

ב"ה
שנה לא
גליון א (קפא)
תשרי - חשון תשע"ו

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

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

התובן

עמוד

גנוזות

ה	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים (- ת"ח)	בעניני תשובה ויום הכיפורים
יא	רבי יהודה הכהן (טנוג"י) זלה"ה מרבני עיה"ק ירושלים (- ת"ע)	הערות על הרמב"ם הלכות שביתת עשור שופר, סוכה ולולב
יח		צילום כתב יד רבי בנימין זאב הכהן זצ"ל - אב"ד באדן

חידושי תורה

יט	הרב צבי גליק ר"כ נר ישראל, סטאלין קארלין, לונדון	בענין קדושת פירות שביעית ודין קדושת שביעית בלולב והמסתעף (א)
כו	הרב חיים יצחק טרבילו קארלין סטאלין, ביתר עילית ר"מ בשיבת עמלה של תורה	בענין אסרו חג של יום הכיפורים
לא	הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין מח"ס לכבוד ולתפארת בני ברק	דפנות סוכה המתנועעות בתוך ג' טפחים
מג	הרב שמואל דוב גוטליב כולל "תפארת אהרן" קארלין סטאלין מודיעין עילית	בדין פירצה בדפנות הסוכה סמוך לקרנות
מט	הרב גדליהו דישון כולל בית אהרן וישראל קארלין סטאלין, ירושת"ו	קיום מצוה בעשיית הסוכה
נט	הרב שלמה ברד"א בריזל קארלין סטאלין ירושת"ו	בענין פרוץ מרובה על העומד בדופן שלישית שבסוכה
סו	הרב יהודה גוטמאן תל אביב	בפסול אתרוג הירוק ככרתי

בירורי הלכה

פא	הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן מו"ץ בב"ב, מח"ס "חג האסיף" "פרי עץ הדר" ועוד	דין סוכה מתנפחת ועומדת ע"י אויר
פד	הרב יוחנן שבדרון ר"מ בשיבת קארלין סטאלין ירושת"ו מח"ס 'אסוקי שמעתתא'	פתיחת פקקי פלסטיק בבקבוקים בשבת ופתיחת שקיות חלב וקופסאות שימורים

צז	הרב שמואל ברנפלד בני ברק	דין סוכה שאינה ראויה לשינה
קט	הרב שלמה זלמן טרבילו בית אולפנא דרבינו יוחנן	בדין שמיטת כספים אם המלוה יכול לגבות חובו מן הערב (ב)
קלב	הרב ישראל חיים וינגוט	שתיית חלב של בהמה שאכלה ספיחי שביעית
קמד	הרב חיים רבינוביץ בני ברק	דין מזוזה שנכתבה שלא על השרטוט
קמח	הרב דוד מנחם רייכמן בני ברק	קיום מצוות שמחה ביו"ט וחור"מ ע"י מיץ ענבים

מנהגי ישראל

קנז	הרב נתן פערלמאן סטאלין קארלין, גבעת זאב	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א באופן אגידת ההדסים והערבות בלולב
קסז	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לירח האיתנים (יד) כו. מנהגי שמחת תורה

הערות

עוד בענין יחס הרמ"א לפסקי הב"י ובענין קבלת פסקי השו"ע - הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד, ירושת"ו / תגובת הכותב / אודות ביעור יין משביעית קודמת - הרב חיים שולביץ, ירושת"ו / בענין לזכות עירובי חצירות ע"י אשתו - הרב ישראל אריה אוירבך, ב"ב / המקור שגיד הנשה עתיד להיות מותר - הרב יוסף לוי, בני ברק / הערה בענין חלוקת כרטיסים ותלושים לילדים בשבת - הרב אריה יוסף זולטי, ב"ב / בענין חיתוך בצלים דק דק - הרב גדליה שווארץ, ב"ב.

כתבים

קפז	הרב אברהם אביש שור	עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין (א) א. על מנהג צדיקים להחזיק שעווה בעת התפילה ב. על המנהג לתרגם אני מאמין בשמח"ת
-----	--------------------	--

גנוזות

רבי זרחיה גומה זלה"ה

בקורא הדורות וכן הגרסיד"א בשם הגדולים בערכו כותבים "תחילתו היה מקושטנדינא, והיה תלמיד מהרב יחיאל באסן ומהר"י מטרנאני ז"ל". בשו"ת ר"י באסן סי' קיז נמצאת תשובתו ובסיומה כותב "כך נראים הדברים וכך היתה לי מיסודו של מורינו הרב הגדול נר ישראל נר"ו אשר סמך ידו וממנו תורה יוצאה לישראל ומפיו אני חי על האדמה אדם להכל דמה, הצעיר משה זרחיה גומה". ולאחריו בא בהסכמה הר"י באסן, "כל דבר ודבר כל הנוגע אעיקרא דדינא בנ"ד יחדו המתקנו סוד עם החכם השלם ידיד נפשי המאיר עיני חכמים בהלכה ועלתה הסכמתנו בכל הדברים שכתב ככתבם וכלשונם והדין דין אמת שאין להוציא ממון מן הנתבע בנדון זה ודברי החכם השלם אינם צריכים חזוק, הצעיר יחיאל באסן". גם בתשובות המהרי"ט ח"ב יו"ד סי' נ"א כותב אליו וז"ל "טובינא דחכימי הטובים שבבני עליה, מפליא עצה, מגדיל תושיה, בחירי רצתה נפשי החכם הנעלה רבי זרחיה".

בכנה"ג א"ח הלכות שבת ב"י סי' רפב, "וזכורני זה ט"ו שנה שנת השצ"ט יום כ"ה היינו מתפללים בבית יהודי אחד ונמצא הספר תורה פסול בעת קריאת הג' ונמצא שם החכם השלם כמה"ר זרחיה גומה ז"ל ונסתפקנו..."

לאחר זמן עלה לעיה"ק ירושלים שם ישב תקופה קצרה וכנראה שכיהן בה כאב"ד. בספר גינת ורדים לרבי אברהם הלוי ממצרים אה"ע כלל א סימן ט הביא עדות חכמי ירושלים בענין היתר מאה רבנים "אנו זוכרים שנעשה מעשה פה ירושלים תוב"ב בזמן הרב הגדול כמה"ר זרחיה גומה ז"ל ובית דינו הצדק..." ר"ד קונפורטי בספר קורא הדורות כותב "ואח"כ עלה לחברון וישב שם קצת ימים, ואח"כ הלך למצרים וקבע דירתו שם. והיה רב מובהק ופסקן גדול חסיד ועניו מאד ובקי בחכמת הקבלה, וכתב פסקים רבים ודרושים, ועוד חיבר ספר גדול פירוש על בית יוסף מכל דברי הפוסקים האחרונים. ואני הכותב זכיתי ללמוד עמו בחברתו קרוב לשנה אחת בשנת הת"ה ליצירה בישיבת הרב הגדול מהר"א סכנדר ז"ל".

נלב"ע בשנת הת"ח במצרים ובשנת הת"י העלו עצמותיו לעיה"ק ירושלים. בנו היה הגאון רבי נתן גומה שאף הוא היה מתלמידי המהרי"ט והיה שד"ר מארה"ק בערי אשכנז ואיטליה ואח"כ היה רבה של גאליפולי. ובן בתו היה הגאון רבי משה בן חביב רבה של ירושלים בעל גט פשוט וכפות תמרים.

מתלמידיו היו הגאונים רבי יהודה שאראף רבו של הפרי חדש, המקובל האלוקי מהר"ם פאפירש, רבי שמואל רוזאניס אביו של הגאון רבי יהודה רוזאניס בעל משנה למלך ורבי שמעון בן חביב אב"ד גאליפולי זכר כולם לברכה.

הותיר אחריו חיבורים רבים שלא נדפסו. כן מובאים בשמו פסקים ותשובות בספרי האחרונים. באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 581, נמצא חיבורו בכת"ק "אור זרוח", הכולל פירוש על התורה ופירש"י והרב המזרחי, וקצת דרושים לשבתות השנה, וליקוטים על פסוקי נ"ך ועל מס' אבות ומדרשים. ממנו אנו מדפיסים כעת ליקוטי דרושים בעניני תשובה.

צילום כת"י רבי זרחיה גוטא זלה"ה

עניני תשובה

(יובא פו.) פרק יום הכפורים¹ אמר רבי לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר (הושע יד ב) 'שובה ישראל עד ה' א-להיך, רי"א עד ולא עד בכלל ומי אמרינן הכי האמרינן גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה שנאמר (ירמיה ג א) הן ישלח איש את אשתו וכו' ושוב אלי נאם ה' ל"ק הא ביחיד הא בצבור, ויל"ד דאמאי הוצרך לדבריו של ר' יוחנן דת"ל משום פשטיה דקרא דכתיב ושוב אלי, ותו קשה מיניה וביה ה"מ למישדא ביה נרגא דכתיב הכא (הושע יד ג) קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וכו', ותו דמנ"ל לר' יוחנן למידק דהוי עד ולא עד בכלל שהרי עם היות דפלוגתא היא גם כמ"א מ"מ הכל לפי מה שהוא לשני דדברה תורה ובהא הוא דפליגי וא"כ מ"מ של ר' יוחנן.

וי"ל דה"א דשובה אלי ושובה אל ה', דלאו היינו מורה מקום התשובה עד היכן מגיע, שהוא אומר לשוב אל ה' וא"א לאומרו בלאו הכי, דע"כ צ"ל אל ה' או לה' וכיוצא אפי' לפי כוונה זו, לכן הביא ממש"ה הן ישלח וכו' ואמר ר' יוחנן דנ"ל הכתוב שע"י התשובה יהיו ישראל לגבי ה' קרובים אליו ממש כמחזיר גרושתו אחר שנשאת ומפיק לה ממש"ה ושובו אלי נאם ה', ותירץ לחלק בין יחיד לצבור, משום דלפי מה שפירש התם מש"ה ושובו אלי ה"נ יש לפרש מש"ה ושובו אל ה' דהיינו לומר שתשובתם מגעת עד ה' ועד בכלל דזהו פשוטו של אלי ואל, ול"ד לעד באופן דס"ל לר' יוחנן דהא בצבור וכו' ומחלק בכך משום דמשמע ליה כן ממש"ה מיותר ברבים ושובו אל ה' דהוה די במ"ש ביחיד שובה עד ה', ותו דמ"ש דפתח ביחיד וסיים ברבים, אשר מחמת כל זה הוכרח לומר דה"ק קרא שובה וכו' דביחיד הוא עד ולא עד בכלל אבל קחו וכו' דאתם הרבים תשובתכם היא אל ה' ועד בכלל, וזש"ה בתלים ס' ק' (ג) תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם דמלבד מה שהוא לפי פשוטו טוב וישר לומר דהתשובה טובה אפי' עד דכדוכה של מות עי"ל דה"ק דאפי' הוא עד דכא תאמר לו שישוב בתשובה המגעת עד כסא הכבוד, ואמרינן בפ"ק דסוטה (ה.) במש"ה (ישעיה נז טו) ואת דכא ושפל רוח דרב הונא ורב חסדא חד אמר אני את דכא וחד אמר אתי דכא ומסתברא כמ"ד אני את דכא שהרי שרתה שכינה על הר סיני ולא גבה הר סיני למעלה, ויל"ד במאי פליגי וי"ל דבהא תליא דמ"ד דכא אותי מפרש דקרא מיירי בבעלי תשובה ועליה ידיה הדר מאי דכתיב ביה (ישעיה נז יז-יט) בעון בצעו קצפתי ואכהו וגו' וילך שובב בדרך לבו, דרכיו ראיתי וארפאהו וכו' שלום לרחוק ולקרוב וכו' דכל זה פירשוהו בבעלי תשובה, ומ"ד אני את דכא מפרש לה בע"א לומר דשפל זה אינו בעל תשובה א"נ אפי' אי מיירי ביה מ"מ מלמדנו קרא דמלבד מאי דדכא אתו עד כסא הכבוד עוד זאת עמו דאתו דכא, באופן דה"ק קרא תביאהו למדרגת דכא ועכ"ז תאמר לו שישוב אשר ממנו נמשך דכא אותי או אתי דכא כאמור וזהו ודאי מרוב ענותנותו ית' וית'.



פ"ב דתעניות (יט.) תנן הזקן שבהם אומר לפנייהם דברי כיבושין אחינו לא נאמר באנשי נינוה וירא א-לים את שקם ואת תעניתם אלא וירא א-לים את מעשיהם כי שבו מדרכם

1 הוא לפי גרסת הילקוט והע"י כמצויין שם בהגהות הב"ח.

הרעה וכן הוא אומר בקבלה (ויאל ב יג) קרעו לבבכם ואל בגדיכם ושובו אל ה', ובגמ' (פזו) וירא א-לים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה ויתכסו שקים האדם והבהמה מאי עבוד אסרו את הבהמה לחוד והולדות לחוד אמרו לפניו רבש"ע אם אתה מרחם עלינו אנו מרחמים על אלו ואם אין אתה מרחם עלינו אין אנו מרחמים על אלו, ויקראו אל א-לים בחזקה מאי אמור אמר רבי שמואל אמרו לפניו רבש"ע עלוב ושאינו עלוב יכול ושאינו יכול צדיק ורשע מי נדחה מפני מי, וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם אמר שמואל אפי' אפי' גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה ומחזיר מריש לבעליו.²

יל"ד דמה ראיא יתירה מייתי ממש"ה קרעו לבבכם וכו', ועוד דאפי' הוה אמר וירא א-לים את שקם ואת תעניתם והוה מסיים ואומר כי שבו מדרכם ה"א דכל הראיה היא על התשובה מדהוצרך לומר כי שבו וכו', ומה גם דה"נ י"ל דכן הוא כמ"ש וירא את מעשיהם דאימא דמעשיהם הם שקם ותעניתם, ולזה י"ל דאה"נ דה"א דכן הוא וה"ק לא אמר הכתוב לבד וירא א-לים את מעשיהם דה"א דר"ל על שקם ותעניתם לבד אומר אלא אמר וסיים לאמר וירא א-לים את מעשיהם כי שבו וכו' משמע דעיקר הראיה היא על התשובה באופן דה"ז כאלו הוה כתוב בפי' וירא א-לים את שקם ואת תעניתם כי שבו מדרכם ואיתמר עלה וירא א-לים את שקם ואת תעניתם לא נאמר דהיה ר"ל לא כתב זה לחוד אלא סיים לאמר כי שבו דיראה דר"ל דזאת היא עיקר מה שראה ה' לבד, וע"פ זה א"כ ה"א דאין מכאן כ"כ ראיא שהרי מ"מ כתיב שראה את מעשיהם דיש לפרש דר"ל את שקם ואת תעניתם הילכך אף כי יראה דעיקר הראיה היא על התשובה מ"מ הרי היא בכלל הראיה דכתיב וירא את מעשיהם לכך הביא מהקבלה דכתיב ואל בגדיכם וכו' כלומר דאין מועיל כלל, ואמרו בגמ' ויתכסו שקים אסרו את הבהמה לחוד ואת הולדות לחוד וכו' ויל"ד מנ"ל זה, ומה זו שאלה מאי עבוד וכו' דמנ"ל דהו"ל למיעבד דאמר מאי עבוד, ורש"י ז"ל בפירושו כתב ענין זה כמש"ה אח"כ ויקראו אל א-לים בחזקה משא"כ בגמ' שנא' זה על מש"ה וירא א-לים את מעשיהם.

וי"ל דהאמת כן הוא דממש"ה בחזקה ידעינן שעשו מעשה בכח ונצוח הדין וכמו שפירש"י ז"ל בגמ' דכן הוא משמעות בחזקה ומינה מפיך לה בפירושו, ומיהו שאלו בגמ' מאי עבוד משום דכתיב אחר מ"ש בחזקה וירא א-לים את מעשיהם ואמרינן שאינו ר"ל על שקם ועל תעניתם וזה ידעינן ממש"ה ואל בגדיכם וכדכתיבנא א"כ עתה חוזר ושואל מאי עבוד כלומר בשלמא אני הייתי אומר דמעשיהם ר"ל על שקם ותעניתם אבל לדידך מאי עבוד שאמר הכתוב מעשיהם והשיב אסרו וכו' שהוא דבר של חזקה ומכריח דבר ומ"ה אמר עליו הכתוב שישנו בכלל הראיה אשר ראה א-לים ומ"מ העיקר היה כי שבו וכו' וכדכתיבנא. (תהלים יז ד-ה-ו) אני קראתיך כי תענני וכו' בעת רצון, ומ"מ הו' וכו' ולא תהיה כמי שאתה קץ בתפלת, א"נ ה"ק דע לך כי מה שמעיתי ואמרתי לעמוד בנסיון אף כי מפי עליון יצא שלא אוכל לעמוד משום דתעיתי כשה אובד וס"ד דכמו שאינה מכרעת ידיעתו לבחירה ורצון ה"נ כשאמר ה' לא תוכל עמוד בנסיון אני ארבה להתחזק ולא אסור ולא ידעתי הידיעה בלא דבור כן הדבר כמ"ש הרמב"ם ז"ל ורבים עמו בע"א אבל בדבור שיצא

מפי הב"ה לא ישוב ריקם וכמ"ש מהר"ם אלשיך ז"ל דזש"ה למען תצדק בדברידך וכו' (שם נא ו) ע"ש, והכא ה"ק לפעולות כלומר בעד אדם בבחינתו שהוא בעל בחירה בהיות בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פרייך ונכשלתו משום דלא ידעתי לבוין ולחלק ולדעת דכשהם בדבר שפתיך שאני דהנהו מתקיימות בע"כ ומ"מ ואין להשיב, וא"כ כיון דמסיבת פעולות אדם בדבר שפתיך חטאתי ושמרתי ארחות פרייך כאמור א"כ מעתה מדה טובה מרובה ותסייעני ג"כ ותמוך אשורי וכו'.



פ' החובל (כ"ק צב.) אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר (בראשית כ ז) ועתה השב אשת האיש וגו' ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר (שם כ ז) ויתפלל אברהם אל הא-לים, ויל"ד דמנ"ל דהיה אכזרי אימא דרצה והתפלל לא שאל"כ היה אכזרי, ושמא יליף לה מדהתפלל עליו דאדרבה כתיב (משלי יב י) ורחמי רשעים אכזרי ומאי האי דרחם עליו אברהם אבינו אלא ודאי דהואיל ובקש ממנו מחילה א"א בלאו הכי ואדרבה אז יקרא אכזרי, א"נ י"ל דממש"ה השב אשת האיש ויתפלל בעדך וכו' אדרבה למדנו חיובא אלא דממש"ה ויתפלל אברהם וירפא א-לים וכו' דלכאורה הוא מיותר שהרי הוא מצוה ועושה כדכתיב (בראשית כ ז) ויתפלל בעדך אלא ודאי דה"ק קרא ויתפלל אברהם וירפא וכו' כלומר מ"ה צריך להתפלל משום דרפואתו תלויה בו והוי כמו אכזריות ומינה ידעין מ"ט צוה ה' ואמר ויתפלל כנלע"ד, ובוזה א"ש ממש"ה ויתפלל אברהם וכו' ולא מייתי ממ"ש הב"ה ויתפלל בעדך וכו' דלכאורה כמו גזרת מלך היא.



אשרי אדם לא יחשב ה' לו עון ואין ברוחו רמיה (תהלים לב ב). כלומר ואשרי גדול הוא לאדם כי אינו חושב מחשבת רעה כלל אף אין הב"ה מצרפה למעשה ולא יחשוב לו עון.



ואל תבא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי (תהלים קמג ב). פ' ביאת האדם בעולם הזה היה משום דאכיל דלאו דיליה בהיל לאיסתכולי ביה ומ"ה בא בעולם הזה ולוקה על מעשיו הרעים כדי שיוכה ויחיה לעולם הבא בזכות מעשיו הטובים באופן דאי לאו מ"ה בדין היה שלא יבא לעולם הזה, וזש"ה דאינו בדין להלקותו ולבא עמו בדין וחשבון כיון דלא יצדק לפניו כל חי כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא וכיון שכן למה זה בא לעולם ולוקה על מעשיו אל תבא במשפט עמו.



ר"ה פ"ד (לכ:). מפני מה אין אומרים הלל בר"ה אמר ר' אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים לפניך שירה בר"ה אמר להם איפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני וישראל אומרים שירה, ויל"ד מה זו שאלה ותשובתה בצדה ופשוטה, וי"ל דהמלאכים לעולם הם מקנאים בישראל כמעשה בראשית שאמרו כלו מלא קטמות וכו' וכתיב (תהלים ח ב) תנה הודך על השמים וכו' רומה על השמים א-לים וכו' (שם נז ו)

ובתו' איכה פירשתי ההיא דאמרו אפי' מלאכי השרת בכו בענין זה יע"ש עם היות כי אמרו לו שהוא ישן יע"ש וה"נ הם אמרו דאחר שמוכטחים הם כי אתה קדוש אתה תכפרם ולמה לא יאמרו שירה והשיבם הב"ה כי כן האמת שמוכטחים הם וראוי היה לאמר מ"ה אבל איך אפשר דמלך יושב וכו' כלומר ובוזה אם יאמרו יראו כאלו אין חוששים לדבר ח"ו.



כתיב כי לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא (מיכה ז יח). כלומר כההיא דאמרו בפ"ק דע"ז (ד.) כי הב"ה אינו גובה חובות ישראל בבת אחת כ"א בכל פעם ופעם א"כ זש"ה מי א-ל כמוך נושא עון דהיינו א' עובר על פשע א' וזהו דוקא לשארית נחלתו שלא החזיק לעד אפו כדי לגבותם בבת אחת אלא גובה מעט מעט וזאת הוא ראייה לשחפץ חסד הוא.



רבי יהודה הכהן (טנוג'י) זלה"ה

מרבני עיה"ק ירושת"ו

נולד לאביו הגאון רבי שמואל הכהן (טנוג'י) זלה"ה גם הוא מרבני עיה"ק ירושת"ו, שנתמנה לראש"צ בשנת תס"ז אחרי שיצא לחו"ל כשד"ר הג"מ רבי אברהם רוויגו זלה"ה ונשאר שם, ונזכר בשו"ת גנת ורדים או"ח כלל ב' סימן ה', ממשפחת הגאון הגדול והקדמון רבי ישמעאל הכהן זלה"ה ממצרים בעל ספר הזכרון.

למד בבית מדרשו של הגאון הרב בעל "פרי חדש" זלה"ה והיה מבני חבורתו, עד שהגאון הנ"ל כותב אליו בסוף ספרו "מים חיים", אחרי ששאלו רבינו: "נתקשיתי בדבור אחד של תוספות בחגיגה... אמנם אחר השקפת העיון לפי דעתי עמדתי על אמיתות כוונת התוספות ואעפ"כ איני סומך על דעתי ואמרתי להעמיד דברי אלה לפני האדון אולי ייטיב בעיני לעיין בדבור זה ואל ישיב פני ריקם. הצעיר יהודה בכמהור"ר שמואל הכהן", כותב אליו: "אמר הכותב משום דחביבין עלי דברי כת"ר אני לדודי ודודי לי... וכתב שאף ע"פ שלבסוף עמד על כוונת התוספות שרצה לעמוד על דעתי וזה מדרך המוסר והענוה כי מה נבין ולא עמך הוא..."

היה דיין בבית דינו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה יחד עם אביו ועם הגאונים רבי משה חיון זלה"ה ורבי יהוסף קונקי זלה"ה ורבי שמשון גומץ פאטו זלה"ה, ובשנת ת"ס חתם יחד עם הגאונים רבי חייא אברהם בכ"ר אהרן די בוטון זלה"ה ועוד הרבה גדולים זלה"ה נגד בני חו"ל העולים לא"י לזיירא ורוצים לפרוץ גדר שלא לשמור ב' יו"ט של גלויות.

בשו"ת "גנת ורדים" כלל ד' סימן ט"ז מובאת תשובתו בענין אם מותר לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה בצנעא ביו"ט שני של גלויות, ושם בסימן י"ז תשובת המחבר אליו, (בטעות נדפס ר' שמואל הכהן וצ"ל ר' יהודה ב"ר שמואל כמפורש בתשובה הקודמת), ומתחיל בזה"ל: שלמא רבא לכהנא רבא ורב חנא ורב חסדא סגי לחדא מן עלמא ועד עלמא וכו', ובשו"ת "זרע אברהם" חתום כמה פעמים כדיין על פסקיו בבית דינו של מהר"א יצחקי זלה"ה באהע"ז סימן ב' בשנת תס"ד, ובחור"מ ח"ב סימן י"ח וי"ט.

הג"מ רבי יצחק הכהן בספרו "בתי כהונה" מביא חידושים ממנו, וגם הג"מ רבי אהרן אלפאנדארי זלה"ה בספרו "מרכבת המשנה" מביא כמה פעמים חידושים ממנו בספרו ומכנהו "איש ירושלים", וכן הגר"חיד"א זלה"ה מכנהו ע"פ רוב בספריו בתואר "איש ירושלים", כמו כן בספר "עבודת ישראל" להג"מ רבי ישראל קמחי זלה"ה ובספר "חיים בירושלים" להגר"ח פאלאג'י זלה"ה בהביאם ממנו איזה חידוש כינהו "איש ירושלים", ולא ידענו טעמו של דבר.

מגדולי תלמידיו היה הגאון רבי ישראל מאיר מזרחי זלה"ה בעל "פרי הארץ", וכן כותב בהקדמת ספרו ח"א: "מאורי ומורי קדוש יאמר לו חסידא קדישא מורינו ורבינו הרב המובהק כמוהר"ר יאודה הכהן זלה"ה וישקני מים מבארה של תורה ונתגדלתי בין ברכיו מיום דעתי אותו להבין אמרי בינה בזאת התורה..." וכן בהקדמת ספרו ח"ב כותב: "... ומורי הרב המובהק כמוהר"ר יאודה הכהן זלה"ה הן הנה הורוני וילמדוני דין ומשפט אלהים חיים", וכן מזכירו הגר"חיד"א זלה"ה בספרו "צוארי שלל" פ' כי תבא ובספר "יוסף תהלות" על תהלים מזמור ק' ובעוד מקומות בהביאו דברים משמו בשם רבו.

חיבר חיבור גדול על הרמב"ם ומזכירו הגר"חיד"א זלה"ה בשם הגדולים בערכו שראהו בכת"י, גם כיום נמצאים כמה קונטרסים העתק כת"י סופר מחידושיו על

הרמב"ם, ואמנם כן באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא ח"א של הרמב"ם ויניציאה של"ד (מדע, אהבה, זמנים), המעוטר בכשלש מאות הערות ביניהם ארוכות מלאות תוכן בכתובת יד, אשר זוהו לרבינו כי בהערה ראשונה על הגליון ברמב"ם כת"י ככתבה וכלשונה היא נזכרת בספר מרכבת המשנה (אזמיר תקט"ו) למהר"א אלפאנדארי זלה"ה המסתיימת: "ע"כ מ"ך להרב מהר"י הכהן בן להרב מהר"ש הכהן זלה"ה איש ירושלים", וע"י כך זוהו גם קונטריסים הנ"ל לרבינו כי החידושים השייכים לספר מדע ואהבה וזמנים הם מובאים גם בגליוני הרמב"ם לפנינו.

בהערותיו על גליוני הרמב"ם מזכיר כמה מחיבוריו הבלתי נודעים לנו עדיין, והם ספר "מקור חיים" שמזכירו עשרות פעמים, וכנראה שהספר הזה גדול גם בכמותו כי בדף צז. כתוב: "עיין בס' מ"ח דף רי"ו ע"א", גם מזכיר ספרו הנקרא "ספר הליקוטים", וכן מזכיר לפעמים: "עיין בספר הזכרונות" ו"קונטרס השאלות".

כן נמצא באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א טור אהע"ז שלו (סביוניטה שי"ג) שעל גליוני הספר זרועים כששים הערותיו מלאות תוכן, ועוד חזון למועד.

כותבי הקורות מציינים שיש לו חיבור בשם "ארץ יהודה", ובספר תולדות חכמי ירושלים מביא שראה ספר הגהות על כל הש"ס בכת"י המיוחד לרבינו זלה"ה.

יש לציין, כי בנוסף על חתימתו "הצעיר יאודה הכהן" חותם גם לפעמים "הצעיר יאודה נסים הכהן", אולם לא תמיד, ולכן נראה לנכון לשער כי שם "נסים" ניתוסף לו אח"כ מחמת חולי בתפילה כדי שיעשה לו הקב"ה נס לרפאותו.

נלב"ע בעיה"ק ירושלים ומנוחתו כבוד סמוך לקברו של הגאון רבי נסים חיים משה מזרחי זלה"ה בעל "אדמת קדש".

להלן אנו מדפיסים הערותיו על הרמב"ם הלכות שביתת עשור, שופר, סוכה ולולב, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 679. אוטוגרף ממנו פרסמנו בגליון קנ"ט.

הגהות על הרמב"ם על הלכות שביתת עשור, שופר, סוכה ולולב

הלכות שביתת עשור

פ"א מ"מ ה"ג ומותר לקנב וכו' ופי' יקצץ השאר אינו ר"ל דק דק שא"כ ה"ז תולדת מוחן בנוכר פ"ז מהלכות שבת אבל הרמב"ן והרשב"א ז"ל פירשו הדחת ירק ואמרו שנוכר בירושלמי שמותר להדיח כבשין ושלקות וכן נזכר בתוספתא ואמרו שזו היא קניבת ירק האמור בגמ' שלנו. נ"ב צ"ע לפירושם מדאקשינן באלו קשרים מבר[ייתא] דיום הכפורים שחל להיות בשבת אסור בקניבת ירק ומתרץ לה במלאכה ולעבור עליו [בע] שה משמע דהך קניבה לאו הדחה היא [דא"כ מלאכה] מהיכן משמע ליה [ועי'] רש"י שם ד"ה אלא לאו לקניבת ירק וכו' ודוק.

שם מ"מ שם ויום הכפורים וכו' מחלוקת שם בקניבת ירק פסק בדברי האוסרים דאינון בתראי ותניא בוותייהו. נ"ב צ"ע דהא קי"ל דהא דהלכה כבתראי היינו דוקא מאביי ורבא וא"כ הכא דאפליגו ר' יוחנן ורב הונא היה לן למיפסק כר"י, ועוד דבריייתא דמתרת אתיא כר"י ובריייתא דאסרה מתרץ לה ר"י אליביה אבל למאן דאסר קשיא עליה הך ברייתא דמתרת ופ"י היה ליה למיפסק כר"י.

שם כס"מ ה"ה וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך וכו' ולי נראה דאפי' לדעתו דאפי' הגיעו לחינוך מותרים בכולם איכא למימר דלא קשה מידי דאע"ג דאסירי מדאורייתא כיון דלא מפרשי בהדיא בקרא והם דברים המסורים לחכמים ראו שלא להחמיר על התינוקות בכך דכיון דאכילה ושתיה דבתיבי בקרא בהדיא מותר להאכילם ולהשקותם בידים *כ"ש שאר דברים ואף על פי שכשהגיעו לחינוך צריך לחנכן באיסור דאכילה ושתיה לא ראו לחנכן לדברים אלו מאחר שאינם מפורשים בכתוב וכו'. נ"ב צ"ע מאי כ"ש דאיכא למימר דשאני אכילה דאיכא חשש סכנה אם לא יאכלו.

שם כס"מ שם בא"ד וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך וכו' ולדעת הטור שכתב שכשדרך שמחנכים אותם באכילה ושתיה כך מחנכים אותם ברחיצה וסיכה אתי שפיר מפי דההיא דהתינוקות מותרים בכולם בשלא הגיע לחינוך היא וההיא דלהזהיר גדולים על הקטנים בשהגיעו לחינוך. נ"ב צ"ע דכי לא הגיעו לחינוך נמי אסורים לגדולים להחמיאם בידים.

שם מ"מ ה"ו וצריך להוסיף וכו' מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביום הכפורים ולא בשבתות וזהו שכתב מתחיל לצום ולהתענות וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה ובפרק יום הכפורים נראה שהדבר במחלוקת תנאים ששם יש מי שדרש יכול יהא מוזהר על תוספת מלאכה ת"ל וכל מלאכה לא תעשו כעצם היום הזה על עצמו של יום הוא מוזהר ואינו מוזהר על תוספת מלאכה, וברייטא אחרת שנו שם וענינם את נפשותיכם וכו' מכאן שמוסיפין מחול על הקדש ושם אמרו דאיכא מאן דמוקים לה להאי קרא לדרשא אחרינא והיא ידועה בנמ' שכל האוכל ושותה בתשיעי ונתענה בעשירי מעלה עליו הכתוב כאלו נצטוו להתענות מ' ועשירי והתענה, ולזה כתב* רבינו תוספת בעינוי בלבד וכו'. נ"ב דבריו תמוהים ואינם מובנים כלל דסברא זו שיש תוספת לעניין עינוי ואין תוספת לעניין מלאכה ליכא מאן דס"ל הכי דתנא דועניתם בהדיא קתני ימים טובים מניין שבתות מניין הרי דסבר דאף לעניין מלאכה יש תוספת, וגם תנא דדריש מבעצם היום הזה למעוטי תוספת לא ממעט לה אלא מעונש ואזהרה אין תוספ' אבל למצוה משמע דיש בין לעניין אכילה בין לעניין מלאכה [וצ"ל] דס"ל למגיד דכיון דממעטינן לה מאזהרה א"כ ממילא ליכא תוספת ולא ס"ל כפירוש רש"י שם א"כ תימה על עצמך היכי כתב הרמב"ם שיש תוס' לעניין עינוי ובברייטא קתני שאין אזהרה בתוספת עינוי, ועוד דבנמ' לא משמע הכי, גם מה שכתב ולזה כתב רבינו תוספת בעינוי בלבד דאינו מובן כלל.

הלכות שופר

פ"א כס"מ ה"א ושופר שתוקעין בו בין בר"ה בין ביוכל הוא קרן הכבשים הכפוף וכל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבש וכו' ולפי זה מה שכתב ושופר שתוקעים בו בין בר"ה בין ביוכל הוא קרן הכבשים הכפוף לאו למימרא דאיכא קרן כבשים שאינו כפוף אלא ה"ק שופר שתוקעים בו הוא קרן הכבשים שסתם קרן זה* הוא כפוף וכו'. נ"ב צ"ע דא"כ למה חזר הרמב"ם לומר חוץ מקרן הכבש ושמא י"ל דהיא גופה קמ"ל דסתם כבש כפוף הוא הוא קרן הכבש הכפוף וסיים ואמר חוץ מקרן הכבש [הכפוף] (חסר המשכו)

שם ה"ד שופר של ראש השנה* אין מחללין עליו את יום טוב ואפילו בדבר שהוא משום שבות. נ"ב קשה לי דלמה ליה מעם זה תיפוק ל[יה דלא] אתי עשה ודחי [לא] תעשה אלא ב[מילה] בצרעת דבע[ידנא] דעקר ליה מקיים לעשה הכא כי עקר ליה ללאו [עדיו] לא מקיים עשה של תקיעה וב[פ"ב ה"ו] הרגיש בזה ה[לח"מ] עיין שם.

שם כס"מ ה"ח כתב הר' מנחם הא מיירי שהתוקע והשופר מבפנים והוא תוקע ועולה וקמ"ל אם שמע קול שופר כלומר שביחד יצא ראשו והשופר מהבור נמצא שלא נתבלבל הקול יצא ואם קול הברה שמע שהוציא ראשו מהבור ופי השופר עדיין בתוך הבור לא יצא שנתבלבל הקול ומהאי טעמא לא הזכיר הר"ם דשמע מקצת תקיעה כבור ומקצתה על שפת הבור. נ"ב כי הא דכתב הרמב"ם וכן התוקע לתוך החבית גדולה אם קול שופר שמע מיירי בתוקע ועולה לנפשיה ופי' אם קול שופר שמע שביחד יצא ראשו והשופר מהבור וכו' ומשום הכי לא הזכיר הר"ם דין דשמע וכו' משום דהיינו הך דהכא גופיה.

שם נ"ב לשון זה קשה להולמו וצ"ע להבינו.

פ"ב מ"מ ה"ד נתכוין שומע לצאת וכו' ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריכה בוונה מה שאין בן באכילת מצה ורבה הוא שהשוה דינן* ולפיכך דקדקו ואמרו אלמא קסבר רבה מצות אינן צריכות בוונה ולא דקדקו בן מההיא דכפאותו ואכל מצה, ועם כל זה אני מסתפק שלא תהיה נוסחת רבינו האמיתית שם גבי מצה לא יצא שכן נראה מן ההלכות ולא ראיתי מי שחלק בין מצוה למצוה בדין הבוונה. נ"ב ולע"ד אין זה מן[כרח] דנהי דמשום הכי לא קאמר אלמא קסבר א[בוה] דשמואל משום דאי[פשר] למידחי דילמא ש[אני הכא] משום דקא עביד מעשה דקא אכ[יל] מ"מ כיון דשמ[ע] מרבה דאין לח[לק] בכך מנא לן ל[ומר] שיש חילוק הפך דברי רבה ולומר דתלמודא [פליג על הא] דרבה ואדרבה מ[דמקשה] ואמר פשיטא על הא דרבה [משמע דלא השתא] דחדיש לן מילתיה דרבה וקאמר משום הכי מהו דתימא משמע דקושטא דמילתא דתלמודא כרבה ס"ל.

שם ה"ז התינוקות שלא הגיעו לחינוך אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינה יום טוב של ראש השנה כדי שילמדו. נ"ב עיין בפכ"ד משבת דין [י"א].

שם מ"מ שם התינוקות שלא וכו' ולא נתכוון רבינו לחלק בין י"ט לשבת אלא לענין חינוך שבשבת אם הגיע לחינוך מעכבין אותן מלתקוע וב"ש שאין מתעסקין עמהם ובי"ט אפי' הגיע לחינוך מתעסקין עמהם וכו'. נ"ב לא קדוש מדבר כ"י ספרדי צ"ע דבהלכות מאכלות אסורות פסק קטן שהגיע לחינוך ואכל מאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין להפרישו והכא פסק דקמן שהגיע לחינוך מעכבין אותן מלתקוע בשבת ועיין בבית יוסף בס' תקפ"ח שתירץ דף ריג ע"ב.

פ"ג מ"מ ה"ד שיעור תרועה בשתי תקיעות וכו' ובשיעור תרועה פליגי דתנא דידן סבר שהוא ילולי שהוא קולות קמנים והתרועה היא שלש יבבות* שלש קלות קמנים ונקראים בירושלמי מרימומא ותנא ברא סבר שהוא גנוחי ונקראים שברים והשבר הוא קול גדול, ורבינו לא הזכיר שיעור לפי שכבר ביאר שנסתפק לנו מה היא התרועה אבל כתב ששיעור השברים הם כתרועה וכן הוא ששיעור היבבות והשבר אחד שהשברים הם שלש והיבבות

תשע וכו'. נ"ב נ"ל שצ"ל ג' יבבות של שלש קולות והכוונה ששלש יבבות כל יבבה משלש קולות קטנים שבין הכל ט' קולות קטנים, ומ"ש ונקראים בירושלמי טרמוטי לאו איבבותא קאי אלא אמה שאמר שלש קולות קטנים ועז"ה קאמר שהקולות קטנים נקראים בירושלמי טרמוטי, ונמצא לפ"ז שאין חילוק בין תנא דמתני' לתנא דברייתא אלא באופן עשייתם דלתנא דידן התקיעה היא ג' יבבות שכל יבבה מהם שלש קולות קטנים ונמצא שכל התרועה הויה ט' קולות קטנים ולתנא ברא עושה ג' שברים שכל שבר הוא שלש קולות קטנים והיינו שיעור ט' קולות בין הכל ואין חילוק ביניהם בדין, רק שלתנא דידן עושה התרועה ט' קולות קטנים ולתנא ברא עושה שלש שברים של קולות גדולים שיעור ט' קולות קטנים, ומ"ש ורבינו לא הזכיר שיעור היינו שלא פירש שהתרועה היא ט' קולות קטנים, אך ממה שכתב לעיל שנסתפק לנו מה היא התרועה אם היא הלילה וכאן כתב ששיעור השברים הם כתרועה ממילא נשמע שהם כשיעור ג' שברים אלא שהיא קולות קטנים וזהו שכתב וכן הוא ששיעור היבבות והשבר א' ששיעור היבבות והשברים א' אלא שהשבר[ים] ע' ושה אותם [ש]לש קולות גדולים והיבבות עושה אותם ט' קולות קטנים, ומה שכתב והיבבות ט' לא נתכוין לומר שיעשה ט' יבבות שהרי כבר פ' למעלה שהיבבה היא ג' קולות ולא פירש דבריו שהג' יבבות עושה אותם קולות קטנות שהם ט' [א]לא בשברים שעושה אותם ג' גדולות, ודוק בלחם משנה שדחה פירוש זה מכה קושיות וכבר נתיישבו בתוך דברינו זהו פירוש דברי המגיד באמת.

שם מ"מ ה"ח וצריך לומר וכו' ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש שבפסוק א' של תורה די, ונראה לי לפי פירושו דרב חננאל סובר שר' יוחנן בן נורי אמר אם אמר שלש מכולן יצא מכל הברכות קאמר דהיינו מלבויות וזכרונות ושופרות וכו' קאמר במשנה שלש שלש ה"ק שלש מן התורה בין כל הברכות או ג' מן הנביאים וג' מן הכתובים, ובא ר"ח ופ' דבעינן שיהא אותו הפסוק של תורה וכו'. נ"ב נ"ל שמה שכתב ה"ק או ג' מן הנביאים לאו לקושטא מפ' הכי ר"ח אלא דהוה ס"ד לפ' הכי ובא ר"ח ופירש דדוקא מן התורה קאמר.

הלכות סוכה

פ"א מ"מ ה"ו היו מקצת הדפנות וכו' ומפרש רבינו ששתיים ושלש דפנות הם וכן פירש"י ז"ל בפרק מי שהחשיך שהובאה משנה זו שם ושם כתב שאע"פ שקרקע הסוכה הוא קרקע עולם והסכך הוא שסמוך על הדפנות שקצתן האילנות אע"כ הכניסה בסוכה קרוי עליה ואסרו ליבנם לה מפני שהיו רגילים לתלות בסכך חפציהם *ולשתמש בהן וכן כתב הרשב"א ז"ל. נ"ב צ"ל דמיירי שסמך הסכך על האילן עצמו דאי לא [ו] הכי הוי הסכך צירי צדדים לאילן וקיימא לן צירי צדדים מותרין ואמאי קאמר דאין עולין לה ביום טוב, ועיין בפרק מי שהחשיך דף קנד.

פ"ו בהתחלתו נ"ב עיין בר"מ לעיל פ"ו מה' עירובין דין כ"א בסופה דף כח.

שם מ"מ ה"א קטן* שאין צריך לאמו וכו'. נ"ב מסקנא דגמ' בריש כיצד משתתפין דהיכא דאיתיה אבוה במתא כבן ד' ובן ה' הוי אינו צריך לאמו ואינו יוצא בעירוב אמו וחייב בסוכה והיכא דליתיה לאבוה במתא אפי' בן ו' יוצא בעירוב אמו ופטור מן הסוכה דסוכה ועירוב שוים הם, ודברי הרמב"ם בכאן ובה' עירובין תמוהים, גם דברי הכ"מ אינם מובנים במ"ש ויש לתמוה אמאי דחה וכו', [ג]ם מ"ש ויש לדחוק דמדגרסינן בירושלמי וכו' משמע דסוכה ועירוב

ע"כ קשה בדגמ' דידן נמי משמע דשיום הם מדפריך מההיא דסוכה עלה דההיא דעירוב, וגם צ"ע בדברי הכ"מ שיש לתמוה אמאי דחה הא דאתמר לענין סוכה ונקט שיעורא דאתמר גבי עירוב, ויש לתמוה על דבריו דשיעורא דכתב רבינו דהיינו כבן חמש כבן שש, ופי' המגיד דבן חמש היינו ששלמו לו חמש ובן שש היינו ששלמו לו שש דאז חייב בסוכה הק שיעורא לא איתמר בגמ' לא לענין עירוב שהרי לענין עירוב דאפי' בן שש יוצא בעירוב אמו וממילא דלענין סוכה אפי' בן שש פטור מן הסוכה מדחשיב ליה לענין עירוב צריך לאמו כיון דיוצא בעירוב אמו ושיעורא דאתמר גבי סוכה מצי הוי כבר ארבע כבר חמש מיהייב בסוכה וכבר אקשינן בגמ' אהרדי ומסיק הא דאיתיה לאבוה במתא.

שם כס"מ שם קמן שאינו צריך לאמו וכו' *ויש לתמוה אמאי דחה הא דאתמר לענין סוכה ונקט דאתמר גבי עירוב ואפשר לדחוק ולומר דמדגרסינן בירושלמי פ' הישן תני רבי הושעיא קמן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה ויוצא בעירוב של אמו משמע דסוכה ועירוב כי הדדי נינהו וקצת סעד יש לדבר מדחזינן דהא דכמה כבר ד' וכבר ה' לא אתמר בפרק הישן דהוא דוכתיה אלמא לאו עיקר הוא. נ"ב מתוך תמיהתו ותירוץ דמתרץ עלה משמע דס"ל דהך שיעורא דאתמר לענין [סוכה פליג] אשיעורא [דאתמר] לענין עירוב דבן שש יוצא בעירוב אמו, ותימה דלפום מסקנא דהתם משמע דלא פליגי [דהרי מקשה] ומשני הא דאיתיה לאבוה במתא הא דליתיה לאבוה במתא וכמו שכתב הרב עצמו לקמן ודע דכפ' וכו', ועוד מהו זה שאמר ואיפשר לדחוק וכו' דמדגרסינן בירושלמי וכו' משמע דסוכה ועירוב כי הדדי נינהו והלא מתלמודא דידן נמי הכי מוכח בההיא דריש [כיצד משתתפין] באופן שדברי הרב תמוהים וצ"ע.

הלכות לולב

פ"מ מ"מ הכ"ב וערבה זו הואיל ואינה בפירוש מן התורה אין נוטלין אותה כל וכו' תמה אני על מעם זה לפי ששם שאלו בגמ' מאי שנא לולב דעבדינן שבעה זכר למקדש ערבה דרבנן לא עבדינן שבעה זכר למקדש דערבה לאו מדרבנן היא לשום תנא דאבא שאול מקרא יליף לה ורבנן הלבנתא נמירי לה ומתוך כך כתבו מעם אחר ואמרו אלא לולב דאית ליה עיקר מדאורייתא בגבולין עבדינן ליה שבעה זכר למקדש ערבה דלית ליה עיקר מן התורה בגבולין לא עבדינן שבעה זכר למקדש וזו היא מסקנא דגמ' ואם בן היה לו לרבינו להזכיר בן לפי שאין לערבה עיקר כלל מן התורה בגבולין לא תיקנו לה שבעה ואולי היה לו לרבינו גרסא אחרת בזה וצ"ע. נ"ב עיין בהר"ן שפי' דלולב שהיה יום א' בגבולין מן התורה אם היה ניטל עתה יום א' לא יהא בו זכר למקדש כלל וכיון דלא סגי ביום א' עבדינן ז' אבל ערבה שאינה ניטלת מן התורה בגבולין כלל ביום א' איכא זכר למקדש ואיפשר דגם הר"מ היה מפרש [כך] וקשיא ליה דבערבה נמי כי עבדינן נמי יום א' ליכא זכר למקדש כלל דהא בזמן המקדש נמי היתה ניטלת בגבולין יום א' למר מיסוד נביאים ולמר ממנהג נביאים ולזה תירץ דכיון דאינה בפירוש מן התורה בגבולין כלל די ביום א' לזכר למקדש ושפיר הוי זכר למקדש בהכי דהא לאו כולי עלמא ידעי שהיתה ניטלת בגבולין הואיל ואינה בפירוש מן התורה ודוק, זה נ"ל ביישוב דברי רבינו עם מסקנא דגמרא הצעיר יהודה הכהן. והיינו דקאמר תלמודא לולב דאיתיה מן התורה בגבולין עבדינן ז' פי' [דכיון] דיום א' מפורש בתורה אי עבדינן יום א' ליכא זכר למקדש כלל מה שאין בן בערבה הוי זכר דאע"ג דאיתיה בגבולין מדברי נביאים [אבל ליתא מה"ת].

פ"ח כס"מ ה"א או שהיה מאשירה וכו' ועוד קשה לדבריו דיותר ראוי לאסור עכו"ם של כותי כל שלא בטלוח וכ"ש של ישראל שאין לה ביטול מאשירה שביטלוח אע"פ שתחלת נטיעתה היתה לעכו"ם ועוד דהא בסוף כיסוי הדם תניא לולב ושופר של עכו"ם פסולים אפי' דיעבר ואמר רב אשי התם אליבא דרבא דהיינו מעמא משום דכתותי מיכתת שיעוריהו ובמאי מוקי להאי רבינו אם דעתו להכשיר אפי' בעכו"ם של ישראל. נ"ב וקשה דמצי לאוקומה באשירה.

פ"ח מ"מ ה"ט כל אלו שאמרנו וכו' בגמ' רבי חנינא מטבל באתרוג ונפיק בה כלומר שהוא אוכל ממנו ואח"כ יוצא ידי חובתו והקשו והא תנן מתניתין ניקב חסר כל שהוא פסול ותירצו ל"ק מתניתין ב"מ ראשון ר' חנינא ב"מ שני וכו'. נ"ב קשה לי טובא דכיון דמטעם פיסול אתרוג האסור הוא משום דבעינן לכם וגזול נמי מהאי מעמא מיפסל אם כן אמאי פסלינן האסור באכילה אף בשאר ימים טפי מגזול וגנוב וצל"ת יהודה ניסים הכהן



٩

אֲנִי מְצִינִים בֹּהַ צִילֹם נֹסֵף מִתּוֹךְ אוֹתוֹ כִּתְּבִי יְדֵי אִשֶּׁר הוּא כִּתְּבִי שֶׁל הַגִּמְלוֹן וְצִ"ל

חידושי תורה

הרב צבי גליק

בענין קדושת פירות שביעית והמסתעף (א)

הנאתן וביעו"ש, וד' הרשב"א דעל עצים דעלמא לא חלה קדו"ש אלא דבעינן שם פרי מיהו נראה דגם להרשב"א לא נאמרה בשביעית דין פרי כתרומ"מ וערלה. ומאכל בהמה ומיני צבעונין יוכיחו וכן שאר דברים השנויים בפרק ז' דוודאי לא מיקרי פרי לדיני תרומ"מ וערלה, אלא ביאור ד' הרשב"א כ"ה דשביעית אינו נוהגת אלא במה שהאילן מוציא בשביעית ולא בכ"ד שגדל בשנת השביעית וכ"כ הרמב"ם בפ"ד דשמיטה הל' כ"ד דמצוה להשמיט כ"מ שתוציא הארץ וכו' וכ"כ בפ"ד הל' א' וזה תלוי בשם פרי דעצים בעלמא אינם מכלל הדברים שהארץ מוציא אלא מה שנקרא פרי, ומ"מ יש דברים שאפי' שאין להם חשיבות פרי מ"מ ל"ה ככלל עצים בעלמא דיש להם שייכות פרי ומיקרי פרי לענין קדו"ש וכמ"ש הרשב"א להדיא בתשו' שם וזה גדר הפרי לקדו"ש ודו"ק היטב.

אמנם ד' הרשב"א תמוהים לכאור' מגמ' ערוכה בסוכה מ' ע"א וכן בב"ק ק"א ע"א דאפי' בעצים נוהגת שביעית אי הנאתן וביעו"ש ומה"ט שביעית נוהגת בלולב ומבואר בסוגיא שם דקדו"ש אינו תלוי אלא בהך כללא דהנאתן וביעו"ש או לא וכמ"ש התוס' והר"ש, וכן צ"ע מדברי הירושלמי המובא בר"ש דמשמע דשביעית לא בעינן שם פרי וכמ"ש הר"ש וצ"ע.

(ג) ברם יש להוכיח כד' הרשב"א מדברי הירושלמי רפ"ז דשביעית דתמן תנינן

ענף א': אי קדו"ש נוהגת בעצים ובכל דבר שאינו פרי, ודין קדו"ש בלולב.

(א) בפ"ק דנדה ח' ע"ב נחלקו ר"ש וחכמים רש"א אין לקטף שביעית וחכ"א יש לקטף שביעית שקטפו זהו פריו ובתוס' בד"ה מאן הקשו דבמאי פליגי אי הנאתן וביעו"ש מ"ט דרבנן דאפי' עצים אסורין בשביעית ואי אין הנאתן וביעו"ש ל"א בשביעית ותי' דוודאי הנאתן וביעו"ש אלא כיון שאינו אלא לחלוחי העץ בטל אגב העץ וחכ"א דחשיב פירי ואינו בטל אגב העץ עכ"ל וכ"כ הר"ש בפ"ז דשביעית במתני' דקטף ובתו"ד כ' דגבי שביעית לא בעינן פרי דהשביעית נוהגת בין במאכל אדם ובין במאכל בהמה ומוכיח כן מלישנא דירושלמי ועי' שם.

אך בתשו' הרשב"א (ח"ה סי' ל"ח) מצאתי כתוב וז"ל עוד כתבת ק"ל מאי קאמר מפני שאינו פרי ומה בכך והלא שביעית נוהגת בכל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה אע"פ שאינו פרי וכו' וכ' ע"ז הרשב"א נ"ל הדברים דאי לאו דקטפא פירי אפילו הוי מאכל אדם ומאכל בהמה אין לו שביעית לפי שאין שביעית נוהגת אלא מן האילן והוי כמו עלי גפנים וא"א דקיטפא פירי שפיר אלא א"א דלאו פירא אינו אלא כמים בעלמא ואין לו שביעית ויע"ע שם.

(ב) נמצינו למדין דדבר זה אי בשביעית בעינן שם פרי פלוגתא דרבכתא הוא דד' הר"ש והתוס' דקדו"ש חלה גם על עצים אי

במעשרות (ויע' בעירובין כ"ח ע"ב) דנימא דתליא בטומ"א אלא השתמשות דהנאתן וביעו"ש. והני בני שימוש ניהו ע"י מיתוק ודל מיניה שם אוכל הלא ראויין לתשמישם ע'י מיתוק וע'י חזו"א או"ח סי' ל"ג ס"ק א'. ומי גריעי ממני צובעין דראויין למלאכתן ע"י בישול וה"נ בהו אלא דס"ד בירושלמי דגבי שביעית בעינן שם אוכל והיינו שם פרי וכ"ז שלא נמתקו כעצים בעלמא חשיבי ול"ח כפרי ובוה מבואר השו"ט בירושלמי שם ודו"ק.

[והנה בירושלמי שם מק' מצינו דבר בתחילה אין קדו"ש חלה עליו ובסוף קדו"ש חלה עליו התיבון והרי איזוב והסיאה וכו' חישב עליהן לאוכלן חל עליהן אמר ר"ח שכן אם ליקטן לכתחילה לאוכלן קדו"ש חלה עליהן מיד ע"כ. ויל"ע מ"ט לא חל קדו"ש לבסוף ובחזו"א (סי' י"ג ס"ק כ"ה) ביאר דקדו"ש לא חל אלא אמחובר ולפ"ז ליקטן לאכילה חייל למפרע וכגדלו מתחילה לכך דמי יע' שם. ודב' צ"ע ממ"ש בשנו"א לפרש תי' הירושלמי דאפילו לא לקטן מתחילה לאכילה אלא כיון שאם היה לקטן וכמ"ש ברידב"ז שם וכ"כ בריבמ"ץ ואיברא דכ"מ בר"מ פ"ה דשביעית שלא הזכיר כלל אימתי חשב לאכלן וע'י שם ומוכח דלמסקנא חל שביעית אפ"י בתלוש, גם צ"ע דהא בירק קיימין וד' כמה רבוואתא דקדו"ש חלה בלקיטה ואפילו בתלוש חלה קדו"ש.

ואפשר דכונת החזו"א משום דגדלו בפטור וכ"מ מלשונו וכמ"ש בחזו"א מעשרות סי' א' ס"ק י' בשהגיעו לעונת המעשרות במחשבת בהמה פטורין כמו שאר פטורין בשעת חובה וע'י שם וצ"ע דבכה"ג ליכא דין פטור אלא דמופקע לגמרי וה"ה כעצים ואבנים [גם יל"ד אי שייך שעת חובה בשביעית ובדבר זה נחלקו הערה"ש והגרש"ז בשדה עכו"ם ובעציץ שא"נ ויע' בחזו"א סי' ז' ואכ"מ] וצ"ע.

אך נראה דאין כוונת הירושלמי דשביעית לא חל בתלוש בכל אופן ובוודאי חל גם

בשמים מהו במ"ה שיהא עליהן קדו"ש נשמעניא מהדא הפרח הלבן והאורז אין עליהם קדו"ש חבריא אמרי דר"ש הוא דר"ש אומר אין לקטף שביעית מפני שאינו פרי וע'י שם והשתא לפ"ד התוס' והר"ש בקטף מפני שבטל אגב העץ מה הדמיון לפרח הלבן ובשמים דהנידון הוא לגבי עיקר הנאתו ותשמישו אי חשיבי לענין קדו"ש וכמ"ש האחרונים (ויע' חזו"א סי' י"ד ס"ק ט' מש"כ) אבל לד' הרשב"א מובן היטב די"ל דהאיבע' בבשמים הוא ג"כ אי חשיבי כפרי לענין שביעית או דאינם אלא כעצים בעלמא (והאחרונים פי' דאיבע' משום שאינו שוה לכ"נ ואכתי צ"ע דמה האיבע' וע"ז הוכיחו מהפרח הלבן והיינו דל"ח כפרי ושפיר אמרי חבריא דר"ש הוא בקטף ומשמע להו דממא לקטף דעבידא לריחא ותליא בפלוגתא דקטף ודו"ק היטב. ולפמש"כ יש לבאר ג"כ איבעית הירושלמי במיני כביסות מהו שיהא עליהן קדו"ש ולכא' צ"ע דהרי מיני כביסה אין הנאתן וביעו"ש וכמ"ש להדיא בגמ' סוכה שם דמה"ט לא חל עליהו קדו"ש אלא להנ"ל דירושלמי ס"ל דתליא בשם פרי איבעי ליה אי הוי כצבועין ואוכלי בהמה דחשיבי פרי בשביעית או דגריעא מינייהו והוי כעצים בעלמא ומסיק דחשיב פרי לקדו"ש ודלא כגמ' דילן ודו"ק.

וכן י"ל במ"ש בירושלמי שם דצבועין לבהמה אין קדו"ש חלה עליהן וכ"פ הרמב"ם בפ"ה דשביעית ולכא' אינו מובן מ"ש מאוכלי בהמה ואם באנו לחלק בין אוכלין לצבועין א"כ באדם נמי אלא דס"ל להירושלמי דלא חשיבי להיות כפרי אלא אוכלי בהמה או צבועין לאדם וכדילפינן מקרא שם ודו"ק.

ד) עוד יש להוכיח ממ"ש בירושלמי שם תמן תנינן לולבי זרדין אין מטמאין טומאת אוכלין עד שימתיקו שמעינן שאין קדו"ש חלה עליהן עד שימתיקו ויע' בשנו"א שם ובר"ש בריש פ"ז, ולכא' צ"ע מה איבעי להו הא בשביעית ל"צ שם אוכל כמו

איכפ"ל אי נשתנה וענין פנ"ח ל"ש אלא בדבר הטעון איזה מהות וצורה כאוכלין וכלים לענין קבל"ט ואיסורים אבל שביעית דחלה ע"כ דבר בכל צורה שהוא ואין קדושתה תלויה אלא בשימושה מה איכפ"ל [וראיה לזה מעצים דהנאתן אחר ביעורן לגמרי דהיינו גחלים וכמ"ש תוס' פסחים כ"ז ע"ב ד"ה מכלל והוי פנ"ח וכמ"ש תוס' ביצה ח' ע"ב ובמג"א סי' ש"י לענין נולד. ות"ל דלאכלה ולא להפסד דפקע מיניה קדו"ש וע"כ כנ"ל ודו"ק] ובמנח"ש להגרש"ז תמה ג"כ בזה ונשאר בצ"ע.

אך להנ"ל יובן דבשביעית בעינן שם פרי והיינו גידולים שהארץ מוציאה וזה דוקא בברייתן משא"כ כשנשתנה מברייתן דפקע שם פרי מיניה וכן בפשתן דעומדין לבגדים ול"ד לצבע מיהו בפשתן בלא"ה י"ל דעצים נינהו ולירושלמי נראה דבעצים גופא אפילו עומדים לשימוש (וכן בעומדים לכלים וכמ"ש בחזו"א דלא חל עלייהו קדו"ש) ל"ח כפרי ואפשר דגם לולב ל"ח קדו"ש עלייהו דלא תליא בהנאתן וביעו"ש אלא בשם פרי ולולב עץ בעלמא וכמ"ש בסוכה שם ודו"ק.

(ו) עוד מצינו בירושלמי בדף פ"ח דמיני מלוגמיות קדשי בקדו"ש דקתני שם דאוכלי בהמה עושין מלוגמא לאדם וילפינן מקרא דאוכלי אדם אין עושין מהם מלוגמא והשתא לפום גמ' דילן מלוגמא אין להם שביעית כלל וכמ"ש בסוכה שם ואפי' לר"י משום דאינו שוה לכ"א ומוכח דהירושלמי לא ס"ל אלא דבעינן שם פרי ותו ל"מ וילפינן מקרא דמלוגמא ל"ח כולי האי כצבועין ומ"מ קדושת שביעית עלייהו ויעי' בפי' הגר"א ודו"ק.

וכד נעיין בירושלמי נראה שלא הוזכר כלל דבר מהך כללא דהנאתו וביעו"ש ומשמע דלא ס"ל כלל דקדו"ש תלויה בזה, וע"כ דתליא בשם פרי דהרי גם בתלמודא דידן בסוכה שם הק' גבי לולב דעצים בעלמא נינהו וזה בהס"ד לפני שתי' בגמ' דאי' הך כללא דהנאתן וביעו"ש וע"כ משום

בתלוש וה"ה בתרו"מ וראיה לזה ממ"ש הראשונים בנדה נ"ג ע"א בזרען לבהמה ונמלך בפלוגתא דמחשבת מחובר (ויעי' בדר"א פ"ד דתרומות) דאפילו נמלך בתלוש חל חיוב תרו"מ אלא כונת הירושלמי בדבר שלא חלה שם אוכל אלא לבסוף כשהמתיקם דאע"ג דלענין קבל"ט חשיב אוכל מ"מ לענין פרי דקדו"ש דהיינו דל"ה כעצים בעלמא אלא פרי שהאילן מוציא לא יועיל תיקונה בתלוש ואם מעיקרא חשיבי כעצים בעלמא לא יועיל תיקונה אח"כ שיחשב כפרי (וכ"ש לענין מעשר וכמ"ש הרשב"א עירובין כ"ח ע"ב בשקדים המרים דאפי' המתיקם פטורין דפרי לענין מעשר היינו שראוי מצד עצמו ולא ע"י תיקון ויעי' בר"מ בפ"ד דמעשרות) משא"כ לענין ברכה וכמ"ש בב"י סי' ר"ב ומיושב קו' החזו"א (או"ח סי' ל"ג) משא"כ בדבר הראוי מצ"ע לפרי אלא דתליא במחשבתו חל אח"כ וה"ה כאילו חלה למפרע וזו כונת הירושלמי שאם לקטן לכתחילה וכו' ודו"ק היטב. [ובדר"א פ"ד דתרומות הק' ממ"ש הרמב"ן בב"ב פ"ח בין שנעשה משמרים דחל חיוב תרו"מ אך התם אין החיוב משום לתא דפרי כלל אלא חיובא דתירוש הוא ופשוט דחל בתלוש וביותר לשי' הרמב"ן עה"ת דרק תירוש מה"ת וז"פ ויעי' רש"י ב"מ פ"ח ע"ב דחיוב דענבים מדגן הוא ולא מתירוש והיינו מדין פרי ודו"ק].

(ה) עוד יש להוכיח כדב' ממ"ש בירושלמי פ"ה דמעשרות ה"ג דפשתן אינו קדוש בקדו"ש ובחזו"א סי' י' ס"ק י"ב נתקשה דמ"ש ממיני צובעין דקדשי בקדו"ש ה"נ בפשתן דעומד לבגד ליקדשי בקדו"ש, עוד מצינו בירושלמי בפ"ט דתבן שנתן לתוך הכר וכן לתוך הטיט ה"ה כמבוער וכ"פ הר"מ בפ"ה דשביעית והיינו דפקע מינייהו קדו"ש לגמרי ובמקדש דוד סי' ח' תמה דהא שביעית חלה גם על הכלים (ויעי' שם דל"ד לכיפת שאור שיחדן לשיבה באיסור חמץ) וכמ"ש בסוכה מ' ע"א לגבי לולב ומש"כ בחזו"א סי' י"ג משום דנשתנה צ"ע דמה

ויעי' חזו"א מעשרות סי' א' ס"ק ג'. ולשי' התוס' והר"ש לא בעינן שם אוכל וכמ"ש בחזו"א או"ח סי' ל"ג ס"ק א'. אלא חזינן מהכא דבעינן שם פרי שיחול עליהו קדו"ש [וקודם לכן לא חשיב פרי ואפי' דמברכין עליו בופה"ע זה רק לענין ברכה משא"כ לענין חשיבות שם פרי וכמ"ש להדיא בש"ע בסי' ר"ב ומ"מ צ"ע דכ"ז לענין שם פרי ממש אבל לענין דל"ח כעצים בעלמא מסתברא דהוי כפרי דהרי מברכין בופה"ע וצ"ע ויעי' מ"ש להלן].

והנה הרא"ש בברכות ש"א כ' דמכאן יש ללמוד לענין ברכות שאין מברכין בופה"ע על הבוסר וכו' וכ"כ בטוש"ע סי' ר"ב סעיף ב' ובביאור הגר"א שם כ' וז"ל אבל צ"ע על עיקר הדין דמה ענין זה לשביעית דהא אפי' בשביעית אסור לאכול עד שיעשה אוכל דהיינו שיבואו לעונת המעשרות דאז הוי פרי אבל שביעית אינו תלוי בפרי ויותר נראה שתלוי בזמן חיוב מעשר דהוי פרי אף לענין ברכה עכ"ל ומשמע לכאור' מד' הגר"א דבשביעית א"צ פרי כלל אך א"כ ה"ל להקשות אגמ' גופא בברכות שם דמדמה שביעית לערלה והיינו דדינא דאין קוצצין תלוי בשם פרי דאם יש הפסד בלא שם פרי נמי אסור דאסור הפסד אינו תלוי בשם פרי אלא בהנאתן וביעור"ש דאיכא גם קודם חלות שם פרי וכמש"ל וע"כ נראה דאין כונת הגר"א דלא בעינן פרי כלל ואפי' עצים בעלמא כל שהנאתן וביעור"ש אלא כונתו לענין פרי דעונה"מ ואכתי צ"ע בזה, ועכ"פ מדברי הרא"ש והפוס' מוכח בוודאי כמ"ש ודו"ק ויעי' מ"ש להלן (ויע' בתשו' פנ"מ סי' ס"ה הובא ביד אפרים שם)

(ט) עוד יש להוכיח להנ"ל מגמ' חולין ק"כ ע"ב דתניא הטבל והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן ויעי' שם בסוגיא דילפינן מקראי ובחזו"א או"ח סי' ל"ג הק' דל"ל למילף בשביעית לחייב את המשקין היוצאין נהי דזיעא בעלמא הוא מ"מ הא דין שביעית אף במיני צבעין כל שהנאתו וביעור"ש וא"כ משקין היוצאין אם

דבעינן שם פרי דאין שביעית נוהגת בעצים בעלמא וכמ"ש הרשב"א ויעי' בפ' הר"ח שם. ועכ"פ לד' הירושלמי דל"נ כהך כללא נקטינן דלקדו"ש בעינן פרי אלא דבשביעית איתרבי גם צובעין ושאר דברים מקראי וכדאי' בירושלמי ודו"ק.

ומ"ש הר"ש דלישנא דירושלמי מוכיח כד' זה אינו אלא לפי פירושו בירושלמי דחד טעמא הוא אילין אינו בטל ע"ג שרפו אוכלי בהמה וכו' ועי' שם. והיינו משום דל"צ פרי לכן אין השרף בטל לגבי העץ אבל הרשב"א יפרש דברי הירושלמי כפי' הפנ"מ והגר"א דשני טעמים נינהו שאין לדמות שביעית לערלה והיינו דבשביעית נתחדש דגם אוכלי בהמה בכלל פרי משא"כ בערלה. וכמו שביארנו לעיל ודו"ק.

(ז) וכ"מ בתוספתא שביעית פ"ז ה"ג דקתני שם חומר בשביעית שאין במע"ש שהשביעית עשה בה פסולת אוכלין כאוכלין ואוכלי בהמה כאוכלי אדם וקליפי אגוזין כיוצא בהן וכו' ולכאור' אם החומר בשביעית שא"צ פרי כלל אלא כל דבר שהנאתן וביעור"ש למה הוצרך לכפול ולאשמעינן כל הני פרטי דהכל אינו אלא חומר אחד, גם ל"ש למימר דאוכלי בהמה כאדם וכו' דאינו תלוי אלא בהנאתן וביעור"ש אלא דאשמעינן בזה דבשביעית יש חומר דגם הני נחשבים כאוכלין ול"ה כעצים בעלמא וחל עליהו שם פרי לקדו"ש ודו"ק.

(ח) אולם נראה דגם מתלמודא דידן מוכח דלשביעית בעינן שם פרי, דבגמ' ברכות ל"ו ע"ב וכ"ה בפסחים נ"א ע"ב בפלוגתא דר"י ורבנן בסמדר אי אסור משום ערלה דמתקיף עלה ר"ש ובשאר אילנות מי פליגי רבנן ומייתי עלה מתניתין דשביעית מאימתי אין קוצצין את האילנות וכו' והיינו מדחשיב פרי לענין שביעית ה"נ לענין ערלה ואי בשביעית ל"צ שם פרי דילמא לא חשיבי פרי ומ"מ חלה עליהו קדו"ש דהנאתן וביעור"ש ושייכא ביה לאכלה ולא להפסד ואפילו קודם שיעור דבוסר דחזי לאכילה דהרי מברכין עלוהי וכמ"ש התוס' בד"ה שיעורו

(י) עוד יל"ע לפ"ד הר"ש והתוס' דקדו"ש תלוי בהנאתן וביעור"ש ממ"ש ברה"י י"ג ע"ב דלענין שביעית אזלינן בתר חנטה ולקיטה שלוש דהנך שיעורא לענין שנת גידול פירות נאמרו אבל בשביעית שאינו תלוי בשם פרי כלל ואפי' בעצים שייך קדו"ש הא בעצים וודאי ליכא כלל הנך שיעורא וכמ"ש התוס' בב"ק ק"ב ע"א דלר"י כל עצים דעלמא נאסרו לאחר הביעור ויעי' בחזו"א סי' י"ג ס"ק ד' [ומש"כ בחזו"א שם דבעצים אזלינן בתר השרשה ולא משכח"ל קדו"ש בעצים אלא בנשרש בשביעית דאי בשישית ה"ה כפירות שישית דליכא קדו"ש אפי' ע"מ שניתוספו בשביעית צ"ע דמה ענין השרשה אצל עצים דל"ש אלא בפרי שגידולו נקבע לשנתו אבל האילן עצמו אינו נקבע לשנת השביעית וכ"מ בחזו"א סי' י"ז ס"ק כ"ב לענין נטיעה בתוס' שביעית יעי' שם. גם צ"ע מד' התוס' בב"ק שם ומד' התוס' בנדה ח' ע"א ד"ה ואבוכך גבי קטף דבטל אגב העץ מבואר דלא כד' וצ"ע] אבל שביעית אפי' נחנטו בשישית מ"מ מה שגדל בשביעית לא גרע מעצים בעלמא.

ולפמ"ש"כ יבואר היטב ד' הר"ש בריש פ"ט דשביעית דאיכא קדו"ש בתבואה בפחות משליש יעי' שם בביאור ד' הירושלמי דלהנ"ל איכא קדו"ש בכ"מ שגדל בשנת השביעית ול"ג מעצים מיהו צ"ע דהרי הר"ש שם סובר דאפ"ה בשהביאו שליש בשמינית פקע קדו"ש מיניה ולפ"ז מהני הך שיעורא לענין שמינית אבל לענין שישית צ"ע ויעי' נדרים נ"ח ע"א בפ"י הרא"ש ד"ה אבל ועדיין צ"ע ויעי' מ"ש להלן.

(יא) עוד יש להוכיח כדב' מהא דקתני דברייתא שבת צ' ע"א דהוסיפו עליהן הבורית והאהל וברש"י שם לענין שביעית יעי' שם ומבואר דמיני כביסה חלים עליהם קדו"ש ואי נימא דקדו"ש תלוי בהנאתן וביעור"ש במיני כביסה ל"ש קדו"ש וכמ"ש להדיא בסוכה שם. ויעי' בכפ"ת שם אלא ע"כ כנ"ל ודו"ק.

אינם אוכלין הוי אכילתן כשאר תשמיש אדם שהרי עומדין לאכילה. וכ' לת' דהא דאמרינן זיעא בעלמא הוא אינו רק לדיני אכילה אלא לכל דיני התורה ל"ח כעיקרו של דבר (ולא עדיפי כטעמא דטעכ"ע. וזה קו' התוס' פסחים כד ע"ב ודו"ק) אלא זיעא בעלמא וה"נ בשביעית ולכן גריעי ממני צבעין דאיכא גוף הפרי יעי' שם. הנה מ"ש בצבעין איכא גוף הפרי צ"ע ממ"ש התוס' בב"ק ק"א ד"ה ולא דיש כמה עניני צביעה וגם ע"י משקין היוצאין יעי' שם ומסתימת הגמ' והר"מ נראה דכל מיני צביעה קדשי בקדו"ש ואפשר דהוי רק דרבנן וכמ"ש הר"מ בפ"י ממאכ"א דמשקין היוצאין בשביעית אין לוקין עליהם.

אולם תמוה ממ"ש התוס' והר"ש לגבי קטף דהנאתן וביעור"ש ול"צ שם פרי אלא משום דבטל אגב האילן ותיפוק ליה דזיעא בעלמא דוודאי ל"ח משקין אלא כזיעא בעלמא אלא די"ל דחשיבי פרי (ויעי' חזו"א סי' י"ד ס"ק ו' מש"כ ודו"ק) אבל אי לאו הכי ל"ש שביעית בהו ולמה הוצרכו משום דבטל אגב האילן וגם אפילו לר"י בזיעא ל"ש שביעית ולא כן כ' התוס' בנדה שם בד"ה ואבוכך. ודו"ק. ומוכח מזה דאי ל"צ שם פרי עיקר הדבר נמי ל"צ וחיייל עלייהו דיני שביעית והדרא קו' הנ"ל.

אלא משמע מזה דבשביעית נמי איכא דין פרי דהיינו מה שהוציא הארץ שיהא כברייתו. ומשקין היוצאין ל"ח כפרי ובקטף הנידון הוא אי חשיב פרי וכמ"ש הרשב"א לעיל דהוי מיא בעלמא ה"נ הוי זיעא בעלמא, ובמיני צבעין שנתחדש בשביעית דחשיבי פרי אע"פ שאינם אוכל, שם הפרי תלוי בשם צבע ול"ש בזה זיעא בעלמא, אדרבה הוא עיקר הצבע ודו"ק [וכ"מ בתוספתא שביעית פ"ו הד' דמותר לסחוט התבלין להוציא מימיהן מפני שמלאכתן לכך. וכ"מ בירושלמי ריש פ"ז בעי קומי ר"א מהו לכבוש מן הורד א"ל וכי יש לו מלאכה אחרת. ודו"ק]

שהיא כד' הרמב"ם והרשב"א דלקדו"ש בעינן שם פרי ודוק.

י"ב) אלא דאכתי צ"ע לשי' הר"מ והרשב"א משמעתתא דסוכה ובב"ק דמבואר שם דשביעית א"צ שם פרי וגם הרי מצינו בכמה ברייתות בגמ' דילן ובירושלמי דמבואר דלקדו"ש בעינן פרי והדבר צריך ישוב, עוד צ"ע מש"כ הר"מ בפיהמ"ש וכ"כ הרע"ב בסוכה שם דטעמא דלולב דעץ בעלמא הוא צ"ע למה לא פי' כסוגיא דהתם ויעי' בתורעק"א, גם צ"ע בדברי הר"ן שכ' דלולב בר שישית הוא או דעץ בעלמא הוא מה ב' הצדדים (ומש"כ בכפונ"ט דב' צ"ע, גם מגופא דשמעתתא צ"ע דא"כ מה תי' רבא גם ממ"ש דעצים להסקה תנאי היא ודו"ק) וצ"ע.

והנראה ליישב ד' הר"מ והרשב"א עפ"מ שכ' הרשב"א מהראב"ד (בשטמ"ק בב"ק ק"א) דהגי' בגמ' הוא ועצים תנאי הוא. ומפרש הראב"ד דלרבנן דדייקו לאכלה מה שהנאתו וביעו"ש משמע דלא משתעי קרא אלא בפירות שהנאתן וביעו"ש דאיכא בהו לאכלה ובהנהו קאסר בהו משרה וכביסה אבל בעצים דהנאתן אחר ביעורן לא משתעי קרא דאינהו אין בהם קדושה, אבל לר"י דלא דייק לאכלה להנאתו וביעו"ש אפילו בעצים משתעי קרא דדומיא דאכילה הן דשוין בכ"א וכו' עכ"ל הראב"ד והרשב"א הוסיף דלפי' הראב"ד ספית סטים וקוצה אתיא כר"י דאע"ג דחשבינן להו הנאתן וביעו"ש לא מודי בה רבנן דלאכלה כתיב ולא נאסר אלא מידי דאכילה כפירות עכ"ל הרשב"א והשתא לפי הבנת הרשב"א מבואר דהראב"ד ס"ל דלרבנן בעצים אפי' אי הנאתן וביעו"ש לא משתעי קרא בהכי וצ"ע דמ"ש דרבנן מדר"י דלשניהם דומיא דלאכלה בעינן וכמו לר"י הוי עצים דומיא דלאכלה ה"נ לרבנן בהני דקיימא להנאתן וביעו"ש דהוי דומיא דלאכלה ומנ"ל דלרבנן לא נאסר אלא מידי דאכילה כפירות וצ"ע.

ונראה ביאור הדברים דלר"י דדומיא דלאכלה הוא דבר השוה לכ"א היינו בכל

ובזה יש ליישב דברי הרמב"ם בפ"ה דשביעית הל' י' שכ' מיני כבסים כגון בורית ואהל קדו"ש חלה עליהם ומכבסין בהן שנא' לכם לכל צרכיכם. אבל אין מכבסין בפירות שביעית ואין עושין מהם מלוגמא. שנא' לכם לאכלה ולא למלוגמא ולא למשרא ולא לכביסה ע"כ ולכאו' קשה מגמ' סוכה דילפינן לכם דומיא דלאכלה ורק דבר שהנאתן וביעו"ש, אלא כיון דבירושלמי מבואר דמיני כביסה קדו"ש עלייהו וכן קתני בברייתא הנ"ל וע"כ דלא דרשינן לכם דומיא דלאכלה להוציא משרה וכביסה ולרבות עצים שהנאתן וביעו"ש. אלא דבעינן שם פרי. והיכא דהוי פרי אפי' אין הנאתן וביעו"ש קדו"ש חלה עלייהו, ובעצים אפי' הנאתן וביעו"ש אין קדו"ש עלייהו. ולכן הביא הרמב"ם הנך קראי דירושלמי תהיה לרבות צביעה ולכם לכל צרכיכם דהר"מ סלל דרכו בעקבות הירושלמי מכיון דגם בגמ' דילן חזינן הכא וכמש"ל ואיברא דגם פשטא דסוגיא דקטף משמע דתליא פרי וכמ"ש הרשב"א (וכ"מ מקטפא דפירא דל"ש ביה תי' התוס' ומ"ש הר"ש צ"ע דלמה יבטל לאילן הלא טפל לפרי בערלה ודו"ק) דלא נקטינן כהך כללא דלכם דומיא דלאכלה. אלא דתליא בשם פרי ולאפוקי עצים כמ"ש, ובהו מבואר מש"כ בכס"מ שם דס"ל להר"מ דפלוגתת ר"י ורבנן הוא בפירות שביעית אם מוסרין רק להנאתן וביעו"ש או לא אבל וודאי שביעית חיילא גם על משרה וכביסה דמיקרי פרי לענין שביעית זולת עצים בעלמא וכמש"ל ודו"ק.

ובזה מיושב מש"כ הרמב"ם בפ"ח הי"מ דמבליע דמי אתרוג כלולב ולא חילוק בין לולב דשישית או דשביעית וכ"כ בפיהמ"ש דעץ בעלמא הוא דאפילו אי הנאתן וביעו"ש עצים בעלמא נינהו ואין להם שם פרי לקדו"ש. ויעי' בכפונ"ט שם ודו"ק.

ובס' פלגי מים עמ"ס בכורות למו"ח רבי גימפל ליפשיץ שליט"א הביא דברי רבינו גרשום ל"א ע"ב דלולב אין בו קדו"ש מפני שאינו פרי יעי' שם ולהנ"ל דעתו מבואר

וכ"ש בדבר שאין לו ביעור כלל דמ"מ ל"ה שימוש דפרי ודו"ק]

אך בחי' המאירי בב"ק שם. כ' וז"ל וכל שעומד להיסק הנאתו אחר ביעורו ואינו דומה לפירות עכ"ל מדבריו נתחדש דשייך בעצים שימוש דפרי וזה הוא יסוד הדין דהנאתן וביעור"ש דמשוי ליה כפרי לקדו"ש ולפ"ד אין שום הוכחה מדרבנן דקרא לא משתעי בעצים. וכ"כ המאירי להדיא בסוכה שם דלולב דקל בדין השביעית הם מפני שהם דומים לפירות שהנאתן וביעור"ש. ועי' שם. אך הראב"ד ס"ל דבעצים ל"ש כלל שימוש דפרי וכמש"ל ואפשר דהכי הוא הס"ד בגמ' מעיקרא וארווחנא בזה דמעולם לא סברי בגמ' דלא בעינן פרי כלל ואפי' בהס"ד אלא דס"ד דשימוש דפרי מועיל בעצים וכמ"ש במאירי, אך למסקנא מבואר בראב"ד דלשי' רבנן דבעינן שימוש דפרי קדו"ש לא חלה אלא על פירות דבהכי משתעי קרא וכמש"ל והכי קיי"ל.

והשתא לפ"ז נראה לומר דהר"מ פיהמ"ש והר"ן פי' הסוגיא כמ"ש הראב"ד ולמסקנא קדו"ש לא חלה אעצים ואפי' כשהנאתן וביעור"ש ולכן בלולב ל"ש קדו"ש דעצים בעלמא נינהו, ומעתה יאיר לנו להבין צדדי הר"ן והכי קיימינן בגמ' סוכה שם. וד' הבבלי והירושלמי יחדו יהיו תואמים לשי' הרמב"ם והרשב"א ולק"מ ודו"ק בכ"ז.

דבר שחלה קדו"ש עליו בעינן השתמשות ששוה בכ"א ולא שימוש שאינו שוה בכ"א. אבל לרבנן אי נימא דקדו"ש חלים ע"כ דבר מאי איכא בין הנאתן וביעור"ש להנאתן אחר ביעור ולמה יצטרך בעצים הנאתן וביעור"ש, דשימוש דהנאתן אחר ביעורן לא גרע טפי בעצם שימוש מהנאתן וביעור"ש, אלא בזה דלא הוי שימוש דאכילה דהנאתן וביעור"ש זהו שימוש דפרי משא"כ הנאתן אחר ביעורן דל"ה שימוש דאוכל והרי לא בעינן בשביעית דין אוכל דהרי קדו"ש חלה אפי' בעצים ומאי גריעותא דידהו בדליכא שימוש דפרי וע"כ מוכח מזה דלרבנן נאמר בקרא דלאכלה דין פרי ולא משתעי קרא אלא במידי דאכילה כפירות ולכן בפירות שיש בהם קדו"ש נאמרה דינא דהנאתן וביעור"ש דבעינן שימוש דפרי והא דאין מוסרין פיר"ש למשרה וכביסה דאי"ז שימוש דאכילה ובפירות שביעית בעינן השתמשות כעין אכילה והיינו הנאתן וביעור"ש ודו"ק היטב.

[מיהו בר"ש בפ"ד מ"ז כ' בטעמא דהנאתן אחר ביעורן משום דבגדר הפסד הוא. וכ"כ הגרעק"א בב"ק שם. והנפק"מ בזה לפמ"ש בבה"מ בסוכה שם דכ"ש הנאתן קודם ביעורן דלהר"ש אתי שפיר אבל לפמ"ש כ' בד' הראב"ד דבעינן שימוש דאכילה אפשר דה"ה בהנאתן קודם לביעורן



הרב חיים יצחק מרביילו

בענין אסרו חג של יום כפור

יוכל להתענות ביום הראשון שאחר התענית חלום תענית לתעניתו, דהרי יו"ט הוא, ותו אין כאן מעליותא דיום הראשון שאחר התענית חלום, בכה"ג חיישינן ל"א דס"ל דאסור מדינא להתענות באסרו חג. [והם: שבלי הלקט סי' רס"ב וב"ח בסי' תכ"ט. (ולהפמ"ג והא"ר אף המג"א בסי' תקע"ג סק"א קאי בשיטה זו, יעוי' א"ר סי' ת"כ אות ב' ופמ"ג סי' תקע"ג א"א אות א')] ודחינן התענית לתעניתו לאחר אסרו חג. מיהו אף באסרו חג דפסח לא דחינן ליה טפי, אף דבניסן אין מתענין, דניסן לכו"ע לא הוי אלא מנהג ושפיר מתענין בהו תענית לתעניתו אפי' כשאינו יום הסמוך לתעניתו.

ומה דמבואר בספר חסידים המובא במג"א סי' רפ"ח ס"ק ד', לפי' המג"א שם, דאם התענה תענית חלום ביו"ט ראשון יתענה תענית לתעניתו באסרו חג¹, אע"ג דבכה"ג לא הוי אסרו חג יום הראשון שאחר הת"ח,

או"ח סי' תקמ"ז, פמ"ג א"א אות ח', המתענה תענית חלום בחול המועד צריך למיתב אחר המועד תענית לתעניתו, וטוב שיהיה אחר אסרו חג, עכ"ד הפמ"ג. והובא במשנ"ב סק"ו.

אע"ג דבסי' רפ"ח סק"ט כתב דבהתענה תענית חלום בשבת, ויום ראשון הוא אסרו חג מצי למיתב תענית לתעניתו באסרו חג, נראה לומר דשאני התם דיום הראשון שאחר התענית חלום הוא אסרו חג וכיון דאיכא מעליותא למיתב תענית לתעניתו מיד למחרת יום תענית חלום שלו כדאיתא בשו"ע סי' רפ"ח ס"ד דרק אם תשש כוחו יוכל להתענות ביום אחר, הלא"ה צריך שיתענה ביום הראשון, משום האי מעליותא אין חוששין ל"א דס"ל דבאסרו חג אסור מדינא להתענות אלא כדנקטינן דאין אסור אלא ממנהגא וכיון שכן מתענה באסרו חג תענית לתעניתו, אבל בהתענה תענית חלום במועד כיון דבין כך לא

בירור שיטת המג"א אי מצי להתענות תענית לתעניתו באסרו חג.

1

ויש לברר שיטת המג"א בזה. דמהא דפי' דינא דהספר חסידים באופן הנ"ל כדי שלא תיקשי דבריו משמע שרוצה לתרצם באופן דנקוט כן להלכה, ומשמע דנקט להלכה דמותר להתענות תענית לתעניתו באסרו חג. ויל"ע דהא במג"א בסי' תכ"ט סק"ו, אהא דאין מתענין תעלת"ע על ת"ח שהתענה בימי ניסן, הקשה המג"א דהא כתב מהר"ם מרוטנבורג דימים שאין אומרים בהם תחנון הוו כימים האסורים מדבריהם להתענות, וא"כ אמאי א"צ להתענות תעלת"ע על ת"ח שהתענה בימי ניסן. ות"י המג"א בתרי טעמי, חדא י"ל דהא לא קיבלו עליהו דהיינו ליאסר בתענית חלום ומשו"ה א"צ תעלת"ע, ועוד דבימי ניסן ס"ל להב"י דתענית יחיד מותר, ע"כ.

ולטעם השני נראה דדוקא בחדש ניסן דאיכא דעת הב"י בזה א"צ למיתב תעלת"ע, הא בשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון דשם הב"י מודה למש"כ מהר"ם דאסורין בתענית ואפילו בתענית יחיד, וכ"נ מהפמ"ג שם דשיטת הב"י לא הוי אלא בימי ניסן, א"כ צריך למיתב תעלת"ע אם התענה בהם ת"ח, ואפי' לטעם הראשון שכתב המג"א דלא קיבלו עליהו לענין ת"ח, ג"כ יל"ע דאפשר דכונת המג"א לענין חודש ניסן דוקא אבל לשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון שפיר צריך למיתב תעלת"ע.

מיהו אפי' נאמר דבטעם הראשון ס"ל להמג"א דבכל הימים שאין אומרים בהם תחנון מותר להתענות ת"ח, וא"צ ליתב תעלת"ע אם התענה בהם, וכ"מ בפמ"ג סי' תקע"ה מ"ז אות א', ונאמר דה"ה דשרי להתענות בהם תעלת"ע חלום שהתענה יום לפני זה, דה"נ לענין זה לא קיבלו עליהו, אכתי לטעם השני של המג"א דס"ל דדוקא בימי ניסן מותר להתענות ת"ח, קשה היאך הסכים המג"א לדברי הספר חסידים דמתענה באסרו חג תעלת"ע, הא אסרו חג הוי מימים שאין אומרים בהם תחנון כמבואר בשבלי הלקט סי' ל'. הובא בב"י סי' קל"א, ולא קיבלו ביה שלא ליאסר בו בת"ח וכ"ש בתעלת"ע, ואפי' אם נאמר דאסרו חג [של סוכות] ס"ל להמג"א דכיון דלא נתפרש בשו"ע שהוא מימים שא"א בהם תחנון ש"מ דלא ס"ל כהשבלי הלקט, מ"מ הרי מודה המג"א דאין מתענין בו ממנהגא כמ"ש להדיא בסי' תכ"ט סק"ח, וא"כ הרי דמי אסרו חג לימים שאין אומרים בהם תחנון דאף אינהו לא נאסרו להתענות בהם אלא ממנהגא, (וזה כונת מהר"ם

מרטנבורג הנ"ל) ואם צריך ליתב תעלת"ע שהתענה בימים שא"א בהם תחנון, ה"ה אם התענה ת"ח באסרו חג צריך ליתב תעלת"ע.

וא"כ היאך הסכים המג"א להא דהספר חסידים דיתענה באסרו חג תעלת"ע שהתענה ביו"ט, הא ביום שאם התענה בו צריך להתענות תעלת"ע, אין מתענה בו תעלת"ע שהתענה יום לפני זה, דעד כאן לא אמרו בגמ' (תענית י"ב ע"ב) דת"ח מותר בשבת אלא משום דאיכא ביה מעלויות דקורעין לו גזר דינו, כמפורש בשו"ע סי' רפ"ח, הא לא"ה לא היה מותר ת"ח בשבת וה"ה בכל ימים שאסורים בתענית, וא"כ אי בעי ליתב תעלת"ע ביום כזה שאסור בתענית ואם התענה בו צריך ליתב תענית לתעניתו ע"ז הרי"ז אסור (דאע"ג דלפי הב"י בשי"ה ס"ח אפשר דשפיר מתענה, ע"י בפמ"ג רפ"ח א"א אות ד' בדרך אחד, מ"מ להלכה לא קיימין בהאי שיטתא, ועוד דאף לדידהו אינו מותר אלא ביו"ט שני, דאינו אסור בתענית אלא מספיקא ואנן בקיאינן בקביעא דירחא, אבל בשאר ימים דאסורין מעיקר הדין מודו), וכשדן המג"א אי צריך ליתב תעלת"ע חלום שהתענה בניסן, האי תענית לא בחודש ניסן הוה צריך ליתב אלא בחודש אייר, דבחודש ניסן היה אסור לו, וכמפורש בשו"ע הרה"ק מליאדי שם וז"ל: המתענה בו (בחודש ניסן) תענית חלום אין צריך לישב בתענית בחודש אייר, ע"כ. הרי דכל הנידון אי צריך ליתב תעלת"ע לא הוי אלא בחודש אייר דלא מימים שאסורים בתענית הם ואפי' ממנהגא, אבל בימים שאסורים בתענית ממנהגא אסור לישב בהם תעלת"ע, אלא אם נאמר דלא קבילו עלייהו ליאסר בתעלת"ע, וזה הרי לא ס"ל להמג"א בטעם השני, וא"כ היאך הסכים המג"א להס"ח שיתענה באסרו חג תעלת"ע הא אסרו חג אסור בתענית ממנהגא.

וצ"ל דלעולם שי' המג"א הוא דבכל הימים שאסור בהם להתענות ממנהגא לא קבילו עלייהו ליאסר בתענית חלום ולא בתעלת"ע, דזה ג"כ שרי בימים אלו, ומש"כ המג"א טעם השני דבימי ניסן דעת הב"י דמותר בתענית יחיד, לא כתב כן לחלוק על מש"כ מקודם אלא הוספה בעלמא הוא.

מיהו אכתי צ"ע הא דהסכים המג"א לדברי הס"ח דיתענה באסרו חג תעלת"ע, והא כתב המג"א בסי' תכ"ט סק"ו, דאע"ג דמותר להתענות בחודש ניסן תעלת"ע שהתענה בשבת, מ"מ אם הוא סמוך לעשור לחודש יתענה בעשירי לחודש שהוא תענית צדיקים, ע"כ. הרי דאע"ג דמותר להתענות בו תעלת"ע מ"מ אם הוא סמוך ליום שיתענה בו ברווחא טפי, ימתין עד יום ההוא, וא"כ אמאי הכא לא ימתין מלהתענות תעלת"ע שהתענה ביו"ט אחרון עד למחרת אסרו חג כדי שיתענה ברווחא טפי.

ויש מקום ליישב דברי המג"א דס"ל דהס"ח לא מיירי אלא באסרו חג דניסן דהתם לאו סמוך הוא ליום שיוכל להתענות ברווחא, דאם ימתין להתענות ברווחא, יצטרך להמתין עד שיעבור ניסן הלכך לא הוי כמו הכא דהוא סמוך לעשרה בניסן וא"צ להמתין, אבל באסרו חג דתשרי אה"נ לא יתענה תענית לתעניתו באסרו חג על מה שהתענה ביום שני של יו"ט אחרון אלא ימתין עד למחרת אסרו חג.

ולכאורה יש להביא ראיה לזה, דהמג"א לא איכפת ליה לאוקים דברי הס"ח דלאו כללא כייל לכל אסרו חג אלא מיירי בחד אסרו חג דוקא, דאם נאמר דליכא למימר דהס"ח איירי בחד אסרו חג דוקא אלא מוכרח לומר דכללא כייל לכל אסרו חג, א"כ כשהמג"א הביא ראיה דמותר להתענות בניסן תעלת"ע מק"ו דאסרו חג דכתב ביה הס"ח דמתענין תעלת"ע, עדיפא הו"ל להביא ולומר דמפורש הוא בס"ח בהדיא ולא מק"ו, דהרי כתב הס"ח דמתענין באסרו חג תעלת"ע, והרי סתמא משמע דכללא כייל בכל אסרו חג, ואם כי דבאסרו חג של שבועות ודאי דלא מיירי, דבזה הרי אסור מדינא להתענות כדאיתא בסי' תצ"ד וכ"כ הפמ"ג בא"א תכ"ט אות ו', מ"מ כי היכי דלא ליהוי דברי הס"ח שנאמרו סתמא, באסרו חג של תשרי דוקא, עלינו לומר דגם באסרו חג דניסן מיירי, וא"כ הרי מפורש ביה דבניסן מתענין תעלת"ע ולמה ליה להמג"א לאתויי מק"ו, אלא מוכרח מהמג"א דאפשר לאוקים דברי הס"ח באסרו חג של תשרי דוקא, ולומר דבניסן אין מתענין תעלת"ע עד שיעבור ניסן, ולכך הוצרך המג"א להביא דין זה מק"ו דאסרו חג דתשרי.

ומינה דלפי מסקנת המג"א דבניסן מתענין תעלת"ע, כיון שכתב המג"א דאם הוא סמוך ליום שאפשר להתענות בו ברווחא טפי ימתין עד יום ההוא, מוקמינן להס"ח באסרו חג דניסן דוקא דלאו סמוך הוא ליום שאפשר להתענות בו ברווחא אבל בתשרי ימתין עד למחרת אסרו חג. [זולת להשי מקומות שהביא מג"א בסי' תרס"ט שנוהגין שלא לומר תחנון אחר סוכות עד אחר תשרי דלדידהו נוהג האי דינא דס"ח גם באסרו חג דתשרי מאחר דאם ימתין להתענות ברווחא יצטרך להמתין עד שיעבור תשרי כיון דגם חודש תשרי הם מהימים שא"א בהם תחנון וממילא דאין מתענין בהם].

אך נראה לשדות נרגא בהראיה ממג"א וטפי נראה שלא לאוקים דברי הס"ח בחד אסרו חג דוקא אלא כללא כייל (חוץ מאסרו חג דשבועות) ומה שלא הביא המג"א ראיתו מדברי הס"ח להדיא והוצרך להביא מק"ו היינו משום דאפשר לומר דהס"ח כהב"י ס"ל דחודש ניסן מותר בתענית יחיד, ולפי"ז הדרא קושיין אין נקט המג"א כוונתה דהס"ח באסרו חג דתשרי, אמאי לא ימתין עד למחרת אסרו חג כדי שיתענה ברווחא טפי כי היכי דכתב המג"א דאם הוא סמוך ל' ניסן ימתין עד י' ניסן.

ונראה, דאסרו חג איכא ביה תרתי למעליותא, חדא, משום דהוי סמוך ליו"ט והוי כמו עיו"ט דאיתא במהרי"ל בריש הספר דא"א בו למנצח, והיינו משום דהוא סמוך ליו"ט, וה"נ הוי מחרת דיו"ט. (ואפי' למ"ד דבעיו"ט אומרים למנצח מצי סבר דמ"מ מוצאי יו"ט חמיר טפי וא"א בו למנצח משום סמיכותו ליו"ט מאחריו). ועוד איכא ביה מעליותא יתירא, משום דאמרי' בגמ' סוכה מ"ה ע"ב כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, ומשום האי קרא איכא ביה באסרו חג מעליותא יתירא דלית ביה בערב יו"ט.

ומעליותא קמא דהוי משום דסמוך ליו"ט שפיר איכא גם ביו"כ. אבל איך מעליותא דנפיק מקרא דאסרו חג לכל העושה איסור לחג באכילה ושתייה, הא לא שייכא אלא בהני דמיתקרי חג אבל ביום כיפור דלא מיתקרי חג לא שייכא, ועוד דלא שייך אלא בחג דאיכא ביה אכילה ושתייה דבהני שייך לאוסרו ולקושרו לחג ע"י אכילה ושתייה, אבל ביו"כ דאין בו אכילה ושתייה ליכא ביה האי קרא.

ולפי"ז הני הילכתי שהסתפקנו בהם לעיל, דהיינו במחרת יו"כ אי מתענה ביה חתן ביום חופתו, ואי מיתב ביה תענית לתעניתו, כיון דהא דאין מתענה אותם באסרו חג דשאר יו"ט, אע"ג דגם מצד מעליותא קמא דהיינו משום דהוי סמוך ליו"ט ג"כ אסור להתענות בו סתם תענית, דהא מן הימים שאין אומרים בו תחנון הוא כמבואר בשבלי הלקט סי' ל', הובא בב"י סי' קל"א ומשמע שם דה"ט משום דהוי סמוך ליו"ט וכמו ערב יו"ט. וכיון דאין אומרים בו תחנון הריהו כימים שאסורים להתענות בהם מדבריהם² כמבואר במג"א סי' תכ"ט סק"ו בשם מהר"ם מרוטנבורג וכן

היינו משום דהספר חסידים והמג"א שם לא חשו להאי שיטתא דאסרו חג אסור להתענות מדינא, אבל הפמ"ג והמ"ב אחריו חשו להאי שיטתא ולכך כתבו דטוב שיתענה אחר אסרו חג.

ויל"ע בהתענה תענית חלום בעיו"כ, להסוברים דצריך להתענות תענית לתעניתו אחר יו"כ, עי' מג"א סי' רפ"ח סק"ג, אי מתענה למחרת יו"כ, אע"ג דאין זה יום הראשון שאחר ת"ח שלו, מ"מ מחרת יו"כ אין בו דין אסרו חג כשאר יו"ט, או דשפיר דינו כאסרו חג דשאר יו"ט וידחה תעניתו ליומיים אחר יו"כ.

ובספק זה יש להסתפק ג"כ לענין חתן ביום חופתו דמבואר במג"א סי' תקע"ג סק"א דבאסרו חג אינו מתענה ובין יו"כ לסוכות מתענה, מחרת יו"כ מה דינו, האם דינו כאסרו חג ואינו מתענה (ונכלל במה שכתב מג"א דבאסרו חג אינו מתענה) או דאין דינו כאסרו חג דשאר יו"ט והוי כשאר ימים שבין יו"ה"כ לסוכות, ומתענה. (ונכלל במה דכ' מג"א דבין יו"כ לסוכות מתענה).

ומצאנו במהרי"ל הלכות יום כיפור דקרי ליה למחרת יו"כ אסרו חג וגם נראה מיניה דאין אומרים בו למנצח משום אסרו חג. [וראה שם במדו' מכוון י"ם בשינויי נוסחאות דאסרו חג דר"ה כיון שהוא צום גדליה שפיר אומרים בו למנצח] ומשמע דדין מחרת יו"כ כאסרו חג דשאר יו"ט.

מאידך, מצאנו באחרונים דמשמע מינייהו דאע"ג דחתן אין מתענה באסרו חג דשאר יו"ט, מ"מ למחרת יו"כ שפיר מתענה יעוי' מט"א סי' תרכ"ה ס"ב ובאלף למטה שם, וכן בדה"ח הלכות יו"כ סדר מוצאי יו"ה"כ אות ז' ובהלכות אירוסין ונישואין דיני תענית חתן וכלה אות ב', ולכאורה דברי מהרי"ל סותר למש"כ הם.

אי מותר להתענות בב' סיון (מג"א תצ"ד ד').

ובהאי עניינא דברים אית לי בגו. או"ח סי' תצ"ד, שו"ע ס"ג, הגה ואין אומרים תחנון מתחילת ראש חודש סיון עד שמנוה בו, דהיינו אחר אסרו חג.

ובמג"א סק"ד, מתחילת ר"ח סיון, דמיד בב' סיון אמר להם משה לקדשם לתורה כדאיתא פרק ט' דשבת. כתב הגהות מנהגים סוף יום הכיפורים ג' ימים קודם שבועות אין מתענים דהוי ימי הגבלה. (עכ"ד הגהות

באסרו חג, והא האי י"א הם השבלי הלקט בסי' רס"ב והב"ח בסי' תכ"ט ואינהו ס"ל הכי משום קרא דאסרו חג בעבותים כמבואר בדבריהם שם דמשום דאמרו חז"ל דמי שעושה איסור לחג באכילה ושתיה עליו הכתוב אומר אסרו חג בעבותים וכו' משו"ה אסור להתענות בו מדינא, וכיון דמשו"ה הוא במוצאי יו"כ ליכא האי הלכתא.

והלכתא דאין חתן מתענה ביום חופתו באסרו חג, הא מבואר במג"א סי' תקע"ג סק"א דטעמא הוי משום שמוזכר האי יומא בגמ'³, הלכך לא מיבעיא למהרש"ק בהגהות

איתא ברמ"א סי' תקס"ח ס"ט, מ"מ היינו דוקא בסתם תענית או בתענית יא"צ, אבל חתן ביום חופתו או תענית לתעניתו כשהתענה במועד הא דאין מתענין אותם באסרו חג דשאר יו"ט לא הוי אלא משום דאיכא ביה מעליותא דקרא דאסרו חג בעבותים, כמשי"ת, וכיון דבמיו"כ ליכא האי קרא, שפיר מתענה למחרת יו"כ בכה"ג.

ונבאר, הא דאין מיתב ביה תענית לתעניתו כשאינו יום הראשון שאחר יום ת"ח, לפמשנ"ת הוי משום דבכה"ג חיישנין ל"א דס"ל דאיכא איסור מדינא להתענות

מנהגים) משמע דבשני בסיון מותר להתענות, אבל נהגו העולם שלא להתענות מטעם שכתבתי לעיל, עכ"ל המג"א.

משמע דלא מצא המג"א מקור בפוסקים למנהג שלא להתענות בב' סיון, דלא כדמשמע מהגהות מנהגים, ולא אתא עלה אלא ממה דידוע לו מנהג העולם.

וצ"ע דהא כיון דפסק רמ"א דא"א תחנון בב' סיון, א"כ הריהו כשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון שאין מתענין בהם, וכדכתב מג"א בסי' תכ"ט סק"ו בשם מהר"ם מרוטנבורג דימים שאין אומרים בהם תחנון הוי כימים האסורים בתענית מדבריהם, וכ"נ ברמ"א סי' תקס"ח ס"ט. ומאי שנא בין יו"כ לסוכות דנראה ממג"א שם דהוה מימים שאין מתענין בהם, וע"כ היינו טעמא משום דא"א בהם תחנון וה"נ דכוותה. וצ"ע.

ביאור דברי המג"א דחתן אין מתענה בימים שמוזכרין בגמ' (תקע"ג א')

וראוי לבאר כוונת המג"א בסי' תקע"ג שם וז"ל בס"א' בניסן מתענה [חתן ביום חופתו], דאינו אלא מנהג (ב"ח). ונ"ל דה"ה ל"ג בעומר ומר"ח סיון עד שבועות ובימים שבין יו"כ לסוכות, אבל באסרו חג וט"ו באב ובט"ו בשבט אינו מתענה כיון שמוזכר בגמרא, עסי' תכ"ט מ"ש, ע"כ.

והנה הפמ"ג שם והאליה רבה בסי' ת"כ סק"ב פ"י דברי המג"א מאי דקאמר דאסרו חג וט"ו באב וט"ו בשבט מוזכרין בגמ' דר"ל דהאיסור להתענות בהן מוזכר בגמרא. וס"ל להמג"א דבהנהו כולהו איכא איסור מדינא דגמרא להתענות בהן.

[ונראה דזה כוונת הפמ"ג בסי' תק"ע מ"ז אות א', דעל מ"ש הרמ"א שם מי שנדר להתענות סך ימים חוץ מיו"ט הוי עיו"כ בכלל יו"ט כתב בפמ"ג וז"ל ותקע"ג במ"א א' משמע ה"ה ט"ו בשבט, ע"כ. ונראה דכוונתו דכיון דבמ"א מבואר דאסור מדינא דגמ' להתענות בט"ו בשבט הריהו בכלל יו"ט.

מיהו צ"ע דהא גם בחנוכה ופורים אסור מדינא להתענות ואפ"ה מבואר ברמ"א שם דאינם בכלל יו"ט, וא"כ לו יהא דט"ו בשבט אסור מדינא להתענות מ"מ מהיכי תיתי שהוא בכלל יו"ט].

ולפי"ז כתבו הפמ"ג והא"ר שם דלפי"ד המג"א הנ"ל עולה דאסרו חג אפי' של פסח וסוכות אסור להתענות בו מדינא. והקשה הא"ר דזה צ"ע דסותר למ"ש המג"א בסי' תכ"ט סק"ח דרק אסרו חג דשבועות אסור להתענות בו מדינא אבל בשאר אסרו חג אינו אלא מנהג שאסור להתענות בהם אלא דכתב הפמ"ג דהמג"א עצמו העיר לסתירה זו במ"ש "עסי' תכ"ט מ"ש".

ונראה לפרש דברי המג"א באופן דלא תיקשי דבריו אהדדי דמ"ש בסי' תקע"ג דאסרו חג וט"ו באב ובשבט מוזכר בגמ', אין כוונתו דמוזכר בגמ' איסור להתענות בהם, אלא כוונתו דענינם של ימים אלו שהוא הגורם לנהוג בהם שמחה, מבואר בגמ', משא"כ ל"ג בעומר ומר"ח סיון עד שבועות וכן ימים שבין יו"כ לסוכות אין מבואר ענינם בגמ', וימים שמוזכר ענינם בגמ' אע"ג דהאיסור להתענות בהם אינו מדינא אלא ממנהגא, מ"מ חמירי טפי ואין חתן מתענה בהם.

ואע"ג דימים שמר"ח סיון עד שבועות וימים שבין יו"כ לסוכות (עי' מג"א תרכ"ד ז') מבואר ענינם בקרא, עדיפי מה שמוזכר בגמ' על המוזכר בקרא, וכענין שאמרו (תענית י"ז ע"ב) דברי תורה א"צ חיזוק, דברי סופרים צריכין חיזוק. או כענין שאמרו (ע"ז ל"ה ע"א) אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע עריבים עלי דברי דודין יותר מיינה של תורה.

ומ"ש המג"א "עסי' תכ"ט מ"ש" י"ל דר"ל דשם מבואר דאסרו חג אע"ג דליכא ביה איסור תענית מדינא, מ"מ ממנהגא איכא ומשו"ה חתן אינו מתענה בו מאחר דהוזכר בגמ'.

אבל לעולם לא נאמר ביה האי קרא דאסרו חג בעבותים.

ומאי דקורהו מהרי"ל למחרת יו"כ אסרו חג אע"ג דשם זה ניתן לו משום קרא דאסרו חג בעבותים ולפמש"כ ביו"כ לא נאמר האי קרא, נראה דשם מושאל הוא למחרת יו"כ אגב דמחרת שאר יו"ט, דהא בחד צד שפיר דמי למחרת שאר יו"ט וכמבואר דמעליותא קמא שייכא אף במחרת יו"כ.

וכמו"כ מאי דאיתא במהרי"ל ריש הספר דיום י"ג בניסן היה להן (להנשיאים) אסרו חג, (להיו"ט שעשו כל אחד מהן ביום הקרבתו ביי"ב ימים הראשונים של ניסן) נראה ג"כ דשם מושאל הוא, דהרי לא נקרא בתורה חג יום הקרבת הקרבן של הנשיאים, אלא כוונתו משום דהוא סמוך ליו"ט שלהם.

חכמת שלמה האי דינא לא הוי אלא באסרו חג דשבעות דהוי יום טבוח המבואר בחגיגה י"ח ע"א, אלא אפי' לפשטות דברי המג"א דהוי בכל אסרו חג וכן מבואר בפמ"ג שם ובא"ר סי' ת"כ אות ב', מ"מ כיון דכתב המג"א דטעמא הוי משום דמוזכר בגמ' הרי דכוונתו משום דאמר' בגמ' כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה עליו הכתוב אומר וכו' דאילו מעליותא קמא דאסרו חג דהיינו משום דהוי סמוך ליו"ט זה לא מבואר בגמ', וע"כ דטעמא הוי משום קרא דאסרו חג, וכיון שנתבאר דקרא דאסרו חג לא נאמר במוצאי יו"כ הרי דחתן מתענה בו.

אבל מה שאין אומרים למנצח באסרו חג למהרי"ל הוי משום דסמוך ליו"ט הוא וכמו עיו"ט אליבא דמהרי"ל, ומשו"ה אף למחרת יו"כ כתב מהרי"ל שאין אומרים בו למנצח,



ביאור דברי המג"א דמתענין תעלת"ע בימים שא"א בהם תחנון ק"ו מאסרו חג. (רפ"ח ד', תכ"ט ו'). ובהכי נראה לפרש כוונת המג"א בסי' תכ"ט סק"ו שכתב דמדכתב הס"ח דמותר להתענות תעלת"ע באסרו חג א"כ ק"ו דמתענין בניסן, ע"כ. והיינו דאסרו חג חמיר מניסן ומשו"ה הוי ק"ו. ויעוי' בפמ"ג שכתב וכ"ש ניסן דלהמחבר יחיד מותר, דאם מתענה בשבת תוך ניסן דמייתב תענית לתעניתו מיד אח"כ סמוך לו, ע"כ.

