

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 51 | חג הסוכות | תשפ"ב

דבר הגליון

והיכן היו מנענעים?

בהודו לה' תחילה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא. (סוכה לז:)

והדבר פלא, והרי הנענעים הם 'מעשה שמחה', כפי שנאמר "אז ירננו עצי היער", וכמו שכתבו הראשונים, וקשה מאד היאך מכל ההלל נבחר דוקא הפסוק של "אנא ה' הושיעה נא" כדי לבטא בו את השמחה הגדולה פורצת הגבולות, והרי הפסוק הזה הוא בקשה ותחינה.

ובאמת היא גופא קשיא, מה השייכות של תחינה עמוקה זו "אנא ה' הושיעה נא!" להלל אשר עניינו הוא לשבח ולהלל, ולא להתחנן ולבקש רחמים.

והנראה, שבאמת פסוק זה הוא פסגה גדולה בהלל.

משום שאם היינו משבחים ומהללים את ה' רק על מה שכבר עשה לנו, הרי בכך ישנה הגבלה לכווחו והטבתו, כי ההטבה שעשה עמנו עד כה, סוף סוף מוגבלת היא (ובאמת בשום שלב של היסטוריה כלל ישראל, לא זכו להטבה השלימה המעודדת, וכמ"ש הרמב"ן בפ' בחוקותי), ובזאת בא הפסוק "אנא ה' הושיעה נא", אשר זועק את ההכרה: **הטוב הגדול עוד לפנינו!** בצקלוננו של הקב"ה יש עוד דברים נפלאים עד למאד שהוא מצפה להעניק לנו! וכשאנו זועקים "אנא ה' הושיעה נא", פירוש הדבר שהינק ההילול והשבח הוא עד אין תכלית, וכולל גם את מה שעדיין לא נעשה, אך אנחנו מבינים שהוא מוכן עבורנו, ומהמקום הזה ממילא עולה הבקשה שכבר נזכה לאותו טוב עצום הממתין לנו.

ומה נפלא הדבר שהנענעים ב"אנא ה' הושיעה נא", נרמזו (כמס"כ התוס' על אתר) בפסוקים "אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ ואמרו הושיענו אלקי ישענו", וכבר ידוע להתפלא כיצד העובדה שה' בא לשפוט את הארץ מביאה את הבריהא לשמחה ורננה. אלא שבאמת לולי ה"דין", הטוב היה מוגבל, כי הוא היה מותאם לפי המידות וההשגות שלנו. מידת הדין מעמידה אותנו בצל התביעה והדרישה האלקית הרחבה לאין שיעור, והיא זו שדוחפת אותנו קדימה, ומוציאה אותנו מהמצב הנוכחי הדל שלנו, אל עבר הנשגב והנאדר. ועל כן, לצד החרדה מן הדין, יש בו גם שמחה גדולה כי הוא זה שמעמיד אותנו כשייכים אל הטוב האלוהי האינסופי.

והם הם הדברים, שבקשת הישועה היא ההבנה שהטוב שזכינו לו עד עתה הוא באמת "דין לא הניין לי", וכמידת הדין אשר ממאנת לקבל את המצוי, ושואפת אל רצוי מופלא.

וזה גופא ביטוי השמחה שבפעולות הנענעים, בשונה מפעולת השמחה של אכילת בשר ויין וכדומה, שאלו האחרונים מבטאים שמחה בתוך הגבולות [כעין 'אור פנימי'], במה שאדם מענג את עצמו, בתוך מציאותו הנוכחית; אבל הנענעים מבטאים את העריגה אל הטוב שהוא מחוץ לנו [כעין 'אור מקיף'], אך הוא שייך אלינו, ואנו נעים ונדים לקראתו, אין מוצאים לו מקום בתוכנו, אך חשים שהוא שלנו. אותו רצוא ושוב הוא "מוליך ומביא".

והיכן היו מנענעים

באנא ה' הושיעה נא.

אתרא דמר – רבני השכונה

כשרות מעקה ברזל לחופן סוכה, ובגדרי גוד אסיק

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

ידוע משמיה דמרן הגריש"א [ע"י בהקדמה לספר 'הסוכה' מהדור"ב] שבסוכות שנעשות במרפסות, יש להתבונן היטב בדיני מחיצות דאפשר שיהא מוקף בד' דפנות אך מכיון שחסר בדיני מחיצות נמצאת סוכתו עשויה שלא כדין.

מצוי בסוכה שנבנית במרפסת, שאחת מהדפנות המכשירות הסוכה הוא המעקה מסורגים, כגון שתולה סדין כמחיצה על הצד שבו ממוקם המעקה, וידוע שהסדין אינו כשר למחיצה דהולכת ובאה ברוח [מ"ב תר"ל מ"ח] וסומך על המעקה בתור דופן, והסדין רק לצניעות, ויש שעושים כן בכל דפנות הסוכה.

והנה פסק המ"ב (סימן תר"ל ס"ק מ"ג) דמחיצת סוכה שאין מגיעה לסכך בעינן להכשרה להלכתא דגוד אסיק (וע"י שבט הלוי ח"ו סימן ע"ה אות ג' ד' דסוגיא דעלמא דהוא מדין גוד אסיק) ולולי זה פסולה המחיצה.

ולפ"ז יש לעיין באותו המעקה של המרפסת, שכן אין הוא מגיע לסכך, ובעינן בו לגוד אסיק, וצ"ע אם שייך בו דין זה, וכדלהלן.

[ובאמת שיש כאן נידון מצד שמחיצת סורגים היא בדרך כלל של שתי או של ערב - ע"י מ"ב תר"ל ס"ק ז' דבמחיצות של שתי או ערב מהני רק בסוכה של ד' רוחות, אמנם לדעת הפמ"ג הובא בשעה"צ (סימן שס אות ב') דאף בעמודי שתי בלבד אם איכא קנה של ערב המאגדם מלמעלה חשיב מחיצה של שתי וערב, ממילא בדרך כלל כל הסורגים יש להם לפחות פס אחד שמאגדם מלמעלה, ולהחזו"א (סימן ע"ד ס"ק ז') דפליג על הפמ"ג, צריך שיהיו כמה פסי ערב או שישחיל חוטים בין הסורגים, או שבאמת יעשה ד' דפנות.]

ואין אנו דנים בנידון הפוסקים על המדרגה שבמרפסת, אלא הנידון במעקה ללא מדרגה כלל אלא סורגים עומדים על מקצת קיר עולה ביושר מקרקע המרפסת כהמצוי. והנידון הוא כדלהלן:

דהנה איתא בשו"ע (ס' שמ"ה ט"ז) - "גג הבולט על מחיצות הבית בענין שאין מחיצות הבית ניכרות לעומד על הגג, הוי כרמלית, ואפילו הוא גבוה ורחב הרבה", וביאר המ"ב (ס"ק ס"ה) "הטעם, דמה שנעשה הגג רשות היחיד היינו משום דאמרינן גוד אסיק מחיצות התחתונות למעלה ונמצא הבית מוקף למעלה מארבעה צדדין, וזה לא שייך אלא היכא שהמחיצות ניכרות לעומד על הגג, משא"כ כשהגג מכסה על המחיצות לא שייך גוד אסיק, וממילא כיון דאין לו מחיצות אינו רשות היחיד".

וע"י במ"ב תר"ל ס"ק ל' דהביא דין זה דגג הבולט אף לענין מחיצות סוכה, דבנעץ ד' קונדסין על שפת הגג וסיכך על גבן, אם הגג בולט הסוכה פסולה.

ויש לידון ביסוד דין זה, מה היא הריעותא בכיסוי הגג על המחיצות התחתונות ביחס לרשות הגג. ואפשר לבאר בזה בשני אופנים ונפק"מ לנדון דידן.

הצד האחד הוא דבזה שהגג בולט על המחיצות, לעומד על הגג אין נראה שיש לו מחיצות והיו חסרון של "אין ניכרות". והצד השני הוא דהוי ריעותא בהלכתא דגוד אסיק, דלא שייך להעלות המחיצות כשיש דבר הבולט על המחיצות ומונע מהן לעלות, וזו הכונה שאין ניכרות - שלא חזינו למחיצות שיוכלו לעלות כיון שיש בליטה על גביהם [ועי' משמעות החי"א כלל מ"ז הלכה י"ב דהוא דין בגוד אסיק].

(ופשוט דבאופן שהגג כלה בשוה עם המחיצות אין העובי מעכב מלהסיק המחיצות, דעובי הגג שעל המחיצות, הוא עצמו נחשב כחלק מהמחיצות התחתונות, ושפיר שייך לדון גוד אסיק וכל הריעותא הוא בבולט מעבר למחיצה).

ונפק"מ לדינא בין הצדדים הנ"ל, במחיצה גמורה של סוכה שלא מגעת לסכך שחביר על גביה דף רחב הבולט משני צדדי האם שייך לדון בו גוד אסיק ויוכשר המחיצה אף שאין מגעת לסכך, או דלא שייך בזה להעלות המחיצה מפני אותה בליטה.

לצד הראשון כיון דבסוכה עצמה ניכרת המחיצה אין בזה ריעותא כלל דלא דמי לגג דאינו רואה בו מחיצות, מה שאין כן לצד השני דגג הבולט הוא יסוד בגוד אסיק, ה"נ לא תועיל הדופן לסוכה, דליתא בזה לדינא גוד אסיק, דהדופן המונח לרוחב מונע מהגוד אסיק לעלות.

וזו המציאות של מעקה הסורגים, במרפסות רבות (וכמו שנראה בתמונה המצורפת) שמעל עמודי השתי שהם מהווים את הגוד אסיק, מונח ברזל [פרופיל] לרוחב שהוא מעט בולט מעבר לשני הצדדים של עמודי השתי, ומונע מהגוד אסיק לעלות אליבא דהצד הנ"ל.

כך שלפ"ז אינו כשר לדופן סוכה מעקה מסורגים של מרפסת. {הערה מערכת: לכאורה לא דמי, דבכה"ג שהבליטה היא חלק מגוף המחיצה, כגון בנידוד דאותו פס ברזל הוא חלק מהמחיצה עצמה של הסורגים, אין זה מונע את הגוד אסיק, דאטו בעינן שתהיה המחיצה חלקה במלקט ורהיטני, ומסתבר שכל בליטה שהיא מגוף המחיצה לא יכולה למנוע את הגוד אסיק, ולא דמי לאופן שהניח על המחיצה איזה דבר חיצוני שאינו חלק מהמחיצה}.

וכמו"כ מצוי בהעושים סוכה על גג הבנין, דיש לוח אבן (או שיש) ששוכב על המעקה, והיא עוברת במקצת משני צידי הכותל, ולא יהני בזה גוד אסיק לביאור הב'.

והנה בספר מקראי קודש (ח"א סימן ז') נשאל במחיצה שהונח דף רחב על גבה אם כשרה לסוכה, ונקט מסוגיא דגג הבולט שלא יועיל בזה גוד אסיק, וחזינו דנקט בביאור הסוגיא דגג הבולט כצד הב' דהוא ריעותא בגוד אסיק.

[וכן נקט בספר תפארת יעקב על דיני מחיצות להג"ר יעקב זונדל קרויזר (ח"א פרק ט"ז הערה ג')] אמנם הגר"י כהן בהררי קודש שם תמה עליו, דאפשר דפירוש הסוגיא כהצד הראשון ואין מקור לריעותא כהאי גוונא בגוד אסיק, ולדבריו יוכשר המעקה של המרפסת.

ודע דנחלקו הפמ"ג והחזו"א באיזה שיעור של בליטה, הגג לא הוה רה"ה, דהפמ"ג נקט דהוא בבליטה כל שהוא (העתיקו הבה"ל שם ד"ה גג), ומאידך החזו"א (סימן ק"ד ס"ק ו') נקט דחצי טפח ודאי לא פוסל, ואפשר דווקא טפח יעו"ש, כך שבמציאות לחזו"א אין נדון כלל בנדון דידן דודאי הבליטה בסורג במעקה של המרפסת היא לא חצי טפח, ואפשר דהפלוגתא תליא בצדדים הנ"ל דאם הריעותא להסיק המחיצה מסתבר דבבליטה כל שהוא לא שייך גוד אסיק ועי'.

כך שלמעשה יוצא דלהמקראי קודש אינו כשר לדופן, אמנם אינו מוכרע וצ"ע.

עניני סוכה

בענין שם המסכת "סוכה" ו"שבת"

הרב יוסף וולך

א. ידוע דברי הגר"א דמסכת "סוכה" שם המסכת רומז לדיני דפנות הסוכה, סמ"ך ד' דפנות, כ"ף ג' דפנות, ה"א שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (ונראה להוסיף דבתורה לא כתיב "סוכה" רק "בסכת" בכתב חסר דלכולהו אותיות יש ג' דפנות משום דמדאורייתא לפני ההלכה למשה מסיני בעינן לכל הפחות ג' דפנות שלמות, ואתאי הלכתא וגרעתה לשלישית ואוקמתא אטפח כדאיתא בסוכה ו' ב', אבל הגמ' מסכת סוכה זה אחרי ההלל"מ הלך קרי ליה "סוכה").

ויש לעיין איזה משמעות יש לדופן רביעית, דבשלמא שלושה דפנות ושתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח אלו ב' אופנים של ג' דפנות, אבל מה ענין יש לרמזו דופן רביעית. וי"ל דהנה התוס' הקשו בר"ה כ"א ב' אמאי דופן רביעית בסוכה אינו בכל תוסיף, ותיירו עי"ש, וי"ל דקמ"ל כתיורצם דליכא בל תוסיף.

עי"ל עפ"מ כ"ח החזו"א ברשות היחיד דשבת דמש"כ רש"י עירובין י"א דרה"י בג' מחיצות הוא משום דדופן רביעית נחשבת פתח דפתח הוא חלק מצורת מחיצה (וכמו שהוכיח מרש"י סוכה ז' א' דחשיב עומד מרובה רק אם מרובה גם על הפתח ברוח רביעית), הלכך יש כאן ד' מחיצות, וי"ל דגם בסוכה הוא כן ועיקר הדין לעולם הוא משום ד' מחיצות.

ב. ונראה לפרש מעין זה בשם המסכת "שבת" שהוא רומז לדיני הוצאה דרשויות שבת, דכל אותיות של תיבת "שבת" יש להם ג' מחיצות לעומד בפנים, משום דמדאורייתא רה"י זה בג' מחיצות. וי"ל עוד דההפסק בשי"ן מרמז לדין ב' רה"י סמוכות זו לזו שמטלטלין מזו לזו דהכל חשיב רה"י אחת.

ונראה עוד דהקדן זוית של הבי"ת והתי"ו מרמז לדין כרמלית של קרן זוית בשבת ז' א' שכתב שם הבעה"מ שהוא עיקר כרמלית. נמצאו כל רשויות שבת טבועות בצורת אותיות שבת. רה"י בתוכו, רה"ר מבחוץ, וכרמלית בקרן זוית.

והנה הקשו התוס' ריש מסכתין אמאי פתח התנא במלאכת הוצאה שהוא אחרון בל"ט מלאכות במשנה ע"ג א', ותי' התוס' כמה תירוצים. ומובא ב"דברי אליהו" בשם הגר"א ליישב דהוצאה זה המלאכה היחידה הכתובה במפורש בתורה "אל יצא איש ממקומו" (והבערה לא חשיב ליה דהבערה ללאו יצאת ואנן בחיובי חטאות קיימינן).

מכל זה למדנו דעיקר שבת זה מלאכת הוצאה, וכן מסתבר דשביתת הרשויות "אל יצא איש ממקומו" זהו עיקר השביתה דשבת, והיציאה ממקומו זהו העיקר הסותר את השביתה, ואח"כ כשהוא במקומו ושובת מליילך ממקומו, גם ישבות במקומו משאר מלאכות. והיטב צדקו יחידו דהוצאה היא המלאכה היחידה שכתובה בתורה, והיא המלאכה שפתח בה במשנה, ומלאכה זו נטבעה במטבע צורת אותיות "שבת".

בדין דרך גדילתן בסכך

הרב יצחק יהודה בולבין

מעשה במי שבנה סוכה שגגה משופע בשיפוע הניכר, וכשכא לסככה בענפי דקל הניח חלק מהסיכות כשהענף לצד אחד והגזע לצד השני וחלק להיפך, כדי שכל הסוכה תהיה מסוככת כראוי. אמנם העירוהו דחלק מהסכך אינו כדרך גדילתו. ושנינו בסוכה [מה:]: אמר חזקיה וכו' כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא כדרך גדילתן שנאמר 'עצי שיטים עומדים'.

ויש לדון אי בסכך אמרינן להלכה זו. והנה לענין הדפנות כתב הטור [תר"ל יב] יש מדקדקין כשעושים דופן מקנים להעמידן כדרך גדילתן, כדאמרינן גבי לולב שאין יוצאין בו אלא דרך גדילתו. ומוסיף הטור: 'ואינו צריך כיון שדפנות כשרים מכל דבר, עכ"ל'.

ובחידושי הגהות הביא מהר"ח שהק' על המדקדקין והרי הסכך לא הוי דרך גדילתו. ותיירץ שהואיל ומונח לרוחב הוי שפיר דרך גדילתו, הואיל ולפעמים גם גדל כך. ורק באופן שמעמידים את הצד התחתון למעלה לא הוי דרך גדילתו.

ולפי"ד לכאורה גם בסכך היה שייך הפסול של אינו כדרך גדילתו, רק שבד"כ הסכך מונח לרוחב, וזה מקרי שפיר דרך גדילתו כיון שלפעמים גדל כך. אמנם בנידון דידן שהסכך בשיפוע גדול והענפים הפוכים ממש, י"ל דפסול.

אמנם גם בב"ח הביא להקשות על ע"ד המדקדקין. ותיירץ ב' תירוצים: א' כמהר"ח דמקרי שפיר דרך גדילתן בכה"ג כדמצינו באילן המיסך על הארץ. ב' א"נ שאני סכך, דכיון שכל סכך הוא שלא כדרך גדילתו, לא בעינן בו כדרך גדילתו. ולתירוצי הב' י"ל שגם בנידון דידן כשהסכך בשיפוע ליכא חסרון של אינו כדרך גדילתו.

והיינו כשם שאם היה מצוה מיוחדת שצריך להחזיק דבר שגידולו מן הארץ הפוך, לא היה שייך להקשות שא"ז דרך גדילתו, משום דכך הוא צורת המצוה, וה"נ בסכך כך היא מצוותו שיהיה לרוחב.

וראיתי בבה"ג [הלכות לולב] דמה שצריך דרך גדילתו ולא להפכו הוא משום דכתיב 'זה קלי ואנוהו' והיינו שיפוי המצוה הוא שכשעושהו דרך גדילתו הוי הידור למצוה. וא"כ י"ל דבדבר שמצוותו לרוחב כמו בסכך, שבין כה וכה לא ניכר הדבר, אין ענין לעשותו דרך גדילתו. [והואיל ובסכך לא נאמר הדין דדרך גדילתו י"ל שלא חילקו, ואף בסכך הנ"ל שעושה בשיפוע לא נאמר הדין דדרך

גדילתו]. אמנם במהרל"ח ובב"ח בתי' הא' שתי' שג"ז חשיב דרך גדילתו מבואר שאף שאינו ניכר בעיני שיהיה דרך גדילתו.

ואף דלשון הגמרא כל המצוות כולן אין יוצא בהן אלא דרך גדילתו, צ"ל דמיירי בכל המצוות ששייכי בהם ד", ולא דוקא בלולב אלא אפי' בדפנות הסוכה [לדעת המדקדקין]. אמנם אי"ז ממש בכל המצוות. וכה"ג איתא שם בשפת אמת [מה:] דלכאורה משמע שבמשכן גופיה בשולחן בארון ובמזבח לא קפדינן שיהיו דרך גדילתו. וכתב שמשמע כן בדברי רש"י שלא הזכירם. וכמו"כ מסתפק בעץ ארז דפרה ודמצורע אי צריך שיהיה דרך גדילתו, עיי"ש.

ויש להעיר דהנה תירצו המהרל"ח והב"ח בתי' א' שזה מיקרי שפיר דרך גדילתו, כיון שלפעמים הוא גדול גם כן. ויש לברר אי התי' הב' בב"ח ס"ל דלא סגי בכך, כיון שרוב האילנות לא גדלים לרוחב, לכן ג"ז חשיב שלא כדרך גדילתו, [ולכן ביאר שבסכך לא נאמר ההלכה של דרך גדילתו, וכמשנ"ת]. וא"כ יהיה נפק"מ למחזיקים את האתרוג הפוך כדי שלא לצאת בו יד"ח עד שיטלו גם את הלולב ויברכו עליו, אי סגי שיחזיקוהו לרוחב ולא ממש הפוך. דלכאורה תליא בזה, דאם גם לרוחב חשיב כדרך גדילתו לא מהני להחזיקו לרוחב.

ודבר מיוחד ראיתי בביכורי יעקב [תרנ"א] שנסתפק אם אנו יושבי אירופ"א יוצאים בד' מינים שגדלו בא"י אמריקא ואוסטרליה שיושבים תחתינו, וכן איפכא, שידוע מה שכתבו הטבעיים שרגליהם נגד רגלינו, ומה שאין אנו נופלים זהו מחמת כח המשיכה, וא"כ המינים שגדלו שם אם נוטלין אצלנו הוא הפוך מדרך גדילתו. או דנימא שהואיל ונוטל הגדל סמוך לארץ למטה, זה מיקרי דרך גדילתו, וה"נ מסתברא, ע"כ תו"ד.

ועכ"פ להצד שאין יוצאים בכה"ג, צ"ל שעיקר הגדר של דרך גדילתו הוא אינו משום נוי ויופי המצוה כמש"כ, אלא זהו גדר שלא לשנות מברייתו שהואיל והקב"ה בראו כן, גם השימוש למצוה צריך להיות באופן שגדל, וא"כ אף שכלפי האדם אינו הפוך, מ"מ הואיל והחפצא של המצוה הפוך, אינו יוצא בו. והוא חידוש גדול.

קשירת סכך ע"י אזיקון

הרב נתנאל ולדנברג

עוררו לפסול אזיקון לקשירת סכך, משום מעמיד בדבר שאין ראוי לסכך בו, וע"פ ד' המשנ"ב (תרכט כו): "ואה"נ דלקשור הסכך עצמו בכלונסאות, בחבלים, ראוי ליוזהר לכתחילה, כיון שקושר הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה".

יש לדון על כמה מצבים:

א. קודם שבאה רוח חזקה, האם הסכך פסול ללא קשירה נוספת משום שעלול לעוף ברוח, שאז הדבר הקושר לכאורה חשוב כ'מעמיד'.

ב. בשעה שבאה רוח חזקה, והסכך היה עף ללא קשירה נוספת.

ג. אם נאמר שהסכך פסול בשעה שמנשבת רוח חזקה, מה דינו מכאן ולהבא.

טרם נפנה לדבר בנקודות אלו, תחילת הדיון היא מתוך הנחה שפסול מעמיד נוהג גם באזיקון. אך הנה הר"ן (סוכה י"א) כ' דמותו לסכך בכתלי ביתו, ולית ביה משום מעמיד כיון דלא שכיח לסכך בכיוצא בהם, ולפי"ז היה נראה דהוא הדין אזיקון כיון שלא שכיח לסכך בכיוצא בו לית ביה משום מעמיד.

אמנם קשה מהמשנ"ב הנ"ל שהחמיר בקשירת סכך ע"י חבלים, ולא הקל משום שאין שכיח לסכך בהם, וביותר דהמשנ"ב גופיה הביאו בס"ק כב ובבה"ל ר"ש תרל, וצ"ע. וצ"ל דהמשנ"ב סובר דהדבר תלוי במין, וכל שממינו רגילות לסכך, פסול, כגון חבלים, שמחוטטים דומים אורגים יריעות, ולפי"ז ה"ה אזיקון, שרגילות לסכך בפלסטיק [אלא אם נחלק בין פלסטיק רך לקשיח].

א. טרם שבאה רוח חזקה, יש לדון להכשיר מב' טעמים:

(א) מצוי שהסוכה עומדת בקומה גבוהה, ורק לכן שולטת בה רוח חזקה. ויש לדון האם רוח מצויה נקבעת ע"פ מקום הסוכה או ע"פ הקרקע.

ענין זה יש להוכיח מסוגיא דסוכה העומדת בראש הספינה, דכתב רש"י (כב ב במשנה, להלן לשונו ע"פ גי' הר"ן והרש"ש): "ובראש הספינה - שהוא מקום גבוה של ספינה והוא גבוה מאד, ואין הרים מקיפין והרוח שולטת שם ועוקרתה". הרי ב' חסרונות בסוכה זו: (א) שעומדת במקום גבוה, (ב) שהים הוא מקום פתוח והרוח שולטת בו (ובדף ז נקט רש"י רק את הראשון: "בראש הספינה - שהיא גבוהה מאד, כספינות הים שהן גדולות").

מבואר שגם לענין החסרון הא' - גבהות המקום - מועיל מה שאמרה הגמ' שסגי במה שעומדת ברוח מצויה דיבשה, כלומר: מקום נמוך. וכן בתוס' הרא"ש (כג

א) כ' להדיא דה"ה לגבי עגלה כה"ג, כאשר "יכולה לעמוד ברוח מצויה שבארץ ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שבראש העגלה". הרי שמקום מדידת רוח מצויה הוא בקרקע ולא במקום גבוה.

ב) מצוי שהסכך עומד ברוח רגילה וממוצעת, ולדוגמא רק פעם ביום באה רוח חזקה העלולה להעיפו. מעתה יל"ד האם לענין רוח מצויה דנים על כל רוח העשויה לבא, או רק על הממוצעת.

והנה לענין "רוח מצויה" דנויקין במדליק את הבעירה ובאה הרוח וליבתה, כ' הרמב"ם (נזק"מ פ"ד ה"ז) "ליבתו רוח שאינה מצויה תמיד הרי כולן פטורין", וכתב המ"מ בביאור הרוח הפוטרת: "פירוש רוח שאינה מצויה תמיד הוא שאין העולם מתנהג בה תמיד אלא לפעמים אף על פי שהיא באה בעתים הרבה, ואצ"ל רוח סערה שאינה נושבת אלא לעתים רחוקים, וכן מפורש בירושלמי, וכן עיקר", ויסודו מד' הרשב"א (ב"ק נט סו"ב) בהסבר הירושלמי, דאפי' רוח שבנוהג העולם שתבוא, כל שאינה מצויה תדיר, פטור. הרי שדנים על רוח ממוצעת, ולא על העשויה לבא.

ומצינו דגם לענין סוכה נקט הרמב"ם (פ"ד ה"ה) לשון זו: "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה, אם היו חזקים... עד שלא תהיה הרוח המצויה מנידה אותם תמיד הרי זו כשרה, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה". מבואר שגם לענין סוכה הגדרת רוח מצויה היא הממוצעת.

בטעם הדבר שאין מודדים ע"פ מקום הסוכה הגבוה אלא בקרקע, וכן לא מודדים ברוח העשויה לבוא אלא רק בממוצעת, נראה שהוא ע"פ מה שמוכיח העמק ברכה (סוכה אות יט), וכע"ז בחי' מרן ר"ז הלוי (סוף הל' סוכה), שהדין של 'רוח מצויה' אינו דין מציאותי שעל המחיצה לעמוד במקומה ברוח המצויה שם, אלא הוא רק מדד כדי שתקבל שם מחיצה.

והוא ע"פ המבואר בסוגיא הנ"ל דהעושה סוכה בראש הספינה, דאם יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, אע"פ שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של ים, כשרה. הרי שאף על פי שאינה יכולה לעמוד מצד עצמה במקום שהיא עומדת, כיון שבמקום אחר (חשוב יותר שבו מודדים) יכולה לעמוד, כשרה. ועל כרחק הטעם, שבכך מקבלת היא שם מחיצה. ולכן, כל שהסוכה עומדת ברוח ממוצעת במקום נמוך, די בכך כדי שתקבל שם מחיצה.

ב. בשעה שבאה רוח חזקה והסכך עומד רק מחמת הקשירה, י"ל דאעפ"כ אינו חשוב מעמיד. הטעם, ד'מעמיד' היינו רק כשכל עמידת הסכך על ידו, אבל כשהסכך עומד כדבעי על הקורות כפי שמצוי, והאזיקון בא רק כדי שלא יעוף ברוח חזקה הבאה לפעמים, אינו חשוב אלא לשומר בעלמא, ולא למעמיד.

יסוד סברא זו כתב החת"ס (סוכה י"א), והשבת הלוי (ח"ט סי' קל"ז) כתב שה"ה לענין מעמיד בדבר שאינו כשר לסיכון, באופן הנ"ל שאין עיקר עמידת הסכך עליו אלא בא כדי להחזיקו שלא יעוף ברוח [ועכ"פ לכת' כתב להחמיר אם לא שמעמיד בדבר שאינו מקב"ט].

ואין סתירה לדברים מהמשנ"ב הנ"ל שהחמיר בקשירת סכך ע"י חבלים, דהיינו באופן שהסכך אינו עומד גם ברוח מצויה, שאז כיון שכל עמידתו ע"י הקשירה, פשיטא שהדבר הקושר חשוב 'מעמיד'.

והנה סברא זו שכתב החת"ס היא הלכה בהלכות 'מעמיד', ויש לדון האם שייך לומר סברא כע"ז בהלכות 'רוח מצויה'. כלומר, דכיון שמה שמצריכים שיעמוד ברוח מצויה, הוא רק כדי לקבל שם מחיצה וסכך וכנ"ל, ממילא כל שרוב הזמן הסכך עומד ברוח, סוג סכך כזה כשר לכל דבר וענין בכל זמן שהוא, אלא דאם לא היה קושרו והיה עף, ממילא אין כאן סכך, אבל כל זמן שעומד במקומו (ואפילו משום דבר אחר כגון אזיקון), הרי יש כאן סכך כשר. [דוגמא לדבר: צילתו מרובה מחמתו, לראשונים שדנים ברוב היום, דאפילו בשעה שחמתו מרובה, כשר, דסוכ"ס סכך כשר הוא כיון שהוא מסוג כזה שצילתו מרובה מחמתו]. אם נאמר כן, כיון שהסכך כשר כהלכתו מדין רוח מצויה, יוצא שהאזיקון הוא רק מחזיק בעלמא להעמידו במקומו, אך אינו מכשירו ואינו 'מעמיד'.

ג. אם נאמר שהסכך פסול בשעה שרוח חזקה מנשבת בו והמעמיד היה מדבר הפסול לסיכון, יש לעיין מה דינו מכאן ולהבא, האם יש לפוסלו משום 'תעשה ולא מן העשוי'.

כלומר, דהחומרא של המשנ"ב לכתחילה במעמיד, היא לחשוש לאותן דעות שהוא פסול, וא"כ לשיטות אלו האם אית ביה משום תולמ"ה [אמנם י"א שגם לדעות אלו הוא רק דין לכתחילה ולא פסול].

והיה אפשר לדמות למש"כ הרב פעלים (ח"א א"ח סי' לג וח"א א"ח סי' מ) בנפחתו מחיצות באמצע החג, דלית ביה משום תולמ"ה כיון שמתחילה נעשה הסכך כשר

כהלכתו ורק לאחמ"כ נפסל, ובוה אולי יש לחלק דשאני הכא שהפסול בסך עצמו, אך ברב פעלים נראה שהיא סברא כללית שתולמ"ה הוא רק בעשיית הסך מתחילתו באופן פסול.

אמנם יותר נראה דלא שייך כלל כאן דין תולמ"ה, והטעם, דיש להפריד בין הסך לבין המעמידו, וכיון דהפסול במעמיד הוא רק משום חשש שמא יבוא לסך בו, אין זה אלא איסור בעשיית המעמיד מחמת עצמו, שאינו פוסל את גוף הסך. וכיון שהסך מצד עצמו כשר כדינו, שוב פשיטא דלית ביה משום תולמ"ה. ולפי"ז גם אם מתחילה העמיד בדבר פסול לסיכוך ואח"כ החליפו לכשר, לית ביה משום תולמ"ה.

סיכום הדברים:

סך העומד ברוח רגילה, ומחשש שמא תבוא רוח חזקה יותר ותעיפו, בא לקושרו ע"י אזיקון, יש לדון להתיר כדלהלן:

א. בשעה שאין מנשבת הרוח, משום שאי"צ לקשירה נוספת כדי להכשיר את הסך, דמדידת רוח מצויה היא ברוח הממוצעת במקום נמוך.

ב. בשעה שמנשבת הרוח, משום שאינו חשוב 'מעמיד' בכה"ג שאין עיקר עמידת הסך על ידו, ועוד שהסך הוא מסוג כשר כיון שעומד ברוח מצויה.

ג. גם אם נאמר שפסול בשעה שאין מנשבת הרוח, כשר מכאן ולהבא ולית בית משום תולמ"ה, כיון שבתחילתו נעשה בכשרות, ועוד ש'מעמיד' הוא דין בפנ"ע ואינו פסול בגוף הסך.

על כל זה יש להוסיף פסק המשנ"ב (תרל נט ושעה"צ שם), שדין מעמיד אינו אלא לכתחילה [דהעיקר הוא כפוסקים שאין דין מעמיד, ורק לחומרא חיישין לחולקים]. לא באתי אלא לפתוח את הנושא בדרך מו"מ להגדיל תורה ולהאדירה, וחכמי הזמן האריכו טובא, ע"י למשל לרשב"צ פלמ"צ זצ"ל בשלמי תודה (ס' כו) שבכו"כ נקודות כתב בדומה למשנ"ב.

בענין המנהג להשתמש בקורות לצורך הסך

הרב נתן גרוס

יש לעיין בשני מנהגי העולם.

האחד, מה שנהגו להניח על גבי הדפנות לאחר שסיימו להעמידן - רצף של קורות ארוכות לכל אורך או רוחב הסוכה מקצה לקצה בהפסקות שוות, כדי שישמשו מעמידים לסך.

השני, מה שנהגו לשים על גבי הסך לאחר גמר הסיכוך קורות עץ כדי להכביד על הסך שלא יעוף ברוח שאינה מצויה.

והנה לכאורה מה שיש לדון בזה הוא, דהמחבר כתב בסימן תרכ"ט סעיף י"ח עפ"י הגמרא סוכה דף י"ב, דאסור לסך בנסרים רחבים ד' טפחים, אפילו הפך על צידן וכשהם כך אין בהם ד' (גזירת תקרה). אבל נסרים שאין ברוחבם ד' - כשרים לסיכוך.

ומוסיף שם המחבר בשם הסמ"ק, דמ"מ נהגו שלא לסך בנסרים כלל, אפילו אינם רחבים ד'. והטעם, כתב המשנ"ב בשם הסמ"ק דהוא שמא יבוא לסך בענין שלא יהא מטר יכול לירד שם, דאז סוכתו פסולה.

ועוד הביא המשנ"ב בשם הגהות מיימוני, דהיום מדינא אסור, והאיל ובזמן הזה מסככים הבתים בנסרים שאין בהם ד' טפחים, וא"כ גזירת תקרה חלה היום אף על נסרים שהם רחבים פחות מד'.

עוד כתב המשנ"ב בשם הפוסקים, דבשעת הדחק שאין לו במה לסך - מסככים אפילו בנסרים שיש בהם ד' טפחים. ולענין ברכה - הביא בשם הרשב"א להקל בזה. והנה, העושה כמנהג העולם שהבאנו למעלה, לכאורה עושה הוא שלא כדין. בין אם הוא מניח את הסך שלו על גבי קורות שאינם כשרים לסיכוך, ובין אם הוא מניח על גבי הסך שלו קורות שאינם כשרים לסיכוך כדי שלא יעוף ברוח שאינה מצויה.

דלכאורה יוצא, שהלה מסכך חלק מסוכתו בסך הפסול לסיכוך - או מדינא או ממנהגא. ואע"ג שאין בסך פסול שרוחבו פחות מד' טפחים במקום אחד בכדי לפסול את הסוכה אפילו אם סיכך בו לכל אורכה או רוחבה - מ"מ צ"ע איך עושים כן לכתחילה.

ונראה ליישב המנהג בתרי אנפי: דהכי חשיב כשעת הדחק שהבאנו למעלה בשם הפוסקים שמותר לסך לכתחילה אף בנסר של ד' טפחים, וזאת כיון שאין לו דרך אחרת להעמיד את הסך.

אמנם לתירוצו זה אכתי תקשי איך מותר להניח קורות על גבי הסך שלא יעוף ברוח שאינה מצויה, הא אפשר לתפוס את הסך באופן אחר, על ידי קשירתו בחוט שאמק"ט וכדו'. הקורות המשמשות לתמיכת הסך או לתפיסתו שלא יעוף - בטלות כלפי הסך משום שהן משמשות אותו, וממילא אין עליהם שם סך פסול כלל, ולכן אין בעייה להשתמש בהם לכתחילה.

אמנם עיין בחזו"א אור"ח סימן קמ"ג אות ב, שכתב שם בתו"ד סברא הפוכה ממש"כ, דהקורות המעמידים הסך חשיבי ג"כ חלק מהסך, ואין אנו מחלקים בסך להחשיב התחתון כמעמיד העליון.

והנה לפי דבריו, גם קורות המשמשות את הסך נידונות הן כסך עצמו, ולפי זה נפל בבירא התירוצו השני שניסינו לתרץ. וא"כ נשאר קשה לפי התירוצו הראשון, מנהג העולם להניח על גבי הסך קורות כדי שלא יעוף ברוח שאינה מצויה, ואפשר שעדיף לכתחילה לתפוס הסך ע"י קשירתו בחוט שאמק"ט וכדו'.

האופן המהודר לבנות סוכות לצ"ח

הרב אפרים קרלינסקי

בשנים האחרונות מצויים סוכות קלות לבניה אשר עשויים באופן שיש מסגרת מברזל שעליהם מותחים רצועות בד במרחק של פחות מג"ט בין רצועה לחברתה, ומוסיפים לקשור בדים על מסגרת הברזל, ויש לעמוד על כמה נקודות לאותם המשתמשים בסוכות אלו, למען תהיה מצוותם מהודרת.

ראשית דבר יש לעורר בענין הרווחים שיש בין רצועות הלבד הערה ששייכת בכל מקרה שבאים לעשות דופן סוכה מלבד. כידוע, בשיעור הטפח ישנם ב' דיעות [הנקראות 'שיעור חזו"א' שהטפח הוא 9.6 ס"מ, ו'שיעור ר"ח נאה' שהטפח הוא 8 ס"מ (ו"א 5.7 ס"מ)], ובדאורייתא ההוראה היא לנהוג כהשיטה המחמירה, ולכן אלו שמותחים את רצועות הלבד בשביל לעשות מהם דופן של י" טפחים, מחמירים כהשיעור הגדול ומניחים את הרצועה העליונה בגובה מטר.

אולם לכאור' יש לעורר שאת הרווחים שבין הרצועות צריכים לעשות בשיעור של פחות מג"ט מהשיעור הקטן יותר, דהיינו פחות מ- 24 ס"מ, משום שאם יעשו את הרווחים במרחק של 28 ס"מ, באופן שלפי 'שיעור חזו"א' אכן יש כאן דופן מושלמת, מ"מ ב'שיעור ר"ח נאה' אין כאן דופן כלל משום שיש יותר מג"ט בין הרצועות, ולכן מן הנכון לעשות שבסה"כ גובה הרצועות יהיה מטר, אולם בין רצועה לרצועה צריך להיות לא יותר מ- 22 ס"מ [כתבתי 22 ס"מ ולא 24 ס"מ, משום שיש הרבה מורים להחמיר כהשיעור היותר קטן שבדעת הר"ח נאה].

וכאשר נבוא לדון בשני החלקים שמשתמשים כדפנות בסוכות הנ"ל, רצועות הלבד והבדים הקשורים, יש לדון איזה מהם נחשב לדופן העיקרית של הסוכה, ויש בנידון זה נפק"מ כאשר נבאר.

אם נבוא לדון רק מצד רצועות הלבד, לכאור' אין בהם די בשביל להכשיר את הסוכה, משום שמבואר במשנ"ב [תר"ל ז'] שכשעושים דפנות מלבד הסוכה כשרה רק כשעושה כן בד' דפנות, והמציאות בסוכות אלו היא שהרצועות של הלבד מתוחות רק מג' צדדים [כאשר הצד הרביעי הוא כולו פתח].

ולכן חייבים להחשיב את הבדים הבדים הקשורים כדפנות הסוכה, אולם בזה צריכים להזהר למתוח אותם היטב, משום שבשו"ע [תר"ל י'] ובמשנ"ב [שם ס"ק מ"ח] מבואר שמחיצה שהרוח מנידה אותה לא נחשבת למחיצה, [החזו"א סבר שאופן הפסול לבטלם מתורת דופן הוא רק אם הרוח מנידה אותם ג"ט ממקומם, אולם בפשטות במשנ"ב מבואר שעצם זה שהדפנות נדות ברוח אין זה צורה של דופן, ופסול גם אם מתנדנד פחות מג"ט], ובשביל להכשיר דפנות שעשויות מפשתן צריכים לקשור אותם היטב למקומם, ואם כן, אם הבדים לא יהיו מתוחים היטב על מסגרת הברזל, הבדים לא יכולים להיות דפנות, וכאמור, גם הרצועות מצד עצמם לא יכולים להיות דפנות כאשר הם רק מג' צדדים.

וגם אם יקפידו למתוח את הבדים ולקשור אותם היטב, עדיין צריכים את רצועות הלבד, כמבואר בשו"ע שם, שמכיון שחוששים שהקשירה תנתק בלי שישמו לב לכך, צריכים גם לעשות לבד מג' צדדים. אמנם לכאור' ברצועות לבד אלו שבאים כ'רשת בטחון' לדפנות מבד נוכל להקל גם בשיעור היותר קטן, כמו שרואים שמקילים בהם לענין זה שסגי בג' צדדים, וכמבואר בשעה"צ שם אות מ"ט.

ואם כן, הרוצים לצאת ידי חובתם בסוכות אלו צריכים לדעת שעיקר הדפנות שלהם הם הבדים הקשורים, וצריכים הם להדק ולקשור אותם היטב באופן שלא יתנפפו ברוח, ואפי' אם נדים פחות מג"ט בפשטות פסולים הם לדפנות ואין

כמה ספיקות בסך שהוא מחצה על מחצה

הרב אברהם שלוסברג

מבואר בסוכה כ"ב: שבסוכה שהחמה והצל שווים מלמעלה פסולה, אמנם אם יש מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול מבואר בט"ו. שהסוכה כשרה.

ויל"ע בכמה דינים שנתבארו במסכת מה הדין בהם שהסכך הוא מחצה על מחצה.

א' בד' נתבאר שסוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה והוצין יורדים לתוך כ' אם צלתם מרובה מחמתם כשרה ואם לאו פסולה, ויל"ע מה הדין במחצה על מחצה, דמוחזק הסכך הכשר לבד אינו ראוי להצל בפנ"ע, אמנם כיון שיש מעליו סכך פסול, עושה צל אף במחצה.

ב' כע"ז יש להסתפק לשי' רש"י ב"י: [ע"י ביאה"ל תרל"ג ג'] שנויי סוכה שהם ממין הסכך ממעטים בסוכה, מה הדין אם אינם צממ"ח אלא מחצה על מחצה אם ממעטים או לא [אמנם שם בלאו"ה לא ברור שבעיני דוקא צממ"ח, ובפשטות נראה שסגי אפי' בחממ"צ וצ"ע].

ג' וכן יש לעיין בנויי סוכה המופלגין ממנה ד' טפחים שפוסלים, ולשי' הרא"ה [הובא במושג"ב תרכ"ז סק"א] היינו דוקא בצממ"ח, מה יהיה הדין במחצה על מחצה.

ד' יל"ע בסוכה תחת סוכה שמבואר בגמ' בט': שאם התחתונה חממ"צ והעליונה צממ"ח שתיהן כשרות, מה הדין שהתחתונה היא מחצה על מחצה.

ה' דין דופן עקומה נאמר בפשטות דוקא בסכך צממ"ח [ע"י בכ"י תרל"א ב' ותוס' ביכורים], ויל"ע מה יהיה הדין במחצה על מחצה, שבהל' מחיצה חשיב מחיצה, אמנם בהל' סכך מחצה על מחצה לא חשיב סכך [ונסתפק בזה בדרך ישראל].

נוי סוכה העשתלשל מחוץ לד' מהסכך

הרב מרדכי שלום גליק

א'. נוי סוכה בתוך ד"ט סמוך לסכך, כשרה, רחוק ד"ט מהסכך פסולה, (גמ' סוכה י" טש"ע תרכ"ז ד, תרכ"ט יט). הטעם דכשרה, דבטלים הם לגבי הסכך, [משנ"ב תרכ"ט ס"ק י]. לנאותה כשרה, דכיון דהוי צורך סוכה בטיל לגבה, [משנ"ב תרכ"ט ס"ק ג]. ואם הוא רחוק ד"ט וכו', דכיון דרחוקים ד"ט מן הסכך חשיבי באפי נפשיהו ולא בטלי גבי סיכון. [משנ"ב תרכ"ט ס"ק יא].

[ביאור יותר: קרוב (תוך ד') לסכך, הנוי משמש לסכך, לנאותו, וכיון שהוא צורך הסכך, בטל איליו, ואין הנוי נחשב בפני עצמו, אלא הוי (הסכך עם הנוי ביחד) סכך מקושט.

משא"כ ברחוק (מחוץ לד') מהסכך, אינו נוי הסכך, אלא נוי, שנמצא בחלל הסוכה, (מקשט את הסוכה בכללותה, מקשט את חלל הסוכה), ממילא אין סיבה שהנוי יתבטל לסכך, אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו, ממילא הוי סכך פסול].

[רחוק ד' מהסכך דפסולה, היינו שהנוי הוי סכך פסול. דין סכך פסול, ובאיזה אופן הוא פוסל את כל הסוכה, מבואר בסי' תרל"ב].

ב'. ויש להסתפק באופן שהנוי מתחיל בתוך ד"ט, ויורד ומשתלשל למטה מד', מהו,

מי נימא שרק החלק העליון של הנוי, החלק שבתוך ד"ט לסכך, בטיל לסכך, והחלק שלמטה מד', לא בטיל לסכך, ופסולה, [משום הנוי שמחוץ לד'],

או דלמא, שכיון שמתחיל בתוך ד', כולו בטיל לסכך.

[ביאור יותר: הא דבתוך ד', כיון שקרוב לסכך, נחשב שמקשט הסכך, (משא"כ מחוץ לד', כיון שרחוק מהסכך, אינו נוי הסכך, וכנ"ל), האם הביאור שרק מה שנמצא בפועל בתוך ד', יכול להחשב כנוי הסכך, או דילמא, כיון דנוי זה מתחיל בתוך ד', וכל הנוי הוא יחידה אחת, ממילא כולו קרוב לסכך, כיון שמתחיל קרוב לסכך. (במילים אחרות: נוי בתוך ד', מתיחס לסכך, (נוי הסכך), משא"כ מחוץ לד', האם די שיתחיל בתוך ד', כדי שיתחיל לסכך. האם הא שמתחיל בתוך ד', הוא סיבה שכל הנוי מתיחס לסכך, גם היוצא מד').]

ג'. כמה הוספות בעניין ספק זה:

1. מסתבר פשוט, שהחוט המחזיק את הנוי לסכך, לא נחשב. כלומר, גם לצד שנוי המתחיל בתוך ד', כשר גם כשמשתלשל למטה מד', היינו שהנוי עצמו מתחיל בתוך ד"ט, אבל אם החוט מתחיל סמוך לסכך, והנוי עצמו מחוץ לד', בודאי פסול.

ראוי לקיים בהם מצות סוכה, ומספיק לקשור באופן שהי' טפחים התחתונים לא יתנפפו ברוח, ובוזו יוכשרו הבדים לדפנות גם אם החלק העליון זו ברוח.

פתרון נוסף שאפשר להציע, הוא למתוח רצועות לבוד גם במאונך, באופן שייצור כעין רשת של שתי וערב, והיתרון באופן זה הוא שכעת עיקר הדפנות הם הרצועות, ובוזו לא נצטרך רצועות מד' דפנות משום שבדופן שיש בה גם שתי וגם ערב כשר בג' צדדים. אמנם מבחינה פרקטית העיצה הזאת קלה לביצוע רק בסוכות ש'רצועות' הלבד עשויות ממוטות ברזל שקבועים במסגרת, ופחות מעשי באותם סוכות שרצועות הלבד עשויות מבר.

ובענין הסכך בסוכות אלו, ידועה לכל ההלכה שהחמיר המשנ"ב לא להעמיד את הסכך על דבר הפסול לסיכון, ובכדי שלא ייחשב 'מעמיד' על מסגרת הברזל יש המניחים קרשים ממוש מעל המסגרת, באופן שיוצרים כעין מסגרת מעץ, ועליה מעמידים את הסכך, ובכך רוצים להחשיב את מסגרת הברזל כ'מעמיד דמעמיד' שמופרש בשו"ע שודאי כשר לסיכון.

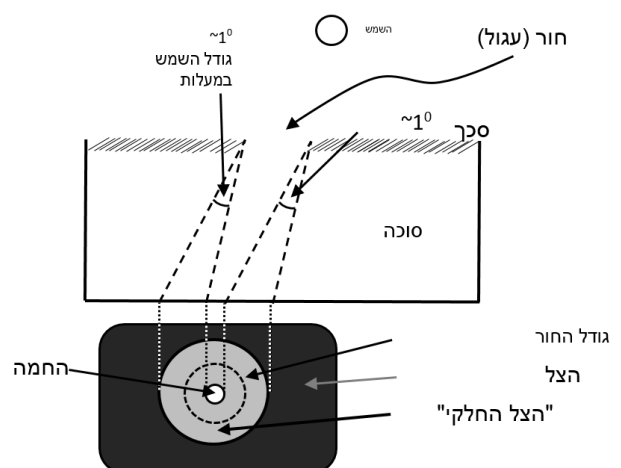
אולם לכאן יש לדון בסברה שבאופן זה אין העצים האלו נחשבים כמעמיד נוסף על הברזל, משום שבאופן שגם אם היינו מוציאים את הקרשים הסכך עדיין היה עומד על מסגרת הברזל יוצא שהקרש אינו 'מעמיד' את הסכך משום שגם בלעדיו הסכך היה עומד, ומה הוסיף מה שהגבירו את הסכך עוד 2 ס"מ מעל הברזל, וכי משום כך נחשב הדבר למעמיד חדש, ואטו אם היו מניחים דיקט דק על הברזל גם היה נחשב הדבר כמעמיד דמעמיד. ולכן האופן הנכון הוא להעמיד את הקרשים בצורה כזו שלולי הם היה הסכך נופל, וכגון שמניחים קרשים על חלל הסוכה ואת הסכך מניחים באופן קצת משוך פנימה באופן שלולי הקרשים הסכך היה נופל לארץ בצד אחד, ובוזו נחשבים הקרשים כ'מעמידים' את הסכך, והברזל נהפך ל'מעמיד דמעמיד'.

הערה בדיני סכך: מחלוקת הראשונים בעציאות?!

הרב אברהם אנטליס

כתוב בשו"ע או"ח סי' תרל"א סע' א': סוכה שחמתה וצללה שוין מלמעלה פסולה לפי שהחמה מתפשטת בריחוקה ויהיה למטה חמתה מרובה מצללה אבל אם חמתה וצללה שווים מלמטה כשרה: [עפ"י סוכה כ"ב ע"ב: אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כוואא מלעיל כאיסתרא מלתחת]. וכתוב בביאור הלכה שם: שוין מלמעלה פסולה. הנה בטור הביא דעת בעל העיטור להיפך ולא הביא המחבר את דעתו כלל משום דהרמב"ם והרי"ף והרא"ש כולם קיימי בשיטת רש"י וכמו שפסק פה בשו"ע ואני מצאתי עוד ראשוני ראשונים דסברי ג"כ הכי והם הרבינו חננאל והרי"ף גיאות: ועיין בפסקי הרא"ש סוכה פ"ב או"ג. ושואל שם קרבן נתנאל: ודבר תימה הוא שהרי"ף ורבותיו של בעל העיטור יהיו מחולקים בהמציאות וכו'. ומתריך תירוצו.

ואולי יש להציע תירוצו נוסף. למעשה, הגבול שבין כתם האור (החמה) שעל רצפת הסוכה ובין הצל שמסביבו הוא מוטושטש, וביניהם יש אזור של "צל חלקי" (ראה א"ר). ואם אנו נסמן על רצפת הסוכה את הגודל האמיתי של החור שבסכך ע"י קו, הוא יעבור תמיד באזור של "הצל החלקי" (ראה א"ר). ויש לומר, שאין הראשונים חולקים במציאות: אם החמה והצל שווים למעלה, מה מרובה למטה, החמה או הצל? אלא המחלוקת היא בדין: מה דינו של "הצל החלקי", דינו כדין החמה או כדין הצל?



2. מסתבר פשוט, שאין נפק"מ אם הנוי מתחיל סמוך לסכך ממש, או בתוך ד', דאם פסול המשתלשל מחוץ ל', אפי' אם מתחיל צמוד לסכך ממש, ואם כשר, אפי' אם מתחיל סמוך לסוף ד'.

3. [חביבות לספק זה, דכמדומה, שלא מצוי, ספקות כאלו, בדינא דגמרא, באופן פשוט, ומצוי, בדאורייתא, שרבותינו הראשונים והאחרונים לא דנו בזה, (הן מפרשי הש"ס, והן הפוסקים), ומקום הניחוי לדורינו להתגדר בזה, (ואמנם כנראה היה פשיטא להם, לכאן או לכאן, אבל בדרכי, מוכח מדבריהם מה היה פשיטא להם)].

