
אפרתן חייתני

סוכה - ארבעת המינים

אפרתך חייטני

קובץ עניינים בנושאים הנוגעים

לחג הסוכות, ארבעת הפינים ולסוגיות מסכת סוכה

כתובים בשפה קולחת השווה לכל נפש

בנתינת דגש על היקף בידיעת התורה

ופתיקות ונעימות צוף אמריה

ערב חג הסוכות

שנת תשפ"ב לפ"ק

החידושים נכתבו במסגרת "החידוש היומי" -
חידוש יומי בדף היומי היוצא דבר יום ביומו.

ניתן להצטרף לקבלת החידוש היומי
ע"י שליחת הודעה לכתובת: a8843414@gmail.com

הברכה אחת היא לנו לאכסניה שמגדלין בה תורה,
מפעל העריכה התורנית 'אוצר הספרים היהודי השיתופי'
שבמסגרת עבודת ההדרה בו התעוררו והתלבנו מאמרים אלו



כל הזכויות שמורות

ניתן להשיג בכתובת:

מקלב

אברבנאל 121 ב'

בני ברק

050-4143488

תוכן הסיפנים:

הסוכה והלכותיה	
8	שיעור עשרה בסוכה ודין הוצין יורדין
12	'עיגול' שיעורים בהלכה
16	סכך המציל מפני הגשמים
20	דין 'עשייה' וכוונת 'לשם צל' בסוכה
24	איסור ישיבה בסוכה בשעת פטור מצטער
28	'לבד' בנסרים פחות מד'
32	'לבד' באמצע ו'השתמשות' בשני דינים
36	פטור תלמידים העוסקים בתורה ממצות סוכה
40	להעיר ישן חוץ לסוכה ולהוציא ישן מהסוכה

חג הסוכות	
46	הקבלת פני רבו ברגל
50	איסור 'בל תוסיף' וברכת נשים במצות עשה שהזמן גרמא
54	הזכיר 'חג הסוכות' בתפילת שמיני עצרת
58	תפילת מוסף ושאר תפילות בבית המקדש
62	תדיר ושאינו תדיר במצוי ובמטבע לשון

ארבעת המינים	
68	"זה קלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות
72	דרכיה דרכי נועם
76	נטילת ארבעת המינים במחובר לקרקע
80	'בל תוסיף' בריבוי שיעור ארבעת המינים
84	אתרוג האסור באכילה מחמת סיבה צדדית או סכנה
88	אתרוג שביעית לארבעת המינים

סוגיות המסכת

94	אליהו הנביא מלאך או אדם?
98	הקפדה בחציצה ברוב ואינו מקפיד
102	'סימן רע' בהתרחשות מאורעות טבעיים
106	אכילת דבר שאכל ממנו עכבר
110	'פי תקרה' בגשרים ותיקון עירובין בברוקלין ומנהטן
114	הנחת סנדלים ומנעלים תחת המיטה
118	היתר 'יזכירנו חבריו' בגזירות חז"ל
122	קברי צדיקים אינם מטמאים
126	חינוך קטן בקיום מצוה כתיקונה
130	הנפת מתכת כסף על אבני המזבח
134	הנאת גרונו ומעיו במצוות ובשתיה
138	'בורר' בסינון ארס ממים מגולים
142	קריאת ההלל בעת הקרבת קרבן פסח
146	איזה משמר הקריב קרבן פסח
150	מרור עם שם לזוי
154	בנין בית המקדש העתיד ביו"ט ובלילה וירידתו מן השמים
158	'אין שבות במקדש' בשני שבותים ובמוקצה
162	לאו ד'לא תסור' בסייג חכמים ובמצוות מחודשות

הסוכה והלכותיה

א'

שיעור עשרה בסוכה ודין הוצין יורדין

◀ סוכה גבוהה מעשרה והוצין יורדין לתוך עשרה

במשנה ריש מסכת סוכה (ב.) שנינו: סוכה... ושאינה גבוהה עשרה טפחים... פסולה. ובגמרא (ד.) נחלקו אב"י ורבא בדין סוכה הגבוהה יותר מעשרה טפחים אלא שהוצין יורדין מהסכך לתוך הסוכה ונכנסים לתוך שיעור עשרה. דעת אב"י (עכ"פ בהו"א) שאם הוצין אלו כשלעצמם אין בהם שיעור סכך המועיל, אלא חמתם מרובה מצילתם, ממילא אנו דנים אותם כמי שאינם והרי יש כאן סכך גבוה מעשרה טפחים - והסוכה כשרה. לעומתו, טוען רבא: הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה.

◀ מחלוקת הרמב"ם והראשונים אם הסוכה פסולה או כשרה בדיעבד

וכתב רבינו חננאל: והוצין יורדין לתוך י' טפחים, דחה רבא דברי אב"י ואמר דירה סרוחה היא 'ופסולה'. היינו שלדעת רבא שדירה סרוחה היא פסולה הסוכה אף בדיעבד. וכן פסק להלכה הטור (סימן תרלג): היתה גבוהה מעשרה והוצין יורדין לתוך עשרה, אפילו אם חמתן מרובה מצלתן פסולה, וכ"פ השו"ע (שם ס"ט). ובשער הציון (סקכ"ה) הביא כן בשם הרי"ף גיאות (שערי שמחה הלכות סוכה), וכ"כ המאירי.

והריטב"א אף הוא כתב כן וז"ל: ואמר לו רבא דשאני הכא דבעי חלל עשרה פנוי מסכך דלא להוי דירה סרוחה כו', ולפיכך אפילו בדיעבד פסולה. והוסיף: ולא לכתחילה בלבד כדעת מקצת החכמים. וכן הביא המאירי: ויש מכשירין אותה בדיעבד, ואף לשון גדולי המחברים מוכיח כן, שלא כתבו בה פסול אלא שצריך להזהר בכך.

ומקצת החכמים וגדולי המחברים, הלא ניהו הנשר הגדול, שכן כתב הרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ב) וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה טפחים, כדי שלא יצר לו בשיבתו. הרי שפסק הרמב"ם כדעת רבא, דאילו לדעת אבבי אין בכך כלום וכשרה לכתחילה. ומכל מקום פסק ש"צריך להזהר" ולא פסל את הסוכה. וכן דקדק בספר המכתם ז"ל: לכאורה משמע דאפילו אותן ההוצין חמתה מרובה מצילתה, פסולה. אך לפי לשון הרמב"ם ז"ל משמע דלכתחילה הוא דאסור אבל פסול ליכא.

◀ קושיית רבינו פנוח והשפת אמת מפשטות הסוגיא

ודעת הרמב"ם צריכה ביאור בתרתי. חדא, מהיכן הוציא דבר זה מדברי הגמרא שהרי בפשטות משמע כדעת הראשונים שאב"י הכשיר הסוכה ורבא פליג עליה וסבר שהסוכה פסולה, ואם פסק הרמב"ם כדעת רבא היה לו לפסול הסוכה לגמרי. ועוד, שאף אם אכן נמצא מה מקורו של הרמב"ם בגמרא, אכתי יקשה מה טעם יש בדבר, הלא כיון שסוכה סרוחה היא מדוע תוכשר לקיום מצות סוכה.

ובאמת כתב השפת אמת שפשט הסוגיא מורה כדעת הסוברים שהסוכה פסולה לדעת רבא, שהרי משמע "דרבא פליג אהא דאמר אב"י דכשרה". וכן העיר רבינו מנחם: ומלשון הגמרא משמע לכאורה היפך סברא זו, דאמרין היתה גבוהה מעשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, סבר אב"י למימר אם חמתן מרובה מצילתן כשרה. אמר ליה רבא האי דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה. נראה שרבא רצה לומר שהיא פסולה.

ויישב רבינו מנחם דהרמב"ם דקדק כן מלשון של רבא, שאם אכן כוונתו של רבא לפסול את הסוכה אף בדיעבד, היה לו לומר: "האי דירה סרוחה היא ופסולה", וכיון שלא אמר כן אלא רק אמר "האי דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה" - משמע שאי מצי דייר בה לא מיפסלה בהכי, אלא לכתחילה יש לו להזהר בכך דילמא שביק לה ונפיק.

◀ ביאור הערוך לנר שפקור הרמב"ם מדצריך ילפותא לשיעור עשרה בסוכה

ובערוך לנר הביא מקור אחר לדברי הרמב"ם. דהנה הגמרא לקמן (סוף עמוד ב) מחפשת מהו המקור לפסול סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים, ומייתנין לה מקרא מארון תשעה וכפורת טפח, ודנה הגמרא בכך ומסיקה (ה): דלרבי מאיר הילפותא היא מקרא, מארון וכפורת שהיו גבוהים עשרה טפחים והכרובים סככו על גביהם בגובה עשרה טפחים, ולרבי יהודה שיעורין חציצין וחציצין הלכה למשה מסיני.

והקשה הפני יהושע: ויש לדקדק למה לי קרא, סברא הוא דאין אדם דר בדירה סרוחה. ומוסיף הפני יהושע שהדברים מוכרחים, שהרי בסוגייתנו פוסל רבא סוכה המסוככת יתר מעשרה טפחים ורק הוצין יורדים לתוך חללה ואפ"ה פסולה משום שאין אדם דר בדירה סרוחה, ואם כן למה בעינן לקרא.

◀ דברי הרע"ב שסוכה נפוכה פסולה משום דירה סרוחה ותמיהת התיו"ט

ובאמת רבינו עובדיה מברטנורא כתב בפירושו למשנה (פ"א מ"א): ושאינה גבוהה עשרה טפחים, פסולה, דדירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה. והעיר על דבריו התוספות יום טוב, שבגמרא מסקינן מקור אחר לשיעור גובה עשרה, מקרא או מהלכה למשה מסיני.

וביאר התוי"ט שהרע"ב בא להרוויח בדבריו שאפילו אם הסכך עצמו גבוה מעשרה טפחים ורק הוצין יורדים לתוך עשרה, אפילו בכ"ג פסולה, כיון דאין אדם דר בדירה סרוחה [ודעת הרע"ב ע"כ כדעת הראשונים שרבה בא לפסול הסוכה אף בדיעבד, כי הרע"ב מסביר זאת בדברי המשנה האומרת שסוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה, וזה ודאי פסול אף בדיעבד לכו"ע]. אלא שמכל מקום צ"ב מאחר שסברא זו מספקת אף לאסור הוצין יורדין לתוך עשרה, למה בעינן לקרא או להלכה למשה מסיני לעצם שיעור עשרה, תיפוק ליה מסברא זו שאין אדם דר בדירה סרוחה. ויעויין בפנ"י מה שיישב.

וכתב הערוך לנר (ד"ה בגמרא ואין) שזהו מקור דעת הרמב"ם שלא פסל רבא הוצין יורדין לתוך עשרה אלא לכתחילה אף בדיעבד כשרה, וממילא כיון דבמשנה אמרו סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה, והיינו אף בדיעבד, לפיכך הוצרכה הגמרא לתור אחר מקור אחר לפסול סוכה שאינה גבוהה ולא הביאה סברת רבא דאין אדם דר בדירה סרוחה כמקור לדין זה. ועיין שם שתמה על דברי התוספות יום טוב הנ"ל, כי לשיטתו נמצא שטעמו של רבא מספיק אף לעיקר הדין של סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים, ואם כן אכתי יקשה למה הוצרכה הגמרא להביא מקור אחר לדין סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים.

◀ ביאור הירח למועדים על פי דברי הלבוש דארכביה אתרי רכשי

בספר ירח למועדים ביאר רבי ירוחם אולשין את דעת הרע"ב באופן אחר קצת, וע"י זה תסתלק קושיית הערוך לנר. וזאת על פי דברי הלבוש (סימן תרל"ג ס"ח) שכתב: ולא תהא הסוכה נמוכה משיעורה והוא עשרה טפחים, שאם אינה גבוהה עשרה טפחים פסולה, דהכי אגמריה הלכתא מסיני, וטעמא דמסתבר הוא מפני שאינה ראויה לדירה. אע"ג דסוכה דירת ארעי בעינן ולא דירת קבע, מדכתיב 'שבעת ימים' שלא תהא ראויה אלא לשבעת ימים, מכל מקום כעין דירה בעינן, דכתיב 'תשבו' ומשמע תדורו, היינו על כרחך כעין תדורו, ואם אין בה עשרה אינה כעין תדורו, שאינה ראויה לדירה כלל, ע"כ. הרי שהתחיל הלבוש בהביאו מקור הגמרא מהלכה למשה מסיני, ושוב פירש שהוא מילתא דמסתברא כיון שאין אדם דר בדירה סרוחה, והדברים תמוהים ביותר, כי אם סברא הוא למה לי קרא וכתמיהת הפני יהושע.

ומחדש הירח למועדים שכוונת הלבוש ששונה שיעור עשרה בסוכה משאר שיעורים שבתורה, שאין השיעור עשרה שיעור בסוכה עצמה, דהיינו שנאמר הלכה למשה מסיני שסוכה צריכה להיות בגובה עשרה. אלא שהוא שיעור בישיבה ודירה בסוכה. והיינו שמצד הפסוק ד"תשבו" ילפינן שיש מצוה שתהיה ישיבתו כעין דירה, ומהי ישיבה כעין דירה, דבר זה ילפינן בהלכה למשה מסיני שדירה

היינו בעשרה טפחים. ונמצא ששיעור עשרה טפחים נלמד בהלכה למשה מסיני, אך מכל מקום מה שצריך שיהיה כן בסוכה הוא מסברא דאין אדם יושב בדירה סרוחה.

אמנם יש להעיר על כך מלשון הגמרא, שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, שמשמע שההלכה היא בשיעור מחיצה. ובפרט שבכלל 'מחיצין' למדנו גם דינים נוספים בהלכות מחיצה, כגוד ולבוד ודופן עקומה (סוכה ו), ויל"ע.

◀ סברת הרמב"ם לאסור רק לכתחילה

ובסברת הדבר שלדעת הרמב"ם סוכה גבוהה עשרה שהוצין יורדין לתוכה אינה פסולה אלא רק צריך להזהר בכך לכתחילה, הלכו בדרך אחת רבינו אברהם מן ההר והאור החיים הקדוש. והוא בהקדם תחילת דברי הרמב"ם שם, שכתב תחילה וז"ל: סיכך בדבר שאין גידוליו מן הארץ או במחובר לארץ או בדבר שמקבל טומאה פסולה. אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר או בדבר שריחו רע כשרה, שלא אמרו אין מסככין באלו אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא. ואחרי זה הוסיף: וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה כדי שלא יצר לו בשיבתו.

והיינו שהרמב"ם למד סברת הדבר שאין לפסול הסוכה בכך ממה שמבואר גם לגבי מיני סכך אחרים שיש בהם חשש זה שניח הסוכה ויצא, ואינם פסולים אלא לכתחילה, וכלשון הגמרא לקמן (יב): לגבי שווצרי ש"אין מסככין" בהם כיון שריחם רע, הרי שאינו פסול בדיעבד, רק לכתחילה אין לסכך בהם. ולכן קשר הרמב"ם שני הדינים יחד, כיון שלשיטתו וכפי שהוכיח בגמרא אין הפסול פסול בעצם הסוכה אלא רק חשש שמא יניח סוכתו ויצא.

◀ יסוד הגרי"ז שיש תרי שיעורי עשרה בסוכה

אמנם בחידושי מרן רי"ז הלוי, דרך אחרת לו בביאור דעת הרמב"ם. ראשית הוא מיישב קושיית האחרונים הנזכרת ומבאר שמחשבון סוגייתנו וסוגיית הגמרא לקמן אנו למדים שיש שני שיעורי עשרה בסוכה. שהרי הגמרא לקמן לומדת שיעור עשרה מפסוקים ואילו רבא מוסיף טעם אחר שאין אדם דר בדירה סרוחה, והנפקא מינה בין השיעורים היא שהשיעור הנלמד מקרא אינו מספיק כדי לפסול הוצין יורדין לתוך עשרה ואילו סברת רבא פוסלת אף סוכה כזו.

והביאור בזה, ששיעור עשרה הנלמד מקרא הוא שיעור במחיצה, כמבואר בגמרא ששיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני. וכיון שהסוכה גבוהה עשרה טפחים אף שהוצין יורדין לתוך עשרה הרי הם כמאן דליתא, ויש כאן מחיצה עשרה. אלא שחידש לנו רבא שמלבד שיעור עשרה במחיצה יש שיעור עשרה בדירון, שפחות מעשרה אין כאן דירון אלא דירה סרוחה היא.

◀ שיעור עשרה דדירון הוא רק לפאן דמצריך דירת קבע

ולהלן (ז): מביאה הגמרא מחלוקת התנאים אם סוכה דירת ארעי בעינן או דירת קבע בעינן. ומחדש הגרי"ז שכל מה שיש מקום לחדש שיעור נוסף זה, שיש שיעור עשרה בדירון היינו דוקא אם בעינן דירת קבע, שכיון שדין דירת קבע נאמר על עצם החפצא של הסוכה, ממילא יש לנו לומר שבעינן שיהיה בה שיעור דירון שהוא בעשרה. משא"כ למאן דאמר דירת ארעי בעינן הרי ע"כ כל הדין דירה האמור בסוכה הוא רק לענין קיום מעשה המצוה אבל אין זה דין ותנאי בעצם הסוכה כלל. ומצד עצם הסוכה אפילו אם אינה ראויה לדירה כלל עדיין יש לנו להחשיבה כסוכה כשרה כל שעשויה כתיקוני סוכה.

ומעתה כל מה שפסל רבא הוצין היורדין למטה מעשרה היינו רק אם יש דין בגוף הסוכה שתהיה ראויה לדירון, שעל כן ס"ל לרבא שבהוצין יורדין היא לה דירה סרוחה ואין אדם דר בדירה סרוחה, וממילא החפצא של הסוכה אינה ראויה לדירון. אך הרמב"ם פסק שדירת ארעי בעינן, ואם כן לדידן לא בעינן בעצם החפצא של הסוכה שתהיה ראויה לדירון, ואם כן אין לנו טעם לפסול הוצין יורדין למטה מעשרה. אלא שמכל מקום כתב הרמב"ם שלכתחילה צריך להזהר כי עכ"פ יש לחוש שיצר לו הדבר בשיבתו ויניח סוכתו ויצא.

ב'

"עיגול" שיעורים בהלכה

◀ כל עיגול שיש בהקיפו ג' טפחים יש ברחבו טפח

בגמרא בסוכה (ז:) מובאת מימרתו של רבי יוחנן, סוכה העשויה ככבשן [עגולה. רש"י] אם יש בהקיפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה, ואם לאו פסולה. ומקשה הגמרא: מכדי גברא באמתא יתיב [- כל אחד מקומו אמה, נמצא היקפה כ"ד אמות], כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח, בתריסר סגי. דהיינו, כיון דקיימא לן שכל עיגול שיש בהקיפו ג' טפחים יש ברחבו טפח, נמצא שאם היקף ישיבת כ"ד אנשים הוא כ"ד אמות, הרי קוטר הסוכה הוא ח' אמות (שליש מכ"ד). ומאחר שהדעה המחמירה ביותר בגודל הסוכה היא דעתו של רבי המצריך שתהיה רחבה ד' על ד', אם כן סגי בסוכה שיש בהיקפה י"ב אנשים, שאז הקוטר שלה יהיה ד' אמות (שליש מי"ב).

ומקור כלל זה במשנה בעירובין (יג:) שם שנינו: כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח.

◀ החישוב האמיתי של ההיקף ביחס לקוטר והטעם שחז"ל נטו פחשבון זה

וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (עירובין פ"א מ"ה) שאין חשבון זה מדויק, וזה לשונו שם: יש לך לדעת כי יחוס אלכסון העגולה (הקוטר) אל המסבב אותה (ההיקף) בלי ידוע, ואי אפשר לדבר בו לעולם באמת וחסרון זו ההשגה... הוא בטבעי, זה הדבר בלי ידוע ואין במציאותו שיושג. אבל ידוע זה בקירוב, וכבר חיברו חכמי התשבורת לזה חיבורים לידע ייחוס האלכסון אל המסבב בקירוב. וממשיך הרמב"ם: ודרך המופת בזה הקירוב אשר עליו סומכין חכמי החכמות הלמודיות, הוא יחוס הא' לשלשה ושביעית, וכל עגולה שיהיה באלכסון שלה אמה, יהיה בהקיפה שלש אמות ושביעית בקירוב [במדע כיום נקרא הדבר 'פאי' שהוא 3.14 בקירוב, כך שאם נרצה לדעת מה היקף העיגול, עלינו לקחת את

הקוטר ולהכפיל אותו ב'פאי', כלומר ב3.14 והתוצאה היא ההיקף. אך כאמור, החשבון אינו מדויק אלא בקירוב.

עתה עובר הרמב"ם לבאר מה שחז"ל נקטו שיעור שונה, ואמרו 'כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח': ולפי שזה לא יושג לעולם אלא בקירוב, לקחו הם בחשבון הגדול ואמרו כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח. וסמכו על זה במה שהוצרכו אליו מן המדידה בתורה.

◀ חשבונות נוספים של חז"ל שאינם מדויקים לפי חכמת התשבורת

ובהמשך הסוגיא (ח). אמרין עוד בגמרא: כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונא. דהיינו ריבוע אמה על אמה, כשנמדוד את אלכסונו נמצא שהוא אמה ושני חומשי האמה. וכתבו התוספות (ד"ה כל) שאין החשבון מכוון, ולא דק.

ועוד אמרין: כמה ריבוע יותר על העיגול, רביע. דהיינו שאם נעגל את הריבוע בחלקו הפנימי, באופן שישארו פינות הריבוע מארבעת צדדיו מחוץ לעיגול, יהיה שטח העיגול שלשת רבעים מהריבוע. וכתב החזו"א (או"ח סימן קלח סק"ד) בחשבון הדברים, שלפי מה שכתבו התוספות בעירובין דהכלל כל שיש בו שלש טפחים בהקיפו יש ברוחבו טפח אינו מדוקדק לפי חכמי המדות, ממילא גם הכלל דמרובע יותר על העיגול רביע אינו בדקדוק.

◀ תפיהת התורא"ש פה שייך לחפש מקור לדבר פציאותי שניתן לפדידה

ובגמרא בעירובין (יד) מבררת הגמרא על הכלל דכל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח, מנא הני מילי. ומבארת הגמרא שיש ללמוד כן מים שעשה שלמה בבית המקדש, שעליו נאמר (מלכים א' ז כג) "ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו, עגול סביב, וחמש באמה קומתו, וקו שלושים באמה יסוב אותו סביב", הרי שהיקפו הוא "קו שלושים באמה יסוב אותו סביב" והקוטר הוא "עשר באמה משפתו עד שפתו" - נמצא שהקוטר הוא לעולם שליש מההיקף.

והקשה בתוספות הרא"ש: תמיה לי, מה שייך למיבעי הכא מנא הני מילי בדבר הנראה לעינים ואדם יכול לעמוד אליו. יביאו דבר שהוא רחב טפח ונמדוד ההיקף, עכ"ל. דהיינו שהוקשה לו מה מחפשת הגמרא מקור לכלל שהוא ענין פציאותי, שההיקף הוא פי שלושה מהקוטר, הלא זה דבר שאפשר למדוד אותו באמצעות כל כלי עגול, שנמדוד את קוטרו ואת היקפו ונבדוק את היחס ביניהם.

ויישב התורא"ש: ונראה לי לפרש לפי שאין הדבר מכוון, שההיקף הוא יותר מג' טפחים (וכפי שהתבאר בדברי הרמב"ם), קא בעי תלמודא מנא הני מילי, מנין לקחו חכמים ליתן גבול ומדה לדבר אחד אע"פ שאינו מכוון אלא שהדבר קרוב להיות מכוון. ומייתי ראיה דקרא נמי קא עביד הכי, דים של שלמה שהיה רחב עשר וקאמר קרא דקו שלושים אמה יסוב אותו, אע"פ שהוא ארוך יותר.

והגמרא שם מקשה שעדיין ההיקף נמדד בשפת הכלי מבחוץ, ואילו הקוטר נמדד "משפתו עד שפתו" דהיינו החלל ללא עובי הדפנות, ואם כן אין החשבון מדויק. ומיישבת הגמרא שהשפה היתה דקה מאוד, אך עדיין מקשה הגמרא שאף אותו "משהו" של עובי הדפנות יש לו השפעה על החשבון. והתוספות (ד"ה והאיכא) העירו שמקושיה זו משמע שהחשבון מדויק ומצומצם, כי אם בלאו הכי חז"ל "עניגלו" את המספר, מדוע ישפיע אותו "משהו" של עובי הדפנות על החשבון. ותמיהו התוספות שהרי בלאו הכי אין החשבון מדוקדק לפי חכמי המדות, והניחו בקושיא. והתוספות הרא"ש עמד על

זה שם וכתב שמכל מקום לא מסתבר שיהיה ההפרש בין קביעת חז"ל ובין החשבון האמיתי גדול כל כך.

◀ דברי התשב"ץ על עומק שכלם של חז"ל ושבדאי ידעו החשבון האמיתי

ובשו"ת התשב"ץ (ח"א סימנים קסד-קסה) העיר השואל על כמה מחשבוניות אלו שאינם מכוונים לאמת כפי שהתבאר בארוכה בספרי חכמת התשבורת. ורצה השואל לומר שאכן לא נעלם מחז"ל האמת, ח"ו, אלא שהם לא חששו לדיוק החשבון כיון שנותנים בכך חומרא לדבריהם, ולחומרא לא דק.

על כך השיב לו התשב"ץ: "כדברך כן הוא שלא נעלם מהם האמת, כי הם אנשי אמת, מקבלי האמת מאלוהי אמת". אלא שהתשב"ץ מאריך להוכיח שהשתמשו בשיעורים אלו לא רק לחומרא אלא אף לקולא, והוא מסיק: אבל הנראה מדבריהם הוא בכל אלו המקומות... שהם סומכים על עיקריהם בזה, ועושים אותם שורש מונח ויתד שלא תמוט. ולא חששו לאותו הדקדוק שמדקדקים בו חכמי יון, ולא יחושו אם מביא לידי חומרא או לידי קולא.

ומוסיף התשב"ץ בהמשך דבריו שבדאי מאשר ראינו עומק שכלם בפירוש המשניות ובכל דבריהם, יש לנו לומר שאי אפשר ששיעור חכמי הגויים במחקריהם מה שלא השיגו הם. וכבר הפליג בעל ספר הכוזר ז"ל להראות לאות שכל היוונים מהשג, מאשר השיגו חכמי ישראל בענין הטריפות, ובנגעי אדם ובגדים ובתים ובעניינים אחרים. וכל שכן בענייני השיעורים דבחושבנא ושיעורא תליא מילתא, שאי אפשר לומר שתקצר יד שכלם מהשיג מה שהשיגו איוקלידס וארכימדס, להבדיל בין החול ובין הקודש.

◀ האם הלכה לפעשה יש לחשב החשבון לפי החשבון האמיתי

ובטעם הדבר שלא הלכו לפי הדקדוק האמיתי, כתב התשב"ץ שיש לנו לומר אחד משנים דברים:

או שקבלתן כך היתה, ללכת על פי דרכים אלו ואע"פ שיש בהם קירוב. דהא שיעורין הלכה למשה מסיני הם כדאיתא בעירובין (ד), ואפשר לומר שכך נאמרה הלכה למשה מסיני. והטעם בזה, לפי שלא ניתנה התורה למלאכי השרת. ושמא כך נמסרה להם הלכה, שיתנהגו על עיקרים אלו אע"פ שיש בהם קירוב, כאילו הם מדקדקים. ויש סמך בזה מים שעשה שלמה, שהלך בו הכתוב על דרך קירוב.

או שנאמר שהם כשנשאו ונתנו בזה על עיקרים אלו עשו זה לקרב ההבנה אל התלמידים, לפי שלעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה, כדאיתא בפ"ק דפסחים (ג). אבל לענין מעשה יש לנו לדקדק הענין על פי הדקדוק האמיתי, ומסרוהו לחכמים יודעי השיעורים. נמצא, כי ההלכה מסורה לתלמידים המתחילים, והמעשה מסור אל החכמים לדקדקו על פי האמת. וזה הדרך ישר בעיני לתיקון דבריהם ז"ל.

דהיינו שהתשב"ץ מסתפק האם למעשה יש לנו לחשב את החשבונות הללו לפי החשבון האמיתי, וחז"ל "עיגלו" את החשבון רק לצורך לימוד החשבון לתלמידים. או שאכן יש כח ביד חז"ל וכך היתה הקבלה מסיני שהשיעורין אינם מדקדקים, ואם כן גם למעשה יהיו החשבונות שלא לפי החשבון האמיתי [ויש להעיר לפי הפירוש הראשון, שהרי בחלק מהמקרים לעולם החשבון לא יהיה אמיתי, כפי שהתבאר ש'פאי' אינו מספר מדויק, ואם כן יש לדון כיצד ינהגו].

◀ דבריו המפורסמים של החזו"א שהמצוות לא ניתנו אלא לצרף הבריות

וכצד השני בדברי התשב"ץ כן מבואר להלכה במשנה ברורה (שעה"צ סימן שעב סק"ח), וז"ל: ואף דבאמת לפי מה שכתבו התוספות בסוכה דף ח, דמה שאמרו כל אמתא בריבוע אמתא ותרתי חומשי באלכסונא, אין החשבון מצומצם כל כך אלא יש מעט יותר כו', ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם בעירובין פרק א' דמה שאמרו כל שיש ברחבו טפח יש בהקפו שלשה טפחים, הוא גם כן שלא בדקדוק אלא יש מעט יותר כו'. אלא האמת נראה לעניות דעתי דאין לדקדק בזה יותר, דסמכו חכמים על אלו השיעורים על העניינים שבתורה, מפני שקשה לצמצם העודף. ואולי היה מקובל להם מסיני שיש לסמוך על השיעורים האלו אף בשיעורי תורה. ואיך שיהיה, במילתא דרבנן בודאי יש לסמוך על השיעורים האלו, וכמעט כן משמע מהרמב"ם שם, עכ"ל.

דברים מפורסמים בענין זה כתב החזון איש (או"ח סימן קלח סק"ד) וז"ל: לפי מה שכתבו התוספות בעירובין דהכלל כל שיש בו שלש טפחים בהקיפו יש ברוחבו טפח אינו מדקדק לפי חכמי המדות, ממילא גם הכלל דמרובע יותר על העיגול רביע אינו בדקדוק. ואף שאינו בדקדוק מכל מקום הרי זה בכלל השיעורין וניתנה ההלכה לחשב בקירוב. שלא ניתנו המצוות אלא לצרף הבריות ולדקדק בצוואותיו יתברך לקבלת מלכותו יתברך, וגם לקיום חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה ולסוד הפנימיות. ולכל הני אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהיה בקירוב, כדי שיוכלו לקיים מצוות המעשיות אף חלושי הדעת, עכ"ל.

◀ קורה הנחשבת אהל לגבי טופאה וכשיוסיף עליה תתבטל פתורת אהל

הרב אליהו דיסקין שליט"א העיר בענין זה הארה נפלאה קמיה מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל. דהנה שנינו במשנה באהלות (פי"ב מ"ו): קורה שהיא נתונה מכותל לכותל וטומאה תחתיה, אם יש בה פותח טפח מביאה את הטומאה תחת כולה (ומטמאת את כל הנמצא תחת כל הקורה מדין אהל), ואם לאו - טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. כמה יהא בהקיפה ויהא בה פותח טפח, בזמן שהיא עגולה - היקיפה ג' טפחים, בזמן שהיא מרובעת - ד', שהמרובע יתר על העגול רביע.

הרי לנו שקורה עגולה שהיקפה ג' טפחים חשובה אהל ומעבירה את הטומאה ממקום למקום תחת הקורה, וזאת מאחר שבהיקף ג' לפי החשבון יש בקוטר טפח. וכפי שהתבאר אין חשבון זה מדויק שהרי החשבון המדויק יותר הוא שההיקף כפול מהקוטר לא רק ב3 אלא ב3.14. נמצא שעל פי האמת יש לנו לחלק את ההיקף ב3.14 והתוצאה שנקבל היא הקוטר. ואם הקורה היא בהיקף של ג' טפחים במדויק, הרי שהקוטר האמיתי שלה קטן מטפח אחד. ומכל מקום ביארו המפרשים (התשב"ץ לפי דרכו הראשונה והחזו"א) שכך ניתנה ההלכה שיהיה כח ביד חז"ל לחשב החשבונות בקירוב.

ומעתה, אם יקח אדם את אותה קורה עגולה וירבע אותה, על ידי שיוסיף על קצוותיה העגולות כך שתעשה מרובעת, הרי בידו תהיה קורה מרובעת שרוחבה ואורכה פחות מטפח (1 חלקי 3.14 מג' טפחים) - ואם כן במצב זה כמובן לא תעביר הקורה את הטומאה כיון שאין כאן אהל טפח. נמצא, שלמרות שלא זו בלבד שרוחב הקורה נשאר בדיוק כשהיה, אלא אף הוסיף על גודל הקורה, בהפיכתה מעגולה למרובעת, ומכל מקום ישתנה דינה לגבי טומאה, שעד עתה היתה אהל ומעתה אינה אהל.

ג'

סכך המציל מפני הגשמים

◀ סוכת רקב"ש כשרה ובלבד שעשאה לצל סוכה

בגמרא במסכת סוכה (ח:) אמרו: דתנו רבנן סוכת רקב"ש - סוכת רועים, סוכת קייצים, סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות, סוכה מכל מקום, כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה, אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה.

ופירש רש"י (ד"ה אמר): האי כהלכתה דקאמר הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא. דאע"ג דסוכה לשם חג לא בעינן, לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב, עכ"ל. הרי שדעת רש"י שהגדרת רב חסדא "שעשאה לצל סוכה" היינו "ולא לצניעות בעלמא".

וברא"ש (פ"א סימן יב) כתב: אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל, להתלונן תחתיה מחורב וממטר. אבל לצניעותא בעלמא, אין שם סוכה עליה. ורבינו תם פירש שעשאה לצל ולא מעובה להגן מן המטר.

◀ דברי הטור שהרא"ש לא הזכיר דעת ר"ת שצריך שיכול להפטיר בתוכה

והטור (סימן תרלא) הביא בענין זה שיטות הראשונים: וצריך שלא יעשה כיסויה עב מאד כדי שיהו הכוכבים וניצוצי השמש נראין מתוכה, אבל בדיעבד אפילו מעובה כמין בית כשרה. ורבינו תם פסק שאם עשאה עבה מאד שאין המטר יכול לירד בה פסולה. אע"ג דבית הלל מכשירין מעובה כמין בית, היינו דוקא שאין כוכבים וחמה נראין מתוכה, אבל כל שאינו יכול להמטיר בתוכה פסולה אפילו לבית הלל. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא הביא דבריו בפסקיו, ע"כ לשון הטור. וביאר הב"ח, שכוונת הטור

באומרו שהרא"ש לא הביא דברי ר"ת בפסקיו, דמדלא הביא דבריו משמע דלא סבירא ליה כמותו והסוכה כשרה אפילו עשאה עבה שאין המטר יכול לירד בה.

והקשה הב"ח: ואיכא למידק, הלא אע"פ שלא הביא דבריו בפסקיו בפרק הישן גבי "סוכה המעובה כמין בית", מכל מקום הביא דבריו בפרק קמא גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש דכשרה. שכתב מאי דאמרין בגמרא והוא שעשאוה לצל, ופירש רש"י להתלונן תחתיה מחורב וממטר אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליה. ורבינו תם פירש שעשאוה לצל ולא מעובה להגן מן המטר, ע"כ. והיינו שהב"ח תמה שהרא"ש אכן הזכיר את דברי רבינו תם וכיצד דקדק הטור שהרא"ש לא סבירא ליה כדעת רבינו תם.

וביותר מוסיף הב"ח לתמוה על דברי הטור, כי הטור עצמו כתב במקום אחר (סימן תרלה) לגבי דין סוכת גנב"ך ורקב"ש שהם כשרות, ובלבד שתהא עשויה כהלכתה: פירוש, שתהא עשויה לצל להגן משרב ושמש ולא לצניעות בעלמא, ורבינו תם פירש כהלכתה שלא תהא מעובה כמין בית. ומוסיף הטור: וזהו לשיטתו שפוסל כשאין הגשמים יכולים לירד בתוכה. הרי שהטור עצמו מביא את מחלוקת רש"י ורבינו תם בביאור "והוא שעשאוה לצל סוכה" וכמו שכתב הרא"ש, וכיצד זה כתב הטור שהרא"ש לא העתיק דברי ר"ת בזה והוכיח מכך שהרא"ש אינו סובר כדעת רבינו תם.

ואמנם הבית יוסף (סימן תרלא) ביאר כוונת הטור באופן אחר, וכתב: ומ"ש רבינו שהרא"ש לא הביא דבריו בפסקיו, היינו לומר שלא הביאם במקום שהיה לו להביאם, בפרק הישן אמתניתין דהמעובה כמין בית אע"פ שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה. וכתב על כך הב"ח: ומדברי הבית יוסף נראה שהבין שהרא"ש פוסק כרבינו תם בכל סוכה אלא שלא הביא דבריו במקום שהיה לו להביא בפרק הישן, ולא נהירא, ודוק.

◀ הרא"ש מודה בסוכת רקב"ש שאם פצלת מן הגשמים הרי היא כדירת כל

השנה

ולפיכך יישב הב"ח תמיהתו באופן אחר, שכוונת הטור שאכן הרא"ש פליג על דעת רבינו תם ומכל מקום מודה לדבריו לגבי סוכת רקב"ש. דהיינו שרבינו תם פסל כל סוכה שסככה מגן מפני הגשמים, ועל דבר זה פליג הרא"ש וסבירא ליה דאף שעשה הסכך באופן שמגן מפני הגשמים אינה נפסלת בכך. ומכל מקום הרא"ש מודה שסוכת רקב"ש צריכה להיות באופן שעשאה לשם צל ולא להגן עליו מפני הגשמים, אך טעם אחר לו בדין זה.

כי לדעת רבינו תם הפסול הוא פסול כללי בעיקר שם סכך, שסכך שמגן מפני הגשמים אינו חשוב סכך כיון שהוא "מעובה כמין בית". ואילו דעת הרא"ש שאף סכך כזה כשר, אלא שסוכת רקב"ש יש לנו לפוסלה משום דאף דלא בעינן סוכה העשויה לשם חג, מ"מ במקום שעשאה באופן קבוע שסככה מגן מפני הגשמים, הרי זו דירה ממש העשויה לכל השנה, וחסר בעיקר השם 'סוכה' שלה. ומשום כך מודה הרא"ש לרבינו תם שהיא פסולה. באופן שנמצא שהרא"ש מודה לדינו של רבינו תם אך לא מטעמו.

וכך הביא גם בחדושי הגהות על הטור בשם מהר"ח, דסבירא ליה לרבינו דדוקא גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש דברי רבינו תם ישרים, דהואיל ולא עשו הסוכה לשם מצוה, אם אין המטר יורד לתוכה ליכא הוכחה דעשאוה לצל אלא לדירה ממש ולכן היא פסולה משום דהוי כיושב תחת תקרת הבית, ואפשר כולי עלמא מודים בזה לדברי רבינו תם. אבל כאן דאיירי בסוכה שעשאה לשם מצוה, אף אם אין המטר יורד לתוכה סוף סוף כיון דלשם מצוה נעשית סבירא ליה לרבינו דכשרה, עכ"ד.

◀ קושיית התוספות לרבא מדוע גשמים סימן קללה הלא יכול לקבוע הנסרים במספרים

והנה בתחילת המסכת (ב.), לגבי פסול סוכה הגבוהה מעשרים אמה, מובאת בגמרא דעת רבא בביאור מחלוקת חכמים ורבי יהודה, דחכמים למדו פסול סוכה גבוהה מהכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים", אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי. עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת ארעי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת ארעי אלא דירת קבע.

וביאר התוספות (ד"ה כי) שאף אפשר להעמיד כוונת הפסוק דבעינן דירת ארעי ממש, הראויה רק לשיבת שבעה. מכל מקום רבא משמע ליה שהפסוק בא להורות שיעור בסוכה מהו גובהה, שצריך שתהיה גבוהה באופן שיכולה להיות סוכת ארעי הראויה רק לשבעה, והיינו עד עשרים אמה.

והקשו התוספות, כיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה ארעי, ואף אם בפועל אינה ארעית אין בכך כלום. אם כן, מדוע אומרת המשנה בתענית (ב.) שגשמים הם סימן קללה בחג, הלא יכול הוא לקבוע את הנסרים במספרים באופן שלא ירדו גשמים בסוכה. ויישבו התוספות, דאף שרבא ס"ל שהדפנות יכולות להיות דרך קבע וסגי במה שגובהם בשיעור כזה המאפשר בנייתה דרך ארעי. כל זה אינו אלא לגבי הדפנות דוקא, אבל בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך, לא מיתכשרה עד דעביד לה ארעי.

◀ יישוב התוספות כשיטת רבינו תם ותפוח שאף התוספות רא"ש יישב כן

ולכאורה הלכו בזה התוספות לשיטתם, כשיטת ר"ת, שסוכה שהסכך בה קבוע ומגן מפני הגשמים, הרי היא פסולה, כי הסכך שהוא עיקר הסוכה צריך להיות ארעי באופן שלא יגן מפני הגשמים. ולכן אמרה המשנה בתענית שהגשמים סימן קללה בחג, כי לעולם סוכה כשרה לא תעמוד בפני הגשמים.

אלא שכדרך שהקשו התוספות וכדרך שיישבו, כן כתב הרא"ש בתוספותיו, ואם כן אף הרא"ש מודה לדעת רבינו תם שסכך המגן מפני הגשמים פוסל את הסוכה. ואם כן תסתער עלינו קושיה עצומה, כיצד זה כתב הטור שמכך שלא העתיק הרא"ש את דברי ר"ת מוכח דלא סבירא ליה כן, והלא בדבריו אלו מוכח להפך שהרא"ש ע"כ סובר כדעת רבינו תם ופוסל סוכה שסככה מגן מפני הגשמים.

ולסתירה זו לא יועיל לכאורה יישוב הב"ח, כי הרי כאן מדובר באופן שעשה סוכה לשם חג דוקא, אלא שקבע הסכך במסמרים כך שאין הגשמים יכולים ליכנס לתוכה ואפילו הכי אסר הרא"ש. ואם כן מוכח שהרא"ש מודה לעיקר טעמו של רבינו תם, ולא רק לדינו לגבי סוכת רקב"ש.

◀ דעת הספ"ק שנהגו לא לסכך בנסרים שפא יסכך בקביעות

וסתירה נוספת אנו מוצאים בענין זה בדברי הטור. שכן כתב לענין סיכוך בנסרים (סימן תרכט) וז"ל: וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ד' אפילו הפך על צדן שאין בהם ד', מפני שדומין לתקרת הבית וחיישינן שמא ישב תחת התקרה לשם סוכה. ואם אין בהם ד' כשרים אפילו הן משופין שדומין לכלים. וכתב בסמ"ק ומיהו נהגו העולם שלא לסכך בהם כלל ומשום דילמא אתי לסכך בהם בקביעות בענין שאין הגשמים יכולים לירד בה, עכ"ל הטור.

הרי שהביא הטור פסק הסמ"ק בסתמא, שאין לסכך אף באין בהם ד' כיון שיש לחוש שמא יסכך באופן שהגשמים לא יוכלו לירד בה. ולכאורה כל זה לא יצדק אלא לדעת רבינו תם שסכך שאין הגשמים יכולים לירד דרכו לסוכה, פסול. אבל הטור הרי כתב להדיא (לדעת הב"ח) שאין דעתו כדעת רבינו תם, אלא אף סוכה שאין הגשמים יורדים בה מחמת הסכך, כשרה.

ועמד על כך הפרישה על אתר (אות ג) וכתב: פירוש, ולרבינו תם כה"ג פסולה. ואפשר דאפילו לדעת הרא"ש ורבינו שפסקו בסימן תרל"א שאינה פסולה, מכל מקום עדיף טפי שלא יהא מכוסה כל כך. דלא התיר הרא"ש אלא בסיכך בסכך דלא מיחלף כולי האי בתקרה, משא"כ בסיכך בנסרים ובקביעות שדומה טפי לתקרה.

ויש להבין מה שכתב הפרישה שגם לדעת הרא"ש "עדיף טפי שלא יהא מכוסה כל כך", הלא כאן מביא הטור את דברי הסמ"ק שנהגו לא לסכך בנסרים כלל "דילמא אתי לסכך בהם בקביעות" ואם כן אין זה אלא חשש שמא יבוא לסכך בקביעות, ולדברי הפרישה אף בכה"ג שסיכך בקביעות בענין שאין הגשמים יכולים לירד בה, לא יהיה זה אלא בגדר "עדיף טפי". והרי זה כעין גזירה לגזירה, באופן שאפילו הגזירה הראשונה אינה פסול ממשי אלא רק "עדיף טפי", וצ"ע.

◀ חילוק ראבי"ה בין עיבוי סכך לקביעת נסרים במסמרים

ובספר אור אהרן כתב ליישב עיקר השאלה על פי דברי הראב"ה (סימן תרי"א) שם הביא מעשה שהיה שסיכך הרב רבי שמשון, גיסו של רבינו תם, בנו של הר"ר יוסף ב"ע, בנסרים שאין בהם ארבעה. אלא שעשה סוכתו כעין כיפת החדר יפה מאד, תקוע במסמרות. וכתב ראבי"ה שפסלה רבינו תם מטעם שמצלת מן הגשמים.

ושוב הביא הראב"ה מתוספות ריב"א שכתב שסתם סוכות רועים עשויה להגן מפני החמה ומפני הגשמים, ומה שכתוב "והוא שעשאה לצל" היינו שעשאה לדור שם בקבע או לאצור בתוכה פירות. וכוונת ראבי"ה לומר שלכאורה מדברי הריב"א מוכח דלא כדעת רבינו תם, שאף שהסוכה עשויה להגן מפני הגשמים מכל מקום כשרה.

ודחה הראב"ה דבריו: ושמה הצלת גשמים דקאמר הצלה פורתא, אבל אם אין יורדין בה גשמים כלל לא, עכ"ל. דהיינו שיש שתי דרגות בהצלה מגשמים, ואפשר שלא הכשיר ריב"א אלא כשסיכך בסכך רגיל שבכה"ג אף שמעבה את הסכך באופן שמגן מפני הגשמים אך עדיין אינו מציל לגמרי מהגשמים, וסוף סוף יחלחלו הגשמים ויכנסו. משא"כ שקובע הנסרים במסמרים באופן שאי אפשר כלל למים להיכנס אפשר שמודה ריב"א לדעת רבינו תם.

◀ יישוב האור אהרן בדעת הטור שאף הרא"ש פודה בקביעת נסרים במסמרים

ולפי זה יישוב האור אהרן שכוונת הטור שמכך שלא הביא הרא"ש דברי רבינו תם גבי מעובה כמין בית, משמע שס"ל שאם סיכך בסכך כשר אף שעבהו כשר וכדעת ריב"א. אך אף הוא מודה שאם קיבע הנסרים במסמרים שהוא פסול, ולכן הביא דברי הסמ"ק בסתמא כיון שאף הרא"ש מודה שיש לחשוש שמא יקבע הנסרים במסמרים באופן שלא יהיה אפשר למים להיכנס בשום אופן. ומיושב נמי מה שיישב הרא"ש כיישוב התוספות בתחילת המסכת, כי שם איירי בקביעת הנסרים במסמרים.

ואדרבה מדוקדק היטב מה שלא הקשו התוספות שיעבה סוכתו כמין בית, שעל זה אמר רבינו תם דבריו, אלא העמידו דבריהם דוקא משום ד"יכול לקבוע הנסרים במסמרים", כי רצו להקשות קושייתם לכו"ע.

ד'

דין "עשייה" וכוונת "לשם צל" בסוכה

◀ דין תעשה ולא מן העשוי בחוטט בגדיש

במשנה במסכת סוכה (יב.) שנינו: חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים אין מסככין בהן, וכולן שהתירן כשרות. ובגמרא: א"ר יעקב שמעית מיניה דרבי יוחנן תרתי, חדא הא, ואידך החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה. חדא משום גזירת אוצר [דמדאורייתא כשרה היא, ורבנן הוא דגזור שאם אתה אומר כן אין אדם עושה סוכה אלא הולך ואוכל וישן באוצרו במקום שלא נשתמש שם כל ימות השנה והוא עשוי ועומד ולא לשם סכך של צל דנהוי שם סוכה עליה כו' אלא כבית בעלמא. רש"י] וחדא משום תעשה ולא מן העשוי [ובחדא מינייהו פירש טעמא דפסולה מדאורייתא משום תעשה ולא מן העשוי] ולא ידענא הי מיניהו משום אוצר והי מיניהו משום תעשה ולא מן העשוי.

ומסקנת הגמרא שחבילי קש וחבילי זרדים החשש הוא משום גזירת אוצר, והחוטט בגדיש פסול מדאורייתא משום תעשה ולא מן העשוי. ומבאר הגמרא שאף בחבילי זרדין יש אופן שיהיה פסול תעשה ולא מן העשוי מדאורייתא באופן שיניחם תחילה לייבש ולא לשם צל, ואחר כך ימלך עליהם לשם צל וכיון שהסכך במקומו עומד, פסולה הסוכה מדין תעשה ולא מן העשוי. אך מכל מקום פירשה הגמרא את דין המשנה משום גזירת אוצר, דהיינו שאכן במקרה כזה הניח מתחילה את חבילי הזרדין לשם צל אלא שמכל מקום יש לגזור אטו מקום שיניחם לשם ייבוש וימלך עליהם לשם סכך, מאחר שלשון המשנה "אין מסככין בהן" משמע שרק לכתחילה אין לסכך בהם אך בדיעבד הסוכה כשרה, ואילו איירי באופן שהניחם תחילה לשם ייבוש ורק אחר כך נמלך עליהם, הרי הם פסולים מדאורייתא משום תעשה ולא מן העשוי ואפילו בדיעבד.

◀ ספק האבני נזר בסיכוך על ידי קטן

בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תעה) נסתפק אם מותר לסכך על ידי קטן או לא. ותחילה רצה לתלות דין זה במחלוקת הפוסקים לגבי מצה שלשה קטן דיש פוסלים משום דקטן לאו בר שימור הוא. ואם כן הוא הדין לענין סוכה כיון דבעינן שתהא עשויה לצל, ממילא קטן לאו בר כוונה הוא ואנו דנים כל מעשיו כמתעסק. ויותר מכך יש לומר, שאפילו לדעת הפוסקים המכשירים מצה בלישת קטן היינו דוקא משום שמתקיים דין השימור על ידי גדול העומד על גביו, משא"כ בסיכוך דבעינן שתהיה העשייה לשם צל, מה יועיל גדול העומד על גביו, אלא אם כן מלמדו ומזהירו שיתכוון לצל שאז יש להכשיר לדעת התוספות (גיטין כב), אך בראיה בעלמא שיראה הגדול את הקטן מסכך לא יועיל.

אמנם לבסוף הסיק האבני נזר, שאחר העיון נראה שדין סוכה העשויה לצל אינו דין בכוונת העשייה, שצריך שתהיה הסוכה נעשית לשם צל, אלא צריך שהסוכה תהיה עומדת לצל וממילא כשמצווה את הקטן לסכך כיון שבעל הבית מחשב שתהיה סוכה זו לצל ממילא עומדת הסוכה לצל. ולכן יועיל סיכוך קטן ואין זה שייך לדון כוונה במעשה שקטן אינו יכול לעשות מעשה בכוונה אלא הרי הוא כמתעסק בעלמא.

◀ ראיית האבני נזר מכך שחוטט בגדיש אינו פסול שלא נעשה לשם צל

והאבני נזר מביא ראיה לנידון זה מדברי הגמרא לגבי חוטט בגדיש שפסולו משום תעשה ולא מן העשוי. שלכאורה יש להקשות מדוע צריכה הגמרא לחדש דין 'תעשה ולא מן העשוי' שכיון שתחילה נעשה שלא לשם צל אלא לשם אוצר ממילא אף שעכשיו חישוב עליה שתהיה לצל פסולה משום תעשה ולא מן העשוי, תיפוק ליה שכיון שכשעשאה לא עשאה לשם צל אלא לשום אוצר ממילא יש כאן פסול בגוף עשיית הסוכה שלא עשה סוכה לשם צל, ופסול זה שלא נעשית לשם צל - הרי הוא קיים אף עתה אחרי שחשב שתהיה הסוכה לשם צל, כי סוף סוף לא נעשית הסוכה מתחילה לשם צל.

אלא מוכח מדברי הגמרא שמצד עצם הדין שצריך שתהיה לשם צל אין חיסרון במה שעכשיו מחשב עליה שתהיה לצל, והיינו מאחר שדין "לשם צל" אינו דין במחשבת העשייה אלא דין בסוכה שתהיה עומדת לצל, ולזה מועיל אף מחשבה לאחר מעשה כיון שסוף סוף עתה הסוכה עומדת לשם צל. אלא שמכל מקום מבאר הגמרא שיש פסול אחר משום "תעשה ולא מן העשוי" שכיון שבשעת העשייה לא עמדה הסוכה לשם צל, וממילא היתה פסולה, אינו יכול עתה לבוא ולהכשירה על ידי שחושב עליה שתעמוד לשם צל, שכיון שהיתה פסולה אינו יכול להכשירה עתה, משום תעשה ולא מן העשוי.

◀ דין 'שימור' במצה כשלשה קטן

והנה למסקנת דברי האבני נזר יש להשוות דין "לשם צל" בסוכה לדין "שימור" במצה (לדעת המכשירים בקטן), שבשניהם אין דין בעצם העשייה שתהיה לשם צל או לשם שימור, אלא דבעינן שתעמוד הסוכה לשם צל ושיעשה שימור במצה, ודבר זה יכול הגדול לעשות כשעומד על הקטן ומשמר את המצה וקובע במחשבתו שתהיה הסוכה לשם צל.

וכדברים אלו כ"כ בשו"ע הגר"ז (סימן תס"א) בביאור דעת רב האי גאון (הו"ד ברא"ש פסחים פ"ב סימן כו) דמצה שאפאה נכרי או קטן לפני ישראל מותר לישראל לאוכלה דחשיב שפיר שימור לשמה. וביאר הגר"ז שאם ישראל גדול בן דעת עומד ומשגיח עליהם שלא תתחמץ העיסה בידיהם, אע"פ שהם אינם מתכוונים לשם הפסח מהני, שאין צריך כלל שתהא כוונת הלישה לשם פסח, אלא שיהא

השימור מחימוץ מלישה ואילך לשם פסח, וכאן הרי ישראל בן דעת עומד עליהם ומשגיח על העיסה שבידיהם ומשמרה מחימוץ לשם פסח.

וכבר כתב כן הריטב"א (פסחים מ. ד"ה הדר) בשם הרא"ה, וז"ל: אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל בישראל עומד על גבו, דלא בעי עשיה לשם מצוה רק שימור לשם מצוה, דהכי כתיב 'ושמרתם את המצות'. וכך היה דן מורי הרא"ה ז"ל להלכה ולא למעשה.

◀ תפיהת הויען יוסף שלולי דין תעשה ולא פן העשוי היה פועיל לייחד הסוכה לשם צל

ובעיקר ראיית האבני נזר מדין חוטט בגדיש, תמה בשו"ת ויען יוסף (או"ח סימן שעב), שהרי לולי דין תעשה ולא מן העשוי, אף אם היה דין שתהיה הסוכה לשם סכך, מכל מקום היה מתקיים דין זה במה שעתה מעמיד הסוכה לשם צל. שהרי כשחוטט בגדיש לעשותה סוכה הוא פועל במעשה לעשות את הסוכה לשם צל, אלא שמכל מקום אנו פוסלים אותה כיון שדין תעשה ולא מן העשוי מלמדנו שצריך שתהיה הסוכה כשרה בעצם עשייתה ואי אפשר להכשירה על ידי מעשה צדדי שמעמידה לשם צל.

נמצא שאף אם אכן יש דין שתהיה העשייה לשם צל היינו רק אחרי שנתחדש לנו בדין תעשה ולא מן העשוי שצריך שתהיה הסוכה כשרה בעצם בשעת עשייתה, אך לולי זה היינו אומרים שהוא יכול לעשותה עתה שתהיה לשם צל ואינו דין בעשיית הסוכה מתחילה דוקא.

ויתירה מזאת, אף אם כלל אינו עושה מעשה בסוכה וכגון שהניח על גבי הסוכה חבילי קש וחבילי זרדין לייבש, ועתה נמלך עליהם שיהיו לשם צל, הרי בעצם מה שמייחדם עכשיו לשם צל הרי הוא מעמיד את הסוכה שתהיה לשם צל. וכשם שלענין טומאה וטהרה אם הכלי מוכן אך אינו עומד לשימוש והוא חושב עליו לשימוש הרי הוא מקבל טומאה מעתה, כך גם סוכה זו שלא עמדה לשם צל, אם עתה חושב עליה שתהיה לשם צל הרי בכך מתקיים הדין שצריך שתהיה הסוכה לשם צל. וכל הטעם לפוסלה הוא משום דין "תעשה ולא מן העשוי" המלמדנו שצריך שתהיה הסוכה עשויה בכשרות בעצם עשייתה ואין להכשירה אחר שכבר נעשית.

◀ דעות הפוסקים בדין סוכה שעשאה קטן

ובעיקר דין האבני נזר שסוכה שעשאה קטן כשרה, יעויין בפרי מגדים (או"ח סימן יד א"א סק"ג) שמבואר מדבריו להחמיר בקטן שעשה סוכה, וכן דעת מרן הגר"ח כמובא בקונטרס המועדים לבית בריסק (דף כה). ומאידך במשב"ז (סימן תרלה סק"א) כתב שקטן שעשה סוכה יש לומר דכשירה, דמעשה יש לה. ובארחות רבינו (ח"ב, עניני סוכה אות כד) הביא שהחזו"א הסתפק בזה.

◀ דקדוק הביאורו"ל בלשון השו"ע שאם עימר גדיש לשם סוכה כשר

ובשו"ע (סימן תרלה ס"א) פסק: סוכה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה כשרה והוא שתהיה עשויה לצל בלבד... אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, לפיכך החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לשם צל [והוא לשון הרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ט)].

ובביאור הלכה (ד"ה אבל) תמה דלכאורה לשון זה דחוק מאד, דאפילו אם כוונתו בעת עשיית הגדיש לחטוט אחר כך ושישאר הסכך שלמעלה לצל, גם כן פסול שהרי מכל מקום לא נגע בסכך אלא חקק בדפנות והסכך נעשית מאליו, ומהו שהוסיף השו"ע "שהרי לא עימר גדיש זה לשם צל".

◀ **יישוב הגרשז"א שנחלקו ראשונים אם בעינן עשייה ע"י אדם**

וביאר הגרשז"א (הליכות שלמה, סוכה פ"ח הי"ג, דבר הלכה הערה יח) שנחלקו בענין זה הראשונים, שדעת הריטב"א (סוכה יב:) שיש דין עשייה על ידי אדם דוקא בהנחת הסכך, ואילו הרמב"ם והשו"ע סבירא להו שהדין הוא רק שתהיה תחילת הסיכוך לשם צל אך אין דין שיעשה הסיכוך על ידי מעשה של אדם בהנחת הסכך דוקא. וממילא מיושבת קושיית הביאור הלכה, כי באמת לדעת הרמב"ם והשו"ע דלא בעינן עשייה על ידי אדם סגי במה שמתחילה היתה דעתו לשם סוכה שבכך מתקיים הדין שנעשית מתחילה לשם צל, ואף שלבסוף כשחוטט בגדיש אינו נוגע בסכך, אין בכך כלום, שהרי לשיטתם אין כלל דין עשייה על ידי אדם דוקא בהנחת הסכך.

◀ **סכך שהונח פאליו והנחת סכך על ידי פנוף**

ומכח זה הסיק הגרשז"א שלדעת הרמב"ם והשו"ע אם הונח הסכך מאליו, כגון שהרוח הפילה ענפי עץ על הסוכה או שאדם אחר קוצץ ענפים ומפילם על הסוכה בכל כוונת סיכוך, או שהניחו את הסכך באמצעות מנוף אוטומטי וכדומה - ובעל הסוכה רואה ודעתו שתהיה הסוכה לצל, הסוכה כשרה הואיל ודעתו מתחילה שיהיה לשם צל. והוא הדין אם הוליכה הרוח את הסכך ממקום למקום. שלדעת הריטב"א שצריך עשייה בידי אדם אם כן יצטרך לנענע את הסכך במקום שנפל, ואילו לדעת הרמב"ם והשו"ע כיון שתחילת הנחת הסכך היתה לשם צל די בכך והסוכה כשרה.

◀ **דעת החלקת יואב בנתכוון לזרוק סכך על סוכה זו ונפל על סוכה אחרת**

ובשו"ת חלקת יואב (או"ח סימן ח בהערה) כתב בפשיטות: ואטו אם יזרוק סכך על סוכה זו ויפול על סוכה אחרת הכי יוכשר.

ובארחות הלכה שם (הערה 55) כתב שיש לחלק בין נידון זה לנידון הגרשז"א. והחילוק פשוט, כי כיון שנתכוון לסכך עם זה הסוכה האחרת אם כן אף שנתכוון לשם צל היינו דוקא להצל הסוכה ההיא, ולעולם יש לדון את הצל ביחס לסוכה, וכיון שנפל הסכך על סוכה אחרת ולגביה לא נתכוון לשם צל הרי לא נעשתה הסוכה מתחילה לשם צל, ואף אם יחשוב עתה שתהיה לשם צל, יש לפוסלה מדיון תעשה ולא מן העשוי.

ה'

איסור ישיבה בסוכה בשעת פטור מצטער

◀ ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות' משמע שאינו חייב

תנן בסוכה (כח:): ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה. משלו משל למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו.

ומדקדוק לשון המשנה "מותר לפנות" משמע שאין איסור להמשיך ולשבת בסוכה בזמן הגשמים, אלא שאינו חייב לשבת בה ומותר לו לפנות. וכן מבואר ברמ"א (או"ח סימן תרלט ס"ז): וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיטות. והיינו שאינו מחויב בישיבת סוכה ואינו מקיים בכך מצוה, אך מ"מ משמע שמותר לו לשבת בה ואינו עובר איסור בכך.

◀ קושיית העונג יום טוב שצטער הפטור ייאסר בהנאה מהסוכה

ובשו"ת עונג יום טוב (סימן מט) הקשה מהמבואר בגמרא לעיל (ט): דאמר רב ששת משום ר"ע מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה'. ותניא רבי יהודה בן בתירא אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'.

ואם כן כיצד יכול לשבת בסוכה בשעה שיורדים בה גשמים, הלא בשעה זו פטור ממצות סוכה ואף אינו מקיים מצוה בישיבתו, ואם כן הרי הוא נהנה מהסוכה בלא לקיים מצוה, ועצי סוכה אסורין כל שבעה וכל שכן הסכך.

◀ היתר השתמשות בבגדי כהונה שלא ניתנה תורה לפלאכי השרת

כדי ליישב קושיא זו מציין העונג יום טוב לנידון הראשונים לגבי השתמשות בבגדי כהונה שלא בשעת העבודה. דהנה בגמרא ביומא (סט.) אמרו: תא שמע, בגדי כהונה היוצא בהן למדינה אסור, ובמקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה מותר, מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן. וכן מבואר בקידושין (נד.): הואיל וניתנו ליהנות בהן לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ומבואר שאף שבגדי כהונה יש בהם קדושה, מכל מקום כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת לפיכך מותר לכהנים להשתמש בהם במקדש, ואפילו שלא בשעת עבודה. ואם כן, אומר העונג יום טוב, יש לומר גם לענין עצי סוכה שאף כשיורדים גשמים מכל מקום מותר לו להמשיך לשבת בסוכה, כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

◀ מחלוקת הראשונים בסכך עבה שאין הפטר יכול לרדת דרכו

אלא שהעונג יו"ט מעיר שיישוב זה יועיל רק לדעות מסוימות בראשונים. דהנה הטור (סימן תרלא) הביא מחלוקת הראשונים בדין סכך עבה המונע כניסת גשמים: ורבינו תם פסק שאם עשאה עבה מאד שאין המטר יכול לירד בה פסולה כו', ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא הביא דבריו בפסקיו.

ובשלמא לדעת רבינו תם שאי אפשר לעשות סוכה באופן שלא ייכנסו לתוכה גשמים, ממילא אפשר ליישב כנ"ל שמטעם לא ניתנה תורה למלאכי השרת יוכל להישאר בסוכה אף בעת ירידת גשמים. אבל לדעת הרא"ש שיכול לעשות הסוכה באופן זה, אם כן מה שייך להתיר שהייה בסוכה בעת ירידת גשמים כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אדרבה כיון שבשעת ירידת גשמים אסור להישאר בסוכה, אם כן מלכתחילה אין לו לבנות סוכה באופן כזה שיהיה מוכרח ליהנות ממנה באיסור, ולא שייך להתיר את השהייה בה משום לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

◀ אם מותר ללבוש מתחילה בגדי כהונה שלא בשעת עבודה

ועוד מוסיף העונג יום טוב לדון ביישוב זה, שהרי לשון רש"י בקידושין הוא, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה, ולא יהיו עליהם אחר העבודה כהרף עין. והנה מבואר בגמרא שמכח סברא זו הותרה הלבישה כל זמן שהם שוהים בעזרה, אמנם כתבו התוספות (יומא שם): ומשמע הא לכתחילה ללבושן אסור, דבזה אפשר להזהר. הרי שדעת התוספות שכל ההיתר בהנאה מבגדי כהונה שלא בשעת עבודה הוא דוקא באופן שכבר לבוש בבגדי כהונה שלא הצריכוהו להסירם, אך ללבוש שלא בשעת עבודה אסור. אמנם רש"י שם (ד"ה למדינה) כתב בביאור מה שעכ"פ אסור ללבושם במדינה שהוא לפי "שנוהג בה דרך חול", ומשמע שמצד איסור ההנאה היה מותר אף כשיצא למדינה.

ואם כן, לדעת רש"י שמצד איסור ההנאה הותר מחמת סברא זו שלא ניתנה תורה למלאכי השרת להניח בגדי הכהונה על גופו אף כשיצא מהמקדש, נראה שגם נתיר לו ללבושם בתחילה. והביאור הוא שמחמת סברא זו התירו הלבישה אף כשאינו מקיים מצוה. ולפי זה גם בסוכה אתי שפיר דכיון שהשייבה בסוכה מותרת שהיא גוף המצוה, ממילא מכח הסברא שלא ניתנה תורה יהיה מותר אף לשבת בה אחר ירידת גשמים. אך לדעת תוספות שכל ההיתר הוא רק לא לפשוט בגדי כהונה, אם כן גם לגבי סוכה כל ההיתר יהיה רק לשהות בסוכה ולא להיכנס אליה בשעת ירידת גשמים.

