

קונטרס

מנחת אשר

לקט תשובות ופסקי הלכה
בדיני ד' מינים

מאת רבינו מרן הגאון
רבי אשר וייס שליט"א

יו"ל ע"י

מכון מנחת אשר
יד לעזריאל יהודית ויאיר צדוק ויל

אלול תשע"ט
ירושלים ת"ו

©

כל הזכויות שמורות

**עריכה והוצאה לאור ע"י
מכון "מנחת אשר"**

להפצת תורתו של מו"ר הגאון רבי אשר ויים שליט"א

**רחוב אהרון אשכולי 109
ירושלים**

המען למכתבים:

ת.ד. 23170

ירושלים

Email: minchatasher1@gmail.com

תוכן הענינים

ב.....	באופן הבדיקה בארבעת המינים.....	סימן א:
ה.....	האם צריך התבוננות מרובה בדין נקטם בלולב.....	סימן ב:
ז.....	בדין לולב עקום שיישרוהו.....	סימן ג:
ט.....	בפסול הימנך.....	סימן ד:
יב.....	פסול נחלקו התיומות והמניק בשאר ימי החג.....	סימן ה:
יד.....	נחלקה התיומות במקצת באופן שאינו נראה אלא ע"י זכוכית מגדלת.....	סימן ו:
טז.....	לולבים המשוחרים בחומר לשמור על טרייתם.....	סימן ז:
יט.....	בגדר השיעור באתרוג.....	סימן ח:
כג.....	אתרוגים בלי פטים.....	סימן ט:
כח.....	בדין חסר בעץ הפטים.....	סימן י:
ל.....	מראה פסול באתרוג.....	סימן יא:
לב.....	תשובות קצרות בדיני ערבה.....	סימן יב:
לד.....	עֲרֵבוֹת שְׁעִלֵיהֶם תְּלוּיִים כִּלְפֵי מִטָּה.....	סימן יג:
מ.....	מי שיד שמאלו משותק כיצד ינהג במצות לולב.....	סימן יד:
מב.....	לשנות מנהג הושענות בביהכ"נ.....	סימן טו:
מד.....	לא תתגודדו בנענועים.....	סימן טז:
מו.....	האם הקונה ד' מינים צריך לשלם קודם החג.....	סימן יז:
נד.....	מי שנטל לולבים מסוחר ושוב לא מצאו ולא שילם לו.....	סימן יח:
נט.....	ספיקות במצוה ובברכותיהן.....	סימן יט:
סג.....	שו"ת בעניני סוכות וד' מינים.....	סימן כ:

סימן א

באופן הבדיקה בארבעת המינים

הן ידועים דברי הגרעק"א בסוף ספר דרו"ח (וכיום נדפס בחי' הגרעק"א סוכה כ"ט ע"ב ד"ה ומ"ש מעכ"ת) שכתב לחלק בין פסולי הדר לפסולי חסר דכל שהפסול משום הדר אינו פסול אא"כ הפסול "ניכר לעין כשאוחזו ביד", אבל בדין חסר דמשום לקיחה תמה הוא כל "שנראה בשימת עין בדיוק פסול ולא מיקרי תמה".

ונבאר את שורש הדברים.

הנה כתב בשו"ת המבי"ט (ח"ג סי' מ"ט):

"עוד אני אומר כי אפילו שהיה חזונית זה שהוא מצוי באתרוגים שלנו אינו נקרא כל שהוא אלא כשנראה לכל אדם א' שאינו הדר אבל באתרוגים שלנו שרוב אלו שאנו קוראי' חזונית אינם נראים לעין מחמת דקותם וצריך להסתכל בהם הרבה כדי שיהיה נרגש בראיה שאדם אחד רואה האתרוג כלו הדר בלי שום רושם ואדם אחר שיש לו ראייה זכה יותר רואהו אינו נקרא זה כל שהו והדר נקרא למי שהוא בידו כי מראית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמסתכל בו הרבה וכל שכן אחרים שרואים אותו אפילו הם אצלו שאינם מרגישים בו כי אם בהסתכלות טוב ונקרא הדר".

הרי לן דבכל הנוגע לפסול הדר כל שאינו נראה אלא בשימת לב, ואינו ניכר ונראה בעליל ממרחק אחיזת יד הדר הוא.

וכך כתב גם בשלחן ערוך הגרש"ז (סימן תרמ"ח סעיף כ"ב) "והוא שיהיו נראין לעין כשאוחזו בידו ולא שיהא צריך להשים עין עיונו עליהם עד שיראם וכן כל שינוי מראה אינו פוסל אלא אם כן נראה לרוב בני אדם בהשקפה ראשונה".

אך לכאורה צ"ע דלגבי פסול חסר כבר כתב במגן אברהם (סימן תרמ"ח סק"ט) לגבי ניטל הפיטם דרק חסרון הניכר פוסל וז"ל "ונ"ל דעכ"פ בעי' שינטל עד האתרוג כיון דהטעם משום חסר כמ"ש סי' תרמ"ט ס"ה בהג"ה א"כ בניטל כל שהוא לא מיקרי חסר דאין זה חסרון הניכר ולכן כתבו כל הפוסקים לשון ניטל".

הרי לן דגם בפסול חסר לא כל חסר פוסל, ורק חסרון דמינכר פוסל.

ופתרון חידה זו פשוטה בתכלית. לגבי פסול חסר כל שניכר לאחר בדיקה והתבוננות מקרוב חסר הוא ופסול, אך לגבי פסול הדר רק מה שנראה לרוב בנ"א ללא תשומת לב והתבוננות קרובה פסול.

וזה כונתו הברורה של הגרעק"א שם "שנראה בשימת עין בדיוק פסול ולא מיקרי תמה".

והמתבאר מכל זה דאין מקום כלל להצריך בדיקת ד' מינים ע"י זכויות מגדלת, דכל שאינו נראה לעין הבלתי מזויינת לעולם אין בו פסול לא משום הדר ולא משום חסר.

אלא שלפעמים רואים בעליל פגם כל שהוא באתרוג או בלולב וקשה להכריע אם זה חסר או נקטם וכדו' וכל כה"ג ודאי יש מקום ותועלת לבדוק בזכויות מגדלת כדי לברר אם פגם זה שנראה בהם יש בו פסול אם אין.

והעידו תלמידי מרן הגרי"ז זצ"ל שבכל יום מימי החג היה בודק את ראש הלולב שלו עם זכויות מגדלת וכן בדק גם את האתרוג. ובודאי לא משום עיקרא דדינא נהג כן אלא מתוך חיבת המצוה ויראת החטא שבערה כאש בעצמותיו.

וראיתי במועדים וזמנים (ח"ב סימן קכ"ד) שמתחילה רצה לומר דאפשר דמעיקר הדין צריך לבדוק בזכויות מגדלת ובכל אמצעי כדי לודא שאין כל חסר באתרוג דאפשר שחוש הראות נחלשה במהלך הדורות. ובאמת תימה גדולה לומר כן דא"כ אין לדבר סוף ומה נאמר לגבי ראית כתמים, ובדיקת סימנים ותולעים וכדו' אלא ע"כ לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ובכלל אין כל מקום להניח שחוש הראות נחלשה. ונראה עוד דבאמת אין הלכות אלה תלויות אלא לפי דעתו של רואה בכל דור ודור לפי הזמן.

וע"כ דאין צריך לבדוק באמצעיים מלאכותיים מעיקר הדין ואין זה אלא חומרא בעלמא, וכן כתב בתשובות והנהגות (ח"ג סימן קפ"א). וכ"כ באגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קמ"ו וח"ג סימן ק"כ), עי"ש.

ומעשה נפלא הביא שם בתו"ה שבמלחמת העולם הראשונה הגר"ח היה פליט ולא היה לו אתרוג והחזו"א בהיותו אברך צעיר שמע שהגר"ח מבריסק אין לו אתרוג לחג ולקח מקלו ותרמילו ונסע למינסק ואתרוגו בידו לתת אותו למרן הגר"ח. בהגיעו אצלו לקח הגר"ח זכויות מגדלת ובדק את האתרוג. לתמיהת החזו"א וכי חייבים כך לבדוק הלא אם לא נראה לעין זהו הידורו, ענה הגר"ח דאף שאין בזה כל חיוב מ"מ סובר הוא דיש הידור שלא יהיה באתרוג שום חסר אף מה שלא נראה לעין לכן הסתכל שמא זיכהו הקב"ה לכך, והדברים חידוש.

והנה לפי המבואר דאין צריך להשתמש בכל אמצעי מלאכותי בבדיקת האתרוג והלולב דמה שלא נראה אין בו פסול כלל. יש לעיין לאידך גיסא. מה הדין נקודה שלמראה העין נראה שחור או שאר מראה שפוסל את האתרוג, אמנם ע"י זכוכית מגדלת רואים שאין זה מראה שחור אלא ירוק או חום כהה אם יש בבדיקה זו כדי להכשיר את האתרוג.

וכבר נחלקו בכיוצא בזה שני גדולי עולם.

בשו"ת דובב מיישרים (ח"א סי' א') כתב לגבי נגיעה בספר תורה דאם למראה העין נראה דאין אות מסויימת מוקפת גויל אלא נוגעת בחברתה אף אם בזכוכית מגדלת רואים שבאמת אין כאן נגיעה פסול הספר, דכל שלמראה העין יש כאן נגיעה אין לחכם אלא מה שענינו רואות.

אך בשו"ת שארית ישראל להג"ר ישראל זאב מינצברג זצ"ל מגדולי ירושלים (סימן י"א) חלק עליו וכתב דכיון דבאמת חזינן דהאות מוקפת גויל אין כאן פסול, עי"ש.

ולענ"ד מסתבר כדעת הגאון מטשעבין דכל כה"ג הוי כנוגע ואינו מוקף גויל. אך לגבי מראה אתרוג או מראות דמים בכתמים נראה טפי דאכן מהני להקל. במראות הדמים פשיטא דהרי מ"מ נתברר דאין כאן דם אלא הפרשה טהורה, וכך גם לגבי אתרוג דאין כאן שינוי מראה ומין אתרוג ולא מראה שאינו מראה אתרוג.

ועדיין צ"ע בזה לדקות הענין.

סימן ב

האם צריך התבוננות מרובה בדין נקטם בלולב

כבוד תלמידי אהובי יקיר לבבי
המופלא בתורה ובכל מדה נכונה
הרה"ג ר' חיים רוזן הי"ו
רב שלום עד בלי ירח.

הנני במענה קצר על ששאל לדעתי בענין פסול נקטם ראש הלולב. האם צריך התבוננות יתירה כדי להבטיח שחוד הלולב שלם לגמרי ולא נקטם משהו בראשו או שמא אין צריך אלא מבט כללי וכל שאין הקטימה נראית בעליל אין בו פסול.

אקדים ואומר שלענ"ד אמיתת ההלכה היא מעין פשרה ודרך ממוצעת בין שני הדרכים הנ"ל, ואבאר את דעתי.

הנה ידועים דברי המבי"ט (שו"ת ח"ג סימן מ"ט) שהביא המגן אברהם (סימן תרמ"ח ס"ק ט"ז) דפסולי אתרוג דמשום הדר כגון פסול חזוית אינם פסולים אלא בנראה בעין כשאוחזו בידו אבל אם אין נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל בו ולחפשו כמטמונים לא הוי כל שהוא ואינו פסול.

ולפי דבריהם נראה לכאורה דה"ה בפסול נקטם ראשו בלולב דכיון שאינו פסול אלא משום הדר אינו פסול אלא כשנראה לעין כשאוחזו בידו כדרך שאוחזין לולב אבל אם אינו נראה וניכר שנקטם אלא בהתבוננות קרובה אינו פסול.

אך לכאורה מפורש היפוך הדברים בדברי הריטב"א (סוכה כ"ט ע"ב) דלאחר שדן בשיטות הראשונים בפירוש נקטם ראשו בלולב כתב "אלא דנקטם ראשו היינו שנקטם העלה העליון האמצעי העולה על כולם שהוא ודאי ראש לולב, אלא שהיה נראה שאינו נפסל אלא כשנקטם ראשו ורובו של עלה וכן כתב הר"ר יונה ז"ל בשם רבותיו, אבל מכיון דקתני סתמא נקטם ראשו יש לחוש אפילו בנקטם כל שהוא, ואף על פי שאין כן בשאר פסולי הלולב עשו ראש הלולב כחוטמו של אתרוג שהוא במשהו וכן יראי מצוה חוששין וכן חושש מורי נר"ו. וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאלו נקטם... לפי שאינו הדר, ואף על פי שאין הדרו מתמעט בכך במשהו כיון שאינו הדר במיעוטו ממש שוב אין לו שיעור להכשיר במשהו, וכן הדין בכל מקום וכל מדות חכמים כך הם".

הרי לן דנקטם ראשו פסול בלולב אף בנקטם כלשהו. ואעפ"י שאין הדרו מתמעט מ"מ כך הם מדות חכמים דפסול במשהו. ולכאורה צ"ל דהריטב"א חולק על כל עיקר דברי המבי"ט ואם אכן כך נניח צ"ע אם יש לסמוך על דברי המבי"ט כאשר דבריו סותרים את דברי הריטב"א שהיה מגדולי רבותינו הראשונים מפרשי הש"ס.

אך לענ"ד נראה דשאני פסול נקטם ראשו מפסול חזוית ושאר פסולי אתרוג דמשום הדר, דנקטם ראשו דבר מסוים ומוגדר הוא, דהלולב מטבעו ודרכו עלהו העליון שלם הוא ואמרו חכמים דאם נקטם ראשו פסול, ובזה מסתבר לומר דאף קטימה כלשהי פסול כיון שכך קבעו חכמים וכל מדות חכמים כך הם אף אם בפועל אין כל חסרון ביופיו והדרו של הלולב. משא"כ בפסולי הדר דאתרוג כגון חזוית ושינוי מראה שאינם דבר מוגדר ומסוים ורוב האתרוגים מעצם טבען יש בהם גוונים שונים ומראות שונות כדרכן של פרי העץ, ובזה כתבו הפוסקים דכל שאינו נראה לעין בעליל אין בו פסול.

אך באמת נראה דאין כלל סתירה בין דברי הריטב"א לדברי המבי"ט והמג"א. דאף שכתב הריטב"א דנקטם ראשו פסול במשהו אף שאין יופיו של הלולב מתמעט ע"י קטימת כלשהו, מ"מ בעיני שיהיה נראה לעין רוב בני אדם ללא התבוננות קרובה, דאף שאין הפסול תלוי בדעת בני אדם אם יופי הלולב והדרו מתמעט בכך מ"מ כל שאינו ניכר לעין לא שייך בו כלל פסול הדר.

וכך נראה מוכח מדברי הבכורי יעקב (סימן תרמ"ה ס"ק ט"ז) "ושיעור הקטימה שפוסל הוא כל שהוא ויש לזהר בזה לעיין היטב שלא נקטם כלום, ובקל יכול להכיר".

הרי לן דמצד אחד כתב דיש לעיין היטב שלא נקטם כלום והחמיר אף בקטימה כלשהו, אך מאידך כתב דבקל יכול להכיר, הרי לן דמה שאינו מכיר בקל אינו פוסל.

והאמת פשוטה וברורה לכל מי שמבין בזה דמצד אחד קטימה פוסלת בכלשהו דאף שבראיה כללית אין כאן כל חסרון בהדר ואילו היה מדובר בפרחים לקישוט החצר ודאי לא היה איש משים לב אם ראש הצמח נקטם בכלשהו מ"מ בלולב פוסלת קטימה כלשהי, אך מ"מ אין צריך בזה בדיקה מדעית ע"י התבוננות יתירה ואין פסול אלא במה שיכול להכיר בקל ע"י הסתכלות בראש הלולב.

כך נראה פשוט לאמיתה של תורה.

באהבה יתירה

אשר וייס

סימן ג

בדין לולב עקום שיישרוהו

בדבר ששאל לדעתי באתרוג שקיבל כתמים האם מותר לקלפם, או לולב שהתעקם האם מותר ליישרו ע"י כיפוף נגדי.

הנה הרמ"א בסימן תרמ"ט סעיף ה' כתב דאתרוג יבש או מנומר וחתכו פסול כיון שבא מכח פסול, והמשנ"ב שם ס"ק ל"ח הביא בזה את מש"כ הגר"א דהמחבר חולק על הרמ"א מדכתב בסימן תרמ"ח סעיף י"ד דבמנומר או חזזית וקלפו כשר, הרי דכאשר הסירו את סיבת הפסול חוזר האתרוג להכשרו. ולפי"ז תלויה שאלה זו במחלוקת בין המחבר לרמ"א.

אך באמת נתקשיתי מאד דא"כ למה לא חלק הרמ"א על דברי המחבר בסימן תרמ"ח והמתין עד סימן תרמ"ט להשמיענו הלכה מחודשת שלא במקומה, וביותר יש לתמוה דהלא הרמ"א הוסיף ביאור על דברי המחבר בסימן תרמ"ח וכתב דכשר כיון שלא החסירו אלא קלפו. הרי דבודאי אינו חולק על שיטתו, ובשו"ע הרב הביא את שתי ההלכות בסימן תרמ"ח סעיף כ"ד ובסימן תרמ"ט ס"כ, ומוכח לשיטתו דאין כלל סתירה ביניהן.

ולכאורה נראה מזה דשאני קילוף דהפסול אינו בגוף האתרוג אלא על קליפתו החיצונית מחיתוך חלק פסול מגוף האתרוג ורק בזה פסול לשיטת הרמ"א כיון שכבר היה אתרוג פסול ופסולו בגופו. ודרך זו מדויקת בלשונות המחבר והרמ"א דבחתכו פסול ובקלפו כשר, ולפי"ז יש להכשיר גם בלולב שנתעקם ויישרו אותו דמסתבר דהוי כפסול שהוסר ע"י קליפה, ועדיף מיניה.

וראיתי בביכורי יעקב ס"ק כ"ה שג"כ כתב לחלק בין דברי המחבר והרמ"א דשאני חתכו דניכר שהיה בו פסול, ע"ש. וגם לפי סגנונו יש להכשיר לולב עקום שיישרו אותו דאין כלל היכר שהיה פסול. אך לענ"ד צ"ב בדרכו דאיזה היכר יש לפסול באתרוג שנחתך ואי משום דמ"מ ניכר שמשוהו הוסר ממנו הלא גם בקליפה יש היכר זה, ועוד דאתרוג החסר כשר בשאר הימים ואין שום היכר למה חסר ולמה חתכוהו. ונראה יותר דשאני פסול בגוף האתרוג מפסול שעליו.

אך באמת יש לעיין בזה דהרי מקור הלכה זו בדברי הגהות אשר"י (סוכה פ"ג סימן כ"ג) וז"ל "וכתב ראב"ה דאתרוג כמוש ומנומר שהוא פסול אם חתך מה שהיה יבש כמוש ומנומר ושייר השאר שלם שפסול לברך עליו כיון שבא מכח הפסול ומאוס ואף על גב דאם מיעט ענביו ובא מכח הפסול כשר התם משום דאינו ניכר המיעוט דיש שגדל בו ענבים הרבה ויש שגדל בו מעט".

הרי לן דאף דהיה ההדס פסול ממש כל שאין ניכר שמיעטו והכשירוהו ע"י מיעוט כשר ורק ההיכר גורם פסול. ודוחק לומר דאין פסול אלא בתרתי לריעותא, פסול בגופו ומיעוטו ניכר.

ומשו"כ נראה יותר דהכל תלוי בהיכר, ובנקלף אין ניכר שנקלף, ואפשר דאף אם רואים שנקלף אין נראה שקלפוהו כדי להסיר פסול, דרבים האתרוגים שיש בהם קילופים שלא במכוון ובאופן טבעי ואינו נראה שנקלף האתרוג כדי להסיר פסול, משא"כ בנחתך, ואף שאין היכר שנחתך האתרוג כדי להסיר ממנו פסול, מ"מ כל שהחיתוך ניכר אין בו להכשיר את הפסול משא"כ בנקלף או במיעט ענבי ההדס שאין בו היכר כלל, ודו"ק בכ"ז.

ומ"מ נראה דבלולב שישירוהו כשר כיון שלא הסירו את הפסול אלא תיקנוהו, ועוד דאין היכר כלל לפסול דמעיקרא.

ואפשר דאף לשיטת הגר"א כשר לולב שישירו אותו כיון שכל פסולו רק בצורת מבנהו ולא בגופו כלל וכשנתיישר אין ניכר כלל שיישירוהו וחזר להכשרו, וצ"ע. אך מ"מ אין מצוי שאפשר יהיה ליישר לולב עקום והיישור אינו אלא לזמן קצר מאד ולכן אין להשתמש בלולב זה לענ"ד, ואפשר שגם מעיקרא דדינא דינו כלולב עקום כיון שתיכף ומיד חוזר לעקמומיותו, וצ"ע.

וראיתי בשם מרן הגריש"א שליט"א (זצ"ל) שחילק בין לולב עקום מתולדתו דלא מהני בו יישור ללולב שהתעקם דמהני בו, ולענ"ד צ"ע בסברא זו.

סימן ד

בפסול הימנע

י"ט אלול תשע"ג

כבוד האברך הנפלא

הרה"ג ר' חנניה שפרן הי"ו

רב שלום עד בלי ירח.

במה ששאל לגבי משלוח עצום של אלפי לולבים שנרכש ע"י הצבא לחלוקה בין החיילים וברבים מן הלולבים נמצא כעין הימנע בתיומת דהיינו עלה העליון פתוח וכאשר מסתכלים בראש הלולב כנגד האור רואים אויר בין שני חלקי התיומת האם יש מקום להכשיר לולבים אלה בשעת הדחק. ובפרט כאשר ברור שחלק גדול מן החיילים לא יטלו לולב כלל כי אם ע"י לולבים אלה.

