שבר אחד או יבבא אחת אית בי' שם תרועה, והא דבעינן למיעבד ג' שברים או ג' יבבות הוא מדין שיעור דנאמרה הלכה דבעינן למיעבד ג' שברים או ג' יבבות, ורק בהכי יצא יד'ח, אך עיקר שם תרועה איכא בשבר אחד או יבבא אחת. ונראה דהר"ש ס"ל דג' שברים לא הוי מהל' שיעורין אלא דכן הוא עצם התרועה, וכל דלא עביד הכי הרי הוא כמאן דלא עביד תרועה, וע"כ הקשה מדוע קתני דג' שברים הוי דין בשיעור תרועה. אולם אי נימא דשבר אחד אית בי' שם תרועה, והא דבעינן ג' שברים הוא מהל' שיעורין, מבואר היטב הא דתניא בתו"כ דשיעור תרועה ג' שברים, משום דשבר אחד אית לי' שם תרועה, והא דבעינן ג' שברים הוי מהל' שיעורין.

והנה הריטב"א בסוף ר"ה בתשלום הברייתא לוף לד ע"א כתב וז"ל יש שהיו סוברין לומר דלר' אבהו לא בעי ג' שברים וג' יבבות דלא בעינן שלשה בחד מינייהו אלא היכא דהוו שברים לחוד או יבבות לחוד אבל כי הוו תרויהו לא דאיהו לא אתא לאוסופי בשיעור תרועה ותקיעה שהיא כתרועה אלא שבא לומר שנעשה תרועה משברים ויבבות ובשתיהן כשיעור תרועה דתנא דידן או דתנא ברא אלא שאם רצה להוסיף מוסיף כל זמן שאינו מפסיק כמו שכתבנו ולא נהיר דלעולם ליכא גניחה בפחות מג' שברים כדמשמע תנא ברא ולא יללה בפחות מג' יבבות כדמשער תנא דמתניתין וכיון דכן ר' אבהו דחייש לגניחה ויללה היינו גניחה ויללה שלימות ממש דבציר מהאי לא חשיבי ונמצא שצריך ג' שברים וג' יבבות כמו שנהגו עכ"ל. ולפמש"כ י"ל בבאור דברי היש מי שהיו סוברין דסברי כרב האי גאון שכתב דמדאורייתא כל הקולות כשרים, ואפשר לתקוע תשר"ת או תש"ת או תר"ת, וסברי דשם תרועה איכא ביבבא או שבר אחד, והא דבעינן למיעבד ג' יבבות או ג' שברים הוא

ע"ב כתוב דבסדר תשר"ת סגי בתקיעה של ט' כוחות, ואח"כ כתוב שם דהמאריך בשברים צריך להאריך בתקיעה כנגדן עיי"ש. ואי נימא דכוונתו שצריך להאריך בתקיעה כנגד התרועה שהריע, נמצא דדבריו סתרי אהודי, דהא כתב דבסדר תשר"ת סגי בתקיעה של ט' כוחות. ובע"כ דכוונת הרשב"א דהמאריך את עצם השבר עצמו צריך להאריך את התקיעה כנגדו. אך המאריך במנין השברים אין צריך להאריך כנגדן בתקיעה, דלא עדיף מסדר תשר"ת דסגי בשיעור תקיעה של ט' כוחות.

והנה השו"ע בסי' תק"צ סע' ג כתב דאפשר להאריך בתרועה כמו שירצה, ועוד כתוב שם דרשאי הוא להאריך את השבר עצמו טפי מג' כוחות, אך לא קתני שם דמי שהוסיף במנין התרועות או האריך בשברים צריך להאריך את התקיעה כנגדן, וכן כל הפוסקים סתמו בזה, מבואר דס"ל דאין צריך להאריך את התקיעה כנגד התרועה עצמה שהריע, אלא סגי בתקיעה כעיקר שיעור תרועה. וכן דסברי דא"צ להאריך בתקיעה כשיעור השברים שהאריך בהם, אלא סגי בתקיעה כעיקר שיעור שברים. וכ"מ להדיא מדברי המשנה ברורה בסי' תק"צ ס"ק י"ג דא"צ להאריך את התקיעה כנגד התרועה שהריע, שכתב דאם עשה תרועה של ט' טרומיטין ותקיעה של ג' כוחות יצא ידי חובה לשיטת רש"י עיי"ש. ומדברי השעה"צ בסי' תק"צ ס"ק ד מבואר דאף אם האריך את השבר עצמו, א"צ להאריך גם את התקיעה עצמה אלא סגי בתקיעה כעיקר שיעור שברים עיי"ש.

בענין שיעור שברים

בר"ה דף לג ע"ב תנן שיעור תרועה כג' יבבות. ובתו"כ אמור פרשתא י"א איתא שיעור תקיעה כדי תרועה ושיעור תרועה שלשה שברים. יעו"ש בר"ש שהקשה וז"ל שיעור תרועה כשלשה שברים תימא דהוי לי' למימר תרועה הם שלשה שברים, עכ"ל. והנראה לומר בזה, דהנה יל"ע האם רק

היא שלש כוחות של כל שהוא נמצאת תרועה תשע כוחות ושיעור תקיעה כך היא, עכ"ל. ולפירוש התוס' יל"ע מדוע קטני במשנה דשיעור תרועה כג' יבבות ולא קטני דשיעור תרועה ט' כוחות של כל שהוא. ולפמש"נ י"ל דמתני' קמ"ל דיבבא אחת דהיינו ג' כוחות של כל שהוא הוי תרועה, וכל דעביד פחות מהכי דהיינו כח אחד או שנים, אין לזה שם תרועה כלל [והא דבעינן ג' יבבות הוי מהל' שיעורין כמש"כ]. ואיכא בזה גם נפק"מ לדינא, דבסדר תר"ת מאן דעביד תרועה כדינא, ואח"כ הוא הריע עוד פעם פחות מיבבא אחת דהיינו קול אחד או שנים, דלא פסל את סדרו, דהא במה דהוסיף והריע ליכא שם תרועה, דהא הוי פחות מיבבא אחת. אך יעויין בהגר"ז סי' תק"צ סע' י"ז שכתב דמי שהריע כדין והפסיק ואח"כ הוסיף אפי' קול אחד בלבד דפסל את סדרו ודלא כמש"כ [וע"ע מש"כ בזה בסימן ז] וצ"ע בזה.

בענין התוקע ג' שברים והוסיף

עוד שבר אחד [ובן בענין השומע

מקצת תקיעה בין התרועה והתקיעה]

הטור בסי' תק"צ כתב וז"ל ואם עשה ד' או ה' שברים זה אחר זה בלי הפסק אין בכך כלום שהרי לכתחילה יכול לעשות מהם כמו שירצה אבל אם עשה ב' תרועות זו אחר זו וכו' או לאחר שתקע ג' שברים שתק והפסיק ואח"כ תקע שברים אחרים י"א דלא הוי הפסק וכו' והרמב"ן כתב דבכולהו הוי הפסק והביא התוספתא תקע והריע וחזר והריע וחזר ותקע אין בידו אלא אחת פי' תקיעה האחרונה אבל הראשונה הפסיד בשביל התרועה שהפסיק באמצע, עכ"ל. מבואר מדברי הרמב"ן דמאן דעביד ב' תרועות והפסיק ביניהם דנפסל הך סדר, ובחידושי הר"ן בראש השנה דף לד ע"א לאחר שהביא את דברי הרמב"ן כתב וז"ל ואם הוסיף שבר אחד ועשאו בנשימה אחרת לדברי הרמב"ן ז"ל פסל כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק

מהל' שיעורין, וע"כ ס"ל דכאשר תוקעין תשר"ת סגי בתרועה של ג' קולות משברים ותרועה, דהא שם תרועה איכא ביבבא או בשבר אחד, ורק מהל' שיעורין בעינן ג' יבבות או ג' שברים, ולגבי זה מהני צירוף משברים ותרועה.

והנה הב"ח בסוס"י תק"צ כתב דמש"כ הרא"ש דבסדר תשר"ת אם התחיל להריע לאחר שתקע ב' שברים דבעי לחזור ולתקוע שברים תרועה אך את התקיעה הראשונה הוא לא הפסיד, היינו דוקא בכה"ג דעביד ילולי בתר גנוחי, אך אם הריע לפני שתקע שברים, כיון דאין סדר התרועה למיעבד לילי ואח"כ גניחה, הך תרועה אינה שייכת לתרועה דמחוייב בה והוי הפסקה, והפסיד אף את התקיעה הראשונה, עיי"ש. ומש"כ הב"ח לחלק בין המריע לאחר שתקע ב' שברים דלא הפסיד את התקיעה הראשונה, למריע לפני שתקע שברים דהפסיד את התקיעה הראשונה צ"ע, דהא מדינא בעינן למיעבד ג' שברים ואח"כ תרועה, וכל המריע לאחר דעביד ב' שברים, הרי הוא כמאן דהריע לפני שתקע שברים, וא"כ הול"ל דאף מי שהריע לפני שתקע שברים, לא הפסיד את התקיעה הראשונה. ומצאתי דכבר הקשה כן הא"ר, ומשום קושיא זו כתב דאף מי שהריע לפני שתקע שברים לא הפסיד את תקיעתו הראשונה, והסכים עמו בסדור דרך החיים בהל' שופר עיי"ש. אולם לפמש"נ דהתוקע שבר אחד אית ב' שם תרועה, והא דבעינן ג' שברים הוי מהל' שיעורין לק"מ, דהמריע לאחר שתקע ב' שברים הרי הוא עביד כסדר תרועה דהיינו ילולי בתר גנוחי, אלא דלא עביד שיעורא דג' שברים, וע"כ הוא לא הפסיד את התקיעה הראשונה. אך המריע לפני שתקע שברים אין זה סדר תרועה כלל כמבואר בר"ה דף לד ע"א, וע"כ הך תרועה חשיבא כהפסק, ובעי לחזור ולתקוע אף תקיעה קמייתא [וע"ע מש"כ בזה להלן בסימן ו].

והנה בר"ה דף לג ע"ב תנן שיעור תרועה כשלש יבבות. וכתבו התוס' שם וז"ל דיבבא

דעביד פחות מהכי אין לזה שם תרועה כלל, וע"כ ס"ל דרק אם הוסיף ג' שברים או ג' יבבות לאחר שהריע כדין, הוא פסל את סדרו אך שבר או יבבא אחת אין להם שם תרועה כלל, וע"כ אי עביד להו לאחר שהריע כדין לא פסלי ולא הפסיד את סדרו.

ועוד י"ל דכו"ע ס"ל דרק בעשיית ג' שברים או ג' יבבות היא תרועה וכל דעביד פחות מהכי אין לזה שם תרועה כלל. אלא דהר"ן והמאירי פליגי בהא דקיי"ל דאם שמע קול בין התרועה והתקיעה דפסל, האם בעינן דיהא לקול זה שם תקיעה או תרועה או דסגי אפי' במקצת קול שיחשב כהפסק. דהר"ן סבר דאפי' מקצת קול פסל, והמאירי סבר דרק קול שלם פוסל. והנה י"ל"ע במי ששמע מקצת תקיעה בין השברים והתקיעה שלאחרי, האם צריך הוא לחזור לתקיעה הראשונה אם לאו. ונראה דדבר זה תלוי בהנ"ל, דלדברי המאירי רק אם שמע תקיעה שלמה פסל, ולדברי הר"ן נראה דתלוי בב' הביאורים הנ"ל, דלפמ"ש השתא הר"ן סבר דאף מקצת קול פוסל, וא"כ אף מקצת תקיעה פוסלת. אך לפמ"ש"כ לעיל דהר"ן סבר דשם תרועה איכא בשבר אחד, והא דבעינן למיעבד ג' שברים הוא מהל' שיעורין, וע"כ שבר אחד ג"כ פוסל. א"כ מקצת תקיעה דאין לה שם תקיעה, אף הר"ן מודה דאינה מפסקת. אולם נראה דאם חבירו תקע כשיעור תקיעה, אלא דהוא שמע רק את מקצתה, דבזה כו"ע מודו שצריך הוא לחזור לתקיעה קמייתה, משום דמקצת התקיעה ששמע אית בה שם תקיעה, דהא היא חלק מתקיעה שלימה, וצ"ע בזה.

בין שברים (לתרועה) [לתקיעה] עכ"ל. וכ"כ בשו"ע סי' תק"צ סע' ח. אך המאירי שם כתב וז"ל ממה שכתבנו למדת שכל שהפסיק בתוך סימן אחד בתקיעה או בתרועה או בשלשה שברים בין הראויות שפסל כל מה שקדם מאותו סימן הואיל ויש בהפסק זה שם תקיעה או תרועה או שלשה שברים הא שבר אחד אינו הפסק שהרי אין לו שם בשום תקיעה, עכ"ל. מבואר בזה דהר"ן והמאירי תרוויהו ס"ל דמאן דעביד ב' תרועות דנפסל הך סדר, אלא דפליגי דבתרועה השני' ליכא שיעור האם נפסלה התרועה קמייתה אם לאו, וצ"ב במה פליגי.

והנראה לומר בזה, דהנה בר"ה דף לג ע"ב תנן דשיעור תרועה ג' יבבות, ובברייתא שם איתא דשיעור תרועה כג' שברים. וכבר נתבאר לעיל בסימן ה דפליגי הראשונים האם רק בעשיית ג' שברים או ג' יבבות היא תרועה, וכל דעביד פחות מהכי אין לזה שם תרועה כלל. או דבעצם תקיעת שבר אחד או יבבא אחת אית ב' שם תרועה, והא דבעינן למיעבד ג' שברים או ג' יבבות, הוא משום שנאמרה הלכה דבעינן למיעבד ג' שברים או ג' יבבות, ורק בהכי יצא יד"ח, אך עיקר שם תרועה איכא בשבר אחד או יבבא אחת עיי"ש. ונראה דבזה פליגי הר"ן והמאירי, דהר"ן ס"ל דשבר אחד או יבבא אחת אית להם שם תרועה, והא דבעינן למיעבד ג' שברים או יבבות, הוא מהל' שיעורין דגמרינן דבעינן למיעבד הכי, ואל"ה לא יצא יד"ח, וע"כ כתב דמאן דהוסיף שבר אחד ועשאו בנשימה אחרת פסל את כל הסימן. אך המאירי ס"ל דרק בעשיית ג' שברים או ג' יבבות חשיבא תרועה, וכל

הרב ישעי' שלאמאביץ

בענין שעיר המשתלח

בענין הגורל על השעירים - הלימוד משעיר המשתלח דאזלינן בתר רובא - מה שאמר שצריך ששני השעירים יהיו שווין - כמה איסורים שהיו לכאורה בעבודת השעיר לעזאזל - קשירת לשון של זהורית על ראש השעיר

ולפי זה י"ל הא דאמר שאת הגורלות ניתן לעשות בכל דבר ולא בענין שיהיו של זהב, היינו דלא נימא דהגרלה עבודה היא, וכיון דהוי עבודה ממילא הוי הגורלות כלי שרת ככל עבודות הנעשים בכלי הם כלי שרת, וקיי"ל (יומא ל"ט ע"א) בכל כלי שרת דבעינן שיהיה של מתכות ולא של עץ, אבל כיון דכתיב גורלות, וצריך לנעלות את שני הגורלות כאחד, אחד בימין ואחד בשמאל, היינו דכשר בשמאל משום דלאו עבודה היא, ממילא אין הגורלות כלי שרת וכשרים אפילו בכלי עץ. והדר אמר בגמרא דהוי אמינא דבעינן דוקא של זהב מטעם אחר, כיון שכתב עליו השם דומיא דציץ, ואת זה יליף מגורל גורל ריבה, דניתן לעשותו מכל דבר ולא בענין של זהב.

הכהן גדול עושה את ההגרלה

על שני השעירים בשמעלה גורל אחד

ג. ברם, בספר גבורת ארי מצינו סברא הפוכה. דהנה במסכת יומא (ל"ט ע"א) אמרו, שהסגן והכהן גדול מכניסים ידן בקלפי וכל אחד מעלה גורל אחד. והקשו בתוס' ישנים, הא כיון דהגרלה מעכבא כדאמר לקמן אם כן אינה כשירה אלא בכהן גדול. ותי' שאינה עבודה כל כך, שהרי על ידי כהן הגדול מתבררין השעירים, ואמרינן נמי הגרלה לאו עבודה היא.

ובגבורת ארי שם מקשה, הא לכולי עלמא הגרלה היא מדברים הנעשים בבגדי לכן הוא, ואם כן איך סגן ראוי להשתתף עם כהן גדול בהגרלה. ועוד, נהי דהגרלה לאו עבודה הוא, מכל מקום כיון דכתב רחמנא ונתן אהרן על שתי השעירים גורלות, נהי דחוקה לאו עלה קאי, מכל מקום למצוה אהרן בעי,

א. בציווי על עבודת שני השעירים נאמר (פרשת אחרי מות ט"ז ז' ולהלן): "ולקח את שני השעירים והעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד. ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל".

ובגמרא יומא (ל"ז ע"א) ת"ר ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, של כל דבר וכו', לפי שמצינו בצ"ץ שהשם כתוב עליו והוא של זהב, יכול אף זה כן ת"ל גורל גורל ריבה וכו'. וכתבו התוס' (ד"ה ת"ל גורל), מיהו תימה, דמעיקרא קאמר דמ"גורלות" נפקא לן [דאת הגרל ניתן לעשות בכל דבר], והדר מייתי ברייתא דמגורל גורל נפקא לה וכו', עיין שם מה שמיישבים.

ביאור נפלא כהא דאמרו

דהגורל נעשה בכל דבר

ב. ובפנים יפות על התורה שם, מיישב, דלכאורה יש לומר דהא דכתיב גורלות לשון רבים, משום דבאמת אמרינן לקמן (ל"ט ע"א) טרף בקלפי והעלה שני גורלות, ופירש"י אחד בימין ואחד בשמאל, וצריך להבין למה כשר בשמאל, הא העבודה בשמאל פסולה בכל עבודות, הא היה יכול ליקח את שניהם בימין, זה אחר זה.

אלא הטעם בזה, דאם היה לוקח בתחלה רק גורל אחד ועליו היה כתוב לשם, ממילא היה נודע שהשני הוא לעזאזל, וא"כ לא היה השני עולה על פי הגורל, אלא דממילא היה כן, והתורה הקפידה שיהיה על כל אחד גורל, וזה אי אפשר בענין אחר, אלא כשיקח שניהם בבת אחת. וממילא על כרחך צריך לקחת אחד בימין ואחד בשמאל, והיינו דכתיב גורלות.

וכלי שרת דעץ לא עבדינן. ונעבדה דכסף, ונעבדה דזהב, התורה חסה על ממון של ישראל.

ה. והנה במסכת ראש השנה (כ"ז ע"א) איתא, שבתעניות תוקעים בשל זכרים כפופין ופיו מצופה כסף. מאי שנא התם דזהב, ומאי שנא הכא דכסף, איבעית אימא כל כינופיא דכסף הוא, ואיבעית אימא התורה חסה על ממון של ישראל. התם נמי נעביד דכסף, אפילו הכי, כבוד יום טוב עדיף.

ובטורי אבן שם תמה, מדוע במסכת יומא הנ"ל אמרינן דהקלפי דשל עץ היתה משום דהתורה חסה על ממון של ישראל, ולא אמר כבוד י"ט עדיף. ומיישב, דקלפי אינו מעיקר המצוה כמו שופר של ר"ה, דקלפי של גורלות אינן אלא מכשירי קרבן, ולא שייך כבוד י"ט אלא בגופו של מצוה.

הטעם שההגרלה אינה כשרה בזר

ו. הרמב"ם (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ג) כתב, דההגרלה מעכבת אף על פי שהיא אינה עבודה. ובטעמא דהגרלה לאו עבודה היא, כתב באבן האזל על הרמב"ם שם, דההגרלה היא עוד קודם שהוקבע ונתקדש השעיר לשם, לכן לא תוכל להתחשב מעבודות הקרבנות. וכך כתב המאירי (יומא דף ל"ט בד"ה הגרלה) וז"ל: ומתוך כך ההגרלה, ר"ל העלאת הגורלות מתוך הקלפי, פסולה בכל אדם, אף על פי שאינה עבודה גמורה שהרי אינה אלא כעין הקדש, ועד שהוקדש אין שם עבודה עליו, ואעפ"כ הואיל ומעכבת פסולה בזר.

וכיון דההגרלה מעכבא לכן היא פסולה בזר. ולא דמי לשחיטה דמעכבא ואפילו הכי היא כשרה בזר, דשחיטה שאני דאיכא גזה"כ דרק מקבלה ואילך מצות כהונה, אבל הגרלה אף שהוא עוד קודם שחיטה, ובדאי אין על זה דין כהונה, דכאן הוא דין מיוחד שקבעה התורה מעשה ההגרלה, שעל ידי ההגרלה יוקבע איזה מן השעירים לשם ואיזה לעזאזל, וכיון דאיכא קרא דשנה עליו

כדכתיב בהדיא, והאיך מכניס סגן ידו להגרלה לכתחילה, כיון דמצותו בכהן גדול מיהת לכתחילה.

ולכן הוא מחדש, דודאי עיקר מצות הגרלה אינו אלא לברר איזה מן השעירים הוא לשם ואיזה מהם לעזאזל, ולפיכך בעלית גורל אחד סגי לברר, כגון דאם עלה לו בימין גורל לה', שעיר של ימין הוברר לה', וממילא מבורר השעיר השני לעזאזל, ואף על פי שלא עלה גורלו מן הקלפי, אפילו הכי מבורר ועומד הוא מאיליו, מדחבירו לה' הוא עומד לעזאזל.

וכן להיפך, בעלית גורל לעזאזל מבורר חבירו לה' מאיליו, בין שעלה ראשון בימין בין שעלה בשמאל, חבירו של ימין מבורר מאיליו שעלה לגורל שכנגדו, נמצא שניהם מבוררים ומתפרשים על ידי גורל בעלית גורל של אחד מהם, דהא גורל זה הוי גורל לעצמו ולחבירו ממילא.

והשתא אתי שפיר הא דשמעתין דסגן וכהן גדול מכניסין לידן לקלפי, כיון דכהן גדול מעלה הגורל אחד מתוך הקלפי, נעשה עיקר מצות הגרלה על ידי כהן גדול המלוכש בבגדי לבן לחוד, דעל ידי הגרלת שעיר יחידי שמעלה הוא הוי נמי ממילא הגרלה לחבירו שמעלה הסגן.

ובהכי ניחא נמי הא דכהן גדול לתנא דידן מכניס ב' ידיו כא' ונוטל גורל א' בימינו ואחד בשמאלו בכת אחת ביחד, והא אין עבודה כשירה בשמאל, אלא ודאי כדפרישית, דבעלית גורל אחד הוי עיקר הגרלה לב' שעירים, וכיון שמעלה גורל אחד בימינו סגי בהכי. - וכל זה הוא לא כסברת בעל הפנים יפות הנ"ל.

מדוע הקלפי היתה של עץ

ד. במסכת יומא (ל"ט ע"א) אמר רבא, קלפי של עץ היתה, ושל חול היתה, ואינה מחזקת אלא שתי ידים. מתקיף לה רבינא, בשלמא אינה מחזקת אלא שתי ידים, כי היכי דלא ליכוין ולישקול, אלא של חול, נקדשה, אם כן הוה לה כלי שרת של עץ,

ה"יח): היה טריפה פסול שנאמר יעמד חי. ותמה הלחם משנה דמסכת חולין שם מבואר דהטעם שאם השעיר המשתלח הוא טריפה, משום שהוא צריך להיות ראוי "לשם", ולכן: הא דקאמר הרמב"ם מקרא דיעמד חי, לא ידענא מנא ליה.

איצטריך להיכא דנטרף אחר הגרלה

ט. ובמשנה למלך שם מביא את קושיית הלחם משנה בסגנון אחר: הקשה הרב לחם משנה, דבפ"ק דחולין ממעטינן טריפה מסברא, דאין גורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לה, וא"כ קרא למה לי. והוא מיישב, דאיצטריך להיכא דנטרף אחר הגרלה.

אמאי בסוגיין לא יליף מיעמד חי

י. ובחידושי רבי עקיבא איגר על מסכת חולין שם מעיר על דבריו, דא"כ קשה על הסוגיא במסכת חולין, אמאי לא יליף מיעמד חי, דהיכא דנטרף לאחר הגרלה הוא גם כן פסול.

יכול להיות טרפה שהיא חי

יא. ולכן הוא כותב לבאר, על פי מה שכתב הרשב"א בתשובה [הובא בש"ך (יו"ד סימן נ"ח)] דביותרת אמרי' דטריפה חיה, דכל יתר כנטול דמי, אבל לא כנטול ממש. ומעתה י"ל דהגמ' לא הוי מצי ללמוד דטרפה פסול מיעמד חי, די"ל דהיה השעיר יותר מ"ב חודש, וא"כ למאי ניחוש, אי ניחוש שיש בשעיר יותרת, דילמא באמת הוא כשר דהא קרינן בה יעמד חי, ואי ניחוש לשאר טריפות, הא על כרחך השעיר לא נולד טריפה כיון דחי י"ב חודש ומוקמינן לה אחזקתה. ולזה פריך הגמרא הא אין הגורל קובע לעזאזל אם אינו ראוי לשם, וא"כ ניחוש דלמא יותרת היא וליכא חזקה.

והא דהרמב"ם יליף דאם השעיר הוא טרפה הוא פסול מיעמד חי, אף דיותרת ליכא למעט, שהרי מי שיש לו יותרת הוא חי, היינו כיון דכבר הביא בהלכה י"ד דבעינן שיהיו שניהם שווים, לא אצטריך

הכתוב לעכב, א"כ זהו דין מיוחד מעבודת יום הכפורים דצריך הגרלה ומעכבא, לכן אמרינן דצריכה כהן, ולא משום גדר עבודת הקרבן דבזה בודאי רק מקבלה ואילך מצות כהונה, אלא משום עבודת יום הכפורים להכשיר השעירים שיוקבעו מי לשם ומי לעזאזל.

ולפי מה שנתבאר לחלק בין דין עבודה בעבודת הקרבנות ובין דין עבודה בעבודת יום הכפורים, יש לומר דאף על גב דהגרלה לא הוי עבודה זהו בדין עבודת הקרבן, אבל כיון שזהו צורך היום ומעכב בעבודת השעירים לכן נחשבת הגרלה לעבודת יום הכפורים, ולענין זה נחשב עבודה שאינה כשרה בזר.

בענין הלימוד משעיר המשתלח

דאזלינן בתר רובא

משעיר המשתלח ילפינן דאזלינן בתר רובא

ז. מסכת חולין (י"א ע"א) יליף רב אחא בר יעקב דאזלינן בתר רוב, משעיר המשתלח, דרחמנא אמר ולקח את שני השעירים, שיהו שניהם שווים, וליחוש דילמא חד מינייהו טריפה הוא [האי דעזאזל טרפה הוא, דבשלמא הך דלשם בדיק ליה לאחר שחיטה, אלא חבירו משתלח לצוק ואין נשחט].

אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא; וכי תימא, מאי נפקא לן מינה [אי השעיר לעזאזל טריפה], ומשני, הא אין גורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם. [שהרי בשעת הגורל אין ידוע איזה יעלה לשם, הילכך שמעינן ממילא דטרפה לא מייתנין]. וכי תימא דבדקינן ליה [לאחר דחייתו לצוק], והתנן לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה אברים אברים [ותו לא מצי בדק ליה, דאין יכול לידע איזו שבירה מחיים].

תמיה על הרמב"ם שמביא לימוד חדש

ח. ומדברי הגמרא כאן הקשו רבותינו על הרמב"ם (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ה

וכמו כן אנו נאמר בזה, למאי דאמרינן דשעיר המשתלח פסול כשהיא טריפה משום דאינו ראוי לשם, ועל כרחך היינו משום דבעינן להגריל על שניהם, ולא חשיב גורל רק כשכל אחד ראוי לשם ולעזאזל, מה שאין כן היכי דאחד מהן אינו ראוי לשם בטלה ההגרלה, וממילא דגם שעיר של שם פסול, ושפיר קשיא ליה, אי לא אזלינן בתר רובא נישחש דלמא טריפה היא, וגם השעיר של שם פסול, ולא שייך לאוקמא אחזקה, דאין חזקת השעיר המשתלח מועיל לגבי שעיר של שם.

ומעתה אתי שפיר הא דלא מצי הגמרא בחולין להקשות מקרא דיעמד חי דפסול בשעיר המשתלח כשנעשה טריפה אף אחר הגרלה, דהואיל ואין פסול זה נוגע רק לשעיר לעזאזל, בזה שפיר מוקמינן ליה אחזקה דלאו טריפה הוי.

יד. בשו"ת מהרי"ט (סימן א') נדחק מאוד ליישב הך דשעיר המשתלח לשיטת הרמב"ם דסבירא ליה דספיקא דאורייתא לקולא, אם כן מנ"ל דלא חיישינן שהשעיר הוא טרפה משום דאזלינן בתר רובא, דלמא משום הכי אזלינן לקולא דספיקא דאורייתא לקולא.

טו. והחתם סופר בחידושיו למסכת חולין שם מיישב, דהרי מי שאכל ספק חלב קודם יום הכפורים פטור מאשם תלוי אחר יום הכפורים, ששעיר המשתלח כיפר לו עליו, כדיליף מקרא במסכת שבועות ובמסכת כריתות, ואי ס"ד דהשעיר אינו מכפר, ולא חיישינן שהוא טרפה, הוי משום דספיקא דאורייתא לקולא, א"כ זה שאכל ספק חלב עדיין הוא בספיקו קאי, והוי ליה לאתויי אשם תלוי אחר יום הכפורים, אלא על כרחך דשעיר המשתלח מכפר בודאי, משום דאזלינן בתר רובא, ורובא הוי כודאי.

איך אזלינן בחולה בתר רוב

טז. בספר אמרי כהן (יומא ס"ו ע"ב) מקשה אהא דאיתא התם: עתי אפילו בשבת וכו' אמר רב ששת לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתיפו. הא במסכת חולין (י"א

קרא דיעמד חי אלא בנטרפה אחר הגרלה כמו שכתב המשנה למלך, וזה לא שייך ביותרת, משו"ה סתם דכל טריפה פסולה.

סוגיין אתיא כמ"ד טריפה חיה

יב. ויש מיישבים קושיית הרעק"א על המשנה למלך, אמאי לא יליף בסוגיין מיעמד חי, דהיכא דנטרף לאחר הגרלה הוא גם כן פסול. דיש לומר דסוגיין אתיא כמ"ד טריפה חיה, וא"כ אין למעט טריפה מדכתיב יעמד חי, אבל הרמב"ם פסק כמ"ד טריפה אינה חיה.

עוד אמרו דבעינן לטעמא המובא בגמרא דאין גורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם, דאיתא בבכורות (ל"ט ע"א) שקרבן שאינו תמים פסול אף אם אינו בעל מום, כגון שנחסר לו אבר פנימי דאינו בעל מום ומכל מקום פסול משום שלא הוה תמים, ובזה בעינן לטעמא דאין הגורל קובע וכו', דמשום יעמד חי אינו פסול.

פלפולא חריפתא דלא מצי ללמוד

במסכת חולין מ"יעמד חי"

יג. בספר חסד לאברהם על הרמב"ם שם, מיישב קושיית רעק"א על המשנה למלך, דלכאורה תיקשי, האיך יליף משעיר המשתלח דאזלינן בתר רובא מדלא חיישינן דלמא טריפה היא, הא הכסף משנה (פ"א מהל' מעשה הקרבנות הי"ד) כתב בשיטת הרמב"ם דשעיר המשתלח הוי בן שתים, א"כ תיקשי דלמא משום הכי לא חיישינן דהוי טרפה דמוקמינן לה אחזקה, ולא משום דאזלינן בתר רובא. [כעין קושיית התוס' שם על הא דיליף מפרה אדומה].

אולם הדבר נכון לפי מה שכתב הרמב"ן בהא דאמרינן באומר לשלוחו צא וקדש לי אשה אסור בכל הנשים שבעולם, משום שמא קידש קרובותיה, ולא אמרינן דנוקים להקרובות בחזקת פנויות, משום דלא מהני חזקת פנויה דקרובותיה לגבי דידהו, רק לגבי נפשה.

שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד. ואף על פי שאין שוין כשרין.

האם זה יתכן שהם יהיו שוין

יט. בחדושי הריטב"א מה שיש מקשים [עיי' בתוס' ישנים שהקשו כן], היאך אפשר שיהיו שוין במראה ובקומה, דהא אמרינן בסנהדרין (ע"א א') גבי בן סורר ומורה שלא היה ולא עתיד להיות, משום דכתיב בננו זה, שיהיו אביו ואמו שוין במראה ובקומה.

והוא מביא שיש מתרצים, דהתם הוא בבני אדם שיש להם בפרצופם וקומתם הרבה צורות וענינים חלוקים, אבל בבעלי חיים אפשר שיהיו שוין במראה ובקומה. וקשיא להו מה שאמרו בירושלמי שאפילו בחטים אין חטה דומה לחברתה ממש, לכך פירשו דהכא לאו שוין ממש בדקדוק, אלא שיהיו דומין זה לזה דרך כלל כל מה שאפשר, דבהא סגי לענין בעלי חיים, וכן נראה מפירוש רש"י שפירש שיהיו שניהם שוין במראה לבנים או שחורים, וכן עיקר. עכ"ד הריטב"א

יש לחלק בן ג' דמיונות לב'

כ. ובספר גבורת ארי מיישב, דלא קשה מידי, דהכי איתא התם, ר' יהודא אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ומראה וקומה אינו נעשה בן סורר ומורה, מאי טעמא דאמר קרא אינו שומע בקולנו, מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין.

וכיון שכן, איכא למימר דזה אי אפשר להיות שיהיו שניהם שוין בקול, ואפילו אם תמצא לומר דבכול אפילו רבנן מודו דבעינן שיהיו שוין, מדכתיב "בקולנו" משמע חד קול ולא כתיב בקולותינו או בקולינו ביו"ד כדפירש רש"י התם, ולא פליגי אדרבי יהודא אלא במראה ובקומה בלבד, ולפי זה בקול אפשר שיהא שוין, מדמוקי לה להא דבן סורר ומורה דלא כרבי יהודא, שמע מינה דלרבנן אפשר.

ע"א הנ"ל) יליף רב אחא בר יעקב דאזלינן בתר רוב, משעיר המשתלח, דרחמנא אמר ולקח את שני השעירים, שיהו שניהם שוים, וליחוש דילמא חד מינייהו טריפה הוא. אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא.

וקשה, דהתינח בבמה בריאה איכא למימר דאזלינן בתר רוב בהמות שהם כשרות, אך בהמה שהיא חולה הרי ודאי שהיא יצאה מכלל רוב, ואמאי לא חיישינן דלמא הוי טריפה. - וכמה ישובים נאמרו בזה [עיי' בקובץ הנשר, קובץ ט' סימן ק"א].

הסבר הלימוד דבעינן שלא יהיה טריפה

יז. מה ששאלו בגמ' "וכי תימא מאי נפקא מינא" אם טריפה הוא, אחרי דנשלח לעזאזל, ומשני שאין גורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם, והיינו כשר ולא טריפה, תמהו האחרונים (ויקרא ט"ז הערה כ"ג): הא מכיון שהקדים הגמרא הדרשה דבעינן שיהיו שניהם שוין, וא"כ מאי שייך לשאול מאי נפקא מינא, הא כמו שאי אפשר לשאול מאי נפקא מינא בהא שיהיו שוין במראה ובקומה וכו', יען דגזה"כ הוא, הכי נמי כן.

וי"ל דהכונה מאי נפקא מינא, כיון דגם בהשווי דמראה וקומה קי"ל דבדיעבד אינו מעכב, וזה כיון דאי אפשר להוכיח עתה אם השעיר הוא כשר או טריפה הוא, הוי כדיעבד.

אך בכלל אינו יודע מניין לגמרא דבכלל זה שצריכים להיות שוים כלול גם השווי דכשרות. וצ"ל הכונה דאחרי שצריכין להיות שוין במראה ובקומה ובלקחה, ועל כרחך הטעם משום דלא יהא לאחד מעלה על חברו, וכל אחד יהיה ראוי לה', ומכל שכן שלא יהיה טריפה.

בענין מה שאמרו

שצריך ששני השעירים יהיו שווין

יח. במסכת יומא (ס"ב ע"א) תנן, שני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהם

אלא באדם ומפני מראית העין. ויש מקום לדון אי שער אחד ניטלו שיניו, האם הוה בכלל שוין במראה לזה שיש לו שינים או לא.

דמצד אחד מצאנו בב"מ (מ"ב ע"ב) ההוא אפוטרופא דיתמי דזבן להו תורא ליתמיה ומסריה לבקרא, לא הוה ליה ככי ושיני למיכל ומית. ודנה שם הגמ' את מי לחייב. על כל פנים חזינא דאין זה גלוי לכל אם אין שינים לבהמה. וא"כ לכאורה שוה במראה הוה. ומאידך גיסא מצאנו בקידושין (כ"ד ע"ב) ד"שן" הוה מום שבגלוי.

וא"כ איכא נפק"מ טובא, אם לאחד מהשעירים אין שיניים, דלכאורה הם שוים בקומה ומראה, ומכל מקום בדמים ודאי אינן שוים, דבהמה שאין יכולה ללעוס דמיה פחותים.

עוד נפק"מ יש לומר, דאיתא התם בבכורות דאדם שוטה הוה מום רק באדם, ומדין אינו שוה בזרעו של אהרן, מה שאין כן בהמה שוטה לא הוה מום, דאין זה מום בעצם. וא"כ איכא נפק"מ אם שער אחד הוא שוטה, דהוא שוה בקומה ומראה לשער השני ומכל מקום דמיו פחותים דהוה שוטה.

מה נקרא שוה בדמים

כד. האחרונים כתבו, דלכאורה היה אפשר לבאר, דהכוונה היא דגם אם בעצם הם שוין בדמים, אך משום דלקחן משני בני אדם שאחד מוכר יותר ביוקר מהשני הם אינם שוין בדמים, ולא משום דערכו שוה יותר אלא סתם העלהו בדמים, מכל מקום כבר אינו שוה בדמים מיקרי. אמנם בירושלמי מבואר דאם הם שוין "בשבח דמים" אף שאין שוין בדמים הוה כמצוותו.

מנלן דבעינן שיהיו שוין

כה. בגמרא מייתי ברייתא ששם מבואר מהיכן ילפינן דבעינן שיהיו שוין. תנו רבנן: יקח שני שעירי עזים מיעוט שעירי שנים, מה תלמוד לומר שני, שיהיו שניהן שוים.

אפילו הכי איכא למימר דהא ודאי לא אפשר שיהיו שוין בשלשתן, בקומה ומראה עם הקול, אבל בקומה ומראה לחוד בהני תרתי אפשר ואפשר. ולכן הוא תמה על התוס' ישנים "מה עלתה על דעתם להקשות מהכא להתם, דהתם בעי רבי יהודא ג' דברים והא לא אפשר, והכי סגי בב' דברים בדברים שהם בעצם הגוף והא אפשר.

משכחת לה בתאומים

כא. ובשפת אמת מיישב, דהיכא דשניהם מבטן אחת שפיר י"ל שהן שוים ממש, מה דלא שייך באב ואם דבן סורר ומורה. אך לפי זה צריך להיות תמיד הב' שעירים תאומים, דאל"כ אינם שוין ממש.

אמנם באמת כן איתא בפרקי דרבי אליעזר וברבנו בחיי דעל פי סוד היו צריכים להיות השעירים תאומים כמו שהיו יעקב ועשו תאומים. וכן הביא האברבנל שהיו השעירים תאומים.

כיון שהם שוין במראה ובקומה, פשיטא שהם

שוין גם בדמים

כב. בשפת אמת שם מיישב מה שתמהו על מה דתנן, ששני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים, דהא כיון שהם שוין במראה ובקומה, פשיטא שהם שוין גם בדמים. והוא מיישב, דמשכחת לה שיהי' שינוי בדמים אף שהם שוין במראה ובקומה, כעין עגלא תילתא דיש מפרשים שהוא שלישי לבטן, והוא מובחר יותר מהאחרים. וגם כאן י"ל כגון שאחד הוא שני לבטן ואחד הוא ג' לבטן וכדומה, דבעצמותם שוה האחד יותר מחבירו, אף שלפי מראה העינים שניהם שוים ממש אף בשמנונית, דגם זה בכלל במראה כמ"ש רש"י.

עוד מציאות של אינם שוים בדמים

כג. ויש מהאחרונים שכתבו נפק"מ קרוב יותר, על פי מה דאיתא בבכורות (מ"ג ע"ב) שמום שניטל שיניו לא הוה מום בבהמה

וכן כאן יש לחוש פן השעיר לעזאזל לא יבוא ברצון לילך, לכן אמר "ולקח שני שעירים", שיקח שניהם בדברים טובים כמו שעשה אליהו, דאף השעיר לעזאזל חשוב דעל ידו יתכפרו עוונות ישראל.

כח. וכעין זה כתב בבאר מים חיים (פרשת וישלח) כשהוא מבאר את עבודת יעקב אבינו כששלח את מנחתו לעשיו, וז"ל: על כן בשעיר לעזאזל נאמר למסרו ביד איש עתי וכו', כי ודאי שה הנבחר לשם עזאזל לא היה רוצה לילך מעצמו לשם, כמו הפר שבימי אליהו. ועל כן הוצרך הכהן למסרו בידו בכח וללחוש לו כי גם על ידו יתקדש שם שמים בהבדל הסטרא אחרא מן הקדושה.

וגם זה היה מוכרח להיות על פי הגורל, שנתן הכהן שני גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, כי הכל בהשגחה מאתו הוא מי הוא אשר יפול לחלק ה' ומי לשלח אותו לעזאזל המדברה. וכל זה נבחן בחיות הרוחניות שבו אם ראוי לחלק זה או לזה.

ועל כן גם שילוח יעקב לעשו כל המחנה הזה, היה בתורת שילוח לעזאזל, שהיה מגריל על הבהמות, ועל מי שעלה בידו מנחה לעשו היה משלח אותו לעשו, כי לא ידחה בהמה מבהמותיו כי אם על ידי הגורל שהוא על פי ה' ובמסירה בעל כורחה. וזה מאמר הכתוב: ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו, שלקח אותן הבהמות אשר בא בידו הגורל מנחה לעשו, את אלו שלח אליו, ובוזה היה יודע את מי לשלוח.

כמה איסורים שהיו לכאורה בעבודת השעיר לעזאזל

מדוע לא עבר על איסור מחמר

כט. בחדושי הגר"ח (מסכת שקלים פ"ד מ"ב) מוכיח דהלשון של זהורית שקשרו בראש שעיר המשתלח הוא חלק ממצות שילוח השעיר, מהא דהיו קושרין אותו בין קרניו ומוליכין אותו לעזאזל, והרי עוברים

ובחדושי הריטב"א מוסיף: פירוש, וכיון דכן, לא היה צריך לומר שנים. ומהא שמעינן דכל היכא דאמרינן מיעוט לשון רבים שנים, לאו ספיקא הוא כלל, אלא כאילו נכתב שנים בפירוש.

ובפרדס יוסף (ריש פרשת אחרי) מוסיף, דכן מצינו במסכת קידושין (ס"ח ע"א) דדרשינן מהא דכתב "שתי נשים", שיהיו מעם אחד. ובתורת כהנים (פרשת אמור, פרשתא י פרק י"ג, ב') דרשו מדכתיב "לחם תנופה שתיים", שיהיו שוות. ובמדרש רבה [שמו"ר מ"א, ו] על הפסוק "שני לוחות העדות" איתא: לוחות כתוב, לא זו גדולה מזו. ובפירושו מהרז"ו [שם ד"ה לחת] העיר, אמאי לא מפיק דבעינן שיהיו שוין מדכתיב "שני לוחות" שמע מינה דבעינן שיהיו שווים, כדאיתא ביומא (ס"ב ע"ב) לגבי שני השעירים.

כו. יש מסתפקים בהא דתנן (יומא ס"ב ע"א) דאם מת אחד מהם יקח זוג לשני, האם גם בזה אמרינן דבעינן שיהיו שווין, ולכן גם בזה יקח שעיר הדומה על כל פנים לשני, או דילמא כיון דאין צריך לקיחתן כאחת הכי נמי אין צריך שיהיו שוין במראה ובקומה ובדמים.

חיישינן שהשעיר לא ירצה ללכת

כו. והא דכתיב "ולקח שני שעירים" מבאר בפרדס יוסף, דהיינו משום דכל דבר משתוקק להיות מקורב אל הקדושה, כמו שאמרו בחולין (צ"א ע"ב) באבני יעקב שכל אבן אמרה "עלי יניח צדיק את ראשו". וכן באברהם נאמר (חיי שרה כ"ג, י"ז) ויקם השדה, ופרש"י תקומה היה לה, שיצאה מרשות הדיוט לרשות מלך. ובבעלי חיים מצינו (מלכים א' י"ח, כ"ג) שציוה אליהו ליקח שתי פרים לשם ה' ולשם עבודה זרה, ואיתא במדרש רבה (מסעי כ"ג, ט) ובמדרש תנחומא (מסעי ח') דהפר שעלה לעבודה זרה לא רצה לילך, עד שלחש לו אליהו לך שגם כך יתקדש השם, ולקחו בידו למסרו להם.

כרחק צריך לומר דאיסור מחמר אינו נוהג ביום הכפורים.

ואין לומר דהתם היינו טעמא דלא חיישינן למחמר לפי שאין השעיר שלו אלא של מוקדשין, דדוקא לענין שביתת בהמתו אין איסור רק בשלו, אבל לענין מחמר אפילו בבהמת חבירו אסור, כמ"ש הר"ן פ"ק דע"ז והריב"ש בתשובה והביאו המג"א סימן רס"ו. אך בא"ר כותב שם בשם ספר לחם משנה על משניות שחולק על הר"ן דמשמע מכל הפוסקים דמחמר נמי אין איסור רק בבהמה שלו דוקא.

ובעל הבית אפרים מיישב, על פי מה דאיתא במסכת פסחים (ס"ו ע"א) דמחמר כלאחר יד לית ביה איסור דאורייתא, ואם כן כאן נמי מחמר כלאחר יד הוא, לכן לפי שהיו עצבין כשהיה קשור על פתח האולם, התירו לעקור שבות במקום מצוה והתקינו להביאו למדבר על ראש השעיר ולחלקו. או משום דנקטינן כהשיטות דאיסור מחמר אינו רק בבהמה שלו, והכא השעיר לא היה שלו, לכן אין איסור מחמר. ומביא ראיות לדבר.

מהאי טעמא כהננים לא הניחו לישראל לשלחו לג. ובספר מרגניתא דרבי מאיר (יומא ס"ו ע"א) מבאר על פי קושיא זו מה דאיתא שם, הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו כהננים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו. ויש לדקדק, מפני מה לא היו מניחין את ישראל להוליכו.

וי"ל דבשליחת השעיר המשתלח מלבד איסור תחומין היה גם האיסור של מחמר, דהא קשרו עליו לשון של זהורית. אולם לשיטת כפוסקים דס"ל דמחמר אינו חייב רק בבהמה שלו, א"כ י"ל דבבהמת הקדש אין איסור של מחמר, ואולם אמרינן בחולין (מ"א ע"א) כיון דקני' לי' לכפרה כדידיה דמי, וא"כ י"ל דמטעם זה הוליקהו כהנים, דהרי הם מתכפרין בפר ולא הי' לכם כפרה בשעיר, וא"כ לא עברו משום מחמר, מה שאין כן כשיליכו ישראל דמתכפר בשעיר וממילא חשוב כשלו, א"כ יעבור משום

משום איסור מחמר, אלא על כרחק צריך לומר דזה הוא חלק מהמצוה.

ל. אמנם באמת כבר עמד בזה התו"י (לקמן ס"ז ע"א), וכתב דהוה כמחמר לאחר יד, כדאמרינן בפסחים (ס"ו ע"א) דשאלו להלל שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו וכו' אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים בני נביאים הוה, למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו. והיינו דאין זה משא לעבור עליו דלא אורחיה בכי האי מלאכה, והכי נמי הכא לאו דרך הוא שיהא קשור לשון של זהורית ארישא.

האם איסור מחמר שייך כלל ביום הכיפורים

לא. ובשו"ת בית אפרים (תאו"ח סימן נ"ג) האריך טובא לדון האם יום הכפורים שאסור בכל מלאכה שאסורה בשבת, אם נוהג ביום הכפורים איסור מחמר אחר בהמתו ושביתת עבד ובהמה, כיון שאינם נכללין בשבת בכלל מלאכה, רק פרט לך הכתוב לאו בפני עצמו על מחמר, ועשה על שביתת בהמה ועבד, אם כן לדעת הפוסקים דביו"ט אין איסור שביתת בהמתו, לדבריהם יש לומר שגם יום הכפורים קל הוא בזה מאיסור שבת, ואין איסור מחמר ושביתת נוהג בו, וגם יש לדון בשבת שאסור בו מחמר אם הוא בבהמתו דוקא או אפילו בבהמת חבירו.

לב. ואחר שהוא מאריך טובא בזה, הוא מביא ראיה דאיסור מחמר אינו נוהג ביום הכפורים, מדאמרינן (ביומא דף ס"ז) בראשונה היו קושרין לשון של זהורית כו' התקינו שיהיה קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו, ומשמע דעל ראש השעיר היו מביאים אותו, ואם כן קשה, כיון דמשמע דהך דלשון זהורית שהביא עמו למדבר אינו מן הדין, שהרי מתחלה היו קושרין אותו על פתח האולם, רק לפי שהיו עצבין התקינו שיהיו חולק כו', ואין מתקני רבנן מלתא כי האי דאית ביה איסור דאורייתא, שעובר בלאו דמחמר, ועל

שבחתיכה ביושר וביופי אלא צריך סתם שני חלקים, מכל מקום מלאכת קורע יש כאן.

ואף על פי דבעינן קורע על מנת לתפור, אך מצינו לקורע שחייב נמי שלא על מנת לתפור, והוא בפותח בית הצואר בשבת דחייב, דעצם הקריעה הוא התיקון, והכי נמי עצם הקריעה תיקון הוא, דהוא צריך שני חלקים. וא"כ תקשה טובא מה היתר מצאו למעבד הכא ביום הכפורים. ונשאר בקושיא.

השעיר הלך מעצמו אל הצוק ורוח דחפתו
לו. בפסוק (ויקרא ט"ז כ"ב) נאמר: ושלח את השעיר במדבר. ובתרגום יונתן בן עוזיאל שם מתרגם: וישא השעיר עליו את כל חטאיהם למקום שומם, וישלח האיש את השעיר למדבר של צוק, ויעלה השעיר על ההר של בית דירתו, וידחפנו רוח סופה מן לפני ה' וימות.

ומבואר שהאיש עתי השולחו רק פטרו אל המדבר, והשעיר עלה מעצמו אל מקום הצוק, ואז רוח חזק יצא וידחפנו מלפני ה' וימות. וכתבו אחרונים שלפי דברי רבנו יונתן בן עוזיאל ממילא לא קשיא קושיית ספר ישרי לב (דף י"א ע"א, מובא בשדי חמד מערכת צער בעלי חיים) דלמאי דקיימא לן דאיסור צער בעלי חיים הוא מדאורייתא, איך הותר להשליך את השעיר המשתלח מן ההר ולא היה מגיע לחצי ההר ונעשה אברים אברים, אך לפי דברי רבנו יונתן בן עוזיאל לא קשיא, שהרי האיש עתי השולחו רק פטרו אל המדבר, והשעיר עלה מעצמו אל מקום הצוק, ואז רוח חזק יצא וידחפנו מלפני ה' וימות.

ובזהר הק' (פרשת פנחס דף רל"ב ע"ב) מבואר שהשעיר הפיל את עצמו מחמת שכבר לא היא יכול לשאת את כל העבירות שטען על גבו עיי"ש, וגם לפי זה לא קשיא קושיית בעל הישרי לב. ובעל הישרי לב מציין לספר שפת חיים (מערכת צער בעלי חיים) שמבואר שם דלצורך רפואה אין איסור צער בעלי חיים, והכי נמי לצורך כפרת כל ישראל.

מחמר. וכל היכא דמצינו למיעבד בהתירא עבדינן.

איך קשרו את הלשון של זהורית

הא איכא איסור קשר של קיימא

לד. בספר טל תורה להגאון רבי מאיר אריק זצ"ל מקשה בהאי מילתא דקשירת לשון של זהורית, היאך קשר לשון של זהורית ביום הכפורים, הא הוה מלאכת קושר. ואין לומר שקשירה דהכא היינו עניבה, חדא דלשון קושר משמע קשר ממש, ועוד האיכא תנאי בשבת (ק"ג ע"א) דס"ל דעניבה הוה קשר וחייב עליה משום קושר. וא"כ קשה לומר דהאי דהכא דקשר לשון של זהורית לא הוה אליבא דכו"ע. אך איהו מסיק דקשירה דהכא היינו עניבה. אמנם בספר מקדש דוד (סימן כ"ד ס"ק ו') מקשה גם כן, ורוצה לתרץ דעשו עניבה, ודוחה את זה.

וכן הקשה בשו"ת מהרי"ל דיסקין (בקו"א אות ל"ה) איך תיקנו חז"ל שיקשור גם בין קרניו, והלא קשר זה אינו עשוי להתירו לעולם, וכותב להוכיח מזה, דכל שמניחו קשור מפני שמתעצל להתיר אבל אינו רוצה בקשירתו לא חשיב זה קשר של קיימא, וכיון דהכא אינו רוצה שישאר קשור, ליכא איסור דאורייתא.

אמנם כבר העירו דבשו"ת הריב"ש (סימן קכ"ב) כתב דקשר שעושה בלולב הוי קשר של קיימא אף דאחר ז' ימי החג זורק הוא את הקשר הזה. ועיין בחידושי החתם סופר על מסכת סוכה (ל"ג ע"ב). ובשו"ת אבני נזר (סימן כ"ו סק"א) גם כן כתב דקשר שזורקו הוי קשר של קיימא, אלא דכתב דכיון דאינו צריך לזה אלא ליומו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הא איכא איסור קורע

לה. בחידושי הגריש"א הקשה, דמבואר בגמרא דהוי חולקין אותו לשנים, א"כ אין הכי נמי דמצד מלאכת מחתך אין כאן מלאכה, דהרי אינו צריך כאן את הדיוק

קשירת לשון של זהורית על ראש השעיר

מדוע קושר תחילה בראש השעיר

לז. בספר גבורת ארי מקשה על מה דתנן במסכת יומא (מ"א ע"ב): קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, דלמאי דמסיק בגמרא דלנשחט נגד בית שחיטתו נמי אקשירה קאי, שקשר אחד בצוארו במקום שחיטה, קשה, אמאי הקדים להתעסק בקשירת הלשון של המשתלח קודם לשל שם, הא קיימא לן ריש פרק י' דובחים (דף פ"ט) כל התדיר או המקודש מחבירו קודם את חבירו, והא שעיר של ה' קדיש טפי, שמתן דמו לפניו, ובשל המשתלח ליכא מתן דמים כלל.

הקשירה בשעיר המשתלח

הוא צורך גם לשעיר של שם

לח. ויש לומר, דכיון דכל עיקר קשירת הלשון אינו אלא מטעם שלא יתערבו זה בזה, כדאמר בגמרא, נמצא קשירת הלשון של משתלח הוא נמי צורך של שם, שלא יטעה בשל שם לעשותו משתלח ושלא להקריבו, והוי ליה עסק קשירה זו של משתלח מפני צורך המקודש שהוא של שם.

ואף על גב דבקשירה של שם עצמו נעשה צרכו של שם יותר, דקשירת גופיה מהני ליה שלא יתערב לא בחבירו ולא באחרים, ואילו קשירת חבירו לא מהני ליה שלא יתערב בשל אחרים אלא בחבירו בלבד, מכל מקום כיון דקשירה זו מהני נמי לשל שם במקצת שלא יתערב בשל חבירו הוי ליה עסק זה נמי צורך המקודש שהוא של שם.

קשירת המשתלח קודמת כיון דלפינן לה מקרא

לט. ובספר חקת היום שם מיישב, דבמסכת שבת (פ"ו ע"א) תנן, מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח, שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. אם כן יש לומר דכיון דלפינן מקרא שקושרין לשון של זהורית בראש

שעיר המשתלח בודאי הוה בגדר מצוה. אבל קשירת הלשון של זהורית בשעיר של שם אין בו ענין מצוה כלל, ואינו אלא לסימנא בעלמא שלא יתערב, ובודאי דדבר שיש בו ענין מצוה הוא קודם לדבר הרשות, שאינו בא אלא לסימנא בעלמא בכדי שלא יתערב.

האיך קשרו לשון של זהורית בראשו של

שעיר המשתלח, הא עביד עבודה בקדשים

מ. עוד מקשה בגבורת ארי, האיך קשרו לשון של זהורית בראשו של שעיר המשתלח ובין קרניו של חבירו, הא עביד עבודה בקדשים. דכהאי גוונא אמרינן בפסחים (דף ס"ו ע"א) גבי שכח ולא הביא סכין מערב שבת בערב פסח שחל בשבת לצורך שחיטת פסח, דמי שפסחו טלה תוחב בצמרו, גדי תוחבו בין קרניו, דפרין והא עביד עבודה בקדשים, ומשני דעביד כהלל דמביאו כשהוא חולין בעזרה ומקדישו ושוחטו, והא גבי שעירים הללו ליכא למימר הכי, דכבר קדשי וקיימי מקמי הגרלה.

ואפילו למאי דפי' התוס' התם בשם הירושלמי דכל עבודה שלצורך הקרבן לית לן בה, אם כן יש לומר דכל זמן עמידת השעירים בעזרה היה קשירת הלשון לצרכן שלא יתערבו זה בזה ולא באחרים כדמפרש בגמ', אך מכל מקום בשעת שילוח המשתלח מן העזרה עד בואו לצוק, דאין כאן חשש תערובת, הא ודאי הוי ליה שלא לצורך.

ובשלמא על לשון של זהורית של שם איכא למימר דכיון דאין לו שיעור, ובכל שהוא סגי, וכמו שמפורש בתוס' (ד"ה שלש לשונות), אין בזה משום עבודה, דקל הוא, אבל משתלח שהיה משקל ב' סלעים כדאמרינן בגמ', הא ודאי לא גרע מסכין של שחיטה, דסגי בדבר מועט, ואפילו הכי קאמר דיש בו משום עביד עבודה בקדשים.

אם מתחילה קשרו בהיתר מה שנשאר עליו

אחר כך ממילא לית לן בה

מא. בספר כנסת הראשונים על מסכת תמורה (עמוד קע"ב) תירץ, דכיון דבשעת

מג. ובזה מיושב שפיר קושיית הגבורת ארי האִיךְ קשרו לשון של זהורית בראשו של שער המשתלח ובין קרניו של חבירו, הא עבד עבודה בקדשים, דזה היה חלק בלתי נפרד ממצות שילוח השעיר.

האם שער המשתלח יש לו דין קרבן

מד. ואגב נביא מה שמסתפק עוד שם, האם בשער המשתלח יש לו דין קרבן או שאין לו דין קרבן רק שמצות שילוח עליו. ובא לדון בזה על פי דברי הרמב"ם (בהלכות מעשה הקרבנות פי"ח הי"א) שכתב, שני שעירי יום הכפורים ששחטן בחוץ, אם עד שלא התודה עליהם חייב הואיל וראויים לבא לפני ה' לידוי. ולאחר שהתודה עליהם פטור.

ומבואר לכאורה דלאחר וידוי כבר פקע מיני' דין קרבן. ואם דהי' אפשר לומר דלא פקע מיני' דין קרבן שחל בו, והא דפטור בחוץ הוא רק משום דאינו ראוי לפתח אהל מועד, אמנם ביומא (ס"ו ע"ב) איתא, ושלח ביד איש עתי, להכשיר את הזר לשילוח, ופריך פשיטא, מהו דתימא כפרה כתיב בו קמ"ל. והיינו דהוי אמינא דכיון דכפרה כתיב בו לא פקע מיני' שם קרבן שכבר חל עליו אף לאחר וידוי, וע"ז קמ"ל דאחר כך פקע ממנו שם קרבן ואין בו אלא מצות שילוח ודחיה לצוק. ואף דהוא ודאי מחובת היום, אבל אינו אלא דין מצוה, אבל דין קרבן כבר פקע.

כאן קשירת הלשון של זהורית

הוא חלק מהעבודה

מה. ובספר אור הישר מיישב את קושיית גבורת ארי הנ"ל, איך קשרו את הלשון של זהורית בראשו הא קעבד עבודה בקדשים, מאי שנא מנתנית הסכין של שחיטה בראש הכבש, דלא דמי, דהתם הבאת הסכין הוי רק הכשר לשחיטת הפסח המוטל על כל אחד מישראל, והיה לו להביאו בעזרה מערב שבת, לכן בזה שמשתמש בקרבנו להביא את הסכין בין קרניו הוא עובד עבודה בקדשים.

הנחתו לא הוי עבודה כיון דהוי לצורכה כמבואר בירושלמי, תו אינו אסור אחר כך, דאז הוי נעשית העבודה מאליה. ומבאר שם דיסוד איסור עבודה בקדשים הוא מה שהגברא עושה עבודה בקדשים ולא מה שנעשית עבודה בבהמה, ולפיכך אם מתחילה קשרו בהיתר מה שנשאר עליו אחר כך ממילא לית לן בה. אולם כתב שם דיש ראשונים דס"ל דהוא דין בבהמה, דהיינו, שהאיסור הוא לא מה שהגברא עושה עבודה בקדשים, אלא מה שנעשית עבודה בבהמה, ונראה דכן נקט הגבורת ארי.

זה דין מיוחד בשעיר המשתלח

מב. ויש מיישבין את קושיית הגבורת ארי הנ"ל, על פי מה שכותב בחדושי הגר"ח (מסכת שקלים פ"ד מ"ב) בהך דלשון של זהורית, דמבואר ביומא (מ"א ע"ב) דהיה קושרו בין קרניו כדי שלא יתערב בין שעירים אחרים, ושם אמר רבי יצחק ב' לשונות שמעתי, א' של פרה ואחת של שער המשתלח, אחת צריכה שיעור ואחת אינה צריכה שיעור וכו', כי אתא רב דימי אר"י שלשה לשונות שמעתי, א' של פרה וא' של שער המשתלח וא' של מצורע, א' משקל עשרה זוז, וא' משקל שני סלעים, וא' משקל שקל וכו'.

ואם נימא דכל עיקר דין לשון של זהורית הוא רק כדי שלא יתערב, מה ענין שיעור שיש בו, דהא כל השיעורים הם מהלכה, ונראה מזה דעיקר דין דלשון זהורית הוא חובה לשער המשתלח, דכך מיקרי שער המשתלח עם הלשון זהורית, והא דקאמר דלא ליתי לאיחלופי קאי רק על זה שקושרין בין קרניו, אבל עיקר דין לשון זהורית הוא חובה לשער המשתלח.

ויותר נראה ראייה דהלשון זהורית שייך אף במצות שילוח השעיר, מהא דהיו קושרין בין קרניו, והרי עוברים משום מחמר, אלא על כרחך צריך לומר דזה הוא חלק מהמצוה, עיין שם באריכות.

(פרק ד') דשעיר המשתלח ולשון של זהורית באין מתרומת הלשכה. והטעם הוא ג"כ כנ"ל, דשניהם ביחד כלולים בדין קרבנם.

מו. ומה שלא חשו לאיסור "צביעה", שהרי על ידי עבודת השעיר נהפך חוט השני ללבן, היינו משום דלא הוי אלא גרמא בעלמא, והצביעה נעשתה בידי שמים.

מה שאין כן הלשון של זהורית הוא חלק מן העבודה בשעיר הפנימי ובשעיר המשתלח, לסימן שלא יתחלפו, ולצורך כלל ישראל לידע אם הלבין.

עוד י"ל דהתם הסכין הוא חול והקרבן קודש ושייך עובד עבודה בקדשים, מה שאין כן הכא שניהם קודש, כדתנן במסכת שקלים



בירורי הלכה

הרב שמואל רבינוביץ

נסיעה לכותל המערבי או לקברי צדיקים לפני התפילה

במשך כל ימות השנה משכימים רבים לבא להתפלל בכותל המערבי תפילת שחרית, ובפרט בהתקרב חג הסוכות הבעל"ט, אשר רבבות בני ישראל מקיימים 'זכר לעלייה לרגל' בהגיעם לכותל המערבי, ורבים מהדרים לבא לתפילת שחרית בימי חוה"מ וליטול ד' מינים לצאת השיטות הסוברות ששם החיוב מדאורייתא בכל ז'. וכן באים להשתתף ב'ברכת כהנים'.

ונשאלתי האם אכן מותר להשכים בבוקר ולנסוע לפני התפילה לכותל המערבי או לקברי צדיקים כדי להתפלל שם, ובפרט כאשר לפעמים מדובר על נסיעה של כמה שעות, או שמא יש איסור לצאת לדרך לפני התפילה.

תשובה:

א. מקור הדין של איסור יציאה לדרך לפני התפילה

מקור דין זה נמצא בדברי הגמרא בברכות (דף יד ע"א) שם איתא: "אמר רב אידי בר אבין אמר רבי יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו. [צדק - תפלה, שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו. רש"י]. ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך - הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו, שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו." [וראה מה שכתב ברבינו אפרים (עה"ת, פרשת נח) ש"צדק לפניו יהלך" ראשית תיבות "צלי" (מתפלל, וכדאיתא בגמרא (ברכות כז ע"ב): "רב צלי של שבת בערב שבת"), דהיינו שראוי להקדים תפילה לפני היציאה דרכו]. וכן נפסק בשו"ע (סימן פ"ט סעיף ג'): "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה".

אמנם יש לדון באיסור יציאה לדרך לפני התפילה, האם הוא איסור מיוחד בפני עצמו, שאסור לצאת לדרך לפני התפילה, מחשש שמא יטרד מטורח הדרך או יאנס ולא יוכל להתפלל כראוי, או שאין זה איסור מיוחד של יציאה לדרך, אלא שהוא בכלל האיסור של עשיית חפציו קודם התפילה, ואחד האופנים של עשיית צרכים האסורה, היא יציאה לדרך.

אנו מוצאים ברבותינו הראשונים שלמדו סוגיה זו בב' אופנים, האם אכן איסור יציאה לדרך קודם התפילה נלמד מדרשה בפני עצמה, או שהוא בכלל איסור עשיית צרכים. דהנה מלשון רש"י הנ"ל שכתב: "הכי גרסינן - אמר רב אידי בר אבין אמר רבי יצחק בר אשיאן אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל", יש לדייק שלמד שהיציאה לדרך היא בכלל עשיית צרכים, ואין בה איסור מיוחד בפני עצמו. ומה שכתוב "וישם לדרך פעמיו", הוא לדרכי חפציו, וכמו שהובא לשונו לעיל. וביאר המהרש"א (בחיידושי אגדות שם) שהיוצא

שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר - שנאמר: ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל. לא תימא לפני מטתי, אלא אימא: סמוך למטתי". ופירש רש"י: סמוך למטתי - כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממיטתי עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל¹. הרי מדויק לנו מדברי הרמב"ם שלא גרס כלל שיש איסור של עשיית חפציו קודם התפילה, אלא רק איסור של עשיית מלאכה קודם התפילה, ואם כן מהפסוק של "צדק לפניו יהלך" לומדים רק את האיסור לצאת לדרך לפני התפילה.

ואף שאיסור עשיית חפציו הוזכר בטור ובשו"ע (סי' פ"ט סעיף ג') בלי חולק, כתב הצ"ח ששלושת עמודי הפוסקים - הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם - לא הסכימו לזה, דלדידהו איכא למימר דדוקא על מלאכה קפיד אבא בנימין, שהוא דבר של טרחה ואיכא לאימשוכי, אבל שאר חפצים ליכא קפידא. אמנם סיים הצ"ח שם את דבריו וכתב שאעפ"כ לדינא יש להחמיר כפי פסק השו"ע, כיון שלגירסא שלפנינו הדבר מפורש בגמרא לאיסור, ולגירסת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם אף שאינו מפורש לאיסור, מ"מ גם להיתר לא נתפרש, וגם דברי אבא בנימין שתהא תפלתו סמוך למטתו, משמע שלא יפסיק בשום דבר, לכן אין לזוז מפסק השו"ע.

עלה בידינו שאף שלמעשה לכו"ע אסור לצאת לדרך קודם התפילה, מ"מ נחלקו רש"י

משיטת רש"י שמה שנאמר "וישם", מיירי על האדם, שרק אחרי שהתפלל ישים האדם לדרך פעמיו.

הרי"ף (דף ח' ע"א מדפי הרי"ף) והרא"ש (פ"ב סימן ז') לא גרסו כך בגמרא, אלא גרסו "אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל", ואם כן לדבריהם נדרש הפסוק "וישם לדרך פעמיו", כפשוטו, שקודם יש להתפלל, ורק אח"כ יש לצאת לדרך. ולשיטתם - את המילה "וישם" עצמה, פירש המהרש"א (שם) שהכוונה על הקב"ה, שישים הקדוש ברוך הוא לדרך פעמיו של האדם להצליח בה.

הצל"ח (ברכות יד ע"א) כתב שלפי גירסת הרי"ף והרא"ש לא הוזכר איסור עשיית חפציו קודם התפילה כלל, ולכן לא הזכירו איסור זה כלל. וכן הרמב"ם (פ"ו מהל' תפילה הלכה ד') כשהזכיר את איסור הטעימה קודם התפילה, הזכיר השכמה לפתחו לשאול שלום והיציאה לדרך, אבל עשיית חפצים לא הזכיר כלל. ואמנם הזכיר עשיית מלאכה אבל לא למד זה מדברי רבי יצחק בר אשיא, אלא רק מדברי אבא בנימין (ברכות דף ה' ע"ב) והכי איתא שם: "תניא, אבא בנימין אומר: על שני דברים הייתי מצטער כל ימי - על תפילתי שתהא לפני מטתי, וכו' מאי לפני מטתי? אילימא לפני מטתי ממש - והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מנין למתפלל

1 רש"י כתב "כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממיטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל". וכתבו תוס' שרש"י אתא לאשמעינן בזה שאף ללמוד אסור קודם התפילה. והקשו שהרי להלן (יד ע"ב) מבואר שרב למד לפני התפילה. ולכן נקטו שהאיסור רק לעשות מלאכה, אך מותר ללמוד לפני התפילה. וכן דעת הרמב"ם (תפלה ו, ד). ורבינו יונה כתב שגם לדעת רש"י אין איסור אלא אם לומד לעצמו, שהרי יכול להתפלל תחילה, אבל מי שמלמד לאחרים ודאי מותר, כיון שהשעה עוברת וזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ. והרא"ש כתב שרש"י התכוון לאדם שמתפלל בבית מדרשו (במקום שלומדים) ואינו רגיל ללכת לבית הכנסת, וחששו שימשך ויעבור זמן תפילה רק"ש.

בשו"ע (סימן פט סעיף ו) פסק שאיסור זה הוא רק כשהגיע זמן תפילה שהוא בדיעבד מעלות השחר, אבל קודם מותר ללמוד. ודעת המג"א (סימן קו ס"ק ו') שאפילו אם התחיל בזמן תפלה שוב אינו פוסק (והוסיף המ"ב פ"ט ס"ק ל' דהיינו אם ישאר לו זמן אח"כ להתפלל). אך בישועות יעקב כתב שמותר להתחיל ללמוד עד זמנה לכתחילה שהוא סמוך לנץ החמה. וראה עוד בשו"ת אבני צדק (סימן י"ט) שאף לדעת האוסרים, היינו רק כשלומד בעיון ובפלפול, אבל בדרך הלכה אין לחוש. ובערוך השולחן (סימן פ"ט סעיף כ"ז) כתב שבזמנינו נוהגים ללמוד בכל אופן, כי אנו פוסקים כדעת התוס' והרא"ש המתירים.

זלזול בכבוד שמים בכך שהוא מקדים את עסקיו שלו לחפצי שמים.

אם כן יש לומר, דלשיטת רש"י שאיסור יציאה לדרך נכלל באיסור עשיית חפציו, ואין איסור מיוחד על יציאה לדרך קודם התפילה, הרי שהוא הדין והוא הטעם ביציאה לדרך, שאסור לאדם להקדים את עשיית חפציו לפני תפילה להקב"ה. אולם יש להבין מה טעם האיסור לשיטת הרי"ף והרא"ש שסברו שהוא איסור מיוחד על יציאה לדרך קודם התפילה.

יש ליתן טעם בדבר על פי מה דאיתא בגמרא (עירובין ס"ד ע"ב): "אמר רמי בר אבא: דרך מיל, ושינה כל שהוא מפגיין את היין. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לא שנו אלא ששתה כדי רביעית, אבל שתה יותר מרביעית - כל שכן שדרך טורדתו" וכו'. מבואר בדברי הגמרא שטורח הדרך יש בו משום טרדת הדעת וממילא אין לאדם ההולך בדרך ישוב הדעת להתפלל, ולא יכוון כראוי בתפילתו, ואולי אף ישכח לגמרי להתפלל מחמת טרדת הדרך. ואף אמנם שבהמשך דברי הגמרא שם חילקו דרכי שני, ופירש רש"י שם דאין לו טורח הדרך, אך ברי"ף ורא"ש שם לא מוזכר חילוק זה, (ועיין בב"ח או"ח כס"י צ"ט, ובקרבן נתנאל בעירובין שם אות ה'). ועכ"פ לענין לצאת לדרך קודם התפילה לא מוזכר חילוק זה, ושפיר י"ל דגם ברוכב איכא קצת טרדא.

כעין זה כתב ברבנו מנוח (ספר המנוחה הלכות תפילה פרק ו' הלכה ד' ד"ה ולא) שנתן טעם מחשש שמא יצטרך אח"כ להתפלל בדרך, ולא יוכל להתפלל בכוונה כראוי. וכפי הנראה כוונתו לטעם זה שדרך טורדתו, וכתב: "דלא דמי עשיית מלאכה ליוצא בדרך, דהתם כמה הרפתקי יכולים לעבור עליו שיפסיקוהו ויבטלוהו מן התפילה".

ג. עשיית חפצי שמים קודם התפילה

ממה שנאמר בדברי הגמרא בברכות (דף יד ע"א): "אמר רב אידי בר אבין אמר רבי

עם הרי"ף והרא"ש במקור האיסור. לרש"י המקור הוא משום שיציאה לדרך נכלל באיסור עשיית חפציו, ואין איסור מיוחד על יציאה לדרך קודם התפילה. ואילו לשיטת הרי"ף והרא"ש יש איסור מיוחד על יציאה לדרך קודם התפילה, ונלמד מפשטות הפסוק: "צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו", ואילו איסור עשיית חפציו קודם התפילה אינו איסור מפורש, אלא נלמד ממקום אחר.

וראה בביאור הגר"א (סימן פ"ט סעיף ג') שלמד כן בדעת השו"ע עצמו, וכמו שפירשו התוספות (ברכות דף ה' ע"ב) שכל האיסור לעשות חפציו קודם התפילה, נלמד מדברי אבא בנימין, שביקש שתא תפילתי סמוך למיטתי, שלא יעסוק בשום דבר מחפציו קודם שיתפלל, וכל שכן לשיטת רש"י שפירש בדבריו שאסור אפילו ללמוד לפני התפילה, ואילו האיסור לצאת לדרך נלמד מקרא, וכמו שגרסו הרי"ף והרא"ש בגמרא והוכיח הגר"א שם כן, שהרי בקיצור פסקי הרא"ש (ברכות פרק א' סימן ז') על מימרא דאבא בנימין, כתב הטור שם: "אסור לאדם שיעשה שום מלאכה ואפילו ללמוד בעמדו ממתנו בבוקר עד שיתפלל אם הגיע זמן התפילה". ואילו בפרק ב' (סימן ז') כתב בפסקי הרא"ש: "אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל". ואם כן מוכח דאלו הן שתי הלכות שונות, הנלמדות ממקורות שונים.

ב. טעם איסור יציאה לדרך לפני התפילה

בטעם האיסור לעסוק בחפציו קודם שהתפלל מבואר בדברי הרשב"א (ברכות יד ע"א ד"ה אמר) שהאיסור נאמר אפילו במוצא חבירו בשוק שיעשה את המלאכה עבורו, כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל. וכתב הראב"ד שהוא הטעם שנהגו לומר צפרא דמרי טב כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל. והיינו שכאשר האדם מתעסק בדברים אחרים קודם התפילה, יש בכך

וטעמו כמו שנתבאר הוא משום שמא יטרד בדרך, ו"כמה הרפתקי יכולים לעבור עליו שיפסיקוהו ויבטלוהו מן התפילה", א"כ בכהאי גוונא גם בחפצי שמים אסור לצאת לדרך לפני התפילה, שהרי עדיין יש חשש שמא יטרד או אף יתבטל לגמרי מתפילה מחמת הדרך.

רוב הפוסקים לא הזכירו היתר זה לצאת לדרך לצורך מצוה, זולת מה שכתב בעל ערוך השולחן (אורח חיים סימן פט סעיף כב) להתיר כן, וזה לשונו: "ופשוט הוא דדוקא חפציו אסור אבל חפצי שמים מותרים. ולא מיבעיא לאסוף צדקה או מצוה אחרת אלא אפילו להכין צרכי שבת בע"ש וצרכי יום טוב ביום טוב, דמטעם זה אמרו במגילה (כ"ג ע"א) דביו"ט מאחרין לבא לבהכ"נ. וכן מפורש במסכת סופרים (פרק י"ח). וכ"כ גדולי האחרונים (פר"ח ושערי תשובה). וכן בלצאת לדרך לדבר מצוה מותר גם קודם התפילה. ויש מתירין גם לדבר הרשות אם אין השיירא רצונה להמתין (מג"א סק"י), וכ"ש ביוצא קודם אור היום דמותר בכל ענין (עט"ז סק"ג)", הרי שהתיר בעל הערוך השולחן בפשיטות לצאת לדרך לדבר מצוה גם קודם התפילה. וכן כתב הפמ"ג (סימן צ').

בשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן נ"ח אות ג') תמה על הערוך השולחן הנ"ל וכתב: "לא ידעתי מנין לו לבעל ערוך השולחן דגם בלצאת לדרך לדבר מצוה מותר, דהא לא נזכר זה רק לענין לקנות צרכי שבת וכנ"ל". יתר על כן, אפילו אם נסבור כדעת רש"י דהאיסור של יוצא לדרך נכלל באיסור של עשיית חפציו, אין כל הכרח דמותר לצאת לדרך לכל דבר מצוה, שהרי אפילו לקנות צרכי שבת קודם התפילה, מצינו שכתב המגן אברהם והשו"ע הרב שרק אם לא ימצא לקנות אחרי התפילה, אז הותר לקנות ואח"כ להתפלל, כיון שזו מצוה עוברת, ומשמע שרק דבר מצוה כזה הותר, אך לא כל דבר מצוה.

יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל", יש לדייק לכאורה שדווקא חפציו שלו אסור לאדם לעשות לפני התפילה, הא חפצי שמים מותרים. וכעין מה שאמרו בגמרא (שבת דף קיג ע"ב): "ממצוא חפצך - חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין". וכן מה שאמרו בגמרא (מסכת מועד קטן דף ט' ע"ב): "כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצך לא ישוו בה, הא חפצי שמים - ישוו בה". הרי שיש לחלק בין חפצי האדם לחפצי שמים, והוא הדין כאן.

כן מצינו להלכה בדברי הפרי חדש (אורח חיים סימן פט סעיף ו') שכתב: "ומכאן יש סמך למה שנוהגין מקצת אנשים לקנות צרכי שבת בבוקר קודם תפילה. ועוד מדאמרינן בפרק היה קורא (ברכות יד, א) אסור לעשות חפציו קודם שיתפלל, משמע דוקא חפציו הוא דאסיר הא חפצי שמים ותלמוד תורה בכלל מותר.

השולחן ערוך הרב (אורח חיים סימן רנ סעיף ג) פסק: "ואם לא ימצא לקנות אחר התפילה אזי יקנה בתחילה ואח"כ יתפלל, ובלבד שיקרא קריאת שמע מקודם שמא יעבור זמנה עד שיקנה, אבל התפילה נמשך זמנה יותר, ואף שיש לחוש שמא יעבור גם זמן תפילה מכל מקום מצוה זו של הכנת סעודות שבת היא עוברת בודאי שאח"כ לא ימצא לקנות". וכן פסק המשנה ברורה (סימן פט ס"ק לו): "ולקנות צרכי סעודה בערב שבת קודם תפילה שרי, דחפצי שמים המה, הא בחול אסור". (וכ"כ המשנה ברורה גם בסימן ר"נ ס"ק א').

אך לפי מה שהתבאר לעיל במחלוקת רש"י עם הרי"ף והרא"ש, גם כאן יש לנו לדון אם היתר זה שייך גם ביוצא לדרך קודם התפילה, דלשיטת רש"י שטעם איסור יציאה לדרך הוא משום שנכלל באיסור עשיית חפציו, א"כ כאשר הולך לדבר מצוה חשיב חפצי שמים ומותר, שהרי אינו מקדים את חפציו לחפצי שמים, אלא עוסק מיד בחפצי שמים. אך לשיטת הרי"ף והרא"ש שהיוצא לדרך קודם התפילה הוא איסור בפני עצמו,

באופן שעוד היום גדול שבבואו שם יוכל להתפלל מעומד מ"מ אסור מצד עשיית חפציו קודם התפלה". אמנם, אף שלמדנו מדבריו שיש לה שיעור למעלה, אבל אכתי אין זה ברור מה שיעורה למטה. דזה דבר פשוט וברור שהליכה מביתו לבית הכנסת לא חשיבא כעשיית חפציו, ואולי בכל פסיעה ופסיעה שפוסע שלא לצורך הליכתו לבית הכנסת, אלא סוטה מדרכו, כבר חשיב כעשיית חפציו האסורה לפני התפילה.

מדברי השו"ע עצמו למדנו גדר גם בעשיית חפציו לפני התפילה, שכתב (סימן פט סעיף ב'): "כיון שהגיע זמן תפילה, אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום, משום דשמו של הקדוש ברוך הוא שלום, אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב; ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפילה, אפי' זה הלשון אסור". הרי שהתיר השו"ע "ללכת לראות איזה עסק". וביארו המגן אברהם (שם ס"ק ז') והמשנה ברורה (שם ס"ק י"ב) דרוצה לומר שהוצרך ללכת דרך חצירו של חבירו בראיית איזה עסק ואגב זה הולך לפתחו לומר לו צפרא דמרי טב. וכתב על כך המאמר מרדכי (שם ס"ק ג') דיש לדקדק דהא מבואר לקמן ס"ג דאסור לעשות עסקי קודם שיתפלל ואפי' לצאת לדרך אסור מטעם זה, וא"כ אף שאינו הולך שם אלא לראות יהא אסור. ושמא י"ל שאינו אלא לדבר מועט שאין בו שהות כ"כ ולא מקרי כלל עוסק בענייניו ועסקיו.

וראה עוד מה שכתב רבינו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (תפילה כהלכתה פרק ו' הערה ל"ו) שכל מלאכה קלה שהאדם רגיל לעשותה, כגון הכנסת כביסה אל תוך מכונת הכביסה והפעלתה, או הורדת פח האשפה, כל הני לא חשובים כעשיית חפציו, ומותר לעשותם לפני התפילה.

מכל הני למדנו שהליכה לדבר מועט שאין בו שהות כ"כ לא מקרי כלל עוסק בענייניו ועסקיו. וא"כ הוא הדין אף אם סטה

וראה עוד בשו"ת דברי יציב הנ"ל שדן בכלל הגדר לדבר מצוה, שאינו שוה בכל המקומות. וכתב שם שגדר זה תלוי לכאורה בחומר הענין, ויש אריכות דברים בזה ואכמ"ל. ואציין רק מהא דאו"ח (סוף סימן רמ"ח ס"ד), י"א וכו' לסחורה או לראות פני חברו חשוב הכל לדבר מצוה. ובטור"ז (שם סק"ה) הקשה מסי' תמ"ד ס"ז לענין חמץ שרק בהולך למול בנו וכו', ועיי"ש במג"א (בסי' תמ"ד סק"י). ובשו"ע (סי' תרי"ג ס"ח), ההולך לשמור פירותיו וכו' אבל לא בחזרה, ובט"ז (סק"ז) שאין כאן מצוה וכו' עיין שם, ובמג"א (סק"ט), וגם מלשון הר"ן (פ"ח דיומא המובא גם בב"ח, בד"ה ההולך לשמור) נראה דלא הוי לדבר מצוה. ובשו"ע (סי' ש"א ס"ו), ההולך לשמור פירותיו וכו' עיין שם, ובמג"א (סק"ח) דשמירת ממונו נמי קצת מצוה, וציין לסי' רמ"ח, ועיי"ש בטור"ז (סי' ש"א ס"ק ג'). וע"ע בסי' ק"ח ס"ח לענין תשלומין, ובגר"א שם ג"כ דצורך ממונו מקרי צורך מצוה וציין לסי' רמ"ח ודו"ק. וע"כ דאין לזה גדר שוה.

ד. שיעור דרך האסורה

בראשונים ובפוסקים לא נזכר כלל מהו שיעור הדרך שאסור לצאת בה קודם התפילה, אם הוי שיעורה כשיעור "דרך" לגבי תפילת הדרך, או שמא הדבר תלוי בדרך כזאת שמחמתה יהיה טרוד, או מיירי בדרך כזאת שאורכת שיעור זמן כזה שלאחריו לא ישאר לו זמן להתפלל. והפוסקים סתמו ולא ביארו ענין זה.

בעל השבט הלוי (חלק ח' סימן י"ח) כתב ששיעור זה תלוי בטעם האיסור. דלשיטת רש"י שטעם איסור יציאה לדרך הוא משום שנכלל באיסור עשיית חפציו, א"כ אפילו דרך קצרה גם אסורה, כיון שהרי גם בדרך זו הוא כמתעסק בצרכיו. אולם לשיטת הרי"ף והרא"ש דהוי איסור בפני עצמו, אזי צריך לדעת מה שיעור הדרך האסורה. ובאמת שמפורש כן בדברי הט"ז (סימן פט ס"ק ג') שכתב: "דכאן מיירי אפילו ילך בדרך קצרה,

"המשכים ואומר ברכות ושבתות עד ברוך שאמר וחזור לביתו ועשה צרכיו וחפציו שפיר קעביד או לאו", והשיב: "יראה דלא שפיר קעביד דגרסינן פרק היה קורא, אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שיתפלל וסתם תפילה המוזכרת בתלמוד הוא תפילת שמונה עשרה, וא"כ לא יועיל מה שאמר ברכות ותשבתות כבר בבהכ"נ, דאחפילת שמונה עשרה שנקבעו עיקר לעבודת המקום ב"ה וחמיירי טפי לכמה מילי אפי' מק"ש, קפיד תלמודא להקדים אותה לעשיית חפציו". וכן כתב הלבוש (סימן פט סעיף ג'): "אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה. ולא כאלו שמשכימים ואומרים קצת שירות ותשבחות וקודם שיתפללו הולכים לעשות חפציהם, דודאי לא שפיר עבדי. דעיקר מה שהקפידו חז"ל אתפלת שמונה עשרה הקפידו שלא יעכבו אותה".

