

בר  
למועדים

סוכות  
תשפ"ה





לזכות רפואה שלמה

יהושע בצלאל בן לאה בלימה

מיקירי תלמידי הישיבה

ע"י חבריו

לאות הכרת הטוב

למורינו ראש הישיבה

הרב אהרן פלדמן שליט"א

על שחזק את מצב הישיבה בשמחת תורה

Rabbi and Mrs. Yehoshua Sopher

להארות והערות נא לפנות אל

[alumnishiur@nirc.edu](mailto:alumnishiur@nirc.edu)

**Yeshivas Ner Yisroel**

400 Mount Wilson Lane

Baltimore, MD 21208

410.484.7200

[alumni@nirc.edu](mailto:alumni@nirc.edu)

# נר למועדים

ישיבת נר ישראל

חג הסוכות תשפ"ה

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

מצות נטילת לולב משעת הגבהה . . . . . ב

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין חמתה מרובה מצלתה . . . . . ה

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

ספר קהלת מלמד אותנו מהו שמחה אמתית. . . . . ט

הרב יששכר דוב פראגד שליט"א

כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט . . . . . יב

הרב דוד ישראל הלוי רזנבוים שליט"א

בגדר מצות נענועים . . . . . טו

הרב נח שפרן שליט"א

פירס סדין תחת הסכך. . . . . יז

הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

בענין מצות ערבה ודין הקפת המזבח. . . . . יט

ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי

הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין חובת ניסוך המים . . . . . לד

הרב משה סינגר

בענין ליקוט ענבים מהרס ביו"ט . . . . . לז

הרב זלמן אריה לוונטל

בענין דפנות הסוכה . . . . . לט

הרב פסח אהרן הלוי האראוויטץ

בענין סוכה של שתי דפנות . . . . . מב

הרב שמואל זלאטשינאווער

בענין ישיבת סוכה בשמיני עצרת . . . . . מד

הרב אליהו מאיר ליפסקי

קדש שזכה להיות בצפון. . . . . כב

הרב יחזקאל משה מגילניק

סוכות כנגד יעקב אבינו. . . . . כד

הרב משה חיים קמחי

שותפות הסוכה והלולב . . . . . כו

הרב מאיר שמחה ברגר

בגדר דבר שאינו מקבל טומאה לגבי דין סכך . . . . . כח

הרב רפאל אליעזר וולדמן

עישון ביום טוב וגדר דבר השוה לכלל נפש . . . . . לא





## מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

## מצות נטילת לולב בשעת הגבהה

והקשו התוס' (שם) לדעתם, דאפי' תימא דסוגיין אזלא כמ"ד מצות אין צריכות כוונה, מ"מ היה יכול הגמ' ליישב דמיירי כגון שנתכוון בפירוש שלא לצאת ע"י הגבהה זו, ואמאי הוצרכו אביי ורבא לת' באופנים אחרים, ע"ש מה שתירצו.

### יישוב קושיות התוס' – דצריך מעשה לקיחה כדי לצאת מצות לולב

ג) ונראה ליישב שתי קו' התוס' באופן אחר, בהקדם חקירת האחרונים בענין מצות נטילת לולב. דיש לחקור במה שכתוב ולקחתם לכם ביום הראשון, דנצטוינו ליטול את הלולב, האם כוונת הקרא רק שיהא לקוח ונאחז בידו, או דצריך שיעשה מעשה לקיחה כדי לצאת ידי חובתו. ונ"מ דאם לקח הלולב בידו בלי להקודם זמנו, ונשאר בידו עד שעלה עמוד השחר, האם מיד יצא יד"ח במה שנשאר אחוז בידו, או דצריך להניחו מידו ולחזור וליטלו פעם שנית.

[ויש עוד נ"מ לענין יו"ט הראשון דצריך שהלולב יהא לכם, במי שרוצה לקיים המצוה בלולבו של חבירו, דצריך חבירו להקנותו לו כדי שיהא שלו. ואם כן היכא דנוטל לולבו של חבירו, הרי מעשה לקיחה הראשון היה כדי לקנותו, ולא מעשה לקיחה של מצוה, ולכן יש להסתפק האם סגי בזה, ומשום דא"צ מעשה לקיחה בשביל קיום המצוה, ויוצא במה שנשאר האגודה בידו, או דלמא דצריך להניחו מידו ולחזור ליקחנו פעם שנית כדי לקיים נטילה של מצוה. ומנהג העולם להקל בזה שלא להניחו ולהגביהו פעם שנית. אמנם בבריסק היו נוהגים להחמיר בזה, להניח הלולב מידו וליקח אותו פעם שנית כדי לצאת בו.]

והג"ר ישראל סאלאנטער זצ"ל (מובא בשו"ת בנין שלמה ח"א סי' מ"ח) נקט כצד השני, דעיקר המצוה הוא המעשה לקיחה, ולא יצא יד"ח במה שהלולב אחוז בידו מכבר. ולפי דבריו יש ליישב קושיות התוס' הנ"ל, דא"א לפרש בסוגיין שלא נתכוון לצאת בהגבהת הלולב [למ"ד מצות צריכות כוונה], או שנתכוון שלא לצאת [למ"ד מצות א"צ כוונה], דא"כ לא היה יוצא ידי חובת נטילת לולב כלל, דהא עיקר הוא המצוה היא המעשה נטילה וההגבהה, וא"א לכוון אח"כ לצאת, דאז אינו אלא אחוז הלולב בידו ואינו יוצא יד"ח המצוה.

ואין לומר דאכתי היה יכול הגמ' לומר שבמעשה ההגבהה הראשון לא נתכוון לשם מצוה, ואח"כ הניחו ע"ג קרקע וחזר ונטלו לשם מצות לולב, דא"כ נמצא שבטלה הגבהתו הראשונה, שלא היה חלק ממעשה המצוה כלל, וא"כ פשיטא

### קו' תוס' בסתירת דעת אביי אם מצות צריכות כוונה

א) דף מא: מתני' רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור מפני שהוציאו ברשות ע"כ. ובגמ' אמרי' (דף מב.) לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו חייב. [ומקשי' הא מדאגבהיה נפק ביה, אמר אביי כשהפכו, רבא אמר כו' ע"כ.]

[ודרך אגב יש להעיר, דמבואר בכמה מקומות בש"ס (ע"י לקמן דף מב:) דגזרו שלא לעשות איזה מצוה בשבת משום החשש דשמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר. ולכאורה קשה, אמאי חוששים שמא יעבירונו, והא אפי' אם יעשה כן יפטר משום דטעה בדבר מצוה. ואין לומר וחישי' שמא יצא יד"ח מיד, דהא מדאגבהיה נפק ביה, וכקו' הגמ' בסוגיין, דהא בשופר ומגילה לא שייך כלל לצאת בו עד שיתקע בו או יקראנה, וא"כ ק' עכ"פ בשני אלו אמאי גזרו בהו, ואכמ"ל.]

וכתב הריטב"א (על אתר) דמשמע מכאן דס"ל לאביי דמצות אין צריכות כוונה, דאל"כ נימא דאף משהגביהו לא יצא בו, וכגון דלא נתכוון לשם מצוה. והקשו בתוס' (ד"ה אמר אביי) מהא דאיתא בר"ה (דף כח:) דהקשה אביי כמה קושיות על דברי רבא דס"ל מצות אין צריכות כוונה, וא"כ משמע דס"ל לאביי דמצות צריכות כוונה. ותי' דשמא קיבלה אביי מיניה דרבא התם, ולכן ס"ל הכא כדעת רבא דמצות אין צריכות כוונה

### ביאור מח' הראשונים לענין כוונה שלא לצאת - וקושייתם מדברי הגמ' בסוגיין

ב) והנה נחלקו הראשונים למ"ד מצות אין צריכות כוונה, מהו הדין אם כוון בפירוש שלא לצאת. דעת התוס' (לעיל דף ט. ד"ה עובר לעשייתן) וסייעתם היא דבכה"ג לכו"ע לא יצא, ודעת הרא"ה (ע' ב"י או"ח סס"י תקפ"ט) היא דלמ"ד אין צריכות כוונה גם בכה"ג יצא יד"ח וקיים המצוה.

ונראה לבאר מחלוקתם בהקדם ביאור סברת המ"ד דמצות אין צריכות כוונה. דיש לפרש דלעולם מודה דצריך כוונה לקיים המצוה, אלא דס"ל שאין צריך לכוון לזה בפירוש דהא סתמא לשמה קאי, וממילא חשבי' ליה כאילו כוון. אבל אם נתכוון להדיא שלא לצאת, הרי שוב א"א לומר דסתמא לשמה קאי, ושוב אינו יוצא יד"ח במצוה בלא כוונה. ונראה דזהו דעת התוס' ודעימייהו. אבל בדעת הרא"ה יש לפרש דלמ"ד מצות א"צ כוונה, מעשה מצוה אינו צריך שום כוונה כדי לצאת בו יד"ח. ולכן אפי' אם נתכוון להדיא שלא לצאת, הרי סו"ס עשה פעולת המצוה ושפיר יצא יד"ח.

בשבת כדי לצאת בו, והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג, פטור שהרי ברשות הוציא עכ"ל. והקושיא מבוארת, דהיאך סתם הדברים ולא התנה דמיירי רק כשהפכם וכד', דאל"כ נימא מדאגבהיה נפק ביה, וכקו' הגמ' בסוגיין. והנה פסק הרמב"ם (הל' שופר פ"ב ה"ד) דמצות אין צריכות כוונה, וא"כ צ"ע אמאי אינו חייב היכא דנטלו כדרכו ויצא יד"ח מיד בהגבהתו.

אמנם לדברינו הנ"ל מיושב היטב, דהא באמת דברי הגמ' תמוהים וכקו' הגרעק"א, דכיון דבשעת הגבהה הוא פטור ממילא א"א לחייבו כלל על ההנחה בלא העקירה. אלא דביארנו דדברי הגמ' קיימי אליבא דר' יוסי לשיטתו, דס"ל כבן עזאי דמהלך כעומד דמי אבל הרמב"ם דפסק דלא כבן עזאי (ע' הל' שבת פ"ד ה"ט"ו), ממילא לא הוצרך לאוקימתו של הגמ', דאע"פ דמדאגבהיה נפק ביה, מ"מ פטור מחטאת כיון שהעקירה היתה בפטור.

### יישוב חדש לקו' הגרעק"א

ז) ונראה ליישב קו' הגרעק"א באופן אחר. דאמרי' במתני' ריש מס' שבת (דף ב.ב.), העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים כו', פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה, או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין כו' ע"כ. ומבואר מכאן שאם שנים עשו מלאכת הוצאה ביחד, פטרי' להו לתרווייהו. וטעמא דמילתא איתא בגמ' (דף ג.ג.) דדרשי' מקרא "בעשותה", יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין ע"כ.

והנה התם תמה הגמ', שניהן פטורין, והא אתעבידא מלאכה מבינייהו ע"כ. וביארנו התוס' (ד"ה שניהם פטורין) דפשיטא לן שלא יתחייב הראשון שעשה את העקירה, וז"ל אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה עכ"ל. ועל זה הוא דקא משני הגמ' דפטור השני משום דרק יחיד העושה מלאכה חייב, אבל שנים שעשאוה פטורים.

היוצא מדברי הגמ' הוא דמסברא היינו מחייבים למי שגמר את המלאכה, אלא דחידשה התורה שאם נעשה המלאכה ע"י שנים דפטור. ומשמע דעיקר הפטור הוא משום דנעשה ע"י שנים, ויש לדקדק מזה דאם יצוייר היכי תימצא שאחד יעשה ההנחה לבד, ולא נעשה העקירה ע"י אדם אחר, דשפיר יתחייב המניח כיון שהוא לבדו עסק במלאכה זו.

ולפ"ז מיושב היטב קושיית הגרעק"א. דהא בסוגיין נוטל את הלולב עשה את כל המלאכה לבדו, אלא דפטרי' ליה על העקירה משום דעשאה ברשות. והרי לבסוף הוא לבדו עשה גם את ההנחה באיסור, ולא היה לו שום שותף במלאכתו, וממילא חייב משום ההנחה לבד וכמו שביארנו.

ואין להקשות מדברי הגמ' בשבת (דף ה.ה.) שהבאנו למעלה, אר"י המפנה חפצים מזוית לזוית, ונמלך עליו להוציא

שאיין לפוטרו מטעם טעה בדבר מצוה, דהא נמצא שלא עסק באותה טעה בשום מצוה. ולכן מוכח לפרש כאן דנתכוון המגביה לצאת בו יד"ח, או עכ"פ שלא נתכוון שלא לצאת, וממילא מיושב סתירת דברי אביי, דגם בסוגיין ס"ל מצות צריכות כוונה, ומיושבת נמי שיטת התוס' דס"ל שאם כוון להדיא שלא לצאת דלא יצא לכו"ע, דהא כאן א"א לפרש שנתכוון שלא לצאת וכנ"ל.

### יישוב תמיהת הגרעק"א בסוגיין

ד) אמרי' בסוגיין לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו חייב. [ומקשי'] הא מדאגבהיה נפק ביה כו' ע"כ. קושיית הגמ' מבוארת, דהשתא דאמרי' שאם כבר יצא בו לא פטרו ר' יוסי, א"כ היכי קאמרי' במתני' שאם שכח והוציא את הלולב לרה"ר בשבת דפטור, והא כיון דיצא יד"ח מיד בהגבהתו, נמצא דשאר ההוצאה היתה באיסור, וליחייב חטאת על שאר ההוצאה.

והקשה הגרעק"א וז"ל, תימא הא מ"מ בשעת העקירה היה בכלל טעה בדבר מצוה ועשה מצוה, וא"א לחייבו על העקירה, ומש"ה אינו חייב כלל דהוי כהנחה בלא עקירה, וכמו בהיה מזיד או אנוס על העקירה דפטור, הכי נמי הכא, וה' יאר עיני עכ"ל.

ה) ונראה ליישב ע"פ דברי התוס' בשבת (דף ה.ה.): דאיתא התם אמר ר' יוחנן המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, ע"כ. וכתבו שם התוס' (סוף ד"ה בשלמא) דדברי ר' יוחנן לא קיימי אליבא דבן עזאי, דס"ל (שם) דמהלך כעומד דמי, ובכלל פסיעה ופסיעה שהוא הולך הו"ל עקירה והנחה חדשה, דלבן עזאי אע"פ שהגביה החפץ שלא ע"מ להוציאו, מ"מ בשעת הוצאתו מביתו הרי באותה פסיעה הו"ל עקירה ע"מ להוציאו וחייב.

ולפ"ז מיושבת קו' הגרעק"א, דהרי בירושלמי (שבת פ"א ה"א, דף ב.ב.) איתא דר' יוסי ס"ל דמהלך כעומד דמי, וכדעת בן עזאי. וכבר הבאנו מדברי התוס' דלבן עזאי א"צ שיהא עקירה הראשונה בחיוב, דפסיעות של אח"כ חשיבי עקירה חדשה בחיוב. והכא נמי בסוגיין, אע"פ שבעת הגבהת הלולב היה פטור משום דטעה בדבר מצוה, מ"מ אם יצא יד"ח מיד ע"י ההגבהה, שוב לא היה פטור ר' יוסי מחטאת, דהא מיד בפסיעה השניה עקרה שוב בלא ההיתר דטעה בדבר מצוה, ושפיר מקשי' על דברי ר' יוסי במתני' לשיטתו דס"ל מהלך כעומד דמי.

### יישוב פסק הרמב"ם בסוגיין

ו) ולפי דברינו מיושב נמי פסק הרמב"ם בסוגיין. דהנה הרמב"ם פסק דברי ר' יוסי במתניי כצורתן, וז"ל (הל' שגגות פ"ב ה"ה), המוציא את הלולב ביום טוב הראשון של חג שחל להיות

ונראה לחלק בזה בין הוצאה מרשות לרשות לבין העברת ד"א ברה"ר. דהא מלאכת הוצאה היתה במשכן בעגלות הלויים (ע' שבת ריש פרק הזורק), וכיון דהתם הוה עקירה והנחה, א"כ הם נחשבים כחלק מעצם המלאכה, וככל מלאכה דילפי' עצם המלאכה ממלאכת המשכן. אמנם העברת ד' אמות ברה"ר גמרא גמירי לה (ע' שבת דף צו:), ולא ילפי' לה ממלאכת המשכן, וא"כ אין העקירה וההנחה חלק מעצם המלאכה, אלא דתנאים הם בחיוב המלאכה, דהיינו שבלא עקירה והנחה מקרי העברה שלא כדרכה, ורק מפני זה הוא דפטור.

ולפי דברינו מיושבת היטב שיטת המאירי, דאפילו היכא דעקר מרה"י והעביר ד"א ברה"ר ושוב הניחו ברה"י, שפיר יתחייב משום העברת ד"א ברה"ר, שהרי עיקר המלאכה אינו אלא ההעברה, וזה נעשה ברה"ר, ומה דצריך לעקירה והנחה אינו אלא כדי שיהא כדרך העברה, וכאן הרי סו"ס עקרו והניחו, ולכן לא איכפת לן במה שלא עקרו והניחו ברה"ר, ושפיר יתחייב על זה.

ט) ומעתה יש ליישב נמי קושיית הגרעק"א הנ"ל, דאה"נ א"א לחייבו על העקירה משום שהיה עדיין טרוד בדבר מצוה, אמנם לפי דברינו אין העקירה חלק מעצם המלאכה, אלא דתנאי הוא שיעשה המלאכה כדרך העברה, וא"כ כיון דסו"ס עקרו ממקומו, הרי נעשית המלאכה כדרכו, ומה שא"א לחייבו על מעשה העקירה לא אכפת לן כיון שאין העקירה חלק מעצם המלאכה. ואע"פ דכבר הבאנו דברי הגמ' בשבת דפטרו היכא דלא עשה העקירה לשם חיוב, התם מיירי בהוצאה, וכבר ביארנו דלענין הוצאה הוה העקירה חלק מעצם המלאכה, ולכן אם לא עקרו מתחלה לשם הוצאה א"א לחייבו על אותה עקירה, ושפיר פטרי' לית. משא"כ בסוגיין דהוה העקירה והנחה רק תנאי בעלמא, שפיר מחייבי' ליה אע"פ שלא נעשה העקירה בחיוב.

דפטור. והרי שם הוא לבדו עשה את כל המלאכה, ואמאי לא יתחייב על ההנחה לבדו. די"ל דשאני התם דליכא שם עקירה בכלל, דכיון שעקרו ע"מ שלא להוציאו, לא נחשב כעקירה כלל, ונמצא שיש שם רק חצי מלאכה ופשיטא דפטור. אבל בסוגיין דהגביהו ע"מ להוציאו, אלא שהיה פטור על העיקרה משום דטעה בדבר מצוה, א"כ יש כאן מלאכה שלימה, ושפיר מחייבי' ליה על ההנחה לבדה.

### חילוק בין הוצאה להעברה - ועוד יישוב לקו' הגרעק"א

ח) ונראה ליישב קו' הגרעק"א באופן אחר, בהקדם ביאור דברי המאירי התמוהים. דהנה בסוגיין (סוף דף מב:) אמרי' דגזרו חכמים על כמה מצוות שלא יעשה בשבת, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. וביאר המאירי אמאי לא נקטו החשש שמא יוציאנה מרה"י לרה"ר, וז"ל, וגדולי המפרשים תירצו בה שעיקר הגזרה היא בהוצאה מרשות היחיד שלו והכנסה לרשות היחיד של בקי דרך רה"ר, וכיון שאינו מניחה ברה"ר אין כאן לא חיוב הוצאה ולא חיוב הכנסה אלא חיוב העברה, ואף על פי שחיוב העברה צריך הנחה ועקירה, מאחר שעקר מרה"י זו והניח לרה"י זו והעביר ארבע אמות בין זו לזו חייב, עכ"ל.

ולכאורה דבריו תמוהים, דהיאך יתחייב על העברת ד"א ברה"ר אם לא היתה העקירה וההנחה בחיוב, שהרי לא היו ברה"ר אלא ברה"י. ונראה בזה דיש לחקור בהא דאינו חייב על מלאכת הוצאה בלי עקירה והנחה (כדמבואר בריש מס' שבת), האם הם נחשבים כחלק מעיקר המלאכה, כלומר דיש ג' חלקים למלאכת הוצאה, דהיינו העקירה, ההוצאה, וההנחה, או דלמא עצם המלאכה אינה אלא בלבד, רק דמתנאי ההוצאה המלאכה הוא שתיעשה ע"י עקירה והנחה, ובלא זה לא יתחייב.





## מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

### בענין המתה מרובה מיצלתה

שמיעוט הסכך בטל ברוב אויר]. ושוב הקשה הר"ן על עצמו, שלכאורה רק הת"ק ס"ל שהסוכה טעונה צל [שהרי הת"ק פוסל את הסוכה אם היא למעלה מעשרים אמה, ורבי זירא ביאר את טעם הת"ק דמדכתיב "וסוכה תהיה לצל יומם" ילפינן שצריך לישב בצל סוכה, ורק עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה], אבל לרבי יהודה שמכשיר סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה לכאורה א"צ צל כלל". וע"ז תירץ הר"ן שבאמת הכל מודים שצריך שיהא הסכך מיצל, ופלוגתת ת"ק ורבי יהודה היא אם הצל צריך להיות בתוך הסוכה באופן שהאדם היושב בסוכה יהיה בצל הסכך.

אלא שדברי הר"ן צריכים ביאור, שמה המקור לדין זה שצריך שיהא הסכך מיצל. ועוד הקשה הפני יהושע על הר"ן שאם נאמר שכוונת רש"י היא שיש דין שסוכה צריכה צל א"כ למה סיים רש"י "ועל שם הסכך קרויה סוכה", שהיה לו לכתוב "ועל שם הצל קרויה סוכה".

#### יישוב דברי רש"י ע"פ היסוד שחפצא דסכך הוא דבר המיצל

(ב) ונראה לומר בביאור דברי רש"י וזה"ל, שחפצא דסכך הוא דבר שעושה צל, שמטעם זה נקרא סכך שהוא מסכך [דהיינו שהוא מיצל] על מה שתחתיו, וממילא אין צריך שום מקור לדין זה שהסכך צריך להיות מיצל, שהרי עצם השם "סוכה" [שהוא מלשון סכך] הוא המקור. ומעתה דברי רש"י שכתב "ועל שם הסכך קרויה סוכה" מובנים מאליהם, שכוונת רש"י היא שהטעם שצריך צל הוא משום שהסוכה קרויה על שם הסכך שלה, וחפצא דסכך הוא דבר המיצל.

ולפי זה נראה שיש ליישב ג"כ את מה שכתב רש"י שהמועט בטל ברוב, שיש לומר שאין כוונתו לדין ביטול ברוב דעלמא, אלא כוונתו היא שמאחר שלא נקרא סכך א"כ מיצל על המקום שתחתיו, א"כ צריך לדון על המקום שתחת הסכך אם הוא מקום מוצל או לא, וזה תלוי אם הוא רוב חמה או לא, שבאופן שהמקום שתחת הסכך הוא רוב חמה לא שייך לומר שהסכך "מסכך" על אותו מקום מאחר שאותו מקום אינו מקום מוצל.

ונראה שהדברים מפורשים בדברי הריטב"א (בד"ה ושחמתה) שכתב וז"ל ושחמתה מרובה מצלתה, פי' דלא חשיב סככה,

#### ביאור הר"ן במה שכתב רש"י שמיעוט הסכך בטל ברוב אויר

(א) איתא במשנה בדף ב. "ושחמתה מרובה מצלתה פסולה". וכתב רש"י (בד"ה ושחמתה) וז"ל המועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה עכ"ל. ובפשטות כוונת רש"י היא לדין ביטול ברוב, דהיינו שמיעוט הסכך בטל ברוב אויר וממילא נחשב כאילו אין כאן סכך כלל.

אלא שהדברים תמוהים, שהרי יסוד מוסד הוא בדין רוב שלא שייך ביטול ברוב באופן שהמיעוט ניכר, והרי כאן מיעוט הסכך הוא ניכר.

ועוד יש להקשות מהא דאיתא לקמן (ט:) וז"ל וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אמר רב פפא בשחבתן עכ"ל. ופירש"י (בד"ה בשחבתן) וז"ל השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין נראין בעינין וסכך כשר רבה עליו ומבטלה, דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא עכ"ל. ומבואר שלא שייך לבטל את הסכך מדין ביטול ברוב א"כ הוא מעורב באופן שהמיעוט אינו ניכר.

ונראה ליישב את דברי רש"י בהקדם מה שכתב הר"ן (א. מדפי הרי"ף ד"ה ושחמתה) בביאור דעת רש"י וז"ל כתב רש"י ז"ל המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו, ולא רצה לומר שהסכך המועט יהא בטל לגמרי ברוב המגולה ויהא כאילו אין שם סכך כלל וכמו שראיתי מי שכתב כן, דהא אמרינן לקמן בפרק הישן (כב:) דמתני' בחמתה דלמטה קאמר, אבל אם למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי נינהו כזווא מלעיל כאיסתרא מלתחת, וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה, אלא מצלתה דלמטה קאמר שהיא בטלה לגבי חמתה שהיא מרובה הימנה, דאע"ג דרבי יהודה לא בעי שיהא הסכך מיצל תחתיו כיון שהוא מכשירו למעלה מעשרים אמה כדמוכחא בגמרא וסיפא דמתני' דברי הכל היא, אפ"ה בעי מיהא שיהא מיצל וכל שחמתו מרובה מצלתו אין כאן צל וכן נ"ל פירוש לפירושו של רש"י ז"ל עכ"ל.

ומבואר מדברי הר"ן שא"א לומר שכוונת רש"י היא שהסכך המועט בטל ברוב אויר, שהרי מבואר בגמ' לקמן שמשנה דידן לא מיירי כלל בסכך של מעלה אלא בצל של מטה, וממילא כוונת רש"י היא שמיעוט הצל בטל ברוב חמה ונלא

א וכל שכן שיש להקשות כן לשאר אמוראי דפליגי על רבי זירא ומפרשים טעמים אחרים לת"ק, ולפי דבריהם אף הת"ק ס"ל שאין כאן דין שצריך לישב בצל סוכה.

ואולם הרא"ש (פ"ב סי' ג') כתב ליישב את שיטת רש"י וז"ל ונראה לי דלא שייך להביא לכאן פרוץ כעומד, דדוקא גבי סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה שייך להזכיר פרוץ כעומד כדמייתי ליה לעיל אמתני' דהמקרה סוכתו בשפודין וכו', אבל גבי סוכת סכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה עכ"ל. וכעין זה כתב הר"ן (י: מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב פפא) וז"ל אבל באויר אי אפשר לומר כן, שכיון שאם הם שוים מלמעלה האויר רבה מלמטה וסוכה בצל תליא מלתא הרי פרוץ שלה מרובה על העומד עכ"ל.

הרי שהרא"ש והר"ן ביארו שרש"י ס"ל שהעיקר אינו תלוי בסכך עצמו, אלא העיקר תלוי בצל, וממילא שפיר כתב רש"י שהסוכה פסולה אם למעלה הוא מחצה סכך ומחצה אויר, שהרי באופן זה יש רוב חמה למטה, אבל אם אין שם אויר כלל אלא שהוא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול אז הסוכה כשרה, שהרי אז הוא כולו צל, ומאחר שחצי הסכך הוא סכך כשר נמצא שחצי הצל הוא מהמחצה סכך כשר וממילא הסוכה כשרה לרב פפא דס"ל שפרוץ כעומד מותר.

ולפ"ז יוצא שרבינו תם פליג על רש"י וס"ל שהעיקר תלוי בסכך ולא בצל, וממילא אם הסכך והאויר שוים הם הסוכה כשרה למ"ד פרוץ כעומד מותר, ולא איכפת לן שלמטה הוא רק מיעוט צלב.

וצריך ביאור, למה מיאן רבינו תם בשיטת רש"י ולא רצה ללמוד שהעיקר תלוי בצל.

### הוכחה שרש"י והרמב"ם פליגי אם סכך פסול נחשב כאויר לענין פרוץ כעומד

ד) ונראה לומר בזה בהקדם דברי הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות סוכה (פ"ה ה"ט) וז"ל סכך שהיו בו חלונות חלונות שהאויר נראה מהן, אם יש בכל האויר ככל מקום המסוכך הרי זו פסולה מפני שחמתה תהיה מרובה על צלתה, וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך, ואם היה הסכך רב על האויר כשרה עכ"ל. הרי שהרמב"ם פירש כרש"י שאם הסכך והאויר שלמעלה שוים הסוכה פסולה מאחר שבאופן זה החמה שלמטה מרובה מן הצל, אבל אם החמה שלמטה שוה לצל אז הסוכה כשרה כרב פפא שפרוץ כעומד מותר.

וקשה, שלפ"ז דברי הרמב"ם סתורן אהדדי, שכתב הרמב"ם (בהל' ט"ז) וז"ל סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב שלשה טפחים אלא פחות, אם היה כל הסכך הכשר יתר על כל הסכך הפסול כשרה, ואם היה זה כמו זה בצמצום אף על פי שאין במקום אחד שלשה הרי זו פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב עכ"ל.

והא ודאי אפי' לרבי יהודה היא לכולי עלמא דלא פליג אלא ברישא בלחוד, וכי תימא והא רבי יהודה לא בעי צל סכך מדקא מכשיר למעלה מעשרים אמה דליכא צל סכך אלא צל דפנות כדאיתא בגמרא, י"ל דנהי דלא בעי רבי יהודה שיהא הסכך עושה צל כמות שהוא עכשיו מ"מ בעי שיהא ראוי להסך ולעשות צל, דבלאו הכי לא מיקרי סכך כלל כיון דקליש כולי האי דלא חזי למעבד צל, וזה נכון עכ"ל. הרי שהריטב"א ביאר שהטעם דבעינן צל הוא משום דבלאו הכי לא מיקרי סכך, והיינו כמו שביארנו שאם אינו עושה צל אז אינו מסכך על המקום שתחתיו ושוב לא שייך לקרותו סכך.

### הוכחה שרבינו תם סובר שסכך אינו צריך להיות דבר המיצל

ג) והנה כל מה שביארנו הוא בשיטת רש"י, אבל נראה להוכיח שרבינו תם פליג על רש"י וס"ל שאין צריך צל. דהנה איתא לקמן (כב:) וז"ל ושצילתה מרובה מחמתה כשרה, הא כי הדדי פסולה, והא תנן באידך פירקין ושחמתה מרובה מצילתה פסולה הא כי הדדי כשרה, לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה עכ"ל. ופירש"י (בד"ה כאן מלמעלה) וז"ל הא דדייקינן כי הדדי פסולה למעלה קאי, כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך, והא דדייקינן כי הדדי כשרה נקט שיעוריה מלמטה שחמה וצל שוין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר עכ"ל.

והתוס' (בד"ה כזווא מלעיל) הביאו שרבינו תם הק' על רש"י וז"ל והקשה ר"ת דרב פפא גופיה דהכא אית ליה פרק קמא דעירובין (טו:) פרוץ כעומד מותר והתם נמי פסקינן הלכתא הכי עכ"ל. דהיינו שמפירוש רש"י יוצא שאם הסכך והאויר שוים הם למעלה הסוכה פסולה, וע"ז הקשה רבינו תם שמאחר שפרוץ כעומד מותר א"כ למה תיפסל הסוכה אם הסכך והאויר שוים הם. ואין לומר שהדין של פרוץ כעומד שייך רק במחיצות ולא בסכך, שהרי איתא במשנה לקמן (טו:) וז"ל המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה עכ"ל, והגמ' שם הביאה ראייה ממשנה זו לשיטת רב פפא שפרוץ כעומד מותר, הרי שהדין של פרוץ כעומד שייך בסכך שהוא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, וא"כ שפיר הק' רבינו תם דלמה לא יהיה שייך הדין של פרוץ כעומד גם כן בסכך שהוא מחצה סכך ומחצה אויר. [וע"ש בתוס' שר"ת פירש את הגמ' באופן אחר, ולפי דבריו יוצא שאם הוא מחצה סכך ומחצה אויר הסוכה כשרה לרב פפא מטעם פרוץ כעומד.]