הנה מבואר בסוכה (ל"א ע"ב) דלולב שנסדק כשר "והתניא לולב כפוף, קוץ, סדוק, עקום דומה למגל פסול חרות פסול דומה לחרות כשר אמר רב פפא דעביד כהימנע". ופרש"י דמה דתניא סדוק פסול "לאו שנסדקו ראשי עלין או שדרה. אלא דעביד כי הימנע... מעין מזלג בעל שתי שיניים של ברזל של סופרים שיש לו שני ראשים וראשו אחד מפוצל כך גדל הלולב כמין שתי שדראות מחצית עלין לכאן ומחצית עלין לכאן".

והטור בסימן תרמ"ה פירש דבריו דאין פסול הימנע אלא כאשר זה גידולו ולא כשנפרדו עליו התיומת זמ"ז. ועוד מבואר בדברי רש"י דאין פסול הימנע אלא בגידול משונה ממש "מחצית עליו לכאן ומחצית עליו לכאן".

והטור חלק עליו וכתב דלשון נסדק משמע דאין זה מתחילת גידולו "דא"כ הו"ל לומר לולב שגדל סדוק, אלא מיירי שנסדק באמצעיתו עד שנפתח". (והנראה בשיטת רש"י דאכן בברייתא לא נאמר נסדק פסול אלא סדוק פסול ואפשר דלשון זה משמע טפי שהיה סדוק מעיקרא).

וכך נפסק בשו"ע (שם סעיף ז') "נסדק אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים פסול. הגה, ואפילו לא נחלקה התיומה העליונה בענין שיפסל הלולב מכח נחלקה התיומת".

הרי לן מדברי השו"ע דאף בנסדק כל שנתרחק עד שנראה כשנים פסול, וגם מדברי הרמ"א יש לדייק דעיקר פסול הימנע הוא כעין נחלקה התיומת, ומשו"כ היה קשה לכאורה תיפו"ל דפסול משום דנחלקה התיומת ומשו"כ הסביר דאף בענין שאין פסול משום נחלקה שלא נחלקו זמ"ז אלא במקצתן מ"מ כיון שנראה כשנים פסול. וכבר כתב המשנ"ב (שם ס"ק ל"ב) "ויש ליזהר הרבה בזה".

אמנם עיין בחזון איש (סימן קמ"ה אות ח' בקיצור) דלשיטת המחבר בסעיף ו' דבנקטם ראשו אם ליכא אחר כשר ה"ה בהימנע אם ליכא אחר מברכין עליו, עי"ש.

ועיין עוד בבה"ל שהאריך בזה דלשיטת הפוסקים דאין פסול בנחלקה התיומת אלא ברוב עלין ה"ה בהימנע, אך החזו"א (שם אות י') דחה דבריו דפסול הימנע הוא פסול בלולב ולא בתיומת, עי"ש.

אך הטעם העיקרי להקל בזה הוא מה שכתב הגאון המהרש"ם בדעת תורה (שם סימן תרמ"ה סעיף ז'), ומשום חשיבות דבריו הנני מעתיק לשונו.

"עד שנראו כשנים פסול. בהגהות לבושי שרד החמיר דגם בנסדק כ"ש דכשר, אם נתרחקו קצת זה מזה פסול. ולענ"ד כיון דהש"ס נקט כהימנע, בין אם נפרש כהמש"ז שהוא מרבו הנקרא צירקעל, אינו פסול אא"כ נתרחקו זמ"ז הרבה, ובין אם נפרש שהוא המזלג כמ"ש הערוך, דוקא בנכפפו הסדקין בהבדל בין זה לזה וחוזרין ובולטין עד שעומדין בראשיהן כפשוטין ומרוחקין זה מזה עד שנראים כשנים, אבל אם רק נחלק לבד אף שהסדק נראה לעין הרואה מפני החלל שבין ב' הסדקין, אם אין מרוחקים הרבה זמ"ז כמו המרזב כשר, שהרי נראה לעין כל רואה שהם אחד, וכשמניח הלולב על איזה מקום או כשמנענעים נוגעים הסדקין זה בזה. וברש"י ואור זרוע כתבו דהיינו שגדל כמין ב' שדראות מחצית עלין לכאן ומחצית עלין לכאן".

ולענ"ד הדברים מסתברים עד למאוד ואמת הם. דאין גדר נראים כשנים, שרואים שהם פרודים, אלא דאף לשיטות הראשונים דאף בנסדק ונפרד יש פסול הימנע ולא דוקא כאשר מום זה בתולדה הוא כשיטת רש"י, מ"מ אין פסול אלא כשנראה כאילו שנים הם בעיקר גידולן, אבל אם נראה בעליל שנחלקו ונתפרדו מה לן בזה שהאור נראה ביניהם אין זה הימנע כלל. ועצם לשון הגמ' "דעביד כהימנע" משמע דלא מדובר בנחלקו התיומת בלבד ואור נראה ביניהם אלא כמילתא אחריתי דהוי כעין כלי זה שיש לו שני ראשים.

ונראה ברור דמה שכתב המהרש"ם דכאשר ע"י הנענועים או כאשר משכיבים את הלולב על צדו שני העלים מתקרבים זל"ז כשר הוא אין זה פסול המניק, לא דוקא הוא ואף אם גם במצבים אלה

עדיין רואים את האויר שבין שני חלקי התיומת כל שעולים בקנה אחד ואינם נראים כשנים אלא רואים בעליל שאין כאן אלא נחלקו התיומת אין זה בכלל המניק, וז"פ.

ושו"ר בהליכות שלמה מתורתו של מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל (סוכות פרק ס"ו הערה ט') שכתב דאף הלבושי שרד שכתב דהמניק פוסל בכלשהו (והמהרש"ם חולק עליו) מודה דשאני המניק מנסדק בעלמא, אלא דס"ל דהמניק פוסל במשהו אבל בנסדק אין פסול כלל אף שנראה אויר בין הסדקים.

אמנם שוב שמתא אל לבי את דברי החיי אדם (כלל קמ"ט סעיף י') וז"ל "ודוקא שנסדק בענין שאינו נראה שנסדק. אבל אם נתרחב הסדק עד שנראה הסדק וזהו שנקרא בגמ' שנסדק כהנדק, אפילו לא נחלקה העליונה רק העלין שאצל העלה העליונה, אפילו במיעוט, פסול".

ולכאורה משמע מדבריו דלא כמהרש"ם אלא דכל שנתרחב הסדק עד שנראה הסדק הוי בכלל הימנך. אך מכיון שגם בדבריו י"ל כדברי הגרש"ז דאין כונתו אלא כשנראה הסדק בעליל ולא במה שמצוי, וכיון שדברי המהרש"ם מתיישבים על הלב ונראין עיקר להלכה כמבואר, נראה דיש להקל בזה.

ומ"מ בשעת הדחק גדול כנ"ד ודאי יש להקל בזה אף לענין ברכה כמבואר.

באהבה יתירה
ובברכת כוח"ט
אשר וייס

סימן ה

פסול נחלקו התיומות והמניק בשאר ימי החג

י"ט תשרי תשס"ז

כבוד ידי"נ הרב הגאון המצויין

דיין מובהק

ר' חיים וידאל שליט"א

מראשי בית מדרשנו

בדבר השאלה בשנה זו (שנת תשס"ז) שיו"ט הראשון של חג הסוכות חל בשבת ואין נטילת הלולב אלא מצוה דרבנן האם צריך להקפיד בהימנע ונחלקה התיומת.

באמת נראה דיש להקל בזה דהלא כבר כתב המגן אברהם בסימן תרמ"ה סק"ו דפסול נחלקה התיומת אינו אלא משום חסר ואינו פסול ביום ב' של חג, והמג"א עמוד ההוראה הוא, ואף שהגרעק"א (סוף ספר דרו"ח) תמה על המג"א מתירין אחד בתוס' סוכה כ"ט ע"ב דפסול נחלקה הוי משום הדר, ובאמת כבר כתבו הריטב"א והר"ן בסוכה שם דהימנע פסול מטעם הדר מ"מ כיון דבדרבנן עסקינן ספיקא דרבנן לקולא ובפרט שכבר כתב כן להדיא המגן אברהם.

והמהרש"ם בהערותיו לספר חיים וברכה כתב להקל בזה מטעם ס"ס דהלא נחלקו הראשונים בפסולי הדר אם נוהגין רק ביום הראשון וזה דעת הרמב"ם והשו"ע בס"י תרמ"ט סעיף ה', או כל שבעה כדעת הרא"ש והרמ"א שם, והמשנ"ב בס"ק ל"ו כתב דכשיש עוד ספק יכול לברך, והרי נחלקו בפסולים אלה אם הוי משום הדר או משום חסר, וכיון דהוי ס"ס יכול לברך.

אמנם באמת אין זה מילתא דפשיטא דמברכין בס"ס, וכבר הארכתי במק"א במה שיש לדון בזה אך לדברי רבים מן האחרונים בג' ספיקות מברכין לכו"ע ובני"ד נראה דיש לצרף בזה עוד ספק נכבד, דהלא לדעת המחבר אין פסול בנחלקה אלא ברוב עלים או בג' עליונות, אלא שהרמ"א פסק להחמיר בתיומת העליונה עיין בזה בסימן תרמ"ה סעיף ג'.

וא"כ ג' צדדים יש להכשיר פסולים אלה בשנה זו.

ומשו"כ נראה דאף דיש בזה הידור לחפש לולב עם תיומת שלימה ללא ריעותא, בשעת דחק
כלדהו לולבים אלה כשרים לברכה אף לכתחלה בשנה זו.

באהבה רבה

ובהוקרה מרובה

אשר וייס

סימן ו

נחלקה התיומת במקצת באופן שאינו נראה אלא ע"י זכוכית מגדלת

כבוד הרב הגאון המצויין

ר' דוד בנימין הכהן בטלמן שליט"א

רב ומו"צ בעיה"ק בירושלים

לשון השאלה:

הנני בשאלתי שאני בודק לולבים, ויש הרבה לולבים שנחלקה התיומת, ודבר זה נראה אמנם רק ע"י זכוכית מגדלת פי עשר, ומול אור בהיר שנכנס אור בסדק, ועי"ז רואין שנחלק משהו, בלא מגדלת או בלא אור, לא יתכן לזהות סדק בעובי עשירית מילימטר,

כדי להספיק כמות לולבים נעזרים במגדלת לזהות בניקל דברים שבלא מגדלת נראים בעיון ובזמן ארוך, השאלה להלכה אם אחר שכבר הובחן שיש משהו נחלק, יורד דרגתו ואינו לכתחילה כדברי הפוסקים שחוששין שמא יתחלק עוד [ובמציאות לפננו בפרקטיקה לא על סדק זה דיברו הפוסקים] או שהוא אינו נחשב כלל נחלק התיומת.

תשובה:

הנה כבר הארכתי בשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן מ"א) לבאר דבכלל דיני התורה האדם רשאי לסמוך על חושיו הטבעיים ואינו צריך להיעזר באמצעים מלאכותיים. והנחה פשוטה זו כתבו גדולי האחרונים לגבי איסור שרצים, דכל שאינו ניכר ונראה לעין הבלתי מזויינת אלא ע"י מכשירים שונים או זכוכית מגדלת אינו בכלל האיסור.

ועוד זאת ביארתי דאף בדברים הנראים למראה עין כמו מראות דמים בנדה, אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות באופן טבעי ללא אמצעי עזר, וכך גם לגבי מוקף גויל באותיות סת"ם, בין לקולא בין לחומרא.

ועוד ביארתי שם דאדם בינוני סומך על החושים שלו, ואינו צריך לחשוש שמא יש אחרים שרואים טוב ממנו, והוכחתי זאת מדברי הפוסקים בתחומים שונים:

א. בטעם האיסור שנבלע בהיתר דסמכין אטעימת קפילא.

ב. בפגימת סכין של שחיטה שסומך על בדיקתו והרגשתו.

ג. במראות דמים שכל מו"צ סומך על ראייתו.

ד. וכיוצא בזה בהלכות תולעים, ועי"ש מה שהארכתי בזה.

אמנם יש לעיין בני"ד דנחלקו התיומם אם הדבר תלוי בהכרח במראית עין, או שמא יש לבדוק ע"י צפורן ידו אם נחלקו או לא. ולכאורה זה תלוי בטעם הפסול, דאם הוי משום הדר פשוט שאין הדבר תלוי אלא בראיית עיניים, אבל אם טעם הפסול משום לקיחה תמה אפשר שאין הדבר תלוי בראיית העין אלא במציאות הדברים.

אך באמת נראה דאף אם הפסול משום לקיחה תמה אין הדבר תלוי אלא בראיה, דלא מסתבר כלל שכל הנוטל לולב צריך לבדוק בצפרניו אם נחלקו התיומם, וכל כה"ג אין האדם מחוייב אלא להסתכל ולראות שאכן הלולב שבידו כשרה ושלמה.

ואעפ"י כן, נראה דאם בדק בצפרניו ונמצאו התיומם חלוקות יש להחמיר ולפסול את הלולב כיון דידעינן שאכן נחלקו התיומם, ואף שאינו מחוייב לבדוק בדרך זו, אך אם פשפש ומצא אין להכשיר לולב שנחלקו תיומם דידיה.

וכעין זה כתבתי בעניין צורת הפתח בעירוב, דכל שנראה למראה העין שהקורה מעל הלחי כשר ואין צריך להשתמש באמצעי עזר טכנולוגיים לודא שהחוט אכן עובר מעל הלחי למטה ממנו, אבל אם בדק ע"י מכשירים אלה ונמצא שהחוט עובר מן הצד יש לפסול את העירוב.

אך מ"מ בנידון דידן שמדובר בנחלקו התיומם במשהו ואין כאן פסול אלא לכתחלה משום החשש שעלול להיפתח עוד ולהגיע לידי פסול, כיון שלפי הנסיון אין זה מצוי כלל שע"י חילוק מיעוט שכזה יפתח עוד ויפסל, כל כה"ג הלולב כשר אף לכתחלה והוי לולב מהודר.

כך נראה ברור לענ"ד.

ביקרא דאורייתא

אשר וייס

סימן ז

לולבים המשוחרים בחומר לשמור על טרייתם

כבוד ידי"נ ויקיר לבבי

איש צדיק תם וישר

מרבין תורה ומזכה רבים

הרה"ג ר' משה הררי שליט"א

מח"ס מקראי קודש

הנני במענה קצר על שאלותיו תוך כדי התנצלות מרובה על איחור תשובתי, ובטוב לבו עמו הסליחה.

א. בדבר הלולבים שמטבילים בחומר נוזלי למנוע התייבשות עובש ולקטול פטריות. הלולבים שהוטבלו בחומר מבריקים יותר מלולבים שלא הוטבלו, אך רק מומחה יכול לומר אם אכן הלולבים מצופים בחומר הנ"ל.

שאל מעכ"ת אם יש בזה חשש חציצה וחששות נוספות.

ונראה לכאורה דחומר זה שהוא כ"כ דליל ואינו ניכר למראה עין או מורגש במישוש ידים ואינו נקלף, הו"ל כדבר שאין בו ממש שאינו חוצץ. והרי זה דמה לצבע שצובעות הנשים על פניהן ושערות ראשן שאינו חוצץ כמבואר ביו"ד (קצ"ח סעיף י"ז). ובב"י הביא בשם הרשב"א והרא"ש שני טעמים בהלכה זו, כיון דהוי לנוי אינו חוצץ, וכיון שצבע זה אין בו ממש אלא חזותא בעלמא. ומדברי הש"ך (ס"ק כ"א) נראה דנקט עיקר הטעם משום שאין בו ממש.

ועיין עוד בחכמת אדם (כלל קי"ט י"א) ובערוך השלחן (שם מ"ג – מ"ד) והאג"מ (או"ח ב' סי' ק"י וביו"ד ג' סי' ס"ב) דבכל חדא מהני תרי טעמי סגי ואינו חוצץ.

וכן מבואר גם בדיני נטילת ידים דכל שאין בו ממש אינו חוצץ, עיין בשו"ע או"ח (סימן קס"א ס"ב) ובמשנ"ב (שם ס"ק י"ד).

ולכאורה נידון דידן אף עדיף מצבע הנ"ל דאף חזותא ליכא, דהלא לדבריו צריך מומחיות לקבוע אם הלולבים הוטבלו בחומר הנ"ל, ולכאורה נראה דהחומר המדובר אינו מצפה את הלולב אלא נספג בו ומשו"כ אינו מורגש כלל מלבד ברק מסויים, וק"ו הוא שאינו חוצץ.

ונראה עוד דשני הטעמים הנ"ל שמצינו בהלכות חציצה בטבילה שייכי בני"ד, דכשם שאמו דכל דהוי לשם נוי אינו חוצץ כך כל שהוא לתועלת וצורך, וכמו כן בני"ד דאף שאינו עשוי לשם נוי מ"מ חומר זה לתועלת הלולב ולצורכו ומשו"כ אינו חוצץ.

ב. ובמה שדן מע"כ עפ"י דברי הפוסקים שגם מים הוי חציצה לגבי ד' מינים לפי"ד המשנה למלך (הלכות עבודת יוה"כ פ"ב ה"ב) דמים הוי חציצה בין בגדי כהונה לגוף הכהן, מלבד מה שכתבתי במק"א דלכאורה דברי המל"מ הם תימה גדולה, ואכמ"ל, נראה דאין לדמות חציצה בבגד"כ לחציצה בנטילת ד"מ, דבבגד"כ בעינן על בשרו אבל בלולב לא בעינן אלא לקיחה תמה, וכבר כתב כן הברכי יוסף (או"ח סי' כ"ז).

ומ"מ הלכה פשוטה דמשקה לח אינו חוצץ עיין יו"ד (קצ"ח סעיף י"ד – ט"ו), ואף שכתב שם הרמ"א (סי"ד) דבמקפיד אף לח חוצץ, כבר כתב החזו"א (יו"ד סי' צ"ב אות ח') דמעיקר הדין אין הלח חוצץ משום שבמציאות אין כאן חציצה, וכ"כ בבית"ל (סימן קס"א ס"א ד"ה מקפיד) עפ"י הרמב"ם, ולא חששו אלא לענין טבילת נדה.

אך לגוף הענין נראה דבני"ד עדיף ממים, דהמים נראין ונרגשים משא"כ בני"ד שאין הדבק נראה לעין ונרגש בידים כנ"ל.

ג. ומה שהביא את מה שנחלקו האחרונים בצביעת הלולב אם יש חשש בל תוסיף. דבאליהו רבה (תרנ"א סק"ג) כתב למחות ביד הצובעים את הלולבים בצבע הקרוי פיטר זייל, אך כתב דשמו צבע שאין בו ממש אינו בכלל בל תוסיף, והובאו דבריו בשע"ת (תרמ"ה סק"ד) ובבה"ל (סוס"י תרנ"א ד"ה משום). ודעת השבות יעקב (ח"ב סי' כ"ח) דאין בצבע חשש בל תוסיף.

נראה פשוט דעד כאן לא נחלקו אלא כשיש כונה להוסיף צבע, דיש כאן תוספת, אבל בני"ד שאין כל כונה לתוספת ואין החומר אלא לשמור על הלולב פשוט דאין כאן חשש בל תוסיף.

ד. ומה שהעיר דע"י דבק זה קשה יותר לכסכם, באמת אין הכסכום מעכב דהלא כל עיקר הנענועים אינם אלא לכתחילה כמבואר ברמ"א (סימן תרנ"א סי"א) וק"ו לכסכום העלים, אבל מהיות טוב להפריד את העלים שבראש הלולב לפני החג כדי לכסכם יפה.

סוף דבר נראה דאין צריך להחמיר בזה.

ב

ובענין החומרא לשלם מלא התמורה של הד' מינים לפני החג שכבר כתבתי למע"כ את דעתי דאין בזה קפידא גמורה בהלכה אלא הוי מנהג חסידות, ושאל כב' מאחר ונתברר דכל המקח והמוכר למן המגדלים דרך הסוחרים והמשווקים כולם משלמים באשראי, מה בצע שהלוקח למצוותו ישלם את כל התמורה אם זה שמכרו לו וזה שמכר למי שמכר לו, לא קנו בכסף.

באמת נראה פשוט כדבריו דאם אכן זה מציאות הדברים אין כל חומרא שדווקא הקונה האחרון ישלם במיטב כספו לפני החג. ומשום שכתבתי דמדינא אין בזה כל קפידא שהרי קנין חצר ויד מה"ת הם, אין כל פקפוק ביציאת יד"ח.

באהבה יתירה
וידידות עמוקה
אשר וייס

סימן ח

בגדר השיעור באתרוג

בסוכה ל"ד ע"ב נחלקו במשנה ר' מאיר ור' יהודה בשיעור אתרוג, לשיטת ר"מ הוי כאגוז ולשיטת ר"י הוי כביצה. ובגמ' (שם ל"א ע"ב) מבואר דיסוד שיעור זה הוי משום גמר פרי דבפחות מהכי לא הוי גמר פרי. ולהלכה נפסק כשיטת ר"י דשיעור אתרוג כביצה כמבואר בשו"ע סימן תרמ"ח סעיף כ"ב עי"ש.

