

מכתלי בית ההוראה

אקטואליה
בהלכה

פניני הלכה למעשה, בענייני דיומא ושאלות המתחדשות

מרבני בית המדרש להוראה ודיינות "באר ישראל"

בראשות מורינו הגאון רבי מנחם מנדל פומרנץ שליט"א



מכתלי בית ההוראה

תשובה ממורינו הרב שליט"א

קורות עץ עם חריצים לתאורת לדים 'מעמיד' לסכך

פעמים שבקצה הקדמי של הבית יד היתה בליטה ובציוד האחורי של ראש החץ היה נקב כנגדה ופעמים להיפך. החלק שבו הבליטה נקרא 'זכר' והחלק שבו הנקב מכונה 'נקבה'. והגמרא דנה האם מותר לסכך בבית יד של החץ העשוי מעץ לפני שחיברוהו אל ראש המתכת, כשהוא זכר וכשהוא נקבה.

בגמרא (סוכה יב:) אָמַר רַב יְהוֹנָתָן אָמַר רַב, סָכְכָה לְסוּכָתוֹ פְּחִיצִין זָכְרִים - בבתי יד העשויים מעץ שיש בראשם בליטה, אשר עתידים להינעץ בראש החץ העשוי מברזל, הסוכה כְּשֶׁהָ, שאף שכלי הם, מאחר ואין להם בית קיבול אינם מקבלים טומאה וכשרים לסיכוך. אולם אם סיככה בְּנִקְבוֹת - בבתי יד של חיצים שיש בראשם נקב, הסוכה פְּסוּלָה, כיון שיש להם בית קיבול ומקבלים טומאה, ושנינו במשנה לעיל (א.) שכל דבר המקבל טומאה פסול לסכך בו.

ומקשה הגמרא, דינו הראשון של רב המסכך בחיצים זָכְרִים כְּשֶׁהָ, פְּשִׁטָּא -

המשך בעמ' ג'

בחודש אלול התקנו במרפסת 'פרגולה' חדשה מעץ. בקורות עליהן רצינו להעמיד את הסכך, הרכיבו המתקנים קורות ובהן חרצו חריצים דקים כדי להכניס בהם תאורת לדים, וכעת התעוררנו לשאול, שמא החריצים שבתוך הקורות נחשבים לבית קיבול ואם כן הקורה מקבלת טומאה וממילא תהיה הקורה פסולה לסיכוך גם לעניין 'מעמיד', כדין עץ שיש בו בית קיבול שמקבל טומאה, שהרי גם המעמיד צריך להיות מעץ הכשר לסכך:

תשובת מורינו הרב שליט"א:

סוגיית כלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית

הקדמה: בזמן שהיו משתמשים בחיצים היו מרכיבים אותם משני חלקים, חוד החץ היה עשוי ממתכת, וחלקו השני, האחורי, היה עשוי מעץ ושימש כבית יד לאחיזת החץ. חיבורם נעשה על ידי הכנסת בליטה שהיתה באחד מהם בנקב שבחלק השני,

המקום שבו התאפשר להתקין את הנברשת אינו מעל מקום השולחן אלא מעל מקומות היושבים, האם מאחר שהנברשת יוצאת חוץ לד' טפחים מן הסכך אין כאן היתר של נוי סוכה? ואולי אם תחילת הנברשת בתוך ד"ט לסכך כשר הדבר? ב. האם יש לחשוש בזה לאיסור מצד 'לא תעשון כן...' להסיר את הנברשת מבית המדרש לסוכה לימי החג?

ת. א. אם הנברשת גם רחבה ד' על ד', לכתחילה יש להיזהר שלא לשבת תחתיה, אלא אם כן נמצאת כולה בתוך ד' טפחים לסכך³² סנטימטר לרא"ח נאה), שאז היא בטלה לסכך⁵. אמנם אם היא למטה מד' טפחים, גם בדיעבד אין לשבת תחתיה⁶. גם אם אינה רחבה ד' טפחים, לכתחילה יש ליזהר שלא לתלות בפחות מד' לסוכה, אך בדיעבד יוצא אם יושב תחתיה. ובמנורות של אש, אף אם הן כנגד השולחן, ראוי להרחיק מן הסכך⁷. ב. לענין השאלה אם יש בכך משום לא תעשון וגו', נראה שאסור להוריד מבית הכנסת נברשת שמחוברת לתקרת בית הכנסת⁸.

המשך בעמ' ב'

אין לאסור רק ברוחב ד"ט, מ"מ יש ליזהר לכתחילה אפילו אין רחב ד' טפחים שיש לחוש שמא יעשה נוי הרבה עד שיהא בהן שיעור זה וישב תחתיו.
6 בספרי האחרונים דנו באופן שהניו מתחיל בתוך ד' טפחים ומשתלשל למטה מארבעה טפחים, ראה בספר מקראי קודש (סוכות ח"ג י"ה), ובחידושי מנחת שלמה (סוכה י: ד"ה גזר חסד ובהלכות שלמה פ"א אות כ"א), ובקובץ שבע"ש שמעיקר הדין מותר, שמאחר שאין חלל ד' טפחים מבית לוי (ח"ב ע"י כ"ז) ובספר חוט שני (פ"ג סק"ד) שיש מקום להיתר, אמנם הרבה החמירו בזה למעשה, הגרי"ש אלישיב (אשירי האש פ"ד הכ"ה), וכן הביא בספר סוכה בהלכותה (פ"א אות ג) בשם אחד מגדולי ההוראה בירושלים, שאע"פ שמעיקר הדין מותר, שמאחר שאין חלל ד' טפחים בינו לסכך ה"ו בטל לסכך, מ"מ נהגו להחמיר בזה. וכן הובא בהלכות שלמה (שם הערה 83) שהגרש"א היה מקפיד בסוכת חמיו כשהיו תולים קישוטים על הסכך שלא ישתלשלו יותר מ"ט מהסכך.
7 כמו שכתב במשנה ברורה (שם) לענין תליית מנורות בסוכה שיותר טוב ונכון להרחיק מן הסכך כל מה שיוכל, ובשער הציון (סק"א) ע"פ המבואר בחושן משפט (סימן תיח) סעיף ג-ד (ד"ר) שהרחיקה של מדיקל אש.
8 כמ"ש ברמ"א (א"ח סי' קנ"א) וא"כ קנ"א וסאור לסתור דבר

להשתמש בהן לסכך את הסוכה? הרי אם אני קונה קנים שכשרים באופן עקרוני לסיכוך, מה בכך שיש בהם חוטים שמקבלים טומאה, הרי דין מעמיד לא מעכב, האם זה נכון?

ת. המחצלת צריכה להיות עם הכשר, והטעם מפני שצריך שתהיה וודאות שלא ייצרו אותה למטרת שכירה שאז היא מקבלת טומאה³. כמו כן, אם החוטים מקבלים טומאה הסכך פסול, מפני שמעמידו בדבר המקבל טומאה⁴.

נברשת בית המדרש בסוכה

בסוכת בית המדרש הגדול דקהילתנו מתקיימות שמחות 'זכר לשמחת בית השואבה' מדי ערב בימי חול המועד סוכות, וכך גם עורכים בה את כל התפילות, השוה"ט וסעודות מצוה. השנה התאפשר באמצעות אחד מחשובי אנ"ש שהוא מהנדס תאורה בהכשרתו, להעביר את נברשת הקריסטל הענקית מבית המדרש הגדול ולהתקינה בסוכה.

בעקבות כך, התעוררו שתי שאלות: א.

הלכה למעשה

תשובות ממורינו הרב שליט"א

מכירת וקניית אתרוגים קודם התפילה

אני מוכר בביתי אתרוגים מסוג מסוים (קלבריה) בקופסאות סגורות בשלוש דרגות הידור (ומחיר). בא אלי אדם בבוקר לפני תפילת שחרית, ומבקש ממני לרכוש אתרוג. האם מותר לי למכור לו, או שהדבר נחשב 'עשיית צרכיו קודם התפילה' שאסור? והאם עדיף שאשתי תמכור לו או שאין הבדל?

ת: יש להבדיל בזה בין המוכר לפני התפילה לבין הקונה, לגבי הקונה אפשר להקל שנחשב 'צרכי שמים'¹, אמנם לגבי המוכר שעוסק לפרנסתו הרי עשיית צרכיו קודם התפילה, ואסור².

קנה מחצלת לסכך ללא הכשר

עברתי ליד משתלה של ערבים וראיתי שם מחצלות יפות שאפשר לסכך איתם, אך שאין עליהן כשרות לשם סוכה, האם מותר

1 במשנה ברורה נראה לכאורה סתירה בנידון אם יש להקל לקנות צרכי שבת משום צרכי שמים, בהלכות שבת (סי' י"ג סק"א) כתב כדברי המגן אברהם (סי' קנ"א סק"ז) שהתיר לקנות מפני שהנחת צרכי שבת היא מצוה עוברת כאשר לא ישא אח"כ, וגם היא דאורייתא ותפילה דרבנן. ומשמע שאין זה היתר גמור אלא באופן שלא ימצא אחר התפילה. מאידך במשנה ברורה בהלכות תפילה (סי' פ"ט סק"ז) כתב שמותר לקנות צרכי סעודה בערב שבת קודם תפילה, ולא סייג בדבריו דהיינו דוקא כשלא ימצא אחר התפילה, ומקורו שם מדברי הפרי חדש (סי' פ"ט סק"ז סוף ד"ה בפ"ק) שדקדק לשון הגמרא (ברכות יד.) 'אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שייתפלל', שמשמע דוקא 'חפציו' אסור אבל 'חפצי שמים' מותר, והנחת צרכי שבת הם חפצי שמים, ובשולחן ערוך הרב (סי' י"ג) כתב כדברי המג"א, ובערוך השולחן כתב כהפרי חדש. ויש לצדד הקולות שדחה הרמ"א (סימן פ"ט סי' י"ג) ש'מקילים' לאחר שאמרו מקצת ברכות וכו' וטוב להחמיר

2 הקונה שבא לקנות צרכי שבת וחושש שלא יהיה לו אח"כ יש מקום להקל כ"ל, אבל המוכר הרי הוא עוסק לפרנסתו ואין זה לגביו עוסק בצרכי שמים, מה גם שעלול להימשך במסחרו ולמכור שוב ושוב כפי שמצוי

ב

לטומאה מדין דיות הכלים שאע"פ שבאמת אין להם דין חיבור ממש עד שיחשבו ככלי עצמם, מ"מ מטמא מדין דיות דילפינן מקרא בחולין (דף ק"ח ע"א) דמטמא, ואם נימא דחיבורין משוי להו שהן נידונים כהכלי עצמו למה לי קרא לרבו לטומאה, אלא ודאי דהוא דין מסוים בטומאה דאע"פ שאינם מגוף הכלי מהני להו חיבורם דמטמא מדין דיות, וכמו דיות האוכלי דאף בדודא הידות משום נחשבינן אוכל, ומ"מ מטמא מדין דיות כיון שנתחברו לאוכל, כמו"כ הוא דין דיות הכלים דאף דאינן כהכלי עצמן מ"מ מטמאין מתורת דיות דילפינן מקרא דמטמאין.

וגבי חיצין כל חיבורין הוא רק מדין דיות, אבל מה שנוגע לעצם הכלי אינם חשובים כלל חיבור ככלי אחד, וא"כ חשיב שפיר בית קיבול העשוי למלאות ג"כ העשוי לקבל משום דמקבל את המילוי עצמו, אבל היכא דהוי חיבור גמור דהוי כלי אחד ממש אז לא שייך לומר שיהא נחשב עשוי לקבל מחמת המילוי.

ומיישב לפי זה מה שהקשה בגליון (שבת נב:) על התוס' (שם ד"ה היא) על הא דאמרינן טבעת של אלמוג וחותרם של מתכת טהורה, דיקבל טומאה מחמת שעשוי לקבל החותם, ותירצו דהוי בית קיבול העשוי למלאות דלא שמייה בית קיבול, והקשה בגליון מהך גמרא דסוכה (יב:) דאימא להדיא דבית קיבול העשוי למלאות טמא, וכן הקשה בחידושי הגר"א שם, ולפי"ד הכא בטבעת ודאי דהוי חיבור גמור ונעשה כלי אחד ממש, וע"כ שפיר תירצו התוס' דבכה"ג עשוי למלאות לא הוי בית קיבול, וכמו שנתבאר בשיטת הרמב"ם.

ולפי דבריו יש לדון בנידון דידן אם נחשב לחיבור ממש, כי אמנם באופן של תאורת ספוטים בארון קודש, בזה הרי הם הופכים לחלק בלתי נפרד וכלי אחד ממש, אך בקורה ופסי עם תאורת הלדים שמותקנים בה, יש לבדוק את אופן ההתקנה, כי יתכן שהם שני כלים נפרדים שמשותפים יחד במקום אחד, ואזי הקורה היא עוד פחות חיבור מאשר חיצין נקבות שהם משמשת יחד עם ראש הברזל לענין אחד, ובאופן כזה אפילו אם הבית קיבול מתמלא עולמית הוא מקבל טומאה, כי יש כאן 'מקבל' ו'מתקבל' ולא נעשו כלי אחד ממש. אמנם אם הקורה והלדים מחוברים באופן שכל מבנה הקורה ופס הלבד בנוי כיצירה אחת מושלמת, נראה שגם לדברי הגר"ח אין כאן בית קיבול שמקבל טומאה.

כלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית טהור ואסור לסכך בו מגזירה דרבנן

ועיין בגליון הש"ס לרבי עקיבא איגר (סוכה יב:), שציין לדברי השבות יעקב (חלק א סימן לג), שכתב: כי לולי דברי התוספות יש לפירש: מהו דתימא, בית קיבול העשוי למלאות לא שמייה בית קיבול ומותר לסכך בו, קא משמע לן, שמכל מקום גזרינן שמהיבא לסכך בכלי שיש לו בית קיבול גמור. ואם כן לדבריו מעיקר הדין בית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול, אלא שאסור לסכך בו מגזירת חכמים. ומעתה יש לנו עוד סניף להחיות, וכדעת הרבה מן הפוסקים שאע"פ שהמעמיד צריך להיות מדבר הראוי לסכך בו, מכל מקום אם אינו פסול לסכך אלא מגזירה דרבנן, מותר לעשותו 'מעמיד' שהרי כל איסור מעמיד שמהיבא יסכך בו, ומעתה זה גזירה לגזירה (וכן כתב בריטב"א סוכה כא: ד"ה וחד אמר), וסיים בשבות יעקב כי יישוב זה דחוק בדברי הגמרא.

כלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית טהור מדאורייתא ומקבל טומאה מדרבנן

בשו"ת נודע ביהודה (קמא, יורה דעה סימן צו) כתב ליישב באופן אחר כי לולי דברי הראשונים היה נראה להכריע בדיון כלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית ולחלק, שאכן כלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית טהור מדאורייתא ומקבל טומאה רק מדרבנן, ולכן לגבי סוכה לא ניתן לסכך בו, אמנם לא העמיד דבריו במקום דברי הראשונים. ועיקר דבריו שכתב שגם טומאה דרבנן אסורה בגזירת מעמיד, אינם סותרים את דברי הריטב"א (שם) שכתב שאין גזירות באיסור מעמיד גזירה לגזירה, כי יש לחלק שרק בדבר האיסור סיכוך בו בסוכה גזירה

לעולם אלא למלאו לפרקים ולפרקו, דומיא דחץ ופנקס שאין מניחים להיות שם לעולם, אבל החותם שמהדיקין אותה על הטבעת לעמוד שם ואינו מפרקה לעולם, אותו קיבול לא חשוב קיבול שהרי סתום הוא עומד תמיד ולא נראה קיבולו. ולדבריהם הקורות שהתאורת לדים נקבעת בה לעולם (ע-ד שיערכו להחליף את התאורה) נראה שנחשב עולמית ממש ואין נחשב לבית קיבול לקבל טומאה.

באופן שמכשיר בכך את הכלי ליעודו חשיב בית קיבול

אמנם בראשון לציון כתב, שהיה נראה ליישב דהא דחץ וזכר דמי להך דכתב הרמב"ם (כלים, שם) בהמשך הדברים וז"ל: ואם היתה של צורפין הרי זו מקבלת טומאה, מפני שהם מגביהין את הברזל בכל עת שירצו ומקבצין את שפות הזהב והכסף המתקבצת שם תחת הסדן והרי נעשה לקבלה, וכן כל כיצוא בו עכ"ל. וא"כ הא נמי כחצים דמי דגם הוא לפעמים מגביהין העץ מן הברזל לתקן אחד מהנה. אלא שאם כן יש להקשות מאי קמלי"ן רב משנה היא (כלים פרק יז) וז"ל תחתית הצורפין טמאה ושל נפחים טהורה ע"כ. והן אמת דמצינן למימר דחדית לן רב דחצים נקבות דמו להך דתחתית של צורפין, אלא דזה דוחק.

והנכון לומר הוא דשני מיני עשוי למלאות הם, אחד כשבית קבול הוא לתשמיש צורכי הכלי עצמו שיש בו בית קיבול, שבוה הגם שמתמלא חשיב בית קיבול, והיינו חצים נקבות שהנקבות שבהם הוא כדי שישמש בחץ זה למרחוק על ידי חץ ברזל שתוחב בו, ונמצא בית קיבול הוא צורכי החץ כדי שיעשה מלאכה שלימה. ולזה שמייה בית קיבול חשוב והיינו מה דחדית לן רב.

ואיכא בית קיבול אחר, והוא כשאינו לתשמיש הכלי עצמו אלא לתשמיש כלי אחר הבא בתוכו כדי להשתמש בו, ונמצא כל הבית קבול אינו אלא בשביל המתמלא בו ולא בשביל הכלי שנעשה בו בית קיבול, זה לא חשיב בית קיבול כלל. והיינו הך דקתני בפרק י"ז דכלים דתחתית הנפחים דהתם נקבות הבקעת שבתחתית הסדן אינה משמשת להשלמת תשמיש הבקעת עצמה, אלא לתשמיש הסדן ולזה לא שמייה בית קיבול חשוב.

וסיים בראשון לציון, כי מאן דאית ליה מבוא בטומאה וטהרה ירגיש חילוק זה כי נכון הוא. וכתב כי לזה נמצא שניהם הרמב"ם א"ל לשונו בשני מיני בית קיבול אלו, בהא דחצים כתב אף על פי שהוא עשוי להתמלאות, ובהאי דכלים כתב בית קיבול העשוי למלאות. ומי שאינו מבין דברי חכמים יחשוב דלאו דוקא. ולא היא אלא אה דחצים אינם עשויים החצים כל עיקר בשביל נקב זה אלא שעשו הנקב לתיוקין יפה לתשמיש יותר ראוי לזה אמר עשוי להתמלאות, פ"י מעשה זה של בית קיבול עשאוהו, אבל לא עשאוהו להישאר כך אלא להתמלאות. ובהך דתחתית הצורפין אמר עשוי למלאותו פ"י כל עצמו של נקב זה לא היה אלא למלאותו ונמצא נעשה כל עצמו לצורכי הממלאו, והבן, ולזה לא חשיב בית קיבול, דכל הכלי בטל וכבית יד לסדן ובוה נמי נתיישרה תמיתה התוספות בגמרא בד"ה בנקבות שהקשו מקתא דסכינא דטהורה.