והיינו דפי' שהק"ו הוי מטעם דניסן קל טפי דהמחבר מיקל ביה בתענית יחיד. ולפי"ז בשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון ליכא ק"ו, ומש"כ מג"א שם להלן וז"ל: והוא הדין בין יום הכיפורים לסוכות או בימי הגבלה ע"כ. אין כוונתו דבהנהו נמי איכא ק"ו, דהק"ו לא הוי אלא בניסן אלא כוונתו דמה מצינו מיהא הוי. וצ"ע דבסי' רפ"ח סק"ד כתב מג"א וז"ל: אע"פ שהוא אסרו חג יתענה דאינו אלא מנהג וכו' וכ"ש דבניסן או בשאר הימים דאינן אלא מנהג דיתענה ע"כ, הרי דהק"ו הוי לשאר הימים ג"כ. ולפמ"ש בכוונת המג"א בסי' תקע"ג, הרווחנו לפרש כוונת המג"א הנ"ל דמדכתב בספר חסידים דבאסרו חג מיתב תענית לתעניתו כ"ש בשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון דהיינו חודש ניסן ול"ג בעומר וכדו', דהאי כ"ש הוי משום דאסרו חג הוי מהימים שמוזכר ענינם בגמ' ומדבאסרו חג מיתב תעלת"ע, אע"ג דחתן אין מתענה בו כ"ש בחודש ניסן וכדו' דאף חתן מתענה בהם דאין מוזכר ענינם בגמ' דמיתב בהם תעלת"ע. והפמ"ג שלא פי' כן ק"ו דהמג"א היינו לשיטתו שפי' כוונת המג"א בסי' תקע"ג דהוא משום דאסרו להתענות מדינא באסרו חג, וכיון שכן לא רצה לפרש בסי' תכ"ט דהק"ו הוי משום דאסרו מדינא להתענות באסרו חג דהא בסי' זה גופיה בס"ק ח' כתב המג"א להדיא דאינו אלא מנהג. [וכמו"כ איתא בסי' רפ"ח להדיא דהוי ק"ו אע"ג דאסרו חג אינו אלא מנהג].

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

דפנות סוכה המתנועעות בתוך ג' מפחים

[והכוונה מוכחת לגזעים, להבדיל מהענפים עליהם דנה הגמרא מיד בהמשך] נעים ונדים ברוח, ובמיוחד מלשוננו של רש"י, הוכיח ה'משנה ברורה' (שם ובשער הצינור ס"ק מ"ה) את דעתו המחמירה, וז"ל "עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם - ר"ל דאם מנידה אותם אפילו אין בכח הרוח להפיל אותם לגמרי רק שע"י הרוח הולך המחיצה ובא, קי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה. כן מוכח מרש"י ד"ה שאינה יכולה, וכדבריו כתבו ג"כ הר"ן והריטב"א והאור זרוע. ודחקו לרש"י לפרש כן דאל"ה יפול קושיית הגמרא דקמקשה והא איכא נופו, שבדאי לא יפול ע"י הרוח אחרי שלמטה מן הנוף האילן הוא קשה ועב", ע"כ. אכן ניתן ליישב שאף שאין חשש שיפול העץ או ינתק ממקומו ע"י הרוח, עדיין יש חשש שיפרדו העצים זה מזה יותר משיעור לבדו, אכן לכאורה זהו דוחק קצת בלשון הגמרא. ולהלן נביא ראייה זו מבעל המשכנות יעקב (סי' קכ"ג) ושם הוכיח שאי אפשר ליישב שהחשש שיפרדו זה מזה, ע"י להלן.

המשנ"ב חזר על שיטתו גם בסי' שס"ג לגבי לחיים של צורת הפתח: "לחי דאי נשיב וכו' - וה"ה כשעושין צוה"פ דלא עדיף ממחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שאינה מחיצה [תו"ש וש"א]. ואפילו אין הרוח מפילו לארץ אלא מנידו כמ"ש בסי' רס"ב ס"א".

בטרם נדון בשיטות הראשונים וההוכחות מהסוגיות, נביא את דברי ה'חזון איש', ובתחילת דבריו מבאר מה החידוש, לשיטתו, בדברי רב אחא בר יעקב, הרי שנינו לעיל שסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה פסולה, וז"ל "סוכה כ"ד ב' כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברו"מ אינה מחיצה. אע"ג דלעיל כ"ג א' ס"ל לכלהו תנאי דסוכה דאינה יכולה לעמוד ברו"מ דיבשה פסולה, הכא אשמועינן דאפי"

א. מחלוקת המשנה ברורה ו'חזון איש'

שנינו, "אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה" (סוכה כ"ד; ובהערות הגריש"א שם הבין שהוא פסול דאורייתא, אך צ"ע מנא ליה לאמורא הא, ואיך הקשתה הגמרא על רב אחא בר יעקב ממשנה אם הוא פסול דאורייתא, ויתכן שהבין שזה פסול דאורייתא ונחלקו עליו בסברא זו).

יש לעיין בשיעור זה, האם הכוונה שהמחיצה צריכה להיות חזקה כל כך עד שלא תנוע כלום ממקומה אף שתישאר שלמה בכל אופן, או שהפסול הוא רק באופן שהמחיצה עלולה להיפסל ע"י רוח מצויה, כגון שתתרומם מהארץ יותר משלושה טפחים או שיפרדו חלקי המחיצה יותר משיעור לבדו, אבל אם רק זהה אנה אנה ברוח ונשאת בשלמותה כשרה.

בדורות האחרונים נחלקו בכך ה'משנה ברורה' שהחמיר (סי' תר"ל ס"ק מ"ח) וה'חזון איש' שהיקל (אורח חיים סי' ע"ז אות ו'). להלן ננסה להכנס לשורשי הענין ולבירור דעת הקדמונים בסוגיא וכן להעולה לכאורה מסוגיית הגמ', תחילה נציע את סוגיית הגמ' בסוכה (שם). "אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה [שהרוח מוליכה ומביאה, רש"י] אינה מחיצה. תנן, העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה. והא קאזיל ואתי, הכא במאי עסקינן בקשין [אילנות זקנים ועבים, רש"י], והאיכא נופו [שהולך ובא, ופעמים שאף הנוף מן הדופן, רש"י], דעביד ליה בהוצא ודפנא [אורג הנוף כמין מחיצה, שלא יניענו הרוח, רש"י]. אי הכי מאי למימרא, מהו דתימא ניגזר דלמא אתי לאשתמושי באילן קא משמע לן".

מקושיית הגמרא על מחיצת סוכה העשויה מעצים שתיפסל כיון שהעצים

ס"א כתב השלחן ערוך "הילכך אילן שענפיו יורדים למטה, וכו', חשוב מחיצה ומותר לטלטל בכולו. והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש, ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, אינה מחיצה".

ובסימן שס"ג סעיף ה' "לחי דאי נשיב ביה זיקא לא מצי קאי, לא חשיב לחי", את מקור הלכה זו ציין הגר"א בביאורו לעירובין ח. "הני מילי לחי מעליא אבל האי כיון דנשיב ביה זיקא ושדי ליה לא כלום הוא". סבו הגדול, הבאר הגולה, ציין במקור הלכה זו להגהות אשרי" בפ"ק דעירובין, ואכן לשון זה כתוב שם וראה בהגהת הב"ח שם שהעיר שזוהי גמרא מפורשת כאמור. אכן יתכן שהבאר הגולה ציין להגהות אשרי" ששם מופיע לשון זה במדויק ובצורת פסק הלכה. מכל מקום, על הלכה זו ציין המגן אברהם "לא מצי קאי. ואפי' אין הרוח מפילו אלא מנידו כמ"ש רס"י שס"ב". קשה מאד לפרש בדבריו שמנידו הכוונה שפוסלו רק שאין מפילו.

ראיה נוספת מדברי המגן אברהם במקום אחר הביא המשכנות יעקב ונביא כאן את כל דבריו. בשני מקומות כתב רבי יעקב ברוכין מקארלין את שיטתו: בספרו קהלות יעקב על סוכה ובשו"ת משכנות יעקב (סי' קכ"ג), שם דן בצורת הפתח שהחוט העליון נע ונד, ובתוך דבריו כתב: "ועוד טעמא רבה איכא במילתא, דהא בעת הרוח הוא הולך נע ונד ויוצא בכפיפתו אף מכנגד המזוזות ולחוץ, וכו'. ואף כשאין יוצא בעת הרוח מכנגד המזוזות צ"ע, כיון שעכ"פ הרוח מנידתו. וכמ"ש המגן אברהם בסי' שס"ג ס"ה דאפילו אין הרוח מפילו אלא מנידו וכמ"ש בר"ס שס"ב, והיינו דבסי' שס"ב כ' בהדיא והוא שימלא האויר שבין הענפים בקש או בקנים ויקשור אותם באופן שלא ינידם הרוח כו', משמע דבעינן שיהיה עומדים במקום א' (ולא יזיזם הרוח) ולא ינודו כלל. וכן מבואר בש"ע סי' תר"ל גבי עושה סוכתו בין אילנות והאילנות דפנות לה, אם היו חזקים או שקשרם וחיזק אותם

אינה ניטלת אלא שהרוח מוליכה ומביאה, כמו שפרש"י. ונראה דהיינו דוקא שהרוח מפזר את הענפים באופן שהן מתרחקין ג"ט זה מזה ובטל ליה מחיצה ההיא שעתא, הלכך פסול אף בשעה שהן נחין ושקטין ומחיצתן שלימה, דהוי מחיצה עראי שאינה יכולה לעמוד ברוח. אבל אי המחיצה חזקה שאין הרוח יכול לפזרה אלא שמתנודדת מעט לכאן ולכאן, אבל בכל שעתא היא מחיצה מעליתא, נראה דשפיר הוי מחיצה העומדת ברוח. ודברי המ"א סי' שס"ג סק"ד בלחי שהרוח מנידו, י"ל דהיינו נמי שהרוח כופפו למטה מ' או מרחיקו ג"ט מן הכותל, אבל בלא"ה לא מפסל. וכו'. אבל למש"כ אין תנועה פוסלת בשום מחיצה אלא בתנועה ששוברת לשעתה את המחיצה. והאחרונים ז"ל סתמו בזה ולא פירשו זה"עכ"ל.

החזון איש מחלק בין שתי סוגיות הגמרא. האחת מדברת על מחיצה שעלולה להנטל, והשניה על מחיצה שעלולה ללכת ולבוא, כלשון רש"י, ובאופן שתיפסל על ידי זה. החילוק אינו ברור כל צרכו הרי שני המקרים הם של מחיצות שאינם עומדות בהכשרם ברוח מצויה, ומה אכפת לי אם המחיצה נופלת לגמרי ברוח או שחלקיה נפרדים עד שאין בה שיעור לבוד ונפסלת בכך.

לשיטת המשנה ברורה, ההבדל בין הסוגיות פשוט, הסוגיה הראשונה מדברת באופן כללי על החילוק בין רוח מצויה של ים ושל יבשה בלא להיכנס לפרטי הדין, רק שסוכה שלא עומדת ברוח מצויה "לא כלום היא" כלשון הגמרא. ובהמשך מחדש רב אחא בר יעקב שאף מחיצה שנעה ונדה ברוח אינה מחיצה.

מה שניסה החזון איש להעמיס בלשון המגן אברהם הוא דחוק [כדלהלן], לעומתו הוכיח המשכנות יעקב (להלן) בצורה מפורשת שדעת המגן אברהם שאף מחיצה שנעה ונדה ברוח, אף שאינה נפסלת, פסולה. המגן אברהם השווה בין שני פסקי השלחן ערוך בהלכות עירובין. בסי' שס"ב

לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. פירש"י, שהרוח מוליכה ומביאה. נראה מדבריו ז"ל, דאף שאין המחיצה מתבטלת כלל בשעת הולכה והובאה ואין שיעורה נפחת ולא נעשה חלל שיהיה ג' טפחים אור, אפ"ה צריך שלא ינידנו הרוח כלל, וזה מדוקדק מדבריו ז"ל בכל הסוגיא. ונראה טעמו דאי באופן שהמחיצה מתבטלת בשעת הרוח, הרי סוגיא פשוטה לעיל (דף כ"ג) דכל שאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה פסולה לגמרי לכ"ע דאפי' דירת עראי לא הוי, ולמ"ד דירת קבע בעינן אינה כשרה עד שתוכל לעמוד אף בשאינה מצויה דיבשה. ולכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש הך דרב אחא בר יעקב שאין המחיצה מתבטלת רק שהרוח מוליכה ומביאה. וחידוש גדול חידש רב אחא בר יעקב דאפ"ה אינה מחיצה, וזו חומרה גדולה, עיין במג"א עכ"ל.

הטענה המופיעה כאן נובעת מההנחה כי אין הוה אמינא לחלוק על דין זה שמחיצה שנפסלת ברוח מצויה שתהיה כשרה. ואכן, החזון איש עצמו העיר כן בפתח דבריו, שדין זה הוא דין מוסכם בדף כ"ג ללא חולקים.

בהערות הגר"ש אלישיב לסוכה כ"ד הביא את טענת המשכנות יעקב, והעיר עליה שרב אחא בר יעקב חידש דין דאורייתא ואילו חשש שמא ימות הוא רק מדרבנן. ולא הבנתי את טענתו, הרי קושיית המשכנות יעקב היא איך הבינה הגמרא שדפנות ע"י אילנות שעלולות ברוח מצויה להפסל, כשרות לגמרי [גם מדרבנן].

כפי שכתב המשכנות יעקב דין זה הוא חומרה מחודשת, אך כך מוכח מהסוגיא ולשונות הראשונים. ועיקר הראיה מסתימת הראשונים והפוסקים שכתבו כולם, כפי שנראה להלן, שמחיצה מתנדנדת פסולה ולא כתבו בכמה השיעור. לפי החזו"א היו צריכים הפוסקים להדגיש יותר שהמחיצה פסולה רק אם יוצאת המחיצה מכנגד הגג או מתרוממת מהרצפה ג' טפחים. [ונביא את לשון בעל חיי אדם (נשמת אדם כלל ג') "וכמה פעמים כתב לי הגאון בית מאיר

עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד כו', משמע להדיא דאף בשעה שהן מתנדנדין יש בהן הכשר דופן, אפ"ה פסולין כיון שאין עומדין במקומן. וכן משמע ממ"ש המגן אברהם שם בשם הב"ח, במ"ש המחבר שהעושיין מחיצות מיריעות יעשו קנה קנה פחות מג', וכ' וא"כ אף שהרוח מנענע היריעות מ"מ נשארו מחיצות הקנים, הרי להדיא דמשום נענוע בלבד יש לפוסלו אם אין שם קנים. ולענ"ד כולה סוגיא דסוכה הכי משמע, דמקשה אדרב אחא בר יעקב (ד"א) [דאמר] כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה ל"ש מחיצה, ומק' ממתני' דהעושה סוכתו בין אילנות כו' והא קאזיל ואתי. וע"כ אין ק"ו דאזיל ואתי כ"כ עד שנפסלין המחיצות בריוח שביניהן בעת הרוח, דא"כ מאי ס"ד בסוכה לאכשורי כי הך, ודלמא באמצע סעודתו תפסל סוכתו ולא אדעתיה ונמצא אוכל וישן בלא סוכה, והיכי שרינן לה לכתחלה דא' כשירה. והא בחששא דבעלי חיים פליגי תנאים אי חיישינן שמא תברח או שמא תמות שהוא חששא בעלמא, והכא ודאי הוא שהרוח מצויה פוסלתו תמיד והיכי אמר כשרה. אלא ודאי ברור דהא ודאי ידע דאיירי בענין שאין הסוכה נפסלת כלל אף בעת הרוח ומתקיימת כל שבעה, ואפ"ה בעי למפסליה לרב אחא בר יעקב משום דאזיל ואתי, פי' שעכ"פ אין עומד במקומו ברוח מצויה רק הרוח מנידו ובכה"ג פסיל רב אחא בר יעקב, והוצרך לשנויי לה דעביד לה בהוצא ודפנא פי' וקושרו יפה. ועוד דאי משום שעשה ריוח ביניהם הפוסלן בעת הרוח, הו"ל לשנויי דאיירי באילן שענפיו מרובים ותכופים שאפילו רוח לא יבא ביניהם להפרידו כ"כ כשיעור שתפסל המחיצה ברוח מצויה שאינה חזקה כ"כ, והוא מצוי הרבה. מדהוצרך לומר דעביד לה בהוצא כו', משמע דבעינן שלא יתנדנדו כלל ולא יזוזו ממקומן, וכן משמע כולה סוגיא דשם" עכ"ל.

ובספרו קהלות יעקב כתב: "אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה

כשהמחיצה נתבטלה ע"ז, רק שבא לדחות ולומר, דאדם ובהמה דניידי מעצמם לא נכלל בכלל הא דמחיצה שאינה יכולה כו', דאם היו גם הם בכלל זה א"כ גם אדם המהלך לא יהא נחשב למחיצה כיון דנייד, ולפעמים יתבטל המחיצה על ידי מה שהולך נע ונד, אלא וודאי דהם אינם בכלל זה כלל. אלא דעיקר הטעם בבהמה הוא בשביל שלא תברח ובאדם דלא שייך זה לית לן בה בפחות מג' טפחים". אכן מלשונות אחרים של המג"א כפי המובא במשכנות יעקב משמע להדיא שכל נידנוד פוסל.

ובעצם השגתו מהחוט העליון של צורת הפתח שבמציאות תמיד זו. הערה זו נראה שהיתה קשה גם לחזון איש, וגם המשכנות יעקב עמד עליה, ונביא את דעותיהם להלן בסוף הדברים. אך נראה שאכן גם למשכנות יעקב נדנוד כל שהוא, ע"י רוח מצויה, המצוי בדופן גם ברוח שנחשב לפחות מרוח מצויה, כשר. במיוחד בחוט העליון שמצד גובהו וארכו, יתכן שנקל בו קצת יותר, אבל עדיין יפסל, לשיטת המשכנות יעקב, אם נד ברוח מצויה.

מאידך באחרונים אחרים שסתמו שהמחיצה צריכה שלא לנוד ומשמע כשיטת המשכנות יעקב והמשנה ברורה. ונביא לדוגמא כמה לשונות פוסקים אחרונים: חיי אדם כלל מח דין המחיצות שעל ידי זה תהיה רשות היחיד (סימן שס"ב) "וכן אם תולה סדין וכורך מלמטה ומלמעלה בכדי שיוכל לעמוד ברוח מצויה שלא ינוד, כל זה הוא מחיצה גמורה". חכמת אדם סי' קל"ח "צריך כל אדם להשתדל שיעמיד מחיצה סביב המטה שקורין פארוואן שיש לו דין מחיצה גמורה אבל מה שסומכין על היריעות שסביב המטה אין היתר כלל שלא נקרא מחיצה כיון שהוא נד אלא אם כן קשר אותם מלמטה שלא ינוד ברוח מצויה דאז דין מחיצה עליו".

שלחן ערוך הגר"ז סי' שס"ב "לפיכך אילן שענפיו יורדין למטה כל סביבו אם אינם גבוהים ג' טפחים מן הארץ ועיקרן במקום שמחברים לאילן הוא גבוה י'

דיותר יש ללמוד מסתימתן של ראשונים מפירושן של אחרונים".

ובעיקר הדין, עוד לפני החזו"א מצאנו סברא זו באחרונים. כך כתב המב"ט (קרית ספר הלכות סוכה פרק ד') "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה ואותם הדפנות הם יכולים לעמוד ברוח מצויה כשרה, אבל אינם עומדים ברוח מצויה פסולה דלא הוו מחיצה דכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה, דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ ומכוונות לסכך, והאי דפנות הואיל ונעין ונדין על ידי רוח מצויה דיבשה לאו הכי הוו". וכך צידד הפרי מגדים (ס"ס שס"ב) "ול"ד לענפי האילן בריש סי' זה דהרוח מניד אותם ולית לבוד או שיש ריוח יותר מג"ט בין א' לחבירו, משא"כ כשהמחיצה עשויה אף בהנדת הרוח שפיר דמי, וע' אות ח' וקצת צ"ע" (ועי' בבירור דעתו בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן קעד).

ובהרחבה פירש כך התוספת שבת (סי' שס"ב סקי"ג) את דברי המג"א, שחלק על הב"ח ופירש שמה דבעינן לכפות את הבהמה המשמשת למחיצה, הוא לא משום מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה דאם כן גם באדם המהלך, שכשר למחיצה, נאמר כן, אלא הטעם משום שמא תברח. וכתב על זה התוספת שבת "ומשמע מדבריו לכאורה דהא דאמרין מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, היינו אפילו אם הוא באופן שעדיין לא נתבטלה המחיצה מכח נדידתה שעדיין הוא גבוה י' טפחים, מ"מ לא מקרי מחיצה. וכן משמע סתימת לשון הש"ס והפוסקים. ומכיון שכן קשה על מה שאיתא לקמן סי"א דאפילו גמי מהני, והוא וודאי שאין הגמי עומד במקום א' אלא הולכה ונדה אילך ואילך ע"י הרוח. וגם לפי מה שנוהגים לתקן המבואות על ידי חבל כמ"ש סימן שס"ג סכ"ו, והחבל הוא נייד על ידי רוח מצויה ואפ"ה מהני, והמרדכי כתב דצריך שהגמי לא ינטל ע"י הרוח. לכן נראה דגם המג"א מודה דהא דאמרין מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה היינו

מוליכה ומביאה". ריטב"א "א"ר אחא כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, פי' שהרוח מנענעה, פסולה". אור זרוע "אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה שהרוח מוליכה ומביאה, וכו', דעביד ליה בהוצא ודפנא שגדל הנוף כמין קליעה בהוצין ועומד במקומו והויא מחיצה גמורה". ר"ן על הרי"ף "כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שהרוח מוליכה ומביאה אינה מחיצה ומתני' דתנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה מוקמינן לה אליביה באילנות קשין שאין הרוח יכול לנענען ודעביד ליה נופיה בהוצא ודפנא כלומר שמחזיקנו בענין שלא ינענענו הרוח".

והנה לשונות כאלו מצאנו בעוד ראשונים רבים. רבינו חננאל "אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. ואקשי' עלה ממתני' דתנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה והני נידי וזלי ואתו. ומשני האילנות חזקים וקשים דלא נידי שנינו, ונופו עביד ליה בהוצא ודפנא. כלומר נועץ הוצא ודפנא וקושר הנוף בהן כדי שלא יהא מתנווד והולך ובא". מאירי "ודוקא כשתקנם בהוצא ודפנא שלא ינדנדם ברוח מצויה". שני ראשונים אלה בעירובין ח. בסוגיא המובאת לעיל לענין לחי שאינו עומד ברוח כותבים לשון שמשמע ממנה שהלחי נפל לגמרי ע"י הרוח, וכך גם האור זרוע. אך נראה כי אין להוכיח את דעתם מסוגיא זו, וכדלהלן.

לשון הגמרא בעירובין "ההוא מבוי עקום דהוה בסורא כרוך בודיא אותיבו ביה בעקמומיתיה, אמר רב חסדא הא לא כרב ולא כשמואל, לרב דאמר תורתו כמפולש צורת הפתח בעי לשמואל דאמר תורתו כסתום הני מילי לחי מעליא אבל האי כיון דנשיב ביה זיקא ושדי ליה לא כלום הוא. ואי נעיץ ביה סיכתא וחבריה חבריה". ז"ל רבינו חננאל "ההוא מבוי עקום דהוה בסורא כרכו בודיא. פי' מחצלת אותיבו בשפתיה

טפחים הרי הם חשובים מחיצה ומותר לטלטל בתוכן אף על פי שלא נעשו לדירה והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש ויקשרם שם כדי שלא ינדם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה".

ערוך השלחן סי' תר"ל "וקיי"ל דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, כיצד יעשה יקשור הענפים ויחזק אותם שלא ינדנדם הרוח תמיד. ואפילו עומדת במקום שאין הרוח מגיע שם פסולה אם יתנדנדו ע"י הרוח, דאין שם מחיצה על זו שהרוח המצויה יכולה לנדנדה. [אך] אם רוב דופן מהענפים הם ענפים חזקים וקשים ואין הרוח מזיזם כשירה, וכן יכול למלאת בין הענפים בתבן וקש שלא ינודו כשיקשרם".

ברשימות רבי שלמה סובל שו"ת עם הגרי"ח זוננפלד (שו"ת שלמת חיים, מהדורת בני ברק תשנ"ה, סי' שע"א שע"ב) הובא "שאלה: בענין דפנות הסוכה, שיש עושין מסדינין וכדומה והולך ובא ע"י רוח מצויה ובאמת קשה מאד למתחן כ"כ בחוזק דלא יתנענעו אפי' משהו ע"י הרוח, והדבר נראה לעין. ומבואר בסי' תר"ל (סעיף י') דאפי' אין בכח הרוח להפילן לארץ כ"א הולך ובא קיי"ל דשוב אינה מחיצה, וא"כ צ"ע על הרבה סוכות דשוב אינה מחיצה שנעשין באופן זה שהסדין הולך ובא משהו עכ"פ ע"י הרוח. תשובה: לא אטפל בזה, מסתמא לא כל המחיצות נדים ונעים באופן כזה והנח להם לישראל. שאלה: בענין מחיצות הסוכה הנעים ע"י רוח מצויה, מה שכתב לא כל המחיצות נעים ונדים באופן כזה, לא ידעתי איזה שיעור יש בזה דיהא אופן המותר. תשובה: מה שכתבתי 'לא כל', הכוונה שבוודאי כל המחיצות אינם נדים ונשארו תמיד מחיצות הראויות".

ונפנה לדברי רבותינו הראשונים. המשנה ברורה הביא כראיה לדבריו את רש"י בסוכה כ"ד: ד"ה שאינה יכולה, הר"ן והריטב"א והאור זרוע. נצטט את לשונותיהם: רש"י "שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה - שהרוח

לעמוד ברוח פירוש שהרוח מנענעת' לכאן ולכאן אינה מחיצה".

פסקי הרי"ד "קאזיל ואתי פי' והרי האילנות אינן יכולין לעמוד ברוח מצויה שתדיר מנענען הרוח הכא במאי עסיק' בקשין שאינן מתנענעין ברוח".

פסקי ריא"ז "והוא שיהיו האילנות חזקים וקשר וארג הענפים ותקנן בעניין שאין הרוח מנענען אבל אם היה הרוח מנענען הרי הן כאילו אינן שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח המצויה תמיד אינה מחיצה".

ריבב"ן "אוקימ' בגמ' דעביד לה בהוצא ודפנא שאין רוח מצויה מנדנדת אותה".

רא"ה "כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה פי' שהרוח מנענעה פסולה, דתנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה, והרי אילנות דרוח מצויה מנענעתן, ומשני בקשין שאין רוח מצויה מנענעתן".

המכתם "דעביד לה בהוצא ודפנא כלומר שמסכך בין ענפי האילנות בהוצים וקנים כדי לחזקו ולהעמידו שלא תהא הרוח מנידה אותו, דאי לא עביד הכי לא מתכשרא".

רבינו ירוחם "ועוד פשוט העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה ועולין לה ביום טוב, פי' ואפילו סמך הסכך על האילנות. ודוקא שהאילן זקן, וגם בענין שלא ילך הדופן לכאן ולכאן דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, ואפילו שהנופן דפנות לה כשרה אם סככה בקרשי' או בחתיכות עצים שלא יזיזם הרוח אנה ואנה".

צורר החיים "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה אם חזקים עד שלא תהא רוח מצויה מנידה אותן תמיד הרי זו כשרה שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה. ומכאן היה אומר מורי ה"ר פרץ ז"ל שאין לעשות דפני הסוכה מבגדי צמר כמו שעושין הרבה בני אדם מפני שאין יכולין לעמוד בפני רוח מצויה".

דמבוי. אמר רב חסדא הא דלא כרב דאמר תורתו כמפולש דאי כרב צורת הפתח בעי. ואי כשמואל דאמר כסתום לחי מעליא או קורה בעיא. ואי נקש ביה סיכא וחבריה בטינא לשמואל מיהא שפיר דמי משום דאינה מחיצה הניטלת ברוח. פי' ואם תקע בבודיא זו יתד וחיברו בטיט שפיר דמי". וכן המאירי "כל שהכשרו בלחי צריך שיהא הלחי יכול לעמוד, וכן הדין בכל מחיצה הא כל שהרוח באה ועוקרת לשעתו אינה מחיצה, ואם חברה עד שתעמוד בפני הרוח הרי זה כשר".

והאור זרוע (עירובין סי' קי"ב) כתב "הלכך המבוי עקום שהעמידו המחצלת ברחבו של מבוי בעקמימותו וחבריה בידות עד שאין הרוח יכול להפריחה הוא מחיצה". ולשון 'שהרוח מפריחה' נמצא בעוד ראשונים (עי' קובץ שיטות קמאי בעירובין שם).

הנה, הרי מה שמובא בגמרא שם לעניין לחי שאינו עומד ברוח אין זה בא בתור פסק הלכה אלא בתור תשובה לדין מחצלת מגולגלת שעומדת בפח מבוי, והיינו שבאופן המדובר בגמ' הלחי אינו עומד כלל ברוח, אך לא מבואר מה הדין אם הלחי עומד ברוח רק שמתנדנד ממקומו. לכן אפשר שגם הראשונים לא דייקו כאן בפסק הלכה לגבי לחי, שעשוי מחומר יותר חזק ממחצלת, שמתנדנד ואינו נופל. ויל"ע. מ"מ הלא דבר הוא שיותר משלושה ראשונים "סותרים" את עצמם מעירובין לסוכה, וכולם באותה דעה בשני הסוגיות.

בספר קובץ שיטות קמאי בסוכה כ"ד: לוקטו דעות הראשונים בענין [משם מקורותיהם של רוב הראשונים דלהלן], ומסתימתם בשיעור הנדנוד הפוסל נראה שפוסל בכל שהוא.

ראשונים שמשמע מהם שרב אחא בר יעקב פסל מחיצה שמתנדנדת ע"י רוח מצויה

תוס' עירובין ט"ו. "דלא תקשי לרב אחא בר יעקב דאמר כל מחיצה שאינה יכולה

גבוה מן הארץ שלשה טפחים ממלא בין בדיו ועליו תבן וקש וכיוצא בהן וקושרן בארץ עד שיעמוד ברוח מצויה ולא יתנדנד" (פט"ז משבת הלכ"ד). היו שהביאו ראיה לצד השני מפירושו למשנה (סוכה פ"ב משנה ד') "האילנות אין ראיות שיהו דפנות אלא בשני תנאים. האחד שיהו אותם האילנות בתכלית העובי והחזוק כדי שלא תניעם הרוח ויטו לארץ כאשר יקרה לענפים הדקים. והשני שימלא ראש האילן ובין ענפים בתבן וכיוצא בו כדי שתתקיים ולא יניענו הרוח כי העיקר אצלנו מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה אינה מחיצה". אך כבר ציינו שבתרגום המדויק של ר"י קאפח לא נמצאו מילים אלו וכך הלשון שם "לא הותרו האילנות משום דפנות אלא בשני תנאים, האחד שיהו אותן האילנות חזקים ועבים כדי שלא יתנועעו תמיד ברוח וינודו כדרך הזמורות הדקות. והשני שימלא בראש האילן ובין ענפיו בתבן וכיוצא בו כדי שיעמוד ולא תינדנו הרוח".

טור (או"ח שס"ב) "הלכך אילן שענפיו יורדין למטה אם אינן גבוהין ג' מן הארץ ועיקרן במקום שמחוברים לאילן הוא גבוה י' חשוב מחיצה ומותר לטלטל בכלולו והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה". ובסימן תר"ל, "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשירה והוא שיקשור ענפי האילן שלא ינידם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד לפני רוח מצויה אינה מחיצה".

ראשונים שיש לדון בלשונם

סידור רבינו סעדיה גאון "והמחיצות האלה יכולות להיות ווילונות או מחצלות או מרבדים ובלבד שיהדקו אותן בחבלים באופן שלא יוכל אדם להרים אותן ולהכנס משם. ואם נשאר בין תחתית הווילונות ובין הארץ פחות מג' טפחים מותר אבל יותר לא.

רבינו יהונתן מלוניל "ומוקמינן ליה בגמרא שארג כל ענפי האילנות כמין

ארחות חיים "ודופני הסוכה כשרים מכל דבר ואפילו מבעלי חיים ואפי' מאילנות ובלבד שלא תהיה הרוח מצויה מנידה אותן".

רשב"א עבודת הקדש ש"ג פ"א "וכן אילן המיסך על הארץ ואין נופו גבוה מן הארץ שלשה טפחים, והוא שחבר את הנוף בארץ עד שאין רוח מצויה יכול לטלטלו". וכן בעירובין צ"ט: "בהוצא ודפנא כדמוקי לה רב אחא בסוכה פרק הישן כי היכי דלא לטלטולי ברוח מצויה דמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה". היו שצינו לרשב"א בתשובה (חלק ג' סימן ש') שמשמע ממנו שאכן המחיצה נפסלת רק אם ממש נופלת ברוח מצויה, אך לא היא. הרשב"א לא דיבר על מחיצת שבת או סוכה אלא על מחיצה מצד כבוד המת ובזה היקל, וכך נראה מלשונו "ומ"מ משום כבודו של מת, אינו אוכל ושותה בפניו, אלא בבית אחר, אם אפשר. ואם אי אפשר לו, עושה מחיצה בינו ובין המת, ואוכל. איזו מחיצה שתהיה, ואפילו בסדין, שכל שיש מחיצה, הרי הוא כבית אחר, כל שתוקע שולי הסדין בארץ, או שיעשה בענין שלא יהא ניטל ברוח. ואין צריך מחיצת אבנים, ולא אפילו מחיצת עצים ואבנים וקנים, דוילון, מחיצה הוא לכל דבר שכיוצא בזה. וסימן לדבר, והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".

שיטת ריב"ב (על הרי"ף) "שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שהולכת ובאה עם הרוח. וכו'. ונופו דקא עביד ליה בהוצא ודפנא דלא קא אזיל ואתי ולא פירש זה בהלכות הרב ז"ל".

רמב"ם "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה אם היו חזקים או שקשר אותם וחיזק אותם עד שלא תהיה הרוח המצויה מנידה אותם תמיד ומלא בין האמירים בתבן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם הרי זו כשרה שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה" (פ"ד מהלכות סוכה הל"ה). "אילן שהוא מיסך על הארץ אם אין נופו

סברא [אף כי סברתו נראת יותר מחידושם של המשכנות יעקב והמשנה ברורה].

בעוד ששיטת החזון איש ברורה בסברא, שרק כשרוח מצויה עלולה לבטל את המחיצה, המחיצה פסולה כבר מעכשיו. דעת המשנה ברורה צריכה יותר ביאור, מה אכפת לי שהמחיצה נעה ברוח, הרי גם בתנועתה ממשיכה לחצוץ ולמלא את תפקידי המחיצה. אך הפשט בסברא זו שזהו דין בדיני המחיצה, מחיצה שאינה חזקה דיה עד שהיא מתנדנדת ברוח מצויה, הרי חסר לה בתנאי המחיצה.

בענין זה רגילים להביא את ביאורו של העמק ברכה (סוכה, אות י"ט, עמ' צ'), נביא בקצרה קטע מדבריו "אך נראה, דהנה לעיל ד' כ"ג גבי העושה סוכתו בראש הספינה דפליגי בה ר"ג ור"ע, מוקי לה הגמ' דמיירי בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים וכו', ור"ע סבר סוכה דירת ארעי בעינן וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה. ולכאורה קשה נהי דלר"ע לא מיפסיל הסוכה מטעם דירה דלא בעינן בסוכה דירת קבע, מ"מ הרי ודאי דבעינן בדפנות הסוכה דין מחיצה, וא"כ מה מועיל בה מה שיכולה לעמוד ברוח מצויה של מקום אחר דהיינו דיבשה, הרי סוף סוף במקום שהיא עומדת דהיינו בים אינה יכולה לעמוד כאן ברוח מצויה של אותו מקום ולא חשיבא מחיצה.

וע"כ מוכח מזה דעיקר דין זה דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה אינו נלמד מסברא מטעם שהרוח מפילה ומביאה לידי ביטול מחיצה, אלא עיקרו הוא דין שיעור בחוזק המחיצה, והוא בכלל ההלכתא דשיעורין ומחיצין הנאמר למשה מסיני, דשיעור חוזק המחיצה הוא שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, וסגי בזה אף כשהיא עומדת בים והרוח מצויה דים מפילה". דהיינו, אם ננקוט שדינו של רב אחא בר יעקב הוא מדיני המחיצה ושיעור בחוזקה, ממילא נבין שאף שסוכה על גבי ספינה לא תעמוד למעשה ברוחות שבים, מכל מקום הדפנות

מחיצה כדי שלא יוכל הרוח לכפות המחיצה (פ"ב משנה ו'). "כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, שלא יכפוף אותה, אינה מחיצה" (י"א:).

ספר מצות זמניות "מי שעשה סוכה בין האילנות ועשאם דפנות וקשרם וחזקם בענין שלא יתנועעו ענפיו ברוח מצויה כשרה ואם הן בענין שיתנועעו ברוח מצויה פסולה וכמו כן כל דופן שיתנועע ברוח הנוהג ויעתק ממקומה לא שמה דופן כי עיקר יש לנו כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה".

אכן גם לשונות אלו לא ממש מוכרחים. את כוונת רבינו סעדיה גאון לא זכיתי להבין מהו הדין שמודדים חוזק מחיצה לפי מה שבכח אדם להרים. הסיפא של דבריו ג"כ לא מדברת על שיעור שרוח מצויה יכולה להרים אלא על שיעור גובה מחיצה בעלמא. מהלשון 'כפות' או 'כפוף' אכן נראה שמתכוון ר"י מלוניל שהרוח מבטל המחיצה, אך אפשר עדיין לדחוק שלא נכתב כאן מפורש שהרוח פוסלת את המחיצה. וראיתי בספר מועדים וזמנים ח"א סי' פ"ד שעמד בדברי הר"י מלוניל, והוכיח ממנו כשיטת המשנה ברורה, כיון שלא הדגיש שצריך להתכופף ג' טפחים. הלשון 'יעתק ממקומה' שבספר מצות זמניות אינו מורה בהכרח על ביטול המחיצה, שהרי בכל נענוע הדופן נעתקת ממקומה.

השלחן ערוך התבסס על לשון הטור והרמב"ם, וכפי שהבאנו לעיל מהמגן אברהם נראה ממנו שהשלחן ערוך פוסל כל נדנוד במחיצה. יתכן שהחזון איש יפרש את כל לשונות הראשונים הנ"ל כשיטתו, שבאומרם שהמחיצה 'תתנדנד' תנוע' 'תטלטל' וכדו' כוונתם שתיפסל. אך לכאורה מסתימתם בהלכה למעשה זו וממה שלא נתנו שיעור נדנוד יותר נראה שפוסלים כל מחיצה שמתנדנדת ברוח מצויה. מה עוד שלשיטה זו ראיות מן הגמרא, בעוד שיטת החזון איש מבוססת על

שאינן שם רוח [תוספת שבת]". והיינו שהוא שיעור בחזק המחיצה ואפי' שאין רוחות שיזוזה מכל מקום היא מחיצה חלשה בעצמותה.

אבל החזון איש (סי' נ"ב אות י"ד) כתב "והנה המגן אברהם (סי' שס"ב) כתב דבעינן שיקשור למטה שלא תנוד ברוח ואם לא קשר לא חשיבא מחיצה, וא"כ בזמן שמכסה כל האור ולא קשר למטה ודאי מותר, דאין כאן מחיצה כלל. אבל נראה דאם חוצץ ביתו בסדין א"צ לקשור למטה, דהרי בביתו אין הרוח מצויה שכחתי הבית חוצצין בפני הרוח, ואין רפיון המחיצה פוסלתה אלא תנועתה ונדנודה פוסלתה, אבל כיון שהיא קבועה שפיר חשיבא מחיצה. ואע"ג דבאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' דים מכשיר ר"ע סוכה כ"ג א' היינו לקולא דמ"מ חשיבא מחיצה, אבל לבטל המחיצה בשעה שהיא קבועה לא שמענו, דמה לי קושרה ומה לי העמיד כותל להגן בפני הרוח שלא תנוע את המחיצה. מיהו י"ל דאין דרך בני אדם לעשות קבע באופן רפוי כל כך שרוח מצוי מבטלתו, ורפוי כזה אינו נחשב למחיצה אלא לשימוש עראי. שו"ר דהמ"א לשיטתו סי' תר"ל ובבה"ט הביא שם בשם הל"ק לצדד להכשיר". מה שצריך ביאור זה שיטת התוספת שבת שמצד אחד פסק שגם בבית פוסל כל נדנוד, ומצד שני פסק שרק נדנוד המבטל את המחיצה, פוסלה. נעיר, כי לפעמים שיטת החזון איש היא לחומרא, כגון אם מותר, בשבת, לסתור מחיצה כזו [שהיא מחיצה המתרת] שנעה ברוח אך לא מתבטלת.

ב. תקנתו של רבינו פרץ

בהגהת הסמ"ק (סי' צ"ג) כתב רבינו פרץ: "ונהגו העולם לעשות מחיצות שלימות לפי שאין הכל בקיין לעשות כל בענין זה. ומה שנהגו העולם לעשות כל הארבע מחיצות מיריעות של סדין בלא שום ערבה, אין נכון אע"פ שקושרן בטוב, משום דזמנין דמנתקי ולא דעתהו, והוי לה מחיצה שאינה עומדת ברוח דלא שמה

הם בשיעור חזק מספיק על פי ההלכה, ולכן היא כשרה. מה שאין כן לפי החזון איש פחות מובן מפני מה סוכה בים כשרה הרי למעשה יש חשש שמא תעוף ותפסל, ומה אכפת לי שביבשה היא עומדת.

גם הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה ריש הלכות סוכה) דייק מסתימת הראשונים שכל נידנוד אפי' מעט פוסל את המחיצה [דלא כהחזון איש]. אך נימוקו שונה מדרכו של העמק ברכה, וז"ל "היו המחיצות עשויות מיריעות בד או מענפי אילן אם אינן קשורות כראוי והרוח מנידה אותן ממקומן אפילו מעט פסולה. כן הוא פשטא דמלתא כמשמעות כל הראשונים בסוכה כ"ד ע"ב וכן משמע במ"ב סי' תר"ל סקמ"ח, דכל שהמחיצה הולכת ובאה אפילו כלשהו קיי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה. והטעם נראה דכיון שבשעת הנדנוד נמצא שאותו מקום הריהו רגע אחד תוך לסוכה ורגע אחד חוץ לסוכה אין זה חשיב מחיצה.

והחזו"א (סי' ע"ז סק"ו) כתב דהפסול הוא דוקא כשהרוח מפזר את הענפים באופן שהן מתרחקים ג' טפחים זה מזה ובטל לי' מחיצה ההיא שעתא, אבל בלא"ה לא, והנדנוד אינו פוסל. אבל מדברי כל הראשונים ומל' הפוסקים והמ"ב לא משמע כן. ועי' שם עוד מה שכתב בענין, וכן מה שביאר את דעת הכף החיים שמחיצה נפסלת אם רוח מצויה מנידתה ג' טפחים [לא כהחזון איש שהרוח צריכה לבטל את המחיצה ולא תלוי בכמה טפחים, ולא כהמשנ"ב שכל נידנוד פוסל]. מכל מקום לא הבנתי את טעמו, הרי מאי אכפת לי שהמחיצה יוצאת מהסוכה כל עוד היא כשרה, ומהו השיעור הזה שיצא מן הסוכה.

המשנה ברורה והחזון איש נחלקו לשיטתם במחלוקת נוספת. מחיצה שאמנם אינה עומדת ברוח מצויה, אך נמצאת בתוך בית שאין בו רוחות. להחזו"א כשרה ולמג"א והמשנ"ב פסולה.

בביאור הלכה סי' שס"ב כתב "שאינה יכולה לעמוד וכו' - אפי' עושה אותה בביתו

הסוכה מבגדי צמר כמו שעושים הרבה בני אדם, מפני שאין יכולין לעמוד בפני רוח מצויה". מלשון זה נראה יותר כי רבינו פרץ חשש לעצם עשיית הדפנות מבדים, שאינם עומדים ברוח. גם מכאן נראה יותר כשיטת המשנה ברורה, שהרי הדרך בבדים לקשור אותם לקרשים כדי שיעמדו והחשש שמא יפסלו ע"י רוח שיץ בהם פחות.

אגב, הצרור החיים הסמיך את דברי רבינו פרץ להלכה של כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, כך גם סידר זאת הטור. אך רבינו פרץ עצמו כתב את הגהתו לסמ"ק על הלכה אחרת "וסוכה שיש לה ב' דפנות כהלכתן כלומר כמין גם עושה פס טפח ומשהו ומעמידו בפחות משלשה סמוך לדופן ועושה לו צורת הפתח לגמור את הדופן השלישי קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן". לסיכום המשא ומתן באחרונים על תקנתו של רבינו פרץ ולמקורותיו, עי' בפירוש צביון העמודים לסמ"ק ח"ג עמ' קמ"ג.

וראה במועדים וזמנים (ח"א סי' פ"ד) שעמד בנידון זה והוכיח מסתימת השלחן ערוך והרבה ראשונים כפי שהארכנו עד כה. אך כתב, שנדנוד קטן המצוי במחיצת בד, כשר. אכן מה שעמד שם בדברי רבינו פרץ, איך יתכן לפי החזו"א שינועו המחיצות ג' טפחים ולא ירגיש, לק"מ כי פסול המחיצה, גם לפי החזו"א, הוא לא רק כשהמחיצה נעה בפועל, אלא אם עלולה להתבטל ע"י רוח מצויה כבר פסולה מעכשיו. ונביא את סוף דבריו על תקנתו של רבינו פרץ המובאת בשלחן ערוך "נראה דהא ודאי מחיצת סדין סגי אף שמנענע קצת כדרכה, וכו', וכהיום יש נוהגין להשתמש בסדינים, ואולי דעתם שהשלחן ערוך מיירי שקושר רק למעלה ואז מצוי שינתק שלא מדעתו, אבל אי מדבקים היטב למעלה ולמטה ולצדדים במסמרים אין לחוש שינתק וע"כ לא קפדינן ליהזר. ומ"מ ראוי להחמיר ולא להשתמש בסדינים כלל, כיון שבשלחן ערוך מבואר האיסור מגזירה שינתק לית לן להקל, וכן סתמו האחרונים".

מחיצה. והרוצה לעשות בסדינין בלא ערבה טוב שיארוג במחיצות קנים פחות פחות מג".

הלכה זו הובאה בטור סי' תר"ל: "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשירה, והוא שיקשור ענפי האילן שלא ינדם הרוח שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד לפני רוח מצויה אינה מחיצה. וכתב הר"פ, ע"כ אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אף על פי שקושרן בטוב זימנין דמנתקי ולא אדעתיה, והוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה, והרוצה לעשות בסדינין טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות מג".

כן הובאו דבריו בהגהות אשר"י, בארחות חיים ובכלבו. ונפסק בשולחן ערוך סימן תר"ל סי' י"ע על כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים, אף על פי שקושרן בטוב, זמנין דמינתקי ולא אדעתיה והוה ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה. והרוצה לעשות בסדינים, טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלשה".

רבינו פרץ חושש שמא המחיצות יתנתקו ולא ישים לב, לכאורה לפי החזו"א איש החשש יותר רחוק, שמא המחיצות יתנתקו באופן שיבואו לידי פסול. משא"כ לפי המשנה ברורה החשש מצוי יותר שמא יתרופפו הקשרים והמחיצה תנוע. אך זה אינו ראיה מוכחת, כיון שבציור של חוטי לבד בשיעור מצומצם מספיק שינוע קצת הלבד כדי לפסול את הסוכה.

תלמידו הגדול של רבינו פרץ, רבינו חיים מטודילו בספרו צרור החיים (הדרך הששי סימן ג') הביא את דברי רבו בסגנון אחר: "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה, אם חזקים עד שלא תהא רוח מצויה מנידה אותן תמיד הרי זו כשרה, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה. ומכאן היה אומר מורי ה"ר פרץ ז"ל, שאין לעשות דפני

ודאי דהרוח מנדנדו קצת. ולא דמי למחיצה הניטלת ברוח כענפי אילנות דהתם מתנדנדים לגמרי ואין להם עמידה כלל, אבל הכא הנדנוד מעט ומ"מ על מקומו הוא כיון שנקשר בשני הקצוות, אלא כונתו שלא יפול לגמרי ברוח דאז אינו מחיצה אפילו אם אין רוח. והרוקח כתב דהקנים שמכאן ומכאן, אם אין לו קנים עושים בחבלים וכ"כ הכלבו [ב"י], ונ"ל דזהו דוקא כשיחברו החבלים במסמרות לדפנות, דאל"כ הרי בודאי יתנדנדו הרבה ברוח ואינה מחיצה".

כך גם כתב בשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן רעא אות י': "לא אכחד שאם לא היה רק הראיה מדכשר למעלה מעשרים, היה מקום לומר דעיקר צורת הפתח הקנים שמכאן ומכאן וקנה שעל גביהם הוא רק כדי שלא יהי' פתחי שימאי דלית להו תקרה. ופתחי שימאי פ' המרדכי דפיתחא כהאי לא עבדי אינשי. וכשיש קנה למעלה והוא כדרך פתחים שוב הקנים שמכאן ומכאן לבד מתירין. ועיין במחצית השקל ס"י שס"ב, ויש לי בזה ראיות וקצר הגליון מלכותבם". וכן קיים את דעת המחצית השקל בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן קעה, ע"ש ובסימן הקודם.

ב. שיטת החזון איש (סי' ע"ז אות ו'), אין שום קולא בחוט העליון יותר משאר מחיצות, אך הדין בכולם שאין פוסל עד שהרוח תפסול אותו, כגון שיצא מכנגד הלחיים, וז"ל: "וכן הדין בצורת הפתח אי הרוח כופפתה למטה מ' או מרחיקה מכותלי המבוי חוץ למבוי באופן דמפסל פסולה, אבל בנדנוד בעלמא לא מפסל. והיכי דע"י הרוח מתרחק חבל של צורת הפתח חוץ לב' הקנים, פסול אף בשאין רוח והחבל כתיקונו. ובס' מחצית השקל סי' שס"ב ס"ק כ"א כתב לחלק בין קנים לחבל, ואין לזה שום שרש, דודאי כל הקנים בין הצדדיים ובין העליון הוא בכלל עיקר בנין צורת הפתח, ודינן שוה לענין ניטל ברוח. וגם אין מקור בש"ס לחלק בין ניטל למתנודד ואי מפסל תנועה קלה בקנים

ג. סיכום השיטות בנידנוד חוט העליון של צורת הפתח

במציאות היום, קל יותר להקפיד למתקני העירובין על הלחיים או העמודים של צורת הפתח שיעמדו ולא ינודו ברוח מצויה כדעת המשנה ברורה. אך על החוט העליון כמעט לא שייך להקפיד שלא ינוע ברוח, בגלל החומר הקל ממנו עשוי ובגלל אורכו והגובה בו הוא נמצא.

וכפי שהבאנו לעיל מהתוספת שבת, זה הכריח אותו לחדש שלא כמשמעות הפוסקים, שרק נדנוד המבטל את המחיצה, פוסלה.

אכן שלוש שיטות בדבר. א. שיטת מחצית השקל (סימן שסב ס"ק כא), אמנם בשאר מחיצות בעינן שלא ינודו כלום ברוח מצויה, אך דינו של החוט העליון של צורת הפתח שונה, שבו אין חסרון של מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה. לשון השלחן ערוך סעיף יא "מהו צורת פתח, קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן, וכו', וצריך שיהיו הקנים שבצדדים חזקים לקבל דלת כל שהוא, אפילו של קש או של קנים; אבל קנה שעל גבן סגי בכל שהוא, ואפילו גמי מהני". וכתב על זה מחצית השקל "כתבו בשם המרדכי דעכ"פ אותו גמי צריך שיהיה שלא ינטל ע"י רוח. אך לענ"ד בהא קיל קנה שע"ג מקנה שבצדדים, דאותן שבצדדים צ"ל שלא ינידם הרוח וכמ"ש מ"א לקמן סימן שס"ג ס"ק ד', וה"ט כיון דהם משום מחיצה ומחיצה גמורה אם הרוח מנידה ל"מ מחיצה כדלעיל בריש הסי'. אבל קנה שע"ג ניהו דצ"ל שלא ינטל ע"י רוח, אבל אי הרוח מנידו אין בכך כלום, דהא אי הוא גמי או חבל אי אפשר שלא יהיה הרוח מנידו, ואפ"ה הכשירוהו וה"ט דעיקר המחיצה תלוי בב' הקנים העומדים מן הצד".

וכן דעת ערוך השולחן אורח חיים סימן שסב סעיף לז, וז"ל: "כתב המרדכי בפ"א דצורת פתח סגי בקנה על גביו ובלבד שלא יהא ניטל ברוח עכ"ל, ולא כתב שלא יתנדנד ברוח דזה אי אפשר כיון דהוא דק ובגובה

ינטל ע"י רוח, וכתב בספר מחצית השקל דמ"מ קיל קנה שעל גבן מקנה שבצדדים, דאותן שבצדדים צריך ליזהר שלא ייידם הרוח [וכמו שכתב המגן אברהם בסימן שס"ג סק"ד], כיון דהם משום מחיצה ומחיצה שהרוח מנידה לא מיקרי מחיצה, אבל הקנה שעל גבן נהי דצריך ליזהר שלא ינטל ע"י הרוח אבל אי הרוח ינידו אין בכך כלום, דעיקר המחיצה תלוי בשני הקנים העומדים מן הצד. ויש מאחרונים [משכנות יעקב סימן קי"א. ועיין שם עוד טעמים, דאי לא ימתחנו בחזקה יש כמה קלקולים בזה, ועיין שם עוד שכתב דאם החבל שנותנין על גבי הקנים נכפף למטה בעיגול יש ליזהר לתקנו, עיין שם שהאריך בזה - שער הציון] שמחמירין בזה ולדידהו בשעושין העירוב ע"י חבל צריך למתחו בחזקה כדי שלא ינידו הרוח".

כמדומה שהמנהג כדעת המחצית השקל, אך בעירובין המהודרים משתדלים להחמיר במידת האפשר כשיטת המשכנות יעקב.

הצדדיים בדיון הוא שתפסול גם בקנה העליון. אבל למש"כ, אין תנועה פוסלת בשום מחיצה אלא בתנועה ששוברת לשעתה את המחיצה, והאחרונים ז"ל סתמו בזה ולא פירשו זה".

ג. המשכנות יעקב מחמיר בשתי ההלכות, גם סובר שאין חילוק בין החוט העליון ללחיים, וגם מחמיר שכל נדנוד פוסל את המחיצה, ואלו דבריו [לאחר הציטוט ממנו שהובא לעיל]: "וא"כ לפ"ז צריך למתוח ולמשוך החבל בחיזוק כ"כ שלא יזיזנו הרוח כלל, וזה דבר קשה מאוד כי ברוב ימים מתארך מאליו וניכפף. ע"כ נכון מאוד מכל הלין טעמי לעשות צה"פ מלמעלה בדבר העומד כגון קנה חזק או לבנות כמין בנין שער. ועי' עוד במ"א סי' שס"ב ס"ה סק"ח דעתו ודעת הב"ח דכל שהרוח מנידתו אין זו מחיצה, ופליגי שם גבי בהמה ואדם שברצונם הם נדים עיי"ש".

המשנה ברורה הביא את הדעות (סימן שסב ס"ק טו): "ומ"מ אותו גמי צריך שלא

לסיכום, כפי שהובא למעלה, אף כי סברא גדולה בדעת החזון איש והאחרונים שעמו, אך לא נמצא לזה ראיות מהש"ס ומהראשונים ואדרבא מסתימת הפוסקים נראה שלא נתנו שיעור לנדנוד וכל נדנוד שהוא פוסל.



הרב שמואל דוב גומליב

מוקדש לע"נ הרה"ח ר' אלישע בן הרה"ח ר' אברהם מאיר שור ז"ל
שמאמר זה נתחוויר ונתלבן בצוותא עם חו"ר כולל ערב "זכרון אלישע"
מודיעין עילית שהוקם על שמו - יהי זכרו ברוך.

בדין פרצה ברפנות הסוכה סמוך לקרנות

בקרבן ואח"כ ז' טפחים, אלא ע"כ דס"ל להר"ן דכיון דבעינן ב' דפנות דעריבן, היינו שבדפנות צריכים להיות ז' טפחים ברציפות מחוברים, ולהכי אין לעשות פרצות בקרנות.

והרמ"א העתיק להלכה את דברי הר"ן בסימן תר"ל סעיף ה' על הא דכתב המחבר שם בדפנות הסוכה מותר להיות בהם פרוץ מרובה על העומד, כתב הרמ"א וז"ל רק שלא יהיו הפתחים בקרנות כי המחיצות צריכות להיות מחוברים כמין ג"ם עכ"ל.

(ב) והנה הר"ן כתב שם בהמשך דבריו והעתיקו הב"י בסי' תר"ל וז"ל: וכן נראה ממה שכתב הרב אלברגלוני בשם גאון שאין צורת הפתח מועיל להשלים שיעור דופן בשתי דפנות הסוכה עכ"ל, משמע מדבריו ששתיים דעריבן, והיינו בשיעור סוכה ז' טפחים, צריכים להיות מדפנות בלא שום פירצות אף שהם בצורת הפתח.

דעת רבינו ירוחם

(ג) אמנם בהמשך דבריו הביא הב"י את דברי רבינו ירוחם וז"ל נראה לפי פירש"י דבסוכה כשרה אפי' אין בעומד הכשר סוכה כלומר כשתצטרף כל העומד שלא יהיה שבעה טפחים שהוא הכשר סוכה, וכן נראה דעת הרא"ש, ויש מי שפירש כי דווקא בסוכה גדולה הכשירו פרוץ מרובה על העומד דכי מצרפת כל העומד יש בו הכשר סוכה אפי' מפוזר כאן וכאן ואינו מחברו יחד, אבל סוכה שעשאה כולה פתחים בענין שאם תצרף כל העומד אין בעומד כשיעור סוכה פסולה, וכל זה מיירי כשאין בהם צורת הפתח דאם היתה בהם צורת הפתח כשרה וכו', ומורי ה"ר אברהם אסמעאל כתב כי ארבעה מדות בדופן הסוכה פתח לאו כמחיצה דמיא והיכא דליכא עומד

בגמ' סוכה דף ו' ע"ב ת"ר שתיים כהלכתן והשלשית אפי' טפח, וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' תר"ל סעיף ב' וז"ל דפנות הסוכה אם היו שתיים זו אצל זו כמין ג"ם עושה דופן שיש ברחבו יותר על טפח ומעמידו בפחות משלושה לאחד הדפנות, ומעמיד קנה כנגד אותו טפח ויעשה לו צורת הפתח וכו' עכ"ל.

ויש לברר בדין שני הדפנות הצריכות להיות סמוכות זו אצל זו, האם מותר להיות בהם פירצות וצורת הפתח.

שיטת הר"ן

(א) הנה הר"ן בדף ב' ע"ב (ד"ה ואמר) כתב וז"ל דמדאמר רבא וצריכה נמי צורת הפתח איכא למידק שאין צורת הפתח מתיר בשתי הדפנות של הסוכה אע"פ שהוא מתיר לשבת ולכלאים, דא"כ מאי קולא דדופן שלישית, הרי לבוד וצורת הפתח בכל הדפנות הן מתירים, אלא דאין צורת הפתח מתיר ומשלים שיעור דופן בסוכה אלא בדופן שלישית בלבד, דמחמירין בהא בסוכה משבת, ולפי"ז צריך ליזהר שלא יהא בכל קרנות הסוכה פתחים כיון דבעינן שני דפנות דעריבן וכו' עכ"ל, והעתיקו הב"י בסי' תר"ל.

ומשמע מדברי הר"ן ששתי הדפנות דעריבן אסור להיות בהם פתחים ופרצות, כיון שהן מתירין ומשלימין את שיעור הסוכה, ולהכי בעינן שלא יהא בקרבן הסוכה פתח, אלא ז' טפחים רצופים כשיעור סוכה. ואין לומר דלדברי הר"ן סגי בז' טפחים בהמשך הדופן ואף שאינן רצופין, דהרי כתב הר"ן שלא יהיה פרצה בקרנות, ואי ס"ל דסגי בז' טפחים עומד בכל מקום שהוא, למה לא יכול לעשות פרצה

שאף בסוכה קטנה שהיא ז' על ז' טפחים סגי רק בפס של ד' טפחים והשאר יכול להיות פרוץ כיון דלא בעינן בסוכה עומד מרובה על הפרוץ, ובכ' הדפנות עדיין איכא עומד מרובה. [ובזה צריכים עומד מרובה כמ"ש הט"ז סק"ו והמ"א סק"ו].

והנה לפי מה שכ' הרמ"א שלא יהיו הפתחים בקרנות כי המחיצות צריכים להיות מחוברים כמין ג"ם - לכא' צריך לומר לפי דבריהם דכיון דשיעור מקום חשוב דהיינו פס ד' לית ביה פירצה, ושני הפסים של ד' סמוכים וצמודים זה לזה, בזה כבר נקרא שנים דעריבן וסגי בהכי, ובהמשך הדופן אפשר להיות פרצות.

אך לכא' צ"ע לפי דברי המחזה"ש והפמ"ג, דהרי מקור דברי הרמ"א הוא מדברי הר"ן, והר"ן כתב בלשונו דאין צוה"פ מתיר ומשלים אלא צריך להיות כל הדופן ז' טפחים, ואיך משלים את השאר בפרצה כשארין רק פס ד'.

ואולי כוונת המחזה"ש והפמ"ג דאיירי שהפס הוא יותר מד' ומעמידו פחות מג' סמוך לדופן, ובוה נקרא שיש כאן דופן ז' מדין לבד, ומה שכתב הר"ן דאין צורת הפתח משלים לשיעור ז' היינו כשאין בו לבד, אבל בתורת לבד מהני להשלים שיעור ז' טפחים, ובאמת דעת הפמ"ג בא"א סק"ג שמהני דופן בכ"ג ועיין להלן בזה.

וכן מפרש החזו"א את דברי המג"א (בדין דעריבן) ועיין להלן אות ח'.

אך בלשון המ"א וכן משאר הפוסקים שהעתיקו את דברי המ"א לא משמע שכוונתו היתה על פס יותר מד' עם תורת לבד (עיין במשנ"ב סק"ג) וצ"ע.

ויש שרצו לומר בכוונת המחזה"ש והפמ"ג דבאמת בעינן ז' טפחים ליד הקרן מכל צד, אלא כוונת הפמ"ג והמחזה"ש דהרי כתבו הט"ז והמג"א בסק"ו דבכ' הדפנות דעריבן בעינן עומד מרובה על הפרוץ, להכי כתב דבכל מקום שיהא שם פס פחות מד' זה נקרא פרוץ ולא ישרים את השיעור של עומד מרובה בכ' הדפנות, וזה חידוש גדול מאוד,

כשיעור סוכה במקום אחד אלא כאן מעט וכאן מעט ופתח מפסיק בין עומד לעומד כשרה כל שיש בעומד כל הדופן שיעור סוכה וכו' ע"ש.

נמצינו למדים לדברי רבינו ירוחם הנ"ל לכלל הראשונים לא בעינן ז' טפחים רצופין בכ' דפנות דעריבן, אלא שנחלקן בזה דלדעה ראשונה שהובא ברבינו ירוחם לא בעינן כלל בעומד ז' טפחים וגם לא צריך לצרף לשיעור צורת הפתח, ולדעת יש מי שפירש בעינן ז' טפחים או צורת הפתח, ולדעת ר' אברהם בן אסמעאל לא מהני להשלים בצורת הפתח השיעור של ז' טפחים, ומ"מ לא צריכים להיות ז' טפחים רצופים ואפילו בקרנות אלא סגי להשלים מעט מכאן ומעט מכאן.

ד) ולכא' יש להקשות למה לא הביא הב"י על דברי הראשונים האלו שהם שלא כדברי הר"ן שהעתיק לעיל, שלדעתו אסור שיהא צורת הפתח בקרנות אלא צריך להיות ז' טפחים רצופים בלא הפסק שתי דפנות זו אצל זו, ועיין מה שכתבנו להלן בזה.

דעת המגן אברהם

ה) והנה בשולחן ערוך סעיף ה' כתב המחבר וז"ל כשהכשירו בשתי דפנות העשויות כמין ג"ם בטפח וצורת הפתח אפי' אם יש בשתי הדפנות פתחים הרבה שאין בהם צורת הפתח שכשצטרף כל הפרוץ יהיה מרובה על העומד כשרה עכ"ל. וכתב ע"ז המג"א בסק"ה וז"ל ונ"ל דעכ"פ בעינן בעומד שיעור מקום או שעושה ד' דפנות כמ"ש ס"ב עכ"ל מ"א.

ובמחצית השקל ביאר את דברי מ"א דשיעור מקום היינו רוחב ד' טפחים כמ"ש בסעיף ג' במבוי, עכ"ד המחזה"ש.

וכ"כ בפמ"ג שם שיעור מקום היינו פס ד' טפחים, ובד' מחיצות סגי בקנים בפחות פחות מג' טפחים עכ"ל הפמ"ג.

ונמצא לדברי המחצית השקל והפמ"ג בעינן בשתי הדפנות דעריבן שיעור מקום חשוב ד' טפחים, ומפשטות דבריהם משמע

רי"ו לבסוף ומורי ר' אברהם כתב וכו' כל שיש בעומד כל הדופן שיעור סוכה משמע דס"ל כן לדינא עכ"ל השעה"צ.

חזינן מדבריו שהבין בדברי הלב"ש שכוונתו שסגי בצרופ כל הדופן ז' טפחים ולא כמו שכתבנו לעיל אות ו'.

ולכא"ו תימה רבה על שהקשה על המח"ש ופמ"ג דכיון דבעומד מרובה יתכשר אפי' ליכא פס ד', ולהכי כתב שדברי הלב"ש טפי מיושב לפי הבנתו, דא"כ איך יפרש את דברי הרמ"א שמקורו בדברי הר"ן שכתבו שלא יהא פרצים בקרנות - דאי מצרפינן כל הדופן לשיעור של ז' טפחים מה איכפת לן שיש פרצה בקרן, ועיין מה שכתב המ"ב בס"ק כ"ד בביאור דברי הרמ"א שכ' ובלבד שלא יהיו פתחים בקרנות, היינו אפי' אם עשויות בצורת הפתח, דאף דלענין שבת ע"י צורת הפתח הוי כסתום ממש לענין סוכה חמור יותר דבעינן שיהא שתי דפנותיה מחוברות ממש בזוית ולא ע"י צוה"פ עכ"ל, ולפי דבריו כאן קשה מאוד למה צריך שיהא מחוברות בקרנות הא יש כאן שיעור הכשר סוכה בצירוף, ואפי' אם נימא לדבריו דצריך להיות מחוברות באיזה שיעור קטן, קשה מהיכא תיתי לומר דצריך איזה שיעור שיהא מחובר, ומהו השיעור, דהרי בכל פעם שמעמידין קורה בזוית ואפי' בקורה פחות מטפח, נימא שחצי הקורה נקרא התחלת הדופן לצד זה וחצי הקורה נקרא על התחלת הדופן לצד השני ונמצא דלעולם נקרא שאין פתחים בקרנות, וצ"ע.

ובשעה"צ ס"ק כ"ד כתב וז"ל ואף דלדעת הר"ן אין לעשות צוה"פ בדפנות הסוכה י"ל דהיינו דוקא בשיעור הכשר סוכה ולא ביותר מזה עכ"ל, ומשמע מדבריו שבכל שיעור הכשר סוכה הסמוכות זו לזה צריך להיות הדפנות ברציפות ולא מהני שום דופן ופרצה, ודוחק להעמיד בכוונתו דשיעור מקום ז' טפחים בכל הסוכה אסור שיהא בהם פרצה, וביותר משיעור ז' מותר לעשות פרצים בכל מקום שהוא, דא"כ הול"ל דבעינן ז' טפחים עומד לדעת הר"ן, אלא

דלמה לא נקרא ג' טפחים עומד אלא פרוץ, ומהיכי תיתי לומר כן, ועוד דהרי המ"א כתב את היסוד הזה שבעינן בשתי הדפנות שיהא בהם עומד מרובה על הפרוץ בס"ק שאח"ז. ולפי"ז קשה מאוד לומר שהמ"א בס"ק"ה מוסיף דין על מה שעדיין לא כתב את היסוד רק בס"ק שאח"ז דבשתי הדפנות בעינן שיהא בהם עומד מרובה על הפרוץ.

(ו) והנה הלבושי שרד ביאר את דברי המג"א הנ"ל, דמה דמצריך המ"א שיעור מקום היינו ז' טפחים כדין הכשר סוכה, ולכא"ו פשטות דבריו כדברי הר"ן הנ"ל דבעינן ז' טפחים רצופין לשתי הדפנות הסמוכים זה לזה, וכדברי הרמ"א דלא יהיו פרצות בקרנות.

ולפי"ז נמצא דנחלקו המח"ש והפמ"ג עם הלבושי שרד בביאור דברי המ"א, דלדעת המח"ש והפמ"ג סגי בשתי הדפנות פס ד', והשאר יכול להיות עם פרצות, ולדעת הלבושי שרד בעינן ז' טפחים רצופים דהיינו דב' הדפנות הסמוכים זה לזה צריכים להיות לכל אחד ז' טפחים צמודים בלא פרצות, ועיין להלן אות ז' בדברי המשנ"ב בדעת הלבושי שרד.

(ז) והנה במשנה ברורה ס"ק כ"ג הביא את דברי המ"א וז"ל ודוקא אם בעומד יהיה על כל פנים שיעור חשוב דהיינו פס של ד' טפחים עכ"ל.

ובשער הציון ס"ק כ' כתב וז"ל כן פירשו הפמ"ג ומח"ש, וקשה לפי פירושם מנ"ל להמ"א דז', אימא כיון דבשתי הדפנות השלימות העומד מרובה בהן כמ"ש המ"א אפי' אם העומד פחות מד' טפחים כיון דהפרוץ מועט מזה בטל המועט לגביהם, וגם מדברי רי"ו, שהובא בב"י משמע בהדיא כמו שכתבנו עי"ש, ולענ"ד נכון יותר כמו שפירש הלבושי שרד את דברי המ"א שכתב דבעינן בעומד שיעור מקום דהיינו ז' טפחים כדין הכשר סוכה, ונראה דסברת המ"א הוא כמו שהובא בב"י בשם רי"ו שיש מי שפירש כן, וס"ל למ"א דכן הוא לדינא דבעינן שע"י צירוף כל העומד יהיה הכשר סוכה מדכתב

כך יחסר משיעור דופן, וזהו דוחק גדול לומר שכל דברי הרמ"א שלא יהיו פרצים בקרנות איירי דווקא בדופן ז' מצומצם.

ואולי צ"ל לדעת רא"ם והשעה"צ דבאמת כשיש קורה בזוית הסוכה שפיר הסוכה כשרה כזה, דמחלקינן האי קורה חצי לדופן זו וְ חצי לדופן זו והוי שפיר עריבין, וכן בשני דפנות שעומדות רחוקות זו מזו אבל אחד מכוון כנגד חבירו כזה שפיר הסוכה כשרה שמחלקינן את הדופן האחד ואמרינן שחלקו הראשון הוא התחלת הדופן התחתון ובהמשך הוה דופן שני והוי שפיר שתיים דעריבין, ואין הר"ן והרמ"א פוסלים אלא כששני הדפנות אינן מכוונות זה כנגד זה כזה ובהא ליכא למימר בשום דופן שזה התחלת הדופן השני ג"כ דליהוי שתיים דעריבין, והן מרוחקין זה מזה יותר מג' טפחים, ובהא לא מהני צורת הפתח.

ואכתי צ"ע לדברי הרא"ם והשעה"צ דא"כ מתקיים הדין דעריבין במשהו בעלמא, ובכל אופן שיהא קורה דקה בזוית אף שאח"כ יש פירצות גדולות מיקרי שתיים דעריבין וע"י משהו יתכשר וזה דוחק גדול, וצ"ע.

אך לדברי הרא"ם והשעה"צ מתיישב דברי הב"י שהביא את שיטת הר"ן ואח"כ הביא את שיטת רבינו ירוחם בלא מחלוקת, ולפי דברי הרא"ם באמת לא פליגי אהדדי.

ואולי אפשר לומר עוד דאפי' לדעת המחז"ש והפמ"ג דבעינן פס ד' לא בעינן שיהא סמוך לדופן, ואינהו סברי ג"כ דמתקיימת שתיים דעריבין במשהו, אך ס"ל דיש דין נוסף שיהיה בהמשך הדופן ד', וצ"ע. ויותר מתיישב לומר שס"ל דבעינן פס ד' בגלל הדין דשתיים דעריבין ובזה נקרא שיעור דופן חשוב בכל צד ומחוברים זה לזה, ולא צריך לדחוק כנ"ל.

דעת החזו"ן איש

(ח) והנה החזו"ן בס' ע"ה סק"ב כתב דכשאמרו שתיים כהלכתן היינו שיהא שיעור דופן סוכה דהיינו ז' טפחים ובדין זה לא

משמע שבתחילה עד שיעור הכשר סוכה אסור שיהא בהם פתחים וצ"ע.

ובהגהות רעק"א על הגליון ציין לשו"ת רא"ם שאלה ד' שכתב דכשיהיה הדופן קצתו ארוג וקצתו בצורת הפתח ויש בשיעור הארוג שיעור ז' טפחים אע"פ שאין כל הארוג במקום אחד אלא חציו מכאן וחציו מכאן וצורת פתח באמצע ה"ז כשרה לכו"ע אפי' לרבינו ניסים וכ"ש לשאר פוסקים עכ"ל, וכן העתיק כאן בכף החיים ס"ק ל"ה את דברי הרא"ם.

וחזינן שהבין את דברי הר"ן כמו שהבין בשעה"צ דלא בעינן סמוך לדופן אפי' שיעור ד"ט, ולכאור' צ"ע מה שהקשינו לעיל ממה שכתב הר"ן דלא יהא פתחים בקרנות, ומשמע שצריך להיות ז"ט רצופים סמוך לקרן, גם לפי דבריו לא ברור מה השיעור שאסור להיות בהם פרצה, ואם נאמר שמספיק עומד אפילו במשהו א"כ יוכל להעמיד איזה קורה או דופן אפי' לצד אחד ולהחשיב חלק מהדופן לצד זה, וחלק מהדופן לצד השני וצ"ע. [ודוחק לומר דבאמת בעינן פס ד' סמוך לדופן וכדברי מ"א, ומה שכתב רא"ם חציו מכאן הוא לאו דוקא אלא בצד הדופן בעינן ד', דמסתמת לשונו לא משמע כן].

ואין לומר שבאופן שיש ב' דפנות מכוונות אחד לשני ויש ביניהם הפסק כזה אי אפשר להחשיב חלק מאחד הדפנות כהתחלה לדופן השני, דלא מחלקינן דופן האחד לב' דפנות דכיון דהוי דופן מחובר והוי דופן של צד אחד לא שייך להחשיבו לדופן של צד השני, ונמצא דאין כאן ב' דעריבין, אבל באופן שאיכא קורה בזוית באמת תיסגי בהכי, ליכא למימר הכי דמ"ש כשיש קנה בזוית אמרינן דהוי עריבין לב' הדפנות ה"נ כשהוא דופן מחובר נמי נימא דהוי עריבין לב' הדפנות דנחלק את הדופן האחד לשתיים.

והיה אפשר לתרץ שהרמ"א איירי דב' הדפנות הוי כל אחד ז' בדיוק ובזה א"א לחשב תחילת הדופן לדופן השני, כיון דע"י

דעריבן, כל דאיכא ד' במשך ז' - כיון דהד' מחוברים ע"י לבוד - חשיב כאילו הד' עומד במקום אחד.

והיוצא למסקנתו דב' דעריבן סגי בקצת יותר מד' בשהם במשך ז' טפחים - שהם מחוברים ע"י לבוד - ובוה מתחברים שתי הדפנות זה לזה, ובנוסף לזה בעינן בשתי הדפנות עוד ג' טפחים עומד ואף שיש בהם פרצות גדולות, כדי להשלים בהם שיעור עומד של ב' כהלכתן שהוא ז' טפחים, שדין ב' כהלכתן לא מתקיים ע"י לבוד ורק דין ב' דעריבן מתקיים על ידי לבוד.

בב' דפנות העשויות כמין ג"ם

האם מהני בהם לבוד

(ט) הנה הלבושי שרד על המ"א בהקדמה לסימן זה כתב דלתוס' מהני כשיש לו דופן אחד שלם ומעמיד לידו פס ד' והו"ל ב' דפנות דעריבן ואנן קי"ל כהר"ן דחולק וכו' דלא מהני פס ד' אלא בב' דפנות כמבואר בס"ג, ומבואר מדבריו דס"ל להר"ן דבב' דעריבן צריך שיעור ז' טפחים עומד בב' הדפנות.

אך בבכורי יעקב סק"ט כתב עפ"י דברי הר"ן שכתב דבסוכה העשויה כמבוי הוי הפס ד' המחוברת לדופן האחד ב' דעריבן, דאם יש לו דופן של ז' יעשה פס ד' ומשהו ליד הדופן פחות מג' והוי שתיים עשויות כמין ג"ם, ודופן השלישי מעמיד טפח שוחק, וכן כתב בס"ק י"ג דאם יש לו ב' דפנות שכל אחד רוחב ד' יכול להביא קנה ולהניח ביניהם פחות מג' לכל דופן ונמצא שיש לכל דופן ז' וכשר.

וכן דעת הפמ"ג בא"א סק"ג שכתב דלהתוס' סגי בדופן אחד שלם ומעמיד פס ד' ומשהו סמוך לאותו דופן וכשרה ואפשר דגם הר"ן יודה לזה עיי"ש.

ונראה בביאור המחלוקת ע"פ המבואר בחזו"א סי' ע"ה ס"ק ז' דיש ב' דינים בדפנות, דין אחד ב' דפנות כהלכתן, ודין שני דבעינן שנים דעריבן, והנה בשתיים דעריבן סגי בלבוד כמו בסוכה העשויה

מהני לא צורת הפתח ולא עומד מרובה ולא לבוד.

ומבואר מדבריו שבעינן ז' טפחים עומד לדופן סוכה בלא פרצות ובלא צורת הפתח, אלא בסקי"ג אות ב' כתב דאנן קי"ל דלא מהני עומד מרובה בב' הדפנות דעריבן כמ"ש הר"ן דגם פס פחות מד' לא מהני ואף דהוי עומד מרובה ואף לבוד לא מהני כל דליכא ד' במקום אחד - וזהו כלל דברי הר"ן שאין לעשות פתח בקרנות אף דאיכא עומד מרובה. עיי"ש דלא קי"ל כפי' הר' אברהם בן אסמעאל, ודלא כמשנ"ב, ומשמע מדבריו דבאופן שאיכא פס ד' מהני אף בליכא ז' עומד, וזה סותר למה שכתב לעיל דבעינן ז' עומד ממש.

וכן בסקי"ד חזר וכתב דדעת המ"א בסק"ה דבעינן שיעור עומד היינו ד' טפחים ומשהו ובוה נעשה לבוד ע"י העמדתו סמוך לדופן בפחות מג"ט ומבואר בדבריו דלא בעינן ז' עומד אלא דסגי בב' ומשהו ע"י לבוד.

ונראה לתרץ עפ"י המבואר שם בחזו"א סק"י דאיכא ב' דינים בדופן סוכה, דין אחד דבעינן ב' דפנות כהלכתן, והשני דבעינן ב' דעריבן, ולפי"ז מה שכתב בסק"ב דבעינן ז' עומד היינו דכל הדופן בעינן ז' עומד - ואע"פ שאינן רצופים, ומה שכ' אח"כ בס"ק י"ג וס"ק י"ד דמהני לבוד ע"י פס יותר מד', היינו לגבי הדין דעריבן, ובמניח פס קצת יותר מד' בפחות מג' סמוך לדופן הוי ב' דעריבן, ומ"מ צריך להשלים אח"כ עוד כמה טפחים עד שיעור ז' ואף שיש בהם פרצות מ"מ מהני כדי להשלים השיעור דופן שהוא ז' טפחים.

ונמצא דלפי דעת החזו"א צריך להיות פס יותר מד' סמוך לדופן, ובוה נעשה ב' דעריבן ע"י דין לבוד, ומ"מ לא סגי בזה לבוד ואח"כ צריך להיות עוד כג' טפחים כדי שיהיה שיעור דופן דהיינו ז' טפחים.

אך בסוף הסימן כתב החזו"א שאחרי כותבו כל זאת עלה בלבו דאף דליכא פס של ד' במקום אחד - מהני לעשות ע"י זה שתיים

כמבוי, משא"כ בב' דפנות כהלכתן בעינן כל
 דופן ז' טפחים, ולהכי סגי בלבוד רק בסוכה
 העשויה כמבוי שיש כבר ב' דפנות שכ"א ז'
 טפחים. וכן דעת הלבושי שרד, משא"כ דעת
 הפמ"ג והבכור"י דשתים כהלכתן ועריבן
 הוא דין אחד, וכמו בסוכה העשויה כמבוי
 סגי בדין של עריבן ע"י לבוד, מהני נמי האי
 דינא בב' דפנות העשויות כמין ג"ס ולהכי
 מהני ביש דופן ז' טפחים ובשני ד' ע"י לבוד
 והוי ב' כהלכתן.



הרב גדליהו דישון

בענין המצווה בעשיית הסוכה

הקדמה: הנה כתיב (בסוף פרשת ראה) חג הסוכות תעשה לך וגו'. ויש לברר בזה שאלה יסודית האם שמענין מפסוק זה שיש מצווה בעשיית סוכה (מלבד המצווה דבסוכות תשב) או לא. דהנה זה ברור שפשטות הקרא לא איירי בעשיית סוכה דהא לא כתיב סוכה תעשה לך. ובפשטות קאי על עשיית החג וכמו דכתיב לעיל מיניה ועשית חג שבועות לה' וגו'. אמנם מאידך מצאנו בגמ' בסוכה שדרשינן מפסוק זה כמה דרשות לענין עשיית סוכה. בדף ט' דרשי מזה ב"ש דבעי סוכה לשם חג וב"ה דפליגי וסברי שסוכה ישנה כשירה דרשי מזה שעושים סוכה בחולו של מועד. ושם להלן (בדף כז ע"ב) דריש ר"א מתעשה לך למעוטי שאולה ורבנן דפליגי עליו דרשי למעוטי גזולה.

ומעתה יש לחקור האם ילפינן נמי מקרא זה שיש מצווה בעשיית סוכה שהרי דרשינן הקרא לענין עשיית סוכה. או דילמא כיון דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ופשטות הקרא לא איירי בעשיית סוכה לא שמענין שיהיה איזה מצוה בעשיית הסוכה.

פשטיה דקרא דקאי אסוכה עכ"ל. הרי שהרגיש החת"ס בכל הנ"ל שאע"ג דדרשינן קרא לענין עשיית סוכה מ"מ כיון שפשטות הקרא לא איירי בהכא לא חזינן שיש איזה מצווה בעשיית הסוכה.

אמנם מאידך יש הרבה מגדולי האחרונים [עמק שאלה (קסט). ערוך לנר (מכות דף ח' ע"א). חלקת יואב (או"ח סי' כז). אבני נזר (או"ח ח"ב סי' תנט מאות ט' ואילך)]. שהוכיחו מרש"י במכות (דף ח' ע"א) [שעשיית הסוכה הוי מצווה [ונקטו כן בפשיטות ולא הביאו חולקים ע"ז]. ולתועלת העניין נעתיק תורף הסוגיא דהתם: דאיתא שם בגמ' שהעוסק במצווה ועי"ז נהרג ח"ו אדם בשגגה שהדין הוא שפטור מגלות. דילפינן דמה התם בגוונא דקרא איירי בדבר הרשות דאשר יבא ביער לחטוב עצים הוי דבר הרשות אף כל דבר הרשות ובדבר מצווה פטור מגלות. ובהמשך הגמ' שם איתא: א"ל ההוא מרבנן לרבא ממאי דחטיבת עצים דרשות דילמא בחטיבת עצים דסוכה ומחטיבת עצים דמערכה ואפ"ה אמר רחמנא ליגלי. א"ל כיון דאם מצא חטוב לאו מצווה השתא נמי לאו מצווה עכ"ל הגמ'. וברש"י שם כתב וז"ל: כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצווה אלא עשיית הסוכה עכ"ל. ולכאורה דברי רש"י תמוהים דמ"ט הוי עשיית הסוכה מצווה והא

מחלוקת הראשונים והאחרונים

אי יש מצווה בעשיית הסוכה

א] ומצאנו בנידון זה מחלוקת בראשונים ובאחרונים וכדלהלן: הנה הרמב"ם בתשובותיו (שו"ת פאר הדור סי' כא) כתב להדיא שאין מצווה בעשיית הסוכה דיעו"ש שמייירי לענין תקיעת שופר וכתב וז"ל: כי המצווה היא השמיעה ולא התקיעה וכמו שהסוכה המצווה היא הישיבה ולא העשייה ובלולב הנטילה ולא האוגדן וכו' ולכך צריך לברך לשמוע קול שופר כמו שמברכין לישיב בסוכה ולא לעשות סוכה עכ"ל. הרי להדיא שדימה עשיית הסוכה לתקיעת שופר ואגידת הלולב וכתב שבכולם ליכא מצווה כלל. וכ"ה שיטת הרשב"ש (בשו"ת סי' שלד) שכתב להדיא שאין שום מצווה בעשיית סוכה והוי כשאר הכשר מצווה יעו"ש.

ומצאנו עוד אחרונים שנקטו כן בפשיטות דיעו"ן בקרן אורה במנחות (דף מב ע"א ד"ה גמ' ר"י אומר) דכתב וז"ל: אבל סוכה ולולב ליכא בהו סרך מצווה כלל אלא כל שנעשית לסכך מקרי סוכה. ונעתיק עוד את לשון החת"ס (שו"ת יו"ד סי' רעא) וז"ל: דכתיב בסוכות תשב ואלו העשיה מצווה. והא דכתיב חג הסוכות תעשה וגו' אחג קאי ולא אסוכה ולא נעלמו ממני דברי הש"ס תעשה לך לשם חובך. מ"מ לא משמע

ביאור גדר המצווה

לסוברים שיש מצווה בעשיית הסוכה

[ב] והנה לשיטת הסוברים שעשיית הסוכה היא מצווה יל"ע מהו גדר מצווה זו. שהרי זה פשוט שאין חיוב גמור לעשות סוכה שהרי קיי"ל כרבנן דר"א (בסוכה דף כז ע"ב) שס"ל שסוכה שאולה כשירה. וע"כ שאין מחויב בפועל לעשות סוכה וא"כ יש לברר מהו גדר המצווה. ומצאנו בזה ד' מהלכים וכדלהלן:

א. הנה יעויין בעמק שאלה (קסט) ובערל"נ במכות (דף ח' ע"א) ששתייהם נתכוונו לדבר אחד. שיצאו לחדש שכל הכשר מצווה המפורש בקרא חשוב כמצווה עצמה. ולדוגמא נתינת הציצית בבגד שמפורש בקרא ונתנו על ציצית. אז אפי' לשיטת הסוברים שהמצווה הוא הלבשה וזה היא רק הכשר מצווה מ"מ חשוב כמצווה עצמה כיון שמפורש בקרא. ולכך כתבו שעשיית הסוכה שלשיטתם חשוב מפורש בקרא היא כמצווה עצמה. [ולהלן יובא הנפק"מ להלכה בזה].

ב. וע"ע בטל תורה במכות שם. שפי' באופ"א דהנה בירושלמי מבואר שאפי' לשיטת ב"ה שסוכה שלא עשאה לשם סוכה כשירה מ"מ צריך שיחדש בה דבר לשם סוכה. [יעו"ש בירושלמי השיעור שצריך לחדש ולהלן יובא דברי הירושלמי בהרחבה במה דנוגע לנידו"ד] וכמה אחרונים ס"ל שמעכב אפי' בדיעבד ולשיטתם מבואר היטב אמאי חשיב העשייה כמצווה עצמה דהא כבר הובא לעיל סוגיית הגמ' במכות שמבואר שם שכל הכשר המוכרח הוא כמצווה עצמה ורק החטיבה לא היא כמצווה כיון שאם מצא חטוב אין צריך לחטוב ומש"כ עשיית הסוכה צריך להיות עכ"פ משהו לשם סוכה ואף לשיטת ב"ה ולכך חשיב כמצווה עצמה [וע"ע להלן בסברה זו]. ונמצא דלשיטת הטל תורה היא העשייה כמצווה עצמה משום שהיא הכשר המוכרח דא"א שיעשה מאיליו. ודלא כשיטת העמק

כמו שאין החטיבה מצווה כיון שאם מצא חטוב אין חוטב א"כ מה"ט גופא לא יהיה גם עשיית הסוכה מצווה שהרי אם מצא סוכה עשויה אין צריך לעשות סוכה שהרי קיי"ל כב"ה שסוכה ישנה שלא עשאה לשם חג כשירה. ומקושיא זו הוכיחו כל האחרונים הנ"ל שעשיית הסוכה היא גופא מצווה וכדילפינן מקרא דחג הסוכות תעשה וגו' ול"ד לחטיבת עצים שלא היא רק הכשר מצווה ולכך שייך לחלק שכיון שלא היא הכשר המוכרח שהרי אם מצא חטוב וכו' לא חשיב כחלק מגוף המצווה. ומש"כ בגוף המצווה ל"ש כלל חילוק זה.

העולה בידינו: שבנידו"ד אי עשיית הסוכה היא מצווה מצאנו מחלוקת בראשונים ובאחרונים. שהרמב"ם והרשב"ש כתבו להדיא שאין בזה שום מצווה וכן נקטו הק"א והחת"ס בפשיטות. ומאידך מצאנו חבילת אחרונים שנקטו בפשיטות שעשיית הסוכה היא מצווה והוכיחו כן מרש"י במכות וכמ"ש"נ. [ולהלן יובא דברי המהר"ח או"ז שמדבריו מבואר ג"כ שעשיית הסוכה היא מצווה יעויין להלן].

והנה יעויין בב"י (ריש סי' יד') שהביא שהמהר"ם הקפיד שלא יטילו הנשים הציצית לבגד. דכל הפטור מן הדבר אינו פוטר אחרים. וכתב ע"ז הב"י שע"כ שאין פסול בדיעבד בכה"ג שהרי סוכה שעשאה גוי או אישה כשירה. אמנם יעו"ש בגליון החת"ס שחולק על הב"י וס"ל שכוונת המהר"ם שפסול בדיעבד. ול"ד לעשיית הסוכה שלא היא גופא מצווה ומש"כ לענין ציצית י"ל כשיטת המרדכי שאין המצווה הלבשה אלא המצווה היא להטיל הציצית בבגד עכ"ל. והנה החת"ס אזיל בזה לשיטתו שס"ל שאין עשיית הסוכה מצווה. אמנם בדעת הב"י שפיר י"ל שס"ל כשיטת הסוברים שעשיית הסוכה היא מצווה. ולפ"ז שפיר מוכח שכמו שעשיית הסוכה כשר ע"י גוי או אישה כמו"כ הטלת הציצית בבגד יהיה כשר.

כיסוי הדם שאין מטרת התורה בעצם מעשה הכיסוי והראיה שכיסהו הרוח פטור מלכסותו וש"מ שהמטרה הוא שיהיה מכוסה ומ"מ הוי מצווה ממש ומברכים ע"ז וה"ה בנוגע לנידוד"ד שהעשייה הוי מצווה ממש ואף אם יש לו סוכה ישנה או סוכה שאולה אין צריך לעשות סוכה וע"כ שמטרת התורה שיעשה סוכה הוא כדי שיהיה לו סוכה לישב שם מ"מ זה אינו מוריד מחיוב המצווה. אלא דבגוונא שנתמלא מטרת התורה גם בלי העשייה בכה"ג לא נאמר כלל הציווי לעשות סוכה ודו"ק.

וע"ע באבנ"ז שם שהוכיח שיש מצווה בעשיית סוכה ממתני' בשבועות (דף כט ע"א) דאיתא שם נשבע לבטל את המצווה שלא לעשות סוכה. דאין השבועה חל דמושבוע ועומד לעשות סוכה והוי שבועת שווא. הרי מבואר שיש מצווה בעשיית הסוכה. ועיי"ש שהקשה לו השואל שבספר הון עשיר פירש שכוונת המשנה לשיבת סוכה והשיב לו האבנ"ז שאין זה במשמעות הלשון. [שוב מצאתי בשו"ת הרשב"ש [סי' שלד] שכתב שאין שום מצווה בעשיית הסוכה וכמו שהובא שיטתו לעיל והוסיף שמה שאמרו במתני' בנדרים (דף טז ע"א) שבאומר קונם סוכה שאני עושה שמותר לו לעשות סוכה משום שאין נשבעין לעבור את המצוות שהכוונה לענין ישיבה בסוכה והוכיח כן מהגמ' שם בע"ב דאמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי. והרי רבא קאי אמתני' ולמה אמר ישיבת סוכה וש"מ שבמתני' נמי הכוונה לשיבת סוכה. הרי שפירש הרשב"ש כהון עשיר והכריח נמי כדבריו].

והנה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' נה) צווח ככרוכיא על דברי האבנ"ז הנ"ל דהאיך יעלה על הדעת לפרש שנשבע שלא לעשות סוכה כפשוטו והרי לדבריו נפרש גם מה דאיתא בכתובות (דף סו ע"א) אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו שהכוונה לעשייה גרידא וכי למה נכהו עד שתצא נפשו והרי יכול לקיים מצוות סוכה גם בלי העשייה ע"י סוכת גוים וכו'.

שאלה והערל"נ שזה משום שהעשייה מפורשת בקרא.

ג. ובספר החיים (להגר"ש קלוגר - סי' תרכז ריש פי"ג) כתב וז"ל: נלענ"ד אף דסוכה שאולה כשירה מ"מ מצווה מן המובחר שכל אדם יעשה לעצמו סוכה ולא לצאת בשל חבירו והטעם כיון דכתיב חג הסוכות תעשה לך א"כ משמע שהמצווה היא שיעשה האדם לעצמו סוכה ונהי שלמדו חז"ל מכל האזרח שיוצאין בסוכה שאולה הינו רק מצד עיקר הדין אבל מ"מ כיון דאפקיה רחמנא למצווה זו בלשון עשייה חג הסוכות תעשה לך הוי המצווה שיעשה האדם סוכה לעצמו עכ"ל. הרי שחידש הגרש"ק חידוש נפלא שמה שיוצאים בסוכה שאולה הוי רק בדיעבד ולא לכתחילה. והינו שיש מצווה בעשיית סוכה. ואף שלא הוי מצווה חיובית מ"מ הוי עכ"פ מצווה קיומית. [וזהו דלא כמהלכים דלעיל שהוי רק הכשר מצווה ורק שחשיב כמצווה אי משום שמפורש בקרא או משום שהוי הכשר המוכרח אלא שהוי גוף המצווה ממש].

ד. וגדולה מכל המהלכים הנזכרים מצאנו לאבנ"ז (או"ח ח"ב סי' תנ"ט) שס"ל שעשיית הסוכה הוי מצווה ממש וס"ל נמי שאין זה רק מצווה קיומית אלא שהוי מצווה חיובית ממש. ואף שלכאורה יפלא דהא קיי"ל שסוכה שאולה כשירה וקיי"ל נמי שסוכה ישנה כשירה ואף שלא עשאים. ע"ז ביאר האבנ"ז בהקדים להביא דברי התוס' בשבת (דף כה ע"ב ד"ה חובה) שכתבו שם התוס' שצריך לברך על הדלקת נר של שבת. ואע"ג שאם הייתה דלוקה א"צ לכבותה ולהדליקה. והוכיחו כן התוס' מכיסוי הדם שאף שאם נתכסה מאיליו א"צ לחזור ולכסותה ומ"מ מברך על כיסוי הדם. וכמו"כ במילה שאף למ"ד שנולד מהול א"צ הטפת דם ברית מ"מ מברכים על המילה. עכ"ד התוס' שם. והמורם מדבריו שגם מעשה מצווה שאין מטרת התורה לעצם המעשה אלא לתוצאה היוצאת מהמעשה מ"מ הוי המעשה מצווה גמורה ולא נאמר שהוי רק הכשר גרידא. וכדוגמת

עשיית סוכה וכמש"נ ומוכח שס"ל ג"כ כאבנ"ז שהיו חיוב גמור דאל"ה למה נחשב כמבטל המצווה].

העולה מהאמור בקצרה: שבגדר מצוות עשיית סוכה לשיטת הסוברים שאיכא בזה מצווה מצאנו באחרונים ד' מהלכים: א. דהערל"נ והעמק שאלה פי' שרק חשוב כמצווה ומשום שהיו הכשר מצווה המפורש בקרא. ב. והטל תורה פי' שחשוב מצווה משום שהיו הכשר המוכרח שהרי צריך לעשות משהו לשם סוכה. ג. ומהגרש"ק נראה שמהקרא משמע שיש מצווה קיומית בעשיית סוכה ואע"פ שאינו מחויב. ד. והאבנ"ז כתב שהיו חיוב גמור ורק שהחיוב נאמר למטרה שיהיה לו סוכה לישב בה ובגוונא שכבר נתמלא המטרה מאיליו לא נאמר המצווה כלל. וכן נראה מהא"ז והחלקת יואב.

כמה נפק"מ לדינא בנידו"ד

ג] והנה בנידו"ד אי הוי עשיית הסוכה מצווה מצאנו כמה נפק"מ לדינא וכדלהלן: א. הנפק"מ הפשוטה היא שאם יש לאדם אפשרות לישב בסוכה ללא לעשות אותה וכגון בסוכת חבירו. האם נאמר שיש עכ"פ מצווה מן המובחר שיעשה הסוכה בעצמו. דאם נאמר שהיו הכשר מצווה גרידא א"כ אין לו שום ענין לעשות הסוכה בעצמו וכמו שאין לו שום ענין לתקן השופר בעצמו. אמנם אם נאמר שגוף העשייה הוי מצווה א"כ פשיטא שיש מצווה מן המובחר לעשות סוכה בעצמו. וכמש"נ שכ"כ בספר החיים לגרש"ק שמצווה מן המוכר לעשות הסוכה בעצמו ולא לצאת ע"י סוכה שאולה.

ועיין בעמק שאלה (קסט) שכתב דנפק"מ אם אמרינן בזה מצווה בו יותר מבשלוחו שעל הכשר מצווה גרידא לא אמרינן מצווה בו וכו' [ואע"ג שבריש האיש מקדש אמרו דמצווה בו וכו' לענין קידושי אשה והכנת צרכי שבת שלכאורה לא הוי רק הכשר מצווה. מ"מ אזיל בזה לשיטתו שס"ל שהכשר מצווה המפורש בקרא חשוב כמצווה עצמה ולפ"ז ה"ה דקידושי אישה

ובאמת שצ"ע למה הוצרך המנחת אלעזר להקשות מכופין אותו והרי כמו"כ קשה מנשבע לבטל את המצווה שע"ז קאי האבנ"ז דלמה נקרא שהיו נשבע לבטל את המצווה ומה מצווה מבטל והרי יכול לקיים מצוות סוכה בסוכת גוים וכו'. ואולי לאלומי קושיתו מקשה ממכין אותו וכו'.

איברא דלכאורה לאבנ"ז לשיטתו לק"מ דאיהו ס"ל שהיו מצווה וחיוב גמור וככיסוי הדם וכמש"נ ולכאורה פשוט שהנשבע שלא לכסות הדם שהיו נשבע לבטל המצווה וכמו"כ שמכין אותו עד שתצא נפשו ואף שכסוהו הרוח פטור. דאה"נ שאם נשבע שלא יכסה מעצמו אלא יעשה תחבולה שיתכסה מאיליו שאין בזה מבטל מצווה וכמו"כ בנשבע שלא יעשה סוכה אלא ישב בשל חבירו שאין מבטל מצווה אבל באומר סתם שלא יכסה או שלא יעשה סוכה שפיר הוי מבטל מצווה. ודברי האבנ"ז מחוורים שפיר.

והנה אף שדברי האבנ"ז מחודשים מאוד מ"מ נראה שמצאנו תנא דמסייע ליה מדברי הראשונים. דיעויין בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' יא) שכתב בתו"ד וז"ל: ע"כ קאי תעשה אסוכה שחייב בעצמו לעשות סוכה וכי לא יאמר לאחר לעשות סוכה וכן גבי תפילין וכו' אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה אלא שהמילה החתומה בבשרו וכן ישיבתו בסוכה וכן תפילין המונחים בראשו ובזרעו ומילה ג"כ עיקר מצוותה כן שאל"כ דוד המלך שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצווה נזכר במילה ואם לא היה מצוות המילה אלא העשייה למה שמח וכו' אלא מילה היא מצווה בכל עת וכו' עכ"ל. הרי שכתב האו"ז להדיא שחייב בעצמו לעשות סוכה וחזינן נמי שדימה עשיית הסוכה למילה דהתם נמי גם העיקר שיהיה מהול ומקיים מצווה בכל שעה שהוא מהול. ומ"מ כמו שבמילה פשוט שמעשה המילה הוי מצווה חיובית כמו"כ עשיית הסוכה. [וע"ע בחלקת יואב (או"ח סי' כז) שהוכיח ג"כ כאבנ"ז מהמשנה בשבועות הנ"ל שיש מצווה בעשיית סוכה ודלא כרשב"ש וההון עשיר שפי' המשנה לענין

המצווה זה מה שמחייב לעשות הכשר זה שהרי א"א למצווה ללא ההכשר המוכרח ובאמת שמצאנו בזה מחלוקת הראשונים דעיין בב"מ (דף לב) בנמוק"י שדן בכהן שנכנס לבית הקברות להשיב אבידה אי חשיב בעידנא והביא מחלוקת שהרנב"ר ס"ל שחשיב בעידנא ומשום שא"א להרים האבידה בלי שיכנס קודם לבית הקברות. ודימה זאת למילה שדוחה אף שקודם החיתוך צריך לעשות פריעה. והר"י הלוי חולק שלא חשיב בעידנא ולא דמי לפריעה שעכ"פ הוא חלק מהמצווה גופא וע"ע בתוס' בזבחים שהק' שהאיסור של שבירת העצם לא הוא בעידנא דמצוות אכילת פסח והניח בקו'. ובפסקי תוס' שם תירץ ששפיר חשיב בעידנא כיון שהיו הכשר המוכרח ואכמל"ב.

והוא נימא כשיטת הגרש"ק שהיו מצווה קיומית א"כ נראה שזה תלוי במחלוקת אי במצווה קיומית אמרינן עדל"ת. אך לאבנ"ז וסייעתו שהיו מצווה חיובית א"כ פשיטא דנימא בזה עדל"ת.

ג. וכבר הובא מהאבנ"ז והחלקת יואב שהנשבע שלא לעשות סוכה דחשוב נשבע לבטל המצווה ופשוט שזה רק אם נאמר שעשיית הסוכה היא מצווה דלחולקים שאין בזה מצווה האיק' יקרא מבטל המצווה. אמנם אפי' לסוברים שהיו מצווה עדיין לא פשוט שנקרא מבטל המצווה דזהו רק לאבנ"ז וסייעתו שס"ל שהיו מצווה חיובית אך לכל שאר המהלכים לא חשיב מבטל מצווה וכמש"נ לעיל בהרחבה.

ד. ונתבאר עוד שלאבנ"ז יהיה מוכח שבאומר שלא יעשה סוכה יהיה בזה כופין על המצוות וגם זה אינו רק לאבנ"ז לשיטתו שס"ל שהיו מצווה חיובית.

ה. וע"ע באבנ"ז שם שלשיטתו יצא לחדש חידוש נפלא. שהיכא שחל שבת בין יו"כ לסוכות מחויבים לגמור עשיית הסוכה לפני שבת ומשום דאין מעבירין על המצוות. ויסוד הדברים הוא מהגמ' במגילה (דף ו') ע"ב ששם איתא שאם אפשר לקרא המגילה ב"ד אד"א שאסור לדחות קריאת המגילה

מפורש בקרא וכמו"כ הכנת צרכי שבת אבל לחולקים על יסודו לכאורה יהיה מוכח שאמרינן גם בהכשר מצווה דמצווה בו יותר מבשלוחו. וזולת אם נאמר שקידושי אישה הוא מצווה ולא רק הכשר דפו"ר וכמו שכן ס"ל לרא"ש בפ"ק דכתובות ודלא כרמב"ם דפליג. ולענין הכנת צרכי שבת גם אפשר לדחות ע"פ שיטת השו"ע הרב (בהלכ' שבת שם) שס"ל שבהכנת צרכי שבת יש כבוד שבת בזה גופא שמתעסק בעצמו ואין עושה שליח ואכמל"ב].

ב. עוד יש להביא נפק"מ אי עשיית סוכה דוחה לל"ת משום עדל"ת וכגון: בלא בנה הסוכה מעיו"ט אי יכול לבנותו ביו"ט [ואע"ג שביו"ט איכא גם איסור עשה דשבתון ואין עשה דוחה לל"ת ועשה מ"מ נפק"מ לשיטת הריב"א בתוס' בחולין (דף קמא ע"א) שס"ל שאף שאין דוחה העשה מ"מ הל"ת שפיר נדחה ועכ"פ הבונה סוכה ביו"ט אי אמרינן עדל"ת לא יהיה לו איסור לל"ת ונפק"מ לענין מלקות]. והוא נימא שעשיית הסוכה היא מצווה א"כ שפיר אמרינן עדל"ת. אך אם נימא שאין בה מצווה לא נימא עדל"ת ואע"ג שאין לו סוכה אחרת לא נאמר שעשה דשיבה בסוכה ידחה לל"ת שהרי לא הוא בעידנא ומש"כ אם העשייה גופא היא מצווה שפיר הוא בעידנא. [ויל"ע אי נאמר כן אפי' יש לו סוכה אחרת ודו"ק].

אלא דלכאורה כל זה תלוי בגדר המצווה שאם נאמר שהיו רק הכשר מצווה ורק שחשוב כמצווה משום דזה מפורש בקרא וכמש"נ לעיל א"כ לכאורה לא נאמר בזה דעדל"ת דסכ"ס האיק' ידחה הכשר המצווה שרק חשוב כמצווה לל"ת גופא ולא מצאנו עדל"ת אלא במצווה גופא ואין לך בו אלא חידושו.

והוא נימא כשיטת הטל תורה א"כ יש מקום לצדד בזה: דבהשקפה הראשונה נראה דגם בזה נימא שאין הכשר מצווה דוחה לעיקר הל"ת אמנם מאידך י"ל שההבנה של הכשר המוכרח הוא שכבר התחיל עכשיו המצווה שהרי החיוב שמחייב לעשות

שהוכיח שסגי בחלק מזה ורב ספרא מכריך רישא ולא עשה כל צרכי השבת בעצמו ובשו"ע שם בקו"א חולק ותי' באופ"א וכן לעניין שאר הנפק"מ).

והנה כבר נתבאר לעיל שסברת הסוברים שעשיית הסוכה הוי מצווה הוא דאע"ג שפשטות הקרא דחג הסוכות תעשה וגו' לא איירי בעשיית סוכה מ"מ כיון שדרשינן הקרא לענין עשיית סוכה ילפינן מינה נמי שיש מצווה בעשיית סוכה. ומעתה יש לנו לברר האם הדרשות שדרשינן מפסוק זה הוא רק על עשיית הסכך או אף על עשיית הדפנות.

ובאמת שמצאנו שרוב הדרשות מפסוק זה הוא רק על עשיית הסכך. וכדחזינן שמה שדרשינן מתעשה, דתעשה ולא מן העשוי, קאי רק על הסכך שהרי דפנות העשויים מאליהם כשרים. וכמו"כ מה שדורשים מהמשך הקרא מבאספך מגרנך ויקבך שבעי דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ ג"כ פשוט שזה רק בסכך. ולענין מה שדרש ר"א מלך שסוכה שאולה פסולה יל"ע אם מכשיר היכא שהדפנות שאולות והסכך שלו. וה"ה לרבנן דילפינן מלך שסוכה גזולה פסולה דצ"ע כנ"ל. ומצאתי דבבית שערים (או"ח סי' שנו) כתב להדיא שרק בסכך פסול לר"א שאולה [וכמו"כ גזולה לרבנן] והוכיח כן דאל"ה לא יכולים לר"א לצאת בסוכה בא"י שהרי אין לך אדם בישראל שיש לו קנין הגוף בקרקע אלא חד בר חד עד יהושע בן נון וכדאיתא בגמ'.

אמנם מצאנו דרשה אחת שנחלקו בזה הראשונים אי קאי רק על הסכך או אף על הדפנות דיעויין בגמ' בסוכה (דף ט ע"א) דיליף שם ר"י בן בתירא מקרא דחג הסוכות לה' דכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל על הסוכה ומזה ילפינן שעצי הסוכה אסורים כל שבעה. ונחלקו הראשונים אי רק הסכך אסור או גם הדפנות בכלל. דיעו"ש שם ברא"ש (סי' יג) שכתב שרק הסכך אסור אך הרמב"ם (בפ"ו מסוכה ה"ו) והר"ן בביצה (דף ל ע"ב) וכן כתבו התוס' בזבחים (דף לו ע"ב) שגם הדפנות בכלל. והנה

לאד"ב ומשום דאין מעבירין וכו'. ופירש רש"י שם שזהו משום דמצווה הבאה לידך על תחמיצה. והוסיף האבנ"ז שאף שבעלמא מצווה הבא לידך לא הוי איסור גמור וכמ"ש רש"י בבכורות (דף מט ע"ב) שרוב אנשים אין עושים פדיון הבן מיד בזמנו מ"מ כשדוחה המצווה לזמן אחר לגמרי חשיב מעביר על המצוות ואסור ולכן כיון שאסור לקרות בין י"ד אד"א לי"ד אד"ב חשיב שדחהו לזמן אחר ואסור. וכמו"כ הכא שא"א לעשות סוכה בשבת צריך להשלים בנין הסוכה לפני שבת.

ועיי"ש שהק' לו השואל דלמה חל עליו מצוות עשיית הסוכה רק לאחר סוכות ולא חל משלושים יום לפני החג. ותי' לו האבנ"ז ע"פ הוזה"ק שענין סוכה שייך רק אחר מחילת עוונות דיו"כ וממילא לפני יו"כ לא שייך כלל חיוב סוכה. ויעו"ש שדבריו מחודשים מאד ולא מצאנו בפוסקים מי שמקפיד ע"ז. [וע"ע במנחת אלעזר (ח"ד סי' נה) שתמה ע"ז טובא ובסו"ד כתב דאולי היה עירו של האבנ"ז עיר שכולו צדיקים ולא הוצרך להזהירם בדרשת שבת תשובה כי אם על חומרא יתירה זן]. ויש להעיר שמכל הפוסקים שלא ס"ל כאבנ"ז לענין דין זה לא מוכח שחולקים גם לענין זה שעשיית סוכה הוי מצווה חיובית דיו"ל שלא ס"ל כן משום סברות אחרות וכמו שהק' לו השואל שם ששבת לא מקרי זמן שא"א לעשות סוכה דבעצם שייך מצווה זו ורק שיש איסור צדדי ודו"ק.