ויש לעיין בגדר זה, האם הוי כפשוטו, דאין כאן גדר שיעור כשאר שיעורי תורה שהם הלכה למשה מסיני, דבאתרוג אין גדר מסויים של שיעור בנפחו, אלא דכיון שכתוב ביה פרי עץ הדר, כל שלא נגמר פריו אין זה פרי, ובהכי נחלקו תנאי מתי הוי גמר פרי. או שמא שיעור יש כאן ככל שאר דיני תורה, ומה שאמרו דמשום גמר פרי הוי, כונתם דבעינן שיעור של גמר פרי, וכיון שנחלקו מה שיעור גמר פרי ממילא נחלקו מה שיעור אתרוג, אבל לעולם שיעורים אלה גדרם ויסודם ככל שאר שיעורי תורה.

ויש כמה נפ"מ בשאלה זו ונציין מקצתם:

א. אתרוג שהיה בו שיעור כביצה ונצטמק ע"י יובש האם כשרה. דאם דין שיעור יש בזה, פסול אתרוג זה, כיון דאין בו שיעור בשעת נטילתו. אבל אם אין בזה דין שיעור אלא דכל שאין בו כביצה עדיין לא נגמר הפרי, בודאי כשר אתרוג זה דכבר נגמר פריו והיה בו כביצה.

ב. אם נתקטנו הביצים ממה שהיו בימי קדם, וכפי שאכן נקט הצ"ח כידוע (בפסחים קט"ז ע"ב), האם צריך שיעור ביצה כפול כמו בכל שיעורי התורה, או שמא שאני שיעור אתרוג שאינו אלא משום גמר פרי ומסתבר דאם נתקטנו הביצים גם הפירות נתקטנו ובשיעור קטן יותר כבר נגמר הפרי.

ובשתי שאלות אלה כבר נחלקו הפוסקים.

בחיי אדם כלל קנ"א סעיף ט"ז ובנשמת אדם שם אות ו' כתב דאם נצטמק לפחות מכביצה האתרוג פסול, אך בביכורי יעקב (סימן תרמ"ח ס"ק נ"א) כתב להסתפק בזה וכתב דיטול בלי ברכה, וכן העתיק בביאור הלכה (שם סעיף כ"ב). ודעה שלישית מצינו בחזון איש או"ח סימן קמ"ח אות ב' שכתב דכיון דמבואר בגמ' דמשום גמר פרי הוא מהי"ת לפסול בנצטמק, ונקט להלכה דכשר אף לברכה.

ולגבי עצם השיעור של אתרוג כתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קכ"ז וסימן קפ"א) דאף שאכן הביצים נתקטנו וכפי שהוכיח הצ"ח כיון דשיעור אתרוג משום גמר פרי הוא משערין בביצה של זמנינו, אך דעת החזו"א מבוארת בשיעורין של תורה בשיעורי המצוות אות כ"ה דאכן צריך להכפיל את שיעור האתרוג כשני ביצים, ובביאור הלכה (שם סימן תרמ"ח) הביא שבביכורי יעקב נסתפק בזה וכתב שיטול בלי ברכה, עי"ש.

ולכאורה סתר החזו"א בזה את דברי עצמו דלגבי נצטמק נקט דאין בעצם דין שיעור האתרוג אלא דין גמר פרי בלבד, אבל לגבי השאלה אם השיעור עפ"י ביצת זמנינו או לפי ביצת חז"ל נקט דשיעור אתרוג ככל שאר דיני השיעורים, וצ"ע.

והנה הח"א שם נקט אף הוא דאין כאן דין שיעור אלא דין גמר פרי ומשו"כ נתקשה למה באתרוג נצטמק פסול וכתב ליישב דמלבד דין גמר פרי יש גם חסרון דלא הוי הדר, אך מפשטות הסוגיא (ל"א ע"ב) מבואר דלא משום הדר הוא אלא משום דלא הוי גמר פרי בלבד ונשאר בזה בצ"ע.

אמנם ברבינו מנוח על הרמב"ם (פ"ח מהלכות לולב ה"ח) אכן כתב דלשיטת ר' יהודה אינו הדר עד שיהיה בו כביצה, עי"ש. וכ"ה בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (סוכה שם). ועיין עוד בשו"ת מהרי"ק כלל ס"ב שגם בדבריו מבואר דהוי משום הדר. אך כל דבריו שם קשים להבנה ולא ירדתי לסוף דעתו בביאור הסוגיא, וכ"ז צ"ע.

ובאמת מבואר להדיא בדברי הראשונים דנצטמק פסול. כ"כ הטור בסימן תרמ"ט והמגן אברהם שם בס"ק כ"ז. וכ"כ התוס' (מ"ו ע"ב) והרא"ש (פ"ג סי' כ"ג) וכן היא בתרומת הדשן בפסקים (סימן נ"ב), וע"כ דיש בזה דין שיעור ואין הטעם משום גמר פרי במציאות.

והנה התוס' בדף ל' ע"א נתקשו במה שפסלו אתרוג של אשירה משום דכתותי מיכתת שיעורא והלא אין כאן דין שיעור אלא גמר פרי ומה שייך בזה כתותי מיכתת שיעורא, ותירצו "מ"מ בעינן מינכרא לקיחתה דמה"ט פסלינן לקמן פלפלין".

וכע"ז כתב הרא"ש (פ"ג סימן ט"ו) והוסף "וכיון דמיכתת שיעוריה הוי כאילו נשחק כולו והוי כאילו לא מנכר לקיחה".

הרי דמצד שיעור גמ"פ אכן נקטו דלא שייך בזה כתותי מיכתת שיעורא דאין בזה גדר שיעור כשאר שיעורי תורה. אך מאידך גיסא צ"ב במש"כ דמשום מינכרא לקיחתה אמרינן כתותי מיכתת שיעורא.

דהנה בדף ל"ה ע"א אמרו "תנו רבנן פרי עץ הדר עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אומר זה אתרוג ואימא פלפלין וכו' היכי נעביד ננקוט חדא לא מינכרא לקיחתה". וברש"י שם דלא מינכרא לקיחתן "משום קוטנה". הרי לן דפלפלין לא מינכרא לקיחתה משום שקטנים הם, ולכאורה גם בזה אין דין שיעור אלא מצד מציאות הדברים דקטנים הם אין בהם לקיחה ניכרת, ומה שייך בזה כתותי מיכתת שיעורא.

ונראה לכאורה בביאור דבריהם דאף דמסברא היה נראה דכיון דאין שיעור אתרוג אלא משום גמר פרי ולא מצד עיקר דין שיעורים אין לומר בזה כתותי מיכתת שיעורא, כיון דבעינן לקיחה הניכרת שוב מסתבר דצריך לקיחה חשובה וכל שעומד לשריפה כתותי מיכתת שיעורא ואין כאן לקיחה חשובה, ועדיין צ"ע.

ושורש הספק הוא כמבואר לעיל, במה שאמרו דמשום גמר פרי צריך כביצה, סימן הוי או סיבה, דאם סימן הוי פירוש הדברים דבעינן שיעור של גמר פרי, אך לעולם שיעור הוי כשאר שיעורי תורה, או שמא אין כאן גדר שיעור אלא דין מסויים דאין גדר פרי אלא בכביצה.

ונראה ברור דאין גדר גמר פרי גדר עצמי אלא בעינן שיעור של גמר פרי. דכבר כתבו התוס' (ל"א ע"ב) דאין מחלוקת ר"מ ור"י ענין למה שנחלקו ר' עקיבא וחכמים באתרוג הבוסר, דלר"ע פסול ולחכמים כשר, דר"ע וחכמים נחלקו בעצם דין פרי שלא נגמר, ור"מ ור"י נחלקו בשיעור.

וזה המבואר בשו"ע שם (סי' תרמ"ח סעיף כ"ב) דאתרוג שיש בו שיעור כביצה כשר "אפילו אם הוא בוסר שעדיין לא נגמר פריו". ובמשנ"ב שם ס"ק ס"ו כתב דאם אין בו כביצה פסול "ואפילו אם אנו משערין שאיננו בוסר שאין סופו להתגדל יותר" ומקורו בדברי התוס' שם.

הרי שאין זה אלא גדר שיעור, דבעינן שיעור של גמר פרי.

ועיין ברמב"ם פ"ז מלולב ה"ח שכתב בחדא מחתא את כל שיעורים של לולב אתרוג הדס וערבה, ובקריית ספר שם כתב דכולן הלכה למשה מסיני, וכ"כ בשו"ת חות יאיר סימן קצ"ב. אמנם אף אם נניח שאין זה הללמ"ס אלא כדמשמע מפשטות לשון הגמ' דמשמעות לישנא דקרא דפרי עץ הדר למדו דבעינן גמר פרי, מ"מ מסתבר דכונת הדברים דבעינן שיעור של גמ"פ כמבואר.

ולפי"ז אתי שפיר דאם נצטמק האתרוג וקטן מכביצה שוב פסול הוא כיון שאין לו שיעור בעת נטילת המצוה, ומאידך גיסא יש טעם בדברי החת"ס דאפשר שאין צריך שיעור ביצה של תורה אלא

שיעור ביצה של כל דור ודור כיון דבעינן שיעור של גמר פרי ואם קטנו הפירות קטן גם שיעור גמר פרי, ואין כל סתירה בין הלכות אלה.

ומ"מ נראה עיקר דאף שאמרו בגמ' דבעינן גמ' פ' ולפיכך ס"ל לר"י דצריך כביצה אין זה אלא גדר שיעור, ולדעת הקרי"ס והחוו"י הוי הללמ"ס. ומצינו כע"ז לגבי שיעור כותבת ביוה"כ דמחד הוי הלמ"ס וכמבואר בעירובין ד' ע"א, בסוכה ה' ע"ב ובברכות מ"א ע"ב, ומאידך אמרו חז"ל ביומא פ' ע"ב דהוי משום דקיי"ל לחכמים דבהכי מייטבא דעתו של אדם. ונראה כנ"ל דאף דהוי שיעור, גדר הדבר דהוי שיעור של יתובא דעתא. ואפשר דזה גופא הוי הלמ"ס דצריך שיעור יתובי דעתא וקבעו חכמים ברוחב דעתם מה שיעור זה.

וכע"ז דנתי במק"א לגבי שיעור לולב, דמחד צריך ד"ט כדי לנענע בו וכמבואר בסוכה (ל"ג ע"ב) ומאידך נראה פשוט דהוי שיעור ככל שיעורי תורה, ובקר"ס שם כתב דהוי הלממ"ס.

ועוד מצינו כע"ז בדברי הרמב"ם בהלכות טומאת מות (פ"ב ה"ב) דאף דהלממ"ס דמות מטמא בכזית נתנו חכמים טעם בדבר דתחילת ברייתו של אדם בכזית לפיכך שיערו חכמים טומאת בשרו בכזית וכ"כ בפיה"מ פ"ב דאהלות משנה ב' לגבי רביעית דם מן המות דמטמא כיון שבשעת ברייתו יש בו רביעית דם אף דהוי הלממ"ס, עי"ש.

וכן הגדר לגבי גמ"פ, דאף דידענו מלשון התורה או מהללמ"ס דצריך שיעור גמר פרי, חכמים הם שקבעו מה שיעור זה.

ודו"ק בכ"ז כי נכונים הדברים.

סימן ט

אתרוגים בלי פיטם

הנה ראיתי בכמה ספרים של גדולי זמנינו שיצאו לערער על השימוש בזמנינו באתרוגים נטולי פיטם, ולטענתם אף שמצינו בספרי הקדמונים שאתרוגים אלו כשרים כיון ד"היינו רבותייהו" נשתנו העתים והיום שיש אתרוגים רבים עם פיטם ואפשר שרובם עם פיטם שוב הוי היעדר הפיטם שינוי וריעותא ופסול, ועוד דכיון דעל אותו העץ גדלים אתרוגים עם ובלי פיטם, פסולים אלו האתרוגים נטולי הפיטם.

וכיון שלענ"ד חלילה לערער על המוני בני ישראל עם קודש בני נביאים שאינם יוצאים יד"ח, אמרתי לבאר בזה את הנלענ"ד.

בשו"ת קנה בשם (ח"ב סימן כ"ח – כ"ט) כתב להוכיח מדברי הראשונים דרך באתרוג שלא היה לו פיטם מתחילת ברייתו הכשירו ולא כשנפל פטמתו, וכפשטות לשון הרמ"א (סימן תרמ"ח סעיף ז') דאם לא היתה לו דד מעולם כשר. ובמועדים וזמנים (ח"ו סימן ס"ב) דכיון דבזמנינו רוב האתרוגים יש להם פיטם שוב אין זה רבותייהו, וראיתי בספר הערות מרן הגר"ש אלישיב שליט"א (זצ"ל) עמ"ס סוכה (ל"ו ע"א) שכתב דאם נפל הפיטם לפני שהאתרוג היה לו שיעור אתרוג כשר אבל אם נפל בעודו מחובר אך לאחר שכבר היה בו שיעור אתרוג, פסול, ומשו"כ יש לכתחלה להדר אחר אתרוג עם פיטם דבכל אתרוג ללא פיטם יש לחוש שהפיטם נפל.

סו"ד כל אלה גדולי הוראה העירו לפסול אתרוג שפטמו נפל בעודו מחובר.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קע"ז) כתב דאף שסתימת ההלכה אמנם משמע דפסול בכה"ג מ"מ יש ללמד זכות על המקילים לפי"ד שו"ת חת"ס יו"ד סימן רנ"ו שחידש דאף דקיי"ל כל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי מ"מ מה שבטבעו עומד לכך הו"ל מתחילה כאילו כבר נעשה. ומתוך סברא זו כתב דדיו שמאדים לאחר זמן לכתחלה פסול אף ששחור היה, ומרן הגר"ש ואזנר שליט"א כתב לפי"ד דכיון שהפיטם עומד ליפול לכתחלה הו"ל כאילו מתחילת ברייתו אין לו פיטם, עי"ש.

ולענ"ד סברא זו דחוקה גם מסברא דהרי חזינן באותו עץ שמקצת האתרוגים נשארים עם פטמותיהם ומקצתן נושרים ואין ידוע ומוכרח מראש איזה אתרוג ישיר את פטמתו א"כ רחוק לומר דהוי כאילו מתחלה לא היה לו פיטם.

אך לענ"ד נראה מעיקר הדין דאתרוגים אלו כשרים וכמו שאמרו בשם החזו"א וכשיטת הגרשז"א (במכתב לספר כשרות ארבעת המינים), ואבאר טעם הדברים.

הנה ידוע דכל אתרוג בתחילת גידולו יש לו פיטם ואין כלל אתרוגים ללא פיטמים מעצם ברייתו, אלא שלפעמים נושר הפיטם מיד בתחילת גידולו ולפעמים נושר בשלב מתקדם יותר, ולפעמים נשאר הפיטם עד סוף גידולו. ובכל עצי האתרוג יש מקצת אתרוגים שנשארים עם פטמיהם ומקצת שפיטמיהם נושרים ולא כדברי הכפ"ת (סוכה ל"ד ע"ב) שכנראה לא היה בקי בגידול אתרוגים וכתב שדברי הרא"ש והטור (סימן תרמ"ח) להכשיר אתרוג ללא פיטם לא נאמרו אלא בעץ שכל האתרוגים נטולי פיטם אבל עץ שמקצת אתרוגים נטולי פיטם פסולים הם, ובאמת אין כלל עץ שכל אתרוגיו נטולי פיטם מעצם ברייתם.

והסיבה שבזמנינו יש יותר אתרוגים עם פיטמים אינה אלא משום שהמחקר החקלאי התקדם ויש חומר מסוים שמתזים על האתרוגים הרכים וחומר זה מחזק את הפיטמים שלא ינשרו, ומשום כך נראה פשוט דלא שייך כלל לומר דבזמנינו שוב לא שייך לומר היינו רבותייהו כיון שיש הרבה אתרוגים עם פיטמים, דאין זה מצב טבעי כלל אלא מלאכותי, דהיינו ע"י התזת החומר הנ"ל ושאר דרכי שמירה, ועוד דגם היום רוב האתרוגים אין להם פיטמים בשעת קצירתן.

ועוד דנראה פשוט דאין זה תלוי ברוב כלל אלא כיון שזה טבע האתרוגים ואין זה חריג ויוצא מן הכלל הוי רבותייהו, דהלא הרדב"ז (ח"ד סימן אלף קפ"ב) למד מתוך הלכה זו להכשיר חזזית באתרוגי מצרים וז"ל "שהחזזית בארץ מצרים מכת מדינה וכמו שנטלה פטמתו פסול, ואפ"ה אנו מכשירין אותו אעפ"י שאין לו פטמת מפני שאנו אומרים זהו דרך ברייתו כך גם בחזזית זהו ברייתו ודרכו וטבעו" וכו'. הרי שלמד חזזית מפיטם, דכל מה שדרכו לקרות בעוד האתרוג מחובר הוי ברייתו ואינו פוסל. והרי זה דומה גם לדברי הרמ"א בסימן תרמ"ח ס"ב לגבי בלעטליך דהיינו רבותייהו כיון שזה דרכו בעודן באילן אף שגם זה אינו מתולדה והכ"נ בני"ד. ואף שהרדב"ז כתב דבריו רק כלימוד זכות נראה ברור דאינו מהסס אלא לגבי מה שחידש בחזזית אבל לא לגבי ניטל הפיטם. ויסוד הספק האם גם בחזזית יש לומר היינו רבותייהו.

וגם בדברי רבותינו הראשונים מפרשי הש"ס חזינן דמה שדרכו לקרות במחובר אינו פוסל, עיין רמב"ן בהשגותיו להל' לולב להראב"ד (ד"ה שתי תשובות בדבר) שכתב "ולא עלה על דעת מעולם שיפסל אתרוג בשביל הנץ, לפי שהוא נושר מעצמו ואינו מגופו של אתרוג, ואין הפרח נמצא באתרוגין אלא בקטן אבל בשעת גמר פרי וכ"ש בתלוש אין בהן".

וכ"ה בריטב"א בסוכה ל"ה ע"ב "ליכא שום פסולא כשניטל אותו הנץ ואינו לא מעלה ולא מוריד ורובן של אתרוגין נושרין מהן אותם הפרחים מיד וליכא למיחש להו" הרי דכל שזה דרכו לנשור אין בו פסול כלל. ומדברי הרמב"ן חזינן דאף אם אינו נושר מתחילתו אלא בגמר פרי מ"מ כשר הוא אם זה דרכו, ודו"ק.

וכ"ה בשיבולי הלקט סי' ש"ס "עוד אני אומר דדוקא באתרוגים שאין דרכן בכך להתייבש וליפול הפרח שלהן בחוטמן פסולין אם ניטלה הפטמא אבל באתרוגים שדרכן בכך כשירין לדברי הכל ולא חסר הוא". הרי לן מכל דברי רבותינו הראשונים דכל שדרך לנשור כשר, וה"ה באתרוגים דידן שלעולם זה דרכן כמבואר ואף בזמנינו רובן נושרין ואף אלו שנשארים בחלקן הגדול אין זה טבעי אלא ע"י התזת חומר מסוים כמבואר.

ומשו"כ נראה דכל אלו הפוסקים ובכללן הרמ"א שכתב דרק אתרוגים שלא היה להם מעולם פיטם כשר, כונתם לאפוקי רק אתרוגים שפיתמים שלהם נפלו לאחר שנתלשו או לאחר שנגמר פריין לגמרי, דבזה כבר אין לומר שזה טבען ודרכן והיינו רבותיהו אלא בודאי הוי ריעותא בפרי (ואף מה שנשבר או נפל במחובר בעוד האתרוג מחובר גורם לרקבון והוי חסר ממש דשוב אין לומר בו שזה טבע גידול האתרוג והיינו רבותיהו, ודו"ק).

כ"ז נראה בעיני ברור להצדיק את הצדיקים דמעיקרא ולהסיר לזות שפתיים ברבבות אלפי ישראל המשתמשין באתרוגים ללא פיטם.

ונראה דזה כונת הארחות חיים שהביא הבית יוסף בסימן תרמ"ח, ולהדיא כתב שם "ואם לא היתה לו פיטמא כשלקטו אותו מן האילן כשר אפילו ביום ראשון ומברכין עליו מכיון שיש אתרוגים שלא היו להם אותן פיטמות מתחלת ברייתן". הרי להדיא דאם לא היה פיטם כשלקטו אותו מן העץ כשר, אלא שצריך ביאור בכונתו דכשר כיון שיש אתרוגים שלא היה להם פיטם מתחילת ברייתן, ואפשר לפרש בשני דרכים. או משום דתלינן דאתרוג זה שלא היה לו פיטם כשלקטו אותו אכן לא היה לו פיטם מתחילת ברייתן. או שמא כונתו דכיון דהרבה אתרוגים אין להם פיטם מבריייתן ממילא מסתבר דאין זה מום וממילא כשר גם אם נשר הפיטם לפני שלקטו אותו מן האילן.

ב

והנה עוד כתב במו"ז שם דיש לתמוה דכיון שנחלקו הראשונים בדין ניטל הפיטם דפסול אם הוי משום חסר או משום דאין זה הדר, ובמגן אברהם (סימן תרמ"ט ס"ק י"ז) כתב דדעת רוב הפוסקים דפסול משום הדר, וא"כ מה סברא יש להכשיר אתרוג חסר פיטם מתולדתו, כיון דמ"מ אין זה הדר.

ולענ"ד הדברים פשוטים ואין זה תימה כלל ויש להסביר זאת בשתי דרכים:

א. הלא המציאות מוכיחה דכאשר ניטל הפיטם לאחר תלישת האתרוג מן העץ תמיד יש במקומו רקב. לפעמים הרקב מתפשט לגוף האתרוג ולפעמים אינו מתפשט, אבל מטבע האתרוג שתמיד יש מעין רקב מסויים במקום שנשבר הפיטם, משא"כ כשנפל הפיטם בעוד האתרוג מחובר.