הנה לפי דברי רבינו האור החיים הקדוש נמצא דגם בנידון שלפנינו, מאחר שכל החריץ שנועד כדי למלא בו את תאורת הלדים, נעשה רק לצורך התאורה ואין לו צורך להשלמת התפקיד של הקורה בעצמה, אם כן חשיב שפיר כמו בקעת שחוקקין בה בית קיבול ותוקקין בו הסדן של ברזל, ואינה מקבלת טומאה.

באופן שנהיה לכלי אחד אינו נחשב כבית קיבול אלא ככלי אחד

והגר"ח (סוכה יב:) גם הוא כתב ליישב הסתירה בדברי הרמב"ם אך בחילוק שונה, ולשיטתו כל שהחיבור הופך אותם לכלי אחד ממש, שוב אין זה נחשב בית קיבול שמקבל טומאה.

וכתב דבדין חיבור לטומאה מצאנו תרי גווני חיבור, חדא היכא דנתחברו יחד במציאות עד שנעשה כלי אחד ואז נחשב ככלי אחד לכל הלכותיו, ועוד מצינו חיבור

דין פשוט הוא, שכיון שאינם מקבלים טומאה ראויים לסיכוך, ומה בא להשמיענו. מתרצת הגמרא, זה החידוש בדברי רב, מהו דתימא - שמה תאמר נגזר לפסול סוכה המסוככת בחצים זכרים, אטו - משום שמה יעשה סוכה המסוככת בחצים נקבות שיש להם בית קיבול ומקבלים טומאה, קא משמע לן - משמיענו רב שאין גזורים, וסוכה המסוככת בחצים זכרים כשרה.

וממשיכה הגמרא לדון בחלקם השני של דברי רב ומקשה, בנקבות פסולת, פשיטא - דין פשוט הוא, שכלי עץ שיש להם בית קיבול מקבלים טומאה, וברור שפסולים לסכך בהם, ומה השמיענו רב. מתרצת הגמרא, זה החידוש בדברי רב, מהו דתימא - שמה תאמר שכיון שהנקבים שבראשי החצים הנקבות עשויים בכדי למלאותם מילוי עולם נחשבים הם כפשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה, שפית קבול העשוי למלאות לעולם ולא להתרוקן עוד לא שמייה קיבול, קמשמע לן - השמיענו רב באמרו שחצים נקבות פסולים לסיכוך שאין הדבר כן, אלא גם בית קיבול העשוי למלאות נחשב בית קיבול, וממילא חצים נקבות מקבלים טומאה ופסולים לסיכוך.

כך פירשו התוספות (שם ד"ה מהו, כביאור השבות יעקב ח"א סי' לג, והנוגע ביהודה קמא י"ד סי' צו בהבנתם) והר"ש (כלים פכ"ו מ"ב) וראשונים נוספים רבים את מסקנת הסוגיא. והקשו מכאן התוספות על רש"י בסנהדרין (סו. ד"ה מהו) בסוגיא של הכדור והאימוס לגבי טומאה וטהרה, הכדור והאימוס הם מעור סגור הממולא בגזי צמר דחוס, הכדור שימוש למשחק, והאימוס היה בצורה של רגל והשתמשו בו כדי לקבץ נעלים, בסוגיא מבואר שלדעת רבי אלעזר הו' 'כלי' ומקבלים טומאה, ורש"י הוסיף שחכמים חולקים כי מאחר ואין להם מקום קיבול להכניס ולהוציא אינם 'כלי' לגבי טומאה, ולפירושו תהא סוגייתנו כרבי אליעזר שאין הלכה כמותו.

וכתבו התוספות שדוחק לומר שפעמים נוטלים את הברזל מן העץ ולכן מקבל העץ טומאה, שאין ודאי שתהא הכנסת ראש החץ מילוי לעולם, אמנם ראה לקמן שיש ראשונים שכתבו לחלק כן. וכתב היד דוד (בתוספות זה) שברש"י לא יתכן לומר כן כלל, שהרי כתב (ד"ה העשוי) 'למלאות מילוי עולם שלא להתרוקן עוד'. ולכן כתב ליישב כי בידות החצים היו עושים שימושים שונים לפני שמילאו בהם את ראש הברזל, ומאחר שהם כבר קיבלו שם של בית קיבול וכלי שוב אינו בטל, אבל כאשר מתחילת נעשה רק למלאות עולמית אין לו שם בית קיבול וכלי.

באופן שקבוע לזמן נחשב לבית קיבול

והנה האור החיים הקדוש בספרו 'ראשון לציון' (סוכה יב:) מחדש כאן חידוש נפלא. וכך הוא כותב: מהכא מוכח להדיא דבית קיבול העשוי למלאות שמייה קיבול וליכא מאן דפליג אהא שמעתא ופסקה הרמב"ם (סוכה פרק ה הלכה ה) וז"ל סככה בחצים בזכרים כשרה בנקבות פסולה אע"פ שהוא עשוי להתמלאות בברזל בית קיבול הוא ומקבל טומאה ככל כלי קיבול עכ"ל. וקשה דבפ"ב מתלכות כלים (ה"ה) כתב וז"ל: בית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול, כיצד בקעת של עץ שחוקקין בה בית קיבול ותוקקין בו הסדן של ברזל, אם של נפחים היא אינה מקבלת טומאה שאע"פ שיש בה בית קיבול לא נעשה אלא למלאותו וכן כל כיצוא בזה. עכ"ל. ומשמע דאפילו קודם שמילא אותה בברזל קאמר דאינה מקבלת טומאה.

סתירה זו כבר הקשה הרשב"א (שו"ת חלק א סימן קצה; ובמייחוסות סימן רטו), ובספר המכתם (סוכה יב:) הביא דברי רש"י שכתב שהחצים עשויים להתמלאות עולמית, ולפי זה מבואר שאפ"י הכי חצים נקבות טמאים, והקשה, שהרי טבעת המתמלאות באופן עולמי טהורה וכמבואר בגמרא שבת (נב:). וכתב שלכן יש מפרשים שהחצים עשויים להתמלאות בקביעות לפי שעה בשעת המלאכה אבל לא עולמית, וכעין זה כתב במאירי (סוכה שם ד"ה סככה) בשם יש מפרשים. וכן כתב בתוספות ר"ד (שבת נב:) לחלק דהיכא אמרינן בית קיבול העשוי למלאות שמייה קיבול, הני מילי שלא מילאוהו על דעת למלאותו

הלכה למעשה

תשובות ממורינו הרב שליט"א המשך מעמ' ב'

טעה והסיר טבעות הלולב, האם מותר להכין טבעות מהלולב עצמו

ביום קודם הושענא רבה, קמנו להתפלל עם הנץ החמה שלא כהרגלנו, בשל ההשכמה הזו, הסרתי כמנהגי (בהושענא רבה) את הטבעות מעל הלולב, ואז נזכרתי שזו טעות. נצרכת לשוב ולאגוד את הלולב אך לא היו לי טבעות או עלי לולב זמינים. האם מותר לתלוש מהלולב שאני נוטל עלה אחד לשם כך?

ת. יש להיזהר שלא לתלוש עלים מהלולב לאחר שקיים בו את המצוה, כדי לעשות טבעת ולקשור את הלולב²³, אמנם יש שהקלו בעלים שמתחת ד' טפחים מראש הלולב²⁴, ויש שהתיר לגמרי ליטול עלים מהלולב לצורך איגוד אותו לולב²⁵.

עצים של שכן שגדלו מעל סוכת השכן

יש לי דירת חצר בה אני בונה את סוכתי, השכן הסמוך אלי שותל בחצרו כל מיני עצי נוי, במשך השנים העצים גדלו מאוד, וכעת הענפים מעל שטח סוכתי שהם סכך פסול הם מרובים באופן שהם פוסלים את הסוכה, פניתי אליו והוא השיב לי בנועם שאני יכול לקצוץ, אך מאחר שהדבר כרוך בטרחה רבה, נדרשתי לשאול האם אני יכול לדרוש ממנו שהוא יזמין גנן על חשבוננו, שהרי הוא מזיקני?

ת. השכן שענפים מפריעים לסוכתו רשאי לקצוץ אותם, אך החיוב אינו מוטל על בעל העצים, מפני שהענפים גדלים מאליהם ואין זה בגדר גירי דיליה²⁶.

שתל ערבות בשטח מופקר ערבות, האם מותר לקחת

ליד ביתנו יש חורשה של הפקר, אחד מהשכונה שתל שם עץ ערבות, האם מכיוון שהערבות גדלות בשטח הפקר גם הערבות הפקר, או שהן רכושו הפרטי של השותל ואסור לקחת?

ת. צריך לברר מהו שטח הפקר²⁷. אולם נראה שכלל ולרשויות לא מפריע שיטעו שם עצים הרי זה כשטח הפקר²⁸, נמצא שיש לו את האפשרות להחזיק שימוש בקרקע, והעץ הניטע שייך לנוטע²⁹.

הבור עשירים וחפשי אמה, ורבי יוסי מתיר מפני שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, והיינו מפני שהשורשים גדלים ממילא לאחר מכן ואין לו חצי. ומכל מקום השכן רשאי במשך לקצוץ את הענפים המזיקים ופוסלים את סוכתו ואינו צריך את רשותו של השכן, כמ"ש בש"ע (שם ס"ז) מי שהיה אילן בחירו נוטע לתוך שדהו קוצץ כמלא מדרע ע"ג המחרישה. ואם הוא עץ פרי, בש"ת בנין ציון (לבעל הערוך לנח"ס ס"א) כתב שבאופן שהניק קוצץ משום הפסד, רק הוא רשאי לקצוץ, אבל המזיק אסור לו משום איסור 'ל' תשחית', כיון שאינו מחויב כדעת רבי יוסי.

כאן בארץ, הרשויות השתלטו על כל השטחים. הנידון בזה ידוע ואל"מ להאריך, אמנם על כל פנים, ברור שאם נטע את העץ בתוך גינה משותפת של השכנים, הרי כעת העץ הוא בתוך הגינה של כולם, ויש לו דין 'יורד', וכך הוא גם בתוך חצר הבורר שיש לו דין יורד, וכן שאם גם בשותפים.

28 לרשויות לא מפריע שיטעו עצים לאורך כל הכביש, כל עוד הם אינם מחפשים לבנות שם, (ובש"ח"ל לבנות ממילא לא יטעו א"ש), נמצא שלענין זה השטח נחשב כרעג כמפקד ויש לו את האפשרות להחזיק שימוש בקרקע והעץ

יהיה ברשותו. 29 בירושלמי (מעשרות פ"א ה"א) איתא שהורע שדה הפקר חייב בתרומות ומעשרות, וכן פסק הרמב"ם (תרומות פ"ב ה"א). ובפני משה (שם והביא בש"ת חלקת יואב ח"מ סימן י') פירש שחייב במעשר בקרקע ששוכה גם בקרקע, והיינו שכשם שהורע בשדה חבירו אינו זוכה בשבח ונטול את הציאה והשבח לבעל הקרקע ה"ל בשדה הפקר. אבל הש"ך (י"ד סימן של סק"ז) כתב שאף שהשדה נשאר הפקר, הדג הורעו אינו הפקר, וכתב בירושלמי רבינו חיים הלוי (מ"א פכ"א ה"א) שיש לו דין פ"ב שאינו ממונן, וטעם הדבר, שעצם הוריעה מהווה סיבה לבעלות על המנון, אף שאדם הורע שדה חבירו ונטע בה שגדל בקרקע אינו שלו, וזה מפני שהבעלות של בעל הקרקע שהורע שגדל בשדהו יחיה של, עדיפה מסיבת הבעלות שנתחמה ע"צ הוריעה, והורעו רק נחשב שהשיבית את הקרקע של הבעלים. והחזון"ל (שביעית ב' סק"ד) כתב שהטעם שזוכה בכל השבח, כי מאחר ויש לו רשות להשתמש בקרקע שבה הפירות הם שלו בגדלו באוויר.

בחיצים, אבל הכדור שממולא באופן רפוי ולא נעשה יחידה אחת עם הכיסוי שלו, אפי' שהוא מתמלא עולמית נחשב כבית קיבול, והביא שהרמב"ם פסק שבכל זאת הכלי טמא, והקשה אם כן מפני מה פסק הרמב"ם שבקעת המקבלת את הסדן בדוחק ונעשה לכלי אחד ממש טהורה.

וכתב לחלק, דבאופן שלא נעשה הכלי אלא לתכלית המילוי בלבד ולא על מנת לטלטל מה שמונח בו על ידו וכקתא דסכינא שמיועד כדי שיטלטלו הסכין על ידו, כיון שחסר בתשימש הבית קיבול שהוא גם אינו מטלטל וגם מתמלא עולמית שוב אין לו שם בית קיבול כדי לקבל טומאה. ולפי זה בקורה שהבית קיבול שלה לא עומד להטלטל כלל, וגם הוא מתמלא עולמית אינו מקבל טומאה.

בית קיבול העשוי להתמלאות נחשב לבית קיבול אך לא קובע לגולם שם כלי

ובאמת שסתירות אלו בדעת הרמב"ם כבר נשאלו מאת הרדב"ז, שכתב לחלק (המב"ם פרק ג, ליקוטים, כלים פרק ב הלכה א) שהחיצים הם כבר עתה כלי אלא שהם פשוטי כלי עץ וצריכים בית קיבול, ולכן אפי' שהוא מתמלא עולמית הרי גם בלאו הכי כבר יש שם כלי לחצים אלו, אבל בקעת של עץ שתחת בעל המלאכה כלל אין לה שם כלי לשום דבר, ורק שמבקשים לתת לה שם כלי מחמת שהיא מקבלת את הסדן שעליה, ומאחר שזה מקום הסדן עולמית, חסר בשם בית קיבול מכדי לתת לבקעת שם כלי. ולפי טעם זה בקורה שהיא כבר כלי מצד עצמה, אין חיסרון במה שהכלי קיבול שלה מתמלא עולמית, והיא ראויה לקבל טומאה.

סיכום השיטות

יש שלוש סוגיות שנראה מהם מסקנות שונות ביחס לדין כלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית, בגמרא סוכה (י"ב) לגבי חיצים נקבות נראה שהיה בית קיבול לכל דבר, בגמרא סנהדרין (סה, ד"ה מהו) בנידון של כדור ואימוס כתב רש"י שדעת חכמים כי מאחר ואין להם מקום קיבול להכניס ולהוציא אינם 'כלי' לגבי טומאה, ובמסכת כלים (פרק יז משנה יז) נפסק ש'תחתית הצורפים טמאה ושל נפחין טהורה' ובאר הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שתחתית הצורפים הוא מקום קיבול עולמית לסדן ולכן אינו מקבל טומאה.

בתוס' (סוכה י"ב) ובראשונים רבים (שם) תפסו עיקר כסוגיא בסוכה, ולכן הקשו על רש"י שחידש שיטת חכמים שאינו מקבל טומאה מאחר ועומד למילוי עולמית, וכן פסק בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קמה, והמחוסת סימן רטו), ובביאור המשנה בכלים כתב בשו"ת הרשב"א שהר"ש והראב"ד ביארו לגמרי בענין אחר, עיי"ש. וכבר העירו האחרונים שדעת תוס' גופא בשבת (נב: ד"ה היא של; יז. ד"ה ועל) שכלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית טהור.

אמנם ברמב"ם סתר הכרעתו, כי נתן טעם המשנה בכלים משום שהוא למלאות עולמית ואפי' הכי פסק שחיצים נקבות מקבלות טומאה, וכן הקשה בשו"ת הרשב"א (שם) על דבריו. א. בספר המכתב בתוס' ר"ד והמאירי יישובו שחיצים נקבות אינם ממשי מילוי עולמית, ופעמים שמוציאים אותם שלא בשעת מלחמה, ב. ברבינו חננאל הרי"ף גיאות והרי"ף כתוב שאפי' שכאשר הוא תקוע עולמית אינו מקבל טומאה, קודם לכן מקבל טומאה.

המשך בעמ' ה'

מצד דיני סוכה וכמו גזירת תיקרה או סיכך בחבילות, או חצים נקבות שמא יסכך בזכרים, אבל דבר המקבל טומאה מדרבנן בכל התורה אין לחלק ולהכשיר כמעמיד לסוכה, וכן מוכח במשנה ברורה (סימן תרכט ס"ק כה) שאסר להעמיד בדבר המקבל טומאה מדרבנן, אפי' שבביאור ההלכה (ריש סימן תרל ד"ה כל) כתב בהדיא כהריטב"א.

קודם המילוי מקבל טומאה, לאחר המילוי עולמית לא מקבל טומאה

ובערוך לנר (סוכה י"ב: תוס' ד"ה מהות דתמא) כתב ליישב הסתירה, דלאחר שמלאוהו שוב הו' דינו כפשוטי כלי עץ, אבל בחיצים נקבות מיירי שעדיין לא נתמלאו בברזל, דאם נתמלאו בברזל הם טמאים מדין יד לברזל כמו ידות אוכלים. הגאון הנודע רבי נתן לוברט (שארית נתן, רמב"ם סוכה פרק ה הלכה ה) כתב שכן מבואר ברבינו חננאל (סוכה י"ב) שכתב כי החיצים נקבות טמאים 'עכשיו כיון שיש בו בית קיבול', ומשמע שאחרי שהם מתמלאים עולמית שוב הבית קיבול שלהם מטמאם (מצד עצמם, אמנם הם טמאים מאחר וכלי עץ המשמש כלי ברזל מקבל טומאה מצד הכלי ברזל), וידוע שפעמים רבות דברי הרמב"ם הוא על פי דברי רבינו חננאל רבו של הרי"ף.

וכן כתב כבר ברי"ף (סוכה י"ב: והובאו דבריו בשלטי הגיבורים (סוכה ו. ו) ואף על פי שאותו קבל עתיד להתמלאות בזכרות הברזל עד שלא מלאוהו הרי הוא ככל כלי קיבול, ומשמע שאחרי שמלאו שוב אינו נחשב בית קיבול, והובאו דבריו בקהילות יעקב (סוכה סימן י, טהרות סימן ט), וכן יישבו עוד אחרונים (ראה בראשון לציון סוכה י"ב). וכן נראה כוונת הגאון הרי"ף גיאת בהלכות סוכה (ה"ד בקובץ שיטות קמאי שם) שכתב 'ואף על פי שבית הקיבול העשוי למלאות הוא דסופו להכניס בו חודו של ברזל כלי קיבול הוא ופסול לסכה'.

ובשארית נתן (שם) כתב שכן גם מדויק לשונות הרמב"ם, שלגבי חיצים נקבות כתב (שם) 'אף על פי שהוא עשוי להתמלאות בברזל, בית קיבול הוא ומקבל טומאה ככל כלי קיבול' ומשמע שעדיין לא התמלא בשום דבר לכן מקבל טומאה, אבל לגבי בקעת הנפחים כתב (שם) 'כיצד בקעת של עץ שחוקקין בה בית קיבול, ותוקעין בו הסדן של ברזל', ומשמע שהסדן כבר תקוע בבקעת.

ולפי חילוק זה הקורה שכבר קיבלה את התאורה של הלידים עולמית שוב אינה מקבלת טומאה. אמנם משאלת הראשונים ומיישוב הראשונים האחרים שאכן החצים אינם עתידים להתמלא רק בשעת מלחמה, נראה דהיה פשוט להם כי מאחר והכלי עומד לשימוש של מילוי עולמי כבר מעתה הוא מקבל טומאה.