בעל ערוך השלחן (סימן פט סעיף כא) כתב וזה לשונו: "כתב רבינו הרמ"א דיש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות קודם שאמרו ברוך שאמר וטוב להחמיר בזה עכ"ל. ואינו מובן מי הם היש מקילין, ואם כונתו על איזה אנשים שמקילים בזה א"כ לא הו"ל לומר וטוב להחמיר, דמשמע דהוא חומרא בעלמא, והרי מעיקר הדין כן הוא, כמ"ש התה"ד. וכך ה"ל לומר ויש מקילין וכו' ואין להקל בזה, וצ"ע. ובאמת הלבוש כתב כן ע"ש וכן עיקר לדינא". יתר על כן כתב השו"ע הרב (שם סעיף ד'): "ויש נוהגין להקל בזה לאחר שאמרו ברכות השחר קודם ברוך שאמר ואינו נכון".

אמנם, הרמ"א בדרכי משה שם כתב שמדברי האורחות חיים שהובאו בבית יוסף משמע שאין לחוש לכך, אם כבר ברך את הברכות. וכוונתו למה שכתב האורחות חיים גבי נתינת שלום לפני התפילה (אורחות חיים חלק א הלכות תפלה אות יד, וכפי שהביאו מהר"י אבוהב אורח חיים סימן פט ד"ה אסור לאדם - והוא מאורחות חיים בכתב יד, וליתא בדפוסים דידן):

מדרכו לבית הכנסת, כל שאין בו שהות מרובה, ודאי לא חשיב כעשיית חפציו האסורה.

אולם אכתי כאמור עלינו לברר לשיטת הרי"ף והרא"ש שיציאה לדרך היא איסור בפני עצמו, א"כ מה שיעור הדרך האסורה. והלום מצאתי שעמד בזה בעל שו"ת אור לציון (חלק ב' הלכות תפילה, הערות פרק ז') וכתב: "ונראה שכל זה בנוסע ביותר משעה וחומש, אבל בפחות מכאן אין הוא נחשב יוצא לדרך, וכמו שמצינו לענין ברכת הגומל, כמבואר בשו"ע (סימן רי"ט סעיף ז'), שבפחות מפרסה שהוא שיעור שעה וחומש אינו מברך, שאינו בכלל הולכי דרכים. וכעין זה דימה בב"י (בסימן רי"ט ד"ה כתב הרד"א), ללמוד ברכת הגומל מדין תפילת הדרך לענין שיעור פרסה, ע"ש. ואין לאסור את עצם היציאה לדרך קצרה משום עוסק בצרכיו, שכיון שלא נאסרה אלא יציאה לדרך ולא סתם נסיעה, חזינן שנסיעה אין לה חשיבות של עיסוק בצרכיו, אלא אם כן נסיעה חשובה של יציאה לדרך".

והוסיף האור לציון וכתב: "ומכל מקום נראה שהנוסעים מעיר אחרת לירושלים כדי להתפלל תפילת שחרית בכותל המערבי, מותרים לצאת לדרכם אף אם הנסיעה ארוכה יותר משעה וחומש. ואף שבמ"ב שם ס"ק כ' הביא בשם דרך החיים שאפילו אם יש ביהכ"נ במקום שהולך לשם ומתפלל שם בציבור ג"כ אסור, מ"מ הכא שאני, שכל נסיעתו היא לצורך התפילה, ולא חשיב עוסק בצרכיו קודם התפילה".

ה. כשאומר מקצת ברכות

הנה, על מה שכתב השו"ע (שם) "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה", הוסיף הרמ"א וכתב: "ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה".

ומקורו של הרמ"א הוא מדברי בעל התרומת הדשן (סי' יח) שם נשאל:

בצרכיו קודם תפלת שמונה עשרה בשחר כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל וכו', וכן אסור לצאת לדרך בבוקר עד שיתפלל שמונה עשרה". אלא שיש לעיין מה כוונתו לאפוקי, כי ייתכן לומר שבא לאפוקי שבשחר דווקא יש איסור עשיית חפציו, אך לא קודם מנחה ומעריב, או שמא כוונתו לאפוקי קודם עלות השחר, שאז מותר (כמבואר בפרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן פ"ט ס"ק ט"ז). אמנם מצאתי באורחות חיים (חלק א' הלכות תפילה אות י"ג) שכתב להדיא: "ולא יצא לדרך קודם תפלת שחרית".

בספר הליכות שלמה (תפילה עמוד רצ"ו) הובא מכתבו של הגרא"ד אויערבאך זצ"ל, אב"ד טבריה, שהביא את דברי המשנה ברורה וכתב: "ונמצא לכאורה לפי זה, וכן הבינו רבים, שגם לעשות חפציו אסור לפני מנחה וערבית, וזה דבר שאין הציבור יכול לעמוד בו ונגד מנהג העולם, וכבר עורר אותי בזמנו אבא מארי זצ"ל לעיין בהאי מילתא וזה אשר העלתה מצודתי". ובבירור שכתב הגרא"ד תלה דין זה במחלוקת הנ"ל בין רש"י לרי"ף והרא"ש, דלשיטת רש"י דאיסור יציאה לדרך נכלל באיסור עשיית חפציו, יש להחזיר כן בשאר התפילות, דלא יעלה על הדעת לאסור עשיית חפציו לפני מנחה וערבית, כשם שאין איסור טעימה ובאמירת שלום. אולם לשיטת הרי"ף והרא"ש, שאיסור יציאה לדרך הוא איסור בפני עצמו, ומשום חשש שמא יטרד, אם כן לכאורה יש לאסור גם בשאר תפילות.

וכשיטה זו סבר רבנו מנוח (הלכות תפילה פרק ו' הלכה ד' ד"ה ולא) וכפי שהבאנו לעיל שנתן בו טעם והוא מחשש שמא יצטרך אח"כ להתפלל בדרך, ולא יוכל להתפלל בכוונה כראוי. ואם כן חשש זה שייך בכל התפילות, גם קודם מנחה וערבית, וכמו שהביאו המשנה ברורה.

אלא שלפי זה יקשה טובא סתירה בדברי המשנה ברורה, כי מחד הביא המשנה ברורה

"ובתשובות דקמאי לא חשו חכמים אלא בענין כריעה אבל בלא כריעה לא חשו. ונותן שלום בכל לשון שירצה, בין בדרך בין בבית הכנסת ואין בכך כלום. והכריעה איסור גמור אפי' בלא נתינת שלום קודם שיתפלל. אבל אם התחיל לברך הברכות, כיון שקבל עליו עול מלכות שמים בברכות אין לחוש כל כך". ועל פי זה חידש הרמ"א שהוא הדין לענין עשיית חפציו לפני התפילה, שאם בירך את הברכות אין לחוש כל כך. ועל פי זה פסק גם שם בסעיף ג' כנ"ל.

וראה מה שכתב בשו"ת שבט הלוי דהיות מבואר ברמ"א סי' פ"ט ס"ג דיש מקילים לאחר שאמר מקצת ברכות קודם ברוך שאמר, אעפ"י שכתב וטוב להחמיר, היינו במקום שאינו צורך, אבל במקום צורך, אפילו לא גדול כ"כ, אפשר לסמוך על זה. וציין עוד שם למה שכתב המשנה ברורה סי' צ' ס"ק נ"ג, וגם מדבריו יראה כן.

יעויין בדברי הפמ"ג (אשל אברהם סימן פ"ט ס"ק ו' וס"ק ט"ז) דכל האיסור לצאת לדרך הוא רק משהגיע עלות השחר.

ו. יציאה לדרך קודם מנחה ומעריב

על מה שכתב השו"ע (סימן פ"ט סעיף ג'): "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך", הביא המשנה ברורה (סימן פט ס"ק י"ט) בשם רבינו מנוח (פ"ו דתפלה הו"ד בכסף משנה בפ"ד מהלכות תפילה הלכה ד', ובפר"ח סימן פט ס"ק ג', ובפמ"ג בא"א ס"ק ו'), "ואפילו קודם מנחה ומעריב אם הגיע זמנם דינם כמו קודם שחרית". מבואר שאיסור עשיית חפציו קודם תפילה שייך גם קודם מנחה ומעריב, וא"כ איך מצינו ידינו ורגלינו שהולכים לדרך אחרי זמן מנחה ועושים צרכינו, והחנויות פתוחות וכדו'. [וראה שתמה כן בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן יח) בשם הגאון הצדיק רבי יהודה זאב סגל זצוק"ל הר"מ דמנשטטר יצ"ו].

אמנם, בדברי השו"ע הרב (סימן פט סעיף ד') נמצא שכתב: "אסור לאדם להתעסק

לאסור עשיית חפציו לפני מנחה וערבית, כשם שאין איסור טעימה ובאמירת שלום.²

כעין זה כתב בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן יח) דודאי גוף איסור עשיית חפציו לא שייך רק בשחרית, אלא אלא דהולך לדרך בשחרית תרתי אית ביה: חדא, דהולך לצרכיו, ועוד דאינו מתפלל בישוב וכישוב הדעת. והיינו טעמא דהטור והשו"ע והפוסקים מחלקים דין יוצא לדרך כבבא בפני עצמה, דלא משום עשיית חפציו בלבד נאסר, אלא גם משום דאינו מתפלל בישוב וכישוב הדעת. ובמנחה אעפ"י שגוף גזירת עשיית חפציו לא גזרו רק בשחרית, כמבואר ברמב"ם פ"ו מתפילה ובכל לשונות הפוסקים, מכ"מ בהליכה בדרך חלק האיסור שהוא מצד זלזול התפילה נשאר גם במנחה. וזה שיטת רבינו מנוח בכ"מ פ"ו מתפילה ובפר"ח הנ"ל ס"ק ג' ופמ"ג הנזכר והם הם דברי המ"ב ס"ק י"ט, ולא מיירי רק מהליכה בדרך אם גורם מרוצת או בטול התפילה והדברים פשוטים.

הרי לנו מדבריו שהדבר תלוי דלצאת לדרך ארוכה, אסור גם לפני מנחה ומעריב, אבל אם יוצא לדרך קצרה יש לחלק, דלפני שחרית אסור, כיון דכלול באיסור הליכה לצרכיו. ואילו במנחה ומעריב יש מקום להקל בכך, דיש שהות ביום לכשיגיע למקום חפצו יוכל להתפלל בישוב הדעת, ובאיסור עשיית חפציו יש מקום להקל בדרך קצרה.

(סימן פט ס"ק י"ט) בשם רבינו מנוח שאפילו קודם מנחה ומעריב אם הגיע זמנם דינם כמו קודם שחרית, והרי נתבאר שרבינו מנוח סבירא ליה כהרי"ף והרא"ש דהוי איסור בפני עצמו. ומאידך, בס"ק שאחר זה (ס"ק כ') כתב המשנה ברורה: "דהליכה בדרך הוי כעוסק בצרכיו", הרי שכתב כרש"י שאיסור יציאה לדרך נכלל באיסור עשיית חפציו.

הגרא"ד שם עמד על סתירה זו, ויישב דבאמת יש שני איסורים בהיוצא לדרך לפני התפילה, דודאי כשהולך לצרכיו נכלל באיסור הכללי של עשיית חפציו לפני התפילה, אך מלבד זה יש איסור נוסף, בהולך בדרך, והוא מחשש שמא יטרד בתפילתו, ותרווייהו איתנהו ביה. וע"כ צריך להחמיר בב' הטעמים. משום כך בס"ק י"ט מחמיר המשנה ברורה ומביא את דברי רבינו מנוח, שאיסור זה שייך גם קודם מנחה ומעריב, משום הטעם שמא יטרד בתפילתו, ומאידך מחמיר המשנה ברורה בס"ק כ' וכולל איסור יציאה לדרך בכלל עשיית חפציו, כדי שגם באופן שהיוצא לדרך יוכל אח"כ להתפלל בציבור, דמטעמו של רבינו מנוח יש להתיר, אולם מ"מ אסור משום הטעם הנוסף שאסור לאדם להקדים חפציו לחפצי שמים. אמנם, אין טעם זה אוסר לעסוק בחפציו קודם מנחה ומעריב, וכמו שהובא לעיל בדברי הגרא"ד דלא יעלה על הדעת

2 וראה בזה במה שכתב בעל הערוך השלחן (סעי' ט"ו וט"ז), וקצוה"ש (ס"ק ט"ו) שאף שנפסק להלכה בשו"ע (סימן רל"ב סעי' ב') לא ישוב אדם להסתפר סמוך למנחה עד שיתפלל ולא יכנס למרחץ ולא לבורסקי ולא לדין ולא לאכול אפילו סעודה קטנה וכו'. והוא הדין לכל מלאכה או חשבון כיוצא בו שאפשר לימשך או לגרום טירדא (משנ"ב ס"ק ט), ולהתחיל ללמוד קודם תפלת מנחה וכו' (משנ"ב ס"ק י"א). בכל זאת יש לימוד זכות והיתר לנהוג להקל לאלו אשר מקפידים תמיד להתפלל בציבור ובזמן קבוע, והרי זה כהעמדת שומר עליו שמזכירו להתפלל, כיון שרגיל בכך תמיד. וכתבו הפוסקים שאין היתר זה אמור לענין להתחיל סעודה גדולה, כגון סעודת נישואין, ברית מילה, פדיון הבן, שבע ברכות, וכדו' בחצי שעה שסמוך למנחה קטנה, משום דבסעודה גדולה שכיחי שכרות ועלול הזמן להימשך ויעבור זמן תפילה, ולכן יש להתפלל מנחה קודם לסעודה. וכן אין הדברים אמורים לענין שינה סמוך לסוף זמן מנחה קטנה, שמחמת אונס שינה עלול להימשך בשינה ולעבור זמן תפילה, אא"כ יעמיד שומר. אולם בתספורת, אף שנפסק להלכה לא ישוב אדם להסתפר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא נהגו העולם כן בזמננו, שהתספורת היא מלאכה קלה מאד ומסתיימת בזמן קצר, וכמו שכתב המשנ"ב (סימן רל"ב ס"ק ו') שאפשר שאם יש לספר ב' או ג' זוגים מוכנים לפניו שרי.

דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (כפי שהובא בספר שיח הלכה אות יז) שגם קודם מנחה ומעריב האיסור הוא משום עשיית חפציו, אך דווקא כשרוצה עתה להתפלל, אבל אם רוצה להתפלל אחר כך, וכגון כשרוצה להתפלל מנחה קטנה, נחשב כאילו עדיין לא הגיע זמנו, ומותר לצאת לדרך ולהתעסק בעסקיו.

ז. העולה לדינא

- א. אסור לאדם להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה.
- ב. כל מלאכה קלה שהאדם רגיל לעשותה, כגון הכנסת כביסה אל תוך מכונת הכביסה והפעלתה, או הורדת פח האשפה, כל הני לא חשובים כעשיית חפציו, ומותר לעשותם לפני התפילה.
- ג. נחלקו רבותינו הראשונים באיסור יציאה לדרך לפני התפילה, האם הוא איסור מיוחד בפני עצמו, שאסור לצאת לדרך לפני התפילה, מחשש שמא יטרד מטורח הדרך או יאנס ולא יוכל להתפלל כראוי - כ"ה שיטת הרי"ף והרא"ש. או שאין זה איסור מיוחד של יציאה לדרך, אלא שהוא בכלל האיסור של עשיית חפציו קודם התפילה, וטעמו משום שאסור להקדים עשיית חפציו לחפצי שמים, ואחד האופנים של עשיית חפציו האסורה, היא יציאה לדרך - כ"ה שיטת רש"י.
- ד. בראשונים ובפוסקים לא נזכר כלל מהו שיעור הדרך שאסור לצאת בה קודם התפילה. יש מי שכתב ששיעור זה תלוי בטעם האיסור, דלשיטת רש"י שטעם איסור יציאה לדרך הוא משום שנכלל באיסור עשיית חפציו, א"כ אפילו דרך קצרה גם אסורה, כיון שהרי גם בדרך זו הוא כמתעסק בצרכיו, אולם לשיטת הרי"ף והרא"ש דהוי איסור בפני עצמו, נראה שכל זה בנוסע ביותר משעה וחומש, אבל בפחות מכאן אין הוא נחשב יוצא לדרך.
- ה. לדעת הרמ"א אם אמר ברכות השחר, שוב אין איסור יציאה לדרך. ואף שסיים דבריו שם וכתב וטוב להחמיר היינו במקום שאינו צורך, אבל אפילו במקום צורך לא גדול כ"כ אפשר לסמוך על זה.
- ו. כתבו הפוסקים שהאיסור הוא לעשות חפציו קודם שיתפלל, אבל עשיית חפצי שמים מותרת. ויש תלות זאת במחלוקת הראשונים דלעיל. לדעת בעל ערוך השלחן מותר לצאת לדרך לדבר מצוה, גם קודם התפילה.
- ז. יש לדון מהו גדר של "דבר מצוה" לצורך זה, כי מצינו בכך גדרים שונים.
- ח. כתבו הפוסקים שהנוסעים מעיר אחרת לירושלים כדי להתפלל תפילת שחרית בכותל המערבי, מותרים לצאת לדרכם אף אם הנסיעה ארוכה יותר משעה וחומש, שכל נסיעתו היא לצורך התפילה, ולא חשיב עוסק בצרכיו קודם התפילה.
- ט. יש מי שכתב שאיסור להתעסק בחפציו או יציאה לדרך הוא גם לפני מנחה ומעריב. השבט הלוי כתב דלצאת לדרך ארוכה, אסור גם לפני מנחה ומעריב, אבל אם יוצא לדרך קצרה יש לחלק דלפני שחרית אסור, כיון דכלול באיסור עשיית צרכיו. ואילו במנחה ומעריב יש מקום להקל בכך, דיש שהות ביום לכשיגיע למקום חפצו יוכל להתפלל בישוב הדעת, ובאיסור עשיית חפציו יש מקום להקל בדרך קצרה. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל כתב שגם קודם מנחה ומעריב טעם האיסור הוא משום עשיית חפציו, אך דווקא כשרוצה עתה להתפלל, אבל אם רוצה להתפלל אחר כך, וכגון כשרוצה להתפלל מנחה קטנה, נחשב כאילו עדיין לא הגיע זמנו, ומותר לצאת לדרך ולהתעסק בעסקיו.

י. היוצא בנידון דידן שאין כל מניעה להשכים קום ולצאת לדרך כדי להתפלל בכותל המערבי או בקברי צדיקים, דמצד איסור עשיית חפציו - אין איסור, דחשיב עוסק בחפצי שמים, כיון שנוסע למקומות המסוגלים, שם תפילתו תהא מקובלת יותר. אך מצד טרדת הדרך, אזי אם הנסיעה קצרה, בלאו הכי אין כל חשש. ואילו בנסיעה ארוכה, יש להקפיד ולצאת לדרך רק באופן שבוודאי לא יתאחר ויפסיד זמן תפילה כראוי כשיגיע למחוז חפצו.

יא. קודם עלות השחר לכו"ע שרי לצאת לדרך.

יב. לפני שיוצא לדרך, טוב לומר ברכות השחר.



הרב יעקב ברנדווין

הפסק ושינוי מקום בברכת לישיב בסוכה

הפסק גמור ביניהם יש לברך, ויש לברר מהו הגדר בזה. ב' מה הדין באופן שבדאי אינו בגדר של הפסק גמור, אלא שיצא בינתיים למקום אחר (והיינו כשיש בזה שם שינוי מקום, או הפסק הליכה וכדלהלן, משא"כ ביציאה מועטת גרידא דלעיל, דמיירי אף כשאין שינוי מקום, וכגון מסוכה לבית).

גדר הפסק גמור

ד. לגבי נידון הא' מהו הגדר של הפסק גמור, מצינו בשו"ע הרב כאן (תרל"ט י"ג) שכ' בזה לאחר שעה או שתיים, (או שהיה דעתו להפסיק זמן זה אף שבפועל לא הפסיק כ"כ), ובה' תפילין (סי' כ"ה סכ"ט) לגבי החולץ תפילין וחוזר ומניחם כתב שהפסק גמור לחייב ברכה מחדש היינו ב' או ג' שעות. ופשטות הדברים הוא² דס"ל דאין הבדל באמת בין סוכה לתפילין בדין, אלא דתלוי כמה הוא מסתלק מהענין ומסיח דעתו עי"ז, ותלוי בכל דבר לפי עניינו, ולפי"ז נראה דה"ה בסוכה תלוי ג"כ בזה כמה הסיח דעתו בינתיים מהסוכה, ולפעמים שאינו הפסק גמור בפחות מג' שעות.

ומסתמת לשונו משמע שבכל גווני אינו בפחות משעה, שכ' כשיצא מן הסוכה וכו' ושהה שם חוץ לסוכה ולא חזר לאלתר אלא לאחר שעה או שתיים, משמע דבפחות מכך בכל גווני לא מיקרי הפסק והיסח הדעת, (כשעכ"פ היה דעתו שלא להפסיק יותר)³, ובפרט אחר שמצינו שכ' לגבי תפילין ב' וג' שעות, ואין הבדל במה מתעסק בינתיים, ואף אם הולך לביהכ"נ להתפלל (מנחה או מעריב לחוד), כי בזמן קצר פחות משעה אינו הפסק כ"כ.⁴

א. כתבו התוס' (סוכה מ"ה: ד"ה אחד) שבכל פעם ופעם שנכנס בסוכה מברך עליה, וכ"כ הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכן פסק הטור סי' תרל"ט.

וכ' המ"מ דוקא כשיצא יציאה גמורה לעשות עניניו ושלא לחזור לאלתר, אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לשעתו לא הוי יציאה לחייבו בברכה כשיחזור.¹

ב. והנה דעת הגאונים שמברך בכל פעם שנכנס לסוכה אף שאינו אוכל, ור"ת ס"ל דכיון דעיקר הקביעות בסוכה היא האכילה לכן מברך רק כשאוכל, וכ"פ בשו"ע (שם ס"ח) כר"ת שמברכים רק כשאוכל בסוכה.

אמנם נחלקו הפוסקים בזה, שדעת הב"ח והט"ז דאחר שנהגו כר"ת שמברך רק בעת האכילה, יש לברך על כל סעודה שאוכל בסוכה, ואף כשלא יצא כלל מהסוכה מאז הסעודה הקודמת שבירך עליה. אך הלבוש והשל"ה פסקו דכל שלא הפסיק בינתיים אין לברך על כל סעודה, וכ"פ המג"א וש"א, והכי נקטינן שאין מברכים.

אך אם בין הסעודות יצא מהסוכה ליציאה קצרה ע"ד לחזור מיד, פליגי האחרונים האם בכה"ג כו"ע מודים שמברך בסעודתו השניה, דהביכור"י והר"י עמדין ס"ל דחוזר ומברך, והשו"ע הרב והדה"ח ועוד ס"ל דאין מברך, ולמעשה ספק ברכות להקל ולא יכרך.

ג. וישנם ב' נידונים לגבי הפסק שיש לדון בהם, האם ובאיזו אופנים צריך לחזור ולברך, א' באופן המ"מ הנ"ל, שאם יש

1 הגדר בזה יבואר להלן ד'.

2 כן א"ל מו"ר הג"ר חנוך שברון שליט"א

3 וכן הבין בפשיטות בפסקי תשובות כ"ד א'.

4 הגם שיש סברא לומר דאם יוצא למטרה מיוחדת למקום אחר חוץ לסוכה גרע מאם סתם יצא לחוץ ושהה שם, מ"מ מסתימת דבריו משמע דעכ"פ אינו פחות משעה, אלא שלפעמים אינו נקרא הפסק בפחות מג'.

ב' יש לחלק עוד אם הוא באמצע הסעודה או בסעודה אחרת.⁷

והנה נידון זה אינו ברור כ"כ בהל' סוכה וכדלהלן, ועל כן נקדים לבאר הנידון בזה בהל' ציצית (וכבר כ' האחרונים להשוות הנידונים).

בשו"ע סי' ח' סי"ג נפסק שאם לובש ט"ק בביתו ומברך ע"ז, ואח"כ הולך לביהכ"נ ולובש ט"ג חוזר ומברך, דהליכה הוה הפסק, ומבאר המג"א (י"ז) דהכוונה משום שינוי מקום,⁸ ורק כשהולך מחדר לחדר אין מברך (אם היה דעתו לעבור לחדר השני), וכ"פ השו"ע הרב שם (סכ"ב וכ"ג),⁹ וכ"ד הא"ר והדה"ח. אמנם הט"ז והח"א חולקים על השו"ע דשינוי מקום אין מפסיק בזה, והמ"ב אין מכריע שם בזה, אמנם כאן כ' בשם הלב"ש דהוה סב"ל ולא יברך, (וכן העתיקו הכה"ח).

וכ"ז בטלית אחרת אבל באותו טלית כ' שם הרמ"א (סי"ד) שאם פושטה וחוזר

אך הביכורי יעקב (תרל"ט סק"מ) הבין בפשיטות דאף כשיצא להתפלל לביהכ"נ מנחה או מעריב ה"ז בגדר הפסק גמור (וכאשר יבואר להלן שזהו כוונתו), הרי דס"ל דאף בפחות משעה מיקרי הפסק גמור,⁵ (ויבואר עוד להלן דהשעה"צ מסופק ביציאה לביהכ"נ למנחה או מעריב אי מיקרי הפסק גמור).

ולמעשה נראה דכיון שהשועה"ר מיקל דלא מיקרי הפסק בפחות משעה, (ואף ביותר משעה תלוי לפי הענין), לכן כל שלא הפסיק לכה"פ כשעה אין לברך (וביותר מכך תלוי לפי הענין, ואין לברך עד שיצא הספק מליבו).⁶

נידון שינוי מקום

ה. ועתה נבוא לאופן הב' שיצא בינתיים לאיזה מקום - הנה שאלה זו מתחלקת לכמה חלקים, א' יש לחלק אם הולך לסוכה אחרת או שחוזר לאותה סוכה (ורוצה לאכול שם),

- שעות ופעמים דסגי בכשעה, ואמנם מסתבר שהפסק ע"י הליכה כעין הנ"ל ה"ז מפחית מכמות הזמן הנצרכת לקבוע שיש כאן הפסק, כיון שמסתבר שזה גורם יותר להנתק עי"ז ממקומו.
- 5 אמנם י"ל כסבא הנ"ל דכשהולך להתפלל לביהכ"נ הוי היסח הדעת יותר, אף שהוא למנחה או מעריב לחדר, מ"מ אין לנו גדר ברור לדעתו מתי ודאי אינו בגדר הפסק גמור.
- 6 ובאמת לא מצאתי מי שכו' בפירוש דלא כהשועה"ר מלבד מהביכור"י, וכן השעה"צ שמצדד כן, ששאר הפוסקים העתיקו דברי המ"מ בסתם, ואף אם נוכיח דישנם עוד פו' חוץ מהביכור"י (והשעה"צ) דלא ס"ל כהשועה"ר, מ"מ לענין ברכה עכ"פ יש לחוש לדבריו, (ואף אם ירצה בע"ד לחלוק דאפשר דאף השועה"ר מודה דהליכה לביהכ"נ להתפלל בכל גווני מיקרי הפסק, וכחילוק הנ"ל, מ"מ מידי ספקא לא נפקא, והרי א"א לברך בכל ענין של ספק), ולכן אין לברך אא"כ היה הפסק גמור, או היסח הדעת ממש, (אא"כ נוטה שהוא הפסק גמור אפשר לצרפו עם שאר הצירופים וכדלהלן).
- 7 הדוגמאות השכיחות בנידונים אלו, א' אחר הקידושא רבה בסוכת ביהכ"נ, הולך לביתו ואוכל הסעודה בסוכה שהיא סעודה אחרת וסוכה אחרת, (ובאופנים אלו הרי לא הפסיק בהפסק גמור), (וכמו"כ אחר השב"א כשחוזר לביתו ורוצה לאכול מזונות בסוכתו, והפסיק בינתיים בהפסק גמור בסוכת ביהכ"נ כשעה או ב' וכנ"ל, דבזה הוי ג"כ דינו כסוכה אחרת (וסעודה אחרת), כיון שהפסיק בינתיים בסוכה אחרת ודו"ק). ב' אחר ארוחת הבוקר כשיצא מסוכתו לאיזה קצרה וחוזר לסוכתו, ואוכל אח"כ ארוחת צהרים, שהיא סעודה אחרת, אך באותה סוכה. ג' עוד אופן של סוכה אחרת ובאותה סעודה, מה שנהוג אצל החסידים בליל שבת ויו"ט שהולך באמצע הסעודה לשב"א, ואוכל שם כשיעור, (אך בדרך כלל אין אוכלים שם יותר מכביצה, ולכן אין נוגע בזה כ"כ השאלה למעשה).
- 8 הט"ז שם (י"א) הבין בשו"ע שהוא משום הפסק הליכה, ולכן חלק עליו ומוכיח דהליכה ל"ה הפסק, (ומשום שינוי מקום פשיטא ליה דל"ה הפסק בזה), והמג"א מבאר דהשו"ע כוונתו משום שינוי מקום, ולכן אף אם יצא מביתו וחוזר מיד ג"כ צריך לברך, וכמו בדברים שאין טעונים ברכה לאחרים במקומם, (ובזה הרי פשוט שאינו בגדר שם הליכה אלא משום שינוי מקום), ומבאר המח"ש שבזה מיושב קו' הט"ז שאין באמת חסרון משום ההליכה לביהכ"נ, אלא משום שינוי מקום.
- 9 ומוסיף שם לגבי טלית אחרת - ו'אפילו היה ביתו סמוך לביהכ"נ, והיינו דהעיקר משום שינוי המקום.

ובשעה"צ (צ"ד) מציין להבית מאיר דחולק על המג"א (ומטעם אחר) דאין חילוק בין סוכה זו או אחרת, דכולם מצוה אחת הן, ולכן אף אי נימא דהליכה הוה הפסק, הרי גם בטלית יש חילוק בין טלית זה לאחר וכן"ל, וכיון דסוכה מצוה א' ממילא לכו"ע אין לברך, ומוסיף עוד השעה"צ דלהבי"מ אף אם לא היה דעתו בשעת הברכה לילך לסוכה האחרת א"צ לברך, וכמו באותה טלית.¹²

ולובשה אין חוזר ומברך, (ומבואר באחרונים שם שאם דעתו לזה א"צ שיהא ט"ק עליו ע"ש ואכמ"ל), וכ' המג"א (י"ח) דאף ששינה מקומו בינתיים אינו חוזר ומברך, כיון שהיא אותה טלית (ומצוה אחת). נמצינו למדים שבאותה טלית בדעתו לכך דעתו אף אם שינה מקומו בינתיים לכו"ע אין חוזר ומברך (עפ"י הרמ"א שם), ובטלית אחרת ושינה מקומו פליגי אם מברך¹⁰, ונקטינן דסב"ל.

בירור דעת המג"א בענין סוכה

ז. ועתה נבוא לחלק הא' במג"א שם שכ' (לפני הדברים הנ"ל) - לגבי אותה סוכה וז"ל: וכן"ל עיקר דהליכה לביהכ"נ הוי הפסק כמ"ש בסי' ח', וכ"כ הרמב"ם וכ' המ"מ דדוקא כשיצא יציאה גמורה לעשות ענינו שלא לחזור לאלתר אבל לא יצא אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה כשיחזור א"צ לברך עכ"ל.

והנה המעיין בדברי המג"א יראה שאין ברור כוונתו מאיזה טעם ס"ל דהליכה הוה הפסק, כי בתחילה מציין דהוה הפסק כמ"ש בסי' ח', והיינו משום שינוי מקום (וכנ"ל במג"א שם י"ז), ואח"כ מביא דברי המ"מ דדוקא כשיצא יציאה גמורה וכו' דהיינו מדין הפסק גמור וכן"ל, והיינו אף בלא שינוי מקום כלל, אלא שנכנס לביתו לעשות עניניו למשך זמן רב¹³, וא"כ תמוה אמאי צריך להא דסי' ח' שהוא רק באופן שיש שינוי מקום.¹⁴

ו. בנידון זה לגבי סוכה מצינו במג"א כאן (תרל"ט י"ז) דדן בזה לגבי אותה סוכה ולגבי סוכה אחרת, ומקודם נתחיל בחלק הב' - לגבי סוכה אחרת, וז"ל ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צ"ע אם יחזור ויברך, דלכא' משמע בסי' ח' דצריך לברך וכו' אבל הכא דהליכה הוי הפסק כמ"ש שם (סי"ג), ולכן נ"ל דצריך לברך לישב בסוכה שנית ע"כ. והיינו דבתחילה צידד דאף בסוכה אחרת לא יברך, ומסיק דדמי לציצית דבציצית אחרת מברך כשיש הפסק הליכה¹¹, וכ"פ בשו"ע ר' (סי"ד), וכן במ"ב (ס"ק מ"ח) העתיק דברי המג"א, ומבאר דהיינו לשיטתו בציצית דס"ל דהליכה הוי הפסק, אבל לדעת כמה אחרונים שם (שהם הט"ז והח"א הנ"ל) אם היה דעתו בשעת הברכה לילך שם א"צ לברך וסב"ל (לבו"ש),

10 ואף דלשון השו"ע הוא הפסק הליכה, מ"מ לא מצינו שם בפוסקים שכ' לחלק דדוקא בהפסק הליכה מברך ולא בשינוי מקום לחוד, וע"כ דכולם הבינו כהמג"א דהכוונה רק משום שינוי מקום, והארכתי בכ"ז לאפוקי מהמשמעות בסוכה שיש חילוק בזה וכדלהלן.

11 ויש להבין במה היה מסופק בזה בתחילה, דמאיזה סברא נחלק בין סוכה לציצית דפשוט דמברך שם, ואולי היה מסופק שמא כהבי"מ דלהלן דמצוה א' היא.

12 וגם הכה"ח העתיק דברי הבי"מ. וטעם מחלו' המג"א וסייעתו והבי"מ הוא, דלהמג"א המצוה היא הישיבה בסוכה, והאכילה היא צורת הישיבה בסוכה, ודמי לחולץ תפילין ומניח תפילין אחרים דמברך עליהם, כיון שמוטל עליו ללבוש תפילין, וכיון שלא היה דעתו על תפילין האחרים מברך עליהם, וכמו"כ בסוכה דהסוכה היא חפצא דהמצוה כמו בתפילין, (הגם שאינם כציצית שהטלית גורם החיוב), אך הבי"מ ס"ל דהאכילה בסוכה היא המצוה, ואין נפ"מ באיזה סוכה מקיים מצותו לאכול בה, וכיון דאכילה וסעודה א' היא אין חילוק ע"י איזה חפצא עושה מצוותו.

13 וכן"ל עפ"י הדיעות והגדרים בזה.

14 דהא משמע במג"א להדיא דמה שהעתיק דברי המ"מ הם המשך הנידון לבאר הגדר מתי נקרא בשם הפסק, ואינו נידון חדש, וכן הבינו בבירור השו"ע ר' והביכור"י וכדלהלן.

כיון שהפסיק ביניהם ביציאה גמורה וכו', (וממשיך בסי"ד) וכ"ז כשנכנס לאותה סוכה שבירך בה באכילה ראשונה אבל אם נכנס לסוכה אחרת אפי' היא באותה חצר סמוכה לסוכה שבירך בה וכו' צריך לחזור ולברך ע"כ. הרי שהעתיק דברי המג"א דבאותה סוכה חזור ומברך רק כשהפסיק בהפסק גמור וכמ"כ המג"א בשם המ"מ, ורק בדין הב' בסוכה אחרת חזור ומברך משום שינוי מקום¹⁶, והשמיט לגמרי לגבי אותה סוכה חלק זה שכ' המג"א משום הפסק הליכה.¹⁷

וכן הוא להדיא בבכורי יעקב (שם סק"מ¹⁸) שכ' וז"ל: וכ' עוד (המג"א) דהליכה לביהכ"נ חשיב הפסק, ומשמע דאפי' הולך באמצע שולחנו לביהכ"נ להתפלל מנחה או מעריב כשישוב לגמור סעודתו צריך לחזור ולברך, אבל אם לא יצא רק לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה וכו' א"צ לברך עכ"ל, והמתבונן יראה להדיא שהעתיק דברי המג"א וחיבר מש"כ המג"א תחילה משום הפסק הליכה עם מש"כ אח"כ בשם המ"מ דדוקא בכה"ג מברך, וע"כ שמפרש דבריו דדוקא בהפסק גמור מברך¹⁹, (כי מעתיק כל דברי המג"א²⁰).

ועוד קשה, איך מדמה לה להא דסי' ח' דהליכה לביהכ"נ הוה הפסק, והרי שם מיירי דוקא בטלית אחרת וכנ"ל, (דהא באותה טלית הרי כ' המג"א גופיה שם שאין דין שינוי מקום), וכאן מדובר בחזור לאותה סוכה.

ועוד תמיהה רבתי, דאח"כ מתחיל בנידון הנ"ל לגבי מי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו ומסופק בזה אם חזור ומברך, ומסיק דיברך משום הפסק הליכה, ואם נפרש כהפשטות דמה שכתב קודם הוא ג"כ משום הפסק הליכה לחוד, אמאי מסופק בסוכת חבירו יותר, דהא כ"ש הוא מאותה סוכה.

ומחמת כל זה בהכרח לפרש דהוא נידון חדש, דהיינו שנידונו הראשון הוא רק מדין הפסק גמור, ואח"כ דן לגבי סוכה אחרת שהיא מצוה אחרת שיש לדון בזה אם הליכה הוה הפסק, (ולא באותה סוכה, וכמו בציצית שיש חילוק זה).¹⁵

והסיוע הגדול לזה הוא השו"ע הרב (כאן סי"ג וי"ד) דאזיל לגמרי בשיטת המג"א, וז"ל: בד"א כשיצא מן הסוכה בגמר אכילה ראשונה וכו' ולא חזר לאלתר אלא לאחר שעה ושתיים וכו', שאז אין הברכה שבירך על אכילה ראשונה פוטרת אכילה אחרונה

15 וא"ל שבראשית דבריו מיירי המג"א בסעודה אחרת, ולכן פשיטא ליה יותר דמברך, משא"כ אח"כ מסופק באמצע הסעודה, דהא מבואר בביכ"ו דלהלן דאין חילוק בזה (והעתיקו בשעה"צ צ"א), וההכרח לזה הוא פשוט, דהא להמג"א אין חילוק בין תוך הסעודה לסעודה אחרת, ורק הט"ז מחלק בזה, ועוד דבשני הנידונים מבאר המג"א הטעם משום הפסק הליכה וכמ"כ בסי' ח', ואמאי נחלק ביניהם דמיירי באופנים אחרים, דאי נימא דסעודה אחרת גרע הו"ל להדגישו כן בדין הא', דהא מסי' ח' לא ידעין לה. והא דנקט המג"א שהלך באמצע סעודתו רק בנידונו השני בעבר לסוכת חבירו, אולי משום שלפני כן מיירי בהפסק גמור, וזהו הטעם דחייב לברך, ולכן אין חילוק בין אם הוא באמצע הסעודה או לא, ואח"כ לגבי סוכת חבירו דהנידון הוא משום הפסק הליכה (והיינו משום שינוי מקום) ובלא הפסק גמור ביניהם, יש חידוש יותר דאף תוך הסעודה חזור ומברך, או משום דבאמצע הסעודה בדר"כ אין מפסיקים כ"כ, ובוזה מודגש יותר דהטעם הוא רק משום הפסק ההליכה, בלא הפסק ממשי ביניהם.

16 ולא משום דין מיוחד של הפסק הליכה וכנ"ל, ואף כשהיא סמוכה באותה חצר מברך. ואינו קשור להא דס"ל להשועה"ר (י"ב) דאף כשהפסיק אחר אכילתו פטור כל היום באותה סוכה, שהרי אם חזר ואוכל מודה שמברך אם הפסיק.

18 העתיקו השעה"צ צ"א וכדלהלן, אך לא העתיק כל דבריו.

19 והיינו כנ"ל דלא ס"ל כהשועה"ר דדוקא בשעה או ב' מיקרי הפסק גמור, אלא דאף במנחה או מעריב לחוד מיקרי הפסק גמור, ורק ביצא לדבר עם חבירו בחוץ וכה"ג ל"ה הפסק גמור, ודלא כהשעה"צ שמבאר משום ההליכה וכדלהלן.

20 אלא שהעתיקו בשינוי לשון, ובתוספת החלק שהעתיק השעה"צ, וקיצר בהעתקתו את דברי המ"מ, אך ברור שנתכוון לדבריו.

וז"ל ואם יצא לעשות עסקיו או לביהכ"נ להתפלל לכו"ע צריך לברך בשעת אכילה שניה ע"כ, וכ' ע"ז בשעה צ"צ (צ"א) דמש"כ או לביהכ"נ להתפלל מקורו מהמג"א, ומביא דברי הביכור"י הנ"ל וז"ל: ומשמע דאפי' הלך באמצע שולחנו להתפלל מנחה או מעריב²², מ"מ כשישוב לגמור סעודתו צריך לחזור ולברך לישב בסוכה ע"כ. וכ' ע"ז בשעה צ"צ: והנה ידוע טעם המג"א משום דהליכה הוה הפסק, אבל לפי מה שביארנו לקמיה דדעת כמה אחרונים דהליכה לא הוה הפסק יש לעיין אם יצטרך לחזור ולברך, ועי' לעיל בסי' קע"ח במ"ב סקמ"ז ע"כ, (ואח"כ ממשיך לבאר מש"כ במ"ב שבין סעודה לסעודה לכו"ע מברך, ויבואר להלן).

הנה מה שהבין דטעם המג"א שכ' דהליכה לביהכ"נ הוה הפסק, הכוונה משום דעצם ההליכה הוא ההפסק, וכמו בכל שינוי מקום²³, ולא משום המשך דבריו עפ"י המ"מ, תמוה מאד איך כ"כ לגבי אותה סוכה שלא מצינו מי שסובר כן, וכן כל ההוכחות שהוכחנו מהמג"א גופא, וכן

ח. ואחר כ"ז נבוא לביאור המג"א שכ' הטעם בהליכה לביהכ"נ משום הפסק הליכה, דהא לפי הנ"ל אין דבריו מובנים בזה, ונר' דצ"ל דמש"כ הפסק הליכה הוא רק העתק לשון השו"ע בסי' ח', ואינו קשור ליסוד הדין בסי' ח' ממש, דשם מיירי בטלית אחרת ומשום שינוי מקום, אלא דפשיטא ליה להמג"א מסברא, דלגבי סוכה באופן זה שהולך לביהכ"נ להתפלל שם הוה הפסק גמור, וכיון דבציצית כתוב בשו"ע הלשון דהליכה לביהכ"נ הוה הפסק, לכן נקט המג"א המקור והלשון משם, (ושם בציצית אין באמת המציאות הזאת שנעשה ע"י ההליכה הפסק גמור, ורק בסוכה הוא כן, כמבואר בהערה), ועיקר כוונת המג"א בזה הוא מה שמסיים ומבאר דבריו מהמ"מ דהיינו משום דהוי הפסק גמור, (והגם שהוא דוחק קצת מ"מ הרי ע"כ שהבינו כן השוועה"ר והביכור"י).²¹

ביאור שיטת המ"ב

ט. ועתה נבוא לשיטת המ"ב בענין זה, שכ' בסוס"ק מ"ז (לגבי בין סעודה לסעודה)

והשעה צ"צ מוסיף בדברי הביכור"י ובאופן זה היה בודאי דעתו לחזור תיכף לסוכתו וכו', ואינו מדברי הביכור"י, אלא שמבארו דאף בדעתו לחזור מיד ולא היה היסח הדעת הוי הפסק, והוא פשוט לדעתו דס"ל דהליכה לביהכ"נ הוי הפסק גמור, ול"מ מה שדעתו לחזור מיד.

21 ויש להוסיף לזה נופך עפ"י הביכור"י, דהגם דהמג"א מיירי כאן מדין הפסק שכ' המ"מ (ולא משום שינוי מקום), מ"מ ההליכה לביהכ"נ להתפלל אף לזמן קצר (כמנחה או מעריב) ה"ז גורם את המציאות שניתק עי"ז יותר מהמצב הקודם, ועפ"י נ"חא יותר הא דנקט המג"א הפסק הליכה, כיון שזה גורם את המציאות של ההפסק, אך עדיין צ"ל כמש"כ בפנים שאינו מציין המקור לזה מהשו"ע בסי' ח' לדין זה, כיון דשם כ' המג"א הטעם משום שינוי מקום, ועוד דשם בטלית גם לא שייך לפרש כסברא זו, כי מיד בבואו לביהכ"נ לובש שם הט"ג, ואינו ניתק ממקומו הקודם ע"י ההליכה מביתו לביהכ"נ לחוד, ורק בסוכה כ"כ הביכור"י, כיון שיש כאן הפסק גמור ע"י ההליכה לביהכ"נ והתפילה והחזרה לסוכתו, ובזה הבין הביכור"י במג"א דעי"ז נעשה הפסק גמור ונכלל בהגדר שכ' המ"מ, (ונקט רק הלשון דשם שיש הפסק הליכה וכו"ל). ובאמת דאף להשוועה"ר אפשר לומר שהליכה לביהכ"נ או למקו"א כה"ג ה"ז גורם יותר להפסק (וכנ"ל הע' 4), וא"כ גם לדבריו יש לפרש במג"א כהביכור"י וכו"ל, אך לדידיה בעי' דוקא הפסק של לכה"פ כשעה (כנ"ל בהע' שם), ולדידיה צ"ל דמיירי המג"א שהולך להתפלל מנחה ומעריב כדי שיהא הפסק גמור (כשעה), משא"כ להביכור"י סגי בא' מהם וכו"ל, (אך זה ברור דלא מיירי המג"א שהולך להתפלל שחרית, כי המג"א מדגיש שם להדיא דאף בלילה חשיב הפסק בהליכה לביהכ"נ, ולא רק בשחרית).

וז"פ שאין לפרש עפ"י השוועה"ר שיש דין מיוחד כשהולך לביהכ"נ שגורם להפסק גמור, ואף למנחה או מעריב לחוד, וגרע מסתם הפסק, דהרי השוועה"ר העתיק כל דברי המג"א ואמאי השמיט דבר זה.

22 ומוסיף השעה צ"צ מדברי עצמו: ובאופן זה היה בודאי דעתו לחזור תיכף לסוכתו.

23 יש שרצו לבאר דבריו דס"ל שיש דין מיוחד של הפסק הליכה, ואינו משום סתם שינוי רשות, (שאין בזה חסרון במצוה א' וכו"ל, משא"כ בזה דגרג טפי), אך כבר נתבאר שלא מצינו מי שכ"כ שם ואמאי סתם דבריו בפשיטות, וגם אין מבואר הגדר מתי הוא בגדר הפסק הליכה יותר משינוי מקום, והו"ל לבאר מתי

יא. ומציין לעיין בסי' קע"ח במ"ב סקמ"ז, דמיירי שם בשו"ע בדין המתפלל באמצע סעודתו דל"ה הפסק, (ולאפוקי ממ"ד בטור דהוי הפסק משום דצלוי ומיכל בהדדי א"א), וכ' ע"ז במ"ב שם דלהשו"ע שם מיירי דוקא כשמתפלל בביתו, כי ס"ל דשינוי מקום בסעודה הוי הפסק, ולהרמ"א הוי הדין אף בהולך לביהכ"נ, כיון דס"ל דשינוי מקום ל"ה הפסק בסעודה, ומדברי השעה"צ אלו חזינן להדיא כנ"ל שמסופק אם ע"י ההליכה לביהכ"נ הוי הפסק גמור, ולא משום שינוי מקום, (ראה הע' 27).

ונראה כוונת השעה"צ שכ' לעיין שם, ולא פשיטא ליה דדמו להדדי, דכי היכי דלגבי ברכה ל"ה הפסק ה"נ נימא לגבי

מהשועה"ר והביכור"י²⁴, והדברים יותר תמוהים במה שכ"כ על הביכור"י גופיה, והשמיט המשך דבריו במה שהעתיק גם דברי המ"מ (בקוצר), ומבאר דבריו מטעם אחר.²⁵

י. ועתה נבאר המשך השעה"צ, מש"כ דלהאחרונים דהליכה ל"ה הפסק יש לעיין אם יצטרך לחזור ולברך, מלשוננו מוכח להדיא דמסופק לדעת אחרונים אלו גופייהו אם יצטרך לחזור ולברך, וא"כ ע"כ שאין הספק משום הפסק ההליכה גופא (דהיינו השינוי מקום), אלא דשמא הגם דעצם ההליכה ל"ה הפסק לדיעה זו, מ"מ י"ל דבזה שהלך לביהכ"נ להתפלל גרע שיש ע"ז שם הפסק גמור²⁶, (וכמו שנתבאר לעיל עפ"י הביכור"י דס"ל בפשיטות דמיקרי הפסק גמור, ודלא כהשו"ע הרב).

הוא רק שינוי מקום ומתי הוא בגדר של הפסק הליכה, וגם דאם יש בזה חסרון מיוחד, מנ"ל דהסוברים דאין דין שינוי מקום במצוה ה"נ ס"ל כן בזה, דאם הפסק הליכה גרע טפי, נימא דכו"ע מודים בזה, וע"כ דכוונתו להמחלו' דשם בציצית לגבי שינוי מקום, (אך זה פשוט דא"ל דכוונתו כמש"כ לעיל בשם הביכור"י דהפסק הליכה גורם שיהא ע"ז שם הפסק גמור וכהמ"מ, דהא השעה"צ תלה זאת במחלו' המג"א ושאר אחרו' אי הליכה הוי הפסק, והיינו המחלו' של שינוי מקום, כי לא מצינו מחלו' אחרת, ופשוט).

24 ויש עוד לתמוה ע"ד שבשעה"צ (צ"ד) מוכח להדיא דלא סבר כמש"כ כאן, אלא כהפשטות דרך בסוכה אחרת סוכה המג"א דהליכה הוי הפסק, כי במ"ב שם כ' לגבי ההולך לסוכת חבירו באמצע סעודתו דדעת המג"א דצריך לברך והוא לשיטתו בסי' ח', אבל להאחרו' שם דהליכה לא הוי הפסק אם היה בדעתו א"צ לברך, וכ' ע"ז בשעה"צ 'ועי' בית מאיר דכ' ג"כ דמ"ש סוכה זו או אחרת' וכו', והיינו דכיון דאף סוכה אחרת היא מצוה א' א"כ אין בזה חסרון מחמת ההליכה בינתיים, ואינו כמש"כ כאן דה"ה בסוכה א' (וחכם א' רצה לדחות דעיקר כוונת השעה"צ בהעתקתו את דברי הבי"מ הוא רק לענין מה שמסיים (אחרי העתקת הבי"מ) - 'ומשמע דלדידיה אפי' לא היה דעתו בשעת ברכה לכתחילה לזה ג"כ א"צ לברך', ורק לענין זה יש נפ"מ בזה שהיא מצוה א', אבל לענין הפסק הליכה אין באמת נפ"מ בין סוכה זו או אחרת. אך המעיין בלשון השעה"צ יראה להדיא דכוונתו לענין הפסק הליכה, שכ' וז"ל 'ועי' בסי' ביי"מ דכ' ג"כ דמ"ש סוכה זו או אחרת וכו' ע"כ, והיינו שזהו עוד פקפוק ע"ז שאין לברך בהפסק הליכה, ורק מסיים אח"כ ומשמע דלדידיה אפי' לא היה דעתו וכו', ומזה מוכח ג"כ שכ"כ רק להוספה שיש נפ"מ עפ"י דא"צ דעתו). ואחר שמצינו שהשעה"צ גופיה סותר ד"ע, ה"ז מוסיף עוד פקפוק שלא לסמוך על דבריו כאן.

25 ואולי גם הוא הבין כן בביכור"י כנ"ל, אלא שדעתו לחלוק עליו בטעם המג"א, ולכן קיצר ולא העתיק המשך דבריו ומבארו מסביר מטעם אחר.

26 ומצינו כן עוד במ"ב סי' ח' סקל"ד שהעתיק דברי הח"א דחושש דשינוי מקום ל"ה הפסק, וכ' ע"ז אם לא שהיה ביהכ"נ רחוק מביתו, והיינו דבביהכ"נ רחוק פשיטא ליה דהוי הפסק גמור, (אף להסו' דהליכה ל"ה הפסק), ולא מסתבר דמיירי דוקא שהיה רחוק מאד כשעה, ואעפ"כ מיקרי הפסק גמור, ושם בטלית כשהולך לביהכ"נ אינו הפסק גדול כ"כ כמו בסוכה, כי הרי מיד כשמגיע לביהכ"נ לובש מיד הטי"ג, משא"כ בהא דסוכה דמפסיק ביניהם הרבה יותר ע"י ההליכה לביהכ"נ והתפילה והליכה בחזרה לסוכתו, וע"כ דלא ס"ל כהשועה"ר וא"צ הפסק גדול כ"כ שיהא ע"ז שם הפסק.

27 דהא כוונת השעה"צ לציין לשם הוא, דהגם דלהרמ"א מיירי שם אף שהולך להתפלל בביהכ"נ אעפ"כ ל"ה הפסק ע"י, ואי משום שינוי מקום הרי פשוט דבכל גווני ל"ה הפסק להרמ"א בתוך הסעודה, אלא ע"כ שהשעה"צ מוכיח דגם ל"ח שנעשה ע"י הפסק גמור כהיסח הדעת, הגם שמפסיק ע"י הליכתו וחזרתו (חוץ מהתפילה עצמה), וזוהי הוכחה ברורה, וא"צ להדיוקים מלשוננו, שיש מקום לדחוק שאין כוונתו לזה.

אף כשאין הפסק גמור הרי יש כאן הצירוף של המג"א משום הפסק הליכה לחוד, כנר' דמ"מ לא סגי ליה בזה כדי לצרפם ולחייב ברכה עי"ז בבירור, כי א"א לחייב ברכה ע"י צירופים לחוד, ולכאורה מוכח מדבריו כן, (דלא סגי ליה בהפסק ההליכה לחוד כשאינו הפסק גמור), מדנקט הדין דוקא בהפסק הליכה לביהכ"נ, ולא בסתם הליכה (או שינוי מקום²⁹), וע"כ דדוקא בזה מסופק שמהא הוי הפסק גמור ורק בזה יש לסמוך על הצירופים כדי לברך ולא בלא"ה.

היוצא לנו מב"ז

יג. ונ"מ רבתי בזה דלדין שיש לנו לחוש להשועה"ר דס"ל דל"ה הפסק גמור בפחות משעה וכן"ל, א"כ לא מיבעיא באותה סוכה שא"צ לברך, כשהלך בין סעודה לסעודה למקום אחר - באופן שעכ"פ אינו הפסק גמור (עפ"י השועה"ר), וכן"ל שאין לסמוך על ג' הצירופים (הפסק הליכה, ודעת הט"ז, והביכור"י והר"י עמדין), ומב' טעמים, א' קשה לצרף דעת הסוברים דהליכה הוי הפסק לגבי אותה סוכה וכהשעה"צ, וכמו שנתבאר בדברי השעה"צ תמוהים, ובשועה"ר (וביכור"י) מבואר להיפך. ב' נתבאר דאף השעה"צ גופיה לא צירף דיעה זו עם ב' הצירופים, ורק באופן שמצדד דמיקרי הפסק גמור בינתיים (לדעתו), בזה סמך דמיקרי הפסק בצירוף ב' הצירופים.³⁰

יד. אלא אף כשאכל בסוכה אחת והלך לסוכה אחרת לאכול שם (בלא הפסק גמור בינתיים), ג"כ אין לנו מקור להצריכו לברך, והגם שבזה ודאי דדעת השו"ע והמג"א והשועה"ר דצריך לברך משום שינוי מקום, כיון דהוי מצוה אחרת, מ"מ הרי נתבאר שלא מצינו מי שכ' לצרף זאת עם דעת הט"ז

מצות סוכה, כי יש לחלק דשם דמיירי בסעודה דצריך לחזור למקומו לברך בהמ"ז, לכן לא מיקרי כ"כ הפסק (או היסח הדעת) עי"ז לגבי ברכה הראשונה בהמשך הסעודה, משא"כ לגבי מצות סוכה שאין לו צורך לחזור לסוכתו, והגם שצריך לחזור כדי לברך ברהמ"ז וא"כ נימא שלא נעתק מסוכתו, מ"מ י"ל דלא סגי בהכי לומר שמושך גם מצות סוכה מה"ט, אך למעשה מסיק השעה"צ בסו"ד 'אבל באמצע אכילה אם נסבור דהליכה ל"ה הפסק לכאורה חדא אכילה היא וכן מוכח דעת הבי"מ וכו', ומשמע דכוונתו לפשוט ספיקו הקודם, דלא מיקרי הפסק גמור עי"ז באמצע סעודתו, כי מסתבר שיש לדמותו למה שצ"י בס"י קע"ח, דכיון דחדא אכילה היא ה"ז גורם שאין ההליכה לביהכ"נ נקרא הפסק לכל ענין וכן"ל.

יב. ועתה נבאר מש"כ השעה"צ בהמשך לבאר מש"כ במ"ב שבין סעודה לסעודה והלך בינתיים לביהכ"נ להתפלל לכו"ע צריך לברך בשעת אכילה שניה, וז"ל: והנה אם הליכה לביהכ"נ לא היה באמצע סעודה רק בין אכילה לאכילה אף דגם בזה יש לעיין לכאורה אם נסבור דהליכה לא הוי הפסק מ"מ יש לצרף לזה דעת הט"ז ובפרט דעת הר"י עמדין והביכור"י דס"ל דלאכילה שניה הוא ענין אחר²⁸ וצריך לברך שנית ע"כ, והנה המעיין בלשונו יראה בבירור כנ"ל דכאן ג"כ אין כוונתו משום שיטת המג"א דהליכה הוי הפסק ולצרפו עם הט"ז והביכור"י, אלא מצרף ספיקו הקודם דשמא הליכה לביהכ"נ הוי הפסק גמור, וכלשונו - אף דגם בזה יש לעיין לכאורה אם נסבור דהליכה ל"ה הפסק וכו', הרי דדן בזה למ"ד דהליכה ל"ה הפסק, והגם דלפי האמת

28 כדלעיל גדר הדבר.

29 ע"י הערה לעיל.

30 ונראה דמ"מ אם הפסיק כ"כ באופן שנוטה לומר שהיה הפסק גמור (אף להשועה"ר), בזה יש לצרף דעת הט"ז והביכור"י, דהא באופן שמצדד השעה"צ (לשיטתו - בהליכה לביהכ"נ) דהוה הפסק גמור מצרף את דעתם לברך, כמו"כ נימא לדין כשנוטה לומר דאף להשועה"ר הוי הפסק גמור, ברם השועה"ר גופיה לא ס"ל כהט"ז והביכור"י, אך לענין זה נסמך ע"ד השעה"צ עכ"פ באופן הנ"ל.

ומברכים, וע"כ שחוששים על הט"ז בסי' ח' דל"ה הפסק, מ"מ בסעודה אחרת סומכים לברך, כיון דלהט"ז גופיה בלא"ה יש לברך בכל סעודה, (הגם שהפוסקים אין חוששים כלל להט"ז לחודיה, וגם צירוף הביכור"י והר"י עמדין דסגי בזה ביציאה מועטת).³⁵

עוד דרך לבאר המנהג

טז. עוד שמעתי מח"א, דלמעשה יש לבאר המנהג באופן פשוט וברור (ללא פקפוק וצירופים), דכיון שהונהג לברך שוב בעת הסעודה בסוכת ביתו, ממילא פשוט שחייב מן הדין לברך שוב, ואינו נפטר במה שבירך בסוכת ביהכ"נ, דכיון שיודע בעת ברכתו בסוכת ביהכ"נ שילך אח"כ לסוכתו ויברך שוב, ה"ז כאילו נתכוון שלא לצאת בברכתו אלא לישיבתו בסוכה זו³⁶, ובאמת שמצינו נידון זה דדנו בה הפוסקים בכמה מקומות, וכסברא זו כ' המג"א כאן בשם הב"ח לגבי סעודה אחרת דס"ל דצריך לברך בכל סעודה אף שלא יצא מסוכתו, ומטעם דכל אדם דעתו מן הסתם לפטור בברכתו עד הסעודה האחרת, והמג"א תמה עליו דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכון שלא יפטרנו

והביכור"י³¹, ועוד יש לפקפק בזה דהא עפ"י הבי"מ אין שום חילוק בין שינוי מקום כשחוזר לאותה סוכה או לסוכה אחרת, וא"כ יש לחוש לדבריו דכמו כשחוזר לאותה סוכה אין לברך אף כשאוכל סעודה אחרת³², ה"ה בסוכה אחרת כן, דהא להבי"מ אין צירוף של שינוי מקום דהוי הפסק (לגבי סוכה), וא"כ איך נסמך לחייב ברכה עפ"י הצירופים (מעצמינו), משום הסוכרים דהליכה הוי הפסק (כיון שהיא סוכה אחרת), עם הט"ז והביכור"י, בזמן שבוה גופא יש פקפוק דשם דמי למצוה א'³³.

יישוב טעם המנהג

בסוכה אחרת למעשה

טז. אחר כ"ז מוטל עלינו לבאר מנהג העולם שנהגו לברך באופן זה, (וכמו שנהגו בקידושא רבה שמברכים בסוכת ביהכ"נ, ואח"כ הולכים לאכול הסעודה בסוכת הבית ומברכים שם שוב), וע"כ צ"ל שנהגו עלמא לסמך בעיקר על המג"א והשועה"ר דבסוכה אחרת עם שינוי מקום יש לברך³⁴, והגם דבזה לחוד וכמו באותה סעודה אין

31 ע"י הליכות שלמה (פ"ט הע' 87) שכ' כשבא לסעודה אחרת וסוכה אחרת (ובסוגריים - וכן בשו"ב לסוכתו לסעודה אחרת) דסגי בשינוי מקום עם צירוף הט"ז וכו', (והמקור - כתבי התלמידים). וכן בפסקי תשובות (תרל"ט כ"ד ב') העתיק דברי השעה"צ צ"א לגבי הלך להתפלל בין סעודה לסעודה שיחזור ויברך, וסותר מה שהעתיק שם (א') דברי השועה"ר דל"ה הפסק גמור בפחות משעה או ב', ועע"ש (ד' והע' 161) לגבי סוכה אחרת שסומך ע"ד השעה"צ ומצרף דעת המג"א דהליכה הוי הפסק, וכבר נתבאר שהשעה"צ לא סמך ע"ז לצרפו.

32 עפ"י ההוכחות הנ"ל במג"א, וכמש"כ בשועה"ר, ודלא כהשעה"צ.

33 ופקפוק זה ישנו רק עפ"י המבואר דיש חילוק בין סוכה זו לאחרת, משא"כ להסומכים על השעה"צ דאף בסוכה זו כשיש הפסק הליכה צריך לברך לדעת המג"א, אין מגרע בזה מחמת הבי"מ, (ועי' הע' 24 שבאמת השעה"צ סותר ד"ע בהעתקתו את דברי הבי"מ).

34 כי מסתמא לא נהגו בענין ספק ברכות לסמך על צירופים לחוד, וע"כ דנקטו כן לעיקר. וכבר נתבאר שהשעה"צ גופיה סמך על הצירופים רק באופן שמצדד דנקרא הפסק גמור.

35 וכנראה שגם אין חוששים להבי"מ אחר שהוא נגד המג"א והשועה"ר.

אך כ"ז הוא רק בסוכה אחרת ולא כשחוזר לסוכתו, וכבר נתבאר דאף השעה"צ מודה כשאין קרוב לומר שהוא ג"כ הפסק גמור, ועי' הע' לעיל, ואולי אף הגרשז"א מודה לזה, וכנר' שהמו"ל הוסיף כן שם מד"ע בסוגריים.

36 וכ"ש במה שמצוי הרבה בנ"א שאינם יודעים כלל שיש מושג שאפשר לפטור בברכה בסוכה א' גם את הישיבה בסוכה האחרת (עכ"פ בסעודה אחרת), דפשוט שחייבים מן הדין לברך שוב, כיון שסברו שא"א לפטור אלא את סוכה זו, (ואף המג"א מודה דלא פטר, כיון שסוכה אחרת היא מצוה אחרת), ורק לגבי מי שיודע שיש נידון בזה יש לדון בכל זה, (אבל באותה סעודה ידוע שאין חזורים ומברכים בסוכה אחרת, אף כשאוכל יותר מכשיעור).

שם הפסק גמור, או עכ"פ כדי לחוש לדעת הביכור"י והשעה"צ, ויודע בעת התחלת סעודתו שעומד להפסיק בגדר זה של ספק, יכול לכוון בעת ברכתו על הסוכה שאין פוטר בברכתו אלא עד שיצא מהסוכה, והיינו עפ"י האחרון הנ"ל שכ"כ לגבי כל ספק ברכה שיכול לכתחילה לעשות כן.

יט. (ובאמת שיש מקום לומר כן אף לגבי המחלו' שהובא במ"ב לגבי בין סעודה לסעודה, כשיוצא יציאה קצרה ע"ד לחזור מיד, שכתבו הר"י עמדין והביכור"י שצריך לחזור ולברך, והוא נגד שאר הפוסקים דס"ל דדוקא ביציאה גמורה, וממילא י"ל גם לענין זה שיכוון להוציא רק עד שיצא מהסוכה (עכ"פ יציאה מועטת), ואח"כ יחזור ויברך, אך כיון דלמעשה אין נהוג לחוש כלל לדעת הסוברים דצריך לברך ככה"ג, א"כ יש לחוש יותר לדעת המג"א דהו"ל ברכה לבטלה, כיון שהיא אותה מצוה, כי לכאור' להמג"א דמי למש"כ במי שרוצה לפטור היציאת עד חצות שאין מחויב לברך שוב אחר חצות, דכיון דלהמג"א אין ע"ז שם הפסק הו"ל כאילו לא הפסיק כלל, משא"כ בספק גמור הרי נקטו האחרון שבזה מועיל לכוון מתחילה שאין רוצה לפטרו וכנ"ל).

כ. אך כ"ז הוא רק כשיודע מתחילה מה שעומד לעשות אחר סעודתו, ולכן מכוון להדיא כן מתחילה, אבל לא באופן הרגיל שאין מתקיימים ב' התנאים, אלא או ששוכח בתחילה לכוון כן, או שאין יודע בבירור מה שמתכוון לעשות^{38 39}.

אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות הא ודאי ליתא. ולעומת זאת מצינו בס"י קע"ד ס"ד לגבי יין הבדלה, דכיון שיש מחלו' יכוון בפירוש שלא יפטור היין ששותה אח"כ. ומצינו עוד נידונים באחרון כע"ז, ולמעשה כתבו האחרונים שבספק ברכה יש לסמוך דמהני³⁷, וה"נ בהא דידן מועיל כוונה זו כדי לצאת מספק פלוגתא.

יז. ויש להוסיף, דא"צ להא דמשום ספק ברכה אפשר לכתח' לכוון כך, אלא דכיון שאוכל אח"כ סעודה אחרת בסוכה אחרת (שהיא מצוה אחרת) מסתבר דלכו"ע יכול לכוון לפטור רק את המצוה שעושה עכשיו, כי קו' המג"א על הב"ח היא רק כשאוכל באותה סוכה ב"פ, ובכה"ג שהכל מצוה א' א"א לכוון שלא לפטור את כל המצוה בברכה א', משא"כ כשעושה ב' מצוות בב' מקומות, הגם שאף בזה יכול לפטרם בברכה א', מ"מ אין מוטל עליו להוציא את ב' המצוות בברכה א', (ובפרט בזה כדי לצאת מן הספק), ואין בזה חשש משום ברכה שא"צ, וכ"ש שאינה ברכה לבטלה.

מה הדין באותה סוכה

יח. אדאיתנן לסברא זו שיש לחייב ברכה מטעם שמכוון שלא לפטור, נר' פשוט שי"ל כמו"כ גם באותה סוכה, דהיינו דבכל אופן שיש לו ספק אם יתחייב לחזור ולברך, יכול לכתחילה לצאת מידי הספק ע"י עצה הנ"ל, וכגון שיש לו ספק אם נקרא הפסק (והיינו בין כשהוא מחמת ספק במציאות אם יש לזה

37 ע"י שע"ת ר"א א' בשם התבונ"ש, ונגד זה בפר"ח יו"ד סי' י"ט, וע"י פס"ת (סי' רט"ו י"ט) בשם השד"ח אס"ד מערכת ברכות א' ד' עפ"י כמה פוסקים דבספק פלוג' יש לסמוך דמועיל הכוונה שלא לפטור.

38 אך לא מסתבר לומר שאם הורגל בהנהגה זו שכל שיוצא מסוכתו לזמן ממושך קצת חוזר ומברך בסעודה השניה (ואף בסוכתו), ובדרך כלל (ולא בקביעות) יוצא למשך זמן זה, ונימא דממילא הו"ל כאילו כיוון מתחילה שלא להוציא בברכתו אלא עד עת צאתו מהסוכה.

כי זה לא שייך אלא כשיודע בבירור מראש שבודאי יפסוק באופן שעפ"י דין יש בזה שם ספק הפסק גמור, כי אם לפעמים אינו יוצא למשך זמן כזה, הרי יש בזה חשש ברכה לבטלה להמג"א וכנ"ל, א"כ לא שייך לומר דממילא בברכתו לא כיוון להוציא אלא עד עת צאתו מהסוכה, כיון שאין ברור באופן קבוע שהוא כן, וצריך כל פעם כוונה מיוחדת כשיודע מראש.

39 ובאמת דאף באופן שאין יודע אם עומד להפסיק כ"כ, מ"מ אפשר שיכול להתנות בתחילה שאם לבסוף לא יצא יציאה ממושכת הרי הוא מכוון לפטור בברכתו עד שיצא לגמרי מהסוכה, ואם יצא יציאה ממושכת שיש בה דין ספק לא יפטור בברכתו אלא עד יציאה זו, (ותלוי בנידון דהמג"א בס"י תפ"ט סק"ז דמועיל

העולה מכל הנ"ל - באופנים המצויים:

- א. כשיוצא באמצע סעודתו וממשיך לאכול בסוכה אחרת (וכמו שנהוג אצלנו בליל שבת ויו"ט שממשיכים הסעודה בסוכת ביהכ"נ), להלכה אין לברך (אף כשיאכל שם יותר מכביצה), כי חוששים להט"ז דהליכה ל"ה הפסק.
- ב. כשגמר לאכול בסוכתו ויוצא מסוכתו למקום אחר, בלא הפסק גמור, וחוזר אח"כ לסוכתו ואוכל שם סעודה אחרת⁴⁰, ג"כ אין לברך ע"ז, (כדמוכח במג"א וכדמפורש בשו"ע⁴¹).
- ג. כשגמר סעודתו בסוכה זו והולך למקום אחר לאכול שם סעודה אחרת, (וכמו שנהוג בקידושא רבה לאכול בסוכת ביהכ"נ, ואח"כ הולך לסוכת ביתו לאכול סעודת היום), המנהג לברך בזה, וצ"ל שסומכים בעיקר על המג"א והשו"ע⁴², עם צירוף שיטת הט"ז לגבי סעודה אחרת, וביררנו עוד דהוי כאילו מכוון להוציא בברכתו רק האכילה בסוכה זו, וממילא חייב שוב לברך בסוכת ביתו.
- ד. ועכ"פ נר' פשוט לגבי אלו המהדרים שלא לישב בסוכה בלא ברכה, וכל שיושבים בסוכה מהדרים לאכול מזונות ומברכים ע"ז, מ"מ אם יתחייב ברכה באכילתו רק מחמת צירופים הנ"ל ואינו מחויב בבירור, אם לא היה הפסק גמור בינתיים לא יהדרו לאכול כדי לברך ע"ז, כיון שמה שמברכים מבוסס רק על צירופים, (וכן דלא כהבי"מ), ואין כדאי להיכנס לזה ללא צורך, (אלא באופן הנ"ל שהיה כעין כוונה (או כוונה מיוחדת) שלא להוציא בברכתו בסוכה הא' אלא את סוכה זו).
- ה. גדר הפסק גמור נתבאר שיש לחוש שלא לברך בהפסק פחות מכשעה, (ועכ"פ מדין סב"ל, כדי לחוש להשו"ע⁴³), ואף ביותר מזה בעי' שיהא הפסק גמור⁴², ותלוי לפי הענין, או שהיה עכ"פ דעתו להפסיק כך, אף שלבסוף לא הפסיק כ"כ.
- ו. כשאכל בסוכתו ויצא משם והלך לסוכה אחרת למשך כמה שעות, (וכמו כשהולך לסוכת ביהמ"ד ללמוד שם וכה"ג), ואח"כ חוזר לסוכתו ואוכל סעודה אחרת, ה"ז תלוי אם היה הפסק גמור בינתיים ביחס לסוכתו⁴³, כי הרי להמג"א והשו"ע⁴⁴ סוכה אחרת אין לה שייכות למצות סוכתו, ולכן לגבי סוכתו היה כאן הפסק גמור.⁴⁴



תנאי במצוה למ"ד צריכות כוונה, ולדעת הרבה אחריו אפשר לסמוך ע"ז לכתחילה, אך יש שכ' שאין כדאי לכתחילה להיזקק לזה, ואם נימא דמהני אפשר דאף מסתמא י"ל כן, דדעתו שיחול ברכתו באופן של תנאי זה, וכמו בקורא ק"ש קודם התפילה ואין יודע אם יספיק לקרוא ק"ש בברכותיה בזמן ק"ש (או בין ב' הזמנים), דאמרי' דדעתו לצאת בה רק בתנאי שלא יספיק ק"ש בזמנה ואכמ"ל.

40 ואף שיושב או ישן שם זמן רב קודם הסעודה.

41 ואף כשמסופק שמה היה הפסק גמור, אא"כ נוטה לומר שהיה הפסק גמור, יש לסמוך על השעה"צ ולצרף דעת הט"ז והביכור"י וכו"ל הע' 30, ועוד אופן שנתבאר באות ל"א - ל"ג ובהע' 40.

42 ואפי' עד קרוב לג' שעות לפעמים עדיין אינו הפסק גמור.

43 ותלוי במשך הזמן שעבר, ובזה מסתבר שצריך משך זמן יותר להשו"ע⁴⁴, כיון שהיה כל הזמן בסוכה, עי' לעיל.

44 ורק להבית מאיר אין לברך בזה, כי לא הפסיק בינתיים ממצות סוכה, (וכשרוצה לאכול ודאי שיש לו לברך, אך יש לדון כשאין מעונין לאכול אם יש לחוש להבי"מ ולא יהדר לאכול כדי לברך בכה"ג).

הרב שמואל דוב גוטליב

ברין נטל ארבעת המינים

ואח"כ נמצא שחסר לו אחד מהם או שהוא פסול

מצוי לפעמים שאחרי נטילת ד' מינים, נמצא שאחד המינים פסול, כגון שחסרו רוב עלי הדס או ערבה, או שנקטמו ראשן, או שחסר שיעורן, וכן אם נמצא שהחזיקם הפוכים שלא כדרך גדילתם, וממילא צריך לחזור וליטול, ויש בזה כמה חילוקי דינים אם צריך לברך שוב 'על נטילת לולב', או שצריך לברך רק על נטילת אותו המין החסר [על נטילת אתרוג' או 'על נטילת הדס' או 'על נטילת ערבה'], או שאי"צ לברך שוב כלל, וראיתי להרחיב בזה כפי שמצאתי בדברי הפוסקים, וד' יאיר עיני שלא אכשל בדבר הלכה.

חובתיה, וכן דעת הרא"ש שאי"צ ליטול כולם כאחד, שכתב אחר שהביא דעת ר"ת שחולק בזה ויובא להלן, כתב וז"ל: ולא נהירא לי גירסתו ופירושו, אלא אתא לאשמועינן דכיון שמונחין כל ארבעתן לפניו שמברך ונטלן זה אחר זה, ומסתבר שמגביה הלולב תחלה שמזכירין אותו בברכה עכ"ל. [והנה מצינו חילוק בין דברי הרמב"ם לדברי הרא"ש, דהרמב"ם כתב שצריך שיהיו מצויין אצלו, ובזה סגי שיהיה לקיחה תמה, ומשמע שאי"צ שיהיו מונחים לפניו, אך הרא"ש כתב שצריך שיהיו מונחין לפניו, ועיין להלן בזה].

אמנם דעת רבינו תם (הביאו תוספות והרא"ש שם) דכיון דכולם מצוה אחת לא מסתבר שיועילו בזה אחר זה, והגיה בגמרא לא שנו דמעכבין זה את זה משום תמה אלא שאין לו, אבל יש לו תמה הוא אף על פי שלא חיברם באגודה אחת כרבנן דלא דרשינן לקיחה לקיחה¹, ולפי דבריו יוצא שחידוש הגמרא שאי"צ ליטלם באגודה אחת, אבל מ"מ צריך ליקחן בבת אחת, ואם נטלם זה אחר זה, אי"ז לקיחה תמה ולא יצא ידי חובתו.

מחלוקת הראשונים בפירוש המשנה ארבע מינים שבלולב מעכבין זה את זה

(א) איתא במשנה במנחות (דף כז ע"א) ארבע מינים שבלולב מעכבין זה את זה, ובגמרא שם איתא הטעם וז"ל: ולקחתם לקיחה תמה, אמר רב חנן בר רבא לא שנו אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין.

ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא והם ג' שיטות, דעת הרי"ף הוא דאע"ג דנטלן זה אחר זה יצא ידי חובתו, וז"ל הרי"ף בפרק לולב הגזול (יז). אחרי שהביא דברי הגמרא הנ"ל סיים בה 'וואף על גב דנטל כל חד וחד לחודיה נפיק ידי חובתיה דקיימא לן (סוכה ל:) לולב אין צריך אגד', וכתבו שם התוס' (ד"ה לא) והרא"ש (סי' יד) שכן כתב בעל הלכות גדולות (הל' לולב לד ע"ד).

וכן דעת הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז ה"ו) שכתב וז"ל: ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא, והוא שיהיה ארבעתן מצויין אצלו, אבל אם לא היה לו אלא מין אחד או שחסרו מין אחד לא יטול עד שימצא השאר עכ"ל, וכן דעת הר"ן (סוכה דף י"ז ד"ה ואע"ג) דאפי' נטל כל חד וחד לחודיה נפיק ידי

1 ולכאורה היה נראה שכן הוא דעת רש"י (ד"ה לקיחה תמה) שכתב וז"ל ארבעתן כאחד עכ"ל, וכן כתב להלן (בד"ה אבל יש לו אין מעכבין) וז"ל אפי' לא אגדן כאחד עכ"ל, ומשמע שרב חנן בא להקל רק שאי"צ לאוגדן יחד, אבל מ"מ צריך ליטול כולם כאחד, וכדעת ר"ת, אך הבי"ס בס' תרנ"א כתב שמדברי רש"י הנ"ל ד"ה אבל משמע שס"ל שסגי בנטלן זה אחר זה, וכן נראה מדברי הראשונים שלא הזכירו שדעת רש"י הוא כר"ת, וכן משמע שלר"ת צריך לשנות גירסת הגמרא, ורש"י לא שינה גירסת הגמרא (וכל זה דלא כמו שכתבו בגמרא מהדורת שוטנשטיין שרש"י ס"ל כר"ת).

אחד לעצמו, מאחר שאינן אגודין ביחד שתהא ברכת הלולב פוטרטן עכ"ל, ולענין מעשה נראה לי שיברך על הלולב לבד וכדברי הרמב"ם בסמוך. עכ"ל ב"י, וכן מבואר בדברי הרמב"ן והרא"ש שהובאו דבריהם לעיל שמברכים רק על הלולב.⁴

דעת השו"ע והפוסקים להלכה

(ג) ובשו"ע (סימן תרנ"א סעיף י"ב) פסק וז"ל: ד' מינים הללו מעכבין זה את זה, שאם חסר לו אחד מהם לא יברך על השאר, אבל נוטלן לזכר בעלמא (בין ביום א' בין בשאר ימים), ואם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד יצא. הגה. ובלבד שיהיו כולם לפניו, ויטול הלולב תחלה ויברך על הלולב, ודעתו גם על האחרים. עכ"ל השו"ע.

והנה השו"ע העתיק את לשון הרמב"ם דאם היו מצויין אצלו נקרא לקיחה תמה, ומשמע מדבריו שסגי בזה שמצויים אצלו וא"צ שיהיו מונחים כולם לפניו, אך הרמ"א העתיק את לשון הרא"ש שצריך שיהיו מונחים לפניו, ולא סגי שיהיו מצויים אצלו, אך לא כתב וי"א, ומשמע שלא בא לחלוק על המחבר (ויבואר להלן). ועוד מבואר בדברי הרמ"א שמברכים רק על הלולב, ודלא כהראב"ד שס"ל דכשנוטל זה אחר זה מברך על כל אחד בפ"ע.

ובמגן אברהם (ס"ק כ"ד) כתב על דברי הרמ"א שכתב כולם לפניו, וז"ל: כלומר סמוכים לו שלא יצטרך להפסיק ביניהם.

ודעת הרמב"ן (הביא הר"ן שם) להקל ביותר, וז"ל: שאף על פי שלא היו ברשותו ביחד, כל שנטל כולם יצא, וכי אמרינן דאין לו מעכבין היינו לומר שכל שלא נטל את כולם אפילו באחד מהם לא יצא, אבל כל שבאו לידו אפילו בזה אחר זה יצא, ואף על פי כן אין ראוי לברך על הלולב אלא אם כן הוא יודע בבירור שיבואו לידו כולם, שאפילו שאין מברכין אלא על הלולב, אפילו הכי כיון דאמרינן שאם לא יבואו כולן לידו לא יצא, שמא לא יבואו לידו והוה ליה ברכה לבטלה.² עכ"ל.

הרי לנו ג' שיטות בראשונים מה הגדר של לקיחה תמה, שלכן אמרינן בגמרא שד' מינים מעכבים זה את זה, דלדעת ר"ת צריך ליטלן כולם כאחד, ולא סגי במונחים לפניו, ודעת הרמב"ם שצריך שיהיו ברשותו, [והרא"ש כתב שצריך שיהיו מונחים לפניו ועיין להלן בזה], ודעת הרמב"ן שאף אם לא היו ברשותו כל הד' מינים בשעה שלקח הראשון יצא, דכיון דסוף סוף לקח את כולם זה נקרא לקיחה תמה, אלא שלכתחילה צריך שיהיו כולם ברשותו משום חשש ברכה לבטלה,³ והבית יוסף סי' תרנ"א העתיק כל שיטות הראשונים.

הברכה שמברכין בנטילת המינים

זה אחר זה

(ב) והנה הב"י אחר שהביא את מחלוקת הראשונים, כתב: וז"ל ארחות חיים, כתב הראב"ד אם נטלן אחד אחד מברך על כל

2 והנה הנ"מ בין הרמב"ם והרמב"ן, דלהרמב"ם אם לא היו לו כל הד' מינים כשנטל הלולב לא יצא ידי חובתו כלל, ולהרמב"ן יצא כיון שסו"ס לקח את כולם, ועוד נ"מ דמשמע דלדעת הרמב"ן אם ברור לו שיכול להשיגו הוה לקיחה תמה, ויוכל לכתחילה לברך ע"ז, אך לדעת הרמב"ם והרא"ש לא הוה לקיחה תמה כיון שאינם מונחים ברשותו, ואסור לו ליטול מה שיש לו.

3 והנה הר"ף סתם דבריו "שאם נטלן זה אחר זה יצא", ולא פ"י אם ס"ל כהרמב"ם דעכ"פ צריך שיהיה כולם לפניו לפני שמברך על הראשון, או שסגי אפי' אם לא היו בידו בתחילה וכדעת הרמב"ן.

4 ולא זכיתי להבין מהיכן ראה הב"י דעת הרמב"ם שצריך לברך על נטילת לולב, ואולי כיון שכתב בתחילת דבריו שמברך על נטילת לולב כשמברך על כולם ביחד, ואח"כ כתב שאם נטלן זה אחר זה יצא, ומשמע שמברך ג"כ על נטילת לולב, אכן הרמב"ן כתב להדיא שמברכין רק על נטילת לולב, שכתב להדיא "שאפי' שאין מברכין אלא על הלולב", וכן מבואר בדברי הרא"ש שכתב "ומסתבר שמגביה הלולב תחילה שמזכירן אותו בברכה", שוב מצאתי בספרי "הטור" החדשים, שהגירסא בב"י שם הוא "הרמב"ן", ולפי"ז שפיר ניחא.

משום דחדא מצוה היא, א"כ ה"נ אינו חוזר ומברך דהא חדא מצוה היא כדאיתא במנחות, ואפשר כיון דהראב"ד ס"ל דאפי' לא סח מברך על כל אחד בפ"ע לכן פסק רמ"א לברך עכ"פ אם סח בנתיים. עכ"ל מ"א.

ובפמ"ג ביאר כוונת המ"א דהוה כעין ס"ס, כיון דיש פוסקים דאף בתקיעות חוזר ומברך, ודעת הראב"ד דאף בלא סח כל שנוטל כל אחד בפ"ע מברך על כל אחד ואחד, לכן נקט רמ"א דאם סח חוזר ומברך.⁷

והנה בביה"ל (ד"ה ואם) אחר שהעתיק דברי מ"א כתב וז"ל: ולענ"ד נראה בפשיטות דטעם הגה"מ דאף דאין אנו סוברין כשיטת ר"ת דבעינן שיקחם כולם בידו בבת אחת דאל"ה לא מקרי לקיחה תמה, עכ"פ בעינן שיהיו בזה אחר זה בלא הפסק בינתיים דאל"ה ס"ל דזה בודאי לא מקרי לקיחה תמה, [אלא הא קשיא לי דא"כ גם על הלולב לא יצא ויצטרך לחזור וליקחנו ג"כ ולברך על כולם על נטילת לולב ומלשון הרמ"א לא משמע הכי, ועיינתי בהגהת מיימוני על מה שכתב הרמב"ם שאם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא כתב הגה"מ וע"ז כתב רבינו שמחה שאם שח בין מין ומין חוזר ומברך עכ"ל, אפשר נמי דכוונתו שיחזור ויברך על כולם על נטילת לולב]. וכן משמע לענ"ד מלשון הרא"ש והטור ורי"ו שכתבו אפילו לא נטלן ביחד אלא בזה אחר זה משמע דבעינן עכ"פ שיהיה בזה אחר זה ולא שישח בדברים בטלים בינתיים. עכ"ל הביה"ל.

ובפמ"ג ביאר כוונתו משום הפסק ברכה. וביאור הדברים הוא, שבעיקר הדין אם היו מצויים אצלו גם הרמ"א מודה שיצא דזה נקרא לקיחה תמה וכהרמב"ם, אלא שלכחילה צריך שיהיו מונחים לפניו שלא יפסיק ביניהם, כיון שמברך ברכה אחת על כולם, ולפי"ז ליכא פלוגתא בין המחבר להרמ"א ושפיר ניחא דלא כתב הרמ"א וי"א⁵, ובאמת כן משמע בב"י שהשווה דעת הטור להרא"ש ולא עשה פלוגתא ביניהם, ומשמע שגם הרא"ש ס"ל כהרמב"ם שבעיקר הדין משום לקיחה תמה, גם הרא"ש מודה שיצא אם היו ברשותו אלא לכחילה הצריך הרא"ש שיהיה לפניו משום חשש הפסק בברכה.⁶

אם סח בין מין למין

(ד) עוד כתב הרמ"א בסעיף הנ"ל וז"ל: ואם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפ"ע עכ"ל, ומקורו מהגהות מיימוני (על הרמב"ם שם) והביאו הרמ"א בד"מ.

ובמ"ב (ס"ק נ"ו) ביאר דברי הרמ"א וז"ל: דהיינו על הדס על נטילת עץ עבות [ובט"ז סק"ז כתב שיאמר על נטילת הדס], ועל ערבה על נטילת ערבה, וכן על האתרוג, ומ"מ טוב שאח"כ ג"כ יחזור ויקחם כולם ביחד, עכ"ל.