ואפשר דמשו"כ אין פסול הדר אלא בניטל הפיטם ולא באתרוג שמעיקרא אין לו פיטם (והיינו כשנשר הפיטם בעודו מחובר, כנ"ל).

אמנם פשוט הדבר דכל שניטל הפיטם פסול אף אם אין רקב כלל, דכל מידות חכמים כך הם, ולא פלוג, וכיון שפסלו ניטל הפיטם פסול בכל ענין ושוב אין הדבר תלוי במציאות אם יש רקב או לא, וזה פשוט.

ב. אך הנראה עיקר בזה, דכיון דהיינו רבותייהו בהכרח האתרוג כשר אף אם אינו הדר, דכל הפסולים שבאתרוג מעצם טבעם וגדרם אינם אלא בהיותם חריגים ומשונים מטבע האתרוג, וא"א כלל שאתרוג כברייתו, דרכו וטבעו יש בו פסול כלשהו, וכך נראה פשוט לגבי כל ארבעת המינים דכל דהוי כברייתו וגידולו אין בו כל פסול, וזה שורש הסברא דהיינו רבותייהו. ומשו"כ נראה פשוט דאף אם ניטל הפיטם אינו הדר, מ"מ אם היינו רבותיה כשר הוא. (אמנם יש לעיין בדרכי משה לגבי פגיעת הקוצים באתרוגים שכתב דאם הפסול משום הדר יש לפסול אף שדרכו בכך. ויש לחלק וליישב, ואכמ"ל).

ועוד העיר שם הגרמ"ש שליט"א במו"ז מדברי הגר"א בביאורו שכתב דכל מקור הלכה זו דאתרוג שחסר פיטם מתולדתו כשר הוא מדברי הרמב"ם לגבי טריפות, דכשאמרו חכמים דאם ניטלה טרפה אין זה אלא אם ניטלה אבל אם חסר היה מעיקרא כשר, וה"ה באתרוג. ומכיון שרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם וכמבואר ביורה דעה (סימן נ' סעיף ב') לכאורה יש להחמיר גם כאן, וע"כ דכל ההיתר אינו אלא משום דהיינו רבותייהו וכיון שבזמנה"ז הרבה אתרוגים יש להם פיטם יש להחמיר בזה.

אך באמת אין נראה כלל דהא בהא תליא. דהלא בהלכות טריפות עיקר דעת המחבר להחמיר, שהרי הביא דעת המחמירים כסתמא ודעת הרמב"ם כ"א, וגם הרמ"א כתב דאין להקל אלא בהפסד מרובה, ובדיני אתרוג כתב הב"י להקל כדעת הרא"ש, וגם הרמ"א הקיל בשופי ללא כל סייג, וכבר כתבתי לעיל דגם בזמנינו פשוט דהיינו רבותייהו.

וראיתי מי שכתב דמשו"כ כתב הרמ"א בסימן תרמ"ח ס"ז "וכן רוב האתרוגים שמביאים במדינות אלו" דכונתו אתרוג שאין לו פיטם כשר משום דרוב אתרוגים שלנו כך הם והוי שעת הדחק, משום דביו"ד שם ס"ל דאין לסמוך על שיטת הרמב"ם אלא בשעת הדחק.

ודברים אלה אין להם שחר, דהלא ביו"ד כתב הרמ"א דאין להקל אלא בהפסד מרובה, ובודאי אין זה במשמע דבריו במש"כ דרוב האתרוגים שבינינו אין להם פיטם, וכי משו"ה הוי הפסד מרובה, אתמהה. ועוד, דבאמת הקיל בזה הרמ"א על סמך תשובת הרא"ש וכמו שהביא גם הבית יוסף, והרא"ש כלל לא התייחס לרוב האתרוגים כיצד הם, אלא שהרמ"א הוסיף לרווחא דמילתא דרוב האתרוגים אין להם פיטם וע"כ דהיינו רבותייהו.

ומ"מ פשוט דשתי הלכות אלה לאו בחדא מחתא מחתינן להו, ולאז הא בהא תליא. וגם הגר"א לא התכוין אלא לומר דכשם שדעת הרמ"א והרא"ש דשאני ניטל הפיטם דפסול מחסר פיטם דכשר, כך מצינו דעת הרמב"ם בהלכות טריפות דניטל טריפה וחסר כשר, וכך מדוקדק אף מלשונו.

סוף דבר הלכה זו בעינה עומדת ואתרוג ללא פיטם כשר לכתחילה.

סימן י

בדין חסר בעץ הפיטם

עובדא אתי לידן באתרוג שהיה חריץ ונקב בעץ הפיטם שעליו השושנתא וצ"ע אם יש בזה פסול ביום ראשון ושאר ימי החג.

והנה בניטל הפיטם נחלקו הפוסקים בסי' תרמ"ה ועיין במחבר ורמ"א סעיף ו' שם שהביאו דעות הפוסקים, ומסקנת ההלכה עיין במגן אברהם שם דאם נשאר קצת מן העץ למעלה מן האתרוג כשר, וכ"כ בשו"ע הגרש"ז ובחיי אדם ובמשנה ברורה עי"ש (ויש להעיר בדברי המג"א דכאן כתב בפשיטות דפסול ניטל הפיטם הוא משום חסר ובסימן תרמ"ט ס"ק י"ז כתב די"א דהוי פסול הדר ופסול כל ז' והסיק שם דיש להחמיר כדעתם, אך לנידון דידן אין בזה נפ"מ דאף אם הוי פסול מחמת הדר כיון שאינו ניכר אין בזה פסול, ואדרבה בפסולי הדר בעינן דבר הניכר לעיניים בלי התבוננות יתירה כידוע מהמב"ט אבל בפסול חסר וכדומה דהוי משום לקיחה תמה י"ל דפסול אף בכל שהוא כמ"ש הגרעק"א בתשובה שבסוף ספר דרו"ח כידוע וצ"ע בזה דהמג"א כתב דאף בפסול חסר בעינן חסרון הניכר ויל"ע בזה).

והנה בספר חיים וברכה אות ר"ס דן בענין שינוי מראה בעץ הפיטם דעמא דבר שאין חוששין לה והביא מכתב מהמהרש"ם דכיון דאף אם נחסר כשר בנשאר כ"ש מן העץ ה"ה בשינוי מראה וכדומה דלא גרע מניטל לגמרי, ולפי"ז אם נשתנה מראהו באופן שלא נשאר כ"ש מן העץ במראה אתרוג באמת פסול אבל בנשתנה באופן שנראה מקצת הפיטם במראהו כשר דאף בניטל כשר בכה"ג עי"ש.

והקשה לו החו"ב על דבריו מדברי התוס' בר"פ לולב הגזול דהו"א דאף אם נקטם ראשו פסול אם ניטלה התיומת לגמרי הוי הדר טפי וכשר עי"ש, וא"כ י"ל דה"ה בפיטם אף אם ניטלה לגמרי כשר י"ל דאם נשתנה מראיתו פסול עי"ש. והגאון מהרש"ם לא מצא מענה לדבריו וכתב שאולי יש להחמיר בזה, ושם הביא שחזר על דבריו בפני הגר"ח מבריסק והוא דחה דבריו דאין הנידון דומה לראיה דהתוס' כתבו רק דלגבי פסולי הדר י"ל דניטל לגמרי הוי יותר הדר מנקטם ראשו וכדומה (כיון דהדר תלוי בעיני בני"א כנ"ל) אבל בניטל מקצת עץ הפיטם דכשר להלכה (כנ"ל מהמג"א ואח') ואין בו פסול חסר ה"ה לענין שינוי מראה וכדומה שאר פסולין אין בו כיון שאינו בכלל אתרוג אלא כדבר אחר עי"ש.

ולפי"ז נראה דה"ה בני"ד שנחסר קצת מעץ הפיטם מצדו (ולא ניטל ראשו) ע"י חריץ הנ"ל דכשר כיון דנשאר קצת מעץ הפיטם ולא גרע משינוי מראה ושאר פסולין דאין בו וזה פשוט.

אך אף שדברי הגר"ח ערבין לאוזן ומתקבלים בסברא לא נתקבלו להלכה (ועי"ש שאף הגר"ח עצמו לא גילה דעתו להלכה אלא בסברא בעלמא) דאם אין הפיטם חלק מהאתרוג אלא כדבר אחר מה נפ"מ אם נשאר מקצתו או לא ואף בניטל כולו היה לנו להכשיר כיון שאינו בכלל האתרוג. אלא המג"א שם כתב דברים ברורים בביאור הדבר וז"ל "ונ"ל דעכ"פ בעינן שינטל עד האתרוג כיון דהטעם משום חסר כמ"ש סי' תרמ"ט ס"ד בהג"ה א"כ בניטל כל שהוא לא מקרי חסר דאין זה חסרון הניכר וכו'". ומבואר להדיא מדבריו דהטעם שכשר כשנשאר מן העץ הוא משום שאינו חסרון הניכר (ואף דמבואר שם דניכר בין ניטל הפיטם ללא היה לו פיטם מעולם מ"מ אין זה חסרון הניכר ואינו פוסל כיון שאינו ניכר ובולט ולא משום שאינו מגוף האתרוג כמ"ש החיים וברכה בשם הגר"ח) ולכן בניטל עד גוף האתרוג דניכר שפיר להני שיטות וא"כ יש לדון בנשתנה מראהו דניכר טפי שמא באמת פסול אף בעץ הפיטם ואינו דומה לניטל מקצתו. ולכן נראה דה"ה בנידון הנ"ל דחסר מעץ הפיטם אך לא ע"י שניטל מקצתו אלא ע"י נקב וחריץ בצדו דניכר טפי ובולט למראה העין יש לחוש דפסול ולפי"ד המג"א בסי' תרמ"ט שבהבאתי לעיל דבניטל הפיטם יש לחוש דהוי פסול בהדר ופסול אף בשאר ימי החג י"ל דה"ה בני"ד, אך צ"ע דשמא רק בניטל הפיטם הוי חסרון בהדר אבל בנחסר בצדו שמא אינו חסרון בהדר אלא חסר בלבד כמו בניטל חלק מגוף האתרוג ופסול רק בראשון וצ"ע בזה עדיין.

כתבתי כ"ז בדרך הערה וצריך עיון בזה עדיין למעשה.

סימן יא

מראה פסול באתרוג

כבוד האברך היקר
הרב משה נאומברג נ"י

מכתבו היקר קבלתי והנני במענה קצר.

במה שכתבתי (לעיל סימן א') דאתרוג שיש בו שינוי מראה הנראה כשחור אך בבדיקה בזכוכית מגדלת רואים בבירור שהוא חום דמסתבר דכשר כיון דמ"מ אין כאן שינוי מראה. ושאל כת"ר דכיון דכתב המבי"ט דבכל הנוגע לפסולי הדר אין הדבר תלוי אלא בעיני המתבונן ולפיכך אין פסול במה שאינו נראה להדיא, ה"ה בני"ד דכיון דלעין הבלתי מזויינת נראה מראה שחור לכאורה הו"ל למיפסל.

וכתבת דאפשר דמשו"כ כתבתי דעדיין צ"ע בזה, ושאל האם זו הסיבה שמסופק הדבר אצלי.

אבאר לך במה מסופקני בהלכתא דא.

לכאורה נראה דדברי המבי"ט נאמרו לקולא אבל לא לחומרא. דכיון שחז"ל הגדירו מה שינוי מראה באתרוג, והם שאמרו שצבע שחור אינו מראה אתרוג ופוסל וצבע חום אינו פוסל כי מראה אתרוג הוא, שוב אין לנו אלא לבדוק בדיקה גמורה מה צבעו של אתרוג זה, האם יש בו מן השחור או לא. ולא פסלו חכמים את מה שנראה כשינוי מראה אלא פסלו בשינוי מראה בלבד.

ומשו"ה נראה לכאורה דאם כתם זה שבאתרוג נראה שחור במבט ראשון אך לאחר התבוננות רואים שאינו שחור אלא חום דכשר הוא ולא נאמר דכיון דבראיה סתמית נראה שחור פסול הוא, דבזה נראה לי דכשר, כמבואר.

אלא דמ"מ מסופקני כאשר רק בבדיקה ע"י זכוכית מגדלת רואים שאין הצבע שחור, דבזה יש מקום גדול לפסול. דמסתבר דאין הדבר תלוי אלא בראיה הטבעית הבלתי מזויינת, ולא במה שאפשר לראות ע"י אמצעים מלאכותיים, וכשם שאמרו לא ניתנה תורה למלאכי השרת לקולא, כך מסתבר גם לחומרא.

ועוד דבאמת ידענו בחכמה הטבע דעצם מהות הצבעים איננו גדר מוחלט אלא דבר התלוי במראה עין, וכל מראה מורכב מחלקיקים בקרויים בלע"ז פיקסלים, וככל שהם קרובים זל"ז המראה

כהה יותר, וככל שנגדיל את המקום הצבוע, ונפריד את חלקיו זמ"ז בהכרח משתנה הצבע ולעולם יראה בהיר יותר. תמצית הדבר כל הצבעים כולם אינם נראים בעינם אלא בגודלם הטבעי, ומשו"כ מסתבר דאין להתבונן בהם בזכוכית מגדלת אלא בריאה הטבעית בעין הבלתי מזויינת.

ויש בדברינו נפ"מ בדיני מראות דמים, ולפיהם יש לפקפק במנהג מורי הוראה להתבונן במראות בזכוכית מגדלת ולהקל.

ומשום החידוש שבדברים עדיין צריך בזה עיון.

ביקרא דאורייתא

אשר וייס

סימן יב

תשובות קצרות בדיני ערבה

א

בענין מה ששאל לדעתי במה שפורסם דערבות שעליהן נוטות ונופלות כלפי מטה יש בהן חשש פסול לפי"ד החזו"א.

הנה כתב החזו"א או"ח סימן קמ"ו אות ל"ה "יש לעיין בעלי הדם וערבה התלויין למטה אפילו אי אינו פוסל משום ניטל מ"מ ליבעיא איגוד שיזקפו כדי שיהא נוטלן דרך גדילתן דאפשר דכל חלק וחלק שבו צריך דרך גדילתו וכו' ולפי"ז נפל בבירא הכשירא דנדלדלו העלים".

ומקור הדברים בבאר היטב סימן תרמ"ו ס"ק ט' בשם השל"ה "צריך לראות שיהיו דרך גידולם". אך הם מיירי בהדס ולא בערבה, והלא זה דרכה של כל ערבה שעליה נוטים כלפי מטה וזה דרך גדילתן.

ונראה כונת החזו"א לשרשי העלים במקום שהם יוצאים מן הבד, דאם פונים הם כלפי מטה אין זה דרך גדילתן, אבל אם שרשי העלין פונים כלפי מעלה או אפילו פונים לצד הבד כשרים הם דזה דרך גדילתן.

ומ"מ אין לפקפק בכשרות הערבות המצויות שכולן כאחת עלים שבהן נוטות כלפי מטה וזה עיקר דרך גידולם.

ב

ובמה ששאל אם צריך להדר שהערבות יגדלו דוקא על הנחלים או שמא אין צריך אלא מין ערבי נחל.

הנה בסוכה ל"ג ע"ב אמרו "ת"ר ערבי נחל הגדילין על הנחל ד"א ערבי נחל שעלה שלה משוך כנחל תניא אידך ערבי נחל אין לי אלא ערבי נחל של בעל ושל הרים מניין ת"ל ערבי נחל מכל מקום".

וברש"י שם "ערבי נחל הגדילות על הנחל - נחלי מים מצוה בזו, ומיהו, של בעל כשרה, כדלקמן כדכתיב ערבי לשון רבים".

ומשמע מדבריו דאכן לכתחילה צריך דוקא שגדל על הנחל אלא דמ"מ גם של בעל ושל הרים כשר. אך בדברי הרא"ש (פ"ג סי' י"ג) מבואר לא כן אלא פירש דצריך להביא ממין הגדל בנחל אבל אין קפידא שייגדל על הנחל בפועל, וכך מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' לולב ה"ג) "ערבי נחל האמורות בתורה אינן כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל, עלה שלו משוך כנחל ופיו חלק וקנה שלו אדום וזה הוא הנקרא ערבה, ורוב מין זה גדל על הנחלים לכך נאמר ערבי נחל, ואפילו היה גדל במדבר או בהרים כשר". וכך כתב גם בריטב"א שם (ל"ג ע"ב).

ולול"ד קדמונינו הוי אמינא דגם דעת רש"י אינה דצריך ממש גדל על המים אלא דס"ל דערבות הרים ובעל הם זן שונה במקצת, ואף דהוי בכלל ערבי נחל אין זה אלא בדיעבד אבל עדיף לקחת מין הערבה הגדל בנחל, אך אף לשיטתו הערבה הגדלה בנחל כשרה אף אם היא גדלה במקום אחר.

ולהלכה הלא מבואר בשו"ע סי' תרמ"ז ס"א כשיטת הרמב"ם דערבי נחל היינו מין מסויים ומין זה כשר לכתחילה גם כשלא גדל על המים. ובמשנ"ב ס"ק ג' הביא די"א דלכתחילה צריך שייגדל על המים דוקא, אך בשם הט"ז הביא שאין בזה כל קפידא, עיי"ש.

סו"ד נראה עיקר דאף לכתחילה יש לברך על כל הערבות המצויות ואין צריך לדקדק שיהיה גדל על המים ממש.

סימן יג

עֲרֵבוֹת שְׁעִלֵיהֶם תְּלוּיִם כִּלְפֵי מִטָּה

תמה כבו' במה שכתבתי (עיין לעיל סימן י"ב) שאין לחשוש כלל במה שעלי הערבה תולים כלפי מטה, וכל כונת החזו"א (סימן קמ"ו אות ל"ה) אינה אלא במקום שעלי הערבה נשברו במקום חיבורן לענף והם תולין בעיקרן כלפי מטה.

וכתב מע"כ שאין זה במשמע דברי החזו"א ולא כך הבינו גדולי הזמן.

באמת בתשובה שהיה למראה עיניך קצרתי, והנני לבאר יותר את עיקר דעתי בזה.

דברי החזו"א בענין עלי הערבות הנוטים כלפי מטה מושתתים על שתי סוגיות ועניינים, ונכתבו אף בשני קטעים שונים בסימן קמ"ו (אות ל"ב ואות ל"ה).

ונבאר תחילה את דבריו באות ל"ב ושוב את דבריו שבאות ל"ה.

הנה מבואר במשנה (סוכה כ"ט ע"ב) דלולב שנפרצו עליו פסול, ונחלקו הראשונים בביאור ענין זה ושילש מחלוקת בדבר.

א. לשיטת רש"י מדובר בעלים שנזקקו מן השדרה, וז"ל (שם ד"ה נפרצו): "נפרצו עליו משדרה, ואינם מחוברין אלא על ידי אגודה, כי חופיא שקורין אשקוב"א לאו הדר הוא".

ב. לשיטת הרי"ף מיירי בנדלדלו עלי הלולב ונפתחו ואינם עולים למעלה, וז"ל (ט"ו ע"א מדה"ר):

"פירוש נפרצו עליו כגון שנתרו מן השדרה והן תלויין בה וזהו דעביד כי חופיא שההוצין כשנחתכין מן השדרה נקראין חופיא כדגרסי' בהגוזל קמא הוצין ועבדינהו חופיא והוא כעין שבירה נפרדו שנפרדו ההוצין כעין פתיחת החריות ולא ניתק אחד מחבירו ולפיכך כשר".

וכך דעת הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ג):

"לולב שנקטם ראשו פסול, נסדק אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים פסול, היה עקום לפניו שהרי שדרו כגב בעלי חטורת פסול, היה עקום לאחריו כשר שזו היא ברייתו, נעקם לאחד

מצדדיו פסול, נפרדו עליו זה מעל זה ולא נדלדלו כעלי החריות כשר, נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות פסול".

ג. שיטת הראב"ד (שם), וכ"ה בתוס' (שם ד"ה נפרצו) דמייירי בנפתחו התיזומת ונפרדו לשני עלים.

ובשו"ע (סימן תרמ"ה ס"ב) איתא:

"נפרצו עליו, והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות, (דהיינו שאינן עולים עם השדרה אלא תלויין למטה) (המגיד פ"ח) פסול. הגה: וכ"ש אם נפרצו ונעקרו למטה מן השדרה, דפסול אפי' אגדן (טור ור"ן פרק לולב הגזול), וכן אם נתקשו העלין כעץ ואין יכולין לחברן אל השדרה, פסול (טור וב"י)".

הרי שדעת השו"ע כשיטת הרי"ף והרמב"ם.

והנה גם בהדס וערבה מצינו במשנה שנפרצו עליהם פסולים, כך מבואר לגבי הדס (ל"ב ע"ב) וכן מבואר לגבי ערבה (ל"ג ע"ב).

ונחלקו הראשונים בהלכה זו. כתב הרא"ש (סימן י"ג) דלגבי הדס וערבה א"א לפרש כפירוש הרי"ף והראב"ד וכו' עמודים שפסול נפרצו היינו כשנותקו העלים וכפרש"י לגבי לולב, עיי"ש.

אך לא כן דעת המגיד משנה (פ"ח הלכה ו'), ולשיטתו כמחלוקת בלולב כך מחלוקת בהדס וערבה, ולשיטת התוס' והראב"ד אם נחלקו עלי ההדס והערבה לשנים הוי כנפרצו ופסולים, עיי"ש.

וכתב החזו"א (אות ל"ב) דלשיטת המ"מ יש להחמיר אף בהדס וערבה אם נדלדלו עלים שפסולים, וכתב "ולפ"ז יש לזהר הרבה בהדס שמצוי שעליו תלויות למטה, אבל מלשון המ"א משמע דגם נדלדלו עליה מהקנה אין לפסול מעיקר הדין וצ"ע".