ולפי זה מיושב הלשון "מאימתי מותר לפנות", כי המשנה עוסקת באופן שיושב בסוכה וירדו גשמים שאז מותר לו לפנות אך אם אינו רוצה יכול להישאר בה מחמת הסברא הנ"ל. ולכך חוץ העונג יום טוב שבאמת יהיה אסור להיכנס לסוכה בשעה שאינו מקיים המצוה, כיון שהוא נהנה מעצי סוכה שלא למצותם.

ובקהילות יעקב (סוכה סימן ז) הקשה שלא הועיל בכך רק ללשון המשנה, אך כעין זה מבואר בגמרא לעיל (כו). אמר רשב"ג פעם אחת חשתי בעיני בקיסרי והתיר ר' יוסי בריבי לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה. ועוד אמרו, רבא שרי ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטלתא משום סירחא דגרישתא. הרי שנקטו הלשון "התיר" ו"שרי" לגבי פטור מצטער מסוכה, ומשמע שאף שפטורים אך אם רוצים לישב בסוכה מותרים, ולא משמע דאיירי דוקא באופן שהיו יושבים מתחילה בסוכה.

◀ דעת התוספות שאיסור הנאה מעצי סוכה הוא רק כשמבטל המצוה בכך

והנה בגמרא בשבת (כב.) איתא "אבוהון דכולהו דם", היינו שהמקור לאיסור הרצאת מעות לאור נר חנוכה והשתמשות בנוי סוכה וכיו"ב הוא ממצולות כיסוי הדם. והקשו התוספות (ד"ה אבוהון) מדוע לא לומדת הגמרא דין זה מעצי סוכה שאסור ליהנות מהם. ויישבו התוספות: דשאני סוכה דבמסתפק מהן איכא ביטול מצוה, אבל בנויי סוכה ובהרצאת מעות כו' ליכא ביטול מצוה.

ולכאורה מבואר בתוספות שכל איסור ההנאה בעצי סוכה הוא רק באופן שמבטל המצוה, ולפי זה יש ליישב שביושב בסוכה אף שאינו מקיים מצוה, אינו עובר בכך על איסור הנאה מעצי סוכה, כיון שאין זו הנאה של ביטול. אלא שהעונג יו"ט דוחה הצעה זו כי התוס' לא כתבו כן לדינא, ורק באו לתרץ שלכך לא אמרה הגמרא אבוהון דכולהו עצי סוכה, כי אם היתה אומרת כן היינו יכולים לדחות שכל האיסור בסוכה הוא רק באופן של הנאה ביטול, משא"כ הרצאת מעות וכיו"ב. אך לפי האמת בודאי כל הנאה אסורה, ואף הנאה שאינה של ביטול המצוה.

והעונג יו"ט מוכיח זאת מצורת דרשת חז"ל מה חג לה' אף סוכה לה', והיינו שמדמים חז"ל עצי סוכה לקרבן חגיגה, ובקרבן חגיגה בודאי שאסורה כל הנאה.

◀ סברת הקהילות יעקב שהנאת דירה מותרת

אמנם הקהילות יעקב כתב שאפשר לפרש דברי התוספות כפשוטם שאכן מדאורייתא אין איסור הנאה מעצי סוכה אלא בהנאה של ביטול. ומה שדימו חז"ל עצי סוכה לחגיגה אי אפשר ללמוד מכך שאיסור ההנאה בעצי סוכה שווה לאיסור ההנאה מקרבן חגיגה. והטעם, לפי שצורת הלימוד מחגיגה כך היא, שכדרך שבקדשים שהוקדשו והתייחדו "להקברה" נאסרו בהם שאר הנאות חוץ ממה שהוקדשו לו, הוא הדין לענין סוכה שנתייחדה "לדירה" נאסרו בה כל שאר הנאות שאינם דירה. אך בודאי אם ייהנה מהסוכה בדרך של "דירה", אף שלא קיים בכך מצוה אין בכך סתירה לאיסור הנאה מעצי סוכה.

וביותר, שהרי צורת קיום מצות סוכה היא שתחילה עליו לייחד הסוכה לדירתו לשבעת ימים אלו ועל ידי זה נעשית סוכת מצוה, שכן הוא המצוה לעשות לו דירת ארעי לחג. ואם כן בתחילת ייחודו לדירה הרי היא ככל דירה ממש, בין אם בדיוורו בה יקיים מצוה ובין אם לא יקיים מצוה, ורק שע"י שיש לו דירה לכל דבר לז' ימים אלו ע"י זה חל שם סוכה על הדירת ארעי הזאת, ומקיים בה את המצוה. ולכן פשיטא שהנאת דיור לא תאסר עליו.

◀ דעת העונג יום טוב לאסור על אשה שאינה אשתו לישב בסוכה

ובעונג יום טוב הקשה שלפי דבריו תהיה אשה אסורה בישיבת סוכה כיון שהיא פטורה ממצוה זו, ובגמרא לעיל (ב:) מבואר שהילני ישבה בסוכה. ודחה דהתם רק היא ישבה וממילא לא נתקדשה הסוכה מעולם ולא נאסר עציה, ואף שבניה ישבו עמה הרי אף הם אינם בני חיובא אלא משום מצות חינוך דרבנן. וכן הסוכה שעשה שמאי הזקן לנכדו הקטן, היתה סוכה מיוחדת לנכד זה ולא נתקדשה מעולם. אבל באמת סוכה שנתקדשה למצותה היה מקום לאסור אשה בישיבתה. ואף שדרשו חז"ל שהאשה תשב עם בעלה בסוכה משום תשבו כעין תדורו, ואם כן מוכח שאשה מותרת בסוכה - היינו מלתא דבעל, שכחלק ממצולות הבעל הוא שתשב אשתו עמו ולכן מותרת בישיבה זו. אבל פנויה באמת אסורה.

והקהילות יעקב כתב על כך: וזה תמוה מאוד לומר שאשה אחרת שאינה אשתו אסורה לישב בסוכה, כגון בתו ואחותו וכיו"ב, ומעולם לא שמענו מי שיאסור על נשים ליכנס בסוכה. ועל גוף הנידון יש להעיר שלכאורה אשה אף אם פטורה היא מן הסוכה, הרי מקיימת בכך מצוה מדין מי שאינו מצווה ועושה, ואם כן אפשר ששימוש כזה שהוא לקיום מצוות סוכה מותר אף שאינה מחויבת בכך, וצ"ע.

והקה"י הוסיף להוכיח דלא כדברי העונג יום טוב מהמבואר (כ): גבי טבי עבדו של רבן גמליאל שישן תחת המיטה, והרי לדעת רבי יהודה יצא ידי חובתו בכך, ואף לדעת רבי שמעון שאינו יוצא ידי חובתו הרי סוף סוף נהנה מדפנות הסוכה. ובתוספות (שם ד"ה ראיתם) כתבו דמה שישן תחת המיטה היה כדי שלא לדחוק את החכמים, ומשמע שאם לא כן, היה ישן בסוכה. הרי מוכח שאף עבד שפטור מן הסוכה מותר לו לשבת בסוכה, והיינו כנ"ל שכל הנאת דירה לא נאסרה בסוכה.

◀ יישוב הקה"י והקובץ שיעורים שסוכה שאינה ראויה לפצוותה פותרת

ובטור (סימן תרלח) כתב שסוכה שנפלה מותר מדאורייתא ליהנות ממנה [ומדרבנן אסור]. ולפי זה כתב העונג יום טוב שאותן סוכות שיש להם גגות ובשעת ירידת גשמים מכסים את הסוכה בגג, נראה שאין חשש לשבת בה בזמן הזה, כיון שכשמכוסה בגג הרי היא כסוכה שנפלה שאינה אסורה מדאורייתא. ואף שיש איסור מדרבנן, אפשר שלא אסרו חכמים לשבת בה בשעת ירידת גשמים.

וכתב הקהילות יעקב, שלפי זה יש לדון שאף בלא שמכסה הגג, כיון שיורדים גשמים ובאותה שעה הסוכה פסולה, ממילא הרי זה כסוכה שנפלה שאין בה איסור דאורייתא, ואפשר שאף מדרבנן מותר לשבת בה וכנ"ל. כעין זה כתב הקובץ שיעורים (ביצה אות ע) דאפשר שבשעה שאין הסוכה ראויה למצותה ליכא בה קדושה, וכמו לאחר החג, דקדושתה היא בכל שעה מפני שמויחדת למצוותה.

◀ דעת רבינו תם שרק העצים בשיעור הכשר סוכה אסורים בהנאה

והנה התוספות (לעיל ט. ד"ה מנין) הביאו לדעת רבינו תם שעצי סוכה אסורים רק בכדי הכשר סוכה, והיותר מכדי הכשר סוכה לא נאסר אלא מדרבנן. ובעונג יום טוב ציין לדברי הר"ן (פ"ק דסוכה) שמכל מקום אם בנה כל הד' דפנות בבת אחת, ולא בנה תחילה שיעור הכשר סוכה ואח"כ הוסיף, אסורה כל הסוכה.

ולא ביאר לנו אם כוונתו מה היה לולי כן, כי אם היה מותר רק התוספת לכאורה לא הועיל בכך לשיבה בסוכה בשעת ירידת גשמים שאז נהנה לכאורה מכל הסוכה ולא מצאנו שיהיה דינו לישב רק בתוספת. ואולי אחר שחלק מהסוכה מותר ואינו מבורר ממילא יש טעם להתיר הכל, ולכאורה אדרבה נאסור הכל מספק, ויל"ד בזה.

אמנם הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קכו) כתב שם בדעת רב אחאי גאון דס"ל כשיטת רבינו תם שאין איסור הנאה אלא בהכשר סוכה, וסבירא ליה דאם עשה ד' דפנות לא נתברר איזה דופן אסור ואיזה שרי, ולכן ס"ל שהכל מותר, שהרי כלל גדול אמרו בהתפסת איסור 'כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו'. וממילא נמצא שהאיסור תורה אינו אלא בעשה סוכה מצומצמת - שתי דפנות ושלישית אפילו טפח. ולפי זה כמעט ולא קשה כלל קושיית העונג יום טוב כי אפשר להעמיד כל המקומות שמשמע שהותר לישב בסוכה, בסוכה שנעשית מתחילה יותר מכדי הכשרה. אך יש להעיר מסוגיית הגמרא לעיל (כה) וברש"י שם (ד"ה צער) שמבואר שסתם סוכות שהיו עושין לא היה להם שלש דפנות, ויש לדחות.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א או"ח סימן נח אות ח) כתב על דברי הנצי"ב: ובעניותי, דדרך זה לא ניתן להאמה וביאר שם דהדין דכל שאינו בזה אחר זה שייך רק באופן שב' הדברים אינם שייכים במציאות יחדיו, כמו אחות אשה שא"א לקידושה לחול בזה אחר זה, ולפיכך ה"ה בבת אחת אין חלים הקידושין. אבל סוכה, אף לדעת רבינו תם שאין נאסר אלא כדי הכשר סוכה בזה אחר זה, היינו משום שבמקום שאנו יכולים לסיים מהו החלק של חיוב התורה אין מקום לאיסור יותר מכך. אבל כשעושה ד' דפנות בבת אחת, הרי זו סוכה של מצוה שאסרה תורה, ואין חלק אחד מפרע לשני לחול עליו דין עצי סוכה, ושפיר ייאסר הכל.

ו'

'לבוד' בנסרים פחות מד'

◀ עשיית סוכה תחת גג רעפים שהסירו הרעפים

כתב השולחן ערוך (או"ח סימן תרכו ס"ג) העושה סוכה למטה בבית תחת תחת הגג שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם, כשרה.

והמגן אברהם (סק"ו) הביא דברי הב"ח שכתב שיש לסכך על גבי העצים שנשארו, אך בתנאי שלא יהא ביניהם פחות מג' טפחים. כי אם אין ביניהם ג' טפחים הרי הם כלודין, ומדין לבד יש לצרף את כולם והרי הם כדף אחד. ואין הסכך כשר ורבה עליו ומבטלו, כיון שניכרין ועומדין כל אחד בפני עצמו.

ותמה המג"א על דברי הב"ח וכתב: כל דבריו תמוהים, דהא פשוט הוא דלא אמרינן לבד כיון שסכך כשר ביניהם. וכתב המחצית השקל בסברת המגן אברהם שלא אמרינן לבד אלא כשיש הפסק אויר ביניהם, אבל כשמפסיק דבר אחר לא אמרינן לבד.

◀ ראיית המג"א מדין שני נסרים אין מצטרפין ותמיהות המחצה"ש ורעק"א

והמגן אברהם הביא ראייה לדבריו מדברי הבריתא המובאת בגמרא במסכת סוכה (י"ד): שני סדינין מצטרפין, שני נסרין אין מצטרפין. הרי שאין אומרים שיצטרפו שני נסרין זה עם זה באופן שאין ביניהם ג' טפחים ומשום לבד. ותמה המחצית השקל על ראייתו, שהרי שם אין מדובר באופן שסיכך בסכך אחר מלבד נסרים אלו, ואם כן נמצא שבין נסר לנסר יש אויר, ובכהאי גוונא גם המגן אברהם מודה דאמרינן לבד.

ועוד הקשה המחצית השקל, שהרי נסרים כי האי גוונא כשרים אפילו אם הם עומדים זה אצל זה בצפיפות, ואפילו עם סיכך את כל הסוכה בהם, כשרה הסוכה. והיינו שיש לחלק טובא בין המקרה עליו

דיבר הב"ח ובין סוגיית הגמרא שם. כי הב"ח איירי באופן שהעצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם הם סכך פסול, אלא שהוא סיכך ביניהם, וכאן יש לדון אי אמרין לבד. משא"כ בנידון דידן הרי הנסרים עצמם כשרים ואם כן גם אם אמרין לבד הרי אדברה יש לנו כאן סכך כשר ובמה יפסל.

וכקושיית המחצה"ש כן הקשה בהגהות רעק"א על אתר, וכתב: זה תמוה, דהתם ליכא דבר מפסיק (היינו קושייתו הראשונה של המחצית השקל, שכל פלוגתת המג"א והב"ח היא אי אמרין לבד באופן שסיכך בסכך כשר), והם גם כן זה אצל זה ממש ואפילו הכי כשר, אלא באמת התם יש טעם אחר דכל נסר עצמו סכך כשר, ואפילו כל הסוכה מהם (והיינו כקושייתו השניה של המחצית השקל).

◀ נידון הרשב"א בנסרים תקועים בפספירות ופסולבים כשליבת סולם

עוד הביא המגן אברהם ראייה לדבריו שאין לאסור בכהאי גוונא משום לבד, מדברי הרשב"א בתשובה (סימן ריג) שם שאל השואל: סוכה העשויה מנסרין שאין ברוחבן ד' והם תקועים במסמרות ומשולבים כשליבת הסולם, ואין ביניהם ג' טפחים, ומכסים אותם בסכך כשר, אם הסכך פסול מחמת המסמרים, כי חכם אחד אסר. והשיב על כך הרשב"א: אולי אסר מפני דכיון דהנסרים תקועים במסמרות נעשו כולם כנסר אחד רחב ויש בהם גזירת קרה, ויש שנחלקו עליו, והנח להם כמו שנהגו.

והוכיח המג"א שכל טעמו של הרשב"א לאסור הוא מחמת שתקועים במסמרות ועל ידי זה נעשו כולם כנסר אחד, הרי להדיא שאף שאין ביניהם ג' טפחים וכפי שמפורש בדברי השואל, מכל מקום אין לנו לומר מדין לבד שכולם כנסר אחד לולי המסמרים. וא"כ במסכך על גבי העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם, אין טעם זה קיים. והוסיף שם המג"א שאפילו אם העצים קבועים בגג, לא אמרין שיצטרפו מחמת סברא זו אלא באופן שחברן תחילה קודם שקבעו.

◀ סברת רע"א שאין דנים האויר שבין הנסרים כמסוכך בנסרים

ובהגהות רבי עקיבא איגר העיר על דברי המג"א שדימה המקרים ורצה לומר שאף בעצים הדקים אם יקבעם זה לזה במסמרים קודם שיניחם על גבי הגג, יפסלו מדין גזירת תקרה, שנראה שיש לחלק בין המקרים. כי גם לו יהי שמדין לבד יש לנו לצרף את העצים זה עם זה ולהחשיבם כנסר ארבעה הפוסל את הסוכה, היינו רק ביחס לנסרים עצמם. משא"כ הרווח שביניהם סוף סוף אינו מסוכך בנסר ארבעה אלא בסכך כשר ובדאי שיהיה כשר, כי הצירוף אינו מועיל לשווה לאויר כממולא בנסרים. וממילא אם הרווח שבין העצים גדול משטח העצים הרי יש כאן רוב סכך כשר ותוכשר הסוכה.

ובתוספת בכורים תמה על דברי רע"א איך רצה לפרש כן בדעת הרשב"א, והלא המעיין בתשובת הרשב"א ימצא שמפורש בשאלה שם שהנסרים רחבין טפח ובין נסר לנסר יש פחות מג' טפחים, וכל החלל בין העצים מכוסה בסכך. ואם כן גם בציור של הרשב"א יש יותר רווח משטח העצים ואעפ"כ פירש הרשב"א שאותו חכם פסל את הסוכה מדין לבד, ולדברי רע"א דין לבד לא מגדיר את החלל שבין הנסרים כמכוסה בסכך פסול, אלא רק מגדיר את הנסרים עצמם כנסרים של ד' טפחים, ואם כן אף בשאלת הרשב"א יש כאן רוב סכך כשר ומדוע יפסל.

עוד יש להוסיף להקשות על יסוד רבי עקיבא איגר ששייך מציאות שמחשיבים את הנסר כד' טפחים ושייך בו גזירת נסרים ומכל מקום סוף סוף אין השטח האסור כי אם פחות מד' טפחים, באופן שנצרף שני נסרים ברוחב טפח וביניהם פחות מג' טפחים. אם כן מה מקשה הגמרא בסוכה שם על דברי רב האומר שמחלוקת ר"מ ור"י היא בנסרים שיש בהן ארבעה מדברי הברייתא האומרת ששני נסרין אין

מצטרפין, ומקשינן דאם לית בהו ארבעה כיצד יצטרפו ואם יש בו ארבעה למה לי צירוף. ואילו לדברי רע"א משכחת לה צירוף באופן שיהיו אלו ב' נסרים שיש ביניהם חלל (כן העיר בהערות האיר יוסף על משנת רע"א).

◀ פחלוקת הפוסקים אם אמרינן לבד לחופרא

והנה כל נידון הב"ח והמגן אברהם הוא דוקא באופן שיש סכך כשר ביניהם, וכפי שכתב המחצית השקל, שאז נחלקו אם אמרינן לבד או לא. אך באופן שאין סכך כשר ביניהם לכולי עלמא אמרינן לבד. ובאמת דבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים אם אמרינן לבד להחמיר או לא, וכמו שכתב הבכורי יעקב (סימן תרכ"ח) שאף שהט"ז כתב שלא אמרינן לבד להחמיר ולדבריו אכן אין חסרון זה קיים, אך המגן אברהם (סימן תקב סק"ט) חולק עליו והוכיח שאמרינן לבד גם להחמיר.

ועי"ש שהוסיף שהב"ח החמיר יותר, שכשאין ביניהם ג' טפחים אפילו אם נתן סכך כשר ביניהם מכל מקום אסור מטעם לבד. ועל זה פליג המגן אברהם, שכיון שיש ביניהם סכך כשר לא אמרינן לבד. ולכן הסיק הבכורי יעקב לדינא שאם יש סכך כשר ביניהם אפילו יש ביניהם פחות מג' טפחים - הסוכה כשרה, וכדעת המג"א ודלא כדעת הב"ח. אבל אם יש אויר פחות מג' טפחים ביניהם יש להחמיר וכדעת המג"א בפלוגתתו עם הט"ז.

◀ פסק המשנה ברורה כדעת הבכורי יעקב

וכן פסק המשנה ברורה (סקי"ז), וז"ל: אכן כדי לצאת ידי כל הספקות, יראה שיהיה רווח בין העצים הדקים בין אחד לחברו כשיעור שלשה טפחים. וכל זה דוקא כשעושה סוכה למטה תחת הגג, אבל אם מסכך על גבי הלאטע"ש (העצים הנ"ל) אע"פ שהן סמוכין זה לזה בפחות משלשה טפחים הרי זו כשרה, ולא אומרים כאן לבד שיצטרפו כל העצים ויהיו נחשבין כעץ אחד רחב מארבעה טפחים שהוא פוסל הסוכה... כיון שסכך כשר מונח ביניהם אין מצטרפין.

◀ בניית סוכה תחת חבלי כביסה שאין ביניהם ג' טפחים

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן ט אות ב וסימן נו) כתב שכדי לצאת ידי דעת הב"ח, יש להיזהר באופן שיש חוטי כביסה מעל הסוכה ואין בין חוט לחוט ג' טפחים, שלדעת הב"ח אמרינן לבד ונמצא שסוכתו מסוככת בסכך פסול. ולכן יש להסיר מהחוטים באופן שיהיה בין חוט לחוט ג' טפחים.

ובמקראי קודש (סימן כד) חלק על דבריו, ונקט שאף לדעת הב"ח אין להחמיר תחת חבלי כביסה, כי הב"ח לא חידש דאמרינן לבד להחמיר באופן שיש אויר בין החוטים להחשיב האויר כסתום בסכך פסול.

ובמכתב להגרש"ז אויערבאך שטח הרב יצחק פלקסר סברא להתיר לעשות סוכה תחת חבלים אלו אף שאין ביניהם ג' טפחים מטעם אחר. והוא, דלא שייך לומר דין לבד להחמיר אלא במחיצות שבת או בסכך ומחיצות דסוכה ובדיני טומאה. משא"כ בנידון דידן שהחבלים אינם חלק מהסוכה וגם במהותם לא נעשו לשם מחיצה או תקרה אלא לתליית כבסים. בכה"ג לא שייך לדון בהם משום לבד.

◀ דעת הריטב"א שאין אומרים לבוד בדבר העומד להיות פתוח לעולם

והגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (סימן צא אות יט) פקפק בסברתו אך כתב שאף על פי כן לדינא שפיר נראה כדבריו. והוא על פי מה שכתב הריטב"א בעירובין (י:), שבדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך, אין אומרים בו לבוד. וממילא אף חבלי כביסה אלו כיון שנועדו להשאר פתוחים לעולם, אין לומר בהם לבוד. והוא מביא זאת כסניף לכך שבלאו הכי כל דברי הביכורי עקב לענין סוכה בבית תחת גג שהסירו ממנו הרעפים ונשאר העצים, הם רק חומרא, וממילא, אומר הגרשז"א, חושבני שאין טעם להוסיף עוד חומרא.

ז'

לבוד באמצע ו'השתמשות' בשני דינים

◀ מחלוקת רב אחא ורבינא אי אמרינן לבוד באמצע

בגמרא במסכת סוכה (יח.) למדנו: אמר אביי אויר שלשה בסוכה גדולה ומיעוטו... הוי מיעוט וכו'. והני מיילי מן הצד, אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע.

והר"ן (ט. מדפה"ר) ביאר טעם הסובר שאין לבוד באמצע, שהוא סבירא ליה שאין לבוד בסכך, ולמד כן מדאמרינן (לעיל ה:) שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ומסקנת הגמרא שם ש'מחיצין' אתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, ומשום כך ס"ל דכל דין לבוד הוא פרט בהלכות 'מחיצין' דוקא ולא בסכך. ואילו המאן דאמר שיש לבוד באמצע סבירא ליה שאין לחלק בין סכך למחיצה לענין זה.

◀ חידוש הר"ן שבפיעט סמוך לכותל אין אופרים לבוד ודופן עקומה להכשירו

והוסיף הר"ן בטעם הדבר שהביאה הגמרא מחלוקת זו דוקא באופן שהיה אויר גדול מג' טפחים ומיעוטו, כיון שהיה צד לומר שאף למאן דאמר אין לבוד באמצע, אם ימעט את האויר מצד הדופן באופן שישאר פחות מד' אמות סמוך לדופן, אם כן יכולים אנו לומר שהדופן ממשיך עד סמוך לאויר מדין דופן עקומה, וממילא האויר נמצא בצד והוה ליה לבוד מן הצד. ולכך הביאה הגמרא מחלוקת זו באופן זה לומר שאפילו אם מיעט את האויר סמוך לדופן "לא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי, הלכך כי מיעטו מצד הדופן - אותו מיעוט, סכך מיחשב ולא דופן, והוה ליה לבוד באמצע". הרי פשוטות לשון הר"ן ששני דינים אלו "דופן עקומה" ו"לבוד" אינם מתקיימים יחד, וע"כ אם בעינן לדין לבוד

ממילא יש לנו להחשיב את כל המיעוט כחלק מהסכך והוא ליה לבוד באמצע, ואם נחשיב המיעוט כחלק מהדופן מדין דופן עקומה אם כן לא נוכל עוד לומר דין לבוד למעט האויר.

◀ פחלוקת הפוסקים בדין דופן עקומה כשאין הדפנות מגיעות לסכך

והנה בשולחן ערוך (סימן תרל"ב ס"א) נפסק: סכך פסול פוסל באמצע בארבעה טפחים, אבל פחות מארבעה כשר... ומן הצד אינו פוסל אלא בארבע אמות, אבל פחות מארבע אמות כשרה דאמרינן דופן עקומה. דהיינו לומר שאנו רואים כאילו הכותל נעקם ויחשוב זה הסכך הפסול מגוף הכותל, ודבר זה הלכה למשה מסיני. וכתב המגן אברהם (סק"א) שמלשון השולחן ערוך "שאנו רואים כאילו הכותל נעקם" משמע דדין זה הוא דוקא כשהדפנות מגיעות לסכך, והביא כן בשם הר"ן והב"ח.

ובתשובה ששלח רבי ברוך מליסא לרבי עקיבא איגר, הוא תמה על דברי הר"ן מדברים מפורשים אותם אומר הטור, על דין זה של דופן עקומה. וכך כתב הטור (שם): מן הצד אינו פוסל אלא בד' אמות אבל פחות מד' אמות כשרה דאמרינן דופן עקומה, אפילו אין הדופן אלא עשרה טפחים והגג גבוה ממנו הרבה, שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה, ואז נאמר דופן עקומה, עכ"ל. דהיינו שתחילה אומרים דין גוד אסיק ומשלימים את הדופן אף שאינה מגעת עד הסיכוך, כאילו מגעת עד הסכך, ואחר כך אומרים דין דופן עקומה כאילו הכותל נעקם. ותמה אם כן אותו רבי ברוך, על דברי הר"ן הטעונוס ביאור, מדוע באמת מעמיד הוא את דין דופן עקומה דוקא באופן שהדפנות מגיעות לסכך ולא 'משמש' תחילה בדין גוד אסיק כאילו מגיעות הדפנות לסכך.

◀ ביאור רבי עקיבא איגר שהר"ן לשיטתו שאין אופרים שתי הלכות יחד

רעק"א בתשובתו (ח"א סימן יב) מבאר שהר"ן אזל לשיטתיה בסוכה שם, שהרי בדברי הר"ן מתבאר שלא משתמשים בדין לבוד ובדין דופן עקומה כי הדדי, והיינו שאין משתמשים בשילוב שני דינים אלו הנלמדים מהלכה למשה מסיני כדי להכשיר את הסוכה. ואם כן הוא הדין באופן שאין הדפנות מגיעות לסכך, לא נאמר גם דין גוד אסיק וגם דין דופן עקומה יחדיו.

אמנם מגביל רע"א את ביאור דברי הר"ן, שאין כוונת הר"ן שאי אפשר להכשיר את הסוכה על ידי שתי הלכות. אלא כוונת הר"ן שבעינן שכל הלכה בפני עצמה לא תזדקק להלכה השניה לעצם דינה, ואילו בשני מקרים אלו, במקרה של לבוד באמצע ובמקרה של דופן עקומה כשאין דפנות מגיעות לסכך, הלכה אחת זקוקה להלכה השניה כדי שניתן יהיה לאומרה. היינו שלמאן דאמר אין לבוד באמצע אם כן לא שייך לומר דין לבוד בכהאי גוונא אלא אם נאמר תחילה דין דופן עקומה שעל ידי זה יהיה הרייח מן הצד ושוב הוא ליה לבוד מן הצד ואמרינן לדין לבוד, ונמצא שהדין 'לבוד' נזקק לדין 'דופן עקומה', ובהאי גוונא דעת הר"ן דלא אמרינן ליה, משום שאין אומרים הלכה אחת מכח הלכה אחרת.

והוא הדין לענין דופן עקומה באופן שאין הדפנות מגיעות לסכך, כיון ששורש דין דופן עקומה היינו שאנו מחשיבים את הסכך כחלק מהדופן וכאילו נתעקמה הדופן, אם כן לעולם בכדי לומר דין דופן עקומה בכהאי גוונא בעינן תחילה לדין גוד אסיק, ואם כן הלכה אחת אינה נאמרת אלא מכח ההלכה השניה ואין אומרים כן לדעת הר"ן.

◀ נפק"צ בין ד' אמות סכך פסול ואחריו אויר ב' טפחים לציור הפוך

ומכך הוציא רע"א נפק"מ להלכה באופן שמצד הדופן יש סכך פסול פחות מארבע אמות ואחר כך עוד ב' טפחים אויר. דלדין שיש לבד באמצע אם כן להכשר הסוכה בעיני שני דינים, א' דין דופן עקומה לסכך פסול פחות מד' אמות שסמוך לדופן, ב' דין לבד לאויר שאחר כך. והנה לפי פשוט ההבנה בדברי הר"ן דלא אמרין שני דינים להכשר הסוכה, אם כן הוא הדין כאן תהיה הסוכה פסולה כיון שסוף סוף אנו צריכים להשתמש בשני דינים אלו כדי להכשירה. אך לפי תוספת ההבנה בר"ן כפי שביאר הגרעק"א, שעיקר החיסרון הוא רק באופן שהלכה אחת באה מכח ההלכה האחרת, אם כן בציור זה שדין הדופן עקומה לא צריך לדין הלבד, ודין הלבד לא צריך לדין הדופן עקומה שהרי להלכה קי"ל שיש לבד באמצע, ממילא תהיה הסוכה כשרה למרות שאנו נדרשים לב' הדינים, דין לבד ודין דופן עקומה.

אמנם במקרה הפוך שסמוך לדופן יהיו ב' טפחים אויר ואחר כך עוד ד' אמות סכך פסול, בכהאי גוונא הרי אי אפשר להתחיל לדון משום דופן עקומה כיון שיש אויר מפסיק בין הכותל לסכך הפסול, ועל כרחך צריך תחילה לדון דין לבד לקרב הכותל לסכך הפסול ורק אחר כך לדון דין דופן עקומה. נמצא שדין דופן עקומה בא לנו מכח ההלכה של לבד, ולדעת הר"ן אין אומרים כן וממילא תהיה הסוכה פסולה. ועל כך מעיר רע"א: ותמוה בעיני שלא הובא מדבר זה ומסברת הר"ן הנ"ל לדינא.

◀ פסק הפוסקים שאומרים דין גוד אסיק גם כשהדפנות אינן פכוונות ובעינין

לדין לבד

וביותר תמה רע"א מפסק השולחן ערוך (סימן תרל ס"ט) לגבי דין גוד אסיק באין המחיצות מגיעות לסכך: היו דפנותיה גבוהים שבעה ומשהו והעמידם בפחות משלשה סמוך לארץ כשרה, אפילו הגג גבוה הרבה ובלבד שיהא מכוון כנגדן ואפילו אינו מכוון ממש רק שהוא בתוך שלשה כנגדו כשרה. והרי אם הגג גבוה הרבה הסוכה כשרה מדין גוד אסיק, ואם אין הדופן מכוונת אלא בתוך שלשה כנגדו הסוכה כשרה מדין לבד, ובאמת בבית יוסף הביא מקור כל דין ממקום אחר אלא שהרכיב שני הדינים לציור אחד. ותמוה, הרי לדעת הר"ן אין הדין כן, כי דוקא כשכל דין בציור אחר יש להכשיר את הסוכה, אך באופן שהסוכה צריכה לב' הדינים היינו שתחילה צריך להגביה את הדופן מדין גוד אסיק ורק אחר כך אפשר על ידי לבד לקרבה לסכך, אם כן דין ה'לבד' בא רק מכח דין ה'גוד אסיק' ובכה"ג אין להכשיר את הסוכה.

והתמיהה רבה יותר על המגן אברהם שהביא את דברי הר"ן המצריך דפנות מגיעות לסכך לגבי דין דופן עקומה והרי השולחן ערוך לכאורה ע"כ לא סובר כן כפי שמבואר מדבריו לגבי דין גוד אסיק. וגם קשה על הבית יוסף שלא ציין שהטור שאומר אף הוא כדן זה לגבי גוד אסיק חולק על הר"ן לגבי דין דופן עקומה שצריך שיגיעו הדפנות לסכך. ועמד הגרעק"א בקושיא.

◀ ביאור העמק ברכה שלא שייך לדון דופן עקומה כשבפציאות אין הדופן

מגיעה לסכך

בעמק ברכה (סוכה אות ז) מציע רבי אריה פומרנצ'יק הסבר חדש בדברי הר"ן, הן לגבי דין זה שצריך שיגיעו הדפנות לסכך כדי לומר בהם דין דופן עקומה, והן לגבי זה שאין די בדין דופן עקומה כדי שנאמר לאחריו דין לבד כלבוד מן הצד ולא כלבוד באמצע. באופן שכלל אין כוונת הר"ן למה שהוציא רבי עקיבא איגר מדבריו שהוא סובר שאין אומרים שתי הלכות יחד עכ"פ באופן שהלכה אחת באה

מכח חברתה. ואם אכן אין זו כוונת הר"ן ממילא מסולקת קושיית רע"א שכן יהיה הדין גם לגבי דין גוד אסיק באופן שאין המחיצה מכוונת כנגד הסכך אלא רחוקה ממנו מעט בתוך ג' טפחים.

תחילה מבאר הגר"א פומרנצ'יק את טעמו של הר"ן בכך דבעינן דפנות מגיעות לסכך לענין דופן עקומה. לדבריו, משמע להדיא מדברי הר"ן שטעמו הוא בפשיטות ממש, כיון שדופן עקומה עניינה שאנו רואים כאילו הכותל נעקם ומגיע עד הסכך הכשה, ממילא לא שייך לומר דין זה אלא רק באופן שהדפנות מגיעות לסכך. משא"כ אם הדפנות אינן מגיעות לסכך, לא שייך לומר שהסכך נחשב כחלק מהדופן, כיון שהוא אינו מחובר כלל לדופן ויש הפסק אויר ביניהן. לבעיה מציאותית זו שהסכך והדופן אינם מחוברים, לא יועיל כלל דין "גוד אסיק" כי דין זה לא מועיל אלא לענין דינא שאנו רואים את המחיצות כאילו הן עולות למעלה, אבל סוף סוף הרי במציאותם הסכך והדפנות אינם מחוברים יחד ולא שייך להגדיר את הסכך כחלק מהדופן.

◀ דין דופן עקומה נאפר רק באופן שע"י דין זה תוכשר הסוכה תכף

אם כן, אין כוונת הר"ן כלל שיש חיסרון באמירת שני דינים או באמירת דין הבא מכח דין אחר. כך גם אין כוונתו לזה במה שנקט בדעת האומר אין לבדו באמצע שאי אפשר לעשות האויר ל'אויר מן הצד' על ידי דין דופן עקומה ושוב להכשירו כדין לבדו מן הצד. אלא ביאור כוונתו, שלדעתו לא נאמרה ההלכה של דופן עקומה אלא באופן שעל ידה תוכשר הסוכה תכף, משא"כ באופן שגם אחרי שנאמר דין דופן עקומה עדיין לא תהיה כשרה הסוכה ונצטרך לומר דין אחר כדי להכשירה בכהאי גוונא כלל לא נאמרה ההלכה דדופן עקומה. ולכן כיון שלמ"ד שאין אומרים לבדו באמצע איננו יכולים להכשיר את הסוכה מדין לבדו רק אחרי שנאמר דין דופן עקומה, אך מאידך 'דופן עקומה' אינה נאמרת אלא באופן שאחריה כבר תוכשר הסוכה ללא צורך בד"ן לבדו, ממילא אי אפשר למאן דאמר זה להכשיר את הסוכה.

אמנם, לדידן דאמרינן לבדו באמצע אם כן אפשר תחילה לומר דין לבדו ושוב להכשיר את הסוכה מדין דופן עקומה, כיון שמיד עם אמירת דין זה תוכשר הסוכה. ואם כן מיושבת תמיהת רעק"א על מה שלא חילקו הפוסקים בין האופן שב' טפחים סמוך לכותל אויר ואחר כך ד' אמות סכך פסול, ובין מקרה הפוך בו ד' אמות סמוך לכותל סכך פסול ואח"כ אויר ב' טפחים.

וכן מיושבת קושיית רע"א מדין גוד אסיק, שם מבואר בפוסקים בפשיטות שאומרים דין לבדו וגם דין גוד אסיק, כי באמת אין כל חיסרון אף לדעת הר"ן באמירת שני דינים וכל החיסרון הוא דוקא לגבי דין דופן עקומה, דבעינן שבמציאות תגיע הדופן לסכך כדי להגדיר את הסכך כדופן שנתעקמה, וכן שאחרי אמירתה תוכשר הסוכה בלא צורך בדבר אחר.

◀ דקדוק לשון הב"ח שאף הר"ן מודה שאופרים דין לבדו ודופן עקומה

יש להוסיף שכן מדוקדק לכאורה גם בדברי הב"ח, שכשהביא דין הר"ן הסיק להלכה: ולענין הלכה יש להחמיר כדעת הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה באויר כל עיקר לא באויר דמשך ולא באויר דגובה כיון שיצא מתורת לבדו. הרי להדיא שכל כמה שלא יצא מתורת לבדו, אמרינן דופן עקומה אף באופן דבעינן לדין דופן עקומה כדי לומר דין לבדו, וע"כ ביאורו כמו שביאר העמק ברכה, ודין לבדו אפשר לדונו קודם דין דופן עקומה ואף אין בכך סתירה מציאותית להגדרת הסכך כחלק מהדופן כיון שמהות דין לבדו הוא שאנו רואים את הדבר כסניף והמשך לדבר האחר, ושפיר יש לדונו כמחיצה שנתעקמה.

ח'

פטור תלמידים העוסקים בתורה ממצות סוכה

◀ הזקנים לא פיוחו ברבי יהודה וחבריו שישנו תחת המיטה

תנן (סוכה כ:): הישן תחת המיטה בסוכה לא יצא ידי חובתו. אמר רבי יהודה, נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המיטה בפני הזקנים ולא אמרו לנו דבר. ומבואר בגמרא (כא:): שרבי יהודה הלך בזה לשיטתו שסוכה דירת קבע, ו"לא אתי אהל ארעי" (מיטה) ומבטל אהל קבע (סוכה), "משא"כ חכמים סבירא להו דסוכה דירת ארעי ו"אתי אהל ארעי ומבטל אהל ארעי". ובמשנה ובגמרא לא מבואר מה השיבו חכמים על ראייה זו שהיה מנהג רבי יהודה וחבריו לישון תחת המיטה בפני הזקנים, מדוע באמת לא פיוחו בהם הזקנים.

ובירושלמי (פ"ב ה"א) איתא: מחלפא שיטתיה דרבי יודה, תמן הוא אמר המעשה קודם לתלמוד וכא הוא אומר הכן [- מוחלפת שיטתו של רבי יהודה, שהרי שם אמר שהמעשה קודם לתלמוד ואילו כאן הוא אומר כן]. היינו שהוקשה לירושלמי כיצד סבר רבי יהודה שמותר לתלמידים לישון תחת המיטה בסוכה והרי הישן תחת המיטה בסוכה לא יצא ידי חובתו, ועל כרחך טעם הדבר שכיון שבאו ללמוד תורה מפי רבותיהם הרי הם פטורים ממצות סוכה, ועל זה מקשה הירושלמי שהרי דעת רבי יהודה אינה כן אלא הוא הסובר שהמעשה קודם לתלמוד וכיצד זה מתיר ללומדים לישון תחת המיטה מחמת לימודם. ומיישב הירושלמי: סבר רבי יודה הישן תחת המיטה כישן תחת הסוכה. היינו כפשטות סוגיית הגמרא דידן שרבי יהודה חולק על דעת חכמים וסבירא ליה שמותר לישון תחת המיטה בסוכה כיון שעדיין נחשב לישן תחת הסוכה, וממילא אינו מחמת שתלמוד קודם למעשה אלא שאין התלמוד סותר למעשה דהיינו קיום מצות סוכה.

◀ ביאור העפק סוכות שלא פיוחו בהם לפי שתלמוד קודם לפעשה

על פי זה כתב בעמק סוכות שיתכן שהזקנים שלא פיוחו ברבי יהודה וחבריו, באמת לא סבירא להו כרבי יהודה וסבירא להו שסוכה אהל ארעי, ומיטה שהיא אהל ארעי מבטלת הסוכה שאף היא אהל ארעי, ומכל מקום לא פיוחו בהם משום דסבירא להו כסברת הירושלמי בהוה אמינא שהתלמוד קודם למעשה, וכיון שהתלמידים עוסקים בתורה ממילא פטורים הם ממצות סוכה.

◀ פחלוקת רש"י ותוספות אם תלמוד עדיף או מעשה עדיף

והנה בגמרא בבבא קמא (ז.) מובא שבמיתתו של חזקיה מלך יהודה עשו לו כבוד גדול בכך שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו 'קיים זה מה שכתוב בזה'. ועוד מובאת בגמרא עדותו של רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שאף בזמנינו עושים כן, אך מכל מקום 'קיים' אמרין לימד לא אמרין, דהיינו שאף שמשבחים את הנפטר בכך שקיים מה שכתוב בתורה אך אין מפליגים בשבחו ואין אומרים גם שלימד לאחרים. ומקשה הגמרא על כך מהא דאמר מר גדול לימוד תורה שהלימוד מביא לידי מעשה.

ופירש רש"י (ד"ה מביא) שכיון שהלימוד מביא לידי מעשה ממילא המעשה עדיף, ואם כן מה הרבותא ש'קיים' אמרין לימד לא אמרין 'הלא ה'קיים' עדיף על ה'לימד'. ומיישבת הגמרא: לא קשיא, הא למיגמר הא לאגמור. דהיינו שביחס לאדם עצמו אכן 'קיים' עדיף על 'למד', אך 'לימד' דהיינו לאחרים - גדול משניהם, ועל כך אמר רבי יוחנן שאין אנו נוהגים בזמנינו לומר על אדם 'לימד' אלא רק 'קיים'.

אמנם התוספות (ד"ה והאמר) הקשו על פירשו מדברי הגמרא בקידושין (מ.), שם למדו מממרא זו שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, לשאלה שנשאלה מפי הזקנים כשהיו מסובין בעליית בית נתזה בלוד - אם לימוד גדול או מעשה גדול, והכריעו שלימוד גדול שמביא לידי מעשה. הרי שמממרא זו יש להוכיח שהלימוד גדול, ולא כפי שלמד רש"י שהמעשה עדיף כיון שהלימוד רק מביא לידי המעשה. ומכח זה ביארו התוספות את קושיית הגמרא באופן אחר, שכיון דאמרין ש'קיים', אם כן בכלל זה גם 'למד', שאם לא כן כיצד קיים והלא הלימוד הוא שמביא לידי מעשה, אך בודאי שהלימוד עדיף שמביא לידי מעשה.

ואם כן לדעת התוספות, לפי האמת לימוד עדיף שמביא לידי מעשה וכהכרעת הזקנים בעליית בית נתזה, ולדבריהם אפשר שפיר לומר שהזקנים במעשה דרבי יהודה וחבריו לא מיחו בהם לפי שכך היתה גם דעתם ולכן לימודם היה עדיף ודחה את קיום מצות סוכה. אך גם לדעת רש"י, מבאר רבי משה בצלאל לוריא, יש לומר שאף שבכל המצוות גדול המעשה מן הלימוד, מכל מקום סוכה שאני שהרי אף לדבר הרשות נפטר אדם ממצוה זו, כמו הולכי דרכים הפטורים מחובת סוכה וכמו שביארו התוספות (כו. ד"ה הולכי) דילפינן לה מ'תשבו' כעין תדורו, שאדם בדירתו אינו נמנע מלצאת לדרך, ואם כן בודאי לא יגרע הרצון ללמוד מדבר הרשות. ולכן אף לדעת רש"י שגדול המעשה מן הלימוד, בסוכה ידחה הלימוד את חובת הישיבה בסוכה.

◀ תפיהת הטוב ירושלים איך נפטור פסוכה מחפת ת"ת והרי נח לו שלא נברא

והנה בביאור טוב ירושלים על הירושלמי, תמה אף הוא על דברי הירושלמי שרצה לבאר טעמו של רבי יהודה משום שתלמוד גדול מן המעשה, והלא אמרו בגמרא בכמה מקומות שאי אפשר לומר שתלמוד קודם למעשה כיון שהלומד שלא על מנת לעשות נח לו שלא נברא. והיינו שאפילו אם נאמר שהלימוד גדול כיון שמביא לידי מעשה, אך בודאי אין הלימוד קודם לקיום המצוה, שאם קודם לו הרי לעולם ילמד ולא יקיים המצוה והרי זה כלומד שלא על מנת לעשות שנח לו שלא נברא.

ויישב אף הוא שאפשר שמצות סוכה שאני, אך מטעם אחר. והוא, שמצות סוכה אף בישיבה מועטת כבר קיים המצוה, נמצא שיכלו התלמידים לקיים תחילה מצות סוכה בישיבה מועטת ושוב אינם בגדר לומד שלא ע"מ לעשות, ואף שאם ימשיכו לישיבה בסוכה יקיימו עוד מצות סוכה, לגבי תוספת קיום זו אמרו שהתלמוד גדול מן המעשה.

אך מכל מקום העיר שם, שנידון זה תלוי בנידון המפורסם האם מצות ישיבה בסוכה היא מצוה תדירית, או שרק יש איסור לאכול ולישן חוץ לסוכה. ולכאורה כוונתו שאם אכן מצות סוכה היא רק על דרך השלילה שאסור לאכול ולישן חוץ לסוכה, אם כן יש לדון שמא גרע טפי, שלעולם כשלומד

ומחמת כן לא יושב בסוכה הרי הוא מבטל בידיים מצות סוכה שהוא ישן חוץ לסוכה, ושנא בכה"ג אין טעם לומר שהתלמוד גדול מן המעשה.

◀ **פחלוקת הראשונים אם עוסק במצוה פטור רק בשעת העסק או כל זמן**

הקיום

ובגמרא לקמן (כו.) אמרו כי הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא דסורא, אמרי אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין. ופירש רש"י: שלוחי מצוה אנן, שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא.

ובעיקר דין שלוחי מצוה הפטורין מהסוכה, כתב רש"י (כה.) שפטורים אף בשעת חנייתם שאין הולכים. ותמיהו התוספות (ד"ה שלוחי): ותימה אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורין, דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות. ולכך הכריעו התוספות: וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות. וכ"כ התוספות לעיל (י: ד"ה שלוחי מצוה ובכ"ד).

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קפג) כתב לדחות ראיית התוספות, וז"ל בשינוי מעט: ושנא אין זה ראיה, דפשיטא בשעה שאינו עוסק במצוה כלום אלא מקיימה, שבכך לא יפטר מכל המצוות. ומילה תוכיח, שכל ישראל יש עליהם מצות מילה כו' אלמא שזהו קיום מצוה. וכן מצות תפילין שבראש, וציצית שבבגדו. אבל כשהתחיל לעסוק במצוה ולא גמר עסקו, כגון שהולך ללמוד תורה או לשמוע דרשה או להקביל פני רבו, אפילו בשעת חנייתו ואפילו הגיע למקום שרצה לילך והתחיל ללמוד, כל זמן שלא גמר לימודו הוא פטור מכל המצוות.

◀ **ביאור הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא גנו ארקתא דסורא**

ועוד הביא מה שכתב אביו האור זרוע, על מעשה דרב חסדא ורבה בר רב הונא דהוו גנו ארקתא דנהרא, אע"פ שהיו יכולים ללכת לסוכה, משום דהואיל והיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם, הוי כמוליך בהמת אבידה להשקותה דפטיר מליתן פרוטה לעני עד שישקנה. כך הם שבאו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, פטורים היו מן הסוכה עד שישמעו הדרשה ויקבילו פני ריש גלותא, אע"פ שהיו יכולים ללכת לסוכה.

אמנם התוספות לשיטתם דסבירא להו שכל שאינם עוסקים במצוה אינם פטורים ממצוה אחרת, כתבו בביאור מה שגנו ארקתא דנהרא כפי שהבאנו דבריהם לעיל, דאיירי בכה"ג דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות.

◀ **תפיהת היד דוד כיצד הוכיח רבן גמליאל את חכמת טבי עבדו**

והיד דוד (כו.) הקשה על מה שכתב רש"י ששמיעת הדרשה יש בה משום עוסק במצוה הפטור מן המצוה, מדברי התוספות (כ: ד"ה וראיתם) שכתבו שטבי עבדו של רבן גמליאל היה ישן תחת המיטה משום שרצה לשמוע דברי חכמים. ולכאורה, אם כן כיצד הוכיח רבן גמליאל לזקנים שטבי עבדו תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורים מן הסוכה, שמא טועה וסובר שעבדים חייבים בסוכה ומה שישן תחת המיטה לפי שהוא עוסק במצוה לשמוע דברי חכמים.

ויישב, שהרי החכמים עצמם אף הם היו עסוקים בתורה שהרי טבי בא לשמוע דבריהם, ואעפ"כ ישבו בסוכה ועל כרחך שהיה בידם לקיים שניהם, וממילא אילו סבר טבי שהוא חייב בסוכה היה לו לישב בסוכה ולקיים שניהם. משא"כ במעשה דרב חסדא ורבה בר רב הונא מוכח שלא יכלו לישב בסוכה והראיה דגנו ארקתא דסורא, וממילא לא יכלו לקיים שניהם, ולכן שפיר חשיב עוסק במצוה הפטור מן הסוכה.

אך לכאורה כל דבריו הם בדעת התוספות שהם סוברים שפטור עוסק במצוה הוא רק באופן שאינו יכול לקיים שניהם, וממילא יש לחלק שרב חסדא ורבה בר רב הונא לא יכלו לקיים שניהם, משא"כ הזקנים וטבי עבדו של רבן גמליאל. אך לדעת רש"י וכפי שביאר מהר"ח אור זרוע שכל שהתחיל במעשה המצוה ואף אם התחיל ללמוד כל שלא סיים מצוותו הרי הוא פטור מן הסוכה, אם כן לשיטתם הדרא קושיא לדוכתה מה ראיית רבן גמליאל שטבי עבדו ת"ח. ואולי אכן התוספות לשיטתם פירשו שזו היתה סיבת מעשהו של טבי, ואילו רש"י ע"כ יחלוק ויפרש שלא עשה כן לצורך לימוד תורה.

◀ כיצד תועיל שמיעת דרשה לפטור מסוכה מדין עוסק במצוה

והנה מלבד מה שיש להעיר על דברי רש"י והאור זרוע שביארו שהיה במעשה זה דרב חסדא ורבה בר רב הונא משום ב' מצוות, הקבלת פני רבו והליכה לשמיעת דרשה, ולכאורה צ"ב למה הוצרכו לב' המצוות. ובפרט שלעיל (י) במעשה כעין זה, פירש רש"י (ד"ה שלוחי) [שהלכן] להקביל פני ראש גולה כו'. ולא הזכיר המצוה השניה של שמיעת הדרשה, ויעוין בערוך לנר ובשארי אחרונים. אך מלבד זאת יש לתמוה הרבה, שהרי שמיעת דרשה הרי היא בכלל מצות תלמוד תורה, וקיימא לן שכל המצוות דוחות מצות תלמוד תורה, ולא אמרינן בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, שאם לא כן לעולם לא יקיים מצוה והרי הוא כלומד שלא על מנת לעשות.

ולכאורה מוכח מכאן כסברת העמק סוכות, שהיתר הגמרא כאן אינו רק מחמת הדין דעלמא שעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא יש כאן סניף ותוספת הנלמדת מפטור הולכי רגלים בסוכה, וכמו שפירשו התוספות שהוא מדין "תשבו" כעין תדורו, ולא גרע אם רוצה ללמוד תורה מדבר הרשות. וממילא אתי שפיר דגנו ארקתא דסורא מחמת שהיו עסוקים במצות תלמוד תורה. או שנאמר כסברת הטוב ירושלים דשאני סוכה שאפשר שקיימו מצות ישיבה בסוכה בישיבה מועטת ורק ישנו שנת קבע ארקתא דסורא.

◀ חידושו של רבי יחזקאל אברמסקי בטעם שאין דין עוסק במצוה בתלמוד

תורה

באופן אחר מוטו לבאר בשם רבי יחזקאל אברמסקי. לדבריו, הטעם שאין אומרים לגבי תלמוד תורה עוסק במצוה פטור מן המצוה, אינו רק מחמת שהתורה ניתנה כדי לקיימה ואם נאמר דין עוסק במצוה פטור מן המצוה נמצא שלעולם ילמד ולא יקיים המצוות, כי אפשר שמטעם זה לבד עדיין היה לנו לפוטרו, כיון שסוף סוף הוא עוסק במצוה והרי הוא פטור מקיום המצוה השניה.

אלא ביאור הדבר, שלגבי מצות תלמוד תורה הרי הוא מקיים מצוה בכל רגע ורגע, באופן שנמצא שברגע זה שרוצה להמשיך בלימוד תורה אין לו שייכות למה שלמד קודם לכן. ואין זה עוסק במצוה, רק שעתה עומדות לפניו שתי מצות, מצות תלמוד תורה והמצוה האחרת, ובזה יש לנו לומר שפיר שכיון שכל התורה ניתנה לצורך קיומה ממילא יש לו להעדיף את קיום המצוה מלימוד התורה.

מעתה, באופן שהולך לשמוע דרשה, כאן כבר יש לדון את התלמוד תורה כמעשה אחד ארוך, כי אין זה לימוד תורה בעלמא שאנו מגדירים כל רגע בו כמצוה בפני עצמה, אלא מעשה אחד של לימוד תורה של שמיעת דרשה, המתחיל בהליכתו לשמיעת הדרשה וכלה אחר השמיעה - ובכהאי גוונא שפיר יש לומר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ט'

להעיר ישן חוץ לסוכה ולהוציא ישן מהסוכה

◀ דעת רב אשי שאין ישנים שינת ארעי חוץ לסוכה שפא ירדם

תנו רבנן, אוכלין אכילת ארעי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת ארעי חוץ לסוכה. מאי טעמא, אמר רב אשי גזירה שמא ירדם, ע"כ. (סוכה כו.).

מבואר בגמרא אליבא דרב אשי שמצד מה שישן שינת ארעי חוץ לסוכה אין בכך איסור, וכל החשש הוא שמא ירדם ונמצא ישן שינת קבע חוץ לסוכה.

◀ דעת הגרשז"א שפותר להוציא ישן פן הסוכה ואי"צ להעיר הנרדם חוץ לסוכה

בספר הסוכה הביא דבר השמועה המפורסמת ששמע מפי מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שאיסור שינה חוץ לסוכה לא נאמר אלא בעת שהולך לישון, אבל מי שישן כבר הרי אינו בר חיובא ופטור מן המצוות. והוציא מכח זה שתי הלכות, הא' - שמי שנרדם לאונסו חוץ לסוכה אין חיוב להעירו כיון שכשהלך לישון לא עשה כל איסור ומה שעתה ישן הוא, הרי ישן אינו בר חיובא ופטור מן המצוות. והב' - שנראה מעיקר הדין שאדם שקיים דינו והלך לישון בסוכה, מותר להוציאו תוך שינתו חוץ לסוכה, כיון שעתה שישן הוא הרי אינו בר חיובא ואינו חייב בסוכה, וכן הורה פעם למעשה בשעת הדחק.

הלכה זו נידונה בזמנו גם לאור הצורך בריבוי מיטות בסוכת ישיבת קול תורה, שעה שהסוכה עצמה קטנה היתה ולא הכילה את רוב המיטות הנדרשות. לאור הלכה זו הועלה הפתרון לפיו בכל שעה ילכו לישון מספר בחורים ולכשירדמו יוציאו אותם חבריהם מן הסוכה וישנו תחתם [והלכה זו משמיה

דהגרשז"א הובאה גם בשלמי מועד (עמוד קיג), הליכות שלמה (מועדים פ"ט הי"ז, ובמילואים לדיני תפילה) ועוד].

ובהליכות שלמה (שם הערה לא) מובא מה שהעיר הגרשז"א שדבריו דלא כדברי הבן איש חי (ש"ר האזינו אות ח), שפסק שחייבים להעיר את הישן חוץ לסוכה. אמנם המעיין בדברי הבן איש חי ימצא שאין כאן קושיא כל כך, שזה לשונו שם: אבל שינה אפילו שינת ארעי אסור לישון חוץ לסוכה. לפיכך אם רואה אדם חבירו בבית הכנסת מתנמנם בעת קריאת ספר תורה וכיוצא, צריך לעורר אותו. ומכאן היה משמע שאף שנרדם לאונסו חוץ לסוכה צריך להעירו. ולכאורה אין כל ראייה מדברי הבא"ח דלא כסברת הגרשז"א שהרי שפתיו ברור מללו - אדם שהוא "מתנמנם", דהיינו שאינו ישן אלא נים ולא נים, ואפשר שכונתו רק לשינת ארעי [וכידוע מהגר"ח"ק שכל הורדת ראש על הסטנדר חשובה שינת ארעי ולא רק במתנמנם] אלא שהוא עומד להירדם אך עדיין אינו ישן, וכיון ששינת ארעי אסורה לכן צריך לעורר אותו כדי למנוע ממנו לעבור על איסור זה של שינת ארעי חוץ לסוכה [נעמד ע"ז בהליכות שלמה שם (ארחות הלכה הערה 111) וכתב שאולי לא ראה רבינו דברי הבן איש חי בספרו].

◀ פדוע חששו שמא ירדם הרי כשישן פטור מן הפצוות

ולפני שנדון בגוף ההלכה וסברתה, נביא למה שדן הגרשז"א לאור הלכה זו בדברי הגמרא בסוכה הנזכרים. וכך כתב במנחת שלמה: אמר רב אשי גזירה שמא ירדם, צ"ע דמאי איכפת לן אם ירדם חוץ לסוכה, הרי לכאורה מסתבר שמותר ליקח אדם ישן ולהוציאו מהסוכה לבית, שהרי ישן אינו חייב במצוות וכשהוא ישן אינו מזהר כלל. ואם כן מה החשש שמא ירדם, הלא כשירדם אז הוא אנוס.

דהיינו שהקשה הגרשז"א שאם אכן כל האיסור הוא במה שהולך לישון, אם כן כאן שהלך לישון שינת ארעי, מה החשש שמא יבוא מתוך כך לשינת קבע הרי הליכות לישון היתה בהיתר כי כיוון לשינת ארעי, ומה שאחר כך נרדם אין בכך כלום כיון שפטור מן המצוות [ויש לדון אם כבר בשינת ארעי נפטר מן המצוות וממילא כשנעשה שינת קבע כבר לא היה מחויב, או שאף אם רק בשינת קבע נפטר מן המצוות, סוף סוף הליכות לישון היתה לשינת ארעי ושינתו בפועל היתה כבר כשהוא פטור מן המצוות, שהרי אין האיסור אלא בשינת קבע וכשישן קבע פטור מן המצוות].

ודחה הגרשז"א הקושיא בקל, שבודאי אף אם כשנרדם אין חובה להכניסו לסוכה כיון שפטור מן המצוות, אבל ודאי שכשהוא ער אסור לו לעשות מעשה שיגרום לכך שישן חוץ לסוכה, ולכן כיון דיש לחוש שאם ישן שינת ארעי יגרום הדבר שיבוא לידי שינת קבע חוץ לסוכה - פשוט שיש לאסור עליו מתחילה לישון אף שינת ארעי חוץ לסוכה, וזו כוונת רב אשי.

בכך מבאר הגרשז"א נקודת קושי נוספת בסוגיא, עליה עמד גם השפת אמת. הגמרא מביאה את קושייתו של אביי על דברי רב אשי מברייטא העוסקת בהלכות תפילין בה נאמר: ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע. ומקשה אביי על דעתו של רב אשי, שאם חששו בסוכה שמא ירדם כמו כן היה להם לחוש בתפילין שמא מתוך שישן עמהם שינת ארעי, ירדם. ותמה השפת אמת על קושיית אביי, הלא בתפילין אפילו שינת קבע אינו אלא איסור דרבנן שמא יפיח ומשום הכי לא גזרו שמא ירדם, משא"כ בסוכה דהיא דאורייתא שפיר גזרו שמא ירדם.

לדבריו מיישב הגרשז"א את הקושיא, שהרי גם בסוכה לכשירדם לא יעבור על איסור כיון שאינו בר חיובא, וכל האיסור הוא בשעה שהולך לישון, וכאן אינו עובר גם על איסור זה כיון שכשהולך לישון, הולך לישון שינת ארעי המותרת. ואם כן גם בסוכה אין כאן חשש איסור דאורייתא אלא שמכל מקום גזרו שלא יעשה מעשה מתחילה שיביאנו לישון חוץ לסוכה, ועל כך הקשה אביי שאם גזרו כן בסוכה ראוי שיגזרו כן אף בתפילין.

והשפ"א דרך בזה בדרך אחרת, שלכאורה מדברי רב אשי שביאר האיסור לישון שינת ארעי מכח גזירה שמה ירדם, מוכח ששינת ארעי אינה סותרת לשיבת סוכה כיון שפעמים שאדם ישן שינת ארעי חוץ לביתו כמו שאכילת ארעי מותרת חוץ לסוכה לפי שפעמים אדם אוכל בחצר חוץ לביתו. ואם כן תמוה מה החשש שמה ירדם, הרי כל זה אכניס בכלל הרגילות שפעמים שאדם ישן שינת ארעי חוץ לביתו ונרדם וישן שינת קבע, והוא הדין בסוכה נתייר לישון שינת ארעי חוץ לסוכה אף שפעמים ירדם וישן שינת קבע. וע"כ צריך לומר שהגזירה כאן היא חשש מראית העין שמי שיראנו ישן מחוץ לסוכה יסבור שנתכווין מתחילה לשינת קבע חוץ לסוכה. ואם כן נמצא שאפילו אם ירדם אין כאן איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן מפני מראית העין, ושפיר הקשה אביי שאם גזרו כן בסוכה, ראוי לגזור כן אף בתפילין.

◀ נידון השאילת יעבץ בבה על אשתו בשינה אם קיים מצות פו"ד

והנה עיקר יסודו של הגרשז"א שכיון שישן פטור מכל המצוות, מותר להוציא מן הסוכה ואי"צ להכניסו לתוכה, כן מבואר כבר בשו"ת שאילת יעבץ (ח"ב סימן צז). שם דן לגבי הבא על אשה בשינה וילדה ממנו, אם קיים בכך מצות פריה ורביה. וכתב, דנראה דלא קיים המצוה, דישן לאו בר דעות הוא לגמרי, לא למצוה ולא לעבירה, לא נשכר ולא נענש. וכן מצינו בלוט שלא ידע בשכבה ובקומה.

ועמדו הלומדים להקשות על יסוד זה מכמה מקומות. ותחילת הכל יש להקשות מדברי הגמרא בסוכה (כט:), היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד [-מסכות], אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו. היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. ומסתפקת הגמרא אם 'עד שיאור' [-עמוד השחר] או 'עד שיעור' [-משנית], ומסיקה: אלא אימא עד שיעור ויעלה עמוד השחר. ולמסקנת הגמרא [יעוין רש"י ור"ן (יג: מדפד"ר ד"ה היה) כפי שהביא הדברים להלכה הבית יוסף (סימן תרלט)] בעיני תרתי, ואם עלה עמוד השחר ועדיין הוא ישן אין בני ביתו צריכים להקיצו. אך טעם הדבר משום טרחא או כיון שהתחיל בהיתר, ואם כן מוכח לכאורה דלא כפסק הגרשז"א, כי משמע שלולי טעמים אלו היה על בני ביתו להעירו אף שהוא עדיין ישן ואינו מחויב בסוכה.

◀ גם לפסק זה אם היה בדעתו לכך מתחילה אסור

ובאמת בהליכות שלמה שם כתב שנשאל על כך הגרשז"א כמה פעמים והשיב דפשוט דלא דמי, אך לא ביאר החילוק. וכתב שם לבאר שאף שהותר לו לישון חוץ לסוכה כיון שירדו גשמים, מכל מקום כיון שנשכב מרצונו ומדעתו חוץ לסוכה, והרי זמן החיוב יבוא ממילא כשיפסקו הגשמים, שוב אי אפשר להגדיר מעשהו כאילו שכב בהיתר. והיינו שביחס לזמן החיוב לא היתה השכיבה בהיתר כיון ששכב בדיעה גמורה שהוא מחוץ לסוכה ורק היה לו באותה שעה היתר לעשות זאת ביחס לזמן שבו יורדים גשמים.

ואכן כתב שם בדבר הלכה (הערה לג), שאף ליסוד זה שמותר להוציא ישן בסוכה מן הסוכה, מכל מקום אם כשנשכב לישון יודע שמפאת חוסר מקום וכדומה רוצים להוציא לאחר שירדם, נראה שאין לו לשכב שם באופן זה. והיינו מטעם זה, שכל כמה שבשעת שכיבתו יודע שיבוא זמן להבא שלא ישן בסוכה אף שחייב לישון בה, חסר בהיתר השכיבה עתה.

וכן מבואר מדברי רב האי גאון (הו"ד בשערי תשובה ריש סימן תרלט), שם היה נידון השאלה בשני אחים שלא היה מקום בסוכתם לשניהם, והורה רב האי גאון שכל אחד ישן בלילה אחר. ולכאורה צ"ב מדוע לא השיאם עצה שהאחד יקדים לישון ואחיו יוציאנו בתוך שנתו וישן תחתיו. אך להנ"ל מבואר, כי עד כמה שבשעת השכיבה ידע שאחיו יוציאנו, אם כן חסר בהיתר השכיבה ואי אפשר לעשות כן.