האם המצווה הוא רק על הסכך או גם על הדפנות

ד] והנה יש לדון עוד לשיטת הסוברים שיש מצווה בעשיית הסוכה אי הוי רק על הסכך או אפי' על הדפנות. ופשוט שכל הנפק"מ שהובאו לעיל שייכים גם לענין ספק זה. ולדוגמא האם יש מצווה בו יותר מבשלוcho רק על עשיית הסכך או אף על הדפנות (אלא שנחלקו האחרונים אי אמרינן מצווה בו על כל המצווה או שסגי בעושה חלק מזה דיעויין באשל אברהם סי' רנ

סוכה אחת לאכילה וסוכה אחת ללינה] אי יש מצווה גם על עשיית הסוכה השנייה. וצדדי הספק הם דלכאורה י"ל דכיון שכל מטרת המצווה הוא שיוכל לקיים המצווה דישיבה בסוכה וכמש"נ ובשיעור הכשר סוכה סגי לקיום המצווה א"כ תו אין מצווה במה שעושה יותר או דילמא דכיון שכל מה שעושה יותר לצורך ישיבת סוכה הוא עושה והולך ליישב בכל הסוכה ממילא הוי חלק מהמצווה דעשיית סוכה.

ולכאורה נראה שמצאנו סמך לפשוט ספק זה. דהנה בגמ' בסוכה (דף ט' ע"א) ילפינן מקרא דחג הסוכות תעשה וגו' שעצי סוכה אסורים כל שבעה [וכמש"נ לעיל הדרשה בארוכה]. ובתוס' (שם וכו' בתוס' בביצה דף ל' ע"ב) הק' דמשמע שאסור מה"ת דהא ילפינן כן מקרא ואילו בגמ' שבת משמע שאסור רק מדרבנן ומשום מוקצה. ותי' משם ר"ת שהלימוד מהפסוק קאי רק על שיעור הכשר סוכה והיותר מכך אסור רק מדרבנן. והוסיפו התוס' ששיעור הכשר סוכה הכוונה לשתי דפנות כהלכתן ושלישית אפי' טפח.

וע"ע בערל"נ בסוכה שם שתמה על הר"ת דמהכ"ת לקבוע מהו שיעור ההכשר סוכה ומהו היותר מכך. והרי אם איכא ד' דפנות אז על כל דופן ודופן י"ל שזהו היותר מהכשר סוכה וכמו"כ י"ל איפכא. ועיי"ש שביאר שיטת הר"ת שמה שבנה מתחילה זהו ההכשר סוכה ומה שמוסיף אח"כ זהו היותר מהכשר סוכה.

איברא דלכאורה יל"ע בתירוץ הר"ת שחילק לעניין הדפנות שרק הדפנות שבעי להכשר סוכה אסורים מה"ת. דזה ניחא רק לר"ת לשיטתו שס"ל שגם הדפנות נאסרים כל שבעה וכשיטת הרמב"ם והר"ן וכמש"נ לעיל. אך האיך ניישב למהלך זה את שיטת הרא"ש שס"ל שרק הסכך נאסר. ויעויין בב"י (ריש סי' תרלח) ובב"ח שם שכתבו דאה"נ דכמו"כ י"ל לשיטת הרא"ש לענין הסכך ונאמר ששיעור הכשר הסוכה דהיינו ז' על ז' אסור מה"ת והיתר אסור רק מדרבנן.

לרא"ש ניחא שהוי דרשה זו כמו שאר דרשות שקאי רק על הסכך. וכמש"נ אמנם לרמב"ם והר"ן והתוס' קשה מ"ש דרשה זו משאר דרשות. ובאמת שזהו מה שהקשה הרא"ש על הרמב"ם וז"ל שם: ודאי דאסרי עצי הסוכה הינו דווקא עצי הסכך אבל עצי הדפנות משרא שרי דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות הינו דווקא בסכך כדלקמן גבי פסולת גורן ויקב עכ"ל. [וע"ע בתוס' בזבחים (דף לו ע"ב) שהק' כן והניח בקו']

ובישוב קושיא זו מצאנו כמה מהלכים באחרונים: א. הפנ"י (בביצה דף ל ע"ב) והמרומי שדה בזבחים (דף לו ע"ב) וכע"ז כתב בגרי"ז משם הגר"ח שם שאה"נ גם דרשה זו קאי רק על הסכך אלא שכיון דיסוד הדין שעצי סוכה אסורים כל שבעה זהו משום שהוקצו למצוות א"כ כמו"כ שייך אותו הדין גם על הדפנות ולכן נהי דהדרשה קאי רק על הסכך מ"מ הדר ילפינן הדפנות מהסכך במה מצינו. ב. וע"ע בב"י (ריש סי' תרלח) ובב"ח שם שתירצו משם הר"א מזרחי שלעולם קאי הדרשה רק על הסכך ובשורש הדין הוא רק על הסכך ומה שהדפנות אסורים זהו משום שהדפנות בטלים לסכך כי בלי הדפנות אין הסכך כשר. ג. ובט"ז שם תירץ שהסכך אסור רק מדרבנן.

ונחזור לנידוד' שלכל מהלכי האחרונים הנ"ל מתבאר שאפי' לשיטת הראשונים שגם עצי הדפנות אסורים. ג"כ הלימוד הוא בשורש רק על הסכך וכמש"נ וכמו כל שאר הדרשות שקאי רק על הסכך וכמש"נ ולפ"ז פשיטא שגם לשיטות דילפינן מפסוק זה שיש מצווה בעשיית סוכה הוי רק על הסכך ולא על הדפנות.

האם המצווה הוא רק על שיעור הכשר הסוכה או על כל הסוכה

[ה] עוד יל"ע לשיטת הסוברים שעשיית הסוכה הוי מצווה אי הוי מצווה רק על שיעור הכשר הסוכה דהיינו ז' על ז' או אפי' על כל מה שמוסיף יותר. וכמו"כ יל"ע בעושה שתי סוכות [וכמו שיש שעושים

אמנם יעויין בשפ"א (שם בסוכה) ובביכורי יעקב (לבעל הערל"נ - סי' תרלח סק"ה) שהקשו על דברי הב"י והב"ח דבשלמא לענין הדפנות י"ל שכיון שמה שמוסיף יותר לא הוי מעיקר הכשר סוכה שהרי אין הדפנות מוסיפים כלום בשיעור הכשר הסוכה דאפי' במקום שאין דפנות כשר אם יש שם סכך מדין פסל היוצא מן הסוכה ולכך אין התוספת נאסר מה"ת. ומש"כ לענין הסכך הרי כל מה שמוסיף עושה יותר הכשר סוכה ומה אכפ"ל שכבר יש לו הכשר סוכה מעיקרא. ועיין בשפ"א שתי' שלשית הרא"ש י"ל שאירי שסיכך כל הסוכה באופן שהוי צילתה מרובה מחמתה ואח"כ הוסיף עוד סכך באמצע שבכה"ג אין מוסיף כלום בהכשר הסוכה.

ומעתה ניתנה ראש ונשובה לנידו"ד אי המצווה הוא רק על עשיית שיעור הכשר הסכך או על כל מה שעושה. ולפום ריהטא נראה שבוזה נחלקו האחרונים הנ"ל. דהנה יל"ע מה יענו הב"י והב"ח על קו' השפ"א והביכורי יעקב ובמה נחלקו. ונראה שנחלקו בזה שהב"י והב"ח ס"ל שקרא דחג הסוכות תעשה שדורשים על עשיית הסוכה הכוונה רק על שיעור הכשר הסכך דיותר מזה אין צריך לעשות דלצורך מצוות ישיבת סוכה בשיעור זה סגי. ומש"כ הביכורי יעקב והשפ"א ס"ל שקרא קאי על כל מה שעושה לצורך ישיבת סוכה. וא"כ ממילא מסתעף מזה מחלוקת גם בנוגע לנידו"ד אי המצווה רק על הכשר הסכך או אפי' ביותר מזה. [ויש להוסיף שכל האמור הוא רק לתי' הר"ת אבל בתוס' שם ובראשונים הביאו תירוצים אחרים על קו' התוס' ולפ"ז יל"ע לענין נידו"ד ואכמל"ב]

והנה לכאורה י"ל שאפי' לשיטת הב"י והב"ח שלדבריהם נראה שאין מצווה ביותר משיעור הכשר הסכך מ"מ זה רק בעושה קודם כשיעור הכשר הסכך והפסיק ואח"כ עושה יותר מזה שבכה"ג אין ההוספה מצווה אבל אם עושה כל הסוכה בב"א ללא הפסק אז לכו"ע הוי כל העשייה מצווה.

[יל"ע אם גם בעושה שתי סוכות נאמר כן או לא]

ומצאנו סמך לסברה זו בר"ן בביצה (שם דף ל' ע"ב) שכתב דאף לשיטת הר"ת שמה שמוסיף יותר משיעור הכשר הדפנות אינו נאסר זה רק בהפסיק באמצע אבל בעושה הכל בב"א נאסר הכל מה"ת ויעויין בעמק שאלה (פרשת יתרו) שהוכיח מזה יסוד גדול שכל מצווה שאין לו שיעור למעלה או כל מה שמוסיף הוי חלק מהמצווה. והביא עוד ראיה מהגמ' בחגיגה (דף ט') שהמפריש עשרה חגיגות דכולן קרבים בתורת חגיגה ומוכח כנ"ל דאל"ה הו"ל חולין בעזרה וע"ע בביאור הלכה (ריש סי' תרלח) שדימה לזה גם מה דאמרינן לענין מילה בשבת שאם לא הפסיק באמצע הוי גם הציצים שאין מעכבים חלק מהמצווה ודוחה שבת. ומש"כ אם הפסיק תו אין דוחה שבת. [וע"ע בעמק שאלה שם שהאריך בזה וע"ע בקה"י בברכות סי' ו'-ז' שגם האריך בזה ואכמל"ב].

אי איכא ראייה מהירושלמי

שעשיית הסוכה הוי מצווה

[ו] הנה להלן נעתיק דברי הירושלמי בסוכה ויובא ב"ה מה שיש לדון בזה אי איכא ראייה מדבריו דעשיית הסוכה הוי מצווה או לא וכדלהלן: הנה בירושלמי בסוכה (פ"א ה"ב) כתב וז"ל: צריך לחדש בה דבר [דהינו: שאפי' לב"ה שאין צריך לעשות כל הסוכה לשמה מ"מ צריך לעשות עכ"פ משהו לשם סוכה] חבריא אמרין טפח רבי יוסי אומר כל שהוא וכו' ובלבד שתהא על פני כולה ע"כ ומבואר בפוסקים שלא פליגי אלא שסגי או בטפח מרובע או במשהו שזה ע"פ כל ארכה או רחבה עכת"ד הירושלמי. ועיין ברי"ף וברמב"ם שלא הביאו דברי הירושלמי וכתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ו ת' אלפים נז') שהרי"ף והרמב"ם ס"ל שמסתימת הבבלי משמע שלא ס"ל כן ולב"ה לא בעי כלל שיהיה לשמה. אמנם התוס' ושאר הראשונים (רא"ש ריטב"א מאירי ועוד) בסוכה (בדף

שצריך עכ"פ משהו לשמה. וע"כ צריך לבאר כסברת הב"ח]

והנה טעם זה לא שייך רק לשיטות הסוברים שזה מעכב בדיעבד דלא מצאנו תקנה דרבנן שזה רק לכתחילה. וא"כ אכתי יל"ע לשיטות הסוברים שזה רק לכתחילה מ"ט צריך לעשות כן עכ"פ לכתחילה. ולכאורה נראה שמכאן מוכרח שעשיית הסוכה הוי מצווה ולפ"ז מובן שפיר מ"ט לכתחילה צריך לעשות כן לשם מצווה דבלא"ה מפסיד המצווה דמה מצווה יש לו שהרי בנה סוכה זו לפני זמן מרובה לצורך אחר אך ע"י שמפקפק הסכך לשם סוכה שפיר מקיים המצווה ומצאתי בבניין שלמה (סי' מג) שביאר כן בדעת הירושלמי. [ובאמת דמצאנו שיטה מחודשת באו"ז (הלכ' תפילין סי' תקלג) שהביא משם מורו הר"ר שמחה שהוכיח מהירושלמי שבכל הכשר מצווה בעי לכתחילה משהו לשמה. אלא שזה שיטה מחודשת וצ"ע בטעם הדבר. ועכ"פ לחולקים צ"ל כסברת הבנין שלמה הנ"ל]. אמנם לסוברים שכוונת הירושלמי שזה מעכב אפי' בדיעבד ומשום גזירה דרבנן וכמש"נ ליכא ראייה לנידוד.

איברא דלכאורה נראה דממנ"פ מבואר בירושלמי שיש מצווה בעשיית סוכה דלא מבעיא לסוברים שהוי רק לכתחילה שכבר נתבאר שמוכח כן אלא דגם אם נאמר שזה מעכב בדיעבד סכ"ס יוצא שיש מצווה בעשיית סוכה. דהא כבר הובא לעיל שמהסוגיא במכות (דף ח ע"א) מבואר שהכשר המוכרח נחשב לחלק מהמצווה דמבואר שם שחטיבת העצים לצורך הסוכה לא נחשב לחלק מהמצווה משום שאם מצא חטוב א"צ לחטוב ולא הוי הכשר המוכרח ולולא זאת היה נחשב לחלק מהמצווה. ולשיטתם שגם לב"ה מעכב שיהיה משהו לשם סוכה א"כ ממילא הוי עשיית הסוכה הכשר המוכרח וחשיב כחלק מהמצווה. וכבר הובא סברה זו משם הטל תורה.

ומעתה יל"ע מה נעשה לשיטת הסוברים שאין מצווה בעשיית סוכה אם הראיה

ט' ע"א) כן הביאו לירושלמי ומשמע שס"ל כן להלכה וכן נפסק בשו"ע.

והנה בדברי הירושלמי יל"ע דמ"ט ומהכ"ת יצטרכו לב"ה לעשות משהו לשם סוכה. והרי כיון שלא דרשי מקרא דחג הסוכות וגו' שבעי סוכה לשם חג א"כ למה נצטרך שיהיה משהו עכ"פ לשם סוכה. וכדי לבאר טעם הירושלמי יש להקדים ולברר האם כוונת הירושלמי שזה מעכב בדיעבד או שזה רק לכתחילה. ומצאנו בזה מחלוקת הראשונים דיעויין בר"ן בסוכה שם שהוי רק מצווה מן המובחר וכ"כ שם המאירי שהוי רק לכתחילה ודרך הידור מצווה וכ"כ באו"ז (הלכ' תפילין תרלג) והאחרונים ציינו שכן ס"ל לרבינו ירוחם. אמנם יעויין במנחת פיתים שהביא שהעיסור ס"ל שזה מעכב בדיעבד וכן הביא הא"ר משם השיבולי הלקט.

ולהלכה נחלקו הפוסקים דהב"י (בס' תרלו) כתב שמהתוס' והרא"ש שהביאו הירושלמי בסתמא ולא כתבו שהוי רק מצווה מן המובחר משמע שס"ל שזה מעכב בדיעבד ולכך פסק שזה מעכב בדיעבד. אמנם המג"א חולק וס"ל שכל הראשונים ס"ל שהוי רק לכתחילה [ולא היו דברי העיסור והשיבולי הלקט לפניו] ולכך פסק שזה רק דין לכתחילה.

והשתא נבוא לברר מאיזה טעם יצטרכו לב"ה לעשות בה משהו לשם סוכה וכנ"ל. ועייין בב"ח (סי' תרלו) שביאר שזה תקנה דרבנן שיעשה עכ"פ משהו לשמה. ואכתי יל"ע דמאיזה טעם ראו חכמים לתקן כן ועייין בנהר שלום שם שביאר שזה גזירה שלא יבא לישב בבית דירה שזה פסול אף לב"ה. [וע"ע בספרי בפרשת ראה שדריש קרא דחג הסוכות וגו' שבעי סוכה לשמה ובספרי דבי רב (לבעל השושנים לדוד) מקשה שם שדחוק שיהיה סתם הספרי כב"ש. ות"ע ע"פ הירושלמי שגם לב"ה בעי שיהיה עכ"פ משהו לשמה. ולדבריו מבואר שזה דינא דאורייתא אלא שכבר תמהו עליו האחרונים דבגמ' מקשים מה דרשי מקרא זה לב"ה ומוכח שב"ה לא דרשי מהפסוק

שס"ל שהביאור שצריך משהו לשמה הוא
שב"ה ס"ל שא"צ שיהיה כל עשיית הסוכה
לשמה אלא סגי שיש בכללות בנין הסוכה
משהו לשמה דעי"ז יש לזה שם סוכה לשמה
וא"כ נמצא שא"א שיהיה סוכה כשירה
מאילו וחשיבה הכל הכשר המוכרח.

מהירושלמי. אלא שבעיקר סברת הטל תורה
יש לפקפק טובא שהאיך חשיב כל עשיית
הסוכה הכשר המוכרח משום המשהו שצריך
להעשות לשמה והרי כללות עשיית הסוכה
א"צ שיעשה לשמה ורק המשהו הזה הוי
הכשר המוכרח. ובדעת הטל תורה י"ל



הרב שלמה ברד"א בריוזל

מאמר זה הוקדש לזכרו של הרה"ח ר' אלישע שור ז"ל אשר סוגיא זו נתבררה ונתלבנה בכולל "זכרון אלישע" מודיעין עילית - שהוקם על שמו. יהיו הדברים לעילוי נשמתו

בענין פרוץ מרובה על העומד בדופן שלישית שבסוכה

מטעם דהוה כאילו הכל סתום וע"כ אף דהוה פרוץ מרובה כשר. (ועיין ברש"ש (דף ו' ע"ב ד"ה כי) דהא דטפח מהני בדופן שלישית הוא מטעם גוד כמו גוד אסיק). וכן כתב המגיד משנה (סוכה פ"ד הי"ב) בדעת הרמב"ם.

ויש ראשונים שכתבו שגם במחיצות עצמן אין צריך שיהא עומד מרובה על הפרוץ. (עיין ברבינו ירוחם נתיב ח' ח"א והובא בב"י סימן תר"ל, ובריי"ץ גיאית הלכות סוכה). ומשמע מדבריהם דס"ל דבסוכה לא בעינן שיהיו המחיצות מחוברין, דילפינן מבסוכת בסוכת דבעינן ג' דפנות אבל לא שיהיו מחוברין, ועל כן אף שהוא פרוץ מרובה מ"מ יש עליו שם מחיצה, וכמו שמבואר בעירובין דף ט"ז ע"א לענין כלאים דבפרוץ מרובה מותר לזרוע כנגד העומד, כמו כן י"ל לענין סוכה. אבל לענין שבת מבטל כל הרשות אם הוא פרוץ מרובה וכמבואר שם בראשונים, דבשבת בעינן שיהיו כל המחיצות מחוברין כדי שיהא מוסגר מכל הרוחות וע"כ אם יש פירצה מבטל את כל הרשות.

ולהלכה כתבו הפוסקים (ב"ח ט"ז ומ"א) בסימן תר"ל דב' דפנות בעינן שיהא בהן עומד מרובה, אבל אם רק ע"י צירוף שתי הפרוצות הוה פרוץ מרובה כשר.

ולענין דופן שלישית, בסוכה העשויה כמין גאם שהדין שעושה טפח שוחק רחוק מן הדופן פחות מג' טפחים וצורת הפתח על שאר הדופן, וכשר אף אם הוא פרוץ מרובה, כיון דאין צריך לסוכה יותר משנים כהילכתן ושלשית טפח, וגם משום דהא קיי"ל שעושה צורת הפתח על פני כל הדופן, ובצורת הפתח הרי כשר אף בפרוץ מרובה, ואף להשיטות דא"צ צורת הפתח רק עד ז'

בסוכה דף ז' ע"א איתא בברייתא דופן סוכה כדופן שבת וכו' ויתירה שבת על סוכה שהשבת אינה ניתרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ מה שאין כן בסוכה ע"כ.

ובביאור דברי הברייתא נאמרו בראשונים ג' ביאורים. רש"י והרא"ש ביארו, שכוונת הברייתא שאם יש פירצות במחיצות ואין להם צורת הפתח, בעינן בשבת שיהא העומד מרובה על הפרוץ, אבל בסוכה סגי בשתים כהילכתן ושלשית טפח, ואף אם יש פתחים בשתי הדפנות שאם נצרף אותם עם שתי הפרוצות יהיה הפרוץ מרובה על העומד כשר.

ודייקו האחרונים (ב"ח ט"ז סי' תר"ל ועוד) מדבריהם שדווקא אם ע"י שתי הפרוצות הוה פרוץ מרובה על העומד כשר, אבל בדפנות עצמן צריך שיהא בהן עומד מרובה. ומבואר באחרונים דבשבת יש ב' דינים א' שלא יהיה פרוץ מרובה על העומד מכל ההיקף, ב' שבכל מחיצה צריך שיהא עומד מרובה באותו מחיצה. ובסוכה צריך שיהא עומד מרובה רק במחיצות עצמן, ולא בכל ההיקף. והטעם כתב בשפת אמת שבשבת צריך שיהא סגור מכל רוח ואף דג' מחיצות הוה רה"י מן התורה, זה משום שרוח רביעית הוה פתח ואם הוא יותר מעשר אמות דלא הוה פתח לא הוה רה"י, אבל בסוכה בעינן רק ב' דפנות ושלשית טפח וע"כ לא מצטרף הפרוץ שבשאר הרוחות.

והרא"ה והריטב"א פ' דהכוונה על דופן שלישית דסגי בטפח אע"פ שהוא פרוץ מרובה בשאר הדופן, משא"כ בשבת דבעינן ג' מחיצות שלימות שבהן עומד מרובה. ונראה מדברי הריטב"א שהלכה למשה מסיני שבדופן שלישית סגי בטפח, הוא

דופן שלם, וע"ז כתב הרמב"ם דכשר אף אם הוא פרוץ מרובה על העומד.

ומדברי הרא"ש (פ"א סי' ז') נראה להוכיח דס"ל בדעת הרי"ף, שאף בדופן שלישי שיש בו שבעה טפחים אם הוא פרוץ מרובה צריך צורת הפתח, שהקשה על הרי"ף למה השמיט את דברי רבה בגמרא שבסוכה של שנים כהלכתן ושלישית טפח דהוה רה"י לשבת של סוכות, דמגו דהוה דופן לסוכה הוה דופן לשבת, ותיירץ דס"ל להרי"ף דכיון דקיי"ל דבעינן צורת הפתח בדופן שלישי, על כן לא צריך מגו דלענין שבת בעלמא ג"כ הוה צורת הפתח כדופן, (והא דלא בעינן מיגו לענין היתר לטלטל מדרבנן, דגבי שבת בעינן לחי או קורה ברוח רביעית להתיר טלטול, כתב בהשלמה דע"ז לא מהני מיגו כיון דבסוכה א"צ דופן ברוח רביעית, ולא ס"ל כשאר ראשונים וכן פסקינן שמיגו מתיר גם האיסור מדרבנן). והוסיף דמזה מוכח דסובר הרי"ף כדעת הראשונים דגם בסוכה העשויה כמבוי בעינן צורת הפתח בדופן שלישי, דאל"כ היה לו להביאו לענין סוכה העשויה כמבוי.

והקשו הערוך לנר והראשון לציון דעדיין היה לו להביא דין מיגו לענין פרוץ מרובה דבסוכה כשר משא"כ בשבת. ותיירץ בבית ישראל (להמגיד מקוונץ זצוק"ל) דס"ל להרא"ש דבשתי הדפנות בעינן שיהא בהן עומד מרובה, וכיון דבדופן ג' עושה צורת הפתח, א"כ יש לסוכה ג' דפנות ובהן עומד מרובה, (ונראה דלא אתי שפיר בדעת הרא"ש עצמו דהא ס"ל דפרוץ מרובה שכשר בסוכה היינו לענין ההיקף, וא"כ עדיין נפק"מ אם עשה ג' דפנות שבכולן עומד מרובה ואז ודאי א"צ צורת הפתח בכל הדפנות וכשר לענין סוכה, אבל לענין שבת אם בצירוף רוח רביעית הוה פרוץ מרובה לא הוה רה"י. ונראה דס"ל בדעת הרי"ף כשיטת הרא"ה והמגיד משנה דהדין שהתירו בסוכה פרוץ מרובה הוא דוקא לענין דופן שלישי וכיון דבעינן צורת הפתח אין נפק"מ לענין שבת ודוחק).

טפחים, ג"כ כשר שאר הסוכה משום דין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה.

אבל בעושה דופן השלישי רחוק מן הדופן שאז לא מהני טפח שוחק, ומשמע דגם בד' טפחים לא מהני, אבל אם הוא דופן של שבעה ודאי דמהני דלא גרע משאר דפנות, אבל יש לדון אם הוא כשר אף אם הוא פרוץ מרובה או דינו כשאר דפנות דצריך שיהא בו עומד מרובה.

והנה לדעת הרא"ה והמגיד משנה הנ"ל דבדופן שלישי כשר אם הוא פרוץ מרובה, יש לדון אם זה דוקא באופן שהותר בטפח שאז נאמר הילכתא דהוה כאילו הכל סתום, אבל בעושה הדופן שלישי רחוק שלא מהני בו טפח, א"כ אפשר שלא נאמר כאן ההילכתא, ואינו כשר בפרוץ מרובה, או דגם בזה נאמר הילכתא דהוה כאילו הכל סתום אף שהוא פרוץ מרובה ורק לענין שיעור הדופן לא הקילו בו כשהוא רחוק מן הדופן.

ומדברי הב"י נראה להוכיח בדעת המגיד משנה שגם באופן זה א"צ שיהא בו עומד מרובה, דהנה הב"י הקשה על המגיד משנה דאם ההיתר דפרוץ מרובה הוא רק בדופן שלישי ומשום טפח, א"כ מדוע היה לו להרמב"ם להביא הדין דבסוכה כשר אף בפרוץ מרובה, אחר שכבר הביא דיני דופן שלישי, וביאר הב"י בדעת המגיד משנה, שהדין שכתב הרמב"ם שכשר פרוץ מרובה בסוכה, וכתב המגיד משנה דקאי על דופן שלישי אין הכוונה על דופן טפח או פס ארבעה, אלא על דופן שלם, וכמו שמצינו שהקילו בדופן שלישי דסגי בטפח שוחק או בפס ארבעה, הקילו בו נמי אם הדופן שלישי הוא על פני כולה אלא שפרוץ מרובה על העומד. ולכאורה קשה דמה בכך שהוא על פני כולה למה יגרע מדופן טפח וכי משום שהוא ממשיך על פני כולה יהא פסול, ועיין בחמד משה שהקשה כן על הב"י. ולכאורה צ"ל בדברי הב"י דכוונת המגיד משנה דאף אם הדופן השלישי אינו סמוך לדופן השני ולא נותר בטפח שוחק, מ"מ כשר אם הוא

ברמ"א, יש לדון מה הדין אם דופן השלישי רחוק יותר משבעה טפחים שנמצא שדופן האמצעית הוה פרוץ מרובה אם כשר בלא צורת הפתח, לסוברים דבסוכה העשויה כמבוי לא בעינן צורת הפתח, או בדופן שבעה שאז לכו"ע אין צורת הפתח.

ולשיטת המגיד משנה והרא"ה בדופן שלישי א"צ להיות עומד מרובה, נראה דה"ה בפס ארבעה דינו כדופן שלישי ואין צריך להיות בו עומד מרובה, וכן מבואר להדיא במגיד משנה, וז"ל ויתירה שבת על הסוכה, שהשבת אינה נותרת אלא בעומד מרובה מה שאין כן בסוכה, פירוש ברוח שלישית דדי בסוכה במחיצת טפח או בפס ד' ע"כ. וכן משמע מהריטב"א שכתב דבסוכה העשויה כמבוי עושה פס ארבעה טפחים ומשהו רחוק מן הדופן, וזוהי מיתכשר אף אם הסוכה גדולה מאוד, ומשמע שאף שבדופן האמצעית הוה פרוץ מרובה כשר כדין דופן שלישי.

אך קשה דהנה בגמרא הקשו מ"ש בסוכה העשויה כמין גאם סגי בטפח שוחק ובסוכה העשויה כמבוי בעינן פס ארבעה, ומשני התם דאיכא שתי דפנות כהלכתן [דעריבן] (היינו מחוברים) סגי בטפח שוחק, הכא דליכא שתי דפנות בעינן פס ארבעה. וכתב הר"ן דלפי זה צריך לזהר שלא יהא בכל קרנות הסוכה פתחים, כיון דבעינן שתי דפנות דעריבן, ובסוכה העשויה כמבוי נמי ע"י פס ארבעה הא איכא שתי דפנות דעריבן. וכן פסק הרמ"א (סימן תר"ל סעיף ה'). וא"כ מבואר דע"י הפס ארבעה מתקיים בזה שתי דפנות דעריבן, וא"כ לכאורה צריך להיות דינו של דופן האמצעית כשתי הדפנות דבעינן שיהא בהן עומד מרובה על הפרוץ, וא"כ קשה על המגיד משנה והריטב"א שכתבו שדינו של פס ארבעה כדין דופן שלישי שיכול להיות פרוץ מרובה. וביותר קשה על הריטב"א שהוא עצמו כתב כדברי הר"ן שמדברי הגמרא נמצא דבכל סוכה בעינן שיהיו שתי דפנות דעריבן, ובעצמו כתב ג"כ שרק בדופן שלישי שבסוכה הקילו בה לענין פרוץ

וקשה דעדיין נפק"מ אם עשה דופן שלישי שלם שאז א"צ צורת הפתח לכו"ע והוא פרוץ מרובה דבסוכה כשר אבל לא בשבת, וע"כ דס"ל דאם הוא פרוץ מרובה וצריכין להתירו רק מצד ההילכתא צריך צורת הפתח גם כשהוא דופן שלם (ומה שאמרו הראשונים גבי סוכה העשויה כמבוי בדופן שלם א"צ צורת הפתח וכן פסק הרמ"א, צ"ל דזה דוקא כשהוא עומד מרובה אבל בפרוץ מרובה דכל ההיתר הוא מצד ההילכתא צריך צורת הפתח ועיין להלן).

ולשיטת רש"י והרא"ש דבמחיצות עצמן צריך שיהא בהן עומד מרובה, א"כ לכאורה ה"ה הכא במחיצה שלישית כיון שלא נותר בטפח מפני שהוא רחוק מן הדופן השני, דינו כשאר דפנות וצריך שיהא בו עומד מרובה.

אבל אפשר שגם לשיטת רש"י והרא"ש כשר בדופן שלישי אם הוא פרוץ מרובה על העומד ואף אם אינו מחובר לדופן, דהלמ"מ דהוה כאילו הכל סתום, ומה שלא ביארו כן בגמ' אפשר דלא ס"ל לרש"י והרא"ש דזה הוא כוונת הברייתא, דא"כ היה לו להתנא לומר יתירה שבת על סוכה שאינה ניתרת בטפח כיון דאין זה דין דכשר פרוץ מרובה בסוכה.

עכ"פ נתבאר דלשיטת המגיד משנה לכאורה כשר דופן שלישי כשהוא פרוץ מרובה אף שהוא רחוק מן הכותל, ומן הרא"ש בדעת הרי"ף נראה לכאורה דבעינן צורת הפתח, ולשיטת רש"י והרא"ש יש להסתפק אם צריך שיהא בו עומד מרובה כדין שאר דפנות.

ולהלכה משמע מהב"ח והט"ז דנקטו כשיטת רש"י והרא"ש, וכן משמע במג"א.

ובסוכה העשויה כמבוי שהדין הוא שעושה פס ארבעה ומשהו סמוך לדופן פחות מג"ט כדי שתהא דופן של שבעה טפחים ע"י לבוד, ונחלקו הראשונים אם צריך צורת הפתח על שאר הדופן וכמבואר בשו"ע בסימן תר"ל סעי' ג', ובעושה דופן שבעה לכו"ע א"צ צורת הפתח כמבואר שם

ממנה ואין בפסל הכשר סוכה, ומ"מ כשר כיון שיוצא מסוכה כשירה נידון כסוכה, אמנם הכא אם מה שפרוץ אחר הדופן דינו כפירצה או גם במקום שתי הדפנות אינו כשר כיון שאין שם אלא שתי דפנות שהדופן השלישי אינו מחובר עם שאר הדפנות כיון שיש ביניהן פירצה.

וצ"ל באחד משתי אופנים, או דס"ל כהשיטות שגם בדפנות עצמן יכול להיות פרוץ מרובה, וע"כ במקום שמניח הפס ארבעה או דופן שבעה כשר, כיון שיש שם שלוש דפנות שהרי אין חיסרון של פרוץ מרובה לשיטתם, אבל במקום הפרוץ אין שם הכשר סוכה כיון שאין שם ג' דפנות ומ"מ כשר מדין פסל.

או אפשר לומר דס"ל כשיטת הגאון הובא ברי"ף גיאנות, שבשתי הדפנות אסור להיות שום פתח, דלענין סוכה לא נחשב פתח כדופן, וגם אחר שבעה טפחים אסור להיות פתח, דשתי דפנות כהלכתן בעינן על כל אורך הסוכה, אלא דמ"מ כשר אם יש פתח אחרי שבעה טפחים מדין פסל, דבמקום הדופן כשר כיון שיש שם שתי דפנות בלא שום פתח ודופן שלישי שמחובר ע"י פתח, ובשאר הסוכה אף דיש שם פתח ולענין סוכה לא נחשב פתח כדופן וא"כ אין שם ג' דפנות מ"מ כשר מדין פסל.

עכ"פ מבואר בדבריהם שאם אי אפשר להכשיר הסוכה מדין פסל היה צריך צורת הפתח אף בדופן שלם, א"כ לדידן שפרוץ מרובה פוסל בשתי הדפנות, ואף אם פרוץ בדופן אחר שיעור סוכה, כיון שצריך שיהיה דופן שלישי מחובר לשתי הדפנות (וכמבואר בר"ן בעירובין דף י"א ע"ב דבסוכה בעינן ג' דפנות שמחוברין ע"י פתח ושתי דפנות שמחוברין בלא פתח), א"כ אי אפשר להכשירו משום פסל שגם במקום הדופן פסול, ואי אפשר להכשירו אלא מצד ההילכתא דשלישית טפח, שאז מהני אף אם הוא פרוץ מרובה דהוה כאילו הכל סתום, ובשלישית טפח צריך צורת הפתח, וא"כ גם בדופן של שבעה בעינן צורת הפתח אם הוא פרוץ מרובה.

מרובה, וא"כ מדוע כשירה סוכה שעשויה כמבוי בפס ארבעה אף בסוכה גדולה הרבה שהדופן שלישי רחוק ונמצא דבדופן האמצעית שהוא אחד משתי הדפנות פרוץ מרובה על העומד.

וצ"ל שהדין דבעינן שתי דפנות דעריבן אינו דין בשתי הדפנות כהלכתן דבעינן שיהיו מחוברין, אלא דזה דין בסוכה שבעינן שיהיה שתי דפנות בשיעור סוכה שיהיו מחוברין, וא"צ להתקיים בשתי הדפנות כהלכתן דוקא, וע"כ אחרי שעשה פס ארבעה ומשהו סמוך לדופן פחות מג' טפחים ומתקיים בזה שתי דפנות דעריבן, יכול להיות הוא עצמו כדופן שלישי שכשר בפרוץ מרובה, כיון שיש כאן שתי דפנות כהלכתן בלא דופן האמצעית (וכעין זה כתב החזו"א בס' ע"ה סק"י בדעת הר"ן דחלוק דין שתי דפנות דעריבן מדין שנים כהלכתן עיי"ש).

וברבינו מנוח (על הרמב"ם סוכה פ"ד ה"ג) כתב דיש אומרים דבפס ארבעה א"צ צורת הפתח כיון דאית בה דופן שיש בה הכשר סוכה דלא גרע מקנים היוצאים לפני מן הסוכה שכשר משום פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה. ובדעת הרמב"ם שסובר שצריך צורת הפתח, כתב דלא דמי לקנים היוצאים מן הסוכה דהתם איכא דפנות שלמות וכן כתב בהשלמה (סוכה דף ז' ע"א).

וא"כ משמע מדבריהם דהא דלא בעינן צורת הפתח, (לדעת הי"א בפס ארבעה, ולדעת הרמב"ם בדופן שלם), הוא מטעם דלא בעינן להילכתא דשלישית טפח, כיון דיש בדופן האמצעית שיעור סוכה והשאר הסוכה כשר משום פסל, וא"כ היה משמע לכאורה שגם אם הדופן האמצעית פרוץ מרובה א"צ צורת הפתח שהרי בפסל היוצא מן הסוכה כשר אף בפרוץ מרובה.

אמנם נראה להוכיח מדבריו להיפך, דלכאורה קשה מה הדמיון לפסל היוצא מן הסוכה, שפסל היוצא מן הסוכה הוא באופן שהסוכה כשירה בלא הפסל, ופסל יוצא

בדופן האמצעית אם הוא כשר אף בפרוץ מרובה, די"ל דדוקא בסוכה העשויה כמין גאם כשר בטפח כשר אף שהוא פרוץ מרובה בהמשך הרוח, כיון דכל ג' הדפנות מחוברין, (וכמבואר בר"ן בעירובין דג' דפנות של סוכה צריך שיהא מחוברין ע"י פתח), אבל בסוכה העשויה כמבוי אף שהפס או הדופן שבעה סמוך לאחד מן הדפנות מ"מ אם הוא רחוק מן הדופן האחר שנמצא שהוא פרוץ מרובה על העומד ואין כל הג' דפנות מחוברין פסול.

אבל כבר כתבנו שאפשר שגם לדעת רש"י והרא"ש כשר בדופן שלישי בפרוץ מרובה, כיון דהילכתא דטפח מהני הוא מטעם דהוה כאילו הכל סתום, והא דלא מבארין כן את דברי הברייטא, דס"ל שאם כוונת התנא היה לזה, היה אומר התנא ויתירה שבת על סוכה שאינה ניתרת אלא בג' דפנות משא"כ בסוכה שניתר בשתיים ושלישית טפח. (וכן משמע קצת בגמ' דהרי ר' יהודה ס"ל דסוכה העשויה כמבוי כשירה ואותו טפח מעמידו לכל רוח שירצה, ומשמע שאין חיסרון שהוא פרוץ בהמשך ולא הוה מחובר עם דופן השני, ואף דאנו לא קיי"ל כר' יהודה אלא דעושה פס ארבעה הרי זהו מטעם דבעינן שתי דפנות דעריבין, ולא מגריעותא דהדופן טפח הוה פרוץ מרובה). ולפי"ז הוה דינו כפי מה שכתבנו לעיל בדעת המגיד משנה והרא"ה.

ולהלכה פסק המחבר בסימן תר"ל סעיף ג' שבסוכה העשויה כמבוי עושה דופן שיש ברוחבו ארבעה ומשהו ומעמידו בפחות מג' סמוך לאחד משתי הדפנות וכשירה וגם צריך לעשות צורת הפתח, וי"א שא"צ צורת הפתח. וכתב ע"ז הרמ"א, אבל אם איכא דופן שבעה בלא לבד אין צריך כאן צורת הפתח עד סוף הכותל, הואיל ואיכא דופן שבעה שהוא שיעור הכשר סוכה. אבל לא נתבאר אם כשר כך בלא צורת הפתח אף אם הדופן רחוק שהוה פרוץ מרובה על העומד, אמנם מהרבה פוסקים (א"ר ח"א ועוד) משמע דכשר אף אם רחוק הרבה ולא בעינן צורת הפתח אף אם דופן האמצעית הוה

ומהרא"ש שהבאנו לעיל גבי סוכה העשויה כמין גאם, נראה להוכיח שבשאלה זו, האם בסוכה העשויה כמבוי והדופן האמצעי פרוץ מרובה על העומד אם צריך צורת הפתח או לא, תלוי במחלוקת הראשונים גבי פס ארבעה אם צריך צורת הפתח, דהא כתב בדעת הרי"ף שלא הביא הא דמיגו דהוה דופן לענין סוכה הוה דופן לענין שבת דכיון דקיי"ל דבעינן צורת הפתח בדופן שלישי ועל כן גם בלא מיגו הוה רה"י, והוכיח מזה דהרי"ף סובר שגם בסוכה העשויה כמבוי בעינן צורת הפתח, שאל"כ היה לו להביאו לענין סוכה העשויה כמבוי. ואם נאמר דהמתירים בסוכה העשויה כמבוי פס ארבעה בלא צורת הפתח, זה דוקא בעומד מרובה על הפרוץ, אבל בפרוץ מרובה בלא צורת הפתח פסול משום שבעינן עומד מרובה, א"כ אין הוכחה שהרי"ף סובר שצריך צורת הפתח בסוכה העשויה כמבוי, שאפשר שהרי"ף סובר שאין צריך צורת הפתח ומ"מ כיון שאינו מתיר אלא בעומד מרובה א"כ א"צ למגו, שגם בשבת דעלמא אם יש בה עומד מרובה הוה דופן, ועל כרחק דלדעת הראשונים דס"ל שא"צ צורת הפתח בפס ארבעה, זה גם כשהוא פרוץ מרובה על העומד. ומאידך גיסא מוכח מדברי הרא"ש דלדעת הראשונים דצריך צורת הפתח גם בדופן שלם אם הוא פרוץ מרובה צריך צורת הפתח, שאל"כ היה לו להרי"ף להביאו לענין פרוץ מרובה על העומד ובדופן שלם שאז א"צ צורת הפתח לכו"ע, אלא על כרחק דהא דמבואר בראשונים דבדופן שלם א"צ צורת הפתח זה דוקא בעומד מרובה, ובפס ד' שלא מתכשר אלא ע"י לבד גם בעומד מרובה בעינן צורת הפתח, אבל בפרוץ מרובה דלא נכשר אלא מצד הילכתא דשלישית טפח דהוה כאילו הכל סתום, אז גם בדופן של שבעה דינו כדופן טפח שצריך צורת הפתח.

ולדעת רש"י והרא"ש דבמחיצות עצמן צריך שיהא עומד מרובה ודוקא אם ע"י שתי הפרוצות הוה פרוץ מרובה כשר, יש לדון

ובחמד משה כתב גם כן דמסתברא דאם הדופן השלישי רחוק יותר מעשר אמות פסול, ומשמע דבפרוץ מרובה כשר, אמנם בסוף הסימן הקשה על המגיד משנה שביאר בדעת הרמב"ם דפרוץ מרובה היינו בדופן שלישי, דא"כ איך כתב הרמב"ם דביותר מעשר פסול הרי בדופן שלישי כשר אף ביותר מעשר, וע"כ ביאר בדעת הרמב"ם דגם בדפנות עצמן אפשר שיהא פרוץ מרובה. א"כ מבואר בדבריו דבדופן שלישי גם בפרוץ יותר מעשר אמות כשר, ועל כרחך שמה שכתב כאן דפרוץ יותר מעשר אמות פסול, על כרחך דס"ל דדופן אמצעית דינו כדין שתי הדפנות, ודוקא לשיטתו דגם בשתי הדפנות כשר בפרוץ מרובה, כשר בדופן האמצעית בפרוץ מרובה, אבל לפי רוב הפוסקים דבשתי הדפנות פוסל פרוץ מרובה, א"כ גם בדופן אמצעית פוסל פרוץ מרובה.

והנה במג"א סק"ג כתב על הדין בסוכה העשויה כמבוי דעושה פס ארבעה סמוך לדופן, וז"ל וכשרה דזה מקרי ב' דפנות דעריבין כיון דפרוץ פחות מג' ואיכא ד' שיעור עומד, ומשמע דאפילו הסוכה רחבה הרבה כשר אע"פ שהשלישית רחוקה ממנו ואפשר דדוקא בסוכה קטנה כשר אבל בסוכה גדולה שהשלישית רחוקה ממנו יותר מג' פסול וצ"ע ע"כ. והקשו האחרונים על המג"א כמה קושיות (עיין א"ר מחצית השקל פמ"ג ובית מאיר ועוד) ודחו הרבה אחרונים את דברי המג"א להלכה דודאי דכשר אף אם הוא רחוק יותר מג' מדופן השלישית דרך ב' דפנות דעריבין בעינן, וכתבו דגם לפי המג"א בעשה דופן שבעה ודאי שכשר אף שהוא רחוק מדופן השלישית וכמו שמבואר בסעיף ה' דבשתי הדפנות כל שהוא עומד מרובה על הפרוץ כשר. ובאמת צ"ב מדוע הסתפק המג"א אם הוא כשר אם הוא רחוק יותר מג', דהא המג"א הקדים בראש הסימן דבשני הדפנות אמרינן לבוד אם יש עומד בשיעור מקום דהיינו ד' טפחים, וא"כ מדוע לא יהיה דינו של פס ארבעה כשאר דפנות

פרוץ מרובה, וכן כתב להדיא הפמ"ג (א"א סק"ג) שדופן האמצעית כשר אף אם הוא פרוץ מרובה.

אמנם בבית השואבה (אות כ"ד והובא בכף החיים אות כ"ט) כתב דדופן האמצעית דינו כשאר דפנות שמבואר בסעיף ה' שדוקא בעומד מרובה כשר בלא צורת הפתח, (וראיתי שכתבו בשמו שבעומד מרובה כשר בפס ארבעה בלא צורת הפתח אף למחמירין דבעינן צורת הפתח בפס ארבעה, ולפי"ז יוצא דדוקא בפרוץ מרובה הצריכו צורת הפתח, ובדופן שלם גם אם פרוץ מרובה אין צריך צורת הפתח, אמנם המעיין שם בדבריו יראה להדיא שכוונתו שדין דופן האמצעית כשאר הדפנות שכשר דוקא אם הוא עומד מרובה, ואז מותר גם בלא צורת הפתח, ומקשה על המג"א שמסתפק אם פס ארבעה כשר אם מחיצה שלישית רחוק מן הפס יותר מג' טפחים, דאף ביותר מג' טפחים כיון שהוא עומד מרובה כשר, ומה שכתב שבפס ארבעה לא בעינן צורת הפתח בעומד מרובה, היינו לפי השיטות שא"צ צורת הפתח בפס ארבעה, או אפשר שס"ל דהא דבעינן צורת הפתח למחמירין, היינו במקום הלבד וכדי להחשיבו דופן שבעה אבל לא בשאר הדופן, וכמו שמכורחין לומר כן בדברי המ"א דאף דאמרינן לבוד צריך צורת הפתח).

ובמ"ב (ס"ק י"ח) כתב על דברי הרמ"א דבדופן שבעה א"צ צורת הפתח לכו"ע, ומסתברא דדוקא אם הריחוק הוא לא יותר מעשר אמות דנחשב זה כפתח. ומשמעות הדברים דקאי אדופן שבעה ודוקא ביותר בעשר אמות הוא דפסול אבל עד עשר אף דפרוץ מרובה כשר בלא צורת הפתח, וצ"ל דהא דמקילין בפרוץ מרובה בדופן שלישי ולא ביותר מעשר, הוא משום דהילכתא דהוה כאילו הכל סתום היינו כאילו הוא עומד מרובה על הפרוץ וכמו בעומד מרובה אם הפרוץ הוה יותר מעשר אמות דלא הוה פתח הוה פירצה ואינו כשר ה"נ בדופן שלישי.

קטנה כשר אבל בסוכה גדולה שהשלישית רחוקה ממנו יותר מז' פסול. וכוונתו אם הוא רחוק יותר משבעה טפחים שאז הוה דופן האמצעית פרוץ מרובה, ומסתפק המג"א בנידון דידן אם בדופן האמצעית כשר פרוץ מרובה על העומד, ועל כן הקדים המג"א את דברי הר"ן דדופן האמצעית הוה אחד משתי דפנות דעריבן, וע"ז מסתפק אם דופן האמצעית הוא גם משתי הדפנות כהלכתן דצריך שיהא עומד מרובה על הפרוץ, או שדין שתי דפנות דעריבן חלוק מדין שתי דפנות כהלכתן, ואפשר שדופן האמצעית נחשב לדופן שלישי שבסוכה שכשר בו פרוץ מרובה אף שהוא אחד משתי דפנות דעריבן, ולפ"ז מתיישב יותר לשון המג"א, דלפי הגהת המחצית השקל והמקור חיים דהספק של המג"א הוא על פירצה של יותר מעשר אמות לא א"ש כ"כ הלשון סוכה קטנה).

שכשר אם הוא עומד מרובה, ואף שמצאנו שהחמירו בפס ארבעה שהוא דופן רק ע"י לבוד שצריך צורת הפתח, מ"מ מנין לנו להוסיף להחמיר ולומר על שאר דברים שאין דינו כשאר דפנות, כיון שלא נמצא כן בגמ' ובראשונים, ובמחצית השקל ובמקור חיים כתבו שצריך להגיה, שהשלישית רחוקה ממנו יותר מ' דהיינו שרחוק יותר מעשר אמות, והיינו שהסתפק המג"א בדין שכתב המ"ב שבדופן האמצעית אף שאין פוסל פרוץ מרובה מ"מ פוסל בפרוץ יותר מעשר כיון שאינו נחשב כפתח דאף דאמרינן בדופן שלישי דהוה כאילו סתום מ"מ לא עדיפי מעומד מרובה שפוסל ביותר מעשר, או אפשר דהוה כאילו סתום ממש ואף שפרוץ עשר אמות כשר, וספיקת המג"א הוא גם בדופן שלם של שבעה.

(ועל דרך זה אולי שצריך להגיה בדברי המג"א באופן אחר, ואפשר דדוקא בסוכה



הרב יהודה גוטמאן

בפסול אתרוג הירוק ככרתי

והנה לקמן לו' א' נחלקו ר"ע וחכמים בדין אתרוג הבוסר, דר"ע פוסל וחכמים מכשירין, ודנו בגמ' לומר דר"ע ס"ל כר"ש דאמר לענין מעשר דהאתרוגין פטורין ממעשר בקטנותם, הרי דכשם שהם פטורים ממעשרות כך אינם כשרים למצוה, ודחי אב"י דלמא לא אמר ר"ע הכא אלא דבעי' הדר וליכא, אבל התם כרבנן ס"ל, ובפשוטו משמע דדוקא בהדר יש לחלק בין מעשר לגמר פרי, אבל אם הפסול למצוה הוא משום דלאו גמר פירא, אין לחלק בזה בין הדר לגמר פרי, ובזה קי"ל כס"ד דגמ' דאם אמר ר"ע דהבוסר פסול למצוה משום שאינו גמר פרי ע"כ כר"ש ס"ל דהיה פוטר את האתרוגין בקטנן.

אמנם אינה ראייה גמורה די"ל דעדיפא קמדתו, דאחר דקושטא הוא דיש פסול הדר באתרוג, זה ודאי אינו שייך לענין מעשר, וה"ה דהו"מ למימר דבגמר פירא גופא יש לחלק בין מעשר לאתרוג דבעי' למצוה.

ולכא' ע"כ צ"ל כן, דלא אשכחן בשום דוכתא לענין מעשר לפטור כל שהוא ירוק ככרתי או שהוא פחות מכביצה, והכא אנו פוסלים אותם למצוה לר"י משום דלאו גמר פירא.

ויש מקום לחלק בין חסרון גמר פירא במה שהוא ירוק או קטן פחות מכביצה, לבין חסרון גמר פירא בזה שהוא בוסר, וי"ל דחסרון גמר פרי בזה שהוא ירוק או קטן מכביצה, בזה אפשר לומר דהוי חסרון לענין מצוה ולא לענין מעשרות, כיון שהחסרון הוא בצורתו, לא בשלבי גדולו, ושפיר י"ל דלמצוה בעי' מסברא פרי שלם במראהו יותר, אבל לענין בוסר שהוא במראה אתרוג שהוא צהוב וגדול מכביצה, וכל החסרון בזה שהוא בתחילת גדולו, בזה אם הוי חסרון לענין מצוה ע"כ שהחסרון הוא דל"ח פרי כלל גם לענין מעשר, דבזה אין לקיים חסרון לענין מצוה אם אינו חסרון לענין מעשר, ועיין.

א) לד' ב' מתני', והירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל, שיעור אתרוג הקטן, רבי מאיר אומר כאגוז, רבי יהודה אומר כביצה.

ומבואר דנחלקו ר"מ ור"י בתרתי, א. בדין אתרוג הירוק ככרתי, דר"מ מכשיר ור"י פוסל, עוד נחלקו בשעור אתרוג דלר"י בעי' כביצה, ולר"מ סגי בכאגוז.

כהא דאמרו בנמ' דהפסול לר"י

בירוק ככרתי משום דלא גמר פירא

ואם הוי חסרון גם לענין מעשר

ובגמ' לעיל לא' ב' מיתו ברייתא דכשם שהכשיר ר"י יבש בלולב, כך הכשיר יבש באתרוג, והוכיחו מזה דלא בעי ר"י הדר אפי' לא באתרוג, והדר לא דריש מלשון הדר, אלא מלשון הדר באילנו משנה לשנה. ומקשו עלה ולא בעי ר"י הדר, והא תנן הירוק ככרתי ר"מ מכשיר ור"י פוסל, לאו משום דבעי הדר, ומשנו לא משום דלא גמר פירא, וכך אמרו על מחלוקתו בשעור האתרוג, ת"ש שיעור אתרוג הקטן ר"מ אומר כאגוז ר"י אומר כביצה, לאו משום דבעי הדר, ומשנו לא משום דלא גמר פירא.

ומבואר דבפשוטו היה נראה דטעמא דר"י בתרווייהו משום דבעי הדר, וס"ל דכל שהוא ירוק ככרתי אינו הדור, וכן כשהוא פחות מכביצה, אבל א"א לומר כן כיון דר"י גופיה לא בעי הדר וכדחזי' מהא דמכשיר יבש, וע"כ דאין טעמו משום דאין זה הדר, אלא משום דס"ל דכל שהוא ירוק ככרתי או דאין בו כביצה, לאו גמר פירא, ובעי' פרי גמור.

ויל"ד בגדר הך פסולא דלאו גמר פירא, האם הכונה דל"ח פרי כלל, וגם למעשר כל שהוא פחות מכביצה, וכל שהוא ירוק ככרתי, אינו חייב במעשר דלאו פרי הוא, או דגם אם לענין מעשר חשיב פרי, מ"מ לענין מצוה יש לקיים מסברא דבעי' פרי גמור ושלם.

אתרוגים, או גם קודם לכן ומשום דכיון שעתידים לחזור למראה שאר אתרוגים בתלוש, ע"כ נגמר פריים במחובר.

אלא דיש לדון מה טעם יש לומר דאינם כשרים אלא דוקא לאחר שחזרו למראה שאר אתרוגים, ויל"ד בזה בב' צדדים, הא' י"ל דלמאי דקי"ל דיש פסול הדר באתרוג, ודלא כר"י, יש בכל אתרוג הירוק ככרתי גם פסול דהדר, ולא הוצרכו לומר דיש בו חסרון דגמר פרי אלא לר"י דלית ליה הדר, וכשחוזרים למראה אתרוג בתלוש אין זה סברא אלא לומר דנגמר פרים מעיקרא, אבל אין בזה להכשיר פסול הדר, והב' אפשר לומר דאין חשיב דנגמר פרים אלא בשעה שחוזרים למראה שאר אתרוגים, ודברי התו' הם לומר דשייך גמר פרי גם בתלוש.

והנה לשון התו' "כשחוזרים" אין בו הכרע, דאפשר לפרשו דר"ל שהם כשרים כשהם במצב ובאופן שידוע שהם חוזרים למראה שאר אתרוגים, ואפשר דר"ל דהם כשרים כשהם חוזרים.

מלשון התו' נראה דס"ל דגמר פריים הוא כבר קודם שחזרו למראה שאר אתרוגים

אמנם לשונו דודאי גמר פריים, נראה מכריע דאין כונתו לומר דודאי גמר פרים בשעה שחוזרים למראה שאר אתרוגים אף שארע כן בתלוש, אלא ר"ל שאם חוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, ודאי נגמר פריים כשנתלשו במחובר, וממילא שמעי' דמצד גמר פרי אין לפוסלם אף קודם לכן, וכ"ה להדיא בדברי הרא"ש דכתב וז"ל דאי לאו דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוגים בתלוש, ובט"ז כתב לסייע ד"ז מהא דהוסיף בזה התו' דהם כשרים אפי' כשאין חוזרים למראה אתרוג בתלוש אלא לאחר ששהו בכלי זמן מרובה, ואם הנדון לומר דשייך גמר פרי בתלוש, מה איכפת לי אם הוא לאחר זמן מרובה או זמן מועט, וע"כ דר"ל דאם חוזרים בתלוש, ע"כ שנגמר פריים במחובר, ובזה הוסיף דאמרי' כן אף אם אין חוזרים למראה שאר אתרוגים אלא לאחר זמן מרובה, מ"מ אמרי' שנגמר פריים

ויש להביא בזה מדעת הרמב"ן דס"ל דפסולי הדר כשרים בשני משום דנטילת שאר ימים בגבולין אינה אלא מדרבנן, ולא החמירו בזה, ומשמעות דבריו כלהדיא דגם ירוק ככרתי כשר בשאר הימים, וע"כ שאינו חסרון גמור דל"ח פרי, אלא הוא מעין הדר, שהרי פסול שאין שמו עליו כגון חסר רובו והדומה פסל כל ז' ימים, וכעין זה להדיא בריטב"א לא' ב' דהוקשה לו למסקנת הגמ' שם דר' יהודה לית ליה פסול הדר גם באתרוג, וכי ר"י פליג על כל פסולי מומין שבאתרוג, והרי בפשוטו לא פליג אלא על יבש, וכתב ליישב דבכל הפסולים מודה ר"י דכיון שאינו ככריתו מודה הוא דפסול דלא חשוב שמו עליו, וכשם שפסל ירוק ככרתי ובאתרוג כאגוז משום דלא גמר פרי, משא"כ יבש שמו עליו לגמרי אלא שאינו הדר, הרי הביא לדוגמא לפסול הדר אליבא דר"י, הא דפסל ירוק ככרתי ואתרוג כאגוז, הרי דפשיטא ליה דאין זה חסרון גמור לכל מילי שאינו חשיב פרי, אלא הוא פסול לענין מצוה, וכמו"כ יש לקיים לפסול חזית ושאר מומין.

בדברי התו' באתרוגין שחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש

(ב) לא' ב', תוד"ה הירוק ככרתי, ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי, כשרים אפילו לר' יהודה, כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה, דודאי גמר פריים.

בבאור דברי התו' אם כונתו להכשירם קודם שחזרו למראה שאר אתרוגים או דוקא אחר שחזרו

תוכן דברי התו' לומר דאף דקי"ל כר"י דאתרוג הירוק ככרתי פסול משום דלאו גמר פירא, מ"מ אותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי, וחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, אפי' שאין חוזרים למראה זה אלא לאחר זמן מרובה, מ"מ כשרים הם דודאי גמר פריים.

ולא פי' לנו התו' להדיא, אם כונתו להכשירם דוקא אחר שחזרו למראה שאר

אבל אם הוא ירוק, וכשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר, עכ"ל. אלא דיש מקום לומר דבמציאות אין נדון להכשירו קודם לכן, דמהיכן יידע שיחזור למראה שאר אתרוגים, וע"כ כל הנדון הוא אחר שכבר חזר אם הוא כשר אם לאו, ובזה כל הנדון, אמנם נראה דזה אינו, חדא דיש מיני אתרוגים שידוע שחוזרים, ועוד דודאי כשמתחיל לחזור למראה שאר אתרוגים אפשר לידע שיחזור אף שעדיין לא חזר.

ובספר האגודה כתב בזה וז"ל, ואפילו אותם הבאים לפנינו במראה גרונ"א, כשרים אפי' לרבי יהודה, דהא חוזרים למראה שעוה. ומבואר להדיא דכשר אף כשהוא ירוק ככרתי, כיון שחזור למראה שעוה, וכ"ה בפסקי התו' דכתב וז"ל אתרוגין הנראין ודומין כעשב כשרין, כי יחזרו למראה, עכ"ל.

וכ"ה במהרי"ל וז"ל שם, מהר"י סג"ל היה פוסל לקנות האתרוגים הירוקים כלם ככרתי שקורין גרינא, דשמא ישאר באותה צבע, ואתרוג הירוק ככרתי פסול, רק אם במקצת התחיל להיות מוריקא, ככרכום שקורין געלפליכט התיירה, עכ"ל. הרי להדיא דכל שיחזור למראה אתרוג כשר מעיקרא, וכל הנדון הוא לידע שיחזור למראה שאר אתרוגין.

ואחר כל הנ"ל נראה לנקוט בודאי בדעת התו' והרא"ש והטור דס"ל דגמר פרי שלהם הוא מעיקרא, ואחר שכן לכאו' ס"ל להכשירם גם בעודן ירוקין כל שידוע שחוזרים למראה שאר אתרוגין, וכמבואר להדיא באגודה ובפסקי תו' ובמהרי"ל.

בתו' וברא"ש יל"ד דאף דגמר פריים מעיקרא, מ"מ קודם לכן י"ל שפסול משום הדר, ומ"מ נראה דמשמעות דבריהם להכשיר אמנם בדעת התו' והרא"ש יל"ד לומר דאף שמצד גמר פרי אין לפסול גם בעודן ירוקין ככרתי כל שאח"כ חוזרין בתלוש למראה שאר אתרוגין, מ"מ אין לנו ראייה להכשירם למעשה, די"ל דס"ל לדלידן דקי"ל דלא כר' יהודה וקי"ל דאתרוג בעי הדר, י"ל דירוק ככרתי פסול גם משום הדר, חוץ מהא דאינו גמר פרי, וממילא דבעודו ירוק הוא פסול ודאי

במחובר, ושמא יש לדחות דהיה ס"ד לומר דאם אינם חוזרים למראה אתרוג אלא אחר זמן מרובה, אין זה מחמת הגמר פרי שהיה לו בשעה שנתלשו, ועיין.

מלשון התו' נראה דפשיטא ליה דאין גמ"פ בתלוש, ובא לאפוקי שלא נימא דלא נגמר פריים גם אחר שחזרו למראה שאר אתרוגין

והנה אף שכתבנו דכונת דברי התו' לומר דגמר פרי שלהם הוא מעיקרא גם בעודן ירוקין ככרתי, מ"מ נראה מלשון התו' דהא לא דן כלל לומר, דגמר פריים הוא בתלוש בשעה שחוזרים למראה שאר אתרוגים, והא פשיטא ליה דגמר פרי אינו אלא במחובר, ולא בא אלא לאפוקי מלומר לאידך גיסא, דכל שבשעה שנתלשו היו ירוקים ככרתי, ע"כ שלא נגמר פריים, ושוב יהיו פסולים אף אחר שחזרו למראה שאר אתרוגים, דלענין גמר פרי פשיטא ליה דהדבר תלוי בשעה שנתלש, ובאותה שעה הרי היו ירוקים ככרתי, ועלה קאמר דאדרבה נראה יותר לומר לאידך גיסא, דאם לבסוף חזר שחזרו בתלוש למראה שאר אתרוגים יש לנו לנקוט שודאי נגמר פריים במחובר אף שהיו ירוקים ככרתי באותה שעה.

דמשמעות הרא"ש והטור להכשירם קודם שחזרו וכ"מ בדברי האגודה ובפסקי תתו' ובמהרי"ל

והנה בדעת התו' יש מקום לדון מלשוננו כשחוזרים שמא בא לומר דאין כשרים אלא דוקא כשהם חוזרים, אף שאין בו הכרע וכנ"ל, אמנם ברא"ש בפסקים וכ"ה בתו' הרא"ש לא כתבו לשון זה, אלא כתב בסתם וז"ל ואתרוג הבא לפנינו ירוק ככרתי, וכשמששים אותו חוזר למראה שאר אתרוגים, נראה שהוא כשר, דאי לאו דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוגים בתלוש. וודאי משמע דס"ל להכשירו גם קודם שנשתנה למראה שאר אתרוגים, משום שאם לא היה גמר פרי שלהם מעיקרא לא היו חוזרין למראה שאר אתרוגין בתלוש.

וכן בטור נראה דכשר מעיקרא דכתב וז"ל, הירוק שדומה לעשבי השדה פסול,

לא משמע כן, אבל גם בלא"ה יש להקשות ע"ד, דאף דר"י לא בעי הדר באתרוג, מ"מ ר"מ הרי בעי הדר, ור"מ מכשיר ירוק ככרתי, וע"כ דהוא ס"ל דחשיב הדר, ומנ"ל לחלוק על ר"מ ולומר דל"ח הדר, בשלמא מעיקרא כשסברו דטעמא דר"י דפסיל ירוק ככרתי משום דבעי הדר וס"ל דאין זה הדר, א"כ ר"י פליג בזה על ר"מ, וקי"ל דר"י ור"מ הלכה כר"י, אבל אחר דמסקו דע"כ טעמיה דר"י משום דלאו גמר פרי ולא משום הדר, ומשום דר"י לא בעי כלל הדר באתרוג, א"כ שוב אחר דמבואר מדברי ר"מ דחשיב הדר ואין בזה חסרון אין לנו לחלוק על ר"מ ולומר דאין זה הדר, וע"כ דאין בזה חסרון בהדר, אלא שפסל ר"י משום דלאו גמר פרי, וכל היכא דאין חסרון משום גמר פרי, אין בזה פסול דהדר, דהא מדברי ר"מ מבואר דחשיב הדר.

יישוב דרך זה דלר"מ דחשיב גמ"פ אין זה חסרון בהדר, אבל לדין דחשיב שלא נגמר פריו יש בזה גם חסרון דהדר

אמנם י"ל דאין זה טענה, ואף דלר"מ ירוק ככרתי חשיב הדר, מ"מ למאי דקי"ל כר"י יש בזה גם חסרון משום הדר, והטעם לומר כן הוא דהא ר"מ דמכשיר ירוק ככרתי ע"כ ס"ל דחשיב גמר פרי גם בעודו ירוק ככרתי, דהא בפשוטו לא פליג לומר דלא בעי גמר פרי, אלא הא דמכשיר ירוק ככרתי הוא משום דס"ל דחשיב שנגמר פריו גם בעודו ירוק ככרתי, ואחר שכן י"ל דאם האתרוג נגמר פריו גם בעודו ירוק ככרתי, אין בזה חסרון בהדר, אבל אם האתרוג בעודו ירוק ככרתי חשיב שלא נגמר פריו, א"כ גם באופן שנגמר פריו כגונא דהתו' דכל שחזר למראה שאר אתרוגין בתלוש אמרי' שנגמר פריו במחובר, מ"מ יש בירוק ככרתי גם חסרון משום הדר, כיון דירוק ככרתי הוא מראה של אתרוג שלא נגמר פריו.

והנה עיקר סברא זו היא רק אי נימא דר"מ לא פליג דאף דלא גמר פירא אין זה חסרון, אלא שנחלק לומר דחשיב גמר פרי, ולקושטא אין זה מוכרח, שלעיל כתבנו לדון אם הך גמר פרי דבעי למצוה, אם הוא

משום הדר, והא דדנו משום גמר פרי הוא משום הנ"ל, דס"ל דאם לא אמרי' שגמר פריים הוא בעודו ירוק ג"כ, ע"כ לומר דגם כשחזר למראה שאר אתרוגין לא נגמר פריו, דגמר פריו ודאי נקבע לפי שעת תלישה מן המחובר, ואו דאמרי' דכל שחזר אח"כ למראה שאר אתרוגין נגמר פריו מעיקרא, או דאמרי' איפכא, דכיון דנתלש כשהוא ירוק ככרתי, חשיב שלא נגמר פריו גם אחר שיחזור למראה שאר אתרוגין, ואם היינו אומרים כן, היה פסול גם אחר שחזר למראה שאר אתרוגין, מצד גמר פרי, אף שאין בו חסרון הדר, ולזה באו לומר דמצד גמר פרי אדרבה, חשיב שנגמר פריו מעיקרא גם בעודו ירוק ככרתי, ושוב יש להכשירו אחר שחזר למראה שאר אתרוגין כשאין לפוסלו משום הדר, אבל בעודו ירוק ככרתי שמא יש לפוסלו משום הדר לדידהו.

אמנם נראה דאחר שבגמ' הסיקו דטעמא דר"י לפסול ירוק ככרתי משום גמר פרי הוא ולא משום הדר, ובזה ס"ל לתו' דכל שחזר למראה שאר אתרוגין אין בו חסרון דגמר פרי, אם ס"ל מ"מ לפסול בזה לדין משום הדר, היה לו לפרש דז', דירוק ככרתי כזה פסול לדין אף שר"י מכשיר, וסתמו כפירושו שאין בזה חסרון וכשר, וכמבואר להדיא בדברי האגודה ובפסקי התו' ובמהרי"ל.

בדעת הב"ח

לפסול בעודם ירוקים משום הדר

ג) והנה הב"ח כתב כדרך זה, שאף דכונת התו' דכל שחזרין בתלוש למראה שאר אתרוגין, ע"כ שנגמר פריים מעיקרא, מ"מ למעשה אינם כשרים אלא אחר שחזרין למראה שאר אתרוגין, ומשום הדר, דאף דבגמ' מסקו דטעמיה דר"י משום גמר פרי ולא משום הדר, היינו ר"י לטעמיה דלא ס"ל פסול הדר באתרוג, אבל לדין דר"י דבעי הדר, כל שהוא ירוק ככרתי יש לפסול גם משום הדר.

קושיה על דרך זה דמדברי ר"מ דמכשיר

מוכת שאין בזה חסרון דהדר

ולא מצאנו מי שחלק עליו בזה

וכ"כ שדבריו הם שלא כדברי האגודה ומהרי"ל ופסקי התו', וגם מסתמות דברי התו'

אתרוגין חוזרין, דאם רובן חוזרים, אין לנו לפסול מספק שמא הוא מן המיעוט, ולפי המקובל באתרוגים הידועים לנו היום, רובן חוזרים, וצ"ל דבזמן המשנה והגמ' לא היו רובן חוזרים, וא"נ י"ל שהוא תלוי בזני האתרוגים, והזנים הידועים לנו היום רובם חוזרים, והמצוים בזמן המשנה והגמ' לא היו רובן חוזרין, ואם ע"כ לקיים כן י"ל דבזמנם לא רק שלא היו רובן חוזרים, אלא דוקא מיעוט היו חוזרין, ורובן לא היו חוזרים, ומשו"ה הוא כפסול ודאי מחמת הרוב.

ועיין בחזו"א דכתב כן, עוד הוסיף לומר דהראשונים היו בקיין בטבעיות, והיו יודעים להבחין איזה יחזור למראה שאר אתרוגין ואיזה לא יחזור, ולא פסלו אלא אותו שידוע להם שלא יחזור, עוד כתב דכ"ש אנו שאין אנו בקיאים וכל החוזרים אפשר שלא היו ירוקים ככרתי, וד"ז קצ"ב דנראה מדברי התו' שכרתי אינו גוון מסוים של ירוק, אלא עיקרו בא לומר שהוא מה שאנו רגילים לקרותו ירוק, ולא צהוב שגם הוא קרוי ירוק בלשון משנה, וממילא דאין לומר שאין אנו בקיאים בזה.

והשתא אי נימא שבזמן המשנה והגמ' רוב אתרוגין לא היו חוזרין, י"ל דמשום כן, למאי דקי"ל כר"י דירוק שאינו חוזר חשיב שלא נגמר פרי, ממילא יש בכל ירוק ככרתי גם חסרון משום הדר, שהוא מראה של פרי שאינו גמור, ואף שיש מעוט במראה כזה שנגמר פריים, מ"מ כיון שרוב אתרוגין במראה זה לא נגמר פריים, נדון מראה זה כמראה של אתרוג שלא נגמר פרי ופסול משום הדר, אבל אי נימא דגם בזמן המשנה והגמ' היו הרבה מהם חוזרים, ולא פסלו אלא אותם שהכירו בהם שאינם חוזרים, א"כ א"א לקבוע שמראה זה הוא מראה של אתרוג שלא נגמר פרי, אלא דגם אי נימא דבזמן המשנה רוב אתרוגין במראה זה לא היו חוזרין למראה שאר אתרוגין, ונימא דמשום כן יש בו גם חסרון משום הדר, יל"ד בזמנינו שנשתנה הדבר ורוב אתרוגין חוזרין אם עדין ירוק ככרתי פסול משום הדר, או שנשתנה הדין, וצ"ע.

משום דקודם לכן ל"ח פרי כלל, ופטור אף ממעשר, או דלעולם גם אם הוא חייב במעשר, י"ל דלמצוה בעי' פרי גמור יותר, ואי נימא כדרך הב' דהוא חייב במעשר אלא דלמצוה בעי' טפי, י"ל דר"מ פליג בזה ולא ס"ל מפסול זה כלל, אמנם פשטא דמילתא שאם קיים ר"י פסול זה ה"ה דר"מ מודה לו, וי"ל בזה מעין ק"ו, ומה ר"י דלא בעי הדר, פסל כה"ג משום דלא גמר פרי, ר"מ דבעי הדר, כ"ש שיפסול בזה משום דלא גמר פרי.

**יל"ד אם י"ל בן דחשיב מראה של אתרוג
שלא נגמר פרי, אחר דברי התו' דכל
שחוזר בתלוש למראה שאר אתרוגין
חשיב שנגמר פרי**

ומ"מ גם אם נקבל כן, דר"מ החשיב הירוק כגמר פרי, ומשו"ה הוא מכשיר, עדיין יל"ד אם יש לקיים סברא הנ"ל דלמאי דקי"ל כר"י דירוק יש בו חסרון דגמר פרי, יש בזה גם חסרון דהדר לדידן דבעי' הדר, והנדון בזה הוא, דאחר דכתב התו' דאותם הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כיון שחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש חשיב שנגמר פריים, ולמשנ"ת ר"ל דנגמר פריים גם בעודם ירוקים ככרתי, א"כ חזי' שירוק ככרתי אינו בדוקא מראה של דבר שאינו גמר פרי, ולא אמר ר"י דירוק ככרתי הוא סימן של אתרוג שלא נגמר פרי, אלא בתנאי שאינו חוזר אחר"כ בתלוש למראה שאר אתרוגים, אבל אם הוא חוזר נגמר פרי אף שהוא ירוק ככרתי, נמצא דמראה ירוק ככרתי לעצמו אינו מראה של אתרוג שלא נגמר פרי, וא"כ מ"ט נאמר שירוק ככרתי יש בו חסרון דהדר, כיון שהוא מראה של אתרוג שלא נגמר פרי, וצ"ע.

אמנם סברא זו תלויה לכאן ביישוב קושיה אחרת, והוא דצ"ב למש"כ התו' דאותם שבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים כל שחוזרים בתלוש למראה שאר אתרוגים, א"כ צ"ב מתני' דפסלה ירוק ככרתי, מ"ט הוא פסול בודאי, ואיך ידעי' שאינו חוזר למראה שאר אתרוגין, וי"ל דאין ה"נ אינו פסול אלא מספק, אמנם ע"כ צ"ל דאין רוב

בדברי הריטב"א והר"ן ז"ל, דהר"ן ז"ל כתב בדין מנומר וז"ל, וכתב הראב"ד ז"ל דמנומר דפסול, דוקא שהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג, הלבן וכושי וירוק ככרתי, אבל מנומר בגוונים שאילו היה אתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר, כשהוא מנומר ג"כ בהם כשר, אבל אחרים פוסלין, שכל שעשוי גוונים אין זה הדר, עכ"ל. וכעין זה לשון הריטב"א.

הנה עיקר דבריהם להביא ב' דעות בפסול מנומר, אם הוא פסול דוקא כשהוא מנומר במראות פסולות, כלבן וכושי, או דגם כשהוא מנומר במראה הכשרות, כל שהוא מנומר פסול משום שאין זה הדר. ונקטו דוגמא למראה פסול באתרוג כושי ולבן וירוק ככרתי, הרי דס"ל דירוק ככרתי הוא מראה פסול באתרוג, ופסול במנומר גם לדעות דבעי' מראה פסול, ולדעת התו' לכאן אין מראה ירוק ככרתי חשיב מראה פסול, שהרי כל שחוזר למראה אתרוג, כשר גם בעודו ירוק ככרתי, וע"כ שאין מראה ירוק ככרתי פוסל, ואין פוסל אלא זה שלא נגמר פריו, וממילא באתרוג שרובו במראה כשר, ולא פסלי' משום דלא נגמר פריו, דאזלי' בזה בתר רוב הפרי, שוב אין המראה פוסל, כשם שאינו פוסל אם חוזר למראה שאר אתרוגין, ובפשוטו שמעי' דפליגי על דברי התו' וסברי דירוק ככרתי פוסל בכל גוון.

ואי נימא דפליגי, יסוד מחלוקתם יל"ד בתרתי, י"ל דגם הם מודו לסברת התו' דכל שחוזר למראה שאר אתרוגין בתלוש, ע"כ שנגמר פריו בעודו מחובר, והא דמ"מ ס"ל דירוק ככרתי הוא מראה פסול, הוא משום דס"ל כסברת הב"ח, דלר"י דירוק ככרתי שאינו חוזר יש בו חסרון שלא נגמר פריו, שוב יש בכל ירוק ככרתי גם פסול משום הדר, וממילא הוא מראה פוסל גם באופן שנגמר פריו של האתרוג, וכעין שנתבאר לעיל לבאר סברת הב"ח אליבא דהתו'.

וי"ל דפליגי על עיקר סברת התו' דאמר דכל שחוזר למראה שאר אתרוגין בתלוש ע"כ נגמר פריו במחובר, וס"ל דהגמר פרי הוא בשעה שחוזר למראה שאר אתרוגין, ואף אם הוא חוזר למראה שאר אתרוגין

ויש מקום לומר דגם אם נימא דבזמן המשנה לא היה רובן של אתרוגין שאינם חוזרים, מ"מ מראה כזה יש בו חסרון דהדר, והטעם בזה י"ל בב' פנים, יש מקום לומר שמראה שהוא מסופק אם הוא גמר פרי או לא, יש בו חסרון ודאי של הדר, שהדר האתרוג הוא שניכר עליו שנגמר פריו, אבל אם יש בו מראה המספק אם נגמר פריו או לא, הוי חסרון הדר, וכל שהוא ירוק ככרתי הרי יש בו ספק אם נגמר פריו או לא.

ויש לפרשו בדרך אחרת, והוא דיש לדון בעיקר דברי התו' שכתב דכל שחוזר בתלוש למראה שאר אתרוגים חשיב שנגמר פריו במחובר, האם הכונה שאין חסר לו כלל בגמר פרי, ומה שעדיין אינו במראה שאר אתרוג, אין חסר לו כלום בגמרו, ושלב זה אינו שלב נוסף בגמר פריו, אלא הוא בשול אחר של הפרי אחר שנגמר פריו, או דלעולם יש בו חסרון מסוים בגמר פריו, אבל סברת התו' דכל שנגמר במחובר באופן זה שיכול לגמור פריו לגמרי בתלוש, יש לו חשיבות דגמר פרי, וצ"ע.

ואי נימא דיש כאן חסרון מסוים בגמר פריו, אלא דס"ל לתו' דכיון דנגמר במחובר באופן זה שיכול לגמור פריו בתלוש, יש לו חשיבות כמי שנגמר פריו, שכבר יש בו כח לגמור פריו בתלוש, ואין לפוסלו משום שלא נגמר פריו, י"ל דאין זה סברא אלא כלפי החסרון דגמר פרי, אבל כלפי הדר, כיון שעדיין למעשה לא נגמר פריו לגמרי, יש בו חסרון דהדר, ושאני לר"מ דס"ל דגם ירוק שאינו חוזר למראה אתרוג בתלוש חשיב שנגמר פריו, הרי דאיהו החשיב הירוק עצמו לגמר פרי, לדידיה אין זה חסרון הדר, אבל אם כל שאינו חוזר חשיב שלא נגמר פריו, אלא איכא סברא להכשיר כל שחוזר בתלוש, י"ל דל"מ סברא זו להכשירו בתלוש, וצ"ע.

בדברי הריטב"א והר"ן דמנומר במראה ירוק ככרתי חשיב מנומר במראה פסול

(ד) והנה ל"מ מי שחלק להדיא על דברי התו' שהכשיר מסברא כל שחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, אלא שיש לדון בזה

אלא שאם באנו לכלל זה, שיש לפרש בדבריהם דאין זה פסול מצד המראה, אלא דאיתו מקום שהוא ירוק ככרתי לא נגמר פרי, והרי האתרוג מנומר בפסול דלא נגמר פרי, שוב אין לנו מקור כלל דנחלקו על התו' דאמר דכל שחוזר למראה שאר אתרוגים בתלוש כשר אף בעודו ירוק ככרתי, שהרי במתני' תנן דהירוק ככרתי פסול, ואמר התו' דהיינו דוקא ירוק ככרתי שאינו חוזר בתלוש למראה שאר אתרוגים, וא"כ גם בדבריהם י"ל כן, דירוק ככרתי דמתני' קאמרי דהיינו ירוק ככרתי שאינו חוזר למראה שאר אתרוגין בתלוש, ובזה אמרי' דאיתו מקום לא נגמר פרי, ושוב הוי מנומר בפסול דירוק ככרתי, ופשוט.

והנה אי נימא דמשמעות דבריהם דפסלי מצד המראה, י"ל דבמאי פליגי וכנ"ל, יש צד לומר דפליגי דגם אם חוזר בתלוש למראה שאר אתרוגין, חשיב גמר פרי בתלוש, וממילא מחמת כן יש בזה גם חסרון דהדר, כיון שמראה ירוק הוא שלא אתרוג שלא נגמר פרי, ולפ"ז ודאי נחלקו על עיקר סברת התו' והראשונים הנ"ל, ויש צד לומר דס"ל דגם אם גמר פרי הוא במחובר דוקא, מ"מ יש במראה ירוק פסול משום הדר, וכדעת הב"ח שכתב כן גם בדעת התו', והנה אם טעמם משום דנחלקו על התו', א"כ יש כאן מחלוקת בראשונים, ואי נימא דלא נחלקו בעיקר הדבר על התו', אלא דמ"מ ס"ל דבעודו ירוק ככרתי הרי הוא פסול, א"כ לא נחלקו על דברי התו' להדיא, ויש מקום לדון שגם תו' מודה בזה, וכמש"כ הב"ח ז"ל, אמנם כ"כ לעיל דמשמעות דברי התו' דכשרים גם בעודם ירוקין ככרתי, וכן משמע ודאי בדברי שא"ר הנ"ל, ודו"ק.

ומ"מ יותר עיקר נראה דיש לפרש דבריהם דהפסול בזה הוא משום דהוי מנומר בפסול דלא נגמר פרי, ואיירו בירוק ככרתי שאינו חוזר למראה שאר אתרוגים בתלוש, וכירוק דמתני' דהתו'.

והנה בחזו"א סי' קמח' אות ג' כתב ליישב דברי הריטב"א והר"ן בענין אחר, והוא דלעולם גם אינהו מודו דאם כל האתרוג

בתלוש, דנים שנגמר פריו בתלוש, וקודם שחזר למראה שאר אתרוגין לא נגמר פרי.

ואי נימא דהכי ס"ל, יל"ד בב' דרכים מ"ט ס"ל דמנומר במראה ירוק ככרתי חשיב מנומר במראה פסול, בפשוטו י"ל דלדרך זה ודאי י"ל דכל שהוא ירוק ככרתי יש בזה גם פסול משום הדר, כיון דהוי מראה של אתרוג שלא נגמר פרי, ואף דלדעת התו' כתבנו לדון בזה, לדעת התו' שאני שיש הרבה אתרוגין במראה ירוק ככרתי שנגמר פריים, וזה כל האתרוגין הירוקים ככרתי שחוזרים בתלוש למראה שאר אתרוגין, אבל לשיטתם שגמר פרי הוא גם בתלוש, וכל שהוא ירוק ככרתי בודאי לא גמר פרי, ודאי י"ל דכל ירוק ככרתי הוא מראה של אתרוג שלא נגמר פרי, ויש בזה גם פסול של הדר.

ויש לומר שאין צריך לזה, די"ל דאיתו מקום שהוא ירוק ככרתי, איתו מקום לא נגמר פרי, אלא שלפסול משום שלא גמר פרי, אין פסול אלא אם רוב האתרוג לא נגמר פרי, אבל אם מקצת מן האתרוג לא נגמר פרי, ורוב האתרוג נגמר פרי, כשר האתרוג, כשם שבשאר הפסולין אזלי' בתר רוב, ומ"מ כיון שאיתו מקום לא נגמר פרי, הרי הוא פסול בדיון מנומר, כשם שמנומר פסול במראות הפוסלות באתרוג, וכשם שדנו הפוסקים לפסול מנומר בחסר, ומנומר ביבש, כך יש לפסול מנומר בלא נגמר פרי.

ויש שאמרו דמשמעות דבריהם דיש בזה פסול מצד המראה, לא מצד שהוא מנומר בפסול דלא נגמר פרי, שהרי לשונם הוא דמנומר הוא דוקא כשהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג, הלבן וכושי וירוק ככרתי, ומשמע דנקטי להו בהדי גוונים הפוסלין, לא דהוי מנומר בפסול דלא נגמר פרי, אמנם כמדו' דאין זה דקדוק כ"כ, שנקטו הגונים הפוסלים למעשה, והם הדברים המצוים לפסול במנומר, ולא נחתי להא אם הוי פסול מצד המראה או מצד דלא נגמר פרי, ומצד המציאות כמדו' דיותר מצוי מנומר בירוק ככרתי, ממנומר במראה לבן.

גמר פרי, הרי אין שייך לדון בזה בלולב כלל, ובפשוטו חזי' שהוא פסול מראה, ובזה בעיקר הדבר שייך פסול זה גם בלולב, וקאמר הרמב"ן שאינו כן, ואינו פוסל בלולב, אמנם קשה להביא מזה ראיה חדא דלולב והדס וערבה עיקר מראיהן הוא ירוק ככרתי, ואין שייך לדון דיפסול בהם כלל, ועוד גם אי נימא דיש בירוק באתרוג משום פסול מראה הרי ודאי יסודו משום דה"ז מורה על חסרון דגמר פרי, שהרי ר"מ קאמר דאין ירוק ככרתי פוסל, ור"י לא פליג עליה אלא משום דלא גמר פירא, וא"כ ע"כ דאם יש פסול מראה בירוק ככרתי יסודו משום דזה מראה של אתרוג שלא גמר פרי, וא"כ אין זה שייך בשאר מינים כלל, ואמנם י"ל דאכתי יש משמעות דשייך האי פסולא בעיקרו, וע"כ שהוא פסול מראה, ואין ה"נ כיון שסיבת הפסול באתרוג היא משום גמר פירא אין זה שייך בלולב, אמנם אחר שעיקר מראה שאר המינים הוא ירוק ככרתי, ע"כ דהרמב"ן נקיט לה אגב גררא ואין להוכיח מזה.

ויש שאמרו להוכיח מדברי הרמב"ן הנ"ל דירוק ככרתי אינו כל מראה ירוק שלנו אלא גוון ירוק כהה, שאל"כ הרי זהו מראה לולב הדס וערבה, ומה יש לדון אם הוא פוסל בהם, וע"כ שירוק ככרתי היינו ירוק כהה, ואין זה מראה הרגיל בהנך מינים, וכמדוד' דהדס הוא ירוק כהה, ומ"מ אי נימא כן יש לפרשו בלולב, אמנם כרתי שידוע לנו היום אינו ירוק כהה כ"כ, גם בדברי שא"ר משמע דירוק ככרתי היינו גוון שאנו קורין ירוק לאפוקי מצהוב, שגם הוא קרוי ירוק בלשון משנה, ואין המכוון לחזק הירקות, אמנם רש"י פסחים לט' א' כתב וז"ל מכסיפין, אינו ירוק מאד ככרתי. הרי חזי' דכרתי הוא ירוק כהה, וצ"ע.

בדעת הרמב"ם דמשמעות דבריו דירוק

ככרתי כשר ביום שני ואם זה מוכיח

דפסולו משום הדר לחוד

(ו) הרמב"ם ז"ל בפרק ח' מהלכות לולב נקיט לפסולי ארבעת המינים, ונקיט שם בה"א פסולים השווים בכל ד' המינים, וזה יבש גזול ושל אשרה ועיר הנדחית, ואח"כ

ירוק ככרתי הרי הוא כשר כל שחזור למראה אתרוג בתלוש, וכדעת התו', ומ"מ ס"ל דיש בזה פסול מנומר, שהרי דעה השניה שהביאו שם סברא לפסול כל מנומר אף שהוא מנומר במראה כשר, ודעה זו ס"ל דל"ח מנומר אלא כשהוא מנומר במראה שאינו חשוב מראה אתרוג, דכל המראות הכשרות חשיבי כחד מראה שהכל מראה אתרוג כשר, ול"ח מנומר אלא כשהוא מנומר במראה פסול, ואחר שכן ס"ל להר"ן ולריטב"א דירוק ככרתי, אף שאם כל האתרוג במראה זה הריהו כשר, מ"מ הוא פוסל בנימור, דכיון דאין זה עיקר מראה אתרוג, וסופו לחזור ממראה זה למראה שאר אתרוג, א"א להחשיבו כמראה אתרוג, והרי זה חשיב מנומר, וסברא גדולה היא לכאן, דכה"ג חשיב נימור בשני מראות, כיון שיש כאן מראה גמור של אתרוג ומראה של אתרוג שאינו גמור, וי"ל דבזה סגי להחשב מנומר, אמנם אף שסברא נכונה היא לעצמה, מ"מ קשה מאוד לפרש כן בלשונות הראשונים ז"ל, שהרי כתבו להדיא דמנומר דפסול דוקא שהוא מנומר בגוונים הפוסלין באתרוג, הלבן וכושי וירוק ככרתי, אבל מנומר בגוונים שאילו היה האתרוג כולו בגוון אחד מהם כשר, כשהוא מנומר בהם ג"כ כשר, הרי מבואר בדבריהם כמעט להדיא דירוק ככרתי הוא גוון שאם כולו בגוון זה הרי הוא פסול, ולא שיש כאן סברא לפסול בו במנומר כיון שאין זה מראה אתרוג גמור, וצ"ע.

בדברי הרמב"ן דקאמר דירוק ככרתי

אינו פוסל בשאר מינים אם מוכח

שהוא פסול מראה

(ה) והנה יש לדון להביא ראיה מדברי הרמב"ן, דס"ל דירוק ככרתי יש בו גם פסול מראה, שכתב בהשגות ע"ד הראב"ד בהלכות לולב וז"ל פסולין שמנו חכמים באתרוג, כנגדן בלולב והדס וערבה הודה הרב שהן כשרין, מעתה נקב וחסר כל שהוא ובעל חזזית ונקלף לבן כושי ומנומר ירוק ככרתי, אלו כולן בלולב כשרין הן, הרי דכתב דירוק ככרתי אף שהוא פסול באתרוג, הרי הוא כשר באתרוג, והנה אם הנדון באתרוג הוא משום

והנה הרמב"ם לא גילה דעתו בזה להדיא, אבל לכאור' מדלא חילק בין מקדש לגבולין, וכתב בסתמא דכל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו, או מפני גזל וגניבה, ביו"ט ראשון בלבד, אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר, משמע להדיא דגם במקדש שהוא מה"ת, הכל כשר, והרי לענין דין לכם ודאי כ"ה שדעת רוב הראשונים דל"ב לכם במקדש בשאר הימים, וא"כ אם סתם הרמב"ם דבריו ודאי משמע דס"ל כדעת הראב"ד דגם מומין אינם פוסלים גם במקדש אלא ביום ראשון, ולא בשאר הימים.

והנה אין לנו מקום לחלק בין יום ראשון לשאר הימים אלא בדין הדר, וכמש"כ הראב"ד דהדר לא קאי אלא על יום הראשון, ולא על הא דכתיב ושמתם לפני ה' אלו קיכם שבעת ימים, אבל בדין גמר פרי, מהיכי תיתי לחלק בין יום ראשון לשאר הימים, ואם חזי' מדברי הרמב"ם דס"ל לחלק בירוק ככרתי בין יום ראשון לשאר הימים, ע"כ דס"ל דירוק ככרתי אינו פוסל אלא משום הדר ולא משום גמר פרי, ולפ"ז ודאי דכל שהוא ירוק ככרתי פסול, ואין להכשירו מחמת שעתיד לחזור למראה שאר אתרוגים בתלוש.

אמנם זה ודאי צ"ב לומר דירוק ככרתי אינו פוסל אלא משום הדר ולא משום גמר פרי, ובכל מש"כ לדון לעיל בדעת הב"ח אינו אלא לומר דירוק ככרתי יש בו פסול גם משום הדר, ולא רק משום דלאו גמר פרי, אבל השתא ליישב דברי הרמב"ם צריכים אנו לומר דירוק ככרתי אין פסולו אלא משום הדר ולא משום גמר פרי, וזה ודאי צ"ב דהא ר"י איהו דפסל ירוק ככרתי, ואמרו בגמ' דר"י לא ס"ל מדין הדר, ולא פסיל ירוק ככרתי אלא משום דלאו גמר פריא, ומה שאנן קי"ל דירוק ככרתי פסול הוא משום דר"י פסיל ונחלק בזה על ר"מ, וק"ל דר"מ ור"י הלכה כר"י, ואחר שהוא פסל משום גמר פרי ולא משום הדר, איך ניקו אנן ונימא דלדידן דבעי' הדר פסולו משום הדר ולא משום גמר פרי.

מנה פסולים השייכים בכל אחד מהד' מינים, ובה"ז וה"ח מנה פסולי אתרוג, וביניהם מנה פסול דאתרוג הירוק ככרתי, ואח"כ כתב עלה בה"ט וז"ל, כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני עם שאר הימים, הכל כשר, והפסלנות שהיא משום ע"ז או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול.

והיינו דס"ל דפסולי הדר אינם פוסלים אלא ביום ראשון ולא בשאר הימים, וד"ז נחלקו בו הראשונים, יש דס"ל דפסולי הדר פוסלים כל שבעת הימים, ואין כשר בשאר הימים אלא חסר דפסולו משום לקיחה תמה, וכן שאול דל"ב לכם ביום שני, ויש ראשונים דס"ל דכל פסולי הדר כשרים ביום שני, ואין פסולים ביום שני אלא אותם שפסולים משום דכתותי מיכתת שיעורייהו, דשעור בעי' גם ביום שני, ושעורי ד' המינים כתב הרמב"ם בפ"ז ה"ח, ואינם בשם פסול, ובהם לא איירי הכא.

והנה משמעות דבריו ודאי להכשיר ירוק ככרתי ביום שני, שהרי מנאו עם שאר מומי האתרוג, גם לא הוציאו מן הכלל, כשם שהוציא פסולי ע"ז או שאותו אתרוג אסור באכילה, ולמדנו מדבריו דס"ל דירוק ככרתי אינו פסול אלא ביום ראשון אבל ביו"ט שני עם שאר הימים כשר.

והנה בדעת הראשונים דס"ל להכשיר כל פסולי הדר ביום שני, יש ב' דרכים מ"ט יום שני אין בו פסול דהדר, שי' הרמב"ן ודעמיה דמה"ת אין חילוק בין יו"ט ראשון לשאר הימים, וכל הפסולים הפוסלים ביום ראשון פוסלין במקדש שנטילתו כל שבעה מה"ת, כל שאר הימים, אבל בגבולין ששאר הימים אין נטילתן אלא מדרבנן, בהם יש חילוק בין יום ראשון לשאר הימים, שרבנן לא גזרו על פסול הדר בשאר הימים, ושי' הראב"ד ודעמיה, דגם במקדש שנטילתו כל שבעה מן התורה, יש חילוק בין יום ראשון לשאר הימים, ופסולי הדר אינם פוסלים אלא ביום ראשון ולא בשאר הימים.

ודאי ס"ל דטעם הפסול משום דלאו גמר פירא, ולדידיה ודאי הוא פוסל כל השבעת ימים, וא"כ ע"כ דסתימת מתני' אינה ראייה, ושמא יש להוכיח מן התנא דסידר למתני', וצ"ע.

אמנם קושטא דמילתא דדברי הרמב"ם צ"ב, ומה שיש לדון בזה זה בד' דרכים.

א. יש מקום לומר כנ"ל דמבואר בדברי הרמב"ם דפסול ירוק ככרתי לדין הוא משום הדר ולא משום גמר פירא, וזה מחודש גדול.

ב. יש מקום לומר דע"כ אין כונת הרמב"ם להכשיר ירוק ככרתי בשאר הימים, ודקדק בלשונו לכתבו כל הפסולים משום מומין, או מפני גזל וגניבה, והרי ירוק ככרתי אינו פסול משום מום אלא משום דלאו גמר פירא, ואיהו פסולו כל ז', וג"ז דוחק גדול שהרי לא פירש לנו הרמב"ם דפסול ירוק ככרתי הוא משום דלאו גמר פירא ולא משום מום, ועוד דחזי' שגם אחר שכתב משום מומין בא לפרש ולהוציא מן הכלל, הפסולות שהיא משום ע"ז או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, שהם פסולים כל ז' ולא מנה כאן ירוק ככרתי, ובפשוטו ודאי היה נראה דשמע' מינה דירוק ככרתי כשר בשאר הימים, וצ"ע.

ג. ויש מקום לדחוק דאין כונת הרמב"ם להכשיר כל הנך בשאר הימים במקדש שנטילתו מה"ת, ולא הכשיר כל פסולי הדר אלא בגבולין שנטילת שאר הימים בהם היא מדרבנן, ובזה י"ל שהכשירו רבנן בשאר הימים גם ירוק ככרתי דלאו גמר פירא, כיון דלענין מעשר חשיב פרי וכנ"ל, ואינו אלא בחשיבות הפרי, והוא מעין הדר, אבל ג"ז דוחק גדול שדרך הרמב"ם בכה"ג לפרש והיה לו לפרש דין שאר הימים במקדש, ובגבולין, ויש משמעות בדברי הרמב"ם דלא איירי במקדש, שכתב דביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר, הרי דאיירי במקום ובזמן שיש יו"ט שני, אמנם אין דרך הרמב"ם לרמוז בכזה, וצ"ע. ועיי' במ"א סי' תרמט' ס"ק טו' דכתב על דברי השו"ע

ושמעתי לומר דשמא דעה מוקדמת היתה בתנאים לפסול ירוק ככרתי, ור"י סבר כוותה, ואיהו כיון דלא ס"ל הדר פירשה משום דלאו גמר פרי, ואנן דקי"ל דבעי' הדר אין צריכים לזה, ואנו מפרשים הפסול משום דאין זה הדר, ולדין אין צריך לחדש דיש בזה חסרון משום גמר פרי, ואשכחן כעין זה, בהא דפליגי ר' יהודה ור"י בשעור אתרוג הגדול, דר' יהודה לא הכשיר אלא ביכול לאחוז שנים בידו אחת, ור' יוסי מכשיר אפי' אחד בשני ידיו, ופי' בגמ' לא' ב' דטעמיה דר' יהודה דפסיל אתרוג הגדול לאו משום הדר, דהא ר"י לא ס"ל הדר, אלא משום דזימנין דמחלפי ליה, ואתי לאפוכינהו, ואתי לאיפסולי. ומאידך לקמן לו' ב' מייתו תניא אמר רבי יוסי, מעשה ברבי עקיבא שבא לבית הכנסת ואתרוגו על כתפו, אמר לו רבי יהודה משם ראייה, אף הם אמרו לו אין זה הדר. הרי חזי' דגם אליבא דר' יהודה החכמים שהיו בדורו של ר"ע אמרו לו אין זה הדר, ופסלו אתרוג הגדול משום הדר, ואיהו ס"ל כדעתם לפסול אתרוג הגדול, אבל לא כדעתם שהטעם משום הדר, אלא משום דזימנין דמחלפי ליה ואתי לאפוכינהו ואתי לאיפסולי, וע"כ צ"ל דפסק כדעה המוקדמת שהיתה בתנאים לפסול אתרוג גדול, אלא שיש שפירשו טעם הפסול משום הדר, והוא פירש טעם הפסול מטעם אחר, וכמו"כ י"ל הכא כלפי הירוק ככרתי, דר"י פסק כדעה המוקדמת שהיתה לפסול ירוק ככרתי, ואנן קי"ל בזה כוותיה, ואיהו כיון דס"ל דל"ב הדר פירש טעם הפסול משום דלאו גמר פרי, ואנן דקי"ל דבעי' הדר, מפרשים טעם הפסול משום הדר.

אבל כמה רחוקים הדברים, ומנ"ל לחדש כן בלא מקור, ולפסוק כר"י ולא מטעמיה, ושמא מסייע לזה הא גופא דאחר שכל הפסולים במתני' מחמת מומין אין פוסלין אלא ביום ראשון, אם היה דין ירוק ככרתי לפסול כל הימים היה לתנא דמתני' לפרש כן להדיא, ומדסתם ע"כ דלדין פסולו משום הדר ואינו פוסל אלא ביום ראשון, אבל צ"ב דר"י איהו פסיל במתני' ירוק ככרתי, ואיהו

והלכה כדבריו שאין זה הדר, וצריך שיהא הירקרקות צהוב נוטה לצבע חלמוני מעט והוא הנקרא גורו"ק, עכ"ל. הרי להדיא דנקיט דירוק ככרתי פסול כר"י, ומ"מ מפרש הטעם משום שאין זה הדר, וקצת משמע שדעתו כעין הדרך שכתבנו לעיל, דלדידן הטעם משום הדר ולא משום גמר פרי, אמנם קשה לומר כן וכנ"ל, וי"ל דס"ל דיש בו ב' פסולים לדידן, גם משום דלא גמר פרי, וכר"י, וגם דל"ח הדר לדידן דבעי' הדר, ואיהו נקט פסול הדר משום שלדידן אין נפק"מ בין פסול הדר לפסול דלא גמר פרי, ואיהו ס"ל דהא דיום שני קיל משאר הימים לענין הדר, הוא משום דשאר הימים אין חיובם אלא מדרבנן, וס"ל דרבנן הקילו גם בפסול ירוק ככרתי, ואחר שכן אין חילוק בין פסול דלא גמר פרי לפסול הדר, ואחר שיש בו גם פסול דהדר, נקט טעם זה, ועיין.

סכום העולה מהנ"ל בדעות הראשונים

(ז) הנה במתני' תנן בסתמא דהירוק ככרתי ר"י פוסל, וק"ל כר"י, וטעם הפסול בירוק ככרתי, בתחילה דנו בגמ' לפרשו משום הדר, אבל מקשו ע"ז דר"י הא ס"ל דל"ב הדר, ומסקו דטעמו דר"י משום דלא גמר פרי, וכתב תו' דאותם שחזרו למראה שאר אתרוגים בתלוש כשרים דודאי גמר פרי, ונראה כונת התו' דגמר פרי שלהם הוא כשנתלשו אף בעודם ירוקים, דהא חזי' שחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, וע"כ דגמ"פ שלהם היה במחובר, וכ"ה ברא"ש ובטור, ועדיין היה מקום לדון שמא קודם שחזרו למראה שאר אתרוגים פסולים משום הדר, דאף דר"י לא ס"ל הדר לדידן דקי"ל דבעי' הדר י"ל דפסולים גם מטעם זה, אמנם סתמות דברי התו' ודאי משמע דכשרים גם קודם לכן, וכ"ה להדיא במהרי"ל ובאגודה ובפסקי התו'.

ובדעת הר"ן והריטב"א יל"ד שמא ס"ל לדידן יש בזה גם פסול משום הדר, שכתבו דמנומר בירוק ככרתי חשיב מנומר במראה פסול, ובפשוטו משמע דפליגי ע"ד התו', דהא לתו' אתרוג שכולו במראה ירוק ככרתי

שם שהכשיר גזול ביום שני וז"ל, ז"ד הרמב"ם דפסק כשמואל דביו"ט שני כיון דהוא דרבנן מותר הגזול, אף על גב דהוי מצוה הבאה בעבירה, הרי דפירש הא דהתיר הרמב"ם גזול ביו"ט שני, דהוא מחמת דהוא דרבנן, אבל במקדש שנטילתו כל ז' מה"ת, גם גזול פסול ביו"ט שני משום מצוה הבאה בעבירה, ולדידה אין קושיה מהירוק ככרתי, דכיון דלא הכשיר הרמב"ם אלא בפסולי דרבנן, י"ל דהכשירו גם ירוק ככרתי אף שפסולו משום דלא גמר פרי, וכנ"ל. אבל עיקר דבריו מחודשים בדעת הרמב"ם, וע"ש בבהגר"א בסעיף ה' דנקט שהרמב"ם והרמב"ן ב' דרכים הם, ונראה דפי' דעת הרמב"ם לחלק בין יום ראשון לשאר הימים מה"ת, וצ"ע.

ולכא' כדרך זה היה נראה עיקר, דהרמב"ם לא הכשיר אלא בשאר הימים בגבולין שהנטילה בהם מדרבנן, ואף דסתם בזה י"ל דסמך ע"ז דמה"ת אין לחלק בין יום ראשון לשאר הימים, אמנם צ"ב דא"כ סתם הרמב"ם ולא פ"י לנו חילוק שיש מה"ת בין יום ראשון לשאר הימים בדין לכם, וצ"ע.

ד. ויש שדנו לומר דשמא פסול דגמר פרי גם יש לחלק בו בין יום ראשון לשאר הימים מה"ת, דגמר פרי הוא מדרשא דפרי, ואינו ממשמעות בעלמא, וכשם שהדר לא קאי אלא איום הראשון, כך דרשא דילפי' מפרי דבעי' גמר פרי, אינה אלא איום הראשון ולא על שאר הימים, וצ"ע.

והנה פשוט דברי הרמב"ן ודאי דירוק ככרתי כשר בשאר הימים, אמנם בדבריו אין זה קושיה, דהוא ס"ל דמה"ת אין חילוק בין יום ראשון לשאר הימים, והא דפסולי הדר כשרים בשאר הימים זה בגבולין שנטילתן מדרבנן, וא"כ לדעתו ודאי י"ל שהקילו רבנן גם בפסול דירוק ככרתי, אף שהוא משום דלא גמר פרי, וכנ"ל.

לשון המאירי ז"ל דפסול ירוק ככרתי משום הדר

והנה המאירי לד' ב' כתב וז"ל, ירוק ככרתי ר' מאיר מכשיר, ור' יהודה פוסל,

לומר שהוא פשוט שהרי בתחילה דנו לפרש פסול ירוק ככרתי משום הדר, ולטעם זה ודאי דל"מ הא דחוזר בתלוש למראה שאר אתרוגים, וא"כ צ"ב שלא פירשו היתר זה, ושמא אחר דמסקו דפסולו משום גמר פרי הוא פשוט, וצ"ע.

והנה ברי"ד נקט דאתרוג הבוסר שנחלקו בו לקמן לו' א' היינו ירוק ככרתי, ושם דנו דלר"ע דפסל אתרוג הבוסר, גם ס"ל דהוא פטור ממעשר, ולכא' אותם שחוזרים בתלוש למראה שאר אתרוגים, חייבים במעשר, וא"כ איהו ע"כ ס"ל כמש"כ התו' דכה"ג כשרים.

והנה לעיל כתבנו לדון במשמעות הגמ' לקמן לו' א' גבי בוסר, דבעיקר הדבר כל דל"ח גמר פרי לענין מצוה ה"ה דל"ח גמר פרי לענין מעשר, ואין לחלק ביניהם אלא משום הדר, דדנו לומר דלר"ע דבוסר פסול משום דלאו גמר פרי, הרי הוא פטור ממעשר, ודחו דדילמא לא פסל למצוה אלא משום הדר, ומשמע דאם היה פסול משום גמר פרי, ה"ה דהיה פוטרו ממעשר, ואם נקיים משמעות זה, א"כ אם ירוק ככרתי פוסל משום דלאו גמר פרי הרי הוא פטור ממעשר, ואחר שכן ע"כ דלא איירי בחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, דהא כה"ג בפשוטו ודאי חייב במעשר, אמנם כ"כ לעיל דאין ד"ז מוכרח שם, וי"ל דעדיפא קאמרי, גם י"ל דלענין בוסר דוקא איירו, וכמש"כ לעיל, ודו"ק.

בהא דהיום רוב אתרוגים הירוקים ככרתי מצהיבים בתלוש, וא"כ צ"ב לדברי התו' במה שנו דהירוק ככרתי פסול

(ח) והנה כבר זכרנו לעיל דיש דבר הצ"ב בדברי התו' דכתב בפשיטות דכל שהאתרוגים חוזרין למראה שאר אתרוגים בתלוש הרי הם כשרים, דודאי גמר פריים בעודם מחוברים, א"כ צ"ב במה שנו במתני' דאתרוג הירוק ככרתי פסול, והרי שמא יחזור למראה שאר אתרוגים בתלוש, ויש מקום לומר דאין ה"נ אינו פסול אלא מספק,

כשר כל דחשיב שנגמר פרי, כ"ש כשרק מנומר במראה ירוק ככרתי, דכיון שהאתרוג נגמר פרי אין נימור של ירוק ככרתי פוסל, ואם ננקוט דפליגי יל"ד בב' דרכים במאי פליגי, י"ל דמודו לסברת התו' דגמר פרי הוא במחובר, ומצד גמר פרי ליכא לפסול בחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, ופליגי לפסול גם משום הדר לדידן, וי"ל דפליגי וסברי דגמר פרי הוא בתלוש, וקודם לזה לא גמר פרי, ולפ"ז י"ל דחשיב מנומר בפסול דלאו גמר פרי, וא"נ י"ל דאחר שכן דגמ"פ הוא במחובר, ודאי י"ל דירוק ככרתי פוסל לדידן גם משום הדר, משום שהוא מראה של אתרוג שלא נגמר פרי, ומ"מ אף שיש קצת משמעות בדבריהם דהוי פסול מראה, אין בזה כדי לחדש פלוגתא, וי"ל דאיירי בירוק שאינו חוזר, וס"ל דיש בזה מנומר בפסול דלא נגמר פרי, ואין לנו מקור דפליגי על התו'.

ובדעת הרמב"ן דכתב דאין פסול ירוק ככרתי בשאר הימים קצת משמע שהוא פסול מראה, דגמר פרי אין שייך בהו כלל, וי"ל דע"כ הוא אגב אורחא שהרי עיקר מראיהם ירוק ככרתי, ואין להוכיח מזה.

ובדעת הרמב"ם יל"ד דנראה דהכשיר ירוק ככרתי בשאר הימים, ובפשוטו ס"ל כן גם בדין תורה, ואין לנו לחלק בדין תורה בין יום ראשון לשאר הימים אלא בדין הדר, לא בדין גמר פרי, אמנם לפ"ז צ"ל דלדידן אינו פסול משום גמר פרי אלא משום הדר, וזה קשה לומר אחר שר"י פסלו משום גמר פרי ולא משום הדר, וע"כ או לדחוק דלא הכשיר ירוק ככרתי בשאר הימים, או שלא הכשיר פסולי הדר בשאר הימים אלא בגבולין שהוא מדרבנן, ולפ"ז י"ל דהקילו גם בפסול ירוק ככרתי.

ובמאירי נקט דירוק ככרתי פסול משום הדר, ויש לפרש כונתו דיש בזה גם פסול משום הדר.

ומ"מ יל"ד ודאי מסתימת הראשונים כולם שלא כתבו כדברי התו' דכל שחוזר בתלוש למראה שאר אתרוגים כשר, וא"א

מחמת שהיה לו גמר פרי, אלא הוא מחמת הצמק והקלקל, ויש לידע אם באמת כ"ה, שבאותו אופן הוא מזהיב מסיבה אחרת.

ואפשר וכן נראה יותר עיקר, דיל"ד לומר דאין להחשיב כגמר פרי במחובר, אלא אם גדולו במחובר מביאו להגמר בעודו טוב וראוי, אבל אם לא הביאו למצב זה להגמר בעודו בטובו, אלא לאחר שכבר מתחיל להצטמק ולהתקלקל, הרי דנים שלא נגמר פריו בעודו מחובר.