כלי העשוי להתמלאות ולהיות מונח במקום אחד אין זה בית קיבול

ועיין עוד בחזון איש (כלים כז סק"ג) שכתב לבאר שיטת הרמב"ם, ובתחילת דבריו כתב לבאר הטעם שאין כלים העשויים להתמלאות עולמית מקבל טומאה, וכתב ענין דברי הגר"ח הנזכרים לעיל, שכלי העשוי להתמלאות עולמית בדוחק באופן שאין כאן יותר כלי קיבול ודבר המתקבל, נעשו שניהם ליחידה אחת ממש וכמו

ורק שגם כלי עץ סתם שלא נעשה בכוונה לנחת, אם יש לו שוליים לישב עליהם על הקרקע כדי שלא יהא נוח להתגלגל, ומחזיק ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש, אף הוא אינו מקבל טומאה מפני שחזקתו שעשוי לנחת. ולדבריו לימוד אחד הוא שכל שעשוי לנחת אינו מקבל טומאה, אלא שכלי המחזיק ארבעים סאה חזקתו עשוי לנחת.

אך הראב"ד השיג על הרמב"ם, שמנין לו שכלי שמחזיק פחות מארבעים סאה שנעשה על מנת שלא לטלטלו אינו מקבל טומאה, שאם למד זאת מהשלחן והמנורה שהקשו (חגיגה כו:) שהרי הם כלי עץ שעשויים לנחת, אף על פי שאינם מקבלין ארבעים סאה בלח, הלא משם אין ללמוד לשאר כלי עץ, משום ששלחן והמנורה היה איסור לטלטלם, ואין ללמוד משם לשאר כלי עץ שאין איסור לטלטלם. ומדבריו נראה שסובר שלא נאמר דין עשוי לנחת אלא באופן שמחזיק ארבעים סאה בלח וכורים ביבש או באופן שנתבאר כאן בגמרא, שיש איסור לטלטל כליהם אלו ממקומם.

ובכסף משנה הקשה על דברי הראב"ד, מנין לו מה שכתב שיש איסור לטלטל השלחן והמנורה, ועוד שהרי מקור הלימוד הוא מההיקש לשק שאינו עשוי לנחת, ושק הרי אין איסור בטלטלו, וא"כ מהו שכתב הראב"ד שדווקא אם יש איסור בטלטלו אינו מקבל טומאה בפחות מארבעים סאה.

וענין בשיח יצחק (חגיגה כו: ד"ה אלא) שכתב לבאר בדעת הרמב"ם שסובר שאין לחלק מסברא בין כלי שאסור לטלטלו ובין כלי שהאדם החליט שלא לטלטלו, שכשם שבכלי האסור לטלטלו גורם האיסור שיחשב עשוי לנחת, אע"פ שמצד עצמו הוא ראוי לטלטול ורק איסורא הוא דרביע עליה, כמו כן כלי שהאדם החליט לקובעו במקומו, וכיון שמצינו בשלחן שהיה נחשב כעשוי לנחת אילולי הפסוק 'השלחן טהור' מכלל שהוא טמא, הוא הדין נמי בכלי שהחליט עליהם שלא לטלטלו.

ומעתה לשיטת הרמב"ם יש לומר דהוי כלי העשוי לנחת ואינו מקבל טומאה. והגם שמהמקרים שהביא הרמב"ם (הלכה ב) לדין כלי העשוי לנחת היה נראה דהיינו דוקא בקורות כבדות כנידון השאלה שיש בהם מקום לחרוץ לשלש תאורה (ומיירי בקורות שהם ברוחב של 13 ס"מ על 13 ס"מ), כאשר קובע בפירוש את הכלי עץ לנחת אפילו אינו כבד כל כך אינו מקבל טומאה.

וכן מבואר בשו"ת אבני נזר (אורח חיים סימן תעג) שדן במה שנהגו לערוך עצים לאורך ורוחב הסוכה עד נוצרו ריבועים רבים, ובכל מסגרת של ריבוע היו חורצים חריצים כדי לקבל בהם את הקני הסכך של אותו הריבוע, ועלתה השאלה האם חריצים אלו הם מקבלים טומאה, וכתב (שם אות ט) שהרי שפי" סיון ארעי לסוכה בלבד, עץ העשוי לנחת, ולדעת הרמב"ם אינו מקבל טומאה, אך כתב שלדינא יש לחוש לשיטת הראב"ד שהחמיר בכלי עץ העשוי לנחת.

בידיון דומה דן הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות חלק ה סימן קיד), בסוכה שמסככים אותה בקנים שמוחברים או מודבקים ללונסאות, וכתב שיש לדין בזה משום כלי עץ העשוי לנחת, הרי שפי" סיון ארעי לסוכה בלבד, ושאינו כבד כל כך כמו קורה שקשה לטלטלה, מאחר וכוונתו שיהיה כעת קבוע במקומו מקבל דין של כלי העשוי לנחת. אך כתב שם שהרי הראב"ד פליג, אלא שיש היתר נוסף עיקרי שהנקבים הם מעבר לעבר ואין להם שוליים שהם בית קיבול, ובזה רק הב"ח (סימן תרכט) מחמיר, יש לסמוך על שיטת הרמב"ם ולהקל.

מחובר לקרקע

אמנם באבני נזר (שם אות ג) כתב עוד טעם להכשיר את החריצים שבמסגרות, כיון שמסגרות אלו נעשו לצורך הסיכוי שהוא מחובר לקרקע, אינם מקבלים טומאה אפי' קודם שנתחברו לקרקע, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות כלים (פרק ט הלכה א).

צירוף שני הטעמים של מחובר לקרקע ושל כלי עץ העשוי לנחת

בחוט שני (סוכה עמוד ריא) כתב להקל בצירוף שני

והנה לפי המבואר בשו"ע וברמ"א (סימן תרכט סעיף ז) שסולם, וכן ספסל וכסא שמקבלים טומאת מדרס, אין לסכך בהם, וגם אין להניח על הסכך כדי להחזיק בהם את הסכך, הרי שלפי שיטת הפוסקים שטעמם משום שנחשב כבית קיבול, יש לדין אם לאסור גם הקורות עם הלדים כנ"ל, ואמנם לדעת הט"ז (ס"ק י) לדינא אין גזירה שלא להעמיד את הסכך בדבר שאינו ראוי לסיכוך שמא יסכך בו, אלא רק שלא להניח עם הסכך קורות אלו שהם פסולות, אבל לדעת המגן אברהם בביאור השני (ס"ק ט) לכתחילה חוששים שיש גזירה שלא להשתמש גם במעמיד שאינו ראוי לסיכוך, ולפי זה אין להשתמש בקורות אלו למעמיד.

ברם גם להרמב"ם שהקל בדין כלי קיבול העשוי להתמלאות, הרי אסר (סוכה פרק ה הלכה ה) סיכוך בחצים נקבות, ונתבאר לעיל טעמים שונים מדוע חמור חיצים נקבות, ולביאור ספר המכתם התוס' רי"ד והמאירי החיצים מחוברים קבוע רק בשעת מלחמה, ואין זה נחשב עולמית, ולדבריהם הקורות שהתאורת לדים נקבעת בה לעולם נראה שנחשב עולמית ממש ואין נחשב לבית קיבול לקבל טומאה. וכן לדעת רבינו חננאל הרי"ף גיאת והרא"י שכתבו שכל כלי העשוי להתמלאות עולמית אינו מקבל טומאה, ורק החיצים בטרם התמלאו מקבלים טומאה, הרי הקורה כבר יש בה את התאורה והיא אינה מקבלת טומאה.

גם לטעם של הראשון לציון שהחומרה של חיצים משום שהבית קיבול שלהם משמש להם עצמם, הרי שהבית קיבול של הקורה משמשת לתאורה והיא דומה לסדן הנפחים המשמש לדבר אחר ולכן בעשוי להתמלא אינו מקבל טומאה, וכן גם לטעם החזון איש שהחיצים מטלטלים והם קרובים יותר להיות כלי, הרי הקורה אינה מטלטלת והיא דומה לסדן הנפחים שאינו מקבל טומאה באופן שעשוי להתמלא עולמית.

אבל לטעם הרב"ז משום שהחיצים הם גם קודם לכן כלי מצד עצמם, הרי גם הקורה היא כלי מצד עצמו. ולטעם הגר"ח שבחיצים נקבות לא נתבטל הכלי קיבול להיות כלי אחד והם רק יד לראש הבזול, כבר כתבנו שיש לחלק בין אופן שהקורה לא נעשית כלי אחד עם תאורת הלדים לבין אופן שהיא נעשית כלי אחד ממש, ויש לדין בדבר. וכן לטעם השבות יעקב שכתב לחידוש לולי דברי הראשונים שהחיצים נקבות אסורים רק מצד גזירה שמא יסכך גם בכלי קיבול גמור, הרי גם בקורה יש לחוש שמא יסכך גם בבית קיבול גמור, וגם לטעם הנודע ביהודה שכתב לחידוש לולי דברי הראשונים שכלי קיבול העומד להתמלאות עולמית מקבל טומאה מדרבנן, הרי גם במקבל טומאה מדרבנן אין לסכך במעמיד.

אמנם דעת התוס' והרשב"א לדינא שכלי העשוי להתמלאות עולמית מקבל טומאה, והרי מצינו בפוסקים שפירשו את הכרעת השו"ע והרמ"א שיש להחמיר כשיטה זו. אולם נראה שעדיין יש לדין אם גדר קורות שמילאום בלדים הוא כסולם וספסל שעסקו בהם או שלהלכה יש לחלק ע"פ החילוקים הנ"ל בין סולם וספסל לקורות לדים גם לפי הכרעת השו"ע והרמ"א, ובפרט שגדולי רבותינו הפוסקים ובראשם האוה"ח הק' מצאו חילוק ברור בין הנידונים, ועל כן הבו דלא להוסיף על ספיקם ונידונם שלא נסתפקו והחמירו כי אם בסולם וספסל.

סוגית כלי עץ העשוי לנחת וכלי עץ המשמש לקרקע

כלי עץ העשוי לנחת

אכן נראה דבלאו הכי יש לומר שהקורות אינם מקבלים טומאה, דהא הוי כלי עץ העשוי לנחת, וכל כלי עץ העשוי לנחת אינו מקבל טומאה (חגיגה כו:).

אלא ששיעור ששיערו חז"ל לעניין כלי עץ העשוי לנחת, שהוא בארבעים סאה בלח וכוריים ביבש, ואמנם הקורה הגם שהיא במשקל כבד, עדיין אין היא מחזקת כנ"ל. ובזה באנו לכאורה למחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם (כלים פ"ג ה"א) כתב שכל כלי עץ העשוי מעיקרו לנחת אפילו אינו מכיל ארבעים סאה, אינו מקבל טומאה.

באחרונים כתבו עוד חילוקים שונים. ג. ברב"ז כתב לחלק שחצים נקבות הוא כלי במהותו ולכן גם בית קיבול שעשוי להתמלאות עולמית מועיל שיקבל טומאה, אבל תחתית הנפחים ביסודה היא גולם ואינה כלי כלל, ורק מפני שנקבע בה עולמית הסדן אין די כדי לקבל שם של כלי. ד. בראשון לציון כתב שחצים נקבות תפקידם לשמש כחץ, ובמילוי של ראש החץ הם ממלאים את יעודם, ולכן יש חשיבות לבית קיבול זה שהם יחשבו כלי, אבל תחתית הנפחים שאינה מועדת בעירה לסדן, לא נעשית כלי רק בגלל שהוא משמש את הסדן לעמוד עליו. ה. הגר"ח כתב לחלק כי תחתית הנפחים נעשה ממש לכלי אחד עם הסדן, ואין כאן מקבל ומתקבל, אבל חיצים נקבות הם רק בית היד של ראש הברזל של החיצים. ו. החזון איש כתב כי תחתית הנפחים שהיא קבועה במקום אחד ואינה מטלטלת גריע טפי ואינה נחשב כלי כאשר הבית קיבול שלה עשוי לקבל עולמית. ויש שכתבו לחידוש לולי דברי הראשונים שאכן חיצים אינם מקבלים טומאה מדאורייתא, ואפילו הכי הם פסולים לסיכוך. ז. לדעת הנודע ביהודה משום שהם מקבלים טומאה מדרבנן. ח. ולדעת השבות יעקב משום שאסור לסכך בבית קיבול עולמית שמא יסככו גם בבית קיבול גמור.

ההלכה בבית קיבול העשוי להתמלאות עולמית

בתרומת הדשן (סימן ז) סתם כדבר פשוט שסולם אין בו כלי קיבול, וכל מה שדן שמא נחשב מקבל טומאת מדרס מצד שדורכים עליו לעלות ולירד בו, וסיים שראה לגדול אחד שאסור לסכך בסולם. ונראה שכוונתו למהר"ל (מנהגים, סוכות סימן ז) שחשש בסולם משום טומאת מדרס. ולכאורה מתוך דברי תרומת הדשן שדן דווקא מצד טומאת מדרס, נראה שהיה פשוט לו כדעת רש"י הרמב"ם ותוס' בשבת שכלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית אינו נחשב כלי.

דברי תרומת הדשן הובאו בבית יוסף (סימן תרכט) שסיים כי בשו"ת הרשב"א (שם) נסתפק בדבר, ועל פי זה פסק בשו"ע (שם סעיף ז) 'יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו', בדרכי משה נראה שכוונת הבית יוסף לתשובת הרשב"א חלק א סימן קצו שם הביא שאלה בסולם שנוזק על הסכך האם הוא פוסל את הסוכה, וכתב שאפי' נאמר שהוא פסול לסיכוך אינו פוסל את הסוכה, ומשמע שנסתפק בדבר, אמנם בדרכי משה (שם) העיר כי בתשובה הקודמת של הרשב"א (שם סימן קצח) כתב כדבר פשוט שהסולם מקבל טומאה ופסול לסיכוך, וכתב שהרי כן היא גם דעת מהר"ל (שם), אמנם לכאורה חילוקים הדברים כי ברשב"א (שם) כתב שהוא מקבל טומאה מצד שיש לסולם בית קיבול, כי סבר כדעת תוס' בסוכה שכלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית נחשב כלי. וכתב בשו"ת הרשב"א (שם) כי מה שמצאנו בכמה מקומות שסולם אינו מקבל טומאה, היינו באופן שאין לחשיבות בית קיבול בסולם אלא שהם מסובבות את הסולם.

בעטרת צבי (שם) כתב שהספק של השו"ע הוא בצדדים של תרומת הדשן ומהר"ל האם בסולם יש קבלת טומאה של מדרס, אבל בט"ז (שם ס"ק ט, ובמשבצות שם) כתב שהצד שמקבל טומאה הוא משום שביית קיבול העשוי להתמלאות נחשב כבית קיבול לקבל טומאה ככלי, וכן ביאר בביאור הגר"א (שם), וראה גם במשנה ברורה (שם ס"ק כב), ואכן הבית יוסף עצמו ציין בהדיא לתשובת הרשב"א במיוחסות סימן רטו, שהיא תשובת הרשב"א חלק א סימן קצח, ומוכח שסבר כי הרשב"א (שם) לא הכריע לאיסור וכדעת הדרכי משה, אלא נסתפק בדבר וטעם צד האיסור משום שיש בו בית קיבול לשליבות. ומבואר לכאורה כי לדינא דין כלי שיש בו בית קיבול בעשוי להתמלאות עולמית הוי ספיקא דדינא, וברמ"א (שם) כתב כי לפיכך אין לסכך בהם ואין להניח אותם על הסכך כדי להחזיקו.

דין בית קיבול של הקורה החרוצה לקבלת פסי תאורת הלדים

ברכת 'לישב בסוכה' על היין בהבדלה

גמרות שדרך לקבוע על היין בלבד, וכתב שאפשר לפרש כי 'האוסר' מדבר באדם השותה לבדו וסברא דלא חשיב קבע, אבל בני חבורה שקבעו יחד לשתות ודאי הוא קבע גמור ובפרט לאותן מדינות שנוהגין לשתות יחד בקבע בלי שום אכילה דהוה ליה קבע גמור ובעי סוכה ולברך לישב בסוכה כן נראה לי להלכה, אבל למעשה ראו להחמיר שלא לשתות בקבע אלא תוך סעודה לאפוקי נפשיה מפלוגתא. והובאו דבריו במגן אברהם (שם סק"ה), וכתב שהוא הדין בשאר משקין שאפי' קבע אינו מברך מחמת הספק.

ובאילה רבה (שם סק"ג) הביא לדברי הלבוש והב"ח, וכתב: 'ודעת הלבוש וב"ח נראה עיקר, דשתיית קבע חשוב כאכילת קבע ממש ואין האכילה פוטרתו, וכהא גוונא כתב בשבלי הלקט (סימן שמו) ותניא (סימן פד). גם סברת הלבוש נכונה, דאין כאן ברכה לבטלה כיון דהרבה פוסקים דמברך בכל כניסה. וממאט שיטות אלו פסק במשנה ברורה (שם) שראוי להזהר שלא לשתות יין או שאר משקין בדרך של קביעות מחוץ לסוכה, אלא שמחמת הספק גם אין לברך עליהם לישב בסוכה, אלא יש לפטורם בברכה על הפת או על הפת הבאה בכיסמין. וראה בביתור ההלכה (שם ד"ה יין) שהאריך בראיות שהביאו האם יש חשיבות לקביעות לשתית יין.

מה נחשב כקביעות בשתיית יין

בהגדרה של קביעות לשתית יין, כתב במחזור וויטרי (סימן שנט) 'כגון בני אדם ששותים בחנויות כל היום אסור'. ובתשובה מרבי אביגדור (שבלי הלקט, שיבולת שמו) כתב, 'אכילת עראי נמי ואפילו שתיה ביום טוב חשיבה כקבע, הואיל ואדם קובע סעודתו ביין ומברך, וכן פסק שבלי הלקט (שיבולת שמו), והובא באגור (סימן תתקנח), הרי שלשיטתם הדבר נבחן בהתאם לנסיבות ולא לפי כמות מסוימת.

אבל בספר המכתם (סוכה כו.) כתב 'מים אינו קבע אבל יין הוא קבע', וכן כתב הריטב"א (שם) שבבבית יין חייב בסוכה, ומשמע שלשיטתם אין הדבר תלוי אלא בשיעור השתייה שהיה בריבית יין, וכשם שבפת השיעור הוא בכביצה.

הבאנו את דברי הלבוש שתלה הדבר בשתייה מרובה, ואת דברי הב"ח שתלה הדבר בשתייה בחבורה, ונראים דבריהם כדעת מחזור וויטרי ורבי אביגדור, ומאחר וכל מה שכתבו המגן אברהם ואליה רבה להחמיר היינו את שיטת הלבוש והב"ח, נראה שאין חיוב להחמיר רק בדרך קבע ולא בשיעור של רביעית יין. וכעין מחלוקת זו מצאנו גם בפת הבאה בכיסמין, האם קביעות זה בשיעור כביצה או בשיעור של קביעות סעודה, כמבואר במשנה ברורה (שם סק"ט) שכתב שיש להחמיר.