◀ הוכחת האחרונים פישן בציצית שאינו חוזר ומברך

עוד העירו על פסק הגרשז"א מדברי השדי חמד (מערכת יד כלל לב) שהביא מספר מתת ידו להוכיח לנידון זה ממה שישן ביום בציצית אינו חוזר ומברך, דמוכח מדין זה שגם כשישן חשיב בר חיובא ומקיים מצות ציצית. ומכאן ראייה זו נקט שהישן בסוכה ובא חברו והוציאו תוך שינתו חוץ לסוכה, הרי ביטל בכך את חברו מקיום מצות שינה בסוכה.

וכעין זה הקשו מדברי הפוסקים (או"ח סימן ח ס"ט) גבי ישן בטליתו שצריך לברך בבוקר כיון שלילה לא זמן ציצית הוא. ובמשנה ברורה (שם סקמ"ב) הביא שכיון שיש פוסקים הסוברים שכסות יום חייבת בלילה לפיכך לא יברך כי ספק ברכות להקל. וקשה הרי אף אם כסות יום חייבת בציצית הלא ישן בלילה ואם כן אינו בר חיובא והרי הוא כשוטה ולמה לא יברך לכשיקום. והאריכו להוכיח מעוד מקומות שבהם מוכח שאף ישן חשיב בר חיובא ואינו כשוטה.

◀ פהלכו של בעל הארחות שבת שאף לדעת הגרשז"א ישן חשיב בר חיובא

מהלך נפלא בביאור דברי הגרשז"א כתב הרב יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א בעהמח"ס ארחות שבת. לדבריו, נראה פשוט שאין לומר שאדם ישן חשיב אינו בר חיובא וכשוטה שפטור מכל המצוות. אלא בודאי הוא בר דעת גמור וחייב בכל המצוות והעבירות, אלא שכיון שבזמן השינה בפועל אין לו דעת, לכן כל עשייה שיעשה תוך שנתו אינה כלום, כיון שמעשיו הם מעשים שנעשו בבלי דעת.

וממילא אדם שהלך לישון ובשעה שהלך לישון עשה כדין וישן בתוך הסוכה אף שהוא בר חיובא הרי אין לדנו כישן חוץ לסוכה, כיון שמעשה השינה חוץ לסוכה נעשה כשהוא ישן ומעשה הנעשה בבלי דעת אינו כלום. משא"כ כשמתחילה ידע שיוציאוהו מהסוכה או שידע שיפסיקו הגשמים ויבוא זמן החיוב, הרי זה דומה לאדם שהלך לישון בסוכה כשיודע בודאי שבעוד איזה שעות תיפול הסוכה שבדאי מבטל בזה מצות שינה בסוכה. והיינו כי בכהאי גוונא אנו מצרפים הדעת שהיתה לו בתחילה בשעת מעשה ההליכה לישון למציאות השינה לבסוף חוץ לסוכה, וחשיב שמעשה השינה חוץ לסוכה היה מכחו ומדעתו ונעשה על ידו.

ודוגמא לדבר, דברי הירושלמי המובאים בתוספות בבבא קמא (ד"ה כיון), שישן שהביאו אצלו כלים ושברן פטור, אך אם הלך לישון ליד הכלים חייב. ולכאורה, לפי ההבנה הפשוטה בפסק הגרשז"א והיעב"ץ, צ"ב מדוע לא יפטר, כיון שסוף סוף הזיק בשנתו והרי הוא כשוטה. אלא מוכח מפסק הירושלמי, שבדאי הישן אינו מוגדר כשוטה, והטעם שפטור כששבר הכלים תוך שנתו הוא כיון שמעשיו נעשו בבלי דעת, וממילא באופן שהלך לישון מתחילה בידעה שיש שם כלים שיכול להזיקם, בכהאי גוונא מצרפים דעתו שלפני השינה למעשה ההיזק ולכך אינו חשוב מזיק באונס.

אך אם כנים הדברים לא קשה כלל קושיית הגרשז"א על דברי רב אשי בסוגיא בסוכה, מדוע חיישין שמא ירדם והלא אף אם ירדם יהיה פטור כיון שישן פטור מן המצוות. אשר מכאן קושיא זו הוצרך הגרשז"א ליישב שמכל מקום אסור לו לעשות מעשים שיביאו אותו לישון שינת קבע חוץ לסוכה. כי לפי יסוד זה שהישן חשיב בר חיובא ורק פטור הוא על מעשים שנעשו שלא מדעת, ולכך מצרפים המעשה לדעתו אם מתחילה היה בדעתו לישון חוץ לסוכה אף באופן שחייב לישון בסוכה, אם כן יש ליישב בקל שכיון שיש לחוש שמא שינת ארעי זו תביאנו לידי שינת קבע, אם כן מונח בשינתו הארעית האפשרות שיבוא על ידי כך לשינת קבע ובכה"ג שפיר יש לצרף דעתו הראשונה למעשה השינת קבע אף שנעשה בשינתו, ולכך אסרוהו.

חג הסוכות

”

הקבלת פני רבו ברגל

◀ פשבח אני את העצלנין או חייב אדם להקביל פני רבו

בגמרא בסוכה (כז): איתא: תנו רבנן מעשה בר' אלעאי שהלך להקביל פני ר' אליעזר רבו בלוד ברגל. אמר לו אלעאי אינך משובתי הרגל, שהיה ר' אליעזר אומר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב 'ושמחת אתה וביתך'. ומקשה הגמרא: איני והאמר רבי יצחק מניין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר 'מדוע את הולכת אליו היום, לא חודש ולא שבת', מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה. ומשני: לא קשיא, הא דאזיל ואיתי ביומיה [-] ומשמח שמחת החג עם אשתו, חייב להקביל פני רבו, כגון עיר שבתוך התחום. רש"ן הא דאזיל ולא אתי ביומיה, ע"כ. למדנו אם כן ממימרא דר' יצחק שחייב אדם להקביל פני רבו, ומדברי ר' אליעזר למדנו שחייב זה אינו אלא באופן דאזיל ואיתי ביומיה, אבל אם אינו יכול לחזור לשמוח עם אשתו - אין לו לצאת מביתו.

◀ השפעת הרמב"ם לדין 'אתי ואזיל ביומיה'

הרמב"ם (ת"ת פ"ה ה"ז) פסק דין זה: וחייב אדם להקביל את פני רבו ברגל. ועמדו נושאי כליו לבאר הטעם שהשמיט הרמב"ם את הגבלת ר' אליעזר לדין זה, דבאזיל ולא אתי ביומיה אינו חייב ללכת ואף ראוי לו שלא ילך. וכתב הלחם משנה: ולא מצאתי לרבינו שחילק בכך... ולא ידעתי למה. והכסף משנה ביאר טעם הרמב"ם: ורבינו לא כתב זה, משום דמשמע התם דדוקא ר' אליעזר הוה סבירא ליה הכי, ולכך כתב לדרכי יצחק סתם ולא חילק.

הפרי חדש (הו"ד בספר הליקוטים מהדו' פרנקל) תמה על יישוב הכסף משנה, שאם אכן צדקו דבריו, וכל חילוק הגמרא הוא אך בדעת ר' אליעזר, אם כן מה מקשה הגמרא סתירת דברי ר' אליעזר לדברי ר' יצחק, שמא סובר ר' אליעזר שכלל אין דין הקבלת פני רבו ברגל, ויחידאה הוא ורבנן פליגי עליה,

ור' יצחק ס"ל כחכמים. אלא ע"כ דכולי עלמא מודו לחילוק זה שאין חייב להקביל פני רבו אלא באזיל ואתי ביומיה, ואם כן הדרא קושיא לדוכתה, מדוע השמיט הרמב"ם פרט זה.

ולכך ביאר הפר"ח שסברא זו פשוטה היא ואינה צריכה ליכתב, דאם אזיל ולא אתי ביומיה - פטור, שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב 'ושמחת אתה וביתך'. וכל קושיית הגמרא היתה שמלשון של ר' אליעזר "משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מביתן ברגל", משמע שהוא דין כללי דלעולם אין יוצאין ואפילו אי אזיל ואתי ביומיה, ועל זה הקשתה הגמרא מה שהקשתה, ויישבה שאכן אין הכוונה אלא לאופן דאזיל ולא אתי ביומיה. אך הרמב"ם לא הוצרך להזכיר זאת, כי מסברא כיון שיש דין 'ושמחת אתה וביתך' ויש דין 'הקבלת פני רבו', על כרחך באופן דאזיל ולא אתי לביתיה יהיה פטור ממצוה זו.

ובשפת אמת בסוגיין יישב את קושיית הפרי חדש על דברי הכסף משנה, שאם ר' יצחק ור' אליעזר פליגי אם חייב להקביל פני רבו היכא דאזיל ולא אתי ביומיה, שמא נחלקו בעיקר הדין אם צריך כלל להקביל פני רבו ברגל, ואם כן מה קושיית הגמרא מר' אליעזר לר' יצחק. וביאר השפת אמת שקושיית הגמרא היא, שהרי בפסוק נאמר "לא חודש ולא שבת" ולא הוזכר כלל רגל, ואחר שלר' אליעזר יש טעם לשבח את העצלנין מכח הפסוק 'ושמחת אתה וביתך', אם כן קשה על ר' יצחק כיצד למד מפסוק זה דין רגל, הלא רגל שאני שחייב לשמוח הוא וביתו, דבר העומד בסתירה לדין הקבלת פני רבו. ומיישבת הגמרא דמ"מ שפיר למד כך ר' יצחק - עכ"פ באופן דאזיל ואתי ביומיה. ומכל מקום כל הגבלה זו היא רק לדעת ר' אליעזר, אך חכמים פליגי על זה וסבירא להו שלעולם חייב להקביל פני רבו.

◀ קושיית הערוך לנר מפעשה דר"ח ורבר"ה שישנו בהקבלת פני רבם

מהלך נפלא אנו מוצאים בדברי הערוך לנר בבירור מקחו של הרמב"ם. דהנה לעיל (י) אמרו בגמרא: איתמר נוי סוכה המופלגין ממנה ארבעה, רב נחמן אמר כשרה, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה. ומביאה הגמרא מעשה שאירע בנידון זה: רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, אגנינהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים. אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מיד. אמר להו, הדור בהו רבנן משמעתייהו. אמרו ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורים מן הסוכה. ופירש רש"י: שלוחי מצוה אנן, להקביל פני ראש גולה, דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל.

והקשה הערוך לנר דממה ש'אגנינהו רב נחמן' מוכח שהיתה זו שינת לילה ולא שינת יום, שהרי תלמיד חכם אסור לו לישן שינת קבע ביום, ואם לא היתה אלא שינת ארעי אם כן מה הראיה שחזרו משמועתם, הרי אולי דוקא שינת ארעי התירו בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, כיון שהאיסור לישן שינת ארעי אינו אלא מדרבנן שמא יישן שינת קבע (עיין לעיל כו). ומעתה יקשה, כיצד פירש רש"י שעלו להקביל פני ראש גולה, הלא בסוגייתנו מבואר שאין דין הקבלת פני רבו אלא באזיל ואתי ביומיה.

עוד מעשה דומה מובא בגמרא לעיל (כו): ת"ר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה כו' הולכין לדבר מצוה פטורין בין ביום ובין בלילה. כי הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא [-על שפת הנהר] דסורא, אמרי אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין. ופירש רש"י: שלוחי מצוה אנן, שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא. וגם על מעשה זה יש להקשות כנ"ל, דמהא דגנו ארקתא דסורא בדרכם לריש גלותא מוכח שלא היה זה "אזיל ואתי ביומיה", ואעפ"כ עשו כן משום הקבלת פני רבו כמבואר ברש"י. והדבר תמוה מסוגייתנו.

נקודה נוספת עליה עומד הערוך לנה, היא מה היה סבור רב נחמן כשבא להוכיח מכר שישנו בסוכה זו שחזרו בהם משמועתם, וכי לא ידע שבאו להקביל פני רבם ברגל, או שלא ידע שמצוה היא, או שלא ידע שהעוסק במצוה פטור מן המצוה - הלא כל אלו הלכות פסוקות הן, ולא מסתבר שרב נחמן לא ידע אחת מהם. ועוד יש לדקדק מדוע הזכירה הגמרא ש"אגנינהו" רב נחמן, הלא באותה מידה היה יכול לתת להם לאכול בסוכה, ואף מכר יכול היה להסיק שחזרו בהם, ומהי ההדגשה שהם ישנו דוקא בסוכה זו.

◀ ר"נ ור"ח ורבר"ה נחלקו אם חייב להקביל פני רבו באזיל ולא אתי ביומיה

אלא, מבאר הערוך"נ, בסוגייתנו מבואר שלדעת ר' אליעזר לא אמרין מצות הקבלת פני רבו אלא באופן דאזיל ואתי ביומיה, וכך סבר גם רב נחמן - ממילא כשנתן להם לישון את שינת הלילה בסוכה, הבין שע"כ אינם עוסקים במצוה, שהרי הקבלת פני רבו אינה שייכת באופן שישנים את שינת הלילה - דאזיל ולא אתי ביומיה. לכך הוכיח כן דוקא משינת הלילה ולא מאי אכילתם בסוכה, כי באכילה בעלמא יתכן שישבו וילכו לביתם באותו יום, ואזי אף הוא מסכים שפטורים מן הסוכה מדין העוסק במצוה דהקבלת פני רבו.

אמנם רב חסדא ורבה בר רב הונא סברו דלא אמרין חילוק זה שמצות הקבלת פני רבו אינה אמורה אלא באזיל ואתי ביומיה, אלא בדעת ר' אליעזר, אך לדידן, דינא דר' יצחק הוא דין כללי בכל גווני, ואפילו באופן דאזיל ולא אתי ביומיה חייב להקביל פני רבו - ולכן ישנו בסוכה זו הפסולה לפי שיטתם, כיון שעוסקים במצוה ופטורים מן הסוכה.

מענה יבואר היטב טעמו של הרמב"ם שלא הזכיר חילוק זה, שהרי כשם שפסק בעיקר דין נויי סוכה המופלגים מן הסוכה כרב חסדא ורבה בר רב הונא ודלא כדעת רב נחמן, כן פסק כדעתם גם לגבי נידון זה אם מצות הקבלת פני רבו נאמרה רק באזיל ואתי ביומיה, או דלדידן יש מצוה בכל אופן, ורק ר' אליעזר הוא המחלק וסובר שאין מצות הקבלת פני רבו באזיל ולא אתי ביומיה.

◀ ביאור וטעם בפה שהשפיע רש"י טעם הליכתם 'לשמוע דרשה'

לפי זה יש להוסיף ולבאר מדוע הזכיר רש"י רק המצוה דהקבלת פני רבו, ולא הזכיר המצוה הנוספת "לשמוע דרשה" - אותה הזכיר במעשה השני כשגנו ארקתא דסורא. אך לפי מה שנתבאר אילו היו הולכים לשמוע דרשה בעת הזאת, לא היה יכול להוכיח רב נחמן שחזרו בהם רב חסדא ורבה בר רב הונא משמועתם, שהרי אף הוא מודה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכל סברתו היתה שאין להם דין עוסק במצוה כיון שאין מצות הקבלת פני רבו באזיל ולא אתי ביומיה, אך זה רק אם רצו לפטור את עצמם מדין עוסק במצות הקבלת פני רבו, משא"כ אם גם באו לשמוע דרשה, הרי הם עוסקים במצות תלמוד תורה וגם לדעת רב נחמן יהיו פטורים בכהאי גוונא ממצות סוכה. ולכן השמיט רש"י פרט זה ופירש שלא באו אלא להקביל פני ראש הגולה [ועיין הסבר אחר בשינוי פירוש רש"י ובביאור הס"ד דרב נחמן, בדברי הערוך"נ גבי מעשה דרקתא דסורא (כו)].

◀ דעת הנודע ביהודה שא"א להטיל חיוב הקבלת פני רבו בזמן הזה

ובנודע ביהודה (תניינא או"ח סימן צד) הקשה למה השמיטו הטור והשו"ע דין זה שחייב אדם לקבל פני רבו ברגל. ותירץ, שאין חיוב זה אלא בזמן הבית שהיו מקבלים פני שכניה בעלייה לרגל, אזי היה

חיוב גם לקבל פני רבו, אך בזמן הזה שנתקיים בעוונותינו הרבים 'והשימותי את מקדשיכם', ואפילו בשעת שממה שכינה לא זזה מכותל מערבי, ואעפ"כ איננו הולכים לקבל פני השכינה שמה, כי לא חייבה אותו התורה לעשות כן אלא בהבאת קרבן חגיגה ועולת ראייה. ממילא אין מקום להטיל חיוב לקבל פני רבו כלל. ור' יצחק שאמר מניין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, קאי אמן המקדש.

והוסיף הנודב"י דמה שמקשה הגמרא בסוגייתנו מדברי ר' יצחק אר' אליעזר שאמר לר' אילעאי אינך משובתי הרגל - "היינו משום דגם ר' אליעזר בזמן הבית היה", ועי"ש עוד. ובערוך לנר (כז): הוכיח שע"כ לא היה מעשה זה בזמן הבית, שהרי ר' אליעזר היה בלוד, ואם בית המקדש היה קיים למה לא עלה לרגל, וגם את תלמידו הוכיח על כך שלא נשאר בביתו ולא הוכיחו על כך שלא עלה לרגל.

◀ כשהולך לשפוע דרשה חייב בהקבלת פני רבו גם בזמן הזה

ועל עיקר שיטת הנודב"י שבזמן שאין מקדש ואין דין עלייה לרגל, ליכא ג"כ דין הקבלת פני רבו, קשה לכאורה מהמעשה דרב חסדא ורבה בר רב הונא, שהרי פירש רש"י שם שהם עלו לבי ריש גלותא להקביל את פניו, וכן תמה בחלקת יואב (קבא דקשייתא, קושיא פא בהשמטה). ובשדי חמד (ח"ג מערכת ח כלל ק) הביא מתשובת מים חיים (רפפורט, או"ח סימן יד) שאכן הסוברים שנוהג הקבלת פני רבו גם בזמן הזה - למדו כן מדברי רש"י.

בספר שערי יצחק לרבי יצחק פלקסר כתב ליישב דברי הנודב"י, בדקדוק לשון הנודב"י שם שכתב וז"ל: אין מקום להטיל חיוב לקבל פני רבו כלל כשאנו הולך בלאו הכי ללמוד ממנו אלא שילך רק לקבל פניו, דא"כ כבודו גדול מכבוד שמים, עכ"ל. הרי שמדקדק מדבריו שאם הולך ללמוד ממנו, אפשר להטיל עליו חיוב גם משום הקבלת פני רבו, דכיון שהולך ללמוד אין נראה הדבר שגדול כבודו מכבוד שמים. ואם כן רש"י הרי פירש במעשה דארקתא דסורא שהלכו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, והוצרך רש"י להוסיף שבאו לשמוע הדרשה כי רק מחמת כך היה להם חיוב להקביל פני ריש גלותא.

והחלקת יואב שהקשה, דקדק להקשות כן מהמעשה דרב נחמן (י) ששם באמת השמיט רש"י ענין זה, ופירש שהמצוה לא היתה אלא הקבלת פני רבו, ומשם שפיר הקשה. אלא שאכן דעת היעב"ץ שאף במעשה זה היתה הליכתם גם לשמיעת הדרשה וכדברי רש"י במעשה דרקתא דסורא, ואילו דעת הערול"נ שבדקדוק פירש כן, ובמעשה זה לא היה טעם הליכתם אלא להקבלת פני רבו. ועכ"פ מגוף

דברי הגמרא לא קשה על הנודע ביהודה.

י"א

איסור בל תוסיף וברכת נשים במצות עשה שהזמן גרמא

◀ ראית רבי יהודה מפעשה דהילני הפלכה

במשנה בריש סוכה (ב.) תנן: סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשירה. ובגמרא (ב:) אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה למעלה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראייה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן והלא שבעה בנים הוו לה, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים.

הרי שנחלקו חכמים ורבי יהודה אם סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה. ורבי יהודה הביא ראייה לדבריו ממעשיה של הילני שישבה בסוכה גבוהה כל כך ולא מיחו בה חכמים, וחכמים דחו דבריו שהרי אשה היתה ופטורה מן הסוכה.

◀ פחלוקת הראשונים אם אשה מברכת על פ"ע שהזמן גרמא

והנה נחלקו הראשונים אם אשה הפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, יכולה על כל פנים לברך עליה. דדעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) שאינה מברכת, ואילו דעת התוספות (חולין קי: ד"ה טלית, ובכ"ד) שאף נשים הפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא יכולות לברך.

◀ קושיית רע"א וחכם צבי מדוע לא הוכיח ר"י מברכת הילני על הסוכה

והקשה רבי עקיבא איגר (דו"ח לרע"א מכת"י) לדעת תוספות שאף שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא מכל מקום יכולות לברך עליהן, אם כן מה דחו חכמים ראיית רבי יהודה שאשה היתה ופטורה מן הסוכה, הרי אכתי אפשר להוכיח שסוכה כשרה היא מכך שבירכה בסוכה זו כדין נשים שיכולות לברך עליהן, ואילו היתה סוכה פסולה לא היתה מברכת, ואם בירכה היה לחכמים להוכיחה על כך וממה שלא הוכיחו יש להוכיח שסוכה כשרה היא, והניח בצע"ג.

ובאמת עיקר ההנחה שעל כרחך בירכה בסוכה זו, לכאורה הוציא רע"א זאת מעיקר ראיית רבי יהודה, כי אילו לא בירכה מה שיין להוכיח מכאן שסוכה כשירה היתה הלא מוכח מיניה וביה, ממה שלא בירכה עליה, שסוכה פסולה היא. אלא על כרחך שבירכה על סוכה זו, ועל כן מקשה רע"א שאם כן תמוהה דחיית חכמים, כי מברכתה יש להוכיח שסוכה כשירה היתה.

וכעין קושיית רע"א כן הקשה בשו"ת חכם צבי (השמטות אות ח) דמה פליגי רבנן ורבי יהודה אם הילני המלכה קיימה מצות סוכה בישיבתה בסוכה גבוהה מעשרים אמה, או שכיון שאשה היא פטורה מן הסוכה. נחזי אנן אם בירכה או לא בירכה, שאם בירכה ע"כ כדעת רבי יהודה שסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה.

◀ חכמים לא ידעו אם בירכה על ישיבתה

ויש שיישבו (פתח הסוגיא) הקושיא בקל, דהמעשה שם היה באופן שלא נכנסו בתחילת הסעודה ולא ידעו אם בירכה או לא בירכה, וממילא לא יכלו לדון ולהוכיח מברכתה אם בסוכה כשרה ישבה. ואולי יש לדקדק כן מלשון הגמרא "והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם" שמשמע שלא ישבו עמה בסעודה רק נכנסו לזמן מועט וממילא לא יכלו לדון מצד הברכה. וכעין זה יישב בעמק סוכות שאולי יש לומר דידעו שלא היתה מברכת על הסוכה אף שמוותרת, וכתב שהוא דוחק. ובזכרון שמואל (סימן כט אות י) העמיד הקושיא שהיה להם למחות בה שמא ברכה או תברך, והיינו שאפילו אם לא ראוה שבירכה עדיין היה להם למחות בה שלא תברך, ולנוסח זה ודאי לא הועיל העמק סוכות ביישובו.

◀ יישוב הבית פנחס שבמצוה שתכליתה על דרך השלילה אסור לנשים לברך

חילוק מעניין בענין זה כתב בספר בית פנחס (לרבי פנחס חיים הורוויץ, ראב"ד קאסוב) על פי דברי האתון דאורייתא (כלל יא ד"ה והנה) שחילק שם בענין זה בין שני מיני מצוות [וגוף החילוק הביאו מהמנחת חינוך]: א' מצות שהתורה רוצה ומבקשת עצם הפעולה ומציאותה, כהנחת תפילין ונטילת לולב וכדומה. ב' מצות שאין התורה מבקשת עצם הפעולה, כגון סוכה, שאילו רצתה התורה עצם האכילה בסוכה היתה מטלת חובה לאכול בסוכה, וכיון דהאכילה היא רשות והמצוה היא רק שאם אוכל מרצוני מחוייב לאכול בסוכה, אם כן על כרחך אין האכילה בסוכה נרצית ומבוקשת בעצמותה אלא כוונת המצוה על דרך השלילה שכשיאכל האדם לא יאכל חוץ לסוכה. והאכילה חוץ לסוכה היא הבלתי נרצה אבל האכילה בסוכה בעצמותה איננה נרצית ומבוקשת כלל [ומה שנקט בפשטות שאין מצוה חיובית באכילה בסוכה, כבר רבו המסכימים והחולקים בזה, ואכמ"ל].

ועפ"ז רצה לחדש האתון דאורייתא שאפילו לדעת רבינו תם הסובר שמותר לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, היינו דווקא באופן שהמצוה היא מהסוג הראשון הנזכר, שהמצוה בעצמותה היא הדבר הנרצה, שאז אף שנשים פטורות אבל כיון שסוף סוף עשו את מעשה המצוה הנרצה לפיכך

יכולות לברך עליהם. אבל במצוות כמצות סוכה שגם באיש כל התכלית היא שלא לאכול חוץ לסוכה, וה"ה בציצית שגם באיש התכלית הנרצית היא שלא יהיה לבגד חיסרון הציצית, אם כן נשים שאינן מחויבות במצוה זו, פירושו שמעיקרא לא היה להם החיסרון בלבישת בגד בלי ציצית או באכילה חוץ לסוכה, וממילא כשמוסיפות ותולות ציצית על בגדיהם או אוכלות אכילתם בסוכה, אין במעשיהם כלום ועל מה יברכו.

לפי חידוש זה, אומר הבית פנחס, סרה מאליה קושיית האחרונים, כי אכן אף לדעת רבינו תם שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, סוכה שאני. שכיון שכל תכליתה על דרך השלילה שלא לאכול חוץ לסוכה, דבר זה מתקיים בלאו הכי באשה ואין משמעות למעשה אכילתה בסוכה דווקא ולכן לכו"ע לא תברך.

◀ יישוב הזכרון שפואל שרבי יהודה לשיטתו

ובזכרון שמואל (שם) יישב בפשיטות על פי סוגיית הגמרא בעירובין (צו). שם דנה הגמרא אם שבת זמן תפילין או לא. והגמרא תרה אחר מ"ד הסובר ששבת זמן תפילין הוא, ואומרת הגמרא: אלא האי תנא הוא דתניא מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים, מדלא מיחו בה חכמים אלמא קסברי מצות עשה שלא הזמן גרמא הוא. ודילמא סבר לה כרבי יוסי דאמר נשים סומכות רשות.

ועל כך כתבו התוספות (צו). מכאן אומר ר"ת דמותר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות, כמו מיכל בת שאול שהיתה מסתמא גם מברכת.

והנה כל דברי התוספות אינם אלא לדעת רבי יוסי הסובר שנשים סומכות רשות, אך בהמשך הגמרא שם (צו): מובאת ברייתא דספרא: דתניא "דבר אל בני ישראל וסמך" (ויקרא א ב, ד), בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות. ומבריייתא זו מוכיחה הגמרא שדעת רבי יהודה דלא כדעת רבי יוסי, כיון שסתם סיפרא רבי יהודה.

ומעתה, מיישב ר' שמואל, לא קשה כלל מדוע לא הביא רבי יהודה ראיה לדבריו ממה שלא מיחו בה על ברכתה, כי לשיטתו בודאי לא תברך כיון שאשה היא ונשים לדעת רבי יהודה אינן חייבות ואינם מברכות. אלא שמכל מקום מקשה שעדיין יש לו להוכיח ממה שרבנן לשיטתם היה להם למחות בה כיון דלדעתם יכולה אשה הפטורה ממצות סוכה לברך ויש לחוש שמא תבוא לברך גם בסוכה זו שגבוהה למעלה מעשרים אמה ופסולה. ואף שיש לומר שחכמים שנחלקו כאן על רבי יהודה סברו כשיטתו לענין סמיכה ולא נחלקו עליו רק לענין סוכה גבוהה, וממילא לא יכלו להוכיח מדלא מיחו בה כיון שגם הם מודים שאשה לא תברך כלל על מצות סוכה, אך זה דוחק.

◀ קושיית התוספות שלדעת רבי יהודה אשה אסורה לשבת בסוכה פשוט בל

תוסיף

בקונטרס הערות מבן המחבר על ספר עמק סוכות, יישב הקושיה על פי מהלך נפלא בסוגייתנו. התוספות בעירובין (צו. ד"ה מיכל) הקשו על המבואר בגמרא שם המוכיחה שלילה זמן תפילין הוא מדברי התנא שמיכל בת כושי היתה מנחת תפילין, ופירש רש"י שאם תפילין מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, היו מוחין בידה שנראה כמוסיפה על דברי תורה.

והקשה ר"י שהרי דעת רבי יהודה שנשים אינם סומכות רשות, ולפי חשבון הסוגיא שם לפירוש רש"י, לשיטתו היה אסור למיכל בת כושי להניח תפילין כי נראית כמוסיפה על דברי תורה. ומאידך בסוגייתנו, לגבי מצות סוכה, מוכח להדיא שאף לדעת רבי יהודה קיימה הילני המלכה מצות סוכה, שהרי הוכיח ממעשיה שסוכה גבוהה מעשרים אמה כשרה.

ומכח זה חלקו התוספות על פירוש רש"י שהטעם שהיה לחכמים למחות במיכל בת כושי אם נשים אינם סומכות רשות, אינו משום דנראה כמוסיפה על דברי תורה, אלא הוא משום דבעינן גוף נקי ונשים אין זריזות לזיהר. וכן סמיכה מיחזי כעבודה בקדשים. ועל דרך זה מבארים התוספות כמה דברים שנשים אסורות בהם להאי מאן דאמר, כל דבר וסיבתו הוא, אך אין כאן כלל שאסורות משום בל תוסיף. ובדעת רש"י כתבו תוספות שיש ליישב שכיון שהיתה יושבת עם בניה ממילא לא היה מיחזי כבל תוסיף.

◀ ביאור הפה"צ חיות והרש"ש בפו"פ בין רבנן לרבי יהודה

על פי זה ביאר המהר"ץ חיות (סוכה ב:) באופן נפלא את המו"מ בסוגייתנו, שאמרו לו חכמים משם ראייה אשה היתה ופטורה מן הסוכה. שאין פירוש "משם ראייה" בתמיה, כדחייה גרידתא, אלא בניחותא שמשם אנו מביאים ראייה לשיטתנו, שהרי דעתך שאשה הפטורה מן המצוה אסורה בעשייתה משום בל תוסיף, ואם כן הלא אשה היתה ופטורה מן הסוכה ואיך הותר לה לשבת בסוכה, אלא על כרחך צריך לומר שכיון שהיתה זו סוכה גבוהה מעשרים אמה הרי היא פסולה ולכן הותרה בישיבתה.

ועל כך השיב להם רבי יהודה ואמר "והלא שבעה בנים היו לה", וכמו שיישבו התוספות שכיון שהיתה יושבת עם בניה לא היה מיחזי כבל תוסיף וממילא אין ראייה לדבריהם וגם נסתרת דחייבתם לראייתך. וכ"כ הרש"ש.

אמנם התוספות שם יישבו עוד בדעת רש"י דבאופן שמכוון שלא לקיים מצוה אינו עובר על בל תוסיף, והיא כיוונה שלא לצאת ידי חובת סוכה. אך זה תמוה לכאורה שאם כיוונה שלא לצאת ידי חובה אם כן מה הוכיח רבי יהודה מיישיבתה בסוכה זו, הלא ע"כ כיוונה שלא לצאת בה כדי לא לעבור בבל תוסיף, ואם בלאו הכי לא קיימה מצות סוכה שמא כלל לא ישבה בסוכה ולכן לא הקפידו על ישיבתה בסוכה גבוהה מעשרים אמה. ועל כרחך צ"ל שסמכה על מה שיושבת עם בניה שאין בכך איסור בל תוסיף, אך אם כן גם יישובם השני של תוס' נסמך על יישובם הראשון וזה תמוה. ובאמת המהר"צ חיות הרכיב שני יישובי התוספות זה בזה וכתב: והשיב ר"י דכיון דשבעה בנים היו לה וישבה בשביל הבנים שוב לעבור צריך כוונה, ויל"ע.

◀ יישוב בנו של רבי פשה בצלאל לוריא לקושיית רבי עקיבא איגר

עפ"ז יישב בנו של רבי משה בצלאל לוריא בעל עמק סוכות את קושיית האחרונים, מה דחו חכמים את ראיית רבי יהודה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה, והלא מכל מקום היה להם למחות בה על שבירכה או שלא תברך על ישיבתה. אמנם לפי דברי המהר"צ חיות והרש"ש, אפשר לומר שכל זה אכנס בכלל דבריהם, שאדרבה משם ראייה, שהרי אשה היתה ופטורה מן הסוכה ואם כן היתה אסורה בקיום מצות סוכה וע"כ שהיתה זו סוכה פסולה וממילא גם לא היו צריכים למחות בה שלא תברך. ועי"ש שהוסיף בשם מהר"צ חיות שמה שישבה בסוכה גבוהה מעשרים אמה, עשתה כן בעצת חכמים כדי לפרסם לכל שאשה פטורה מן הסוכה.

י"ב

הזכיר חג הסוכות בתפילת שמיני עצרת

◀ חילוק שמיני עצרת פחג הסוכות לענין "פז"ר קש"ב"

הגמרא במסכת סוכה (מז.-מז:): מאריכה בבירור החילוקים שבין שמיני עצרת לחג הסוכות. בברייתא מובאים דברי רבי יהודה לחכמים: שמיני רגל בפני עצמו הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן ושיר וברכה ולינה, אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה.

עוד מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים אם מברכים שהחיינו בשמיני עצרת. דעת רבי יוחנן שאומרים זמן בשמיני של חג, ומבארת הגמרא בשם ר' לוי בר חמא או ר' חמא בר חנינא: תדע, שהרי חלוק בג' דברים, בסוכה ולולב וניסוך המים [-שכל אלו הדברים אינם נוהגים בשמיני עצרת אלא רק בסוכות]. כך גם דעתו של רב נחמן שאומרים זמן בשמיני עצרת. מאידך, דעת רב ששת, שאין אומרים זמן בשמיני של חג. ומסיקה הגמרא (מז:): והלכתא אומרים זמן בשמיני של חג.

הגמרא (ריש מח.) מביאה ראייה להכרעה זו מברייתא, בה נאמר: שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב. פייס בפני עצמו, זמן בפני עצמו, רגל בפני עצמו. קרבן בפני עצמו, שירה בפני עצמו, ברכה בפני עצמו.

◀ הזכרת שמיני עצרת מ'דגל בפני עצמו' או מ'ברכה בפני עצמו'

בביאור ה'ברכה' המוזכרת בברייתא זו ובדברי רבי יהודה המובאים בתחילת הדברים, כתב רש"י (מז: ד"ה ברכת המזון, מח. ד"ה ברכה לעצמו) דעד השתא אמרינן את חג הסוכות הזה, וכאן את יום שמיני חג עצרת הזה. ובביאור הברייתא האחרונה, הוסיף רש"י להביא שבתוספתא משמע שמברכין את

המלך, שכן נאמר שם: ברכה בפני עצמו, שנאמר 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך'. ואם כן לדעת התוספתא 'ברכה' אין הכוונה הזכרת שם החג כשמיני עצרת ולא כחג הסוכות אלא דין אחר שמברכים את המלך.

וכדעת התוספתא כן כתב רש"י ביומא (ג. ד"ה לענין), וכתב שם ש'רגל בפני עצמו' היינו לענין זה שאין שם חג הסוכות עליו (כן פירשו בדבריו התוספות בר"ה ד:), ודלא כפירושו בסוכה שרגל בפני עצמו היינו שאין יושבין בסוכה. עכ"פ מבואר שביום שמיני עצרת מטבע התפילה הוא 'יום שמיני עצרת' ולא 'חג הסוכות', ודבר זה כלול בכלל 'פז"ר קש"ב', או ב'רגל לעצמו' או ב'ברכה לעצמו'.

◀ פחלוקת האחרונים אם טעה בשמיני עצרת והזכיר 'חג הסוכות'

ונחלקו האחרונים באופן שטעה אדם ואמר בשמיני עצרת 'את חג הסוכות הזה', האם יצא ידי חובתו, או שצריך לשוב ולהתפלל שנית. ובשערי תשובה (סימן תרסח ס"ק ב) הביא מה שכתב הברכי יוסף (שם) בשם שו"ת בית יהודה (ח"א או"ח סימן ד) שמי שטעה בתפילת ערבית של ליל שמיני עצרת ואמר את יום חג הסוכות הזה ועקר רגליו, יצא בדיעבד [ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן צז) העיר על לשון 'ועקר רגליו' שאינו מובן כלל, כי מה שייך עקירת רגליים לענין זה, הלא תיכף כשסיים ברכת מקדש ישראל והזמנים הרי זה כעקר רגליו, וצ"ע בכוונתו, ואולי לא דק בלישנה וכוונתו לגמר הברכה אף שודאי הוא דוחק]. אמנם הברכי יוסף חלק על דעת הבית יהודה, והביא ראיות שלא יצא ומחזירים אותו.

ושורש הנידון הוא מכמה ענינים: א' האם חיסרון הזכרת החג הוא לעיכובא. ב' אם אינו לעיכובא, האם יש חיסרון גדול יותר במה שמזכיר מאורע אחר [-חג הסוכות]. ג' האם שמיני עצרת כלול בכלל 'חג הסוכות'. ד' גם אם שמע"צ כלול בכלל 'חג הסוכות', יש לדון אם אדם זה באומר 'חג הסוכות' נתכוון גם לשמיני עצרת. וכמו שנבאר בס"ד.

◀ פסק הבית יהודה דסגי בהזכרת 'פועד' והזכרת מאורע אחר אינה הפסק

רבי יהודה עייאש בבית יהודה שם תיכן את דבריו על מה שייסד שבחתימה אין מעכב הזכרת שם היו"ט הספציפי, וכל שהזכיר יו"ט בסתם יצא ידי חובתו. ומאחר שנפסק להלכה (סוס"י קח) שהטועה ומזכיר מאורע של שאר ימים שלא בזמנו לא הויא הפסקה, ממילא כשמזכיר חג הסוכות במקום שמיני עצרת, אף אם נאמר שאין שמיני עצרת בכלל חג הסוכות, הרי זה כאילו לא הזכיר כלל שמיני עצרת, אלא רק אמר יו"ט סתם, ומה שהוסיף שכונתו לחג הסוכות, הלא קי"ל שהזכרת מאורע אחר אין בה משום הפסקה.

והנה לא פירש לנו הבית יהודה למה נתכוון כשאמר דסגי בהזכרת יום טוב אף כשאינו מפרט מהו אותו יום טוב, והיכן בברכתו זו הזכיר שהוא יום טוב. ועמד על זה בברכי יוסף ותמה דהא מה שהזכיר 'חג הסוכות' בודאי אינו נחשב שהזכיר יום טוב, כי בתוספת אמירתו 'הסוכות' הפסיד לאמירת 'חג' שהזכיר תחילה, שהרי בכך בירר שאין כוונתו לחג בעלמא אלא לחג הסוכות דוקא. וגם מה שאמר "יום טוב מקרא קודש הזה" לא מהני, כיון שבפירוש התכוון על סוכות וכפי שראינו לבסוף שפירט ואמר 'חג הסוכות' - ואם כן באמירה זו הפסיד גם את ההזכרה שהזכיר תחילה 'יום טוב' בפני עצמו.

אמנם סברא זו נמצאת גם בחיי אדם, שכתב (כלל כח סימן טו) שהטועה בשמיני עצרת והזכיר חג הסוכות אינו חוזר אם כבר עקר רגליו. ובנשמת אדם (סימן ו) ביאר סברתו שכיון שאם לא אמר אלא

'ותתן לנו מועדים לשמחה' כבר יצא ידי חובתו, אם כן לא גרע מהטועה והזכיר מאורע שאר ימים שאינו צריך לחזור. ועוד הוסיף שאף אם שמיני עצרת הוי רגל בפני עצמו, מכל מקום כיון דעדיין יושבים בסוכה [היינו בחו"ל מספיקא דיומא], לכך בדיעבד אין צריך לחזור. וכן פסק הערוך השולחן (סימן תרס"א).

ובדבריו יישב לנו הנשמת אדם גם כוונת הבית יהודה, שהרי הברכי יוסף העיר שבאמירת 'הסוכות' הפסיד מה שהזכיר 'חג' ו'יום טוב מקרא קודש הזה'. אך נראה שכל זה רק בנוגע למה שהזכיר יום טוב ספציפי, אבל הזכרתו הכללית 'ותתן לנו מועדים לשמחה' הרי כוללת בתוכה את כל המועדים, ואי אפשר לומר שכשנאמר אחר כך 'חג הסוכות' גרע מהזכרה זו, ולכן שפיר יש לדון דסגי בהזכרה זו לקיים דינו.

◀ סתירת הסוגיות בנידון אם 'חג הסוכות' כולל אף את שמיני עצרת

ואחר שדחה החיד"א את יסוד דינו של רבי יהודה עייאש, פונה לברר טעם אחר לפסק דינו שאינו צריך לחזור אם הזכיר את חג הסוכות בתפילת שמיני עצרת. והוא שמא שמיני עצרת נכלל בכלל 'חג הסוכות', וכיון שהזכיר חג הסוכות הרי הזכיר בכך גם את שמיני עצרת וקיים דינו.

בנידון זה, אם שמיני עצרת נכלל בחג הסוכות, מביא הברכי יוסף סתירה בסוגיות הש"ס. מחד - בסוגיותנו מבואר ששמיני עצרת הוא רגל פני עצמו לענין פז"ר קש"ב, ופירש רש"י ש'ברכה לעצמו' היינו באמירת 'את יום שמיני חג עצרת הזה'. וכעין זה כתב רש"י ביומא (ג.) על סוגיא מקבילה, וז"ל: לענין פז"ר קש"ב כו' רגל לעצמו, שאין שם חג הסוכות עליו. ואם כן משמע להדיא שאין שמיני עצרת בכלל 'חג הסוכות' אלא רגל בפני עצמו הוא ולכן צריך לומר 'את יום שמיני חג עצרת הזה'.

מאידך בגמרא בסוטה (מא.) משמע לא כן. דהנה דנה הגמרא שם לגבי מצות הקהל, בה נאמר (דברים לא י) 'ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם'. ומבררת הגמרא למה נצרכה התורה לומר כל אלו הזמנים 'מקץ', 'שמיטה', 'חג הסוכות' ו'בבוא כל ישראל', ובתוך המו"מ אומרת הגמרא: ואי כתב רחמנא 'בחג הסוכות' הוה אמינא אפילו יום טוב אחרון, כתב רחמנא 'בבוא כל ישראל' מאתחלתא דמועד.

הרי מבואר להדיא בגמרא ש'חג הסוכות' כולל בתוכו אף את שמיני עצרת, ולכן אם היה כתוב רק בחג הסוכות, הו"א דאפילו יום טוב אחרון בכלל. ועמד על כך גם הרש"ש (סוטה שם): קצת קשה דהא אמרינן בכ"ד דשמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב, ופירש רש"י דהוראת הר' על רגל בפני עצמו שאין שם חג הסוכות עליו.

◀ הוכחת הט"ז ששמיני עצרת טפל לחג מדבעינן לחלקו לענין פז"ר קש"ב

ושורש הדברים כבר נמצא בט"ז (סימן תרס"א סק"א; סימן רכ סקט"ו) שהוכיח מדברי הגמרא שם ששמיני עצרת נקרא 'חג', לענין נידון הפוסקים אם אומרים 'שמיני חג העצרת הזה' (דעת השו"ע), או 'יום שמיני העצרת' (דעת הרמ"א). ובתוך דבריו הוכיח שיום טוב האחרון היינו שמיני עצרת, שהרי מבואר בסוגיותנו שצריכה היתה הגמרא לחדש שחלוק שמיני עצרת מחג הסוכות לענין פז"ר קש"ב, שמע מינה דבל"א חד חג הוא ומיזחס אחריו. ואם כן הט"ז הוכיח מ'סתירת' הסוגיות להיפך, שאדבר

גם בסוגייתנו מוכח שמעיקר הדין שמיני עצרת נטפל לחג הסוכות, אלא דמ"מ חידשו חז"ל שחלוק הוא ממנו לענין פז"ר קש"ב.

ומכח סתירה זו רצה להכריע הברכי יוסף שאף שתיקנו חכמים לקרוא לשמיני עצרת שם חדש בתפילה, מכל מקום בדיעבד כיון דשמיני עצרת בכלל חג הסוכות וכמבואר בגמרא בסוטה, לפיכך אם אמר 'חג הסוכות' במקום 'שמיני עצרת' יצא ידי חובתו ואינו צריך לחזור.

◀ תפילת האגרות פשה דסו"ס פשנה הוא מפתבע שטבעו חכמים

ובאגרות משה (שם) תמה על דבריו, דנהי שנקרא בתורה בשם חג הסוכות, הא עכ"פ תיקנו שהוא רגל בפני עצמו לענין זה, כיון שהוא אחד מסימני פז"ר קש"ב, מב' דברכה או ר' דרגל. ואם כן הרי כשאומר חג הסוכות הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים ואיך אמרין שיוצא בזה, ומנא להו שרק לכתחילה הצריכו כן, והניח בצ"ע.

◀ סברת החיד"א שאדם זה התכוון ליחג הסוכות' מפש ולא לשמיני עצרת

ומכל מקום דחה החיד"א הוראתו זו, שהרי אדם זה האומר בשמיני עצרת 'חג הסוכות' אינו מתכוון כלל ל'חג הסוכות' במובן הכולל בתוכו את שמיני עצרת, שהרי נקט הלשון בה היה רגיל עד עתה, ושאותה אמר בכל ז' הימים הקודמים, והיינו 'חג הסוכות' במובן של חג הסוכות ממש לאפוקי שמיני עצרת. ואם כן אינו דומה כלל לנידון הגמרא בסוטה, כי הן אמת שאם כתוב בפסוק 'חג הסוכות' אפשר וכוונת הקרא לשמיני עצרת, כי גם שמיני עצרת בשם 'חג הסוכות' יכונה. אבל האומר לשון 'חג הסוכות' וכוונתו לחג הסוכות ממש, בודאי שלא מקיים בזה דין הזכרת 'שמיני עצרת' בתפילתו.

כעין ראייה לדבר הביא החיד"א ממה שכתבו הפוסקים (חק יעקב סימן תפז סק"ד ועוד אחרונים) שאם חתם ביום טוב 'מקדש השבת' לא יצא ידי חובתו, ואף שזכר בתוך ברכתו את היום טוב והרי יום טוב איקרי שבת, מכל מקום כיון שכשאמר 'שבת' לא התכוון ליו"ט דאיקרי שבת אלא לשבת ממש - לא יצא ידי חובתו. ואם כן הוא הדין בנידון דידן, אף ש'חג הסוכות' בלשון המקרא כולל אף 'שמיני עצרת', מכל מקום אדם זה שנקט לשון הרגילה בפיו, התכוון ל'חג הסוכות' ממש ולא לשמיני עצרת ולכן עליו לחזור על תפילתו.

י"ג

תפילת מוסף ושאר תפילות בבית המקדש

◀ עדותו של רבי יהושע בן חנניה על סדר שמחת בית השואבה

איתא בגמרא בסוכה (נג): תניא אמר רבי יהושע בן חנניה, כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד, שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפילה, משם לקרבן מוסף, משם לתפילת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתיה, משם לתפילת המנחה, משם לתמיד של בין הערביים, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה.

ובגמרא בברכות (כו): איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר, תפילות אבות תיקנום. רבי יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידין תיקנום. ומסיקה הגמרא שגם לדעת רבי יוסי ברבי חנינא שתפילות אבות תיקנום, מכל מקום אסמכינהו רבנן אקרבנות. שאם לא נאמר כן, תפילת מוסף לרבי יוסי ברבי חנינא מאן תיקנה [- שהרי ג' אבות תיקנו תפילות שחרית, מנחה וערבית, ומוסף מי תיקנו], אלא תפילות אבות תיקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות.

◀ האם בזמן בית המקדש כבר תוקנו התפילות

ובדעת הסובר שתפילות כנגד תמידין תיקנום, פירש רש"י (ד"ה כנגד): אנשי כנסת הגדולה. ובפירוש הכותב בעין יעקב ביאר שאין כוונת הגמרא שתיקנו תפילות במקום התמידין אחר החורבן, שהרי אנשי כנסת הגדולה היו בדורו של עזרא, והאחרון שבהם היה שמעון הצדיק שבזמנו עוד היתה עבודת הקרבנות. וע"כ שכבר בזמן בית המקדש תיקנו תפילות אלו, וא"כ צ"ב מהו 'תפילות במקום תמידין', והלא תקנת התפילות היתה בזמן שהיה בית המקדש על מכונו והתמידין הוקרבו כסדרן.

אמנם כדברים אלו ממש מוכח להדיא מסוגיית הגמרא דידן, שהרי מפורש בעדותו של רבי יהושע בן חנניה שכשהיו שמחים בשמחת בית השואבה בבית המקדש היו הולכים מהקרבן תמיד של שחר

לתפילה, ומשם לקרבן מוסף ולתפילת המוספים ולתפילת מנחה. הרי להדיא שבזמן בית המקדש כבר תוקנו התפילות לכולי עלמא.

ואכן החיד"א בפתח עינים (סוכה ג.) ביאר שאף דאיכא מ"ד דתפילות כנגד תמידין תיקנום, ואילו הכא בגמרא קאמר שהיו מקריבין התמידין וגם מתפללים. אין כוונתו שתיקנו התפילות במקום תמידין לפי שבטלו התמידין, שהרי ידועה דעת הרמב"ם שתפילה מצות עשה מדאורייתא, אלא כוונת חז"ל שתיקנו התפילות בזמן התמידין. הוא אף מוסיף ומדייק זאת מלשונן של רבי יהושע בן לוי 'תפילות כנגד תמידין' ולא 'במקום תמידין'.

בביאור הצורך בתיקון התפילות בזמן שהקרבנות קרבים כסדרן, כתב שם בביאור הכותב לעין יעקב שדבר זה הוא תועלת גדול במעלת התפילה, כי עבודת הקרבנות אינה מביאה את השלימות לגמרי בלא תפילה.

◀ הוכחת התשב"ץ פסוגייתנו והערתו מהשפעת הירושלמי

וכדברים הללו ממש נמצא כבר בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן קסא, וציין לדבריו רע"א בגליון הש"ס), שם הסתפק אם בפני הבית היו מברכין מאה ברכות, וכתב שאף שלא ראה בשום מקום בגמרא בענין זה, אבל יש לומר מסבא שהיו מברכין אותן, שהרי דוד המלך תיקן זאת, וסמכו ענין זה בפסוקים. והוסיף שם: אבל התפילות, בפירוש אמרין בגמרא שהיו מתפללין בזמן הבית, ממה שאמרו בגמרא סוכה, אמר רבי יהושע כשהיינו שמחים בשמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, היינו מקריבין תמיד של שחר משם לתפילת השחר כו'. והרי זה מפורש שאע"פ שהיו מקריבין תמידין, ותפילות כנגד תמידין תיקנום, עם כל זה היו מתפללין.

אמנם מוסיף התשב"ץ ואומר: כן נראה מתלמוד שלנו, אע"פ שבירושלמי מצאתי שהביאו ברייתא זו, ולא הזכירו בו שום תפילה אלא תמידין ומוספין. וכוונתו לדברי הירושלמי (סוכה פ"ה ה"ב): א"ר יהושע בן חנניה כל ימים של שמחת בית השואבה לא היו טועמין טעם שינה כל עיקר. בתחילה היו הולכין להקריב תמיד של שחר, משם היו הולכין להקריב את המוספין, ומשם היו הולכין להקריב נדרים ונדבות, ומשם היו הולכין לוכל ולשתות, ומשם היו הולכין לתלמוד תורה, ומשם היו הולכין להקריב תמיד של בין הערבים, ומשם היו הולכין לשמחת בית השואבה.

◀ האם התפללו תפילת מוסף בבית המקדש

ובביאור הכותב שם הוסיף ואמר: ולפי זה צריכים אנו לפרש שתפילת מוסף שתיקנו בהיות בית המקדש לא היתה ממש נוסח תפילותיו עתה בימי חורבן הבית, אלא מתפללים ושואלים צרכיהם כפי זמנם בזמן הקרבת המוסף. ומן ההכרח לומר כן, שהרי אפילו תפילת שמונה עשרה לא נתקנה על הסדר אשר בידינו עד סידורם כן רבי שמעון הפקולי לפני רבן גמליאל ביבנה (כמבואר בברכות כח:). הרי לנו שלדעתו כל התפילות כולם כבר תוקנו בזמן בית המקדש, ואף תפילת מוסף בכלל, אף שהאבות לא תיקנו אלא ג' תפילות, מ"מ אנשי כנסת הגדולה תיקנו כל התפילות ותפילת מוסף בכללם בזמן שבית המקדש עמד על תילו.

והנה בברכות (כו.) הסתפקה הגמרא, מה דינו של השוכח תפילת מנחה אם יתפלל ערבית שתים, ובביאור הספק פירשה הגמרא שהרי תפילה במקום קרבן היא, ואם כן כיון דעבר יומו בטל קרבנו, אמנם מאידך יש לומר שכיון דצלותא רחמי היא, ממילא כל אימת דבעי מצלי ואזיל. ומסיקה הגמרא: דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן, טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו.

והתוספות (ד"ה איבעיא) פירשו שלא העמידה הגמרא את ספיקה מתחילה אלא בשכח תפילת מנחה אם יתפלל ערבית שתים, ולא בשכח תפילת מוסף - לפי ש"הא דואי אינו מתפלל בערבית, דהאיך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף. וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ובזה

ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. אבל שאר תפילות דרחמי נינהו ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אין כאן עבר זמנו בתפילה אחרת, "עכ"ל. דהיינו שמחלקים התוספות בין שאר התפילות לתפילת מוסף, כי בעוד שאר התפילות משום רחמים הם, ולפיכך מסתפקת הגמרא ומסיקה שאין בהם משום עבר זמנו בטל קרבנו, הרי שתפילת מוסף כל עיקרה פסוקי קרבנות ונתקנה רק משום 'ונשלמה פרים שפתינו', ולכן לגביה ודאי שנאמר 'עבר זמנו בטל קרבנו', והשוכל תפילת מוסף אין לו להשלימה בתפילת ערבית.

◀ ביאור הבית אבי בדעת התוספות שאין תשלומין לתפילת מוסף

ובשו"ת בית אבי (ח"ג סימן כא אות ו) העיר על דברי התוספות שמאחר וגם בתפילת מוסף יש ענייני רחמים וכמו שאנו מבקשים "יהי רצון שתעלנו בשמחה לארצנו" וכו', וגם אין חיסרון בהזכרת פסוקי קרבנות בלילה, שהרי הקטר חלבים ואברים של קרבנות כשר כל הלילה, ותפילת ערבית אף היא תוקנה כנגד הקטרה זו, ממילא צ"ב מדוע לא נאמר גם לגבי תפילת מוסף דרחמי היא ויהיה אף בה דין תשלומין.

ומכח זה בא לבאר בדעת התוספות שחלוקה תקנת תפילת מוסף מתקנת שאר התפילות, וז"ל: ע"כ צריך לומר דתפילת מוסף שונה משאר תפילות, דכפי המסקנא בגמרא התפילות אבות תיקנום ואחר כך אסמיניהו רבנן אקרבנות, א"כ מימות האבות כבר התפללו כל ישראל רק בלא נוסח וסגנון אחיד עד שבאו אנשי כנסת הגדול ותיקנו שמזונה עשרה ברכות על הסדר. וכן גם בבית שני, היה בית כנסת על הר הבית כידוע מפי ספרים וסופרים. אבל תפילת מוספים לא היה בכלל בזמן ההוא כיון שהקריבו הקרבן בפועל ממש, רק אחר החורבן בעוה"ר שבטלו הקרבנות תיקנו התפילה לשלם הפרים בשפתינו... ממילא הוא תקנה מאוחרת ונתקנה אך ורק לזכרון הקרבן... ואעפ"י שנמצא בה גם בקשת רחמים שתעלנו בשמחה לארצנו... אבל אין זו בקשת רחמים ליחיד רק תפילה כללית לכל ישראל, וגם זו שייכת לעצם הקרבנות 'ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו'... ולא דמי כלל לשאר תפילות שהמה בקשות רחמים לכל צרכי האדם. ולכן ס"ל להתוספות והראשונים הנ"ל דבלא התפלל מוסף במועדו אין לו תשלומין, דנתקנה רק בזמן הקרבת המוסף כמו שאנו אומרים 'נעשה ונקריב לפניך באהבה', עכ"ד. הרי שביאר באופן נפלא החילוק בין שאר התפילות שנתקנו ע"י האבות ואסמיניהו רבנן אקרבנות שהם תפילות דרחמי, ובין תפילת מוסף שכל עיקרה תוקנה כנגד קרבנות מוסף.

והבית אבי מוסיף ומביא לכך ראיה מלשון רש"י בגמרא בברכות שם, במה שהוכיחה הגמרא שבדאי גם המאן דאמר הסובר שתפילות אבות תיקנום מודה לכך דאסמיניהו רבנן אקרבנות, שהרי תפילת מוסף לשיטתו מי תיקנה, וע"כ אבות תיקנום ואסמיניהו רבנן אקראי. ופירש רש"י: תפילת המוספין מאן תיקנה, אלא ע"כ רבנן אסמיניהו אקרבנות, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפילה כנגדה עמדו הם ותיקנוה. ומתוך דברי רש"י דקדק הבית אבי שהיא תקנה מאוחרת, שעמדו חכמים לאחר זמן ועיינו במוספין ולא מצאו תפילה כנגדה ולכן תיקנו כנגדה תפילת מוסף.

אלא שדברי הגמרא בסוגייתנו הלא הם פירכא גדולה לכל דברי הבית אבי, שהרי בסוגייתנו מפורש להדיא בעדותו של רבי יהושע בן חנניה "משם לקרבן המוסף, משם לתפילת המוספין" - הרי לנו עדות ברורה מזמן שבית המקדש היה קיים, שאף בו התפללו תפילת מוסף תיכף אחר קרבן מוסף. וע"כ שאין זו תקנה מאוחרת, ונפלו דברי הבית אבי לבירא עמיקתא.

◀ תליית הבירורי הלכה דנחלקו הבבלי והירושלמי אם תפילת מוסף תוקנה

בזמן ביהמ"ק

בספר בירורי הלכה (לרבי יחיאל מיכל שטרן רב שכונת עזרת תורה, מסכת ברכות שם) רצה אף הוא לנקוט בביאור דברי התוספות כעין דברי הבית אבי ועמד על כך שמדברי הגמרא דידן יש סתירה

גדולה לדברי התוספות. וציין לכך שבירושלמי לא הזכירה כלל 'תפילת המוספין', ואם כן העיר שדברי התוספות הם רק כדברי הירושלמי שלא הזכיר תפילת המוספין כלל, וניתן לומר שלדעת הירושלמי לא היה בזמן בית המקדש תפילת מוסף וכל תקנתה תקנה מאוחרת מדין 'ונשלמה פרים שפתינו'. אבל לדברי הבבלי שאף בזמן בית המקדש התפללו תפילת מוסף, אם כן ע"כ תפילת מוסף יש בה גם דין תפילת רחמי כשאר תפילות היום, וא"כ מצד זה שייכת בתשלומין כדין שאר תפילות.

וציין שם לדברי הרא"ש (ברכות פ"ג סימן יח) שהביא מחלוקת בבלי וירושלמי כמה ברכות היו מתפללין בתפילת מוסף. שהירושלמי כתב שהיו מתפללין שמונה עשרה ברכות כשאר תפילות, ואילו בדעת הבבלי - מסיק הרא"ש שהוא חולק על זה וכפי מנהגנו. וביאר הבידור הלכה שלכאורה אם תפילת מוסף היא רחמי, שייך שיתפללו בה י"ח ברכות, משא"כ אם אינה אלא כנגד קרבן מוסף לא שייכות בה כל הברכות. אמנם סתם ולא פירש כי לדבריו סתור דברי הירושלמי והבבלי לשיטתם. שהרי לדעת הירושלמי לא היו מתפללים מוסף בזמן הבית, וא"כ ע"כ הוא מדין ונשלמה פרים שפתינו, אך אם כן אין מקום לי"ח ברכות דלדעת הירושלמי היו מתפללים במוסף. ומאידך, לדעת הבבלי היו מתפללים מוסף בזמן הבית וא"כ יש בה משום רחמי, ושפיר יש להתפלל בה י"ח ברכות, נגד מה שהסיק הרא"ש בדעת הבבלי שאין מתפללין י"ח ברכות במוסף, וצ"ע.

ועיקר מה שתלה הדבר במחלוקת הירושלמי והבבלי צ"ב, שהרי הירושלמי השמיט את כל התפילות כולם. וכמו שדקדק התשב"ץ שכל ראייתו שהתפילות לא תוקנו כנגד תמידין אחר חורבן הבית הוא מעדות זו של רבי יהושע בן חנניה, וע"כ כתב התשב"ץ שכן הוא דעת הבבלי, אבל בירושלמי לא הזכירו בו שום תפילה. וא"כ אין זה אלא תלייה בעלמא לבוא ולומר שלדעת הירושלמי יש חילוק בין שאר תפילות למוסף, אחרי שלא הזכיר הירושלמי אף תפילה בדבריו.

◀ פקוד לסברת התוספות בגירסת התוספתא בעדותו של רבי יהושע בן חנניה

אמנם מצאתי מקור לחילוק זה, והוא בעדותו של רבי יהושע בן חנניה כפי שהיא מובאת בתוספתא (פ"ד ה"ג): אמר רבי יהושע בן חנניה כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואים שינה. משכימין אנו לתמיד של שחר, משם לבית הכנסת, משם לבית המדרש, משם למוספין, משם לאכילה ושתייה ומשם לבית המדרש [ובכח"י: לתפילת המנחה]. משם לתמיד של בין הערביים, משם לשמחת בית השואבה. הרי מבואר שאחר תמיד של שחר הלכו לבית הכנסת ולבית המדרש, וע"כ בית הכנסת היינו לתפילת שחרית, וכן קודם תמיד של בין הערביים. ומבואר לגירסת הכת"י שהלכו לתפילת מנחה [ונראה שגם לגירסתנו בית המדרש ע"כ היינו לתפילת מנחה ואינו כבית המדרש דרישא, וכמו שלא מצינו בבבלי ובירושלמי שהלכו פעמיים ללמוד תורה]. ואילו תפילת מוסף לא מוזכרת אלא רק "משם למוספין". הרי מוכח בדברי התוספתא כחילוק התוספות וכביאור הבית אבי שחלוקה תקנת תפילת מוסף מתקנת שחרית ומנחה.

ואמנם בנוסח כת"י [נדפס במהדורת עוז והדר] נוסף באמת 'משם לתפילת מוספין ומשם למוספין'. אלא שיש להעיר על כת"י זה שהרי לפי הוספה זו נמצא שתפילת מוסף קודמת לקרבן מוסף - היפך סידרם בבבלי ובירושלמי. ובאמת גם בבבלי יש להעיר מדוע קרבן תמיד של שחר וקרבן המוסף קודמים לתפילותיהם, ואילו תפילת מנחה קודמת לתמיד של בין הערביים, ורעק"א בגליון הש"ס ציין שבהעתקת התשב"ץ לסוגייתנו היפך הסדר והקדים הקרבן לתפילה. אמנם המהרש"א (ח"א) ביאר שהתפילות מכלל העבודות הם, ואין לך עבודה קודמת לתמיד של שחר, ואין לך עבודה מאוחרת לתמיד של בין הערביים. והוסיף שדין קרבן המוספין הקרב קודם חצות - כדין תפילת השחר והסבר זה יועיל לגירסת הבבלי שלפנינו ולגירסת הירושלמי, אך לא לגירסת התוספתא לפי תיקון הכת"י אם נקבלו.

י"ד

תדיר ושאינו תדיר במצוי ובמטבע לשון

◀ ברכת שהחיינו וברכת לישב בסוכה, מה קודם למה?

בדף החותם את מסכת סוכה (נו.) מובאת בגמרא מחלוקת אמוראים בידי קדימה, באדם שלא בירך שהחיינו על עשיית הסוכה [שהיתה לו סוכה קודם החג ולא חידש בה דבר], ודינו לברך שהחיינו עם ישיבתו הראשונה בסוכה, ובעת ישיבתו בסוכה מוטלות עליו שתי ברכות, ברכת שהחיינו וברכת לישב בסוכה. ונחלקו אמוראים בדינו, האם יקדים ברכת שהחיינו או ברכת לישב בסוכה: רב אמר סוכה ואחר כך זמן [-שהחיינו], רבה בר בר חנה אמר זמן ואחר כך סוכה. ומבארת הגמרא את טעמי המחלוקת, שדעת רב היא ש'חיובא דיומא עדיף', דהיינו ששיבת סוכה היא מחיוב היום, משא"כ ברכת שהחיינו שעיקר זמנה היה בעת עשיית הסוכה, ורק אדם זה לא יכול היה לאומרה אז, כיון שהיתה סוכתו עשויה ועומדת. ואילו דעת רבה בר בר חנה שברכת שהחיינו קודמת ע"פ הכלל הידוע תדיר ושאינו תדיר קודם.

ובביאור דברי הגמרא שברכת שהחיינו חשובה ברכה תדירה, כתב רש"י (ד"ה זמן): זמן תדיר, שנוהג בכל הרגלים. והיינו שברכת לישב בסוכה אין מברכים אלא בסוכות ואילו ברכת שהחיינו מברכים בכל הרגלים. ויש לעמוד בסוגיא זו בשתי נקודות: א' אמנם ברכת שהחיינו מברכים בכל הרגלים, אך הלא אין מברכים בכל רגל אלא פעם אחת [ואולי פעמיים כשיש מצוה מיוחדת לעשותה בחג כמו לולב שמברכים עליו בפני עצמו, ואפשר אולי להחשיבו גם בכלל ברכת שהחיינו ברגלים, יעויין להלן], משא"כ ברכת לישב בסוכה, שאף שאמת הדבר שאין מברכים אותה אלא בחג הסוכות, אך הלא מברכים כן בכל פעם שבא לישב בסוכה, ואם כן במציאות, ברכה זו נאמרת פעמים רבות יותר מאשר ברכת שהחיינו שבכל הרגלים - ומדוע חשבינן לברכת שהחיינו לברכה תדירה.