ב ונראה שגם ר"ת מודה שהסכך צריך להיות דבר המיצל, אבל מ"מ ס"ל שאין צריך בפועל שיעשה צל.

**ביאור ביסוד פלוגתת רש"י ור"ת**

ה) ולפ"ז מבואר היטב למה מיאן רבינו תם בשיטת רש"י, שיש לומר שרבינו תם סובר כמו הרמב"ם בפרט זה שאפילו באופן שיש כאן מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול נחשב כאילו יש כאן פחות ממחצה צל מכח הסכך הכשר, מאחר שאילו לא היה כאן סכך פסול לא היה כאן אפילו מחצה צל. אלא שהרמב"ם חידש מכח זה שהסוכה פסולה אם יש כאן מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול אפילו לרב פפא דס"ל בעלמא שפרוץ כעומד מותר, דלא כפשטות הסוגיא בדף ט"ו דמשמע שלרב פפא הסוכה כשירה בכה"ג. אבל רבינו תם ס"ל שלרב פפא הסוכה כשרה בכה"ג וכפשטות הסוגיא בדף ט"ו, ולכן הוקשה לו למה תהיה הסוכה כשרה, והרי אין כאן אפילו מחצה צל מן הסכך הכשר. ולכן הוכרח רבינו תם לחדש דלא בעינן צל כלל, ובעינן רק שיהא מחצה סכך כשר, והרי זה כעין מחיצה דבעינן רק שיהא מחצה עומד לפי רב פפא דאית ליה שפרוץ כעומד מותר.

**ביאור פלוגתת הר"ן והתוס' בסוכה שהיא תחת אילן שחמתו מרובה מצלתו**

ו) ונראה לומר שהר"ן [דאזיל בשי' רש"י וכדלעיל] והתוס' [שהביאו את דברי ר"ת] אזלי לשיטתייהו במקום אחר, דהנה איתא במשנה לקמן (ט: וז"ל העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית עכ"ל. ובגמ' שם איתא וז"ל אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה וכו', וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר וכו' עכ"ל. ומבואר מהגמ' שאפילו אם האילן הוא חמתו מרובה מצלתו מכל מקום הסוכה שתחתיו פסולה.

ונחלקו הראשונים בביאור דין זה, שהתוס' כתבו שם (בד"ה הא קא מצטרף) וז"ל ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצלתה מרובה מחמתה לאו מיסתבר שתיפסל משום צירוף סכך פסול כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתה מרובה, אלא כשאין צלתה מרובה אלא מחמת הפסול איירי וכו' עכ"ל. דהיינו שהתוס' סוברים שאם הסוכה צלתה מרובה מחמתה אז אין האילן פוסל את הסוכה [אם האילן חמתו מרובה מצלתו], ולא אמרינן שענפי האילן מבטלים את הסכך שהם תחת הענפים, ומה שמבואר בגמ' שאילן שחמתו מרובה מצלתו פוסל את הסוכה שתחתיו היינו רק באופן שהסוכה היא צלתה מרובה רק בצירוף צל האילן.

אבל הר"ן פליג על התוס' שכתב (ד: מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי' עלה בגמ') וז"ל שאע"פ שהסוכה בעצמה צלתה מרובה מחמתה כמו שכתבתי במשנתנו אפ"ה כיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו ונמצא

ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם שפסק כרב הונא בריה דרב יהושע דפליג על רב פפא וס"ל שפרוץ כעומד אסור, ולכן פסק שהסוכה פסולה אם הוא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, וסותר לדבריו בהלכה י"ט שפסק שם שפרוץ כעומד מותר [וכן פסק בהל' שבת (פט"ז הט"ז)].

והמגיד משנה כתב ליישב את דברי הרמב"ם וז"ל דע שעל כרחנו יש לנו לומר דסכך פסול לענין זה כפרוץ הוא נחשב, דאי לא היאך הקשו מן המשנה לרב הונא דאמר פרוץ כעומד פסול דהא הכא ליכא פרוץ מידי, אלא לאו ש"מ דלענין פרוץ ועומד סכך פסול כפרוץ הוא נחשב וכמו שכתב רבינו, וכיון שכן ודאי בעינן סכך כשר טפי פורתא דאי לא מאחר דכפרוץ הוא הויא לה למטה חמתה מרובה מצלתה כדאיתא ריש פ' הישן, ומבואר בחכמת הראיות במופת שאור השמש הנכנס בחור מרובה על החור, וכיון שכן על כרחין בעינן טפי וכו' עכ"ל.

וכוונת המגיד משנה היא שהרמב"ם ס"ל שסכך פסול לא עדיף מאויר, ומאחר שהסוכה פסולה אם היא מחצה אויר, שהרי אז חמתה דלמטה היא מרובה מן הצל [שכבר הבאנו שהרמב"ם ס"ל כרש"י שהכל תלוי בצל של מטה ולא בסכך של מעלה], ממילא הוא הדין שהסוכה פסולה אם היא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול [אפילו למ"ד פרוץ כעומד מותר], שהרי הסכך הכשר כשהוא לבדו [בלי הסכך הפסול] אינו עושה מחצה צל.

אלא שלפ"ז שיטת רש"י צ"ע טובא, שהרי רש"י ס"ל שמחצה סכך ומחצה אויר פסול, ואעפ"כ ס"ל שלרב פפא הסוכה כשרה אם היא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, ולפי מה שנתבאר הרי זה תרתי מילי דסתרן אהדדי, שהרי אם נפסול את הסוכה שהיא מחצה אויר היינו משום שאם יש כאן רק מחצה סכך א"כ הרי יש כאן פחות ממחצה צל, וא"כ האיך נכשיר סוכה שהיא מחצה סכך פסול ומחצה סכך כשר, שהרי הסכך הכשר כשהוא לבדו אינו עושה אפילו מחצה צל, ונמצא שהסכך הפסול מצטרף עם הסכך הכשר לעשות את הצל.

וצריך לומר שרש"י פליג על הרמב"ם וס"ל שאפילו בצירוף של מחצה סכך כשר ומחצה אויר נחשב כאילו הסכך הכשר עושה מחצה צל, ומה שבפועל יש פחות ממחצה צל היינו משום שהמחצה חמה מתפשטת לצדדין ומבטלת את המחצה צל של הסכך הכשר. ונמצא שבצירוף של מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול הרי חצי הצל הוא מהסכך הכשר וחצי הצל הוא מהסכך הפסול, ומה שהסכך הפסול מעכב על התפשטות החמה לצדדין הוא רק דבר צדדי, ועדיין נחשב כאילו חצי הצל הוא מהסכך הכשר.



פסול דכיון דכי שקלת ליה סגי בכשר עכ"ל. דהיינו שהתוס' הביאו ראייה לשיטתם מהדין של מקרה סוכתו בשפודין דאמרינן שהסוכה כשרה באופן שהיא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול ולא אמרינן שנפסלה מחמת הצירוף של הסכך הפסול. והקשו האחרונים (ע"י פנ"י) דהתם בודאי הסוכה כשרה שהרי הסכך הפסול אינו מבטל את הסכך הכשר, שהרי הסכך הפסול הוא מן הצד ולא למעלה מהסכך הכשר, אבל הכא שענפי האילן הם למעלה מהסכך הפסול יש לומר שענפי האילן מבטלים את הסכך שתחתיהם והסוכה תיפסל מחמת האילן.

אבל לפי מה שביארנו לעיל דבריהם מבוארים כמין חומר, דהנה לעיל (באות ו') ביארנו ששיטת התוס' בסוכה תחת אילן מבוססת על שיטת רבינו תם דס"ל שהסכך אינו צריך להיות מיצל וממילא לא איכפת לנו אם יש ענפי אילן למעלה מהסכך, ולעיל (באות ה') ביארנו שר"ת הוכיח כן מהמשנה דהמקרה סוכתו בשפודין, שר"ת ס"ל שנחשב כאילו אין כאן מחצה צל מהסכך הכשר מאחר שאם נסיר את המחצה סכך פסול יהיה חמתו מרובה מצלתו ואעפ"כ הסוכה כשרה ע"י המחצה סכך כשר ומוכח שאין צריך צל כלל, וא"כ שפיר כתבו התוס' שממשנה דהמקרה סוכתו בשפודין יש להוכיח שהסוכה כשרה אפילו אם הוא עומד תחת האילן מאחר שממשנה זו מוכח שהסכך אינו צריך להיות מיצל, ודוק היטב.

שמצטרף הכא סכך פסול של אילן עם סכך כשר שאינו תחת האילן שבשניהם נעשית הסוכה צלחה מרובה מחמתה וראוי שתפסל עד שיהא צל האילן מעט כל כך דבלאו סכך שתחתיו יהא צלחה של סוכה מרובה מחמתה אבל בלאו הכי מפסלא עכ"ל. ומבואר שהר"ן ס"ל שהסכך שהוא תחת ענפי האילן הוא כמאן דליתא [שהרי סכך זה אינו עושה שום צל], ורק הסכך שאינו תחת האילן נחשב לסכך כשר, וממילא הסוכה יכולה להיות פסולה אפילו באופן שהסוכה צלחה מרובה מחמתה והאילן חמתו מרובה מצלתו, אם הסכך הכשר שאינו תחת האילן אינו צלתו מרובה מחמתו, ודלא כהתוס'. וצריך ביאור, במה פליגי התוס' והר"ן.

ונראה בביאור פלוגתא זו שהתוס' והר"ן לשיטתייהו אזלי, שהתוס' סוברים כר"ת שאין צריך צל כלל, וממילא הסכך שהוא תחת ענפי האילן כשר ולא אמרינן שהוא פסול מאחר שאינו עושה צל, שהרי אין צריך צל כלל. והר"ן סובר כרש"י שהסכך צריך להיות מיצל, וממילא כל סכך שהוא תחת אחד מענפי האילן פסול מאחר שסכך זה אינו עושה שום צל.

#### ביאור ראיית התוס' ממקרה סוכתו בשפודין

ז) ולפי מה שנתבאר יש ליישב ג"כ את קושית האחרונים על התוס' הנ"ל, שהתוס' כתבו וז"ל ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מכשירין לקמן בשיש ריוח ביניהן כמותן וכו', ולא אמרי' דתפסול משום מצטרף סכך



## הרב יוסף טנדלר זצ"ל

## ספר קהלת מלמד אותנו מהו השמחה האמיתית

מביא שמחה וסיפוק לאדם, וכמו שאומר המדרש (הובא במסילת ישרים פרק א) 'וגם הנפש לא תמלא, משל למה הדבר דומה לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה שהיא מן העליונים'.

## שמחה שיש לה קיום ושמחה שאין לה קיום

ולא זו בלבד שדברים אלו אינם מביאים להם שמחה אמיתית וסיפוק נפשי כלל, אלא שאפילו אותם רגשי 'שמחה' שהם מרגישים אין להם קיום כלל וכלל, ולאחר זמן הם שבים ומתמלאים בריקנות ועצבות.

ויסוד זה ביאר הגר"א פאם זצ"ל על פי הגמרא במועד קטן (ט, ט), שדרשו שם את הפסוק בספר מלכים א' (ח, טו) גבי חנוכת בית המקדש, 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו', ומבארת הגמרא 'שמחים – שנהנו מזיו השכינה'. ולכאורה יש לשאול, מנין דייקה הגמרא ששמחתם היתה משום שנהנו מזיו השכינה? שמא שמחתם והנאתם היתה ממה שראו את בית המקדש עם כל היופי שלו, וגם ראו את שלמה המלך במלכותו, ומנין לנו שזו היתה דוקא שמחה מחמת השכינה?

וביאר הרב פאם שהדיוק הוא ממה שכתוב 'וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב', כלומר שהרגישו שמחה זו לא רק בשעת מעשה, אלא אף לאחר ששבו לאהליהם והסתיים המעמד של חנוכת בית המקדש, עדיין הרגישו את השמחה, וזה מורה ששמחתם היתה שמחה מכח עליה רוחנית, שזכו להנות מזיו השכינה ולהתעלות במדרגתם. כי אם שמחתם היתה מכח דבר אחר, הרי שאף אם היא שמחה אותם באותו זמן, מכל מקום לא היה לה קיום ולא היתה נשארת בלבם אחר כך, מפני ששמחה שאינה של מצוה אין לה קיום אמיתי בנפש האדם.

ובאמת זהו מבחן עבורנו לידע האם שמחתנו היא שמחה אמיתית של רוחניות או לא, ולמשל כאשר אנו זוכים להשתתף בשמחת נישואי קרובינו או ידידינו, עלינו להתבונן האם השמחה שאנו מרגישים היא שמחה פנימית ורוחנית, או שמא זוהי שמחה חיצונית שאין לה בעצם קשר לרוחניות. והמדידה לזה היא לאחר זמן, שאם אנו מרגישים שנשאר לנו רושם משמחה זו, הרי שניכר שזו היתה שמחה של התעלות, אך אם לא נשאר לנו שום רושם של שמחה לאחר זמן, הרי זה גילוי שלא היתה לנו עליה מאותה שמחה.

איתא בגמ' שבת (ל:) אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה וכו' כתיב 'לשחוק אמרתי מהולל' כתיב 'ושבחתני אני את השמחה' וכתיב 'ולשמחה מה זה עושה' לא קשיא וכו' 'ושבחתני אני את השמחה' – שמחה של מצוה [כגון הכנסת כלה – רש"י] 'ולשמחה מה זה עושה' – זו שמחה שאינה של מצוה, ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה', ע"כ.

## שמחה אמיתית ושמחה מדומה

שלמה המלך ע"ה מלמד אותנו שיש שני מיני שמחה, יש שמחה רוחנית של מצוה שהיא משובחת וטובה, ויש שמחה שאינה של מצוה, והיא אינה טובה. ודייק הגר"א פאם זצ"ל מלשון הפסוק שהגנות של שמחה שאינה של מצוה היא מפני ש'מה זה עושה', דהיינו ששמחה צריכה לעשות, כלומר לפעול על האדם, ואם לא כן אין לה שום תכלית ואינה מביאה לטוב, ואיזו תועלת יש בה? שמחה רוחנית עושה ופועלת, היא מרוממת את האדם ומביאה אותו לידי קרבת אלקים, ואין השכינה שורה בלעדיה, מה שאין כן שמחה של הוללות שאין בה רוחניות אינה מביאה לשום תכלית, וממילא אין בה שום שבח ותועלת.

ולא זו בלבד ששמחה שאינה של מצוה אין בה צורך ותכלית, אלא שבאמת היא אינה 'שמחה' כלל, וכמו שאמר הגה"צ רבי מתתיהו סלומון זצ"ל שכל מיני ה'שמחה' שמנתה הגמרא – שחוק, קלות ראש, דברים בטלים – אין בהם באמת שמחה אלא דמיון בעלמא, והעוסקים ב'שמחה' כזו עושים כן רק משום שאין להם שמחת החיים, ולכן הם מבקשים כל מיני דברים שישכיחו מהם את החיים, ועוסקים בשחוק והוללות וכו'. אבל באמת אין זה מביא להם שמחה אמיתית וסיפוק נפשי כלל.

וכתוב במשלי (יד, יג) 'גם בשחוק יכאב לב ואחריתה שמחה תוגה', כלומר שמי שעוסק בשחוק של עניני עולם הזה מרגיש ריקנות בשעה שעוסק בו, וגם אחר כך הוא עדיין עצוב, משום שבלי רוחניות אין לנפש שום סיפוק. ואף שהיצר הרע מטעה את האדם ואומר לו שיהיה לו סיפוק הנפש ממילוי תאוותו, אבל כל אחד יודע ומרגיש שבזה הוא עדיין לא מצא שמחה, מפני ששמחת היצר הרע היא דבר חיצוני שאף פעם אינו

ומי שאינו זוכה לשמוח שמחה רוחנית בה', ממילא הוא מחפש כל מיני 'שמחות' של תאוה והוללות ושטות, והוא סבור שבהם ימצא סיפוק לנפשו.

אך תלמיד חכם שנותן דברי תורה על לבו, יש לו שמחה עצומה מפקודי ה' הישרים משמחי לב, ואין לו שום צורך במיני 'שמחה' של שטות והבל, אלא הוא דבק בשמחה הרוחנית שזוכה לה, ועל ידה הוא מוצא 'שובע השמחות לשמו ולזכרו', משום שרק שמחה רוחנית מביאה לאדם 'שביעה' כלומר סיפוק נפשי, מה שאין כן עניני ה'שמחה' של הוללות ושטות ועבירה אינם מביאים לאדם שמחה אמיתית ואיננו 'שבע' מהם.

וכעת מובנים דברי האבות דרבי נתן, שמי שנותן דברי תורה על לבו, מסיר מעל עצמו את כל שדאגות וההרהורים, משום שהתורה מביאה לו סיפוק נפשי ושמחה אין קץ.

והנה אמרו במדרש קהלת רבה (ב, א) וז"ל, לשחוק אמרתי מהולל, אמר רבי אבא בר כהנא מה מעורבב השחוק שאומות העולם שוחקים בבתי קרקסיות ובבתי תיאטראות שלהם. ולשמחה מה זו עושה, מה טיבו של תלמיד חכם להיכנס שם, ע"כ. וביאר המגיד מדובנא שא"פ ששאר בני אדם, כאשר הם עצבים הולכים למקומות שמעוררים 'שמחה', תלמיד חכם אינו צריך לשמחה זו מפני שהתורה משמחת את לבו. וכן כתב בפירושו מתנות כהונה שם במדרש וז"ל, ת"ח העוסק בתורה המשמחת לב האדם מה עושה ולמה לו מיני שחוק הללו עכ"ל.

וכן נראה לפרש את הטעם שהתורה נקראת 'תבלין' כנגד היצר הרע, וכמו שאמרו חז"ל (קידושין ל:), 'בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין', שהסיבה שאנשים הולכים אחר יצרם הרע הוא משום שאין טעם לחייהם, כי מי שחי בלי הדרכת השכל אין לו שמחה כלל אלא נופל למרה שחורה וכל מיני עצבות, וממילא צריך דבר שיתן לו 'טעם', אבל חז"ל גילו לנו שטעם החיים בא על ידי התורה, וזהו ה'תבלין' של תורה, שמי שזוכה ל'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהיה יום ולילה', יש לחייו טעם מתוק תמיד.

ובאמת מי שיש לו שמחת החיים אמיתית, לא רק שאין לו צורך לכל ה'שמחות' הללו, אלא שביטול הזמן הוא דבר מתועב אצלו, וגם אם אין מעורב בהם שום דבר איסור, הרי שעצם העיסוק בדברים בטלים אלו, שאין בהם שום תועלת, גורם לו ההיפך משמחה.

### איש ואשה זכו

על פי היסודות שנתבארו נוכל לקבל תוספת הבנה במה שאמרו בסוטה (יז), 'איש ואשה זכו שכינה ביניהן', שמכיון שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, הרי שעל כרחק האיש

ואפשר לפרש ענין זה בלשון הפסוק המדבר על הגאולה 'שמחת עולם', וכמו שאנחנו אומרים בתפילת מוסף של ג' רגלים 'והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם', שמפני ששמחת הגאולה השלמה ובנין בית המקדש לא תהיה רק שמחה גשמית על כך שזוכה להיגאל מצרותינו ולשוב לארץ ישראל, אלא בעיקר שמחה רוחנית של עליה והתקרבות לה', ולכן תהיה זו 'שמחת עולם' – שמחה שיש לה קיום נצחי.

### תלמיד חכם אינו זקוק למינים אחרים של 'שמחה'

אמרו חז"ל (אבות דר' נתן כ, א) וז"ל, רבי חנניה סגן הכהנים אומר כל הנותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו הרהורי חרב הרהורי רעב, הרהורי שטות, הרהורי זנות, הרהורי יצר הרע, הרהורי אשת איש, הרהורי דברים בטלים הרהורי עול בשר ודם, שכן כתוב בספר תהלים על ידי דוד מלך ישראל שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים. וכל שאינו נותן דברי תורה על לבו נותנין לו הרהורי חרב, הרהורי רעב, הרהורי שטות, הרהורי זנות, הרהורי יצר הרע, הרהורי אשת איש, הרהורי דברים בטלים הרהורי עול בשר ודם, שכן כתוב במשנה תורה על ידי משה רבינו 'והיו בך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא ובעירום ובחוסר כלי', ע"כ.

והנה בדקדוק דברי הברייתא מבואר שכל העניינים הללו שמנו חכמים שתלויים בדברי תורה, עיקרם הוא משום השמחה שבאה לו לאדם מכח התורה, ששמחה זו מסירה מעליו את כל ההרהורים המצערם הללו. ולכאורה יש להבין מדוע כל הדברים האלו תלויים בשמחה, בשלמא הרהורי חרב והרהורי רעב יש להבין שהקב"ה מביאם על האדם כעונש על כך שלא היתה לו שמחה של מצוה, אך איזו שייכות יש בין הרהורי שטות ויצר הרע וזנות וכו' לבין שמחה?

ושמעתי לבאר על פי היסוד שכתב החינוך (מצוה תפח) בענין מצות השמחה ברגלים וז"ל, משרשי המצוה, לפי שהאדם נכון על ענין שצריך טבעו לשמוח לפרקים, כמו שהוא צריך אל המזון על כל פנים, ואל המנוחה ואל השינה, ורצה הא-ל לזכותנו, אנחנו עמו וצאן מרעיתו, וצונו לעשות השמחה לשמו למען נזכה לפניו בכל מעשינו. והנה קבע לנו זמנים בשנה למועדים, לזכור בהם הניסים והטובות אשר גמלנו, ואז בעתים ההם צונו לכלכל החומר בדבר השמחה הצריכה אליו, וימצא לנו תרופה גדולה, בהיות שובע השמחות לשמו ולזכרו, כי המחשבה הזאת תהיה לנו גדר לבל נצא מדרך הישר יותר מדאי, ע"כ. ולמדנו מכאן יסוד גדול, שאחד מצרכי האדם הוא להרגיש רגש של שמחה, והקב"ה בחסדו נתן לנו שמחה של מצוה לשמוח בה שמחה רוחנית ואמיתית.



ה' בשמחה, שחוסר השמחה שלהם מראה שאינם קשורים באמת לתורה ולמצוות.

### שמחה מתוך מחשבה

והנה יש עוד חילוק ניכר בין שמחה של מצוה לשמחה שאינה של מצוה, שאותם השמחים בכל מיני שמחה של הוללות, שמחתם מלאה בפריקת עול, אך מי ששמחתו באה מכח עליה רוחנית, אין בה שום פריקת עול אלא אדרבה, שמחתו מלאה ביראת שמים והכנעה. וכן הביא העלי שור (ח"א עמ' מח), בשם הכוזרי (ב, ג) וז"ל הכוזרי, כללו של דבר כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלקיך בכל אחת מאלה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלוקים משמתך בימי השבתות והמועדים כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם. וכמו שהתחוננים צריכים מחשבה וכוונה כן השמחה במצותו ובתורתו צריכים מחשבה וכוונה, שתשמח במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה ותכיר מה שהטיב לך בה וכאילו אתה בא באכסניתו קרוא אל שולחנו וטובו, ותודה על זה במצפון ובגלוי ואם תעבור כך השמחה אל הניגון והריקוד – היא עבודה ודבקה בענין אלקי, עכ"ל. והוסיף העלי שור לעורר ש'מה נואלו מי שמנגן ומרקד כאילו הוא זמן של פריקת עול'.

והאשה הללו ששכינה ביניהם שרויים בשמחה הבאה מכח עליה רוחנית. והיינו שאם 'זכו' כלומר שזיכרו את המדות שלהם והתעלו ברוחניות, אז שייך שתהיה להם שמחת החיים ויהיו כלי קיבול לשכינה שתשרה ביניהם.

### שמחה מכח קנין

ויש להוסיף עוד נקודה בזה, שהנה במכתב מאליהו (ח"ה עמ' 265) כתב לבאר את חומר העונש שמצינו בתוכחה על מה שלא עבדו ישראל את ה' בשמחה, שלכאורה אינו מובן מדוע ענין זה חמור כל כך עד שנענשו ללכת בגלות.

וביאר שהשמחה היא גילוי על קנין בדבר, וכמו שאנו רואים שכאשר אדם קונה חפץ חדש, הדבר גורם לו שמחה, ולפעמים אפילו יש לו שמחה גדולה מכך, מה שאין כן אם שואל דבר מחבירו אין לו מזה שמחה כלל משום שידוע שהחפץ אינו שייך לו. והנה העולם הזה אינו 'קנוי' לאדם, אלא כל כולו ניתן לנו בהשאלה, ולכן לא שייך שתהיה לו לאדם שמחה אמיתית מעניני העולם הזה. מה שאין כן עניני רוחניות ועולם הבא הם קנייניו של האדם, ובכוחם להביא לו שמחה אמיתית. ואם כן האיש אשר אינו שמח בעבודת ה', הרי זו הוכחה שעבודת ה' אינה קנין אצלו, וכל הרוחניות שלו היא רק מן השפה ולחוץ. וזהו העונש על אשר לא עבדו את



## הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

## כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

מתוך ספרו "הפרשה בהלכה"

## כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט

והנה במסכת ברכות שנינו (פרק ב משנה ח), חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון וכו', אם רצה [החתן] לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא, רשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ע"כ. ובירושלמי (שם פ"ב הל' ט) מובא על כך, תני חזקיה, כל מי שהוא פטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ע"כ.

וכך הוא בירושלמי במסכת שבת (פ"א הל' ב), מעשה ברבי מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק שהיו יושבים ואוכלים באחד מבתי הכנסת שבעלייה, והגיע זמן תפילת המנחה, קם רבי שמואל בר יצחק והפסיק את הסעודה כדי להתפלל. אמר לו רבי מיישא, וכי לא כך לימדתנו רבינו שאם התחילו אין מפסיקין. ואם רוצה אתה להחמיר על עצמך, הלא תני חזקיה שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, עיי"ש. ומבואר בדברי הירושלמי שאין לאדם לעשות מה שאינו מצווה, שהרי הוא כמי שמוסיף על התורה, ואם עושה כן נקרא הדיוט.

ותמה בשו"ת באר שבע (סימן כא, והו"ד במג"א סימן תעב סק"ו) וז"ל, כל ימי הייתי קוהה על זה המאמר, ועל הא דאמרו (ירושלמי נדרים פ"ט הל' א) לא דיין מה שאסרה תורה, האיך מצינו ידינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אנו עושים הרבה דברים למאות ולאלפים שאנו פטורים מן הדין משום חומרא ופרישות, וכך ציוו החכמים (יבמות כ.). קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו (שם כא.) "ושמרתם את משמרת" - עשו משמרת למשמרת, וכהנה רבות, עכ"ל.

והנה בשו"ת שבות יעקב (ה"ב ס"ו ל) דן במי שהתחיל להדליק נרות חנוכה בנרות שעוה, ושוב נזדמן לו שמן זית, וכתב בתו"ד שהזאיל ומאמר זה שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט לא נאמר אלא בירושלמי, ואילו בבבלי לא נאמר כן בפירוש, א"כ י"ל שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, ולכן כל הרוצה רשאי לטרוח ולעשות מה שאינו מצווה וזכור לטוב, עיי"ש. אולם השדי חמד (מערכת כ כלל טז) הרבה להשיב עליו, והאריך למנות ראשונים ואחרונים שהביאו דין זה, וא"כ לא מסתבר לומר שהוא שלא כהלכה.

איתא במשנה בסוכה כת. "ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה משלו", ובשו"ע הלכות סוכה (סימן תרלט סעיף ז) פסק הרמ"א בשם הגהות מיימוני, שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכו, ואינו אלא הדיוט, וכמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב הל' ט) שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

בעקבות כך נעמוד במאמר שלפנינו על בירור דברי הירושלמי שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, כיצד הדברים עולים בקנה אחד עם מה שמקובל בידינו לעשות הרבה דברים בתורת חומרא ופרישות אף שאנו פטורים מהם מן הדין, וגם עינינו הרואות כמה פעמים שאמרו הפוסקים 'המחמיר תבוא עליו ברכה'. ונאמרו תירוצים רבים בזה, וכאן נביא מקצתם.

## מקור הענין לנהוג בחומרות ולהתרחק מאיסורים

הנה בכמה מקומות מצינו בדברי חז"ל ענין זה של חומרות יתירות וזהירות. בתחילת מסכת אבות (פרק א משנה א) שנינו "עשו סייג לתורה", וכתב שם בספר מגן אבות להתשב"ץ וז"ל, כי המקיים המצוות עצמן ונזהר מעבירות ולא עשה להם סייג אינו חושש שמא יפשע בהם, והעושה גדרים וסייג לעצמו, זה הוא הירא את דבר ה', שהוא נזכר שלא יבוא לידי פשיעה, והוא פתח ליכנס בו לידי חסידות, עכ"ל.

וכן מפורש בשאלתות (סימן קלז) שיש חיוב על כל אחד מישראל להרחיק עצמו מכל חשש איסור וז"ל, דמחייבין דבית ישראל למיפרש מן מדעם מסאב דאיסור, דכתיב (ויקרא כ, כה) "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה" וגו'. ולא מיבעיא מן מדעם מסאב גופיה, אלא אפילו מאני דאיבשיל בהו מדעם מסאב, אסיר לבשולי בהו ישראל ומיכל מינייהו, עד דמפליט להו מנא וכו', עכ"ל.

וכ"כ המסילת ישרים (פרק יג) וז"ל, והנה כלל הפרישות הוא מה שאמרו ז"ל (יבמות כ.) קדש עצמך במותר לך, וזאת היא הוראתה של המלה עצמה, פרישות, רוצה לומר, להיות פורש ומרחיק עצמו מן הדבר, והיינו, שאוסר על עצמו דבר היתר, והכונה בזה לשלא יפגע באיסור עצמו. והענין, שכל דבר שיוכל להולד ממנו גרמת רע, אע"פ שעכשיו אינו גורם לו, וכל שכן שאיננו רע ממש, ירחק ויפרוש ממנו, עכ"ל.

הדיוט, כי מאחר שפטרוהו מן המצוה, שוב אין כאן מעשה מצוה כלל. ולכן חתן הקורא ק"ש או היושב בסוכה בעת ירידת גשמים נחשבים הדיוטות, שכיון שנפטרו מן המצוה שוב אין כאן מצוה כלל. אך הרוצה לקיים דבר שהוא מצוה בעצם, ורק הוא עצמו לא נצטוה מעולם לקיימה, כגון נשים במצות עשה שהזמן גרמא, אזי נחשבת העשייה למעשה מצוה, והמחמיר יקבל על כך שכר.

### דבר שיש בו שכל או מוסר והכנעת לב אין המקיימו נקרא הדיוט

המאירי (הו"ד בשיטה מקובצת ב"ק פא.) כתב וז"ל, במדרשות אמרו כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ודבר זה אינו אלא בדבר שכל כיוצא בזה העושה פטור ממנו, ואינו דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיוצא בזה, ועושה ממנה על עצמו מצוה, עכ"ל. והיינו, שכל דבר שיש בו בעשייתו איזה ענין, כגון ענין שכלי, או טעם מוסרי או הכנעת לב, אין המקיימו נקרא הדיוט.