וכוונתו למש"כ המגן אברהם (סי' תרמ"ז סק"א) דבערבות יש להחמיר כשיטת המ"מ כיון שהן מצויות, ולמד מזה החזו"א שמעיקר הדין קיי"ל כשיטת הרא"ש שבהדס וערבה אין פסול אלא אם נותקו העלים לגמרי וכפרש"י לגבי לולב וכשיטת הרא"ש.

ויש מי שתמה במה שכתב שמצוי שעלי ההדס תלויות למטה, וכתב דמסתמא זה פליטת קולמוס וכונתו לערבות שאכן עפ"י רוב תלויות למטה, ומתוך כך הוציא מדבריו דבאמת אם עלי הערבה תלויות כלפי מטה יש בזה שאלה מצד נפרצו עליו.

אך ברור ופשוט שאין כאן פליטת קולמוס כלל, (וכל הבקי בדברי רבינו החזו"א יודע שאין בדבריו פליטת קולמוס), וכונתו ברורה פשוטה, ואבאר.

דהנה נראה פשוט דאף לשיטת הרי"ף והרמב"ם אין פסול נפרצו עליו אלא כשנדלדלו העלים ונשברו והוי כאילו נותקו ולא כאשר באופן טבעי נוטים העלים כלפי מטה בלי כל חסרון וריעותא מצד חיבורן לשדרה. ובאמת פשוט כך מתוך לשון הרי"ף והרמב"ם, וכן כתב הרי"ף (שם) "פירוש נפרצו עליו כגון שנתרו מן השדרה... והוא כעין שבירה".

וכן כתב הרמב"ם (שם):

"נפרדו עליו זה מעל זה ולא נדלדלו כעלי החריות כשר, נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות פסול".

ובפירוש המשנה כתב הרמב"ם "ונפרצו עליו, הוא שישתברו עליו מגב הלולב שהם תלויים בו".

הרי שמדובר בעלי הלולב שנשתברו ותלויות כלפי מטה.

וכן לשון השו"ע (תרמ"ה ס"ב):

"נפרצו עליו, והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות, (דהיינו שאינן עולים עם השדרה אלא תלויין למטה) (המגיד פ"ח) פסול. הגה: וכ"ש אם נפרצו ונעקרו למטה מן השדרה, דפסול אפי' אגדן (טור ור"ן פרק לולב הגזול)".

הרי דמיירי בנדלדלו עלי הלולב על ידי שבירה וכדו', ואין זה ענין כלל לעלי ערבה שמטבעם נוטים כלפי מטה משום רכותם ואורכם.

וכל כונת החזו"א אכן לגבי הדסים שאכן היה מצוי שעקב סיבוב של העלה נוטה הוא כלפי מטה. אמנם כיום שמוכרים את ההדסים בתוך אריזות הרמטיות לאחר בדיקה קפדנית אין זה מצוי כל כך, אבל כאשר ההדסים היו נמכרים ללא אריזות ניילון זכורני שהיה זה מצוי מאוד.

כל זה נראה ברור ופשוט עד למאוד.

ב

ועתה נדון בדברי החזו"א באות ל"ה, וז"ל:

"יש לעיין בעלי הדם וערבה התלוין למטה אפילו אי אינו פוסל משום ניטל מ"מ ליבעיא איגוד שזקפו כדי שיהא נוטלן דרך גדילתן דאפשר דכל חלק וחלק שבו צריך דרך גדילתו וכן נראה בבה"ט תרמ"ו סק"ט בשם השל"ה ואינו תח"י, ולפ"ז נפל בבירא הכשירא דנדלדלו העלים".

ונראה ברור מדקדוק לשונו של החזו"א דלפי פשוטן של דברים אין דין דרך גדילתן נאמר אלא בעצם המין, דהיינו שצריך שיהיו לולב אתרוג הדם וערבה ראשיהם למעלה ועיקרן למטה, ולא בעלים שלהם. (ולקמן אות ג' נדון באתרוג מה זה דרך גדילתן).

אלא שהחזו"א למד מדברי הבאר היטב בשם השל"ה שגם חלקי המין דהיינו העלים צריכים להיות כדרך גדילתן.

וזה מדכתב הבאר היטב (תרמ"ו סק"ט):

"וכתב של"ה דצריך לראות שיהיו דרך גידולם", אלא שכתב החזו"א בדרך התנצלות שאין הספר תח"י.

ובאמת ברור שאילו היו דברי השל"ה מול עיניו של מרנא החזו"א רואה היה שאין כל ראייה מדברי הבאה"ט, דהלא השל"ה (מס' סוכה נר מצוה אות ט"ז) הביא את דברי מהרי"ל במנהגיו (הל' לולב אות ג'), וז"ל:

"צריך להחזיק הד' מינין דרך גדילתן, לכך יזהר בההדס להחזיק אגודתו לראות אם מונח כתיקנה, כי הגוים לפעמים נותנין עוקצו של זה לצד עיקרו של זה. ולפעמים גם כופפין ראשם לתווך כדי שלא ינשרו העלין ואז לא מונח כדרך גדילתו, אך יזקוף ויפשוט ראשי הגבעול ויניח' כולן כדרך גדילתן".

הרי לן להדיא דלא מיירי אלא בעיקר ההדס שצריך לראות שלא יהיה הפוך או מכופף באמצעו, ולא מיירי כלל בעלין.

ויש במהרי"ל תוספת הבהרה כנראה מתלמידו, וז"ל:

"בימי מהר"י סג"ל במדינת ריינוס דלא שכיח שם שום הדס אך אותן שמביאים הסוחרים באגודות אגודות עם האתרוגים שמביאין לשם ממדינת צרפת. מימי לא שמעתי שהקפיד הרב הנז' להתיר אגודת ההדס לסלק מתוכו הדס שוטה שאסרו חכמים... אך נטלו האגודה כמו שהיא רק אמר להתירו ולראות שיהיו מונחין כולן בדרך גדילתן וגם לא כפופים כדפי' בפנים".

הרי לן כונתו הברורה, שנהגו לקחת את אגודת ההדס כמות שהיא ולקיים בה מצות הנטילה אלא שצריך לפתחו ולבדוק ולראות שכל ההדסים יהיו בדרך גדילתן לא הפוכים ולא כפופים, ואין בדבריו שום משמעות שגם העלים צריך לעמוד בדרך גדילתן, וזה ברור. ואילו היה החזו"א רואה את דברי מהרי"ל היה מסיק כמושכל ראשון שלו שתורת אמת היתה דרך בעיקר המין צריך דרך גדילתו.

וכך העיד מרן בעל הקהילות יעקב שהחזו"א לא הקפיד לעצמו בעלי הערבה לאוגדן כלפי מעלה והשתמש בערבות המצויות שעליהן נופלות כלפי מטה, כ"כ בארחות רבינו (ח"ג מ"ז – מ"ח).

ג

אך עוד ברור ופשוט שגם לפי דברי החזו"א אין חסרון ומגרעת אלא אם העלין נתדלדלו ותולים כלפי מטה במקום חיבורן בבדי ההדס דבכה"ג אין זה דרך גדילתן, אבל אם במקום חיבור העלה לענף עולה הוא כלפי מעלה כטבע הערבה אלא שעלה הערבה בסופו נוטה כלפי מטה פשוט דזה נחשב דרך גדילתו וכשר לכתחלה, שהרי החזו"א דן מתוך דין דרך גדילתו בדין נפרצו עליו דהיינו נדלדלו וכמבואר בדבריו באות ל"ב כמבואר.

וכך נראה פשוט גם מסברא דכל שזה טבעו ודרכו כגון עלי הערבה שנוטים כלפי מטה, כל שעיקר המין ראשו כלפי מעלה הוי דרך גדילתו.

ובאמת כבר נתקשו באתרוג בדין דרך גדילתו, דהלא בדרך גדילתו של אתרוג הפיטם תולה למטה והעוקץ למעלה ממנו, ולמה נוטלים אתרוג והפיטם כלפי מעלה. וכתב המגן אברהם (תרנ"א סק"ז) "ואף על גב דאתרוג תלוי באילן ועוקצו למעלה מ"מ מקרי דרך גדילתו עוקצו למטה [מ"כ בשם רי"ץ גיאנות]". וסתמו ולא פירשו טעם הדברים. וראיתי בדברי האחרונים וגדולי הזמן כמה פירושים שלא נחה דעתי בהם.

והנראה פשוט דאין דרך גדילתו תלוי מה למעלה ומה למטה, אלא לעולם הצד שמחובר לקרקע או לעץ ממנו הוא צומח זה עיקרו והצד שמנגד למקום חיבורו וצמיחתו הוא ראשו, ופשוט אפוא שהעוקץ שבו האתרוג מחובר לענף שעליו הוא גדל הוא עיקרו והפיטם הוא ראשו.

וזה לשון השו"ע (תרנ"א ס"ב) "יטול האגודה בידו הימנית, ראשיהם למעלה ועיקריהם למטה, והאתרוג בשמאלית". הרי שצריך להחזיק את ארבעת המינים ראשם למעלה, וזה פשוט.

וכל שהחזיק ארבעת המינים עיקרן למטה וראשן למעלה הרי זה דרך גדילתו.

ומשום כ"ז פשוט דאין שום חסרון וקפידא בעלי ערבות שמטבען נוטות בסופן כלפי מטה.

אלא שעדיין יש לעיין בערבות עם לבלוב שמטבען רכים עד למאוד וגוף הענף והבד הופך לעלה וכאילו עצם הענף מתקבל ונופל כלפי מטה, האם הוי דרך גדילתו.

והנראה עיקר דגם בזה אין קפידא, וכל שמחזיק את עצם הענף ראשו למעלה ועיקרו למטה הוי דרך גדילתו.

וכ"ז נראה לענ"ד ברור ופשוט.

סימן יד

מי שיד שמאלו משותק כיצד ינהג במצות לולב

כבוד תלמידי אהובי יקר לבבי

מרבין תורה ומזכה רבים

הרה"ג ר' אהרן ישעי' שכטר שליט"א

ראש בית המדרש ישראל הצעיר

וודמיר ניו יורק

הנני במענה קצר לשאלתו.

איש המשותק ביד שמאל ואינו יכול לעשות בו כל שימוש כיצד יקיים מצות ד' מינים. חבירו הציע לעשות קושיעלע מיוחד שיש בו מקום גם בשביל האתרוג ויוכל להחזיק את כל ארבעת המינים בידו הבריאה, האם יכול בכך לצאת ידי חובתו.

לא זו הדרך להוציאו ידי חובתו ואפשר שאפילו בדיעבד לא יצא, ואבאר.

הנה נחלקו גדולי הפוסקים במי שמחזיק בידו אחת את כל הארבעת המינים אם יצא ידי חובתו, בבית יוסף (סימן תרנ"א סעיף י"ב) כתב בשם ארחות חיים דלא יצא, ודעת הט"ז (שם ס"ק י"ד) דיצא כיון שלא היה האתרוג באגודה אחת עם הלולב הדם וערבה, ובמשנ"ב (שם ס"ק ט"ו) כתב דיש להחמיר בשל תורה, עי"ש.

ומדברי הט"ז משמע דכל שאין האתרוג באגודה אחת עם הלולב כשר, הא אם אגד גם את האתרוג בהדי שלשת המינים האחרים אף לשיטתו לא יצא יד"ח, וכבר העיר המשנ"ב בשעה"צ (ס"ק ט"ז) דאף אם הוי באגודה אחת מסתבר להקל כיון דלולב אין צריך אגד הו"ל כאילו כל אחד לחודיה קאי, עי"ש. אך באמת אין בזה קושיא דאף דלולב אי"צ אגד מ"מ למדו (סוכה ל"ד ע"ב) מלישנא דקרא שלא יאגוד את האתרוג עם שלשת המינים האחרים, ועיין בחזו"א (או"ח קמ"ט אות א') דאף בדיעבד אפשר דמעכב אף דלולב אי"צ אגד.

ועוד כתב שם החזו"א דמלשון הבית יוסף משמע דאף אם לא אגד האתרוג עמהם אם נטלן בידו אחת לא יצא, אך באמת לשון הבית יוסף משמע לשני פנים ואין בו הכרח לכאן או לכאן, וז"ל:

"וכתב עוד ארחות חיים אם נטלן שניהם בידו אחת כתב ה"ר שלמי דלא יצא כדאמרינן בגמרא (ל"ד ע"ב) דלא אגדינן אתרוג עמהם משום דכתיב (ויקרא כג מ) כפות ולא וכפות".

הרי דמחד גיסא כתב דאם נטלן בידו אחת לא יצא, ומשמע דאף שלא אגדן ביחד לא יצא כיון שנטלן ביד אחת, אך בטעמא דמילתא הביא מדברי הגמ' דלא אגדינן האתרוג עם הלולב, ומשמע דכל החסרון משום האגד בלבד, ואפשר שנקט בקיצור אם נטלן בידו אחת לא יצא משום שעפ"י רוב קשה להחזיק ביד אחת את ארבעת המינים אא"כ אוגדן ביחד, אך מאידך אפשר דכל שהחזיקם ביד אחת לא יצא ולא דוקא אמרו בגמ' שאם אגדן ביחד לא יצא.

ומ"מ מבואר מכ"ז די"א שכל שנטל האתרוג עם הלולב ביד אחת לא יצא, ואם אוגדן ביחד חמור טפי וי"א דלכו"ע לא יצא.

ומשו"כ פשוט שינהג כמו שנפסק בשו"ע (שם סי"ב) דאף שארבעת המינים מעכבין זא"ז מ"מ אם כולם מונחים לפניו יכול הוא לברך וליטלם בזה אחר זה, וכך יעשה איש זה יניח לפניו את ארבעת המינים ותחילה יטול את הלולב הדס וערבה ויברך ויניחם מידו ויטול את האתרוג לבדו.

וכז"ב.

אוהבו ודו"ש כה"י
אשר וייס

סימן טו

לשנות מנהג הושענות בביהכ"נ

כבוד הרה"ג ר' מאיר זליג אופנהיימר שליט"א

מיאמי פלורידה ארה"ב

מכתבו קיבלתי והנני במענה קצר.

בדבר קהילה אחת שנהגו בה מקדם לומר הושענות בכל ימי החג לאחר תפילת המוסף ורב הקהילה רוצה לשנות המנהג ולומר לאחר ההלל בעוד כל הציבור לולביהם בידיהם. רוב בני הקהילה רוצים בשינוי זה אלא שאחד מחברי הקהילה מוחה וטוען שאין לשנות המנהג שנהגו מקדמת דנא, ולדבריו כיון שמתפללים נוסח אשכנז יש לנהוג אף בזה כמנהג אשכנז ולומר הושענות לאחר תפילת המוסף כמו שנהגו מקדם.

ואכן בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' כ"א) כתב שבמקום שנהגו לומר הושענות לאחר מוסף אין לשנות מנהגם כיון שכך מנהג ותיקין ואלה שאומרים לאחר ההלל אין להם מקור בדברי הקדמונים.

אך נראה ברור לענ"ד להלכה דיש רשות ביד הרב לשנות המנהג אם הוא רואה בכך תועלת וצורך, דבאמת מנהג ותיקין הוא ומקור מקומו טהור בדברי הקדמונים, ובערוך השלחן (תרנ"ט ס"ב) כתב כן בשם רבינו סעדיה גאון, ובשערי תשובה (סי' תרנ"א ס"ק כ') כתב בשם מחזיק ברכה שכן מנהג ירושלים והוא מנהג ותיקין, ובזמנינו נוהגים כך ברוב קהילות ישראל ואף באלה המתפללים נוסח אשכנז, וכך נהג אף החזו"א כמבואר בספר ארחות רבינו (ח"ב עמוד רצ"ט).

והלום חזינן שכתב אף האג"מ במקום אחר (בח"ג סי' צ"ט) ששני המנהגים יש להם מקום ומקור ויש טעם גדול לומר ההושענות לאחר ההלל דאם אינו מסמיך הושענות להלל נראה כמעביר על המצוות, עי"ש.

ונראה מזה שאף הגרמ"פ לא החמיר בזה אלא משום שבנידון ידידיה (בח"ב) היה מדובר במי שרצה לשנות את המנהג נגד דעת המרא דאתרא ורוב הקהל, משא"כ בני"ד שהרב ורוב בני הקהילה רוצים לאמץ מנהג זה המקובל ברוב מקומות מושבותינו.

ובאמת יש בזה מבוכה בדברי הראשונים ובעיקר בדעת רבינו סעדיה גאון. דהנה מבואר בדברי הטור (סימן תר"ס) שאומרים הושענא לאחר תפילת המוסף, ושוב כתב "ורב סעדיה כתב שמקיפין מיד אחר קריאת ההפטרה בעוד הספר על התיבה ומנהג טוב הוא כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך".

ובשו"ת הגאונים רי"ץ גיא (עמוד קט"ו) כתב בשם הרס"ג שאומרים פעמיים הושענות, לאחר ההפטרה ושוב לאחר מוסף.

ותימה על ערוך השלחן (תרנ"ט ס"ב) שכתב שיש בזה מנהגים חלוקים "רב סעדיה גאון כתב לאמר אחר הלל", וזה שלא בדברי הטור והרי"ץ גיא (בשם הרס"ג), אך בסידור רב סעדיה גאון כתוב נוסח ההושענות לאחר ההלל, אך לא ברור לי אם גושפנקא דרס"ג חתום על סדר התפילה שבסידור המיוחס לו.

אך מ"מ מצינו בזה שלשה מנהגים שונים, יש שנהגו לומר לאחר תפילת המוסף, יש שנהגו לומר לאחר קריה"ת וההפטרה, ויש שנהגו להקדים ולומר לאחר תפילת ההלל.

ומ"מ אף המנהג לומר לאחר הלל מנהג ותיקין הוא והוא מנהג רוב העולם בזמנינו.

ונראה ברור שאם היו כל המקורות האלה לעיני האג"מ לא היה דוחה מנהג זה בקש כי ודאי שיש אף למנהג לומר הושענות לאחר ההלל מקורות חשובים בדברי הקדמונים.

ובאשר לשאלה האם יש רשות לשנות מנהג קדום יש להבחין בין מנהג שנהגו להחמיר ועכשיו רוצים לשנות לקולא שאינם רשאים לעשות כן, אבל כאשר לא מדובר בחומרא וקולא, אלא במנהגי התפילה וכדומה רשאים לשנות לפי הענין והצורך, וכך נהגו מאז ומעולם וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סימן ל"ה) דמותר לשנות נוסח התפילה בהסכמת הרב, וכ"כ בשו"ת דברי יוסף (להגר"י אירגאס סוף סי' ד') דבהסכמת רוב הקהל מותר לשנות המנהג.

ובשו"ת יביע אומר (ח"י סי' כ"א אות ט') הביא דוגמאות רבות שגדולי ישראל מנהיגי קהילות שינו מנהגים רבים בהסכמת הקהל, וכתב שאין לבטל מנהג שלא בהסכמת הקהל אך בהסכמת הקהל יש רשות לרב לבטל מנהג, והאריך בבקאות גדולה כדרכו בקודש, עי"ש.

בכבוד וביקר

אשר וייס

סימן טז

לא תגודדו בנענועים

במה ששאלת במי שנוהג בנענועים כמנהג אשכנז ומתפלל בימי החג בביהכ"נ של חסידים האם ראוי הוא לנהוג כמנהגו או שמא יש בזה משום לא תגודדו, והאם שליח ציבור שאני.

הנה כבר הארכתי במקום אחר דלאחר שבא סנחריב ובלבל את כל הקהילות ולאחר השואה הנוראה כשכל קהילות ישראל שבאירופה נעקרו ממקומן ונבנו מחדש בערים גדולות ועצומות כניו יורק, וירושלים עיר הקודש וכדו' ובפורים אלה יושבים זה לצד זה איש תחת גפנו ותחת תאנתו קהילות של אשכנזים וספרדים, חסידים ובני אשכנז, וכל קהילה שומרת על מנהגיה ומסורת בית אבותיה, אין בזה לא תגודדו כלל.

אך אף זאת כתבתי דבמנהגי בית הכנסת יש לא תגודדו, ומה שהיה נהוג בימי קדם בכל עיר ועיר נוהג בזמנינו בכל קהילה וקהילה ובכל בית כנסת לפי מנהגיו, ואסור לאדם לשנות מנהגי בית הכנסת בכל דבר שבפומבי ופרהסיא.

ומשו"כ נראה דהמתפלל בבית הכנסת צריך לנהוג בנענועים כמנהג המקום ולא לשנות ויש בזה משום לא תגודדו, וק"ו אם שליח ציבור הוא שעליו לנהג כמנהגם כי אין שליח ציבור שלא על דעת הציבור ושליח ששינה מדעת שלחו שליחותו בטלה.

ולא ירדתי לסוף דעתו של ערוך השלחן (סימן תרנ"א סכ"ב) שכתב דבנענועים לא שייך לא תגודדו "דכיון שאין זה חוב גמור יכול לעשות כפי הנראה לו", דמה לן אם הוי חובה גמורה או לא, הלא הנענועים תקנה קדומה המה ומקורן במשנה (סוכה ל"ז ע"ב), ומהי"ת לומר שאין בהם לא תגודדו.