ב' ברכת שהחיינו מברכים עוד פעמים רבות, על מצוות שונות ופרי חדש ובית חדש וכיו"ב, ועל שמועה טובה הנוגעת רק לאדם עצמו - ואם כן אם נחשיב את כל הפעמים הללו, אפשר שמחמת זה אכן ימצא שהאדם מברך ברכת שהחיינו פעמים רבות יותר מאשר ברכת לישב בסוכה שמברכה רק בחג הסוכות - אף שמברכה בכל שעה שנכנס לישב בסוכה.

◀ ביאור הגרשז"א בטעם שברכת 'שהחיינו' תדירה אף שברכת 'לישב' נאמרת פעמים רבות

ובדבר ההערה הראשונה מדוע חשובה ברכת שהחיינו לברכה תדירה מחמת אמירתה בכל הרגלים, הלא סוף סוף ברכת לישב בסוכה נאמרת פעמים רבות יותר במהלך חג הסוכות. כתב לבאר הגרשז"א אויערבאך (מנחת שלמה) על פי המבואר בזבחים (צא). בסוגיית הגמרא גבי תדיר ומקודש מי קודם, תדיר קודם משום דתדיר, או דילמא מקודש קדים משום דקדיש. ומביאה הגמרא ראייה לנידון זה מברייטא העוסקת באופן שלפנינו שני קרבנות, שלמים של אמש [-שבאו אמש לעזרה והשתחו ולא נשחטו עד היום]. וחטאת ואשם של היום, ופסק הדין המובא בברייטא הוא ששלמים של אמש קודמין, וטעם קדימתם לכאורה משום שהם תדירים. ועל כך מדייקת הגמרא לנידונה שמשמע בברייטא שכל הטעם ששלמים קודמים הוא משום דהם שלמים של אמש אבל אם היו השלמים של היום, היו החטאת והאשם קודמים למרות תדירות השלמים, וע"כ משום שהם מקודשים יותר, וא"כ נפשט הספק שתדיר ומקודש מקודש קודם. ודוחה הגמרא את הראיה: אמר רבא מצוי קאמרת, תדיר קמיבעיא לך, מצוי לא קמיבעיא לך. ופירש רש"י: מצוי קאמרת, שאין תדירותו חובה אלא שהוא מצוי תמיד יותר מחבירו, ע"כ.

הרי שנתבאר מדברי רבא שכל החשיבות של תדיר אינה אלא בדבר שתדירותו חובה, אבל במקום שאינו חייב בו ואין תדירותו חובה אין בו את מעלת התדיר לענין הקדמתו למקודש. ובשאלת אריה (סימן כא) כתב שאין כוונת הגמרא שאין במצוי רק את מעלת הקדימה ביחס למקודש אלא שכלל אין בו את מעלת המקודש, והוכיח כן מסוגיית הגמרא שם. ועל פי זה דן שאדם שעומדות לפניו מצות קריאת שמע וברכת המזון יקדים לקרוא קריאת שמע, אפילו אם ננקוט שאדם רגיל לאכול שלש פעמים ביום, כיון שסוף סוף אינו מחויב לאכול, ואם כן ברכת המזון אינה 'תדיר' אלא רק 'מצוי' ואינה קודמת לקריאת שמע.

ולפי זה כתב המנחת שלמה לבאר גם את סוגיית הגמרא בסוכה, כי הן אמת שברכת לישב בסוכה רגיל אדם לברך פעמים רבות בחג הסוכות, יתר על הפעמים שמברכים שהחיינו בכל הרגלים - אבל אין די בכך כדי להגדיר ברכה זו כברכה תדירה שהרי מחמת החיוב אינו מחויב אלא לישב פעם אחת בסוכה בליל יום טוב ראשון לאכילת פת. ובשאר הימים ישיבתו בסוכה הרי היא כברכת המזון לאחר אכילת פת דחשובה 'מצוי' ולא 'תדיר'.

◀ ביאור החתם סופר בטעם שפירש רש"י שברכת זמן תדירה שנוהגת בכל הרגלים

ובחתם סופר ביאר לאידך גיסא הטעם שהוצרך רש"י להדגיש ולומר שברכת זמן תדירה כיון שנוהגת בכל הרגלים, ולכאורה קשה מדוע הוצרך לזה, הרי פשוט שברכת שהחיינו רגילה ונוהגת בכל השנה משא"כ סוכה. וביאר החתם סופר שהוקשה לרש"י שהרי מסקנת הגמרא בזבחים שמצוי אין בו מעלת

תדיר, ואם כן אף שברכת שהחיינו מצויה כל השנה הרי סוף סוף אין בכך חשיבות כדי ליתן לה מעלת תדיר, ולכן הוצרך רש"י לומר שכוונת הגמרא לברכת שהחיינו שברגלים ששם היא חובה, וכמבואר בגמרא בעירובין (מ: דעתם של רב ושמואל שאין חובה לומר זמן אלא ברגלים, ולא בראש השנה ויום הכיפורים).

אלא ששוב הקשה החתם סופר כקושיית המנחת שלמה הנ"ל, שאם כן מדוע ס"ל לרבה בר בר חנה שברכת זמן קודמת - כיון שתדיר ושאינו תדיר קודם, הלא דעת רבה בר בר חנה לעיל (מה:): שברכת לישב בסוכה מברך כל ז' ולא רק בלילה ראשונה, ואם כן נמצא שאת ברכת סוכה מברכים לכל הפחות שבעה פעמים, משא"כ ברכת שהחיינו שאינה אלא בימים טובים, ויש מי שסובר שאף לא בכל הימים טובים אלא רק ברגלים וכו"ל - וא"כ אדרבה סוכה הוה תדיר. ומכאן זה רוצה החתם סופר לבאר שדעת רבה בר בר חנה היא שמצוי יש לו מעלת תדיר, ולכן שהחיינו עדיף מחמת הימצאותו בכל השנה ולא רק בזמן המועדים. אלא שהקשה על כך שאם כן מדוע נדחקה הגמרא לבאר שרב פליג משום דס"ל שחיובא דיום עדיף - יכולה היתה הגמרא לבאר שדעת רב כמסקנת הגמרא שם שלמצוי אין מעלת תדיר, וממילא ברכת לישב בסוכה תדירה יותר מברכת שהחיינו.

והנה בדבריו נקט החתם סופר בפשטות שברכת לישב בסוכה כל שבעה חשובה 'תדיר' ולא 'מצוי', והרי זה היפך דברי הגרשז"א, שבבואו ליישב קושייה זו ביאר שברכת שהחיינו תדירה כיון שזמן ברגלים הוא חובה ואילו ברכת לישב אינה אלא רשות.

◀ פחלוקת האחרונים אם חייב לברך לישב בסוכה כל יום אם לא הסיח דעת פהסוכה

ובאמת החתם סופר עצמו תלה הדבר במחלוקת הפוסקים. דהנה בדברי המגן אברהם (סימן תרלט ס"ק יז) מבואר שכל הדין לברך לישב בסוכה כל שבעה היינו דוקא אם הסיח דעת, אבל אם אינו יוצא מן סוכה כל ז', לכולי עלמא אינו מברך אלא בפעם הראשונה שנכנס לתוכה. ואם כן לשיטתו אינו מוכרח לברך על הסוכה רק פעם אחת בלבד, וכל הטעם שמוסיף ומברך היינו משום שהסיח דעת, ואם כן ברכת סוכה עצמה, ריבוייה אינו אלא מכאן דהויה 'מצוי' ולא 'תדיר', ואם כן תדירות ברכת שהחיינו עדיפה שהיא לכל הפחות בכל שלשה רגלים.

אמנם דעת השל"ה המובאת במגן אברהם שם וכן נקטו הרבה מהאחרונים, שמברך בכל יום אפילו אם לא הסיח דעתו, והמגן אברהם עצמו כתב שיש להחמיר עכ"פ להביא עצמו לידי היסח הדעת כדי לחוש לדבריהם. ואם כן לשיטתם בעיקר חיוב ברכת לישב בסוכה, יש עכ"פ שבעה פעמים שיברכנה, ואם כן הרי היא תדירה יותר מברכת זמן שאינה אלא בשלושה רגלים וחזרה הקושיא למקומה מדוע לדעת רבה בר בר חנה זמן עדיף. וע"כ דס"ל שמצוי עדיף על תדיר, וצ"ל שאה"נ יכולה היתה הגמרא לומר שבכך נחלק רב על רבה בר בר חנה, וס"ל שברכת לישב עדיפה שהיא תדירה אף שאינה מצויה, אך דנה הגמרא מה טעמו של רב אם סבר בענין זה כדעת רבה בר בר חנה. ועיי"ש עוד מה שהאריך לבאר באופן אחר.

ובתוך דבריו הציע החתם סופר סברא נוספת בטעם הדבר ששהחיינו עדיף על לישב אף שברכת לישב מברך שבעה פעמים משא"כ ברכת שהחיינו, והוא שסוכה הוה בזמן אחד, וזמן הוה בזמנים נפרדים ולכן חשיב תדיר טפי. אך כתב על כך החתם סופר שהוא דוחק, וזו "סברא חדשה שלא ראיתי".

◀ דעת הערוך לנר שאין לכלול ברכת הזמן שעל הפירות ועל המצוות עם זאת שעל המועדות

והנה בעיקר דבריו נקט החתם סופר בפשטות שלענין מצוי, ברכת שהחיינו מצויה טפי כיון ש'זמן רגיל ונוהג בכל השנה'. וכוונתו לדין שהחיינו שאינו במועדים [שהרי אחר כך חישב בפני עצמו ברכת שהחיינו בימים טובים וברגלים] - דהיינו בברכה על פרי חדש או כלים חדשים, על בשורות טובות וכיו"ב.

ואמנם בערוך לנר (בתוס' ד"ה עד כאן) כתב לבאר כוונת רש"י במה שכתב שברכת זמן נוהגת בכל הרגלים, משום דס"ל שמה שקורא ברכת הזמן תדיר הוא רק מפני שאומר כן בכל הרגלים, משא"כ ברכת הזמן שאומר על הפירות ועל המצוות אין לכוללה עם ברכת זמן שעל המועדות. ולפי זה הקשה הערוך לנר כקושיית החתם סופר שאם אין מחשבים אלא ברכת שהחיינו דרגלים, אפילו אם נכליל בכך גם את המועדים שאינם רגלים כראש השנה ויום הכיפורים - לדעת הסוברים שאומרים בהם ברכת שהחיינו, עדיין אין בידינו אלא ו' ימים בהם מברכים שהחיינו - ואם כן מדוע חשבה ברכת זמן תדירה ביחס לברכת לישיב בסוכה הנאמרת לכל הפחות שבעה פעמים.

ומייסד הערוך לנר שאינו נקרא תדיר אלא "מה שבא בזמנים הרבה דוקא, ולא מה שבא בזמן אחד הרבה יותר", ולכן ברכת זמן ברגלים חשובה תדירה יותר מברכת לישיב בסוכה כיון שהיא באה בזמנים הרבה ולא בזמן אחד. וסברא זו היא הסברא שכתב עליה החת"ס שהיא דוחק ושלא ראה כן. ובערוך לנר הביא לכך ראיה מסוגיית הגמרא בשבועות (ט), שם מבואר שראש חודש חשיב תדיר לגבי רגלים, ואף שמנין ימי הרגלים שמקריבים בהם שעיר הוא יותר מי"ב פעמים של ראש חודש, מכל מקום חשיב תדיר כיון שהוא בזמנים הרבה משא"כ ימי הרגלים שהם ימים רבים בפעם אחת.

◀ הוראת הסטייפלער בדרכו לברכת החפה בשנת תשפ"א

עוד מבואר שנחלקו החתם סופר והערוך לנר, אם אפשר לכלול בכלל 'זמן דסוכה' אף את ברכת שהחיינו שמברך על המצוות ועל הפירות וכיו"ב, שלדעת החתם סופר שפיר חשיב בכלל שהחיינו ולכך חשיב מצוי יותר משיבת סוכה, ואילו לדעת הערוך לנר אינו חשיב בכלל 'זמן דסוכה' אלא רק ברכת זמן הנאמרת במועדים וברגלים.

וידוע המעשה שאירע בד' ניסן תשמ"א כשהלכו הגר"י קניבסקי ובנו הגר"ח לברך ברכת החמה, ובדרכם עברו ליד אילנות, והורה הקה"י להקדים ברכת האילנות שהיא תדירה בכל שנה על פני ברכת החמה שאינה אלא כל כ"ח שנה. ודן לפנינו בנו הגר"ח, שהרי הברכה על ברכת החמה היא "עושה מעשה בראשית" וברכה זו היא תדירה יותר מברכת האילנות, ומברכים אותה על הים הגדול ועל ברקים ורעמים.

ובספר שיח השדה (ח"ג סוף מסכת ברכות) הביא ספק זה, ושורש הספק הוא האם דנים את הברכה בפני עצמה, והרי בכלל הברכה גם ברכת הים וברכת ברקים ורעמים, או שדנים את הברכה ביחס לקיום המצוה שלפנינו, ואם כן ברכת האילנות תדירה.

וכתב מרן הגר"ח להוכיח מהמבואר בסוגייתנו שברכת זמן תדירה מברכת לישיב בסוכה, אף שברכת שהחיינו - תדירותה נובעת מברכת שהחיינו הכללית, הכוללת בתוכה ברכה על המצוות ועל הפירות, וע"כ שהנידון הוא לפי נוסח הברכה ולא לפי מהות המצוה. אך כתב שם שלדברי הערוך לנר נדחית הראיה, כי רש"י הדגיש בדבריו שכל התדירות היא מכח הזמן שמברך ברגלים ולא מכח ברכת שהחיינו על המצוות ועל הפירות, ש"אין לכוללו עם ברכת זמן שעל המועדות".

ארבעת הפינים

ט"ו

"זה קלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות

◀ אגד לולב פדין 'זה קלי ואנוהו'

הגמרא במסכת סוכה (יא:) מביאה למחלוקת רבי יהודה וחכמים אם לולב בעי אגד]- צריך לאגוד שלשת המינים כאחד, לולב הדס וערבה] או לא. לדעת רבנן לולב בין אגוד ובין שאינו אגוד כשר, ואילו לדעת רבי יהודה אגוד כשר שאינו אגוד פסול. וטעמו של רבי יהודה, דיליף 'לקיחה' - לקיחה' מאגודת אזוב, שם נאמר (שמות יב כב) "ולקחתם אגודת אזוב" ובארבעת המינים נאמר (ויקרא כג מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל", וכשם ששם "אגודת" אזוב דוקא, כן כאן בעינן אגודה דוקא. וחכמים החולקים לא למדו גזירה שוה זו מרבותיהם ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו, כי שמא מקראות אלו לא נכתבו לדרוש מהם גזירה שוה (רש"י).

שוב מביאה הגמרא ברייתא האומרת: לולב מצוה לאגודו, ואם לא אגדו כשר. ומבררת הגמרא מי בעל המימרא בברייתא זו, כי אם רבי יהודה כיצד הכשירה הברייתא אם לא אגדו, ואם חכמים הם בעלי הברייתא מדוע הצריכו כלל לאגוד את הלולב משום מצוה, הלא לדעתם אין דורשים גזירה שוה זו. ומבארת הגמרא שאכן דעת חכמים היא זו, כי אף לדעתם שאין נלמדת מצות האגידה בגזירה שוה מאגודת אזוב, מכל מקום יש לאגוד את הלולב משום הידור מצוה. כמו שנאמר (שמות טו ב) "זה קלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות. ואף אגידת הלולב יופי ונוי הוא לו.

ודרשת חז"ל זו מובאת באורך בגמרא במסכת שבת (קלג:) שם נאמר: דתניא זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות. עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה. וכתוב בו לשמו, בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין.

◀ חיתוך ציצין בשבת ודעת השאג"א ש'אנוהו' דאורייתא

ונידון הגמרא שם הוא לגבי דין ציצין שנותרו אחר המילה אם מותר להסירן בשבת, וכך אומרת הברייתא: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה, חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על הציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר.

ומבאר הגמרא שיתכן שאף הסובר לגבי הפשטת קרבן הפסח שאם הפשיטו עד החזה באופן שיכול כבר להוציא את אימוריו שוב אינו יכול להמשיך ולהפשיטו כיון שאין המשך ההפשטה צורך גבוה, מכל מקום יודה הוא בנידון זה שאף אם פירש יוכל לחזור אף על הציצין שאינם מעכבים את המילה - כיון שיש בנטילת הציצין משום יפוי המילה והרי זה בכלל דין "זה קלי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות.

ודעת השאגת אריה (סימן נ) שדרשה זו מוסכמת אליבא דכולי עלמא, ודין הידור מצוה הנלמד מדרשה זו הוא דין דאורייתא, ומשום כך כל כמה שציצין שאינם מעכבים את המילה היה בהם משום הידור מצוה, היה חייב לשוב ולחזור עליהן אפילו בשבת, כי כשם שמילה עצמה דוחה את השבת כן הידור מצוה דוחה את השבת. וכן פסק הרמב"ם (מילה פ"ב ה"ו) שחוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה אפילו בשבת כל זמן שלא פירש.

◀ קושיית המהר"צ חיות שלדעת השאגת אריה פצינו דין דאורייתא לכתחילה

והקשה המהר"צ חיות על דעתו מסוגייתנו, שהרי כאן מבואר בגמרא שמשום דין זה של "זה קלי ואנוהו" סוברים חכמים שמצוה לכתחילה לאגוד את הלולב אך בדיעבד אם לא אגדו - כשר. ואילו דעת התוספות שלגבי דינים דאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד. וציין המהר"צ"ח לדבריהם במנחות (לח. ד"ה הקדים), וכן מפורש בדבריהם בגיטין (ג. ד"ה וכו')

ויש להעיר ממש"כ תוספות בפסחים (יא. ד"ה קוצרין) שאין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחילה אסור ובדיעבד שרי, דאיכא מילי טובא דבעינן שינויה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים. ומשמע שמלבד קדשים יש מקומות נוספים שמדאורייתא לכתחילה אסור ובדיעבד שרי. אך בחידושי רבינו דוד (פסחים שם) כתב ואע"ג בדאורייתא לא אשכחן כתחילה ודיעבד, גבי קרבנות איכא מילי טובא וכו'. ואולי אף התוספות כוונתם לקדשים דוקא, ויל"ע.

ומ"מ המהר"צ חיות הקשה לפי דעת השאגת אריה, דנמצא שאגד לולב הוא דין שחייב בו לכתחילה מדאורייתא משום "זה קלי ואנוהו" שהוא דין דאורייתא כדמוכח בגמרא בשבת שמחללין עליו את השבת, ומאידך בדיעבד מבואר בסוגייתנו שאם לא אגדו כשר. אם כן מצאנו דין דאורייתא שיש בו לכתחילה ודיעבד, והניח בקושיא.

◀ הערת השדי חמד שנשפט פהמהרצ"ח דברי הריטב"א שביאר שזה המו"פ

בגמרא

ובאמת הריטב"א העמיד קושיא זו כחלק מהמו"מ בגמרא, שמקשה הגמרא שלדעת רבנן שאין האיגוד מעכב אם כן 'מאי מצוה' פירוש, דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחילה מן התורה אלא דיעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לן בין לכתחילה בין בדיעבד. ופרקינן, דהיינו מצוה

מדברנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות. הרי לנו שמכח קושיה זו הכריח הריטב"א שכל דין זה קלי ואנוהו הוא דין דרבנן בעלמא.

ועיין שדי חמד (מערכת ז' כלל יב) שהעיר על המהרצ"ח שנשמט ממנו דברי הריטב"א שמבואר מדבריו שדין זה קלי אינו אלא מדברנן ושאר השאג"א לא ברירא ליה שהוא מדאורייתא, והוכיח שם בדעת התוספות בכמה מקומות שדעתם שאין דין זה אלא מדברנן וממילא סרה קושיית המהרצ"ח מאליה. ועי"ש מה שהביא ליישב ראיית השאג"א ממה שמותר לחזור על ציצין בשבת אף שלפי זה אינם מצוה אלא מדברנן.

אמנם הראב"ד (ז. מדפה"ר) כתב שלדעת רבי יהודה ילפינן מצות אגידה מזה קלי ואנוהו, ואתיא קיחה קיחה לעכב. והיינו כדברי השאגת אריה ש"זה קלי ואנוהו" הוא דאורייתא ונחלקו רבי יהודה וחכמים אם ילפינן עוד גזירה שוה מאזוב לעכב או בדיעבד כשר בלא אגדו.

◀ חילוק הגרשז"א ש'אנוהו' אינו דין פרטי בכל מצוה

רבי שלמה זלמן אויערבאך (מנחת שלמה) תמה על קושייתו של מהר"צ חיות, והוא כותב: והוא פלא, דהרי 'ואנוהו' אין זה דין פרטי באיזו שהיא מצוה, אלא זה דין כללי שכל מה שתעשה לה' תאנוהו ותשפרהו. ואין זה ענין לקיום המצוה עצמה אלא זה מצוה אחרת שיש לנאות את מעשיו לפני ה'. ואם כן יש לומר דאין הכי נמי גם בדיעבד לא קיים מצוה זו, אבל מצות ד' מינים קיים. ואם כן שייך הכא לשון של בדיעבד ולכתחילה, כיון דלכתחילה יש לקיים מצות לולב באגד כדי שיהא נאה, ובדיעבד שנטל בלא אגד יצא ידי חובת לולב אבל ביטל דין ואנוהו.

לחומר הקושיא, רוצה הגרשז"א לבאר שאולי דין אגד דלולב משום "התנאה לפניו במצוות" אינו דומה לדין 'ואנוהו' הכללי, שהרי לקיום עצם הנוי באגידת ג' המינים היה אפשר לקיימו על ידי קושיקלעך כמנהג העולם. וכן מדוע צריך קשר דוקא ולא סגי בעניבה. אלא ע"כ שנאמר כאן דין נוסף שיש ענין לקשר ולחבר ג' סוגי האנשים הנרמזים בלולב, הדס וערבה [היינו אנשים שיש בהם תורה בלבד, מעשים בלבד ואנשים שאין בהם לא תורה ולא מעשים] ואם כן 'ואנוהו' זה הוא דין מיוחד במצות לולב, ולכן מקשה המהרצ"ח שאם כן מצינו דין לכתחילה ודיעבד בדין דאורייתא. ומ"מ מסיק הגרשז"א: אולם אעפ"כ אין זה נכון.

ואמנם מדברי הראב"ד הנזכרים שלרבי יהודה ילפינן לעיקר דין אגידה מ"זה קלי ואנוהו" אלא שבעינן לגזירה שוה מאזוב ללמדנו ששנה עליו הכתוב לעכב. מוכח לכאורה גם כהבנת המהר"צ חיות. כי אם כהבנת המנחת שלמה הרי אין לכאורה קשר בין הדברים, כי אין כאן שנה עליו הכתוב על דין "אגידה" אלא שפעולת האגידה יש בה חיוב גם מצד הידור מצוה מצד נוי הלולב וגם דין פרטי על אגידת הלולב דילפינן מאזוב, ומה שייך לדון ככהאי גוונא משום שנה עליו הכתוב לעכב.

◀ חקירת הגרי"ז אם הידור מצוה הוא 'מצוה חדשה' או 'גילוי' בכל מצוה

ובברכת אברהם הביא בשם מרן הגרי"ז לחקור בכל הידור מצוה, האם זו 'מצוה חדשה' להדר במצות, או שנאמר ב"זה קלי ואנוהו" שיש כאן 'גילוי' שבכל מצוה ומצוה יש את ההידור שלה. היינו, האופן שראוי לקיימה לכתחילה בהידור ומן המובחר גם בדברים שאינם מעכבים בה, וממילא ההידור הוא מדיני המצוה עצמה.

והוכיח כן מפסק הרמב"ם (המובא לעיל) שחוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה אפילו בשבת כל זמן שלא פירש, ואם נאמר שהידור מצוה הוא מצוה חדשה בפני עצמה כיצד יתכן שיחלל שבת על חיתוך ציצין שאין בחתיכתם אלא משום הידור מצוה. אלא ע"כ שדין הידור הוא דין פרטי בכל מצוה ומצוה וממילא בכלל ההיתר למול בשבת הותר נמי לחתוך את אותם ציצין שהדין לחותכם משום הידור מצות מילה.

◀ **ישוב כעין דברי הגרשז"א אף אם ננקוט שדין הידור הוא דין פרטי**

ואף שעל פניו סתרו דבריו לדברי הגרשז"א שפירש ואמר שדין זה קלי ואנווהו אינו דין פרטי אלא דין כללי שכל מה שתעשה לה' תאנווהו ותשפרהו. מכל מקום עיקר סברת הגרשז"א שייכת אף אם נאמר שדין הידור הוא דין פרטי בכל מצוה ומצוה. כי עדיין יש לומר שהוא פרט נוסף מגוף המצוה, ואף שכשאנו אוגד את הלולב מבטל בכך אף בדיעבד את דין ה"הידור" שבמצות לולב, מכל מקום מקיים את גוף המצוה של ארבעת המינים.

וכעין זה יש מאחורוני זמנינו שכתבו ליישב עיקר קושיית המהרצ"ח, שכאשר דין מסויים אינו בגוף המצוה אלא כסעיף נוסף על עיקר המצוה, כך שבאופן שעבר על דין זה וביטלו עדיין מתקיים עיקר הדין. ממילא אין זה ככל דין דיעבד ולכתחילה, אלא שלכתחילה צריך לקיים גם פרט זה הנוסף על גוף המצוה, ובדיעבד סגי במה שקיים עיקר המצוה. והוא הדין לענין 'ואנוהו' באגד לולב, יש פרט נוסף על עיקר מצות נטילת לולב, לאגוד את הלולב, וכשאנו אוגדו ביטל דין זה אף בדיעבד אך מכל מקום יצא ידי חובת נטילת לולב בחיסרון פרט זה (מנחת חן).

◀ **אף התוספות פודו בדין 'ואנוהו' שכל מהותו אינו אלא לכתחילה**

עוד כתבו ליישב, שמה שכתבו התוספות שבדאורייתא לא שאני לן בין לכתחילה לדיעבד, היינו בכל המצוות מלבד דין 'ואנוהו', שהרי כל מהות דין זה הוא שיכול לקיים המצוה בהידור טפי, ואילו היה 'הידור' זה מעכב - כבר יצא מכלל הידור והרי הוא חלק ממעשה המצוה. כך שכל מהות דין 'ואנוהו' מכריח שדין זה הוא רק לכתחילה, ואף התוספות יודו בדין 'ואנוהו' שאינו אלא לכתחילה (צדק אברהם).

ט"ז

דרכיה דרכי נועם

◀ דרכי נועם בלולב והדס

הגמרא במסכת סוכה (לב.) מביאה את קושייתו של רבינא לרב אשי: ממאי דהאי "כפות תמרים" דלולבא הוא כו' ואימא דכופרא [- ענף של דקל בן שנה או שנתיים שלא נתעבה עצו וניתן לכפות ענפיו על ידי איגוד. ע"פ רש"י]. אמר אביי "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" כתיב [- ואלו עשויין כקוצים ויוצאין בהן עוקצין הרבה ומסרטין את הידים. רש"י].

כיוצא בזה מביא הגמרא להלן (עמוד ב) ברייתא המבררת מהו "ענף עץ עבות" שאותו מצווה התורה לקחת כחלק ממצות ארבעת המינים: תנו רבנן "ענף עץ עבות" שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא, הוי אומר זה הדס. ומבררת הגמרא: ואימא הירדוף. ונחלקו אמוראים ביישוב קושיא זו. אביי אמר - "דרכיה דרכי נועם" וליכא [- והאי מברז בריז את הידים כקוצים שראשי עליו עשויין חדין כמחט. רש"י]. ורבא אמר - "האמת והשלום אהבו" [- וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהוא עשוי לסם המות. רש"י].

◀ דין לולב קוץ וטעם התניא רבתי והרמב"ן פשוט דרכי נועם

ובגמרא לעיל (ריש עמוד א) הביאה הגמרא ברייתא שלולב קוץ פסול, ולולב קוץ, פירש רש"י שיוצאין בשדרה שלו עוקצין כמין קוצין. ובטעם הפסול, יש שפירשו שפסולו משום הדר [עיין לבוש (סימן תרמה ס"ח)]. אמנם בספר תניא רבתי (סימן פה) פירש טעם פסול משום דבעינן דרכיה דרכי נועם וליכא. וכבר נמצא כן בהשגות הרמב"ן על הלכות לולב להראב"ד: וכן הקוץ עצמו אינו אלא בלולב שפעמים נעשין עליון שלו כקוצין... ובעינן 'נועם' וזה חובלים הוא.

◀ קושיית רבי יוסף ענגיל שסברת דרכי נועם אינה פסול אלא רק פגלה על הפין

ובגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל הביא דברי התניא רבתי וכתב על דבריו: וצריך עיון קצת, דזה הוראה רק לומר שלא היתה כוונת התורה על מין שיוצאין ממנו קוצים ככופרא דלקמן, משא"כ לולב דהוא מין שכוונה תורה אליו, אם כן אף שלוקח לולב שיוצאין ממנו קוצים הוא רק מזיק בעצמו אבל מדוע לא יצא בו ידי חובתו, ע"כ. והיינו שמקשה ר"י ענגיל, שבגמרא לגבי כופרא ולגבי הירדוף לא מבואר כלל שאי אפשר לקיים מצות ארבעת המינים במינים שיש בהם קוצים הפוצעים את הידיים, אלא שכיון שהסתפקנו לאיזה מין כוונת התורה באומרה "כפות תמרים" ו"ענף עץ עבות", על כך אמרה הגמרא שמכאן הסברא ד"דרכיה דרכי נועם" מסתבר שכוונתה למין הנעים יותר ולא לכופרא או להירדוף. אבל לגבי לולב קוץ, כיון שפשוט לנו מהו המין המדובר, אין חיסרון בכך שאדם זה לקח לולב כזה שיש בו חיסרון של דרכיה דרכי נועם.

וביתר ביאור, דין דרכיה דרכי נועם אינו מהווה פסול בעצם המצוה, שהמקיים מצוה בצורה הנוגדת ל'דרכי נועם' אינו מקיים מצוה, אלא דין דרכי נועם מלמדנו שהתורה שדרכיה דרכי נועם לא תצווה עלינו לעשות מצוה בצורה שכזו. ולכן כשהנידון הוא לאיזה מין כיוונה התורה, שפיר יש להוכיח מדין דרכי נועם שכוונתה למין הנעים יותר, אבל כשיש לפניו לולב ספציפי שיש בו קוצים, שפיר יכול לקיים בו מצוותו, ואין חיסרון בקיום חובתו בכך שמקיים המצוה באופן הנוגד ל'דרכי נועם'.

ר"י ענגיל מציע שאולי כוונת התניא רבתי, שאף לולב קוץ הוא מין אחר של לולב, ודין 'דרכיה דרכי נועם' רק מברר לנו שלא למין זה כיוונה תורה באומרה 'כפות תמרים', כדרך שדין זה מברר לנו שאין כוונתה למין 'כופרא'. אלא שהוא כותב על הצעה זו: וזה דוחק.

◀ נפקא מינה בלולב קוץ שיסירו מפניו את הקוצים

ויש לדון נפקא מינה למעשה בין שתי הבנותיו של ר"י ענגיל בביאור ענין לולב קוץ לדעת התניא רבתי, והיא, מה יהיה דין הלולב אם יסירו ממנו את אותם הקוצים. כי אם אכן מין הלולב כשר רק שיש חיסרון למעשה בקיום המצוה באופן שאינו דרכי נועם, אם כן על ידי הסרת הקוצים יוכשר הלולב. אבל אם כוונת התניא רבתי שלולב שיש עליו קוצין הרי הוא מין אחר, ודין דרכי נועם רק מלמדנו שלא למין זה התכוונה התורה - אם כן אף אם יסיר את הקוצים מהלולב, סוף סוף לא למין זה התכוונה התורה [ודחוק לומר שהגדרת המין תהיה רק מכאן מציאות הקוצים, וכיון שהסיר את הקוצים ממילא יהיה לולב זה כמין הלולב שהכשירה התורה].

ובספר תורת ד' מינים (סימן ב הערה יח, הו"ד במשנ"ב דרשו סימן תרמה הערה 58) הביא דעת הגרי"ש אלישיב שפסק שאף אם הסיר הקוצים פסול, וטעמו משום שלולב שיש בו קוצים הריהו כמין אחר. ולא ראיתי הדברים בפנים, אך לכאורה טעם זה שייך רק לדעת התניא רבתי וכמו שנתבאר, כי לדעת הסוברים שהפסול משום הדר, לכאורה ודאי לא שייך לומר שהוא מין אחר.

◀ קושיית התוספות שיבמה נדה שנאסרה שעה אחת תיאסר עולמית

ובעיקר קושיית הגליוני הש"ס, הנה במסכת יבמות (כז:) מבואר שיבמה שבשעת מיתת בעלה היתה אסורה על היבם, אף אם אחר כך הותרה לו הרי היא אסורה עליו עולמית. ולכן, יבם שאחות אשתו

נפלה לפניו ליבום והרי היא אסורה עליו, אף אם תמות אשתו ואזי כבר מותר לשאת את אחותה, מכל מקום אינה זקוקה לו עוד לייבום והרי היא אסורה עליו כדין אשת אח שלא במקום מצות ייבום. והקשו התוספות (יבמות ב. ד"ה ואחות) מדוע לא נאמר כן גם לגבי אשה נדה שנפלה לפני יבם לייבום, שכיון שעתה אסורה עליו באיסור נדה, שוב אף לכשתטהר תהיה אסורה עליו.

וביישובם השני כתבו התוספות: ועוד נראה לחלק, דאחות אשה אע"פ שמתה אשתו אחרי כן שוב לא תזקק לייבום כיון שנפטרה שעה אחת, משום שנאמר דרכיה דרכי נועם... אבל נדה דרכי נועם היא, דלבעלה נמי צריכה להתמתין עד שתטהר, עכ"ל. הרי שביארו התוספות שסברת דרכיה דרכי נועם שייכת לגבי אחות אשתו, שכיון שבשעת המיתה היתה אסורה עליו שוב אינה נזקקת לו גם לאחר מות אשתו, משא"כ נדה שבשעת המיתה היתה אסורה אף על בעלה, ממילא אין חיסרון של דרכיה דרכי נועם בכך שתזדקק ליבם לכשתטהר, ולכך נופלת לפניו לייבום.

◀ חקירת הגר"א וסרפן אם 'דרכי נועם' הוי סיבת הפטור או גילוי לזיקה המחייבת

ובמה שכתבו תוספות בביאור הדין שאם נאסרה עליו שעה אחת שוב אסורה עליו עולמית, דהיינו משום דאין זה דרכי נועם שתזדקק לאותו שנפטרה הימנו, חקר הגר"א וסרפן בקובץ הערות (סימן ו אות א): ויש להסתפק אם הוא טעם להפטור, שלפיכך אינה נזקקת אליו אחר כך, מפני שאינו דרכי נועם שתיזקק לאחר שנפטרה. או דנימא דמהך קרא דדרכי נועם ילפינן דזמן חלות הזיקה הוא בשעת מיתה ולא אחר כך. ואינו טעם כלל, אלא הוכחה וראיה שכך הוא הדין, דחלות הזיקה הוא דוקא בשעת מיתה. ואינו מטעם דדרכי נועם אלא דגזירת הכתוב היא דכל דיני זיקה צריכין לחול בשעת מיתה.

והיינו שנסתפק הגר"א והאם סברת דרכיה דרכי נועם היא עצמה הסיבה לכך שאין הזיקה חוזרת, דכיון שכבר נפטרה הימנו אין זה דרכי נועם שתחזור ותזדקק אליו - ולכן אינה נזקקת אליו. או שדרכיה דרכי נועם אינה אלא סברא לדידן שממנה אנו למדים שעל כרחך כוונת התורה בחיוב ייבום היא רק לזיקה שחלה כבר בשעת המיתה, ואילו זיקה שבשעת המיתה אינה ויכולה להתחדש רק לאחר זמן, מסברא ידעינן שלא לזה כיוונה התורה כי הרי התורה דרכיה דרכי נועם, ואילו כוונתה שגם זיקה המתחדשת לאחר זמן בכלל מצות ייבום, אם כן ייווצר מצב שאינו דרכי נועם, וע"כ שלא לזה כיוונה התורה ונכלל בדין ייבום רק זיקה שחלה בשעת המיתה.

ותלה הקובץ הערות ספק זה במחלוקת ראשונים. דמלשון רש"י (שם פז: ד"ה דרכיה) שכתב בביאור דין זה דדרכיה דרכי נועם, "הילכך על כרחך בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו", משמע שאין זה טעם לפטור מייבום אלא רק גילוי שלא בכהאי גוונא דיברה תורה. אמנם בדעת הרשב"א (שם מא.) הוכיח הגר"א (אות ז) שלדעתו דין דרכיה דרכי נועם הוא גופא טעם הפטור ואין זה רק ראיה וגילוי לכוונת התורה שהזיקה אינה אלא בשעת מיתה.

◀ ביאור סוגיית הגפרא דין לאור דברי הקובץ הערות

ובתוך דבריו ציין הגר"א לדברי הגמרא בסוגייתנו (עמוד ב) לגבי ענף עץ עבות, דמקשינן ואימא הירדוף, ומשני בעינן דרכי נועם. וכתב בפירושו: והיינו דמזה מוכח דאין כוונת הכתוב להירדוף, וממילא הירדוף פסול מפני שאינו מכלל המינין שאמרה תורה, ואין פסולו מטעמא דדרכי נועם.

ונמצא לכאורה שבמחלוקת זו שהביא הגרא"ו בין רש"י לרשב"א, נחלקו גם התניא רבתי והגר"י ענגיל. כי לדעת הגר"י ענגיל כל דין "דרכי נועם" אינו אלא גילוי מילתא לכוונת התורה אך אינו פסול בעצם, ולכן הקשה על דברי התניא רבתי כיצד ביאר שלולב קוץ פסול משום דרכי נועם, הלא כיון שהוא ממין לולב כשר, מה בכך שלולב זה יש בו קוצים הלא אין בסברת דרכי נועם סברא בעצם לפסול הלולב. ורק יש בכוחה להורותינו שכשאמרה תורה "כפות תמרים" אין כוונתה לכופרא, וכשאמרה "ענף עץ עבות" אין כוונתה להירדוף, ולא יותר מכך.

משא"כ התניא רבתי סבירא ליה כסברת הרשב"א שדין דרכי נועם הוא סיבת הפטור ממצות ייבום, והוא הדין שדין דרכי נועם הוא פסול בעצם, והיינו שלא יתכן שיצא ידי חובת מצוות התורה באופן שאינו דרכי נועם, ולכן ס"ל שאף אם לולב קוץ הרי הוא בכלל מין התורה, מכל מקום יש בו פסול זה דדרכי נועם, ולכן אינו יוצא ידי חובתו [נ"מ"מ אף שהתניא רבתי ע"כ יסבור כהרשב"א, אפשר לומר שהרשב"א לא יסכים לחידושו של התניא רבתי, ואכ"מ להאריך בזה].

◀ נקודת המחלוקת אם אופרים ב'דרכי נועם' 'בהכי חייביה רחמנא'

אמנם לכאורה קשה על דברי התניא רבתי כפי שהעיר הגרא"ו שמסוגיית הגמרא משמע רק שדין דרכי נועם הוא גילוי מילתא שלא לזה כיוונה התורה, וכיצד למד מכך דין חדש זה שהוא פסול בעצם.

אלא שבעיקר דברי הגרא"ו צ"ב, כיצד הביא ראיה לצד זה מדברי הגמרא דידן, הלא ניתן לפרש את סוגיית הגמרא גם אם דרכי נועם הוא סיבה לפטור ולא רק גילוי מילתא. דעל כרחך אין כוונת התורה להירדוף כיון שיש בו קוצים ולעולם לא יקיים בו מצותו, וכסברת התניא רבתי שהוא פסול בקיום המצוה - ועל כרחך שכוונת התורה למין אחר. ויתכן שכך למד התניא רבתי בכוונת הגמרא.

ובדעת הגרא"ו צריך לומר, דסבירא ליה שא"א לומר כן, כי אם אכן כוונת התורה למין מסויים אף שיש בו חיסרון של דרכי נועם, הרי "בהכי חייביה רחמנא" וכאילו מפורש בתורה שיוצאים דוקא בכופרא והירדוף שבדאי לא היינו פוסלים בכהאי גוונא משום דרכי נועם. וע"כ שכוונת הגמרא רק להביא ראיה שלא מסתבר שלמין זה התכוונה התורה.

י"ז

נטילת ארבעת המינים במחובר לקרקע

◀ ספק הפרי מגדים אם אפשר ליטול ד' מינים במחובר

כתב הפרי מגדים (א"א סימן תרג סק"א): נסתפקתי, אתרוג והדס במחובר - בעציץ מלא עפר וגדל שם, אי יצא ידי חובת לקיחה הואיל ומחובר הוא.

והגמרא במסכת סוכה (לז:): מביאה את דינו של רבה: הדס במחובר מותר להריח בו, אתרוג במחובר אסור להריח בו. ופירש רש"י (ד"ה הדס): לענין שבת נקט לה כל ימות השנה. והפרי מגדים ציין לדברי רש"י ולא פירש כוונתו. ויש שרצו לומר שדיוקו מרש"י הוא שע"כ סובר רש"י שאפשר לצאת ידי חובת ד' מינים במחובר, ולכן הדגיש רש"י בדבריו שאין הנידון כאן לגבי סוכות אלא לענין שבת של כל ימות השנה, כי אם כלל אינו יוצא ידי חובתו במחובר, מה הוצרך רש"י לומר שמדובר כאן לענין שבת ולא לענין סוכות. והעירו על ראיתו, כי יתכן שאכן אפשר לצאת ידי חובת ד' מינים בנטילת הדס ואתרוג מחוברים, אלא שמכל מקום דינו של רבה הוא נידון כללי גבי שבת ואינו שייך דוקא לסוכות.

אך ניתן לבאר כוונת הפרי מגדים גם באופן אחר, שהרי בגמרא שם הביאו תחילה את מימרתו של רבה: הדס של מצוה אסור להריח בו, ואחר זה מביאה הגמרא את דינו השני של רבה: הדס במחובר מותר להריח בו. ורש"י בא לפרש שלא תטעה לומר שממרא זו שייכת למימרא הקודמת, שמדובר כאן בהדס של ארבעת המינים, ועל זה אמר רבה שהדס של מצוה אסור להריח בו, אבל אם הוא מחובר מותר להריח בו, והיינו שיהיה מבואר בדברי רבה דין זה שבמחובר אינו יוצא ידי חובתו, וממילא לא אמרין 'הוקצה למצוותו' ומותר להריח בו. על זה פירש רש"י 'לענין שבת נקט לה כל ימות השנה', דהיינו שאם אכן מדובר בהדס של מצוה יהיה אסור להריח בו אף שהוא מחובר מטעם אחר, לפי שהוקצה למצוותו, וכמימרתו הראשונה של רבה, אלא שכאן מדובר בהדס של כל השנה ולכן כל הנידון לאסור הוא משום חשש קציצה, ולא חיישין לזה אלא באתרוג ולא בהדס.

◀ דעת הצ"ח שיוצא ידי חובתו ד'ולקחתם' כתיב

ובצל"ח (קלא). כתב בפשטות שאם מחזיק בידיו ג' מינים ומין רביעי מחובר, אינו צריך לקוצצו אלא אפילו נטלו בידו במחובר למה לא ייצא בו והרי לקחו בידו, ולקחתם כתיב.

◀ קושיית האחרונים מדילפינן שחיטה פתלוש מקרא ד'ויקח את המאכלת'

ובספר כמו השחר מביא רבי נתן נטע לנדא מה שהעיר לו שאר בשרו החרף מ' יחזקאל לנדא שהקשה על דעת רבי יחזקאל לנדא בעל הצ"ח מדברי הגמרא בחולין (טז): יתיב רב אחוריה דרבי חייא, ורבי חייא קמיה דרבי, ויתיב רבי וקאמר, מנין לשחיטה שהיא בתלוש, שנאמר (בראשית כב י) "ויקח את המאכלת לשחוט". הרי מפורש לכאורה שלשון 'לקיחה' היינו דוקא תלוש, ואם כן הוא הדין "ולקחתם" האמור גבי ארבעת המינים יתפרש בתלוש דוקא ולא במחובר.

ובאמת כבר העיר כן רבי מאיר אריק (מנחת פתים סימן תרנב ס"א) שלשון ולקחתם משמע תלוש, ולא כדברי הצ"ח שולקחתם כתיב והרי לקחו בידו. וציין אף הוא לדרשת חז"ל בחולין גבי שחיטה בתלוש דילפינן לה מקרא ד"ויקח את המאכלת". וכן הוכיח מדברי הגמרא בחולין הביכורי יעקב (סימן תרנא סק"ל).

אמנם רבי נתן נטע דחה דימויים, שהרי על כרחך אין דין לקיחה ד'ויקח את המאכלת' ודין לקיחה ד'ולקחתם לכם' שווה. שהרי לגבי שחיטה אמרו בגמרא (חולין טז): נעץ סכין בכותל ושחט בה שחיטתו כשרה, ואילו גבי לולב בודאי בעינן שיקח לידו את ד' המינים. וע"כ שאין דין לקיחה בארבעת המינים ודין לקיחה בשחיטה שווים זה לזה.

ויש להוסיף שבעיקר דין שחיטה בתלוש דילפינן לה מקרא דויקח את המאכלת, הסתפק בספר ברכת משה (פולאק) אם מותר לשחוט בקנה הגדל בעציץ נקוב, והיינו שכיון דהילפותא היא מלשון 'ויקח' דבר הניקח מיד ליד, ממילא עציץ נקוב שפיר חשיב דבר הניקח מיד ליד אף דהוי מחובר. ולפי זה לשון הגמרא "שהוא בתלוש" לאו דוקא, כי הרי מצאנו אופן של מחובר שיכול לשחוט בו דהיינו קנה הגדל בעציץ נקוב. ולפי זה גם אם תצדק הוכחת רבי יחזקאל לנדא משחיטה לאתרוג, עדיין יש לנו להכשיר נטילת ד' מינים המחוברים בעציץ, כספק הפרי מגדים, כיון דשפיר מתקיים דין 'ולקחתם' בהכי.

◀ צורת הדרשה פ"ויקח", פ"וילכו" או פ"מאכלת"

והנה הרש"ש (חולין שם) הקשה על לימוד חז"ל מהפסוק "ויקח את המאכלת" דהיינו דוקא בתלוש. שהרי מצינו בכמה מקומות לשון קיחה גם על מחובר, כמו "ויקח את כל ארצו מידו" (במדבר כא כו). וכן גבי מילה כתיב "ותקח צפורה צור" ולא מצאנו מי שלמד מכך למעט מילה במחובר כיון דכתיב לשון 'לקיחה', ופריעה תוכיח שהמנהג לעשותה בציפורן אף שציפורן חשיב מחובר.

ומכח קושיות אלו הכריח הרש"ש דט"ס הוא בגמרא, ודרשת חז"ל היא מהפסוק "ויקח בידו את האש ואת המאכלת וילכו", ושם ע"כ לקיחה בתלוש היא שהרי 'וילכו' כתיב והליכה שייכת רק בתלוש. אך ציין שגם במדרש רבה מובאת דרשה זו על הפסוק "ויקח את המאכלת", וכדרשת הגמרא לפי הגירסא שלפנינו.

ואמנם, הט"ז (יו"ד סימן ו סק"ה) כתב דויקח את המאכלת משמע דוקא דבר הניקח מיד ליד כמו מאכלת. ומשמע שלמד שהדרשה היא ממאכלת המפורשת בכתוב ולא מלשון לקיחה, ובזה מיושבת קושיית הרש"ש מהפסוק "ויקח את כל ארצו מידו".

ובספר נתן פריו לרבי נתן געשטטנר העיה, שכל הוכחת רבי מאיר אריק מדין שחיטה למצות לולב, אינה אלא אם נפרש דרשת הגמרא כפשוטה מלשון 'ויקח' וכמו שדחה הרש"ש, אך לדברי הט"ז שהדרשה היא מלשון 'מאכלת' ודאי אין להביא משם ראיה.

והביא עוד, למה שכתב בנימוקי יוסף (ב"מ ל.) שכתב: "שאע"פ שצריך לעיקר מצות נטילת לולב לעקרו מן הדקל, מ"מ העיקר הוא הנטילה". ומזה למד בדעתו שאינו יוצא במחובה ויש לדון בדבריו, שהרי יש מקום לחלק בין ספק הפרי מגדים בנוטל עציץ מה שלא שייך בלולב [מבחינה מציאותית], וכפי שהעמיד אכן הפמ"ג את דבריו באתרוג והדס דוקא, ובין נטילה במחובה ממש, וכמו שכתב הברכת משה שבעציץ מתקיים טפי דין 'לקיחה', וא"כ לא למדנו מדברי הנימוקי יוסף אלא שמחובה ממש לא מהני, אך עדיין אפשר להסתפק בדעתו מה דין עציץ.

◀ דין כתיבת גט בעציץ נקוב וחילוק בין 'ולקחתם' ל'ונתן בידה'

ובביכורי יעקב כתב לגבי לקיחת עציץ נקוב והגבהתו, שלכאורה תלוי הדבר במחלוקת שהביא הבית יוסף (אה"ע סימן קכד) לגבי פסול כתיבת גט על גבי עציץ נקוב. שדעת התוספות דממעטין לה מקרא ד'ונתן בידה', ואילו לדעת הרשב"א דממעטין לה מקרא ד'ספר'. ואם כן נמצא שלדעת הרשב"א לא ממעטין לה מ'ונתן' כיון דשפיר חשיבא נתינה, ואילו לדעת התוספות לא חשיבא נתינה.

ולפי זה כתב הערוך לנר שהוא הדין לענין לקיחה דארבעת המינים, לדעת התוספות לא חשיבא נתינה, וה"ה דלא חשיב לקיחה ולא יצא ידי חובתו, ואילו לדעת הרשב"א חשיבא נתינה וגם חשיבא לקיחה. אמנם דחה הביכורי יעקב, שיתכן שלא נחלקו אלא דוקא בגט דכתיב "ונתן בידה", וכיון דבעינן נתינה מיד ליד סבירא להו לתוספות דבעציץ אינו חשוב נתינה מיד ליד כיון דכל שעה מחובר הוא לקרקע. אבל בד' מינים שאין דין לקיחה ביד דוקא אלא לקיחה סתם בעינן, אפשר שאף לדעת התוספות חשיב לקיחה.

ועוד הביא בנידון זה סברא נוספת שהרי התורה אמרה שיקח פרי וענף ולא אילן, והמחבר לקרקע כקרקע דמי.

◀ מחלוקת חכמים ורבי שמעון אם יכול לקרוא ביכורים במחבר

ובשדי חמד (מערכת הל' כלל קמא אות ח) הביא מהארחות חיים החדש לגאב"ד ספינקא שהביא ראיה נוספת לנידון זה מהמבואר במשנה בביכורים (פ"ג מ"א): כיצד מפרישין הביכורים, יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה כו' קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים. ורבי שמעון אומר אעפ"כ חוזר וקורא אותם ביכורים מאחר שייתלשו מן הקרקע.

ובביאור מחלוקתם כתב הברטנורא שם, שחכמים דרשו לשון הכתוב "הנה הבאתי את ראשית פרי" שבהבאה דוקא הוא פרי, אף אם בשעת הפרשה אינו פרי. ואילו רבי שמעון דריש "ולקחת מראשית כל פרי האדמה", מה בשעת הבאה פרי אף בשעת הפרשה פרי, דבשעת קריאת שם צריך שיהיו הפירות בתלוש כמו בשעת הבאה, עכ"ל. הרי מבואר שאף שלשון הכתוב הוא "ולקחת", מכל מקום אפילו לרבי שמעון בעינן לדרשה מיוחדת דומיא דהבאה.

והנה התוספות יום טוב שם תמה על פירוש הרע"ב וכתב: ואיני יודע היכי מפיך ליה מפר, דהא אף במחבר פרי הוא, ובפרט לאחר שנגמר בישולו. ובחידושי מהרי"ח העיר שלא על הרע"ב תלונתו כי אם על הר"ש שפירש כן בשם הירושלמי, ועל הרמב"ם שאף הוא פירש כן.

◀ תליית הפתחי שערים במחלוקת רע"ב ותוספות יום טוב אי פרי מחובר חשיב פרי

ומכל מקום מבואר שנחלקו הרע"ב והתוספות יום טוב אם מיקרי פרי במחובר אחר גמר פרי, דכן נקט התוספות יום טוב, ואילו הרע"ב סבירא ליה דלא הוי פרי רק בתלוש. ולפי זה כתב הפתחי שערים (סוכה מב.) שלכאורה יש לתלות הנידון אם יוצאים בלקיחת ד' מינים במחובר או לא במחלוקת זו, כי בקרא כתיב "פרי עץ הדר", ואם כן לדעת הברטנורא לא יצא ידי חובתו במחובר כיון דלא חשיב פרי, ואילו לדעת התוספות יום טוב דחשיב פרי, יצא ידי חובתו אף במחובר.

אך כתב שם שסברא זו אינה שייכת אלא לגבי אתרוג אך לא לגבי לולב. אמנם הביכורי יעקב כתב אף הוא סברא כעין זה וכמו שנתבאר, אך למד כן גם לגבי ענף ושאר מינים כיון דבמחובר הרי הוא כקרקע וקרקע לא קאמר רחמנא.

ולמסקנא הסיק שם הפתחי שערים דנראה דאף לדעת התוספות יום טוב בביכורים דמיקרי פרי במחובר, מכל מקום כאן צריך לקיחה תמה וביד וממילא צריך שיהיה בתלוש, והניח בצ"ע. ומה שהזכיר שצריך שיהיה ביד יש לדון בזה, וכמו שכתב הבכורי יעקב שיש מקום לחלק בין דין גט דכתיב ביה "ונתן בידה", לדין ד' מינים דלא בעינן אלא "לקיחה" בעלמא.

◀ דעת רש"י שקציצת לולב דוחה את השבת מדין מכשירי פצוה

ורגילים להביא ראיה לנידון זה מדברי רש"י לקמן (מג.) שם מבואר בגמרא שלדעת רבי אליעזר מכשירי לולב דוחים את השבת, ופירש רש"י: כלומה, תיקוניה ואפילו לקוצצו מן המחובר ולאוגדו. הרי לכאורה שפתח רש"י ברור מללו שחלק מתיקון ד' המינים הוא "לקוצצו מן המחובר", מבואר שבלאו הכי אינו יוצא ידי חובתו. ובשדי חמד (שם) הביא מספר ארחות חיים החדש שכתב בשם האדר"ת לתמוה דברי רש"י אלו הם סתירה גלויה לדברי הצ"ח שכתב להדיא שבמצות לולב לא משכחת לה חילול שבת בגוף המצוה, כי גם אם היה מחובר אין צריך לקוצצו.

אמנם כבר כתבו האחרונים לדחות ראיה זו, כי הרי אפשר להעמיד באופן שכל ד' המינים מחוברים, וע"כ צריך לקצוץ ג' מינים כדי ליטלם זה עם זה. אך אין ראיה שבנוטל ג' מינים ומקרבם למין הרביעי, שצריך לקצוץ אף את המין הרביעי, כיון שיש חיסרון בעצם במחובר.

ומכל מקום גם אם נביא ראיה מדברי רש"י נגד דברי הצ"ח, כבר דקדק בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן א) שאין מכאן ראיה לנידון הפרי מגדים. כי הרי הפרי מגדים נזהר מזה וצייר הספק בעציץ מלא עפר, והיינו משום דאף שיכול לצאת ידי חובתו במחובר מכל מקום הגבהה בעינן, ואילו רש"י איירי בלולב המחובר לקרקע שע"כ צריך לקוצצו.

וכפי המבואר מפשטות דברי רש"י שאין יוצא ידי חובתו בד' מינים מחוברים, כך משמעות לשון רש"י בסוגייתנו. דכך אמרו בגמרא (לג.): תני עולא בר חנינא נקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר. בעי רבי ירמיה נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו. ופירש רש"י (ד"ה ועלתה): משנאגד, דבתלוש נמי סלקא ביה. וכבר עמדו המפרשים לפרש מדוע העמיד רש"י את ספק הגמרא בנאגד דוקא. ומכל מקום מחמת שהעמיד רש"י הסוגיא בנאגד, הוסיף רש"י וכתב דבתלוש נמי סלקא ביה, ולכאורה מבואר להדיא בדעת רש"י שלא שייך דין נאגד היינו שעומד למצוותו אלא בתלוש דוקא, וכמשמעות דברי רש"י לקמן.

י"ח

'בל תוסיף' בריבוי שיעור ארבעת המינים

◀ דעת רבי ישמעאל בפנין ההדסים

במשנה בסוכה (לד): שנינו: רבי ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות, לולב אחד ואתרוג אחד. אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. רבי טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים כו'. ובגמרא: ורבי ישמעאל מה נפשך, אי שלימין בעי, ליבעי נמי כולהו, אי לא בעי שלימין, אפילו חד נמי לא. אמר ביראה אמר רבי אמי חזר בו רבי ישמעאל.

ונחלקו הראשונים בביאור דעתו של רבי ישמעאל למסקנת הגמרא ש"חזר בו רבי ישמעאל". רש"י (ד"ה ואפילו) ביאר שלדעת רבי ישמעאל סגי בהדס אחד, ומה שאמר ואפילו שנים קטומים הוא הדין אם לא יביאם כלל, שהרי קטומים כמאן דליתנהו.

וכך גם נקט התוספות רי"ד שרבי ישמעאל חזר בו ממה שהצריך ג' הדסים לא קטומים, וסבירא ליה דסגי בהבאת הדס אחת לא קטום. אלא שלדעת התוספות רי"ד מצריך רבי ישמעאל להביא מלבד אותו הדס לא קטום, עוד שני הדסים ואפילו אם הם קטומים - למצוה בעלמא, אך לחובה סגי באחד. וכעין זה כתב הריטב"א "שלדעת רבי ישמעאל סגי לעיקר המצוה בהדס אחד, "והא דבעינן שנים קטומין לאו מדינא אלא להידור מצוה, ולהכי סגי ליה בקטומין".

דעת המאירי (מגן אבות ענין כא) ושיבולי הלקט (סימן שנה) שלדעת רבי ישמעאל צריך ליטול שלשה הדסים לא קטומים, וכך גם הביא הריטב"א בשם י"א. ואילו דעת הראב"ד (הלכות לולב ע' טו) ור"י מלוניל לאידך גיסא, דלמסקנת הגמרא רבי ישמעאל סובר דסגי אפילו בשלשה הדסים קטומים, והא דבעינן הדס אחד שאינו קטום אינו אלא להידור מצוה בעלמא.

◀ מדוע לא עובר ב'בל תוסיף' על הוספת ההדסים

והנה לדעת רש"י, התוספות רי"ד והריטב"א, שעיקר המצוה היא בהדס אחד שאינו קטום, אלא שיכול להוסיף עליו עוד הדסים לדעת רש"י, ולדעת הרי"ד והריטב"א אף צריך להוסיף עליו עוד הדסים ואפילו אם הם קטומים להידור מצוה, יש להקשות, כיון שעיקר המצוה היא בהדס אחד כיצד מותר להוסיף עליו הדסים נוספים, ומדוע אינו עובר בכך על 'בל תוסיף'.

ובספר נתן פרוי הקשה לדעת רש"י שההדסים הקטומים כמי שאינם, לשם מה הזכיר רבי ישמעאל בדבריו כלל שנוטל שני הדסים קטומים, לא היה לו לומר אלא דסגי בהדס אחד ודי בכך. וישב, דיתכן שאף שלדעת רבי ישמעאל סגי בהדס אחד כדי לקיים המצוה, אך כיון דכתיב בפסוק "ולקחתם... ענף עץ עבות" ולשון זו אינה שוללת יותר מענף אחד אלא רק מורה לנו שצריך ענף אחד, ממילא כל ענף עץ עבות שנוטל הרי הוא בכלל המצוה. וכדרך שלדעת חכמים בעינין ג' הדסים, כן לדעת רבי ישמעאל אף שאין צריך ג' הדסים אך אם יטלם ענף קיים אף בהם המצוה.

והביא דוגמא לדבר מדברי המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) הנודעים, שאף דסגי באכילת כזית מצה בליל הסדר, מכל מקום כמה שמוסיף ואוכל עוד כזיתים, מקיים בכל אכילה ואכילה מצות אכילת מצה. והטעם לפי שבפסוק כתוב "בערב תאכלו מצות", וכל אכילה שאוכל הרי היא בכלל המצוה ד"בערב תאכלו מצות" [במק"א הארכנו בבירור שיטה זו]. ואם כן הוא הדין לגבי מצות לקחת "ענף עץ עבות" הכוללת גם כמה הדסים.

ולפי זה יישב קושייתו, שבא רבי ישמעאל לחדש שאף שהמצוה מתקיימת בכל ההדסים, ואם כן היה מקום לחשוש שכשמוסיף ב' הדסים קטומים גרע טפי מאם לא היה נוטלם כלל, כי אם לא היה נוטלם לא היה מקיים המצוה אלא בהדס ראוי. אך עתה הרי מקיים הוא את המצוה אף בהדסים קטומים, ושמה בכה"ג לא יצא ידי חובתו כי קיים את המצוה גם בפסולים, וקמ"ל רבי ישמעאל שיצא אף בכהאי גוונא. עכ"פ מתוך דבריו אנו למדים ליישב את הקושיה הנזכרת, מדוע לא נחשוש לאיסור בל תוסיף. וזאת כי לשון התורה ענף עץ עבות סובל אף יותר מענף אחד אלא שאין צורך בו, אך כל כמה שהוסיף קיים אף בהם את המצוה, וממילא לא שייך כאן בל תוסיף.

◀ דעת הרמב"ם שיכול להוסיף רק בהדס וקושיית הרא"ש דאיפכא מסתברא

והנה בעיקר הנידון אם מותר להוסיף על ארבעת המינים או שיש בכך איסור בל תוסיף, יש אריכות רבה בראשונים. הרא"ש (סוכה פ"ג סימן יד) הביא דעת הרמב"ם שחילק ואמר שאם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונוי מצוה הוא, אבל שאר המינים אין מוסיפין על מניינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע פסול. והקשה הרא"ש על דבריו: ואיפכא מסתברא, דבהדס כתיב מנינא "ענף עץ עבות", ובערבה כתיב "ערבי" ומיעוט ערבי שתיים, אבל כל מה שמוסיף בכלל 'ערבי' הוא. וכסברא זו רצה הגר"נ געשטטנר לחדש גם לענין הדס בדעת הראשונים, שיכול או אף מצוה להוסיף בהדסים יותר על עיקר המצוה, לפי שגם בלשון "ענף עץ עבות" אפשר להעמיס יותר מענף אחד.

◀ חילוק בין דין ב' ערבות שהוא פנין לג' הדסים שהוא שיעור

ובקובץ יד אליעזר כתב הרב אליהו דיסקין לבאר דעת הרמב"ם, שיש לומר שדין המנין של ג' הדסים חלוק מדין המנין של ב' ערבות, דגבי ערבות הגדר הוא ליקח שתי יחידות נבדלות של ערבה, וכלשון הפסוק "ערבי נחל" ומיעוט רבים שתיים. ואילו בהדסים שמנין שלש נלמד מלשון "ערבות" הכתוב

בפסוק - יש לומר שגדרו הוא לקחת יחידה אחת המורכבת משלשה הדסים. ולכן פסק הרמב"ם שאין להוסיף על הערבות מאחר ובעיני שתי ערבות דוקא ואין להוסיף על המנין, משא"כ בהדסים דהא דבעינן שלש הדסים אינו מתורת מנין, אלא ששיעור עבות הוא בשלשה, אם כן יש להכשיר אם מוסיף עוד הדסים כדין כל שיעורים שבתורה שהם שיעור למטה (מינימום) ואינם שיעור למעלה (מקסימום).

ולפי זה יש לומר שגם לדעת רבי ישמעאל שתוספת ההדסים אינה מעיקר המצוה ואינה אלא להידור כדעת הריטב"א, או אף אין בהם צורך כלל כדעת רש"י, אך מכל מקום אין בכך איסור בל תוסיף כיון שאין זה הוספה מעבר למנין ההדסים הנצרך, אלא תוספת בהגדרת ההדס כ"ענף עץ עבות" ואין בכך איסור.

ולדעת הראשונים שיש בכך תוספת מצוה, אפשר ליישב עוד באופן אחר, שלעיקר קיום המצוה סגי ב'ענף' דהיינו ענף אחד ותו לא. ומכל מקום הידור מצוה לעשותו באופן של 'ענף עץ עבות' דהיינו על ידי ריבוי הדסים. אלא שריבוי הדסים אלו אינו צריך להיות דוקא בהדס כתיקונו, ואף בהדס שאינו כתיקונו, כיון שהוא קטום, מתקיים ענין ה'עבות' ביחידת ההדסים. ואם כן ודאי שלא שייך דין בל תוסיף בכהאי גוונא. אמנם זה לא יועיל אלא לדעת הראשונים שיש משום הידור מצוה בהוספת ההדסים, משא"כ לדעת רש"י שהדסים אלו כמי שאינם, אין יישוב זה מעלה ארוכה, כי סוף סוף הוא מוסיף לאגודתו הדסים ללא טעם.

◀ קושיית הגריש"א שבפוסקי ערבות יקיים מצוה כמו באוכל יותר מכזית מצה

והרא"ש כתב שבערבה מסתבר יותר שמותר להוסיף על שתי הערבות, ושוב הביא שחכמי פרוניציא הקשו זאת על דעת הרמב"ם וחזר בו והכשיר הכל, והיינו שהתיר להוסיף בין בהדסים ובין בערבות.

אלא שהקשה הגרי"ש אלישיב (הערות) לשיטת המכשירים להוסיף בערבה, מאי שנא ממצה שאף שמקיים המצוה בכזית, מכל מקום בכל כזית וכזית שאוכל מקיים מצוה, והטעם לפי שהכל בכלל "בערב תאכלו מצות". ואם כן הוא הדין לענין ערבה כיון שכתוב "ערבי נחל", ובכלל זה לדעתם אפילו יותר משתי ערבות, אם כן יהיה מצוה להרבות בערבות, ודבר זה לא שמענו. וכתב ליישב שיש לחלק בזה בטעם המצוה, שבמצות אכילת מצה הוא זכר למצות שאכלו אבותינו, ולכן כל כמה שיאכל טפי מעלי, דיש כאן יותר זכירה ולכן יש ענין ותוספת קיום מצוה באכילת יותר מכזית מצה. משא"כ לגבי ערבות, כיון דסגי בשתי ערבות לא מקיים תוספת מצוה ביותר מכך.