ד. [את"ל שגם היצא מד' בטיל לסכך, וכשרה, יש לדון באופן שלא משתלשל לכיוון מטה ישר, אלא באלכסון וכד', כגון כפי שמצוי, שתולים 'שרשרת' בסכך לקישוט, (כגון כזה: ~~~~~ וכד'), האם גם בכה"ג כשרה,

או דלמא שרק אם יורד ישר, אבל באינו ישר, א"כ החלק בקישוט, שמעליו אין המשך של הנוי למעלה עד תוך ד', (כגון אמצע ה'שרשרת', שמעליה אין כלום), לא יתכשר, כיון שבמקום זה לא מתחיל מתוך ד'.

והפשטות, (שאת"ל בספק א' שגם היצא חוץ לד' כשר, א"כ גם בלא ישר) כשר, דנראה להסברא הנ"ל להכשיר ביוצא מד', שייכת גם בלא ישר,

אע"פ שלא הכרח גמור, דיש גם קצת מקום לומר, שרק בישר, (ואין כאן מקום להאריך בצידי צדדים), מ"מ נראה שגם בלא ישר. (ועוד, דאל"ה, אין לדבר סוף, דוכי רק בישר בדיוק, ורק בקישוט שלא מתרחב, וכן אם זו קצת ברוח, יהיה סכך פסול)].

ה. הרמ"א (תרכ"ז, דרכ"מ א, שר"ע ד) פסק את חומרת המהרי"ל לא לתלות שום נוי בריחוק ד"ט מהסכך.

"אף דמדינא אין לאסור רק ברוחב ד"ט (כדין סכך פסול), מ"מ יש ליוזר לכתחילה אפי' אינו רחב ד"ט, שיש לחוש שמא יעשה נוי הרבה עד שיהא בהו שיעור זה וישב תחתיו", [משנ"ב תרכ"ז ס"ק טו, בשם מג"א וט"ז וש"א].

והנה לכא' נחמיר בספק הנ"ל, במתחיל בתוך ד"ט, כיון שדאורייתא, מ"מ בהאי חומרת הרמ"א, [גזירה דמהרי"ל], לכא' יש להקל, כיון שיש ספק במתחיל בתוך ד', וכנ"ל, ובגוונא שאינו רחב ד', שהיא חומרא בעלמא, מסתבר לכא', דכיון שספק בעיקר הדין, יש להקל.

[וכעין שכתב השע"צ (תרכ"ז כא), שבאופן שהנוי חמתו מרובה מצלתו, יש להקל בדינא דמהרי"ל, כיון שנוי שחמתו מרובה, הוא בלא"ה מחלוקת ראשונים בעיקר הדין, והגם דאם יש בנוי שיעור ד"ט נכון להחמיר, עכ"פ בדינא דמהרי"ל שהוא חומרא בעלמא, יש להקל בזה. (שע"צ)].

צורת הפתח למעט עשיעור סוכה ואם אפשר לשבת בב סוכת יחד

הרב יחיאל בן דוד

מצוי לפעמים שיש צורת הפתח (קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהם) באמצע מרפסת הסוכה.

ויש לדון אם צורת הפתח חשובה כמחיצה, שחולקת את הסוכה לשתיים. וממילא אם יש פחות משיעור סוכה ז' טפחים בכל חלק של הסוכה, הרי זו סוכה פסולה. [ואף דנעשית צורת הפתח שלא לשם פתח, חשיב צורת הפתח, עי' שו"ע סי' תרל ס"ב, ורמ"א שם, ומג"א שם, וביאור הגר"א שם. וחזו"א ק"א ה]

א. ולכאורה לפי מה שייסד הגר"ח הל' שבת פט"ז הט"ז, דצורת הפתח אינה חשובה מחיצה, דאע"פ דדין מחיצה יש בה לענין שמועלת להפסיק ולהתיר גבי שבת וכלאים, מ"מ היא עצמה אינה מחיצה והיא דבעינן לעצם המחיצות לא מהני צורת הפתח.

ומשום דצורת הפתח אינה מועלת אלא להחשיב את אותו מקום שאינו פרוץ (ואין צורת הפתח חשיבא פירצה), אבל היא עצמה לא חשיבא מחיצה. ואם עשה ארבעה צורת הפתח מד' רוחות, אינו נעשה רשות היחיד בכך.

[ובאמת עי' פמ"ג סי' שסג שנסתפק אי צורת הפתח הוי מחיצה מדאורייתא לענין לעשות רשות היחיד. ועי' ביאור הלכה סי' שסג ס"ד ד"ה כשכל. וסי' תר"ל ס"ב ד"ה שיעמיד, מש"כ בדבריו].

והוכיח כן הגר"ח מעצם דין סוכה, דדופן שלישית מהני טפח (המשלים דין מחיצה מדין לבד) וצורת הפתח כמבואר סוכה דף ז ובשו"ע סי' תרל סעיף ב. וקשה אמאי לא סגי בצורת הפתח לכל הדופן השלישית.

ובאמת הר"ן שם (סוכה ב: מדפי הרי"ף) בסוגיא כתב, דסוכה שאני משבת וכלאים, ולא מהני לעשות דפנות סוכה מצורת הפתח. ורק בדופן השלישית דהלכתא

מהני דופן אפילו טפח (שמעמידו סמוך לדופן השניה וחשיב דופן ארבעה מדין לבד), מהני לעשות צורת הפתח בכדי ששאר המקום לא יחשב פרוץ מרובה. [אמנם עי' רא"ש סוכה פ"ו סי' לד, דכתב דמעיקר הדין מהני בסוכה צורת פתח להיות דופן, ולא בעי טפח שוחק אלא מדרבנן]. ועי' חידושי הגר"ז סוכה כט:.

ועי' בגר"ח הל' סוכה פ"ד ה"א, שכתב דגבי סוכה לא מהניא הא דהמחיצות גודרות את המקום עד לרקיע כי אם דבעינן דפנות ממש [ולכך אין מועיל הא דגבי תל אמרינן דרשות היחיד עולה עד לרקיע, להחשב כדפנות לסוכה]. ולכך צורת הפתח לא מהני להיות דופן לסוכה.

ומעתה יש לומר לפמשנ"ת, דצורת הפתח לא מהניא לחלוק את הסוכה לשנים, דאין בה דין דופן כלל, וכדחזינן דצורת הפתח לא מהני להיות דופן סוכה. ורק מהניא לענין שלא יחשב המקום פרוץ מרובה כשיש שם צורת הפתח. ועי' מנחת יצחק חלק י סי' נ.

אמנם עי' מאירי סוכה יט א, גבי פסל היוצא מהסוכה, דאם יש שם צורת הפתח, ה"ה מפסיק ואין הפסל מצטרף הסוכה. [ועי' חזו"א או"ח קמד ס"ק ה, שכן מבואר בדבריו עי"ש].

ולכאורה מבואר בזה דצורת הפתח חשיבא גם דופן לחלק את הסוכה.

אמנם יש לדחות, דדווקא התם דכל עיקר דין 'פסל היוצא מהסוכה' הוא שמצטרף ה'פסל' לעיקר הסוכה, ובוה מהני צורת הפתח להפסיק, דע"י צורת הפתח אין עיקר הסוכה פרוצה למקום ה'פסל היוצא', ורק היכא שעיקר הסוכה חשיבא כפרוצה למקום ה'פסל היוצא' בזה הוא דמצטרף אותו מקום לסוכה עצמה. אבל בסוכה גמורה, לא מהני צורת הפתח לחלקה לשניים.

ב. ויש לדון עוד, דאפילו אם נימא דצורת הפתח חולקת את הסוכה לשנים, יש להכשיר מטעם אחר. והוא דיש לדון האם אפשר לצרף שתי סוכות קטנות הסמוכות זו לזו שבין שניהם יש שיעור דירה.

ומשום דאפש"ל שהך דינא האמור בסוכה שיהיה בה ז' טפחים, אינו שיעור בהסוכה עצמה, אלא שיעור בדירתו וישיבתו, דאם הוא יושב בשיעור ז' טפחים חשיב דירה, ולכך היכא שיושב בשתי סוכות שבין שניהם יש ז' טפחים הוי שיעור דירה ומהני. ומקיים ישיבת סוכה כשיושב בשתי הסוכות יחד.

ויסוד לזה, מדברי המג"א סי' תרלד ס"ק א, שכתב דאם יש סוכה גדולה שיש בה פינה שאין בה ז' טפחים, אותו מקום פסול לישיבת סוכה, והביאו המשנ"ב תרלד ס"ק א (ועי' ביאור הלכה שם ד"ה סוכה).

ומוכח מדברי המג"א, דשיעור ז' טפחים אינו שיעור בגודל הסוכה עצמה, דהא התם שפיר איכא שיעור בסוכה, ורק דבקרן זוית של אותה הסוכה ליכא דיוורין של ז' טפחים, ומבואר דשיעור ז' טפחים הוי שיעור בדיוורין של הסוכה, ולכך כיוון דבקרן זוית של הסוכה ליכא דיוורין של ז' טפחים, פסולה הסוכה באותו מקום.

וא"כ אפשר"ל דה"ה לקולא, היכא דבכל סוכה ליכא ז' טפחים, אבל בין שניהם יחד איכא ז' טפחים, מצי לישב בשניהם ולצאת ידי חובתו, דהא שפיר כלפי ידיה איכא דיוורין של ישיבת שבעה טפחים. [זולת דנימא דמצוות סוכה מיקיימא דווקא כיושב בסוכה אחת ולא בשני סוכות. ויל"ע בזה.

ג. ועיין בספר הליכות שלמה סוכה פ"ז דבר הלכה אות יג, דכ' לדינא דצורת הפתח אינה ממעטת משיעור סוכה, והסוכה כשירה, משום דאין מחיצה לאסור. (עי' עירובין צב:). והיינו דהיכא שעשה מחיצה בתוך רשות הקיימת מכבר, אין אותה מחיצה אוסרת אותה רשות שהיתה מותרת.

והכא נמי גבי סוכה, הגם דצורת הפתח חשיבא כמחיצה, אינה ממעטת אותה רשות שהיתה כבר. [אמנם לכאורה כ"ז שייך אם נעשה הצורת הפתח אחר שעשה את הדפנות החיצוניות, אבל אם מעיקרא כך נעשית הסוכה, זה אינו שייך לדינא שאין מחיצה אוסרת].

ולפי דבריו, אף אם יעשה מחיצה גמורה לא ימעט שיעור הסוכה. וצ"ע בד"ז.

אופנים שבהם מותר לישב בסוכה ושלחננו בתוך הבית

הרב אליהו וינבר

מצינו כמה אופנים לכאורה דשרי לישב בסוכה ואף לברך, גם באופן שהוא בסוכה ושלחננו בתוך הבית.

א. בנשים שמקיימות בתורת 'אינו מצווה ועושה', ויכולות אף לברך על קיום מצוה זו. ויש לדון שלא נאסרו בגזירה זו של 'שמא ימשך', דהא גם אם ימשכו

אינן אסורות לאכול חוץ לסוכה, ממילא שפיר מקיימות בזה אף לכתחילה, כיון דהך גזירה ודאי לא נאמרה עליהם.

ויש להוסיף דאף לדעת תוס' (סוכה ג.) והראשונים שבאיש העובר על גזירה זו דשמא ימשך, לא קיים המצוה כלל אף מדאורייתא, אך הא מיהת היינו דווקא במי שעבר על הגזירה, אך מי שלא נאמר עליו הגזירה שפיר מקיים. וכן מצינו בדברי הריטב"א דבשעת הדחק כשאין לו סוכה אחרת, שרי לישב בסוכה הפסולה מדרבנן כמו גזירת תקרה ואוצר אף לכתחילה, ואף לברך עליו, כיון שרבנן גזרו כן רק להחמיר עליו ולהזקיקו לילך לסוכה אחרת, ולא לפטרו כלל מסוכה באופן שאין לו אחר, ולכאורה ה"ה בזה.

ב. עוד אופן יש לצייר לדעת ר' אליעזר (סוכה כז.) דמי שלא קיים חיוב אכילת סוכה, יש לו תשלומין גם בשמיני עצרת. ומצינו שנחלקו הראשונים, האם הך אכילה שאוכל בשמיני לשם תשלומין צריך לאכול דווקא בסוכה, ואין בזה משום בל תוסיף כיון שמחויב לזה בתורת תשלומין, או יתכן שדווקא לא בסוכה דהרי עובר בבל תוסיף. והנה לדעת המאירי שכתב שאוכל דווקא בסוכה, אך ודאי מותר לו לאכול את שאר אכילותיו בשמיני חוץ לסוכה, וא"כ לכאורה באכילה זו שפיר שרי לאכול באופן שלא 'שמא ימשך'.

ג. מצטער הפטור מן הסוכה. הנה בלילה הראשון נחלקו הראשונים האם על חיוב זה של אכילת כזית בלילה הראשון יש פטור מצטער או לא. ולהני שיטות שיש חיוב בלילה הראשון גם במצטער, ואף מברך על זה 'לישב בסוכה', אך הא מיהת דאין לו איסור לאכול שאר אכילתו חוץ לסוכה, וא"כ מסתבר שבזה יכול לישב באופן של 'שמא ימשך'. (אמנם בזה יש לדון דקודם שמקיים המצוה אסור לו לאכול חוץ לסוכה, כמו שמצינו לדין שאסור לאכול קודם קיום המצוה המיוחדת של לילה ראשון, דאסור לאכול אף כזית, אף שבכל ימות החג שפיר יכול לאכול פחות מ'כביצה ועוד', דכל זמן שעדיין לא קיים המצוה, מחויב לאכול ואסור אפילו פחות מכשיעור).

ד. עוסק במצוה, באופן שפטור מן הסוכה אך הא מיהת אם יושב בסוכה מקיים מצוה, ובשער הציון (תע"ה) אף נסתפק דיכול לברך על זה, ובתשו' מהר"ח או"ז כתב דבזה לדעת ר"ת דאף נשים מברכות גם זה יכול לברך), וא"כ באופן זה לכאורה יכול לשבת באופן של 'שמא ימשך', כיון שגם אם יצא חוץ לסוכה לא יעבור.

ה. ויש לדון בדין בל תוסיף במי שישב בסוכה בשמיני לשם מצוה דעובר בבל תוסיף, אך היינו דווקא כשיושב בסוכה כשירה ובאופן המועיל למצוה. ומעתה יש לעיין מה הדין ביושב באופן של שולחנו בתוך הבית, האם כיון שבאופן זה בסוכות עצמו - לדעת תוס' - לא היה מקיים מצוה כלל אפילו מדאורייתא, א"כ לא יעבור בבל תוסיף. או שכיון שלמעשה בשמיני הרי אין את האיסור דרבנן שמא ימשך, וא"כ הדר דינא שעכשיו זה סוכה הכשירה מדאורייתא, וישיבה המהיגה למצוה, וא"כ שפיר עובר בבל תוסיף.

ובפרט אחרי מה שנתבאר לעיל שגם בעיצומו של החג גם כן יש אופנים שהסוכה כשירה לו, א"כ ודאי מיקרי 'מעשה מצוה' שלם, גם לענין לעבור בבל תוסיף, וכן מסתבר.

כמה הערות בעניני שינה בסוכה ועוד

הרב יצחק לנדא

א. עיקר הא דקי"ל דשינת עראי חייבת בסוכה מעיקר הדין (ובפשטות הוא מה"ת), ולא רק מחשש שמא ירדם. והוא מחל' אמוראים בסוכה כו ע"א וקי"ל כרבא דגבי סוכה אמרינן דשינה אין לה קבע ולכן כל שינה אסורה. ולכ' יש להביא קצת ראיה מלישנא דמתני' בפ"א דסוכה דבבואה לומר על חלק מהסוכה שסככה פסול נוקטת הלשון: "ובלבד שלא יישן תחתיו" ולא שלא יאכל תחתיו, והיינו משום דשינה תמיד אסורה ומשא"כ אכילה הרי אכילת עראי מותרת חוץ לסוכה. והיינו כרבא, דשינת עראי אסורה מעיקר הדין (ומתחילת פרק הישן - הישן תחת המיטה לא יצא ידי חובתו אין להביא ראיה, והבן).

ב. סי תרלט סעיף ז' "היה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך הבית ופסקו הגשמים אין מטריחין אותו לחזור לסוכה כל אותו הלילה אלא ישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר"

יש לעיין מנא להו לחז"ל לפטור בזה ממצוות עשה דבסוכות תשבו, דהא כיון שפסקו הגשמים תו ליכא לפטורא דמצטער?

ונראה דהוה מילתא דפשיטא אצלם שלא הטריחה תורה לאדם לצאת וליכנס ושוב לצאת ולהיכנס והוא כעין הא דאמרה הגמ' בסוכה לב ע"א בנוגע לקביעת זהותו של הלולב דרכי דרכי נועם כו' ע"ש, וכן שם לב ע"ב בנוגע לקביעת זהותו של ההדס.

ובאמת המחמיר בזה שפיר יכול לברך על ישיבתו כיון דאין כאן מצב של מצטער שברכתו לבטלה אלא שלא הטריחוהו אבל אם מקבל ע"ע טריחה זו, תע"ב ויכול לברך.

ולהאמור יתכן דמה שכ' בגמ' ובשו"ע עד שיעלה עה"ש הוא דוקא בזמנם שעה"ש סימן לרוב בנ"א את סיום הלילה שבו קמים משנתם אבל בזמננו אולי יקבע הדבר לפי הזמן שרוב בנ"א קמים, דאדם שהולך לישון בחצות וקם בשבע בבוקר, צער גדול הוא לו לחזור לסוכתו בשעה חמש וחצי אף שהוא אחרי עה"ש ובדיק כפי הצער של רוב בני האדם בתקופת הגמ' לחזור לסוכה כשעתיים לפני עה"ש, ואחרי שישוד הפטור הוא מסבירא שלא הטריחתו התורה א"כ מאי שנא.

ג. יש עוד לעיין דגם באופן שצריך לשוב לסוכתו האם זה גם כאשר מיטתו בסוכה רטובה מהגשם וצריך לטרוח טובא להחליף מצעים ומזרון או שבזה פטורוהו אף שהגיע הבוקר וניער?

ד. בענין דברי המרדכי שהביא הרמ"א דסוכה שאינה ראויה לשינה, פסולה היא גם לגבי אכילה נראה לומר דאם אינה ראויה לשינה ביום, אבל ראויה לשינה בלילה לית לן בה דעיקר שינה בלילה, ואמרת דבר זה בשמחת תורה לפני כחמש עשרה שנה להגר"א איזנטל ולהגר"י גואלמן שליט"א והסכימו עמי בזה.

ה. בשו"ע הרב כתב דגם אם אינה ראויה לטיול הווי סוכה פסולה להמרדכי והרמ"א הנו', ולכ' הוא תמוה דבשלמא אכילת קבע ושינה הם חובה גמורה לעשותם בסוכה אבל טיול אינו חיוב רק שהעושה כן מקים מצווה אבל ודאי שרי לטייל גם בחוץ וא"כ איך שייך לומר שסוכה מוכרחת להיות ראויה לטיול, תדע דהא סוכה ז' על ז' ודאי אינה ראויה לטיול גם אם נאמר דלשינה היא כן ראויה (וכפי שבהכרח היא ש' המרדכי הנ"ל ודלא כהחכ"צ החולק על עיקר יסודו של המרדכי הנו' - ראה להלן).

ועי' בלשון המרדכי שכ' כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו ואכילה ושתיה ושינה בלא צער, לא הווי סוכה, הרי שנקט דוקא אכילה ושתיה ולא צרכים אחרים כטיול ושינון (ומה שכ' שם שתייה אין הכוונה לשתיה בלחוד אלא לשתיה שהיא בתוך אכילתו).

ושו"מ שבשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תפ) כ' דודאי הווי סוכה כשרה.

ו. הלומד בביהמ"ד או נוסע באוטובוס ונרדם שם, לכאורה אם דרכו כן גם בשאר ימות השנה הווי תשבו כעין תדורו ושרי, והוא קל וחומר ממה שמצינו בהולכי דרכים שפטורים מן הסוכה וכ' תוס' שם (כו ע"א) דמקורו מתשבו כעין תדורו דגם בשאר ימות השנה אדם מניח ביתו מפני דרכו. ועי' ספר חוט שני על סוכה שכתב כן. ושו"ר שהגרשו"א והגר"ש צוק"ל החמירו בזה. וטעמם שלא התירו אלא בהולכי דרכים אבל כל שאינו נחשב להולכי דרכים חוזר הדין שאפי' שינת עראי אסור. וצ"ע דהלא אין ענין הולכי דרכים גזירת הכתוב אלא הוא נלמד מהא דמצוות בסוכות תשבו שדרשו חז"ל שהוא כעין תדורו וגם את דירתו אדם עוזב לפעמים מפני דרכו, ואם אמרינן כן בשינת לילה גמורה כ"ש שנאמר כן בשינה קצרה שדרכם של בנ"א לנמנם בביהמ"ד או בנסיעה באוטובוס - דגם כל השנה אדם מניח את ביתו וישן שינה קצרה במקומות הנ"ל.

ואדרבה דוקא בענין הולכי דרכים הדבר מחודש מאד דבפשטות היה מקום לומר דתשבו כעין תדורו לא יכול לבטל לגמרי מצווה שלימה ונהי דאדם מניח במשך השנה כולה את ביתו מפני דרכו מכל מקום באותו שבוע שציוותה תורה בסוכות תשבו - מסתבר היה לומר דאמרינן ליה דבשבוע זה תתכבד ותשב בביתך, ולא דמי למצטער שפטור ג"כ מצד תשבו כעין תדורו דהתם יסוד הפטור שצורת קיום המצווה היא דוקא באופן של דירה וכשמצטער מהדירה אין כאן קיום של "בסוכות תשבו", ומשא"כ הכא אין כאן מצב של חסרון של דירה ומדוע לא נאמר לו שידחה את תוכניותיו לשבוע שאחרי סוכות?

ומ"מ אם למעשה התירו לו זאת משום תשבו כעין תדורו כ"ש שיש לומר זאת בנידון דידן.

ז. קצת קשה לי לשון הגמ' סוכה כו ע"א רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למיגנא לבר ממטלתא משום סירחא דגרגישתא, רבא לטעמיה דאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה, מה הפירוש רבא לטעמיה וכי יש שיטות החולקות על רבא בזה? ובעיקר הדבר יש לעיין כיצד דין כל כך יסודי במצוות בסוכות תשבו לא הוזכר ע"י אמוראים בדורות שלפני כן (ומה שמצינו בדף כה ע"ב הואיל ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב מצטער פטור מן הסוכה כו, כבר תיקן שם הב"ח דיש לומר הואיל ואמר רבא), ומדוע במתני' כה ע"א לא הוזכר פטור זה למרות שהוזכר שם דחולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. ומה שאמרו בגמ' כו ע"א חולה הוא ומשמשי פטורין, מצטער הוא פטור משמשי לא, רק באו לומר בזה מדוע לא יקשה על דין מצטער ממתני' אבל אין בזה תשובה מדוע הוא הושמט ממתני'.

ח. חידה היא בעיני מה שאמרו בגמ' מז' ע"א גבי רב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור "גמירי דמאפר אתו" ופירש"י שם "למדתי מרבותי שהן באו מהאפר שבהמותיהן רועות שם ולא ישבו בסוכה כל ימי החג", וצ"ע איך יתכן שהני רבנן וגדולי הדור נמנעו מיישיבת סוכה כל ימי הסוכות מחמת שהיו עם בהמותיהן במרעה? ואודה למי שיאיר עיני בזה.

ביאור דברי הג"ב שהשלחן יהי בסוכה בשעת השינה

הרב אברהם בצלאל

(א) כתב הרמ"א בסי' תר"מ ס"ד "מי שלא יוכל לישן בסוכה מחמת שצר לו בפישוט ידיו ורגליו לא מקרי מצטער וחייב לישן שם אע"ג דצריך לכפוף ידיו ורגליו" וכו'. ובמשנ"ב שם סקכ"ז כתב בתוך דבריו וז"ל "ואך שצריך ליהדר שיהיה השלחן ג"כ בתוך הסוכה, דאל"ה חיישינן שמא ימשך אחר שלחנו וכדלעיל בסימן תרל"ד" עכ"ל.

ובספר זכרון שמואל (סי' כט אות יב) הקשה הגרש"ד זצ"ל על דברי המ"ב, דלעיל בסי' תרל"ד שעה"צ אות ז' כתב, בהא דפסק השו"ע שם דמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית כאילו לא אכל בסוכה ואפילו בסוכה גדולה שמא ימשך אחר שלחנו, וכתב בשעה"צ דכ"ז הוא כשאוכל מן השלחן, אבל אם אינו לוקח כלל מהשלחן אלא אוכל ופתו בידו יצא יד"ח, דהא אין שייך עליו הגזירה דשמא ימשך ועיי"ש, הרי לן מזה דשלחנו בתוך הבית אין זה פסול בחפצא של הסוכה לגמרי, אלא הוא פסול רק כלפי המצב שאוכל מהשלחן, אבל כשאינו כן לא אכפ"ל, וא"כ כל שכן שבשינה א"צ שיהא שלחנו בתוך הסוכה, ותמוהים דברי המ"ב בסי' תר"מ הנ"ל דנקט לא כן, עכ"ד הגרש"ד.

ובאמת עוד כמה מגאוני הדור עמדו בהאי מלתא (עי' במ"ב מהדור' דרשו) ויש שכתבו דט"ס הוא בדברי המ"ב וכו' עיי"ש, וכל הדברים דחוקים, ובדברי המ"ב מראים בעליל שנכתבו בדוקא. וגם הובא שם שהעידו שכן נהג הח"ח להדיא כמש"כ במ"ב.

ומרן הגרש"ז העיר עוד דבמג"א סק"ט מפורש להדיא דמותר להוציא את השלחן בשעת שינה.

מאיך הביאו דבספר הפרדס הגדול סי' ט"ל איתא שאין לדור בסוכה שאין בה שלחן ומיטה שבכך היא נחשבת לדירה, ע"כ, וכדברי המ"ב, מיהו לא כתב שם הא דשמא ימשך כד' המ"ב.

(ב) ולענ"ד נראה כי דברי המ"ב ברורים מאוד וכלי שום הגה"ה ותיקון, דהנה יסוד הדברים מבוסס על מה דפסק הרמ"א בסי' תר"מ שם דסוכה שמצטערין בה בשינה גם באכילה אין יוצאים בה, והוא מהמרדכי, [ועי' במ"ב סק"כ דבתשו' חכ"צ חולק על זה וכו' וע"ש]. ועפ"י זה מיסד המ"ב דהסוכה צריכה להיות כדירה בכל עת, וכשם שדירתו של אדם מעמידה לו בכל עת אפשרות לאכילה ושינה וכו', ה"נ הסוכה צריכה להיות בדומה לכן. זהו יסוד דבריו, אמנם נראה שיש בזה עומק יותר ונרחיב מעט בס"ד.

הנה בעיקר מצות סוכה יש לעמוד על חקר ענינו, שהרי מחד מחוייב לעשות כל עניני הקבע בתוך הסוכה, אבל אכילת ושתית עראי יכול לעשות בחוץ, ומ"מ חזינו דלכתחילה יעשה גם דברים אלו בתוך הסוכה, ומשמע שמקיים בזה מצוה, ולא שמקיים בזה 'ענין' בעלמא, וכן הלא מוכח מהא דמפורש בברייתא כ"ח: שמטייל בסוכה ומשנן בסוכה וכו', ומבואר שם דהוא משום 'תשבו כעין תדורו' דהיינו שמקיים בזה מ"ע דאורייתא ממש, ואע"פ שאם יעשה כן מחוץ לסוכה לא שמענו שמבטל בכך מ"ע, וצ"ע טובא להגדיר מהי מהות המצוה, חובה או רשות, קיומית או חיובית, וקושי ההגדרה בזה נודעת לכל.

אכן הענין נראה כך, דמצות סוכה היא 'מצב' שהסוכה היא ביתו, וכאשר איתא בגמ' הגדרה מדויקת מאוד לזה 'צא מדירת קבע ושב בדירת עראי' - כלומר תעתיק את הקבע שלך לבית העראי (הסוכה), ופעולות הגברא הם 'יצירת המצב' הלזה, ולכן ממילא הוא דא"ת כל עניני הקבע חייב לעשות בסוכה, דכל שיעשה מחוץ לסוכה הרי מגלה בזה שמפקיע את עצמו מהדירה בסוכה, ברם עניני עראי וכגון שתיה, אם עשאו מחוץ לסוכה אין בזה גילוי על הפקעה מהא דהסוכה היא ביתו, כיון שהם עראי, אולם מאידך אם ישתה בסוכה הרי קיים בזה מצוה, שהרי גם בבית כשהוא שותה בביתו הרי הוא עושה כן מצד חלק מהדירון בביתו (אע"פ שלפעמים גם שותה בחוץ, אך כשעושה כן בבית הוא חלק מהדירון, והבן), וא"כ שפיר מקיים בזה מ"ע דאורייתא גמורה. וכן שינון וטיול בסוכה, הרבה פעמים עושה אותם מחוץ לביתו, ולכן גם בימי החג אם יעשה מחוץ לסוכה אין בפקולה זו הפקעה מהיות הסוכה ביתו ודירתו, אולם כאשר עושה כן בביתו הרי עושה כן

מצד חלק מהדירון בביתו, וממילא דגם בסוכה אם עושה כן הרי עושה כן מצד דירון בהדירת עראי-הסוכה, וזהו המצוה.

ובקצרה, המצוה היא - לדור בסוכה, וזה מתבטא ע"י פעולות שעושים בדירה, אך לא שהמצוה לעשות פעולות של דירה. (ובזה יל"ב דברי המג"א סי' תר"מ ס"ב דאין איסור ספיי' על מצות סוכה, ועי').

(ג) וזהו שורש סברת המרדכי והרמ"א דסוכה שמצטער בה בשינה גם באכילה אינו יוצא בה, דזהו יסוד המצוה להעמיד לו דירון כמו ביתו, וממילא דבעינן שהחפצא דסוכה יהיה ג"כ במציאות זו, ודו"ק. [והחכ"צ סי' צד' דפליג על המרדכי, הוא כמב' שם דס"ל דהחפצא של הסוכה לא תליא באופן חיובי המצוה של הסוכה, ועיי"ש היטב].

ומעתה נבא להבין נמי דברי רבינו המ"ב, הנה המ"ב כתב 'וצריך ליהדר שיהיה השלחן ג"כ' וכו', והיינו דכשם שבקיום המצוה הענין הוא להעמיד עצמו במצב שכל ז' ימים אלו הסוכה היא ביתו, וממילא כל הליכותיו ופעולותיו יהיו לפ"ז, ה"נ החפצא של הסוכה בעינן שתהיה באופן זה - שהיא תעמיד לו דירון כמו בביתו, וכשם שבביתו יש לו מטה ושלחן וכו' (וכל' הפסוק 'נעשה נא עליית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה' גו'), ה"נ הסוכה צריכה להיות באופן זה. וכך הוא צורת המצוה בשלימות, וכל שעושה באופן זה הרי יש בזה קיום המצוה באופן השלם.

אמנם אם א"א לו להשים שם השלחן, ואפילו מטעם צדדי וכגון ששלחנו רחב וא"א לו להכניסו לסוכה, מעולם לא אמר המ"ב דאם לא יכניס השלחן לשם לא יצא יד"ח, וביותר, דאפילו בשעת אכילה אם יאכל ופיתו בידו ולא יהיה שם שלחן נמי יצא יד"ח, ואין צד לא כן, וזה נלמד מד' השעה"צ שהביא הגרש"ד שאם אוכל ופיתו בידו יצא יד"ח וכו'. ומיהו זהו אופן של בדיעבד, כי גם בביתו צורה כזאת היא צורה של דירון בדיעבד. אך לא באנו לומר שלא יצא יד"ח אם עושה כן.

ולכן המ"ב נקט הדברים בלשון 'וצריך ליהדר', היינו דכך הוא אופן קיום המצוה בשלימות, כי גם בביתו זהו אופן הדירון בשלימות. וזהו הלא כל ענין הסוכה וכתבאר - לעשות את סוכתו כמו ביתו, ואשר לכן המודד לכן הוא זה לעומת זה.

ומה דהוסיף המ"ב החשש דשמא ימשך, כוונתו בזה, דמה דבעינן שיהיה שלחנו בתוך הסוכה, אע"פ דלכאורה אפשר שהסוכה תעמיד לו דירון שלמים גם אם לא יהיה לו שלחן שם, והוא ע"י שהשלחן יעמוד על פתח הסוכה מבחוץ, וא"כ נימא דק"ו בשעת שינה א"צ שלחן בפנים, ולכך הוסיף המ"ב החשש דשמא ימשך, כלומר דחזינו שהשלחן חייב לעמוד בתוך הסוכה [ונקט ד'שמא ימשך' אין זה גזירה גרידא אלא הוא סימן ששלחן מחוץ לסוכה אין זה דירון טובים ורגילים, ויש בזה הרחבה בביאור שיטת הרי"ף ושיטת הרמב"ם בענין סוכה קטנה וסוכה גדולה, וכבר עמדו האחרונים ואכמ"ל], וממילא דכך היא 'צורת הסוכה', וא"כ גם בשעת שינה המצוה היא שהסוכה תהיה כצורתה בשלימות, וכאשר שמענו מד' המרדכי דבין בשעת אכילה ובין בשעת השינה הסוכה צריכה לעמוד לכל דבר, והענין בזה הוא משום דגם ביתו באופן הרגיל והפשוט נראה כך.

קולא לעצלים בסוכה דראויה רק לאכילה

הרב מנחם הוכברגר

כתב המ"ב בסימן תר"מ ס"ק כ"ז מי שאינו יכול לישון בסוכה מחמת שצר לו ופושט ידי ורגליו חוץ לסוכה לא מקרי מצטער בכך וחייב לישון שם, ואך שצריך ליהדר שיהיה השולחן גם כן בתוך הסוכה דאי לאו הכי חיישינן שמא ימשך אחר שולחנו וכדלעיל בסימן תרל"ד.

מבואר בדבריו דהישן בסוכה בעי דבשעת השינה דיהיה שולחנו בתוך הסוכה, דגורנין שמא ימשך אחר שולחנו.

וכבר רבים [עיין בשלמי תודה ועוד] תמחו בסתירת דבריו דכתב בשער הצינן בסי' תרל"ד ס"ק ז' דהגזירה שמא ימשך אחר שולחנו הוי רק היכא שיושב על פתח הסוכה מבפנים ולוקח מן המאכל שערך לפניו על השולחן מבחוץ, אבל אם יושב בסוכה ואוכל ואינו לוקח מן השולחן כלל, רק שנוהג כמו עני שפיתו בידו ואוכל, כיון שאינו משתמש כלל עם השולחן ועם המאכלים שעליו, לא גזרו חכמים כלל שמא ימשך ואפילו אם השולחן חוץ לסוכה שפיר דמי, וא"כ צ"ע דכ"ש היכא שהוא ישן בסוכה ואינו אוכל ואינו משתמש כלל בשולחן, ודאי

בענין דברי המרדכי דסוכה שאינה ראויה לשינה אין יוצא בה ידי חובת אכילה

הרב יצחק לנדא

ברמ"א סי' תר"מ סעיף ד' כ' "ואם עשה מתחילה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה אינו יוצא באותה סוכה כלל אפי' בדברים שלא מצטער בהם דלא הווי כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו" עכ"ל, ומקורו מהמרדכי פ' הישן סי' תשמ. והיינו כגון שמצטער לישון שם ואין מצטער לאכול שם לא מיבעיא דלית ליה פטור של מצטער (וצריך למצוא סוכה אחרת), אלא גם י"ח אכילה אינו יוצא שם. ובשו"ת חכם צבי סי' צד' חולק בתוקף על דברי המרדכי וס"ל דוודאי יוצא י"ח אכילה, דכל סוכת ז' על ז' אינה ראויה לשינה ושפיר יוצאים בה ידי חובת אכילה, והמכוון בגמ' הוא שבסוכת ז' על ז' יוצאים ידי אכילה וצריך לעשות לו סוכה אחרת המיועדת לשינה. וע"ש שהביא ראיות נוספות לדבריו. וחלק בזה גם על דברי תרומת הדשן שהובאו בהמשך דברי הרמ"א כאן שמי שיש לו סוכה ז' על ז' אין לו פטור להמנע מלישון שם (וצריך לדחוק עצמו לישון שם) וכ"ע"ז החכם צבי דליתא וודאי שחשיב מצטער ואינו צריך לישון שם (אף שבדאי דלכתחילה צריך היה לעשות לו סוכה גדולה - ע"ש). ובשעה"צ ס"ק בהכתב דכן ס"ל גם בנו של החכם צבי בספרו מור וקציעה וכן הסכים בספר משיבת נפש, וכ"כ השערי תשובה בסי' תרלט דיש ראייה לדבריו בתשובת רב האי גאון, ע"ש. אמנם כ' שם השעה"צ דיש להחמיר בזה כי כמה אחרונים העתיקו את דברי הרמ"א להלכה, ע"ש.

ונראה להוכיח דבאמת גם דעת הרא"ש והטור והשו"ע לא ס"ל כהמרדכי.

דהנה במרדכי סי' תשמ כ' שם שתי נקודות: א. "ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישון בה ונולד לו הצער אחר כך" ב. " אבל (וזהו המושך לשונו שם) עשאה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה כגון שירא מגנבים או מליסטים לא מיבעיא דלא מיפטר בה אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתייה אלא בשינה, לא יצא ידי חובתו כלל אפילו באכילה דהא כעין דירה בעינן כו'. אמנם בטור ובשו"ע סי' תר"מ הביאו רק את החלק הראשון של דברי המרדכי שאינו נפטר אם עשה סוכתו מתחילה במקום הצער, אבל השמיטו לגמרי את החלק השני שאינו יוצא גם בשאר תשמישים, ודבר זה אומר דרשני. ולענ"ד כיוון בזה דלא ס"ל כחומרת המרדכי ולכן נמנעו מלהביא את החלק השני של דבריו דס"ל בזה כהחכם צ' שהו' לעיל.

והשמטת השו"ע הינה בולטת במיוחד אחרי שבב"י בסמ"ק זה הביא את דברי המרדכי במלואם. ומה שהטור השמיט את חומרת המרדכי, נמשך בזה אחרי אביו הרא"ש שהזכיר מדנפשיה את היסוד שכ' המרדכי בתחילת דבריו דאין לעשות לכתחילה באופן של מצטער, אבל נמנע מלהביא את יסודו השני של המרדכי.

ברכת לישב בסוכה באוכל מיני מזונות

הרב שלמה זלמן דינין

א. כתב הרמ"א (תרל"ט ס"ב) תבשיל העשוי מחמשת מינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה. ובמ"ב הביא בשם המאמר מרדכי שה"ה הקובע על פת הבאה בכיסנים אפי' אם לא אוכל כשיעור שבנ"א קובעים סעודה שבכה"ג אינו מברך המוציא, מ"מ בעי סוכה דהא הוא קובע עליו, אך אם לא קובע עליו סעודה רק אוכל יותר מכביצה (ויש הסבורים שהשיעור בכזית ואמנם כ"כ החיי אדם אך השער הציון ס"ק פ"ד דחה שיטה זו) מביא המ"ב שדנו בזה האחרונים ואמרו שאם אוכל את זה בשבת לקידוש במקום סעודה, הוי קביעות, אבל ביום חול אין כדאי לברך דספק ברכות להקל, אך מנהג העולם כן לברך, וכדי להינצל מחשש ברכה לבטלה יראה שלא לצאת לאחר אכילתו מיד, רק ישב בסוכה זמן מה ויכוין בשעת ברכתו לישב בסוכה על האכילה ועל הישיבה שאחר זה עכ"ד.

מבואר במ"ב שהאוכל עוגה וכדו' יותר מכביצה בלי קביעות סעודה זהו ספק ברכות, אא"כ שוהה אחרי שאוכל זמן מה שאז בצירוף ש"א דאפי' על שהיי' גרידא מברכים כמבואר באריכות בסעיף ח' בכה"ג יכול לברך, ומטעם זה דעת הגרש"ז אויערבאך שיש לברך את הלישב בסוכה לפני המזונות, דעל הצד דזה ברכה על השהיי' הוי הפסק בין המזונות לאכילה אך הרבה פוסקים סוברים דאין זה הפסק.

ב. והנה יש עוד נידון מה הדין האוכל בסוכה ובירך ברכהמ"ז ואח"כ אוכל אכילה שני' ד"א דעל אכילה שני' מברכים שוב לישב (הב"ח וסיעתו) אך רוב האחרונים חולקים שאין לברך, אמנם אם יצא על דעת לחזור מיד אף שאין מברך שוב לישב על השהיי' לכו"ע, אך אם אוכל דעת היעב"ץ ועוד שבכה"ג מברך, אמנם הדרך

דליכא למיגזר מידי, ואף אם שולחנו בבית שפיר דמי דלא שייך ביה טעמא דשמא ימשך, ולמה הצריך המ"ב שיהא שולחנו בסוכה בשעת שינה.

ועיין עוד במועדים וזמנים ח"א סי' פ"ז דכתב ששמעתי מח"א אחד שזכה להיות בחג הסוכות במקום אחד עם הקדוש החפץ חיים זצ"ל ולפי דבריו ראה היאך הנ"ל מדקדק בלילה כשישן בסוכה שהשלחן יושאר שמה. ופירש לו החפץ חיים זצ"ל טעמו שברמ"א סימן תר"מ איתא שאם מצטער בסוכה משינה אינו יוצא גם באכילה דבעינן סוכה הראויה לכל מילי ואם לא לא יצא, וא"כ הכא שהשלחן חוץ לסוכה אינה ראויה לקיים בה מצות אכילה, וע"כ אינו יוצא נמי בשינה וצריך להחזיק בלילה השלחן בסוכה עכ"ד. וכו' הביא השלמי תודה מספר ארחות רבינו דהח"ח היה מקפיד על שולחנו שיהא בסוכה גם שלא בשעת אכילה. ותמה תמיהה גדולה דהא השער הציון כתב דהיכא דאוכל כעני בלא שלחן לא בעי כלל שלחן, וא"כ חזינן שבפתו בידו אע"פ שהשלחן חוץ לסוכה, יוצא יד"ח.

אמנם נראה דהשער הציון שם בעצמו ביאר דבריו, דהקשה על עצמו מהרמב"ן במלחמות דכתב לענין סוכה שמחזקת ראשו ורובו דאפילו אם ירצה לאכול בפנים ופתו בידו, גם כן אינו יוצא בזה. וכתב לחלק וז"ל שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה, היינו שאין לו שם מקום להעמיד שולחנו ולאכול אינה סוכה, משא"כ היכא שיוכל להעמיד שם שולחן אלא שמתעצל בזה בוודאי יוצא באכילתו.

ואפשר לבאר דבריו בשני אופנים דהחילוק הוא במציאות, דכיון דגזרו חז"ל דאסור לאכול היכא ששולחנו בבית שמא ימשך, לכך היכא דאוכל כשפתו בידו מחמת דהוא עצל להביא שלחן ליכא חשש שמא ימשך, אבל היכא דאין מקום בסוכה לשלחן דהתם מה שאינו מכניס אינו משום עצלות, לכך איכא חשש שמא ימשך.

ואפשר לבאר בנוסח אחר דאדם שאינו עצל ואוכל עם שולחן, היכא דליכא שולחן חסר בדירין של סוכה, דצורה של סוכה היא תשבו כעין תדורו, ולכן אדם שאינו עצל ואוכל עם שולחן, כשאין בסוכה שולחן חסר ב"תדורו", ולכן סוכה שאין מקום להעמיד שם שולחן היא פסולה גם לשינה, אבל היכא דיש מקום לשולחן ורק האדם עצל להכניס שם שולחן ואוכל גם בלא שולחן, אצל האדם הזה לא חסר בשם דירה כשאין שולחן. ולפי"ז הגזירה שמא ימשך לאו משום דחיישינן שמא יאכל חוץ לסוכה, אלא כיון דחיישינן ששמא ימשך חסר בקביעות של הסוכה. [וכן משמע מהא דכתבו התוס' בסוכה ג. דמחמת החשש שמא ימשך לא קיים גם את הדאורייתא. ועיי"ש בריטב"א. ועיין בפמ"ג דביאר באופן א.].

ולפי"ז לק"מ בסתירת דבריו דהמ"ב בס"ק כ"ז איירי בסתם אדם שאינו עצל ולכן כתב דבעינן דיהיה שולחן בתוך הסוכה גם בשעת השינה, ולכן הח"ח החמיר על עצמו, ובשער הציון בס"ק ז' שכתב שכשר גם בלא שולחן הא כתב להדיא דרק באדם שהוא עצל, כשר כשאוכל בלא שולחן.

ונמצינו למדים דשייך סוכה דתהיה להם שם סוכה לאדם אחד [לעצלנים], ולא תהיה לה שם סוכה לאדם אחד. ונראה דאע"פ דהדברים מחודשים, מבואר כן בדברי השער הציון בסמ"ק כ"ה.

דהביא שם דברי השערי תשובה בריש סימן תרל"ט דהוכיח מדברי רב האי גאון דסוכה שראויה לאכילה ולא לשינה יצא יד"ח באכילה, ודלא כהרמ"א. דכתב רב האי גאון וז"ל שאלת אחים או שותפים שאין להם מקום לעשות סוכה גדולה ועשו סוכה קטנה שאינה מספקת לכולם. והשיב לענין אכילה יכול כ"א לבדו לאכול זה אחר זה אבל לענין שינה זה ישן לילה אחת וזה לילה אחת. ומהא הוכיח השערי תשובה דחזינן דאע"פ דראויה לאכילה ולא לשינה דיוצ"א יד"ח באכילה. וכתב השער הציון שם דקושית החכם צבי כבר יישבו.

ונראה לפמ"ש"נ דבהא פליגי, דהשערי תשובה ס"ל דיוצאים באכילה רק בסוכה שראויה לכל מילי, א"כ סוכה שראויה לאדם אחד לכל מילי, וראויה לאדם אחד רק לאכילה, דאותו אדם לא יוצא יד"ח גם באכילה, והביא ראייה מרב האי גאון לא כן, דהא כתב דאע"פ דהסוכה ראויה לשותף אחד לכל מילי, אפ"ה כיון דלשותף השני אינה ראויה לשינה, יוצא ידי מצות אכילה בסוכה, ואע"פ שאינו יכול לישון בה ומבואר דסגי בסוכה דראויה רק לאכילה ואע"פ דאינה ראויה לשינה.

אבל הרמ"א דס"ל דבעינן דהסוכה תהיה ראויה לכל מילי משום דס"ל דסוכה שראויה לאדם אחד לכל מילי, מהני גם לשאר אנשים אע"פ שלהם זה ראוי רק לאכילה ולא לשינה, דכיון דראוי לאדם אחד לכל מילי כבר יש לו שם דיורין על הסוכה, ולכן כתב רב האי גאון דשותפים שרק אחד יכול לישון שם כיון דראוי לאדם אחד לכל מילי לכך גם השותף השני יוצא בה יד"ח מצות אכילה ואע"פ שהוא עצמו אינו יכול לישון בה. וכן ראיתי בזרע אמת שביאר דברי הרמ"א.

החיים ועוד כתבו שלא לברך. וכתב השעה"צ דספק ברכות להקל א"כ יש עוד צירופים כגון מה שכתב בס"ק צ"א דאם הלך לביהכ"נ להתפלל וכשחזר רוצה לאכול אכילה שני' דבכה"ג דעת המגן אברהם דיברך מטעם דהליכה הוא הפסק (ויתכן דהתפילה במקום אחר הוא הפסק) אך יש שחולקים עליו. אמנם מחמת שזו אכילה שני' כן יברך דיש לצרף את השיטות דאכילה שני' עכ"פ ביוצא בעי ברכה.

ובפשוטו אפשר לבאר דכוונתו דבכה"ג יכול לברך מטעם ספק ספיקא דשמא הליכה הוא הפסק, ואתמ"ל שלא שמא אכילה שני' בעי ברכה. וכעין מה שפסק המשנה ברורה בספירת העומר (תפ"ט סק"ח) דאם ספק אם חיסר יום א' ימשיך לספור בברכה דהוי ס"ס דשמא כן ספר ואתמ"ל שלא שמא ההלכה כסוברים דכל יום בפנ"ע אפשר לברך, אך ידוע להקשות דהכא חזינן דבס"ס מברכים ולא חוששים דהוי ברכה לבטלה ואילו בהלכות ברכות כתב דהאוכל ספק כזית אף דהוי ברי' וי"א דעל ברי' מברכים ברכה אחרונה לא יברך, ויש שתירצו דבספירת העומר הוי ס"ס על המצוה ולאחר שהכרענו שנתחייב במצוה שוב מברך דהוי כתולדה מההכרעה, משא"כ בספק כזית דהספק על הברכה עצמה ולפי"ז הכא צ"ע דזה ג"כ הוי נידון על הברכה עצמה, אמנם הגרש"ז אויערבאך תירץ שם דהעיקר להלכה שכן אפשר לברך על כל יום בפנ"ע, וממילא שפיר הוי צירוף ורק בכה"ג בס"ס מברכים, ולפי"ז מבואר היטב דגם הכא משמע ממנו דנקט דהעיקר דבאכילה שני' ביוצא בינתיים מברך ולכן היקל לברך.

ג. אמנם מה שנסתפקתי מה הדין ההולך מסוכה לסוכה ואוכל אכילה שני' של מזונות דלכא"ו גם הכא יש את אותם צירופים דשמא הליכה הוי הפסק וגם הוי אכילה שני', אך יש לדון דמזונות שאני, דהא כמשנ"ל במזונות אינו ודאי שמברך על האכילה דיתכן דעל זה לא מברכים אלא רק בצירוף השהי', וא"כ על השהי' לא שייך לברך כאן דהא אין זו אכילה שני', ושורש הספק הוא האם הצד שעל מזונות מברכים מספיק חשוב בשביל לצרפו עם הצד דהליכה הוי הפסק, ובפרט לפי מה שהבאנו דכל מה שאפשר לברך כי העיקר לדינא דאכילה שני' כן צריך לברך יתכן דבכה"ג אין זה לעיקר וצ"ע. (וקצת יש להביא דוגמא לנושא דלא כל צד מצטרף לס"ס מהלכות קידוש ס' רע"א ידידו דהמג"א כתב דיוצאים יד"ח קידוש מדאי בתפילה, והביאור הלכה האריך לפקפק עליו דלא נזכר בתפילה יצ"מ וגם לא מתכוונים לצאת בזה ע"ש אמנם מידי ספיקא לא נפיק ולכן אם יש ספק על א' אם הביא ב' שערות יכול להוציא מי שכבר נתפלל דשמא הביא כבר ב' שערות ואתמ"ל שלא שמא יצא מדאי בתפילה, ובדרבנן סמכינן אחזקה דרבא. ואעפ"כ כתב בסעיף ב' בביאור הלכה דאשה שלא התפללה יתכן דלא תוכל לצאת בכה"ג, ואפי' אם תאמר ויכולו הרי ביוכלו לא נזכר יצ"מ, דהיינו שבכה"ג לא הוי אפי' כצד להצטרף לס"ס, אף דהביאור הלכה לעיל כתב דיתכן דהוי אסמכתא בעלמא, חזינן דעכ"פ זה לא מספיק לצירוף דרק בתפילה שמוזכרים בברכות קר"ש ע"ש ואכמ"ל).

ד. ואידי דעסקינן בחג הסוכות חשבתי לבאר מה שנוהגים לתלות בסוכה כיתוב של ברוך אתה בבואך וכו', ולכא"ו מאי שייט' לסוכות ויש לבאר דהא כידוע מצוות סוכה מרמזת שהעולם הזה הינו ארעי צא מדירת קבע וכו', א"כ מתאים פסוק זה למצווה זו, דיעויין ברש"י על התורה שהביא את הגמ' בב"מ (קז.) שברוך אתה בבואך הכוונה שכמו שבאת לעולם בלא חטא כך תצא מהעולם בלא חטא (ויעו' במפרשים מדוע הוכרחו להסביר שזאת הכוונה), דהיינו העולם הזה אינו התכליתי, באנו לכאן ונצא מכאן, וכל תפקידנו לשמור על נשמתנו שתשאר טהורה כביאתה לעולם, וכדברי חז"ל בשבת (קנב:) "והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה", תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה אף אתה בטהרה.

ובזה שהסוכה מסמלת שהעוה"ז הינו ארעי, אפשר לרמז שלכן מסככים בפסולת גורן ויקב להראות שהגורן שזה הלחם שבו תלויים חיי האדם הגשמיים, והיין שהוא המביא לשמחה ככתוב ויין ישמח לבב אנוש, הם רק בגדר 'פסולת' דהיינו הפסולת של הגורן ויקב זה הקליפות והענפים שהם מעמידים ושומרים על הפרי ומסייעים לו לגדול, לכן אנחנו לא מסככים בגורן ויקב עצמו אלא רק בפסולתם, להראות ולבטא שכל ענייני החומר הם נועדו רק לסיוע ושמירה על גופנו למען נוכל לחיות את חיינו האמיתיים.