ובמגן אברהם (ס"ק כה) כתב וז"ל: ז"ל הג"מ, וע"ז כ' רבי' שמחה שאם שח בין מין למין חוזר ומברך עכ"ל, מזה הלשון מוכח דר"ש לשיטתי' אזיל שפסק ג"כ שופר שאם סח חוזר ומברך כמ"ש הג"מ שם בשמו, אבל לדידן דקי"ל בסי' תקצ"ב דאינו מברך

5 ובשער הציון (ס"ק ס"ז) כתב שיי"א שהרמ"א שהעתיק דעת הרא"ש חולק על המחבר בעיקר הדין דלא יצא כל זמן שאינם לפניו [היינו דס"ל דכל זמן שאינו לפניו אינו נקרא לקיחה תמה], וטעם המ"א דא"כ היה לו להרמ"א לכתוב וי"א, ומדכתב סתמא משמע דגם הרא"ש מודה בעיקר הדין להרמב"ם דמן התורה יצא, עכ"ל, וכבר כתבתי בפנים שכן משמע מהבית יוסף שהשווה דעת הרמב"ם להרא"ש, ומשמע דאינם חולקים בעיקר הדין.

6 ובפמ"ג ביאר דעת הרא"ש שהעתיקו הטור שהא דצריך שיהיו לפניו שמא לא יהיו כולם, ולא זכיתי להביא דבאופן שברור לו שיש לו את זה ברשותו, מה יש חשש שלא יהיו כולם.

7 והנה יש בזה אריכות בספרי זמנינו אם בספק ספיקא אמרינן סב"ל, ויש בזה סתירות בדברי המ"ב, ואין כאן המקום להאריך בזה.

בירך על הלולב וראה שחסר לו אחד מן המינים או שהיו הפוכים

(ה) והנה בספר אורחות חיים (חלק א הלכות לולב אות כב) כתב וז"ל: מעשה בא אל הר' משולם שנטל לולב ביום ראשון של סוכות ובירך עליו על נטילת לולב ושהחיינו, ואח"כ הסתכל בו ולא מצא בו ערבה, והביאו לו ערבה והניחה בלולב, חזר ונטלו ונטל ג"כ האתרוג ובירך על נטילת ערבה, ושהחיינו משום ערבה, ונהי דאין צריך ליטול כי אם הערבה בלבד שהרי יצא ידי חובתו בג' מינין שנטל, אלא מצוה מן המובחר בעי למעבד ליטול ד' מינין בבת א', וכן מצאנו כתוב מכתובת ידי הראב"ד ז"ל.

והב"י והר"מ העתיקו דבריו, וכן הט"ז (ס"ק ט"ז) הביא דברי רבינו משולם שאם היה חסר לו הדס, מברך על נטילת הדס.

והמגן אברהם (ס"ק כ"ה) העתיק דברי או"ח אלו וכתב ע"ז וז"ל: וצ"ע דבסי' תרע"ב כ' בשם א"ח אם לא הדליק בליל ד' אלא ג' נרות יחזור וידליק א' ולא יברך, כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשהו עכ"ל, וכ"מ סי' ר"ו ס"ה וקע"ז ס"ד דאע"פ שלא היה לפניו בשעת ברכה כיון שדעתו עליו ועס' ר"ט ס"ב בהג"ה, ולכן נ"ל דהא"ח וראב"ד לשיטתם אזלי דס"ל דצריך לברך על כל א' בפ"ע, אבל לדין א"צ לברך אא"כ סח בנתיים ולכן השמיטו דין זה בש"ע, וכ"כ הרד"א בשם הרמב"ם שאם בשעה שהדליק נר הראשון היה כוונתו להדליק

והנה לפי דברי הביה"ל יוצא שחולק על הרמ"א שהרי הרמ"א כתב שמברך על כל אחד בפ"ע, ולפי דבריו יוצא שכיון שסח לא הוה לקיחה תמה, צריך לחזור ולברך גם על הלולב, וכמש"כ בסוגריים.

ונראה לענ"ד שדעת הרמ"א והמ"א דכדי שיהיה לקיחה תמה, סגי שיהיו מונחים ברשותו, ולא איכפת לן שהיה הפסק ביניהם כדי לצאת ידי המצוה, והמ"א עצמו (ס"ק כ"ד) שהעתקנו את דבריו לעיל, כתב שהא דכתב הרמ"א שצריך שיהיו מונחים לפניו הוא משום חשש הפסק, ובעצם לפי הרמב"ם אם מונחים ברשותו לכד זה נקרא לקיחה תמה, ואף הרא"ש אינו חולק על הרמב"ם בזה דבאופן שהם מונחים ברשותו הוה לקיחה תמה, אלא משום חשש הפסק צריך שיהיו מונחים לפניו, ולפי"ז אם הפסיק הרי יצא י"ח המינים שנטל דהוה לקיחה תמה כיון שהם ברשותו, ומ"מ צריך לברך על הנשאר דהרי הפסיד הברכה עליהם כיון שהפסיק ביניהם.⁸

והנה אף שבמ"א מיישב את דברי הרמ"א שבסח צריך לחזור ולברך, בכף החיים (ס"ק קכב) הבין לדעת מ"א לא יברך⁹, והמ"א בא רק ליישב דעת רמ"א, ובכף החיים הוסיף שכן דעת ההלכות קטנות והברכ"י שאמרינן סב"ל, וכן הביא שהער"ה (אות י') הביא כמה פוסקים שלא יברך, וכן נקט המאמר מרדכי (אות יט) שלא יחזור ויברך, ולכן אף שבמ"א לא מפורש שחולק על הרמ"א, מ"מ צ"ע אם יכול לחזור ולברך.

8 ובאמת צ"ע על הביה"ל שהרי בשעה"צ (ס"ק ס"ז) שהעתקנו לעיל משמע שבמקום שאינו לפניו אף דהוה הפסק מ"מ זה עדיין נקרא לקיחה תמה, ואולי דבביה"ל כאן נקט כ"א שהובא בשעה"צ דלהרא"ש אם אינו לפניו לא הוה לקיחה תמה, ולפי"ז גם אם הפסיק ביניהם לא הוה לקיחה תמה, וצ"ע.

וכן לענ"ד יש לעורר על לשון המ"ב שכתב וז"ל אם בירך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או ערבה או שהיו מהופכים אם היה לו הדס או ערבה בביתו "באופן שאי"צ להפסיק ביניהם כדי ליקח אותם", יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו המין שנחסר עכ"ל, ולכאורה צ"ע דכיון דנקטינן כהרמב"ם דסגי שיהיו ברשותו, מאי איכפת לן שיש הפסק, אבל אם נימא דס"ל דלהרא"ש באופן שאין מונחים לפניו ויש הפסק לא הוה לקיחה תמה, וכמו שכתב בשעה"צ בשם י"א, ניחא טפי, דלהכי צריך שלא יהיה הפסק ביניהם, דאל"ה לא הוה לקיחה תמה.

9 אך באמת לענ"ד אינו מוכרח, שאפשר שכיון שהמ"א מיישב את דברי הרמ"א נוקט כוונתו דיכול לברך, וכן משמע קצת בפמ"ג שמבאר כאן את דברי מ"א שהוא ס"ס, דלא כתב כאן דלמעשה לא יברך כמו שכתב להלן בדין כשמצא מינים פסולים בשעת הנטילה.

בנדו"ד שבירך עליו כשהיה מהופך, ומעיקר הדין הרי אמרו שצריך לברך שהחיינו בשעת עשיית הלולב אף מערב יו"ט, ואף שהאידנא לא נהוג כן, מ"מ בודאי יצא אף כשרואה אותו וכ"ש כשבירך עליו כשהיה מהופך עיי"ש באריכות, וכתב בסוף דבריו שהסכים לו הגאון מהרש"ם זצ"ל, ולכן נראה דלדינא לא יחזור ויברך שהחיינו דסב"ל.

היו המינים פסולים ולא היו לו

מינים אחרים כשרים ברשותו

(ו) וכתב המ"ב שם דהנה כל מה שנחלקו הרמ"א והמ"א, דלהרמ"א מברך על אותו המין ולהמ"א לא יחזור ויברך, היינו דוקא אם היו המינים מהופכים או שהיו פסולים והיו לו אחרים כשרים ברשותו, אבל אם היו פסולים ולא היו מונחים אחרים ברשותו, הרי אי"ז לקיחה תמה ולכו"ע צריך לחזור ולברך גם על הלולב על המינים שהיו בידו, וממילא מברך על נטילת לולב, שהרי נקטינן כהרמב"ם דכדי שיהיה לקיחה תמה צריך שיהיו כולם ברשותו, ודלא כהרמב"ן דס"ל דאפי' אם לא היו ברשותו אם השיג אותם אח"כ יצא.¹⁰

ונראה לענ"ד דאם נטל לולב בביהכנ"ס וראה שההדסים או הערבות פסולים, אף שיכול להשיג מאחרים, מ"מ אין זה נקרא לקיחה תמה, כיון שהם אין מצויים אצלו, ואף בשאר ימים שאין בזה דין "לכם", מ"מ כיון שאין זה ברשותו וצריך לבקשו מחבירו שישאילנו, אי"ז נקרא ברשותו, ואין זה נקרא לקיחה תמה, וחייב לחזור וליטול כל המינים ולברך על נטילת לולב.

בחסר אחד המינים

וכבר הפיח דעתו מהברכה

(ז) והנה אם נטל וברך על הלולב ומצא שהיו לו הדסים או ערבות פסולים, ולא היו

אחרות א"צ לברך ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו נרות מברך בכל פעם, עכ"ל מ"א.

והנה במ"ב (ס"ק נו) הביא דברי הארחות חיים וז"ל: אם בירך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו ההדס או הערבה או שהיו פסולים או מהופכים, אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שאי"צ להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם, יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו המין שנחסר וכו', ואם זה היה ביום הראשון יברך צריך לברך עוד פעם שני שהחיינו בשביל הנחסר עכ"ל.

ובשעה"צ (ס"ק ע"ד) הביא כמה אחרונים שדחו את דברי מ"א¹⁰, והם הלבוש והא"ר ובגדי ישע ומור וקציעה ודרך החיים וחיי אדם, וסיים בשעה"צ וז"ל: ולכן אף דבפמ"ג והשע"ת חוששין קצת מחמת קושיית המ"א לספק ברכה בזה, אנו לדינא סתמנו שיוכל לברך כי כן הוא דעת הלבוש והא"ר ובגדי ישע ומור"ק ודה"ח וח"א וגם היד אהרן יישוב קושייתו ומסברא כוונתייהו עכ"ל השעה"צ.

אמנם כיון דהפמ"ג נקט דסב"ל, וכן כתב בשע"ת דלא יברך מספק, וכן הביא בכף החיים (ס"ק קכ"ג) בשם המאמר והחיד"א דלא יחזור ויברך, וסיים הכף החיים דאמרינן בזה סב"ל, לכן נראה דלמעשה לא לברך.

באופן שהיו מהופכים

אם צריך לחזור ולברך שהחיינו

והנה העתקנו לשון המ"ב לעיל דגם באופן שהיו מהופכים צריך לחזור ולברך על המין הנחסר, וביום הראשון צריך ג"כ לחזור ולברך שהחיינו על המין הנחסר, אמנם בחיים וברכה (אות מ"ב) האריך בזה טובא שבאופן שהיו המינים מהופכים לא שייך לברך שהחיינו, כיון שאף אם בירך שהחיינו בשעה שראה הלולב לבד יצא בזה, כ"ש

10 ובשער הציון הביא טעמם דכיון דבעת הברכה לא היה דעתו כלל על ההדס והערבה, א"כ עתה הוא נטילה חדשה, ודמי לתורמוס שבירך עליו ונפל מידי אף שהיה לפניו תורמוס אחר ואוכל השניה, מ"מ צריך לברך על השניה כיון שלא היה דעתו כלל עליו, וה"נ דכוותיה.

11 ובשער הציון (ס"ק ע"ה) כתב שאף המ"א מודה בזה, ולפלא שבכף החיים שם כתב שא"צ לחזור ולברך ולא העתיק חילוק זה.

הנענועים, כיון דחז"ל תיקנו לנענע באמצע הלל, הרי כל אמירת ההלל הוא ג"כ כדי לנענע בו במקומות שאמרו לנענע שם, או אפשר כיון דבלא"ה אומרים הלל אף מי שאין בידו ארבעה מינים לא הוה כמו צרכי הנענועים, והוה כמו שסח, וצ"ע, אמנם כבר כתבנו דלדעת כמה פוסקים אף בסח בשאר דברים לא יחזור ויברך.

שכח להפוך את האתרוג בשעת נטילה וכבר הסיח דעתו

והנה שאלה זו מצויה באופן ששכח אחר הברכה להפוך את האתרוג שיהיה פטמתו למעלה כל שעת הנטילה, וסח והסיח דעתו מהם, או שנטל לולב לפני תפילת שחרית ובאמצע אמירת הלל נזכר שלא היפך את האתרוג כדרך גדילתו בשעת הנענועים, באנו למחלוקת הרמ"א והפוסקים הנ"ל אם צריך לחזור ולברך על נטילת אתרוג, ולמנהגינו ליטול לולב אחרי תפילת שחרית לפני הלל, אם בירך על הלולב והרגיש באמצע אמירת הלל והושענות שהאתרוג עדיין מהופך, אולי קיל טפי כמו שכתבנו באות הקודם. אך שהחיינו ביום הראשון בודאי לא יחזור ויברך, וכמו שכתבנו לעיל בשם החיים וברכה ודלא כהמ"ב, ובאופן שהרגיש בזה אחרי התפילה באופן שהסיח דעתו לגמרי מן הלולב נראה דצריך לחזור ולברך לכו"ע על נטילת אתרוג כמו שכתבנו לעיל.

נטל לולב וראה אח"כ

שאחד מההדסים או הערבות פסולים

(ח) וכל מה שכתבנו בחילוקי דינים דלעיל היינו דוקא אם האתרוג נמצא פסול, או שכל ההדסים או ערבות היו פסולים, אבל אם נשאר הדס כשר ולא היה מהופך, הרי פסק הרמ"א (תרנ"א סעיף א') דבשעת הדחק

בידו אחרים כשרים, הדין הוא שצריך לחזור ולברך על נטילת לולב, כיון שלא היו ברשותו הד' מינים, ולא סגי במה שיש לחבירו כמו שכתבנו לעיל, אבל אם היו מהופכים או שהיו לו אחרים¹² אך סח והסיח דעתו בינתיים, או כגון שנטל לולב לפני תפילת שחרית, וראה באמירת הלל שאחד מהמינים פסולים או מהופכים, באנו למחלוקת הרמ"א והפוסקים דלעיל אם סח אם צריך לחזור ולברך על אותו המין, ולדעת הרמ"א צריך לחזור ולברך, אך י"א שאי"צ לחזור ולברך וכמו שהקשה המ"א, ונקטו כן כמה פוסקים וכמו שהבאנו בשם הכף החיים, ולכן נראה דבכה"ג צ"ע אם יוכל לחזור ולברך, וביום הראשון כשהיו פסולים צריך לחזור ולברך שהחיינו לדעת רמ"א הנ"ל, אך אם היו מהופכים בוודאי לא יברך שהחיינו כמו שכתבנו לעיל בשם החיים וברכה ודלא כהמ"ב.

אמנם נראה דאם הרגיש בזה אחרי התפילה או אחרי שהניח לגמרי את הלולב, שזה דומה למי שפשט טליתו שלא ע"מ לחזור וללבשו, אף להמ"א צריך לחזור ולברך, דהרי אף בתקיעות אם הסיח דעתו לגמרי צריך לחזור ולברך, דכל מה דמקילין שם משום שהוא כמו ששח באמצע הסעודה, ובסעודה אם הסיח דעתו לגמרי צריך לחזור ולברך המוציא.

ויש להסתפק באופן שמצא את הפסול באמצע הלל או הושענות, למנהגינו לברך על הלולב אחרי תפילת שחרית לפני הלל, דאולי אף לדעת הרמ"א לא יחזור ויברך, דאפשר דהוי כאומר אחר ברכת המוציא גביל לתורא שהוא מצורך אכילה, וכמו דנקטינן בסימן קס"ז דגם בכל צרכי אכילה לא הוי הפסק, אולי נימא ג"כ דהלל והושענות בחג הסוכות הם מצרכי

12 ונראה דאף אם בירך על הלולב בביהכנ"ס ויש לו מינים אחרים בביתו שפיר זה נקרא לקיחה תמה, כיון שהם ברשותו, ואף שהרא"ש שכתב שצריך שיהיו מונחים לפניו זה רק משום חשש הפסק, וכמו שכתבנו לעיל בשם המ"א, ולפי"ז בודאי יצא ידי לולב, ואי"צ שוב לברך על נטילת לולב לכו"ע.

הראשון, ואף דדעת הרמ"א להחמיר דשאר ימים נמי פסול משום הדר, מ"מ אין יכול לחזור ולברך, דעיינ בשועה"ר סי' תרמ"ט סוף סעיף י"ט דבשעת הדחק שא"א למצוא מינים אחרים יש לסמוך על הפוסקים דבשאר ימים ליכא פסול הדר, וכן הוא בח"א כלל קמ"ט סימן ו', עיין כל זה בחיים וברכה (אות ט) שהביא כל זה ועיי"ש עוד, ולפי"ז כשבירך על נקטם, שוב אינו יכול לברך בשאר הימים בזה.

ואף ביום הראשון ונקטמו כל ההדסים אך יש שם עלים מסביב ראשו ואין ניכר הקטימה, הרי דעת המחבר (תרמ"ו סעיף י') דנקטם כשר בהדס באופן שעליו חופין את עצו ואין ניכר הקטימה, ולפי"ז שוב אין יכול לחזור ולברך, אך באופן שאין שם עלים סביב וניכר הקטימה ה"ז פסול לכו"ע כמבואר בשעה"צ (ס"ק ל"ב) בשם הפמ"ג¹⁴, ולפי"ז אם שלשתן נקטמו כה"ג, יש לחזור ולברך באופנים שכתבנו לעיל, [היינו שיש לחלק בזה אם היו לו הדסים אחרים או לא וכל החילוקים שהוזכרו לעיל].

ואם ביום הראשון ראה אחר הנטילה שנקטמו שתי הערבות, הנה המחבר בסימן (תרמ"ז סעיף ב') כתב שערבה שנקטם ראשה פסולה, והרמב"ם מכשיר בנקטם ראשה¹⁵, ובמ"ב (ס"ק י"ב) כתב שנקטינן כדעה ראשונה שפסולה, ובשעה"צ כתב ע"ז מקורו ב"ח וא"ז, והוסיף השעה"צ וז"ל והנה מה דפמ"ג עושה זה לספק כבר תמה עליו בבכורי יעקב דהרמב"ם הוא יחידאה עכ"ל, ובבכורי יעקב (ס"ק י') כתב שגם דעת רש"י הוא כהרמב"ם, ודעת הא"ר שבאין לו ערבה אחרת יכול לברך על נקטם ראשה,

דליכא הדס כשר סגי לטול חד דלא קטום¹³, ובמ"ב (ס"ק י') הביא מחלוקת אם יכול לברך, ודעת הפמ"ג והישועות יעקב שיכול לברך, ולפי"ז הרי כיון שבשעת הדחק יכול לברך ע"ז להניי פוסקים, א"כ אף אם אחר הנטילה מצא ההדסים פסולים, מ"מ כיון שנשאר אחד כשר, הרי שוב אינו יכול לברך בכל גוונא כשנוטל ג' אחרים כשרים שהרי לדעת הרמ"א כבר יצא ידי חובתו.

ואם מצא ערבה אחת פסולה, הנה אף שהמ"ב (ס"ק ג') כתב שאם נטל רק ערבה אחת, צריך לחזור וליטול ב' ערבות ולברך, ומקורו מהבכרי יוסף והכנה"ג ובית דוד וכמו שכתב בשעה"צ (ס"ק ב'), מ"מ כבר הקשו ע"ז דמקור דברי הרמ"א דסגי בהדס אחד, הוא משום דסמכין על הראשונים שנקטו כר"ע דסגי בהדס אחד, והרי ר"ע אמר בפירוש כשם שלולב אחד כך הדס אחד וערבה אחת, עיין ביכורי יעקב (תרנ"א ס"ק ב') שהקשה כן ופלפל בדבריו, ועיי"ש שנקט למסקנא שאם בירך על ערבה אחת לא יחזור ויברך, וע"ע בזה בחיים וברכה (אות רמ"ז), ולפי"ז אם רק ערבה אחת היתה פסולה אין יכול לחזור ולברך כשנוטל שוב ב' ערבות.

נטל לולב וראה אח"כ שההדסים

או הערבות נקטמו ראשון

ט) ואם ראה אחרי הנטילה שההדסים או הערבות נקטמו ראשון [והיינו ככולם כנ"ל], הנה בשאר ימים חוץ מיום הראשון הרי נחלקו הפוסקים אם דבר שהוא פסול משום הדר, אם הוא פסול בשאר ימים, ודעת המחבר (תרמ"ט סעיף ה') כהרמב"ם דדבר שהוא פסול משום הדר אינו פסול רק ביום

13 ובמ"א הביא שם בשם הרמב"ן דסגי אפי' בחד דלא קטים, ולכאורה הכוונה היינו כשהוא מכוסה בעלים שאין קטימתו ניכרת וכדלעיל, ודעת מ"א לסמוך ע"ז בשעת הדחק, ובמ"ב (ס"ק י') נקט שלא יברך.

14 והחזו"א (או"ח סימן קמ"ו ס"ק ל') צידד להכשיר בהדס שנקטם אף שאין עליו חופין את ראשו עיי"ש טעמו.

15 ובאמת שצ"ע רב על הרמב"ם שהכשיר בערבה בנקטם ראשה, שהוא נגד משנה מפורשת, וכבר נתקשו בזה האחרונים, עיין בנו"כ על הרמב"ם, ובמ"ב מהדורת עוז והדר מה שתי' בזה, ואין כאן המקום להאריך בזה, אך יש לציין דלפי אחד התירוצים יוצא שיש להכשיר להרמב"ם אף בהדס קטומה שניכר קטימתה, וכדעת החזו"א שהבאנו בהערה הקודמת.

והביאו בבכור"י (סק"ז), ולפי"ז נראה דאף זה לכתחילה כשאין לו אחרת, ולדעת דהשעה"צ כתב דהפמ"ג שעשה ספק הוא הפמ"ג הוא ספק, צ"ע אם יוכל לחזור יחידאה, כיון דלדעת הא"ר יכול לברך על ולברך ע"ז.

העולה מכל הנ"ל

א. אם נטל ד' מינים וברך על נטילת לולב, ואח"כ ראה שאחת מהערבות או שניים מההדסים פסולים או שהיו הפוכים - כיון שנשאר אחד שהיה כשר, אמנם צריך לחזור וליטול הלולב עם ב' ערבות או ג' הדסים כשרים, אך לא יחזור ויברך.

ב. אם בירך ואח"כ ראה שהלולב או האתרוג פסול, או שב' הערבות או ג' ההדסים פסולים, אם לא היו ברשותו מינים אחרים כשרים, צריך לחזור וליטול כולם יחדיו, ויחזור לברך על נטילת לולב, דכיון שלא היו ברשותו לא יצא י"ח כלל ואף לא המינים שבירך עליהם, דאין זה נקרא לקיחה תמה כיון שלא היו אצלו כל הד' מינים יחד. ואם היה כן ביום הראשון צריך גם לחזור ולברך 'שהחיינו'.

ג. אמנם אם היו לפניו אחרים כשרים - לדעת רבינו משולם צריך לחזור וליטול כולם ולברך רק על המין הנחסר, וביום הראשון צריך לחזור ולברך שהחיינו על הנחסר, וכן נקטו כמה אחרונים, וכן פסק המ"ב, ודעת מ"א שחזור ונוטל הכשרים בלא ברכה כלל, ובפמ"ג נקט דסב"ל.

ד. כל זה כשלא היה היסח הדעת בין הברכה על הפסולים לבין נטילת הכשרים שהיו לפניו, אך אם כבר סח או שהסיח דעתו מהנטילה, או שנטל לולב לפני תפילת שחרית, ובשעת הלל ראה שאחד מן המינים פסולים או מהופכים - לדעת הרמ"א צריך לחזור וליטול כולם ולברך על המין הנחסר (אך לענין 'שהחיינו' ביום ראשון, באופן שהיו כולם כשרים אלא שהיו הפוכים לא יחזור ויברך), ולדעת כמה פוסקים, וכן הבין הכף החיים בדעת מ"א אי"צ לחזור ולברך כלל, וכן נקט הכף החיים, ולמעשה צ"ע. אמנם אם הרגיש בזה רק אחרי התפילה או אפי' אחרי שהניח את הלולב באופן שהסיח דעתו לגמרי מן הלולב, והוא כמו שפשט טליתו ע"מ שלא לחזור וללבשו, נראה דצריך לחזור ולברך לכו"ע על המין הנחסר.

ה. שכח להפוך את האתרוג בשעת הנטילה וכבר סח או הסיח דעתו, באנו למחלוקת הרמ"א והפוסקים הנ"ל, אך ביום הראשון לא יברך שוב שהחיינו, ואם הרגיש בזה באמצע אמירת הלל והושענות למנהגינו שמברכים על הלולב אחרי תפילת שחרית לפני אמירת הלל, אולי לכו"ע לא יחזור ויברך, דאפשר דהוי כמו שסח אחר ברכת המוציא מעניי סעודה שאי"צ לחזור ולברך וצ"ע, ואם הרגיש בזה אחרי התפילה באופן שהסיח דעתו לגמרי מן הלולב, נראה דצריך לחזור ולברך לכו"ע על נטילת אתרוג.

ו. אם כל ג' ההדסים נקטם ראשם - אם לכל הפחות באחד מהם הקטימה מכוסה בעלים ואינה ניכרת, יחזור ויטול עם הדסים אחרים אך אי"צ לחזור ולברך. אך אם בשלשתם הקטימה ניכרת - ביום הראשון ה"ז לא יצא ידי הדס וצריך לחזור ולברך כדלעיל, אך בימים האחרים אי"צ לחזור ולברך.

ז. אם נקטם ראשן של ב' הערבות - ביום הראשון לדעת הא"ר ופמ"ג אי"צ לחזור ולברך, ולדעת שאר פוסקים והמ"ב צריך לחזור ולברך, ולמעשה צ"ע. ובשאר הימים יחזור ויטול ולא יברך.

הרב אפרים פישל הלוי סגל

מדידת שיעור ההדס - בעצו או בעליו

אחד מארבעת המינים שמצוה ליטלם בחג הסוכות הוא ההדס, כאמור בתורה 'ענף עץ עבות', ואמרו בגמ' (סוכה לב:) ששיעור ארכו של ההדס הוא ג' טפחים, וכך נפסק בשו"ע (סי' תר"נ ס"א), ועיי"ש שנחלקו בגמ' ובפוסקים באלו טפחים נמדד.

והנה ההדס מורכב מעץ שעליו חופים אותו, ויש לדון מהיכן ועד היכן צריך למדוד שיעור הג' טפחים האמורים בו, האם המדידה נעשית בעץ ההדס, או בעליו.^א

דלולב, ששיטת הראב"ד היא שהפסול הוא דווקא בנקטמה השדרה, אך לא בנקטמו העלים לחוד, כיון שעלי הלולב אינם בכלל 'לולב' שיפסל בקטימתם, ותמה הריטב"א, שהרי נחלקו האמוראים האם עלי הלולב בכלל שיעור הלולב או לא, ומעתה 'אם אתה אומר שאין העלין מכללו [של הלולב] היאך נחלקו בו כלל אם העלין בכלל או לא, והלא כיון שאין העלין עיצומו של לולב דבר פשוט שאינן נכללין בשיעורו כשם שאין עלי ההדס בכלל שיעורו'. הרי דפשיטא ליה לריטב"א שיעצומו של ההדס הוא העץ וממילא אין עלי ההדס בכלל שיעורו וצריך שיהא ג"ט בעצו לחוד. (ועיי"ש בבכוכ"י שבכל זאת סיים בצ"ע לדינא האם אפשר לכלול בשיעור את העלים הבולטים למעלה, כיון שמסוגיית הגמ' משמע דלא כהריטב"א, עיי"ש).

והמשנה ברורה (סי' תר"נ סק"א) כתב לענין שיעור ההדסים: 'ואם העלין שלהם יוצאין למעלה מן העץ צריך שיהיה בעצם

ולפי שראיתי מבוכה בכמה מחשובי ספרי זמננו לגבי מדידת העץ שלמטה תחת תחילת צמיחת העלים, ובאו לכך מאחר שעירבו שתי נושאים: א. שיעורו הבסיסי של ההדס. ב. שיעור שילושו של ההדס. על כן באתי להעמיד הדברים על דיוקם כפי שעלה בידי בעזר צורי וקוני, ובדיבוק וליבון החברים בכלל ללימוד או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' ביתר עילית.

האם העלים הבולטים למעלה נכללים בשיעור

א. בפמ"ג (סי' תר"נ משב"ז א') הסתפק האם אפשר לכלול העלים הבולטים למעלה מהעץ בכלל השיעור, ונשאר בספק, ועל כן כתב להחמיר למדוד בעץ עצמו. ובבכוכ"י יעקב (שם סק"א) הביא דבריו והאריך להוכיח מסוגיית הגמרא שאפשר לכלול בשיעור גם את העלים הבולטים למעלה.

אך שוב הביא הבכוכ"י מהריטב"א (סוכה כט: ד"ה נקטם) בדבריו לענין נקטם ראשו

א ולענין לולב, בגמ' (לב:) נחלקו האם מודדים גם העלים הבולטים מהשדרה, ונפסק להלכה (סי' תר"נ ס"א) שהמדידה היא בשדרה, ולכן צריך שיהיה בלולב ד' טפחים מלבד העלים העולים למעלה מהשדרה [ואם ההדסים והערבות ארוכים יותר מג"ט, צריך שתהא שדרת הלולב ארוכה יותר עד שתבלוט מעליהם טפה, כנפסק שם ס"ב]. ובפשטות כיון שעיקר הלולב היינו השדרה, א"כ יש לכלול בשיעור גם את חלק השדרה שלמטה מתחילת צמיחת העלים שבצידיה. אמנם כבר כתבו ספרי זמננו שהדין תלוי בנידונו של הביה"ל (סי' תרמ"ה ס"ב) האם צריך שתהא כל השדרה מכוסה בעלים או דסגי ברובה מכוסה. ולשו"ע הרב דסגי ברובה מכוסה, פשוט שגם החלק שלמטה מצטרף לשיעור, אך למחמירים שתהא כל השדרה מכוסה לכאורה אין לכלול בשיעור חלק העץ שלמטה. ומצאנו שכבר הזהיר על כך בתוס' רבינו פרץ (סוכה לב:), וז"ל: 'וצריך לזהר למטה שיהיו העלין מתחילין מראש הלולב, וצריך ד' טפחים ממקום שראוי לכפות שלא יהיה אופתא פי' יחיד. וכעין זה במחזור ויטרי (סי' שס"ה) וז"ל: 'ולצד מטה של לולב צריך להזהר שיהיו מתחילין העלין שלא יחסר השיעור'. ולענין ערבה פשוט שהמדידה נעשית בעץ, שאין דין מיוחד בעלים שלה [ורק בנושאו רוב עליה פסולה].

למטה מהעלים, ועוד שהרי כך דרך ההדס שתחילת הענף אין בו עלים וא"כ יש לכלול בחשבון השיעור, או שמא כיון ש"מ"מ אינו מחופה בעלין אינו נכנס למנין השיעור, אמנם כבר כתב בפשיטות מרן החזו"א בסימן קמ"ו ס"ק ח' ששיעור ההדס נמדד מהקן הראשון המשולש ולא מהעץ שלפני העלים המשולשים.

בספר פסקי תשובות במהדורה הראשונה (סי' תרמ"ו אות ה', סי' תרנ"א אות א') כתב בהחלט וללא חולק שמתחילים למדוד הג"ט מהמקום שבו הקן הראשון של העלים מתחיל. וכמקור לדבריו הביא דברי החזו"א הנ"ל.

אכן במהדורת תשפ"א (סי' תרנ"א שם), תיקן במקצת וכתב כך: ומודדים... ובקצהו התחתון מתחילת יציאת העלים, וי"א שגם העץ שבקצהו התחתון בכלל המדידה אפילו אין בו עלים'. ובהערות ציין שהי"א הם הערוך השולחן הנ"ל, ובהליכות אבן ישראל (פכ"ט אות ג') בשם הגרי"י פישר. וכמקורות לשיטה הראשונה והסתמית ציין לעיין לעיל סי' תרמ"ו אות ו', וסי' תרמ"ז הערה 20, ושם כתב בשם החזו"א שהעץ אינו נכלל במדידה, וגם ציין שהאבן ישראל הסתפק בזה, וכתב הפס"ת שם שלמעשה נקטינן שלא לכלול העץ במדידה.

בנטעי גביראל (ארבעת המינים, פי"ד ס"ג) כתב: 'הבדל של חלק מטה מן העלין, אינו מצטרף לשיעור'. וכמקור ציין בהערה לדברי החזו"א הנ"ל.

במשנה ברורה 'משנה אחרונה' (על משנ"ב סי' תרנ"א סק"א) הביאו שנחלקו הערוך השולחן והחזו"א במדידת ג"ט ההדס, ולדעת הערוה"ש נכלל העץ בכלל ג"ט, ולחזו"א אינו נכלל.

בהליכות המועדים (עוז והדר, פ"ד הערה 13) הביאו שהגרי"י פישר הסתפק האם מקום זה נכלל בשיעור ג"ט, אמנם בערוך השולחן, ובהדרת ישראל (יאנובסקי, נדפס

העץ שיעור זה [ריטב"א]. והוסיף בשעה"צ (סק"א): 'ובפרי מגדים מסתפק בזה, ולא ראה את הריטב"א. ועיין בבכורי יעקב שמאריך בענין זה'.

האם חלק העץ שלמטה נכלל בשיעור

ב. ומאחר שכתב הריטב"א שהמדידה היא בעץ ולא בעלים - כיון שהעץ הוא עיצומו של ההדס, פשוט גם שהמדידה מתחילה מתחתית העץ ולא מהמקום שבו מתחילים העלים לצאת, ומאותו טעם - שהרי ההדס הוא 'עץ ההדס' ולא ה'עלים' - כאמור בתורה 'ענף עץ עבות', (ואף הבכור"י יודה בזה, וכל ראייתו מסוגיית הגמ' היא רק שיש להכליל גם העלים הבולטים). ורוב הפוסקים לא טרחו לבאר זאת כיון שהדברים פשוטים ומיותרים, וכל מה שהסתפק הפמ"ג הוא רק האם אפשר להכליל בשיעור גם את חלק העלים הבולט מעל העץ, אבל העץ עצמו הוא הוא ההדס.

ואכן כן פסק בערוך השולחן (סי' תרנ"א) בפשיטות בלא שום מקור, והוסיף: 'ואין לתמוה על מה שמודדין מסופן ממש הא אין שם עלים כלל, דאין זה תמיה, דכיון דברוב ארכן יש עלין א"צ יותר, והתורה אמרה עץ עבות בהדס הרי העיקר הוא העץ, וממילא דמודדין כל העץ ככולין'.

דברי כמה ממחברי זמננו

ג. ולאור זאת ירבה הפלא על כמה מחשובי ספרי זמננו הנפוצים שכתבו להיפך מזה, ונפרט חלקם:

בספר 'כשרות ארבעת המינים' (להג"ר יחיאל מיכל שטרן שליט"א, עמוד פ"ט) כתב: שיעור ההדס... ולענין חלק הענף שלמטה מן העלין אם נחשב למדידת השיעור הגאון ר' ישראל יעקב פישר (שליט"א) [וצ"ל] בהסכמתו לספר ארבעת המינים מסתפק בזה האם כיון דכן דרכן של העלין מרוחקין אחד מהשני אם כן גם בין העלים ישנו חלק ענף מגולה ללא עלים שנחשב בודאי כחלק מהשיעור וה"ה יהיה

וכוונת דבריו, דהנה הראשונים נחלקו בדין 'עבות' האמור בהדס המלמדנו שצריך שיהיו העלים צומחים משולשים - ג' בכל קן, שדעת הגאונים דבעינן שיהא כל שיעור אורך ההדס משולש, ואם אחד מהקנים אינו משולש, וכגון שצמחו בו רק ב' עלים, או שהוא כ'הדס שוטה' דהיינו ששני עלים יוצאים סמוכים באותו גובה והעלה השלישי יוצא גבוה או נמוך מהם - ההדס פסול. ובמגיד משנה (לולב פ"ז ה"ב הובא בב"י סי' תרמ"ו) ביאר טעם הדבר, דכל מה שאינו עבות הוא מין אחר ולא מין ההדס, ולכן לא שייך להכשיר הדס זה מדין רובו ככולו, כיון דבעינן ג' טפחים ד'הדס', והחלק שאינו משולש לאו מין הדס הוא, ונמצא שחסר בשיעורו².

אמנם הראב"ד והרא"ש נקטו שכשם שבכל התורה כולה 'רובו ככולו', כך גם לגבי הדס די שיהא רובו משולש, ואף שמייעוט הקנים אינם משולשים ההדס כשר [והיינו שהבינו שהדס שוטה אינו מין אחר, וכמבואר בדברי הרא"ש לענין בל תוסיף בהוספת הדס שוטה לאיגוד הלולב, אלא שהוא תנאי בהדס שיהא 'עבות', וממילא די ברובו עבות], אמנם הוסיפו שלמצוה יש ליטול הדס שכולו עבות, אלא שאינו לעיכובא, וכל שרובו משולש הרי הוא כשר לנטילה לכתחילה. וכדעתם נפסק בשו"ע (סי' תרמ"ו ס"ה).

ומעתה דן האב"י, שאמנם ברור ששיעור ג"ט דהדס מתחיל מהעץ שלמטה, וממילא למאי דנקטינן לעיקר הדין דדי ברובו משולש פשוט שגם העץ מצטרף להשלים

בורשה בשנת תרע"ז. שהעתיק דברי הערוה"ש) כתבו שנכלל.

[מאידך יש לציין לשבח את משנ"ב מהדורת 'דרשו' (שם), שהביאו דברי הערוך השולחן בפשיטות בלא חולק שגם חלק העץ נכלל בשיעור ג"ט, וכן הביאו דברי החזו"א דלהלן כהוגן וכפי שיובא בדברינו להלן].

ואחר העיון במקורות הנ"ל - החזו"א והאבן ישראל, נמצא שמפורש בדבריהם להיפך, ואדרבה, לשניהם היה ברור כפי ההבנה הפשוטה שגם העץ הוא חלק מההדס, וכפי היוצא מפורש מדברי הריטב"א שחלק זה נכלל בשיעור הבסיסי של ג' טפחי ההדס, וכל הנידון שלהם הוא כיצד להחשיב חלק זה של ההדס לענין 'עבות' ו'שילוש' ההדס, וכפי שנביא דבריהם ונבארם.

חידושו של האבן ישראל

בדין כולו משולש

ד. וראשית נעתיק דברי הגרי"י פישר זצ"ל שנדפסו לראשונה בהסכמתו לספר ארבעת המינים השלם, ומשם בשו"ת אבן ישראל (סימן נ"ז אות ב'), וז"ל: 'מסתפקנא, למאי דקיי"ל בסי' תרמ"ו ס"ה דלמצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות, אי נכנס לחשבון השיעור גם העץ שלמטה מן העליון, כיון דכן דרכן של העליון שהן מרוחקין אחד מן השני, וכן נמי דרכו בתחילתו להיות מרוחק, או דנימא דמ"מ כיון שאינו מחופה בעליון אינו נכנס בחשבון השיעור'.

ב והנה בספר אבן ציון (צוין בס' המפתח) תמה על כך שכביכול המ"מ סותר דבריו, שלהלן (סוף ה"ז) כתב שאפשר להוסיף בהדסים הדס שוטה מפני שאינו נחשב כמין אחר, והאיך כתב כאן ששוטה מין אחר הוא. ובאמת עוד קושי גדול יש בדברי המ"מ, שהרי בפשטות המ"מ ס"ל כדעת הגאונים שהפסול הוא לא רק אם אין כולו עבות בתולדה, אלא גם אם היה כל ההדס משולש ונשרו מקצת עליו שוב אינו משולש, כמבואר בראשונים ובפוסקים. וקשה לומר שחלק זה שנשרו עליו נחשב כמין אחר.

ולכן נראה שאין דברי המ"מ מתפרשים כפשוטם, אלא כוונתו היא, ש'עבות' אינו תנאי בכשרותו של ההדס [שאז היה שייך לומר שדי בזה שרובו משולש ורובו ככולו], אלא הוא 'הגדרת המין', שהרי לא כתבה תורה 'הדס' אלא 'ענף עץ עבות', וממילא כל שאינו עבות אינו ההדס שציותה עליו תורה, ממילא כשם שא"א ליטול הדס שיש בארכו רק ב' טפחים ולהכשירו מדין רובו ככולו, כיון שאין לפנינו הדס בן ג' טפחים, כך גם כשאין לפנינו עבות ג"ט א"א להכשירו מדין רובו ככולו, שכל שאינו עבות כליתא דמי.

ה. ולעצם דברי האבן ישראל לענ"ד שדבריו מחודשים, ומאחר שגם הוא הבין שגם חלק העץ נכלל בשיעור הבסיסי של ההדס, הרי הסברה הפשוטה היא כצידודו הראשון שגם אי בעינן כולו עבות יש לכלול חלק זה בשיעור, שהרי חלק זה אין בו שום חיסרון, וכל מה שהצריכו כולו משולש היינו שיהא כל שיעורו ממין זה שעליו משולשים ולא יהא אף חלק מועט ממנו שעליו כהדס שוטה, אך חלק עץ זה שכן דרכו להיות בלא עלים כלל אין בו שום חיסרון המונע מלכללו בשיעור.

ובאופן אחר י"ל, שאכן אפשר לצדד שחלק זה אינו משולש במובן החיובי, אך גם אינו במצב שלילי של 'אינו משולש' - כי אין שם עלים כלל, ולא אמורים להיות שם עלים, וממילא אינו מגרע לשלמות עבות ההדס אף אם נצרך להשלמת השיעור.

ואמנם זה יתכן, שאם חלק זה של העץ שלמטה גדול וחריג מסתם הדסים, הרי חסר בשילוש של ההדס.

אך כל מה שכתבנו שגם לענין שילוש מסתבר שיש לצרף החלק התחתון, היינו רק באופן שההדס נגזז בשלמותו, אבל אם נקצץ באמצעו יבואר להלן.

מדידת 'משולש ברובו'

לפי מספר הקינים או לפי שטח ההדס

ו. ועתה נעתיק ונבאר דברי החזון איש. אך כדי להבין דבריו יש להקדים הקדמה קצרה בענין הדס שרובו משולש.

שיעור ג"ט ככל שרוב הקינים משולשים, אך עדיין יש להסתפק לפי מה דקיי"ל דמצוה להחמיר לכתחילה שיהא 'כולו משולש', בזה יש לדון האם ניתן להכליל גם חלק זה בג"ט דכולו משולש, שמצד אחד י"ל שכוין שכן דרך גידול ההדס שיש מעט ריוח בין קן לקן וגם יש עץ חלק תחת הקן הראשון, א"כ כשם שפשוט שאין הרוחים בין הקינים מגרעים מעלת כולו משולש, כך גם חלק העץ שלמטה שכן דרכו אינו מגרע מהשילוש, ומצד שני י"ל שהרוחים שבין הקינים הרי מחופים בעלים ולכן הרי הם בכלל השילוש, אבל העץ שלמטה שאינו מחופה בעלים אינו נחשב כמשולש^ג.

ונמצא, שאמנם נכון הוא שלמעשה סובר האבן ישראל שיש צד שלא להכליל חלק העץ בשיעור ההדס, אך לא משום שאינו בכלל ההדס, אלא משום שחלק זה אינו משולש. ולכן פשוט שגם לצידודו רק המחמיר ליטול הדס שכולו משולש אינו יכול לכלול חלק זה, אבל מי שאינו מחמיר בזה, ונוטל הדס שרובו משולש, אין לו שום מקום להחמיר שלא להכליל חלק העץ בשיעור ג"ט, שהרי מצד עצמו ודאי חלק זה הוא חלק מההדס, וכל הנידון הוא האם הוא בכלל השילוש או לא, וכל שממילא ההדס רק ברובו משולש הרי חלק זה של ההדס הוא מהמיעוט המצטרף.

ואכן כפי שציין הפס"ת במהדורה החדשה, בהליכות אבן ישראל הובא משמיה דהגרי"י עצמו שחלק העץ נכלל במדידה.

ג. ובהליכות אבן ישראל (פכ"ו ס"ד) הביאו עוד, דס"ל לבעל האבן ישראל דלדעת הגאונים דצריך כולו עבות, אף בהדס היותר מג' טפחים בעינן שיהא כולו עבות, ואין די בג' טפחים עבות אף שהם רצופים, וכשנצטרף את ב' חידושי האבן ישראל נמצא חידוש גדול להלכה, שלדעת הסוברים דבעינן כולו משולש צריך לקטום הלולב עד סמוך לעליו ממש, שאף שיש לו ג' טפחים עלים משולשים הרי חלק זה של העץ הנוסף נחשב כאינו משולש [חידושו הראשון שהסתפק בזה], וממילא מקלקל שכבר אינו 'כולו משולש' אף שהוא בחלק העורף על ג"ט [חידושו השני], ואכן הביאו שם שכן נהג הגרי"י בעצמו לחתוך ההדס סמוך ליציאת הקן הראשון, אך כיון שלא מצינו בשום פוסק שזוהיר על כך, הרי שהבינו שלא כדבריו עכ"פ בא' מחידושי. ושמעתי מדידי הרב שמעון לינדר שליט"א הערה עצומה על חידושו השני, שהרי כפי שהבאנו המגיד משנה הסביר הטעם שצריך שיהא דווקא כולו משולש ואין די ברובו, 'דהא כל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר ונחסר השיעור', הרי מפורש בדבריו שכל החיסרון בהדס שמקצתו שוטה הוא משום שינחסר השיעור' של ג"ט דהדס, וא"כ אם ג' טפחים משולשים אין שום סברא לפסול באופן שהשאר אינו משולש, שהרי לא 'נחסר השיעור'.

שלשה טפחים יש בכל אחד ואחד מהם שלשה עלין הרי זה כשר ומותר לברך עליו לכתחלה'. וכך הם משמעות דברי הב"י.

ואכן הגרא"ח נאה זצ"ל (שיעורי תורה סי' ג' הערה צ"ד) פסק לפי"ז הלכה למעשה, שדי בכך שרוב קיני ההדס קיימים ומשולשים הם, אף שהם רק בראשו של ההדס ורוב שטח ג"ט אינו כן¹.

ומאידך בט"ז (סק"ט) מבואר להיפך, שהמדידה היא ברוב שטחו של ההדס, שזו לשונו: 'ולעיקובא ברובו. פירוש דאם אין הרוב של שיעור הדס מכוסה בעבות פסול'. וכן מפורש בביכורי יעקב (סי' תר"ג סק"ג), שכתב שמאחר ששיעורו של ההדס הוא ג' טפחים שהם י"ב אגודלים, מעתה רוב שיעור הוא רוחב ז' גודלים'. וכן הוא במשנ"ב (שם סקי"ח): 'שההדס ששיעורו הוא לא יותר מ"ב גודלין... אין צריך עבות בכולו רק ז' גודלין יהא עבות'. (אמנם מדבריו בביה"ל (ד"ה ולעיקובא) נראה שהמדידה נעשית לפי מספר הקינים, וצ"ע בדעתו).

ז. ומעתה יש לדון לשיטתם כיצד למדוד ז' אגודלים אלו בפועל, שאמנם אם המדידה נעשית בקינים היא פשוטה ביותר, שסופרים הקינים ורואים האם רובם משולשים, אך אם המדידה נעשית בשטח ההדס צריך לדעת כמה מעץ ההדס נכלל במדידה יחד עם הקן המשולש, שהרי עוקצי העלים תופסים מקום

הנה כפי שהבאנו נפסק להלכה שמעיקר הדין די בכך שיהא רובו של ההדס משולש, ויש בזה ב' חלקים: א. שיהיו רוב עליו צומחים בשילוש - ג' עלים בכל קן היוצאים בשוה. ב. שיהיו רוב עליו קיימים ולא נשרו ממנו².

ומעתה יש לדון איך למדוד רוב זה, שיתכנו בזה ב' דרכים: א. לפי מספר הקינים, דהיינו שנמנה את מספר קיניו בג' טפחיו, ואז נספור כמה מהם משולשים, וכמה מהם שוטים או נשרו עליהם. ב. לפי שטחו הכולל של ההדס, דהיינו שנמדוד כמה מתוך ג' טפחי ההדס מחופה בעלים משולשים וכמה ממנו מחופה בקינים שוטים או מגולה מעליו³.

ויש בזה נפק"מ גדולה למעשה לענין מדידת ה'שילוש', מחמת המציאות שבדרך כלל העלים העליונים של ההדס צומחים בצפיפות יתרה מהתחתונים, וגם מצוי בהם השילוש יותר מאשר בתחתונים, ובצירוף ב' דברים אלו מצוי מאוד שיהא הדס שרוב מספר קיניו משולשין, אך רוב שטח ההדס צומחים בו קינים שאינם משולשים.

ומעיון בדברי הפוסקים נראה שנחלקו בדרך מדידה זו.

מלשונו של השו"ע הרב (סי' תרמ"ו ס"ג) נראה שהרוב נמדד לפי מספר קיני ההדס, שכן כתב: 'שרובו עבות, דהיינו שרוב קינים של עלין היוצאין בתוך אורך שיעורו שהוא

ד וכן"ל שלמצוה פסק השו"ע שצריך שיהא כולו משולש, ונכללו בזה ב' העניינים, שיהיו כל הקינים משולשים, וגם לא יהא אפילו קן אחד שחסר ממנו עלה אחד, כמפורש בלשון שו"ע הרב (ס"ג).

ה עוד כמה נידונים יש לדון במדידה זו, ואין כאן המקום להאריך בשיטות השונות והכרעת ההלכה, כי לא זו מגמתנו במאמר זה, רק נזכיר הנידונים העיקריים בקצרה: א. האם די ברוב מצומצם של משהו יותר מטפח ומחצה, או דבעינן רוב הניכר לעיניים. ב. האם בעינן רוב רצוף או שמא די אף ברוב מפורז. ג. הדס הארוך יותר מג"ט האם בעינן רוב שיעורו או רוב ההדס, ועוד יש לדון בזה שאם נקל שדי ברוב מפורז, האם אפשר לצרף רוב ג"ט המפורז ביותר מג"ט. ד. האם אפשר לצרף ב' רוב, דהיינו באופן שבמיעוטו של ההדס נשרו כל הקינים, וברובו נותרו קינים - שמכל אחד מהם נשר עלה אחד ונשארו ב' עלים שהם רוב הקן.

ו ובספר 'ארבעת המינים השלם' פסק בזה, שאפשר שמה שנקטו הב"י והשו"ע הרב לפי מספר הקינים הוא משום שדיברו בהדס שהקנים והחיפוי שוים הם בו. אך לענ"ד דוחק גדול לומר כן, שהרי המציאות סותרת זאת, שלא מצוי הדס שהדברים יהיו שוים.

ז מש"כ 'לא יותר' כמובן שלא בא לפסול הדס ארוך יותר, אלא נתכוין שהשיעור הגדול ביותר הוא זה, אך י"א שדי בפחות מכך כמבואר בסי' תר"נ.

העלין עבות מיקרי, ואפילו כשהעלין פרושות יש לשערן כאילו מושכבות וחופות'.

דברי החזו"א לענין מדידת העץ למטה

באופן שנשרו חלק מהעלים

ט. ואחר כל הקדמה זו נבא לדברי החזו"א האמורים, שעל ב' אופני המדידה הנ"ל כתב (סק"ח) לדון איך להחשיב חלק העץ שתחת העלים וחלק העץ שלמעלה מן העלים.

וטרם כל נקדים ונאמר שלענין נידונינו אין מה להסתפק בדעתו של החזו"א, שהרי כתב מפורש בסיום דבריו 'וכל זה אם צריך להעץ להשלמת שיעור אורך ההדס', הרי שפשוט וברור שהעץ שלמטה נכלל בשיעור ג"ט דהדס, ודלא כפי שהובא בשמו. ועתה נביא דברי החזו"א המתחלקים לגבי שתי האופנים הנ"ל:

'נראה דכשמודדין רוב החיפוי יש לחשוב את העץ שמלמטה מהקן התחתון - כמגולה'.

כוונתו לאופן הב' הנ"ל, שאם רוב העץ מגולה ההדס פסול אף שנשרו רק מיעוט עליו, ומעתה מוסיף החזו"א שלכאורה היה מקום לומר שחלק העץ למטה הרי מתחילת ברייתו מגולה הוא וכך דרכו, וממילא כשבאים לחשב האם רוב ההדס מחופה או מגולה יש לצרף חלק זה לחלק הכשר שבהדס אף שהוא מגולה ולא נצרפו לחלק המגולה, שאף שבמציאות רובו של ענף ההדס מגולה מעלים, כיון שחלק זה לא אמור להיות מכוסה הרי הוא מצטרף לחלק הכשר המכוסה.

ואף אי נימא שסוף כל סוף חלק זה מגולה ולא שייך להחשיבו בחלק החפוי, עדיין יש לומר שחלק זה אינו נכלל בחלק החפוי [כיון שאינו כן] אך גם לא בחלק המגולה [כיון שכך דרכו], והיינו בהדס שיש

מועט ביותר בעץ ההדס, ורוב שטח ההדס הוא עץ בעלמא המחופה בעלים או נמצא ביניהם.

וכבר עמד בזה הבכור"י שם^ח, וז"ל: 'אכן יש להסתפק^ט, אם עומד קן עבות בין ב' קנים שאינם עבות... נ"ל, דמהקן הכשר עד הקן הפסול שלמעלה הימנו מצטרפין לשיעור הדס. וכן אם יש קן פסול בין הכשרים, מתחילת הקן הפסול, דהיינו ממקום התחלת העלין, עד הקן הכשר שלמעלה הימנו, אין מצטרפין להשיעור הדס'. ומסתימת דבריו משמע שלא רק חלק העץ המחופה בעלים [כאשר נצמיד את העלה אל העץ] נכלל במדידה עם עלים אלו, אלא גם באופן שיש ריוח בין סוף העלים לתחילת העלים שמעליהם^י, ריוח זה שייך לעלים התחתונים בין לקולא ובין לחומרא.

אמנם לא ביאר לן הבכור"י מה דינו של העץ שתחת כל העלין, שיש לומר בזה ג' דרכים: א. אפשר למדור בכלל חלק העבות - עכ"פ באופן שהקן התחתון משולש הוא, שהרי כך דרכו של ההדס שבתחתיו אין צומחים עלים. ב. אינו נכלל לא בחלק העבות ולא בחלק שאינו. ג. נכלל בחלק שאינו עבות כיון שאינו מכוסה בעלים.

ח. ועל מדוכת דרך מדידה זו באופן שנשרו חלק מעלי ההדס, עמד החזו"א (או"ח סי' קמ"ו), ולא ברירא ליה בהחלט באיזה אופן נעשית, ולכן דן להחמיר ולפסול בב' האופנים: א. באופן שלא נותרו רוב קיני העלין, אף שרוב העץ נשאר מחופה בעלים. ב. באופן שאין רובו של העץ מכוסה בעלים אף שנשרו רק מקצת מקיניו.

ולגבי המדידה באופן הב' הוסיף וביאר דרך מדידת העץ שבין קן הנותר בשלמותו לבין קן שנשר, 'דלעולם העץ הנחפה תחת

ח ולפלא על המשנ"ב שלא טרח לבאר נקודה יסודית ומעשית זו.

ט דבריו הם לשיטתו (סי' תרמ"ו סק"ד) שאין צריכים העלים המשולשים להיות רצופים.

י ואמנם דעת המור וקציעה (הובאה בשע"ת סי' תרמ"ו סק"ג) שהדס שאין ראשי עליו מגיעים לעלים שמעליהם פסול הוא, אך הבכור"י ועוד אחרונים חלקו עליו, וגם המשנ"ב לא הביא חומרא זו כלל.

כמגולה - לגבי רוב, ה"ה שנחשב כמגולה - לגבי כולו, וא"א להכלילו בשיעור ג' טפחים עבות דהדס, שהרי חלק זה אינו 'עבות'.

אמנם מסתבר יותר שיש לחלק בין נידון ד'כולו' ובין נידון ד'רובו' וכנ"ל, שכשבאים לדון האם הדס זה מושלם בדין 'עבות', מסתבר שחלק העץ שלמטה אף שאין בו עלים אין זה מחסיר משלמות העבות שבו, שהרי לא אמורים להיות שם עלים, אבל כשבאים לדון בכשרותו של הדס שנשרו חלק מעליו, ובעינן להכשירו מדין 'רובו ככולו', הרי במציאות נמצא שרובו של ההדס אין בו עלים, ואף שחלק זה לא אמורים להיות בו עלים, מ"מ אינו יכול להציל את ההדס שנשרו חלק מעליו, שסוף כל סוף אין כאן רוב הדס עם עלים, ועדיין צ"ע א'.

יא. ועתה עובר החזו"א לדון באופן הא', בנשרו רוב קיני ההדס, שגם לפי"ז יש לדון איך להחשיב חלק העץ שתחת העלים:

'אמנם אם נשרו רוב העלין פוסלין אף אם הרוב חפוי, (או"י) שאין תלוי כלל בחיפוי רוב אלא בקיום רוב הקנים... העץ שמלמטה מהקנים - אם נחתך ההדס אצל שרשו ולא היו עלין חופין אותו מעולם - לא נחשב למנין הנושרין, אבל כשנחתך בין הקנים הרי הוא כנטל קן'.

והיינו שכשבאים למנות את קיני ההדס לדעת האם נשרו רובם או מיעוטם, אזי חלק העץ שלמטה מהעלים התחתונים לא שייך למנותו למנין החסרים [אף אם יש שם ריוח גדול שאילו היה ריוח כזה למעלה היה שם עוד קן], כיון שלמעשה לא היו שם עלים

בו י"ב אגודלים -[ג' טפחים], והעץ למטה כשיעור אגודל, ומהקן הראשון ואילך יש בו י"א אגודלים אשר ו' אגודלים מהם מכוסים בעלים, נכשירו כיון שרובו מכוסה, ולא נצרף האגודל שלמטה לחלק המגולה ולקבוע שחציו מגולה ונפסלנו.

ומב' דרכים אלו בא החזו"א לאפוקי שאינו כן, אלא חלק העץ שלמטה נחשב בכלל החלק המגולה, ואם בצירופו לא יהא רוב שטח העץ מכוסה הרי ההדס פסול אף שנשרו רק מיעוט עליו.

הרי שהיה ברור לחזו"א שחלק זה שמעיקרו מגולה מעלים נחשב בשיעורו של ההדס, אלא שיש להחשיבו כמגולה מעלים, ואם בצירוף חלק זה נמצא שההדס מגולה ברובו אז הוא פסול.

ועל זה סיים בסוף הס"ק, שאין נידון זה שייך אלא אם באמת נצרף חלק זה לשיעורו ג"ט, אבל אם יש ג"ט בהדס בלא חלק זה, אין לכוללו בשיעור המגולה, שהרי רוב העץ של ג"ט העליונים מכוסה, וחלק זה כמאן דליתיה.

י. והנה היה מקום להבין מדברי חזו"א אלו כצידודו של האבן ישראל, שהרי החזו"א דן לגבי 'רובו', ובזה פסק שאם רובו של עץ ההדס מגולה מעלים הרי הוא פסול אף באופן שבא חלק העץ שלמטה רובו מכוסה, הרי שחלק עץ זה כשלעצמו נחשב כמגולה, ומעתה, כשם שלדעת הסוברים שדי ברובו עבות' בעינן שיהא רוב העץ מכוסה בעלים, א"כ גם לסוברים דבעינן 'כולו עבות' בעינן שיהא כל העץ מכוסה בעלים, ואם חלק העץ שלמטה נחשב

יא עוד יש לדקדק בדברי החזו"א, שכתב (שם סקכ"ח) לגבי נידונו של המו"ק (שבהערה הקודמת), שיש לחלות הדין במחלוקת הראשונים, שלדעת הסוברים דבעינן 'כולו עבות', בעינן שיהא כל העץ מכוסה בעלים משולשים, ואם אין ראשי העלין מגיעים לשורשם של העלים שמעליהם ההדס פסול, אבל למה דקיי"ל דסגי ברובו כשר גם בכה"ג, כיון שרוב ההדס מחופה בעלים, ותמה החזו"א על המו"ק שמחמיר בזה למעשה. ולכאורה לפי"ז גם העץ שלמטה שאינו מחופה אינו נכלל בשיעור ההדס לדעת הסוברים דכולו עבות בעינן [וכעין המבואר לגבי לולב, כמובא לעיל בהערה א'], אך מסתימת דברי החזו"א שדן רבות לגבי חלק העץ שלמטה ולא הזכיר כלום שיש חומרא בזה למ"ד כולו עבות בעינן, משמע שכיון שכך דרכו של ההדס, אין מניעה להכליל חלק העץ שלמטה בשיעור ההדס אף למ"ד כולו עבות בעינן, וצ"ע. יב לא הבנתי תיבה זו ולכן הסגרתי.

לדונו לא בחלק המשולש ולא בחלק שאינו משולש, וכגון אם יש בהדס ט' קינים, ה' משולשים וד' שאינם משולשים, ההדס כשר אף שחלק העץ שלמטה נצרך להשלמת ג"ט, שהרי אין שם קן שאינו משולש, ולא אמור להיות שם קן. מאידך פשוט שהדס שיש בו ח' קינים ורק ד' מהם משולשים הרי הוא פסול ולא שייך לומר שחלק העץ שלמטה שאינו בכלל 'שוטה' יצטרף להכשיר, שהרי אין שם עלים כלל.

אמנם כשבאים למדוד שטח הדס האם רובו משולש, דהיינו האם יש בו ז' אגודלים שצומחים בהם עלים משולשים²³, לכאורה לפי המבואר בחזו"א אין להחשיב חלק העץ שלמטה בחלק המשולש, שאמנם שם אין ההדס 'שוטה' אך גם אינו משולש.

ומ"מ פשוט כנ"ל, שלשיעור הכללי של י"ב אגודלים - [ג"ט] נתחיל למדוד מתחילת העץ, ורק בבואנו למדוד ז' אגודלים משולשים לא נכליל חלק זה.

דרך מדידת 'כולו משולש' בהדס ארוך יותר מג' טפחים

יג. אך יש לציין שבבדיקה המצויה אצל המהדרין במצוות, באופן שההדס ארוך קצת יותר מג' טפחים, ובאים לבדוק האם בג' טפחיו העליונים כל הקינים משולשים והוא הדס מהודר ש'כולו משולש'²⁴, אזי לפי המתבאר בחזו"א יש למדוד הג' טפחים מתחילת יציאת העלים מהקן, כיון שהעץ שתחתיו שייך לקן המחפה אותו, ואם קן זה אינו משולש ממילא נחשב שטח זה בכלל אינו משולש, ואם נכלול שטח העץ בשיעור ג"ט שוב ליכא ג"ט מלאים משולשים. אך כל זה ביש קינים תחתיו, אך אם מתחילים לבדוק מהקן התחתון ביותר שבהדס, אזי

מעיקרו, אך סייג זאת החזו"א שזה דווקא אם ההדס נקטף משורשו, אבל אם היה ארוך והיו לו עוד עלים בתחתיתו, וקצץ מקצתו, הרי נמצא שגם חלק עץ זה - 'נשרו עליו' והיינו העלים שהיו אמורים לכסותו אילו לא היו קוצצים אותם [שהרי כביכול נשרו מהעץ שנשאר לפנינו] - בשעה שנקצץ העץ שממנו יוצאים עוקציהם], וממילא כגון הדס בעל ט' קינים ונשרו ממנו ד', הרי באמת יש להחשיב שנשרו ה' ונשאר ד', שהרי גם חלק העץ שלמטה - נשרו העלים שכיסו אותו כשנקצצו יחד עם העץ שלמטה.

וכמובן שגם על חלק זה עולים הדברים שבסוף הס"ק, שאין נידון זה שייך אלא אם באמת נצרך חלק העץ שלמטה לשיעור ג"ט, אבל אם יש ג"ט בהדס בלא חלק זה הרי יש לפנינו ג"ט שנשאר רוב עליו.

הרי מפורש שאדרבה, חלק העץ ודאי מצטרף לשיעור ג"ט דהדס, ואף אם נשרו מיעוט קיני ההדס אין נחשב חלק זה כנשרו עליו, וככל שבשאר ההדס נשרו רק מיעוט עליו הרי הוא כשר [כל שרוב העץ מכוסה בעלים כנ"ל - הנידון הא'].

איך נחשב העץ שלמטה לענין 'רובו משולש'

יב. ודברי החזו"א נאמרו לגבי פסול 'נשרו עליו', אמנם בהמשך דבריו (סקי"ג) הביא שהאחרונים כתבו שקן שאינו משולש דינו כנשר, וממילא למעשה גם לענין זה יש לחוש ולהחמיר בב' האופנים, ולכן לדעת החזו"א אין להכשיר ההדס רק באופן שגם רוב קיניו משולשים וגם רוב עץ ההדס מחופה בקינים משולשים.

וכשנבא לדון בדרך מדידת העץ לענין זה, אזי פשוט שבמדידת מספר הקינים אין שייך

יג. ולענין מדידת חלק העץ שבין שתי קיני עלים משולשים באופן שיש ריוח ביניהם, כבר דקדקנו לעיל (אות ז') מסתימת דברי הבכ"י שהוא נכלל באגודלים המשולשים, אמנם יעויין בחזו"א שם שהאריך לדון בכמה וכמה אופנים.

יד ואין חוששים לחומרת הליכות אבן ישראל הנ"ל (הערה ב') שאם ההדס ארוך יותר צריך שיהיה כולו משולש.

ולפי"ז נכון הוא מה שקבעו ספרי זמננו הנ"ל שלדברי החזו"א - המהדרים אחר כולו משולש יש להם למדוד ג' הטפחים דהדס מהקן הראשון ולא מהעץ שתחתיו, כיון שבדרך כלל היו עוד עלים תחת עץ זה ונמצא שחסר בשילושו של ההדס, אך לא דייקו בדבריהם, שהם כתבו כן כדין ב'שיעורו' של ההדס [והביאו שהערוך השולחן חולק וסובר שיש לכלול חלק זה], ובאמת הוא דין ב'שילוש' ההדס ולא בשיעורו [והערה"ש לא התייחס כלל לנידון זה].

ואין זו רק טעות בהגדרה אלא גם טעות להלכה למעשה, שהרי מאחר שקבעו הדין בשיעורו של ההדס ממילא פסקו שגם הנוטל הדס ש'רובו משולש' - הכשר מעיקר הדין - יש לו למדוד הג' טפחים המלאים של ההדס רק מהקן הראשון, ובאמת ודאי אינו כן, אלא כפי שביארנו כשבא למדידה זו יש לבדוק האם רוב ההדס קנינו משולשים, ואז יכול לצרף את חלק העץ שלמטה לשיעור ג"ט - וכמפורש בדברי החזו"א - ואין שום הבדל אם צמחו קנים תחתיו או לא, שאף אם מקום זה נחשב כאינו משולש וכנשרו עליו, הרי הוא מהמיעוט שאינו משולש המצטרף לרובו המשולש להכשירו.

העולה מן האמור:

א. הריטב"א כתב שיש למדוד ג' טפחי ההדס בעצו ולא בעליו, ולכן אין להכליל העלים הבולטים לשיעור ג"ט. וכן פסק המשנ"ב, ודלא כפמ"ג שהסתפק בזה מאחר שלא ראה דברי הריטב"א.

ב. מדברי הריטב"א יש ללמוד שהעץ שבתחתית ההדס שהדרך הוא שאין צומחים בו עלים - נכלל בשיעור ג' טפחים, וכן פסק בערוך השולחן, וכך כתב החזו"א, ולא מצאנו שום פוסק שיחלוק על כך. ופלא גדול על כמה מספרי זמננו הנפוצים שפסקו שלא לכלול חלק העץ שלמטה בשיעור ג' טפחים, וכתבו כן משמיה דהחזו"א והגרי"י פישר זצ"ל באבן ישראל, בעוד שבדבריהם מפורש להיפך.

ג. החזו"א כתב ב' כללים לגבי חלק זה באופן שנשרו חלק מעלי ההדס: א. כשבאים למדוד האם רוב העץ מכוסה בעלים - חלק זה נמדד בחלק המגולה. ב. כשבאים למנות מספר

לשיעור ג' טפחים אפשר למדוד מתחילת ההדס למטה - אא"כ נחשוש לספיקו של האבן ישראל הנ"ל (אות ד').

דרך מדידת 'כולו משולש' לפי המציאות בהדסים שלנו

יד. וכיון שבאנו לזה, הנה לפי מה שביררתי המציאות אצל משווקי ההדסים, רובם של ההדסים צומחים לגובה של כ-40-50 ס"מ¹, ומקצרים אותם קודם שיוקם, ולפי המתבאר נמצא שבהדסים אלו העץ הבא לפנינו בתחתיתם באמת שייך לקן שהיה שם ונקצץ, וא"כ אם נצרך חלק העץ לשיעור ג"ט, הרי לדברי החזו"א יש לדון הדס זה כנשרו מקצת עליו, כיון שחלק העץ שהיה מחופה בעלים שהיו תחתיו נמצא עתה מגולה, וא"כ אף באופן ששאר עלי ההדס לא נשרו, עדיין דינו כנשרו מקצת עליו, שלדעת הגאונים דבעינן כולו משולש פסול הוא. וכמו כן יש לדון שיתכן שיש לחשוש שהקן שהיה תחת עץ זה לא היה משולש, ואף שכל העלים שנותרו משולשים הם, הרי לפי המציאות גם הדסים שהחלק העליון משולש מצוי שבחלק התחתון לא יהא משולש, וצ"ע.

טו והוסבר לי שמגדלי ההדסים עושים פעולות לגרום שיהיו ההדסים ארוכים, כי כידוע ההדס בחלקו העליון יותר משולש מחלקו התחתון, וככל שההדס ארוך יותר יש יותר סיכויים שיהיו ג' טפחיו העליונים משולשים.

הקנינים שנשרו - חלק זה אין נידון כ'נשרו עליו', ככל שמעולם לא צמחו עלים תחתיו. אמנם אם אין ההדס שלם מגזעו, אלא היו לו עוד קיני עלים שנקצצו בתחתיתו, העץ הנותר למטה שיין לעלים שצמחו תחתיו וכיסו אותו קודם שנקצצו, ולכן נחשב מקום זה כקן שנשרו עליו.

ד. הדס שכל קיניו משולשים, בפשטות דינו כ'כולו משולש' אף אם נצרך העץ שלמטה להשלמת שיעור ג"ט, אכן באבן ישראל הסתפק שמא למצוה לכתחילה ד'כולו משולש' א"א לצרף חלק העץ שלמטה שמעולם לא צמחו בו עלים.

אמנם רוב ההדסים המשווקים בזמננו היו ארוכים יותר ונקצצו בתחתיתם, ולדברי החזו"א אם נצרך העץ שלמטה להשלמת ג"ט - אינו בדרגת ההידור של 'כולו משולש' שהרי נשרו מיעוט עליו שהיו מחפים עץ זה.

ה. בהדס שאין כל קיניו משולשים ובאים למדוד האם 'רובו משולש', באופן שההדס שלם מגזעו, יש לצדד עפ"י המבואר בחזו"א שאין להחשיב חלק העץ שלמטה כמשולש (אף באופן שהקן הראשון שמעליו משולש), ולפי המציאות בזמננו שבדר"כ היו עוד עלים תחתיו ודאי אין להחשיב חלק זה בחלק המשולש, שהרי לדברי החזו"א מתייחסים למקום זה כנשרו עליו. אך פשוט שבכל אופן נכלל חלק זה בשיעורו של ההדס, כמפורש בחזו"א, ולכן אם יש בהדס רוב ג"ט משולשים, חלק העץ שלמטה משלים לשיעור ג"ט, דלא גרע משאר המיעוט שאינו משולש.

הערת מערכת:

המאמר שלפנינו נשלח אל הג"ר שמחה רבינוביץ שליט"א בעחמ"ס פסקי תשובות. והשיב:

הדברים נכונים שלכו"ע חלק העץ שלמטה נכלל בשיעור הבסיסי של ג' טפחים דהדס, ומה שכתבנו שלא להכליל חלק זה הכוונה שאין להכלילו בחלק המשולש, וכמו כן לענין כולו משולש יש לדון להחמיר למנות ג' טפחים מתחילת צמיחת העלים, וכפי שהוסבר במאמר שלפנינו, אלא שמחמת אהבת הקיצור לא נתבארו הדברים היטב בספרנו, ובעז"ה יתוקן במהדורה הבאה.



הרב מאיר בוקשפן

ביסוי הדם על ידי קטן ואשה וברכת שהחיינו כשמכסה בפעם הראשונה

בערב יום הקדוש בעת ששוחטים את הכפרות, וכן בהזדמנויות אחרות ששוחטים, מתעוררות כמה שאלות שיש לדון בהן: א. האם מותר לתת לקטן לכסות את הדם, והאם יש מצוות חינוך בזה. ב. האם מותר לאשה לכסות את הדם. ג. האם יש לברך שהחיינו בפעם הראשונה שמקיימים מצוות כיסוי הדם. שאלות אלו והמסתעף מהן נברר במאמר זה בסייעתא דשמיא.

חוב כיסוי הדם בשחיטת קטן

וז"ל: אבל אין ספק שאומר לקטן והוא מכסה, כמו שיכול לשחוט², וכמו כן כתב בתבואות שור (סק"ד) שקטן מכסה. ובתפארת ישראל (חולין פ"ו מ"ג אות טז) מחלק בין אם שחט גדול לבין שחט קטן, דכששחט קטן מכסה הקטן, וכששחט הגדול אין הקטן מכסה.³

ובדרכי תשובה (ס"ק קכ"ז) מביא מספר פרי עץ הדעת (כת"י סוף סימן זה) שאם הקטן יודע הלכות שחיטה וגם יודע לאמן ידיו, אף כששחט בינו לבין עצמו - צריך הקטן לכסות בברכה, כיון שיש הרבה פוסקים שמכשירים שחיטתו בדיעבד אף כששחט בינו לבין עצמו, והקטן מותר מדינא לאכול משחיטת עצמו, ולכן פשיטא דחייב לכסות בברכה, ואף דקיי"ל להחמיר אין זה אלא מצד חומרא, אבל מדינא אין איסור, וא"כ למה יפטר הקטן מלכסות בברכה. ואם הקטן לא כיסה - חייב אחר הרואה לכסות, אבל זה האחר יכסה בלא

הנה כששחט קטן מומחה או קטן שיודע לאמן ידיו ואחרים עומדים על גבו וראו ששחט כהוגן - חייבים האחרים הגדולים לכסות¹, ולגבי ברכת הכיסוי נחלקו האחרונים, הש"ך (יו"ד סי' כח סקכ"ג) והלחם חמודות והשמלה חדשה (סעיף כא) סוברים שמברך, והלבוש (סעיף כב) סובר שאינו מברך (והיינו לפי הבנת הש"ך בדבריו, והפמ"ג שם הבין מדבריו שמברך). ואם הקטן ששחט אינו יודע לאמן ידיו או שאינו מומחה - לכו"ע גדול מכסה בלא ברכה.

דעות הפוסקים שקטן מכסה

באופן ששחט איש גדול ולא כיסה, האם חייב או יכול הקטן לכסות, וכן כששחט הקטן האם יכול הוא בעצמו לכסות ולברך - בזה ישנה מחלוקת גדולה, בשו"ת בשמים ראש (סימן יח) סובר שקטן מכסה ומברך,

- 1 ועיין בכתב סופר (חולין פה ע"א ד"ה חש"ו) שכתב שהאנשים שעומדים בעת השחיטה ורואים שהשחיטה כראוי - קודמים לכל אדם, ומבין הרואים מי שקפץ וכיסה הרי זה זריז ונשכר.
- 2 ומבאר שם שבאופן שכיסהו הרוח וחזר ונתגלה שחייב לכסותו שוב, היינו דווקא ברוח שלא נעשה מעשה כלל, רק שעל ידי הכיסוי נחשב כאילו אין דם, משא"כ בקטן דנעשה מעשה כיסוי, הרי כיסוי טוב. ומשמע מדבריו דבקטן אפילו נתגלה אחר כך פטור מלכסות, ודעתו של הבשמים ראש שמצוות כיסוי העיקר הוא הפועל יוצא של המצווה ולא צריך את הפעולה דווקא, אבל צריך שיעשה על ידי מעשה וסגי על ידי קטן.
- 3 ומה שכתוב כשקטן שוחט ואחרים רואים אותו חייב הגדול לכסות - מבאר התפארת"י דהיינו כשהקטן אינו מכסה, אבל מותר להניח להקטן לכסות, דאע"ג דבכל המצות אין הקטן פטור את הגדול, דקטן פטור מדאורייתא, וכל הפטור מדבר אינו מוציא אחר יד"ח, הכא שאני דאע"ג דרמי חיובא על הרואה, היינו כשאין השוחט מכסה, וכשהקטן מכסה אין חל חיוב על הגדול, אבל הכא עיקר החיוב על השוחט, אבל כששחט הגדול אינו רשאי לחנן הקטן בכיסוי, משום דחיובא על השוחט רמא ואיך יפטרונו הקטן, ע"כ. [ולדעת הבשמים ראש הנ"ל מכסה הקטן אפילו כששחט הגדול].

שהוא גדול בוודאי עם ב' שערות כהלכה, שהרי בדאורייתא אין סומכים על חזקה דרבא, וכיון שאין שליחות לקטן צריך להיות הנשלח לכסות במקומו גדול ודאי, [ומשום זה נהגו שהשו"ב דווקא בן י"ח שנים כמבואר ברמ"א יו"ד סי' א' סעיף ה'], וגם המשלח צריך להיות גדול בשנים ושערות.

וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' לז) דקטן אינו יכול לכסות, מכיון שכל ישראל חייבים במצווה זו, אין הקטן שאינו מחוייב בדבר יכול להוציא ולהפקיע חיובם, דבר חיוב דרבנן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו, וכן מדייק מלשון הגמ' (חולין פו ע"ב) דזביחת חרש שוטה וקטן - 'אחרים' מכסים דמו ולא הקטן בעצמו, ואם כיסה ונתגלה חייבים לכסות.

כיסה הקטן וחזר ונתגלה

האם צריך לחזור ולכסות

בשו"ת ערוגות הבושם (סי' כח אות כו) דן באופן שכיסה נכרי או קטן וחזר הדם נתגלה, אי הוי ככסהו הרוח ונתגלה וחייב לחזור ולכסותו או לא. עוד דן שם באופן שהשוטט ציוה לקטן לכסות וחזר ונתגלה די"ל דהוי כדחה בידים, ברם אולי אינו דומה לדחהו בידים כיון שהוא לא עשה כלום, ומעשה הקטן לא נחשב כשליחותו דאין שליחות לקטן.

והנה בשאלה זו - דעת המהר"ם שיק ותפארת יעקב והנצי"ב והתעוררות בתשובה שצריך לחזור ולכסות, ודעת המאירי והבשמים ראש והיד יהודה שאין צריך לחזור ולכסות.

קטן שמוסיף לכסות

באופן שגדול שחט וכיסה הדם, האם יש חינוך לחנך הקטן לכסות עוד דם, עם או בלי ברכה - הנה בודאי שבברכה אי אפשר לכסות, כמו בגדול שכיסה דם אחר שחיטה ואחד רוצה להדר לכסות כל הדם שאינו יכול לברך כמבואר ביד יהודה, והוא הדין שקטן אינו יכול לברך, ואולי יכול לכסות

ברכה, כיון שלאדם האחר אסור לאכול משחיטה זו, ואין לו לסמוך על עדותו של הקטן, לכן יכסה בלא ברכה, ע"כ.

וביד יהודה (סק"ה) כתב שאם הכיסוי נעשה ע"י חש"ו בוודאי מהני, אך לכתחילה אין לעשות על ידם, וזו הכוונה ברש"י אותן אחרים, אבל לא שהם ילמדו החש"ו לכסות, כי עליהם לא אמרה התורה זה, והוא בכלל בני ישראל, דהמצוה מוטלת על בני ישראל החייבים שהם יכסו. וכתב דאם כיסה הקטן ונתגלה - אי"צ לחזור ולכסות, דהם נמי בכלל שפיכה וגם בכלל בני ישראל, וכיסויים כיסוי. ומביא שם מרבינו יהונתן (סימן ג') על המשנה 'חש"ו ששחטו', אע"פ שאין דעת לחש"ו לכסות, אבל אותן אחרים חייבים לכסות, כדתנן שחט ולא כיסה וכו' עכ"ל. ומדייק היד יהודה מדבריו דמשמע דאם הם כן מכסים מהני, ומסיים דלכתחילה יקיים המצווה על ידי גדול ולא ע"י קטן. ועיין גם בדעת תורה (סק"ט) שמביא המחלוקת בזה אם מכסה על ידי קטן, ונראה שדעתו נוטה שקטן מכסה.

דעות הפוסקים שקטן אינו מכסה

הנה במאירי (פה ע"א בד"ה חרש שוטה וקטן) כתב וז"ל: חייבים אותם האחרים לכסות, הואיל ואין לאלו דעת לכסות. ואם כיסו הם, יראה לי שנפקעה מצות כיסוי ואפילו חזר ונתגלה, ואין מדמין אותה לכסותו הרוח. וכן מצאתי בפסקי רבינו חיים אור זרוע וז"ל: חרש שוטה וקטן ששחטו ואחרים רואים אותן, חייבים אותם אחרים לכסות.

ובהעמק שאלה על השאילתות (צא אות ד) מביא וז"ל: עוד כתב בה"ג בזה"ל ואי קא חזי להו אחרינא דקא שחטין, הנך אחריני חייבין לכסות עכ"ל, לימדנו רבינו שלא יניח להחש"ו לכסות כיון שאינן בני מצות, הוי כי כסהו הרוח והמצוה נדחת, והכי דקדק רש"י (בדף פו ע"א ד"ה חייב לכסות), דאותן אחרים חייבים לכסות.

והדעת קדושים ס"ל דקטן אינו מכסה, ומבאר דאין נכון לכבד במצות כיסוי רק למי

שמקיימים מצוות כיסוי הדם - מברכים שהחיינו, ויש דיון גדול בפוסקים בזה וכדלקמן.

הדעות שמברכים

דעת הרמ"א (סעיף ב') היא שמי ששוחט בפעם הראשונה - מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה דמזיק לבריה, ע"כ. והמקור הוא בדרכי משה (סק"ז) מהגהות מנהגים) דהוי כמו ציצית וסוכה דמברך שהחיינו, והש"ך (סק"ה) מביא מקור לרמ"א מהרוקח (סי' שעא) שכתב וז"ל: רבינו יבק משפירא זצ"ל כל מצווה שעל האדם לעשות אם עשאה ומתחנך - לכתחילה צריך לברך שהחיינו, ועל כל דבר שמחה והנאה לפרקים ונהנה - צריך לברך שהחיינו, ומקור הרוקח הוא מהגמרא (מנחות דף עה ע"ב): היה עומד ומקריב מנחות בירושלים - אומר שהחיינו שנחנך לעבודת הזמן, ומשו"ה גם בכיסוי מבאר הש"ך דזה המקור לדעת הרמ"א וסייעתו לברך.

ובט"ז (או"ח סי' כב סק"א) פסק שגם בציצית ותפילין וכל מצווה שאדם עושה בפעם הראשונה - מברך שהחיינו כמו כיסוי הדם, וכן התבואות שור (סק"ד) ס"ל דמברך, עיי"ש שמבאר דבריו בטוב טעם.⁴

בלי ברכה, וגם זהו דווקא אם הגדול לא רוצה לכסות הכל, שאם לא כן חיוב ההידור על הגדול.

ולגבי בן י"ג בלי שערות - בדעת קדושים כתב דאין נכון לכבד במצוות כיסוי רק למי שהוא גדול ודאי עם ב' שערות כהלכה, שהרי מה שאמרו חז"ל מי ששחט יכסה, ובדאורייתא אין סומכים על החזקה דרבא, וכיון שאין שליחות לקטן אין יכול לכסות עד שיהיה גדול מן התורה, וגם המשלח צריך להיות גדול בשנים ושערות, ועיי"ש למי שהוא בן י"ח שנה ובר בנים.

האם אשה יכולה לכסות

אמנם אשה חייבת בכיסוי כמו אנשים, כמבואר בספר החינוך (מצוה קפז) ובתורת כהנים (אחרי פי"א).

ברכת שהחיינו

כשמכסה בפעם הראשונה

ישנה שאלה ידועה בכל מצווה שאדם עושה אותה בפעם הראשונה בחייו, האם יברך שהחיינו, או שאין מברכים רק על מצווה שבאה מזמן לזמן. הנה בהל' שחיטה יש חידוש שפסק הרמ"א, וכן ס"ל השמלה חדשה למעשה, שבפעם הראשונה

4 ומבאר בארוכה הטעם דמברך, דמביא מאבודרהם בשם תשובת הגאונים אין מברכים שהחיינו אלא בדבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, ומבאר כיון דכל שאין בידו לכסות אסור לו לשחוט וא"כ ה"ל הנאה במה שמכסה שע"ז מותר לו לשחוט, השתא דנצטוינו שלא לשחוט ולאכול כ"א באפשר לכסות, הנאה גדולה ושמחה היא לאדם כשעולה בידו לכסות, שיכול לשחוט ולאכול, משא"כ ציצית אע"ג דאסור לילך בבגד החייב בציצית בלא ציצית, הא אפשר לעשותה בת ג' כנפות או שאר גווני דפטור מציצית, משא"כ בכיסוי דא"א לו כלל לאכול חיה או עוף אם לא שיש בידו לקיים מצות כיסוי, וגם מזווה יכול לעשות פתח הפטור ממזווה וליכא הנאה, ועוד מבאר דסמכין אדעת רש"י והרוקח סי' שעא מה שהביא הש"ך דס"ל דכל מצווה שאדם עושה, כשמתחנך לה בתחלה מברך שהחיינו, וכן בציצית ותפילין קטן היודע להתעטף אביו חייב לחנכו בציצית כמבואר בסימן יז, וקטן היודע לשמור תפיליו אביו חייב לקנות לו תפילין כמבואר בסימן לז, וא"כ בציצית ותפילין אימת יברך שהחיינו, אם בשעת לבישה ראשונה לא תקנו חז"ל חיובא לקטנים, וכשנעשו בני יג האי שעתא לאו זמן חינוך שכבר נתחנך בקטנותו, וכן במזווה קיי"ל שאפילו לקטן מחנכים לעשות מזווה לפתחו כמבואר ביו"ד סימן רצא, משא"כ במנחות שאין מניחים אותו לעבוד עד שיהיה בן עשרים כמבואר בגמ' (חולין כד).

וכן בכיסוי ושחיטה אע"ג דאשכחו קטן שוחט כמ"ש בסי' א', מ"מ מילתא דלא שכיחא הוא שיהיה יודע לאמן כמו שכתוב בהג"ה: יש מחמירין שלא ליתן קבלה כ"א לבן יח, [והשמ"ח לשיטתו דקטן מכסה וכן"ל, מבאר דמ"מ אין שכיח לקטן שיכסה, וע"כ יברך שהחיינו כשהוא גדול בפעם הראשונה שמכסה, ואלה הפוסקים דס"ל דקטן לא מכסה כלל, ודאי ניחא טפי למה שייך ברכת שהחיינו בפעם ראשון יותר מכל מצווה אחרת דשייך חינוך כשהם קטנים].