ומה שהביא ראיה ממה שאמרו במשנה שם "אמר רבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע, שכל העם היו מנענעין את לולביהן, והם לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא", הרי דאין בזה משום לא תגודדו, דאם יש בנענועים משום לא תגודדו לא היו משנים ממנהג הציבור, לענ"ד אינו ראיה כלל, דכאשר הציבור אינו נוהג כהלכה פשוט שאין מנהגם מנהג ואין בזה משום לא תגודדו ולדעת ר"א ור"י אין לנענע אלא באנא ה', משא"כ בזמנינו במנהגים השונים שיש לכולן בית אב ומקור בדברי רבותינו הראשונים והפוסקים פשוט לדעתי דיש בזה משום לא תגודדו ואין לשנות ממנהג המקום. כך נראה ברור ופשוט לדעתי העניה.

סימן יז

האם הקונה ד' מינים צריך לשלם קודם החג

במה שישאל לדעתו אם צריך לשלם עבור ד' מינים שקנה לפני תחילת החג, כפי שראה בכמה ספרים.

א

אכן רבים מן האחרונים כתבו דכדי שיהיה קנין גמור מדאורייתא צריך לשלם תמורת הד' מינים ולקנותם בכסף ולא במשיכה בלבד. ראש וראשון בפסק זה הוא המחנה אפרים (קנין משיכה סימן ב'). והגאון ביאר טעמו ונימוקו, דכיון דקיי"ל (חשן משפט קצ"ח ס"א) כר' יוחנן דמעו קונות במטלטלי דבר תורה ומשיכה אינה אלא קנין דרבנן, והרי באבן העזר (סימן כ"ח ס"ג) נחלקו רבינו ירוחם והבית יוסף לגבי המקדש את האשה בחוב שיש לו תחת יד אחרים, והקנה לה חוב זה במעמד שלשתן, ודעת רבינו ירוחם דכיון דהוי קנין דרבנן אין האשה מקודשת אלא מדרבנן, והבית יוסף כתב דמקודשת מן התורה, עי"ש. וכתב המחנ"א דכיון דמשיכה קנין דרבנן היא, ולדעת רבינו ירוחם לא מהני לדאורייתא, מן הראוי לקנות את הד' מינים בקנין דאורייתא, דהיינו כסף. ועי"ש שכתב עוד להוכיח מדברי הרמב"ם והרמב"ן דס"ל כדעת רבינו ירוחם.

וכדבריו כתב במטה אפרים סימן תרכ"ה סעיף י"ז, ובספר בנין שלמה סימן מ"ח הביא כן מכת"י של השאגת אריה. ורבים מן האחרונים העתיקו הלכה זו בס' תרנ"ח, עיין ברכי יוסף סק"ד, ביכורי יעקב סק"ה, משנה ברורה סק"י וכף החיים סק"ד.

ולכאורה יש לתמוה על דבריהם, דלאחר שתיקנו חכמים שאין מעות קונות, שוב אין כאן קנין לא דאורייתא ולא דרבנן, דהפקר בי"ד הפקר. ואם באנו לחשוש דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, בהכרח צריך לקנות ד' מינים או בקנין סודר או בקנין חצר, ומה אהני לן קנין כסף לאחר שתיקנו חכמים לבטלו.

ודוחק לומר שכל הגדולים הנ"ל סמכו על דברי הרמ"א בחו"מ סימן קצ"ט ס"ג בשם מהרי"ל דמהני קנין כסף לקנות יין לקידוש או לכל שאר צרכי מצוה, דאוקמוה אדאורייתא, דאין זו הלכתא פסיקתא אלא דעת הרמ"א שהביא מהמהרי"ל בלבד, ולא נזכר כן בדברי שאר רבותינו הראשונים.

וכיוצא בדבר נראה רחוק שסמכו על שיטת הרמ"א בחו"מ סימן קצ"ח ס"ה דמהני תנאי לקנות בכסף, דהש"ך שם סק"י חולק על שיטה זו, ועוד, דצריך התניה מפורשת ובני"ד לא התנה דבר.

ולכאורה היה נראה יותר דאם באנו לחשוש דקנין משיכה לא מהני משום דהוי קנין דרבנן, יש לקנות את ארבעת המינים בקנין יד או חצר דהוי דאורייתא.

אך חידוש גדול כתב בקצות החשן סימן קצ"ח סק"א וחזר על דבריו בסימן שס"א סק"א (וכדבריו כתב גם בשער משפט שם סק"ג), דלר' יוחנן דס"ל דבר תורה מעות קונות אף קנין יד וחצר לא מהני במקח וממכר מדאורייתא, דרך כסף קונה ולא משיכה וכל קנין אחר. ולפי דבריו ניהא שלא סמכו על קנין חצר אלא על קנין כסף בלבד. אך באמת צע"ג כנ"ל, דלכאורה לאחר שתקנו דכסף אינו קונה שוב אין כאן קנין כלל.

אך דברי הקצות לכאורה הם חידוש עצום, ולא מצאתי סמך לדבריו אלא מסתימת הרמב"ם. דבהלכות מכירה לא כתב הרמב"ם דין קנין חצר או יד, ורק בהלכות גזילה ואבידה (פי"ז ה"ח) כתב דחצר קונה במציאה והפקר, וכן בהלכות זכיה ומתנה (פ"ד הלכה ח' – ט') שם מבואר דחצירו של אדם קונה לו מתנה, ולכאורה ממה שהשמיט דין זה בהלכות מכירה יש ראייה גדולה לדעת הקצות והשער משפט.

ובאמת אם כך היא שיטת הרמב"ם מוכח מדבריו דאף מדרבנן לא מהני חצר במו"מ, ומדברי הקצות לא למדנו אלא דמן התורה לא מהני אבל מדרבנן ודאי מהני. ועוד דמדברי הקצות מוכח דטעמא דמילתא דלא מהני חצר משום דחצר הוי מטעם יד, וממה דלא מהני משיכה והגבהה מוכח דלא מהני יד וק"ו דלא מהני חצר, ולא בא כלל לחלק בין מכר למתנה אלא בכל ענין דלא מהני משיכה גם חצר לא מהני, וזה ודאי אינו ענין לדברי הרמב"ם, ודו"ק.

שוב נתיישבתי שגם אין ראייה כלל מדברי הרמב"ם דלא מהני חצר במקח וממכר, דבאמת מבואר להדיא בפכ"ט ה"י ממכירה דקטן אינו קונה במקח וממכר ע"י חצרו כיון דמשום שליחות אתרבאי ואינו בר שליחות, אבל קטנה דחצרה משום יד אתרבאי קונה ע"י חצרה אף כשמדובר במקח וממכר, עיי"ש. ועיין עוד שם (פ"ד ה"א) דכליו של אדם קונים לו, וכן שם (פ"ג ה"ג) דאינו קונה ע"י בהמה כיון דהוי חצר מהלכת, ובכפות קונה, ומכללא מבואר דמהני קנין חצר אף במקח וממכר.

ואין כלל תימה במה שהרמב"ם לא כתב להדיא דחצרו קונה לו במקח וממכר, דידוע שאין דרך הרמב"ם אלא לכתוב את ההלכות המפורשות בתלמוד, ולא מצינו בגמרא קנין חצר במקח וממכר אלא באבידה ומציאה (ב"מ י' ע"א), אך מ"מ למדנו מדבריו דקנין חצר מהני במקח וממכר כמבואר.

ובאמת תמהתי מעודי על הני גדולי עולם שהעירו ופסקו דצריך לקנות ד' מינים דוקא בכסף, והלא כל הקונה ד' מינים מביא אותם לביתו לפני החג וממילא קונה בקנין חצר, דהלא חצירו של אדם קונה לו אפילו שלא מדעתו. (ולפי דברי הקצות הנ"ל נחא, דמן התורה אף חצר אינה קונה במקח וממכר אלא כסף בלבד).

ואכן יש מן האחרונים שכתבו להדיא דאף דאין לסמוך על קנין משיכה במצוה דאורייתא כיון שאין המשיכה קונה מן התורה, מ"מ אם הביאו לבית וקני בחצרו לית לן בה, וכ"כ במשנ"ב סימן תרנ"ח סק"י, ע"ש.

ב

אמנם יש מן האחרונים שנקטו דאף דמשיכה אינה אלא קנין דרבנן, מ"מ קונה היא מדין סיטומתא וסיטומתא קונה מדאורייתא. כן כתב החת"ס בחידושו למסכת סוכה (ל' ע"ב) "דהשתא דתקיני רבנן ונהיג עלמא לא גרע מסתומתא דקני" מדאורייתא". והיינו דכיון שקנין משיכה התקבל ברבים ואכן הפך להיות מנהג קבוע והנהגה מקובלת שוב קונה הוא מדאורייתא כסיטומתא.

ודברי החת"ס הללו מיוסדים על מש"כ בשו"ת יו"ד סימן שי"ד לדחות דברי נתיבות המשפט בסי' ר"א סק"א שכתב שקנין סיטומתא אינו אלא מדרבנן, ודעת החת"ס אינה כן וחילק בין קנין דרבנן לסיטומתא וז"ל "לפע"ד סטומתא הוא קנין דאורייתא ממש, והיכן מצינו שנמנו רבנן על ככה ואמרו שתקנו שמנהג סוחרים קונה. אלא רבא הודיענו בב"מ ע"ד ע"א שהדין כן מה"ת, כל שהנהיגו הסוחרים הו"ל כאלו התנו, וכל תנאי שבממון קיים מה"ת. ול"ד לקניני דרבנן, התם לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנות חכמים ומטעם הפקר ב"ד, בזה י"ל אין כח ביד ב"ד אלא להפקיע ולא להקנות, אבל מה שהנהיגו מרצונם הטוב כל תנאי שבממון קיים מה"ת בלי ספק" (וחזר על משנתו שם בסי' שי"ז ושי"ח וכ"כ גם בחידושו לע"ז ס"ג ע"ש). אמנם כפי שכתב בחידושו בסוכה, גם קנין דרבנן, אם בסופו של דבר הפך הוא למנהג, קונה הוא מדאורייתא וכדין סיטומתא דכל תנאי שבממון קיים מן התורה.

על כן תמה אני על מה שראיתי דמטו משמיה ידי"נ הגאון הגדול רז"נ גולדברג שליט"א שיש ללמוד מדברי החת"ס דאין דין סטומתא אלא במה שנהגו בני אדם מדעתם ורצונם החופשי, אבל כל שהושת עליהם, אם ע"י חכמים כגון כל הקנינים דרבנן, ואם להבדיל ע"י חוקי המדינות אין בו דין סטומתא. והרי הדברים נסתרים מדברי החת"ס הנ"ל בחידושו שם כתב להדיא שאף שמעיקרא הוי תקנה דרבנן כיון שלאחר מכן נהגו העולם כן קונה מדאורייתא, ודו"ק.

והנה כבר זכרתי את דברי הנתיבות בסי' ר"א ק"א שכתב שקנין סיטומתא אינו אלא קנין דרבנן "דהא קנין דרבנן ודאי דלא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים ואפ"ה לא חשבינן אותו רק לקנין דרבנן לענין קדושין כמבואר בפוסקים".

וכן נראה שהיא גם דעת קצוה"ח, שבסי' קכ"ו סק"ג כתב שאין להקשות מאי טעמא מועיל עצם מעשה הקנין במעמד שלושתן, שהרי מעמד שלושתן הוא קנין דרבנן, וברור שאין צורך בטעם כדי להבין מדוע קנינים שנתקנו ע"י חכמים תקפים הם, ד"לא תהא תורה שלימה שלנו כמו מנהג, דאפילו דבר שנהגו הסוחרים קנה כמו סיטומתא דקנה", אלמא ס"ל שמעמדו של קנין סיטומתא הוא כקנין דרבנן.

ובאמת כבר בדברי הרדב"ז (ח"א סימן תק"ג) מצאנו שדימה קנין דרבנן לסיטומתא וכתב שקנין דרבנן לא גרע ממנהג הסוחרים וז"ל "גדר הדבר הוא, כי כל הדברים אשר תקנו רבנן דלהוי קנין אית להו דינא דאורייתא, דעל סמך זה נושאים ונותנים בני העולם, ולא גרע מהמנהג דאמר רשב"ג מנהג מבטל הלכה וקי"ל כוותיה. הילכך כל הנושא ונותן או קונה או מוכר או נושא אשה אדעתיהו דרבנן הוא עושה וגמר ומקנה, ולפיכך מוציאין מידו ויורדין לנכסיו כאלו היה מדין תורה ממש".

אלא שברור שאין לדמות מה שכתבו הנתיבות והקצות לדברי הרדב"ז, שהרי הם כתבו דבריהם אף למ"ד שקנין דרבנן לא מהני בדאורייתא, ואילו דעת הרדב"ז ברורה מתוך דבריו שס"ל שקנין דרבנן מהני מדאורייתא, דאדעתא דרבנן הוא עושה וגמר ומקנה, כמו שסיטומתא מהני מדאורייתא משום שכולם על פי המנהג עושים וגומרים ומקנים.

והנה מה שכתב הרדב"ז לבאר שקנין סיטומתא משום גמר"ד הוא "דעל סמך זה נושאים ונותנים בני העולם" ומנהג מבטל הלכה, נראה לכאורה דכך היא גם דעת הרשב"א בב"מ ע"ד ע"א שכתב שם "שהמנהג מבטל ההלכה וכל כיוצא בזה, שכל דבר שבממון על פי המנהג קונין ומקנין, הלכך בכל דבר שנהגו התגרים לקנות קונין", ופשטות דבריו מורה שמהני מדאורייתא לכל דבר ומשום גמר"ד.

ובאמת גם בתשובות המיוחסות סי' רכ"ה כתב בפשיטות דאפילו לשיטת הראשונים שאין גוי קונה אלא במשיכה, מכ"מ כיון שבדיניהם בזמן הזה קונים בכסף, דכך נהגו, "הנהגה מילתא היא" וקני משום סיטומתא ומהני אף לענין חיוב בכורה. אלא שבהמשך דבריו חזר ונסתפק שמא אף אם נתן

ישראל מעות לגוי עבור בהמתו והגוי נסתלק משקיבל המעות ולענין ממון קנה הישראל, מכ"מ לא נתחייב הישראל בכורה שהיא דאורייתא עד דמושיך כדינא דאורייתא.

והנה נידון זה דסיטומתא לענין בכורה האריכו בו הפוסקים. דעת המהר"ם מינץ סי' ה' דלא מהני, וע"ע בשו"ת צמח צדק הקדמון סי' ס"א, עבודת הגרשוני סי' ק"ב ובשו"ת הרמ"א סי' פ"ז, מג"א סי' תמ"ח סק"ד, כנס"י סי' י"ד, פנ"מ ח"ב סי' נ"ב, רעק"א ח"א סי' ל"ז ופת"ש יו"ד סי' ש"כ סק"ד. וכל אלו לא הזכירו מדברי הרשב"א כלל. אמנם בשו"ת חת"ס הנ"ל הביא דברי הרשב"א כאן, אך כתב בפשטות שדעת הרשב"א שמהני סיטומתא לענין בכורה ולא כפי שנראה מדבריו שהוא מסופק בזה.

ובפשטות שאלת בכורה דומה ממש לד' מינים, ומעם הדבר דלא מהני לענין בכורה אף דמהני מדאורייתא לענין ממון נראה דהוא דין מסויים שעניני איסור והיתר החלים מכח היות הדבר ממונו של הישראל, כיון שהם דינים שחידשה תורה לא יועילו אלא בקנינים שחידשה תורה ולא בקנין שכוחו מכח המנהג, למרות שלענינים ממוניים תוקפו מוחלט. ולפ"ז לכאורה יש לדמות ד' מינים לבכורה. וצ"ע אם ה"ה גם לענין קידושין.

וראיתי עוד בשו"ת דברי חיים יו"ד ח"ב סי' ק"ז שכתב שמדברי הרשב"א עולה שסיטומתא הוא רק חייב לקיים המקח אבל עצם הדבר לא נקנה ללוקח, אבל לענ"ד מתוך דברי הרשב"א ברור דהוי קנין גמור אלא שלענין בכורה שהיא דאורייתא לא מהני אלא קנין דאורייתא, ודו"ק.

ובגוף דברי החת"ס שהבאתי לעיל, שכתב שסיטומתא מהני מדאורייתא ככל תנאי שבממון שקיים מן התורה, הקשו עליו האמרי בינה (ח"א שו"ת סי' י"ב סק"ז) והשבט סופר (חו"מ סימן י') דמה שייך כאן תנאי שבממון, הלא אין תנאי מועיל אלא בדבר שעיקר המעשה מועיל מן התורה אלא שתלה בו תנאי, אבל כאן אין קנין זה מועיל מן התורה כלל, ועוד, שלפי דבריו לכאורה אף אם התנו המוכר והלוקח ביניהם לקנות במעשה מסויים יועיל מדין תנאי שבממון וזה לא שמענו.

אמנם נראה ברור שאין כוונת החת"ס לתנאי שבממון ממש, ושיטפא דלישנא הוא, אלא כוונתו כרשב"א הנ"ל בדבר שבממון המנהג עוקר הלכה, וכמו שביאר הרדב"ז דעל סמך כן נושאים ונותנים ואיכא גמר"ד, ובאמת החת"ס מבסס דבריו על דברי הרשב"א בתשובות המיוחסות שגם שם מבואר כן, ועיין עוד בלשון החת"ס ע"ז ס"ג ע"א ששינה בלשונו וכתב "דסיטומתא הוא מרצון הסוחרים שנהגו כן וקונה מן התורה ככל דבר שבממון", אלמא לא תלה זאת בדין תנאי שבממון אלא שהמנהג קונה בדבר שבממון, ומוכח שאין כוונתו לדין תנאי, ודו"ק.

ובדעת הנתיבות שכתב שקנין דרבנן ודאי לא גרע מסיטומתא, וא"כ כיון שישנן שיטות שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ממילא ה"ה לסיטומתא, יש לבאר הדבר בשני אופנים.

ניתן לומר שס"ל שכל תוקף הסיטומתא הוא מתקנ"ח, דחז"ל הם שתיקנו וקבעו שאם נהגו הסוחרים בקנין מסויים מהני, וכן נראה שהבינו מדבריו החת"ס בתשובה שם, והאמרי בינה ח"א בשו"ת סי' י"ב סקי"ז – י"ח. ועי"ש באמרי בינה שהביא משו"ת הרמ"א סי' פ"ז שבדבריו מבואר להדיא שאכן כל התוקף של סיטומתא הוא מדרבנן.

אבל אפשר לבאר בדרך נוספת, דבאמת תוקף הסיטומתא אינו מכח המנהג בלבד, אלא כל שנהגו בו רבים הוי כתקנת הציבור, וכבר האריכו רבותינו הראשונים והפוסקים לקבוע דתקנות הציבור יש להם תוקף גמור וכתקנות בית דין המה. וכל קנין שנהגו בו הרבים הו"ל כאילו תקנה יש כאן. ומלשון הנתיבות שכתב ד"קנין דרבנן ודאי דלא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים" משמע טפי כדרך זו, שהרי לא כתב אלא דלא גרע קנין דרבנן מסיטומתא ולא שסיטומתא קני מדרבנן, וכן נראה גם מלשון הקצות שכתב לגבי קנין דרבנן שאין להקשות מדוע הוא מועיל, שהרי מצאנו שגם סיטומתא שהיא מנהג הסוחרים מועילה "ולא תהא תורה שלימה שלנו כמו מנהג", עי"ש.

ועכ"פ לענין דינא, אף אם נאמר שמשיכה מהני מדין סיטומתא, ולשיטת הרדב"ז והחת"ס מהני מדאורייתא, מ"מ עדיין יש לחוש בני"ד הן לשיטת הפוסקים שס"ל דהוי כקנין דרבנן והן לשיטת הרשב"א שנסתפק שמא סיטומתא ל"מ בבכורה.

(ועוד נחלקו הפוסקים במקום שנהגו לקנות בכסף אף לאחר שתקנו חכמים דאין מעות קונות במטלטלין אם קונה מדין סיטומתא. וי"א דמהני, וי"א דלא מהני, דלא עדיף סיטומתא מקנין דאורייתא, וכשם שביטלו קנין מעות מחשש שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה הוא הדין והוא הטעם גם בקנין סיטומתא, כמבואר. אך אין זה ענין לני"ד ואכמ"ל)

ג

ובספר מנחת פתים להגר"מ אריק בהשמטות לסימן תרנ"ח דקדק מלשון ספר החינוך (מצוה של"ו) דבכל מקום דמהני קנין כסף (משום דאין בו חשש שמא יאמרו נשרפו חטיף בעליה) לא תיקנו כלל קנין משיכה.

ולפי"ז העיר עוד יתירה מזו, דהלא הרמ"א (או"ח סימן קצ"ט ס"ג) הביא את דברי מהרי"ל לגבי יין לקידוש דבכל הנוגע לצרכי מצוה העמידו חכמים דבריהם אדין תורה וקונה בכסף, ולפי"ז י"ל דמשיכה

לא מהני כלל בצרכי מצוה, וא"כ גם בקנין ד' מינים או מצת מצוה לכאורה לא מהני משיכה כלל אלא כסף בלבד. ועיי"ש שהביא שבאמת המנחת חינוך תמה על דברי החינוך הללו.

ובאמת הלך בזה החינוך בעקבות הרמב"ם. וז"ל הרמב"ם (פ"ג ממכירה הלכה ו') "אם היה ביתו של לוקח שיש בו החפץ שנמכר מושכר למוכר, לא תקנו לו חכמים משיכה, שהרי המקח ברשות הלוקח, ומשנתן את הדמים נקנה המקח ואין אחד מהן יכול לחזור בו".

ויש להעיר בזה שתי הערות:

א. באמת שינה המחבר בזה מלשון הרמב"ם וז"ל השו"ע בסימן קצ"ח סעיף ה' "ולמה תקנו חכמים שלא יהו מעות קונות... לפיכך אם היה ביתו של לוקח שיש בו החפץ שנמכר מושכר למוכר, העמידוהו על דין תורה, שהרי מצוי הוא אצל ביתו ויכול להציל". הרי לן שלא כתב "לא תקנו לו חכמים משיכה", אלא דמהני נמי קנין כסף אך ודאי מהני קנין משיכה בכל ענין ודבר.