לעיל הובא הספק של האור זרוע האם יש קביעות של שתיית יין בלי אכילה, או באכילת פירות בלבד עם היין, בנידון זה דן גם המאירי (סוכה כו.) והביא דעת יש אומרים שיש אין לו קבע בלי אכילה חשובה, וכאשר יש אכילה חשובה הרי כבר חשיבה בשיעור מצד האכילה, ושוב כתב שאפי' אכילה של פירות כאשר מצרפים להם יין נעשים חשובים ומחייבים בסוכה.

במוצאי יום טוב וכן במוצאי שבת חול המועד, כאשר מבדילים בסוכה, האם צריך לברך ברכת 'לישב בסוכה' על היין?
תשובת מורנו הרב שליט"א:

דין ברכת לישב בסוכה

גדר מצוות הישיבה בסוכה מתבארת בשולחן ערוך (סימן תרלט סעיף א'): 'כיצד מצות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה וישן ומטייל ודר בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה, וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע'.

מאחר שכך היא המצוה צריכים לברך כל פעם כשדר בסוכתו כדרך שהוא גר בביתו, ואכן כך היא דעת הרי"ף (סוכה כב.) והרמב"ם (שופר פרק ו הלכה יב) שעל עצם הישיבה בסוכה צריכים לברך ואפי' אינו רק יושב בה כדרך שהוא יושב בביתו, אבל רבינו תם (מרדכי, סוכה סימן תשסה) חידש שמברכים רק על עיקר הקביעות של האכילה והשתיה הסוכה, ובהם פוטרים את השניה הטיוול ולימוד ושאר כל הדברים אותם יש לעשות בסוכה, וכתב בשו"ע (סימן תרלט סעיף ח) שכן המנהג.

וכיון שגדר המצוה היא לעשות את סוכתו קבע ואת ביתו ארעי, אכילת שהיה בדרך ארעי שאדם רגיל לאכול כך גם שלא בביתו אינו חייב לאכול בסוכה (סוכה כו.), והגם שיש מצווה להרבות בקביעות עיקר מקומו מגוריו בסוכה, והדבר מידת חסידות ומעלה חשובה (משנה סוכה כו: שו"ע סעיף ב שם), ודעת הרמב"ם (שופר פרק ו הלכה ו) שמי שמקפיד לשתות אפי' מים בסוכה הרי זה משובח, על כל פנים ברכת אשר קדשנו וציוונו על המצוה מברכים על אכילה שמצוים לעשותה בסוכה ולא על תוספת הידור, אמנם לדעת הרי"ף והרמב"ם הגם שאינו יכול לברך מצד האכילה שהיא ארעית ואין בה קיום מצוה, אם ישנה מעט בישיבה יכול לברך מצד הישיבה בסוכה.

ברכת לישב בסוכה על שתית יין בדרך של קביעות

להלכה (סימן תרלט סעיף ב) מותר לשתות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה, וברמ"א ביאר שהיינו אפי' אכילה או שתיה בדרך קבע, וביארו האחרונים שדברי הרמ"א הם גם בקביעות על היין, וכן נראה דעת הבית יוסף (שם) שהשווה קבע על היין לקבע על הפירות, וכן מוכחת דעת הדרכי משה (שם סק"ד).

אבל בלבוש (שם סעיף ב) כתב שהיינו דווקא כששותה יין לצמא, אבל אם קבע לשתות הרבה ודאי הוה קביעות וצריך סוכה, וטוב להחמיר, וגם לענין הברכה כתב הלבוש שנראה לברך, שהרי גם לדעת רבינו תם מן הדין היה לו לברך בכל פעם שנכנס אלא שקבעוה על האכילה, וא"כ למה לא יברך גם על שתיה של קבע שקובע עליה וכמו שמברכין על האכילה.

בהגהת אושר"י (סוכה פרק ב סימן יג הגה ד: אור זרוע הלכות סוכה סוף סימן שא) התפתח במי ששותה יין או שוכר עם פירות או בלי פירות אבל אינו אוכל עימם פת או ליפת, האם מכיון שאין דרך לשתות יין בלי לאכול פטור מסוכה, או מכיון שפעמים אדם שותה יין רק עם פירות חייב גם בזה בסוכה. ובב"ח תמה על דבריו (שם) שהרי מצאנו בכמה

הטעמים יחד, וזה לשונו: 'קורות עץ שעושים בהם נקב כדי לתחוב בהם מסמר עץ לחבר בו הקורות, נראה שאין זה חשיב כלי לקבל טומאה ע"י הנקב ההוא, כיון דהוא כלי העשוי לנחת, ועוד דבתלוש אינו משמש לכלי ובמחומר אינו מקבל טומאה, ואף אם אינו מחובר ממש לקרקע, מ"מ הוי דרך בנין ואינו צורה של כלי'.

וכן כתב בספר ארחות רבינו (ח"ב עמוד ריד, סוכה אות ד) 'ששאלו את מרן החזו"א זצוק"ל עמודי סוכה העשויים באופן שאחד נכנס בנקב השני שנעשה כבית קבול ועל זה נשען הסכך אם לא הוי כמעמיד כדבר המקבל טומאה כדן סולם, (ענין חזו"א או"ח סי' קמג ס"ק ו). והשיב מרן שזה לא מקרי כלי עם בית קבול שמקבל טומאה אלא דהוי כלי עץ העשוי לנחת, ועוד דנעשה לקבלה בבנין. ובשנת תשכ"ג דבר אתי מו"ר (-הקהילות יעקב) בנדון זה, ולא הזכיר את מרן החזו"א כנראה לא ידע מהנ"ל, ואמר לי דזה ודאי כשהסוכה מחוברת לקרקע לא מקרי כלי ראוי לקבל, ואם אינה מחוברת לקרקע גם כן נוטה דעת מו"ר (-הקהילות יעקב) שאינה מקבלת טומאה משום דלא נעשה לטלטל ממקום למקום, מ"מ החמיר שיקשרו את הסוכה לעמוד המחובר לקרקע'.

והיינו שהחזון איש הקל משני טעמים א. כלי עץ העשוי לנחת. ב. שנעשה לצורך מחובר לקרקע. והקהילות יעקב החזיק שכדי להיחשב משמש לקרקע צריכים שיהיה ממש מחובר לקרקע, אמנם בחוט שני מבואר שאין צריכים לחבר ממש, ודי בזה שהוא משמש לקרקע, ועוד מבואר שהקהילות יעקב חשש שלא לסמוך על הטעם של כלי עץ העשוי לנחת בלבד, וכבר נתבאר שגם האבני נזר והגר"ש אלישיב לא סמכו להקל באיסור מעמיד מטעם כלי עץ העשוי לנחת בלבד.

האם החריצים לתאורת הלד נחשבים בכלל לבית קיבול

עוד נראה שכאשר התאורה אינה עומדת שם מכח לחץ אלא מכח הדבקה או הברגה, הרי שאין החריץ משמש ככלי קיבול לתאורה אלא רק כמקום להסתיר בו את גופי התאורה, והחריץ אינו קובע לקורה שם כלי, ולכן כל הנידון הוא דווקא כאשר התאורה עומדת שם על ידי לחץ, וגם בזה יש לדון, שהרי אין הדבר עומד מצד הכלי קיבול שלו, אלא מצד הלחץ שבו, וכיוצא בזה דן החזון איש (אורח חיים סימן קמג ס"ק ו) מדוע ירקות הסולם הם כלי קיבול, והרי השליכות אינם עומדות מכוח שולי הכלי קיבול אלא רק מכח צדדיו, וכתב ליישב בשני פנים. א. שכוון שיש לו שולים אפי' שמטלטלו מכח צדדיו נחשב ככלי קיבול, ולפי זה גם בנידון דידן מכיון שיש לו כלי קיבול, אפי' שהוא מוחזק בלחץ שולי צדדיו נחשב ככלי קיבול. ב. ועוד שפעמים הסולם מוטע על צידו, ואז השולים משמשים כלי קיבול. ודבריו צריכים ביאור, שהרי הדבר כבר עומד מכוח הלחץ ומה יתן ומה יוסיף מה שיש לו שולים, ובכל אופן בנידון דידן שהקורה אינה מטלטלת על צידה בשום פעם אינו נחשב כלי קיבול ואינו מקבל טומאה.

ועוד יש מקום קולא באופן שהחריצים ממשכים מצד לצד, שאז הגם שהתאורה עומדת בלחץ החריץ, הרי למעשה אין שם כל מציאות של בית קיבול של כלי, אלא שהמשכבות זהב (סימן תרכ"ט ס"ק ט) כתב שיש להסתפק בזה, וביאר בשער הציון (שם ס"ק מה) משום דדמי לכלי קיבול.

להלכה:

א. בכלי קיבול העשוי להתמלאות עולמית, נחלקו הראשונים האם הוא נחשב ככלי קיבול לקבל שם 'כלי לקבלת טומאה, ולגבי סולם וספסל, פסקו השו"ע והרמ"א שיש להחמיר, וכתב המגן אברהם שלכתחילה אפילו מעמיד לסכך אין לעשות מכלי זה. ויש לדון אם קורות שיש בהם לדים דומות לסולם, אך בלא"ה יש להתירן מטעמים אחרים:

ב. קורות אלו שאינם עומדות לטלטול הם לדעת הרמב"ם 'כלי עץ העשוי לנחת', אך לדעת הראב"ד כיון שאין בהם כלי קיבול של ארבעים סאה בלח וקורים ביבש, אינם בכלל דין כלי עץ העומד לנחת ומקבלים טומאה, ולדינא כתבו האחרונים שיש לחוש לשיטת הראב"ד.

ג. קורות אלו משמשים כבניין המחובר לקרקע ולכן אינם 'כלי לקבל טומאה, וכתב בחוט שני שאפי' אם אינם מחוברים ממש לארץ נחשבים משמשים לקרקע, אבל בארחות רבינו הביא שהקהילות יעקב סבר שיש לחבר לארץ. ולכן לדינא מותר להשתמש בקורות אלו.

ד. כל זה באופן שלחץ החריץ הוא שמחזיק את תאורת הלדים, אבל אם תאורת הלדים מוחזקת בהברגה או בהדבקה, הרי שהחריץ הוא רק מקום פנימי יותר כדי להסתיר בו את הגופי תאורה, וכלל אינו 'כלי המחזיק את התאורה, ואין כאן נידון של בית קיבול כלל.

ה. באופן שהחריצים נמשכים ומפולשים מצד לצד שאינם יכולים להחזיק דבר לח, אין זה כלי כלל, אך כתב בשער הציון בשם המשבצות זהב שיש להסתפק לדינא אחרי שחריצים דומים לכלי קיבול.

חיוב סוכה וברכת לישיב בהבדלה - דעת הגרש"ז אויערבאך

למבואר שיטת השולחן ערוך והרמ"א שאפי' קבע לשתות יין אינו חייב בסוכה, ואם אינו חייב גם אינו יכול לברך לישיב בסוכה, וגם לשיטת הראשונים והאחרונים שאם קבע על היין חייב בסוכה, רובם פירוש שהיינו בדרך של קביעות וכגון שתיה מרובה או בחנות של יין או בחבורה, אבל לא כל שתיה של יין, ורק שיטת המכתם והריטב"א שכל שתית רביעית יין חייב בסוכה, ואם כן היה צריך להיות דין פשוט שאין לברך לישיב בסוכה על היין של ההבדלה.

אבל בלוח ארץ ישראל להאגון רבי יחיאל מיכל טיקוטינצקי הביא שיש שמברכין בהבדלה לישיב בסוכה, ויש שאין מברכין שאין שתיית היין של ההבדלה קביעות, אלא מברכין אחר כך על מזונות ומכוונים גם על השניה וישיבת סוכה בלילה. ושני המנהגים צריכים ביאור, לא מבעי המנהג הראשון לברך על שתיית ההבדלה, אלא גם המנהג להקפיד לפטור במיני מזונות צריך מאחר ובהבדלה שותים רק רביעית או אפי' פחות מרביעית, ואין חיוב סוכה בשתיית יין ארעית לכולי עלמא.

עוד יש להעיר על המנהג שכתב לכולי עלמא שמברכים לישיב בסוכה בין הברכה על היין לשתיה, שהרי הטור (סימן תרמ"ב) הביא את שיטת הרא"ש שמברכים אחרי ברכת המוציא, וכתב הבית יוסף (שם) שהמנהג היה לברך קודם האכילה, והקשה והרי יש בדבר משום הפסק בין הברכה על הפת ובין האכילה, וכתב כי לפי שהברה מגיעה על האכילה אין הדבר נחשב כהפסק, ומכאן שאם יש ספק האם אכילה זו חייבת בברכה, אין להפסיק בברכה.

ובמי שאוכל פת הבאה בכיסנין בשיעור כביצה, וכדי לצאת מידי ספק שהרי לא קבע סעודה, כתב המשנה ברורה (סימן תרל"ט ס"ק טו) שישנה בשיבתו ואז יתחייב מעיקר הדין גם לרבינו תם בברכה על הישיבה, ואם כן לא יהיה חשש ברכה לבטלה. ופסק הגרש"ז אויערבאך (שמירת שבת כהלכתה, חלק ב פרק מח הערה מה; ובספר שיח ההלכה פסקי הגרש"ז סוכות אות 1) שמאחר והברכה מגיעה בתורת וודאי רק מצד הישיבה ולא מצד האכילה, אין להפסיק בין הברכה לאכילה בברכת לישיב בסוכה, אלא יקדים לברך לישיב בסוכה קודם הברכה על הפת הבאה בכיסנין.

ושוב נשאל הגרש"ז אויערבאך (שמירת שבת כהלכתה, חלק ב פרק נה הערה ק) שאם כן מאחר ויש ספק האם שתיית היין של ההבדלה מחייבת בסוכה, מדוע המנהג לפי כולם לברך לישיב בסוכה בין הברכה על היין לשתיה, ולכאורה יש להקדים את הברכה ללפני ברכת ההבדלה או קודם אכילת המזונות, ונראה שעיקר השאלה היא לפי המנהג השני לחשוש שאין חיוב סוכה רק מצד היין של ההבדלה.

והגרש"ז השיב: 'דאולי יש לחלק מהתם דבשלמא אכילת מזונות היא ארעית דהרי יש בני אדם שאוכלים ברחוב, ולכן אם אוכל מזונות לא יברך רק אחרי שאכל קצת, כיון שאין י"כ קביעות והוא הפסק, אבל הבדלה לא מצאנו שאדם יבדיל על הכוס ברחוב, ולכן הוה קביעות טפי לחייב בסוכה ולא הוה הפסק בין הברכה לשתיה, ומכל מקום עדיף טפי להקדים ברכת לישיב בסוכה לפני ברכת בורא פרי הגפן. ונראה כוונתו שמעיקר הדין יש לכולי עלמא חיוב גדול לברך על ההבדלה עצמה, ומאחר ויש חיוב גדול לברך כבר על היין של ההבדלה, אין לחוש להפסק בברכת לישיב בסוכה. וכתב בשמירת שבת כהלכתה שנראה שטוב יותר לאכול מזונות ולברך לישיב בסוכה קודם אכילת המזונות, ושכן היה נוהג הגרש"ז אויערבאך בעצמו.

ובספר שיח ההלכה (פסקי הגרש"ז סוכות אות 1) כתב שהגרש"ז השיב לו כי 'למעשה אפשר לברך לישיב בסוכה לפני הבדלה לא אכילת מזונות אחר כך, דהבדלה מקרי קביעות ואין עושים הבדלה בשוק ומקומו בבית. ובצירוף שיטת הגר"א (מעשה רב סימן ריח) שמברכים בכל כניסה לסוכה לישיב בסוכה (וכדעת הרי"ף והרמב"ם), אלא דעדיף אם אפשר לאכול מזונות לאחר הבדלה. וראו גם במנחת שלמה (חלק ב סימן נח אות לח).

גם הגרש"ז וואזנר (שבת הלוי חלק 1 סימן מב) הביא את מנהג כמה מדינות לברך לישיב בסוכה על היין של ההבדלה גם בלי אכילת מיני מזונות, וביאר משום ששתיית היין של ההבדלה היא קביעות, אך סיים שאנו אין נוהגים כן.

על שיטת הגרש"ז יש הקשו (שו"ת רבבות אפרים חלק א סימן תרח; הלכות חג בחג סוכה חלק ב עמוד כא הערה 18) מדברי מהר"ש אבובב (שו"ת דבר שמואל סימן רטו) שהביא לדברי כנסת הגדולה (שי"ר סימן תרס"א ס"ק א) שכתב שכיון שאפי' את היין של הקידוש אסור לשתות בלי סוכה, יש לסדר את ברכת לישיב בסוכה בקידוש על היין, וכתב הדבר שמואל כי מאחר ואין חיוב לשתות יין בסוכה, אין לנו מקור לסדר את ברכת לישיב בנוסח הקידוש על היין, ויש לחוש להפסק בין השתייה לברכה. במשנה ברורה (שם סק"ט) הביא לשני השיטות, וביאור טעם כנסת הגדולה כתב כי מאחר והקידוש של יום בא מחמת הסעודה, כבר הקידוש נחשב כאכילת קבע וחייב בסוכה, ולכן צריך לברך. ולדברי הגרש"ז שעצם זה שלא עושים הבדלה בשוק מהווה סיבה להגדיר את ההבדלה כשתיה של קבע, הרי גם קידוש של יום אין רגילים לעשות בשוק, ומצד עצמו ראוי לו להיחשב שתיה של קבע. אמנם הגרש"ז בא ליישב טעם המנהג, ואפשר שהמנהג חולק על המבואר במשנה ברורה, וראה עוד לקמן.

בהליכות שלמה (פרק ט ארחות ההלכה הערה 85) הביאו את מנהג הגרש"ז עצמו, שברך לישיב בסוכה לפעמים קודם ברכת בורא פרי הגפן ולפעמים קודם אמירת 'כוס ישועות אשא', ושללאחר שתיית היין הביאו לפניו בדרך כלל מיני מזונות. אך הקפידו שלא להביא לפניו את המזונות קודם לשתית היין, וכמבואר בשולחן ערוך (סימן רצ"ט סעיף ט) שהבא לסעוד לאחר ההבדלה לא יביאו לפניו רק אחרי ההבדלה, שהרי מן הדין יש להקדים את הברכה על הפת והמזונות, ואם כבר הביאו יש לכסותו עד אחר שתיית יין ההבדלה, עיי"ש.

דעת הפוסקים בנידון

בהליכות רבי ישראל יעקב פישר (הליכות אבן ישראל פרק ל הערה 24) כתב, כי כיון שנחמת הספק צריך לברך לישיב בסוכה, שוב אין לחוש להפסק ושלא כדעת הגרש"ז אויערבאך, ולכן יש לברך לפני השתייה, אבל מחמת הספק נהג לאכול אחר

כך מיני מזונות.

גם בחוט שני (סוכה עמוד רמ"א) סבר שאמנם שתיית יין הבדלה נחשב לקביעות על היין ולא לשתיה ארעית, אך מאחר וגם בזה נחלקו הפוסקים, לצאת ידי ספק יאכל המבדיל או אדם אחר מיני מזונות אחרי ההבדלה, וכתב כי מאחר ומצד הספק צריכים לברך על היין לישיב בסוכה, שוב אין זה הפסק. ושוב הקשה מדין הקידוש ביום שהוא ליישב שהמשנה ברורה חשש להפסק לולי הטעם שהקידוש הוא תחילה הסעודה, וישיב שגם בהבדלה כדי להתיר את אכילת המזונות צריכים להבדלה, נמצא היין הוא חלק מהסעודה.