וכעין זה כתב החיד"א בספרו פתח עינים (ב"מ ל.), שבמקום שיש בחומרא איזו טובה או זריזות, אלא שאין צורך לזה, המחמיר תבוא עליו ברכה, אבל דבר שאין בו סרך מצוה, בזה הוא נקרא הדיוט.

### במקום שנפסק הלכה כדברי המיקל ועושהו נקרא הדיוט

בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן מג, והו"ד במנחת אשר פרשת בראשית סימן ה) כתב, שבמקום שנחלקו הפוסקים להלכה ונקבעה הלכה כדברי המיקל, אין לאדם לנהוג בעצמו כשיטת המחמירין, ועל כגון זה אמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט.

אולם הפרי מגדים (סימן לב א"א סק"ב) חולק על דברי השבו"י, ונקט לעיקר שמותר לו לאדם להחמיר ולנהוג כדעת המחמירין. וכ"כ החיד"א בספר שער יוסף (כה, ב) שבמקום שנחלקו הפוסקים ונפסק לקולא, אם בדבר ההוא יש גם לפי החולק איזו טובה וזריזות וסרך מצוה, המחמיר תבוא עליו ברכה.

אכן כתב המנחת אשר (שם), שמ"מ פשוט שבמקום שהובררה הלכה והוקבעה לדורות, כמחלוקת בית שמאי ובית הלל וכיוצא בזה, הנהוג בעצמו לפני משורת הדין נחשב הדיוט. ואין דברי הפמ"ג אמורים אלא במקום שנחלקו אחרוני הפוסקים, שאף שנפסקה הלכה לקולא, מ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה.

ונציין מספר דוגמאות מדברי פוסקים שהביאו לגביהם את דין הירושלמי:

א. כבר הזכרנו שבהלכות סוכה (סימן תרלט סעיף ז) פסק הרמ"א בשם הגהות מיימוני, שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא הדיוט.

ב. במסכת גיטין (ו:) כתבו התוס' בשם ר"ת, שאין לשרטט תפילין על כל שיטה ושיטה, והביא על זה את דברי הירושלמי שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

ג. הט"ז בהלכות פסח (סימן תעב סק"י) כתב, שבכל מקום שנזכר שאין צריך להסב יש איסור להסב, כמו שאמרו לענין סוכה שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, והביא שכ"כ המהרש"ל<sup>א</sup>.

ד. בתרומת הדשן (סימן קא) כתב וז"ל, אכסנאי שהוא נשוי, רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו. תשובה וכו' וחלק עליו אחד מהגדולים תלמידו ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר, א"כ היה נקרא הדיוט אם יעשה וכו'. אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה וכו', עכ"ל. הרי שלולי דין מהדרין שמצאנו בגמרא, היה נחשב כפטור מן הדבר ועושהו שהוא הדיוט, ורק מדין מהדרין רשאי להדליק.

ומצינו כמה דרכים וחילוקים בראשונים ובאחרונים, בין הענין לנהוג חומרא בעצמנו, לדין הירושלמי שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ונביא את חלקם:

### חילוק בין מי שהיה מחויב ונפטר ובין מי שלא נתחייב מעולם

הנה הרמב"ן (קידושין לא.) הקשה על מה שפסק ר"ת שנשים רשאיות לקיים ולברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ממה שאמרו בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ותירץ שדין זה לא נאמר אלא בעושה דבר שאינו מצווה בו מן התורה כלל, שהרי הוא מוסיף על התורה, אבל העושה מצות התורה כתקנה, אף שלא נצטוה בה, כגון אשה במצוות עשה שאין הזמן גרמא, מקבלת עליהם שכר, עכ"ל. והיינו, שכיון שאחרים מצווים במצוה זו, ורואים מזה שיש ענין לקיים מצוה זו, א"כ גם הפטור מן המצוה יכול להכניס עצמו בכלל החייבים.

ועיין בברכי יוסף (יר"ד סימן שלג אות א) שביאר את יסוד החילוק של הרמב"ן, שיש להבחין בין מי שהיה מחויב במצוה ונפטר ממנה, לבין מי שלא נתחייב במצוה מעולם. שהמחויב במצוה ונפטר ממנה, ואעפ"כ הוא חפץ לקיימה, הוא הנקרא

א ומשמע מדברי הט"ז שדין הירושלמי אינו רק מעשה הדיוט, אלא אף איסור יש בו.



**הדיוט אינו אלא כשעושה משום חומרא**

בשו"ת באר שבע (ש) כתב, שהדיוט נקרא רק העושה מעשה משום חומרא, אבל אם אינו עושה משום חומרא, וכגון שמשרטט בתפילין שלא לשם מצוה, אלא כדי שיהא הכתב מיושר, אינו נקרא הדיוט.

ויתרה מזו כתב הגר"ז בשו"ע הרב (סימן לב), שאפילו אם יודע ליישר אף בלא שרטוט, ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר, אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא, אלא כדי לכתוב יותר ביושר שהוא הידור מצוה.

וסיים הגר"ז וז"ל, אבל אם יש הידור למצוה, וכך אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבא לידי איסור, אינו נקרא הדיוט, וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים, שהן אחת משתים, או לסייג וגדר שלא יבואו לעבור על איזה לא תעשה אפילו איסור קל של דבריהם כשראו שצריך לכך, או משום הידור מצוה אפילו של דברי סופרים, אבל במקום שלא שייך הידור מצוה, כגון היושב בסוכה בשעת ירידת גשמים, הרי זה הדיוט, וכך כל כיוצא בזה, עכ"ל.

**להחמיר במקום שנראה כיוהרא**

מצינו לפעמים שגם במקום שיש בעשיית הדבר משום הידור מצוה או משום סייג, מ"מ אסור להחמיר, והוא במקום שיש חשש יוהרא.

מקור לענין זה הוא בדברי המשנה בברכות (טז). שחתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון, ומביאה המשנה מעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה. ובהמשך המשנה (יז): מובא, רשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל, אין זה אלא גאווה, שמראה בעצמו שיכול לכוון לבו, עכ"ל.

וכ"כ המרדכי (ברכות סימן א) אחר שהביא את דברי ר"ת שהתיר לקרוא קריאת שמע של ערבית מפלג המנחה ומעלה וז"ל, המאחרים לקרוא ק"ש בלילה מיחזי כיוהרא, שכל העושה דבר שאינו צריך נקרא הדיוט, אא"כ הורגל בפרישות גם בשאר דברים, עכ"ל.

והמהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פרק ז סימן מא) כתב דברים חריפים בענין זה וז"ל, מהכא מוכח שראוי לנדות בר בי רב שהוא מתייהר בדין ומחמיר בדינים שפשט היתר בכל ישראל, ואפילו היכא שאינו פשוט כ"כ להתיר, אל יחמיר אדם אדברי רבו, עכ"ל.

ועיין עוד בט"ז (סימן תרנב) לענין הדין הנפסק ברמ"א שם (סעיף א) בשם הטור, לגבי נטילת לולב, שהמדקדק יאחזו הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת, גם בשעת התפלה, וכן יחזירו לביתו, כדי לחבב המצוות, עכ"ל. וכתב הט"ז (סק"ב), שלשון הטור הוא 'המדקדק במעשיו', ור"ל שהוא מדקדק אף בשאר מעשיו, אבל אם אינו מפורסם כן בשאר מעשיו הרי זה נראה כיוהרא.

**חומרא במקום שמונע חסד ושלום**

עוד מצינו שאין להחמיר במקום שעל ידי זה נמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומאחרים, וריבוי שנאה ותחרות ח"ו.

דבר זה למדנו מהחזו"א (הלכות שביעית סימן יב אות ט) שכתב לבאר מדוע מותר למכור לעמי הארץ בשביעית כלים שיש חשש שישתמשו בהם לעבודות אסורות, ואין חוששים לספק איסור לפני עור וז"ל, ונראה דהא דהקילו חכמים בספק, אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עור, והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול, שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמינו ומהם, והן רק עמי הארץ, וחייבים אנחנו להחיות ולהיטיב עמם, וכ"ש שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על "לא תשנא" ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו, עכ"ל.

**המחמיר בעניינים שבין אדם לחבירו אינו נקרא הדיוט**

עוד כתב החיד"א בספרו פתח עיניים (ב"מ ל:), שדוקא בדברים שבין אדם למקום נאמר הדין שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אבל בדברים שבין אדם לחבירו כל העושה לפנים משורת הדין תבא עליו ברכה. דוגמא לדבר, זקן ואינו לפי כבודו, שפטור מהשבת אבידה (ב"מ ל:), ומ"מ אם מחמיר תבא עליו ברכה ואינו נקרא הדיוט.



## הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א

### בגדר מצות נענועים

דעיקר הנענועים הם בשעת הברכה, ואף על פי כן כתבו דמקרי עובר לעשייתן כל זמן שלא נענע את הנענועים בהלל, דאף שהתחיל את המצוה מכל מקום כל זמן שעוסק במצוה אכתי חשיב עובר לעשייתן, ועל כן כל זמן שלא סיים את כל המצוה הכוללת את הנענועים בהלל, יכול עדיין לברך.

והנה הביאו התוספות שתי ראיות לזה שמנענעים בשעת הברכה: א. מהא דתנן (מב.) שקטן היודע לנענע חייב בלולב, דמשמע שמנענע אף שאינו יודע לקרוא את ההלל. ב. מהגמרא בברכות (ל.), הקדים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה, משמע דמנענע בלא הלל. והר"ן (שם) הביא את הראיה השניה של התוספות מהגמרא בברכות, אבל לא הביא את הראיה מהמשנה של קטן היודע לנענע. וצריך עיון במה תלויה מחלוקת התוספות והר"ן אם אפשר להביא ראיה מגמרא זו.

ונראה לבאר דעת הר"ן על פי מה שכתב הריטב"א (ב: ד"ה אמר רבי יהודה) דמצות חינוך לקטן הוא לעשות את המצוה על כל פרטיה בהכשר גמור כגדול. ועיין בחידושי הגרי"ז (ערכין ב: ד"ה קטן שאינו) שכתב להוכיח שאפילו הקטן אינו יודע לקיים פרטי המצוה שאינם אלא מדרבנן, אפילו הכי פטור מן המצוה. ומעתה יש לומר דס"ל לר"ן כריטב"א דמצות חינוך לקטן כוללת קיום המצוה על כל פרטיה, נמצא אם כן כל שאין הקטן יודע לקיים המצוה עם כל פרטיה, אין הוא בכלל חינוך. ועל כרחק הא דאמר 'קטן היודע לנענע חייב בלולב', היינו שידע גם לומר ההלל, שהרי הנענועים בעת אמירת ההלל הם חלק מן המצוה, וכל שאין יודע לומר הלל אינו בכלל חינוך, כיון שאינו יודע לקיים המצוה על כל פרטיה. ומשום כך לא הביא הר"ן ראיה מהמשנה של קטן היודע לנענע, שעל כרחק איירי מתנ"י בקטן היודע לומר הלל, אף שלא נתפרש בהדיא במשנה.

אלא שלפי דברינו עולה לכאורה שהתוספות שהביאו ראיה ממתנ"י דקטן היודע לנענע, שצריך לנענע בשעת הברכה, ס"ל דלא כהגרי"ז, דהיינו שקטן חייב בחינוך אף שאינו יודע לקיים המצוה על כל פרטיה ודקדוקיה, כגון קטן שאינו יודע לומר הלל, דמ"מ חייב אביו לחנכו במצות לולב, אף שאינו יודע להגיד את ההלל ומשום כך אין יכול לקיים את חלק הנענועים שבהלל. וצ"ע אם אכן כך הדבר.

א) גרסינן במתנ"י במס' סוכה (לז:) והיכן היו מנענעין, בהודו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא דברי בית הלל, ובית שמאי אומרינן אף באנא ה' הצליחה נא, ע"כ.

וכתבו התוספות (ד"ה בהודו) וז"ל, ובשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע בתחילת נטילה, אלא מדאמרינן בפירקין (מב.) קטן היודע לנענע חייב בלולב, משמע דמנענע בתחילת הברכה אף על פי שאינו יודע לקרות הלל, עכ"ל. וכן כתב הר"ן (יח: בדפי הרי"ף ד"ה מתנ"י והיכן) וז"ל, והיכן היו מנענעין, פירוש, על הנענועים שבשעת קריאת ההלל שיילינן, דאילו בשעת נטילת לולב פשיטא שיש לו לנענע וזהו עיקר מצותו, עכ"ל.

והגרצ"פ פרנק בספר מקראי קודש (סוכות סימן טז) חקר אם עיקר הנענועים הם בשעת הברכה או בשעת ההלל. וכתב שמהתוספות ובפרט מהר"ן משמע שעיקר הנענועים הם בשעת הברכה. אולם בתוספות בפסחים (ז: ד"ה בעידנא) משמע שעיקר הנענועים הם בשעת ההלל, דז"ל התוספות שם, בעידנא דאגבהה נפיק ביה. וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו. ואומר ר"י, אף על גב דנפק, אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל, עכ"ל. ומזה שאמרו תוספות דמקרי עובר לעשייתו משום שצריך לנענע בשעת ההלל, ולא אמרו הטעם מכיון שצריך לנענע אחרי הברכה, ש"מ דס"ל דעיקר הנענועים הם בשעת ההלל. נמצא אם כן כי נחלקו התוספות במצות הנענועים, דעת התוספות בסוכה כי עיקר הנענועים הם בשעת הברכה, ואילו התוספות בפסחים ס"ל דעיקר הנענועים בשעת ההלל.

עוד כתב הגרצ"פ פרנק (שם), דבשלחן ערוך (סי' תרנב סעיף א) נפסק כי עיקר זמן נטילת לולב הוא בשעת ההלל. והמגן אברהם (שם ס"ק ג) הביא בשם השל"ה שצריך לנענע את הלולב בסוכה קודם הליכתו לבית הכנסת. וכתב לבאר דמחלוקתם תלויה בחקירה הנ"ל, דהשלחן ערוך ס"ל דעיקר הנענועים הם בשעת ההלל, על כן סברא הוא שצריך לברך על הלולב בסמוך להלל שאז הוא עיקר מצותו. אמנם השל"ה ס"ל דעיקר הנענועים בשעת הברכה, על כן יש לו להזדרז ליטלו מיד בבוקר בסוכה, כדין זריזין מקדימין למצות.

ונראה להעיר על ראיית המקראי קודש מהתוספות בפסחים, דלעולם אפשר שגם התוספות בפסחים ס"ל

שוב מצאתי שכן נראה בפשטות לשון המאירי שם (ד"ה אמר המאירי) וז"ל, ומתוך כך הוא שואל היכן היו מנענעין, ור"ל מלבד הנענוע שהוא מנענע בשעה שבא לברך עליו לצאת ידי חובת נטילה, שעל אותה נטילה אין מקום לשאול היכן אלא שבאיזו שעה שביום שהוא רוצה מברך ונטל ומנענע, אלא שקבלה היתה בידם שאף בתוך ההלל היו מנענעים להתעוררות שמחה, ועל אלו הוא שואל היכן, עכ"ל. ומשמעות לשונו דהנענועים שבשעת הברכה עבדינן להו לצאת ידי חובה, ואילו הנענועים שבשעת ההלל גדרם הוא אחר, שבאים להתעוררות שמחה.

ומעתה אפשר לומר דלעולם מודים התוספות ליסודו של הריטב"א דמצות חינוך מחייבת לחנך את הקטן בכל פרטי המצוה, ואפילו הכי לגבי לולב יש מצות חינוך לקטן כל שיודע לנענע אף שאין יודע לקרוא את ההלל. והיינו משום דאף אמנם שמצות נענועים היא חלק ממצות לולב, היינו דוקא בנענועים הנעשים אחרי הברכה, שהלכה למשה מסיני לקיים מצות לולב באופן זה של נענוע. אמנם הנענועים הנעשים בהלל אינם חלק ממצות לולב, אלא הווי חלק ממצות הלל ושמחה, על כן חייב הקטן ליטול את הלולב אף שאינו יודע לומר את ההלל, כיון שיכול לקיים מצות לולב על כל פרטיה.

וכדברינו מדויק בדברי התוספות (ט. ד"ה עובר) דמקשו שם היאך מברכים על הלולב אחרי נטילתו, והא מדאגביה נפיק ביה ושוב לא הוי עובר לעשייתו. ותירצו וז"ל, משום דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע, עכ"ל. ויש לדייק שלא כתבו כלשון התוספות בפסחים (ז: ד"ה בעידא) וז"ל, אף על גב דנפק, אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל, עכ"ל. דהתם כתבו להדיא דכל שלא סיים את הנענועים בהלל, אכתי חשיב עוסק במצוה ומקרי עובר לעשייתן. ואילו הכא נראה מסתימת התוספות, דכיון שנענע אחרי הברכה כבר נגמרה מצותו. ועל כרחק היינו כנ"ל, דס"ל לתוספות דסוכה דרק הנענועים שאחרי הברכה הם חלק ממצות לולב, אבל הנענועים שבהלל הם מצוה בפני עצמה. אמנם התוספות בפסחים ס"ל דהנענועים כולם הם מצוה אחת, בין שלאחר הברכה ובין שבהלל, וכל שלא סיים כל הנענועים אכתי הוא עוסק במצוה.

ג) ואי עוד שם בסוגיא, וז"ל, אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא, מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים. אמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבילא, זאת אומרת שירי מצוה מעכבין את הפורענות, שהרי תנופה שירי מצוה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים, ואמר רבא וכן כלול, ע"כ.

והנה כתב הרא"ש (פ"ג סי' כו) וז"ל, כתב ראבי"ה דעיקר הנענוע כמו שיתבאר דינו, נראה בעיני שהוא בשעת הברכה, אבל נענוע דמתניתין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא הוא נענוע בעלמא, עכ"ל. וצריך ביאור בכונת הראבי"ה, מהו 'נענוע בעלמא'.

ולבאר את זה יש להקדים ביאור בגדר מצות הנענועים, דכתב בזה היראים (סי' תכב, דפוס ישן סימן קכד) וז"ל, וצו חכמים לנענע לולב בשעת ההלל ולהתפאר במצוה, עכ"ל. ומשמעות דבריו שכל הנענועים אינם אלא מצוה דרבנן, וגדרם הוא הידור מצוה [וכן משמעות חידושי הגרי"ז (שם)].

אמנם החתם סופר (מב. ד"ה קטן) וכן בגליוני הש"ס (לז: ד"ה והיכן) כתבו דמצות נענועים הוי דאורייתא, ונכלל בהלכה למשה מסיני שנאמרה לגבי שיעור לולב, כמבואר בגמרא לעיל (כ"ט): דשיעור לולב שלשה טפחים ועוד טפח כדי לנענע בו. והרי שיעורים הם הלכה למשה מסיני, נמצא כי בשיעור לולב הנמסר למשה מסיני, נתחדשה גם מצות הנענועים. [ועיין בחתם סופר (שם) שדן מאחר שנענועים מדאורייתא, אמאי מדאגביה נפיק ביה].

אמנם בגליוני הש"ס (שם) הביא מספר הפרדס לתלמידי רש"י (ענין סוכה אות כב) שכתב וז"ל, וניענע רבינו שלמה לאחר שהולך והביא וכו', וטעמו משום שמחת רקדו כאלים, היינו נענוע, עכ"ל. ונראה מדבריו שגדר הנענועים הוא משום חיוב שמחה. וכן משמעות לשון התוספות רא"ש (לז: ד"ה בהודו) וז"ל, והא דמנענעים באנא ה' הושיעה נא אף על פי שאינו לא בתחילת פרק ולא בסוף פרק היינו משום דכתיב אז ירננו עצי היער וכו', נתן הקדוש ברוך הוא מצוה זו לישראל שיהו שמחין בלולביהן כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח, והיינו דכתיב אז ירננו עצי היער, כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני השם זכאים כשבא לשפוט את הארץ, ובמה ירננו בהודו ובהושיענו, עכ"ל.

והשתא נראה לבאר בדעת הראבי"ה, שיש שתי מצות נענועים, מצות נענועים בשעת הברכה ומצות נענועים בשעת ההלל. ואמנם שתי מצות האלו אינם מאותו ענין, כי הנענועים שבשעת הברכה הם הלכה למשה מסיני לקיים מצות לולב לכתחילה באופן של נענועים. ואילו הנענועים שבשעת ההלל הם מחוייבים מדין שמחה. ונראה אם כן שזוהי כונת הראבי"ה, דעיקר הנענוע, היינו הנענועים שהם הלכה למשה מסיני, הם בשעת הברכה, והנענועים שבשעת ההלל הם 'נענוע בעלמא' כלומר אינם מכלל ההלכה למשה, אלא הם באים לשמחה.

עוצרת את הפורענות, שהרי ענינם שוה. ובענין זה עיין בריטב"א (סוכה ט. ד"ה הא דאמרינן) ובתוספות הרשב"א משאנן (פסחים לה. ד"ה אבל).

גמרא זו מבוארת שפיר על פי מה שייסדנו במקום אחר דיסוד מצות לולב הוא כעין ריצוי דקרבן, דלהכי ילפינן שנענועי לולב עוצרים את הפורענות, מהא דתנופה דקרבן



## הרב נח שפרן שליט"א

### בענין פירס סדין תחת הסכך

וצריך לבאר כוונתו בקושיא זו, דהא רש"י גופא כבר תירץ את זה, דשאני לנאותה דהתם "אין שם סכך עליה", ולהכי לא הוי "סכך" פסול, משא"כ אם היה שם להגן. וכן כתב הערוך לנר וז"ל "לענ"ד רש"י גופא יישב קושיא זו במה שכתב "אבל לנאותה אין שם סכך עליה", וכוונתו דמה דקפיד קרא חג הסוכות תעשה באספק מגרנך ומיקבך דוקא ולא בדבר המקבל טומאה היינו אם עושה לשם סכך או להגין מפני החמה או מפני הנשר דבזה מקרי סכך שמגין, אבל אם אינו עושה רק לנוי אין שם סכך עליו וכיון שיש כאן סכך כשר כראוי, הסוכה כשירה. "אבל א"א לומר דלא עלה על דעת תוס' לתרץ כן, דהא כל זה מפורש ברש"י, וע"כ צריך לבאר קושית תוס' באופן אחר.

הקשה הרא"ש על רש"י כמו תוס' דלמה תיפסל בסדין מפני החמה, מאי שנא מלנאותה, ופירש הקרבן נתנאל וז"ל "משום דאין לנו טעם נכון לחלק בין מפני הנשר ובין לנאותה, שהרי שניהן ענין נוי המה שלא יטנפו העלין את המאכל והמשתה, ואין לנאותו גדול מזה." והנה טענה זו ג"כ קשה להבין, דהא למעשה הסדין שם להגן ומחמת זה יש עליה שם סכך, משא"כ אם היה שם רק לנוי.

וע' בתוס' רבינו פרץ דמבאר דברי רש"י באופן מחודש, ובזה נוכל להבין קושית הראשונים על רש"י ונקודת המחלוקת ביניהם. שהקשה על רש"י וז"ל "אמאי פסול כי פירס עליה סדין, הלוא יש בה הרבה סכך בלא הסדין." ושוב הביא שיטת הר"ת דאה"נ איירי רק היכא שהיתה חמתה מרובה מצלתה אי לאו הסדין. אבל הקשה על זה דא"כ לנאותה אמאי כשירה, הלוא ידעינן דנוי סוכה לא מהני להכשירה לשוייה צלתה מרובה מחמתה כמו דנוי סוכה אין ממעטין בסוכה לא לפסול ולא להכשיר.

בגמ' מס' סוכה י. איתא "פירס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר או שפירס ע"ג הקינוף, פסולה וכו' אמר רב חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשירה." ומפרש רש"י וז"ל "לא שנו אלא מפני הנשר, דשויה סכך להגין הלכך מפסיל משום מקבל טומאה. אבל לנאותה אין שם סכך עליה וכשירה." נמצא דמחלק בין אם כוונתו היתה לסכך להגן או לנוי סוכה, דרק אם היתה כוונתו לסכך שייך לפסולו משום מסכך בדבר המקבל טומאה.

ותוס' שם הביאו תשובת הגאונים שחידשו דפסול זה איירי רק היכא דהסוכה היתה חמתה מרובה מצלתה בלא הסדין, אבל אם יש צלתה מרובה מחמתה בלא הסדין כשירה ואין הסדין פוסלתה, כמו שפירש לעיל בסוכה תחת האילן דלא חשיב מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אלא כשאין צלתה מרובה אלא מחמת האילן.

ואח"כ מביאים תוס' שיטת הר"ת דאיירי הכא שפירס הסדין להגן מפני החמה, שבלי הסדין החמה מייבשת את הסכך, ורק מחמת הסדין נשאר צלתה מרובה מחמתה. וכן לענין תחתיה מפני הנשר, דאם היו העלין נושרין היה חמתו מרובה מצלתו והסדין מונען מליפול, וכיון שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו, פסול. נמצא דבין לתשובת הגאונים בין לשיטת ר"ת כל הפסול של הסדין לא שייך אא"כ הסכך פסול מסייע להכשיר הסוכה להשלים צלתה.

אמנם מרש"י משמע דפליג על שיטות אלו, דלא כתב דאיירי דוקא בציורים אלו, ולעולם יש פסול בסדין להגן ואפילו אם הסוכה צלתו מרובה מחמתו בלי הסדין, עדיין פסול. ותוס' הקשו על רש"י "אבל לפירוש הקונטרס קשה, דלמה יפסל מפני שמגין על האדם מפני החמה ומן הקסמין, מאי שנא מלנאותה".

חשיב "דבר אחר". וממילא קשה דגם מפני החמה או מפני הנשר אינו אלא לשמש מי שיושב בסוכה ולמה יגרע מלנאותה, ועל זה תירץ הרבינו פרץ, וכן הובא במרדכי, ד"דוקא לנאותה איכא צורך מצוה משום זה קלי ואנוהו וכו' הלכך בטל אגב סוכה, אבל מפני הנשר דצורך אדם הוא ולא צורך מצוה, א"כ אינו בטל אגב סוכה וכו' " הנוי בטל לסוכה ולא חשיב "דבר אחר" משום דהוא צורך הסוכה. אבל לנשר דהוא צורך האדם אינו בטל וחשיב "דבר אחר".

והנה ברש"י ד"ה הנשר כתב וז"ל "וסדין דבר המקבל טומאה הוא ופסול לסכך כדלקמן". וכן בד"ה לא שנו אלא מפני הנשר כתב וז"ל "דשויה סכך להגין הלכך מפסיל משום מקבל טומאה". ולפי הרבינו פרץ ומאירי אין כוונת רש"י בזה לבאר למה יפסל הסוכה אלא למה פסול הסדין, וזה משום דמקבל טומאה, וכיון דיש עליו שם פסול חשיב "דבר אחר" אפילו בלי שום הרחק בינו לסכך ובזה פוסל הסוכה.

אבל ע' ברש"י שם שהביא י"מ שפירשו דהפסול של סדין הוא "משום שני סככים", ופליג עליו והקשה הא רב חסדא דהוא בעל המימרא "לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשירה" סובר דמיפסל רק אם הסדין מופלג ד' טפחים מן הסכך דכן שיטת רב חסדא לעיל בדף י'. בשני סככים דצריך להיות הרחק זה שלא יחשב סכך אחד, וא"כ רב חסדא לשיטתו אינו יכול לסיים המימרא "אבל לנאותה כשירה" דהא סובר רב חסדא בעמוד ב' דגם נוי סוכה המופלגין ד' טפחים מן הסכך פוסל. וקשה שהרי לפי דברי הראשונים הא גם רש"י לומד דהפסול של סדין מבוסס על הפסול של שני סככים דהיינו שלא יהא סכך ו"דבר אחר", רק דלא צריך שום הרחק בין הסדין והסכך ליחשב "דבר אחר" כיון דהוא סכך פסול.

אבל החילוק הוא דלפי הי"מ הפסול של סדין הוא פסול של "שני סככים" ממש דהיינו כמו סכך כשר ע"ג סכך כשר, ועל זה פליג רש"י מחמת הסתירה בדברי רב חסדא דאז צריך הרחק של ד' טפחים ביניהם ליחשב צל של דבר אחר, אבל אה"נ גם רש"י סובר דלומדין הפסול בסדין מהפסול של שני סככים דהיינו שתהיה סוכה יחידית ולא סוכה ודבר אחר, אבל בלי הצורך של הרחק ביניהם כיון דיש עליו שם סכך פסול.

מושג זה דהקפידה התורה שהישיבה יהיה רק בצל סוכה ולא בצל דבר אחר, עולה יפה עם הרמזים במצות סוכה. הובא דהגימטריא של "סוכה" הוא מספר שני שמות הקדושים, הנעלם והנקרא, והישיבה בצל סוכה מרמז לבטחון בה' והאמונה דהכל בהשגחת ה'. כמו דלומדין בשיטת רש"י דהסוכה פסולה כשיושב בצל דבר אחר עם הסכך כן צריך לישוב בצל ה' לבטוח בה' ולא גם בצל בדברים אחרים.

ולכן כתב דאירי היכא דצלתה מרובה מחמתה בלא הסדין, וכתב "ואם תקשי לך אמאי פסול כשפירס עליה סדין כדפירשתי לעיל, משום די"ל דפסול משום דסכך פסול דהיינו הסדין שמקבל טומאה, פוסל בסכך שכנגדו וכו' ואף לפ"ה דמכשר לעיל גבי תחת האילן כשיש כדי הכשר סוכה מן הסכך כשר בלא הענפים, ה"מ באילן שחמתו מרובה מצלתו שאין האילן ראוי לישיבת צל תחתיו, אבל אם האילן צלתו מרובה מחמתו אז מיפסל הסוכה תחתיו אפילו יש הרבה סכך כשר תחתיו, משום דאמר רחמנא בסוכת תשבו שתהא הישיבה נקראת על שם צל סוכה ולא תחת צל דבר אחר, דכולהו, תחת הבית ותחת האילן ותחת סוכה, מימעטו מחד דרשה דבסוכת משמע סוכה יחידית ולא סוכה ודבר אחר."

מבואר מדבריו דהסדין אינו פוסל הסוכה משום דמסכך בדבר המקבל טומאה דהא יש הכשר סוכה בלי הסדין, אלא פוסל משום דחשיב צל של "דבר אחר" ולא הוי רק צל של סכך אחד. המאירי ג"כ למד כזה, דפסולה מתורת סוכה תחת סוכה, והקשה וז"ל "דאע"פ שאילו היה סכך כשר היה הכל כסכך אחד, פירוש, דצריך הרחק בין הסככים כדאיתא לעיל בדף י'. או בטפת, ד' טפחים, או י' טפחים, ע"ש דפליגי בזה האמוראים שם, והכא ליכא הרחק בין הסדין והסכך. ותירץ המאירי "פיסולו גורם ליתן לו שם בפני עצמו". נמצא דחשיב צל של "דבר אחר" בשני ציורים, או בסכך כשר ע"ג סכך כשר אבל אז רק אם יש הרחק ביניהם שיחשב "דבר אחר", או בסכך פסול דחשיב "דבר אחר" אפילו בלי שום הרחק, משום דגורם לו שם בפני עצמו. ולפי זה סדין לנאותה כשירה משום דאין עליה שם סכך, פירוש, דלא חשיב "צל דבר אחר", דאינו משמש לצל אלא לשמש הסכך לנאותה.