כהן דאע"פ שבשנת י"ג נכנס למצוה, מ"מ בשנת עשרים כהן כשמתחנך לעבודה מברך שהחיינו על העבודה של כל ימיו.⁹

הדעות שאין מברכים

ישנם כמה פוסקים שסוברים שאין מברכים ואלו הם, הש"ך (שם)¹⁰, וכן נקט הפר"ח (סק"ה) כיון שהתוס' והרא"ש מסכימים שלא לברך, ודבריהם נראה עיקר, ועוד דספק ברכות להקל. וכן מבואר בפמ"ג (בשפ"ד סק"ה) דאין להכניס עצמו בספק ברכה, ומביא דהשמ"ח הסכים דמברכים,

וכן התפארת למשה ס"ל דמברך⁵, וכן ס"ל הגר"ש קלוגר⁶, ובכרתי ופלתי (סק"ג) ג"כ כתב שמברך שהחיינו 'בשמחה'⁷, וכן ס"ל המטה אפרים.⁸ וכשמברך שהחיינו כתב באלף המגן שיברך שהחיינו קודם ואח"כ יברך על הכיסוי.

ודעת הפרי תואר (סי' כח סק"ד) היא שכל מי שמתחנך תחלה לחיוב מצוה מברך, ודלא כהרמב"ם שכל מצווה מברך בחינוכה אלא הנכנס לחיוב מצוות, ועל כן יברך כל בר מצווה בתחילת הנחת תפילין על כל המצוות שעתיד לעשות כל ימיו, וכמו

ומבאר התבואות שור דאם מברכים על מצווה שבאה מזמן לזמן, ודאי דמברכים על מצווה שבאה פעם ראשונה לידיו, ומבאר כיון דרש"י והרמב"ם ס"ל דמברכים ולא מצינו בהדיא מי שחולק ע"ז, פשוט דהכי נקטינן, וכ"ש שהמנהגים ישנים העידו כן, ואמרינן בירושלמי כל מקום שהלכה רופפת בידך לך אחר המנהג, וכ"כ המהרי"ק (שורש ט') דמנהג עוקר חשש ברכה לבטלה, ובפרט ברכת שהחיינו דמקילים טפי לברכת רשות.

5 ומבאר התפארת למשה דמ"ש כיסוי הדם לברך שהחיינו, דדוקא על מצווה שצריך לימוד ואימון ידיים מברך שהחיינו כשנתחנך בו, דומיא עבודה בכהנים דהיה צריך אומנות ולימוד סדר עבודה דלאו כל אדם יכול לעבוד, לכך מברך שהחיינו שזיכהו ה' לזה, וכן בשחיטה צריך אומנות, ולא כל אדם יכול לשחוט וצריך לימוד, לכן מברך כשנתחנך בו שזוכה לזה, וכן הטעם שמוהל מברך שהחיינו בפעם הראשון מטעם שהוא דבר שצריך אומנות ואין כל אדם יכול לימול, משא"כ ציצית ותפילין דאין צריך אומנות ולימוד להניחם, דכל אדם יכול להניחם וגם חייב להניחם, וא"כ משעה שנולד ראוי לכך, וא"כ אצ"ל לברך שהחיינו דהא אין לו יתרון בזה אשאר כל אדם, משא"כ שחיטה ומוהל דאין כל אדם יכול אותם וגם אינו חייב להיות מוהל ושוחט דהא אפשר ע"י אחר, לכך מברך שהחיינו שזיכהו ה' שהוא לבדו יכול לעשות מצוה כזו שאין כל האדם עושה אותה, וזה הטעם בעבודה, ולפי"ז אם כבר שחט פעם אחת דבר שאין צריך כיסוי כגון בהמה ואח"כ שחט חיה או עוף - א"צ לברך דכבר נתחנך, וכן משמע בשו"ע וצ"ע.

6 ומבאר הגר"ש קלוגר (בספר החיים סימן כה ובשור"ת שנות חיים סימן קט) דמברכים שהחיינו על דבר הבא מזמן לזמן, דדבר השווה תמיד אין הדבר חביב עליו כ"כ, ולכך לא יברך שהחיינו, אבל דבר שאין זמנו תמיד הוי חביב וראוי לברך שהחיינו, כמו"כ יש חילוק בגוף האדם אם המצווה שייכא לכל אדם בשווה, אז אין המצווה חביבה עליו, כיון דכל אדם יכול לעשותה אם רוצה ל"ש בזה שהחיינו, אבל מצווה שאינה לכל אדם ולא כל אדם יכול אז מברך שהחיינו.

7 ומבאר דכיסוי שאני משאר מצווה שמחוייב לעשותו כמו ציצית ותפילין, משא"כ כיסוי אין מחוייב להמציא עצמו לשחוט ולכסות, ורובן של ישראל אינן שוחטין ומכסים, ולכך אם בא מצוה כזו לידו יברך עליו בשמחה.

8 ועיין בהערה הקודמת.

9 וכן מבואר בחתם סופר שהכלה מברכת בטבילה ראשונה על כל המצוות של משך חייה.

10 הש"ך תמה שם על הרמ"א דלפי"ז אמאי לא מברכים בציצית ותפילין ושאר מצוות שמתחנכים בהן פעם ראשונה, ולא מברכים שהחיינו על קידושי אשה או נישואין, וכן מזוזה, אלא ע"כ ס"ל דלא מברכים שהחיינו אפילו בפעם ראשונה רק בדבר שבא מזמן לזמן וזמנה קבוע וכדעת התוספות והר"ן והרשב"א, ויש לבאר את הגמרא במנחות כהתוס' והרשב"א בברכות, דהיו כ"ד משמרות ואין מתחדשות יותר משתי פעמים בשנה, וכיון שיש בהם זמן קבוע מברך שהחיינו.

והש"ך תמה עוד על הרמ"א שאדרבה בציצית לא מברך שהחיינו אא"כ לובש בגד חדש משום דקנה כלים חדשים, אבל עושה ציצית בבגד ישן לא מברך שהחיינו, וגם על תפילין לא מברכים דלא בא מזמן לזמן, כ"ש כיסוי, ואפילו לדעת הרמב"ם דס"ל דמברך שהחיינו על ציצית ותפילין היינו רק מפני שהם קנין לו כמו מזוזה ומעקה, משא"כ בכיסוי, והש"ך מאריך עוד, ונשאר למעשה בצ"ע.

(יו"ד סימן כב') כתב דנוהגין העולם שלא לברך, ובמסגרת השולחן הספרדי הכריע ג"כ דיותר טוב שלא לברך וכמנהג העולם שלא מברכים, וכ"פ בשו"ת בנין עולם דלא יברך.

ודעת הרבה מגדולי אחרונים [דעת קדושים סק"ב, חקר הלכה (אות ב דין יט), מנחת הזבח (כלל כב עשרון סק"ו) תפארת למשה (על ש"ך סק"ה) ואלף המגן (על המטה אפרים סקל"ב)] שאפילו שמברכים שהחיינו היינו רק במי ששוחט פעם ראשון ומכסה פעם ראשון בשביל עצמו, או שוחט העיר שמקבל שכר מכל עוף שיש לו הנאה, אבל אדם אחר שלא שחט, אע"פ שמכסה בפעם הראשון והעוף לצורך המכסה - אינו מברך שהחיינו, וכן מי ששוחט בחינם אינו מברך, וכן מי שכיסה פעם אחד ולא אכל מהעוף ולא קיבל שכר שחיטה אינו מברך, ואף שאח"כ נעשה שו"ב ומקבל כסף לא יברך, כיון שכבר כיסה פעם אחת, ולפי זה כתב הבית דוד שם דלפי סדר התלמודות השחיטה עכשיו אצל רבו השו"ב ששוחט עופות של אחרים ובחינם ומכסה אז את הדם, א"כ לא יבוא לעולם לכלל חיוב ברכת שהחיינו על הכיסוי.¹¹

סיכום הדברים

א. קטן שהוא שוחט מומחה ויודע לאמן ואחרים גדולים רואים אותו - חייבים הגדולים לכסות. ולגבי ברכה יש פוסקים סוברים שמברכים [הש"ך והלחם חמודות], ויש פוסקים שסוברים שלא מברכים [הלבוש לדעת הש"ך].

ב. אם הקטן השוחט אינו יודע לאמן ידיו או אינו מומחה לשחוט - לכו"ע מכסה בלא ברכה.

ג. כשגדול שוחט - להרבה פוסקים קטן יכול לכתחילה לכסות ולברך [השמלה חדשה, בשמים ראש], ולהרבה פוסקים אינו יכול לכסות [המאירי, וכן מדייק הנצי"ב מבה"ג ורש"י, אור זרוע, מהר"ם שיק, תפארת ישראל, דעת קדושים], ולהיד יהודה לכתחילה לא יכסה אבל אם כיסה הקטן שפיר דמי, ומביא מרבנו יהונתן דמהני.

והפמ"ג נשאר שם בצ"ע, המג"א (שם או"ח סימן כב' סק"א) ס"ל דאינו מברך בפעם הראשונה, ורק במילה ופדיון הבן מברך, דהנהו לא שכיחי כ"כ וה"ז כמו שבא מזמן לזמן.

וכן מביא בכף החיים (סקט"ו) מהרבה פוסקים דלא יברך, הלוא הם: בית לחם יהודה (אות ב'), תשובות בעי חיי (יו"ד סימן כב') שכתב דאין העולם נוהגין לברך, כיון דאינה מצוה שיש עליה שמחה, תורת זבח (סימן ד' אות ז'), וכ"כ המהריק"ש דלא נהגו כן וגם לא הוזכר בתלמוד, זבח תודה (אות ז'), זבחי צדק (אות יא).

ומסיים שם הכה"ח דאם יש מקום שנהגו לברך אין מזניחין אותם דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. וכן בדרכי תשובה (סקכ"א) מביא בשם הרבה פוסקים דלא מברכים. ובספר הקומץ (אות ג), ובמנחת יוסף (אות ב'), ובבית דוד (עמודי הבית סק"ב) מביאים שיהדר אחר מלבוש חדש או פרי חדש ולברך עליו שהחיינו ויכוון גם על הכיסוי, ואם אין לו אל יכניס את עצמו לספק ברכה. ובשו"ת בעי חיי

ובליקוטי חבר בן חיים על השו"ע מבאר ליישב הקושיא ממוזה וציצית, דכיון דמקטנותו לא היה בלא ציצית ובלא מזוזה אימתי יברך שהחיינו, וגם בתפילין י"ל כיון דמחנכין הקטן בתפילין קודם י"ג שנה ואז לא שייך לברך שהחיינו דעדיין אינו בר חיובא, וממילא גם בחר הכי שוב לא מברך, ומסיים ועוררני תלמיד אחד דלפי"ז גר היה לו לברך שהחיינו על כל המצוות. ועיין בפתחי תשובה (סי' רסח סק"א) דמביא בשם הרדב"ז החדשות (סי' תלד) דאכן מברך שהחיינו.

11 ובמטה אפרים (סי' תרד סעיף ח') כתב: ומי שעושה המצוה פעם ראשונה מברך שהחיינו, ומציין לדברי השו"ע ודברי זקנו התבואות שור, ומדייק הדעת קדושים דס"ל למטה אפרים דבכל גווני מברך שהחיינו, דהנה המטה אפרים עוסק במי שכיבדוהו לברך ולא השוחט.

ד. כשקטן כיסה - לכו"ע אין צריך לגלות ולכסות עוד פעם. ואם נתגלה - דעת הרבה פוסקים שצריך לחזור ולכסות [הלוא הם המהר"ם שיק, תפארת יעקב, העמק שאלה, התעוררות בתשובה], ויש פוסקים שסוברים שאין צריך לחזור ולכסות, [הלוא הם המאירי, בשמים ראש, יד יהודה], והערוגות הבושם מסתפק בזה.

ה. כשקטן שחט, מבואר בתפארת ישראל ובפרי עץ הדעת דאז ודאי הקטן מכסה בברכה.

ו. אם הגדול כבר כיסה כדין - אין הקטן יכול לכסות בברכה. אם הגדול כיסה דם הנפש דהיינו דם הקילוח ודם הבא אחר הקילוח - מכיון שיש ענין לכסות כל הדם לכתחילה, יכול הקטן לכסות בלי ברכה, ושייך בזה מצוות חינוך, אבל אם הגדול רוצה לכסות הכל - ה"ז תלוי במחלוקת הנ"ל אם יכול, ואולי כאן יותר קל מכיון שעיקר הכיסוי כבר נעשה.

ז. לפי הדעת קדושים בן י"ג לא יכסה עד שיהיה ידוע שיש לו ב' שערות.

ח. כשמכסה השוחט או מי שנתכבד לכסות בפעם הראשון בחייו - לדעת הרבה פוסקים מברך שהחיינו, [הלוא הם הרוקח ורבי ידידיה שפירא, הרמ"א הט"ז והשמלה חדשה והכרתי ופלתי, התפארת למשה והגר"ש קלוגר והמטה אפרים], ויש הרבה פוסקים שסוברים שאינו מברך שהחיינו, [הלוא הם הש"ך והמג"א והפמ"ג והפר"ח, מהריק"ש וכף החיים ודרכי תשובה בשם הרבה פוסקים].

ט. לדעת התפארת למשה והגר"ש קלוגר מי שנתכבד לכסות ולא שחט בעצמו - אין לו לברך שהחיינו.

י. יש מהפוסקים שכתבו שילבש מלבוש חדש או יקח פרי חדש ויברך שהחיינו ויכוון גם על הכיסוי.



הרב דוד בריוול

בדין שתי ערבות המחוברות זו לזו ובענין נטילת 'מורביות' בהושענא רבא

מעשה שהיה באחד שקנה בערב החג אריזה המכילה שתי ערבות, וכיו"ט בבוקר כאשר פתח אותה כדי ליטול הערבות לאגוד אותן עם הלולב, התברר ששתי הערבות מחוברות יחד מלמטה ולא נתלשו זו מזו. ובא לשאול אם הן נחשבות כשתי ערבות ויוצא בהן ידי חובתו, או שכיון שהן מחוברות הרי הן נחשבות כערבה אחת, וצריך לצרף להן עוד ערבה נוספת. וכמובן, שאם הן נחשבות כערבה אחת, אסור לו לחתכן ביום טוב שהרי זה מתקן מנא, וכשם שאסור למעט ענבי ההדס ביו"ט משום מתקן מנא.

והתעוררתי ששאלה זו נוגעת גם למעשה, שבשנים האחרונות יש נוהגים ליטול להושענא רבא 'מורביות' שיש בכל בד ערבות רבות, ורוצים לצאת בזה שיטת רש"י (דף מ"ד: ד"ה עלה, ובדף מ"ג: ד"ה מרביות) שיש ליטול מורביות. והנה אנו נוהגים עפ"י דברי האריז"ל ליטול בהושענא רבא חמש ערבות, ומעתה, כשבא ליטול חמש מורביות שיש בכל אחת מהם ערבות רבות, הרי הדבר תלוי בשאלה זו, שאם ערבות המחוברות זה לזה נחשבות כערבה אחת, אפשר ליטול חמש מורביות, אך אם ערבות המחוברות זו לזו נחשבות כמפורדות, יש לברר אם ראוי לכתחילה ליטול חמש מורביות, שהרי נוטל הרבה יותר מחמש ערבות ואינו מקיים את מנהג האריז"ל ליטול דוקא חמש ערבות.

והנני להעלות בזה מה שמצאתי בדברי הפוסקים והראשונים, ומה שיש לבאר ולדון בזה בעז"ה.

השיטות שהדסים וערבות מחוברות נחשבות כאחת

ומצאתי להצפנת פענח (הלכות כלאים פ"י ה"ב) שגם דן בשאלה זו, ונעתיק לשונו הנוגע לענייננו: וכן גם כן נפק"מ למ"ד בסוכה דף ל"ד ע"ב דבעי ג' הדסים [יש להסתפק] אם ר"ל המספר ג', או שלא יהא פחות מג', ונפק"מ לפי המבואר בפרה פ"א דאף דבעי גבי איזוב ג' קלחים מ"מ אם היו הג' בקלח אחד כשר כו', דשם הטעם דאגד גם בידי שמים הוא אגד, אך גבי [הדסים] בלולב כיון דיליף מקרא דבעי ג', י"ל דצריך ג' דוקא במספר שיהיו חתוכים, ועי' מש"כ התוס' סוכה דף מ"ד ע"ב ד"ה ג' ע"ש,

א. מצינו להיעב"ץ בפירוש משנה לחם על משניות סוכה (פ"ג מ"ד, נדפס בסו"ס ספר לחם שמים) שכתב וז"ל: שלשה הדסים, נ"ל פשוט שאפי' הם בקלח אחד או בגזע אחד או בגזע או ענף אחד מפסגם וכשרים כמו באזוב דפרה, וכן לשתי דערבה עכ"ל. ומבואר בדבריו שדוקא באופן שחתכם הם כשרים, אבל אם לא חתכם אינם כשרים כשהם מחוברים זה לזה.¹

1 אך באמת שיש לעי' טובא בדבריו, ראשית מה שכתב לדמותו לאזוב דפרה, הרי שם מבואר בפרה (פרק י"א משנה ט') שא"צ לחתכן ויוצא בהן גם אם לא חתכן, ומהו הדמיון לאזוב דפרה. ועוד יל"ע מה החידוש בזה שבאו מקלח אחד או גזע אחד, ומה היתה ההו"א שלא ייצא בהם יד"ח. ואפשר שהתכוון להפקיע בזה שיטת הראב"ד שהובא להלן בהמשך שאם קטם ענף אחד מן הגזע, הרי זו ערבה קטומה. וראה בלחם שמים להיעב"ץ (במשנה שם) שהביא מהלך זה עי"ש. או י"ל שהיתה הו"א שאם גדלו שני הדסים וערבות מגזע וקלח אחד, הרי זה כמו בלולב שיש לו ב' תימות שדינו כבד אחד עם שני ראשים. ואם קטם אחד מהם דינו כנקטם ראשו ונפסל, ועי' בא לחדש שאם לכל אחד יש שיעור בפני עצמו או יש לדון כל גבעול בנפרד. והראיה מאזוב, היינו שאכן רואים שלאחר הקטימה נקרא שיש כאן שניים.

והיה תלמיד הרשב"א ורבינו פרץ, (שספרו היה ספון בכת"י, ולא היה לפני רוב רבותינו האחרונים, והב"י כבר הביאו כמה פעמים בשם מהר"י אבוהב שהספר היה לפניו בכת"י, כפי שציין החיד"א בשם הגדולים בערכו, ובדור האחרון נדפס הספר במלואו בשנת תשכ"ו), ונעתיק לשונו (ספר צרור החיים הדרך השישי, סי' ז', דיני הדס וערבה עמ' ק"ג) וז"ל: ענף עץ עבות וכו', וג' הדסים הוא נוטל, אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם דנוי הוא וכו', שיעור ההדס ג' טפחים, והטפחים אלו קטנים שהם שנים ומחצה, ואמר לנו ה"ר שלמה ז"ל שאם הג' הדסים הם מחוברים בשרש אחד ועליהם הדס שוטה, כשר הוא. וכן הורו [נוסח אחר: הורו לו] כל החכמים שבעירו עכ"ל. [וראה במבוא לספר הנ"ל, שבכל מקום שכתב בשם ה"ר שלמה, הכוונה לרוב הרשב"א ע"ש].

והרי לפנינו שדעת הרשב"א וכל חכמי עירו שיכולים ליטול לכתחילה ג' הדסים מחוברים, ומשמעות דבריו שיעקר החידוש הוא שאע"פ שיש גם הדס שוטה עליהם, אינו פוסל את השאר, ועכ"פ מפורש בדבריו שנחשבים כג' הדסים נפרדים ואינם נחשבים כאחד.

והנה יל"ע מה החידוש בזה שאם יש גם הדס שוטה אינו פוסל, ומהו ההו"א לפוסלו, ואולי התכוון לשלול מה שכתב המחצית השקל (סי' תרמ"ו סק"א) להסתפק לדינא [עפ"י דברי הר"ן] שאם יוצא הדס שוטה בין קן לקן בהדס, שאפשר שהוא פוסל את ההדס ע"ש, [ופשטות דעת החי' אדם (כלל ק"נ ס"ח) שיש לקטום הבדים היוצאים בין הקנים גם אם אינו שוטה], ובא הרשב"א לשלול דעה זו ולומר שאינו פוסל, אלא שצ"ע מדוע נקט דין זה בג' הדסים מחוברים ולא נקטו גם בהדס אחד, ואפשר שהמעשה שנשאל עליו היה בג' הדסים מחוברים.

ועוד אפשר לפרש בכוונתו, שהתכוון לחלוק על שיטת הראשונים המובא בשו"ע בסי' תרנ"א (סעיף ט"ו) שאם מוסיף הדס שוטה יחד עם שאר המינים, הרי זה עובר

ובאמת זהו כוונת הירושלמי בסוכה שם על הך דר"י מה דאמר שם דליות ר"ל כה"ג וכו' עכ"ל. ומבואר שמצדד שאם ג' ההדסים מחוברים אינם נחשבים כג' אלא כהדס אחד.

וראיתי שכן מובא גם משמיה דהגר"ח קנייבסקי (עלון מים חיים להגר"י דינר, גליון 449 תשרי פ"ב) שאם ההדסים או הערבות מחוברים הרי הם נחשבים כאחד ולא כשנים.

השיטות שהדסים וערבות מחוברות נחשבות כמפורדות

ב. בספר עץ השדה על הלכות לולב להגאון רבי אליהו פוסק (יו"ל שנת תרצ"ז, בסי' תרמ"ז אות ה') עמד בשאלה זו, ודן בשאלתו שאם הן נחשבות כערבה אחת אסור לחתכן דהוי מתקן מנא, וכתב וז"ל: ולפענ"ד דכשר לצאת בהן כאילו הם נפרדים וכו' [וכתב כמה ראיות להוכיח שהם כשרים, ויתבאר בהמשך, וסיים], ולמ"ש בסי' תרנ"א אות ב' דבדיעבד בבד אחד של ערבה יצא, נראה דבנ"ד ביו"ט לא יפרידם וכשר כך, וברוצה להפרידם דוקא, יפרידם ע"י שינוי כגון בשינוי, ואין בזה משום מתקן מנא דגם בלא הפרדה כשר עכ"ל. והנה בסוף דבריו מבואר שלא סמך לגמרי על ראיותיו, שהרי הצריך לחתכם ע"י שינוי, ומ"מ למעשה סובר שכשרים הם וכפי שכתב בכל דבריו שם ע"ש.

וראה להלן באות ו' שנתבאר שכן כתב בספר מים עמוקים (על מסכת סוכה דף מ"ד: בתוס' ד"ה ג', להגאון רבי מרדכי ב"ר נחמן סירקין, נדפס בשנת תק"כ) שאם יש ערבות הדסים מחוברים הרי הם נחשבים כמופרדים ואפשר לצאת בהם ידי חובה ע"ש.

משמעות דברי הצרור החיים בשם

רשב"א שנחשבים כמופרדים והדחיה בזה

ג. ולכאנ"י יש למצוא מקור לנדון זה מדברי אחד מהראשונים, בספר 'צרור החיים' לרבי חיים בן שמואל מטולידו

איסור שיש גם הדס שוטה, ואינו צריך לקטמו, וצ"ב.

אכן לאחר העיון נראה שיש מקום לדחות שאין ללמוד מדבריו לשאלה דידן, שאפשר שמה שכתב 'שאם הג' הדסים הם מחוברים בשרש אחד ועליהם הדס שוטה', אין הכוונה על ג' 'בדי ההדס' שמחוברים למטה בשורש אחד, אלא הכוונה על ג' 'עלי ההדס' שהם מחוברים בשורש אחד שכולם יוצאים בקן אחד והם משולשים, אך על גביהם יוצא עלה אחד בודד שהוא שוטה שאינו משולש, וע"ז בא לחדש שיוצא בו ידי חובתו. וראה בהערה בנדון זה.² ולפי"ז אין רא"י כלל לשאלה דידן.

בבל תוסיף מפני שנחשב אינו מינו, וע"ז חולק הרשב"א שאינו עובר משום בל תוסיף. ולפי"ז יש לבאר הטעם שהביא שאלה זו דוקא באופן שהם מחוברים ביחד, ששאלה זו נוגעת בעיקר באופן שהיו מחוברים, כי בכל ימי החג אפשר להסיר את ההדס השוטה ואין בו חשש בל תוסיף, אבל באופן שהוא מחובר הרי מתעוררת השאלה ביו"ט הראשון, שלפי השיטה שאם מוסיף הדס שוטה עובר משום בל תוסיף, נמצא שאינו יכול לצאת ידי חובתו בשאר ההדסים שהרי יעבור בבל תוסיף, ואסור לו לחתוך ההדס השוטה ביו"ט, שהוא מתקן מנא שמכשיר את הג' ההדסים, ועל כן נקט שאלה זו באופן שמחובר, וקמ"ל שאין בזה

2 הנני להעתיק מה שכתב בזה ידידי הג"ר אפרים סגל שליט"א: יש לדון בהדס שיש בכל קן ד' עלים, וג' מהם צומחים בשילוש שיוצאים בעיגול אחד, אך העלה הרביעי עולה למעלה או למטה מהם, מה דינו. ואם נימא שנחשב כהדס שוטה שוב יש לדון האם מועיל להסיר עלה זה ולהכשיר ההדס, או שמא מין פסול הוא וישאר בפסולותו.

והנה בגמ' (סוכה לב:) פירשו דהא דנאמר בתורה 'ענף עץ עבות' דהיינו 'דקיימא תלתא תלתא טרפי בקינא', וצריך לדעת מנין נלמד המספר ג', והלא בפשטות ענין 'עבות' הוא רק שעשוי בקליעה כשלשלת וכי דוקא בג' כן הוא. אכן רבינו מנוח (על הרמב"ם, לולב פ"ז ה"ב) ציין לפסוק (מכילתא, וי'עבתוה', ושם מדובר על ג' 'עבירות, וביאר 'נמצא שבשלשה עניינים נקרא עבות, ולכן עבות ההדס שלשה עליו בקן אחד כי עבות לשון שלוש הוא'.

אך הנה הרמ"א (סי' תרמ"ו ס"ג) הביא 'ויש מי שכתב דהדסים שלנו אין נקראים הדס שוטה הואיל והם ב' על גב ב' ואינו כהדס שוטה הנזכר בגמ' ולכן נהגו להקל'. ופשטות משמעות לשון הרמ"א שאין מדובר בקינים בני ב' עלים, אלא בקינים של ד' עלים אלא שצומחים באופן של ב' ב' [והריוח בין אלו לאלו אינו כריוח בין קן לקן], ובוזה ס"ל שהוא בכלל ההדס המשולש כיון שיש בכל קן ד' עלים, ואינו נחשב כשוטה הואיל וכל ב' מהם יוצאים במקום אחד, ושוטה מיקרי רק בעלה אחד הבולט מעל ב' עלים. וכך מתבאר בדברי הט"ז (שם סוסק"ח) וכפי שביאר הלב"ש. אמנם מדברי שאר הפוסקים מתבאר שכל ב' נחשבים כקן בפנ"ע, וכך נקט המשנ"ב (סוסק"ח), והוסיף בשעה"צ (סקכ"ג) שיש שכתבו שנפלה ט"ס בדברי הט"ז. וגם בביכורי יעקב (סקי"ב, הובא בבית"ל) הבין שכל ב' נחשבים כקן בפנ"ע, ולכן תמה על הרמ"א, שאף אי נימא שאינו בכלל 'הדס שוטה', הרי גם בכלל 'עבות' אינו, שהרי אין ג' עלים בכל קן. ובפשטות היא תמיהה עצומה על הרמ"א. וזה מכריח א' מהב' או דנימא כהבנת הט"ז שיש כאן קינים של ד', או שבאמת יש כאן חידוש בדברי הרמ"א שכל מה שאמרו שעבות היינו ג' בקן אחד באמת עיקר הענין הוא שיהיו עליו מסודרים בקן, ומה שנקטו ג' היינו משום שסתם הדס קיני בני ג' עליו, אכן במין ההדס קיני בני ב' עלים בכלל עבות הוא כל שמסודרים הם. אכן הבכ"ז הביין כהבנת המקובלת, שעבות היינו דווקא בני ג' וממילא שפיר הקשה שאמנם אינו שוטה אך גם אינו עבות.

וכשנבא לדון בנידונינו, אם ננקוט כדרך הב' הרי נתבארה דעת הרמ"א שאין דווקא ענין בעבות של ג' אלא עיקר הענין הוא בסידור העלים, וא"כ כשם שכך הוא לקולא בהדס בן ב' עלים, כך הוא גם לחומרא בהדס בן ד' עלים בכל קן, שצריכים כל הד' להיות בקן אחד, ואם רק ג' בקן אחד וא' עולה ע"ג בכלל שוטה הוא, שרק בב' ב' אינו שוטה. אמנם יש לחלק, שדברי הרמ"א אמורים דווקא במין הדס שכל עליו ב' ב', וא"כ גם לחומרא יש להחמיר רק בהדס שכולו בן ד' ד', אבל אם רק קן אחד נמצא כך, אם ג' מתוכו משולשים והרביעי עולה על גביהם, יתכן שגם קן זה נחשב כמשולש.

אך הנה זה לשון הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ב) והשו"ע (סי' תרמ"ו ס"ג) 'הוא ההדס שעליו חופין את עצו, כגון ג' עליון או יותר בגבעול אחד', הרי הוסיפו בלשונם 'או יותר', ואמנם מסתבר שעיקר כוונתם שלא נטעה

לאחד, אין מובן כלל השאלה שיהיה בזה חשש בל תוסיף, שהרי נחשב כאילו נוטל רק ג' הדסים, ומוכח שלמדו בפשיטות שאע"פ שהם מחוברים, כיון שיש בכל אחד ואחד שיעור הדס שלם, הרי הם נחשבים כל אחד ואחד בפני עצמו ואינם נחשבים כאחד. והראוני שכן כתב בספר בן מלך (על ענייני חג הסוכות, מאמר ו' עמוד פ"ח) שלמד מדברי השדי חמד שהביא דברי האחרונים הנ"ל שאם ג' ההדסים מחוברים הרי הם נחשבים כמופרדים ע"ש.

אכן לאחר העיון בהמשך דברי התוספות חיים והייטב לב שם, [וכן לאחר העיון בספר נבל עשור, שהתוספות חיים בא להשיג עליו שאוסר לעשות כן, והוא בספר נבל עשור קונטרס בענין בל תוסיף אות ח'], נראה שאין הכוונה שלקחו הדסים שלא הופרדו זה מזה מגידולם, אלא המנהג היה ליטול ג' אגודות הדסים שבכל אגודה היו ג' בדי הדסים, והניחו בצד ימין הלולב אגודה אחת של ג' הדסים, ובאמצע אגודה אחת, ובצד שמאל אגודה אחת, וע"ז היה הנדון אם יש בזה בל תוסיף, אך אין הכוונה שלקחו הדסים מחוברים מגידולם, אלא עשו מהם אגודות לאחר שנתלשו מגידולם. ומנהג זה הוזכר גם בשבילי דוד (או"ח סי' תרנ"א) ע"ש. ונמצא שאין ראי' כלל לנדון דידן מדבריהם.

הוכחה משיטת הראב"ד

בהגדרת הדס קטומה והרחיה בזה

ה. והעירני ידידי הג"ר אפרים סגל שליט"א, שיש להוכיח נדון זה מדברי

בדברי הפוסקים בנטילת מ' בדי הדסים

ד. ובתחילה חשבתי להוכיח נדון זה ממה שכתב בשו"ת תוספות חיים (סי' א', להג"ר חיאל מיכל פישלר בעל שו"ת חסדי אבות, תלמידו של הרה"ק מפרמישלאן זיע"א) וז"ל: אם מותר ליטול להלולב ג' הדסים בכל אחד ג' בדים שהם ט' בדים וכו', לפענ"ד נראה פשוט וברור שמותר להוסיף על ג' בדים ואין בו משום בל תוסיף וכו' ובעיני ראיתי שמו"ר הרב הצדיק הק' מוהר"ר מאיר צוקלה"ה היה נוהג ליטול להלולב ט' בדים וכו'. ובסי' ב' שם נדפסה תשו' בעל הייטב לב (ונדפסה תשו' זו גם בספרו שו"ת אבני צדק סי' פ"ה) וז"ל: מכתבו הגיעני ואען ואומר במה שכתב עפ"י הלכה שמותר ליקח ג' הדסים בכל אחד ג' בדים שהם א' בדים ואין בזה משום בל תוסיף כל דבריו אמת וצדק וכו' עכ"ל. ובשו"ת מנחת ש"י (ח"א סי' ע"ג) השיב גם תשו' לבעל התוספות חיים וז"ל: קונטרסו הגיע עדי עם שאלתו שאלת חכם חצי תשובה ע"ד אשר הוא מקובל מרבתי הקדושים נ"ע ליקח להלולב ג' הדסים בכל אחד ג' בדים שהם ט' בדים וכן נכון עפ"י קבלה וכו' וע"ז האריך לברר עפ"י הלכה שאין בזה משום חשש בל תוסיף וכו' עכ"ל. והביאו דבריהם באורחות חיים (ספינקא, סי' תרנ"א סק"א) ובשדי חמד (כללים ל' כלל קמ"א אות מ"ו) ע"ש.

ומבואר שנטלו ג' הדסים שיש בכל אחד ג' ענפים וע"ז דנו אם יש בו בל תוסיף, והנה אם ערבות והדסים המחוברים נחשבים

שאם יש בו יותר מג' עלים בקן אינו מין הדס הכשר [ובאמת אינו כן, כמפורש בהדס מיצראה שהיה בן ז' עלים בקן. וכן נראה שפירש רבינו מנוח כוונת הרמב"ם], אך למעשה אחר שסיימו וכתבו 'בגבעול אחד' הרי כללו בזה שבאופן שיש בהדס יותר מג' עלין בקן - בין אם כל קיני ההדס כך הם, ובין אם רק מקצת קיניו - כל העלים צריכים להיות 'בגבעול אחד', ומה שנקטו בהמשך 'אבל אם היו שני העלים בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהם אין זה עבות', דיברו בהווה, ואה"נ אם יש ג' עלים בשוה והרביעי למעלה גם הוא נחשב כהדס שוטה.

ונמצא למעשה שבין מדברי הרמב"ם והשו"ע ובין מדברי הרמ"א יש ללמוד שהדס שקיניו בני ד' עלים צריכים כל הד' להיות מסודרים, ומה שנשאר לדון הוא באופן שהעלה הד' עולה על גביהם האם מועילה קטימתו להכשיר ההדס, או שמא נקבע דינו כהדס שוטה ולא תועיל הקטימה, וצ"ע האם מדברי הרא"ה לענין נשר עלה אחד מג' יש להוכיח שלא תועיל הקטימה בניד"ד, שהמין קובע לקולא ולחומרא, והאם מדברי הר"ן בדין קטימת ענפים היוצאים ומפסיקים השילוש יש ללמוד שתועיל הקטימה.

שקשה למצוא אחד שאינו קטום ומשולש, וז"ל: 'וכן הוא הדבר שתמצא פארה אחת בפארות הגזע שהיא לבדה עבות והשאר אינן עבות, ולא תמצא גזע אחד אפילו באלף שיהא הוא וכל פארותיו עבות'.³

והנה מדברי הראב"ד (שביסס דבריו על הירושלמי) יוצא מפורש שכל שהגזע שלם עם פארותיו הרי הוא נחשב כהדס אחד, ואדרבה, זו הצורה המתבקשת מההדס וזהו הידורו, ורק כשנוטלים ממנו פארות הרי הפארות נידונים כהדסים נפרדים, אלא שנידונים כ'קטומים'. ובודאי עוסק גם בגוונא שהפארות יש בהם שיעור הדס בפנ"ע, שהרי דן גם לגביהם אחר קציצתם מהענף.

ולפי דבריו למדנו בנדון דידן, שאע"פ שההדסים מחוברים זה לזה, מ"מ הם נחשבים כל אחד להדס אחד, שהרי גם כשלוקח גזע אחד עם כל הפארות והענפים, הוא מחויב ליטול עוד ב' הדסים מלבדו, ומוכח שאינם נחשבים כמפורדים כלל.

אמנם יש מקום לדחות, שכל דבריו הם לשיטתו שהידורו וכשרותו של ההדס הוא כשהוא שלם עם כל פארותיו, שכיון שלזה התכוונה תורה כשאמרה ענף עץ עבות שצריך ליטול גזע אחד עם כל ענפיו ופארו, וזהו צורתו של ההדס, לפיכך ודאי שאין יכול לצרף שכל הפארות יהיו לג' הדסים, שהרי לפי דבריו יש חובה ליטול דוקא הדס כזה שיש לו גזע שיוצאין ממנו בדי ערכות לכאן ולכאן, וזהו מהות ההדס שדיברה עליו תורה. אך לשאר הראשונים שנחלקו עליו ואינם סוברים כלל הידור זה, שפיר י"ל

הראב"ד וכדלהלן. הנה הראשונים עמדו על הסתירה שיש לכאורה בין שתי משניות, במשנה המיוחדת לדיני הדס (סוכה דף לב:): שנינו בין פסולי ההדס 'נקטם ראשו', מאידך במשנה שנתייחדה למספר המינים שצריך ליטול (בדף לד:): אמר ר' טרפון שג' ההדסים כשרים 'אפילו שלשתן קטומים', ודלא כר' ישמעאל שפסל הדס הקטום, ופסקינן בגמ' הלכתא כר' טרפון.

ורוב הראשונים סוברים דהמשנה לעיל אולה בשיטת ר' ישמעאל, ור"ט חולק על המשנה דלעיל, והלכתא כוותיה. אמנם נתייחדה שיטת הראב"ד בזה, לחלק בין 'נקטם ראשו' האמור במשנה דהדס, שהיא הלכה מוסכמת - שאם נקטם ענף ההדס בראשו פסול הוא, לבין 'קטומים' האמורים במשנה זו, שבזה נחלקו התנאים. ובשיטת הראב"ד מצינו כמה נוסחאות [ע"י בר"ן ובעל המאור שם ואכמ"ל], ולפנינו נעתיק דברי הראב"ד בחיבורו הלכות לולב שביאר עפ"י הירושלמי שקטומים היינו דליות, וביאר וז"ל: עכשיו יש לנו לפרש מה הוא הגריעות של דליות והשבח של אינה קטומה, ונאמר כי הדליות דקאמר ר' ישמעאל ה"ק, אפילו לא יהיה הגזע שלם, אלא שיקטום פארה מכאן ופארה מכאן נחשוב אותה כשני הדסים, אבל באחד צריך שיהיה כולו שלם ולא קטום מן הגזע אלא כל הגזע שלם עם פארותיו וזהו הדרו, וכיון דמקיים הדר בחד מינייהו שפיר דמי, ור' טרפון סבר אפילו כולן קטומין פארה מכאן ופארה מכאן ולא יהיה שם גזע שלם עם פארותיו הדר קרינא בהו, וזהו אפילו דקאמר ר' טרפון. והסתייע גם ממה שאמרו בגמ'

3 והנה הרמב"ן בהשגותיו על הראב"ד בהלכות לולב שם, השיג עליו וז"ל: ואני תמה על הענין הזה א"כ מה ראו לחלוק בהדס בפסול הפארות והלא הכתוב צווח בו ענף עץ עבות והענף הוא הקטום הזה, ומה הוא השלמות שהיה ר' ישמעאל אומר שיעקור אילן גדול של הדס ויטלנו לצאת בו, ואדרבה בערבה שכתוב בה ערבי נחל היה לו לומר כן ויטול אילן של ערבה שלם עם פארותיו, אבל הדס ענף כתיב ביה עכ"ל. והמאירי בספרו מגן אבות (ענין כ"א) יישב דעת הראב"ד וז"ל: והדבר ידוע שלא בכל ההדסים אומר הרב כן שכל שהוא שורש מרובה בענפים הרבה ואינו ראוי לאגד עם הלולב אינו נכנס בדין זה, ולא עוד אלא שאף בערבה אני אומר שאם הענפים היוצאים מן האילן הגדול יוצאת מהם בדים קטנים שאף הם בדין זה. וכבר מצאתיה כן בבריתא כמו שנבאר למטה, וכן מה שהוא אומר שהכתוב צווח ואומר ענף, אין בו סתירה לדברי

שהם נחשבים כאחד. ודוגמא לדבר, אם נקצץ ענף מעץ האתרוג שעליו שתי אתרוגים, שפשוט שייחשבו לשניים גם קודם שיסירו אותם מהענף, וה"נ בהדסים וערבות. אמנם כמובן שיש לחלק בין פרי שיש לו מהות בפני עצמו לבין ענפי הדסים וערבות, ועדיין צ"ע.

בדברי התוס' לגבי מצוות ערבה שיטול ג' בדין היוצאין מקלח אחד

ו. והנה בצפנת פענח שם ציין לדברי התוס' בסוכה (דף מ"ד: ד"ה ג'), ומשמע שהתכוון להוכיח מדבריהם שבאופן שהערבות מחוברות, הרי הן נחשבות כערבה אחת. ונבאר הדברים, בגמ' שם מבואר לגבי הערבה של הושענא רבא: 'וכמה שיעורה אמר רב נחמן שלשה בדי עלין לחין, ורב ששת אמר אפילו עלה אחד ובד אחד'. ורש"י שם מפרש בדעת רב נחמן שצריך ג' ערבות שיש בהם עלין לחין עי"ש. והיינו שיש חובה ליטול ג' ערבות. אמנם התוס' כתבו וז"ל: שלשה בדי עלין לחין - ששלשה בדין יוצאין מקלח אחד עכ"ל.

והנה המהר"ם שם הקשה על התוס', שהרי בערבה שבלולב א"צ שיהיו ג' בדין היוצאין מקלח אחד, וכיצד יתכן שבערבה של הושענא רבא החמירו שצריך ג' בדין היוצאין מקלח אחד, ועל כן כתב להגיה בדברי התוס' שצריך שיהיו ג' עלין יוצאין מקלח אחד, והיינו שצריך שיהיה ג' עלי ערבות בבד הערבה, ואין כוונת התוס' שצריך ג' בדי ערבות היוצאין מקלח אחד,

שסוברים שכל הדס נחשב לעצמו אף שמחובר עם אחרים.

[ומאידך יש לדון שבכדי שלא להרבות מחלוקת בין הראשונים, אפשר שכו"ע מודו דכל שמחברים הם הרי הם הדס אחד, ולא נחלקו אלא לענין גדר 'קטומים'. וכה"ג מצינו שהר"ן (סוכה דף ט"ו מדפי הרי"ף) הביא פירוש הראב"ד בנוסח אחר שאם יוצא פאות מתוך הענף, צריך לקטום אותם, והחיי"א (כלל ק"נ ס"ח) והמחצית השקל (סי' תרמ"ו סק"א) והובא במשנ"ב (שם סקל"ג) למדו ששאר הראשונים לא נחלקו על עיקר חידושו של הראב"ד שצריך לקטום אותם, אלא שנחלקו בפירוש המשנה עי"ש. אכן בקרבן נתנאל (סוכה פ"ג אות ש') כתב שלפי שאר הראשונים אין צריך לקטום אותם].

עוד יתכן לחלק בזה חילוק גדול, שיש לחלק בין נדון הראב"ד ודעימיה לנידונינו, שהראשונים דיברו באופן שמההדס עצמו יוצאים בין העלים שלו פאות - בדי הדסים [הנקראים בזמננו 'פיצולים'] וגם העלים וגם פאות ההדס מוגדרים כחלק בלתי נפרד מההדס המרכזי, שכל זמן שלא נקטמו הם מוגדרים כהמשך לענף של ההדס שהם גידוליו, אך באופן שיש שני הדסים וערבות שגדלו על ענף אחד, וקטמו אותם מהענף באופן שלא נפרדו זה מזה בשרשם, אך אין אחד מהם צומח מחבירו ואינו המשך לו כלל, אלא שניהם שווים זה לזה שנקטמו יחד עם השורש, אין מקור מדברי הראב"ד

הרב כלל, שהדבר ידוע ששורש כל אילן עולה מקצת הגזע בלא בדים וכשעלה הגזע לפי מה שהוא אילן יוצא ממנו ענף באמצעו וענפים מצדו וסביבו, וכלם נקראים ענף שכל שאינו מן השורש הוא קרוי ענף וכדכתיב (מלאכי ג' י"ט) שורש וענף, והענף האמצעי העולה מן הגזע ביושר אף על פי שהוא קרוי ענף, הוא קרוי ענף השורש וקרוי להקרא גופו של אילן ועליו נאמר ענף עץ, כלומר ענף היוצא ביושר מתוך הגזע ושאר הענפים עלים סביבו לכאן ולכאן ואינם ישרים כל כך כמו אותו העולה מתוך הגזע, ומתוך כך הוא ראוי לאגדו עם הלולב יותר מן האחרים, ומתוך שכל הענפים הן אותו העולה ביושר מתוך הגזע הן שאר הענפים העולים סביבו שאינם ישרים כ"כ כולם יוצאים לפעמים מתוכם בדים רבים ג"כ והם ישרות ולפעמים הם בשיעור הכשר ההדס, פירש הרב על דבריו של ר' ישמעאל שהאחת צריכה להיות ענף הגזע שלם וזהו הדרו, והשתיים דיים שיהיו מן הפאות הקטומים הן מענף איזה גזע הן משאר הענפים אחר שהם ישרים ור' טרפון אמר אפי' שלשתם כאותם הפאות, זו היא כונת הרב ואין מקום לתמוה מה מקום לעקור אילן גדול ליטלו לצאת בו שאין הדבור אלא בדרך שיהא ראוי שיאגד עם הלולב עכ"ל.

שאמרו 'שלשה בדי עלין לחין', וכתב הריטב"א 'בדין לאו ג' ערבות, דהא מנא ליה, אלא פירוש קנים בעלין שלהם, ומפורש בריטב"א 'ש'בדין' היינו 'עלין' שיוצאין מהקלח. ויעוי' בפמ"ג (סי' תרס"ד א"א סק"ח) שהביא דברי הריטב"א וכתב עליו 'משמע לכאורה שלשה בדין היינו קנים, מלשון ודרור קן לה [תהלים פד, ד] 'עכ"ל. ולפי מהלך זה אין כלל הוכחה מדברי התוס' והמהרש"א לנדון דנן, שאין כוונת התוס' לנדון ערבות מחוברות כלל.

ויעוי' בערול"נ שם שפירש בכוונת התוס' באופן אחר, וז"ל: דערבה לא בעינן רק קלח א' ובהדס ג' קלחים אבל עכ"פ באותו קלח א' בעינן ג' בדין קטנים וכו' עכ"ל. ומבואר שהוא קולא מיוחדת בערבה שמועיל גם ג' בדין קטנים שיוצאין מקלח אחד, ולפי"ז אין רא' מדברי התוס' שבלולב אין יוצאין באופן כזה, שכאן מדובר שיש בקלח אחד ג' בדין קטנים שאין בהם שיעור ערבה ללולב, ולכן דוקא במצוות ערבה יוצאין בהם ידי חובה.

וראיתי בפירוש מים עמוקים (בסוכה שם) שכתב על דברי התוס' וז"ל: נראה לפרש עפ"י הר"ן שכתב היינו טעמא דר"נ [שצריך ג' בדי ערבות] דכיון דקי"ל לולב א"צ אגד פעמים שאדם נוטל ערבה בפני עצמה לצאת בה ממצות הערבה שעם הלולב עכ"ל. דבלא האי טעמא היה סגי בשני בדין, כמו ערבה שבלולב דכתיב ערבי שתיים, כך סברי התוס', ולהכא קשיא להו אכתי מאי תיקן בזה דפעמים שאין לו אלא בד אחד בפני עצמה ויטול השניה ממצות ערבה שעם הלולב, ופירשו שג' הבדין יוצאין מאחד דוקא, ואף אם הוא בקלח אחד יוצא בה כאילו היו נפרדין והיו ג' בדין דאגד בידי שמים לאו שמיה אגד כדאמר' לעיל בדף י"ג ע"א גבי האי אפקותא דדיקלא מסככין בהו, ואי לא היה נחשב אלא לאחד, לא היה צריך לומר לאו שמיה אגד דהא לאו חבילה היא, אלא קנה אחד, אלא ע"כ דהרבה נחשבים, ואגודה נמי לא הוי דלאו שמיה אגד עכ"ל.

ולפי"ז אין כלל מקור מדברי התוס' לשאלה זו.

והנה המהרש"א שם כתב, שהתוס' נחלקו על רש"י שסובר שצריך ג' בדין ממש, משום שהוקשה להתוס' שהרי בגמ' שם מבואר שאין יוצאין בערבה שבלולב, ולשיטת רש"י שבערבה צריך ג' בדי ערבות א"כ בלא"ה אין יוצא בערבה שבלולב שיש בו רק שני ערבות, וכתב המהרש"א וז"ל: ומשום הכא פירשו [התוס'] דג' בדין דנקט אינו אלא בקלח אחד, ולרבותא קאמר דלמצות ערבה יוצא בה וק"ל עכ"ל. ובפשטות מבואר בדברי המהרש"א שהתוס' מצריכים שיהיו ג' בדי ערבות המחוברות ביחד למטה, והוא דין מיוחד במצוות ערבה שמועיל באופן שהם מחוברות מקלח אחד, אבל לגבי ד' מינים אין מועיל ג' בדי ערבות המחוברות בקלח אחד, ונמצא שלפי זה מוכח להדיא מדברי התוס' והמהרש"א שבד' מינים אין מועיל כשג' הערבות מחוברות בקלח אחד. וזהו הוכחת הצפנת פענח מדברי התוס' שאין מועיל ערבות המחוברות זו לזו.

אכן יל"ע בזה, שאם כוונת המהרש"א לבאר בדברי התוס' שמעכב שצריך שיהיה ג' בדין בקלח אחד, קשה שלא תירץ המהרש"א כלל הקושיא שהקשה אליבא דרש"י מדוע הוצרכו בגמ' לומר שאין יוצאים בערבה שבלולב, וקשה קושיא זו גם אליבא דהתוס' שהרי צריך שיהיה ג' בדין בקלח אחד ואין יכול לצאת בנטילת ב' הבדין שבלולב שאין בהם ג' בדין בקלח אחד. ולגודל הקושיא צ"ל כמו שפירש בספר מהרש"א הארוך בכוונת המהרש"א, שגם המהרש"א מפרש בכוונת התוס' כמהלך המהר"ם שאין צריך שיהיו ג' בדי ערבות, אלא כוונת התוס' הוא שמספיק ג' עלין בכד אחת של ערבה, אלא שהמהרש"א למד כן בכוונת התוס' בלא להגיה בדבריהם, ומה שכתבו התוס' ג' בדין היוצאין מקלח אחד, 'בדין' היינו 'עלין', ו'קלח' הוא העץ שממנו יוצאין העלין, וכתב לציין לדברי הריטב"א שם שפירש כן בכוונת הגמ'

לא שייך לומר שכל אחד מהם הוא ג' טפחים וייצא בהם ידי חובתם, שהרי כל אחד ואחד מהם בנפרד יש בו ב' טפחים בלבד, ורק בענף התחתון יש עוד טפח, ולא יתכן שענף אחד ישמש עבור שני הדסים שונים ולהיחשב כשנים, אלא הוא מוגדר כהדס אחד בלבד.

והנה בדברי ההלכות קטנות מפורש להדיא שמדובר באופן שבענף שיוצא בצידו אין בו שיעור הדס בפני עצמו, כמבואר שם בכל דבריו, וכן מבואר בביכורי יעקב (סי' תרמ"ו סק"ב) שהעתיק דברי ההלכות קטנות וז"ל: אם נקטם ראשו האמצעי ונשארו למעלה ענפים קטנים שיוצאים למעלה, פסק בשו"ת הלכות קטנות דחשבינן הענף היוצא למעלה כראשו וכשר ע"י שיחתוך וכו' עכ"ל. ומבואר שמדובר שהענפים היוצאים מצידו הם קטנים שאין בהם שיעור שלם, ולפי"ז אין מקור מדבריו לשאלה זו שאינם נחשבים כמפורדים.

ועוד יש לחלק עפ"י מה שכתבנו לעיל באות הקודם לחלק, שבאופן שהענפים גדלים על גבי ענף מרכזי אחד, אזי אכן הם נחשבים כהדס אחד כיון שהם צומחים מענף מרכזי אחד, ונחשבים כהמשך של הענף שהם גדלים עליו, וכל הנדון הוא באופן ששני ההדסים והערבות שווים זה לזה אלא שלא נקטמו מהשורש שלהם ומחוברים למטה, ובנדון ההלכות קטנות מדובר באופן שגדלים ומחוברים עם הענף התחתון ולכן אינם מוגדרים כמפורדים.

בדברי המשנה בפרה והנמ' בסוכה

ח. והנה בספר עץ השדה (שם) כתב להוכיח שאלה זו מהמשנה בפרה (פרק י"א משנה ט') שמבואר שם שבאגודת אזור שמכנים לצורך אפר פרה, צריך שיהיו ג' קלחים של אזור וכורכים אותם לאגודה אחת, ואיתא במשנה שם 'אזור שיש בו שלשה קלחים, מפסגו ואוגדו, פסגו ולא אגדו, אגדו ולא פסגו, לא פסגו ולא אגדו

ומבואר בדבריו שנקט להדיא שג' ערבות מחוברות יש להם דין של נפרדות ויוצא בהם ידי חובתו גם בנטילת לולב, אלא שבערבה הצריכו התוס' דוקא ג' ערבות מחוברות כדי שלא יבוא לצרף הערבות שבלולב, ועכ"פ מפורש בדבריו להדיא בדעת התוס' שנחשבות כג' ערבות.

בדברי החלכות קטנות

והשערי תשובה בזה

ז. ויש שכתבו ללמוד שאלה זו מדברי ההלכות קטנות והשערי תשובה שסוברים שהדסים וערבות מחוברים נחשבים כאחד ואין יוצא בהם ידי חובתם, בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' ר"כ) כתב וז"ל: שאלה ענף אחד של הדס שיש לו סעיפים הרבה שהוא נחשב אחד, אם נקטם האמצעי ונשאר סעיף א' שלם מהו. תשובה אפשר הוא שיתקן במה שיחתוך האמצעי וישאר כמו בית יד לסעיף העליון ולא יראה שהוא מחותך ונקטם ראשו כמו כשענפיו מרובות מעליו עכ"ל.

והשערי תשובה בסי' תרמ"ו (סק"ח) העתיק לשונו והוסיף בזה"ל כתב וז"ל: ולפ"ז אסור גם כאן לעשות כן ביום טוב, ופשוט שעכ"פ צריך אורך ג' טפחים, ואף על פי שצריך למדוד כפיפתו ושפועו שבאמצע הקנה לית לן בה כל שעליו חופין את עצו כדינו עכ"ל. והנה יש שלמדו מדברי ההלכות קטנות שכתב 'הדס שיש בו סעיפים הרבה שהוא נחשב אחד', שכוונתו שכיון שהם מחוברים הרי הם נחשבים כהדס אחד ואינם נחשבים לכמה הדסים נפרדים.

אמנם נראה פשוט שאין ללמוד כן מדברי ההלכות קטנות והשערי תשובה, שזה פשוט שגם אם ננקוט שבאופן שהם מחוברים אפשר לצאת בהם ידי חובתם, היינו דוקא באופן שיש בכל בד ובד שיעור שלם, אבל אם אין בכל אחד מהם שיעור שלם, לא ניתן להחשיבם כשני ערבות וכשני הדסים, ולדוגמא שאם יש ענף אחד של טפח שיוצאים ממנו שני בדים של שני טפחים,

כשר', ומבואר שאע"פ שגדלו הג' קלחים ביחד ולא חתכם, הרי הם נחשבים כג' קלחים מופרדים וכשרים, ולמד מכאן גם לגבי הדס וערבה שנחשבים כמפורדים ואינם נחשבים כאחד.

אמנם יש לדחות ראי' זו, שלגבי אגודת אזוב לא נכתב בפסוק שצריך שיהיו ג' קלחים', אלא בפסוק מפורש שצריך שיהיה 'אגודת אזוב', ואגודה היא בשלושה קלחים [ויעו' בתוס' בסוכה דף י"ג בשם הספרי שנלמד מאזוב דפסח ע"ש], וכיון שלא נאמר שצריך ג' קלחים, שפיר יש להחשיבם כאגודה אחת גם כאשר הם מחוברים, שסו"ס יש כאן 'אגודת אזוב', אבל בהדס שצריך שיהיו ג' הדסים, אין לנו ללמוד מאגודת אזוב שאם הם מחוברים שלא נתלשו זה מזה שנחשבים כג' הדסים נפרדים ודו"ק. ואכן בצפנת פענח שהובא לעיל חילוק כחילוק זה, שבהדסים יש דין שצריך ג' אבל באגודת אזוב א"צ שיהיה ג' אלא צריך שיהיה אגודה ע"ש.

ובעץ השדה שם הוסיף בזה"ל: ואל תתמה שאני מדמה ד' מינים לאזוב, דגם במכילתין בדף ל"ז מדמם לענין לקיחה ע"י דבר אחר, ובדף ל"ג ל"ד לענין שם לוייה הדס וערבה עוד קיל יותר עכ"ל. אך לפי החילוק שכתבנו אף שיש לדמות אגודת אזוב לגבי דיני האגידה, אבל סו"ס יש לחלק ששם לא נאמר שצריך ג' קלחים, וכאן צריך שיהיו ג' הדסים ודו"ק.

ובגמ' בסוכה (דף י"ג) דנו לגבי האיסור שאסרו חכמים לסכך הסוכה בחבילי קנים ועצים, ומבואר בגמ': אמר רב גידל אמר רב, האי אפקותא דדיקלא [פרש"י: מוצא הדקל כשהוא סמוך לקרקע יוצאים בו דוקרנין הרבה סביב סביב] מסככין בהו, אף על גב דאגדי, [ופרש"י: שמחוברין ענפי האילן יחד ודמי לחבילין דאמרן אין מסככין בהן]. אגד בידי שמים לא שמייה אגד ע"ש.

ולכאור' יש לשאול שכשם שכאן מבואר בגמ' שאינם נחשבים כענפים מופרדים

שהתחברו, אלא נחשבים כענף אחד, א"כ גם בנד"ד ייחשבו ג' ההדסים כהדס אחד. אמנם באמת שיש לדון להוכיח מסוגיא זו להיפך, שכבר עמדו הראשונים בסוגיא בסוכה [עי' ר"ן וריטב"א] שהרי במשנה בפרה מוכח שבאופן שהם מחוברים ולא נתלשו הרי הם נחשבים כאגודים, ומוכח דאגד בידי שמים שמייה אגד, ותי' הר"ן שדוקא לגבי דין דאורייתא שמייה אגד, אבל לגבי הגזירה שאסרו חכמים לסכך בחבילת קנים, בזה הקילו דאגד בידי שמים לאו שמייה אגד, ונמצא על פי דברי הר"ן בנדון דידן שהדסים וערבות האגודים בידי שמים נחשבים כבודדים שנאגדו יחד ואפשר לצאת בהם ידי חובה.

נמילת ה' מורביות בהושענה רבא

ט. והנה בהושענה רבא תיקנו נביאים ליטול ערבה, ומעיקר הדין מפורש בשו"ע סי' תרס"ד (סעיף ד') 'שיעור ערבה זו אפילו עלה אחד בבד אחד', אמנם להידור מצוה מצינו ג' אופנים איך לקיים מצוה זו וכדלהלן.

רש"י בסוכה (דף מ"ד: ד"ה עלה) כתב וז"ל: והשתא נהגו להביא מורביות, ענפים ארוכים ויפים, שמנכרא מצוה בעין יפה עכ"ל. וברש"י בדף מ"ג: (ד"ה מרביות) כתב 'מרביות - נטיעות'. ומבואר שנטלו נטיעות שיוצאים מהם ערבות רבות, ופשטות דבריו בדף מ"ד שנטלו מורביה אחת בלבד, ונמצא

ולאור האמור יש לשאול על כך, שכיון שהם רוצים לקיים מנהג האריז"ל ליטול ה' ערבות כנגד ה' גבורות, נמצא שכאשר הם נוטלים מורביות שיש בהם ערבות רבות מאד, הרי אינם מקיימים דעת האריז"ל ליטול ה' ערבות בלבד, שהרי הם נוטלים הרבה יותר מה' ערבות.

אכן לאור המבואר, מצינו מקורות בדברי הפוסקים שבאופן כזה הם נחשבים כערכה אחת ולכן שפיר מקיימים הענין ליטול ה' ערבות. ועוד יש לחלק, שגם לפי הסוברים שנחשבים כמפורדות, היינו כשהם שווים זה לזה, אבל באופן שהם גדלים על ענף תחתון שהם פארותיו, נתבאר לעיל מדברי הראב"ד שמוגדרים כאחד, ונתבאר שאפשר שכל השיטות מודים לזה, ועל כן שפיר מקיימים הענין גם בה' מורביות.

ועוד יש לדון בזה, שגם אם נאמר שהערבות נחשבות כמפורדות, יכול לקיים הענין ליטול ה' ערבות, עפ"י דברי הרמ"א באו"ח סי' רס"ג (סעיף א'), שהשו"ע כתב שם לגבי הדלקת נרות שבת וז"ל: ויש מכוונים לעשות ב' פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. והוסיף הרמ"א, הגה: ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות, וכן נהגו, כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר, ובלבד שלא יפחות (אשר"י ומרדכי מס' ר"ה ר"פ יום טוב) עכ"ל. ומבואר שאם מוסיף על המספר אינו גורע ממנו ועדיין נחשב כאילו לא הוסיף. ולפי"ז אע"פ שמוסיף ערבות, כיון שסו"ס יש לו חמש ערבות מקיים בזה הענין שצריך ליטול ה' ערבות.

מסקנת הדברים

נתבאר שמדברי היעב"ץ והצפנת פענח מבואר שערבות והדסים המחוברים יחד נחשבים כאחד. אמנם דעת המים עמוקים והעץ השדה שנחשבים כמפורדים. ונתבאר שמדברי הצורר החיים בשם הרשב"א משמע שנחשבים כמפורדים אך יש לדחות ההוכחה. ומאיך מדברי הראב"ד יש להוכיח לכאן שנחשבים כמחוברים ונתבאר שיש לדחות ההוכחה.

וכיון שהדבר תלוי במחלוקת, ואין לנו ראיה ברורה לכאן ולכאן, והוא ספק דאורייתא [שבשאר הימים שמצותם מדרבנן - הרי יכול להפרידם בקל ולצאת מידי ספק], הדעת נוטה שיש להחמיר שאם נזדמן לו ביו"ט סוכות ב' ערבות מחוברות שלא יחשיבם כב' ערבות, וגם

שנטלו נטיעה שיוצאים ממנה ענפים רבים של ערבות רבות.

ומצינו מנהג נוסף בזה, במג"א (סי' תרס"ד סק"ח) ציין לשו"ת הרמ"ע מפענו (סי' כ"ה) שכתב שלכתחילה יטול שני בדי ערבות בשני ידיו, והוסיף ו'לא אחשה מה שהעידו תלמידי החכם ה"ר יוסף נ' שרגא ז"ל על רבם שהיה נוטל קלח אחד בלבד של ערבה למנהג נביאים זה, והיה מדקדק שיהיו בו שבעה עשר בדים, כמנין שם הגדול במספר קטן'. [והיינו שנהג כרש"י ליטול מורביה שיש בה ערבות רבות, אלא שקטם שאר הערבות שיישארו בה רק שבע עשרה ערבות].

והמנהג שהתפשט במקלות ישראל הוא מנהג האריז"ל ליטול ה' ערבות, וכמבואר בספר שער הכוונות למהרח"ו (ענין סוכות, דרוש ח') שכתב וז"ל: אבאר ענין ערבה אשר ביום הזה, הנה אחר שאמרו קדיש תתקבל של אחר סדר ז' ההקפות, קח ה' בדים של ערבה כשרות, כמו אותם שבלולב, ומבואר שם בדבריו שנוטלים בדוקא ה' ערבות כדי להמתיק ה' גבורות, ועל כן חובטים אותם ה' פעמים יעו"ש באורך.

והנה בשנים האחרונות יש אפשרות לקיים המנהג כדברי רש"י ליטול מורביות שהם נטיעות שיש בהם ערבות רבות, והנוהגים ליטול מורביות היות ורוצים לנהוג כהוראת האריז"ל ליטול ה' ערבות, על כן נוטלים ה' מורביות של ערבות.

אין לו להפרידם זו מזו, משום איסור מתקן מנא, אלא יצרף עמם ערבה נוספת. ואין לחשוש שעל הצד שהערבות המחוברות מוגדרות כשנים, נמצא שיש לו ג' ערבות, שהרי להלכה נפסק (סי' תרנ"א סט"ו) שמותר להוסיף בערבות ואין בזה משום בל תוסיף. ואמנם הוסיף שם בשו"ע שהמדקדקים אין מוסיפים על ב' ערבות, כבר כתב בביה"ל שם שאם יש לו קצת ספק על כשרות הערבות פשוט שיכול להוסיף כמה שירצה כדי לצאת מהספק. אך מסתבר שאם יכול להשיג בקל שתי ערבות נפרדות עדיף טפי.

אכן באופן שאין לו אפשרות להשיג ערבה נוספת, וגם אין בידו לברך על ד' מינים של חבירו, יש לו ליטול הלולב עם ב' ערבות אלו המחוברות, שהרי דעת כמה פוסקים ריש סי' תרנ"א (בכורי יעקב סק"ב ועוד) שמי שנטל ד' מינים ונתברר לו שנטל רק ערבה אחת כשרה יחזור ויטול בלי ברכה (ודלא כמשנ"ב (סק"ג) שהביא שרק בהדס הדין כן ולא בערבה), והוא מפני שיש לחשוש לדעת הסוברים שהמצוה בהדס אחד וערבה אחת. ולענין ברכה על נטילה זו, הנה הפוסקים (הובאו במשנ"ב שם סק"ו) נחלקו במי שאין לו אלא הדס אחד האם יטלנו בברכה או שלא בברכה, ודעת הפמ"ג שיטול בברכה. ומסתבר שלדעת הפוסקים הנ"ל כן הוא גם לענין ערבה, ובניד"ד יש לצדד יותר שיכול לברך שהרי יש לצרף הצד שנחשבות כב' ערבות.

ולאור כל המבואר, אין כל מניעה ליטול ה' מורביות בהושענא רבה.



הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

ברכת לישיב בסוכה בסעודת צהריים הנהוגה בזמנינו

בזמנינו מצוי שבסעודת הצהריים אין אוכלים לחם כלל, והסעודה היא ממיני תבשילים שונים וזהו עיקר קביעותו לסעודה זו. ויש לדון בברכת לישיב בסוכה על סעודות אלו בימי חוה"מ סוכות. וזה ברור שאם אוכל רק תבשילים כירקות ובשר ועוף וכדו', אינו מברך אף כשקבע סעודתו עליהם ואוכל מהם הרבה.¹ ומה שיש לדון הוא באופן שחלק מהתבשילים או כולם הם מה' מיני דגן, וכגון בורקס קוגל פתיתים וכדו'.

כתב המחבר בסי' תרל"ט סעיף ב' תבשיל העשוי מחמשת המינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה, וכתב המשנ"ב דהקביעות הוא שאוכלם בחבורה או שאוכל שיעור חשוב שקובע סעודתו עליו, והיינו דגדר הקביעות הוא בשיעור חשוב כדי שיהיה שבע מזה דזהו סעודתו, ולא שאוכל קצת רק כדי לדחות רעבונו שאינו נקרא קביעות סעודה.

ובביה"ל כתב בשם המאמר מרדכי שענין הקביעות נמדד כל אחד לעצמו, ואף שלא אכל שיעור שדרך בנ"א קובעים עליו, ואף דלענין פת הבאה בכיסנין שברכתה מזונות ואם קבע עליה סעודה מברך המוציא, מבואר בסי' קס"ח דכדי שיחשב קביעות סעודה בעינין דווקא שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו, שאני סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו כל שיעור שקובע עליו סעודתו הוה קביעות להצריכו סוכה.

חוץ לסוכה, אכילת עראי אין אכילת קבע לא, ומשני אימא אכלנום כאכילת עראי חוץ לסוכה.

דעת המג"א בחיוב סוכה באכילת

תבשיל ה' מיני דגן

אמנם בדעת המג"א בזה נחלקו הפוסקים, וכפי שנבאר.

ומשמע דר' ירמיה דלא משני כרבא דפירי לא בעי סוכה ס"ל דפירי בעי סוכה, (ולכן היה מחמיר המהר"מ מרוטברג המובא בטור דפירות בעי סוכה), ועוד דהמקשן שהקשה מהברייתא דאכלנום אכילת עראי מחוץ לסוכה, הרי רצה להוכיח דלא כרבא אלא דפירי בעי סוכה ואפ"ה אמר אכילת עראי אין אכילת קבע לא, ומשמע דאף אי אכיל כביצה לא מחייב אלא א"כ קבע עליו, דמשמע להרא"ש דהלשון אכילת קבע היינו שקבע סעודתו עליהם וגם שהוא יותר מכביצה, ומזה למד דאף מי שמחמיר כלישנא קמא דפירי בעי סוכה אם אכל מהם יותר מכביצה היינו דווקא בדקבע עליהו, וא"כ הא דפליג רבא וס"ל דפירי לא בעי סוכה היינו אפי' קבע סעודתו על יותר מכביצה.

נמצא דאף למ"ד דפירי חייב בסוכה הוא דווקא בדאיכא ב' תנאים, שיהא יותר

הנה גרסינן בגמ' יומא דף ע"ט אמר רב יהודה כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, מיתבי מעשה והביאו לריב"ז לטעום את התבשיל ולר"ג ב' כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה, ותני עלה לא מפני שהלכה כך אלא שרצו להחמיר על עצמן, וכיון דקיי"ל דכביצה חייב בסוכה, א"כ ע"כ דב' כותבות שאכל ר"ג הוה פחות מכביצה, והשתא אם ב' כותבות שאכל ר"ג לא הוה כביצה, כותבת וגרעינתה מי הוה יותר מכביצה, ומשני ר' ירמיה שאכן ב' כותבות בלא הגרעין לא הוה כביצה, וכותבת והגרעין יתירה מכביצה.

ורבא אמר שאני גבי ר"ג דהוה פירי דלא בעי סוכה, ופריך מיתבי אמר רבי כשהיינו לומדים תורה אצל ר"א בן שמוע הביאו לפנינו תאנים וענבים ואכלנום אכילת עראי

1 אף שיש להחמיר ולאכלם בסוכה (בלא ברכה), כמבואר במשנ"ב סי' תרל"ט סקט"ו.

דאם קובע עליו חייב בסוכה גם בשיעור כזית, וכ"כ ביד אפרים.

אולם הגרעק"א ס"ל דהמג"א חולק להלכה על הרא"ש ולכך כתב דיצא לנו נפק"מ במיני תרגימא, דהשו"ע כתב כדברי הרא"ש דחייב בסוכה רק אם קבע סעודתו ע"ז, אבל לדברי המג"א אפי' שלא קובע סעודתו עליהם רק שאוכל מהן בשיעור יותר מכביצה חייב בסוכה כמו בפת.

וכן המשנ"ב בס"ק ט"ו מביא שיטת המג"א כדברי הגרעק"א דדעתו דדינו ממש כמו בפת דיותר מכביצה מעט חייב בסוכה, וע"ע בשעה"צ ס"ק ל"ו דכן הוא גם שיטת הא"ר והשו"ע הרב והלבושי שרד ודלא כהפרי מגדים.

אכן במשנ"ב מסיק שלענין ברכת לישוב בסוכה דעת האחרונים שלא יברך אלא א"כ קבע עליו סעודה וכמ"ש המחבר.

גדר קביעות סעודה

בתבשיל של ה' מיני דגן

והנה לפי הכרעת המשנ"ב דיש להחמיר לאכול תבשיל זה בסוכה אבל לא יברך לישוב בסוכה רק כשקובע עליו סעודה, יש לבאר מה הגדר של קובע סעודה ע"ז, דהא הובא לעיל דברי הביה"ל בשם המאמר המרדכי דכאן אינו תלוי בכמות שאוכל כמו בקובע סעודתו בפת הבאה בכיסנין, רק בעצם החשיבות של האכילה דהיינו דזו היא סעודתו וארוחתו כעת, וא"כ יש לברר האם צריך לקבוע על התבשיל של חמשת מיני דגן לחוד, שממנו כל הסעודה ומזה הוא שבע, או דנימא דתלוי בעצם סגנון האכילה דאע"פ שהשיצה אינו באה רק מהתבשיל של חמשת מיני דגן אלא מכל התבשילים יחדיו, והגדר הוא שכיון שאינו אוכל בדרך ארעי רק שקובע עצמו לאכילה ולסעודה, וחלק מסעודה זו הוא תבשיל של חמשת מיני דגן מברך לישוב בסוכה.

ונפק"מ בסעודות הצהרים הנקבעות על מיני תבשילים שונים, וחלקם מיני דגן.

מכביצה ושיאכל דרך קבע, אבל אכלן עראי אפי' אם אכל יותר מכביצה א"צ סוכה, דאל"ה הוי שוה לפת, והיינו למה אמרו כביצה פת הא בפירות ג"כ הוה דינא הכי.

ומקשה המג"א על שיטת הרא"ש דא"כ מה קושית הגמ' מהא דר"ג שאכל ב' כותבות שזהו שיעור המחייב סוכה מצד הדין ולא רק משום חומרא, הרי י"ל דר"ג אכלן דרך עראי ולא בקביעות, דהא התנא הביא מעשה זה עם מעשה דריב"ז שטעם את התבשיל וההיא ודאי הוה אכילת עראי, ומשמע מזה לכאורה דס"ל לגמ' דפירות שווים לפת ואי אכיל יותר מכביצה חייב בכל אופן ואפי' אכלן עראי.

ומ"מ דעת המג"א דלהלכה יש לנהוג כהרא"ש, ולכן אף שלענין פירי אין לנו נפק"מ דהא קיי"ל דפירי לא בעי סוכה, ואפי' אכל יותר מכביצה דרך קבע, מ"מ נפק"מ לענין מיני תרגימא דהיינו תבשיל מחמשת מיני דגן שפסק המחבר שאם קבע עליהן צריך סוכה, דזה דווקא כשקובע על יותר מכביצה ודומיא דפירות למ"ד דבעי סוכה.

וכתב הגרעק"א נראה לי כוונתו של המג"א דלשיטתו דלפי מה דהוכיח דלא כהרא"ש ממילא תרגימא בשאוכל יותר מכביצה מיקרי קבע ולא בעינן קבע ממש, משא"כ להרא"ש היה הדין דבעינן דווקא ממש, ואולם מדברי הפמ"ג נראה דהבין דכוונת המג"א להוכיח דקבע לחוד אם אוכל פחות מכביצה לא בעי סוכה.

הרי לפנינו דנחלקו הגרעק"א והפמ"ג בביאור דברי המג"א, דהפמ"ג סובר דאע"ג דהמג"א מקשה על הרא"ש דבגמ' משמע דלא בעינן קביעות ממש רק שיעור של יותר מכביצה, מ"מ להלכה מסכים המג"א לדברי הרא"ש דבעינן גם קביעות, ולכך כתב דמדברי הרא"ש יצא לן נפק"מ במיני תרגימא, דכתב כאן המחבר בשו"ע דאם קבע עליהן צריך סוכה, דצריך גם שיאכל מהם שיעור יותר מכביצה, ולאפוקי מפת

צירוף שאר מאכלים לשיעור פת לברכת לישיב בסוכה

וראיתי בקונטרס ישבו בסוכות סי' כ"ט דכתב להסתפק באוכל פת פחות מכביצה ומלפת אותה במאכלים אחרים, ובצירופם יש שיעור יותר מכביצה, האם חייב בסוכה.

ומביא דהביה"ל סו"ס קפ"ד הביא מהפמ"ג לגבי חיוב ברהמ"ז מדאורייתא דבעינן שביעה גמורה מפת עצמה ואין מצרפים שאר המאכלים, וכתב הביה"ל דפשוט דאין כוונתו במי שאוכל איזה דבר ללפת את הפת דזהו פשיטא דמצטרף שכן הוא דרך אכילה, אלא מדובר באוכל שאר דברים בפני עצמן עיי"ש.

וכתב בקונטרס הנ"ל לדון האם יש לדמות ולומר גם לענין סוכה כן, וגם המאכלים שמלפת בהם הפת מצטרפים לשיעור יותר מכביצה וחייב לאכול בסוכה, או שמא רק לענין חיוב ברהמ"ז מדאורייתא אמרינן דכל הסעודה טפילה לפת, אבל לגבי סוכה הכלל הוא תשבו כעין תדורו, דבעינן אכילה שמקפידין לאכול דוקא בבית, וי"ל דאין אדם מקפיד שלא לאכול מחוץ לביתו אלא כשאוכל מהפת גופא יותר מכביצה, אבל באכילת פת פחות משיעור זה אע"ג דאוכל גם שאר מאכלים אין מקפיד לאכול בבית דווקא ולכן אין מצרפים לשיעור יותר מכביצה לחייבו בסוכה, עיי"ש עוד משכב"ז.

ובנידו"ד באוכל תבשיל של חמשת מיני דגן דלדעת המחבר אינו תלוי בשיעור יותר מכביצה אלא בדיון קביעות סעודה שאוכל שיעור חשוב ששבע מזה, צ"ב כנ"ל אם תלוי רק בעצם הקביעות של הסעודה ואין חילוק אם כל התבשילים הוא מחמשת מיני דגן או רק חלקם, דכיון שקבע לסעודה ויש כאן גם תבשיל מחמשת מיני דגן מברך לישיב בסוכה, או ד"ל דרך משום החשיבות של חמשת מיני דגן מועיל קביעות סעודה, וא"כ באופן שהקביעות והשביעה הוא מכל התבשילים יחד אינו חייב בסוכה וממילא אינו מברך על ישיבתו.

צירוף שאר מאכלים לשיעור קביעות סעודה באכילת פת הבאה בכיסנין לברכת המוציא

והנה קיימ"ל בסי' קס"ח סעיף ו' שאם אוכל מפת הבאה בכיסנין שיעור קביעות סעודה מברך המוציא וברהמ"ז, וכתב המג"א ס"ק י"ג דלא בעינן שיאכל שיעור קביעות מהפת כיסנין לבד, אלא אף אם אכל מעט, וגם אכל בשר ודגים מצרפים הכל לשיעור.

ולכאורה צ"ב דברי המג"א הרי לא שבע מהפת אלא משאר המאכלים ולמה מצרפים את כל המאכלים לברכת המוציא וברהמ"ז, וכן הקשה בברכי יוסף על המג"א הוב"ד בשערי תשובה ס"ק ג' דלמעשה צ"ע כיון שמהפת לבדה לא היה שבע, וחולק על דין המג"א.

והביאור בדעת המג"א הוא, דהטעם שאם אכל פת הבאה בכיסנין בשיעור קביעות סעודה מברך המוציא כיון שאין אוכלו בדרך ארעי רק בדרך קביעות א"כ נעשה כמו פת רגילה, והדרך בכל סעודה רגילה שאין שבעים רק מהפת לבד אלא מכל המאכלים יחד, וא"כ גם בזה שאף שאינו שבע רק מהפת כיסנין אבל כיון שאוכלו בדרך של קביעות ולשובע, דסגנון האכילה הוא בדרך קביעות ולא בדרך ארעי וחטף, הר"ז כמו כל סעודה ששבע גם משאר המאכלים, ומה דאמרינן דהאוכל פחות מכשיעור קביעות סעודה בטלה דעתו ואינו מברך המוציא זהו רק שקבע על כמות קטנה לבד גם בלי שאר מאכלים, אבל כשאוכל כמו בכל סעודה של פת גם מאכלים אחרים הרי כמו"כ בפת הבאה בכיסנין הכל מצטרף לשיעור של קביעות סעודה.

הרי מבואר דהגדר של קביעות סעודה שאומרים שזהו סעודתו שישבע מהסעודה וא"צ שיהיה הקביעות דווקא על הפת כיסנין, ולפ"ז י"ל גם כאן דא"צ שישבע רק מהתבשיל של חמשת מיני דגן, אלא כל

עכ"ל, והתיבות 'שמלפתים בו את הפת' הם תוספת שלא נזכרה במג"א, ומשמע דס"ל דרק כשאוכלן בדרך אשר הרגילות הוא לאכול יחד עם המזונות.

ובספרי זמנינו ציינו לעוד כמה מפוסקי זמנינו שכתבו כן.

ב' בספר פרי אליעזר על דיני פת הבאה בכיסנין סי' ח' ענף א' אות ד' מביא דהשו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין כתב בזה"ל: ואם אינו שבע ממין לחם זה לבד אלא שאוכלו עם ליפתן המשביע כגון שמלפתו בבשר או דגים וכיו"ב עד ששבע הר"ז כאילו שבע ממנו לבדו לפי שהליפתן טפילה לו וכו'.

ומבאר דהיינו טעמא דצריך לומר שהליפתן הוה טפל לפת כיסנין, כיון שלא מצינו להחשיב קביעות סעודה על פת כיסנין רק כשאוכל בכמות גדולה, דאמרינן שכמות גדולה חשוב כמו לחם שנאכל לקבע.

ואף שלכאורה בכל סעודה רגילה יש הרבה מאכלים שאין מלפתין את הפת ומ"מ הכל ביחד הוה סעודה, וא"כ אי נימא דהפת כיסנין בא במקום הפת הרגילה הרי יועיל ביחד עם שאר המאכלים להיות קביעות. צ"ל דכדי להפוך את הפת כיסנין לפת רגילה בעי שיאכל מהפת כיסנין עצמה או מהטפל לה שיעור בכמות גדולה של קביעות, דאל"כ הפת כיסנין אינו נחשב לפת והרי זה כבא רק לקינוח ותענוג ולא כלחם, ושאר הדברים נחשב לאכילה בפנ"ע, וזהו הביאור בדברי המג"א שמצטרף שאר הדברים לשיעור קביעות סעודה דכיון שנחשבים כמו דבר טפל לפת והר"ז כמו שאכל מהפת כיסנין שיעור גדול, (ועיי"ש בהמשך דבריו באריכות דמבאר דהעיקר שיהיה הדבר כליפות ממש לפת כיסנין שאוכלו עימו כמו ממרחים).

הרי מבואר דגדר הקביעות הוא שהליפתן יהיה טפל ממש לפת, והיינו שהפת הבאה בכיסנין יהיה עיקר ושאר המאכלים טפל, אכן אם שניהם חשובים בשווה שאוכלם ביחד, אבל אין הפת כיסנין העיקר אצלו

שאוכלו בדרך של קביעות סעודה כדי שישבע מכל הסעודה מיקרי קביעות, (ואף לפי מה שכתב הביה"ל בשם המאמר מרדכי דאינו דומה דין קביעות סעודה הכא לדין פת הבאה בכיסנין זהו רק לגבי הכמות של השיעור, אבל י"ל דאפשר ללמוד מהו גדר של קביעות סעודה דגם בשאר דברים נקרא קביעות).

אמנם כל זה הוא רק אם נלמד בדברי המג"א שאף אם הפת הבאה בכיסנין אינו דבר שרגילים ללפת עם דברים אחרים, וגם כשאוכל את שאר המאכלים בנפרד מ"מ מצרפים את הכל ביחד לשיעור קביעות סעודה, וע"כ דהטעם שמהני הוא משום דהקביעות הוא בסגנון האכילה דעושהו קבע, דלפ"ז י"ל דחזינן דחשוב הפת הבאה בכיסנין לקביעות כלפי שאר המאכלים, וא"כ גם לגבי הקביעות של תבשיל של חמשת מיני דגן לברכת לישב חשוב כלפי שאר המאכלים.

ועיין בספר וזאת הברכה עמוד 32 סוף אות ב' בשם אחד מגדולי הדור (הוא הגרי"ש אלישיב זצ"ל), וכ"ה באיגרות משה אורח ח"א סי' נ"ו, וח"ב סי' ל"ב, וח"ד סי' מ"א, וכן בספר מקור הברכה, ומבאר הסברא שעוגה שיש לה חשיבות של לחם נחשב למאכל העיקרי ושאר המאכלים טפלים.

אבל בדברי הפוסקים מובא עוד ב' מהלכים בדעת המג"א, ולפ"ז צ"ב בנידו"ד.

א' דעת הדרך החיים בהגדת מעשה ניסים דיני בורא מיני מזונות אות ג' דרק כשאכל עם הפת כיסנין דברים המלפתין, אבל דבר שהוא אוכל בפנ"ע ולא ללפת אינו מצטרף.

וכן יש לדייק לשון המשנ"ב שם ס"ק כ"ד דכתב בזה"ל: כתבו האחרונים דאם אכלו לבדו צריך שיאכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו, ואם אכלו עם בשר או דברים אחרים שמלפתים בו הפת סגי כשאוכל שיעור שאחרים רגילין לשבוע ממנו כשאוכלין ג"כ עם דברים אחרים

ושכבר אכל מקודם והוא שבע ע"י אכילת כזית לבד, לכו"ע מחוייב מה"ת לברך כיון דמ"מ הוא שבע, אבל הפמ"ג כתב דמסתברא דבעינן שביעה מפת לבד ואז חייב הוא מה"ת, ומוסיף הביה"ל דנראה פשוט שאין כוונתו במי שאוכל איזה דבר ללפת את הפת דזה פשיטא שמצטרף שכן הוא דרך אכילה, אלא בשאכל שארי דברים בפנ"ע.

והחזו"א או"ח סי' ל"ד ס"ק ד' הסתפק לפי דעת הרדב"ז באוכל פת הבאה בכיסנין, שאכל מקודם שאר תבשילים ואח"כ אכל כזית כיסנין וזוה גמר שביעתו, או שאכל סעודת פת גמור ולא שבע ואחר ברהמ"ז אכל שוב כזית של פת כיסנין ועי"ז שבע, די"ל דמכיון שהוא שבע מחוייב במעין ג' מה"ת, ואפשר עוד דאף חייב לברך שוב ברהמ"ז דכל מקום שיש חיוב מה"ת בברהמ"ז לא פטרו חכמים במעין ג'.

וכתב בזה"ל: מיהו משמע בגמ' דאין מברך ג' ברכות על פת כיסנין אלא כשקבע עליה, והדעת נוטה כמש"כ הפמ"ג המובא במ"ב שם דאינו חייב בברהמ"ז עד שיאכל שיעור שביעה או שיעור שביעתו בסעודה אחת שהפת יהיה בה עיקר.

והיינו דדעת הפמ"ג דבעינן שיעור שביעה מהפת לבד, ולפ"ז גם בפת כיסנין כדי להתחייב בברהמ"ז בעינן שיעור שביעה מזה לבד.

אמנם א"א לומר דבכל אופן אין שאר המאכלים מצטרפים לפת כיסנין לשיעור שביעה דהרי לא מצינו שהפמ"ג יחלוק ע"ז עם המג"א.

ועיין בספר פני השלחן סי' קס"ח סעיף ו' דמבאר בזה דהדבר תלוי באופן אכילה, שאם קדם לאכול שאר מאכלים או סעודת פת, ואח"כ אכל את הפת כיסנין בפנ"ע, אין כאן קביעות של שביעה מהפת כיסנין, דשתי האכילות אין מצטרפות זו לזו, אבל כשאוכל סעודה אחת שהפת העיקר, או במקום הפת אוכל פת כיסנין, ואכל עימה שאר מאכלים

והשאר כטפל אינם מצטרפים, וכגון האוכל בורקס שהוא פת הבאה בכיסנין ואוכל גם תבשילים אחרים, אפי' שאוכל מכולם יחד אין מצטרפים כיון שאין התבשילים באים לטפל לבורקס, כיון שכל דבר בפנ"ע חשוב ובא לשביעה.