והנה לעיל כתבנו לדון בעיקר דברי התו' שכתבו דכל שחזור למראה שאר אתרוגים בתלוש כשר דודאי גמר פרי, אם כונתו לומר שמה שעדיין לא חזר למראה שאר אתרוג, אין זה משום שלא נגמר לגמרי, דמצד גדולו כבר נגמר לגמרי, וחזרתו למראה שאר אתרוגים אינו ענין לגמר פרי, אלא הוא סימן בעלמא דאם חזור ע"כ שגמר פריו במחובר, או דלעולם הא דחזור למראה שאר אתרוגים הוא גמר בשולו, אלא סברת התו', דכל שגדולו הביאו להגמר פריו בתלוש כבר חשיב גמר פרי, והנה אם הוא סימן בעלמא, ואין חזרתו למראה שאר אתרוגים גמר מסוים, קשה לחלק בזה אימתי הוא חזור למראה שאר אתרוגים, שהרי בפשוטו נראה שבשני האופנים הוא חזור למראה שאר אתרוגים מחמת אותה סיבה, אמנם אי נימא דלעולם גם לדעת התו' חסר לו גמר מסוים, אלא שסברתו דכל שגדולו הביאו למצב זה שיגמר בתלוש כבר חשיב גמר פרי, בזה יש לחלק שאין להחשיב כן, אלא אם הוא מביאו להגמר בתלוש בעודו בטובו, אבל אם אינו חזור למראה שאר אתרוגים אלא כשמתחיל להתקלקל אין בזה כדי להחשיב גמרו במחובר כגמר פרי, ויש לדנו שעדיין חסר לו גמר פרי, ודו"ק.

ואחר שכן שמא י"ל דבזמן הגמ' רוב האתרוגים היו חוזרים מיד למראה שאר אתרוגים, ואותם שלא היו חוזרים מיד למראה שאר אתרוגים לא היו חוזרין אלא לאחר שהיו מתחילין להצטמק ולהתקלקל, ומשו"ה פסלו בודאי כל הירוק ככרתי.

אמנם לפ"ז ע"כ צ"ל שאין רוב אתרוגים חוזרים, דאל"כ יש להכשיר מחמת הרוב, וזה צ"ב דהיום רוב ככל האתרוגים הירוקים ככרתי חוזרים בתלוש למראה שאר אתרוגים, וי"ל דבזמן המשנה והגמ' לא היו רוב האתרוגים חוזרים ומשו"ה אמרו בסתמא הירוק ככרתי פסול, ולפ"ז היום יל"ד להכשיר מחמת הרוב, אמנם יש בזה דוחק לומר שנשתנה טבע האתרוגים מזמן המשנה, וכמו"כ צ"ב שמדברי התו' נראה שסתם אתרוגים חוזרים, והיה לו לפרש, ושמא נימא דאיהו איירי כשהתחילו להצהיב, דאל"כ לא ידעי' שיחזור, אבל עיקר הדבר יש בו דוחק דפסול המשנה הוא מחמת הספק לחוד, גם צ"ב דעכ"פ אותו שהתחיל להצהיב יש להכשיר אע"פ שעדיין הוא בכלל ירוק ככרתי, דהא חזי' שמתחיל להצהיב, והיה להם לפרש, וצ"ע.

וכ"כ לעיל דבחזו"א כתב לומר דבזמן המשנה היו בקיאים בטבעיות האתרוגים, והיו יודעים להבחין בירוקים ככרתי בין אותם שיחזרו בתלוש למראה שאר אתרוגים, לבין אותם שאינם חוזרים, ופסול המשנה הוא באותם שאינם חוזרים, וג"ז צ"ב לכאור' דסתמו בזה, והרי לכאור' למה שדנו בגמ' לפסול משום הדר כל ירוק ככרתי פסול אף שהוא חזור למראה שאר אתרוגים בתלוש, כך שא"א לומר דדבר פשוט הוא שאין לפסול אותם שחוזרים, ואחר שכן גם למאי דמסקו דטעמא דר"י משום דלא גמר פירא, היה להם לפרש שאינו פסול כל שחזור בתלוש למראה שאר אתרוגים, וצ"ע.

ויש שדנו לומר דאף שכתב התו' דכל שחזור למראה שאר אתרוגים בתלוש אפי' אינו חזור אלא לאחר זמן מרובה, כשר דודאי גמר פריים מעיקרא, מ"מ אין זה בכל אופן, ושעור יש לדבר, שאם הוא חזור למראה שאר אתרוגים רק כשמתחיל בו צמק וקלקל, אין זה מהני, ובעי' שיחזור למראה שאר אתרוגים קודם שמתחיל להצמק ולהתקלקל.

וטעם הדבר יל"ד בשני אופנים, י"ל שבכה"ג דנים שזה שהוא מזהיב, אינו

דהצהבת האתרוג הוא גמר מסוים, אלא כל שגדולו במחובר הביאו להגמר פריו בתלוש חשיב גמר כבר כשנתלש, וא"כ י"ל שבכ"ה"ג שהיה עתיד לחזור אחר שיתחיל להצטמק אין זה יכול להחשיבו גמור קודם לכן, אבל אם נגמר בפועל ודאי כשר, אמנם י"ל שאינו כן, ועוד דכ"כ לעיל דמשמעות דברי התו' דגמר פרי הוא לעולם במחובר, ואם לא היינו מכשירים אותם בעודם ירוקים היה לנו לפוסלם גם אחר שחזרו למראה שאר אתרוגים, וצ"ע.

ומ"מ אין ברור דיש לנקוט כן, וכל זה בדרך אפשר, ויש לומר כדברי החזו"א שבזמנם היו בקיאים מה חוזר ומה אינו חוזר, גם אפשר שנשתנו בזה הטבעיים, וצ"ע.

אם כל גוון ירוק שלנו בכלל ירוק כברתי או שדוקא ירוק כהה יותר

(ט) והנה גם אי נימא דיש ראשונים דנחלקו על סברת התו', וס"ל לפסול כל שהוא ירוק ככרתי, יש אכתי לדון מה חשיב ירוק ככרתי, ומה חשיב ירוק סתם שהוא כשר, ומדברי התו' נראה שירוק ככרתי הוא כל מה שאנו קורים היום ירוק, וירוק שאינו ככרתי הוא מה שאנו קורים היום צהוב, והירוק בלשוננו, הוא הנקרא בלשון משנה ירוק ככרתי, ולא באו לומר שעור בגוון הירוק עצמו, אמנם כבר הבאנו לעיל לשון רש"י בפסחים לט' א' דכתב וז"ל אינו ירוק מאד ככרתי. הרי חזי' דכרתי הוא ירוק כהה, וא"כ י"ל דדוקא ירוק כזה פוסל באתרוג, אבל ירוק קצת בהיר כשר לכו"ע, וגם אם אין חוזר ממראה זה, [ודברי רש"י אלו הובאו בר"ן שם], וצ"ע.

עוד הבאנו לעיל דהרמב"ן כתב בהשגות ע"ד הראב"ד בהלכות לולב וז"ל פסולין שמנו חכמים באתרוג, כנגדן בלולב והדס וערבה, הודה הרב שהן כשרין, מעתה נקב וחסר כל שהוא ובעל חזוית ונקלף לבן כושי ומנומר ירוק ככרתי, אלו כולן בלולב כשרין הן. הרי דדן בהנך פסולין אם פוסלים בלולב הדס וערבה וקאמר שכשרים, ובכלל הפסולים מנה ירוק ככרתי, והנה לפי

וכהיום נשתנה בזה טבע האתרוגין דגם אותם שאין מצהיבין מיד, פעמים הרבה, חוזרים למראה שאר אתרוגים אחר זמן מרובה, וכמש"כ התו', וחוזרים גם קודם שמתחילים להצטמק, ומ"מ מהניא דרך זה ליישב הא דחזי' דהיום כמעט כל האתרוגים מצהיבים לבסוף, ובזה י"ל דלא כל אופן מהני, ודו"ק.

ולפ"ז היום ג"כ א"א בסתמא לסמוך ע"ז שיצהיב לבסוף שהרי מה שבטוח לנו שכולם מצהיבים לא מהני, דהרבה אין מצהיבים אלא כשמתחילים להצטמק ולהתקלקל.

ואם כנים הדברים יש להסתפק ג"כ במה שמצהיבים היום האתרוגים ע"י דברים חיצוניים אם זה מועיל בודאי, שהרי יש להסתפק שמא בלא זה לא היו מצהיבים אלא אחר שהיו מתחילים להצטמק, ובפשוטו לדעת התו' גמר פרי הוא במחובר דוקא, ואם הכשרנו אותם הירוקים ככרתי מחמת שחוזרים למראה שאר אתרוגים בתלוש, כמו"כ יש לפסול אותם שלא היו חוזרים בתלוש למראה שאר אתרוגים, אף אם לבסוף החזירו בתלוש ע"י דבר חיצוני למראה שאר אתרוגים, ואף שהצורה שמחזיר אותם היא ע"י שינוי בגוף הפרי, ואין זה שינוי חיצוני בעלמא, מ"מ גמר פרי י"ל דנקבע במחובר, שהוא שלב בגדולו, וכל שגדולו הביאו להגמר בתלוש חשיב גמר פרי, ואם לא הביאו להגמר חסר בגדולו ואין זה גמר פרי, ולא יהני מה שהביאו בתלוש להגמר, דאחר שאותו אתרוג לא היה אמור לחזור למראה שאר אתרוגים בתלוש, הרי לא גמר פריו בעודו מחובר.

וכן כתבנו לעיל דמשמעות דברי התו', שאם לא היינו מכשירים אותם גם בעודם ירוקים ככרתי, היה לנו לפוסלם אף אחר שחזרו למראה שאר אתרוגים כיון שגמר פרי לעולם נקבע בתלוש ולא במחובר, ואחר שכן באותו אופן שהוא פסול כשנתלש לא יהני להכשירו אח"כ.

אמנם אין זה מוכרח לגמרי שהרי כל עיקר דרך זה כתבנו שמתיישבת אי נימא

כשהוא צהוב, ולכאור' אין זה ראיה כלל, ועיקר הנדון מה חשיב גמר פרי ומה חשיב עדיין שלא נגמר פרי, ועיין.

עוד ראיתי מביאים מדברי הב"י ביו"ד סימן לח' שכתב וז"ל והרמב"ם כתב בפ"ז מהלכות שחיטה [הי"ח] נמצאת כעין חריות של דקל אוסרים אותה מספק, שזה קרוב למראה האסור, ואני תמיה שבעין חריות של דקל הוא וירד"י בלעז, והיינו ככרתי דמכשרינן בגמרא, וצריך לומר דכעין חריות, אינו כל כך וירד"י כמו הכרתי, אלא הוא נוטה קצת לאמארייליי", וזהו שכתב שזה קרוב למראה אסור. הרי דאף דמבואר בגמ' שם דמראה ריאה ירוק ככרתי כשר, מ"מ כעין חריות של דקל אסור, ופי' הב"י הטעם שאין זה חשיב ירוק ככרתי, שירוק ככרתי הוא דוקא ירוק כהה, אבל כחריות של דקל הוא נוטה לצהוב, ואינו כשר, וא"כ הכא הוא איפכא דאין פסול אלא ירוק כהה, אבל כחריות של דקל כשר, שאינו ירוק ככרתי, אמנם ודאי אינו מוכרח דבכל מקום יתפרש באותו ענין, ואפשר ודאי לומר דהכא הוא בא לומר שהוא גוון ירוק ולא צהוב, וצ"ע.

עוד מוטו בזה משמיה דח"א שליט"א דכמדור' דרוב אתרוגים ע"ג העץ אינם מצהיבים לצהוב ממש, אלא מתחילים להצהיב, והם בגוון ירוק בהיר, וודאי משמע שיכול ליקח האתרוג מן האילן ולברך, ול"מ שצריך לתלוש מן האילן כמה ימים קודם לכן כדי שיעהיב, וע"כ דכל שהוא מתחיל להצהיב והוא ירוק בהיר הרי הוא כשר, וצ"ע בזה.

וכ"כ לעיל דכרתי היום אינו ירוק כהה, וצ"ע.

והנה משמעות התו' ודאי דירוק ככרתי בא לומר שהוא ירוק ולא צהוב, וכן נראה משמעות הראשונים בנדה יט' א' ע"ש ברשב"א בריטב"א ובר"ן, וא"כ בפשוטו היה נראה להחמיר בכ"ז, וצ"ע.

פשוטו דירוק ככרתי הוא כל גוון ירוק שלנו, לאפוקי צהוב, א"כ זהו עיקר מראה לולב הדס וערבה, ומה שייך לדון דיפסול בהם ירוק ככרתי, ויש שדנו ללמוד מכאן, דירוק ככרתי הוא ירוק כהה, ובזה יל"ד לפסול בלולב עכ"פ, אמנם אחר שבהדס ודאי אין זה שייך, י"ל דאגב שאר דברים נקט לה, ואין ה"נ זה ודאי אין שייך שיפסול בהנך מינים כיון שזה עיקר מראהם, גם בלא"ה יל"ד לומר דאין זה שייך בשאר מינים שהרי עיקר פסול ירוק ככרתי הוא משום חסרון בגמר פרי, ואין זה שייך בשאר מינים, אמנם אי משום הא י"ל דהא גופא קאמר, ומ"מ יש לסייע מזה שאגב גרר נקט לה, וצ"ע.

עוד יש לדון בזה מדברי הירושלמי שאמרו על מתני' דהירוק ככרתי פסול בזה"ל, הירוק ככרתן. רבי זעירא בעא קומי רבי אימי, כהן כרתינון, או דדמי להן כרתינון, אמר להן כהן כרתינון. אי זהו ירקרק שבירוקים. ר' לעזר אומר כשעוה וכשושנת קרמל סומכוס אמר ככנפי טווס. אי זהו אדמדם שבאדומים זהו זהירות עמוקה וכא הוא אמר הכין. א"ר פינחס שנייא היא תמן דכתיב ירקרק. ויל"פ דברי הירושלמי שהא גופא נסתפק ר"ז אם הפסול הוא דוקא בירוק ככרתי ממש, אבל אם קצת בהיר מהם אינו בכלל ירוק ככרתי, וכשר, או"ד דירוק ככרתי עיקרו בא לומר מראה ירוק ולא מראה צהוב, וממילא כל שדומה לכרתי ר"ל שהוא ירוק אף שהוא בהיר קצת הרי הוא פסול, ואין כשר אלא מה שנקרא צהוב, וא"ל דאין פסול אלא ירוק ככרתי ממש, שהוא ירוק כהה, אבל ירוק בהיר קצת כשר, והקשה עליו דגבי נגעים שבעי' צהוב בעי' שיהא כשעוה, ולא אמרי' דכל שאינו ירוק כהה ככרתי ממש חשיב כצהוב, וא"ל דשאני התם דכתיב ירקרק, אבל בעלמא כל שאינו ירוק כהה דינו כצהוב, וצ"ע.

ועיין במשכנ"י בתשובה שג"כ כתב לפרש כן דברי הירושלמי, אלא שהוא הוכיח מזה שא"כ ע"כ שהוי פסול הדר, ולא פסול דגמר פרי, דגמ"פ ודאי הוא דוקא

בירורי הלכה

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

בענין סוכה מתנפחת



שאלה: יצרן רוצה לבנות "סוכה מתנפחת". מבנה הסוכה הוא מסגרת של צינורות חלולות מפלאסטיק פיו.סי. רוחב הצינור 22 ס"מ. דפנות הסוכה הם מיריעות רחבות של בד, יציבות, שמוצמדות למסגרת הסוכה. מדחס - מנוע קטן המוצמד למבנה הסוכה, ממלא את הצינורות החלולות, עם אוויר. ובכך בעצם מעמיד את המבנה ונותן לו את הקשיחות. במשך כל ימי החג המדחס מחובר לחשמל, ובמקרה של ירידה בלחץ האוויר, מופעל המדחס באופן אוטומטי וממלא את האויר בתוך מסגרת הסוכה.

תשובה:

סוכה הראויה לשבעה

א] בגמרא סוכה י"ג: 'ירקות וכו' פוסלין בסוכה משום אויר מ"ט כיון דלכי יבשי פרכי ונפלי כמאן דליתנהו דמי. וכתב הר"ן (סוכה ז. ד"ה גרסינן) ומינה דכל דבר העשוי להתייבש בתוך שבעה עד שתהא חמתו מרובה מצלתו אף מעכשיו הוא פסול, ומביאו ב"י סימן תרכ"ט.

ובשו"ע סי' תרכ"ט גבי סכך כתב הרמ"א (בסעיף י"ב): וכל מה שדרכו לייבש תוך שבעה מיד דינינן ליה כאלו הוא יבש. משנ"ב (שם ס"ק ל"ה). ובלבוש (שם סעיף י"ב) כתב: וה"ה כל דבר שדרכו לייבש בתוך ז' וכו' אף מעכשיו הוא פסול דגזרו בו חכמים שלא יבא לידי ביטול מצות סוכה שמא לא יוכל לעשות אחרת תוך החג ויבטל מצות סוכה. ובשו"ע הרב שם סעיף י"ט.

בשו"ע סימן תר"ל סעיף א: לא יעשה הדפנות מדבר שריחו רע או דבר שמתביש תוך שבעה ולא יהא בו שיעור מחיצה. ובביאור הגר"א (שם ס"ק ד'): כמו שכתוב

שם (סימן תרכ"ט) סעיף י"ב בהג"ה, וכל מה כו' דיינינן כו'. ובמשנ"ב (שם ס"ק ה'): רצונו לומר דיינינן ליה כאילו כבר נתייבש, ועי"ל בסימן תרכ"ט סעיף י"ב בהגה ובכה"ל שם.

וראה פמ"ג א"א סימן תרכ"ט ס"ק י"ג: ולכאורה משמע בר"מ (סוכה ה' ג') וטור דהנך דרכן לייבש מן התורה פסול, לא מדרבנן. וכו' ומכל מקום לכתחילה צריך לעשות סוכה ראויה לשבעה מן התורה. (עיי"ש שמעיין אם אפשר לחלק בין דרכו לייבש ולנפול ובין דרכו לייבש ויהא חמתו מרובה).

ב] ולכן בנידוננו, של הסוכה המתנפחת, האוויר שמוחדר למבנה בתחילה אינו מחזיק את הדפנות כדבעי למשך שבעה ימים, אלא המציאות היא שלמשך כ-יום אחד, או 36 שעות המבנה עדיין חזק, ולאחר מכן יורד לחץ האוויר מהסוכה באופן משמעותי, עד שאינו ראוי לשבת בה מפני שהדפנות מתמוטטות. המבנה זקוק לתחזוק במשך שבעת ימי הסוכות דרך החיבור למדחס

שייחשב כאילו שיש כבר עכשיו דופן ראוי לשבעה.

כי אם למשל ילך אדם ויעשה דופן סוכה מעלים שעלולים להתייבש תוך שבעה ויעמיד דלי מים ליד הדופן בכוונה לזלף על העלים בכל יום בכדי שיחזיקו מעמד, האם בכך יהא הדופן כשר מכיוון שיכול לזלף עליו מים ולהחזיקו.

ה) וראה עוד בס' הליכות שלמה (פרק ט"ו הערה 11) גבי נר חנוכה וכן כתב בס' שמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ג הע' כ"ב) מהגרשז"א דיש לחלק בין אור חשמל שבא מתחנת כוח, דה"ז חשיב בשעת הדלקה כמדליק בלא שמן, כיון שרק סומך על זה שבכל רגע ורגע נוצר זרם חדש בתחנה שלא היה כלל בעולם מקודם וכו'. משא"כ אם מדליק פנס המופעל ע"י מצבר אשר הזרם כבר צבור ונמצא בתוכו, שפיר מסתבר שיכולים גם לברך.

וה"נ בנידוננו מה יועיל שיש פוטנציאל של חשמל בשקע, הרי בנתונים של עכשיו בזמן שנכנס החג אין הסוכה ראוי לעמוד לשבעה. ובעיקרי דברים אלו דנתי עם מו' הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א והסכים עמם.

חשמלי עם חיישן שמרגיש ירידה בלחץ אוויר, ומזרים אוטומטית אויר לסוכה.

ג] בנוסף, יש לקחת בחשבון שסוכה כזאת מיועדת לכל סוגי ציבורים מכל הרבדים, ולכל מיני מקומות ואירועים. ויש לחשוש שיהיו אנשים שישתמשו בסוכה ליום או יומיים לאירוע או בטיול או בשדה גם בלי חיבור חשמלי, ויסתמכו על מה שהסוכה עומדת יציב ליום וחצי, ובעצם אינו ראוי לשבעה ולכתחילה אינו ראוי. ראה עוד דברי הלבוש הנ"ל ובדברי ערוך השולחן (סימן תר"ל ס"ק ה').

ד] ואולי יש לדון בזה צד להיתר, מכיוון שהתקע בעצם מחובר לחשמל במשך כל שבעת הימים, ואיה"נ שמהאוויר שהוחדר לתוכו בערב החג לא תוכל הסוכה להחזיק מעמד אבל במציאות מחובר הוא בתקע לחשמל שממלאו כל אימת שנחלש האוויר, אבל מאידך יש לומר שמכיוון שאנו זקוקים ל"דופן" בכדי שהסוכה תהא כשירה ואם אינה ראויה לשבעה אינה דופן וכמ"ש הרמ"א (בסי' תרכ"ט סעיף י"ב וסימן תר"ל סעיף א', ומבואר במשנ"ב שם ס"ק ה') שדיינינו ליה כאילו כבר נתייבש. ומטעם הכוח החשמלי שעתיד לבוא ולהפעיל את המדחס למלאותו אויר אין זה דבר ברור

תיקון המועיל

ו] ולכן, בכדי שהסוכה תהיה ראויה לשימוש לכתחילה, במתכונתה הנוכחית, ישנן כמה אפשרויות שניתן בהן להעמיד את הסוכה:

1] לצרף לכל אחד מ4 ה"עמודים" התומכים בסוכה (צינורות חלולים בקו מאונך), מקל תומך בגובה עשרה טפחים (מטר 1), ואז, אפילו אם חלקו העליון של הסוכה יתרפה, עדיין ישארו דפנות בגובה 7 טפחים, שיעור סוכה כשירה. (אפשרות זו כנראה לא כ"כ מעשית מפני רצון היצרן במבנה קליל ומהיר).

2] בחלקו העליון של הסוכה בארבע פינות המבנה, מוצמדים טבעות שניתן לחברם למסגרת תמיכה שמעל הסוכה, ואז הסוכה שמוחזק באמצעות הטבעות יהיה עמיד למשך שבעה ימים.

3] הסוכה בנוייה בצורה שאפשר למלאות את הצינורות התחתונות (בקו מאונך), במים. בכדי לתת משקל לסוכה שלא תעוף ברוח.

ניתן למלאות את הצינורות התחתונות של הסוכה עם מים שיחלחו וימלאו גם את הצינורות בקו מאונך עד גובה כ 10 טפחים (1 מטר), ואז יהיו דפנות הסוכה ראויים לשבעה. (וראוי לייצרן לסמן את הדופן עד היכן למלאות מים).

מעמיד הסכך

יש להיזהר לכתחילה שהדפנות המחזיקות את הסכך לא יהיו מדברים הפסולים לסכך, כמ"ש המג"א (סימן תרכ"ט ס"ק ט'), שהביא כמה שיטות ראשונים שמקילין במעמיד בדבר המקבל טומאה ולכן בדיעבד שרי, אבל לכתחילה אסור. וראה במשנ"ב (סימן תר"ל ס"ק נ"ט) ובשעה"צ (ס"ק ס'). שלכתחילה נכון להזהר בזה לצאת ידי כל הדיעות. ולכן העמדת הסכך על גבי מבנה הפוליאסטר אינו ראוי לכתחילה.

וראה עוד בה"ל (ריש סימן תר"ל) לחוש לכתחילה לדעת הפוסקים, הריטב"א כ"א: והר"ן י. לדעת הרי"ף דאין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן. וראה עוד מש"כ בשו"ע (סימן תרכ"ט סעיף ז') והמג"א (שם ס"ק ט'). ושו"ע הגרש"ז (שם ס"ק י"א), דלכתחילה יש ליזהר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, אכן בדיעבד או שאין לו שאר דברים קיי"ל דמותר. ובמשנ"ב (שם ס"ק כ"ב).

לכן ראוי שיעמיד קורות - לייסטים, בקרנותיה של הסוכה תחת הסכך שיהיו הם המעמידים הסכך, דזה לכו"ע שרי כבג' סוכה כ"א:.. בה"ל (ריש סימן תר"ל).

ובענין רצועות ה"וולקרו" (סקוטש) שמותקנים מעל הסוכה בכדי לייצב את הסכך. אם הסכך ראוי בעצם לעמוד מאליו, ורצועות הוולקרו משמשים רק כחיזוק לסכך אזי הסכך כשר, כמ"ש בשו"ע (סימן תרכ"ט סעיף ח). משנ"ב (שם ס"ק כ"ו).

השארת חיבור חשמל בשבת

השארת החיבור לחשמל למדחס בשבת ויו"ט אינו בעייתי מכיוון שאין לאדם המשמש בסוכה ולא לפעולותיו בסוכה, שום השפעה על וויסות פעולות המדחס. ונראה עוד יותר קל מהעמדת מיחם חשמלי בשבת שבו נעשים כמה פעולות של הוצאת מים, ובסוכה, אין שימוש ישיר בדופן שעלול לגרום לאיזה שהוא פעולה חשמלית.

ויה"ר שהשי"ת יפרוס במהרה סוכת שלומו עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים.



הרב יוחנן הכהן שבדרון

בענין פתיחת פקק פלסטיק של בקבוק בשבת ופתיחת קופסאות שימורים ושקיות חלב

בהפקק, וכמו במגופה, ואין עליו דין מכה בפטיש.

ומה שכותב שאין מצוי כיום שהטבעת יותר דקה מהפקק, אולי כך הוא בחו"ל, אבל כאן בא"י בהרבה משקאות הנפוצים הטבעת היא הרבה יותר דקה מהפקק, ובאחרים הטבעת מקופלת מלמטה לשנים, אך לא זהו העיקר, אלא שכמעט אינה מחוברת להפקק אלא ע"י נימין דקין, ועומדת לינטל, ולכן לא הוי חיבור.

וסברא זו כתובה הראשונים גבי טומאת היסט, דהדין הוא דכל שאינו במגע (בפנים) אינו במשא, ומ"מ כלי סתום מטמא במשא, וז"ל המאירי נדה דף ה': "אע"פ שאינו בכלל מגע ושאי אפשר לפתחה בלא שבירה, ומ"מ נראה לי שמכיון שעתידות הן ליחלק ומתחילתן עשויות לכך ולא עוד אלא שעושין שריטה עמוקה בהיקף במקום שראוי לחלקן כדי שיהא חילוקן נעשה לשעתו, הרי הוא כמוקף צמיד פתיל שפתיחתו מצויה", כלומר שהוא כמו מגופה הטוחה בטיט דלא הוי חיבור, וכדברי הגמ' בשבת מ"ח ומכות ג' זה חיבור וזה אינו חיבור, ופירש"י דמגופה אע"פ שמחוברת עם טיט לא נקרא חיבור כיון שעומדת לינטל, ומותר לפותחה, וע"ז כתב המאירי דגם כשהוא מתחילת יצירתו, אם עומד לינטל ועוד שעושין בו שריטה עמוקה, הוי כמגופה שאינה מחוברת, וכ"כ הראב"ד בעדיות: (ויובא להלן בע"ה באות י"ז) "דהוי כמגופת חבית", פי' דאין הבדל בין אם נדבקה אח"כ או שנוצרה מחוברת, כיון שניכר שעומדת לינטל אינה חיבור.

אכן בגוונא דהתם שהוא גמר הייצור של האומן, כתב המאירי בביצה ל"ב דאסור לפותחו ביו"ט, דכל שנגמר ייצורו על ידו, גם בדבר שאינו מחובר כלל הוי גמר

(א) הנה הגרשז"א במכתביו שבספר מאור השבת מתיר בשופי ובתוקף לפתוח בשבת פקקי פלסטיק, וכותב ע"ז ב' נימוקים: (א) הטבעת מנותקת כמעט כולה מהפקק ומחוברת רק ע"י נימין דקים, והיא גם יותר דקה מהפקק עצמו, וניכר שהיא נטפלת להפקק וכמו טיט או שעוה שסביב המגופה שמותר לפותחה, שאינה חלק ממנו, (ב) גם לפני הסגירה הראשונה כשהוא עדיין עם הטבעת ראוי הפקק להסגר על הבקבוק, כי יש על הטבעת שיפוע לצד פנים שתוכל להכנס ולא לצאת, ואכן כך סוגרים את הבקבוקים במפעל, ונמצא שניתוק הטבעת אינו מועיל להפקק יותר ממה שהיה בתחילתו, ואינו מכה בפטיש.

(ב) ולאחרונה יצא קונטרס "פיה פתחה בחכמה" להרפ"א פאלק, לדחות את דבריו, על הנימוק הראשון טוען מהא דאיתא בגמ' ונפסק להלכה דהלוקט יבולות שע"ג בגדים הוי מכה בפטיש אף שניכר שאינם מעצם הבגד.

אך באמת אין זה הנידון כאן, דא"כ תיקשי הרי שם מבואר דגם בקיסמין תלושים ממש, וכן בקש הממלא אור כלי, כשמסירן הוי מכב"פ, ואילו בכיסוי הכלים מפורש שבטוח בטיט או קשור בחוט מותר לנתקם ולשוברם, מפני שאינו חיבור.

אכן אין הנידון דומים כלל, דהתם זהו גמר ייצורם של היצור, וכן הצר צורה בחפץ, זהו גמר הייצור של החפץ, משא"כ כאן גמר הייצור הוא דוקא עם הטבעת, ובזה שמנתק אותה הרי הוא מקלקל את גמר הייצור, אלא שהנידון הוא אם הניתוק עושה תועלת שימושית בהפקק, דהוי תיקון מנא, ובזה טען שאם החיבור הוא ניכר שהוא בדבר נפרד, אין נקרא שעושה שינוי מעשה

שוב בסגירה יותר הרמטית, ואח"כ כשירצה שוב לפתוח יפתח בקלות והטבעת שוב תתנתק בשופי, ואיזה צורך יש לפתיחה השניה בזה שהתנתקה בפתיחה הראשונה, נמצא שהפקק רק ירד בדרגתו ולא עלה.

ואם נבדוק נראה שלו יצוייר שיהיה מפעל משקאות שעל כל בקבוק יהיה תלוי שקית עם כמה פקקים חדשים עם טבעות, היו אנשים מעדיפים לקנותם, כדי שאם ישאר להם משקה בבקבוקים וירצו לשומרם למחר יוכלו לסגור אותם הרמטית, ולמחר יפתחו אותם ותתנתק שוב הטבעת, ובאופן שסוגרים רק לזמן קצר, אף שלא יעדיפו אותם, אך גם לא יקפידו ע"ז, ולא יהיה איכפת להם שיהיה הפקק עם טבעת. (ולא נכון מש"כ בפסקי תשובות החדש שא"א להבריג המכסה אלא ע"י הכאה בעוצמה ובכח).

ועוד כי הבליטה הגורמת לניתוק הטבעת נמצאת בסוף ההברגה, ויש סוגים שנמצאת בחוט השערה האחרונה של ההברגה, וסתם בני אדם ממילא אין מקפידים בין שתיית גברא לגברא לסגור בחוזק ובהידוק, ובסגירה רפויה לא תעבור הטבעת את הבליטה ויוכל לסגור ולפתוח בשופי ובקלות בלי ניתוק נוסף.

ומה שכל זמן שלא נפתח פעם ראשונה אי אפשר להשתמש בו שימוש חוזר, אין לו שייכות עם הגמר מלאכה, אלא שהוא קשור בזיקים, כמו שהוא נעול בארון, ולכשיפתחוהו כדי לשתות ממילא יצא ממסגר אסיר ויוכלו שוב להשתמש בו. [ואם לא נאמר כן, גם פקק של בירה היה אסור לפתוח].

ד) ובנוסף לכל הנ"ל, בניסוי שערכנו (גם בסוג שהטבעת עבה) יצאה הטבעת מהבקבוק ע"י דחיקה בסכין ממטה למעלה בלי שום מיתוח והרחבה לצדדים, והוכח א"כ שאילו היתה הטבעת מחוברת כראוי אל הפקק היתה יוצאת יחד עמו בפתיחתו, וכל הניתוק נגרם אך ורק בגלל חולשת החיבור של הטבעת שהוא ע"י נימין דקים

מלאכה, אבל בנידונינו שכבר נגמר ייצורו של הפקק, אלא הנידון הוא על תיקון חדש, שע"ז אמרו בגמ' דבמגופה הדבוקה בטיט ליכא מכה בפטיש, מפני שבעינן תיקון בגוף הכלי ומגופה אינה חיבור, ע"ז חזינן במאירי וראב"ד ועוד ראשונים דגם בחיבור שהיא מעצם היצירה, אם עומדת לינטל, ולדברי המאירי שיש שם שריטה, נקרא חיבור זמני, כמו במגופה שנתחברה אחר הייצור ועומדת לינטל.

ויש להוסיף בזה את דברי האבן האזל בפרק י' מהלכות שבת, שמוכיח מהרמב"ם דכל תיקון שאחרי גמר הייצור של היצור, לא נקרא מכה בפטיש אלא במלאכת אומן, אבל מלאכת הדיוט לא הוי מכה בפטיש, וא"כ כאן שהוא מלאכת הדיוט שפותחין את הפקק ומתנתק הטבעת, לא הוי תיקון כלי ומכה בפטיש.

ג) ועל הנימוק השני רוצה לטעון דאף שאפשר לסגור את הפקק בנקל גם כשטבעתו מחוברת אליו, מ"מ עלה הפקק בדרגת מעלתו ונשלמה מלאכתו יותר כשניתק הטבעת, משום דכל זמן שהיתה הטבעת מחוברת היה הפקק ראוי רק לסגירה, ועכשיו נעשה ראוי גם לפתיחה שניה וגדולה הסרת טבעת.

אולם נדמה שיש כאן טעות בחשבון, שהרי עצם ניתוק הטבעת כשפותח בשביל לשתות הלא הוא דבר המותר, וכל מה שרוצים לאסור הוא בגלל תיקון הפקק לעתיד שיוכלו לפותחו בשימוש השני, ולא תיקן כלום לעתיד, שהרי גם בשימוש השני יוכלו לפתוח ולנתק בנקל בשביל לשתות כמו בפתיחה הראשונה, וא"כ הפתיחה השניה אינה זקוקה להניתוק שעשה בפתיחה הראשונה לא מבחינת ההלכה ולא מבחינת הקושי, ואין הניתוק הראשון עוזר להפתיחה השניה, שהרי יכול להנתק אז בזכות עצמו, ואיזה תיקון יש בניתוק הראשון להפתיחות הבאות. ואילו אחרי פתיחה הראשונה היו מחליפים לו את הפקק לפקק חדש עם טבעת, היה בידו פקק יותר טוב ומעלה, שהרי יכול בקלות ממש לסגור

הגריש"א טוענים דאחר שעשו שם הסימון הוא רוצה לחתוך דוקא במקום זה ונקרא חותך לפי מדה.

והדבר הוא פלא, דבאמת אין מקום החיתוך כלל לפי בחירתו, לא מפני צורך המדה ואף לא לפי שקל ונוח יותר, שהרי אינו קובע היכן יחתך, אלא הוא מסובב את הפקק בלי כוונה על מקום מסויים, והטבע מחייב שבמקום החלש ביותר שם יחתך, וכמו המושך שרשרת בשני קצותיה שבדרך הטבע החוליה החלשה ביותר היא זו שתתנתק, הלזאת חותך לפי מדה יתקריא, ועוד שלא שייך הקפדת מדה כשיש רק אפשרות אחת, כי אינו יכול לנתק בשום מקום אחר אלא במקום הנימין, ואין כאן בחירת מדה. ומה שטוען בקונטרס הנ"ל שאינו רוצה שיחתך יותר למטה מפני שישאר חלק מהטבעת ולא יוכל לצאת כי יהיה צורת וא"ו, אך הכוונה היא שאינו מקפיד אם יחתך יותר "למעלה", אם היה אפשר, וכי שייך לומר שהמחתך מתוך גליל ארוך שבסופו מתרחב קצת, והוא אינו מקפיד על שום מדה בכל אורך הגליל, אלא שאינו רוצה לחתוך במקום שמתרחב, האם אפשר לומר שהי מחתך משום שמשנה מצורת ווא"ו לצורת קו ישר, הס מלהזכיר.

ח) והראיה שאין כאן מכה בפטיש, מהא דכל פוסקי הדורות האחרונים מתירים לפתוח פקק של בירה הנפתח ע"י פותחן, שמתרחב הפקק ויוצא, והלא בדיון מכה בפטיש אין שום הבדל בין אם מתנתק טבעת או שמרחיבים את זר הפקק, כמפורש בש"ס ורמב"ם דאפילו ע"י הכאה אחת חייב חטאת, וכשמה של המלאכה "מכה בפטיש" וכמו שהיה במשכן, ומקשה במנחת שלמה סי' צ"א שע"י שמרחיבים את הפקק נעשה ראוי לשימוש שיוכלו שוב לסוגרו על הבקבוק, והוי מכה בפטיש.

והקונטרס הנ"ל עצמו כשבא להתיר פתיחת פקקי בירה, מעתיק את ביאורו של הגרש"א: "דהשתמשות זו הרי היתה ראויה לה בעצם גם לפני הסרתה מהבקבוק ורק היו צריכים כח חזק לזה, ולא נתחדש כלום

המתנתקים ע"י מניעה קלושה במהלך הפתיחה, וא"כ אין הניתוק גורם כלל לאפשר את הפתיחה ובודאי לא את הסגירה, והכל נעשה אך ורק לסימנא בעלמא שהבקבוק כבר נפתח והוא פגום ואינו מקורי, ואין כאן גמר מלאכה אלא פגם מלאכה.

סוף דבר: כל הדוגמאות שבגמ' ופוסקים מדובר בגמר מלאכה מבחינת גמר ייצור הדבר, כגון סילוק הנימין או הוספת ציורים וכדומה, וכאן גמר ייצור הפקק הוא דוקא עם הטבעת, וניתוק הטבעת היא נסיגה מגמר הייצור, וכל הנידון בזה הוא אם יש כאן הוספת יתרון שימושי ע"י הניתוק, ועדיין לא נמצא יתרון ממשי שיוכל להקרא עי"ז גמר מלאכה ומכה בפטיש.

ה) ואחר שנתברר כל זאת, ממילא ירד גם החשש של איסור מחתך, כי מפורש בגמ' וברמב"ם דמהות מלאכת מחתך הוא דוקא כשהחיתוך נעשה לצורך החלקים הנחתכים, וכאן החיתוך נעשה אך ורק לצורך פתיחת הבקבוק שיוכלו לשתות ממנו, שהרי אין יתרון בהחיתוך לתועלת הפקק, ואין כאן מלאכת מחתך.

ו) ובנוסף לזה, הרי אינו מתכוין לחיתוך הטבעת, כי רוצה לפתוח את הבקבוק ולא איכפת ליה שהטבעת תצא יחד עם הפקק ולא תתנתק, שהרי ראוי גם כך לסגירה חוזרת, אלא שזה פסיק רישיה שמנתק, אבל הרי במלאכת מחתך ליכא דין פסיק רישיה, כמבואר במנחת חינוך במוסך השבת אות ל"ג וז"ל: "ולא שייך פסיק רישיה כי המלאכה אינה מלאכה רק במתכוין למלאכה", וכמ"ש המ"מ והמג"א סי' שי"ח סק"ו גבי מצרף: "אין ראוי לומר פסיק רישיה מפני שכשהוא מתכוין עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל".

ז) והגרש"א כותב הטעם שאין כאן מלאכת מחתך, מפני שאינו צריך להמדה, אלא מה שבוחר לחתוך במקום זה הוא רק מפני שכאן קל ונוח יותר לחיתוך, ובשם

כתוב לאכול "הגרוגרות" שפירושו כל הגרוגרות, אלא "גרוגרות" שפירושו חלק מהם (ע"י ב"ב סט:): ויש גם בראשונים שגרסו "גרוגרת" דהיינו אחת מהן, דמה שמוציא הרי מותר, ומה שנשאר לאיחסון הרי היה כן גם לפני הפתיחה ולא הפתיחה גרמה לה, וכ"כ הלבוש: "להוציא מה שצריך לשבת", שאינו צריך להוריק הכל, וכ"כ בפסקי הרי"ד: כדי לאכול "מהן" בשבת, ואינו מוציא הכל.

(י) אך בקונטרס הנ"ל בונה יסוד עפ"י לשון רש"י בכתובות ו' ע"ב גבי המפס מורסא בשבת אם לעשות לו פה חייב ופירש"י: שמתכוין ליפוחה ולהיות לה פתח זה ליום מחר, ע"כ. והקונטרס מוסיף עוד נדבך דמש"כ ליום מחר הוא לאו דוקא, אלא כל שאינו בבת אחת חייב, ומזה בונה יסוד דמוכרחים להוריק את כל התכולה תיכף ומיד ובבת אחת.

(יא) אלא כשמעיינים שפיר ברש"י שם וגם ברש"י בשבת ק"ז ע"א, מתברר ההיפך הגמור, וז"ל: ואם להוציא לחה "של עכשיו" ואינו חושש אם תחזור ותסתום מיד, פטור ומותר דאין כאן תיקון וכו' ע"כ. וביאור הדברים דאחרי שמוציאים את כל המוגלה שבפצע, כעבור יום נוצר שם מוגלה חדשה, וע"ז כתב רש"י שאם רוצה רק להוציא את המוגלה של עכשיו, כלומר מה שיש שם עכשיו, ולא איכפת ליה שמיד אחרי סיום הוצאת המוגלה יסתם הפתח, פטור ומותר, אבל אם רוצה לעשות לה פה יפה ומתוקן שיהיה מוכן גם ליום מחר, שיוכל להוציא את המוגלה החדשה של יום המחרת, חייב. (וכ"מ בתוס' בדף צ"ד ע"א, שמדובר בליחה חדשה, וכ"מ בשו"ע הרב וחיי אדם).

מבואר ברש"י ההיפך ממש"כ הקונטרס, דדוקא אם עושה פתח המיועד לדברים חדשים שלא נמצאים עכשיו בתוך הכלי, וכגון שרוצה להכניס דברים חדשים בתוך הקופסא שפותח, זה אסור, אבל אם רוצה רק להוציא את הדברים של עכשיו, היינו מה שנמצא עכשיו בתוך הכלי מותר, ואין צריך

בפקק ע"י הרחבתה", ועל מה שנעשה יותר קל ע"י ההרחבה מביא הקונטרס משמו, דאין זה מחמת מעלתו של הפקק אלא מחמת קלקולו ממה שהיה קודם.

ומה יענה הקונטרס על קושית עצמו, שבלי ההרחבה היה ראוי רק לסגירה ולא לפתיחה, ועל כרחו יתרץ דיביאו אז פותחן וירחיבוהו ויפתחוהו, וגם אם בעל כח יפתחנו בלי כלי, אך גם זה ע"י הרחבה.

והלא דברים ק"ו, ומה התם שבלי ההרחבה יצטרכו להתאמץ בכח גדול ולסוגרו, וכשיצטרכו לפותחו יוכרחו להביא פותחן ולעקמו ולפותחו או להתאמץ עד מאוד, ואעפ"כ ליכא בזה משום מכה בפטיש, על אחת כמה וכמה בפקקי פלסטיק, שבלי הניתוק אפשר לסוגרו בקלי קלות ובשופי, ולפתיחה לא יצטרכו להביא פותחן אלא יפתחוהו בקלות, ולכל היותר תנתק הטבעת מעצמה שזה מותר, ואם לא יסגרו עד הסוף יוכלו לפותחו גם בלי ניתוק, בודאי ובודאי שאין בזה משום מכה בפטיש, וממילא אין בזה גם משום מחתך, כיון שאינו לצורך הפקק.

[וגם הנימוק הראשון של הגרשז"א שהטבעת היא יותר דקה מהפקק, שהקונטרס מדחה אותה בנידו"ד, אך הוא עצמו משתמש בנימוק זה בפ"ח הערה ט' כשבא להתיר לנתק המכסה הדק של אלומיניום שעל קפה נמס: "שהרי צורתה דהיא דק וחלוש לעומת עצם הקופסא, מוכיח שהיא איננה כחיבור עיקר הכלי", ושם מדובר שהיה החיבור בעת היצירה].

בפתיחת קופסאות ושקיות חלב

אם צריך להוריקן מיד

(ט) הנה במשנה בשבת קמ"ו שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ובגמ' שם ובראשונים וברמב"ם ובטור וב"י, בשום מקום לא נזכר שצריך להוריק מיד את כל הגרוגרות, ואילו היה דין כזה לא יתכן שלא יזכירו תנאי חמור ומרכזי זה, ולא עוד אלא שלשונה של ההלכה מורה להיפך, שלא

אטום הוי כלי, ומבארים דבריו באופן אחר, עי' בדבריהם.

ונביא את מקורות שאלה זו אם גוף אטום הוי כלי או לא, ויש בזה מחלוקת התנאים, הן לגבי טומאה אם גוף אטום מקבל טומאה, והן לגבי אם מותר לפותחן בשבת ויו"ט, ומבואר בגמ' וירושלמי דהלכות שבת תלוי בהלכות טומאה, ונפסקה ההלכה ברמב"ם ובכל הפוסקים כהתנאים הסוברים דכלי אטום הוי כלי גמור, וכדלהלן:

אם גוף אטום דינו ככלי

ואם הפותחו עושה כלי

(יד) פסק הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פרק ח' ה"ג: כלי חרס שהוא נבוב ככדור ועדיין לא נעשה לו פה וכו' אם הסיטן הזב טמאים, ע"כ. ורבינו חננאל סיים: "כי כלי הוא אע"פ שאין פתוח", והמקור הוא מהמשנה והגמ' כדלהלן:

(טו) איתא בגמ' ביצה ל"ב ע"א, דתנן (עדות פ"ב מ"ה) אלפסין חרניות טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב ר' אליעזר ב"ר צדוק אומר אף טהורות במשא הזב לפי שלא נגמרה מלאכתן, ובהמשך הגמ' ת"ר אין פותחין את הנר ואין עושין אלפסין חרניות ביו"ט ורשב"ג מתיר באלפסין חרניות, ע"כ. ובגמ' שם מבואר דהמחלוקת ביו"ט תלוי במחלוקת לגבי טומאה אם זה נקרא כלי המקבל טומאה בהיסט (אבל באהל לא, מפני שהוא כלי צמיד פתיל שהוא מכוסה), דלר"א ב"ר צדוק דלא הוי כלי וטהור, אסור לפותחו ביו"ט דעושה כלי, ורשב"ג דמתיר לפותחו סובר כת"ק דבאטימותו הוי כלי ומקבל טומאה, ואינו עושה כלי ע"י הפתיחה.

(טז) ובפירוש אלפסין חרניות כתב רש"י שהן קערות שעדיין לא חקקו בהן תוך, אולם ר"ת ור"ח ורשב"א ורא"ה ורבינו פרץ והר"ן והמאירי ועוד שמובאים להלן, פירשו שהן כלים סתומים שעדיין לא נפתחו, וז"ל המאירי: קערות של חרס שעושין אותן חלולות ועגולות בלא שום פתח אלא שהם כעין כדור, וכשמתנגבות מעט חולקין אותן

להוציא הכל בבת אחת, אלא יכול להוציא רק חלק מהגרוגרות והשאר יוציא אח"כ, וכלשון המשנה והפוסקים. (ופשוט שהמדובר בדברים שמותר לפתוח, דהיינו להשו"ע דוקא בכלי גרוע כמוסתקי, וכבר כתבו דכלים חד פעמיים וגם קופסאות שימורים מוגדרים כמוסתקי, וגם צריך להיות פתח שאינו יפה).

(יב) וכ"כ להדיא רבינו ירוחם נ"ד ח"א וז"ל: שובר אדם חבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יכוין לעשות כלי, כלומר לתקנה בשבירת פיה כדי שיהא יותר טובה להשתמש "ולשים בה שום דבר", כך פשוט בשבת וכן פשוט בביצה, ע"כ, מבואר להדיא שרק כשראוי לתשמיש של דברים חדשים הוי עשיית כלי אבל כל שהוא רק להוציא מה שיש בה אף שאינו בבת אחת לא הוי עשיית כלי.

[ובשו"ת אור לציון, ח"א סכ"ד מוכיח מהתוספתא דכלים ב"מ פ"ו ה"א, חותל של תמרה שהוא עתיד לאכול התמרה ולזורקו טהור, חשב להכניס ולהוציא בו מן הבית ומן השדה טמא, ופסקה הרמב"ם בפ"ה ה"ז, וז"ל: שחשב לאכול מה שבתוכו ולזורקו טהור, ומשמע דדוקא אם משתמש בו להכניס ולהוציא דברים חדשים מן הבית ומן השדה הוי כלי, אבל אם רק אוכל מה שבתוכו ולאחר גמר האכילה זורקו לא הוי כלי, ואי"צ להוריק מיד את מה שבתוכו אלא אחר שגומר לאכול זורקו].

פתיחת גוף אטום

(יג) הנה חלק גדול מאיסוריו הרבים של הקונטרס בנוי על יסוד שהפותח גוף אטום הריהו עושה כלי וכמו שיצר את כל הכלי דמי, מכיון שגוף אטום אינו כלי ועתה נעשה כלי, (עד כדי כך שהוא מחייב סקילה את האוכל איגלו בשבת וכדומה), ומקורו מדברי החזו"א בס' נ"א, אולם בספרים של זמנינו יש שמיישבים דברי החזו"א דודאי לא יתכן שהם כפשוטם, שהרי באותו מקור שציין לתוס' בביצה ל"ב מבואר להיפך שגוף

וביפה תואר ועץ יוסף: כאלפס וכיסויה היצוקים בדפוס כאחד בעת עשייתן ואח"כ נחתכין במגירה, ובפירוש מהרז"ו: שהיוצר של כלי חרס עושה תחילה הכלי עגולה ואטומה חלולה, ואח"כ חותך החלק העליון של הכלי ומתקן ממנה הכיסוי, ומכל זה ברור דגוף אטום הוא כלי.

(יט) ולגבי ההלכה בהלכות יו"ט כתב הגמ"י שם בפ"ד בשם הרי"ף דאין הלכה כהמשנה בביצה ל"ב, כיון דהגמ' אוקמה כתנא יחידאי, והטור וש"ע הביאו את המשנה להלכה רק עפ"י פירש"י, דחוקק בו בית קיבול, וזה עושה כלי ממש ולכן אסור, אולם הרמב"ם בפ"ד מהלכות יו"ט כותב, אין פותחין ביו"ט שני כלים המחוברין יחד.

והקשה בשער המלך שם דפסקי הרמב"ם סתרי אהודי, דפסק בהלכות טומאה דלא כר"א ב"ר צדוק, אלא דכלי אטום הוי כלי והפותחו אינו עושה כלי, והלא בגמ' תלו הלכות שבת ויו"ט בהלכות טומאה, ולמה אוסר לפותחם ביו"ט, ותירץ דהגמ' מדמהו להלכות טומאה רק לגבי זה שאין כאן עשיית כלי כיון שהוא כבר כלי מקודם, אבל לא לעצם האיסור שהוא אסור ביו"ט, וכ"כ בשפ"א, וכן הוא במאירי שם שהוא אסור ביו"ט.

והביאור הפשוט הוא דאכן מכיון שלפני הפתיחה הם כבר כלי, אין כאן מלאכה משום הפיכת גולם לכלי, אבל בשבת ויו"ט יש עוד מלאכה שאיננה תלויה בהלכות טומאה, וזהו גמר מלאכה, שאפילו דבר שהוא כבר כלי ועושין בו שיפוץ אחרון חייבין משום מכה בפטיש, וא"כ הפותח כלי זה אף שאין דינו כעושה כלי חדש, אבל הרי הוא מכה בפטיש, כיון שהוא גומר את מלאכת הייצור אף שהוא כבר כלי, [ובמרכבת המשנה ועוד אחרונים כתבו דהרמב"ם אוסרו רק מדרבנן, כמשמעות לשונו שהוא "כמתקן" מנא, שמחזי כמתקן].

והלא דברים ק"ו, ומה התם דמתחילת יצירתו היה כלי אטום ככדור ולא שימש לכלום, מ"מ כיון שעומד להפתח ולקבל,

לשנים, ות"ק סובר דהוי כלי גמור וטמא בהיסט, וכ"כ בנדה דף ה'.

ור"ת והר"ח הוכיחו כן מהתוספתא והירושלמי כאן, תני לפסים סתומות עשאו בעיו"ט לא יפתחם ביו"ט מפני שהוא כמכשיר כלי ביו"ט, תמן תנינן על לפסין ארוניות וכו' ומביא המחלוקת הנ"ל של ר' אליעזר ב"ר צדוק, ומסיק דהמחלוקת ביו"ט תלוי במחלוקת בטומאה, וביאר בפני משה, כלי חרס סתומות והן עשויין כמין כדור חלול מבפנים וכו'.

(יז) ובמשנה בעדיות שם, שהביאה הגמ' בביצה, פירש הרמב"ם: שאין להם אויר ולא דרך פתח אלא כמו כדור נבוב ור"א ב"ר צדוק סובר שזה לא נגמרה מלאכתו הואיל ונשאר בו שום דבר לעשות אחר הבישול, והוא לחלק אותו, ואין הלכה כרבי אליעזר ב"ר צדוק, לפי שעיקר בדינו שכלי חרס כיון שנתבשל מתטמא, ובשולו הוא גמר מלאכתו, עכ"ד הרמב"ם. וכ"כ הר"ח בביצה: וקו"ל כלי חרס סתום וכו' אבל מטמא במשא הזב, כי כלי הוא אע"פ שאין פתוח, וכן פירש הר"ש: לפי שהן סתומות כמין ארון שהאלפס וכסויה נעשו יחד, כדאמרין בב"ר גבי יצירת שמים וארץ כאלפס וכסויה נבראו, ע"כ. וכ"כ הערוך והרע"ב ותויו"ט ותפא"י ועוד.

וכ"כ שם הראב"ד: שהן סתומות כעין ארון, שהאלפס וכסויו מחוברים בשעת עשייה וכשמייבשים אותם מגרדים אותן במגירה וכו' אבל ת"ק סבר חתיכה לאו חסרון מעשה הוא דהוי ליה כמגופת חבית. וראיה לזה הפירוש, הא דגרסינן בבראשית רבה (פ"א) וכו' כאלפס הזה וכיסויה נבראו וכו' אלפס וכיסויה דרבנן לעשותן בבת אחת, ע"כ. ומבואר דכלי אטום כלי הוא, וחיתוך המכסה אינו חסרון מעשה ואינו עושה כלי, אלא כפותח מגופה.

(יח) וז"ל הבראשית רבה (א טו) אמר רבי שמעון בן יוחאי וכו' שאני אומר שניהם לא נבראו אלא כאלפס וכיסויה, ופירש"י: כאלפס שעושין אותו עם כיסויו יחד,

והאופן השני, אם הדרך להשתמש בו לשימוש חוזר, להכניס בהם דברים חדשים, דבזה הוא מכשירם לכלי חדש, והוי תיקון מנא, אבל בלאו הכי אם רק משאיר לזמן את מה שהיה שם קודם, אינו מתקן שום דבר, ועליו אמרו חז"ל במשנה, שובר אדם את החבית להוציא ממנו גרוגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, דהיינו לשימושים חדשים.

ולפי דברי האבן האזל שהובא לעיל באות ב' שהוכיח מהרמב"ם דכל שאינו גמר יצירת הכלי, אין מכה בפטיש אלא במלאכת אומן, א"כ כל פתיחות חלב ושקיות ממתקים וכל הדומה להם, אין עליהם דין מכה בפטיש כלל.

ובהרבה קופסאות שימורים יש בהם חריץ עמוק כ"כ שאינו צריך כלל חיתוך אלא נפתח במשיכה ביד, ובזה ודאי דאין כאן מעשה של עשיית כלי או תיקון כלי, וזה ודאי מעשה הדיוט. (וע"ע לעיל באות ב' מדברי המאירי), ולא שייך לטעון שזה פתח יפה, דבמשנה מפורש "שלא יתכוין" דהיינו שבכוונה מייפה את הפתח, ואז אסור, שזה מורה שרוצה לתקנו בשביל שימושים נוספים, אבל כאן מעצמו יוצא הפתח כפי החריץ ואין כאן שום כוונה לעשיית ייפוי, וכפי שבאמת ברור שאינו מתכוין לתקנו עבור שימושים נוספים, ומחתך ודאי שאין כאן שהרי חותך עד הסוף ואינו מחתך בין חלקים, וגם אינו משנה מידת הכלי, וגם הטעם דלעיל אות ז'.

וכל כללי היסודות שקבע הקונטרס, דבעשיית פתח צריך להוריק התכולה "במעמד אחד", ובפתיחת גוף אטום צריך לשפוך הכל "בבת אחת", הם כללים ללא מקורות, אלא בין כשהותר עשיית פתח ובין פתיחת גוף אטום, אין צריך להוריק לא בבת אחת ואף לא במעמד אחד.

הוכחות דמתני' דשובר אדם

מייירי בחבית אטומה

(כא) והנה ברור מכמה וכמה הוכחות שהמשנה דשובר אדם את החבית מייירי

כבר דינו עתה ככלי גמור והפותחו אינו כעושה כלי, כ"ש קופסאות שימורים שהיו פתוחים מעיקרא וקיבלו אל קרבם מלא חפניים מאכלים ואח"כ אטמו אותם כדי לשמור עליהם שלא יתקלקלו, ובאטימותם הם משמשים בשימושי כלי וממלאים תפקידם באמונה, ואדרבא תכלית תשמישן הוא דוקא באטימותן, כ"ש וכ"ש שהם כלים גמורים והפותחן אינו כעושה כלי [וגם ר"א ב"ר צדוק לא דיבר באופן זה].

ולגבי שקיות של ניילון, כגון חלב ושוקו ורשת ואריזות ממתקים של ניילון ושל נייר וכל כיוצא בזה, יש לציין עוד לדברי הט"ז והמשנ"ב וכה"ח בסי' קנ"ט ס"ד, בביאור דברי הגמ' והפוסקים והשו"ע, דכל כגון דא שבריקנותם מתקפלות הדפנות זו על זו, אין עליהן תורת כלי כלל, וכ"ש כשמתקפלות לפקעת של כלום, וא"כ גם אם באטימותן אינן כלי אך גם בפתיחתן לא יהיו כלי, ולא שייך לומר שעשה מגולם כלי, כי גולם היה וגולם ישאר לעולם ועד.

(כ) נמצא דכל מה שהקונטרס אוסר ומחייב חטאת, לכל אורך הקונטרס, על הפותח גוף אטום שבזה הוא מהפך גולם לכלי, הוא נגד המשנה והברייתא והגמ' והפוסקים, כי כלי אטום כלי הוא וחייבים עליו משום סותר, והפותחו אינו עושה כלי, וכ"ש במוסתקי, וכ"ש דכ"ש בשקיות ניילון, שאין כאן לא בונה ולא מתקן מנא מחמת הפיכת גולם לכלי.

אלא שהנידון בזה הוא משום גמר מלאכה, וזה שייך באחד משני אופנים, או שהוא גמר הייצור של היצרן, ודבר זה אינו בקופסאות שימורים וחלב ורוב הנידונים שאוסר הקונטרס, שאינם גמר הייצור, כי גמר הייצור של המפעל היה בסגירת ואטימת הכלים האלו כדי שהמאכלים יישמרו בתוכם, והאדם הפותחם הוא עכשיו בשלב של "פירוק היצירה" כדי להוציא את התכולה בשביל לאכול, והוא מה שהתירו חז"ל לקלקל לצורך שבת.

שאם הוא כלי שאינו חשוב (ולרמב"ם ורי"ף גם בחשוב) יכול לשוברו ולהוציא העירוב, ונלמד ממשנתנו, הרי שהמשנה מיירי בכלי אטום, ומותר ע"י פתיחה דרך קלוקל להוציא כמה גרוגרות ולהשאיר לאחר זמן, ולשו"ע דוקא בכלי מוסתקי, וכתבו הפוסקים משום דבכלי חשוב הוי סותר, דבכלי אטום שייך סותר.

ואין לחלק ולומר דהתם היה בתחילה מפתח ונאבד אח"כ, דמאי שנא, הרי גם בקופסאות שימורים היה בתחילה פתח שהכניסו דרכו את המאכל, ואח"כ נסתם, אף כאן בשעה שנאבד המפתח נסתם הכלי שא"א להשתמש בו אלא ע"י שבירה, ולעיל הובא מאלפסין חרניות שמתחילת יצירתן היו אטומים ואעפ"כ אין בפתיחתן משום עשיית כלי.

(כה) ומה שכתב רש"י בביצה ל"ג שובר אדם חבית "מגופה שיש בה גרוגרות", א"א לפרש שיש להחבית פתח ועליה מגופה, שהרי אין שום פשר להלשון הזה, וכי הגרוגרות מונחות בתוך המכסה, וא"א לפרש דתיבת מגופה קאי על שובר, כלומר שובר אדם חבית, מגופה, [ששובר את המגופה], ואח"כ ממשיך רש"י, שיש בה גרוגרות, וזה קאי על החבית, (וכמו שהעתיק בטעות המעתיק של רש"י על הרי"ף, אך הרי"ף העתיק כצורתה) חדא דלא מתפרש כן, ובעיקר דא"א לומר כן, דאין זה אמת, שהרי שבירת המגופה הוא היתר גמור, כמפורש במשנה כלים פ"ג ובגמ' וברש"י בכמה מקומות דמגופה אינה חיבור, ואי"צ שיהיה דרך קלוקל בנקב שאינה יפה, והרי במשנה ממשיך ובלבד שלא יתכוין וכו', וגם מה מקשה בביצה שם מזה על קוטם קיסם, הרי כאן פותח מגופה שאינה מחוברת, ולא צריך לאוקים במוסתקי.

ועוד דברישא של המשנה איתא שובר אדם את החבית, ובהמשך איתא אין נוקבין מגופה, ומוכח שברישא לא איירי במגופה, וכן בשבת מ"ח ובמכות ג' דאיתא מה בין זה למגופת חבית, ופירש"י דהכוונה על

בחבית סתומה ואטומה בדבק או במסמרים, וא"א להוציא ממנה הגרוגרות רק ע"י השבירה הזו, כ"כ להדיא המאירי בביצה ל"ג: שובר אדם "חבית סתומה" וכו', וכ"כ בשבת קמ"ו שא"א להוציא הגרוגרות, וכ"כ בכפות תמרים סוכה ל"ג דאין שום פתח להחבית להוציא הגרוגרות, ולא מיירי המשנה באופן של הברייטא דמתני' ראשה בסייף דיש להחבית מגופה המותרת בפתיחה בשבת.

(כב) וכן ברור מדברי הר"ן והרשב"א ועוד ראשונים ומובא בב"י, שמקשים על רש"י דמותר משום מקלקל, הרי מקלקל הוא פטור אבל אסור, ותירצו דמשום צורך שבת התירו, ואילו היה מיירי המשנה כמו הברייטא דיש מגופה להחבית, איזה צורך שבת יש בזה, הרי יכול להוציא הגרוגרות דרך המגופה, ובשלמא במתני' ראשו יש לו צורך בשביל עין יפה, אבל כאן איזה צורך יש לו, ומוכח דאין שם מגופה, אלא היא אטומה.

(כג) ועוד מוכח להדיא מדברי הגמ' בביצה ל"ג דמקשה הגמ' על הא דקוטם קיסם שאסור, ומאי שנא מהא דשובר אדם חבית, ואילו היה מיירי דוקא כשהחבית פתוחה מלמעלה אבל בסתומה אסור מפני שהוא עושה כלי, א"כ מאי מקשה הגמ' כלל, הרי בקיסם הוא עושה כלי וגם בחבית אסור באופן שהוא עושה כלי, ואין כאן קושיא, אלא ודאי דמיירי בחבית אטומה, ואעפ"כ מותר בפתח שאינו יפה.

(כד) ועוד הוכחה מוכרחת, דהנה הירושלמי ותוס' והר"ן והרא"ש והרשב"א וכל הראשונים פה אחד, לומדים ממשנתנו דעירוב הנמצא בכלי נעול ונאבד המפתח עירובו עירוב, מפני שיכול לשבור את הכלי ולהוציא את העירוב, כמו שמותר לשבור את החבית, ושם ודאי דמיירי שאין הכלי פתוח מלמעלה, דא"כ הרי יכול להוציא משם את העירוב, אלא שהוא כלי אטום, וכתבו שם תוס' והרא"ש דע"י המנעול הוי כתקוע במסמרים שא"א להוציא ממנו אלא ע"י שבירה, והוי כלי סתום ואטום, וע"ז פסקו

מתכוין לעשות כלי וליפות את הפתח, וכ"כ בשעה"מ פ"א ה"ז, ולא נזכר בשום מקום מושג כזה של השחתת הכלי, (והחזו"א מזכירה רק גבי מעטפה דכיון שגם בחול הדרך לפותחה ע"י מעשה קריעה ואעפ"כ ממשיכים להשתמש בה, וא"כ אין הקריעה כמקלקל שהרי זה דרכה ולא נתקלקלה, לכן כתב בדרך אפשר שבנדון ההוא צריך לקלקל יותר מבחול, שלא יוכלו להשתמש בה להכנסת דפים חדשים).

(כז) עוד יש להביא מדברי החיד"א במחזיק ברכה והביאוהו השע"ת והכה"ח, שהעידו על מהר"א יצחקי שהתזו ראש הקנקן שהיה "חתום וסתום בדבק", והיינו שהיה חיבור גמור כחיבור הבדיל והעופרת (וכ"כ ברוח חיים למהר"ח פלאג"י שזה היה חיבור גמור ולמד מזה להתיר פתיחת קופסאות סרדינים), וכולם התירוהו על אף שזה פתיחת גוף אטום, והשע"ת הביאו בקיצור, והמע"י במקור הדברים במטה יהודה ובמחזיק ברכה וכן בכה"ח שהביאם בשלימות, יראה שאין המדובר שם בהתזת מגופה, אלא בדוקא באו להעיד על שהתז את עצם צואר החבית, ולכן הדגיש שהיה חתום וסתום בדבק שהוא חיבור גמור, והביאוהו לסיוע לשיטת המטה יהודה (וכ"מ בפרישה) שחולק על המג"א וסובר שהשו"ע בס"ו בדין התזת ראש גוף החבית מתיר גם בכלי שאינו מוסתקי, מפני שאינה סתירה גמורה, כי החבית נשארה בשלימותה ורק נתקצרה מגובהה, [ובספר פסקי תשובות לא ראה את מקור הדברים וגם לא את הכה"ח], וחזינן מכל אלו הפוסקים שאף אחד לא ראה שום נידון בזה שפתח גוף אטום, דודאי אין בזה שאלה.

(כח) ואין שום טעם וסברא למה שהוכיח הקונטרס דכמו שהקוטם קוסם לחצוץ בו שיניו אף שהוא לזמן קצר בלבד חייב חטאת מפני שעושה כלי, כך גם הפותח כלי אטום כדי להשאיר בו האוכל אף לזמן קצר מאוד חייב משום עושה כלי, ואפי' פותח שקית שוקן ושותהו בבת אחת חייב חטאת מפני שנמשך "כמה רגעים" שנשאר השוקן, וכן

הברייתא דמתזו ראשו, ולא על המשנה, דהמשנה לא מיירי במגופה.

ומכל זה ברור דמש"כ רש"י "מגופה שיש בה גרוגרות" פירושו כלי סתום, שנקרא מגופה, דכמו שמגופה סותם חבית כך חבית סתומה נקראת מגופה, וכן פירש הערוך ערך גף (השני) שהוא מלשון המשנה כלים פ"ב מגופת היוצרים, פי' הטיט של עושי כלי חרס שהוא סגור, ובר"ש וברא"ש פירשו שהוא כלי הנקרא מגופה.

ועוד מצינו בחז"ל שקראו לכלי, מגופה, כגון בתוספתא פ"ב דביצה ובירושלמי שם, שהיו מניחין את המוגמר במגופה, ויתכן שרש"י קראו מגופה, משום דבגמ' שם איתא דמיירי בגרוגרות דרוסות, ופירש"י, דרוסות בעיגול, והעיגול הזה עשוי כמגופה, והיו סוגרים אותו בדבק או במסמרים, ואח"כ היו צריכים לשוברו כדי להוציאם.

(כו) ואי אפשר לומר דהמשנה מיירי כשמשבר ומשחית לגמרי את החבית, שהרי בהמשך המשנה כתוב ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ופירש"י והראשונים והטור ואו"ז ומ"מ ועוד, שלא יתכוין לנוקבה יפה בפתח נאה, הרי מדובר בשבירה של פתיחה, שע"ז שייך להזהיר שלא יתכוין שהפתח יהיה יפה ונאה, אבל כששובר את כל החבית לחתיכות לא שייך אזהרה זו, גם בתוס' כשלומדים מהמשנה לדין עירוב כותבים: והלא יכול לשבר "ולפתוח" את המגדל וליטול את העירוב, וברור שמדובר בשבירה של פתיחה, והמפורש ביותר הוא בתוס' ביצה ל"ג בשם רש"י על הא דמוקים שם את המשנה במוסתקי, וז"ל: דלא חיישינן לתיקון כלי דהואיל ורעועה הרבה יחוס עליה דשמא יקלקל החבית ועושה נקב לכל הפחות שיוכל ע"כ, הרי מבואר דמיירי שהשבירה היא לעשות פתח ונקב, ולא שבירת והשחתת הכלי, ואדרבא הוא נזהר שלא תשבר הכלי וזהו המעליותא של מוסתקי, גם הרא"ה בביצה ל"ג והמאירי שם ור' נחמן בן הרמב"ן כולם כתבו שמיירי שע"י השבירה נעשה פתח לכלי, ואעפ"כ מותר אם מתכוין רק להוציא גרוגרות ולא

בהשקית או הקופסא, כי מקודם היה כלי סגור המחזיק את החלב ועתה נעשה כלי פתוח המחזיק את החלב, וזהו מצב חדש, כי יש אפשרות להוציא את החלב, ואף שאינו גמר הייצור אך הוא מצב חדש.

אך הטענה מלבד חוסר ההיגיון שבה, היא מופרכת מהברייתא והגמ' והפוסקים, דאיתא בברייתא שהובא בגמ', מביא אדם חבית של יין ומתיו ראשה בסייף ומניחה לפני האורחים בשבת ואינו חושש, דלעין יפה מתכוין להראות נדיבות לבו לפני האורחים, והלא דברים ק"ו, דשם היה יכול לפתוח את המגופה, אלא בגלל שאינו מכובד לכבד אורחים בכלי שפיה צר, לכן הוא מתיו ראשה, והוא כוונה עושה שיפור בצורת החבית, והוא שיפור יותר גדול מהא דצר צורה בכלי, מ"מ כיון שאינו גמר הייצור מותר, ואף שעושה זאת כדי שתהיה להחבית פה יותר רחב ועין יפה, ואילו היה לצורך עשיית פתח קבוע אסור אפי' להרחיב את הפה הקיים, וכאן מותר להתירו שיהיה פיה רחב שיוכל להתכבד בה לפני אורחיו, וכל המטרה שלו הוא לחדש "מצב חדש" להחבית ולשפרה מחבית שפיה צר ואינה עין טובה לחבית שפיה רחב המראה נדיבות לב, ואעפ"כ מותר ואינו חושש, מפני שסוף סוף התכלית היא להוציא את היין ולא לבנות פתח קבוע. וא"כ כ"ש וק"ו בפתיחת חלב או קופסת שימורים שכל המטרה היא אך ורק בשביל להוציא, וכל המצב החדש שנוצר כל התועלת הוא רק אפשרות ההוצאה (ובפרט כשאין הנקב יפה), ולשאר דברים יש כאן "מצב חדש" לריעותא, כי תפקיד הקופסא היא לשמור על המאכל שלא יתקלקל, ומעתה הוא יתקלקל, ושקית החלב נעשה חיגר היוצא בקב שלו, שצריך כלי אחר להחזיקו, א"כ בודאי ובודאי שפותחה ואינו חושש, [ושם ודאי אינו מוריק את היין שהרי מפורש שמניחה לפני האורחין, ומתכבד בה]. ומהלשון דלכתחילה, מביא אדם וכו' משמע שהיה הדרך לעשות כן, שהרי לא בא התנא

באיגלו ובממתקים, ולא עוד אלא אפי' פותחו ע"מ לגמור אותן ברגע אחד "למה לא נגזור" שמא ישאיר לאחר זמן, עכתו"ד הקונטרס.

וכל הדמיון לקוטם קיסם אין לו טעם, דשם הוא מכשיר את הקיסם ועושה אותו לכלי הראוי לחציצת השיניים, והוי כעושה הכלי, אבל כאן האם פתיחת הכלי הכשירה אותו שיוכל לאחסן את המאכל הנמצא בפנים, הרי היה שם מעודו עד היום הזה, גם כשהיה סגור, ומה הקשר בין הפתיחה להחזקת האוכל לזמן אחר, ואיזה כוונת עשיית כלי שייך לייחס לו בזה שדעתו להשאיר שם שיירי אכילתו ושתייתו שהיו שם מקודם, [וגם מה שמציינים לדברי הריטב"א במכות ג' שביאר את דברי רש"י בפתח בית הצואר דזה חיבור, מפני שאין לו פתח אחר להכניס ראשו, גם שם מדובר בפתח ע"מ שיוכל ללובשו ולא ע"מ להשאיר שם דבר שהיה שם מקודם, וגם במתיו ראש החבית כתב הריטב"א דהוי פתח יפה ואפשר להכניס דברים חדשים, ולכן ביאר את החילוק דכיון שיש שם פתח נוסף אפשר להכניס דרך שם, אבל הכל מדובר רק על הכנסת דברים חדשים].

כט) ולגבי מלאכת קורע טוען הקונטרס שהכלי נעשה חשוב יותר בזה שהוא פתוח, שאפשר להוציא ממנו משקה, והוי קריעה של תיקון, וגם זה הוא הגיון הפוך, וכי יאמר אדם שבקבוק פתוח שנאבד פקדו הוא חשוב יותר מבקבוק סגור, מפני שאפשר להוציא ממנו משקה, הרי בכל עת הנצרך אפשר לפתוח ולהוציא, וכן שקית חלב וקופסת שימורים, הסגורה חשובה יותר ומעולה יותר ויקרה יותר מהפתוחה, ועצם האפשרות להוציא המאכל הרי מותר לפתוח בשביל להוציא, ולא הבדילו חז"ל בין הוצאה מהירה להוצאה איטית. ועל עצם הכלי יש כאן קלקול גרידא.

ל) עוד ביאר הקונטרס לאסור השארת החלב בשקית (גם כשאין נידון של פתיחת גוף אטום), והוא שהפתח עובר על איסור תיקון מנא, כי הוא עושה "מצב חדש"

(ג) וכמובן שאין העיקר פלפול הסברות, אלא המקורות וההוכחות מהמשנה והגמ' והראשונים והפוסקים שהובא לעיל, דכל שאין הדרך להשתמש בו לתשמיש נוסף של דברים חדשים, מותר לפותחו ואין צריך להוריק מיד את כל תכולתו, אלא יכול להוציאו לאט לאט כפי צרכו, כמשמעות המשנה שנוטל רק כמה גרוגרות, ומיירי בחבית אטומה.

(ד) ויסוד ההגדרה בדינים אלו כותב הריטב"א בשבת ק"מ, גבי השאלה אם לכסכוסי כיתנא מתכוין וכו', וז"ל: פ"י לאו דוקא מתכוין דא"כ נשאל את פיו, אלא ה"ק מהו עיקר המעשה בכך שיהיה המעשה האחר טפל, עכ"ל. כלומר דאין אנו דנין מה חושב האדם עכשיו, דא"כ אפשר לשואלו ומה האיבעי בגמ'. (וכן באיבעי אם לפיתחא מתכוין או לעין יפה), אלא הנידון הוא על דרך העולם בצורת מלאכה זו, מהי "המטרה" של המלאכה, שזהו העיקר, ומהו רק בדרך אגב, וזהו הטפל. (אמנם בקוטם קיסם ששניהם באותה צורה, שם תלוי במחשבה, כדאיתא ברש"י ביצה ל"ג ע"ב ד"ה בקשין וד"ה והתנן, דזה תלוי במחשבה וזה תלוי בצורת המעשה, ואעפ"כ מקשים מזה על זה, משום דהיה לנו לגזור שמא ירצה ויתכוין לעשות כלי וממילא יעשה את הנקב יפה).

וזהו שאמרו במשנה בשובר חבית, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, ופירש"י וכל הראשונים, שלא יעשה נקב יפה, דהמטרה של פתיחה בצורת נקב יפה הוא שיהיה לו כלי לעתיד, ואילו כשלא מקפיד על נקב יפה המטרה של הפתיחה הוא רק להוציא, ומותר.

(ה) ובכן בנידונינו, בזמנינו הכל מודים שדרכו של עולם הוא שלאף אחד אין המטרה בפתיחת שקית חלב, שירויה שקית ניילון לשימוש, כי אף אחד אינו משתמש בשקיות של חלב בשום אופן, ולא שייך לומר כלל שיש כאן שמץ של מעשה של עשיית כלי, וגם בזמן ששררה עניות גדולה והיו משתמשים בשקית חלב אחרי שטיפה

להורות למי שעלה ברעיונו שגעון לעשות כן, וגם לא היה נקרא צורך שבת.

(א) והקונטרס מדמה נידו"ד להא דסי' שי"ז שאסור לקרוע שרוך נעל הקשור בקשר של קיימא כדי שיוכל ללבושו, והוא דין הפותח בית הצואר, אבל יש כאן דמיון הפוך, כי שם הוא קורע כדי שיוכל ללבוש, וכאן קורע כדי שיוכל לפשוט, והדמיון האמיתי לנידונינו הוא: סינר חד פעמי שקשרו על גופו וא"א להתירו אלא ע"י קריעתו, ואחר הקריעה לא יהיה ראוי ללבושו שוב, וילך לאשפה, דודאי וודאי שמותר לקרועו כדי להוציא את גופו ממנו, זה הכלי ילך לאשפה והוא ילך לחיים טובים, ואף אם לא יפשטנו מיד אחר הקריעה, לא יאמרו שעתה הוא מלובש בסינר "במצב חדש" שאפשר לפושטו, אף כאן אין החלב נמצא בשקית של מצב חדש שאפשר להוציאו, כי הוצאה הוא דבר המותר, וכמו שאילו היה נסגר מעצמו בכל שפיכה היה מותר לקרוע מחדש בכל שפיכה, כך מותר לקרוע קריעה אחת על כל השפיקות, (ואין כאן דין סמוך לסעודה, כמו בבורר וכדומה).

(ב) עוד הוסיף הקונטרס קומה נוספת על יסודו, דגם בקבוקי שמן וחומץ וכדומה, שבתוך מבנה הכיסוי מושכים טבעת המנתק כיסוי דק של פלסטיק והמסגרת נשארת על הבקבוק, ואעפ"כ שכל המכסה אינו מחובר כלל להבקבוק ואפשר להסיר את הכל, מ"מ הוי הבקבוק גוף אטום, דכיון שהלבישו את המכסה ע"מ שישאר שם לעולם נקרא סתימה אף שאינו מחובר, ואין עצה ואין תבונה אף אם יפתח את כולו.

ודבר זה הוא נגד משנה מפורשת בכלים פ"ג מ"ד ור"ש ורא"ש ורע"ב ותויו"ט והתוספתא, דכלי שנשבר חתיכה ממנו והדביקה בדיבוק שאינו חיבור מעליא, אף שזה ע"מ שישאר שם לעולם לא הוי סתימה ונקרא פתוח, (ומרש"י בשבת מ"ח מוכח רק שחיבור גמור אם עומד לינטל לא נקרא חיבור, אבל אין ראייה לצד ההפוך שחיבור שאינו גמור אם עומד להשאר נקרא סתימה).

אותו אדם עצמו לא ברור שיזרקנו לאשפה, כיון שאינו מוציא את כל הדגים מיד, אבל ודאי עיקר הדבר הוא שהכלי אינו מוסתקי כי דרך בני"א להכניס שם דברים חדשים ולכן גזרו עליו, וגם הוסיף בדרך אפשר שאין מתחשבים בדעת האדם עצמו, אבל ודאי שבזמנינו שאין דרך בני"א להשתמש בהם לדברים חדשים דינם כמוסתקי, והשארית האוכל שהיה שם מכבר אינו עושה את הפתיחה כעושה כלי. [וגם אפשר שבזמנו השתמשו בקופסת הסרדינים בתור צלחת להטביל בהדגים שיש שם את הפת, וזה אכן שימוש שאינו "להוציא" ובה ודאי שנעשה כלי]. גם התהלה לדוד כותב טעמו שהם כלים חשובים, כי בזמנו כל הכלים היו של פח, והיו משתמשים בקופסאות הריקות של הסרדינים לשימושים חוזרים.

(לז) וכן מש"כ החזו"א לגבי נקב במגופה של יין, לא ביארו נכונה את דבריו, שכתב: האי נקב אינה שבירה דרך קלקול בשביל להוציא מה שבתוכו עכשיו, אלא רצונו בנקב שמקיים להוציא היין דרך שם בכל עת, ע"כ. ואין כוונתו שמוציא היין לאט לאט ולא בבת אחת, דא"כ היל"ל להוציא יין עכשיו כמ"ש בהמשך, אלא הביאור האמיתי בדבריו בשבילו להוציא "מה שבתוכו עכשיו", כלומר שאם המטרה להוציא את היין שיש שם עכשיו מותר אפי' לאט דהוי רק להוציא ולא הוי תיקון הכלי, ורק כשרצונו שיתקיים הנקב להוציא היין דרך שם בכל עת, ובכל עת היינו משתמש בהם ליין חדש והוא כלי רב פעמי והנקב הוא קבוע לכל עת, וזה ברור. וכן במעטפה בסי' ס"א כותב החזו"א: "ראויה ליתן בתוכה", והיינו לדברים חדשים.

[גם מה שאוסר הקונטרס להבריג מכסה קטשופ, מפני שעשוי לעולם, לא נראה שמטרת כל ייצור המכסה וההברגה הוא אך ורק בשביל שיוכלו להסיר את נייר האלומיניום בפעם הראשונה, וכי לא יכלו לשים אותו על הפיה הצרה, אלא ודאי עשוי המכסה לפתוח ולסגור, כגון כשרוצים

והדחה, אך בפתיחה קטנה שבקצה השקית אינה ראויה לכל זה, ולכן פתיחה כזו אינה מכשירה לשימוש נוסף, וכן פחית שתיה אינה עשויה מחומר של כלי, אלא מנייר אלומיניום קצת עבה, פותחים בו פיה קטנה, סועדים בו לברך פעם אחת, ושוב כל כלי ממנו לא יוצלח.

גם בקופסאות שימורים אין שום מטרה לשום אדם לפתוח קופסת מלפפונים כדי שיהיה לו בבית קופסת פח בחינם, וגם מיעוטי דמיעוטי אנשים שעדיין משתמשים בכאלו לבישול ביצים, משתמשים באותה קופסה לאורך ימים, ולא שייך לחשוב שיש מטרה כזאת בפתיחות של הקופסאות, ואין צריך לומר בשקיות איגלו ושוקו ועטיפות ופלים וקרחונים, שיש בזה כדי גיחוך לומר שנעשה בו אפילו זכר לכבואה של כלי אלא נהפך ממוסתקי לפסולת אשפה.

ולכן כל צורת המלאכה בכל אלו הוא אך ורק במטרה של להוציא את התכולה, וגם מה שמשאיר הוא מפני שעדיין לא נצרך לו לכל התכולה, ולכשיצטרך יוצא את השאר, ולכן אין כאן לא עשיית כלי ולא עשיית פתח, ומותר לפתוח ולהשאיר לאח"כ.

ואין כאן לא מלאכת בונה, כי אינו עושה כלי, ולא מכה בפטיש, כי אינו מתקן כלי, ולא קורע, כי אין כאן קריעה של תיקון כי כל להוציא אינו נקרא קריעה של תיקון, שאינו מתקן בגוף הכלי, ולא חילקו חכמים בין הוצאה במהירות להוצאה לאט לאט, והאי תנא כל הוצאה הוצאה קרי לה, ואין שום הבדל ביניהם.

(לו) ומה שבונים על דברי החזו"א בסי' נ"א, המעיין שפיר בדבריו רואה כי עיקר הטעם הוא דבזמנו היו משתמשים עם קופסאות הסרדינים להכניס בהם דברים חדשים כבורית ומסמרים, אלא כשהוא דן על אדם שהחליט בדעתו שהוא יזרוק מיד את הקופסה לאשפה, ע"ז הוסיף שעדיין יש כאן הגזירה שמא יעשה נקב יפה כיון שהוא כלי חשוב שאינו מוסתקי שהרי ראוי לדברים חדשים, ורק לצירופא הוסיף שגם

להוציא הרבה בבת אחת לחלקם לקערות, בפנים וכדומה, וגם בשמפו שאין שם נייר או כשמתייבש ונסתם הפיה הצרה, וכן בסוף אלומיניום גם עושים פה קטן בתוך פה כשנשאר מעט, ובתבלינים כשמתלחלח מכסה גדול].

לח) ולסיכום: לפי המשנה והגמ' והראשונים והרמב"ם וטור ושו"ע, כל כלי גרוע כמוסתקי (ולהרמב"ם אפי' חשוב) מותר לפותחו לצורך שבת בפתח שאינו נאה, ולהוציא כפי צרכו לאט לאט, אף אם הכלי היה סתום ואטום לגמרי, ולפי מה שהוגדר כיום שקופסאות שימורים ושקיות חלב וכדומה הם כלי מוסתקי שאינם חשובים, א"כ יש לפותחם בפתיחה שאינה נאה ולהוציא לאט לאט, כיון שאין משתמשים בהם שימוש נוסף לאחר הוצאת המאכלים, ואין שום מקור בשום מקום שצריך להשחית את כל הכלי, ושצריך להוריק את כל תכולתם מיד. (וכמובן שאם יש כלי שימורים שהם חשובים ומשתמשים בהם, דינם שונה).



הרב שמואל ברנפלד

סוכה שאינה ראוייה לשינה

שאלה: סוכה שאינה ראויה לישון בה, כגון בערים שמצויים שם אינשי דלא מעלי המסתובבים בלילות, או בלוד וחברון המצויים שם ערבים, או ישובים הקרובים לעזה בזמן המלחמה, כגון שדרות ואשקלון, שיכולים באמצע הלילה לשמוע אזעקה באמצע שנתם, ולא יגיעו למקום מוגן בזמן הדרוש [בימים שהאזעקות שכיחות], האם יוצאים ידי חובת סוכה זו באכילה והאם אפשר לברך על סוכה זו.

רק לאכילה שתיה ולינה או דבעינן שהסוכה תהיה ראויה לכל מילי גם לטיול וכדו', וז"ל "אשר נסתפק כבודו במה שכתב הרמ"א ס' תר"מ שאם עשה הסוכה במקום שיצטער באכילה או בשתי' או בשינה אינו יוצא באותה סוכה כלל אפילו בדברים שאינו מצטער בהם. דלא הוי כעין דירה שיוכל לעשות בה כל צורכו. ונסתפק כבודו אם מה שכתב רמ"א כל צורכו הכוונה אפילו שאר צרכים שאינה אכילה ושתי' ושינה. והוא הכלל מוסיף על הפרט. ומה שפרט שלשה דברים אלו רבותא קמשמע לן דאפילו בעת הקור שפטור מלישן בסוכה. מכל מקום צריך שתהי' הסוכה ראוי' לכך כדברי הלבוש. או אורחא דמילתא שלשה דברים אלו. והוא הדין לשאר דברים עד כאן דבריו, ולדידי אינו ראוי להשם בכך. שהרי מקור הדברים בספר יראים ושם הפך הסדר וזה לשונו והאי לא הוי כעין דירה. כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתי' ושינה בלא צער. והנה הוא כלל ופרט. שהרי אחד מתשמישים שבסוכה טיול כדתניא אוכל ושותה ומטייל בסוכה. וברא"ש פרק ד' דסוכה סימן ג' בשם ר"ת שהי' ראוי לברך על הטיול ושינה רק שהם טפלים לסוכה. והרי שיעור סוכה שבעה על שבעה גופו אמה ושלחנו טפח ולבית הלל אמה על אמה כשיעור גופו ואיך יטייל ואינו יכול לזוז אנה ואנה. וגם משיעור גובה סוכה למדנו שהיא עשרה טפחים שאפילו לעמוד בה אינה ראוי' רק לישב על הארץ ואיך יטייל. אלא ודאי ג' אלו דוקא וברש"י ריש פרק הישן זה לשונו ועיקר ישיבת סוכה אכילה ושתי' ולינה" עכ"ל.

תשובה: בכדי לברר דבר זה לאשורו אמרתי לעיין בס"ד ובחסד ד' עלינו כל היום בסוגיא זו, ולמשמש בה עד כמה שידי יד כהה מגעת.

גרסין במסכת סוכה (כו.). "אמר רבא מצטער פטור מן הסוכה", ובריאם (מצוה תכא) [דפוס ישן - כקג] כתב וז"ל "ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום שראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו צער אחר כן אבל עשה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילה או בשתייה או בשינה כגון שיירא בה מגנבים לא מיבעיא דלא מיפטר בהכי אלא אפילו יש סכנה וצער בשינה ובאכילה אין צער וסכנה, לא יצא ידי חובתו דהא כעין תדורו בעינן והאי לא הוי כעין תדורו כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתייה ושינה בלא צער ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצער קיימי", ודברי היראים הנ"ל הובאו להלכה במרדכי סוכה פ"ב [רמז תשמ] ובהגהות מיימוניות (סוכה פרק ו' ס"ק א) בתרומת הדשן (סימן צב) ובעוד ראשונים (יעוין בספר תפלה למשה (ח"ב סימן לט אות ג), שהביא עשרה ראשונים שסוברים כנ"ל), ומצינו גם ברמב"ן במלחמות (ז:), שכתב כדברי היראים וז"ל "דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו פסולה, שאם מניחו בחוצה לה ימשך אחר שלחנו, אפילו לישון ולשנן ולטייל בה, או לאכול ופיתו בידו פסולה, שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה".

[ואגב נעורר דמדברי הרמב"ן הנ"ל יש לפשוט את ספיקו של בעל אבני נזר (אורח חיים תפ) האם הסוכה צריכה שתהיה ראויה

דעיוני דאית ביה טירחא בר ממטללתא דמשום דמצטער הוא ומצטער פטור מן הסוכה והאור יפה לו להרחיב דעתו, ומכל הנ"ל משמע שסוכה אינה ראויה ללמוד בעיון משום מצטער, ולדברי הפוסקים הנ"ל בדעת הרא"ם בעיון שהסוכה תהיה ראויה לכל התשמישים ולא רק לאכילה ושינה ואי לאו הכי הסוכה פסולה וא"כ איך יש סוכות כשרות כשאננם ראויות ללימוד בעיון, ומוכרח כדברי האבני נזר שגם לדברי הרא"ם הסוכה צריכה להיות ראויה לג' דברים אכילה שתיה לינה ולא לשאר דברים ולכן הסוכה כשירה גם כשהיא לא ראויה ללמוד בעיון.

ואמנם יש לדחות דיש ראשונים (הובאו בר"ן ריטב"א מאירי) שפירשו דלא כרש"י והרי"ף, וז"ל הר"ן שם "ואית דאמרי איפכא דעיוני היינו קבע ובעי סוכה", וכן כתב המאירי שם "וי"מ בהפך שמקרא ומשנה ותלמוד בעיוני בסברא הוא צריך קבע ודוקא בסוכה אבל קריאה גסה בלשון הגמרא הואיל ואין בקריאה הבנה כל כך אינה אלא עראי ומותר אף בחוץ לסוכה", ולביאור זה אין זה שייך כלל לסוגיית מצטער בסוכה, אלא לימוד עיון חייב סוכה כיון שהוא קבע, ולימוד בקיאות פטור מהסוכה כיון שהוא עראי, והיה מקום לומר שהיראים הנ"ל סובר כביאור זה בראשונים, אך עכ"פ מביאור רש"י והרי"ף בסוגיה הנ"ל, מוכח כדעת האבני נזר ודלא כשו"ע הרב.

אך כשנעיינ בלשון הזהב של הרמב"ם בסוגיה זו נמצא ישוב, דהרמב"ם גם לומד כרש"י שלימוד בעיון הוא מחוץ לסוכה, ולימוד בקיאות הוא בסוכה, אלא שהרמב"ם לא כתב כרש"י והר"ן שלימוד עיון הוא מצטער, וז"ל הרמב"ם (סוכה ולולב ו ט) "כל שבעת הימים קורא בתוך הסוכה, וכשמבין ומדקדק במה שיקרא יבין חוץ לסוכה כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו",

אמנם ברמב"ן להדיא שבעיון שהסוכה תהיה ראויה לכל מילי גם לטיול ולא רק לאכילה שתיה ולינה וזהו דיוק ברור דלא כדברי האבני נזר ביראים, ושוב ראיתי בשו"ע הרב (תרמ ו) "במה דברים אמורים שנולד לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה אבל אם עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער אח"כ בה כגון שעשה במקום שהרוח מצויה ושוולטת שם ואפילו עשה במקום שלא יהיה לו צער באכילה אלא שיהיה לו צער בשינה כגון שעשה ברחוב שאי אפשר לו לישן שם בנחת מחמת מורא הגנבים והליסטים הרי סוכה זו פסולה ואינו יוצא בה אפילו באכילה אף על פי שאין לו צער כלל בה, לפי שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה בנחת בלא שום צער אינה נקראת דירה כלל לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו בנחת", ומפורש יוצא מפי כהן גדול שבעיון שהסוכה תהיה ראויה לכל דבר גם לטיול ולא רק לאכילה שתיה ולינה.¹

וכשנעמוד על שרשם של דברים לכאורה יש ראייה לדברי האבני נזר דהנה בסוכה (כח:): "תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מנא הני מילי, דתנו רבנן תשבו כעין תדורו. מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד, היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה. - איני, והאמר רבא: מקרא ומתנא - במטללתא, ותניי בר ממטללתא לא קשיא הא במגרס, הא בעיוני", ומפרש רש"י שם "בר ממטללתא - אם ירצה, דמצטער הוא, ומצטער פטור מן הסוכה, והאור יפה לו להרחיב דעתו", וכן כתב הר"ן בדעת הרי"ף "בגמ' הכי איתא לא קשיא הא במגרס הא בעיוני ופרש"י ז"ל כדברי הריא"ף ז"ל

1 ולפלא מה שראיתי בספר פסקי תשובות (רבינוביץ) בסימן תרמ, שכתב בדעת הרמ"א שהסוכה צריכה להיות ראויה לאכילה שתיה ושינה, ולא לשאר תשמישים, וציין לאבני נזר הנ"ל ולא הביא דעת השו"ע הרב שמדויק כמותו ברמב"ן.

ריט) "אין ישינן שינת עראי חוץ לסוכה. ואם מתירא מפני הגנבים או משום יתושין מותר", ומבואר דאף שהסוכה אינה ראויה לשינה, יוצאים בה יד"ח ודלא כדעת היראים והרמב"ן. וכן ראיתי מובא מספר הנייר (הלכות סוכה סימן יג) שכתב "ועכשיו שאין ישנים בסוכה סמכין אהא דחולה שיש בו סכנה ואנו יש סכנה מפני לסטים", היינו שגם סוכה שאינה ראויה לשינה כשרה.

ובמור וקציעה (סימן תרמ), כתב דמדברי הרא"ש מוכח שסובר דלא כדעת המרדכי, דאיתא בסוכה שם "ר"בא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סרחא דגרגישתא", ומבאר הרא"ש שם "ומיירי באכסניא דאי בביתו היאך עשה סוכה מתחלה בדבר שהיה מצטער לישן בה ויפטר משום מצטער", ומדייק המור וקציעה מכך שהרא"ש כותב שלא מיירי בביתו דא"כ איך עושה סוכה מתחלה במקום שיפטר משום מצטער, ואם כדברי הרא"ש היה לרא"ש לומר שכלל לא יוצא בסוכה זו ולא רק שפטור משום מצטער, כיון שסוכה שאינה ראויה לשינה פסולה לכל מלי, וביותר שאם הרא"ש סובר כדברי המרדכי אין כלל חילוק בין ביתו לאכסניה ודוק, (ולקמן יבואר שאין ראיה מדברי הרא"ש הנ"ל שפליג על הרא"ש יעוין לקמן).

ולהלכה דברי היראים והמרדכי והג"מ הובאו בבית יוסף ובדרכי משה תרמ, וכן נפסק ברמ"א (תרמ ד) "ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה, או שא"א לו לעשות אחד מהם בסוכה מחמת דמתיירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפי' בדברים שלא מצטער בהם, דלא הוא כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו", ואף שלא הובאו בשו"ע הרי כלל בידינו שדבר שהובא בבית יוסף אף שלא הובא בשו"ע אינו חזרה אלא א"כ תמה על סברא

ומלשון הרמב"ם משמע שלימוד בעיון לומדים מחוץ לסוכה, כיון ששם דעתו יותר מיושבת עליו, ולא שלימוד בעיון הוא מצטער ללמוד בסוכה כרש"י והר"ן, אלא כיון שדעתו יותר מיושבת בלימוד עיון מחוץ לסוכה לא חייבו אותו ללמוד בסוכה, וזהו מדין תשבו כעין תדורו, ולהנ"ל מיושבת דעת שו"ע הרב בדעת הרא"ש והמרדכי.

ועוד י"ל דגם לדעת רש"י והר"ן שללימוד בעיון הסוכה אינה ראויה מדין מצטער, אין כלל ראיה לדברי האבני נזר משני טעמים: ראשית, כיון שהסוכה בעצמותה ראויה ללימוד אלא שהיא לא ראויה לסוג מסויים של לימוד (לימוד בעיון) ובזה לא אמר המרדכי שהסוכה צריכה להיות ראויה לכל הדברים בכל הצורות, וסגי בכך שהסוכה ראויה ללימוד בקיאות, ומקרי ראויה ללימוד. ושנית י"ל עפ"י דברי הפמ"ג שיובאו לקמן בהרחבה, שלדברים שאין אפשרות אחרת אין הסוכה צריכה להיות ראויה, ולכן בזמן הקור הסוכה כשירה לאכילה אף שאינה ראויה לשינה כיון דא"א בענין אחר, ואף שיש חולקים על דברי הפמ"ג (ויובאו לקמן) יש לומר שבנידון דידן כו"ע יודו לסברא זו של הפמ"ג, כיון שכל הסוכות שבעולם אינם ראויות ללימוד בעיון וממילא כשהתורה ציותה לעשות סוכה היא לא התכוונה ללימוד בעיון בסוכה, והסוכה אינה צריכה להיות ראויה לדבר זה ודוק².

ועתה נשובה ראש לדברי הרא"ש, דהנה אף שרוב הראשונים סוברים כרא"ש מצינו בכמה ראשונים שחולקים על דברי הרא"ש ומהם המאירי (סוכה כו). "ומכאן סמכו בקצת מקומות שכל שיש בישיבתם בסוכה חשש גנבים או לסטים עושין סוכה בחצר בית הכנסת ומברכין ברכת לישב בסוכה לשם והולכים בבתיהם לישן ולאכול בלא סוכה", וכן משמעות הרוקח (הלכות סוכות

2 ושוב ראיתי בורע אמת ח"א צא שמביא מסוגיה זו להקשות על דברי הרא"ש והמרדכי עי"ש ולכל מש"כ הדברים מיושבים שפיר.

זו בב"י, וכמו שכתב בשדי חמד (חלק ו עמוד 86).³

ואמנם יש לדון ולומר שהמחבר פליג על דין זה, דהנה במחבר שם בריש הסעי' כתב "מצטער פטור מן הסוכה, הוא ולא משמשיו, איזהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח, או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהם, או מפני הריח, ודוקא שבא לו הצער במקרה, אחר שעשה שם הסוכה, אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחלה במקום הריח או הרוח ולומר: מצטער אני", ודברי המחבר מקורם מהטור שם אלא דשינה מלשון הטור, דז"ל הטור שם "מצטער מחמת הרוח או ריח רע הוא פטור בין מלאכול בין מלישן, ומשמשיו חייבים, ודוקא שבא לו הצער במקרה אחר שעשה שם סוכה, אבל אין לו לעשות סוכתו לכתחלה במקום הריח או הרוח ולומר מצטער אני", ויש כאן דיוק בלשון המחבר שהטור כתב "מצטער מחמת הרוח או הריח פטור", והיינו שהצער הוא בין באכילה ובין בשינה ולכך פטור משניהם, אמנם המחבר שינה וכתב "איזהו מצטער שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים או מפני הריח", ומשמעות הדברים שאם הוא מצטער רק בשינה ולא באכילה הוא חייב לאכול בסוכה ורק פטור לישון בסוכה מדין מצטער וכ"כ בפמ"ג ובמ"ב שם, דהנה במ"א (ס"ק ה) כתב "ובכולן פטור אף מאכילה", וראה בפמ"ג שם שכוונת המ"א "דאם הריח ורוח מצערים לו באכילה פטור אף מאכילה, אבל אם הצער רק בשינה חייב באכילה וכן משמע

ברא"ש" וכן פוסק במ"ב שם (ס"ק טז) "וה"ה דמצטער פטור בכולן אף מאכילה [אחרונים] ור"ל דאם הרוח וריח וכה"ג מצערים ליה באכילה פטור אף מאכילה, אבל אם הצער רק בשינה חייב באכילה", ומשמעות הדברים שזה דלא כדברי הרמ"א שכה"ג הסוכה פסולה, ולפלא שאף אחד מרבתינו האחרונים לא עמד בדיוק זה שהוא כל כך פשוט.

ושוב לאחר העיון בדברים יש לומר, שאכן המחבר כלל לא פליג על דינו של הרמ"א, וביאור הדברים הוא כך, דהנה בספר יראים כתב לחלק בין המצבים וז"ל "ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום שראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו צער אחר כן, אבל עשה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילה או בשתיה או בשינה כגון שיירא בה מגנבים לא מיבעיא דלא מיפטר בהכי", הרי שחילק בין עשה סוכתו מתחילה במקום הצער שלא מפטר בהכי, לבין גוונא שעשה מתחילה במקום הראוי, ואחר כך נולד לו צער שיוצא ידי חובתו, ופטור משום מצטער בדבר שמצטער בו כגון שמצטער בשינה פטור בשינה וחייב באכילה, וביאור החילוק בין המצבים י"ל עפ"י מה שכתב בביאור הגר"א (תרמ"ס"ק ד), שהטעם שאינו יוצא בסוכה שאינה ראויה לשינה אף שראויה לאכילה שזה "כמו שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ופחותה מעשרה, והוצין יורדין לתוך עשרה, ואינה יכולה לקבל כרים וכסתות וכיוצא בהן"⁴, וביאור דבריו שסוכה שאינה ראויה מלכתחילה לאחד מהדברים היא פסול

3 ומקורו טהור מדברי החיד"א בספר יוסף אומץ סימן כט וז"ל שם "ואתה דע לך דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאלי איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בס' הקטן ברכי יוסף א"ח סימן ש"ב מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש ועתה נראה דודאי כונת הרב הנזכ' הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם ונראה דזה דבר השמיט"ה תחת שלש או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק או שהוא פשוט או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע עכ"ל הרב חיד"א.

4 ואמנם ביראים משמע שאין זה פסול בעצם החפצא של הסוכה כמו סוכה פחותה מ' טפחים שאינה דירה כלל, אלא חסרון בתשבו כעין תדורו כמש"כ הרא"ם בעצמו וז"ל "אפילו יש סכנה וצער בשינה, ובאכילה אין צער וסכנה, לא יצא ידי חובתו, דהא כעין תדורו בעיניו והאי לא הוי כעין תדורו כיון שאינו יכול לעשות

כזו שאינה ראויה לשינה רק לאיש יחיד ולכל העולם היא ראויה לשינה, בזה אין את הפטור של הרמ"א שסוכה שאינה ראויה לשינה לא יוצאים בה יד"ח גם לאכילה, שסוכה שאינה ראויה לשינה נמדת ברוב העולם ולא באיש יחיד ומביא ראיה מהגמ' לחידוש זה, (והשער הציון אינו יחיד בדיעה זו שכדבריו כתב גם בבית שערס אור"ח שלו), ועפ"י זה יש ליישב את דברי המחבר הנ"ל שמה שכתב המחבר שיוצא יד"ח באכילה, אף שהסוכה אינה ראויה לשינה, מיירי בסוכה כזו שאינה ראויה לשינה לאיש יחיד, אבל לכל העולם הסוכה ראויה לשינה ולכך יוצאים בה יד"ח באכילה ודוק.

ועפ"י דברי שער הציון הנ"ל, יש לדחות מה שהובא לעיל בשם המור וקציעה שהוכיח מהרא"ש שסובר דלא כהרא"ם, כיון שהרא"ש קאי על הגמ' הנ"ל של סירחא דגרגישתא ושם מיירי שרק איש יחיד הוא שמצטער בסוכה זו וכדפירש הר"ן, שאם כולם מצטערים אין כלל היתר לסוך בסוג כזה של סוך, ובאיש יחיד אכן אין את הדין של סוכה שאינה ראויה לשינה שפסולה גם מאכילה כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם וכדכתב שער הציון הנ"ל, ולכן הרא"ש כותב שרק היחיד הנ"ל פטור משום מצטער, אבל בדבר שאינו ראוי לשינה לכולי עלמא גם הרא"ש יודה שלא יוצאים יד"ח אכילה וכדברי הרא"ם הנ"ל ודוק.

והנה לאחר שהרמ"א הביא דין זה וכמעט כל הראשונים מסכימים לדין זה וגם המחבר לא פליג ולהפך הביא דין זה בב"י, לכאורה דין זה מוסכם להלכה אלא שמצינו במשנה ברורה שם שכותב וז"ל "יש מאחרונים

בחפצא של הסוכה כמו סוכה פחותה מעשרה וכדו' ומשכך אין זה שייך כלל לדין מצטער אלא פסול בעצם החפצא של הסוכה, משא"כ סוכה שעשאה במקום שראויה לכל התשמישים אלא שנולד בה צער אחר כך בזה הסוכה אינה פסולה בעצם אלא שפטור בה מדין מצטער במה שהוא מצטער, ולהנ"ל י"ל שהמחבר לא פליג על דין הרמ"א אלא שהרמ"א מיירי שמראש עשה את הסוכה במקום שאינה ראויה מלכתחילה לשינה או לאחד מהדברים ולכך הסוכה פסולה, והמחבר מיירי בגוונא שעשה את הסוכה במקום הראוי לסוכה ונולד לאחר מכן צער בסוכה, שכל הפטור שלו הוא מדין מצטער ופטור רק מהדבר שהוא מצטער ממנו ודוק.

ועוד יש לומר בדעת המחבר עפ"י חידושו של שער הציון (תרמ מא) וז"ל "ודע עוד, דהנהר שלום וכן הפרי מגדים כתבו דבר חדש, דבאיש כזה אם עשה סוכה לכתחלה שאינו יכול לפשוט רגליו אינו יוצא אף באכילה כיון שהוא מצטער בשינה. ולעניות דעתי מדברי הר"ן לא משמע כן, דזה לשונו גבי סירחא דגרגישתא, לא שיהא ריחה מאוס לכל, דאי הכי מיפסלא הסוכה, כדאמרין לעיל הני שוציא ושצארי אין מסכנין בהם דכיון דסני ריחייהו שביק להו ונפיק, אלא הכא בדמצטער איהו לחודה עסקינן, עד כאן לשונו. הנה משמע מגמרא וכן מר"ן דבאכילה יוצא בה אף דבשינה אינו יוצא בה משום מצטער, הרי דסבירא לה דכיון דכולי עלמא אינם מצטערים לישן שם, גם הוא יוצא על כל פנים באכילה, וצריך עיון",⁵ הנה מחדש לנו האדון דסוכה

בה כל צרכי אכילה ושתייה ושינה בלא צער ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצטערא קיימי". והעירני ת"ח אחד שלדברי הגר"א יש לומר שגם אם עשאה מתחילה במקום הראוי ולאחר מכן נהיה המקום אינו ראוי, אין יוצא יד"ח בסוכה זו שאינה ראויה לדירה, כמו סוכה שהתמעטה באמצע סוכות ונהיתה פחותה מעשרה שלא יוצאים בה יד"ח אף שמתחילה הסוכה הייתה כשירה וצ"ע.

5 ובאור המחלוקת בין הפמ"ג לשער הציון י"ל כנ"ל דלפמ"ג סוכה שאינה ראויה לשינה החסרון הוא שאינה תשובו כעין תדורו (וכן מוכח שסובר הפמ"ג לקמן, כנכתב לקמן הערה 6) והתורה צויתה שכל אחד יעשה סוכה שהיא כעין דירתו ולכך מסתכלים גם על איש יחיד, והשער הציון סובר כדברי הגר"א שהפסול הוא בחפצא של הסוכה כמו סוכה קטנה שאינה ראויה לדירה, ודבר זה האם המקום הוא דירה לא תליא באיש יחיד שבטלה דעתו אצל כל אדם, אלא תליא באם לכולי עלמא הסוכה אינה ראויה.

לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשויה אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא וע"ז קאמר דתהא כעין דירה ואה"נ דאם עושה ב' סוכות האחת לאכילה והשנייה לשינה אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה מ"מ נפיק בה ידי חובת אכילה וכו', ועוד אמרו דבשינה אפי' גשמים כל שהוא הוי צער לפטור והראיה מהמרדכי הנ"ל היא גופא צריכה ראייה אדרבא כיון דקי"ל סוכה דירת עראי בעינן וכו' עקיבא שעשה סוכתו בראש הספינה אף שהרוח מצוי' שם ועוקרתה כמו שבאמת עקרה ומסתמא אין דרך לישן שם כיון שהרוח מצויה שם כל שעה ונוחה ליעקר ואין אדם ישן בדירה כזו ואפ"ה עשאה ר"ע כדי לאכול שם ש"מ דאף שאינה ראויה לישן בה יוצא בה י"ח אכילה, והנלע"ד דעיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן אי בעינן ד' אמות או סגי בז' טפחים הוא בסברא זו אי בעינן שתהא הסוכה ראויה לשינה נמי ולהכי בעינן ד' אמות כדאשכחן לענין ד"א ברה"ר דטעמא משום דבשינה בעינן האי שיעורא או סגי בראויה לאכילה להכי סגי בז' טפחים כדי ראשו ורובו ושלחנו וקי"ל כרבנן, ובהישן אמרינן כל האזרח מלמד שכל ישראל יוצאין בסוכה א' פירש"י דמשמע סוכה א' לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה ואין ספק דאף דבאכילה ראויין לאכול זה אחר זה דהיינו שיאכלו אלף או רבוא כאחד ואח"כ אלף או רבוא אחר אבל לענין שינה כיון שעיקר מצות שינה לסוכה היא איש ואשתו א"א לשני אנשים ונשותיהם לישן בסוכה אחת ואי בהפסק מחיצה אינה סוכה א' אלא כמה סוכות ולפי סברת המרדכי הנ"ל אף מצות אכילה לא יצאו א"ו לאו מילתא היא ולמאי דחזיא מיהא נפיק בה הנ"ל עכ"ל, והנה גם ראיית החכם צבי היא על דרך זה שא"א לישון כל ישראל איש ואשתו בסוכה אחת והוי הסוכה אינה ראויה לשינה, אך יש לדחות כנ"ל כיון שאחד יכול לישון עם אשתו בסוכה, שוב הסוכה מקרי סוכה הראויה לשינה ויוצאים יד"ח אכילה בסוכה זו, ואין זה דומה לסוכה שאינה

שחולקין ע"ז ודעתם דאף דלכתחלה בודאי אין לעשות סוכה כזו שאין יכול לקיים בה כל הדברים כדין מ"מ בדיעבד יוצא בה ידי חובת אכילה כיון שלאכילה אין מצטער, ובשער הציון שם כתב שהדיעה החולקת זה "שערי תשובה בשם תשובת חכם צבי סימן צ"ד, וכן דעת בנו בספרו מור וקציעה, וכן הסכים בתשובת משיבת נפש. ועיין לעיל בריש סימן תרל"ט בשערי תשובה שהביא סיעתא להחכם צבי מתשובת רב האי גאון, ומכל מקום יש ליתזהר מאד בזה, כי כמה אחרונים העתיקו את דברי הרמ"א להלכה, וקושית החכם צבי כבר ישבו, עיין שם".