גם רבי משה פיינשטיין (שמענתא דמשה חלק ג, שמועות משה עמוד תנ) נהג לברך אחרי השתייה ולא חש להפסק, והוציא בזה ידי חובה את סעודת מלוה מלכה שאכל לאחר שעה, ונראה שסבר לחוש שמה אין חייבים לברך על היין של ההבדלה לחוד, אבל לא חשש להפסק בברכת לישיב בסוכה.

בשו"ת רבבות אפרים (חלק א סימן תכד אות ד) הביא בשם הגר"ש אלישיב לחוש להפסק בברכת לישיב בסוכה, וכן כתב בתור תלפיות (חלק סה עמוד קה) משם הגר"ש אלישיב שאין להפסיק בין ההבדלה לשתיה בברכת לישיב בסוכה, והביא ששאל גם מרבי חיים קנייבסקי שהשיב לו כן, ואמר לו כי נראה שהמנהג לברך משום שנהגו לאכול מיד אחר כך סעודת מלוה מלכה, וכיון שההבדלה מתירה את האכילה, היא דומה לקידוש של יום שכיון שהוא מתיר את האכילה של אחר כך הוא שייך לסעודה ויש לו חשיבות לברך עליו לישיב בסוכה.

בשו"ת רבבות אפרים (חלק א סימן תכח) הביא שמנהג העולם לברך על היין של ההבדלה לישיב בסוכה, וכתב שלכאורה אכן שתיית היין של הבדלה ראוי להיחשב קבע, אבל גם בקבע נחלקו האחרונים, וכתב שלכן יש לאכול אחר כך מיני מזונות, והביא משם כמה גדולים שאכן לא בירכו לישיב בסוכה, אבל שוב הביא שהעידו לפניו שהחזון איש היה מברך לישיב בסוכה, וסיים שהנוהגים לברך יש להם על מה לסמוך וכל שכן כאשר הם שוהים מעט ומקימים מצווה ישיבה בסוכה.

אמנם בספר חג בחג (סוכות חלק ב עמוד כב הערה 18) גם הביא מרבי חיים קנייבסקי שהחזון איש היה מברך בשעת ההבדלה אפי' שלא אכל מזונות, אבל כתב כי רבי חיים ביאר לו את טעמו של החזון איש משום שנהג כהכרעת הגר"א לסמוך על הרי"ף והרמב"ם לברך כל פעם שיושב בסוכה, ושכן הורה גם לו עצמו לנהוג כהגר"א בנידון זה. ואם כן לנוהגים שלא לברך על כל ישיבה בסוכה, אין לסמוך כהכרעה על הנהגת החזון איש בעניין היין של ההבדלה.

ולאידך גיסא רבי עובדיה יוסף בספרו יחזו דעת (חלק א סימן סה) הכריע כעיקר דעת השולחן ערוך והרמ"א שאפי' קבע עצמו על היין אינו חייב בסוכה, ולכן פסק שכלל אין צריכים לעשות את ההבדלה בסוכה, וכל שכן שאין לברך עליה ברכת לישיב בסוכה.

להלכה:

נחלקו הראשונים והאחרונים בשתיית יין בדרך של קביעות האם חייב בסוכה, וכתב המשנה ברורה (סימן תרל"ט ס"ק יג) שלכן אין לשתות בדרך קבע מחוץ לסוכה אבל גם אין לברך ברכת 'לישיב בסוכה', ואם כן אפי' אם הבדלה מחשיבה את שתיית היין לדרך קביעות ומספק יש לשתות בסוכה, אכתי מספק אין לברך לישיב בסוכה. גם בקידושא רבא ביום השבת שיש שאין נוטלין לידים תיכף אחר הקידוש, אין מברכים אלא מאחר שאוכלים אח"כ מזונות, אבל לא מצד שתיית יין הקידוש לחוד (כמבואר במשנה ברורה סימן תרמ"ב סק"ט).

למעשה רבים מהפוסקים נהגו שלא לברך לישיב בסוכה, ואחרים הקפידו לאכול מזונות מיד אחרי ההבדלה כדי להוציא עצמם מידי ספק. אמנם מנהג רבים הוא לברך בהבדלה לישיב בסוכה אפי' שאחר כך אינו אוכל מזונות, וביארו האחרונים הטעם לפי שההבדלה קובעת חשיבות רבה לשתית היין לחייב בסוכה.

עוד נחלקו האחרונים מתי לברך ברכת לישיב בסוכה, שהגרש"ז אויערבאך חשש מאחר ואין וודאי שיש חיוב ברכת לישיב בסוכה על היין של ההבדלה, ראוי יותר שלא לעשות הפסק בין ברכת הגפן לשתית היין אלא לברך קודם ההבדלה, וכן נהג בעצמו. וכן סברו גם הגר"ש אלישיב והגר"ח קנייבסקי, מאידך מנהג ירושלים וכן דעת הגר"מ פיינשטיין והגר"י פישר והגר"נ קרליץ שאין לחשוש בזה להפסק.

לכן לדינא, מי שמנהג אבותיו בידו לברך על היין של ההבדלה אפי' בלא אכילת מזונות, רשאי לסמוך על מנהגו לברך, אבל מי שאין בידו מנהג יש לו לחוש לספק ברכות ולכן יאכלו מיני מזונות או סעודת מלוה מלכה תיכף למצוות הבדלה, וגם בלאו הכי לעת כזאת, מן הראוי להזמין אושפיזין עילאין ולהיסב לסעודת מלוה מלכה, אחר שהוא מוצ"ש, ובזה זוכה לקיים ב' מצוות. ובאופן זה ברור ופשוט שיכול לברך 'לישיב בסוכה' על היין שהבדיל, ותיכף ליטול ידיו לסעודה. ורק שיש להביא את המזונות או הסעודה רק אחרי שתיית היין של ההבדלה, וכמבואר בשו"ע (סימן רצ"ט סעיף ט). ולמנהג ההולכים בדרך הגר"א לברך כל פעם שיושבים בסוכה, בלאו הכי יכולים לברך באופן שיושבים בסוכה.

גם בשאלה מתי לברך לישיב בסוכה, מי שמנהג אבותיו לברך אחרי ההבדלה וקודם השתייה, יש לו על מי לסמוך, אבל מי שאין בידו מנהג עדיף לו לחוש להפסק, ולכן יברך לישיב בסוכה קודם ההבדלה או אחר השתייה וקודם אכילת המזונות.

עוד ראוי להעיר כי בפסק זה דנו רק בשאלת ההבדלה עצמה, אבל פעמים שההבדלה נעשית מיד אחרי סעודה שלישית ותפילת מעריב שלפניה, ופעמים שהברכה שקודם סעודה שלישית עולה גם ליין של ההבדלה, ואין המקום להרחיב בנידון זה, וראה במנחת יצחק (חלק ט סימן קס"ג).

קשירת הסכך באזיקונים

הסערה לא היתה הסוכה פסולה בעצם ע"י שדבר שמקבל טומאה העמידה, כי כל סוכה היכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה היא אלא שאינו יוצא בה ידי חובה ישיבת סוכה בעת הסערה כיון שבאותה שעה אינה יכולה לעמוד רק ע"י שהחזיקה בדבר המקבל טומאה, ממילא ה"ל כשעה גשמים רבים יורדים, שאינו מקיים מצות סוכה בעת הגשמים, ואחר שכלו הגשמים הוא יושב בסוכתו ומקיים מצות סוכה, וכן הוא גם ברוח סערה.

חיבור הסכך ע"י קורה מעליו וקורה מתחתיו וחיבורם יחד באזיקונים

מותר לחבר קורה מעל לסכך שמניחים כדי שלא יעוף הסכך ברוח, עם קורה שנמצאת מתחת לסכך באזיקונים כדי שהסכך לא יזוז ממקומו, מאחר וקושר את הקורה שמעל הסכך ולא את הסכך עצמו, וגם ללא הקשירה באזיקונים הסכך עומד ברוח מצויה דיש עליו קורה שמחזיקה אותו. ועוד טעם להחזיר באופן זה, אפילו אם ללא האזיקון הרוח שתכה בסכך תעף גם את הקורה, לפי שהאזיקון אינו מעמיד את הסכך עצמו, אלא רק מחזיק את הקורה התחתונה לקורה העליונה כדי שהם יחד יכבידו את הסכך שלא יעוף ברוח מצויה, וממילא האזיקון הוא רק 'מעמיד' דמעמיד. וכבר נבאר הכרעת רוב הפוסקים שאין לחוש במעמיד דמעמיד.

חיבור הסכך באופן שאינו יכול לזוז כלל

בתוס' ריש סוכה (ב. ד"ה כ.) כתבו שהסכך צריך להיות בדרך ארעי, ולכן אין להתקין את הסכך מנסרים המחוברים במסמרים באופן שלא יכנסו הגשמים, וכתבו התוס' שמטעם זה אין חיוב להתקין את הסוכה באופן שלא יכנס הגשם, שהרי סכך כזה יהיה בדרך קבע והסכך צריך להיות בדרך ארעי.

בדברי התוס' יש מקום לבאר, כי מה שתיקנו את הסכך בדרך שאין הגשמים נכנסים הוא מה שמחשיב את הסיכוך לדרך קבע, או שצירוף שני הדברים שהתקין במסמרים וגם אין הגשמים נכנסים גורם שיחשב דרך קבע, אבל אם רק מחזק את הסכך שלא יזוז במסמרים אבל הגשמים נכנסים לסוכה אין סוכה כזו יכולה להיחשב לדרך קבע, אבל בספר האגודה (שם) אלא הוכיח מעניין הגשמים, ורק כתב שאין לחבר נסרים במסמרים שזה סכך בדרך קבע, ומשמע שדבר אינו תלוי במה שאין הגשמים נכנסים אבל רק במה שהסכך מחזק במסמרים שלא יזוז, ובמגן אברהם (סימן תרכ"ב ס"ק ב.) הביא לדבריו.

ולפי זה יש לדון אם קושר את הסכך באופן כשר, אלא שמעתה כלל אינו יכול לזוז האם זה כשר לסיכוך, או שנחשב דרך קבע. שאלה זו נשאלה מהגר"ש אלישיב (פסקי שמועות סוכה עמוד לד) שהשיב, שכל דברי התוס' נאמרו בנסרים שהם דומים לתקרה וכאשר מחזקים אותם במסמרים הם נעשים ממש בדרך קבע, אבל הקושר קנים אפי' אינם יכולים לזוז לא נעשה בכך לדרך קבע ולכן בוודאי מותר. וכעין חילוק זה השיב גם הגר"נ קרליץ (שם) שאין דרך לבנות בית עם קשירת חוטים. וכן כתב בשבט הלוי (חלק י סימן צג). אבל ראה באבן ישראל (ח"ח סימן מד) שכתב דלדינא צריך לחוש ולא לקשור את המחצלת לדפנות דבעינן שיהיה הסכך יכול להטלטל.

האם אחרי הוצאת האזיקונים צריכים לנענע את הסכך

והנה נשאלתי עוד בכגון דא, אם קשר הסכך באזיקונים, שהם דבר שאין גידולו מן הארץ, ואח"כ נודע לו שאין להעמיד הסכך ע"י אזיקונים ורוצה לקשור את הסכך בדבר שאינו מקבל טומאה, אם כאשר משחרר את האזיקונים צריך לנענע את כל הסכך שלא יהיה בגדר 'תעשה ולא מן העשוי' הפוסל בסוכה.

בשולחן ערוך (סימן תרכ"ט סעיף ב.) כתב לגבי העושה סוכתו תחת האילן, דאם קצץ אח"כ את האילן להכשירו ולהיות הוא עצמו חלק מהסיכוך, כשר והוא

ברזל היינו באופן שהמסמרים משמשים רק כמעמיד דמעמיד ולא מחזיקים את הסיכוך באופן ישיר, וסיים שכן עיקר, ולדבריו הסכים בביאור הגר"א (שם).

במשנה ברורה (שם ס"ק ב.) הביא לשיטת הט"ז והמג"א ביישוב הראשון, ושוב הביא לדברי המגן אברהם ביישוב השני, וכתב שכן העתיקו כמה אחרונים (דרך חיים, הגר"י, בגדי ישע, ח"י אדם) לדינא דלכתחלה יש לזוהר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. ומזה למדנו שלא להעמיד הסכך על גבי דבר המקבל טומאה, אמנם מעמיד דמעמיד שרי, ולכן מותר לחבר את הדפנות בברגים מברזל או באזיקונים. וכן את הקורות עליהם מניחים את הסכך, מותר לחבר לדפנות על ידי ברזלים או אזיקונים.

אמנם, כידוע דעת החזון איש (סימן קמ"א אות ב.) שלפי מה שנהגו המדקדקין להחמיר שלא להשתמש במעמיד הפסול לסיכוך, אין לחלק בין מעמיד ובין מעמיד דמעמיד ושניהם צריכים להיות מדבר שאינו מקבל טומאה, אלא שגדולי הפוסקים (הגר"ש אלישיב קובץ תשובות חלק ד סימן פא, מנחת שלמה תניינא סימן נה, שבט הלוי חלק י סימן ס, ועוד) הקשו על ראיות החזון איש, ועוד הביאו ראיות הפוכות מדברי הראשונים שמוכח מהם כחילוק של המגן אברהם והגר"א, וגם רוב קהילות ישראל לא נהגו מעולם להחמיר כן.

הדין כאשר הסכך עומד ברוח מצויה גם בלי המעמיד

אכן, באופן שהסכך יכול לעמוד ברוח מצויה גם ללא המעמיד שמקבל טומאה, יש לדון אם המעמיד פוסל להסכך או לא. והנה בחזון איש כתב (שם) כי 'אם הכלונס נסמך על הכותל ומחזקו במסמרים שלא ישמט ממקומו בשעת עריכת הסכך עליו, לית לן בה כיון שעומד בלא המסמר'. אלא שיש לחלק כי שם רק בשעת בניית הסוכה הכלונס זקוק למסמר. אבל לדינא אין לחלק, שכיון שהסוכה כבר כשרה מאחר שהיא עומדת ברוח מצויה, מותר להוסיף לחזקה גם נגד רוח שאינה מצויה, וכמבואר במשנה (סוכה כא:) שרבי יהודה אוסר דווקא בסיכוך שאינו עומד בלי המעמיד המקבל טומאה. וכן פסקו לדינא בחוט שני (סוכה עמוד ריא) ובשבט הלוי (חלק י סימן עד).

בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן מד) הרחיב בגידון וכתב דאין המעמיד פוסל אלא דווקא כשאין הסכך יכול לעמוד כלל בלי דבר המקבל טומאה המחזיקו, וכזה הדומקן סוכתו בכריעת המטה (סוכה כא:), דקאמר בגמ' (שם) לחד מ"ד שהטעם מפני שמעמידו בדבר המקבל טומאה, שאם ינטלו כרעי המטה הסכך נופל ואין כאן סוכה כלל, ומ"מ בודאי שכן הדין גם ביכול הסכך לעמוד בלי דבר המקבל טומאה המחזיקו אלא שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה, גם בזה הסוכה פסולה כשהחזיקו ומעמידו בדבר המקבל טומאה, דכיון שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה ה"ל כעומד ליפול מיד ורק דבר המקבל טומאה מעמידו, נמצא ה"ל מעמיד בדבר המקבל טומאה ופסול, אבל כשהסכך יכול לעמוד ברוח מצויה אלא שחושש שמא תהיה רוח סערה רוח שאינה מצויה והיא תפוז את הסכך או שייסרנו לגמרי מע"ג הסוכה וישאר בלי סוכה, ושוב גם אחר שתקום סערה לדממה והיה אפשר לו לקיים מצות סוכה לא יהיה לו סוכה, ולכן הוא קושר את הסכך אל הכלונסאות לחזקו שלא ישאנו הרוח, בזה הסוכה כשרה גם אם יקשור את הסכך בדבר המקבל טומאה.

הדין בשעת הרוח שאינה מצויה

ומ"מ כתב בשו"ת בצל החכמה (שם) דבשעה שרוח סערה נושבת נראה שאינו מקיים מצות ישיבת סוכה בסוכה זו למאן דס"ל שהמעמיד סוכה בדבר המקבל טומאה אפילו בדיעבד היא פסולה, דכיון שבאותה שעה אין קיום לסוכה רק ע"י דבר המקב"ט המעמידה, ה"ל מעמידו בדבר המקבל טומאה ופסול. וכתב, שלאחר שעברה הסערה אין לפסול הסוכה מחמת שכל קיומה כעת אינה אלא ע"י שדבר המקבל טומאה החזיקה בעת הסערה, ושוב אח"כ הרי לא הוסיף שום מעשה להכשירה, כי באמת גם בעת

מניסיון השנים שעברו, למדתי שכדאי ורצוי מאוד לקשור את הסכך לקורות העץ לפני החג, וזאת מפני שבמשך החג מזג האוויר משתנה לפעמים ונושבות רוחות חזקות והסכך עלול לעוף, שאלתי היא האם מותר לקשור את הסכך באזיקונים או שמא צריך לקשור דווקא בדבר הראוי לסיכוך?

תשובת מורנו הרב שליט"א:

מעמיד ומעמיד דמעמיד

מקור ביורר דין זה הוא במשנה (סוכה כא:) שם נחלקו חכמים ורבי יהודה בדין הסומך את הסכך בכרעי המטה, שרבי יהודה מחמיר שאם אין הסכך יכול לעמוד בפני עצמו פסול. והגמרא דנה מה טעמו, יש האומרים משום שאין לסכך זה קבע, ויש האומרים מפני שמעמידה בכרעי המטה שהוא דבר המקבל טומאה, והגמרא אומרת שהנפקא מינה ביניהם באופן שסומך את הסכך על גבי שיפודים של ברזל, שהרי יש קבע לסיכוך הנסמך על ברזל, אבל הברזלים הם דבר המקבל טומאה.

בטעם שאין להעמיד את הסיכוך במקבל טומאה נחלקו הראשונים, ברש"י (שם) כתב כי מאחר והוא המעמיד של הסכך, גם הוא בכלל דין הסכך וצריך להיות כשר לסיכוך, וכן כתב הרא"ש (שם פרק ב סימן א) ולכן הקשה שאם כן כיצד מותר לסכך בנפחתה תקרת הדירה, והרי התקרה פסולה לסיכוך, אולם ברב"ד (כתוב שם, ר"ף שם י.) כתב שאין הטעם לפי שגם המעמיד בכלל הסיכוך, 'אלא גזרה שמא יסכך בהם, אומרים זה עומד וזה מעמיד, כמו שראויים לכן ראויים לכן', וכן כתבו שאר כל הראשונים (מלחמות ה' שם, וברא"ה ריטב"א ור"ן שם, ועוד).