ולפ"ז ג"כ י"ל בנידו"ד שאוכל מהרבה תבשילים יחד וכל תבשיל חשוב לעצמו ואינו טפל כלל לתבשיל של חמשת מיני דגן אינו חשוב הקביעות על החמשת מיני דגן.

(אכן יש לדחות דאינו דומה כלל להקביעות של ברכת המוציא דשם הענין הוא השביעה שיהיה שם סעודה של פת, אבל לגבי ברכת לישוב בסוכה העיקר רק הקביעות שלא יאכל בדרך ארעי ולא עצם השביעה, וכשקבע לאכלו בדרך של סעודה ולא בדרך חטף סגי שיהיה חיוב בסוכה).

ברכת פת הבאה בכיסנין

לאחר שאכל שאר מאכלים

הנה נקטינן בסי' קס"ח באוכל פת הבאה בכיסנין דבכדי להתחייב בהמוציא וברהמ"ז צריך שיאכל מהפת כיסנין שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, אבל אם אכל פחות אע"פ ששבע מאכילתו אינו מברך אלא מזונות ומעין ג', דבטלה דעתו אצל כל אדם, והקשה הגרעק"א דאם פת כיסנין הוה כמו לחם גמור (עכ"פ מספק עיין בביה"ל שם) א"כ הרי כששבע ממנו חייב בברהמ"ז מה"ת אע"פ שלא אכל שיעור שאחרים שבעים ממנו ואין יכול להפטור בברכה מעין ג'.

ובישוב הקושיא יל"ד מהו שביעה המחייב ברהמ"ז מה"ת, האם צריך שיאכל פת בשיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו, או דאין זה שיעור בפת, אלא תלוי לגבי האדם דכל שהוא שבע מהפת אפי' שאכל פחות משיעור שביעה של אחרים חייב מה"ת בברהמ"ז.

ולעיל הובא מהביה"ל סו"ס קפ"ד ושם מביא דעת הרדב"ז דכתב לגבי חולה וזקן או

התבשיל של חמשת דגן יותר משאר התבשילים וצ"ב.

אכן אם נאמר כפי הפשט דהחשיבות הוא בעצם הקביעות של הסעודה ואין חילוק אם כל התבשילים הוא מחמשת מיני דגן, אלא דמכיון שקבע לסעודה ויש כאן גם תבשיל מחמשת מיני דגן מברך לישב בסוכה.

המתבאר לן מכל הנ"ל, דלפי דעת המג"א (אם ננקוט דלא כביאור הפמ"ג והיד אפרים בדעתו) האוכל שיעור יותר מכביצה מתבשיל של חמשת מיני דגן מברך לישב בסוכה.

אבל לפי דעת המחבר אינו חייב בסוכה אלא אם קבע סעודתו על תבשיל זה (וכן דעת הפמ"ג והיד אפרים גם לפי המג"א). והקובע סעודתו על כמה תבשילים ובתוכם גם תבשיל של חמשת מיני דגן, צ"ע למעשה האם לדעת המחבר יברך לישב בסוכה, או שמא כיון שאין הקביעות אלא מחמת כל התבשילים יחדיו אינו מברך.

הבאים בסעודה כל זה מצטרף לשביעה וחשיב קביעות סעודה על הפת כיסנין ומחוייב בברהמ"ז.

ומש"כ הביה"ל דנראה פשוט שגם לדעת הפמ"ג דברים הבאים ללפת את הפת מצטרפים מפני שזהו דרך אכילה, ורק כשאכל שארי דברים בפני עצמן אינן מצטרפים, היינו דווקא כשאכל את שאר הדברים באופן נפרד לגמרי כשתי אכילות נפרדות, אבל אם אכלם כדרך סעודה אחת שהפת עיקר הרי הם מצטרפים לשביעה שגם זו הוא דרך אכילה עיי"ש.

הרי מבואר דשם קביעות סעודה הוא רק כשהוא העיקר, ואף שעצם השביעה באה מעוד מאכלים, וא"כ בנידו"ד הדבר תלוי אם התבשיל של חמשת מיני דגן הוא העיקר ורק שאר התבשילים באים ג"כ לשביעה הרי זה נקרא דקבע על תבשיל של חמשת מיני דגן, אבל אם כל התבשילים נחשבים עיקר וכמו שהוא בדרך כלל דמחשיב את כל התבשילים כל אחד, והיינו דמחשיב גם את הבשר וגם את הירקות א"כ אין זה קרוי שקבע על



הרב לוי יצחק רפפורט

בירור מקיף בדין סוכות הבנויות על מדריגה שבמרפסת [המכונה "מוזאיקה"]

בארץ ישראל ישנם רבים הבונים סוכתם על מדריגה שמסביב למרפסת [שע"ז קבוע הסורגים של המרפסת], ועל אותה מדריגה בונים דפנות מעץ לסוכה, בדרך כלל אין בגובה המדריגה י' טפחים [אלא כארבעה או חמשה טפחים], ולענין רוחב המדריגה יש סוגים שונים, יש הפחותים מג"ט ויש שהם בין ג"ט לד"ט ויש שהם יותר מד"ט.

כמו"כ יש ב' סוגים במבנה של הסורגים שעל המדריגה, יש הבנויים ישר, ויש שבולטים החוצה מחוץ למדריגה, ואז בונים דופן הסוכה על הבליטה של הסורגים כדי להרוויח יותר מקום.

והנה יש לברר: א) דין כשרות עצם הסוכה, והוא מתחלק לג' נידונים א-) האם יש לפסול דופן זה שנבנה ע"ג המדריגה משום מחיצה תלויה או לא [ענף א.]. ב-) ואת"ל שאינו מחיצה תלויה כיון דנחשבין הדופן והמדריגה כחד מחיצה, אכתי יש לדון מצד סוגיא דצירוף מחיצות, האם כשיש בין ב' חלקי המחיצות יותר מג"ט אכתי שייך לדונם כחד מחיצה [ענף ב.]. ג-) ואת"ל שהמחיצות מצטרפין אכתי יש לדון בזה מצד הרחיק הדפנות מהסיכוך ג"ט דפסולה, דבעי' שיהיו דפנות הסוכה צמודים לחלל הסוכה, וכיון דחלל הסוכה הוא על קרקע המרפסת א"כ כל שהמדריגה רחבה טפי מג"ט הא נמצא שהדופן הנבנה בקצה המדריגה הוא רחוק מהסוכה [ענף ג.].

והמעין בדברים יראה שבתוך הדברים התבארו בעזה"י עוד כמה הלכות חשובות המסתעפים ונגררים מהנ"ל.

והנה סוגיות הללו ארוכות מאד מאד ורחבים מיני ים, והם כהררים התלויים בשערה בעומק ודקות הסברות וההגדרות כי הדבר לא התבאר היטב בדברי הפוסקים, ומה' אבקש מענה לשון, לברר וללבן היטב סוגיא עמומה זו, ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ואף שכבר נכתבו בענין זה בירורים ומאמרים רבים מת"ח וגדולי תורה, מ"מ אמרתי אענה אף אני עני את חלקי ואדברה בעדותך נגד מלכים ולא אבוש, וזה החלי בעזה"י.

א. מחיצה תלויה

פלוגתא דרבוותא במחיצה תלויה

כשליכא בקיעת גדיים

א'. הנה נידון הא' דהו"ל מחיצה תלויה, פשוט דהנידון רק ביש ברוחב המדריגה ג"ט ויותר דבפחות מג' ודאי דמצטרף עם גובה המדריגה עצמה והוי הכל מחיצה אחת העמודת על קרקע המרפסת, אך באיכא ברוחב המדריגה ג"ט ויותר הוא דיש לדון דדופן שע"ג המדריגה הוי מחיצה תלויה.

וניחזי אנן, הנה ראשית דבר יש לציין דעיקר הנידון תליא בפלוגתא דרבוותא

בסוגיא דשבת ק"א א' דלהריטב"א שם יש מקום לפרש דכל עיקר דין פסול דמחיצה תלויה זהו דוקא כשאיכא בקיעת גדיים או דגים מתחת למחיצה, אך כשליכא בקיעה תחתיה כשירה, ואילו החזו"א ס"ח ס"ק י"ג נקט מכח הסוגיא שם דמחיצה תלויה פסולה גם כשליכא שום בקיעה תחתיה, אלא עצם מה שאין המחיצה עומדת על מקום [ד' על ד'] זהו פסולה.

ולפי"ז הך דופן שעל המדריגה שאין בקיעה תחתיו דהא המדריגה סותמת את המקום שתחת הדופן, הרי לריטב"א יתכן להכשירה, אך להחזו"א לכ' יש לפסולה.

מחיצה אחת שרחבה למטה וצרה למעלה

אך כבר כתב הגרש"ז זצ"ל במנח"ש ח"ב סי' מ"ח דאין זו מחיצה תלויה כלל, דרואים את הדופן שעל המדריגה עם המדריגה עצמה כחד מחיצה שעומדת על קרקע המרפסת, והיא רחבה למטה וצרה למעלה, וכל הך מחיצה עומדת על קרקע המרפסת ואינה תלויה ע"ש.

והנה אם כי לכ' נראה סברא זו מחודשת, מ"מ נראה ראייה ברורה בס"ד לדבריו מדברי התרוה"ד סי' ע"ה המובא ברמ"א סי' שנ"ח ס"ב בקרפף שלא הוקף לדירה ושוב נבנו שם דיורין, דצריך לפרוץ הכותל וחזור ולבנותו לשם דירה, וכ' תרוה"ד שאם קשה עליו לפרוץ הכותל, הרי כשהכותל הוא פחות מגובה כ' טפחים, יש עצה לבנות מב' צדדי הכותל [על פני אורך י' אמות] תל של עפר בגובה פחות מ"ט ברוחב ד"ט, דכיון שרוחב התל ד"ט ואין גבהו י"ט הרי נוח ללכת עליו, וממילא נחשב הכותל כפרוץ באותן י' אמות, וכשיסלק העפר [אחר שנפתח בית דירה לתוכו] הו"ל כהוקף לדירה ע"ש, ומבואר בתרוה"ד דבעינן דוקא שיהיה ברוחב התל ד"ט, הא פחות מד"ט אע"ג דהוי טפי מג"ט אין הכותל נחשב כפרוץ עי"ז, ואם נימא שדופן צר ע"ג דופן עב נחשב דופן הצר כמחיצה תלויה, א"כ גם כשאין ברוחב התל ד"ט הוי כפרוץ, דהא הדופן שמהתל ומעלה הוי מחיצה תלויה, והתל עצמו הא לא גבוה י', וע"כ דמצטרף הכל לחד מחיצה, ולענ"ד היא ראייה ברורה שאין עליה תשובה בס"ד.

הא דגבי חקק אינה מחיצה תלויה

והנה גבי חקק חזינן בסוכה דף ד' דגם בהרחיק החקק מהדופן ג"ט [ופחות מד"ט] אעפ"י"כ לענין שבת הוי שפיר רה"י תוך החקק ולא אמרי' דהוי מחיצה תלויה, אע"ג דשם א"א לומר דהמחיצה והחקק הוי חד דופן, דבחקק ליכא חוד חיצון כלל, [ולקמן

יובא דעת הג"ר מענדל אטיק זצ"ל דס"ל דגם מחיצה צרה ע"ג רחבה לא הוי מחיצה אחת, ואעפ"י"כ אין זה תלויה ע"ש, ולכ' מחקק יש ראייה לדבריו כאמור].

ונראה דלק"מ דהתם מטעם אחר הוא דלא הוי תלויה דהא יש מקום ד' מבחוץ, ולסלק חסרון תלויה סגי שהמחיצה עומדת ע"ג קרקע כל שהוא, דהרי יתירה מזו מצינו בבציאתא דמישן בשבת ק' א' דע"י גוד אחת מחיצה נסתלק חסרון תלויה כיון דהמחיצה עומדת על קרקע הים, אע"ג דודאי אין למחיצה שבקרקע הים כחג דירה כלל, אלא דמכח שעומדת על קרקע הים נסתלק חסרון תלויה ושוב גודרת במקומה את הספינה וכדביאר הגר"ח פ"ד ע"ש, וה"נ הכא מכח שעומדת על קרקע ד' אינה תלויה ושוב מצי' לגדור את תוך החקק, אבל מחיצה צרה שע"ג רחבה שאינה עומדת על קרקע ד' כלל בזה יתכן דכל מאי דלא הוי תלויה אינו אלא מחמת שהוי מחיצה אחת דרחבה למטה וצרה למעלה, וכדברי הגרש"ז זצ"ל.

האם מדריגות הוי מחיצה תלויה

והנה כיוצ"ב מצינו בחזו"א סי' ס"ה סוס"ק ע' לענין מדריגות שכתב דכל שרוחב המדריגות פחות מד"ט מצטרפין כל הזקיפות של המדריגות לחד מחיצה ע"ש, ולכ' צ"ע דנהי דמצד צירוף מחיצות ס"ל דעד ד"ט מצטרפי [כדיבאר בס"ד בענף ב], מ"מ הא כל זקיפה וזקיפה של המדריגה הא הוי מחיצה תלויה דהא אינו עומד על מקום ד', ומטו בי מדרשא דאכן כן אמר מרן הגרי"ז זצ"ל בשם הגר"ח זצ"ל דמדריגות שאין ברחבן ד"ט הוי מחיצה תלויה [כן הביא הגר"מ אטיק זצ"ל בשיעוריו].

וראיתי בספר תיקון מבואות פ"ד סי"ב והערה 19 שפי' דלא איירי החזו"א במדריגות רגילות ששם יש חסרון תלויה, אלא איירי בכגון בור עמוק י' וסביבו בנה מחיצה, דאין כאן נידון תלויה כלל, ובזה הוא דדן החזו"א בכמה מצטרפין המחיצות

כשעובי המדריגה ד"ט אין להחשיב תחילת הגדירה בקרקע המרפסת

ב'. אך מדברי תרוה"ד ורמ"א הנ"ל הרי מבואר דכשרוחב המדריגה הוא ד"ט ויותר ל"ש לדון הדופן שעל המדריגה עם המדריגה כמחיצה אחת, דהא מבואר בתרוה"ד דכיון דנוח לדרוס על מדריגה שרחבה ד"ט ואין בגובהה י', ממילא יש להחשיב הגדירה מהמדריגה ומעלה דוקא.

אלא דאדרבה דוקא כה"ג שיש ברוחב המדריגה ד"ט הא אין שום צורך להחשיב הדופן עם המדריגה כחד מחיצה ושפיר דמי להחשיב הדופן כמחיצה בפנ"ע, ואין בזה משום מחיצה תלויה דהא עומד על קרקע ד', דיש לזה דין מקום, ואינו כתלוי באויר.¹

ונמצא דממנ"פ שפיר דמי, דכשהמדריגה לא רחבה ד"ט דאז הו"ל הדופן שעל המדריגה כמחיצה תלויה, בזה מועיל סברא הנ"ל דנחשב הדופן כחד מחיצה עם המדריגה שמתחיל מקרקע המרפסת, וכשיש ברוחב המדריגה ד"ט דאז לא מצטרף הדופן עם המדריגה לחד מחיצה, בזה הא לא הוי מחיצה תלויה כלל, ושפיר דמי דהדופן מתחיל מהמדריגה ומעלה, אלא דיש נפק"מ דבאינו רחב ד"ט לא בעינן שיהא במחיצה שע"ג המדריגה גובה י"ט, וכשרוחב המדריגה ד"ט אז בעינן שיהא בגובה המחיצה שע"ג המדריגה י"ט [ועוד יבואר בס"ד בהמשך], וע"ע בסמוך באות ד'.

איך מחיצה שע"ג המדריגה גודרת את קרקע המרפסת

ג'. אלא דלכ' מטעם אחר יש לדון אם יש להכשיר באיכא ברוחב המדריגה ד"ט ע"י דנחשיב את תחילת הגדירה מע"ג המדריגה ולא מקרקעית המרפסת, דהרי גם לו יהא

זל"ז, אבל במדריגות באמת לעולם ל"ש שיהיו נחשבים מחיצות, דממנ"פ כשרוחב המדריגה ד"ט [דאז אינה תלויה] הא אין מצטרפין הגידודין זה עם זה כדמסיק חזו"א שם [והם דברי תרוה"ד ברמ"א סי' שנ"ח] וכדלקמן ענף ב', וכשארין רוחב המדריגה ד"ט הרי הוי תלויה.

מיהו נראה דחוק טובא לפרש כן דברי החזו"א, ושו"ר שיעור מהגר"מ אטיק זצ"ל [שנכתב ע"י הגר"ג כהן שליט"א] שאכן הבין דברי החזו"א כפשוטם, דגם מדריגות רגילות לא הוי תלויה, דהכל מחיצה אחת, ושוב שמעתי כן גם מיבדלחט"א הגאון הגדול רבי דוב לנדא שליט"א, [ועי' בספר מגי"ס [בסופו] סי' ו' אות ג' דנקט דמדריגות הוויין מחיצה].

וע"כ דס"ל לחזו"א דדנים גם שליכות המדריגה [שהם שכובים] בין ב' הזקיפות כחלק מהמחיצה ולא הוי תלויה.

ויתכן להוסיף ביאור בדעת החזו"א דהנה עי' במכתב החזו"א הנדפס בספר שלום יהודה [עמ' רנ"ה ד"ה מש"כ בספר] שביאר גדר הפסול דתלויה [כליכא בקיעת גדיים] וזל"ש "דחסרון של מחיצה תלויה היא שאין להו קביעות ותכונת תבל ומלואה על הארץ ואין התלויים באויר קובעים" עכ"ל, ולפי"ז יתכן דמדריגות דסו"ס רואים הכל כיחידה אחת העומדת על הקרקע אין זה בגדר תלויים באויר ושפיר יש להו קביעות היטב ודו"ק.

וני"ד ודאי דלא גרע ממדריגות, ואדרבה נראה דגם הגר"ח דס"ל דזקיפות דמדריגות הוי תלויה כנ"ל, מ"מ מודה בני"ד, דכאן באמת הוי חד מחיצה שרחבה למטה ומתקצרת למעלה, ולא דמי למדריגה שכל זקיפה וזקיפה הוי מחיצה בפנ"ע, דהרי החלק השוכב אינו שייך למחיצה כלל, אבל כאן כל עובי המחיצה שם מחיצה עלה.

1 והנה הגרש"ז זצ"ל במכתבו הראשון הנדפס בספר הסוכה הוה ס"ל דכל דליכא ברוחב המדריגה ז' טפחים הוי מחיצה תלויה ע"ש, אך הארכנו בס"ד במקו"א להוכיח בראיות עצומות דדבריו צ"ע ושפיר סגי שיש בה רוחב ד"ט דיש לו דין מקום וכבר אינה מחיצה תלויה.

מבאר דמחיצה שע"ג המדריגה גודרת נמי את קרקע המרפסת

(ב) אך לקושטא דמילתא נראה דגם באופן דהוי ראשו ורובו נגד גובה המדריגה [וכגון שגובה המדריגה גבוהה ח' או ט' טפחים דאז מצוי שאין ראשו ורובו מעל גובה המדריגה], וגם אם נימא דסוכה בעי קרקע ז' דוקא, דבהכרח לדון דאיכא גדירה כלפי קרקע המרפסת, נמי שפיר דמי כשאיכא ברוחב המדריגה ד"ט, דכיון דהדופן גודר את המקום שעל המדריגה, שוב גם קרקע המרפסת בכלל אותה גדירה, וכמו בור בתוך רשות הגדור, דגם הבור בכלל הגדירה, וכמו מחיצה שבאמצע הר משופע, דודאי גם תחתית שיפוע ההר הוא גדור, אע"ג דהוא מתחת למחיצה, אלא דכיון דהמחיצה גודרת במקומו, שוב הוי כל ההר כולו בכלל הגדירה.

וראיה ברורה לזה לענ"ד מדברי התרוה"ד סי' ע"ה הנ"ל המובא ברמ"א סי' שנ"ח ס"ב, דנתן תקנה לקרפף שהוקף שלא לדירה ורוצה לפרוץ המחיצה ואח"כ לתקנה אחר שפתח דירה לתוכה, לעשות תל ברוחב ד"ט מב' צדדי הכותל למשך י' אמות והוי כפירצה י' אמות בתוך הכותל, ומבואר שם בתרוה"ד והובא במשנ"ב ס"ק כ"ט ול"ד ובשאר פוסקים שם, דעצה זו מועילה רק לכותל פחות מעשרים טפחים, אבל בעשרים טפחים הרי ממנ"פ אם גובה התל י' טפחים הוי התל עצמו מחיצה, ואם התל רק ט' טפחים האיקא בכותל שמעל התל י' טפחים והוי אותו כותל מחיצה ע"ש, ולכ' כשהתל גבוה ט' טפחים ורחב ארבעה, הרי המחיצה שמעל התל הא לא מצטרפת לתל דהא רחוקין זמ"ז ד"ט, וא"כ אין לקרפף שלמטה מחיצה, דהרי התל אין בו אלא ט' טפחים, ואילו המחיצה שעל התל אע"ג דגבוה י"ט מ"מ אינו גודר אלא כנגדו, ולא את קרקעית הקרפף שלמטה ממנו, וא"כ הוי הקרפף שלמטה פרוץ, [אע"ג שהמקום שעל

שהדופן [שעל המדריגה] גודר במקומו, איך הוי זה גדירה לקרקעית המרפסת שהיא למטה ממנו, דלכ' כל דופן אינו גודר אלא כנגדו, ואיך דופן שלמעלה יגדור רשות שהיא למטה הימנו, וגם אם אינו מחיצה תלויה סו"ס איך הוא גודר שלא במקומו.

אך נראה דטענה זו מופרכת מב' טעמי וכדנבאר בס"ד.

דן דשמא אין דין קרקע בסוכה

(א) יש לטעון דגם לו יהא שטענה הנ"ל נכונה, מ"מ רק אם יהיה ראשו ורובו על קרקע המרפסת נגד גובה המדריגה הוא דנמצא יושב מחוץ לסוכה, אך כשראשו ורובו נמצאים בחלל שכנגד למעלה מגובה המדריגה, הרי שפיר דמי, דמאן יימר שיש דין קרקע בסוכה, דילמא העיקר הוא להיות מוקף בדופן י', וכיון שדופן י' שע"ג המדריגה אינה מחיצה תלויה כנ"ל, שוב אע"ג דבעובי המדריגה ליכא ז', מ"מ יושלם מקום ז' ע"י האויר שליד המדריגה [שע"ג קרקע המרפסת], ואע"ג שנמצא שאין כאן קרקע זע"ז, מ"מ יתכן דאין דין קרקע בסוכה, וכשם דמצינו לענין מחיצת י' המקפת מקום שאין בחלל המקום ד"ט דמ"מ אם בצירוף עובי המחיצות איכא רוחב ד' הו"ל רה"י, ודעת הרבה פוסקים דרק ע"ג המחיצה הוי רה"י ולא קרקעית המקום המוקף דשם ליכא י', ע"י משנ"ב סי' שמ"ה ס"ק ג' ושעה"צ ס"ק ג' ואכ"מ, [ועי' בחדו' הגר"ח פ"ד מהל' שבת דלענין דין מקום ד' הנצרך לרה"י אין דין קרקע, וסגי דאי בעי מנח מידי ומשתמש ע"ש], ושמא גם גבי סוכה הכי הוי.

והצעתנו זאת קמי' הגר"נ קופשיץ שליט"א והסכים דכן נראה בפשוטו דסוכה א"צ קרקע.

ועי' לקמן אות י"א דיבואר דלכ' כבר מבואר יסוד זה בשו"ת דבר שמואל והרמ"ז עש"ה, ושם נרחיב עוד בס"ד בדין קרקע בסוכה.

גמ' שם דנימא גוד אחית עד קרקע הים וממילא לא הוי תלויה, ומפורש בחדו' הגר"ח פ"ד מהל' שבת דהך גוד אחית אין בכחו לגדור את קרקע הים שיהיה שם רה"י, ולא מועיל אלא להחשיב דמחיצות הספינה עומדים על קרקע הים, וממילא הן גודרות במקומם יעו"ש, הרי בהדיא דגם מחיצה העומדת על דבר הפסול למחיצה סו"ס לאו תלויה היא.

ומעתה ה"ה הך דופן העומד על המדריגה, גם אם מאיזה טעם לא נוכל להחשיב את הגדירה מלמטה [וכגון אם נימא דמחיצות המרוחקין זמ"ז ג"ט אין בכחם לגדור, כדהסתפק בזה החזו"א סי' ס"ה סוס"ק ע' וכדיבואר בענף ב בס"ד] מ"מ נוכל להחשיב את הדופן עצמו כמחיצה, ולא הוי מחיצה תלויה.

אך מ"מ יתכן דגם לו יהא כן דליכא בזה פסול תלויה, מ"מ שמא מטעם אחר לא שייך לדון תחילת הגדירה מהדופן שע"ג המדריגה, וכדיבואר בס"ד.

דהנה כללא הוא דאין מחיצה לפחות מד' כדכ' רש"י עירובין פ"ו א' ד"ה קורה מתרת "דמחיצה העשויה לפחות מחלל ארבעה אינה מחיצה" והובא בתוס' שם פ"ז ב' ד"ה עושה מחיצה יעו"ש, ומעתה יש להסתפק שמא דוקא כשאכא ברוחב המדריגה ד"ט הוא דיתכן לדון הדופן כגדירה בפנ"ע כלפי הך מקום דעובי המדריגה, ושוב ממילא גם קרקע המרפסת בכלל הגדירה כבור בתוך רשות הגדור וכמש"נ, אך כשאין ברוחב המדריגה ד"ט הא אין כאן התחלת גדירה כלל, דאין מחיצה לפחות מד', וממילא גם קרקע המרפסת אינו גדור. ומאידך גיסא י"ל דאדרבה כיון דבסוף הרי גם קרקע המרפסת יהיה בכלל הגדירה וכנ"ל, הרי ממילא מעיקרא נחשב שבא לגדור מקום ארבע.

ולכשנעמיק נראה דשורש ויסוד הספק תליא אם הך הלכתא דאין מחיצה אלא

התל אינו פרוץ מ"מ הקרפף שלמטה שפיר פרוץ לחוץ²].

וע"כ דהמחיצה שעל התל גודרת את התל, ושוב הוי כל הקרפף שלמטה בכלל אותה גדירה.

[ונמצא דמדברי תרוה"ד הללו שמעינן תרי הלכתא גבירתא, א) דתל ברוחב פחות מד"ט לא פוסל המחיצה דהכל מחיצה אחת שרחבה למטה ומתקצרת למעלה וכדברי הגרש"ז צ"ל וכדלעיל אות א', ב) דגם תל ברוחב ד"ט מ"מ כל שאכא מחיצת י"ט מגובה התל ולמעלה הרי גם הרשות שלמטה בכלל אותה גדירה וכדלעיל, וראה לקמן אות י"ב בהערה מש"נ בס"ד עוד].

בליכא בעובי המדריגה ד"ט אין

להחשיב תחילת הגדירה ע"ג המדריגה

דאין מחיצה למקום פחות מד'

ד'. והנה באמת גם באופן שאין ברוחב המדריגה ד"ט יתכן דיש צד לדון דאין הדופן שמעל המדריגה נחשב מחיצה תלויה, חדא דכבר ביארנו באות א' דלריטב"א בשבת ק"א יתכן דכל דליכא בקיעה מתחת למחיצה אין זו תלויה, ועוד דהרי מבואר באבנ"ז סי' ר"ץ ס"ק ב' [ועע"ש רצ"א ס"ק ה' ורצ"ה ס"ק ח'] וחזו"א סי' ס"ח ס"ק כ' דכשאכא מחיצה שעומדת על הארץ, אלא דג"ט התחתונים שלה פסולים לגדירה מאיזה סיבה, הרי הי"ט העליונים לא נחשבין תלויה, דסו"ס גוף המחיצה עומדת בארץ, וכתב החזו"א שם דאילו היה דין במחיצה שיהיו ממינים מיוחדים וג"ט תחתונים אינם מאותו מין, ומעליו מחיצה י"ט ממינים הכשרים אין זה מחיצה תלויה, וע"ש באבנ"ז שהביא ראיה לזה מעירובין כ"ה א' יעו"ש.

ונראה לענ"ד ראיה גדולה לזה מסוגיא דביציאתא דמישן בשבת ק"א א' דלרש"י הפסול התם מצד דהוי מחיצה תלויה, ופריך

2 ומשכח"ל כיוצ"ב בתוס' עירובין ע"ז א' ד"ה כותל ע"ש ועי' חזו"א סי' ק"ו ס"ק ד'.

ולכן נראה דבליכא ברוחב המדריגה ד"ט באמת אין להכשיר אלא מצד דנחשיב את תחילת הגדירה בקרקע המפרסת, דהוי כמחיצה העומדת על קרקע המרפסת ומתקצרת למעלה וכדלעיל אות א'.

ונמצא בס"ד דממנ"פ הסוכה כשירה, דכשליכא ברוחב המדריגה ד"ט דאז א"א להחשיב תחילת הגדירה מהדופן שע"ג המדריגה כיון דהוי מחיצה למקום פחות מד', הא בזה אדרבה דנים תחילת הגדירה מקרקע המרפסת דבפחות מד"ט מצטרפין המחיצות, ומאיך כשיש ברוחב המדריגה ד"ט דאז א"א להחשיב תחילת הגדירה מקרקע המרפסת כיון דמרוחקין חלקי המחיצה זמ"ז ד"ט, הא בזה אדרבה ניתן לדון את תחילת הגדירה מהמחיצה שע"ג רוחב המדריגה ודו"ק.

ב. צירופי מחיצות

מחלוקת הביאו"ה וחזו"א

בדין תל ע"ג תל ומחיצה ע"ג תל

ה'. הנה נקטנו בס"ד באות ב' דעד ד"ט ניתן להחשיבם כחד מחיצתא, ומד"ט ואילך לא ניתן להחשיבם לחד מחיצתא, והנה מפאת שענין זה טעון עיון רחב ועמוק אמרתי לבאר פרשתא דא היטב, ולברר דאמיתת מסקנתינו הנ"ל נובעת מבאר מים חיים מדברי רבותינו שמימיהם אנו שותים בצמא.

הנה לכ' מבואר הכי מדברי תרוה"ד הנ"ל דכשרחוקין זה מזה פחות מד"ט מצטרפין, ובד"ט אין מצטרפין.

והנה עי' בביאו"ה בסי' שס"ב ס"ב ד"ה שעשה עליו שכתב דלתרוה"ד תל גבוה ה"ט דמבואר שם סי' שס"ב דאם עשה עליו עוד מחיצה דה"ט הוי רה"י ע"ג התל, דזהו דוקא בלא הרחיק המחיצה משפת התל אלא פחות מד"ט, אך הקשה דהא במחיצת תל [בשיפוע] הא אמרי' דכל שמתלקט י"ט מתוך ד' אמות הוי מחיצה, ומשמע דהיינו גם בתל ע"ג תל דהיינו תל גבוה ה"ט ומעליו

למקום ד' הוא דין במחיצה שמחיצה שלא גודרת מקום ד' לאו שמה מחיצה, או דהוא דין במקום הנגדר, שמקום שהוא פחות מד' ל"ש לדונו כגדור ומובדל מסביבתו, דאין לו חשיבות לקבוע לו דין מקום מסויים בפנ"ע, ומעתה הנה אם הוא דין במחיצה הרי כיון שבסוף גם קרקע המרפסת תהיה בכלל הגדירה הא נמצא דהמחיצה שפיר גודר מקום ד', אך אם הוא דין במקום הנגדר, הרי כיון שעובי המדריגה אינו רחב ד', והרי הוא אינו מקום א' עם קרקע המרפסת דהא המדריגה גבוהה ג"ט, ממילא לא חל גדירה על עובי המדריגה, ושוב ל"ש לדון כלפי קרקע המרפסת דהוא המשך מאותה גדירה.

ונראה בס"ד להוכיח דהוא דין במקום ולא במחיצה, מדברי הגר"ח פי"ד מהל' שבת שכתב [בד"ה והנה בשבת דף ק"א] דבגוונא דאיכא שטח של ב' טפחים ולידו מחיצה בגובה ה' טפחים ושוב שטח של ב' טפחים ולידו מחיצה בגובה י' טפחים [כעין מדריגה], הרי אע"ג דמצד דין מקום ד' הנצרך לרה"י שפיר אפשר לצרף הני ב' מקומות דב"ט להיות מקום ד', מ"מ ב"ט התחתונים לא גדורים כלל, דאין להם מחיצת ארבעה, ומחיצה לפחות מד' לאו מחיצה היא, וכיון שאותם ב"ט תחתונים לא גדורים ל"ש לצרפן למקום ד' דרה"י ע"ש [בסוגריים].

ולכ' צ"ב דנהי דהני ה"ט תחתונים של המחיצה אין גדורים אלא ב"ט בלבד דב"ט עליונים הא גדורים ע"י מחיצת י' טפחים שעל ידם, אך למה לא אמרי' דמחיצת י"ט העליונים גודרת גם הב"ט העליונים הצמודים למחיצה וגם את הב"ט התחתונים שגם הם בכלל אותה גדירה, וע"כ דאינו דין במחיצה אלא במקום, ואותו רוחב ב"ט דלמטה ל"ש לחול בו דין גדירה.

וכיון שכן נראה דבני"ד כשאין ברוחב המדריגה ד"ט באמת ל"ש לדון דהגדירה מתחלת ע"ג עובי המדריגה, אף אם לית בי' משום מחיצה תלויה.

לחילוק קמא שהזכיר בסי' שנ"ח הנ"ל [דלשונו שם נראה דחלוק תל ע"ג תל ממחיצה ע"ג תל, ולא דתלוי בכונתו, דא"כ לעולם מחיצה ע"ג תל מועיל גם בהרחיק ד"ט משפת התל כשכונתו לא היה לביטול מחיצה].

ועי' בביאור"ה שם ושם דהביא דהבהגר"א סי' שנ"ח ס"ב פליג על חילוקא דתרוה"ד, וס"ל דלעולם אין ד"ט מבדיל בין מחיצה למחיצה ע"ש. מיהו בתור"פ עירובין ע"ז ב' מפורש בהדיא כיסוד התרוה"ד דכל שהניח איצטבא דע"ד [ואין מהאיצבא עד ראש הכותל י"ט] על פני רוב הכותל או על פני י' אמות הוי הכותל כפרוץ ע"ש.

והנה החזו"א מיאן לחלק בכך, ולכן נקט שם דבין תל ע"ג תל ובין מחיצה ע"ג תל מועיל כשהרחיק ביניהם עד ד"ט, ובהרחיק ד"ט לא מצטרפין.

בית שאן תוכו י' וחקק בו להשלימו לי'

ו'. והנה בשבת ז' ב' אמרי' דבית שאן תוכו י' וחקק בו להשלימו לי' הוי תוך החקק רה"י ושוב גם סביבות החקק הוי חורי רה"י ע"ש, ומבואר שם בראשונים [בתוס' רא"ש רמב"ן רשב"א ור"ן] דאע"ג דגבי סוכה אמרי' בסוכה ד' א' דבעינן דהחקק תוך ג"ט להכותל שמסביבו, מ"מ גבי רשויות דשבת שפיר הוי רה"י גם בהרחיק החקק משפת הכותל ד"ט, ובטעם החילוק כתבו תוס' בשבת ובסוכה שם דגבי סוכה דבעינן שיהא הכותל תוך ג"ט לחלל הסוכה, וכיון דחלל הסוכה אינו אלא תוך החקק, לכן בעינן שיהא שפת החקק תוך ג"ט לכותל, ואע"ג דבעלמא מועיל דופן עקומה לקרב הכותל לסוכה, הא אמרי' בסוכה שם דלשוויי דופן לא אמרי' דופן עקומה אתו"ד התוס', ועד"ז בחדו"ה ר"ן שם בשם ריב"א, וכונתם דבאמת כיון דהכותל ושפת החקק מרוחקין זמ"ז ג"ט הרי נמצא דאין כאן אלא ב' חלקי מחיצות דכל חד מיניהו אינו מחיצת י', ומ"מ גבי שבת לא בעינן שיהא חד מחיצה די"ט, והעיקר דתוך

תל נוסף גבוה ה"ט וביניהם יש ד"ט [שאינו משופע], ג"כ מצטרפי' בתל להיות מחיצה דהא איכא גובה י' בפחות מד"א. וכתב הביאור"ה דאפשר דתרוה"ד מחלק בין תל ע"ג תל למחיצה ע"ג תל ע"ש, ולא ביאר החילוק.

אך יעויין בביאור"ה סי' שנ"ח ס"ב ד"ה ואם קשה דג"כ הקשה קושיא זו, וכ' שם בסוגריים דלתרוה"ד יש לדחוק דחלוק תל ע"ג תל שבריאיתו כן ולכן מצטרפי, משא"כ מחיצה ע"ג תל שנעשה בידי אדם אין להרחיקה ד"ט משפת התל ע"ש, ולדבריו ה"ה תל ע"ג תל הנעשה בידי אדם לא הוי מחיצה כשהרחיק תל הפנימי ד"ט מתל החיצוני.

והנה כבר כתב החזו"א סי' ס"ה ס"ק ע' אדברי ביאור"ה סי' שס"ב הנ"ל דאינו יודע שום מקום לחלק ביניהם ע"ש [ולא הזכיר שם חילוקא דביאור"ה הנ"ל סי' שנ"ח].

ואולי ס"ל לביאור"ה דתל ע"ג תל דרך בריאתו, לעולם רואים דיש כאן תל גבוה י' גם ברחוקים זמ"ז ד"ט, משא"כ הנעשה בידי אדם, כיון שבכונה השאיר ד"ט בין תל לתל או בין תל למחיצה, הרי"ז מתפרש כגילוי דעת שרצונו להשתמש על הד"ט, וכאילו אחשבי' להני ד"ט לרשות, ושוב ליכא עליו אלא מחיצת ה"ט.

וע"ש בביאור"ה סי' שנ"ח שבהמשך דבריו חילק בהדיא עד"ז עוד באור"א דשמא לא קאמר התרוה"ד דתל ברוחב ד"ט ליד המחיצה מבטלת המחיצה אלא בעשה כן לכוונה כדי לבטל את המחיצה ע"ש, ולדברינו הרי שורש ב' החילוקים הם על אותו הדרך, אלא דלחילוק קמא ס"ל דכל שנעשה ביד"א מתפרש כאילו התכוין לכך, גם אם בפועל לא התכוין לכך, ולחילוק בתרא ס"ל דנעשה ביד"א גופא תלוי בכונתו אי באמת התכוין לבטל המחיצה או לא.

ועכ"פ ברור לכ' דהביאור"ה סי' שס"ב שכ' דשמא התרוה"ד מחלק בכך, התכוין

לכותל, משא"כ גבי שבת ל"צ אלא גדירה בעלמא, ומהני גם ב' חלקי מחיצות ע"ש.

ועומק החילוק בין תוס' ור"ן לבין הרמב"ן וריטב"א הוא, דלתוס' ור"ן אין בעצם דין בסוכה דבעי' חד דופן, אלא דכיון דבעי' דופן צמוד לסוכה, וכדי להכשיר דופן שאינו צמוד לסוכה בעי' להילכתא דדופ"ע, הרי להך הלכתא בעי' חפצא דדופן י', ואילו לרמב"ן וריטב"א הרי מצד עצם דין סוכה בעי' דוקא חפצא דדופן י'.

והנה הגמ' בסוכה שם פריך דגם בהרחיק החקק ג"ט ליתכשר ע"י דופן עקומה, ומשני "הכא לשוויי לדופן פחות מג"ט אין אי לא לא", והנה להרמב"ן וריטב"א א"ש דברי הגמ' כפשטן דכיון דאיכא הלכתא בסוכה דבעי' דופן י', הרי המשא ומתן בגמ' הוא דהמקשן סבר דע"י דופן עקומה שוב איכא כאן דופן י' בחד מקום, דמתחבר המחיצה להחקק ע"י דופן עקומה ונחשב שיש כאן חד דופן י' במקום אחד דהא דופ"ע מקרבם זל"ז, ואהא משני דלשוויי דופן לא נאמר להלכתא דדופ"ע, דדופ"ע נאמר רק לקרב דופן לחלל הסוכה, אבל לייצר דופן ע"י דופ"ע לא אמרי', אך לתוס' הא לעולם החסרון רק מצד דאין המחיצה צמודה לחלל הסוכה, ומכוון תי' הגמ' הוא דלא אמרי' דופ"ע אלא כשאיכא חד דופן די"ט, אבל מחיצה דה' טפחים לא אמרי' גבי' דופ"ע לקרבו לסוכה, ולש' הגמ' צ"ב קצת לפי"ז.

אך לפימש"נ לעיל בכונת התוס' עפ"י יסוד החזו"א דבעינן שיש לדופן כח גדירה במקומו א"ש היטב לש' הגמ' דזה עצמו כונת הגמ' דלאשוויי דופן לא אמרי' דופ"ע דבעי' שבמקומו יש לו כח גדירה כלפי המקום הצמוד אליו וכמש"נ ודו"ק.

החקק גדור מבחוץ בגובה י"ט, ולא איכפ"ל שחלק מהמחיצה כאן וחלק ממנה רחוק, משא"כ גבי סוכה דבעינן דופן עקומה, ולא אמרי' דופן עקומה לשוויי דופן, והיינו דגזה"כ דלא אמרי' דופ"ע אלא כשיש על הך דופן שם דופן מצד עצמו, ופחות מ' לאו דופן הוא [ועי' עולת שבת שמ"ה ס"ק י"ב דמשמע בהדיא דפי' כן בכונת התוס'].

אך צ"ב דמהיכ"ת דמצד עיקר דין סוכה לא בעינן חפצא דדופן י' ולגבי דין דופ"ע בעינן זאת.

ולכן יותר נראה בכונת התוס' עדמשי"ת בהמשך בשם החזו"א בכונת הרא"ש דהקפידא לענין דופ"ע הוא שיהא לו כח גדירה כלפי המקום שצמוד אליו, אבל כאן דאין להדופן כח גדירה כלפי המקום הצמוד אליו³ אלא כלפי תוך החקק דהדופן גודר את החקק מרחוק, הרי כשבאים לקרב דופן זה לחקק זהו הנקרא אשוויי דופן דהיינו שמקרבים את הדופן למקום ששם יש לו כח הגדירה וכלפי המקום שעמד שם לפני כן לא היה לו כח גדירה, ודופ"ע לא אמרי' אא"כ יש לדופן כח גדירה במקומו דאז יש לקרבו למקום הסוכה ע"י דופ"ע משא"כ כשבמקומו אין לו כחג דירה הרי הקירוב למקום הגדירה הוא הנקרא אשוויי דופן, ולפי"ז ניחא שפיר דגם לענין דופ"ע מהני בעצם צירוף ב' חלקי מחיצה, אלא דבעינן שיהא לכל חלק כחג דירה כלפי המקום שצמוד אליו ודו"ק.

והרמב"ן והריטב"א בחדו' בשבת שם כתבו דגבי סוכה גזה"כ הוא דבעינן דופן, והיינו שיהא חד דופן שגבהו י"ט, ולא סגי שהמקום גדור, אלא בעינן מציאות של דופן, ולענין זה לא מהני צירוף ב' חלקי מחיצות, ולכן בעינן שיהא לבד בין שפת החקק

3 והוא מחמת ב' סיבות, חדא דל"ש גדירה למקום שלא גבוה י' דאינו רשות, ועוד דגם מחיצה שסביב חקק במקום שאינו מקורה ויש ג"ט בין המחיצה לחקק אין שפת החקק בכלל הגדירה [ורק במקורה הוי שפת החקק חורי רה"י אבל באינו מקורה אינו חורי רה"י כדחילק החזו"א ס"ה ס"ק ס"ב], ואינו כמחיצה רחבה למטה וצרה למעלה דעובי המדרגה בכלל הגדירה גם ברחבה ג"ט [וגם באינו מקורה] וכדיבואר בס"ד בענף ד' ובהערה שם.

שמבחוץ, וכאילו לא גדר כלום דמי, ולא שייך שגידוד דחקק יצטרף להשלים שיעור י', כיון דמחיצת ה"ט שסביבו הרי אינו גודר כלל אפי' בגובה ה"ט, אלא דמאחר דאיכא מחיצת י' מבחוץ המונעת רגל הרבים מליכנס, שוב יש לה"ט שמבפנים שם מחיצת ה' ושפיר מצטרף לגדירת ה"ט דחקק ע"ש [ולפי"ז עיקר שי' הרא"ש קרובה לשי' התוס'].

אך פשטות לש' הרא"ש משמע דרק ע"י מחיצות חיצונות נעשה רה"י, לפי"ז לכ' הא דל"מ זאת גבי סוכה היינו משום דבסוכה בעינן שפיר דופן מבפנים כלפי הסוכה, אך צ"ב דל' הרא"ש אינו כן אלא דהא דל"מ גבי סוכה הוא משום דבעי' דופן סמוך לסוכה, וצ"ב כונתו דממנ"פ אם לענין דין רה"י נחשב שיש כאן מחיצת י"ט מבחוץ א"כ למה גבי סוכה פסול ואם משום שאינו קרוב לסוכה נימא דופ"ע.

ועי' חזו"א סי' ס"ה ס"ק ס"א שסבר ג"כ מעיקרא דכונת הרא"ש דהמחיצות שבחוץ הם הגודרות וכנ"ל, וכתב שם לפי"ז דהא דל"מ זאת גבי סוכה היינו משום "דלענין דופ"ע צריך שיחשב דופן מיד לחלל הסמוך לו" עכ"ל והיינו דכיון דדופן י' שבחוץ לא הוי מחיצה אלא כלפי תוך דחקק אבל לגבי מקום הסמוך לדופן לא הוי מחיצה דל"ש גדירה למקום שאינו גבוה י', ולגבי דופ"ע בעינן שיהא לו דין דופן למקום הצמוד אליו ע"ש, ולפי"ז א"ש היטב לש' הרא"ש.

מחלק בין צירוף מחיצה לחקק לשאר אופני צירוף מחיצות

ז'. והנה לכ' סברת החזו"א הנ"ל ברא"ש [דהגדירה היא מבפנים אלא דבעינן דופן י' מבחוץ לעצור הילוך הרבים] היא ממש סברת התרוה"ד הנ"ל בהניח תל לצד הכותל מכאן ומכאן, דהרשות שלמטה ממשיך על התל, ושוב בעינן שהכותל שמראש התל ולמעלה יהא בו י"ט, אלא דלהמג"א בדעת הרא"ש ותו"י הרי גם ברוחב ג' כבר מבוטל הכותל, וא"כ לכ' נמצא דמהתרוה"ד מוכח

ובחדושי הרשב"א שם משמע דהרכיב ב' הדרכים הנ"ל דמהא דבעינן מחיצה תוך ג' לסוכה, מוכח דגבי סוכה לא סגי בגדירה לחוד, אלא מגוף דיני הסוכה הוא שיהיו לה דפנות גבוהות י' ע"ש.

והרא"ש שם [ועד"ז בתוהרא"ש שם] תי' וזל"ש "ולא דמי להא דאמרינן בפ"ק דסוכה סוכה שאינה גבוה י' וחקק בה כדי להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה, דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך דאמר התם שאם הרחק הסכך מן הדפנות ג' טפחים פסולה, אבל גבי שבת בעינן רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות, אפילו רחוקים ממנו הרבה, קרוי רה"י, הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י, אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהן כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים" עכ"ל, ודייק המג"א סי' שמ"ה ס"ק י"ג דמשמע דאם אין הכותל גבוה י"ט מבחוץ לא הוי רה"י בתוכו ע"ש, ועי' בא"ר שם ס"ק כ"ב דכתב דבר"ן ותוס' משמע דא"צ שיהיו גבוהות י"ט מבחוץ, וצייד שגם הרא"ש לא התכוין לזה ע"ש, ועי' משנ"ב שם ס"ק ס"ג דהביא מחלוקת המג"א והא"ר הנ"ל ולא הכריע בזה.

ובאמת דכבר נחלקו רבותינו הראשונים בזה, דעי' בתוס' ישנים שם דמפורש כהמג"א, ולעומת זה המאירי שם הביא בשם יש מי שכתב כהמג"א, אך דחה שי' זו ע"ש, וכן הוא סתימת התוס' ורמב"ן ורשב"א ור"ן שלא הדגישו דבעי' דוקא שיש י"ט מבחוץ.

ועי' חזו"א סי' ס"ה סוס"ק ס"א דביאר בטעם המג"א בדעת הרא"ש [ותו"י] דאין הכונה שמחיצות מבחוץ באמת גודרות הרשות ונעשה עי"ז רה"י וכל הצורך בחקק אינו אלא כדי שיהא כאן מציאות דרה"י, דרשות אינו אלא בגובה י', דלעולם רה"י בעי מחיצות י' מבפנים דוקא, אלא כונתו דכל שליכא גדירת י' מבחוץ, הרי זה כאילו רשוה"ר עוברת על מחיצת ה"ט

דכיון דנוח לבני רשוה"ר לדרוס בשפת החקק הרי רשוה"ר ממשיכה שם, משא"כ בקירב החקק תוך ד"ט למחיצה דאין נוח לדרוס שם שפיר הוי תוך החקק רה"י [לחולקים אמג"א].

מסכם דלפי"ו אין שייכות

בין המג"א בדעת הרא"ש לתרוה"ד

ח'. ומעתה נראה דדברי המג"א בדעת הרא"ש לא שייכי כלל לסברת התרוה"ד, דהרי התרוה"ד אתא עלה מצד דנוח לדרוס שם וממילא הרשות שלמטה ממשיכה ע"ג התל, וזה ל"ש כלל בנידון המג"א וכאמור, ולכן נראה דנידון המג"א היינו דוקא בנידון חקק בבית שאין תוכו י', דשם מצרפינן מחיצה וגידוד כדביארו הראשונים שם, ובזה יש סברא מיוחדת דכל דהמחיצה בפנ"ע והגידוד בפנ"ע לא מעכב הילוך הרבים, הרי לא שייך לצרף בזה מחיצת ה' וגידוד ה', אלא גם המחיצה וגם הגידוד כמאן דליתנייהו דמי ול"ש לצרפן גם כשלא נוח לדרוס בין המחיצה לגידוד, ובזה בעינן דוקא שיהא מחיצת י' מבחוץ הגודר בעד הילוך הרבים, ושוב בתוך מקום מוגן מהילוך הרבים שייך לצרף גידוד ומחיצה גם במרוחקין אבל בליכא מחיצת י' מבחוץ, לא מצטרפין גידוד ומחיצה אלא כשאיכא לבד ביניהו.

משא"כ בנידון התרוה"ד דהנידון הוא לצרף מחיצה ומחיצה, דסו"ס יש כאן מחיצה גבוה י"ט הגודרת הרשות, הרי רק כשיש בינייהו ד"ט דנוח לדרוס שם, דבזה אמרי' דהרשות שלמטה ממשיך על תל שיש בו דע"ד ולא גבוה י', וממילא בעי' מחיצת י' מפני התל ולמעלה, וזהו רק בתל רחב ד"ט משא"כ בג"ט דלא ניחא לעלות עליו, הרי שפיר יש כאן מחיצת י'.

ונמצא דדברי התרוה"ד ודברי מג"א בדעת הרא"ש הם ב' סוגיות חלוקות, דהמג"א בדעת הרא"ש קאי דוקא בצירוף דמחיצה וגידוד, אך בצירוף ב' חלקי מחיצות או ב' חלקי תל [בתל ע"ג תל]

דס"ל כהמאירי וא"ר דגבי בית שחקק בו להשלימו ל' מהני חקק להשלימו ל' גם במרוחק הכותל משפת החקק ג"ט גם כשליכא י"ט מבחוץ.

אך נראה דיש לחלק בין הנידונים, ונקדים מה שיש לתמוה עוד לאידך גיסא, דלכ' הרי גם לתרוה"ד הא מיהת דבהרחיק ד"ט משפת החקק לא מהני, ואילו סתימת התוס' וכל הראשונים הנ"ל משמע דמועיל גם בהרחיק כמה אמות וכדכ' החזו"א סי' ס"ה ס"ק ע.

ונראה דיתכן דאין משם סתירה לתרוה"ד, דהנה כל עיקר יסוד התרוה"ד דביש עפר ברוחב ד"ט בעינן מחיצה י"ט מע"ג העפר, היינו כדביאר התרוה"ד שם וזל"ש "שהרי יש דריסת רגל מקרקע עולם על העפר הנשפך שהוא פחות מגובה י"ט", וכן לשון הגר"ז סי' שנ"ח ס"ט, וכן המשנ"ב שם ס"ק ל"ד "דבשיעור כזה [רוחב ד"ט] אפשר לדרוס ולהלך עליו ומעתה צריך לחשוב גובה הכותל רק מהתל ולמעלה, דהתל חשיב כקרקעית הקרפף כו'" יעו"ש, הרי דעיקר יסוד התרוה"ד הוא דכיון דנוח לאדם להלך על מקום רחב ד"ט, ומקום זה הוא תוך י"ט לקרקע הרשות דנוח לעלות עליו מהקרקע, ממילא מתבטל לגמרי הבדלת המחיצה הזאת, ונחשב כאילו הרשות ממשיכה ע"ג העפר [כאילו היה הכל קרקע אחת במדרון על ההר], וממילא בעינן י"ט מעל העפר, וא"כ בבית מקורה ואין בחללו י"ט דלא נוח כלל לאדם לעמוד במקום נמוך כזה, ולא זו בלבד אלא באמת כלל לא שייך שבני רשוה"ר יכנסו לתוך הבית, דהא מקורה הוא מלמעלה ומוקף במחיצות, ואיך יכנסו לשם בני רשוה"ר, וכיון דלא שייך שידרסו שם, הדרינן גידוד ומחיצות מצטרפין גם במרוחקין זמ"ז ד"ט ויותר.

ולפי"ז נמצא דאיה"נ מקום שאינו מקורה שגדור במחיצת ט' טפחים וחקק בו מקום דע"ד בעומק טפח, הרי גם לחולקים אמג"א וס"ל דא"צ מחיצת י' מבחוץ, מ"מ לא יהיה תוך החקק רה"י אא"כ קירב החקק תוך ד"ט למחיצה, דאל"כ שייך בזה יסוד התרוה"ד

לק"מ, דלענין ני"ד דמיא התם לצירוף ב' חלקי מחיצות, דהרי הרוצה לעבור מהרשות למטה לתוך המחיצות הא צריך לעלות י"ט ה' על התל וה' על המחיצה שעל התל, ובזה כל שהמחיצה רחוקה משפת התל רק ג"ט פשיטא דמהני דלא ניחא לעלות עד ראש המחיצה, ורק ברחב התל ד"ט דנוח לעלות עליו, הרי שוב יכול לעלות משם ע"ג המחיצה הגבוהה ה' וליכא כאן מחיצה [להתרוה"ד], ורק במחיצה סביב חקק, דהנמצא מחוץ למחיצה עובר את המחיצה הגבוהה ה', ושוב משם נכנס לתוך החקק, ונמצא דאין כאן שום הבדלה, ובזהו דס"ל למג"א דלא מצטרפי בלא גבוה י' מבחוץ וכנ"ל].

סיכום הדינים בזה להמשנ"ב ולהחזו"א

י'. ועולה בס"ד מכל הנ"ל להלכה, לדעת המשנ"ב ג' דינים חלוקים איתנייהו, (א) לענין תל ע"ג תל לכו"ע מצטרפי גם ברחוקין זמ"ז יותר מד"ט [נתבאר הטעם באות ב'], (ב) ב' חלקי מחיצה [כנידון התרוה"ד] או מחיצה ע"ג תל הרי לרמ"א בשם תרוה"ד כל שרחוקין זמ"ז ד"ט לא מצטרפי, ולהגר"א מצטרפי, אך ברחוקין ג"ט לכו"ע מצטרפי, (ג) במחיצה וחקק הרי למג"א כשליכא י' מבחוץ לא מצטרפי אא"כ אין ביניהן ג"ט ולהא"ר וסייעתו מצטרפין גם ברחוקין ג"ט, [ולענין רחוקין ד"ט מצד התרוה"ד, נתבאר לעיל [אות ה'] דתלוי אם המקום מקורה או לא ע"ש].

ולדעת החזו"א [במסקנתו בסי' ס"ה ס"ק ס"ב וס"ג וע' וסי' קי"א סוס"ק ד'] הרי כל סוגי מחיצות הנ"ל חד דינא להו דכל שרחוקין זמ"ז ד"ט לא מצטרפי, ופחות

בזה רק ברחוקין זמ"ז ד"ט הוא דלא מצטרפי, ואין שום סתירה בין התרוה"ד להמג"א.⁴

ומאידך גיסא הא"ר וסייעתו דפליגי אמג"א, אין ראייה דס"ל כתרוה"ד, ואדרבה לדעתם הרי גם בהרחיק החקק מהכותל יותר מד"ט מהני, דהתם מודה התרוה"ד דגם ד"ט לא מונע מלצרפם.

יישוב פסקי המשנ"ב בהאי ענינא

עפ"י הנ"ל

ט'. ולהאמור מיושבין היטב פסקי המשנ"ב בהאי ענינא, דמצד א' נקט דצירוף ב' חלקי מחיצה ביש בינייהו ד"ט הוא מחלוקת הרמ"א בשם תרוה"ד עם הגר"א וכנ"ל, אבל הא מיהת פשיט"ל דבהרחיק בינייהו ג"ט לכו"ע שפיר דמי, ורק בהרחיק ד"ט הוא דלא מהני לתרוה"ד [דכן באמת מוכח בהדיא ברמ"א בשם תרוה"ד], ולענין תל ע"ג תל ס"ל דגם לתרוה"ד מועיל גם במרוחקין זמ"ז ד"ט [ונתבאר הסברא לעיל אות ה'], ואילו בהרחיק החקק מהכותל הביא דברי המג"א דכל שהרחיק ג"ט לא מהני [כשליכא י' מבחוץ], ולא הזכיר בזה כלל מדברי התרוה"ד והגר"א.

ולהאמור הכל ניחא היטב, דצירוף גידוד ומחיצה וצירוף ב' חלקי מחיצות ב' סוגיות חלוקות נינהו וכמש"נ.

[והא דגבי מחיצה ע"ג תל והרחיק המחיצה מהתל כתב הביאור"ה דתליא במחלוקת התרוה"ד והגר"א, אע"ג דלכ' הוי צירוף תל ומחיצה, ודמיא לצירוף גידוד ומחיצה דחקק.]

4 ואציין דהיה מקום לבאר החילוק בין צירוף מחיצה וגידוד לצירוף מחיצה ומחיצה באו"א דלעולם גם מחיצות שבת בעינן שיהא חד חפצא של מחיצת י' ולכן בנידון התרוה"ד דכל עובי המחיצה הוא חלק מהמחיצה [כדיבאר בסי' באות 2] ממילא הנידון רק דכשנוח לדרוס עליו הרשות ממשיך על גביו, משא"כ מיצת גידוד הרי רק פני הגידוד הוא המחיצה ולא כל עובי קרקע עולם, ולכן בעינן שהמחיצה תהיה תוך ג"ט לחקק. אך חילוק זה אינו נכון דהרי בתל ע"ג תל נמצא להמשנ"ב דמצטרף גם במרוחקין זמ"ז ג"ט ואף בד"ט, והרי גם במחיצת תל הא רק פני התל הוא המחיצה ולא כל עובי התל דהא באנו לחלוק המקום שע"ג התל מהמקום דלמטה וז"ב.

ואילו לחזו"א יש הגבלה בעצם צירוף חלקי מחיצה זל"ז, וכמש"נ.

והנה כשנחזור לני"ד, הנה למשנ"ב ברור דאם רוחב המדריגה ד"ט לא מצטרפין המחיצות, ובפחות מד"ט מצטרפין, אך להחזו"א היה נראה מסבא דכשם דבמקורה כתב החזו"א דמצטרפין גם במרוחקין זמ"ז כמה אמות כיון דהמקום שבין המחיצות הוי חורי רה"י, כ"ש כאן שרוחב המדריגה היא עצמה בכלל הגדירה וכדנוכח בס"ד בענף ד' דגם כשתחילת הגדירה הוא מקרקעית המרפסת, מ"מ גם רוחב המדריגה בכלל הגדירה ע"ש, כ"ש דמהני גם במרוחקין ד"ט, [משא"כ המשנ"ב דאזיל כשי' התרוה"ד דאתי עלה מצד דנוח לדרוס שם ורשות דלמטה עולה על התל, לפי"ז אינו מועיל כלל מה דאותו מקום יהיה בכלל הגדירה, דסו"ס כיון דנוח לדרוס שם הרי רשות דלמטה ממשיך שם ובעינן י"ט משם ולמעלה].

אך מה נעשה שמפורש בחזו"א סי' ס"ה סוס"ק ע' דכל שרוחב המדריגות פחות מד"ט מצטרפין כל הזקיפות של המדריגות לחד מחיצה וכשרחבין ד"ט לא מצטרפי ע"ש, ובאמת קשה לענ"ד להבין טעמו וצע"ג.

ונמצא דלמעשה בני"ד הרי בין למשנ"ב ובין לחזו"א כל שרוחב המדריגה עד ד"ט מצטרפין וביותר מכך אין מצטרפין.

אך התבאר בענף א' דכשרוחב המדריגה ד"ט הרי אדרבה דנין את תחילת הגדירה מהמחיצה שע"ג המדריגה, כיון דרחב שם ד"ט.

ונמצא בס"ד מכל האמור, דממנ"פ הסוכה כשירה, דכשליכא ברוחב המדריגה ד"ט דאז א"א להחשיב תחילת הגדירה מהדופן שע"ג המדריגה כיון דהוי מחיצה למקום פחות מד', הא בזה אדרבה דנים תחילת הגדירה מקרקע המרפסת דבפחות מד"ט מצטרפין המחיצות, ומאידך כשיש ברוחב המדריגה ד"ט דאז א"א להחשיב

מד"ט לעולם מצטרפי, ובמקום מקורה מצטרפין כל הני מחיצות גם ברחוקים זמ"ז ד' אמות, וסברתו היא דבעצם לא שייך לצרף מחיצה ממקום שהיא עצמה נמצאת מחוץ לרשות הגדור, וכגון מחיצה ה"ט ובתוכו חקק בעומק ה"ט, ויש בין המחיצה לחקק ד"ט, כיון דגם אם נימא דתוך החקק גדור ע"י צירוף המחיצות [דכלפיו יש כאן י"ט], מ"מ בשפת החקק הא לא הוי רה"י [דהא אין לו אלא מחיצת ה"ט], א"כ לא יתכן לצרף הך מחיצה שסביב שפת החקק כשהיא עצמה מחוץ לרשות, ורק במקורה דאז אחר שתוך החקק יהיה רה"י שוב גם סביבות החקק הוי רה"י מכל חורי רה"י, בזה הוא דמועיל צירוף.

ונמצא דהחזו"א הכריע בכל סוגי מחיצות כדעת התרוה"ד דעד ד"ט מצטרפי ויותר מזה לא מצטרפי, אך לא מטעמי' דתרוה"ד מחמת דנוח לדרוס על מקום ד', אלא כיון דהמקום שבין מחיצה פנימית למחיצה החיצונה לא בכלל הגדירה, לא יתכן דהמחיצה החיצונית תועיל לגדירה כלפי המקום הפנימי, משא"כ בבית שחקק בו כיון דהוא מקורה דהמקום שבין פנימית לחיצונה הוי חורי רה"י, ממילא גם בהרחיק כמה אמות מהני.

ולדעת החזו"א אין הבדל בין צירוף מחיצה וחקק לבין צירוף שאר חלקי מחיצות, ולדבריו הך דבית שאין תוכו י' וחקק בו להשלימו לי' כיון דהבית מקורה הרי גם בהרחיק החקק מהכותל כמה אמות מהני גם כשליכא י' טפחים מבחוץ, והיינו דהכריע החזו"א לדינא כדעת המאירי והא"ר ודלא כמג"א בדעת הרא"ש והתור"י, [משא"כ להמשנ"ב התבאר דנידון המג"א בדעת הרא"ש אינו ענין לנידון התרוה"ד].

והמתבונן יראה דהמשנ"ב וחזו"א חלוקים בעיקר יסוד דין צירופי מחיצות, דלמשנ"ב כל שבא לצרף מחיצה ומחיצה הרי הסיבה היחידה שמונעתם מלהצטרף הוא יסוד התרוה"ד דבמרוחקים ד"ט כיון דנוח לדרוס הרי"ז מבטל מחיצה התחתונה,

הדופן ג"ט מחלל הסוכה [שבקרע המרפסת], אלא גם בליכא ברוחב המדריגה ד"ט דאז הכשר הסוכה מצד דדנים תחילת הגדירה מקרקע המרפסת, והרי תחתית המחיצה שפיר צמודה לסוכה, אך נראה ברור דבעי' שכל גובה י' טפחים של הדופן יהיה צמוד להסוכה, והכא הרי טפחים העליונים של המחיצה רחוק מהסוכה ג"ט, דדופן שע"ג המדריגה שהוא טפחים העליונים של המחיצה רחוק מהסוכה ג"ט, וכפשוטו בעינין שכל גובה העשרה טפחים של הדופן יהיה קרוב לחלל הסוכה.⁶

והנה בענין זה נחלקו גדולי ההוראה בזמנינו, ובאותיות הבאים נאריך בהצעת השיטות והסברות והחילוקים דאיתנייהו בין מקרה אחד לחבירו, ויתבאר בס"ד את הכרעת ההלכה בזה לענ"ד.

הנה הגרשז"א זצ"ל שם הביא בשם תשו' הרמ"ז סי' ל' ודבר שמואל סי' ר"ג [הובא בשע"ת סי' תרל"ד ס"ק ג'] דהא דסוכה בעי

תחילת הגדירה מקרקע המרפסת כיון דמרוחקין חלקי המחיצה זמ"ז ד"ט ואין מצטרפין, הא בזה אדרבה ניתן לדון את תחילת הגדירה מהמחיצה שע"ג רוחב המדריגה וממילא קרקע המרפסת נמי בכלל הגדירה ודו"ק.

ג. דופן רחוק מן הסוכה

דעת הגרש"ז להכשיר

גם בליכא בקרקע המרפסת וע"ז

י"א. אך אכתי יש לדון מצד דדופן שעל המדריגה רחוק מחלל הסוכה [שהוא על קרקעית המרפסת] ג"ט.⁵

ונידון זה הוא בין באיכא ברוחב המדריגה ד"ט ובין בליכא ברוחב המדריגה ד"ט [אך רחבה יותר מג'], דלא מיבעיא באיכא ברוחב המדריגה ד"ט דאז כל עיקר הכשר הסוכה הוא מכח דדנים את תחילת הגדירה בדופן שע"ג המדריגה דודאי תיקשי שהא רחוק

5 והנה פשוט דאחר שהרשות שעל קרקע המרפסת יוכשר באיזה אופן שיהיה, שוב ממילא נימא דהמקום שעל המדריגה ג"כ הוכשר מדין פסל היוצא מן הסוכה, אע"ג שאין שם זע"ז [וכדיבואר בענף ד'], מ"מ בעי' שיהיה הדופן צמוד לעיקר רשות הסוכה דבלא זה לא מתחיל עיקר הכשר הסוכה, ולא סגי שהדופן צמוד למקום פסל היוצא מן הסוכה, כדמוכח מהא דהקשו הב"י וש"פ על הטור גבי סוכה פחות מ' וחלק בה להשלימה ל' דשוב שרי לשבת גם על סביבות החקק מדין פסל [נתבאר בס"ד באות י"א], ומ"מ מפורש בגמ' דאין לו להרחיק הפסל מהדופן ג"ט, הרי דבעי' שיהא צמוד לעיקר רשות הסוכה [ודלא כרב פעלים. 6 ולכ' יש להוכיח דל"צ שכל גובה המחיצה תהיה צמודה לחלל הסוכה, דהרי עיקר דין דופ"ע היינו דנחשב הג כהמשך הדופן, ולכ' לו יחא כן הרי לא עדיף מדופן שעומד בעיקום כלפי פנים שרק ראש הכותל צמוד לחלל הסוכה ואילו תחתית הדופן מרוחק ג"ט מחלל הסוכה, ולכ' מוכח דכה"ג שפיר דמי, וכן סוכה שעשאה כמין צריף תהיה כשירה לפי"ז גם בלי דין דופ"ע אע"ג דתחתית המחיצה רחוקה מחלל הסוכה [מקום שנשלם שם גובה י'] ג"ט.

אך נראה דכ"ז חידוש והפשטות הוא דבעינין שכל גובה המחיצה תהיה צמודה לחלל הסוכה, וכן נקטו הגרש"ז זצ"ל ושאר גדולי ההוראה דבלי דופ"ע ל"ש להכשיר מחיצה כזו אע"ג דתחתית המחיצה צמודה לחלל הסוכה.

ולפי"ז צ"ל דהתחדש בדין דופ"ע תרתי א) שאם ראש הדופן צמוד לחלל הסוכה הרי"ז נחשב כאילו כל הכותל צמוד, ב) דהגג נחשב כראש הכותל. ונמצא דכותל שעומד בשיפוע כלפי פנים לא מתכשר אלא מדין דופ"ע, אך אין בזה נפק"מ למעשה דגם להר"ן [שהובא במשנ"ב תרל"ב ד'] דדופ"ע מצריך שהדופן יגיע עד לסכך, מ"מ מסתבר דהיינו דוקא מצד דין הב' שבאנו להחשיב את הגג כראש הדופן, אך הכא דא"צ אלא לדין הא' [דהא ראש הכותל הוא באמת צמוד לחלל הסוכה] בזה א"צ שיהא הדופן מגיע עד לסכך, אך התנאי שיהא כותל י' [כדיבואר באות י"ב דלאשוויי דופן לא אמרי' דופ"ע, דבעינין שיהא כותל י' בשביל דופ"ע ע"ש] זה בעינין גם בשביל דין הא' הנ"ל ודו"ק. אך אכתי א"כ נימא ג"כ באופן הפוך בכותל שעומד בשיפוע כלפי חוץ באופן דתחתית הכותל צמוד לסוכה ואילו ראש הכותל מרוחק ג"ט מחלל הסוכה, נימא דלא נצטרך בזה לדין הב' ויתכשר גם כשאין המחיצה מגיע עד הסכך, ואולי בעינין דוקא דראש הכותל יהיה צמוד לחלל הסוכה, כדחז"י שדין דופ"ע היינו שהגג נחשב כהמך הכותל ולא אמרי' שהקרקע נחשב ככותל שהתעקם למטה, וצ"ע עדיין בכ"ז.

ועי' נמי בתשו' הרמ"ז שמעיקרא דן להכשיר מצד דאותו טפח שבראש הכותל הוא שולחן והאדם יושב בו"ו טפחים שלמטה כדאמרו בירושלמי דששה טפחים לשיבת הגבירא וטפח נוסף לשולחן, וכתב הרמ"ז לפי"ז דלולא דמיסתפי הוה אמר דגם כשליכא גובה י' טפחים מראש הכותל עד הסכך נמי כשר דרק בששה טפחים דשיבת גבירא בעינן גובה י' אך מעל השולחן א"צ גובה י', אך שוב כתב דבני"ד דיש גובה י' מראש הדופן עד הסכך ודאי דשפיר דמי, דהוי עי"ז זע"ז בגובה י' ע"ש.

והנה תחילה עלינו לברר איזה מחיצה איכא להך טפח שבעובי הדופן, ואין לומר דהוי מחיצת תל ועמוד שגבוהין י', חדא דזהו רק בעמוד שיש בו דע"ד, ועוד דמפורש בגמ' דף ד' ובשו"ע סי' תר"ל ס"ו דמחיצת עמוד לא מהני גבי סוכה.

וראיתי במאמרו של הגרש"י גלבר שליט"א [בקובץ ישורון חי"א] דביאר דהדב"ש אתי עלה מצד לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש [שבת צ"ב ב'].

והנה נחלקו הגר"ח והחזו"א בגדר הך הלכתא דלאחרים עושה מחיצה, דדעת הגר"ח פי"ד שבת הי"ד [ד"ה אכן עדיין צ"ע] דהגדר הוא דנחשב עובי המחיצה עצמה כאילו היא תוך גדרת חוד החיצון של המחיצה, ולכן כל עובי המחיצה היא תוך הרשות, ודעת החזו"א בגליונות שם ד"ה ואמאי מיפטר דיסודו מצד דע"ג הכותל הוי מחיצת עמוד, ומכח הק"ו התחדש דמועיל אע"ג דליכא שם דע"ד ע"ש [ועי' הר צבי ח"א סי' פ"ו דביאר מדעת עצמו כהגר"ח ע"ש⁷], ונפק"מ דלהגר"ח גם עובי הכותל דין רה"י עליו, ולחזו"א רק ע"ג הכותל הוי רה"י.

והנה להחזו"א ודאי דאין מקום לדברי הדב"ש, דלא עדיף הך ק"ו מעמוד גבוה י' ורחב דע"ד דל"מ בסוכה כנ"ל, וע"כ דב"ש קאי כהגר"ח דחוד החיצון דמחיצה גודר, וכל

רוחב זע"ז, מהני גם כשרק בצירוף ב' מקומות איכא זע"ז, וכגון מרפסת שאין בקרקעיתה זע"ז אלא בצירוף רוחב המדריגה [והמדריגה גבוה יותר מג"ט], שפיר מצטרף רוחב המדריגה לזע"ז ע"ש, ומעתה קאמר הגרש"ז דשוב אין הדופן שעל המדריגה רחוק מרשות הסוכה ג"ט, כיון דלא רק על קרקעית המרפסת הוא דהוי רשות הסוכה, אלא רשות הסוכה ממשכיה גם ע"ג המדריגה, וא"כ שפיר הוי הדופן שעל המדריגה צמוד לרשות הסוכה. [ובמכתב ראשון דהגרש"ז זצ"ל מיאן לקבל סברת הרמ"ז ודב"ש דהוי ס"ל דבעינן זע"ז דסוכה במפלס אחד, וא"כ רק קרקע הסוכה הוא דהוי רשות הסוכה, ואין רשות הסוכה עולה על עובי המדריגה, ושוב הוי הדופן רחוק מרשות הסוכה ג"ט].

הרחבה בהבנת דברי הדב"ש ורמ"ז

י"א*. והנה עיקר הבנת הגרש"ז זצ"ל בדב"ש ורמ"ז יש לדון בזה טובא האם אכן נתכוונו לזה, וכיון שהוא הלכתא רבתא ונפק"מ טובא תליא בנידון זה, מוכרח אני להרחיב קצת בזה בס"ד.

זל"ש תשו' דבר שמואל שם "אלא במקום שאותו הדופן והנסר שעליו הוא חזק וקבוע, וממנו ולמעלה יש גובה י' טפחים, ואז נוהגים להקל, דחשבי כאילו קרקעית הסוכה מגיע עד ראש אותו דופן כיון שיכול לסמוך במסמרים בל ימוט ולישב עליו על השולחן שיש ממנו ולמעלה שיעור הכשר סוכה שהוא חלל זע"ז בגובה י' עם כי גם בזה לבי נוקפי קצת כו' עכ"ל, והגרש"ז זצ"ל בספר הסוכה הנ"ל [והודפס בשינוי במנח"ש ח"ב סי' מ"ח] הביין כונתו דחשיב כאילו אותו טפח של עובי הדופן למעלה הוא קרקע הסוכה שגבוהה במקום זה, ומצטרף עם קרקע הנמוכה שלידו שיש שם וע"ו טפחים, וא"צ שיהיו כל זע"ז דסוכה במפלס א'.

7 זל"ש "ובהסבר הדברים י"ל דמשו"ה יש על הכותל דין רה"י אעפ"י שאינו רחב ד, משום דאנו רואים חלק דק מעובי הכותל לצד חיצון כמחיצה, וממילא הוי שאר עובי הכותל כמכפנים בתוך המחיצה" ע"ש.

דזע"ז לא צריך שיהא במפלס אחד, והנני חוכך בזה טובא דיותר נראה לומר דלא אתי עלה כלל מצד צירוף זע"ז מב' מפלסים, אלא כונתם להיסוד שביארנו בס"ד לעיל אות ג' דסוכה א"צ קרקע, וממילא כל הזע"ז של הסוכה הוא למעלה על ראש הדופן ובסמוך לו, ובאמת בעי' שיהיו ראשו ורובו מראש הכותל ומעלה, דכן נראה לש' הדב"ש הנ"ל שכתב "ולישב עליו על השולחן שיש ממנו ולמעלה שיעור הכשר סוכה שהוא חלל זע"ז בגובה י"ו ולהגרש"ז הא אין למעלה אלא טפח בגובה י' ומאי האי שכתב שיש מראש הדופן ולמעלה שיעור הכשר סוכה שהוא חלל זע"ז בגובה י', ועי' נמי בביכורי יעקב בתוספת ביכורים הנ"ל שכתב בכונת הדב"ש וזל"ש "דכל טעם ההכשר הוא שחשבינן הסוכה מהמחיצה ולמעלה ושם יש בה ז' על ז'", ולכ' כונתו כנ"ל דחשבינן כאילו כל הזע"ז דהסוכה הוא מהמחיצה ומעלה, ולפי"ז מש"כ הדב"ש "דחשבי כאילו קרקעית הסוכה מגיע עד ראש אותו דופן" אין כונתו על רוחב הטפח דדופן עצמו דנחשב כאילו הוא מקרקעית הסוכה, אלא כפשוטו דנחשב כאילו קרקעית הסוכה דזע"ז על טפחים מגיע עד כנגד ראש הדופן, וכאילו כל הזע"ז הם בראש הדופן.

ומה שהתבאר לעיל דהדב"ש אתי עלה מצד לאחרים עושה מחיצה כו', הנה זה א"ש גם לפי הנ"ל דהרי אע"ג דזע"ז דסוכה הוא אצל ראש הדופן, מ"מ סו"ס גם בקרקע למטה איכא חלות גדרה לענין דיני רשויות דעלמא, וממילא שייך לומר דראש הכותל גדור מצד לאחרים עושה מחיצה כו', ושוב לענין סוכה ניתן להחשיב זע"ז אצל ראש הכותל שהוא בכלל הגדרה דלמטה, דהא גם להבנת הגרש"ז זצ"ל צ"ל כן מיהת לענין ראש הכותל שהוא בכלל הגדרה דחוד החיצון דהכותל למטה, וממילא שוב שייך להחשיב טפח השביעי למעלה בראש הכותל, וה"נ נימא לדידן לענין כל הז' על ז' ודו"ק.

ועי' ג"כ בתשו' הרמ"ז שכ' וזל"ש "דאיכא שפיר רוחב ז' על ז' בגובה עשרה

עובי המחיצה בתוך הגדירה, וכע"ז מבואר בביכורי יעקב סי' תרל"ד בתוספת ביכורים ס"ק ו' בביאור הדב"ש [שם כתב דאמרי' גוד אסיק לחוד החיצון דמחיצה ע"ש, וצ"ב דהא מחיצת גו"א ל"מ בסוכה, ואולי הכא דהוא גו"א ממחיצה המשתייכת לסוכה עדיף] עש"ה.

ואכתי יש בזה חידוש דאע"ג דהדופן נמצא למטה וטפח השביעי דסוכה נמצא למעלה בעובי הדופן ולא מסובב בדופן מ"מ מצטרף לשיעור סוכה, דהוי בכלל הגדירה דלמטה.

אך התבוננתי בדברי הרמ"ז לא ניתן לפרש דאתי עלה מצד לאחרים עושה מחיצה כו', דהמעין בדברי הדב"ש ובדברי הרמ"ז יראה שיש שינוי בצירוף השאלה, דהדב"ש איירי בדופן גבוה י' ורוחב טפח, ואילו הרמ"ז איירי בדופן גבוה ח' טפחים ועליו נסר ברוחב ד"ט ע"ש [אם כי שני המחברים חיו באיטליה באותה תקופה], והנה בנידון הרמ"ז ל"ש לפרש מצד לאחרים עושה מחיצה דהא דופן בגובה ח' אינו עושה מחיצה, וע"כ צ"ל דנידון הרמ"ז היה קרוב מאוד לצורת מרפסת שלנו שיש דופן בגובה כמה טפחים, ועליו יש סורגים וכדו', וא"כ ממילא י"ל דיש בסורגים שעל הדופן גופא גובה י'.

אך באמת גם זה תליא בשינוי הנ"ל, דהרמ"ז צייר לה שיש בנסר שעל ראש הכותל רוחב ד' טפחים, וניחא היטב דהמחיצה שעל ראש הדופן לא הוי מחיצה תלויה, והוי מחיצה למקום ד', אך הדב"ש דאיירי בדופן ברוחב טפח, ל"ש לומר דאיירי שהיו סורגים וכדו' על גבי הך דופן, דהא התבאר לעיל אות ד' דכשאיכא רק רוחב טפח, ע"כ לדון הגדירה מקרקע המרפסת, ובזה על כרחינו לומר דראש הדופן גדור מצד לאחרים עושה מחיצה וכנ"ל, ונמצא דדברי הדב"ש והרמ"ז לאו בחדא מחתא מחתינהו.

מצד ככונת רמ"ז ודב"ש

דלא כהגרש"ז זצ"ל

ומעתה נבא לעיקר הבנת הגרש"ז זצ"ל הנ"ל בדברי הדב"ש והרמ"ז דכונתם לייסד

במקומו ממש, זה אינו דהא מיני' ובי' מוכח בדב"ש ורמ"ז הנ"ל דכל שהוא נחשב גדור מהני להחשיב אותו מקום לחלק מהסוכה אע"ג דליכא דופן י' שם במקומו כנ"ל [וזהו עפ"י רוב הראשונים שהבאנו באות ו' דס"ל דליכא בעצם דין דופן י' גבי סוכה, ודלא כרמב"ן וריטב"א דלדידהו אכן ברור דבעינן דופן במקום זע"ז דסוכה ולא מתחתיו], וא"כ ה"נ כן.

והא דהדופן שע"ג המדריגה רחוק ג"ט מהסוכה, הנה לדב"ש ורמ"ז אין הדופן רחוק ג"ט מהסוכה, דהא הסוכה היא ע"ג המדריגה עצמה, ואין הבדל בזה בין הבנת הגרש"ז זצ"ל לדברינו.

ומ"מ איכא נפק"מ רבתא בין דרך הגרש"ז זצ"ל בדברי הדב"ש ורמ"ז לדרכינו, דלגרש"ז מהני גם כשראשו ורובו במרפסת למטה נגד גובה המדריגה, ולדברינו לא מהני בגוונא הנ"ל אלא כשראשו ורובו בחלל שע"ג גובה המדריגה⁸, וכמדומה דרוב הפעמים אכן הוי ראשו ורובו נגד החלל שמעל המדריגה דאין המדריגה גבוהה כ"כ, וראשו ורובו הם למעלה מגובה המדריגה.

אך כ"ז לענין ישיבה, אבל בשכיבה שפיר מצוי שראשו ורובו הוא כנגד גובה המדריגה [בפרט כשישן ע"ג מזרון המונח ע"ג קרקע הסוכה, וגם מצוי שישנים בסוכה ע"ג מטה נמוכה והמדריגה לפעמים גבוה קצת] ובזה להגרש"ז זצ"ל שפיר דמי, ולדברינו הא בכה"ג אינו ענין לרמ"ז ודב"ש.

אך מ"מ גם לדברינו יצא יד"ח גם בראשו ורובו כנגד גובה המדריגה ומדין דופן עקומה וכדיבואר בס"ד בסמוך אות י"ב.

דעת החזו"א דלא כדב"ש ורמ"ז

י"ב. אך ידוע משמ"י דהחזו"א [הובא בארחות רבינו ח"ב עמ' ר"כ] דלא ס"ל

ואף על גב דליכא שיעור זה בפועל ממש אין בכך כלום, ונראה דג"כ מתפרש כנ"ל דאיכא זע"ז מראש הדופן ולמעלה, וזהו דכ' דאע"ג דליכא בפועל מקום זע"ז שם, דהרי חלק מזע"ז הוא באויר מ"מ אין בכך כלום, ודו"ק.

ואם כנים אנחנו אין לנו סמך כלל לחידושא דהגרש"ז זצ"ל דשייך שזע"ז דסוכה יהיה בב' מפלסים.

ושו"ר בספר חו"ב סוכה סי' א' ס"ק י"ב שהבין בפשיטות כונת הדב"ש כדברינו, וכתב שם דלדעתו אין לסמוך ע"ז דסוכה שפיר בעי קרקע ע"ש, ויבואר בס"ד לקמן [אות י"ב] דכנראה כן הוא נמי דעת החזו"א.

מסכם הדינים עפ"י ב' הביאורים ברמ"ז ודב"ש

אך אכתי נראה דגם לדברינו יש ראייה מהדב"ש והרמ"ז להכשיר מרפסות שאין זע"ז [בקרקע המרפסת] ורוצים לצרף את רוחב המדריגה לזע"ז, לא מיבעיא באיכא ברוחב המדריגה ד"ט, דאז שפיר איכא גדירה ע"י הדופן שע"ג המדריגה ויש לדון זע"ז ע"ג ראש המדריגה בצירוף האויר שע"ג קרקע המרפסת, כשראשו ורובו בחלל שכנגד המדריגה ומעלה, אלא גם באין ברוחב המדריגה ד"ט דאז מוכרחים לדון תחילת הגדירה מקרקע המרפסת, מ"מ כיון דיבואר בס"ד בענף ד' דגם בכה"ג ראש המדריגה גדור כיון דכותל המשתפע לחוץ הרי גם הרשות מתרחב לחוץ כדיבואר בס"ד בענף ד', א"כ שפיר יש לדון דזע"ז דסוכה מתחיל ע"ג רוחב המדריגה ובאויר הסמוך לו, דאע"ג דחלות הגדירה מתחילה מקרקע המרפסת, מ"מ רשות הסוכה מתחיל בגובה המדריגה, דסו"ס הוא בכלל הגדירה ודו"ק.

ואין לומר דנהי דהוא בכלל הגדירה שלמטה מ"מ רשות סוכה בעי דופן י'

8 והעירוני דשמא גם לדברינו י"ל דאחר דיש הכשר זע"ז למעלה כנגד המדריגה, שוב גם למטה מתכשר מדין פסל אע"ג דליכא למטה זע"ז. אך איני יודע אם שייך פסל בכה"ג לדון שלמטה הוי פסל מהאויר שמעליו למעלה, דנהי דמצינו פסל במפלס אחר, אבל היינו בשטח שצמוד לסוכה מהצד, אבל לומר פסל להאויר שלמטה כלפי האויר שמעליו ממש זהו צ"ע.

פלוגנת גדולי הוראה

אי אמרי' בזה דופ"ע

וידוע דבענין זה נחלקו גדולי ההוראה בזמנינו ויש בזה ג' שיטות, (א) דעת הגרש"ז זצ"ל דאכן יש להכשיר כה"ג מדין דופ"ע [דהרי גם במכתבו הראשון דעדיין לא נחית לתשו' דב"ש ורמ"ז הנ"ל, מ"מ נקט דהסוכה כשירה אלא דסבר דאין לשבת ע"ג המוזאיקה כיון דההכשר מדין דופ"ע א"א לשבת תחת דופ"ע, אך גוף הסוכה הוי פשיט"ל דכשירה וע"כ היינו משום דופ"ע] וכן נקט החו"ב שבת סי' ד' ס"ק י"א ועוד רבים מגדולי ההוראה, (ב) דעת הגר"מ אטיק זצ"ל והגר"י בויער שליט"א לפסול הסוכה [בין באיכא ברוחב המדריגה ד"ט ובין בליכא, ואף באיכא מחיצה בגובה י' ע"ג המדריגה] דס"ל דלא אמרי' בזה דופ"ע, (ג) דעת החוט שני דאם יש במחיצה שע"ג המוזאיקה גובה י' הסוכה כשירה ואם לאו הסוכה פסולה, ויש המוסיפים דלא מהני מה שיש מחיצה בגובה י' ע"ג המוזאיקה אא"כ המוזאיקה רחבה ד"ט דבליכא ד"ט ל"מ מה שיש שם מחיצה בגובה י'.