אך יש לדון בכל הנ"ל דהנה לקמן השערי תשובה מביא את לשון רב האי גאון וז"ל "וכתב בר"י בשם מו"ה שהביא תשובת רבינו האי גאון שכתב וז"ל שאלת אחים או שותפים שאין להם מקום לעשות סוכה גדולה ועשו סוכה קטנה שאינה מספקת לכולם והשיב לענין אכילה יכול כ"א לבדו לאכול זה אחר זה אבל לענין שינה זה ישן לילה אחת וזה לילה אחת, ואם חביבה עליהם המצות תע"ב אם זה ישן מקצת הליל, וזה מקצת ואם שומרי גנות פטורים מכ"ש מי שאין לו מקום לישן בסוכה עכ"ל ומזה ראייה למ"ש לקמן סי' תר"ס אות ה' בשם הח"צ וזרע אמת עיין שם", וראיית השערי תשובה היא מכך שרב האי כותב שלענין אכילה יכולים כולם לאכול (בזה אחר זה), ולענין שינה רק אחד מהם יכול לישון לבדו והוי סוכה שאינה ראויה לשינה, אמנם יש לשדות נרגא בראיה זו, שסוכה זו היא ראויה לשינה לאחד, וסגי בכך להוי סוכה הראויה לשינה, ואף שאינה ראויה לשינה לכולם מקרי סוכה הראויה לשינה, כיון שבעצמותה ראויים לישון בה, ואינו דומה לסוכה שאינה ראויה בעצמותה לשינה כלל לאף אחד שפסולה.

ובשו"ת חכם צבי (סימן צד) כתב לחלוק על המרדכי הנ"ל וז"ל "מ"ש במרדכי פ' הישן דאם עשה סוכה בתחלה במקום הראוי להצטער בשינה לא יצא י"ח כלל אפי' באכילה אינו נ"ל כלל דתשבו כעין תדורו

עשיית המצוה לא נחלקן אלא מר אמר הכי הוא עשייתה ומר אמר הכי הוא ואנן כיון דנקיטנן כחד מינייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין עליה ואפי' החולק מודה שאין זו ברכה לבטלה כיון דלדעת החולק זו היא עיקר המצוה ושמור עיקר זה שאם לא תאמר כן ברוב המצות לא נברך כיון דשכיח בהו פלוגתא דרבוותא "עכ"ל.

אך השו"ע והרמ"א לא סוברים כלל זה של הרדב"ז, כמש"כ המחבר (אור"ח יד ב) "הטיל ישראל ציציות בבגד, בלא כוונה, אם אין ציציות אחרים (מצויים) להכשירו, יש לסמוך על הרמב"ם, שמכשיר, אבל לא יברך עליו". וכ"כ הרמ"א (אור"ח יח) "לילה לאו זמן ציצית הוא, דאמעית מוראתם אותו, להרמב"ם, כל מה שלובש בלילה פטור אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום חייב, אפילו מיוחד ללילה. ולהרא"ש, כסות המיוחד ללילה, פטור, אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחד ליום ולילה, חייב, אפילו לובשו בלילה. הגה: וספק ברכות להקל. ע"כ אין לברך עליו אלא כשלוש ביום והוא מיוחד ג"כ ליום", ובפרט שכאן כמעט כל הראשונים פוסקים כהרא"ם ודברי הבכורי יעקב צ"ל, ומעתה יוצא לגבי שאלתנו שפתחנו בה, שסוכה כזו במקום שיש חששות של נפילת טילים ואינה ראויה לשינה אף שיש לאכול בה וכדפסק המשנה ברורה, אבל אין לברך על סוכה זו.

אמנם יש לצדד עוד, דהנה במרדכי סוכה פרק הישן (רמז תשלט) כותב "גם מסקינן בשמעתין שאסור לישן חוץ לסוכה, אכן סומכין העולם על דבר זה שיראים מן הצנה והוי כחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה, או כמי שמצטער דפטור מן הסוכה", והביא דבריו הרמ"א (סימן תרלט) "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, י"א משום צנה, דיש צער לישן במקומות הקרים", ויש להקשות דהמרדכי והרמ"א סותרים משנתם, דאם הם פוסקים שסוכה שאינה ראויה לשינה אינה ראויה לאכילה, איך יוצאים יד"ח סוכה במקום של צינה

ראויה כלל לשינה לאף אדם שבעולם מצד עצמה כגון במקום גנבים או יתושים.

ולהלכה אף שבמשנה ברורה כתב שבדיעבד יוצא בסוכה שאינה ראויה לכל הדברים, אך לכאורה אין לברך על סוכה זו כיון שלדעת רוב רבותינו הראשונים, והועתק גם בב"י וכן פוסק ברמ"א (והמחבר לא חולק כדנתבאר), אין יוצאים בסוכה זו וספק ברכות להקל, וגם באחרונים רובם ככולם מעתיקים את דברי הרמ"א בלא חולק, כמו שכתב בשו"ע הרב, ובחיי אדם (כלל קמז ט), ובערוך השולחן, וע"ע בחזו"א (אור"ח קנ ג) הוכיח מהרי"ף שסובר כמרדכי הנ"ל וסיים ודלא כחכם צבי, וכן כתב בבית הלוי (ג נה), וכ"פ בשו"ת בית שער (אור"ח שלו), וא"כ גם המ"ב שהעתיק את דברי החכם צבי זה רק לצאת בדיעבד בסוכה כזו, אבל אין לברך על סוכה זו, ומשכך תמהתי על מה שראיתי בספר ביכורי יעקב "נ"ל דודאי לכתחילה יש להחמיר לאכול בסוכה כזו, אם יכול לאכול באחרת בלא צער, אבל באין לו אחרת אזי חייב לאכול בה ולברך" עכ"ל, שאין נברך על סוכה זו לאחר שיש כאן ספק ברכות ובפרט שזה כנגד כמעט כל הראשונים.

ואמנם ידועה דעת הרדב"ז (ח"א רכט) דבספק קיום המצוה לא אמרינן ספק ברכות להקל וז"ל הרדב"ז "שאלת ממני אודיעך דעתי בכל המצות שיש מחלוקת פוסקים אם יברך על עשייתן או לא. תשובה כל מחלוקת שהוא בברכות עצמן יש לנו להקל כי שם יוציא שם שמים לבטלה אבל מחלוקת בעשיית המצוה צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה. תדע שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת ולא ראינו מימינו מי שנמנע לברך עליהם ואפי' שלדעת ר"ת התפילין של רש"י ז"ל פסולין וכן לרש"י של ר"ת ז"ל פסולין לא ראינו לשום פוסק שיפקפק בברכה. וכן נהגו לברך על מקרא מגילה ביום אעפ"י שהר"ש חולק ואין זה דומה לספק ברכות ולא למחלוקת בברכות דהתם עיקר הספק או המחלוקת בברכה הילכך אזלינן לקולא אבל בעיקר

לעשות לו דירה איך שהוא וכמו כן בסוכה אם כל המקומות אינם הגונים מפני החום או מפני הקור פשיטא שמחוייב לעשות סוכה איך שיכול אמנם כשבדו לברור כגון שבמקום זה שולט הרוח או הריח רע או זבובים ופרעושים ובמקום אחר אינם נמצאים מחוייב לעשות במקום שאין נמצאים ואם עשה במקום שנמצאים לא יצא ידי חובתו דאין זה כעין תדורו, וכעין סברא זו שבמקום שיש צינה ואי אפשר בענין אחר הוי תשבו כעין תדורו באופן זה ויוצא בסוכה שאינה ראויה לשינה כתב גם בשו"ת אבני נזר (סימן תפ) "אלא דתשבו כעין תדורו כתיב. וכיון שאין אדם עושה בית שלא יהי' לכל תשמישו אכילה שתי' ושינה. כמו כן אין מצוה בעשיית סוכה כזו [כהאי גוונא שומרים בשדה פטורין מן הסוכה משום תשבו כעין תדורו. פירש בספר יראים שאין אדם עושה בית בשדה] וע"כ כשהזמן קור שאי אפשר לעשות סוכה שלא יהי' קר. נאמר להיפוך. כשם שאם הי' לאדם סיבה שלא יוכל לישן בבית. מכל מקום לא הי' מונע מלבנות בית לאכילה ושתינה".⁶

ולמעשה שתי התשובות הנ"ל הובאו בקיצור במשנה ברורה (תרמ יח) "דאלו במקומות הקרים יוצא י"ח באכילה אע"ג דלא יוכל לישן שם דא"א בענין אחר וממילא מקרי שם כעין תדורו, וגם מקרי ראוי לשינה אם היה לו כרים וכסתות כראוי".

ומעתה נבוא לנידון שאלתנו לגבי סוכה במקום שיש אזעקות שהסוכה אינה ראויה לשינה האם יוצאים יד"ח סוכה באכילה, ונימא שהדברים תלויים בשני הישובים הנ"ל, דלפי הישוב שאם אי אפשר בענין אחר מקרי כעין תדורו י"ל שגם במקומות הנ"ל כיון שאין מקום אחר לעשיית הסוכה

באכילה, אם אין ראוי לישון בסוכה זו מפני הצינה.

ומצינו באחרונים שני דרכים ליישב קושיה זו, המחצית השקל (תר"מ ו') והסכים לו בבכורי יעקב תירץ "דצינה מקרי כצער הבא במקרה כיון שיכול לשמור ע"י כרים וכסתות, ולכן אפילו באין לו כרים וכסתות לא מפסלה הסוכה בהכי לאכילה" ומוסיף בבכורי יעקב "ולכן נ"ל שמי שעשה סוכה סמוך לנהר באופן שאפילו ע"י כרים וכסתות הוי מצטער כשישן בה אז כשיאכל בה לא יברך לישב בסוכה לדעת הרמ"א", ויש להקשות על תירוץ זה דא"כ גם בעושה סוכתו במקום גנבים ולסטים, הסוכה ראויה לשינה ע"י שיעמיד שומרים כלילה סביב סוכתו, אמנם יש לומר דכיון שאין זה דבר התלוי בו אלא בדעת אחרים לא מקרי ראוי, דמי אמר שאכן ימצא אנשים לשמור, ואף אם ימצא אנשים לשמור מי אמר שהם יסכימו לשמור, ועוד שאין אדם מחויב להוציא יותר מחומש והוצאות גדולות כאלו הוא לא מחויב, ולכן סוכה שיש חשש גנבים אף שיכול להעמיד שומרים לא מקרי ראוי לשינה על ידי זה.

ומצינו דרך נוספת ליישב סתירת הרמ"א, בפמ"ג (אשל אברהם תר"מ ו') וז"ל "במקומות הקרים מקילין אנו בשינה, ומחוייבין לאכול שם ויוצאים יד"ח באכילה ומקרי כעין תדורו כיון דא"א בענין אחר", וביאור תירוץ זה מבואר בטוב טעם בערוך השולחן (תר"מ ט') "אך העניין כן הוא דהתורה אמרה תשבו כעין תדורו שתהיה הסוכה כביתו ודירתו ודבר ידוע שהאדם שעושה לו דירה יחפש אחר המקום היותר הגון ואם יהיה מקום הגון ומקום שאינו הגון יבחר במקום ההגון אבל אם כל המקומות אינם הגונים בהכרח

6 ולכאורה בגר"א שהובא לעיל שלומד בדעת המרדכי והרמ"א שסוכה שאינה ראויה לשינה הוי פסול בחפצא של הסוכה כמו סוכה פחותה מז' על ד', וסוכה הפחותה מי' טפחים, וסוכות כאלו לא יוכשרו גם אם אי אפשר בענין אחר, וא"כ גם סוכה שאינה ראויה לשינה שפסולה בחפצא לא תוכשר אף אם אי אפשר בענין אחר, וא"כ הגר"א בהכרח לא יסבור כתירוץ זה ולפמ"ג צ"ל שסוכה שאינה ראויה לשינה אינה תשבו כעין תדורו כדכתב הרא"ם ולכן כשאין אפשרות לעשות סוכה באופן אחר הוי תשבו כעין תדורו בסוכה כזאת.

שהזמן גרמא, ושמלת גבר לא שייך בהו, לכך יברכו, נ"ל", וכ"כ הלחם משנה (ברכות ד ו) "וי"ל דהוי כעין ספק ספקא דספק אי ארישא פליג וכ"ע מודו דלא פטר פרפרת מעשה קדירה או אסיפא. ואם תמצא לומר אסיפא הא איכא ב"ש דסבירא להו דלא פטר ודילמא הלכה כוותיהו אע"ג דעל הסתם לית לן למפסק כותיהו אהני לן הא לחלק בין ספק ברכות להקל דאמר' בעלמא להך דהכא ואמרין דהכא דמי לספק ספקא", וכן דעת הפר"ח (סימן תפט) לגבי ספירת העומר. ומאידך דעת הרבה פוסקים שגם בספק ספיקא אפילו יש בו מאה ספיקות אין מברכים⁷, ומהם לחם חמודות על הרא"ש ריש הלכות ציצית שכתב על דברי הלבוש הנ"ל וז"ל "ואין נראה לי דאע"ג דספק ספיקא הוא מ"מ לא יצאנו מידי ספק ברכות להקל" וכן דעת החיד"א במחזיק ברכה סימן ז', והחיי אדם בנשמת אדם (כלל ה אות ו) שכתב בזה"ל "נראה לי דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא, ואם תמצא לומר לא אכל, שמא הלכה דעל בריה אפילו פחותה מכזית מברכין כדלקמן כלל נ"ט, אפילו הכי ספק ברכות להקל".

ולהלכה, כתב בשדי חמד (חלק ו' עמוד 318) "שכבר פשטה ההוראה בינינו שלא לברך בספק ספיקא" וכן העלה בשו"ת יחוה דעת (ה כא) בהערה ע"י⁸, אמנם נלענ"ד שחכמי אשכנז פסקו להדיא לא כך ודעתם לעיקר שבספק ספיקא מברכים ולא אמרין סב"ל, דהנה המחבר (אור"ח תפט ח) כתב "אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום

ובכל מקום יש אזעקות א"כ הסוכה כשירה גם אם היא אינה ראויה לשינה ויוצאים יד"ח גם בסוכה כזאת ומשכך אפשר גם לברך על סוכה זו, ולפי הישוב השני שסוכה במקום הקור מקרי ראויה לשינה כיון דאפשר ע"י כרים וכסתות, א"כ אין זה שייך בסוכות במקומות מסוכנים שיש אזעקות, כיון שא"א לתקנם ומקרי אינה ראויה לשינה, וגם באכילה בסוכה זו אין יוצאים יד"ח.

ולענין ברכה על סוכה במצב זה, לכאורה יש כאן ספק ספיקא שמא הלכה כחכם צבי וסיעתו שהובאו במשנה ברורה שגם סוכה שאינה ראויה לשינה כשירה ומברכים עליה, וגם אם תמצא לומר כרוב הפוסקים שסוכה שאינה ראויה לשינה פסולה י"ל כדעת הפמ"ג שאם בכל המקום הסוכה אינה ראויה לשינה ואין אפשרות לעשות סוכה אחרת כמו בצינה, הסוכה כשירה גם אם היא אינה ראויה לשינה, וה"נ גם בנדון דידן שאין אפשרות לעשות סוכה אחרת שראויה לשינה כיון שבכל מקום זה מסוכן לישון בסוכה, יוצאים יד"ח בסוכה כזו ומברכים עליה.

והנה בספק ספיקא אם אמרין ספק ברכות להקל נחלקו הדעות, דעת הלבוש (אור"ח יז ב) שמברכים וז"ל "טומטום ואנדרוגינוס, ספק זכרים ספק נקבות הן, וספק דאורייתא הוא, לכך אזלינן בהם לחומרא וחייבים בציצית מספק. וגם באלו, יש אומרים שאין מברכין, ויש אומרים שמברכין. ונ"ל דהכי הילכתא שיברכו, דהוי להו כמו ספק ספיקא, חדא שמא זכרים הם, ואם תמצא לומר נקבות שמא קיי"ל כאותם דסבירא להו דנשים חייבות במצות עשה

7 כמש"כ במכתם לדוד אור"ח ג וז"ל "והכי חזי לן דבין בתרי ספקי בין בתלתא כחדא נפקין וכחדא שריין וכל שאתה מרבה ספקות וספקי ספקות בברכות ואפילו מאה כלהו בכלל ספק ברכות להקל" עכ"ל, ועיי"ש שמביא תשעה ראיות לזה.

8 ולא אכחד שראיתי בספר הליכות עולם (לגר"ע יוסף) שכתב שבמקום שיש ספק ספיקא במצוה מצרפים את דעת הרדב"ז שהובא לעיל שבספק במצוה מברכים ואין את הכלל של ספק ברכות להקל, ואף שהמחבר להדיא פוסק דלא כהרדב"ז ואף בספק במצוה פוסק ספק ברכות להקל, מ"מ בספק ספיקא מצרפים את הרדב"ז ומברכים עכ"ז, ולאחר מחילה מכבוד הגאון לא זכיתי להבין כיון דהמחבר פסק להדיא דלא כהרדב"ז ולא מסכים לחילוקו בין ברכה למצוה, א"כ לכל היותר דעת הרדב"ז והחולקים היא עוד קומה בבנין הס"ס וא"כ מה יתן ומה יוסיף אם יש כאן ס"ס, שהרי אפילו מאה ספיקות לא מצטרפים כנגד ספק ברכות להקל כמבואר במכתם לדוד וצ"ע.

להחמיר כסברא האחרונה, אבל בשעת הדחק שא"א למצוא אתרוג אחר יש לסמוך על סברא הראשונה ומותר לברך על אתרוג זה, ובפרט היכי שאינו חסר כלום כגון שניקב ע"י מחט דיש בזה ס"ס שמא הלכה כהי"א הנזכר בס"ב דגם במפולש דוקא כשיש חסרון, ויעויין עוד ברמ"א (תרצא ב) לגבי מגילה "ועושין כל פרשיותיה סתומות ואם עשאו פתוחות פסולה" וכתב שם המ"ב (ס"ק יג) "בתשובות ר' משה מינץ סי' י"ב דין ה' מפקפק ע"ז ולכן נ"ל דיש לסמוך עליו בשעת הדחק [מ"א]", ובשער הציון (שם ט) "ולענין ברכה מסתפק הפרי מגדים, ולבושי שרד מצדד דיוכל לברך, דאפילו על מגילה פסולה גם כן יש דעות לענין ברכה, ואם כן בזה הוא כעין ספק ספיקא".

הרי שהראינו לדעת שדעת המשנה ברורה בכל מקום של מצוה⁹ שמברכים על ספק ספיקא, וא"כ בודאי שבני אשכנז יכולים לסמוך על דעת המשנה ברורה וש"ע הרב שסוברים שספק ספיקא בברכות מברכים, ולא אומרים ספק ברכות להקל.¹⁰

אמנם יש לדון מעוד טעם לברך על סוכה זו, דהנה בחיי אדם (נשמת אדם כלל ה אות ו) מקשה על הפר"ח שלומד בדעת השו"ע שבכל ספק ספיקא מברכים ולא אומרים סב"ל וז"ל דליתא, דאפי' במקום דיש ס"ס להצריך לברך אמרינן ספק ברכות להקל. ובאמת הפרי חדש בסי' תפ"ט כתב דדעת התה"ד הוא מטעם ס"ס. אבל המעיין בגוף

ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה, ומבאר הפר"ח שם "דהוה ליה ספק ספיקא ספק אם דילג או לא, ואם תמצי לומר דילג אפשר שיהיה הלכה כר"י שלא הפסיד הספירה, ולפיכך יספור בברכה" וכן כתב המשנה ברורה (שם ס"ק לח) "דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע". ובשער הציון שם כתב דמקורו טהור מדברי הפר"ח הנ"ל עיי"ש, וכן כתב בשולחן ערוך הרב (תפט כה) "וכל זה כשברי לו שלא ספר בלילה אחד אבל אם הוא מסופק בדבר אף שלא ספר למחר ביום יספור בשאר לילות בברכה דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זה בזה נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות", הרי להדיא שדעת המשנה ברורה וש"ע הרב שמברכים בספק ספיקא ול"א סב"ל.

וכן מצינו במשנה ברורה בעוד מקומות שסובר כנ"ל שבספק ספיקא יכול לברך ול"א סב"ל, המחבר (אור"ח תרמח ו) לגבי אתרוג מפולש כתב "מפולש, יש מפרשים כפשוטו, דהיינו שניקב מצד זה לצד זה; ויש מפרשים שכיון שניקב עד חדרי הזרע שהגרעינים בתוכו, מקרי מפולש" וכתב שם המ"ב (ס"ק יד) "לענין הלכה יש

9 מש"כ מצוה ולא ברכה כיון שבסימן רטו כותב המשנה ברורה שלא מברכים בספק ספיקא וז"ל שם "כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך", וכדי שלא יסתרו הדברים יש לחלק בין ברכה למצוה, אלא שחילוק זה צ"ע כיון שבשער הציון שם כותב שמקורו מהח"א כלל ה' והוא סובר גם בספירת העומר שהיא מצוה לא מברכים בספק ספיקא, והאריך לבאר את דברי השו"ע שמברכים מטעם אחר ולא מטעם ס"ס, וא"כ דברי המ"ב סותרים, אמנם לא שבקינן דברי המ"ב בשלושה מקומות מפני דבריו שבמקום אחד ודוק.

10 ושוב ראיתי שגם בספר כף החיים תפט אות פח כתב "אבל אם מסופק אם ספר דאיכא ס"ס ספק אם ספר ואת"ל דלא ספק שמא הלכה כמ"ד דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע, פסק לברך בשאר הימים, והגם די"א דאין לברך אע"ג דאיכא ס"ס כמ"ש לעיל סימן יח מ"מ בזה נוהגין להורות לברך כדברי שו"ע והאחרונים, וכבר כתבנו בכ"מ דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל", הרי שגם הוא למד בדעת השו"ע שם שמברך מדין ס"ס להחמיר, אלא שהוא כתב שיש מנהג בספירת העומר להורות לברך ולא ביאר טעם המנהג לחלק, ומהמ"ב וש"ע הרב משמע דעתם שמברך בכל ס"ס להחמיר בברכות שזה דעת השו"ע בפשיטות.

עכ"ל, ביאור דברי תרומת הדשן הם כך שכיון ששיטת בה"ג שספירת העומר היא מה"ת, והכלל הוא שספיקא דאורייתא לחומרא, וממילא סופר בברכה כיון שחייב לספור חייב לברך, אלא שכיון שדעת תוס' דספירת העומר מדרבנן וא"כ אין זה בודאי שספיקא דאורייתא לחומרא, ולכן מצרף תרומת הדשן סברא נוספת ששיטת תוס' בלא"ה שגם אם דילג יום אחד סופר בברכה, וא"כ לכל הצדדים אם שכח סופר מכאן ואילך בברכה¹¹, והיוצא מתרומת הדשן שבספק מצוה דאורייתא, מברך ולא אמרינן סב"ל ואפילו בספק אחד, כיון שספיקא דאורייתא לחומרא ומחוייב בעשיית המצוה מספק וממילא מתחייב בברכה.

ומשכך בנידון דידן של הסוכה כשעושה אותה במקום שאי אפשר לישון מחמת הסכנה, אעפ"כ יכול לאכול בסוכה זו ולברך לישב בסוכה, והטעם כנ"ל או מצד ספק ספיקא שמא הלכה כחכם צבי וסיעתו שהובאו במשנה ברורה שגם סוכה שאינה ראויה לשינה כשירה, וגם אם תמצי לומר כרוב הפוסקים שסוכה שאינה ראויה לשינה פסולה י"ל כדעת הפמ"ג שאם בכל הסביבה הסוכה אינה ראויה לשינה ואין אפשרות לעשות סוכה אחרת כמו בצינה, ובספק ספיקא לדעת המשנה ברורה ושולחן ערוך הרב לא אומרים ספק ברכות להקל ומברכים, וגם לחולקים הסוברים שגם בספק ספיקא אמרינן סב"ל הרי כיון שכאן איירי בדין דאורייתא של ישיבת סוכה וספיקא דאורייתא לחומרא וחייב ליישב בסוכה, הרי גם חייב בברכה וכדברי תרומת הדשן שהובאו בשולחן ערוך.

ויש מקומות שאי אפשר לישון בסוכה כגון מפחד טילים או מפחד מנחשים, ולכן

תה"ד יראה להדיא דדעתו דדוקא משום דלראבי"ה הוי ספירה דאורייתא. והפר"ח לא עיין בגוף התה"ד, רק בתחילת דבריו שהעתיק בב"י עכ"ל, והיינו שמקשה הנשמת אדם על הפר"ח וההולכים בשיטתו, שמקור דינו של השו"ע הוא מתרומת הדשן ושם במקור הדברים לא כותב תרומת הדשן לברך מטעם ספק ספיקא כהבנת הפר"ח.

ואמנם שם בתרומת הדשן (סימן לז) כתב וז"ל "שאלה: אם ספק לאחד, אם ספר לילה אחת או לאו, האיך יעשה מכאן ואילך, יספור בברכה או לאו תשובה: יראה דיספור בברכה מכאן והלאה וכו' אלא אפילו אם לא נזכר הספק עד לילה השניה, אעפ"כ סופר בברכה מתוך הספק, ואע"ג דבודאי שכח יום אחד כו', נהגינן כבה"ג דכתב, שכח יום אחד שוב אינו סופר, פי' בברכה, דבלא ברכה מאי נפקא מינה, ודלא כתוס' במנחות פ' ר' ישמעאל סו. דכתבו, דאין נראה. ולא יתכן פסק הלכות גדולות וכו', מ"מ אע"ג דלא נהגינן כוותיהו, בודאי לא ספר כבה"ג בספק מצינו למיסמך עליהו, דמצאתי בספר א"ז הגדול דראבי"ה סבר, דספירה בזמן הזה דאורייתא, ופסק מתוך כך, דהבעיות דלא איפשריטא בתלמודא אזלינן בה לחומרא לגבי ספירה, וצריך לחזור ולספור כמו גבי ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר, חוזר משום דאורייתא היא, כל זה כתב ראבי"ה. וא"כ בנ"ד נמי, מצוה הוא לספור מתוך הספק, שמא ספר הלילה שעבר, ואע"ג דהתוס' במנחות, ואשירי בשם ר"י דלעיל, פליגי בהדיא בהא, וסבירא להו דספירה בזמן הזה, אינו אלא מדרבנן, זכר למקדש, הא אינהו נמי סבירא, דכל לילה מצוה בפני עצמה, וא"כ שפיר סופר בברכה, ומי מזיקני דבהא ניזול בתרייהו ולא בהא"

11 וראיתי בנשמת אדם שמבאר בדרך אחרת וז"ל "ונ"ל דמה שהוצרך התה"ד לכתוב גם הטעם משום דלתוס' אפי' בדילג ודאי יום אחד מברך, ולא סגי ליה מטעם הראשון דסמכין על ראבי"ה, משום דבוה גופא הוא מחלוקת הרמב"ם וראב"ד אם מברכין על ספק דאורייתא, וא"כ אף אי נימא דספירה בזה"ז הוא דאורייתא, מ"מ לשיטת רמב"ם אין מברכין, ולכן כתב דבוה י"ל לכ"ע לברך", אמנם לדברינו מיושב שפיר דהתרומת הדשן הוצרך לכך כיון שאין כאן בודאי ספיקא דאורייתא לחומרא, כיון ששיטת תוס' דספירת העומר מדרבנן ודוק.

לישן בה", ואמנם סברת הביכורי יעקב צ"ע, כיון שהדין של סוכה שאינה ראויה לאכילה זה דין בסוכה ולא דין בגברא, ולכן מה אכפת לן שיש לו עוד סוכה לשינה, אם סוכתו אינה ראויה לשינה, ואכן באחרונים לא הביאו את סברתו, ועייין בשו"ת מים רבים נג שהביא בריש דבריו סברא זו ודחאה בשתי ידיים, אך לאחר כל הדברים הנ"ל יש גם לצרף את סברתו של הביכורי יעקב.

עושים שתי סוכות אחד בביתו לשינה ואחד סוכה יותר גדולה בחוץ לאכילה, ובכה"ג יש להוסיף גם את חידושו של הביכורי יעקב שמהני גם לדעת המרדכי וסיעתו, וז"ל ביכורי יעקב תרמ - טו "המרדכי ג"כ לא איירי רק באין לו אלא סוכה אחת שאינה ראויה רק לאכילה ולא לשינה אבל ביש לו סוכה מיוחדת לשינה בזה י"ל דיוצא באכילה גם בסוכה קטנה שאינה ראויה

תבנא לדינא

העושה סוכה שאינה ראויה לישון בה, כגון בערים שמצויים שם אינשי דלא מעלי המסתובבים בלילות, או בלוד וחברון המצויים שם ערבים, או ישובים הקרובים לעזה בזמן המלחמה, כגון שדרות ואשקלון, שיכולים באמצע הלילה לשמוע אזעקה באמצע שנתם, ולא יגיעו למקום מוגן בזמן הדרוש [בימים שהאזעקות שכיחות], חייב לישוב בסוכה זו באכילה ומברך על סוכה זו, כנלענ"ד לאחר העיון בהלכה זו.



הרב שלמה זלמן טרבילו

ברין שמיטת כספים אם המלוה יכול לגבות חובו מן הערב (ב)

ענף ג

בשעשה פרוזבול על הלוח ולא עשה פרוזבול על הערב

במאמר בגליון האחרון (קפ) ביררנו הדין באופן הא' אם לא עשה פרוזבול לא על הלוח ולא על הערב.

יכול לגבות מן הערב, וכמ"ש הישועות ישראל להלכה.

ולדעת הרשב"א וסייעתו דער"ק לא הוי כלוח וחוב הערב אינו נשט בשביעית, וכן לפמשנ"ת דעת השו"ע דספיקא הוי אי ער"ק כלוח וספיקא דרבנן לקולא ואינו נשט בשביעית, א"כ מעיקר הדין היה אפשר לגבות מן הערב עכ"פ, ואי משום שמ"מ כ' הרמ"א שמתעם שחזור על הלוח וכמו"כ נתבאר מעוד טעמים אין גובין מהערב, הרי נתבאר בערב סתם דבניד"ד לא שייך כל הני טעמי (והטעם דכי ליכא לוח וכו' לא שייך בער"ק כלל) א"כ שפיר גובין מן הער"ק דומיא דערב סתם.

בשעל הלוח לא עשה פרוזבול

ועל הערב עשה פרוזבול

(ב) ובאופן הג' שעל הלוח לא עשה פרוזבול ועל הערב עשה פרוזבול שמן הלוח אינו יכול לגבות כיון שלא עשה עליו פרוזבול אבל רוצה לגבות מן הערב.

הנה בערב סתם לפמשנ"ת בענף א' דמעיקר הדין אין החוב נשט בשביעית א"כ הפרוזבול שעשה על הערב לא מעלה ולא מוריד שאפי' בלא פרוזבול ג"כ יכול לגבות מן הערב, וא"כ דומה לאופן הא' שלא עשה פרוזבול לא על הלוח ולא על הערב, שנתבאר דמ"מ יש לפטור הערב לטעם הרמ"א משום שחזור על הלוח ובאופנים שאינו יכול לחזור על הלוח יגבו מן הערב, ולפמשנ"ת יש לפטור גם משום

(א) ועפמ"ש שקדם לנו בביאור וליבון הענינים נבוא לדון באופן הב', כשהמלוה עשה פרוזבול על הלוח ולא עשה פרוזבול על הערב, ורוצה לגבות מן הערב סתם כשאין נכסים ללוח או מער"ק אפי' אם יש נכסים ללוח.

הנה בערב סתם נתבאר בענף א שמעיקר דין שמיטת כספים אינו נוהג בערב, וחוב הערב משום שחזור על הלוח, א"כ בניד"ד שעל הלוח עשה פרוזבול, לא איכפת לן במה שלבסוף יחזור על הלוח, דשפיר גבינן מהלוח שעשו עליו פרוזבול, וא"כ הדר גבינן מן הערב כמעיקרא דדינא.

ואף לפמשנ"ת מטעם אחר לפטור הערב לגמרי אף באופן שאין משום שחזור על הלוח, או משום כי ליכא לוח ליכא ערב, או משום שלא התחייב הערב יותר ממה שדורש המלוה מהלוח להתחייב, מ"מ בניד"ד יוכלו לגבות מן הערב שהרי בניד"ד שעשה פרוזבול על הלוח איכא לוח ואיכא ערב, וכמו"כ דורש המלוה מהלוח לשלם חובו גם אם עבר עליו שביעית, וא"כ הערב מתחייב לשלם החוב כשעבר עליו שביעית כפי חובו של הלוח ולא יותר.

אבל בער"ק לפמשנ"ת בענף ב' לדעת רש"י דער"ק כלוח וחוב הערב נשט בשביעית, פשוט דבניד"ד כמו"כ נשט חוב הער"ק כיון שלא עשה עליו פרוזבול על אף שחוב הלוח קיים, דפרוזבול שעשה על הלוח אינו מועיל כלום על חוב הערב ואינו

ממנו, ולפי"ז יש לפטור גם באופנים שאינו יכול לחזור על הלוה.

אך י"ל דלא דמי למשנ"ת בערב סתם, דבערב סתם שאנו באים לחייב הערב משום שחובו לא נשמט בשביעית כלל, ולכן יתחייב לשלם על ערבותו לחוב הלוה שנשמט בשביעית, שפיר מיקרי שרוצים לחייב הערב יותר ממה שהמלוה דורש מהלוה להתחייב, שמהלוה דורש להתחייב רק חוב שנשמט בשביעית ומהערב דורש להתחייב בחוב שאינו נשמט בשביעית.

ולכן הסברא נותנת שהערב אינו מתחייב יותר ואדעתא דהכי נתערב מתחילה שבבא זמן השמיטה שישמט חובו של הלוה גם הוא אינו משלם.

אבל בניד"ד בער"ק שמעיקר הדין שמיטת חובות הער"ק דומה ללוה וחובו נשמט בשביעית יחד עם חוב הלוה, ובתקנת הלל שבעשיית פרוזבול אפשר לגבות חוב לאחר שביעית ג"כ שוים הלוה והערב שבעשיית פרוזבול על חובם שפיר גובה המלוה מהלוה ומהערב, א"כ המלוה אינו דורש מהערב להתחייב יותר מהלוה, דהיינו שהמלוה דורש מהערב שיתחייב חוב שנשמט בשביעית ג"כ, ובעשיית פרוזבול עליו לא ישמט, אלא במציאות הדברים יצא לבסוף שהמלוה עשה פרוזבול רק על הערב ולא על הלוה, התחלקות זו של עשיית פרוזבול על הלוה ולא על הערב אינו משרשי ההתחייבות של הלוה והערב, אלא תלוי ברצון המלוה לעשותו, וא"כ שפיר יש לחייב הערב בכח"ג שעל חובו עשה פרוזבול, על אף שעל חוב הלוה לא עשה פרוזבול.

ומ"מ לאו מילתא פסיקא, דאפ"ל דכל כמה שתלוי ביד המלוה להחליט שלא יוכל לגבות חובו מן הלוה רק מן הערב ואין ביד הערב לינצל מזה, כניד"ד שביד המלוה לעשות כוונת פרוזבול רק על הערב ולא על הלוה, ג"כ מיקרי לגבי הערב שמחייבו המלוה יותר ממה שדורש מהלוה וג"כ י"ל דאדעתא דהכי לא נתחייב, וצ"ע.

כי ליכא לזה ליכא ערב, וגם משום שלא נתחייב הערב יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה, ולפי"ז אפי' באופנים שאינו יכול לחזור על הלוה ג"כ לא יגבו מן הערב.

אבל בער"ק, הנה לדעת רש"י דער"ק הוי כלוה חוב הערב נשמט בשביעית [וכמ"ש הישועות ישראל להלכה] אולם מכיון שעשה פרוזבול על הערב הועיל שלא יהא חוב הערב נשמט בשביעית, ושפיר גובה מן הערב.

אולם מ"מ מצד אחר יש לפטור הער"ק מטעם שכ' הרמ"א משום שחזור על הלוה, וכיון שעל הלוה לא עשה פרוזבול א"כ כי הדר הערב וגובה מן הלוה נמצא שגבינו חוב של הלוה שנשמט בשביעית וזה לא רצתה התורה, דלא גרע מערב סתם שעל אף שהיה אפשר לגבות מהערב החוב דמעיקר הדין אינו נשמט החוב כלל, ואעפ"כ כ' הרמ"א לפוטרו משום שחזור על הלוה כמשנ"ת (בענף א), ולפי"ז באותם האופנים שאינו יכול לחזור על הלוה אכן חייב הערב.

ואין לומר דכיון דלדעת רש"י נתברר למפרע שהערב הוא הלוה של המלוה בכולו, ומלוה בכולו ללוה א"כ אין בזה משום שחזור על הלוה, דמה לו למלוה שלא לגבות מלוה שלו בגלל חיובו של אחר מעלמא ללוה שלו.

זה אינו, דודאי סברת סוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל שאמרו בגבייה מן הערב היכא שמת לזה בחיי מלוה מבואר בטושו"ע שגם גבי ער"ק הוא דאתמר כמשנתל"ע (הערה 2).

אם שייך לפטור מטעם שהערב אינו מתחייב יותר ממה שהמלוה דורש מהלוה

אבל לפמשנ"ת (שם) לפטור בערב סתם משום שלא התחייב הערב יותר ממה שדורש המלוה מהלוה להתחייב, יש לעי' טובא בניד"ד, דלפום ריהטא היה אפשר לפוטרו מה"ט גם בניד"ד דכיון שהלוה לא התחייב לשלם החוב כשיעבור עליו השמיטה, הערב לא התחייב לשלם יותר

עדיף להרשב"א ער"ק מערב סתם, אפי' באותם האופנים, [וכאן לא שייך כל מש"כ (סק"ג) לדעת רש"י, דלהרשב"א לאו מדין פרוזבול קאתי לגבות ממנו, ולא מסתבר לומר שמ"מ יתחייב הערב כשיעשה עליו פרוזבול כמו הלוה לפמשנ"ת לדעת רש"י דבכה"ג לא מיקרי שמתחייב יותר דומיא משנ"ת (סק"ב) גבי ערב סתם].

בערב שנשא ונתן ביד

(ו) אכן יש לעי' בערב שנשא ונתן ביד מה יהא דינו בגביה מן הערב היכא שמת לוה בחיי מלוה, האם בזה ג"כ נאמר דסוף סוף בתר יתמי אזיל, ולא יגבו ממנו או לא.

ואולי תלוי במחלוקת הקצוה"ח והנתיה"מ (סי' קכ"ט ס"ט) הנ"ל בהערה 1, אם בערב שנשא ונתן ביד, הלוה מחוייב לשלם לערב אפי' קודם שהערב שילם למלוה, דלהמבואר בקצוה"ח שם נמצא שאין חוב הלוה כלפי הערב תלוי בחוב הלוה למלוה, ואף אם היה המלוה גר שאין לו יורשים ומת שהערב פטור מלשלם למלוה, מ"מ הלוה יתחייב לשלם לערב, א"כ ע"כ אין בגביית המלוה מן הערב משום דבתר יתמי אזיל, דבלאו גבייתו נמי בתר יתמי אזיל, אבל להנתיה"מ במלוה גר שמת הלוה פטור מלשלם לערב מכיון שאין הערב צריך לשלם למלוה, א"כ י"ל שבגביית המלוה מן הערב עושה שבתר יתמי אזיל, שבלאו גבייתו לא הוי אזיל בתר יתמי.

ויש לעי' דאולי אף להנתיה"מ לא מיקרי שהמלוה עושה זאת שהערבא בתר יתמי אזיל, שאין גביית המלוה אלא סימן להתחייבות עצמית של הלוה לערב, וצ"ע.

ועפ"י צריך לדון לנידונינו.

בנוסח הפרוזבול צריך לפרט שמות

הלוויים או על החוב

(ז) בגמ' גיטין (דל"ו ע"א) גרסינן וזה גופו של פרוזבול מוסרי לכם פלוני דיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי "אצל פלוני" שאגבנו כל זמן שארצה, ע"כ, וכ"ה הגירסא ברוב ראשונים והפוסקים, וכ"ה

(ד) וא"כ נמצינו לפי"ז שבאופן הג' כשלא עשה פרוזבול על הלוה ועל הערב עשה פרוזבול אם הוא ער"ק א"כ באותם האופנים שאינו יכול לחזור על הלוה שפיר יוכל לגבות מן הער"ק,

וכמו"כ לפמשנל"ע (ענף א' סק"י) שבדברי הרמ"א אפשר להקשות טובא שבאמת אין הערב המשלם חוב של הלוה שנשטט בשביעית חוזר על הלוה, וא"כ אי משום טעם הרמ"א היה מן הדין שלעולם יגבו מן הערב חוב הלוה שנשטט, וכתבנו לפטור הערב רק משום ב' טעמים האחרים משום שלא התחייב הערב יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה להתחייב, או משום כי ליכא לוה ליכא ערב.

וא"כ בניד"ד דער"ק אי לא נסבור לפטור מטעם הרמ"א, ימצא שבאופן הג' אכן יחייבו הער"ק, כי מטעם כי ליכא לוה ליכא ערב אין לפטורו לכו"ע דבער"ק כ' הראשונים דליתא להאי כללא כמשנתל"ע (ענף א' סק"יג), ומטעם שלא התחייב הער"ק יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה ליכא נמי לפטורו לפמשנ"ת בס"ק הקודם כיון שאין הער"ק מתחייב יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה שבשניהם החוב נשטט בשביעית וע"י כתיבת פרוזבול שניהם אינו נשטט.

(ה) ולדעת הרשב"א דער"ק לא הוי כלוה א"כ אפי' בלא הפרוזבול חוב הערב אינו נשטט בשביעית דלאו חוב הלואה הוא, ומעיקר הדין היה יכול לגבות מהערב, וכן לפמשנ"ת דעת השו"ע דספיקא הוי אי ער"ק כלוה, וספיקא דרבנן לקולא ואינו נשטט בשביעית.

אבל מהטעם שכ' הרמ"א משום שחוזר על הלוה הוא דא"י לגבות מן הערב ולפי"ז באופנים שאינו יכול לחזור על הלוה אכן יגבו מן הערב.

אבל לפמשנ"ת לפטור הערב משום שלא התחייב יותר ממה שדורש המלוה מהלוה א"כ יש לפטור בניד"ד לגמרי אפי' באותם האופנים כמו שנתבאר בערב סתם, דלא

בסוגית הגמ' דלו אין קרקע

ולערב יש לו קרקע

(ח) בגמ' גיטין (דל"ז ע"א) ת"ר אין לו קרקע ולערב יש לו קרקע כותבין "עליו" פרוזבול, מדויק הלשון שהפרוזבול כותב על הלוה ולא על הערב, וקמ"ל בגמ' דהפרוזבול על הלוה כותב על סמך הקרקע שביד הערב, דסוף סוף חוב זה יכול ליגבות מקרקע, [דלא תקנו פרוזבול אלא על חוב שיכול ליגבות מן הקרקע כמבואר שם בגמ'].

ולכאורה קשה והרי כשאנו כותב הפרוזבול רק על הלוה ולא על הערב, נמצא דחוב הערב נשמט מכיון שאין עליו פרוזבול, וא"כ הדר איך כותב פרוזבול על הלוה על סמך מה שיכול חוב זה ליגבות מקרקע של הערב, והלא סוף סוף אין חוב זה יכול ליגבות מקרקע הערב כיון שחוב הערב ממילא נשמט.

צריך שיהיה לו קרקע בשעת כתיבת

הפרוזבול או ברנע ההשמיטה

(ט) והנה בר"ן (גיטין שם בד"ה אין) כ' בטעמא דמילתא דאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, דרש"י פירש דלא תיקון הלל תקנת פרוזבול אלא בזמן שהחוב כשאר רוב השטרות שהן נגבין מן הקרקע דהויא מילתא דשכיחא, כדאמרינן בכמה דוכתי דבמילתא דלא שכיחא לא תקנו רבנן, והר"ש (שביעית פ"י מ"ו) פ"י הטעם משום דאז חשוב כגבוי ביד ב"ד ולא קרינא ביה לא יגוש וכמלוה שיש עליה משכון דמי.

וע"פ ב' הסברות כ' הר"ן בהמשך דבריו (בסוה"ד ומסתברא) שאם היה לו קרקע בשעת כתיבת הפרוזבול ואח"כ מכרו קודם שביעית תלוי בשני טעמים הנ"ל, דלרש"י הוי פרוזבול דחוב זה כשאר רוב השטרות, משא"כ לר"ש לא הוי פרוזבול דבעינן שיהא בשעת זמן השמיטה כגבוי שע"י שהוא כגבוי אין השמיטה משמטתו, וא"כ בעינן שיהא לחוב קרקע בזמן שהשמיטה משמטת.

בטור (סי' ס"ז סכ"ט), וכ"כ הגיד"ת (שער מ"ה סי"ח) להדיא בדברי הרא"ש שצריך לכתוב שמות הלווין בפרוזבול כדלהלן (סקט"ז), וכ"כ ש"א.

אבל הגירסא במשניות במקורה (שביעית פ"י מ"ד) היא כך, "שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה" שלא מפרט כלל שמות הלווים. וכ"ה ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"יח) ובשו"ע (סי' ס"ז סי"ט) וכ"כ כמה מגדולי האחרונים.

ובמסגרת השלחן (קיצור שו"ע סי' ק"פ ט"ו) כ' שכן יש להקל בשביעית בזה"ז שלא צריך לפרט שמות הלווין, וכ"ה המנהג בירושלים מלפנים, כמבואר כ"ז בספר משנה כסף (סי"ט, פנים מסבירות אות ט"ו, ט"ז) יעו"ש.

ומעתה כל מה שנתבאר באם כ' פרוזבול על הלוה ולא על הערב או להיפך בסתם ובחמשה שלוו מא', אינו אלא באופן שפירטו שמות הלווין בפרוזבול, [לשי' רוב ראשונים והפוסקים כך היא נוסח הפרוזבול לעולם, ולשי' הרמב"ם והשו"ע ולפ"מ שנוהגין, באם אירע שכן כתבו], אבל לשי' הרמב"ם והשו"ע באופן שלא פירטו שמות הלווין, אלא כנוסחה הרגיל שמוסר חוב זה וזה או כל החובות לב"ד, א"כ לא יתכן כל המו"מ מהלוה והערב וכו' כי זכרון אחד עולה לכאן ולכאן, דבזה שהחוב נמסר לב"ד אפשר לגבותו ממי שלא יהיה אם מהלוה אם מהערב או מכל מי שמתאפשר [ומה שהרמ"א בתשובה דן רק על חוב הערב (כמבואר לעיל בענף א) היינו דמיירי באם לא עשה פרוזבול כלל, ולכן חוב הלוה אכן נשמט, ומ"מ דן אם חוב הערב אינו נשמט כמבואר שם (סק"ב), אבל באם עשה כבר פרוזבול, פרוזבול בנוסח זה מועיל לכולם גם יחד].

וא"כ לפי מה שנוהגין עתה שנוסח הפרוזבול הוא על החובות ואין מפרטים שמות הלווים, כל שעשה פרוזבול עולה זכרון זה לכולם ויכול לגבות מהלוה ומהערב כל אחד כדינו.

שיש לערב עכשיו פרוזבול על הלוח, דלא גרע מאם מכר הערב אח"כ הקרקע קודם שביעית שג"כ הוי פרוזבול.

אבל לפ"מ דמפרשין לדעת ר"ש דבעינן שיהא ללוח קרקע בזמן השמטת כספים, ולא סגי במה שיש לו קרקע בזמן כתיבת הפרוזבול, אכן קשה קושיין דכיון שסוף חוב הערב לישמט בשביעית, א"כ אין כאן קרקע בזמן השמיטה שאפשר שיבוא חוב זה לידי גביה ממנו לסמוך עליו לכתוב ללוח פרוזבול על סמך זה.

ולכאורה עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, וא"כ הרי נתבאר לעיל (ענף ב סק"י) דקיי"ל כרוב ראשונים דספק בשמיטת כספים כיון דהוי דרבנן אזלינן לקולא שאינו משמט יעו"ש, וא"כ ה"נ בניד"ד להלכה מספק אינו משמט כשיש לו קרקע בשעת כתיבת הפרוזבול ואין לו בשעת זמן ההשמטה, וכמו"כ לניד"ד כשכותב הפרוזבול על הלוח ולא על הערב דאינו משמט להלכה משום שבשעת כתיבת הפרוזבול על הלוח היה קרקע של הערב שהיה אפשר לגבותו.

כתיבת פרוזבול ללוח

על סמך קרקע שיש לערב

(י) אולם כל זה להלכה, אבל עדיין צ"ב סוגית הגמ', דמדלא הוקשה קושיא זו לדעת הר"ש איך כותבין פרוזבול ללוח על סמך הקרקע שיש לערב והלא חוב הערב ישמט, ונמצא שבזמן ההשמטה אין ללוח קרקע, ולא עוד אלא אף לא הסתייעו לדעת רש"י מסוגיין דמוכח מיניה דא"צ שיהא ללוח קרקע בזמן ההשמטה אלא סגי שיהא לו בשעת כתיבת פרוזבול, ע"כ דלא זו היא הדרך מוציאתו מידי קושיא זו, אלא צריך לתרץ סוגיין באופנים אחרים.

והנה להני דס"ל דנוסח הפרוזבול אינו מפרט שמות הלוחין אלא חובות בעלמא כנ"ל (סק"ז) שפיר מתבאר הסוגיא, דבמה שכותב פרוזבול עכ"פ על חוב זה, הלא הוא כולל על הלוח ועל הערב שכולם חייבים חוב אחד, ואם יכלול כל החובות שיש לו, הוא כולל כל הלוחים שלו אפי' מחובות

ולענין הלכה לא מבואר הכרע בפוסקים, ויעו"י לשון החת"ס (ח"מ סי' נ') שכ' בתו"ד בזה"ל, וה"נ הקרקע שהיתה בשעת צאת הכוכבים דר"ה של שמינית היא הצילתו מלשמוט נגד שויה ע"כ, וכן מדויק לשון התפא"י (גיטין ל"ז ע"א בא"ד השאלו מקום) שכ' בזה"ל, אבל כשהשאלו סתם או לזמן "ויכלה הזמן קודם שביעית" לא מהני לכתוב עליו פרוזבול, ע"כ, הרי דאף שמושאל לזמן קצוב שעכ"פ עד לסיום אותו זמן קצוב א"י ליקח ממנו בחזרה, וא"כ הרי בשעת כתיבת הפרוזבול יש לו קרקע שאולה, [לאפוקי אם השאלו סתם ואין לו זמן כלל דלא מיקרי שיש לו קרקע כיון שיכול ליקח ממנו כל רגע, וכמ"ש בשו"ת חת"ס בסוף הסימן הנ"ל, במי שסומך על שלחן אחרים יעו"ש] אלא ע"כ דס"ל כשי' הר"ש דבעינן שיהא לו קרקע בשעת הגעת זמן ההשמטה, [ועו"ש בתפא"י (לעיל מזה בא"ד אין כותבין) שכ' בזה"ל, אבל הוא תמוה דלמה תלינן הקרקע "בעת כתיבת פרוזבול" וכו', ופשוט דלאו דוקא, ועיקר כוונתו שם לכל הבא לכתוב פרוזבול לאפוקי אם אין לו אז קרקע רק בשעת הלואה היה לו כמבואר בהמשך דבריו יעו"ש].

וראיתי מצינים לדייק מלשון המבי"ט (ח"א סי' א) בסו"ד, דס"ל כדעת רש"י דסגי שיהא לו קרקע בשעת כתיבת הפרוזבול, יעו"ש, ויעו"י ביש"ש (גיטין פ"ד סמ"ד) שכ' בנידון זה בזה"ל, ואע"פ שאיני כדאי להכריע וכ"ש במקום שהר"ן לא רצה להכריע ע"כ.

ומעתה בשלמא לפ"מ דמפרשין לדעת רש"י דלא בעינן שיהא ללוח קרקע בזמן השמטת כספים אלא סגי במה שיש לו קרקע בזמן כתיבת הפרוזבול, לא קשה מידי, דאע"פ שאכן חוב הערב שלא נכתב עליו פרוזבול ישמט בהגיע זמן השמיטה, מ"מ עכשיו בשעת כתיבת הפרוזבול קודם שביעית מיהת יש לערב קרקע וא"כ חוב כזה הוא מילתא דשכיחא [דכל חוב נשמט בשביעית], ושפיר כותבים על סמך הקרקע

הלוה שפיר גובים אף מן הערב גם כשלא כ' על הערב פרוזבול, דתו אין כאן משום שחזור על הלוה, דאדרבה שפיר חוזר על הלוה וגובה ממנו שכתבו עליו פרוזבול, ואיכא לזה ואיכא ערב, ולא התחייב יותר ממה שדרש המלוה מן הלוה.

כתיבת פרוזבול ללוה

על סמך קרקע שיש לער"ק

(יג) ואם כנים דברינו נמצא דהניחא בערב סתם שחוב הערב סתם אינו נשמט בשביעית דלאו חוב הלוואה הוא, או בער"ק לדעת הרשב"א וסייעתו דער"ק לא הוי כלוה, וא"כ כמו"כ אינו נשמט בשביעית וכמ"ש הרמ"א בתשובה, או אפי' לפמ"ש לבאר דעת השו"ע דהוי ספיקא אי ער"ק כלוה, מ"מ לגבי שמיטת כספים מספיקא אינו משמט.

אבל בער"ק לדעת רש"י דער"ק הוי כלוה א"כ חוב הער"ק נשמט בשביעית וכמ"ש הישועות ישראל להלכה כמשנתל"ע (ענף ב) א"א ליישב כן עפ"ד הרמ"א כיון דחוב הער"ק שלא נכתב עליו פרוזבול אף שנכתב על הלוה עדיין חוב הער"ק נשמט בשביעית, א"כ א"א לכתוב ללוה פרוזבול על סמך הקרקע שיש לערב, כיון שאין סופו של חוב זה ליגבות מן הערב, כי חוב הער"ק שאין עליו פרוזבול ישמט.

ובע"כ מה שסתמו בגמ' שאפשר לכתוב ללוה פרוזבול על סמך קרקע שיש לערב, ומשמע אפי' על סמך קרקע שיש לערב קבלן [ואע"פ שמפרט שם הלוה], צ"ל כמ"ש לעיל (סקי"א) דמיירי שכתב כבר על הערב וקמ"ל שכותב על סמך קרקעו גם על הלוה או כפי"ה הרמב"ם כנ"ל (שם).

ונמצינו לדינא דלדעת רש"י וכמ"ש הישועות ישראל להלכה כשאין ללוה קרקע ורוצים לכתוב פרוזבול רק על הלוה על סמך הקרקע שיש לערב (שלא כתבו עליו פרוזבול), אם הוא ערב סתם שפיר כותבין, ואם הוא ער"ק אין כותבין על הלוה, ולא יגבו חוב זה לא מהער"ק ולא מהלוה, ולהרשב"א ולפמ"ש דעת השו"ע דהוי

אחרים, אבל להני דס"ל דנוסח הפרוזבול הוא בפירוט שמות הלויים צ"ב.

(יא) ובגו"ד הגמ' יש לומר דה"פ שמיירי שכבר כתב מקודם המלוה על הערב עצמו פרוזבול על סמך הקרקע שיש לו לערב, ותו קמ"ל הגמ' דאף על הלוה כותב פרוזבול על סמך הקרקע שיש לערב ויוכל לגבות מן הלוה, [וע"כ גם מהערב], ויעוי' בגרש ירחים הנ"ל דלא משמע כן.

וברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"כ) משמע דעליו קאי על הקרקע, פי' דעל סמך אותו קרקע אפשר לכתוב פרוזבול על הלוה, וא"כ אפשר דמיירי שגם על הערב כותב עכשיו פרוזבול וקמ"ל דאפשר לכתוב גם על הלוה על סמך אותו קרקע.

(יב) אולם נראה דבר מן כל דין לא קשה מידי, דאף אם יכתוב פרוזבול בפירוט שם הלוה, ולא יכתוב פרוזבול על הערב, מ"מ אפשר לכתוב הפרוזבול ללוה על סמך הקרקע שיש לערב, והוא מכיון שנתבאר (ענף א' סק"ב) מדברי הרמ"א בתשובה דחוב הערב אינו נשמט בשביעית, א"כ אע"פ שעל הערב לא כתבו פרוזבול שפיר אפשר לגבות מן הערב ומן הקרקע שלו, ועל סמך גביה זו מקרקע של הערב שפיר אפשר לכתוב פרוזבול על הלוה, שבלא כתיבת הפרוזבול חוב הלוה ישמט.

ויש להבהיר דאף שכו' הרמ"א דאף שחוב הערב אינו נשמט בשביעית מ"מ א"א לגבות מן הערב כשלא כתבו פרוזבול על הלוה משום שחוזר על הלוה, או לפמ"שנ"ת גם משום כי ליכא לזה ליכא ערב, וגם משום שלא התחייב הערב יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה להתחייב, וא"כ היה מקום לומר דא"א ליישב כן עפ"ד הרמ"א, דהדר תיקשי איך סומכין על חוב וקרקע של הערב כשעדיין לא כ' פרוזבול על הלוה, הא גם לאחר דברי הרמ"א שחוב הערב אינו נשמט א"א ליגבות מן הערב מטעמים אחרים, משום שחוזר על הלוה, וכו'.

זה אינו, דפרוזבול של הלוה והגביה מן הערב באים כאחד, דכשיכתבו פרוזבול על

ויש לברר האם המלוה שהלוה לחמשה בנ"א צריך לכתוב פרוזבול על כל החמשה כדי לגבות כל חובו, וזהו פירושו כותבין על כולן פרוזבול דהיינו על כל החמשה, או שבכתיבת פרוזבול על א' מהחמשה (מי שיהיה מהם) ג"כ סגי כדי לגבות כל החוב וזהו פירושו כותבין על כולן פרוזבול על כל א' וא' מהחמשה איזה מהם שירצה.

לדעת השו"ע דהו"ע ערבים סתם

והנה בשו"ע (סי' ע"ז ס"א) מבואר דעת השו"ע דהא דהוי ערבאין זל"ז פירושו שכ"א לזה בחלק שלו וערב סתם הוא בחלק חברו, דהיינו בניד"ד דחמשה שלוו, כ"א הוא לזה בחלק חמישית וערב בארבע חלקי חמישיות, וחלק הלזה גובה מכל אחד לכתחילה, וחלק הערב גובה ממנו כדין ערב שאין נפרעין מן הערב תחילה אלא לאחר שתבע את הלזה [כ"א מהארבע הלווים האחרים חלק חמישית] ואין לו.

ולפי"ז נבוא לדון בכתיבת הפרוזבול גבי חמשה שלוו, כשכתב הפרוזבול רק על א' מהחמשה, הרי הפרוזבול על כל אחד מהחמשה שכותב עליו מועיל רק על חלק חמישית מההלואה שעל חלק הזה הוא לזה, דאילו על שאר ארבע חלקי חמישיות הרי הוא רק ערב, ונמצא שעל ארבע חלקי חמישיות אין פרוזבול על הלזה רק על הערב, ובכה"ג לא מיבעיא ופשוט הוא שמן הלזה א"א לגבותו דאין פרוזבול הערב מועיל לנו כלום לגבותו מן הלזה, אלא אפי' מן הערב נמי נתבאר לעיל (ענף א) שאינו גובה דעל אף שחוב הערב אינו משמטו שביעית, מ"מ או משום טעם הרמ"א שהערב יחזור על הלזה, [ולפי"ז באופנים שלא איכפת לן שיחזור על הלזה כעכ"ו או שא"י לחזור על הלזה אכן יגבו מן הערב] או מטעם כי ליכא לזה ליכא ערב, או מטעם שנתבאר שמעולם לא נתחייב הערב יותר ממה שהמלוה דורש מן הלזה להתחייב, א"י לגבות מן הערב.

וא"כ לא יוכל לגבות הארבע חלקי חמישיות לא ממי שכתב עליו הפרוזבול כי

ספד"ד אף בער"ק כותבין על הלזה וגובים מן הלזה ומן הערב.

[והערוני מדברי המאירי על הגמ' שם שכ' בזה"ל, ואין בכל אלו חלוק בין קבלן לשאינו קבלן ע"כ, ואפשר דהמאירי מיירי בנוסח כתיבת הפרוזבול שאינו מפרט שם הלזה אלא מסר החוב שכולל על הלזה והערב כאחד כנ"ל, או דמוקי לה שעל הערב כבר כתב פרוזבול מקודם, או דס"ל דסגי במה שיש לער"ק קרקע בשעת כתיבת הפרוזבול, כנ"ל].

אולם להלכה הלא נתבאר לעיל (סק"ט) דמספיקא דינא דס"ל כהסוכרים שא"צ שיהיה לו קרקע רק בשעת כתיבת הפרוזבול אע"פ שאין לו בזמן ההשמטה, אינו משמט, א"כ ה"נ בניד"ד דער"ק אף שאח"כ בזמן ההשמטה ימצא שלא יהיה ללוה קרקע, מ"מ מכיון שעכשיו בשעת כתיבת הפרוזבול יש לו קרקע דהיינו על סמך הקרקע שיש לער"ק שפיר הוי פרוזבול.

חמשה שלוו ואין קרקע אלא לא' מהם לענין פרוזבול

יד) תוספתא (שביעית פ"ח ה"י) חמשה שלוו בשטר אחד כל מי שיש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול וכל מי שאין לו קרקע אין כותבין עליו פרוזבול, רשב"ג אומר אפי' אחד שיש לו קרקע כותבין על כולן פרוזבול ע"כ, וכ' הרא"ש (גיטין פ"ד סי"ח) דהלכה כרשב"ג דקיי"ל חמשה שלוו כאחד נעשו ערבאין ואחראין זל"ז, וכ"פ בטוש"ע (סי' ס"ז סכ"ו) ובסמ"ע (סקמ"ט).

ביאור דברי הרא"ש, דכיון דקיי"ל שכולם נעשו ערבאין זל"ז, הרי אותו שיש לו קרקע הוא ערב על שאר הלויין על חובותיהם, ומשו"ה אפשר לכתוב פרוזבול גם על אותם הלויין על חובותיהם מכיון שיש לערב שלהם קרקע, וכדקיי"ל (גיטין דל"ז ע"א) וכ"פ בשו"ע (שם סכ"ב) שכותבין פרוזבול על לזה שאין לו קרקע באם יש לערב שלו קרקע יעו"ש, [ועי' פרישה (סי' ס"ז סכ"ט) שמפרש פ"י אחר בהא שאפשר לכתוב פרוזבול על כולן, ולפ"ד לק"מ].

על הלוה כלום, כיון שחוב הער"ק דהוי כלוה שלא כתבו עליו פרוזבול נשמת תו אין החוב יכול לבוא לידי גביה מהקרקע של הער"ק, וא"כ אין ללוה קרקע שיש לסמוך עליו לכתוב ע"ז פרוזבול, [ובזה גרע לדעת הרא"ש מלדעת השו"ע שס"ל שחלק חמישית גובה בכה"ג כנ"ל (ס"ק הקודם)].

ומה"ט נמי אין לדון כלל אם אפשר לגבות הארבע חמישיות האחרות מדין ער"ק, כיון שנמצא שהפרוזבול שנכתב עליו לאו כלום הוא שאין חוב זה יכול לבוא לידי גביה מקרקע, א"כ הו"ל כחוב ער"ק שלא נכתב עליו פרוזבול שהדין הוא שנשמת לדעת רש"י כמשנתל"ע (ענף ב' סק"ז, ח).

אבל אם כתבו הפרוזבול על מי שיש לו הקרקע בעצמו, הוי אומר שכתבו פרוזבול על חלק חמישית שהוא חוב לזה גמור, ועוד כתבו פרוזבול על ארבע חלקי חמישיות שהוא ער"ק כשעל הלוה עצמו לא כתבו פרוזבול, ומעתה על חלק חמישית שהוא לזה גמור פשוט שלא נשמת החוב בגלל הפרוזבול וגוברים ממנו, ועל הארבע חלקי חמישיות שהוא ער"ק כשעל הלוה לא כתבו פרוזבול נתבאר לעיל (סק"ב - ד) שחוב הער"ק כשלעצמו אע"ג שהוא כדין לזה לא נשמת בשביעית מכיון שנכתב עליו פרוזבול, ואין לפטור הער"ק גם מטעם שלא נתחייב הער"ק יותר ממה שהמלוה דורש מן הלוה להתחייב, מכיון ששניהם שוים שחובם נשמת בשביעית ואם יכתבו עליהם פרוזבול אינו נשמת, [ובודאי שא"א לפוטרו מטעם כי ליכא לזה וכו' דליתא האי סברא בער"ק], אך לטעם הרמ"א יש לפטור הער"ק משום שחוזר על הלוה, וא"כ נמצא שלא יגבו רק חלק חמישית,

ולפי"ז באותם האופנים שאין הער"ק יכול לחזור על הלוה או באם לא נסבור כטעם הרמ"א לפ"מ שהקשינו דלכאורה לעולם אין הערב יכול לחזור על הלוה בתשלומיו על חוב שנשמת מהלוה בשביעית, אכן יגבו כל החוב מאותו שכ' עליו הפרוזבול [שיש לו הקרקע בעצמו]

הוא רק ערב על חלקים הללו, ולא מהאחרים כי עליהם שהם לז"ז, לא כ' עליהם פרוזבול.

ונמצינו לדינא לדעת השו"ע (בסי' ע"ז), שכדי לגבות כל החוב ע"כ צריך שיכתוב הפרוזבול על כל החמשה ואז יכול לגבות מכל א' מהם הכל כשאין להאחרים כדי לשלם, מדין לזה ומדין ערב, פי' מכל אחד יכול לגבות חלק חמישית אחד מדין לזה, וארבע חלקי חמישיות מדין ערב על הד' לז"ז האחרים שהם לז"ז כל אחד על חלק חמישית.

וסגי במה שיש לא' מהחמשה קרקע בכדי לכתוב על כל החמשה, דממנ"פ אפשר לכתוב על כל א' מהחמשה או משום שיש לו קרקע בעצמו או מדין שיש לערב שלו קרקע כנ"ל (סק"ח).

לדעת הרא"ש דהו ערבים קבלנים

טו) אבל דעת הרא"ש (הובא בטור בסי' ע"ז) דערבאין זל"ז פירושו לזה בחלק שלו וערב קבלן בחלק חבירו, דהיינו בניד"ד דחמשה שלוו, כ"א הוא לזה בחלק חמישית וערב קבלן בארבע חמישיות, ויכול לגבות מאיזה מהם שירצה לכתחילה כל החוב כדין ערב קבלן שיכול לגבות מן הערב תחילה.

א"כ לדעת רש"י דער"ק הוי כלוה, וכ"כ הקצוה"ח והנתיח"מ כאן בפי' הרא"ש כנ"ל (ענף ב' סק"ב) דפירושו שהוא לזה בכולו ומלוה ללווים חלק שלהם, כשנבוא לדון עפ"י"ז כשכ' רק על א' מהם פרוזבול, והרי הפרוזבול נכתב על חלק חמישית שהוא לזה גמור ועל ארבע חמישיות שהוא ער"ק וכדין לזה, נראה שחלוק אם כתבו הפרוזבול על מי שיש לו הקרקע או שכתבו על מי שאין לו הקרקע.

שאם כתבו הפרוזבול על מי שאין לו הקרקע וכתבו עליו הפרוזבול על סמך הקרקע שיש לער"ק שלו, הוי אומר שעל חלק חמישית שהוא לזה גמור כתבו על הלוה פרוזבול על סמך הקרקע שיש לער"ק שלו ועל הער"ק לא כתבו פרוזבול, ובכה"ג נתבאר לעיל (סק"ט) שאין הפרוזבול שכתבו

הפרוזבול על זה שאין לו קרקע שג"כ יגבה ממנו כל החוב מאותו טעם שכתוב בו כל חוב שיש לי על פלוני שאגבנו וכו' והחוב שיש לו עליו הוא של חמשתן, שהרי כולן ערבאין ואחראין זל"ז באותה מדה.

ועפמשנ"ת מיושב הקושיא שהגידו"ת קאי בשיטת הרא"ש [ויעוי' בבעה"ת] דס"ל דחמשה שלוו ערבים קבלנים זל"ז, ולכן אם כתבו פרוזבול על מי שאין לו קרקע רק סמכו על הקרקע שיש לער"ק, והרי חוב הער"ק עצמו למלוה כשלא עשו עליו פרוזבול נשמט, וממילא אין כאן קרקע של ער"ק לסמוך עליו לכתוב על סמך זה פרוזבול ללוה, דסוף סוף לא יבוא חוב זה לידי גביה מקרקע של הער"ק שנשמט, וממילא הפרוזבול על הלוה כשאין לחוב זה קרקע לאו כלום הוא, ואף חלק (חמישית) חוב הלוה נשמט וכ"ש חלקי הער"ק שלו, ולכן כ' הגידו"ת דוקא כשכתב הפרוזבול על מי שיש לו הקרקע, דאז שפיר הפרוזבול נכתב על סמך קרקע עצמו שאפשר לבוא לידי גביה.

אך עדיין תיקשי הלא גם כשכ' על מי שיש לו קרקע סוף סוף אין הוא הלוה גמור רק על חלק חמישית, אבל על הארבע חלקי חמישיות האחרות הוא רק ער"ק, ונמצא שעל הארבע חלקי חמישיות האחרות נכתב פרוזבול רק על ער"ק שלהם ולא על הלוה, ובכה"ג נתבאר לעיל (ענף א' סק"ג ובענף ב' סק"ה) שכ' הרמ"א דאין גובין מן הערב מטעם אחר משום שחזור על הלוה, ודוחק לומר דמיירי באותם האופנים שאין הערב יכול לחזור על הלוה.

ולפמשנ"ת אפשר ליישב דאכן הגידו"ת חולק על הרמ"א בזה הטעם משום שאין הערב יכול לחזור על הלוה כששילם חוב של הלוה שפטור מלשלם שנשמט בשביעית וכמשנתל"ע (ענף א' סק"י).

ואילו מטעמא שנתבאר דאין גובין מן הערב במקום שחוב הלוה נשמט משום שלא נתחייב הערב יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה, כבר נתבאר לעיל (סק"ג) דבניד"ד לא

חלק חמישית מדין לזה וארבע חמישיות מדין ער"ק, [ובזה עדיף לדעת הרא"ש מלדעת השו"ע שס"ל שלעולם א"א לגבות כל החוב כשכתבו הפרוזבול רק על א' מהחמשה כנ"ל (ס"ק הקודם)].

אבל אם כתבו הפרוזבול על כל החמשה ודאי יכול לגבות כל החוב מכל אחד מהם אפי' לכתחילה כדין ער"ק כמשנתל"ע (שם) לדעת השו"ע, [אך לדעת השו"ע א"י לגבות לכתחילה מכל א' רק חלק חמישית, וארבע חמישיות האחרות רק באם אין להם כדי לשלם כדין ערב סתם].

אולם להלכה כבר כ' הש"ך (סי' ע"ז סק"יח) דפשיטא דלא קיי"ל כהרא"ש, וא"כ לפ"מ דקיי"ל כדעת השו"ע אף אם נכתב הפרוזבול על מי שאין לו קרקע שפיר גובין ממנו עכ"פ חלק חמישית על סמך מה שאפשר לגבות החוב מן הקרקע של הערב, כי חוב הערב שהוא ערב סתם [לדעת השו"ע] אינו נשמט.

טז) ועפ"מ שקדם לנו ארווחנא ליישב דברי הגידו"ת (שער מ"ה סי' י"ח) המוקשים מאוד שכ"כ ע"ד התוספתא הנ"ל שעל סמך קרקע שיש לא' כותבין פרוזבול על כל החמשה, בזה"ל, ומלשון רשב"ג דקאמר כותבין פרוזבול על כולם משמע שבפרוזבול נזכרו חמשתן, שאמר כל חוב שיש לי על פלוני ופלוני וכו', ואהני גם על האחרים על סמך הקרקע שיש לזה, ונראה דכיון דטעמא הוי משום דכולן ערבאין זל"ז, הלכך אפי' לא כתב אלא פרוזבול על זה שיש לו הקרקע ולא נזכרו האחרים גובה ממנו חוב האחרים, דהא כתוב ביה כל חוב שיש לי על פלוני שאגבנו וכו' והחוב שיש לו עליו הוא של חמשתן, עכ"ל.

וקשה והלא כותבין פרוזבול על כולם מדין אין לו קרקע ולערב יש קרקע שכולן ערבאין זל"ז כמ"ש הרא"ש וא"כ מ"ש אם כ' פרוזבול על זה שיש לו קרקע שגובה ממנו כל החוב מטעם דכתוב ביה כל החוב שיש לי על פלוני שאגבנו וכו', והחוב שיש לו עליו הוא על של חמשתן, מאם יכתוב

אפי' מאותם שלא נכתב עליהם הפרוזבול כיון שהם אחראין וערבאין זל"ז, יעו"ש, וכדבריו כ' ג"כ בספר שכ"כ (פרק כ') הערה לט), והמעייין בגיד"ת מדוייק לשונו שלא כדבריהם דכ' בזה"ל, "ממנו", הרי להדיא שלא כ' שאפשר לגבות מהאחרים רק ממנו ממי שנכתב עליו הפרוזבול ממי שיש לו הקרקע.

שייך דחוב הלזה והער"ק שוים, ששניהם נשמטים בשביעית ועל שניהם אפשר לכתוב פרוזבול שלא ישימטנו שביעית, וא"כ לא התחייב הערב יותר ממה שדרש המלוה מן הלזה.

ויעו' בשערים המצויינים (אות שע"ב) שכ' בפ' דברי הגיד"ת שאם כ' הפרוזבול על אותו שיש לו הקרקע מהני לגבות החוב

ענף ד

ומענין לענין באותו ענין, ומתוך זה יתבאר בחובות
בדין שעבודא דר"נ על מי לעשות פרוזבול

וכן מבואר ממ"ש הלח"מ (סופ"ב מהל' מלוה) והש"ך (סי' פ"ו סק"ה) להוכיח מגמ' זו דאף באית ליה נכסי לשמעון איתא לדין שעבודא דר"נ יעו"ש, הרי דמיירי שראובן בא לגבות משמעון ועליו הוא כותב פרוזבול דבאית ליה נכסי א"י ראובן לגבות מלוי כמבואר בשו"ע (שם ס"ב) יעו"ש, [אך יש מקום לדייק להיפך, שיש לדייק לשון הלח"מ והש"ך שנקטו דמיירי סוגיין באית ליה לשמעון נכסי רק משום ששמעון סתימת הגמ' והרמב"ם דמיירי אפי' באית ליה לשמעון נכסי, ולא הוכיחו כן דע"כ זהו פירושן של לשון הגמ' והדמיון למ"ש לפני זה גבי ולערב יש קרקע וזהו גופן של האי דינא לפמשנת", א"כ משמע שלגוף הדין אפשר לפרש בדאין לשמעון נכסי ודלא כמשנ"ת, וצ"ב].⁷

סוגית הגמ' לו אין קרקע ולחייב לו יש קרקע כותבין עליו פרוזבול מדר' נתן (א) והנה עוד שם בגמ' אמרינן לו ולערב אין קרקע ולחייב לו יש קרקע כותבין "עליו" פרוזבול מדר' נתן דתניא מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו. ומשמע כמו"כ דה"פ שראובן המלוה הראשון כותב פרוזבול "עליו" על שמעון הלזה בכדי שראובן יוכל לגבות חובו משמעון על סמך הקרקע שיש ללוי שהוא לזה של שמעון, ושמעון לא כתב פרוזבול על לוי שהוא לזה שלו, כמשנתל"ע (ענף ג') סק"ח) לענין ולערב יש קרקע, וכן מדוייק לשון המאירי (שם) שכ' להדיא בדין זה שכותב פרוזבול "על זה" על סמך "קרקע של חבירו" יעו"ש.

7 ויעו' באבהא"ז (פ"ב מהל' מלוה ולוה ה"ו) שהעיר ע"ד הלח"מ מנ"ל דמיירי באית ליה נכסים, דאם משום שסתמו ולא פירשו בגמ' דדוקא בלית לשמעון נכסים כותבין פרוזבול למלוה על סמך הקרקע של לוי, הא לא איצטריך לפרש דמובן מאליו שבכך מיירי סוגיין דלית ליה לשמעון נכסים [קרקע, דאם יש לו קרקע יכול לכתוב פרוזבול מכה הקרקע של עצמו ולא צריך לשל חבירו].

והוא עפ"מ שחידש האבהא"ז דאף להסוברים דליכא שעבודא דר"נ רק באין לשמעון נכסים היינו נכסי קרקע, אבל אם יש לשמעון רק מטלטלין לכו"ע איכא שעבודא דר"נ מראובן ללוי, דאע"פ שב"ד היו מגבין מנכסי הלזה גם כשהם מטלטלין קודם שיגבו משעבודא דר"נ, מ"מ אין המטלטלין מעכבים חלות דין שעבודא דר"נ, דכל מה דליכא שעבודא דר"נ כשיש לשמעון נכסים הוא משום שיכול לוי לומר הנחתי לך מקום לגבות וזה לא שייך במטלטלין, וא"כ כמו"כ לענין כתיבת פרוזבול על סמך קרקע של לוי, אפי' למ"ד דליכא שעבודא דר"נ רק בלית לשמעון נכסים, מ"מ כל שיהא לשמעון רק מטלטלין ודאי שיוכלו לכתוב על סמך קרקע של לוי, יעו"ש.

ודבריו אלו הם נגד דברי הש"ך הנ"ל המפורשים שכ' בזה"ל, ובזה אתי שפיר מ"ש הרמב"ם היה לו חוב על חבירו ויש לחבירו קרקע והוא תחת שעבודו כותב עליו פרוזבול, עכ"ל, והוא מן הש"ס פ' השולח

לפ"מ שכ' הר"ן בדעת הר"ש דבעינן שיהא ללוה קרקע בזמן השמטת כספים, אכן קשה קושיין דכיון שסוף חוב לוי לישמט בשביעית אין כאן קרקע בזמן השמיטה שאפשר שיבוא חוב זה לידי גביה ממנו.

ואפשר לתרץ דכידוע נחלקו הראשונים אם שמעון יכול למחול ללוי בכה"ג דאיכא שעבודא דר"נ, ובשו"ע (סי' פ"ו ס"ה) פסק שאינו יכול למחול,

חזינן שבמלוה זו אין אנו מתחשבים במעשה שמעון כלום ואין הוא הבעל דבר כלל [עכ"פ כשנוגע לגביית ראובן מזה], וא"כ ק"ו הוא ומה קום ועשה של שמעון לאו כלום הוא כ"ש שב ואל תעשה של שמעון דהיינו שלא עשה פרוזבול על לוי דלאו כלום הוא ואין זה גורם שישתמט החוב, ומה ששמעון לא עשה פרוזבול על לוי לא יעכב את ראובן מלגבות חובו מלוי באם לא יהיו נכסים לשמעון וכדו'.

ומעתה שפיר כותב ראובן פרוזבול על שמעון כדי לגבות משמעון על סמך שחוב זה יכול לבסוף לבוא לידי גביה מקרקע של לוי.

עפ"י יתבאר למה הוצרכו לשעבודא דר"נ לדין הנ"ל

ג) ובזה היה נראה ליישב, דהנה הרשב"א (קידושין דט"ו ע"א, מהשמטות מסוף המסכת) והר"ן (כתובות ד"ט ע"א וגם בחידושו על הרי"ף שם) כתבו לבאר מ"ש בגמ' דאין המלוה נאמן לומר אמנה דחב לאחרים הוא ע"פ דינא דר' נתן וכו', והקשו למה הוצרכו לדר' נתן שייחשב חב לאחרים משו"ה, והלא גם בלא דינא דר"נ ג"כ הוי חב לאחרים, דכיון דכשיתרעם המלוה על הלוה בב"ד שיפרענו ולא יהא לו ממה לפרוע הרי יגבו לו ב"ד מחוב זה כמו שמגבין משאר נכסי הלוה, וא"כ שפיר במה

עוד יש לציין בזה דאפי' למ"ש לעיל (ענף ג' סק"א) דגבי מ"ש ולערב יש קרקע כ' הרמב"ם בלשון כותבין "עליה" פרוזבול, ולפי"ז כתבנו דאפ"ל שפירושו שכותב פרוזבול גם על הלוה וגם על הערב, מ"מ במ"ש ולחייב לו יש קרקע לא כ' הרמב"ם כן, אלא בלשון כותבין "עליו" פרוזבול, שפירושו שכותבין על שמעון לבד פרוזבול וכמשנ"ת.

שמעון שלא עשה פרוזבול על לוי האם גורם שהחוב ישמט

ב) ומעתה בזה יש ג"כ להקשות והלא כיון ששמעון לא כתב פרוזבול על לוי א"כ בבא זמן השמיטה נשמט חוב לוי לשמעון וקרקע של לוי תו לא יהא משועבד לשמעון, וא"כ הדר איך ראובן כותב פרוזבול על שמעון על סמך שיכול ליגבות חוב זה מקרקע של לוי החייב לשמעון.

ומ"ש לעיל (שם סק"י) דלהני דס"ל דנוסח הפרוזבול אינו מפרט שמות הלויין אלא חובות בעלמא שפיר מתבאר הסוגיא יעו"ש, בניד"ד לא יועיל כיון שהנידון הוא משני מלואים שבדאי כל מלוה צריך פרוזבול בפ"ע כמ"ש בתוספתא וכ"פ בשו"ע (סי' ס"ז סכ"ז) חמשה שהללו לאחד כ"א צריך לעשות פרוזבול, וע"ע להלן (סקט"ו).

אולם לפמשנתל"ע (ענף ג' סק"ט) ה"נ בניד"ד דלפ"מ שכ' הר"ן בדעת רש"י דלא בעינן שיהא ללוה קרקע בזמן השמטת כספים אלא סגי במה שיש לו קרקע בזמן כתיבת הפרוזבול, לא קשה מידי, דאע"פ שחוב לוי שלא כתב עליו שמעון פרוזבול ישמט בהגיע זמן השמיטה, מ"מ עכשיו בשעת כתיבת הפרוזבול קודם שביעית מיהת יש ללוי קרקע שהוא משועבד מדר"נ לראובן, ושפיר כותבין על סמך קרקע של לוי עכשיו פרוזבול על שמעון, דלא גרע מאם מכר לוי הקרקע קודם שביעית, אבל

ואיתא שם דהיינו כר' נתן, ומשמע "אפי' יש ללוה מטלטלי" ע"כ, הרי כ' הש"ך להדיא דאף אם יש לשמעון רק מטלטלין למ"ד דליכא שעבודא דר"נ באית לשמעון נכסים אין כותבין פרוזבול על סמך הקרקע של לוי, ואין דין שעבודא דר"נ רק באין לשמעון כלל ממה לגבות החוב אפי' לא מטלטלין, וצ"ע.

היה בא חוב זה לידי גביה מקרקע שאין ב"ד מגבין לו מחובות אחרים שאין גופן ממון. אבל תי' הש"ך לא מספיק לענין זה דפרוזבול, לשיטתו דחובות בני גוביינא הם, וא"כ לשי' הש"ך עדיין קשה הקושיא בגמ' גיטין כמבואר.

ולפמשנ"ת אפשר ליישב דמשום הא גופא איצטריך לדר' נתן כדי לחדש שאף אם שמעון המלוה ללוי - הלוח השני לא כתב עליו פרוזבול, וא"כ נמצא שסופו של חוב זה לא יוכל ליגבות מקרקע של לוי, שחוב לוי נשמט משמעון שלא כ' עליו פרוזבול, והדר איך כותב ראובן פרוזבול על שמעון על סמך קרקע של לוי כמשנ"ת, לזה הועיל לנו חידושא דר"נ לומר ששמעון לגבי גביית ראובן לאו כלום הוא, וכמ"ש הש"ך לענין מחילה וטענת אמנה שאין שמעון הבע"ד של לוי יכול לומר אמנה או למחול, וא"כ ק"ו שאין שב ואל תעשה של שמעון שלא כ' פרוזבול מגרע כלל לגבי לוי שיישמט חובו בשביעית, אלא חובו של לוי לא נשמט בשביעית אע"פ ששמעון לא כ' עליו פרוזבול.

באופן הנ"ל כשיש לשמעון נכסים

(ד) אולם א"כ דתליא עשיית פרוזבול ושמיתת כספים במי שיכול למחול החוב, א"כ לא אתי שפיר מ"ש ליישב רק אליבא דהש"ך ולא אליבא דהבית שמואל, דהנה בש"ך (סי' פ"ו סוסק"ה) כ' להוכיח באריכות דשעבודא דר"נ איתא אפי' ביש לשמעון נכסים, ומה שאין ראובן יכול לגבות מלוי כ"ז שיש לשמעון נכסים כמבואר בשו"ע (שם ס"ב) הוא רק ביש ללוי פסידא מזה שראובן יגבה ממנו [ולא שמעון] וכיון שיש לו פסידא הו"ל כמי שאין גובין מנכסים משועבדים דהיינו נכסי לוי במקום שיש בנ"ח דהיינו נכסי שמעון, ודלא כהני מפרשים דס"ל דליתא דר"נ רק באין לו נכסים לשמעון, אבל ביש לו נכסים לשמעון אין שעבוד לראובן על לוי כלל מדר"נ.

ועפ"ז כתב דהיכא ששמעון מחל החוב ללוי כשעדיין היו לו נכסים ולא היה עדיין

שהמלוה מודה שהוא אמנה הרי הוא חב לאחרים שירצו לגבות חובם ממלוה זה.

ותירצו הרשב"א והר"ן דמהכא שמעינן דשטרות כיון שאין גופן ממון לאו בני גוביינא הם, וב"ד לא היו מגבים לו מחובות, ולכן לא הוי חב לאחרים במה שמודה שהוא אמנה, לולא דינא דר' נתן שעושהו למלוה ראשון כמלוה ללוח שני ושפיר גובה ממנו החוב לא מדיני גוביינא דב"ד אלא מדין החייב לבעל חובו, יעו"ש.

ובש"ך (סי' ק"א סק"ג) כ' בתו"ד לחלוק על הרשב"א והר"ן, דשטרות אכן בני גוביינא הם וב"ד מגבים לבע"ח מהם, ואי משום קושיא הרשב"א והר"ן תירץ הש"ך דלולא דר"נ משום הא לחוד שהיה ב"ד מגבין השטרות לאו חב לאחרים הוי, דאפי' לאחר שהיו ב"ד מגבין לו השטרות עדיין היה נאמן המלוה לומר שהוא אמנה, דלא עדיף גוביינא דב"ד ממכירת הבע"ד עצמו, וכי היכא דבמוכר שט"ח לחבירו בדמי חובו שהיה החייב נאמן לומר אמנה כמו שנאמן למחול ולא היה יכול לגבות בו שהיה הלוח אומר לו את לאו בע"ד ידי את אלא מכח מלוה שלי אתה באת עלי והרי הוא אומר שהוא אמנה, ה"ה בגוביינא דב"ד, אבל השתא דאיתא לדר"נ ה"ל מלוה ראשון בע"ד דלוח שני וא"צ לבא בכח הלוח שלו, והלכך לאו כל כמיניה לומר אמנה, יעו"ש.

והנה בניד"ד דלו ולערב אין קרקע ולחייב לו יש קרקע כותבין עליו פרוזבול אמרינן בגמ' שהוא "מדר' נתן, דתניא ר' נתן אומר מנין לנושה וכו'", כנ"ל, והרי קשה כאן ג"כ קושיא הרשב"א והר"ן הנ"ל דלמה הוצרך לזה לדר"נ למה לא סגי ליה במה שאפי' בלא דר"נ כיון שכשיתרעם המלוה על הלוח בב"ד שיפרענו ולא יהא לו ממה לפרוע הרי יגבו לו ב"ד מחוב זה כמו שמגבין ב"ד משאר נכסי, נמצא שסוף חוב זה יבוא לידי גביה מקרקע, וסגי בכדי שיכתבו פרוזבול על חוב כזה.

ובשלמא תי' הרשב"א והר"ן מספיק גם לקושיא זו, דאכן לולא חידושא דר"נ לא

של לוי, א"כ ה"ה לענין פרוזבול אזלינן בתר האי שעתא, וכיון שבשעת השמיטה היה לשמעון נכסים א"כ הוא הבע"ד של לוי בהאי שעתא.

וא"כ משנ"ת דלהכי צריכינן לדר"נ כדי שלא יעכב אי עשיית שמעון פרוזבול על לוי לא יתכן אלא לדברי הש"ך, אבל לדברי הב"ש כיון ששמעון הוא הבע"ד של לוי בהאי שעתא שהיה לו נכסים אפי' לבתר שעבודא דר"נ, א"כ כל שלא עשה פרוזבול נשמט באותה שעה של שמיטה חובו של לוי דומיא אם מחלו, והדר תיקשי למה צריכינן לדר"נ כדי לכתוב פרוזבול מראובן על שמעון ולא סגי במה שהחובות משועבדים מדין שעבוד להסוכרים דשטרות בני גוביינא.

מיהו אכתי יש ליישב אליבא דהב"ש דצריכינן לדר"נ באופן שבהגיע זמן השמיטה כבר לא היו נכסים לשמעון, דאז בהאי שעתא דשמיטת כספים שמעון כבר לאו בע"ד דלוי הוא מדין שעבודא דר"נ, ולכן אי עשיית שמעון פרוזבול על לוי לא יגרם לשמיטת החוב, אך זה דוחק שרק משום אופן זה שכשכותב הפרוזבול יש לשמעון נכסים ועוד קודם שהגיע השמיטה אין לו כבר נכסים [ובפרט לפמ"ש הסמ"ע סי' ס"ז סק"ס הובא להלן (סק"ז)].

ראובן שלא עשה פרוזבול על לוי

אם יכול לגבות חובו מלוי

(ה) אמנם הניחא מיושב שמה שמעון לא עשה פרוזבול על לוי לא יעכב את ראובן מלגבות החוב מקרקע של לוי, אבל עדיין לא הגענו לזה שראובן יוכל לבסוף לגבות מהקרקע של לוי, כי מ"מ על לוי עצמו לא נעשה שום פרוזבול לא משמעון ואף לא מראובן, כי לפי משמעות הגמ' מבואר שראובן כותב על שמעון הפרוזבול ולא על לוי כנ"ל, וא"כ חוב לוי נשמט ממילא, וא"כ סוף סוף לא יוכל חוב זה של ראובן על שמעון לבוא לידי גביה מקרקע זו של לוי, והדר איך כותב ראובן פרוזבול על שמעון על סמך הקרקע של לוי,

דינו של ראובן לגבות מלוי רק משמעון ואח"כ אין לשמעון נכסים ורוצה ראובן לגבות חובו מלוי מדר"נ, וטוען לוי שכבר מחל שמעון חובו בעוד ששמעון היה יכול למחול כיון שהיו לו אז נכסים, הדין עם ראובן, דאמרינן שהשתא שאין לו נכסים נתברר למפרע שהחוב היה משועבד מאז לראובן מדר"נ [שהרי אפי' בשעה שהיה לשמעון נכסים איתא לדינא דר"נ כנ"ל] ולא היה מצי שמעון למחול.

אבל בבית שמואל (אבהע"ז סי' ע' סק"ד) כ' שהדין עם לוי, דכיון ששמעון מחל חובו בשעה שהיו לו נכסים ושאו לא היה דינו של ראובן לגבות חובו מלוי כמבואר בשו"ע שפיר מחילתו מחילה.

ויעו' בבית יעקב (שם ס"ח) שכ' דדברי הב"ש הם אפי' אם נסבור כהוכחת הש"ך דשעבודא דר"נ איתא אפי' באית לשמעון נכסים, מ"מ כל שלא היה דינו של ראובן אז לגבות מלוי אפי' אם הטעם הוא רק משום שאין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בנ"ח כנ"ל, מ"מ היה ברשות שמעון למחול, יעו"ש.

ומעתה בניד"ד ששמעון יש לו נכסים ואינו כותב פרוזבול על לוי (כמשנתל"ע סק"א) ועבר השמיטה, ואנו דנים עכשיו לאחר השמיטה אם מה ששמעון לא כתב פרוזבול על לוי גורם שישמט חובו של לוי, לכאורה יהא תלוי במחלוקת זו של הש"ך והב"ש, דלדברי הש"ך אם לבסוף לא יהא נכסים לשמעון לא יועיל מחילתו של שמעון, דשמעון לאו בע"ד דלוי, אלא הו"ל כאילו ראובן הוא הבע"ד של לוי למפרע, ה"ה לענין פרוזבול כיון שאנו דנים אם חוב זה יוכל לבוא לידי גביה מקרקע של לוי, שפיר אמרינן אילו לא יהיה נכסים לשמעון הו"ל ראובן בע"ד של לוי למפרע ושמעון לאו בע"ד כלל לגבי גביית ראובן מכח שעבודא דר"נ, כמו"כ מאותו כח דשעבודא דר"נ לא גורם לנו למפרע מה ששמעון לא כ' פרוזבול על לוי שישמט החוב. אבל להב"ש דמהני מחילתו דשמעון באותה שעה הרי שאז שמעון הוא הבע"ד

מועיל לראובן פרוזבול של שמעון כלל, והו"ל לראובן הבע"ד של לוי לעשות פרוזבול על לוי.

מוכר שט"ח ללוקח קודם שמיטה

והמוכר עשה פרוזבול ולא הלוקח

(ז) אמנם אי משום הא יש ליישב דלא תיקשי דשפיר אפשר שפרוזבול של שמעון יועיל לראובן לגבות מלוי, והוא משום דנראה לדמותו למוכר שט"ח ללוקח שמבואר בשו"ע (סי' ס"ז סל"ח) שאם מכר השט"ח קודם שהגיע השמיטה, על הלוקח לעשות פרוזבול בבא זמן השמיטה, ואם לא עשה הלוקח פרוזבול אינו יכול לגבות השט"ח, [ומשמע שם שבפרוזבול של הלוקח סגי כדי לגבותו וא"צ לפרוזבול של המוכר כלל, דאי בעינן שגם הלוקח וגם המוכר יעשו פרוזבול הו"ל להשו"ע לומר הא דטוענין ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול גם בדין זה שמכר השט"ח קודם שמיטה [כמ"ש השו"ע דין טענינן בדין הב' שם בשו"ע כדלהלן], שהרי גם בדין זה אנו צריכין בע"כ לפרוזבול של המוכר (בזמן השמטת כספים ולא דמי להא דנתבאר בסמ"ע כדלהלן), וממילא לדין טוענין ללוקח שאכן המוכר עשה פרוזבול⁸, ואם מכר השט"ח אחר שעבר עליו השמיטה טוענין ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול וגובה השט"ח.

וא"כ קשה ליישב האי דינא דלחייב לו יש קרקע כותבין פרוזבול באופן כזה שרק ראובן כותב על שמעון אבל שמעון אינו כותב על לוי, כי בכה"ג לא ראובן ולא שמעון יכולים לגבות מלוי, והדר אף ראובן לא יוכל לגבות משמעון כי לא היה לו קרקע לכתוב עליו פרוזבול.

פרוזבול שעשה שמעון על לוי

אם מועיל לראובן שיוכל לגבות מלוי

בדין שעבודא דר"נ

(ו) ולפמשנ"ת לעיל (ענף ג' סקי"א) גבי לערב יש קרקע יש לפרש כמו"כ בדין דלחייב לו יש קרקע, דאכן סוגיין מיירי שכבר כתב שמעון או שכותב עכשיו פרוזבול על לוי, ומשו"ה חוב של לוי לגבי שמעון לא נשמט, וקאמר הגמ' דראובן מצי לכתוב פרוזבול על שמעון על סמך קרקע של לוי.

אבל לפמשנ"ת יש להקשות דמה יתן לך ומה יוסיף לך מה ששמעון יכתוב פרוזבול על לוי לגבי גביית ראובן מחוב זה, דכיון שכח ראובן לגבות מקרקע זו היינו מדין שעבודא דר"נ כמבואר בגמ' כמשנ"ת, ושעבודא דר"נ פירושו שראובן נעשה המלוה של לוי, ושמעון לאו בע"ד הוא כלל ביחס לגביית ראובן ממלוה זו, א"כ מה

8 ובגוף האי דינא דמוכר שט"ח ללוקח יש לעי' טובא שהרי המוכר השט"ח אינו ככל מוכר דעלמא שהמוכר בשעת מכירתו נסתלק מהמקח לגמרי, שהרי המוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול, וידוע בזה ב' מהלכים בראשונים, שי' הרי"ף וסייעתו דמכירת שטרות אינו קנין גמור מדאורייתא אלא קנין דרבנן, ומשו"ה מצי המוכר למחול החוב כי הוא עדיין הבעלים מדאורייתא, אבל שי' ר"ת דמכירת שטרות דאורייתא מיהו א"א למכור רק השעבוד נכסים אבל שעבוד הגוף אינו דבר הנמכר ונשאר ברשות המוכר, ומשו"ה מצי המוכר למחול החוב דכשמוחל שעבוד הגוף ממילא נפקע שעבוד הנכסים דנכסי דאינש אינון מדין ערבין ליה, וכי ליכא ליה ליכא ערב, עכ"פ מוכח מכ"ז שהמוכר עדיין הוא קצת בעלים בהאי שט"ח לכל מ"ד לפי סברתו אי משום שקנינו הדאורייתא שבבעלותו אי משום השעבוד הגוף שבבעלותו, וא"כ מאי פסקת שעל הלוקח לעשות פרוזבול וא"צ לפרוזבול של המוכר, והלא מה שאין המוכר עושה פרוזבול הו"ל כאילו חלק זה שבבעלותו נשמט, או הקנין דאורייתא נשמט או השעבוד הגוף נשמט, וכשם שאם נמחל חלק זה שבבעלותו של המוכר כל החוב מחול ה"נ צריך להיות שאם חלק זה שבבעלותו נשמט שכל החוב שמוט, וכמשנתל"ע דפרוזבול דמיא למחילה, ולפי"ז הו"ל לשניהם לעשות פרוזבול כדי שלא ישמט.

ואפשר לומר דע"כ מה שנשאר במוכר שט"ח חלק בבעלותו של המוכר היינו משום שחלק זה א"א למוכרו, או משום שאין מכירה מדאורייתא לשט"ח או משום ששעבוד הגוף הוא דבר שלא נמכר כנ"ל, וא"כ בכל פרוזבול ממלוה ולוה דעלמא שהמלוה מוסר חובותיו לב"ד הלא בע"כ אינו מוסר יותר ממה שהמוכר יכול למכור, דהיינו שאם אינו יכול למכור מדאורייתא או שא"י למכור השעבוד הגוף כמו"כ אינו מוסר לב"ד יותר מקנין דרבנן בשטרות ויותר משעבוד נכסים, דמסירתו לב"ד לא עדיף ממסירתו ללוקח, וא"כ בכל

פרוזבול יוכל עדיין הלוקח לגבות השט"ח כי יטענו ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול עוד טרם שמכרו וא"כ סגי בפרוזבולו של המוכר כדי לגבותו, וע"ז תירץ הסמ"ע דלא טוענין מילתא דלא שכיחא דלא שכיח שהמוכר יעשה פרוזבול לפני זמן השמיטה כשהיה השט"ח עדיין בבעלותו, [ולכאורה אכן באם ימכר השט"ח סמוך לזמן השמיטה כספים יטענו ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול ולא ישמט החוב אע"פ שהלוקח לא עשה פרוזבול, ומתו"ד הפעמוני זהב (סי' ס"ז) משמע שבכל שנת השמיטה עצמה שכיח שיכתבו פרוזבול אפי' למ"ד דאין שביעית משמטת אלא בסופה, יעו"ש].

יתומים שירשו שט"ח קודם שמיטה

האם מועיל פרוזבול של אביהם

(ח) וכן נראה ללמוד חידוש דין זה ממ"ש הרשב"א (גיטין דל"ז ע"א) להקשות עמ"ש שיתומים א"צ פרוזבול משום שב"ד הוא אביהן של יתומים והחוב ממילא מסור בידם, דלמה לן להאי טעמא תיפוק ליה דיטענו ליתומים שאביהם עשה פרוזבול, ותיירץ

ויעו"ש בסמ"ע (סק"ס) שכ' בזה"ל, אבל כשלקחו קודם שביעית אין טוענין, דמסתמא עדיין לא היה ביד המוכר פרוזבול כיון דלא הגיע זמן השמיטה, עכ"ל.

ולפ"מ שהקדמנו דפרוזבול של הלוקח לבד סגי בלא פרוזבול של המוכר, עכצ"ל דכוונת הסמ"ע שנטעון ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול אע"פ שהלוקח לא עשה פרוזבול, ואיך יועיל פרוזבול של המוכר לאחר שמכרו [שלא הוא הבעלים] בלא פרוזבול של הלוקח, וע"כ צ"ל דכוונת הסמ"ע היא באם עשה המוכר פרוזבול קודם שמכרו כשהשט"ח היה בבעלותו.

וא"כ נמצינו למדים מזה חידוש דין שבאם עשה המוכר פרוזבול כשהיה השטר בבעלותו ואח"כ מכרו תו אין הלוקח צריך לעשות פרוזבול על הלוח אע"פ שבבא השמיטה יהיה השט"ח בבעלות הלוקח אלא סגי בפרוזבול של המוכר שנעשה בשעה הראויה לו, ולזה כ' הסמ"ע דא"כ גם כשלקח השט"ח קודם שהגיע שמיטה ואח"כ בבא זמן השמיטה לא עשה הלוקח

פרוזבול היה אפשר להקשות כן, דכיון שקנינו של המלוה בשטר מדאורייתא לא מסרו לב"ד או שעבוד הגוף לא מסר לב"ד, ישמט חלק זה שבבעלות המוסר, וממילא ישמט כל החוב, כמו במחילה, אלא ע"כ צ"ל שכל זה אכניס בתקנת פרוזבול שעל אף שלא ימסר יותר ממה שהמוסר יכול למסור לב"ד לא ישמט חוב זה, וא"כ ה"ה במוכר שט"ח ללוקח מכיון שהלוקח יכול למסור אותם החלקי בעלות של החוב כמו בכל מוסר חובותיו לב"ד, א"כ במסירת חלקים אלו הוא שנתקן התקנת פרוזבול שבזה לא ישמט עוד החוב. ונראה ביאור הדברים דכיון שכח הנגישה לכתחילה ודאי אינו אלא ללוקח שרק הוא יכול לתבוע את הלוח כמבואר בשו"ע (סי' ס"ו סט"ז) ואפי' אם פרע הלוח למוכר יעו"ש בשו"ע אם הוי פרעון, והרי דין שמיטת כספים תלוי במי שיש לו כח הנגישה שאמרה תורה לא יגוש, וכל שאינו בלא יגוש אינו בשמיטת כספים כמבואר לגבי כמה דינים, א"כ הרי זה כאילו שחלק של המוכר אינו בלא יגוש בפנ"ע, וא"כ חלקו לעצמו לא נשמט כלל בשמיטת כספים וא"צ ע"ז פרוזבול כלל, אם לא חלק של הלוקח שעליו שייך לומר לא יגוש [וכולל גם מה שהלוקח בא עם כוחו של המוכר] ע"ז שייך שמיטת כספים ועל חלק זה צריך פרוזבול, וכ"ה גם בכל מסירת חובות לב"ד שהחלק שאפשר למסור הוא החלק שאפשר ע"י לנגוש את הבע"ח, ולכן בזה סגי כשמוסר חלק זה לב"ד והוא כגבוי וזהו מה שנעשה בכתיבת פרוזבול, ולכן כמו"כ רק על הלוקח לעשות פרוזבול. שו"ר בשו"ת שואל ומשיב (ח"ה סי' ע"א) שעמד בזה, אך לפלא ששו"ט בשאלה זו מעצמו על מי לעשות פרוזבול במוכר שט"ח ללוקח על המוכר או על הלוקח, ואף מסיק מכח הקושי שבשאלה שהתקנה המובחרת היא שיקנה הלוקח השטר להמוכר הראשון בחזרה והוא יעשה פרוזבול יעו"ש, ואישתמטתיה הלכה מפורשת בשו"ע שעל הלוקח לעשות פרוזבול [והוכחנו לעיל שפירושו שהמוכר אינו עושה פרוזבול], וצ"ע. ויעו"ש בתו"ד שהוסיף להקשות על קושיין, שאין תקנה כלל לשט"ח שנמכר לכתוב עליו פרוזבול ולא יועיל אפי' אם גם המוכר וגם הלוקח יכתבו פרוזבול ע"ז, דכיון ששעבוד הגוף אין בו ממש וא"י למוכרו כמו"כ לא שייך למוסרו לב"ד א"כ מה שייך פרוזבול אצל המוכר, ויעו"ש עוד תירוצו, ולפמשנ"ת הרי מה שאצל חלקו של המוכר לא שייך מסירה לב"ד, בכל מסירת חוב לא שייך מסירת חלק זה, ואעפ"כ תקנו חכמים פרוזבול ואמרו שבמה שאפשר למסור בזה יהא מספיק שלא ישמט החוב, א"כ ה"נ גבי מכירת שט"ח שמספיק בזה שהלוקח מוסר חלקו וכוחותיו שיש לו בחוב זה לב"ד שלא ישמט החוב.

ששמעון עשה פרוזבול על לוי הלוח בשעה שהוא היה המלוה שלו שפיר מועיל דלא לישמט גם לאמ"כ כשנשתעבד לוי לראובן מדין שעבודא דר"נ, שחוב זה יש לו כבר פרוזבול שנכתב עליו בשעה הראויה לכותב הפרוזבול.

מיהו כ"ז כשעשה שמעון הפרוזבול בעוד שלא היה דין ראובן לגבות מלוי דהיינו כגון שלא לזה עדיין שמעון מראובן כלום [וכשי' רוב ראשונים שיש שעבודא דר"נ אפי' בכה"ג שקדם חוב לוי לשמעון מקמי שנשתעבד שמעון לראובן כמבואר בשו"ע (סי' פ"ו ס"א ובש"ך שם סק"א)], שפיר מועיל פרוזבול של שמעון כיון שעשאו בעודו הבעלים על החוב שהוא היה אמור לגבותו מלוי, אבל אם לאחר שהיה כבר דינו של ראובן לגבות מלוי אז עשה שמעון פרוזבול על לוי ודאי שלא יועיל לראובן לגבות כלום, כי הפרוזבול של שמעון הוא כשאין הוא הבעלים על החוב [עכ"פ בנוגע לגביית ראובן מלוי], דומיא דמוכר ולוקח שהפרוזבול של המוכר מועיל ללוקח רק אם עשאו קודם שמכרו כנ"ל, (אך אפשר שיועיל לשמעון עצמו כדלהלן סק"א).

ואם עשה שמעון הפרוזבול על לוי אחר שכבר לזה שמעון מראובן אך אז היה לו עדיין נכסים, תלוי במחלוקת הש"ך והב"ש הנ"ל (סק"ד), דלדברי הב"ש אם שכנתו היה לו לשמעון נכסים אף אם אח"כ עוד

דצריך להאי טעמא להיכא שברור לן שאביהם לא עשה פרוזבול דאעפ"כ אפשר לגבות החוב כי יתומים א"צ כלל פרוזבול, עכתו"ד. והנה במ"ש שיתומים א"צ פרוזבול כי ב"ד אביהן של יתומים ע"כ מיירי שהחוב ברשות היתומים כשמגיע שמיטה ומן הדין שעל היתומים היה לעשות פרוזבול וקמ"ל שאין היתומים צריכים לעשות פרוזבול כי ב"ד אביהן של יתומים, דאם ירשו היתומים החוב אחר שמיטה איך אפשר לומר שב"ד אביהן של יתומים והחוב מסור בידם, הלא בשעת שמיטה לא היה ברשות היתומים וא"כ אינו מסור בשעת השמיטה ביד ב"ד, [שו"ר שכן דייק הגרעק"א מלשון הסמ"ע (סקנ"א) שכו' ג"כ כתירוצ' הרשב"א, דע"כ מיירי שירשו קודם זמן השמיטה, וכן מצאתי בפעמוני זהב (הנ"ל) שכו' לדייק כ"ז מדברי הרשב"א עצמו וכמשנ"ת⁹], ואעפ"כ מבואר ברשב"א שפרוזבול של אביהם שנעשה לפני זה מועיל ליתומים, הרי שפרוזבול שנעשה לפני זמן השמיטה ע"י מי שהיו אז הבעלים מועיל אח"כ גם לבאים אחריו שהם הבעלים בזמן השמיטת כספים.¹⁰

היוצא מזה לנידון שעבודא דר"נ הנ"ל

שחלוק מתי עשה שמעון

הפרוזבול על לוי

ט) ומעתה נראה ללמוד גם בניד"ד ששמעון עשה פרוזבול ולא ראובן, דכיון

9 ויעו"ש מ"ש הגרעק"א על הסמ"ע מאי שנא ממ"ש הסמ"ע להלן (סק"ס) דלא טענינן ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול קודם זמן השמיטה כיון דלא שכיח, ולפמ"ש הרי דברי הסמ"ע גבי יתומים הם דברי הרשב"א עצמו, אמנם א"כ אכן קשה קושית הסמ"ע (סק"ס) למה לא טענינן ללוקח שהמוכר עשה פרוזבול גם כשקנה השטר קודם השמיטה, וצ"ע.

ויעו"י בפעמוני זהב (הנ"ל בסו"ד שם) שהוקשה לו קושיא זו ע"ד הסמ"ע ומכח זה כ' לפרש דברי הרשב"א [שוהו ג"כ דברי הסמ"ע כנ"ל] דמיירי שירשו היתומים שט"ח שומן ההלוואה היא כבר מלפני שמיטה הקודמת, והטענינן היא שאביהם כ' פרוזבול בשמיטה הקודמת דאז שפיר שכיח שיכתוב פרוזבול.

ויעו"ש שמכח זה מוכיח כדברי הרשב"א (סי' קע"ז) שמלוה שעברו עליה כמה שמיטות וכ' פרוזבול בשמיטה ראשונה לא נפקעה המלוה אפי' עברו עליה אח"כ כמה שמיטות וא"צ לכתוב פרוזבול על מלוה אחת בכל שמיטה.

10 ברם יש להעיר בעיקר קושית הרשב"א והסמ"ע למה הוצרכו להא דב"ד אביהן של יתומים, ולא סגי בהא דטענינן כמו גבי יתומים גדולים, דלכאורה נפק"מ פשוטה להיכא שהיתומים עצמם הללו ולא של אביהם דלא שייך כאן טענינן, וע"ז קאמר דמ"מ אין היתומים צריכים פרוזבול כי ב"ד אביהן של יתומים, ועהרשב"א אולי אפ"ל דס"ל כפירש"י דמ"ש שיתומים א"צ פרוזבול היינו בחוב שירשו מאביהם ולא בחוב עצמן, אבל הסמ"ע (סקנ"א) שכו' לפרש מ"ש השו"ע (סק"ח) הלכה זו דיתומים א"צ פרוזבול וכו' דהכוונה הן שהלוו של עצמם הן מה שירשו, שפיר יש להעיר כנ"ל.