בגדר הפטור בישיבת סוכה בשעת ירידת גשמים

הרב משולם טברסקי

אשתקד בימי הסגר בחוה"מ סוכות פורסם בקו' קול מבי מדרשא' שיעור מהגאון הגדול רבי אשר ווייס שליט"א ובו תמה על אדונו הגר"א ועי"ז יישב מנהג האדמו"רים, אמרתי לנצל במה חשובה זו ליישב הדברים.

ולתועלת מי שלא שמע בקו' אביא תחילה את דברי הגר"א אשר (ע"פ הזיכרון בלבד) ולאחמ"כ נבאר הסוגיא מראשיתה וממילא יתיישבו דברי הגר"א [ואף אולי ליישב מנהג האדמו"רים באופן א'].

וכה היו דברי הגאון רבי אשר ווייס שליט"א, לאחר שפתח ואמר שהחידוש שיאמר היום נצרך הוא ל"שיעור עיכול" בכדי להבינו: הנה איתא במתני' סוכה כח: דסוכה בשעת ירידת גשמים מותר לפנות, ומשלו משל לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו. אכן באמת היו הרבה אדמו"רים וצדיקים שהמשיכו לשבת בסוכה בשעת ירידת גשמים אף לאחר שהיה ברור ללא ספק כלל שכבר עבר השיעור דתסרח המקפה. ויש להק' על הנהגתם דהלכה פסוקה בשו"ע ס' תרלט' דנקרא הדיוט ובט"ז שם דברכתו לבטלה, ומעתה מה הרוויחו אותם צדיקים בזה שהמשיכו לישב בסוכה.

והנה העונג יו"ט או"ח ס' מ"ט הק' דלכא"ו בשעת ירידת גשמים צריך להיות אסור לישב בסוכה כיון דסוכה אסורה בהנאה דחל שם שמים על הסוכה, וס"ל דאף בהנאה שאינה של כילוי אסור. אלא דהגר"א בביאורו בשו"ע שם חידש דסוכה בשעת ירידת גשמים אין שם סוכה עלה, ולפי"ז מיושב קו' העונג יו"ט דכיון דאינה סוכה אין בה קדושה. וכן איתא בקובץ שיעורים ביצה אות ע'.

אלא דבאמת דברי הגר"א מחודשים מאד, מהכ"ת דאין שם סוכה עלה ונתבטל הסוכה, ועוד היכי דשניים יושבים בסוכה ואחד מצטער והשני אינו מצטער אטו למצטער פקע ממנו השם סוכה ויכול ליטול קיסם מן הסוכה, הא ודאי זה אינו.

לכן נראה דלא פקע שם סוכה, ולגבי קו' העונג יו"ט, לדידי אי"ז קו' אלא ראייה, דמזה מוכח דבירידת גשמים לא רק דלא פקע השם סוכה אלא אף מקיים מצוות סוכה, והא דאמרינן דאינו מקבל שכר והוי הדיוט נראה לומר יסוד גדול בשכר על קיום מצוות, דנראה פשוט דאחד ששלח שליח לעשות מצווה עבדו כגון ששלח שליח לבדוק את חמצו והמשלח ישן על מיטתו דודאי המשלח לא יקבל שום שכר על קיום מצווה זו כיון דלא עשה אותה, ורק השליח יקבל שכר על עצם טירחתו, והא דמהני השליחות הוא רק דלא יענש המשלח במה שלא קיים חובה זו כיון דקיים ע"י שליח, ועוד דיקבל שכר על עצם מעשה מינוי השליחות אבל לא על קיום המצוה כיון דהוא לא עשה כלום. כן נראה בפשיטות. והא דכ' רש"י (בקידושין מא.) "מצוה בו יותר מבשלוחו דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי", דמשמע דודאי המשלח מקבל שכר רק פחות מהעושה בעצמו, ע"כ צ"ל דכוונתו לשכר על עצם המינוי ולא על קיום המצוה. ומעתה למדנו דיתכן קיום מצוה בלא שיקבל עליו שכר.

ולפי"ז אפ"ל דודאי גם בשעת ירידת גשמים מקיים מצוות סוכה, והא דאמרינן כאילו שפך קיתון הוא רק דרך המוסר דאין רצון שיקיים המצוה ולכן חשיב הדיוט ואף חכמים אסרו לברך עליה כיון דאין זה לרצון, ולכן הוי ברכה לבטלה, אבל לעולם מקיים המצוה, ובזה מיושב מנהג האדמו"רים דרצו לקיים המצוה אע"פ שלא יקבלו שכר ואפי' שיחשבו להדיוטות. ע"כ דברי הגאון הגדול אשר ווייס שליט"א.

מכאן ואילך דברי הדיוט.

איתא בסוכה כח: ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה וכו'. ויש לעיין דהא בסוכה איכא פטור מצטער כדאיתא לעיל כו. וא"כ אמאי הוצרך התנא ליתן שיעור מאימתי מותר לפנות, הא כל חד כפום צערא דיליה.

ונראה מוכח דבאמת אין הפטור של גשמים מכח דין מצטער אלא הוא דין אחר. ודבר זה ניתן לפרשו בב' אופנים, או דתסרח המקפה הוא מאוחר יותר למצטער, או איפכא, דתסרח המקפה הוא אפי' קודם למצטער. ובאמת נראה דנחלקו בזה הראשונים. דהר"ן כ' על הך שיעור דתסרח המקפה וז"ל ונ"ל מדנקט כי האי גוונא דווקא כשהתחיל לאכול הוא דאינו מותר לפנות אלא משתסרח המקפה כדי שלא יראה כמבעט בסוכתו ויוצא, אבל לא התחיל להכנס בה כל שמצטער מחמת גשמים פטור כי היכי דשרי משום באקי וסירחא דגריגשתא (כו.) עכ"ל.

הנה מבואר בר"ן דבאמת קודם השיעור דתסרח המקפה כבר יש כאן מצטער ולכן קודם שנכנס לסוכה אם התחיל לירד גשמים אפי' קודם שתסרח המקפה פטור מלכנס, אבל כשנמצא כבר בסוכה אפי' מצטער אינו יכול לצאת עד שתסרח המקפה כדי שלא יראה כמבעט בסוכתו. [והא דכ' הר"ן דווקא כשהתחיל לאכול, נראה דאין כוונתו להתחיל ממש לאכול דא"כ אמאי כ' בסו"ד אבל לא התחיל ליכנס דהשיעור קודם, הרי אפי' נכנס רק לא התחיל לאכול ג"כ פטור ויכול לצאת גם קודם שתסרח המקפה, אע"כ דהעיקר תלוי אם נמצא בסוכה, ונקט התחיל לאכול כיון דקאי על המשנה דתני תסרח המקפה.]

והנה השפ"א הק' על הר"ן דלשיטתו בכל מצטער יהיה ג"כ ב' שיעורים, א' קודם שנכנס לסוכה ב' לאחר שנכנס, וזה יהיה שיעור מאוחר יותר בכדי שלא יראה כמבעט בסוכתו, והרי לא מצאנו כן.

ונראה לבאר דיש לזקק בלשון המשנה מאימתי מותר לפנות, ולא נקט מותר לצאת, ונראה מזה דלפנות היינו שמפנה את הכלים מפני הגשמים, ולכן דווקא בזה יש חשש של מבעט בסוכתו, דאילו כשיוצא האדם לבדו אין נראה בזה

כמבעט דהרי כל ימי הסוכות אדם יוצא ונכנס, אבל כשמוציא את הכלים הרי זה סותר להדין דכל שבעת הימים אדם עושה את ביתו עראי וסוכתו קבע ומשו"כ נראה כמבעט בסוכתו. ולכן אמרו חכמים דלא סגי בזה בשיעור מצטער אלא נתנו שיעור מאוחר יותר. ויש להביא ראיה דפינוי הכלים חמור יותר מהא דאיתא לקמן מח. במתני' סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג. מבואר דבעינן להיתר מסוים בכדי להתיר לו את פינוי הסוכה וע"כ הביאור דזה סותר להדין דבסוכות תשבו דאמרינן דמעלה לסוכה כלים נאים, ולזה רימז רש"י במשנה (מח.) כדנתיא בפרק הישן היו לו כלים נאים וכו'. אבל בכל מצטער התם הוא יוצא בגפו מן הסוכה ואין בזה חשש דנראה כמבעט ולכן לא נאמרו בזה ב' שיעורים.

עוד יש להביא ראיה דאיתא לקמן כט. אביי הו' קא יתיב קמיה דרב יוסף במטלתא נשב זיקא וקא מיייתי ציבוטא אמר להו רב יוסף פנו לי מאני מהכא אמר ליה אביי והא תנן משתסרח המקפה אמר ליה לדידי כיון דאניני דעתאי כמי שתסרח המקפה דמי לי. ע"כ. ולכא' דברי אביי צ"ב דכיון דרב יוסף היה מאניני הדעת א"כ מסתמא ראה אביי דרב יוסף מצטער והוא פטור מן הסוכה. אלא נראה הביאור דרב יוסף אמר פנו לי מאני מהכא ובפינוי הכלים הרי נראה כמבעט בסוכתו ולא סגי בזה במצטער אלא בעי משתסרח המקפה ולא היה שם הק' שיעור, וענה לו רב יוסף דלדידיה מיייתי ציבוטא חשיב כתסרח המקפה.

והביאור בגדר הפטור דתסרח המקפה יתבאר לקמן א"ה.

אכן נראה דהרמ"א בשם מהרי"ו פליג על הר"ן, דכ' הרמ"א ס' תרלט' סעיף ד' מי שהוא ישן בסוכה וירדו גשמים א"צ לשער בכדי שיתקלקל התבשיל דבגשמים מועטים הוי צער לישן שם ויוכל לצאת עכ"ל, משמע מלשונו דהשיעור דתסרח המקפה הוא אינו מאוחר למצטער דזה ודאי אם הוא מצטער דיוכל לצאת ולכן כשישן ומצטער מותר לצאת, ולא ס"ל החשש דמבעט בסוכתו אבל בעודו ער השיעור הוא תסרח המקפה.

ובביאור דבריו בשיעור דתסרח המקפה יתכן ב' ביאורים, א' מדברי המשנ"ב בסעיף ה' מבואר דזה שיעור של מצטער. אבל אפ"ל דזה שיעור חדש ואפי' כשעדיין אינו מצטער דמותר לו לפנות, אבל אם הוא מצטער ודאי מותר לצאת אפי' קודם השיעור.

ובביאור השיעור דתסרח המקפה נראה הביאור בב' אופנים: א. הגר"א בביאורו ס' תרלט' סעיף ה' איירי שם במחלוקת אי בלילה הראשון כשירדו גשמים חייב לאכול כזית בסוכה, דהרמ"א הביא דברי הטור שפסק דצריך לאכול ואילו התוס' בברכות ס"ל דאין נפק"מ בין לילה ראשון לשאר ימים וכן הוא גם סתימת הרמב"ם דאינו מחלק. וכ' הגר"א דהטעם דפטור מלאכול בלילה הראשון [אף דאיכא גז' דטו' טו'] "דכשירידים גשמים אין שם סוכה עליה". ומבואר בזה דהפטור דירידת גשמים אינו כלל דין בגברא כמו שאר מצטער אלא הוי דין בחפצא של הסוכה. וכן מוכח מסדר השו"ע, דדין מצטער הביא רק בס' תרמ' ואילו הדין דירידת גשמים הביא בס' תרלט' דאיירי שם בה' דיני ישיבת סוכה.

ובאמת דבגמ' גופא יש להוכיח כן דהנה מקור הדין דמצטער הוא מדברי רבא (כו.) ואילו הדין דירידת גשמים מתני' היא (כח.) ורבא לא הביא ראיה כלל מהך מתני', וביותר דהנה הגמ' מק' על רבא מהמשנה (כה.) דחולין ומשמשיהן פטורים מן הסוכה חולה אין מצטער לא, ולכא' הו"ל לרבא למימר דמתני' דירידת גשמים מסייעא לדידיה, אע"כ דאין הפטור דגשמים שייך כלל לדין מצטער, אלא נראה הביאור בזה דלכא' היה לו לתנא להביא הדין דגשמים יחד עם חולין ומשמשיהן ומ"ט אייתי לה יחד עם הדין דכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע, אלא הביאור בזה דהחיסרון בירידת גשמים הוא דהסוכה מופקעת עתה מלהיות בית קבע דא"א לגור בבית שיוורדים גשמים בשיעור של תסרח המקפה ולכן אין שם סוכה עליה, אבל מצטער הוא דין בגברא. ולפי"ז בירידת גשמים לא יהני לומר דאין אני מצטער וימשיך לישב בסוכה דהא זה מופקע מבית קבע.

אלא דכל זה יתכן רק להשיטות דגם בלילה הראשון פטור בשעת ירידת גשמים אבל להשיטות דחייב א"כ ע"כ דלא ס"ל דהחיסרון הוא בהסוכה דא"כ אין יקיים המצוה, אע"כ הוא דין בגברא ולכן שפיר אפ"ל דילפינן מטו' טו' לחיבו.

והנה מדברי המשנ"ב והשעה"צ שם בסעיף ה' נראה דהבין דהפטור הוא באמת מדין מצטער וזה ודאי דין בגברא, אלא דנתבאר דע"כ הוא דין אחר וא"כ צ"ב מה גדר הפטור בזה. ועוד דהטור ס"ל דבלילה הראשון חייב אף בירידת גשמים והוא הביא את הדין דגשמים בס' תרלט' ולא בס' תרמ' יחד עם מצטער וא"כ יק' דע"כ הוי דין בגברא ואיזה פטור יהיה מלבד דין מצטער.

ונראה לבאר בשיטת הטור דודאי החיסרון בזה הוא מצד הדירת קבע וכש"נ לעיל אלא דס"ל להטור דמה דחסר בזה בדירת קבע אי"ז חיסרון בהסוכה אלא רק

בגברא דעתה אינו יכול לעשות את הסוכה לדירת קבע וחסר בישיבת סוכה של הגברא, אבל לעולם הסוכה מצד עצמה שם סוכה עליה. ולכן ס"ל להטור דילפינן בגז' טו' טו' דמחוייב לאכול בלילה הראשון בסוכה אף כשאינו יכול לקבוע את הסוכה כדירת קבע.

ונחזור עתה למחלוקת הר"ן והרמ"א דהר"ן ס"ל דבשיעור דתסרח המקפה נאמר בזה דאע"פ דהוא מצטער אינו יכול לפנות שלא יראה כמבעט בסוכתו ומה שפטור משעה שתסרח המקפה הוא משום דחסר עתה בסוכה דירת קבע. אבל הרמ"א ס"ל דהפטור בזה הוא דאפי' עדיין אינו מצטער דיוכל לצאת, וזה לפי מה דפסק השו"ע כרמב"ם ורוב הראשונים דתסרח המקפה הוא רק שיעור בגשם וא"צ דבפועל תסרח המקפה ולכן אפ"ל דעדיין אינו מצטער ואעפ"כ מותר לפנות. ולרמ"א ודאי זה דין בגברא מכיון דפסק דבלילה הראשון צריך לאכול בסוכה אף בירידת גשמים. ולכן ע"כ הביאור בתסרח המקפה דאין הגברא יכול לעשות עתה את הסוכה לדירת קבע.

והנה הגם דבשיטת הרמ"א היה ניתן גם לפרש דתסרח המקפה הוא מדין מצטער וכמו שנראה מדברי המשנ"ב, מ"מ מדברי הר"ן מבואר להדיא דאי"ז שייך למצטער.

ויש להביא ראיה להר"ן דתסרח המקפה אתי לאפוקי מצטער מהך מעשה דאביי ורב יוסף דנשב זיקא ואיייתי ציבוטא דאמר רב יוסף פנו לי מאני מהכא וטען לו אביי והא תנן משתסרח המקפה, וקשה דהא ודאי יש לפטור את רב יוסף מדין מצטער שנופל עליו ובתוך מאכלו קיסמים מהסכך, ובאמת השעה"צ ס"ק סא' עמד בקו' זו, וכ' ליישב דצ"ל דאיירי דנשר רק מעט ציבוטא ולכן לא היה שם מצטער אם לא שרב יוסף היה מאניני הדעת אבל אם נושר הרבה מותר לפנות לכו"ע מדין מצטער. עכ"ד. וזה דוחק כמובן לעשות אוקימתא בגמ'. אכן לפי הר"ן אתי שפיר היטב דכשנמצא בסוכה לא מהני לפנות הכלים מדין מצטער ובעינן דווקא לשיעור דתסרח המקפה בכדי לשוויי חיסרון בסוכה דירת קבע, וזה היה טענת אביי דעדיין לא חשיב בזה דהגיע השיעור ואמר לו רב יוסף דהוא מאניני הדעת ולגבי חשיב כתסרח המקפה.

והנה ע"פ משנ"ב, בשעת ירידת גשמים אם רוצה להמשיך לישב בסוכה ודאי אין שום ענין בזה וזהו שכ' הרמ"א סעיף ז' דהוי הדיוט ואינו מקבל שכר ואם יברך לישב בסוכה הוי ברכה לבטלה וכש"כ הט"ז ובמשנ"ב שם. אלא אפי' גימא דהפטור הוא מדין מצטער הרי מכיון דחשיב דרבו שפך לו קיתון על פניו לומר לו צא מלפני דאי אפשי בשימושך וכש"כ רש"י (כט.) הרי אם אינו יוצא הוא מעיז פניו כנגד רבו. שו"ר בשערי תשובה (ס' תרלט' ס"ק ו') וז"ל ועל הכת שרוצים לאכול בסוכה אף שיוורדים טיפים הרבה בודאי לא שפיר עבדי וכו' עכ"ל.

[ולפי"ז ל"ק על הגר"א משניים שיושבים בסוכה ואחד מצטער דהתם ודאי הוי רק דין בגברא]

אך אפשר אולי ללמד זכות על אותן שישבו בסוכה גם לאחר שירדו גשמים בשיעור של תסרח המקפה בלי ספק, וזה ע"פ שיטת המהרש"ל (יש"ש ביצה ל: ומובא בשעה"צ ס' תרלח' ס"ק ה') דסוכה שנפלה אסורה בהנאה מדאי' דעדין שם שמים עליה (ודלא כהתוס' דאסור רק מדרבנן משום דאיתקצא). ולפי"ז יש לומר אפי' לשיטת הגר"א דאין שם סוכה עלה מ"מ עדיין יש בה קדושת סוכה דלא גרע מנפלה ורצו לישב במקום שיש בו קדושה, אבל ודאי לא כיוונו בזה לקיים מצות סוכה ולכן לא הוי הדיוטות. ומה שהק' העונג יו"ט תי' הקה"ל בסוכה (ס') ז' דכיון דהמצוה בסוכה הוא דיוורין ע"כ דלא אסרו את הדיוורין בהנאה אפי' היכי דאינו מקיים המצוה.

בדין ע"ע שהז"ג בסוכה ובשופר

הרב ישעי' ברנד

הנה בשו"ע או"ח סימן תר"מ סעיף א' כ' וז"ל, נשים ועבדים וקטנים, פטורים מן הסוכה, וכ' במשנ"ב שם בס"ק א', וז"ל שם, משום דהו"ל מ"ע שהז"ג, ונשים פטורות, ועבד דינו כאשה, ולענין ברכה, כשרוצין לישב בסוכה, עיין לעיל סי"ז דנהגין הנשים לברך, עכ"ל של המשנ"ב סימן תר"מ סק"א, והנה במשנ"ב סימן י"ז ס"ק ד' כ' וז"ל שם, דאף מי שאינו מצווה ועושה, יש לו שכר, ושייך לומר וציוונו, כיון שהאנשים נצטוו, גם הם יש להם שכר, עכ"ל של המשנ"ב סימן י"ז ס"ק ד' שם.

ויסוד לזה עיין מש"כ הר"ן עמ"ס סוכה רפ"ב וז"ל שם, ולענין הלכה קיי"ל כמ"ד נשים סומכות רשות, אפ"ה במ"ע שיש צד איסור, שלא במקום מצוה לעשות, שאעפ"י שאין חייבות בדבר, נוטלות עליו שכר, ולפיכך רשאות לברך, ומציא אמרי אקב"ו, ואינהו נמי, נוטלות שכר, וכבר כתבתי זה, בפרק בתרא דר"ה בס"ד, עכ"ל

מ"מ חייבות הנשים בסמיכה על הקרבן משום החפצא דצריך הכשר, ומשום"ה איצטריך למיעוטא בזה.

ולכאורה אפשר"ל כע"ז גם בביכורים, דהרמב"ם בספר המצוות, מנה ב' מצוות במ"ע דביכורים, א'. במצוה קכ"ה כתב הרמב"ם וז"ל, להביא ביכורים לבית הבחירה, שנאמר ראשית ביכורי אדמתך, ב'. במצוה קל"ב כתב הרמב"ם וז"ל, לקרוא על הביכורים, שנאמר וענית ואמרת לפני ד' אלוך וכו', ומצוה זו נקראת, מקרא ביכורים, ואין הנשים חייבות בה, עיי"ש. דאפשר"ל בזה, דהמצוה של הבאת ביכורים, ללא קריאה, הרי"ז דין בהחפצא, של הביכורים, שטעון הבאת מקום, דבזה גם האשה מביאה ביכורים, כדתנן במס' ביכורים פ"א מ"ה, ורק מקרא ביכורים, שהרי"ז דין על הגברא, דמצוותו רק באנשים, ולא בנשים, וכמו"כ כתב גם בס' החינוך, דמנה ב' מצוות בביכורים, א'. בפר' משפטים מצוה צ"א, מצות הבאת ביכורים, ב'. בפר' כי תבוא מצוה תר"ו, לקרות על הביכורים, ומוסיף שם החינוך וז"ל, וזאת המצוה, יקראו זכרונם לברכה, מקרא ביכורים, ומצות הבאתן, כתבתם בסדר משפטים, במצת הבאת ביכורים, ונכפלה המצוה וכו', עיי"ש.

והנה לפי"ד המהרי"ט והמקנה והשפ"א, דחייב תדיר אי"ז מ"ע שהז"ג, ואפילו שזמן קיומו הרי"ז בזמן קבוע, דלפי"ז א"ש מש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה ה"ג, דמברך האב ברכת שהחינו, לאחר מעשה המילה, ועיין בספר דרך אמונה פי"א מהל' ביכורים, דזה סתירה למש"כ הרמב"ם בפדיון הבן, שהאב מברך ברכת שהחינו, קודם הפדיון, כמו שמברכים בכל מקום, ברכת שהחינו, קודם לקיום המצוה, מדין עובר לעשייתן, פרט לסוכה, שהיא מצוה נמשכת, (עיין בהרא"ש סוכה דף מ"ז), דמשו"ה יכול לברך בסוכה, ברכת שהחינו אח"כ, דאפשר"ל בזה, דהרמב"ם ס"ל כהשו"ת מהר"ח או"ז סימן י"א, דהמצוה במילה הרי"ז חייב תדיר להיות מהול, וזה קיום מצוה תמידית לעולם, וכד' השפ"א בבכורות דף מ"ט. שזה מצוה קבועה אשר בגופו, ורק מעשה המילה, הרי"ז חד פעמי, כדברי רש"י ביבמות דף ע': ד"ה אדרבה, וכדברי השפ"א מגילה דף כ'. וא"כ מצות מילה הרי"ז מצוה נמשכת, ומשו"ה יכול האב לברך ברכת שהחינו, לאחר מעשה המילה.

ומתורץ בזה גם קושיית התו"ט המובא בשו"ת הגרעק"א ח"א סימן מ"ב דכתב להקשות, דאיך אמרין בגמ' נדרים דף ל"ב. גדולה מילה שאלמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמתי, (ירמיה פרק ל"ג פסוק כ"ה), והרי תנן במתני' במס' מגילה דף כ'. דמלין רק ביום, ולא בלילה, דאפשר"ל בזה, לפי"ד השפ"א במס' מגילה שם, דדינא דמלין רק ביום, הרי"ז רק לגבי מעשה המילה החד פעמי, אבל לגבי עצם המצוה להיות נימול תמיד, הרי"ז חייב תדיר, וקיום מצוה תמידית לעולם, גם ביום וגם בלילה, וא"ש לישנא דקרא, וא"ש גם דברי הגמ', ודו"ק.

אמלת י"ד סעודות בסוכה

הרב אוהד ישראל תורג'מן

איתא בסוכה (כז). "רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מליל יו"ט ראשון של חג בלבד". ואקשינן בגמ' על שיטת ר"א, ואמרין "אמר בירא אמר רב אמי חזר בו רבי אליעזר", ופירש"י שהודה לחכמים שאין לדבר קצבה, ואם ירצה יתענה חוץ מליל יו"ט הראשון (וכן הסכימו רוב הראשונים). אך לשיטת התוס' שם חזר בו מהדין השני שם במשנה (שאם לא אכל צריך להשלים בשמיני בסוכה), ואילו מכך שצריך י"ד סעודות לא חזר בו, וכן הביאו בשם הירושלמי. וכן מובא במדרש לקח טוב (ויקרא כג, מב) "ארבע עשר סעודות צריך אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, וצריך לברך לישב בסוכה בכל פעם ופעם".

ולהלכה נפסק ברמב"ם (פ"ו מלולב ה"ז) ובשו"ע (תרלט, ג) כדעת חכמים שרק לילה הראשון חובה, ושאר הלילות רשות. ובמשנ"ב (שם כד) כתב "נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא 'שבעת ימים תאכלו מצות' אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחלה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה".

ולכא' הגר"א עצמו התייחס לזה בהל' ברמכא"ז, דכתב שם השו"ע (קפח, ז) "אם טעה ולא הזכיר בה (-בבהמ"ז) של ר"ח וכו', אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך בהמ"ז. וחזו"מ דינו כר"ח". וכתב עליו הגר"א "ויש חולקים, לכאורה נראה כדבריהם, וכמו"ש ההלל והשמחה שמונה, ור"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, וכו', אבל אינו מוכרח". וביאר בדמשק אליעזר שהחולקים הוא התשב"ץ (קטן

הר"ן במס' סוכה שם, וכע"ז עיין גם בד' הר"ן קידושין דף ל"א. עיי"ש, ויעיין עוד בבעה"מ ר"ה דף ל"ג. שכ' שם וז"ל, אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, כיון דאוקימנא למתניתין כר' יהודה, ור' יוסי ור"ש פליגי עליו, דחינן ליה למתניתין, מקמי ברייתא, וכל מ"ע שהז"ג, אעפ"י שאינה חובה, רשות דמצוה היא, ואעפ"י שמברכות עליהן אקב"ו וכו' עיי"ש, הרי מבואר מיניה, דבמ"ע שהז"ג, יש לנשים רשות דמצוה, והרי"ז ככל מצוה קיומית, דיש בזה דין ברכה על קיום המצוה.

והנה יש לחקור בעיקר הדין דמ"ע שהז"ג, האם זה תלוי בקיום המצוה, דכל שיש לקיום המצוה זמן קבוע, הרי"ז חשיב מ"ע שהז"ג, או דלמא אי"ז תלוי בקיום המצוה, אלא רק בחיוב המצוה, דזמן קבוע לחיוב המצוה, הרי"ז חשיב מ"ע שהז"ג, ובדליכא זמן קבוע לחיוב המצוה, דאי"ז מ"ע שהז"ג אפילו שיש זמן קבוע, לקיום של המצוה, דעיין בתוס' קידושין דף כ"ט. ד"ה אות, דמקשה למ"ל קרא לפטור נשים ממילה, תיפול"ל דהו"ל מ"ע שהז"ג, מדאין מלין בלילה, אלא רק ביום, עיין מתני' במס' מגילה דף כ'. ועיין בס' המקנה קידושין דף כ"ט. דמתורץ בזה, דאף שאין מלין בלילה, מ"מ החיוב מילה הוא לעולם, וכמו בקרבנות דחייבם תמיד, וכשרים רק ביום, ולא בלילה, ואפ"ה אי"ז מ"ע שהז"ג, ויסוד לזה עיין בשו"ת מהר"ח או"ז סימן י"א, דכתב במצות מילה, דהיא מצוה תדירה להיות מהול, וזה קיום מצוה תמידית לעולם, והראיה לזה מדברי הגמ' במנחות דף מ"ג: גבי דוד המלך שהיה בבית המרחץ, ונזכר במילה, ואמר עליה שירה, דמוכח מיניה, דהרי"ז מצוה קבועה אשר בגופו, במה שהוא מהול, והרי"ז מצוה קבועה לעולם, ואי"ז מ"ע שהז"ג, ועיין כמו"כ במהרי"ט קידושין דף כ"ט. ובשפ"א מגילה דף כ'. וגם בשפ"א בבכורות דף מ"ט. עיי"ש.

ועיין עוד בס' המקנה בקידושין דף ל"ז. דכתב שם, דה"ה נמי בהבאת ביכורים, דאין זמן הבאתה בלילה, מ"מ חייבו הרי"ז תדיר, ואי"ז מ"ע שהז"ג, דרק אם יש חיוב של מצוה בזמן קבוע, הרי"ז מ"ע שהז"ג כשופר וסוכה ולולב ומצה, דחייבם הוא בזמן קבוע, משא"כ במצוה שיש זמן קבוע לקיום המצוה דאי"ז מ"ע שהז"ג, כגון מילה, וה"ה ביכורים, ומשו"ה תנן במס' ביכורים פ"א מ"ה, דהעבד והאשה מביאים ביכורים, (מדאי"ז מ"ע שהז"ג), ולא קורין משום דאין יכולים לומר אשר נתת לי וכו' עיי"ש.

ויעיין נמי בס' טורי אבן עמ"ס מגילה דף כ': ד"ה וכתב שם וז"ל, אפ"ה תיקשי למ"ל קרא, לפטור עבד ואשה, מאשר נתת לי, הא מ"מ הו"ל מ"ע שהז"ג דנשים פטורות, דהא תנן בפ"ק (ביכורים פ"א מ"ו), מעצרת ועד החג, מביא וקורא, מן החג ועד חנוכה, מביא ואינו קורא, לק"מ דלא מיקרי מ"ע שהז"ג, אלא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו, כמצוה שיש ימים מיוחדים למצוות, (כמצה שופר סוכה ולולב), אבל הא דמן חנוכה ואילך, אינו זמן הבאה, אינו מצ"ע של הימים, אלא דבר אחר גרם להם, שאין מצויין ע"פ האדמה וכו', הלכך לאו מ"ע שהז"ג הוא, עכ"ל של הטור"א שם, וכע"ז עיין גם בהגהות חכמת שלמה, על השו"ע או"ח סימן תכ"ו סעיף א' דכתב שם, דברכת הלבנה בזמן חידושה, דאי"ז מ"ע שהז"ג, דאין המניעה מכח הזמן, אלא מגוף הלבנה, ודמי לפירות קיץ שאינם בנמצא בזמן החורף, ורק מ"ע כמו מצה וסוכה ולולב, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשון כמו בתשרי, ואפ"ה אמרה תורה שבימים הללו הרי"ז חייב, ומכאן ואילך הרי"ז פטור, דזה הוי מ"ע שהז"ג, עכ"ל דהחכמת שלמה שם, ומבואר מדברי החכמ"ש בברכת הלבנה, כד' המקנה והטור"א בביכורים, דאי"ז מ"ע שהז"ג בכה"ג.

ויסוד לזה עיין בחי' הרמב"ן בקידושין דף ל"ג: דכתב שם וז"ל, ובמ"ע שאין הז"ג שירי טובא, מורא וכיבוד, ביכורין וחלה, כיסוי הדם, ראשית הגז וכו', ורוב המצוות כן, עכ"ל של הרמב"ן שם, ועיין כמו"כ גם בחי' הריטב"א במס' קידושין שם, דכתב שם וז"ל, ובמ"ע שלא הז"ג, איכא מורא וכיבוד, ביכורים, חלה, כיסוי הדם, ואחריו טובא, אלא דתנא ברא, תנא ושייר, עכ"ל של הריטב"א שם, ומבואר מיניה, דהרמב"ן והריטב"א ס"ל כד' המקנה והטור"א, דביכורים אי"ז מ"ע שהז"ג.

אולם התוס' במס' מגילה דף כ'. ובמס' קידושין דף כ"ט. דמקשה דמילה הרי"ז מ"ע שהז"ג, משמע מיניה, דס"ל דזמן קבוע בקיום המצוה, הרי"ז מ"ע שהז"ג, וכמו"כ מק' התוס' במנחות דף צ"ג: ד"ה ידו, דלמ"ל קרא למעט נשים מסמיכה, תיפול"ל דהו"ל מ"ע שהז"ג דתיכף לסמיכה שחיטה, ומכיון דהשחיטה היא ביום, דה"ה גם הסמיכה, (עיין גמ' מגילה דף כ'), דהתוס' בזה הוא לשיטתם דזמן קבוע בקיום המצוה הרי"ז מ"ע שהז"ג, וא"כ צ"ע הא דתנן במס' ביכורים פ"א מ"ה, דהעבד והאשה, מביאים ביכורים, דצ"ב אמאי מביאים, מדהוי מ"ע שהז"ג, ועיין בס' עמק ברכה בענין חגיגה, דכתב לתרץ בזה, דיש ב' דינים בסמיכה על הקרבן, א'. דין מצוה המוטל על הגברא, לסמוך על הקרבן. ב'. דין מצוה משום החפצא של הקרבן הטעון סמיכה, משום הכשר של הקרבן, (עיין ריטב"א קידושין דף ל"ו. ובטור"א חגיגה דף ט"ז), ונהי דנשים פטורות מהחיוב גברא, משום מ"ע שהז"ג,

ריד) שהובא שם בב"י, שדעתו שצריך לחזור על סעודה א' ביום וא' בלילה. וכתב הגר"א שנראה כדבריו משום שכך מוכח משיטת ר"א בגמ' שחייב גם בחוה"מ לאכול בסוכה בכל יום. אך סיים דאינו מוכרח כיון דדעת רבנן שאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל.

וראיתי בספר משלחן ר' אליהו ברוך (פינקל עמ' קנא) שפירש בדעת התוס' שחייב י"ד סעודות אינו מדיני סוכה אלא מדיני יו"ט, וכן רצה לפרש דברי הגר"א הנ"ל, ובזה ניחא שהביא רביה מר"א אף דלא קיי"ל כוותיה.

אכן, בפייטנות הקדומה נראה שהמנהג הרווח היה לאכול י"ד סעודות בסוכה, וכדלקמן [ותודתי לרב יעקב סטל שרבים מן המקורות מתוך מאמרו "סגולה"].

פעמיים בפיוט ר' אליעזר בירבי קליר גדול פייטני אר"י במאה השביעית נזכר ענין הי"ד סעודות. א' - בשבעתא לסוכות 'הללויה אומרה מטיביה' כתב 'חשתי לוועידה קהל ועדה, ארבע עשרה סעודה לארוח בסוכה' (- נזהרתי לאסוף קהל ועדה, כדי לארח בסוכה את י"ד הסעודות). ב' - בשבעתא לשבת של סוכות 'זישמחו כל אסיפות אמונים' כתב 'לעולם ירגנו עם ועדה, בסעד ארבע עשרה סעודה'.

וכן פייט ר' יהושע הכהן בסוף המאה השביעית (למניינם) באר"י בשבעתא לסוכות 'אחזה דעת כלילה' וז"ל: "וארבע עשרה סעודה מזומן, לעטתן זומן" (- יש לזמן י"ד סעודות בסוכה, מאכלם וסעודותיהם זומנו). וכן ר' שמואל השלישי במאה העשירית באר"י כתב ביוצר לסוכות 'אצילי כל לאום' - "כמין בית מעובה כשירה לדירתם, לסעוד בה ארבע עשרה סעודות ברותכם (-מאכלכם)".

במאות המאוחרות יותר (המאה ה-81 למניינם) נמצא המנהג בכמה מפייטני מרוקו, וכן פייט ר' יעקב אבן צור (רשות לנשמת של סוכות) "שם תאכלו ארבע עשרה סעודות, לחם ובשר ומטעמים". וכן פייט ר' דוד בן חסין בפיוט 'אל נערץ בקדושה' - "י"ד סעודות כהלכה, שם נאכל באהבה. לילה ראשונה צריכה, שאר ימים אינם חובה". והנה, אף שכתב שרק הלילה הראשונה חובה, מ"מ סיים שי"ד סעודות נאכל באהבה.

ועל פניו, מכל המקורות הפייטנים הנ"ל נראה שאין זה רק דין בדיני יו"ט וחוה"מ, אלא שהוא מדיני הסוכה, שכן אזכור הי"ד סעודות מופיעה בפיוטיהם בין הלכות הסוכה. ויתכן שהדבר נבע מכך שבאר"י נהגו כהירושלמי שלא דחה את שיטת ר"א מההלכה הנ"ל פעלו באר"י, או שס"ל שאף שאין חובה, מ"מ מצווה איכא, וכמו שמשמע מפשטות הגר"א, וכפי שהבינו המשנ"ב.

עניני ארבעת המינים

הערה בענין שעות הסימנים שקבע השו"ע להלכות ד' מינים

הרב אליהו אלפר

בשו"ע סימן תרמה - דיני לולב. סימן תרמו - דיני הדס. סימן תרמו - דיני ערבה. סימן תרמח - דברים הפוסלים באתרוג. וצ"ב למה שינה בלשונו דגבי אתרוג קרא שם הסימן דברים הפוסלים באתרוג. וגבי שאר מינים קרא שם הסימן דיני וכו', ולא דברים הפוסלים בלולב, הדס וערבה.

ונראה בזה, דהנה לשון הרמב"ם פ"ז (וחלק מלשונותיו העתיק השו"ע במקומם) כפות תמרים האמורות בתורה הן חריות של דקל כשיצמחו קודם שיתפרדו העלין לכאן ולכאן אלא כשיהיה כמו שרביט והוא הנקרא לולב.

פרי עץ הדר האמור בתורה הוא אתרוג.

וענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עצו, כגון שיהיו שלשה עלין או יתר על כן בגבעול אחד, אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהן אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה.

ערבי נחל האמורות בתורה אינן כל דבר הגדל על הנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל, עלה שלו משוך כנחל ופיו חלק וקנה שלו אדום וזה הוא הנקרא ערבה, ורוב מין זה גדל על הנחלים לכך נאמר ערבי נחל, ואפילו היה גדל במדבר או בהרים כשר.

הרי דבלולב, הדס וערבה חלק גדול מדיניהם אינם רק דינים בלולב ובהדס אלא שהם נותנים להם שמם. מה שצריך שלא יתפרדו עלי הלול, היינו משום

דכשנפרדות אין לזה שם כפות תמרים שאמורות בתורה. אם בהדס אין יוצאים שלשה עלים בקן אחד ואינם חופים את עצו, אין זה הדס אלא שוטה. וכן ערבה ששמה תלוי בתנאיה שיהיה עלה שלה משוך כנחל וכדו'. משא"כ אתרוג שלעיקר שמו אין שום תנאי, ואין צריך שיהיה רק המין הבנקרא אתרוג, וכל פסוליו הם רק בדיני הדר או לקיחה תמה, אבל עדיין שמו עליו.

מעתה מבואר שלכך כתב השו"ע דיני לולב הדס וערבה, משום שאלו הדינים (בחלקם) הם גם המגדירים אותם להיות לולב הדס וערבה, אבל באתרוג, כל דיניו אינם אלא פסולים בהכשרו ולא בעיקר שמו, שלעולם פרי עץ הדר ואתרוג הוא ואינם אלא דברים הפסולים באתרוג.

בענין ב' תימות בלולב

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

א. שיטת הגאונים [כפי שהובאה בתוס' בב"ק (צו. ד"ה נחלקה) ועל פי הבנת הב"י (ס' תרמ"ה)] שהפסול של נחלקה התימות נאמר על לולב שהיו לו ב' תימות מחוברות ונחלקו זו מזו. ולהלכה לא קיימ"ל כשיטה זו, דהשו"ע והנו"כ כלל לא הזכירו את דברי הגאונים, אלא ביארו באופן אחר את דין נחלקה התימות. וכן במשנ"ב (ס' תרמ"ה סקט"ו) מבואר שלא חשש כלל לדבריהם. ורק הבכורי יעקב (ס' תרמ"ה סקט"ט) כתב שיש מצוה מן המובחר להחמיר בזה. [וע"ע בב"ח, וע"ע בספר ארחות רבנו (ח"ב עמ' רל"ה) מה שהביא מהק"י].

והנה יש מורי הוראה שרגילים לציין לשואלים על הרבה לולבים שיש להם ב' תימות. וטעמם הוא דס"ס יש הרוצים להחמיר ולחוש גם לשיטות שלא נפסקו בשו"ע ובמשנ"ב. ועוד שבלולב עם ב' תימות יש נפק"מ לקולא ולחומרא לענין אם נקטמה או נחלקה אחת משיית התימות, ואכמה"ל.

ומיהו לקושטא דמילתא נראה שבלולבים המצויים כיום, [בעיקר אלו מון "דרי"], כמעט לא מצוי שיהיו ב' תימות, ונראה לבאר את הדברים.

ב. בדרך כלל לאורך כל שדרת הלולב יוצאים עלים לצדדים, זה כנגד זה. ועל פי רוב הדבר נמשך עד ראש השדרה, ששם יש ג' עלים, שנים מהם יוצאים לצדדים ואחד ממשיך את השדרה והוא התימות.

אבל יש גם לולבים רבים בהם למעלה בראש השדרה עולים שני עלים, ואילו העלה השלישי יוצא ממקום נמוך יותר. ובלולבים הללו יש הטוענים שזה נחשב לב' תימות, שהרי יש שני עלים היוצאים מהשדרה. [ויש הרגילים לומר מחמת טענה זו כמעט על כל הלולבים שהם עם ב' תימות, כל היכא שלא עולים שלוש עלים בראש הלולב].

אמנם נראה שבאמת גם לולבים אלה יש להם רק תימות אחת, והיא העלה הממשיך את השדרה. וכדי לדעת איזה עלה מהשנים הוא הממשיך את השדרה יש ב' סימנים עיקריים. (א) שהתימות ממשיכה את השדרה ישר בלי נטייה לצד, וכמעט תמיד אם יתבוננו היטב יראו שאחד משני העלים יש לו לכל הפחות נטייה קטנה הצידה, והוא אינו נחשב לתימות. (ב) שהתימות היא בצבע כהה יותר מאשר שאר העלים, והיא דומה בצבעה לגוף השדרה, ואילו העלה השני הוא בהיר יותר, ובצבע שונה קצת מצבע השדרה. והמציאות היא שכמעט תמיד יש את הסימנים הללו.

והנה שמעתי מחכם אחד שליט"א שאין לסמוך על סימנים אלו, כיון שהם לא נמסרו לנו בגמרא ובראשונים, ואין לנו כח להמציא כאלה דברים מעצמנו. אמנם באמת נראה שיש טעם גדול לסמוך על הסימנים למרות שלא נתבארו בפוסקים.

ג. דהנה הראשונים נחלקו במה נאמרו פסולי הלולב, כגון נקטם ונחלק ויבש, האם בעלי הלולב או בשדרתו. ויעויין בדברי הראב"ד (בהל' לולב) ובריטב"א (סוכה כט: ד"ה נקטם) ובר"ך (סוכה יד. מדפ"ר) שיסוד המחלוקת היא מה הוא עיצומו של הלולב, האם העלים או השדרה, וע"ש שהביאו ראיות לכאן ולכאן.

ונראה לדלידן דקיימ"ל להחמיר שהפסולים נאמרו בתימות, אין זה משום שאנו נוקטים שעיצומו של הלולב הוא העלים, דבאמת העיקר היא השדרה, אלא שהתימות היא המשך השדרה, למרות שהיא רכה כמו עלה ולא קשה כמו תחילת השדרה. כלומר שהתימות אין דינה כשאר עלי הלולב שהם דבר נוסף להדרו של הלולב, אלא היא גוף הלולב כיון שהיא המשך השדרה. והרי זה ממש כמו בהדס ובערבה, דקיימ"ל שעיקר דיניהם [כגון דין נקטם] נאמרו בגוף העץ ולא בעלים.

והדברים מבוארים להדיא בלשון המחזור ויטרי (ס' שס"ה) שכתב, "נחלקה התימות - שני עליו עליונים האמצעים של גוף השדרה", דהיינו שהתימות היא ממש גוף השדרה. וכן יש לפרש את לשון הראשונים [וכ"כ המשנ"ב (ס' תרמ"ה

הרב אריה ריזי

יש שהעירו דמצי בלולב דבמין כשמורידים את הקורא של הלולב דמורידים קצת מרוחב העלה ויל"ע אם יפסל משום פסול נקטם או לאו כיון דנקטם חלק מרוחב העלה.

בתוס' ריש לולב הגזול ד"ה נקטם ראשו הק' דבגמ' דף לב' אמר ריב"ל ניטלה התימות פסול והן אותן העלין האמצעים והא' אפ' בנקטם ראשו פסול כ"ש נטלו לגמרי וצ"ל וכו' אי נמי ניטלה אחת מן התימות דבנקטם לא מיפסלה אא"כ נקטמו שתייהן עכ"ל.

ומבאר בתוס' דבניטל סגי בניטל אחת מן התימות משא"כ בנקטם צריך דוקא דשתייהן יקטמו, והנה בבבבאור דברי התוס' נח' האחרונים א' בב"י פירש דהתוס' מירי בב' תימות דהינו דאיכא ב' עלים כפולים ד' עלים, וע"ז כתבו התוס' דאם נקטם אחד והשני נשאר הוא כשר ב' והחזו"א פירש דהתוס' מירי בתימות אחת דהינו ב' עלים [ולא ד'] ובוה כתבו התוס' קולא לענין נקטם דאם עלה אחד נקטם עדין כשר דפסול דוקא אם נקטמו תרניהו.

והנה לדברי החזו"א ודאי יסוד דברי התוס' הוא דנקטם פסולו הוא דוקא אם נקטם כולו משא"כ נקטם מקצתו כשר דזהו יסוד דברי התוס' דנקטם פסול דוקא בנקטם כולו, ולפ"ז גם אם יקטם מקצת מרחבו עדין כשר כיון דלא נקטם כולו.

אמנם לדעת הב"י דהתוס' מירי בב' תימות, ובוה חידשו התוס' דאם אחד נקטם כשר כיון דנשאר השני, ובוה יש לבאר דברי התוס' בב' אופנים בטעם דהוא כשר.

א' כמו דנתבאר לעיל בדעת החזו"א דנקטם הוא דוקא אם נקטם כולו ולא אם נקטם מקצתו.

ב' ויש לפרש באופ"א דכונת התוס' דלא אכפת לן דנקטם ראשו כיון דיש לו ראש אחר דכל הפסול דנקם הוא מחמת דאין לו ראש אבל בכה"ג דנשאר לו ראש האחר חשיב שפיר דיש לו ראש, וע"כ כיון דהתימות השניה קימת א"כ לא מיפסל כיון דיש לו ראש.

והנפק"מ הוא בכה"ג דנקטם מקצת הראש דלצד הא' כשר משא"כ אם נימא כהצד הב' דיסוד הטעם דהוא כשר מחמת דיש לו ראש אחר א"כ י"ל דזהו דוקא אם הראש השני הוא שלם דוקא.

ונראה להוכיח מדברי הב"י כמו הצד הא' דהטור כתב בדעת הרא"ש דבקיטמת רוב העלים העליונים מיפסל, ובב"י נתקשה מנין למד הטור כן בדעת הרא"ש, וכתב דנלמד מדברי התוס' הנ"ל דכתבו דבטימות שני העלים נפסל וסובר רבינו דודאי בקטמית רובן פסול דבכל מקום רובו ככולו וכו', עכ"ל.

והנה לכא' מבואר כהצד הא' דיסוד דברי התוס' הוא משום דנקטם פסול דוקא בכולו, משא"כ לפי הצד הב' דיסוד דברי התוס' הוא משום דנשאר הראש א"כ לכא' לא שייך לדון בזה פסול דרובו ככולו, דכיון דנשאר לו ראש א"כ מנ"ל לפסול ודו"ק.

ובנקטם עלה אחד ועלה השני קים, לדברי הב"י לא נתבאר ובשו"ת בית דוד ס' תמו' כתב בריש דבריו להכשיר, והוא כמו דביארנו דכיון דמבואר בתוס' דנקטם הוא בכולו א"כ גם אם נשאר עלה אחד ג"כ יא' כשר כיון דלא נקטם כולו.

ובסוף דבריו כתב מ"י יש לדחות דהכא לא שייך לומר כיון שנשאר חצי ראש שלם שחצי ראש זה הוא גרוע שהוא א' מכפל העלים שהוא שם שהרי העלים צריכים להיות דבוקים מגבן וכשנשאר יחידיו הוי הנשאר דבר של שם פסול, משא"כ בכלה בב' עלים דהעלה הנשאר קים היא עלב גמורה בב' כפלי וכו' ומבואר דס"ל דבאמת יסוד דברי בתוס' הוא דנקטם בעי בכולו, אמנם מ"מ כתב לפסול דעה אחד הוא פסול.

ולדבריו בכה"ג דנקטם רק מקצת ברחבו לכא' יא' כשר כיון דכה"ג איכא תימות כשרה, ומדין נקטם לא מיפסל דוקא אם נקטם כולו.

אמנם שמעתי להוכיח כהצד הא' מדברי המשנ"ב, דהמשנ"ב ס' תרמ"ה ס"ק טו' פסק כדברי הב"י דלולב בנגמר בב' ראשים ואחד נחלק והשני לא נחלק דינו דפסול כמו לולב דמסתים בתימות אחת, ובס"ק כט' כתב לענין נקטם דלולב דנסתים בב' ראשים אחד נקטם והשני לא נקטם כשר וצ"ע מ"ש.

וביאר בזה הגרמ"מ רוזנר שליט"א דס"ל להמשנ"ב לחלק דדוקא נקטם כשר כיון דיסוד הפסול דנקטם הוא דלית ליה ראש, והוי פסול דהעדר דחסר לו ראש וע"כ אם הראש השני קים הוא כשר, משא"כ נחלק הוי פסול חיובי, וא"כ גם בלולב המסתים בב' תימות למעשה שניהם חשיבי לראשו ודו"ק.

סקט"ו] לגבי לולב עם ב' תימות, שהשדרה "כלה בשני עלין", כלומר שהשדרה עצמה כלה בב' עלים, דעלים אלו הם המשך השדרה.

ונראה לדייק גם כן מדברי רש"י לגבי נחלקה התימות (לב. ד"ה נחלקה), שבבאר פסול זה דהיינו "שני עלין עליונים אמצעים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם". כלומר שהפסול הוא בעלי התימות שנסדקו ביחד עם השדרה. והיינו משום שהם המשך של השדרה, וס"ל לרש"י שכדי לפסול מדין נחלקה צריך שתחלק כל השדרה, והיינו עם העלים.

ד. והשתא א"ש היטב מה שאנו סומכים על הסימנים שנתבאר כדי לדעת מה היא התימות. דכיון שדין התימות הוא משום שהיא המשך השדרה, א"כ הסימנים הללו אינם חידוש דיני לולב, אלא זה רק בירור המציאות לדעת היכן ממשיכה השדרה, וכיון שסימנים אלו הם ברורים מבחינה מציאותית, שהרי רואים בחוש איזה עלה ממשיך את השדרה, ממילא שפיר יש לסמוך עליהם. ואין שום סברא לומר שגם העלה השני, שנוטה הצידה ושהוא בצבע אחר מהשדרה שיחשב גם הוא כהמשך השדרה, למרות שהוא עולה ג"כ מסוף השדרה ואין לו בן זוג מהצד השני. [ובאמת גם בזו "דרי" יש כזאת מציאות נדירה, שבראש השדרה עולים שני עלים בקו ישר ממש ובאותו הצבע, ובכה"ג שניהם נחשבים לתימות דשניהם המשך השדרה. אלא שזה דבר שאינו שכיח כלל].

ה. ולכן כשבדקים לולב אין צורך לבדוק אם יש בו שתי תימות, כיון שזה דבר שכמעט אינו מצוי. אלא יש להתבונן בעלה האמצעי שבו רואים מיד אם יש ריעותות. ובאמת המצוי הוא שהבעיות הן בעלה זה, והיינו משום האי טעמא גופא, שהוא המשך השדרה ולכן הוא זה שנחלק ראשון, ובו מתחילים הפסולים להתרחש. ואכן כך דרכם של הרבה גדולי הוראה שליט"א, להתבונן רק בראש הלולב ולא להתחיל מלמטה ולראות אם יש לו ב' תימות, והיינו משום שנדיר מאד שיהיו ב' תימות, ואין צורך לבדוק זאת. ולכן הם אינם מתבוננים כלל למטה בסוף השדרה.

ו. לכאורה יש להעיר על דברינו ממש"כ הראשונים לגבי פסול נקטם בראש התימות, ששיעורו בכל שהוא, כיון שעשו ראשו של לולב כחטמו של אתרוג. והנה לגבי חזו"ת בחוטם האתרוג פרש"י שפוסלת בכל שהוא משום ששם נראה לעיניים יותר, ונמצא שגם בלולב טעם החומרא בראש התימות יותר מאשר בשאר העלים הוא משום ששם זה ניכר לעין ביותר. וצ"ע לדברינו אין זה הטעם, אלא משום שהתימות היא המשך השדרה והיא גוף הלולב.