אח"כ הקשה הרבינו פרץ הקושיא שהקשו הראשונים דמאי שנא לנאותה ממפני הנשר, הא "אידי ואידי צורך סוכה היא" פירוש, בשלמא אם הפסול משום דיש כאן סכך פסול, בודאי יש חילוק בין לנאותה ומפני הנשר כמו דכתבנו לעיל דעל זה יש שם סכך ועל זה אין שם סכך, אבל עכשיו גם רש"י מסכים דליכא שום חסרון של סכך פסול אם יש הרבה סכך בלעדו, אלא כל החסרון הוא דקפדה התורה שהצל יהיה רק מן הסוכה ולא עם צל של דבר אחר. וממילא, הקשה ר"פ, וזהו ג"כ כוונת התוס', דכל ההגנה של הסדין הוא לצורך מי שיושב בסוכה שיהיה נוח לו לישוב שם, וכמו דלנוי לא חשיב "צל דבר אחר" דהוא לצורך הסוכה כמו כן לא יחשב הסדין מפני הנשר "צל דבר אחר".

וזה דכתב רש"י דלנאותה כשירה משום דאין עליה שם סכך, כוונתו דאם היה עליה שם סכך יחשב "צל דבר אחר" כיון דהוא פסול, אבל עכשיו הוא משמש הסוכה בתורת נוי ולא

## הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

### בענין מצות ערבה ודין הקפת המזבח

#### א) חקירה למ"ד בלולב היו מקיפין

#### האם ההקפה מדיני מצות לולב שבמקדש או מדיני

#### מצות ערבה

מתני' סוכה מה ע"א, מצות ערבה כיצד, מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא, יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה, ובאין זוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח, תקעו והריעו ותקעו, בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא, ר' יהודה אומר אני והו הושיעה נא, ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים וכו'. ובגמ' (מג ע"ב) פליגי אמוראי אי היו מקיפין את המזבח בערבה או בלולב. (ונחלקו הראשונים כמאן קי"ל, ומנהיגיו כמ"ד בלולב היו מקיפין, ע' טוש"ע סי' תרס"ד ס"ג.)

למ"ד בערבה היו מקיפין, ודאי היה זה מדיני המצוה המיוחדת של ערבה שהיא הלכה למשה מסיני (או מדרשה דערבי נחל שנים, אליבא דאבא שאול), והיינו, שמלבד הזקיפה ומלבד החיבוט, יש בכלל המצוה גם להקיף את המזבח בערבה. אמנם למ"ד בלולב היו מקיפין, יש לחקור, מהו יסוד דין הקפה זו, האם הוא משום לתא דמצות לולב כל שבעה שבמקדש, כלומר שמלבד עיקר המצוה ליטול לולב במקדש יש בכלל המצוה גם להקיף את המזבח בהלולב, או שאף שההקפה היא עם הלולב, מ"מ הוא מדיני מצות ערבה, שמדיני מצות ערבה הוא שבשעה שהמזבח מזוקפת בערבות יקיפו את הערבות עם הלולב. והיינו שמצות ערבה מחייב, לבד מהנטילה והזקיפה, שגם יקיפו את הערבות שבמזבח עם הלולב. (ומבואר בהדיא ברש"י [מג: ד"ה לא בלולב] דסדר הדברים, למ"ד בלולב היו מקיפין, היה, דאחרי שזקפו את הערבות על המזבח אז הקיפוהו בלולב. וכן משמע פשוט המשנה מה. דהסדר היה זקיפה ואח"כ הקפה.)

#### ב) ראיה מהמשנה דהוא מדיני מצות ערבה

מצד אחד, בהשקפה ראשונה היה מסתבר לומר שהוא מדיני מצות לולב, דהא המעשה נעשית עם הלולב. אמנם לכאורה מדברי המשנה משמע דהוא דין במצות ערבה, מדתנא ליה הכא בתוך מתני' של מצות ערבה כיצד וכו'.

#### ג) ראיה מדברי הר"ן דהוא מדיני מצות לולב, ודחיית

#### הראיה

מדברי הר"ן משמע לכאורה דמשום לתא דמצות לולב הוא דהוה. דהנה הר"ן ביאר מה שאנו נוהגין היום שבכל יום מקיפין את המזבח בלולב ולא בערבה, ואף ביום השביעי אין

אנו מקיפין אלא בלולב ואין עושין בערבה אלא חבטה, וביאר הר"ן דהיינו משום דמצות לולב תיקנו רבנן כל שבעה זכר למקדש ומש"ה הנהיגו גם להקיף בו זכר למקדש, ואילו לענין מצות ערבה מבואר בגמ' דלא תיקנו זכר למקדש כי אם יום אחד בלבד דהיינו ביום השביעי, ואנן קי"ל כמ"ד בלולב היו מקיפין ולא בערבה, ולכן לזכר ערבה שבמקדש אין עושין כי אם חבטה ביום השביעי בלבד, עכ"ד. ולפי"ז מבואר לכאורה דמה שהקיפו את המזבח בלולב לא היה מפאת מצות ערבה (שא"כ לא היינו מקיפין את הבימה בלולב האידנא בכל יום, דהא לא תיקנו חכמים ערבה זכר למקדש אלא ביום השביעי) אלא מפאת מצות לולב שהיה במקדש כל שבעה.

אמנם כאמור זה קשה מדברי המשנה שכולל דין ההיקף בכלל מצות ערבה כיצד, ומשמע דהוא מדיני מצות ערבה. ואפשר דלעולם המחייב של ההקפה הוא מצד מצות ערבה, אלא דסו"ס מצות ערבה מחייב שיקיפו עם החפצא של מצוה של מצות לולב, ונמצא שההקפה הוא דבר שהיה נעשה בביהמ"ק עם החפצא של מצוה של מצות לולב. ואחרי שתיקן ריב"ז שיעשו עיקר מצות לולב בגבולין כל שבעה משום זכר למקדש, הנהיגו לעשות הזכר ללולב עם כל פרטי המעשים שהיו נעשין עם הלולב בביהמ"ק, כולל ההיקף שעם הלולב.

#### ד) סמך מדברי הב"ח דהוא מדיני מצות ערבה

הנה בפשוטות למ"ד בלולב היו מקיפין, לא היו מקיפין אלא בלולב ולא בערבה, ולמ"ד בערבה היו מקיפין, לא היו מקיפין אלא בערבה בלבד ולא בלולב, וכן מבואר בהדיא בר"ן, ובבית יוסף סי' תרס"ד. אמנם הב"ח בס"י תרס"ד (ד"ה ומ"ש זכר למקדש) העלה בדעת הטור, דס"ל דלמ"ד בערבה היו מקיפין ר"ל שגם בערבה היו מקיפין מלבד הלולב, ולמ"ד בלולב היו מקיפין לא היו מקיפין אלא בלולב בלבד. [ובזה ביאר הב"ח מש"כ הטור שבהושענא רבה יש להקיף עם הלולב וגם הערבה, וביאר הב"ח דס"ל דקי"ל כמ"ד בערבה היו מקיפין, ודלא כהר"ן, וגם ס"ל דלמ"ד בערבה היו מקיפין היינו דהיו מקיפין עם שניהם. ודלא כמו שביאר הב"י בדעת הטור דס"ל שיש להקיף היום עם שניהם כדי לצאת ידי שני הדעות, ע"ש.]

והנה, אם היו מקיפין בלולב ובערבה, לכאורה מוכרח דלא רק שההיקף עם הערבה הוא מדיני מצות ערבה אלא גם ההיקף עם הלולב הוא מדיני מצות לולב, דנראה שרחוק הוא מהסברא לומר שיש ב' מצות נפרדות של הקפה, האחד מצד מצות לולב שבמקדש המחייב להקיף עם הלולב, והשני מצד מצות ערבה שבמקדש המחייב להקיף עם הערבה, והיו



ערבה. דהנה רש"י ר"פ לולב וערבה כתב וז"ל, לולב וערבה, לולב לנטילה וערבה להקיף מזבח כדלקמן בפירקין, עכ"ל. וכתב הכפ"ת שם, דדברי רש"י קשין, הן מצד ערבה והן מצד לולב, דמש"כ רש"י ערבה להקיף מזבח, הלא באמת פליגי אמוראי אי בערבה מקיפין או בלולב מקיפין, והרי הרמב"ם פסק כמ"ד בלולב וכן פסק רש"י בתשובותיו כמובא בר"ן, והל"ל ערבה בנטילה דהא קי"ל בגמ' ערבה בנטילה. ולגבי לולב ה"ל לרש"י לומר לנטילה ולהקיף מזבח דהא כך קי"ל דבלולב מקיפין, ע"ש מה שתי'. הרי מבואר דהכפ"ת ס"ל דלמ"ד בלולב מקיפין הרי זה שייך לדיני מצות לולב ולא לדיני מצות ערבה.

#### ח) למה קבעו חז"ל יום שביעי דוקא לעשות בו זכר למצות ערבה, מח' הבי"ה והט"ז

מבואר בגמ' (מד. וברש"י שם, ד"ה דלא עבדינן ליה שבעה, עפ"י הגמ' מד: ע"ש) דהתקנה של ערבה בגבולין הנוהגת עד האידנא הוא יום אחד לבד ולא ז' ימים. בגמ' לא מבואר בהדיא איזה יום תיקנו לעשות הזכר למקדש של ערבה, אבל בכל הראשונים מבואר דהיינו יום ז'. ושוב הראני הגר"צ איינשטטר שליט"א שכן מבואר דרך אגב בירושלמי שביעית (פ"א ה"ה), ע"ש.

ויש כמה ביאורים בפוסקים למה בחרו חכמים ביום ז' דוקא. הבי"ר רס"י תרס"ד כתב וז"ל, והטעם שקבעו יום ז' לערבה יותר מיום אחר, נראה שהוא מפני שאותו היום היה מיוחד במקדש משאר הימים, שאם חל יום ז' להיות בשבת היה ערבה דוחה שבת, משא"כ כשחל להיות בשאר הימים, מפני כך כשרצו חכמים לקבוע בגבולים יום אחד לנטילת ערבה קבעו היום המיוחד יותר לערבה שבמקדש, והטעם שנטילת ערבה בז' דוחה שבת ולא בשאר ימים, מפורש שם בגמ' (מג:), עכ"ל. וע' בגמ' שם מג: דאיתא דחז"ל רצו שערבה יהא דוחה שבת יום אחד כדאי לפרסמה שהיא מן התורה, ומקשי' "ולידחי ביום טוב ראשון", ומתרצי', "לא מוכחא מלתא אמרי לולב הוא דקא דחי", ומקשי' "ולידחי בחד מהנך", ומתרצי' "כיון דקא מפקת לה מראשון אוקמה אשביעי", ופרשי' אוקמה אשביעי, יום מסויים או ראשון או אחרון, עכ"ל.

הט"ז (סק"ב) ביאר באופן אחר למה בחרו חכמים ביום ז' דוקא לקבוע הזכר למקדש דערבה, וז"ל, וקבעו יום ז' לערבה יותר מיום אחר, נ"ל כיון שבמקדש היה ג"כ יותר קדושה ביום זה שהרי היו מקיפין ז' פעמים ביום זה, עכ"ל.

#### ט) ראייה מדברי הט"ז הנ"ל דההקפה בלולב הוא מדיני מצות ערבה

ויל"ע בדברי הט"ז, דהרי הרמב"ם פסק כמ"ד בלולב היו מקיפין, וכן היא עיקר השיטה המקובלת להלכה, ועכ"פ איכא שיטה כזה בגמ', ואי נימא דההקפה בלולב שייכא

מקיימין את שניהם ביחד. (ושמא אף יהיה בזה משום איך עושין מצות חבילות חבילות, ויל"ע בזה). אלא ודאי יותר מסתבר לומר שמדיני מצות ערבה הוא שאחר שנזקפו הערבות על המזבח יקיפו עם הערבה והלולב ביחד. ואם כנים הדברים הרי יצא לנו בהדיא שיש דין הקפה בלולב שהוא מפאת דיני מצות ערבה. ואדאתינן להכי, מסתבר ג"כ, שאף למ"ד בלולב היו מקיפין, אשר לדידיה בלולב בלבד היו מקיפין, מ"מ יסוד דין ההיקף בלולב שוה ליסוד דין ההיקף בלולב למ"ד בערבה היו מקיפין, אשר הוא מפאת מצות ערבה.

#### ה) סיוע מדברי הבי"ה הנ"ל גם למה שכתבנו לעיל בדעת הר"ן

ויש להוסיף, דהנה הבי"ה שם כתב לפי דרכו, דמה שנוהגין האידנא לפי דעת הטור, שבכל יום אנו מקיפין עם הלולב, ובהושע"ר מקיפין עם הלולב והערבה, הפשט הוא דקי"ל כמ"ד בערבה היו מקיפין והיינו שהיו מקיפין עם שניהם, אלא דהרי הזכר לערבה תיקנו האידנא רק ביום השביעי, אולם הזכר למצות לולב הרי תיקנו כל שבעת ימים ולכן נוהגין גם להקיף עם הלולב כל שבעת הימים. וא"כ, מדברי הבי"ה יש סיוע למה שכתבנו לעיל בדעת הר"ן, דאע"פ שההקפה בלולב היא באמת משום לתא דמצות ערבה, מ"מ כיון דסוכ"ס דבר זה היה מתקיים עם הלולב, מש"ה הנהיגו לעשות גם זכר לדבר זה הנעשה עם הלולב, כל שבעה.

#### ו) ראייה מדברי המהרש"א דס"ל דהוא מדיני מצות לולב

מדברי המהרש"א מוכח דס"ל שההקפה בלולב משום לתא דמצות לולב שבמקדש הוא, ולא משום לתא דמצות ערבה. דיעויין במהרש"א (מד. ד"ה א"ל ר' יוחנן מי אמרה) שכתב דלפי המ"ד דבלולב היו מקיפין על כרחך ההקפה אינו אלא מדרבנן, דמידי הקפה כתיב בקרא, עכ"ד. ולכאורה כוונתו משום דבתורה במצות לולב לא כתיבא הקפה רק לקיחה. ובע"כ ההקפה הוא רק תוספת מדרבנן.

והנה אי נימא דיסוד הדין להקיף את המזבח בלולב הוא מכלל ההלכה דערבה, דהיינו שאחרי שנזקפו המורביות של ערבה אצל המזבח, יסובבו את המזבח בלולב שבידיהן, א"כ אין להוכיח כלום מהא דלא מוזכר בתורה גבי מצות לולב ענין ההקפה בהלולב, דהא מכלל ההלכה למשה מסיני דערבה הוא, ושפיר יתכן שגוף ההל"מ כולל גם מעשה ההיקף. אע"כ ס"ל להמהרש"א דההקפה בלולב הוא משום לתא דמצות נטילת לולב במקדש כל שבעה.

#### ז) ראייה מדברי הכפ"ת תמרים דס"ל דהוא מדיני מצות לולב

גם מדברי הכפ"ת תמרים מוכח דס"ל שההקפה בלולב משום לתא דמצות לולב שבמקדש הוא, ולא משום לתא דמצות

למה לא קאמר הגמ' האי טעמא לענין מה שבחרו ביום ז' דוקא לענין דחיית שבת, וצ"ע.

### יא) יישוב להסוברים דהוא מדיני לולב למה קתני ליה במשנה דמצות ערבה

הערנו לעיל דמדברי המשנה לכאורה מבואר דההקפה בלולב הוא מדיני ערבה, דהא תנא ליה במשנה דמצות ערבה כיצד, וא"כ צריך ליישב לפי המהרש"א והכפ"ת דס"ל דהוי מדיני מצות לולב שבמקדש, למה נקבע הכא במתני' דמצות ערבה כיצד. ואולי י"ל, דהנהא מיהא מבואר דמה שהקיפו בלולב היה אחרי שזקפו את הערבות בצדי המזבח, ומשמע מזה דיש ענין בזה שההקפה של הלולב יהיה בעת שהערבות הן נמצאות אצל המזבח, ואפי' אם אין זקיפת הערבה מעכבת בקיום מצות הקפה דלולב, הא מיהא שלכתחילה היה ראוי לעשות בסדר הזה. ומפני כך נכנס הקפת הלולב לתוך מתני' דמצות ערבה כיצד.

### יב) סיכום

עלה בדינו, דמפשטות משמעות המשנה נראה דהקפת המזבח – אפי' למ"ד בלולב היו מקיפין – הוא פרט מדיני מצות ערבה, והוא בכלל מצות ערבה כיצד. והיינו, שיסוד מצות ההקפה הוא שהערבות הזקופות על המזבח מחייבים שיקיפום עם הלולב. ולכאורה יש סמך למהלך זה מדברי הט"ז שכתב דהא דתקנו יום ז' לקבוע בו הזכר לערבה הוא משום שבאותו היום הקיפו את המזבח ז' פעמים. וגם יש סמך לזה מדברי הב"ח שכתב דלמ"ד בערבה היו מקיפין, ר"ל דהיו מקיפין עם שניהם, הלולב והערבה. מאידך, מדברי המהרש"א ומדברי הכפ"ת מוכח דס"ל דלמ"ד בלולב היו מקיפין בע"כ שהקפת המזבח הוא פרט במצות לולב שבמקדש. ולדידהו צריך לדחוק קצת במשמעות המשנה, דלאו מכלל מצות ערבה כיצד הוא, אלא דדין זה מוזכר בתוך דיני מצות ערבה כיון שמצות הלולב מחייב לכתחילה שיקיפו עם הלולב אחר שזקפו הערבות במזבח. ומדברי הר"ן, בהשקפה ראשונה משמע דהוא דין מדיני מצות לולב, אך אין הכרע כל כך ויש מקום לומר בדעת הר"ן דהוא מכלל מצות ערבה.

למצות לולב במקדש ולא למצות ערבה, א"כ מהיכ"ת שיש מעלה בכלל ביום השביעי כלפי מצות ערבה מפאת מה שהקיפו בו ז"פ. אבל לפי מה שצידדנו דההקפה בלולב אינה מדיני מצות לולב אלא היא מדיני מצות ערבה שיקיפו את הערבות בלולב, לפי"ז מובנים היטב דברי הט"ז דמפאת זה הוי יום ז' מקודש טפי לענין ערבה.

### יג) קושיא על הט"ז מדברי הגמ' מג: ולול"ד הט"ז היה נראה להוכיח משם להיפוך דההקפה בלולב הוא מדיני מצות לולב

אולם באמת צ"ע בדברי הט"ז, דלפי"ד הט"ז דחכמים ראו לקבוע הזכר למקדש דערבה ביום השביעי דוקא משום שיום ז' הוא בעצמותו מקודש יותר לענין ערבה שהיו מקיפין בו ז"פ, א"כ מדוע בגמ' מג: דשקלינן וטרינן אמאי קבעו חכמים דדוקא ביום השביעי תדחה ערבה את השבת טפי משאר יומי, לא קאמרי' בגמ' אלא "כיון דקא מפקת לה מראשון אוקמה אשביעי", דהיינו משום יום מסויים או ראשון או אחרון כמו שפרש"י, הלא עדיפא הל"ל דיום השביעי מקודש טפי למצות ערבה דהא באותו היום הקיפו ז"פ. [שו"ר באליה רבה שהק' כן על הט"ז.] אבל לפי"ד הב"י לק"מ, דלדידה מה שתיקנו חכמים זכר למקדש ביום השביעי דוקא, היינו משום שלמעשה במקדש היה ערבה דוחה שבת ביום השביעי דוקא, וטעם הגמ' נצרכה לבאר הסיבה לזה גופא אמאי דוחה שבת, דאינו מחמת מעלה עצמית ביום השביעי לענין ערבה אלא משום יום מסויים או ראשון או אחרון.

ברם, אפי' לפי הב"י, יש להקשות כן על הגמ', דהלא הא קמו דביום השביעי הקיפו ז"פ, הרי דיש ענין מיוחד בעצם ביום השביעי לגבי ערבה, וא"כ מדוע לא קאמר הגמ' מג: הך טעמא לגבי מה שקבעו יום ז' דוקא לדחות את השבת. אך מצד עצם דברי הגמ' היה אפשר לומר דהגמ' לא אמר האי טעמא משום דלמ"ד בלולב היו מקיפין באמת הויין ההקפות דין במצות לולב ולא במצות ערבה, כמו שהוכחנו בדעת המהרש"א והכפ"ת, ומש"ה סבר הגמ' דמה שביום ז' הקיפו ז"פ אין בזה מעליותא כלפי מצות ערבה. אבל לפי"ד הט"ז דמה שהקיפו ז"פ הוא מעלה כלפי ערבה, לפי"ז קשה כנ"ל,



## הרב אליהו מאיר ליפסקי

## קרש שזכה להיות בצפון

בקודש ואין מורידין, רק הביאו את דברי הירושלמי. ובאמת נראה מהמשך דברי הירושלמי שאין בזה משום הדין דמעלין בקודש, אלא מדין כבוד בעלמא. שהרי מבואר בירושלמי שם שלא רק שהיו צריכים לסמן איזה קרשים בצפון, אלא גם היו צריכים לסמן באותן שבצפון איזה יש להניח ראשון. ובגמ' ירושלמי שם מביא אח"כ מעשה במשפחה שהיו נכנסים לנשיא תחילה, ואחרי זמן המשפחה השנית התחתנו עם הנשיא ורצו ליכנס תחילה, ומביא על זה הדרשה בהקרשים שמי שזכה להיות ראשון וכו'. מבואר שהוא מדין כבוד, ולא מדין מעלין בקודש.

ועוד יש להעיר, שבירושלמי שם מביא דרשה למקור לדין זה וז"ל, והקמות את המשכן כמשפטו. וכי יש משפט לעצים. אלא אי זהו קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום עכ"ל. וע"ש שמבואר בהשו"ט שהיה פשוט להירושלמי אף בלא דרשה שצריכים לסמן שמה שהיו בפנים צריך להיות תמיד בפנים והחוץ לחוץ, רק הביא הדרשה להיות מקור על קפידת הרוחות\*. ולכאורה נראה מכאן שדין זה שלא להחליף מפנים לחוץ מובן בלא הדרשה, ואולי משום מעלין בקודש. אבל הדרשה מחדש עוד דבר, שיש בזה דיני כבוד.

ונמצא שדין קרש שזכה וכו' אינו מדין מעלין בקודש, אלא מדין כבוד, וא"כ אין קשה כ"כ קושיית הביכורי יעקב דאולי דוקא במשכן היתה קדושה באותן הרוחות משא"כ בסוכה וציצית, שבאמת אין זה מדין מעלין בקודש, אלא מדין כבוד. ויש להוסיף עוד ולהביא סמך להבנה זו בדברי הירושלמי מדברי הריקאנטי (במדבר ג, יז), שהביא דברי הירושלמי וכתב לבאר דין זה, שכמו שמצינו שאין להכהנים להתערב עם עבודת הלויים וכן להיפך, שהם שני מידות הפוכות, דין וחסד, כמו כן בקרשים, צפון הוא מצד דין ודרום הוא מצד חסד ואין להפכם. משמע שאינו מדין מעלין בקודש כמ"ש המפרשים, אלא שיש לכל רוח חשיבות מצד עצמו ולכן אין להחליף מזה לזה, ולכאורה הוא מדין כבוד, ולא מדין מעלין בקודש.

וכן מצינו עוד שיש עצם חשיבות לרוחות אלו מלבד ההשתמשות בהם, דהנה יש לחקור האם מה שיש חשיבות

הבאר היטב (סי' תר"ל ס"ק ט"ז) מביא מהמהרי"ל שכמו שמצינו במשכן שאותן קרשים שזכו להיות בצפון יהיו לעולם בצפון, כמו כן בדפנות הסוכה יש לסמן איזה דפנות היו בצפון וכו'.

ויש עוד דוגמאות שמצינו מענין הלכה זו, שכתב המג"א (סי' ח' ס"ק ר') בשם השל"ה שיש להקפיד לסמן הציצית שאותן שלפניו יהיו תמיד לפניו, שכך מצינו בירושלמי (שבת פרק יב ה"א) בענין הקרשים, שאותם קרשים שזכו להיות בצפון יהיו בצפון ואותן שבדרום יהיו בדרום. וכן עי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' כ"ח) שכתב מטעם זה שאין לשנות מקום הבימה מאמצע ביהכ"נ למקום אחר. וע"ע שו"ת רב פעלים (ח"ב סי' כ') שהביא מהחק יעקב מטעם קרש שזכה וכו' שיש נוהגים לעשות מצה רביעית לליל הסדר כדי שאם תשבר השלישית לא יצטרך להחליפה בשנית ונמצא השני' נדחית ממצותה. ועוד הביא שאין לשנות מקום שמתפללים בו אנשים למקום שמתפללים בו נשים, וכמו"כ הביא שאין לשנות מקום של השליח ציבור.

והנה בביכורי יעקב (סי' תר"ל) הקשה על דברי המהרי"ל שיש לחלק דרך בהמשכן היה בזה הורדת קדושה, שלכל רוח היה מעלה, בצפון היה מעלה משום שקדשי קדשים נשחטין בצפון, ויבקרבת העדה כתב שכן השלחן היה בצפון, וברב פעלים (שם) כתב לבאר הטעם שיש קדושה יותר להשלחן מהמנורה, שבשלחן היה הלחם תמיד לפני ה' ביום ובלילה, אבל המנורה מצותה רק בלילה] וכן בדרום שהמנורה היה בדרום. אבל בציצית וסוכה לא שייך דברים אלו.

ולכן כתב שאין צריך להקפיד על זה, ובביאור הלכה הביא דבריו. ובהל' ציצית כתב המג"א שהאריז"ל לא היה מקפיד על זה. [אמנם עי' ברב פעלים (שם) שכתב שאין ראוי שחולק על המהרי"ל, דאפשר שסובר שבעצם אין מעלה בציצית להיות לפניו או לאחוריו, אבל אין ללמוד משם לענין סוכה].

והנה בדיני הקרשים מצינו ענין אחר הקשור לענין זה, שהתוס' בשבת (הצ) כתבו שלא היו מניחים ראש קרש זה אצל תחתית קרש זה, שהראש היה נושא את היריעות ומעלין בקודש ואין מורידין.

אמנם האחרונים הנ"ל, שדברו בענין קרש שזכה להיות בצפון, לא הביאו את דברי התוס' שיש בזה משום מעלין

אחא לוכסן היו כתוב עליהן. ויחליף. אי"ר אימי והקמות את המשכן כמשפטו. וכי יש משפט לעצים. אלא אי זהו קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום, ע"כ.

א וז"ל הירושלמי שם, וחש לומר שמא יתן שלמטן למעלן שלמעלן למטן. כמין קולמוסין היו עשוין. וחש לומר שמא יתן שבפנים בחוץ ושבוץ בפנים. טבעות היו מוכיחות. וחש לומר שמא יחליף. אי"ר

החכמה, ולכן הניחו שם המנורה, והמנורה היא סימן לדבר זה. והנה כצד השני נראה מהמשמעות של רש"י שם, שכתב בזה"ל, וסימניך "שלא תחליף" ע"כ. ומשמע שזה אינו סיבת הדבר, אלא עי"ז יכול לזכור איזה רוח מסוגל לחכמה ואיזה רוח מסוגל לעושר. וכן מבואר בעוד הרבה ספרים שהוא מחמת עצם הרוח, ולא מחמת המנורה או השלחן, וע' הגהה<sup>2</sup>.

לצפון או לדרום במשכן שהיו בו המנורה והשלחן הוא סימן או סיבה, האם מחמת שהיו שם יש להם חשיבות או שזהו סימן על חשיבות רוחות אלו. ועי' בגמ' ב"ב (כה:): אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין, וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום, ע"כ. ויש לדון כנ"ל אם הכוונה שכוון שהמנורה היתה בדרום לכן באה השפעת החכמה בדרום מחמת מקום הנחת המנורה, או שרוח הדרומי יש בו השפעת



מצד צפון, וכאן השולחן היה נתון בצד צפון, ומכאן סמכו רז"ל (בבא בתרא כה, ב) הרוצה שיעשיר יצפין, שהרי השולחן היה בצפון ושולחן רמו לכתר מלכות, וגם כתב מצפון זהב יאתה (איוב לו, כב), הרוצה שיחכים ידרים שהרי המנורה בדרום כלומר אור תורה ושמש ג"כ לעולם בדרום, עכ"ל.

וכן בספר השל"ה הקד' - תולדות אדם - שער הגדול (מט), וז"ל, ויש פעם שיצטרכו חכמה כדי להתחכם בתורה, ואז ישפיע שפע חכמה דרך חסד, והיינו הרוצה שיחכים ידרים, כי החסד הוא דרום, עכ"ל. ובספר פרדס רמונים - (שער כג פרק ד), וז"ל, דרום הוא החסד, וכן ארז"ל (ב"ב דף כ"ה) הרוצה שיחכים ידרים ופירוש ידרים יכוין אל הדרום שהוא החסד ששם המשכת החכמה לחסד, עכ"ל. ומבואר מכל זה שעיקר ההשפעה היא מחמת עצם הרוח ולא מהמנורה.

ב'ע' תורת חיים על בבא בתרא כ"ה ע"ב, וז"ל, הרוצה שיחכים ידרים. לפי שהחכמה באה משם, וגם התורה שם היא כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, מימינו יתברך היושב במערב. ונראה דהיינו הא דכתיב בספר יהושע תנה לי ברכה כי ארץ הנגב נתתני, ואיתא בתמורה שאמרה כי אין בו אלא תורה לפי שהתורה והחכמה מצד דרום הן באין, לכך אמרה ארץ הנגב נתתני, ואפשר דמשום הכי חכמים גדולים מצויין בארץ הנגב, כדמשמע במסכת תמיד דקאמר עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב, ובפרק כיצד מעברין נמי קאמר נתייעץ במכתיר והנגיב למפיבושת, ופירש רש"י ז"ל שם והנגיב והדרים הלך לו למפיבושת לפני זקני דרום שהם חכמים מאד, עכ"ל. וכן משמע בפירוש מהר"י איסרלן (תרומת הדשן) על שמות פרק מ פסוק כב, וז"ל, כשתדקדק בצוואה ובעשיית הכלים, ובהכנסתן לנרתיקן בענין המסעות, לעולם השולחן מוקדם למנורה, וגם כשתדקדק במסעות הדגלים וחניית הלויים לעולם צד דרום חשוב

## הרב יהושע משה מגילניק

### סוכות כנגד יעקב אבינו

ורואים עוד דבר נוסף מדברי המדרש הנ"ל שבענין ברכה זו יש קצת דבר והיפוכו, שהרי נמצא שבשכר מה שיעקב קבע תחומין וקבע גבולים עד איזה מקום יכול לילך, זכה לענין שאינו מוגבל שיפרוץ וזרעו כעפר הארץ שהוא "שלא במדה".

#### ענין "מקום" בחיי יעקב

ויש להעיר עוד בכעין זה. דהנה מיד קודם אותה ברכה של ופרצת וגו', כתיב "ויצא יעקב וגו' ויפגע במקום". ואותו "מקום" הוא מקום המקדש כמבואר בחז"ל, ואז נתגלה לו הקב"ה וברכו בברכה של ופרצת וגו', ואח"כ כתיב "ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי, ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים". והיינו שיעקב השיג שאותו מקום הוא מקום של גילוי שכינה ובו שער השמים.

ולכאורה השגה זו של יעקב אבינו היתה השגה שיש מקום מסוים ומיוחד לגילוי הקב"ה. אבל מצינו גם מאידך גיסא, שדווקא בשעה זו השיג יעקב הענין שהקב"ה הוא למעלה מכל גבול. שהרי דרשו בבראשית רבה (סח, ט) על פסוק זה, שהקב"ה נקרא מקום משום שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו.

ויש קצת פלא בזה, דומה למה שהערנו למעלה, שבשעה שיעקב אמר על מקום מסוים שיש בו גילוי של הקב"ה, היתה בזה גופא גילוי הנראית להיפך שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואינו נגבל כלל.