ואז הרי יתברר למפרע שראובן היה בע"ד של לוי ולא שמעון, א"כ יתברר למפרע שפרוזבול של שמעון לאו כלום הוא, וישמט חובו של לוי, [והדר אף ראובן לא מצי לכתוב פרוזבול על שמעון שאין לו קרקע שאין לו על איזה קרקע לסמוך שמאותו קרקע שממנו יוכל לגבות חובו].¹¹

קודם שהגיע השמיטה כבר לא היו לו נכסים מ"מ כיון שבשעה שכתבו שמעון הוא היה הבעלים של החוב, הרי הוא כמוכר שכתב פרוזבול ומכרו עוד קודם השמיטה דשפיר מועיל פרוזבולו, אבל לדברי הש"ך כיון שכדי שיוכל ראובן לגבות מקרקע של לוי אינו אלא כשלא יהיו לשמעון עוד נכסים,

11

שטר לכל מי שמוציאו והפרוזבול עשה לא מי שהוציאו [כשהיה ברושתו]

ונפק"מ עוד לדינא עפ"י, בשטר שכתוב בו שמתחייב כל מי שמוציאו שפירושו שהחוב מתחילה נעשה לכל מי שיוציאו לבסוף לגבותו, [אם עכ"פ היה ילוד בשעה שנשתעבד הלוה, דאל"כ הו"ל משתעבד למי שלא בא לעולם] שמבואר בשו"ת שו"מ (ח"ה סי' ע"א) הנ"ל בתחילת דבריו שמן הדין שהמוציא השט"ח לגבות הוא יכתוב פרוזבול על הלוה.

ויש לעי' באם בשנת השמיטה היה השטר ביד ראובן, וראובן עשה פרוזבול על הלוה, ולאחר שמיטה נתן ראובן השטר לשמעון, ולשמעון לא היה פרוזבול על הלוה בשנת השמיטה שעבר, ושמעון מוציא השטר על הלוה לגבותו, דלכאורה הלוה טוען לשמעון כיון שנתברר שאתה היית זה שנשתעבדת לו מתחילה, ובשעת השמיטה הייתי מחוייב ומשועבד לך, והרי לא היה לך פרוזבול עלי א"כ נשמט החוב.

ולפמשנ"ת מדברי הסמ"ע בדין המוכר שט"ח ללוקח י"ל דחוב זה לא ישמט דאע"פ שהמוציא לא עשה פרוזבול על הלוה יוכל לגבותו מכח הפרוזבול שעשה ראובן שנתן לו השט"ח שהיה בידו השט"ח בשנת השמיטה, דומיא דמוכר שמועיל פרוזבולו ללוקח.

אולם יש לחלק טובא, דשאני במוכר שמועיל פרוזבול שלו עבור הלוקח מכיון שבשעה שעשה המוכר הפרוזבול הוא היה הבעלים אחוב זה ומסר אז חוב זה לב"ד לכן כשמכר מכר שט"ח כזה שנמסר לב"ד, משא"כ בשטר לכל מי שמוציאו שבשעה שהגיע השט"ח לידי שמעון נתברר למפרע שמתחילה שמעון הוא הבעלים, ולא ראובן, ונמצא שהפרוזבול שעשה ראובן למפרע לאו הבעלים עשאו ולא כלום הוא, א"כ איך יועיל לשמעון פרוזבולו של ראובן, אלא הרי הוא כחוב שלא נכתב עליו פרוזבול ונשמט.

אם מקרי לא יגוש [בשנת השמיטה] למי שהוציאו אחר השמיטה

אמנם היה אפשר לבוא ממקום אחר שיכול שמעון לגבותו אע"פ שלא כ' על הלוה פרוזבול ואע"פ שנתברר שהוא המלוה למפרע, והוא מטעם דכיון שבשנת השמיטה היה השט"ח ביד ראובן, הרי שמעון לא היה יכול לגבות חובו אז מהלוה כי נשתעבד לכל מי "שמוציאו" ונמצא שמעון לא היה בלא יגוש בשעת השמיטה, וכל שאינו בלא יגוש אינו נשמט דומיא דמלוה לעשר שנים כמבואר במכות (ד"ג ע"ב) [לפ"מ דפסקין עכ"פ להלכה בשו"ע (סי' ס"ז ס"י) כלישנא בתרא, דאע"פ שיבא לבסוף לידי לא יגוש לא נשמט דבעינן שיהא עכשיו בלא יגוש].

אולם מתו"ד הרשב"א משמע שאין לומר כן, דיעו' בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' קל"ה) שכי' לדון באופן הפוך, דהיינו שבשנת השמיטה בעודו ביד ראובן לא עשה ראובן פרוזבול על הלוה, ואח"כ נתן ראובן השטר ליתום והוא מוציאו על הלוה, וטוען היתום כי עתה נתברר למפרע שנשתעבדת לי, ובשנת השמיטה היית מחוייב לי, ואני הרי לא צריך לפרוזבול כדי לגבות חובותי, כי יתומים א"צ פרוזבול כמבואר בגיטין (דל"ז ע"א), וא"כ שפיר יכול לגבותו ממך עכשיו.

וכ' הרשב"א שכיון שבשנת השמיטה היה השטר ביד ראובן שלא עשה פרוזבול על הלוה ונשמט החוב תו אינו חוזר וניעור, אלא פקע שעבדא וכמי שאינו דמי ואין מה ליתן ליתום, יעו"ש.

הרי שלא עלה ע"ד הרשב"א שיוכל המוציאו לגבותו רק באופן שהוא יתום, ויתומים א"צ פרוזבול, הא סתם בנ"א לא היו יכולים לגבותו משום שהם עצמם ג"כ לא עשו פרוזבול על הלוה, ולא אמרינן שכל אדם היה יכול לגבותו משום שלא היו צריכים פרוזבול על חוב כזה שעדיין לא היה בידו השט"ח אז, דלא מיקרי לא יגוש, [וה"ה שהיה יכול הרשב"א לומר שנתן השט"ח למי שכתב פרוזבול על הלוה, אבל אין זה דבר מצוין]. וביאור הדברים אפשר לבאר עפ"מ"ש במקו"א לבאר תירוץ המהר"ח או"ז (סי' ל"ט) על קושית הר"ש, שרק היכא שהחסרון שאינו בלא יגוש הוא מזכותי המלוה לגבותו דאז פירושו שאינו חוב גמור, אבל היכא שיש סיבות צדדיות שמשו"ה אין החוב בלא יגוש הרי החוב גמור הוא ושפיר משמטו שביעית על אף שהוא בלא יגוש, ואכמ"ל.

וא"כ נחזור לעניננו למ"ש לחלק, שאפשר שבשטר שכתב לכל מי שמוציאו מכיון שנתברר למפרע שהמוציא הוא מי שנתחייב אליו מתחילה, ומי שהחזיק השט"ח עד למוציא זה ועשה הפרוזבול לא נתחייב אליו כלל, א"כ פרוזבול שלו אינו מועיל כלל למוציא עכשיו, כיון שנתברר שהפרוזבול נכתב ממי שלא

ולכאורה בפשוטו אם נאמר שמה שראובן לא עשה פרוזבול על לוי הו"ל כאילו מחל לו, א"כ נראה לדמותו למ"ש הנוב"י (חור"מ תניינא סי' נ"ג) הובא בפ"ת (סי' פ"ו סוסק"ג) שאם מחל ראובן החוב ללוי, אף שיש לראובן זכות בחוב זה מצד שעבודא דר"נ, היינו שעבודא אבל לא קנין הגוף בחוב זה, כי גוף החוב של שמעון הוא, ולכן הועילה מחילתו ללוי רק לענין שעבודא דר"נ שמחל השעבודא דר"נ ואין לו לתבוע חוב זה מלוי, אבל אכתי גוף החוב לא נמחל, והרי הוא של שמעון, עכ"תו"ד.

וא"כ ה"נ בניד"ד נאמר שמה שראובן לא עשה פרוזבול על לוי ונשטם החוב היינו על מה שהיה משועבד לראובן מדר"נ ואין לראובן לתבוע חוב זה מלוי, אבל אכתי גוף החוב לא נשטם כיון שהוא של שמעון ושמעון הרי עשה פרוזבול על לוי.

ואין לומר דכיון שהיה ראובן הבע"ד של לוי, שמעון לאו בע"ד של לוי הוא כלל, ופרוזבולו שעשה באותה שעה לאו כלום, דכיון דחזינן שיש לשמעון גוף החוב מה שאין לו לראובן ושמשו"ה גם לאחר שמחל ראובן עדיין החוב לשמעון קיים, א"כ לגבי זכותי חוב הללו שמעון הוא הבע"ד של לוי, וע"ז הוא דחל הפרוזבול שלו שלא ישטם זכותי חוב הללו שיש לו על לוי, [וכן יש ללמוד זה ממה שמועיל מחילתו של שמעון גם כשמוחל בשעה שראובן הוא הבע"ד של לוי, וכדלהלן (סקט"ז)].

**ראובן שלא עשה פרוזבול על לוי
רק על שמעון [ואין לו קרקע] יכול
לגבות החוב מלוי ע"י גוביינא דבי דינא**
(יב) והשתא דאיתנא להכא נראה דאף ראובן יכול לגבות חובו מלוי על אף שלא עשה פרוזבול על לוי, איברא דראובן לבדו

ונחזור לענייננו דלכאורה היה אפשר לפרש סוגיין דלחייב לו יש קרקע כותבין עליו פרוזבול, שראובן כותב פרוזבול על שמעון על סמך הקרקע של לוי שכתב עליו שמעון פרוזבול בעוד שלא לזה שמעון מראובן או להב"ש אף לאחר שלזה אבל עדיין היו לו נכסים לשמעון, דבהני אופנים מהני פרוזבול של שמעון ללוי גם לאחר שכבר דינו של ראובן על לוי, וא"כ חוב של לוי לא נשטם, ושפיר יש כאן קרקע של לוי שיוכל חובו של ראובן ליגבות ממנו לבסוף, ועל סמך קרקע זו כותב ראובן פרוזבול על שמעון שאין לו קרקע.

(י) אמנם נראה שקשה לפרש כן בכוונת הגמ' דלחייב לו יש קרקע כותבין עליו פרוזבול מדר"נ, דלאופן כזה שראובן כותב על שמעון ושמעון על לוי בזמנים שעדיין היה דינו של שמעון לגבות מלוי, א"צ לכל זה לשעבודא דר"נ, דאף בלא שעבודא דר"נ מכיון ששמעון כתב פרוזבול על לוי הרי שחוב לוי הוא לשמעון, והדר מצי ראובן לכתוב פרוזבול על שמעון אע"פ שאין לו קרקע משום שחוב זה יכול לבוא לידי גביה מקרקע של לוי ע"י גוביינא דבי דינא כמשנתל"ע (סק"ג).

**האם שמעון יכול לגבות מלוי כשראובן
שהוא הבע"ד של לוי לא עשה פרוזבול**

(יא) אולם נראה באופנים שכתב שמעון פרוזבול כששמעון כבר לאו בע"ד של לוי אלא ראובן ולכן פרוזבול שלו לא מהני לראובן כשראובן לא כתב פרוזבול על לוי, ואף הפרוזבול שכתב על שמעון על סמך קרקע של לוי לאו כלום הוא, ונשטם חובו של שמעון ושל לוי לגבי ראובן, האם שמעון יוכל לגבות חובו מלוי, כיון שכתב עליו פרוזבול או לא.

היה הבעלים של החוב, ורק פרוזבול של המוציא הוא דיכול להועיל, וכל שלא כתב המוציא פרוזבול על הלוה המתחייב לכל מי שמוציא שפיר נשטם החוב בשביעית ואינו יכול לגבותו, אך יעוי' בשו"ת שואל ומשיב (ח"ה סי' ע"א) שדן להלכה בשטר לכל מי שמוציא אולי לא צריך כלל פרוזבול יעו"ש, ולא ראה דברי הרשב"א הנ"ל כי מתו"ד הרשב"א מבואר להדיא דס"ל דשטר לכל המוציא צריך לכתוב עליו פרוזבול ואם לא, ישטם החוב, וצ"ע.

(ג) וא"כ תבנא לדינא דכשראובן כותב פרוזבול על שמעון ושמעון על לוי ואין לו קרקע לשמעון רק ללוי, [באופנים שכתבם שמעון כשלא היה הבע"ד של לוי משום שעבודא דר"נ] נהי דראובן כיון שלא כתב פרוזבול על לוי נשטמ זכותו לגבות מלוי מדין שעבודא דר"נ, מ"מ גוף החוב של שמעון על לוי לא נשטמ שהרי כ' על לוי פרוזבול, ולכן הדר מצי ראובן להתרעם בב"ד על שמעון [כיון שכ' פרוזבול על שמעון על סמך מה שב"ד יגבו לו בתביעה זו מקרקע של לוי] שיגבו לו ב"ד מנכס זה החוב שיש לו על לוי, ועי"ז יגבה ראובן החוב מלוי.

ראובן כתב פרוזבול על שמעון ועל לוי ושמעון לא כתב פרוזבול

(יד) עוד יש לפרש מ"ש דלחייב לו יש קרקע כותבין עליו פרוזבול על דרך הנ"ל באופן אחר, והוא שראובן כותב פרוזבול גם על שמעון וגם על לוי דומיא משנ"ת גבי לערב יש קרקע שהמלוה כותב עכשיו פרוזבול גם על הלזה וגם על הערב, ואילו שמעון לא כתב פרוזבול על לוי.

ולפי"ז איצטריך לדין שעבודא דר"נ גם כדי לכתוב פרוזבול על לוי וגם כדי לכתוב פרוזבול על שמעון, כדי לכתוב על לוי משום שאם היה חוב לוי משועבד לראובן כדין שעבוד דעלמא מכח שאם היה ראובן מתרעם בב"ד על שמעון שיפרענו ולא יהא לו ממה לפרוע הרי יגבו לו ב"ד מחוב זה כמו שמגבין ב"ד מנכסים אחרים למ"ד דשטרות בני גוביינא, נמצא שלא היה ראובן בע"ד של לוי כלל וא"כ לא היה מועיל פרוזבול שלו על לוי, וא"כ היה חוב של לוי נשטמ לגמרי בשביעית מכיון ששמעון ג"כ לא כתב עליו פרוזבול, ועכשיו מכח שעבודא דר"נ הו"ל ראובן הבע"ד של לוי ושפיר כותב עליו פרוזבול.

ומכיון שפרוזבולו של ראובן מהני ללוי מדין שעבודא דר"נ וחוב לוי לא נשטמ, הדר יש כאן קרקע שיוכל חובו של ראובן על שמעון ליגבות ממנו לבסוף, והדר אפשר

בלא גוביינא דבי דינא לא יוכל לגבותו מלוי כיון שנשטמ זכותו על לוי שהיה לו מדין שעבודא דר"נ כשלא עשה עליו פרוזבול, אבל אכתי יכול לגבות החוב ע"י מה שב"ד יגבוהו לראובן חוב שיש לשמעון על לוי, והדר ראובן יכול לגבות חובו גם משמעון כיון שעשה עליו פרוזבול ואע"פ שאין לו קרקע.

והוא עפמ"ש הנוב"י שם בהמשך דבריו, כשמחל ראובן ללוי אכתי גוף החוב לא נמחל והרי הוא של שמעון ושמעון יכול לגבותו מלוי, ועפי"ז הוסיף דשוב יכול גם ראובן לגבות חוב זה של לוי משמעון בתורת פרעון חובו כגובה משאר נכסים של שמעון כשמתרעם עליו בב"ד שיגבו לו מחוב זה [למ"ד שטרות בני גוביינא], ואחר שיתנו לו ב"ד בגוביינא לגבות מחוב יכול לגבותו מלוי, ולא בתורת שעבודא דר"נ דזה כבר מחל יעו"ש, [אבל להרשב"א והר"ן דס"ל דב"ד לא מגבים משטרות כשאר נכסים כנ"ל (סק"ג)] אכן חוב לוי לראובן יהא נשטמ לגמרי].

וא"כ כמו"כ בניד"ד כיון ששמעון שעשה פרוזבול על לוי מצי גבי חובו מלוי וכמשנ"ת, א"כ הדר ראובן ומתרעם בב"ד על שמעון שיגבו לו חוב שיש לו על לוי מדין גביה כגובה משאר נכסים, וכשיגבו ב"ד לראובן החוב מצי גובה החוב מלוי, ולא בתורת שעבודא דר"נ.

ומה שראובן מצי להתרעם בב"ד על שמעון שיגבו לו חובו, והלא אין לו קרקע לשמעון ועל סמך קרקע של לוי מדין שעבודא דר"נ א"י לכתוב כיון שלא עשה פרוזבול על לוי כמשנ"ת, וא"כ הפרוזבול שעשה על שמעון לאו כלום הוא וחובו על שמעון נשטמ, זה אינו, שכבר נתבאר לעיל (סק"י) דלענין שיוכל ראובן לכתוב פרוזבול על סמך קרקע של לוי לא צריך לשעבודא דר"נ, אלא כיון שאם יתרעם ראובן על שמעון בב"ד יגבו לו ב"ד חוב של לוי כמו שאר נכסיו של שמעון, שפיר יכול לבוא חוב של שמעון לידי גביה מקרקע של לוי, והו"ל כיש לו קרקע.

היותר פשוט דאיצטריך לדר"נ שיוכל ראובן לכתוב פרוזבול על לוי, הרי דמשמע מרש"י שלא פירש כן שראובן כותב הפרוזבול על לוי אלא ראובן כותב רק על שמעון ורק צריך שיהא חוב שסופו ליגבות מקרקע ע"ז הוא דאיצריך לדר"נ.

וכ"מ מלשון הירושלמי (שביעית פ"י ה"ב) שאמרו אין לו קרקע ולחייבין לו קרקע כותבין לו פרוזבול הא"ך עבידא ראובן חייב לשמעון ולוי חייב לראובן, ראובן אין לו קרקע וללוי יש לו קרקע, "כותבין לשמעון על נכסיו של לוי", ע"כ,

כתיבת פרוזבול סתם על כל החובות

האם כולל כל החובות החייבים לו

מדין שעבודא דר"נ

(טו) מיהו למאן דס"ל שבפרוזבול א"צ לפרט שמות הלווים א"כ בכל סתם פרוזבול שיעשה ראובן זכרון אחד עולה לשמעון וללוי, ולפי"ז יותר מתיישב לשון הגמ' שאמרו כותבין "עליו" פרוזבול, שמשמע שכותב על שמעון והרי על שמעון לבד לא סגי אם לא שיכתוב גם על לוי כמשנ"ת, אבל אם בכל פרוזבול כותב סתם שמוסר כל חובותיו שפיר שממילא נכתב הפרוזבול גם על לוי, והעיקר בא לאשמענין שקרקע של לוי הוא דמועיל שיהא הפרוזבול נכתב גם על שמעון.

וא"כ לפי מה שנוהגין כהיום שכותבין פרוזבול סתם על כל החובות גם יחד, א"כ כשכותב היום ראובן פרוזבול סתם כבר

לראובן לכתוב פרוזבול על שמעון דתו הו"ל חוב שיוכל ליגבות מן הקרקע.

וכפי' זה מדויק בגרש ירחים (גיטין שם) שכ' בתו"ד בזה"ל, וצ"ע אם הלוח פרע לבע"ח שלו "שכתב פרוזבול על זה שחייב לו" וכו', וכן הראוני בספר בית לוי (להגאון ר' נפתלי צבי גאלדבערג - פרעמישלא תרל"ה) שמבואר מתו"ד שם ג"כ שפירש כן.¹²

ובגוף האי דינא יש להקשות שהרי נתבאר לעיל דמיירי שלשמעון יש נכסים כמ"ש הלח"מ והש"ך וא"כ עכשיו עדיין אין דינו של ראובן לגבות מלוי, וא"כ הניחא לש"י הש"ך הנ"ל כיון שלבסוף כשאין נכסים לשמעון ויהיה דינו של ראובן לגבות מלוי הו"ל למפרע ראובן הבע"ד של לוי שפיר אהני ליה פרוזבול של ראובן ללוי דלא לישמט חובו, אבל להב"ש אף שלבסוף יתברר שאין לשמעון נכסים מ"מ כל שעכשיו יש לו נכסים ואין דינו של ראובן לגבות מלוי אין הוא הבע"ד של לוי רק שמעון ושמעון הרי לא עשה פרוזבול על לוי, ואיך יועיל פרוזבולו של ראובן שלא ישמט חובו של לוי.

אולם ברש"י שכ' בזה"ל, הוי קרקע לוי החייב לשמעון משועבד לפרוזבול של ראובן המלוה את שמעון ע"כ, משמע שלא איצטריך להא דר"נ רק לשעבד קרקעו של לוי לראובן כדי שיהיה חוב שיש לו על שמעון סופו ליגבות מקרקע, ואילו לפמשנ"ת הו"ל לרש"י לומר גם

12 ויעו"ש שכ' הגרש ירחים בזה"ל, וזה חידוש דין שלא יצטרך לשלם למי שלוח ממנו מחמת ששמתו שביעית, ולמי שהלוה חייב יצטרך לשלם, ע"כ, וצ"ב מה החידוש דין שנתחדש כאן, והלא בכל דין שעבודא דר"נ בעלמא, כשהמלוה השני מוחל חובו ללוה השני שפסק בשו"ע כנ"ל שאין מועיל מחילתו והמלוה הראשון גובה החוב מלוי, דראובן נעשה הבע"ד של לוי כמ"ש הש"ך, הרי שלא יצטרך לוי לשלם למי שלוח ממנו כיון שמחל לו, ולמי שהלוה חייב יצטרך לשלם.

וא"ת דס"ל להגרש ירחים דכיון שאינו מועיל מחילתו שלא יוכל המלוה הראשון לגבות החוב משום שראובן נעשה בע"ד של לוי, תו אין שמעון בע"ד כלל בחוב זה כל זמן שראובן דינו לגבות החוב, וא"כ מחילתו לאו כלום היא, ואף לגבי ידיה גופיה לא הוי מחילה, ואף הוא יכול לגבות חובו, א"כ מה"ט גופיה כן הוא ג"כ לענין שמיטת כספים ותקנת פרוזבול, דכיון דחשבינן ליה ללוי כבע"ד של ראובן מדין שעבודא דר"נ ושמשו"ה פרוזבול של ראובן מועיל ללוי, תו שמעון לאו בע"ד של לוי הוא כלל, ואי עשיית שמעון פרוזבול על לוי לאו כלום חשבי לומר שלא יוכל למחרת לגבות חובו באופן שיתאפשר לשמעון לגבות החוב מלוי.

עצמו גם כשדינו של ראובן לגבותו מלוי, כדמשמע מדברי הנוב"י הנ"ל, וכן ראיתי במשנת המשפט שהביא כדבר פשוט מספר כתר היהודי להיהודי הקדוש מפרשיסחא בחידושי לחו"מ סי' פ"ו, ובחידושי הרי"ם עמ"ס כתובות די"ט ע"א יעו"ש, א"כ ה"נ בנוגע לפרוזבול אין לומר ששמעון לאו בע"ד כלל של לוי ולא שייך לכתוב פרוזבול על לוי בשעה שדינו של ראובן לגבות מלוי, אלא ודאי שגם אז שמעון הוי בע"ד של לוי בנוגע לגביית עצמו וע"כ צריך לכתוב עליו פרוזבול, ולכן כשלא כתב על לוי פרוזבול נשמת החוב בנוגע לגביית עצמו [כאילו מחל שמעון ללוי] ותו לא מצי גבי שמעון מלוי כלל.

עוד יש לעי' בזה, לדברי הש"ך דאמרינן שאם לבסוף אין לשמעון נכסים הו"ל ראובן למפרע הבע"ד של לוי ואין מחילת שמעון מהני, האם אפ"ל גם להיפך שאם לבסוף פרע שמעון לראובן הרי נתברר למפרע דראובן לאו בע"ד של לוי הוא והפרוזבול הוא פרוזבול שאינו של הבעלים האמיתי ולא כלום אפי' אם היה שייך לראובן גופיה ומכ"ש שלא לגבי שיוכל שמעון ע"י לגבות מלוי.

ומה שהיה מקום לדון בזה הוא עפמשנ"ת לעיל (סק"ז-ט) דפרוזבול שנעשה ממי שהיה הבעלים באותה עשה שכתבו מועיל שלא ישמט החוב אפי' לאחרים שהם היום בשעת השמיטה הבעלים, כפרוזבול של המוכר ללוקח ופרוזבול של האב ליורשיו, וכתבנו לדמות לזה גם בניד"ד בשעבודא דר"נ שאם שמעון עשה פרוזבול בשעה שלא היה עוד דינו של ראובן לגבות מלוי כגון שעדיין לא לוח שמעון מראובן, דשפיר מועיל פרוזבול זה אף לראובן, ואף אם בזמן השמיטה כבר לוח שמעון מראובן ואין לו נכסים לשמעון שדינו של ראובן הוא לגבות חובו מלוי, ולא עשה ראובן פרוזבול על לוי, דמ"מ הו"ל חוב שיש עליו פרוזבול וגובה ראובן חובו מלוי על סמך פרוזבול זה, וא"כ ה"ה בניד"ד שראובן עשה פרוזבול על לוי בשעה שהיה דינו לגבות מלוי, הו"ל כחוב שיש עליו

כולל בתוכו גם לחובות שיש לו מדין שעבודא דר"נ [דהיינו של לוי ושל החייבים ללוי וכן הלאה], כי כולם הם חובות שיש לו שחייבים לו, שמדין שעבודא דר"נ הוא דנקרא שחייבים לו, אבל להב"ש אם בשעה שכתב ראובן הפרוזבול עדיין היו לשמעון נכסים לא יועיל פרוזבול שלו לגבות מלוי אם לא כתב שמעון פרוזבול על לוי, וכן ע"פ חשבון זה על כל החייבים לו מדין שעבודא דר"נ.

ספיקו של הגרש ירחים בשראובן עשה פרוזבול על לוי ושמעון לא עשה ופרע שמעון לראובן האם מצי שמעון לגבות מלוי

טז) ובגרש ירחים כ' להסתפק באופן הנ"ל שראובן כ' פרוזבול על שמעון ולוי ושמעון לא כתב פרוזבול על לוי, אם לבסוף פרע שמעון לראובן האם יצטרך לוי לשלם לשמעון או לא, דלכאורה כיון ששמעון לא כ' פרוזבול על לוי הלא נשמט חובו על לוי ופטור לוי מלשלם לשמעון, או אפשר לומר דמה שכותב ראובן הפרוזבול על לוי, היינו משום דחייב לו מדר"נ, וא"כ הו"ל כמי שכתב ראובן פרוזבול על לוי במקום שמעון ג"כ, ולכן יוכל שמעון ג"כ לגבות חובו ע"י הפרוזבול שכ' ראובן על לוי, וכ' דצ"ע שלא בא מבואר בפוסקים מזה, ע"כ.

ולכאורה לפ"מ שכ' לעיל (סקי"א-י"ג) מדברי הנוב"י לא שייך שראובן עומד במקום שמעון לכתוב במקומו פרוזבול ששמעון יש לו קנין בגוף החוב עוד יותר מראובן, וא"כ על כח שמעון אין שום פרוזבול וע"כ נשמט לגמרי.

עוד אפשר לדמות לזה דכשם שמחילת שמעון הוי מחילה גם אם מחל בשעה שהיה דינו של ראובן לגבות מלוי והוא היה הבע"ד של לוי, ואם מחל אח"כ ראובן ללוי ודאי לא מצי שמעון גבי מלוי חובו בטענה שמחילתו לאו כלום הוא כיון שבשעה שאין דינו לגבות מלוי הו"ל כמחילה שאינו של בע"ד, אלא שמעון הוי בע"ד של לוי לגבי גביית

לזה פרוזבול דדרשינן בספרי ר' שמעון אומר כל בעל משה ידו ולא היורש ע"כ, ומבואר שם דהיינו משום שהשעבוד הגוף של היורש אינו של בעל משה ידו, ולא משמט שביעית רק למי שמשה ידו, יעו"ש, ויעו"י בשו"ת שו"מ (ח"ה סי' ע"א) שדן עפ"ד הרמב"ן הללו לענין שטר לכל מי שמוציאו.

ויש להעיר באופן שראובן הלוח לשמעון ואח"כ הלוח שמעון ללוי שהו"ל משה ידו עפ"מ"ש הסמ"ע (סי' פ"ו סק"א) סברא הראשונה שיותר מסתבר בכה"ג דלהוי שעבודא דר"נ ומוציאין מיד לוי ונותנין לראובן ששייך לומר ביה למי שגוף הקרן שלו, דהיינו ראובן דהא קרנו של ראובן שביד שמעון הלוהו ללוי ע"כ, ויעו"י בש"ך (שם סק"י) שרצה לחדש ע"פ סברא זו נפק"מ לדינא, וא"כ אפשר דאף משה ידו מקרי מה"ט.

ואולי כיון שכח ראובן לגבות מלוי בא ע"י משה ידו ג"כ ליתא בכלל מיעוטא דיורש שאינו בא ע"י משה ידו כלל אלא ירשם ממורישו.

פרוזבול ויגבה בו גם שמעון על סמך פרוזבול זה.

אולם נראה שאינו דומה ניד"ד להתם, דשאני התם שמי שעשה הפרוזבול הוא היה אז הבעלים היחידים, ומי שנעשה הבעלים אחריו מכוחו הוא בא, ולכן הבאים אחריו בשטר שיש בו פרוזבול קנחתי, אבל בניד"ד שמעון הו"ל בע"ד של לוי גם בשעה שדינו של ראובן לגבות מלוי וכמשנ"ת, וכשנסתלק כוחו של ראובן אין שמעון בא במקומו ומכוחו, אלא נתרוקן מקום לשמעון לממש בעלותו בחובו שהיה לו מעולם על לוי, וא"כ מה שראובן עשה פרוזבול מתחילתו לא עשאו במקום שמעון, וא"כ מכל זה נראה לכאורה דלא מצי שמעון לגבות מלוי כשלא עשה פרוזבול על לוי ואע"פ שראובן עשה פרוזבול על לוי.

ממעם שב' בספרי דבעינן "משה ידו"

יז) וראיתי שדנו בפרוזבול בשעבודא דר"נ ע"פ מ"ש הרמב"ן (הובא בריטב"א גיטין דל"ז ע"א עמ"ש יתומים א"צ פרוזבול) והר"ן (שם) דיתומים שירשו חוב של אביהם אין השביעית משמטתו וא"צ

העולה לדינא מכל הנ"ל בחובות מדין שעבודא דר"נ

אם ראובן לא עשה פרוזבול על לוי ושמעון עשה פרוזבול על לוי ועכשיו בא ראובן לגבות מלוי מדין שעבודא דר"נ, חלוק אם שמעון עשה הפרוזבול כשעדיין לא לוח שמעון מראובן, ולהב"ש אף אם כבר לוח אבל עוד היו לו נכסים לשמעון לגבות מהם, אז הפרוזבול של שמעון שעשה בשעה הראויה לו מועיל אח"כ גם לראובן לגבותו, אבל אם שמעון עשה הפרוזבול כשכבר לוח שמעון מראובן ולהב"ש כשכבר לא היו לו נכסים לשמעון לגבות מהם, אין פרוזבול של שמעון מועיל לראובן והחוב של לוי לראובן נשמט.

ובאופן הנ"ל לגבי גביית שמעון מלוי על סמך הפרוזבול שעשה על לוי בעוד שכבר היה דינו של ראובן לגבות מלוי, שפיר מצי לגבות כי הפרוזבול של שמעון הוי פרוזבול לגבי גביית עצמו.

ולכן הדר מצי ראובן להתרעם בב"ד שיגבו לו חוב של לוי למ"ד שטרות בני גוביינא ואע"פ שאין לו קרקע לשמעון רק ללוי, וכשיגבו לו החוב יוכל לגבותו מלוי.

אם ראובן עשה פרוזבול על לוי ושמעון לא עשה פרוזבול על לוי כשאין לשמעון נכסים בזמן השמיטה לכו"ע שפיר מצי ראובן לגבותו מלוי ואין מעכב בידו מה ששמעון לא עשה פרוזבול על לוי, וכשיש לשמעון נכסים בשעת השמיטה להב"ש נשמט החוב, ולהש"ך כיון שלבסוף אין לשמעון נכסים הו"ל ראובן הבע"ד למפרע ואינו נשמט, [ובכל אופן שמועיל

הפרוזבול של ראובן על לוי אפשר לראובן לכתוב פרוזבול גם על שמעון על סמך קרקעו של לוי].

ולפ"מ שנוהגין כהיום שכותבין פרוזבול סתם בלי שמות הלויין אלא כותבין שמוסר כל חובותיו, הרי ממילא כשכתב פרוזבול על שמעון הו"ל הפרוזבול גם על לוי, מיהו צריך שיהיה באופנים שיכול אז ראובן לכתוב על לוי כנ"ל.

ויש לדון באופן הנ"ל ועכשיו בא שמעון לגבות מלוי זהו ספיקו של הגרש ירחים, ולכאורה נראה דאין שמעון יכול לגבות מלוי כיון שהוא לא עשה פרוזבול.

אם שמעון לא עשה פרוזבול על לוי וראובן ג"כ לא עשה פרוזבול על לוי ועכשיו בא ראובן לגבות החוב מלוי לא מצי לגבותו כי חובו של לוי נשמט ממנ"פ שאף מלוה לא עשה עליו פרוזבול, ואם ראובן כ' פרוזבול על שמעון על סמך קרקע זו של לוי, אף ראובן לא מצי גבי משמעון.



הרב ישראל חיים וינגוט

בענין שתיית חלב של פרה שאכלה שביעית

היות ורבו הדברים והדעות האם יש לחשוש לאיסור לשנות חלב של פרה שאכלה ספיחים של איסור בשמיטה, ויש שהוסיפו שאפילו שאין איסור מ"מ השותה מחלב זה יהיה לו מדות רעות, וכמו שנתבאר במי שינק מנכרית או מאשה שאכלה מאכלות אסורות, לכן ירדתי לעומק הדברים לברר עד כמה שידי הקטנה מגעת ובמיוחד לקראת תחילת שנת תשע"ו שמגיע זמן הביעור.

ולפי דברי האוסרים המציאות הקיימת היום ברוב המשקים של הבהמות בארץ, שהאוכל של הבהמות מורכב מבערך 25% מתבואה שהביאה שליש, ועוד 10% של תבן דהיינו שקוצרים לפני שהביאה שליש, ועוד לפעמים עוד 10% מגרעינים מתוצרת הארץ אבל זה לא כל כך ברור, וכל זה נותנים לבהמות מתבואה שלא שמרו בה קדושת שביעית ורק שמכו על היתר מכירה, ושאר האוכל זה מיכול חו"ל. ורצו לדמות את זה לדברי הרמ"א ביו"ד סימן ס' סעיף א' שבהמה שנתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים אסורה. וכמו כן רצו לאסור החלב מכח דין זה וכמו שנרחיב בסמוך.

ענף א'

האם יש בתבן וקש איסור ספיחין

ונתחיל קודם לברר האם בתבן וקש יש איסור ספיחין, הרמב"ם בפ"ד משמיטה ויובל ה"ד פוסק, וכן התבן של שביעית מותר בכל מקום ולא גזרו עליו, ומקור דבריו הם מדברי הירושלמי שביעית פרק ט ה"ה שמקשה הירושלמי תבן של שביעית מה שיהא אסור משום ספיחים רבי לוי שאל לרבי בא בר זבדי ושרי. ומכאן זה פסק הרמב"ם שאין איסור ספיחין בתבן וקש. והרדב"ז מקשה ע"ז שמדברי המשנה בשביעית פ"ט משנה ז' מאימתי נהנין ושורפין בתבן וקש של שביעית, מוכח שנוהג שביעית בתבן וקש, ומתיר שכן מיירי בתבן הגס שאינו ראוי למאכל בהמה, והמשנה מדברת בתבן שראוי למאכל בהמה. אבל מהר"י קורקוס חולק ומפרש שהרמב"ם כאן מיירי בדין ספיחין, אבל דין קדושת שביעית יש וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה הי"ט, וכן הרדב"ז בפרק ה' מקשה שהרמב"ם סותר עצמו מפרק ד' ורוצה לתירץ כמו שכתב כאן שבפ"ה מדבר בתבן וקש הראוי למאכל בהמה, אבל נשאר בצ"ע שהרמב"ם היה צריך לפרש את זה. ואמנם בה"ט מקשה מהירושלמי שהבאנו, ומיישב בסוף דבריו שמיירי בתבן של ספיחי

שביעית שעיקר שביעית לא הוי אלא מדרבנן, ובתבן וקש לא גזרו, וכאן מיירי בתבן של שאר מיני קטניות של שביעית שהאיסור שלהם לא משום גזירה אלא שכל דבר שראוי לבהמה אסור לשרוף אותו, ומסיק שבזה נראה נכון לתירץ את דברי הירושלמי ודברי רבינו עם המשניות. מכל זה מוכח שאין בתבן איסור ספיחין, וכן מביא בחזון איש שביעית סימן י' סק"ב.

אמנם עדיין צריך לעיין בזמן הזה אם יש בתבן איסור ספיחין שמבאר בחזון איש שם שהספק של הירושלמי היות ויש בזה זרע ויש לחשוש שיבוא לזרוע בשביל הזרע ולכן גם על זה יש לגזור משום ספיחין, מ"מ פשט הירושלמי כיון דאסרינן ליה הזרע שפיר אפשר להתיר את התבן היות ומרויח בזריעתו רק את התבן ומשום התבן הוא לא יבוא לזרוע בשביעית. וא"כ היום שרואים שזורעים רק בשביל התבן לכאורה יש לאסור גם תבן משום ספיחין, וכמו שמסתפק בחזון איש סימן ט' סק"ז בירקות הזולין שהתירו חכמים שאין בזה איסור ספיחין אי נשתנה הדבר בדור מן הדורות ורוב בנ"א זורעין אותו אי אסור השתא משום ספיחין, וכן הפוך שאסור משום ספיחין והזול האם הותר, ומסיק החזון איש שמסתברא שכל שתקנו חכמים כעין דאורייתא תיקון ובדאורייתא אזלינן בתר שעתו, והטעם שחילקו חכמים בין חשובין

ספיחין האסורים, ונבוא לדון באיסור ספיחין האם יש בזה רק איסור אכילה או גם איסור הנאה, השער המלך פרק ד' משמיטה ויובל כותב שלר' עקיבא שסבר שאיסור ספיחין הוי איסור תורה מ"מ מותר בהנאה, וכותב שכן משמע מדברי התוס' ושאר פוסקים שלא הזכירו אלא איסור אכילה, ולא הזכירו איסור הנאה בספיחין. וכן מביא המקדש דוד סימן כ"ח בשמו שאיסור ספיחין הוי רק איסור אכילה. אולם מדברי השער המלך אין הכרח שהוי רק איסור אכילה היות שכתב כן אליבא דר' עקיבא שאיסור ספיחין הוי איסור תורה, אבל לדידן שפסקין כרבנן שאיסור ספיחין לא הוי איסור תורה, לא כותב השער המלך מפורש שאין איסור הנאה בספיחין. וכן כותב המנחת שלמה חלק א' סימן נ"א אות י"א שאין הוכחה מהשער המלך שכתב רק אליבא דר' עקיבא. אולם מכח דבריו שכותב אליבא דר' עקיבא כיון שלא הזכירו הפוסקים איסור הנאה, מוכח שמותר בהנאה, כמו"כ נוכל להוכיח ע"פ סברתו שה"ה לרבנן מזה שלא הזכירו בגמרא איסור הנאה מוכח שאין איסור הנאה בספיחין.

וכן מוכיח המקדש דוד שאין איסור הנאה בספיחין מדברי הרמב"ם פ"ד משמיטה ה"ה שפוסק שספיחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית אסורין באכילה, ואין תולשין אותן ביד אלא חורש כדרכו ובהמה רועה כדרכה, ומוכיח מזה שבהמה רועה כדרכה, מוכח שאין איסור הנאה, שאם היה איסור הנאה לא היתה יכולה בהמה לרעות כדרכה.

אולם מדברי הרדב"ז נראה שאסור בהנאה, שכותב על דברי הרמב"ם בפרק ד הלכה ד' שאין בתבן וקש איסור ספיחין, שמירי שאינו ראוי לבהמה, אבל אם ראוי לבהמה אסור, ומוכח שיש איסור הנאה מזה שאסור לתת לבהמה, וכן כותב המנחת שלמה שם שמחלק שבספיחין שקיימי לאכילה לא אסרו אלא באכילה ולא בהנאה, אבל אוכלי בהמה או מיני צובעין שפיר גזרו בהם חכמים איסור ספיחין אפילו לענין הנאה חוץ מתבן וקש.

וזולין מחייב הדבר דאזלינן בתר שעתו. וא"כ לכאורה בזמן הזה שזורעים לשחת ג"כ יהיה אסור משום ספיחין. וכן בשבט הלוי יו"ד סימן רמ"ב מבאר שבאוכל בהמה הרגיל ודאי גזרו, אלא שכתבן כיון שגזרו על התבואה שכתבן שזה עיקר גזירת ספיחין לא הוצרכו לגזור גם על אתבן שבה שלא יבואו לקלקל משום התבן לבד. וא"כ במקום שזורעים בשביל התבן עדיין יש לכאורה צורך לאסור.

אומנם לכאורה צריך לחלק בין תבן לשאר ירקות הזולין, שבירושלמי לא מבואר אמאי לא גזרו בתבן איסור ספיחין, אלא נפסק בסתם שאין בתבן איסור ספיחין, ואין הדבר דומה לירקות הזולין שנאמר במשנה פ"ט משנה א' שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה, ומחדש החזון איש שבמקום שהשתנה ויש לחשוף עוברי עבירה צריך לגזור ע"ז גם איסור ספיחין, משא"כ בתבן שנפסק בירושלמי מפורש שחכמים לא גזרו ע"ז איסור ספיחין ולא ביאר הירושלמי שהטעם משום שלא זורעים לתבן, אין לנו כח לחדש איסור ספיחין, ועוד שבשחת כבר בזמן חז"ל קצרו לבהמה כדמוכח במנחות ע"א ע"א במשנה קוצר לשחת מאכיל לבהמה, א"ר יהודה, אימתי בזמן שמתחיל עד שלא הביא שליש, ומוכח להדיא שכבר בזמן המשנה היו כאלה שקצרו לשחת ומ"מ לא ראו חכמים לגזור על זה משום איסור ספיחין ממילא אנחנו לא יכולים לחדש שיהיה איסור ספיחין בשחת, וכן בחזון איש שהסתפק בירקות הזולין, מ"מ בתבן כותב שאין בו דין ספיחין, אפילו שלכאורה כבר בזמנו היו מאכילים שחת בשביל הבהמות. ולכן נראה שאין בתבן איסור ספיחין גם בזמן הזה.

ענף ב'

האם ספיחין אסורים בהנאה או רק באכילה

אמנם נותנים לבהמות ג"כ תבואה אחרי שהביאה שליש שיש שם כבר גרעינים, שבזה ברור יש איסור ספיחין, וא"כ שהבהמה אוכלת את הגרעינים היא אוכלת

לחדש כן שהרי מוכח מהגמ' שלא גזרו איסור הנאה על ספיחין. אלא ברור בכוונתו דהיינו באוכלי בהמה או מיני צובעין שזה לא דבר שאוכלים את זה, הגזירה שגזרו על זה שלא יהנה בהם דהיינו שלא יתן לבהמתו שזה ההשתמשות שלו, וכן במיני צובעין שהשתמשות שלהם זה לצבוע ג"כ גזרו שלא יצבע בהם אבל אין בהם דין של איסורי הנאה. ואפילו אם נבוא לומר שכוונת המנחת שלמה שבמאכל בהמה אסור בהנאה ממש, אולם במנחת שלמה תניא ח"ג סימן קכ"ג חוזר בו ומסיק כיון שלא נזכר בפירוש דשייך גזירת ספיחין גם באוכלי בהמה, משמע דרק באוכלי אדם החשובין חוששין לעוברי עבירה שיזרעו בסתר, משא"כ באוכלי בהמה או מיני צובעין וכן בעלי הטבך וכדו' לא חשדינן להו כולי האי, ומסיק להקל שאין איסור ספיחין במאכל בהמה. ובחלק שנותנים לבהמות מה שראוי למאכל אדם פוסק מפורש שלא גזרו ע"ז בהנאה. העולה לדינא שמכח כל הפוסקים מוכח שאין איסור הנאה בספיחין.

ענף ג'

האם לאחר זמן הביעור

יש איסור הנאה בספיחין

ונבוא לדון האם לאחר זמן הביעור יש איסור הנאה בספיחין, שנחלקו הראשונים בעיקר דין ביעור שיטת הרמב"ם פ"ז ה"ג שאם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר המאבד. אבל הרמב"ן על התורה ויקרא כ"ה ז' חולק וכן סוברים רוב הראשונים שכשמגיע זמן הביעור צריך להפקיר ולהניח ברה"ר, ואח"כ יכול מיד לזכות בפירות, אבל אם לא ביער דהיינו שלא הפקיר אפילו לשעה אחת נאסרים הפירות. וכן דעת תוס' בפסחים נ"ב ע"ב ד"ה מתבערין ועוד ראשונים שהביעור הוא רק דין של הפקר. והרמב"ן מוסיף עוד שאפשר שהאיסור הזה מדבריהם הוא, ואולי אפילו הביעור כולו חומר מדברי סופרים. אמנם

אולם אחר העיון נראה שלכו"ע אין איסור הנאה בספיחין, שהחזון איש בסימן כ"ו סדר השביעית סק"א פוסק שאסור ליתן ספיחין לפני הבהמה, ובסימן י"ג סקט"ז פוסק מפורש שאין ספיחין איסורי הנאה אלא אסרו אכילתן ושאר תשמישין, וא"כ איך פסק שאסור לתת לבהמה ספיחין, הרי ספיחין מותרים בהנאה. וצריך לבאר בכוונת דבריו שזה לא איסור הנאה בעצם כחמץ בפסח שיש דין איסור הנאה על החמץ, אלא הוי איסור על האדם שאסור לו להשתמש בספיחין, אבל הם בעצמם אין בהם דין של איסורי הנאה שתופס את דמיו ושאר הדינים של איסור הנאה, ושיהיה בהם מחלוקת אם טעונים שריפה או קבורה, ורק במאכל אדם אסרו ספיחין באכילה, ובמאכל בהמה שא"א לאכול האיסור הוא לתת לבהמתו, וכדברי החזון איש שאסרו שאר תשמישין, ולכן במאכל בהמה שהתשמיש שלו זה לתת לבהמה אסרו לתת לבהמה, וכן פסק בשבט הלוי ח"א סימן קפ"ד כדברי החזון איש שאין איסור הנאה בספיחין. וכן האריך בדרך אמונה פ"ד ה"ב משמיטה ויובל ביאור ההלכה ד"ה שיהיו. ולכן נראה לפרש שגם לרדב"ז שאסר לתת לבהמה לא הוי משום שיש לזה דין של איסור הנאה, אלא איסור על האדם לתת לבהמה שבוזה הוא דרך תשמישין. ויהיה עפ"ז מיושב גם לדבריו דברי הרמב"ם שפוסק שבהמה רועה כדרכה, והיינו ג"כ מהאי טעמא כיון שאין איסור הנאה בעצם בספיחין, ממילא אין בעיה שבהמה תרעה כדרכה, שהוי רק איסור על האדם לתת לה שזה דרך תשמישו, אבל במקום שרועה מעצמה שהוא לא נותן לה אין בזה איסור כלל.

וכן צריך לומר שזה כוונת המנחת שלמה שכותב שבספיחין דקימי לאכילה לא אסרו בהם הנאה, משא"כ באוכלי בהמה או מיני צובעין שפיר גזרו בהם חכמים איסור ספיחין אף לענין הנאה, חוץ מתבן וקש. שא"א לומר בכוונתו דהיינו שספיחין שהם מאכל בהמה יש בהם דין איסור הנאה בעצם, משא"כ במאכל אדם, שאיך אפשר

חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי בר חנינא אמר קרא ולבהמתך ולחיה אשר בארצך כל זמן שחיה אוכלת מן השדה, האכל לבהמה שבבית, כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית. וגמירי דאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, ואין חיה שבגליל גדילה על פירות שביהודה. ומבואר בגמ' שעיך חיוב ביעור זה לתת לפני הבהמות שבשדה בזמן שכלה להם מן השדה. ובתורת כהנים פרשת בהר פ"ג ה"ג מבואר שלמור זה הוא רק למאכל בהמה, ומאכל אדם נלמד מפסוק אחר, וכתב הר"ש בפירושו על התורה כהנים שנלמד מהפסוק והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך. וא"כ יש לדון עפ"י שבספחין שהם אסורים באכילה גם לפני שעת הביעור ממילא לא התחדש בהם דין ביעור שאין סיבה שיהיה בהם דין ביעור, כיון שאפילו אם יפקירם עדיין יהיו אסורים באכילה, וכן ג"כ לפני שעת הביעור הם אסורים מה שיך בהם חובת ביעור.

והנה בר"ש שביעית פרק ד' משנה א' ד"ה כל הספחין מקשה אליבא דר' עקיבא שספחין אסורין איך משכחת ליה דין ביעור בספחין, שהרי אם הביאה התבואה שליש אסורה משום ספחין, ואין שייך בהם דין ביעור. והשער המלך כותב ליישב שר' עקיבא סבר שספחין אסורין רק באכילה ומותרין בהנאה שהרי הוא לומד מהפסוק וכי תאמרו מה נאכל בשנה הז', דהיינו דוקא אכילה, ושעת הביעור הגיעה לאוסרם בהנאה, ונשאר בצ"ע.

אולם גם לסברתו הוא רק אליבא דר' עקיבא שכל האיסור הוא רק איסור אכילה ולדבריו יהיה מותר לתת לבהמתו ושייך ששעת הביעור הגיעה לאוסרם לבהמות, אבל לדין שספחין אסורים גם לבהמות, ממילא לא שייך לומר שיהיה ע"ז חובת ביעור, שהרי פסקינן כדברי הרמב"ן שעיך הביעור זה להפקיר שיוכלו אחרים לזכות בהם, ולא יתכן לומר שבדבר האסור יהיה חובת ביעור להפקיר שאחרים יוכלו לזכות,

בזה חולקים עליו רש"י ביומא פ"ג ע"א ד"ה טבל ותוס' פסחים נ"ב ע"א ד"ה עד שיכלה. ופסקו הפוסקים כדברי הרמב"ן שעיך הביעור הוא להפקיר. אולם גם לשיטתו באופן שעבר הבעלים ולא הפקיר נאסרו הפירות. והחזון איש סימן י"א אות ו' מביא את דברי התוס' בקידושין נ"ו ע"ב ד"ה המקדש בערלה ששביעית לאחר הביעור הוא בכלל המקדש באיסור הנאה, ומבאר כוונתם שאסור לו ליהנות אלא חייב להפקיר, ובתוס' שם דף נ"ח ע"א ד"ה ושני שכותב ששביעית מותר בהנאה, הוא ג"כ אחר הביעור ולאדם אחר שאינו בעלים, וגם בבעלים הוא איסור מצד מצות ביעור ואין עצם הפרי אסור בהנאה. ומדבריו מוכח בפירוש שסבר שאין איסור הנאה בעצם בפירות שביעית אלא זה איסור על האדם. וכן צריך לבאר שזה כוונת דבריו בסימן כ"ו סדר השביעית אות א', עבר הביעור ולא הפקיר כרמו, נאסרו הפירות לכל אדם, ואסור לאוכלן ואסור ליתן לבהמתו. שג"כ לא כתב בפירוש שזה איסור הנאה, אלא סבר שזה איסור על האדם ליהנות מהם, ולכן אסור ליתן לפני בהמתו, אבל שהבהמה תאכל מזה לא הוא כאוכלת איסור הנאה. אולם בדרך אמונה פ"ז משמיטה סק"ז משמע שהבין שזה איסור הנאה שכתב שטעונין קבורה או שריפה ומביא שם בציון ההלכה סק"ו בשם בעל הטורים שמות פרק כ"ג פסוק י"א שהפירות נאסרות בהנאה, ומבאר דבריו שכונתו אחר הביעור, וכן היא שיטת הרמב"ם שהבאנו שהאיסור הוא איסור הנאה, וכן מעור ראשונים מוכח שסברו שהי איסור הנאה.

ועדיין לגבי ספחין יש לדון אם יש להם דין ביעור וממילא אם לא ביעורם יהיה תלוי במחלוקת אם הם נאסרו בהנאה, שהרי מקור דין ביעור הוא בגמ' בפסחים דף נב ע"ב, תנן התם, שלש ארצות לביעור, יהודה ועבר הירדן וגליל, ושלש ארצות בכל אחת ואחת, ולמה אמרו שלש ארצות לביעור, שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה. ומקשה הגמ' מנא הני מילי, אמר רב

לדעת ר"ת, וכותב וז"ל, לפי שהמשומר בפירות שביעית אסור הוא באכילה מן התורה, ולומד את זה מברייטא בספרא ואת ענבי נזירך לא תבצור, שדורשת מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר. ולהלכה החזון איש סותר עצמו שבסימן כ"ו בסדר השביעית אות א' כתב שנאסרו הפירות לכל אדם ואסור לאוכלן ואסור ליתנן לבהמתו. אולם בסימן י' סק"ו פוסק שאתרוגים של שביעית אפילו שעברו בהם באיסור ומשמרים אותם אין הפירות נאסרים, ויוצא בהם בחג שעדיין הוא קודם הביעור. והקהלות יעקב כותב בספר קריינא דאגרתא ח"א קמ"ז שהיה לו מו"מ עם החזון איש, ואמר לו שאפילו שגילה דעתו דלא כר"ת מ"מ לקבוע הלכה לרבים כנגד ר"ת לא רצה.

ומ"מ אפילו אם נפסוק כר"ת שאסור, אבל משמע מהבעל המאור שלמד מהפסוק ענבי נזירך שהאיסור הוא רק באכילה, וכן החזון איש שכתב להחמיר כר"ת היינו רק לגבי איסור אכילה וכן לא להשתמש דהיינו לתת לפני בהמתו, אבל לא מצאנו פוסקים שפסקו שיש איסור הנאה בשמור ונעבד. ויש שרצו להוכיח מדברי הפרישה בחו"מ סימן קמ"א אות י"ג שמפרש שהחזיק בשביעית דהיינו כגון שעבר וחרש וזרע בשביעית דפירותיה אסורין משום לא תאכל תועבה, כל שתעבתי לך כו', אבל הזמורות מותרים דלא גרע מערלה. ורצו לדייק שכיון שהביא את פסוק זה א"כ הפירות אסורים גם בהנאה, אולם נראה לדחות שאין כוונתו לחדש שם שיש איסור הנאה בשמור ונעבד, שהיכן מצא שהפסוק של לא תאכל כל תועבה הולך על איסור שביעית, אלא רצה לומר שהפירות אסורים, אבל ודאי אין כוונתו לחדש שיש איסור הנאה בשמור ונעבד. ואמנם השבט הלוי ח"ז סי' קע"ט חולק בשיטת ר"ת שמביא דברי הערוך לנר סוכה ל"ט ע"ב בתוס' ד"ה בד"א וכו', דאף לר"ת אסור באכילה דוקא אבל בהנאה מותר, דלאכלה כתיב אכילה אסור אבל בהנאה מותר, אפילו לר' אבהו דכ"מ שנאמר

וממילא כיון שאין ע"ז חובת ביעור ודין ביעור ממילא גם לפוסקים שסברו שאחרי שעת הביעור יש איסור הנאה בעצם על הפירות והוי כמו חמץ בפסח ולא רק איסור גברא אבל בספיחין שאין חובת ביעור ממילא הם מותרים בהנאה לכו"ע. וכן נראה להוכיח מדברי החזון איש סימן י"ג אות י' שכותב וכל דיני ביעור בירקות נ"מ גם לאחר שאסרו ספיחין, כשגדלו בד' שדות שהתירו חכמים או מכזיב ולהלן ובסוריא או בשדה של נכרי או שנכנסו משישית לדעת ר"ש. ומוכח בפשטות מדבריו שבדבר האסור משום איסור ספיחין אין בו דין ביעור.

ענף ד'

שמור ונעבד האם נאסר בהנאה

ולגבי איסור שמור ונעבד, דהיינו שעובדים היום בשדות בשמיטה, האם הפירות נאסרים משום זה, נחלקו רש"י ור"ת בפירוש הגמ' ביבמות קכ"ב ע"א, עובד כוכבים שהיה מוכר פירות בשוק, ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזיקה הן, של נטע רבעי הן, לא אמר כלום, לא נתכוון אלא להשביח מקחו. שרש"י ד"ה של עזיקה מפרש, שהפירוש מפרדס מעוזק וגדר סביב לו לשומרו והיא שנת שביעית, ומקשה רש"י שם דמאי איסור יש כאן, אם עבר זמן הביעור לא שנא מן המשומר ול"ש מן המופקר אסורים וקודם הזמן אלו ואלו מותרים. אבל תוס' שם ד"ה של עזיקה חולק עליו, שאין נראה לר"ת דהא בהדיא תניא בת"כ ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר. והרמב"ן על התורה ויקרא כה פסוק ה' הסכים עם דעת רש"י שיש רק לאו על המשמר כרמו ולא שיאסרו הפירות לגמרי, וכן הסכימו עמו הרשב"א והריטב"א ביבמות שם. ורק במקום שעבדו בפירות שביעית גזרו רבנן שלא יאכל את הפירות שהיו קנס חכמים, והרמב"ם נראה שסובר שהפירות לא נאסרים אפילו מדרבנן. והבעל המאור סוכה ל"ט ע"ב מדפי הרי"ף הסכים

עוד אוכל חוץ מהדבר האסור אין דין של כל גדילתה ממנו והיא מותרת. ובתוס' שם ד"ה שינקה חלב רותח, כתוב שה"ה בכרשיני עבודת כוכבים אם אכלה כל ימיה שעיקר גדילתה מהן שהוא אסור, ומוסיף לחדש ולפום ריהטא אפילו להדיוט. ומדבריו גם נראה כדברי רש"י, אולם הוא כותב שעיקר גדילתה מהן. ויתכן שלדבריו אפילו שהיתה צריכה לאכול עוד חוץ מדברים האסורים, אולם כיון שעיקר גדילתה מדברים האסורים הדין שאסורה. והרמב"ם בפירוש המשניות שם פרק ו' משנה ה' מפרש שהאסור רק באותו היום בלבד שינקה, לפי שהיא יכולה לעמוד עליו מעת לעת והוא מתעכל, ועד כאן לא נגמר עכולו, אבל אם נתעכל ואפילו היה זן אותה דרך משל בכרשינים של עבודת כוכבים עד שהשמינה בתכלית השומן הרי היא מותרת לגבי המזבח לדברי הכל, ומ"מ פוסק שאפילו בזה לא קי"ל כרבי חנינא בן אנטיגנוס, ולשיטתו אפילו לגבי המזבח מותר אפילו גדלה כל ימיה מן כרשיני עבודה זרה.

והרמ"א פסק כדברי המרדכי ביבמות סי' ס"ו שחולק על רבינו יקר שמפרש שאסור להאכיל בהמה כרשיני תרומה היות והבהמה מתפטמת מן התרומה, נמצא ישראל אוכל תרומה, וחולק עליו המרדכי שלא נראה לו שא"כ אמאי אנו אוכלים תרנגולים המתפטמים מן השרצים. ומכאן זה פסק הרמ"א שבהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת, וחדש ופסק כדברי התוס' בתמורה שאם נתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים אסורה. ומדברי המרדכי מוכח שאפילו אם נתפטמה דרך קבע בדברים אסורים היא מותרת, רק הרמ"א החמיר בכל ימיה כדברי התוס' בתמורה. והש"ך שם סק"ה כתב לחלק שהמרדכי מיייר באיסור אכילה שבזה אין איסור כיון שאינו אוכל האיסור עצמו, משא"כ בפרה שנתפטמה בכרשיני ע"ז כיון שנהנה מאיסור הנאה בזה אסור, וכן מסיק בסוף דבריו שגם תוס' שאסר הוי רק באיסור הנאה, או שהוי לשיטת רבי חנינא בן

לא יאכל וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה משמע דדוקא בלא יאכל וכו' ס"ל לר' אבהו כן, א"כ י"ל שאפשר שקנה ליהנות ממנו כמו להדלקת הנר ואכילת בהמה. אבל השבט הלוי חולק עליו בשיטת ר"ת, וסובר שאסור לר"ת גם בהנאה, אבל מ"מ לא חולק לדינא לסבור שאסור בהנאה אלא רק בסברת ר"ת. אבל כיון שהבאנו שפסקו הפוסקים שאין איסור על שמור ונעבד, וכן פוסק האגרות משה אורח חיים ח"א סי' קפ"ו כדברי רוב הפוסקים שחולקים על ר"ת שאין איסור אכילה בשמור ונעבד, וכן להרבה פוסקים גם לר"ת שמור ונעבד מותר בהנאה, ממילא לדינא אין צריך לחוש לאיסור הנאה בשמור ונעבד.

ענף ה'

האם יש לאסור את החלב בדין בהמה שנתפטמה כל ימיה באיסור

ואחר שביררנו את האיסור בספיחין וכן בתבן וקש, נבוא לברר האם בהמה שאכלה ספיחין או תבן וקש לפני הביעור או אחר הביעור יש לאסור את החלב, כדין בהמה שנתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים שפסק הרמ"א ביו"ד סימן ס' סעיף א' שאסורה. ומקור דבריו הם מהגמ' בתמורה ל' ע"ב במשנה תנן רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר, כשירה שינקה מן הטרפה, פסולה מעל גבי המזבח, ובגמרא שם ל"א ע"א מקשה מאי טעמא, אילמא דמפטמא מינה, אלא מעתה, האכילה כרשיני ע"ז ה"נ דאסירא, אלא תני ר' חנינא טריטאה קמיה דרבי יוחנן, כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית, הואיל ויכולה לעמוד עליה מעת לעת. ומפרש ברש"י שם הואיל ויכולה לעמוד על אותו חלב של שחרית מעת לעת בלא שום אכילה אחרת, וכשהגיע מעת לעת חזרה וינקה, הלכך כל גדילתה ממנה היא ואפילו אכלה דברים אחרים בינתיים. ומדבריו נראה שדוקא באופן שהיא היתה יכולה לעמוד רק מהחלב, אבל באופן שצריך בשביל שתעמוד לאכול

ואפילו לפי דברי הרמ"א שאוסר בנתפטמה באיסור, הוי רק בנתפטמה כל ימיה בדברים אסורה, אבל באופן שלא היה כל ימיה ורק נתפטמה בדברים אסורים פוסק שם שמותרת, וממילא כאן שהבהמות אוכלות רק בשנת השמיטה את הספיחין האסורים, ובפרט שאוכלים גם ספיחין מותרין ודאי שאין חשש כלל לאסור. והרבה פוסקים חולקים על הרמ"א ואוסרים רק באכלה איסור הנאה, וכן נקטו הפוסקים לדינא, וממילא בספיחין שאין בהם איסור הנאה אפילו היתה אוכלת כל ימיה ספיחין לא היה הבשר נאסר.

ולגבי לאסור את החלב של הבהמה שאכלה איסור הרמ"א לא כותב לאסור, אולם הפרי מגדים בשפתי דעת שם מחמיר לאסור לשתות מחלב של בהמות שאכלו חמץ איסורי הנאה, ולאחר מעת לעת יש להקל שהחלב לא בא מאיסורי הנאה. והפרי חדש שם סק"ה ועוד הרבה פוסקים חולקים על הפרי מגדים וסוברים שאין לאסור כלל את החלב שבא מבהמות שאכלו חמץ. והמשנה ברורה בהלכות פסח סימן תמ"ח סקל"ג מביא שנחלקו האחרונים, ומביא שדעת הפרי מגדים להתיר החלב שחלבו אחר מעת לעת שאכלה חמץ, ויש מקילין אפילו בו ביום אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים. וממילא בנידון דידן שלגבי החלב של בהמות שאכלו ספיחין, לא מבעיא לשיטות המקילין אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים, וא"כ בנידון דידן שאוכלות הבהמות ג"כ מדברים המותרים ודאי אין לאסור. אלא אפילו לדעת הפרי מגדים שסובר לאסור בפסח בבהמה שאכלה חמץ אבל בבהמה שאכלה ספיחין נראה שאין כלל חשש על החלב מכמה טעמים, שיש שסברו שכל מה שאסר הפרי מגדים הוי רק בחמץ בפסח שאסור במשהו, וממילא בשאר איסורין שאין דין שאסור במשהו לא מצאנו כלל שיטות שסברו לאסור, ואפילו אם נחלוק שדברי הפרי מגדים הוי בכל איסורי הנאה, אולם זה דוקא באיסורי הנאה שהם אסורים בעצם וע"י

אנטיגנוס, אבל כבר פסקו הרמב"ם ורש"י דלא כשיטתו, ונשאר בצ"ע.

והפרי חדש שם סק"ה מכריע להקל אפילו לכתחילה להאכילה בדברים האסורים לאכילה אפילו שעיקר גדילתה מהם, ומסיק לבסוף שאפילו נתגדלה כל ימיה בכרשיני עבודה זרה ג"כ מותרת ומוכיח כן מהרמב"ם ורש"י וכן פוסק.

ולפי מה שהעלינו לעיל שלכל הפוסקים שאנו וכל בית ישראל סומכים עליהם אין באיסור ספיחין דין איסור הנאה בעצם, ורק לחלק מהפוסקים יש איסור לתת לבהמה לאכילה, וכן אחרי שעת הביעור אין בספיחין איסור הנאה בעצם רק איסור אכילה. וכן בשמור ונעבד לא פוסקים שיש איסור הנאה ורק למחמירים יש איסור אכילה, אבל איסור הנאה לא מצאנו. ונבוא לברר אחרי שיש איסור אכילה והבהמות אכלו את הספיחין, ולפי הנתונים שהביאו האוסרים מדובר שאוכלים 10% תבן וקש דהיינו תבואה שלא הביאה שליש ובוזה כתבנו שלכאור' אין בזה כלל איסור ספיחין כדין תבן וקש, אולם עפ"ז יהיה להם שעת הביעור והיינו שאחרי הביעור בר"ח כסלו תשע"ו יהיו אסורים אם לא יפקירם, אולם גם אח"כ אין בזה כ"כ נ"מ כיון שהם רק 10% ממאכל הבהמה, אפילו אם נחמיר שאחרי הביעור יש איסור הנאה בעצם, אולם כיון שזה אחוזים מעוטים לכו"ע אין לחשוש לא על הפרה ולא על החלב שלה, ואפילו אם נבוא להחמיר שיש בזה ג"כ איסור ספיחין ויצטרף עם ה-35% ספיחין עדיין אוכלת גם מדברים המותרים, ולכו"ע אין בזה חשש של איסור גם לא על הבשר של הבהמה וכ"ש על החלב שלה.

ובמקום שהיתה אוכלת רק מספיחין וכן יש שטענו שבלי הספיחין לא היה בכלל חלב לבהמה, (מה שלא ברור כלל, שיתכן שבלי הספיחין הבהמה היתה מתה אחרי כמה זמן שאין לה מספיק אוכל, אבל חלב היתה נותנת בנתיים ע"י מה שאוכלת בהיתר), מ"מ נראה שאין שום חשש איסור לאכול את הבשר של הבהמות שאכלו ספיחין, היות

משה באבן העזר חלק ד' סימן ס"א שמתיר לתת לתלמידים בחנוך העצמאי אוכל של היתר מכירה, ומפרש היות והם סומכים על הוראת חכם שמתיר היתר מכירה אין איסור של מסייע שכיון שעושים ע"פ הוראת חכם אין דין של תוכחה וממילא אין איסור של מסייע, כ"ש בנידון דידן שאנחנו קונים רק את החלב המותר ולא קונים כלל היתר מכירה אין איסור של מסייע וכן של לפני עיוור. וכן העלה עוד באו"ח ח"א סי' קפ"ו שפשוט שכיון שהם עושין ע"פ הוראה ליכא איסור לפני"ע ולא איסור מסייע ידי עוברי עבירה, שהעושה ע"פ הוראה אין לו שום חטא אף אם ההלכה שלא כמותו כ"ז שלא עמדו למנין בקבוץ כל חכמי הדור ונפסק שלא כמותם, כמו שלא חטאו מקומו של ריה"ג כלום בזה שאכלו בשר עוף בחלב. וכאן מוסיף שלא רק שאין איסור לפני עיוור הנוהגים בהיתר מכירה, אין עליהם איסור כלל. וכן סובר המנחת שלמה ח"א סי' מ"ד לגבי לקנות ממי שנוהג בהיתר מכירה, שכותב שאין בזה איסור של מסייע ולפני עיוור, ומבאר ג"כ דמי שנוהג איסור באיזה דבר מסבירא דנפשיה או מפני שאוחז בשיטת האוסרים, מותר לו ליתן משלו למי שנוהג היתר ואין בזה משום לפני עיוור ולא משום מסייע ידי עוברי עבירה, כיון שגם חברו יודע שיש אוסרים אלא שהוא נוהג כהמתירים, וגם אסיק דאפי' בכה"ג שהנותן סובר שהוא ודאי אסור, ולפי דעתו מי שמתיר אינו אלא טועה אפי"ה שרי.

[ולולי דמסתפינא הייתי מוסיף שגם החזון איש שכתב על פירות נכרים שאין להם על מי לסמוך וכן סבר לגבי היתר מכירה, היה רק בדורו שלא היה מתירים שציבור שלם סמך עליהם בכל פסקיהם, ולכן כתב שאין לעושים היתר מכירה רשות להסתמך על המתירים, אבל היום שהספרדים סמכו וקיבלו את פסקי הרב עובדיה יוסף זצ"ל כפוסק אחרון בכל דבריו, ממילא גם החזון איש יודה שאין דין תוכחה ולפני עיוור לסומכים עליו גם בזה, וממילא אין איסור מסייע].

שתית החלב הם סברו שהוא נחשב נהנה באיסור הנאה, אבל בספיחין לפי כל הפוסקים שהבאנו לעיל מוכח שאין איסור הנאה על הספיחין, אלא רק איסור השתמשות על האדם או ע"י אכילה או ע"י השתמשות לתת לבהמתו, וא"כ ודאי שא"א לאסור את החלב שאכלה בהמה את הספיחין, שכל מה שאסר הפרי מגדים הוא רק באיסור הנאה אבל בספיחין שאין בהם איסור הנאה אלא רק איסור אכילה גם הפרי מגדים לא חלק לאסור.

היוצא מכל זה שלפי כל הפוסקים וגם המחמירים בדברי הרמ"א לאסור בנתפסמה כל ימיה באיסור, אבל לגבי החלב של בהמה שאכלה ספיחין, כיון שאין איסור הנאה על הספיחין ממילא לכו"ע אין שום חשש איסור על החלב.

ענף ו'

האם יש איסור לפני עיוור או מסייע ידי עוברי עבירה לקנות חלב של בהמות שאכלו ספיחין מהיתר מכירה

אחרי שהעלנו שאין איסור על החלב מצד עצם הדין יש לדון האם יש בזה לפני עיוור וכן מסייע ידי עוברי עבירה שע"י שאנחנו קונים מהם את החלב הם עוברים על איסור שמור ונעבד, ואם לא היו קונים את החלב יתכן שהיו עוברים פחות על האיסור של שמור ונעבד, שכיון שיודעים שלא יהיה להם קונים, היו זורעים פחות באיסור. וקודם שנברר זה נקדים שודאי יש לעשות כל מה שאפשר לעשות למנוע ולהשפיע על החקלאים שישמרו שמיטה כהלכתה, וכמו שמבואר בדברי הרמב"ן שחומר מיוחד יש לשמירת שביעית ששמירתה רומזת למעשה בראשית ששבת ה' בשביעי ולעולם הבא ליום שכולו שבת ומנוחה, ועל כן החמיר בעונש ביטול השביתה כעבירות חמורות. אבל נראה כיון שהחקלאים סומכים על הפוסקים המתירים היתר מכירה אין איסור של מסייע ושל לפני עיוור, וכן פוסק האגרות

ענף ו'

האם החלב של הבהמות שאכלו ספיחין
גורמים לטבע רע

אחר שהעלנו שאין איסור בחלב ומותר לכתחילה לשתותו, אכתי יש לדון שאפילו שמותר לשתותו אולם כיון שהבהמה אכלה דברים האסורים, מ"מ החלב הזה מטמטם את הלב, וכמו שמצאנו שלא לתת לתינוק לינוק מאשה שאכלה מאכלות אסורות, ויש לעיין האם דומים הדברים להדדי ונחשוש ג"כ לא לשתות את החלב של הבהמה משום טעם זה.

ונתחיל לעיין במקור הדברים ונדון האם אפשר לדמות להדדי, וכן האם יש חילוק בין תינוק שיונק חלב מאשה שאכלה איסור לבין גדול ששותה חלב זה. ומקור הדברים הם מהגמרא במסכת עבודה זרה דף כ"ו ע"ב במשנה, אבל עובדת כוכבים מניקה של ישראלית ברשותה. וכתב בהגהות אשר"י סימן ו' להזהיר את המניקות שלא יאכלו נבילות וחזיר וכ"ש שאין להאכילן דברים טמאים, וראיה מאחר שאמו אכלה ממין עבודת כוכבים וזה גרם לו לעת זקנתו שיצא לתרבות רעה. ופוסק כן הרמ"א בשו"ע יו"ד סימן פ"א סעיף ז' שמכל מקום לא יניקו תינוק מן הנכרית אם אפשר בישראלית דחלב נכרית מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית דברים האסורים וכן התינוק בעצמו כי כל זה מזיק לו בזקנתו.

והט"ז סק"ב מבאר שאפילו אם יש לפעמים היתר לאשה לאכול מאכלות אסורות מפני פיקוח נפש, מכל מקום לא תניק את התינוק. ובש"ך סקכ"ו מוסיף שאפילו דברים שאסורים מדרבנן שהאב לא מצווה להפרישו, אבל מכל מקום יפרישו מפני שמזיק לו בזקנתו שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע.

ומקור הדברים מביא הגר"א סקל"ג שהם מדברי הירושלמי הביאו תוס' בחגיגה, והם בירושלמי חגיגה פרק ב' הלכה א' מפרש

שם אמאי יצא אחר לתרבות רעה, שי"א שאמו כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי עכו"ם והריחה מאותו המין, והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה, ומביאו תוס' בחגיגה ט"ו ע"א ד"ה שובו, ורק מוסיף שהיא ג"כ אכלה, ועי"ז יצא לתרבות רעה.

וכן פוסק הפרי חדש ביורה דעה שם סקכ"ו וז"ל, שאפילו שקטן אוכל נבילות אין מצווין להפרישו, היינו מעיקר הדין מפני שמזיק לו בזקנתו, שסופו לצאת לתרבות רעה. ולפי שבזמנינו זה אין נזהרים מענינים אלו רוב הבנים יוצאין לתרבות רעה, ורובם הם עזי פנים שבדור, ואין יראת ה' נוגעת בלבם, ואף אם יוכיחום על פניהם לאו בר קיבולי מוסר נינהו, וכבר נמצא לרז"ל בפרק בתרא דיומא פ"ב ע"ב, ההיא עובדא דארחא ביום הכיפורים, אתו לקמיה דרבי חנינא אמר להו לחושו לה ולא אלחישא, קרי עליה זורו רשעים מרחם, נפק מיניה שבתאי אוצר פירי. ומי לנו גדול מאלישע אחר, שלא בא לאותו מעשה אלא מפני שכשאמו היתה מעוברת ממנו, עברה על בתי עכו"ם והריחה מאותו המין, והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה, כמבואר בירושלמי פ"ב הלכה א', ולכן צריך להזהר בזה הרבה. עכ"ל. והיינו כדברי הרמ"א שהבאנו רק מוסיף יותר שסופו לצאת לתרבות רעה, וכן מביא עוד מקור לדין זה מדברי הגמ' ביומא.

ומזה היו שרצו לדמות שפרה שאוכלת מאכלות אסורות וכגון ספיחי שביעית, ג"כ מי שישתה את החלב שלה יגרום לו לטמטום הלב, ואפילו ספיחין שהוי איסור דרבנן ג"כ רוצים לומר שגורם לו לטמטום הלב וכדברי הש"ך שהבאנו לעיל שאפילו באיסור דרבנן שייך טמטום הלב.

אבל כשנתבונן בחידוש של טמטום הלב יש לעיין האם הדין שמביא הרמ"א במינקת וכן שהתינוק בעצמו לא יאכל דברים האסורים האם הוא ככל טמטום שיש במאכלות אסורות.

והאוכל שאוכל מזה מגיע עיקר גדילתו ואם יונק מגויה מגיע לו טבע רע, וכן מוכח מדברי הירושלמי שאמו של אחר הריחה או אכלה מע"ז והיה מפעפע בו כארס ועי"ז שגדל אחר יצא לתרבות רעה, אבל אמו לא יצאה לתרבות רעה אפילו שהיא בעצמה הריחה או אכלה, כיון שזה לא עיקר חיותה לא מוליד טבע רע אלא טמטום הלב, וזה לכאורה רק באותו זמן שאוכל את המאכלות אסורות, אבל לא נאמר שמוליד אח"כ טבע רע.

אבל בתינוק שאוכל ויונק התחדש דין מיוחד שמוליד לו טבע רע. וכן נראה מדברי הרשב"א ביבמות דף קיד עמוד ד"ה הא דתניא, וז"ל, אלא מפני שטבען של ישראל נח יותר, משום דרגילי במצות והם רחמנים וביישנים בטבע, אף חלבן מגדל טבע כיוצא בהן, וזה שאמרו במשה שלא רצה לינק מחלב הנכרית כמו שהוא באגדה, ומביאו הר"ן עבודה זרה ז' ע"ב מדפי הרי"ף, והריטב"א ביבמות שם ד"ה יונק כותב ג"כ כדברי הרשב"א, ומוסיף יותר, והטעם מפני שהחלב שלהם מאכילת נבלות שקצים ורמשים ומגדל אכזריות ביונק וטבע רע, ולפיכך הרחיקוהו חכמים ואסרו אותו. ובמאירי שם ד"ה כבר מוכח ג"כ שזה גדר מיוחד בקטן שכותב וז"ל, אלא שמכל מקום הואיל וידוע מדרך הטבע שכל מזון המגדל עושה רושם במדות המגודל ממנו, מדת חסידות להניק כמה שאפשר בחלב ישראלית שטבעה נח ורחמן וביישן וצנוע ומגדלת כפי טבעה, ומוכח מכל זה שיש דין מיוחד בתינוק שמגודל מהחלב שגורם לו טבע רע. וכן נראה מדברי הפרי חדש שהבאנו לעיל שהיו דין מיוחד בתינוק, שכותב שבסוף יוצא משום זה לתרבות רעה, ובמאכלות אסורות לא מצאנו בשום פוסק שמי שאוכל מאכלות אסורות שגורם לצאת לתרבות רעה.

וכן נראה עוד שזה גדר מיוחד בקטן מדברי השער הציון סימן תק"ס סקכ"ה שמביא שכבר הזהיר השל"ה ושאר ספרי מוסר שלא לומר שירי עגבים לתינוק, שזה

ומקור הדברים נאמר בתורה בפרשת ויקרא פרק י"א פסוק מ"ג אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם. ובגמ' יומא ל"ט ע"א תנא דבי רבי ישמעאל עבירה מטמטמת לכו של אדם, שנאמר ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם, אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם. תנו רבנן, ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם, אדם מטמא עצמו מעט מטמאין אותו הרבה, מלמטה מטמאין אותו מלמעלה, בעולם הזה מטמאין אותו לעולם הבא. וכתב הרמב"ן על התורה שמות פרק כ"ב פסוק ל' על ואנשי קדש תהיון לי וז"ל, שראוי הוא שיאכל האדם כל מה שיחיה בו, ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש, על כן אמר ואנשי קדש תהיון לי, כלומר אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש, לפיכך לא תגאלו נפשתיכם באכילת הדברים המתועבים, וכך אמר (ויקרא יא מג - מד) אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם, כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני. והנה השרצים משקצין הנפש, והטרפה אין בה שקוץ, אבל יש בשמירה ממנה קדושה. וכן הוא בריבנו בחיי בויקרא שם ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם. יאמר "ולא תטמאו בהם" באכילתן בגוף, שאם תעשו כן "ונטמתם בהם" בנפש, והמלה חסרה אל"ף שהוא לשון טמטום, והטעם שהלב מטמטם באכילת הדברים האסורים, ואין רוח הקדש שורה בו.

והנה במאכלות אסורות בסתם לא הוזכר בשו"ע דין זה שאם אוכל מאכלות אסורות זה מביא לטמטום ורק לגבי תינוק ומינקת מובא דין זה, ושנעמיק יותר בדברים נראה שהיו שני גדרים שונים שכל אוכל מאכלות אסורות יש בו טמטום הלב כמו שכתבו רבינו בחיי והרמב"ן אבל בתינוק ומינקת התחדש עוד דבר שע"י שיונק מגויה או ממי שאכלה מאכלות אסורות מוליד לו טבע רע בזקנתו, וזה דין מיוחד בתינוק שע"י החלב

לו דעה יכול להשפיע ע"י החלב שלו על התינוק שיהיה לו טבע רע, משא"כ בבהמה שהיא לא בת דעת ודאי שהחלב שלה לא יכול להשפיע שיהיה טבע רע. וכן מוכח מדברי הפוסקים בהלכות פסח סימן תמ"ח לענין חלב של בהמה שאכלה חמץ שנחלקו האחרונים אם חלבה מותר שהפרי מגדים שם סק"י אסר החלב בתוך מעת לעת, אבל הישועות יעקב שם סק"ט חולק שמותר אם אוכלת שחרית וערבית דברים המותרים, ולא כתבו שמ"מ אפילו שמותר מ"מ עדיף לא לשנות החלב משום שגורם לטבע רע.

ועוד מוכח מדברי הפוסקים ביורה דעה סימן ס' שהבאנו לעיל שפוסק הרמ"א שבהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת, אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים אסורה, והש"ך שם סק"ה מביא שהמרדכי חולק שמותר להאכילה בדברים האסורים, ומדייק מדבריו שחלק וסבר שרק באיסור הנאה ככרשיני עבודת כוכבים אסור לאכול מתי שעיקר גדילתה מהם כיון שנהנה באיסור הנאה, אבל באיסור אכילה כיון שאינו אוכל את האיסור עצמו שרי, וכן מוכיח מדברי האיסור והיתר סוף כלל מ"ז שאפילו שהיתה עיקר גדילתה מהבהמה טמאה שרי. וכן רוצה לפרש בתוס' בתמורה ל"א ע"א ד"ה שינקה שמה שלהדיוט אסור הוי דוקא בכרשיני עבודת כוכבים שאסורים בהנאה, אבל מתי שאין איסור הנאה מותר לאכול. והפרי מגדים שם סק"ה פוסק שהכלל העולה כל שאכלה דברים האסורים בהנאה פעם אחת אז מותר לקנות בו ביום ואין צריך שהיה מעת לעת, ואנו קונים בר אווזות ואוכלין תולעים בקיץ ממים ושוחטים בו ביום. ולא עלה על שום פוסק שם לומר שמ"מ אפילו שמותר באכילה למשל לשיטת הש"ך שמתי שלא אכלה איסור הנאה מ"מ שכדאי שלא לאכול משום שגורם טמטום או טבע רע. וכן לדברי הפרי מגדים שאפילו שאכלה בו ביום דברים אסורים, שלכאורה שאוכלים את הבהמה אוכלים ג"כ את הדברים האסורים שאכלה

מוליד לתינוק טבע רע, ובלאו הכי נמי איכא איסורא בשירי עגבים ודברי נבלות, דקא מגרי יצר הרע בנפשיה, ושומר נפשו ירחק מזה ויזהיר לב. ומבואר מדבריו שיש חילוק בין תינוק לגדול, שבתינוק מוליד לו טבע רע, משא"כ בגדול האיסור רק משום שמגרי יצר הרע בנפשיה אבל אין את הענין שמוליד לו טבע רע. וכן הוא בחתם סופר בתשובות חלק א (אורח חיים) סימן פג, שכותב ומ"מ העידו קדמונינו ז"ל שע"י מאכלות אסורות בנערות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע. ג"כ מוכח כדברינו שזה גדר מיוחד בקטן שמוליד לו טבע רע, וע"ז נאמר האיסור לא לינוק והוי רק בקטן.

ואפילו אם נרצה לחדש שבכל אדם שיונק חלב מאשה שאכלה איסור גורם של טבע רע, אבל כל זה דוקא שייך שיונק מאשה, אבל לא מצאנו בשום פוסק לחדש שמתי ששותה מפרה שאכלה איסור גורם לו טבע רע, והרי כל הבהמות אוכלות שקצים ורמשים וחלבם מותר לשתייה ולא מצאנו שכתבו שצריך לשמור את הבהמה ביום שהיא מינקת שלא תאכל מאכלות אסורות משום טבע רע, שהרי באשה כותב הרמ"א שלא תאכל המינקת אפילו ישראלית דברים אסורים, ומשמע מדבריו שהחשש הוא שבכלל לא תאכל שלא חילק שאם אוכלת קצת דברים אסורים שזה לא עיקר חיותה מותר לה להניק ורק שלא תאכל הרבה דברים אסורים, אלא כתב שלא תאכל כלל דברים אסורים, ומשום שע"י שאוכלת דברים אסורים ואח"כ מניקה גורם לולד טבע רע, והוי דין מיוחד באדם שהוא בן דעת שיכול להעביר את דעתו לתינוק וכמו שמצאנו באחר שנודעזה בכל גופה ויצא אחר, משא"כ בבהמה שאין לה דעת. וראה בדרכי תשובה שם סק"צ בשם הצדה לדרך דאף שיונק הילד מישראלית צריך להשתדל שתהא המינקת בעלת מדות טובות לא כעסנית ולא רגזנית. וא"כ לפי"ז נצטרך להקפיד לא לקחת חלב מבהמה רגזנית או כעסנית, והרי ודאי לא חששו לדבר זה, אלא החילוק מבואר בפשטות שדוקא באדם שיש

נראה כן, אולם גם לפי דבריו הוי רק במקום שהבשר נאסר באכילה לכתחילה ומותר בדיעבד, אבל בחלב של בהמה שזה לא עצם האיסור והוי רק נגרם מהאיסור, ושונה מנתפטמה ששם עצם הבשר זה נולד מנבילות וטריפות, משא"כ חלב לית מאן דאמר שיש לחשוש בחלב של בהמה שאכלה שקצים שנחשוש לשתות את החלב משום טמטום או טבע רע.

בו ביום, שהרי עדיין נמצא בגוף הבהמה ולא כתב שיש למנוע משום טבע רע.

וגם לדברי השבט הלוי יו"ד סימן צ"ח שכתב על דבר שמפטמים העופות ומגדלים אותם ע"י תערובות שנעשה מנבילות וטריפות ושרצים, שאין ספק שהדבר גורם תיעוב לנפש ופגם ובודאי בגדר מצוה הוא לשנות הנהוג בזה, ועי"ז להסיר עוד גורם של טמטום הלב. הגם שמדברי הפוסקים לא

העולה לדינא שאין איסור וחשש כלל לשתות את החלב של הבהמות שאכלו ספיחין, וכן ודאי שאין נגרם טבע רע לשותה מחלב זה. אולם כל זה לדינא, אבל ראוי לפעול אצל החקלאים שישמרו שמיטה כהלכתה ללא שום הוראת היתר, שעיי"ז יתרבה שמירת שמיטה בארץ ישראל ונזכה ע"י כך לגאולה השלימה במהרה בימנו.



הרב חיים רבינוביץ

בענין נכתב שלא על השרטוט

שאלה: מזוזה, שתיבת שמע בתחילת המזוזה הע' רבתי תלויה מעל השרטוט קצת ולא נוגעת בשרטוט. א. האם המזוזה כשרה ב. האם יש חילוק כמה הוא מעל השרטוט ג. האם אפשר לתקן לאחר כתיבה ד. האם אפשר לצרף דעות בראשונים שע' של שמע תלויה.

שם שתי דברים: א. דוקא שמתכוון לכתוב הפסוק לדרשה אבל כשאדם שולח אגרת לחברו מותר שיכתוב לשון המקרא לצחות הלשון בלא שרטוט, ב. שרק במזוזה צריך שרטוט בכל השורות אבל שכותבים פסוקים ללימוד [ולדעת ר"ת גם בס"ת] צריך לשרטט רק שורה ראשונה כדי לישר את הכתב והשאר לא צריך שרטוט, ושתי התרוצים הובאו להלכה בטור יו"ד רפ"ד וכן נפסק בשו"ע הלכות תפילין סי' ל"ב ברמ"א שגם תפילין צריך שרטוט בשורה ראשונה, אלא שלהלכה רוב הפוסקים חולקים על דעת ר"ת בס"ת, בפרושו במסכת מגילה שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה ומפרש ר"ת שהכוונה למזוזה ולרוב הפוסקים הכוונה לס"ת שצריך לשרטט כל השורות, ובתפילין די בשורה ראשונה לישר הכתב.

והנה יש לחקור מה ענין השרטוט האם הוא לישר הכתב או הלכה למשה מסיני ולא מועיל לומר סברות בזה. ויש בדבר זה ארבעה נפק"מ: א. האם מועיל שרטוט בעופרת שניכר היכן לכתוב אך אין חריץ ניכר בזה. ב. אם הרחיק את הכתב מהשרטוט אך קרוב לו ומישר הכתב לפי השרטוט. ג. אם שרטוט בחריץ דק ונמחק במשך הזמן. ד. אם היה מחיקה בס"ת ושכח לשרטט אך ניכר מקום הכתב הקודם. דאם נאמר שענין השרטוט לישר הכתב כשר גם בעופרת, וכן אם הרחיק מעט, וכן אם נמחק במשך הזמן.

ובהמשך הדברים יתבאר שלכאורה הכל תלוי במחלוקת דברי האחרונים שלדעת הלבוש יתכן לאמר ששרטוט הוא הלכה למשה מסיני בלא טעם, ודעת הא"ר והמלבושי יו"ט ששרטוט זה סברא ומועיל שרטוט בעופרת. וכן נראה לכאורה מפסק השו"ע הרב (או"ח ס' ל"ב), והמשנה ברורה

תשובה: כתב הטור יורה דעה רע"א סעיף ה' ספר תורה צריכה שרטוט, ותניא במסכת סופרים הלכה למשה מסיני מסרגלין בקנה, ופר"י לא אתא לאפוקי סכין, אלא עופרת וכיוצא בו שצובע. וכתב הבית יוסף שם בשם המרדכי בהלכות קטנות בשם אור זרוע בשרטוט עצמו מסופק רבינו שמחה אם צריך שרטוט שיהיה ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל, או סגי בשרטוט שיהיה ניכר לסופר שיכתוב בשווה כגון בבדיל או בעופרת ואע"פ שלאחר זמן נמחק השריטה, או אם יוכל לשרטט בדיו או בצבע המתקיים כל הימים.

וזה לשון הגהות מרדכי (סוף תתקס"א) כתב בא"ז וז"ל: ובשרטוט עצמו מסופק רבינו שמחה אם צריך שרטוט שיהיה ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל או סגי בשרטוט שיהיה נראה לסופר שיכתוב בשווה כגון בבדיל או בעופרת ואע"פ שלאחר זמן נמחק השריטה או אם יוכל לשרטט בדיו או בצבע המתקיים כל ימי שהכתב קיים. וקצת נראה לשון שרטוט גומא וחריץ, ובבראשית רבה דורש "קווצותיו תלתלים" זה שרטוט משמע בענין שרטוט המתקיים כמו תלתלים. ובה"ג בענין חליצה כתב הלכתא כרבי יצחק דאמר ג' אין כותבים ואי שרטט ליה בדיותא לאו כלום הוא עכ"ל.

והנה הגמרא בגיטין (דף ו' עמ' ב'): שלח ליה רבי יהודה בני אדם העולים משם לכאן קיימו בעצמם ויתנו את הילד וכו' "וכתב ליה בלא שרטוט" ואמר רבי יצחק שתיים כותבים שלש אין כותבים [וברש"י שתי תיבות כותבים מן המקרא בלא שרטוט] במתניתא תנא שלש כותבים ארבע אין כותבים וכו' ובתוספות בה"ג פוסק כרבי יצחק ואע"ג דפליג אמתניתא, ופירש ר"ת

כדלתי ואינו כעיטור כתב, אך הלבוש חשש להרמב"ם ושו"ע אה"ע קכ"ה ס"ב דעופרת הוי כתב, עי"ש שמסיים שני סברות אחרות שלא לשרטט בעופרת: א. דאינו נוי, וכ"כ הלבוש עצמו והפרישה. ב. בפמ"ג או"ח ל"ב באשל אברהם כתב טעם דהוי כתב ע"ג צבע, ולטעם זה שרטוט בדיו עדיף דהוי כתב ע"ג כתב, אך גורם לחיבור בין אותיות [אך אם משרטט בהפסקות דהיינו קוים קטנים ונפסקים שאינו מחבר האותיות, וגם אינו משנה צורת האותיות כשר לטעם זה]. אך כתב בהמשך דשרטוט בדיו תלוי במחלוקת הראשונים, הובא בב"י אה"ע שם דלדעת רבינו שמחה והמרדכי גם בדיו וגם בעופרת לא נקרא שרטוט, והיינו גם אם לא גורם לחיבור בין האותיות [דבתפילין כה"ג כשר] פסול בס"ת ומזוזה וצריך שרטוט ממש, היינו חריץ בקלף ולא סימון ע"ג הקלף לישר הכתב ע"כ.

ובהמשך דבריו כתב שגם לסברת הפמ"ג פסול [גם בתפילין] דבמקום השרטוט לא הוי לשמה, ולפ"ז גרוע יותר שרטוט בדיו דהוי כתב ממש משרטוט ע"ג עופרת, דלא הוי כתב ע"ג כתב דעופרת לא נקרא כתב לכו"ע ודיו יותר חמור.

מסקנת הדברים: ע"כ דלרוב הראשונים והפוסקים שרטוט הוא הלמ"מ ולא מועיל סברות להתיר, אך לדעת הלח"מ גם להבנת המק"מ כן אומרים סברות ומועיל שרטוט בעופרת וכן קרוב לשרטוט וכן בנמחק וניכר לישר את הכתב עכ"פ בדיעבד אך להלכה פסק שבמזוזה ובס"ת צריך דוקא שרטוט ניכר ובהמשך יתבאר עוד.

כתב המקדש מעט (רע"א ס"ק ל"ה) וזה לשונו: הדעת קדושים ס"ק ז' מסופק בלא שרטט קודם כתיבה אם מהני לשרטט אח"כ. ובתשובות ר"ע איגר סימן נ' ובהגהותיו לשו"ע הביא שתוספות סוטה י"ז ע"ב נסתפקו בזה ושם מוכיח דלא מהני. אך נסתפק אם שרטט לפני כתיבה בשרטוט שאינו מועיל [כגון עופרת וכיוצא] אם מהני לשרטט אח"כ [היינו לעשות ס"ס שמא מועיל אחר כתיבה ושמא מועיל בעופרת]

(ס' ל"ב ס"ק כ"ב) מעיקר הדין, [אך מביא דעת הדבר שמואל שחשש מפני חיבור האותיות]. אך יתכן לומר שכל מה שהמ"ב והשו"ע הרב מתירים שרטוט בעופרת הוא בתפילין שאין צריך שרטוט מן הדין ורק לישר הכתב מועיל שרטוט בעופרת, אך במזוזה שמעיקר הדין צריך שרטוט לא מועיל. ועיין לקמן בדברי המקדש מעט מש"כ בזה.

וכתב הבני יונה, יורה דעה רע"א סעיף ה' וז"ל: ולא ישרטט בעופרת או בדבר הצובע ואם שרטט אינו פוסל [מגיד משנה הלכות ס"ת] וכן פסק הדבר שמואל [לרבי שמואל אבוהב] והא"ר סימן ל"ב, אך הלבוש כתב דהשרטוט צריך להיות דוקא ע"י חריץ וגומא, ולפי זה גם בדיעבד פסול. ובפמ"ג כתב טעם אחר דבצבע גורם לכתב ע"ג כתב. [ויתכן דלפי דעת הב"ח שאפשר לכתוב תחת השרטוט קצת ומיישר הכתב לפי השרטוט אין הטעם הזה. אך בכ"ז באות ל' שעולה למעלה מהשרטוט נשאר טעם זה ועיין לקמן מה שנכתוב בזה עוד].

וכתב הגידולי הקדש [לבעל המקדש מעט] שם ס"ק יד' במסכת סופרים איתא מסרגלין בקנה וכתב בספר התרומה וסמ"ג ומרדכי והגהות מימוני והטור בשם ר"י לאפוקי עופרת וכיוצא בו שצובע, וכתב הלבוש באו"ח ס' לב' שפסול דהוי ככתב מיותר. ובדברי חמודות בהלכות ס"ת אות כ"ה השיגו ממ"ש המרדכי וא"ז שרבינו שמחה הסתפק אי בעינן שרטוט מתקיים כצבע, ש"מ שאין לפסול בצבע והלבוש עצמו לא הזכיר פיסול ביו"ד בס"ת. [היינו שלדעת הד"ח גם במזוזה כשר שרטוט בעופרת] וכתב הא"ר דשאני דכיון דחייב שרטוט לא הוי שרטוט צבע, ובתפילין צ"ע להכשיר [שאין צריך שרטוט]. ושרטוט דיו משמע בע"צ דכשר. שוב ראיתי בב"ש לשרטט תפילין בעופרת כשר ע"כ. ועל זה כתב הגידולי הקדש שם ומה שמצא בב"ש נגד הלבוש יש לדחות דהב"ש ס"ל כהרא"ש דעופרת לא הוי כתב כגיטין דף י"ט לשמואל [היינו כתב ע"ג עופרת]

חדש שכאן לכו"ע יהיה כשר והוא דהרי כתבו הפוסקים (רע"א ועוד) דאם שרטוט בשרטוט עקום אפילו שהכתב נוגע בשרטוט פסול, דעיקר השרטוט הוא לישר הכתב לכו"ע. והנה לכאורה מה יהיה הדין בשרטוט ישר אך כתב אות אחת מתחת לשרטוט ואות אחת מעל השרטוט וכולם נוגעים בשרטוט ודאי פסול, אפילו שנוגע בשרטוט. ואם כן כל פעם שכותבים אות רבתי מנהג רוב הסופרים לעלות מעל השרטוט אך נוגע בו [חוצץ מה] של ה-להשם שבפרשת האזינו שמובא במסכת סופרים לכתוב תחת השרטוט] ולכאורה מה מועיל שנוגע בו הרי בשאר האותיות באופן זה פסול אלא בודאי כיון שהוא רבתי וקשה לכתוב כשאר אותיות אלא או לעלות למעלה או סוף האות תחת כל האותיות, ואם כן על זה לא נאמר דין שרטוט, ואם כן יתכן לאמר שגם אם הוא לא נוגע בכלל בשרטוט כשר אך יתכן שבתנאי שלא יהיה רחוק מדי מהשרטוט, וגם כדאי להוסיף דיו ולחברו לשרטוט כדי לצרף דעת הדע"ק שגם בשאר האותיות מועיל באופן זה.

וכן יש לצרף דעות המובאות בראשונים שע' של שמע הוא ע' תלויה, וא"כ באות תלויה לכו"ע הוא מעל השרטוט [ויש דעות שרק תחתית האות בגובה של גג האותיות האחרות, כמ"ש תולין בס"ת ואין תולין בתפילין ומזוזות, ושם הכוונה שמוסיפים אותיות לאחר הכתיבה אם חסר אות בין האותיות ובתו"מ צריך כסדרן ואסור להוסיף לאחר כתיבה]. אך הדרכי משה סי' ל"ו ס"ק ט"ו מפרש דבריהם שרק הז' של הע' תלויה [פירוש צד השמאלי של הע' אך הראש הימני של הע' בגובה כל האותיות] וכן כתבו הסופרים הישנים כגון תפילין של הרה"צ ר' צבי סופר וכן בתפילין של הרה"ק ר' זושא מאניפולי זצ"ל ועוד. וא"כ א"א לצרף לגמרי את הסברא הנ"ל.

סיכום הדברים:

א. לרוב הראשונים והפוסקים שרטוט הוא הלכה למשה מסיני וחייב להיות במזוזה ובס"ת דוקא חריץ וניכר לעין.

ב. דעת התוספות, וכן הובא בתשובות ר' עקיבא איגר זצ"ל לא מועיל לשרטט לאחר כתיבה במזוזה לכו"ע ורק בס"ת מסתפק התוס'.

ומסיק ונראה דגם זה לא מהני, דטעם כתב ע"ג כתב הרי נפסק בשעת כתיבה, ולטעם דבעינן חריץ וגומא, הא כתב הב"ש דבלא חריץ הוי כלא שרטוט כלל. ע"ש וכן כתב התשב"ץ ח"א ס"ב דאינו מועיל שרטוט לאחר כתיבה דהוי מעוות לא יוכל לתקון. וכן כתב בברכי יוסף סי' רפ"ח.

והנה אם כתב קרוב לשרטוט אך אינו נוגע בשרטוט דעת הדעת קדושים להתיר והמק"מ כותב דצריך עיון. וכן אם מחק כמה תיבות בס"ת ושכח לשרטט אחר תיקון אך יכול לישר את הכתב לפי המחיקה דעת הדע"ק להתיר כנ"ל וכן כתב הבני יונה, והמק"מ מחמיר.

היוצא לנו מכל זה שיש מחלוקת אחרונים (ויתכן גם בראשונים) האם שרטוט הוא כדין ללא טעם ולא מועיל היכר או קרוב לשרטוט וכד', וכן משמע בהרבה פוסקים, או שהעיקר הוא לישר הכתב ומועיל היכר או קרוב לשרטוט, ויתכן שגם המחלוקת לגבי שרטוט בעופרת תלוי בזה.

כתב בספר ברכת המים סי' ס"ו שרטוט עקום הוי כלא שרטוט דעיקר השרטוט שלא יהיה כתב עקום. ובדעת קדושים שם כתב אם אינו נראה עקום רק נגד שאר שיטות [דהיינו שלא נראה לעיני כל עקום] כשר. ובהמשך שם כתב אם היה רוב השורה משרטוט כשר. אך גם על זה כמה אחרונים חלקו וכתבו שאפילו אות אחת אסור שיהיה ללא שרטוט וכן משמע בתשובת אוהלי יעקב למהריק"ש זצ"ל סי' י"ב ודבר שמואל סי' ר"פ ולפי זה נבוא לדון בענין שלנו לגבי ע' רבתי שכתובה מעל השרטוט, דאם נאמר כדעת הפוסקים שמועיל סברא גם כאן נאמר סברא שכיון שהוא אות רבתי לכן כתב מעל השרטוט, אך לפוסקים ששרטוט הוא הלמ"מ בלא טעם לכאורה גם כאן אינו כשר, אך יש לאמר טעם

ג. לקרב לשרטוט לאחר הכתיבה מחלוקת האחרונים, לפי הדעת קדושים מועיל, ולמקדש מעט אינו מועיל. וכשהכתב קרוב לשרטוט יש לצרף גם למק"מ לחבר לשרטוט.

ד. לדעת הדעת קדושים מועיל רוב השורה משורטט אפילו שמיעוט אינו משורטט, אך להלכה רוב הפוסקים סוברים שכל האותיות צריכות שרטוט ואפילו אות אחת פוסל בלא שרטוט במזוזה ובס"ת.

ה. באותיות רבתי [שגדול מכל הכתב] וקשה לישר עם השרטוט יש לצרף סברא שכאן לכו"ע כשר, מכיון שקשה לישר את הכתב לפי השרטוט באותיות רבתי, ואף שאפשר לסדר באופן שחצי יהיה מעל עובי השרטוט וחצי מתחת עובי השרטוט וכמ"ש רוב הסופרים, הרי לכו"ע אם כתב שאר אותיות כמו אותיות רבתי חלק אותיות מעל השרטוט ונוגע בשרטוט וחלק מתחת עובי השרטוט יהיה פסול, דעיקר השרטוט לישר הכתב. וא"כ כאן שבכל מקרה צריך לעבות מעל השרטוט יתכן שגם אם אינו נוגע אינו נפסל, וכן שמעתי ממורה הוראה מובהק שצירף הסברא הנ"ל, ובתנאי שיהיה קרוב לשרטוט בצירוף הסברא הקודמת שבאופן זה כשר גם בשאר האותיות.

ו. אין לצרף לגמרי את הסברא שע' הוא אות תלויה, כיון שלדעת הרמ"א בדרכי משה רק הז' של הע' תלויה ובאופן זה לכו"ע כשר, אך הראש הימני כן צריך להיות כמו שאר האותיות, אך באופן שקרוב לשרטוט כנ"ל יש לצרף גם סברא זו ובתנאי שיקרבו לשרטוט כנ"ל. וגם באופן זה אינו מהודר. יה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.



הרב דוד מנחם רייכמן

בענין קיום מצות שמחה ע"י מיין ענבים והמסתעף לזה

שמחת יו"ט, כ"כ בקובץ מבקשי תורה [חלק חוה"מ עמ' תשמ"א] אמר הגרש"ז אויערבך זצ"ל שגם במיין ענבים יוצאים יד"ח שתיית יין בחוה"מ, משום שלכל מצוות התורה שצריכים יין יוצאים יד"ח במיין ענבים, וה"ה גם בזה, [ומש"כ שם חוה"מ מסתמא הוא לאו דווקא, אלא דעוסק שם בפסקים על ימי חוה"מ], וכ"כ בספר הליכות שלמה [עניני פסח פרק תשיעי אות י"א הערה 78] וכן לענין שמחת יו"ט היתה דעת רבינו דסגי במיין ענבים, והשיב לשואל דלא מצינו שהשמחה ביין הוא מחמת שהוא ראוי לשכרות, שהרי גם ע"י אכילת בשר מקיים מצות שמחה, אף דאין בשר שייך לסוג שמחה של שכרות כלל, וה"ה דמהני מיין ענבים, וכן בפשטות מבואר בספר שולחן שלמה בסי' תקכ"ט בהערה ו' שכתב ומרן זצ"ל אמר לשואל שהוא עצמו שתה מיין ענבים כדי לקיים מצות שמחת יו"ט דכיון ששמח בזה הריהו מקיים מצות שמחת יו"ט.

[אמנם מאידך בספר הליכות שלמה בהמשך דבריו שם כתב ובעל פה הוסיף רבינו דאף בדמנחת שלמה [קמא סי' ד' אות ג' מבואר דמיין ענבים אינו משמח, היינו בסתמא אבל מי שלפי מזגו מרגיש שגם מיין ענבים משמחו שפיר יוצא בזה ידי שמחת יו"ט, ומבואר בדבריו אלו שאצל סתם בני אדם מיין ענבים אינו משמח ואינם יוצאים במיין ענבים ידי שמחת יו"ט, וצ"ע דלכאורה זה סותר לדבריו הנ"ל].

ג. וכן נקט בספר חוט שני [להגר"נ קרליץ שליט"א פסח סי' תע"ב סעיף ה' עמ' ק"צ] שמיין ענבים נחשב כיין לגבי מצות שמחת יו"ט, דכתב שם מיין ענבים טבעי כשר לד' כוסות ויש בו משום שמחת יו"ט, ואף שהמיין עובר תהליך שלא יחמיץ מ"מ הרי המציאות היא שאם משאירים את המיין ענבים פתוח זמן מה הוא תוסס, והרי הוא

א. איתא בפסחים ק"ט א' שבזמן שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, והנה בפשטות כדי לקיים מצות שמחה ע"י יין צריך לשתות דווקא יין גמור ולא מהני לשתות מיין ענבים [הנקרא יין מגיתו בלשון הש"ס] ואע"פ שלגבי שאר דיני התורה יש לו דין יין, מצות שמחה שאני, דמה שייך משמח הוא מחמת שיש בו את הטבע שהוא משכר, ומיין ענבים אין לו את הטבע הזה, וכ"כ בספר זכרון שלמה הלכות חוה"מ עמ' ל"ג בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דא"א לקיים מצות שמחה ביו"ט ע"י מיין ענבים [ומובא ג"כ בקובץ מבקשי תורה חלק חוה"מ עמ' תס"ה ב'] וז"ל מעלה גדולה היא לשתות יין כל יום מימי חוה"מ כדי לקיים מצות שמחה כמו שאמרו חז"ל אין שמחה אלא ביין, ומיין ענבים אין לו דין יין לענין זה, אכן אם נהנה בשתייתו מקיים בזה מצות שמחה כמו בשאר הדברים שנהנה מהם, אבל המעלה של יין אין לו עכ"ל.

וכן נקט הגרי"ש אלישיב זצ"ל דא"א לקיים מצות שמחה ע"י מיין ענבים, כמ"ש בספר שבות יצחק [פסח עמ' ק"כ] וז"ל שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל דמה שאמרו שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין אינו רק גילוי מילתא שבדרך כלל יין הוא דבר היותר משמח, אלא הוי תקנה לשמחה ע"י יין דווקא, ולכן אף מי ששמח ע"י דברים אחרים צריך להתאמץ לקיים מצות שמחה ביין, ומיין ענבים לא מהני לזה, ומ"מ יכול לערב מיין ענבים ביין באופן שיורגש האלכוהול היטב וכו' עכ"ל.

דעת הפוסקים שמיין ענבים

ביין לגבי שמחה

ב. אבל מובא שהגרש"ז אויערבך זצ"ל נקט שגם מיין ענבים נחשב כיין לגבי מצות

ביין זה כולל גם מיין ענבים א"כ אדם ששתיית יין גורמת לו הפרעה, ומיין ענבים אינו גורם לו הפרעה הוא חייב לשתות ביו"ט מיין ענבים כדי לקיים בו מצות שמחה, ובפשטות חייב בזה גם בכל ימי חוה"מ, ולפי מה שנתבאר בסי' תקכ"ט שמצות שמחה מחייבת לאכול בשר או לשתות יין פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה, א"כ אדם שאינו שותה יין גם בלילה מחמת שזה מפריע לו, מחויב עכ"פ לשתות בלילה מיין ענבים.

מקשה על הסוברים

שמיין ענבים ביין לגבי שמחה

ה. והנה כתב בקובץ מבקשי תורה הנ"ל בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל וכן נקטו עוד פוסקים שהטעם שמיין ענבים נחשב כיון לגבי מצות שמחה משום שיש לו דין יין לגבי כל התורה כולה, ובפשטות משמע מדבריהם דכיון שאיתא בגמ' שקיום מצות שמחה ביו"ט הוא ע"י יין, ולגבי שאר דיני התורה מיין ענבים דינו כיון, ולא נזכר בפוסקים שמצות שמחת יו"ט היא חלוקה בזה משאר דיני התורה ואין יוצאים בו יד"ח שמחה, ע"י מיין ענבים משמע מיין ענבים הוא משמח כיון, אבל לכאורה דבריהם אינם מובנים דבשלמא לגבי שאר דיני התורה מיין ענבים דינו כיון משום דכיון שהוא יכול להיות יין יש לו את החשיבות של יין, אבל לגבי מצות שמחה לכאורה לא סגי שיש לו את החשיבות של יין משום דלגבי שמחה צריך דבר שהוא משמח במציאות, ומיין ענבים לכאורה אין לו את הטבע הזה שהוא משמח, ומה שהגרש"ז ביאר את דבריו יותר במה שהובא משמו לעיל מספר הליכות שלמה, דכמו שבזמן המקדש השמחה בבשר אינה שייכת לסוג שמחה של שכרות, ה"ה בזמן הזה השמחה ע"י יין אינה שייכת לסוג שמחה של שכרות, ולכן אפשר לקיים מצות שמחה גם ע"י מיין ענבים, אכתי אינו מובן דבשלמא ביין יש לומר דהוא משמח מחמת החשיבות שיש בו, וכמו בשר שהוא משמח

סימן שיש לו את הכוח שעושה את זה ליין, ואף שעבר את התהליך מ"מ עדיין הוא יכול להחמיץ, ובזה סגי לד' כוסות ולשמחת יו"ט, [וכל זה אמור רק לגבי מיין ענבים טבעי, אבל מיין ענבים שמעריבים בו כל מיני חומרים יש סוגים שא"א לקיים בהם שמחת יו"ט] עכ"ד, וכן בקובץ מבקשי תורה חלק יו"ט כ"ט אות ב' מובא פסקים מהגר"נ קרליץ שליט"א [שיעורים שהוא אמר והיו למראה עיניו] וז"ל שם נראה דהא דאין שמחה אלא ביין אינו משום שהיין משכיח הדאגה ע"י שנהיה שתוי, אלא עצם ההתעסקות במעשה שתיית היין הוא שמחה, וע"כ אי"צ שיהיה שתוי, ואף מיין ענבים דחשיב יין לגבי כל דיני התורה יש מקום לומר דמקיים בזה גם שמחת יו"ט עכ"ל.