ונראה ליישב דבאמת כוונת הראשונים אינה להשוות לגמרי בין לולב לאתרוג, אלא לגבי פרט אחד, שכמו שבאתרוג הפסול הוא בכל שהוא, כך גם בנקטם הלולב, אך באמת טעם החומרא בשני הדברים שונה, באתרוג משום שהחוטם ניכר לעין ובלולב משום שזהו ראש הלולב והמקום החשוב שבו. והדברים מוכרחים לפי מה שהעלנו בקונטרס ולקחתם לכם (ח"א ס' י"ח) שהפסול של חזו"ת ושינוי מראה באתרוג הם פסולי הדר במראה, אבל פסול נקטם הוא פסול הדר של שלימות, שהדרו של הלולב הוא שראשו יהיה שלם, וכלפי זה אין נפק"מ היכן נראה יותר, אלא היכן הוא ראש הלולב.

והעירני הרה"ג ר' ברוך פרצוביץ שליט"א שיש להוכיח כן מהראב"ד בהל' לולב (ד"ה מיהו) שכתב, "אבל יבש בראש השדרה ודאי בין בלולב בין בהדס וערבה מסתברא דפסול, משום דדמו לחוטמו של אתרוג דפסול כמשהו". ומבואר שכתב את הסברא שעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג לפי שיטתו שהפסולים הם בראש השדרה, ולא בראש התימות, והיינו למרות שראש השדרה אינו מקום שיותר נראה לעינים, שהרי התימות נמצאת מעליה. [וע"ש בראב"ד בהמשך דבריו, ומפרט זה הוא לא חזר בו].

ואפשר להוסיף שבאמת לא מסתבר שהראשונים שנחלקו אם הפסול הוא בראש התימות או בראש השדרה נחלקו בשאלה מציאותית, היכן אדם נותן את עיניו יותר, אלא נראה שהמחלוקת היא בעצם, מה נחשב לראש הלולב שבו נאמרו הפסולים, האם ראש השדרה או ראש התימות, ועיין.

ז. בכל זה יש נפק"מ גם למה שדנו אחרוני הזמן בלולב שהתימות נמוכה מהעלה שבצידה, היכן נאמרו הפסולים בלולב זה, האם בתימות שהיא המשך השדרה, או בעלה הגבוה בלולב, או בשניהם. [ועיין בחו"ב (ס' ה' סק"ד) ובמערע"ז (ח"ב סוס"י ק"ה)]. ולפי מש"נ נראה דאין שום נפק"מ בכך שהתימות אינה העלה הגבוה, דהקובע הוא רק מה נחשב להמשך השדרה, וגם אם ההמשך נמוך יותר מהעלים שבצדדים אין בכך כלום, דסו"ס זוהי התימות ובה נאמרו פסולי הלולב. והמציאות מורה כן, שהעלה שמתחיל להחלק הראשון הוא עלה זה שהוא המשך השדרה, למרות שהוא אינו העלה הגבוה שבלולב. [ומה שכתבו כמה ראשונים שעלי התימות הם "עליונים", בפשטות כוונתם היא שהם עליונים כלפי השדרה, אך לא שהם העלים הגבוהים. או שכוונתם בד"כ הם העליונים, אף שאין זה מוכרח].

ולפי"ז אם נימא דיסוד הסברא דנקטם הוא מחמת דיש לו ראש אחר, א"כ אכתי לא מצאנו ראייה להתיר בכה"ג דנקטם מקצת רוחב הראש אם פסול משום נקטם או לאו כיון דלא נתבאר בדברי התוס' אם פסול נקטם או דוקא בכולו או אפי' במקצתו ויש לעין בזה.

בדין פסולי מראה על פטעת האתרוג

הרב אליסף פרלמן

כתב השו"ע תרמ"ח ס"ב וז"ל מחטמו ואילך דהיינו ממקום שמתחיל לשפע עד הפיטמא פוסל חזוית וכל שינוי מראה בכל שהוא וכו', וכתב הביאור הלכה ד"ה 'ממקום' וכו' ופיטמא בכלל, ועיי"ש דביאר דזהו עפ"י שיטת הרמב"ם והרי"ף גאות דהדד קרוי חוטם, וכן משמע בלשון הרבנו חננאל, והוסיף הביאור הלכה לבאר דלא מיידי בהשושנתא שעל הדד אלא בהדד עצמו שהשושנתא מעליו, ע"כ. ולא נתבאר האם כל הדד כולו כלול בדין זה או רק חלק ממנו.

והנה הרמב"ם שהזכיר דין זה דפסול חזוית בחטמו בכל שהוא, ונקט דחטמו היינו הדד, ולא ביאר אם כולל את כל חלקי הדד, אלא דלעיל מניה כתב בדין ניטלה פיטמתו פסול, דהיינו שניטל הדד שלו והוא הראש הקטן שהשושנתא תלויה בו, וכך העתיק דין זה השו"ע סעיף ז' ועל דרך זה כתב הרמ"א דאין לפסול אלא אם ניטל הדד, וכתב המג"א ס"ט משמע מלשוננו דוקא שניטל כולו כמ"ש הר"ן, אבל הב"י ולבוש כתבו להחמיר אפי' ניטל מקצתו, ונ"ל דעכ"פ בעי' שניטל עד האתרוג כיון דהטעם משום חסר כמ"ש סי' תרמ"ט ס"ה בהג"ה, א"כ בניטל כל שהוא לא מיקרי חסר, דאין זה חסרון הניכר, ולכן כתבו כל הפוסקים ל' ניטל ועיין בשל"ה. עכ"ל. המבואר בדבריו דהפסול הוא משום חסר וזהו דוקא בהחלק הדד שבגובה האתרוג, אבל מה שמעבר לגובה האתרוג לא שייך בו פסול חסר.

ולכא' נראה ללמוד דכשם דלענין ניטלה הפיטמא שהזכיר הרמב"ם בסתמא שניטל דדו וביאר המג"א הנ"ל דהיינו דוקא מה שהוא בגובה האתרוג ולא מעבר לכך א"כ יש לדון דה"ה להך דינא דפסול חזוית פוסל בחטמו בכל שהוא וביאר ברמב"ם דהיינו בעלתה חזוית על דדו, ולא ביאר באיזה מקום בדד, אמנם להנ"ל אין הכרח דמיידי בכל הדד אלא אפשר דמיידי רק בחלק הדד שבגובה האתרוג, וכן מסתבר לדמות זאת לדין ניטל הדד שביאר המג"א דהיינו עד גובה האתרוג.

והנה הבכורי יעקב והמאמר מרדכי כתבו על דברי המג"א הנ"ל, דמשמעות דבריו דמכיון דהוי פסול חסר על כן אין לפסול אלא בגובה האתרוג, אכן לפי מה שכתב המג"א גופיה בסי' תרמ"ט ס"ק יז' שהביא שיטות דפסול ניטלה פטמתו הוא מדין הדד, וחשש להם לענין לפסול בשאר ימים, וממילא לגבי פסול הדד י"ל דפוסל כל שאר הדד גם כן ולא רק החלק שבגובה האתרוג, דלענין הדד אין לחלק בזה.

ועיי"ש במג"א דנראה לכא' דיש בזה מחלו' בשי' הרמב"ם גופיה מהו טעם הפסול בניטלה פטמתו דהמג"א הוכיח מדברי המ"מ דזהו פסול הדד, אך מדברי הג' מימוניות נראה דס"ל דזהו פסול חסר, ולפי מה שכתב הבכורי הנ"ל הרי דבזה נמי תליא האם הרמב"ם פסל בדד רק בגובה האתרוג, כפי השיטות דזהו פסול מטעם חסר או שפסל בכל גובה הדד, וכפי השיטות שזהו פסול הדד, וכל זה לדברי הבכורי ומאמר מרדכי אכן המשנ"ב ס"ק ל' נקט לעיקר ההלכה את דברי המג"א כפשוטם דאין פסול מעל גובה האתרוג, וציין בשער הציון אות לד' דכך תפסו בפשיטות לעיקר ההלכה, האליה רבה והלכה ברורה והגר"ז והחיי אדם, אך במשנ"ב ס"ק לא' כתב דטוב להדר גם לצאת ידי שיטת הבכורי הנ"ל לחשוש להצד דאי הוי משום פסול הדד א"כ גם מה שלמעלה מגובה האתרוג הוא פסול, [ולדברי הט"ז הפסול הוא רק במה שתקוע בתוך האתרוג].

והשתא נחזור ללמוד מזאת גם לדין עלתה חזוית על דדו דלכא' הא בהא תליא, דלעיקר ההלכה נקטינן דרך מה שהוא בגובה האתרוג יש פסול, וכפי שנקט כן המג"א לענין ניטלה פטמתו, וכפי שהביאנוהו ספרי ההלכה דלעיל ולא חילקו לומר דאי משום פסול הדד יש לפסול יותר מכך, ואילו לדברי הבכורי הרי שיש לפסול גם ביותר מכך, לכל גובה הדד, וטוב להדר ולחוש להם.

ואמנם אפשר לחלק ולומר דלא דמי דין ניטלה פטמתו לדין פסולי הדד של חזוית ושינוי מראה, ויש לפסול בהם יותר מאשר בניטל, וקצת יש לזה משמעות בביאור הלכה הנ"ל שלא חילק בזה לגבי שינוי מראה בגובה הדד, ולא כתב שרק בחלקו פסול, ומשמע שבכל מקום שהוא שיהא שינוי מראה בדד פסול, ויש בזה תרי חידושים, האחד דלכא' ממה נפשך אם יש דין הדד בחלק זה של הדד א"כ יפסול הדין הדד גם בניטל הדד, ואם אין דין הדד בחלק זה של הדד, א"כ מדוע יפסול בשינוי מראה, וחידוש נוסף יש בזה דגם לאחר שנאמר טעם לחלק ולומר דההדר לגבי שינוי מראה הוא סיבה לפסול גם בגובה הדד, אך יש כאן חידוש

נוסף שהרי היה מקום לומר דכל מקום באתרוג שאין בו פסול בניטל ממילא אין מקום לפסול בשינוי מראה שהרי יכול יטלו לגמרי, ולהנ"ל עולה לאו הכי אלא יש מקום לומר דאמנם אם ניטל לא פסל אך כל זמן שהוא קיים צריך שלא יהא בו מראה הפוסל.

ומצינו בספר חיים וברכה סי' רמ"ט והובא בחי' הגר"ח על הש"ס שדנו בזה, והביא שם את דברי המהרש"ם מבערום שהוכיח מכמה מקומות דשייך לומר דגם מקום באתרוג או כלולב שאילו ניטל אינו פוסל, אבל כשהוא קיים ויש בו סיבת פסול, הרי הוא פוסל, ולפי"ז רצה לומר דהוא הדין לשינוי מראה בפטים במקום שאם ניטל יהא כשר, דמ"מ פסול בשינוי מראה, והגר"ח אמר לחלק בזה דלגבי הפיטם הטעם דאינו פוסל משום פסול חסר הוא משום שאינו מגוף האתרוג, [וכן כתב הרעק"א במכתבים שבסוף ח"א בדרוש וחידוש] ואין זה סברא בדין חסר בעלמא שלא יפסול כאן, וכיון דאינו מגוף האתרוג ממילא י"ל דבהכי גם לא יהא בו פסול הדר של שינוי מראה דלגבי זה שפיר יש לנו ללמוד מפסול חסר ואין לחלק בזה ולומר דלא איכפת לנו שאין חלק זה בפסול חסר, דזה הכל אם עדין היה נשאר חלק זה מגוף האתרוג אלא שאין בו פסול חסרון אבל בכאן שהטעם שאין בו פסול חסרון הוא משום שאינו מגוף האתרוג ממילא י"ל דאין בו גם פסול הדר.

והשתא עולה דלשי' הגר"ח הרי שבשינוי מראה בגובה הדד שהוא מעבר לגובה האתרוג אין לפסול שהרי פסק המג"א דאין לפסול בזה בניטל, אך לדברי הבכורי יש מה להחמיר, שהרי ס"ל דבהכי פוסל גם בניטל לפי הצד דבניטל הוא פסול משום הדד, והרי פסק המשנ"ב דטוב להדר לצאת ידי שי' הבכורי בזה, אלא שיש לדון אם דברי הבכורי עצמו אינן סותרים להגר"ח, שהרי זה גוף חידושו של הבכורי והמאמר מרדכי דבניטל מעל גובה הדד אע"ג אינו פוסל משום חסר הרי הוא פסול משום הדד והיינו אע"ג דאינו מגוף האתרוג.

ונראה לדון דדברי הבכורי אינו סותר לסברת הגר"ח, משום די"ל דדברי הגר"ח מיידי אם באנו לומר דאין שום חסרון בניטל הפיטמא ורק באנו לפסול מדין הדד את החזוית ושינוי מראה, ובזה ביאר דאין לפסול וכנ"ל, אבל הבכורי בא לבאר דמשום פסול הדד יש לנו לומר דחסרונו של הפיטם יפסול, והיינו דהדין הדד יחדש את זה גופא שיש קפיידא על הימצאו של חלק זה, ובזה י"ל דאינו סותר לומר כן דאע"ג דאין זה מגוף עצמות האתרוג ועל כן אין בו פסול חסר, אבל משום דין הדד יש בו קפיידא על קיום זה הדרו של האתרוג ע"י חלק זה, ועל כן חסרונו פוסל משום הדד.

ומעתה יש לדון בפסול מראה בחלק זה, לפי הבכורי, משום די"ל דשמא לא אמרו הדד על הדד, והיינו דשמא לא מצינו פסולי מראה וחזוית אלא במקום שהוא עצמו מגוף האתרוג הוא, וגם סיבת עיכובו אם יש בו פסול ניטל, הוא משום חסרון בגוף האתרוג, אבל לענין הפיטמא הרי נתבאר דכיון דאינו מגוף האתרוג על כן אין בו פסול חסר, אלא דמדיני הדד הוא דבעינן לקיומו ופסול בחסרונו, ויש לדון האם מה שנצרך רק משום דיני הדד הרי דממילא יש ללמוד דיפסלו בו גם כן שאר פסולי הדד של שינוי מראה, או דילמא כיון דהוא עצמו אינו נצרך אלא משום דיני הדד די לנו שנצריך את עיקר קיומו, אבל לא שנחדש לפסול בו עוד שאר דיני הדד, ויותר נראה לצדד דמאחר שדינים בו דיני הדד כדי לפסול על העדרו הוא הדין דהא בהא תליא לדון בו גם שאר דיני הדד דהכרעה אחת היא שחלק זה נצרך לנו להדר של האתרוג, וכיון דדיני הדד בשאר האתרוג מצריכים שלא יהא שינוי מראה הוא הדין נצרך לנו שיהא חלק זה בהדרו כמו בשאר האתרוג שלא יהא בו פסול הדד.

ונמצא הדין העולה בזה בחזוית ושינוי מראה בפטימא, דהביאור הלכה נראה דנקט דהוא פסול בכל הדד מדלא חילק בזה והזכיר בסתמא לפסול, אמנם לכא' זה תליא בדברי המג"א דכתב דאין לפסול ניטלה פטמתו דהיינו הדד שניטל מעל גובה האתרוג, ולכא' לפי"ז הוא הדין דאין לפסול שינוי מראה במקום זה וכך צידד הגר"ח בזה, אלא דלפי דברי הבכורי דלהצד דפסול ניטל פטמתו הוא מדין הדד א"כ יש לפסול לאורך כל הדד בניטל, והמג"א בסי' תרמ"ט חשש לשיטה זו, וממילא יש לצדד לפסול גם בשינוי מראה שבו, והמשנ"ב כתב דטוב לחוש לשיטת הבכורי בזה, אך מעיקר ההלכה נראה מדברי המשנ"ב דאינו מעכב [ועיין בספר ארבעת המינים השלם ח"א מילואים לדיני אתרוג אות עג'] שהביא כמה שיטות בשיטת הרמב"ם דחוטמו אינו הדד ממש אלא ראש האתרוג במקום הדד, אך הכפות תמרים ומחצית השקל כתבו דהוא הדד ממש].

אתרוג שנקבחו עכברים

הרב בנימין רוזנבוים

גמ' סוכה לו: איתמר אתרוג שנקבחו עכברים אמר רב אין זה הדר ומקשה גמ' איני והא ר' חנינא מטביל ביה ונפיק ביה, ולר' חנינא קשיא מתני' דקתני חסר

לולב או הדס שהוכשר ע"י קטיעתו, אם פסול עשום דאתי מכוח פסול

הרב אריה ריז"י

הרמ"א בסי' תרמ"ט ס"ה כתב אם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעה ימים אף אם חתך היבשות או הנימור פסול כל שבעה הואיל ובא מכוח פסול, ומקור הדברים הוא מדברי הגה"א פ' לולב הגזול וכתב שם ואע"ג דאם מיעט ענביו ובא מכוח הפסול כשר התם משום דאינו ניכר המיעוט דיש דגדל בו ענבים הרבה ויש שגדל בו מעט עכ"ל ומבואר דכל כה"ג דהוי ביה פסול ועכשיו ע"י דחתכו נהפך לכשר מ"מ נשאר בפסול ולא מהני מה דהוריד הפסול

והנה יל"ע אם בשאר מינים איכא גם פסולא דאתי מכוח פסול, ובאחרונים מצאנו בכמה מקומות דבשאר מינים לא חששו לזה.

א' לענין הדס יעוין במשנ"ב ס' תרמו' ס"ק לד' דכתב לענין הדס דאם יבשו העלין העליונים דעת הב"ח לפסול אפ' א"א באחר אין לברך עליו אבל יש תקנה שיסיר העלין העליונים ואז כשר לכתחלה לכו"ע וצ"ע מ"ט ליכא חסרון דבא מכוח פסול ומאי מהני דיוריד העלים היבשים.

ב' ובחזו"א ס' קמה' ס"ק ה' הק' להנך לשיטות הב"ח הובא במשנ"ב תרמ"ה ס"ק טו' דס"ל דלולב דיש לו ב' תימות פסול בנחלקה אחת מהשתים, והק' החזו"א דהרי נקטם כשר ככה"ג דיש לו ב' תימות ונקטמה אחת וא"כ ליכא לפסול נחלק טפי מנקטם דיקטמו ויתכשר יעו"ש.

ג' ובס"ק ח' שם הק' כנ"ל לדעת השו"ע דמכשיר נקטם אם לא נקטמו רוב העלים, א"כ ככה"ג דעביד כהמניק מ"ט לא נימא דיקטמו ויתכשר יעו"ש מש"כ, וצ"ע מאי קושיתו דחזו"א מ"ט ליכא פסול אם יקטמו דאתי מכוח פסול ומבואר בחזו"א דליכא פסול ככה"ג דאתי מכוח פסול.

ומבואר בדברי המשנ"ב דבעלי הדס ליכא חסרון דאתי מוכח פסול, ובדברי החזו"א מבואר דגם בעלי הלולב ליכא חסרון דאתי מכוח פסול.

ולכא' נראה בדעת החזו"א דבעלי הלולב ליכא חסרון דאתי מכוח פסול, דס"ל דיסוד הדין דאתי מכוח פסול הוא דוקא באתרוג ולא בלולב, ולכא' יש לבאר דדוקא באתרוג דהוי גוף הדבר מגוף הפרי, בזה אמרינן דגם אם חסר כשר, מ"מ אם כשהיה היה פרי שלם היה פסול לא יוכשר ע"י מאי דחסר עכשיו. אבל עלי הלולב וההדס דאינם גוף הפרי בזה ליכא דין דאתי מכוח פסול כיון דאינם עצמות הדבר ודוק.

והנה בדברי המשנ"ב מבואר דלענין הדס אמרינן ודאי דאם קטמו הוא כשר, ולא אמרינן ביה דפסול משום דאתי מכוח פסול, אמנם יל"ע לענין לולב, דהמשנ"ב פסק כהב"ח דנחלקה אחת מהתימות פסול ונקטמה כשר, ויל"ע אם בנחלקה וקטמו אם ס"ל אה"נ דהוא כשר וכל מאי דפסק דהוא פסול הוא כל זמן דלא קטמו, או דס"ל דגם אם יקטמו יהא פסול משום דאתי מכוח פסול.

והנה בסי' תרמו' בביאור"ל ד"ה במקום שאפשר באחר הביא דברי הראב"ד דאם יבשו ראשי העלים בהדס יש להכשיר כיון דאי בעי שקיל להו כיון דאם נקטמו העלין כשר, ע"כ כיון דאי בעי שקיל להו וכשר א"כ גם כשהם נמצאים עתה אמרינן דהם כשרים כיון דאי בעי שקיל להו, ומבואר שיטת הראב"ד דאע"ג דעכשיו הוי יבש מ"מ כיון דיכול לקטם אותו ויתכשר א"כ גם אם לא קטמו הוא כשר.

והביא שם דברי הבכורי יעקב דהשו"ע לא ס"ל האי סברא מהא דבחזו"א לא אמרינן אי בעי שקיל להו ובביאור"ל דחה ראיותו ד"י דלא ידיעין מקודם אם יחזור למראה אתרוג יעו"ש.

וצ"ע דא"כ הדרא קושית החזו"א ביתר שאר דלכא' כל לולב דעביד כהימנך מ"ט לא יהא כשר גם בלא דיקטמו לדעת המחבר דנקטם כשר אם אינו ברוב עליהם, ולדידן בלית ליה אחר, דכיון דיכול לקוטמו א"כ שוב גם אם לא יקטמו מ"ט לא יהא כשר כיון דאין בעי שקיל להו וצ"ע.

וכן קשה נמי במאי דס"ל למשנ"ב תרמ"ה ס"ק טו' דלולב עם ב' תימות ונחלקה אחת מהן יש לו דין נחלקה התימות, ובס"ק כט' הכשיר דנקטם ובחזו"א הק' מ"ט לא נימא דיקטמו ויתכשר, ולמאי דנקט הביאור"ל כדברי הראב"ד דאמרינן לסברא דאי בעי שקיל להו א"כ לכא' ג"כ קשה כנ"ל דלכא' מ"ט לא נימא דיהא כשר גם בלא דיקטמו כיון דאי בעי שקיל להו.

ולכא' צ"ל בדעת המשנ"ב כמו הק' צד דס"ל דרק לענין עלי הדס אמרינן דיכול לקטמו משא"כ לענין ראשו של לולב אם יקטמו יהא פסול, משום דאתי מכוח פסול, וע"כ ליכא להכשיר משום דאי בעי שקיל להו, כיון דאי שקיל להו מיפסל משום דאתי מכוח פסול.

פסול, בשלמא מתני' לר' חנינא לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני אלא לרב קשיא אמר לך רב שאני עכברים דמאיסי, איכ"ד אמר רב זה הדר דהא ר' חנינא מטביל ביה ונפיק ביה ולר' חנינא קשיא מתני' לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני, מבואר שהגמ' בתחילה הבינה שטעמו של רב שפוסל הוא משום חסר ומקשה מר' חנינא שאכל מהאתרוג אלמא חסר כשר והסבירה שדברי ר' חנינא רק ביו"ט שני שהרי ביו"ט ראשון מבואר במשנה שחסר פסול ומדברי רב משמע שאפ' ביו"ט שני חסר פסול, ומתרתצת שפסולו של רב אינו מדין חסר אלא משום שאכילת עכבר זה דבר מאוס, ולל"ב פסול עכבר הוא רק מדין חסר ולכן מיו"ט שני ואילך כשר.

כתב הטור (תרמ"ט) הלך אם ניקב או שנקבוהו עכברים מותר ראשון ואילך אם נשאר בו כשיעור, ובעל הלכות גדולות פסל אם נקבוהו עכברים כל שבעת הימים משום דמאיסי אע"ג דניקב כשר עכ"ל, ובב"י כתב שהרי"ף והרא"ש פסקו כלישנא בתרא שכשר דשינוי דחיקא הוא הא דאמר שעכברים מאיסי ולכן הטור פס' כוותיהו, ואילו בה"ג פסק כלישנא קמא.

כתב הרמ"א (תרמ"ט סעיף ה') מיהו אם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים משום מאוס עד שיסיר ניקור העכברים, אבל אם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעה ימים אף אם חתך היבשות או הנמור פסול כל שבעה הואיל ובא מכח פסול עכ"ל, בדברי הרמ"א צריך להבין האם פסק כלישנא קמא או כלישנא בתרא, ועוד שדבריו קשים שהרי סותר את עצמו שלגבי עכברים אפ' שפסול כותב שאם הסיר הניקור כשר ואילו לגבי יבש ומנומר כתב שאפ' הסירם פסול, **הגר"א** מבאר שפסק כלישנא קמא שאין זה הדר אלא שאם מסיר את הניקור אפ' לל"ק כשר דהיינו שלדבריו מח' הלישנות היא ככה"ג שלא הסיר את הניקור ולכן לל"ק הוא מאוס ואע"פ שביבש מבואר ברמ"א שא"א להכשירו ע"י שתסיר החלק היבש אפ"ה ניקור עכברים אפשר להסיר דאינו פסול בגופו דהא מאיס כשר אלא פסול רק משום שמאיסי שהוא פסול שאפשר לתקנו משא"כ יבש ומנומר שהוא פסול בגופו א"א לתקנו, מאידך הרמ"א כתב וז"ל נ"ל דס"ל לרמ"א דניקוב עכברים כשר מדינא כדעת רוב הפוסקים אך לכתחילה לא יטלנו עד שיסיר הניקור דהיינו שלמד ברמ"א שאדרבא פסק כלישנא בתרא שזה הדר אלא שרק לכתחילה צריך להסיר הניקור ומודה להסבר הגר"א במה נחלקו הלישנות, ויש נפק"מ ביניהם מה דעת הרמ"א אם לא הסיר ניקור העכברים שלגר"א פסק כל"ק שפסול ואילו למ"א כשר בדיעבד ורק לכתחילה צריך להסיר הניקור, ואילו הט"ז לומד שכל מחלוקת הלישנות בגמ' הוא לאחר שהסיר את הניקור של העכברים שאפ"ה לל"ק הוא מאוס ובוהא אמר ל"ב שאינו מאוס אבל אם לא הסיר את הניקור לכו"ע הוא מאוס ופסול ולומד ברמ"א שפסק כל"ב שכשר אם הסיר את ניקור העכברים אבל דעת הט"ז עצמו להחמיר כל"ק שאפ' אם הסיר ניקור העכברים אפ"ה פסול משום מאוס משום שזוכר שהגיע מניקור עכברים. נשאר לי ספק האם לפי הסבר הרמ"א ברמ"א בל"ק אם הסיר את ניקור העכברים האם כשר או שאומרים שנחשב פסול גמור כמו יבש שא"א להכשירו ומבואר בט"ז שאדרבא ניקור הוא מאיס טפי מיבש וא"ש בפשטות נחשב פסול גמור שא"א להכשירו.

מקור דברי הרמ"א הם מהכל בו ומעיון בתוכו גיליתי דברים נפלאים וכך לשון הכל בו וכן אתרוג שניקבוהו עכברים אע"ג דמאיסי נפיק ביה בשאר הימים וליכא משום ביזוי מצוה, ובעל הלכות גדולות כתב דפסול משום דמאיסי ואיכא משום הקריבהו נא לפחתך אבל אם קילף והסיר ניקור העכברים יוצא בו לכתחילה בשאר הימים עכ"ל, הרי מבואר שדעת הכל בו עצמו היא כל"ב שכשר אפ' בלי להסיר את ניקור העכברים, אבל דעת הבה"ג כל"ק שפסול אלא שהכשיר אם הסיר וא"כ הסבר הגר"א ברמ"א הוא בדיק כדעת הבה"ג, אבל הרמ"א (להסבר מחצית השקל) היה קשה לו ג"כ אותה קושיה שמצד אחד כותב הרמ"א שאפשר להסיר את הניקור ומאידך כותב שישב ומנומור א"א להכשירו ע"י שיסירו ולכן למד הרמ"א שהרמ"א בדין פוסק כמו הכל בו עצמו כל"ב שכשר אלא שלכתחילה החמיר כהבה"ג שצריך להסיר הניקור.

בפסק ההלכה כתב המשנ"ב וז"ל ולהכי מקילינן כאן דמדינא הוא בכלל חסר וחסר כשר בשאר יומי ורק לכתחילה מחמירין כאן משום דמאיסי וע"כ כשהסיר מקום המאוס כשר אבל מנומר או יבש דמדינא פסול משום הדר להכי אין מועיל תיקון משום דבא מכח פסול, והשער הציון אות לד מבאר הדברים נפלא שנקט להלכה את הסבר הרמ"א ברמ"א שאפ' לא הסיר את ניקור העכברים כשר בדיעבד ורק לכתחילה צריך להסיר, וממשיך וכותב ומדברי הגר"א וא"ר משמע שאם לא הסיר פסול, ולכן לדינא אם נטל בלי לנקר צריך לחזור וליטול אבל בלי ברכה דהרי הרמ"א פסק שכשר ואפ' לגר"א שהרמ"א פסל הרי הגר"א עצמו כתב דרוב הפוסקים ס"ל כל"ב שכשר, ובשער הציון אות לה הוסיף וכתב שלא הביא את שיטת הט"ז שמחמיר יותר מהרמ"א שאפ' לאחר שהסיר את ניקור העכברים פסול משום שהרמ"א והמאמר מרדכי וא"ר והגר"א חולקים עליו.

ובביאור הסברא דהתיאומת בלולב גריעא טפי מעלי ההדס, לכא' נראה דביאור הענין הוא דהרי חזינן בדברי הראשונים דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, וכן שאר פסולי לולב נקטם ראשו ונסדק, הוי פסולים דנאמרו בדין ראשו דיקא ואינו בדין עליו, ונאמרו בעלה האמצעי דיקא, וע"כ יש לדון דהעלה האמצעי חשיב כהמשך גופו של לולב, וע"כ נאמרו בעלה זה כל הנך פסולים דנקטם ונסדק וכו', ולפי"ז יש לבאר דע"כ כיון דהעלה האמצעי נידון כגופו של לולב, ע"כ יש לומר דיהא פסול אם יקטמנו, כיון דאתי מכוח פסול כמו לענין אתרוג ודו"ק.

אמנם צ"ע דהנה המשנ"ב ס' תרמ"ט ס"ק לח' צידד להקל דהמחבר בס' תרמח' ס' יד דכתב אם עלתה בו חזוית בענין שפסול או שהוא מגור אם כשקולפו למראה אתרוג כשר, ובביאור הגר"א ס"ל דהשו"ע פליג על דעת הרמ"א וס"ל דליכא חסרון דאתי מכוח פסול וס"ל דגם כה"ג דאתי מכוח פסול הוא כשר.

וא"כ צ"ע דאם דא"כ כל הימנך לדעת השו"ע מ"ט פסול הרי יכול לקטום אותו כיון דליכא חסרון דאתי מכוח פסול, דלעת השו"ע, וע"כ כיון דליכא פסול דאתי מכוח פסול שוב אפ' אם לא יקטמנו יהא כשר כיון דאי בעי שקיל להו וכמש"פ המשנ"ב לענין יבשו עליו בהדס וצ"ע.

[ורק אם נדחוק לומר דבלולב גרע דלא אמרינן סברת אי בעי שקיל להו, ואע"ג דלענין אתרוג מבואר במשנ"ב דאם ידיענן דאם יקלפנו יוכשר שוב אמרינן ביה אי בעי שקיל להו, מ"מ אפשר דראשו של לולב חמיר טפי כיון דהתיאומת בלולב נידון ממש כגופו של לולב, ובזה לא אמרינן אי בעי שקיל להו וצ"ע].

אתרוג ענק

הרב יצחק יהודה בולבין

במשנה סוכה לד' - ובגדול כדי שיאחז שנים בידו, דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אפילו אחד בשתי ידיו. ובגמ' לקמן לו: תניא אמר ר' יוסי מעשה בר"ע שבא לבהכ"נ ואתרוגו על כתפו וכו'.

ובעמק ברכה (עמ' צט) הביא שכתב הריטב"א דגם בשעת מצוותו היה מונח על כתיפו ויצא כך יד"ח ומקרי דרך לקיחה [ואולי ראייתו מלשון הברייתא בא לביהכ"נ, דבא לאפוקי שלא נטלו סתם מפני חיוב המצוה כאנשי ירושלים].

והסתפק בעמק ברכה שם דאפשר שזהו דוקא באתרוג גדול שא"א לאוחזו בידו מחמת כובדו אז יוצא יד"ח כשאוחזו על כתיפו דזהו דרך לקיחתו כיון שא"א בענין אחר, אבל באתרוג קטן שאפשר ללוקחו בידו אפשר שאם אחזו על כתפו לא יצא בזה דאי"ז דרך לקיטה, והניח בצ"ע.

והנה יש לדון באתרוג ענק שאינו יכול לאוחזו לבדו גם על כתיפו, אא"כ חבירו מסייע לו, האם נימא שיוצא יד"ח דזהו לקיחתו ודמי לנוטלו על כתיפו, או דילמא דרך אם אוחזו לבד מהני.

ויתכן שמלשון המשנה אפילו אחד בשתי ידיו משמע שביותר מזה [כשצריך שאחר יסייעו] פסול דלא מקרי לקיחה.

וקצת צ"ע מלשון הרמב"ם (לולב ז, ח) "ושיעור אתרוג וכו' ואם היה גדול כל שהוא כשר", ולא כתב 'כל שיכול לאוחזו בשתי ידיו' כלשון המשנה.

כמו"כ יש לדון במי שכוחו רב ויכול להחזיקו בשתי ידיו, למרות ששאר בנ"א יכולים רק להניחו בכתף, אם יניחו על כתפו כשאר בנ"א חשיב לקיחה שלו, או שצריך שכל חד וחד לפי כוחו ורק אם אינו יכול להחזיקו בשתי ידיו חשיב לקיחה כשמניחו על כתפו. דלכא' בדעת ר' יהודה איתא "כדי שיאחז שנים בידו", תלי בכל חד וחד.

הערה בפסק הע"ב בערבות שאינן גדולות על הנחל

הרב חנוך נריה

בענין ערבות של בעל ושל הרים שאינן גדולות על הנחל עצמו, מצינו ג' שיטות בראשונים, הא', הוא שיטת הרמב"ם והרא"ש וסיעתם שהוא כשר לכתחילה. הב', הוא שיטת התוס' [ל"ד]. דלעיוכא בעינן ערבי נחל דוקא, וכמו שמשמע מהרא"ש בשמם, וכ"ה ברבנו ירוחם ובאגודה שלשיטתם ערבות של בעל והרים פסולות, והובא בדרכ"מ. והג' הוא שיטת רש"י [ל"ג]: שלמצוה לכתחילה [מדא'] בעינן של נחל, ובדיעבד אף של בעל והרים כשרות, והטור קרא שיטה זו "שיטת רוב המפרשים".

ויעו"ש בהרא"ש שהביא לשי' התוס' [והרי"ף] שפסול, וכ' שתמוה א"כ שאין נזהרים בזה, ושוב הוסיף והביא לד' רש"י שבעינן לזה למצוה לכתחילה, וכ'

שתמוה שלא ראה לרבותיו שנוהרו בזה. ומתוך שם שצ"ל שאין הפירוש כרש"י וכתוס', אלא שמה שאמרה תורה ערבי נחל סימנא בעלמא למין זה, אבל אי"צ לגדלים שם בפועל ואפילו לכתחילה.

והנה בשו"ע [תרמ"ז א'] החליט הדין בזה כהרא"ש והרמב"ם, וכדרכו בכגון דא. אלא שמצינו מן האחרונים שכתבו לחוש לשיטות אלו, וכ"ה בניירות שמשון ובמקור חיים [הנדמ"ח לבעל החו"י] ועוד.

ובמ"ב סק"ג משמע שהכריע שאי"צ לחוש לזה, וחילו מדברי הט"ז שם, אלא שלכא' מקורו מהט"ז תמוה, וכדלהלן.

שהנה הט"ז הקשה על מה שיישב הרא"ש מנהג רבותיו שלא דקדקו אחר הגדלות על הנחל, ופירשם שהוא משום דס"ל בפי' הפסוק כהרמב"ם דערבי נחל סימנא הוא. וכתב ע"ז הט"ז דלא די לנו בזה, דעכ"פ היה להם לחוש לרוב הפוסקים ולא לסמוך על פירוש זה. ותיירץ ונ"ל שהוא כענין מה שמצינו בפ' כיצד מברכין [ל"ח]. לענין נוסח ברכת המוציא דאע"פ שאם אמר "מוציא" ולא "המוציא" הוא עדיף, מ"מ י"ל "המוציא", ללמד הדין ולהראות חידוש, וכמש"כ הרא"ש פ"ק דפסחים [ס"י] לענין נוסח ברכת על ביעור חמץ, שיש לאדם להראות חידוש בברכותיו, והכי נמי טפי ניהא להראות חידוש וליקח אפילו שלא מן הנחל, עכ"ל הט"ז.

והנה ד' הט"ז תמוהים מאד לכא', וכמו שתמוה הברכ"י והביכור"י כאן [ויעו"ע להגרי"ש א"צ] בהערות כאן שגם תמה כן, שאמנם כל היכא דאיתמר הילכתא להכשר גמור, ודאי עושים אף המחודש לפרסם הדין ולהראות חידוש, אבל היכא שהדבר תלוי בפלוגתא וי"א שאין יוצא אלא בדיעבד, או דאפילו פסול הוא, היכן מצינו להראות חידוש כנגד שיטה שכזו, והלא כה"ג לעולם משתדלים לאפוקי נפשין מספיקא, וע"ש שנטו שלא כדברי הט"ז. ובאמת ד' הט"ז תמוהים.

אבל נראה דהישוב המרווח בד' הט"ז בזה מתבאר מתוך דקדוק דבריו עצמו, יעו"ש שהביא ד' הרא"ש ופירושו במנהג רבותיו שהוא משום דס"ל כהר"מ שפי' דערבי נחל רק שם המין, וחזר הט"ז והק' ע"ז ולא די לנו בזה דעל כל פנים היה להם לצאת רוב הפוסקים ולא לסמוך על פירוש זה. ומבואר שלא הק' הט"ז כן אלא על רבותיו של הרא"ש, שהגם שיישב הרא"ש שיטתם שנקטו בפי' הסוגיא כך, מ"מ מ"ט לא חשו הם לרוב הפוסקים שפירשו דלא כוותיהו ולא אפקו נפשיהו מספיקא. וע"ז תי' שלהראות חידוש וכו'. ונראה פשוט שלא תירץ הט"ז כן אלא על רבותיו של הרא"ש, דאינהו גופיהו ז"ל הגם שנקטו שלא בעינן לזה, מ"מ לא חיישי לאיך צד אפילו לכתחילה, וזה משום הטעם דלהראות חידוש עדיף. אבל לכא' פשוט שכ"ז אינו אלא לדידהו, רבותיו דהרא"ש, שהיו ברי הכי לחלוק אהנך רבוותא רש"י ותוס' ולהכריע דלא כוותיהו, ונקטו להכשר גמור לכתחילה בודאי, ע"ז כתב הט"ז שאף לא חששו לאיך צד מהיות טוב, וכדי להראות חידוש. אולם כ"ז לדידהו דקים להו הכי, אבל לדידן כיון שאין לנו הכרע גמור בבחינת איתמר הלכתא כנגד שיטת רש"י [שקראו הטור רוב המפרשים] ותוס' הנ"ל, א"כ לכא' פשוט שהיה ראוי לנו לחוש עכ"פ לכתחילה לשיטה זו, ואין דברי הט"ז ענין לדידן כלל. כך היה נראה ברור.

אלא שלפי"ז תמוהים דברי המ"ב שכ' כאן [סק"ג], י"א דיותר טוב לכתחילה ליקח הגדלים על הנחל, [עי' בטור, שעה"צ], אכן מדברי הט"ז משמע שאי"צ לדקדק בזה, עכ"ל. ולכא' קשה דהט"ז לא קאמר אלא לפרש טעם רבותיו של הרא"ש, וכש"כ, אבל לדידן אין הדבר נוגע ולנו לכא' היה ראוי לאפוקי נפשין מספיקא, וצ"ע.

בענין אם חייב ליטול ד' מינים בביה"ש של שאר הימים

הרב נתן אהרן מרמס

נחלקו בזה ראשו' דאיתא בסוכה דמ"ב ב' אמר ר"י אתרוג בשמיני אסור סוכה מותר, ואמרינן מאי שנא סוכה מ"ש אתרוג אמר ליה סוכה דחזיא לביה"ש דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה אתקצאי לבין השמשות ומיגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא דשמיני אתגור דלא אתקמאי ביה"ש ולא אתקצאי לכולי יומא פרש"י משיצא בו שחרית, מדבריו נראה דאם לא יצא עד ביה"ש אה"נ גם אתרוג אתקצאי וכן נקטו גדולי האחרונים, ע' רע"א ושפ"א. אבל הר"ן כתב שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו בין השמשות דכיון דלולב בזמן הזה מדרבנן חוץ מיום ראשון ובין השמשות ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא ע"כ.

ויל"ד באיזה סברא נחלקו. הנה יל"ד בכל מצוה שאדם שמחויב ואין לפניו אפשרות לקיים את חיוב שלו בודאי אלא בספק אם חייב לחזור אחר אפשרות של ספק או לא, ואת"ל דמחויב בזה מה"ד אם יש לו רק ס"ס שיוכל לקיים חיוב,

חילקו מבחן מהני משום דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה, וסגי שאפשר לצרפם, עיי"ש בכת"ס).

והנה הער"ג הוכיח דלא כר"ת, מו' כבשים דמעכבין ומ"מ נקרבין זא"ז. אך לנתבאר הא גם לבה"ג ל"מ בהפסיק ביניהם ומשא"כ ב' כבשים. ע"כ דשאני התם דהמצוה הוא בתוצאה ולא במעשה, לכן אין נידון על אופן המעשה.

ושיטת הרמב"ן, דיש לו רק ר"ל שנטלו במשך היום. ועי' מאירי (סוכה ל"א) דזה גם שיטת הר"מ. א"כ גדר המצוה הוא ממש כניהוגי מצורע, והוא ד' ליקוחין, אלא שאין יוצא עד שיעשה כולם.

(ב) והנה בתוס' (סוכה ל"ט) כתבו דנוטל הלולב ומברך ואח"כ נוטל האתרוג, ומ"מ חשיב עובר לעשייתו, כיון דמעכבין זא"ז. והעתיקו הרא"ש. והקשה הכפ"ת (שם) הא לרא"ש מהני בוא"ז, וכבר יצא יד"ח הלולב. ובב"ח (תרנ"א) תירץ דלענין ברכה סגי דרק בסוף יצא יד"ח למפרע עיי"ש. ור"ל אף דאיגלאי מילתא למפרע דקודם הברכה כבר עשה את ג' חלקי הנטילה (עי' קוב"ש חולין מ"ו), מ"מ סגי שהוא עובר לקיום, והקיום הוא רק לבסוף, וזה אף לר"מ דהוא ד' ליקוחין, אך ל"ש ענין דתחילת קיום, אלא תחילת המעשה, וכל הקיום חל בסוף.

ועיי"ש בכפ"ת כיון בנטילת האתרוג עדיין אוחו הלולב, מקיים את ההידור דנטילה בב"א, אף דיצא כבר יד"ח הלולב, והביא מהראב"ד במצא דחסר מין א' דחוזר ונוטלו עם כולם. אמנם עי' ביה"ל (ב' מ"ז) דל"ש הידור אחר שכבר עשה המצוה. אך לנ"ל כוונת הראב"ד משום דעדיין לא קיים המצוה, ותו שייך שהקיום יהא גם מהנטילה השניה דבב"א, ולא רק מהנטילה הראשונה.

אמנם הכא א"צ לזה, אלא כיון דלא פירש ידו, אכתי כולה חדא מילתא היא, עי' שבת קל"ג ב'. ומה"ט גם לר"ת דבעי דוקא בב"א, לא אמרינן אי המצוה היא ההרמה ולא האחיזה, יוצרך לצמצם להרימם בב"א, אלא כיון דלא סילק ידו חדא מילתא היא.

(ג) ועי' בב"י (שם) דאף דמעכבין זא"ז ועדיין לא יצא, אך תו אין מברך בלשון ליטול, כיון שכבר נטלו בידו. והוא אף לר"ת, דסברתו רק דל"ש לחלק הנטילה, אך לא דהו"ל כג' בתים דתפילין דלא כלום, ואכתי אפשר להחשיבו כהתחיל קצת המעשה, לענין שכבר ל"ש לשון ליטול.

ועי' ביה"ל (א' מ"ב) דלאו דלא תגרע, הוא רק בהתחיל במצוה, ולא בנמנע כלל מהמצוה. וכתב דלפי"ו לבה"ג דמהני בוא"ז, חשיב התחיל במצוה, ומשא"כ לר"ת הו"ל כנמנע כלל מהמצוה. אף דנתבאר דלא הקיום התחיל אלא המעשה, מ"מ כיון דחשיב מעשה מצוה גמורה, זה נותן לשאר שם גרעון. ומשא"כ לר"ת דחשיב רק תחילת מעשה מצוה, לא סגי לתת שם גרעון.

ברכת הלולב מדין עיקר וטפל

הרב שלמה חיים נפתלי

אמרי' בגמ' (סוכה לז'): "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא מאי טעם לא מברכין אלא על נטילת לולב אמר ליה הואיל ובמינו גבוה מכולן".

ועדיין צ"ב נהי דמש"ה יש להעדיף את הברכה על הלולב אך מ"מ היאך נתקיימה ברכת המצוות על שאר המינים, [ובפרט אם כל אחד מצוה בפני עצמו].

ומצינו דבר חידוש ברבינו מנחם, דהנה פליגי תנאי (פסחים קיד.) אם חרוסת מצוה, וכתב הרמב"ם בפה"מ דאליבא דר"א שחרוסת מצוה מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת חרוסת, אך בחיבורו (פ"ו מהלכות חמץ ומצה) פסק כר"א דחרוסת מצוה ומ"מ לא הזכיר שמברך עליה, וכתב רבינו מנחם "ואם ישאל שואל מפני מה אין מברכין על החרוסת תהיה התשובה לפי שאינו נאכל בפני עצמו והוא טפלה למה שאדם טובל בו, ואל תתמה שהרי בלולב מצינו כי האי גוונא שאינו מברך על כל ארבעת מיניו אעפ"י שהם כולם מן התורה כלולב מפני שהם טפלים לו וכלם נקראים על שמו והוא עיקר ועליו מברכין ה"נ לא שנא" (וכ"כ הטור בסימן תע"ג גבי חרוסת דאע"פ שהיא מצוה אין מברכין עליה כיון דהוא טפלה למרור).

מבואר מדבריו דגבי ד' המינים שמברכים על הלולב כל ג' המינים נפטרים כדין עיקר וטפל שמברך על העיקר ופוטרו את הטפלה, וה"נ כיון שהלולב גבוה מכולם מחמת כן נחשב יותר עיקרי וכל שאר המינים נפטרים כדין טפל.

ועדיין צ"ב דכיון שכל שאר המינים באים מחמת עצמם ולא כדי לשמש את הלולב היאך אפשר לדונם כדין טפל.

ויש לבאר דהנה מצינו ג' עניני עיקר וטפל; א. היכא שאוכל את הטפל מחמת העיקר וכפת ומליח שאוכל פת אחר המליח כדי להעביר כח רתיחת המלח שלא יזיקנו גרונו, ובוהא אם יש לו מטרת אכילה עצמית באכילת הפת צריך לברך

ועוד יל"ד את"ל שחייב בהנ"ל מהו להוציא חומש ממונו על ספק קיום מצוה או שמא יקיים רק בחינם. ביאור צידי הספק, במושכל ראשון נראה בספק דתליא אם הוא חיוב דאורייתא דחייב כמו בכל ספד"א ואילו בדברנן דפטור כמו כל ספק בדברנן לקולא, או שמא י"ל דפטור בכ"ג כי לא מחויב לקיים מצוה באופן שגם לאחר קיומה ישאר בחיובו מחמת חיוב הראשון כי עדיין לא ודאי יצא יד"ח, ועוד י"ל אדרבה גם בספק מצוה דברנן חייב הכא כי ודאי בר חיובא הוא במצוה ולכן חל על עליו לחזור על כל צדדים של קיום מצוה זו אע"ג שעצם קיום הוא ספק ול"ד לשאר ספק דברנן דלא חייבו אותו בספק כי כאן ודאי בר חיובא הוא. ואם היא סברא נכון יש לומר שגם בס"ס מחויב לחזור על קיום של מצוה המוטלת עליו.

הנה לפניך דס"ל לרש"י כי בביה"ש איכא חזקת חיוב על גברא מחמת היום, ואע"ג שברגע הראשון של ביה"ש לא ודאי יום וא"כ ליכא עלה חיוב אלא מחמת הספק אע"פ כן אמרינן דחייב, וכנראה ביאור הוא כמש"כ אחר' דלא שרינן למעבד איסור שבות בביה"ש מחמת ספק דבריהם כי אתחזק איסורה כ"כ פר"ח בכללי ספק ספיקא והכי נמי הכא דהוי החזקת חיוביה [ע"ע ערול"ג בסוכה שם תוס' ד"ה דאי אתרמי שנקט כי בסברא נחלקו שם רש"י ותוס']. וכ"ז בביה"ש אבל אם היה ודאי בר חיובא י"ל שגם הר"ן מודה דחייב אפ' במצוה דברנן.

ע"ש שפ"א שכתב דלא נראה לו מסברא כשיטת הר"ן, וז"ל לא בריא לי דנהי דהוי ספק דברנן מ"מ כיון דיכול ליקח עכשיו מהיכי תיתי יהי פטור והגע עצמך וכי נימא במצוה דברנן שבודאי לא קיים אותה ובא לפניו אתרוג ס' כשר ס' פסול דלא יקחנו וכו' אבל הכא דודאי המצוה רמי עליו והספק היא אם יקיימנה בנטילה זו או לא מהיכי תיתי דלא יטלנו וצל"ע רב לדינא ע"כ, כע"ז פמ"ג בפתיחה כוללת ד' או"י"ג, כי הא מן התורה לחומרא שתורה חייבה לנו לשמוע קול שופר צריכין אנו לעשות וכל מה דאפשר, ואף שמע סדר אחד אפילו הכי מן התורה לא יצא, דספק כזה אין מוציא מידי וודאי חיובא דרמי התורה עליה ע"כ [ולדעת פמ"ג לא שמענו שגם בביה"ש נימא כן, דשאני ביה"ש דלא מחויב בודאי ופשוט]. עכ"פ גם הר"ן מודה כי בספק ביום קמא חייב ליטול ד' מינים בביה"ש אע"ג דהוי ספק אם יקיים בנטילה זו כי דאורייתא הוא.

ובמה שהסתפקנו לגבי ס"ס של מצוה מצינו בר"ה ל"ד ב', שתי עיירות באחד תוקעים ובאחד מתפללים ע"ש ומסקנא דסוגיא שם דעדיף ספק תקיעות מודאי תפילה וכן קיי"ל בשו"ע סי' תקצ"ה, וכתב שם במטה אפרים (ס"א) בזה"ל "אך אם מסופק שמא אין יודעין כלל לתקוע וברור לו שעכ"פ אין יודעין יותר מסדר אחד אז ילך למקום שבקייאם במוסף משום שודאי דברנן עדיף מספק ספיקא של תורה, כי ספק אם יש תקיעות ואת"ל כן שמא אותו סדר שיוודעים אינו יוצאים בו יד"ח ע"כ. מבואר בדבריו אלולי חיוב דמוסף היה חייב ללכת לעיר שיש בו ס"ס של תקיעות ויש להק' הלא קיי"ל ס"ס לקולא אפ' בדאורייתא, וכן באמת דעת מחזה"ש שם שכ' בס"ס של תקיעות פטור. לכארה בזה גופא פליגי האחר' דהמטה אפרים ס"ל שאם גברא בר חיובא או חייב לחזור על כל אפשרות של קיום חיובו ואף על ס"ס, אבל למחזה"ש פוטור בזה, ובפמ"ג בכוללת (שם) הסתפק אם בס"ס אמרינן הכי.

לגבי מה שהסתפקנו אם מחייב להוציא חומש ממונו בספק מצוה אפשר לומר מסברא דלא, הגע בעצמך דכל מה שאמרו חז"ל שלא יבזבו יותר מחומש הוא משום שלא יעני ויצטרך לבריות [ע' או"ח תרנ"ו מ"ב סק"ן] והכא אם יודמן כמה סוגי ספקות לפניו אם יוציא על כל ספק חומש מיד יירד מנכסיו, ולכן מסתברא דלא חייבו חז"ל בזה.

בפלוגתא אי ד' המינים נטלין בוא"ז

הרב דוד מרדכי זילבר

מתני' (מנחות כ"ז), ד' מינין שבלולב מעכבין זא"ז. ובגמ', מולקחתם לקיחה תמה. וביאר הר"מ (סה"מ שורש י"א) דההוא דכב' מינים דלבן ותכלת שאין מעכבין זא"ז, כיון דגם בא' מהם מתקיים הזכירה, קמ"ל דאין שמחה אלא ע"י כל הד' מינים, והו"ל דומיא בפריעה ופרימה דמצורע, דכיון דהוא כדי להבדילו, בעי דוקא את כל הניהוגים כדי להגיע להבדלה עיי"ש.