ונבאר בס"ד שורש הנידון בזה [אחר העיון בעז"ה] ושורש כל חד מהשיטות הנ"ל, ויתבאר בס"ד הכרעת הדין כפי הנלענ"ד.

הנה בסוכה דף ד' גבי סוכה שאין תוכה י' וחקק בה להשלימה ל' דבעי' שיהא החקק תוך ג"ט למחיצה, ופרכינן דנימא דופ"ע לקרב את המחיצה לחקק [ע"י דנחשיב את הסכך כדופן המתעקם] ומשני דלאשוויי דופן לא אמרי' דופן עקומה ע"ש, והיינו דכיון דהמחיצה עצמה שסביבות החקק אין לה תורת דופן במקומה שאיננה גבוהה י' ל"ש לומר בה דופ"ע.

ביאור הכרעת החוט שני

ומעתה בני"ד לכ' יש מקום לחלק בין אם איכא מחיצת י' על המוזאיקה דאז יש דופן י' במקומו ושייך לדון בו דופ"ע משא"כ בליכא דופן י' על המוזאיקה אלא כגון דופן ה'

סברת הרמ"ז ודב"ש וס"ל דזע"ז דרשות הסוכה בעינן דליהוי במפלס אחד, וגם כנראה ס"ל דסוכה בעי קרקע דוקא שהרי הורה החזו"א להניח קרש ע"ג המדריגה באופן שהקרש יהיה קרקע הסוכה וישבו על גביו, [ולעיל הבאנו מספר חו"ב סוכה סי' א' אות י"ב דג"כ נטה מהדב"ש כיון דנראה לו דסוכה בעי קרקע], וגם הגרש"ז זצ"ל סבר כן מסברא דנפשי' במכתבו הראשון שפרסם בס' הסוכה [מהדו"ק], (אלא דבסוף חזר בו והכריע דניתן לסמוך לדינא אדב"ש ורמ"ז וכפי שפרסם בס' הסוכה מהדורא שניה).

ולפי"ז לכ' שוב הדרי' דיש לפסול מצד דהמחיצה רחוקה מהסוכה, דהא לדבריו רשות הסוכה הוא בקרקע המרפסת בלבד, [ולא מיבעיא ברוחב המדריגה ד"ט, אלא גם ברוחב המדריגה פחות מד"ט, אע"ג דסכך פסול פחות מד"ט אף באמצע אינו פסול הסוכה ואין צורך דדופן עקומה, היינו כיון דמקום פחות מד' מתבטל ונטפל לסוכה, אך כאן דמקום שבראש המדריגה הוא מפלס בפנ"ע ולא משתייך לסוכה כלל, הרי לא מועיל מה שהוא פחות מד"ט].

יתכן דמורה חזו"א להכשיר

כשיש זע"ז בקרקע המרפסת

ומ"מ נראה דביש בקרקע המרפסת זע"ז יש לדון להכשיר מדין דופן עקומה, דאמרי' דופן עקומה כלפי המחיצה שע"ג המדריגה לקרבו אל הסוכה, דכיון דלענין דין גדירה דשבת ביארנו שהמחיצה שע"ג המדריגה גודרת את קרקע המרפסת [בין ביש ברוחב המדריגה ד"ט ובין בליכא], אלא דבסוכה אתינן למיפסל מצד שאין המחיצה תוך ג"ט למקום שע"ג קרקע המרפסת, הרי לענין זה מהני שפיר דופן עקומה להכשיר, [ונידון החזו"א שהורה לפסול איירי בליכא בקרקע המרפסת אלא וע"ו טפחים וכמובא בארחות רבינו הנ"ל, ואין ראייה דלית ל' הכשר מדין דופ"ע].

חוד הפנימי דחקק הוא המחיצה, דשוב הוי קרקע עולם בעלמא שאינו שייך למחיצת החקק כלל, וממילא המחיצה שעומדת ע"ג קרקע שסביב החקק אינה קשורה לחקק כלל, רק דלגבי רה"י דשבת מצרפינן ב' מחיצות נפרדות לגדירת גובה י', דה"ט תחתונים גדורים ע"י חקק וה"ט עליונים גדורים ע"י מחיצה שסביב החקק, ובזה גבי סוכה לא מהני דבעי' חד דופן ד"ט ואע"ג דאחר דמחיצת ה' יתקרב לחקק ע"י דופ"ע יהא כאן דופן י' במקום א' מ"מ לא אמרי' דופ"ע לאשוויי דופן דבעי' שכבר לפני הדופ"ע יש לו דין דופן י', והמחיצה דסביב החקק מצד עצמו אינו מחיצת י' כלל.

משא"כ בני"ד הרי באין המדריגה רחבה ד' הא התבאר דהוי חד דופן שרחב למטה וצר למעלה דיש על כל הרחב דלמטה שם דופן שיש לו חוד פנימי וחוד חיצון, וכיון שכן נמצא דהכא שפיר יש כאן חפצא ד"דופן י" גם בלי דופן עקומה, ומעתה נהי דבשביל חלק הרחב א"צ דופן עקומה דממילא צמוד הוא לסוכה, מ"מ כלפי החלק הצר שלמעלה שפיר אמרי' דופ"ע דאין זה לאשוויי דופן אלא כבר הוי דופן י' מעיקרא, וכמו דהבונה דופן עקום ממש כלפי חוץ, דתחתיתו צמוד לסוכה ועליונו רחוק ג"ט מחלל הסוכה ודאי דשפיר דמי [ולעיל הארכנו אם יש צורך במקרה כזה לדין דופ"ע ע"ש], ובהמשך נדון עוד בס"ד בסברת הגרש"ז זצ"ל הנ"ל.

ביאור סברת הפוסלים

וטעמיה דהגר"מ אטיק זצ"ל לפסול את הסוכה אף כשיש במחיצה שע"ג המדריגה גובה י', הוא משום דלא סביר ולא קביל יסוד הגרש"ז זצ"ל הנ"ל דדנים את המוזאיקה ואת המחיצה שעליה כחד מחיצה שעב למטה ודק למעלה, אלא ס"ל דהוין ב' מחיצות נפרדות כיון דיש ביניהם יותר מג"ט, דלעולם רק חוד הפנימי הוא המחיצה ולא כל עובי המחיצה, וכיון דחוד הפנימי דמוזאיקה רחוק ג"ט מחוד הפנימי דמחיצה שעליה הוין ב' מחיצות נפרדות,

ומצרפו לגובה המוזאיקה שיש בה ה' בזה לכ' ל"ש לומר דופ"ע על הך מחיצת ה' שע"ג המוזאיקה כיון דהוי בגדר לאשוויי דופן דהא הוא עצמו אינו דופן במקומו, וכן אכן דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל [בחוט שני סוכה עמ' רל"א וכן שמעתי מהגרש"צ רוזנבלט שליט"א בשמו] דרק כשאיכא בדופן שע"ג המדריגה י' טפחים הוא דיש להכשיר הסוכה, ואם לאו פסולה גם בליכא ברוחב המדריגה ד"ט [כל שיש ג"ט ברוחבה]. ובהמשך [בביאור דעת הגר"מ אטיק זצ"ל] נרחיב עוד בס"ד בביאור דברי החוט שני.

דן לדעה הנ"ל

בעינן שיהא ברוחב המדריגה ד"ט

והנה לענ"ד נראה דעד כמה שבאנו לחלק כן, על כרחינו לומר עוד דבעינן דוקא שיש ברוחב המדריגה ד"ט דרק אז ניתן להחשיב דמחיצת י' שע"ג המדריגה גודרת במקומה, אבל באין ברוחב המדריגה ד"ט דאז ל"ש כלל לדון תחילת הגדירה ע"ג המדריגה [כיון דשם הוי תלויה] אלא תחילת הגדירה הוא בקרקע המרפסת [דהוי כמחיצה רחבה למטה שהתקצרה למעלה כדהארכנו בס"ד], א"כ אין שום משמעות לזה דהמחיצה שע"ג המדריגה גבוה י' כיון דל"ש כלל לדונה כמחיצה העומדת בפנ"ע, וא"כ לעולם אין כאן מחיצה שלימה במקומו ע"ג המדריגה ולא נוכל לומר דופ"ע ולא מהני מידי מה שיש בגובה המחיצה י"ט, וראיתי שיש אכן כאלו שדנו לחלק כן [ע"י בספר דרך ישראל סוכה סי' ג' אות ה' שהביא כן], אך החוט שני לא חילק בזה וצ"ע.

ביאור סברת הגרש"ז זצ"ל

דלא הוי זאת בכלל אשוויי דופן

וסברת הגרש"ז זצ"ל דבני"ד אמרי' שפיר דופ"ע גם בליכא מעל המדריגה אלא מחיצה ה"ט ומצטרף עם גובה המדריגה לדופן י' [בליכא ברוחב המדריגה ד"ט] ואין בזה משום אשוויי דופן, דדוקא התם דהמחיצה שסביב החקק לאו חד מחיצה הוא עם החקק דהרי מחיצת החקק אין לו עובי כלל דרק

היינו דגבי שבת מועיל גם צירוף ב' חלקי מחיצות של ה' טפחים וא"צ שיהא הכל דופן א', והעיקר שיהא דין צירוף בין ב' החלקים שלא יהא נוח לדרוס ביניהם, דהא א"צ בשבת שתהא המחיצה צמוד לרשות, [ואעפ"כ אינו נחשב מחיצה תלויה, וכנ"ל דאע"ג שחלק העליון של המחיצה נידון בפנ"ע ואין שם רוחב ד', מ"מ לא הוי זה מחיצה תלויה], אבל בסוכה בעינן שיהא צמוד ולצורך זה בעינן חפצא אחד של דופן דכשאינו חפצא אחד של דופן א"א לומר דופ"ע, דהוי לאשוויי דופן⁹ אתו"ד שליט"א.

והנה לכ' גם אם נקבל סברת הגר"מ שליט"א הנ"ל דלאו מחיצה אחת היא, דרק חוד הפנימי שם מחיצה עלה, וכמו דאין מחיצה מצטרף לחקק לחד מחיצה כן לא מצטרף הצר והרחב למחיצה אחת, וממילא מובן דכשאין ברוחב המוזאיקה ד"ט הרי הסוכה פסולה, מ"מ אכתי כשיש ברוחב ד"ט יש להכשיר הסוכה כשיש בדופן שע"ג המוזאיקה י"ט, דהרי בתרוה"ד המובא ברמ"א סי' שנ"ח מבואר דמה שתל ברוחב ד"ט פוסל המחיצה לא משכח"ל אלא במחיצה פחותה מכ' טפחים, אך מחיצה בגובה כ' טפחים ומעלה לא נפסלת ע"י תל זה, ולכ' הרי כשבונה תל ברוחב ד"ט וגובה ח' טפחים ליד המחיצה, הרי אין התל מצטרף למחיצה דהא רחוקים זמ"ז ד"ט, וא"כ הרשות למטה אינו גזור כיון דכלפי הרשות דלמטה לא מתחשבים אלא בב' טפחים דמחיצה שע"ג רוחב התל, דרק עשרה טפחים התחתונים שם מחיצה עלה, וע"כ דכיון דאיכא מחיצת י' מעל התל שגודרת על מקום ד' [שהוא רוחב התל], הרי כיון דהתל עצמו גזור ע"י אותה מחיצה שוב גם הרשות למטה הוא בכלל הגדירה כבור או שיפוע באמצע רשות, וכיון דמוכרח מיהת דלגבי מחיצות שבת דופן שע"ג המוזאיקה

אך סובר דאעפ"כ ליכא כלל פסלות דמחיצה תלויה על המחיצה שעל המוזאיקה גם כשאין שם רוחב ד"ט, דס"ל דאף לחזו"א דמחיצה תלויה הוא אף בליכא בקיעת גדיים, הוא דוקא כשהמחיצה בפועל תלויה באויר, משא"כ כשהמקום למטה אטום אין זו מחיצה תלויה. אלא דיש בזה הפסול דחקק דכיון דהמחיצה שע"ג המוזאיקה רחוק מרשות הסוכה ג"ט ובעינן דופ"ע לקרבו, הרי גם בזה יש את היסוד דלאשוויי דופן לא אמרי' דופ"ע, דכשם שחקק ומחיצה לא הויין מחיצה אחת, כן המוזאיקה ומחיצה שעל גבה אינם מחיצה אחת, ולכן לא מיבעיא בליכא ברוחב המדריגה ד"ט דיש לפסול דהוי ממש כחקק שהרחיק ג"ט דהוי לאשוויי דופן, וה"נ בעשרה טפחים התחתונים הצמודים לרשות ליכא כאן חד דופן י' כלל, דהא אין מצטרפים זל"ז לחד מחיצה, אלא אפי' ביש ברוחב המדריגה ד"ט אע"ג דבזה יש שפיר שם מחיצה בדופן י' שע"ג המוזאיקה שגודרת את מקום הד"ט שברוחב המוזאיקה, מ"מ לגבי רשות הסוכה שהוא קרקע המרפסת דוקא - [דלא ס"ל דע"ג רוחב המוזאיקה הוי המשך רשות הסוכה עצמה], מתחשבים אך ורק עם עשרה טפחים התחתונים הצמודים להרשות, ואילו מה שמעל עשרה לאו שם מחיצה עלה כלל כלפי הרשות דלמטה, ונמצא דאם גובה המוזאיקה ה' טפחים, הרי כלפי הרשות דלמטה לא קיים אלא ה' טפחים התחתונים של המחיצה שע"ג המוזאיקה דביחד הם עשרה, וכיון דאותם ה' טפחים אינם חד מחיצה עם המוזאיקה ממילא הו"ל בכלל לאשוויי דופן, דלא אמרי' דופן עקומה.

והא דבנידון התרוה"ד הצריך שיהא רוחב התל שסביבות הדופן ד"ט, אע"ג דגם ברוחב ג"ט אינם מצטרפים למחיצה אחת,

9 ויש להוסיף על דבריו דכ"ש דלהרמב"ן וריטב"א [שהובא לעיל אות ו'] דס"ל דיש בעצם דין דופן לסוכה ולא מהני גדירה ע"י ב' חלקי חמיצות כדמהני לשבת, הרי ודאי דכאן כל דרחוקים זמ"ז ג"ט דאינם מחיצה אחת [לדעת הגר"מ שליט"א] הרי ודאי דהסוכה פסולה, ואינו ענין לשבת דסגי ביה בגדירה ע"י ב' חלקי מחיצות וא"צ חד דופן י'.

אך הגרש"ז זצ"ל פליג אעיקר הנחת יסוד הנ"ל וס"ל דמחיצה שיש לה חוד חיצון הוי כל העובי בכלל שם מחיצה ושפיר הוי הכל חד מחיצה שרחב למטה ודק למעלה כדהארנו לעיל.

מביא ראיות

דלא בסברא דלעיל

ונראה בס"ד כמה ראיות לדעת הגרש"ז זצ"ל, חדא דהא בשבת דף ק' מבואר דע"ג המחיצה הוי רה"י משום ק"ו דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, והשתא אם נימא דאין שם מחיצה רק על חוד הפנימי למה הוי כל עובי המחיצה בגדר "עושה מחיצה" וע"כ דכל העובי נכלל בשם מחיצה, ונמצא דחלק הצר שלמעלה הוא המשך מגוף המחיצה ממש, ומשא"כ מחיצת חקק ודאי דרק פני החקק הוא המחיצה ולא עובי הקרקע עולם שסביבו ולכן ודאי דלא נעשה רה"י סביב לבור [שעמוק י' ורחב ד' והוי תוכו רה"י] מדין לאחרים עושה מחיצה, ומשום דאינו משתייך למחיצה כלל]. ועוד דכל מה דס"ל להגר"מ שליט"א דלא הוי מחיצה אחת זהו יתכן רק לשיטתו דסובר דאעפ"כ אין זה מחיצה תלויה, אבל אם ננקוט דשפיר הוי מחיצה תלויה אע"ג דמתחתיה סתום וליכא אויר [כדעולה כפשוטו לפי החזו"א], הא על כרחינו לומר דהא דאין חלק העליון דמחיצה נחשב תלויה [כדמוכח בתרוה"ד דעד רוחב ד"ט כשר] היינו משום דשפיר הוי מחיצה אחת עם חלק התחתון, וא"כ גם לסוכה הרי"ז כשר, [אך אי משום הא י"ל דבאמת גם לחזו"א לא הוי תלויה כדהתבאר בס"ד באות ? דהחזו"א הא סובר דגם מדריגות לא הוי תלויה אע"ג דודאי אין כל הזקיפות נחשבים חד מחיצה].

ובר מן דין הנה כל עיקר ההנחה הנ"ל דמה שמעל י' טפחים התחתונים אין לו דין מחיצה הוא שנוי במחלוקת, דבחזו"א סי' ס"ח ס"ק י"ז ואבן העזר ריש סי' שס"ב [במג"א ס"ק ט"ז] ע"ש אכן מבואר כן, אך לעומת זה האבנ"ז סי' רצ"א ס"ק ה' וסי'

גודר את קרקע המרפסת, ולא אמרי' דקרקע המרפסת הוא כרמלית כיון דמחיצות אין מצטרפות כשיש ביניהם ד"ט, וע"כ דמחיצת עשרה שע"ג המוזאיקה גודרת את המקום ד' דרוחב המוזאיקה ושוב גם קרקע המרפסת בכלל הגדירה, וכיון דלגבי דין גדירה דשבת הרי קרקע המרפסת גדור ע"י מחיצת עשרה שע"ג המוזאיקה, שוב נהי דגבי סוכה יש צורך בדופ"ע, דהרי רק קרקע המרפסת הוא רשות הסוכה, מ"מ אין זה לאשוויי דופן דהא גם לפני הדופ"ע יש כאן חד דופן י' שגודר את קרקע המרפסת, וכל החסרון רק שהוא רחוק מחלל הסוכה, ולזה מהני דופ"ע.

ונראה דס"ל להגר"מ שליט"א דאכתי יש לפסול, חדא דלרמב"ן וריטב"א [שהבאנו באות ו'] דס"ל דבסוכה יש דין דופן י' בעצם ולא רק משום היכ"ת של גדירה, ממילא בזה בעינן דופן י' צמוד לקרקע המרפסת דוקא, ולא יועיל מה שקרקע המרפסת הוא בכלל "גדירה" דמחיצה שע"ג המדריגה, אלא בעינן דופן י' בפועל הצמוד לקרקע המרפסת, וזה ליכא דופן בעשרה התחתונים, דהא רחוקים זמ"ז ג"ט, וגם לרוב הראשונים דליכא בעצם בסוכה דין דופן י' אלא דכדי לומר דופ"ע בעינן דופן י' במקום א' דלאשוויי דופן לא אמרי' דופ"ע, י"ל דאכתי יש כאן חסרון, דאע"ג דע"ג המדריגה יש חד דופן י' במקום א' אכתי הוי בגדר לאשוויי דופן, דנהי דהמחיצה שע"ג המדריגה הוי שפיר מחיצה במקומו, אך כיון דאחר שיתקרב ע"י דופן עקומה הרי בהכרח דרק ה' טפחים התחתונים ממנו יהיו מחיצה לקרקע המרפסת, דהרי גובה המדריגה עצמה תהיה ה"ט התחתונים דמחיצה, ורק מה שנצרך להשלמת גובה י' הוא דיתקרב ע"י דופ"ע לסוכה, דהא לעולם אין מחיצה רק י' התחתונים כנ"ל, א"כ כשניזל בתר סופו נמצא דהדופ"ע לא יקרב אלא כמה טפחים מתוך המחיצה שע"ג המדריגה, ואותם טפחים אין להם דין מחיצה בפנ"ע [בלי הטפחים שמעליהם] וא"כ גם זה הוא בכלל דופ"ע לאשוויי דופן.

החקק מהדופן ג"ט, ואילו לדברי הגרמ"א שליט"א הנ"ל הא כל דליכא בשפתת החקק זע"ז הרי הסוכה פסולה, דמחיצת החקק לא מצטרפת עם הדופן שבחוץ כיון דרחוקים זמ"ז ג"ט, וע"כ דלית לן בה דכיון דיש בחוץ דופן י' הרי גם תוך החקק בכלל גדירת אותו דופן שבחוץ וכמש"נ.

ואם כי לכ' סו"ס הא כשיש בין החקק לדופן בין ג"ט לד"ט הא שפיר יש לפסול את הסוכה דאין הדופן גודר במקומו דאין שם ד"ט, וכלפי קרקע החקק הא ליכא חד דופן ד' דחקק אין לו חוד חיצון ולא הוי מחיצה אחת עם הדופן. מ"מ נראה דכיון דכלפי דין רה"י הא מפורש דתוך החקק הוי רה"י [ומשום דהמחיצה אינה מחיצה תלויה דאע"ג דליכא מקום ד' בין מחיצה לחקק מ"מ יש מקום ד' בצד חוץ, והעיקר שעומד על מקום ד' כל שהוא], ממילא גם גבי סוכה אין זה בכלל אשוויי דופן דלא אזלי בתר סופו שע"י דופ"ע יתקרב רק טפחים התחתונים דמחיצה והוא מצד עצמו אין לו שם מחיצה, אלא אזלי בתר השתא וכיון דיש כאן דופן י', לא איכפ"ל שהדופ"ע יקרב רק כמה טפחים ממנו, וא"כ א"ש דנקט גמ' דין חקק דוקא בסוכה שאינה גבוהה י', דבגבוהה י' לא איכפ"ל מה שחקק תוך ג', אבל לפי"ד הגר"מ שליט"א קשה למה לא השמיענו רבותא טפי.

ועולה לן מהנ"ל דלא מיבעיא כשיש ברוחב המדריגה ד"ט [ויש מחיצת י"ט ע"ג המדריגה] דיש להכשיר את הסוכה מדין דופ"ע כיון דאיכא דין דופן במקומו ע"ג המדריגה [וגם קרקע הסוכה נכלל בגדירה זו כמש"נ בס"ד, אלא גם בליכא ברוחב המדריגה ד"ט מ"מ שפיר שייך בזה דופ"ע כיון דיש כאן דופן י' שגודר את המקום הצמוד לו וכמש"נ, והוא דעת הגרש"ז זצ"ל והחו"ב ועוד מגדולי הוראה, ודעה זו העיקר לענ"ד וכמש"נ.

והנה יש נפק"מ עצומה אם ההכשר מדין דופ"ע או גם בלי דופ"ע, (א) דאם הוא מדין דופ"ע בעינן מחיצות המגיעות לסכך [משנ"ב

רצ"ה ס"ק ח' פליג אאהע"ו ומוכיח מעירובין דף כ"ה דגם מה שמעל י' הוא חלק מהמחיצה, ויתכן דגם מקושיית הביאור"ה סי' שס"ב ס"ט מוכח דס"ל כאבנ"ז [דהחזו"א כתב דבריו כיישוב לקושיית ביאור"ה, ומשמע דביאור"ה ס"ל דגם מה שמעל ל"ט יש לו דין מחיצה], ולפי"ז נהי דבליכא ברוחב המדריגה ד"ט שפיר יש לפסול [לדעתו דלא מחשיב הכל כמחיצה אחת] דדופן שע"ג המדריגה הא לא גודר כלל דאין שם רוחב ד', אבל כשיש מיהת ברוחב המדריגה ד"ט יש להכשיר מכח הדופן שע"ג המדריגה, דגם קרקע המרפסת בכלל הגדירה שלו, ויש לכולו שם דופן גם כלפי קרקע המרפסת, דגם מעל י' הוי דופן.

ובר מן דין כבר הבאנו דעת החוט שני דאם כי ג"כ ס"ל ביסוד הדבר כהגר"מ שליט"א דלא נחשב כחד מחיצה רחב למטה וצר למעלה אלא הוי ב' חלקי מחיצות נפרדים כחקק ומחיצה, מ"מ ס"ל דביש בגובה המחיצה י"ט שפיר אמרי' דופ"ע ולא איכפ"ל שהדופ"ע יקרב רק כמה טפחים מהדופן שע"ג המדריגה ואין לאותם טפחים שם דופן, אלא כיון דלפני שמקרב אותם יש להם שם דופן, שפיר אמרי' דופ"ע ואין זה נחשב לאשוויי דופן, [אלא דמה שנראה שהכשיר גם בליכא ברוחב המדריגה ד"ט כבר התבאר לעיל שזה צ"ב לפי דעתו שאינו מחשיב הכל כמחיצה אחת].

ופשוט דלדב"ש ורמ"ז בלא"ה יש להכשיר בזה גם בלי דין דופ"ע [כדהארכנו לעיל בביאור דבריהם בב' אנפי], ולדידהו אין מקום לסברת הגר"מ שליט"א הנ"ל כלל [עכ"פ ביש ברוחב המדריגה ד"ט], וכל עיקר דברי הגר"מ שליט"א אינם אלא לפי החזו"א שחולק על הדב"ש ורמ"ז.

עוד נראה ראיה להכשיר בזה, דהא פשטות הסוגיא בדף ד' וש"ע תרל"ג ס"י משמע דדוקא בסוכה שנמוכה מ' וחקק בה חקק להשלימה ל' הוא דנפסלת כשהרחיק החקק מהדופן ג"ט, הא סוכה גבוהה י"ט וחקק בה חקק משמע דכשירה אע"ג דהרחיק

המרפסת כולו כשר משום פסל היוצא מהסוכה, כמבואר בראשונים בסוכה דף ד' א' ובסי' תרל"ג ס"ה גבי גבוה מכ' ובנה איצטבא למעט מכ' נגד דופן האמצעי דשוב גם למטה כשר משום פסל, ואע"ג דבעי' שיהא קיר הנמשך כדי להכשירו מדין פסל, הרי איכא הכא קיר החיצוני של הבנין הנמשך לאורך המרפסת, וחזק מזה איכא נמי המחיצה שע"ג המוזאיקה [שמול קיר הבנין] ומחיצת פסל א"צ שתהיה תוך ג"ט לפסל כדיבואר בס"ד באות ט"ז אות א' ע"ש [בחד מינייהו סגי] ודו"ק.

ויש להוסיף דאע"ג דלדעת רש"י ורא"ש בסוכה דף י"ט א' הרי יסוד ההכשר דפסל כשנמשך חד דופן, אינו דסגי בחד דופן אלא דיש להך פסל גדירת ג' מחיצות, דמצד א' איכא דופן אורך הנמשך ומצד שני איכא שלישית טפח דיסודו הוא דגודר כל אורך הרוח וגם איכא מחיצה האמצעית דפשוט דגודרת את כל הסוכה, מ"מ גם כאן הוי קרקע המרפסת בכלל הגדירה, דרק כשיש צורך לדופ"ע סבירא להו לפסול כיון דהדופ"ע יקרב רק טפחים התחתונים דדופן ואין על הנהו טפחים לחוד שם מחיצה, אבל כל שיש מקום זע"ז למעלה, דשוב נכשר קרקע המרפסת מדין פסל, ולגבי פסל אין דין שיהא הדופן צמוד תוך ג"ט לפסל [כדלקמן אות ט"ז] ממילא הוי קרקע המרפסת בכלל הגדירה וליכא בזה פסול כלל.

דינים העולים

י"ד. ונבא עתה בס"ד לסדר תמצית הדינים העולים מתוך כל הנ"ל:

מרפסת שגדורה עם מדריגה [בגובה כמה טפחים] ועל המדריגה קבועים סורגים, ובנה דפנות עץ לסוכה כנהוג צמודים לסורגים שעל המדריגה, הדינים כדלהלן,

רוחב המדריגה בין ג' לר' טפחים

א) כשיש ברוחב המדריגה בין ג' לר' טפחים הנה כשהדופן שע"ג המדריגה מגיע לסכך, הרי הסוכה כשירה בין כשיש בגובהו י"ט ובין אם לאו דהוי מחיצה אחת שרחבה למטה וצרה למעלה, ומצד דופ"ע בעינן שיהא הדופן מגיע לסכך [הגרשז"א זצ"ל]. ודעת החוט שני דבעינן שיהא בגובה הדופן שעל המדריגה י"ט, והעיקר כדעה ראשונה.

סי' תרל"ב ס"ק ד' כתב די"א דלא אמרי' דופ"ע אא"כ המחיצות מגיעות לסכל ע"ש], אם שרי לשבת ע"ג עובי המדריגה עצמה, דאם א"צ להכשר הסוכה לדין דופ"ע שרי לשבת שם, אך אם בעי דופ"ע הרי א"א לשבת שם ופרטי דיניו יבואר בס"ד לקמן ענף ו.

ולהאמור נמצא דלדב"ש ורמ"ז שכוותייהו נקטו השע"ת והגרש"ז והשבט הלי ח"ח סי' קמ"ה והעידו שכן המנהג הרי תמיד יש להכשיר את הסוכה בלי דופן עקומה, כשיושב ראשו ורובו בגובה שמעל ראש המדריגה, [וכשראשו ורובו מתחת לראש המדריגה הרי"ז תלוי בביאור דברי הדב"ש ורמ"ז, דלגרש"ז זצ"ל דכונתם מצד צירוף זע"ז מב' מפלסים הרי גם בזה א"צ דופן עקומה, אך לדברינו בכה"ג בעינן דופ"ע], ולחזו"א לעולם בעי דין דופ"ע וכאמור.

כשיש זע"ז ע"ג המוזאיקה

הרי"ז כשר לבו"ע

י"ג. ואמרתי להוסיף לבאר עוד אליכא דהני גדולי הוראה שמחמירים דל"ש בזה דופ"ע בין ביש ברוחב המדריגה ד"ט ובין בליכא, האם יש להכשיר את הסוכה כשיש ברוחב המדריגה ז' טפחים.

והנה מטו בי מדרשא דכה"ג שפיר יש להכשיר את הסוכה דהא ע"ג המוזאיקה ודאי כשר כה"ג דהא איכא שם זע"ז מוקף בג' מחיצות גמורות, ושוב יהיה קרקע

וכשאין הדופן שע"ג המדריגה מגיע עד הסכך ישנם בזה ג' שיטות, א) הסוכה כשירה בין כשהדופן שעל המדריגה גבוה י' טפחים ובין אם לאו, אך היינו דוקא כשראשו ורובו כנגד הגובה שמראש המדריגה ולמעלה, אבל בראשו ורובו נגד גובה דופן המדריגה עצמה בעינין שיהיו המחיצות מגיעות לסכך, [עפ"י שי' הדב"ש ורמ"ז לדברינו באות י"א, ודייקנו כן מלש' האחרונים], ב) ויש מי שאומר דמהני גם בראשו ורובו נגד גובה דופן המדריגה גם כשאין המחיצות מגיעות לסכך [כן הוא הבנת הגרש"ז זצ"ל בדב"ש ורמ"ז וכדביארנו באות י"א], ג) וי"א דלעולם בעי כה"ג שיהיו המחיצות מגיעות לסכך [חזו"א דלא סמך על הדב"ש ורמ"ז וממילא בעי מחיצות מגיעות לסכך כדלעיל אות י"ב], ומעיקרא דדינא העיקר כדעה ראשונה [דברים מהפוסקים העידו שכך נהגו].

ב) לענין ישיבה על המדריגה עצמה, ישנם בזה ב' שיטות א) גם באין הסוכה גדורה אלא מג' רוחות היושב על המדריגה נחשב כיושב בסוכה, וגם אדם א' יכול לישב פעם בדופן זו ופעם בזו [בזה שוים שיטה א ושיטה ב' בסעיף הקודם, דבין להבנת הגרש"ז זצ"ל בדברי הרמ"ז ודב"ש [שיטה ב' בסעיף הקודם] ובין לדברינו אות י"א [שיטה א' בסעיף הקודם], יש להכשיר גם בלי דופ"ע, אלא דלשיטה א' בסעיף הקודם היינו דוקא כשראשו ורובו כנגד ע"ג המדריגה, והרי בדרך כלל כך הוא המציאות כשיושב ע"ג המדריגה], ב) אין לישב עליה אא"כ יש חוץ ממנה עוד ג' מחיצות אחרות [דהיינו שהסוכה גדורה מארבע רוחותיה] דאז יושב עליה אע"ג שגם במחיצות האחרות יש מדריגה כזו [דאמרי' דופ"ע בשאר המחיצות], ומותר בו זמנית שישבו כמה אנשים כל א' בדופן אחר [דכל אחד מחשיב שאר המחיצות לדופ"ע], אך אדם א' ראוי לימנע מלשבת פעם בדופן זו ופעם בדופן זו, ומעיקר הדין נקטי' לקולא [כן הוא עפ"י שיטת החזו"א [שיטה ג' בסעיף הקודם] דלא ס"ל קולת הרמ"ז ודב"ש].

רוחב המדריגה ד' טפחים ויותר

ג) כשיש ברוחב המדריגה ד"ט, בזה הסוכה כשירה רק כשהדופן שע"ג המדריגה גבוה י"ט, ולענין אם מועיל גם באינו מגיע לסכך דינו כבסעיף א'. ולענין ישיבה ע"ג מדריגה דינו כבסעיף ב', וראה עוד בסעיף ו'.

רוחב המדריגה פחות מג' טפחים

ד) כשאין ברוחב המדריגה ג"ט לכו"ע הסוכה כשירה גם באין המחיצות מגיעות לסכך ויושב אף בעובי המדריגה ומותר גם לאותו אדם לשבת פעם במדריגה זו ופעם בזו.

רוחב המדריגה ו' טפחים

ה) כשיש ברוחב המדריגה זע"ז, דהיינו שרוחב המדריגה ז' טפחים, דממילא נוצר במוזאיקה הצדדית זוית של זע"ז המוקפת בג' מחיצות [קיר החיצוני של הבנין ועוד ב' מחיצות שע"ג המוזאיקה] לכו"ע הסוכה כשירה [אות י"ז].

ו) כשהדופן שע"ג המדריגה אינו גבוה י' ורק בצירוף גובה המדריגה עצמה איכא גובה י', הרי"ז מתחלק לב' מקרים, א) כשהסכך לא נסמך ע"ג הכותל ויש מע"ג המדריגה עד הסכך י"ט, בזה הסוכה כשירה ויושבין ע"ג המדריגה [כדעה א' בסעיף א' שהיא העיקר], ב) כשהסכך נסמך על המחיצה שעל המדריגה, דנמצא דמהמדריגה עד הסכך ליכא י"ט, בזה הוי שם דירה סרוחה ואין יושבין ע"ג המדריגה [סי' תרל"ג משנ"ב ס"ק כ"ט].

ולענין גוף הסוכה הנה במקרה הא' הסוכה כשירה ובמקרה הב' הרי כשהמדריגה רחבה ד"ט הסוכה פסולה [דברחבה ד"ט ע"כ לדון תחילת הגדירה במחיצה שע"ג המדריגה והא אין בה י"ט], וכשאינה רחבה ד"ט הסוכה כשירה [דהוי חד מחיצה שעב למטה וקצר למעלה].

הרב דוד צבי ב"ר אפרים רוזנטל

בענין אופן הקנין בד' מינים והמסתעף

כידוע במצוות לולב צריך ביו"ט ראשון שיהיו ד' המינים 'לכם' ואין יוצא ידי חובתו עד שנקנה לו הדבר בקנין גמור, ואפי' אם יש לו רשות להשתמש בזה - מאחר שכבר שילם ע"ז והמוכר נותנו לו מדעתו - לא יצא יד"ח עד שקנה קנין גמור. ועל כן יש לדון באיזה קנין יקנה ד' מינים, אי מועיל לקנות בקנין דרבנן או שצריך גם קנין כסף - שהוא קנין דאורייתא, והדבר נוגע ביותר באופן שקונה ביו"ט, וכגון הערבות שיש הקונים בעצם יו"ט ראשון של סוכות ומשלמים אחר יו"ט למוכר, וממילא אין בזה 'קנין כסף', ויש לדון אי יועיל בזה קנין משיכה, ושורש השאלה היא האם קנין דרבנן מהני לדאורייתא.

וכן הדבר נוגע במכירת חמץ לגוי אם מועיל להפקיע מאיסור כל יראה וכל ימצא ע"י קנין דרבנן.

ומאחר שענין זה מפורז בש"ס ופוסקים, לכן ראיתי לנכון ללקט עיקרי הענינים בס"ד, ועוד הוספתי הערות והארות בקנין לצאת יד"ח 'לכם', וכמובן שהדברים המה בבחינת פלפולא דאורייתא ולא באתי להורות הלכה למעשה.

דין הקנין מן התורה

ואם קנין דרבנן מהני לדאורייתא

קנין דרבנן מהני אדאורייתא. והנה באהע"ז סימן כ"ח סעיף י"ג מבואר דמי שהקנה לאשה חוב במעמד שלשתן דמקודשת, וכתב הב"י בשם ר' ירוחם דכיון דמעמ"ש הוה תקנתא דרבנן א"כ מקודשת רק מדרבנן ולא הוה קידושין גמורים מה"ת, וכתב עליה הב"י דאינו מוכרח דאפשר דבתר שתיקנו רבנן שיקנה לו הוה כסף שלה ומקודשת מדאורייתא, ועיין בדרכי משה (הארוך) שם שהביא את דברי ר' ירוחם ונראה שהסכים עמו ולא הביא דברי הב"י החולק עליו, ולכאורה נראה דפליגי בכל קנין דרבנן אי מועיל לדיני דאורייתא.

מקור דינא ד'הפקר ב"ד הפקר'

ב. ובגוף הספק יש להקדים מקור הדין בהא דמועיל הפקר ב"ד, דבש"ס (גיטין ל"ו ע"ב וכן ביבמות דף פ"ט ע"ב) הקשו מה כוח לב"ד לעקור דין ואיסור תורה שמדאורייתא אין הממון שלו וקאתי רבנן

א. בב"מ דף מ"ז ע"ב נחלקו ר"י ור"ל אי דבר תורה מעות קונות, אבל מדרבנן וודאי דלא קניא עד דמשיך, וכמו שמבואר שם במתני' ובגמ' משום גזירה שמא יאמר לו המוכר ללוקח נשרפו חטיף בעלייה, ונחלקו הראשונים להלכה אי קי"ל כר"י או כר"ל, שיטת רש"י (בקידושין דף י"ד¹) דקי"ל כר"ל דמה"ת אינו קונה במעות רק במשיכה, אולם רוב הראשונים כתבו דקי"ל כר"י דדבר תורה מעות קונות, והיא שיטת הרא"ש והתוס' בב"מ דף מ"ח, וכן פסקו הר"י² והרמב"ם בפרק ג' מהלכות מכירה ה"א, וכן פסקו הטור והשו"ע ריש סימן קצ"ח יעו"ש.

והנה יש לדון לפי הראשונים דפסקו כר"י דדבר תורה מעות קונות אי יעשה קנין משיכה אי יועיל לדיני דאורייתא, והיינו אי

1 התוס' בפרק הזהב דף מו' ע"ב (ד"ה ופירי נמי) כתבו דרש"י פסק כר"ל, ולכאורה כוונתו לרש"י בקידושין שם דמשמע בדבריו במה שכתב שם ביאור דברי הגמ' 'הואיל וכל קנינו בעכו"ם בכסף', וז"ל: "הואיל וכל קנינו - של עובד כוכבים בכסף שלא נאמרה בו משיכה במטלטלין אלא בישראל כתיב (ויקרא כה) מיד עמיתך עד שימשוך מיד ליד לפיכך עבד נקנה לו בכסף", והתוס' שם חולק עליו דלא משמע שיהא סתמא דגמ' דלא כר"י, וביאר שם באופ"א דכל קנינו של עכו"ם בע"ע בכסף יעו"ש, אך עכ"פ חזינן מדברי רש"י שאוקים סתמא דגמ' אליבא דר"ל, משמע דפסק כוותיה.

להפקיע ממון מבעלותו, אבל להקנות אפשר דאין כוח בידם.

וכפי העולה מתורף דברי הגמ' דאי אין כוח בידם מה"ת להפקיר היה אסור להשתמש בהם, אלא כיון שניתן להם כוח וכדילפינן מקראי דהפקרם הפקר, משו"ה מועלת הפקר ב"ד, אבל עדיין אינו מבואר דמה"ת יש כוח בידם להקנות בלי מעשה קנין דאורייתא, דמה שאפשר להשתמש בזה אפשר דהוא מדין מה שהוא הפקר, אבל לא מפני שקנאו מה"ת - דקנין דרבנן לא מהני מה"ת, אבל להפקר וודאי דיועיל, וכן הסכימו רוב האחרונים, אולם לקמן יתבאר דיש חולקים ע"ז ויתבאר לקמן בהרחבה בס"ד.³

דברי הראשונים אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא

ג. תוס' בגיטין דף ס"ד ע"ב כתב דהא דנחלקו שם ר"א ור"ח אי קטן זוכה רק לעצמו או גם לאחרים נחלקו מדינא דאורייתא אבל מדרבנן לכו"ע זוכה נמי לאחרים יעו"ש, והתם בגמ' מבואר דאי לא דשיתופי מבואות דרבנן לא היה מועיל מה שקטן מזכה לאחרים לדברי ר' חסדא, ולכאורה כיון דעכ"פ מדרבנן וודאי מועיל מה שמזכה לאחרים, א"כ יועיל קנינו אף לדיני דאורייתא, אלא בהכרח דס"ל להתוס' דקנין דרבנן לא מהני אדאורייתא.

ובאמת הר"ן שם כתב לחלוק על דברי התוס' מהאי טעמא דאי מדרבנן מועיל לכו"ע מה הקשה הגמ' שם מההיא דשיתופי מבואות כיון דמדרבנן תיקנו שיועיל מה שמזכה לאחרים מועיל אף מה"ת דהפקר

לעקור דין תורה איסורא דגזל ממון חבירו², וע"ז קאמרי בגמ' שם דמה"ת הוא "הפקר ב"ד הפקר" וילפינן מקראי והביאו שם ב' מקורות לזה: א] מהא דכתיב "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, ב] רבי אליעזר אמר מהכא "אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו', וכי מה ענין ראשים אצל אבות לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו".

ומבואר דמה"ת יש כוח בידם להפקיר ממון, ויש לדון אי יש בידם גם כוח להקנות הממון לאחר, או שצריך קנין כדי שיהא שלו מדאורייתא, וכתב הרשב"א בגיטין שם וז"ל: "ומינה שמעינן דכח ב"ד יפה להפקיר ממון מזה ולזכותו לזה אפי' קודם שבאו לידו, וכן מוכח מקרא דאלה הנחלות אשר נחלו, דמה אבות מנחילין ואומרים שדה פלוני לפלוני וזכה לו מיד ואף קודם שבא לידו, אף ראשים מנחילין לכל מי שירצו ואומרים ממון ראובן יהא לשמעון וזוכה בו מעתה שמעון", עכ"ד, ומבואר מדבריו דלא רק להפקיר יש כוח בידם אלא ג"כ להקנות, וזה ילפינן מקרא דנחלות דהתם היה גם קנין לכא"א.

ועיין ביש"ש (יבמות פ"י סימן י"ט) שכתב שזה תלוי מאיזה פסוק ילפינן דינא דהפקר ב"ד הפקר, דאם ילפי' מאלה הנחלות א"כ יש כוח בידם אף להקנות, דהרי בנחלות היה לכל אחד חלק ע"פ הב"ד, משא"כ אי ילפי' מקרא דיחרם כל רכושו א"כ אין לנו דיש כוח בידם להקנות אלא

2 ובאמת דיש כוח בידם לעקור דבר מה"ת בשוא"ת וכגון בהא דאמרו שם בגיטין דהלוואה דמה"ת אינה משמטת כיון דליכא יובל בזמן הזה ומדרבנן משמטת, ובכגון עקירתם הוא במצב של שוא"ת, אבל בירושה דרבנן הרי העקירה הוא בקו"ע וא"כ היאך יש כוח בידם לעקור איסור מה"ת, זהו תורף דברי הגמ' בגיטין וביבמות.

3 ויש לציין לגבי מכירת חמץ, אע"פ שכתב הסמ"ע בסימן ס"ו דלא תיקנו רבנן לעכו"ם אלא לישראל, כבר כתב במקו"ח סימן תמ"ח דהיינו דווקא היכא דזהו לטובת הלוקח, אבל אם טובת הלוקח שיהא כאן תקנה דרבנן תיקנו בזה משום הישראל, ולפי"ז כתב שם דמועיל קנין דרבנן דזהו לטובתו שיופקע מבעלותו שלא יעבור עליו בב"י וב"י.

אגב הוה קנין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא יעו"ש, והרי בפרק הזהב בההיא דהיה עומד בגורן דרוצה לפטור עצמו מחומש בפדיון מעש"ש, הקשו בגמ' ונקנינהו נהליה אגב קרקע, ולכאורה היאך יועיל לפטור ממעשר דאורייתא ע"י קנין דרבנן כיון דמדאורייתא אין כאן קנין, אלא בע"כ כיון דמדרבנן הפקר ב"ד הפקר והוה קנין מדבריהם שוב ק"ד מהני אדאורייתא.

[ויעוין בדברי רעק"א בתשובתו לבנו הגר"ש (חור"מ סימן רכ"ב) שהשיב לו על מה שפלפל בדבריו לתרץ סתירות בדברי התוס' והראשונים בענין ק"ד מהני אדאורייתא, וכתב לו הגאון דמדברי התוס' הנ"ל בב"ק עדיין קשה, ועיין לקמן הבאנו בהרחבה יסוד הגר"ש איגר].

הרמב"ן בחידושו לב"ב (דף ע"ז ע"ב) הקשה על שיטת הרי"ף דס"ל דמכירת שטרות דרבנן, מהא דקידושין (דף מ"ז) במחלוקת ר"מ וחכמים במקדש בשט"ח דאחרים, וביארו שם באופן אחד דנחלקו אי חיישינן שמא ימחול וממילא לא סמכא דעתיה, ואם איתא דמכירת שטרות הוא מדרבנן א"כ אינה מקודשת רק מדרבנן, ומשמע התם דמקודשת מדאורייתא מדאמרין מקודשת סתמא, אלא בהכרח דמכירת שטרות דאורייתא ולכן מקודשת מה"ת, ומשמע לדבריו דק"ד לא מהני אדאורייתא, ומשו"ה אי מכירת שטרות דרבנן אין כאן קידושין מה"ת.⁴

בסוכה דף מ"ו ע"ב "אמר רבי זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא מאי טעמא דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו", וכתבו שם הרשב"א והריטב"א דאיירי דווקא בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות דאינו מקנה כלל אבל קטן שהגיע לעונת הפעוטות דמבואר בגמ'

ב"ד הפקר, אלא וודאי דלא מועיל כלל אף מדרבנן וכמו שכתב רש"י, וכן כתב לדיין מדברי הרי"ף שם, וחזינן לדבריו דס"ל דקנין דרבנן מהני אף לדאורייתא.

וכן מבואר בדברי התוס' בבבא קמא דף ק"ד ע"ב (ד"ה אגב אסיפא) שהקשו שם בהא דהזהב דהיה עומד בגורן למה לא להקנות ע"י קנין אודיתא, ותירץ שם וז"ל: "וההיא דפ' הזהב (ב"מ דף מו. ושם) גבי היה עומד בגורן דפרין וליקני ליה אגב ארעא ומשני דלית ליה ארעא התם מדאורייתא בעינן דאית ליה ארעא דאי לית ליה ארעא לא היו קרוין מעותיו מדאורייתא שיוכל לפדות בהן פירות מעשר שני אבל לענין לגבות כיון שהודה שיש לו והקנה לו אגב קרקע למה לא יגבה", מבואר להדיא דקנין דרבנן לא יהנה לדיני דאורייתא, וכדברי התוס' בגיטין הנ"ל.

עוד מבואר בתוס' בגיטין דף י"ג ע"ב (ד"ה תנו) שכתב שם דרישא דמתני' דמבואר ד'האומר תנו גט זה לאשתי תנוגט שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, וכתב שם התוס' דמהא משמע דלא תיקנו מעמ"ש בשטרות, ולכאורה מנלן דלא תיקנו בשטרות, אולי הטעם דלא יתנו משום דאפי' דתיקנו מ"מ לא הוה קנין מן התורה, וממילא מה"ת אינו מגורשת ומשום הכי לא יתנו, ואי נימא דראייתו מגט שחרור דהוה ליתנו לעבדו דמדרבנן הוה משוחרר, עדיין אפשר דלא יתנו לעבדו משום דמה"ת אינו משוחרר, וממילא הוא אינו אסור בבת חורין, אלא בהכרח דס"ל להתוס' דק"ד נתהוה קנין אף לדיני תורה, וממילא אי תיקנו מעמ"ש בשטרות היה מועיל אף בגט ושחרור, ומשו"ה הוכיח דלא תיקנו מעמ"ש בשטרות.

אולם מדברי התוס' בבא קמא דף י"ב ע"א נסתר לדבריו הנ"ל, דמבואר התם דקנין

4 באמת מה שהביא הרמב"ן ראייה מסויגא דהתם, תמה הפנ"י שם דהרי בחד אוקימתא אוקמי שם פלוגתא דר"מ וחכמים במקדש במעמ"ש, ובזה וודאי קידושין רק מדרבנן, וא"א דק"ד לא מהני אדא' בהכרח צ"ל דמקודשת רק מדרבנן, וכן תמה בזה האבנ"מ בסימן כ"ח, ואין כאן מקומו.

שימושך", ובהכרח דהא דלא יאכילנה כרשיני תרומה אף שמדרבנן לא קנה עדיין הלוקח וזה שייך למוכר וא"כ כיון שהוא המוכר כהן הוה ליה לאכילנה בתרומה, ובהכרח דס"ל להרמב"ם דלא מהני אדאורייתא, ומה"ת אינו של המוכר עוד וממילא שוב לא יאכילנה כרשיני תרומה,⁵ וזה נידון הפוך מהנ"ל שנעשה קנין דאורייתא ומדרבנן אין כאן קנין, אולם דמי להיכא שעושה רק קנין דרבנן ומה"ת אין כאן קנין דלא יועיל כיון דלא מהני לדיני תורה, וכבר דייק כן המחנ"א בסוף סימן יא' מהלכות קנין מעות, דמדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דק"ד לא מהני אדאורייתא.

ועיי"ש עוד שכתב עמש"כ הב"י לחלוק על הר"י דמקודשת מדאורייתא, דוודאי אין כוונת הב"י להשיג על רבינו ירוחם משום דס"ל דקנין דרבנן מהני אדאורייתא כיון שאף הרמב"ם ס"ל דלא מהני אדאורייתא, אלא כוונתו להשיג שמקודשת מדין ההנאה שיש לה בזה, והוא ע"פ מה שכתב הר"ן בקידושין לחלק בין מקדשה לשט"ח דאחרים דבזה מקודשת אי לאו חששא דשמא ימחול הבעל משא"כ בשט"ח ידידה, וע"ז תירץ שבשט"ח ידידה דעתו אמצעות וא"כ אין כאן קידושין משא"כ במקדשה בשט"ח דאחרים דבזה דעתה על ההנאה,

דמקנה מדרבנן, בזה אפשר לתת לקטן קודם שיוצא יד"ח כיון שמדרבנן יוכל להקנות, א"כ אף מה"ת הוה של הגדול, נמצא מבואר מדבריהם שקנין דרבנן מהני אדאורייתא. [ובדברי הרמב"ם הארכנו לקמן בדברי האחרונים שפלפלו בדבריו].

ולהלן נעתיק מסקנת האחרונים בזה בב' מהלכים וכפי שיבואר לפנינו.

מהלך האבנ"מ

דאפי' הפקר לא הוה מה"ת

ד. האבנ"מ בסימן כ"ח ס"ק ל"ג בהאי דכתב המחבר דינא דמעמ"ש דאם קידש אשה בחוב שיש לו במעמ"ש דמקודשת, וע"ז כתב הב"י בשם ר"י דמקודשת רק מדרבנן, והב"י תמה עליו דכיון דתיקנו רבנן הדין בזה דמועיל אף לדיני דאורייתא, וכמו שהעתקנו לעיל, והאריך שם לבאר דדעת הרמב"ם הוא דק"ד לא מהני אדאורייתא.

והוכיח מהא דכתב הרמב"ם בפרק ט' מהלכות תרומות ה"י וז"ל: "יראה לי שאם מכר הכהן פרתו לישראל ולקח הדמים אע"פ שעדיין לא משך הלוקח ה"ז אסור להאכילה תרומה שדין תורה מעות קונות כמו שיתבאר בהלכות מקח וממכר ואם מכר ישראל לכהן אע"פ שנתן הדמים לא תאכל בתרומה עד

5 מה שביאר האבנ"מ בדעת הרמב"ם דלא יאכילנה כרשיני תרומה משום דק"ד לא מהני לדאורייתא, יעוין במנח"ח סימן רפ' שהביא ג"כ דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב ע"ז דא"א לומר דמשום דק"ד לא מהני לדאורייתא משום הכי לא יאכילנה כרשיני תרומה, משום דכבר דייק המשל"מ דס"ל להרמב"ם דכילוי של הנאה לישראל אינו אלא מדרבנן וכשיטת הר"ש ודלא כשיטת התוס' בזה, וממילא תמה על מה שכתב האבנ"מ בזה בביאור דעת הרמב"ם, דמשום ק"ד לא מהני לדאורייתא, [ובמהשך דבריו בס"ק כ"ג חזר בו המנח"ח דשיטת הרמב"ם דהוא איסור דאורייתא יעו"ש וממילא ביאר בזה דעת הרמב"ם דק"ד לא מהני לדאורייתא,] ואא"ז כתב ג"כ בדעת תורה דאין לבאר כוונת הרמב"ם דמשום דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, כיון דס"ל להרמב"ם דתרומה בזה"ז הוא דרבנן, וכן שלל האבנ"מ נור ביאר זה בדעת הרמב"ם משום דאינו אלא איסור דרבנן וקנין דרבנן וודאי דמהני אדרבנן, וכתבו לבאר דברי הרמב"ם דס"ל כשיטת בעל המאור דלא עקרו קנין כסף לגמרי אלא הוא רק זכות חזרה וממילא כל זמן שלא חזר בו המוכר יש כאו קנין דאורייתא, אלא דהוא (הבעה"מ) ס"ל דמשום כך אינו יכול לחזור בו אחר שריפה, אבל הרמב"ם אע"פ דס"ל דאפי' אחר שריפה יועיל חזרת הלוקח וכמו שכתב להדיא, מ"מ עדיין ס"ל דלא עקרו הקנין עד אחר חזרת הלוקח או המוכר, וכיון שכן מיושב דברי הרמב"ם דכל כמה שלא יחזור בהם הקנין קיים וממילא שוב אינו יכול להאכילנה בתרומה, ולפי ביאור זה יומתק מה"ט לא כתב הרמב"ם האי דינא היכא שנתן שמשך הלוקח ולא נתן מעות דשוב הוה רק קנין דרבנן ואי נימא דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא ג"כ לא יאכיל הלוקח כרשיני תרומה, ולפי הנ"ל באמת יוכל להאכיל כיון דקנין דרבנן עכ"פ מהני אדרבנן, אלא בקין כסף דייקא בזה לא עקרו כלל הקנין אפי' מדרבנן עד חזרת הלוקח.

המוכר, וקנ"ד מהני אדאורייתא נפק"מ היכא שקנה דבר בקנין דאורייתא אי הוה שלו מדרבנן אי מועיל לקנין דאורייתא, אלא חזינן מהכא דשיטת האבנ"מ הוא דאין סברא לחלק בין להפקיע בעלות לבין להקנות דאי נימא דקנין דרבנן אינו יכול להקנות כלפי דיני תורה א"כ אף להפקיע ממון מבעלותו אין מועיל לדיני תורה, ומה שאמרו 'הפקר ב"ד הפקר', הוא דיש כוח בידם לתת רשות להשתמש בשל חבירו, אבל מ"מ בעלותו לא נפקע.

וכך לשונו בהמשך דבריו שכתב לסתור ראיית השער המלך מדין סוכה דמה"ת הוא סוכה גזולה ומדרבנן לא הוה גזולה דמבואר דיוצא יד"ח, וע"ז כתב דאין כאן ראייה דק"ד מה"ד כיון דאי"צ שלו, וממילא זהו דינא דהפקר ב"ד 'כי עדיין הוא של בעלים וחכמים אפקריה שיהא זה רשאי לאכול בשל חבירו, ובסימן ל' סק"ה כתב כן במפורש ודימה דין זה לדין גזל עכו"ם לשיטת היראים, דכידוע שיטת היראים דגזל עכו"ם א"א לזכות בזה מה"ת רק יכול להשתמש בשל העכו"ם א"כ ה"ה כאן אין נפקע בעלות של הבעלים אלא כוח של הפקר ב"ד יחב ליה רשות להשתמש בשל חבירו.⁶

וא"כ סו"ס יש כאן הנאה, וא"כ אף זה כוונת הב"י דאפי' דנימא דקנוי לה רק מדרבנן סו"ס כיון שיש כאן הנאה מקודשת אף מדאורייתא, ואכמה"ל, אבל עכ"פ למה דבעי קנין מה"ת וכגון במכירת חמץ או ב'לכס', אף הב"י מודה דלא מועיל לקנינים דאורייתא וכשיטת הרמב"ם.⁶

ועוד הביא שם דברי רש"י בפרק הזהב שכתב בהאי דנחלקו ר"י ור"ל אי דבר תורה קונות או לא, דהנפק"מ בדבריהם הוא⁷ היכא שקידש אשה דלר"י מקודשת ולר"ל אינה מקודשת, ולכאורה מאי טעמא דמה"ת מקודשת הרי אחר שכבר עקרו רבנן קנין כסף שוב אין כאן קידושין אפי' מדאורייתא, ובהכרח דקנין דרבנן לא מהני אדאורייתא, וכיון שמדין תורה מעות קונות משו"ה כשקידש המוכר במעות חישנין לקידושין מה"ת.⁸

אולם מה שביאר ע"פ יסוד זה דק"ד לא מהני אדאורייתא, באמת הדברים תמוהים דוודאי דבכדי שלא יחולו הקידושין א"צ שקנין דרבנן יהני לדאורייתא, שהרי התם הוא מדין הפקר ב"ד הפקר מפקיע בעלותו של

6 ולפי דבריו יתיישב נמי שלא תיקשי מהא שדייקו האחרונים מלשון הרמב"ם [יובא להלן בדברי המחנ"א] שכתב דאינו מקנה לאחרים מדאורייתא דמשמע דמדרבנן מקנה, ואעפ"כ לא מועיל לגבי דאורייתא, והמחבר העתיק לשון הרמב"ם באור"ח סימן תרנ"ח ס"ו יעו"ש, ולכאורה לפי מה שכתב בב"י שמקדש במעמ"ש מקודשת מה"ת דבריו סותרים זה את זה, ולפי דברי האבנ"מ מיושב היטב, אמרי בינה [הלכות יו"ט סימן כ"א].

7 ובאמת איכא נפק"מ טובא מה שמפורש בגמ' כגון מילתא דלא שכיחא או עלייתו של לוקח מושכרת ביד מוכר, אלא רש"י האי דינא אתי לאשמועין, פנ"י שם.

8 ובאמת בביאור דברי רש"י כתב רעק"א בחידושי דיש להסתפק דאולי כוונת רש"י היכא שקידש המוכר במעות, ולא איירי בקידושין של הלוקח במקח, והחילוק בזה דלעולם אם עקרו חכמים הקנין הוא עקירה לגמרי ואף מדאורייתא אינה מקודשת, אלא במעות דווקא מקודשת לר"י כמו שביאר התוס' בב"מ דף מ"ג דלר"י דדבר תורה מעות קונות יכול המוכר להשתמש במעות משא"כ לר"ל עיי"ש מילתא בטעמא, עכ"פ לפי דבריו נסתר ראיית האבנ"מ, אך האבנ"מ מתייחס לביאור זה בדברי רש"י, וכתב ע"ז דאין לומר שזהו כוונתו שא"כ לא היה לו לרש"י לומר 'לרבי יוחנן הוה מקודשת כיון דמדאורייתא קנה' ומשמע דמדרבנן לא קנה, ולפי מה שכתב התוס' אף מדרבנן קנה, דהרי אף מדבריהם יוכל המוכר להשתמש במעות, וע"ז באמת צ"ל בביאור דברי רעק"א דכוונת רש"י הוא דכיון דמה"ת יש כאן קנין אף מדרבנן לא עקרו הקנין מהמעות. ועוד אפשר לבאר דעת רש"י כמו שהבאנו לעיל בהערה 4 בביאור דברי הרמב"ם דלא עקרו הקנין עד אחר שחוזרים מהם, וביותר דרש"י ס"ל כשיטת בעל המאור דאחר שנשרף א"א לחזור בהו, ומשמע דאין כאן עקירה אלא 'זכות חזרה' בלחוד, וממילא אחר שנשרף אין כאן ממה לחזור, והדברים ידועים, עכ"פ לפי"ז ניחא מה"ט דמקודשת לר"י משום דיש כאן עדיין הקנין דאורייתא אף מדרבנן.

9 וז"ל: ולפי מ"ש בסי' כ"ח סק"ל לג דאפי' לשיטת הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדין תורה ע"כ נמי מהני ל"י על כל פנים קנין דרבנן שיהי' רשאי לאוכלו ולהשתמש בו כחפצו כיון דהפקר ב"ד הפקר אלא דלא אתי

שהפקירו חכמים ממון חבריו, ואח"כ עושה קנין שאין מועיל מה"ת, וכגון שעשה משיכה וחבירו חזר בו לפני ק"כ, ממילא אפי' אחר שיעשה ק"כ לא הוה שלו מה"ת].

והדברים מתמיהים, דלכאורה מאי סברא זו, כיון שמה"ת אסור להשתמש בשל חבריו שלא רשות, ואעפ"כ אמרה תורה דכוח ב"ד יש בידם רשות להתיר להשתמש בשל חבריו בע"כ של הבעלים, א"כ מה"ט לא יהא כוח בידם להפקיע בעלותו לגמרי, וכי זו קשה מזו, אלא וודאי דלהפקיע בעלותו וודאי יש בידם, וכלשון הגמ' 'הפקר ב"ד הפקר', אלא לגבי להקנות זהו חידוש נוסף שלכאורה א"א שיקנה דבר בלא קנין דמה"ת צריך קנין, ואף אם הבעלים יסכימו למאן דהו שיקנה חפץ שלו בלא קנין וודאי שלא יועיל, כיון דמה"ת צריך קנין בכדי לקנות, וא"כ אף בזה שיש כוח ביד חכמים להפקיר משום שהם כבעלים, מ"מ כל כמה דלא עשה קנין מה"ת לא קנוהו ולא הוה שלו כמו שמהבעלים עצמם צריך מעשה קנין לקנות מהם, אלא שאם יש מקור מהפסוק לזה שיש כוח בידם אף להקנות בלא מעשה קנין, נימא דקנין דרבנן מהני אדאורייתא, וכמו שכתב הרשב"א דילפינן מנחלות דיש כוח בידם אף להקנות, משא"כ בלי שום מקור מה"ת אין זה בכלל החידוש שיש כוח בידם להפקיר¹⁰. וכן מצינו להדיא מבואר בכמה מגדולי האחרונים וכדיתבאר להלן.

ולשיטתו הלך ג"כ בקצוה"ח בסימן קצ"ד (ס"ק ג') שדן שם באריכות בקנין למיפטר מבכורה וקנין במכירת חמץ, וכתב שם להקשות על מהרש"ק שכתב שיעשה קנין אגב מהא דכתב התוס' בב"ק דף י"א דקנין סודר קנין דרבנן הוא, וממילא לשיטת הרבינו ירוחם באעה"ז סימן כ"ח אינו מועיל לדיני תורה, ולכאורה אף שם תמוה דהרי סגי דיהא הפקר ואי"צ כלל לקנין אלא כיון שמדין דרבנן הוה הפקר, והפקר ב"ד הפקר א"כ מועיל לדיני תורה להפקיע בעלותו¹⁰, אלא דס"ל לקצוה"ח כנ"ל מה שכתב באבנ"מ דלהאי דס"ל דאינו מועיל לדיני תורה אף להפקיע הבעלות לא יועיל וממילא עדיין הוא שלוו מדיני תורה וחייב בבכורה ועובר עליו באיסור חמץ בפסח.

וכדבריו כתב האבני נזר בתשובה [יו"ד סימן ת"ה] שגדר הפקר ב"ד הפקר הוא שיש לו רשות להשתמש בזה ואפי' הפקר לא הוה, וציין שם נמי לשיטת היראים בגזל עכו"ם דא"א לזכות בזה אלא דיש רשות להשתמש בזה, [והוסיף שם לדבריו דאפי' אחר שיעשה קנין דאורייתא לשיטת הרמב"ם לא הוה שלו מה"ת כיון דכל כוח של הפקר ב"ד הוא רק רשות להשתמש בשל חבריו, אבל עדיין הוה ממון חבריו, אולם אחר שיקנה מחבירו בקנין כסף וודאי דקינה מה"ת כיון דמה"ת לא הוה שלו בלי כוח דהפקר ב"ד, אבל בכל כוח של הפקר ב"ד

דרבנן לעשות אותו כמו שלו ממש כיון דמן התורה אינו שלו ומש"ה לא מהני לדיני תורה והפקר ב"ד אינו אלא כמו האי הפקירא דעשאו תורה לנכסי עובדי כוכבים דכתב ואכלת את כל העמים ואפ"ה אינו שלו וכמ"ש בספר יראים דבגזלו לא נפיק ידי לולב כיון דאינו שלו ועמ"ש בסי' כ"ח ס"ק ג' וכה"ג נמי הפקר ב"ד דרשאי לאוכלו ולהשתמש ואפ"ה אינו שלו מדין תורה אלא דלאוכלו ולהשתמש מהני נמי מדין תורה ע"י הפקר ב"ד.

10 והנה באמת למיפטריה מבכורה יש בזה דעות באחרונים אם סגי בזה שזה הפקר או לא מיפטר מבכורה רק אם יש לעכו"ם בזה שותפות, [עיין טו"א בר"ה ד"ג ומהרי"ט אלגאזי ריש בכורות ס"ל דהפקר חייב בבכורה, והחת"ס בתשובה חולק עליו, ובקה"י בכורות סימן ב' האריך בענין זה ואין כאן מקומו]. אבל עכ"פ ממכירת חמץ תיקשי דבזה וודאי שסגי בהפקר שלא לעבור עליו בכל יראה ובי'.

11 אולי אפשר לבאר כוונת האבנ"מ דלא דא"א לחכמים להפקיע בעלותו לגמרי מדין תורה, אלא דלא רצו להפקיע מדיני תורה ע"י 'הפקר ב"ד הפקר', ומצינו כעין זה בדברי הר"ן במסכת נדרים סוף פרק אין בין המודר, אולם מלשון האבנ"מ לא נראה כן, וכן לשון האבנ"ז להדיא דכל כוח, ועוד דלכאורה מה סברא היא זה, כיון דיש כוח בידם מה"ת לזה למה שלא יפקיעו, ובשלמא בנדרים שם לא רצו להפקיע מיד מעשר אלא חששו לתקן משום רמאים, אבל בסתם תקנות שתיקנו למה לא יפקיעו לגמרי.

להא דר"א בפרק ב' מהלכות שכירות ה"ו, ואעפ"כ הביא להא דר' אמי בפרק ו' מהלכות מעילה ה"ד דמותר לבקע בו לכתחילה, ומעתה יקשה דבברי הרמב"ם סותרים זה את זה, דאי אינו מועיל ק"ד אדאורייתא והיינו מההיא דקטן דהלכות לולב, א"כ לא יבקע בו לכתחילה.

וכתב המחנ"א דוודאי דלהפקיע מועיל מדין דרבנן לגבי דאורייתא, ולכן כשנדון שיצא מרשות הקדש וודאי דמועיל, משא"כ כשצריך קנין בעינן שיהא לקיחה מן התורה, וקנין דרבנן לא מהני לזה, והיינו דלהפקיע וודאי דמועיל ד'הפקר ב"ד הפקר' דילפינן מקראי, משא"כ אם אין כאן קנין דקטן אינו יכול להקנות מה"ת כ"א תקנתא דרבנן אינו שלו מה"ת.¹⁴

וכ"כ שם על דברי הר"ן בגיטין [הובא לעיל עיי"ש באריכות] מה שהקשה על תוס' ד'הפקר ב"ד הפקר', וא"א דמדרבנן לכו"ע קטן מקנה לאחרים מה הוצרך לתרץ שאני שיתופי מבואות דרבנן, ותמה על דבריו דוודאי ד'הפקר ב"ד הפקר' מועיל להפקיע בעלות ורשות, אבל לעשות מי שאינו זוכה כזוכה כאילו הגיע לידו לא אמרינן, והיינו כמו שכתבנו לעיל דוודאי דלהפקיע בעלות ע"ז מועיל כוח ב"ד להשפיע אף לדיני תורה, משא"כ להקנות בזה לא יועיל.

וכן כתב הגר"ש איגר והסכים לדבריו אביו הגדול רבי עקיבא איגר (שו"ת רעק"א סימן רכ"א רכ"ב), עיי"ש שכתב הגר"ש לתרץ באופן נפלא הרבה סתירות בדברי הראשונים בדין זה אי קנין דרבנן מהני אדאורייתא אי לא, וכתב יסוד זה דלהפקיע וודאי כו"ע מודה דיש כוח בידם אלא דכל הנידון הוא אי יש כוח בידם להקנות, וכתב

דברי האחרונים שהפקר מועיל לדיני תורה והנידון הוא אם נחשב שלו מה"ת

ה. במחנה אפרים סימן ב' מהלכות קנין משיכה, הסתפק במי שקנה כלי בקנין משיכה ועדיין לא נתן המעות, והלך וקידש אשה באותו כלי, אם היא מקודשת מדאורייתא או רק מדרבנן, והביא פלוגתא הנ"ל דרבינו ירוחם והב"י באהע"ז במקדש במעמ"ש אם מקודשת מה"ת או לא, וכתב דה"ה דנחלקו בהא.

וכתב לדייק מדברי הרמב"ם בפרק ח' מהלכות לולב ה"י וז"ל: "ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר", ומוכח מדבריו דאע"פ דמדרבנן קטן מקנה אפ"ה אינו מועיל לדיני תורה, ומשמע מדבריו דק"ד לא מהני אדאורייתא, ועיין שם שהקשה מהא דפרק השואל דף צ"ט דאמר ר' אמי הנותן קרדום [של הקדש] לחבירו הוא מעל בו, וחבירו מותר לבקע בו לכתחילה, אלמא אע"פ דקנה המועל רק בקנין דרבנן, וכאותה ששינוי כ"שם שתיקנו משיכה בלקוחות כך תיקנו משיכה בשומרים, אפ"ה משמע דמותר להשתמש בו לכתחילה ומשום שיצא מרשות הקדש, ולכאורה כיון שקנין דרבנן לא מהני אדאורייתא מדוע מותר לבקע בו לכתחילה, והלא מדין תורה לא יצא מרשות הקדש.¹²

והתוס' בפרק מרובה כתבו דר' אמי פליג על ר"א וס"ל דמשיכה קונה מה"ת ולכן מותר לבקע בו לכתחילה, אבל איה"נ אם קנין משיכה הוא רק מדרבנן אינו מועיל להפקיע מרשות הקדש מה"ת ואסור לבקע בו,¹³ אולם בדברי הרמב"ם קשה דהוא כתב

12 ועיין בשיטמ"ק שם שנתקשה בזה.

13 התוס' לשיטתו דס"ל דק"ד לא מהני הובא לעיל, עיי"ש.

14 אולם לכאורה מדברי הרשב"א והריטב"א בסוגיא בסוכה מו' דמבואר דלא איירי בקטן שהגיע לעונת הפעוטות [הובא לעיל בהרחבה], דאם הגיע לעונת הפעוטות הרי יכול להקנות, מוכח מדבריהם דאף להקנות מועיל לדברי תורה, והרשב"א לשיטתו במה שכתב בגיטין הובא לעיל דילפינן מאלה הנחלות דיש כוח בידם אף להקנות.

וודאי דמועיל מה"ת וכל הנידון הוא להקנות, והביא שם דהדברים מפורשים כבר בדברי רבינו יונה בב"ב הובא בשיטמ"ק (דף ק' ע"א ד"ה ור"א) שכתב ז"ל: "וכל היכא דאמרין הפקר בית דין הפקר בעל הנכסים איבד זכותו על ידי הפקר בית דין והרי הן כדבר שאינו שלו ויש רשות לחברו להחזיק בו ברשות בית דין אבל אינו זוכה בו בדבור בית דין עד שיחזיק", והרי מקרא מלא דיבר דהפקר נעשה ע"פ דיבורם מכוח הפקר ב"ד, אולם שלו לא הוה עד שיחזיק בו בקנין גמור.¹⁶

חילוק מחודש בכמה מהפוסקים בדיון קנין דרבנן אם מהני לדאורייתא

1. חילוק מחודש מצינו בכמה מגדולי הפוסקים בהאי דינא דק"ד לא מהני אדאורייתא, והוא דתלוי אם הנידון הוא בשעת הקנין או לאחר הקנין, והיינו דאע"פ דנימא דק"ד לא מהני אדאורייתא וכמו שכתב הרבינו ירוחם באע"ז כנ"ל, הוא דווקא שם שכל הקידושין נעשית ע"י קנין דרבנן דמעמ"ש ומה"ת לא קיבלה כלום בהא ס"ל דהוה קידושין דרבנן, משא"כ היכא שקנה מאן דהו חפץ במשיכה דהוא קנין דרבנן ואח"כ הלך וקידש בו ע"י שנתן לה החפץ בקנין דאורייתא דוודאי מקודשת מה"ת, אע"פ שקנהו אתמול בק"ד לחוד כיון דבשעת שנעשה הקידושין לא היה כאן קנין דרבנן.

יסוד זה חידש הנודע ביהודה בתשובה [אבהע"ז מהדו"ת סימן נ"ד] וז"ל: אבל להיפך לא מצינו, שאם אחר התקנה שמשיכה קונה קנה הלוקח במשיכה ולא נתן דמים וקידש הלוקח אשה בחפץ זה שלא

שם דלעולם סילוק בעלות קל יותר מהקנאה, דהרי בדיבור הוה הפקר משא"כ לקנות אינו נעשה בדיבור אלא צריך מעשה קנין.¹⁵

וכן צידד במקור חיים (סימן תמ"ח בביאורים סק"ט) וסתם שם נמי לפסוק דלהקנות וודאי דלא יועיל בקנין דרבנן, וכן הלשון בגמ' מנלן דהפקר ב"ד הפקר, ולא מנלן דקנין ב"ד קנין, אלא בהכרח דלהקנות לא יועיל דליהוי שלו מה"ת עד שיעשה קנין דאורייתא, וכתב שם דצוחו עליה בבי מדרשא מהא דיליף הגמ' מנחלות דלכאורה מבואר שיועיל אף לקנין, (וכמו שבאמת כתב הרשב"א שם) וכתב שם דאין מזה שום ראיה דוודאי דיועיל לנחלות ע"י קנין שלהם, אבל אי לאו ד'הפקר ב"ד הפקר' לא היה מועיל שום קנין דאורייתא, דמה"ת לא הוה הפקר, וכתב שם דכן מצא בס' גט פשוט סימן ק"כ סק"ה בפשיטות וז"ל: "נהי דיש כח ביד ב"ד לאפוקי ממונא מיד האשה ע"י הפקר אמנם הבעל איך יקנה מעות אלו דלא מצינו בשום דוכתא דיש כח לב"ד לאוקמי ברשותו דבר שאינה שלו ולא החזיק".

ומשו"ה כתב שם דלגבי מכירת חמץ וודאי דיועיל אגב וסיטומתא אע"פ דהוא קנין דרבנן, דלהפקיע בעלות הישראל יועיל לדיני תורה, אבל בכדי שיזכה שיהא שלו לדין תורה אינו מועיל קנין דרבנן דק"ד לא מהני אדאורייתא, וכלשון הגמ' ד'הפקר ב"ד הפקר, והיינו ג"כ כיסוד הנ"ל דלהפקיע וודאי דמועיל הפקר ב"ד אף לדיני תורה משא"כ להקנות לא.

ועיין בדבר אברהם (ח"א סימן א) שמאריך מאוד בעניין זה, והביא דברי האחרונים בזה שלגבי הפקעת בעלות

15 ועיי"ש בתשובה ר"כ דרעק"א הסכים לדבריו מסברא, אך כתב דבב' מקומות עדיין קשה.

16 בדרך אגב - חידש שם הדבר אברהם שיועיל קנין דרבנן לקנין דאורייתא מצד אחר, והוא, משום דהוה 'קנין סיטומתא' שהוא קנין דאורייתא, ומאחר שכן נהגו הוה כסיטומתא, אולם יעוין בדברי הנתיב"מ בסימן ר"א דכתב שקנין סיטומתא אינו כ"א קנין דרבנן והביא שם ראיה לדבריו מהא דדנו הפוסקים במקדש במעמ"ש אם הוה קידושין מה"ת או לא, ולכאורה כיון דמרבנן נהגו כן לא גרע ממנהג שנהגו הסותרים וא"כ יהא מקודשת מה"ת מצד 'קנין סיטומתא', ויעו"ש בפתיח תשובה שהביא שו"ת חת"ס דפליג ע"ז, ועיי"ש בדבר אברהם שכתב לתוך זה, ואכהמ"ל.

קנין כסף ולכאורה כיון שעקרו לא לימעול עד היכא שיעשה משיכה וכמו באתנן, ותיירץ שם וז"ל: "ולא דמי לההיא דפרק הזהב (ב"מ דף מח.) נתנה לסיטון מעל שקניית הכסף מועיל דכיון דמעל מן התורה מי יפקיע המעילה ממעות הקדש", ולכאורה דבריו אינם מובנים דאף כאן מי יפקיע האתנן, ועיין במהר"ם מה שביאר שם, עכ"פ לפי יסוד הנ"ל דברי התוס' מובנים, דלגבי מעילה מיד כנתן מעות הוה מעילה מדין תורה ואין כוח בידם להפקיע דין תורה, משא"כ לגבי אתנן דהאיסור אינו אלא בשעת ההקרבה וא"כ כיון דמעות אינן קונות לדבריהם, אח"כ בשעת הקרבה אפשר להקריבה.]

וכן מצינו בדעת תורה [סימן תרנ"ח ס"ג] לאא"ז המהרש"ם שהביא דברי המחנ"א שהצריך קנין כסף לד' מינים, וכתב הדעת שלפי המבואר בשו"ת נטע שעשועים (סי' ל') דבקנה בקנין דרבנן קודם שהיה נ"מ לשל תורה לכ"ע מהני, א"כ בקנה הד' מינים קודם יו"ט כיון שאז שלא היה נ"מ לדיני דאורייתא, א"כ אח"כ כשיגיע יו"ט כבר הוה שלו ויוצא בו מה"ת אף אי נימא דמקדש במעמ"ש הוה רק קידושין דרבנן, והיינו כיסוד הנו"ב הנ"ל.

והנה גוף הסברא צ"ב כיון דמה"ת לא הוה שלו מה לי אם מיד נוגע לדיני תורה ומה לי אם אח"כ כיון דמעולם לא קנהו מדיני תורה, ויעוין באמרי בינה הלכות יו"ט סימן כ"א [סק"ח] שהביא דברי הנו"ב הנ"ל, וכתב עליו 'גוף דברי הנו"ב צריכים תבלין לדבר להבין בטוב טעם'. [ואי נימא דק"ד לא מהני אדאורייתא לא מפני שאין כוח בידם אלא מפני שלא רצו להפקיע את דין תורה, א"כ אפשר להבין חילוק הנ"ל, וצ"ע.]

וכן לכאורה נסתר דבריהם להדיא ממה שדייקו האחרונים בשם הרמב"ם בהלכות לולב שכתב שכיון דרק מדרבנן מקנה א"כ לא יועיל הקנאתו לגדול ביום הראשון דבעינן 'לכס', ולכאורה לדבריהם יוצא ד"ח כיון דבזמן הקנאתו לא הוה נפק"מ

תהיה מקודשת מן התורה, הלא דבר זה אין השכל מקבלו שכיון שכבר קנה החפץ הרי הוא שלו ממש. אבל דברי רבינו ירוחם במעמד שלשתן שהוא רק קידושין דרבנן היינו שהבעל קידש האשה ומעות הקידושין שהוא מקדשה בה אינו נותן לה מידו לידה אלא מקנה לה מעות הללו במע"ש שקנין המעות והקידושין באים כאחד, בזה סובר ר"י כיון שהאשה אינה קונה מעות הללו רק מדרבנן לכך גם היא אינה מתקדשת רק מדרבנן שהרי הקידושין חלים רק ע"י קנין הזה, אבל אם ראובן היה לו פקדון אצל לאה ואמר ללאה תני פקדוני לנחשון ואמר זה במע"ש, ושוב אמר נחשון ללאה הרי את מקודשת לי בפקדון זה ואמר הן הרי לאה מקודשת לנחשון מן התורה אף שנחשון קנה הפקדון הזה במע"ש שהוא קנין דרבנן, מ"מ כיון שכבר קנאו הרי הוא שלו ויכול לקדש בו אפילו קידושי תורה אפילו לדעת רבינו ירוחם ורמ"א, עכ"ד.

וכ"כ בחידושי הרי"מ בחו"מ סימן קצ"ח [סק"ג] וז"ל: וכשמשיך החפץ ולא נתן מעות לא מצינו. ומשמע דכשקידש לוקח הוי קדושי ודאי ועדיף ממעמד ג' כיון שכבר שלו קודם קדושין מטעם הפקר ב"ד והוה ברשותו, דאין סברא כלל לחקור בקדושין אם שלו ע"י קנין דאורייתא או דרבנן, וכן באתרוג ומצה אין מדקדקים ליתן דוקא המעות קודם יום טוב. דע"כ לא מספקא להפוסקים אלא כעין קנין כסף שהקנין תלוי ועומד וכשחוזר צריך לקבל מי שפרע. או היכא שבא בבת אחת כמו מעמד ג' בקדושין דמה"ת לא נתן לה. משא"כ במה שתקנה קבוע וזכה כבר במשיכה זכה מה"ת דהפקר ב"ד כו'. [וע"ש שכתב ע"פ זה לבאר דברי התוס' בע"ז [דף ס"ג ע"א] שכתבו שם על מה שהקשו בגמ' היאך שייך אתנן כיון שלא קנתה האשה הטלה מיד בבא עליה משום דאין מעות קונות, וכתב שם התוס' דקושיית הגמ' הוא אף אליבא דר"י כיון דעקרו קנין מעות, ואע"פ שבב"מ בפרק הזהב הקשו דלר"י אם מעות קונות מעל מיד שעושה

מבואר בהדיא בדברי נתיה"מ בסימן קצ"ו [ס"ק א'] שהביא יסוד זה מהפנ"י דכיון שמצעות קונות לא יקנה משיכה, ותמה עליו דוודאי דהנך המבואר בסימן קצ"ח דמצעות קונות וודאי אף משיכה יקנה בהם, אולם כאמור בדברי הרמב"ם והחינוך מבואר כן, וא"כ לדבריהם לכאורה אפי' אי נימא דק"ד מהני אדאורייתא, הכא אין כאן אפי' קנין דרבנן כיון דמצעות קונות לא תיקנו משיכה.

אולם יעוין באמרי בינה [הלכות יו"ט סימן כ"א] שכתב דאף לדבריהם בד' מינים יקנה במצעות וכן דייק מדברי המחנ"א שכתב שיעשה קנין כסף שהוא קנין דאורייתא ומשמע דעכ"פ במשיכה מועיל מדרבנן, וביאר שם הסברא דדווקא בד' פרקים בשנה או היתה עלייתו של לוקח מושכרת למוכר דבהי"ת תמיד מצעות קונות א"כ לא תיקנו משיכה, משא"כ בקונה לולב ואתרוג כיון דאפשר לקנות אתרוג שלא לשם מצווה ובכה"ג משיכה וודאי קניא כיון דמצעות אינם קונות, א"כ אף בקונה למצווה דבכה"ג מצעות קונות, עכ"פ אין סברא שלא יתקנו משיכה בכה"ג.

חידוש הקצוה"ח במשובב

שמועיל להתנות לקנות במשיכה

ח. חידוש כתב במשובב נתיבות (סימן ע"ב סק"ל) דהשתא לכו"ע משיכה קונה מה"ת כיון שכבר תיקנו לעשות כן, וכמו

לדאורייתא אלא אח"כ בשעת נטילת לולב, אלא וודאי דאין נפק"מ כלל כיון דסו"ס לא נקנה לו מדאורייתא לא הוה לכס, וכן הקשה האמרי בינה שם על דברי הנו"ב¹⁷, וצ"ע.¹⁸

עוד הערות והארות בקנין ד' מינים

ז. הנה עד כאן נתבאר מדין דקנין דרבנן לא יהנה אדאורייתא, אולם יש לדון דאפי' אי נימא דק"ד מהני אדאורייתא לא יקנה רק בכסף לחוד, ואי קני רק בקנין משיכה אפי' מדרבנן לא יקנה, והוא דהנה ידוע דד' פרקים בשנה קונים בקנין כסף לר"י דק"ל כוותיה דמדין תורה מצעות קונות, שבזמנים אלו לא עקרו חכמים קנין התורה וכמבואר בשו"ע חו"מ סימן קצ"ט ס"ג, וברמ"א שם הוסיף דה"ה לכל דבר מצווה כגון יין לקידוש, ורעק"א בהגותיו לשו"ע [או"ח סימן תרנ"ח] כתב דה"ה במי שקונה ד' מינים דיניה הכי שלא עקרו חכמים קנין כסף יעו"ש.

והנה ידוע מה שכתב המנ"ח [סימן של"ו] לדייק מדברי החינוך והרמב"ם ממה שכתבו במקומות דמבואר בש"ס דלר"י מצעות קונות כתבו בלשונם דלא תיקנו חכמים משיכה, ומשמע מדבריהם דרק מצעות קונות ומשיכה לא יהנה, ולפי"ז בד' פרקים בשנה וכן בכל דבר מצווה שמצעות קונות לדבריהם לא יקנה משיכה, אולם המנ"ח שם כתב דמיום בואו לבית דין לא ראה שיפסקו הוראה כזה, וכן

17 והוא שם כתב דאפי' אי נימא דק"ד לא מהני לדאורייתא, מ"מ בקנין משיכה יוצא יד"ח 'לכס', והוא משום שהרי משיכה יש בו לפעמים שקונה מה"ת כגון במנה וכמו שכתב התוס' בבע"ז, ולפי"ז חידש דבמכר אע"פ דמה"ת אין לו גמירות דעת עד שיתן מצות לר"י דק"ל כוותיה, מ"מ ע"ז מועיל תקנת חכמים שיאמר לו שיהא לו גמירות במשיכה לחוד וקונה מה"ת, ובזה ביאר דברי הש"ך בסימן ר' [ס"ק ה'] שכתב שם דקנין ד' מצעות הוה רק מדרבנן ומשיכה הוה דאורייתא, ודבריו תמוהים דקנין משיכה הוה נמי דרבנן, וביאר הני"ל ע"פ דבריו דכיון דיש לו מקור מה"ת במתנה, א"כ אף במו"מ אחר שתיקנו מועיל מדאורייתא, משא"כ קנין ד' אמות אינו מועיל רק מדרבנן, ויל"ע.