#### אומות העולם עולים לבית המקדש דווקא על פי בחינת יעקב

דהנה איתא בגמ' פסחים (פח.) וז"ל ואמר ר' אלעזר מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו' אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק אלא לא כאברהם שכתוב בו הר שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה, ולא כיצחק שכתוב בו שדה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה, אלא כיעקב שקראו בית שנאמר ויקרא את שם המקום ההוא בית ע"כ. הרי מצינו בחז"ל שיש הבדל בין האבות לגבי יחוסם לבית המקדש.

ונראה להעיר שגם כאן יש הערה דומה למש"כ למעלה. דהנה הר ושדה הם מקומות שאין בהם גבולים, וכל אדם יכול לבוא בהם. מה שאין כן בית שהוא מקום שיש בו מחיצות

#### יעקב כנגד סוכות

כתב הטור בהלכות ראש חודש, שהשלש רגלים הם כנגד השלשה אבות. פסח כנגד אברהם שבועות כנגד יצחק וסוכות כנגד יעקב. עוד מבואר בדברי הוזה"ק הנדפס במחזורים לפני תקיעת השופר, שסדר הדברים בלקיחת יעקב את הברכות ופגישת יעקב עם עשו הוא כסדר ראש השנה יוה"כ וסוכות. שנטילת הברכות הוא כנגד ראש השנה, והדורון ששלח יעקב אבינו לעשו הוא כנגד יום הכפורים דוגמת השעיר לעזאזל, ומה שכתוב אח"כ "ויעקב נסע סכותה" הוא כנגד סוכות. ורואים מזה שגם בהסדר של ר"ה יוה"כ וסוכות, הסיום והשלמה של סוכות שייך ליעקב אבינו. ויש העמיק קצת בקשר זה ומה אנו יכולים ללמוד ממנו.

#### ברכת יעקב היא בלי גבול

וקודם שנבוא לבאר הדבר יש להעיר על כמה נקודות של חידוש שרואים בחיי יעקב אבינו [וכבר העירו המפרשים קצת בזה]. הקב"ה בירכו (בראשית לא, יד) "והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגבה ונברכו בכך כל משפחת האדמה ובזרעך". וחז"ל הדגישו שבברכה זו יש ענין של "שלא במדה", והיינו נתברך שירבה בלי גבול.

עי' בגמ' שבת (קיה.) וז"ל, א"ר יוחנן משום רבי יוסי כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר אז תתענג על ה' והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו' לא כאברהם שכתוב בו קום התהלך בארץ לארכה וגו' ולא כיצחק שכתוב בו כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל אלא כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וקדמה וצפונה ע"כ. הרי שברכת יעקב משונה משל ברכת אברהם ויצחק שיש בו הענין של "נחלה בלי מצרים", דהיינו בלי גבול.

ועוד מצינו, שאחרי נסיעתו של יעקב לסוכות כתיב "ויבא יעקב שלם עיר שכם וגו' ויחן את פני העיר". ואיתא בבראשית רבה (יא, ט) וז"ל רבי יוחנן בשם רבי יוסי בר חלפתא אמר, אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת, ירש את העולם במדה, שנאמר (בראשית יג, יז) קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה וגו'. אבל יעקב שכתוב בו שמירת שבת, שנאמר (בראשית לג, יח) ויחן את פני העיר, נכנס עם דמדומי חמה, וקבע תחומין מבעוד יום, ירש את העולם שלא במדה, שנאמר (בראשית כח, יד) והיה זרעך כעפר הארץ וגו' עכ"ל. ואנו רואים גם מכאן שברכת יעקב מיוחדת בהיותו "שלא במדה".

שבסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר, דהיינו שדווקא בסוכה יש ענין הזה של חידוש.

והנה ודאי שיש עומק גדול לכל אלו הדברים כמבואר למעין שם, מ"מ עדיין אנו יכולים לקחת משם נקודה קטנה לפי מדריגתנו, והוא שבישיבת סוכה יש איזה בחי' של חידוש שבעלמא אין משתייכים אליו.

ונמצא לפי"ז שעל ידי העשיית גבולים של הסוכה, יכול האדם להשיג קצת מדריגה שאינה לפי גבולים הרגליים של עוה"ז של אין כל חדש, אלא שייך להנהגה שכולו חידוש ואינו כפי גבולי הטבע.

#### דברי הרמח"ל שהסוכה מנשאו למעלה מעולם הזה ושאר בני אדם

וענין זה שבישיבת סוכה יש איזה בחינה של למעלה מן הגבול ופרצה בדרכי הטבע הרגיל, רואים גם מדברי הרמח"ל שכתב בספר דרך ה' (ח"ד) שענין הענני הכבוד במדבר היו כדי לעשות ישראל נבדלים מן האומות ומנושאים למעלה מעוה"ז. וז"ל כמו שעל ידי העננים ההם היו נמצאים ישראל מובדלים לבדם ונושאים מן הארץ כן היה נמשך להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד נבדלים מכל העמים ומנושאים ומנוטלים מן העוה"ז עצמו ועליונים ממש על כל גויי הארץ, עכ"ל.

וכן הוא ענין הסוכה כמו שממשיך שם הרמח"ל לבאר וז"ל, ודבר זה נעשה בשעתו לישראל להגיע אל המעלה העליונה הראויה להם ונמשכת תולדתו זאת לכל אחד מישאל לדור דורים שאמנם אור קדושה נמשך מלפניו ית' ומקיף כל צדיק מישאל ומבדילו מכל שאר בני האדם ומנשאו למעלה מהם ומשימו עליון על כולם ומתחדש דבר זה בישראל בחג הסוכות על ידי הסוכה עכ"ל. הרי שכח הסוכה לעשות כל צדיק מישאל מובדל למעלה משאר בני אדם, ומשמע שהוא ע"י שמנשאו למעלה מעניני עוה"ז.

ונראה לפרש בדבריו, שודאי כל מצוה מביא קדושה לעושיה, והצדיק נתקדש בעבודת ה' ומבדילו משאר בני אדם. אבל מ"מ במצוה זו של ישיבת סוכה יש ענין מיוחד שבקדושת המצוה הזו מתקדשת גופו גם בעוה"ז לנשאו למעלה מעניני עוה"ז ומשאר בני אדם.

ונמצא ע"פ דברי הגר"א והרמח"ל, שיש כח מיוחד לסוכה לרומם האדם מהענינים הרגילים של עוה"ז. וא"כ אפשר להעיר שגם זה דומה להדבר והיפוכו שהערנו שנמצא בחיי יעקב אבינו. כי גם בישיבת סוכה רואים שעל ידי שהאדם מגביל עצמו בתוך העולם הזה, הוא גופא הסיבה לרוממו מעל עוה"ז ולקשר אותו לענינים למעלה מהטבע והשמש.

המבדילים אותו ממקומות אחרים, ואין כל אחד יכול לילך לשם.

ודומה לזה מצינו במפרשים שנקטו שאברהם ויצחק היה עבודתם לקרב זרים לעבודת ה', כמו שהוא מבואר להדיא אצל אברהם בכמה מקומות. אבל יעקב אבינו בעיקר עסק במשפחתו לגדלם על דרך התורה. וכמו כן היו פסולים בזרע אברהם ויצחק אבל יעקב מטתו שלימה. וא"כ מובן שגם כלפי מקום המקדש יהיה הבדל ביניהם, שאברהם ויצחק יקראו לו שם שמורה על מקום פתוח לכל, ויעקב קרא לו שם בית שמורה על ענין גבול והבדל מאחרים.

ולפ"ז יוצא דבר פלא, שהגויים אומרים "לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב", ורוצים דווקא לעלות למקום המקדש בבחינת השם שקראו יעקב. ולכאורה איפכא מסתברא, דלפי מידתו של יעקב אבינו היינו סוברים שאין לו שייכות לגויים. וזהו גופא הענין של בית כמש"כ, וא"כ למה אומרים הגויים לילך דווקא אל "בית" אלקי יעקב.

#### נמצא כמה פעמים בחיי יעקב דבר והיפוכו

והעולה מכל מה שכתבנו, שמצינו אצל יעקב אבינו כמה פעמים שני דברים הפכיים הבאים ביחד. הוא קובע תחומין וזוכה לברכה בלי גבול, וגם מייחד מקום של גילוי שכינה ובו הוא גילוי שהקב"ה ממלא הכל, וגם עוסק במיוחד במשפחתו ואפ"ה הגויים עולין אל בית המקדש דווקא לפי מידתו.

וודאי כל אחד מדברים האלו יש להאריך ולהעמיק בו. אבל מ"מ יש להתבונן על נקודה אחת שרואים בכל זה, שדווקא ממקום של גבול בא הענין של בלי גבול.

#### דברי הגר"א שעל ידי הסוכה שייך לבחינה של חידוש

ונראה שעם מה שהערנו על חיי יעקב יש לבאר קצת הקשר בין חייו לחג הסוכות. שהנה ענין פשוט של מצות סוכה הוא שבכל השנה אנו בני חורין לילך ולדור בכל מקום שרוצים. אבל בחג הסוכות נצטוינו לדור אך ורק במקום אחד, בסוכה. וזהו מעשה גדול של עשיית גבול.

וכתיב (קהלת א) אין כל חדש תחת השמש, וכפשוטו משמע שבעולם הזה אין חידושים. אבל לעומת זה אומרים בתפילה שהקב"ה הוא מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. וע"כ שיש שני בחינות בדבר, מחד גיסא אין חידושים ומאידך גיסא תמיד יש חידוש.

וכתב הגר"א (יהל אור ח"ג ל) שעל ידי הישיבה בצל הסוכה האדם נשתייך להבחי' של המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ומרחיק עצמו מהבחינה של אין כל חדש תחת השמש. ומשו"ה אמרו בירושלמי (מובא בתוס' סוכה ט).



## זמן שמחתינו

ויש להוסיף, שכתב הגר"א בכמה מקומות (משלי ב, יד כג, כד ועוד) שהשמחה התמידי הבא לאדם מאיזה דבר אינו נקרא "שמחה" אלא "גילה". כי "שמחה" הוא דווקא בדבר המתחדש. והנה סוכות נקרא זמן שמחתינו, וע"פ דברי הגר"א שהבאנו לעיל יש להבין שדווקא משום שהוא שייך להבחינה של "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית",

משום הכי הזמן הזה הוא מיוחד לשמחה. כי בזמן ששייך לבחינת החידוש, אז שייך להענין של שמחה הבאה דווקא מחידושים.

ונמצא שעל ידי ישיבת סוכה ועשיית הגבול האדם שייך לבחינות שאינם כפי גבולי העוה"ז וכנ"ל, ועל ידי זה גופא בא הזמן שמחתינו. [כל דברים אלו הם ראשי פרקים וכתבתים לעורר לב המעיין להעמיק עוד להגדיל תורה ולהאדירה].



## הרב משה חיים קמחי

## שותפות הסוכה והלולב

כנ"ל, אז הוא יתברך שומר עלינו מבחוץ כמרומז בסוכה, ואין להאריך.

ונראה לפרש באופן אחר, דהנה מצינו ששמחת החג היא ששמחים על השפעת הגשמיות שנתן לנו ה' והוא חג האסיף, זמן אסיפת התבואה מן השדה, וכדאייתא בקרא (סו"פ ראה) "שבעת ימים תחוג וכו' כי יברכך ה' אלקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך, והיית אך שמח", הרי שהשמחה בא מחמת ריבוי הברכה בתבואה.

אמנם מצינו גם להיפך, שנצטוינו לצאת מדירת קבע ולשבת בדירת ארעי, להראות שכל עניני עולם הזה אינן אלא כחלום יעוף ואין בהם ממשות וקבע (ע' כלי יקר פרשת אמור עה"פ "כל האזרח בישראל", וע' מכתב מאליהו ח"ב, סוכות, שקורא ענין זה "ביטול היש"), וקוראים מספר קהלת להדגיש דבר זה, שעוה"ז הוא הבל הבלים.

א"כ יש כעין סתירה, שמצד אחד שמחים על ריבוי הגשמיות, ומצד שני מואסים בגשמיות ומראים שאין זה דבר חשוב אצלנו כלל, והוא לכאורה דבר והיפוכו. והנה בקרבנות החג מצינו שבכל שאר המועדים מביאים ז' כבשים, ובסוכות הוא כפל, דהיינו י"ד כבשים, וכן באילים הוא כפל, שבשאר ימים טובים הוא איל אחד, וכאן הוא שני אילים. וע"ב מהו הכפל הזה. ונראה שבמהות ענין החג יש לו ב' הפכים הללו, שמצד אחד שמחים על ריבוי התבואה והגשמיות, ומצד שני הוא זמן להרחיק את חשיבות עניני עולם הזה, וזהו ג"כ חלק השמחה, שאנחנו רואים ומבינים באפסיות עולם הזה. אמנם עדיין הסתירה במקומו עומדת, ואיך מיישבים את הדברים.

העירו האחרונים (ע' כתב סופר עה"ת) שמצינו בחג הסוכות ב' מצוות שלכאורה אינן שייכות אחד לשני, דהיינו מצות סוכה ומצות לולב, שמצוות הללו נזדמנו לפונדק אחד בימים אלו, שציותה תורה לקחת לולב וגם לישב בסוכה, וצ"ב מהו הקשר ביניהם, ומהו הענין שבסוכות צריכים אנו את שתייהם.

וי"ל דהנה כתוב בפרשת האזינו "ימצאהו בארץ מדבר ובתוהו יליל ישימון, יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו", ופרש"י שם על מה שכתוב "יסובבנהו" שני פירושים, א' שהקיפנו בענני כבוד, וב' "שסבבם בדגלים בארבע רוחות". ונראה דהיינו שגם שכביכול אנחנו הקפנו אותו, בחנותינו סביב המקדש והארון (ועע"ש ברש"י שהוסיף גם שסיבבם תחת ההר, שכפהו עליהם כגגית). ונראה שאלו שתי הבחינות הם כנגד הסוכה והלולב, שענין הסוכה הוא שיושבים בצלו יתברך, והוא יצפננו בסוכו ביום רעה, ומקיף אותנו ומגן בעדנו מכל צד, כמו שהיה אצל הענני הכבוד, וכמבואר גם בפסוק הנ"ל, ופשוט. וי"ל דענין הלולב הוא שהידים שלנו מקיפים את מצות לולב, שהוא כנגד אותיות הויה של שמו יתברך, וכידוע (וע' לשון ה"יהי רצון" המודפס במחסורים קודם נטילת לולב), והוא כאילו אנחנו סבבנו אותו. [וכן הוא ענין ההקפות, שמקיפים את הספר תורה שבאמצע בשעת נטילת הלולב, כמו הקפת הדגלים את הארון].

א"כ שתי מצוות אלו מורים על שני ההיקפים, שהקב"ה מקיף אותנו, וכביכול אנו מקיפים אותו. ונראה לבאר הענין קצת, שאם אנחנו שומרים על שמו ית' בעוה"ז, דהיינו ששומרים על טהרת המצוות והעבודה אשר בידנו כמרומז בלולב

נמצא מבואר הקשר האמיץ בין מצות סוכה ומצות לולב, שהסוכה מורה לנו שלא לימשך אחר הגשמיות בשעת השמחה מפני שהוא דבר טפל מצד עצמו, והלולב מורה לנו איך לשמוח עם הגשמיות שמחה אמיתית ושמחה של מצוה.

ואולי יש להוסיף דהנה בשמיני עצרת אין לנו לא סוכה ולא לולב, וגם קרבנותיו אינן כפולות, אלא פר אחד איל אחד ושבעה כבשים, וי"ל שכיון שעברנו את חג הסוכות ולמדנו את הלימוד של הסוכה והלולב, ממילא עכשיו אין עוד סתירה כלל אלא הכל אחד, שהגשמיות כולו משוכנע ומשועבד לגמרי לעבודת ה' ואין כאן כפילות. [ובאמת מובא באחרונים, ע' שפת אמת שנת תרל"ב, ששמיני עצרת הוא כנגד עוה"ב, ששם אין להגשמיות שום אחיזה אלא הכל רוחניות.]

ונראה שהלולב בא להכריע ולפשר בין שני דברים אלו, וכמו שביאר בספר החינוך (מצוה שכד) בטעם מצות לולב וז"ל "שימי חג הם ימי שמחה גדולה לישראל כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה וכו' ובהיות השמחה מושכת החומר הרבה ומשכחת ממנו יראת אלקים בעת ההיא, ציונו ה' לקחת בין ידינו דברים המזכירים אותנו כי כל שמחת לבנו לשמו יתברך וכו' ". ומבואר שבאמת טבע האדם להיות שמח על ריבוי הברכה, וחייבים אנו לשמוח בזה, אבל מצות לולב בא להורות שאף שיש לשמוח על השפע, אבל לא לשמוח בהגשמיות עצמו, אלא לכיון את השמחה להמשפיע והמקור של הגשמיות. ועוד שמשתמשים בשפע הפירות בעבודת ה' שלנו, ועי"ז מקדשים את החומר אשר בידינו, ולכן אף שאין לימשך אחר הגשמיות, שמחים אנו בו, כי הוא הכלי שממנו נעבוד את ה'.



## הרב מאיר שמחה ברגר

## בגדר דבר שאינו מקבל טומאה לדין סכך

## א: חקירה בגדר אינו מקבל טומאה להכשר סכך

איתא במשנה סוכה (יא.) 'זה הכלל כל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו וכל דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו'. ובגמ' שם ע"ב יליף ליה מ'אד יעלה מן הארץ' למ"ד סוכות ענני הכבוד היו ומפסולת גורן ויקב למ"ד סוכות ממש היו.

והנה אוכל אינו מוכשר לקבל טומאה אלא אם באו מים עליו, ויש לדון מה הדין באוכל שלא הוכשר לקבל טומאה, האם הוא כשר לסכך בו או לא. דמצד אחד כפי מה שהוא עתה אינו ראוי לקבל טומאה וא"כ יהיה מותר לסכך בו. וכן מצינו במשנה אהלות (פ"ח מ"א) ובגמ' בב"ב (יט:) דאוכל שאינו מוכשר חוצץ מפני הטומאה כי נחשב לדבר זה כדבר שאינו מקבל טומאה. אמנם מצד השני כיון שאם באו עליו מים שייך הוא לטומאה, ולא בעיא שום שינוי מעשה לעשותו למקבל טומאה, א"כ עדיין יש לומר דהוי כדבר המקבל טומאה דסוף כל סוף אינו דומה לפסולת גורן ויקב שאינם מקבלים טומאה כלל. ועי' בקובץ שיעורים בב"ב (אות ס"ה) שחקר בזה.

## ב: מחלוקת תוס' ורמב"ן באוכל הבטל לסוכה אם כשר לסכך

והיה נראה לומר דפליגי בזה התוס' והרמב"ן שהרי בגמ' סוכה (יג:) מובאין דברי הברייטא 'סוכי תאנים ובהן תאנים, פרכילין ובהן ענבים, קשין ובהן שבלים, מכבירות ובהן תמרים, כולן אם פסולת מרובה על האוכלין כשירה ואם לאו פסולה'. הרי מבואר דאם אוכל מרובה על הפסולת פסולה, והיינו משום דרוב הסכך הוא מדבר המקבל טומאה.

והקשו בתוס' שם (ד"ה אם) דלמה פסולין לסכך הרי מאחר שסיכך בהם הוי בטלין לקרקע וטיהרו מלטמא, והביאו כן מגמ' חולין (קכט.) דבית שסככו בזרעים טיהרו. ועיי"ש שתירצו בג' אופנים: א', דבסוכה דהוא רק לז' ימים לא בטלינהו ועדיין מקבלים טומאה. ב', אה"נ דאינם מקבלים טומאה אמנם כאן הפסול הוא משום תעשה ולא מן העשוי. ג', כדי שיהיו טהורים ובטלים בעיא שינוי מעשה ולא די במה שמונחין ע"ג הסוכה.

ומבואר מקושייתם דאף דיכול להסירם במעשה כל דהו, כיון דבעת שהם על הגג הם טהורים, לכן נחשבים לאינם מקבלים טומאה. אמנם יעו' בחידושי הרמב"ן עמ"ס בב"ב (יט:) שחלק על זה וכתב דמתנאי סכך הוא שיהיו דומיא דפסולת גורן ויקב דלא חזו לקבל טומאה כלל, וכאן כיון שבאמת שייכים לטומאה רק דלעת עתה בטלים אינם דומין לפסולת גורן ויקב. הרי קמן דפליגי תוס' והרמב"ן בגדר הלימוד מפסולת גורן ויקב אם די במה שאינו מקבל טומאה עכשיו או דבעינן דבר שאינו יכול לקבל טומאה כלל. וא"כ יש לומר דהוא הדין בדבר שאינו מוכשר דלתוס' יהא כשר לסכך בו כיון דעכשיו אינו מקבל טומאה, אמנם להרמב"ן יהא פסול מכיון דיש לו יכולת לקבל טומאה אם יוכשר במשקין.

## ג: ראייה מתוס' דאוכל שאינו מוכשר פסול לסכך

אמנם באמת אין הדבר פשוט כל כך בשיטת התוס' שהרי בגמ' סוכה (שס) שנו 'אמר שמואל ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מביאין את הטומאה ואין חוצצין בפני הטומאה ופוסלין בסוכה משום אויר'. וביארו שם התוס' (ד"ה ירקות) בדעת רש"י דקאי בירקות שלא הוכשרו ואף דבעלמא אוכל שלא הוכשר חוצץ בפני הטומאה וכמו שהבאנו לעילכאן גזרו מדרבנן משום דמינים אלו מכי יבשי פרכי ונפלי עיי"ש. והנה ברש"י (ד"ה ופוסלין) מבואר דירקות אלו הויין סכך פסול משום דמקבלים טומאה, הרי דלרש"י כפי מה שפירשו התוס' בדבריו מבואר דאוכלין שאינם מוכשרין פסולין לסכך כדין דבר המקבל טומאה. ועי' בפרמ"ג ס' תרכ"ט (במשב"ז סק"ב הובא במשנ"ב שם סכ"ח) שהביא דמדברי תוס' אלו מבואר דאוכל שאינו מוכשר פסול לסכך בו.

## ד: חילוקים בין אוכל הבטל לאוכל שאינו מוכשר

ויוצא לפי"ז סתירה בדברי התוס' בדבריהם ברש"י ס"ל דפסולין לסכך, ובדבריהם בנוגע אוכלין המבוטלין ס"ל דכשרין לסכך.<sup>א</sup>

ואולי יש לחלק דשאני להו לתוס' בין דין הכשר דעדיין יש לו תורת אוכל ורק חסר לו תנאי דהכשר דאז נחשב כסכך

דבאמת נחשב כדבר שאינו מקבל טומאה ורק יש בו פסול אחר ואין צריכים לומר בסוגיא דירקות דלעיל דקאי באינם מוכשרין דאפילו אם הם מוכשרין י"ל דאינן מקבלים טומאה וחוצצין מפני הטומאה מדאורייתא משום דאינם מקבלים טומאה כיון שהם בטלין אגב

א ואולי יש לומר דרק פירשו כן בדברי רש"י אמנם הם עצמם לא ס"ל דפסולין ורק נחשבין כאויר משום דפרכי אבל לעולם נימא דהויין כסכך כשר. וקצת ראייה לזה דלתירוץ השני של התוס' הנ"ל בנוגע הפסול דאוכל מרובה שהוא משום תעשה ולא מן העשוי א"כ נמצא

אוכל הוא. אמנם נראה בדעת הר"ש כמו שהבאנו מרבינו פרץ ואולי זהו ג"כ שיטת התוס' דאם אינו מוכשר כשר הוא לסכך עמו וא"כ לא קשה מידי.

והנה לשון הרמב"ם (הל' סוכה פ"ה ה"ג) הוא 'סככה באוכלין פסולה מפני שהן מקבלין טומאה' ומסתימת לשונו משמע דכיון דיכולים לקבל טומאה אפילו אם הוא רק לאחר זמן כשהוכשרו פסולין גם עתה, וכעת לא ראיתי מי שביאר דעת הרמב"ם בזה.

הרי קמן דפליגי רבוותא בדין זה דברמב"ן מבוואר דפסול וכן מצינו דרש"י ס"ל כוותיה וכן ס"ל להתוס' הרי"ד וכן נראה דעת הרמב"ם. ולאידך גיסא בתוס' רבינו פרץ מבוואר דכשרין לסכך וכן נראה לפרש בדעת הר"ש. וחקרנו בדעת התוס' ויתכן דלתוס' הוא רק פסול מדרבנן (ע"פ הרש"ש).

### ו: עוד נפק"מ בנידון זה

והנה כתב רעק"א בגליון שו"ע (סי' תרכ"ט) דאף דאמר שמואל דירקות אלו פסולים משום אויר עדיין לא גרעי מסכך פסולה ולכן אין בהם דין אויר לקולא, וכגון אם יש ב' טפחים סכך פסול וב' טפחים סכך של ירקות אלו שהסוכה פסולה ולא אמרינן דהוי כאויר וסכך פסול דאינן מצטרפין. והיינו משום דנקט דחשיבי ירקות אלו כסכך פסול (וכמו שהביא בגליון משניות הנ"ל מהגינת ורדים). אמנם באמת תלוי בכל הנ"ל דלשיטות הסוברים דאינו כסכך פסול א"כ הוא הדין דאפילו לקולא חשיבי כאויר שהרי לא נחשב כדבר המקבל טומאה. [ועי' בבכורי יעקב סי' תרכ"ט סקכ"ג שהביא עוד דלפי גירסת הריטב"א דאין מביאים את הטומאה ולא חשיבי כאהל כלל אפילו מדאורייתא א"כ חשיב כאויר ממש אפילו לקולא.]

### ז: ביאור מחודש בסוגיא דסוכה דף יב. לפי שיטת הרמב"ן

ולפי מה שכתבנו בשיטת הרמב"ן ודעימיה נראה לבאר סוגיא עמומה בגמ' סוכה (יב.) שהביא מקור להא דבעינן סכך מדבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מרב דימי בשם רבי יוחנן דסוכה דומה לחגיגה וכשם שקרבן חגיגה הוא דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ אף סוכה דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. ועל זה הקשו אי מה חגיגה בעלי חיים אף סוכה בעלי חיים. ומבוואר ברש"י ורבינו חננאל דקושיית הגמ' הוא דבעלי חיים אינם גידולים מן הארץ דאף דנקראין גדולי ארץ אמנם אינם גידולים 'מן' הארץ, אבל בר מן דין היו כשרין לסכך והיינו משום דאין בעלי חיים נחשביין לדבר המקבל טומאה.

פסול, לבין ביטול דאבד ליה תורת אוכל לגמרי, דרק שם ס"ל לתוס' דדיינינן ליה כפי מה שהוא עכשיו דאין לו קבלת טומאה באותו זמן. [וכן חילק בספר ברכת אברהם עמ"ס סוכה יג: בסופו ובספר אור תורה עמ"ס בב"ב יט:.]

עוד יש לומר ע"פ דברי הרש"ש שכתב דאפילו אי נימא דאוכל שאינו מוכשר פסול לסכך זהו רק מדרבנן משום דקרוב לטומאה הוא דומיא דאניצי פשתן דכתבו התוס' בדף יב: (ד"ה באניצי) דפסולין הואיל וקרובין לטומאה הן. וא"כ יש לומר דאוכל עומד הוא להכשירו ולכן גזרו בו חז"ל, משא"כ בביטול דמבוואר בתוס' דלא אמרינן כן י"ל דהיינו כנ"ל משום דאינו עומד לעשות כן (ותלוי בתירוצי התוס' הנ"ל ודוק עיין עליו).

עוד סברא מחודדת שמעתי מאחי אהרן נ"ו דיש לחלק בין היכא דהא דהוי ראוייה לקבל טומאה הוא בעודו סכך או רק אח"כ דגבי הכשר הרי בעודו משתמש כסכך על הסוכה יכול לקבל טומאה ובזה יש לומר דס"ל לתוס' דאינו דומה לפסולת גורן ויקב אמנם בביטול הרי כל היכולת לקבל טומאה הוא רק אחר שמסיר את הסכך מעל גבי הסוכה ולכן ס"ל לתוס' (ולא לרמב"ן) דכיון דכל זמן שהוא על הסוכה אין בו טומאה הוי דומה לפסולת גורן ויקב דכל מה שצריך להיות דומיא דגורן ויקב הוא רק כשהוא משתמש עמו בתורת סכך.

### ה: שיטות הראשונים בדין סכך באוכל שאינו מוכשר

ובעמדי בסוגיא זו מצאתי מחלוקת מפורשת בזה בין התוס' רי"ד ותוס' רבינו פרץ דבתוס' רי"ד (יג:) נקט דפסולים לסכך בהם והביא מסתימת הברייתא הנ"ל דסוכי תאנים ובהם תאנים דמשמע דאפילו אינם מוכשרין הויין סכך פסול. ומאידך גיסא בתוס' רבינו פרץ כתב דכשרין הם לסכך ובזה ביאר מדוע הצטרף שמואל בסוגיא שם לומר דפסולין משום אויר ולא אמר שהן פסולין ג"כ משום סכך פסול משום דבאמת לולי דברי שמואל היו כשרין לגמרי. (כן נראה לי ככוונתו אף שטעון עוד ביאור בלשונו.)

עוד מצינו במתני' דמס' אהלות (פ"ח מ"א) דקיסוס מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה. ובפירוש הרע"ב (שם משנה ה') כתב דזהו רק אם הם מחוברים אמנם אם הם תלושין אז הם אוכלין ומקבלין טומאה אם הוכשרו, והוא מדברי הר"ש שם. ומבוואר מכל זה דקיסוס אוכל הוא. והקשה בשו"ת גינת ורדים (כלל ד' סימן ז' הובא בגליון משניות לרעק"א אהלות שם משנה ה') מהא דמבוואר במשנה סוכה (יא.) דקיסוס כשר לסכך בו כל זמן שאינו מחובר לקרקע, והנה אם הוא אוכל צ"ע האיך יכול לסכך בו. ובגינת ורדים שם כתב לדבר פשוט דאפילו אם לא הוכשר אינו כשר לסכך ולכן הניח בקושיא על הר"ש דקיסוס

רש"י דכתב בפירוש דהויין סכך פסול משום אוכל הראוי לקבל טומאה ואין מזה הכרח מהו שיטת התוס' בעצמם.

הסוכה וכנ"ל. ועי' דביאור של רש"י לפי מה שפירשו בדעתו לא קאי לפי דבריהם בתירוץ זה וא"כ כבר מצינו דדבריהם הם רק בדברי

מהן כלי או פירות דקל'. ויש לעיין מדוע לא כתבו בפשיטות דאין מסככין באתרוג (ובפרט דס"ל לרבי יהודה עצמו בדף לד: דשיעור אתרוג הוא כביצה דמקבל טומאת אוכלין מדאורייתא). ואין לדייק מדברי התוס' דבאינו מוכשר מותר לסכך בו דא"כ ה"ה פירות דקל, ועוד דהו"ל למימר דקאי באתרוג המוכשר, וצ"ע כוונת התוס'.