וכן כתב לי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאדם שאינו שותה יין ביו"ט מחמת שזה מפריע לו, והוא יכול לשתות מיין ענבים, צריך לקיים מצות שמחת יו"ט דווקא מיין ענבים, משום שגם במיין ענבים יש בו קצת את טבע היין שהוא משמח.

וכ"כ בקובץ מבקשי תורה [בחלק הנ"ל עמ' תנ"ד כ"ו ד"ה שו"ע] שכן דעת הגאון רבי משה אריה פריינד זצ"ל שיוצאים במיין ענבים ידי שמחת יו"ט כיון דשם יין עליה, וכ"כ בספר הליכות ישראל [פסקי הלכות להגרי"י פישר זצ"ל] שיוצאים יד"ח שמחה במיין ענבים, וכן שמעתי מהרה"ג רבי יונה שטרנבוך שליט"א שכן היא דעת סבו הגר"מ שטרנבוך שליט"א, וכן מובא בספר זמירות שבת מנחת אשר מדברי הגר"א וייס שליט"א שכתב שיוצאים יד"ח שמחת יו"ט במיין ענבים כיון שדינו כיון לכל התורה כולה, ובשביל לשמוח אי"צ דבר המשכר, וכמו שמצינו בזמן המקדש שקיום השמחה היה ע"י בשר אע"פ שאין בו טבע של שכרות.

לפוסקים הנ"ל מי שאינו שותה יין

מחויב לשתות מיין ענבים

ד. והנה לפי דברי פוסקים אלו שסברי שמש"כ בגמ' שבזמן הזה אין שמחה אלא

טעם מיוחד והוא סעיד [וכמו שיתבאר בסמוך].

והנה מה שיש לייין טעם מיוחד יותר משאר משקין, זה דבר שניכר במציאות, וכן מיין ענבים יש לו טעם מיוחד, ואע"פ שיש עוד סוגים של מיין פירות שיש להם טעם מיוחד אבל שאר סוגי מיין האחרים אין להם את הטבע שהם סועדים, אבל מיין ענבים יש לו גם את הטבע שהוא סעיד, ואע"פ שענבים עצמם אין להם את הטבע שהם סועדים [וכמו דמשמע מהא דאיתא בשו"ע סי' ר"ח סי"ז שאם בירך ברכה מ"ז על יין ותמרים יצא יד"ח משום דהם סועדים, ומהא דלא נזכר שם גם ענבים שאם בירך עליהם ברכה מ"ז יצא משמע שבענבים אין הדין כן, משום שאינם סועדים] אבל יתכן לומר שאחר שסוחטים אותם שאז מתרכז כל הפרי יחד הוא סעיד.

והנה המקור שיין הוא סעיד מבואר בברכות ל"ה ב' דאמרו שם דמחמת שהוא סעיד ברכתו הגפן, אמנם אחתי משם אין לנו הוכחה שגם כל זמן שהוא מיין ענבים הוא סעיד, ואע"פ שכל זמן שהוא מיין ענבים ברכתו הגפן, יתכן לומר דכיון שיש בו את הטבע שיכול להיות יין ולהיות סעיד יש לו את החשיבות של יין וברכתו כברכת היין, אמנם ראיתי שיש להוכיח שגם מיין ענבים עצמו יש בו את הטבע שהוא סעיד מדברי הגאונים שהביא השו"ע באו"ח סי' רע"ג ס"ה דסברי שאפשר לצאת דין קידוש במקום סעודה ע"י שתיית עוד כוס יין, וטעם הדבר כתב המג"א שם סק"א משום דיש לייין את הטבע שהוא סעיד [ולכן הוא נחשב לסעודה], ומהא דלא נזכר במג"א ובשאר הפוסקים שם שכדי לצאת דין קידוש במקום סעודה צריך דווקא לשתות עוד כוס יין ולא יין מגיתו, [והיינו מיין ענבים], משמע שגם מיין ענבים נחשב סעודה לגבי זה, ואע"פ שיתכן דיש לדחות דמה שלא כתבו פוסקים שיין מגיתו לא מהני כדי לצאת דין קידוש במקום סעודה הוא משום דבזמנם לא היה שכיח כ"כ יין מגיתו, אמנם אין מסתבר

מחמת החשיבות שיש בו, אבל מיין ענבים לכאורה אינו חשוב כ"כ שהוא ישמח.

מבאר מ"ט מיין ענבים

הוא ביין לגבי שמחה

ו. ונראה דיש לבאר מ"ט מיין ענבים הוא משמח [ויתכן שאין זה כוונת הפוסקים הנ"ל] עפ"י מה שמבואר ברש"י שהטעם שבזמן המקדש אין שמחה אלא בבשר הוא מחמת שיש בו שני דברים מיוחדים, יש לו טעם מיוחד והוא סעיד, דהנה איתא בסנהדרין ע' א' שהאיסור לאכול בשר בערב ת"ב הוא רק כל זמן שהוא כשלמים שלא עבר עליו שתי ימים ולילה, ופרש"י שם ד"ה כל זמן וז"ל שלא עבר עליו זמן אכילת שלמים שתי ימים ולילה אחד עדיין בלחלותו הוא ולא איקרי מליח ומשמח את הלב, דכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת אלמא בר שמחה הוא, אבל בתר הכי הוי מליח ונתחלף טעמו במלחו עכ"ל, ובפשטות מבואר בדבריו דהטעם שבשר שלמים משמח הוא מחמת שיש בו טעם מיוחד, אבל אחרי שעברו עליו שני ימים ולילה שכבר אין לו את הטעם המיוחד של הבשר אינו משמח, עוד מצינו במתני' בחגיגה ז' ב' שא"א לצאת יד"ח שמחה בעופות [והיינו בחטאת העוף שאוכלים הכהנים], וילפינן לה שם ח' א' מקרא, וטעם הדבר פרש"י במתני' שם בד"ה אבל לא בעופות, וז"ל בחטאת העוף שאין שובע אלא בבשר בהמה, ובגמ' יליף לה עכ"ל, ומבואר בדבריו שבשר שלמים משמח מחמת שהוא משביע, ואע"פ שבסנהדרין כתב רש"י שבשר שלמים משמח מחמת שיש לו טעם מיוחד, צ"ל ששני הדברים הם אמת, שבשר משמח מחמת שיש בו שני דברים אלו שהוא סעיד ויש בו טעם מיוחד, ולפי"ז י"ל דגם מה שיין משמח הוא מחמת שיש בו את שני הדברים הנ"ל שיש בבשר, יש לו טעם מיוחד יותר משאר משקים, והוא סעיד, וא"כ י"ל דה"ה מיין ענבים משמח כיון משום יש בו שני דברים אלו יש לו

מוכיח מסנהדרין ע' שמיין ענבים אינו משמח

ז. אבל נראה שא"א לומר כן שמיין ענבים הוא משמח בפועל דהרי איתא בסנהדרין ע' א' דבערב ת"ב לא ישתה אדם יין, אבל שותה יין מגיתו, והנה טעם הדבר שנאסר לאכול בשר בערב ת"ב מבואר בסנהדרין שם וכ"כ הטור בס' תקנ"ב בשם הראב"ה משום שהוא משמח את האדם, [ומהאי טעמא כתב הראב"ה שבשר בהמה שעברו עליו שני ימים ולילה, וכן בשר עוף שאינם משמחים, מותר לאוכלם בערב ת"ב], ובפשטות זה גם הטעם שנאסר לשתות יין בערב ת"ב מחמת שהוא משמח, ומהא דהתירו לשתות בערב ת"ב יין מגיתו [והיינו מיין ענבים] מבואר שמיין ענבים אינו משמח, וכ"כ המ"ב שם בס"ק ד' וז"ל ויין מגיתו [שמותו לשתותו בערב ת"ב] שאינו חשוב, ולית ביה משום שמחה עכ"ל.¹

ח. והנה בהגהות יד אפרים סי' תקנ"א על הט"ז שם סק"י כתב שבדברי הרא"ש בתענית פ"ד סי' ל"ו מבואר שיש עוד טעם לאסור אכילת בשר ושתיית יין בערב ת"ב משום דבטלו הקרבנות והנסכים בביהמ"ק [וברא"ש שם אינו מפורש שדבר זה הוא טעם לאסור בשר ויין בערב ת"ב, אבל מהא שהרא"ש בסוגיא דתענית שם שעוסקת בדיני איסור אכילת בשר ויין בת"ב

לומר כן דכיון שאת הקידוש עצמו אפשר לעשות על יין מגיתו היה להם לפוסקים לומר שאע"פ שאת הקידוש אפשר לעשות על יין מגיתו, א"א לצאת דין קידוש במקום סעודה אלא ע"י שתיית יין ממש, מהא דלא כתבו כן משמע שמהני לדין זה גם מיין ענבים, וא"כ משמע מדבריהם שגם מיין ענבים יש לו את הטבע שהוא סעיד.

ואין לומר שאע"פ שמיין ענבים אינו סעיד אעפ"כ מהני לצאת בו דין קידוש במקום סעודה, משום שסגי שיש לו את החשיבות של יין שהוא סעיד, דהרי כדי שיקרא סעודה צריך שבפועל יהיה סעיד, ולא סגי רק שיהיה לו את החשיבות כיון שהוא סעיד.

וכ"כ בספר הליכות שלמה הנ"ל באות ב' שלדעת הפוסקים שסברי שמהני לצאת קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין מהני גם לשתות מיין ענבים משום שיש לו את טבע היין שהוא סעיד, וכ"כ בספר חוט שני [שבת ח"ד פרק פ"ה סק"ג אות ב'] שגם שתיית רביעית מיין ענבים מהני לדין קידוש במקום סעודה [משום שהוא סעיד], אמנם דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל [מובא בספר שבות יצחק פסח פ"ח אות י"א, וכ"כ בשיעורי הגרי"ש אלישיב מהגר"צ קוק עמ"ס ברכות ל"ה ב'] דמיין ענבים לא מהני לדין קידוש במקום סעודה, משום דהוא כמו ענבים שאין לו את תכונות היין שסועד את הלב.

1 והנה הטור שם כתב על דברי הראב"ה [שכתב להתיר לאכול בשר בהמה אחרי שני ימים, וכן בשר עוף], וז"ל ונראה לי דאע"פ שאין בו שמחה אסור, דלא משום שמחה לבד אסור בשר אלא כדי להרבות אבל, תדע שהרי אבל אחר מצוה להשקותו יין כדאמרינן לא נברא יין אלא לנחם בו את האבלים שמצוה לנחמו ולשכח צערו שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, והכא אסרו יין כי אם ישתה ישכח רישו, ומצוה שיזכור חורבן הבית ויצטער עליו הלכך מטעם זה יש לאסור עופות כמו שאר בשר וכו' עכ"ל, והנה מבואר בט"ז ובפמ"ג שם בריש הסימן שהטור בא להוסיף על דברי הראב"ה ולומר שטעם איסור אכילת בשר ושתיית יין בערב ת"ב אינו רק מחמת שהבשר והיין גורמים שמחה לאדם, אלא גם מחמת שאכילת בשר ויין הם דברים חשובים וע"י אכילת דברים חשובים יכול לשכוח את החורבן, ומהאי טעמא אסור לאכול בערב ת"ב גם בשר עוף, אע"פ שאינו משמח מחמת שהוא דבר חשוב, ויתכן דה"ה שאסור לאכול בערב ת"ב גם בשר אחרי שעברו עליו שני ימים ולילה כמ"ש הטור בהמשך דבריו שם, ואם נאמר שמיין ענבים הוא דבר המשמח גם אותו צריך לאסור שדבר שהוא משמח הוא משכיח את הצער אע"פ שאינו חשוב כ"כ [ודלא כמ"ש בספר אחד לומר שאפי' אם נאמר שמיין ענבים הוא משמח אעפ"כ מותר לשתותו בערב ת"ב משום דכוונת הטור לחלוק על הראב"ה ולומר שגם דבר שהוא גורם שמחה אם אינו חשוב לא נאסר לאכול בערב ת"ב כיון שאינו משכיח את החורבן].

לשמחה, אבל יין אסור לשתותו גם בערב ת"ב אע"פ שלא שותה אותו כדי לשמוח, משום שכיון שהוא משמח בטבעו הוא מעורר את האדם לשמוח אפי' כשהאדם לא שותה אותו כדי לשמוח, וכן בשר נאסר לאכול בערב ת"ב אע"פ שלא אוכל אותו כדי לשמוח דכיון שהוא מאכל חשוב ורגילים לאכול בסעודות חשובות ששמחים בהם הוא גורם שמחה לאדם אע"פ שהאדם לא אוכל אותו לשמוח, ואכתי צ"ע.

י. ויתכן עוד ליישב קושיה הנ"ל באופן אחר דבאמת מיץ ענבים אינו דבר המעורר שמחה בפועל, ואעפ"כ אפשר לקיים בו מצות שמחה כיון שהוא מין המשמח, ולקיים מצות שמחה סגי ע"י ששותה מין שהוא משמח, וטעם הדבר נראה משום די"ל שקיום מצות שמחה ע"י בשר ויין אינו מחמת שהם מעוררים את האדם יותר לשמוח ביו"ט, אלא האדם שמח גם בלי עשיית פעולות של שמחה, מחמת עצם הדבר שהיום הוא יום מיוחד שהוא יו"ט, [וכמו שבשאר הזמנים ביום שאין האדם שותה בהם יין הוא שמח מחמת שהיום הוא יו"ט] והבשר והיין הם רק האופן לבטא ולהראות את השמחה לחוץ, דכשהאדם עושה פעולות של שמחה עי"ז הוא מבטא ומראה את השמחה לחוץ [ועי' מה שנתבאר בזה בהרחבה לעיל בסי' ב'], ולפי"ז י"ל שלכן סגי במה שהאדם שותה או אוכל מין שהוא משמח, דע"י שאוכל מין המשמח הוא ג"כ מראה ומבטא את השמחה לחוץ.

ויתכן שזה כוונת הגר"נ קרליץ שליט"א במה שמובא בשמו בקובץ מבקשי תורה הנ"ל באות ג' דכתב שיתכן שאפשר לקיים שמחה במיץ ענבים, משום דהא דאין שמחה אלא ביין אינו משום שהיין משכיח את הדאגה ע"י שנהיה שתי מהיין, אלא עצם ההתעסקות במעשה שתיית יין הוא שמחה עכ"ד, ואם נאמר שהגדר בעשיית פעולות שגורמות שמחה הוא משום שע"י האדם מראה ומבטא את השמחה לחוץ [ואינם צריכים לעורר את האדם לשמוח עי"ז יותר

הביא את דברי הגמ' ב"ב ס' ב' שאמרו שמן הראוי היה שלא לאכול בשר ולשתות יין כל השנה מחמת שבטלו הקרבנות והנסכים, משמע שפי' שאע"פ שבכל השנה לא אסרו חכמים מחמת טעם זה שלא לאכול בשר ולשתות יין כיון דאין רוב הציבור יכולים לעמוד בזה, אבל בערב ת"ב אסרו חכמים בשר ויין מטעם זה, ובספר אחד כתב שטעם זה הוא עיקר הטעם לאסור בשר ויין בערב ת"ב, ועפי"ז כתב ליישב דאין להוכיח מסוגיא דסנהדרין הנ"ל שמיץ ענבים אינו דבר המשמח, משום דכיון שלכתחילה צריך לנסך על המזבח יין גמור ולא יין מגיתו [כדאיתא בב"ב צ"ז א'] אין לאסור לשתות מיץ ענבים בערב ת"ב.

אמנם נראה דא"א ליישב כן דהרי מבואר ביד אפרים שם, וכן מבואר להדיא בשע"ת שם סק"א שלא רק מחמת טעם זה אסרו לאכול בשר ויין בערב ת"ב, אלא גם מחמת שהם דברים המשמחים, וכל טעם בפני עצמו סגי כדי לאסור, ואם נאמר שמיץ ענבים הוא דבר המשמח יש לאסור לשתותו בערב ת"ב מחמת שהוא משמח, ועוד דאם נאמר שהטעם שמותר לשתות מיץ ענבים בערב ת"ב משום שלכתחילה אינו ראוי לניסוך, היה צריך להתיר לשתות גם יין שלא יעברו עליו מ' יום, דרק אז הוא ראוי לנסך ע"ג המזבח, וכמ"ש בשער הציון בסי' תקנ"ב סק"ג.

שוב הקושיה מהא דוהתר לשתות

מיץ ענבים בערב ת"ב

ט. ושמעתי מהגר"י פישוהוף שליט"א דיתכן דיש ליישב דבאמת גם מיץ ענבים מעורר את האדם לשמוח אבל זהו רק כשהאדם שותה אותו כדי לשמוח, דכיון שיש בו חשיבות מיוחדת וכנ"ל, אם האדם שותה אותו כדי לשמוח הוא מעורר אותו לשמחה [ויתכן דזה גם בתוספת שיש בו קצת את הטבע שהוא מעורר שמחה, אבל בערב ת"ב שהאדם לא שותה אותו כדי לשמוח אז הוא לא מעורר את האדם

ואע"פ שאינו מרגיש את זה, וכמו שאחד לוקח ויטמין שאינו רואה כלפי חוץ שזה פועל אצלו איזה דבר בשעה שהוא לוקח אותו ואעפ"כ זה מרפא אותו, כך חז"ל קבעו שצריך לשתות יין לשמחה אף שאינו רואה שזה משפיע עליו עכ"ד, וכן הגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב לי שמיץ ענבים משמח מחמת שיש בו קצת את טבע היין שהוא משמח.

אבל לפי דבריהם אכתי צ"ע מסוגיא דסנהדרין הנ"ל מ"ט מותר לשתות מיץ ענבים בסעודה מפסקת, הרי הוא גם משמח, ושמעתי מהרב יונה שטרנבוך שליט"א ששמע מסבו הגר"מ שטרנבוך שליט"א ליישב קושיא זו דודאי גם אם נאמר שאפשר לקיים מצות שמחה ע"י מיץ ענבים הוא מחמת שמיץ ענבים גם משמח קצת, אבל ודאי יין גורם יותר שמחה, וביו"ט סגי לקיים מצות השמחה ע"י דרגת שמחה שנגרמת ע"י מיץ ענבים, אבל בת"כ נאסר רק לשמוח שמחה גדולה שהיא נגרמת ע"י שתיית יין, ולכן לא נאסר בו לשתות מיץ ענבים אע"פ שהוא גם גורם שמחה מועטת.

אבל דבריו צ"ע דהרי איתא בטור בסי' תקנ"ב שאפי' דברים שאין מקיימים בהם מצות שמחה ביו"ט כגון בשר עוף שא"א לקיים בו מצות שמחה ביו"ט משום שאינו משמח כ"כ כבשר בהמה [וכמו שביאר רש"י בחגיגה ז' ע"ב ד"ה אבל את טעם הדבר אעפ"כ אסור לאכול בערב ת"כ, וטעם הדבר כתב הטור שם משום דהדברים שנאסרו לאכול בערב ת"כ אינו רק כדי שהאדם לא ישמח, אלא כדי שהאדם ירבה להצטער ולהתאבל על החורבן ואם יאכל דברים אלו הוא ישכח את האבל והצער על החורבן, וא"כ לפי"ז נראה שדברים שאפשר לקיים בהם מצות שמחה ביו"ט ודאי נאסרו לאכול בערב ת"כ, וא"כ אם נאמר שמקיימים מצות שמחת יו"ט במיץ ענבים היו צריכים לאסור לשתותו בערב ת"כ.

עוד אמר לו הגר"מ שטרנבוך שליט"א דיתכן ליישב שבזמן הגמ' שהיו רגילים לשתות יין באמת מיץ ענבים לא היה גורם

בלבן] מובנים דבריו מש"כ שהשמחה ביין הוא מחמת ההתעסקות במעשה שתיית יין, והיינו שע"י שהאדם מתעסק בשתיית יין הוא מראה ומבטא את השמחה לחוץ, ולכן סגי לקיים דבר זה גם ע"י מיץ ענבים, דכיון שהוא מין המשמח זה ג"כ נחשב שמתעסק בדברים המשמחים, אבל אם נאמר שהמטרה בעשיית פעולות שגורמות שמחה ביו"ט משום שהם מעוררים את האדם יותר לשמוח בלבן, צ"ע האין אפשר לקיים מצות שמחה ע"י מיץ ענבים, הרי מוכח בדברי הפוסקים הנ"ל שפי' בסוגיא דסנהדרין הנ"ל דמיץ ענבים אינו דבר שגורם שמחה בפועל.

האם צריך מיץ ענבים

שיכול להחמיץ ולהיות יין

יא. והנה לפי"ז מסתבר מאוד מש"כ הגר"נ קרליץ שליט"א בחוט שני פסח הנ"ל באות ג' שאפי' אם נאמר שמיץ ענבים הוא כיין לגבי שמחה היינו דווקא מיץ ענבים שיכול להחמיץ ולהיות יין, דבאופן זה הוא נחשב מין המשמח כיין, אבל אם אינו יכול להחמיץ ולהיות יין אינו נחשב מין המשמח, אבל אם נאמר שהטעם שמיץ ענבים הוא כיין לגבי שמחה משום שהוא עצמו יש בו את הטבע שמעורר את האדם לשמחה, א"כ לכאורה אי"צ דוקא מיץ ענבים שיכול להחמיץ ולהיות יין.

יתכן שמיץ ענבים

יש קצת טבע שמשמח

יב. והנה עד כאן נתבאר שמיץ ענבים אינו משמח בפועל, וכמו דמוכח מסוגיא דסנהדרין הנ"ל דאמרו שבסעודה מפסקת מותר לשתות מיץ ענבים [אע"פ שאסור לאכול בה בשר ולשתות בה יין מחמת שהם דברים המשמחים] ואעפ"כ אפשר לצאת במיץ ענבים מצות שמחת יו"ט משום דהוא מין המשמח, אמנם בספר הליכות ישראל [פסקי הגר"י פישר זצ"ל] כתב דהטעם שאפשר לצאת יד"ח שמחה במיץ ענבים משום דמיץ ענבים הוא גם פועל שמחה אצל האדם,

מים ששורים בהם צימוקים, וזה נחשב סוג אחר מיין רגיל, ואינו נחשב מיין המשמח, אבל מיין ענבים שהוא יין מגיתו ורק עדיין לא תסס ונעשה יין גמור הוא נחשב מיין המשמח כיון, דאפי' אם נאמר כן אכתי יש לעיין מדברי הפרי חדש שכתב שם עוד שמי שיש לו יין ישן לכתחילה צריך לקיים בו את מצות ד' כוסות ולא ע"י יין חי, משום דין חי אינו משמח, ואם נאמר שלקיים מצות שמחה סגי במיין המשמח א"כ מ"ט יין חי לא מהני לזה הרי הוא ודאי נחשב אותו מיין כמו יין ישן, וא"כ הוא מיין המשמח.

אמנם יתכן דיש לדחות ולומר דפוסקים אלו דיברו רק על שתית יין כדי לקיים ד' כוסות, דרך שם לכתחילה צריך לשתות יין המשמח בפועל ולא לשתות יין צימוקים וכן יין מגיתו שהם רק מיין המשמח, וטעם הדבר לחלק ביניהם הוא יש לבאר עפ"י מה שנתבאר לעיל דמה שצריך לשתות יין ביו"ט אינו כדי לעורר את האדם לשמוח יותר, אלא כדי לבטא ולהראות את השמחה לחוץ, ולכן שם סגי לשתות מיין המשמח וכן"ל באות ח', אבל בד' כוסות הטעם שצריך לקיימם ע"י דבר המשמח הוא משום דכיון שתקנת ד' כוסות היא כדי להראות שאנו בני חורין, צריך לשתות משקה שהוא משמח, דכך הוא דרך בני חורין לשתות דברים המשמחים, ולכן שם צריך לשתות משקה שהוא משמח בפועל [ולא סגי לשתות רק מיין המשמח] משום דדרך בני חורין לשתות משקה שמשמח בפועל.

מוביח מדברי היש"ש שלמצות שמחה

לא מהני מיין ענבים

יד. עוד יש לעיין על דברי הפוסקים הנ"ל שסברי שמיין ענבים הוא כיון לגבי מצות שמחה מדברי היש"ש בביצה פ"ב סי' ה' דמבואר בדבריו שמה שאמרו בפסחים ק"ט א' אין שמחה אלא ביין היינו דווקא יין ממש ולא מיין ענבים, דכתב שם לבאר מ"ט בזמן הזה אין שמחה אלא ביין וז"ל אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים, והמקדש חרב

להם שמחה, ולא היו יכולים לצאת בו יד"ח שמחה ביו"ט, ולכן בזמננו היה מותר לשתותו בסעודה מפסקת, אבל בזמן הזה שאין רגילין כ"כ לשתות יין גם מיין ענבים גורם שמחה ויוצאים בו ידי שמחה ביו"ט, ואסור לשתותו בסעודה מפסקת.

בפרי חדש משמע דא"א לקיים שמחה ע"י מיין ענבים

יג. ויש לעיין על דברי הפוסקים הנ"ל שסברי שמיין ענבים נחשב כיון לגבי מצות שמחה מדברי הפרי חדש בסי' תפ"ג ד"ה ומ"ש, שכתב וז"ל בתשובת מהר"ש הלוי חלק יור"ד סי' י"ב כתב בשם מהר"ר חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא יד"ח ביין צימוקים משום דחכמים תיקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח, וליתא דהא אמרינן בפרק ערבי פסחים שתאן חי יצא כמ"ש לעיל סי' תע"ב ס"ט, אע"פ שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשתותו דכיון דלית ליה אלא זה, כדיעבד דמו עכ"ל, ומבואר מדברי מהר"ש הלוי בשם הרב חיים שבתאי שכיון שחכמים תיקנו ד' כוסות לשמחה אין יוצאים יד"ח ד' כוסות ביין צימוקים, משום דאינם משמחים בפועל, ולא אמרינן שכיון שהם מיין המשמח יוצאים בזה יד"ח, וגם הפרי חדש מסכים עמו בזה, ומה שהוא חולק עליו משום דמבואר בגמ' ובפוסקים שבדיעבד יוצאים יד"ח גם ביין חי אע"פ שאינו משמח, אבל בשתיית יין כשביל קיום מצות שמחה בפשטות גם הוא מודה שצריך לשתות יין המשמח בפועל, ולא סגי לשתות מיין ענבים שהוא רק מיין המשמח.

ואע"פ שפוסקים אלו דיברו על יין צימוקים ולא מיין ענבים [דהיינו יין מגיתו], נראה דאין לחלק ביניהם, ומה שהם לא הזכירו מיין ענבים משום דבזמננו לא היה מצוי כ"כ מיין ענבים, דאנשים היו שותים יין, אבל יין צימוקים שהוא מים ששורים בהם צימוקים היה יותר מצוי אצלם, ואין ליישב דפוסקים אלו דיברו רק על יין צימוקים ולא על מיין ענבים, משום דין צימוקים הם רק

להוכיח שקיום מצות שמחה הוא דווקא ע"י יין ממש ולא ע"י מיץ ענבים, אבל למאי דקיי"ל שמש"כ בפסחים שם שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין היינו שעיקר חובת קיום השמחה היא ע"י יין, ואכילת בשר היא רק מצוה, כמ"ש הביאה"ל בסי' תקכ"ט ד"ה כיצד בשם הב"ח והמג"א ועוד אחרונים² וא"כ לדבריהם שתיית היין אינה באה רק כדי להשכיח את הצער כדי שיוכל לשמוח עם הבשר, אלא עצם שתיית היין הוא עצמו דבר הגורם שמחה, וא"כ לפי דבריהם אין לנו הכרח שצריך לקיים מצוות שמחה דווקא ע"י יין, אלא יתכן שאפשר לקיימה גם ע"י מיץ ענבים.

האם למעשה

יש לשתות מיץ ענבים ביו"ט

טו. והנה יוצא מכל הנ"ל שלא מצינו בשום מקום להדיא שמיץ ענבים הוא משמח את האדם בפועל, ומאידך בסוגיא דסנהדרין ע' דאמרו שבסעודה מפסקת מותר לשתות יין מגיתו בפשטות מבואר שמיץ ענבים אינו משמח, וכן משמע קצת בעוד כמה מקומות בפוסקים וכו"ל, וא"כ לפי"ז א"א לקיים מצות שמחה ע"י מיץ ענבים, ואע"פ שנתבאר לעיל שיתכן שיש לדחות הוכחות אלו ולומר שמיץ ענבים הוא משמח, אבל צ"ע מנין לנו לחדש דבר זה, אבל אחרי שכמה מפוסקי זמנינו נקטו שאפשר לקיים מצות שמחה גם ע"י מיץ ענבים א"כ לכל הפחות דבר זה הוא בגדר ספק דאורייתא, ומי שאינו שותה יין לקיים מצות שמחה לכל הפחות צריך לשתות מיץ ענבים, ולפי מה שנתבאר שמבואר בכמה מגדולי האחרונים שמצות שמחה מחייבת לשתות יין גם ביום וגם בלילה, א"כ מי שאינו שותה יין בלילה ויכול לשתות בו מיץ ענבים, מחויב לעשות כן.

וערבה כל שמחה אין שמחה אלא ביין וזולתה אינו יוצא יד"ח בשמחת יו"ט, ואדרבה במה ישמח את עצמו אם לא שישתה וישכח רישו לשמוח ולבטוח בה' שיחזור אלינו וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו דמה שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין הוא משום שע"י היין האדם שוכח את הצרות שיש לו בזמן הגלות, והרי כדי שהאדם ישכח את הצרות שיש לו צריך לשתות יין ממש שטבעו לשכח מהאדם את דאגותיו, ואע"פ שודאי אין ביו"ט מצוה להשתכר אבל כשאדם שותה רביעית יין ויתכן שגם בפחות מרביעית זה מרומם אותו קצת ומשכח ממנו את הדאגות, כמו שמצינו שמי ששתה רביעית יין אסור לו להורות.

אמנם יתכן לומר דאע"פ שמדברי היש"ש מוכח שכדי לקיים מצות שמחת יו"ט צריך דווקא לשתות יין, אבל אין להוכיח מדבריו שכך קיי"ל לדינא משום שהוא כתב את דבריו כדי לבאר את דברי הרמב"ם שמשמע מדבריו שבזמן הזה צריך לקיים את מצות השמחה גם ע"י בשר וגם ע"י יין, והקשה הב"י בסי' תקכ"ט על דבריו הרי בפסחים ק"ט משמע שבזמן הזה סגי לקיים מצות שמחה ע"י יין ואי"צ בשר, וע"ז תירץ היש"ש דמה שאמרו בפסחים שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין לא באו לאפוקי בשר, משום דעיקר שמחת יו"ט היא ע"י עשיית סעודה חשובה, ואין נקראית סעודה חשובה להיות בה טוב לב ושמחה רק כשאוכל גם בשר בסעודה, ובזמן המקדש היה סגי לאכול את הסעודה רק עם בשר גרידא אע"פ ששותה רק מים בסעודה, אבל בזמן הזה שהמקדש חרב ויש לאדם הרבה צרות א"א לשמוח עם הבשר רק ע"י שישתה יין וישכח את צרותיו עכ"ד, וא"כ לפי דבריו שהמטרה בשתיית היין כדי להשכיח את הצער שע"ז יוכל לשמוח עם הבשר, יש



2 ומבואר בדבריהם שכך הם פ"י את דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שבזמן הזה מקיימים את מצות שמחה ע"י בשר ויין, דכוונתו שעיקר החיוב הוא היין והבשר הוא רק מצוה, וכן מבואר מדברי הנשמת אדם שפי' בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שאנשים מקיימים את מצות השמחה ע"י בשר ויין, דכוונת הרמב"ם לומר שאנשים מקיימים מצות שמחה או ע"י בשר או ע"י יין.

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א באגידת ההדסים והערבות

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א לאגוד הלולב על פי מנהג האריז"ל,¹ הדס וערבה מימין, הדס וערבה משמאל, והדס על גב הלולב. אלא שאין מבואר להדיא בכתבי גורי האר"י מקומם של ההדסים והערבות, ומנהג רבותינו הוא שהערבות הם מבפנים בין ההדסים והלולב. בעה"י נבאר להלן מקורו וטעמו של מנהג זה.

א. דברי הפוסקים באופן אגידת הלולב

קיימא לן לולב א"צ אגד, כרבנן דפליגי אר' יהודה. אלא שמ"מ מצוה לאגדו משום זה אלי ואנוה.² ומצד ההלכה יצא ידי חובתו כל היכי דאגדיה, אך מצד פנימיות הדברים על פי דברי קבלה איכא נפקותא בסדר האגידה. וראש המדברים בין הפוסקים בכל ענין אגידת הלולב, הוא המהר"י ווייל שמביא רבנו הרמ"א בדרכי משה, וז"ל. כתב מהר"י ווייל בדרשותיו, ויקשור ההדס גבוה יותר מהערבה, ויש לזה טעם בספרי קבלה.³ וכ"כ הרמ"א בהגהתו לש"ע שם, ויש לקשור ההדס גבוה יותר מן הערבה. ע"כ.⁴

- 1 סידור בית אהרן וישראל, בסדר אגידת הלולב. כן ידוע שכ"ק מרן אדמו"ר זיע"א היה מרבה מאד בהדסים באיגוד הלולב, ראה להלן הערה 10, 14 ו-51.
- 2 סוכה ל"ג ע"א ומנחות כ"ז ע"א. רמב"ם הלכות לולב, פ"ז ה"ו. טור וש"ע א"ח סי' תרנ"א ס"א.
- 3 [ועיין במשכ"ש הטור, ורש"י פירש אע"ג דא"צ אגד מ"מ לכתחלה חובה לאגדו משום זה אלי ואנוה, ובכ"י שם שהעיר עליו שאין מרש"י ראייה שחובה לאגדו, ובכ"ח שם שיישבו.]
- 4 ד"מ סי' תרנ"א ס"ק א'. שו"ת מהר"י ווייל ס"ס קצ"א, וז"ל. ויקשור ההדס גבוה יותר מהערבה. שמעתי ממורי ז"ל משם מהר"ם לוי ז"ל. והטעם בספרים הפנימיים. ע"כ. [רבו המובהק של מהר"י ווייל הוא המהר"ל.]
- 4 ועיין תשובת הגאונים שבספר הפרדס לרש"י ז"ל ענין סוכה ד"ה ושאלתם, וכ"ה בשבלי הלקט סי' שנ"ח, וז"ל. ועוד יש לנו ללמוד שאין להעדיף את הערבה על ההדס לפי מה שפירשו רבותינו וכו'. [כאן מביא המדרש דלהלן באות ד (ויקרא רבה, אמור פרשה ל', אות י"ב) שארבעת המינים הם כנגד ישראל, האתרוג כנגד אלו שיש בהם תורה ומצוות והלולב וההדסים כנגד אלו שיש בהם רק תורה או רק מצוות, והערבה כנגד אלו שאין בהם לא תורה ולא מצוות]. אמר הקב"ה לאברהם א"א אלא יהו כולם אגודה אחת ויכפרו אלו על אלו וכו'. יתברך שמו של הקב"ה שרצה לזכות את ישראל ונתעסק בהן וכו' [ויש שם איזה ט"ס דמוכת] אבל להגדיל ולעשות את שאין בהם על שיש בהן חלילה ולא תעשה כזאת. ואין להגביה ערבה על ההדס ולא לחפותו בו. והמגביהו והמחפיהו בה עובר על דברי חכמים ומסתכן בעצמו. דתניא (סנהדרין דף פ"ח ע"ב) חומר בדברי סופרים מדברי תורה וכו'. [ומביאו בכה"ח ס"ק כ"ה. ורבים אין יודעים מזה, ושומר פתאים ה'. הלכך דייה לערבה שתשווה להדס, ותו לא. שאין לנו אלא מה שאמרו חכמים. שלמה ב"ר שמשון.]
- ובשבלי הלקט יש תוספת בתחילת התשובה, וז"ל. ושאלתם לולב שהיה גבוה ג' אמות וערבה שהיתה גבוה ב' אמות מהו שיצא אדם ידי חובתו בהן. כך דעתי נוטה שאין אדם יוצא באותה אגודה, שאין להגדיל הערבה על ההדס, אלא בשיעור שוה. דא"ר יהודה אמר שמואל (סוכה דף ל"ב ע"ב) שיעור הדס וערבה שלשה ולולב ארבעה כדי שיהא הלולב יוצא מן ההדס טפח. נכלומר, שמבואר מזה שההדס גבוה מן הערבה, ולכן נקטה הגמרא שהלולב יוצא ממנו ולא מן הערבה. ועיין בפרדס אליעזר (סוכות ח"ב) פ"ז (עמ' ק"ב) שהביאו ראייה זו מספר קול קול יעקב, וערך ש"י ושו"ת חבלים בנעימים. ויש להוסיף ע"ז גם מהגמ' בדף מ"ה ע"א, כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב

ובט"ז איתא, כתב באבן שועיב דיש לאגוד הערבה בשמאל והדס בימין ולולב באמצע, ויש בו סוד.⁵ ע"כ. והנימוק שבדברי האבן שועיב אינו מובן אלא ליודעי חז"ל, אך במטה משה הדברים מבוארים מעט יותר, וז"ל. ויאגד ערבה בשמאל וההדס בימין ולולב באמצע. כך הוא בדרשות אבן שועיב, והוא על דרך הסוד. ומטעם זה יאגוד ההדס גבוה יותר מהערבה, וכ"כ מהר"י ווייל.⁷ ע"כ. ועתה תחזה ממה שכתב שהגבהה ההדס הוא מאותו הטעם שההדס בימין, דהיינו שההדס שייך לימין שהוא חסד והערבה לשמאל שהוא דין, ולכן יש להגביה ההדסים על הערבות כדי להגביר הימין על השמאל.⁸

וכן הוא מפורש בדברי הרדב"ז, וז"ל.⁹ וענף עץ עבות אלו ג', הדס מן הימין רמז לנצחים וליסוד. וכן ציירו בעלי העבודה היסוד משוך מעט אל הימין אע"פ שהוא מכריע, מפני שהחסד גובר עליו. ואל תקרי הדס אלא חסד, שכן אותיות אחה"ע מתחלפות. ועל כן צריך לקשור ההדס לימין. וערבי נחל אלו שתי ערבות, רמז לפחד ולהוד. ולכן אין להוסיף בערבה כלל, שאין להוסיף בדין. והוא מלשון ערבה ושוחה, וצריך לקשור אותם בשמאל. אבל בהדס אם בא להוסיף מוסיף, ליפות את המצוה. כך פסקו הפוסקים, אבל אני ראיתי אנשי מעשה מקובלים שלא יוסיפו בהדס על שלשה הדסים ואפילו הדס משולש, וכן ראוי לעשות לפי סודו.¹⁰ אבל אין לדקדק לקטום הבדים היוצאים מן הבדים הגדולים, שכבר כתבתי לך בהקדמה שיש כמה מיני

כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. ודוק. ועיין במרומי שדה שם. ושיעור ערבה הואיל וגדולה על ההדס יותר מדאי פוסל את האגודה וכו'. [ועיין בקצה המטה על המטה אפרים סי' תרכ"ה ס"ק כ"ב ובשו"ת וישב משה (מה"ר יוחנן פרעשיל, מונקאטש תרס"ד) סי' ס"ג.]

וע"ע בספר מצודת דוד שהוא ביאור טעמי המצוות להרדב"ז, מצוה קי"ח, וז"ל לעניננו. ודע כי על כן נקראת אסתר הדסה, בעבור חוט החסד המשוך עליה כמו שביארנו. כי חסד והדס הכל אחד, כי אותיות אחה"ע מתחלפות. ואתרוג מלשון תאוה, כדמתרגמינן וכי תאוה הוא לעינים מרגג, לא תתאוה לא תירוג, והיא לשון אתרוג. לרמז כי המדה מתאים לה עליונים להשפיע לה, ותחתונים לקבל ממנה, כדאיתא עיני כל אליך ישברו. הדס מלשון חסד, ומיכאל נאחז משם. ערבה מלשון ארץ ערבה ושוחה (ירמיה, ב' ו', הפטרת פרשת מסעי) ורומז בפחד, וסמאל נאחז משם. אחד מליץ טובה ואחד מליץ רעה, וזה החלק שיש למקטרגים במצוה זו. וגם בשביעי הוא יום הערבה מנהג נביאים הראשונים, וכדי להחליש כחה אמרו חבטו חבט ולא בריך. [ובהערות שבהוצאה החדשה מצינים בדברים אלו הם מספר הקנה, דף פ"א ע"ב.] ומשום הכי אין אני נוהג להחליף הערבה כל שבעה, דמכמשה עדיף טפי [ודלא כמש"כ הרמ"א בסי' תרנ"ד ס"א]. ומזה הטעם אני מדקדק שלא יהיו בדי הערבה גבוהים מבדי ההדס, שהכוונה להמתיק הדין ולהרכיב החסד על הדין. כדאיתא (תהלים, ס"ח ה') סולו לרוכב בערבות ביה שמו ועלו לפניו, שאז היא השמחה השלימה, וזה לפניו, כי הם פני הרצון. ודעהו.

5 ט"ז ס"ס תר"נ (ס"ק א').

6 דרשות רבי יהושע אבן שועיב, דרשה ליום א' דסכות דף צ"ד ע"ג. שאחר שמביא דברי המדרש דלהלן באות ד ועוד ענינים, כתב וז"ל. וכל אלו הדברים אמרו חכמים לשכן האוון, אבל יש להם בכל ד' מינין סודות אחרים תלויים במרכבה. אמרו שם (ויקרא רבה, אמור פרשה ל', אות י', וכ"ה בזה"ק ויחי דף ר"כ ע"ב) פרי עץ הדר זה אברהם אבינו שהדרו הקב"ה בשיבה טובה כמו שנאמר ואברהם זקן וכתוב והדרת פני זקן. כפות תמרים זה יצחק שהיה כפות על גבי המזבח. וענף עץ עבות זה יעקב, מה הדס זה עבות בעלים אף יעקב עבות בבנים יותר מן האבות. ערבי נחל זה יוסף, מה ערבה זאת כמושה ומתייבשת יותר מן שאר המינין כך מת יוסף קודם אחיו. הנה בכאן רמז ד' מינין לאבות שהן המרכבה, כנגד ד' מחנות שכינה שהעולם מתקיים בהן, וכנגדן דגלי השבטים שהן כנגד ד' חיות שראה יחזקאל. ומזה הענין תדע למה ערבה בשמאל והדס בימין ולולב באמצע ואתרוג לבדו. ויש שם מי שהמשיל אתרוג לשרה ולולב לרבקה הדס ללאה ערבה לרחל. וכלם מכוונין לענין אחד, אלא שכל אחד ואחד נתכוון להסתיר הסודות, כמו שאמר שלמה כבוד אליקים הסתר דבר. וע"ש עוד.

7 מטה משה עמוד העבודה (ארבעת המינים, הושענא רבה, שמיני עצרת) סימן תתקכ"ו.

8 ולכאורה נראה שיש לכל ההדסים להיות גבוהים מכל הערבות, ולא סגי במה שיש בין ההדסים אחד שהוא גבוה מן הגבוה שבערבות. וכן משמע מדברי הרדב"ז דלהלן, שכתב שבדי ההדס יהיו יותר גבוהות מבדי ערבה, ומשמע דאירי בכלום. ואף שכתב שם שאין חשש כל כך כל דאיכא רמז לעליונות ההדסים, עכ"פ לכתחילה ודאי כן הוא. ועיין לקמן אות ב בדברי סידור הרה"ק רבי יעקב קאפיל תלמיד הבעש"ט הקדוש, שאף למנהג הארז"ל יש להגביה ההדסים על הערבות, אף שאין ההדסים בימין והערבות בשמאל. ועיין באות ד'.

9 ספר מגן דוד להרדב"ז, על צורת האותיות, באות ה"א (עמ' נ"ז בהוצאה החדשה).

10 עיין סי' תרנ"א סעיף ט"ו. ובפרדס אליעזר (סוכות ח"ב) פרק ח' האריכו בטוב טעם ודעת בכל ענין זה. [ומש"כ ואפילו הדס משולש, היינו מפני שאף בין המתירין יש אוסרים בהדס שוטה כדאיתא בטור, כיון שאינו נחשב מין הדס.]

מאורות בכלל אלו. ואני מדקדק שיהיו בדי ההדס יותר גבוהות מבדי ערבה, כמו שמגביה כהן גדול ידו הימנית בשעת הברכה, להגביר הרחמים על הדין, לכבשו ולכסותו ולעוקדו. ואם לא תדקדק בזה אין חשש כל כך, כיון שזה עבות והערבה אינה עבות וברמז זה די.¹¹

הרי שלך לפניך שמנהג העולם מיוסד על דברי קבלה שההדסים הם החסדים, ומאותו הטעם יש להגביה ההדסים כדי להגביר הרחמים על הדין, לכבשו ולכסותו ולעקדו. אך קבלת האריז"ל גילתה עומק נוסף בסדר אגידתם על פי עניניהם, כמו שכתב המ"א על דברי הרמ"א דלעיל, וז"ל.¹² גבוה יותר, הטעם ע"פ הקבלה [ד"מ מהרי"ו] עיין בלבוש. ובכתבי האר"י כתוב לאגוד ג' הדסים אחד בימין הלולב ואחד בשמאל ואחד באמצע, וב' ערבות אחד בימין ואחד בשמאל. ושלי"ה כתב בשם מטה משה, ערבה בשמאל והדס בימין ולולב באמצע. עכ"ל המ"א.¹³

וממה שהקדים המ"א להביא מנהג האריז"ל לפני המנהג השני, משמע דעדיפא ליה מנהג האריז"ל ממנהג העולם שמביא השל"ה הקדוש בשם המטה משה באופן שועיב. אלא שהפמ"ג כתב, וז"ל. עיין מ"א. ולא היה בל תוסיף כהאי גוונא.¹⁴ ומיהו אין לעשות זה כי אם מי שמוחזק בחסידות, וצינעא ולא פרהסיא. וערבה בשמאל והדס בימין כן נוהגין. ע"כ. וכן הבאר היטב, אחר שמביא דברי האריז"ל ודברי השל"ה הקדוש מסיק, וכן נוהגין. וביפה ללב כתב, וז"ל.¹⁵ וכתב הבאר היטב ס"ק ד' וכן נוהגין, וכיון שכן כן צריך לנהוג. שמנהגא מתת אלקים הוא, שנאמר ראיתי את הענין אשר נתן אלקים לבני האדם לענות בו, ויעוין שם בפרש"י וז"ל.¹⁶ וכן משמע מדברי התיקונים תיקון ע' דף קל"ד ריש ע"ב, יעוין שם. ועמש"כ עוד בח"ב בסי' זה אות י"א, ודוק היטב.¹⁷ עכ"ל היפה ללב.

11 וע"ע בשו"ת הרב"ז ח"א סי' ק"ע, וז"ל. שאלת איך אני נוהג בנטילת הלולב, פנים כנגד פנים או אחור כנגד פנים. תשובה. אני נוטל אחורי הלולב כנגד פני לקיים וראית את אחורי וכו'. וכן ראיתי שהיו נוהגין המקובלים הראשונים, והיו קושרים ההדס מימין והערבה משמאל. ולא היו קושרים הדס שוטה כלל, אלא ג' הדסים ושתי ערבות ולא יותר, וכן אני נוהג אחריהם.

12 מ"א ס"ק ד'. השל"ה הקדוש (מסכת סוכה, פרק נר מצוה, סוף אות י"ט) העתיק דברי המטה משה. ומה שכתב המ"א עיין בלבוש, ביאר המחצית השקל שם דהיינו שלאחר שכתב המ"א שהטעם בזה הוא על פי הקבלה הוסיף לומר שהלבוש (סוף ס"א) נתן לזה טעם על פי הנגלה. וזה לשון הלבוש לענינו. ויש לקשור ההדס גבוה יותר מן הערבה שהרי הוזכר תחלה בפסוק, ועוד כדי שיראוהו כשהוא מברך עליו ולא יאמרו שמברך בלא הדס. ומטעם זה נ"ל שלא יפה עושין אותן שלוקחין הרבה בדי ערבה עם הלולב עד שכל הלולב מתכסה בהם ואין ההדס נראה מפניהם, והרי כוונתם להדר המצוה והוא ההיפך. ועליהם נאמר כל המוסיף גורע, כי אין צריכין יותר משני בדי ערבה כמו שיתבאר בעה"י. עכ"ל. ובערה"ש כתב דמשום דההדס חשוב יותר מהערבה, שיש לו ריח טוב, לכן צריך להיות בולט למעלה מהערבה.

[ויש להעיר שטעמו השני של הלבוש קשה להולמו. שגם אם הערבות היו מכסים ההדסים, מהיכי תיתי לחשדא שמברך בלא הדס, ולא ידינוהו לכך זכות באפשרות פשוטה כל כך שהוא מכוסה על ידי הערבות. אך באמת אין מובן האיך שתי ערבות יכולות לכסות שלשה הדסים עד שאינם נראים, ובפרט למנהג העולם שההדסים בימין והערבות בשמאל. ותו, דאם איתא שיש לחוש שהערבות יכסו ההדסים אם יהיו גבוהים מהם, הרי שיותר יש לחוש ששלשת ההדסים יכסו לשתי הערבות אם יגביהם, ומאי חזית. וצ"ע.] [ועיין במחזה"ש שמביא רק הטעם הראשון.] ולעד"נ שגם הטעם הראשון שבלבוש וכן הטעם שבערה"ש באים בעיקר כדי להסתיר הטעם על פי קבלה, וכעין מאי דאיתא באבן שועיב, עיין לעיל הערה 6.]

13 וע"פ המבואר לעיל בדברי המטה משה, מובן ומדויק היטב מה שהמ"א מביא חילוק המנהגים בזה על דברי הרמ"א הללו. כי מהגבתה הערבות על ההדסים מבואר שענינם ומקומם בימין כמנהג העולם, וע"ז מביא המ"א שעל פי קבלת האריז"ל יש סדר שונה באגידתם.

14 מזה משמע שהפמ"ג הבין שכונת האריז"ל לאגוד ג' הדסים מימין וג' משמאל וג' באמצע, ועז"ק דאין בזה בל תוסיף, כדאיתא בש"ע בסעיף ט"ו כאן. ועיין בשד"ח מערכת הלמ"ד כלל קמ"א סי' מ"ו בהמנהג לקחת ט' הדסים, שלשונו ג"כ דומה ללשון המ"א שמתחיל בשלשה הדסים ולא בתשעה, אף שברור שם שכן כוונתו. ודוק. [ועיין שם עוד שדוקא בהדס היו מוסיפין. ועיין לקמן אות ד, ובהערה 10 והערה 51.]

15 יפה ללב ח"ו סי' תרנ"א אות א'.

16 קהלת, ג' י'. ופרש"י, הענין המנהג, לענות להתנהג.

17 נראה כוונתו למה שבס"ק ז' (על סעיף י"א) שם מביא המדרש (ויקרא רבה, אמור, פרשה ל' אות י"ד) שהדס דומה לעינים והערבה לפה והאתרוג ללב. כלומר, שלכן יותר נכון שיהיו ההדסים והערבות יחד.

וז"ל תיקוני הזוהר הקדוש שם לעניננו. לולב איהו דומה לשדרה דגופה, דאיהו ו' קומא דכלא, ואיהו שית בחשובן. וחמש ענפין מתפשטין מניה, ואיהו גופא דאילנא באמצעיתא. וה' ענפין אינון תרין מהאי סטרא ותלת מהאי סטרא, ועלייהו אתמר וענף עץ עבות וערבי נחל. ענף לשמאלא, עבות לימינא, עץ באמצעיתא. ערבי נחל תרין, עבות ג', וכלהו חמש. ואינון לקבל תרין שוקין וברית ותרין דרועין. אתרוג לב באמצעיתא, עקרא דאילנא וענפוי, ואיהו איבא דאילנא וביה איהו עץ פרי עושה פרי למינו. ע"כ. ודיוקו של היפה ללב הוא ממש"כ הזוהר שיש שני ענפים מצד אחד ושלושה ענפים מצד שני.¹⁸ אך בפרדס אליעזר מביאים מפירוש הכסא מלך שם דאדברא, מדברי הזוהר הללו מבואר להדיא כמנהג האר"ז, שהרי הוא אומר ענף לשמאלא עבות לימינא עץ באמצעיתא. ע"ש.¹⁹ ומה שהתק"ז אומר שיש שלושה ענפים מצד אחד, אולי אפ"ל דהיינו משום שההדס האמצעי מטה כלפי ימין, כפי שמבואר להלן. ודוק.

ובספר פתח הדביר על העיטור מביא סיעתא למנהג זה מדברי הזוהר הקדוש שהד' מינים הם כנגד אותיות השם הקדוש, וז"ל.²⁰ וצריך לומר הלל עליהו הללויה לאשלמא שם ידו"ד. וצריך לסלקא לה במחשבה בארבע מינין, הה"ד אמרתי אעלה בתמר, אעל"ה סימן אתרוג ערבה לולב הדס. ע"כ. ומבאר שהכתוב רומז להם על פי סדר נטילתם משמאל לימין, על פי מנהג זה שההדסים מימין. ודוק. אך אח"כ מביא ממקום אחר בזוהר הקדוש כמנהג האר"ז.²¹

ובזה השלמנו בירור מקורו וטעמו של מנהג העולם.²² אלא שיש להעיר שדברי הפמ"ג שאין לנהוג כן אלא המוחזק בחסידות ובצינעא, היינו משום דאי לאו הכי יש בזה משום יהורא, וכדמצינו כמה פעמים בש"ס שאין לעשות דבר שיש בו חששא דמחזי כיהורא.²³ והיינו דוקא ביחיד החפץ להתנהג בחסידות על פי קבלת האר"ז"ל במקום שלא נהגו הציבור כן. אך במקום שכולם נוהגים כן פשוט שאין בזה שום חשש.

18 וכן הוא בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סי' כ"ז והוסיף במסוגר דענף היינו הערבה. כלומר, שמפרש דברי הזוהר כן, ענף שהיא ערבה לשמאל, עבות שהוא ההדס לימינא ועץ שהוא הלולב באמצעיתא. אף זה צ"ע, שהרי ענף עץ ועבות כולו בהדסים איירי, וכדברי הכסא מלך.

19 פרדס אליעזר (סוכות ח"ב) פרק ז', עמ' פ"ט.

וכן הוא בספר עץ השדה על ד' מינים (מה"ר אליהו במה"ר משה צבי פוסק, סעאיני תרצ"ז) סי' תרנ"א אות ד', ומביא גם מהזוהר הקדוש בפרשת ויחי, עיין הערה 21, ודהכי איתא גם ברבנו בחיי פרשת אמור (כ"ג מ') מספר הבהיר וכו"ה ברמב"ן.

ומביא שם עוד כמה סיעתא לדברי האר"ז"ל. מהפיוט עץ פרי עלי סרק מחפין לפירוש פתח אליהו, וממה שפזור לרשעים [המשולים לערבות, עיין לקמן באות ד] הנאה להם והנאה לעולם, ומהפיוט ישר פאר ערבות וכו' ומצעות בינתיים שפירש המפרש שהערבות ממוצעות בין הדס ללולב [וראיה זו מביא גם השפתי אברהם, עיין לקמן אות ג, והיא ראייה גם למנהגנו שהערבות בין הלולב להדסים, ע"ש]. ומהפיוט ענף עץ עבות חפות מבחור. וכן נתן רמז לזה מהפסוק (זכריה, א' ח', י') והוא עומד בין ההדסים [שהם פסוקי נחמה וטובה] שיש לפזר הערבות בין ההדסים, ושלל יהיה יסבוה ערבי נחל (איוב, מ' כ"ב).

[והנה הפיוט הראשון שמביא הוא פיוט לשחרית דיום א' של סוכות לפני קדושה, וז"ל. וכמו בכף תומר טעם ולא ריח, כן בעם זו בעלי מצות בלא דת וריח. וכמו בעבות ריח וטעם מר, כן בינימו הוגי דת וחכם מר. וכמו ערבה בלא טעם וריח, כן בינימו עקשים אטומים מלהריח. וכמו עץ פרי עלי סרק מחפין, כן ישרים עלי רשעים מחופפים. וכמו הם אגודים אלה באלה, כן תלויים אלה באלה למשוך אלה את אלה ולכפר אלה על אלה לעשות אלה כאלה, להנעים זמירות אלה למי ברא אלה, וכו'. את הפירוש פתח אליהו לא מצאתי, אך נראה שראייתו היא שלפי מנהג העולם לא שייך לומר שהלולב שהוא העץ פרי מחפה על הערבה. ונראה שיש גם מכאן ראייה למנהגנו שהערבות הם בין הלולב להדסים, וממילא הם מחופים ביניהם, משא"כ אם הערבות מבחור. והפיוט השלישי הוא לשחרית דיום ב' של סוכות, וז"ל. ענף עץ עבות חפות מבחור, פונות לכיון לב מבית ומחורן, צפוי לכפר בעד לב שחורן. ומפרש העץ השדה שההדסים הם מבחור לערבות וחופות עליהם. וא"כ זהו שוב ראייה למנהגנו שההדסים מבחור והערבות מבפנים.]

20 ספר העיטור ע"פ שער החדש למה"ר מאיר יונה במה"ר שמואל (ווארשא, תרמ"ג), סוף הלכות לולב בפתח הדביר ס"ק ל"ה. וזהו הקדוש סוף פרשת נצבים, דף רפ"ג ע"א.

21 זוהר הקדוש פרשת ויחי, דף ר"כ ע"ב, וז"ל. וענף עץ עבות, ענפא הוא עלאה דאתעביד עץ עבות ואחיד לכל סטרא. כלומר שההדס נמצא בכל הצדדים.

22 ועיין בפרדס אליעזר (סוכות ח"ב פ"י) בעמ' צ"ו - צ"ז, שיש עוד שני מנהגים בסדר אגירת הלולב.

ב. מנהג האריז"ל

בספר פרי עץ חיים למה"ר חיים ויטאל הגיה מה"ר יעקב צמח, וז"ל.²⁴ צמח. אופן קשירת הלולב עם מיניו, תשים ג' הדסים א' בצד ימין וא' בצד שמאל וא' באמצע. והלולב תקח אותו השדרה נגד פניך, כי צד הימין שלו הוא לימין והשמאלו לשמאלך.²⁵ ואותו בד הדס שתשים באמצע תטה אותו לצד ימין, כי כבר ידעת הלולב הוא היסוד המושך מן דעת דרך חוט השדרה, והבד ימין הוא חסד והבד שמאל הוא גבורה והבד האמצעי הוא תפארת כי היא מטה כלפי חסד, לכן תטה אותו אל הימין. וידעת כי ג' הדסים הם נגד חסד גבורה תפארת וב' ערבות הם נצח הוד, ותשים א' בימין וא' בשמאל. כך שמעתי מהר"ן שאמרו בשם ה"ר ש"ר שאמר בשם מורי זלה"ה.²⁶ והרי נתברר לנו מקור דברי האריז"ל שמביא המ"א בקיצור.²⁷ וכן נהגו אחינו הספרדים ההולכים בעקבותיו, ובהרבה מחצרות החסידים. אלא שגורי האריז"ל לא פירשו בדבריהם אם ההדסים מבחוץ או הערבות, ומצינו חילוקי מנהגים בזה.²⁸

והנה לפום שיאטא משמע ממה שביארו מקומם של ההדסים לפני הערבות, שהערבות הם מבחוץ, ולכן מתעסקים בהדסים לפני הערבות.²⁹ אך באמת אין מזה שום ראיה, כמבואר להדיא בסידור האריז"ל של הרה"ק רבי יעקב קאפיל תלמיד הבעש"ט הקדוש, וז"ל. תקח הלולב השדרה נגד פניך. ותקח ג' הדסים בכל אחד ג' בדין,³⁰ ותניח אחד בצד ימין הלולב נגד חסד

23 וכדאיתא במסילת ישירים פרק כ', וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם, משום דמחזי כיוהרא.

24 פרי עץ חיים, שער הלולב פ"א.

25 מש"כ והלולב תקח אותו השדרה נגד פניך כי צד הימין שלו הוא לימין והשמאלו לשמאלך, כוונתו לומר שיש ליטול הלולב באופן שגבו וששדרתו נגד פני המברך כדי שימינו של הלולב יהיה נגד ימין המברך ושמאלו נגד שמאלו. וכן מבואר במחברת הקודש דלהלן. ולאפוקי מהסוכרים שפני הלולב צריכין להיות כנגד פני המברך. וכבר האריכו בזה האחרונים ועיין בפרדס אליעזר (סוכות ח"ג) פט"ו (עמ' של"ו - שמ"ו).

26 וכעין לשון זה ממש איתא בספר מחברת הקודש למה"ר נתן שפירא (קארעץ תקמ"ג) שער הלולב, דף קמ"ב ע"ד, ד"ה מליקוטי החברים אלא ששם כתוב בתחילת הדברים מליקוטי החברים, ובסופם כתוב כך שמעתי ממהר"י צמח בשם ה"ר ש"ר ז"ל שא"ל משם מורי זצלה"ה. אין זאת אלא שהגורם חולקין כבוד זה לזה וכל אחד מהם תולה הגדולה בחבירו, ודברי אלקים חיים שבפי האר"י החי יוצאים מבין שניהם, כמו שמצינו במשה רביא מהימנא ואהרן כהנא קדישא [עיין שמות י"ב ג', ברש"י]. ובבאה"ט ס"ק ד' ג"כ מביא הדברים, בשינויים קלים.

27 והכפ החיים (ס"ק י"ד) בהעתיקו דברי מהר"י צמח שההדסים הם א' בימין וא' בשמאל וא' באמצע, העיר בקיצור שכ"ה בווהר פרשת תצוה, דף קפ"ו ע"ב. וזה לשון הווהר הקדוש שם. וענף עץ עבות תלתא, ועלין דיליה דא בסטרא דא ודא בסטרא דא וחד דשליט עליהו. ע"כ. אך בבכורי יעקב סי' תרמ"ו ס"ק י"ח הביין שהווהר כאן קאי על כל הדס והדס שהעלין שלו הם אחד אחד ואחד מכאן והשלישי על גביהם. [ע"ש שמפרש עפ"ז מאי דאיתא בש"ע שם בס"ח, שיש מפרשים שאפילו אם מהג' שבחד קינא יבשו שנים ולא נשאר כי אם אחד לח כשר, והוא שיהי העלה שהוא מורכב על שניהם.] וכ"ה בקצה המטה על המטה אפרים סי' תרכ"ה ס"ק כ"א.

28 כמנהגנו מצאתי בשו"ת ישיב משה (מה"ר משה שתרנו, גירבא תרפ"ד) ח"א סי' קמ"ו, וז"ל. וששאלת על אופן נתינת ההדס בלולב. תשובה. כך הוא אופן נתינת הדס, כשהשדרה נגד פניך שים הדס אחד לימין ואחד לשמאל ואחד באמצע נוטה לימין יותר, ושני ערבות תחתיה. וזהו העיקר וכמ"ש האר"י זלה"ה. ע"כ. וכ"ה במנהגי מאיר החיים עמ' רפ"ו. ובפרדס אליעזר (סוכות ח"ב) פ"ז, עמ' צ"ד, שכן נהג הצה"ק מדזיקוב. וכ"ה במנחת אשר, או"ח ח"ג, סי' תרנ"א הכרה ה'. לעומת זאת, עיין בישמח משה פרשת אמור ד"ה ביום הראשון, וז"ל. אף אני אענה חלקי בטעם לקיחת ד' מינים וגם טעם על שהלולב והדס וערבה נאגדים ביחד והאתרוג בפני עצמו, וגם לסדר האר"י זצוק"ל ערבה מצד זה וערבה מצד זה ולולב והדס באמצע וכו'. מנהגי בית אלקי (אות ר"ב) הג' הדסים היו מסודרים אחד מימין ואחד משמאל ואחד באמצע. והב' ערבות היו מונחות אחת מימין ואחת משמאל. אך הערבות היו מבחוץ וההדסים בפנים אצל הלולב ממש. נתיב עם, סי' תרנ"א ס"א. ובספר דברי בניהו ח"כ סי' כ' אות ז', שכן דעת הגר"מ אליהו זצ"ל. שראשי ישיבת פורת, הגר"מ צדקה וגיוסו הגר"י שכניו, ביקרוהו בחג הסוכות וסיפרו שהם נוהגים להניח ההדסים על הערבות, שכן משמע מהכ"ח [היינו מה שהבאנו לקמן באות ד' מתשובת הגאונים, שאסור לערבות לחפות ההדסים, ומביאו הכה"ח בס"ק כ"ה]. והרב אמר להם שא"ז נכון ע"פ קבלה, אלא יש להניח הערבה על ההדס, רק שההדסים יהיו גבוהים יותר.

29 עיין שו"ת דברי בניהו שם, אות ד'.

30 מלשון זה מבואר כהבנת הפמ"ג בדברי האריז"ל שיש ליקח ט' הדסים, עיין לעיל הערה 14. דאי לאו הכי אלא כוונתו שיש בהדסים ג' בדין, אמאי הוצרך לומר בכל אחד ג' בדין. והלא ממילא כן הוא. [אם לא שנאמר שכוונתו היא שיש להקפיד שיהיה בכל הדס לפחות ג' קנים משולשין היטב.]

דזעיר אנפין, הב' בצד שמאל נגד גבורה דז"א, הג' באמצע נגד תפארת דז"א ויהיה נוטה לצד ימין כי התפארת מטה כלפי חסד. ואח"כ תקשרם ביחד נגד השדרה לכלול כולם בתפארת. אח"כ תקשרם עם הלולב הרומז לדעת ויסוד. וצריך שיהא מן הלולב מעט למטה מן ההדס, שזה שלמטה רומז ליסוד.³¹ וגם יצא עכ"פ טפח למעלה, שזה רומז לדעת.³² אח"כ תקח ב' בדי ערבה נגד נצח הוד, ותקשור אחד בימין נגד נצח ואחד בשמאל נגד הוד. וצריך לשים זה שבימין מעט גבוה למעלה מזה שבשמאל, כי נצח הוד הם סוד השחקים השוחקים מ"ן לצדיקים, וגם רומז לשפתיים שהם זה למעלה מזה.³³ והערבות יהיו מעט למטה מן ההדס,³⁴ כי נ"ה הם למטה מחג"ת. הרי נרמז בהם ז' מדות נגד ז' בחינות חסדים, ה' חסדים וב' כוללים, כמו שהתבאר לעיל.

הרי שלך לפניך שיש ענין לעסוק בהדסים לפני הערבות, ואף לקשורם יחד ואח"כ שוב לקשורם עם הלולב בטרם כל עסק בערבות. ואף שטעמו של הדבר כמוס, ואף לא ברור במה ואיך יקשור ההדסים לפני קשירתם עם הלולב, עכ"פ מבואר מזה שאין שום ראיה ממה שגורי האריז"ל הזכירו ההדסים לפני הערבות שיהיו הערבות חוצה להם. אלא שהקדימום כיון שיש ענין לעסוק בהם תחילה, ואח"כ מביא הערבות בין ההדסים ללולב. ודוק. ונראה שהענין בזה הוא כדי שלא רק מקומם באגד יהיה כפי ענינם, אלא שגם בזמן ובכל עסק קשירתם יקדמו לערבות כפי עניניהם, שחג"ת קודם לנ"ה.³⁵ ותו, דמשום שההדס קודם לערבות בפסוק יש לעסוק בו קודם. וכן איתא בספר העיטור בהלכות ציצית, ומסתברא לן בד' מינין שבלולב נמי מצוה להקדים לולב להדס והדס לערבה כסדר הכתוב. והיינו בשעת האגידה, כמו שפירש בשער החדש שם.³⁶

ג. הסתפקות השפתי אברהם

וכבר ישוב על מדוכה זו בעל השפתי אברהם, ומפני הענין נעתיק כאן דבריו במלואם.³⁷ ב"ה, יום ד' נח תרס"ה. כבוד אחי מו"ר הרב הגאון בו"ק חו"פ החסיד המפורסם נ"י עה"י פה"ח כקש"ת מו"ה פינחס אלי' שליט"א, האב"ד דק"ק פילץ יע"א. אחר דרישת שלום תורתו הקדושה. הגם כי עברו ימי סוכות ואין נפקותא בזה, עכ"ז אמרתי לשאול אותך דבר אחד, אולי תזכור בקבלה איך נהג כ"ק דודינו הרה"ק אדמו"ר צוקללה"ה החי' הרי"ם. כי אנכי נוהג תמיד לאגוד הלולב כפי האר"י ז"ל, ההדסים בימין ובשמאל ובאמצע וערבה אחת בשמאל ואחת בימין. אך כפי שנוהגים זה כמה לעשות קיישלעך שני ערבות, הנני מעמיד הקיישליך מההדסים סמוך ללולב, והערבות סמוכים להדסים לצד חוץ. ומאז חיפשתי בספרים לראות אם כתב באיזה מקום אם

31 כן הוא בספר הקדוש בית אהרן (שמחת בית השואבה, דף קמ"ב ע"א, ד"ה כי באמת מהו הענין) וכפי דאיתא לולב צריך להיות למטה וגם למעלה יותר ארוך מכל המינים כי הוא נגד הוא"ו שבשם, להראות כי קדושתו של הבורא ב"ה הוא מרום רום המעלות עד למטה לארץ ולמטה מן הארץ, הכל הוא חיות הבורא ב"ה. ויש להעיר שזהו דלא כמנהג חב"ד. עיין אוצר מנהגי חב"ד (אלול תשרי, עמ' רפ"ה) אות ס"ו, קצותיהם התחתונים של הלולב, ההדסים והערבות מונחים בשווה זה ליד זה, ולא שיבלוט הלולב למטה. [עוד יש להעיר שבסידור מהרי"ק שם לעיל מיניה איתא לאגוד הלולב בערב י"ט. ומנהגנו לאגדו ביו"ט. ועיין בפרדס אליעזר (סוכות ח"ב) פרק ז' (עמ' ק"ו - קי"ג). ואכמל"ב ועוד חזון למועד בעה"י.]

32 עיין סה"ק בית אהרן לסוכות דף קל"ח ע"ב, ד"ה עוד נוכל לומר. וכן הוא בהגהת מהר"י צמח לעיל, כי כבר ידעת הלולב הוא היסוד המושך מן דעת דרך חוט השררה.

33 משמע לכאורה שבהדסים אין נפקותא איזה מהם גבוה. אך יראתי בפצתי שיח להשחיל בעניני קבלה אלו. 34 עיין לעיל הערה 8.

35 וכן מובן הוא לפי המבואר להלן באות ד, שיש להסתיר הרשעים המשולים לערבות, וכדי שלא יהיו הערבות ללא מסך וכפרה מיד מעת אגידתם.

ועיין בספר עץ השדה שהוזכר לעיל בהערה 19, שהבין מדברי סידור מהרי"ק שהערבות הם מבחוץ. ולעד"נ כמו שכתבתי.

36 ספר העיטור, הלכות ציצית, שער א', ובשער החדש ס"ק מ"ג.

37 שו"ת שפתי אברהם להגה"ח רבי אברהם חיים ראובן יחזקיה במה"ר יעקב יוסף ראטענבערג מוואידיסלאוו (ווארשא, תרצ"ה) סי' י"ב, שהוא העתק מכתבו לאחיו הגדול הרה"ק רבי פינחס אליהו מפילץ. ואביהם היה אחיו של הרה"ק בעל חידושי הרי"מ.

ההדסים סמוכים ללולב והערבות סמוכים להם, או שיהיו הערבות סמוכים להלולב והדסים סמוכים להם. ולא מצאתי בשום מקום כתוב בזה, בפרי עץ חיים וכן במגן אברהם ובאחרונים לא מצאתי שום רמז לזה.

והכרעתי מדעתי על פי שכתב בתורה הקדושה כפות תמרים וענף עץ וכו', ההדסים סמוכים ללולב ואח"כ הערבות. וכן ע"פ המד"ר שדורש על ד' כתי ישראל ג"כ, בהדסים ובלולב יש בכל אחד ואחד מעלה, בלולב טעם והדס בריח, משא"כ ערבות אין בהם לא טעם ולא ריח. וכן ע"פ המד"ר הרמזים לאבות, אברהם יצחק יעקב יוסף, וכן לאמהות, הכל נראה שהדסים סמוכים ללולב.³⁸ אמנם לפי מה שמבואר בפרי עץ חיים ובשער הכוונות ומהר"ח וויטאל וכן מבואר ביה"ר ובספה"ק, כי הג' הדסים רומזים לספירות הקדושים חג"ת וערבות לנצח והוד ולולב ליסוד, היה נראה שהערבות צריכות להיות סמוכים ללולב כמבואר לכל רואה.³⁹ ומה שהדס אמצעי סמוך ללולב הוא כי גוף וברית חד הוא. וכן לפי המבואר זה הענין עצמו בתיקוני זוהר ובפרי ע"ח, רומזים ההדסים בכ' כנפי עיינין ועינא וערבות לשפתיים ולולב בסוד הלשון, ג"כ צריכים להיות הערבות סמוכים ללולב. אעפ"כ, יען שעל פי פשיטות כנ"ל מתורה הקדושה סמוך לולב להדסים וממדרשים כנ"ל, ומה שהוא על פי סוד מי בא בסוד ה', ובפרי ע"ח לא מצאתי שיהיה בזה קפידא, על כן נהגתי תמיד כנ"ל שיהיו ההדסים סמוכים ללולב.

אך בסוכות זה ראיתי בפייט ליום א' המתחיל אקחה פרי עץ הדר, נאמר שם וז"ל אשר פאר ערבות כו' קצובות בדי שתיים כמו עפיפות שתיים ומוצעות בינתיים. וכמ"ש המטה לוי בפירוש, כמו שנמצא בשרפי הקודש כו' כך יהיה הערבה ממוצעת בין הדס ולולב כו', ע"ש.⁴⁰ והגם שבעל מטה אינני יודע מי הוא,⁴¹ אמנם אדע כי פירושו מלוקט מראב"ן ומגדולי הראשונים ואחרונים. גם לעת עתה אין לי פירוש אחר בהפייט. גם לפי פירושו ע"כ יהיה מוכרח כפי' האר"י ז"ל, שעכ"פ יהיו ההדסים א' בימין וא' בשמאל וא' באמצע והערבות א' בימין וא' בשמאל, יוכל להיות שהערבות יהיו ממוצעות בין הלולב וההדסים. משא"כ לפי מה שהביא המגן אברהם בשם מטה משה וכן הוא מנהג האשכנזים, לאגוד ההדסים בימין והערבות בשמאל, אדרבה הלולב ממוצע בין ההדסים והערבות. ובא"ר (סי' תר"ן) כתב שלא ראה נוהג כדברי האר"י ז"ל, והלא איך יחלוקו על הפייט במקום שאינו מבואר דלא כוותיה.⁴² על כן לא רציתי לשנות מנהגי, אך אמרתי להמתין שתמחול לצוות להשיב לי איך אתה נוהג בזה ומה שראית מדודינו אדמו"ר האלקי זצוקללה"ה. והנה על סדרן בתורה הקדושה הקשה בפע"ח לר"י המערבי,⁴³ אך לא נמצא שם בדרוש ההוא תירוץ לקושייתו. ואולי המבין מה שכתב יש ג"כ תירוץ. אברהם חיים ראובן בהרב מורי"י ז"ל.

ע"כ דברי השפתי אברהם. ומבואר שדעתו נוטה מכמה טעמים לאגוד הערבות מבפנים, אלא שאעפ"כ לא מלאו ליבו לשנות ממנהגו על פי פשטות הדברים עד לבירור העניין. ולא נודע לנו תשובת אחיו אליו, או איך שנהג בעצמו בשנים שלאחר מכן, וחבל על דאבדין. אך נחזי אנן, דכיון שכל עיקר סדר אגידה זה וענינו הם על פי קבלת האריז"ל, מסתברא ליזיל בזה בתר טעמי הקבלה. ובעה"י עוד יתבאר לפנינו כמה טעמים למנהגינו.

38 המדרש הראשון הוא בויקרא רבה, אמור, פ"ל אות י"ב [ועיין לשונו להלן באות ד] והשני באות י' שם.

39 עיין להלן סוף אות ד', הדיינו שבמנהגנו הספירות הם כסדרן, משא"כ אם הערבות מבחין.

40 עיין הערה 19, שיש ראייה למנהגנו מעוד שני פיוטים.

41 נדפס לראשונה במחזור קרבן אהרן בסלאוויטא בשנת תקפ"ג, והיה מקושר להרה"ק מברדיטשוב זיע"א.

42 נראה כוונתו בזה להסביר מדוע לא שינה מנהגו לעומת הראיה מן הפייט. דאם איתא כפירוש המטה לוי שמוכח בפיוט כהאריז"ל, לא יתכן שהאשכנזים לא היו נוהגים כן. ודוק.

43 בפרי עץ חיים, שער הלולב פרק ג', ד"ה להר"ר יוסף מערבי, הקשה כן יחד עם עוד קושיות, וז"ל. והנה לפ"ז הכתוב לא מנאן לא מלמעלה למטה ולא מלמטה למעלה. שהיה לו להתחיל ענף עץ עבות שרומז לחג"ת ואח"כ ערבי נחל שהם נ"ה. או יתחיל באתרוג ואח"כ הלולב כסדר, ויגמור הסדר ויאמר ערבי נחל קודם עץ עבות.

ד. טעמי מנהגנו

וזה יצא ראשונה, על פי המדרש של ד' כיתות שבישראל, שממנו מביא השפתי אברהם ראייה לאורך גיסא. וז"ל המדרש. ד"א, פרי עץ הדר אלו ישראל. מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים. כפות תמרים אלו ישראל. מה התמרה הזו יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים. וענף עץ עבות אלו ישראל. מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה.⁴⁴ וערבי נחל אלו ישראל. מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. ומה הקב"ה עושה להם. לאבדן אי אפשר, אלא אמר הקב"ה יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו. ואם עשיתם כך, אותה שעה אני מתעלה, הה"ד הבונה בשמים מעלותיו. ואימתי הוא מתעלה, כשהן עשויין אגודה אחת, שנאמר ואגודתו על ארץ יסדה. לפיכך משה מזהיר לישראל, ולקחתם לכם ביום הראשון.⁴⁵

והנה על פי מדרש זה מובן היטב שהערבות שהם הרשעים ואלה שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים וצריכים לכפרה, יוסתרו בין ההדסים והלולב שהם עמך כולם צדיקים, ולא יעמדו חוצה ללא מגן וצינה מפני המקטרגים. והיינו גופא כפרתם, במה שהם מתבטלים ונכנעים ומעורבים בתוך הצדיקים ועמך ישראל, המכלים כל צר ומשטין מעליהם. וכן איתא בגמרא שהצדיקים נקראו הדסים, ובתיקוני זוהר הקדוש שהערבות הם הרשעים,⁴⁶ ובודאי יש להצדיקים להגן ולחפות על הרשעים ולא להיפך.

והכי נמי כן הוא לפי דברי הרדב"ז דלעיל באות א' שההדסים הם החסדים ואילו הערבות הם הדינים, ולכן חובטים אותם בהושענא רבא ואין להוסיף עליהם וגם אינו מחליפם, דכל כמה דמכמשא עדיף טפי. ושלעולם יש להגביה ולהגביר את החסדים על הדינים כדי להמתיקם ולהרכיב את החסד על הדין. דודאי עדיף טפי שהערבות יוסתרו ויתמתקו בין ההדסים ללולב, ולא יעמדו לבדם, גם מטעם זה.⁴⁷

וכן איתא להדיא בתשובת הגאונים שאין להגביה ערבה על ההדס ולא לחפותו בו, והמגביהו והמחפיהו בה עובר על דברי חכמים ומסתכן בעצמו. ע"כ.⁴⁸ והרי אם הערבות מבחוץ הם מחפות על ההדסים.⁴⁹ וזה סמך למנהגנו, שאין להערבות לחפות ההדסים כלל. ומכלל לאו אתה

44 בפירוש מהר"ו שם מציין שבפיוט ליום א' דסוכות הוא להיפך שהלולב שיש בו טעם הוא כנגד אלו שיש בהם מעשים טובים וההדסים שיש בהם ריח הם כנגד בעלי תורה. [עיין לשון הפיוט לעיל הערה 19]. ומביא ראייה להמדרש מהפסוק הריחו ביראת ה' (ישעיהו, י"א ג') שהיראה והמעשים טובים מכונים בריח, ואילו תורה נמשלה ללחם ויין שיש בהם טעם.

45 נראה שכוונת המדרש במה שסיים לפיכך משה מזהיר לישראל ולקחתם לכם ביום הראשון, דתיבת לכם קא דריש. כלומר, שבאמצעות מצות ארבעת המינים הם לוקחים את עצמם, ועושין בעצמם לקיחה תמה של שלימות, כפרה ותיקון. ודוק. וכעין זה הוא בעץ יוסף שם, ד"ה לפיכך משה מזהיר לישראל וכו', דריש לכם דומה לכם, שלקיחה זו לדמיון לכם שתהיו נאגדים יחדיו.

46 מגילה דף י"ג ע"א, ולמה נקרא שמה הדסה על שם הצדיקים שנקראו הדסים, וכן הוא אומר (זכריה, א' ח') והוא עומד בין ההדסים. ובסנהדרין דף צ"ג ע"א, ביקש הקב"ה להפוך את העולם כולו לדס, כיון שנסתכל בחנניה מישאל ועזריה נתקרה דעתו שנאמר והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה, ואין הדסים אלא צדיקים שנאמר (אסתר, ב' ז') ויהי אומן את הדסה.

תיקוני זוהר, תיקון כ"א, דף נ"ו ע"ב, אתרוג דמי לצדיקא והדס לכינונים וערבה לרשעים. [נוע"ע בשארית ישראל להרה"ק רבי ישראל דב בער מווילעדינק, בשער השובבי"ם סוף דרוש ג' ד"ה וזה אלה תולדות נח. [נותורף דבריו בקיצור, שאעל"ה בתמר היינו אתרוג ערבה לולב הדס, שבכח הצדיקים הגדולים אף הרשעים יכולים לעלות כל המדרגות, אך אצל נח שהיה מקטני אמנה היה רק אל"ה כי לא האמין שבכח הצדיקים לתקן ולהעלות אף לרשעים]. 47 אף שהרדב"ז לשיטתו שההדסים כולם חסדים, ודוק. ונראה עוד שמה שהערבות הם הדינים ומה שהם כנגד הרשעים, הם בעומדם דברים אחדים.

גם שומע הן, שטוב ויפה שההדסים יחפו את הערבות, כדי להסתירם ולכפר עליהם. וכן מצאתי במנהגי חב"ד, שמשתדלים שהערבות לא ייראו כל כך.⁵⁰ ואפ"ל דמנהג המקובלים להרבות בהדסים יש בו ג"כ ענין זה של הסתרת הערבות. וכעין זה איתא במנהגי מה"ר שלום מנוישטט, וז"ל. המיימוני כתב שנוי מצוה מה שמוסיפין בהדס אבל שאר מינים והיינו כגון ערבה אם הוסיף פסול. ואמר מהר"ש ז"ל הטעם כי ההדס כנגד הצדיקים דכמה שיכול להרבות הוא טוב ביותר, אבל הערבה הוא כנגד הרשעים ולכן כל מה שיכול למעט עדיף טפי.⁵¹ ודוק.

ועל פי זה נראה בעה"י לפרש עומק הפשט בדברי המדרש דלעיל שישראל יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו. שכן מצינו שכפרה היא מלשון כיסוי, כדכתיב בתיבת נח וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר, וכן בכפורת של הארון.⁵² והיינו דקאמר המדרש שיהיו ישראל מכפרין אלו על אלו, דהיינו שיהיו מכסין ומחפין אלו על אלו. שאלו שאין בהם לא טעם ולא ריח כערבה יהיו מתמצעין בין אלו שיש בהם טעם וריח שהם הלולב וההדסים, כדי שהם יכסו ויחפו עליהם.⁵³ וכפרה זו מלשון כיסוי וחיפוי, שהקטנים באגודה אחת עם הגדולים ומתבטלים בפניהם ויש ביניהם שלום ואחוה, הוא הוא המביא לכך שגם מכפרין אלו על אלו מלשון סליחה ומחילה.⁵⁴ ודוק.

עוד נראה לומר בעה"י ע"פ המבואר בדברי האריז"ל ששלושת ההדסים הם כנגד הספירות חסד גבורה ותפארת, ושתי הערבות הם כנגד נצח והוד. והרי אם הערבות מבחוץ אין הספירות במקומן הראוי, שחג"ת הם בין נצח והוד ליסוד. ואילו לפי מנהגו הספירות אתיין כסדרן, שנצח והוד הם בין חג"ת ליסוד. שמלמעלה יש חסד מימין גבורה משמאל ותפארת באמצע ונוטה כלפי חסד, ומתחתיהם יש נצח והוד, ואח"כ הלולב הוא היסוד. והן זו כוונת השפתי אברהם דלעיל במש"כ כי להמבואר שהג' הדסים רומזים לספירות הקדושים חג"ת וערבות לנצח והוד ולולב ליסוד, היה נראה שהערבות צריכות להיות סמוכים ללולב כמבואר לכל רואה.⁵⁵

48 עיין לעיל הערה 4. ומביאו הכה"ח ס"ק כ"ה. ועיין בהערה 28.

ויש לציין שמדברי תשובת הגאונים הללו יש גם סיעתא למנהג האריז"ל, שהרי אם שתי הערבות משמאל הלולב איך הם יכולים לחפות על ההדסים שבימין. והוה סגי ליה למימר שאין להגביה הערבה על ההדס, שהרי זהו עיקר ענינו שם ולא איידי לעיל מינה מחיפוי זה על זה. ומה הוסיף הגאון [רבי שלמה ב"ר שמשון, ע"ש] באומרו או לחפות בו, וכן אח"כ באומרו והמגביהו והמחפיהו. ודוק.

49 ולמנהג הצדיקים שהערבות מבחוץ, עיין הערה 28, איכא למימר דתשובת הגאון איירי דוקא כשמחפים ההדס לגמרי על ידי ריבוי ערבות שבזה נתן חשיבות לערבות ומבזה ההדס כמו כאשר מגביה אותה על ההדס. משא"כ כשהערבה מבחוץ ומחפה קצת על ההדס, ואינו נתון בזה חשיבות לערבה. [אך א"כ יהיה מדברי הגאון ראייה דריבוי ערבות שפיר דמי, כל שאין מחפה בהם את ההדסים. ועיין הערה 10.]

50 אוצר מנהגי חב"ד (אלול תשרי, עמ' רפ"ו) אות ס"ז.

51 הלכות ומנהגי מהר"ש מנוישטט, אות רל"ג. מובא במטה משה ושל"ה הקדוש דלעיל בהערה 7 והערה 12. ועיין הערה 10 והערה 14.

[ובזה א"ש שאף לאחר חזרתו מכך שיש איסור בל תוסיף בערבות עדיין שלל הרמב"ם תוספת ערבות, עיין בפרדס

אליעזר שם, עמ' קס"ו וקס"ז.]

52 בראשית, ר' י"ד. שמות, כ"ה י"ז.

53 וליכא למימר איפכא שהערבות והלולב יחפו על ההדסים, הן מפני שהערבות הם אלה הצריכים לכפרה והן מפני שיש שלשה הדסים ואחד מהם על גב הלולב ולא בין הלולב והערבה.

54 ואף שאין ההדסים יכולים לחפות הערבות אלא מעט והן מבצבצות ונראות היטב מביניהם, נראה ששלושת ההדסים נחשבים כאילו שהם מחוברים יחד כיריעה שלימה, הפרושה ומקיפה מבחוץ על שתי הערבות שמתחתיהם בפנים. ומתחתם מכסה הלולב, והריהם מכוסים משני הצדדים. ודוק. וכן מבואר להלן בענין הספירות, מדברי השפתי אברהם, שכשההדסים מבחוץ הספירות הם כסדרן. והרי שלך לפניך שאזלינן מבחוץ כלפי פנים. ובה א"ש לשון הוזהר דלעיל בהערה 21 שהענפא, דהיינו ההדס, הוא עלאה. ודוק. והוא עלאה גם כיון שיש להגביה ההדסים על הערבות, כדלעיל באות א'. גם אפ"ל שכשאוגדין אותן אפשר לאגוד הערבות קצת מתחת להדסים בהיקף הלולב. ודוק.

55 ולהנהיגם שהערבות מבחוץ, צ"ל שהם עושים כסדר הפסוק מלמטה למעלה, אתרוג, לולב, הדסים וערבות. עיין לעיל הערה 34. [ועיין עוד אות א' והערה 20.]

וכן הוא לפי מה שאמרו המקובלים שארבעת המינים הם כנגד שם הוי"ה, ששלשת ההדסים הם כנגד מילוי יו"ד ושתי הערבות כנגד ה"ה והלולב הוא הו"ו והאתרוג הוא מלכות שהיא ה' אחרונה, וכמו שאנו אומרים ביה"ר שלפני נטילת לולב.⁵⁶ ולפי מנהגנו אתי השם שפיר כסדרו, יו"ד ואח"כ ה"ה ואח"כ ו"ו, משא"כ אם הערבות בחוץ שהיו"ד בין ה"ה לו"ו.

והנה מלבד הראיות למנהגנו שכבר נתבארו,⁵⁷ מצאתי בעה"י ראייה למנהגנו מלשוננו של רבי חיים ויטאל עצמו, שכתב וז"ל.⁵⁸ נמצא כי כל ד' מיני הלולב הם בז"א עצמו הנקרא הוי"ה ואינם בנוקבא כלל. והנה עכ"ז צריך ליטול האתרוג בשמאל כי הנוקבא בשמאל ומשמאל אתיא, אבל יחבר את שניהם יחד כנ"ל. כי הלולב עצמו הוא בחינת היסוד, שהוא נמשך דרך חוט השדרה. וזהו שאמרו בלולב שדומה לחוט השדרה. לכן בתחתית הלולב בסיומו שם הוא חיבור האתרוג עמו בעת הנטילה, במקום שמסתיימין ההדס והערבה והלולב, כי שם הוא בחינת העטרה. ע"כ. ומדכתב ההדס והערבה והלולב משמע דההדסים הם מבחוץ, ומסדר להו מבחוץ כלפי פנים. דאילו להנהגים שהערבות מבחוץ לא הוה ליה למינקט הערבות בין ההדס ללולב.



56 עיין לעיל הערה 43. [וע"ע ב"י וש"ע סעיף י"א, ובריקאנטי פרשת אמור ד"ה ולקחתם לכם, ובפרדס אליעזר (סוכות

ח"ג) פט"ו (עמ' ש"ס - שפ"ג).]

57 עיין לעיל אות ג' ובהערה 19.

58 שער הלולב פרק ב', ד"ה נמצא.

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים

(יד)

פרק כו / ליל יום טוב שני - שמחת תורה

א. תפילת ערבית ליל שמח"ת וסדר ההקפות נהגו רבוה"ק זיע"א לערוך בחצות (א) הלילה.
ב. בתחילת הלילה ערכו סדר הקפות מיוחד לילדי החסידים, וקראו לפנייהם בתורה כמנהג.
הילדים רקדו עם דגלים מעוטרים (ב) בנרות.

א. אמר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א בשמיני עצרת: "...אצל אבותינו היה כל דבר בכונה על כן אין לשנות ממנהגם, וסיים שיש בזה טעם מה שלא הלכו הקפות בשמחת תורה אצל אבי ז"ל קודם חצות כי כל מעשיו היו בכונה..." (ברכת אהרן, עמ' קצ). ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א: "נכנסים הביתה, און מ'מאכט נאכט וכולם הולכים לנוח, כי ילכו להתפלל תפילת ערבית רק בשעה 12 בלילה, כי כך הוא המנהג..." בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, שמח"ת תרפ"ו: "...צוא הקפות אין שוהל איז מען אריין 1 א זייגער..." כך נהג גם מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א בבית מדרשו וחצר קדשו בוויילאמסבורג. ב. האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א מתאר: "בסביבות השעה 8 התעוררתי, הקהל עדיין ישנים, אבל בחצר הקודש – ששון ושמחה. כל ההויף מלא בילדים. רעש גדול. בבית הכנסת העירוני עורכים כבר את ההקפות, ובבית המדרש שבחצר הקודש, גם הולכים כבר לקראת ההקפות..." בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ו: "...9 א זייגער איז דער רבי שיין געווען אויף. זיינען מיר אריין עטליכע און מיא האט גיפראוועט הקפות ביי די קינדערליך זאלין גיזונט זיין..." בפראטיקאל זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "בשעה 8 וחצי עושים הקפות להילדים בבית מרן שליט"א. המנהל המפקח על זה ר' מענדיל סטוחובער. והם רוקדים בכל ההקפות ומזמרים בעצמם, והכל בסדר הכי טוב, בלי שום בלבול, והכל בדרך ארץ. בין הילדים נמצאו ג"כ הבנים החביבים היקרים מר דודיל וישראל שילאוויט. גם אדמו"ר שליט"א רקד עמהם פעם אחת, ואם הבנים שמחה. השי"ת ימלא שמחתם במידה הכי טובה ויתרה. ואחר קוראים בתורה כנהוג ומחלקים להם לעקאך עם ווישנאק..." ג. האורח בחצה"ק סטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א ברשימותיו: "...הילדים עם דגלים מעוטרים בתפוחים ובחתיכות גזר,

(ב) מנהג ישראל קדום. הפר"ח בשו"ת שלו מים חיים (סי' ט) מציין האם מותר לעשות כן ביו"ט. בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד, סד) מציין כי "ראיתי מנהג בתפוצות ישראל שליום שמחת תורה עושים האבות דגלים קטנים מצויירים לבניהם הקטנים וגדולים, וגבאי ביהכ"ס נותנים להילדים נרות שעוה קטנות ודקות, והנערים מדביקים אותם ובשעת הקפות עם ספרי תורה המה הולכים עם דגלים האלה אשר בראשם דולק הנר לכבוד התורה ולשמחתה, ויש לפקפק על זה... ומכל מקום לא רציתי למחות כיון

(א) בשלחן הטהור (קאמרנא, רלה ד) הביא שזמן הלילה הוא "צת דין גמור, זמן שליטת הקליפות, ובעשיית צדקה אז משיג גבולו ושליטתו, ולכן אין להתגרות בהם כלל בלילה ולתת אז צדקה". ומשום כך "וכן בשמחת תורה, דרכי לעשות הקפות אחר חצות הלילה, שלא להתגרות עמהם..." וכ"ה במנהגי קומרנא (תקטז): "בליל שמחת תורה ערכו הקפות בבית מדרשו של רבינו בשעה שתיים עשרה". (במנהגי מהרי"א טירנא: "גם בשמחת תורה קנין המצות אחר תפילת ערבית, ושוהין בהן עד תוך הלילה...").

ג. לפני תפילת ערבית קדשו על הייך, ערכו משתה ושמחה (א) לכבוד היום ולכבוד ההקפות, ורקדו בשירה וזמרה עד לתפילת ערבית.

ומעליהם תחובים נרות...". ברשימות יליד העיר פינסק המתאר את ההקפות בשטיבל הקארלינאי: "...הילדים באו לבית המדרש עם דגליהם המצויירים, שברובם היה נר דולק מסודר בקציהם מלמעלה...". ז. בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ו: "...איך האב זיך ניט גיליגט, גלייך גימאכט קידוש און גינומען טרינקען פאר אלע גוטע ברידער...". ובפראטיקאל משנת תרפ"ז הוא כותב: "...ואחר מנחה היה צאת הכוכבים והלכנו לנוח מעט על שעה אחת, ובשעה 9 ערב התאספנו לבית אחד מאנשי קרלין וקדשנו על יין כל אחד כוס גדול...". ה. בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ו: "...דער גאנצער עולם איז געקומען און מיא האט גיבראכט אפולע משקה און מיא האט גימאכט פאמשיין און מיהאט געטרונקען און געטאנצט עד אין שיעור...". ובפראטיקאל משנת תרפ"ז הוא כותב: "...ואח"כ החמנו הסאמיווארין ושתינו טיי והביא חמשה בקבוקים יי"ש מן תשעים גראד והחמנו עוד סאמיווארין ועשינו פאמש חזק וטוב, וכ"א שתי שלושה כוסות, ונתהוונו כ"א מבוסס וביותר אנכי. בהשיבת אחים זו דברנו הרבה מאנשי אהובים וידידים דא"י. ואחר רקידה גדולה הלכנו בזמר אמר ר' עקיבא ברחוב לבית אדמו"ר שליט"א. אדמו"ר המתין וחכה לביאתינו, ואנכי בפקודתו הכנסתי לפני ולפנים בחדרו של אדמו"ר שליט"א, ונתן לי כוס גדול ליקער, ואמר לי בזה הלשון: טרינק לחיים פאר אלע ירושלימער. והעולם היה גדול מאוד ושתינו ורקדנו עד שעה 1 אחר חצות הלילה...". בפראטיקאל זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "ובשעה 11 קומט זיך צוזאמען דער עולם בבית מרן שליט"א, און מען הויבט אן ווערן פריילאך, והיחידים סגולה נקראים בחצר המלך, ז"א ר' אברהם יצחק [מהורדוק] שליט"א, ר' אהרן מירושלם, ר' פינע [ברעגמאן], ר' עבער [קריוקין], ר' שלמה גערשינביץ, ור' אהרן לעווין שו"ב. במסיבה זו דבר הרבה מהרמב"ם. רבינו שליט"א אמר בשם הרמב"ם, מי שאינו משמח בשמחת בית השואבה הר"ז שוטה וגס רוח. אח"כ אמר דער הייליגער רמב"ם האט אכטונג געגעבן אויף אלע זאכן וויא אזוי מען זאל זאך פירן און עסין און שלאפן און ריידן, כפי שכתב בהלכות דעות, ועכ"ז לא החזיק א"ע לכלום שלא יצא בשום דבר. והפליג לדבר עוד הרבה דברים מהרמב"ם, ומדבריו למדתי שצריך לקבוע שיעור ברמב"ם. דער עולם וואס איז געוועזן אין דיא אויסינווייניגסטע הייזער האבין זיך צוטאנצט גאר שטארק, און מיט דעם אייגענעם ניגון האט זיך אדמו"ר שליט"א אויף גיהובין און גיטאנצט עם ר' אהרן מירושלם. דערנאך האבין אלע מיט גיטאנצט מען האט גיעפינט דיא טירין און מען האט צוזאמען גיטאנצט מיטן עולם עד שעה 1.45 רצוף. אין לבאר לכם מגודל החיות שהרגשנו ברקידה זו קודם ההקפות...". ברשימות יליד העיר פינסק המתאר את ההקפות בשטיבל הקארלינאי: "...לפני ההקפות התאספו במקום המיועד, ושם ישבו שעות אחדות בשירה ובזמרה, בשיחות ובשתיה. שתו תה, יין צימוקים, יין שרף, מיץ דובדבנים, ובסוף הכינו את הפאמש. הוגשו עוגות דבש, פשטידות ועוד. אחר מנוחה קצרה עזבו בזמרה את הבית בדרך לבית המדרש...". ו. כך נהגו בחצה"ק בקארלין, כרשום בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק, שמח"ת תרפ"ו: "...דער רבי איז גיווען זייער פריילאך. ער האט גיטאנצט עם בנו הנחמד והחכם דודיל שליט"א איינטקעגין א האלב שעה.

שבשמחת תורה עושין קידוש קודם תפילת מעריב, משום שבזה הלילה מאחרין תפילת מעריב ומשתהין בה הרבה מחמת ההקפות וא"א להמתין כל כך, ועוד שנהגו להתאסף חברות חברות לשמוח ולשתות יין מחמת שמחת התורה, וע"כ עושין קידוש תיכף משחשיכה...".

שעשו כן לפני גדולי ישראל ולא מיחו בהם, ואולי יש למצוא היתור...", יע"ש. (ג) כתב בלבוש (תרסט): "ליל תשיעי הוא שמחת תורה, ונקרא כן על שם ששמחין בו לעשות משתה ושמחה לסיימה של תורה, שקורין למחר וזאת הברכה...". בספר מטעמים החדש: "טעם שנוהגין

ד. לתפילת ערבית בחצות הלילה, נכנסו אל בית הכנסת עם ניגון מארש מיוחד⁹, לאורם של נרות (ד) דולקים¹⁰.

דער גאנץ עולם האט גיפאטשט. דעם טאנץ איז גיווען וואס צוא זעהן...". וראה לעיל בפראטיקאל משנת תרפ"ז. ב'ברכת אהרן' (עמ' קעח) מביא מה שסיפר מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד בשבת פרשת ואתחנן תרפ"ח "בשם אביו הרה"ק זצ"ל, כי פעם אחת בשמחת תורה היו העולם שמחים מאד, ולא היה אז שום משקה מה לשתות, ושתו מי בוריקעס, ואמר אליהם: ווען איהר זאלט אלע מאל זיין אזוי, וואלט איך גיקאנט אנדערש קוקין אויף אייך...". בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד: "...שלמה נח"ס סיפר שפ"א קודם הקפות בשמחת תורה היו העולם שמחים מאד וטובי לב ורקדו הרבה והוא [מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א] טפח בידיו הק', ואמר להם: "ווען איר זאלט אלע מאל אזוי זיין, וואלט איך אויף אייך אנדערש גיקאנט קוקן...". ובספח"ק בית אהרן: "...בשמיני עצרת אחר הקפות אמר [מרן אדמו"ר הזקן זיע"א]. שמעתי פעם אחת מא"א אדמו"ר [הרא"ש הגדול מסטאלין] זצוק"ל שדיבר קודם הקפות מן הפסוק ובצלעי שמחו ונאספו וכו'. ועוד פעם אחרת אמר מה זאת שמרגלא בפומא דאינשי לומר שאצלינו שמחה כמו בשמחת תורה קודם הקפות. ודיבר בזה הרבה...". ז. ברשימות חסידים: "לפני ההקפות בשמיני עצרת וכן בשמחת תורה קיבל הקארלינער [מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד] בחדרו את בחורי הישיבה, ולא נתן לאף אחד ליכנס, "און האט שיין פארבראכט מיט די בחורים", ואפילו לפיניע המלמד [ברגמן, מחשובי החסידים] לא היה רשות ליכנס אז...". ח. בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ז: "...אחר כך הלכנו לבהכ"ס עם המארש המיוחד לזה...". וכך מתאר האורח בחצה"ק סטאלין: "השעה כבר 10. הרבי נכנס לטבילה. כאשר חזר הרבי, מקדשים על היין, טועמים משהו, ורוקדים. כך רוקדים עד השעה 12. כשהשעון מכריז שהשעה 12, שרים ניגון קבוע (א סקארבאווע ניגון) והולכים לבית הכנסת...". בפראטיקאל זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "...ונשמע קול רינה וישועה באהל צדיק ואח"כ יוצאים ובאים בשמחה לביהכ"ס, ומתפללין ערבית...". ברשימות יליד העיר פינסק המתאר את ההקפות בשטיבל הקארלינאי: "...כשנכנסו לרחוב של בית המדרש פתחו בקול רם בשיר לכת חגיגי, שהמשיכו בו ביתר עוז בחצר בית המדרש ובתוכו...". ט. ברשימות האורח בחצה"ק סטאלין, אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "...מדליקים נרות, ומוליכים את הרבי בינות לנרות עם הניגון, וצועדים לעבר בית הכנסת. קשה מאד להיכנס לבית הכנסת, כל העיר כאן, מנער ועד קטן, מלא מפה לפה. מכריזים: לאזט א וועג! ואז נכנסים לבית הכנסת...". י. ב'מאורות הגדולים' להחסיד ר' אהרן ציילינגאלד ז"ל מביא מה שסיפר מרן אדמו"ר הזקן זיע"א למחותנו הק' הרה"ק רבי אלימלך מגרודזיסק זיע"א בעת סעודת הברית של מרן אור ישראל זיע"א: "ידע מחותני כי את אבי זקני הרה"ק מוה"ר אהרן הגדול הכה אותו על הלחי איש מתנגד ביום שמחת תורה, אשר היה המנהג דשם לירות באבק שריפה, והנה בש"ע באה"ט מיחה בזה המנהג ופסק לאיסור משום חילול יו"ט, והיה שם בביהכ"ס חסיד אחד שירה במפתח עם פולווער לכבוד התורה, וכשראה זאת המתנגד רץ תיכף לקראת א"ז הרה"ק זצוק"ל והכה אותו על הלחי, ואא"ז לא שת לבו לזה, ולא פסק מלשמוח בשמחת תורה, ולעשות ריקודין...". וראה שם

הרה"ק הרש"ב מליובאוויטש זיע"א: "טרם צאתו להקפות הסתדרו התלמידים בשתי שורות והרבי עבר ביניהם, ונורות ומנורות דולקים בידיהם, וכך ליוו אותו...". (אוצר מנהגי חב"ד, לר"י מונדשיין ז"ל, עמ' שסז). ובהמשך (בעמ' שצ) בשם הרה"ק הריי"צ זיע"א: "להקפות אין הולכים, להקפות מוליכים...".

(ד) מנהג בקהילות ישראל להוליך את חתני תורה ובראשית בליל שמחת תורה לאור הנרות. מנהג ארם צובה הוא שבאשמורת הבוקר של שמחת תורה "הולכים לבית חתני התורה ומביאים אותם לבית הכנסת בקול רינה ושיר, ולפניהם כמה אבוקות דולקות". (דרך אר"ץ, עמ' קלח). גם בחצה"ק ליובאוויטש נהגו כן, וברשימות חסידים אצל

ה. כליל שמחת תורה, בתפילת ערבית ובסדר ההקפות, לבש מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מלבוש (ה) לבן הנקרא דעליע"א.

ו. 'אתה הראת' היה אומר אחד מחשובי החסידים³. ההקפות - ככליל שמיני עצרת⁴, ונוספה עליהם השמחה והגילופין⁵.

ז. הורה כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א שמשעה שהתחילו בסדר ההקפות שוב לא יאכלו ולא יסורו הביתה עד אחר ההקפות⁶.

ח. אחר ההקפות אומרים הקאפיטלאך המיוחדים⁷ [על יד הבימה⁸]. אחר כך אומר הש"ץ פסוקי שמע ישראל בנעימת ר"ה⁹, ומזמרים 'על הכל' בניגון הידוע¹⁰.

המשך הסיפור, כנודע. **יא.** כ"ה במנהגיו הק' בסדור בית אהרן: "ובליל שמחת תורה ערבית וגם ההקפות במלבוש לבן העליון הנקרא דעליע"א...". **יב.** ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "...לתפילת ערבית ניגש השוחט הזקן [החסיד ר' מנשה שו"ב רעזניק ז"ל], והרבי מורה לחתנו של הרב לומר אתה הראת...". בפראטיקאל זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "...ומתפללין ערבית. אתה הראת ר' אהרן שו"ב לעוין...". בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ו: "...אתה הראת האט גיזאגט ר' אהרן לוין שו"ב. די הקפות האט מען גיענדיגט 3 אזייגער...". ובפראטיקאל שלו משנת תרפ"ז: "...מעריב אתה הראת לפני התיבה ר' אהרן לעוין שו"ב דקארלין...". אכן ברשימות הרה"ח ר' יוסף שאול הויזמן ז"ל מחצה"ק קארלין בשנת תרצ"ג כתב שמרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד התפלל לפני התיבה אתה הראת וסדר ההקפות. (ברכת אהרן, עמ' רז). **יג.** מנהגי שמיני עצרת – בפרק כה, בקובאו"י גליון קעה, שם באו ענייני ההקפות, הניגונים והפסוקים. יש להוסיף שם בציון יד כי מרן אדמו"ר זיע"א בחצ"ק בויליאמסבורג הורה שבעת שמכבדים תלמידי חכמים בהקפה יכריזום בתואר 'הרבי'. **יד.** בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ז: "...ריקודים בין הקפה להקפה גדלה עד מאוד יען כי כולנו היינו מבוסמים...". בפראטיקאל זקני החסידים בחצה"ק בקארלין: "...ונשמע קול רינה וישועה באהל צדיק ואח"כ יוצאים ובאים בשמחה לביהכ"ס... הקפות כדאמול, אבל השמחה היתה ברוח חדשה וביתר שאת ומעלין בקודש. בכל השלשה פעמים [שמע"צ ושי"ת] שהלכנו בהקפות לא אמרנו שום פסוק ויה"ר [הנדפסים בסידורים], כי הזמן קצר והמלאכה מרובה...". ברשימות יליד העיר פינסק המתאר את ההקפות בשטיבל הקארלינאי: "...בין תפילת שמונה עשרה ואתה הראת שוב יצאו במחול... אחריו התפללו אתה הראת וערכו את ההקפות כדאמול...". **טו.** ברשימות חסידים ממרן אדמו"ר זיע"א בחצר קדשו בויליאמסבורג שבארה"ב: "...משותחילו ההקפות הקפיד אדמו"ר זצ"ל שלא יאכלו באמצע ההקפות, כמו כן לא רצה אדמו"ר זצ"ל שילכו באמצע ההקפות הביתה...". **טז.** במנהגי מרן אדמו"ר בסדור בית אהרן: "...בשמיני עצרת ובשמחת תורה אחר ההקפות אמר בתהלים קאפיטל מ"ה למנצח על שושנים וקפיטאל י"ט השמים מספרים ובשיר השירים מה דודך מדוד כו' עד זה דודי וזה רעי בנות ירושלים...". וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין נכתב שכליל שמח"ת אמרו הקאפיטלאך לאחר קריאת התורה. ואולי אין הדברים מדויקים. **יז.** מרן אדמו"ר זיע"א, בחצר קדשו בחיפה, נעמד על יד הבימה לאמירת הקאפיטלאך. **יח.** בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רכט: "הש"ץ אומר שמע ישראל וכו'".

להתעלות ולהשתוות להמלאכים שנוכל לעמוד עמם מעורב ביחד, וע"כ אנו לובשים לבנים כמו המלאכים, ובעת ההקפות בא השי"ת וכל פמליא דיליה לעולם הזה לשמוע ההקפות עם הזמירות והריקודין של ישראל... וע"כ אנו לובשים לבנים...".

(ה) בקונטרס 'סדר הקפות' מבית מדרשו של הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א, כתב: "אדמו"ר זצוק"ל היה לובש את הקאפיטל הלבן עם החגורה והמצנפת הלבנה אל ההקפות, כמו שהיה לובש ביום הכפורים וכליל פסח. ואמר כי ביה"כ אנחנו מתאמצים

ט. קראו (י) בתורה את כל הברכות הכתובות בספר התורה², ועלו לתורה נערים (י) בני י"ג שנה^{3א} - כל הנערים^{3ב}.

י. אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א קראו לתורה שבעה (ח) קרואים^{3ב}.