ובפשטות היה אפשר ליישב באופן אחר, שהרי מצה דינה להיאכל ושיעור אכילה בכזית ולכן כל כזית וכזית שאוכל בתורת קיום מצות מצה הנלמדת מהפסוק "בערב תאכלו מצות", הרי הוא מקיים בכך מצוה. משא"כ בארבעת המינים הרי קיום המצוה הוא נטילת ארבעת המינים, וארבעת המינים הם אתרוג, לולב, הדס וערבה, וערבה פירושה משתי ערבות ולמעלה - ואם כן בשעה שאוחד ארבעת המינים שבתוכם ערבה ומנענע הרי הוא מקיים בכך מצוה אחת, בין אם יניח בתוך האגד שתי ערבות ובין אם יניח עשר ערבות, סוף סוף נוטל הוא ארבעת המינים בידי ומקיים מצות נטילת לולב. ולא שייך כאן כלל ריבוי במצוה.

◀ דעת התוספות שאין בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים ודימויים להוספת הדסים

והתוספות בראש השנה (כח: ד"ה ומנא) הקשו על מה שתיקנו חכמים להוסיף ולתקוע תקיעות דמיושב ודמעומד כדי לערבב את השטן, והרי עוברים בכך משום בל תוסיף. ויישבו התוספות (וכ"ה גם בדבריהם לעיל שם טז): דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים. וברכת כהנים נמי אפילו

מברכים כמה פעמים לציבור אחד אין זה בל תוסיף, אלא אם כן מוסיף ברכה אחרת כגון "יוסף ה' עליכם ככם" או כיוצא בה.

ומוסיפים התוספות דהוא הדין לענין ארבעת המינים: וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום כו', וכן בהדס וערבה שבלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב אין זה בל תוסיף. ומבוארת דעת התוספות דלא כשיטת הני ראשונים, לא זו בלבד להמבואר ברמב"ם שאסר להוסיף בערבות, אלא גם לדעת חכמי פרויניציא ולסברת הרא"ש שמותר להוסיף גם ערבות, הרי אין טעםם אלא משום ד"ערבי נחל" משמע אפילו טובא, ואילו לדעת התוספות הסברא היא שבעשיית המצוה שתי פעמים לא שייך בל תוסיף [אמנם הרא"ש עצמו הסיק שאף אתרוג ולולב דכתיב בהו כפות ופרי, מכל מקום אין בהם איסור בל תוסיף, וביארו כוונתו ככוונת התוספות].

ובהערות הגריש"א תמה על דעת התוספות שהשוו דין נטילת לולב שתי פעמים להוספת ערבות והדסים באגד הלולב, דבשלמא כשמקיים המצוה כמה פעמים, בהא אמרינן דאינו עובר על בל תוסיף כיון שהמצוה עודנה כצורתה. אבל כשמוסיף עוד פריטים כהדסים וערבות, מה בכך שהם מאותו המין, הלא סוף סוף צורת המצוה היא בשלשה הדסים ושתי ערבות, וכיון שהוסיף עליהם ביטל צורת המצוה והוסיף עליה, ומדוע לא יעבור בבל תוסיף.

◀ כוונת התוספות לסברת הרא"ש שבהוספת הדסים וערבות מקיים המצוה

והנה התוספות דקדקו ולא הזכירו בדבריהם אלא רק הדס וערבה, וצ"ב מדוע לא הזכירו גם לולב ואתרוג. ובפשטות כוונת התוספות למה שרגילים להוסיף הדסים וערבות, הדסים - כפי שנוהגים גם בימינו בקצת עדות, וערבות - כבר כתבו כן התוספות במנחות (לח. ד"ה התכלת): כדאשכחן גבי ערבי נחל דדרשינן ערבי שמים ונוהגים להשים הרבה בלולב, עכ"ל. משא"כ אתרוג ולולב לא מצאנו מי שנהג כן.

אך יתכן לומר שאכן אין כוונת התוספות לחדש היתר אף באתרוג ולולב, אלא כוונתם כסברת הרא"ש לגבי ערבות דכיון דכתיב 'ערבי נחל', ממילא כל כמה שמוסיף עוד ערבות - הכל בכלל "ערבה" הכתובה בתורה. וכן גבי הדסים, כסברת הגר"נ געשטטנר שבלשון "ענף עץ עבות" לא משמע דוקא ענף אחד אלא אף יותר מכך, או כסברת הגר"א דיסקין שדין עבות המצריך שלושה הדסים הוא שיעור בהדס ולא מנין. ולכן דוקא בשני מינים אלו אין חשש של בל תוסיף, משא"כ בלולב ובאתרוג.

וכוונת התוספות לפי זה שאף שמצד קיום המצוה סגי בפחות מכך, מכל מקום אין זה שינוי בצורת המצוה, כיון דסוף סוף הכל נכלל בכלל "ענף עץ עבות וערבי נחל" הכתובים בתורה, והרי זה כמקיים המצוה ב' פעמים כצורתה שאין בכך משום בל תוסיף, וכסברת התוספות.

ונפק"מ יש בדבר, כי אם נפרש כדעת הרא"ש א"כ יקיים המצוה גם בהדסים וערבות שהוסיף, ואילו אם כוונת התוס' כפשוטו - שאין איסור להוסיף כיון דהוא מאותו מין - עכ"פ לא יקיים בכך מצוה. והתוספות במנחות שם דימו הוספת ערבות בלולב להוספת חוטים בציצית, והתם איירי גבי איסור כלאים, ומוכח שמקיים המצוה בכל החוטים, דאל"כ כיצד נתיר איסור כלאים. ואם כן, אף כאן נראה שכוונתם לסברת הרא"ש והגר"נ.

י"ט

אתרוג האסור באכילה מחמת סיבה צדדית או סכנה

◀ אתרוג שאין בו היתר אכילה

במשנה בסוכה (לד): שנינו: אתרוג... של ערלה פסול. ובגמרא (לה.) מאי טעמא, פליגי בה ר' חייא בר אבין ור' אסי, חד אמר לפי שאין בו היתר אכילה [- ורחמנא אמר 'לכם' הראוי לכם בכל דרכי הנאתו. רש"י] וחד אמר לפי שאין בו דין ממון [- שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה הוא, הלכך לאו שלכם הוא. רש"י].

ובהו"א נקטה הגמרא שנחלקו בעיקר שני דינים אלו, אם בעינן שיהיה בו היתר אכילה ודין ממון, דחד מאן דאמר סבירא ליה דבעינן רק שיהיה בו היתר אכילה, וחד מ"ד סבירא ליה דבעינן רק שיהיה בו דין ממון. ולפי זה דין היתר אכילה תלוי ועומד במחלוקת אמוראים. אמנם מסיקה הגמרא: אלא בהיתר אכילה כ"ע לא פליגי דבעינן, כי פליגי בדין ממון. מר סבר היתר אכילה בעינן דין ממון לא בעינן, ומר סבר דין ממון נמי בעינן.

מבואר אם כן למסקנת הגמרא דלכולי עלמא בעינן היתר אכילה באתרוג, וכמו שפירש רש"י שאם אסור באכילה אינו חשיב 'לכם' דבעינן הראוי לכם בכל דרכי הנאתו, וכיון שאסור באכילה אינו ראוי בכל דרכי הנאתו. ובגמרא מובא דוגמא לדבר, אתרוג ערלה וכן אתרוג של תרומה טמאה, שאינו ראוי לאכילה ולכן פסול, עכ"פ מחמת טעם זה שצריך שיהיה בו היתר אכילה. ודנו הפוסקים לגבי כמה אופני איסור אכילה, שיש לדון אם גם מחמתם חשיב "אין בו היתר אכילה".

◀ אתרוג שנאסר פחמת בליעת איסור

השלטי גיבורים כתב שאתרוג שנאסר מחמת בליעת איסור, אינו יכול לצאת בו ידי חובתו, כיון שאין בו היתר אכילה. אמנם המגן אברהם (סימן תרמט ס"כ) חלק עליו וכתב שאפשר שאינו נפסל מחמת טעם זה אלא כשאיסורו מחמת עצמו, ולא כשאסור באכילה מחמת הבליעות הבלועות בו [ולכן הסיק להיתר עכ"פ בשאר הימים, כיון דלדעת כמה ראשונים - רש"י (ד"ה לפי), תוספות (שם) וכל בו (סימן עב) - אפילו אתרוג של ערלה מותר בשאר הימים].

והנה בדברי התוספות (שם, וכביאור המהרש"א) מבואר שאף אם למאן דאמר דבעינן דין ממון לא בעינן היתר אכילה, אין נפקא מינה בדבר, יעו"ש. וכתב רבי עקיבא איגר (גליון השו"ע שם) שמדבריהם מוכח כסברת המגן אברהם שאתרוג שנבלע בו איסור - כשר לנטילה, כי אם לא כן הרי יש נפק"מ בטעם דהיתר אכילה, כי אתרוג שנבלע איסור יש בו דין ממון מעליא, ומכל מקום אסור באכילה. אלא ע"כ שאף התוספות סוברים שכיון שהאיסור אינו איסור עצמי אלא רק מחמת דבר אחר, מחמת הבליעות, לכן בודאי יכול לצאת בו ידי חובתו.

ובשער הציון (ס"ק מח) כתב שאחר שהוכיח רע"א כסברת המגן אברהם, לכן בשעת הדחק כשאין לו אתרוג אחר יכול להקל ולטלו אף ביום הראשון.

◀ אתרוג שהתערב באתרוג ערלה ונטל שניהם מספק

נידון דומה לזה הביא הערוך לנר (תוד"ה לפי) בשם הר"י אלגאזי (קהלת יעקב, תוספות דרבנן סעיף רלג), שהסתפק באופן שהיו לפניו שני אתרוגים, האחד ערלה והאחר לא, ונטל את שניהם, האם יצא ידי חובתו. ושו"ר הספק שהרי נטל גם את האתרוג הכשר, אך מאידך הלא מחמת הספק אסור מן התורה לאכול גם את האתרוג הכשר כיון שאינו יודע איזהו כשר ואיזהו פסול - והרי אתרוג זה אסור באכילה, אלא שאיסורו מחמת סיבה צדדית, מחמת התערבות.

אמנם יש מקום לחלק בין המקרים, כי באתרוג עם בליעת איסור, האתרוג עצמו כשר ורק הבליעה מונעת מהאדם לאוכלו. משא"כ בתערובת הרי סוף סוף יש שם ספק על כל אתרוג ואתרוג בפני עצמו, ואתרוג זה הרי הוא ספק ערלה, ומחמת ספק זה חל עליו שם ספק בעצם האתרוג - ולכן יש מקום לומר דגרע טפי. ואכן בביכורי יעקב (סימן תרמט ס"ק מא) הסיק לאיסור.

◀ נטילת אתרוג במקדש לדעת רש"י שאסור לאכול חולין בעזרה

בשו"ת חלקת יואב (ח"א או"ח סימן לד) הקשה לדעת רש"י (מנחות כא.) שאסור לאכול חולין בעזרה, אם כן איך יוצאין במקדש ידי חובת אתרוג הרי אינו ראוי שם לאכילה. והרי זה דומה לאתרוג מעשר שני חוץ לירושלים שדעת רש"י שאין יוצאין בו כיון דאין לו במקום זה היתר אכילה.

ויישב החלקת יואב, שדין היתר אכילה באתרוג הוא פסול הגוף באתרוג, וכיון שכן לא שייך פסול זה אלא באופן שהאתרוג אינו ראוי בעצמותו לאכילה, וכמו באתרוג מעשר שני חוץ לירושלים שאסור באכילה מחמת קדושתו. משא"כ במקדש שאין האיסור בגוף האתרוג, ולא הוי אלא איסור גברא, בכה"ג אין לפסול.

וכעין נידון זה כתב הגליוני הש"ס (ערלה פ"א) בביאור דברי הירושלמי שם, שהרי כל אתרוג נאסר לאכילה משום דהוקצה למצותו, ואם כך לעולם לא יוכל לקיים מצות אתרוג, כי כל כמה שנכשיר את האתרוג הרי ממילא יהיה מוקצה למצותו ויאסר באכילה, יעו"ש מה שביאר בזה.

◀ אתרוג ששהה תחת הפטה

בשור"ת עין יצחק (ח"א או"ח סימן כד) כתב: נשאלתי מכמה רבנים, על דבר אתרוגים שהיו מונחים תחת המטה, ומבואר בפסחים (ק"ב) דאוכלין ומשקין ששהו תחת המטה, רוח רעה שורה עליהן. אם כן האתרוג המונח תחת המטה כיון דאינו ראוי לאכילה מחמת רוח רעה אינו יוצא בו ידי חובת אתרוג, וכמבואר בסוכה דאתרוג שאין בו היתר אכילה פסול לצאת בו כו', אם כן הוא הדין במה דנאסר באכילה משום רוח רעה, דמאי שנא.

וכן דן בספק זה במרחשת (ח"א סימן כ) ודעתו להתיר, כיון שאיסור האכילה מחמת סכנה אינו מגדיר את האתרוג כ'אינו ראוי לאכילה', ולכן עדיין חשוב הוא 'יש בו היתר אכילה'. ובנה יסודו על פי כמה ראיות מהש"ס שדבר האסור מחמת סכנה אינו נחשב בכך ל'אינו ראוי': א' דין מתו אחיו מחמת מילה שאסור למולו מחמת הסכנה, ודעת רש"י שלענין אכילת תרומה חשיב ערל ואינו חשוב 'אינו ראוי למול'. ב' מים מגולים הכשרים למי חטאת. ואף שמחמת גילויים נאסרו בשתיה מחמת הסכנה, אין אנו פוסלים אותם משום 'ממשקה ישראל' - מן המותר לישראל (מנחות ה. ובכ"ד). ועי"ש ראיות נוספות.

◀ אף אם חשוב 'ראוי לאכילה' יש לדון אם חשוב 'הראוי לכם בכל דרכי הנאתו'

בספר אמרות משה (הנספח לספר אגרות ורשימות קה"י) העיר על דבריו, שהרי לענין דין לכם פירש רש"י שצריך שיהיה 'הראוי לכם בכל דרכי הנאתו', ולכן אף אם נגדיר אתרוג כזה כ'ראוי לאכילה', וכדמוכח מכל אלו המקומות שאינו נחשב 'אינו ראוי' מחמת הסכנה - אבל ודאי שאתרוג שע"י אכילתו יסתכן, אינו אתרוג במעלה זו שיש לו בו כל דרכי הנאתו. וכשם שאנו דורשים מ'לכם' שתהיה בו הנאה דעלמא וגם הנאת אכילה, ה"נ נכלל בדרשה זו שתהיה זו אכילה משובחת ולא אכילה גרועה.

◀ פים פגולים פסולים לגבי פזבח אך לא פדין 'פפשקה ישראל'

כעין ראית המרחשת כתב רבי יצחק אלחנן ספקטור מהמבואר לקמן (מח): במשנה שהיו והמים המגולין פסולים לגבי מזבח. ופירש רש"י (מח: ד"ה שהיו) טעם הדבר, דחיישין שמא שתה מהן נחש והאסר מעורב בהן ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור כיון שהאסר משלים את השיעור. והתוספות (שם) כתבו טעם אחר שהוא משום 'הקריבהו נא לפחתך'. ולכאורה קשה מדוע לא ביארו בפשטות שכיון שמים אלו אסורים בשתיה, אם כן יפסלו לניסוך כיון דבעינן 'ממשקה ישראל' - מן המותר לישראל. ומוכח שמחמת סכנת גילוי אין אנו מחשיבים את המים כ'אינם ראויים לשתייה', כיון דאין האיסור מצד עצמו.

◀ פים פגולים ראויים ע"י ביטול ברוב פשא"כ אתרוג יבש

אלא שדחה ראיה זו, על פי מה שכתבו התוספות בפסחים (מו. ד"ה עד שתאפה) לענין היתר אוכל נפש ביום טוב, שדבר שראוי לאכילה על ידי ביטול ברוב מיקרי אוכל נפש. ואם כן לענין מים מגולים הרי אמרו במשנה בתרומות (פ"ח מ"ה) ששיעורן של המים המגולין הינו כדי שתאבד בהן המרה, ופירש הרע"ב שאם היו מרובין כל כך עד שארס הנחש יאבד בהם, אין בהם משום גילוי. ויודעין היו כמה ארס הנחש מטיל כו', עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם (רוצח ושמי"נ פי"א ה"ב). וכיון שכן הרי מים אלו ראויים לשתייה כיון שאפשר לבטלם על ידי עירובם וביטולם במים אחרים.

אמנם כל זה נכון רק לגבי דין הגמרא שם בניסוך המים, כיון דבלח יכול לערב המים במים מרובים אחרים ולבטל הסכנה. משא"כ באתרוג שהוא יבש, לעולם חשש הסכנה בעינו עומד, כיון שלעולם יש כאן אתרוג שיש בו סכנה בפני עצמו והוא בחשש שמא יאכלנו. ויש להוסיף עוד, שהרי סכנת גילוי אפשר לבטלה ברוב כיון שע"ז כח הארס נחלש, אך מנין לנו שרוח רעה השורה על האוכלין מתחת למיטה אפשר לבטלה ברוב.

אך לבסוף הסיק שאף שאיסור אכילה מחמת הסכנה הרי הוא כאיסור אכילה מחמת איסור וחשיב "אין בו היתר אכילה", אך הפתחי תשובה (י"ד סימן קטז סק"ד) הביא תשובת שבות יעקב (ח"ב סימן קה) דבדיעבד אוכלין שתחת המטה אינם אסורים, ובפרט באוכלין שאינם מבושלים. וכן מוכח ממדרש איכה רבתי ומילקוט יחזקאל [ע"ש בעין יצחק הראיות], לכן לדבריהם גם אתרוג ששהה תחת המיטה יוכשר לנטילה כיון שסו"ס ראוי הוא לאכילה.

ובשו"ת בנין עולם (או"ח סימן לג) הסיק שאין יוצאים בו ידי חובתו כיון שאף בדיעבד יש לאסור אכילת אוכלים ששהו תחת המטה, אלא שאם לא נמצא בידו אלא אתרוג זה יטלנו, וצ"ע אם יברך עליו. וכן העתיק הכף החיים (סימן תרמט סק"פ).

בספר ארבעת המינים למהדרין (עמוד רעד) הביא בשם הגר"ח קניבסקי, שכתב שאין לחלק לענין זה בין הניחו תחת המיטה ביום או בלילה, ואפילו אם לא ישן על המיטה - נאסר האתרוג. וכתב אף הוא בשם הסתייפלר שבשעת הדחק שאין לו אתרוג אחר ביום הראשון, יטלנו ולא יברך עליו.

◀ נתערב לו אתרוג באתרוג ששרתה עליו רוח רעה

ויש לדון לפי זה בציר דומה לספיקו של ר"י אלגאזי המובא לעיל, באופן שנתערב לו אתרוג דעלמא באתרוג ששהה תחת המיטה, לדעת הסוברים שאתרוג כזה פסול משום דחשיב 'אין בו היתר אכילה', ומכח הספק נטל שני האתרוגים - האם יצא ידי חובתו. כי יש לומר שאפילו אם אתרוג ששורה עליו רוח רעה חשבין ליה כ'אין בו היתר אכילה' היינו דוקא האתרוג עצמו, אך באופן שהתערב בעוד אתרוגים, הרי כאן אין את הסברא הנזכרת שסוף סוף מחמת הספק חל שם איסור על כל אתרוג, כיון שאין זה איסור דיני אלא מחמת הסכנה.

ומאידך, יש לומר להיפך שכלפי איסור מחמת הסכנה כלל אין חילוק בין שהה אתרוג זה עצמו תחת המטה או שנתערב באתרוג ששהה תחת המטה, כי הרי אותו הטעם לאסור האתרוג הראשון שהוא מחמת הסכנה [אף שהחשש סכנה הוא כיון שיודעים אנו ששרתה עליו רוח רעה], קיים גם באתרוג שנתערב [אף ששם החשש הוא שמא אתרוג זה היה תחת המטה ושרתה עליו רוח רעה].

◀ אתרוג שהושקה או רוסס ברעל

ויעיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן נו) שהוסיף ודן לפי זה באתרוגים שהשקו אותם ברעל ומחמת כן יש סכנה לאוכלם, אם כשרים הם למצוה או לא.

וכעין זה דן הגרש"א (הליכות שלמה ע' קצג) באתרוג שהטבילוהו בחומר חיטוי או ריססוהו בחומר רעיל, ואסור לאוכלו עד אחר ל' יום. והנידון הוא בתרת, חדא מחמת עצם הדבר שלכאורה אין האתרוג עצמו אסור באכילה אלא רק מחמת דבר חיצוני, ויש לדמות זאת לאתרוג האסור מחמת בליעה. ועוד זאת, שאף אם נכריע לאיסור כיון שסוף סוף אסור הוא באכילה, מכל מקום יש לדון אם מאחר שיש בו היתר אכילה לאחר ל' יום, שוב ממילא אי אפשר להגדירו כ'אין בו היתר אכילה'.

כ'

אתרוג שביעית לארבעת המינים

◀ קניית אתרוג שביעית בהבלעה

במשנה (לט.) שנינו: הלוקח לולב מחבירו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה, לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית. ובגמרא (מ.) מתבאר, שמשנתנו עוסקת באתרוג שגדל בשנה השישית אולם נקטף בשנה השביעית, ודעת משנתנו כדעת רבותינו באושא שאתרוג שנקטף בשביעית, אפילו אם חנט בשישית - חלים עליו כל דיני שביעית. ומאחר ופרי הקדוש בקדושת שביעית תופס את דמיו בקדושתו, ואין למסור דמי שביעית לעם הארץ, לכן בשעת לקיחתו יש להבליע את קנייתו במחיר הלולב, כך שהקונה ישלם עבור הלולב סכום גדול ואילו את האתרוג הוא יקבל במתנה.

ולשם מה נצרך אדם זה לקניית אתרוג בשביעית? מכך שבקנייתו זו הוא קונה גם לולב, שהרי בדמי הלולב הוא מבליע את דמי האתרוג, ניתן להסיק בפשטות שאדם זה קונה למעשה את ארבעת המינים לצורך נטילתם בחג הסוכות. כך גם ניתן להסיק מכתובתה של משנה זו במסכת סוכה, ובפרק 'לולב הגזול' העוסק במינים הכשרים והפסולים למצות ארבעת המינים.

ומאחר שה'בעיה' היחידה עליה עומדת המשנה, היא "איסור סחורה", הרי ניתן ללמוד ממשנתנו שניתן בהחלט לקיים מצות נטילת לולב עם אתרוג של שביעית. וכל החיסרון הוא כשבא לקנות אתרוג מחבירו שאז יש להשתמש ב'הבלעה' כדי שהמקח לא יהיה על האתרוג אלא על הלולב, ואילו האתרוג יינתן במתנה.

◀ ספק הירושלמי אם אפשר לצאת ידי חובת ארבע כוסות בין של שביעית

והנה בירושלמי שקלים (ח:) הסתפקה הגמרא לגבי קיום מצות ארבע כוסות בליל הסדר: מהו לצאת בין של שביעית. ומסיקה: תני רב אושעיא יוצאין בין של שביעית. ובביאור ספק הגמרא מדוע לא

יציאו ביין של שביעית, כתב התקלין חדתי: דיין של שביעית אסור ליהנות בו כשהגיע זמן הביעור אלא צריך להפיקו, אך דיש לומר מצוות לא ליהנות ניתנו. והאי מצוה היא דחייבו אף לעני למכור כסותו בשביל ד' כוסות, וכן לנשים החמירו בו כמו בעיקרי מצוה, ע"כ. כלומר, רבי ישראל משקלוב מעמיד את ספק הגמרא ביין של שביעית שעבר עליו זמן הביעור, ובכך נאסר בהנאה. ולכן מסתפקת הגמרא אם ניתן לקיים ביין זה מצות ארבע כוסות כיון שאסור בהנאה, אך מאידך מצוות לאו ליהנות ניתנו.

אמנם בקרבן העדה ביאר ספיקו של הירושלמי באופן אחר: מהו לצאת ביין של שביעית, כיון דלא קרינן ביה 'לכם'. וקס"ד דארבע כוסות בעינן לכם כמו מצה, וכי היכי דאין יוצאין במצה, כן אין יוצאין בארבע כוסות. וכוונתו להמבואר בגמרא לעיל (לה). שמצה של מעשר שני לדברי רבי מאיר [- הסובר שמעשר שני ממון גבוה הוא], אין אדם יוצא בה ידי חובתו. ומבאר הגמרא שאף שלא כתוב במצה 'מצתכם', מכל מקום נלמד הדבר בגזירה שוה 'לחם' - 'לחם' ממצות חלה, ובחלה כתוב 'עריסותיכם'. ולכן כשם שבחלה בעינן שתהיה עיסה שלו, כן גם במצה צריך שתהיה זו מצה שלו.

על פי זה מבאר הקרבן העדה שהסתפק הירושלמי שמא לומדים ממצות מצה למצות ארבע כוסות שאף הם צריכים להיות מיין שלו דוקא, וממילא לא יצא ידי חובתו ביין של שביעית שאינו 'לכם'. ועל כך מסיקה הגמרא מברייטא ששנאה רב אושעיא, שם מפורש להדיא שיוצאין ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית.

◀ תפיהת האחרונים פהמבואר בפשנה שאתרוג של שביעית חשיב 'לכם'

על ביאור זה של הקרבן העדה כתב בפירוש טוב ירושלים על הירושלמי: תמוה לי מאד, דלא אשכחן שום דוכתא דייפסל מצה של שביעית מהא דבעינן 'לכם', ובפוסקים לא זכרו מזה דבר. ועיין סוכה ל"ט א' ב'. ובמה שציין לדברי הגמרא בסוגייתנו כוונתו להקשות כדרך שהקשה גם הרש"ש (נדפס סוף פסחים) שהרי אתרוג בעינן ודאי לכם, ותנן בפרק לולב הגזול: הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה, עכ"ד. והיינו שתמחו על ביאור הקרבן העדה, לפיו היה ספק לירושלמי שמא אי אפשר לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית, כיון שאין מתקיים בו דין 'לכם', מהמבואר במשנתנו שמלבד 'איסור סחורה' שאותו ניתן 'לעקוף' על ידי הבלעה - אין כל חיסרון בקיום מצות ד' מינים באמצעות אתרוג של שביעית.

ואף שלמסקנת הירושלמי אכן יוצאים ידי חובת ד' כוסות ביין של שביעית, מכל מקום עדיין יש להקשות מה היתה ההו"א של הירושלמי שלא יציאו ידי חובה, כיון שיש על כך משנה מפורשת. אך ביותר יקשה כי מדברי הקרבן העדה מתבאר שספק הגמרא היה האם גם בד' כוסות יש דין 'לכם' כמו במצה או לא, ואם כן מסקנת הגמרא היא שלגבי ד' כוסות אין דין 'לכם', ולפי זה במצוות שנאמר דין 'לכם' כמו מצה וד' מינים - גם למסקנת הירושלמי אי אפשר לצאת ידי חובה בפירות שביעית, וזו סתירה גלויה להמבואר במשנתנו. והרש"ש מוסיף עוד שבשביעית נאמר להדיא 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', הרי מפורש בפסוק שפירות שביעית נחשבים "לכם" אלא שיש לנהוג בהם קדושת שביעית.

ושורש המחלוקת בין הבנת הקרבן העדה שאין פירות שביעית חשובים 'לכם', לבין הבנת הרש"ש ששפיר מתקיים דין 'לכם' בפירות שביעית הוא, בהבנת גדר קדושת פירות שביעית והיתר האכילה שלהם. כי לדעת הקרבן העדה, פירות שביעית מעיקרם הרי הם מופקרים אלא שהתירה התורה אכילת פירות שביעית ככתוב 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'. והרי זה כהיתר אכילת מעשר שני

לדעת רבי מאיר שאף שמותר באכילתו בירושלים אינו נחשב 'לכם' והוא פטור מחלה, ואי אפשר לקיים בו מצות מצה.

ואילו לדעת הרש"ש הבנת הדין הפוכה בהחלט, כי מעיקרם פירות שביעית הרי הם בבחינת 'והיתה שבת הארץ לכם' דהיינו בעלות מוחלטת שמתקיים בה דין 'לכם', אלא שמכל מקום יש על פירות אלו קדושה המצריכה התנהגות מיוחדת ושמירה על קדושת הפירות, כשבשל כך לא ניתן לסחור או להפסיד את פירות השביעית.

בספר עבודה ברורה הציע ליישב סתירת האחרונים לפי דעת הקרבן העדה, מדברי המשנה לדברי הירושלמי, בכך שנעמיד את דברי המשנה העוסקת ברכישת אתרוג לצורך שביעית, באדם הקונה אתרוג זה לצורך שאר הימים ולא לצורך היום הראשון. ומאחר שכל דין 'לכם' אינו אלא ביום הראשון, לכן מבארת הגמרא שאין כל חיסרון בקניית האתרוג מלבד חשש נתינת דמי שביעית לעם הארץ - אותו יש לפתור באמצעות ההבלעה.

◀ קושיית רבי ברוך עפשטיין שתיאסר נטילת אתרוג בשביעית משום הפסד הקליפה

בספר מעתיקי שמועה הביא מה שכתב בספר מקור ברוך שהקשה להבית הלוי, מדוע לא נאסרה נטילת אתרוג בשביעית משום הפסד. שהרי במשנה לעיל (לד): נאמר: אתרוג... של תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר. ובגמרא (לה): מבואר בגמרא טעם האיסור: פליגי בה רב אמי ורב אסי, חד אמר מפני שמכשירה [-לקבל טומאה]. ואסור לגרום טומאה לתרומה דכתיב משמרת תרומותי, אמר רחמנא עשה לה שימור. רש"י, וחד אמר מפני שמפסידה [קליפתה החיצונה נמאסת במשמוש הידים]. ואסור להפסיד תרומה כדפרישית. רש"י. ואם כן למאן דאמר שאיסור נטילת אתרוג של תרומה טהורה הוא מפני שמפסידה במשמוש הידים - מדוע לא נאסר גם נטילת אתרוג שביעית מאותו טעם ממש, שהרי אף פירות שביעית נדרש בהם "לאכלה" ולא להפסד.

כדי ליישב קושיה זו עמדו האחרונים על דקדוק לשונו של רש"י. רש"י כותב שאסור להפסיד תרומה "כדפרישית", וכוונתו למה שביאר קודם לכן שאסור לגרום טומאה לתרומה דכתיב "משמרת תרומותי" - אמר רחמנא עשה לה שימור. והקשה הבית הלוי, למה הוצרך רש"י להביא פסוק זה של 'משמרת' כדי ללמדנו שאסור להפסיד תרומה, והרי כדרך שהפסוק האמור בשביעית 'לאכלה' - מלמדנו 'ולא להפסד' כן גם בתרומה מצאנו לשון אכילה ["כל טהור בביתך יאכלנו" ועוד], ומכך נוכל ללמוד שאסור להפסיד תרומה.

מכאן זה מסיקים האחרונים שרש"י בא ללמדנו שאיסור ההפסד בתרומה הינו מכא הדין שימור, מקיף וגדול יותר מאיסור ההפסד בשביעית מכא הדין 'לאכלה'. כך שגם הפסד המותר בפירות שביעית ואינו נכלל ב'לאכלה', עדיין יתכן ואסור בתרומה מכא הדין שימור שבה.

◀ איסור הפסד תרומה הנלמד מ'משמרת' כולל אף את הפסד הקליפה

וכך כותב המקור ברוך בספרו תורה תמימה (ויקרא כה אות כא) ביישוב קושיא זו: וי"ל לחומר הענין, דשאני תרומה דאיסור הפסדה ילפינן מדכתיב בה 'משמרת תרומותי' וכפירש"י שם. ובעלמא פירוש הלשון משמרת הוא כעין סייג וגדר. לכן אסור בה גם הפסד כזה מן הקליפה החיצונה של

האתרוג, דאולי יבוא ע"י זה להפסד ממש. משא"כ בשביעית דילפינן מן 'לאכלה' ולא להפסד, לכן גם אם הקליפה החיצונה נמאסת בכל זאת ראוי הפרי לאכילה ואין זה בכלל האיסור ולא להפסד.

היינו שיש לחלק בין איסור ההפסד בפירות שביעית, שהוא איסור להפסיד את הפירות, ובמשמוש היד אף שהקליפה החיצונה נמאסת אין בכך כלום כיון שסו"ס הפרי ראוי לאכילה. משא"כ בתרומה שנתחדש בה דין 'שימור' שהוא סייג וגדר, יש לחשוש גם מהפסד כזה של הקליפה, כיון שאולי יבוא על ידי זה להפסד ממש.

ובשו"ת הר צבי (ח"ח, זרעים ח"ב, סימן נז) רצה לדון תחילה בדברי התו"ת שמא על ידי חיסרון הקליפה נפסד הפרי כולו, אך הסיק שם שע"כ צ"ל שהמעט הנותר מן הקליפה מגן על המאכל שלא יוזק. אלא שכתב: מ"מ אין תירוצו של התורה תמימה מספיק, דאין במשמעות משמרת תרומותי שום רמז מיוחד לאסור הפסד הקליפה, ואין לנו לדרוש מעצמנו דרשה חדשה כזאת שלא נזכרה בגמרא.

ואמנם המקור ברוך הנ"ל הביא נוסח אחר בשם הבית הלוי. אף לדבריו יש לדקדק מלשון רש"י הלומד דין הפסד תרומה מ'משמרת תרומות' דוקא, שדין השימור בתרומה אלים יותר מאיסור ההפסד הנלמד בשביעית מהפסוק 'לאכלה' ולא להפסד. ולכן ניתן לומר שהפסד הקליפה החיצונית הנמאסת מחמת משמוש הידיים אינה חשובה הפסד, בהיות שעיך הפרי העומד לאכילה הוא הפרי מלבד הקליפה שרוב האנשים מסירים אותה קודם האכילה - ולכן בשביעית אין משמוש היד המפסיד את הקליפה עומד בסתירה לדין ה'לאכלה' ולא להפסד. ורק בתרומה שבה נאמר דין שימור מיוחד 'את משמרת תרומות' - דוקא שם אסרו חכמים נטילת אתרוג זה, כיון שאף הפסד מועט זה הנגרם ממשמוש היד לקליפה הקדושה בקדושת תרומה [שהרי אף היא בתורת אוכל] - יש בו סתירה לדין השימור הנצרך בתרומה.

ונראה שלפי נוסח זה, סרה במקצת הערת רבי צבי פסח פרנק, כי אכן בתרומה לא נאמר דין חדש, של סייג וגדר שמא מתוך כך יבוא לידי הפסד הפרי. אלא שבשביעית לא נאסר אלא הפסד, ואין זה הפסד כיון שרוב בני אדם מסירים את הקליפה, ואילו בתרומה שנאמר דין שימור שפיר יש לומר שדין זה כולל בתוכו כל מה שקדוש בקדושת תרומה.

◀ הפסד הקליפה במשמוש היד חשיב גרפא ואסור רק בתרומה ולא בשביעית

כעין זה הביא בדרך אמונה (שמו"י פ"ה ה"ז ביאורה"ל ד"ה ואין, וכ"ה בהר צבי שם) מש"כ הרידב"ז (בית רידב"ז על פאת השולחן פ"ה) שהפסד זה של משמוש היד נחשב גרמא בעלמא ולא הפסד בידים. ולכן בשביעית שהאיסור הוא 'לאכלה ולא להפסד' לא נאסר אלא הפסד בידים ולא גרמא, משא"כ בתרומה שהחויב הוא 'משמרת' היינו שנתחדש בתרומה דין שימור, בכך נאסר אף גרמא בעלמא, ולכן דוקא אתרוג של תרומה נאסר לנטילה, משא"כ אתרוג של שביעית כ"ז

סוגיות הפסכת

כ"א

אליהו הנביא פלאך או אדם?

◀ אליהו לא עלה אלא לפטה מעשרה

מעולם לא ירדה שכניה למטה מעשרה ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר (תהילים קטו טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". כך דעתו של רבי יוסי בברייטא המובאת במסכת סוכה (ה). על דברים אלו מקשה הגמרא: ולא עלו משה ואליהו למרום, והכתיב (שמות יט ג) "ומשה עלה אל האלקים", ומיישבת הגמרא: למטה מעשרה. ועוד מקשה: והכתיב (מלכים ב' ב יא) "ויעל אליהו בסערה השמים", ומיישבת אף כאן: למטה מעשרה.

בשו"ת רדב"ז (ח"ח סימן פח) הקשה על יישוב הגמרא, ואם תאמר איך אפשר שנאמר שאליהו לא עלה למרום אלא עד למטה מעשרה כדקאמר תלמודא, והלא התם במרום קאי עד השתא. דהיינו, שידוע לנו שמקומו של אליהו במרום ושם הוא נמצא עד היום הזה, ואם כן ע"כ שעלה למרום.

ויישוב הרדב"ז: ויש לומר דהכי פירושן, דהא דקאמרינן "ומשה ואליהו לא עלו למרום" - בגוף ונפש קאמר. ופריך: והלא כתיב "ומשה עלה אל האלקים" וכו' "ויעל אליהו" וכו'. ומשני, בגוף ונפש עלה עד סמוך למרום, ושם נזכר חמור ונהפך בשרו ללפיד אש, ועלה בדיוקן רוחני אלוקי דזמה לגוף החמרי אשר פשט, ועדיין הוא קיים ז"ל. ובתוספת ביאור כתב החת"ס (ח"ו ליקוטים סימן צח) שעלו לרקיע העליונה שמי שמים, ושם נשארו באויר למטה מ' טפחים של אותן השמים.

◀ הוכחת הגפרא פאליהו שאין תחומין לפעלה מעשרה

כהבנת הרדב"ז שאליהו עלה עם גופו עד סמוך לרקיע מתחת לעשרה, כן מבואר גם בדברי הפרי מגדים. דהנה הגמרא בעירובין (מג.) מביאה את ספקו של רב חנניא האם יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה [- דהיינו האם יש דיני תחומין כשמהלך מעל גובה עשרה מפני הקרקע, לדוגמה: בספינה, או בקפיצה]. ומוכיחה הגמרא: תא שמע, הני שב שמעתתא דאיתאמרן בצפרא בשבתא קמיה דרב חסדא בסורא, ובהדי פניה דשבתא קמיה דרבא בפומבדיתא, מאן אמרינהו לאו אליהו אמרינהו, אלמא אין תחומין למעלה מעשרה [- אלו שבע

השמועות שנאמרו בבוקר שבת לפני רב חסדא בסורא, ולפנות ערב של שבת לפני רבא בפומבדיתא. וכיון שלא שייך לבוא ממקום זה למקום זה, ע"כ שאלהו אמרם, ואם כן מוכח שאין תחומין למעלה מעשרה]. ודוחה הגמרא: לא, דילמא יוסף שידא אמרינהו [- יתכן שלא אליהו אמרם אלא שד ששמו יוסף שאינו שומר שבת].

ומבואר שלפי הה"א בגמרא שאלהו הוא שהלך לסורא ופומבדיתא, מוכח מכאן שאין תחומין למעלה מעשרה שאל"כ עבר אליהו על איסור תחומין. וביאור הדבר, כתב הפרי מגדים (סימן רצ"ה א"א סק"א) על פי המבואר בפסחים (צד): שבין רקיע לארץ מהלך ת"ק שנה. והיינו שבביאתו מהרקיע לארץ עבר על איסור תחומין.

◀ פנהג ישראל להזכיר את אליהו בפוצ"ש כיון שלא בא בשבת

וברמ"א (או"ח סימן רצה ס"א) הביא שנהגו לומר ולהזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת להתפלל שיבא ויבשרנו הגאולה. ובמגן אברהם (סק"א) ביאר טעם הדבר בשם הלבוש, שאין אליהו בא בערב שבת, וגם בשבת עצמה הוא ספק בגמרא אם יש תחומין למעלה מעשרה, ואם כן דלמא הלכה שיש תחומין וממילא לא יבוא בשבת, ולכן אומרים במוצאי שבת. ובפרי מגדים שם הוסיף שאף שמקילים בספק דרבנן מכל מקום אי אפשר להתפלל על כך שיבוא בשבת.

◀ קושיית החתם סופר מביאתו בברית מילה

אמנם החתם סופר (שם) הקשה, ממנהג העולם לומר במילה "זה הכסא של אליהו הנביא זכור לטוב", וכן המוהלים מתפללים שאלהו יעמוד לימינם לסומכם, ואומרים זאת אפילו בשבת. וצ"ב איך אומרים כן והלא אפשר שיש תחומין למעלה מעשרה ואם כן אין ראוי להתפלל על זה, וכמו שכתב הפרי מגדים.

◀ חידוש החתם סופר שפעמים בא כפלאך ופעמים כאדם

ומכח זה כתב החתם סופר לחדש: כי מעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מ' טפחים, אך נפרדה נשמתו מגופו שם והנשמה עולה ומשמש למעלה בין מלאכי שרת, וגופו נתדקדק ושורה בגן עדן התחתון בעולם הזה. וביום הבשורה במהרה בימינו תתלבש נשמתו בגוף הקודש הלז.

ומוסיף החתם סופר שאין מקום לדון את אליהו בדיני התורה ולהוכיח ממנו לדיני תחומין, אלא אם כן הוא לבוש בגופו, שאז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השילוני או ממשו רבינו עליו השלום אם הוא פנחס. ולעתיד לבוא כשיתגלה ויתלבש בגופו, הוא יסמוך את חכמי ישראל. ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעולם הזה מלובש בגופו הזך.

ועל פי זה יישב החתם סופר הסתירה בין ביאתו של אליהו בשבת לברית מילה, ובין ראית הגמרא מהני שב שמעתתא שנאמרו על ידי אליהו: כי בברית מילה יכול אליהו שפיר לבוא מהשמים לארץ וממקום למקום בלא כל חשש, כיון שאז מתגלה בנשמתו ואינו מחויב במצוות, שהרי "במתים חפשי" (תהילים פח ו). ואף ראית הגמרא לגבי תחומין אינה ממה שירד מהרקיע לארץ שהרי גופו נשאר בארץ וכשהוא בנשמתו אינו מחויב במצוות, וכל הראיה היא אחרי שהתלבש בגופו כאן בארץ כיצד הלך מסורא לפומבדיתא, ועל כרחך שבא בקפיצה, ואם כן יש ראיה שאין תחומין למעלה מעשרה.

וההכרח שבאותה שעה היה לבוש בגופו ואין אומרים שאף אז בא בנשמתו כבשעת הברית, שהרי לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול, ולכן כשבא להורות הוראה וקיבלוה ממנו על כרחך שבא בגופו ממש, וממילא יש ראיה שאין תחומין למעלה מעשרה.

◀ הערת הגר"ק מדוע לא יהפוך עצמו לפלאך במקום תחומין

רבי חיים קניבסקי בספרו דרך אמונה (שמיטה ויובל פ"א ביאורה"ל ד"ה סוקרין) מביא מה ששאל למך החזו"א צ"ל שעדיין יש להקשות לחילוק החת"ס, מה ראיית הגמרא מאליהו, דילמא אחר שאמר ההלכות בסורא נהפך למלאך והלך לפומבדיתא ואחר כך נהפך שוב לאדם ואמר ההלכות שם.

ומביא הגר"ק מה שיישב לו החזו"א בבדיחותא, שאם היה בן אדם באותה שעה היה אסור לו שיהפך למלאך כיון דהוי נטילת נשמה. וכתב על כך הגר"ק דנראה שלא אמר כן אלא לבדיחותא בעלמא, דרחוק לומר דזה שנהפך למלאך מיקרי מעשה, ואם כן אין בזה איסור שאין זה נטילת נשמה טבעי [עי"ש שדך לגבי כמה דינים אם פעולה שאינה טבעית אסורה, כמו ללכוד נחשים על ידי לחש בשבת, עשיית סגולה לגידול פירות בשביעית, ומחשבה במן שיתהפך טעמו אי חשיב מתקן בשבת].

ויש להוסיף לדברי החת"ס, שלא יכול היה לעלות אחר אמירת השמועות בסורא לשמי שמים ולרדת שוב בפומבדיתא. כיון שגופו היה במקום אחד בארץ והוצרך ע"כ לדלג בקפיצה ממקום למקום [ואף אם היה יכול לעלות עם גופו, לא היה מועיל בכך, כיון שסוף סוף עצם העלייה היתה נאסרת מדין תחומין וכביאור הפמ"ג].

◀ נידון התרופת הדשן בהתר אשת אליהו

ובעיקר הנידון אם אליהו הנביא חשוב אדם או מלאך אחר שעלה בסערה השמימה. אנו מוצאים דברים בדברי התרומת הדשן, במה שדן לגבי אשת אליהו: ושאלת אשת אליהו הנביא ז"ל או אשת ריב"ל אם יכולים לינשא לאיש אחר כו', תמהני טובא למה טרחת לשאול שאלה כזאת כו' י"ל אשת רעהו אסור ולא אשת מלאך שכולן רוחני ולא גופני. הרי שנקט בפשיטות שאליו הרי הוא מלאך ואשתו אינה בכלל אשת רעהו. וכן הביאו להלכה הדרכי משה (הקצה, אהע"ז סימן יז סק"ה) והבית שמואל (סימן יז סק"א).

והמקשן שם הביא ראייה בתוך דבריו ממעשה המובא בגמרא בבבא מציעא (קיד.) שרבה בר בר חנה פגש את אליהו בבית הקברות ושאל לו "והלא מר כהן הוא", הרי שנהג אליהו ככל דיני התורה וע"כ שדין אדם לו ולא דין מלאך. והשיב לו מהרא"י שאין מכך כל קושיה כי פשוט הוא ששמר את כל דיני התורה וכפי שמצאנו בגמרא בעירובין (מג.) ששמר אף תחומין שאינם אלא מדרבנן.

אלא שהתרומת הדשן אינו נותן טעם לחילוקו, מדוע מחד גיסא תהיה אשתו מותרת כיון שאינו מוגדר כאדם ואין אשתו בכלל אשת רעהו, ומאידך שמר את כל התורה כולה ואף דינים דרבנן. וגם צ"ב מה ראייה התרומת הדשן לדבריו מהגמרא בעירובין, הלא אדרבה גם בגמרא שם מוכח שאכן דין אדם לו וכדמות הראיה מהגמרא בבבא מציעא.

ואמנם יש לציין שבחכמת שלמה (שם סעיף א) הוכיח באמת מדברי הגמרא בעירובין לגבי תחומין ומדברי הגמרא לגבי מעשה דרב"ח ואליהו בבית הקברות, שאכן אליהו חשוב אדם כיון שלא מת, והסיק מכך זה שאף אשתו אסורה ודלא כדברי מהרא"י.

◀ אם פקעו קידושי אליהו כשנעשה פלאך ולא מת

ולדברי החת"ס סופר שפעמים שאליו מלאך ופעמים שהוא אדם, יש לדון האם בשעה שהיה מלאך פקעו קידושו והרי אשתו מותרת, ואף שנעשה אדם אינו חוזר לאישות הראשונה. אך בלשון התרומת הדשן משמע שכל ההתר הוא משום "אשת רעהו" ולא אשת מלאך, ולא מטעם שפקעו קידושו. ובאמת במשנה בקידושין אמרין שהאשה

נתרת בגט או במיתת הבעל, ומשמע שכל שלא מת הבעל לא פקעו הקידושין אף שנעשה מלאך, כי הפקעת הקידושין נעשית במיתת הבעל דוקא.

וכעין זה העיר הקובץ שיעורים (ח"ב סימן כח) שהגמרא בקידושין מביאה מקור לכך שמיתת הבעל פוטרת, ואף שאחרי שמת כבר אינה אשת רעהו, וע"כ שמכל מקום כיון שנאסרה שעה אחת אסורה כל שלא התחדש בה היתר ע"י מיתת הבעל. ואם כן אליהו שלא מת מדוע אשתו מותרת. ועי"ש שרצה לתלות זאת במחלוקת רמ"ה ובית יוסף אם אשה שמת בעלה מותרת מחמת המיתה או מחמת שאין לה בעל ואינה "אשת רעהו".

◀ רבי הוציא בקידוש אחר שניפטר

רבי אליעזר יהודה ולדנברג מביא בתשובתו (שו"ת ציץ אליעזר חי"ז סימן ו) מקור נוסף העוסק בקיום מצוות על ידי אדם ששב מארץ החיים, כשמקור זה מהווה סיוע לפסקו של התרומת הדשן. בגמרא בכתובות (קג) מובא שרבינו הקדוש היה בא לביתו בכל ערב שבת.

בספר חסידים (סימן תתשכז), הובא בקיצור בגליון הש"ס לרע"א (שם) הוסיף: "רבינו הקדוש היה נראה בבגדי חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין, להודיע שעדיין היה בתוקפו ופטר את הרבים ידי חובתן בקידוש היום. ולא כשאר מתים שהם חופשים מן המצוות, כי אם כחי בבגדים שהיה לובש בחייו. והצדיקים נקראים חיים אפי' במיתתם ופטר בקידוש בני הבית".

מעתה, אומר הציץ אליעזר, אם רבי שניפטר כדרך כל הארץ, בשעת בואו בערב שבת נתחייב במצוות, על אחת כמה וכמה אליהו הנביא שלא נסתלק ולא מת מעולם שבזמן שהוא בא כגוף אדם, דין אדם לו להתחייב במצוות. אך מאידך כשם כשרבי בודאי שאין אשתו חשובה אשת איש ומותרת לכל אדם, כן אשתו של אליהו הנביא מותרת נמי לכל אדם ואין בכך סתירה לחיובו במצוות.

◀ דעת ה"בן איש חי שאף כשלבוש בגוף הוי פלאך וראיתו פטופאת התהום

לעומת כל מה שנתבאר עד עתה, דעתו של ה"בן איש חי (שו"ת תורה לשמה סימן שפ) שאף בשעה שאליהו הנביא מלובש בגוף בעולם הזה, ויושב עם החכמים ובא עמהם בדמות אדם ממש, עכ"ז עדיין הוא חשוב מלאך ויש לו דין מלאך גמור ואינו נכלל עם בני אדם. והנפקא מינה לגביה דן ה"בן איש חי היא: אם חייב להתפלל וכן בשאר מצוות בהיותו בעולם הזה, ואם יצטרף למנין קדיש וקדושה. והוא מביא לכך ראיה מעניינת:

הגמרא בפסחים (פא:) מביאה ברייתא העוסקת בהגדרתה של טומאת התהום, טומאה ייחודית שלגביה נאמרה הלכה למשה מסיני לפיה נזיר ועושה פסח שנטמאו בטומאה זו אינם נמנעים מהמשך קיום מעשיהם, הנזיר ממשיך את ספירתו כרגיל ועושה הפסח רשאי להקריב אף במצב זה את קרבנו.

וכך אומרת הברייתא: "המוצא מת מושכב לרחבו של דרך, לתרומה טמא, לנזיר ועושה פסח טהור וכו' במה דברים אמורים בטומאת התהום אבל בטומאה ידועה טמא. ואי זה היא טומאת התהום, כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם, אבל הכיר בה אחד בסוף העולם אין זה טומאת התהום".

והנה, אומר ה"בן איש חי, אליהו הנביא זכור לטוב ודאי הוא מכיר בה [בטומאה], ואם נחשב בכלל בני אדם להיותו מלובש בגוף, אם כן בהיותו בעולם הזה ליכא טומאת התהום דהא איכא חד דמכיר בה. אלא ודאי גם בהיותו מלובש בעולם הזה יש לו דין מלאך גמור, ולכן אין ידיעתו והכרתו בזה מעכבת, דאינו בכלל בני אדם.

כ"ב

הקפדה בחציצה ברוב ואינו מקפיד

◀ קושיית פהרי"א הלוי שרובו ואינו מקפיד הוי מקפיד כיון שחוצץ מדרבנן

דאמר רבי יצחק, דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. וליגזר נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד, אי נמי משום רובו שאינו מקפיד. היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזר גזירה לגזירה, ע"כ לשון הגמרא בסוכה (ו-ו).

ובשו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב סימן סח) הקשה לפי מה שכתב הטור (ריש סימן קצח) וכ"כ הראב"ד, הרא"ש והר"ן, שגם דבר שאינה מקפדת עליו תמיד, אם מקפדת עליו לפעמים חשוב כמקפיד. אם כן מאחר שגזרו חז"ל שרובו ואינו מקפיד חוצץ מדרבנן, וממילא בכל פעם שצריכה לטבול טבילה של מצוה צריכה להסיר את הדבר החוצץ מדרבנן, אם כן הרי היא מקפדת עליו שלא יחצוץ, והו"א לה רובו ומקפיד שחוצץ אף מדאורייתא. באופן שנמצא שגזירת חז"ל שרובו ואינו מקפיד חוצץ מדרבנן, לא באה לעולם לידנו, כי מאחר שגזרו כן לעולם יהיה זה רובו ומקפיד, כיון שחוצץ עכ"פ מדרבנן, וממילא יחצוץ מדאורייתא כדין רובו ומקפיד.

◀ יישוב פהרי"א הלוי והגר"ח מבריסק דהקפידא היא רק על הפיעוט שעושה לרוב

ויישב באופן נפלא, שהרי אינה מקפדת אלא שלא יהיה רוב שאינו מקפיד שחוצץ מדרבנן, אבל אם יתחסר מהחציצה מעט עד שיהיה רק מיעוט שאינו מקפיד, שוב לא יקפיד יותר, כיון שמיעוט המקפיד אף מדרבנן אינו חוצץ. ואם כן נמצא שהקפידא שלו היא רק על מיעוט מגופו, ומיעוט אף שמקפיד עליו אינו חוצץ אלא מדרבנן.

ודוגמה לדבר, אם היה רוב גופה עשרה טפחים, ויש על שטח זה דבר החוצץ שאינו מקפיד ואינו חוצץ אלא מדרבנן, אין לנו לבוא ולטעון שכיון שחוצץ מדרבנן הרי היא מקפדת עליו להסירו, וממילא הוי רובו ומקפיד שחוצץ אף מדאורייתא. שהרי אם תסיר רק טפח אחד מהחציצה, ישאר על גופה מיעוט שאינו מקפיד שגם מדרבנן אינו חוצץ, ונמצא שאינה מקפדת אלא על טפח אחד להסירו, וטפח זה אינו אלא מיעוט גופה, ומיעוט המקפיד אינו חוצץ אלא מדרבנן, ומשום"ה גם רוב שאינו מקפיד אינו חוצץ אלא רק מדרבנן, וזה נכון מאד, עכ"ד.

וכדברים הללו כתב הגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד בקובץ הערות (הוספות אות ד): ומקשין, כיון דמדרבנן מיהא חוצץ, הו"ל מקפיד, ותיהוי חציצה מדאורייתא. תירץ כ' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, דאינו חוצץ מדאורייתא אלא היכא דמקפיד על כל הרוב, והכא אינו מקפיד אלא על חלק מהרוב, שהרי אם נסיר מגופו קצת מהרוב לא ישאר אלא מיעוט שאינו מקפיד, דשרי גם מדרבנן, עכ"ד.

◀ ביאור האבני נזר בדעת רש"י שהעמיד הסוגיא בשערות פכח קושיא זו

ובשו"ת אבני נזר דחה סברא זו וביאר מכח זה שיטת רש"י בסוגייתנו. דהנה רש"י (ד"ה רובו) העמיד דברי רבי יצחק בנוגע לשער, וז"ל: דבר תורה, הלכה למשה מסיני. רובו, רוב שער מוטוץ בטיט או קשור אחת אחת ומקפיד עליו חוצץ. אין מקפיד עליו, הוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו ובטיל לגביה ולא חוצץ.

וכתבו התוספות (ד"ה דבר) שיש מפרשים דהכא איירי בשער אבל בבשר חוצץ אפילו מיעוטו שאינו מקפיד. ולכאורה כוונתם לדקדק כן מדברי רש"י, דמכך שהעמיד הסוגיא בשער דוקא משמע שבבשר חוצץ אפילו מיעוט שאינו מקפיד. והקשה רבינו תם על זה מכמה מקומות בש"ס דמוכח שאף בגופו אינו חוצץ מן התורה אלא רובו המקפיד, ואם כן צ"ב מדוע העמיד רש"י את דברי רבי יצחק בשער, אחר שדין זה נכון גם לגבי הבשר.

וביאר האבני נזר שהוקשה לרש"י קושיית האחרונים הנ"ל שאף אם מעיקר הדין רובו שאינו מקפיד אינו חוצץ, אבל אחרי שגזרו חכמים שיחצוץ אם כן שוב מקפיד להסירו בשעת טבילה, ושוב יחשב רובו המקפיד ויחצוץ מדאורייתא. ומוסיף האבני נזר, שאף שאנו רואים שאדם זה טבל כך ועל כרחך שאינו מקפיד להסירו, זה ודאי אינו, אלא כל שדרך בני אדם להקפיד חשיב מקפיד וחוצץ.

ומכח זה הוצרך רש"י להעמיד דברי רבי יצחק על שערות דוקא כשלא קפיד אפילו בשעת טבילה להסיר מהשערות, שכיון שיכול לגלח ראשו לכן אינו חשוב מקפיד ושפיר בטל אל השערות. אך בגופו גם ברובו שאינו מקפיד, אחר גזירת חז"ל הויה לה רובו המקפיד.

◀ דחיית האבני נזר לסברת האחרונים פכח דיפוי ביטול דחציצה לביטול קשר של קייפא

ובתוך דבריו מציע האבני נזר ליישב הקושיא כדרך שיישבו מהרי"א הלוי והגר"ח מבריסק, "שהרי אין צריך להסיר בשעת טבילה אלא מיעוטו, אם כן שוב ישאר מיעוטו שאינו מקפיד". אלא שהאבני נזר דוחה הצעה זו מכח סוגיית הגמרא בשבת (ק"ב-ק"ג), וכמו שיבואר.

דהנה דעת הנודע ביהודה ועוד אחרונים שדבר שאינה מקפדת עליו עכשיו אף שלזמן מרובה תקפיד עליו, אינו חשוב דבר המקפיד. אמנם האבני נזר שם חלק על דבריהם וכתב שכיון שהטעם שאינו מקפיד אינו חוצץ הוא משום שבטל לגבי גופו, וכמו שכתב רש"י הנ"ל, ממילא יש לדמותו לדין קשר

של קיימא בשבת שאף שם הגדרתו כל שמבטל לקשה, וכתב הט"ז שהיינו דוקא אם אינו רוצה להסיר לעולם. ואם כן הוא הדין לענין חציצה, אף אם עתה אינו מקפיד אבל אינו מבטל לעולם, שוב חשיב דבר המקפיד.

ועל פי דימוי זה בין ביטול דבר שאינו מקפיד לגבי חציצה, וביטול קשר לגבי קשר של קיימא בשבת, מעיר האבני נזר על יישוב האחרונים מסוגיית הגמרא בשבת, שם מבואר שמותר לקשור חבל בפני הבהמה כדי שלא תצא בשבת, כיון שאין זה קשר של קיימא, שהרי עומד להסיר את הקשר כשירצה שתצא. ומקשה הגמרא: פשיטא. ומיישבת: לא צריכא דאית לה תרתאי איסרי, מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל קמ"ל. דהיינו שלא היה שם כלל חבל, ועתה בשבת הוא קושר את החבל בשני הצדדים, ואם כן יש לחשוש שמא גם כשיתיר לא יתיר אלא אחד מהם ואת השני יבטל, קמ"ל. ובביאור הקמ"ל כתב האבני נזר, שכיון שפעמים מתיר זה ופעמים מתיר זה, ממילא אין להחשיב אף אחד מהקשרים כ"מבטל ליה".

ומעתה, כשנבוא ונדון לענין חציצה ברובו שאינו מקפיד, שהקשו האחרונים דמעתה כיון שחוצץ חשיב מקפיד והיינו שאינו מבטל ליה. ויישובו, שמכל מקום אינו מקפיד אלא על מיעוטו, שאחרי שיסירנו שוב לא יהיה כאן רובו ולא יחוצץ אף מדרבנן. הרי לפי דברי הגמרא שם אין מקום לסברא זו, שהרי כשרובו חוצץ מדרבנן ומשום כך אנו מגדירים את כל החציצה כ"מקפיד" היינו שאינה בטלה לגופו, איננו יכולים לומר על חלק מסוים שדוקא עליו הוא מקפיד ואילו שאר החציצה תשאר במקומה, אלא הרי זה כשני קשרים שכיון שלעולם יכול להסיר את זה או זה ממילא שני הקשרים אינם בטלים, וה"ה כאן כיון שלעולם יכול להסיר החציצה מכאן או מכאן, ממילא כל החציצה אינה בטלה לגופו - ואף שאינו מקפיד להשאירה הרי היא חוצצת, כיון שכל הטעם שאינו מקפיד אינו חוצץ הוא מחמת שבטל לגוף.

◀ "יישוב הגרא"ו דהקפדה פכח הכשר הטבילה אינה בכלל "דבר המקפיד"

עוד יישוב הגרא"ו בקובץ הערות באופן אחר, דכיון שאינו מקפיד על אותו רוב אלא משום פסול הטבילה [שהרי מצד עצם החציצה הוא רובו שאינו מקפיד וכל הטעם לומר שמקפיד הוא רק אחר שפסלו רבנן טבילתו משום רובו שאינו מקפיד שחוצץ מדרבנן], ממילא אינו בכלל "דבר המקפיד".

ודוגמה לדבר דין פרה אדומה המבואר במשנה (פרה פ"ב ה"ד) שאם "עלה עליה זכר - פסולה", והטעם משום דניחא ליה. והקשה השיטה מקובצת (ב"מ ל.) בשם תוספות הרא"ש, הא כיון דניחא ליה, ממילא פסולה, וכיון שפסולה פשיטא דלא ניחא ליה, שהרי אינו רוצה שתפסל פרתו. ויישוב, דמכל מקום חשוב ניחא ליה כיון דשבשאר פרות ניחא ליה. והיינו כעין סברא זו שדנים את ה"ניחא ליה" לולי הפסול ומכאן דנים אם לפסול או לא, וה"ה כאן דנים את ה"מקפיד" לולי השפעתו על דין הטבילה, ומכאן מסקנת נידון זה דנים אם הטבילה עלתה לו או לא.

[ולכאורה היה אפשר לפרש כוונת התוס' רא"ש באופן אחר, שעל פניו נראה שיש לדון כאן משום 'גלגל החוזר', כי עד כמה שתכשירנה כיון דלא ניחא ליה שתפסל, אם כן שוב יש לך לפוסלה שהרי אם כשרה היא הרי רוצה הוא בהרבעתה. וכבר ייסד לנו הגרש"ש (שערי יושר ש"ז פט"ז): "וכל דבר שאין מציאות לחלותו אינו חל כלל". והיינו שאין לנו לומר דבר שכל כמה שייאמר - אינו. ואם כן יש לנו לדון כאן כעין זה שכיון שניחא ליה בהרבעתה, אלא שאנו רוצים לומר שע"כ לא ניחא ליה כיון שתפסל בכך, אין לנו לומר כן, כי כל מה שנגדיר המעשה כלא ניחא ליה מחמת זה, הרי שוב ממילא לא תפסל ושפיר ניחא ליה. אלא שהיה מקום להתחיל הדין להפך, שאין לנו להגדיר המעשה כניחא ליה כיון

דעד כמה דניחא ליה תיפסל וממילא ע"כ דלא ניחא ליה. ועל זה כתב הרא"ש "דחשיב ניחא ליה כיון דבשאר פרות ניחא ליה", דהיינו שתחילת הגדרת המעשה נגזרת מכח המעשה הכללי בשאר פרות, וכיון שבשאר פרות ניחא ליה, גם כאן תחילת הגדרתו דניחא ליה. ושוב אין לנו להגדירו דלא ניחא ליה מחמת הפסול כיון שעל ידי זה ממילא יש לנו להכשירו.

אמנם השיטה שם קודם שהביא דברי הרא"ש הביא את יישובי הר"ן על קושיה זו, וביישובו השני כתב [והוא יישוב התוספות בכמה מקומות]: ועוד שאם תכשירה ודאי ניחא ליה, ע"כ. ולכאורה כוונתו ליישוב זה, ואם כן משמע מזה שאין כן כוונת תוספות הרא"ש שהביא השיטה בהמשך הדברים, וע"כ שכוונתו דברי הגר"ו, שהגדרת ה"ניחא ליה" קודמת לפסול, ואנו דנים את הפסול לאחר הגדרת המעשה כניחא ליה לולי הפסול].

◀ יישוב רבי נתן גשטטנר כעין דברי הגר"ו ופ"פ בדבריו

וכעין יישוב הגר"ו בסגנון אחר מהעמדת דבריו לעיל, הביא רבי נתן גשטטנר בספרו נתן פריז על אתר. יתכן לומר, אומר הגר"ג, דהא דמקפיד חוצץ היינו רק אם מקפיד מחמת דבר שבטבע וכגון שמצער, וכמו שפירש רש"י בעירובין (ד:): "שמצטער על לכלוך זה שבראשו". אבל כשההקפדה היא רק בגלל עיכוב הכשר הטבילה אין הקפדה כזו פוסלת כלל, כיון דאי לאו שצריך לטבול אינו מקפיד. ואף הוא הביא סייעתא לדבריו מדברי התוס' רא"ש הנ"ל דאף לגבי עלה עליה זכר אמרינן שכל כמה שאין ההקפדה אלא מחמת עיכוב הכשר הפרה, לא חשיב "לא ניחא ליה".

אמנם העיר על יישוב זה וכעין הערת האבני נזר על יישוב מהרי"א והגר"ח, שהרי רש"י פירש הטעם שדבר שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, משום דהוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטול ובטיל לגופיה. ואם כן מה אכפת לן מה הטעם שמקפיד עליו אם מחמת דבר טבעי או מחמת הכשר הטבילה, הלא סוף סוף על כרחו יטלנו ואם כן אינו בטיל לגופיה ואמאי לא יחצוץ.

ויישוב הגר"ג שעדיין יש לחלק גם לענין זה, שבדבר שמצערנו בטבע על כרחך יטלנו מיד והרי הוא עומד לינטל בכל רגע ולכן אינו בטיל לגופו, משא"כ כשאינו מצטערנו מצד הטבע אלא רק מצד עיכוב הכשר הטבילה, נמצא שאינו עומד לינטל כל שעה, שהרי שמא לא ירצה לטבול אלא לאחר זמן.