ובעיקר סוגיין דשם דמשמע דלרבי יהודה מותר לסכך בכל הד' מינים וצ"ע מה נעשה באתרוג יעו' בפרמ"ג (סי' תרכ"ט שם) שכתב דד' מינין דקאמר היינו לבר מאתרוג, וכמובן מידי דוחק לא יצאנו. ויש לעיין בדין אוכלין פחותין מכביצה לשיטת התוס' בכ"מ דאינם מקבלין טומאה מה"ת רק מדרבנן דאולי בהם אפשר לסכך אף דיש במינם ראויין לקבל טומאה אם הם יתרים מכביצה. ויש לעיין אי איכא מקור לזה בהדיא. שוב מצאתי בערוך לנר שם לו: שרצה לפרש בדעת תוס' הנ"ל דמכשיר באתרוג שאינם מוכשר לדעת רבי יהודה דאתא ק"ו ומפיק מדרשא יעו"ש בכל דבריו. וע"ע ברבינו בחיי פ"ו אחרי מות (טז, טז עה"פ השוכן אתם בתוך טומאתם) ובהערות שם מה שנוגע לדברינו.

עוד נבאר הא דמצינו בסוגיא דדף יב. דהקשו דמנלן דבעינן אינו מקבל טומאה מדרשה דפסולת גורן ויקב ד'אימא גורן עצמו ויקב עצמו, שהם מקבלים טומאה. ובשלמא על יקב הקשה שפיר דודאי הוכשר אמנם מהו קושיית הגמ' מגורן לימא דקאי בלא הוכשר. והיה נראה לומר דס"ל להגמ' כאן דאין לסכך באוכלין שאינם מוכשרין וצ"ע לכל השיטות שהבאנו דכשר לסכך בכגון זה. אמנם באמת ליכא ראייה מזה דכוונת הגמ' דכיון שזהו המקור לדינא דמתני' אין ללמוד מזה לאפוקי דבר המקבל טומאה דקרא קאי גם כשהוכשר וא"כ לא מצינו מזה דכולל רק דברים שאינם מקבלים טומאה.

### ט: קושיא על שיטת הרמב"ן

ורק נסיים מה שיש לעורר על שיטת הרמב"ן דפוסל אפילו באופן דביטל האוכל דצ"ע מאי שנא ממחצלת שעשאה לסיכוך דכשירה לסכך (כמבואר במשנה סוכה יט: ) ולא אמרינן דיכול לשנותה ולעשותה לשכיבה. ושוב מצאתי בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תס"ט סק"א) שהקשה כן ויעו"ש מה שהביא ממתני' דזבחים (צג: ) מה שנוגע לנידונינו ומה שכתב לחדש בכוונת הרמב"ן. ועי' בפרמ"ג סי' תרכ"ט (במשב"ז סק"ב) דאף אם אוכל שאינו מוכשר פסול לסכך אמנם נסרים משופין כשרין אף שיכול לעשותן כלים ולכאורה היינו משום דשם בעי שינוי מעשה.

אמנם לפי זה קשה מה דקאמרינן בגמ' דלמדינן מחגיגה שהוא גידולו מן הארץ ודבר שאינו מקבל טומאה ושוב קאמר דחגיגה אינו גידולו מן הארץ וצ"ע דקארי מאי קארי ליה. ואולי יש לדחות דשקיל וטרי אי בעינן גידולים מן הארץ או די בגדולי ארץ לבד, אמנם לפי"ז עיקר חסר מן הספר וצ"ע.

אמנם לשיטת הרמב"ן הנ"ל יש לבאר דברי הגמ' באופן מתודש דודאי נחשב בהמה בכלל תנאי דמתני' דבעינן גידולו מן הארץ וכמו שמבואר בסלקא דעתא של הגמ'. ורק קושיית הגמ' על מקור דחגיגה הוא דבהמה הוי דבר הראוי לקבל טומאה דכיון דיכול להמיתו ואז יהא מקור לטומאה א"כ הוא דבר שמקבל טומאה. (וגם מה שהוא מקור לטומאה נחשב לדבר המקבל טומאה דפסול לסכך כמו שמצינו בשתי וערב דיש לו יכולת להיות טמא בנגעים עי' שבת כז:.) ורק דמתחילה ס"ל להגמ' דתנאי שאינו ראוי לקבל טומאה הוא רק לעת עתה אבל הקשה מהמקובל בידם דאסור לסכך בבהמה ועל זה הביאו מרבין בשם רבי יוחנן דזהו משום דאינו דומה לפסולת גורן ויקב. והיינו כדברי הרמב"ן דבעינן אינו ראוי לקבל טומאה דומיא דפסולת גורן ויקב שאין ביכלתן לקבל טומאה כלל.

ויוצא לפי"ז דכוונת הגמ' אי מה חגיגה בעלי חיים הכוונה לבעלי חיים ממש שהם בחיים חיותן ולא מדבר שבא מבעלי חיים כגון עורות וכמו שפירש רש"י (יא.) והרמב"ם הל' סוכה (פ"ה ה"ד). ולפי"ז יתכן דאם איכא עורות שאינם מקבלים טומאה כגון שלא נגמרה מלאכתן הם כשרין לסכך, והוא דבר חדש, עיין עליו.

ואולי תלוי דבר זה בדין הא דבעלי חיים אינם מקבלים טומאה דאם הוא משום דאין עליו שם אוכל כשהוא בחיים וכמו דמשמע מתוס' חולין (עה.) א"כ נמצא דיש שינוי מהותי בין בהמה חיה לבהמה מתה דעל ידי המיתה נעשית מבהמה לאוכל והוי ככל דבר שלא נגמרה מלאכתו דלא נחשב בר קבולי טומאה. משא"כ לתוס' חולין קכת. (ד"ה בהמה) דהחיות עצמו הוא מפקיע שם טומאה א"כ יש לומר דאין כאן שינוי מהותי רק שינוי בדין והוי בעין הכשר וביטול דעדיין נחשבין כדבר המקבל טומאה. ולדברי הרמב"ן הנ"ל אולי יש לפרש דדנו בי מדרשא דרב דימי ורבינן מה הדין בכגון זה.

### ח: עוד מקומות הנוגעים לנידונינו

ויש לציין לדברי התוס' בסוכה לו: (ד"ה רבי יהודה) שהביאו דאפילו לשיטת רבי יהודה דס"ל דסוכה אינה נוהגת אלא בד' מינים מודה דאין מסככין בדבר המקבל טומאה כגון שעשה



## הרב רפאל אליעזר וולדמן

## עישון ביום טוב וגדר דבר השוה לכל נפש

שהוא אוכל נפש ממש מותר לכל אדם, ומה שאסרו מיתוק החרדל הוא משום דהוי כמו טחינת חטין שאסור, ע"ש, וע' ר"ן שם שמביא טעם אחר לאסור, שהיה אפשר למתקו מבעוד יום. הרי שנחלקו אי בעינן שיהא שוה לכל נפש דוקא בשאר צרכים שמותרים משום מתוך, אבל באוכל נפש עצמו כמו בעישון פירות מותר אף שאין זה שוה לכל נפש, או אפילו באוכל נפש עצמו צריך להיות דבר ששוה לכל נפש.

ונפסק ענין זה בשו"ע סימן תקי"א: ד, שהמחבר פוסק: "אין עושין מוגמר, דהיינו לפזר מיני בשמים על הגחלים, בין להריח ובין לגמר הבית או הכלים, אבל אם עושה כדי לתן ריח טוב בפירות למתקן לאכילה, מותר, אפילו אם מפזרן על גבי גחלת של עץ." המשנה ברורה שם (ס"ק כ"א וכ"ה) אומר שהנפקא מינא בין הרישא והסיפא הוא, שהמוגמר שברישא "אינו שוה לכל נפש אלא למעונגים", אבל המוגמר שבסיפא "שוה לכל נפש הוא, דאף עניינים מתאווין למתקן אכילתן, אלא שאינו מצוי להם."

ג) ומעתה יש לעיין בענין עישון טבק ביו"ט, ויש בזה הרבה תשובות מגדולי האחרונים. ויש להקדים שהטבק הובא לאירופה לפני חמש מאות שנים, ובמשך מאה שנים אח"כ עישון טבק התפשט בכל מדינה ומקום. המוכרים אמרו שלבד ההנאה מהעישון עצמו, טבק היה תרופה טובה ומועיל לחזק הגוף. וכן היתה דעת הרופאים, ורופא אחד כתב ספר רפואה ורשם בו ל"ו רפואות דוקא ע"י טבק.

והנה ראש המתירים הוא השו"ת דרכי נועם (סימן ט), שמבין ששיטת רב פפא הוא, שיש חילוק בין אוכל נפש עצמו (כגון אכילת צבי) שאינו צריך להיות שוה לכל נפש (כשיטת הרמב"ן) כיון שכל אדם צריך לאכול, אבל שאר הנאת הגוף (כגון בעילה ראשונה) צריך להיות שוה לכל נפש. והדרכי נועם מתיר משני טעמים, א' דנחשב אוכל נפש ממש, וקורא אותו "שתיית" טבק, כיון שהוא נותן הנאה לחיך, וממילא ל"צ להיות שוה לכל נפש. ב' אפילו את"ל שאין נחשב אוכל, "כיון שרובא דעלמא שותים אותו ומיעוטא דמיעוטא אין שותים אותו, ורובו ככולו אמרינן (הוריות ג:) בכל התורה כולה," וכיון שהוא דבר רגיל נחשב שוה לכל נפש ולכן מותר ביו"ט.

ד) והנה הפני יהושע (שבת לט: ד"ה מתיירין) מתיר טבק מטעם אחר, והיינו עפ"י דברי תוספות שם וז"ל "אומר ר"י בשם

א) הגמרא (כתובות ז.) מביא בענין בעילה ראשונה, שכרוך בו מלאכה משום שעושה חבורה, וז"ל, "רב פפא משמיה דרבא אומר ביו"ט שרי, בשבת אסור. א"ל רב פפי לרב פפא מאי דעתך, מתוך שהותרה חבורה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך, א"ל עליך אמר קרא אך אשר יאכל לכל נפש, דבר השוה לכל נפש. עכ"ל.

משמע מהגמרא שרב פפי סובר דלא בעינן דבר השוה לכל נפש אלא כל שהוא לצורך יו"ט אמרינן מתוך, ורב פפא סובר דבעינן דבר השוה לכל נפש. והנה הרי"ף והרמב"ם לא מזכירים דין זה שצריך "שוה לכל נפש", והערוך השלחן (או"ח תצ"ה: ט"ט-כ"א) לומד שהם סוברים כרב פפי. אמנם שאר ראשונים סוברים כרב פפא, שצריך שיהא דבר השוה לכל נפש, וכן ההלכה.

ויש לחקור מה נחשב שוה לכל נפש, אם מספיק שהמיעוט עושים כן או שצריך רוב בני אדם. ואת"ל בעינן רוב אם הוא רוב של כל העולם או רוב במקום אחד. ויבואר בהמשך בעז"ה.

ב) והנה יש עוד מקור לענין זה דבעינן שוה לכל נפש, ע' מתני' ביצה כ"ב: "[רבן גמליאל אומר] מניחין מוגמר (פרש"י לבונה על גבי גחלים) ביו"ט וכו' וחכמים אוסרין." ובטעם שיטת החכמים פרש"י שם ד"ה מוגמר וז"ל "דלאו צורך כל נפש הוא וכו' זה אינו אלא למפונקים או למי שריחו רע." וע"ש בגמ' דהלכה כחכמים.

שוב ממשיך הגמרא בענין של עישון פירות, שהוא כשמפזרין בשמים על גחלים כדי לקלוט טעם הבושם בפירות ועי"ז מכבה את הגחלים. ששיטת שמואל ורבא שמותר ביו"ט, ורש"י מביא טעמן וז"ל, "אוכל נפש הוא, וראוי אף לעניים אלא שאינו מצוי להם, ודמי לנזדמן לו צבי ביו"ט כו'." עכ"ל. ובברייתא (שבת קלד.) אסרינן למתקן את החרדל על גבי גחלים.

ויש מחלוקת יסודית בין הבעל המאור והרמב"ן (דף י"ב. בדפי הרי"ף), שלפי הבעל מאור, כל אוכל נפש שרק אנשים מפונקים אוכלים אינו בכלל אוכל נפש השוה לכל נפש, ועפ"יז מבאר למה אסור למתקן את החרדל ע"ג הגחלים שמכבה את הגחלים עבור פינוק שאינו בכלל היתר אוכל נפש, וז"ל, "לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מפונקים ומעונגים יותר מדאי ואינו דבר שוה לכל נפש ולא שרינן מלאכה בכל כי האי מילתא." אבל במלחמות שם, הרמב"ן חולק וס"ל שכל מה



ויחוגו וינועו כשכור. ולטענת הפנ"י דהוי שוה לכל נפש משום בריאות, שמעכל המזון ומשלשל, כתב שם שא"כ אסור משום איסור רפואה בשבת ויו"ט. ומסיים שהמתירים היו "ע"פ ש"ס היצר הרע."

ובשו"ת זרע אמת (הלכות י"ט סימן ע"ג), רוצה ליישב המחלוקת בין הדרכי נועם והקרוב נתנאל. הוא מבין שהגדר של שוה לכל נפש תלוי במדינה, דהיינו, שאם יש במדינה מיעוט הרגיל ומצוי, חיישינן למיעוט ההוא, ואם לאו, לאו. לפיכך, במצרים שהיה מקום מגורו של הדרכי נועם, לא היה מיעוט הרגיל ומצוי שאינם מעשנים, ולכן עישון הוא דבר שוה לכל נפש, ועישון מותר שם ביום טוב. אבל באשכנז, המקום של הקרבן נתנאל (וגם באיטליה, המקום של הזרע אמת), היה מיעוט הרגיל ומצוי שאינם מעשנים, ולכן עישון הוא דבר שאינו שוה לכל נפש, ועישון אסור שם ביום טוב.

ועוד דחה דבאמת אין זה אוכל נפש ממש דאין כאן שתייה, ואפילו את"ל שנחשב אוכל נפש ממש לא היה הרמב"ן מתיר, ע"ש דס"ל שלשון הרמב"ן מגומגם, אלא דכוונתו לחלק בין מאכלים עצמם, "שכל מין מאכל מיקרי שוה לכל נפש", ובין שאר דברים, כגון מוגמר ועישון, שצריכים להיות ממש שוים לכל נפש.

והנה המג"א (תק"ד, ד) אסור לחלוטין עישון טבק, משום שיש לו דין מוגמר, ולכן אינו שוה לכל נפש. והביאור הלכה (תק"א ד"ה אין) פוסק להלכה שהוא מותר רק "דוקא באותן מקומות שהעולם רגילין בזה והוא דבר השוה לכל נפש, דאי לאו הכי מדינא אסור."

והנה בזמן הזה כל רופא אומר, כאיש אחד ובלב אחד, שעישון לא רק אינו מרפא את האדם, אלא אדרבה מזיק אותו (כדברי הרב אביגדר נבנצל שליט"א: "אין זה אוכל נפש, אלא אוכל את הנפש"), וגם רוב אנשים לא רק אינם מעשנים, אלא אדרבה סולדים ונגעלים מן העשן, לכאורה, אין לנו טעמים אלו של הדרכי נועם והפנ"י להתיר עישון ביום טוב. אכן, רואים יחידים המעשנים ביום טוב, ויש לעיין אם יש להם היום על מה לסמוך.

הרב משה פיינשטיין כתב באג"מ א"ח ח"ה סימן ל"ד וז"ל, "ולדינא היום הגם שאפשר לטעון שמאחר שיש הרבה שאינם מעשנים מחמת שמחזיקים זה לסכנה, כדהזכרתי בכמה מתשובותי (עיין באג"מ יו"ד ח"ב סימן מ"ט, וח"מ ח"ב סימן ע"ו), וממילא עישון סיגריות היום נעשה אינו שוה לכל נפש (כתובות ד), מ"מ קשה להכריע כנגד מה שנהגו העולם, בפרט שאפשר שלדינא אין נפקא מינה בטעם הדבר מדוע עניין מסוים אינו נוהג לכל אדם, אם הוא מחמת סכנה או מטעם אחר, וממילא

ריב"א דרחיצה [של כל הגוף] אינו אלא לתענוג, אבל זיעה שוה היא לכל נפש ואינו תענוג אלא לבריאות." ומזה למד הפנ"י דדבר שהוא משום רפואה ולבריאות הגוף נקרא שוה לכל נפש, שכל אדם צריך רפואה, וז"ל "דעישון הטבק נמי הוי לבריאות הגוף, לעכל המזון ולתאוות המאכל וכיוצא בזה, אם כן אף שיש חושבין אותו לתענוג, אפ"ה אין לאסור." והפרי מגדים (מ"ז תקי"א ב) מביא דבריו להלכה, ע"ש.

והשערי תשובה (סימן תקי"א ד"ה אין) מביא המור וקציעה, שכתב בשם אביו החכם צבי ז"ל, "שהיה שותהו ביו"ט, אף שבימי חרפו מנע מזה. אמר לו חסיד גדול ורב מובהק שלא יפה עושה, כיון שרגיל בו, מצטער ביו"ט ומונע משמחת יו"ט, וחזר לנהוג בו היתר." ונראה שדעתו בזה שכשאדם "מכור" (addicted בלע"ז) לעישון, עד שמניעתו מצער, להלכה חשיב כמו אוכל נפש ממש, וממילא אינו צריך להיות שוה לכל נפש.

טעם נוסף להתיר מצינו בדברי הבינה לעתים (לבעל הכרתי ופלתי, פ"ד ה"ו) והוא מיוסד על דברי הירושלמי (ביצה פ"ה ה"ב) בענין "נר של אבטלה" שהיו מדליקין נר (כפשוטו) בלא שום תועלת, והראשונים מביאים מן הירושלמי שהוא מותר ביו"ט. ובטעם הדבר אי' התם דרשינן "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, בשבת אין את מעביר, אבל את מעביר ביו"ט" וע"ש דהיינו אפילו אם אין כאן היתר אוכל נפש, אלא גזיה"כ שאין איסור מבעיר נוהג ביו"ט. ואף שבמסקנת הירושלמי אמר ר' יוחנן "לא תאסור ולא תשרי", אבל הרמב"ם ס"ל (לפי המ"מ הל' יו"ט פ"א ה"ה) דגמ' דילן לא ס"ל כן, אלא הבערה מותרת לגמרי ביו"ט. א"כ המעשנים סומכים על שיטת הרמב"ם זו דאין איסור הבערה ביו"ט. (וע' מג"א ס' תקי"ד סק"ב דהסומך על הרמב"ם יש לו על מה לסמוך.) ואפילו להחולקים על הרמב"ם, אין למחות ביד המקילים, דהא איתא בירושלמי "לא תאסור". זה תוכן דבריו, ע"ש.

היוצא מכל זה שיש חמש טעמים להתיר, דהיינו, א' שנחשב אוכל נפש ממש משום שהוא כעין שתייה, ב' דהוי שוה לכל נפש משום שרוב בני אדם מעשנים, ג' שהוא שוה לכל נפש כיון שהוא לרפואה, ד' שהרגיל בו מצטער כשאין לו, והוי כמו אוכל נפש, ה' לשיטת הרמב"ם אין איסור הבערה ביו"ט.

והנה מצד אחר, יש הרבה גדולים שאסרו. הקרבן נתנאל (ביצה פ"ב ס"י כב, אות י) חולק בתקיפות על המתירים, ודוחה את הטעם של הדרכי נועם וז"ל "בא וראה ש[עישון] אינו דבר הרגיל יותר מהמוגמר כדתנן, אע"פ שאין מביאין המוגמר אלא לאחר הסעודה, מ"מ אסרו המוגמר שאינו שוה לכל נפש אלא למפונקים, אף כי שתיית טבק למי שאינו רגיל יסתכן

אמנם במנחת אשר (א, ל"ה), הרב אשר וייס שליט"א כותב "דאין העישון שוה לכל נפש, ואין מקום להקל בו," וממשיך "ואין לטעון דמי שנמצא בקהילה או בישיבה שבה רובם מעשנים, ליזל בטר רוב בני המקום ויהיה שוה לכל נפש, דבאמת נסתפק הפמ"ג (א"א תקי"א: ט) אם אזלינן בזה בטר רוב העולם או רוב בני המקום, ואף דנראה טפי דזה תלוי במנהג המקום וכו' פשוט דאין זה תלוי בכל ישיבה ושכונה, אלא כעין רוב בני המדינה".

וכן בספר יום טוב כהלכתו, הרב משה אפרים ליברמן שליט"א אסור אותו. בהערה 37, הוא מביא כל טעמי המתירים, ודוחה כולם. לטענת הדרכי נועם, שרוב העולם עשנו בימיו, וגם שכל אוכל נפש אינו צריך להיות שוה לכל נפש, הוא משיב שהיום רוב העולם אינם מעשנים, וגם שכל אוכל נפש צריך להיות שוה לכל נפש, לפי פשטות של הגמרא בכתובות ולפי דעות כל הראשונים. לטענת הפני יהושע שכיון שעישון מועיל לבריאות, הוא נחשב שוה לכל נפש, הוא משיב שהיום, ההיזק מעישון כל כך ידוע, וכל כך גדול, ששום היתר לעשן בחול, אינו ברור. ולדעת המור וקציעה, שאומר שדבר שאפילו מיעוט אנשים צריכים לו מאד, נחשב שוה לכל נפש, הוא משיב שאין ההלכה כסברתו.

בהלכות המועדים, הרב שלמה זלמן גרוסמן שליט"א טוען על טעמי הגר"מ פיינשטיין והגר"מ שטרנבוך וז"ל "דודאי גם רחיצה [של כל הגוף, כמו שנשאל בתוספות ל"ט: ] הוא דבר נפוץ ואעפ"כ להרבה פוסקים אסור משום שאינו שוה לכל נפש וכו' וגם נראה מהפוסקים דתלוי ברוב ומיעוט כמש"כ בפרמ"ג ועוד, ודעת הרבה פוסקים [שצריך] שיהיה שוה לכל נפש ממש." על כן הוא אומר שה"גדר דשוה לכל נפש הוא, דבר שהוא לצורך השוה לכל נפש. דהיינו שהאוכל או ההנאה הוא צורך של האדם ואינו לתענוג ופינוק בלבד [כמו רחיצה], ודבר שהוא צורך האדם אף שרק מיעוט אנשים צריכים לו חשוב שוה לכל נפש, דהצורך חשיב שוה לכל נפש." וא"כ כיון שאנשים הרגילים לעשן מצטערים בלי העישון, הוא נחשב צורך להם. וגם זה כתב שם שהוא רק כדי ללמד זכות על המעשנים ביו"ט, אבל יש הרבה מחמירים, כגון החזון איש, שסבר שסיגריות הם מוקצה ביום טוב.

לא נשתנה הדין מן הזמן שכתבו בו הפוסקים, שגם אז לא כולם עישנו. עוד יש לומר שמעשה שמאות מליונים אנשים עושים, נחשב שוה לכל נפש, הגם שיש אנשים רבים שאינם מעשנים. ולפיכך למרות שוודאי שראוי לבעל נפש להחמיר בזה, לדינא קשה לאוסרו, "עכ"ל.

בשו"ת תשובות והנהגות, הרב משה שטרנבוך שליט"א סומך על הפני יהושע והחכם צבי לחלק, וז"ל "והנה יש לדון בזה בזמננו דלכאורה לכו"ע יהא אסור לעשן [ביו"ט] מטעם דאינו שוה לכל נפש, דאדרבה הרבה נמנעים מחשש סכנה, והיאך נתיר איסור הבערה והלוא דומה למוגמר דאסור. אבל נראה דיש לחלק בפשיטות דמה שיש נמנעים מלעשן אינו גורע מן הרבים הרגילים בעישון. דלא דמי למוגמר שאפילו המעשנים אינו אלא תענוג לפינוק, אבל העישון לרגילים בו אינו רק לפינוק, אלא הנאה חשובה כאוכל נפש ממש (עיי' בפני יהושע שבת ל"ט) ובמניעה מצטער וחסר בשמחת י"ט וכמש"כ במור וקציעה בשם החכם צבי, ולכן אפשר להתיר עישון ביו"ט.

"והנה מרגלא בפומיה דאינשי דרק אדם שרגיל לעשן כל השנה, מותר לו לעשן ביום טוב, אבל לא מצאתי מקור לזה, ולפי דברינו הגדר הוא כן, דהרגיל בימות החול, כלומר שאינו רק פינוק אלא מצטער במניעתו, יש לסמוך ולהתירו, אבל מי שאינו מצטער אם לא מעשן אלא רק שרגיל לפנק עצמו מדי פעם בפעם ולעשן, אזי הוא ימנע ביום טוב שפינוק אסור, ואם כן ההיתר למעשן היינו רק אם במניעתו יצטער, שאצלו כאוכל נפש." עכ"ל.

ובספר משמרת המועדות מוצא לימוד זכות עבור אלו שמעשנים, שכיון שהרי"ף והרמב"ם משמיטים ענין "דבר השוה לכל נפש" (וגם המחבר אינו מזכירו), הם לא סוברים דין זה להלכה, כמו שכתב הערוך השלחן, ולכן אפשר להתיר עישון ביום טוב, מדין מתוך, ע"ש שהוא מודה שזה רק כדי להמליץ על המקילים, שחידוש זה סותר דעות הרבה אחרונים, כגון המ"א והמ"ב.



## הרב יצחק אייזיק טנדלר

## בענין ניסוך המים אם הוא חובת היום או חובת הקרבן

גורסים "מה נסוך המים מאורתא דאמר מר ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה", שממנו דרשינן בתמורה (ד:) שנסכים הבאין בפני עצמן קריבין בלילה, שאע"פ ששאר קרבנות אין מקריבין אלא ביום ואסור להקריבין בלילה, אעפ"כ נסכים קריבין בלילה, אם באים בפני עצמן.

ויש שלא גרסו "דאמר מר ומנחתם ונסכיהם וכו'" ופירש רש"י דלפי"ז ילפינן שמזכירין גבורת גשמים בלילה משאיבת המים ולא מהנסוך, שבלילה שואבין המים לנסוך למחר.<sup>א</sup> ומדהוצרך רש"י לפרש לגירסא זו דילפינן משאיבת המים ולא מהנסוך, מבואר שנסוך המים עצמה אינו כשר בלילה. אבל להגירסא דגרס "דאמר מר ומנחתם ונסכיהם וכו'", וילפינן מנסוך המים עצמו, מבואר שנסוך המים עצמה כשר בלילה. וצריך ביאור במה נחלקו שני הגרסאות אם נסוך המים עצמו כשר בלילה או לא.

## דברי תוספות שם בבאור הכוונה בנסוך המים מאורתא

ועוד צריך ביאור, שהרי תוס' שם (ד"ה איבעיא) גרסו [בפירושו השני] כהגירסא דגרס "דאמר מר וכו'". וכתבו "פירוש דאע"ג דנסוך הקרבנות לא הוי עד לאחר הקרבת קרבנותיהם, ואם כן היאך קריבין נסכים בלילה. רוצה לומר בלילה שניה, והנסוך החג דהוי ממים מצי למהוי בלילה ראשונה". הרי שכתבו תוס' שזה שמרבינן מ"ומנחתם ונסכיהם" שיכול להקריב נסכים בלילה, היינו אפילו נסכים שבאים עם הקרבן, ואעפ"כ יכול להביא הנסכים בלילה, והיינו הלילה שלאחר הבאת הקרבן, שהנסכים חובת הקרבן הם ואי אפשר להקריבין קודם הבאת הקרבן. עכ"פ חזינן מדברי תוס' דילפינן מנסוך שאר קרבנות, שכשר בלילה אחר הבאת הקרבן, לנסוך המים בסוכות שכשר לילה הראשונה קודם הבאת קרבן התמיד, וצריך ביאור היאך ילפינן זה מזה.

## ביאור יסוד המחלוקת בין שתי הגרסאות אי נסוך המים הוא חובת היום או חובת הקרבן

ונראה לבאר, שהרי הריטב"א בסוכה (ג:) הביא שיטת הראב"ד שנסוך המים פסול בלילה. והריטב"א חולק עליו מכח סוגיין דאיתא "מה נסוך המים מאורתא דאמר מר ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה". (והיינו כגרסא שניה דרש"י) ואחר כך כתב הריטב"א וז"ל "ואע"פ שאמרו במסכת תמורה (ד:) שלא אמרו נסכים בלילה אלא בנסכים הבאין מעצמן שלא עם

ביום טוב של סוכות יש חיוב לנסך מים על גבי המזבח. ואיתא ביומא (כו:) שמנסכין המים בשעת הקרבת הקרבן תמיד של שחרית. ויש לחקור, אם נסוך המים הוא חובת היום, שהיום של סוכות מחייב נסוך המים, והזמן שמנסכין הוא בשעת הקרבת התמיד, או אם נסוך הוא מחובת הקרבן, שהתמיד של סוכות מחייב נסוך המים. ולכאורה יש נפקא מינה אם אין מקריבים התמיד, וכגון שאין תמיד להקריב, שאם נסוך המים הוא מחובת היום עדיין יש לנסך המים, אבל אם נסוך המים הוא מחובת התמיד, אם אין תמיד להקריב אין לנסך. ויש עוד נפקא מינה כאשר יבואר בסמוך בעזה"י.

## מגמרא תענית מבואר שנסוך המים מאורתא

תנן בריש מסכת תענית (ב:) "מאימתי מזכירין גבורת גשמים (משיב הרוח ומוריד הגשם), רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג, ר' יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג." ואיתא בגמרא (ב:) "איבעיא להו, ר' אליעזר מהיכא גמר לה, מלולב גמר לה, או מנסוך המים גמר לה. מלולב גמר לה, מה לולב ביום אף הזכרה ביום. או דלמא מנסוך המים גמר לה, מה נסוך המים מאורתא אף הזכרה מאורתא." והיינו שלר"א מתחילין להזכיר גבורת גשמים ביום טוב הראשון של סוכות. ודן הגמרא אם ר"א יליף כן מלולב, שהלולב צריך למים ובא לרצות על המים, והוא נוהג ביום טוב הראשון של סוכות, הוא הדין שמתחילין להזכיר גבורת גשמים ביום טוב הראשון של סוכות. או אם ר"א יליף כן מנסוך המים, שכמו שנסוך המים הוא ביום טוב הראשון של סוכות, הוא הדין שמתחילין להזכיר גבורת גשמים ביום טוב הראשון של סוכות. והוא נוהג ביום טוב הראשון של סוכות, וביאר הגמרא שאם ילפינן מלולב מתחילין להזכיר גבורת גשמים ביום של יו"ט הראשון של סוכות שלולב הוא ביום. אבל אם ילפינן מנסוך המים מתחילין להזכיר גבורת גשמים בלילה של יו"ט הראשון של סוכות, שנסוך המים הוא גם בלילה.

## מחלוקת גרסאות ברש"י אי קאי על שאיבת המים או על הנסוך ממש

ועל זה דאיתא "מה נסוך המים מאורתא" כתב רש"י וז"ל "כדאשכחן בסוכה (גא:) שהיו ממלאין מים לנסוך המים בלילה. ויש ספרים דכתיב בהו, דאמר מר ומנחתם ונסכיהם בלילה, דאע"פ שמקריבין הקרבנות ביום, יכולין להביא המנחות והנסכים בלילה, אף האי נסוך המים נמי יכול לנסך בלילה." והיינו שכתב רש"י שיש מחלוקת גרסאות, שיש

דו"ק. ושוב ראיתי שכן העיר ר' אליהו ברוך פינקל, מועדים, סוכות (עמוד רה).

א והעיר אחי ר' שלום מנחם נ"י שמבואר מרש"י ששאיבת המים אינו רק הכשר מצוה בעלמא, אלא יש לה שייכות לעצם נסוך המים גופה,

אברים ופרדים חייב מיתה. שאף שקריבין בלילה, אבל אין זה מחמת חיסרון בחשיבותה, אלא מחמת שהוא גמר עבודת היום, ולכן הוא עדיין עבודה חשובה וחייב זר עליהן (כתבתי דברי הגמרא בתוספת ביאור על פי התוס' ישנים שם והחזו"א או"ח סי' קכ"ח סקי"ט אמנם יש מקום לבאר דברי הגמ' באופ"א ולפי"ז אזלא ההוכחה ואכמ"ל בזה). ומבואר מדברי הגמרא שעבודה שהוא גמר עבודת היום כשרה בלילה.