בנוסח של ר"ה ויו"כ והו"ר – קדוש ונורא שמו...". וכ"ה ברשימות מנהגי חסידים בארה"ב. וכך נקבע בסדור בית אהרן וישראל. **יט.** בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין, שמח"ת תרפ"ו: "אח"כ אומרים שמע ישראל, גדלו, ומזמרים על הכל...". וכן בשנת תרפ"ז: "...קודם קרה"ת על הכל שררנו". ניגון זה מושר עד היום, והוא מתקופת מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רכט: ושרים על הכל. וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל. **כ.** במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א: "...וקרא לפניהם כל הברכות מהתורה מן פרו ורבו עד סוף וזאת הברכה...". **כא.** במנהגי מרן אדמו"ר זיע"א: "בליל שמחת תורה היה קורא להספר תורה להנערים בחורים מייג שנים...". ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "...ההקפות נמשכו עד השעה 1.30. משאירים ספר תורה אחד מחוץ לארון הקודש, אומרים שמע ישראל. החשמל כבה. מתחילים לקרוא את הילדים הקטנים לספר התורה...". בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "קריאת התורה דוקא ילדים ולא זקנים...". **כב.** בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק קארלין: "...אחר הקפות קריאת התורה כל הנערים...". ברשימות יליד העיר פניסק המתאר את ההקפות בשטיבל הקארלינאי: "...כל הילדים, לרבות תינוקות על זרועות הוריהם, נקראו לעלות לתורה חבורות חבורות, והקריאה נמשכה שעות...". בסדור בית אהרן וישראל (תשי"ב): "בליל שמחת תורה קוראים לתורה את כל הנערים...". ובסבאו"י תשד"מ: "וקורין בתורה ג' קרואים כהן לוי וישראל עם כל הנערים...". **כג.** ברשימות הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "קריאה לליל שמחת תורה, היה [מרן אדמו"ר זיע"א] קורא לעלות הנערים ביחד לשבעה קרואים חלוקים... והיה עושה לכולם [בכל עליה ועליה] מי שברך אחד לכולם בשם יקרא...". **כד.** סדר הקריאה אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א מפורש בפנקס רשימותיו של נכדו חורגו הרה"ק הר"מ מקאזיניץ זיע"א: "... לכהנים מן ויברך אותם א' לאמר פרו ורבו ומלאו את הארץ אהמ"ו בימים וגו', עד לעשות. ללויים בפרשת תולדות, כנראה מויאמר אתה זה בני וגו', עד ברוך יהיה, וגם וא"ש יברך אותך, עד לאברהם. לשלישים בפרשת ויחי, כנראה מן ויאמר ישראל ראה פניך וגו', המלאך הגואל וגו', עד בקרב הארץ, וכמדומה לי שלאחי [מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א] קרא עד מִקְלָב. לרביעיים, כנראה יהודא אתה יודוך וגו', עד לישועתך קויתי. לחמישיים בפרשת נשא, ברכת כהנים. לשישיים בפרשת בלק, כנראה מן וירא בלעם וגו', מה טובו וגו', עד וישראל עושה חיל. לשביעיים, וללוי אמר, עד ואתה על במותיך תדרוך. ולאחי יחי' [מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א] קרא שלישי וגם שביעי בשנת תרל"ב כשהיה בן

(ז) כפי הנראה קראו לעלות לתורה נערים בני י"ג שהגיעו למצוות, ואתם יחד עלו כל הקטנים מהם ואף תינוקות שאין יודעים לברך.

(ח) ב'מנהג אבותינו בידינו' מציין שני מקורות למנהג שבעה קרואים בליל שמח"ת: בהנהגות בית הכנסת דק"ק אשכנזים באמשטרדם. ובמנהגי בית המדרש הישן בברלין (ביבערפעלד, ברלין תרצ"ז).

(ט) בשערי אפרים הנזכר לעיל כתב: כגון ויכולו, או המלאך הגואל, או ברכת כהנים ופסוקים אחרים של ברכה. בבכורי יעקב (תרסט) מציין: פרשת ויתן לך, פרשת שירה ופרשת מה טובו. ויש שנהגו לקרוא ג' גברי בפרשת וזאת הברכה (קצוש"ע).

(ו) קריאת התורה בליל שמח"ת מוזכרת ברמ"א (תרסט, א): "ובלילה קורים בס"ת הנדרים שבתורה, וכל מקום לפי מנהגו...". והוזכר מנהג זה גם בלבוש. בשערי אפרים (ח, נז) כתב: "ויש נוהגין לקרות בליל שמח"ת הנדרים שבתורה, כגון פ' ויכולו או המלאך הגואל, או ברכת כהנים ופסוקים אחרים של ברכה, ויש נוהגין לקרות חמשה אנשים בפ' וזאת הברכה בלילה כמו ביום, ואף על פי שאין זמן קריאת התורה בלילה, עושין כן לשמחת תורה מצוה, וכל מקום יעשה כפי מנהגם...". בכל עניני קריאת התורה בליל שמח"ת האריך הרה"ג ר' גדליה אבערלאנדער שליט"א בספרו מנהג אבותינו בידינו, מועדים, חלק א', והיה לנו לעיניי.

יא. סדר הקריאה לליל שמחת תורה - מנהגים (ט) היו בו. סדרים מסויימים נמסרו ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א^{כז}, מחצרות הקודש^{כח} בקארלין^{כט} ובסטאלין^ל, ומנהג החסידים^{לא} בארץ (י) הקודש^{לב}.

שלוש שנים...". **כה.** הרב החסיד רבי אפרים אהרן פריינקל ז"ל מקיוב מביא את הסדר דלהלן: "...ליל בליל ש"ת מתחילין לקרות מן ויאמר א' נעשה אדם עד ברא א' לעשות. נח, מן ויברך א' עד ורבו בה. לך, מן ויהי אברהם בן תשעים כו' ומלכים ממך יצאו. תולדות, ויאמר אתה זה בני עד ומברכך ברוך. ואח"כ מאל שדי יברך אותך עד אשר נתן א' לאברהם. וישלח, וירא א' אל יעקב עד ומלכים מחלצין יצאו. ויחי, ויברך את יוסף עד וידגו לרוב כו' בן פורת יוסף עד נזיר אחיו. נשא, ברכת כהנים. בלק, וישא משלו של מה טובו עד אורריך ארור. וישא משלו של אראנו ולא עתה עד עושה חיל. תבוא, והיה אם שמוע עד ברוך אתה בצאתך. ונוהגים להקרות דוקא קטנים מן י"ג שנה ואם אין קטנים יקראו לגדולים...". סדר זה מובא גם במנהגי קארלין שבדברי אהרן, עמ' רכט. **כו.** סדר הקריאה בסטאלין מובא ב'הוספות ושינויים במנהגי קארלין' בתוך דברי אהרן, עמ' רלה: "בליל שמחת תורה נוהגים להקרות דוקא בני י"ג שנה, ואם אין קטנים יקראו לגדולים. והיו שנים שהיו קורים בסטאלין על סדר ברכות מבראשית עד פנחס, בערך עשרים ברכות: מן בראשית עד לעשות. נח, ויברך אלקים עד ורבו בה. מן לך לך, עד משפחות האדמה. לך לך, ומלכי צדק עד מעשר מכל. לך לך, ויהי אברם עד ממך יצאו. וירא, וד' פקד את שרה עד הגמל את יצחק. וירא, ויקרא מלאך עד סוף סדרה. תולדות, ויגש וישק עד ומברכך ברוך. תולדות, ויקרא יצחק עד נתן אלקים לאברהם. וישלח, וירא אלקים ליעקב עד מחלצין יצאו. ויחי, וישלח ישראל עד בקרב הארץ. ויחי, ברכות השבטים. יתרו, עשרת הדברות. משפטים, הנה אנכי שולח עד מחלה מקרבך. אחרי, והשורף אותם עד תטהרו. אמור, מה שקוראים בסוכות. נשא, ברכות כהנים ופרשת נשיאים. בעלותך, ויאמר משה לחובב עד ובנחה יאמר. בלק, וישא משלו נאום שומע עד משכנותיך ישראל. פנחס, מה שקוראים ברגלים...". **כז.** סדר הקריאה שרשם האורח בחצה"ק בסטאלין אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד: "קוראים מבראשית עד ויכולו, לאחר מכן פסוקים בפרשת תולדות, ואחריהם ברכת אפרים בפרשת ויחי, פסוקים מפרשת נשא, פסוקים מפרשת האזינו, ופסוקים מפרשת וזאת הברכה...". **כח.** הרה"ח רבי פייבל אוירבך ז"ל מעיה"ק צפת"ו, בסדור בית אהרן וישראל (תשי"ב): "בליל שמחת תורה קוראים לתורה את כל הנערים, וקורים בתורה. כהן מתחילים בבראשית פסוק כ"ב ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו [ובדברי אהרן, הגהות על סדור באו"י: "...מתחילים מויאמר א' נעשה אדם וכו' עד לעשות, שעיקר הברכות הם בפסוקים אלו..."] עד פסוק כ"ח זכר ונקבה ברא אותם [ובסבאו"י תשד"מ - וכן קוראים כיום: עד פרק ב' פסוק ג': אשר ברא א' לעשות]. אחר כך בפרשת תולדות פסוק כ"ד ויאמר אתה זה בני עשו עד פסוק כ"ט ומברכך ברוך. לוי מתחילים ויחי פסוק י"א ויאמר ישראל אל יוסף עד פסוק טז וידגו לרוב בקרב הארץ. אחר כך בפרשת ויחי פסוק כ"ב בן פורת יוסף עד פסוק כ"ח איש אשר כברכתו בך אותם [ובסבאו"י תשד"מ: עד פסוק כ"ו ולקדוד נזיר אחיו]. שלישי קוראים בפרשת נשא מפסוק כ"ב מברכת כהנים עד ואני אברכם. אחר כך בפרשת בלק מפסוק א' וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל עד שביעי אשר ידבר ה' אותו אדבר. אחר כך בפרשת זאת הברכה מפסוק י"ג וליוסף אמר עד והם אלפי מנשה...". (כנראה היה סדר זה שגור בפי הרב החסיד רבי אלטר שוחט ז"ל כפי שראה בסטאלין). **כט.** בדברי אהרן, עמ' רכט: "בירושלים קוראים לכהן, נעשה אדם עד אשר ברא א' לעשות. לוי, אתה זה בני עד ומברכך

אחרות". בהמשך מובא סדר שם אחר, שקראו לכהן בפרשת תולדות, ללוי - בפרשת ויחי, לישראל - בפרשת בלק. בירושלים קראו לכהן בפרשת בראשית, ללוי - בפרשת תולדות, לישראל - בפרשת ויחי, וסיימו בקריאת המלאך הגואל שחזרה ונשנתה בפי כל הנערים.

(י) הקריאה של אנשי ירושלים היתה מקובלת כסדר הקריאה שנהגו בבית מדרשו של הרה"ק המגיד מקאזיניץ זיע"א. כנראה שהיו גרסאות שונות במנהג הרה"ק מקאזיניץ זיע"א, בספר תפלה למשה על חג הסוכות לבנו ה' הרה"ק רבי משה אליקים בריעה זיע"א כותב שסדר הקריאות "הדפיסוהו בנסחאות

יב. בקריאת כל הנערים פורסים (יא) טלית מעליהם².

יג. אחר הקריאה חוזרים הקהל פסוק (יב) המלאך הגואל אותי וגו' יברך את הנערים, ומברכים ברכה שניה^{3א}.

יד. הגביהו וגללו ספר תורה והיה מרן אדמוה"ז זיע"א נוטלה בידיו הק' ומזמר (יג) 'אשת חיל'^{3ב}. הגבהת הספר - כשהכתב (יד) כלפי העם^{3ב}. (מזמרים טו) 'שישו ושמחו'^{3ד}).

ברוך. ישראל, עם כל הנערים, מוירא ישראל את בני יוסף עד וידגו לרוב בקרב הארץ (יש קוראים מויראמר ישראל אל יוסף ראה פניך)... קריאה זו קראו החסידים בבית המדרש 'בית אהרן' בירושלים העתיקה, וגם החסידים בעיה"ק טבריה ת"ו. בליל שמחת תורה תשט"ו קראו קריאה זו בחצה"ק בחיפה אצל מרן אדמו"ר זיע"א בהסכמת-שעה. ל. מנהג החסידים מימים ימימה. וכן נקבע בסדור בית אהרן וישראל (תשד"ס). וברשימות מנהגים של חסידים בארה"ב: "...ישראל עולה עם כל הנערים תחת חופה של טליתים ואומר הברכות בקול רם ובמתינות כדי שיוכלו הקטנים לברך עמו יחד. אחר שמסיים העולה ברכת שנתן לנו תורת אמת אומר הקהל הפסוק המלאך הגואל ומסירים את החופה...". בבית המדרש העתיק 'בית אהרן' לחסידי קארלין בטבריה ת"ו היו פורסים בערב החג חופת קטיפה מיוחדת שנתלתה בוים הקבועים [עד היום] במרומי התקרה. לא. כ"ה בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רכט: "ובגמר הבעל קורא חוזרים הקהל הפסוק המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים וכו'..." וכ"ה בסדור בית אהרן וישראל: "לאחר הקריאה אומרים הקהל פסוק המלאך הגואל וכו'..." וראה לעיל מרשימות מנהגים בארה"ב. ובמנהגי סדור בית אהרן וישראל: "אחר הקריאה של ישראל עם כל הנערים, לפני הברכה אומרים הקהל פסוק המלאך הגואל וגו' ואחר הברכה אומר הבעל קורא חצי קדיש..." לב. במנהגי מרן אדמוה"ז זיע"א בסדור בית אהרן: "...ואחר הגבה וגלילה נטל הספר תורה בידיו ועמד לפני העמוד וזמר אשת חיל כו', ואחר כך הכניס הספר תורה להארון והלך לביתו לסעודת יום טוב...". ברשימות האורח מחצה"ק בסטאלין: "...אחר ההקפות מסיימים שיר השירים, וקאפיטלאך מ"ה וי"ט בתהילים, ואחר הקריאה מזמרים אשת חיל ועוד איזה ניגון...". בפראטיקאל מחצה"ק בקארלין: "...אחר קריאת התורה – למנצח השמים מספרים, על שושנים, מה דודך, אשת חיל, שישו ושמחו, גוט יום טוב...". ברשימות יליד העיר פינסק המתאר את ההקפות בשטיבל הקארלינאי: "...אחרי קריאת התורה שר הש"ץ, כשספר תורה בידו, ועמו כל הקהל פסוק פסוק אשת חיל...". לג. מנהגי סדור בית אהרן וישראל. וכ"ה ברשימות מנהגים של חסידים בארה"ב. לד. ראה לעיל מפראטיקאל בחצה"ק קארלין וגם משמעות רשימות האורח בחצה"ק סטאלין. וליתא בכתבי המנהגים, ואינו מובא בדברי אהרן

הגואל". ובא"ר (תרסט, טו): "נראה דמברכים קודם ברכה אחרונה שלהם". מאחר וקריאת כל הנערים היתה בלילה - על כן אמרו פסוק זה בליל שמח"ת. (יג) במשמרת שלום (מז, א): "ואחר ד' הקפות אני מנגן אשת חיל וגו' עם הס"ת אשר בידי, כמנהג אבוה"ק...". פרק זה שבמשלי נרמז במדרש (ילקוט שמעוני משלי לא, תתקסד) על התורה: "אשת חיל - זו תורה, ורחוק מפנינים - שהיתה לפני ולפנים וזכה משה והורידה לישראל, ושלל לא יחסר - שלא היה חסר דבר ממנה...". וברש"י (משלי לא, י, בנ"א): "אשת חיל - היא התורה. מי ימצא - אשרי הזוכה למצוא אותה". (יד) באשל אברהם להגה"ק מבובשאטש (תרסה) כתב לתת טעם ל"נוהגים להפך הס"ת בהגבהתה

(יא) פריסת טלית מצאנו בחתן בראשית העולה לתורה ביום שמח"ת. ודנו האחרונים אם מקרי אהל. בתהלה לדוד (שטו, ט) דן: ומה שנוהגין לפרוס טלית בשמח"ת בשעת קריאת חתן בראשית... במה שאוחזין בידיים לא מיקרי אהל אף במתכון לאהל...". אם כי עיקרה של פריסת טלית היא בחתן תורה, היו קהילות שנהגו לפרוס בעת קריאת כל הנערים בליל שמח"ת. (יב) בארחות חיים (סימן יא) הביא את אמירת 'המלאך הגואל' ביום שמח"ת: "בשמחת תורה מרבים לקרות הרבה פעמים עד מעונה, וקורין לכל הנערים ואומר הש"ץ המלאך הגואל...". בלבוש (תרסט) הזכיר אמירת פסוק המלאך הגואל אחר קריאת היום עם כל הנערים: "ומברכים אותם בעל פה פסוק המלאך

טו. היו משוררים אצל רבותינו הקה"ט 'אשת חיל' בניגונים הידועים^{טו}.
 טז. בהכנסת ספר התורה אל ארון הקודש אמרו 'יהללו' ו'מזמור' (טז) לדוד^{טז}.
 יז. לפנות בוקר נטלו ידיים לסעודת החג^{יז}.

המשך מנהגי ירח האיתנים :

יום שמחת תורה, אסרו חג, ההילולא קדישא כ"ו תשרי - במאמרים הבאים בעזה"י



ובסבאו"י. לה. שני ניגונים קדושים היו מושרים על 'אשת חיל'. שניהם עודם מתקופת מרן אדמו"ר זיע"א. הראשון מיוחד רק על 'אשת חיל', והושר בחצה"ק סטאלין, ואצל החסידים בעיה"ק טבריה וכן בארה"ב. ומושר כיום בחצה"ק. הניגון השני הושר גם על 'חדש עלינו' בראשי חדשים. מרן אדמו"ר זיע"א הזכיר ניגון זה בסעודת ראש חודש (ר"ח אלול תש"ז, בחצר קדשו בחיפה) ואמר על הניגון שמזמרים "חדש עלינו", כי אצל אביו – אדמו"ר הר"י מסטאלין זצ"ל – ניגנו את הניגון הזה על "אשת חיל"^{טז}. ניגון זה גם הושר בחצה"ק בקארלין, אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד. בסדור באו"י (תשי"ב): "שוררים אשת חיל בניגון הידוע, ומחזירין הספר תורה ואומרים עלינו וקדיש". בדברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רל: "גוללים הספר תורה, ושרים אשת חיל בניגון הידוע...". לו. הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל מפי זקני החסידים: כל ענייני שמחת תורה, בלילו וביומו, היו אצל מרן אדמו"ר הזקן זיע"א במנין שבע. שבע הקפות, שבעה קרואים ושבעה קולות. (ולהעיר שלעולם לא יחול שמח"ת בחו"ל בשבת) ובספרו דברי אהרן, מנהגי קארלין, עמ' רל: "יהללו, מזמור לדוד, אפילו בחול. ומכניסים הס"ת להיכל...". וכן להלן בעמ' רמ: "יהללו, מזמור לדוד הבו וכו', גם אם חל שמח"ת בחול...". וליתא בסדור באו"י. לז. בפראטיקאל החסיד רבי שלמה פלאטניצער ז"ל מחצה"ק בקארלין, אצל מרן אדמו"ר הרא"א זיע"א הי"ד, שמח"ת תרפ"ו: "...נאך דעם איז דער רבי אוועק צוא זיך, אין דער עולם האט גיגעסן דיא סעודה אליין אין שול. גיבענטשט האבין מיר איז שוין גיווען טאג. מיר האבין זיך גיליגט אביסל אפ רוחען, אויף גישטאנען, גיגינגען אין מקוה...". ובפראטיקאל שנת תרפ"ז: "...הסעודה במהירות כי היה מאוחר מאוד...". ברשימות האורח בחצה"ק בסטאלין, אצל מרן אדמו"ר הר"מ זיע"א הי"ד, שמח"ת תרצ"ה: "רק בשעה 3.30 הולכים לסעודת החג, לאורם של נרות גוועים. מוליכים שוב את הרבי מבית הכנסת עם נרות און מיט דעם סקארבאווע ניגון, אוכלים דגים ומרק, שרים, רוקדים טענציל, וכך הולכים לנוח עייפים מאד...".

(תרסט). גם בסדור אור הישר קידנוב מופיע כן. (טז) כ' הטור (ס"ס רפד) שנוהגים בשבת לומר מזמור הבו לה' כשמחזירין הס"ת מפני שנאמר על מתן תורה, וגם שבע ברכות של שבת ניתקנו כנגד ז' קולות שנאמרו בו. ובשערי אפרים (י, מב) כתב: ונוהגין שלא לומר מזמור לדוד כ"א בשבת או ביו"ט שחל בשבת. ובפתחי שערים כתב: "וקצת צ"ע בחג השבועות שהוא זמן מתן תורה וכן בר"ה שמזכירין בזכרונות זכות קבלת התורה אפשר שיש לומר מזמור לדוד". גם ביום שמחת התורה יש אם כן לומר 'מזמור לדוד', אשר בו שבעה קולות של מתן תורה.

בלילה וביום שמחת תוה"ק, נראה שהוא ע"ד הפוך בה והפוך בה בעת סיומה והתחלתה...". ומבאר שם עוד טעמים למנהג זה. אמנם במהדו"ת (תרסט) כתב שענין הגבחה זו היא רק ביום. בשערי אפרים (י, טז) מזכיר את המנהג "ויש שעושין כן בשמח"ת להעמיד הכתב נגד פני הציבור, לשם שמחה של מצוה...". ומצדד שלא לעשותו.

(טו) בספר המנהגים למהר"א טירנא: "בליל שני הוא שמח"ת... ומזמירין זמירות ואחר עומדין עם כל הס"ת, ואומר ש"צ התקבצו מלאכים ושישו ואשריכם, ובוא יבוא צמח, מכל אחד ב' או ג' חרוזות...". וכ"ה בלבוש

הערות

עוד בענין יחם הרמ"א לפסקי הב"י וקבלת פסקי השו"ע

לכבוד מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

בקובץ קע"ח עמ' ס"א, כתב הגר"י הכהן שבדרון שליט"א שהרמ"א חלק על השו"ע רק בדברים שנהגו אחרת באשכנז, אבל בשאר דברים הוא לא חלק עליו, וכמש"כ הרמ"א בתשובה (סי' מ"ח) לב"י "חלילה להמרות את דברי מכ"ת דמר, וכל החולק עליו כחולק על השכינה". ובקובץ קע"ט עמ' קנ"ז דן עוד בדברי הרמ"א בתשובה שם, ושב והסתייע ממנה לדבריו.

ומיהו אחר בקשת המחילה, לענ"ד הדברים צ"ע. דמצינו בהרבה מקומות שהרמ"א חלק על הב"י הן בסברא והן בביאור הפשט בדברי הראשונים, ולא רק בדברים שבאשכנז נהגו אחרת. ולדוגמא בעלמא אפשר לציין לדברי הרמ"א בהל' ציצית באו"ח סי' י' בדרכי משה סק"ב, וכן שם בסק"ו וברמ"א בסע' י"ב, [וע"ש במשנ"ב סקל"ו ובביאורו ל"ד ה' הואיל מש"כ בפלוגתת הב"י והרמ"א], ולדברי הרמ"א בהל' וסתות ביו"ד סי' קפ"ט בדרכי משה סק"א וברמ"א בסע' י"ג. וע"ע בדרכ"מ יו"ד סי' קפ"ח סק"ג וסק"ד, וביו"ד קצ"א סק"ד וסק"ה, ודי בזה לע"ע.

ואת תשובת הרמ"א הנ"ל צריך לבאר באופן אחר לגמרי. ונראה לעיין בדברים משורשם.

דנהג בשו"ת הרמ"א (בסי' מ"ז) הביא את תשו' הב"י בענין צוואת שכיב מרע לצדקה, והרמ"א (במכתבו לב"י שם) חלק על הב"י וסתר את דבריו, אך בתחילת תשובתו כתב הרמ"א "והנה חלילה להמרות דברי מכ"ת דמר, וכל החולק עליו כחולק על השכינה, ובכן הסכמנו והכרחנו האיש לשלוח מאה זהובים כפי פסק תשובתו דמר, אך דברי התשובה תורה היא וללמוד אני צריך וכו'".

וכבר הביאו שם בבית אהרן וישראל שהקובץ שיעורים (ב"ב אות רע"ד) תמה על דברי הרמ"א הללו מהא דאמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דר"י כי אתי פסקא דדינא ידידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תעקרוניה ולא תגבוניה, דאין לדיין אלא מה שענינו רואות. ופרשב"ם ואל תגמרו לדון מיניה אלא כפי שדעתכם נוטה. והרמב"ן כתב בסהמ"צ (שורש א') "שאם היה חכם וראוי להוראה והורו ב"ד הגדול בדבר להיתר, והוא סבור שטעו בהוראתם אינו רשאי להתיר לעצמו דבר הראוי לו אלא יש עליו לבוא לפנייהם ולומר טענותיו וכו'". וא"כ עכ"פ היה צריך הרמ"א להמתין מלעשות מעשה עד שישמע מהב"י תשובה על דבריו. והוסיף הגרא"ו והקשה מהא דכתב הרא"ש בסנהדרין דאם אין הדיין בר הכי להכריע על הפוסקים אל יאמר אעשה כפלוני הפוסק, ואם עשה כן הוא דין שקר, וא"כ כ"ש אם נראה לו שלא כדברי הפוסק ומ"מ סומך עליו ודאי אסור לעשות כן, וטעמו של הרמ"א צ"ע, עכ"ד.

ועוד תמהו על דברי הרמ"א מדוע פתח וכתב דחלילה לו מלחלוק על הב"י, והרי הרמ"א חלק עליו להלכה ולמעשה במקומות רבים לאין ספור, וכל הדרכי משה על הב"י והמפה על השו"ע הם חיבורים שתכליתם להשיג על הב"י, ומה השתנה נדון זה שחשש הרמ"א מלחלוק. וביותר, דבענין זה גופא פסק הרמ"א בשו"ע (ר"נ סע' א' ובדרכי משה שם) כשיטתו ודלא כב"י.

והגר"י שבדרון שם כתב דבאמת הרמ"א ראה את הב"י כמכריע מוחלט שאין לפסוק כנגדו, ועל כן הוא לא רצה לחלוק עליו בתשובתו הנ"ל. ולכן הוא ביטל את דעתו. וכמו שצריך הדיין הסובר כב"ש לפסוק כב"ה אחר שהוכרע כדעתם. אלא שאחרי שקיבל הרמ"א מהמהר"ם פאדווא שהיה ראש חכמי אשכנז שהדין עמו ושיחזור לשיטתו, לכן מעתה פסק בהגהותיו על השו"ע כהמהר"ם פאדווא ולא

כהב"י, שהרי פוסקי אשכנז פסקו שלא כהב"י. אבל במקום שלא נהגו באשכנז אחרת מהב"י, לא חלק עליו הרמ"א, עכתו"ד.

אמנם לענ"ד אין ליישב כך בשופו"א, דכמו שכבר הבאנו לעיל, הרי הרמ"א לא נמנע מלחלוק על הב"י בסברא או בראיות או על פי הבנה אחרת בדברי הראשונים, והוא כלל לא ראה את הב"י כמכריע שאין לחלוק אחריו, כמבואר בדוכתי טובא.

ומה שבתשובת הרמ"א שם לא רצה לחלוק על הב"י, יש לבאר בכמה אופנים. ראשית י"ל דבגמ' הנ"ל בב"ב (ק"ל:): ממנה הקשה בקובץ שיעורים איתא, "כי אתי פסקא דדינא ידידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי אי אית לי טעמא אמינא לכו ואי לא הדרנא בי". וכתב ע"ז השטמ"ק משמיה דהרא"ה והר"ן דכל זה בפירכא דטועה בדבר משנה, אבל כשנראה להם שהראשון טעה בשיקול הדעת הא קיימא לן דקם דינא ואינו חוזר. כלומר דכשנראה להם שהטעות היא רק בשיקול הדעת, הם יכולים לנהוג כמו הפסק שהגיע לידיהם ואינם צריכים לשאול תחילה את הטעם, משום שבכל אופן הדין לא יחזור, גם אם יתברר שהראשון טעה. וע"ע בש"ך (יו"ד רמ"ב סקנ"ח ובחו"מ סי' כ"ה סק"ד). ולפי זה י"ל דמה שהרמ"א חלק באותו מעשה על הב"י, היתה זו מחלוקת בשיקול הדעת, ודוקא לכן עשה הרמ"א כהב"י, כיון שגם אם יחזור בו הב"י וישתכנע מדברי הרמ"א, מ"מ לא יחזור הדין, דבכל אופן לא תהיה טעות בדבר משנה. וע"כ היה מותר לו לרמ"א לעשות כב"י אף שאינו מבין את שיטתו. וכל מה שהוא שלח לב"י היינו משום שתורה היא ורצה להבין מה היתה דעתו, אך למעשה אין נפק"מ בזה דממילא הדין אינו חוזר. אבל בעלמא, בודאי שהרמ"א חלק על הב"י. והלשונות שכתב הרמ"א "חלילה להמרות דברי מכ"ת דמר, וכל החולק עליו כחולק על השכינה", צ"ל דלשונות של כבוד הן, אך לא דס"ל דלעולם אי אפשר לחלוק על הב"י, דזה לא יתכן כמבואר בדוכתי טובא. [ואדרבה דרך גדולי הפוסקים היא שכל שהם חולקים יותר, כך הם כותבים באופן יותר מכובד, ואכמה"ל].

עוד שמעתי מחכם אחד שליט"א ליישב דאיכא למימר דעובדא זו עליה דנו הב"י והרמ"א, היתה שאלה שהסכימו בה בעלי הדין לשאול מאת הב"י ולנהוג לפי פסיקתו. והסכמה זו מועילה לחייב את הבעלי דינים לנהוג כן, ואף דיין אחר צריך לפסוק למעשה להני בעלי דין ע"פ דעת הדיין הראשון אותו הם קבלו על עצמם, כל עוד לא חוזר בו הראשון באופן שהיה טועה בדבר משנה, ואף אם לדין השני יש קושיות ע"ז. ודפח"ח. [ולפי מהלך זה צ"ל דבב"ב ק"ל. דאתא פסקא דדינא וכו', לא מיירי ששני הצדדים קבלו עליהם דיין מסוים, אלא כמו שפירש הרשב"ם שם דפסקא דדינא היינו "שפסקתיו ומסרתיו לאדם להיות לראיה בידו, אל תקרעוהו לבטל דבריו"].

ועו"ל מטעם אחר מדוע דוקא שם לא רצה הרמ"א לחלוק על הב"י, דהיינו משום שבמעשה עצמו שהורה בו גדול הדור באופן מסוים לפעמים אין ראוי לחכם אחר לחלוק, אף שבכחו לעשות כן, והיינו משום כבוד הרב ושלא יבואו המון העם לפקפק בסמכותו. [ובמקו"א הארכנו דבכמה מקומות מצינו שאפשר להתיר כאלה איסורים משום כבוד הרב]. והכ"נ לא רצה הרמ"א לחלוק על הב"י באותו מעשה. ושאיני הגהותיו של הרמ"א על השו"ע והב"י שלא היה זה על המעשה עצמו שבו הורה הב"י אחרת אלא היה זה פסק הלכה לעתיד למעשים אחרים שיארעו, ובכה"ג ליכא זלזול. וע"ע בדומה לזה בשטמ"ק (בב"ב שם) שהביא מהרא"ה והר"ן דהא דאמרין לאחר מיתה לא מיקרע תקרעוניה, דמיירי בטעות בדבר משנה ואעפ"כ חייב התלמיד בכבוד רבו שלא יסתור את דבריו אע"ג דמדינא חוזר הדין, מ"מ היינו דוקא בההוא פסקא דהכא גופיה, אבל אם בא מעשה אחר בידו אע"פ שהוא שוה לו ממש יכול הוא לדון כמו שנראה בעיניו דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. והכ"נ י"ל בנדו"ד דמשו"ה בההיא עובדא גופיה לא רצה הרמ"א לחלוק על הב"י, אך בדברים אחרים כן. [ושו"ר בדומה לזה בדרשות בית ישי (סי' ט"ו הע' י"א), וע"ש שציין לגמ' בשבועות (מ"ח:), נעקרא להא דרב ושמואל וכו', אלא הבו דלא להוסיף עלה. וביאר דהוי כעין עת לעשות לה' הפרו תורתך, וכברמב"ם פ"ב מממרים ה"ד. ודבר זה הוא מסברא דכבוד חכמים הוא עמוד גדול בדת ובמסורת ולפי הנסיבות יתכן שזלזול בחכם הראשון נפיק מיניה חורבא גדולה לתורה, וכך היה בעובדא דהב"י, שכפי הנראה התשובה היתה ידועה לרבים ואי אפשר היה להתעלם ממנה. ועע"ש כ"ד, ועע"ש בדברי בן המהבר].

ועכ"פ אין ללמוד מההיא עובדא שהרמ"א אף פעם לא חלק על השו"ע ושכל מה שפסק אחרת זה רק בדברים שנהגו אחרת באשכנז, דהתם היה זה ענין מיוחד, וכמשי"נ.

ומש"כ שם בבית אהרן וישראל בסו"ד, דאחר כתיבת השו"ע הוי פסק המחבר דין מוכרע וא"א לפסוק אחרת, גם זה צ"ע, דמפרשי השו"ע, כהט"ז והמג"א, הסמ"ע והש"ך והחלק"מ, הפר"ח, הפרי תואר, הדגמ"ר ועוד, חלקו עליו במקומות רבים לאין מספר, הן מסברא והן על פי ראיות.

וכבר כתב החזו"א (י"ד ק"נ סק"י סוד"ה ומה שהזכירו) "וכן אחר השו"ע אנו נוהגים להורות ע"פ גדולי האחרונים אף נגד השו"ע כמו הש"ך פר"ח הגר"א, וכן אנו סומכים בדינים פריים על אחרונים ז"ל אף נגד השו"ע כגון הנו"ב ועוד, ובכל זה כל הארצות שוין אצלנו וכו'". ועוד כתב החזו"א במקו"א (ח"מ ליקוטים ריש סי' א') "ואף שאנו נוהגים ע"פ השו"ע, מ"מ אנו רגילים לנטות מהשו"ע מחמת שנטו אחרונים ז"ל בראיות נכונות לדעת חכמי דור ודור, ובכל הלכה אנו מוכרחים לעי' בהכרעת אחרונים כי החכמה היא המכריעה בכל, אלא כשהדבר שקול אנו נוטים אחרי מי שגדול וזוה קבלנו הכרעת ב"י והרמ"א". [ועי' בשו"ת חכם צבי סי' ק' ובחזו"א י"ד ק"נ סק"ד]. ובן החפץ חיים בספרו מכתבי החפץ חיים (עמ' 86) כתב שהח"ח "בכלל לא רצה לנגוע בפסקי השו"ע בין להקל בין להחמיר, אם לא במקום שפוסקים רבים מובהקים גמגמו". [וע"ע בספר הזכרון לשמש שם אהל (לגרמ"ש שפירא) עמ' תקס"ו מה שאמר הגרמ"ש בשם הגר"ח מוואלאזין בשם הגר"א, וע"ע בקובץ ישורון (כ"ו עמ' תפ"ט) מכתב מהגר"א זלזניק, ואכהמ"ל].

מרדכי הלוי פטרריונר

תגובת הכותב

כדי לבאר דברי הפוסקים שהבינו את דברי הרמ"א בתשובתו כפשוטם, הנה ידוע ובדוק שאין כלל שלא יהיה לו יוצא מן הכלל, ומ"מ לא נפגם הכלל ונשאר איתן במקומו, כן הוא במחלוקת ב"ש וב"ה ובמחלוקת ואח"כ סתם ובכל כללי הש"ס והפוסקים, והוא משום סיבות שלא גילו לנו, ולא יוכל אדם לומר הואיל וחכמים הוציאו דברים מן הכלל א"כ אעשה כן גם אני, כי הכללים נשארים בתוקפם ובגבורתם.

והנה הרמ"א בהקדמתו כותב שהכלל המנחה אותו בפריסת המפה על השו"ע הוא הכרעת הפסק ע"פ הפוסקים של מדינת אשכנז שהב"י לא הכניסם בחשבון הכרעתו, וסבר שהכרעת הב"י בדברים שפוסקי אשכנז אינם סוברים כן, אינה מתאימה לבני אשכנז, לכן חלק עליו בדברים אלו והכריע אחרת לבני אשכנז, אבל בשאר דברים הכרעת הב"י היא הכרעה גמורה, והוסיף הרמ"א בהקדמה: "כי מעט מזער הוספתי מדעתי", כלומר שישנם דברים היוצאים מן הכלל שבהם חלק על הב"י בהבנת דברי הפוסקים, אבל הכלל נשאר בעקרון, שראה בב"י הכרעה שאין לחלוק עליו, וכזה היה גם בנידון ההוא שלא רצה לחלוק על הב"י עד שמהר"ם פדווה פסק נגדו. (ועי' שו"מ תליתאי ח"ג סי' י"ד שיישב את כל קושיות הרמ"א על הב"י בהוראה זו, ויתכן שהרמ"א עצמו לא ראה בקושיותיו כמוכרחות ממש לדחות על ידן הכרעת הב"י).

ומצאתי בפוסק אחד סיוע לכאורה לדברי הכותב, והוא בקרית מלך רב לבנו של המחנה אפרים בשו"ת ח"א ס"ד שכתב על נידון שאלה ההיא: "ומה שעשה מעשה מור"ם הוא משום כבוד תורה ועשה דכבוד תורה עדיף". וחולק על הפוסקים שהבינוהו כפשוטו שביטל דעתו אל הב"י, אולם הוא מסייג ומבהיר דבריו: "לא קי"ל כמרן כי אם במה שפסק בשו"ע או אפי' בתשובה, אבל במה שנמצא בספר אחר על שמו לא קי"ל כוותיה", דכל שלא העלהו הב"י על הכתב ע"מ להפיצו בישראל לדורות עולם, לא הוי הכרעה והוראה לעם ישראל, וא"כ בדברים שכתב הב"י בשו"ע או בתשובה, גם לדידיה קיבלו הרמ"א כהכרעה גמורה, וגם נידון ההוא, אחרי שנדפס השו"ת של הב"י ונתברר שכן כתבו בתשובה (סי' פ"ג), א"כ דברי הרמ"א הם כפשוטם.

ויש לחזור ולהדגיש שאין שנבאר את דברי הרמ"א, אך כל הנידון אינו נוגע למעשה, אלא הוא נידון היסטורי, איך התייחס הרמ"א לפסקי הב"י, אך זה ברור שלאחר הופעת השו"ע, קיבל עם ישראל אותו כמכריע שאין להרהר ולערער אחריו, והיכי שהרמ"א אינו מגיה קיבלוהו כולם והיכי שמגיה קיבלו הספרדים את הב"י והאשכנזים את הרמ"א.

ובמאמרינו הובא ע"ז למעלה ממאתיים פוסקים המפורסמים מנהיגי האומה הישראלית בכל הדורות ובכל המדינות, ויש עוד כהנה וכהנה, כך שהוא דבר מוסכם כ"כלל" חזק ואיתן, וכמובן שיש דברים יוצאים מן הכלל כנ"ל, וכמו שהביא הכותב מדברי החפץ חיים: "במקום שפוסקים רבים מובהקים גמגמו", והיינו כשיש הסכמה רחבה שמוסכמת מפוסקים רבים מובהקים שאחרי השו"ע להוציא הלכה זו מהכלל, אבל במקום שאין הסכמה כללית לחלוק על השו"ע אין לזוז מהשו"ע, ואין לנטות מהכרעתם.

ומה שהביא הכותב מהא שהט"ז והמג"א וכו' חלקו עליהם, אינו נוגע כלל, שכבר הובא במאמר מדברי הפוסקים כותבי כללי הפסק, שהשו"ע כולל בתוכו גם נושאי כלי השו"ע שנתקבלו בישראל כגמר זיקוק ההכרעה, כמבואר בחו"י ובנתיח"מ ועוד הרבה, וכמו שיש "חתימת הש"ס" כך יש "חתימת השו"ע" ע"י נושאי כליהם, (כ"ה לשון השיבת ציון בן הנודע ביהודה).

אך מה שציין מהפר"ח והנוב"י, הנה אדרבה משם ראייה, שראים איך שחכמי ישראל יצאו כנגדם בתוקף, כי על הפר"ח מובא בשו"ת גינת ורדים יו"ד כלל ג' סי' ג': "וגזרו והחרימו בכל תוקף ובכל אלות הברית על דעת המקום ב"ה שלא יקרא אדם בספר הלז לא קריאת עראי לא קריאת קבע", והובא בשם הגדולים, וגם האוה"ח הק' בהקדמת פרי תואר ביקרו קשות ע"ז, וגם החפץ חיים הזכירו באמרו שכ"ש אנחנו איננו יכולים להעז פנים נגד השו"ע.

וכפי שכבר הבאתי בגליון קע"ח מעמ' ס"א עד עמ' פ"ה, לשונות תקיפים ומבהילים מגדולי הפוסקים מהשורה הראשונה בכל דור ודור של פוסקי עם ישראל, שלא לזוז זיו כלשהו מפסק הבי' והרמ"א, שכך קיבלו עליהם כל ישראל ושכל דבריהם ברוח הקודש, והמורה נגדים הוי טועה בדבר משנה, וצריך סליחה וכפרה, ומהרי"ט אלגזי כותב: "אני מבטיחו שלא יעלה לו לטובה", והמחנה חיים כותב שהשו"ע הוא בכלל תורה שבע"פ שחייבים להאמין שניתנה למשה בסיני כמו המשנה והש"ס, וכ"כ הגה"ק רבי צדוק הכהן ועוד.

וגם על גדול בענקים הגאון בעל שאגת אריה, כותב החיי אדם בחכמת אדם הלכות שחיטה כלל י"ג סכ"ג ובבינת אדם שם אות י' וז"ל: שכן פסק הגאון בעל שאגת אריה, ואני תמה ע"ז הגם "שנניח" שהגאון הנ"ל רב גובריה וליביה כשמעתתיה וראוי לחלוק עם רמ"א, מ"מ אותן שלא שמעו מפיו לענ"ד אין רשאים להקל, ע"כ. ובדרכי תשובה סי' ל"ט ס"ק תקע"ב הביא דכיון שבאו לשיבת וואלוזין ממקומות אחרים, יש לבטל מנהג השאג"א ולחזור לפסק הרמ"א.

ובשו"ת מים חיים לרבי חיים רפפורט סי' י"ח והובא בכמה פוסקים וז"ל: הרי ידוע דרכו של הרב פרי חדש לחלוק על השו"ע בכמה מקומות, ומעולם לא שמענו לפסוק כדבריו אפי' בהפסד מרובה נגד השו"ע ורמ"א וכו' ומה שהביא בשם תשובת הנוב"י בדיני נדה בודאי אין לסמוך עליו נגד השו"ע ורמ"א, ע"כ. וכ"כ הג"ר יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק אה"ע סי' נ"ז דאין להחמיר כהנוב"י נגד השו"ע.

ובמאמר בגליון קע"ח הבאנו לשון תשובת חכמי פרנקפורט, בו כתבו אל הנוב"י בחריפות ותוכחת מגולה, שכל גדולי וחכמי ישראל אינם מסכימים לדרך זו של נטיה מהכרעת השו"ע, ואין לזוז מדברי השו"ע כלל.

ודרכו של הנודע ביהודה מעניין ונפלא ביותר, כי המעיין בזה יראה שכל מה שחולק לפעמים על הבי' והרמ"א הוא רק בגדר של אוריינתא קא מרתחא ליה וליביה אנסיה, אבל לא הפך את זה לשיטה ורגילות לנטות מדבריהם, והרבה פעמים בתשובותיו הוא כותב שחלילה לו לחלוק על הבי' או על הרמ"א.

וז"ל תלמידו בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב סי' ש"ך: "שמעתי ממ"ו הגאון רבן של ישראל נשמתו בג"ע עליון, הנה ברוב השו"ע דעת המחבר להקל והרמ"א מן המחמירים, ולענין מיעוץ ומשמוש בסירכא מוחלפת השיטה, ולואי שחכמי ישראל הסכימו להיפוך, כי רבו המכשולים בעו"ה מקולא זו [של הרמ"א] במיעוץ ומשמוש, מה שאינן בכל הקולות שזכר המחבר, אמנם כן קיבלנו עלינו ועל זרעינו עד עולם במדינת אשכנז ופולין הנמשכים אחר הרמ"א, משה אמת ותורתו אמת ומינה לא תזוע" ע"כ.

הרי כאן דברים נוראים, דאף שהיה הנוב"י כה חרד מקולת הרמ"א, והתאונן ע"ז שרבו המכשולים והלואי שהיו חכמי ישראל מסכימים להיפוך (שבכל הדינים יקל הרמ"א וכאן יחמיר), ואעפ"כ טען שכן קיבלנו עלינו ועל זרעינו את הכרעת הרמ"א ומינה לא תזוע, וא"א להורות להחמיר נגד הרמ"א.

והגאון בעל ברוך טעם בשו"ת עטרת חכמים כבר הרגיש בפליאה זו, וכך כותב באהע"ז סי' כ"ב: לא אכחד תחת לשוני שבעהמח"ס נוב"י אחרי הצעת דברים שחלילה לו לשנות מדברי הד"מ המציא להקל וכו', ע"כ. ומבואר כנ"ל שלא סבר הנוב"י בשיטה שאפשר לחלוק על השו"ע, וכמו שכתב להדיא תלמידו בשמו שאין לזוז מפסק השו"ע והרמ"א, ובמאמר הובא מתשובות תלמידיו שאפי' לצבור שלו הורה הנוב"י שלא לנהוג כמותו אלא כהשו"ע.

וראה בשו"ת שרידי אש ח"א בסוף הנידון על שחיטת כל המפרקת בעוף, שכתב על הגאון בעל צפנת פענח, שכל ישראל רעדו מכח תורתו, וז"ל: "ובריב דברים שהיה לי עמו לפני איזו שנים בדבר חליצת מומר, והוא רצה לחלוק על הרמ"א ועל החת"ס ז"ל, כתבתי לו שאמנם כבודו גדול מאוד בעיני, אבל כבוד הרמ"א וכבוד החת"ס גדול יותר, ומעולם לא נהגו בליטא לקבוע הלכה כמותו, מאחר שמפורסם שהוא הולך בדרכו המיוחדת ואינו נרתע מפני גדולי הפוסקים" ע"כ. (ועי' לשון כזה בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' ס' אות ב' בענין חידושו של החזו"א במעמיד דמעמיד).

וגם הגר"א שכידוע חלק רבות על השו"ע, אולם במשך דורות רבים לא גרם כלל לעם ישראל לנטות מפסקי הבי"ו והרמ"א, וראה בהקדמת ספר פסקי הגר"א לר' צבי הירש מסטאלויץ בשנת תרל"ד, וכך כותב: "לא רבים ישתו ממי תלמודו ואין רבים משתמשים מאורו, לא נדע דבריו וחידושו בלתי אחד מני אלף שוחר טוב יקח לו פנאי לעיין ולהעמיק בדברי מרן הגר"א צדוק"ל".

ובמאמר לחקר תורת הגר"א בישו"ר ח"ה עמ' תרח"צ כותב: "אין רואים המשך ברור ומובהק אצל המסתופפים בצלו לדרכי המיוחדים וכו' יתר על כן, אי אתה מוצא שיעסקו בתורתו, יפרשוהו ויפסקו עפ"י הכרעותיו, אחדים ומעטים הם שבחיבוריהם ניכרת השפעת הגר"א, כגון רבי מנשה מאיליע, רד"ל, מהר"צ חיות ור' יהושע העשיל לוי". [ומהר"צ חיות כותב בשו"ת סי"ב: "וח"ו לנטות ימין ושמאל, כי דברי הש"ע לפני אנשי דורינו תורה חתומה", וכ"כ במנחת קנאות] ובהערה שם כותב: עפ"י בדיקה בפרוייקט השו"ת הממוחשב של ב"א, נזכרו חיבורי הגר"א מעט מאוד בספרי חכמי הדורות והפוסקים הגדולים שלאחריו, פרט לכמה מרבני ליטא הגדולים כהגאונים ר' יצחק אלחנן והנצי"ב שמביאים מדבריו ודנים בהם". [ועי' היטב בשו"ת ושב הכהן סי' פ"ג ובשו"ת באר אברהם להג"ר אברהם אבלי פאסוועלער אב"ד ווילנא, בפתח הבאר אות י', והבן].

וכידוע היו דברים שאפי' בבית מדרשו לא נהגו עפ"י הכרעותיו, ובהסכמה לסידור אזור אליהו כותב הגר"ש דבלצקי דגם תלמידיו לא נהגו כמותו נגד המקובל. ועי' בשו"ת מהר"א צינץ סט"ז.

והגר"ח מוואלווין בחוט המשולש סי"ט כותב על גדולי חכמי ליטא: "והיות כי נפל פחד הטוש"ע על כל המורים ומה נעשה לאחותינו וכו'", כי אף אחד לא הסכים לנטות מפסק השו"ע גם במדינתו של הגר"א.

גם גדולי ליטא הנזכרים לעיל עמדו כחומה בצורה שלא לנטות חלילה מפסקי הבי"ו והרמ"א, וכך כותב הגר"ר יצחק אלחנן בעין יצחק אהע"ז סי' נ"ז על מה שהחמיר הנוב"י עפ"י דברי ראשונים: "כלל מסור בדינו דדעת הפוסקים שלא הובא בשו"ע כלל אף בלשון י"א דלא חיישינן להו כלל".

ובתשובתו שבספר זכרון פחד יצחק סי' מ"ד כותב: "אין שום מקום וכח להתיר זה כלל, וע"ד אשר ידמו איזה מהמבקרים כי רק ע"י מרפסי קראקא נתקבלו ההגהות של רבינו הרמ"א זצ"ל, אוי לאזנים שכך שומעות, ישנם ספרים שנדפסו גם מלפני רבינו הרמ"א, ועכ"ז לא נתקבלו בתורת פוסקים בישראל, ולא כן ההגהות מן רבינו הרמ"א זצ"ל, כל גדולי התורה מזמנו ועד היום ברוב ישראל קיימו וקבלו הגהותיו להלכות קבועות, וע"כ חלילה להטיל ספק ולזלזל בהם ח"ו, כי כבר נתקבלו באמת ובצדקה". [ודברים אומללים הקרובים לדברי המבקרים האלו, כבר נכתבו על מרן הבי"ו באחד מספרי שביעית של זמנינו].

גם הנצי"ב הגן בתקיפות שלא לנטות מפסקי הבי"ו והרמ"א, והנה כמה מלשונותיו בשו"ת משיב דבר: "חלילה לנו לצאת מפסק הרמ"א אע"ג שהוא מוקשה הרבה", "אף שידוע שיש בזה מחלוקת הפוסקים, אין לנו לנטות מפסק השו"ע מאומה, וכל הדברים שהאריך מעכ"ה נ"י אך למותר", "אין בזה מקום להוציא מדקדקים בסוגיא נגד פסק השו"ע", "אין לנו עצה כי אם פסק השו"ע שאין להרהר אחריו". וכן הג"ר חיים עוזר באחיעזר ח"א סי"ג כותב: "להלכה כל ישראל יוצאים ביד רמ"א עפ"י הכרעתו", (ועי' בביאור הגר"א חו"מ סוס"י שנ"ג: "ודברי הרב ה"ה דברים שנאמר למשה בסיני").

ובבית הלוי ח"ג ס"א אות ה' כותב: "היאך יכול להורות נגד ההלכה הקבוע בשו"ע וכו' וחלילה לשום בעל הוראה לפרוץ גדר השו"ע".

וע"ע בחוט המשולש ח"ג מהר"י מואלוזין ס"א, דאין לנהוג כהגר"א נגד הב"י, ובסל"ד דקיבלנו על עצמינו לנהוג כרמ"א ואפי' ס"ס לא הוי, ובספר כל הכתוב לחיים עמוד ק"ס מפי הגר"ח מואלוזין דהשו"ע נתחבר ברוה"ק. (ועי' בדברי הגרמ"ש שפירא שציין הכותב, שהגר"א התיר לנטות משיטת השו"ע רק "בשעת הדחק").

הרי שלך לפניך שכל הדורות הלך עם ישראל בתומתו, במסורת האבות שלא לנטות מפסקי והכרעות השו"ע, לא מעצמם וגם לא עפ"י אחרונים כהפר"ח והנוב"י והגר"א וכדומה ואפי' במקומותיהם, וכמובן שהיו מקרים יוצאים מן הכלל, אך הכלל והעקרון היה תמיד בתוקף שלא לזוז מדבריהם, ובכל הדורות נמנעו מלפסוק ומלהתנהג עפ"י חכמים נגד הב"י והרמ"א, ולכן ברור שמה שציין הכותב לדברי החזו"א, א"א לעשות מהם כלל ולפרשם כפשוטם, כי הכלל הנ"ל חרוט באש שחורה ע"ג אש לבנה במאות ספרי הפוסקים של עם ישראל במשך ד' מאות שנה.

אך זה ברור שמה שבני דורינו נוטלים דין לעצמם לנטות מהשו"ע והפוסקים הקדמונים הוא דבר חמור ביותר, כי דורינו הוא דור יתום המחזיק עצמו לדור דעה נגד הקדמונים, וחדשים לבקרים מכרסמים את השרשים העתיקים ומסורת האבות, וזה (עפ"י נסיון מהעבר) מתחיל באת אשר הקלת החמרת ויסתיים ח"ו באת אשר החמרת הקלתי ואת אשר אסרת התרתי.

והגאון בעל שבט הלוי בח"ג סי' א' קונן על דורינו את הקינה הזאת לאמר, וז"ל: "רבן של ישראל רבינו הרמ"א שזה ארבע מאות שנה נתקבלו פסקיו והלכותיו כהלכות בית הלל אחרי שיצא הבת קול וכו' והדור העני הזה לא קיבל המסורה שלו מפי מעתיקי שמועה אמיתיים, ויש חשש שיטילו דופי ח"ו במנהיגי עולם, ע"כ יצאנו מגדרינו לכבוד תורת משה אמת של הרמ"א ז"ל ולכבוד יסודי הוראה אשר בית ישראל נשען עליהם" ע"כ.

יוחנן הכהן שבדרון

נספח

ע"י בהקדמת החכמת אדם מהדורא ראשונה שצונזרה במהדורות המאוחרות, וכיום נדפס במבוא לחיי אדם המנוקד עמ' 28: "והנה לא נמצא בחיבור זה מדברי מחותני הגאון רשכבה"ג מו' אלי' חסיד, והוא לסיבת כי שמעתי דבת רבים המתרעמים עלי שהשגתי עליו באיזה מקומות בחיבורי חיי אדם. ובלתי ספק שהאנשים המתרעמים לא ידעו דרך הפוסקים שכן דרך תורתנו הקדושה זה בונה וזה סותר והתלמיד חולק על הרב כמו שכתוב בשלחן ערוך. ודרך זה היה נהוג אף בזמן התנאים והאמוראים. ובודאי נחא להגר"א מה שאני מפלפל בדבריו ממי שהוא אומר שפיר קאמר, כדאמר ר' יוחנן על בר לקישא (ב"מ פד.), ולכתוב דבריו אף אם לא יהיו נראים לי זה לא אוכל. ולכן אחזתי במדת השתיקה להסיר תלונתן מעלי והם עתידים ליתן את הדין כי מנעו נחת רוח להגר"א לפלפל בדבריו. והדן אותי לכף זכות ידונו אותו משמים לזכות".

וכתב רבי אלעזר משה הורוביץ אב"ד פינסק בספרו אוהל משה חלק ב' סי' ס"ח: "והנה קנאת אליהו אכלתהו על כי באתי בצ"ע על דבר קדשו של הגר"א ז"ל וכו', ולא אחשוב היות נוחה בזה דעתו של אותו צדיק, אשר האיר עיני העם לחפש בחורין ובסדקין אחר כל הראשונים ז"ל, ולא לשאת פנים נגד האמת לפי ראות העין וכו'. וכן הורונו דרך זה כל קדמונינו זכרם ברוך, והבאים אחר הגר"א ז"ל כבר ח"א (חכמת אדם) שידע עוצם קדושת רבינו ז"ל וגדול תלמיד תלמידו בעל משכנות יעקב וקהלת יעקב ז"ל, וכן שמעת בשם הגר"ח מוואלאזין וכו', והממאנים בזה לא תלמידיו הם, כי לא למדו דרכו רק דרך מנגדנו אשר יעקשו הישרה למען כבוד גדוליהם והוא כבוד המדומה וכו' אנן לא לאסודי אגברא אתינן וכו' רק עלינו לשום יקר כבודם נגד פנינו למשכוני נפשן ליישב דבריהם, ואם סגר הדרך בעדם לא אלך בעקלקלות וכו' ולא עלינו להציע יקר ערכו נגד שאר גאוני תפארת ישראל".

ובימינו חוזרת ההיסטוריה על עצמה וביתר בזיון, עד שאונסים למחברים לשקר בספרם ותליוהו וכתב כתיבתו לאו כתיבה היא.

הנ"ל

אודות ביעור יין משביעית קודמת

בגליון האחרון (ק"פ) הובא 'בירור הלכה' של הרה"ג ד"א זלזניק, שהביא שאלה שהתעוררה על דבר יין שנשאר משביעית קודמת, אחר שקיימו בו מצות ביעור, האם חייב שוב בביעור בכל שביעית שתבא. והנה שאלה זו כבר הוכרעה ע"י תלמידי החזו"א זצ"ל, כפי שכתב הגרי"א דינר (מים חיים פר' חיי שרה) ששאל כן להגר"ק שליט"א והשיב בפשיטות שיש לבער שוב בכל שביעית, והרמ"י שניידר העיד (בפרי חיים) שהגראי"ל הוסיף, ואמר שגם ביוכל בשנה שאחר שמיטה, צריך לבער, וכן לגבי שלש ארצות לביעור, כשכלה לחיה ביהודה וביער, והלך לגליל, חייב לבער שוב בהגיע זמן הביעור בגליל, והרחיבו בזה בנתיבות ההלכה (כרך כב) ומוריה (גליון ניסן), ומעתה יש למצא מקור ההכרעה, וליישב אתבנא דליבא.

הנה במשנה (פ"ט מ"ד) שנינו 'אוכלין על הדופרא', והם פירות שגדלים בשתי עונות בשנה, שביעורם הוא בסוף העונה השניה, וביאר החזו"א (טו סק"ג) שהחידוש הוא שאין אומרים שפרי עונה זו אינו מין פרי של עונה קודמת, ומשמע שהוצרך לחידוש זה משום שנקט שמדובר בשתי העונות הנמשכות זו אחר זו בלא הפסק, והוקשה לו שבאופן זה פשיטא שאין ביעור עד סוף העונה שניה, כי פירות אלו מצויים לחיה בשדה. ולכא' תמוה למה לא ביאר כפשוטו, שמדובר באופן שיש הפסק בין העונות, והחידוש הוא שבסוף העונה הראשונה אי"צ לבער, וזמן הביעור הוא רק אחר השניה, שרק אז נחשב שכלו לחיה. ומוכח שהחזו"א נמנע מביאור זה, כי סבר שבאופן זה צריך לבער בראשונה, ואע"פ שכבר הופקרו בראשונה, חוזר וחל עליהם חיוב ביעור בעונה שניה, ובדרכו הלכו תלמידיו יב"לחט"א.

ועל עצם סברת הגר"ק, כתב הרא"ד שנחלקו האחרונים אם ההפקר מועיל דוקא כשנעשה בעת הביעור, או אף קודם לו, ושאל, א. כיון שחלפה עונת יין זה בשנתו, איך יחול עליו חיוב ביעור בשמיטה הבאה. ב. מי יציל את היין, והרי יין השביעית השניה אינו מאותה עונה של היין הישן, וא"כ יצטרך לבערו בתחילת שביעית. ג. טען שאין לומר שקבעו יום מסוים לביעור כל הפירות.

ברם, תשובה אחת היא לכל השאלות, והיא, שדין ביעור אינו כילוי האיסור, אלא חיוב ממון לישראל, כמבואר ממש"כ מהרי"ט (ח"א מג) בשם הר"ש הזקן, שאע"פ שבפירות נכרי יש קדושת שביעית, מ"מ פטורין מביעור, דמצי למימר אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעוי דינא, ולכא' הרי נכרי אינו חייב באיסורי שביעית, ומוכח שהביעור תלוי בחיוב ממוני, ושרשו הוא חיוב ממון לישראל, ויבואר.

הנה לגבי ביעור נדרשו שני מקראות, א. 'לחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' ודרשו בספרי כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמתך מן הבית, כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית. ב. 'ואכלו אביוני עמך', וממנו למדו שמפקרין ואוכלים אחר הביעור, ואין הפירות נאסרים. ונחלקו תנאים (פ"ט מ"ח) בגדרו, לרבי יהודה עניים אוכלין אחר הביעור, אבל לא עשירים, ואילו רבי יוסי אומר, אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. ולדעת הרמב"ם (שמיטה פ"ז ה"ג) גרסי' 'אין אוכלין', וסברת רבי יוסי שרק קודם הביעור מתקיים 'ואכלו אביוני עמך' בחלוקה לעניים, אך מה שלא חילקו, אסור באכילה לכולם. ואילו הראב"ד נקט שסברת רבי יוסי היא, ש'כלה לחיה מהשדה' היינו שכלה בכל הארץ, ואז צריך לשרוף את מה שבידו, אך 'ואכלו אביוני עמך' משמעו שכאשר אין בעיר, אף שעוד לא כלה לחיה, צריך לחלק ולהפקיר לעניים.

והנה שיטת הרמב"ם (שם ז יג) לגבי מין המתקיים בארץ, שאע"פ שיש לו שביעית ולדמיו שביעית, אין לו ביעור ולא לדמיו שהרי מתקיים בארץ, אלא נהנין וצובעין בו עד ר"ה. והשיגו הראב"ד שדבריו לא כרבי מאיר ולא כחכמים (שביעית ז א), כי חכמים אמרו שהמתקיים בארץ אין לו ביעור וק"ו לדמיו, ויכול להשתמש בהם גם אחר ר"ה, ואילו רבי מאיר סבר שיש לדמיו ביעור בסוף השנה, אך הודה שהפירות עצמם אין להם ביעור כלל, ולמה הגביל הרמב"ם הנאתם עד ר"ה. ולהנ"ל א"ש, כי להרמב"ם אין הביעור והחלוקה תלויים זה בזה, שהרי חיוב הביעור נקבע בעת ש'כלה לחיה בשדה', ואילו החיוב לחלק לעניים מצד 'ואכלו אביוני עמך', הוא דוקא בשביעית, ונקט הרמב"ם שחיוב זה חל גם בפירות שמתקיימים אחר השביעית, כי אף שאפשר לחייבם בביעור אחר שנים רבות, מכל מקום החיוב לקיים 'ואכלו אביוני עמך' חל לעולם בשביעית, או קודם זמן הביעור בשמינית, שאף היא מתקיימת מתבואת

'שלשת השנים', אך באלו שאין להם ביעור בשנות השביעית, ואי אפשר לקבוע להם זמן חלוקה לעניים, ממילא החיוב חל כבר בסוף השביעית.

נמצא שפירות שביעית תרתי איתנייהו בהו, א. חיוב התורה לשמרם בקדושה, והוא מחייב ביעור כשכלו לחיה בשדה. ב. התורה נתנתם למזון עניים בשלשת שנות השביעית, וזמן חלוקתם בשביעית נצרך רק עד עת הביעור, שאז מתחיל יכול חדש, אך אלו שגדלים כמה שנים, לא תתכן בהם חלוקה לעניים בזמן ביעורם, ולכן מקדימים לחלקם בתום שנת השביעית, שהיא בערב ר"ה של שמינית, וכיון שכן הרי שמהות חלוקתם אינה הפקעת בעלות גרידא, אלא שהתורה נתנתם לעניים למזון בשנות השביעית, ואם כן מסתבר שלא ניתנו דוקא לשביעית זו שבה גדלו, אלא שעומדים למזון כל שנת השביעית שתבא, ולפיכך אף שחלפה עונת יין זה בשנתו, אם נותר ממנו עד שביעית הבאה, הרי שוב עומד לחלוקה, ואף שהפקירו וקיים בו ביעור, הרי חיוב החלוקה הוא דין בפני עצמו, והוא עומד בעינו בכל עת שצריך לו בשביעית.

מעתה אין מקום לשאול שהרי יין השביעית השניה אינו מאותה עונה של היין הישן, ויצטרך לבערו בתחילת שביעית, כי היין הנותר משביעית קודמת אינו תלוי בעת שכלה מינו בעונה זו לחיה, אלא בשעה שכבר אינו נצרך לעניים בשביעית, ואמנם לפירות אלו נקבע יום מסוים לביעור כל המינים, וכמבואר ברמב"ם שחיוב ביעורם בערב ר"ה.

והנה סוגית ביעור ארוכה מארץ מדה, וכתבתי רק את הנוגע לשוב הלב בתמיהות הנ"ל, כדי להצדיק מקחם של צדיקים.

בברכת התורה חיים שולביין

הערת המערכת: מש"כ דהחזו"א נמנע מלפרש כפשוטו שיש הפסק בין העונות, המעיין בחזו"א רואה שלא נמנע, אלא כתבו בתוכו ד"ד, וז"ל: נראה דאשמעינן דלא חשיבי כמין אחר "או כפירות שנה אחרת", והוא מפורש ברמב"ם פ"ז ה"ה ובפירוש הרא"ש ומהר"ש סיריליאנו, והוא מוכרח בירושלמי, וגם לפי הוכחתו שהחזו"א סובר שבאופן זה צריך לבער בראשונה, אבל אינו מוכח שחזור ומבער בעונה שניה את פירות עונה ראשונה.

בענין לזכות עירובי חצרות ע"י אשתו

לכבוד הקובץ הנפלא העולה על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן "בית אהרן וישראל"

בדבר מה שהעירו בקובץ האחרון (ק"פ) על פסקו של א"ז בעל המנחת שלמה זצוק"ל זיע"א. בדבר מי שרוצה לזכות ערובי חצירות ואין לו רק את אשתו וא"א לו לזכות על ידי אחר ולהלכה קי"ל בסימן שס"ו דא"א לזכות על ידי אשתו. ונתן הוא ז"ל עצה שיקנה לאשתו את הפת ויהיה שלה לגמרי כדין הנותן מתנה לאשתו דקי"ל באהע"ז סימן פ"ה סעיף ז' דזכותה ואין הבעל אוכל פירות ואח"כ היא תתן לו ויזכה הוא בעד כל מי שצריך לזכות. והעירו על דבריו דהא מבואר דגם הנותן מתנה לאשתו דאין הבעל אוכל פירות מ"מ עדיין לא יצא מרשות הבעל לגמרי א. דפירי פירות שלו. ב. דאם מכרה לאחר מכרה בטל מתקנת אושא. ולפי"ז העירו דנפל פיתא בבירא דהואיל וזה עדיין שלו במקצת אינו יכול לזכות לאחרים דהו"ל כזוכה בשלו לאחרים דאינו יכול רק על ידי אחר. עכ"ד. אמנם נראה פשוט דכוונתו זצוק"ל הוא לפי המבואר בחלקת מחוקק שם ס"ק י"ט ומקורו מהרשב"א ב"ב נ"א ע"ב דאם כשנותן לה מפרש לה שתוכל למכור ולתת לאחרים מהני דכיון שנותן לה יכול ליתן לה לגמרי וגם פירי פירות לא יהיו שלו דהא קי"ל בסימן צ"ב סעיף ח' בקנו מידו לאחר נישואין שלא יאכל פירות ולא פירי פירות מהני עיי"ש. וה"ה כאן שנותן לה בידה אין לך קנו מידו גדול מזה. וכיון שדעתו על מנת שתתן לאחרים על ידו לאחרים ודאי הו"ל כמפרש שתוכל ליתנה לאחר ושלא יהיה לו בזה שום זכות. ואולי לרווחא דמילתא כדאי לומר זאת במפורש. [אמנם מצינו בהגהות הגרע"א בסימן פ"ה שמביא מהמרדכי דאינו יכול לתת לה רק על ידי אחר כנראה שס"ל לאא"ז זצ"ל שלא קי"ל הכי וכמו שהביא הגרע"א עצמו שם שדעת הר"י דמהני וכן הוא מנהג העולם שנותן לאשתו לולב על מנת שתצא בו ביום הראשון ותברך עליו ולא חיישינן לדעת רבינו אלחנן].

בכבוד רב

ישראל אריה אויערבאך – בני ברק

מקור הא דגיד הנשה עתיד להיות מותר

בקובץ קע"ט עמ' קנט העירו מהו המקור של השד"ח שגיה"נ עתיד להיות מותר, וכבר השד"ח ציין שמקורו משו"ת בנין שלמה להגאון ר' שלמה כהן מוילנא בח"א בתחילתו בחי' עה"ת בפרשת וישלח עמ' יח שכתב לחדש כן בדרך לולא דמסתפינא עיי"ש.

יוסף לוי

בני ברק

הערה בענין חלוקת כרטיסים ותלושים לילדים בשבת

יש לעורר על מה שמצוי טובא בארגונים כמו חברת "ההילים" או "אבות ובנים", שיש שאין נותנים הפרס בשבת אלא המשתתף מקבל פתקאות וכרטיסים שונים המעידים על השתתפותו בלימוד וכיו"ב, ועם פתק זה יקבל פרס לאחר השבת או ישתתף באיזה הגרלה לאחר צבירת כמות כרטיסים וכיו"ב או שיוכל עם פתק זה לקנות ספרים בחנות מסוימת, ובפשוטו ודאי דינו כשטרי הדיוטות כשאר צ'ק ופתקאות של זיכויים ותלושי קניה למיניהם שדינם מבואר לאיסור בסי' ש"ז סי"ג, שאסור לקרות בהם אפי' ע"י עיון והרהור גרידא.

ויש הטוענים לחשוב שיהי' כאן היתר מפני שהוא ענין מצוה ודמי למה שהביא במ"ב שם ס"ק מ"ז מהמג"א ס"ק ט"ז גבי הדף שרשום בו רשימת האורחים ומיני המגדים שהכין לצורך האורחים שהובא בסי"ב שם הדין דאסור לקרוא בו גזירה אטו שטרי הדיוטות, וכתב המג"א שאם זה סעודת מצוה שרי דחפצי שמים שרי ואיסור דשטרי הדיוטות הוא משום ממצוא חפצך, להרא"ש כמ"ב שם ס"ק נ"א, [ועיי"ש במחצית השקל דלפי"ז הטעם שבגמ' מפני גזירת שטרי הדיוטות קאי על סעודת מרעים שעושה בשבת, כי בסעודת שבת שהיא סעודת מצוה לא שייך טעם זה וכו"ל].. וממילא ה"נ בנדו"ד חשיב מצוה.

וזה טעות, כי הן אמנם דיינינן לי' כמצוה שמחמת כן הותר נתינת הפרסים בשבת וכשיטת הראשונים דס"ל דמתנה לצורך מצוה הותר בשבת עי' מג"א סי' ש"ו ס"ק ט"ו, ואף שאין מצוה לקבל פרס דומה הוא לשכר החזנים שבמג"א ס"ק ט"ו ומ"ב שם שכיון שנותנים לו השכר כדי שיתפלל נחשב צורך מצוה. ועי' גם בגליון חת"ס על מג"א ס"ק ט"ו גבי מה שנותנים דורון לחכם הדורש בשבת דחשיב כבוד התורה ותפארת וחייבו המצוה, ולפיכך הו"ל מתנה של מצוה וממילא גם לרב אין איסור לקבלו, וכעיי"ז גם בא"ר שם.

אך בנידו"ד דאיידינן אי יש לאסור משום שטרי הדיוטות הרי מעולם לא הותר קריאת שטרי הדיוטות במקום מצוה, אלא שהמג"א כתב דאם השטר עצמו הוא שטר של מצוה קרינן ביי' בשטר הוא שטר של חפצי שמים ואינו בכלל איסור של ממצוא חפצך, וממילא ל"ש בו גזירת שטרי הדיוטות, אבל נדו"ד אינו כלל שטר של מצוה דהשטר עשוי לקבל בו פרסים ומתנות שאין מצוה בלקיחתם והו"ל כשאר שטרי הדיוטות ומה יועיל לנו שהי' מצוה לנותן ליתן את השטר הזה וכדלעיל דאכתי לא נפיק מידי איסורא.

ולכאורה גם באותן פתקים העשויים לקנות בהם ספרי קודש, אכתי שם שטרי הדיוטות עלייהו, כי עיקרו עשוי לקבל מעות עבורו, שהילד מביא פתק זה לחנות ספרים שיתנו לו ספר ובעל החנות מביא פתק זה למנהל הארגון לקבל ממנו הכסף עבור הספרים שנתן, נמצא דעיקרו הוא לקבל כסף עבורו שלכך נותן הילד את הפתק למוכר הספרים כדי שיוכל המוכר לגבות כסף על ידו ויסכים מחמת כן ליתן הספר לילד, וא"כ לא גרע משאר צ'ק דאף דדעתו לקנות בו ספרים ודאי דלא נפיק מכלל איסור של שטרי הדיוטות. [ובאמת דגם אין מוכרח שקניית הספרים יהי' מצוה כי יכול לקבל הספר במטרה למכרו ויקבל את הדמים].

אמנם אכתי לא כל סוגי הפתקאות דינם כשטרי הדיוטות כי בכגון שלא יהיה כתוב בפתק אלא תיבת "אבות ובנים" גרידא אף שהכונה בזה שזה מעיד על זכותו של מחזיק הפתק ליטול פרס וכיו"ב, אכתי כיון דאין שום רמז על כך בגוף הפתק ה"ז דומה למש"כ המג"א סי' שכ"ג ס"ק ה' גבי פתקים שכתוב בהם שם האיש לבדו דמותר לקרות בו, אף שהמטרה בזה היא לצורך משא ומתן שכשיקח מחבירו יין

בשבת יניח פתק זה אצלו כדי שלא ישכח הנותן לבקש ממנו מעות עבור היין לאחר שבת, דאכתי כיון שלא כתוב שום עסק בשטר לא מיקרי שטרי הדיוטות, וה"נ בנדו"ד.

אבל אם יהא רשום על הפתק איזה סכום כגון שיהא רשום שם תיבת חמישים, אף שלא רשום כוונת הדברים ורק הם יודעים ביניהם שהכוונה בזה דרוצים ליתן לו חמישים כסף או חמישים תפוחים וכיו"ב דייק המג"א שם מ' תשובת הרא"ש דשפיר נחשב שטרי הדיוטות [כשזו מטרת הכתב], כי כשרשום סכום נחשב שכתוב איזה עסק בשטר כי ענין של סכום מוכיח על עסק, כ"ה במג"א שם. ולכן סיים דנהגו דוקא שיקח גרעין לסימן או דבר אחר [הובא במ"ב שם ס"ק כ']. וא"כ ה"ה בנדו"ד דכל כה"ג דין שטרי הדיוטות עליו, וכן כשרשום עליו כרטיס השתתפות וכל כיו"ב דהו"ל שטרי הדיוטות.



ועיקר המכשול בזה הוא דממילא כבר הוי מוקצה ג"כ כשאר שטרי הדיוטות דהתוס' קט"ז ב' ד"ה וכש"כ כתבו גבי אגרות שלום דלרש"י דינם כשטרי הדיוטות דמ"מ לטלטלן שרי דראויין לצור עפ"י צלוחיתו [הובא במ"ב כאן סי' ש"ז ס"ק נ"ה] והיינו דממילא דינן כשאר כלי שמלאכתן לאיסור דמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ומעתה כשאין ראויין לזה כמו בזמנינו שאין רגילות בכך אז אם אינו עשוי לאיזה שימוש או שמקפידין על כך כי צריך להצניעו כדי לקבל הפרס הו"ל מוקצה גמור וכמובא במג"א סוס"ק כ' מהרא"ש, ובנדו"ד סתמו עשוי להצניעו ואין לו שימוש אחר.

ולענין איסור מוקצה תועיל העצה שיהי' כתוב על הפתק איזה מאמר חז"ל וכיו"ב שאז יש לו שימוש לקריאת מאמר זה, ושוב כבר אינו מוקצה כלל דעשוי נמי למלאכת היתר, ובכה"ג משהו אחר שאין מיועד הפתק עבורו יוכל לקרוא כל הכתוב בו דכלפי ידי' אין זה שטרי הדיוטות, ודוגמא לדבר במחצית השקל לס"ק כ' גבי אגרות שלום דרך כלפי מי שנשתלחו לו חשיב כשטרי הדיוטות לכמה ראשונים, ולאחריו לא, אלא שכיון שאין להם תכלית והנאה בקריאה זו לא נחשב שיש איזה שימוש לאגרת להוציאו מכלל מוקצה לולי הטעם דראוי לצור עפ"י צלוחיתו, עיי"ש. וכן ראיתי מביאים תשובה מהגר"ש"א זצ"ל גבי הודעה מסחרית דמי שלא מתכוין לקנות ולהשתתף בזה אין לו איסור לקרוא ההודעה.

אריה יוסף זולטי

בני ברק

בענין חיתוך בצלים דק דק בשבת

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי את המאמר החשוב של ידידי הרב נחמיה פינקוסביץ בגליון קע"ט, בענין חיתוך בצלים דק דק בשבת ורציתי להעיר ולחלוק על חלק מהדברים שכתב שם.

(א) בהערה 1. כתב שלא נתפרש למשנ"ב מהו הגדרת מקום הצורך, אבל לכאורה נראה מהמשנ"ב בסימן שכ"ה ס"ק ס' שאפילו משקה לקידוש או תבשיל חם נחשב צורך גדול, וכן כתב הגאון רבי נתן גשטטנר שגם שיהיה לו חמין לשבת נחשב מקום הצורך.

(ב) ומה שהסתפק האם מעשה שבת שנאסר גם הבליעות האם מדובר גם בשוגג לכאורה רואים מהמגן אברהם בס"ק א' שכותב שגם הבליעות נאסרו אז הד"ה מתחיל באסור לו לעולם שזה הולך על מזיד, וכן נראה מהשו"ע הרב ס"ק א' וכן כתב בארחות שבת חלק ג' עמוד מ"ט.

(ג) ומה שרצה לאסור את הבצל בגלל דברי הרשב"א שהובא במגן אברהם שהקדירה צריכה הגעלה מהבליעות, יש לחלק בין בליעות של כלים לבליעות של אוכל כי הפרי מגדים בסימן רנ"ג א"א ס"ק ל"ט כתב דאפשר שגם בליעות שאסור זה רק בכלי ששייך להגעילו אבל אוכל שלא שייך להגעילו לא נאסר המאכל מהבליעות ומותר לאכלו בשבת, דלא כמו שכתב בסימן שי"ח משב"ז ס"ק י"ג וכן נראה מהמשנ"ב ברנ"ג ס"ק צ"ח שאין חוששים לבליעות באוכל.

(ד) ומה שכתב בשם השו"ע הרב שכל שיטה שלא הוזכר לא מצרפים לספק פלוגתא, המשנ"ב בסימן שי"ח ס"ק כ"ז וכן בביאור הלכה שם בד"ה אפילו בעודו רותח חולק על זה כי פסק שם שיהודי שבישל בדיעבד מאכל שהתבשל כבר כמאכל בן דרוסאי ובישלו כל צרכו מותר אפילו שזה מדאורייתא ולא הובא שיטה זו לא במחבר ולא ברמ"א.

(ה) ומה שרצה להתיר בורר בדיעבד על סמך דברי רבינו ירוחם שאם זה לא מסעודה לסעודה נקרא לאלתר, כך באמת פסקו הרבה אחרונים הערוך השולחן הקצות השולחן שביתת השבת והתוספת שבת.

(ו) ומה שרצה לדמות טחינת בצל להוצאה, לעניות דעתי אינו דומה כלל וכלל, דשאני התם שהחפץ לא השתנה ולא השביח כלום רק השינוי הוא במיקום של החפץ, מה שאין כן כאן שהטחינה השביחה את הבצל וקידמה אותו, והא ראייה שהרי את ההעריגה לא אוכלים עם בצל שלם, וכן הא לא יקבל טעם מהבצל ויותר דומה לבורר שכתבו הפוסקים שנאסר בדיעבד דלא כהאבני נזר.

(ז) ומה שרצה להתיר את הבצל מטעם הסברה שהובא בארחות שבת שלא כל כמיניה לאסור עליו את הבצל, לכאורה שאני התם שהיה לו כבר קצת הנאה, כגון שהיה לו כבר קצת אור בחדר מדריגות וכן במיחם שהיה לו מספיק מים לכן אינו יכול לאסור עליו, משא"כ כאן הבצל היה שלם לפני זה וכן כתב שם הארחות שבת שאם שפך את כל המים פשוט שנאסר, ולהתיר מטעם שיכל לטחון בהתר רואים במפורש מהפרי מגדים והביאור הלכה שזה לא סיבה להתיר.

והכתבו הרבה אחרונים (איל משולש, הלכות בורר, פרק ו', הערה ק"ח וכן באז נדברו חלק ג' סימן י"א), שמסתמת הלשון של הביאור הלכה בבורר שלא כתב שצריך שעת הצורך, כמו שכתב בבישול, משמע שבאמת כברירה לא צריך שעת הצורך בשביל להתיר שוגג. והטעם, כי כאן יש צירוף של דברי ה"פרי מגדים" שמסתפק אולי כל בורר יהיה מותר כי יכול לערבב בחזרה, ולכן הם כתבו שכאן לא צריך אפילו שעת הצורך.

ועוד טעם להקל בכל קילוף בדיעבד כי התורת שבת בסימן שי"ט ס"ק ב' כתב שכל הבעיה של בורר בקילוף זה רק לפי הירושלמי אבל לפי הבבלי אין שום בעיה. וכן המשנה ברורה בסוף סימן שכ"א בד"ה לקלוף דן שם לפי הרמב"ם שולחן דברי הראשונים יהיה מותר לקלף גם לאחר זמן, לכן יהיה מותר בבורר בדיעבד בקילוף אפילו במזיד אפילו שלא בשעת הצורך וכן כתב בארחות שבת פרק ג' הערה קנ"א.

והרבה אחרונים חולקים וסוברים שבדיעבד מותר ואלו הם השביתת השבת בפתיחה למלאכת טוחן אות ה' מתיר בדיעבד ומסתמת לשונו נראה שגם במזיד מתיר. וכן התוספת שבת בסימן שכ"א ס"ק כ"ד כתב ליישב את המנהג של העולם להקל לחתוך צנן דק דק שלא בסמוך לאכילה שהם מסתמכים על דברי הרבינו ירוחם שהובא בבית יוסף בסימן שי"ט שהגדר של לאחר זמן זה רק מסעודה לסעודה אבל שלא מסעודה לסעודה מותר. וכן הערוך השולחן בסימן שכ"א ס"ק ט' כתב שם שראיתי מי שכתב ומביא את החיי אדם וטוען גם שיש ראשונים שאין טחינה באוכלים וגם צירף את דברי רבינו ירוחם. וכן הקצות השולחן בסימן קכ"ט ס"ק ה' כתב שכל זה נאמר רק במזיד אבל בשוגג מותר בדיעבד כי הוא מסתמך על רבינו ירוחם וכן יהיה מותר לחתוך דק דק בשחרית כדי לאכול בין הערביים כי הוא מסתמך על הראשונים שאין טחינה באוכלים.

ולכן צריך לומר בדוחק כמו שכתבו האז נדברו בספר אוצרות השבת עמוד תפ"ח וכן הגר"ש דבליצקי שם בעמוד ת"צ שהחיי אדם התכוון שרק קרוב הדבר לומר, פירוש שרק לגזם הדבר שיהיה בזה עכ"פ לכתחילה אבל למעשה גם החיי אדם התכוון להתיר בדיעבד.

לכן נראה להלכה למעשה שבדיעבד הבצלים מותרים באכילה, כי האיסור "בורר" שבקילוף הותר בדיעבד בשוגג מג' טעמים:

א. הביאור הלכה בהתחלת סימן שי"ט כתב שבדיעבד בשוגג מותר כמו הגר"א שפוסק כרבי מאיר, ונראה מכמה אחרונים שכאן לא צריך שעת הצורך.

ב. עפ"י הרבינו ירוחם שמתיר לבורר הרבה זמן לפני הסעודה כי זה נקרא לאלתר ולאחר זמן נקרא רק מסעודה לסעודה.

ג. בקילוף יש שיטות שאין ברירה גם לאחר זמן הרמב"ם שהובא בביאור הלכה בסוף סימן שכ"א וכן התורת שבת שהביא בבלי שחולק על הירושלמי.

ולגבי במזיד יש להתיר עפ"י ב' טעמים:

א. דעת רבינו ירוחם שמתיר לפני הסעודה ואוסר רק מסעודה לסעודה וכן כתב הקצות השולחן בסימן קכ"ה ס"ק ה'.

ב. כל קילוף יש דיעות שמותר לכתחילה לאחר זמן וכן פסק בארחות שבת פרק ג' הערה קנ"א. והחיתוך דק דק שאסור לכתחילה מטעם "טוחן" גם כן הותר בדיעבד בשוגג ובמזיד עפ"י ג' טעמים: א. יש הרבה ראשונים שסוברים שאין טחינה בכלל באוכלים והמשנה ברורה בסימן שכ"א בס"ק ל"א מביא אותם.

ב. רבינו ירוחם שהגדר לאלתר זה אפילו הרבה זמן לפני הסעודה והגדר של לאחר זמן זה רק מסעודה לסעודה וכן נראה מהרבה פוסקים שהסתמכו בדיעבד על רבינו ירוחם, ואלו הם: השביתת שבת, הקצות השולחן, הערוך השולחן והתוספת שבת.

ג. המגן אברהם בסימן שכ"א ס"ק י"ד כתב לגבי חיתוך גרגורות וחרובים חידוש עצום שאפילו בגידולי קרקע מותר לכתחילה לחתוך דק דק לפני מי שיכול ללעסו בלי החיתוך ועל אף שהביאור הלכה חולק עליו, וכן נראה מהשו"ע הרב, בכל זאת במשנה ברורה ס"ק ל"ט מבאר כך את דברי המחבר ולא חולק עליו, וכן לפחות לגבי בדיעבד נוכל לצרף אותו וכן הסכים אתי הג"ר מרדכי גרינפלד להתיר בדיעבד אפילו במזיד מטעם שיש ראשונים שסוברים שאין טחינה באוכלים בצירוף המגן אברהם הנ"ל.

ומה שכתב הפרי מגדים שגם המגן אברהם מודה במזריע דהיינו צנון שאסור, נראה לי שכל זה רק בצנון שזה חריף שאי אפשר לאכול בלי חיתוך דק דק מה שאין כן בבצל אפשר לאכול גם אם חתוך לחתיכות גדולות.

ומה שכתב החזון איש בסימן נ"ז ד"ה אבל שגם המגן אברהם שמתיר לחתוך גדולי קרקע לפני מי שיכול ללעסו זה רק אם חותך לאלתר, לכאורה צריך עיון שהרי המגן אברהם עצמו בס"ק ט"ו כתב בשם הר"ן שמותר לפרר לחם לפני התרנגולים לאלתר, ולכאורה הרי הם לא יכולים לאכול בלי טחינה ובכל אופן מותר לאלתר, ולפי"ז המגן אברהם בגרגורות וחרובים ודאי מיירי על לאחר זמן, כי לאלתר מותר גם בדברים שאי אפשר לאכול כך. וכן לכאורה רואים מהמשנה ברורה שאינו סובר כהחזון איש, כי בסימן שכ"ד ס"ק ט"ו נראה שמתיר בלאלתר גם אם אי אפשר לאכול כך, שהרי התיר לחתוך דלועים לפני הבהמות.

נדליה שוורץ

בני ברק

כתבים

אברהם אביש שור

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(א)

א / על מנהגם של צדיקים להחזיק שעווה בעת התפילה

מנהג עתיק היה בידי אבות החסידות, שהיו מעסים בידיהם שעווה בעת תפילתם. המתנגדים שזרה להם דרכם של הצדיקים, מביאים נוהג זה בכתבי שטנה על הצדיקים ועל החסידים שהדפיסו בשנת תקנ"ח, ימי ראשית החסידות: 'הרב מתחיל להתפלל... וכן מנהגו בתפילה... בתוך התפילה היה ממרח שעווה באצבעותיו...'¹.

עיסוי השעווה סייע לצדיקים להתעמק במחשבותיהם הקדושות בדביקות, ועל כך אנו למדים מתיאור הסתלקותו של הרה"ק רבי נחמן מברסלב שנכתבו בידי תלמידו הגדול רבי נתן שטרנהרץ שנוכח בעת ההיא:

'ושכב רביז"ל כך על מטתו בחירות גדולה, ולקח איזה עיגול של שעווה וכיוצא וגילגלו בין אצבעותיו וחשב מחשבותיו הנוראות בדרך הנהוג בגדול'ים שכשחושבין באיזה ענין הם מגלגלין בין אצבעותיהן שעווה, והוא ז"ל היה רגיל בזה קצת בסוף ימיו, ואפילו באותו היום האחרון בשעה האחרונה היתה מחשבתו הנוראה עסוקה במה שהיתה עסוקה, ובידיו הקדושי' גילגל איזה דבר בחירות נפלא ובצחות וזכות נאה ונוראה אשר לא נראתה כמותה, והיה אז דבוק בו ית' בדביקות נוראה ונפלאה עד מאד...'².

בכתבי החסידים מובא ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין 'בעת שהי' בנו אדמו"ר הזקן זצ"ל ילד קטן הי' בידו קודם שמ"ע חתיכה של שעווה, וגער אביו הרה"ק זצ"ל עליו, ואח"כ דיבר הרבה מזה ואמר, בעת שועם אליו לשון שעווה, צריך האדם להתדבק להשי"ת בשעווה, ודיבר בזה הרבה³. מתוך דברים אלו אנו למדים כי כך היה מנהגם של רבותינו

1 שבר פושעים, חסידים ומתנגדים, מ. וילנסקי, כרך ב, עמ' 65. נראה כי וילנסקי לא ידע לפרש את הדברים, כי לא רשם הערה בשוליו.

2 ימי מהרנ"ת, פראמפאל תרל"ט, עמ' 71.

3 דברי אהרן עמ' יט. הסיום 'ודיבר בזה הרבה' ייתכן ויש לשייך אליהם את שאמר בנו מרן אדמו"ר הזקן בהילולא של אביו הקדוש, המובאים שם בעמ' לח: 'אא"ז זצוקלל"ה [מרן הרא"ש הגדול מקארלין] אמר, רצון יראיו יעשה,

הצדיקים הקוה"ט בשעת דביקותם בתפילה, וכנראה, לא רצה מרן הרא"ש הגדול שבנו הקדוש כבר יעבוד בשנות ביכוריו בעבודה קדושה זו.

הנהגה זו הייתה נחלתם של עוד מבתי הצדיקים, וכנראה גם הצדיקים הקדושים לבית ויזניץ נהגו כך. כי הרה"ק רבי חיים מאיר מויזניץ היה לפעמים מעסה בידו שעווה בשעה שהיה מתרכז בלימוד ובקריאת קוויטל, ולאחר שראה הנהגתו החל הגאון רבי יוסף שלום אלישיב, להחזיק שעווה בידו ולעסות אותו בעת שהיה מרכז את המוח בלימודו.⁵

ב/ על מנהג עתיק לתרגם 'אני מאמין' בשמחת תורה לפני ההקפות

במנהגי אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מובא: 'בשמחת תורה בבקר התפלל שחרית במהירות מאוד, ואחר כך נאספו כל הנערים שהתפללו שם והעמידו אותם על שלחנות פניהם למזרח והוא הפך פניו אליהם ואמר לפנייהם בקול רם אני מאמין, ופירש להם כל תיבה בלשון אשכנז, ואחר כל עיקר מהי"ג עקרים ענו כלם בקול רם: אמת!'

מעמד זה שנערך בשמחת תורה לפני ההקפות, שבמרכזו אומר הצדיק, או אחד מזקני החסידים⁷ לצעירים, ומפרש באידיש את י"ג העיקרים, ובסיום כל עיקר, עונים הנערים לעומתו בקול רם: אמת! - הוא מעמד מרגש ומרטיט של נטיעת אמונה⁸ בלבבות צעירים, ומעידה על רציפות הדורות באמונה טהורה בא-ל חי. מעמד נשגב ומקורי שקיים עד עצם היום⁹ בחסידות קרלין-סטולין.¹⁰

דער וואס איז איין אמת'ער ערליכער יוד, דארף ער גאר ניט שרייען, ער העפינט אויף דעם מויל פאר גאט איז שוין רצון וראיו יעשה, ווער דען צריך לצעוק, רק ואת שועתם, לשון שועה, דיא וואס זענען צוא גיקלעפט צוא דיא צדיקים, הם צריכים לצעוק, ואת שועתם ישמע ויושיעם. זה אמר בהילולא של אביו, כשר על הכל בסעודה. ראה בברכת אהרן עמוד א.

4 הם נפגשו יחד בעת ששהו בנופש בעיר נתניה, בשנת תשכ"ד, או בשנת תשכ"ו. הרה"ק רבי חיים מאיר מויזניץ היה לאחר אירוע מוחי, ואז החל לנהוג בעיסוי השעווה בידו הימנית. ומאז, כשהרה"ק מויזניץ היה מעסה שעווה, היו החסידים ובני ביתו נוהרים מלהפריע בדבקתו. מפי הרב מנחם אליעזר מוזס הי"ו.

5 מפי בן-ביתו הגאון רבי יוסף אפרתי שליט"א.

6 מנהגיו בתוך סידור 'בית אהרן' פיעטרקוב תרפ"ב. גם בכת"י רשימות הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוויניץ, שהתחנך אצל מרן אדמוה"ז ומרן אדמוה"צ, הוא מתאר מעמד זה: 'גם הי' [מרן אדמוה"ז] אומר בשמחת תורה בבקר לפני אתה הראית את נוסחת הי"ג עיקרים אני מאמין לפני הנערים והי' מפרשה בלשון אשכנז וכל העולם עונים על כל חרוז אמת'. 'בשמחת תורה אחר חזרת הש"ץ מעמידים את הנערים על השולחנות ואומר לפנייהם אני מאמין. ומתרגם כל תיבה בלשון אשכנז, והקהל והנערים עונים אחר כל עיקר מהי"ג עיקרים: אמת! דברי אהרן, ירושלים תשכ"ב, מנהגי קרלין, עמ' רל.

7 החל מתקופת מרן אור ישראל מסטאלין.

8 ראה במאמרו המצויין של הרב נתן פרלמן בקובץ בית אהרן וישראל גליון קסה עמ' קיח, 'על מנהג החסידים לומר י"ג עיקרים אחר אדון עולם', ובו מציין מנהגם של רבותינו הקוה"ט מקארלין-סטולין לומר בכל יום י"ג עיקרים, שהרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוויניץ רשם בפנקס את מה שמרן אדמו"ר הזקן הורה לו לומר בכל יום את י"ג עיקרים, ומביא ממרן הרא"א מקארלין ש'דיבר מענין אמונה, וסיפר שאביו הרה"ק [מרן אור ישראל מסטולין] זצ"ל, הראה להם בפירוש המשניות להרמב"ם, על מסכת סנהדרין, ב"ג עיקרים, שמי שאינו מאמין בפשטות, שמשיח יבוא באופן שאמרו חז"ל, הוא בגדר מן המורידין ולא מעלין, ובעת הזאת בעקבתא דמשיחא כל העבודה הוא על האמונה'. ברכת אהרן עמ' קעב.

ויש להוסיף על הנאמר שם, את המובא בהקדמת אהל ישכר (ירושלים תשכ"ב, עמ' טז מהדורה שניה מהנדפס בלובלין תרצ"ד) ספרו של הרה"ק מוולברוד שנכתב על ידי נכדו המו"ל: '...וכפי הנראה הנהיג הר"מ מלעכוויץ

עיקרו של המנהג הוא דווקא בתרגומו באידיש המדוברת של כל הי"ג דעיקרים¹¹. אין נוסח אחיד לתרגום, אלא תמיד, בכל הדורות, תרגמוהו הצדיקים והחסידים והוסיפו לפרש ולהרחיב באידיש את הנאמר בכל 'עיקר'¹², ושילבו בהם את העניינים האקטואליים שעמדו על הפרק¹³, כשהנערים עונים בקול רם: אמת!

על עתירות המנהג יש בידנו מסורות חסידים שמרן הרש"ק כבר נהג במנהג זה¹⁴. מסורת

זצ"ל ע"פ רבו הקדוש אי"א מהר"ש מקארלין (הי"ד) זי"ע, שכן חסידי פטאלין מחזיקים במעוז אמירת הי"ג עקרים ה"ל, שראשם הרה"ק מהר"א מסטאלין זצ"ל הי' רעו ועמיתו של הרה"ק מלעכוויץ זצ"ל, שניהם תלמידים מובהקים של הקדוש מהר"ש מקארלין זצ"ל, ובוודאי שכן הנהיגו ע"פ רבם לומר בכל יום הי"ג עיקרים. לפני ההקפות אומר אחד החסידים י"ג עיקרים לקבוצת הילדים שנאספים במרכז בית הכנסת, ואומר העיקרים בלשון הקדוש ומפרש אותם באידיש המדוברת. בפירושים מודגשים כמקדמת דנא. ובסיום כל עיקר עונים הילדים בקול רם אמת!. וכל קהל החסידים מחזיק אחריהם ועונים אמת!. שרידי מנהג עתיק זה קיים בסלונים שבו אומר החזן את הי"ג עיקרים לפני התיבה, אך ללא תרגום ופירוש באידיש, וכל הקהל עונה: אמת!. בחסידות ביאלה כיום, אומר האדמו"ר את הי"ג עיקרים לאחר הקפה ז, אך אינו מפרשו, וכל הקהל חוזר על כל עיקר ועיקר.

10 אחד מהאברכים מעדת חסידי קארלין, עלה לקבל פני הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זצ"ל [בעל 'אביר יעקב'] ברגל בחול המועד סכות, והרבי מסאד"ג ביקש ממנו להתעכב אצלו בשמחת תורה, והילד של האברך התחיל לבכות, ושאל אותו מדוע הילד בוכה, וענה: כי נהוג במנהגי קארלין שהילדים עומדים על השולחנות, ואחד מהזקנים אומר לפניהם "אני מאמין" ומתרגם בהתלהבות משמעות של הי"ג עיקרים, ובסוף כל אחד מהי"ג עיקרים, עונים הילדים ברגש ובקול - אמת - ועל זה אין הילד רוצה לוותר בחג שמחת תורה. נתלהב מזה הרבי מסדיגורא, והפליא את העניין הנשגב, ואמר: פלא גדול בעיני, וכי למה לא הנהיגו אבותי דבר כזה בין החסידים, להנהיג בילדים רכים התרוממות הרוח שידעו להאמין בעיקרי האמונה, וחנך לנער ע"פ דרכו. פרי ישע אהרן, ב, עמ' שלב.

11 ראה התרגומים בהערות לקמן. תרגומים נוספים נאמרו על ידי מרן הרא"ש הצעיר מסטולין: 'בשנה [תל"ג] שנהג אדמו"ר הצעיר הנשיאות לאחר הסתלקות אביו הרה"ק [אדמו"ר הזקן], אמר בעצמו אני מאמין לפני צעירי הצאן בשמחת תורה כנהוג, ויתרגם בשפה המדוברת בלשוננו, ופירש במאמר ולא ישיגוהו משיגי הגוף: ווער עס וויל משיג זיין אגוף קען איהם ניט משיג זיין [מי שרוצה להשיג את גופו עצמו - אינו יכול להשיג את הקב"ה], ואחר כך אמר שהתמהמה: חאטש ער האט זיך ביז ערשט גיזאמט, [על אף שכבר התמהמה עד כה] והרה"ח ר' הירש מקרייניק סיפר כל זה לפני נכדו רבינו [רבי אברהם אלימלך] מקארלין, [בירושלים] ושיבח מאד את תירגומו. (מכתבי החסיד הישיש ר' ישראל בנימין גלייברמן ז"ל). פרי ישע אהרן, ירושלים תשס"ג, עמ' שצא. 12 מהעניין לציין, כי בפולמוס שהיה לפני מספר שנים, לאחר שבטעות הדפיסו תוספת לעיקרים בסדר 'חלקת יהושע' מביאלה, בהסתמך על הפירושים שהרה"ק רבי יחיאל יהושע מביאלא זצ"ל היה מפרש באידיש את הי"ג העיקרים, בשמחת תורה לאחר הקפה ז, (ומשנת תש"כ) בחג השבועות בשולחנו, לא ידעו המבקרים כי המנהג לפרש את הי"ג העיקרים באידיש הוא מנהג עתיק יומין של צדיקים ראשונים כמלאכים זלה"ה, והצדיק מביאלא זצ"ל החזיק במנהגם של ראשוני הצדיקים ופירש באידיש מדוברת את הי"ג העיקרים, ובפרט הפירוש על עיקר ח': 'אני מאמין כי כל התורה המצויה עתה בידינו ותורת רשב"י ותורת רבי יצחק לוריא ותורת הבעש"ט ותלמידיו היא הנתונה למשה רבינו עליו השלום' הוא פירוש קדום ועתיק הנאמר בסטולין-קארלין במעמד עם הילדים בשמחת תורה: 'מתרגמים: 'שכ"ל התורה', תורה שבכתב, תורה שבעל פה, תורת הרשב"י והאר"י, תורת הבעש"ט ותלמידיו הק' ותלמידיו תלמידיו עד רבנו זה 'המצויה עתה בידינו' וכו'. דברי אהרן, ירושלים תשכ"ב, מנהגי קרלין, עמ' רל.

13 כך למשל, על רקע ההרס הרוחני לאחר מלחמת העולם הראשונה, בהקמת תנועות אידיאולוגיות רחוקות מחיי תורה, פירש בשמחת תורה שנת תרצ"ג הרב החסיד רבי פנחס ברגמן [פנייני דער מלמד] בבית הכנסת בקארלין אצל מרן הרא"א הי"ד בעת אומרו לפני הנערים י"ג עיקרים: אני מאמין שזאת התורה לא תהא מוחלפת - נישט וויא דיא היינטיגע, וואס זיי זאגין אז ס'איז דא א נייע תורה [לא כפי אלו היום שאומרים כי יש תורה חדשה].

14 'סיפר לי איש אחד מווענגיראב נכד [רבי מרדכי] הלעכיווצער, שן רבי שלמה] הקארלינער, בעת שאמר אני מאמין בל"ש ש"ת קודם אתה הראית לפני העמוד אמר: אני מאמין איך גלייב מיט וואס פאר אמונה באמונה שלימה וואס מיינט מען באמונה שלימה אז אפילו מען זאל מיר אראפ נעמין דעם קאפ מיט דיא פיס גלייב איך שהבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף דיא בעלי תאוות'. [אני מאמין, באיזו אמונה? - באמונה שלימה, מה הכוונה באמונה שלימה? כי גם אפילו יקטעו לי את הראש עם הרגליים, איך שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו [אלו שהם] משיגי הגוף - בעלי התאוה]. בכת"י רשימות רבי ירחמיאל משה מקוויניץ.

חסידים יודעת לציין, כי תלמידיו הקדושים¹⁵ נהגו כך. עדות המתנגדים על מנהג זה משייכת את המנהג לתקופת מרן המגיד ממעזריטש. וייתכן כי הוא קדום יותר, עוד מתקופת מרן הכעש"ט¹⁶.

מנהג עתיק זה מובא בכתבי המתנגדים ב'גביית עדויות על מעשי החסידים בשנים תקל"ב, תקל"ד¹⁷: עד כה היה קטע זה, חתום וסתום, ללא פענוח¹⁸. ברור עתה כי הדברים מתייחסים למנהג העתיק נושא דיונו.

ב'גביית העדות' אנו קוראים כי העד, שהיה בעל מעמד 'הרב הגדול' ונשא בתואר 'דרשן' נקלע לבית מדרש של חסידים בליל שמיני עצרת לפני ההקפות. הקפות שנוהגים במרן חסידים¹⁹, ומתאר את הפירושים באידיש שנתנו: 'הרב של עיר הנ"ל עם המגיד האבין גיהיישין אלי זאגין: אמת! [והרב של עיר הנ"ל עם המגיד ציוו לכולם לומר: אמת!], מבלי לציין כי דבריהם הם פירושיהם באידיש על י"ג עיקרים.

שוב אתא לקדמנו [בא לפנינו] הרב הגדול הדרשן מו"ה פ' [פלונין] והעיד בתוע"ד בזה"ל [בתורת עדות בזה הלשון]: איך בין גיוויזין ביי דיים מגיד בק' פ' אין בהמ"ד בליל שמיני עצרת בייא די הקפות, וואס די חסידים מאכין בליל ש"ע וואס מיר מאכין בליל ש"ת מיט דיא ס"ת, האבין זיא אלי גימאכט אלי ליצנות מן רב אחד מופלג בתורה און דער מגיד הנ"ל האט זיך ארויף גישטעלט על השולחן און האט אוש גישריגן ליצנות ודברים רעים וגימטריאות על רב אחד וואס איז ניט מהכת שלהם, שאין להעלות על הכתב, שאין עושים קלי עולם, דער נאך האבין זיי גיהיישן אושרופן דיים שמש: קיין גוי בענטש קיין אתרוג ניט, און האלי האבין גיענטפערט: אמת, און האבין ווידר מארר ומקלל גיוועזין להרב המופלג הנ"ל, און הרב של עיר הנ"ל עם המגיד האבין גיהיישין אלי זאגין: אמת, אזוא האט דער שמש ווידר מכריז גיוועזין: קיין גוי בלאזט קיין שופר ניט, האבן ווידר אלי גישריגן: אמת, און אין דער פריא

15 'הרב [הרה"ק מלעכוויטש] בשמחת תורה כשעמד אצל העמוד ל"ש"י' ה' מנהגו לומר אני מאמין על מייטש כל תיבה, והנוסח ה' (וכן ה' בקודינב) אני (איך איד) מאמין (גלייב) וכו', והיה איש אחד עומד אצל הפתח עם ילד, ורצה לילך כי לא ה' מהחסידים, וצעק הילד בקול, אני רוצה לילך להאיד שצועק, עד ששמע הלעכויער קול הילד, ורמוז שויבילוהו אליו ואמר אמת איך בין א איד' (כתבי ר"י שו"ב, כתב יד, אות תקל"ב) [מסיום הסיפור עולה הד קלוש למעמד הילדים: 'צעק הילד בקול' ולעניית אמת: 'ואמר אמת איך בין א איד'.

16 'הרב הצדיק מוהר"א [אהרן] ז"ל מקאידנוב היה רגיל תמיד לומר בשם הבעש"ט ז"ל בזה הלשון: בעל שם טוב אמר, אני, איך יוד, מאמין באמונה שלימה, גלויב איך מיט גאנצין גלויבין, וואס הייסט מיט גאנצין גלייבין, אפילו אם יחתכו ראשו וידו ורגלו.

ולא ישיגוהו משיגי הגוף, איז דער פשט, אזוי וויא מי עסט א אגוז דארף מען צוברעכין דעם שאלעכץ, דער נאך קומט מען צו דער פרי, אזויא, אז דער מענטש עסט וויא א יוד, אין שלאפט וויא א יוד, אין מי קוקט ניט וויא מי טאר ניט קיקען, כמו שכתבו בתורה (במדבר, טו, לט) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ונאמר (בראשית לח כא) איה הקדשה הוא בעינים, מיט וואס קען א יוד זיין הייליג, אז מוזאל אב היטען דיא אויגין, דאס איז דער פשט ולא ישיגוהו משיגי הגוף, דער וואס איז משיג אין גייט נאך תאוות הגוף קען ניט משיג זיין גאט ברוך הוא. לו לבדו ראוי להתפלל ואין לוֹלֵתוֹ ראוי להתפלל, איז דער פשט, אז דער תכלית הבריאה איז נוהר, א מענטש זאל נוהר בעטין נוהר וואס איז צו גאטס וועגין, דאס דארף א יוד בעטין, אין אוף נארישקייט, גשמיות, וועלט זאכין, איז ניט ראוי צו בעהטין. עכ"ל. בעל שם טוב על התורה, כרך א, עמ' קסז.

17 חסידים ומתנגדים, מ. וילנסקי, ירושלים תש"ל, כרך א, עמ' 81-82.

18 מ. וילנסקי לא העיר הערותיו על קטע זה ולכאורה נראים 'דברי העדות' מוזרים ותמוהים.

19 משנת חסידים סוף סוכות. סידור הרב בעה"ת עמ' תרס"ב. הרה"ק רבי צבי בן הבעש"ט זיע"א בבואו להשתקע בפניסק, התנה עם חותנו רבי שמואל חסיד מפניסק, שהתפלל בקלויז: כי הוא רוצה להתפלל ב'שטיביל' שם מתנהגים המתפללים כמנהג ותיקין ומקובלים: "בהשטיביל ההיא עושים הקפות בליל שמיני עצרת, ובקלויז אין שם הקפות בליל שמיני עצרת". ראה קובץ בית אהרן וישראל קלו, עמ' קסג.

בייא די הקפות האט הרב המגיד מיט די חסידים מכריז גיוועזין: ווער עש וועט זאגין כתר זאל אים וואל זיין, און ווער עש וועט מונע זיין מען זאל ניט זאגין כתר זאל אויף אים חל זיין כל החרמות ושמטות וארורים וקללות, און אלי האבין גיזאגט: אמת'.

נהייתי אצל המגיד בקהילה פלוניתי בביהמ"ד בליל שמיני עצרת בעת ההקפות, מה שהחסידים עושים בליל שמיני עצרת הוא מה שאנחנו עושים בליל שמחת תורה עם הספרי תורה. הם עשו כל הליצנות מרב אחד מופלג בתורה, והמגיד הנ"ל עמד ועלה על השלחן וצעק בקול ליצנות ודברים רעים וגימטריאות על רב אחד שהוא לא מהכת שלהם, שאין להעלות על הכתב, שאין עושים קלי עולם, אחר כך ציוו לשמש שיכריז: שום גוי אינו מברך על אתרוג, וכולם ענו: אמת. ואחר כך שוב קיללו להרב המופלג הנ"ל, והרב של עיר הנ"ל עם המגיד ציוו לכולם לומר: אמת. כך הכריז שוב השמש: שום גוי אינו תוקע בשופר, וכולם צעקו שוב: אמת. בבוקר בעת ההקפות הכריזו הרב, המגיד והחסידים: מי שיאמר כתר יחולו עליו אושר²⁰, ומי שימנע מלומר כתר שעליו יחולו כל החרמות ושמטות וארורים וקללות, וכולם ענו: אמת'.

יש בעדות זו הד קדום למנהג אמירת תרגום ופירוש 'אני מאמין' ששרד עד היום בחצר קרלין סטולין.



20 טור או"ח סי' רפא מביא את דברי רב נטרונאי גאון 'שמנהג בכל הישיבות לומר כתר', ובספר האגור כתב: 'ואני המחבר נפלאתי מאד על מנהג אשכנז שאינם אומרים כתר יתנו לך כי זה נזכר בכל ספרי המקובלים וכותבים כונת השבח על דרך הקבלה ואי איישר חילי אתקן לומר כתר במוסף'. רבי שלמה מחלמא שיצא נגד החסידים בהקדמתו לספרו מרכבת המשנה, (פרנקפורט דאודר, תקי"א) מביא בשו"ת לב שלמה, סי' כג: 'על אודו' המתחסדי' לומר במוסף שבת קדושת כתר, כפי נוסח הספרדים והאר"י, אומר אני מלבד שאינו נכון לשנות המנהג, הרי הנוסח דידן יש לו עמוד לשעון מספרי...'. גם רבי אברהם קצינלנבויגן במכתבו להרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב מביא: 'ובפרט הכת"ר אשר נותנים בראש ממ"ה הקב"ה בחוץ לארץ כמקריבים קדשים בחוץ, כמבואר בספר מגלה עמוקות [אופן קמ"ח], שכל ישעו וכל חפצו של מרע"ה אשר נכספה וגם כלתה נפשו לכנוס לא"י לא לאכול מפרי' ולשבוע מטובה, רק כדי שיוכל לומר קדושת כת"ר שהוא נמנע ממנו בהיותו בחוץ לארץ...'. חסו"מ, שם, שם, עמ' 128.

בסייעתא דשמיא
הופיע ויצא לאור עולם

בעזרת

ספר
עין הבדלח
תנינא

חידושים על שו"ע חו"מ דיני משבון
ובמה סוגיות בש"ס

מאת

הגאון רבי חיים צבי מאנהיימר זצ"ל
אב"ד אונגוואר

מ

יוצא לאור לראשונה מתוך כתי"י עלידי
מבון בית אהרן וישראל
פעיה"ק ירושלים תובב"א
שנת "הנה ראה זה חדש עין הבדלח" תשע"ה לפ"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות ובמשרדי המכון