גם בעיקר הטעם שאין לו קבע נחלקו הראשונים, דעת רש"י (שם) שהרי כל הסוכה מטלטלת על ידי הוזהר המטה, דעת הרב"ד (כתוב שם, ר"ף שם) שמתאחר והאדם עתיד לקחת את המטה משם, נמצא שאין זה סיכוך המתקיים, ודומה לשם שעתיד לעוף ברוח מצויה, אולם דעת הרא"ש (שם) וכן מבואר בירושלמי שהחסרון מצד שהתחתית של המטה ממעטת בגובה הסוכה, אבל כאשר הסכך עומד על קלונסאות אחרות העומדות על הקרקע, ורק המטה שם רק כדי לשמש כדפנות, אין תחתית המטה ממעטת בגובה הסוכה.

ולדינא, בדעת הר"ף (ר"ף סוכה י.) כתבו ראשונים רבים (השלמה, רבי אברהם מן ההר, ארוחות חיים, ועוד) שהלכה כחכמים שאין איסור כל בדבר, וכן גם דעת הרמב"ם (פירוש המשניות שם, ולכן השמיט את דיון של רבי יהודה בחיבורו היד החזקה), וכן דעת בעל המאור (שם), ופסקי הרי"ד (סוכה שם), ועוד (וראה בשער הציון סימן תרל ס"ק ס). אמנם בעל המאור (שם) והרא"ש (שם) למדו בדעת הרי"ף שפסק כרבי יהודה, וכתב הרא"ש שיעיקר הטעם משום שאין לסכך קבע וכתב שכן מבואר בירושלמי, ובטור (סימן תרל) והשו"ע (שם סעיף ג) פסקו כשיטת הרא"ש, ולכן הכשירו כאשר הסכך גבוה למעלה מעשרה טפחים מהמטה, ומוכח שאין איסור להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה.

ובדעת השולחן ערוך הקשו האחרונים שבמקום אחר (סימן תרכ"ט סעיף ז) פסק דיש להסתפק אם מותר ליתן סולם על הגג כדי לסכך על גביו. וכתב הרמ"א: ולכן אין לסכך עליו ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו אסור. והרי הסולם הוא רק המעמיד של הסכך, ולהכרעת השולחן ערוך (סימן תרל) מותר להעמיד במקבל טומאה. ועוד הקשו שהרי מיד בסמוך (סימן תרכ"ט סעיף ח) פסק שאין קפידא לחבר את הסיכוך מסמרים של ברזל אפי' שהם אינם ראויים לסיכוך, ומוכח שאין איסור להעמיד בדבר שאינו ראוי לסיכוך. ובט"ז (שם סק"י) כתב ליישב שאכן דעת השו"ע שאין קפידא בדבר המעמיד את הסכך, והבעיה עם הסולם לפי שיש ברוחבו ד' טפחים, וסכך פסול מפסיק את הסוכה כשיש בו שיעור ד' טפחים, גם במגן אברהם (שם ס"ק ט) כתב בתחילה דעת הט"ז, ועוד כתב לתרץ שאכן בדיעבד אין פסול במעמיד וכמבואר לקמן (סימן תרל), אלא שלכתחילה יש לבנות את הסיכוך באופן שאין מעמיד, וכתב כי מה שכתב השולחן ערוך בסעיף ח' שאין קפידא לחבר את הסיכוך במסמרים של

פסיקה בהזולה על אתרוג לד' מינים

ראובן ידוע כיהודי המהדר במצוות, ובכל שנה החיפוש אחר אתרוג מהודר בתכלית, הינו חלק משמעותי הדורש ממנו מאמץ ושעות ארוכות של חיפושים בימים העמוסים של ערב החג. בשנה זו בימי בין הזמנים, בעוד הכל נמצאים במקומות נופש, פגש ראובן את סוחר האתרוגים, וביקש ממנו לתפוס לו אתרוג מהודר ללא כל רבב, הסוחר השיב שבאם ישלם לו כעת 250 שקל הוא מוכן לתת לו לפני סוכות אתרוג מהודר ביופיו לשביעות רצונו, ראובן נהנה מההצעה שתחסוך לו גם הרבה כסף אשר כל שנה קונה הוא אתרוג ב-600 ש"ח ואף יותר, וכן יחסוך ממנו שעות ארוכות של חיפושים, והעביר לסוחר את סך 250 ₪ וסיכם שיוכל לבחור את האתרוג הכי יפה שימצא בסחורתו. משהתקרב חג הסוכות סיפר ראובן לידידו על המציאה שהיה לו עם האתרוג בשנה זו. העיר לו חברו שיש חשש ריבית בהסכם מעין זה כאשר מחמת הקדמת המעות ששילם בחודש אב קיבל הנחה משמעותית. האם אכן יש בזה חשש ריבית?

תשובה:

מקור הדין של פסיקה בהזולה הוא בפרק איזהו נשך (ב"מ סג:) שם מסופר בגמרא על הני קיראה (מוכרי שעות) שהיו רגילים למכור סך של ארבעה חבילות בזו, ולמי שהקדים מעותיו לפני שהיו מספקים לו הסחורה היו נותנים לו חמש חבילות בזו, ורב נחמן אמר שמותר להם להזיל רק אם יש להם הסחורה, וסיבת ההיתר בזה שהלקוחות ששילמו קנו את השעות וכן ביאר הט"ז (ס"ט קעג סק"י) פירש ב"י בשם ריב"ש דמן התורה מעות קונות והיו לענין ריבית כאילו היו קנין גמור ואין כאן הקדמת כלל.

ומבאר בגמרא ובפוסקים, דבפסיקה בהזולה אין היתר דיצא השער שיש בכל פסיקה, ומשום דבפסיקה שלא בהזולה שייך הטעם דמאי אהנית לך שכאשר פוסק בלי הזולה ואין המוכר נותן הנחה בשעה שפסק שייך סברא שאין הנאה לקונה שיכל למצוא אותו דבר אצל אחרים באותו שעה ומשא"כ כשנותן הנחה ההיתר הוא רק ביש לו.

היתר נוסף כתב הרמ"א בשו"ע (ס"ט קעג סק"י ז') דכל זה שצריך יש לו, זה רק בדבר ששומתו ידועה אבל בדבר שאין שומתו ידועה אפילו אין לו מותר, ובלבד שאינו מפרש שאם ישלם לו מאוחר בשעה שישפך לו הסחורה המחיר יהיה יותר יקר. ומקור הדברים מתוס' (שם ד"ה ואמר) דכמו שמכירה בהמתנה ביקור הנקראת טרשא מותרת בדברים שאין שומתם ידועה גם פסיקה בהזולה בדברים שאין שומתם ידועה מותרת.

ובט"ז (ס"ק יב') תמה על הרמ"א והב"י שהביאו דין זה וכתב ואשתומם שעה חדא על הני תרי אריותא דבי עילאה על פסק זה, דאף ששאל שומתו ידועה הרי כשפוסק בהזולה ואין לו יהיה ריבית מוכחת הנראת לעינים, דעל מה שנתן לו מעט כסף יצטרך הסוחר לקנות ביותר יקר בכדי לפרוע לו ודבר זה מי התיר לנו. וע"כ ביאר הט"ז דהיתר זה יהיה רק כשברור שהמחיר של הסחורה רק עומד לרדת אבל במקום שיכול להיות שיתייקר לא דיבר רב נחמן. ונראה שבשו"ע הרב (סק"ה) נקט כהט"ז ולא הביא היתר דאין שומתו ידועה.

והאחרונים הקשו על ביאור הט"ז ובפני יהושע כתב שאין זה משמעות הסוגיא. ובחזו"ט דעת הקשה שאם מדובר דכשפורע המחיר שזה פחות גם אם היה בזה איסור ריבית היה מותר לפרוע דלא גרע מאם היה מחזיר לו המעות שנתן.

ובשו"ע (ס"ק טז') תירץ דמיייר ביצא השער ולכן אין חשש בפסיקה זו. ותמיהו האחרונים על הש"ך (רע"א על השו"ע והתפארת למשה) דאם יצא השער הו' כשומתו ידועה ואין היתר.

ובחזו"ט דעת (ס"ק טז') ביאר שכוונת הש"ך לדברים כמו פרה וטלית דאף כשיצא השער עדיין כל פרה נמכרת במחיר אחר דכל אחת שונה בטיבה מחבירתה ואין חשש של פסיקה בהזולה כיון ולא יראה ברור לאנשים שההנחה היא עבור ההקדמה דיש פרות שנמכרות במחיר זה אף ללא הקדמה.

ובבאר הגולה כתב ליישב קושיית הט"ז דהיות ואין שומתו ידועה לא כששילם ולא כשקיבל את הסחורה לא גזרו בה חכמים כיון שיכול ליתן איזה פרה שירצה שתהיה פחותה בשווייה הדמים. ובתפארת למשה כתב כעין זה דמדובר במוצרים שלעולם לא יהי מחזי כריבית. ובאבני נזר (שו"ת סי' ר"י) ביאר דגם אם יעלה המחיר יהיה מקומות שימכרו סחורה זו בזול ולא גזרו חכמים. ונראה דמקור דברים ברשב"א בתשובה (ח"ג סי' רכ') דבדבר ששערו משתנה תדיר אין זה כשער קצוב ולא שייך בו פסיקה בהזולה.

ובחזו"ט (ס"ק יא') מתרץ על פי יסודו בכמה מקומות דפסיקה נאסרה רק אם המוכר משעבד בשיעבוד הגוף ליתן פירות מהשוק אם לא יהיה לו פירות דמחמת שיעבוד זה מיחזי כהלואה ובוזה אסרו שמא יעלה המחיר אבל כשאין שיעבוד הגוף ורק אם יהיה לו בסחורתו יתן לו, ובאם לא יחזיר לו כספו, אין איסור פסיקה, ופסיקה בהזולה אסרו אף בזה, אבל כשאין שומתו ידועה מותר דאין ניכר ההזולה.

העולה לדינא:

הפונה לסוחר אתרוגים בחודש אב ומבקש ממנו לקנות אתרוג במחיר זול יותר ממה שיהיה בערב חג נראה להיתר באופנים הבאים. א. שלא יפרש לו ב' מחירים דבמפרש מחיר יותר יקר אם ישלם מאוחר אין היתר כלל. ב. אם יש לסוחר אתרוגים מותר. ג. אם אין לו נראה דאתרוגים הוי בגדר אין שומתן ידועה, ולהש"ך יהיה היתר רק כשיצא השער ונראה שבחודש אב עדיין לא יצא השער ורק בסוף חודש אלול. ד. אם משלם לו סכום שגם בערב חג יהיה ניתן למצוא אתרוג ברמת הידור במחיר כמו ששילם בהקדמה אף שזה יהיה כרוך בטירחא מרובה נראה שלפי מה שכתבו הבאר הגולה והתפארת למשה האבני נזר (ועוד הרבה אחרונים) שביארו כן את הרמ"א, מותר. דלא יהיה ניכר ריבית כל כך בשעה שיתן לו האתרוג ולא גזרו בזה. ה. לדעת החזו"ט אם מסכם אם הסוחר שבמידה ולא יהיה לסוחר אתרוג מהודר כרצונו הסוחר יחזיר לו כספו ולא יהיה מחוייב לספק לו אתרוג מן השוק מותר.

שינענענו, שיהיה את כל ענפים, ואם לאו, פסולה משום תעשה ולא מן העשוי. וכתב הרמ"א (שם): 'אבל מותר לעשות סוכה תחת מחובר או בית, ולהסירו אחר כך, ולא מקרי תעשה ולא מן העשוי, הואיל ואין הפסול בסכך עצמו'.

מבואר מדבריהם דאם עשה סוכה תחת האילן או תחת כל דבר פסול אחר, והסיר את הדבר הפוסל לגמרי, אין הוא צריך לנענע את הסכך, ולא שייך בזה משום תעשה ולא מן העשוי, ודוקא אם רוצה להשתמש בענפי האילן גופא לסכך, אז צריך לנענע משום תעשה ולא מן העשוי.

וכ"כ הרמ"א עוד (שם סוף ג') דמותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשירות לפתוח ולסגור, ומותר לסגור מפני הגשמים ולחזור ולפתוח. ואפילו ביום טוב שרי לסגור ולפתוח אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובנין אהל ביום טוב, ולא משום תעשה ולא מן העשוי, רק שיהיה שלא ישב תחתיהן כשהן סגורות. שאז הסוכה פסולה'.

ולענין מכסה את הסוכה בכיסוי מפני הגשמים, כתב במשנה ברורה (סימן תרלט סקמ"א) בשם הביכורי יעקב כי מי ששוכב בסוכה שיש לה 'לעט"ף' (- שמעל הסכך מתקנים שני דלתות הנסגרות ונפתחות לצדדים כפלי מעלה) ובשעת הגשמים סגרו אותן ואח"כ פסק הגשם, שבאמצע השנה אינו צריך לעשות לגג הסוכה לפתוח את הדלתות, אבל אם יכול לפתחם מתוך הסוכה ע"י חבלים צריך לעמוד ולפתחם שאין זה רק מעט טרחא ולא מקרי מצטער, ומבואר שאינו צריך לנענע את כל הסכך, שהרי אם כן בוודאי גם על ידי חבל היה טירחא מרובה לעשות כן באמצע השנה.

אלא שיש לחלק דהתם אין סגירת הגג קשור עם הסכך כלל וכלל, וממילא אין הוא פסול בסכך, אלא פסול חיצוני, משא"כ בקשירת הסכך בדבר המקבל טומאה דפסל לגג הסכך, ועל כן אפשר דיש להחמיר ולנענע הסכך, משום תעשה ולא מן העשוי. ובאמת שכן משמע מהרמ"א (שם סוף ב') שהוסיף וכתב בטעם הדבר משום דאין הפסול בסכך עצמו, ומשמע שכל שיש פסול בסכך עצמו, יש לחוש משום תעשה ולא מן העשוי וצריך לנענע. ובנידון דידן, יש לדון אם מאחר שקשר את כל הסכך באזיקונים, הרי זה נחשב שיש פסול בגוף הסכך.

אך לפי מה שכתבו הראשונים שהאיסור להעמיד את הסכך בדבר שאינו כשר לסיכוך משום שמא יטעה גם לסכך בו, נראה שהוא איסור חיצוני שאין להעמיד בדבר שאינו כשר לסיכוך, אבל אינו נחשב לפסול בסכך עצמו, ולכן אע"פ שהאזיקונים ממש מעורבים עם הסכך, לא גרע מאילן מחובר שהיה שוכב שם בתוך הסכך, דמהני אם הסירו לגמרי ואין צריך לנענע, וה"נ דכוותה.

עוד נראה שאין לדמותו כלל לסוכה שבנה סכך פסול וכיו"ב, כיון דבנידון דידן ממה נפשך אין לחוש, שאם הסכך יכול לעמוד ברוח מצויה גם בלי האזיקונים, הרי כבר נתבאר שמותר לחזק את הסכך שלא יזוז גם ברוח שאינה מצויה. ואם לא היה הסכך יכול לעמוד גם לא ברוח מצויה, הרי כשמסיר את האזיקונים ושבו אין הסכך יכול לעמוד גם לא ברוח מצויה, הרי שכעת אין לסוכה זו סכך, וכאשר קושר את הסכך חזרה בדבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה כדי שיעמוד ברוח מצויה נחשב שרק כעת הניח סכך לסוכה ואין זה תעשה ולא מן העשוי, והרי ממה נפשך יש בזה העמדת הסכך באופן כשר, על כן פשוט שיכול להסיר האזיקונים ולקשור בסכך כשר ואין צריך עוד לנענע הסכך.

להלכה:

א. אין לקשור הסכך ע"י אזיקונים שהוא דבר שאין גידולו מן הארץ, כיון שהאזיקונים הם ממש בגדר 'מעמיד' לסכך, ולכן אין להעמיד את הסכך בדבר שאינו כשר לסיכוך. אמנם אם הסכך עומד כראוי ברוח מצויה גם בזולת הקשירה באזיקונים, ואין הקשירה באזיקונים אלא כדי שהסכך יעמוד על מקומו גם ברוח שאינה מצויה מותר. וגם אם בחיבור הסכך עם אזיקונים שוב לא יזוז כלל אין לחוש לסיכוך בדרך קבע, כיון שאין לקרות בית בקנים המחברים באזיקונים.

ב. לדעת רוב הפוסקים מותר לחבר קורה מעל לסכך שמניחים כדי שלא יעוף הסכך ברוח, עם קורה שנמצאת מתחת לסכך באזיקונים כדי שהסכך לא יזוז ממקומו, ואפילו אם ללא האזיקון הרוח שתכה בסכך תעף גם את הקורה, לפי שהאזיקון אינו מעמיד את הסכך עצמו אלא את הקורות, וממילא האזיקון הוא 'מעמיד דמעמיד', והכרעת רוב הפוסקים שאין לחוש במעמיד דמעמיד.

ג. באופן שצריכים להוריד את האזיקונים כדי להכשיר את הסכך בקשירה כשרה, אין זה נחשב 'תעשה ולא מן העשוי', שהרי ממה נפשך אם גם קודם לכן הסיכוך עמד בפני רוח מצויה, הרי מותר לחזקו באזיקונים וכמבואר לעיל, ואם לאחר הסרת האזיקונים שוב אינו עומד ברוח מצויה, הרי שכעת אין סכך כשר, ורק כאשר קושר בדבר הכשר הוא מניח את הסיכוך, ואין זה בגדר 'תעשה לא מן העשוי'.

תגובה על המאמר מזגן בסוכה

ברצוני להגיב על מאמרו הנפלא שכתב ידידי הרה"ג אברהם שלום מושקוביץ שליט"א בעניין החובה להתקין מזגן בסוכה, שם נטה להחמיר מאוד בדבר וכתב שבזמנינו יש צד לומר שחובה גמורה מעיקר הדין להתקין מזגן בסוכה, ובאתי בכמה הערות וצדדים, במה שנראה להקל בעניין מעיקר הדין.

כי הנה בעיקר הלכות סוכה מצינו הרבה הלכות שנראות כסותרות זו את זו: אילו דברים שיש חובה לעשותם כדי לקיים 'תשבו כעין תדורו', מאידך יש דברים שמוותרים עליהם אף על פי שבבית כל אחד רגיל בהם, ולפי ההנחה שיבואר להלן, ייושבו הסתירות.

כי הדבר ברור שהתורה לא ציוותה לנו לגור בסוכה, באותו אופן ומצב שאנחנו נמצאים בביתנו, כי הרי לא נראה כיום שום אדם שילך להתגורר בבית - אף לא לכמה ימים - בדירה מצומצמת של שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח! [וכן רואים שחתן אינו חייב לבנות עוד קיר], כמו כן הטיעון של שבעה על שבעה טפחים, הנו קטן ביותר ובפרט בזמנינו שאנו רגילים לרחבות יתירה.

וכן בדיון 'צלחת מרובה מחמתה' שהסוכה כשרה, שזה אומר, שהוא יושב בסוכה 51% צל, ו49% שמש, הרי אף אחד לא יגור במקום זה שהשמש קופחת בשיעור של 49%, וכי נאמר שכולנו איננו יוצאים ידי חובת סוכה, אמתמה! כמו כן, חזונו שיש דין שצריכים שירד גשם לתוך הסוכה (מדרכי ס' תשל"ב בשם ר"ת והובא בראש שם פ"א ס' יב ובטור ס' תרלא), וכן שיוכלו לראות את הכוכבים מתוכה.