ואם כן יש לבאר שזהו גדר הדרשה ד"ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה", שלא חידשה התורה שאין דין יום בנסכים, אלא חידשה התורה שנסכים נחשבין גמר עבודת היום ולכן כשרין בלילה. וכך הוא מפורש בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ע"ט (ד"ה ואם תאמר) וז"ל "ולפיכך יש לומר דנסכים סוף עבודת התמיד הם שחלק מחלקי התמיד הם, ולפיכך כשרים אף בלילה וכדאמר בתמורה פרק יש בקרבנות ציבור מנחתם ונסכיהם אפילו בלילה ואפילו למחר".

ואם כן נראה לכאורה שזהו דוקא בנסכי יין שהם חובת התמיד ויש להחשיבין גמר עבודת היום, אבל נסוך המים להצד שהוא חובת היום אינה גמר שום עבודה, ואם כן אינה בכלל הדרשה ד"ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה" וכשר דוקא ביום כמו בכל הקרבנות. ועל פי זה יש לבאר מחלוקת הגרסאות ברש"י, דלכולי עלמא נסוך המים הוא חובת היום, ומכל מקום נחלקו אם הדרשה ד"ומנחתם ונסכיהם" שבא לחדש שיש להקריב נסכים בלילה נוגע לנסוך המים שהוא חיוב מצד עצמו או דלמא דוקא נסוך היין ששייך לקרבן אחר. ושוב ראיתי שכן ביאר המנחת אברהם עמ"ס יומא (כו:).

#### דברי הגר"ח דהנידון אי נסוך המים הוא חובת היום או חובת קרבן תלוי במקור לנסוך המים

איתא בתענית (ב:ג.) כמה מקורות לנסוך המים. רבי עקיבא דרש מדכתיב בפרשת פנחס (כה, לא) אחר פסוקי המוסף של יום הששי של סוכות "מלבד עולת התמיד מנחתה ונסכיה" ויש יו"ד יתירה דהוה מצי למכתב "ונסכה" כמו שכתוב בשאר הימים. ודרשו חז"ל שני נסכין על קרבן אחד, והיינו נסוך המים ונסוך היין. ויש עוד דרשות שם שגם כן דרשו מיתורים הכתובים אצל הקרבן תמיד. ויש עוד שיטה שהוא הלכה למשה מסיני.

וכתב בחי' הגר"י (מנחות טו: ובתמורה יד:) בשם הגר"ח (וע"ע קרן אורה תענית ב: ושו"ת בנין ציון סי' מ"ג) שנידון דידן אם נסוך המים הוא חובת היום או חובת הקרבן תלוי על המקור. שלהשיטות שדרשו מיתורים הכתובים אצל התמיד הרי הוא חובת הקרבן תמיד. אולם להשיטה שהוא הל"מ הוא חובת היום.<sup>1</sup>

הזבח, ואילו נסוך המים קרב עם הזבח. הא לא תיקשי, דנסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח, שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים אלא שיש חובת היום גם כן לעשות נסוך המים". הרי שכתב הריטב"א שנסוך המים כשר בלילה מפני שהוא חובת היום ולא חובת הקרבן.<sup>2</sup>

אולם המאירי ריש תענית החזיק השיטה שנסוך המים פסולה בלילה וז"ל, "אבל נסוך המים אינו בלילה, שהרי נסכים הבאים מחמת זבח הם ונסכים הבאים מחמת זבח אין זמנם אלא ביום וכו'. ומעתה התבאר לך ממילא שאין גורסים גם כן מה נסוך המים באורתא שהרי יש כאן שתי סיבות למניעת זה, אחת זו שהזכרנו שאין נסוך המים בלילה. ועוד שנסכים הבאים מחמת זבח אינן קודמים לזבח וכו'". הרי שכתב המאירי שנסוך המים פסול בלילה, מפני שנסוך המים הוא חובת הקרבן, ועוד שמאחר שהוא חובת הקרבן, אי אפשר להקריבין בלילה הראשונה קודם הבאת הקרבן תמיד.

הרי לפנינו שנחלקו הריטב"א והמאירי אם נסוך המים כשר בלילה או לא. וביארו שתלוי על נקודה זו אם נסוך המים הוא חובת היום או חובת הקרבן. שאם הוא חובת היום אינו שייך לשום קרבן ואין לה דין יום. אבל אם הוא חובת הקרבן, מאחר שמקריבין עם הקרבן תמיד הרי בא עם הזבח ואינו כשר בלילה כדאיתא בתמורה (ד:). ונראה שבזה נחלקו גם שתי הגרסאות ברש"י אם נסוך המים כשר בלילה או לא.

#### ביאור דברי תוספות הנ"ל ע"פ הצד שהוא חובת היום

ונראה שעל פי שיטת הריטב"א שנסוך המים הוא חובת היום, גם כן יש לבאר דברי תוס' בתענית שכתב שיש ללמוד שנסוך המים כשר בלילה הראשונה קודם הבאת הקרבן תמיד משאר נסכים שכשרים בלילה אחר הקרבת הקרבן. וביאור דבריהם הוא, דילפינן מהדרשה ד"ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה" שאין דין יום בנסכים. ולענין שאר נסכים שהם חובת הקרבן ואי אפשר להקריבין קודם הבאת הקרבן, אם כן ממילא רק כשרים בלילה אחר הבאת הקרבן. אבל נסוך המים, להצד שהוא חובת היום, אינו מקושר לשום קרבן ואם כן מאחר שאין דין יום בנסכים שפיר יש להקריבין גם בלילה הראשונה קודם הקרבת התמיד. וע"ע בגבורת ארי בתענית שם.

#### עוד ביאור במחלוקת שתי הגרסאות

ועוד נראה שיש לבאר מחלוקת הגרסאות ברש"י אם נסוך המים כשר בלילה או לא באופן אחר. איתא ביומא (כו:): שעבודה שכשרה בלילה אינה עבודה חשובה ואם עשאו זר אינו חייב מיתה עליה. ומכל מקום איתא בגמרא שזר שהקריב

1 ג ונקט הגר"י שאם המקור הוא הל"מ א"כ הוא חובת היום. וצ"ב שאפשר שההל"מ הוא שהתמיד של סוכות מחייב עוד נסוך של מים.

2 בעיקר חידוש זה שנסוך המים הוא חובת היום כתב ג"כ הריטב"א ביומא (כו:).

התמיד שמחויב להביא בכל יום מימות השנה, ואינו נוגע לעיקר קדושת היום של סוכות. ואם כן, אין טעם שבסוכות יתחייב התמיד עוד נסוך של מים. ונראה שעל כרחק המאירי ודעימיה הסוברים שנסוך המים הוא חובת התמיד, חולקים על עיקר סברת החזון יחזקאל, וסוברים שמכל מקום מאחר שמקריבין תמיד זו בסוכות אם כן מישך שייכי לעצם קדושת היום של סוכות ואפשר שיתחייב עוד נסוך של מים.

### ראיה כנגד סברת החזון יחזקאל

ונראה שיש להביא ראיה לסברת שיטת המאירי, דאיתא בזבחים (ז:): "איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם, תדיר קודם משום דתדיר, או דלמא מקודש קודם משום דקדיש. תא שמע תמידין קודמין למוספין, ואע"ג דמוספין קדישי. אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי וכו'." הרי שנקט הגמרא מתחילה שהמוסף של שבת שהוא מחובת שבת יותר מקודש מהתמיד של שבת שבא אף בחול. והשיב הגמרא שכמו ששבת מקדש המוסף, כמו כן שבת מקדש התמיד מאחר שמכל מקום מקריבין תמיד זו בשבת. ומבואר שאף שהתמיד הוא חיוב בכל יום מימות השנה מכל מקום היום שמקריבין בו מקדשתו. ואם כן נראה שהוא הדין התמיד של סוכות יש בה קדושת סוכות, ושפיר יתכן שיתחייב עוד נסוך של מים. ושוב ראיתי שכן כתב המנחת אברהם יומא (כו:), וצריך ביאור דברי החזון יחזקאל.

### קושיא על דבריו ותירוץ

ויש להקשות על דבריו שהרי כבר כתבנו דלהגירסא דגרס (ריש ב:) "מה נסוך המים מאורתא דאמר מר ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה" מבואר שנסוך המים עצמה כשר בלילה ושהוא חובת היום. וקשה, שהרי הגרי"ז כתב שאם נסוך המים הוא חובת היום או חובת התמיד הוי מחלוקת תנאים, ואמאי נקט הגמרא לדבר פשוט כהצד שהוא חובת היום.

ונראה לתרץ (ע"פ הקרן אורה ב:): שגמרא הנ"ל דאיתא "מה נסוך המים מאורתא וכו'" אזיל אליבא דרבי אליעזר הסובר שבראשון מזכירין גבורת גשמים, ודן הגמרא אם ר"א יליף שמזכירין גבורת גשמים ביום הראשון של סוכות מנסוך המים או מלולב. ומבואר בגמ' שם (ג.) שרק אליבא דהמאן דאמר שהמקור לנסוך המים הוא הל"מ מנסכין המים ביום הראשון של סוכות. ואם כן, מאחר שצידד הגמרא עכשיו שר"א יליף שמזכירין גבורת גשמים ביום הראשון של סוכות מנסוך המים, אם כן על כרחק סובר ר"א שמנסכין המים ביום הראשון של סוכות והיינו כהשיטה שהמקור לנסוך המים הוא הל"מ. ולכן נקט הגמרא אליביה שנסוך המים הוא חובת היום וכשר בלילה.<sup>7</sup>

### הערות החזון יחזקאל על הצד שנסוך המים הוא חובת היום

ועל עיקר הצד שנסוך המים הוא חובת הקרבן תמיד, הקשה החזון יחזקאל (סוכה פ"ג תוספתא ו') שהרי התמיד בסוכות הוא



מיתורים של הכתובים אצל התמיד, יתכן שהוא חובת היום, וזה דכתיב נסוך המים אצל התמיד אינו גילוי על גדר חובת נסוך המים, אלא בא ללמד שזמנה עם התמיד כדאיתא ביומא (כו:), וכ"כ המשך חכמה (פרשת פינחס) וחזון יחזקאל סוכה (פ"ג תוספתא ו'). (והם ביארו אמאי מוכרח שאינה גילוי על גדר החיוב ועי"ש. ודברי המשך חכמה אינו לכל השיטות להמקור לנסוך המים בתענית. ודברי החזון יחזקאל צריך ביאור כמו שכתבתי בסמוך, וא"כ עדיין צ"ב מה הוא הכרח הראשונים לפרש כן.) ועוד יש לבאר ע"פ דברי האבני נזר או"ח (סי' תצה) שכתב שאף אם נסוך המים הוא חובת היום, מ"מ כשמנסכין עם התמיד התמיד מתירין ועי"ש שהוכיח כן. ואפשר דמהאי טעמא נמי כתבה התורה נסוך המים אצל התמיד, שכשמנסכין עם התמיד שייכת לה.

ואפשר שסובר שמאחר דאיתא סתמא "נסוך המים הלכה למשה מסיני" הפשטת הוא שזהו כל ההל"מ, והוא חיוב מצד עצמו, וצ"ב.

ד ונראה שיש להעיר על תלייה זו של הגרי"ח, דדוחק לומר שהמחלוקת ראשונים שכתבנו אם נסוך המים הוא חובת היום או חובת התמיד הוי מחלוקת אם פסקינו שהמקור לנסוך המים הוא הל"מ או דרשה. וכן יש להעיר בזה בחשבון שיטת הראשונים ואכמ"ל. ועי"ע חזו"א או"ח (סי' קכו סקט"ו) שג"כ נקט שאין מחלוקת בש"ס בזה.

ולכן נראה לענ"ד שאם נסוך המים הוא חובת היום או חובת הקרבן אינו תלוי על המקור. ואפילו להשיטה שהמקור לנסוך המים הוא הל"מ יתכן שהוא חובת הקרבן, שההל"מ הוא שהתמיד של סוכות מחייב עוד נסוך של מים. ואפילו להשיטות שמהקור לנסוך המים הוא

## הרב משה סינגר

## בענין ליקוט ענבים מהדס ביו"ט והמסתעף לענין מלאכת אוכל נפש

אמנם יש להביא ראייה דלא כסברא זו מהא דמותר לעשות גבינה מן התורה ביו"ט, אע"פ שמגבן חייב משום בונה, ומלאכת בונה אינו בעיקר בהכנת מאכלים, ועל כרחק גם שאר מלאכות מותרות מן התורה, וכן הק' הפמ"ג שם על המ"מ, ע"ש.

ג) לכן נראה לתרץ באופן אחר דאפשר לומר דאינו מותר אלא לעשות מלאכה שהמלאכה עצמה נצרכת כדי להשיג המאכל, וכגון בישול, שהבישול הוא המכשיר של האוכל. אבל כאן, המלאכה היא צדדי, דהיינו שאין התיקון כלי בא כדי להמציא לו הענבים, אלא אדרבה ע"י שמלקט ענבים מן ההדס, שזה בעצמו אינו מלאכה כלל (שההדס כבר תלוש מן הקרקע) מתקן הוא ממילא את ההדסים למצות לולב, ואפשר שזה אינו בכלל ההיתר של מלאכה לצורך אוכל נפש, שאין זה "מלאכת אוכל נפש", אלא מלאכה אחרת לגמרי היוצא ממילא כשעוסק באוכל נפש.

ומצאתי בעזרת הי"ת שדבר זה תליא במחלוקת הראשונים, דאיתא במסכת ביצה דף לד. דתנור וכיריים חדשים אין מפיגין אותן בצונן כדי לחסמן, פירוש, לתת עליהם מים צוננים כדי לחזק ולהקשות דופני התנור, וזה אסור לעשות בכוונה זו משום דמתקן מנא. אבל אם כדי לאפות, נותן שם צוננים, דהיינו שרוצה לאפות פת שם ועכשיו התנור הוא חם יותר מדאי, וחושש שישרף הפת, אזי מותר לערות צוננים על התנור כדי להפג חמימותו שלא ישרף הפת. ומפשטות הברייתא משמע ששני הציורים מיירי באותו תנור חדש, ובכל אופן התנור נתקן ע"י אלא דתלוי בכוונת האדם, דאם כוונתו בשביל תיקון מנא אז אסור, ואם כוונתו בשביל אוכל נפש, דהיינו כדי לאפות פת ושלא ישרף, אז מותר, ואע"פ שממילא התנור נתקן ונתקשה, מ"מ מותר כיון שבא לאפות, ואע"פ שבאותו רגע שמצנן התנור לאפייה הוא עושה גם מלאכת מכה בפטיש בהתנור.

והתוס' שם (ד"ה ואין מפיגין) הקשו מהא דאיתא שם (בתחילת העמוד) דאסור ללבן רעפים חדשים אפי' כשכוונתו לצלות עליהם אוכלין, משום שע"י הליבון ממילא מחסמן ומחזקן ואסור משום מכה בפטיש, והרי הכא גבי תנורא מתירין לערות עליהן צוננים, כל שכוונתו לאפייה אע"פ שממילא מחסמן. ותירצו התוס', דבאמת אם הוא פסי"ר לחסמן אסור, והיינו טעמא דרעפים דאסור משום פסי"ר. אבל גבי תנור מיירי באופן שאינו פסיק רישא, ולכן כיון שאין כוונתו בשביל תיקון ואינו פס"ר, הרי זה כמו כל דבר שאינו מתכוון

(א) בגמרא סוכה (לג:) מביא דהדס שהיו ענביו מרובין מעליו דפסול, ואם מיעט הענבים יכשיר ההדס למצוה, ועל זה מביא דברי הברייתא "ת"ר אין ממעטין ביו"ט, משום ר' אליעזר בר' שמעון אמרו ממעטין" ומקשה הגמ' "והא קא מתקן מנא ביו"ט", ומתרץ "אמר רב אשי כגון שלקטן לאכילה, ור' אלעזר בר"ש סבר לה כאבוה דאמר דבר שאינו מתכוין מותר." ושוב מקשה הגמ', "והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות", ומשני "הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא אחריתי" עד כאן דברי הגמרא. ומבואר שבעצם יש אסור להכשיר את ההדס ביו"ט משום תיקון כלי, אבל היכא שרוצה לאכול את הענבים מותר, שאין התיקון אלא תוצאה צדדית, והו"ל דבר שאין מתכוין, ואף דהוה פסיק רישא, אבל כיון שיש לו הדס אחרת להשתמש בו מותר.

ונחלקו הראשונים בביאור דבר זה למה מותר בגלל שיש לו הושענא אחריתי, והרי סוף סוף הוי פסיק רישא לתקן הדס זו. ע' רש"י ותוס' וראשונים בשם הערוך דהוה פסי"ר דלא ניחא ליה, ואין כאן מקום להאריך. על כל פנים יוצא מהגמרא כך, דאם אין לו הושענא אחריתי לכו"ע אסור ללקט ענבים מהדס אפי' בשביל כוונת אכילה, משום שבאופן זה חשיב פסיק רישא [דניחא ליה] ואסור. ולא נחלקו התנאים אלא באופן שאין צריך לתיקון זו, ותליא בפלוגתא ר"ש ור' יהודה בעלמא דדבר שאינו מתכוין אי מותר או לא.

ולכאור' קשה, דאמאי אסור כשאין לו אחריתי משום פסיק רישא, והרי כיון שכוונתו גם לאכילת הענבים, יהא מותר ללקטם ביו"ט מצד ההיתר לעשות מלאכת אוכל נפש ביו"ט, וכמו שמותר לבשל כדי לאכול כך יהא מותר לעשות מלאכת מכה בפטיש כדי לאכול.

ב) ובפשטות יש מקום לחלק, שמלאכת אוכל נפש אינו מותר אלא בסוגי מלאכות שברוך כלל נוגעים להכנת מאכלים, כמו לישה, בישול, והבערה. אבל מלאכת מכה בפטיש, שברוך כלל אינו נוגע לאוכל נפש ממש אסור, אפילו כשתמצא אופן במקרה שצריך למלאכת מכה בפטיש בהכנת אוכל. [וכל זה להחכמים החולקים על ר' יהודה שמתיר מכשירי אוכל נפש, וסוברים שאינו מותר אלא מלאכה בהאוכל נפש עצמו ולא במכשיריו. אבל לר' יהודה עצמו יש מקום לשאלתינו, ואפשר שהגמ' הולך בשיטת החכמים.] ומצינו סברא כזו (דאזלינן בתר סוג מלאכה שעיקרו באוכל נפש) באחרונים, ע' פמ"ג בפתיחה להל' יו"ט אתיות ז' וט' בשם המגיד משנה (וע"ש במ"מ היטב).

פחות מכזית. ואע"פ שלכאורה הוא מלקט הרבה ענבים, ובין הכל הוא יותר מכזית, אבל באמת מלאכת התיקון מנא נעשית רק כשלוקט אותו ענב שמחמתו היה ענביו מרובין מעליו, ואם ממעט ענב זה עכשיו הוי "עליו מרובין" וכשר למצוה, אבל כל הענבים שממעט קודם שמגיע לענב שהוא "על הגבול" לא מעלה ולא מוריד, שעדיין ענביו מרובין ופסול. [וכ"כ הערוך לנר שמעשה המלאכה הוא רק ע"י מיעוט ענב זה שע"י זה הוא עכשיו פחות מרוב ענבים ולא קודם זה ולא לאחר מכן, ופשוט הוא.] ומשו"ה אסור ללקטן לאכילה, ולא מהני התירא דאוכל נפש כיון שהוא פחות מכזית, והדברים שמחים.

ומעתה שדברי הר"ן הנ"ל הם סיעתא גדולה לחידוש האג"ט. אמנם יש להעיר שזה לא שייך אלא אם לוקטן אחד אחד, דאז התיקון נעשה רק ע"י הסרת ענב אחד, אבל לפי"ז יהיה מותר להסיר כמה ענבים כדי שיעור כזית בבת אחת ממש, שאז התיקון נעשה ע"י הסרת כל הענבים יחד והוא עושה זה כדי לאכול כולם. ואולי אורחא דמילתא הוא ללקטן אחת אחת, וס"ל להש"ס שהוא דוחק להעמיד הברייתא שמתיר בכה"ג שלקטן הרבה בבת אחת, או דס"ל להש"ס דלא היה פליגת"ק על ר' אלעזר בר' שמעון לאסור בכה"ג, כיון שמתיר מצד אוכל נפש לפי דברי הר"ן.

[שוב ראיתי שהשפת אמת באמת הקשה על הגמ' בסוכה כקושייתנו, ובתחילה עלה בדעתו לומר דבאמת מותר כשמכוון לאוכלן ביו"ט משום אוכל נפש, והא שאמרו בגמ' שלקטן לאכילה היינו כשמכוון לאכול אחר יו"ט, דאין היתר אוכל נפש אלא כשעושה לצורך אכילת יו"ט. ושוב דחה זה ותירץ בע"א, ע"ש.]

ה) ובגוף דברי הגמ' בסוכה, יש לתרץ עוד לפי שיטת הראשונים, וכן פסק הרמ"א בהלכות יו"ט (פי' תצ"ה ס"א), שכל שהיה אפשר לעשות קודם יו"ט ולא יהיה שום הפסד בטעם המאכל, אסור לעשותו ביו"ט (אם לא ע"י שינוי), וא"כ יש לומר דהענבים לא היו נפסדין כלל אם היה לוקטן מקודם. אבל שיטת הר"ן עצמו הוא להקל באוכל נפש עצמו אפי' כשהיה אפשר מבעו"י (ע"י הר"ן ביצה דף יב: מדפי הרי"ף, ושם בדף ו: מדה"ד) ורק במכשירין יש חילוק בין אפשר מבעוד יום ללא אפשר, וא"כ עדיין ראייתנו נכונה בדעת הר"ן.

ו) ופלוגתא זו בין התוס' והר"ן באמת אפשר להיות נוגע למעשה בזמנינו בנוגע לפתיחת המים חמין בכיור שלנו. שהמציאות הוא שע"י זה הוא לוקח מים חמים מיד נכנסים מים קרים חדשים לתוך ה"בוילר" (boiler) ומתבשלים שם, אבל הבישול הזה אינו לצורך יו"ט הרבה פעמים, שהרי אע"פ שמותר לבשל מים כדי לחוף פניו ידיו ורגליו ביו"ט, אבל הבישול הנעשה כאן הוא במים חדשים שלא משתמש בהן

דמותר לר' שמעון דקיי"ל כוותיה (כך הבנתי מדברי התוס'). וא"כ לפי התוס' יוצא שאסור לעשות מלאכה בשביל אוכל נפש אם הוא פסי"ר לתיקון מנא, והטעם שאסור הוא לכאור' משום הסברא הנ"ל שאין האוכל נפש בא ע"י התיקון, אלא הוה תוצאה צדדית.

אבל הר"ן (דף יט. מדפי הרי"ף) תירץ בענין אחר וז"ל "ולא דמי לליבון רעפים דאסורין לעיל, דהתם תיקונו של כלי קודם לתשמיש משתמש בו, אבל כאן בשעת תשמישו הוא שמתקן לתשמישו." והיינו שבלבון רעפים לצורך צלייה, בתחילה מלבנן ואח"כ צולה, ולכן אסור שכבר נעשה התיקון קודם שצולה לצורך אוכל נפש, משא"כ בצינון התנור שהתיקון בא בזמן המלאכה אוכל נפש ממש, אע"פ שיש תיקון צדדי, מותר. והטעם, מפני שכל זמן שהכנת האוכל נפש נעשתה באותו זמן של מלאכה האחרת של תיקון כלי אז חשבינן הכל כחלק ממלאכת אוכל נפש ומותר, משא"כ כשהתיקון כלי נעשתה בפני עצמה, דהיינו קודם הכנת האוכל נפש, וכגון ברעפים חדשים הנ"ל שהחיסום נעשה קודם שהן ראויין לצלות עליהן, אז אסור ללבנן אפי' לכוונת צלייה, דלא נחשב חלק ממעשה מלאכת אוכל נפש.

נמצינו למדין שיש מחלוקת תוספות ור"ן בדבר זה אי מותר לעשות דבר בשביל אוכל נפש כשהוא פסיק רישיה למלאכה אחרת שאסורה מצד עצמו כתיקון כלי, שהתוס' סוברים שאסור בכל אופן, והר"ן מחלק בין כשנעשה באותו רגע של הכנת או"י או קודם לזה. וא"כ נחזור לענבי ההדס, דהקשינו לעיל למה אסור אם הוא פסי"ר לתיקונו והרי הוא מכוון לאכילה, דלהתוס' ניחא בפשיטות דהרי הם הוכיחו מהא דליבון רעפים שאסור לעשות פסי"ר לתיקון כלי בכל אופן (והסברא הוא לכאור' כמו שכתבנו לעיל) אבל להר"ן הדרא קושיא לדוכתא, דהרי כאן בהדס התיקון נעשה בשעת הכנת האוכל נפש, דכשהוא מלקט הענבים לאכול הוא עוסק בהכנת האו"י ובאותו זמן התיקון נעשית.

ד) וחשבתי לתרץ בעז"ה על פי חידושו של האבני נזר בספר באגלי טל (מלאכת טוחן) שכתב שם לדייק מלשון המשנה בביצה דף כה. דתנן "בהמה מסוכנת לא ישחוט א"כ יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי", דאינו מותר לעשות מלאכת אוכל נפש אלא עבור אכילה של כזית דוקא, דבהא חשיב אכילה, ומיקרי "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם." ולהכי אם אין שהות ביום אלא לאכול חצי זית אסור לשחוט הבהמה כיון שעושה מלאכה בשביל פחות משיעור אכילה דהיינו כזית [ועיי"ש ליתר פרטים].

ולפי"ז מיושב שפיר הך דהדס, אם נניח שענב אחד הוא פחות מכזית [ואף שאינו מוכרח, ודאי לא רחוקה היא להניח כן] ומשו"ה אסור ללקטן דאין זה מלאכת אוכל נפש כיון שהוא



ואפשר דאפי' התוס' יודו כאן, דשאני מלאכת בישול ממכה בפטיש, דבבישול אמרי' מתוך שהותרה לצורך או"נ הותרה לכל צורך יו"ט, ואע"פ שעדיין אסור לצורך חול, מ"מ יש לומר דזה חשיב צורך יו"ט כיון שסוף סוף א"א לו לקחת המים חמין אם אינו מבשל המים חדשים, ולכן אולי זה מספיק שיהא נחשב צורך יו"ט, אף שלא נחשב אוכל נפש, וכבר העירו בנידון זה פוסקי זמנינו, עיי"ש.

עכשיו, ומצוי שאינו משתמש עם מים אלו עד אחר יו"ט, ונמצא שמבשל ביו"ט לצורך חול, והמים שהוא משתמש בהם עכשיו הם המים שכבר הוחמו. ולפי הנ"ל אפשר שתלוי במחלוקת הנ"ל, דלהתו' י"ל שאסור כיון שהוא פסי"ר שמבשל לצורך חול, ולהר"ן לכאו' מותר כיון שהכל נעשה כמעט כב"א בשעה שהוא פותח את הברז להשתמש עם החמין שיש שם כבר.



## הרב זלמן אריה לזונטל

### בענין דפנות הסוכה

ודופן הסוכה הוי תשמישי מצוה ומאי שנא זה מזה ללמוד מן ההיקש מתפילין. ובהגה"ה שם כתב הגר"ש לנדא שנגלה לו התירוץ לקושייתו. [ובליקוטי הערות אות כ' מביא מה שאירע לו, שאביו הנו"ב בא לו בחלום לתרץ קושייתו, ע"ש מספר ברכת משה ששמע זאת מפיו של הגר"ש לנדא.] והחילוק הוא שרק במצוות הנעשים ע"י מידי דאכילה כמו בהמה שייך להקישן לתפילין להיות מן הותר בפיק, משא"כ דופן הסוכה אין הוייתו ממידי דאכילה. וכן כתב ליישב בשו"ת הר צבי, וע"ש עוד בעניין זה (או"ח סימן ל"ט). ומ"מ אנו רואים בכל זה שהדפנות הם לכל הפחות כמו השופר, שהם תשמישי המצוה של ישיבת סוכה.

ב) בדיני אהל עראי וסוגיא בעירובין (מד). מצאנו עוד מקום לדון בגדר דפנות הסוכה. דהנה זה ברור שעיקר הסוכה היא הסכך, והראיה, שלומדים הלכות הסכך מקרא ד"מגרנך ומיקבך" מלמד שבאה דוקא מדבר שגידולו מן הקרקע ואינו מקבל טומאה, ועל הדפנות אין קפידא ממה נעשים. וכן דין "חג הסוכות תעשה לך" דילפינן מיניה תעשה (לשם צל) ולא מן העשוי, משא"כ דפנות כמו החוטט בגדיש לעשות סוכה. וכן צריך הישיבה להיות בצל הסכך בדוקא, ולא בצל הדפנות. מכל זה מבואר דעיקר הסוכה הוא הסכך ולא הדפנות, וזה ברור.

ויש שרצו לדייק כן מרש"י, שכתב בסוף פירושו למתני' ריש סוכה "שעל שם הסכך קרויה סוכה". אמנם באמת כוונתו הוא לפרש פשוט לשון התנא "סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה

א) ננסה לבאר בעזה"י מהו גדר דין דפנות הסוכה וקדושתן, ונביא בזה שלשה מקומות בש"ס שנוגעים בהאי מילתא, שבכולם ניתוסף לנו עוד ביאור ועומק בהבנת הענין.

בגמ' שבת (כה:) דרשי' מ"ש הכתוב בפרשה של תפילין "למען תהיה תורת ה' בפיק" דמהכא ילפינן דבעינן "מן המותר בפיק". ובגמ' קידושין (לה.) דרשו מן הפסוק הנ"ל (והיו לטוטפות – ולאות על ירך וכו') שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, דאיתקש כל התורה כולה לתפילין ללמד שבכל מצוה כמותו שהזמן גרמא, נשים פטורות ממנו. וכתב המג"א בהלכות שופר של ר"ה (סי' תקפ"ו) שמזה אנו רואים עוד הלכה חדשה שכמו שתפילין צריך לעשותם מעור בהמה טהורה דווקא, כך כל מצוות צריכים להיות "מן המותר בפיק" שהרי הוקשו כל המצוות לתפילין. ולכן גם שופר צריך להיות מבהמה טהורה, וחולק ע"ד העולת שבת. [ובאמת, יש לחלק ולומר שההיקש באה ממ"ש "תורת ה' " ללמד ענין מ"ע שהזמן גרמא, אבל לגבי סיפא דקרא נמי של "בפיק" לא נלמד ממנו לכה"ת, וכן תמה עליו החמד משה, ומובא במחצה"ש, ע"ש שמאריך ליישב דעת המג"א (ויש לעי' בענין אין היקש למחצה, וע' ר"ן לנדרים (י:) בענין יד לפאה).]

והנה, ידועים דברי הגמ' בסוכה (כד.) שלכו"ע פיל קשור כשרה לעשות ממנו דופן לסוכה. והקשה בנו"ב (תשובת בנו, או"ח תנינא, סי' ג') לפי"ד המג"א ליהוי דומיא דשופר ויפסול לדופן הסוכה כל מין בהמה טמאה כמו הפיל. וזו ראי' מפורשת דלא כדעת המג"א, שהרי שופר הוי תשמישי מצוה

כי הכל חפצא של מצוה ו"שם סוכה" חל על הדפנות. והב"ח שמכשיר בדיעבד אם עשה הסכך קודם לדפנות, י"ל דס"ל כהרא"ש וא"כ מכיון שהדפנות אינם חלק הסוכה לגבי קדושת החג ואין הכל נדון כחפצא של מצות סוכה, ל"צ שיהיו הדפנות שם בשעת עשיית הסכך. עכת"ד מורינו רה"י זצוק"ל.