עוד בגמ', אמר רחב"א ל"ש אלא אין לו אבל יש לו אין מעכבין. ובתוס', פירש הבה"ג דר"ל דא"צ ליטלן בב"א, ור"ת פליג, אלא הפירוש רק דא"צ לחבר המינים. ופירש הר"ן דלבה"ג יש לו ר"ל לפניו. ומבואר דבעי צירוף ביניהם, משמע דגם לבה"ג הוא חדא לקיחתא אריכתא. ועי' ביאור הלכה (ס"ס תרנ"א) דמלשון הרא"ש שיטלם זא"ז, משמע בלא הפסק. אף דלשון הבה"ג ומגבה חד חד לחודיה, אך ס"ל לרא"ש כיון דבעי צירוף ביניהם, תו בעי ליטלם בוא"ז. ור"ת ס"ל דלקיחה תמה הכוונה חיבור ביניהם, ולא סגי שאין הפסק ושייך לצרפם. (זכר לדבר, הפלוגתא בחולין ק"ג באבר מן החי דבעי לאוכלו בב"א, אי בעי חיבור ממש, או אף

עליה (כמבואר בח' הרשב"א ברכות מא: ובמשנ"ב סימן רי"ב סק"ה). ב. ויש טפל שנאכל מחמת עצמו אלא שמ"מ חפץ בעירוב ב' מינים ביחד למטרת ליפות וכיו"ב שכל מין מטעים את חבריו דאף דשניהם נצרכים לו הולכים לפי היותר עיקרי מביניהם [וכמבואר במשנ"ב סימן קס"ח סק"ה ועיין בשעה"צ סק"א]. ג. ויש דין דברים הבאים מחמת הסעודה, וכן האי דינא פוטר כל מיני משקין שגם בהנך יסודם מדין טפילה ואף שאין שותה את שאר המשקין בשביל היין, וכמבואר בכמה ראשונים ומהם בלשון הרא"ש (כיצד מברכין ס' כ"ט) "שהיין פוטר כל שאר מיני משקים אף על גב דברכת בורא פרי הגפן לא שייכא מידי לשאר משקין לפי שהיין ראש לכל מיני משקין הוא עיקר לענין ברכה וכולן טפלין לו".

והכא גבי ארבעת המינים אין שייך לתלותן בענין הראשון שהרי שאר המינים באים מחמת עצמן ולא כדי לשמש את הלולב, אך שייך לתלותן בב' עניני עיקר וטפל הנוספים שהרי יש מצוה ליטלם יחד וא"כ הוי כחפץ לאכול ב' מאכלים אלא שרוצה לאוכלם ע"י ליפות שיון שחפץ בעירובן אזלינן לפי היותר עיקרי ומברך עליו ופוטר את המין השני. וכן שייכא הסברא דדמי לברכת היין שמברך עליו ושאר המשקין נפטרינן בברכתו כיון שהוא ראש לכולם וה"נ הואיל ובמינו גבוה מכולן נחשב כראש לכולן ונפטרינן כולם בברכתו.

והנה הרמ"א (סימן תרנ"א ס"ב) כתב דאם נוטלן בזה אחר זה יטול הלולב תחילה ודעתו גם על האחרים, וכתב הגר"א כיון שמזכירין אותו בברכה צריך שיהא סמוך לברכה. ולמשנ"ת יש להוסיף עוד דאם יטול את האחרים תחילה א"כ הוי כאוכל את הטפל לפני העיקר, ודעת הרמ"א (סימן רי"ב ס"א) שצריך לברך על הטפל אלא שמברך עליו שהכל [כיון שאין לו את חשיבותו העצמית לפיכך א"א לברך עליו בברכתו הפרטית אלא ברכה כוללת] וא"כ הכא לא יוכל לברך על מה שנוטל קודם הלולב דעל נטילת לולב א"א לברך על הטפל וברכה כוללת לא שייכא בזה, [ואף את"ל שבטפל שיש לו מטרת אכילה עצמית ואוכלו קודם העיקר מברך עליו בברכתו הראויה אך מ"מ יצטרך לברך על המין שמקדים לפני הלולב ואח"כ יצטרך לחזור ולברך על הלולב] לכן כתב הרמ"א שיברך על הלולב תחילה שבזה יפטור הכל.

גדר נטילת לולב בשאר ימים

הרב נחמיה שלומוביץ

סוכה מא, א. בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש. ובגמרא. מנא לן דעבדינן זכר למקדש וכו'.

לפ"ר נראה שעיקר המצווה בנטילת ד' מינים בשאר הימים הוא משום זכר למקדש, והנוטל וסבור שתקנת חז"ל בעלמא היא ליטול לולב שבעה ואינו מועלה בדעתו זכרון המקדש לא קיים עיקר המצווה. אלא ש"ל שאמנם ריב"ז תיקן משום זכירת ירושלים אבל כל שנטל כתקנת חז"ל יצא.

והגרמ"מ ליבנה אמר לי שדן לפני אחד מחכמי ישראל שליט"א שנראה שכן חז"ל הנוטל לולב ביו"ט שני אינו יכול להוציא בברכתו בן אר"י, דאף שזה וזה דרבנן, הרי מצוות חלוקות המה שכן חז"ל מקיים מצות ד' מינים, ואילו בן אר"י מקיים מצוות דרישת ציון.

ברם נראה להוכיח שאין כאן מצוות חלוקות. דהנה התה"ד (ח"ב נ"ב הובא בבה"ל) כתב שהטעם שיוצאין באתרוג חסר ביום השני משום שהוא שיירי מצווה וכדין אגרודמים. וא"נ ששני מצוות המה האריך מקיים באגרודמים דמצוות ד' מינים מצוות זכירת ציון.

מילי דאגדתא

כי בסמית הושבתי את בני ישראל

הרב יעקב ישראל לוי

איתא בגמ' סוכה דף יא, ב 'דתניא כי בסמית הושבתי את בני ישראל, ענני כבוד היו דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם' ופרש"י: ענני

כבוד היו - סוכות שאמר הכתוב שהושיבם במדבר. סוכות ממש - מפני החמה, בשעת חנייתן היו עושים סוכות. עכ"ל.

והנה לכאורה היה נראה לומר דכמו דמ"ד ענני כבוד היו, מודה דהיו לבני ישראל במדבר, סוכות. דהרי היו לכל משפחה אהל בפני עצמו ועל זה אמר בלעם 'מה טובו אהלך יעקב'. כמו כן גם מ"ד סוכות ממש, מודה דהיו שבעה ענני כבוד. וכמאמר הכתוב "וַיִּקְנֶה ה' לַפְּנֵיהֶם יוֹמָם בַּעֲמֹד עָנָן לַלַּיְלָה הָדָד וְגו'". ועמוד הענן היינו אחד מענני הכבוד [הארכנו בזה במקום אחר]. אלא דנחלקו בביאור הקרא ד"כי בסמית הושבתי את בני ישראל" אי הוא משום הסוכות ממש או משום ענני הכבוד.

אלא דא"כ צ"ב מהו שפרש"י: סוכות ממש - מפני החמה. עכ"ל. [וכן פירש רבנו אברהם מן החר"ש] והרי כיון שהיו כבר מחופים בענני הכבוד, היו מוגנים מן החמה. שהרי אחד מענני הכבוד כבר הגין עליהם מן החמה. וכמו שפירש בתרגום יונתן עה"פ "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִדֶּעֶמְסָס סִכְתָּה" [שם יב, לו] "וַיִּטְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הַפִּילוֹסִין לְסִיכּוֹת מֵאֵה וְתִלְתֵּין מִיָּלִין תַּפְּזִין אֵיתְחַפִּיאוּ שְׂבַעַת עֲנָנֵי יְקָרָא אֲרַבְעָה מֵאַרְבַּע צִיטְרִיהוֹן וְחָד מֵעִילִיהוֹן דְּלֵא יִיחֹת עֲלֵיהוֹן מִטְרָא וּבִרְדָּא וְלֵא יִתְחַרְכוּן בְּשַׁרְבֵי שְׁמַשָּׁא". [שור"ר שכן הקשה בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה ס' רד ולא תירץ].

וכבר נרמזת שאלה זו בספר קרבן אהרן בפרשת אמור [פרשה יב תחלת פרק יז אות יא], ומבאר בפירוש השני. שקושיא זו הכריחה את רבי עקיבא לפרש דסוכות היינו ענני הכבוד. ולפ"ז דעת מ"ד סוכות ממש, צריכה ביאור.

ואכן ברוקח בהל' סוכות ס' ריט הביא פירוש שונה מרש"י למ"ד סוכות ממש. דקאי על שנת הארבעים כשכבשו את ארץ סיחון ועוג, ואח"כ כשנכנסו לארץ כל זמן שלא כבשו וחלקו, דאז ישבו בסוכות. וז"ל: ויש מפרשים כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען אז ישבו ישראל בסוכות כמו שכתוב וארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות כי בשדה היה מסכך עליהן עד שכבשו רבת בני עמון כך ישראל עד שכבשו ארץ כנען, וזה כי בסוכות הושבתי את בני ישראל כשצרים את האומות. וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים כמו שכתוב אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים. והיא שנת הארבעים וזהו למען ידעו דורותיכם כי בסוכות. עכ"ל. ולפ"ז יש לומר דבזמן שהיו ענני הכבוד לא עשו בני ישראל סוכות. אמנם לפרש"י קשה.

וראיתי מובא בדרשות החת"ס [דרשה גג] שלמ"ד סוכות ממש, מודה שהיו ענני הכבוד. אלא שהוצרכו לסוכות ממש לאלו שהענן פולטן וכזבים ומצורעים וטמאים לנפש אדם וכו' שהיו חוץ למחנה. ולפ"ז אתי שפיר. אלא שקצת דוחק הוא לומר דעושים זכר לסוכות שישבו בהן אותן שהיה הענן פולטן.

עוד צ"ב מהו שהדגיש רש"י: בשעת חנייתן היו עושים סוכות. עכ"ל. דפשיטא דבסוכה יושבין בשעת חנייתן.

ולולי דמסתפינא היה נראה לומר דבר חדש. דלדעת רש"י למ"ד סוכות ממש, בשעת חנייתן לא היו מחופין בענני הכבוד. רק בשעת מסען היו מחופין בהם. או שמא על אף שהיו מחופין גם בשעת חנייתן, מ"מ בחנייתן לא היה הענן מגין עליהם מפני החמה. וזהו שכתב רש"י: סוכות ממש - מפני החמה, בשעת חנייתן היו עושים סוכות. עכ"ל. כלומר דענני הכבוד לא היו מגינים עליהם מפני החמה בשעת חנייתן, ולפיכך אז היו צריכים לעשות סוכות. ומ"ד סוכות ענני כבוד, ס"ל דגם בשעת חנייתן היו מחופין בענני כבוד. או שהיה הענן מגין עליהם מפני החמה.

שור"ר שכן מפרש הנצי"ב בהעמק דבר [במדבר י, לד] עה"פ "וַיַּעֲנֵן יְקֹנֶק עֲלֵיהֶם יוֹמָם בַּנֶּסֶעַם מִן הַמִּחֲנֶה" וז"ל: וענן ה' וגו'. כי בהיותם יושבים במחנה היו באהלים להגין מן השרב, אבל בנסעם מן המחנה היה הענן מגין, נמצא מש"כ כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וגו', היה גם סוכות ממש גם ענני כבוד, היינו בשעת חנייה ה' סוכות ממש, ובשעת המסע ה' ענני כבוד. עכ"ל.

וכן פירש בספרו מרומי שדה על מסכת סוכה דף ב, ב וז"ל בתו"ד בד"ה ההוא ידיעה לדורות כו': הנה דעת רש"י ז"ל, דגם ר' עקיבא דס"ל להלן דף י"א ב' דסוכות ממש עשו להם, מודה ג"כ לר' אליעזר, ורק בחנייתן עשו סוכות ממש, אבל במסען היו ענני כבוד. וכבר רמז הגר"א ז"ל בס' תרכ"ה דעת רש"י ז"ל. עכ"ל.

ומש"כ בסו"ד שרמזו הגר"א בס' תרכ"ה דעת רש"י. כוונתו למש"כ הגר"א שם בסו"ד להוכיח מרש"י דגם למ"ד סוכות ממש מודה שהיו ענני כבוד. וז"ל הגר"א: וערש"י בריש סוכה ב' ב' ד"ה ההוא. עכ"ל. וז"ל רש"י שם: ההוא - לאו בידיעה דיישיבת סוכה קא אמר אלא בידיעות דורות הבאין היקף סוכות ענני כבוד הנעשה לאבות. עכ"ל. הרי להדיא דגם הנך אמוראי דפליגי על רבה שם [הסובר שטעם סוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה מדכתיב 'למען ידעו דרתיתם]

היא עלינו לעשותה". וידועים דברי הגר"א בפירושו לשה"ש (ד, ט) בזה שחזרו בסוכות ענני הכבוד לישראל.

וחשבתי אולי להוסיף תבלין בזה דהנה התפא"ר בפירושו לפסחים (פ"י מ"ה) מבאר דהקב"ה שידד את הטבע ביציאת מצרים (עיין בזה באב"ע שמות לג, כא), ועל פי הטבע לא היו ישראל יכולים לצאת ממצרים, (ואף נתקיים קצתו של הטבע, שבמדבר הזה נפלו פגריהם וימותו). ולא די בזה, אלא שמזל מצרים או היה לפי מחשבתם בגרם המעלות, שחשבו להם לפטרון את מזל טלה [ולכן עבדוהו] והוא היה אז עולה. שבניסן בכל יום מזל טלה מתחיל לעלות, והקב"ה הפך כל המערכה, שמפלתם הגדולה אז היה בא בחצי החודש ממש בחצי ליל ט"ו, בשעה שחשבו שמזלם בתקפו וחזקתו. (ועיין כהאי גוונא בהגדת זבח פסח לאברבנאל ד"ה ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך וגו').

והנה כאשר מזל טלה ביום המעלה בחודש ניסן הרי דמזל מאזנים הוא בתחתית המזל שהרי הוא כנגדו בגלגל המזלות, והקב"ה היפך את הטבע והיינו שהמצרים שהיו עובדים למזל טלה קיבלו מפלה ממש באמצע החודש. ואפשר דהרמז לזה הוא מזל מאזנים שהוא ממש כנגדו בגלגל המזל והוא חג הסוכות שהוא עולה כנגד מזל טלה בגלגל המזל.

“אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות”

הרב שילה היילברון

בהפטרה של יו"ט ראשון בזכריה פרק י"ד (טז) והיה כל הנוטר מכל הגוים הבאים על ירושלם ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צב-אות ולחג את חג הסוכות (יז) והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחות למלך ה' צב-אות ולא עליהם יהיה הגשם (יח) ואם משפחות מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות (יט) זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות.

ועיקר הדברים (שהעונש העיקרי על אי עליה לירושלים לחג הסוכות הוא בחיסרון הגשם) יש להסביר דהנה ע"י בר"ה ט"ז ע"א "ובחג נידונין על המים" והנה איתא שם ג"כ "בר"ה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון" והיינו אף ב"י ועכו"ם וא"כ י"ל שאף מה שאמרו שם בחג נידונין על המים הכוונה אף על אומות העולם וא"כ א"ש שאם הם לא עולים לחגל בחג הסוכות א"כ אין להם גשם דהם לא זוכים בדין על המים.

אלא דלכא' צ"ע א"כ למה מצרים יענשו בעונש אחר והלא הוא אותו חטא ופרש"י (שם) הגשם גשמים ממש להצמיח פירות ארצם ומה ראה לגזור עליהם עזירת גשמים לפי שמצות החג על הגשמים הם ארבעת מינים שבלולב וניסוך המים לרצות על המים על שהחג זמן גשמי שנה הוא ואלו המפקפקין בחג הסוכות לא עליהם יהיה הגשם כך למדתי בתוספתא דסוכה ואם משפחת מצרים לא תעלה והן אין צריכים לגשמים שנילוס עולה ומשקה אותם ולא עליהם תהיה הגשם שלהם כלומר לא ישקה אותם גילוס וכן תרגום יונתן לא עליהו יסק גילוס תהיה המגפה של רעב אשר יגוף ה' זאת תהיה עונש מצרים ועונש כל העכו"ם כמו שאמר לא עליהם יהיה הגשם" וא"כ רש"י נתן לנו ביאור דהעונש של כולם שוים דהמגיפה של רעב תבוא ע"י עזירת הנילוס וא"כ העונש שוה בעזירת המים מלבוא אל כל העמים רק שאצל שאר העמים הוא במניעת הגשם ואילו מצרים צריכים עונש בפועל של עזירת הנילוס.

ומרש"י כאן נראה שעיקר מה שחג הסוכות הוא מצות הגשמים הוא משום ניסוך המים וד' המינים הגדלים על המים אלא דאכתי צ"ב למה דוקא יענשו הגויים על חג הסוכות ולא הוזכר כלל שאם לא יעלו בחג הפסח לירושלים יענשו בזה שלא יהיה להם תבואה או משהו אחר (ובאמת שדבר זה מבואר ג"כ במה שמקריבים בסוכות ע' פרים כנגד ע' אומות העולם כמבואר בפסוקים בפרשת פנחס וכמש"כ רש"י שם בפרק כ"ט פסוק י"ח וז"ל ומנחתם ונסכיהם לפרים (סוכה נז) פרי החג ע' הם. כנגד ע' אומות עובדי גילולים שמתמעטים והולכים סימן כליה להם ובימי המקדש היו מגינין עליהם מן היסורין" דיש ענין מיוחד של חג הסוכות לכל אומות העולם וזה צ"ב מה נשתנה סוכות יותר משאר החגים דלא מצינו שצריכים אנו לכפר עליהם).

ופרש"י (שם) את חג הסוכות כמו שפירשו רז"ל במס' עכו"ם מצוה קלה יש לי וסוכה שמה כדאיתא בשמעתא ראשונה" והיינו דאיתא שם בג' ע"א דלעת"ל יאמרו אומות העולם שלא נתנו להם הזדמנות ואומר להם הקב"ה מצוה קלה יש לי וסוכה שמה ועושים כל אחד בראש גגו ומוציא הקב"ה חמה ומבעטים בסוכה. ומפשוטות רש"י נראה דכיון שאז נתן להם את מצות הסוכה מעתה מחוייבים הם

כי בסוכות הושבתי את בני ישראל עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא בה עינא' ופרש"י שם: למען ידעו - עשה סוכה ששיבתה ניכרת לך דכתיב ידעו כי בסוכות הושבתי צויתי לישב. הכי דריש ליה ואף על גב דאין יוצא מידי פשוטו דהיקף ענני כבוד מיהו דרשינן ליה לדרשה. עכ"ל. מודו דהיה היקף ענני כבוד לישראל.

וכשאמרתי ביאור זה קמיה מו"ר הגר"י אייכנשטיין שליט"א העיר על זה, דבוודאי גם בשעת חנייתו היו מחופין בענני הכבוד, שהרי הגר"א מפרש [וכבר נמצא כן בתרגום לשיר השירים ב, ו-יז ג, ד-] שעושין סוכות זכר לחזרת ענני הכבוד שחזרו בט"ו בתשרי, שאז החלו בהקמת המשכן. וזה היה בשעת חנייתו, שהרי לא הקימו את המשכן בשעת מסען. וא"כ מוכח שהיו מחופין בענני הכבוד גם בשעת חנייתו.

ויש להשיב דגם אם חזרו ענני הכבוד בט"ו תשרי, אין זה מוכרח שהיו מחופין בהם. דהרי גם לפי דברינו דבשעת חנייתו לא היו מחופין בהם. לא נסתלקו לגמרי, אלא עמדו במקום מסויים. ומפרש הגר"א דביום שהקימו את המשכן חזרו ענני הכבוד שנסתלקו לגמרי בחטא העגל, לעמוד באותו המקום שהיו עומדים תמיד בשעת חנייתו.

שו"ר במדרש שכל טוב [שמות פרק יב סימן לז] בזה"ל: וכיון שחנו לאותו המקום, ראו שהיו מסתוכנין בענני כבוד וכו', עכ"ל. הרי מפורש שענני הכבוד גם היו מסוככים עליהם גם בשעת חנייתם. ודלא כדברינו בדעת רש"י.

והנה ברמב"ן על התורה כתב דהיו הסוכות להגן עליהם מפני הצינה. והוסיף עוד דלכן החלו לעשותן בתחלת החורף [ולא מיד כשיצאו ממצרים בניסן]. וז"ל הרמב"ן [ויקרא פרשת אמור כג, מג]: ועל דעת האומר סוכות ממש עשו להם [סוכה דף יא, ב] החלו לעשותן בתחילת החורף מפני הקור כמנהג המחנות, ולכן צוה בהן בזמן הזה. והזכרון, שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמהם לא חסרו דבר. עכ"ל. ומשמע מדבריו דהסוכות היו רק להגן מפני הצינה.

[רק דצ"ב על הרמב"ן מקרא 'וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס כְּפֶתַח כְּשֶׁ-מֵאֲוֹת אֶלְפָּה רִגְלֵי הַגְּבָרִים לְבַד מִשְׁפָּחָה' (שמות יב, לז) ומשמע בתרגום יונתן שם, ובכמה דוכתי, דנקרא המקום בשם 'סוכות' משום ששם ניתן להם ענני הכבוד. ולפי"ז למ"ד סוכות ממש שם התחילו לבנות סוכות. וזה היה מיד שיצאו מצרים בניסן. וכן הוא מפורש במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שם: סוכותה ר' עקיבה אומ' סוכות ממש עשו להן בסוכות ר' אליעזר אומ' סוכות ענני כבוד באו וחנו על גגי רעמסס. משלו משל למה הדבר דומה לחתן שהביא אפריון לפתח ביתה של כלה כדי שתכנס לו מיד. עכ"ל. וכע"ז איתא במכילתא דרבי ישמעאל [ריש פרשה יד]. ובילקוט שמעוני פרשת בא [רמז רט]. רק דשם איתא להיפך דר"א ס"ל דהיו סוכות ממש. ור"ע ס"ל דהיו ענני כבוד. ולדברי הרמב"ן שרק בחורף התחילו לבנות סוכות ממש, צ"ב אמאי נקרא המקום ההוא שהגיעו אליו מרעמסס, 'סוכות'].

והנה לפי"ד הרמב"ן היה אפשר לומר דאיתא שפיר אף אם נימא דמ"ד סוכות ממש מודה דהיו ישראל מוקפין בשבעה ענני כבוד. דהרי ענני הכבוד היו מגינים מן החמה, ומן המטר והברד כמבואר בתרגום יונתן, ובספרי בפרשת בהעלותך הנ"ל, אבל לא כתוב דמגינים מפני הצינה עצמה. ולזה היו צריכים לעשות סוכה. אמנם מסתבר דכיון שהיו מוקפים מכל צדדיהם בעננים, היו מוגנין גם מפני הצינה.

עוד יש ליישב דעת רש"י. דמ"ד סוכות ממש, סובר דלא היו שבעה ענני כבוד אלא רק ב' עננים, ולא היו עננים שמגינים עליהם מפני החמה. דהכי איכא מ"ד במכילתא פרשת בשלח על הפסוק 'וה' הולך לפניו יומם' נמצאת אומר שבעה עננים הם וכו'. ר' יהודה אומר שלשה עשר עננים היו שנים שנים לכל רוח ורוח שנים מלמעלה ושנים מלמטה ואחד שהיה מהלך לפניו. ר' יאשיה אומר ארבעה אחד לפניו ואחד לאחריהם אחד למעלה ואחד למטה. רבי אומר שנים. עכ"ל. [וכן איתא בספרי פרשת בהעלותך פיסקא פג].

טעם לעצות סוכה בחודש השביעי

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

כתב הטור (או"ח סי' תרכה) "ואף על פי שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה בזה יראה לכל שמצות המלך

בה ואף כל שנה שהרי לשון הפסוק 'ועלו מידי שנה' משמע דהוא חיוב תמידי וזה צ"ב מנין נובע חיוב זה כל שנה והלא בגמ' שם לא מבואר אלא באופן חד פעמי. ומה שנתנו להם דוקא מצות סוכה מבואר שם מפני שהיא מצוה קלה ולהראותם שאין הם מסוגלים לעמוד במצוה קלה כדבעי.

ויש להוסיף בזה דחג הסוכות נקרא ג"כ חג האסיף (שמות ל"ד כ"ב) ופירש"י שם וחג האסיף בזמן שאתה אוסף תבואתך מן השדה לבית. אסיפה זו לשון הכנסה לבית כמו (דברים כב) ואספתו אל תוך בית" ובפשוטו אי"ז רק שמו של החג אלא ג"כ הסיבה של החג והיינו שמודים לה' על זה שאוספים את הפירות של כל השנה (ועי' בספר שפתי כהן עה"ת (כמדו' לא' מגורי הארץ"ל) שכתב וז"ל "וכן חג האסיף כי בעצרת נידונין על פירות האילן והואיל ואספת כל פירותיה ראוי לך שתעשה חג שהוא חג הסוכות להתפלל לה' שכן יהיה בכל שנה" ומדבריו למדתי דחג האסיף היינו מפני האסיף ולא רק במועד האסיף שהרי לא כתב שהתפילה על העתיד היא דבר נוסף מן החג אלא שהחג הוא להתפלל ע"ז וממילא שייך לומר גם לאידך גיסא דנועד להודות על האסיף).

וביאר הג"ר אהרן חיים צימרמן זצ"ל דלהאמור (דחג הסוכות הוא הודאה על אסיפת הפירות אל הבית) י"ל דאף שאר החגים הוא הודאה דבפסח הודאה על האביב והיינו שהתבואה מבשילה ואילו בשבועות הודאה על הקציר של התבואה וממילא יש לומר דהגויים אין מצווים להודות על כל טובה אלא רק כשנגמרת הטובה וזה רק כאשר התבואה כבר נמצאת בתוך הבית.

(ויש להביא דמעיין דברים הללו ידועים מדברי הגר"ח מברסק (עמק ברכה צד קכ"ד) שאמר עה"פ בתהלים (י' ג') "ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך אשירה לה' כי גמל" שביאר שאפי' אם ידעו ישראל בנבואה שיעשה להם נס בכ"ז אין יכולים לומר שירה דשירה הוא רק אחר שנעשה הנס דכן הוא הדין ואמנם אי"ז דומה לענינו דכאן ענינו שאין הטובה בטוחה משא"כ התם הטובה בטוחה אלא שלא אומרים שירה אלא אחר שנעשה הנס ואמנם פשט הפסוק הוא לכאן דלא כהגר"ח מברסק שבטחתי אינו ענין שיהיה ודאי אלא אני בוטח שהכל יהיה טוב וממילא י"ל דע"כ אינו אומר שירה אבל אם הוא ודאי יקרה כן יאמר שירה אע"פ שלא נעשה הנס וא"כ מבואר שעד שיהיה הטובה לבסוף אינו אומר שירה ואצל הגויים אפי' חיוב להודות אין כאן ויל"ע בזה).

(עיקר הדברים בשם הגר"ח צימרמן זצ"ל שמעתי ממר"ח שליט"א)

ענין הענינים

הרב דוד זכאי

א. מצינו כמה טעמים לנענוע הלולב, מוליך ומביא למי שד' רוחות והשמים והארץ שלו. לעצור רוחות רעות וטללים רעים. והוא חץ בעיני השטן. עוד כתבו הראשונים שהוא שבח שמשבחים עצי היער לפני ה', וכן שהוא הוראה על נצחונם של ישראל בדין, וצ"ב הענין.

וביקרא רבה פרשת אמור אמרו 'שובע שמחות ... אלו שבע מצות שבחג ואלו הן ד' מינין שבלולב וסוכה חגיגה ושמחה. אם שמחה למה חגיגה ואם חגיגה למה שמחה, א"ר אבין משל לשנים שנכנסו אצל הדיין ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח, אלא מאן דנסב באיין בידיה אנן ידעין דהוא נצוחי. כן ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בר"ה, ולית אנן ידעין מאן נצח, אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקדוש ברוך הוא ולולביהן ואתרוגייהן בידן אנו יודעין דישראל אינון נצוחי.

ודברי המדרש תמוהים שאמר שאיננו יודעים מי יצא זכאי, ולכן נתן הקב"ה מצוה זו לישראל. וצ"ב מה מועילה מצוה זו דעדיין איננו יודעים מי זכאי ומי חייב. עוד משמע מדברי המדרש שע"י נטילת הלולב יודעים הכל שישראל ניצח, וכן הוא במדרש אח"כ, וצ"ב.

ב. והנה הדין שנעשה בר"ה בין ישראל לאומות העולם ביארו שהוא דין כללי בין כלל ישראל לאומות העולם. ונראה שענין הדין בין ישראל לאומות העולם הוא האם ישראל ממלאים את יעודם בבריאה, ועיקר יעודם של ישראל בבריאה הוא לגלות כבוד ה' בעולם, כמו שאנו אומרים ברוך אלוקינו שבראנו לכבודו.

וגילוי הכבוד נעשה ע"י קיום המצוות ולימוד התורה, שבזה אנו מגלים שעולם המעשה אינו עומד לעצמו רק הוא כלי לעבודת ה', והעבודה בפועל נעשית ע"י קיום המצוות, שאנו מקיימים רצון ה', ולימוד התורה הוא הרצון עצמו שהוא מורה לנו איך לעבוד את ה' ומתקיים בו גם הגילוי בפועל ע"י שאנו יודעים ומבינים מהו רצון ה'.

והנה יעקב ועשיו היו מריבים בנחלת שתי עולמות. ובילקוט איתא שבמכירת הבכורה נטל יעקב את העוה"ב ועשיו נטל את העוה"ז. ומה שיעקב משתמש בעוה"ז, נראה עפ"י מש"כ הרמב"ם שכל יעודי העוה"ז הם כדי שנוכל לעסוק בתורה בשלוח, וכיון שניתן ליעקב עוה"ב צריך הוא להשתמש בעוה"ז כדי שיוכל לקבל את חלקו בעוה"ב, אמנם אינו זוכה בעוה"ז בעצם.

ולפי"ז נראה שהדין בין ישראל לאו"ה הוא האם הם משתמשים בעוה"ז לצורך גבוה, וא"כ יש להם זכות שימוש בעוה"ז, או שהם משתמשים בו לצורך עצמם ולזה אין להם זכות, כיון שזה חלקם של אומות העולם. וענין זה שייך למהות ר"ה שהוא הדין על גילוי מלכות ה' בעולם, ואם ישראל משתמשים בעוה"ז לצורך גילוי מלכותו יקבלו גם שנה הבאה כלים שיוכלו לגלות ע"י את כבוד ה', ואם אינם משתמשים בעוה"ז לגילוי כבודו לא יזכו לזה.

ג. ומלשון התוס' שכתבו 'והיינו ירננו שמנענעים את הלולב ומשבחים'. מבואר שישראל משבחים לקב"ה ע"י לולביהם. ומדברי העיטור משמע שהשבח הוא להכיר שהקב"ה מושל בד' רוחות העולם, שכתב 'מוליך ומביא למי שד' רוחות העולם שלו, במחשבה היא, שמושל מקצה הארץ ועד קצהו'.

ומה שענין זה נעשה עם הד' מינים נראה שהוא מושם שהם תוצאה של מה שהקב"ה מושל בד' רוחות העולם והוא בראם, ואנו אומרים שהקב"ה שהוא מושל בד' רוחות העולם ברא מינים אלו. וזהו אז ירננו עצי היער, שאנו מודים ומשבחים בעצי היער לפני ה', ועל ידם אנו מכירים שהקב"ה מושל בד' רוחות העולם. ומבואר בזה ענין מוליך ומביא למי שד' רוחות והשמים שלו, שאנו מכירים ע"י הד' מינים שהקב"ה הוא שליט עליהם. וכן מבואר מדוע הוא שבח שמרננים עצי היער, כיון שע"י אנו מכירים בשבחו של מקום.

ומה שאמרו שהוא חץ בעיני השטן הענין שרצונו של השטן הוא שנשתייך לגשם, ונחשוב שהוא דבר נבדל, ומחמת כן לא נכיר שהוא שייך לקב"ה ולא יתגלה כבוד ה' על ידו, וכשהוא רואה שאנו מכירים שהבריאה כולה של ה' והוא מושל בה, זה כחץ בעיניו.

וזה הביאור במה שאמרו שמוליך ומביא לד' רוחות לעצור רוחות רעות וטללים רעים, כיון שעיקר שליטת הרע היא כשאננו ממליכים את הקב"ה בכל חלקי הבריאה, והוא כמו שאמרו אין עוד מלבדו ואפי' כשפים, וביאר הנפש החיים שכשהאדם מכיר שאין שום כח בעולם מלבד הקב"ה, הוא מפקיע את האפשרות מכחות העולם לשלוט עליו, וכשאנו מכירים שהקב"ה שליט בד' רוחות העולם ואין עוד מלבדו מתבטלים כחות הרע, וזהו לעצור רוחות רעות וטללים רעים.

ה. וכיון שקוטב הדין סובב על גילוי כבוד ה' שנעשה ע"י ישראל בעוה"ז, ואם הם השתמשו בו לגילוי כבוד ה' הם יקבלו אפשרות להשתמש בעוה"ז לצורך גבוה, משא"כ אם הם משתמשים בו לצורך עצמם אין להם זכות בעוה"ז, א"כ כשישראל נוטלים ד' מינים מהעוה"ז ומשבחים בהם לקב"ה, נתברר שהם משתמשים בו לצורך גבוה, וזה גופא ענין הניצחון שהוא ניתן להם לצורך עבודת קונם, וזה ענין אז ירננו עצי היער ששבח המקום מתגלה מחמת עצי היער ע"י האדם, וכמש"כ הרא"ש.

ובזה יתבאר מה שתמוה שכאן קודם הדין אנו מצווים ליטול לולב, ומה זה ראייה על הניצחון. ועוד שאם מראש ידוע שאנו מצווים, א"כ מהו ואיננו יודעים מי זכה בדין. והביאור הוא שכאן עצם יחוד הבריאה לעבודת ה' זה הסיבה להכרעת הדין, כיון שיסוד הדין בין ישראל לאו"ה הוא האם העוה"ז ישמש לגילוי מלכות ה' או שהוא עצמי, וכיון שכבר בשעת הדין ישראל מצווים אח"כ, כשזה נעשה בפועל הוברר שכך נפסק הדין שהעוה"ז ישמש לגילוי כבוד ה' ע"י ישראל.

ומבואר נמי מדוע ניכר לכל שישראל מנצחים, כיון שהכל רואים שהעוה"ז משמש לצורך עבודת קונם. וזה גופא סיבת הבשורה שהם מתבשרים שהם ניצחו לאומות העולם.

ובמדרש תהילים משמע שהענין נגמר בהושענא רבה בנטילת הערבה. ולהנ"ל נראה שהוא משום שהערבה מרמזת לרשעים שאין בהם לא טעם ולא ריח, וכן היא מרמזת לעוה"ז שאם אין לו חיבור לקדושה אינו מתקיים, וכמש"כ בסדר היום, וכשישראל נוטלים דבר שאין בו שום טעם מצד עצמו ואף אותו הם מעלים לגבוה בזה הם מגלים שאף החלקים הפחותים שבעוה"ז מגלים כבוד ה' ובה נעשה נצחונם גמור.

והנה מה שהקשה המדרש אם חגיגה למה שמחה ואם שמחה למה חגיגה ביאר הבינה לעיתים ששמחה היא פנימית, משא"כ חגיגה היא כלפי חוץ, ושאל המדרש מדוע אנו זקוקים לשניהם. ועלה השיב המדרש מנטילת לולב שהוא גילוי השמחה כלפי חוץ.

ולמש"כ תתבאר תשובת המדרש ביתר עומק, דהנה יסד הרמח"ל שיש ב' הנהגות, הנהגת היחוד והנהגת המשפט, והנהגת היחוד היא שבהכרח יתגלה

כבוד ה', ואין זה תלוי בנבראים כיון שהקב"ה יתקן עולמו עכ"פ. משא"כ בהנהגה המשפט יש לנבראים אפשרות עבודה, וגילוי כבוד ה' בגילוי הוא תלוי בנבראים. והנה במציאות ודאי שהדין בר"ה נגמר שיתגלה כבוד ה' בעולם כיון שזה מטרות, וודאי שכבוד ה' יתגלה ע"י ישראל, רק שאיננו יודעים אם נפסק הדין שיהיה כן בגילוי.

וענין הניצחון שמתגלה בד' מינים שייך להנהגה הגלויה, שגם כלפי חוץ מתברר שכבוד ה' מתגלה ע"י ישראל. ולכן אחר ששאל המדרש מדוע אנו זקוקים גם לשמחה פנימית וגם לגילוי כלפי חוץ, השיב שאחד הוא כלפי עצם הניצחון והשני הוא כלפי גילוי לחוץ, והביא המדרש את ענין נטילת לולב שהוא הגילוי על הניצחון לבחוץ.

ו. ומצינו במדרשים ובדברי רבותינו כמה רמזים בד' מינים, הא' שכל המינים רומזים לקב"ה, עוד מצינו שכל מין רומז לאות אחת מאותיות הוי"ה ב"ה. (ע"י ב"י תרנ"א). עוד מצינו שהאתרוג דומה ללב, הלולב לשדרה, ההדס לעינים, והערבה לשפתים. עוד אמרו שהד' מינים רומזים לו' אושפיון.

עוד מצינו שהאתרוג שיש בו טעם וריח, רומז לצדיק שיש בידו תורה ומעשים טובים והלולב רומז כו' כנודע.

ולהנ"ל הוא מבואר מאוד, שכיון שכל ענין נטילת הלולב היא להכיר שכל חלקי הבריאה הם מהקב"ה וכבודו יתגלה על ידם, שפיר כולם רומזים לקב"ה שהוא מתגלה בהם. וזה גופא ענין ד' אותיות הוי"ה, שעל ידם מתגלה כבודו.

ובאדם זה נרמז באברים העקרים, שהלב הוא מקור התאוות, והוא והעינים הם סרסורי העבירה. והשדרה היא מעמידה את כל האדם. וכן השפתים מייחדים את האדם במה שהוא מדבר. ועל כל ענינים אלו שהם כללות האדם וצורתו, אנו מודים ומשבחים לקב"ה ואנו מכירים שהם ממנו. וכן שבעת אושפיון רומזים לכללות המדות, שאת כל המדות אנו זקוקים לעלות לגבוה.

וכיון שבנטילת הלולב אנו מכירים שהקב"ה שליט בכל חלקי הבריאה וכבודו מתגלה על ידם, אנו מרמזים בהם על כל סוגי בנ"א, כיון שאף ע"י הרשעים יתגלה כבוד ה' בעולם רק שהוא יהיה בצורה נסתרת, ואנו רוצים לגלות זאת בגילוי שזה ענין הנענועים וכו"ל. וזה ענין מה שאמרו בסוכה מ"ה ב' שהלולב אין לו אלא לב אחד, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, שאת כל ענין החומר הם מקדישים לגבוה. [ואפשר שלכן נטילת הלולב באה עם מצות סוכה שהיא מורה על העראיות של עוה"ז ואין הוא משמש לצורך גבוה]. וכן זהו שאמרו שם מ"ה א' שהנוטל לולב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שענין הקרבן הוא להעלות את החומר לגבוה, ועל זה סובב כל ענין הלולב וכו"ל.

עלויות של הלולב

הרב יהושע יחזקאל סופר

ידועה השוואת חז"ל את ארבעת המינים לארבעה סוגי יהודים ביחס לטעם וריח [תורה ומעשים טובים], אשר לאור זה ייפלא מדוע כאשר מברכים על מצוה זו מזכירים את הלולב כמייצג של הארבעה ולא את האתרוג דכולא ביה? מה גם שהלולב המייצג את זה שיש בו תורה ואין בו מעשים טובים [למדן-חילוני?] הלזאת ייקרא 'תורה' והיה צריך להימנות אחרון כמ"ש 'לרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי?' ואף שהוא הגבוה מכולם וניכר ביותר, הרי זה גופא סימן שגם ברוחניות הוא נעלה מכולם!

הנה בהסבר מעלת לימוד התורה על קיום המצוות, נתבאר בס' התניא פ"ד שאף אם נאמר שקדושת התורה והמצוות שווים, מ"מ התורה חודרת לתודעת האדם ונקלטת בפנימיותו כ'מזון' לעומת מעשה המצוה, שאינו אלא 'לבוש', והרי זה כאותו 'שמן' שתלוי אם אכלו או שסך בו את עורו, נמצא שדבקות חכמת האדם עם חכמת הקב"ה בתורה עדיפה על דביקותו בקיום פעולת מצווה.

יתר על כן, מבאר בס' התניא פכ"ג שמעלת התורה היא לא רק מצד המקבל כנ"ל, אלא גם מצד הנותן, שהתורה היה היא חכמתו של הקב"ה והלומד קשור בפנימיותו עם הקב"ה, ואילו המצוות הן רק איברים של המלך.

ומעתה יש לבאר שהמושג 'יש בו תורה ואין בו מעשים טובים' אין פירושו שלומד ואינו מקיים מצוות, וכי קתני 'אין לו מעשים טובים'? אלא מדובר באדם המקיים כל המצוות כהלכה, אבל קיום זה איננו אהבת-נפשו, לעומת 'יש בו תורה' הכוונה שהיא היא משאת נפשו ובה יהגה יומם ולילה [ע"ד הנוסח: 'כי אין בנו מעשים' דלכאורה הוא שקר ברור ... אלא אף שיש לנו מעשים רבים, אבל אינם 'בנו' בתוכיות נפשנו]

מאחר וה'לולב' כל כולו דביקות בתורה, שהיא התקשרות עמוקה יותר עם קוב"ה, הרי הוא עליון יותר מה'אתרוג' שיש בו תורה ויש בו מעשים טובים, דמכיוון שבשניהם 'משאת נפשו' והתמסרותו, נמצא שהתמסרותו 'מפוצלת' בין שתי המגמות הלימוד והמעשה, הרי"ז כקדירה דבי שותפי...

וכיון שה'לולב' דביקותו בקוב"ה עמוקה יותר, הרי הוא גם חש' התבטלות יתירה' שהרי 'כולא קמיה כלא חשיב' ותכונת ההתבטלות היא היא סוד האחדות שהוא מלכד את כל המינים, עד שבהתבטלותו הוא מרגיש שכלל שירבה להעמיק ולהתפלפל ב'נענועי-הסוגיה' עדיין לא הגיע לתכלית התורה שהיא ה'תמר', אלא בבחינת אעלה בתמר אותה בסנסיניו בלבד.

שזהו הסוד שבמין זה אין אנו לוקחים את ה'תמר' שהוא שיש בו טעם, אלא את עלי הדקל שבהם אין כל טעם, כי מרוב התבטלותו איננו מרגיש 'טעם' וסיפוק כי תמיד הוא עדיין רחוק מהשגת ה'פרי' של התורה...

ביאור בשם "החליל"

הרב יוסף וולך

זה שנים רבות שמעתי מקשים העולם אמאי נאמר במשנה (ב' ע"א) "החליל" חמשה ושה, ובמשנה שאחריו (נ"א ע"א) מובא הרבה כלי שיר שהיו בשמחת בית השואבה "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו כו' והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלותים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר כו'" ורק חליל לא כתוב שם.

ונראה ביאור אמיתי בפשט ד"החליל" אינו שם של כלי שיר מסוים אלא הוא שם כללי לכל כלי השיר, כי אופן הנגינה של כל כלי שיר שבעולם הוא ע"י כלי החלול בתוכו.

קשה עלי פרידתכם

הרב שלמה זלמן דיני

בשמחת תורה ידוע מה שכתב רש"י שמקריבים פר אחד לומר קשה עלי פרידתכם לכן עכבו אצלי עוד יום אחד. אמנם יש לעיין דלכא' יותר ה' מסמל אם היינו נשארים עם המלך בתוך הסוכה שזה בית המלך, כמו שידוע וימינו תחבקני צילא דמהימנותא.

ונראה שיש הבדל מהותי בין הסוכה לקרבנות, הסוכה היא רמז לענני כבוד שהקב"ה סיך עלינו, וזה מסמל שהקב"ה פורש את שמירתו עלינו וזו השפעה מלמעלה, לעומת זאת בקרבנות הלא אנחנו מקריבים את הקרבן, וקרבן הוא לשון התקרבות, שאנחנו מתקרבים להשי"ת, והנה הפרידה שיש היא רק בחלק של הקרבן ולא של הסוכה, דהיינו הסיכוך של השי"ת נשאר גם אח"כ, רק בסוכות הקב"ה עוזר לנו יותר להרגיש את זה, וממילא לא שייך על כך פרידה, וכל הפרידה זה במעשים שלנו שבסוכות אנו מתקרבים להשי"ת ואח"כ כבר פחות, ועל זה הקב"ה אומר קשה עלי פרידתכם.

בדברי דעת זקנים לבעלי התוס' שייצי חוה"צ סוכות

דושים ליצים שבין פסח לשבועות

הרב חיים הלפרט

בדעת זקנים לבעלי התוס' בפרשת פנחס בפרשה שקוראים בשמיני עצרת ביום השמיני וכו' עצרת תהיה לכם, הקשה קושיה מופלאה, מ"ט בפסח מצינו חמישים יום מא' דפסח עד חג שבועות, ובסוכות לא ציוותה התורה לעשות את השמיני עצרת ביום החמישים. וז"ל, "ומן הראוי היה להיות חג העצרת חמשי" יום אחר סוכות כמו ששבועות חמישים יום אחר הפסח אלא שאחר הפסח באין ימי הקיץ ואין טורח לעלות לרגל אבל אחר סוכות באין ימי הגשמים והיה טורח לעלות לפיכך קבעו ית' מיד אחר סוכות משל למלך וכו'". ולפ"ז יוצא שבאמת היה ראוי שיחול ביום החמישים, ורק מסיבה טכנית אינו כן. וב' חידושים למדנו מדבריו. א] שימי חוה"מ סוכות דומים לימים שבין פסח לשבועות. ב] שמשום שיש טירחא לעשותו ביום החמישים שיוצא בחורף, לא ציוותה התורה לעשותו אלא מיד לאחר הסוכות.

אלא שיש לתמוה על דבריו. דהנה בעיקר קושינו שהיה ראוי לקבוע את החג האחרון ביום החמישי יש לתמוה, דהנה מצינו בראשון שיש ב' הגדרות מיוחדות בימים שבין פסח לשבועות. א' הרמב"ן בפר' אמור כתב דהימים שבין פסח לשבועות חשובים כימי חוה"מ. ב' החינוך במצות ספירת העומר כתב דהימים שבין פסח לעצרת חשובים כימי הכנה למתן תורה, 'כעבד ישאף צל'. ומעתה צ"ע מה בכלל הקושיה שהיה ראוי לקבוע חמישים יום שכל מהותם כימי חוה"מ והכנה למתן תורה, ומה זה שייך לימי הסוכות ושמיני עצרת.

והמוכרח מקושייתם דאף ימי הסוכות שייכים לשמיני עצרת דומיא דארבעים ותשעה ימים שבין פסח לעצרת, וגם יש בהם הכנה לשמיני עצרת דוגמת הימים שבין פסח לעצרת, וא"ש מה שהקשו דעת זקנים לבעלי התוס' שהיה ראוי ליתן חמישים יום דומיא דבין פסח לעצרת.

ולפ"ז צ"ע מה שתי' דהטעם שלא נקבעו חמישים יום משום שא"כ היה יוצא החג בחורף שיש בו טורח לעלות לרגל, דנמצא שמסיבה טכנית איבדנו את מ"ט ימי חוה"מ ואת ימי ההכנה לשמיני עצרת. וכן תיקשי היאך אפשר לקיימו ביום השמיני כשחסר את הכנת החמישים יום.

ונ"ל, דהן אמנם בין פסח לעצרת צריכים ימי הכנה חמישים יום, אבל בין סוכות לשמיני עצרת סגי בשבעת ימי הסוכות שהם שקולים כנגד אותם חמישים יום. והיינו כח' הראשון של דעת זקנים לבעלי התוס' דימי חוה"מ סוכות דומים לימים שבין פסח לעצרת, אבל בלי להגיע לחי' השני, וכנ"ל. ואולי גם זה בכלל דבריו [ודוחק].

וצ"ב מה גדר הדברים, מדוע באמת ימי הסוכות מביאים אותנו לדרגה כ"כ גבוהה שאנו ראויים להגיע ליום העצרת מיד בגמר חג הסוכות ולא כיום עצרת לאחר פסח שא"א לעשותו קודם יום החמישים.

ונ"ל, דהנה ידוע שמדאורי' יום שמיני עצרת אינו יום שמחת תורה, דהרי הוא רק תקנה מאוחרת שקבעו את מחזור הקריאה שמסתיים פעם בשנה בזמן זה, וקודם תקנה זו היו מסיימים את קריאת התורה פעם בשלוש שנים ונמצא שהיו שנים שלא היה בהם שמחת תורה. וכמו"כ אף בימינו בחו"ל יום השמיני הוא רק יום סוכות, ורק יום תשיעי נקבע ליום שמחת תורה.

אולם במדרש מצינו שעצם מציאותו של יום זה שייך לשמחת התורה, דהמדרש אומר דהפסוק זה היום עשה השם נגילה ושמחה בך, קאי על שמיני עצרת, אלא שמוסיף המדרש דאיני יודע אם קאי על שמחת הרגל או דקאי על השמחה בתורה, אבל מדכתיב ושמחה בך' שהוא כ"ב כמנין כ"ב אותיות התורה, מזה נשמע דקאי על שמחת התורה שהיא מכ"ב אותיות. ומבואר מזה דענינו של יום שייך לשמחת התורה.

ויש ללמוד מזה, דאע"פ שהתורה לא קבעה את סיום קריאת התורה ביום שמיני עצרת, מ"מ היות ועצם גופו של יום זה שייך לשמחה בקב"ה, כדכתיב נגילה ושמחה בך, ממילא מרומז בזה הענין של שמחת תורה, דהיות וקודשא בריך הוא ואורייתא חד, נמצא דהצורה לשמוח עם הקב"ה היא ע"י השמחה בתורה שנתן לנו, דע"י כך שמחים בקב"ה, וזה הכוונה בך', דהיינו בתורה שהוא האופן של ה'ושמחה בך'. וממילא דגם התקנה המאוחרת של סיום קריאת התורה בשמיני עצרת מתאים ליום זה, שמיסודו מבוסס על שמחה בקב"ה ע"י שמחת התורה.

ובאמת שגם בדברי רש"י המפורסמים בפרשת פנחס (עשו לי סעודה קטנה וכו') מבואר שעצם מהותו של שמיני עצרת הוי יום שמחה עם הקב"ה. אלא שצ"ב מה גדר הדברים בכך דשמחה זו שייך דוקא אחרי חג הסוכות.

עוד ידוע להעיר, דאם הענין של היום הוא משום שקשה עלי פרידתכם, היאך אותו יום פותר את הבעיה. והמוכרח שצ"י אותו יום כבר לא נפרדים, ואין יותר בעיה של פרידה. וצ"ב גדר הדברים.

ותחילה יש להקדים ב' ראיות ליסוד שכתבו דעת זקנים לבעלי התוס'.

א' בסוכה דף מ"ז מבואר דשמיני עצרת מחד גיסא הוא יום שמיני ומאידך גיסא הוא רגל בפנ"ע, ע"ש. ויש ללמוד מזה, דהן אמנם הוא רגל בפנ"ע, אבל יש משמעות ליום זה דוקא כשהוא מגיע לאחר ימי הסוכות כפי שמבואר בדעת זקנים לבעלי התוס' ובמדרש ורש"י שהובא לעיל. וצ"ב מה גדר הדברים.

ב' בסוכה דף מ"ח מבואר דאיכא חיוב שמחה בליל יו"ט אחרון של חג מדכתיב והיית אך שמח, ואך לרבות ליל יו"ט אחרון של חג. והקשה המהר"ץ חיות שם דהא בדרך כלל כל אכין ורקין שבתורה באים למעט וכאן בא לרבות. ותי' בזה"ל, "ובשם הגאון החסיד מהר"א מוויילנא שמעתי דבאמת בימי יום טוב של חג הראשונים היה מצות סוכה ולולב ושמחה וכאן נאמר אך שמח היינו מיעוט דרק שמחה ולא סוכה ולולב והיינו יום טוב האחרון דאין שמה רק שמחה ותו לא וא"כ מוכח לרבות דשמחה נוהג עכ"פ אבל לעולם אך מיעוטא ונכון". ויש לבאר

דבריו ע"פ המדרש שהובא לעיל, דעצמו של יום שמיני הוא נגילה ושמחה בך, דכשהשמחה היא בקב"ה ותורתו לא צריך את סיוע המצוות לקיום השמחה. ולפי המבואר בדעת זקנים לבעלי התוס' דיש לשמיני עצרת שייכות עם ימי הסוכות יש לפרש בדברי הגר"א דלאחר מעלת ימי הסוכות תו לא בעי לסיוע המצוות.

אלא דהא גופא צ"ב מ"ט דוקא ע"י ימי שמחת הסוכות אנו מגיעים לשמחה בקב"ה ובתורתו עד שכבר לא צריכים לזה חמישים יום.

והנה בשמחת תורה אנו מסיימים בפרשת וזאת הברכה, וידוע שההתחלה והסוף שכל כל דבר כוללים את כל מה שנאמר בתוכו, ונמצא שכל התורה נרמזת ב'בראשית ברא' ובפסוק אחרון דזאת הברכה 'לעיני כל ישראל'. וצ"ב, היאך מונחת כל התורה במילים 'לעיני כל ישראל'.

וביותר צ"ע, דהא מבואר ברש"י שפסוק זה קאי על שבירת הלוחות, ומבואר שזה השפיץ של משה רבינו וכלל ישראל. וצ"ב, דלכאורה הוא ממש איפכא, דבשבירת הלוחות יש מיעוט של ערכו של כלל ישראל.