ב. באמת אין הנידון דומה לראיה כלל, דעד כאן לא כתבו הרמב"ם והחינוך אלא בענין שלא היה צורך בעיקר התקנה, שהרי לא תיקנו משיכה קונה אלא מחשש שמא יאמרו לו נשרפו חטיף בעליה, וכאשר החטים נמצאים בהישג ידו של הקונה ולא שייך חשש זה לא תיקנו כלל, לא שמעות אינן קונות ולא משיכה קונה, אבל במה שחידש מהרי"ל דבמקום מצוה מעות קונות, אין זה משום שבכה"ג כלל לא תיקנו תקנתם, אלא שלא עקרו לגמרי קנין כסף אלא אוקמוה אדאורייתא כדי שלא יוכל המוכר לחזור בו לאחר שהלוקח שילם במיטב כספו כדי לקנות צרכי מצוה. ובזה אין שום סברא לומר דמשיכה אינה קונה.

ודו"ק בזה כי הדברים פשוטים לענ"ד.

ובעיקר הערת המנחת פתים מלשון החינוך דכאשר לא שייך חשש שמא יאמר נשרפו חטיף בעליה לא מהני קנין משיכה, כבר נחלקו בזה גדולי האחרונים, הפני יהושע והנתיבות, מדעתא דנפשייהו.

עיי' בנתיבות המשפט סימן קצ"ו סק"א שהביא את דברי הפנ"י (קידושין כ"ב ע"ב) שהקשה מדוע עבד כנעני נקנה במשיכה, והא בעבד לא שייכת טענת נשרפו חטיף בעליה. ותירץ הנתיבות דאף במקום שלא שייכת טענה זו מ"מ קונה אף במשיכה. וכתב לתמוה וכי אין הלוקח קונה במשיכה כשהמטלטלין בחצירו, ולא שת לבו דאכן מלשון הרמב"ם והחינוך משמע דבאמת לא מהני משיכה

כה"ג. והפנ"י נקט מסברא דאכן בכה"ג לא מהני משיכה דלא תיקנו משיכה אלא במקום שיש חשש נשרפו חטיף בעליה.

ד

ומלבד כל הנ"ל יש להעיר עוד בקנין ד' מינים, דבדרך כלל רוב המסחר נעשה ע"י צעירים ובעלי יוזמה שבכל השנה מתעסקים בדברים אחרים, ובודאי הוי כעייל ונפיק אזוזי, ואין הם מוכנים כלל לזקוף במלוה ולהתעסק בגבייה לאחר החג, וכל דעייל ונפיק אזוזי אין המשיכה קונה כלל עד שישלם מעות כמבואר בחו"מ סי' ק"צ.

ואמנם אם נתן צ"ק דחוי נראה דודאי מהני הקנין, כיון שהמוכר הסתפק בכך ושוב לא עייל ונפיק אזוזי, אך הלוקח ד' מינים על מנת לשלם אח"כ, ונתאחר מלשלם ונשאר חייב, לא קנה לא במשיכה ולא בקנין יד וחצר אלא בכסף בלבד כנ"ל.

וידוע מה שאמר בזה מרן הגרש"ז אוירבאך (והובאו דבריו בכמה ספרים וכן בהליכות שלמה פרק י"א סעיף ג' ובהערה ו' שם) דכיון דלאחר ימי החג אין כל ערך ושווי לארבעת המינים, ואף בערב החג אחה"צ מחירים יורד פלאים, ודאי ניח"ל לסוחרים שיקנו את הד' מינים ויתחייבו בתשלומיהם, וא"כ סמוך לחג תו לא הוי עייל ונפיק אזוזי. אך באמת יש לטעון דאין הבחינה בזה לרגעים ולשעות, אלא בחינה כללית, וכיון דמצד מהות המקח עייל ונפיק אזוזי, לא קנה כל עוד לא שילם.

ונראה שנחלקו בשאלה זו גדולי האחרונים דהנה הנתיבות בספרו תורת גיטין (סימן ק"כ סק"ה) כתב דצריך לשלם דמי הגט לפני הגירושין, דאם עייל ונפיק אזוזי לא מהני כל קנין, ונמצא גט בטל ובניה ממזרים אם תנשא בו. ובגט מקושר (סדר גט ראשון אות י"ז, ומובא בפתחי תשובה אבהע"ז סי' ק"כ סק"ו) הביא כע"ז בשם הגאון בית מאיר דאף את דמי הסופר צריך לשלם משום דאומן קונה בשבח כלי (אלא דלדעת התו"ג לא שייך בגט דין זה דאומן קונה בשבח כלי ואכמ"ל). וכתב הגט מקושר לדחות דכיון דגט זה לא שוה לשום אדם אחר, לעולם הוי כמוכר שדהו מפני רעתה דקנה אף בעייל ונפיק אזוזי כמבואר בחשן משפט (סימן ק"צ סעיף י"א), עי"ש.

הרי דלדעת התורת גיטין והבית מאיר אף דלמעשה ודאי ניחא ליה לסופר שהבעל יקנה את הגט ויוכל להשתמש בו בהכשר, מ"מ כיון דבפועל עייל ונפיק אזוזי לא קנה, ולדעת הגט מקושר אמרינן זיל בתר טעמא, וכיון שאין גט זה ראוי לכל אדם הו"ל כמוכר שדהו מפני רעתה.

והנה לדעת התורת גיטין והבית מאיר ודאי יש להחמיר בני"ד, ואף לדעת הגט מקושר אפשר דני"ד גרע טפי, דגט מעיקרא אינו ראוי אלא לזוג זה שהגט נכתב לשמם, ולעולם הוי כמוכר שדהו מפני רעתה, משא"כ בד' מינים דמעיקרא הוי זבינא חריפא וראוי לכל אדם. אך באמת מסתבר טפי דלדעת הגט מקושר אף בד' מינים הוי כמוכר שדהו מפני רעתה שעיקר מכירתה אינה משום שהמוכר זקוק לדמים אלא משום שמעוניין להיפטר מהשדה, וה"נ סמוך לחג עיקר מטרתם של הסוחרים בד' מינים היא להיפטר מהסחורה וודאי יסכימו לזקוף במלוה.

סוף דבר לכתחילה ראוי לנהוג ככל הני גדולי אחרונים, ומצוה לשמוע דברי חכמים, אך בדיעבד לית לן בה ובכל ענין יוצא יד"ח.

סימן יח

מי שנטל לולבים מסוחר ושוב לא מצאו ולא שילם לו

אחד נטל מסוחר לולבים ב' לולבים ואחר שהלך בהסכמת המוכר לשאול שאלת חכם כשחזר לאחר שעה שוב לא היה המוכר במקום ולא הצליח לאתרו, האם יכול לצאת יד"ח בלולבים אלה.

יש לדון בשאלה זו בד' סוגיות וספיקות ואבאר כונתי.

א

ראשית דבר יש לדעת כיצד מתפרש הנהגה זו, האם קנה את הלולב מיד על תנאי שהמורה הוראה ישירנה ואז ישלם, או שמא פקדון הוא בידו ורק כשהוא חוזר לשלם לאחר שנשאל לחכם הוא קונה את הלולב, ולפי הצד הראשון לכאורה הוי לכם אלא שיש עליו חוב לשלם תמורתו, אבל לצד השני עדיין לא קנה כלל ולא הוי לכם ואינו יכול לצאת בו יד"ח ביום א' דחג.

ולכאורה שאלה זו תלויה בסוגית הגמ' בנדרים ל"א ע"א וב"ב פ"ז - פ"ח בלוקח כלי ע"מ לבקרו ולקנותו אם ימצא ראוי ומבואר שם דחייב באונסין וכתב רש"י בב"ב פ"ז שם דהוי לקוח בידו מיד, הרי דהוי כקנין גמור על תנאי, אמנם בתוס' שם בב"ב נחלקו בזה, דעת הר"י דהוי לקוח מיד אבל הרשב"א ס"ל דחייב באונסין משום דכל הנאה שלו והוי כשואל, וגם הרשב"א שם הביא בזה שני דרכים אלה, ולפי"ז לא מהני להיות "לכם".

(ומנחת אשר ב"ב ביארתי עפ"י ד הריטב"א דאכן שני דינים יש בזה, דין לוקח אם קייץ דמיה כמבואר בב"ב פ"ח ע"א, ודין שואל בזבינא חריפא כמבואר בנדרים שם, והרי חזינן דבב"ב מבואר דבעינן קייץ דמיה, אבל לא חילקו שם בין זבינא חריפא לרמי על אפיה, ובנדרים אמרו דאינו חייב אלא בזבינא חריפא ולא חילקו בין קייץ דמיה או לא, והלא דבר הוא, ונראה מזה דאכן שני דינים יש כאן).

ובחו"מ סי' ר' סעיף א' איתא בשו"ע דאם היו דמיו קצובין חייב "שהואיל ודמיו קצובין מעת שהגביה נעשה ברשותו" הרי שנקט דהוי כלוקח ממש. אמנם שוב כתב המחבר דאין זה אלא בזבינא חריפא דהיינו במכר שיש לו קונים הרבה ומיד יכול למכרו וכל הנאה ללוקח אבל חפץ שהמוכר קץ בו וקשה למוכרו לא, ובני"ד לכאורה לא הוי ביד המוכר למוכרו מיד דיש הרבה לולבים שאינם נמכרים, אמנם אם היו לולבים מהודרים מסתבר דהוי כדבר הנמכר מיד, וכזבינא חריפא דנקנה מיד ללוקח.

ומ"מ עיקרא דדינא דבכה"ג קונה מיד ויש תנאי שיכול לחזור בו, ונראה דכך הוא גם בני"ד, וא"כ אין על הלוקח אלא חוב כספי לשלם למוכר אחרי החג או במהלכו.

אמנם כל זה נחא רק אם בסוף הדברים ימצא את המוכר וישלם לו אבל אם לא ימצאנו לכאורה בטל קנינו דרק ע"מ שישלם מכר הלה את הלולב.

ועוד יש לעיין בני"ד דהלא לקח שני לולבים ואם התנה עם המוכר שיקח רק אחד משניהם, רק אחד הוי שלו והשני אינו לקוח בידו כלל אבל אם התנה שאם ימצאו הלולבים כשרים ומהודרים אפשר שיקח את שניהם, א"כ קנה את שניהם וחייב לשלם תמורתם.

ב

ואף אם נניח שלא קנה כלל אף אחד מן הלולבים בשעה שנלקחו לשאול לחכם על כשרותם, יש לעיין אם יכול לקנותם עכשיו משום דמסתמא נחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה, אמנם באמת נחלקו הפוסקים אם סברא זו דניח"ל דליעבד מצוה בממוניה מאפשר קנין או אינו אלא היתר להשתמש בממונו.

דהנה כתב הרמ"א בסי' תרמ"ט סעיף ה' דבשאר הימים מלבד היום הראשון יכול ליטול אתרוג של חבירו שלא ברשותו משום דניח"ל וכו', ומשמע מדבריו דביום הראשון לא מהני בכה"ג, ונחלקו בטעם הדבר. הט"ז בהלכות ציצית סי' י"ד ס"ק ה' כתב דמה דלא מהני ביום הראשון הוא משום דביום הראשון דהוי דאורייתא מסתמא מקפיד טפי שלא יפסלו את אתרוגו ולולבו ולא ניח"ל שיטלו שלא ברשות, וכתב ליישב לפי דרכו מה דמבואר שם דלגבי ציצית מהני מה דניח"ל לאיניש דליעבד מצוה בממוניה דשאני לולב ואתרוג דמקפיד עליהם טפי ביום הראשון. ולמדנו מדבריו דבאמת מהני מה דניח"ל לאפשר קנין ומשום כך יכול לברך על ציצית של אחרים אלא דבלולב מקפיד שלא יפסל.

וכך נקט גם בקצוה"ח בסי' רס"ב ס"ק א' בדבר מצוה מהני כלך אצל יפות אף בלא שוי' שליח וביאר בדרך זה את שיטת הרמב"ם בפ"ד מתרומות ה"ג. וחידש עוד לפי דרכו דאדם יכול לבטל חמצו של חבירו שלא מדעתו משום דמסתמא ניח"ל דליעבד מצוה בממונו עי"ש. (אך בדבר זה נחלקו עליו רבים עי"ש בנתיבות ועונג יו"ט סי' ל"א ואכמ"ל).

אך המג"א בסי' י"ד ס"ק ח' כתב דכונת הרמ"א דלא מהני ביום הראשון ליטול לולב של אחרים משום דבעינן לכם ואף שמותר לו ליטול לולבו של חבירו שלא מדעתו מ"מ אינו קונה, וגם בציצית אין

בו מצוה ואעפ"כ יכול לברך כמי שאינו מצווה ועושה וכנשים במצוות עשה שהזמ"ג. ומבואר מכ"ז דשאלה זו אם יכול לקנות לולב של חבירו מטעם ניהא ליה לאיניש במחלוקת היא שנויה.

אמנם נראה לכאורה דיש עוד צד להקל בני"ד דיש לתלות דמסתמא יודע הסוחר וזוכר שזה לקח לולבים ע"מ לשאול עליהם ובודאי ניהא ליה שיוכל לקנותם כדי שאחרי החג ישלם לו, אבל אם לא יקנה ולא יוכל לצאת בהם יד"ח לא ירצה לשלם לאחר החג (וגם הקונה העריך שהסוחר מן הסתם זוכרהו ולא שכחו אלא שלא היה לו כדאי להמתין עד שיחזור לשלם לו).

ועוד דהמג"א סתר לכאורה את דברי עצמו שהרי בס"י תרנ"ח ס"ק ג' כתב דאשה יכולה למכור את לולב בעלה לאחרים שיצאו בו יד"ח אפי' ביום הראשון דמסתמא ניהא ליה בכך וכ"כ האליהו רבא שם, ולכאורה סתר המג"א בזה את דברי עצמו. וצ"ל דשאני אשה דיש ניהא ליה כללית של הבעל למה שאשתו תיתן לאחרים כמנהג העולם וזה עדיף מן ההנחה הכללית דניהא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממונו. ואפשר דגם בסוחר לולבים יש כונה מסוימת בלבו דניהא ליה שיוכלו לקנות ולצאת יד"ח כדי שאחרי החג ישלמו לו, וצ"ע.

ג

ואף אם נאמר גם בזה דאינו יכול לקנות שלא מדעת הסוחר ונחשוש לשיטת המג"א בס"י תרמ"ט, מ"מ אפשר דיכול למכור לולב זה לאחרים ואותם אחרים שפיר קונים אותו בשינוי רשות, וכ"כ המחנה אפרים בהלכות קנין משיכה סי' ב' לגבי מי שקנה אתרוג במשיכה ועדיין לא נתן כסף דאף דחיישינן לשי' ר' יוחנן דמעות קונות מה"ת ולא משיכה מ"מ מי שקנה ממנו קונה בשינוי רשות, והכ"נ בני"ד, יכול ליתן לאחרים, ואותם אחרים שוב יחזירו לו את הלולבים שיצא בהם יד"ח.

אך מעודי היו דברי המחנ"א נשגבים מבינתי דמה ענין שינוי רשות למקח וממכר ולכא"פ פשוט דרק גנב וגזלן קונה בש"ר ורק בהדי יאוש וא"כ מה ענין ש"ר אצל לוקח שעדיין לא נתן כסף, וכמדומני שכבר תמהו בזה על המחנ"א דלא שייך שינוי רשות אלא בגזלן ולא במקו"מ. ואף בני"ד דלכאורה הוי כאבידה צ"ע אם קונה ביאוש וש"ר, ולכא"פ זה תלוי בשני דרכי ההבנה ביסוד גדר קנין שינוי רשות, דאם הוי מדיני שינוי וכשינוי מעשה ושינוי השם לא מהני אלא בגזלן, אבל אם מהני משום דאצל הלוקח הוי בהיתרא אתי לידיה לכאורה מהני אף באבידה דאף באבידה קונה ביאוש לולי דבאיסורא אתי לידיה כמבואר בב"ק ס"ו ע"א (ועיין מש"כ במנחת אשר בב"ק סי' מ"ב בעיקר גדר יאוש וש"ר).

אמנם אם באנו לדון מכח ש"ר עדיף שיקנה להם לפני החג ולא בתוך החג, דהנה המגן אברהם בסי' ש"ו ס"ק ט"ו הקשה איך מותר להקנות ד' מינים לאחרים ביו"ט והלא אסור להקנות בשבת ותרין בשני דרכים, א. שיתן במתנה ע"מ להחזיר ואין איסור מתנה ביו"ט במעמ"ל, ב. כיון שנותן לצורך מצוה לא גזרו חכמים, ואם יתן מתעמ"ל ביו"ט דעת הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה חו"מ סי' שנ"ו דלא הוי שינוי רשות כיון שעדיין שמו של הבעלים הראשונים עליו והוא מעותד לחזור לרשותם, אך דעת החזו"א לב"ק סי' ט"ז אות י"ח דכיון דמתעמ"ל שמה מתנה לכל דבר ה"ה דהוי שינוי רשות עי"ש בדבריו.

ד

והנראה עיקר בשאלה זו, דבאמת נראה דלולבים שתח"י הלוקח דינם כאבידה כיון שאינו מכיר את המוכר, וכיון שאחרי ימי החג אין להם כל ערך דינם כפירות המרקבים או כבהמה האוכל ואינו עושה שעל מוצאם למוכרם ולהניח דמיהם לבעלים, וכך צריך לעשות בלולבים אלה, וכיון שדמיהם קצובים אינו צריך למכור לאחרים אלא יכול לקנותם בעצמו ושם דמיהם ומניחן.

ולכאורה נראה ברור ופשוט דכאשר אמרו חז"ל שמצוה למכור אבידה כדי שלא יפסידו בעליו הקונה אבידה זו מן המוכר קונה אותה קנין גמור. ודבר זה אפשר לבאר בשני דרכים, מטעם זכיה או מטעם הפקר בי"ד, מטעם זכיה דזכין לאדם שלא בפניו וכיון שזכות היא לו שאבידה זו תמכר כדי שלא יפסידנה לגמרי מהני המכירה מדין זכין לאדם וכו', אמנם לשיטת הקצות בסי' רמ"ג לא מהני זכין למכור דבר של אדם אלא לקנות לו ולהרבות נכסיו וכ"כ במרכבת המשנה פ"ו מגירושין, ולשיטתם צ"ל דדין זה דמכירת אבידה מדין הפקר בי"ד הוא, דכיון שכך תקנו חכמים לקיים מצות השבת אבידה בזה האופן נתנו תוקף למכירה זו.

ואם יסוד מכירה זו מצד זכין ברור דהוי מה"ת ומהני אף לענין "לכם", ואף אם יסוד מכירה זו משום הפקר בי"ד נראה עיקר דמהני אף לענין לולב, דדעת רוב הפוסקים דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, ובפרט כאשר הקנין עצמו דאורייתא היא אלא שחכמים נתנו רשות למוכרו.

ועוד דנראה עיקר לדינא לא כשיטת הקצות לגבי זכין מאדם אלא כמו שהוכיח הבאר יצחק או"ח סי' א' ענף ג' דגדר זכין לאדם מהני אף לקנות ממנו וזה שיטת התרה"ד שהביא הקצות שם שמשרתת יכולה להפריש חלה מן העיסה במקום שזכות היא לבעה"ב, וממילא מתבאר שקנין לולבים אלה מהני מה"ת משום הזכות שיש בו, ומצד מצות השבת אבידה.

מסקנא דמילתא, על הלוקח לשום דמיהן של הלולבים ולהניח הדמים ולקנותם, ולרווחא דמילתא ראוי שימכור אותם או יקנה אותם לאחרים ואם ירצה יחזור ויקנה מהם.

סימן יט

ספיקות במצוה ובברכותיהן

כבוד ידיד נפשי ויקיר לבבי
הרב הגאון החסיד, צדיק וישר
חסידא ופרישא נהורא נפשיא
ר' יעקב צבי ריבא שליט"א
רב שלום עד בלי ירח

התענגתי בקריאת דבריו הנחמדים מפז ומפנינים, והנני בקצירת אמרים.

כת"ר פלפל בחכמה במה שהנהיגו בקהילה מסויימת שהגבאים רכשו ארגז של אתרוגים לשימוש הקהל וכל הרוצה ליטול ולקיים מצוה יבא ויטול. לאחר שחבורה שלמה בירכו ויצאו יד"ח ע"י אתרוגים אלה נודע שאתרוג אחד פסול הוא ולא נודע איזה, ונמצא שכל בני החבורה ספק אם יצאו יד"ח.

כת"ר מניח לדבר פשוט שכל אחד מהם חייב לחזור וליטול אתרוג כשר כיון דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, ואף בשאר הימים דאין הלולב בגבולין אלא מדרבנן מ"מ יש חזקת חיוב, אלא שפטורים הם מלברך ואף אסור להם לברך כיון דספק ברכות לקולא.

וכאן המציא סברא מחודשת וכל הרואה אומר ברקאי, שאחד מבני החבורה יברך על נטילת לולב ויטול שני אתרוגים ויכוין בברכתו להוציא את כל בני החבורה והם יכוונו לצאת בברכתו, וכל אחד מהם יחזור ויטול שני אתרוגים מן הארגז, ובדרך זו כל אחד יצא יד"ח בודאי, ומי שלא יצא בראשונה יצא ידי חובת הברכה, ונמצא שהברכה לא יצאה לבטלה, והכל על מקומו יבא בשלום.