18 אכן מדברי הדעת תורה משמע דדווקא בקונה בעיו"ט אמרינן דמהני, אבל מי שקונה ביו"ט כבר נחשב נוגע מיד לדין תורה, וממילא לא מועיל בזה קנין דרבנן, ולפי דבריו לא יקשה מדברי הרמב"ם דהוא איירי בהכרח שהקנה לקטן ביו"ט דהרי על דעת לצאת בו נותן לו, וממילא שוב אין הקטן יכול להקנותו כיון דמקנה רק מדרבנן, ובאמצע הי"ט כבר נחשב נוגע לדין תורה, וממילא אינו יוצא בו יד"ח. [אך גוף הסברא יש להבין, דהא אף ביו"ט עצמו אף דמחויב כבר ליטול לולב, מ"מ הרי אינו חייב ליטול דווקא ד' מינים אלו, וא"כ למה יחשב זה נוגע לדין תורה, ואין זה דומה כלל לקידושין דע"ז כתב הנו"ב והר"ם דהוה נוגע לדין תורה דשם היה נתינה לשם קידושין, וא"כ מיד הוה נפק"מ לד"ת, ויל"ע.]

לא קנה. משום דבאיסורא אתא לידי'. אבל זה שקנהו מדרבנן על כל פנים. אין שום איסור מן התורה משום הפקר בית דין רק שאינו קונה כנ"ל. אבל איסור ליכא. ושוב קונה ביאוש. דדומה להפקר שקונה במשיכה לבד. [וכן אפשר לומר כע"ז לדין, דאפי' אי קנין דרבנן לא מהני אדא', עכ"פ בכדי להשוותו להפקר וודאי מועיל, אבל לפי דרך זה יקשה דברי הרמב"ם שהובא לקמן]

ומה שכתב הרמב"ם שלא מועיל להקנות לקטן ביום ראשון של חג אע"פ דמדרבנן יכול להקנות וא"כ יכול להקנות במשיכה, ע"ז כתב שם דמ"מ אין מועיל ייאוש של קטן, וממילא לא הוה הפקר יעו"ש.

והנה יש לעיין במה שכתב דנקנה לו במשיכה כדין הפקר, חדא, דהא תלוי בפלוגתא הראשונים דהא הרמב"ן ס"ל דאפי' מתנה אינה נקנית במשיכה, הובא בקצוה"ח סימן קצ"ח, וכן העירני ידידי ר' יוחנן ברי"צ בריזל שליט"א דלכאורה כל מה שהוא מדרבנן של הלוקח רק בגמר הקנין דרבנן - קנין משיכה, ולכאורה אחר זה נצטרך לעשות עוד פעם קנין משיכה לקנות מההפקר, אבל בחדא משיכה לא יועיל, וצ"ע.

קנין חצר

י. והנה הדברים אמורים בנעשה קנין דרבנן בלחוד וע"ז נתבאר דיש לחשוש דק"ד לא מהני לדיני דאורייתא, אבל באמת יש לדון במציאות הדברים אם אין כאן קנין דאורייתא, והנה במי שקונה ומכניסו לביתו, [וכן המציאות ע"פ רוב] לזה יש כאן קנין חצר²⁰, וחצירו של אדם קונה שלא מדעתו, וכמו שנפסק להלכה בטוש"ע סימן ר' ס"א, ולדעת הרמ"א שם כיון דהוא מכר א"כ אפי' אם הוא נמצא בחצר שאינה משתמרת נמי יועיל לו קנין חצר, [אולם לדעת הב"י וכן

שמבואר בסימן קצ"ח דהיכא שהתנה לקנות במשיכה שיועיל לקנות בזה, עכת"ד.

ואתמהה, דהיכא מבואר כן בשו"ע, והא התם איירי במי שמתנה לקנות בקנין כסף דהוא קנין המועיל מה"ת, ובזה ס"ל להב"י ופסקו הרמ"א שיועיל לאוקמי אדין תורה, אבל לקנות בקנין משיכה דזהו קנין דליתא מה"ת כיון דקיי"ל כר"ל זה לא מצינו.

אכן באמת יעו"ש שם בש"ך דפליג על דינא דהרמ"א וס"ל דלא יועיל להתנות לקנות בכסף, והקצוה"ח שם ס"ק ג' הביא ראיה לדברי הרמ"א, וייסד דכל קנין שיש היכא תימצי מה"ת שיקנה מועיל בזה תנאי שיקנה גם בגוונא דלא קנה מה"ת, והיינו כגון לר"ל כיון דבישראל קניא מעות, אף בגוי אם יתנה יועיל ביה קנין מעות אף שמה"ת לית ליה קנין מעות אלא קנין משיכה.¹⁹

ולפי"ז דברי המשובב נתיישרים כמין חומר, דהוא הדין דלר' יוחנן אם יתנה ישראל לקנות במשיכה קנה מה"ת כיון דישנו לקנין זה מה"ת בגוי, והן הן הדברים שכתב בקצוה"ח קצ"ח.

חידוש האבני נזר דמועיל משיכה מדין

הפקר כיון דאייאש

ט. בתשובת אבנ"ז [או"ח סימן תצ"ד] כתב דאע"פ דנימא דאין קנין דרבנן מהני אדאורייתא, מ"מ במשיכה קונה כיון דתיקנו רבנו משיכה א"כ הבעלים מתייאשים מחפצם לאחר המשיכה, וא"כ קונה לו משיכה וכמו שכתב התוס' בע"ז דמתנה והפקר קונה מה"ת במשיכה, וז"ל: מכל מקום נראה לי להלכה לקנות לולב במשיכה סגי. דכיון שקנה הלוקח במשיכה מדרבנן. הרי המוכר מתייאש מגוף האתרוג. ואפילו דבר שהוא גם מדרבנן נפקע ביאוש. רק בגזל

19 באמת הדברים כשלעצמם צ"ב דמה סברא היא זאת אחר שמה"ת לית ביה האי קנין הוה כאמירה בעלמא לדידיה, ויל"ע ואכזהמ"ל.

20 וכן אם מניח בארונות שלו בבהיכנס נמי קונה לו מדין קנין חצר, דהוה ככליו של לוקח בסימטא כיון דיש לו רשות להניחו שם.

חצירו קונה לו שלא מדעתו²¹, ולפי"ז אם הכניסו לרשותו אפי' בלא כוון לקנותו קנה שלא מדעתו בקנין דאורייתא, אולם כאמור לדעת הרמב"ן ס"ל לקצוה"ח דאינו כ"א קנין דרבנן.]

קנין יד

יא. קנין יד הוא קנין דאורייתא, וכמו שכתב התוס' בכתובות [ל"א ע"ב ד"ה אמר ר' אשי] וז"ל: "ועוד דאין צריך שום ראיה להביא דקניא ליה ידו דפשיטא דונתן בידה אמר רחמנא", יעוין במנ"ח סימן של"ו מש"כ בזה. ויש בקנין זה עדיפות על שאר קנינים שקונה לו שלא מדעתו, וכמו שכתב הנתיח"מ סימן רס"ח [סק"ב], וממילא אפי' בלא כוון לקנות קונה לו.

אולם ידוע מה שכתב הקצוה"ח סימן רס"ח [סק"ב] דשיטת רש"י דאין קנין יד²², והנתיח"מ חולק עליו ותיירץ דברי רש"י ע"פ מה דייסד דקנין יד אין קונה לו מה שמונח על ידו ממש או באוויר ידו, ולא מה שמונח חוץ לידו דבזה הוא רק קנין הגבהה [עיין קטע הבא בעניין זה].

ועוד יש לדקדק ב'קנין יד' שלא יצא כלל לצדידי ידו מבחוץ, וכנ"ל מהנתיח"מ, וכ"כ הגרעק"א בתשובה [רכ"ב ס"ק כ"ג] דיש להקפיד כשנותן הגט שלא יצא מאוויר ידו, דבזה לא קני ליה מדין יד, ולפי"ז אף בדין כשרוצה לקנות צריך להקפיד ע"ז, ובדרך כלל אין מצוי שיהא הכל מונח באוויר ידו ממש כ"א באתרוג אבל לא בלולב ומינוי.

קנין הגבהה

יב. לפו"ר פשוט הוא דכל כמה דאינו מועיל קנין משיכה משום דרבנן, אף קנין הגבהה הוא בכלל, דאף הוא כקנין משיכה דתיקנו רבנן ומה"ת אינה קנין, אולם יעוין באמרי בינה בקונטרס הקנינים [סו"ס ו'] שציין למה שכתב הקצוה"ח במשובב

פסק הרמ"א דווקא אם משתמר לדעת המוכר, וזה ליתא ע"פ רוב, אולם לדעת הקצוה"ח שם וכן הביא שם מהשיטמ"ק, וכן משמע מדברי רש"י, דלמ"ד בגמ' דעת אחרת שאני' אפי' אינו משתמר כלל נמי יועיל].

אבל יש לדון אף בקנין חצר דלא יועיל, דהנה הקצוה"ח בסימן קצ"ח הביא דעת הרמב"ן דלר"י דקי"ל כוותיה דדבר תורה מעות קונות, אף במתנה לא יועיל משיכה, וכתב הקצוה"ח דלדבריו גם קנין חצר לא יועיל, [ובאמת בדברי הרמב"ן בעצמו מבואר להדיא דיועיל קנין חצר, אלא שתמה עליו הקצוה"ח שם מה"ט דיועיל], וא"כ לא יועיל מה שמכניסו לביתו.

ובאמת יעוין בדברי המחנ"א שכתב דמה שנוהגים האידינא שלא עושים קנין כסף 'לאו יהות עבדין', ולכאורה תמוה הרי אם הכניסו לרשותו כבר קנהו בקנין חצר, ובפשטות צריך לומר דאיה"נ אלא איירי בלא הכניסו לרשותו, וכן כתב המשנ"ב בסימן תרנ"ח הובא לעיל 'אם לא שהביאו ברשותו', אולם קצת דחוק לבאר כן בדברי המחנ"א מדסתם כולי האי, ויעוין במכתבים מר' שלמה היימן דביאר כוונת המחנ"א כדברי הקצוה"ח דאזיל כשיטת הרמב"ן ואף הוא ס"ל דלא יועיל קנין חצר.

[ודע, דאע"פ דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מ"מ לפי מה שכתב התוס' בב"ב נ"ד ע"א [ד"ה אדעתא], דמה שחצירו קונה לו שלא מדעתו הוא דווקא באינו יודע כלל שמונח בחצירו, אבל אם יודע מזה ואינו מתכוון לקנותו אין חצירו קונה לו שלא מדעתו, ולפי"ז אם הכניסו לביתו בסתמא בלא כוון לא קנה, אולם יעוין בש"ך בסימן ער"ה ס"ק ג' שהאריך בביאור דברי הרמב"ם, והעולה מדבריו דהרמב"ם פליג על יסוד התוס' הנ"ל וס"ל דאפי' בכה"ג

21 ועיי"ש בנתיח"מ שכתב דאישתמיטה דברי התוס' בב"ב.

22 ועייין בדבר אברהם שתמה על רש"י היאך אפשר דמועיל חצר מטעם יד, וקנין יד גופיה ליתא.

של הלוקח שקידש במקח, [ואף שאין החפץ בידו מדובר שהקנהו לאשה ע"י קנין סודר], וכתב ב' סברות לחלק בין שניהם, ובסברא ב' כתב דהיכא שקידש הלוקח במקח אפשר דאינה מקודשת אף לר"י, משום דכיון דאין המוכר חייב לקיים את המקח כיון דמדרבנן אינה קונה במעות לחוד ויוכל לחזור בו מהמקח אם ירצה, א"כ הוה כמו שאין החפץ ברשותו של הלוקח אפי' מדין תורה, דמה איכפ"ל מאיזה סיבה אינו חייב ואינו רוצה המוכר לתת החפץ ללוקח, אם משום שהוא גנב או משום דרבנן נותנים לו רשות, דהרי וודאי אף אם היה קונה מעות אף מדרבנן והמוכר אינו חפץ לתת מקחו ליד הלוקח שלא כדין, וודאי לא היה הלוקח יכול להקדישו, וא"כ ה"ה הכא סו"ס אין המוכר צריך לתת ליד הלוקח ומיקרי כאינו ברשותו ואינו יכול להקנותו, אלא דווקא בקידש המוכר במעות בהא קאמר רש"י דמקודשת מדין תורה, דהא המעות בידו ובשליטתו, [ואע"פ דמדרבנן יש לו ללוקח זכות לתבוע מעותיו מהמוכר ולבטל המקח מ"מ השתא דזה בידו וקידש בהו כיון דמה"ת הוא של המוכר מקודשת לר"י], משא"כ להיפך בקידש הלוקח דלא דזה אינו בשליטתו וברשותו, עכ"ד.²⁴

והשתא נבוא חשבון, אם נתן המוכר האתרוג ללוקח [וכנהוג בזמנינו שלוקחים אתרוג והולכים להתייעץ עם מו"צ ואם מצא חן בעיניו חוזר לשלם למוכר], והשתא אין כאן קנין דאורייתא אלא קנין דרבנן דהיינו משיכה, והשתא הרי מדין תורה לא נקנה לו אלא מדרבנן, ומדרבנן אין המוכר יכול לחזור בו ויוכל הלוקח לעכבו בידו מדין משיכה, וא"כ השתא שנחשוש להצריך אף קנין כסף - קנין דאורייתא משום חששא דק"ד לא מהני אדאורייתא וכמו שכתבנו

נתיבות בסימן ע"ב²³ שכתב דאפי' לר"י שדבר תורה מעות קונות מ"מ הגבהה מהני מדאורייתא ורק משיכה הוא קנין דרבנן.

והקשה עליו הנ"ל מהר"ן בקידושין דף כו' וז"ל: "ציקר תקנתא במשיכה הוא אלא דאמור רבנן דתיקני ליה הגבהה ומסירה משום דכיון שמסרה ליה או שהגביהה ודאי שיוציאנה משם ויביאנה לביתו וכו'", וכן לכאורה נסתר דבריו מהא שכתב הרמב"ן דלר"י דאין מעות קונות מתנה יקנה מה"ת רק ע"י אגב או חצר או סודר, ולכאורה אם איתא היה לו לומר בפשטות שיקנה בהגבהה, אלא וודאי דהגבהה נמי דרבנן היא לדידן דקיי"ל כר"י, וצ"ע.

הערה נפלאה האם צריך לשלם דווקא קודם שמושביו לקנותו

יב. הנה התבאר לעיל בהרחבה שיש להחמיר להצריך קנין כסף וגם קנין משיכה, והיינו משום חששא דק"ד דהוא קנין משיכה לא מהני לדאורייתא, ולכן יעשה אף קנין דאורייתא והוא קנין כסף.

והנה מדרבנן וודאי דנקנה הדבר בקנין משיכה, ומשנה מפורשת שנינו ד'הזהב קונה את הכסף', אלא דלר"ל הוא דינא דאורייתא ולר"י דקיי"ל כוותיה הוא תקנתא דרבנן, וברש"י בב"מ בסוגיא שם כתב דהנפק"מ בין ר"י ור"ל היא היכא דמכר לו במעות ולא משך עדיין וקידש בזה אשה, דלר"י מקודשת מדאורייתא ולר"ל אינה מקודשת, ובביאור דברי רש"י האריכו האחרונים, [לעיל הבאנו דברי האבנ"מ בביאור דברי רש"י, ואכמה"ל].

וכתב רעק"א שם להסתפק בכוונת דברי רש"י, אי איירי בקידש הלוקח במעות שקיבל מהלוקח, או איירי אף בקידושין

²³ לפנינו שם בס"ק ל' בסוף דבריו.

²⁴ באמת הרשב"א בשבועות דף ל"ג כתב דהא דאמר ר' יוחנן דאינו יכול להקדיש דבר דאינו ברשותו, היינו דווקא הקדש אבל להקנות יכול, אולם רוב הראשונים ס"ל דה"ה דלהקנות אינו יכול, ועיין בקצוה"ח בסימן קכ"ג שהקשה על דברי הרשב"א, וכן משמע דנקט הב"י שהביא נמי דאינו יכול להקנות דבר שאינו ברשותו.

יוכל להקדישו, וממילא הא דא"א להקנות דבר שאינו ברשותו הוא דווקא לאחר אבל להקנותו לנגזל עצמו שהוא בידו שאני ויוכל להקנותו לו אע"פ שאינו ברשותו, עכת"ד, [ויש לעיין בגוף הדבר מה הסברא לחלק, ואכמה"ל]. וכן הסכים הנתיב"מ בסימן ר"ה ס"ק י"ד.

ולפי"ז יש לחלק בין הא דרעק"א לדידן, דרעק"א איירי היכא שנעשה קנין מעות לחד דמדין תורה קנה הלוקח וע"ז קאמר רעק"א דאף מדאורייתא לא יוכל לקדש בזה אשה כיון דאינו יכול להקנותו לאשה מחמת שאינו ברשותו, משא"כ בנידון דידן דבעינן שיקנה המוכר ללוקח את המקח שמונח בידו של הלוקח בזה הרי נתבאר דיוכל הבעלים להקנותו.²⁵

אולם עדיין יש מקום להחמיר בזה, כיון דאין דינא דב"ש מוסכם וכשם שהביא הב"ש עצמו בשם השארית יוסף, ועיין עוד בקהלת יעקב [לנתיב"מ] והאבנ"מ שם שהאריכו בדין זה, ואכמה"ל, וצ"ע למעשה.

[עוד אפשר ליישב מה שלא הצריכו הפוסקים להקדים ק"כ למשיכה, ע"פ מה דכתב הקצוה"ח בסימן ר"ד סק"ד, דהיכא דמוכר בעד חובו יועיל בזה קנין משיכה מה"ת אף לדידן דס"ל דד"ת מעות קונות, והוא, משום דכתבו התוס' בע"ז [ע"א ע"א ד"ה פרדשני] דבמתנה דאין בו מעות אף לר"י משיכה מועלת מה"ת, וא"כ ה"ה והוא הטעם במוכר בעד חובו, אע"פ דאינו מתנה מ"מ כבר אינו מחוסר דמים יועיל בו

לעיל בשם המחנ"א, הרי שוב אין האתרוג ברשותו של המוכר להקנותו ללוקח אף מדין תורה, כיון דאין זה ברשותו ובשליטתו של המוכר, ודומה ממש למה שכתב רעק"א דאין המקח ברשותו של הלוקח אם נעשה קנין כסף לחוד כיון שיוכל המוכר לעכבו, ה"ה והוא הטעם דאינו ברשותו של המוכר אם נעשה רק קנין משיכה כיון דיכול הלוקח לעכבו בידו, ואין סברא לחלק בין זה לזה, דהן הן הדברים שכתב הגרעק"א, ולפי"ז יש להחמיר לקיים את קנין כסף קודם קנין משיכה.²⁵

אבל באמת מסתימת הפוסקים לא נראה כן, וכן הראני ראש הכולל הרה"ג ר' יעקב בריזל שליט"א דברי המטה אפרים וז"ל (סימן תרכ"ה סעיף י"ז): 'צריך לזהר כשקונה לולב ואתרוג והדס אם קנה בהקפה אף על פי שמשך אותם לביתו, הוא מחויב לפרע הדמים בעבורם קודם יום טוב', משמע דאף בקנה בהקפה שכבר משך לרשותו, יראה לפרוע קודם יו"ט כדי לקנותו בקנין דאורייתא, הרי דמהני קנין כסף אף אחר המשיכה.

אולם יפלא דלכאורה צדקה סברתו דרעק"א דהוה כאינו ברשותו כיון שכבר הקנהו בקנין משיכה, וממילא תו לא יועיל הקנתו, ובאמת אפשר לחלק בין הא דרעק"א לדידן, לפי מה שמצינו בב"ש סימן כ"ח ס"ק ט"ז דהא דאמר ר' יוחנן דדבר שאינו ברשותו אינו יכול להקדישו דווקא בלא רשותו של הנגזל אבל ברשותו

25 ובתורת הקנינים העיר מהא דכתבו הטוש"ע ביו"ד סימן ש"ך לעניין בכור שיעשה קנין משיכה וכסף כדי לפטור מבכורה, ולכאורה הו"ל לומר שיעשו קודם קנין כסף ואח"כ משיכה וכו"ל. ובאמת אין הנידון דומה לראיה, דהרי שם מחמירים להצריך כסף משום חששא דשיטת רש"י שפסק כר"ל דקונה במשיכה ולפי"ז בגוי הקנין בכסף, והרי לדידה אין העכו"ם קונה כלל ע"י משיכה ולא יוכל העכו"ם לעכבו אצלו ע"י קנין משיכה בלחוד וממילא הוה ברשותו של המוכר להקנותו, משא"כ בנידון דידן אע"פ שמה"ת נקנה בק"כ אך מדרבנן קונה במשיכה ויוכל הלוקח לעכבו בידו, ובזה וודאי עושה לאינו ברשותו של המוכר, ופשוט. 26 עוד דרך יש ליישב, לפי מה שהבאנו לעיל דמשמע מדברי החינוך והרמב"ם דהיכא דמעות קונות לא תיקנו משיכה, ולפי"ז לדברי רעק"א באו"ח שהובאו לעיל דר' מינים קונה בכסף, א"כ היכא דעשה משיכה לחוד אפי' מדרבנן לא קניא, וצריך הלוקח להחזירו למוכר אי יחזור בו, ולכן נחשב ברשותו, אולם כאמור זהו חידוש לומר שלא מועיל משיכה מדרבנן כדהובא לעיל בשם הנתיב"מ והמנ"ח, ולא מצינו בשום פוסק שיחלוק ע"ז לדינא.

יועיל משיכה רק במתנה ולא במכר אע"פ דאינו מחוסר דמים. ובביאור הפלוגתא נראה דנחלקו במאי דבמכר אינו מועיל משיכה מה"ת אם הוא משום דאפשר לעשות קנין טוב והיינו קניין כסף, ורק במתנה דא"א מועיל משיכה, ולפי"ז במכר אע"פ דאינו מחוסר דמים מ"מ עדיין שייך בזה ק"כ ואין משיכה מועלת בזה, או דהטעם דאין מועיל משיכה במכר דכל זמן שלא שילם הלוקח ולא קיבל המוכר תמורתו אין להם גמירות דעת עדיין, וממילא במתנה וה"ה במכר דאינו מחוסר דמים מועיל בהו משיכה.]

מסקנת הדברים

המורם מהאמור, המחנ"א והמקו"ח והגר"ש איגר והאבנ"מ כתבו לדון דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ולדבריהם יש להקפיד לענין יום ראשון של חג הסוכות לקנות הד' מינים גם בקנין כסף הקונה מדאורייתא.

אמנם חלוקים הם בזה, דלרוב הפוסקים עכ"פ הפקר הוי מה"ת, ולדברי האבנ"מ אפי' הפקר לא הוה מה"ת, ונפק"מ לענין במכירת חמץ בקנין דרבנן היכא דלא ביטל חמצו, דבזה סגי דהוה הפקר מה"ת, ואי"צ שיהא של הגוי דווקא.

אולם לדברי הנוב"י והחידושי הרי"מ והדעת תורה אי"צ לקנות בקנין דאורייתא, [ובפרט אי קנה מעיו"ט] כיון דבשעת הקנין לא היה הנידון אי מהני לשל תורה או לא, ממילא אח"כ בהגיע זמן המצוה כבר הוה שלו ויצא ידי חובת 'לכם'.

ולדינא יש מקום רב לחוש ולהחמיר לענין ד' מינים ביום ראשון לעשות קנין שמועיל מה"ת ולא להסתפק בקנין משיכה דאין מועיל אלא מדרבנן, ומשום הכי כתב המחנ"א (שם), הביאו המשנ"ב סימן תרנ"ח ס"ק י' וכן בשערי תשובה (שם) וז"ל: "ולפי זה נראה דמה שנוהגים האידנא שקונים אתרוג למצוה והדמים פורעים לאחר החג דלאו יאות עבדין, דכל כמה שלא נתן את הדמים לא קנאו זה אלא מדרבנן ואנן בעינן לכם שיהא שלכם מדאורייתא כמו שנראה מדברי הרמב"ם ז"ל".

אולם לענין מכירת חמץ אפשר דיש להקל להסתפק בקנין דרבנן, משום דכדי שלא יהא החמץ שלו ולא יעבור עליו בב"י וב"י סגי בזה שנעשה קנין דרבנן, דמדרבנן נעשה הפקר, וממילא שוב אין כאן איסור דבל יראה ובל ימצא.

עוד התבאר שיש מקום לחשוש להצריך קנין כסף קודם שיקנה במשיכה, משום דאחר שיקנה במשיכה הוי 'אינו ברשותו' של המוכר ולא יוכל עוד להקנותו בקנין כסף, וכסברת רעק"א בדברי רש"י בב"מ.

אולם באופן שנכנס לרשותו [וכיון לקנות] קונה בקנין חצר, וכן אם כל הד' מינים מונחים בתוך ידו ואינם יוצאים מאויר ידו יש בזה קנין יד שקונה מדאורייתא, זולת לשיטת הקצוה"ח דס"ל דלדעת הרמב"ן אינו קונה בקנין יד וקנין חצר מה"ת.

הרב צבי הערש ווייס

ברין הכשר סוכה ע"י תרי הלכות

הנה מצינו שנחלקו הפוסקים האם אמרינן תרי הלכות כדי להכשיר סוכה. ועיקר הדברים מיוסד על דברי הר"ן והטור גבי דין דופן עקומה, וראיתי להרחיב בענין זה מדברי הפוסקים במה שעלה במצודתי בס"ד, וה' יאיר עינינו בתורתו.

א. ביאור דין דופן עקומה

במשנה פ"ק דסוכה (דף יז.) 'הרחיק את הסיכך מן הדפנות שלשה טפחים פסולה'. וביאר רש"י דאזיר פוסל בשלשה אפילו מן הצד. ורש"י מוכיח מהלכה זו, דהא דאמרינן שבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ארבע אמות, היינו דחשבינן לסכך פסול כאילו הוא מן הדופן, ורואין אנו את הדופן והסכך כאילו הכל דופן שנתעקם ונשתפע מקרקעיתה עד מקום הסכך כשר. וא"כ באזיר ליכא למימר הכי דאין שם כלום להיעשות חלק מן הדופן, ואתי שפיר הא דתנן במתני' דבאזיר שלשה פסולה ולא אמרי' דופן עקומה.

אבל אם אמרינן שדופן עקומה היינו שאנו רואים את הדופן כאילו הוא עקום והולך באלכסון תחת הסכך פסול ומגיע לסכך הכשר, ומוציא את הפסול חוץ לסוכה, א"כ גם באזיר אפשר למימר הכי דרואין הדופן כאילו הולך בעיקום תחת האזיר. ובמתני' תנן דבאזיר לא אמרינן דופן עקומה, ואלא ע"כ דמוכח ממתני' דדופן עקומה היינו דחשבינן להסכך פסול כאילו הוא מן הדופן, וכן מבואר בר"ן (דף ד.).

ב. מחלוקת הר"ן והטור אם אמרינן דופן עקומה גם כשאין הדפנות מגיעות לסכך

וכתב הר"ן (שם) דכיון דאמרינן שדופן עקומה היינו שהסכך פסול הוא חלק מהדופן, א"כ ע"כ בשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן, והיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך, לא אמרינן בה דופן עקומה, והר"ן לא ביאר הטעם. ולכאור' טעם הדבר הוא משום דיש הפסק אויר בין הדופן להסכך וא"א להמשיך

הדופן ולומר דופן עקומה. אך הטור כתב (בריש סי' תרל"ב) דגם היכא שאין הדפנות מגיעות לסכך אמרינן בה דופן עקומה, והיינו משום שאנו רואים הדופן כאילו עולה עד למעלה כיון דאמרי' גוד אסיק ואז נאמר דופן עקומה.

ולדעת הר"ן יש לעיין אמאי לא נימא ג"כ גוד אסיק כשאין הדפנות מגיעות לסכך, ועי"ז לא יהיה בה הפסק אויר בין הדופן להסכך ונימא דהוה דופן עקומה.

ג. שיטת הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד הדדי

והנה איתא בגמ' (דף יח.) אמר אביי אויר שלשה בסוכה גדולה, ומיעטו בין בקנים בין בשפודין הוי מיעוט, והסוכה כשרה. דהשתא אין באזיר שיעור ג' טפחים לפסלו, ואין בסכך פסול שיעור ד' טפחים לפסלו. וכל זה אם כה"ג הוי בסוכה מן הצד, אבל אי הוי כה"ג באמצע הסכך דהיינו שהיה אויר שלשה ומיעטו בשפודין, פליגי בה רב אחא ורבנא, חד אמר י"ש לבוד באמצע' וא"כ היכא שמיעטו בשפודין ונשאר פחות מג' טפחים אויר, אמרינן לבוד והסוכה כשירה. וחד אמר אין לבוד באמצע', הילכך אפילו אם מיעטו בשפודין ונשאר פחות מג"ט אויר הסוכה עדיין פסולה, דלא אמרינן לבוד באמצע.

והקשה הר"ן (שם), למה נקט בגמ' הפלוגתא בכה"ג שהיה אויר ג' טפחים ומיעטו בשפודין, הו"ל למינקט כפשוטה, דיש אויר מתחילתו באמצע הסכך פחות משלשה טפחים אי אמרינן בה לבוד או לא. ותירץ דחידושא אתא לאשמועינן למ"ד אין לבוד באמצע, שהנה באופן שהיה האזיר ג'

ויש לציין שדעת הרדב"ז (שו"ת חלק שמיני סימן ע"ו) דלעולם לא אמרינן תרי הלכתות, ואפילו כשאין צריכות זו לזו. והביא ראיה לזה מדמצינו בגמ' (דף עז:): דמחצלת ארבעה ומשהו מתרת משום דופן, והיינו תולה אותה באויר בפחות משלשה סמוך לסכך ופחות משלשה סמוך לקרקע, ומיירי בסוכה שאינה גבוהה אלא עשרה טפחים מצומצמין, וקמ"ל דמהו דתימא חד לבוד אמרינן תרי לבוד לא אמרינן קמ"ל. וכתב הרדב"ז דמשמע שדווקא בלבוד אמרינן דאפשר לומר פעמיים, אבל שאר הלכתות לא מצינו דאפשר למימר בסוכה כי הדדי, ואפילו כשאין צריכות זו לזו.

ה. ביאור רעק"א שחר"ן אויל בשיטתיה

וכתב רעק"א שלפ"ז מבואר מה שכתב הר"ן דהיכא שאין הדופן מגיע לסכך לא אמרינן שהדופן עולה עד למעלה ע"י גוד אסיק ונאמר אח"כ דופן עקומה, משום דאי אפשר לומר גוד אסיק ודופן עקומה כי הדדי כמו דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי, דהוי תרי הלכתות.

ו. הברעת רעק"א

דלא קיי"ל כהר"ן להלכה

איתא במשנה (דף טז.) המשלשל דפנות מלמטה למעלה, דהיינו שהתחיל לארוג את הדופן מלמטה סמוך לקרקע ומגביהה ועולה, כיוון שהגביה עשרה טפחים כשירה, ואע"פ שאין הדפנות מגיעות לסכך. והביא זאת השו"ע להלכה בסימן תר"ל (סעיף ט'): "היו דפנותיה גבוהים שבעה ומשהו והעמידם בפחות משלשה סמוך לארץ, כשירה אפילו הגג גבוהה הרבה". אך הוסיף המחבר עוד הלכה, דהיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך אבל אין הסכך מכונן כנגד הדופן ממש, רק שהוא בתוך שלשה כנגדו, מ"מ כשירה דאמרינן לבוד.

וכתב רעק"א ע"ז, דלכאורה הכא אי אפשר לדון לבוד אלא אם כן שנאמר תחילה

טפחים מן הצד ומיעטו ע"י סכך פסול מודה דאמרינן לבוד מן הדופן עד הסכך פסול, והפסול היינו דווקא שהניח הסכך הפסול לצד הסכך הכשר ונשאר האויר לצד הדופן ואפשר לומר לבוד מן הדופן, אבל אם הניח הסכך פסול לצד הדופן, מחדשת לנו הגמ' דלא אמרינן לבוד דהו"ל לבוד באמצע. ואע"ג דיש לומר דאותו סכך פסול המונח לצד הדופן הוי דופן עקומה, וא"כ האויר הוא מן הצד קמ"ל דלא אמרינן הכי, "דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי".

ד. מחלוקת האחרונים בביאור דברי הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי

והנה מצינו שנחלקו האחרונים בביאור דברי הר"ן, דדעת רעק"א (בהגהות ריש סי' תרל"ב, ובשו"ת סימן י"ב) והמחצית השקל (במג"א ס"ק ב'), דהא דכתב הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי, כוונתו דלא אמרינן תרי הלכתות יחדיו כדי להכשיר הסוכה. אך אין הכוונה כפשוטו דאי אפשר בשום אופן להכשיר הסוכה ע"י תרי הלכתות, אלא הכוונה היא דלא אמרינן תרי הלכתות היכא דאי אפשר לדון על אחד אלא מכח אידך. דהא למ"ד אין לבוד באמצע, אי אפשר לדון על לבוד רק מכח דופן עקומה ונעשה האויר מן הצד דאז אפשר לומר לבוד, וזה לא אמרינן, משום דאי אפשר לדון על אחד אלא מכח אידך.

ולפ"ז יהיה ההלכה לדעת הר"ן, דאם יש פחות מארבע אמות סכך פסול לצד הדופן, ואח"כ ב' טפחים של אויר, א"כ לדידן דאמרינן שיש לבוד באמצע, והכא שייך לדון לבוד בלחוד ודופן עקומה לחוד והסוכה כשירה, אף דהכשר הסוכה נעשה רק ע"י שניהם, מ"מ מהני. אבל אם היה בהיפוך, שהאויר ב' טפחים לצד הדופן ואח"כ הסכך פסול פחות מד' אמות, דהכא אי אפשר לדון דופן עקומה רק אחר שנדון דין לבוד כדי שלא יהיה הפסק אויר, בזה לא אמרינן תרי הלכתות. ועיין להלן עוד ביאור בדברי הר"ן.

שאמרינן שהסוכה פסולה ולא אמרינן גוד אסיק. והרי"ף גרס בגמ' שהיא איבעיא דלא איפשטא ונקטינן ביה לחומרא ולא אמרינן גוד אסיק, אך הרמב"ם גרס בגמ' דאפשיטא להו דאמרינן גוד אסיק.

וכתב הר"ן (דף ד:) דלדעת הרי"ף דלא אמרינן גוד אסיק, נמצא דלא מצינו גוד אסיק אצל הלכות סוכה, וא"כ הא דאמרינן בגמ' דף ו: 'כי איצטריך הילכתא לגוד וללבוד ודופן עקומה', מאן דמני גוד אסיק בהדיהו לענין שבת איתמר, דהא לגבי סוכה ליכא גוונא דנימא ביה גוד אסיק. וביאר הרדב"ז, דמבואר מדברי הר"ן הללו, דס"ל דליכא גוונא בהל' סוכה דאמרינן גוד אסיק, וא"כ גם מבואר מדברי הר"ן שגם כשאין הדפנות מגיעות לסכך לא אמרינן גוד אסיק, דאילו היו אומרים גוד אסיק כשאין הדפנות מגיעות לסכך, לא הו"ל להר"ן לומר דליכא גוונא בהלכות סוכה דנימא גוד אסיק, ואלא ע"כ דגם הר"ן ס"ל דלא אמרינן ביה גוד אסיק.

ח. ישוב דעת המגן אברהם שהביא שיטת הר"ן להלכה

ולפי"ז אפשר לומר דהא דמבואר בשו"ע דאמרינן לבוד מסכך גם כשאין הדפנות מגיעות לסכך, לאו משום דאמרינן דאפשר להכשירה ע"י תרי הלכות דהינו גוד אסיק ואח"כ לבוד, שהרי גם הר"ן בעצמו ס"ל דדופן עשרה טפחים מחיצה שלימה היא ולא אמרינן ביה גוד אסיק כדי שתגיע עד הסכך. ולפי"ז נמצא דלא מצינו בשו"ע שפסק דאפשר לומר תרי הלכות כי הדדי, וא"כ יש לומר דאנן קיי"ל כשיטת הר"ן, ושפיר העתיק המג"א שיטת הר"ן להלכה כשאין הדפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה.

אמנם דבר זה אינו ברור, דאפשר לומר גם לרעק"א דהיכא שאין הדופן מגיע עד הסכך דמחיצה שלימה היא ולא אמרינן ביה גוד אסיק, אבל היכא שגם הסכך אינו מכוון כנגד הדופן רק פחות משלושה טפחים,

גוד אסיק והדופן עולה עד שכנגד הסכך, ורק אח"כ אפשר לומר לבוד מסכך להדופן, אבל אם לא אמרינן גוד אסיק והדופן עדיין מגיע עד עשרה טפחים בלבד שלא כנגד הסכך, א"כ אין שייך לומר לבוד מהסכך כיון שאין דופן כנגדו. ולפי"ז מבואר פסק השו"ע דאפשר לומר תרי הלכות גם כשצריכות זה לזה, דהרי דלא קי"ל כדעת הר"ן.

ולפי"ז כתב דתמוה על המגן אברהם דהעתיק דברי הר"ן להלכה שהיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה, דהא אנן לא קיי"ל כוותיה.

ז. שיטת הרדב"ז

כשאין הדפנות מגיעות לסכך

והנה גם הרדב"ז (שם) הקשה איך קיי"ל דאמרינן לבוד להסכך גם כשאין הדפנות מגיעות לסכך, דהא קיי"ל דתרי הלכות לא אמרינן, ומפרש, דהא דאמרינן כשאין הדפנות מגיעות לסכך שהסוכה כשירה וסגי בדופן שמגיע עד עשרה טפחים, לאו משום דאמרינן ביה גוד אסיק ועי"ז הוא משלים המחיצה עד הסכך, אלא משום דכיון שהדופן הוא עשרה טפחים מחיצה שלמה היא ולא צריך כלל לדין של גוד אסיק. [ולכאורה טעם הדבר כדאמרו בגמ' דף ה. 'לעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים', וכתב רש"י שמע מינה דלמעלה מעשרה מיפסקא רשותא. הרי שעיקר המחיצה היינו עד עשרה טפחים והוי מחיצה שלמה בעשרה]. והא דאמרינן לבוד מהסכך אף שאין דופן כנגדו, היינו משום דכל פחות משלושה סמוך להסכך הוי כאילו מחובר ולבוד אל הסכך.

והרדב"ז מוכיח שגם הר"ן ס"ל כוותיה שבדופן עשרה לא אמרינן גוד אסיק, דבגמ' (דף ד:) מיבעיא בנעץ ארבעה קונדיסין על שפת הגג, שהמחיצות הבית שתחתיה הם כנגד הקונדיסין, וסיכך על גבן מהו, אי אמרינן שהסוכה כשירה והמחיצות הבית עולות עד למעלה ע"י גוד אסיק, או

נכשרת הסוכה, משא"כ בכה"ג דהאור הוא באמצע והסוכה פסולה, לא נאמרה בזה ההלכה דופן עקומה, משום דגם אחר שנגיד דופן עקומה עוד לא נכשרה הסוכה ע"ז לבד, עד שתצא מהדופן עקומה תוצאה שהאור יתהפך לדין אור מן הצד דאפשר לדון ביה לבוד, ובכה"ג לא נאמרה האי דינא.

ולפי"ז מבואר דעת הר"ן דלא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה ביחד, כיון דלא אמרינן דופן עקומה אלא דוקא באופן שהסכך והדפנות מחוברין ביחד במציאות. ועוד מבואר בדין דופן עקומה, דלא אמרינן דופן עקומה אלא היכא שעל ידה תיכף נכשרת הסוכה ובאופן שאינה מגיע לסכך אי אפשר לומר תיכף דופן עקומה אלא מכח גוד אסיק, וזהו כוונת הר"ן דדופן עקומה ולבוד כי הדדי לא אמרינן. אבל גם הר"ן ס"ל דבשאר הלכתות כגון לבוד וגוד אסיק, שפיר אמרינן שניהן ביחד אפילו באופן שאין לדון על אחת אלא מכח האחרת.

ומדברי המשנ"ב (ס"ק ד') יש לדקדק דגם הוא ס"ל הכי בדעת הר"ן שרק בדופן עקומה לא מהני גוד אסיק והיינו משום דהוי הפסק בין הדופן להסכך, דכתב, שהיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך, אף דבעלמא לא קפדינן בזה כבסימן תר"ל, דחשבינן כאילו מגיעות למעלה עד הסכך, אפילו הכי בענייננו דיש סכך פסול על הסוכה ואנו רוצין להכשירה משום דופן עקומה, לא אמרינן דופן עקומה בזה. ע"כ. ומשמע מדבריו דגוד אסיק ולבוד אפשר לומר ביחד כדמצינו בסימן תר"ל, אבל בדופן עקומה אי אפשר לומר גוד אסיק ביחד.

י. אם אמרינן לבוד ודופן עקומה

כי הדדי

והנה הפרמ"ג (א"א סק"א) מסתפק היכא דמן הדפנות עד הסכך הוא פחות משלשה טפחים אם יש להקל לדעת הר"ן לומר לבוד ודופן עקומה כי הדדי, והביכורי יעקב (סק"ב) כתב להקל. והנה הביכורי יעקב

וצריך לומר לבוד אל הדופן, ולא שייך לומר הכי כיון שאין הדופן מגיע לסכך ואין דבר כנגד הסכך כדי לדון בה לבוד, א"כ לכו"ע צריך לומר גוד אסיק כדי שהדופן תגיע עד הסכך, והיינו דאמרינן הכא גוד אסיק לצורך הלבוד ולא לצורך הדופן עצמה כיוון שהדופן מחיצה שלימה היא. ופליג על הרדב"ז דס"ל דחזינן כל פחות משלושה סמוך להסכך הוי כאילו מחובר ולבוד אל הסכך. ולפי"ז שפיר כתב רעק"א דקיי"ל בסימן תר"ל דאמרינן תרי הלכתות דלא כשיטת הר"ן, ותמה על המגן אברהם שהעתיק דברי הר"ן.

ט. עוד ביאור בדברי הר"ן

הנה מצינו שיש חולקים על רעק"א בביאור שיטת הר"ן. דהנה לא מבואר בדברי הר"ן להדיא דתרי הלכתות לא אמרינן, אלא שכתב הר"ן 'דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי'. וכתב העמק ברכה (סוכה סימן ז') דטעמו של הר"ן הוא בפשיטות, דכיון דדופן עקומה היינו דאמרינן שהסכך פסול נעשה מכלל הדופן ורואין כאילו הכותל והסכך פסול ביחד נעם והגיע עד הסכך כשר, א"כ ע"כ דלא שייך לומר הכי אלא כשהדפנות מגיעות לסכך, ואם הדפנות אינן מגיעות לסכך לא שייך לומר שהסכך הוי חלק מן הדופן, כיון שאינו מחובר כלל לדופן ויש הפסק ביניהן, ואפילו אם אמרינן גוד אסיק וכאילו הדופן עולה למעלה ומגיע עד הסכך, אין זה אלא לענין דינא דרואין כאילו מחוברין ביחד, ולא שייך לעשות בזה שהסכך יהיה חלק מן הדופן.

והא דכתב הר"ן (בדף י"ח:) למ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע, והיכא דאיכא אור מן הצד וממעטה בשפודין מצד הדופן, דלא אמרינן דנעשה אור מן הצד ע"י דופן עקומה, משום דדופן עקומה ולבוד כי הדדי לא אמרינן זה. לאו מטעם דלא אמרינן תרי הלכתות, אלא משום דלא נאמרה ההלכתא דדופן עקומה אלא דוקא אם על ידה תיכף

לכאורה ס"ל כהעמק ברכה דאי אפשר לומר דופן עקומה היכא שמפסיק האויר בין הסכך להדופן, אך מ"מ אמרינן לבוד דהו"ל כסתום. וכן הכריע המשנה ברורה להקל. סוף הוי הפסק אויר.

תמצית הדברים העולה מכל הנ"ל:

א. דעת הטור: דאפילו היכא שאין הדפנות מגיעות לסכך אמרינן דופן עקומה, כיון דאמרינן גוד אסיק והו"ל כאילו הדופן מגיע עד הסכך ושוב אמרינן דופן עקומה.

ב. דעת הר"ן: דהיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה. ונחלקו האחרונים בביאור דברי הר"ן, לדעת רעק"א והמחזה"ש ס"ל להר"ן דלא אמרינן תרי הלכתות, ודעת כמה אחרונים דגם הר"ן ס"ל דאמרינן תרי הלכתות, אלא שבדופן עקומה אין לומר גוד אסיק כיון שצריך שהדפנות יהיו מחוברים לסכך.

ג. פסק השולחן ערוך: השו"ע לא כתב להדיא אם אמרינן גוד אסיק בדופן עקומה, וכבר תמה ע"ז המחצית השקל. ורעק"א כתב דמשמע מהשו"ע סימן תר"ל סעיף ט' דקיי"ל דאמרינן תרי הלכתות, כיון דמבואר שם דאמרינן גוד אסיק ולבוד, ולפי"ז קיי"ל כדעת הטור דאמרינן גוד אסיק בדופן עקומה. אך לפי שאר האחרונים ליכא ראייה משם דקיי"ל כדעת הטור, משום דסבירא להו דגם הר"ן מודה דאמרינן תרי הלכתות ורק בדופן עקומה לא אמרינן גוד אסיק, והשו"ע בסימן תר"ל לא מיירי בענין דופן עקומה אלא בדין גוד אסיק ולבוד, ולפי"ז אין להביא ראייה מהשו"ע דקיי"ל כדעת הטור.

ד. מחלוקת המגן אברהם ורעק"א: המג"א הביא דברי הר"ן להלכה דבאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה, ורעק"א לשיטתו תמה עליו שבשו"ע סי' תר"ל מבואר דאמרינן תרי הלכתות כי הדדי, וא"כ יש לנו להכשיר דופן עקומה אף כשאין הדפנות מגיעות לסכך, והיינו דלא כדעת הר"ן.

ה. ישוב דעת המג"א בדרך א': עפ"י הרדב"ז דהיכא שאין הדפנות מגיעות עד הסכך א"צ לומר גוד אסיק כיון דהוה מחיצה שלימה, ולפי"ז בסימן תר"ל לא מיירי בענין תרי הלכתות, ולפי"ז עדיין יש לומר דהלכה כדעת הר"ן דהיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה, כיון דהכא צריכין לגוד אסיק כדי שיהיו הדופן והסכך מחוברין, והר"ן ס"ל דתרי הלכתות כי הדדי לא אמרינן.

ו. ישוב דעת המג"א בדרך ב': כמה אחרונים ביארו בכוונת הר"ן, שגם לדידיה אמרינן תרי הלכתות כי הדדי, אלא שבדופן עקומה אי אפשר לומר גוד אסיק כיון דבעינן שיהיו הדופן והסכך מחוברין, ולפי"ז אע"ג דמבואר בסי' תר"ל דאמרינן תרי הלכתות מ"מ בדופן עקומה אי אפשר לאמרו. וכן משמע מהמשנה ברורה סי' תרל"ב ס"ק ד', וכע"ז מבואר בערוך השולחן סי' תרל"ב ס"ק ד'.

ז. פסק ההלכה לדעת המג"א שנקט כהר"ן: תלוי בב' הדרכים, שלדרך א' לעולם לא אמרינן תרי הלכתות כי הדדי. אך לדרך ב' רק בדופן עקומה א"א לומר גוד אסיק, אך בעלמא קיי"ל דאמרינן תרי הלכתות כי הדדי.

כתבים

הרב דוד חיים עהרנרייך

הישיבות הקדושות מיסודם של רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א (ח)

כולל וישיבת 'בית אולפנא בית אהרן וישראל' – ירושלים ת"ו

הקמת הישיבה הק' | סדרי הלימודים | חיבה יתירה נודעת | כח מאחד ומלכד |
בית אולפנא | כור המבחן | פלפול החברים | הכתב והמכתב | בנין המרכז רוחני

לאחר המלחמה העולמית הנוראה בה עלה שליש מעם ד' על מוקדה וחרב בית ישראל באירופה וכל משפחת רבוה"ק וחסידי עליון המסתופפים בצל גזע הקודש נכרתו בשרפה הגדולה אשר שרף ד', יצא חוטר מגזע ישי ועלה ארי מבבל מרן אדמו"ר זיע"א כאוד מוצל מאש למען היות ניר לדוד, ולמען קיים את ההבטחה אשר הובטחנו מפי רבותינו הקדושים כי לא ימושו מפין ומפי זרעך מעתה ועד עולם וכי תחיינה העצמות האלה.

מרגע דריכת רגליו הק' של מרן זיע"א על אדמת הקודש ביום כ"ג אייר תש"ו, אף כי היה הוא עצמו חלוש ומיוסר לאחר שאיבד את כל משפחתו ובתוכם מחברתו הרבנית ובתו הבכורה ע"ה, אזר כגבר חלציו ומיד החל בקימום כרם בית אהרן וישראל וחידש כנשר נעוריו.

כאמור בפרק הקודם הרי שמיד עם עלותו איחד את שתי הישיבות לבחורי אנ"ש שהיו בירושלים. לאחר ירחים ספורים, ביום ו' תשרי תש"ז, הניף בשנית את ידו הק' וייסד את חבורת הבחורים למען הצל את הדור העתיד של הצעירים מרדת שחת, וכדי להכניס בלבבם את אור עבודת הקודש ע"י תפילות בהתלהבות, ואסיפות מרעים באהבת חברים ועשיות באמת, ולימוד ספרי חסידות מתוך התקשרות בצדיק.

הקמת הישיבה הק'

כעבור תקופה קצרה, בתחילת החורף של שנת תש"ז נטל שוב מרן זיע"א את אמת הבנין בידו והקים בעיה"ק ירושלים תחת חסותו כולל וישיבה למצוינים שם התקבלו אברכים ומספר בחורים מובחרים משכמם ומעלה. מקום הלימוד היה בהיכל בית הכנסת 'בית אברהם' ברח' אשלג שבשכונת בית ישראל בו גם התנהלו התפילות והלימודים של חבורת הבחורים שייסד².

1 בפרק הקודם הבאנו ויחסנו בטעות את המכתב הנדפס ב'כתבי קודש' מהדורת תשע"ו עמ' קנח תחת הכותרת 'זה המכתב כתבנו ליום הוסד הישיבה הקדושה' לישיבת 'בית אהרן וישראל', ונראה ומסתבר יותר כי נכתב מחצה"ק בחיפה עבור הכולל וישיבת 'בית אולפנא'.

2 בתקופה הראשונה ישב הכולל בבית הכנסת בוקרשט שברחוב מאה שערים שאף הוא שימש גם לתפילות ולימודי בחורי החבורה הק'.

את כל ההוצאות והעלויות של הישיבה לקח מרן זיע"א על עצמו, כשהוא ממנה על כך את אנשי אמונו החסידים רבי פייבל אויערבך³ ורבי בערל פרידמאן⁴ מחיפה, ולצידם את הגה"ח רבי שמעון בוקשפאף⁵ ז"ל למנהל הישיבה.

3 הרה"ח ר' יואל פייבל אויערבך נולד בשנת תר"נ בעיה"ק צפת לאביו הרה"ח ר' אלעזר שלמה מגזע היחס הרה"ק רבי אברהם דוב אויערבך מחמעליניק, תלמיד הבעש"ט הק' זיע"א וחתנו של הרה"ק בעל תולדות יעקב יוסף מפולנאה זיע"א. היה חתן הר' יצחק דוב זילברמן מראשי הקהל בצפת. בצעירותו נסע לסטולין והסתופף בצל מרן אור ישראל זיע"א. בימי מלחמת העולם הראשונה ירד עם אביו ומשפחתו לווינה ואחר המלחמה חזרו לארץ הקודש. לאחר פטירת מרן אור ישראל זיע"א התקשר בכל מאודו לכ"ק מרן אדמו"ר זיע"א ונשלחו אליו מכתבים ממרן זיע"א ממכון שבתו בלוצק. התיישב בחיפה ויחד עם הרה"ח ר' יהושע בלאק ז"ל מלוצק יסדו בית הכנסת לאנשי שהיו קשורים למרן זיע"א. היה גם מקורבו ואיש בריתו של הרה"ק רבי אשר זיע"א הי"ד בנו בכורו של מרן אור ישראל מסטאלין. נהנה מיגיע כפיו, והיה קובע עתים לתורה וסיים את הש"ס כמה פעמים בחברותא עם החסידים המופלגים ר' אהרן ברוך ברגמן ור' דוד רוקח ז"ל. בשנת תרצ"ד יצא לחו"ל וביקר בחצרות קדשם של כל האחים הק' בני מרן אור ישראל זיע"א (מלבד מרן הרי"ח שישב באמריקה). ליווה את מרן אדמו"ר זיע"א בביקורו בארה"ק בחורף תרצ"ז. בשנות המלחמה הנוראה כשאדמו"ר זיע"א ברח לעיר פרונזה שבעמק מזרחה של רוסיה היו הוא ור' בנימין גרושבסקי מת"א היחידים שעמדו עמו בקשר מכתבים ושלחו לשם חבילות ותרופות. לאחר המלחמה השקיע מאמצים מרובים להשגת רשינות עליה למרן זיע"א ולבתו הרבנית ע"ה. כשמרן זיע"א הגיע לארה"ק בכ"ג אייר תש"ו נעמד לימינו והיה למשכ"ב ואיש סודו של מרן זיע"א והיה כותב את מכתבי הקודש בטוב טעם ודעת ובכתב ארץ-ישראלי נאה. השליך עצמו מנגד עבור כל עניני מרן זיע"א וחסידות סטולין קרלין במסירות עצומה ושמר מכל משמר על מנהגי רבוה"ק. בשנת תשי"ח כשמרן זיע"א נסע לארה"ב נסע עמו ושהה שם כמה ירחים עד שבשיאה של המלחמה שלח אותו מרן זיע"א חזרה לארץ ישראל אל משפחתו. בשנת תשכ"ב בשהותו בחצה"ק בארה"ב ערך והוציא לאור בפקודת הקודש את הסידור הק' 'בית אהרן וישראל' כשהוצאות ההדפסה היו על חשבונו הפרטי. בשנת תשי"ג מינה אותו מרן זיע"א, בנוסף לתפקידי הניהול שכבר מונה עליהם, ליו"ר הנהלת הישיבה והמוסדות בירושלים והיה מסור עד למאוד כשאף ההוצאות של נסיעות והשהייה בחו"ל לטובת הישיבה שילם מכיסו הפרטי. עמד בראש הפעילות לבניית בנין המרכז הרוחני ויחד עם רעי' ר' דוב פרידמן ור' שמעון בוקשפאן הביאו הדבר לידי גמר טוב. הרפיס ספה"ק 'בית אהרן' מכספו הפרטי ואת הקרן והפירות הקדיש למוסדות הק'. לאחר הסתלקות מרן אדמו"ר זיע"א פעל בביגיעה רבה להעלות את ארון הקודש למנוחת עולמים בעיה"ק טבריה ת"ו, ולהסיר את כל המניעים להמשך שלשלת הקודש. באותם שנים הקים בירושלים את התלמוד תורה 'בית אהרן וישראל' ואת בית החינוך לבנות 'בית ברכה'. קיבל ברכת הקודש שיאריך ימים למועד הבר מצוה, ואכן זכה לראות בית צדיקים יעמוד והשתתף בשמחת הבר מצוה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בטו"ב כסלו תשכ"ח בהיכל בית מדרשנו 'היכל רבינו יוחנן' בירושלים. בדרך חזור חלה ולאחר חודש נפטר לבית עולמו ביום כ"ג טבת. נטמן למנוחת עולמים בבית החיים העתיק בעיה"ק טבריה.

4 הרה"ח ר' ישראל דוב פרידמן נולד בחיפה בשנת תרנ"ו לאביו הרה"ח ר' אהרן שלמה (בנו של החסיד הנודע רבי שמעון מחיפה ז"ל). היה מקושר ומקורב אל כ"ק מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד שהתבטא עליו 'בערל איז א גאלדענע פינגערל'. לאחר שנות הזעם כשאדמו"ר זיע"א הגיע לארה"ק התקשר אליו ר' בערל בעוז ותעצומות (ר' בערל סיפר שלאחר עלות מרן זיע"א לארה"ק, הלך ושוחח עמו בהר הכרמל במקום בו שח עם מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, ומרן זיע"א התחיל לדבר באותו עניין עליו שוחח ר"ב עם הקארלינער והמשיך באותם דברים. ר"ב השתומם עד מאד, ומרן זיע"א אמר במענה לתמיהתו: דו וייסט נישט אז מיר זענען איינס? ! ומה התקשר בקשר איתן), היה לאחד מאנשי סודו והיה מבעצם שליחויות רבות בפקודת קדשו. אדמו"ר זיע"א לא חיבה תורה, ור' בערל בפיקחותו הרבה פעל אצל אדמו"ר זיע"א ישועות לאנשים. היה בר דעת ומלומד בתחומים שונים. עסק במסחר והיה מבעלי יקבי פרידמן בפתח תקוה. מלון הוד הכרמל בחיפה היה בבעלותו, ויחד בו חדר מיוחד לבית אכסניה לרבותני הקוה"ט, מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד, מרן אדמו"ר זיע"א ולהבלחט"א כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. בשנים שמרן אדמו"ר זיע"א ישב בארה"ב נסע כמה פעמים והתעכב שם כל פעם תקופות ממושכות כשאדמו"ר זיע"א היה משוחח אתו שעות רבות. בשנת תשי"ג מינה אותו מרן זיע"א כחבר הנהלת הישיבה בירושת"ו, ור"י גיעתו הורחבו המוסדות, והוקמו אגפים נוספים. היה בעל מספר נפלא, איש רעים, ענוותן ובעל מדות. בתקופה האחרונה מינה מרן זיע"א אותו ואת עמיתו ר' פייבל אויערבך לאפוטרופוסים על כל נכסי סטולין קרלין במצאו את לבבם נאמן לפניו לשמרם עבור המשך שושילתא דדהבא, ואכן בהגיע העת העביר ר' בערל את הפקדון בשלמות לידי כ"ק אדמו"ר שליט"א. על מסירותם של ר"פ ור"ב נשמע ממרן זיע"א בעת מחלתו שאמר למשמשו הרה"ח ר' ישראל גולדהר ז"ל ומשנהו הרה"ח ר' יודל אקרמן ז"ל: 'יועץ פייבל און בערל וואלטן אונז געזעהן וואלטן זיי ג'אחאלט' ! עם סיום שהותו של מרן זיע"א בארה"ק ביחה האינשים תשט"ו, בעת פירוטו מקהל אנשי לקראת שובו לארה"ב (באר לוי) חשון תשט"ו בנעל חיפה), בעלייתו על הספינה נשק מרן זיע"א לר' בערל על מצחו לעיני כל. גליב"ע כח"א תמוז תשל"ח ונטמן בהר הזיתים בירושלים בכ"ב תמוז. לקראת ההלוויה הגיע כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א במיוחד מארה"ב.

את מטרת הקמת הישיבה הק' שתשלב תורה וחסידות גם יחד ציין מרן זיע"א במכתב קודש לר' שמעון בוקשפן: "יום ב' פ' וירא. הנה המטרה שלנו היה בכמה ענינים נשגבים, אחד מהענינים היה מה שכתב שיהיה מצוינים בידיעת והבנת התורה, ובדרך החסידות והשלימות, על כן אבקשו לזרז את הבחורים היקרים שלנו שיחיו שילמדו, ושיהיה הכל בסדר על צד היותר טוב, ולהודיענו מהנשמע אצלכם". כך גם במכתב נוסף: "יום ד' פ' תבוא. אחד מטעמי הישיבה, השתלמות בתורה ע"פ דרך החסידות, ועוד טעמים שונים"⁶.

נטל הישיבה הק' היתה על כתפיו הק' של מרן זיע"א כל השנים, ואף לפני נסיעתו מביקורו האחרון בארה"ק, דאג לקיומה של הישיבה. ביום א' דר"ח חשוון תשט"ו כששהה מרן זיע"א בטבריה, קודם נסיעתו לארה"ב, הורה מרן זיע"א לערוך מגבית בין אנ"ש בטבריה עבור כולל בית אולפנא ואף הוכרז בשמו שכולם ישתתפו.

כל עניני הכולל בין בגשם בין ברוח התנהגו על פי הוראותיו המפורטות של מרן אדמו"ר זיע"א, כשבעת מגוריו של מרן זיע"א בארץ היה ר' שמעון נוסע בקביעות בחיפה למסור דו"ח מכל פרט ולקבל הוראות, ולאחר נסיעתו לארה"ב היו מגיעים מכתבים מחצה"ק תמידים כסדרם.

הישיבה היתה בית תלמודים של תלמידים מצויינים ומופלגים. לפנינו רשימה מחלק מהתלמידים שלמדו בה וכפי שעלה בידינו לברר במרחק השנים: ר' שמואל צבי וינר, האחים ר' אהרן יוסף ור' צבי יעקב בריזל, ר' אשר קרויז, ר' אברהם הורביץ, ר' יוסף ציינורט, ר' ישראל ויינגרטן, האחים ר' אהרן ור' ישראל כהן, ר' יעקב סופר, האחים ר' נח ור' ישראל נתן נטע גוטשטיין, ר' שאול לייב רוזנר, ר' דוד מרדכי שלזינגר, האחים ר' משה ור' אלימלך ברנשטיין, ר' יעקב וייספיש, ר' אשר זלצמן, ר' שמעון שיפמן, ר' שלמה לייב בר"פ זלצמן, ר' ישראל בוקשפן, ר' אהרן גוטליב, ר' שלום ברוך גוטליב, הקדוש ר' משה אייזן הי"ד, ר' שאול אוירבך, ר' מרדכי ציילינגולד, ר' ברוך רייכמן ור' אהרן חיים הויזמן ז"ל, ולהבחל"ח ר' יעקב שמש, ר' חיים אורי בריזל ור' אשר גלויברמן. בשנים לאחר פטירת מרן אדמו"ר זיע"א הצטרפו ללומדי הישיבה גם ר' מרדכי ציינורט וגיסו ר' דוד בידרמן ז"ל.

סדרי הלימודים

הלימודים היו בשעות אחר הצהריים, וכעבור כמה שנים נקבע הסדר כי הבחורים היו לומדים במשך כל שעות היום, ואילו האברכים למדו רק בשעות אחה"צ.⁷

5 ר' שמעון כבר נשא באותם ימים בעול הגשמי של ניהול חבורת הבחורים שנתייסדה ע"י מרן זיע"א. ר' שמעון נולד בכ"ט תשרי תרע"א לאביו הרה"ח ר' יואל ז"ל שעלה מפולין ועוד הסתופף בצל הרה"ק המגיד מטריסק זיע"א, ונקרא שמו בישראל שמעון על שם התנא האלקי שמעון הצדיק שנולד בימא דהילולא דיליה. בצעירותו כבר ניכר בכשרונותיו המצויינים והיה תלמידו המובהק של הגר"ז מלצר משיבת עץ חיים, ואח"כ מלומדי כולל מדרש בני ציון שבנשיאות הגר"פ פרנק. למד שנים רבות בחברותא עם הגרש"ז אויערבך זצ"ל. היה ת"ח מופלג ועסקן רב פעלים. עמד בראש הנהלת כולל פולין-וורשה ובראש הנהלת ביה"ח ביקור חולים בירושלים. היה איש אמונו של מרן אדמו"ר זיע"א בהנהגת המוסדות הק', הישיבה לבחורים, ובעיקר בהנהגת הכולל 'בית אולפנא בית אהרן וישראל' ועבד במסירות ובאמונה במשך שנים רבות. בתקופה הראשונה של הכולל היה ר' שמעון מוסר שיעורים במסכת הנלמדת. עמד בראש המוסדות הק' בירושלים עד לפטירתו. מדברי תורתו נדפס הספר 'לקט שבלים' על הלכות זרעים להרמב"ם. נלב"ע בשיבה טובה ובשם טוב א' תמוז תשס"ג ומנו"כ בהר המנוחות בירושלים.

6 ראה גם במכתב הנ"ל בהערה 1.

7 כך נרשם בשאלון משנת תשי"ט כי הבחורים לומדים כל היום והאברכים אחה"צ בין השעות 2 - 8. בשאלון משנת תשי"ז נרשם כי במוסד לומדים 31 תלמידים ולומדים אחה"צ משעה 2 עד 9.

כאמור התנהל הכולל ע"פ הוראות מרן אדמו"ר זיע"א, כך גם בקביעת סדרי הלימודים היה קובע איזה מסכת ואיזה הלכות ללמוד, ולפעמים אף את כמות ההספק לכל חודש. כדי לבדל את הכולל משיבת הבחורים הורה מרן אדמו"ר זיע"א כי ילמדו תמיד מסכת שונה מזו הנלמדת בישיבה. על ההוראות אנו למדים ממכתבי הקודש: "יום ב' פ' וישלח. טוב מאד לסדר בישיבה שלנו סדר. לראות שכל אחד ישלים מספר דפים קבוע בכל שבוע, וביום ו' עש"ק ללמוד כמה שעות וכאז"א יביע לחברו את חידושי, וביום שבת"ק יראו ללמוד בהתמדה. ובכלל להשגיח שלא יהי' מתרשלים. לראות שהתפילות יהי' בהתלהבות והלימוד יהי' בקדושה ובהתמדה".

במכתב נוסף נכתב: "יום ג' פ' בהר. טוב עשיתם שטלגרפתם ושאלתם אודות המסכת. לראות ללמוד המסכת סוכה, והשי"ת יעזור. מה שכתבתם בנוגע להוספות לאלו השומרים את זמני הלימוד והתפילה, בעוד איזה זמן קצר נשתדל להשיב לכם בנוגע לזה".

פעם כתב ללמוד בישיבה הק' מסכת פסחים: "ב"ה יום ג' פ' האזינו. דעתינו שתלמדו בחורף הבא מס' פסחים". ובמכתב נוסף בחודש מרחשון: "יום ה' פ' ואברכך. גם כתבנו שתראו להתחיל מסכת פסחים, ולהודיענו אם התחלתם, להודיענו איך הלימוד בכולל, ובכלל הכל".

באגרת קודש אחרת: "ב"ה יום ד' פ' תולדות. כבר כתבנו לכם, וכותבים גם עכשי' שלא ללמוד בהכולל את המסכת שלומדים בישיבה הכללית. כתבנו לכם ללמוד מסכת ברכות עם ש"ע או"ח, או מסכת חולין. בטח קבלתם את המכתב, למעה"ש לראות לתקן ולהשגיח שהלימוד יהיה בהתמדה, בכלל לראות שהכל יהיה בסדר, ולהודיענו תיכף דו"ח פרטי מאופן הלימוד".

בשנה אחת למדו מסכת שבת: "ב"ה יום ד' פ' מקץ, ו' חנוכה. ...ודי להם בהתרשלותם עד העת, וכעת צריך התמדה והתלהבות ולקוות שהשי"ת יעזור. ע"כ אם לא כל המסכת 'שבת' עכ"פ ילמדו הפרק 'כלל גדול'. אנו מבקשים אתכם לאמור ולורז אותם שיראו לשפר מעשיהם, ומהיום ולהבא ללמוד בקדושה ובהתלהבות ולקוות להשי"ת כראוי לחסידות סטולין – קרלין, כי זה חפצינו תמיד".

אם אמנם עיקר הלימוד היה בגפ"ת, הרי שבמשך תקופה למדו בשו"ע או"ח הלכות פסח וגם למדו זמן ניכר שו"ע יורה דעה חלק ראשון.

וכמלאך מכה על קדקוד היה מרן זיע"א תובע שיתמידו בני הישיבה בתלמודם. במכתב אל ר' פייבל אורבך פנה מרן זיע"א מארה"ב והביע רצונו שיתקנו ללמוד ברציפות וללא הפסק. אף את סדר הלימוד של יום שישי שהיה לפני הצהרים דרש מרן אדמו"ר זיע"א כי יהיה ברציפות⁹.

8 רובם שרדו בעזרון הגה"ח ר' שמעון בוקשפאן ז"ל, וחלקם מעזבונם של החסידים ר' פייבל ור' בערל ע"ה. מרבית המכתבים נושאים עליהם רק תאריכי השבוע ללא ציון השנים. חלק מהם מהשנים תש"ח – תשי"א ונכתבו על ידי בתו של מרן זיע"א, הרבנית מרת פייגא ע"ה.

9 ראה 'כתבי קודש' מהדורת תשע"ו, עמ' לא, מתוך שיחת מרן אדמו"ר זיע"א ח"י סיון תש"ז: "...און פרייטיג זאל מען זען צו לערנען פיר שעה, איהר זאלט ניט פארשפעטיגן [התכוין לישיבה שיסד]. דאס איז א הכנה אויף שבת, אז דער זיידע זאגט (ספה"ק בית אהרן קמד ע"א) 'אז מ'לערנט א בלאט גמרא פאר דעם דאווענען גייט דער נשמת גאר אנדערש' – איז דאס צום גאנצן שבת אורודא". והוסיף ואמר בענין הישיבה שיד: "אינגאנצן האבן מיר געמאכט אז מ'זאל לערנען פרייטיג כדי מ'זאל האבן א הכנה אויף שבת". כאמור בפרק תולדות הישיבה הק' 'בית אהרן וישראל' הרי שבשנים ההם היה זה חידוש ועדיין לא היה נהוג סדר לימוד בישיבות ובכוללים בימי שישי.

הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל היה מוסר כי מרן אדמו"ר זיע"א דרש שילמדו האברכים את כל הסדר – חמש שעות רצופות, ולא יעמדו ממושבים גם לא כדי לדבר בפלפולי דאורייתא, וכששאלו את מרן זיע"א מתי ידברו בלימוד, אמר שיקבעו זמן בליל שב"ק אחר שישבו בשבת אחים ואז למשך חצי שעה יפלפלו ביניהם, ואכן בכל ליל שב"ק אחר השבת אחים התאספו חברי הכולל בעזרת נשים ודיברו ביניהם והתנצחו בדברי תורה.

מרן אדמו"ר זיע"א הורה כי חברי הכולל יקבעו מקום לתפילתם במקום לימודם יחד עם הבחורים מהחבורה הק"י¹⁰. לאחר שבמשך הזמן החלו מצטרפים עוד מאנ"ש שהיו באים להתפלל במקום, הגיע מכתב קודש בהוראה כי אין לאחרים להתפלל עמם: "המקום הזה מוקדש רק להאברכים והבחורים אנשי הכולל, והחבורה הק", וכל אחד צריך להכיר את מקומו".

במכתב מחודש סיון תשי"ב נכתב: "אנו מסכימים להצעת הועד הרוחני, שבימי הקיץ, יתפללו תפלת מנחה לפני התחלת הלימודים, ותפלת ערבית אחרי גמר הלימודים, וכל זה רק באופן זמני בחדשי הקיץ, ועל החברים שמחוץ להכולל [הבחורים מהחבורה הק'] להתאמן עד כמה שאפשר לבוא בזמן הקבוע לתפלת מנחה וערבית".

חיבה יתירה נודעת

כולל בית אולפנא זכה לחיבת יתירה מכ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, ובמכתביו הק' התייחס אליה כישיבתו הפרטית ולישיבת הבחורים 'בית אהרן וישראל' היה מתייחס כ'הישיבה הכללית'¹¹.

ביטוי לגודל האהבה של מרן זיע"א לבני הישיבה נמצא באגרת קדשו¹²: "נצטויתי מפי כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א לכתוב לכב' [ר' שמעון בוקשפן] כי יואיל למסור לכל החבורה הקדושה החוסים בצל הוד כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א ואנשי הכולל, כי הם חרותים תמיד על לוח לבבו הקוה"ט וזכרונם לא ימוש מקרבו, ומעלים את זכרונם תמיד בכל עת מצוא בשב"ק ויו"ט על השלחנות הקוה"ט, אולם יחד עם זה הם צריכים להתאמן ולהתחזק ולאזור חיל בתורה ובעבודה שבלב זו תפלה ובחסידות ואהבת חברים למען שיהיו ראויים וזכאים לכך, שיהיו לכבוד ולתפארת, להשגיח על זמני התפלה והלימוד ולהתפלל בהתלהבות".

כמים הפנים אל פנים מתוודעים להשתוקקותם והתקשרותם של בני הישיבה למרן זיע"א מתוך פעילותם עבור חזרתו מארה"ב לארץ, כפי העולה מתוך מכתב תשובה שכתבו נאמני ביתו של מרן זיע"א למסור לתלמידי הכולל:

"בעזה"י חיפה ז' מנ"א תש"י. כבוד ידידנו היקר והנכבד הרה"ח והמופלג וכו' מוה"ר שמעון בוקשפאן הי". ידיד אהוב. היות ושמענו כי אברכי ובחורי ישיבת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א עשו אסיפה במוש"ק העבר והחליטו לאסוף כסף בשביל הוצאות כרטיסי נסיעה בשביל כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א ובתו תי' ולשלוח שני אנשים להביא אותו ארצה, לכן

10 אודות תקנה זו שהבחורים יתפללו במנין נפרד ראה בפרק לתולדות הישיבה הק' בלוצק מיסודו של מרן אדמו"ר זיע"א גליון רכז עמ' קפט הערה 22.

11 יצויין כי מרן אדמו"ר זיע"א הקפיד מאוד על עצמאותו של הכולל וסירב לבקשות וללחצים שהגיעו מבית ומחוץ לאחרה עם הישיבה הכללית.

12 'כתבי קודש' חלק מכתבי קודש עמ' קפא [ב"ה ברוקלין כ"ז סיון תשי"א, נכתב ע"י ר' פייבל].

באנו בזה לבקש מכבודו שאם אמנם זה טוב ויפה מצדם ולהיפך אנו שמחים לראות עד כמה שאהבת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א בוערת ופועמת בלכם בלהבת אש הקודש, ונפשם כלתה להנות מזיו הוד מלכינו וקדושינו שליט"א...¹³

היה מרן זיע"א עוקב אחר תהלוכות הכולל, פרי מטעו, גם בשבתו באמריקה¹⁴ והיה דורש לשלוח אליו דיווחים בכל עת מהנעשה והנשמע בישיבה הק': "יום ד' פ' תולדות. למעשה"ש להבא להודיענו בכל שבועיים מכל הנשמע אצלכם לטובה, וגם מכל הנשמע בהישיבה הקדושה. למעשה"ש להשגיח על המפגרים ולהזהיר אותם שיענשו בקנס בכסף אם לא ישמרו על הזמן, וגם להשגיח על התמדה ועל הנהגה בכלל, ולהודיענו בתור בפרטות מהתלמידים בכל פעם".

"למעשה"ש להזהיר את אנשי הכולל שילמדו בהתמדה, ושיראו לשמור זמני התפילה, והלימוד. בכלל לראות לחזק את הכולל, וענין ההלואות שיהיה לחיזוק ולעדוד החברה. מהיום והלאה להשתדל שידעו שהכולל הוא דבר מיוחד, ואין לו שום שייכות עם הישיבה הכללית. להודיענו בפרטות מי הם המפגרים, והמתרשלים, כי אנו בשום אופן לא מסכימים על זה. להודיענו מה נשמע בהלימוד כעת".

במכתב קודש נוסף: "יום ג' פ' ואתחנן. אנו מבקשים אותו להבא לכתוב לנו בכל פעם ולהודיענו בפרטות מהנעשה בהישיבה".

ובמכתב נוסף: "בעזה"י, ברוקלין כ"ט מר"ח תשכ"א. כבר כתבתי לו כמה פעמים כי רצונו של כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א שכבודו יכתוב מדי שבוע בשבוע מכתב מפורט מכל הענינים בתוך הכולל והחבורה הק'".

מרן זיע"א היה שולח מלבד הסכום הרגיל והקצוב מדי חודש בחדשו לכל הוצאות הישיבה והתשלום לאברכים, גם מעות לחלוקה מיוחדת לפני כל חג עבור לומדי הכולל. כן הוספות מיוחדות במשך השנה למצטיינים ושומרי זמני התפילות והלימוד. בנוסף יסד כ"ק מרן זיע"א גמ"ח מיוחד שהעניק הלואות לחברי הכולל לפי תנאים מיוחדים שהציב. מרן זיע"א היה שולח מידי פעם חבילות, ומלבושים ומוצרים לחלוקה לבני הכולל, לפני חג הפסח שלח מעות לקניית שמן לחלוקה וכן יין לד' כוסות¹⁵.

13 אם כי למעשה לא היתה הדעת נוחה מהפעילות וכמופיע בהמשך המכתב: "אבל עליהם לדעת כי צעדים כאלה כמו אסיפת כספים ושליחת אנשים אי אפשר לעשות בלי רשות והוראה מפורשת מכ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א. הם יכולים לכתוב ולבקש מאת כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א שיחוש לחזור לאה"ק וגם להציע לאסוף כספים וכדומה, אבל אל יהיו לעשות שום צעדים כאלה כמו אסיפת כספים וקניית כרטיסים ושליחת אנשים בלי רשות והוראה מפורשת מכ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א. אנו בטוחים כי כ"ה יעשה את כל מה שנחוץ בכדי להסביר להם בטוב טעם ודעת, כי צעדים כאלה אי אפשר לעשות בלי רשות. ידידי הדושה"ת באה"ר מוקיריו ומכבדיו. פייבל, דוב פרידמן".

14 הק' הרה"ח רבי רפאל אוירבך ז"ל הי"ד מירושלים שעמד לימין דודו (אחי אביו ר' חיים שמואל) החסיד רבי פייבל אויערבך, היה מקדיש מזמנו תמידין כסדרן לשמוע מרבי שמעון בוקשפן ז"ל דו"ח בפורטרוט מכל עניני הישיבה בהזיהירו שידייק בכל פרט, והיה מתקשר מדי יום ביומו למרן זיע"א לארה"ב (מהטלפון בחנותו של הרה"ח ר' אברהם אייזין ז"ל. היה זה לתקופה קצרה שבין חודש שבט תש"ח אז נסע מרן זיע"א לארה"ב עד ליום ט' תמוז תש"ח אז עלה ר' רפאל על מוקדה עק"ה הי"ד).

15 בקונטרס "חננו ויברכנו" עמ' רד נדפס מכתב מר' פייבל אוירבך לרעהו ר' דוב פרידמן ובו הוראות לחלוקת הבדים שנשלחו ע"י מרן זיע"א ששליש מהם יועד לחלוקה לבני הכולל. כך גם במכתב נוסף לר' שמעון בשם מרן אדמו"ר זיע"א: "יום ג' פ' תולדות. בנוגע לארגונים, יש שם שלושה חלקים, שליש בעד הכולל, שליש בעד הישיבה, ושליש בעד החבורה מהאברכים ובחורים שלנו". ובמכתב נוסף: "אנו שולחים טשעק על שתי מאות דולר לחברת 'יצהר'

אנו מוצאים במכתב אחד מיני רבות העוסקים בחלוקת והוספת מעות לבני הכולל: "ולשלם לאנשי הכולל בעד אייר סיון, ואת המותר לחלק למעות הרגל, לחג השבועות, לפי דרגת שקידתם ושמירת הזמן לימוד ותפלה". דברים דומים נשנים במכתב נוסף: "ב"ה יום ד' פ' וישב. בעת חלוקת הכסף למעה"ש לראות לחלק לפי מדרגתם בלימוד, ולפי שמירת זמני התפילה, והלימוד. להודיענו מה נשמע בהלימוד כעת". ובמכתב נוסף: "בנוגע להמצוינים כבר כתבנו שתראו להפיל גורל, ואלו האברכים והבחורים ששומרים את זמני התפילה והלימוד, ולומדים בהתמדה רבה, אנו מסכימים להצעתכם שמחודש סיון יקבלו חמישה לירות בחודש".

לגבי אלו שהתירשלו בשמירת סדרי הלימודים הגיעה הוראה להתנהג עמם בכל החומר, וכך הוא במכתב הקודש: "בעזה"י ה' אלול תשי"א. טוב מאד עשה שרשם בצד כל אחד את ההתנהגות שלו בשמירת וסדר הלימוד אבל מדוע לא ניכה להם כפי שדיברנו בלי כל משא פנים ובלי כל תירוץ של אונס, דברנו וכתבנו לו ג"כ שבענין זה לא יקובל שום תירוץ של אונס, כ"א רק מי ששומר את זמני הלימוד בשלימות יקבל הסכום המלא ומי שיחסר אפילו שעה אחת במשך החודש ינכו לו כפי החשבון. מה שעבר עבר ועל להבא יתנהג בכל חומר הדיון ונוצר תאנה יאכל פריה". ובמכתב נוסף: "לראות למעה"ש להשתדל שהכל יהי' בסדר ולהשגיח לשמור על זמני הסדר, והקנסות יהי' להבא, כי זה לטובתם".

היה הכולל חשוב בעיני מרן אדמו"ר זיע"א בחיבת הקודש והכיר טובה על הפעילות עבורו. במכתב שנשלח מחצה"ק בארה"ב מאת מרן אדמו"ר זיע"א לר' שמעון בוקשפן, עליו בא על החתום ר' פייבל אוירבך כותב: "אנו מודים לו מאד בעד כל אשר פועל ועושה לטובת הכולל והחה"ק ובכלל בעד כל פעולותיו הנשגבות אשר עומד בפרץ להשגיח על הכל כפי פקודתו והוראותיו ויהי' לבו נכון ובטוח כי בעזה"י ישולם לו כפעלו מאת השי"ת במדה טובה מרובה".

כח מאחד ומלכד

קרוב לשנה לאחר הקמת הישיבה בכ"ט מנחם אב תש"ז כתב המנהל ר' שמעון בוקשפן סקירה מפורטת על מצבה: "הולך ונוצר כאן יסוד לבנין שמלכד אשר בו ישתלמו מצוייני בחורינו בתורה ובחסידות, יהי גם לכח מאחד ומלכד לכל בחורי ואברכי אנ"ש באשר הם שם, ויהי' גם לעוגן והצלה לכל אשר יחננם ד' רוח בינה ויזכו להיות מהשתולים בבית כ"ק, ובחצרות אלו קינו יפריחו, עד אשר יהיו לגאון ולתפארת, כאשר עם לבב כ"ק עט"ר מרן אדמו"ר שליט"א". לאחר שהוא מפרט את קשיי הבראשית ואת המצב הקשה והמתוח השורר בירושלים עיה"ק הוא רושם: "למרות כל הקושיים והזעזועים הקשים העוברים עלינו, ובהעדר זמן מתאים ומינימלי ללימוד בישיבה, עלה בידי כמה מחברי ישיבתנו הק' לעבור על רוב מסכת ב"ב, ואחדים מחברינו על חלק חשוב מהמסכת".

בדו"ח שכתב ר' שמעון בוקשפן כעבור מספר ירחים בחודש כסלו שנת תש"ח אודות הכולל הוא כותב "אפשר לקבוע כי החודש [מר חשוון] עבר בהצלחה, בין בכמות ובין

שתקבלו אתם וידידנו ר' משה דוד טננבוים יחי' שמן עבור אנשי הכולל על חג הפסח". ובאגרת ששיגר ר' פייבל מחצה"ק בויליאמסבורג לר' שמעון, "אני מתפלא מאד מדוע כל אלה שקבלו סוודר וסדין לא שלחו קבלות לכ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א, רק מאחדים מהם הגיע קבלות, וגם כבודו לא הודיע אם קיבל סוודר ושלשה סדינים שנשלחו בפרטות". וכך גם במכתבים רבים נוספים.

באיכות הלימודים בישיבתנו הק', וחלק חשוב מחברינו עבר כבר את כל הפרק הראשון של מס' פסחים בהבנה ובבקיאות מפלאה, ורובו ככולו של חברינו השלימו את מספר הדפים שנקבעה ע"י כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א."

כשאחדים מחברי הישיבה התחברו לענינים פוליטיים הגיע מכתב תקיף ממרן אדמו"ר זיע"א: "לתקן את הפרצה שנהייתה בתוך החבורה הק' שמתערבים בענינים פוליטיים. זה נגד דרך החסידות שלנו דרך הקדושה של סטולין-קרלין, כי בטח אתם זוכרים שכמה פעמים אמרנו שאנו מתנגדים לזה. אנו יסדנו את הכולל שלנו לתורה ולתפלה ולחסידות, אנו מזהירים בזה למעה"ש למעה"ש לא לעשות זאת"¹⁶.

במכתב מחודש תמוז תשי"א לר' שמעון בוקשפן: "לא להתרשל ולהשגיח שיהי' תמיד סדר בהכולל, לשמור את זמני התפלה והלימוד, שיהי' בשקידה והתמדה ולא להתערב בשום עניני פוליטיקה, כ"א כל זמנם יהי' מוקדש לתורה ולתעודה. להמציא דין וחשבון מפורט מדי שבוע בשבוע ממצב הלימודים והתפילות, ובכלל מכל סדר הכולל והחבורה הקדושה, ולחזקם ולעודדם שיתאמצו ויתחזקו בתורה ועבודה שכלב ואהבת חברים שיהיו לכבוד ולתפארת".

ובמכתב להרה"ח ר' יעקב סופר¹⁷ מהועד הרוחני: "לידידינו היקר האברך מר יעקב יצחק יחי'... בקשנו לך לראות לעשות סדר בהכולל, אנו מבקשים אותך עוד פעם לראות שלא יהי' ח"ו פירוד לבבות אלא אהבת חברים באגודה אחת, למעה"ש למעה"ש לראות שהי' אהבת חברים באמת, ואז תבין מה שכתבנו לך. להודיענו מכל הנשמע לטובה".

בית אולפנא

לאחר ג' שנים מיסוד הכולל הורה מרן אדמו"ר זיע"א לפנות בבקשות תמיכה בכיסוי העלויות לועד הישיבות, לג'וינט, למשרד הדתות ולגופים נוספים¹⁸, ועלה הצורך לתת שם רשמי לכולל. במכתב קודש שנשלח מארה"ב ממרן זיע"א ביום ג' פר' בשלח י"ג שבט תשי"א להרה"ח ר' שמעון בוקשפאן ז"ל נכתב בתשובה לשאלתו אודות שם הישיבה: "השם של הישיבה שלנו 'בית אולפנא בית אהרן וישראל'. שם זה הופיע על דפי הבלנק ועל חותם הישיבה, ומתחתיו נוספו המילים 'כולל אברכים מצוינים בנשיאות מרן כ"ק הרה"צ הק' "

16 'כתבי קודש', מכתבי קודש עמ' קמ. בדו"ח שכתב ר' שמעון לאחר זמן הוא רושם: בע"ה שמח אני לציין כי הפעם בפרוס הבחירות לא חדר לתוך כתלי ביהמ"ד של החבורה הק' שום הד קול מכל זה, והחבורה מסורה כולה לתורה ולחסידות.

17 הגה"ח רבי יעקב יצחק סופר ז"ל נולד לאביו הרה"ח המופלג רבי אשר בעיה"ק טבריה ת"ו ט' טבת תרפ"ח. מצד אמו היה מצאצאי הרה"ק רבי משה בער מסטאלין זצ"ל (אחיו מאם של מרן אדמו"ר הזקן בעל בית אהרן). חתן הרה"ח ר' מרדכי בנימין קויפמן ז"ל מירושלים. בצעירותו למד בהתמדה רבה בישיבתנו הק' בירושלים ובישיבת סלבודקה בב"ב שם היה מקורב להגאון ר' אייזיק שער. ע"פ הוראת אדמו"ר זיע"א ייסד חבורת הבחורים בטבריה. מטובי לומדי הכולל, חבר ה'ועד הרוחני' של החבורה בירושלים ומבוני המרכז הרוחני. משנת תשי"ז כיהן כראש ישיבת מתיבתא דרבי יוחנן בעיה"ק טבריה והעמיד שם הרבה תלמידים ומשנת תשכ"א גם נשא בעול הגשמי. כשנסגרה הישיבה בשנת תשכ"ח עבר לעיה"ק ירושלים וכיהן כר"מ בישיבת סוכטשוב. בשנת תשל"ג פתח כולל 'נור ירושלים' והעמיד שם תלמידים וביניהם מורי הוראה. ממקימי בית מדרשנו 'בית אהרן וישראל' בשכונת עזרת תורה ירושלים בשנת תשל"ו. משך שנים רבות על אף ייסורים שונים (ביניהם בהילקח בנו ר' יוחנן ז"ל לבית עולמים בדמי ימיו) הגה בתורה ובעבודה מחצות הלילה ואילך. נלב"ע בשם טוב ו' אד"ר תשע"ט ונטמן בביה"ח העתיק עיה"ק טבריה.