אמנם המעיין בדברי הב"ח יראה דאף דבאמת קי"ל כהרמב"ם (וגם שא"ר ביצה ל: ס"ל הכי כמבואר בסמוך) כמ"ש בשו"ע סי' תרל"ח ס"א (וע"ש בביה"ל) שחל שם שמים על הדפנות, מ"מ זהו רק לענין הקדושה, אבל לענין תעשה ולא מן העשוי הסכך יש לה שם לעצמה, וכל שנעשה לשם צל ולשם סוכות הוא סכך כשר, והגם דקי"ל כהרמב"ם שהכל חפצא של מצוה, וגם הדפנות מעכבין לקיום המצוה של ישיבה, עדיין לא מעכבין דין תולמ"ע. ועוד יש לדחות תליה הנ"ל מדברי הרשב"א (ביצה ל: הבאנו לשונו לקמן) שמבואר מדבריו שאין דין הקדושה של הדפנות מעכבין לקיום מצות ישיבת סוכה בתוכם, דאף אם אינן קדושים, כגון סוכה גנב"ך, עדיין יכול לקיים על ידם מצות ישיבת סוכה, ע"ש. הרי שיש לחלק בין הקדושה לשאר דיני הסוכה.

ועכ"פ מדברי רש"י ורמ"א והט"ז רכשנו ידיעה יסודית, שדפנות הסוכה הם חלק "שם סוכה" מכח זה שהדופן משוי ליה אוהל.

ד) הסוגיא השלישית המלמדת לנו עוד הבנה יתירה בגדר הדפנות של הסוכה, הוא בענין הוקצה למצותה במסכת ביצה (ל:). שם נחלקו בעלי התוס' (ר"ת ור"י) ושאר ראשונים בענין זה ששם שמים חל על הסוכה, אם זה דווקא לדפנות המעכבין למצות סוכה, דהיינו שלשה דפנות, או"ד אפילו דופן הרביעי מתקדשת בקדושת החג. ומדבריהם מבואר נמי דס"ל כהרמב"ם שחל שם שמים על הדפנות ולא על הסכך בלבד.

והנה ענין קדושתם של הדפנות לכאורה תלוי בהזמנת הבעלים, שע"י הקצאה למצות סוכה, הוא מקדשם לכל החג. אמנם ע' קו"ש (ביצה אות ס"ט) שאין זה ביד האדם לגמרי, שא"א להטיל תנאי בהקצאה זו, אלא מיד אחר שהזמינם התורה מקדשם לכל שבעת ימים, עיי"ש. ונראה כי עכ"פ זהו בידו של האדם לבנות דפנות גדולות יותר משיעור המועט, דהיינו ז' על ז', והכל קדוש בקדושת החג. אבל כל זה בג' דפנות כי בהם שייך השם סוכה, כי אלו הדפנות מוכרחות הן כדי לעשות אוהל. אבל הדופן הרביעי תלוי במחלוקת אם נאמר שמצטרף ג"כ לעיקר שם סוכה, או"ד כיון שאינו נצרך לעשות אוהל, לא חלה עליו קדושת החג, וליכא עליה שם סוכה להיות חלק החפצא דמצוה.

ויש לבאר עוד במחלוקת זו של הר"י ור"ת, עפ"י מ"ש הרה"י זצוק"ל (בשיעורי עבודת לוי סי' ו' בסופו) דיש לחקור בהכשר שלשה

פסולה" וקאי על הסכך, אף שהלשון הוא "סוכה". וכן "אם יש לה שלשה דפנות" קאי על הסכך, ועל זה ביאר רש"י דעל שם הסכך מקרי סוכה, וא"כ לא מוכרח שגם בהבנת עומק הענין כיוון רש"י לומר שזהו עיקר הסוכה, ומ"מ אמת הוא, ומסתבר שלכן קראו חז"ל על שמה, כי הסכך הוא עיקר מצות הסוכה וכנ"ל.

וכאן המקום לחקור מהו גדר דין הדפנות דדרשינן להו מקראי (סוכה ו. מקרא ד"בסוכת בסוכת בסוכות"), שאע"פ שאין הדפנות עיקר הסוכה, השתא שיש לו דפנות האם הדפנות באים כחלק נפרד, ואין עליו שם סוכה, או דלמא השתא דאיכא דפנות היויין הדפנות כחלק של הסוכה, ומשלימים את הסכך להיות "שם סוכה" על כולה כאחת.

ויש להביא ראיה מרש"י (בעירובין מד.) דמבואר שם בהשו"ט של הגמ' שע"י שבנה דופן שלישי בשבת הוא כעשיית אוהל עראי בשבת ויו"ט, ופרש"י (שם) שדופן השלישית "משוי ליה אוהל", והיינו כי בנין דפנות שעליהם מונח הסכך או האהל הוא גופא בנין אוהל. וביאור הדבר נראה, שלא חל שם "אוהל" על הגג בלבד, אלא כולו ביחד עושה מקום דירה, וזה ל"ש בלי דפנות בנוסף על הדבר המאהיל, (ובאנגלית פי' השם אוהל הוא "enclosure"), והתוס' חולקים עליו. וכ"כ המגיני שלמה בשבת דף קכה: ליישב רש"י הנ"ל, וקצרת. עכ"פ חזינן מהכא דדפנות הסוכה נעשות כחלק של הסוכה, ומשלימים את הסכך להיות "שם סוכה" על כולה כאחת.

ג) ועוד ראיה מהא דאי' ברמ"א (או"ח סי' תרל"ה) והוא מדברי הגה"מ, שצריך לעשות הדפנות תחילה ואח"כ הסכך, ואם עשה להיפוך הרי נפסל מדין "תעשה ולא מן העשוי". וביאר הט"ז עפ"ד רש"י הנ"ל וז"ל, נ"ל הטעם שכתוב חג הסוכות תעשה, והיינו הסכך, בשעה שאתה עושה הסכך יהיה לשם צל דהיינו אוהל, וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אוהל כדאי' לעינן שבת בס"י שט"ו, ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי משום ולא מן העשוי וכו', עכ"ל.

והנה כתב המג"א (ס"ק ג') וז"ל, ובדיעבד כשר [ב"ח], ולבוש פוסל, עכ"ל. וצ"ב על מה נחלקו הב"ח והלבוש אם דין זה הוא לעיכובא או לא. וראיתי בשיעורי עבודת לוי עמ"ס סוכה (סי' א') שתלה דבר זה במחלוקת אחרת בין הרמב"ם והרא"ש. שבגמ' סוכה ט. דרשו "חג הסוכות שבעת ימים לה" דעצי סוכה אסורין כל שבעה, ושם אי' כשם ששם שמים חל על חגיגה כך חל ש"ש על הסוכה. והלשון "עצי סוכה" לדעת הרא"ש (שם סי' י"ג) קאי דווקא על הסכך ולא על הדפנות. ואילו הרמב"ם (פ"ז הל' לולב) כתב שגם הדפנות אסורין כל שבעה. ונמצא, להרמב"ם הרי כל הסוכה, דפנות וגם סכך, הם אחד לגבי קדושת החג החל עליהם, וא"כ מובן יותר שיטת הלבוש דנפסל הסוכה בדין תולמ"ע אם הדפנות נעשות אחר הסכך,

קדושה כל ז' וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה כל ז' והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה. ואפשר דסוכת רקב"ש וגנב"ך כסוכה דעלמא הן, עכ"ל. ומבואר שניחא ליה דאעפ"כ קיים מצותה הגם שלא נתקדשו. (והעיר בזה בספר גור אריה יהודה לבנו של הגר"מ זמבא הי"ד – מועדים סי' י"ח.)

בסיכום, דפנות הסוכה הויין תשמישי מצוה, וגם מוקצים למצוותן ואסורים באיסור תורה לכל ימי החג ע"י קדושת החג שנתקדשו בה משמים. וביארנו שכיון שהדפנות הם גורמים את הסכך להיות כאהל, וכמו שפירש"י בעירובין והט"ז, לכן כולם הם כחלק המצוה ו"שם סוכה" הוא גם עליהם. אמנם לענין חלות הקדושה קיי"ל כרוב ראשונים שגם הם נתקדשו, אלא שבזה יש מחלוקת אם חל בכולן גם דופן רביעי, או דוקא בג' דפנות, וביארנו מחלוקת זה עפ"י דברי מורינו הרה"י זצוק"ל, והוכחנו שמ"מ קיום מצות ישיבה אינו תלוי בקדושת הדפנות.

דפנות לסוכה ולא צריך ארבע דפנות, האם זה משום ששלשה דפנות נחשבים כמו ארבע דפנות, או דלמא ל"צ ארבע דפנות כלל וסגי בשלשה. וי"ל בדעת ר"ת, שרק ג' דפנות נתקדשו, מפני שהוא סובר דהחשיבם התורה כמו ד' ולכן כל הוספה עליהם הוי כמו שאין שום הוספה, שכבר יש לו ארבע דפנות, והרי הוא כאילו בנה דופן חמישי וודאי לא נתקדש. והחולקים עליו סוברים שעל כולם חל קדושת החג משום דס"ל שדין התורה הוא דא"צ אלא ג' דפנות אבל יכול גם לעשות ארבע דפנות, ולכן אם הוסיף דופן רביעי שפיר תחול עליה נמי קדושת הסוכה.

ואגב יש להוסיף דאף שהוקצה למצוה ונעשים קדושים מן התורה לכל החג, אבל אי"ז חלק לעיכובא בקיום המצוה של ישיבת סוכה. כלומר, אם ישב בסוכה העשויה לצל שלא נתקדש (כמש"כ המ"ב תרל"ח סק"ג) כמו סוכת גנב"ך או רקב"ש עדיין יצא ידי חובתו. כך ביאר הרשב"א (בחי' לביצה ל:), וז"ל וק"ל הא דקיי"ל סוכת רקב"ש דכשירה למה חילא עליה



## הרב פסח אהרן הלוי האראוויטץ

### בענין סוכה של שתי דפנות

ומבואר להדיא דאע"פ שהוא מסופק, הא מיהת ברור לו דחצי עיגול לבד לא מהני. אמנם נ"ל דיש לדקדק ולומר דהוא איירי לענין להכשיר כל הסוכה אפי' בחצי העיגול שחוץ להיקף הדפנות ולזה הוא מסופק איך הדין, אבל לכאורה סברא נכונה היא לומר דלענין להכשיר שטח של חצי העיגול שבתוך הדופן אמרינן דאם הדופן מקיף ג' רוחותיו של הריבוע של ז' על ז' שהיא כשרה וכו"ל.

ונחזור למה שהתחלנו דסוכה בת שתי דפנות לא שמענו מעולם להכשירו, ומעתה קשה למה לא נאמר שחציו הפנימי כשרה, ונחשוב שתי הדפנות כאילו הם חצי עיגול, ולפנים מהם נכשיר ע"י שנאמר שאע"פ שאין כאן ג' דפנות, מ"מ יש דפנות משלש רוחותיו שהקרן יהיה רוח מציעתא, ולמעלה ולמטה ממנה יהיו רוחות הצדדים. וא"כ סוכה של ב' דפנות שהוא ט"ו טפחים על ט"ו טפחים, כיון שיש בתוכה לרבע בזוית שלו סוכה של ז' על ז' לתכשר חציו הפנימי כזה.

ואה"נ שאין לשבת בחצי החיצון שא"א לסבבו להחשיב אותו מקום כאילו יש לו שלש דפנות וכן אפי' בפנים אין לשבת בכולה דבסוף הדפנות המקום צר לשבת, כיון שחצי החיצון אינו בתוך הסוכה ולכן לכאורה אותו מקום הו"ל כמקום בסוכה משוכה לפנים ואין בו ז' על ז' שאוסר המג"א לשבת שם (תרל"ד סק"א וע"ש בביאור הלכה ונראה שלפי דבריו ה"ה כאן יאסור המג"א ודו"ק). וגם לכאורה אין להכשיר בב' דפנות ז' על ז', דאם נדון על הריבוע לפנים ממנה אין כאן הכשר סוכה ודו"ק.

ורצוני היה לומר דאה"נ הסוכה כשרה ואין כאן קושיא מהא דלא הזכירו שלפעמים יוצא בב' דפנות, דכיון דאפי' לפי דברינו אין להכשיר סוכה קטנה כלל, ואפי' בסוכה גדולה אין כולה כשר רק חציו, ואינו כשר אלא משום שיש בו דין ג' דפנות, א"כ עדיין ראוי לומר שסוכה שאין לה שלש דפנות פסולה.

אמנם נראה שאין זה ברור דמאד יתכן שהמחיצות מגדירות הרוחות ואין ביד בעל הסוכה לבחור איך יהיו הרוחות. דאפשר דזה דומה לעיר שאין ריבועו לרוחות העולם. דהנה מבואר בנוגע דיני תחומין שיש לכל אדם תחום אלפים אמה חוץ לעירו ותניא במ' עירובין (נה). דבעיר עגולה נותנים לו ריבועו דאם הולך דרך אלכסון אין האלפים מתחילין מחומת העיר אלא מהקרן של הריבוע חוצה לה. ומבואר שם בבבלייתא (נב). שמוסיפין ריבוע זה לריבוע העולם. ומ"מ בהמשך ברייתא

ידועים דברי המשנה (סוכה ב.) דסוכה שאין לה שלש דפנות פסולה. ומעולם לא שמענו להכשיר סוכה בב' דפנות. (ואף דאתאי הלכתא לגרע לדופן שלישית ולאוקמא אטפח מ"מ בלי אותו טפח לא שמענו להכשיר.)

אמנם יש להעיר על מה דקי"ל (דף ז: ח.) שסוכה עגולה כשרה. ולפום ריהטא נראה דאין בו אלא דופן אחד ולמה כשרה. ובאמת יש מ"ד שפוסל בסוכה עגולה (שם) אך אין טעמו משום דאין לה שלש דפנות אלא משום דאין לה זווית, והפסול הוא משום דסוכה דירת קבע בעינן, וזה אין דעתו מתישבת בו, אבל בלא"ה אפי' שיטה זו מודה דאין כאן חסרון מנין דפנות.

וי"ל דכוונת המשנה היא רק דבעינן שיהיה חלל הסוכה מוקפת משלש רוחותיו ולא להצריך שלש דפנות ולעולם אפי' בדופן אחד המקפת סגי. ואע"ג דבגמ' (ו:) דרשינן מנין של הדפנות ממה שכתוב סוכה בתורה ג' פעמים כנגד ג' דפנות עיי"ש, וא"כ משמע דבעינן שלש דפנות דוקא, מ"מ עדיין י"ל שאין כוונת הדרשה להצריך ג' דפנות ממש אלא דפנות בג' רוחות, דחשבינן כל רוח מהדופן כדופן אחרת. ולכן אפי' דופן אחד בעיגול שהוא בלתי נפסקת נמנית כג' דפנות וכשרה. והכל אתי שפיר.

ונמצא דלהיפוך נמי אפי' שלש דפנות אם אינם סוכבים בג' רוחות פסולה (כגון סוכה בעלת י"ב צדדים ויש לה רק ג' דפנות כולם לרוח אחת).

והנה מאחר דקיי"ל להכשיר סוכה עגולה, יש לדון עד כמה צריך הדופן להקיף הסוכה. דלכאורה אין צורך להקיף הכל כמו שאין צריכין ד' דפנות בסוכה דעלמא. ולפי הנ"ל נראה דכל שיש שיעור סוכה שכולה מוקפת משלש צדדיו כשרה (ואפי' בפחות מזה דהרי שלישית אפי' טפח). וא"כ אפי' דפנות של חצי עיגול מכשירין שטח של החצי עיגול שבתוכה אם יש שם ריבוע של ז' על ז'. כך היה נראה פשוט לענ"ד.

ומצאתי בשפת אמת (סוף ז:) שדן בזה וז"ל "ומסופק אני בהך סוכה דכבשן (עגולה) האריך יהיה השיעור דשתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח כיון דליכא זוית. אפשר דצריך להיות מחצה העיגול עם עוד טפח וצורת הפתח או אפשר דאה"נ דבסוכה כזו כיון דליכא זוית צריך להיות כולה סתומה עומד מרובה על הפרוץ וצ"ע."

שיעור, דנראה דהא דלא סגי בב' מחיצות היכא שמסודרים כצדי מרובע (90°), ובעינן מחיצה שלישית, ואף שאפשר לסתום את הרשות לגמרי בהוספת מחיצה אחת הנמשכת באלכסון מקצה הבולטת ממחיצה א' לקצה הבולטת ממחיצה ב', הטעם הוא משום שאם נוסיף מחיצה א' הבולטת מקצה א' מן המחיצות באופן ישיר (90°), לא היתה ההוספה הזאת סותמת את הרשות, ונמצא שרשות זו עדיין חסר ב' מחיצות. אבל היכא דהב' מחיצות הן כבר קרובות זו לזו באופן שאם נוסיף מחיצה הבולטת ממחיצה אחת מן המחיצות באופן ישיר (90°) תגיע אותה המחיצה אל המחיצה האחרת, ותסתום את הרשות, אז נחשב אותה הרשות כמחוסרת רק מחיצה אחת, והויא כרשות שיש לה ג' מחיצות. ולפ"ז נמצא שלא כל המקום שהוא בתוך ב' מחיצות אלו נחשב רה"י, רק אותן המקומות שיהיו בכלל ההיקף אילו היינו מוסיפים מחיצה הבולטת מא' המחיצות כדרך המרובע (90°) והיתה אותה המחיצה מגעת להמחיצה השניה, ודו"ק.

והנה אע"פ שאין זה ברור לדמות מחיצות רה"י לדופני סוכה, מ"מ לענ"ד נראה שלענין זה דופן סוכה כמחיצת שבת. וא"כ החזו"א יפסול סוכה דידן ומטעמא הנ"ל. אבל אה"נ לפי דבריו אם יש סוכה בת ב' דפנות ומקורבים הדפנות כל שהוא זה לזה ויש להכניס לתוכה ריבוע של ז' על ז' כשרה (אמנם בסוכה כזו לכא' אין לשבת בכל שלש קרנותיו לפי המג"א הנ"ל) ולפי מה שהערנו לעיל לטעון על דברי החזו"א היה יוצא שיש להחמיר אפי' ביותר מזה ודו"ק. [ומאידך יהיה ג"כ קולא דהחזו"א סיים דבריו דאם יש א' ארוך וא' קצר דאינו נותר אלא כנגד הקצר ולא באלכסון ולפי הערתנו הסוכה כשרה אפי' בתוך האלכסון אם הוא על שיעור ריבוע ודו"ק.]

הראשונה מבואר דאם העיר מרובעת אבל לא בריבועו של עולם אין מוסיפים עליו הריבוע של עולם, עיי"ש. נמצא דאע"פ שבדרך כלל הולכים אחר רוחות העולם וגם בני העיר רוצים להחשיב אותן רוחות להיות לרוחות העיר אין בכחם לעשות כן אלא כיון שחומות העיר או שורת הבתים הולכים באלכסון בעל כרחינו זהו צורת העיר. ואפשר דהכא נמי לענין סוכה דופני הסוכה מגדירים רוחותיה בעל כרחינו. ולאידך גיסא, בקל יש לחלק ולומר דשם ממה נפשך יש עיר ויש תחום והשאלה היא רק איך להתחשב איפה הם. אבל גבי סוכה אם נלך בתר הגדרת הדפנות אין כאן סוכה ואיך נוכל להעלים עין ולומר שאין כאן סוכה והא באמצעיתה יש כאן סוכה כשרה, ויל"ע עוד בזה.

ובחזו"א (עירובין סי' ע"ב סק"ה) מחלק קצת בזה לענין רה"י שצריכה ג' מחיצות וז"ל "נראה דהא דב' דפנות כמין גאם אינו נידון כג' דפנות למיחשב רה"י מה"ת היינו דוקא כשב' הדפנות על שיעור אלכסון של מרובע, אבל כל שנתקרבו זה כנגד זה ונתמעט האלכסון משיעור אלכסון של מרובע, נידון כג' דפנות וניתר בלחי וקורה ולא חשיב קורה באלכסון דאם לא כן אין לדבר שיעור וב' כתלים באלכסון ומקורבים במערב ופתוחין למזרח כזה < ודאי נידון כמוקף מג' רוחות ומיהו דוקא כשב' הכתלים שווים אבל אי אחד ארוך ואחד קצר כו' אינו ניתר אלא כנגד הקצר כו' ולא באלכסון."

והנה מה שפשוט לו דלא אמרינן שב' דפנות שהם כצדי מרובע (90°) יכולים להיות חשובים כג', לכאורה היינו משום שזה לא שמענו ולא משמע כן מן הש"ס. וזה שכתב שכל שמקורבים קצת נידון כג' דפנות "דאם לא כן אין לדבר שיעור" העיר לי ר' מרדכי שפרן שליט"א שלכאורה יש ליתן



## הרב שמואל זלאטשווער

## בענין ישיבת סוכה בשמיני עצרת

ויותר מזה יש במרדכי, דהנה קיי"ל (מז): דבשמיני יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, דהיינו שאף שבשאר יו"ט שני מברכין על המצוות, אבל סוכה בשמיני אין מברכין. ויש שפירשו הטעם שלא לברך משום שלא לנהוג בו מנהג בזיון של חול כמו שכתבו תוס' (שם) דהיינו הטעם שאין נוטלין את הלולב, דבשלמא סוכה י"ל שסוכתו עריבה עליו, ולכן מותר לישוב בו, אבל הנוטל לולב נוהג בו מנהג חול, כאילו הוא עדיין חול המועד ולא יו"ט, ומן הטעם הזה עצמו אין מברכין על הישיבה בסוכה.

אבל המרדכי (סי' תשע"ה) ביאר הטעם שאין מברכין על הישיבה בסוכה משום דבעי הכירא דלא ליהוי כמוסיף, ועל פי זה כתב דלישן בסוכה, דליכא הכירא דברכה, אסור משום דמחזי ככל תוס' ויהיינו, שלא רק שהוא דבר טוב לעשות היכר לרווחא דמילתא, אלא ההיכר הוא לעיכובא, והיכא דלא שייך הכירא עקרו חלק המצוה, דבשאר ימות הסוכה הוי חיוב גמור לישן בסוכה, אבל בשמיני אף שהיה ראוי להחמיר בו מספק, א"א לישן בסוכה כיון דליכא הכירא.

אמנם הדבר תמוה מה ענין כל תוס' בסוכה בשמיני עצרת יותר משאר יו"ט שני, דבשאר יו"ט שני לא מצינו צד דאורייתא של כל תוס' (כגון תקיעת שופר ביום שני של ר"ה) ולא מצינו שצריך לקיים מצוות החג על תנאי, וכ"ש שלא חייבו חכמים לשנות בקיום המצוה ושלא לברך עליו להיכר שלא יעבור על איסור כל תוס', ומאי שנא שמיני עצרת שחשו לזה.

ויש להקדים שכבר הבאנו דעת המרדכי בטעם שלא לברך על הסוכה בשמיני עצרת שהוא להכירא שלא יהיה כמוסיף, אבל הר"ף נותן טעם אחר (כג. מדפי הר"ף) דא"א לברך על הסוכה בשמיני משום דהוי תרתי דסתרי אהדדי, דאי יום סוכה הוא לאו שמיני עצרת, ואי הוה שמיני"ע לאו יום של סוכות הוי. והרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הי"ג) נתן עוד טעם לדבר, שכתב דביום שמיני יושבים בה ואין מברכים, וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכים לישוב בסוכה, מפני שהם חייבים מספק ואין מברכים על הספק, עכ"ד. והיינו שסובר הרמב"ם שהטעם שלא לברך אינו מיוחד אצל סוכה אלא דין הוא בכל ספק מצוה שאין לברך מספק. ובאמת זה תלוי על פירוש הסוגיא (שבת כג.), והראב"ד (שם) חולק על הרמב"ם דמברכין על הספיקות. אבל יש לתמוה על הרמב"ם איך נותן טעם זה לסוכה בשמיני, דא"כ מאי שנא מכל יו"ט שני שמברכין עליו, ובאמת באותה סוגיא מקשה אמאי מברך על יו"ט שני,

בגמ' (עירובין צו. ור"ה כח): דן אי מוסיף על המצוה שלא בזמנו עובר על כל תוס' ויהביא ראייה דבלא כוונה אינו עובר, דאל"כ הישן בשמיני בסוכה ילקה, אלא לאו ש"מ דבעי כוונה, וזה לא מתכוין. וכתב היום תרועה להסתפק בזה אי הגמ' מיירי בכך א"י או אפילו בכך חו"ל יש בו חשש ענין כל תוס'.

ובאמת מצינו בזה מחלוקת ראשונים, שרש"י בעירובין (שם) מפורש דקאי אבן חו"ל, וכן משמעות תוס' בר"ה (שם), אבל הרשב"א (ר"ה טז) חולק, דלגבי בני חו"ל כיון שעושין על פי תקנת חכמים אין בזה משום כל תוס', אלא כוונת הגמ' לבני א"י, ע"ש. והיינו דנחלקו אי מדאורייתא יש חשש כל תוס' בחו"ל כשיושב בסוכה בשמיני ואינו מותר רק משום שאינו מכוין למצוה, או דלמא בחו"ל מכוין הוא ואפ"ה כיון דתקנ"ח הוא ליכא כל תוס', ורק בא"י שייך כל תוס'.

והנה בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' ז) מביא ראייה ששייך לעשות תנאי בקיום מצוות ממה שיושבים בסוכה בשמיני עצרת, דאי מכוין לצאת עובר בכל תוס' על הצד שאינו יו"ט, ואי אינו מכוין אכתי לא הוציא עצמו מידי ספק, ועל כרחק יושבים על תנאי. ונראה שזה רק לשיטת רש"י ותוס' דשייך כל תוס' בכך חו"ל, אבל להרשב"א אפילו אי מכוין לצאת אינו עובר כיון שהוא בתקנ"ח כנ"ל.

ועוד מצינו לרש"י ענין כל תוס' לבן חו"ל, דהנה בגמ' סוכה (דף מח:): אי' שבן א"י שאין מקום אחר לאכול בשמיני וצריך לאכול בסוכה מה יעשה, פוחת בה ד' טפחים, ופרש"י שזה להוכיח שאין מוסיף על המצוה. וביאר הבעה"מ שמדינא ל"צ לזה דקיי"ל שלא בזמנה בלא כוונה אינו עובר, אלא חומרא דרבנן היא, ע"ש. ומ"מ איתא בגמ' שם דהנ"מ לבן א"י אבל בן חו"ל רק מדליק בו נר או מעייל מאני מיכלא להכירא. ויש מחלוקת ראשונים במה מיירי הא דבני חו"ל, דדעת רמב"ם והרא"ש דקאי אתשיעי ולא מצי פוחת בה ד' משום איסור סתירת אהל ביו"ט ולכן רק מדליק בו נר, אבל כתב הרא"ש דמרש"י נראה דהאי הכירא צריך בשמיני, ומה דלא מצי פוסל ליה ע"י שיפחות ד' טפחים, היינו משום שצריך לישוב בה מחמת ספק, ומ"מ בעי הכירא שלא להיות נראה כמוסיף. וי"ל דזה נמי הולך לשיטתו דשייך כל תוס' לישוב בסוכה בשמיני בתורת ודאי, ורק יוכל לישוב בו מספק, ולכן מדרבנן הצריכו היכר לדבר שאינו יושב בה בתורת ודאי אלא מספק.

אבל בשמיני עצרת דבאמת הוא יו"ט רק שצריך לחוש שמא עדיין חול הוא לענין לישיב בסוכה, ל"ש האי חששא, ואדרבא ע"י תקנה זו לישיב בסוכה ולברך אתו לזולולי בשמיני. אבל מהאי טעמא דלא אתי לזולולי לא עקרו שום דבר ממקומו, אלא הניחו אותו כמות שהוא, דמשורת הדין הוא ספק מצוה, ולא האלימוהו לעשותו כוודאי, וממילא שמיני בזמן הזה הוי כמו שאר יו"ט שני קודם התקנה, ולכן ביאר הרמב"ם דאי הוה מברכין על כל ספק ה"נ על הסוכה היה ראוי לברך, אבל כיון שבכל ספק אין מברכין, האי יו"ט שני לא עשאוהו כוודאי ואין לברך.

ועפ"ז נראה לבאר נמי הא דחיישינן יותר בבל תוסיף לגבי ישיבת סוכה, דכבר הבאנו בתחילת דברינו דברי הרשב"א, שכתב דאין שום בל תוסיף לבן חו"ל, כיון שעושה על פי תקנ"ח. ולכאורה לא שייך האי סברא אלא אחר שתקנו יו"ט שני אבל אי איקלע חד דמסתפק ביו"ט אף הרשב"א יודה דשייך חשש דבל תוסיף וצריך לעשות כל המצוות על תנאי, רק שסובר שעכשיו שתקנו חכמים ל"ש בל תוסיף. וא"כ י"ל דרש"י דס"ל ששייך בל תוסיף לבן חו"ל כמבואר לעיל, אפשר שבשאר יו"ט שני מודה לסברת הרשב"א שכיון שתקנו חכמים לא שייך בל תוסיף, רק סבר דבשמיני עצרת יש ענין בל תוסיף דבזה הניחוהו חז"ל על עיקר דינו להיות כספק דאורייתא, ולכן דוקא בשמיני צריך לקיים מצות סוכה על תנאי, ודוקא בזה תקנו היכרים שלא יעבור על בל תוסיף, משא"כ בשאר יו"ט שני.

ומתריצין משום דלא אתו לזולולי בה, וא"כ ה"ה בסוכה, ומה ביאור דברי הרמב"ם. וע"ש בלחם משנה דבעלמא הרי"ף מסכים להרמב"ם דעל הספק אין מברכין, ואפ"ה בסוכה נותן טעם אחר משום דיו"ט שני שאני דמברכין עליו כנ"ל, אבל שיטת הרמב"ם שמפרש משום ספק, צריך ביאור.

והנה מה שמצינו שעשו חכמים צורה מיוחדת ליו"ט שני ותקנו לברך על הספק משום דלא אתי לזולולי, נראה שלא היה כך מתחילה, דמבואר בגמ' (ביצה ד:) דקודם שקלקלו הכותים והיו משתמשים במדורות של אש להראות יום ראש חודש, גם בחז"ל היו יודעים את היום שקידשו את החודש, ואי אירע פעם אחד שלא ידעו יום ראש חודש מסתבר שלא תיקנו עבור זה שום תקנה אלא יחמיר כשאר הספיקות. ובאותו הזמן ודאי אין לברך מספק, ורק אח"כ כשנעשה תקנה קבוע וחששו חכמים שאם יברך אתו לזולולי בהתקנה, אז תקנו דהוה כעין דין ודאי ויש לברך עליו. (ויתכן שאפילו אחר שביטלו את המדורות והיו מקומות שלא ידעו את יום קידוש החודש ושמרו ב' ימים מספק, מ"מ עדיין לא תקנו דבר זה שלא אתו לזולולי, כמו שמצינו בדברים אחרים שלא החזיקו תקנת יו"ט שני אלא בדורות האחרונות, וכמו הא דשלחו מתם, בסוגיא דביצה התם, ע"ש.)

ואפשר דס"ל להרמב"ם דכי תקנו חכמים לברך היינו בשאר יו"ט שני דבאמת חול הוא רק שצריך לחוש שהוא יו"ט, ולכן אם אין מברך עליו אתי לזולולי ביה ולנהוג בו מנהג חול,