והדברים יקרים ונפלאים, אלא שאעיר כמה הערות קצרות כדרכה של תורה.

תחילה נדון בנקודות שכת"ר התייחס אליהם ואח"כ אדון בנקודות נוספות שכת"ר התעלם מהם.

א

במה דפשיטא ליה לומר דבספיקא דרבנן אין להקל כנגד חזקת חיוב, אין זו מילתא דפשיטא כלל.

וכבר נחלקו הראשונים אם ספיקא דרבנן לקולא במקום שיש חזקת איסור, ודעת הרשב"א והריטב"א (נדה ס"א ע"ב) דגם כנגד חזקת איסור ספיקא דרבנן לקולא. ובדברי הר"ן שם משמע דבמקום חזקת איסור מחמירין. וגם הט"ז והש"ך נחלקו בזה. הט"ז (סימן ס"ט ס"ק כ"ד) וכך גם הפרי חדש (שם ס"ק מ"ד ובסי' ק"י כללי ס"ס ס"ק ט"ו) הקילו, והש"ך בנקודת הכסף (שם סי' ס"ט) נקט לחומרא וחזר על דבריו בסימן ק"י (ס"ק ס"ג דין כ').

והנה נחלקו גדולי האחרונים האם חזקת חיוב דומה בהלכה זו לחזקת איסור ולדעת הש"ך דאין להקל בספיקא דרבנן בחזקת איסור האם מחמיר גם בחזקת חיוב. ובשו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן ג' ד"ה ברם) ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רע"ח) דימו בזה חזקת חיוב לחזקת איסור, וכ"כ בישועות יעקב (יו"ד סי' ס"ז וסימן קפ"ד סק"א).

אך בשו"ת הגרעק"א (סימן ז' וסוס"י כ"ה) ובשו"ת תורת חסד (או"ח סי' א' אות ג') כתבו לחלק בין זל"ז ולדעתם כל המחמירים בחזקת איסור מקילים בחזקת חיוב, וכ"ה בערוך השלחן (או"ח סימן ח' סעיף י"ד) ובשו"ת מוהר"י אסאד (חו"מ סוס"י רנ"ו) הוכיח כן מהרשב"א והר"ן, ע"ש.

והסברא בזה פשוט לחלק בין חזקת איסור הרובצת על גוף החפצא לחזקת חיוב שרובצת על הגברא, ע"ש.

ובמק"א דנתי והוכחתי מדברי הרא"ש והשו"ע לקולא, דהנה מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל ה' סימן ה') דהלוקח תפילין והמוכר אמר שתפילין אלה של גברא רבה היו נאמן ואינו צריך לבודקן דע"א נאמן באיסורים במקום דלא איתחזיק איסורא, וכך נפסק בשו"ע סי' ל"ט ס"ט.

ולכאורה יש להעיר דאיך יצא יד"ח בתפילין אלה והלא יש עליו חזקת חיוב, וע"כ דאף במקום שמחמירים בחזקת איסור יש להקל בחזקת חיוב.

ב

במאי דפשיטא ליה דבשאר הימים דמצות לולב דרבנן ספק דרבנן לקולא, כבר הארכתי במנחת אשר לשביעית (סימן ט') בשיטת החזון איש דספק דרבנן שיש לו עיקר מן התורה לחומרא ודינו כספיקא דאורייתא, ועוד דנתי שם באריכות בעצם הגדר דיש לו עיקר מה"ת, ויש לדון לפי המבואר שם אם לולב בגבולין כל שבעה דינו כיש לו עיקר מה"ת, ואכמ"ל.

אך לגופן של דברים הסקתי שם שלא כדברי החזון איש אלא ספיקא דרבנן אף שיש לו עיקר מה"ת לקולא, ע"ש.

והנה בשאלה זו יש להתייחס לעוד כמה שאלות יסודיות מלבד כל מה שהעיר כת"ר.

א. יש מן האחרונים שכתבו לחלק בדיני ספק בין ספק מצות עשה לספיקא דאיסורא, ומצינו בזה שתי סברות הפוכות בתכלית.

במהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ג אות מ') נקט דאף לדעת הרמב"ם דאין ספיקא דאורייתא אסורה אלא מדרבנן בספק מצ"ע יש להחמיר מה"ת משום חזקת חיוב.

בפמ"ג (א"א או"ח סימן י"ז סק"ב, ומש"ז סימן ש"ה ס"ק ד') כתב דאף דלעת הרשב"א דספיקא דאורייתא אסור מה"ת אין זה אלא בל"ת החמור, אבל בקיום מצ"ע לכו"ע אינה אלא מדרבנן. ולפי דבריו יש לפלפל בני"ד אם הוי כספק בתרי דרבנן.

ב. תמיהני שכת"ר התעלם ממה דאזלינן בתר רוב, ובנידון דידן רוב האתרוגים כשרים המה, ורוב האנשים יצאו ידי חובתם.

ויש לדון בזה גם מצד דין ביטול ברוב, דכיון שאינו ניכר ואינו ידוע איזה אתרוג פסול, לכאורה בטל ברוב.

וידעתי מה שפלפלו האחרונים אם מהני ביטול ברוב לשויה לשמה, כגון בציצית שלא נעשתה לשם מצות ציצית שבטלה בציציות כשרות וכן במצה וכן בקלף לתפילין וס"ת, עיין בזה בשו"ת עונג יו"ט (סימן ד') ובעוד אחרונים, אך אין זה ענין לנ"ד ובשאלה דידן הפסול בטל בכשר כשם שהאיסור בטל ברוב, דאין הספק אלא אם מהני ביטול ברוב להוסיף שם דהיינו הכשר דלשמה אבל לבטל פסול מהני, וז"פ.

ויש לדון בזה גם במה דאזלינן בתר רוב וכל דפריש מרובא פריש, ואף אם נטען דהוי קבוע, הלא הוי קבוע שאינו ניכר שאין דינו כקבוע.

ואם אכן אזלינן בזה בתר רוב הלא רובא וחזקה רובא עדיף, ויש להקל בזה אף כנגד חזקת חיוב.

ג

ובמה שכתב בפשיטות דאף שחייבין כולם לחזור וליטול מ"מ לא יברכו כיון דספק ברכות להקל, באמת דבר זה שנוי במחלוקת גדולה בין הראשונים והפוסקים.

דהנה כתב הרא"ש (חולין פ"ו סי' א') בשם רבינו יונה דספק במצוות כיסוי הדם כגון בכוי שהוא ספק חיה ספק בהמה, כיון שחייב לכסות משום דספיקא דאורייתא לחומרא צריך גם לברך דברכה בטר מצוה גרירא.

ד

ועוד רגע אדברה במה שיש לעיין לכאורה במסקנא דמע"כ שאחד מהם יברך ויטול שני אתרוגים וכולם יצאו בברכתו ויטלו אף הם שני אתרוגים. ויש לעיין בזה דכיון דהלכה דאעפ"י שיצא מוציא יסודו בדין ערבות ולא אמרו הלכה זו אלא כאשר חיוב רובץ על האדם לקיים מצוה, דרק במוציא חבירו ידי חובתו יש דין ערבות (וכערב הפורע חובו של הלוח), ויש לעיין בנידון דידן שכבר הוכרע הדין שכל אחד מהם פטור מלברך דספק ברכות להקל, אפשר דלא שייך בזה דין ערבות.

ואף שמדובר בברכת המצוה, באמת אין דין זה תלוי במהות הברכה אלא אם חייב הוא או לא, ולהדיא מבואר בגמ' (ר"ה י"ט ע"ב) דבברכת הגפן שבקידוש אעפ"י שיצא מוציא אף דהו ברכת הנהנין כיון שחיוב לברכה בקידוש היום. וכבר כתבתי בשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן ט' אות ה') כע"ז כנגד דברי החת"ס לגבי ברכת שהחיינו, עי"ש.

ולפי"ז יש לעיין בנידון דידן דאעפ"י שמדובר בברכת המצוה כיון שלמעשה פטורים המה מלברך אפשר שאין הוא יכול להוציאן שהרי הם פטורים למעשה מלברך.

אך אפשר דכיון שאינם פטורים אלא משום ספק כל שיכול להוציא אחד מהם בודאי שפיר מברך ומוציאו. ולרוב טירדה אינני זוכר כעת מקור מפורש לפשוט ספק זה, ועוד חזון למועד.

ומכיון שאין שאלה זו נוגעת למעשה, לא באתי אלא להראות לכת"ר כמה חביבין עלי דבריו היקרים והנפלאים, ולהשתעשע בד"ת היקרים מפז ומפנינים.

יזכה כת"ר עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה בבריות גופא ונהורא מעליא בשמחה שלזה ונחת.

באהבת איתן
והוקרה מרובה
אשר וייס

סימן כ

שו"ת בעניני סוכות וד' מינים

כבוד ידיד נפשי ויקיר לבבי

הרב הגאון החסיד ר' יעקב צבי ריבא שליט"א

אב"י בויליאמסבורג

קבלתי מכתבו בשמחה וברכתי עליו ברכת הנהנין, והנני ממחר להשיבו דבר.

כת"ר דן בכמה ענינים בהלכות סוכה ולולב ואענה לפי סדר הערותיו.

א. הנה תמה כת"ר על מש"כ הנודע ביהודה תניינא אהע"ז סימן נ"ד דאף לפי השיטות דהמקדש אשה במעמד שלשתן אינה מקודשת מה"ת דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, מ"מ מי שקנה חפץ מדרבנן ושוב קידש בו את האשה מקודשת מה"ת, ותמה כת"ר מהמבואר בגמ' סוכה מ"ז ע"א לא ליקני איניש לולבא לינוקא דמיקנא קני אקנויי לא מקנה, ובשו"ע סימן תרנ"ח סעיף ו' מבואר דכיון שהוא קונה מה"ת ואינו מקנה אלא מדרבנן לא יוכל המקבל ממנו לצאת יד"ח מה"ת, הרי דאף לאחר שכבר קנה מן הקטן אין לו בעלות מה"ת, והביע פליאה שהנוב"י העלים עיניו מסוגיא והלכה מפורשים, ועוד הוסיף לתמוה על הגאון המהרש"ם בדעת תורה בשו"ע שם שהביא את דברי הנודע ביהודה ולא שם אל לבו שדבריו מופרכים מעצם הלכה זו.

והנראה בזה דאין מהלכה זו סתירה לדברי הנוב"י, דכל כונתו במי שקנה מדרבנן והקנה לאחרים, אותם אחרים קונים מה"ת דכיון דמ"מ יש בידו כח להקנות יכול הקונה ממנו לקנות מה"ת כיון דמ"מ יש כאן דעת מקנה, אבל אף לשיטתו פשיטא דמי שקנה מדרבנן אף לאחר גמר הקנין כל בעלותו מדרבנן דאיך יהיה בעלים מה"ת מכח קנין דרבנן. תמצית הדבר שאני מי שקנה בקנין דרבנן והקנה לאחרים הקנאה גמורה דמהני, ממי שאין לו כח להקנות אלא מדרבנן, ודו"ק בזה כי לענ"ד פשוט הוא.

ב. כתב כת"ר להעיר איך ילפינן בסוכה ב' ע"א דסוכה למעלה מכ' פסולה מדכתיב "למען ידעו דורותיכם" ולמעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא יושב בצל סוכה, והלא מפסוק זה למד הב"ח דבמצות סוכה צריך לכווין לזכרון ענני הכבוד מלבד כונת המצוה הכללית והדברים ידועים, וא"כ מנ"ל לדרוש גם דסוכה למעלה מכ' פסולה.

לא הבנתי קושייתו, דמה סתירה יש בין שתי הלכות אלה, אדרבה לכאורה הן משלימות זו את זו, דאכן משמע מפשטיה דקרא דצריך לכוון במצוה זו שהקב"ה הושיב את בנ"י בסוכות כשיצאונו

ממצרים, וממילא ידעין נמי שצריך שתהא הסוכה למטה מעשרים אמה כדי שיראו בני אדם שבסוכה הם יושבים ויזכרו להודות לה' על שהושיב אותנו בסוכות ביציאת מצרים.

ג. ומה שהעיר בדברי רבא בסוכה שם דסוכה למעלה מכ' פסולה משום שאמרה תורה "כל שבעה צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי" ולמעלה מכ' אין זה דירת ארעי, ונתקשה כת"ר דמגלן דצריך להיות דוקא דירת ארעי שמא הכשירה תורה אף דירת ארעי שראויה להתקיים כל שבעה אבל דירת קבע גם כשרה.

נראה דלסברת רבא כל הגדר המהותי של סוכה וכל הגדרת הסוכה לעומת הבית אינו אלא במה שהסוכה דירת ארעי היא, דהלא גם הסוכה מיועדת למגורים ותשבו כעין תדורו אמרו, והאדם צריך לנהוג ביישובו בה כדרך שהוא נוהג בביתו וכמבואר במשנה סוכה כ"ח ע"ב, אלא שכל גדר הסוכה ומהותו במה שהיא דירת ארעי, ודו"ק בזה.

ד. העיר מעכ"ת בשאלה מחוכמת מאד, קטן שגנב אתרוג והבעלים נתייאשו ממנו לפני שנתגדל הקטן האם יכול לצאת בו יד"ח. ואילו היו הבעלים מתייאשים לאחר שנתגדל פשוט שאינו יוצא דכבר נתחייב בהשבה והוי "באיסורא אתי לידיה", אבל אם נתייאשו הבעלים בקטנותו, יש לעיין אם הוי באא"ל דהלא קטן אינו בר חיובא ואינו מצווה בהשבת הגזילה וא"כ לכאורה יקנה ביאוש הבעלים.

ולכאורה שאלה זו תלויה אם קטן בעצם מופקע מן המצוות או שמא בעצם מצווה הוא במצוות אלא דרחמנא חס עלי' לפוטרו מן העונש וכמו שאמרו בסנהדרין (נ"ה ע"ב). ועיין בתבואת שור (סי' א' ס"ק מ"ט) ובחלקת יואב סימן א' דקטן הוי בר זביחה ושחיטתו כשרה. וכבר האריכו האחרונים בשאלה זו.

ועיין בכתב וחותם להגרעק"א בתחילתו שנסתפק אם יש לקטן קניני גזילה, וביאר את צדדי השאלה בהגדרת חידוש התורה בקנין גזילה, האם חידשה תורה דהוי כאילו יש דעת מקנה, או שמא חידשה תורה דגזילה הוי כהפקר ולא צריך בה דעת מקנה, דאם הוי כהפקר אין לקטן קנין בהפקר אבל אם הו"ל כאילו יש דעת מקנה גם לקטן יש קנין גזילה, דהלא בדעת אחרת מקנה יש לקטן קנין מה"ת.

ולבי אומר לי שהדברים נכתבו ע"י הגרעק"א בילדותו כי אף שטל תורה הם אף טל ילדות עליהם, דמהי"ת לומר באחד משתי דרכים אלה, דהלא שתיהן רחוקות ולא מתיישבות כלל על הלב, אלא נראה פשוט דגדר קנין גזילה שונה ביסודו מגדרי הקנין הכלליים דכל גדר קנין זה לחובת הגזלן לחייבו

באחריות ולא לזכותו, וכאשר גדר הקנין לחובת הקונה הוא קונה אף בע"כ וכאשר הקונה את הגט בע"כ, ואין כאן חידוש כלל שצריך לפרשו בדרכים מחודשות, והארכת בכ"ז במק"א.

[בפשר הביטוי "טל ילדות", עיין בקונטרס וזאת תורת המנחה עמוד מ"ח].

ולעצם השאלה אם קטן שנתגדל קונה את הגזילה ביאוש בעלים, נראה עיקר לפי מה שביארתי במק"א (מנחת אשר ב"ק סימן מ') בגדר הסברא "באיסורא אתי לידיה", ויסוד הדברים דכל ענין הבעלות מושתת על קשר וזיקה שבין אדם לממונו וזיקה זו מתבטאת בשני דברים, ברצון ובשליטה, וכל שיצא משליטתו ומרצונו ממילא פקע בעלותו. וזה גדר יאוש, דמאחר ונאבדה האבידה ואמרו הבעלים וי לחסרון כים יצא מרשותם, והבאתי שם שכך מבואר בספר באר הגולה למהר"ל. ולפי"ז ביארתי מה דלא מהני יאוש היכי דבאיסורא אתי לידיה, דכיון שהגזילה נמצאת ביד מי שמצווה להשיבה עדיין יש זיקה לבעלים. ולפי"ז נראה לכאורה דגם קטן אינו זוכה ביאוש בעלים דאף שמה"ת אינו חייב במצות השבה, כיון דמ"מ חייב לצאת יד"ש לכשיגדיל וכמבואר באו"ח סימן שמ"ג ברמ"א ובשו"ת שבות יעקב ח"א סימן קע"ז הובא בפתחי תשובה חו"מ סימן שמ"ט סק"ב עדיין יש זיקה בין הבעלים לגניבה שביד הקטן.

ועיין בשו"ת מהר"ם שי"ק יו"ד סימן שע"ה דיש ג' שיטות בענין קטן שגזל: א. לדעת הרמ"א חייב לצאת יד"ש לכשיגדיל, ב. לדעת הג"א חייב מעיקר הדין, ג. לדעת השבות יעקב הנ"ל חייב משיגדיל רק אם נהנה ולא במזיק עי"ש.

אמנם בשו"ת כתב סופר או"ח סימן קכ"ו כתב דקטן שגנב אינו חייב להחזיר משיגדיל כיון שלא עבר על לא תגזול דקטן אינו בר חיובא, ולשיטתו אפשר דאף אם לא נתייאשו הבעלים עד שנתגדל יקנה ביאוש. אך באמת דבריו תמוהים בתרתי, דלכאורה פשוט דאין מצות השבה תלויה באיסור גזילה אלא בעצם החפצא של גזילה, ואף שכתב רש"י בסנהדרין נ"ז ע"ב דבפחות משו"פ כיון שאין מצות השבה אף גזילה אין כאן, אין זה אלא לגבי פחות משו"פ דהוי תנאי בחפצא של הגזל אבל לגבי קטן דאינו בר חיובא ודאי מסתבר דכשיגדל חייב בהשבה שהרי יש גזילה תחת ידו. ועוד דבאמת נראה דגם קטן עובר בחטא ובעבירת גזל, אלא שאינו בר חיובא ובר עונשין כנ"ל.

ומ"מ נראה לכאורה עיקר, דאכן נחשב באיסורא אתי לידו ואין הקטן קונה ביאוש, אך לא מצאתי ואינני זוכר מי שדן בשאלה חכמה זו.

ה. שאל מע"כ אם יכול אדם להוציא אחרים ידי חובתם בברכת הזמן בליל החג אף אם כבר יצא בעצמו דכיון דהוי ברכת הרשות אין בו ערבות ולא אמרינן ביה אע"פ שיצא מוציא.

באמת נראה פשוט דאף שברכת הזמן על לידת הבנים ועניני השמחה הכלליים הוי ברכת הרשות וכמ"ש הרמ"א בסימן רכ"ג ס"א והמג"א שם סק"ג, מ"מ לגבי ברכת שהחיינו בקיום המצוות ובחג הוי חובה גמורה ולא ברכת הרשות, ודברי החת"ס בשו"ת יו"ד סימן רמ"ז שכתב דגם ברכת הזמן במצוות רשות היא צע"ג.

וביותר תמוה מש"כ החת"ס בשו"ת או"ח סימן קמ"ג ובשו"ת יו"ד סימן רח"צ דבברכת הזמן בחג (או"ח שם) ובמצוות (יו"ד שם) לא אמרינן אעפ"י שיצא מוציא כיון דהוי ברכת הנהנין, ותמוה דמה ענין ברכת הזמן לברכת הנהנין הלא פשוט דהוי ברכת השבח וכמבואר בדברי הרמב"ם בפ"י מברכות ה"א, ואפשר דלא דק החת"ס ובכתבו דברכה"ז הוי ברכת הנהנין אין כונתו אלא דהוי ברכת הרשות כעין ברכת הנהנין ולשיטתו הלך שכתב בסי' רמ"ז שם דגם במצוות הוי ברכת הזמן ברכת הרשות.

אך ביסוד הדברים נראה דאין זה תלוי במהות הברכה וגדרה, אלא אם חובה היא או רשות, דאם חובה היא ערבים כל ישראל זל"ז ואעפ"י שיצא מוציא אף בברכות הנהנין, וכיון שברכה"ז במצוות ובחג אכן חובה היא נראה פשוט דמוציא אחרים אף שכבר יצא בעצמו.

ובאמת מפורש להדיא בשני סעיפים בשו"ע, בסימן תקפ"ה ס"ב לגבי שופר ובסי' תרצ"ב ס"ג לגבי מקרא מגילה, דאעפ"י שיצא מוציא אחרים יד"ח בברכת הזמן, וצע"ג בדברי רבן של כל ישראל אדוננו החת"ס, (ועיין עוד מש"כ בזה במנחת אשר דברים סימן נ"ב אות ג').

נהניתי עד למאד מדבריו החשובים וברכתי עליהם גם ברכת הנהנין וגם ברכת ההודיה. ידע נא ידיד נפשי ויקיר לבבי דאף אם לפעמים מאחר אני להשיבו דבר אין זה משום שחלילה אין דבריו חביבים עלי, אלא מעוצם טרדותי בהרבצת תורה ובתשובות לשאלות נחוצות הנוגעות למעשה, אך דבריו חביבים עלי עד למאד ומודה אני למעכ"ת שמהנה אותי מדי פעם בדבריו החשובים והעמוקים.

באהבה רבה

ובהוקרה מרובה

אשר וייס