והמוכרח [ומסתמא ראיתי שמבארים כן] דבמה שמשה רבינו שיבר את התורה, קבע שהתורה היא קנינו של לומד התורה, עד כדי כך שיכול לשבור את התורה בלי רשות מהקב"ה. והיה מקום לחשוב שהוא רק לדרגת משה רבינו ולא ליהודי רגיל, ומשום כך התורה מסיימת 'לעיני כל ישראל', דבזה רמז שכל ישראל שייכים לגדר זה של בעלות על התורה, וזה השפיץ של התורה, וזה השייכות בין פתיחת 'בראשית ברא' אלוקים לסיום 'לעיני כל ישראל', דתכלית בריאת העולם בשביל לתת את התורה לישראל בבעלות גמורה.

ועפ"ז יש לבאר את יסוד החילוק בין פסח ועצרת לסוכות ושמיני עצרת, דהנה פסח הוא כנגד היציאה ממצרים והכנה לקבלת התורה, ולזה צריך חמישים ימי הכנה ותיקון מ"ט שערי טומאה שהיה במצרים. אבל סוכות הם כנגד דור המדבר שהקב"ה בעצמו סיכך עלינו במדבר ע"י ענני הכבוד, והוא שלב יותר קרוב לקב"ה שמכין אותנו לשלב הסופי ביותר שהוא שמחה בקב"ה ותורתו שהוא קנין גמור של התורה. ועל ימים אלו לא בעי חמישים יום אלא די בימי הסוכות שיהיו ימי הכנה לשמיני עצרת יום של נגילה ושמחה בך' בכ"ב אותיות, וזה עוד קודם תקנת סיום קריאת התורה בשמיני עצרת, וממילא שהוא גם זמן מתאים לסיים את קריאת התורה ביום זה שמצד עצמו הוא יום של שמחה בך' בכ"ב אותיות התורה. והוא גם הזמן המתאים לקרוא את 'לעיני כל ישראל', שהוא יום שמחה בקנינים של ישראל את התורה שמתבטא בלעיני כל ישראל.

ובזה יבואר הענין של קשה עלי פרידתכם, שע"י השמיני עצרת נפתרה בעיית קושי הפרידה, דקודם שמיני עצרת התורה לא היתה אצלינו בגדר קנין, אלא כאורחים אצל הקב"ה שאז שייך ענין של פרידה, אבל ע"י השמיני עצרת נעשית התורה בתורת בעלות, וממילא שכבר לא נפרדים.

עניני יום טוב ונושאים כלליים

האם "שמחת הרגל" ו"שמחת יו"ט" הם אותה מצווה

הרב אברהם שליפר

א, בגמ' בערבי פסחים (ק"ט). התבארה מצוות שמחת הרגל: "ת"ר, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר: ושמחת בחגך. במה משמחם ביין וכו' וכו'. תניא, ריב"ב אומר: בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר וכו', ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים, אין שמחה אלא ביין וכו'.

והנה, בגמ' (פסחים ס"ח: ביצה ט"ו:) מבוארת מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע האם מצוות שמחת יום טוב חובה או רשות. ומבואר בגמ' שנובעת המחלוקת מסתירת הפסוקים, דבמקום אחד כתיב "עצרת תהיה לכם", ומשמע שקיום העצרת הוא על ידי שמחה, ובמקום אחר כתוב "עצרת לה" - ומשמע שקיום העצרת הוא על ידי עבודת ה'. ונחלקו ר"א ור"י כיצד מתיישבים הדברים יחדיו. לר"א, יכול היו"ט להתקיים או בכלול לה' או בכלול לכם. רצה יושב ושונה, רצה אוכל ושותה. ואילו אליבא דר' יהושע - חייב לקיים את שניהם. חציו לה' וחציו לכם. וממילא עולה שאלבא דר"א שמחת יו"ט היא רשות, כיון שיכול לקיים את היום טוב ביושב ושונה, משא"כ אליבא דר' יהושע, היא חובה.

ויש להקשות, הלא חיוב השמחה ב"ט מפורש בתורה במצוות "ושמחת בחגך", וכמבואר בסוגיא דע"פ הנ"ל. ומדוע צריך כאן דרשה חדשה של "עצרת תהיה לכם". ועוד יש להקשות, היאך סובר ר"א ששמחת יו"ט רשות, הרי ושמחת בחגך כתיב. וזה לכאורה לא במשמע שהכתוב "עצרת לה" יגלה גם על מצוות ושמחת בחגך שאינה מחוייבת [אמנם במהרש"א כתב שאה"נ, אליבא דר"א, היושב והשונה פטור משלמי שמחה. והוא חידוש רב].

ב, כתב הב"י (סימן קפ"ח) בשם הרא"ש בשם רבינו יהודה, שהמקור לחיוב אכילת פת ביו"ט, הוא דין השמחה ביו"ט, דעיקר אכילה היא בפת. והמשיך שם הב"י וכתב שבחול המועד אינו נוהג חיוב אכילת פת, וצ"ע, דהא מצד חיוב השמחה אין חילוק בין בין יו"ט לחול המועד, דהא כל ימי החג חייבים בשמחה.

ג, עוד יש להקשות, אמאי בליל יו"ט ראשון יש חיוב אכילת פת, הרי התמעטו הלילות הראשונים של הרגל משמחה, כמבואר בסוגיא בסוכה (מ"ח.).

ד, רעק"א (ש"ת סימן א') חידש שאשה ששכחה ביו"ט יעלה ויבוא בברכת המזון, אינה חוזרת, כיון שפטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, וממילא פטורה מסעודת יו"ט. ותמהו עליו, הלא חיוב הפת נובע מחיוב השמחה וכו"ל, ונשים הרי חייבות בשמחת הרגל. [ורעק"א עצמו הוכיח שם שאין זה מחיוב שמחת הרגל, מחוה"מ וכו"ל, אך הקשו עליו דברא"ש מפורש שהוא מדין חיוב שמחה].

ונראה לומר בזה דבר פשוט, דשני דינים שונים הם. דין שמחת הרגל, הנובע ממצוות ושמחת בחגך. ודין שמחת יו"ט, הנובע מהכתוב "עצרת תהיה לכם". וחלוקים דינים אלו זה מזה: א, בזמני חיובם. ב, באנשים המצויים בהם. ג, בניהוגים המחוייבים מחמתם.

בזמני החיוב - דמצוות ושמחת בחגך נוהגת כל ימי החג, כולל חול המועד, ואילו שמחת יו"ט נוהגת רק בימים טובים, אשר הם הנקראים "עצרת" על שם עצירתם ממלאכה, ולא בחוה"מ. ומאידך, המיעוט של ליל יו"ט ראשון הוא מיעוט במצוות שמחת הרגל, ולא במצוות שמחת יו"ט. וממילא תנהג שמחת יו"ט גם בליל יו"ט ראשון. [וכמו"כ, יו"ט דראש השנה, אף אי נימא שלא נוהג בו מצוות ושמחת בחגך (אמנם במ"ב פסק שנוהג בו, והמקור הוא תשובת רב נחשון גאון שהביאו הראשונים) משום דלא איקרי חג, עדיין תנהג בו שמחת יו"ט, באשר גם הוא אסור במלאכה].

באנשים המצויים - מצוות שמחת הרגל נוהגת אף בנשים, וכדילפינן מ"אתה וביתך". אך מצוות שמחת יו"ט ייתכן שהיא כשאר מ"ע שהזמן גרמא, שנוהגת רק באנשים.

ההבדל בניהוגים - הוא החילוק העיקרי. דמצוות שמחת הרגל מחייבת שלמי שמחה בזה"ב, ובוה"ז יין לאנשים ובגדי צבעונים לנשים, כמבואר בסוגיא דע"פ. ואילו שמחת יום טוב מחייבת אכילה ושתיה, וכלשון הסוגיא לגבי שמחת יו"ט: "אוכל ושותה". אבל שמחת הרגל, אינה מחייבת מצד עצמה אכילה ושתיה. והרי נשים ששמחות בבגדי צבעונים, אין שום שייכות בין קיום מצוות שמחת הרגל שלהן לבין אכילה. וכמו כן, מצוות שמחת יו"ט, אינה מחייבת שלמי שמחה או יין ובגדי צבעונים.

והביאור בחילוקים אלו, דבאמת עוסקים כאן בשתי משמעויות שונות של שמחה. מצוות שמחת הרגל היא שמחה כפשוטו, "שמחת הלב", והמצווה היא להגיע להרגשה של שמחה אמיתית בהש"ת ובמועדי קדשו. וזה על ידי דברים המעוררים את הרגשת שמחת הלב, יין באנשים ובגדי צבעונים באנשים. ואילו "שמחת יו"ט", אינה עוסקת בהתעוררות הלב לרגשי שמחה, אלא עניינה הוא "שמחת אכילה ושתיה" - והיינו, להיטיב את הלב על ידי אכילה ושתיה [וכלשון הכתוב בבוועז]. [ובאמת בתורה לא הוזכרה במצווה זו כלל "שמחה", אלא: לכם].

וודאי שמצווה זו של שמחת הרגל הנלמדת מושמחת בחגך, מחייבת היא אף אליבא דר"א, ואין שום אפשרות להפטר ממנה. אלא, שבשביל דין שמחה זה לא צריך לקבוע סעודה ולהאריך באכילה ושתיה, אלא כל ששתה רגע אחד רביעית יין, כבר יצא ידי חובתו (וודק, שלא מבואר כלל בדברי ר"א שמוותר לצום ביום, אלא רק שלא צריך להיות "אוכל ושותה"). והנידון בין ר"א לר' יהושע, הוא לגבי מצוות שמחת יום טוב, הנלמדת מעצרת 'לכם', אשר היא שמחת אכילה ושתיה המחייבת קביעת סעודה ואריכות באכילה ושתיה. אליבא דר' יהושע חובה גמורה היא, וכל אדם צריך ביו"ט "חציו לכם". ואילו אליבא דר"א, אפשר לקיים את היו"ט או בשמחת האכילה והשתיה הנ"ל בבחינת "עצרת לכם", או ביושב ושונה, בבחינת "עצרת לה". [וגם היתר האוכל נפש אשר נחלקו בו ר"א ור"י האם מוגדר שהותר לצורך רשות או לצורך מצווה, לא התירתו התורה לצורך שמחת הרגל, אלא דוקא לצורך שמחת היו"ט המחייבת ריבוי של אכילה ושתיה המצריכים הכנה על ידי מלאכות שונות]. וברור שמה שחידש הרא"ש בשם רבינו יהודה דאין שמחה אלא בפת, אין הכוונה לשמחת הרגל, אשר עניינה

שמחת הלב, אשר יכולה להתעורר על ידי יין לבדו, או בגדי צבעונים גרידא. אלא הכוונה לשמחת יו"ט, אשר היא שמחת אכילה ושתיה, ועל זה אמרין שכיון שפת היא עיקר האכילה, אין שמחת אכילה ושתיה בלעדיה. (וז"ל הרא"ש: חייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה, משום חלקהו חציו לאכילה, ועיקר אכילה היא פת. עכ"ל. הרי להדיא שלא דבר כלל מצד חובת ושמחת בחגך, אלא מצד החציו 'לכם').

ואשר הקשינו לגבי חובת אכילת הפת, אשר כיון כיון שנובעת מדין השמחה, אמאי אינה נוהגת בחוה"מ, ואמאי אינה נוהגת בנשים (לרעק"א), ואמאי כן נוהגת בליל יו"ט ראשון. להנ"ל - קושיות מעיקרא ליתנייהו. דבחוה"מ ובנשים נוהגת רק שמחת הרגל, ולא שמחת יו"ט. וכן המיעוט של ליל יו"ט ראשון הוא מיעוט רק מדין שמחת הרגל, ולא מדין שמחת היו"ט.

ובאופן, שבכל יום טוב מחוייב גם לשתות יין מדין שמחת הרגל, וגם לאכול פת מדין שמחת יו"ט ד'עצרת לכם'. אבל בליל יו"ט ראשון יהיה מחוייב רק באכילת פת אבל לא בשתיית יין. ואילו בחוה"מ יהיה מחוייב רק בשתיית יין אבל לא באכילת פת.

וייתכן שנפ"מ גם האם צריך ששתיית היין תהיה דווקא בתוך הסעודה. דלהנ"ל, כיון ששני דיני שמחה שונים הם, אין עניין לחברם יחד.

(והוסיף הרא"ש ויינבך שליט"א שנפ"מ גם לגבי דין שמחה בתוספת יו"ט, דחידשו האחרונים שכיון שדין השמחה נוהג כל השבעה, אינו שייך דווקא ליו"ט עצמו ועל כן אינו נכנס בתוספת. ולהנ"ל, היינו דווקא לגבי שמחת הרגל, אבל שמחת היו"ט תנהג אף בתוספת יו"ט).

[ושו"ר שכלולים כל דבריי בדברי רעק"א הנ"ל בשו"ת סימן א', עייש"ה, אלא שהוא הגדיר את הדין הנלמד מעצרת תהיה לכם, כדין 'עונג' אשר נוהג בשבת. והוא קשה מלשון הגמ' ששייכה דין זה להדיא לדין שמחה, וכן מלשון הרא"ש הנ"ל שחיוב אכילת הפת הוא מדין שמחה. ולהנ"ל, אכן יש כאן גדר של חובת שמחה (וייתכן שיש נפ"מ בין חיוב זה לחיוב עונג דשבת, ואכ"מ) אלא שהיא שמחה אחרת משמחת הרגל.]

פתיחת פחית ביו"ט

הרב אברהם שלוסברג

יל"ע האם מותר לפתוח פחית שתיה מוגזת ביו"ט, ואף שפתיחת פחית כרוכה במלאכות שלא הותרו מדין אוכל נפש, מ"מ אף מלאכות שלא הותרו מדין אוכל נפש הותרו מדין מכשירין שא"א לעשותם בעיו"ט. ולכאורה הפתיחה נחשבת מכשירין שא"א לעשותם מעיו"ט, שהרי אם יפתח מעיו"ט טעם השתיה יפגם, וא"כ לכא' דין פתיחת פחית שתיה מוגזת ככל מכשירין שא"א לעשותם מעיו"ט.

אמנם כתב הרא"ה ביצה ל"ב: שמכשירין שהם עשיית כלי מתחילתו לא הותרו [הביאו בשעה"צ תק"ט סק"א], וא"כ לכאורה כאן הוא עשיית כלי מתחילתו ואסור.

איברא דיש להוכיח שפתיחה לבד לא חשיבא עשיית כלי, ממה שכתב השו"ע תק"ט ו' אין נוקבין נקב חדש בחבית ביו"ט, וכתבו המג"א והמשנ"ב שהטעם לזה משום שאפשר מעיו"ט. ומבואר מדבריהם שאם אי אפשר לעשות מעיו"ט שרי, ולכא' תמוה אמאי הא עושה כלי, ובפשטות מבואר מזה שלפתוח חבית לא חשיב עשיית כלי וא"כ ה"ה כאן.

אמנם יש לדחות שכל מה שנאמר שלא חשיב עשיית כלי הוא דוקא בחבית שיש בה מגופה, שהמגופה היא חלק נפרד מהחבית, ולכן נוקב נקב במגופה לא חשיב שעושה כלי בחבית, משא"כ בפחית שהפקק הוא חלק מגוף החבית חשיב עשיית כלי ויהיה אסור.

אך מסתבר שכל האיסור של עשיית כלי מתחילתו הוא דוקא בכלי שיש לו חשיבות ועושה אותו להרבה זמן, אבל בכלי חד פעמי כפחית שמשתמש בו וזורקו לא חשיב עשיית כלי ויהיה מותר.

ואף שבמשנה בביצה ל"ב: נא' אין שוברין את החרס ואין חותכין את הנגיר וכו', ונראה שמיידי שם אפי' בכלי שהוא חד פעמי. יעוי' ברי"מ מלוניל שם שכתב וכלי גמור הוא לצלייה שיעמוד זה השבר ימים רבים מתוקן לזה, נראה שאסור דוקא מחמת שהוא לימים רבים.

וא"כ אין מקור שבכלי חד פעמי נאמר איסור של עשיית כלי ודינו ככל מכשירין שא"א.

והנה אי נימא שדין פחית שתיה מוגזת כמכשירין שא"א לעשותם מעיו"ט. יש לדון שפתיחת פחית עדיפא משאר מכשירין שא"א לעשותם בעיו"ט. שבשאר

ממה שיש לו דזה ודאי שרי (ע' תוס' שבת ק"ז: בד"ה הציל). ויל"ע אי אף בנידו"ד תועיל עצה זו.

ועוד יש מקום לדון עצה בדבר שיוציא ה' מינים באופן של ריבוי בשיעורין, וכגון שיוציא עמם בסל אחד אוכלין או משקין דזה שרי לצורך שמחת יו"ט דהנה יעוין בדב' הר"ן בביצה (ט': בדפי הר"ף) דכ' שם להתיר ריבוי בשיעורין ביו"ט ולמד כן מדב' הגמ' שם דממלאה אשה קדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת וכו' לחלק מהא דבשבת לא שרי' ריבוי בשיעורין לשיטתו דשאני שבת שדחוי' היא אצל חולה משא"כ יו"ט שהותרה, ועוד כ' טעם אחר שנראה להם לחכמים שכיוון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש, לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד וכו' עיי"ש. אמנם איכא למידק דנהי דלטעם הא' שכ' דהותרה או"נ ביו"ט א"כ אפשר באמת דבכל גוונא דריבוי בשיעורין שרי', אבל להטעם הב' שכ' שלא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא לבשל אלא המצטרך א"כ אפשר דה"מ כלפי האוכלין עצמן דלא מצרכי' לי' לשקול ולדקדק אבל אם בא להוסיף מילתא אחריתי אפשר דבזה לא שרי' לי' להרבות.

ובנידו"ד שבא להוציא אוכלין ולהרבות בסל ד' מינים אפשר דנהי דלא מצרכי' לי' לדקדק בשיעור האוכלין שמוציא מ"מ אפשר דלא שרי' לי' להוציא עמם מילתא אחריתא דהיינו ה' מינים, ובאמת יעוין גם בדב' הקוב"ש שם (אות מ"ח) שכ' בדעת התוס' והרשב"א דס"ל דאף בשבת ריבוי בשיעורין אינו אלא מדרבנן דהטעם משום דכל חתיכה וחתיכה חזיא לחולה וא"כ איזה מהן תאסור, וכן כל חתיכה ראוי לאוכלה ביו"ט וא"כ איזה מהן תאסור (וכן משמע דס"ל להמשנ"ב תק"ג סק"ו דזהו טעם היתר דריבוי בשיעורין) ונמצא דלטעם שכ' לא שייך להתיר בנדו"ד ע"י ריבוי בשיעורין שיוציאם עם אוכלין כיוון דבהא לא שייך הטעם דאיזה מהם יאסר דהרי האוכלין מותרים בהוצאה משא"כ ה' מינים דלא חזו להוצאה, ומהשתא נמצא דלטעמא קמא שכ' הר"ן משום דהותרה יתכן להתיר באופן של ריבוי בשיעורין ע"י שיוציאם בסל א' עם אוכלין, אבל להטעם הב' שכ' וכן לפי מש"כ הקוב"ש לכאו' אין מקום להתיר ע"י ריבוי בשיעורין.

ונמצא לנו מהנ"ל דלהשא"א אסור להוציא לצורך הידור מצווה ולהחולקים עליו יל"ע אי יתירו לצורך הידור או רק לצורך מצווה דרבנן או לצורך אשה, וכן נמצא דיתכן דאף להשא"א שרי' ע"י שלא יטול האדם את ה' מינים שבביתו או ע"י ריבוי בשיעורין לטעמא קמא דהר"ן אמנם להטעם הב' שכ' וכן לטעמא דהקוב"ש והמשנ"ב לא יותר בזה ריבוי בשיעורין.

ולענין הלכה הראויה שבעיקר הנדון אי שרי להוציא לצורך הידור נסתפק בזה הגרשו"א זצוק"ל (מאור השבת ח"א ט' אות י"א) ושם איירי לגבי הבאת ערבה מהודרת במקום פשוטה ומשמע דאיירי אף בגוונא שעדיין לא נטל כלל ה' מינים וא"כ לכאו' ס"ל דלא מהני הך עצה שלא יטול ה' מינים אלא אי אסור להוציא בשביל הידור עליו ליטול מה שבביתו ולא להערים ולהוציא. וע"ע חו"ש יו"ט פ"ט.

קיום מצות בקטן בתורת אינו מצווה ועושה

הרב אליהו וינבר

מצינו בחיוב הקטן במצוות, דפטור מדאורייתא, וכל חיובו אינו אלא מדרבנן משום חינוך.

אמנם יש לדון חוץ מהחיוב דרבנן שיש עליו, דיתכן שיש לו גם קיום מצווה דאורייתא בתורת 'אינו מצווה ועושה' עכ"פ, ולא גרע מאשה ועבד, שיכולים לקיים המצוות שפטורים מהם, ונוטלים שכר בזה, ואף מברכות עליהם לדעת ר"ת וסיעתו, ויש לדון בזה בכמה נפק"מ, וכפי שיבואר.

הנה בעצם הדברים האם שייך במעשה של קטן תורת אינו מצווה ועושה, או דילמא גרע מאשה משום דאין במעשה קטן כלום, או בגלל חסרון כוונה, מצינו דלכאורה נחלקו בזה האחרונים.

מחד גיסא מצינו להטורי אבן (חגיגה ד.) שהקשה איך שייך מצוות חינוך, הרי כיון שקטן אין לו מחשבה, אם כן למ"ד מצוות צריכות כוונה הרי לא יכול לעשות מצווה כתיקונה, וא"כ מה תקנו לו חז"ל. והוכיח מזה שתקנת חינוך הוא לעשות את אותם פעולות שיוכל לעשות כשיהיה גדול, ולא יהיה לו את הבעיה של קטן, ואה"נ דאין בזה תורת כוונה כלל. ולפי"ז בקטן אין תורת קיום מצווה, אך לא בגלל שמופקע לגמרי, אלא מחמת חסרון כוונה גרידא.

אמנם מאידך גיסא מצינו בתשו' מהר"ם שיק (תשו' רסט') וכן בחידושי (ב"מ קיח:.) שכתב שודאי יש לקטן תורת קיום מצווה, וכן קצת משמעות דברי המהרש"ל (שלהי מרובה) במה שביאר שהמקור לסעודת בר מצווה הוא ממה שר' יוסף אמר שיעשה סעודה כשיאמרו לו שהלכה שסומא חייב במצוות כיון שגדול המצווה

מכשירין הדין הוא הלכה ואין מורין כן, אמנם בפתיחת פחית יש מקום לדון שהלכה ומורין כן. שהרי כתב רש"י בביצה כ"ח: שהטעם שאין מורין כן שלא יזלזלו אף במכשירין שאפשר לעשותם מבעו"י [וכן דעת הרמ"א בס' תק"ט כמוש"כ הגר"א שם]. וא"כ במכשירין שתמיד א"א לעשותם מעו"י כשתיה מוגזת יהיה מותר אף להורות כן [וכע"ז כתב באגר"מ ח"א קכ"ב ענף י'], אא"כ חוששים שיבואו להתיר בכל הפחית ומה"ט אין מורין כן.

אך אכתי יש להעיר מביצה כ"ח. אסור לעשות בית יד בבשר, וכתב בפי"ח שם שנראה כעושה כלי ביו"ט [והביאו בשעה"צ ת"ק סק"ט]. ולכאו' תמוה מה בכך שעושה כלי, הרי אין לך כלי חד"פ גדול מזה שהרי הבשר עומד להאכל, ונראה מדבריו שאף עשיית כלי חד"פ אסורה וצ"ע לדינא.

בענין הוצאה לצורך הידור מצווה במקום דליכא עירוב

הרב יחיאל צימרוט

נח' הראשונים לגבי הוצאה ביו"ט באופן שאינו לצורך כלל דלדעת התוס' (ביצה י"ב ד"ה ה"ג) והרא"ש (שם ס' י"ח) אסור מדאו', ולדעת רש"י שם (ד"ה אלא) ליכא איסורא דאו', ובדעת רש"י נח' הראשונים אי יאסר עכ"פ מדרבנן, דהתוס' שם ס"ל בדעתו דעכ"פ מדרבנן מיהא אסור, והר"ן (שם דף ו' בדפי הר"ף) ס"ל דשרי אף שלא לצורך כלל אף מדרבנן (אם לא שעושה כן להדיא לצורך מחר) ומ"מ אף להר"ן לגבי הוצאת אבנים שבלא"ה הם מוקצה אסור מדרבנן.

ולענין הלכה פסק השו"ע (תק"ח, א') דהותרה הוצאה דקטן לולב ס"ת וכלים וברמ"א שם כ' דאיירי בצריכים לו קצת או שמתירא פן יגנבו או יפסדו, ובדעת המחבר מספק"ל להביה"ל (שם ד"ה מתוך) אי התיר השו"ע כלים אף שלא לצורך כלל וכדס"ל להר"ן בדעת רש"י ולפי"ז הרמ"א בא לחלוק על המחבר ולהצריך שיהי' צורך קצת בכלים, או דאף למחבר בעי' צורך אבל בלא"ה אסור עכ"פ מדרבנן (ולפי"ז הרמ"א מפרש לדבריו) ונטה שם הביה"ל כהצד הב' דעכ"פ אסור מדרבנן אם ליכא צורך כלל, עוד כ' שם דאפשר דהרמ"א ס"ל כדעת רוב הראשונים שס"ל שבלא צורך כלל אסור מדאו'.

והשתא יל"ע באדם שנטל ד' מינים הכשרים לברכה ורק שאינם מהודרים, ועתה רוצים להביא לו לביתו ד' מינים המהודרים יותר האם חשיב צורך כדי להתיר הוצאתם [ואולי יש לדקדק קצת בלשון הטור שכ' ולולב לצאת בו ומשמע קצת שדווקא לצורך עיקר המצווה שבא לצאת בו אז שרי' הוצאה משא"כ באופן שאינו אלא הידור או אף לצורך נענועים יתכן דלא התיר, אמנם אפשר דאורחא דמילתא נקט ויתכן דבא רק להפקיע שלא יחזיר הלולב לביתו מביהכ"ס כל כמה דליכא חשש גניבה או פסידא. ובשו"ע הזכיר לולב בסתמא ובמשנ"ב שם כ' דהיינו לצאת בו ויתכן ג"כ כנ"ל].

והנה נח' הראשונים לגבי הוצאת שופר לרה"ר כדי להוציא בו אשה דדעת הרא"ש (ר"ה פ"ד ס' י') דשרי ודעת הראב"ן (הל' ר"ה ס' תנ"ח) דאסור, וכן מצאנו פל' זו באחרונים דדעת השא"א (ס' ק"ו ומייתי לי' השע"ת ס' תקפ"ט) דאסור, ודעת הגר"ז (ס' תקפ"ט) דשרי, ויעוין עוד בדב' השא"א (ס' ק"ז) שאסר להוציא שופר אף לצורך קטן ואפי' שמצווה מדרבנן בשופר וכן אסר להוציא שופר כדי להוציא בתקיעות דמעומד למי ששמע כבר תקיעות דמיושב וכן אסר להוציא לולב אף לצורך נענועים כיוון שאינו אלא מדרבנן אמנם בביה"ל (שם ד"ה הצריכים) מייתי מהתוס' בכתובות דשריא הוצאה אף לצורך מצווה דרבנן וכן התיר (שם ד"ה וס"ת) להוציא מחזורים ושאר ספרים כדי ללמוד בהם. והנה לדעת השא"א ודאי שאסור להוציא לצורך הידור, אבל להחולקים עליו יל"ע אי דווקא לצורך אשה או קטן שרי או אף לצורך הידור מצווה. [ובשעה"צ שם סקי"ג התיר להחזיר המחזורים לביתו לצורך אמירת שירות ותשבחות ויל"ע אי עדיפא מהידור מצווה לפי שיש בזה שמחת יו"ט טפי מהידור מצווה שאינו אלא שמחה במצווה עצמה וע' שאג"א ס' ק"ו שכ' דליכא לאתווי ראי' מדרש' הוצאת כדור למימר דיהא מותר אף לצורך נחת רוח דיש לאשה בנטילת לולב וע"ע אג"מ או"ח ח"ג ס' צ"ד]

אמנם יתכן לדון דעדיין יש עצה בדבר אף לדעת השא"א הנ"ל דאותו אדם לא יטול ה' מינים שיש לו בביתו ומהשתא נמצא שעדיין לא יצא יד"ח וא"כ יתכן דעכשיו שרי להביא אצלו ה' מינים המהודרים, אמנם יתכן דזהו הערמה הניכרת ונצריכו ליטול המינים שבביתו כדי שלא נצטרך להוציא. ואין להביא כלל ראי' לאסור מהא דביצה (י"ז) ונפסק בשו"ע (תקכ"ז, כ"ד) דאם נאבד עירובו אסרי' להערים ולבשל (עכ"פ בקדירה נוספת ע"ש פרש"י) ליו"ט ומתכווין לשייר לשבת, דשם אסור כיוון שמבשל לצורך שבת ורק שמערים לומר שעושה כן לצורך יו"ט משא"כ בנידו"ד דעושה כן לצורך יו"ט ולא כדי לשייר ליומא אחריתי, וזה דמיא לאדם שיש לו תבשיל מעיו"ט והשתא ביו"ט רוצה לבשל תבשיל שטוב יותר

ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ומהאי טעמא קטן המגדיל נמי שייך בו שיוצא מתורת אינו מצווה לתורת מצווה ועושה.

וכן יש להוכיח ממנהג העולם שנהגו שגם קטנות נוטלות לולב ומברכות עליו, אף שלכאורה לא שייך בהם דין חינוך, דהא גם גדולות פטורות מזה.

והנה יש בזה כמה נפק"מ וכפי שיבואר.

א. האחרונים (מועדים וזמנים ועוד) כתבו שמהאי טעמא קטן שהגדיל באמצע הספירה יוכל להמשיך לספור, משום שהספירה שספר עד עכשיו יש לה תורת ספירה מחמת דין 'אינו מצווה ועושה' עכ"פ.

ב. באופן שצריך להוציא בתקיעת שופר קטן שהגיע לחינוך, וגם גדולה, דהמנהג הוא שהשומעים מברכים ולא התוקע.

והנה פשוט שבכ"ג הקטן יברך ויכול להוציא את הגדולה. אך להיפך לא, כיון שהאשה לא תוכל להוציא להוציא את הקטן, דהא היא מברכת רק בתורת 'אינו מצווה ועושה', ומי שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו. וגם תורת 'ערבות' אין בזה, כיון שאינה מצווה כלל במצוה זו. אך הקטן שיש לו גם חיוב חינוך וגם קיום כ'אינו מצווה ועושה', הוא שפיר יוכל להוציא אותה בברכה בחלק של ה'אינו מצווה ועושה'. אמנם אם נימא שאין לקטן תורת קיום מצוה כלל, צריך כל אחד לברך בפני עצמו, כיון שהקטן לא יכול להוציא לרמה יותר גבוהה, דזה דומה למה שדרכנו לא יכול להוציא דאורייתא.

ג. קטן שאכל כשיעור שביעה, וגדול שאכל פחות מכדי שביעה, דקיי"ל דיכול הקטן להוציא את הגדול. ויש לדון מה הדין באופן שיש אפשרות רק לאחד מהם לברך ולהוציא את חברו, מי עדיף שיוצא את מי.

ולכאורה לפי מה שכתבנו שקטן יש לו קיום דאורייתא של 'אינו מצווה ועושה' עדיף שהקטן יוציא את הגדול, שכך יהיה לקטן חוץ מהקיום של הדרבנן מדין חינוך, גם קיום דאורייתא של 'אינו מצווה ועושה'. ואם הגדול שאכל פחות מכדי שביעה יוציא את הקטן, יפסיד הקטן קיום דאורייתא זה, דהא לגדול אין שום קיום מצוה דאורייתא, וגם אין לו דין ערבות ביחס לקטן להוציאו בקיום הדאורייתא.

ד. קטן שיכול ליטול לולב לא שלו, לפי דעת הראב"ן והברכי יוסף, הובא בשער הציון (תרנ"ח ס"ק ל"ו) דאין צריך שיהיה 'לכם', הנה כל זה ודאי רק בשביל הקיום הדרבנן של החיוב חינוך, אבל ודאי כמו שמהדר אחר לולב לבתו הקטנה ולאשתו, ודאי יהדר גם לבנו שיהיה לו גם קיום מצוה דאורייתא.

ה. מצוות תשובה לקטן. הנה יש חילוק בזה בסוגי העבירות, דבכל העבירות לכאורה לא שייך תשובה בקטן, דהא אינו מוזהר כלל על העבירה, וא"כ על מה שב בתשובה, ורק בתורת מצוות חינוך שייך לקיים בזה, וא"כ כאן אין לו גם קיום של 'אינו מצווה ועושה' כלל, רק חינוך בעלמא.

אמנם בעבירות שכן מצווה בהם, כגון למ"ד (נדה מו.) דמופלא הסמוך לאיש כשם שיכול להקדיש, ה"ה דלוקה על בל יחל אם עבר על זה. אמנם אף שמוזהר על הלאו עצמו, אך במצוות תשובה לכאורה אינו מצווה, אך עכ"פ אם ישוב על זה, ודאי יהיה בזה גם קיום של 'אינו מצווה ועושה', כיון שיש כאן באמת עבירה גמורה. (אמנם יתכן שגם בשאר עבירות שייך בזה תשובה גמורה בתורת 'אינו מצווה ועושה' על פי מה שמבאר בגמ' סנהדרין נד. דעבירה של קטן מיקרי 'עבירה' ורק לענין עונשין רחמנא הוא דחם עליה, וכן מבאר שם שיש חילוק בזה בין אם עבר בשוגג או במזיד, וא"כ יתכן דשייך בזה ממש תשובה.)

בענין אי רה"ר בעי ס' ריבוא

הרב יוסף וולך

שבת ו' ב' תד"ה כאן בזמן שישאל שרוין במדבר, משמע קצת דאינה רה"ר אלא א"כ מצוין שם ששים ריבוא כמו במדבר עכ"ל. ורש"י כתב בד"ה בזמן הזה, אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכחי עכ"ל. והרמב"ן עירובין נ"ט דדקדק מרש"י כאן דלא כתב משום דאין ס' ריבוא אלא משום דלא שכחי משמע דלא בעי ס' ריבוא, והקשה הרמב"ן סתירה ברש"י דבעירובין כתב רש"י בהדיא דבעי ס' ריבוא, עי"ש מה שתירץ.

והנה בדברי אליהו מובא, אמר רבינו הגר"א בשם אחיו הרב הגאון מו"ה אברהם קצת הוכחה דאין צריך ששים ריבוא, מדאמרינן בעירובין ו' ב' הני אבולי דמחוזא אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר, ומחוזא היינו נהרדעא, ואמרינן בברכות נ"ח א' אין אוכלסא פחותה מס' ריבוא, ותנא אין אוכלסא בבבל, ונהרדעא היינו בבבל, אלמלא דלא הוי בה ס' ריבוא, ואפ"ה דאי לאו דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר.

ויש לעיין דרש"י שם במקומו בגמ' דאבולי דמחוזא כתב דבעינן ס' ריבוא, וקשה הרי מחוזא זה בבבל ואמרי' בגמ' דאין אוכלסא בבבל, וראייתו של רבי אברהם אחי הגר"א זה קושיא על רש"י. גם צ"ב אמאי זה רק קצת הוכחה.

ולכא' יש לדון בראיה לפמש"כ בשם החזו"א (חוט שני שבת הוצאה) שהכביש השחור שהוביל מהנמל חיפה לתל אביב נחשב רה"ר גם להשיטות דבעינן ששים ריבוא ואע"פ שאין הולכים שם בפועל ששים ריבוא, מפני שמובילים שם סחורה לכל הארץ (כי אז זה היה המוצא המרכזי מהנמל לשאר חלקי הארץ) נמצא שהדרך משמשת לרבים בשיעור ששים ריבוא. ולפי חידושו של החזו"א יש לדחות ראייתו של ר"א אחי הגר"א דאפשר שהיה בבבל דרך המשמשת לששים ריבוא באופן שכתב החזו"א.

ולפ"ז יהיה ראייה מהרש"י הוזה שכתב על הגמ' בעירובין ו' דאבולי דמחוזא דבעי' ששים ריבוא, ראייה לחידושו של החזו"א כדי שלא יקשה מהגמ' ברכות נ"ח דאין אוכלסא בבבל.

בענין קריאת שמע"ת של פרשת בראשית בשחרית של יום שמחת תורה

הרב נתן גרוס

המשנ"ב בסימן רפ"ה ס"ק ח מביא ב' שיטות בצורת קריאת שמע"ת, אם לקרוא את כל הפרשה בערב שבת או לקרוא בכל יום חלק מהפרשה באופן שבערב שבת הוא יסיים את קריאתו.

וכתב המשנ"ב שם בס"ק ז חידוש בשם הראשונים, שכיון שבמנחה של שבת כבר מתחילים בקריאת הפרשה של השבת הבאה, א"כ חשיב כמשלים פרשיותיו עם הציבור, ויכול להתחיל לקרוא השמ"ת של פרשת השבוע הבא כבר במנחה של שבת.

ולכן יש נוהגים לקרוא במנחה של שבת את השמ"ת של העליה הראשונה של פרשת השבוע הבא, ביום ראשון את העליה השניה, ואז יוצא שביום שני הוא קורא את העליה השביעית ומסיים את קריאת השמ"ת של פרשת השבוע בערב שבת. והנה יש לעיין, דלכאורה כיון שחז"ל תיקנו קריאת התורה בשחרית של שמחת תורה לקרוא את תחילת פרשת בראשית (וזאת משום שלא יהא קיטרוג השטן אמאי מסיימים לקרוא את התורה ואין מתחילים מיד לקרותה שנית, דבזאת אנו מראים חביבות התורה בעינינו), א"כ היה נראה בפשיטות לחדש שזמן קריאת פרשת בראשית מתחיל כבר משחרית של יום שמחת תורה.

ולפי זה יצא חידוש לדינא שאפשר להתחיל לקרוא השמ"ת של פרשת בראשית כבר בשחרית של יום שמחת תורה (ש"ר שכתב כן בחוט שני ח"ד פרק פ"ז).

ויש לעיין, מה הדין בחתן בראשית שעלה לתורה וקרא עם הבעל קורא את הפרשה מן הכתב, וכיוון בזה אף לקיים את מצות השמ"ת שיש לו לקרוא את פרשת בראשית. האם יכול לצרף את קריאתו בתורה לשמ"ת שלו על הפרשה? ויסוד הספק, דהנה המשנ"ב שם בס"ק ב מביא מחלוקת אם יכול לצאת בדיעבד ידי חובת קריאת פעם אחת מקרא במה ששומע קריאת התורה בשבת, ולמעשה מחמיר בזה אף בדיעבד בשם אחרונים.

וביאור הא דלא יוצא בזה, נראה מהפמ"ג א"א אות ח, דהוא משום שהן שתי תקנות נפרדות: התקנה לשמוע משליח ציבור בציבור בעשרה קריאת התורה בשבת כתיקון משה רבינו ע"ה, ותקנה שניה לקרוא שמ"ת בעצמו.

אבל אם הוא קורא הפרשה בלחש יחד עם הבעל קורא - נקט המשנ"ב בס"ק י"ד בשם כמה אחרונים שלכתחילה נכון לעשות כן כיון שמכוון לשמוע כל תיבה מפיו של הבעל קורא, וע"כ כן מרויח את שתי התקנות בבת אחת.

אמנם בנידון שלנו לענ"ד יש לדון, האם קריאת העולה לתורה בלחש יחד עם הבעל קורא היא חלק מהתקנה לקרוא בתורה בציבור ומצטרפת לקריאה של הבעל קורא, או דלמא הבעל קורא באמת מוציא גם את העולה לתורה יחד עם הציבור ידי חובה, ואין בקריאתו של העולה לתורה אלא מעלה נוספת שגם יקרא בשפתיו יחד עם הבעל קורא, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, כמש"כ המחבר בסימן קמ"א סעיף ב.

והנ"מ תהא בנידון שלנו, דאם חשיבא קריאתו ג"כ חלק מקריאת התורה של הבעל קורא, א"כ לא יכול לצאת ידי חובת שמ"ת של פרשת בראשית בקריאה זו, דהיא תקנה נפרדת כנ"ל.

אבל אם באמת הוא יוצא ידי חובה בקריאת הבעל קורא כמו שאר הציבור, א"כ יכול שפיר לכוון שבקריאתו גם משלים פרשיותיו עם הציבור.

שו"ר שנסתפק בזה בחוט שני שם גבי כל עולה לתורה אם יכול לצרף קריאתו לשמו"ת שלו, ונשאר בצ"ע.

בענין התוספות בתפילה בעשרת ימי תשובה

הרב אמיתי מושקוביץ

בסידור רב עמרם גאון (סוף סדר אשמורות) וכן בסדר התפילות לרמב"ם (נוסח הברכות האמצעיות) מובא, שבעשרת ימי תשובה נהגו להוסיף בברכת הודאה מלבד 'זכתוב לחיים' גם את הנוסח של 'זכור רחמין וכבוש כעסך וכו', אולם המחזור ויטרי (ס' שכו) כתב בשם תשובת הגאונים שנהגו להוסיף בברכת מודים 'זכתוב לחיים' ולא הזכיר את התוספת של 'זכור רחמין'. ומנהיגיו שלא להוסיף תוספת זו בכל עשרת ימי תשובה אלא רק בתפילות ראש השנה ויום הכפורים ודוקא בחזרת הש"ץ ולא ביחיד, וצריך ליתן טעם למנהיגיו זה.

והנה בגמרא (ברכות לד.) שנינו 'לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות אלא באמצעיות', דאמר רבי חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו וכו'. ומחמת גמרא זו כתב בה"ג (הלכות ברכות פרק חמישי) שאין להוסיף בברכה הראשונה של שמנה עשרה זכריו לחיים, וכל שכן שאין להוסיף זכור רחמין וכבוש כעסך בברכת הודאה [אך היקל לומר 'בספר חיים' בברכת שים שלום כיון שהסתיים שמנה עשרה והרי זה כתחנונים].

ובביאור המנהג להוסיף את התוספות של 'זכרנו' ו'מי כמוך' אף שאין לשאול צרכיו בברכות אלו כתב הר"ן (ר"ה לב. ד"ה סדר) בשם הר"צ גיאות שנהגו כן משום שבקשות אלו הן בקשות על צרכי רבים. ובדברי הראשונים (תוספות שם ד"ה אל, רא"ש שם ס' כא ורשב"א שם ד"ה הא בשם ר"ת ורבינו האי) מובאר שאין לשאול בשלש ראשונות ושלוש אחרונות דוקא צרכי יחיד ולא צרכי ציבור, שהרי עיקר ברכות האחרונות צרכי ציבור הם (אולם ברשב"א מובאר שמטעם זה יש להתיר לשאול צרכי ציבור דוקא בשלש אחרונות ולא בשלש ראשונות שהן לשבח ואין מקום בהן לשאלת צרכים). ונראה שכוונתו שהתוספות שנהגו להוסיף נחשבות צרכי רבים כיון שהצרכים שמבקשים עליהם הם דברים שכל עם ישראל נצרך להם, ואינם צורך פרטי כמו של מי שיש לו חולה בתוך ביתו או נצרך לפרנסה וכדומה, וכן מובאר בלשון תשובת הגאונים שהביא המחזור ויטרי (שם), שההיתר של אמירת 'זכרנו לחיים' הוא משום שכל ישראל צריכים לה, וסיים שכל שכן שמתיר לשאול כל צרכיו בין ראש השנה ליום הכיפורים הואיל והשעה צריכה לכך, והיינו מאחר שכל העולם נידונים בימים אלה על כל ענייניהם, יש לדון את כל הצרכים באותם הימים כצרכי ציבור.

ובלשון בה"ג (שם) שכתב שאין לומר זכרנו לחיים 'וכל שכן זכור רחמין' מובאר, שבהזכרת 'זכור רחמין' יש לאסור יותר מצד איסור שאילת צרכיו. וטעם הדבר הוא כיון שמטבע הלשון היא יותר של תחנונים, או מפני שזו היא בקשה העומדת בפני עצמה ואינה כמו התוספות שנהגו להוסיף שמנוסחות באופן שמשתלב בנוסח הברכות שמוסיפים בהן (והיינו 'זכור חסדי אבות... זכרנו לחיים', 'מי כמוך בעל גבורות... מי כמוך אב הרחמן', 'זכתוב לחיים... וכל החיים יודוך', 'שים שלום טובה וברכה... בספר חיים ברכה ושלום'). ויתכן שלכן נהגו להוסיף 'זכור רחמין וכו' דוקא בתפילת הציבור. ומה שנהגו כן דוקא בראש השנה ויום הכיפורים, זה לכאורה על פי המבואר בדברי הרמב"ן (ר"ה לב. ד"ה הא) שבימים אלו יש להתיר להוסיף יותר מאשר בשאר עשרת ימי תשובה.

חידושים עשתי עשיות – ב'

הרב יצחק לנדא

בגליון הקודם הבאנו סוגיא דריש ביצה וכתבנו:

אמנם יש כאן תמיהה גדולה בנוגע לדעת ב"ש וב"ה, דיוצא לכאורה דב"ש ס"ל להקל ביו"ט כר"ש ולהחמיר בשבת כר"י וב"ה ס"ל להקל בשבת ולהחמיר ביו"ט [וכדמבואר במתני דביצה שנולדה ביו"ט ובמתני' דמגביהן מע"ג השולחן עזמות וקליפין ע"פ גירסתו של רב נחמן] והלא דבר פשוט הוא וכו' ראשונים בסוגין דר"ש ור' יהודה עצמם לא חילקו בין שבת ליו"ט, ור"ש הקל בין שבת ובין ביו"ט ור"י החמיר בין שבת ובין ביו"ט, וא"כ איך נאמר דב"ש וב"ה שהיו כמה וכמה דורות לפני ר"ש ור' יהודה נחלקו באותו ענין אבל באופן שונה, ולמה נטו ר"ש ור"י מדבריהם, ועוד יש לתמוה מדוע בכל מסכתא שבת וביצה מופיעה השיטה המקילה במוקצה כשי"ר ור"ש והשיטה המחמירה כשיטת ר' יהודה והלא דבר זה נפתח במחל' ב"ש וב"ה שהיו שנים רבות קודם לכן, ובפרט קשה דבר זה בנוגע לר"ש למה אמרו תמיד ר"ש לית ליה מוקצה והלא אין זה ר"ש אלא בית

הלל שקדמו לו בדורות רבים - ואף שב"ה החמירו ביו"ט הלא כבר כתבנו דודאי אין זה אלא גדר שגדרו לחזק את ההתייחסות ליו"ט, אבל בעיקר דין מוקצה לית להו מוקצה לגמרי? וכמו"כ קשה למה אמרו בגמ' שרבי הוא זה שהחליט להחמיר ביו"ט והלא זוהי שיטת ב"ה מקדמת דנא? ויעדנו: באור הדבר יתפרסם בעזה"ש בגליון חג הסוכות. ועתה נכתוב את המשך הדברים:

ביאור הדברים הוא דכפי שמצינו במקומות רבים בתלמוד כאשר נחלקו התנאים המאוחרים בנקודה שנחלקו בה ב"ש וב"ה הרי שמחלוקתם נסובה בשאלה מהי דעת ב"ה, כיון דאפיסקא הלכתא כב"ה.

וממילא מה שמצינו במקומות רבים במסכת שבת וביצה דר"ש לית ליה מוקצה, הפירוש הוא שר"ש ס"ל דב"ה לית להו מוקצה, ומה שר' יהודה אית ליה מוקצה הפירוש הוא דר' יהודה ס"ל דב"ה אית להו מוקצה (וב"ש לית להו מוקצה), ולפי"ז הכל אתי שפיר: ברייתא או משנה שכתוב בה שב"ה מחמירים במוקצה וב"ש מקילים היא שייכת לבהמ"ד של ר' יהודה, וברייתא או משנה שכתוב בה שב"ה מקילים במוקצה שייכת לבהמ"ד של ב"ש.

ועל כן אמר רב נחמן דגבי שבת שפסק רבי כר"ש, ודאי שהמשנה דמגביהן עצמות וקליפין צריכה להיות כפי גירסתו של ר"ש שב"ה מקילים וב"ש מחמירים, ואילו מתני' דביצה שנולדה ביו"ט שב"ש מקילים וב"ה מחמירים היא משנה רבי-יהודאית כלומר מבית מדרשו של ר' יהודה, ורבי הביאה כיון שביו"ט רצה לפסוק לחומרא (ולא מדינא) כיון שרצה שלא יבואו לזלזל ביו"ט.

ולהאמור כל קושיותינו נתבטלו דבאמת ר"ש סבר דבין בשבת ובין ביו"ט ליכא דין מוקצה, ור' יהודה סבר דבין בשבת ובין ביו"ט איכא לדין מוקצה, וכן ב"ש וב"ה ס"ל דשווים שבת ויו"ט בזה או דאיכא בתרווייהו לדין מוקצה, או דליכא לתרווייהו לדין מוקצה, אלא שמי מהם סבר שיש דין מוקצה, ומי שסבר שאין, בזה גופא נחלקו ר"י ור"ש בדעתם. ומה שנקטו בש"ס הלשון לית ליה מוקצה שמשמע מזה דר"ש עצמו לא ס"ל לדין מוקצה, היינו משום שכאמור אמר ר"ש את דבריו בשיטת ב"ה, וכיון דהלכה כב"ה וב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ממילא ר"ש לית ליה באמת לדין מוקצה, כי ס"ל שההלכה כן דליכא לדין מוקצה, דהלכה כב"ה. ור' יהודה באמת אית ליה מוקצה כיון דס"ל דכך היא דעת ב"ה.

גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו

הרב חנוך הענין מנקי

ידועים ד' חז"ל על שומרי שביעית שהם קריינים גיבורי כח עושי דברו. והמבואר שם בפשוטו על גודל הנסיון שיש בד"ז מה שכמעט אין כדוגמתו.

ויש להטעים עוד בזה, שהנה אמרו בגמ' שבת פח. אמר ר' אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להם מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו דכתיב ברכו ה' מלאכיו גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, ברישא עושי והדר לשמוע. וברש"י שם עושי דברו לשמוע, מוכנין לעשות קודם שישמעו ולא כדרך שאר עבדים ששומעים תחילה את הדבר לידע אם יכולין לקבלו עליהם אם לאו, עכ"ל. ומבואר שענין מעלה זו היא שלא בודקים קודם לכן אם יכולין לקבל עליהן, וכמבואר בהמשך הגמ' שם שאותו צדוקי אמר ליה לרבא עמא פזיזא דקדמיתו פומייתו לאודנייתו אכתי בפחותותיכו קיימיתו ברישא איבעי לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו, ורבא השיבו אנן דסגינן בשלמותא כתיב בן תומת ישרים תנחם וכו', וברש"י שם, התהלכנו עימו וכו' וסמכנו עליו לא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו, עכ"ל.

והנה באמת נראה שאכן לעולם לא הטעינו הקב"ה דבר שא"א לעמוד בו, זולת דבר אחד שלפי סדר העולם באמת א"א לעמוד בו כלל, והוא שמירת השביעית, וכדכתיב בקרא וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו, וע"ז באה ונתחדשה כאן הבטחת התורה וציויתי את ברכתי לכם בשנה השביעית ועשת את התבואה לשלש השנים. ומשמע שבאמת בלא הבטחה זו אכן צדקה טענת שומרי השביעית וכי תאמרו מה נאכל, אלא שע"ז באה עתה הבטחת התורה וציויתי את ברכתי וגו'.

ונמצא א"כ שאלו שומרי השביעית שבאים ושואלים "מה נאכל", אחר שאומרים עכ"פ "הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו", הם הם שלמות הקיום של של גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, שהגם שאכן באמת מצד סדר העולם מצוה זו א"א לקיימה, וקודם שהבטיחה תורה וציויתי את ברכתי אכן לא היה מה לאכול, ואעפ"כ באים אלו ואומרים שלא יזרעו ולא יאספו, [ורק רוצים לדעת באמת מה נאכל], בהם שלמות הגילוי והקיום של עושי דברו לשמוע בקול דברו המוכנים לעשות בלא למשמע אי מצי מקבלי.

הרב ישי לסר

בדבר מה שהבטיחה התורה "וציויתי את ברכתי", כמדומה שיש המבינים זאת באופן מוטעה. שסבורים הם שהתורה מבטיחה לחקלאי שלא יפסיד ממון משביתתו. וזה אינו, שכן ברכה זו באה כמענה לשאלת "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע וגו'", ושאלה זו לא נשאלת מפיהם של החקלאים דווקא, אלא מפי כל הציבור, שכן המציאות בעולם היתה שכל בני המדינה אוכלים וניזונים מהתבואה של האדמות המקומיות, וכאשר שנה שלמה (ויותר) לא חורשים ולא זורעים, אין מה לאכול, ולא מדובר על התמוטטות כלכלית אלא על העדר מזון לכלל האוכלוסייה, כמו כאשר יש בצורת והאדמה לא מצמיחה.