אלא נראה, שהמגורים בסוכה הן בגדר 'דירת עראי' ושהיו באופן שמרגישים שנמצאים בחוץ ומחוץ לבית, אלא שעדיין יש דין שצריכים לעשות שמה את כל תשמישי הבית בכל השנה, ועל כן חייבים להכניס כיסאות ושולחן ספרים וכו', כל מה שנצטרך בשביל להיות שם, אולם, מבחינת מבנה וצורת בנין הסוכה, הדבר הוא לפי מה שקבעה התורה.

וכן מבואר בפרי מגדים (ס' תרל"ט משב"ז סק"ג) שכתב: אשרי מי שישם התנור אבל אין זה דין גמור. וכן לגבי מזגן, ברור שיש בכך משום בידור מצווה, אך שאין זה מדינא. אמנם אם אכן אדם זה חס לו ביותר עד שהוא בגדר מצטער ממש, אז הוא פטור מסוכה וברכותיו לבטלה, אבל עדיין אין זה דין בחפצא של הסוכה, ואין בנייתה צריכה להיעשות יחד עם מערכת מיזוג אוויר.

אלא שמה שקצת קשה מדברי המשנה ברורה שכתב שחייב להכניס כרים וכסתות, זה אפשר לתרץ שהחובב בזה הוא מפני שגם דברים אלו הם חלק מ'פנים הסוכה', שחייבים להכניסם בשביל צורכי השימושים בתוך הסוכה.

ובעניין הטענה שכתב שאף אחד בזמנינו לא ילך לגור בדירה ללא מזגן, אפילו לא לכמה ימים, והתשובה כנ"ל, שאין אנו גרים בסוכה כמו בדירה שבבית - מבחינת הסובב, אלא אנו גרים בסוכה בחוץ עם כמה דפנות וגם מסכך וכמי שהולך "קמפינג" ביער, שאינו לוקח איתו מזגן, לכן לענ"ד יש הרבה מקום להקל, אך זה וודאי שמי שמביא או מתקין מזגן בסוכה אז אשוי ואשרי חלקו, אבל אין זה מדינא.

בכבוד רב

שמואל דב כהנשטאם

כולל באר ישראל

בית שמש

תפילת החג עברה על ירוחם בהתרוממות הרוח ובהתרגשות של מצוה. הוא אחז בארבעת המינים כשהוא עטוף בטליתו וכל כולו היה בבחינת "ההלל והשמחה". בסוף התפילה כאשר הסיר את טליתו וארז את מיניו בנרתיקים, צפה במחשבתו השאלה בעוצמה, מדוע זה את הטלית הנאה בדקתי היום כמו בכל יום לפני התפילה, ואילו על ארבעת המינים ברכתי ללא בדיקה מוקדמת שמה נפסלו? האם נהגתי נכון, או שמה היה עדיף כי אבדוק גם את ארבעת המינים לפני לקיחתם? תשובה:

מהות חיוב הבדיקה

בבואנו לדון בענין חיוב בדיקת ארבעת המינים, יש להביא את מקור הענין בהלכות ציצית, ולדון האם הטעמים המובאים שם שייכים גם לענין ד' מינים.

בטור (או"ח ס"ח) כתב: 'ועיניי הציצית קודם לכן שיהיו שלמים, שאם נתקלקל אחד מהם היא ברכה לבטלה'. וכתב שם ה'בית יוסף' שמקור הדברים הם מהרא"ש, ואף שבתשובותיו (כלל ב סימן ט) כתב שהעולם לא נהגו לבדוק כל הציצית בכל שעה שמתעטף משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות, מכל מקום בפסקיו כתב: 'והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם עטיפה, כדי שלא יברך ברכה לבטלה'. משמע מדברי בית יוסף, שהבין שדעת הרא"ש בפסקיו היא שמדינא יש לבדוק הציצית כל יום. אמנם הב"ח (שם) הבין בדעת הרא"ש שסבירא ליה שמדינא אין צריך לבדוק בכל יום ומשום שמוקמינן להו בחזקת כשרות, אך ממידת חסידות היא שיהא חרד פן יברך ברכה לבטלה יבדוק כל יום אם כשרה ציציתו, אמנם הב"ח עצמו כתב, שלדעתו מדינא יש חיוב לבדוק.

הטעם דלא מהני חזקה

ויש לדון מדוע שונה מצוות ציצית מכל המצוות שלא מצאנו שצריך לבדקם מידי יום, ומשום שעד שייוודע לנו שנפסלו, הרי הן בחזקתם לכשרות, ומדוע איפה נגרעה הציצית שלא מעמידים אותה בחזקת כשרות. בשאלה זו דנו כבר הפוסקים, ומצאנו בדבריהם כמה יישובים לתמימה זו:

הב"ח (שם) נתן טעם לחיוב בדיקת הציצית בכל יום וכתב דבר חידוש: שכל היסוד של חזקת כשרות נאמר רק בדבר שחזקתו מגיעה ממילא מצד "טבע העולם", וכגון בהמה שהיא בחזקת כשרות, מכיון שמשעה שנולדה אזי בטבע העולם היא כשרה. מה שאין כן ציצית שהבגד מתחילתו הוא ארבע כנפות ללא ציצית, ועל ידי מעשה האדם שתיקן הציצית הוכשר למצווה, בזה לא אמרין דיש חזקת כשרות.

והוכיח כן מכמה מקומות, והעלה שגם לגבי שחיטה באם הבהמה לפנינו יש לבדקה, ולא סמכינן אחזקה דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, והטעם כנ"ל שכיון שהשוחט נהיה מומחה רק על ידי שלמד הלכות שחיטה ואין זה חזקה דממילא, על כן חיישינן שמה שכתב. ומביא שסברא זו כתב הר"ן בקידושין לענין "רוב" והוא הדין והוא הטעם לענין "חזקה".

אמנם המגן אברהם (ס' ח סק"א) הקשה על מה שכתב הב"ח שאין סומכים על חזקת כשרות כשהכשרות נעשתה על ידי אדם, ממקוה שהמשיכו לתוכה ארבעים סאה, שמבואר במסכת קידושין (ע"ט). שאין צריך לבדקה בכל עת שטובל בה. ודוחה את ראתי הב"ח מ'רוב', משום שברוב תהליך המעשה אכן חיישינן שמה לא אירע המעשה, אך בחזקה כיון שאחר שהכשיר את המצוה ודאי שיש בה חזקה, לא חיישינן שמה תפסיק פתאום.

ולכך כתב המגן אברהם' שהטעם שאין סומכים על חזקה בציצית, הוא משום שלא סומכים על חזקה במקום שיכול לבררה. וזהו הטעם גם שצריך לבדוק בשחיטה ולא סמכינן אחזקה, שרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן כיון שהבהמה לפנינו וניתן לבדקה.

טעם נוסף כתב המגן אברהם, שזה נקרא "חזקה שעשויה ליפסק בכל שעה", והיינו שחוטאי הציצית חלשים ועשויים להיקרע, וכלשון המשנה ברורה (שם סק"ב) "דחזקה גרועה היא".

הט"ז מביא טעם אחר, ובהקדים להקשות מדוע זה נקט הרא"ש (ה"ל) ובעקבותיו השולחן ערוך והפוסקים, שטעם הבדיקה הוא כדי שלא יכשל בברכה לבטלה, ולא אמרו שהטעם הוא משום שאם החוטאים פסולים נמצא לובש בגד בעל ארבע כנפות בלא ציצית, ומבטל מצות עשה דאורייתא של "גדילים תעשה לך".

לכך מסיק הט"ז שבאמת כאן ניתן לסמוך על החזקה, ואף שקיימנו לן שאין סומכים במקום שאפשר לברר, כאן, כיון שכבר בדק פעם את הטלית ורק חיישינן לקלקול, על כן שפיר סומכים מדינא על החזקה. אלא שלענין ברכה לבטלה החמירו לבדוק, וזאת מפני חומר איסור ברכה לבטלה שעובר משום "לא תשא", ולפי זה מחדש שהלובש כמה ציציות שהדין הוא שמברך רק על אחת מהן, אזי כל השאר אין טעונות בדיקה, כיון שאין בזה את החשש של ברכה לבטלה. אלא שמכל מקום מביא הט"ז שיש לעשות כמו שכתב הנמוקי יוסף 'שהוותיקין כל זמן שמתעטפין מעיינין בחוטינן ומפרידין אותן יפה ורואין אם לא נעקר חוט אחד מעיקרו'.

בארבעה מינים

ומעתה נבוא לדון אם יש חיוב בדיקה לגבי ארבעה מינים, ובפוסקים לא מצאנו מקור להצריך לבדקם בכל יום, ולפי טעם הב"ח אתי שפיר שאין בודקים, לפי שחזקת הכשרות שיש למינים היא חזקה דממילא מטבע העולם, ולא נגרמת על ידי מעשה האדם, והרי זה ממש ממש כמו חזקת כשרות של בהמה.

ואילו לטעם שכתב המגן אברהם' שציצית עשויה להיפסק, יש לדון האם גם בארבעה מינים שייך הטעם שעשויים ליפסל, ואולי יש מקום לחלק בין לולב ואתרוג שבהם כולל אינם נפסלים, לערבות שמצוי בהם יובש או שאר פסולים, וכן הדסים פעמים שנפסלים על ידי הנענועים והשפשוף באגודה שאגדם, וודאי שהפסול שייך בהם יותר מבחוטאי ציצית.

ולטעם השני שכתב המגן אברהם' שלא סמכינן אחזקה היכא שאפשר לבררה, נראה שצריך בכל יום לברר כשרות. אמנם לטעם זה יש קולא שמביאה המגן אברהם, שאם אין לו זמן לברר וכגון שקראוהו לעלות לתורה וכדו', שוב לא מקרי "אפשר לברר" ואין צריך לבדוק, ואם כן באם ממנה או באחד שאינו יודע ההלכות ולבדוק את המינים עברו זהו טרח גדולה כי צריך לעמוד בתור אצל מורה הוראה וכדו', נראה דגם לפי טעם זה כהא"י גוונא אינו צריך לבדוק, כמו כן יתכן לחלק שהמגן אברהם לא הביא סברא זו אלא במצוות דאורייתא, אבל במצוות דרבנן יתכן שסמכינן אחזקה אפילו שאפשר לבררה, וד' מינים בשאר ימים הם מצוה ודאי ואלו ביום הראשון שמצוותן מהתורה, ודאי שאין צריך לבדוק כיון שבדקו בשעת הקניה והיו מונחים בנרתיקן שוב אין צריך לבדוק.

איברא שלדעת הט"ז שטעם הבדיקה הוא משום חומרא של ברכה לבטלה, לא מצאנו שום סברא לחלק בין מצות ציצית למצות ארבעה מינים, ונראה בבירור שלדעתו יש לבדוק את ארבעת המינים בכל יום, לפי שחומרת "ברכה לבטלה" שווה בין במצווה דאורייתא ובין במצווה דרבנן.

העולה לדניא:

במצוות ציצית יש חובה לבדוק בכל יום את חוטי הציצית לראות שלא נפסלו. בנידון חובת בדיקת כשרותן של ארבעת המינים, לא מצאנו לכך מקור בפוסקים, והתבאר, כי הפוסקים כתבו ארבעה טעמים לחובת בדיקת הציצית, ונפקא מינא בין הטעמים הוא אם יש חובת בדיקה גם בנטילת ארבעת המינים. והעולה, כי לדעת הב"ח, אין צורך לבדוק את ארבעת המינים בכל יום לפני לקיחתם, לדעת הט"ז, נראה שצריך לבדקם בכל יום. ואילו לדעת המגן אברהם' ישנם צדדים לכאן ולכאן, ובאם ממנה וכדומה יש להקל שלא לבדוק.

טעה בתפילה או בקידוש של שבת ויו"ט והזכיר שבת רק בחתימת הברכה

ויש מקום לדון האם לפי הירושלמי שמספיק לחתום באחד כשהברכה כוללת שתי דברים ולמשל אתה קדוש בר"ה לדיעה שמזכיר שם מלכות וזכיר מלכות רק בחתימה הרי נראה שלא יוצא ידי חובה כי אף אם לא חייב לומר את הפסוקים ממש ומספיק לומר וכן כתוב בתורתך אבל חייב להזכיר את ענין הפסוקים ויותר נראה שזה ענין מיוחד לחתימה שבברכה בתפילה שיש שני ענינים יכול לחתום רק באחת אבל לא יועיל לחתום במקום לומר את התפילה בעצמה ולפי"ז היה נראה לכאורה שאף לסוברים שבחתימה יועיל חתימה בדבר אחד, אך בברכה עצמה לא יספיק לומר יו"ט ללא שבת אף שחותם בשניהם דלא כסברת המחזיק ברכה אך שוב ראיתי בדרך החיים (דיני תפלת יו"ט א ד) שכתבשם לא אמר שבת בברכה וחתם בשל שבת יצא ידי חובה אף שאם אמר בברכה עצמה ולא חתם בשל שבת לא יוצא ידי חובה וזה היפך סברתינו (ואין לומר שסברת הדרך החיים כהגר"א שמועיל חתימה לבד כי הוא פוסק בסימן ל"ב סעיף י' שאם אמר בבוקר המעריב ערבים ורק סיים יוצר המאורות לא יצא).

אך נראה לי ברור שאף המקילים שלא לחזור בתפילה כשרק חתם בשל שבת ללא שהזכיר שבת בברכה אמרו את סברתם רק בתפילה כיון שנוסח התפילה אינו מעכב כ"כ וכמו בהתפלל תפילה של חול והזכיר של שבת שיוצא ואפשר שכאן זה כמו שהזכיר שבת אף שהזכיר רק בחתימה אבל בקידוש שיש חובת קידוש של שבת ויו"ט ותקנו לזה ברכה לא יוצא ידי חובה מבלי שאומר ברכה ומזכיר גם בעיקר הברכה וגם בחתימתה ככל ברכה אחרת. ויש שהביאו ראיה מהמשנה ברורה שכתב משנה ברורה בס"ק ב' וכל זה בין בקידוש בין בצלותא, שכל הדינים שוים לבתפילה וקידוש, אך המעיין רואה שמדבר על מקרה מסוים שחתם מקדש ישראל שהמ"א סובר שבתפילה יוצא ובקידוש לא יוצא ידי חובה וע"ז כתבהמשנה ברורה שאין הבדל בין קידוש לתפילה ואין זה ראיה לנידון דידן.

[במאמר המוסגר יש לציין למה שכתב בשבט הלוי (חלק ח סימן ערה) שם דן באדם שברך בשבע ברכות ברכת שוש תשיש בקבוץ בני' לתוכה בשמחה ובטעות סיים ברוך א"י משמח חתן וכלה, וכתבשהיה ויכוח בין גדולי ת"ח אם לחזור לברכת שוש תשיש ועיי"ש שמפרש סברת הספיקות ואם נדון אנהנו לכאורה היה לנו שתי בעיות עיקריות באדם שלא אמר כראוי וסיים ביוצר המאורות למה שלא יצא ידי חובה או בגלל ברכה ארוכה שקצרה או בגלל שלא אמר שם ומלכות וכאן אין שם ומלכות וא"כ כל הבעיה היא בגלל ברכה ארוכה שקצרה וזוהי ראינו מחלוקת בסימן קפז וכמו שהביאנו מדעת הרמב"ן ומביאור הגר"א מסימן ס"ח שהביא דעת הרמב"ם שלהלכה ברכה ארוכה שקצרה יוצא ידי חובה ולפי"ז כאן יוצא ידי חובה בשתי הברכות כאחת בתחילה יוצא בברכת שוש תשיש ובברכה שאמר ברוך משמח חתן וכלה יוצא ידי חובה של הברכה האחרונה והסדר לא מעכב אך השב"ל פוסק שלא יוצא שום ברכה וכתב שסברא מעניינת שאף למ"ד שברכה ארוכה שקצרה יוצא ידי חובה זה דווקא בלא אמר כלל אך אם אמר וטעה אין זה ברכה כלל ולכאורה דבריו הם ממש היפך דברי הרמב"ן שכתב שאף למ"ד ברכה ארוכה שקצרה לא יוצא ידי חובה אם אמר וטעה יוצא ידי חובה ועוד מוסיף שלהלכה פוסקים שברכה ארוכה שקצרה לא יוצא ידי חובה אך יש לי ספק ויבואר בהמשך בעז"ה אולי בברכה הסמוכה לחבירתה שאין בה מלכות ונקרא כאילו אמר מלכות זה על עצם הברכה והוי כאילו אמר בתחילת הברכה שם ומכות אבל על סיומת הברכה שאמר בא"י משמח חתן וכלה לא יוצא ידי חובה ולפי"ז אולי יוצא רק בברכת של שוש תשיש).

(אוסף עוד נקודה שאין זו מקומה, הנה באחד מהשאלות ששאלנו לעיל דברנו היה באחד ששמע ברכת המבדיל רק את החלק האחרון של בא"י המבדיל בין קודש לחול ולכאורה שם יש את שלושה החסרונות גם שאין שם ומלכות גם ברכה ארוכה שקצרה וגם שלא הזכיר בפתיחה מעין החתימה ולא מעין החתימה סמוך לחתימה ובלהורות נתן ח"י"ג ס"א כתב שבדיעבד מועיל ואף שאין בה שם ומלכות מביא דברי הב"ח והפרישה במורינו יעקב פלאק שלא מעכב מלכות בברכת השבח וכיון שזה הבדלה אין זה ברכת המצות ולא הנהיגין אלא ברכת השבח של חיוב ולכן לא מעכב בה מלכות אך תימה רבתי יש לי על דברי הב"ח מה יעשה בגמ' ששואלת על ברכת יוצר המאורות שאין בה שם ומלכות וכן יש כאן את החסרון של ברכה ארוכה שקצרה ואין איתנו יודע ומבין)

העולה לדינא:

המקדש בליל שבת ויו"ט ולא הזכיר בעיקר הברכה את שבת ורק בחתימה עליו לחזור ולקדש אך אם בתפילה לא הזכיר בעיקר הברכה רק בחתימה אף שבפשיטות לא יוצא ידי חובה אך מחשש ברכה לבטלה אפשר שיש לחוש לדעת הדרך החיים והמחזיק ברכה ולא לחזור ולהתפלל.

מעשה שארע שביום טוב שחל בשבת, סיפר אחד האברכים החשובים בשטיבל, כי בקידוש בליל שבת ויום טוב בעודו מקדש בהתלהבות נשכח ממנו שעכשיו גם שבת, והוא אומר את הקידוש של יו"ט מבלי להזכיר את שבת כלל, ורק בברכה אחרונה לאחר שאמר את ברוך אתה ה' נזכר לפתע ששבת היום, ואמר - 'מקדש השבת ישראל והזמנים'. ונפשו בשאלתו, האם יצא ידי חובת קידוש מאחר שסיים כהוגן, או שכיון שלא אמר את הברכה עצמה כהוגן לא מועיל הברכה האחרונה שנאמרה כהלכה, ושאלה זו היא גם בקידוש, וגם אם ארע כן בתפילה אם התפלל בתפילה של שבת ויו"ט ולא הזכיר שבת בתפילה ורק סיים מקדש השבת ישראל והזמנים.

תשובה: אם נסכם את השאלה לכאורה בקצרה, יש לנו לשאול האם ברכה ארוכה שלא נאמרה כהלכה בברכה עצמה אלא רק בסיומת שנעשית ללא הזכרת מלכות האם יוצאים ידי חובה.