◀ האבני נזר והגר"ג נחלקו אי שייך בטיל לגופיה בהקפדה לאחר זמן

אך זה לכאורה סותר לסברת האבני נזר הנ"ל, שהרי הנודב"י ושאר אחרונים נקטו שהקפדה לאורך זמן אינה מחשיבה ל"דבר המקפיד", והאבני נזר נחלק עליהם וכתב שכיון שהטעם הוא משום "בטיל לגופיה" ממילא אף הקפדה לאחר זמן חשובה הקפדה, דומיא דקשר של קיימא. ואם כן מבוארת דעת האבני נזר שבטיל לגופיה בחציצה הוא רק באופן שלעולם לא יטלנו, ודלא כדעת הגר"ג שכיון שסו"ס אינו עומד לינטל כל שעה שפיר חשיב "בטיל לגופיה".

כ"ג

'סימן רע' בהתרחשות פאורעות טבעיים

◀ ליקויי פאורות, חפה ולבנה כסימן רע לעולם ולשונאיהם של ישראל

בגמרא במסכת סוכה (כט.) מובא: ת"ר בזמן שהחמה לוקה סימן רע לכל העולם כולו כו'. תניא רבי מאיר אומר כל זמן שמאורות לוקין סימן רע לשונאיהם של ישראל כו'. תנו רבנן בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל כו'. לוקה במזרח סימן רע ליושבי מזרח, במערב סימן רע ליושבי מערב, באמצע הרקיע סימן רע לכל העולם כולו. פניו דומין לדם, חרב בא לעולם. לשק, חיצו רעב באין לעולם. לזו ולזו, חרב וחיצו רעב באין לעולם כו'. ת"ר בשביל ארבעה דברים חמה לוקה כו' ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין כו'.

מבואר בגמרא שכל ליקויי החמה והלבנה וסימנים נוספים בשמש ובירח, אינם אלא סימנים למאורעות רעות העתידות לפקוד את יושבי העולם, הגויים או היהודים, במקום זה או במקום אחר.

◀ תפיהת הפלעיגים על דברי חז"ל שליקויים אלו באים על פי חשבון טבעי

הערוך לנר מביא שדברי חז"ל אלו שימשו ככלי ניגוח בידי שונאי ישראל ושונאי החכמים, וכך הוא כותב: המלעיגים על דברי רז"ל, חשבו למצוא במאמרים האלה מקום לכונן חיציהם על יתר. כאילו ר"ל לא ידעו דרכי הטבע שליקויי החמה והלבנה נתהווה על פי חשבון מכוון בתהלוכותיהם [-של החמה והלבנה], כאשר חכמי הטבע מחשבים טרם בואם שלעת ורגע הזאת תחשך השמש או הירח.

בדבריו אלו נוגע הערוך לנר בשאלה שורשית שעליה עמדו עוד רבים מרבתינו גדולי ומאורי הדורות. שהרי ליקוי חמה ולבנה הם מאורעות טבעיים המתרחשות לעיתים ידועים. ליקוי חמה מתרחש בזמן

המולד - בו נמצאת הלבנה בין כדור הארץ לשמש ביחס לסיבובם בין מזרח למערב. כאשר נמצאת הלבנה בין כדור הארץ לשמש גם ביחס לצפון ודרום, כך שכדור הארץ, הלבנה והשמש עומדים בקו ישר זה אחר זה כשהלבנה באמצע. מאחר שהלבנה מקבלת את אורה מהשמש, הרי שבמקרה שכזה הצד המואר יהיה הצד שפונה אל השמש ואילו הצד שפונה אל כדור הארץ יהיה חשוך כולו. מעתה, לעומדים בכדור הארץ ופניהם אל השמש, "תופיע" הלבנה מעל גבי כדור השמש ותחשיך את אורו.

כך גם ליקוי לבנה מתרחש בזמן הניגוד, מחצית החודש אחר מולד הלבנה, כשהלבנה נמצאת בצדו השני של כדור הארץ כנגד השמש ביחס למסלולה ממזרח למערב. כאשר גם ביחס לצפון ודרום תהיה הלבנה כנגד החמה בקו מדויק מכדור הארץ, כך שכדור הארץ יהיה ממוקם במדויק בין השמש לירח - אזי יסתיר כדור הארץ את קרני השמש מלהגיע אל הירח ולהאירו, וממילא יושבי כדור הארץ כשיתבוננו לעבר הירח לא יוכלו לראותו. ויש להוסיף שבזמן ליקוי ירח בכדור הארץ, הרי שלעומדים על הירח יהיה בהכרח ליקוי חמה.

עכ"פ מאחר שאלו תופעות טבעיות אותן ניתן לחזות מראש על ידי חישוב תהלוכות השמש והירח, השתמשו שונאי החכמים במאמרי חז"ל אלו כדי להוכיח שכביכול לא ידעו חז"ל את חכמת האסטרונומיה ואת דרכי הטבע איך מתרחשים ליקויי חמה או לבנה, ושעל כן חז"ל למדו מכך שאלו סימנים לחטאים ולמאורעות רעים העתידים לקרות, עפרא לפומייהו.

על קושיה זו עמד גם המהר"ל (באר הגולה תחילת הבאר השישית): וסיבות אלו שנתנו בלקות המאורות לפי דעתם, יכחיש החוש הנגלה. כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחיבורם ובניגודם, בהתרחקותם ובהתקרבותם, באורך וברוחב. ואם כן איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו. שהאדם יודע זמן הלקות שהם על פי החשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים.

◀ דקדוק הערוך לנר שהליקויים מורים על עת רעה

הערול"נ מיישב את הקושיא באמצעות דקדוק נפלא בלשון חז"ל, אשר אותם מלעיגים "נלקו בעיוורון שלא יביטו איך רז"ל דיברו בענין זה בלשון חכמה להראות שלא נעלם מהם זה". לשון חז"ל היא "בזמן שהחמה לוקה" ו"כל זמן שמאורות לוקין", דקדוק לשונם לומר ולא קיצרו ואמרו "כשהחמה לוקה" ו"כשהמאורות לוקין", להורות לנו שאף שהליקויים אכן נעשים על פי הטבע, עם זאת ידעו חז"ל על פי סודות משפטי ה' הנגלות להם, שאותם עיתים וזמנים הם עתות הדין. שיש עתות לטובה ועתות לרעה, וכמו שמצאנו שאמרו חז"ל על לשון הכתוב (בראשית א יד) "יהי מאורות" הכתוב בכתב חסר "מאורת", לומר שבזמן תליית המאורות הוא עת דין שלא יפול אסכרה בתינוקות (רש"י שם).

כיישוב זה כן הביא בעין אליהו בשם "הגאון האמיתי כליל המדעים כקש"ת מוהר"ר בנימין ז"ל" בביאורו על פרקי דרבי אליעזר (פ"ז), שביאר אף הוא דאף שבדאי קושטא שהחשבון מכריח שיהיו החמה ולהבנה נלקים, מכל מקום אותה העת - עת צרה היא ליעקב. וכדרך שזמן הלידה הוא זמן המוכה לפורענות לאשה היוולדת (שבת לב.). וכ"כ הבן איש חי בספריו בניהו ובן יהוידע.

ויש להעיר על יישוב זה מלשון חז"ל "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה" ו"בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין", כי מלשון זה משמע שעצם הליקוי נעשה עבור דברים אלו, ולא רק שבזמן ליקוי המאורות הוא עת דין על דברים אלו, ויל"ע בזה.

◀ יישוב המהר"ל שאף שהסיבה היא טבעית - החטאים הם הסיבה לסיבה

המהר"ל דורך בדרך שונה במקצת, והיא שאין כוונת חז"ל להסיר את הסיבה הקרובה ולומר שהלקות לא באה מחמת דרכי הטבע הנכונים. אלא שבאו חז"ל לתת את סיבת הסיבה, שהרי לקות המאורות היא פחיתות גדול וחיסרון בעולם, ומדוע באמת עשה הקב"ה דבר זה שיהיה חיסרון כזה בבריאתו הנפלאה, אין זאת אלא מחמת אותם חטאים, ואילו לא היו חטאים אלו נמצאים בעולם, לא היה סדר הבריאה נותן שיהיה ליקוי מאורות.

אמנם בדבריו יישוב המהר"ל רק את עצם הקושיא, כיצד יתכן שנתנו חכמים סיבה אחרת לליקוי המאורות, בזמן שענינו רואות סיבה טבעית לדבר. אך עדיין יש להקשות שאם אכן מראש ניתן לחזות שיחטאו בני האדם אם כן ניטלה הבחירה מהם, כיון שע"כ יחטאו בחטאים אלו. ובשלמא ליישוב הערול"נ זמנים אלו אינם אלא עת דין להיפקד על חטאים אלו אם ישנם, אך לדברי המהר"ל כל מציאות הליקויים אינה אלא מכח חטאים אלו, וע"כ שיהיו.

המהר"ל עצמו נוגע בדבר ומקשה: ואולי תאמר, אם כן מוכרח האדם לחטוא. והוא מיישב זאת בקל: אין זה קשיא, שאין ספק כי אין כלל העולם צדיקים עד הזמן שיקויים "ומל ה' אלוֹקֵיךְ את לבבך ואת לבב זרעך", ואז אכן לא יהיו ליקויים כמו שנאמר "וחפרה הלבנה ובושה החמה" וגו' "והיה לך לאור עולם". אבל בעולם הזה שאינו נקי מהחטא, ממילא הידיעה שבעיתים ידועים יהיו חוטאים שיחטאו בחטאים אלו אין בה כדי לבטל את הבחירה האישית של כל אחד ואחד.

◀ דרך הרדב"ז, הרמ"ע מפאנו ור"י אייבשיץ שאין כוונת הגמרא לליקוי שע"פ

החשבון

דרך מחודשת אחרת אנו מוצאים בדברי הרמ"ע מפאנו ורבי יהונתן אייבשיץ. וכך כותב הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר הרקיעים): ומה שאמרו חכמים על ארבעה דברים חמה לוקה, לא על הלקות הזה אמרו כן. אלא שהיא נחלשת בעצמה שלא לבשל התבואה והפירות כל צרכה, מעין מה שנתמעטו המאורות ונחלש כחם בעון ראשון, ע"כ. דהיינו שכלל אין כוונת חז"ל לליקוי חמה או לבנה כפי הנראה לעינינו בעיתים מזומנים, אלא על ליקוי באיכות, שכח החמה והלבנה נחלש, וניתן להבחין זאת בפירות ובתבואה שאינם מתבשלים כדרכם.

כעין זה כותב גם היערות דבש (ח"ב דרוש י ד"ה אבל ידוע) שבדאי אין הכוונה לליקוי חמה ולבנה המוכרים לנו, שהם באים לפי חשבון. ואף אין זה ליקוי אמיתי, שהרי אם יעמיד אדם מחיצה בפני נר ועל ידי זה לא יימנע מלקבל אורו, וכי ייחשב הדבר לליקוי הנר. ואם כן הוא הדין בליקוי חמה ולבנה, כי אין העדר אור במאורות ההמה, רק הירח או צל הארץ מפסיק במאורות ההמה שלא אפשר ליושבי הארץ ליהנות מאורם, ואין זה ליקוי מאורות. [ויש להעיר על דבריו בליקוי לבנה, שאף שכדור הארץ מסתיר את הירח ומחמת כן אין אור השמש נגלה אליו, הרי סוף סוף אכן אין הלבנה מאירה וזה ליקוי בלבנה, עכ"פ יותר מליקוי חמה שאכן אינו אלא הסתרת השמש ע"י הלבנה].

ולכך מבאר היערות דבש שליקוי המאורות האמיתי הוא: שיש במאורות ההם העדר אור ומיעוט כח פעולתם. וכמו שמצינו לפעמים כתמים שחורים וכדומה בשמש וירח. ואותו מקום הוא אור נעדר, ואינו תלוי כלל בחשבון וסיבה וטעם לדעת איך ואימת יהיה, רק אצבע אלקים הוא לפרקים. וזהו ליקוי המאורות שדיברו בו חז"ל, וזהו שבא בעוון יושבי ארץ.

ובמקום אחר (דרוש יב) הוסיף: שמחמת העבירות שנולדו בנו אין אנו מרגישים בו כלום בהעדר קצת אור מהחמה, אבל הקדמונים הרגישו למאוד בחיסרון אורה, ברוב או במעט. וכע"ז כתב הבן יהוידע:

דלעולם גוף הלקות טבעי, אך כשיהיה, יתהווה איזה שינוי מראה בחמה או בלבנה, וזה השינוי אינו ניכר לכל אדם ורק לחכמים שיש להם סימנים וכללים בדבר זה. ובזה השינוי יש סימן רע.

גם הרדב"ז (הו"ד בהערות הגריש"א) ביאר שאין כוונת חז"ל לליקוי המאורות הבא לפי חשבון על פי דרך הטבע, אלא שהוא יישב בפשטות שכוונת חז"ל לליקוי המאורות שלא בזמנם הקבוע. והיינו החשכה עצמית של המאורות שלא בזמן הליקוי הטבעי.

◀ קיום הקשת קודם המבול ונתינתה כברית

ובתוך דבריו הזכיר הערוך לנר שביאורו זה הוא כעין מה שפירש הרמב"ן על ענין הקשת. וכך נאמר: "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ" (בראשית ט יג), ודן הרמב"ן (שם פסוק יב) אם היתה הקשת קיימת עד המבול, שבפשטות משמע שלא ניתנה אלא כאות ברית ולא היתה ממעשה בראשית, אלא עתה ברא ה' [בריאה] חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן.

אלא שמעיר על כך הרמב"ן: ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היוונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדת. והרמב"ן מוסיף שכן ניתן לדמות מראה קשת על ידי נתינת כלי מלא מים מול השמש. ועוד מדקדק הרמב"ן לשון הפסוק "את קשתי נתתי בענן" לשון עבר, ולא אמר "את קשתי אני נותן בענן", וכלשון הפסוק הקודם "זאת אות הברית אשר אני נותן". ומזה משמע שאכן הקשת דבר טבעי היא, אלא שמכל מקום מאותו יום ואילך תהיה לאות עבור זה. והיינו כביאור הערול"נ בסוגייתו שאף שהליקוי דבר טבעי מכל מקום ניתן מתחילה באופן מכוון לזמנים שיחטאו בהם.

ומכל מקום יש לחלק טובא בין המקרים, כי הקשת אי אפשר לחזות מתי תבוא, ושפיר יש לומר שמזמן המבול כיוון הקב"ה העיתים כך שרק בזמן שחוטאים תופיע הקשת, משא"כ ליקוי חמה עלינו לחדש שכבר בזמן הבריה כיוון ה' כל הזמנים שיחטאו באלו הדברים. ודבר זה הוא מחודש יותר, וכמו שכתב המהר"ל שהיה מקום להקשות שדבר זה נוגד את כח הבחירה.

◀ דעת היעירות דבש שהברית היא בקשת תכלת והנפק"פ לברכת הקשת בשם ומלכות

וביערות דבש (דרוש יב שם) הלך לפי דרכו והביא קושיא זו מה שתמחו כל בעלי טבעים על זכירת ברית הנאמר בקשת, כי הוא דבר מטבע כאשר תזרח השמש מול עבים מלאים קטורי מים, כאשר הנסיון מורה בשומך נגד קווי השמש צלוחית מלא מים. וביאר לפי דרכו שכשם שליקוי החמה האמור בסוגייתו אינו ליקוי החמה המוכר לנו, כן ברית הקשת האמורה בפרשת נח אינה הקשת הנראית לעינינו. והביא מהזוהר שיש שני מיני קשת, והקשת עליה כרת הקב"ה ברית היא קשת שמראה תכלת לגמרי, שהיא הקשת הנרצה להזכרת ברית, כי תכלת מלשון כליה ר"ל, ותכלת מורה כי נתחייבו ח"ו כליון, ויש להם תכלית טוב בזכירת ברית.

על פי דברים אלו, העיר הבן איש חי (ש"ר פרשת עקב אות יז), תצא נפקא מינה הלכתית מעניינת. שהרי פסק השו"ע (או"ח סימן רכט ס"א): הרואה הקשת אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו. ואילו לדברי היעירות דבש הקשת אותה אנו רואים כלל אינה הקשת המדוברת, ואם כן יש לברך בלי שם ומלכות. אך כתב שם שאין דבריו האמורים בדרך דרש, כדאים לעקור מנהג ישראל לברך בשם ומלכות. ובפרט שגדולי הפוסקים סתמו דבריהם בזה. ומ"מ הסיק להלכה שהרצא להתחסד לברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבד, אין מזניחין אותו. על מסקנה הלכתית זו יש להעיר, שיתכן שאף לדעת היעירות דבש שהקשת שניתנה לברית אינה הקשת שאנו רואים, אך אפשר שחז"ל תיקנו ברכה זו אף כשהוא קשת רגילה שיש בה משום זכרון לקשת התכלת שעליה נכרתה הברית.

כ"ד

אכילת דבר שאכל מפנו עכבר

◀ אתרוג שנקבוהו עכברים

איתא בגמרא סוכה (לו): איתמר, אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב אין זה הדר ומקשה הגמרא: איני, והא ר' חנינא מטביל בה ונפיק בה. ופירש רש"י: מטביל בה, אוכל מקצתו. ונפיק - ויוצא ידי חובתו בנותר ומברך עליו. ומיישבת: אמר לך רב, שאני עכברים דמאיסי.

ופשטות הסוגיא, שהבינה הגמרא תחילה שטעמו של רב הפוסל אתרוג שנקבוהו עכברים משום 'הדר', הוא מאחר ועל ידי נקיבת העכברים נעשה האתרוג חסר. ועל כך מקשה הגמרא מדר' חנינא מטביל בה ונפיק בה, והיינו שהיה אוכל מעט מהאתרוג קודם קיום המצוה, אם כן מוכח שחסר אינו פסול. ומיישבת הגמרא, שאכן חסר בעלמא אינו פסול, ורב איירי דוקא בנקבוהו עכברים כי שאני עכברים דמאיסי.

◀ פירוש הפליא של הדברי מלכיאל - ר"ח אכל אתרוג שנקבוהו עכברים

פירוש חדש ומפליא כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סימן א) בביאור סוגיית הגמרא. ראשית, הוא מקדים לשאול מספר שאלות על מהלך הסוגיא לפי פשוטה, בין היתר הוא תמה כיצד הבינה הגמרא תחילה שטעמו של רב משום חסר, והלא מדברי רב מבואר להדיא שהעמיד דבריו דוקא בציור של "נקבוהו עכברים", ומשמע להדיא שטעמו הוא משום שהעכברים מאוסים.

מכח קושיה זו וקושיות נוספות, סולל הדברי מלכיאל דרך חדשה בהבנת המו"מ בסוגייתנו. לדבריו, הבין המקשן שרב הדגיש ודיבר על נקיבת עכברים דוקא, ולא על מקרה פשוט יותר של אכילת אדם, לפי שאם אדם אכל מהאתרוג הוא בודאי פסול משום חסר. ולכן הוצרך רב להעמיד דבריו ב"נקבוהו

עכברים" שאז אין חיסרון משום חסר כיון שהיו נקב שאין בו חיסרון ואינו מפולש, אך מכל מקום פסלו מחמת נקיבת העכברים כיון שאין זה הדר משום דעכברי מאיסי.

על כך מקשה הגמרא מהא דר' חנינא מטביל בה ונפיק בה. וכוונת הגמרא שר' חנינא מטביל בה דוקא, דהיינו באתרוג כזה שנקבוהו עכברים, כי לא היה מאוס עליו, והיה יוצא בו ידי חובה - וזו קושיית הגמרא על רב שמפורש ממעשה זה שאין דין 'הקריבהו נא לפחתך' בנטילת לולב, ואף שעכברי מאיסי אין נקיבתם פוסלת את האתרוג. ושוב מקשה הגמרא על מעשה זה שהרי חסר הוא וחסר פסול, ומשני שהיה זה ביום טוב שני [ועל רב לא מקשה הגמרא מהמשנה שחסר פסול, כי רב אכן איירי באופן שאין פסול חסר וכגון שנקבוהו בלי חיסרון נקב שאינו מפולש, וכל טעמו לפסול הינו רק משום 'הקריבהו נא לפחתך'].

◀ תפיהה מדברי הגמרא בהוריות שדבר זה קשה לשכחה

אלא שעל ביאור נפלא ומיוחד זה יש לתמוה מדברי הגמרא במסכת הוריות (יג): תנו רבנן חמשה דברים משכחים את הלימוד, האוכל ממה שאוכל עכבר וכו'. אם כן תמוה ביותר כיצד אפשר להעמיד את המעשה בר' חנינא שאכל מאתרוג שנקבוהו עכברים, והרי כיון שאכל ממנו עכבר אסור לאכול ממנו כיון שמשכח את לימודו.

וכבר עמד על כך הדברי מלכיאלי שם וכתב דעל כרחך צריך לומר שהיה חותך מקום נשיכת העכבר, דהא בלאו הכי אסור לאכול מקום נשיכתם מפני שמשכח כדאיתא שיליה הוריות, ועוברים בזה על 'פן תשכח', עכ"ד. והיינו שאכן ר' חנינא קודם שאכל מהאתרוג חתך ממנו את מקום נשיכת העכבר ואחר כך אכל [ולפי זה כשמקשה הגמרא שחסר פסול, מקשה כן הן על מה שאכל ר' חנינא מהאתרוג וחסר ממנו, והן על החיסרון שעשה בחתיכת מקום נקיבת העכבר].

◀ האם אסור לאכול רק מפקום נשיכת העכבר

והנה הדברי מלכיאלי הניח בהנחה פשוטה שכל השכחה היא רק באוכל ממקום נשיכת העכבר, אבל אם מסיר את נשיכת העכבר אין כל חשש לאכול את שאר המאכל. וכ"כ גם בספר מילי דחסידותא להגה"ק מבוטשאטש (צוואות אות נ): ובמה שיש חשש גרם שכחה כו' וכנראה שאין כל החתיכה בכלל, רק מקום שבו אכל ממש.

אמנם בשו"ת דברי חיים (ח"ב יו"ד סימן ס) נשאל אם השכחה באוכל ממאכל שאכל ממנו עכבר שייכת בכל המאכל שאכל ממנו העכבר או רק במקום נקיבתו. והשיב שלפי פשוט הסוגיא נראה דכל המאכל מביא לידי שכחה [ואולי יש לדקדק הלשון "ממה שאוכל עכבר" ולא "ממה שאכל עכבר", שהכוונה למקום ששם הוא אוכל היינו מקום הנשיכה ממש ולא המאכל כולו].

וכעין ראייה וסימן לדבר לדעה זו, הביא בספר ילקוט אברהם (יו"ד סימן קטז סמ"ה) מדברי המשנה בתרומות (פ"ח מ"ו): ניקורי תאנים וענבים וכו' אפילו הם ככר כו' אסור, ונשוכת הנחש אסורה מפני סכנת נפשות. ופירש הרע"ב: ניקורי תאנים, תאנה שנראה בה ניקור, אסור, שמא ניקר בה נחש והטיל בה ארס. אפילו הן ככר, כלומר שהן גדולים הרבה והניקור מצד אחד, לא יאמר אכל מצד אחד, אני מצד אחר כו'. ונשוכת הנחש, בהמה שנשכה נחש ושחטה, אסורה, שהארס מתחלחל בכל גופה.

הרי שאף שהנחש הטיל הארס בצד אחד של המאכל, עובר הארס בכל המאכל והוא נאסר כולו. ואף שיש מקום לחלק בין סכנת ארס נחש לסכנת שכחה בנקיבת עכבר. אעפ"כ נראה שכמו שארס הנחש עובר בכל המאכל, כמו כן ארס השכחה של העכבר או החתול עובר בכל המאכל. וכדברי הגמרא בעבודה זרה (לא): כל השרצים יש להם ארס, עכ"ד.

וכדעת הדברי חיים, כן מבואר בדברי החלקת יואב (יו"ד סימן ז בהגה"ה), שכתב בביאור מחלוקת הלישנות בסוגייתנו, דללישנא קמא אין זה הדר כיון שע"י אכילת העכבר נעשה כולו מאוס לאכילה ע"י ש"ס סוף הוריות, ואילו ללישנא בתרא זה הדר כיון שנשאר רובו הדר, עכ"ד. הרי מבואר בדבריו שבאכילת העכבר נעשה כולו מאוס באכילה ולא רק מקום הנשיכה. ולפי דעתם חזרה הקושיה למקומה, כיצד אפשר לומר שאכל ר' חנינא מאתרוג זה שנקבוהו עכברים.

וכתב בספר ילקוט אברהם הנ"ל (שם אות מו) שכיון שנחלקו בזה שני המאורות הגדולים הנ"ל [הדברי חיים ובוטשאטשער] אין בידי להכריע, ואפשר לומר בכגון זה פוק חזי מה עמא דבר, והעולם אינם נזהרין למיחש לשכחה בכל המאכל. ומכל מקום הסיק שבדאי מי שיכול להזהר בזה מה טוב.

ובהשמות (ליו"ד סימן קטז) כתב להביא ראיה לדברי הסוברים שאין נאסרת כל החתיכה, מדברי הגמרא בסוגייתנו שהיה ר' חנינא מטביל בה ונפיק בה, ואיך היה אוכל מאתרוג זה נגד דברי הגמרא בהוריות שהדבר קשה לשכחה - אלא ע"כ שהיה תחילה חותך מקום הנשיכה, ומוכח שאין נאסר אלא מקום הנשיכה. וכישוב הדברי מלכיאל הנ"ל. אמנם שוב דחה הראיה וכתב שיש מקום לחלק בין "נקבוהו" ל"ניקרוהו", ומה שאמרו חז"ל שהארס מתפשט בכל המאכל הוא דוקא באופן של "ניקרוהו", ואילו ר' חנינא אכל מהאתרוג ש"נקבוהו" עכברים [והדברים צ"ב כי לכאורה ניקור ונקיבה הם שמות שונים לפעולה דומה, אלא שניקור שייך בנחש ונקיבה בעכבר].

◀ כל החשש הינו כשאוכל בשעה שהעכבר אוכל

דרך אחרת ביישוב הקושיא כיצד אכל ר' חנינא מאתרוג זה, אם נפרש שאכן היה זה אתרוג שנקבוהו עכברים, רצה לומר הרב ש' רובין, השואל בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סימן סא). אביו, רצה לדקדק לשון הגמרא בהוריות "ממה שאוכל עכבר" שאין האיסור אלא דוקא בשעת אכילת העכבר, אבל לאחר שהניח העכבר אין כלל איסור לאכול ממה שנשתיי. ורצה הרב הנזכר להוכיח כן ממעשה זה דר' חנינא, שלכאורה תמוה כיצד אכל ממה שניקב העכבר, אך לפי זה אתי שפיר כי באמת אכל מהאתרוג אחרי שהניח ממנו העכבר, ובכך אין כלל איסור.

ובעל המשנה הלכות דחה את דבריו וביאר את סוגיית הגמרא כפשוטה, דמה שאכל ר' חנינא לא היה כלל אתרוג שנקבוהו עכברים אלא סתם אתרוג, וקושיית הגמרא היא דכיון שאכל הרי נחסר, ומדוע לא נפסל האתרוג לדעת רב הפוסל באכילת עכברים.

עוד רצה השואל להוכיח כדבריו מעיקר דברי רב הפוסל אתרוג שנקבוהו עכברים כיון שאין זה הדר וללישנא בתרא יוצא בו כיון שזה הדר ולכאורה קשה הרי לעיל (לה). אמרין דלכולי עלמא בעינן שיהא באתרוג היתר אכילה, וילפינן לה מ'לכם' - הראוי לכם בכל דרכי הנאתו. ואם כן אתרוג זה שנקבוהו עכברים והרי הוא אסור באכילה כיון שקשה לשכחה - ייפסל מדין 'לכם'.

והשיב לו בעל המשנה הלכות, שאין זה איסור במאכל, ובדאי שאם יפול ממנו לקדירה לא ייאסר התבשיל. וממילא אי אפשר לקרותו בשם 'אינו ראוי לאכילה'. והוסיף לפלפל ולהביא ראיה לנידון זה מאתרוג האסור באכילה מחמת הסכנה בהניחו תחת המטה, שדנו רוב הפוסקים להתירו, כיון שאינו

חשוב 'אינו ראוי לאכילה', וכל שכן באתרוג זה שאף אין בו חשש סכנה או איסור, אלא רק עצה טובה [ולעיל הבאנו מהדברי מלכאל שעובר בזה בפן תשכח, ועי"ש במשנה הלכות (סימן סב)].

ובעיקר דקדוק השואל מלשון הגמרא "ממה שאוכל עכבר", כתב המשנה הלכות שמצא בשל"ה (מסכת שבועות) שהעתיק לשון הגמרא בלשון "האוכל ממה שאכל עכבר", וכן הגירסא בעין יעקב, וכן הביא הקיצור שולחן ערוך (סימן לב ס"ט).

◀ ביאורו הנפלא של רבי משה דרשן בפסוק "לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי"

בנותן טעם להביא מה שציין בספר ילקוט הגרשוני (הוריות שם) לכתוב בפתיחת ספר שמן ששון מרבינו בעל המגן אברהם, ששמע בשם רבי משה דרשן מפוזנא לבאר על פי מאמר חז"ל זה ש'האוכל ממה שעכבר אוכל קשה לשכחה', את הכתוב בידוי מעשר "לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי". דהנה במדרש רבה (פרשת עקב) מובא שאם אין מפרישים מעשרות כראוי נאכלת התבואה על ידי עכברים, וידוע עוד בזה המעשה המובא בירושלמי (פ"א ה"ג) ברבי פנחס בן יאיר שהלך למקום אחד, ואמרו לו בני המקום שהעכברים מכלים תבואתם. וגזר על העכברים וכינסם למקום אחד, ואמרו לו שאין בני המקום מפרישים מעשרותיהם. ומעת שהחלו לעשר תבואתם פסקו העכברים.

ולפי זה פירש, הפלא ופלא, לשון הפסוק: "לא עברתי ממצוותיך" אלא הפרשתי המעשרות כראוי, וממילא "לא שכחתי" - כי על ידי זה לא אכלו העכברים מהתבואה ולא שכחו הבעלים האוכלים את שארית התבואה את תורתם, כמבואר בהוריות שחמשה דברים משכחים את הלימוד והראשון שבהם - האוכל ממה שעכבר אוכל.

וגם מביאור זה מוכח, א' שהשכחה שייכת אף לאחר שהניחו העכבר, שהרי אכילת התבואה על ידי הבעלים נעשית לאחר זמן. ב' שאין האיסור אלא על מקום נשיכתו, וכמו שהביא רבינו בשו"ת מילי דאבות (ח"ה יו"ד סימן ח) שאין כל הכיכר אסור מעכברים האוכלים מן הקמח, ואעפ"כ אופין ממנו לחם [אם כי יש להעיר שהרי לכאורה שם אוכלים אף מקום שנשך העכבר, אלא שיש לומר שכיון שרק מקום נשיכת העכבר אסור ואין מקום זה ניכר ובפרט באכילת קמח, ממילא בטל ברוב].

אמנם כתב שם לדחות, שיתכן דמאחר שנשתנה ונעשה לחם אין בו עוד משום שכחה. אך גם סברא זו נסתרת מביאור רבי משה דרשן בפסוק הנ"ל, שהרי אף שם אכלו העכברים מהתבואה, והבעלים - מהכיר.

כ"ה

פי תקרה בגשרים ותיקון עירובין בברוקלין ופנהטון

◀ פי תקרה יורד וסותם בשבת ובסוכה

בסוגיית הגמרא במסכת סוכה (יח.-יט.) דנה הגמרא בהרחבה בדין "פי תקרה יורד וסותם" לגבי דיני שבת וסוכה. תחילה מביאה הגמרא את מחלוקתם של אביי ורבא לגבי סוכה בסיכך על גבי אכסדרה שאין לה פצימין [- אדם שבנה סוכה בחצרו וברוח אחת במקום לבנות דופן, סמך את הסיכך לקצה גג האכסדרה], לדעת אביי סוכה זו כשרה ואילו לדעת רבא - פסולה. בטעם המחלוקת מביאה הגמרא שנחלקו אביי ורבא אי אמרינן פי תקרה יורד וסותם או לא [- שאם דנים פי תקרה יורד וסותם ממילא יש כאן מחיצה במקום החיבור שבין האכסדרה לסוכה].

ורוצה הגמרא לתלות מחלוקת זו במחלוקתם של רב ושמואל לגבי שבת: דאיתמה, אכסדרה בבקעה, רב אמר מותר לטלטל בכולו דאמרינן פי תקרה יורד וסותם, ושמואל אמר אין מטלטלין בה אלא בארבע אמות דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם. הרי לכאורה נחלקו אביי ורבא במחלוקת רב ושמואל. אלא שדוחה הגמרא, דהן אמת שלדעת שמואל הסובר שלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם לגבי שבת ה"ה דלענין סוכה לא אמרינן כן, אך אין להוכיח מדעת רב הסובר דאמרינן פי תקרה יורד וסותם לגבי אכסדרה בבקעה בשבת, שכן דעתו גם לגבי אכסדרה שאין לה פצימין. וטעם החילוק כי אפשר שרב לא אמר פי תקרה יורד וסותם אלא כשאנו דנים לגבי פנים האכסדרה שהתקרה ופי התקרה עשויים לצורך חלל האכסדרה. משא"כ באכסדרה שאין לה פצימין שאנו רוצים לדון פי תקרה יורד וסותם כדופן הסוכה העומדת חוץ לאכסדרה, בכה"ג אפשר שרב יסבור שאין אומרים פי תקרה יורד וסותם.

◀ תיקון עירובין ברובעים ברוקלין ומנהטן

מסבירא זו מוציא הגר"מ פישטיין מסקנא הלכתית הלכה למעשה בנידון שהתנהל ועדיין מתנהל סביבו פולמוס הלכתי נרחב, והוא תיקון עירובין בערים גדולות ובפרט ברובעים ברוקלין ומנהטן בניו יורק, ארה"ב. לא נוכל במסגרת מאמר מקוצר זה לגעת בכל פרטי הדינים הנוגעים לו [שתי תשובותיו של הגר"מ פ' העוסקות בנידון סבוך זה (או"ח ח"א סימנים קלח-קלט) מתפרסות על פני למעלה מ-13 עמודים. הגר"מ שולזינגר היה מביא זאת כדוגמא חיה לניצול הזמן ולתביעה בשקיעות בתורה, לאור פתיחת התשובה הראשונה במילים "בע"ה ערב חג השבועות תשי"ב", וסיום התשובה השניה במילים: "והנני ידידו מוקירו... ומברכו בחג שמח ובקבלת תורה בלב שלום..."], אך נוכל עכ"פ לטעום מעט מדברי הפוסקים בנידון זה ובמסקנות העולות מתוך לימוד הסוגיא בסוכה.

רבי מיכאל דב ויסמנדל בקונטרס שהוציא על ענין זה (נדפס מאוחר יותר ע"י תלמידיו בספר תורת חמ"ד), רצה לדון להתיר עירוב ברוקלין מכח דין "פי תקרה" המבואר בסוגיא בסוכה. זאת מאחר שבג' רוחות מוקף הרובע בים ונהר כשעל שפת הים והנהר גידודים (גדרות וכדומה) שנעשו בבנין על ידי אדם באופן שהילוך רבים לא מבטל את המחיצות, ונשאר רק רוח אחד שבו אמרין פי תקרה מכח הגשרים הגדולים העומדים על פני צד זה.

◀ תפיהת האגרות פשה על הגרפ"ד ויסמנדל שהגשרים לא נעשו לצורך רה"ד שלצידם

רבי משה בתשובתו טוען שאין לדון כאן משום פי תקרה וזאת מכח סברת הגמרא בסוכה אליבא דרבא שהלכה כמותו, שלא אמר רב פי תקרה יורד וסותם אלא לגבי אכסדרה בבקעה כיון שהתקרה העשויה לצורך האכסדרה, אבל לא לגבי סוכה העומדת חוץ לאכסדרה שאין נסרי התקרה עשויים עבורה. ואם כן בודאי שאותם גשרים שלא נעשו לצורך רשות הרבים שתחתיהם, אין לדון בהם משום פי תקרה להחשיבם מחיצה.

הגר"מ פ' מוסיף שאפילו אם נאמר פי תקרה לגבי העומד תחת הגשרים, כפי שאנו אומרים פי תקרה לגבי פנים האכסדרה שבבקעה, אך לא נאמר כן לגבי רה"ד שבין הגשרים שהרי הגשרים לא נעשו עבור זה. ואפשר לחלק בין הדברים כדרך שמחלק רבא בין דין פנים האכסדרה ובין הסוכה שחוץ לאכסדרה.

◀ סתירת דברי רש"י בעירובין ובסוכה אם סברת רבא בעיקר ההל"פ או בסוכה דוקא

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן כד ד"ה ובעברי) ציין לדברי הגר"מ פ' ויסמנדל ולתמיהת האגרות משה על דבריו מסוגייתנו, וכתב על כך: וכדי דלא נשוויה להגאון הרמ"ב ז"ל שהיה אדם גדול מאד וחריף עצום, לטועה, הנני לציין לדברי הפתחא זוטא (סימן תרל ס"ח אות טז) כו'.

הפתחא זוטא אליו מציין הגר"מ וייס, מעמיד תחילה סתירה בדברי רש"י בביאור סברת רבא שאין אומרים דין פי תקרה אלא ביחס לחלל האכסדרה ולא למה שעומד חוצה לה. דהנה לשונו של רש"י בסוכה הוא: אילו מחיצה מעלייתא היא הוה סמכין עלה, אבל לאכשורה ע"י גוד אחית לא, דכי אגמריה רחמנא למשה לגוד אחית, במחיצה העשויה לחלל שלה אגמריה, ולא לחוצה לה, עכ"ל. הרי

שפירש רש"י שסברת רבא היא בעיקר ההלכה למשה מסיני שלא נאמרה אלא ביחס לשטח הפנימי לצורכו נעשית התקרה ולא לשטח שמחוצה לה.

אמנם סוגיא דומה נמצאת גם בגמרא בעירובין (צה), ושם כתב רש"י בסגנון אחר, וז"ל: עד כאן לא קאמר רב התם אלא דהני מחיצות, פירוש אותן הקורות הנתונים על ארבעה עמודים דאינהו פי תקרה, לאכסדרה עבידי. אבל הכא דהני מחיצות לאו לסוכה עבידי, לשם סוכה, ואע"ג דלא בעינן מחיצות לשמן, כולי האי מיהא לא מקילין, עכ"ד. הרי שהעמיד סברת רבא כסברא פרטית לענין סוכה שאע"ג דלא בעינן מחיצות לשם סוכה מכל מקום כולי האי לא מקילין להכשיר הסוכה באופן שהתקרה כלל לא נעשית לצורך הסוכה. וכך גם מפורש בדברי הריטב"א בעירובין שם: אבל הכא דהני מחיצות לאו לסוכה עבידין לא, פי' דאע"ג דלא בעינן בסוכה דפנות דעבידין לסוכה, מכל מקום לענין דנימא פי תקרה יורד וסותם בעינן דעבידין להכי, עכ"ל. ולכאורה סתרו דברי רש"י אהדדי, כי מלשון רש"י כאן משמע שאין זה דין פרטי בסוכה אלא דין בעיקר ההלכה למשה מסיני, וממילא דין זה נכון גם לגבי שאר הדינים הנלמדים מההל"מ, מ' כדן שבת.

◀ סיוע הפנחת יצחק לדברי הגרפד"ו פסברת הפתחא זוטא שסברת רבא

נאמרה בסוכה

מכח סתירה זו כתב הפתחא זוטא דנראה לומר ששתי הדברות של רש"י בעירובין ובסוכה בדיבור אחד נאמרו, ובא זה ולימד על זה. דהיינו שבכל מקום שבש"ס דאמרין לדין פי תקרה, כגון לענין שבת, כלאים וכדומה, באמת הפי תקרה מהני אף לענין השטח הנמצא מחוץ לתקרה, כיון שעל ידי דין פי תקרה הנלמד בהל"מ נחשב הדבר למחיצה ממש וממילא אין נפק"מ לענין מה נעשית. ורק גבי סוכה דאף שאין צריך שהמחיצות יהיו לשם סוכה, היינו דוקא מחיצות ממש, אבל מחיצות שבאות מכח ההלכה למשה מסיני מדין גוד אחית, אין אומרים כן אלא באופן שנעשית לשם סוכה. ואם כן מש"כ רש"י בסוכה דכי אגמר רחמנא למשה לגוד אחית, במחיצה העשויה לחלל שלה אגמריה, ולא לחוצה לה. אין כוונת רש"י לעיקר ההל"מ אלא רק לאמירת ההלכה לגבי דין סוכה.

לכעין חילוק זה התייחס הגרמ"פ בתשובתו וכתב על כך: ופשוט שגם רש"י בעירובין שכתב אע"ג דלא בעי מחיצות לשמן, כולי האי מיהא לא מקילין, עי"ש. אין כוונתו שלא רצו חכמים להקל, אלא מדאורייתא לא מקילין למילף מפי תקרה שנאמר בהלכה גם ללא נעשה לזה כו' דכיון דהוא חידוש להקל אין לנו אלא מה שנאמר בההלכה דהוא דוקא כשנעשה לזה, דלא מסתבר לומר שיפלו דיוברי רש"י אהדדי. הרי שגם האגרות משה עמד על חילוק המשמעות בין דיבורי רש"י [אם כי מטעם אחר אי הוה בעיקר ההל"מ מדאורייתא או בגזירת חכמים], אך מכל מקום הכריע שכוונת רש"י בעירובין לסברתו בסוכה ולא להיפך ולכן הסיק שסברת רבא שייכת לדין שבת כמו לדין סוכה. משא"כ הפתחא זוטא ס"ל שאף דברי רש"י בסוכה אינם בעיקר ההל"מ אלא דוקא בשימוש בדין זה לענין סוכה וכמשמעות לשונו בעירובין.

על פי סברת הפתחא זוטא נתן המנחת יצחק מקום לדברי הגרמ"ד ויסמנדל לאמירת דין פי תקרה בגשרים שסביב ברוקלין ומנהטן. כי אכן לדעת הפתחא זוטא לא נאמרה סברת רבא אלא ביחס לדין סוכה בלבד משא"כ לענין שבת עדיין אומרים דין פי תקרה אף לגבי רשות הרבים שבין הגשרים ולא רק לגבי רה"ר שמתחת הגשר.

אלא שציין הגרי"י וייס לספר פתחי שערים אשר רב גדול אחד כתב ספר שלם בהערות וחיידושים על הפתחא זוטא, והרבה להקשות על דברי הפתחא זוטא בחילוקו הנ"ל. אבל הגאון הפתחא זוטא נשאר בדעתו והביא ראיות לדבריו. יעויין שם תחילת קונטרס ב' ובהערה.

◀ תמיהת השפת אמת ורבי שלמה יורבורגר שיש להכשיר בשבת סוכות מדין

פיגו

ובאמת כבר עמדו האחרונים על סתירת דברי רש"י ועמדו על נפק"מ נוספת העולה מתוך סתירה זו. בשפת אמת וכן בספר באר שבע לרבי שלמה יורבורגר מרבני וילנא בדורו של הגר"א העירו, שאם אמת כמשמעות לשון רש"י בעירובין שדין זה הוא בסוכה דוקא, אם כן בשבת שבסוכות יש לנו להכשיר אכסדרה שאין לה פצימין מטעם מיגו, שכיון שלגבי שבת היא מחיצה אף מחוצה לה הוא הדין לענין סוכה והיא מחיצה מעלייתה. וכדרך שאמרו בגמרא (לעיל ז.) על דופן שלישית אפילו טפח, וכן לענין שבת מיגו דהויה דופן לענין סוכה היא דופן לענין שבת. ומכאן זה הסיקו שיותר נראה כפירוש רש"י בסוגייתנו.

ולהשלמת הענין ראוי לציין לדעת הרא"ש (סוכה פ"א הל"ד) שחולק על רש"י וסבירא ליה שסברת רבא דלא מהני פי תקרה לחלל החיצון, היינו רק מדרבנן בעלמא אבל מדאורייתא, מעיקר ההלכה למשה מסיני, נאמר דין פי תקרה אף לברא. ולפי זה לכאורה יש לדון אף את ר"ה שבין הגשרים כר"ה דרבנן ולא דאורייתא, כיון דמדאורייתא יש לומר פי תקרה יורד וסותם.

◀ דין פי תקרה בגשרים ביחס לשטח שתחת הגשר

והנה עד כה העמדנו את הנידון רק ביחס לרשות הרבים שבין הגשרים, אם אמרינן פי תקרה או לא, מכאן סברת רבא שאין אומרים פי תקרה אלא ביחס לחלל הפנימי ולא לחלל החיצוני. אמנם האגרות משה שם רצה לחדש יותר שכשם שתקרה העשויה לצורך החלל הפנימי אין אומרים בה דין פי תקרה יורד וסותם ביחס לחלל החיצוני, כן גם בתקרה שאינה עשויה לחלל שמתחתיה אלא לשימוש על גבה, אין אומרים בה פי תקרה גם ביחס לחלל שתחתיה. וממילא לפי זה גשרים אלו שנעשו כמובן לצורך הליכה או נסיעה על גבם ולא לצורך הצללה וקירוי השטח שתחתיהם - אין אומרים בהם דין פי תקרה יורד וסותם גם לא ביחס לחלל שתחת הגשר.

בספר פתח העירוב (עירובין צה.) כתב נפק"מ מעשית לנידון זה באופן שמשתמשים בבנין לצורך גבול העירוב. ככהאי גוונא שאין גדר לפני הבנין בגובה י' טפחים, ורוצים להשתמש בתקרת קומת הכניסה כגבול לעירובין מדין פי תקרה יורד וסותם. ואמנם הגבול החיצוני תלוי ועומד בנידון הראשון שהזכרנו, כי תקרה זו עשויה לצורך הבנין ולא לצורך החצר שלפניה וממילא אין לומר בה דין פי תקרה לצורך החצר. אלא שמכל מקום היה אפשר להחשיב את פי התקרה האחורי של הבנין כגבול העירוב, ולכלול בתוך שטח העירוב את כל שטח הקרקע שתחת הבנין כיון שגבול זה אכן עשוי לצורך הבנין. אלא שמכל מקום לדעת הגרמ"פ יש בכך חיסרון נוסף, והוא שתקרה זו לכאורה לא נעשתה לשם השימושים שתחת הבנין אלא לצורך הדירה שמעליה [ומכל מקום יש לדון שבבנין מגורים יש כוונה לכל שימוש שיוכל להיות ממנו].

אלא שעיקר חידושו של האגרו"מ כבר העירו שמדברי המשנה ברורה משמע שלא סבירא ליה כן. שכן כתב בביאור הלכה (סימן שסג ד"ה פסולה) שקורה רחבה ד' טפחים אמרינן בה דין פי תקרה יורד וסותם, ואפילו אם נעשית מאליה. והרי לדעת האגרו"מ בעינן שתעשה דוקא לצורך מטרה זו היינו השימוש תחתיה אך באופן שנעשית מאליה כתב שם להדיא שלא תועיל מדין פי תקרה, ואם כן מוכח מדברי המשנה ברורה דלא סבירא ליה חידוש זה של האגרות משה.

כ"ו

הנחת סנדלים ומנעלים תחת הפיטה

◀ חילוק בין שוורים לפיטה בדעת רבי יהודה

הגמרא במסכת סוכה (כא:) עומדת על סתירה לכאורה בדעתו של רבי יהודה, בנוגע לדינו של אהל ארעי. מחד, מבואר בברייתא שכחלק מהפעולות שנעשו לצורך שימור מי הפרה בטהרה, היו חצירות בירושלים על גבי הסלע ותחתיהם חלל מפני קבר התהום, ומביאין נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות בניהם שם לפרה. ומביאין שוורים ועל גביהן דלתות, ותינוקות יושבין על גביהן, וכוסות של אבן בידיהם. הגיעו לשילוח ירדו לתוך המים ומילאום ועלו וישבו להם. ואילו דעת רבי יהודה שלא היו מביאין דלתות כל עיקר, אלא מביאין שוורים המצריים שכריסותיהן רחבות והתינוקות יושבין על גביהן. הרי מבואר שלדעת רבי יהודה אף אהל ארעי כזה חשיב אהל וחוצץ בפני הטומאה.

ומאידך, דעת רבי יהודה במשנתנו ש"נוהגים היינו שהיינו יושנים תחת המיטה בפני הזקנים", וטעם ההיתר לפי שמיטה אוהל ארעי היא ואינה חשובה דיה בכדי לבטל את האהל שמעליה, דהיינו הסוכה, ולהחשיב את האדם כיושב באהל זה ולא בסוכה. ואם כן סתרו דברי רבי יהודה זה לזה.

ומיישבת הגמרא: שאני מיטה הואיל ולגבה עשויה [- מיטה גרועה יותר כיון שאינה עשויה לצורך החלל שתחתיה אלא לצורך שימוש האדם הישן מעליה]. שוב מקשה הגמרא: שוורים נמי לבגן עשויים [שהרי גם השוורים מטרם ישיבת התינוקות על גבם]. ומיישבת: שאני שוורים הואיל ומגינים על הרועים, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים [- וממילא יש בהם שימוש מסוים גם לצורך החלל שתחתיהם]. שוב מקשה: אי הכי מיטה נמי הואיל ומגינה על מנעלים וסנדלים שתחתיה [- ואם כן אף לה יש שימוש לצורך החלל שתחתיה ומדוע לא תחשב אהל]. ומכאן דוחה הגמרא יישוב זה ומבארת דעתו של רבי יהודה באופן אחר.

◀ תחת הפיטה פניחים דוקא סנדלים ומנעלים שלא ירגיל בני הבית לשם

ובתוך דבריה נקטה הגמרא שהמיטה מגינה על מנעלים וסנדלים שתחתיה, וצריך להבין מדוע נקטה הגמרא דוקא דוגמא זו של מנעלים וסנדלים. וכתב על כך רש"י (ד"ה על): להכי נקט גבי מיטה מנעלים וסנדלים, דאמרינן בבבא בתרא (נח.) איזהו מיטה של תלמידי חכמים, כל שאין תחתיה אלא מנעלים של בעל הבית בימות החמה וסנדלים בימות הגשמים שנותנם שם כשהוא בא לשכב ולישן חולץ מנעליו ונותן תחת מיטתו. אבל לתת תחתיה דברים אחרים, גנאי הוא לו שמרגיל בני הבית לשם.

הרי פירש לנו רש"י שנקטה הגמרא בדוקא מנעלים וסנדלים, כיון שרק הם ראוי שיהיו תחת המיטה, ואילו שאר דברים אם יהיו מונחים תחת המיטה יש לחשוש שעל ידי זה ירגיל בני הבית לשם ואין הדבר ראוי. וכפי שאומרת הגמרא בבבא בתרא, שמיטה של תלמידי חכמים ניכרת בכך שאין תחתיה אלא מנעלים וסנדלים של בעל הבית.

◀ דעת רשב"ם שפניח רק סנדלים ומנעלים מפני רוח רעה השורה על האוכלין

אמנם בדברי הרשב"ם שם מבואר ענין אחר בכך שמיטת ת"ח אין תחתיה אלא מנעלים וסנדלים, וז"ל שם (ד"ה כל): דאמרינן בפסחים (קכב.) אוכלין תחת המיטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהן. הרי שביאר הרשב"ם טעמא דמילתא שאין מונחים תחת מיטת ת"ח אלא מנעלים וסנדלים, לפי שאוכלים רוח רעה שורה עליהם.

ובמלא הרועים (ב"ב שם) העיר על פירוש רשב"ם, מדוע נקטה הגמרא דוקא שמנעליו וסנדליו תחת מיטתו, והלא לדעת רשב"ם כל החיסרון משום רוח רעה השורה על האוכלין, ואם כן שאר כלים יכול ליתן תחת מיטתו. וציין לדברי רש"י בסוכה שפירש שהטעם הוא לפי שמרגיל בני הבית לשם, וכתב שלדברי רש"י אתי שפיר כי באמת מלבד סנדליו ומנעליו אין להניח שום דבר תחת המיטה מחמת חשש זה שמרגיל בני הבית לשם. וכך העיר גם העמק סוכות.

◀ הנחת הסנדלים בעונת לבישתן או בעונה השניה לצורך אחסוןם

והנה יש לדקדק עוד, שרש"י בסוכה פירש שהמנעלים או הסנדלים נמצאים תחת מטתו כשחולצן קודם שהולך לישון, והיינו שההתייחסות בגמרא היא למנעלים אותם נועל באותם הימים, ומה שכתב שמיטת ת"ח היא כל שאין תחתיה אלא מנעלים של בעל הבית בימות החמה וסנדלים בימות הגשמים, פירושו שבימות החמה היה דרכם ללכת במנעלים ובימות הגשמים בסנדלים.

ובאמת כך מבואר גם ברשב"ם שם: שדרך לנעול מנעלין בימות החמה וסנדלים בימות הגשמים בשביל הטיט. אלא שהרשב"ם לא גרס כן בדברי הגמרא אלא להפך, שגירסת הגמרא שם לפנינו היא: כל שאין תחתיה אלא סנדלין בימות החמה ומנעלין בימות הגשמים. ומבאר הרשב"ם: אלא סנדלים בימות החמה, שמניחים שם עד ימות הגשמים שיצטרך להם.

נמצא שלדעת רש"י המנעלים או הסנדלים שתחת המיטה הם אותם שמשתמש בהם בשעה זו, ואילו לדעת הרשב"ם השימוש תחת המיטה הוא כעין אוצר, ששומר שם את המנעלים או הסנדלים שאינם שימושיים בעונה זו עד תחילת העונה הבאה. ויעויין ברש"ש (ב"ב שם) שהעיר על פירוש רשב"ם שנראה לפרש להפך שדרך לנעול סנדלים בימות החמה וכשחולצן מניחם תחת מטתו, וציין שרש"י

בסוכה פירש כן אך גירסתו הפוכה [דהיינו שרש"י פירש כדבריו לענין זה שחולצן סמוך למיטתו, אך כיון שגירסתו הפוכה לכן פירש אף הוא כדעת רשב"ם שדרך לנעול מנעלים בימות החמה].

אמנם ניתן לומר שהלכו בזה רש"י ורשב"ם לשיטתם, כי רש"י לא יכול היה לפרש שמדובר בשימור לאורך זמן, כי שימור כזה יתכן שאין לגביו את החשש "שמרגיל בני הבית לשם" כיון שאין רגילות ללכת בכל שעה לאוצר. ואילו הרשב"ם פירש בדוקא שאין מדובר בשימור לאורך זמן כי לשיטתו עיקר הדגש הוא שאין מניח שם אוכלין, ואין דרך להניח אוכלין לשימור לאורך זמן במקום כזה. אך לפי זה גם לדעת רש"י קשה קצת לשון הגמרא שמניח שם דוקא סנדלים ומנעלים, שהרי אף שאר דברים יכול להניח תחת המיטה כאוצר.

◀ קושיית העמק סוכות שמא תחת המיטה אין צריך בדיקה כי איירי בפיטת

תלמיד חכם

ובעמק סוכות הקשה קושיה נפלאה על פירוש רשב"ם, מסוגיית הגמרא בפסחים (נ). שם מקשה הגמרא סתירה בברייתות, דמחד תנו רבנן כ' רשב"ג אומר, מיטה החולקת בתוך הבית ומפסקת [-] יש הפסק בין שוליה לקרקע, כגון שרגליה גבוהים למטה. רש"י, צריכה בדיקה. הרי שיש לבדוק מתחת המיטה מחשש שמא הניחו שם חמץ. ומאידך שנינו בברייתא: רבן שמעון בן גמליאל אומר, מיטה החולקת בתוך הבית ועצים ואבנים סדורים תחתיה ומפסקת, אינה צריכה בדיקה. ואם כן קשיא מיטה אמיטה, שבברייתא הראשונה מבואר שצריך לבדוק תחת המיטה ובברייתא השניה מבואר שאינה צריכה בדיקה.

ומקשה רבי משה בצלאל לוריא, מה קושיית הגמרא, הרי אפשר ליישב את הסתירה בקל ולומר, הא במיטת תלמיד חכם והא במיטת עם הארץ. שהרי תלמיד חכם אינו מניח אוכלין ומשקין תחת המיטה וממילא אין צריך בדיקה ואילו עם הארץ מניח אוכלין ומשקין תחת המיטה ולכן צריך בדיקה. ובשלמא לדעת רש"י שתלמיד חכם אינו מניח כלום תחת המיטה מלבד מנעלים וסנדלים, אתי שפיר, שלא יכלה הגמרא לפרש דברי הברייתא שאינה מצריכה בדיקה תחת המיטה במיטת תלמיד חכם שאינו מניח דברים תחת המיטה וממילא אין לחשוש שיהיה שם חמץ, שהרי מבואר בברייתא להדיא "ועצים ואבנים סדורים תחתיה" - והרי לדעת רש"י תלמיד חכם לא מניח כלום תחת מיטתו, וע"כ שברייתא זו עוסקת במיטת עם הארץ ולמרות זאת מבואר בה שאין צריך בדיקה ומקשה הגמרא שפיר סתירה בין הברייתות.

אבל לדעת הרשב"ם שתלמיד חכם אינו מניח תחת מיטתו רק אוכלין ומשקין, ואילו שאר דברים מניח תחת מיטתו וכפי שכתב גם המלוא הרועים, אם כן יכלה הגמרא שפיר ליישב שברייתא זו העוסקת במיטה שסדורים תחתיה עצים ואבנים איירי במיטת תלמיד חכם, שאף שסודר תחת מיטתו עצים ואבנים אך מקפיד שלא להניח שם אוכלים ומשקים, ומשום כך היא אינה צריכה בדיקה, כיון שאין לחוש שיהיה שם חמץ.

אמנם יש להעיר על דברי העמק סוכות לפי מה שנתבאר מדקדוק דברי רש"י, שהעמיד הנחת הסנדלים והמנעלים בהנחה זמנית ולא בהנחה לאוצר, וביארנו שאף רש"י מודה שעד כמה שהנחתו היא הנחה לאוצר לאורך זמן שפיר מניח שם גם שאר דברים. ואם כן הדרא קושיא לדחתה, כי שפיר יש לומר שהברייתא העוסקת במיטה שתחתיה סדורים עצים ואבנים איירי במיטת תלמיד חכם, ומה שיש תחתיה עצים ואבנים היינו שמניחם שם כאוצר לאורך זמן באופן שאין חשש של "מרגיל בני הבית לשם".

ומכל מקום הסיק העמק סוכות, שלדינא צריך עיון האם נחלק באמת לענין בדיקת חמץ מתחת המיטה, בין מיטת תלמיד חכם למיטת עם הארץ. כי אפשר שכיון דקיימא לן כדעת בית שמאי שמוותר להשתמש בשמש עם הארץ [כמבואר בברכות (נב) ובאורח חיים (סימן קפ"ג)] ממילא יש לחוש שמא השמש הכניס שם חמץ.

◀ האם רוח רעה שורה רק על אוכלין ומשקין או אף על שאר כלים

והנה עד כה נקטנו בדרך פשוטה שכל חשש רוח רעה השורה תחת המיטה היינו דוקא על אוכלים, וכלשון הרשב"ם: דאמרין בפסחים אוכלין תחת המיטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהן. אך יש לדעת שרבינו גרשום (ב"ב שם) כתב, וז"ל: לפי שאסור להניח אוכלין ומשקין וכלים אחרים תחת המיטה מפני שרוח רעה שורה עליהן. ואם כן נקט כסברת הרשב"ם אך הרחיב דבריו גם לכלים אחרים.

וכתב בשו"ת משנה הלכות (חי"א סימן ח) שבבכך יישב רבינו גרשום הערת המלוא הרועים והעמק סוכות, מדוע נקטה הגמרא דוקא מנעלים וסנדלים. כי לדבריו כל כלי שורה עליו רוח רעה אף שאינו אוכל או משקה [ולגבי הערת העמק סוכות מדברי הגמרא בפסחים יש לדון אם העלה בכך ארוכה, כי יתכן שגם לדעת רבינו גרשום אין הרוח רעה שורה אלא על 'כלים אחרים' ולא על עצים ואבנים סתם, ויל"ע].

אלא שלדעת רבינו גרשום צריך להבין מדוע באמת יניח תלמיד חכם תחת מיטתו מנעלים וסנדלים, והלא רוח רעה שורה אפילו על כלים. ואין ליישב שכיון שמניחם שם לשעה קלה ולצורך שימוש כשיקום ממיטתו שאני, שהרי רבינו גרשום ביאר שם ענין המנעלים והסנדלים כפי שפירש שם הרשב"ם שמניח הסנדלים בימות החמה עד ימות הגשמים וכן בימות הגשמים משמין משמין המנעלים עד ימות החמה. ובשימור כזה צ"ב מדוע לא תחול רוח רעה עליהם.

◀ חילוק העין אליהו בין שאר בני אדם שנוהרים באוכלין לת"ח שנוהרין בכל

דבר

גם יש להעיר על דברי רבינו גרשום מדברי הגמרא בפסחים שהביא הרשב"ם: אוכלין ומשקין תחת המיטה אפילו מחופין בכל ברזל רוח רעה שורה עליהן. ומשמע להדיא שהוא דין דוקא באוכלין ולא בשאר כלים וכמו שדקדקו האחרונים. ובספר עין אליהו (שיק) דקדק כדברי רבינו גרשום - בלא להביא את דבריו - מגוף דברי הגמרא, מכך שלא התירו אלא סנדלים ומנעלים בלבד משמע שכל מיני מאכל ומשתה וכן כל דבר אסור ליתן תחת המיטה, והקשה על כך מדברי הגמרא בפסחים שם משמע שרק אוכלין ומשקין אין ליתן תחת המיטה.

וביאר: והנראה, דתלמידי חכמים החמירו על עצמם שלא יניחו שום דבר תחת המיטה, אבל שארי אינשי באוכלים ומשקים מחויבים להזהר אבל בדבר חי לא החמירו על עצמן. ולפי זה אולי גם הרשב"ם מודה לדעת רבינו גרשום שסנדלים ומנעלים דוקא מותר להניח, ומה שהביא דברי הגמרא שם היינו רק כמקור לאיסור ההנחה תחת המיטה הנוהג בכל אדם, ותלמידי חכמים מחמירים על עצמם לא להניח אלא סנדליו ומנעליו.

◀ פירוש נאה מהחתם סופר להא דפטתו של ת"ח אין תחתיה אלא מנעלים

לסיום נציין לפירוש ורמז נאה שכתב החתם סופר בפירוש הא דמיטתו של תלמיד חכם אין תחתיה אלא סנדלים ומנעלים, וז"ל: פירוש, שאיננו שוכב על מיטתו אלא לנוח מייגעו ומיד שניעור אינו מתעצל וקם בזריזות לתורה ועבודה, ואין לו אלא הכנסת סנדלין ומנעלין לקום ממיטתו. אך העם הארץ עצל שוכב על מיטתו וכל רעיוניו על משכבו סליקו, וכל תאוותיו וחשבונותיו וערמומיותיו ותחבולותיו על משכבו סליקו, וכדכתיב (קהלת ה' יא) "והשבע לעשיר אינו מניח לו לישון".

כ"ז

היתר "יזכירנו חבירו" בגזירות חז"ל

◀ עליית שנים לסוכה העשויה על גבי אילן ביום טוב

תנן (סוכה כב): העושה סוכתו... בראש האילן או על גבי גמל, כשרה ואין עולין לה ביום טוב. ופירש רש"י: ואין עולין לה ביום טוב, דגזור בה רבנן דאין עולין באילן ואין משתמשין בו שמא יתלוש. מבואר במשנה שאם עשה סוכה בראש האילן או על גבי גמל, באופן שאם יעלה אליה ביום טוב הרי הוא משתמש באילן או בבעלי חיים, אין עולין לה ביום טוב כיון שגזרו חכמים שאין עולים לאילן ואין משתמשים בו מחשש שמא יתלוש.

ובשו"ת בית שערים (או"ח סימן של) רצה לחדש שמוטר לשנים לעלות יחד לסוכה זו. דהנה במשנה בשבת (יא.) שנינו: ולא יקרא לאור הנר. ובגמרא (יב.) מבואר טעם דין זה: שמא יטה [להביא השמן לפי הפתילה שידלק יפה, ונמצא מבעיר בשבת. רש"י במשנה]. ומדייקת הגמרא (יב.): חד הוא דלא ליקרי, הא תרי שפיר דמי. ומקשה הגמרא: והתניא, לא אחד ולא שנים. על כך מיישב ר' אליעזר ואומר: לא קשיא, כאן בענין אחד כאן בשני ענינים. ופירש רש"י: הא תרי שפיר דמי - שאם יבוא להטות יזכירנו חבירו. בשני ענינים - בשתי פרשיות, הואיל וכל אחד מעיין לעצמו אין מכיר במעשה חבירו [ולא יזכירנו]. מבואר בגמרא שלמרות גזירת חכמים שלא יקרא לאור הנר מחשש שמא יבוא להטות את הנר, מכל מקום אם חבירו עמו באופן שחבירו ישים לב למעשהו, מותר - כיון שחבירו יזכירנו.

וכן פסק השו"ע (סימן ערה סעיפים א-ב): ואין קורין בספר לאור הנר... שמא יטה... ודוקא אחד אבל שנים קוראים ביחד שאם בא האחד להטות, יזכירנו חבירו. והוא שקורין בענין אחד שאז ישגיח האחד במה שיעשה חבירו, אבל בשני ענינים לא.

◀ קושיית פהרי"ל שנתיר רכיבת שניים על גבי בהמה משום "זכירנו חבירו"

והמגן אברהם (סק"ה) הביא קושיית מהרי"ל, דאם כן יהיו שניים מותרים לרכוב על גבי בהמה בשבת, שהרי כל טעם הגזירה שמא יבוא לחתוך ענף מן האילן כדי להנהיגה, וכיון שהם שניים אם יבוא האחד לחתוך זמורה - יזכירנו חבירו.

◀ יישובי הפגן אברהם שלא התירו בדבר הרשות ושיש חשש שיחתוך זמורה קודם הרכיבה

והנה מלבד איסור קריאה לאור הנר, מבואר במשנה שם שאף אין פולין [-] בודקים בגדים להסיר הכינים מעליהם] לאור הנר, והוא מאותו טעם שמא יטה. וכתב הב"ח שכל היתר הגמרא בשניים שהאחד יזכיר את חבירו, אינו אלא לגבי קריאה אבל לגבי לפלות כלים אסור אפילו לשניים. וכתב המגן אברהם, שלדברי הב"ח לא קשה מידי קושיית המהרי"ל שנתיר לשניים לרכב על גבי בהמה בשבת, שהרי לא התירו משום כך אלא בקריאה אבל במילי דרשות לא. והיינו שכל ההיתר הוא לגבי קריאה באופן שקורא דברי תורה ומקיים בכך מצוה, אבל במילי דרשות כמו רכיבה על גבי בהמה ליכא להיתר זה ולא סמכו על כך שחבירו יזכירנו.