אבל בזמננו, אין אכילת בני המדינה מבוססת על תבואת אדמותיה בדוקא, ויש יבוא רב מחוץ לארץ, על כן לא נשאלת שאלה זו אלא מפיהם של החקלאים, ולא מחמת "מה נאכל", אלא מפני הפסד כלכלי. ובזה אין לנו שום מקור שהבטיחה התורה למלא את ההפסד, כמו שלא הבטיחה למי שמשבית את חנותו בשבת שלא יפסיד מכך כסף (ואף כי היה אפשר לחלק ששמירת שבת אינה סותרת את פרנסתו אלא רק מועטת, ואילו שמירת שמיטה שמשביתה את אדמותו למשך שנה ויותר, לא ניתן להתפרנס מבלי ברכה מיוחדת, מ"מ סוף סוף לא על זה דיברה התורה. מה גם שיכול החקלאי לחפש לעצמו עבודות מזדמנות באותה שנה).

ובזה ארווחנא דמה שאין אנו רואים הבטחת התורה של "ועשת את התבואה לשלש השנים" (דאף שרואים פעמים רבות סיעתא דשמיא וברכה, אבל בדר"כ לא מתקיים מה שכתוב בתורה "פי שלוש"), אין להוכיח מכך שבשמיטה בזה"ז שהיא מדרבנן אין את הבטחת התורה, דיתכן שהסיבה שאין את הברכה היינו משום שאין צורך בברכה הזו, שהרי לציבור יש מה לאכול, וכמו שכתבנו. וז"ב.

פירוק סוכה הבנויה ע"ג דשא בשביעית

הרב שלמה זאב שפיצר

א. דנו הפוסקים בסוכה הבנויה ע"ג דשא אי שרי לפרק את הסוכה בשביעית, וצידדו לאיסור בזה עפ"י החזו"א כב סק"א שאסר להסיר התקרה מעל זרעים בשביעית דהוה תולדת זורע, וכוונת החזו"א עפ"י ס"ק י"א "שכשהצמחים בבית, הם במצב בלתי טוב שנשלל מהם תועלת הגשמים והטללים והאוויר וקוי השמש" ולכן כשמוריד התקרה הוה זורע כיון שמשביח את הצמחים, וא"כ יהיה אסור לפרק הסוכה משום שע"ז הדשא יושבח, שיקבל אוויר ושמש וגשמים, אמנם נראה דאף בכה"ג יש להתיר ואף שהדשא יושבח מ"מ אינו אלא אוקמי אילנא ושרי וכדלהלן.

ב. קי"ל בגמ' ע"ז נו ובמו"ק ג דאוקמי אילנא שרי אף בשביעית, והיינו דמלאכה המשמרת את המצב הקיים של האילן, שרי לעשות מלאכה זו בשביעית, ויש להסתפק האם הך היתר הוא דווקא לשמר את המצב הקיים של האילן והפירות, שלא יתקלקלו, או שההיתר הוא להשאיר את הפירות בתהליך גידולם הטבעי, ואף אם ע"ז האילן או הפירות יושבחו, דכל שהמלאכה עצמה אינה משביחה את האילן, אלא שהאילן מצד עצמו אמור לגדול ולהשתבח אלא שיש לו מניעה חיצונית להשתבח, שרי להוריד את המניעה הזו, דבכה"ג המלאכה מוגדר רק מניעת היזק ולא השבחה, ונח' בזה האחר' ויש בזה כמה סתירות וכדלהלן.

ג. בשביעית פ"ד מ"ד נח' ב"ש וב"ה אי שרי לקצוץ חלק מהאילנות שבשדה, ובי' בר"ש ובריבמ"ץ וברע"ב שעושה כן בכדי ששאר העצים יגדלו טוב, ונח' אי איכא איסור משום מראית עין שמתקן הקרקע לזריעה, ובתו"ט ה'ק' מהא דא' בפ"ב מ"ג שאסור להוריד חלק מענפי האילן בכדי שהאילן ישתבח, מדין זומר, ואמאי שרי לקצוץ חלק מהאילנות בכדי ששאר האילנות ישתבחו.

ויישב בפאת השולחן פ"כ סקמ"ו, דגבי זומר, עצם הזמירה מועלת לשאר האילן, משא"כ כשקוצץ חלק מהאילנות שהקציצה רק מאפשרת לקרקע לגדל את שאר האילנות יותר טוב, דכה"ג אינו אלא לאוקמי, כיון שהמלאכה לא משביחה את האילן האחר, אלא עושה שהקרקע יגדל האילן האחר יותר טוב, ואין בעיה לעשות שהאילן האחר יגדל יותר טוב כיון שמלאכת האדם לא משביחה את האילן האחר.

אמנם בבית הריב"ז ה'ק' מדאי' בגמ' ע"ז נ: דאסור לזהם, שאילן שקיבל מכה אין לכסות המכה בזבל בכדי שלא יתייבש, ואף שהזיהום אינו משביח בעצמו את האילן אלא שע"י שמוזהם ממילא האילן משתבח מחמת עצמו, מ"מ אסור, ומב' מזה דכל שע"י מלאכתו האילן גודל יותר טוב, הוא בכלל אוקמי אף שכל מה שעושה הוא רק שמסיר המניעה.

והיינו דנח' אי אוקמי אילנא מתיר אף שהאילן יגדל יותר טוב כל שאין מלאכתו עושה שהאילן יגדל יותר טוב אלא הקרקע ממילא מגדלת שאר האילנות, או"ד שבכה"ג הוא בכלל אברויי ולא בכלל אוקמי.

נמצא דצ"ע החילוק בין קציצת חלק מהאילנות בכדי ששאר האילנות יגדלו יותר טוב, דשרי, לבין כיסוי מכה שבאילן דאסור.

ד. ומצינו בזה עוד כמה מ"מ אי כה"ג הוה אוקמי או אברויי.

א. בפ"ב מ"ב מבואר דאין מעשנין בשביעית, ואף שהוא רק בכדי לסלק התולעים והק' הרא"ש אמאי אסור והא לא הוה אלא לאוקמי, ובכתבי מעדני ארץ פ"ב מ"ב הוכיח מזה דאף מה שהוא מוריד היזק, אך כיון שהתולעים רק מונעים מהאילן מלהשתבח, הוה אברויי.

ב. מאידך יש להוכיח דא' בפ"ב מ"ב ש"ר שמעון דשרי להוריד העלה מן האשכול בשביעית, ובי' ביר' דהוה משום דאינו אלא מציל מן הדליקה, ובפשטות הכוונה הוא שהוא רק מוריד מניע חיצוני ולא מוגדר שמשביח את האשכול, אמנם בר"ש כ' בביאור היר' דהוה משום דהוה אוקמי אילנא.

ומב' מד' הר"ש דכל שמוריד רק מזיק חיצוני, והיינו שעפ"י תכונת האילן בדרך הטבע, האילן היה אמור לגדול, ואפי' אם בדרך הטבע הוא אמור להשתבח ולהיעשות יותר טוב ממה שהיה עד עכשיו, ורק דאיכא מזיק שמונע ממנו מגדול, מ"מ בכה"ג שעושה פעולה שרק מורידה היזק, זה מוגדר שהוא אוקמי אילנא כיון שהוא רק משאיר את המצב שהיה לפני"כ, על עמדו וזה שרי.

ג. אי' בפ"ד מ"ה דשרי לקצוץ קורות שקמה בשביעית בכדי שהם יגדלו שוב, וצריך להבין אמאי שרי, ובי' בר"ש וכן ביכין וברע"ב, שמה שהקורות יגדלו שוב אינו אלא אוקמי, וצ"ע דהא היתרא דאוקמי אילנא היינו שמשמר את המצב של האילן הקיים אך היכא שכורת את האילן הקיים עכשיו, אלא שהאילן יגדל שוב, זה מוגדר שהוא מגדל אילן חדש, ומב' דכיון שכך הוא תהליך הגידול הטבעי אינו אלא אוקמי.

ה. ונראה ליישב כל הנ"ל עפ"י ש"כ במקדש דוד סי' מח ביישוב סתירת דברי רש"י בטעמא דאוקמי אילנא שרי שברש"י בע"ז נ: כ' 'דלאו מלאכת קרקע גינהו דאוקמי אילנא בעלמא הוא ואין משביחו לאילן אלא מעמידו בכמות שהוא' והיינו דאינו מלאכה, אמנם ברש"י במו"ק ג כ' 'דאוקמי שרי משום פסידא, ואברויי אסור משום דהוה רווחא', ומב' שההיתר הוא משום הפסד, ולא משום שאינו מלאכה.

ובמקדש דוד יישב דהיכא שקיים מזיק בגוף האילן, א"כ הוא מצב של האילן שלא אמור לגדול טוב, וא"כ המלאכה באילן מוגדרת כמלאכה שמשביחה את האילן, כיון שהוא משנה את גידול האילן, ומ"מ שרי משום פסידא, אמנם היכא שהאילן מצד עצמו אמור לגדול טוב, אלא שיש לו מזיק חיצוני, מלאכת הורדת המזיק, לית ליה שם מלאכה כלל, כי מה שהאילן יגדל טוב אינו מחמת מעשהו אלא בין כך היה אמור לגדול כך.

ומעתה נראה, דהיכא שהוא מצב של האילן או הצמח, שלא אמורים לגדול טוב, דכה"ג מלאכתו שמשנה את מצב האילן, מוגדר שמשביח את האילן, כיון ששינה את תהליך הגידול הטבעי של האילן, אלא דמ"מ שרי משום הפסד, א"כ היכא שע"י שינוי מצב האילן, האילן ישתבח, אין זה מוגדר כהפסד המתיר אלא רק מניעת רווח ואסור.

משא"כ היכא שמצב האילן הוא שאמור לגדול טוב אלא שיש מזיק חיצוני שמונע מהאילן לגדול כדבעי, דכה"ג ל"ל שם מלאכה כלל, א"כ שרי להוריד המזיק אף באופן שע"י הורדת המזיק האילן ישתבח ולא רק שישתמר מצבו הקודם, כיון שבכה"ג מה שהאילן או הצמח יגדלו כדבעי הוא ממילא, וכה"ג שרי לעשות מלאכה בכדי שתהליך הגידול הטבעי ימשיך כמו שהיה לפני"כ.

ובכך יש ליישב קו' הריב"ז על הפאה"ש, דגבי מזהמין שהאילן עצמו קיבל מכה א"כ מצב האילן הוא שלא אמור לגדול כדבעי, ובכה"ג אסור לזהם וע"ז האילן ישתבח, משא"כ היכא שקוצץ אילנות בשדה בכדי ששאר האילנות יגדלו יותר טוב, א"כ המזיק לא קיים בגוף האילן, וזה מוגדר שהאילן מצד עצמו אמור לגדול טוב אלא ששאר האילנות מונעים ממנו לגדול טוב ולכן לא הוה מלאכה כלל ושרי אף שע"י האילן ישתבח, (זה נראה אף כוונת הפאה"ש בחילוקו בין זומר למדל ביתים) ובזה א"כ כל הראיות שהבאנו, שהכלל בזה הוא אם משנה מצב האילן גופיה או שמוריד רק מניעה חיצונית.

ו. ואם כנים דברינו, הנה ד' החזו"א שאסר לפרק את הבית מע"ג מקום שיש שם נטיעות צ"ע דכיון שנתבאר דשרי למעבד מלאכה שהוא רק מוריד את המזיק אף שע"י האילן ישתבח, א"כ ה"נ בבית יהיה שרי להוריד את התקרה כיון שהוא רק מוריד את המניעה מהגידולים לגדול כדבעי.

ועכצ"ל שהחזו"א הבין דכיון שהגידולים הם בבית, א"כ זהו מצב של הגידולים עצמם, וזה מוגדר שהם לא עומדים לגדול טוב מצד עצמם, והבית אינו רק מניע חיצוני מהשמש וכו'.

אמנם זהו דווקא בבית, דאפש"ל שזהו מצב הגידולים שהם בתוך בית, משא"כ סוכה שנבנתה ע"ג דשא, א"א לומר שהוא מצב של הדשא, שהוא בתוך סוכה, שהרי קודם סוכות לא היה עליו את הסוכה, וכל מציאות הסוכה הוא שאינו דבר קבוע אלא זמני וא"כ הסוכה מוגדרת רק כמניע חיצוני מהדשא לגדול כדבעי, ובכח"ג שרי להוריד את המניעה אף שע"ז האילן ישתבח ולא רק שלא יופסד.

וזה נראה כוונת החזו"א במש"כ שם כב סק"א דהיכא 'שמתוח אהל ארעי לפי שעה... זה אינו כלום ואין אהל ארעי מבטל שם שדה כלל' ואף שלמעשה האהל מונע מהצמחים שמש וכו', מ"מ כיון שהוא דבר זמני א"כ הוא רק כמניע חיצוני ושרי להורידו בכל גוונא.

ברז במרפסת סוכה שנימיני נשפכים לגינה בשביעית

הרב חיים הלפרט

מצוי במרפסות סוכה שיש ברז שנימיני נשפכים לגינה וכן מי שטיפת הרצפות שנשפכים לגינה, וכן מזגן שנימיני נוזלים לגינה. וידוע לדון בכל הנ"ל אם יש בזה איסור משקה בשביעית. והנה החזו"א בכמה דוכתי כתב היתר גדול במלאכת שביעית, שאין מתכוין בשביעית אע"פ שהוא פס"ר אין בו איסור דאורי', ויש אופנים שאין בו אפי' איסור דרבנן כפי שהוכיח מהמשניות בשביעית.

ובדרך אמונה פ"א משמיטה ויובל בציון ההלכה סקי"ח כתב שאמרו בשם מרן החזו"א, "והיה ברז שיצא מביתו וסופו יצא לחוץ במקום צמחים שצמחו מעצמן וצוה בשביעית לפנותו למקום שאין צומח ועי' אר"ח סי' של"ו ס"ג וכו' בס' תה"ש בשם מו"ח שליט"א השוטף הרצפה במרפסת והמים זורמים דרך המרזב לגינה אם המים ללא חומרי ניקוי יש להקפיד שלא יזרמו המים לגינה אף שאין מתכוין לכך גם אין להפעיל מזגן אם עי"ז יטפטפו מימי במקום שיש בו צמחים באופן שאסור להשקותם". והנה הדר"א בכמ"ד הביא את דברי החזו"א של 'אין מתכוין בשביעית', ואעפ"כ לא התיר בשופי בשטיפת מי רצפה ומי המזגן. וכן הובא בשיח שביעית משמיה דמון הגר"ח שליט"א שהורה לא להתיר רק משום 'אין מתכוין'.

ולהלן יתבאר שעצם דברי החזו"א אינם מוסכמים בראשונים, וגם לשי' החזו"א לא ברור באיזה אופן אין מתכוין גורם היתר ובאיזה אופן נשאר עכ"פ איסור דרבנן, והיות וראיתי בזה מבוכה גדולה כתבתי בקצרה את הצדדים הנוספים בהאי ענינא, וכן את מה שעולה מהמשניות בשביעית ומהראשונים. ומבירור הסוגיות עולה שמחזק גיסא אין שום היתר מושלם, אולם מאידך גיסא יש הרבה צדדים להתיר כפי שיתבאר להלן.

תחילה יש להקדים להשקיה בשביעית הוא רק איסור דרבנן כדאיתא בריש מו"ק לשי' רבא בתולדות לא אסר רחמנא וכמו שפסק הרמב"ם בפ"א משמיטה ויובל ה"י. ומה"ט מבואר בגמ' וברמב"ם הנ"ל שמותר להשקות בשביעית במקום שאם לא ישקה יהיה הפסד. ולפ"ז פשוט שכל ניד"ד אינו אלא בגוונא דליכא פסידא אם לא ישקה. והנה באופן שהגינה אינה מושקעת בודאי אין שום כוונה להשקיה [ועדיין צריך לדון אם אסור משום פס"ר], אולם ישנם אופנים שהגינה מושקעת, ובכח"ג יתכן שיש ממש איזה כוונה להשקיה, ואע"פ שבניד"ד עיקר הכוונה אינה להשקיה אלא לנט"י וכדו', מ"מ צריכים לדון אם עכ"פ חשיב כמתכוין מחמת הכוונה הטפילה להשקיה, או שהיות ועיקר הכוונה אינה להשקיה כאין מתכוין חשבינן ליה. ואף לזה מתייחס החזו"א ע"פ המשניות בשביעית כפי שיובא להלן.

ואלו הן הנידונים והצדדים בהאי ענינא.

א] בעיקר הא דמודה ר"ש בפס"ר נחלקו הפוסקים אם אף באיסור דרבנן יש איסור בפס"ר. דדעת התה"ד וכו"ה דעת השו"ע בסי' שיי"ד דבאיסור דרבנן ליכא איסור אלא במתכוין ולא בפס"ר. אולם דעת המג"א והרמ"א וכו"פ המ"ב שם שאין בזה חילוק.

ב] יל"ד מצד שי' הערוך דפס"ר דלא ניח"ל מותר. דהנה נחלקו הראשונים בפס"ר דלא ניח"ל דדעת רוב הראשונים שאסור, אולם שי' הערוך דכאין מתכוין חשיב ומותר. ובגינה שאינה מושקעת בודאי הוי פס"ר לא רק דלא ניח"ל אלא אף דלא איכפת ליה שבדאי מותר לשיטת הערוך. אלא שהשו"ע בסי' ש"כ סי"ח הביא שי' הערוך ולא פסק כמותו. אמנם להלכה מצינו בכמה מקומות שמסתמכים הפוסקים על שיטת הערוך. המ"ב בסי' שכ"א סקנ"ז הביא שהבית מאיר כתב דבמקום הצורך אפשר לסמוך על הערוך באיסור דרבנן. אלא שהיתר זה מועיל רק למקום הצורך ולא לאופן רגיל.

ג] אך מצינו היתר יותר מרווח בשעה"צ בסי' שט"ז סקי"ח דכתב דבתרי דרבנן סומכים בשופי על שי' הערוך. ועי' בשעה"צ בסי' של"ז סק"ב שכ' דהיתר זה אינו בכל פס"ר אלא רק בפס"ר דלא ניח"ל. ולפ"ז יל"ד להשקיה בשביעית הוי תרי דרבנן, חדא דכל השקיה בשביעית אסורה רק מדרבנן. ועוד דשביעית בזה"ז דרבנן. אולם יל"ע אם אפשר לצרף את הא דשביעית בזה"ז דרבנן לדרבנן נוסף, דהנה נחלקו הפאת השלחן והחזו"א אם ספק דרבנן בשביעית בזה"ז מותר כדין ספק דרבנן לקולא, דהפאה"ש כ' דספיקו להקל, והחזו"א בסי' כ"ב פליג משום שהוי ספק דרבנן שיש לו עיקר מה"ת, ולשיטתו שמעתי לדון שמא אף לא מצטרף לתרי דרבנן. אולם מצאתי בחזו"א עצמו דמצטרף לתרי דרבנן, דו"ל הדרך אמונה פ"א סקפ"ח "וכתב בחזו"א [סי' כ"א סקי"ז] לענין גיוזם ניוש זיבול עידור בתפוזי שהעץ מפונק מאד והוא לפעמים נפסד ויבש במניעתן יש דעות בזה אם מתירין טירחא מרובה במקום פסידא גמורה וכיון שהוא תרי דרבנן [דשביעית בזה"ז דרבנן ותולדות דרבנן] נקטינן להקל ולכן במקום פסידא שימות כל עץ או שיפסדו כל הפירות יש לסמוך להקל בכל אלו". ומבואר שצירף את הא דשביעית בזה"ז דרבנן דמה"ט נחשב לדרבנן נוסף. וצ"ל דאינו סותר למה שכתב החזו"א דאף בזה"ז ל"א דספיקו להקל, דלענין הקולא דספק דרבנן יש חומרא בספק דרבנן כשיש לו עיקר מה"ת, כעין מה שמצינו בתו"ז בביצה דף ג' ע"ב דבספק מוקצה שיש לו אסמכתא ל"א ספיקו להקל דהוי כספק דאורי'. אבל לענין דחשיב כדרבנן נוסף אף להחזו"א חשבינן ליה תרי דרבנן. ולפ"ז לכאורה יש היתר בשופי לסמוך על שי' הערוך משום דהוי תרי דרבנן.

אולם גם בהיתר הנ"ל יל"ד, ממה שכ' המג"א בסי' ש"כ סקכ"א דאף להחולקים על הערוך וסברי דפס"ר דלא ניח"ל אסור, היינו רק מדרבנן ולא מדאורי', ומקורו מתוס' בשבת ק"ג ע"א שדחו ראית הערוך וכתבו שהא דקאמר דקעביד בארעא דחבריה היינו לענין שאין בכה"ג איסור דאורי', ואין ראיה לערוך שסובר שיש היתר גמור, וכ"ה ברא"ש שם. והטעם דלא הוי איסור דאורי' כ' התוס' בד"ה בארעא דחבריה משום שהוי משאצ"ל, ולפ"ז אפשר דלא התיר השעה"צ אלא בשבת דפס"ר דלא ניח"ל הוי רק דרבנן משום משאצ"ל ורק בכה"ג מקילים בתרי דרבנן, אבל בשביעית שכ' תוס' במו"ק דף י"ג ובגיטין דף מ"ד דחייב אף במשאצ"ל משום דלא כתיב ביה מלאכת מחשבת, אפשר שאין בזה קולא אפי' בתרי דרבנן. וכך מפורש בשעה"צ בסי' של"ז סק"ב דכל מה שמקילים בתרי דרבנן [שם איירי במקלקל וכלאח"י]. היינו רק בפס"ר דלא ניח"ל דמצד עצמו הוא רק דרבנן, אבל היכא דהוי רק תרי דרבנן אבל מצד הפס"ר דלא ניח"ל אסור מדאורי', אפשר שאין קולא של תרי דרבנן. ולפ"ז בניד"ד לא שייכא קולא זו.

ד] אולם החזו"א חי' שיש היתר מיוחד של אין מתכוין בשביעית שאינו קשור לשי' הערוך. מקור שי' מכמה משניות בשביעית, בפ"ג מ"ג קתני עושה אדם את שדהו שלש שלש אשפתות לבית סאה. והקשה החזו"א בסי' י"ח סק"ו, "ויש לעי' למ"ד מ"ק ג' ע"א דתולדות דאורי' למה רשאי לעשות אשפתות דמ"מ מוזבל אותו המקום וכו', ואפשר דמה"ת אינו אסור אלא במתכוין וכל שאינו מתכוין לעבודת הארץ אינו אסור אלא מדרבנן וכו' והתירו במקום שהיה נראה להם להתיר". ובבאור חידושו י"ל, דשביעית אין האיסור על גוף עשיית הגברא, ומאידך גם אין האיסור על הארץ גרידא, אלא האיסור הוא 'עבודת הארץ ע"י מלאכת אדם' [כמבואר בחזו"א שיובא להלן לענין העשה דשבת הארץ], וללא כוונת האדם למלאכה בארץ ליכא שם עבודת האדם בארץ, וחלוק משבת שתלוי באדם גרידא.

ובחזו"א בסי' י"ט סק"א ב' ג' הוכיח היתר זה מהמשניות ה' ו' ד' ט' ובפ"ד מ"א שמבואר שמותר ליקח אבנים מהשדה אעפ"י שמכשיר בכך את השדה לזריעה, ויש בזה סייגים באיזה אופן מותר, אבל מבואר בראשונים שסייגים אלו נועדו למנוע מראית עין, ובכולהו תיקשי דסו"ס אף בכה"ג מכשיר את הקרקע לזריעה, והוי כמסקל שהוא תולדת חורש, ומפני מה מותר בשביעית, וכתב החזו"א בסק"א "וע"כ צ"ל למ"ד תולדות דאורי' דהיכי דאינו מכין לעבודת הארץ אין איסור בשביעית מה"ת וכמש"כ סי' י"ח סק"ו".

ובחזו"א שם כתב חידוש נוסף שמהמשניות הנ"ל מוכח דאף כשיש כוונה טפילה למלאכה מותר, וז"ל בסק"ד, "ולפ"ז י"ל דהא דאנו מתירין אף במתכוין משום דשביעית כל שעיקר המלאכה אינו לעבודת הארץ אינו אסור מה"ת והתירו חכמים במקום שהתירו". ולפ"ז ההיתר בניד"ד הוא אף היכא דיש כוונה טפילה להשקיה כגון בגינה מושקעת. אולם בסי' י"ט סקי"ד הסתפק לענין מסקל אבנים ומדל ביותים ומזבז בגפנים אי שרי רק בלא איכפת או אפי' באית ליה ניהותא, ובספר מנחת איש כתב דבחזו"א הנ"ל מוכח דהחילוקים הם רק בדרגת המראית עין. ולפ"ז בניד"ד שאין מראית עין [דאפשר לפרשו על מקום פסידא] מותר אף בכה"ג.

אלא שיש ב' בעיות בהיתר זה. חדא דהא מבואר בחזו"א שיש איסור דרבנן ועי' כתב דהתירו במקום שהתירו, ולפ"ז צ"ע האם ניד"ד הוא בכלל המקום שהתירו.

אולם בספר מנחת איש כתב שהאיסור דרבנן שכ' החזו"א הוא רק משום מראית עין כמבואר במשניות הנ"ל, [וצ"ע מל' החזו"א שהתירו במקום שהתירו, ולדבריו ההיתר ישנו כשאין מראית עין]. ולפ"ו באופן שאין מראית עין אין שום איסור, ובניד"ד אין מראית עין, דאפשר לפרשו שהוא מקום פסידא דשרי. וכך מבואר במנחת איש הנ"ל משמיה דהגרנ"ק והגר"י שפירא זצ"ל שהתירו לגמרי 'אין מתכוין בשביעית' באופן שאין מראית עין. וכך מבואר במהרי"ט ח"א סי' פ"ג, דבאמת עיקר חידושו של החזו"א כבר נמצא בדבריו ושם כתב דהוי היתר גמור, וז"ל, "אבל במילתא דמוכח שאין כוונתו אלא לצורך מה שקוצץ ולא חייש אמאי דגדלי אחר כך דודאי שרי דתנן בפרק רביעי המזנב בגפנים והקוצץ קנים רבי יוסי הגלילי אומר ירחיק טפח רבי עקיבא אומר קוצץ כדרכו אלמא כל שאינו מתכוין לכך אף על פי שגורם זימור שרי". ומבואר שלמד היתר גמור מהמשניות בשביעית.

אלא שישנה בעיה נוספת בהיתר אין מתכוין בשביעית. דבעיקר הך חידושא דאין מתכוין בשביעית מותר אפי' בפס"ר כ' החזו"א בסי' י"ט סק"ד דבתוס' בסנהדרין כ"ו ע"א וברשב"ם ב"ב פ' ע"ב מבואר דאין מתכוין באופן של פס"ר אסור אף בשביעית כשאר דיני התורה. ויש להוסיף שכדברי הרשב"ם ב"ב מבואר גם ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א שם, וא"כ כל הנך ראשונים חולקים על יסוד החזו"א. וכך מבואר בתפארת ישראל פ"ד מ"ו דהקשה את קו' החזו"א ותי' באופ"א. אולם מאידך גיסא שו"מ במהרי"ט הנ"ל שכתב את חידושו של אין מתכוין מותר בשביעית אף בדברי התוס' בסנהדרין כ"ו [וצ"ע בבאור הדבר] דלפ"ו כבר אין ראיה מהתוס' דלא כהחזו"א. אולם החזו"א עצמו כתב דהתוס' סותרים לדבריו, וצ"ע. ואולי כ"ז מכוון בשיח שביעית משמיה דמון הגרנ"ק שליט"א שהורה שאין להתיר רק משום 'אין מתכוין'.

[ד] יש אופנים רבים שנחשבים לגרמא, כגון שהמים נשפכים תחילה לקרקע ורק אח"כ לגינה שכבר נפסק כח השופך כמבואר בחולין דף ק"ז לענין נט"י דלא חשיב כח גברא [ויש בזה פרטים ואכ"מ]. אלא שכבר ידוע לדון אם בכלל גרמא בשביעית מותר. ובהר צבי עניני שביעית סי' ל"ב תלה נידון זה בפלוג' הראשונים בע"ז ט"ו אם העשה דושבתה הארץ קאי על בעל השדה ואף כשאחר עובד בשדהו עובר בעל השדה, דלפ"ו בגרמא עובר בעשה על שביטל שביטת הארץ, אולם להרמב"ם דהעשה קאי על העובד, בעי דוקא מעשה ולא גרמא. אולם החזו"א בסי' י"ז סק"ה הוכיח מהא דספיחין רק דרבנן ואין בזה משום ושבתה הארץ "וע"כ שאין שביטת הארץ כשביטת בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה, אבל לנטוע קדם שביעית שתקלוט בשביעית מותר מה"ת". ולפ"ו י"ל דבגרמא בשביעית אינו עובר אפי' בעשה, לפי שאין העשה אלא ממלאכת אדם, וגרמא לא חשיב מלאכת אדם.

אלא שאכתי יש לדון משי' המנ"ח [מצוה רצ"ח ועוד] דנקט דהעשה אינו דוקא ממלאכת אדם שהרי אסר את הקליטה בשביעית אף היכא דמעשה האדם נעשה קודם השביעית. אולם אפשר שאחרי שהחזו"א הנ"ל פסק דלא כהמנ"ח שוב אי"צ להחמיר את המנ"ח. ויש להוסיף לזה חזו"א נוסף שם, שכתב דהא דעובר בעל השדה ולא העובד אין כאן דעת הרמב"ם, "אבל בר"מ פ"א ה"א מבואר שאין עשה דשביטתה על הבעלים אלא על הארץ והעובד עובר בעשה אבל לא הבעלים וסוגיא דע"ז יש לפרש כפי' תוספות". ואחרי שכך היא דעת הרמב"ם שאף העשה קאי על העובד, א"כ י"ל דאף לדעת המנ"ח בעי מלאכת אדם וגרמא לאו מלאכה היא, אולם המנ"ח שם כתב אף בזה דלא כהחזו"א, דכתב שבסוגיא בע"ז מבואר שהעשה קאי על בעל השדה ואין בזה חולק. ולפ"ו לדעת המנ"ח אכתי גרמא אסור.

אולם שמעתי מכמה גדולי הרבנים שנקטו דאף המנ"ח מסכים ליסוד החזו"א דאין העשה אלא ממלאכת אדם וכדמוכח מהא דספיחין [ולא כהצ"ח הקודש שהובא בתורת הארץ בפ"ו דיש לחלק בין דבר טבעי לדבר שאינו טבעי], אלא שסובר המנ"ח דאף קליטה שע"י זריעה בערב שביעית הוי סתירה לשביטת הארץ ממלאכת אדם, דמוטל על בעל השדה להפסיק את עבודת הארץ ממלאכת האדם של קודם השביעית שממשיכה בשביעית [ובזה חלוק משבת שתלוי רק בגברא]. ולפ"ו שוב נוכל להתיר גרמא אף לדעת המנ"ח. אולם בהר צבי הנ"ל מבואר לא כן, וכך מבואר בצ"ח הקודש שנקט שלדעת המנ"ח עובר בעשה כל היכא דהקרקע עובדת שלא בדרך טבעית, ואף גרמא אינה דרך טבעית כגשם וספיחין.

אלא שאכתי מצינו מבוכה גדולה בענין גרמא בשביעית. דראיתי שהג"ר ישראל אדלשטיין שליט"א שמע ממון הגרד"ל שליט"א שהסתפק אם גרמא בשביעית מותר. ואת שורש ספיקו יש לבאר, דאפשר שכל מה שמצינו היתר בגרמא הוא רק היכא דהאיסור הוא גוף המעשה כגון בשבת, דע"ז מצינו שרק עשייה אסור

אבל גרמא שרי, אבל במקום שתכלית האיסור הוא התוצאה של עבודת הארץ אפשר שאף גרמא שרי.

וסמך לספק יש להביא ממש"כ המהרש"ל ב"מ דף צ' "כי בכל מסכת מועד קטן לא נזכר אמירה לכותי בשביעית דאסור או דשרי כי בודאי אסור אמירה לכותי בשביעית אפילו אם תאמר שמותר בשבת לפי שהשביעית תלה הש"י קדושה בארץ דכתיב שבת שבתון יהיה לארץ והבן". ומשמע מדבריו שלא רק שעובר בעשה אלא אף על הלא עובר, דגדרי הלא תלויים בקדושת הארץ, ומה שכתבה תורה שבת שבתון יהיה לארץ הוא הכותרת גם ללא. ובספר תורת הארץ פ"ו כתב שבדואי אין כוונת המהרש"ל דוקא באופן של אמירה, דהא בכה"ת אמירה לנכרי רק שבות, אלא ע"כ כוונתו אף בלי אמירה ואסור משום העשה דושבתה הארץ וכדברי המנ"ח. וכתב דאין ללמוד ממה שמצינו בבכורות ל"ה דיש איסור דאורי' להטיל מום בבכור, דהתם מצינו דאסור אף לגרום מום בבכור, אבל בשביעית לא מצינו איסור בגרמא.

אך י"ל דאדרבה כמו דהתם מצינו איסור בגרמא וה"ה באמירה, כך בשביעית האיסור הוא בין באמירה ובין בגרמא, ועי' בשו"ע יו"ד שיי"ג דמבואר שיסוד האיסור להטיל מום ע"י גרמא או אמירה הוא יסוד אחד. ושורש הדברים הוא כנ"ל דכל שהאיסור הוא התוצאה עובר אף באמירה דומיא דמש"כ המחנ"א פ"א משלוחין דאפשר לקיים מצות מעקה באמירה לנכרי אע"ג דאינו בר שליחות וה"ה לענין איסורים כדחיינא באיסור הטלת מום, וה"ה לענין שביעית. וכע"ז כתב האבי עזרי לענין שדה שלו שעובר ע"י אמירה [ורק ע"י אמירה] אף על הלא, ובמהרש"ל הנ"ל משמע דהוא גם בשדה חבירו. שו"מ שכעין הנ"ל כתב במנחת אשר סי' ה' והוסיף להוכיח יסוד זה דכל שהאיסור הוא התוצאה אף גרמא אסור ממה שמצינו דגרמא בנוקין אסור מדאורי' וכן גרמא ברציחה אסור מדאורי' כמבואר ברמב"ם. ולפ"ו הצירוף של גרמא נפל בבירא דאפשר שגרמא בשביעית חשיב עשייה ידיה אף לענין הלא. אולם המנחת אשר הנ"ל סיים שבחזו"א בב' מקומות [בסי' כ"ה סק"ח ובסי' כ"ז סק"א] מבואר שגרמא בשביעית תליא בכללי גרמא בשבת. ולפ"ו שפיר נוכל לצרף להיתר באופן שהוא גרמא.

[ה] הגרנ"ק שיינברג זצ"ל במאמר על שביעית כתב על ניד"ד היתר ע"פ מש"כ החת"ס על השו"ע בסי' רנ"ב, דז"ל החת"ס, "ופותקין מים לגינה נמי, מילוי מים כל היום אין בו חיוב חטאת, דוקא משקה מים לזרעים ממש, ועיין לשון רש"י במועד קטן דף ב' ע"ב [ד"ה משקה], אבל למלאות יגיירי הגן מים ליכא לא חורש ולא זורע". ויסוד זה אינו שייך לדין גרמא, אלא הוא סברא מסוימת בהשקיה, דל"ח משקה אלא כשהוא ישיר על הזרעים. ולפ"ו כתב שם שפתיחת ברו וכן מי מזוג ומי שטיפה היות ואינם ישיר על הזרעים, אין בהם שם משקה.

[ו] במנחת אשר הנ"ל כתב דהשקיה בניד"ד מועילה להצמיח גידול פרא, ואע"פ שבשבת כה"ג חייב, בשביעית פטור. ונראה שיסוד דבריו מבוארים במהרש"ל בסנהדרין כ"ו, דכתבו שם תוס' בד"ה לעקל בית הבד אני צריך, "וקשה דמ"מ מה בכך מ"מ הוה משביח הכרם דהכי אמרינן פרק כלל גדול הזומר וצריך לעצים חייב שתים משום קוצר ומשום נוטע הכא נמי לחייב משום עבודת נוטע וי"ל דעביד ליה באותו ענין דודאי קשה ליה דליכא לחייבו משום נוטע", וכתב המהרש"ל בבאור דבריהם "נ"ב פירוש אף על גב דקשי ליה שיתקלקל יותר מ"מ מעט צומח והוה כנוטע אבל גבי שביעית צריך שישביח הקרקע ויתקן בזה יותר ודו"ק (עיין במהרש"א)". ובבאור דבריו י"ל דחלוק מלאכת שבת שהוא עבודת הגברא, ואף כה"ג חשיב מלאכת הגברא, אבל שביעית שתלוי בעבודת הארץ, ככה"ג לא חשיבא מלאכת עבודת הארץ.

ונראה שיסוד זה מתבאר בדברי מרן הגריש"א שאמר שכשיש חומרי ניקוי במים אי"צ להקפיד, ויל"ע מה מועיל חומרי ניקוי, דגם אם זה מזיק לגידול, אבל הא מיהת גורם גם למהר הגידול, ומשמע כנ"ל דבשביל להיחשב עבודת הארץ לא סגי שממהר הגידול, אלא בעי שיהיה באופן שטוב לגידול. אולם בשיח שביעית הובא דהחומרי ניקוי מועיל רק לסלק את המראית עין [וצ"ע איזה מראית עין יש בהשקיה ע"י מי שטיפת רצפות], ולפ"ו ההיתר הוא רק מצד אין מתכוין.

[ז] במנחת אשר הוסיף את גוף ההיתר של מקום פסידא, ע"פ מה שדן שם אם צריך לצמצם בהיתר של מקום פסידא, ולפ"ו כתב דבניד"ד כל השקיה יש לדון דשמא יש בה את גוף היתירא דמקום פסידא. אולם הוכיח מהפוסקים שלא התירו השקיה באופן גורף.

ולדינא בספר מנחת איש כתב שהגרנ"ק והגר"י זצ"ל התירו באופן גמור ע"ס ההיתר של אין מתכוין. אולם מכמה גדולי הרבנים שמעתי שהתירו כן רק בצירוף היתר גרמא, והגרנ"ק זצ"ל צירף לזה את החת"ס הנ"ל. ומסתבר שיש לצרף לזה דשביעית בזה"ו דרבנן וגם את כל הצדדים הנ"ל, ובאופן שיש חומרי ניקוי בודאי שרי כמבואר בד"א משמיה דמרן הגריש"א זצ"ל.

הרב שמואל ולדנברג

א. בפרשת וזאת הברכה (פרק ל"א פסוק כ"א) נאמר על שבט גד 'זירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון'. ופירש רש"י 'זירא ראשית לו'. ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג, שהיא ראשית כבוש הארץ: כי שם חלקת מחוקק. כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק, והוא משה'. וצ"ע שבפרשת מטות מבואר שבני גד וראובן חפצו בארץ מחמת היותה ארץ מקנה, ולא הוזכר כלל שרצו בארץ מחמת ששם חלקת קבורת משה.

ובחזקוני כתב 'זירא ראשית לו, אף על פי שעמון ומואב מערערין עליה, כמו שמצינו גבי יפתח, ומה טעם, כי שם חלקת מחוקק ספון כמו שפרש"י'. וסתם את דבריו.

ומצינו בפירוש ר"י בכור שור שביאר באריכות (וכע"ז בדעת זקנים לבעלי התוספות ובפירוש הדר זקנים), וז"ל 'זירא ראשית לו'. שראה ובחר לו ראשית של ארץ ישראל, אותה שנכבשה תחילה, ארץ סיחון ועוג, וכן שם חלקת מחוקק ספון כדמרגם, הכי קאמר, לכך ראה גד ליקח לחלקו ארץ עבר הירדן, אף על פי שעמון ומואב מערערין עליה, כדאשכחן שנלחם מלך בני עמון עם יפתח על אותן תרעומות, לפי שידע ששם יקבר, והיה יודע שאם היה סופה לחזור לעמון ומואב יותר משאר ארץ ישראל, לא היה קובר משה בחוצה לארץ, ובזה סמך גד לקחת אותה נחלה, ולא חשש לאותו תרעומת'.

והיינו שבאמת הסיבה שבני גד ובני ראובן רצו את עבר הירדן, הייתה משום שרצו ארץ מקנה, אלא שהיה להם לחשוש שמא הארץ תחזור לעמון ומואב, שהרי נכבשה מהם ע"י סיחון, ועמון ומואב באמת ערערו עליה, כמו שמצינו שמלך בני עמון נלחם ביפתח מחמת אותה תרעומת, כמבואר בשופטים פרק י"א. ובני גד לא חששו לזה, לפי שידעו ששם יקבר משה, וידעו שאם סופה של הארץ לחזור לבני עמון ומואב יותר משאר ארץ ישראל, לא היה נקבר משה בחו"ל.

ומבואר שהיה מקום להסתפק, אם כיבוש סיחון הפקיע את הארץ לגמרי מעמון ומואב, ומעתה כשכבשוהו ישראל נהייתה הארץ לארץ ישראל' ונחלתם (כמו שכתב בתחילת דבריו 'זירא ראשית לו'. שראה ובחר לו ראשית של ארץ ישראל), או שעודנה נחלת בני עמון ומואב, ועתידה לחזור אליהם, ואם כן 'חוצה לארץ' היא. וממה שמושה עתיד לקבר שם, הוכיחו בני גד שהארץ היא נחלת ישראל וארצם.

ג. והנה בעוברם במדבר, הוזהרו בני ישראל על ארץ מואב 'אל תצר את מואב ואל תתגר בו מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושה כי לבני לוט נתתי את ער ירושה', ועל ארץ מואב הוזהרו 'וקרבת מול בני עמון אל תצרם ואל תתגר בהם כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה כי לבני לוט נתתי ירושה'. ואח"כ כבשו בני ישראל את ארץ סיחון ועוג, ונחלת סיחון היתה מורכבת מחבלי ארץ שכבש קודם לכן מעמון ומואב, כמבואר כל זה בפרשת דברים ובספר יהושע פרק י"ג, ונתבאר הדברים ברש"י (גיטין ל"ח א' וחולין ס' ב', אמנם בכפתור ופרח פרק מ"ז נקט שסיחון לא כבש מעמון, ע"ש, וצ"ע מספר יהושע). ומה שהותרו ישראל בכל ארץ סיחון ועוג, אף שהיא מירושת עמון ומואב אשר קיבלו ירושה, פירשו בגמ' (שם) 'עמון ומואב טהרו בסיחון', דהיינו שמאחר שלא לקחו ישראל מעמון ומואב עצמם, אלא מסיחון, הותרו לנחול את הארץ.

ומעתה יש לעיין מה הסתפקו בני גד אם ארץ ישראל היא, או חוצה לארץ היא, ועתידה לחזור לבני עמון ומואב. וצ"ב ממה נפשך, אם נחלת עמון ומואב היא, א"כ אסורה ארצם על ישראל, שהרי הקב"ה נתנה להם ירושה, אלא על כרחך שטוהרה בסיחון, וא"כ שוב פקעה מרשות עמון ומואב.

ד. ויש לבאר בזה, דהנה מה שטהרו בסיחון יש מקום לפרש בשתי דרכים: הא', שקנאה סיחון בכיבוש מלחמה, ונעשית 'ארץ סיחון', ושוב פקעה מהיות נחלת עמון ומואב.

הב', שלעולם נשארה בתור ירושת עמון ומואב, ואך שהאיסור שלא 'אל תצורם ואל תתגר בהם' היא רק באופן שנוטלים את ארצם מהם בדרך מלחמה, וכאן לא כבשו מהם את ארצם, אלא כבשוהו מידי סיחון, וזה לא בכלל האיסור. ועד"ז מצינו בדברי הרמב"ן (במדבר כא כו) שכתב 'אחשבון בתחלת גבול הכבוש, על כן תחשב לאמורי, ולא הוזהרו ישראל על ארץ מואב ובני עמון, רק על הארץ אשר היא בידם בעת הצואה', ובדבריו נראה שאילו בעת הצוואה הייתה ארץ עמון ומואב בידיהם, לא הייתה מותרת ע"י כיבוש סיחון, והיינו שאין כאן היתר מיוחד של כיבוש מלחמה שמבטל מהארץ את שם עמון ומואב, אלא שלא הוזהרו מתחילה אלא על הארץ שבידי עמון ומואב בשעת האזהרה (וצ"ע מדברי הרמב"ן בסוף השגותיו לסה"מ, שכתב שארץ שעיר תותר לעת"ל מכח כיבוש סנחריב,

כמו שאמרו עמון ומואב טהרו בסיחון, ואף שארץ זו הייתה בידי עשו בזמן הציווי, ועל כרחך שהכיבוש הוא מתיר מצד עצמו).

ומעתה י"ל, שבוה גופא הסתפקו בני גד, אם אכן קנאה סיחון לגמרי, ונעשית ארצו, ושוב כשכבשוהו ישראל מידי סיחון, נעשתה לארץ ישראל, או שמא נשארה להיות אחוזת בני לוט, ואך שלא נאסרו ישראל לכבושה אלא מידי בני לוט עצמם, ולא מידי סיחון שכבשה מבני לוט, וא"כ לאו ארץ ישראל היא, ועתידה לחזור לבני עמון ומואב. ואת זה פשטו ממה שנקבר משה בארץ ישראל, שמשם מוכח שארץ ישראל היא, ואינה עתידה לחזור לבני עמון ומואב יותר משאר ארץ ישראל.

ה. ומצינו עד"ז בדברי הרמב"ן בשבועות ט"ז א', שהביא ירושלמי שדן במי שקנה בעמון ומואב, אם חייב בשביעית או לא, ובירושלמי שם תמהו שמחד עמון ומואב של משה היא, שהרי כבשה, ואם כן ארץ ישראל היא, וחייבת. ומאידך שנינו במסכת ידים שבו ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה נמנו וגמרו שמעשרין מעשר עני בשביעית, אלמלא פטורה היא משביעית, דחו"ל היא. 'ומתן, א"ר יוסי בר בון, כתיב כי חשבון עיר סיחון מלך האמורי היא, צריכא לר' שמעון טהרה או לא טהרה, אין תימר טהרה, הרי חייבת, אין תימר לא טהרה, פטורה. אמר רבי תנחומא החל רש לרשת את ארצו עשיתי ארצו חולין לפניך, כלומר שטהרו בסיחון ונעשה של משה א"י לגמרי'. והיינו שהסתפקו בירושלמי אם טהרה ארץ עמון ומואב בסיחון, ואם כן ארץ ישראל היא, או לא, ואם כן נחלת בני לוט היא, וחול"ל היא, ופטורה משביעית. ופשט רבי תנחומא מדכתיב (דברים ב' ל"א) 'החל רש לרשת את ארצו', ודרש 'החל' מלשון חולין, שארצו חולין לפניך, וכפי שפירש הרמב"ן, שטהרו בסיחון, ומה שכיבש משה נעשה לארץ ישראל לגמרי, וא"כ חייב הוא בשביעית.

ויש לתמוה מה הסתפקו בירושלמי אם טהרו בסיחון או לא, הרי ודאי שטהרו בסיחון, שאלמלא כן היו אסורים בני ישראל לכבוש את ארץ עמון ומואב, כמבואר בגמ' בגיטין ובחולין.

והביאור נראה כמו שנתבאר, שיש לפרש את הא דטהרו בסיחון, באופן שבאמת נשארה הארץ להיות אחוזת בני לוט, ואך שיש היתר מסוים על האיסור של 'אל תצורם ואל תתגר בהם מלחמה', שלא נאסרו ישראל אלא לכבוש את ארצם מידיהם דרך מלחמה, ובזה טהרו בסיחון, שנטלוהו מידי, ולא מידי בני לוט. ולזה פשיט לה הירושלמי מדכתיב 'החל רש' לשון חולין, שפקעה לגמרי זכותם של בני לוט, ושוב נעשתה ארצם 'ארץ ישראל' ע"י כיבוש בסיחון.

ו. והנה בגמ' בגיטין ל"ח א' דנו אם עכו"ם יכול לקנות עכו"ם בפשטו לה מהא דעמון ומואב טהרו בסיחון. ופירש רש"י, דהיינו שישאל הותרו בנחלת עמון ומואב מחמת שסיחון כבשה מהם, 'והדור ישראל וכבשו מיניה, וטהרה להם על ידו, אלמא קנייה בחזקה'. ומבואר שמה שעמון ומואב טהרו בסיחון, הוא משום שסיחון קנאה בכיבוש מלחמה, ומה למדו שעכו"ם קונה מידי עכו"ם בקנין חזקה, ואי"ז רק היתר צדדי על האיסור של 'אל תצורם וגו'. וזה כמבואר בדברי הירושלמי הנ"ל, וכמבואר בדברי הראשונים בביאור 'זירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון', וכמו שנתבאר.

אמנם בכפתור ופרח (פרק מ"ז, ד"ה מסתברא שסתם, וד"ה סיחון האמורי, וד"ה ומה שקורין רבותינו) כתב לחלק בין ארץ סיחון ועוג העצמית, לבין הארצות שכבש סיחון מעמון ומואב, שהארצות של סיחון ועוג היו חייבים בתרומ' ובשביעית, והארצות שכבש מעמון ומואב אינם חייבות בתרומ' ובשביעית, לפי שאינן ארץ ישראל. ובתוך דבריו כתב 'ומה שקורין רבותינו ז"ל לארץ סיחון על שם עמון ומואב בעליהם הראשונים, מסתברא שהוא מפני שהקרקע אינה נגזלת, והיא ארץ ירושתם. וזה מסייע לנו לומר אין קנין לגוי'. וצ"ע מהגמ' בגיטין הנ"ל, ובסמך יתבאר.

ז. בדרך נוספת יש לפרש את ספק בני גד (למבואר בראשונים) ואת ספק הירושלמי בגדר הארצות שכיבש סיחון. דהנה בביאור מה שנאמר 'כי לבני לוט נתתי ירושה', כתב באור זרוע (ב"ב סימן קג) בשם הר"ח 'כי לבני לוט נתתי ירושה להורישם לבניהם', והיינו שניתנה להם בתורת ארץ אחוזה (ועד"ז מבואר בדברי הרא"ש קידושין א כב, וראה עוד מג"א תקצ"א ז).

ומעתה, הרי אף אי נימא שכיבוש סיחון הפקיע מבני לוט את קניינם לפי שעה, באופן ש'טהרו בסיחון' כפשוטו, מ"מ יש להסתפק אם כיבוש סיחון ביטל מבני לוט את נתינת הקב"ה מעיקרה, ובטלה זכותם בארץ זו מכל וכל, ונעשית מעתה 'ארץ ישראל', או שכיבוש סיחון לא הפקיע מבני לוט את זכותם אלא לפי שעה - וכעין ארץ ישראל, שאף אם נכבשת היא מישראל, מ"מ לא בטלה זכותם של ישראל ממנה, ומעתה אף אחר שכבשוהו ישראל מידי סיחון, מ"מ 'ארץ בני לוט' היא, ומחוצה לארץ היא. ואת זה הוכיחו בני גד ממה שמושה עתיד ליקבר שם, שמוה מוכח שארץ ישראל היא, והירושלמי הוכיח לה מדכתיב החל רש, וכנ"ל.

ובזה יש ליישב את דברי הכפתור ופרח הנ"ל, שכתב שכיבוש סיחון לא הפקיע מעמון ומואב את זכותם בארץ, כי קרקע אינה נגזלת, והיא ארץ ירושתם, ותמהנו מהגמ' בגיטין שלמדו מכיבוש סיחון שעכו"ם קונה מידי עכו"ם בקנין חזקה. ולהנ"ל יש לומר שמה שכתב 'כי קרקע אינה נגזלת' הוא לשון מושאל, וכוונתו שלעולם שמם של בני עמון ומואב על ארצם, שהרי ארץ ירושתם היא, והכיבוש אמנם מפקיע מהם את זכותם לפי שעה, אך לא פוקעת זכותם היסודית בקרקע בתורת ארץ ירושתם, וכמו שנתבאר.

ח. למה שנתבאר עולה, שלדברי הכל עבר הירדן חשיבא מכלל ארץ ישראל, ואך שנחלקו הראשונים אם גם ארץ עמון ומואב, שכבשה סיחון, וכבשה ישראל מידו, נחשבת מכלל ארץ ישראל, או לא. ונושא זה רחב. ויש בזה דעות שונות, וכמה חילוקי פרטים, ואין כאן המקום.

פרעון חוב לצי שקבע זמן פרעון למעמד שאינו יכול להגיע

הרב הלל קצנלבוגן

יש לדון כיצד יש לנהוג בהלוואה שנקבע לה זמן פרעון בקרות מקרה מסוים, ומחמת שינוי שחל לא יוכל מקרה זה להתקיים לעולם, האם מחוייב הלוה להשיב למלוה את החוב, או שמא מכיון שזמן הפרעון לא יכול להגיע אין חוב להחזיר את החוב לעולם. ומצינו כמה נידונים כעין זה בפוסקים, ויש לעיין אם הדברים דומים זה לזה או לא.