בשולחן ערוך (סימן נ"ט ס"ב) פסק בברכת יוצר שאם טעה ואמר ביום המעריב לא יוצא ידי חובה אלא רק אם הזכיר יום בעיקר הברכה וגם בחתימתה וכן נראה שפסק המשנה ברורה, והביאור הלכה כתב שכן היא דעת כל הפוסקים האחרונים (וכונתו לדעת המ"א והט"ו והפמ"ג והשולחן ערוך הרב) אך הביאור הלכה הביא גם את דעת הגר"א שגם אם עיקר הברכה אמר רק המעריב ערבים אך סיים יוצר המאורות יצא ידי חובה ומוסיף המשנה ברורה שכן משמע במלחמות.

ולפי"ז לכאורה באם הזכיר של שבת ויו"ט רק בחתימה ובברכה הזכיר רק של יו"ט צריך לחזור ולומר את הברכה לפי כל הפוסקים שהזכירו לעיל שפוסקו שכל ברכה ארוכה צריך להיות גם עיקר הברכה וגם חתימתה כהוגן וכן נראה בדברי המשנה ברורה (סימן תפ"ז ס"ק י"ג) שלא יצא ורק מסתפק האם כשהזכיר של שבת סמוך לחתימה מועיל או צריך דווקא בעיקר הברכה.

אך יש לנו לעיין האם יש לנו לחשוש לספק ברכה ולחשוש לדברי הגר"א שהביא הביאור הלכה שחתמה לבד מועיל בברכה, ונראה שאין לחוש אחרי כפי שכבר הבאנו ששיטת כל הפוסקים (לשון הביה"ל) היא דלא כהגר"א ועוד יש סברא לומר שגם הגר"א לא התכוין להקל רק ביוצר אור ולא בכל הברכות כיון שרק בברכת יוצר שצריך להזכיר מידת לילה ביום ומדת יום בלילה אפשר שלא מעכב שלא הזכיר ביום את הברכה של היום (אך באמת הביאור הלכה בסימן קי"ז ס"ה ד"ה אם לא שאל הביאור הגר"א גם על ברכה בשמונה עשרה) ועוד אפשר שכל דברי הגר"א הם לשיטתו שכתבבדעת הרמב"ם שברכה ארוכה שקצרה יוצא בדיעבד כמובא בשמו במשנה ברורה סימן ס"ח ס"א ופשטות הפוסקים שזה מעכב, ועוד אפשר לומר שגם סברת הגר"א היא שסובר כן מחמת הספק בגמ' למעיין בדבריו וראוי לצרף הספק לפוסקים המחמירים.

והנה בשערי תשובה (סימן ק"צ ס"ק ט) הביא דברי המחזיק ברכה (סימן רסח סק"ה) שאם חתם בשל שבת בתפילה אף שלא הזכיר שבת בברכה עצמה יוצא ידי חובה, והרבה מהמלקטים הביאו דבריו וחששו לספק ברכות להקל, והמעין בדבריו רואה שאחרי האריכות הגדולה סברתו בנויה על דברי הכנסת הגדולה שחולק עם הפרי חדש במקרה שסיים בשבת וביו"ט רק באחד מהם ולמשל שאמר את הברכה בתפילה והזכיר גם שבת וגם יו"ט אבל חתם מקדש השבת לבד שלדברי הפרי"ח לא יוצא ידי חובה והכנה"ג סובר שיוצא ידי חובה וכתב ע"ז המחזיק ברכה אם כשלא אמר בחתימה רק אחד יוצא ידי חובה כשהזכיר בעיקר הברכה גם שבת וגם יו"ט כ"ש כשהזכיר בחתימה שהיא ברכה קצרה בפני עצמה והכל הולך אחר החיתום שגם הפרי"ח יודה שיצא י"ח.

והנה באמת יש לעיין מה סברת הכנה"ג שיוצאים בחתימה דבר אחד שצריך לחתום בשניים ובביאור הלכה (סימן תפ"ז ס"א ד"ה מקדש) מבאר באריכות את המחלוקת וכתב שאם חיסר רק יו"ט ואמר בחתימה רק מקדש השבת יוצא ידי חובה כיון שאף שבגמ' כתוב שב"ה אמרו שיו"ט שחל בשבת מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ומזכיר יו"ט באמצע ורבי אומר אף חותם מקדש השבת וישראל והזמנים והלכה כרבי אפשר לומר דרבי אומר א"ו רק לכתחילה שיש להזכיר של יו"ט בחתימה אבל אין זה מעכב ולכן פוסק המשנה ברורה שאם שכח להזכיר של יו"ט בחתימה יוצא י"ח, אף שאם ישכח של שבת וזכיר רק של יו"ט לא יוצא י"ח, כיון שכן תקנו בעיקר החתימה רק של שבת, אך מביא מהחיי"א (חלק א כלל כה סעיף י) שכל ברכה שמזכיר בה ב' דברים וסיים באחד מהן, בין שחתם במה שהוא עיקר הברכה ובין שחתם במה שכלל בה, יצא ומקורו מדברי הירושלמי שכאומר מלכות עם קדושת השם וחתם רק אדיר במלוכה יצא וכן פסק בשולחן ערוך הגר"א סימן תפ"ז ס"ג שהחתם מקדש ישראל והזמנים בשבת שחל ביו"ט יצא י"ח.

בני חולה צליאק ורגיש לגלוטן, מה יעשה בזית הראשון בליל יו"ט ראשון דסוכות שחייבים לאכול פת דווקא.

תשובה: הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרלט ס"ק טו) כתב: חייב לאכול כזית מה' מיני דגן דווקא בליל א' וב' דסוכה. ויראה לחם הנילוש במי פירות וכדומה אין יוצא ידי חובה בליל א' וב', דומיא דמצה. ע"כ. וכן כתב משנה ברורה (שם סק"כ וסק"א).

והנה יש כאלו שאינם רגישים כ"כ ואין מיקל להם אכילת כזית פת, אפי' עם גלוטן, כי אינו אלא שיעור קטן. וזה הכי מועדף. אמנם אלו שאין יכולים לאכול עם גלוטן בשום אופן, יש היום לקנות לחמניות עשויים מחמשת מיני דגן שהוציאו מהם את הגלוטן, וזה גם בסדר גמור לגבי סוכות ואפשר לצאת בהם לכתחילה עם ברכה [למרות שלגבי פסח יש כמה חששות בזה].

אך אם אין גם את זה, יש עצה לעשות לחמניה מתערובת קמח מחמשת מיני דגן יחד עם קמח אורז או קמח אחר, ויש ג' אופנים לעשות זאת (רוב, כזית בכדי אכילת פרס, טעם דגן) כמו שיתבאר.

■ ■ ■

הנה דנו הפוסקים בענין זה של תערובת קמח, הן לגבי מצות מצה בפסח (ש"ע או"ח סי' תנג ס"ב), והן לגבי חיוב חלה בעיסה (ש"ע יו"ד סי' שכד ס"ט), והן לגבי ברכת הנהנין (ש"ע או"ח סי' רח ס"ט). ולא נכנס לאריכות הדברים וכל שיטות הראשונים בהרחבה אלא נכתוב את תמצית הדברים לעניננו [ולביאור השיטות בהרחבה, ראה פרי מגדים בפתיחה להלכות פסח (החלק השני פרק ראשון), שיערי תשובה (סי' רח ס"ט), דרך אמונה (הל' ביכורים פ"ו סק"י ובה"ל שם)].

יש אומרים שאם יש תערובת מיני דגן עם מינים אחרים, די אם המין דגן נותן טעם במין האחר כדי להחשיב את כל התערובת כמין דגן.

ויש אומרים שצריך שיהיה במין הדגן כזית בכדי אכילת פרס, דהיינו בתוך שיעור ד' בצים [וי"א ג' בצים] ממין האחר יהא לפחות כזית [שהוא כחצי ביצה] ממין דגן, ואז נחשב התערובת כמין דגן.

ויש אומרים שיש חילוק באיזה מין הוא התערובת, שאם התערובת היא מחיטה ואורז, די בשיעור קטן של חיטה, כי טבע האורז להיגרר אחר החיטה. ואם התערובת היא מחיטה עם מינים אחרים או מאורז עם ד' מיני דגן האחרים, צריך שיעור יותר גדול ממין הדגן.

■ ■ ■

ולענין הלכה, בשו"ע יו"ד סי' שכד לגבי חיוב חלה ובשו"ע או"ח סי' תנג לגבי מצה, נוקט לדינא דמהני אם יש בה טעם דגן, ומאידך בס"י רח לגבי ברכת המזון נוקט השו"ע דבעינן כזית בכא"פ, ובשו"ת בית אפרים (או"ח סי' יג) עמד בסתירה זו והאריך שם הרבה בכל הענין, ועינין עוד מה שמביא הביאור הלכה (שם ד"ה עירב).

ולגבי תערובת של שאר מינים מלבד חיטין ואורז, נחלקו ה"ח (יו"ד שם סק"ט עפ"י רשב"א) והש"ך (שם סק"י עפ"י טור ורא"ש), אי מהני טעם דגן לבד.

ולגבי כזית בכא"פ נחלקו הפוסקים אם צריך לאכול כל הפרס (וכן נוקט משנ"ס סי' רח סקמ"ג ושע"צ סקמ"ה), או שדי לאכול כזית לבד מכל הפרס וזאת משום שכל התערובת נהפך להיחשב מין דגן (וכן נוקט משנ"ס סי' תנג סק"י ושע"צ סקמ"ז [ואכן צ"ע ליישב הסתירה], וש"ע הרב שם סי' וסי' תמב ק"א סק"ח).

ובמשנה ברורה (תנג סק"ד) וש"ע הרב (שם סי') מביאים ב' הדיעות הנ"ל ומכריעים דיש להחמיר בשל תורה, אך בשעת הדחק יש להקל כי כן הוא העיקר. ולאור פסק זה נלך גם בעניננו.

■ ■ ■

ולפיכך, אם יכול יעשה פת מתערובת קמח של מין דגן עם קמח ממין אחר ויהא הרוב ממין דגן ויאכל כזית מכל התערובת. ואם עושה התערובת מקמח חיטה ואורז, אין צריך רוב חיטה אלא מספיק כזית בכדי אכילת פרס [דהיינו כ-12.5% חיטה].

ואם קשה לו גם זה, יכול לעשות כזית בכדי אכילת פרס גם בתערובת של שאר המינים [כגון שכולת שועל עם קמח שאינו מין דגן], ודי לאכול כזית אחד מכל התערובת. ואם עושה מחיטה ואורז, מספיק לערב קצת קמח חיטה כדי שיתן טעם בקמח האחר [ואם אינו מבחין בנתינת טעם יכול לשער בששים (דרך אמונה הל' ביכורים פ"ו סקמ"ט)], וגם בזה מהני לאכול כזית בלבד. ובכל האופנים אלו יכול גם לברך 'לישב בסוכה'.

שוב ראיתי כעין דברינו במטה אפרים (ס"ח תרכה סק"ה) שכתב וז"ל: אין יוצאין ידי חובת אכילת לילה ראשונה בסוכה אלא בפת העשוי מקמח של חמשת מינים כמבואר בסימן תנ"ג בענין מצה. ואם אין לו העשוי מחמשת מינים בעינה רק מתערובת קמחים של מינים אחרים, אם יש בו מקמח של חמשת מינים בענין כשיאכל כדי אכילת פרס שהוא שלש ביצים יהיה יותר מכביצה או על כל פנים כזית, יוכל לצאת בו כשיאכל מפת של תערובת כשיעור הפרס. ואם אין לו אף תערובת כזה שיהיה בו בכדי אכילת פרס ויש תערובת של קמח אורז שנתערב בו מחמשת מינים ועשה פת מזה, בשעת הדחק יכול לצאת בו. וכן אם אין לו רק פת הבאה בכיסנין, יקבע עליו ויאכל ממנו יותר מכביצה. וכל אלו יכול לברך על אכילתו 'לישב בסוכה' כשמתעכב שם זמן הסעודה. ומכל מקום אם אחר זה מזדמן לו פת גמור יאכל ממנו כשעור בלא ברכה. עכ"ד. והוא ז"ל מחמיר לאכול כל שיעור הפרס ולא די בכזית בלבד מתוך הפרס, אך כאמור דעת השו"ע הרב והמשנ"ב להקל בזה אפי' לגבי מצה.

■ ■ ■

לענין אם מצטער באכילת הכזית, נחלקו הפוסקים אם מצטער פטור מסוכה בליל יו"ט ראשון (ראה רמ"א סי' תרלט ס"ה ומשנ"ב סק"ה) ולדינא יש להחמיר ולאכול בסוכה אך לא יברך 'לישב בסוכה' (שם). ואם ע"י אכילה זו יכנס לגדר חולה שאין בו סכנה (דבר שאין מצוי בעניננו) יתכן מאוד שפטור מלאכול (ראה שיערי תשובה סי' תרמ סוס"ק).

העולה לדינא:

- כתבו הפוסקים שחייבים לאכול בליל יו"ט ראשון כזית פת מחמשת מיני דגן דווקא. ב. מי שקשה לו לאכול אפי' כזית ואין לו פת מחמשת המינים בלי גלוטן, יכול לאכול כזית פת מתערובת קמח של דגן עם קמח אחר, ולכתחילה יהא הרוב ממין דגן, ובשעת הדחק יכול גם 12.5% מין דגן (שזה כזית בכדי אכילת פרס). ואם התערובת היא מקמח חיטה עם קמח אורז אפשר לערב פחות קמח דגן, דהיינו לכתחילה מספיק 12.5% חיטה, ובשעת הדחק מספיק קרוב ל-2% (פחות מששים שיהא טעם דגן). ג. בכל האופנים די לאכול כזית אחד מכל התערובת, ויכול גם לברך 'לישב בסוכה'.

אני נוהג לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום במהלך כל השבוע, ביום ראשון עד שני וכן הלאה על דרך זו. שאלתי היא, מתי הזמן שאפשר להתחיל לומר שמו"ת של פרשת בראשית, כי הרי בתחילת השבוע זה עדיין חול המועד ולפני קריאת וזאת הברכה שקוראים בשמחת תורה, וכן רציתי לשאול, ממתי אפשר לחומר את השמו"ת של פרשת 'זאת הברכה'?

תשובה: הנה אכן את פרשת וזאת הברכה כבר קוראים בימי שני וחמישי לפעמים כבר כשלוש שבועות לפני שמחת תורה, ויש לברר אם כבר מיום ראשון של מוצאי פרשת האזינו אפשר לקרוא את סדר 'זאת הברכה' שנים מקרא ואחד תרגום, ומאידך, הזמן לקריאת פרשת 'בראשית' יוצא מצומצם מאוד, בפרט בשנים שמחת תורה יוצא בסוף השבוע.

ונראה ששתי השאלות לגבי מתי קוראים וזאת הברכה ומתי הזמן של בראשית, קשורות אחד בשני, וממנו נלמד על דיני שמו"ת במשך כל השנה.

ממתי אפשר להתחיל שנים מקרא:

בשולחן ערוך (סימן רפה ס"א) כתב שמיים ראשון ואילך חשוב עם הציבור. ובטעם הדבר מצינו במשנ"ב (סק"ז) שכתב וז"ל: "כיון שמתחילין במנחתא דשבתא לקרות פרשת שבוע הבא נחשב שוב הקורא כקורא עם הציבור וא"כ מה שכתב המחבר מיום ראשון ואילך לאו דוקא הוא" עכ"ל. ולפי דבריו נראה שמהרגע שהתחילו לקרוא מהפרשה הבאה כבר אפשר לקרוא שמו"ת, וכן כתב בשבט הלוי (ה"ח סימן עה) שמותר לקרוא פרשת 'שמיני' לפני פסח, זאת למרות שיש שבת חול המועד באמצע, והטעם כתב, שמאז שקראו במנחתא דשבתא הפרשה העתידה, כבר נחשב למשלים פרשיותיו עם הציבור.

אך שיטה זו אינה מקובלת על כל הפוסקים וכבר נחלקו בזה הראשונים. התוספות (ברכות ח: ד"ה יטלים) כתבו שזמנה בכל השבוע כבר ממנחה של שבת עד שבת הבאה, דהיינו מהזמן שקוראים את הפרשה בציבור, ומוסיפים, שראוי להשלימה עוד לפני שיושב לסעודת שבת כפי שמדרש, שכן ציוה רבי לבניו שלא יאכלו לחם בשבת עד שיגמרו את הפרשה וכן דעת המשנ"ב ועוד פוסקים.

מאידך ברבינו פרץ (בהגהותיו לחשבן קטן סי' קפד) כתב שלא יתחיל אלא מיום ראשון ולא ממנחה של השבת הקודמת, הואיל והיא נקראת עדיין על שם הפרשה הקודמת, אף על פי שמתחילים לקרוא במנחה בפרשה הבאה. ובדרכי"מ (שם) מביא כמה שיטות בדבר. ובפמ"ג (א"א שם) נשאר בצ"ע האם מותר להתחיל במנחתא דשבת או דווקא ביום ראשון, והספק הוא גם בדעת השו"ע במה שכתב שזמנה מיום ראשון ואילך, אם היא מטעם קריאה במנחה ומאז מותר לקרוא של פרשה הבאה או שמא צריכים שיתחיל השבוע.

ולפי זה עולה, שגם ממתי מתחיל הזמן שמותר לקרוא פרשת 'בראשית' תלוי יהיה במחלוקות הראשונים הנ"ל, שאם אזלינן בתר קריאת הפרשה, ממילא אסור לקרוא עדיין בראשית, ואי אזלינן בתר השבוע מותר לקרוא גם מיום א'.

ועפ"י אפשר לבאר מנהגו של מרן האמרי אמת זיע"א [ע"פ השמועה] שהיה נוהג שלמחרת של חול המועד סוכות התחיל לקרות שמו"ת של פרשת בראשית ומתקדם כל יום בשבוע, ופרשת 'זאת הברכה' לא אמר עד ליל הושענא רבה אחרי שקרא כל חומש דברים והשלים פרשת וזאת הברכה עם שניים מקרא ואחד תרגום. דלכאורה קשה, איך קרא פרשת בראשית לפני וזאת הברכה. אך להנ"ל ש"א שתלוי בהשבוע מובן הכול כמין חומר: פרשת בראשית יכול לקרוא מתחילת השבוע, אבל פרשת וזאת הברכה שאינו תלוי בשבוע אלא בחג, אי אפשר להתחילו אלא בערב החג דהיינו הושענא רבה.

העולה לדינא:

- על פי הנפסק בשולחן ערוך והמשנה ובמשנה ברורה, מותר לקרוא פרשת 'זאת הברכה' מאחר מנחה של שבת 'האזינו', אך פרשת בראשית אי אפשר לקרוא עד אחרי שקראו אותו בשמחת תורה. ויש גם מקור לאלו שנוהגים לקרוא פרשת 'בראשית' מתחילת השבוע מכיוון שתלוי בימי השבוע, ולפי מנהג זה אי אפשר לקרוא פרשת 'זאת הברכה' עד ערב שמחת תורה מכיון שקריאתה אינה תלוי בפרשה, יתחיל זמנה בערב החג.



להצטרפות לקבלת העלון במייל: newsletter.mechubarim@gmail.com