ועוד יישב המגן אברהם שהחשש אינו שיחתוך זמורה בשעה שירכבו על גבי הבהמה, שעל זה שייך לומר שאם ירכבו שניים האחד יזכיר את חבירו. אלא החשש הוא שאם נתיר לו לרכב על גבי בהמה, יחתוך זמורה קודם שיישבו לרכב. וכעין שגזרו חכמים שאסור לשוט שמא יעשה לו חבית של שייטין, ולגבי חשש מוקדם זה שמא יחתוך לו זמורה כדי שיוכל להנהיג את הבהמה, פשוט שלא מהני מה שאחר כך ירכב עם חבירו על גבי הבהמה. וסיים המג"א: וכן עיקר.

ולפי זה כתב הבית שערם לגבי סוכה שבנאה על גבי אילן, אף שנפסק במשנה שאין עולין לה ביום טוב מטעם שאסור להשתמש באילן, מכל מקום מותר לשניים לעלות, שהרי אם יבוא לחתוך זמורה יזכירנו. ואף שלגבי רכיבה על בהמה בשבת לא אמרינן סברא זו, אך כבר ביאר המג"א טעם הדבר, או כיון שדוקא קריאה התירו שהיא מצוה אך לא ברכיבה על גבי בהמה, או שדוקא בקריאה התירו כיון שכל החשש הוא בזמן הקריאה ובאותה שעה חבירו עמו, משא"כ ברכיבה על בהמה שיש חשש מוקדם שמא יתלוש ענף קודם הרכיבה לצורך הרכיבה העתידית. וטעמים אלו לא שייכים לגבי סוכה על גבי אילן, שהרי היא מצוה ודמיה לקריאה, וגם בהשתמשות באילן החשש שמא יתלוש אינו אלא בשעה שהוא על גבי האילן ובשעה זו הרי חבירו עמו.

◀ קושיית הפחצית השקל בשם תוספת שבת שיש קריאה של רשות ורכיבה של מצוה

ובמחצית השקל הביא לדברי התוספת שבת (סק"ד) שתמה על עיקר חידושו של המגן אברהם, שמבואר לכאורה בדבריו שכל ההיתר לקרוא לאור הנר בשניים הוא דוקא בקריאה של מצוה, ואילו קריאה של רשות אסורה. ולהיפך איסור רכיבה על גבי בהמה יהיה דוקא ברכיבה של רשות, ואילו ברכיבה של מצוה יהיה מותר. וזה תמוה דאם כן מדוע נקטו כדבר פשוט שקריאה לאור הנר בשנים מותרת וברכיבה אסורה, והלא יש רכיבה דמצוה כגון להביא לולב ושופר וכדומה, ויש קריאה של רשות כגון לקרות באיגרת רשות. [ובמוסגר נכתב שם: לענ"ד איגרת לא הוי רשות גמורה, דהא מהאי טעמא הותרה הקריאה שמא כתב בו דבר הצורך לנפש... אם כן אין זה רשות. וכן אם כתב בלשון הקודש שיוכל ללמוד ממנו לשון הקודש, גם זה אינו רשות].

וצריך לומר בכונת המגן אברהם שאין כוונתו לחלק ולומר שלא התירו לקרוא לאור הנר בשניים אלא בקריאה דמצוה, שלא מצינו כן בשום מקום. אלא שדרכם של חכמים להשוות מידותיהם וכיון שרוב קריאה המותרת בשבת היא קריאה של מצוה, לפיכך התירו תמיד לסמוך על חבירו שיזכירונו. ולהיפך, כיון שסתם רכיבה רכיבה של רשות היא, לפיכך אסרו לעולם לרכב על גבי בהמה שמא יתלוש ולא סמכו על כך שיזכירונו חבירו.

◀ איסור עשיית דין בשבת שפא יכתוב ואף שהדיינים יזכירוהו

והנה נראה להוכיח שב' יישובי המגן אברהם צריכים זה לזה, וכמו שיבואר. דהנה דינא הוא שאין דנים בשבת שמא יכתוב. והקשו האחרונים מדוע אסורה עשיית דין מחשש זה, הלא מבואר לגבי איסור קריאה לאור הנר שמא יטה, שאם שניים קוראים יחד שרי, כיון שאם יבוא האחד להטות יזכירונו חבירו. ואם כן הוא הדין לענין עשיית דין, נימא שאם יבוא אחד הדיינים לכתוב את הכרעת הדין, יזכירונו חבירו שאסור לעשות כן.

ובאמת החתם סופר (שבת קנז) עמד על שאלה זו ורצה לחדש שלא אמרו טעם איסור זה אלא רק לגבי יחיד מומחה הדין יחיד, שבו אכן יש חשש זה שמא יכתוב כי אין אחר עמו שיזכירונו שהדבר אסור. ואמנם מה שאין דנים בשבת אף בבית דין של שלשה הוא מטעם אחר, משום שנראה כישיבת בית דין לענין עונשין האסורה בשבת מהכתוב "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת".

ובחידושי הרי"ם (חו"מ סימן ה) יישב הקושיא על פי דברי המגן אברהם הנזכרים ביישוב קושיית מהרי"ל מדוע לא חילקו חכמים להתיר לשניים לרכב על בהמה בשבת, דאם יבוא האחד לחתוך זמורה יזכירונו חבירו. וכתב המגן אברהם (ביישובו הב') שיש לחלק בין חשש שמא יטה שאינו שייך אלא בעת הקריאה בזמן שחבירו עמו, ובין חשש רכיבה על גבי בהמה שיש לחוש שמא יחתוך זמורה קודם הרכיבה. ולפי זה יישב החידושי הרי"ם שגם בשלשה שישבו לדון יש לחוש שמא אחר שיפסקו את הדין וילכו כל אחד למקומו, ישב אחד מהדיינים ויכתוב את הפסק ואין אחר עמו להזכירו.

אמנם כל יישוב זה הוא רק ליישובו השני של המג"א, אך ליישובו הראשון שהחילוק בין איסור קריאה לאור הנר ובין איסור רכיבה על גבי בהמה הוא, שלא התירו בשניים אלא קריאה שהיא מצוה, עדיין יקשה, שהרי אף עשיית דין היא מצוה.

◀ דעת הגן הפלך שאין פועיל שופר בהעלאת בשר על שולחן שאוכל בו חלב

ומאידך, יש אופן שבו נצטרך ע"כ ליישובו הראשון של המגן אברהם, והוא מה שהביא רבי עקיבא איגר (הגהות על השו"ע יו"ד סימן פח) על המבואר בשו"ע (שם ס"א) שאפילו בשר חיה ועוף אסור להעלותו על שולחן שאוכל עליו גבינה, שלא יבוא לאוכלם יחד. וכתב רעק"א בשם ספר גן המלך (אות עא) דלא מהני לענין זה להעמיד אצלו שומר שישגיח עליו. ולא פירש לנו הטעם ומאי שנא מגזירת שמא יטה דמהני שומר.

והנה אם נחלק בין רכיבת בהמה לקריאה לאור הנר שלא התירו רק באופן שהחשש הוא רק בשעה שיש שומר, אם כן אף כאן - בבשר בחלב - החשש הוא רק שמא יאכל בשעה שיושב על השולחן ובשעה זו יש עמו שומר, ומדוע לא נתיר לו לאכול עם שומרו. וע"כ צ"ל כיישובו הראשון של המגן אברהם שלא התירו אלא בקריאה שהיא מצוה משא"כ ברכיבה על גבי בהמה, והוא הדין לענין אכילת

חלב כשיש עמו בשר על השולחן, אין בכך מצוה ולכן לא התירו. באופן שנמצא ששני יישובי המגן אברהם צריכים זה לזה.

ובנחלת צבי (או"ח סימן תלב) כתב לענין בדיקת חמץ שאם אמר לאחר תן דעתך להזכירני, מהני. ולמד דין זה דמהני שיזכיר לו אחר, מדינא דשמא יטה. ואף זה יבואר לב' יישובי המגן אברהם כיון שבדיקת חמץ דבר מצוה הוא וכן החשש שישכח לבדוק אינו אלא בשעה שיש עמו שומר ולכן שרי.

◀ **ישוב התוספת שבת שאין לדפנות גזירות חז"ל זו לזו**

ובתוספת שבת שם יישב עיקר קושיית המהרי"ל באופן אחר, וז"ל: אבל האמת יורה דרכו דבלאו הכי עיקר הקושיא אין לו שום מקום. דכבר נודע דאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, אם כן יש לומר דדוקא הכא הוא דשרינן בב' בני אדם, כיון דבלאו הכי הוא חששא רחוקה דשמא יטה כיון דמירי בשמנים ופחילות הכשרים [דהיינו, שבאופן זה השמן נמשך כראוי אחר הפתילה ואין טעם שיבוא להטות]. אלא משום דבדברים הצריכים עיון החמירו חז"ל, ולכן לא החמירו בשניים מטעם דאף אם יבוא להטות יזכירו חבריו. אבל בשאר מקומות לא סמכו על זה להתיר בשביל טעם זה, עכ"ל. נמצא שלדברי התוספת שבת כלל אין היתר זה דשניים אלא בגזירת שמא יטה לחוד. ולפי זה אף בסוכה על גבי אילן יהיה אסור גם לשניים לעלות אליה ביום טוב.

◀ **פלפול בטעם שנקטה המשנה לשון רבים - "שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן"**

בספר חידושי סוגיות ושו"ת בית שערים (ח"ג) מובא משו"ת שיבת ציון בכת"י מה שהביא בשם אבי בעל בית שערים "הה"ג החריף מוה"ר יצחק יעקב ז"ל", ביישוב קושיית האחרונים מדוע נקטה המשנה הראשונה בש"ס (ברכות ב.) "מאימתי קורין את שמע בערבית, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן" בלשון רבים.

ויישב, דהנה התוספות שם (ב:) הקשו על הזמן המובא בברייתא שם לתחילת זמן ק"ש של ערבית - משעה שהעני נכנס לאכול פתו, אימתי יקרא העני, הלא כיון שבא זמן קריאת שמע אסור להתחיל בסעודה. והקשה המהרש"א מדוע לא הקשו כן התוספות על גוף המשנה בה מבואר שזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים בשעה שהכהנים אוכלים בתרומתן, שאף על זמן זה יש להקשות כנ"ל, כיצד יאכלו בתרומתן בשעה זו והלא הגיע זמן קריאת שמע ואסורים לאכול.

על פי זה יישב הגאון הנ"ל שלכך נקטה המשנה לשון רבים, להורות שמדובר באופן שכמה כהנים אוכלים יחד וכיון שכן יכולים להזכיר אחד את חברו, וכמו שכתב המגן אברהם שהיתר זה של "יזכירו חבריו" הוא היתר כללי בכל גזירות חז"ל. וכאן הרי החשש הוא רק בשעת האכילה וכן אכילת תרומה היא מצוה (עיין פסחים עג.). ולכן לא הוקשה לתוספות כיצד יאכלו והלא הגיע זמן קריאת שמע, שכל אחד נעשה שומר עבור חברו, וכל קושייתם היא כיצד עני יכול לאכול פתו, שאף אם יעמיד שומר לא יועיל לו כיון שאין אכילתו מצוה.

כ"ח

קברי צדיקים אינם מטפאים

◀ דברי רבי חיים כהן שאם היה כשפת רבינו תם היה מטפא לו

בגמרא במסכת כתובות (קג) נאמר: אותו היום שמת רבי בטלה קדושה. והתוספות (ד"ה אותו) מביאים את דעתו של הרב רבי חיים כהן שהיה אומר "אילמלי הייתי כשנפטר רבינו תם, הייתי מטמא לו", וטעמו שהקדושה שעליה נאמר שבטלה ביום שמת רבי, היינו קדושת כהונה. וכמו שאמרו בירושלמי בברכות (פ"ג סוה"א) דכשמת רבי אמרו אין כהונה היום. ואין הכוונה שבטלה הקדושה מאותו יום ואילך אלא רק באותו יום, שהותרו כהנים להיטמא לו.

◀ תפיהת הבית יוסף שכל ההיתר בנשיא דוקא וספק ההגה"פ אם גדול הדור כנשיא

דהיינו שהר"ר חיים כהן למד מכך שהותרו הכהנים להיטמא לרבי, שאף הוא ככהן מותר היה לו להיטמא לרבינו תם לו היה בשעת פטירתו. וכתב הבית יוסף (יו"ד סימן שעד): ויש לחמוה על ה"ר חיים כהן, שהרי רבינו תם לא היה נשיא, ואם התירו לטמאות לרבי שהיה נשיא למה יתירו להטמאות לרבינו תם שלא היה נשיא. דהיינו שאף אם נסכים שהותרו כהנים להיטמא לרבי וכמבואר בירושלמי, אין מכאן ראיה שמוותר להיטמא לרבינו תם, כי אפשר שדין זה הוא בנשיא דוקא, וכמבואר בפסחים (ע): כגון שמת נשיא ואיטמו ליה רוב ציבור.

הבית יוסף מוסיף ומציע: ושמא היה סובר ה"ר חיים דגדול הדור דינו כנשיא. ואף על פי שההגהות מיימוני מספקא להו אי גדול הדור דינו כנשיא, ה"ר חיים פשיט ליה, ע"כ. דהיינו שאכן גם ה"ר חיים לא חידש יותר מכך שמוותר לכהנים להיטמא לנשיא רק שהוא סובר שדינו של רבינו תם שהוא גדול הדור כדין נשיא. אמנם ההגהות מיימוני (אבל פ"ג אות ד) הביא שהראב"ה הסתפק בזה.

המהרי"ט (כתובות שם), לעומת זאת, מבאר שאכן כוונת הר"ר חיים לחדש שלא רק לנשיא מותר להיטמא. אלא כשם שלנשיא מותר לכל העם להיטמא כך מותר לתלמידיו של רבינו תם להיטמא לו. והיינו שאכן לא רק לנשיא מותר להיטמא אך עדיין יש חילוק בין נשיא לגברא רבא אחרינא, כי לנשיא מותר לכל ישראל להיטמא לו משא"כ לגברא רבא מותרים להיטמא רק לתלמידיו.

ועוד יישב, שהגמרא בכתובות שם הוכיחה שרבי חייא מת בחיי רבי, ומכח זה הסיקה הגמרא "איפוך", דהיינו שכך אמר רבי על ר' חייא: אותו היום שמת רבי חייא בטלה קדושה. ואם כן נאמר דין זה גם על ר' חייא שלא היה נשיא, ומכאן הוכיח הר"ר חיים כהן שמותר לכהן להיטמא לגברא רבא אף שאינו נשיא.

◀ דברי הרש"ש שטעמו של הר"ר חיים משום שצדיקים אינם מטמאים

והנה מעיקר חילוקו של הבית יוסף בין נשיא לשאר גברא רבא, משמע שדין זה הוא היתר מיוחד שהתירו לכהן להיטמא לנשיא, וכמו שנקט שם הלשון "אם התירו להטמאות לרבי שהיה נשיא למה יתירו להטמאות לר"ת שלא היה נשיא". והוא מכח המבואר ברש"י בפסחים (ע: ד"ה דמית נשיא): ומצוה לכל ישראל להתעסק בו. שכיון שכל ישראל מחויבים להתעסק בקבורת הנשיא לפיכך הותרו אף הכהנים להיטמא לו.

וכעין זה כתב הר"ן שם טעם הדבר שמותר לכהן להיטמא לנשיא, שכשם שמותר לכהן להיטמא למת מצוה מפני שאין לו מי שיתעסק בקבורתו (נזיר מז), כן מטמא לנשיא שמפני שכבודו מרובה אין בכל המתעסקין בו די לכבודו.

אמנם הרש"ש כתב להביא ראיה לדעת הר"ר חיים, וז"ל: ונ"ל ראיה לדבריו מהאגדה דהביאו התוס' בבבא מציעא (קיד:) באליהו הנביא ז"ל שהשיב צדיקים אין מטמאין.

וכונתו למה שכתבו שם התוספות (ד"ה מהו): וכן מצינו כשהיה קובר [-אליהו] את רבי עקיבא היה דוחה שאמר ליה [-רבי יהושע הגרסי] וכי אינך כהן, אמר ליה צדיקים אין מטמאין. ודחה אותו כן משום כבודו של רבי עקיבא, ועיקר טעמו היה לפי שהיה מת מצוה לפי שהיו יראים לקברו שהיה מהרוגי מלכות (וכ"כ התוספות ביבמות סא. ד"ה ממגע). ובגליון הש"ס לרע"א ציין מקורו בילקוט משלי על הפסוק "חכמות בנתה ביתה" (משלי ט א).

ועל כך כתב הרש"ש, שמוכח משם שצדיקים אינם מטמאים, וכיון שצדיקים אינם מטמאים מותר לכהנים להתעסק בקבורתם. אך לא כפי שמבואר בבית יוסף שהוא היתר להיטמא לנשיא או לגברא רבא, אלא שכיון שצדיקים אינם מטמאים ממילא אין טעם לאסור לכהן להתעסק בקבורתו כיון שאינו נטמא בכך. אמנם התוספות פליגי על זה ופירשו שאליהו הנביא דחהו בדברים ועיקר טעמו היה לפי שהיה רבי עקיבא מת מצוה ומותר לכהן להיטמא למת מצוה.

והתוספות הלכו בזה לשיטתם שדחו בכתובות את דברי הר"ר חיים, וכתבו: ואין נראה לרבי, דכמדומה דהתם [- בקבורת רבי, כמבואר בירושלמי שאמרו אין כהונה היום] מיייר בטומאת בית הפרס דרבנן אבל טומאה דאורייתא לא. והיינו דהתוספות לא סבירא להו כסברת הר"ר חיים שצדיקים אינם מטמאים ולכן פירשו שרק טומאת בית הפרס הותרה ושאליהו דחהו בדברים. וכך גם למד הפנים יפות (פ' חוקת עה"פ זאת התורה אדם כי ימות באהל) בדעת הר"ר חיים כהן.

◀ שיטת הזוהר, הרפב"ן, רבינו בחיי והחינוך שצדיקים אינם מטמאים

ושיטה זו שצדיקים אינם מטמאים כבר מבוארת בזוהר הקודש (פ' וישלח קסח). על הפסוק "וישובו המלאכים": רבי אלעזר אמה, כל מאן דאשתדל באורייתא לשמה, לאו מיתתיה על ידא דיצר הרע, בגין (דהוא נחש והוא מלאכא דמותא, אלא מיתתהו בנשיקה, דכתיב (שיר"ש א ב) ישקני מנשיקות פיהו, כלומר על פי הוי"ה, והיא הנשיקה דהיא דביקוּתא דנפשא בעקרא, והיא דאשתדל באורייתא) דאתתקיף באילנא דחיי, ולא ארפי מניה, ובגין כך צדיקא דמשתדלי באורייתא לא מסתאבי גופא דלהו, (אלא הוא דכי, כגון אליהו בבי קברי, דאשכחוהו רבנן ושאלו ליה ולא כהן הוא מה אמר לון צדיקא לא מסאבי במיתתהו, כמה דתנינן ביום שמת רבי בטלה כהונה, כלומר דאתעסקו ביה), דלא שרא עלייהו רוח מסאבא [המוסגר בסוגריים - הגה"ה בדברי הזוהר].

וכך מבואר ברמב"ן (במדבר יט ב): וטעם טומאת המת בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין.

וכן ביאר רבינו בחיי בספרו כד הקמח (סוף ע' אהבה) בביאור מיתת נשיקה: ומלת נשיקה היא דבקות החושק בחשוק, ומתוך כך הנפש נפרדת מן העולם הזה שלא בהרגש טעם מיתה ושלא ע"י כח המשחית הוא מלאך המות. וזו היתה מיתתו של רבינו הקדוש, ומזה דרשו חז"ל בכתובות משמת רבי בטלה קדושה, כלומר שאף הכהנים נתעסקו בקבורתו, לפי שהיתה מיתתו בנשיקה ע"י שכינה שלא ע"י מלאך המות, ולכך נתעסקו בו ולא נטמאו. שאין הטומאה במת אלא מצד מלאך המות כו' אבל מי שמיתתו בנשיקה ע"י שכינה הרי גופו טהור ונשמתו טהורה.

וכ"כ החינוך (מצוה רסג): שאמרו זכרונם לברכה כי הצדיקים גמורים אינם מטמאין, ולפי הדומה כי הכוונה לפי שגופם טהור ונקי ולא החטיא נפשם אבל סייע לזכותה, ועל כן תעלה נפשם בנשיקה ועל גיוסם ישכון אור זרוע לעולם.

◀ תפיהת הערוך לנר והחיי אדם פדברי הגפרא בסוכה

על דעה זו תנמוה האחרונים מדברי הגמרא במסכת סוכה (כה.-כה.): דתניא "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" וגו' (במדבר ט ו), אותם אנשים מי היו. נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר, מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא.

הערוך לנר העמיד את הקושיא על דעת רבי עקיבא האומר שהיו אותם טמאים לנפש מישאל ואלצפן שהיו עוסקים בנדב ואביהוא, וז"ל: מכאן קשה על שיטת רבינו חיים כהן שהביאו התוספות כתובות, דסבירא ליה דכשמת רבי בטלה קדושה דהיינו קדושת כהונה, והיינו על כרחך משום דצדיקים אינן מטמאין, כמו שהשיב אליהו כשטימא לרבי עקיבא כו'. ואם כן היאך נטמאו מישאל ואלצפן בנדב ואביהו שהיו צדיקים גמורים. ויהיה ראיה מזה לשיטת התוספות דרך לענין טומאה דרבנן בטלה קדושת כהונה.

החיי אדם בהקדמתו לספרו שערי צדק, אשר אחת מסיבות חיבורו היתה, כעדותו שם: בעת נפילת הבתים בחצר שאני דר בו שהיה בשנת תקס"ד, נדרתי נדר גדול שכאשר אזכה להשיא בני ובנותי ויהיה ביכולתי, אזי אעלה לעיר הקודש לירושלים תו"ב להיות שם כל ימי חיי ולעבוד שם ה'. והנה אם יכנס אדם לחצר המלך ולא ידע מנהגו וודאי שמתחייב בנפשו, כ"ש הוצה לזור בארץ הקודש ולא בקי בכל הדינים הנהגים שם דמו בראשו כו'. ולזה לקטתי לי כל הדינים השייך לזה וקראתיו שערי צדק ע"ש ירושלים הנקרא צדק. ואם ח"ו לא אזכה לעלות אקיים המצות התלויות בה בלימוד הזה כאמרם כל העוסק בתורה עולה כו'.

בהקדמתו פונה החיי אדם לאחב"י בני פלטיץ של מלך בקריאה לתיקון אי אלו דברים הנדרשים לתיקון, ובכללם כותב: גם אשר נשמע מאז שהכהנים נכנסים למערות קברי הצדיקים באמרם קברי צדיקים אינם מטמאים, והוא מכשול גדול שהרי אמרינן בסוכה פרק הישן, האנשים הטמאים לנפש אדם מישאל ואלצפן היו שנטמאו בנדב ואביהו. או נושאי ארונו של יוסף הצדיק. ומי לנו גדול מהם, אפילו הכי מטמאים כו'.

החיי אדם מתייחס גם לדברי הזוהר המובאים לעיל, וכותב: ואשר נמצא בהגהה בזוהר, הוא שיבוש על ידי עמי הארצות. ומסיים: וכל בית דין מחויבים להפריש הכהנים שלא יזידון עוד, עכ"ל. הרי שהחיי אדם אף הוא מעיר כהערת הערוך לנר, והוא מוסיף שהקושיא אינה רק מדעת רבי עקיבא אלא גם מדעת רבי יוסי הגלילי, שהרי לדעתו אותם טמאים היו נושאי ארונו של יוסף שאף מכך מוכח שצדיקים מטמאים.

וכבר מצאנו שהעיר כן בשו"ת מהרי"ל (סימן קנ) אחר שנקט שם שקברי צדיקים מטמאים באהל, הוסיף ואמר: ומי לנו גדול מיוסף שנושאי ארונו נדחו לפסח שני, וכן מישאל ואלצפן. וכ"כ בפירוש נחל האשכול על מש"כ בספר האשכול (הלכות טומאת כהנים) שאין היתר לכהן להיטמא אלא לנשיא בלבד, אבל לרבו

אפילו מובהק או לצדיק דעלמא לא מטמא, והביא בפירוש הנזכר כמה מקורות לכך שמצינו שצדיקים מטמאין, ואחד מהם מסוגיית הגמרא בסוכה שנושאי ארונו של יוסף נדחו לפסח שני.

◀ ביאור החיי אדם והערוך לנר שכוונת הר"ר חיים לדין טופאת קרובים

והנה גם החיי אדם וגם הערוך לנר מתנבאים באותו סגנון ליישב הקושיא מסוכה על דעת הר"ר חיים כהן, אך לדעת שניהם יש טומאה בצדיקים ועל דעת הסוברים שאין טומאה בצדיקים הם נשאים בתימה. לדבריהם, רבי חיים כהן כלל לא אמר את דבריו מכח דין זה שצדיקים אינם מטמאים וכפי שציין הרש"ש, אלא מכח דין אחר והוא - היתר טומאת קרובים. וכלשון הערוך לנר: אבל י"ל דגם לשיטת רבי חיים אין הטעם משום דצדיקים אינם מטמאין, אלא משום דלחכם הכל קרוביו ומטעם טומאת קרובים הותר. וכך גם כתב החיי אדם: והא דאכריזו במיתת רבי בטלה כהונה, היינו בשעת קבורה דהוי כמות מצוה כו'. וכן הא דאמר ר' חיים כהן שהיה מטמא לר"ת במיתתו, היינו נמי דוקא בשעת מיתה כדן כהן שמטמא לקרוביו עד שעת קבורה ולא אח"כ, ע"כ.

◀ חילוק האבני נזר בין פת ע"י פלאך הפות לנהרג בידי אדם

דרך מחודשת בענין זה כתב האבני נזר (יו"ד סימן תסו). לדבריו, יש שני טעמים נפרדים לטומאת מת. הא' כמו שכתב הרמב"ן שהאדם מת בעטיו של נחש, וכמו שכתב רבי חיים ויטאל שג' טיפי מרה שזורק מלאך המות לגוף ובכך אין הנשמה מוצאת מנוח לכף רגלה ויוצאת, הם המטמאים את הגוף. אך טעם זה אינו שייך אלא במת אבל בנהרג שאינו מת על ידי מלאך המות כמבואר בזוהר, ע"כ צריך לבוא לטעם השני המובא בזוהר: דהא תיאובתא דרוח מסאבא לגבי גופיהון דישאל, בגין דאתרחק מינייהו ריח קדישא ובמנא דקודשא אתיין לאיתחברא [שתאווה רוח הטומאה לגוף הישראל, כיון שהתרחקה ממנו רוח הקדושה, ובכלי הקדושה באות להתחבר].

ולפי זה חידש האבני נזר שמה שאמרו שאין צדיקים מטמאים היינו דוקא ביחס לטעם הזהור שרוח הטומאה נדבקת בכלי הקדושה וזה לא שייך בצדיקים שאינם רק מנא דקדושה אלא הגוף עצמו קודש ואין החיצונים יכולים להאחז בהם. משא"כ לטעם מהרח"ו שהטומאה מכח ג' טיפי מרה שזורק מלאך המות, טומאה זו שייכת אף בצדיקים שסו"ס מיתתם על ידי מלאך המות אם לא שמתו בנשיקה. וממילא רבי עקיבא שהיה מהרוגי מלכות, שפיר נטמא לו אליהו מטעם שאין הצדיקים מטמאים, שהרי בנהרג אין טעם הטומאה משום ג' הטיפין אלא משום 'במנא דקדושה אתיין לאיתחברא', דבר שאינו שייך בצדיקים. משא"כ יוסף שמת מעצמו שפיר י"ל שמת ע"י מלאך המות ולפיכך מטמא.

◀ הנהגת האדמו"ר פלעלוב לפעשה בציון רשב"י

לסיום נביא מה שכתבו להלכה בענין זה, הקיצור שו"ע (סימן רב ס"ד) והפתחי תשובה (יו"ד סימן שעב סק"ב), שמה שנהגו איזה כהנים להשתטח על קברי צדיקים, ומסתמכים על המדרש שאליהו אמר שאין הצדיקים מטמאים, אין להם על מה לסמוך וצריך למחות בהם.

מעניין לציין למה שהביא בספר ביאורים והערות להרב יצחק מאיר קנובלוביץ מראשי ישיבת בית ישראל באשדוד, עדות מכהן מיוחס וחשוב שעמד פעם ליד ציון רשב"י במירון והחמיר על עצמו לעמוד מבחוץ, ועבר שם האדמו"ר מלעלוב רבי שמעון זצ"ל, והאדמו"ר דחפו לפניו ואמר לו שכיון שמירון הוא אתריה דרשב"י והוא סובר בזוהר שצדיקים אינם מטמאים, אין להחמיר בזה במקומו [אך כבר הובאו דברי החיי אדם שהגה"ה זו נוספה ע"י עמי הארצות בדברי הזוה"ק].

כ"ט

חינוך קטן בקיום מצוה כתיקונה

◀ חיוב קטן בנענוע ד' מינים כשרים

במשנה במסכת סוכה (מב.) אמרו: קטן היודע לנענע חייב בלולב. וכך פסק השו"ע (סימן תרנז ס"א): קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות.

ובביאור הלכה (ד"ה כדי) כתב: ופשוט דצריך שיהיו ארבעה מינין כשרין כמו בגדול. מבואר שמשום מצות חינוך לא סגי רק שיעשה דוגמת המצוה, אלא צריך שיקיים המצוה כתיקונה בד' מינים כשרים.

◀ דין לולב שאול לנטילת קטן

ובהליכות שלמה (מועדים, פ"א הי"א, דבר הלכה הערה טו) כתב בטעם הדבר שראוי לקנות עבור בניו הקטנים ארבעה מינים כשרים, משום דנקטינן להחמיר כדעת המגן אברהם (סימן תרנח סק"ח) שלמצות חינוך בעינן נמי לעשות כל פרטי המצוה כתיקונה. וכוונתו להא דפסק השולחן ערוך (שם ס"ו): לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר.

וכתבו האחרונים שבאופן שעושה איזה טצדקי שעל ידי זה לא יקנה הקטן, וכגון שלא מקנה לו או אומר לו 'הא שלך עד שתצא בו ואחר כך יהא שלי בכתחילה', שבאופנים אלו אין האתרוג נקנה לקטן אלא הרי הוא כשאול, וממילא יוצא הגדול אחר כך בנטילת האתרוג. והמשנה ברורה (ס"ק כח) הביא מחלוקת האחרונים האם הקטן יוצא בכה"ג ידי חובתו. דיש אומרים שבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול כדי לצאת בו אחר כך, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזו, דהא אינו שלו ולא מיקרי 'לכם' ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מהאחרונים שסוברים דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הבן למצוות, וכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, עכ"ד.

והדעה הראשונה שאין הקטן יוצא ידי חובתו בכך, היא דעת המגן אברהם, אליה רבה, פרי מגדים וחיי אדם, כפי שציין להם השער הציון (ס"ק לד). וזה ביאור כוונת הגרשז"א שתלה הדין שראוי לקנות ארבע מינים כשרים עבור בניו, שהרי אם לא יעשה כן לא יוכל הקטן לנענע לולב אביו ביום הראשון כיון שהוא שאול. אמנם יעויין במשנ"ב (סימן תרנז סק"ד) שהביא מה שכתב מהרש"ל שאין צריך לקנות לו לולב בפני עצמו, כי לאחר שיצא בו אביו יתנו לבנו לנענע בו ולברך עליו. וכוונתו שבכך לא יהיה חשש שאול, כי אחר שנענע האב ביום הראשון שפיר יכול להקנות לבנו כיון שלמחרת ביום השני יוצא בלולב שאינו שלו. ואף שהמשנ"ב מוסיף שיש אומרים דאם ידו משגת, טוב יותר שיקנה לו לולב, הרי ביאר שם המשנ"ב טעם אחר לכך, כדי שיעשה הנענועים כדינו בשעת הלל עם הציבור שזה טוב יותר ממה שיברך אחר כך.

◀ ביאור מחלוקת האחרונים אם צריך שיקיים הפצוה כתיקונה או עכ"פ 'עצם הפצוה'

ובפשטות היה אפשר לומר שכוונת הגרשז"א לבאר עיקר הדין שצריך לקנות להם דוקא ארבעה מינים כשרים, וע"כ ביאר שהוא כדעת המגן אברהם, שכשם שנקט המגן אברהם שאין קטן יוצא באתרוג שאול ואין אביו מקיים בכך מצות חינוך, כן צריך שיהיו המינים כשרים כדי שיקיים מצות חינוך. ולפי זה ביאור מחלוקת האחרונים היא בעיקר הנידון האם למצות חינוך צריך שיקיים המצוה ככל תיקונה, או שכל שעושה כעין וכצורת המצוה סגי בהכי. אמנם בדבר זה סתרו לכאורה דברי המשנה ברורה, כי לגבי ד' מינים כשרים כתב כדבר פשוט שצריך שיהיו מינים כשרים, ואילו לגבי דין אתרוג שאול לקטן הביא המשנה ברורה את מחלוקת האחרונים, ולא נקט כן כדבר פשוט.

ובאמת המשנה ברורה ביאר מחלוקת האחרונים באופן שונה קצת. וכך כתב בשער הציון (ס"ק לו) בביאור מה דאיתא במדרכי בשם ראב"ן שבקיא הדעת היו מחזירין הלולב למקומו והתינוקות מעצמן היו נוטלין אותו ומברכים עליו. ולכאורה לפי דעת המגן אברהם אין בכך טעם, כיון שלא מקיים בכך מצות חינוך שהרי שאול הוא. וביאר השעה"צ טעמים: אלא ודאי דסבירא ליה דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה.

הרי מבואר להדיא במשנה ברורה שדקדק לומר שאף לדעת הסוברים שקטן יוצא באתרוג שאול היינו רק מאחר שאין זה 'עצם המצוה' אלא רק 'פרטי המצוה'. וממילא שפיר נקט הביאור הלכה לגבי עיקר הדין שצריך שיהיה להם ד' מינים כשרים שהוא פשוט, כי באמת בזה לא נחלקו, ולכולי עלמא צריך שעצם המצוה תעשה כתיקונה גם כשמקיימים המצוה רק משום חינוך.

◀ חילוק הגר"ח פבריסק בין כשרות ד' פינים לפסול הדר

ובספר ירח למועדים (סימן נא) המתיק את הסברא לחלק בין עיקר דין כשרות ד' מינים שנצרך לקיום מצות חינוך וחשיב 'עצם המצוה', ובין דין 'לכם' שאינו אלא 'פרטי המצוה' ואף אם אינו מתקיים מקיים האב דין חינוך. על פי מה שכתב רבינו חיים הלוי (חידושי הגר"ח על הש"ס ט). בביאור דעת הראשונים שאף שמצות לולב במקדש כל שבעה, מכל מקום פסול לכם אינו אלא ביום הראשון. וביאר הגר"ח שמצות 'ולקחתם לכם' ומצות 'ושמחתם לפני ה' שתי מצוות הם, אלא שפשוט שגם במקדש בעינן אותם ד' מינים, באופן שהפסוק ד'ושמחתם' קאי על ד' המינים המוזכרים קודם לכן בפסוק במצות 'ולקחתם לכם'.

וממילא כל זה רק לגבי הפסולים בעיקר הד' מינים, שדבר שפוסל המין לגבי 'ולקחתם לכם' אי אפשר לקיים עמו גם הדין ד'ושמחתם'. אבל פסול 'לכם' בגזול ושואל שאינו פסול בגוף החפצא של הד' מינים אלא רק פרט בקיום המצוה - פרט זה אין למדים לדין 'ושמחתם', ולכך אף במקדש אין דין 'לכם' אלא ביום הראשון בלבד.

הרי לנו חידוד ומקור לסברת המשנה ברורה לחלק בין כשרות ד' מינים דהיינו כשרות בגוף החפצא של הד' מינים, ובין דין שאול שהוא פרט בקיום המצוה. ולכן גם לענין מצות חינוך יש לחלק באותו האופן, שרק לגבי 'עצם המצוה' דהיינו כשרות הד' מינים בעצמם, צריך שיתקיים בכשרות גם אצל קטן, משא"כ דין 'לכם' שהוא מ'פרטי המצוה', שפיר מקיים האב מצות חינוך אף בלא זה.

◀ הוכחת הריטב"א שקיום מצות חינוך הוא רק בהכשר גמור כגדול

ואף שנקט המשנה ברורה כדבר פשוט שלמצות חינוך צריך שיתקיים המצוה כתיקונה, בכל מה שקשור עכ"פ לעצם המצוה. לכאורה מצאנו בדבר מחלוקת ראשונים.

לעיל (ב:) הביאה הגמרא מו"מ בין רבי יהודה לחכמים לגבי הכשר סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה, וכך אמרו שם בגמרא: אמר רבי יהודה, מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם ולא אמרו לה דבר. אמרו לו, משם ראינו, אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן, והלא שבעה בנים היו לה, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. ומסיקה הגמרא דהכי קאמר להו: וכי תאמרו בנים קטנים היו וקטנים פטורים מן הסוכה, כיון דשבעה הוו אי אפשר דלא הוה חד שאינו צריך לאמו. וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב בדרבנן לא משגחה, ת"ש ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא ע"פ חכמים.

וכתב הריטב"א: מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצות [צריך] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול. דהא מיייתנן ראינו בשמעתין מסוכה של הילני, משום דלא סגי דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכא מעלייתא. והיינו, שמכך שרבי יהודה מביא ראינו שסוכה הגבוהה מעשרים אמה כשרה, ממה שהושיבה הילני את בניה החייבים בחינוך בסוכה שכזו, מוכח שצריך שתהיה הסוכה כשרה כתיקונה. דאי סגי בצורת המצוה בלבד, שמא סוכה גבוהה מעשרים אמה פסולה ומכל מקום לא מיחו בה כי היא אשה ובניה קטנים, וסגי בסוכה כזאת לקיום מצות חינוך.

והביא הריטב"א ראינו לדין זה: ומקרא מלא דיבר הכתוב "חנוך לנער על פי דרכו". וכוונתו, ש'על פי' דרכו היינו בשעה שמתחיל ונכנס לדרכו תחנכנו, ועל ידי זה יתנהג בדרך זו כל ימיו. וכמו שכתב רש"י שם (ב: ד"ה מדרבנן) שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות. וכן כתב במסכת חגיגה (ו. ד"ה קטן): אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו. וכיון שזה עניינו של חינוך ממילא צריך שמתחילה יקיים המצוה כתיקונה, ועל ידי זה ירגיל עצמו לעשות מצוה זו וימשיך לעשותה באותו האופן גם כשיגדיל.

וסיים הריטב"א: והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה. הרי שמעיד הריטב"א שיש מהחכמים שסוברים שלקיום מצות חינוך סגי בצורת המצוה בלי קיומה בכל דיניה. וקושיית הריטב"א מסוגיית הגמרא לעיל, קושיא אלימתא היא ומצוה ליישב דעתם.

◀ דקדוק רבינו מנוח בדעת הרמב"ם שיש שני דיני חינוך

ובספר ירח למועדים שם רצה ליישב על פי מה שדקדק רבינו מנוח (שביתת עשור פ"ב ה"י) בדעת הרמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם (שם) לגבי דין תענית יום כיפור בקטנים: קטן בן תשע שנים וכן עשר שנים מחנכין אותו לשעות, כיצד היה רגיל לאכול בשתי שעות ביום מאכילין אותו בשלש כו'. בן אחת עשרה שנה, בין זכר בין נקבה, מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנוכו במצוות, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם כמה חילוקים בין דין תענית שעות לדין תענית בן י"א שנה: א. כאן נקט הלשון 'מחנכין אותו' וכאן 'מתענה...' כדי לחנכו'. ב. בתענית שעות לא הזכיר אלא זכר ובבן י"א הוסיף 'בין זכר בין נקבה'. ג. בתענית בן י"א הוסיף 'מדברי סופרים'.

וביאר רבינו מנוח, שלדעת הרמב"ם יש שני דיני חינוך. הראשון - חובת חינוך גמורה המוטלת על הבן מדברי סופרים וצריך לעשות המצוה כתיקונה וכמשפטה בשלימות להתחנך ולהתרגל בעבודה - וזה אין שייך אלא בהשלמת התענית. והשני - מצוה ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר, הנלמדת מהפסוק 'חנוך לנער על פי דרכו', ולדין זה אין צריך לקיים המצוה כתיקונה, והוא מוטל על האב ואינו שייך אלא בבן ולא בבת. וזהו ענין תענית שעות שאין הקטן מקיים המצוה כתיקונה, מ"מ מרגיל האב את בנו ללכת בדרכי יושר.

ולפי זה כתב הירח למועדים שאפשר לומר שלזה נתכוונו אותם חכמים, שבדאי אף הם מודים שלעיקר הדין חינוך צריך שתיעשה המצוה כתיקונה, וכדמוכח מראיית רבי יהודה ממעשה דהילני המלכה, אלא שהם סוברים שלדין החינוך ד'חנוך לנער' להרגילו ללכת בדרכי יושר, לזה לא בעינן מצוה כתיקונה, וכמו שכתב רבינו מנוח.

◀ תפיהת הקהילות יעקב על דעת הריטב"א פתענית שעות

אמנם הקהילות יעקב (סוכה סימן כח) תמה על עיקר דברי הריטב"א דבעינן לקיום מצות חינוך שיקיים המצוה בהכשר גמור כגדול, מדין תענית שעות, שם מבואר ששייך מצות חינוך אף שאינו מקיים המצוה באופן שגדול היה יוצא בו. ולכאורה ע"כ צ"ל שאף הריטב"א יודה לחילוקו של רבינו מנוח, ואם למרות זאת הקשה על דעת אותם החכמים, מבואר שאותם החכמים ס"ל אף לגבי עיקר דין חינוך שאין צריך שיקיים המצוה כתיקונה.

אמנם אי אפשר לומר כן, שהרי רבינו מנוח ביאר שדין זה שמצוה להרגילו ללכת בדרכי יושר נלמד מהפסוק 'חנוך לנער על פי דרכו', ומפסוק זה גופא הוכיח הריטב"א את דינו שהחינוך על פי דרכו היינו להרגילו ללכת בדרך זו, ואי אפשר לקיים זאת אם לא מקיים המצוה כתיקונה. וא"כ מוכח להדיא דהריטב"א לא סבירא ליה כחילוק רבינו מנוח, או שעכ"פ ס"ל שאף לדין חינוך ד'מרגילו ללכת בדרכי יושר' בעינן מצוה כתיקונה, וא"כ חזרה קושיית הקה"י למקומה.

וצ"ל שהריטב"א יבאר דין תענית שעות מטעם אחר, שמקיים מצות 'ועניתם' באותה שעה, וכבר דנו אם מצות 'ועניתם' היא מצוה אחת כל היום או בכל רגע ורגע. ואם יסבור הריטב"א שמקיים מצות 'ועניתם' בכל רגע, אפשר לומר שדין החינוך יהיה להרגילו בחלק מזמן החיוב לקיים החיוב, אך גוף החיוב יהיה כתיקונה.

ל'

הנפת פתכת כסף על אבני המזבח

◀ ניסוך המים בספלים של כסף או של סיד

במשנה במסכת סוכה (מח.) מתוארת מצות ניסוך המים כיצד נעשית: צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגים היה ממלא מן השילוח. הגיעו לשער המים, תקעו והריעו ותקעו. עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם, רבי יהודה אומר של סיד היו אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין. ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק - כדי שיהו שניהם כלין בבת אחת. מערבו של מים, מזרחו של יין.

בכלל דברי המשנה אנו למדים על מחלוקת תנאים בדבר החומר ממנו ייצרו את אותם ספלים לניסוך היין והמים. לדעת חכמים היו אלו ספלים של כסף, ואילו לדעת רבי יהודה ספלים אלו היו עשויים סיד, אלא שמראם היה נראה כשל כסף כיון שהושחרו מחמת היין שנשפך לתוכן [ואף הספל המיועד למים הושחר מחמת יין, כיון שכן הוא הדין שאם עירה של יין לתוך של מים יצא].

והנה במשנה ובגמרא לא מבואר טעם המחלוקת, במה נחלקו חכמים ורבי יהודה, ומה הטעם לעשות הספלים דוקא בשל כסף או בשל סיד. ובספר מרגניתא דרבי מאיר (שפירא) כתב פלפול נפלא בביאור שיטתו של רבי יהודה, וכדלהלן.

◀ פחלוקת הראשונים בטעם האיסור לבנות המזבח באבני גזית

בפרשת כי תבוא (דברים כז ה-ו) נאמר: "ובנית שם מזבח לה' אלקיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל. אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלקיך" וגו'. כך גם נאמר בסוף פרשת יתרו (שמות כ כב): "ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה".

בטעם האיסור הביא הרמב"ן בשם האבן עזרא שהוא כדי שלא יישאר הנפסל מן האבן באשפתות שעה שהאבן עצמה במזבח השם, או כדי שלא ילקחו שאריות האבן לשם בניית מזבח לעבודה זרה,

כי עובדיה ינסו לעשות כן אולי יצליחו במעשיהם. ובשם הרמב"ם במורה נבוכים, כתב הרמב"ן, שטעם האיסור הוא להרחקה שלא יבואו לעשות בהן צורה ותהיה אבן משכית, כמנהג עובדי עבודה זרה.

על כל אלו כתב הרמב"ן כי לדעתו טעם המצוה שונה, והוא בעבור היות הברזל חרב והוא המחריב העולם, ולכן נקרא כך. ועשו הוא היורש החרב כמו שנאמר (בראשית כז מ) "ועל חרבך תחיה", ולכן לא יובא בית ה'. והוא כפי שהביא בראש דבריו שם את טעם חז"ל (מכילתא מסכתא דבחדש יא) שלא יונף המקצר על המאריך.

◀ דעת הרמב"ן שהאיסור הוא בכל פלאכת הפשכן ופאיךך האיסור רק בברזל

דוקא

לפי זה הוסיף הרמב"ן הרחבה והגבלה לדין זה. מחד - מרחיב הרמב"ן את הדין לכלל מלאכת המשכן, ואומר: ומפני זה לא היה במשכן ברזל, כי גם יתדותיו שהיו טובות יותר [אם היו עשויות] מברזל - עשה נחושת. וכן בבית עולמים לא נעשה בו כלי ברזל, מלבד הסכינן, כי השחיטה אינה עבודה. ואמנם בהמשך דבריו כותב הרמב"ן, שמעיקר הדין אין האיסור אלא בבניית המזבח משא"כ בהיכל ובקדש הקדשים יכול לבנות אף באמצעות כלי מתכות, ובנידון זה נחלקו תנאים אם שלמה הרחיק כלי הברזל מכלל בנין הבית או רק מבניית המזבח.

ומאיךך - מגביל הרמב"ן את האיסור למתכת ברזל דוקא, ואומר: והכתוב לא אסר לבנות גזית רק בהניף עליהן ברזל, כי פירש כאשר "חרבך הנפת", ומפורש מזה "לא תניף עליהם ברזל". ואם בא לסתם אותן בכלי כסף או בשמיר שהזכירו רבותינו, הרי זה מותר, אע"פ שאין שלמות.

הרמב"ן מדגיש שמכח הגבלה זו המפורשת בכתוב, שאין איסור על בניית המזבח באבני גזית אלא רק בהניף עליהן ברזל דוקא ולא בכלי כסף או בשמיר, נפלו טעמי האיסור לדעת האבן עזרא והרמב"ם, כי הרי גם בחיתוך אבן ע"י כלי כסף או שמיר יישארו שאריות מן האבן, והיה מקום לחשוש להנחתם באשפות או בניית מזבחות לעבודה זרה באמצעותם - כסברת האבן עזרא. וכן יש מקום להרחקה שמא יבואו לעשות מהם צורה ויהיה זה אבן משכית - כסברת הרמב"ם.

◀ הטעם שלא נזכרה תרופת ברזל בתרופת הפשכן

דברי הרמב"ן עולים בקנה אחד עם המבואר בדברי כמה ראשונים, בטעם שלא הוזכרה תרומת ברזל ברשימת התרומות שבריש פרשת תרומה. וכך כותב האבן עזרא (שמות כה ג): והנה לא היה במעשה המשכן ברזל. וכתוב בבית ראשון (מלכים א' ו ז) "ומקבות והגרון כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהיבנותו". וכדבריו כן כתבו הרוקח (שם) והריקאנטי (סו"פ יתרו).

ולדבריהם נמצא כדברי הרמב"ן שאיסור הנפת כלי ברזל היינו דוקא ברזל ממש ולא כלי כסף וזהב, שהרי כסף וזהב היו בכלל תרומת המשכן, ואלו המפרשים מפרשים שלא נתרם הברזל מחמת איסור זה, וע"כ שדין כסף וזהב אינו כדין הברזל ואין מתכות אלו בכלל שם 'ברזל'. ויש לדון לדבריהם מה יהיה הדין במיני מתכות אחרות כגון בדיל וכיו"ב, אם דוקא זהב וכסף החשובים יצאו מכלל שם 'ברזל' ואילו שאר מיני מתכות הרי הם בכלל, או שאף מתכות אחרות יצאו מכלל שם זה, ויל"ד בזה.

וכך הביא מרן הגר"ק (דרך חכמה בית הבחירה פ"א ס"ק ק"ה וצה"ל ס"ק קנ"ו וקנ"ז) שנחלקו ראשונים בדבר, דיש אומרים שדוקא ברזל פוסל אבל כסף וזהב ושאר מיני מתכות אין פוסל, והיינו הראשונים המובאים לעיל, ונוסף עליהם ר"י י' שועיב בדרשותיו (פרשת תרומה) ורבינו בחי בספרו שולחן של ארבע.

אך הביא גם דיש אומרים דה"ה כל מתכת כגון זהב ונחושת פוסל. והם תוספות השלם (שמות כ כב אות ה) שדרשו להדיא "לא תניף עליהם ברזל" כו' כסף מנין וכן זהב מנין, ת"ל וכו'. הרי שדרשו מהפסוקים לאסור אף הנפת כלי כסף וזהב.

ונמצא בדעת האבן עזרא יש סתירה בדבר, כי מחד פירש דבריו שלא נמצא בתרומת המשכן ברזל מחמת איסור זה, ומאידך טעם איסור בניית אבני גזית לדידיה הוא מחמת שאריות האבן שיהיו באשפות, או ישמשו לבניית מזבח לעבודה זרה - טעם ששייך גם בשאר מיני מתכות, וכטענת הרמב"ן, ויל"ע.

◀ מדוע לא ניסרו בני חשמונאי את אבני המזבח ששיקצו מלכי יון בכלי כסף

ובגמרא בעבודה זרה (נב:) מובא המו"מ שדנו בית חשמונאי אחר שטימאו היוונים את המזבח: אמרי היכי נעביד, ניתברניהו - אבנים שלמות אמר רחמנא. נסריניהו - לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא. ובשו"ת אור המאיר (סימן עג) הביא קושיית חכם אחד על דברי הרמב"ן הנ"ל מסוגיא זו, שהרי לדעת הרמב"ן יכולים היו לנסר את האבנים בכלי כסף, ומכך ששללו את אפשרות הניסור בכלל מכח הדין ד'לא תניף עליהם ברזל', מוכח שבכלל ברזל הוו כל מיני המתכות ואף מתכת כסף.

ובספר מרגניתא דרבי מאיר (ע"ז נב:) כתב בעל האור המאיר ליישב קושיא זו, בהקדם מחלוקת הראשונים בטעם איסור הנפת ברזל, שלדעת האבן עזרא הוא מחמת שיהיו שאריות האבן באשפה, לדעת הרמב"ם הרחקה משום צורה, ולדעת הרמב"ן האיסור מחמת שלא יניף המקצר על המאריך.

והנה בגמרא בסוטה (מח:) נחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה בדין שימוש באבני גזית באבני המקדש שאינם אבני המזבח, דדעת רבי יהודה שאפילו אבני המקדש אסורות באבני גזית, ולדעת רבי נחמיה אבני המקדש היו עשויות גזית. ויש לדון מצד קדושת האבנים, אלו אבנים קדושתם חמורה יותר, אבני המזבח או אבני המקדש. והנה פסק הרמב"ם (מעילה פ"ד ה"ה) שמותר לשנות אבני מזבח לאבני היכל, כיון דהוי שינוי מקדושה קלה לקדושה חמורה.

◀ תליית פחלוקת הראשונים בפחלוקת התנאים אם אבני גזית הותרו באבני המקדש

מענה כותב רבי מאיר שפירא, יש לתלות את מחלוקת התנאים במחלוקת הטעמים לדעת הראשונים. שהרי טעם האבן עזרא משום אשפה וטעם הרמב"ם משום צורה, שייכים אף באבני מקדש כדרך ששייכים באבני מזבח - שהרי קדושת אבני מקדש חמורה מקדושת אבני מזבח. וא"כ טעמם לא יצדק אלא לדעת רבי יהודה. ואילו טעמו של הרמב"ן שהוא משום 'שלא יניף המקצר על המאריך', שפיר אפשר לומר שאינו אלא גבי מזבח המאריך ימיו של אדם [כמבואר בכסף משנה (ביהב"ח פ"א הט"ו)]. ונמצא שרבי יהודה ס"ל כדעת הרמב"ם, והאבן עזרא ורבי נחמיה כדעת הרמב"ן.

ומאחר שכתב הרמב"ן נפק"מ בין דעתו לדעת האבן עזרא והרמב"ם לגבי הנפת שאר מתכות, ככסף וזהב, נמצא שאף בענין זה נחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה. שלדעת רבי יהודה אף שאר מתכות נאסרו, ולדעת רבי נחמיה ברזל בלבד נאסר ואילו כסף וזהב מותרים.

ולפי זה יישב קושיית אותו חכם, כי דברי הגמרא בעבודה זרה הם אכן רק לדעת רבי יהודה, ולדידיה טעם האיסור הוא כדברי האבן עזרא והרמב"ם וזה שייך אף בשאר מתכות. ולכן לא יכולה היתה הגמרא לטעון שהיה עליהם לנסר את אבני המזבח בכלי כסף או זהב. ויעויין שם בדבריו מה שהוכיח מתוך הסוגיא שכל נידון הגמרא הוא רק אליבא דרבי יהודה.

אלא שיש להעיר על עיקר תלייתו שטעמו של האבן עזרא שייך אף באבני מקדש, ולכן לא יצדקו דבריו אלא לדעת רבי יהודה ולא לדעת רבי נחמיה. שהרי האבן עזרא כלל בדבריו שני טעמים, הא' שיהיו שאריות האבן באשפות, והב' שמא יקחו עובדי עבודה זרה שאריות אלו לשם בנין מזבח לעבודה זרה, ויסברו שבכך יצליחו. ובשלמא הטעם הראשון תלוי בקדושת האבנים ושייך שפיר אף באבני מקדש, אבל הטעם השני שמא יקחו עובדי ע"ז את השאריות למזבח לעבודה זרה - טעם זה לכאורה שייך דוקא במזבח שיסברו שבבניית מזבח לע"ז משאריות המזבח לה' יצליחו, ומאידך גם לטעם זה יש מקום לאסור אף בשאר מיני מתכות. וא"כ תליית מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה בנידון אם אבני מקדש נאסרו בטעם האבן עזרא ובאיסור בשאר מיני מתכות, אינו מוכרח.

◀ רבי יהודה אסר ספלים של כסף לשיטתו

עכ"פ על פי תלייה זו, ביאר המרגינתא דרבי מאיר (סוכה כאן ובשו"ת אור המאיר שם) את טעם מחלוקת רבי יהודה וחכמים אם ספלי ניסוך היין והמים היו עשויים כסף או סיד. כי דעת חכמים כדעת רבי נחמיה שאיסור הנפת ברזל הוא במזבח בלבד, ואם כן טעמו ע"כ הוא כטעם הרמב"ן שלא יונף המקצר על המאריך, וטעם זה אינו נכון אלא גבי ברזל דזקא ולא בשאר מיני מתכות ולכן שפיר יכלו לעשות הספלים נאים משל כסף. משא"כ רבי יהודה אזיל לשיטתו שאיסור הנפת הברזל הוא אף באבני מזבח, וטעם האיסור הוא כטעמי האבן עזרא והרמב"ם, ואף שאר מיני מתכות בכלל וכדמוכח בסוגיא בעבודה זרה - ולכן לדעת רבי יהודה לא יכולים היו לעשות הספלים משל כסף, אלא של סיד היו והושחרו פניהם מפני היין.

לסיום, נביא את קושיית האחרונים על מה שכתב הרמב"ן בכלל דבריו, דמה שהיו הסכנים של ברזל לא היה בכך חיסרון של שימוש בכלי ברזל במשכן כיון ששחיטה לאו עבודה היא. ומבואר מדבריו, שאף כלים שאינם חלק מבנין המשכן אף הם אסורים שיהיו משל ברזל, וכן משמע מדבריו הראשונים שפירשו שלא היתה תרומת ברזל במשכן, ולכאורה עכ"פ יעשה בהם שימוש לכלי המשכן, ומשמע שאף הם אסורים. אלא דאכתי קשה הרי הסכנים היו מברזל, וא"כ נצרכו לתרומת המשכן לשם כך, וצ"ל שלא נקטה התורה אלא חשבון הדברים הנצרכים לתרומה לבנין המשכן עצמו ולא לכליו. ואם כן אין ראיה מדבריהם לחידוש זה של הרמב"ן, שאף כלים שאינם חלק מבנין המשכן אסור שיהיו משל ברזל.

◀ תפיהת הפשך חכמה ורבי פאיר אריק פהפנורה שעשו החשמונאים

והמשך חכמה (שמות כ כב) תמה על דברי הרמב"ן, דהלא המנורה שעשו החשמונאים היתה משל ברזל כמבואר בראש השנה (כד), וכאן לא נוכל ליישב כדברי הרמב"ן, כיון שסידור המנורה עבודה הוא כמבואר ביומא (כג).

וכעין קושיה זו כתב חכם א' (ספר הזכרון מצבת בת שבע) להקשות עוד, מהמבואר ברש"י (שמות כה כט) שפירש גבי לחם הפנים: והיה עשוי לו דפוס זהב ודפוס ברזל וכו'. ולדברי הרמב"ן כיצד עשו לו דפוס ברזל. אמנם באמת במנחות (צד) לא נזכר רק שהיו ג' דפוסים אך לא שהיו מברזל [ועיין תורה שלמה], וא"כ אפשר שהרמב"ן יחלוק בזה על דעת רש"י.

וכקושיית המשך חכמה כן הקשה רבי מאיר אריק בספרו מנחת קנאות (יד), ורצה לחלק בין סכין שחיטה שמקדש לדם, ולכן היה אסור לעשותו מברזל ובין מנורה שאינה מקדשת דבר, שאף השמן שבתוכה מתקדש בכלי מיוחד לכך שהיה מונח על גבי המנורה. ולפי זה גם סרה הקושיה מדפוס הברזל דלחם הפנים, כיון ששם לא התקדש הלחם בכלי זה, ובכה"ג אף לדעת הרמב"ן מותר לעשותו מברזל.

ל"א

הנאת גרונו ופעיו במצוות ובשתייה

◀ פחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אי אזלינן בתר הנאת גרונו או פעיו

בגמרא במסכת חולין (קג:) איתא: אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל חצי זית אחר - חייב. מאי טעמא, הרי נהנה גרונו בכזית. ומסקנת הגמרא שדין זה אינו רק באופן שחזר ואכל חצי זית אחר, אלא אפילו אם אכל אותו חצי זית גם כן חייב שהרי נהנה גרונו בכזית.

ורש"י (ד"ה הרי) פירש, שאילו היה צריך הנאת מעיו, הרי אין הנאת מעיו אלא במילוי כרס, ואע"ג דבלע שני חצאי זיתים לא נתמלא כריסו אלא בחצי זית, שכשבלעו לזה יצא כבר זה.

ולעיל מזה מביאה הגמרא מחלוקת בנידון כעין זה לגבי איסור אבר מן החי, באופן שנטל כזית אבר מן החי וחילקו לשנים, ודנה הגמרא אם בכה"ג חייב או לא [ואף שבכל האיסורים ודאי שמצטרף, אבר מן החי שונה מחמת חידוש שיש בו, יעו"ש]. ומסיקה הגמרא שאם כשהכניסו לתוך פיו כבר היה חלוק - אכן הוא פטור. אבל במקרה שהכניס שיעור שלם לפיו, וחילקו בתוך פיו סמוך לבית הבליעה ובלעו לחצאין, בכה"ג נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן: רבי יוחנן אמר חייב, הרי נהנה גרונו בכזית, וריש לקיש אמר פטור, אכילה במעיו בעינן וליכא [ודעת רבי אלעזר שם שאפילו אם חילקו מבחוץ - חייב, כיון שריחוק זה של שני חצאי הכזית ע"י חילוקו אינו מגדירו כמי שלא אכל כזית].

ופסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"ג): אפילו אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא - חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור.

◀ ספק ה'תורה לשפה' באכל פצה או שתה ארבע כוסות והקיאם

ובשו"ת תורה לשמה (סימן קכה) הסתפק: מי שאכל בליל פסח מצה לצאת ידי חובה או שתה יין לצאת ידי חובה, ואחר שאכל המצה או שתה היין וירדו חדרי בטן תיכף הקיאם, אם יצא ידי חובה במצה או ביין אלו שהקיאם או לא.

ורצה ללמוד מסוגיית הגמרא בחולין ומפסק הרמב"ם שכיון שלהלכה הנאת גרונו בעינן, ממילא קיים בכך חיוב אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות - ואף אם הקיאם אחר כך ולא נהנו מעיו מאכילתו, אין בכך כלום וכבר קיים מצוותו.

אמנם מסייג הבן איש חי את דבריו, שכל זה אינו אלא לענין קיום מצוה התלויה באכילה, כמו אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות. וכן אם נשבע לאכול ככר זה או פרי זה, יכול לאוכלו ותיכף להקיאם ומקיים בכך שבועתו, כיון שהנאת גרונו חשיבא אכילה [ויל"ד בזה כיון שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ואולי אכילה בלשון בני אדם אין הכוונה להנאת גרון, ויל"ע]. אבל לענין ברכת המזון, כיון שכתוב "ואכלת ושבעת וברכת" הרי תלתה התורה מצוותה באכילה של שביעה דהיינו בהנאת מעיים. ולכן הסיק שם שאם אכל מצה והקיא תיכף כשירדה לחדרי בטנו, נהי דחשיבא אכילה ויצא ידי חובת מצה, מכל מקום ליכא שביעה בשעת ברכת המזון, ואיך יברך בכרס ריקנית.

והוסיף בכך סברא נוספת שבודאי לא עדיף זה מאכל ונתעכל המזון שבמעיו שאינו יכול לברך. [בתורה לשמה הביא סברא זו בשם חכם אחד המופלג בחכמה, ונמצא כן בדברי החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן רח סק"א), והתורה לשמה ציין לדבריו בסוף ספרו בקונטרס 'מזכרות שונות']. ויש בכך אריכות דברים ואין כאן מקומו.

◀ ביין ודאי אזלינן בתר הנאת גרונו דכי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע

והנה בדבריו כלל הבן איש חי דין אכילת מצה ודין ארבע כוסות בחדא מחתא, אמנם כתב שם עוד שלענין יין פשוט הדבר טפי, והביא לכך מקור מסוגיית הגמרא בסוכה (מט:). הגמרא מביאה מה שלמד רב פפא מאופן ניסוח היין על גבי המזבח: שמע מינה כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע. ופירש רש"י: ע"י ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא ע"י שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו ע"י לגימות דקות. ואין כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס.

ועוד מבואר בגמרא עצה טובה שאמר רבא לצורבא מרבנן שאין לו רוב יין, שישתה היין "ליגמע גמועי" - ופירש רש"י: בלגימות גסות. ומוסיפה הגמרא שרבא עצמו נהג באופן זה בכוס של ברכה - ופירש רש"י: מגמע ליה גמועי דרך שביעה משום חיבוב מצוה.

המהרש"א העיר על פירוש רש"י מלשון הפסוק הגמייני נא מעט מים מכדך, דמשמע שהוא שתיה בלגימות קטנות, וכך משמע משיעור הוצאת חלב בשבת שהוא כדי גמיעה, ומשמע גם שגמיעה היא שיעור קטן ולא לגימה גסה. וכתב המהרש"א שלולי דברי רש"י היה הוא מפרש את הגמרא להיפך, ש"כי שבע איניש חמרא, מגרוניא שבע" פירושו שכשלוגם את היין בלגימות דקות אז הגרון נהנה וטועם ממנו הרבה פעמים ונעשה שבע, משא"כ אם לוגם לגימה אחת גסה שאין הגרון נהנה, אף אינו שבע בכך. ואף רבא היה נוהג כן בכוס של ברכה ליהנות ממנו הרבה ולגמוע ממנו מעט מעט.

עכ"פ מבואר בגמרא שדרך ההנאה מן היין אינה במילוי הכרס אלא דוקא בהנאת הגרון. לדברי רש"י - במילוי הגרון בין בלגמות גסות, ולדברי המהרש"א לולי דברי רש"י - בלגמות קטנות. ואם כן מאחר שעיקר ההנאה בשתיית היין היא בהנאת הגרון, פשוט יותר שבכה"ג אם ישתה יין ואחר כך יקיא יקיים בכך מצוות שתיית ארבע כוסות, כיון שבדאי בעינן לקיום המצוה דוקא הנאת גרון ולא הנאת מעיים.

והנה התורה לשמה לא אמר דברו אלא אליבא דהלכתא כדעת רבי יוחנן שהנאת גרונו בעינן, אמנם יש לדון לפי דבריו גם בדעת ריש לקיש. כי יתכן שאפילו לדעת ריש לקיש הסובר שהנאת מעיו בעינן, שמא בשתיית יין יהיה הדבר שונה, מאחר שעיקר הנאתו בגמיעת היין ובהנאת גרונו, וכפי שדקדק הבן איש חי מסוגייתו.