18 יזכר לטוב הרה"ח ר' משה דוד טננבוים ז"ל שכהן כמנהל ועד הישיבות ועזר רבות לכולל בין דרך ועד הישיבות ובין בקשריו עם אישים שונים.

אדמו"ר מסטאלין קארלין שליט"א". ובמכתב לנאמן ביתו הרה"ח ר' דוב פרידמן ז"ל כתב: "השם אשר נתנו לשיבה הקדושה זה באמת שם קדוש ויפה והשי"ת יעזור שיהיה בהצלחה". פרטים על הכולל ומעלותיו היחודיות, קוראים אנו במכתב שנשלח ע"י הנהלת הישיבה בחודש אדר ב' תשי"א לרשויות:

המוסד קיים זה קרוב לחמש שנים ונוסד ע"י כבוד רבינו הרה"צ הק' אדמו"ר עט"ר שליט"א מסטולין-קרלין, במטרה לרכז בתוכו אברכים ובחורים להשתלם בתורה, יר"ש וחסידות, ולהכשירם להשפיע על הנוער ממאור התורה והחסידות.

הישיבה מונה שלשים תלמידים¹⁹, מהם כעשרים אברכים בעלי משפחה, הלומדים בעיון ובפלפול חברים כל יום, משך ארבע שעות רצופות והם מחברים יומם ולילה בתורה. הישיבה נמצאת בבית הכנסת "בית אברהם" בשכונת בית ישראל.

ישיבה זו נושאת אופי חנוכי מיוחד, בזה שהתלמידים מנצחים על עצמם. כל אחד משמש בתקופה ידועה כמרצה לפני יתר התלמידים, ודבר זה משפיע השפעה לטובה בהתפתחותם הרוחנית של התלמידים, ומכשירם להיות בעלי השפעה – תורנית, ומביא אותם לחדש חדושי תורה בצורה עצמאית²⁰.

תפקידה של הישיבה הוא גם להשפיע תורה וחסידות על חברים לדעה וגם על אלה שאין להם האפשרות לשבת תדיר באהלה של תורה. מתקיים ע"י הישיבה קבוץ צעירים המונה כמאה חברים כ"י²¹ המשתלמים בשעורים מיוחדים בתורה וחסידות ע"י תלמידי הישיבה. שעורי הקבוץ מתקיימים בשלש אזורים בעיר: א) בבית הכנסת בית אברהם בבית ישראל. ב) בבית הכנסת בחצר בוקרשט ברחוב מאה שערים. ג) בבית הכנסת בשכונת קטמון ברחוב המלכים²². בשנות קיומה של הישיבה הגיעה התפתחות חשובה בכמות ובאיכות, והוא נחשב למבצר גדול של תורה וחסידות ושמצעו הטוב הולך למרחקים.

כל הוצאות המוסד משתלמות מאת קופתו הפרטית של כ"ק רבינו הרה"צ הק' אדמו"ר שליט"א.

כור המבחן

לאחר תקופת זמן מייסוד הכולל העמיד מרן אדמו"ר זיע"א סדר יחודי ולפיו פעמיים בשנה יתקיים מבחן מקיף על כל הלימודים שנלמדו במשך הזמן²³. היה בכך משום חידוש כי בימים ההם לא היה נהוג לערוך מבחנים ככוללים.

19 כעבור שנה במכתב מחודש טבת תשי"ב מופיע כי הישיבה מונה כבר שלושים וחמש תלמידים.

20 ראה להלן בקטע 'פלפול החברים'.

21 הכוונה לחבורה הקדושה של בחורי אנ"ש שהיו לומדים בין מנחה למעריב ובשעות הערב במקום זה.

22 שם היתה דירה שהוסבה לבית הכנסת לחבורת הבחורים בקטמון. בשנים תשכ"ג – תש"ל עת הישיבה בירושלים עברה לקטמון, שוכנה הישיבה בתחילה במקום זה, ולאחמ"כ עברה לביה"צ ששכן ברח' השיירות, וברח' המלכים היתה הפנימיה לתלמידים. בשכונת קטמון השתכנו אנ"ש פליטי העיר העתיקה, בית הכנסת שם הוחזק במסירות רבה ע"י החסיד המופלג רבי חיים יהודה מינצברג ז"ל (בן הגאון רבי ישראל זאב מינצברג) ובו התפללו זקני וחשובי החסידים. כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א התפלל שם מנחה ואח"כ ניגש לפני התיבה לתפילת ערבית באור לכו"ט אלול תשי"ד, ואמר שם קדיש על אמו הרבנית וקדושי סטולין הי"ד. ראה בפרק הקודם לתולדות ישיבת 'בית אהרן וישראל' גליון רכו עמ' קע ליד הערות 27 ו-281.

23 סדר זה של מבחנים פעמיים בשנה הונהג כבר לפני המלחמה ע"י מרן אדמו"ר זיע"א בישיבה הק' שהקים בלוצק. ראה בפרק אודות ישיבה זו גליון רכד עמ' קפח.

עפ"י רצון קדשו של מרן זיע"א התקיימו המבחנים ברוב הפעמים אצל הגאון מטשעבין זצ"ל²⁴. מרן זיע"א אף הורה לנאמניו כי אחר כל מבחן יבררו מפיו של הגאון מטשעבין את חוות דעתו בדיוק על סדר המצטיינים ודרגת ידיעתם²⁵, והמצטיינים קיבלו פרס סכום נכבד לעידוד לימודם.

על סדרי הבחינות הודיע מרן זיע"א במכתב קודש: "יום ד' פ' תבוא. בנוגע לסידור הישיבה בדעתינו לתקן דבר, היינו על הזמן החדש הבעל"ט להודיע לאברכים ולהבחורים שיחי' שקודם חג הפסח יהי' בישיבה שלנו בחינה, ושנים מהם אשר יצאו מהבחינה מצוינים ישיגו פרס, סכום הגון, וכל החורף יש להם זמן לעשות הכנה לזה". משקל רב נתן מרן זיע"א לבחינות שנערכו בין כתלי הישיבה הק': "יום ג' פ' תולדות. מה שכתבתם אודות הבחינות ראינו, ולראות להודיענו מי הם שנים המצוינים שקבלו פרסים".

במכתב נוסף מבקש מרן זיע"א לדעת את כל הפרטים לגבי הבחינות: "יום ג' פ' תשא. אנו מבקשים אתכם לסדר את הישיבה הק' שיהיה על יסוד האמת ובסדר גמור, להשגיח על כל דבר ודבר שיהיה בסדר. להודיענו מי יהי' הבוחנים בהבחינות שיעשו קודם החג ולהודיענו תיכף מזה".

את הבחינות דרש מרן זיע"א לערוך במועדן ללא דחיות: "יום ד' פ' נשא. באמת זה לא בסדר שדחו את הבחינות עד אחרי חג הפסח. קודם הודיעו הכולל שהבחינות יהי', קודם חג הפסח, ובעשיית, וכעת עשיתם שינוי, וזה לא לכבוד חסידות סטולין קרלין, למעה"ש להבא לא לעשות זה, ולראות שיהי' הכל בסדר ובזמן".

באגרת נוספת: "ב"ה יום ב' פ' קרח. לדבר עם אנשי הכולל שיראו לעשות הכנות להבחינות שיהיו תיכף אי"ה אחרי ר"ה, הבעל"ט". ועל תוצאות הבחינות כתב לאמר: "ב"ה. יום ג' פ' ברה. לראות לדבר עם הרה"ג מטשעבין שליט"א ולהודיע ממנו באמת מי הם השנים המצוינים".

מרן זיע"א זרז שהבחינות ייערכו פעמיים בשנה, וכה הם דבריו הק': "ב"ה יום ג' פ' ונתנו וכו'. בנוגע להבחינות כבר כתבנו, וכותבים גם עכשיו שאמרתם בשמינו שיהי' בחינות פעמיים בשנה ואי אפשר לשנות, וזה לטובת הכולל ע"כ לראות להשתדל עד כמה שאפשר שיהי' הבחינות והשנים המצוינים ביותר יקבלו פרס, והעיקר שהבחינות יהי' באמת, ולהודיענו מזה".

מעט לעת זרז מרן זיע"א על ההכנות לקראת הבחינות: "יום ד' פ' וירא. למעה"ש לראות להבא שילמדו בהתמדה רבה ושיעשו הכנה להבחינות שיתקיימו קודם החג, ולאמר להם בפירוש ששנים מהמצוינים ישיגו פרס סכום הגון. ראו למעה"ש ללמוד בהתמדה רבה ולרומם את כבוד התורה והחסידות".

פעמיים בשנה לאחר הבחינות אצל הגאון מטשעבין היו מטילים גורל בין המצטיינים על סכום נכבד. את הגורל היה מטיל לפעמים המנהל ר' שמעון ופעמים היה מרן זיע"א שולח במכתב כי הטיל גורל ומי זכה בו.

24 כשהעלו פעם הצעה לקיים את הבחינות אצל רבנים מפורסמים אחרים, לא הסכים לכך מרן זיע"א ורצה בדווקא שהגאון מטשעבין זצ"ל יהיה הבוחן.

25 הן אמנם כי גאב"ד טשעבין היה אומר לאחר המבחן שכולם ידעו, ובעדינות נפשו לא רצה לפרט מי היו המצטיינים, אלא שחזקה עליו בקשתו של מרן אדמו"ר זיע"א, על כן היה אומר לר"ש בוקשפן מי הם המצוינים, לאחר שהנבחנים יצאו מחדרו.

היה מרן זיע"א עומד על כך שיתנו את הפרסים במלואם לתלמידים המצטיינים: "בעזה"י ט"ו תמוז התשכ"א. כתבנו לו שיתן להמצטיינים בבחינות לכל אחד עשרים וחמש לירות ובהיות והוא לא נתן להם רק עשרים לירות כע"כ יוסיף לכל אחד עוד חמש לירות". ובמכתב קודם: "בעזה"י בדר"ח תמוז התשכ"א. הטלנו גורל בין אלה שנבחנו אצל הגאון מטשובין שליט"א ויצאו אברהם הורביץ²⁶ ואהרן יוסף בריוול²⁷ ונא לתת לכל אחד מהם פרס של עשרים וחמש לירות א"י".

לאחר שסיימו בלימוד יו"ד את הלכות איסור והיתר, עברו ששה מתלמידי הישיבה בכור המבחן בהצטיינות אצל הגאון מטשעבין²⁸.

לפנינו אחד המכתבים הלבביים ונלהבים שכתב הגאון שר התורה רבי דוב בעריש וויידנפעלד – ה'טשעבינער רב', אודות חילם של תלמידי בית אולפנא באורייתא:

ב"ה. כ"ה לחודש אייר תשי"ג

שהדוּתא רבּתא !

שהיד אנא בהא כי הישיבה "בית אולפנא בית אהרן וישראל – כולל אברכים מצוינים" העומדת תחת דגל הנשיאות של כ"ק הרה"צ הק' אדמו"ר מסטאלין קארלין שליט"א, הנודעת לשם ולתהלה, כי שם ישקו את העדרים אברכים מצוינים מבני ציון המצוינת, גדולים בתורה ויראה.

לשמחת לב ולחדוות נפש היא לי בעת אשר יבקרוני בעתים קרובים וקבועים ואשתעשע עמהם בשעשועין דאורייתא כמה שלמדו במשך הזמן, ולעונג רב ייחשב לי לראות רב כחם וחילם באורייתא ובמלחמתה של תורה.

26 הרה"ח ר' אברהם מרדכי הלוי הורביץ בנו יחידו של הרה"ח המופלג רבי משה אהרן, נולד ב"ג אדר תרפ"ז בעיה"ק ירושלים העתיקה. ניצל בנס בעודו בעריסה ברעידת האדמה בשנת תרפ"ז. בבחורו היה מחברי החבורה הק'. עם נפילת ירושלים העתיקה בידי הליגיון ב"ט אייר תש"ח נלקח בשבי של הירדנים, ישב והגה שם בתורה תוך חרפת רעב ששרתה שם. לאחר תקופה ארוכה שהיה בשבי, שיגר מרן אדמו"ר זי"ע מענה לר' משה אהרן על מכתב ששלח בענין בנו, ובו נכתב, "למסור דרישת שלום ואהבה לבנו שיחי", עוד לפני שהגיע מכתב אדמו"ר זיע"א שוחרר ר' אברהם, לאחר שכתב למרן זיע"א מבשרות שחרורו נתקבל מענה, "ב"ה שחזרת בשלום, כתבנו לאבין היקר שיחי" שימסור לך ד"ש ואהבה, ודעתנו ה' שימסור לך את הד"ש בירושלים". היה ממצויני הכולל ובבחינות של הגאון מטשעבין הפליא בדיעותיו. חתן הרה"ח ר' יצחק אליהו אייזנבך ז"ל. יגע ולמד גם לאחר נישואיו שעות ע"ג שעות בחברותא עם ר' צבי נייחויז והגה"ח ר' נטע ציינווירט ז"ל. איש תם וישר ונהנה מיגיע כפו בטחנת קמח למצות מצוה. בעת קציר חיטים לחג הפסח היה נוסע לשדות עם גמ' ועסק שם בתורה וגם אח"כ בעת הטחינה היה לומד בהתמדה. אמונת צדיקים היה נר לרגליו והיה מקושר באמונת תום לאילנא דחיי. היה בעל מספר סיפורי צדיקים בשולח"ט. נלב"ע ה' אב תשע"ט ומנו"כ בהר המנוחות בירושלים.

27 מפארי החבורה, כיהן שנים רבות כר"מ בישיבה הק' 'בית אהרן וישראל' בירושלים. ראה בפרק אודות הישיבה גליון רכו עמ' קעא הערה 30.

28 כשיבקש ר' יוסף ציינווירט מהגאון מטשעבין שיבחן את התלמידים בהיתר הוראה, הסתייג ואמר לו: דו ביסט דאך א חסידישער יונגעראמן, אצל חסידים ידעו שלא שואלים שאלות של יום ביומם רק אצל מי שיש לו שיעור קבוע באו"ח יו"ד. "מאז שההשגחה סובבה שעזבתי את טשעבין, איני עוסק יום ביומם בהלכה, ואי אפשר לשאול אותי, והוא הדין שלא לבחון תלמידים על כך, אבל מפני כבודו של הרבי [מרן אדמו"ר זיע"א], אסכים". אמר לו ר' יוסף שבכל זאת כשהגר"ה פאדווא נחקל בשאלה הוא מגיע אליי, גאב"ד טשעבין ביטל את הדברים ואמר: אף על פי כן. יצוין שהאברכים סיפרו כי כשנבחנו אצלו בסוגיות בשו"ע יורה דעה היה הגאון מטשעבין מצטט בעל פה קטעים שלמים מדברי הפרי מגדים והחוות דעת כלשונם.

יזכר לטוב בין התלמידים המצוינים הרה"ח ר' נח הכהן גוטשטיין ז"ל שהיה עורך שיעורים ומעביר בבהירות ובטוב טעם ודעת סיכומי ההלכות שנלמדו למעשה.

תודתי שלוחה בזה לכ"ק הרה"צ הק' שליט"א שבמסיו"נ ממש הוא מחזק ומאמץ את המפעל הק' והנשגב הזה, שמלבד התמיכה הקבועה אשר לומדי הישיבה מקבלים כסמוכים על שולחנה, הרי גם מחלקים פרסים נוספים לבני עליה שבהם המצטיינים ביותר וביתר שאת בשקידתם ובגדולתם בתורה.

וכאן מן הראוי לציין במיוחד אף התקנה הגדולה שהתקינו על עצמם שמידי פעם בפעם מרצה אחד מן החבורה מתלמידי הישיבה לפני חבריו שיעור ופולפול וחיידוש, ואח"כ מעלים את חידושיהם אלה בכתב, וחיידושים אלה ראויים לדפוס ולראות אור, כדי שיפוצו מעיינותיהם חוצה. דרך נכונה זו ראויה להיות לדוגמא לשם ולתפארת, ויגדיל תורה ויאדיר!

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

דוב בעריש וויידנפעלד

את אלו מבין הלומדים שהצטיינו בלימוד הלכה למעשה הפנה הגאון מטשעבין זצ"ל לשימוש חכמים אצל מקורבו הגאון רבי העניך פאדווא זצ"ל²⁹. לפנינו מכתב אשר כתבו הגאון רבי חנוך דוב פאדווא זצ"ל (לימים רב ואב"ד התאחדות החרדים בלונדון) אל מרן אדמו"ר זיע"א לאחר תקופה שכמה מתלמידי הכולל וביניהם הגה"ח ר' שמואל צבי וינר ז"ל³⁰ והגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל דנו לפניו במו"מ של תורה:

ב"ה. ב' אדר ראשון תשי"ד לפ"ק

לכ"ק אדמו"ר הרב הצדיק המפורסם וכו' וכו' כקש"ת מוהר"י פערלאו שליט"א מקארלין סטאלין בניו יורק תע"א

הנני להודיע את כ"ק שליט"א כי חבורת האברכים המצוינים בבית מדרשו דפה אשר עוסקים בהוראה באו כבר כמה פעמים לפני לישא וליתן בהלכות דם מליחה בב"ח ותערובת, ונהנתי מאד מהם כי הם מראים בקיאות נפלאה בכל מחבואי ההלכה ומפלפלים בתבונה רחבה, וראיתי כי משמשו הכל בעין שכלם ויש בהם כבר מטעם זקנים, והיות ששמעתי כי כ"ק שליט"א מיסד ומטפח החבורה הלזו, לכן כתבתי דברי האמתים האלה לשמח את לבבו שידע שיש פרי בעמלו, כי האברכים לקחו לעצמם דרך נכונה מאד בלימוד הלכה, ואם ימשיכו יש מקום לתקוה שיהיו מורים מובהקים בישראל.

ובזה אחוי קידה קמיה דמר

חנוך דוב בן טויבא פדווא

29 כמה מהאברכים וביניהם הג"ר שמואל צבי וינר הלכו לשימוש גם אצל הגאון רבי אליהו ראם.

30 נולד בירושלים ביום ב' סיון תרפ"ח לאביו הרה"ח ר' יצחק מרדכי ז"ל מחסידי אלכסנדר. למד בת"ת חיי עולם ונתקרב לחבורה הק' ע"י הרה"ח ר' אלטר שוחט ז"ל (מטבריה, ובסוף ימיו בעיה"ק ירושת"ו). היה חתן רבי מאיר ליכטנשטיין ז"ל. למד בישיבת המצוינים של מרן זיע"א, כן היה מראשי הכולל 'בית אולפנא בית אהרן וישראל', וקיבל סמיכה מהגאון ר' אליהו ראם ז"ל. היה מפארי חבורתו, תלמיד חכם מופלג ובקי בש"ס ובד' חלקי שו"ע. כיהן כרב בית מדרשו 'היכל רבינו יוחנן' בירושלים והיה דוגמא ומופת להתמדת התורה וניצול הזמן. שימש כרב בתי שחיטה ורבים מפסקיו נדברו בבתי המטבחים בשמו. שימש גם כגבאי בית מדרשו למעלה מיובל שנים, בהיותו טוב לשמים וטוב לבריות, ענוותן שפל ברך ומאיר פנים לכל אחד. ניהל גמ"ח כספים על אדני חסד ואמונה. נלב"ע בשם טוב כ"ו אדר ראשון תשס"ג.

פלפול החברים

לימים הונהג בהוראת הקודש שאחד מבני החבורה, על פי תור, מוסר שיעור בפלפול או מחידושי בענין הנלמד, בעת סדר הלימוד של יום שישי. לאחר מכן היה מוסר השיעור מעלה את דבריו ע"ג הכתב והיו שולחים אותם לחצר קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א, כדי שיהיו לנגד עינו ולנחת רוחו הטהורה.

לאחר זמן הוקצה גם סכום מיוחד שהיה ניתן לכל אחד מבני החבורה שמסר שיעור. ובאגרת קודש נאמר: "יום ב' לסדר וה' ברכה. גם לראות שענין המצטיינים יהי' בסדר, בכל שבוע יאמר אחד מהחבורה חידושי תורה, ושיקבל פרס חמישה לירות".

על הרצאת החידושים והעלאתם על הכתב קוראים אנו במכתב ששלח הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל מארה"ב אל ידידו הרה"ח ר' דוב פרידמן ז"ל בחיפה, בקיץ תשי"א בענין הכולל³¹, וממנו ניבטת גם החשיבות הגדולה של הכולל בעיני קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א:

"תכתוב לידידנו ר' שמעון בוקשפאן שלא יתירשל בסדור העשרה מצטיינים כ"א יסדר את זה בזריות בלי שום תירוץ, ואפשר לצרף לזה אף שאינם בהכולל אם הם בהחבורה הק' ואם הם מתאימים, העיקר שיסדר עשרה מצטיינים שיתעמקו בתורה וכל אחד מהם יחדש פעם בשבוע איזה חידושי תורה ויאמר את החידושי תורה לפני חבריו בנוכחות ר"ש בוקשפאן וידפיסו את זה, ואחרי שיתאסף איזה חוברת ידפיסו את זה, וכל אחד יקבל פרס בעד כל חידוש שיחדש 5 לירות ולתכלית זה הוקצב 40 לירות לחדש, ובד"כ ישגיח שיהי' סדר בהכולל ואל יתערבו בשום פוליטיקה, ועיניהם ולבם יהי' תמיד נתונים לעבודת ה' בתורה ובתפלה שיהיו לכבוד ולתפארת, ולא אוכל לתאר לך את התענוג והנחת שיוסובבו לכ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א מזה..."

"נצטויתי מפי כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א לכתוב לך עוד הפעם שתזרו את ידידנו הר' שמעון בוקשפאן לסדר תיכף ומיד את העשרה מצטיינים, יותר רצוי שיהי' כלם מחברי הכולל הלומדים בישיבת אדמו"ר עט"ר שליט"א, רק באם אין המספר אפשר לצרף מהחבורה הקדושה אם הם מתאימים להשלים מספר עשרה, אבל יותר טוב ורצוי מאנשי הכולל".

במכתב לאחד האברכים ששלח את החידושי תורה³²: "אנו שבעי רצון מהשיעור בח"ת שהמציא לנו והשי"ת יעזור שיוכה ליגע בתורת ה' באמת להגדיל תורה ולהאדירה".

היו שולחים למרן זיע"א את החבורות והחידושים של האברכים והבחורים ונשא הדבר חן בעיני המלך. במכתב מחצה"ק לר' שמעון נכתב כה: "ב"ה יום ג' פ' תשא. את הגליון הראשון של ישיבתנו הק' לנכון קיבלנו, השי"ת יעזור שיהי' בהצלחה, השי"ת יעזור שנוכה לראות ממנה המטרה הנשגבה, שיהי' לגאון ולתפארת כאוות נפשנו. גם להמשיך לכתוב את החידושי תורה, ואי"ה שיהי' טוב נשתדל להדפיסם".

הכתב והמכתב

לאחר שהצטברו כמה וכמה גליונות של חידושים שנמסרו הביע מרן זיע"א רצונו כי הדברים יבואו על מזבח הדפוס, אלא שלמעשה לא יצאו הדברים לפועל והקונטרסים לא ראו אור.

31 נדפס בקונטרס 'יחננו ויברכנו' ירושלים תשע"ו, עמ' רא ואילך.

32 'כתבי קודש', מכתבי קודש עמ' ריג.

במכתב קודש כותב מרן אדמו"ר זיע"א³³: "דעתנו להדפיס את החידושי תורה אשר יש מאנשי הכולל. את הכתבים קבלנו... גם דעתנו להוסיף על הקונטרסים כמה שיש עוד חידושי תורה... בטח יש אצלכם כמה חידושי תורה מהמצטיינים אשר נוסף בזמן האחרון, לראות לאסוף אותם ביחד ולהכין שיהיו מוכנים להדפיסם, ולהוודע איזה סכום צריכים לזה".

ובאגרת אחרת: "גם מה נשמע מ"חידושי-תורה" שכבר כתבנו הרבה פעמים ולראות להתחיל להדפיס. להשתדל לכתוב לנו פעמים בחודש, מכל הנשמע בהכולל, והשי"ת יעזור".

והיה מרן זיע"א מזרז מעת לעת באגרותיו הקדושות להדפיס את חידושי התורה של בני הישיבה: "יום ב' פ' נח. גם להשתדל אם כבר מוכן להדפיס את החידושי-תורה ולהודיענו תיכף". וכך גם במכתב מקיץ תש"ט: "ב"ה יום ד' פ' חקת. ישתדל להדפיס את החידושי – תורה ולסדר איזה הקדמה בהקונטרס בקיצור, לכתוב בהשער שהמדפיסים הם בני הישיבה שלנו, תחת השגחת אדמו"ר שליט"א, תיכף לתקן את כל זה ולהודיענו".

במכתבים הבאים לאחר מכן מזרז שוב מרן זיע"א על כך: "יום ג' פ' תולדות. לראות תיכף לסדר את הכתבים מ"חידושי תורה" מזמן העבר ומעכשיו, הכל לסדר שיהי' בסדר מוכן להדפיס". וכן: "יום ד' פ' תולדות. למעשה להשתדל להדפיס את ה"חידושי-תורה". גם בחודש כסלו: "ב"ה יום ד' פ' וישב. וגם מה נשמע מ"חידושי-תורה" שכבר כתבנו הרבה פעמים ולראות להתחיל להדפיס".

שאיפת כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א קמה וגם ניצבה לאחר שנים רבות כאשר משנת תשמ"ו עם הנחת היסוד של הכוללים במחננו והתבססות הישיבה הק' על תילה החלו להו"ל בקביעות את גיליון 'קובץ בית אהרן וישראל'³⁴.

בנין המרכז רוחני

בשנת תשי"ב כבר מנה הכולל 35 תלמידים. עם התרחבות הכולל והיותו שרוי במצוקה בשל חוסר מקום קבוע, וכמו כן התרבות מספר הבחורים שהשתייכו לחבורה הק' שמחוסר מקום

33 שם, עמ' קפה.

34 עם התחלת הדפסת 'קובץ בית אהרן וישראל' בגיליון הראשון שיצא לאור בשנת תשמ"ו לקראת מלאת ארבעים שנה לעליית כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א מעמק הבכא ביום כ"ג אייר תש"י, הופיע בשער, 'דבר הנהלת המוסדות' ובו נכתב לאמר: "חביבים עלינו דברי קודש כ"ק מרנא ורבנא אדמו"ר הקוה"ט זיע"א שמנו"כ בטבריא ת"ו, שזרז בבני חבורתנו הק' להעלות ולהקריב על מזבח הדפוס חידושי שנתחדשו בכי מדרשא. ולעשות רצון צדיק חפצנו, כ"ק נזר תפארתנו, רוח אפינו אשר בצל נחיה, מרן אדמו"ר שליט"א שפקודתו שמרה נפשינו".

לפנינו עדותו של הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל המתארת את רצון קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א בהדפסת חידושי תורה מבני הכולל (נכתב על ידו בדברי מבוא לד"ת ששלח למערכת 'קובץ בית אהרן וישראל', ופורסמו בגיליון המאה שיצא לאור בשנת תשס"ב):

"רציתי להקדים ולכתוב קצת דברי חיזוק לקראת הופעת גיליון המאה בעז"ה, ובאמת אגיד כי אין מילים להעריך דבר גדול ונשגב זה, שהמחולל של הרעיון הזה הוא מלכינו רוענו קדושינו אדמו"ר זצוק"ל ע"ט נזר תפארתנו שמנו"כ בטבריה זיע"א, וזוכרני שתורה להשי"ת שזכיתי להיות בהיכלא קדישא בהכולל שלו שהעמיד על מנת להקים גדולי תורה ויר"ש וחסידיה, ורצה בכל עוז שילמדו בהתמדה בלי הפסק ורוב הכמות והאיכות הן בהספק והן בעיון רב בעומק הסוגיות ולחדש חידושים ולאמרם להחברים היקרים, וגם לכותבים ולהעלותם על מכבש הדפוס, וקיווה וציפה כגיליון עיניים שיצא לאור, והיה אומר שזה עיקר עבודתו להעמיד תלמידי חכמים אמיתיים חסידים ואנשי מעשה, ומיטב כוחותיו השקיע בזה במסירות נפש ממש כידוע. וזוכרני כאשר הצליחו לחדש חידושים בסוגיות שלמדנו ואמרנו זאת בחבורה ואדמו"ר זצוק"ל שלח אותנו להבחן אצל הגאון הגדול גאב"ד טשיבין זצ"ל, והגאון שמח מאוד מהחידושים וכתב מכתב חם וחיזוק לכ"ק אדמו"ר זצוק"ל, ומחמת עיכוב לא יצא אז לפועל הרעיון להעלות אותם בדפוס. וב"ה שזכינו כבר ט"ב שנים שיוצא לאור קובץ שלם ומהודר. יעזור השי"ת להמשיך הלאה".

היתה פזורה בכמה מקומות שכורים, וכן ישיבת הצעירים בערב, החלו לטכס עצות ורעיונות להקים בנין שיהא מרכז עבור כל מפעליו הק' של מרן זיע"א.

הסכמת מרן זיע"א הגיעה במכתב: "בעזה"י ט"ו תמוז התשכ"י. לכבוד ידידינו היקר והנכבד הרה"ח מו"ה שמעון בוקשפאן הי"ו אחדדשה"ט באה"ר. ...ואנו מסכימים להחלטתם המשותפת של הועד הגשמי והרוחני בהשתתפות כבודו לאסוף סכום הגון בתור יסוד לבנין או לשכור בנין שיהי' מרכז לתורה ולתפלה בשביל הכולל והחבורה הקדושה ולהשתדל גם שכל אנ"ש באה"ק ישתתפו בזה ואי"ה גם אנו נשתתף בסכום הגון לטובת הדבר הנשגב הזה".

לאחר מאמצים מרובים נמצא מקום מתאים ברחוב אבינועם ילין בשכונת בית ישראל בואכה שכונת הבוכרים, בתרומת הנדיב ר' ברוך זמל ע"ה שנדב את גג ביתו לבנות עליו את בנין המרכז, ונחתם הסכם כתוב בינו לבין ר' שמעון בוקשפן ז"ל בשליחות מרן זיע"א³⁵.

במכתב קודש מט"ו אלול תשכ"י נתקבל מענה תחת איזה שם לבא בהסכם עם הנדיב: "את השם לדעתנו אפשר לכתוב כפי שרשום על הפירמא שלנו, זאת אומרת בית אולפנא בית אהרן וישראל כולל אברכים מצוינים בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר עט"ר שליט"א מסטולין - קרלין, בבית הקדש בית ברוך. להשתדל לגשת מיד אל הבנין ולהתחיל בעבודה, ואמנם כל ההתחלות קשות, אבל נקוה כי חפץ ה' בידינו יצליח ונוכה לגמור את הבנין במהרה".

במכתב אל כלל אנ"ש לטובת המרכז הרוחני³⁶ מחודש תמוז תשי"ג מופיע בארוכה הצורך בבנין המרכז ושם נכתב אודות הכולל: כולל אברכים מצוינים, בו לומדים כשלשים אברכים מבני ציון המצוינים המוכשרים בעזה"י להשתלם לגדולי ישראל ולמורי הוראה. שיעור מיוחד מתקיים לחידושי תורה מחודשים ע"י לומדי הכולל בפלפול רחב ועמקות ישרה. אברכים אלו אשר תורתם אומנתם, מקבלים תמיכה מסוימת מהכולל המקיל להם לקצת את מצבם הכלכלי הקשה, כן מקבלים גם כללות חברי החבורה הק' תמיכות שונות על ידי המרכז.

במכתבי הקודש ששיגר לאנ"ש אודות בנין המרכז התבטא מרן אדמו"ר זיע"א בביטויים נשגבים ומופלאים³⁷: "יתאמן לעזור בכל מה דאפשר להקמת המרכז כי לא אוכל לתאר לכם

35 במערב בית המדרש הוצב לוח זכרון על אבן שיש ועליו חקוק: "לזכרון עולם בהיכל ה', האבן הזאת תהי' לעדה כי הנדיבים הנכבדים הרב ברוך ישראל זמל הי"ו בן הרב משה יצחק ז"ל וזוגתו מרת דבורה תחי' בת הרב נפתלי הכהן זצ"ל הקדישו בנדבת לבם את שטח הגג מהקומה הראשונה להקמת בנין הק' הזה עבור מרכז רוחני בית אולפנא בית אהרן וישראל בעיה"ק ירושלים תוכב"א מיסודו של כ"ק מרן אדמו"ר הרה"צ הקוה"ט רבינו יוחנן פלרוב מסטולין קרלין זצוקללה"ה זיע"א". בהמשך מפורטות התחייבויות נאמני ההקדש בית אולפנא בית אהרן וישראל בהקדש ברוך ודבורה זמל' על זכויות הנדיבים, כפי המפורט בשטר ההקדש שנעשה ביום ט"ו כסלו תשי"ג, ולאחמ"כ הוסיפו את תאריכי היא"צ של ר' ברוך שנלב"ע ביי"ב אדר תשל"ב, וזוגתו מרת דבורה בט"ו כסלו תשכ"ב.

לאחר חתימת ההסכם סיפר הנדיב ר' ברוך זמל כי במקום זה היה מקום מגוריו של הגאון רבי שניאור זלמן פראדקין זצ"ל בעל 'תורת חסד' מלובלין. והעיד תלמידו הגאון רבי ישראל יצחק רייזמאן זצ"ל כי בקרב ערביי הסביבה היה מוחזק אחר פטירתו עפר המקום כעפר סגולה.

36 קונטרס 'יחננו ויברכנו' עמ' רי"א. בעת תחילת פעילות בנין המרכז הגיעה הוראה בכתב ממרן זיע"א: "גם לראות לסדר משרד עבור הכולל וליישב שם את האברכים יוסף ציינורט ועקב סופר, ולראות שהם ישתדלו בענין המרכז וגם בכל הענינים הנחוצים ענין הכסף ובכלל כל הענינים".

37 'כתבי קודש', מכתבי קודש עמ' קצ, קצח ועמ' רטז. סיפר ר' אהרן יוסף בריזל כי בעת תחילת בנין המרכז, עלה לביתו של החסיד ר' אהרן רעזניק ז"ל בחיפה (שהיה עוד מחסידי מרן אדמו"ר זי"ע בלוצק) להתרימו לטובת הבנין, כשהראה לו את המכתב בו נכתב "כי זה ממש נוגע לנו עד הנפש", החל ר' אהרן לבכות ואמר לו, האט רחמנות ואל תבנו את הבנין, כתוב פה שכשתגמרו לבנות את הבנין יסתלק אדמו"ר זי"ע מעוה"ז ח"ו ח"ו, שאלו ר' אהרן יוסף וואס פאלט דיר איין, ענה שהוא מכיר את זהירות אדמו"ר בלשוננו, וברור אצלו כי זה עד כדי כך.

עד כמה שהדבר נחוץ...". "לראות להתמסר במרץ בהקמת המרכז, וכל הקודם זכה³⁸, כי זה ממש נוגע לנו עד הנפש". "...ובמשך הזמן תראו ותבינו את גודל נחיצות הדבר...". ואכן אברכי אנ"ש וחברי החבורה נרתמו בהתלהבות ובמסירות לפעילות ולהתרמה כדי לקיים רצון מלכם.

חגיגת חנוכת הבית של שלב א' של בנין המרכז הרוחני התקיימה בשמחה רבה ובהשתתפות כלל אנ"ש מרחבי הארץ ביום כ"ג אייר תשי"ד³⁹. כעבור ירחים מספר, ביום בדר"ח אלול תשי"ד, זכו אנ"ש והאירה הארץ כאשר מרן זיע"א הגיע לביקורו האחרון בארה"ק לקראת ירח האיתנים תשרי תשט"ו. היתה זו הפעם האחרונה שמרן זיע"א התפלל בימי ראש השנה עם קהל אנ"ש בצוותא חדא בימי חיי חיותו ברוב עם הדרת מלך. התפילות והשולחנות הטהורים התקיימו בבית הכנסת הגדול בבנין המרכז הרוחני אשר עדיין לא נגמר כראוי ואף הגג עוד לא הושלם וכוסה בשקי מלח⁴⁰.

על דפי הבלנק של הבנין בחיי חיותו של מרן אדמו"ר זיע"א נכתב "מרכז רוחני שע"י בית אולפנא בית אהרן וישראל" כולל אברכים מצוינים בנשיאות מרן הרה"צ הק' אדמו"ר מסטולין קרלין שליט"א בעיה"ק ירושלים ת"ו. בצד הדף באה רשימה "המרכז מכיל" כשבראש הרשימה נכתב: א. כולל אברכים מצוינים המשתלמים בהוראה ולמשפיעים רוחניים.

מיד ועובר לחנוכת הבית הורה מרן זיע"א כי האברכים והבחורים יכנסו לבנין להתפלל בו ואף בשבתות. לקראת הימים הנוראים של שנת תשט"ז הגיעה הוראת הקודש כי כל התפילות וכן ההקפות בשמחת תורה יתקיימו בבנין המרכז – ושוב כפי ההוראה שניתנה בשעתו עוד בהיות הכולל בבית הכנסת 'בית אברהם' – רק לחברי החבורה הק' ובני הכולל. לאחר כמה ימים הגיעה אגרת שנית מחצה"ק בויליאמסבורג ובה נכתב: "אנו מבקשים ומוהירים שישתדלו הבחורים והאברכים להתפלל לחוד בהמרכז ולא בבית הכנסת, ואנו מקוים להיות עמהם", עם קו נטוי להדגשה תחת המילים 'ואנו מקוים להיות עמהם'.

עם השלמת הבנין החלו אט אט להעביר אליו את כל מפעליו של רבינו הק' ובכללם הכולל 'בית אולפנא בית אהרן וישראל'.

38 יזכר לטוב החסיד ר' משה שלום שור ז"ל שהיה הנחשון והראשון ותרם סכום עצום של אלף לירות. ר' משה נלב"ע בכ"ג חשוון תשי"ד. בליל ב' דשבעות תשי"ד בא ר' משה בחלום לר' דוד לייב הויזמאן (מקרו, איש ירושלים בארה"ב. אגב, מרן זיע"א ציווה לרד"ל באחרון של פסח תשי"ד שיזכיר ויעלה שמות נשמות מאנ"ש בירושלים) בבקשה שיזכירו לפני כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, למחרת בעת הזכרת נשמות בשולחן הטהור סיפר ר' דוד את חלומו והזכירו ענה מרן אדמו"ר זיע"א, אה! אה! אה! ושאל פעמיים מה שמו ושם אביו, ואמר "היתה לו זכות שנתנו לו לבא משם כדי לבקש להזכירו". יש מספרים כי אז התבטא מרן אדמו"ר זיע"א את דבריו הנודעים אודות ר' משה, "דער וואס ער האט געגעבן דעם ערשטן טויזנטער, ער האט אריינגעכאפט".

39 ב'כתבי קודש', מכתבי קודש עמ' קעז: "לעשות חנוכת הבית בכ"ג אייר... אבל לא ברעש". ביום זה בשנת תש"ו עלה אדמו"ר זיע"א לארה"ק. בהזמנה שנשלחה אל כלל אנ"ש נכתב: "הוא היום אשר בו הגיע הוד כ"ק עט"ר מרן שליט"א אל הנחלה ואל המנוחה בארצנו הק'. לאחר שנות גלות, נדודים, ויסורים אשר לא ישוערו. הוא היום אשר בו עלה - לפני שמונה שנים - הוד כ"ק שליט"א על אדמת ארצנו הק'. הוא היום אשר בו זכינו לקבל את אור - פני מאיר עינינו הוד כ"ק עט"ר שליט"א בארצנו הק' לפני שמונה שנים. הוא היום אשר בו הוחי העצמות היבשות, ובו הופיע עלינו אור חיות, והופח בנו רוח קדוש, טל של תחי'. יום גאולה הוא לו ולנו! יום חג הוא לכולנו! בזה היום אשר עשה ה' נגילה ושמחה בו".

40 את הגג יצקו ביום כ"ד כסלו תשט"ו בעת שמחתו של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א ביום הכנס להבחל"ח נכדו כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א על ברכיו לבריתו של אאע"ה. נאמן ביתו המסור ר' בערל פרידמאן שיגר באותו יום מכתב מול טוב נרגש למרן זיע"א, ושילב בו את ב' השמחות בחצר הקודש, וכירך ברכת שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

אחר פטירת מרן זיע"א היה בנין מרכז רוחני זה להצלה ולעוגן בו התלכדו תלמידיו וחסידי הנאמנים לשלשלת הקודש ולאילנא דחיי, ובו התפתחה והתבססה חבורת הבחורים ואנ"ש⁴¹, ואז ראו והבינו 'את גודל נחיצות הדבר' כלשון מרן זיע"א במכתבו שהובא לעיל, וממנו יתד לכל מוסדות החינוך לתורה וחסידות לאנ"ש בעיה"ק ירושת"ו, ולאחמ"כ עם הרחיב מקום אהלם בכל ערי מושבותם בארץ הקודש.

גם לאחר עלות מרן אדמו"ר זיע"א לשמי רום ביום כ"א כסלו תשט"ז המשיך הכולל במתכונתו, אלא שפנה הודה ונסתלק המלאך העומד על גבה ואומר גדל.

'בית אולפנא בית אהרן וישראל', יצירת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א, הלא הוא אבן הפנה לבתי המדרש להוראה ולהלכה אשר שם משתלמים אברכי אנ"ש בכל מקצועות התורה וההלכה, אשר הוציאו מבין כתליהם רבנים, דיינים, מרביצי תורה ומחברי ספרים חשובים במקצועות התורה, לשם ולתהלה, לכבוד ולתפארת⁴².

בעז"ה בפרקים הבאים – אודות הישיבות הק' מיסודו של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, ישיבת 'קארלין סטאלין' – בית אהרן וישראל' בארה"ב, ישיבת 'מחנה ישראל' לעולי תימן בארה"ק



41 לאחר הסתלקותו נקרא בית הכנסת שבבנין המרכז הרוחני 'היכל רבינו יוחנן' ע"ש הק' של מרן זיע"א.

42 בתחילת זמן הקיץ תשל"ט נוסד ע"י כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א הכולל לאברכים מצוינים 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' שפתח את שעריו לאברכים שנבחרו בקפידה, והמובחרים שבחבורה הצטרפו אליו. בתחילת דרכו של הכולל למדו בביהכ"נ 'רבי לייב' ברחוב בלזר בירושלים. וכשהתרכו ספסלי דבי מדרשא (בערך בשנת תש"ן) עברו לבית מדרשנו 'בית יעקב' שבשכונת רמות ירושת"ו. כראשי הכולל כיהנו הגאונים רבי פנחס פרנקל זצ"ל, ורבי יצחק דו"מיטרובסקי זצ"ל ויבלחט"א רבי ברוך שמואל הכהן דויטש שליט"א.

בחודש ניסן תשמ"ה התרחבו השערים ונפתחו חמשה כוללים. עם הזמן נתרכו עוד ועוד ספסלי בתי המדרשות בערי מושבות אנ"ש. וכל פרשת גדולת הישיבות הקדושות וכוללי האברכים הלא הם כתובים מאחורי עמוד השער של 'קובץ בית אהרן וישראל', ישיבות גדולות וקטנות, בתי מדרש להוראה וללימוד ש"ס והלכה, לנחת רוחם של רבותינו הקדושים והטהורים.

הערות

הערות לפירושי רבי שמריה ב"ר אלחנן לשיר השירים, גנוזות, גיליונות רכו-רכז

הערה על מדור גנוזות בטעם שנמשלו ישראל לתפוח

בגליון האחרון (רכ"ו) במדור גנוזות, בהוספות לפירוש שיר השירים מרבינו זכאי ב"ר משה זלה"ה הובא (בעמ' כו) טעם בשם רבינו שמואל (השלישי) למה דימו ישראל לתפוח, 'שכשם שמתחילת הפרי שלו עד השלמתו יש חמישים יום, כך שמעו ישראל את הדיברות אחר חמישים יום'.

וצ"ע מדברי הגמ' בבכורות דף ח' ע"א, 'ת"ר, תרנגולת לעשרים ואחד יום, וכנגדה באילן לז'. (ופירש"י (בד"ה לז): ומשעת פרחיו עד שעת גמר פריו (שנים) [אחד] ועשרים יום). כלב לחמשים יום, וכנגדו באילן תאינה. חתול לחמשים ושנים יום, וכנגדו באילן תות. חזיר לששים יום, כנגדו באילן תפוח וכו'.

הרי דרך השלמת פרי תאינה הוא חמישים יום, אבל השלמת פרי תפוח הוא שישים יום, ודוחק לומר דהתנא מנה משעת פריחה, ורבינו שמואל מנה רק מתחילת הפרי ממש, דלמה לא ימנה מההתחלה ממש, גם למה ישנה ממה ששנוי בברייתא בגמ'.

ואולי יש ליישב ע"פ מה שכתוב בגמרא (שבת פח, א) [הביאה רבי שמריה שם], אמר רבי חמא בר חנינא מאי דכתיב 'כתפוח בעצי היער', למה נמשלו ישראל לתפוח, מה תפוח זה פרי קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע. ועוד במדרש (שיר השירים רבה פר' ב' ג, ב), 'תפוח בעצי היער' וכו', רבי אחא ברבי זעירא אמר חורי, מה תפוח הזה מוציא נצו קדם לעליו כך הקדימו ישראל עשיה לשמיעה, שנאמר (שמות כד, ז) נעשה ונשמע. רבי עזריה אמר תרתי, מה תפוח זה אינו גומר פרותיו אלא בסיון, כך לא נתנו ישראל ריח טוב בעולם אלא בסיון.

ואם כן י"ל שכיון שתפוח שונה מכל פרי, שפריו קודם לעליו, אפשר למנות את גידולו מעת התחלת צמיחת הפרי שהוא קודם לפריחת עליו בתפוח, וזהו מה שמנה התנא בברייתא המובא בבכורות כמו שאר הפירות שמנה מההתחלה, שבהם הוא פריחת העלה. ומשא"כ ר' שמואל מנה מהפריחה כמו שאר פירות שמונים מהפריחה, וי"ל ע"כ במציאות הדברים.

שוב נתעוררתי שבאותו מדרש שיר השירים הנ"ל שכתב שתפוח נצו קודם לעליו, כתוב בהמשך כדברי רבינו שמואל, וכתוב להדיא משעה שמוציא ניצו ועד שגומר פירותיו, וז"ל: רבי עזריה אמר חורי מה התפוח זה משעה שמוציא ניצו ועד שגומר פירותיו חמשים יום, כך משעה שיצאו ישראל ממצרים ועד שקבלו את התורה נ' יום. ובהגהות הרד"ל על המדרש עמד בזה וציין לגמ' בכורות הנ"ל.

וראיתי תירוץ נחמד ע"פ התוס' בשבת שם, שכתבו וז"ל: הקשה ר"ת שהרי אנו רואים שגדל כשאר אילנות, ומפרש דתפוח היינו אתרוג, וריח אפך כתפוחים מתרגמין כריחא דאתרוגא, ואתרוג פרי קודם לעליו שדר באילן משנה לשנה ואחר שנה נושרין עליו של אשתקד ובאין עלין אחרים הוי פרי קודם לאותם עלים, עכ"ל. ולפי"ז י"ל שפיר דאתרוג גדילת פירותיו בחמישים יום, ובכורות מיירי בתפוח ממש שגדילתו בשישים יום, והכל על מקומו יבוא בשלום.

יוחנן ברד"א בריו"ל

מודיעין עילית

הערות על פירוש רבינו שמריה

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'בית אהרן וישראל', אחר מבוא הברכה, ברצוני להגיב מעט על מאמרו הנפלא של הרב יהודה זייבלד שליט"א שנתפרסם בקובץ רכ"ו, אשר הביא כדרכו יין ישן המשומר בענביו מקדמת דנא, מפירושו הנפלא של האי גאון מתקיפי קרמאי רבינו שמריה גאון פוסטאט על מגילת שיר השירים, ונדפס שם חלקו הראשון של הפירוש בלשון ערבי, ותרגומו ללה"ק עם הערות מחכימות, לגלות הפנינים הרבות שבדברי רבינו.

והנה כשם שספרי הראשונים שנדפסו מכתבי יד לפני איזה עשרות שנים, הגדילו תורה והרבו הדעת, וכיהיו יד לומדי תורה ממשמשת בהם ושמעתתייהו מיתבדרן בי מדרשא, כן ודאי כל דברי הראשונים שהרב הנ"ל עמל בפרסומם, יאירו עיני ישראל כאשר יתקבצו ויתבררו לידפס כסדרן בעז"ד, מתוך כל מה שהתחיל בו הרב הנ"ל, וזכות הרבים תלוי בו. לכן נתעוררתי להוסיף זעיר שם זעיר שם על הערותיו בדברי רבינו שמריה, כדי לצרף מעט חלקי בבירור מקחן של ראשונים לתועלת הלומדים, ולימטי לי שיבא מכשורא בהבנת דבריהם. ואמנם אין לי ידיעה בלשון הערבי, ויתכן שחלק ממה שאכתוב כאן יתברר כטעות לפי דברי רבנו במקורן, ואעפ"כ שמא יש בהם דבר אמת. וזאת אשר רציתי לעורר בעז"ד.

א. בד"ה 'הדיבור נוהג' מנה רבינו את חלקי הדיבור שבשה"ש, ובחלקים הראשונים מנה כמה פעמים יש כל מין דיבור זה במגילה, ובאחרונים הוסיף הרב הנ"ל בסוגריים את המילים של מניית הפעמים שישנם. והנה אין הכת"י לפני כמובן, אבל קשה להאמין שבכל חלקים אלו נשאר בכת"י רק התיבות של פירוש מין הדיבור, ונטשטשו שוב ושוב דווקא התיבות של מנינו. ומסתמא בחלקים אלו נמצא כל מין דיבור רק פעם אחת בכל המגילה או עכ"פ פעמים מעטות, ולכן לא ראה רבנו צורך למנותם, אלא פרט שישנם גם מינים אלו בשה"ש. ואולי לא מנה רבנו מספר חלקים אלו, מפני שהם חשובים פחות מהראשונים שהם ביחס לבורא ולנביאו. [א"ה, ככה"י נטשטש הצד השמאלי של העמוד ונשארו התיבות שבצד הימני, ולכן בכל אחד אכן חסרות שתי-שלוש תיבות שבהן נתבאר מניין הפעמים].

ב. בתפסיר ד"ה 'ההתחלה היא', תרגם רבינו 'שלמה אהיה כעוטיה על עדרי חבריך - כדי שלא אהיה כתועה כשהיא מבקשת את משכן חבריך'. והרב הנ"ל (הערה 30) משער, שרבינו מפרש 'עוטיה' לשון חיפוש אחר הבורא בריצה או סיבוב. ולענ"ד אילו היה כוונת רבנו שהאומה מדברת כאן על עצמה כשהיא מבקשת הו"ל לומר 'כשאני מבקשת', ועוד שלפ"ז הלא היא מבקשת את בוראה ואילו רבינו מסיים שמבקשת את משכן חברי, והרי פירש בשרח שחבריו הם מלכי האומות אוהבי החכמה. ולענ"ד התועה שהזכיר רבנו היינו דת השקר הנמצאת בין האומות, ומחזרת על פתחי מלכיהם שהם מקבלים אותה בסבר פנים יפות מפני אהבתם להכמה. וטענת האומה שאם לא תטיב עמי בגלוי [כמו שפירש בשרח על חלקו הראשון של הפסוק], אתפתה ללכת בדרכי תעייטה למצוא חן בעיני מלכי האומות המטיבים לה בגלוי. וכן מתבאר גם מדברי רבינו זכאי שהביא בהמשך, שהעוטיה התועה היינו שנוטה וסוטה מן הדרך.

ג. בד"ה 'כי טובים דודיך' כתב רבינו שהיא הקבלה, והיא אפשרית בלשון כדוגמת 'ד' הושיעה וגו'. והרב הנ"ל (הערה 38) פירש, שהוקשה לו שפתח בנשיקות וסיים בדודים, וע"ז הביא דוגמא מההקבלה בפסוק ד' הושיעה בין שם ד' ותואר המלך. ולענ"ד קשה לקבל שכאן בא רבנו לפרש את עצם מושג ההקבלה, ולהוכיח שההקבלה אפשרית, והרי בכל הקבלה בהכרח התואר מתחלף למילה נרדפת לו, שזהו עצם ההקבלה. אלא פשוט לענ"ד שהוקשה לו, שהכתוב פותח בדיבור האומה על הבורא בלשון נסתר 'ישקני מנשיקות פיהו', ומסיים בלשון נוכח 'כי טובים דודיך', והיה מקום לומר שאין זה מתאים בתוך הכפלת ההקבלה לשנות את צורת הדיבור למי הוא פונה. וע"ז הוכיח רבנו שהקבלה כזו היא אפשרית, כמו שמצינו בכתוב ד' הושיעה, שפתח בלשון נוכח ד' הושיעה, ועבר להקבילו בלשון נסתר 'המלך יענו'.

ד. בד"ה 'שחורה אני'. המילים 'כי מסכנתא סומקא' חסרות משמעות, וכן תמוה הערת הרב הנ"ל שם (הערה 49), ובהעתקה הערבית הובא כעין הלשון שלפנינו בתלמוד: 'איה עניותא ליהודאי כי ברזא סומקא בסוסיא חיורא'. [א"ה, טעות נפלה במהדורה, הן במקור והן במיקום ההערה בתרגום. במקור צ"ל 'יא מסכנותא' במקום 'יא עניותא', ובתרגום, מיקום הערה 49 הוא על המילה מסכנותא, ואכן צ"ל גם שם בהמשך "ברזא"].

ה. בד"ה 'שאחריו השלים הרב הנ"ל ע"פ המובן, שכוונת רבינו לומר שיחזרו ישראל לתיקונם כיריעות שלמה המתכבסות ומלבינות. ולענ"ד ממה שבחר רבינו להביא את הכתוב וישבו על הארץ וגו', יותר מכל אלפי המקראות העוסקים בישועתן של ישראל, מסתבר שכוונתו עוד לפרש 'יריעות שלמה' שגם הנמשל קשור לשלמה המלך, שבחזרת האומה לתיקונה היא תהיה באהל יריעות שלמה, דהיינו תחת מלכות בית דוד, וע"ז

הביא מהכתוב 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם'. [ובאמת גם בתחילת המשל 'כאהלי קדר' הוסיף רבינו כעין זה, שלא די שהם נמשלו לשחורים כאהלי קדר, אלא שהם נתונים בגלותם ממש בין שבטי קדר, וכמבואר בתפסיר לעיל 'כאהלי קדר השחורים המקיפים אותי']. ואולי תועיל הערה זו להשלמת כל השורות הבלתי קריאות שם.

ו. בד"ה 'אם לא תדע' כתב רבינו 'את, הנאה בנשים, - והוא, חי נפשי, דבר שלא יתכן שיעבור'. נראה שכוונת אריכות זו, שהבורא סותר את דברי האומה שאמרה מקודם לאומות, 'שחורה אני ונאווה' דהיינו בגלות ובגאולה, אלא אף במצב הגלות לעולם את הנאה בנשים. וכך חוזר רבינו ומבאר להלן פסוקים י"ב וט"ו, שהאומה אומרת שיפיה היה רק בעת גילוי השכינה, והבורא משיבה שעדיין היא כן.

ז. בד"ה הנ"ל פירש רבינו צאי לך בעקבי הצאן, שתשמרי את היהדות בעקבות הקדמונים והם ר"ע וחבריו שנהרגו על קידוש ד'. נראה שכוונתו לפרש שהצאן כאן הוא משל למוסרים עצמן להריגה, וכמו שנאמר 'נחשבנו כצאן טבחה' ועוד מקומות.

ח. בד"ה לסוסתי כתוב בתרגום דברי רבינו 'ויש בו משמעות אחרת לפי הכתיב שהוא לסוסתי לפי ...', והאריך שם רבנו להביא שהשבטים חששו להכנס לים עד שנכנס נחשון וכו'. ואין מובן כלל מה מצא בתיבת לסוסתי, ואיך הוא תלוי דווקא בכתיב שנכתב לסוסתי חסר, ובאמת בהעתקה הערבית הועתקה תיבת לסוסתי מלא אף כאן. ולכן לענ"ד אינו ענין לכתיב וקרי, רק כוונתו לשלול מה שהביא בפירוש שאחריו, שנדרש תיבה זו בחילוף ס' בש' והוא לשון ששון, ואילו בפירוש זה הוא ע"פ הכתוב בס'. ועצם כוונת רבנו בפירוש זה לכאור' היא, שבפירוש ראשון נקט כנראה שהאומה היא משובחת ונאה כמו הסוסה שברכבי פרעה, שודאי היתה נאה למשון הסוס אחריה, ואילו עתה הנמשל הוא שכשם שברכבי פרעה חשש הסוס להכנס עד שמשכתו הסוסה, כך כאן חששו ישראל להכנס עד שנמשכו אחרי נחשון.

אמנם ראיתי בהעתקה הערבית, שישנם שם בתחילת פירוש זה תיבות דמיתין רעיתי [ולפלא שנשמט בתרגום], וכנראה כוונתו שתיבות אלו הן שנשתנה פירושו עתה. ואולי לפי פירוש זה אין הכוונה לפרש דמיתין לשון דימוי ומשל, אלא לשון שתיקה ודומיה [כעין פירש"י בפי' הא' 'שתקתיך מצעתך'], שמול סוסי פרעה דממו ישראל ולא נתעוררו לקיים מצוותם. או הכוונה כפי' הב' שברש"י דמיתין - הראיתי, והכוונה שמול סוסי פרעה הוצרכתי להראות לך יכולתי להפוך ים ליבשה, ולכן האריך רבינו בסיומו 'עד שהראה להם ...'. עוד יתכן מה שהזכיר כאן בערבי 'לסוסתי מכתוב', שלפי הפירוש הראשון והשלישי הו"ל לומר כסוסתי דמיתין, משא"כ לפירוש זה מובן שנקט לסוסתי דמיתין, היינו בעמדך נגד סוס פרעה. [א"ה, בכה"י פירוש פסוק זה מופיע בשינויים בשני כה"י, שהשני הוא עיבוד וכמו שתואר במבוא. בכ"י אחד נאמר: וקיל פיה מעני אכ"ר בחסב קאל דמיתין רעיתי, אן ישראל פזעו מן אלרכול ללבחר - ויש אומרים בו משמעות אחרת לפי מה שאמר "דמיתין רעיתי", שישראל חדרו להיכנס לים. ובכה"י השני נאמר: ופיה מעני אכ"ר לסוסתי מכתוב .. למא אן קאל אללה למשה ויבאו בני ישראל בתוך הים ... לו אן ידכלו ופזעו מן אלבחר - ויש בו משמעות אחרת, לסוסתי הוא הכתיב ... כיון שאמר ה' למשה 'ויבאו בני ישראל בתוך הים' [פחדו] מלהיכנס וחרדו מן הים"].

ט. בד"ה 'עיניך יונים' כתב רבינו 'ונאמר באלקים אהלל דבר נאים בטובה ונאים בפורענות', וכוונתו לדרשת הגמ' (ברכות ס:) בד' אהלל דבר זו מידה טובה באלקים אהלל דבר זו מידת פורענות. ונראה שבזה בא לפרש הכפל שבפסוק, הנך יפה רעיתי הנך יפה, וכמו שפירש בתפסיר שהיית יפה ועדיין את כן, והיינו שלא רק בעת הטובה נהגת כשורה, אלא אף עתה בעת הפורענות בגלות את עומדת ביפייך.

י. בד"ה 'אני חבצלת' בתפסיר הוסיף רבינו דברים, 'ובפגישתך עמי הרי ריחי ... כך הוא ריחי ולא אשנה אותו'. מה שהאריך כאן שלא כדרך תפסיר, נראה כי הכתוב תמוה שלא מצאנו בד"כ שאחד הצדדים ישבח את עצמו, ולכן ביאר שהאומה משבחת לבורא, שמכח היפגשי עמך בזמן הבית נתמתק ריחי עד שאף עתה הוא קבוע בי. גם נראה שאף בפסוקים הקודמים הוקשה לו, שבתוך שבחי הדוד הבורא יכנסו שבחים לערש ולבית, ולכן ביאר שהכל הא בהא תליא, שמכח נוכחותך ודיבורך ערשנו רעננה, ואף קורות הבית שסביב הערש הם ארוזים ומהווים קישוט לערש, ואף אני עצמי נתבשמתי מפגישתך כנ"ל. ואולי עוד ככוונת רבינו, לפי מה שפירש כמה פעמים לעיל (פסוקים ה' ח' י"ב וט"ו), שהאומה אומרת שיפיה הוא רק בעת שהשכינה שורה בה, והבורא אומר שתמיד היא נאה, ועתה היא חוזרת ומודה לדבריו שריחה קיים בה, אבל מסבירה שהוא מכח פגישתך עמי כשהיית שכינתך עלי.

יתן ד' שתוסיפו לעשות חיל בגילוי חדרי תורה, ובקרום ישקנו מנשיקות פיהו בשובו שבות עמו בב"א.

בעריש הליוון - מודיעין עילית

חילופי מכתבים אודות המאמר בגליון רכ"ח, בענין מושגתל אצבע הדר בבנין שיש בו כהן על מי להרחיק את עצמו

לכבוד הגאון רבי שלום סגל שליט"א, קראתי את מאמרו הנפלא בבית אהרן וישראל בענין מי שנקטעה לו אצבעו וחייברו לו אותה הרופאים, ודר בבנין שיש שם כהן, וכת"ר דן מי מהם צריך להרחיק והביא בתחילה הפשיטות שהישראל צריך להרחיק, ושוב דן מדברי שעה"מ סימן קע"א בענין איש ואשה שהתגרשו שהאשה צריך להרחיק, ובמקרה שאחד מבני מבוי בא לישא הגרושה כתב השער המשפט שאע"פ שאינו יכול למחות בה, מ"מ יכול למחות במי שבא לישאנה וכת"ר הרחיק בטוטו"ד לבאר הענין והשוה נידון זה לנידו"ד וכו'. אך למעשה לא הבנתי מסקנת כבודו, והטעם:

א[הנה כת"ר ביאר שהאשה והבעל הם מזיקים זה את זה וכל אחד הוא סיבה שהשני יצא, וכל הגידון ביניהם הוא מי מפסיד יותר וממילא אם האשה כעת באה להתחתן הוא הפסד גדול יותר מטלטולי דגברא, מה שאין כן הבא לישא אותה שהבעל אינו מזיק ממילא אין לו זכות לעשות דבר מעשה שמזיק לבעל [היינו שבא לישא האשה] וממילא הוא חייב להרחיק.

והנה בנידו"ד כל הטעם שאנו מחייבים את הכהן להרחיק, הוא כיון שאנו חוששים שמא אין כאן איחוי מספיק לגוף מי שחברו לו את האיבר, כיון שהרי אם היה מחובר היה 'נטהר' מטומאתו.

ואם כן הרי 'המתנגדים' ז"ל הם הכהן והאבר שמטמאו, ולא הישראל והכהן, והישראל שחברו לו האיבר דומה יותר לאדם שבא לישא הגרושה, וממילא יכול למחות בו [וכמובן לא שייך לומר שהרי הישראל שחברו לו האיבר גם כן רוצה לגור כאן וממילא מתנגד לכהן, שהרי גם בגרושים האיש אינו יכול להיות כאן לולא אשתו, ועכ"פ גם הוא רוצה להתחתן ואעפ"כ אפשר למחות בו, ואומרים לו מבחינתו תצא או אל תחתן וא"כ הוא הדין כאן אומרים לו אל תביא האבר או אל תשתילו אפילו שברור שיש לו צורך דחוף לזה], וכגון למשל בעלמא מה היה הדין אם היה צריך לשאת לרפואה האבר ביד שאינו מחובר כלל.

ב[עוד העירוני שהנה אף שבבעל ואישה שהתגרשו הרי הם נאסרים מיד זה על זה בתקנת חז"ל, וממילא יש צורך לקבוע מי קודם ואמרין שטלטולי דגברא וכו', ואם באה לכאן להתחתן, לדעת הח"מ הוא קודם, ולדעת שעה"מ היא קודמת וכו'.

אמנם מי יימר שאם אדם הלך לעשות מעשה, שהמעשה שהוא עצמו עושה יגרום לכך שהשני ייאסר עליו והוא על חבירו, ומשנה ממה שהיה עד עכשיו [והגם שזה לאונסן סו"ס הוא הגורם והעושה מעשה שיוצר מצב של שניהם אסורים] שלא נאמר שהוא הגורם לכך שצריך להרחיק, וממילא לא שייך לנידון של החלקת מחוקק והשער המשפט.

ג[וביחוד [דהיינו לחדד עוד יותר הענין של אות ב'] שאנו הרי עוסקים בשותפים בחדר המדרגות, שכל פעולה קטנה של שותף אפילו שהיא לא גירי דיליה כמדומה שמקובל שאפשר למחות משום שעוסקים אנו ברכוש משותף ולא בשותפים, וממילא כל שהוא עשה מעשה ושינה ממה שהיה הרי לכאורה הכהן יכול למחות בו להרחיק ולא להפך.

ואדיש שלכאורה כיון שהסברא הפשוטה והראשונית היא כפי שכתב כת"ר בתחילה הרי להגיד להפך צריך ראיה מוכרחת, ואף אם היינו מעמיסים לבאר שייטכן ואולי יש כאן ראיה מדבריו, מ"מ לענ"ד כל שאין ראיה גמורה עדיף להשאר עם הסברא הראשונית שהציג כת"ר.

אשמח לתשובת כת"רה,

בברכת התורה,
שלמה הלברטל

בס"ד, אל מע"כ הרה"ג ר' שלמה הלברטל שליט"א.

קיבלתי מכתבו, בו העיר בטוטו"ד על מאמרי הנדפס בקובץ באו"י בענין הרחקת נזקין במושגתל אצבע שגר בבנין שגר בו כהן, ואחרי שעייתי היטיב בדבריו, ארשום בזה מה שנלענ"ד בזה.

עיקר יסוד דברי השעמ"ש הם, דמי שבא לישא הגרושה ולהכניסה לביתו, חשיב מזיק בגרייה, כיון דע"י מעשיו לא יוכל המגרש להשתמש ולדור בביתו, [וציינתי לדברי הנמוק"י (י"ב ע"ב מדפי הרי"ף) בסוגיא דאפיקו לי קורקור מהכי, שכתב שם: 'והא דאמרי' הכא ומפסדי תאלאי, לומר שהיו מכניסין חוטמיהם בפירות ומאס ליה טפי, אבל אה"נ דבלא"ה אי הוה מאס ליה ביותר פועל ההקזה דלא הוה מהניא ליה חזקה', ומבואר

ג"כ, דאף שהאומנים עושים בתוך שלהן, ואינם נכנסים כלל וכלל לתוך של שכנים, אלא שהלה רואה מעשה הים ומצטער מכך הרבה, חייבים להרחיק, כיון שמונע תשמיש שכינו בחצירו, וגם זה חשיב מזיק בגיריה], ולגבי המגרש והגרשה עצמם, חשיבי כמזיקין זא"ז, הואיל וכל אחד שבה לגור בחצר זו אוסר ומונע את חברו לדור ולהשתמש בביתו, משא"כ כלפי אדם אחר שבה לישא הגרושה, הרי הוא מזיק את המגרש, והוא עצמו אינו ניזוק, שהרי אין עליו איסור לגור בחצר, גם יחד עם הגרושה, והאיסור רק על המגרש והגרושה, ולא על זה שבה לישא הגרושה, וממילא יש עליו חיוב הרחקה, [ומה שהמגרש מחייבו בהרחקה לא נחשב כמזיק, וכדבבתי מדברי הרשב"א בתשו' בד"ץ קביעת אוצר המונע קביעת רפת או תנור].

ובנדונינו, הנזק הנגרם לכהן הוא, מניעת השימוש בביתו מצד איסור טומאת כהן, [דמציז עצם הטומאה אין כלל נזק, כיון דבאל"ה כולנו בחזקת טמאי מתיים], והוא כעין נדונו של השעמ"ש במה שהמגרש נאסר לדור בחצר דנחשב נזק לחייב הרחקה מי שגורם האיסור, אך כיון דהאיסור אינו רק על הכהן, אלא גם הישראל המושלל אסור לו לדור בדירתו כאשר הכהן נמצא באהל זה, כיון שמחובר אליו אצבע הגורמת טומאה, הרי הוא ג"כ ניזוק מכת דירת הכהן, כמו שהכהן ניזוק מכת דירת המושלל, ואינו דומה כלל לאדם זר שבה לישא הגרושה, שאין עליו כלל איסור לדור בדירתו גם אם האשה נמצאת שם, ואין עליו שום איסור לישאנה ולהכניסה לביתו, רק מצד דין הרחקה נזקין, וזה לא נקרא ניזוק אלא מזיק, כדביאר הרשב"א, משא"כ המושלל, שיש עליו איסור לדור בביתו כשמחובר לו אצבע שיש בה דין טומאה, ואיסור זה בא לו מחמת דירת הכהן, והרי שניהם מזיקין זא"ז, דכל אחד גורם איסור על חברו לדור בביתו, [והא דדנו הפוסקים לאסור הכנסת מת לתוך בית שיש לו שכן כהן, היינו, משום דמניעת הכנסת מת לתוך הבית לא נחשב נזק, דאין זה מעיקר תשמישי דירה, ולעומת כן נמנע מהכהן תשמיש דירתו לגמרי].

ומש"כ מע"כ עוד לחלק, דשאני התם דשניהם נאסרים יחד, משא"כ הכא דהמושלל עשה מעשה שגרם כל האיסור, הרי זה הנדון בסוגיא דחרדל בר"פ לא יחפור בד"ץ חיוב הרחקה, כשאחד סמך קודם, והשני בא לסמוך אח"כ דבר שיינוק או שיוזק שניהם זה מזה, ולדינא נחלקו הראשונים אם יש חיוב הרחקה על הראשון, או שוכה בקדימתו שלא יצטרך להרחיק, ויש בזה הרבה פרטי דינים ושיטות, אכן בנזק גדול שהוא כעין קוטרא וביהכ"ס, כתב הב"י (סי' קנ"ה סי"ד) דלכו"ע אין מועיל קדימה בסמיכה, וכן פסק הרמ"א בשו"ע (שם סל"א), ועי' נתי"מ (סי' קנ"ו ח"י סק"ז) לענין קול הפטיש, לסברת הרמ"א דא"א לעכב רק בחולה, דאף אם כבר החזיק בקול הפטיש ואח"כ נחלה שכינו, כופהו להרחיק, ואין מועיל בזה לא חזקה ולא קדימה בסמיכה, ועי' ערך ש"י (סי' קנ"ה סל"ז) דמבואר דאף אם מכר ביתו לאדם חולה הדין כן, [ויעי' בספרי משכן שלום (נזקי שכנים מילואים פרק א' ענף ה' אות ל"ב ואילך)].

ועכ"פ חזינו דגם כשאחד שינה, וסמך דבר הניזוק, או אף מכר ביתו לאדם חולה שיינוק ממה שכבר הורגל בו שכינו, יש חיוב הרחקה על המזיק, ולא דנו רק מצד דין קדימה בסמיכה, ובנזק גדול שאין מועיל קדימה, צריך להרחיק אחרי שהשני ניזוק, אף שהוא זה ששינה וגרם שיהיה נזק.

וכ"ש בנדונינו, שהיה מוכרח להשתלה זו, וכל אדם שמגיע למצב כזה חלילה, דרכו לבצע השתלה זו להציל אצבעו, ודאי יכול לבוא בטענת נזק כשלא יוכל להשתמש בדירתו, ולא שייך גם לזון מצד קדימה בסמיכה, כיון דמניעת דירה לגמרי הוא ודאי בגדר קוטרא וביהכ"ס שאין מועיל בו קדימה, כמצויין לעיל, [וגם יש לזון מצד גיריה המתחדש, דנקטו הפוסקים דאין מועיל בו קדימה, שהרי בכל שעה שאחד מהם נכנס לבנין הוא אוסר על חברו להיות שם, ואכמ"ל].

ואחתום שלום למרבים שלום בעולם

שלום מרדכי הלוי סגל

לכבוד הג"ר שלום סגל שליט"א, ראשית אודה לכת"ר שטרח להשיב על הערותי על מאמרו הנפלא.

הנה במה שכתבתם בתחילה ליישב שהיחס בין הישראל לכהן דומה יותר ליחס בין הגרוש והגרושה, ולא ליחס בין הגרוש לבעל שבה לישא האשה אכן דבריכם צודקים,

אולם במש"כ בענין החילוק השני שכתבתי לחלק דשאני הכא שהישראל גרם העובדה ששניהם אסורים זה על זה, ועל כן מוטלת עליו ההרחקה, וכת"ר השיב לי שזה גופא הנידון של קדם וסמך בנזק של קוטרא וכו' שחייב הראשון להרחיק אפילו אם השני הוא זה ששינה ומכר את ביתו לחולה וכה"ג, הנה באמת לא כיוונתי כלל מצד דיני קדימויות בנזקי שכנים, שבזה ודאי כנים דברי כת"ר, שגם במקום שאחד עשה שינוי ממה שהיה וגרם שכעת שכינו מזיקו בקוטרא הרי הא' שסמך חייב להרחיק.

אולם כפי שביאר כת"ר במאמר באורך הרי ההכרעה בנידו"ד דומה להכרעה של השעמ"ש בנידון האשה שבאה לינשא עם האדם שבמבוי [ונידו"ד דומה ליחס בין הגרוש והגרושה], ומבוססת על הסוגיא של שתי

ספינות וכו', שלמעשה תמיד צריך לחשב מי ניזוק יותר, ובזה ההכרעה לפעמים דלטולוי גברא עדיף ולעיתים צורך האשה להתחתן גובר, וכת"ר דן דגם בנידו"ד כיון ששניהם מזיקין זא"ז הרי שכן הדין.

ולענ"ד יש בהחלט מקום לומר שכאשר מטילים פשרה בין שני צדדים יש מקום לחשב בשל מי נגרם הבעיה שנוצרה בין השנים, וזו סיבה לומר שמי שגרם את המצב הוא זה שחייב להרחיק מדיני הפשרה [וזה לא שייך בכל הנידונים של קדימות בקוטרא, דכאן שניהם מזיקים זה את זה והדין הוא פשרה ביניהם].

והיינו שבהחלט יש סברא לומר שלא שייך לכהן צא מהמקום כי לך קל יותר לצאת, אם הישראל גרם לכל האיסור ביניהם, גם אם הישראל לא אשם כלל, ואין זה נחשב פשרה הוגנת [ובמשל מספינות, הנה אם ספינה אחת תגרור לכך שהמעבר יהיה צר, כגון שפרקה ספינה קטנה מתוכה למקום המפגש בין שתי הספינות הגדולות ושלכן צומצם המקום ביניהם, לענ"ד יש בהחלט לומר שצריך להכניס את השיקול שכיון שאחת הספינות גרמה לזה היא זו שצריכה להמתין, גם אם גרמה זו נעשתה באונס].

והנה השעמ"ש עצמו במק"א כותב להדיא שלעיתים מכנסים מישורים אחרים לכל הפשרה. יעויין בתשובת נחלת אבות שבסו"ס שעמ"ש סימן ל"א שדן בדבר אדם שנחשד על א"א שבשכונתו, אישה ובית הדין גזרו ביניהם הרחקה, והשער משפט דן מי חייב להרחיק אם שניהם יחד באים לשכור דירה במבוי, ובין דבריו כותב את היסודות שכתובים כבר בשעמ"ש בסימן קע"א ומוסיף חידושים מעניינים נוספים וז"ל [אני מצטט הקטעים הרלוטים]:

"נשאלתי שאלה מאשת איש כו' וגזרו עליו ככה הנדוי שלא ידורו יחד בשכינות אחת, כמבואר בש"ע, והוא אינו רוצה לזוז ממקומו ואומר שהיא תדחה מפניו מי נדחה מפני מי. תשובה כו', אמנם אם הם דרים בחצר אחד כמו בנידון דידן, וכבר נשלם זמן השכירות, וכל אחד רוצה לשכור ביתו שמקודם, נראה שבוהי שחילוק, דאם אין רגלים לדבר שאומרת אמת, אזי היא נדחת מפניו כמו בגרושה מן הנשואין משום דלטולא דגברא קשה מדאיתתא, וכל שכן הכא, שהוא מכחיש אותה. אבל אם יש אומדנא ורגלים לדבר שהיא אומרת אמת, נראה דבכהאי גוונא הוא נדחה מפניה. דזה ימים רבים אשר נתקשיתי בהא דאמרין בכתובות דף כח א גבי גרושה מן הנשואין דלא תדור עמו בשכונתו והיא נדחת מפניו, ובעי עלה היתה חצר של שניהם מהו, ושקיל וטרי עלה ומסיק ת"ש הנה ה' מטלטלך טלטלה גבר ואמר רב טלטולא דגברא קשה מדאיתתא, ולכאורה תמוה מאוד וכי משום טעם זה מפקינן זכות האשה, אדרבה משום דלטולא דגברא קשה יצטרך לפייס את האשה בדמים, והנראה בזה דטעמא דהש"ס היא כיון דהם אסורים לדור ביחד ועל כרחך אחד צריך לדחות מפני חברו, לכן בסברה מועטת דלטולא דגברא קשה מייפנין כח האיש, וכהאי גוונא מצינו בש"ס ר"פ אחד דיני ממונות לב' דאיתא התם צדק צדק תרדוף אחד לדין אחד כו', אלמא דכל היכא דע"כ אחד צריך לדחות מפני חברו, בסברה מועטת נדחה אחד מפני חברו וא"כ הכא נמי כיון בסברה מועטת נדחה אחד מפני חברו. וא"כ הכא נמי כיון שהגרושה אסורה לדור עמו ועל כרחך אחד מהם צריך לדחות מפני חברו, משום סברא מועטת מייפנין כח האיש, והאשה תדחה מפניו וזה נכון מאוד. ולפ"ז בנידון דידן שהאשה טוענת שהאיש הדר עמה בחצר כו', ויש רגלים לדבר שאומרת אמת כיון שהוא חשוד על העריות וכיצא בזה שאר אומדנות, אזי לא מייפנין את כוחו מטעם קלוש לטלטולא דגברא קשה מדאיתתא כיון שהוא הגורם לזה ומחמתו בא האיסור, ומסתברא בכהאי גוונא אזלינן בתר אומדנא אף שהוא כופר, ומייפנין כח האשה והוא נדחה מפניה לענין שכירות הבית בתחילתו, וזהו מה שנלפענ"ד בדינים הללו".

חזינן מדבריו שכיון שיש אומדנא שהוא הגורם לזה ואפילו במקום שאיננו יודעים לקבוע בודאות, מ"מ טעם זה גובר על טעם של טלטולא דגברא, [ויש גם להעיר במה שכתב שאם אין רגלים לדבר אזי טלטולא דגברא עדיף ו"כ"ש שהוא מכחיש אותה, מאי כ"ש, וכי בלי טלטולא דגברי יש סברא שדוקא היא תרחיק, הרי איננו יודעים את האמת, ולכאורה הביאור הוא שכיון שהאשה באה להוציא ממצב קיים ואיננו יודעים את האמת אזי הרי כמו המע"ה שהיא איננה יכולה לדחות מזכויותיו].

עכ"פ לא באתי להביא ראייה גמורה מדברי שעה"מ שם לנידון דידן, וכמובן שיש לחלק בין פושע לאנוס וכדו', רק באתי להראות שיש שיקולים נוספים המוכנסים למכלול הקביעה כיצד אנו מתנהגים בפשרות מעין אלו, ואם דעת כת"ר שכיון שהישראל נאנס ועשה מה שכל אחד עושה שאין להכניס השיקול שהוא זה שגרם לכל המהומה, לא אוכל להוכיח אחרת, אולם סבורני שבהחלט יש מקום לומר שכן יש להכניס זאת במישור הפשרה, ולומר שכיון שהוא גרם לזה, ושינה, ויצר את המהומה ואת האיסור ההדדי ביניהם, ועשה את השתלת האצבע לטובתו, אזי מזלו גרם והוא זה שצריך לילך לבית אחר [ואחד האברכים המליץ על כך דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לביה אסיא].

[אמנם יעויין עוד בשו"ת מהרש"ג ח"ב סימן כ"ו שדימה ענייני קדימויות בקדיש לשתי ספינות וכו', ומצאנו שאדם יכול לקבוע עצמו כתושב בבית הכנסת ולומר קדיש כתושב, אפילו שכבר היה שם תושב א' שאמר

קדיש, ולא יוכל הא' לומר אני קודם כיון שהשני הגיע אחרי, וגרם לסיבה שיצטרכו לעשות פשרה, ויש לחלק בכמה חילוקים בין נידון זה לדידן].

גם אוסיף דלכאורה יש גם נפק"מ בכל הנ"ל באם יש שני כהנים בבניין או שיש אפילו כהן ובנו, שבזה הפשרה נותנת שהישראל יתרחק ולא הכהן ודמי לעגלה טעונה וכדו', ואם כן זה די נדיר שלא יהיה כך, כיון שאפילו אם יש רק כהן אחד הרי לרוב יש לו בנים.

בברכת התורה
שלמה הלברטל

ולא נחם דרך ארץ פלישתים - האם היו ענקים

בשנת תשע"ז יצא לאור ע"י מוסד הרב קוק, ספר "על התפילה" להג"ר דוד צבי הופמאן זצ"ל (ראש בית מדרש לרבנים בברלין ובעמ"ח שו"ת מלמד להועיל, נלב"ע בשנת תרפ"ב), הספר תורגם מדרשותיו בגרמנית ונערך מחדש באופן מהודר ומאיר עיניים. וראיתי לציין מראה מקום שנשמט מעיני העורכים והמהדירים.

הרב המחבר ביאר שם בדף לט וז"ל: "בדרך הטבע לא היה יכול הקב"ה להוליק את ישראל דרך ארץ פלישתים, כי עם שהיה עד כה תחת עול עבדות, לא היה מסוגל לפתוח מיד במלחמה". ובהערה מס' 6 כתבו המהדירים, "במקור נוסף 'נגד שבטי ענקים'. ואינו ברור, כי הפלישתים לא היו ענקים, ואולי כוונתו לגלית ואחיו". והדוחק מבואר, הן מחמת פער השנים בין יוצאי מצרים לגלית, וביותר משום מאמר רז"ל על הפסוק (בשמואל ב פרק כא פסוק כב) "אֶת אֲרֻכָּתַי אֵלֶּה יָלְדוּ לְהִרְפָּה בִּגְתָּ וַיִּפְּלוּ בְיַד דָּוִד וּבְיַד עֲבָדָיו", וגם המדרש על הפסוק "ממערת פלישתים" (בשמואל א' פרק י"ז פסוק כ"ג) שדרשו רז"ל שבאו על ערפה כל סרני פלישתים וממנה נולדו גלית ואחיו. מוכח מדבריהם שהפלישתים אז לא היו ענקים, רק שנולדו מערפה ומשום שבאו עליה כל הסרנים.

אמנם באמת מקרא מלא דיבר הכתוב ביהושע (פרק יא פסוק כב) "לא נותר ענקים בארץ בני ישראל רק בעֲצָה בְּגַת וּבְאֲשָׁדוֹד נִשְׁאָרוּ". ואל תאמר כי מן אומה אחרת היו, כי שם בהמשך (פרק יג פסוק ג) מבואר בפסוק להדיא: "חֲמִשָּׁת סָרְנֵי פְּלִשְׁתִּים הָעָמְדִי הָאֲשָׁדוֹדִי הָאֲשָׁקֶלֹנִי הַגָּתִי וְהָעָקֹרֹנִי וְהָעִזִּים". מבואר שאותם ענקים שישבו בעזה, בגת ובאשדוד היו פלישתים.

דוד רוב לעדערייך

בענין חוב כנגד חוב מגליון רב"ח

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי מה שכתב הרב יוחנן גוטליב בגליון רכח בענין חוב כנגד חוב. ונראה להעיר כמה הערות בדבריו.

א. מה שנדחק לפרש דברי הפ"ת (סי' ע"ה סק"), נראה שכוונתו פשוטה, שגם הנתיבה"מ מורה שטענת יש לי כנגדו, דינו שזה גובה וזה גובה, אלא שהלוה יכול לעשותו לפירעון, ולכן במלוה בשטר שאינו יכול לטעון טענת פירעון כדי לפטרו מלשלם [רק לחייבו שבועה] אז גם טענת יש לי כנגדו אינו יכול לעשותו לטענת פירעון לפטרו מלשלם [רק לחייבו שבועה] ומה שהמלוה אומר שמא, דינו שזה גובה, אבל במלוה ע"פ יכול לעשותו לטענת פירעון לפטרו מלשלם.

אלא שמ"מ קשה על הנתיבה"מ שזו טענה גרועה שצריך מיגו [ומטעם זה פסק הפ"ת דלא כנתי' עיי"ש].

ומה שהביא מהקצות בענין מחילה שמועילה טענה גרועה, נראה שכיון שהמלוה הוא שמא, הוה מחילה טענה בפני עצמה, אבל בזה גובה הוה טענה גרועה, וכמו שכתב הקצות בסי' ע"ב ס"ק כ"ט, וכבר תמה עליו הנתי' שם סוף ס"ק י'.

ואולי יש לומר בדעת הנתי' שבכל מקום שהמלוה אומר שמא, הוה טענת הלוה טענה שאין צריך מיגו, ולכן במלוה ע"פ עושה הלוה טענתו לפירעון ונעשה ספק בהחוב, אבל במלוה בשטר אינו יכול אלא לחייבו שבועה על ידי טענת פירעון, וכ"ש ע"י טענת יש לי כנגדו אפי' כשאינו צריך למיגו.

ב. ומה שהקשה על הנתי' שכתב שכשנתן שמעון המשכון ללוי לשמרו, נשבע לוי וראובן פטור. נראה דלא קשה כלל, שהרי ראובן אינו טוען שהחוב נפרע, אלא שלוי הוא זה שחייב לשלם החוב.

ישראל מילר



מכון בית אהרן וישראל

ספרי וקבצי 'מכון בית אהרן וישראל' לישיבות ובתי מדרש

הננו להודיע כי בעז"ה, הודות ליוזמת נדיב לב, מתאפשרת חלוקת גליונות 'קובץ בית אהרן וישראל' משנים עברו וכן ספרים שיצאו לאור על ידי מכון בית אהרן וישראל, לבתי כנסת, בתי מדרשות, ישיבות, היכלי תורה, אוצר הספרים וספריות.

גבאי בתי עקד ספרים ואחראים המעוניינים להעשיר את הספריה התורנית שבאחריותם בספרי מכוננו, מתבקשים למלא את הטופס בנדרים פלוס ע"י 'חיפוש קופה' < 'מכון בית אהרן וישראל' > 'הרשמה לחלוקת ספרים'.

כמו כן ניתן להירשם בטופס לקבלת 'קובץ בית אהרן וישראל' מידי חודשיים, במשלוח דרך הדואר.

בברכה