הנה בפת"ש סי' ע"ג סק"ד הביא מה שדן בספר עמודי אור סי' ק"ב גבי מי שנתחייב לפרוע חוב כשירחיב ה' גבולו, ואח"כ נפטר ונפלו הנכסים שנותרו לו לפני בניו, והסיק שם שחייבים היורשים לשלם את החוב. ובשו"ת עמודי אור הרחיב בזה וכתב כך:

וביותר נלע"ד שכיון שהודה שמגיע ממנו אלא שהתנה על הזמן פרעון דבר אינו עומד להתקיים עוד, מ"מ סוף סוף הרי הודה בסך הנ"ל, ונשתעבדו נכסיו, ממילא חייבים יורשיו לשלם, כיון שאין להוסיף עוד על הרחבת גבולו שהרי מת, ודבר זה היה פשוט אצלי מסברא, שוב האיר ה' עיני ומצאתי ראי' ברורה ליסוד זה בדברי הבית מאיר באה"ע סי' צ' ס"א שכתב בשטח"ז שנוסחו מודה אני כו' שקבלתי כו' דאע"ג דהתנה שהזמן פ' לא יחול אלא שעה קודם מותו ישלם לבתו או לי"ח ומתה הבת בלי ז"ק מ"מ הבעל יורש, אע"ג דא"א להתקיים תנאי הפרעון מ"מ כיון שהוא חייב לא נפטר בזה מחיובו ע"ש ודוק כי הוא ממש יסוד ברור לענ"ד לחייב היורשים וכו' ע"כ.

העולה מדבריו, דמכיון שהחוב קיים אלא שזמן הפרעון שנקבע לא יכול עוד לחול אינו נפטר בכך והחוב עצמו מחייב את פרעונו מיד כאשר הוברר שלא יכול עוד לחול זמן הפרעון שנקבע.

כך ניתן ללמוד גם מדברי השבות יעקב שהביא הפת"ש בסי' ר"ז סק"א גבי מי שהתחייב לפרוע את החוב כשישא בנו אישה, לבסוף הבן אינו רוצה לישא אשה כלל, וכתב שכאשר הגיע בנו לגיל עשרים מחוייב לפרוע החוב, ובאשה עד שתלבין ראשה. ואע"פ שמקרה זה גרע, שהרי עדיין יכול הזמן להגיע שאולי ישא אשה בהמשך, מכל מקום פסק השבות יעקב שהולכים לפי הזמן שהיה סביר מלכתחילה שגגיע כזמן פרעון, וא"כ כל שכן כאשר ברור שהזמן לא יכול עוד להגיע כלל, שניתן ללכת על הזמן הסביר שהיה מתוכנן מראש כזמן פרעון.

אמנם בכנסת הגדולה סי' של"ד הגהות טור אות ד' הביא משו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' רי"ח שדן לגבי סוחרים שנתנו כסף עד שתמכר הסחורה, לבסוף אירע אונס ולא יכולים למכור את הסחורה שסוגרו הדרכים ואין יוצא ואין בא, ופסק מהרשד"ם שאין חוב לפרוע את החוב על אף שלא עלה על דעתם לזמן כה מרובה. ומבואר שאף שמחמת אונס זמן הפרעון שנקבע לא יכול להגיע אין חוב לפרוע כאשר הגיע הזמן שהיה צפוי מראש. אמנם בדברי מהרשד"ם יש להסתפק אם מיירי באופן שלעולם לא ישיבו את הכסף מחמת האונס ואעפ"כ פסק שאי"צ לשלם, או שמא מיירי רק על עיכוב בזמן ממה שהיה צפוי מראש. מכל מקום לכאורה דבריו סותרים את דברי השבות יעקב שהביא הפת"ש שגם בעיכוב בלתי צפוי קבע שיש לילך אחר הזמן הצפוי מלכתחילה ולא על המצב שהשתנה ויש להסתפק אם נחלקו הפוסקים הנ"ל.

[ויש מקום לתלות מ'ח' זו במ'ח' הקצוה"ח והנתיב"מ בסי' ק"ד האם יש חוב לפרוע חוב ללא תביעת המלוה, דלהקצוה"ח שאין חוב בלי תביעה מוכח שיש מושג של חוב ללא חוב פרעון, משא"כ להנתיב"מ שבמידה ויש חוב ע"כ חייב הלוה לפרועו גם ללא תביעה ויל"ע אם תלוי בכך].

ומצאתי בשו"ת קרני ראם סימן נ"ח שדן במקרה דומה באדם שהתחייב לפרוע חוב כאשר יבוא לעיר פלונית, לבסוף הוא נפטר ולא הספיק להגיע לעיר זו, ודן אם יש חוב על היורשים לפרוע החוב או שמא מכיון שלא הגיע זמן הפרעון אינם חייבים בזה, והביא את דברי העמודי אור הנ"ל שכתב לחייב כאשר קבע זמן הפרעון כשירחיב ה' גבולו, וכתב לחלק בין הנידונים שכאשר רק הפרעון תלוי בתנאי שצריך להתקיים, כנידון העמודי אור שבשטר התחייב לשלם ובנפרד קבע את זמן הפרעון שתלוי בהרווחת גבולו, אם לא יכול התנאי להתקיים יהיה חייב בחוב שעומד בפני עצמו, משא"כ כאשר כל החוב תלוי בקרות מקרה מסויים, אם לא יכול המקרה להתקיים אין חוב כלל. ודייק בלשון השטר בו עסק שהחייב עצמו מותנה בהגעתו לעיר פלונית.

והנה הוא תלה את עיקר חילוקו בדקדוקי לשון השטר, האם הזמן נכתב על הפרעון או על עיקר החיוב, ועל פי הדין המבואר בסי' ס"א ש"מ דקדקין בלשון השטר. אבל מעין דבריו ניתן ליישב בשינוי קצת גם את מ'ח' המהרשד"ם והשבו"י, ולא על פי לשון השטר, אלא על פי הבנת תוכן ההסכם, אם הזמן נקבע לפרעון או שבו תלוי עיקר החיוב, דהמהרשד"ם מיירי באופן שהסוחרים נתנו את הכסף מתוך מטרה ברורה שיחזור הכסף רק מכסף הסחורה שתמכר, ועל כן כאשר מחמת אונס לא יכולים לקבל את כספי הסחורה אין חוב כלל, או לכה"פ אין להקדים את הזמן עפ"י אומדנא של זמן הפרעון הצפוי מלכתחילה. משא"כ בנידון השבו"י שהזמן פרעון היה מותנה בנישואי בנו ולא החוב עצמו, כאשר מתעכב הבן מלהנשא חל החיוב לפי אומדנא של זמן הפרעון שהתכוונו אליו הצדדים מלכתחילה.

והנה בנידון שהיה בפנינו בדבר הלוואה שניתנה לשם רכישת נכס ובהסכם נכתב תנאי שהכסף יושב בעת מכירת הנכס, ובהסכם שהוצג בפנינו היה נראה ברור שאין חוב פרעון כלל אם לא יימכר הנכס ואין זה תנאי רק במועד הפרעון, שאין מקום בהסכם בו נכתבה התחייבות בפני עצמה לפרוע החוב, אלא כל ההחזר תלוי במכירת הנכס, ואם כן נראה היה יותר לדמותו לנידון הקרני ראם ומאחר שלא יכול המועד הקבוע בהסכם לבוא עוד, לא ניתן להחיל את החיוב עצמו כלל וכדברי המהרשד"ם.

אמנם בשו"ת קרני ראם שם דן האם לא ניתן להוכיח מכך שפרע חלק מהחוב לפני הגעתו לעיר שהתכוון לפרוע גם במידה שלא יוכל להגיע בסוף לעיר, והכריע שאין להוכיח כן, דאפשר שפרע קודם לכן מכיון שהתכוון להגיע לעיר אלא שלבסוף לא הסתייע לו ועל כן אין להוכיח מפרעון זה על פרשנות השטר.

ואם כן בנידון שהיה בפנינו כאשר הלווה פרע חלק מהחוב במשך השנים למרות שהנכס נפסד, ניתן היה ללמוד שהבין באותו הזמן שהחייב של השבת הקרן אינו תלוי במכירת הנכס, ועל כן יש לפרש גם את ההסכם כך.

לסברא זו ניתן לצרף את הסעיף בסוף ההסכם הקובע כי ההסכם נעשה לפי היתר עיסקא, ועפ"י כללי ההיתר עיסקא לא נאמן אדם לטעון שהפסיד את הקרן ללא עדים או שבועה, סעיף שמחיל חוב גם על הצד שבאמת נפסד, אם לא הביא על כך עדים כשרים (כמבואר בגר"ז שמה"ט גם אם המשקיע יודע שהעסק נפסד, עדיין החוב קיים כיון שלא באו עדים על כך).

על אף שיותר מסתבר לומר שלא התכוונו בסעיף זה להחיל התחייבות נוספת על ההתחייבויות האמורות בגוף ההסכם, יש מקום לצרף זאת לאפשרות הנ"ל שהתכוון להתחייב על הקרן ללא התניה במכירת הנכס ויש לדון בכל מקרה לגופו.

שכן שהתקין מזג מעל סוכה

הרב חנוך העניך מנדלסון

אדם שהתקין מנוע של מזגן על הקיר החיצוני מתחת החלון, מעל מרפסת הסוכה של שכנו, בשעת ההתקנה לא היה השכן בבית, ומיד כשהגיע וראה, מחה (כך שאין כאן נידון של חזקה כלל) ותובע ממנו להעביר את המזגן למקום אחר.

ולפני שנכנס לפרטי נידון דנן, נקדים לברר כאן כמה דינים:

האם מניעת שימוש מחמת איסור חשיב גירי דיליה.

ראיתי מביאים ממשכן שלום (ס"ב סק"א) ראייה מהמבואר ביו"ד (שע"א ס"ד) ממנהר"ל (ס"ה ס"ה) שאפשר לכופף להוציא מת מהבית כדי לא למנוע משכנים כהנים להיות בביתם, אא"כ נהגו להשאירו שם לכבוד המת, שאז אנוס הוא מחמת המנהג, ולא שייך על המזיק להרחיק, ועי' בש"ך והב"ח שבנפול שאין מנהג ודאי חייב להוציא מיד.

ובאמת תמה הט"ז שם סק"א מה החיוב בזה, הרי בשרשים של עץ אינו נחשב גיריה כי לא מזיק מיד בשעת מעשיו, כש"כ כאן שאין שום מעשה שיחשב כמזיק בגיריה, אלא מן השמים הוא, ודחק שם שזו כונת מהר"ל שכתב דאנוס הוא, ולא משום המנהג [אלא שאם הכהן רוצה להוציאו על חשבונו, בזה אין מעכבים עליו בנפל שאין בו משום כבוד, "כיון שהוא נזוק וזה לא חסר כלל", דאל"כ ויש לו הפסד בדבר, ודאי זכותו להשתמש בשלו ואין הניזק יכול להזיזו].

ובנקה"כ תי' דבשרשי אילן יש נזק בקציצתם, משא"כ כאן שאם אין מנהג וכבוד אין לו שום הפסד, וחייב לסלקו גם אם אינו גיריה.

(ובאמת במחיצת הכרם שנפרצה דנו הראשונים היכן המעשה והגיריה - מלבד שדנו למה בעל הכרם חשיב כמזיק את בעל התבואה ולא להפך - עי' בתוס' ב"ב ב' שד' אמות הם משום המחרשה הנכנסת שהיא גיריה, וברמב"ן שם ובד"ג תי' דאה"נ עיקר החיוב משום איסור כלאים ולא משום הנזק, ונחשב שבעל הכרם הוא העובר את האיסור, וי"א שבאמת אינו גיריה ואתיא כרבנן, אבל ברשב"א שם נראה שזה שגפניו מתערבים ואוסרים הוא "טפי מגיריה").

אך כאן שהנזק בא ע"י מעשי השכן ממש, מודו כו"ע שלאסור עליו שימוש חשיב גיריה [ולמרות שאינו איסור אלא מניעת הכשר סוכה, מסתבר שאין לחלק, אם כי יש לדון עוד משום שאינו מיד עד שיגיע סוכות]. ועי' בשע"מ (סי' קנ"ד סק"ד) שגורש יכול למנוע משכנו לשאת את גרושתו ולהביאה לגור בביתו, כיון שע"י יאסור עליו את דירתו והי' כמזיק בגיריה ממש.

האם ספק איסור חשיב נזק.

בסי' ש"ז ס"ה נפסק בשו"ע עפ"י הגמ' בב"ק צט: לענין שוחט שפסל והזיק, שאם האיסור הוא רק מספק, אינו חייב לשלם, דאע"פ שאסור לאכול משום דספק איסורא לחומרא, מ"מ פטרו מלשלם משום דהוי "ספק גזילה".

אבל הש"ך שם פסק כתורה"ד דחשיב מזיק "כיון שהוא מפורש בהדיא בהלכות שחיטה שביד השוחטים שלומדי' מהן הלכות שחיטה השוחטים שבגבולין", ונקט שהפוטרים מיידי רק "בספיקות שאינן מבוארים בהלכות שחיטה שביד הטבחים", ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה וליזהר בדבר, עכ"ד הש"ך.

וזה דלא כמו שכתב הגר"ש סגל שליט"א בשמו שהש"ך מחלק בין איסור מדינא לבין חומרא. ואמנם למעשה אם רק הוא מחמיר, א"כ ודאי לא הו"ל לשוחט לאסוקי אדעתא, אבל אם ידע השוחט מחומרה זו יתכן שחייב לדעת הש"ך, אם זה לא רק הוא המחמיר, שאז אין כאן שום נזק ממוני, ובאמת בתורה"ד מפורש שאפילו "בדבר שאין אנו מחמירין בו רק בשביל חומרא יתירא... כל חומרא כה"ג שהיא מפורשת בהדיא בהלכות שחיטה שלומדים הטבחים מהם הלכות שחיטה, אם קלקל בהם חייב לשלם, שהרי ידע שאם נעשה קלקול זה תיאסר השחיטה, והיה לו ליזהר בכה"ג". ורק הקצוה"ח חילק בזה שבחומרות אין חיוב מזיק דחשיב הזק שאינו ניכר, ובנתיב"מ חלק עליו עי"ש (ועי' ברדב"ז ח"א ר"פ שצין הפת"ב ביד').

ובסמ"ע ש"ז סקט"ז תמה מאי שנא מקונה בהמה ונמצאת ספק טריפה דהוי מק"ט כמבואר ברמ"א בסי' רל"ב ס"ב [ואפילו אינו ספק אלא רק מחומרת הגאונים כמבואר בסמ"ע שם], ולא אמרינן שמספק אין מוציאין ממון כמו במזיק, ותי' הסמ"ע ששם אינו כ"כ הוצאת ממון להחזיר לו מה ששילם, והינו דס"ס הוא המ"ק ואין כאן אלא הוצאה מתפיסה.

וכבר תמהו עליו הט"ז והש"ך שם למה חידש טעמים חדשים בזה, הרי כבר כתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן וריב"ש והב"י ביו"ד, שהוא מקח טעות כי בפועל אנשים מקפידים על זה, ומק"ט תלוי מה נחשב מום אצל בני אדם שלא היו קונים, ולא דמי למזיק שצריך נזק ממש.

(אך עכ"פ אולי נלמד מהסמ"ע שאפילו כבעין מזיק הינו מחיבים אם אינו מוחזק גמור, וא"כ כאן שהעליון אינו מוחזק גמור ודנו הפוסקים טובא מי המוחזק, בכה"ג ודאי תהיה תביעה).

וברע"א שם צין לש"ך בסי' קכ"ז סקע"ח שכתב שגם הפוטרים בסי' ש"ז יודו ששם חייב. והנה שם מיידי הש"ך במי שהיה חייב מעות לחברו, וראובן הלוח המוחה לשמעון המלוה אצל לוי שיש לו מעות בידו, ומקנה אותם לשמעון במעמ"ש, ולוי העמיד לשמעון ערב על זה, וכתב הש"ך שהערבות חלה וחשיב כשעת מתן מעות, כיון ששמעון הפסיד שלא יכול יותר לתבוע את ראובן, ואף ששם בס"ט יש חולקים שכן יכול לחזור על ראובן, מ"מ כיון שלדינא הוי ספק ולא יוכל לתבוע דהמע"ה, נמצא שבפועל ויתר על האפשרות לתבוע, והוי כמתן מעות, ולא דמי לס' ש"ז בשוחט בספק פסול דפטור [לדעת השו"ע], כי שם ספק אם היה נזק, משא"כ כאן שודאי נתערב עבורו, אלא שאין מתן מעות, וכיון שמספק לא יוכל לתבוע שפיר חשיב מתן מעות, עי"ש בדבריו.

וזה ממש כעין החילוקים שנתבאר, שבמזיק שעיקר החיוב מכה הנזק במציאות, הרי יש כאן ספק נזק, אבל בערב שהמחייב הוא קבלת ערבותו, אלא שאין גמ"ד בלי שהמלוה סמך עליו ויותר על משהו, הרי בזה תלוי אם בפועל מפסיד, ואם בפועל מספק לא יוכל לתבוע, הרי הפסיד, כמו לענין מק"ט.

ומעתה נהדר לנידון דנן:

בתחילה היה ויכוח כמה גודל המזגן והאם הוא אכן פוסל בסוכה, לדברי התובע בגוף המזגן יש 30 ס"מ, כך שגם אם ישימו סכך כשר ברווח שבינו לקיר למנוע לבד, עדין המזגן עצמו ממעט משטח הסוכה, ולמרות שישאר שטח כשר לסוכה, ודאי יש כאן מיעוט והפרעה, וזכותו של התנתן שיש לו מרפסת פתוחה להשתמש בכולה לסוכה.

גם לדברי הנתבע יש בו לכה"פ 25 ס"מ [גם בלי צירוף אורירם ולבוד], כך שיש בו שיעור שלושה טפחים, אשר לפסק המ"ב בסי' תרל"ב סק"ג יש להמנוע מלאכול תחתיו, כך שבפועל יש כאן הפרעה לשימוש במרפסת שתחת המזגן, ולכאורה ברור שלענין נזקי שכנים כל דבר שבפועל ימנע את השימוש נחשב כנזק, אף אם אינו מעיקר הדין ממש, כמו שהבאנו שלענין מק"ט גם ספק איסור או אפילו חומרה שנפסקה למעשה, מהוה עילה לביטול המקח, כיון שבפועל אנשים מקפידים על זה והוי מום, ולא דמי לחיובי תשלומי נזיקין שבהם צריך נזק ממש. וה"נ נראה שזכויות השימוש בין שכנים הם ג"כ זכויות לאפשרות שימוש בפועל, ויכול למנוע כל דבר שמפריע לזה.

אמנם באמת אין החומרא בזה פשוטה כל כך, ובמ"ב דרשו מציינים שהמ"ב עצמו בשעה"צ תרכ"ז סק"ב בקנים של רעפים הפסולים לסיכוך, היקל לשבת תחתיהם אם אינם רחבים ד' טפחים, וכתב ש"אף לאותן פוסקים המחמירים בתרל"ב לשבת תחת סכך פסול ג"ט כאן אין להחמיר כל כך כיון שלדעת העיטור המובא במג"א אין הסכך פסול, ויש כאן כמה ספיקות. וא"כ ה"נ אם כאן זה רק 25 ס"מ שלחזו"א [ומנהג כל קהילות אשכנז] זה לא ג"ט, יש כאן ג"כ צירוף נוסף ולא ברור שצריך להחמיר בזה.

ועי' גם בשונה הלכות שהביא שבחזו"א קמ"ד ד' בידיים העולים נראה שלא החמיר בזה כלל בסכך פסול ג"ט, וכדעת השו"ע וכל נ"כ, דלא כח"א והמ"ב.

אמנם לאחר בדיקה התברר שרוב המזגן עם הברזלים שעומד עליהם [צמודים אליו לגמרי בלי שום רווח] הוא כמעט 32 ס"מ, כך שיש בהם למעלה מג"ט לכו"ע, ואף ד' טפחים לגר"ח נאה, ועוד שגג הקומה מעל המזגן הוא גג רעפים שבוטל מעט מהבנין ומכסה את הרווח שבין המזגן לקיר, כך שבפועל יש כאן 48 ס"מ רצופים של סכך פסול, והוא נזק גמור לכו"ע.

גזל אתרוג ועבר סוכות, אם אומר הרי שלך לפניך

הרב גבריאל סמוטני

מתני' ב"ק צו: גזל מטבע ונסדק משלם כשעת הגזילה גזל מטבע ונפסל אומר הש"ל ובגמ' צו. נחלקו לרב הונא נסדק ממש ונפסל פסלו מלכות שאינו יוצא בשום מקום ולר"י כה"ג חשיב נסדק, ונפסל, שאינו יוצא רק במדינה זו ובשו"ע חו"מ שסג' פסק כרמב"ם בשי' ר"י והרמ"א פסק כרא"ש וכתב הונא.

ובפתחי תשובה (תרנו סק"א) ז"ל, עיין בפמ"ג (משב"ז סק"א) שכתב דאם גזל אתרוג שוה הרבה, והשיבו לאחר סוכות, מצי פטר נפשיה בטענת הרי שלך לפניך, כחמץ ועבר עליו הפסח. מיהו יש לומר דחמץ שעבר עליו הפסח לא שכיח, ולא עשו בו תקנה, משא"כ באתרוג י"ל דלא גרע מגרמי דחייב. והגזול סחורה מחבירו ביומא דשוקא שוה אלף, ולאחר השוק אין שוה אלא מעט, האם נאמר דמחזיר לו סחורתו?! וצ"ע כעת, עכ"ל, ועיין בתשובות ב"ש (חח"מ בסופו ס"ה), דאינו יכול לומר באתרוג הרי שלך לפניך, כיון דכולי עלמא יודעין ומכירין ההיזק דאחר סוכות אינו שוה כלל רק לאכילה. וזה דמי לגזל מטבע ונפסל בכל המדינות, דלא יכול לומר הרי שלך לפניך. והסברא בזה דבשלמא חמץ שעבר עליו הפסח, מי שלא ידע מזה לא נראה וניכר בגוף החמץ שום ריעותא, אבל במטבע הריעותא והפחת ניכר ונראה לכל והכי נמי באתרוג, עיין שם.

והשיג הפתחי תשובה בעצמו: ולענ"ד צ"ע מה שהחליט כן להלכה, דסברתו ניחא לפי דעת הרמב"ם והשו"ע שפסקו כרב יהודה דפסלתו מלכות הוי ליה כנסדק. אבל לדעת הרא"ש והרמ"א ועוד שפסקו כרב הונא דפסלתו מלכות אפילו בכל המדינות אומר לו הרי שלך לפניך, א"כ מוכח דליאת להאי סברא וצ"ע. ע"כ, נמצא שלפי דברי הפמ"ג והב"ש בנידונו לכאורה הוי היזק ניכר וחייב לשלם. ואילו לפי הפת"ש הדבר תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א, ומספק לכא' לא יכול להוציא ממון.

ויש לעיין, דז"ע במאי פליגי ר"י ור"ה לענין פסלו מלכות וצ"ל דס"ל למ"ד דחשוב היזק שאינו ניכר משום שלא נשתנה טעמו וריחו אמנם י"ל כ"ז בדבר העומד כל השנה וההיזק מפיקעו מזמן מסוים כאן יש לדון אם לא נשתנה אי חשוב ניכר אך בדבר שעומד רק לזמן מסוים ודאי חשיב ניכר שהרי כו"ע מודו דאין לו שום שימוש בזמן אחר וממילא הזמן שעומד בו חשוב ניכר, ובאמת עי' בשואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"ג סימן לג), וז"ל: הנה לפענ"ד נראה דלא דמי, דמלבד דשם אין ההיזק ניכר, דמי יודע אם שהה החמץ בפסח באיסור, דלמא נעשה אחר הפסח או ששהה בהיתר באופן שלא עבר על כל יראה, דאז מותר. משא"כ באתרוג, דהכל יודעין שלאחר הסוכות אין לו שיווי מצוה כלל, וא"כ ניכר ההיזק. אמנם בלא"ה נראה לחלק, דבשלמא בחמץ הטעם דאותו החמץ לא נשתנה הצורה של הלחם מכמות שהיה וכמו תרומה ונטמאת וכדו' וכמ"ש הסמ"ע סי' שס"ג בהדיא, וזה דוקא שם, דהשווי של החמץ או התרומה הוא בעצמותו שהוא לחם או תרומה שקונין לאכילה, וא"כ התואר של הלחם לא נשתנה אף שנפסל, אבל בעצמותו נשאר כמו שהיה. אבל כאן באתרוג דשווי האתרוג אינו בעצמותו, דבעצמותו אין שוה לו, וא"כ כל שעבר זמן, הרי ניכר בפסידיא שאותו יום אינו סוכות וז"ב כשמש, עכ"ל. אמנם י"ל ע"כ אם כוונתו דוקא באתרוג שעמו עושים מצוה ממילא מלבד זה אין לו שוק, אך בגזל מצה והשיב לו אחר פסח דכל הידורה משנה לאדם רק בפסח עצמו וא"כ דומה ירידת הערך למה שאתרוג שווה אחר סוכות או דילמא אין ההגדרה שעושים מצוה עם המצות אלא הוא בחפצא של הדבר וממילא חשוב שיש לו עצמיות אף שכל רצונו בשביל המצוה.

בדומה לזה יש לדון במחלוקת המהר"י מינץ שהביאו החכ"צ סי' קכ והמשנה למלך ועוד בגזל אתרוג מהודר אם יכול להשיב לו אתרוג שאינו מהודר על סמך דברי הגמ' במרובה עח: גזל שור שהקדישו לקרבן משלם כבש וכדברי רש"י שמשלם לו קיום הנדר בכבש ואין לו תביעה מעבר לכך, וכך שי' המהר"י מינץ, אמנם החולקים ס"ל דשאני אתרוג שיש לו שוק ממוני משא"כ קרבן אינו יכול למכור וכל הנ"מ שיש לו רק מצוה, [ועי' חת"ס בגיטין נד: שאתרוג יש בו נדר לאלוקי ישראל כקרבן וצ"ע, ועוד י"ל ע"כ בהיזק סכך לסוכה אם חשוב כקרבן מחמת דין קדושה על הסוכה או שאני איסור הנאה שצריך ביעור מאיסור הנאה שמויחד לתשמיש דעדין יכול למוכרו על אף קדושתו] עי' בזה חידושי ר"ש שקאפ ב"ק טז'.

ויל"ע גם למהרי"מ באופן שגזל שופר מהודר אם דומה לאתרוג שהידורו רק מחמת מצוה או שאני שופר שהרי בסופו של דבר השבח בחפצא של השופר ואינו דומה לאתרוג שלא השתנה כלום באתרוג וכל שיש לו רק קיום המצוה, ויל"ע אם דומה לנידון של גזל מצות ומשיבם לאחר הפסח ודו"ק בכ"ז.

וע"ע בחלקת יואב [קבא דקשיתא] שחילק בין גזל חמץ למטבע ונפסל דשם חשיב היזק ניכר דכו"ע ידיע על מטבע זה שאינו יוצא אך חמץ לא חזינן עליו אלא מחמת ידיעת הימים שעבר הפסח וידיעה זו לא חשוב ניכר וכמו"כ באתרוג לא ניכר עליו אלא רק מחמת ידיעת הימים ואינה חשובה ידיעה, ומסתבר כונתו דמטבע החפצא שלו אומר שאינו יוצא משא"כ בחמץ ואתרוג, וממילא אין נ"מ בגזל חפץ שיוצא רק בימי הקיץ או החורף ונדון על ידיעת הימים כידיעה מצד ההיכר שלהם ולא רק ידיעה של האדם דעדין לא החפץ מודיע ודו"ק].

בגדר "לא תסור" וחוב סוציאלי באיסורי לאווין

הרב יהונתן הילסון

בגמ' מבואר בכמה דוכתי דכל מצוות דרבנן, מחייבות מדין לא תסור. אמנם בגדרי האיסור נמסר הדבר לחכמים ולכן תיקנו תקנות ומצוותם שיהיו עם דיני "דרבנן". ולהכי אין בכל מצווה דרבנן חשש דאורייתא. אבל עצם החיוב לשמוע לקול חכמים הוא דא'. ובגרעק"א מהדו"ק סי' קס"ט כ' דומה שסומא מברך אקב" (כמש"כ בתוס' ב"ה ל"ב ע"א ד"ה הא) מוכח דהוא חייב מדאו' בלאווין ומה שפטור היינו ממצוות עשה דאי נימא דמהכל פטור מדאו', א"כ מה מחייב אותו לעשות את המצוות מצד הדרבנן הרי גם בלא תסור איננו מחייב.

וצ"ע דלפי"ז אמאי קטן מברך אקב"ו הרי הוא ודאי פטור מצד הדאו' גם בעשין וגם בלאווין ומי מחייבו לשמוע בקול חכמים. והנה ידוע דעיקר המצווה של חינוך היא על האב ובזה ודאי צ"ע איך מברך הבן על חובתו של האב כלפיו ואף אי נימא דהאב מחייב לדאוג שהקטן יקיים מצוות כהכשירן כאילו הוא מצווה ואף הברכה בכלל, עדיין אינו יכול "וציוונו". ואפי' אי נימא דיש חיוב עצמי על הקטן (וכמו שמבאר הקה"י בריש סוכה חיוב בניה של הילני המלכה במצוות) עדיין מהיכן מחייב כן הלא אינו מחייב אפי' בלא תסור ואינו דומיא דסומא. וצ"ע.

ומהיש"ש הידוע שלומד מקור לסעודת בר מצווה ממה שר' יוסף היה עושה יו"ט לרבנן, אם יאמרו לו שסומא חייב במצוות יש להוכיח להיפך מהגרעק"א, דע"כ פטור אף בלאווין, דאם חייב מדאו' בלאווין א"כ מה ההוכחה כלפי קטן שהגיע למצוות דלמא שאני סומא שכיוון שכבר חייב בעונשי לאווין ודאי שמחה היא לו שמעתה תהיה לו הזדמנות להיות מצווה ועושה, משא"כ בקטן כנגד מה שנהי' מצווה ועושה, נעשה ג"כ בר עונשין.

תגובות

עוד בענין חזרה על בקשה

הרב הל קצנלבוגן

בעקבות פרסום הדברים בגליון רוממות הקודם, הובא לידיעתי שכמו שכתבתי בביאור החזרה על בקשה פעמים רבות, כך בדיוק כתב המב"ט בבית אלוקים למב"ט שער התפילה פרק ב וזה לשונו:

...ואפשר שהורו לנו כאן עיקר מעקרי התפלה, והוא שלא ישים אדם מגמת פניו כשמתפלל שתשמע תפלתו, וכמו שאמרו (שם דף ל"ב ע"ב) סוף בא לידו כאב לב, כדכתיב (משלי י"ג) תוחלת ממושכה מחלה לב, ואמר רבי חמא בר חנינא (שם ל"ו) כל המתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל, שנא' קוה אל ה' וגו' וקוה אל ה', ואם כן מה שאמרו כעבד שקבל פרס מרבו, הוא שיחשוב בעצמו כאלו כבר נענה, כי לא היתה תכלית התפלה כדי שיענה, אלא להורות שאין בעולם למי שראוי להתפלל אלא לאל ית', ולהכיר שהוא חסר מכל וכל בזה העולם, ואין מי שימלא חסרונו אלא הוא ית', ומספר לפניו חסרונותיו, להורות זה הענין, וסוף השכר לבוא, אבל לא שתהיה התפלה לתכלית השגת המבוקש, שנראה שאם היה יודע שלא יהיה נענה באותה התפלה לא היה אומר אותה:

ובזה יתורץ דבר קשה בענין התפלה. שנראה דבר בלתי הגון ונאה לשאול שאלה אחת כמה פעמים, כי לפני מלך בשר ודם אם ישאלו ממנו דבר א' פעמים או שלש, יחרה לו על השואל, כי אם היה רוצה המלך להשלים לו שאלתו בפעם הראשונה או השניה היה משלים חפצו, ואם כן ההפצר הוא דבר מותר ומזיק להשאלה, ואנחנו מתפללים לאל בכל יום ערב ובקר וצהרים תפלה א', י"ח ברכות שתקנו, וגם כי אין אנחנו נענים ברובם, אין אנו נמנעים מלאומרם בכל יום. אלא שכוונת התפלה היא להכיר ולהורות כי אין בעולם למי שראוי להתפלל כי אם לאל ית', שהוא אדון לכל העולם ושנחנו חסרים מכמה דברים המוזכרים בתפלה, ואנו זוכרים אותם לפנינו, כדי שנכיר שאין מי שיכול לספק צרכינו ולהצילנו מכל צרותינו כי אם האל ית' ועליו אנו משליכים ייחבנו, ואנחנו יוצאים ידי חובותינו בהתפלל על הכונה הזאת, וה' הטוב בעיניו יעשה, אם לקבל תפלתנו אם היא הגונה אם לאו...

עוד בעניין עקידת יצחק

הרב יהונתן הילסון

הנה ידידי הרה"ג י. לוי שליט"א באר (בגליון הקודם) בטוב טעם ודעת את ענין עקדת יצחק שהציווי היה להעלותו לעולה וכל דין השחיטה הוא מדיני העולה, ולפי"ז יישב קושייתו דאע"ה לא טעה בציווי, וכמו"כ יישב אמאי רצה להוציא ממנו דם, ואת ענין האיל תמורתו ודפח"ח.

והנה לאור דברים אלו נתיישבו לי כמה תמיהות:

דלכא' היה על אברהם אבינו לשחטו ולזרוק את דמו ואח"כ להקטירו ככל מעשה העולה ואמאי בא לשחטו עקוד על מזבח אבניו, מהיכן יש דין שחיטה ע"ג המזבח? הלוא גם בזמן הבמות יש דין שחיטה, ודין העלאה (ודכוותיה בזמן איסור הבמות אין דין מעלה על מה שאינו שחוט) ולהאמור נחא, דהרי הואיל והיה מצווה להעלותו כעולה - הרי אינו יכול להקדישו שאינו ממונו, ובמה ייודע אפוא ששחיטתו היא שחיטת עולה, וע"כ העלהו ע"ג המזבח דבזה עשהו עולה (וכדברי המהר"ל דיסקין הידועים דעקדו קודם להעלאתו כדי שיהי' דין העלאה דאל"כ החי נושא את עצמו) ע"י מעשיו ולא בדיבור.

וניחא ג"כ שינוי הלשון בין הפסוק שכתב "ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח" ... לבין הנוסח שבסיום פסוקי 'זכרונות': "עקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו ע"ג המזבח" דמבואר שהעקדה היתה על המזבח, דב' עקידות

היו: עקדה ראשונה כדי להעלותו וכדברי המהר"ל שבסוגריים לעיל שלא יהי' חי נושא א"ע - דהיינו שכופת כל רגל ויד לבדה (כהמבואר בפרק במה בהמה) ואח"כ כדברי הילקו"ש שאמר יצחק לאביו: "אבא אסרני בידי וברגלי שהנפש חצופה היא שלא תראה המאכלת ואפסל מן הקרבן", ובי' המהר"ל ד' שאם יראה המאכלת מחמת ביעתותא תצטמק הריאה ויפסל. דזה כבר היה ע"ג המזבח בזמן שחיטה, וזה יותר מעקדת יד לעצמה ורגל לעצמה אלא שקושר את כולו יחד דאל"כ אין מועיל שלא יראה המאכלת.

עוד בענין היחס בין לא יגוש לשמוט

הרב יהונתן הילסון

במש"כ הרה"ג ר' דוד אדטגי שליט"א סתירה בדברי הרא"ש, דמחיד - חל דין איסור נגישה כבר בתחילת השביעית הרי שאינו תלוי בדין שמוט, ומאידך - פסק הרא"ש דמלוה ל' שנים כיוון שאין נגישה אין שמיטה הרי שהם תלויים בזב"ז.

והנה קושייתו על הרא"ש היא בעצם שדבריו נסתרים מהגמ' שהרי לפי ב' הצדדים בגמ' במכות ג': האם במלוה ל' שנים משמטת או לא, מבואר דהשמוט תלוי בלא יגוש דאף לפי הצד הראשון דמשמטת היינו כיוון דאתי לבסוף לידי לא יגוש קרינן ביה השתא שמוט, וא"כ אף אם היה הרא"ש פוסק כלשנ"ק עדיין אין הפשט שאינם תלויים בזב"ז, שהרי כדי לשמט, בענין שיהי' בחוב זה אפשרות עתידית של נגישה וכל ההפרדה ביניהם היא כיוון שהפרעון בעוד ' שנים לא הגיע זמנו בפועל. אלא - ע"כ שהדין בין ב' הלשונות בגמ' הוא האם יש כאן כלל חוב בכדי שנוכל לומר שמוט דאם אינו יכול לתובעו א"כ השתא חשיב שאין כלל חוב ואין ישמט, או דלמא שכיוון שעתידי להיתבע א"כ יש כאן חוב.

משא"כ בנידון מתי חל הלא יגוש האם בתחילת השביעית או בסופה הוא באופן שיש חוב וניתן להיתבע, אלא שהתורה ציוותה לא לתבעו בתחילת השביעית או בסופה הוא באופן שיש חוב וניתן להיתבע, אלא שהתורה ציוותה לא לתבעו בתחילת השביעית אבל עדיין נחשב חוב חענין שיהי' את מה לשמט בסוף השביעית, משא"כ בלא הגיע זמנו שאין כאן חוב מצד המציאות אלא רק מצד הדין אין ישמט.

ובדעת הרא"ש שפסק כלשנ"ק דשביעית בזה"ז דרבנן אזלינן בה שקולא כ' הב"י דהוי לקולא מצד דיני איסורין, אע"ג דמצד דיני ממונות היה לנו להשאיר ביד הלווה מספק, מ"מ סובר הרא"ש דעיקרו דין איסורים והממונות נולד מזה ודינו כאיסורים, ובדעת הר"ף כ' הב"י שנחלק על סברא זו וס"ל שזהו ספק ממוני. ואמנם כן הרא"ש בפרק אלו מציאות גבי ספק הינוח פוסק שחייב להכריז מספיקא דאו' לחומרא א"כ ס"ל לשיטתו שבכל דיני הממונות אזלינן בתר השורש האיסורי שבו (וא"ז סותר ליסוד הידוע של הגרש"ש דאיסור לא תגזול נקבע לפי משפטי הממון, דה"מ לא תגזול שהוא דין כללי שכל עניניו נטילת ממון שאינו שלו - א"כ ההגדרה מה חשיב שלו נקבעת לפי משפטי הממון אבל ב"לא יגוש" או ב"לא תוכל להתעלם" ו"השב תשיבם" אין דין מוקדם על הבעלות, אלא הם מצוות פרטיות שנאמרו מלכתחילה במצבים מסוימים, ובהם אדרבה האיסור קובע את הממון (להרא"ש)

אך הרמב"ם בפט"ו מגו"א נחלק וסובר הרי אלו שלו ומאידך הבי' הנ"ל גבי שמיטת כספים מביא שהרמב"ם ג"כ סובר כהרא"ש דהוי קולא מצד האיסורים. וא"כ קשה דאם בשמיטת כספים מוציאים מהמוחזק כיוון שהוא איסור ולא ממון, כ"ש בהשבת אבידה שהמוצא אינו מוחזק (שהרי אינו טוען לבעלות) יהי' מחוייב לקיים מספק את מצוות ההשבה.

ואפ"ל עפ"י מה שידוע לבאר מח' הרא"ש והרי"ף לגבי שמיטת כספים האם הוא איסור או ממון, דלהרא"ש דין "לא יגוש" הוא העיקר וממנו נמשך גם דין שמוט (וניחא מה שזמננו חלוק לפי הרא"ש שהלא יגוש קודם לשמוט) א"כ זה דין איסורי לא לעשות מעשה נגישה ומזה נמשך דין שמוט (וכ"ש לפי היראים שצריך לשמט בעצמו ולא הוי אפקעתא דמלכא א"כ גם השמוט הוא מעשה מצוה) משא"כ לפי הרי"ף השמוט הוא העיקר והוא דין ממון (דלא כהיראים) שהמציאות שאין החוב שלו ועפ"י יקבע האם הוי נגישה. א"כ שפיר י"ל דהרמב"ם ס"ל דווקא בשמיטת כספים דהוא איסור שהלא יגוש הוא העיקר. ובאבידה יש לחלק בין

"השב תשיבם" ל"לא תוכל להתעלם" דבספק הינוח אין דין איסור של "לא תוכל להתעלם" דאדרבה לכתחילה לא יטול. אך אם נטל, יסבור הרמב"ם דהעשה של "השב תשיבם" הוא דין ממוני ככל משפטי הממון.

ובאופן נוסף י"ל דשאני שמיטת כספים שגם השמוט הוא "איסורים" כיוון שמחדש מצב נגד משפטי הממון הרגילים, משא"כ במצוות השב תשיבם כתוב מפורש "השב" כלומר שלא נופל לשון השגה אלא על מי שהוא הבעלים א"כ הוא דין להתייחס לבעלות הקיימת.

הערות על הגליון הקודם

הרב שילה היילברון

במש"כ להקשות הרב דב מנקין שליט"א (עמ' 5) דיל"ע במטבע ברכות קדושת היום שביובל אין יתכן החתימה של ר"ה מקדש ישראל ויום הזכרון לר"ה של יובל נראה דאם לא שייך א"כ החתימה תהיה ודאי מקדש ישראל ויום הכפורים ומש"כ הר"מ דשוה היינו מצד הברכה ולא מצד החתימה. לכא' מוכרח הדבר.

במש"כ להקשות הרב יצחק מאיר גלס שליט"א (עמ' 5) למה לא אמר' דמצד אימת היום לא נחוש לשמא יעבירונו י"ל דחלוק שמא יטה משמא יעביר דיטה היינו לקרוא יותר טוב וכיון שבלא"ה הוא קורא ועסוק בפועל בר"ה וכן יכול לקיים את המצוה בלא"ה אלא דמתאמץ יותר בחשש זה אמר' דכיון דאימת ר"ה עליו לא יבוא להטות משא"כ היכן דאין לו אפשרות לקיים המצוה כלל וביותר שהיא מצוה דאורייתא חייש' שע"י טרדתו במצוה לא יזכור כלל ענין היום.

במש"כ הרב יעקב ישראל לוי (עמ' 41-51) לכא' יש להוסיף דאם הוא העלאה גרידא מה שייך סיום הפסוק לעולה, דמשמעה קרבן וע"כ כהגר"ח ולכא' הדברים פשוטים.

במש"כ הרב יהושע הלוי שליט"א (עמ' 02) דלא ידוע המקומות הכתובים בתורה. ע"י בספר משמר הלוי (להגר"מ שולזינגר זצ"ל) עה"ת פרשת מסעי באריכות שו"ת עם הגר"ח קנייבסקי שליט"א.

במש"כ הרב יוסף בלכר (עמ' 82) להקשות בחילוק שבין עבד עברי ושדה אחוזה והאריך בזה נראה פשוט דע"ע בלא חידוש התורה ל"ש מושג כזה אלא שכיר והמציאות של ע"ע כפופה לדיני יובל מצ"ע משא"כ שדה אחוזה בלא חידוש התורה של יובל הוי שדה רגיל וא"כ כל הנפק"מ של התורה ביובל הוא לגבי יציאתו ושויתו

במש"כ הרב אברהם דוד בלאנק שליט"א (עמ' 92) לדון מה יהיה הדין כשיחזור היובל האם יחזרו הקרקעות. יש לציין דלכא' דנו בזה לאחר שהחזיר ירמיה את עשרת השבטים ושוב נהג יובל כמבואר בסוף מסכת ערכין (ל"ג ע"א ויעוי' בתוס' שם ד"ה אלא מש"כ בזה)

בעיקר נידון הרב מרדכי שלום גליק שליט"א (עמ' 13-23) ידוע הנידון של התכלת של האדמו"ר רח"ה מראדזין זצ"ל והרבה ערערו על דבריו וענה להם בספרו דיש עין התכלת ויש פתיל תכלת, ובעיקר טענתו דמדין ספק ודאי דיש ללבוש התכלת שלו והביא ששמע בשם רב גדול (כמדו' מטין כן בשם הביה"ל) שאמר שדין ספק דאורייתא לחומרא הוא רק היכן שיוצאין מידי ספק ע"י קיום משא"כ שם לא יוצאים יד"ח, והוא האריך בזה לדחות הדברים הללו ועשאם כמעט ללעג וקלס והמעין יבחר ומראה מקום אני.

במש"כ הרב רועי אפרתי (עמ' 53) שמצינו לענין מיטה של ת"ח שאין תתיה והיינו ששם לב לפרטים קטנים. הראשונים (בסוכה ובב"ב) נתנו טעמים לזה או מצד רוח רעה או מצד שלא יהיו בני הבית נמצאים שם דגנאי הוא שנמצאים הרבה באזור המיטה ויש להביא לזה מב"מ כ"ג ע"ב בפוריא לפי פ' התוס' וא"ש וממילא אינו ענין של מעליותא על הדברים הקטנים אלא דבלא זה ל"ש שם כלל מעליותא ואולי היא גופא קאמר.

תפילה כותיקין או אמירת סליחות

הרב יצחק לנדא

בגליון ר"ה ויו"ה כ' דשנת תש"פ במאמרו של הרה"ג הרב ישי לסר שליט"א הובא דברי הרה"ג ר"מ פטרפרוינד שליט"א ששמע מאחד מחכמי הדור דמי שהשכים לסליחות ונוצרה בפניו ממילא ההזדמנות להתפלל שחרית כותיקין, יש לו לעשות כן ולדחות את אמירת הסליחות כיון דמעלת הוותיקין עדיפא. עוד העיד הרה"ג הנ"ל בשם חכם אחר מחכמי הדור דגם בלא וותיקין יש

להעדיף מניין שמתחיל כעת שחרית על פני מנין שמתחיל באותו זמן סליחות, מדהוי שחרית בגדר תדיר ומקודש לגבי סליחות.

ויש להעיר בזה מספר הערות.

א. וותיקין למרות מעלתה הגדולה אינה מוגדרת כחייב, ורבים מגדולי ישראל (ואולי אפי' רובם) לא הקפידו על תפילה כוונתית, ומשא"כ אמירת סליחות הוקבעה בדרגה של כעין חיוב גמור והמבטלה אין דעת חכמים נוחה בזה, וא"כ פשיטא דיש להעדיף אמירת סליחות על תפילה כוונתית (ואף שמצינו כאמור לגדולי ישראל שלא נזהרו בשחרית כוונתית, לא מצינו לגדולים שימנעו מאמירת סליחות - והיינו מהטעם שכ' שזה בגדר של חיוב וזה אינו בגדר של חיוב).

ב. עצם הרעיון של עזיבת ענייני עבודת ד' הקבועים בסדר יומו של אדם לטובת מצווה מזדמנת שאינה מוטלת עליו באופן חיובי, הוא רעיון מוזר שאינו מתיישב על הלב, ויש בזה גם כעין חוכא ואיטולולא שמבטל עניינים חשובים הנ"ל (כסליחות וכקביעות בתפילות) לטובת מעלה שאינה נמצאת אף פעם בסדר יומו כלל, (וכפי שצינו לעיל שהוא דבר נכון ואין בו כל חשש מצד הדין ורבים מגדולי ישראל נוהגין כן), היעלה על הדעת שכל השנה כולה לא יחוש כלל לעניין מעלת הוותיקין ודווקא בימי הסליחות יחוש לפתע למעלה זו, תוך כדי דחית הסליחות בעבורה, אתמהא! ולא מצינו אפי' לגדול אחד מבין הגדולים הנוהגים להתפלל שלא כוונתית שינהג כן למעשה בימי הסליחות ויחליף את אמירת הסליחות לפני התפילה בתפילת שחרית כוונתית. ופשיטא שעיקר אמירת הסליחות הוא לפני התפילה וכפי שהביא ידידנו הגר"י לסר שליט"א במאמרו שם בשם הגר"מ שפירא זצ"ל (וקצת ראייה לזה ממה שאף שלא אמרין תחנון בער"ה מ"מ בסליחות דער"ה אמרין, ובאומר סליחות אחרי שחרית אין שייך שיאמר תחנון אחרי שלא אמר כבר בשחרית).

ג. ומה שהביא בשם אחד מהחכמים שאפי' שחרית שלא כוונתית דוחה את אמירת הסליחות, הנני מתקשה מאד להאמין כי יצאו דברים אלה מפיו של אותו חכם, דמשמעות הדברים היא דבזמניו שאין אומרים ה"סליחות" באשמורת הבקר אין כמעט מושג של אמירת סליחות לפני התפילה, דתמיד בעומדו לפני הסליחות יתחייב להצטרף למניין שמתחיל כעת שחרית, ומנהג אלפי רבבות ישראל מכל החוגים אינו כן-שמקפידים לומר סליחות לפני תפילת שחרית אף שמתפללים אחרי זמן וותיקין, וודאי שכל כמינייהו של ישראל קדושים לעצב את ענין אמירת הסליחות (שכל יסודו במנהג ישראל) גם אם הוא באופן שונה **במעט** מהמנהג המקורי, והוא גם מילתא דמסתברא דעיקר הענין הוא להשכים לסליחות לפני התפילה אבל שיהא דוקא לפני תחילת היום בזה נשתנה הדבר כיון שזמני הקימה נשתנו והיום קמים לא סמוך לעמוד השחר אלא כב' או ג' שעות מאוחר יותר, אבל לדחות את הסליחות לאחר התפילה הוא שינוי גמור של כל צורת מנהג הסליחות וכפי שהובא לעיל בשם הגר"מ שפירא זצ"ל.

בענין הגבול הדרומי של א"י

הבה"ח יוסף טאובר

הרב יהושע הלוי רצה להוכיח בעלון 50 דגבול דרום הוא בקו ישר מנחל מצרים עד ים המלח, ממקרא ד"ויהי גבול הכנעני מצידן, באכה גררה עד עזה, באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע" (פרשת נח י"ט), דמוך שאין עוד ערים בין 'עזה' לערי הכיכר הוי אומר שהגבול ישר פחות או יותר ולכן לא הוצרכו לסיימו. אך נראה להוכיח שהגבולות שבפסוק זה אינם אותם הגבולות שנצטוו ישראל לכבוש (המבוארים בפ' מסעי).

א. בגבול צפון - בנח כתיב שהוא מצידון, אך גבול צפון של א"י הוא כולל את כל הר הלבנון (יהושע יג, ה. שופטים ג, ג, והוא בלבא חמת - מל"א ח, סה. מל"ב יד, כה. דה"א יג, ה), והר הלבנון מקומו ידוע והוא ממשיך הרבה מעבר לצידון.

ב. בגבול דרום מערב - כתיב בנח "באכה גררה עד עזה", אך גבול א"י (המבואר בפ' מסעי ובנביאים) הוא בנחל מצרים, והרב הכותב כ' שעזה סמוכה לנחל מצרים, אך היא רחוקה אפי' משפכו של נחל אל עריש 700 ק"מ.

ומה שנשמך על דברי הספרי (דברים פ' ו) וכן מש"כ רש"י (בראשית יח, יז) והחזקוני (נח שם) שזו הארץ שנתנה לישראל לנחלה, - המעיין שם יראה שלא

כתבו אלא שארץ זו ניתנה לישראל, אך לא אמרו שרק היא ניתנה לישראל, ואילו הן גבולות 'ארץ כנען' שבפ' מסעי.

ג. ואדרבה בספרי שם נראה להיפך, שהולך שם ומפרש כל חלק בפסוק וז"ל: "ובואו הר האמרי (א.ה. - זה ממלכת עוג בבשן) ואל כל שכניו - זה עמון ומואב והר שעיר... **ארץ הכנעני** - זה גבול כנען, שנא' ויהי גבול הכנעני מצידון..." עכ"ל. הרי שפירש ש'ארץ הכנעני' היא רק א' מהחלקים שניתנו לישראל לכבוש (ואין לומר שהוא השם הכולל לשאר החלקים שבפסוק, שהרי נאמר בו גם עבר הירדן שהוא לא בכלל ארץ כנען, ע"י במדבר לה, יג).

ובספר 'אני ה' שוכן בתוכה' להג"ר אריאל בוקוולד כתב (עמוד קנח) שיש לחלק בין 'ארץ הכנעני' לבין 'ארץ כנען', ודייק כן במקראות - שבריש דברים כתיב "ארץ הכנעני, והלבנון", וכן ביהושע (פרק יג) "כל ארץ הכנעני... והארץ הגבלי, וכל הלבנון" הרי שהלבנון אינו בכלל ארץ הכנעני [והם ארצות נפרדות בתוך ארץ ישראל/כנען]. ואעפ"כ הוא בכלל "ארץ כנען לגבולותיה" (פ' מסעי).

וביאר שם ש'ארץ הכנעני' הוא המקום שבו ישבו הכנעניים בפועל, אך 'ארץ כנען' הוא כולל גם איזורי ספר ומדבר שאינם מיושבים. ולכן הר הלבנון שהוא יער (ע"י ישעיה מ, טז. וארזיו נזכרו הרבה במקרא) ולא היה מיושב - הוא אינו בכלל 'ארץ הכנעני' אע"פ שהוא בכלל 'ארץ כנען'.

ועל פי זה אזלא ראייתו לגבול דרום, דעדיין יוכל בעל דינו לטעון דשמוא 'ארץ כנען' כוללת אף את המדבר שבנגב, ובפ' נח הוא לא נתפרש משום שהכנענים לא ישבו שם.

[נ.ב. בעניין 'לשע היא קלדה', בספרי בהוצאת הרב פינקלשטיין (ברלין ת"ש) כ' דהיינו העיר "קליריה" (eohrillaC), שהיא נמצאת בצפון מזרח ים המלח].

לע"נ הרה"ג ר' יעקב דוד אבלס זצ"ל
נלב"ע ליל הושע"ר תשנ"ג
תנצב"ה
הונצח ע"י נכדו רבי יצחק לנדא שליט"א

התקבלה תרומה
לרפואת הרב אליהו בן רבקה שליט"א
זכות ת"ת דרבים תעמוד לו לרפואה שלמה בקרוב



לקראת הוצאת הכרך המאסף,
אנו זקוקים לתרומות והנצחות.

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlesser@gmail.com