◀ חילוק שיעור שתיה ואכילה ביום כיפור בעוג מלך הבשן

ובגמרא ביומא מוצאים אנו דבר פלא לגבי שיעור אכילה ושתייה ביום הכיפורים. דהנה לגבי שיעור שתיה במלא לוגמיו, מבואר בגמרא (פ.) שנחלקו בזה תנאים: כמה ישתה ויהא חייב, בית שמאי אומרים רביעית ובית הלל אומרים מלא לוגמיו, רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר כמלא לוגמיו. ומסיקה הגמרא (פ.): כי איתשיל [-בבי מדרשא, כמה ישתה ויהא חייב. רש"י] בעוג מלך הבשן איתשיל. ומבואר בגמרא שדין מלא לוגמיו בשיעור שתיה ביום כיפור תלוי בכל אדם ואדם לפי מה שהוא, ועוג מלך הבשן אינו עובר על איסור שתיה ביום כיפור עד שישתה מלא לוגמיו שלו.

ומביאה הגמרא אתקפתא דרבי זירא: מאי שנא אכילה דכל חד וחד בככותבת, ומאי שנא שתיה דכל חד וחד בדידיה. דהיינו שלגבי אכילה יש שיעור אחד לכל האנשים, והוא שיעור ככותבת, ואילו לגבי שתיה תלוי השיעור כל אחד ומלא לוגמיו שלו. ומיישב על כך אביי: באכילה קים להו לרבנן בככותבת דבהכי מייטבא דעתיה, בציר מהכי לא מייטבא, בשתיה בדידיה מייטבא דעתיה בדחבריה לא מייטבא דעתיה. והיינו, שאכן יש חילוק בין שתיה לאכילה שבשתיה אין דעתו מתיישבת אלא בשתיית מלא לוגמיו, משא"כ בככותבת זהו שיעור יישוב הדעת באכילה.

ור' זירא מתקיף גם סברא זו ואומר: וכל העולם כולו בככותבת ועוג מלך הבשן בככותבת, דהיינו שכיצד יתכן שלענין אכילה אין חילוק בין האנשים לגבי יישוב דעתם מכח האכילה. ומשני אביי: קים להו לרבנן דבהכי מייטבא דעתיה, בציר מהכי לא מייטבא דעתיה. מיהו כולי עלמא טובא ועוג מלך הבשן פורתא, ע"כ.

מבואר אם כן חילוק מפליא בין שתיה לאכילה. בעוד לגבי שתיה שיעור מלא לוגמיו המועיל ליישוב הדעת תלוי בכל אדם לפי המלא לוגמיו שלו, הרי שלענין אכילה שיעור ככותבת מיישב דעתם של כל האנשים, וכל החילוק הוא ברמת היישוב הדעת הנגרמת מכח האכילה. והדברים צריכים ביאור רב.

והחתם סופר (יומא עג:) הביא מה שכתב בספר תוספת יום הכיפורים שכל אדם מתיישבת דעתו רגע אחד בבוא כותבת למעיו, אלא שעוג מלך הבשן מחמת שחום טבעו עז, לכן מתעכל האוכל כרגע וחוזר ומתאווה לאכילה. וכיון שסוף סוף רגע אחד התיישבה דעתו לפיכך חייב. וכתב החתם סופר שאף שיפה הסביר מפני מה חייב באכילה, לא פירש לנו מדוע לא נאמר כן גם לגבי שתיה, שהרי אף בשתיה יש לומר שכיון שנכנס שיעור מלא לוגמיו של אדם בינוני מתיישבת דעתו, אלא שמחמת חום גופו מתעכל השתיה וחוזר ומתאווה.

◀ חידוש החתם סופר שבשתיה פגרוניה שבע ולכו"ע בתר הנאת גרונו אזלינן

וביאר החתם סופר חילוק הגמרא על פי המבואר בסוגייתנו, כי שבע אינש חמרא מגרוניה שבע, ואם כן נמצא שלענין שתיה אזלינן בתר גרונו, ולכן תלוי השיעור בכל אחד לפי המלא לוגמיו שלו. משא"כ באכילה דאזלינן בתר מעיו, שפיר יש לדון שכיון שנתיישבה דעתו בבליעת ככותבת חייב, אף אם מחמת חום גופו חוזר ומתאווה לאכילה נוספת.

ויעויין שם בחתם סופר שרצה לומר כן גם בדעת ריש לקיש, ומבואר אם כן שגם ריש לקיש הסובר בחולין שאכילת מעיו בעינן, יודה לענין שתיה כיון ד'כי שבע אינש חמרא מגרוניה שבע'. ויש לעמוד על כך שהחת"ס חידש בדבריו גם שדין הגמרא אינו ביין דוקא אלא בכל שתיה. ויש לדקדק כן מלשון רש"י שכתב "ואינן כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס" - הרי שחילק בין אוכלין למשקין ולא דוקא יין.

◀ אם כן הדין בכל שתיה או רק ביין

כחידושו של החתם סופר כן כתב גם מהר"י ענגיל בספרו שבעים פנים לתורה (אות י') וז"ל: והנה בסוכה איתא א"ר פפא שמע מינה כי שבע אינש חמרא מגרוניה שבע. וברש"י: על ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא על ידי שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו על ידי לגימות דקות. ואינו כאוכלין ששובע שלהן בא במילוי כרס, עכ"ל. ולפי זה נראה דנהי דפליגי רבי יוחנן וריש לקיש אי בתר הנאת גרון אזלינן או בתר הנאת מעיים, עכ"ז ביין גם ר"ל מודה דבתר גרון אזלינן לא בתר מעיים, כיון שעיקר השובע שלו בא בהנאת הגרון ולא במילוי הכרס וכדברי הגמרא ורש"י הנ"ל, עכ"ל.

אמנם המדקדק בדבריו יראה שלא העמידם אלא על יין דוקא, ומשמע שלמד בסוגיית הגמרא דלא כהבנת החתם סופר וכפי שדקדקנו מרש"י, אלא הוא דין ביין דוקא ש"עיקר השובע שלו בא בהנאת הגרון".

אלא שמצאתי שכחידושו זה כתב מהר"י ענגיל גם בספרו לקח טוב (כלל י' ד"ה אשובה) ושם כתב להדיא שכן הדין לענין כל משקין, ואף דקדק לשון רש"י כפי שדקדקנו אנו, וז"ל: זה גם כן ע"פ ש"ס סוכה הנ"ל, ורש"י הנ"ל שכתב ואינו כאוכלין ששובע שלהן בא במילוי כרס, עכ"ל. ומבואר מדבריו דמשקין עיקר הנאתן בגרון ולא במילוי מעיים כאוכלין, עכ"ל הלקח טוב.

◀ ר"ל פודה בחצי שיעור דשתיה דאסור מן התורה

ויעויין בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קיז) שהביא את חידושו של אביו החת"ס, והוסיף לדון גם לענין מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם חצי שיעור אסור מן התורה או לא, ותלה הדברים אלו באלו. וכתב עפ"י"ז בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן קלה, ובליקוטי תשובות סימן קעג אות ב) בשם חותנו הג"ר פנחס ציעטבוים, שלפי חידושו של החתם סופר לחלק בין שתיה לאכילה לענין הנאת גרונו או הנאת מעיו, שר"ל מודה בשתיה שהנאת גרונו בעינן, הוא הדין לענין חצי שיעור אסור מן התורה - יודה ר"ל לר' יוחנן שבשתיה אסור מן התורה. ובאמת כחידוש זה כבר כתב שם גם מהר"י ענגיל: ולפי זה שוב ביין אסור, גם ר"ל מודה דחצי שיעור אסור מן התורה.

ל"ב

"בורר" בסינון ארס פנים פגולים

◀ סדר ניסוך הפים בשבת כשנשפכו הפים או נתגלו

במשנה במסכת סוכה (מח:) שנינו מה היה סדר עבודת ניסוך המים בשבת שבתוך חג הסוכות: כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת מן השילוח ומניחה בלשכה. נשפכה או נתגלתה היה ממלא מן הכיור, שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח. והגמרא (נ.) מקשה על הדין המבואר במשנה שאם נתגלתה היה ממלא מן הכיור: ואמאי ליעביר במסנת. וביאור קושיית הגמרא בפשטות, שהבינה בהו"א שהחיסרון במים מגולים הוא רק להצד שאכן יש בהם ארס של נחש, ועל כך מקשה הגמרא מדוע לא יעביר את המים במסנת, כך שאף אם יש בהם ארס הרי ישאר הארס במסנת, והמים יהיו נקיים מארס וכשרים לגבי מזבח.

ומעמידה הגמרא נידון זה במחלוקת תנאים, האם אכן אפשר לנקוט שהארס צף ונפרד מהמים וניתן להבדילו על ידי סינון, ולדעת רבי נחמיה הסובר כן, אכן יקשה מדוע לא יעבירו את המים במסנת ובכך יוכשרו המים לניסוך כיון שאין בהם ארס. ועל כך מיישבת הגמרא שאף לדעת רבי נחמיה שניתן לסנן את המים מהארס, מכל מקום אין די בכך כדי להכשיר את המים לגבי מזבח: ולית ליה לרבי נחמיה "הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך אמר ה' צבקות"?! דהיינו שגם לדעת רבי נחמיה יש חיסרון נוסף במים מגולים אף אחרי שהעבירם במסנת, והוא עצם פחיתותם, וגבי מזבח די בכך כדי לפוסלם מלהתנסך.

◀ תפיהת החזון איש איך יעביר הפים במסנת והלא בורר בשבת

ותמה החזון איש (או"ח סימן קנ"ס"ק כ"ג) שהרי נידון המשנה בנשפכה או נתגלתה עיקרו כשאירע כן בשבת, שהרי אם כבר בערב שבת נשפכה או נתגלתה יכולים היו למהר ולהביא חבית מים אחרת.

ואם כן - מה מקשה הגמרא ליעביר במסנת, הרי בכך מסנן הוא את הארס מתוך המים במסנת - ועובר על איסור בורר דאורייתא. למה הדבר דומה? למסנן יין מן השמרים שבתוכו, שמבואר בגמרא בשבת (קלח). שעובר משום איסור בורר. עי"ש מה שביאר בזה, ועיקרי הדברים המבוארים להלן, כבר כתבם בקיצור אמרים כדרכו.

◀ פסק הנשפת אדם גבי יין שיש בו תולעים קטנים והעכו"ם אוכלים אותם

שאיין בו פשום בורר

ובהערות הגרי"ש אלישיב עמד גם כן על קושיה זו, ויישבה על פי המבואר בנשמת אדם (כלל טז סק"ד), שם דן ביין שיש בו תולעים קטנים אם אסור לסננו בשבת משום בורר. וחידש שכיון שלולי האיסור שבשתיית היין עם התולעים שבו, היו שותים את היין, שהרי כן מנהג העכו"ם לשותות. וכל מה שישראל פורשים ממנו אינו מחמת מיאוס אלא מחמת האיסור, לא חשיב בכה"ג פסולת, ואין בכך משום איסור בורר.

ולפי זה כתב הגרי"ש א שהוא הדין בנידון דידן, כיון שמבואר בגמרא בע"ז (לא): הני ארמאי זוקאני דהו שותו גילויא ולא מתו, אידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופיהו, הרי שהגויים אינם נזהרים מאכילת ארס כיון שאינו מזיק להם - נמצא שכל החיסרון בשתיית ארס אינו מחמת מיאוס אלא אך מחמת הסכנה, ובישראל חמירא סכנתא מאיסורא. וממילא גם לגבי איסור בורר אין הארס חשוב פסולת כיון שאינו מאוס, ולכך מקשה הגמרא שיעבירו המים במסנת אף בשבת ויוכשרו לגבי מזבח.

אמנם שוב חזר בו הגרי"ש א שאין נראה לומר כן, אלא לגבי ארס ודאי חשיב פסולת ואין זה רק מחמת איסורא, וממילא הדרא קושיה לדוכתה, כיצד רצתה הגמרא לומר שיסננו הארס בשבת, הרי עברו בכך על איסור בורר.

◀ דברי רש"י דפים פגולים פסולים לגבי פזבח כיון שהארס פחוס מהשיעור

כדי ליישב הקושיא מעמיד הגרי"ש א מהלך נפלא בביאור הסוגיא. דהנה יש לדון מה היתה ההו"א בגמרא שמחמת הארס אסורים המים לגבי מזבח. והנה רש"י במשנה (מח: ד"ה שהיין) ביאר טעם חדש לגבי איסור ניסוך המים המגולים על גבי המזבח, וז"ל: דחיישין שמא שתה מהן נחש והארס מעורב בהן, ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור, שהרי הארס משלים לשיעור. והתוספות (שם) כתבו על כך: ויתכן פירוש זה למאי דסלקא דעתיה מעיקרא בגמרא דפריך 'וליעביר במסנת'. אבל לפי המסקנא מפרשין משום 'הקריבהו נא לפחתך'.

והיינו שהעירו התוספות על דברי רש"י שאין כן מסקנת הגמרא, אלא למסקנת החיסרון הוא משום הקריבהו נא לפחתך, וכל דברי רש"י לא יצדקו אלא לפי הס"ד בגמרא שמקשה 'וליעביר במסנת'. ולפי דברי התוספות בביאור דברי רש"י מבואר לכאורה שבהו"א סברה הגמרא שכל החיסרון הוא בעצם מציאות הארס בתוך המים כיון שמחסר מהשיעור, ועל כך שואל המקשן שנעביר המים במסנת. ומסקנת הגמרא שהחיסרון הוא משום מיאוס ומשום 'הקריבהו נא לפחתך', וממילא לא יועיל סינון המים כיון שסוף סוף המים מאוסים בעצם.

אלא שעל כך קשה ביותר קושיית החזון איש, כיון שהארס מחסר משיעור המים ובסינון זה אנו מסירים הארס כדי להשתמש במים הנותרים, הרי זה בורר גמור וכיצד נתירנו. ומכאן זה רוצה הגרי"ש א לבאר ביאור חדש בהוה אמינא של הגמרא המקשה 'וליעביר במסנת'.

◀ ביאור הגרי"ש אלישיב שכבר בהו"א בגמרא טעם הפסול משום 'הקריבהו נא לפחתך'

יתכן, אומר הגרי"ש, שכבר בהו"א של הגמרא ידעינן שטעם הדבר דמים אלו פסולים לגבי מזבח, הוא משום 'הקריבהו נא לפחתך' והיינו שמים שיש בהם ארס הרי הם מים מאוסים. ויתכן אף יותר מכך שמים שיש בהם ארס אפילו אם יעלה בדינו לסננם מהארס שבתוכם, מכל מקום עדיין מאוסים הם במה שהיה בהם ארס בתחילה. וכך אכן הבינה הגמרא בהו"א - ועל כך מקשה הגמרא 'וליעביר במסנת', ואין כוונת הגמרא שעל ידי שיעבירם במסנת יסנן מהם את הארס ויוכשרו המים לגבי מזבח, שהרי כפי שנתבאר, עצם מה שהיה ארס במים די בכך כדי לפסול את המים לגבי המזבח משום 'הקריבהו נא לפחתך' - גם בהו"א של הגמרא.

אלא ביאור קושיית הגמרא, שכיון שכל החיסרון הוא שמא יש במים או שמא היה במים ארס, ממילא סינון המים על ידי מסנת יוכל לברר לנו אם אכן היה במים אלו ארס. שהרי מים אלו אף היו מגולים ואין לנו ידיעה ברורה שנחש הטיל בהם את ארסו, ולכך מציעה הגמרא שנסנן את המים במסנת, ואזי אם ימצא ארס במים - לא נשתמש גם במים הנקיים לגבי מזבח כיון שהם מאוסים, ורק אם לא ימצא ארס ונדע שכלל לא היה ארס במים אלו - אז יוכשרו המים לגבי מזבח. ועל כך מיישבת הגמרא שגם באופן זה יש משום 'הקריבהו נא לפחתך' - במה שהיו המים מגולים והיו בספק שמא יש בהם ארס.

לפי זה, מסיק הגרי"ש, אין שום מקום לאסור סינון מים אלו במסנת, שהרי כל ענין מלאכת בורר הוא כשרוצה לברר הפסולת מתוך האוכל, אבל כאן אינו רוצה לברר את הארס מן היין, אלא רק רוצה לוודא שאין במים אלו ארס, כי עד כמה שימצא בהם ארס - ייאסרו גם המים לגבי מזבח - ובכה"ג אין שם בורר עליה, אלא גילוי מילתא בעלמא הוא ושרי.

ויש לדקדק קצת על ביאור זה, שהרי הגמרא במסקנתה תמחה "ולית ליה לרבי נחמיה הקריבהו נא לפחתך" וכו', ובשלמא לדעת רש"י אכן הגמרא במסקנתה מחדשת שזהו החשש והאיסור ובהו"א סברה הגמרא שהאיסור הוא איסור אחר, ומבואר מה שתמחה עתה הגמרא וכי רבי נחמיה פליג על דין זה. אך לביאור הגרי"ש הרי גם בהו"א סברה הגמרא שטעם האיסור הוא משום 'הקריבהו נא לפחתך' אלא שסברה הגמרא שבעצם הגילוי אין משום דין זה, ומסקנתה שאף משום הגילוי עצמו קיים חיסרון זה, וא"כ לשון הגמרא "ולית ליה לרבי נחמיה" כו' - קשה.

ויש לעמוד עוד שמדברי הגרי"ש יצא חידוש מעניין, שאף שצורת הבירור אם יש ארס במים היא על ידי שמסנן את הארס מהמים, מכל מקום כיון שמהות מלאכתו היא לצורך גילוי מילתא ולא לצורך הפרדת הארס מהמים, אף שצורת המלאכה היא על ידי מעשה ברירה רגיל ואף אחר הסינון יוכשרו המים לשתיית אדם - מכל מקום אין בכך משום בורר.

◀ ביאור סוגיית הגמרא ע"ד הגרי"ש"א לדעת רש"י

ומכל מקום לא יישב לנו הגרי"ש"א את קושיית החזון איש אלא שלא לפי פירוש רש"י, אך כפי שנתבאר, רש"י פירש הו"א שהחיסרון במים אלו הוא משום שהארס מעורב בהם ומגרע מהשיעור, ולשיטתו אכתי קשה כיצד מותר לברור את הארס מהמים ובכך להכשיר את המים.

אמנם על דרך דברי הגרי"ש היה אפשר לבאר גם לדעת רש"י את סוגיית הגמרא. והיינו שאף לפי רש"י שהחיסרון בהו"א אינו משום 'הקריבהו נא לפחתך' אלא מצד עצם הארס הנמצא במים ומגרע משיעורם, אפשר לפרש מכל מקום שקושיית הגמרא 'וליעביר במסנת' היא כמו שפירש הגרי"ש כדי לוודא שאין בהם ארס, והיינו שמאחר ויש איסור לברור ולהפריד בין הארס למים כדי להכשיר את המים לגבי מזבח, לכן לא

תהיה מטרת העברת המים במסגרת כדי להפריד את הארס מתוך המים, אלא אך כדי לוודא שאין בהם ארס - ועד כמה שאין בהם ארס הרי כל המים מוכשרים לגבי מזבח כיון שלא נחסר משיעורם. ואין בכך משום איסור בורר כיון שאין מטרתו הפרדת הארס מהמים, אלא אך גילוי מילתא שאין ארס במים.

ומבואר בדברי הגריש"א דלא סגי במה שאין מטרתו הפרדת הארס מהמים כדי להחיר הדבר משום איסור בורר, כיון שסוף סוף פועל הוא בפעולתו מעשה ברירה המכשיר את המים הנותרים לגבי מזבח, ורק לסברתו שעד כמה שיימצא ארס במים לא יוכשרו המים גם אם יברור את הארס מתוכם - רק לפי זה כתב דבריו שאין בכך איסור בורר. וממילא לדעת רש"י שעל ידי ברירת הארס אכן יוכשרו המים לגבי מזבח, לא יועיל מה שהוא לא יעשה כן רק לשם בדיקה אם אין במים כלל ארס, וסוף סוף עבר הוא על איסור בורר.

ושמעתי לבאר שאין כוונת הגריש"א שאין זה בורר מחמת שאין מטרתו להפריד בין הארס למים, אלא שמאות דין בורר הוא הפרדת 'פסולת' מתוך 'אוכל' וכל כמה שלא תועיל הפרדתו לענין הכשר המים לניסוך, הרי אי אפשר להגדיר את הארס כ'פסולת'. ולפי זה אין זה אלא לביאור הגריש"א במו"מ בגמרא, משא"כ לדעת רש"י אף אם אין כוונתו להשתמש במים, מכל מקום כיון שסו"ס מכשירם לענין ניסוך בהוצאת הארס הרי שפיר יש להגדיר את הארס כ'פסולת' והוי בורר [ואף שגם לדברי הגריש"א יש נפק"מ בברירתו לגבי שתיית אדם, אך אין בכך די להגדיר הארס כפסולת, כיון שאין זה מטרתו בסיון זה, משא"כ לדעת רש"י זו מטרתו בסיון הארס, אלא שכדי להימנע מאיסור בורר רוצה להימנע משימוש במים בכל אופן, ואין בכך כדי שלא ליתן שם 'פסולת' לארס].

◀ דברי התו"ט בשם דרך חיים שבבית המקדש לא היו נחשים

והנה שורש חידושו של הגריש"א הוא למסקנת הגמרא מה הדין אם העבירו מים מגולים במסגרת ונמצא שאין בהם ארס אם יוכשרו לגבי מזבח או לא, שלולי דברי הגריש"א פשוט הבנת הסוגיא בהו"א היא שהעברה במסגרת נועדה כדי להסיר את הארס מהמים, ומסקנת הגמרא שאין בכך די כיון שסוף סוף המים מאוסים כיון שהיה בהם ארס - אם כן יתכן שאם אכן יתברר שלא היה בהם כלל ארס מתחילה, יוכשרו, ואינם חשובים מאוסים מחמת עצם הגילוי. משא"כ לחידוש הגריש"א הרי זה גופא מסקנת הגמרא שהמאוסות היא אפילו באופן שכלל לא נמצא ארס של נחש במים, מחמת עצם הגילוי [אמנם נראה שגם לפירוש רש"י ע"כ צ"ל למסקנא שהחיסרון של 'הקריבהו נא לפחתך' קיים אף אם לא נמצא כלל ארס במים, דאם לא כן יקשה למסקנת הגמרא מדוע לא נעביר את המים במסגרת לדעת שמא כלל לא היה ארס בתוכם וממילא נכשר את המים, וכדרך ששאלה באמת הגמרא בהו"א לפי ביאור הגריש"א].

וכראיה לדבר זה, ציין הגריש"א למה שכתב התוספות יום טוב (אבות פ"ה מ"ה) בשם ספר דרך החיים על דברי המשנה באבות, עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם: והא דתנן בירושלים, פירש בדרך חיים דאילו בבית המקדש אין חידוש כל כך שלא היו שם דברים מזיקים כאלו. והיינו שכלל אין לחוש לארס נחש בבית המקדש, ואם כן על כרחך שכל נידון הגמרא למסקנא לפסול המים מחמת מאוסותם, היינו אפילו אם לא מצאו שם ארס, וממילא שפיר יש לומר שזו היתה ההו"א בגמרא שהפסול הוא מחמת המאוסות אך רק אם נמצא בסוף ארס במים.

ויש להעיר על הדברים מכמה פנים: א' אם אכן פשוט שלא היה נחש בבית המקדש, מדוע נפסול כלל מים מגולים, ואיזה מאוסות יש במים מגולים אם כלל אין חשש שיטיל נחש ארסו לתוכם. ב' במשנה שם מבואר שלא הזיקו, ובתו"ט כתב שלא נאמר 'לא נשך' כיון שאירע שנשך אך לעולם לא הזיק, ולפ"ז אפשר גם שהיה מטיל ארסו רק שלא היה הארס מזיק, ומ"מ המים נמאסו מחמת כן. ג' אם אכן בבית המקדש פשוט שאין לחוש לנחש, מה היתה ההו"א בגמרא שמים מגולים פסולים דוקא באופן שהיה בהם ארס, הרי לעולם לא יהיה כדבר הזה. ויל"ע.

ל"ג

קריאת ההלל בעת הקרבת קרבן פסח

◀ פי היה אומר הלל על הפסח, הלויים או הבעלים?

המשנה במסכת סוכה (נג.) מונה את מנין התקיעות שהיו בבית המקדש בכל יום, ואומרת: אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה, ומונה והולכת אימתי היו במקדש עשרים ואחת תקיעות ואימתי יותר, עד המנין הגבוה ביותר של ארבעים ושמונה תקיעות. והגמרא (נד.) מקשה מדוע לא מנתה המשנה ציורים נוספים בהם היו תקיעות יתירות על המנין הרגיל, ובכלל הדברים מביאה הגמרא: שייר ערב הפסח. ופירש רש"י (נד.): שיש בשחיטת פסח כ"ז תקיעות. שהפסח נשחט בג' כיתות, כת אחר כת... וכל כת קוראה את ההלל ג' פעמים, שהיו פסחיהם מרובין והיו טעונין הלל בשחיטתם, ולא היו מספיקין לשחוט פסחיהם כל כת וכת עד שיקראוהו שלש פעמים, ע"כ.

ומלשונו של רש"י למדנו חידוש, שכן כתב רש"י: וכל כת קוראה את ההלל כו'. ומלשונו משמע שאנשי הכת הם שהיו קוראים את ההלל ולא הלויים [וכ"כ רש"י בפסחים (סד.): קראו את ההלל, אכל כיתות קאן]. והתוספות חלקו על דבריו וכתבו: לא היתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים. והביאו לכך ראיה מדברי התוספתא (פסחים פ"ד ה"ט): הלויים היו עומדים על דוכן ואומרים את הלל בשיר. אם גמרו שנו, ואם שנו שילשו כו'. ואף שבהמשך מביאה התוספתא את דעת רבי יהודה: מימיהם של כת שלישית לא הגיעה לומר 'אהבת'. מפרשים התוספות: כלומר, לא הגיעו הלויים לומר 'אהבת' בשחיטת פסחיהן.

ובערוך לנר (נד.) כתב שאין קושיית התוספות קשה על רש"י, כי יתכן שאף רש"י מודה שהלויים הם אלו שקראו את ההלל, ורש"י רק נקט לשון המשנה "מימיהם של כת שלישית לא הגיעה לומר אהבתי", וכמו שפירשו התוספות דהיינו הלויים, כך נפרש גם בדברי רש"י שלא נקט אלא לשון המשנה. ועוד ביאר, דאפשר שכוונת רש"י שלא היו הלויים כולם עומדים על הדוכן כאחד, ולכן יתכן ונחלקו הלויים

אף הם לג' כיתות וכן הכהנים, וממילא יתפרשו דברי המשנה ורש"י ביחס לכתות הלויים ולא ביחס לכתות הבעלים המקריבים.

◀ רש"י ותוספות נחלקו אם דין ההלל פדין 'שיר של קרבן' או פשוט דיעונו הלל בעשייתו

אמנם התוספות למדו שדעת רש"י שחייב אמירת ההלל מוטל על המקריבים. והנה בפשטות שורש מחלוקת התוספות ורש"י, אם ההלל בהקרבת הפסח היה נאמר על ידי הכת המקריבה או על ידי הלויים, תלוי בגדר דין ההלל, שהתוספות פירשו שהוא מדין שיר על הקרבן, וכשם שבכל הקרבנות הלויים הם שאומרים השיר שעל הקרבן, הוא הדין לענין קרבן פסח מוטל חיוב זה על הלויים. משא"כ רש"י פירש שדין הלל אינו מדין שיר על קרבן, אלא דין אחר הוא שטעון הלל בעשייתו, והרי זה כמו שטעון הלל באכילתו, וממילא אין זה שייך ללויים אלא המקריבים עצמם היו אומרים את ההלל.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' קר"פ) הקשה על דעתו של רש"י ממשנה מפורשת בערכין (י). שם שנינו, שנים עשר יום בשנה בהם החליל מכה לפני המזבח, ובכלל הימים המנויים שם, מנויים גם הקרבנות פסח ראשון ופסח שני - והרי דין חליל דהיינו שירה בכלי לא נאמר אלא לענין שיר של קרבן, ואם כן מוכח מדברי המשנה שאמירת ההלל בשעת עשיית הפסח מדין שיר על קרבן היא.

וביותר, שהרי רש"י עצמו בבואו לפרש את דברי המשנה בערכין, כתב וז"ל: ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים. הרי שכלל רש"י בדבריו את כל י"ב הימים ועל כולם אמר ש'היו הלויים משוררים בפה את ההלל' - וסתרו דבריו להמבואר בדבריו בסוגייתנו שהכת המקריבה היא שהיתה אומרת את ההלל, וכן הקשה בחקרי לב (או"ח סימן פז).

◀ יסוד הגרי"ז שלדעת רש"י יש שני דיני הלל בשחיטת הפסח

מכח קושיות אלו ייסד הגרי"ז שלדעת רש"י יש שני דיני אמירת הלל בשחיטת הפסח. האחד מדין "על זבחי שלמיכם" (במדבר י) האמור לגבי חצוצרות, ודין זה הוא דין שיר של קרבן הנאמר על ידי הלויים כבשאר הקרבנות. ומלבד זאת יש בפסח דין נוסף והוא, שטעון הלל בעשייתו, ודין זה נלמד מסברא כמבואר בגמרא בפסחים (צה: לאיבעית אימא) ששחיטת פסח שני טעונה הלל, אף שהתמעט מדין הלל באכילתו מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט) - לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל. ומבארת הגמרא שמכל מקום שחיטתו טעונה הלל, משום ד'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל'. ודין זה מוטל על המקריב עצמו, וזהו שאמר רש"י בסוגייתנו 'וכל כת קוראה את ההלל ג' פעמים'.

ואמנם העיר על כך הגרי"ז שלפי זה נמצא שהשיר שהלויים היו שרים היה מדין שיר על קרבן כשאר הקרבנות, ואם כן קשה מדוע שרו דוקא את פסוקי ההלל ולא שאר פרקים. ועי"ש שייסד שדין חליל ודין הלל תלויים זה בזה, והוקשו זה לזה בקרא ד'השיר יהיה לכם... ושמתח לבב כהולך חליל'. ומשום שבי"ב ימים אלו החליל מכה לפני המזבח ה"ה שהיה הלל השיר של קרבן, אך אין זה מדין ההלל דקרבן פסח.

ובכך דקדק הפלא ופלא את דברי רש"י שם: ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים. ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות, והשיר היה אותו

שיר המפורש בר"ה, אחד בשבת לה' הארץ ומלואה וכל המזמור ובשני גדול ה' ומהולל וכן כולם, עכ"ל. הרי שבתוך ביאור המשנה בחילוק בין י"ב ימים לשאר ימים לענין סוג הכלי עמו היו משוררים, הוסיף רש"י גם ענין השיר מה היה, שבי"ב ימים היה זה הלל, ובשאר הימים היה שיר אחר, וצ"ב מה ענין זה לזה. אמנם לפי היסוד הנזכר שדין חליל ודין שירת הלל תלויים זה בזה, אתי שפיר.

◀ יסוד הגרי"ז שיש דין 'הלל של קריאה' ודין 'הלל דאמירת שירה'

והנה דעת רבי יהודה מבוארת במשנה בפסחים שם שמימיהם של כת שלישית לא הגיעה לומר אהבתי כי ישמע ה' מפני שהיו עמה מועטין. והיינו שאפילו פעם ראשונה לא גמרו את ההלל. והקשה מרן הגרי"ז בחידושו למסכת סוכה, כיצד נהגו כן, והלא יום שחיטת הפסח הוא מהימים שגומרים בהן את ההלל ומחמת כן הוא מהימים שהחליל מכה לפני המזבח. ואם כן כיצד זה שלא השלימו את אמירת ההלל.

וייסד הגרי"ז שמלבד שני דיני החיוב לומר הלל המבוארים לעיל, הלל ד'שיר על הקרבן' והלל ד'עשיית הפסח', יש בעלמא שני דיני הלל: א' הלל דשיר של קרבן שהיו אומרים הלויים בהקרבת קרבנות מסויימים. ב' הלל שתיקנו הנביאים לישראל לאמור בי"ח הימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. ושני דיני הלל אלו חלוקים בגדרם, כי דין ההלל שתיקנו נביאים לישראל הוא דין 'הלל של קריאה', וכיון שכן כל אמירת ההלל מעכבת וצריך לגמור את ההלל, וכל זה כלול בלשון חז"ל 'שהיחיד גומר בהן את ההלל'. מה שאין כן דין אמירת ההלל על ידי הלויים בי"ב הימים שהחליל מכה לפני המזבח, יסוד דינו הוא 'אמירת שירה', ומשום כך גם אמירת מקצת ההלל יש בה קיום דין זה, ולכן מימיהם של כת שלישית לא הגיעו ל'אהבתי' ואעפ"כ קיימו דין זה של 'אמירת שירה' בהלל.

ובשיעורי רבינו יחיאל מיכל הקשה שכל יישוב זה לא יצדק רק לדעת התוספות שפירשו שהמשנה דיברה על ההלל שהיו הלויים משוררים עם שחיטת הקרבן, משא"כ לפי מה שנתבאר בדעת רש"י שמלבד דין 'שיר על קרבן' היה בשחיטת פסח חיוב אמירת הלל מדין 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ואין אומרים הלל', הלא דין זה הוא מדין הלל די"ח הימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. וכמו שציין רש"י בפסחים שם (צה): ולקמן אמרין נביאים שביניהן תיקנו להם שיהיו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש, ע"כ. ואם כן מדין זה שהוא 'הלל של קריאה' היו צריכים עכ"פ לסיים אמירת ההלל פעם אחת, וחזרה הקושיא למקומה כיצד לדעת רבי יהודה מימיהם של כת שלישית לא הגיעה ל'אהבתי'.

◀ דעת הר"ן בשם רב האי גאון שאמירת הלל בליל פסח היא פדין 'אומר שירה'

וכדי ליישב קושיא זו, הביא הגרי"מ מה שכתב עוד מרן הגרי"ז, מדברי הר"ן בפסחים (כו: מדפה"ר) בשם תשובת רב האי גאון, שדין ההלל שאנו אומרים בליל פסחים אין אנו קוראים אותו בתורת 'קורין' אלא בתורת 'אומר שירה'. וממילא יש לומר דהוא הדין ההלל הנאמר על ידי כת המקריבים בעת עשיית הפסח, אף שאינו מדין 'שיר של קרבן' אלא מדין 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ואין אומרים הלל', מכל מקום אינו הלל של 'קריאה' אלא הלל של 'אומר שירה' - וממילא יהיה דינו לענין זה כדין הלל ד'שיר של קרבן' שאין צריך לגומרו, וסגי במה שקורא מקצתו.

ובעיקר יישוב הגרי"ז בדעת רש"י, הביא בספר חידושי בתרא (ערכין שם) שיש שהקשו על דבריו, דבשלמא בגמרא בערכין הוצרך רש"י לפרש שהלויים הם שאמרו ההלל דהרי התם איירי לענין החליל המכה לפני המזבח, והיינו דין שיר של קרבן שבדאי הלויים הם שאמרוהו. אך קשה מה הכריח

את רש"י בפסחים לפרש כוונת המשנה על אמירת ההלל על ידי הכיתות, ומדוע לא פירש אף שם שהכוונה לאמירת ההלל על ידי הלויים [ובפשטות יש לומר, שהוקשה לו מה שדקדקו התוספות בסוף דבריהם מלשונו של רבי יהודה מימיהם של כת שלישית לא הגיעה כו', שמשמע שהכת היא שקראה את ההלל ולא הלויים. והתוספות נדחקו: כלומר, לא הגיעו הלויים].

◀ החילוק בין שיר של יום שלא נכפל להלל של פסח שנשנה

ויש שרצו ליישב שדקדקו של רש"י מהדין שאם גמרו שנו ואם שנו שילשו, ואי איתא שחיוב אמירת ההלל מדין 'שיר של קרבן' הוא, אם כן מדוע לא סגי באמירת ההלל פעם אחת, וכמו שלענין ניסוך היין בכל יום לא מצינו שחוזרים על הפרק של אותו יום שוב ושוב. וע"כ שדין אמירת ההלל המבואר במשנה דין אחר הוא - משום 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ואין אומרים הלל', שאז החיוב הוא על כל המקריבים. אלא שדחה החידושי בתרא את דבריהם, שהרי התוספות הביאו מדברי התוספתא ששם מוכח שהלויים היו אומרים הלל, ומכח התוספתא הזו נצרך הגר"ז לחידושו בדעת רש"י שיש שני דיני הלל, ובתוספתא מפורש גם כלפי דין הלל דלויים שאם גמרו שנו ואם שנו שילשו, ויל"ע.

ובעיקר הסברא לחלק בין הלל דשחיטת הפסח הנכפל, לבין שיר של קרבן הנאמר ע"י הלויים שאין כופלים אותו, אפשר לבאר בפשטות שדלגבי כל קרבנות ציבור הרי שחיטת הקרבן נעשית בזמן אחד, ויש דין שבשעת ניסוך היין יאמר שיר זה, ולכן סגי באמירתו פעם אחת ומתקיים דין זה של אמירת שיר על הקרבן. משא"כ לענין קרבן פסח, כיון שהוא חיוב על כל יחיד ויחיד, אם כן בשעת הקרבת כל יחיד ויחיד צריך לומר שיר זה של הלל - ולכן אם גמרו שנו ואם שנו שילשו, כדי שלעולם ייאמר ההלל על כל קרבן וקרבן.

ל"ד

איזה משמר הקריב קרבן פסח?

◀ הקרבת איפורי הרגלים ע"י כל המשפרות

במתני' שילהי מסכת סוכה (נה: תנן): בשלשה פרקים בשנה היו כל משמרות שוות באימורי הרגלים. ופירש רש"י: באימורי הרגלים, בעורות של עולות ובחזה ושוק של שלמי חגיגה הבאות מחמת הרגל, ע"כ. הרי מבואר דין המשנה שבאימורי הרגלים היו שווים כל המשפרות. והגמרא מביאה מקור לדין זה: ת"ר מנין שכל המשמרות שוות באימורי הרגלים, תלמוד לומר (דברים יח ו-ז) 'ובא בכל אות נפשו ושרת'. יכול אף בשאר ימות השנה כן, תלמוד לומר (שם) 'מאחד שעריך' - לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד [כלומר, בעיר אחת. רש"י].

◀ הקרבת פסח נעשתה ע"י המשמר הקבוע או על ידי כלל הכהנים

ובמנחת חינוך (מצוה ה אות כא) ציין לדברי הרמב"ם שפסק דין זה בהלכות כלי המקדש (פ"ד), ולא ציין מה דין קרבן פסח לענין זה אם הוא בכלל אימורי הרגלים שיד כל המשמרות שווה בהם. ורצה לדקדק ממה שלא השמיענו שאף קרבן פסח דינו כן, שאכן דעת הרמב"ם שקרבן פסח אינו כאימורי הרגלים אלא דינו כשאר כל הקרבנות והוא שייך לאנשי משמר הקבוע בערב פסח. ומ"מ הניח הדבר בצ"ע, כיון שיש מקום לומר שאף קרבן פסח חשוב בכלל הקרבנות הבאים בשביל הרגל. וסיים: ולא מצאתי גילוי לדבר זה, ומשמעות דברי הש"ס והר"מ דלא חשיב זה, נראה דשייך לאנשי משמר.

וכן כתב במקום אחר (מצוה תקט אות ד) להסתפק בזה: ולא ראיתי היאך הדין בערב פסח עם הפסחים והחגיגות, אם שייכים לאנשי משמר דוקא או דינו כרגל שיד כולם שווים. ושם כתב המנ"ח חשבון נאה להוכיח שאכן תהיה יד כל המשמרות שווה בהקרבת הפסח, וכדלהלן.

◀ הוכחת הפני"ח פסוגיית הגמרא בזבחים ש'אחד שעריך' כולל זמן שחיטת

הפסח

דהנה הגמרא בסוכה הביאה מקור לדין זה שכל המשמרות שוות באימורי הרגלים, מהפסוק 'וכי יבוא הלוי מאחד שעריך... ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ה' ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלויים העומדים שם לפני ה'...' ומהא דכתיב 'ובא בכל אות נפשו... ושרת' דרשינן שיד כל המשמרות שוות, ומהפסוק 'באחד שעריך' ילפינן שדין זה אינו נוהג אלא ברגלים דוקא שכל ישראל נכנסין בשער אחד.

ובגמרא בזבחים (קיד): מובאת דעת רבי שמעון האומר: מנין לזבוח פסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה, ת"ל 'לא תוכל לזבוח את הפסח'. יכול אף בשעת היתר הבמות כן, ת"ל 'באחד שעריך' - לא אמרתי לך אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. ומסיקה הגמרא דהיינו בערב פסח אחר חצות - זמן שחיטת הפסח.

הרי מצאנו גמרא בלשון הנזכרת בסוגייתנו, שם מבואר להדיא שזמן שחיטת הפסח אחר חצות הוא 'שעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד'. ואם כן הוא הדין לענין קרא ד'ובא בכל אות נפשו' שכתוב בתחילתו 'וכי יבא הלוי מאחד שעריך', ודרשינן בגמרא - לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד, שאף הוא כולל את שחיטת הפסח - ושחיטת הפסח תהיה מוטלת לפי זה על כל המשמרות, היפך משמעות הש"ס והרמב"ם - מדלא פירשו שקרבן פסח שייך לכלל המשמרות, ומשמע שדין כדן כל קרבנות שקרבים ע"י המשמר הקבוע. סוף דבר, כתב המנחת חינוך: ומכל מקום כיון דלא ראיתי מפורש בשום מקום, מה אני פוסק, והדבר שקול עד יבוא ויורה צדק לנו במהרה בימינו, אמן.

◀ דעת הרש"ש וביאורו במה דלא קתני לה בפתניתין

אמנם הרש"ש (תמורה יד. ד"ה במשנה) נקט בפשטות שקרבן פסח שווה לאימורי הרגלים ויד כל המשמרות שווה בו. ובעיקר ראית המנ"ח ממשמעות הש"ס דלא חשיב להקרבת הפסח בערב פסח, עמד על זה הרש"ש שם וכתב דאפשר שהקרבת הפסח כלולה ועומדת באימורי הרגלים, כיון שערב פסח כלול ברגל שלו.

ועוד ביאר הרש"ש שלא נשנו במשנה אלא אותם דברים שיש בהם הנייה לכהנים, ולכך לא נשנית בכללם הקרבת הפסח לפי שכל הקרבן בא לבעלים, ואין לכהנים בפסח הנאה של כלום. אלא שהעיר הרש"ש על יישוב זה, שהרי סיום דברי המשנה הוא: "משמר שזמנו קבוע הוא מקריב תמידין, נדרים ונדבות, ושאר קרבנות ציבור, ומקריב את הכל". ובגמרא (נו). אמרינן: ושאר קרבנות צבור לאתווי מאי. ומשנינן: לאתווי פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים.

ומעתה הקשה הרש"ש על ביאור זה, דאם אכן לא חשבינן במתני' אלא קרבנות שיש לכהנים הנאה בהקרבתם, אם כן מהו שביארה הגמרא שהמשנה באה לרבות ציור זה של פר העלם דבר ושעירי עבודה זרה, הלא באופנים אלו לא איירי מתניתין כיון שאין לכהנים הנאה בהקרבתם, דהא דינם להישרף.

◀ דעת הערול"ן שהפסד הקבוע הקריב העומד כיון שאינו זמן כניסת ישראל בשער אחד

ובעיקר לימוד המנחת חינוך שכיון דהילפותא היא מקרא ד'מאחד שעריך' - בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד, ממילא בכלל זה כל קרבנות הבאים בשעה זו, ואף קרבן פסח שאינו מאימורי הרגלים מכל מקום הרי הוא בכלל שעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. כעין זה מצאנו לאידך גיסא בדברי הערוך לנר.

דהנה הקשה המשנה למלך (כלי המקדש ה"ה) מדוע לא מנה הרמב"ם את עומר התנופה שהיו מקריבין בט"ז ניסן שאף הוא היה מתחלק לכל המשמרות, שהרי אף הוא בכלל אימורי הרגלים. ואמנם העמיד המל"מ קושייתו דוקא על דברי הרמב"ם ולא על דברי המשנה, שהרי במשנה סתם התנא ואמר "אימורי הרגלים" והכל בכלל. משא"כ על הרמב"ם שפירט את הקרבנות קשה מדוע השמיט עומר התנופה. ובערוך לנר (סוכה נה:) כתב שלא על הרמב"ם קשה כן כי אם על התוספתא (סוכה פ"ד הי"א), שאף שם חישב התנא כל הדברים ששוים בהם המשמרות ולא הזכיר עומר התנופה.

וכתב הערוך לנר לחדש: ולכן נראה לענ"ד דבר חדש, שהעומר באמת לא הקריב רק המשמר הקבוע כמו מוספי שבת. שהרי מה דשוין כל המשמרות באימורי הרגלים אתיא ממה דכתיב 'מאחד שעריך מכל ישראל' דדרשינן בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. ולכן לא שייך זה רק לענין קרבנות שעיקרן ביום ראשון, דהיינו עולת ראייה ושלמי חגיגה דעיקרן ביום ראשון שהוא היום דחייבין להראות בעזרה. אבל העומר שזמנו ביום ראשון של חול המועד, אינו בכלל זה. שהרי ביום הזה אין ישראל נכנסין בשער אחד, שאדרבה הכתוב אומר 'ופנית בבקר והלכת לאהליך' שהוא הבוקר של חול המועד, שביום הזה הותר להם לשוב בבוקר גם קודם הקרבת העומר לביתם, עכ"ל. והיינו שאף שהתנא כלל כל אימורי הרגלים היינו דוקא קרבנות דדרשינן עלייהו בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד, ואת זה לא שייך לדרוש לגבי עומר התנופה.

◀ יסוד הכלי חמדה שבדבר שאין זכות לכהנים אין כלל חילוק משמרות

והנה המנחת חינוך שם סיים שאם אכן הטעם שכל המשמרות שוות בקרבן פסח הוא כמבואר בזבחים דחשיב שעה שכל ישראל נכנסים בשער אחד, אם כן יש לחקור מה יהיה הדין בפסח שני, כי לכמה דברים שווים, עכ"ל. ובביאור דבריו כתב הכלי חמדה בספרו חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה, אות יא), שלפי טעם זה לא תהיה יד המשמרות שווה בקרבן פסח אלא בפסח ראשון ולא בפסח שני, ומשום דאינו חשוב שעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. וממילא איכא עוד נפקא מינה בין פסח ראשון לפסח שני.

אלא שהעיר הכלי חמדה על דברי המנחת חינוך שאפשר ליתן טעם אחר מדוע יושוו כל המשמרות לגבי דין קרבן פסח, באופן שלא יהיה חילוק בין פסח ראשון לפסח שני.

את דבריו הוא מבסס על פסקו של הרמב"ם (שם ה"ו): ומנין שאינו מדבר אלא בכהנים, שנאמר 'חלק כחלק יאכלו' ואין שם מתנות במקדש להיאכל אלא לכהנים בלבד. על פי זה כתב הכלי חמדה: לולי דמסתפינא הייתי אומר שכמו כן י"ל דהכתוב אינו מדבר אלא בכל הקרבנות שיש לכהנים איזהו זכות, דהיינו בקדשי קדשים - אכילת כהנים, ובעולות - בעורות, ובקדשים קלים - החזה ושוק. משא"כ בפסח דליכא שום זכות לכהנים בו לא בעור ולא בבשר - זה אינו נכלל כלל במצוה זו דחילוק משמרות,

וממילא יד כל הכהנים שוין בו. ומסיים הכלי חמדה דלפי"ז אין נפק"מ בין פסח ראשון לפסח שני, דזה אינו מהקרבנות שנתחלק למשמרות, כנלפענ"ד הקלושה, עכ"ד.

והנה סברת הכלי חמדה שבקרבן פסח אין שום זכות לכהנים, היא כעין סברת הרש"ש הנזכרת. אלא שנראה דהרש"ש לא קאמר סברא זו אלא לבאר הטעם שהמשנה לא נקטה לדין זה דיד כל המשמרות שוות בו כיון שאין בו הנאה לכהנים, ואילו לדעת הכלי חמדה מטעם זה אין בו כלל דין חילוק משמרות ולכן יד כל המשמרות שוות בו. וכיון שאינו שייך לדין חילוק משמרות לכן לא נכלל בכלל דין המשנה [באופן שלהרש"ש הוא כעין הסבר לשוני מדוע לא ציירה המשנה אופן זה, ולדעת הכלי חמדה הוא סברא בעומק הדין שאינו שייך לנידון המשנה, אף שהדין שווה שיד כל המשמרות שוות בו].

◀ הערת ההדרת פלך שעיקר טעם חילוק הפשפירות לסדר זכות העבודה במקדש

ובספר הדרת מלך על הרמב"ם (אות מז) הביא ספק המנחת חינוך ופשיטתו של הכלי חמדה, וכתב על דבריו: הנה באמת הוא הערה מושכלת, אבל אני מסתפינא לומר שטעה בכל יסודו. בדבריו מעורר ההדרת מלך שלפי דברי הכלי חמדה נמצא שעיקר הטעם לחילוק המשמרות הוא מחמת ההנאה שיש לכהנים בזכות ממון בבשר או בעור, ולכן בקרבן שאין להם בו זכות אין בו דין חילוק משמרות. על כך הוא כותב שאין דבר זה נכון, כי האמת שעיקר מה שיש לכהנים בעבודת המקדש הוא זכות המצוה שהיו עובדים עבודות המקדש והמזבח, וחילוק המשמרות הוא לעשות סדר ומשטר בעבודת כהונה כדי שלא לדחות אחד לחבירו. וחלילה לומר שעיקר הזכות והחלק שיש לכהנים הוא בזכות ממון, ושמטרת חלוקת המשמרות היא כדי לזכות בחלק המתנות [ועי"ש מה שכתב הרמב"ם שאין הפסוק מדבר בלויים כיון שאין להם חלק במתנות].

ובעיקר ספיקו של המנחת חינוך, כתב בהערות לספר כנסת הראשונים (זבחים צז אות סא), על פי מה שכתב הר"ח (פסחים צח). לגבי מי שמת לו מת [פי' בערב פסח] אחר חצות דאין חלין עליו דיני אנינות, דהא משעת [פי' שחיטת] הפסח כיום טוב חשוב, שאומרים בו דין הלל, לפיכך לא חל אנינות, עכ"ד. הרי שלדעת הר"ח זמן הקרבת פסח דין רגל יש לו - משום דין הלל הנאמר בו. וא"כ מטעם זה יהיה דינו כקרבנות הרגל, ומסברא זו אין לחלק בין פסח ראשון לפסח שני שאף בו אומרים הלל.

אמנם הוסיף להביא שם דעת הרמב"ן לענין לינה שמבואר מדבריו דדין לינה דפסח משום רגל הוא, ואילו פסח שני אינו חשוב רגל ולכן אינו טעון לינה. ואם כן לדעת הרמב"ן יש מקום לחלק גם בנידון דידן בין פסח ראשון לפסח שני [והרב המחבר שם ציין לספק המנ"ח וכתב שהוא לא חילק בין פסח ראשון לפסח שני, ולכאורה הדבר תלוי בנידון הראשונים הנ"ל. אך לא ראה דברי המנ"ח במצוה תק"ט דכתב להדיא לחקור בדבר, ושיש מקום לחלק בדין זה בין פסח ראשון לפסח שני].

ל"ה

פרור עם שם לוי

◀ מריתא דאגמא יוצא בה ידי חובת פרור אף שאזוב עם שם לוי פסול

הגמרא במסכת סוכה (יג.) מביאה את מימרתו של רב חסדא בשם רבינא בר שילא: הני מריתא דאגמא אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. מיתיביה אזוב ולא אזוב יון ולא אזוב כוחלי ולא אזוב מדברי ולא אזוב רומי ולא כל אזוב שיש לו שם לוי.

על קושיא זו מביאה הגמרא שני יישובים. אביי אמר, כל שנשתנה שמו קודם מתן תורה ובאתה תורה והקפידה עליה בידוע שיש לו שם לוי, והני לא נשתנה שמיהו קודם מתן תורה כלל. דהיינו, שאין הקפדת התורה על אזוב שאין לו שם לוי, ואף אזוב שיש לו שם לוי יתכן והוא בכלל כוונת התורה, אלא שאם שם לוי זה כבר היה קודם מתן תורה, יש לנו ללמוד ממה שלא הזכירה התורה שם לוי זה שכוונתה שיקח דוקא אזוב ללא שם לוי זה. משא"כ אם שם לוי זה נתווסף אחר מתן תורה אם כן כשאמרה תורה לקחת אזוב היה אף אזוב זה בכלל.

ורבא אמר, הני מריתא סתמא שמיהו, והאי דקרי להו מריתא דאגמא משום דמשתכח באגמא. היינו, שלדעת רבא יתכן ואכן כוונת התורה שצריך לקחת אזוב דוקא ללא שם לוי, אלא שמריתא דאגמא אין זה שם לוי כי שמם הוא 'מריתא' סתם, ותוספת הכינוי 'דאגמא' אינו אלא כינוי על שם מקום גידול המריתא - שגדלה באגם. וממילא אין זה תוספת בעיקר השם ולכן יוצא בהן ידי חובתו.

◀ תמיהת רבי עקיבא איגר שמרור אינו שם עצם אלא על שם הפירות

ובחידושי רבי עקיבא איגר תמה תמיהה רבת, דבשלמא גבי אזוב כתוב בתורה 'אזוב' וממילא יש לנו לומר שהתורה הקפידה על אזוב דוקא ללא שם לוי. משא"כ גבי מרור הלא מבואר במשנה בפסחים (לט.) "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת, בתמכא ובחרבינא ובעולשין ובמרור", ועוד בגמרא שם

הוזכרו כמה וכמה מיני ירקות שיוצא בהם ידי חובת מרור. וטעם הדבר, כי לא הקפידה התורה על שם עצם 'מרור' דוקא אלא על ירק שיש בו מריחות, ו'מרור' הכתוב בקרא היינו דבר מה. ואם כן פשיטא שאף שיש לו שם לזוי סוף סוף מר הוא ולא גרע מתמכא וחרחבינא. ובדרוש וחיידוש מכת"י הניח קושיא זו בצ"ע גדול.

ובדו"ח הוסיף לציין לדברי התוספות לקמן (לג.) על המבואר בגמרא שם שהיה הו"א לפסול הדס מצרי להושענא כיון שיש לו שם לזוי, והקשו התוספות מה הס"ד לפסול והלא לא כתוב בתורה 'הדס' ואף הירדוף היה כשר לולי המבואר בגמרא שם (לב:) משום סברת דרכיה דרכי נועם [וההירדוף ראשי עליו חדין כמחטים. רש"י]. הרי שהקשו התוספות כעין קושיא זו, ותמה רעק"א מדוע לא הקדימו להקשות כן כבר בסוגייתנו.

◀ קושיית התוספות שפא פרור היינו זית

ובגמרא בפסחים (לו.) תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו [-בחייב אכילת מצה] בביכורים, תלמוד לומר 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' - מצה הנאכלת בכל מושבותיכם, יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר מצה ומרור, מה מרור שאינו ביכורים אף מצה שאינה ביכורים כו', ע"כ.

והקשו התוספות (ד"ה מה) מהיכי תיתי שמרור אינו ביכורים, שמא מרור היינו זית שהוא מה וכדדרשין (עירובין יח:) 'והנה עלה זית טרף בפיה', אמרה יונה יהא מזונותי מרורים כזית בידך כו'. עיי"ש מה שיישבו.

◀ קושיית החתם סופר שזית לא עדיף מפרריתא דאגמא

והקשה החתם סופר מסוגייתנו, מה הוקשה לתוס' שמא מרור הוא זית, הלא אמרינן שמרור שיש לו שם לזוי אין יוצאין בו ידי חובתו, ואפילו מרריתא דאגמא לולי דברי רבא שאף מרריתא דאגמא עיקר שמה מרור ולא קרינן ליה 'דאגמא' אלא משום שגדל באגם. ואם כן איך סלקא דעתך שיצא ידי חובתו בזית הלא לא נקרא מרור סתם, וצ"ע לכאורה ויש לדחוק, עכ"ד.

ולכאורה תמוה טובא מה העמיד דבריו על הצעת התוספות שאף זית יהיה בכלל מרור, שעה שמפורש במשנה כמה וכמה מינים שיוצא בהם ידי חובת מרור. ועל כרחך מבואר בדברי החתם סופר שסבירא ליה שכל אלו המינים השנויים במשנה קרויים גם 'מרור' סתם אלא שיש להם שם נוסף. ואולי 'מרור' הוא שם המין הכללי ו'תמכא', 'חרחבינא' וכו' הוא שם פרטי בתוך המין. ומכל מקום לגבי זית ודאי אי אפשר לומר שזית הוא פרט בתוך המין שנקרא 'מרור' אלא שכל מה שיש לומר הוא שהזית מר וגם אותו אפשר לכונו בשם 'מרור', ועל כך הקשה החתם סופר שמכל מקום לא עדיף מ'מרריתא דאגמא' ואינו עדיף משם לזוי דלא מהני.

◀ דעת רבותינו בעלי התוספות ש'אזוב' כתיב פלא ולכך פסול עם שם לזוי

ובעיקר נידון הגמרא ללמוד פסול מ'מרריתא דאגמא' מפסול אזוב שיש לו שם לזוי, יש להעיר לפי מה שכתבו בפירוש רבותינו בעלי התוספות על התורה ש"אזוב" כתיב מלא להורות שיקח אזוב דוקא ולא אזוב שיש לו שם לזוי. ואם כן מה שייך להקשות מכאן על דין מרור שלא כתיב ביה כלל ייתור להורות דבעינן מרור דוקא ללא שם כינוי.

ובספר כסא רחמים הקשה כעין זה, מה קושיית הגמרא שנפסול מרור שיש לו שם לזוי כדן אזור שיש לו שם לזוי הפסול, והלא שאני מרור דכתיב ביה 'מרורים' לשון רבים לאתויי אפילו יש לו שם לזוי. וכוונתו לדברי הגמרא בפסחים (לט): א"ל רבה בר רב חנין לאביי אימא מרור חד [חד מינא הוא מהנך ירקות ולא כל הני רש"ן], והשיב לו על כך: 'מרורים' כתיב. שוב הקשה לו: ואימא 'מרורים' תרי, והשיב: דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה, ע"כ. וכין שהתרבו מינים הרבה היינו אף אם יש לו שם לזוי, ואם כן תמזה מה מקשה הגמרא שיפסל מרור שיש לו שם לזוי כדן אזור שיש לו שם לזוי.

ובמוסגר כתוב שם: א.ה. ולעד"ן דסבירא ליה להש"ס ד'מרורים' דקאמר לשון רבים לאתויי כמה מיני מרור כמו שנזכרו בפסחים, חזרת ועולשין ותמכא וחרחבינא, ולא לאתויי שם לזוי, ע"כ. דהיינו, שאכן מרורים בא להוסיף מינים נוספים, אך מכל מקום כל שיש לו שם לזוי הרי הוא פסול.

ולכאורה לפי זה מיושבת נמי קושיית רבי עקיבא איגר כי אין להוכיח מהכשר ה'תמכא' וה'חרחבינא' וכיו"ב לדין 'מררייתא דאגמא', כי היא גרועה טפי באשר יש לה שם לזוי משא"כ לאלו המינים שאף שאינם 'מרור' יתרבו מהא דכתיב 'מרורים' לשון רבים. אמנם רעק"א לא העמיד את קושייתו רק על דין המשנה המכשיר אלו המינים לקיום מצוות מרור. אלא הוסיף בה דברים שהטעם להכשירם הוא ש'מרור' אינו שם עצם אלא כינוי מחמת מרירותו ואם כן עדיין הקושיא במקומה עומדת, שבדאי אף מררייתא דאגמא סוף סוף מרה היא ולא גרעה משאר המינים.

◀ דקדוק לשון רש"י והסוגיא דפסחים ששם פרור נגזר מפירות הירק

ובאמת כן מדוקדק מדברי רש"י בפסחים שם: "ואימא מרור חד מינא הוא מהנך ירקות, ולא כל הני אלא מר שבכולן", הרי שעד כמה שהיה כתוב 'מרור', לא היינו מפרשים כוונת הפסוק לשם עצם 'מרור' ושוב היינו מרבים מלשון רבים אף אלו המינים שאינם מרור. אלא שאם היה כתוב 'מרור' סתם היינו מפרשים שהוא לשון מרירות והיינו מעמידים שכוונת התורה למין המר ביותר, וקמ"ל לשון רבים שכל המינים המרים בכלל, והיינו להדיא כדברי רעק"א שעיקר דין התורה שיהיה מר ואין זה שם עצם.

וכך מבואר גם מהכלל המובא בגמרא שם: אמר רבי יוחנן, מדברי כולן נלמד ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, הרי שעיקר דין התורה הוא על 'ירק מר' ואותו מכנה התורה בשם 'מרור'.

◀ תפיהת הפגן אברהם על פסק הרפ"א שיכול ליקח כל ירק פר

והרש"ש ציין לקושיית רבי עקיבא איגר, וכתב: ולפלא שנעלם מכבוד תורתו המגן אברהם סימן תע"ג ס"ק ט"ו בסופו.

וכוונתו, דהנה בשו"ע (או"ח סימן תעג ס"ה) הביא דין המשנה: אלו ירקות שיוצא בהן ידי חובת מרור וכו', וכתב הרמ"א ומקורו מהאגור: ואם אין לו אחד מאלו הירקות, יקח לענה או שאר ירק מה והמג"א על אתר הביא מה שכתב הש"ך, שבגמרא מוכח שאינו יוצא אלא במינים השנויים במשנה, ומה שכתב האגור שיקח לענה, אינו מחמת שהוא סובר שכל מין מר מהני, אלא שס"ל שמרור השנוי במשנה הוא לענה, אבל שאר ירק מר יאכל בלא ברכה, והניח דברי הרמ"א בצ"ע. והמג"א הסכים עם ביאור הש"ך בדעת האגור.

◀ דעת רש"י בחופש שכל עשב פר נקרא פרור וביאור הפג"א בדבריו

ושוב הביא המג"א מה שכתוב במנהגי מהרא"ק מהתשב"ץ שאם אין לו המינים המנויים במשנה יקח שאר דבר מר, וביאר המגן אברהם דהוא ס"ל, וכן דעת הרמ"א, ש'מרור' הכתוב במשנה כולל כל

הירקות המרים. והוסיף שכן גם דעת רש"י בחומש (שמות יב ח) שפירש שכל עשב מר נקרא מרור. אך העיר המג"א שבגמרא לא משמע כן, וציין גם לדברי הגמרא בסוכה שאפילו מרריתא דאגמא אין יוצאין בו מפני שיש לו שם לווי דצריך שיהיה שמו מרור בלא שם לווי [היינו לולי יישוב הגמרא]. ואם כן מוכח ש'מרור' הוא שם עצם דוקא ואין כל עשב מר בכלל מרור.

ובביאור דעת רש"י כתב המגן אברהם, שאפשר שאף הוא סבירא ליה כן, ומה שכתב שכל עשב מר קרוי מרור, היינו שהתורה כינתה כל העשבים המרים בשם זה, אבל על כל פנים בעינן שבשעת מתן תורה יהיה שמו מרור. וכל מין שבשעת מתן תורה לא היה שמו מרור אינו בכלל מרור ואין יוצאים בו ידי חובת מרור. והסיק שאכן אין לברך על שאר מינים שאינם שנויים במשנה וכדברי הש"ך.

ועל זה העיר הרש"ש שנעלמו דברי המגן אברהם מרבי עקיבא איגר, שהרי להדיא עמד המגן אברהם על תמיהת רע"א, והוכיח מכח זה שאכן 'מרור' אינו כינוי למירות בעלמא אלא הוא שם עצם, ורק מינים שבשעת מתן תורה היה שמם 'מרור' אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח.

◀ פחלוקת הראשונים עם 'מרור' השנוי במשנה הוא שם כללי או מין פרטי

בספר משנת יעבץ (חלק המועדים סימן יז) העמיד דבר זה במחלוקת הראשונים. דהנה במשנה בפסחים שם שנינו כמה מינים שיוצא בהם ידי חובת מרור: בחזרת, בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור. ובביאור מין מרור זה השנוי באחרונה, כתב המאירי: ובמרור, ר"ל כלל כל העשבים המרים. וגדולי המחברים פירשו בפירושי המשנה (הרמב"ם בפיהמ"ש) מין כוסברתא שהוא מר ביותר. הרי שהמאירי מפרש כדעת התשב"ץ, שמין מרור הכתוב במשנה כולל כל הירקות המרים. ואילו לדעת הרמב"ם בפירוש המשנה, היינו מין מרור מיוחד שהוא ירק מר ביותר.

וכך גם מבואר בריטב"א שם: פירש הרא"ה ז"ל כי לשון כלל הוא, כלומר ובמרורים כיצא באלו שראויים לאכילה קצת, לאפוקי דברים המרים לגמרי דלא חזי לאכילה ולא לשום ברכה. והר"ט ז"ל כתב דבגמרא משמע דמרור שם פרטי הוא, וכתב שהוא מין חזרת, ע"כ. הרי שלדעת הרא"ה, המאירי והתשב"ץ מה ששנו במשנה 'מרור', הוא שם כולל לכל העשבים המרים, ולדעת הרמב"ם והר"ט הוא מין פרטי, מר ביותר.

ואם כן נמצא שעכ"פ לדעת הראשונים המפרשים ש'מרור' הוא שם כללי, הרא"ה, המאירי והתשב"ץ, ועל כרחך שפירשו ש'מרור' שכתבה תורה היינו מירות ולא שם עצם, קשה ביותר קושיית רבי עקיבא איגר. ומה שציין הרש"ש לדברי המג"א היינו רק לשיטת הרמב"ם והריטב"א שמרור הוא מין מיוחד, ואם כן שפיר יש לומר שדוקא מינים אלו היה שמם מרור בזמן מתן תורה ובשאר המינים אינו יוצא ידי חובתו.

◀ יישוב המאירי שנידון הגמרא בסוכה הוא לגבי דין 'מצוה בחזרת'

אמנם המאירי גופיה עמד על קושיה זו בסוכה, וכתב: הני מרריתא דאגמא אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו', חזרת המצויה באגם הרי הוא בכלל חזרת לצאת בה ידי חובתו בפסח. ולא סוף דבר לצאת, שהרי בכל עשב מר יוצאין ידי חובת מרור. אלא שממה שאמרו (פסחים שם) 'מצוה בחזרת' - שיש להעדיף את החזרת על פני שאר המינים, מהטעמים המפורטים שם בגמרא, אף זו בכלל חזרת לקיים בה מצות חזרת. וביאר במשנת יעבץ שהמאירי לשיטתו שס"ל דמרור כולל כל העשבים המרים, ולכן הוקשה לו כקושיית המגן אברהם ורעק"א דמרריתא דאגמא אף שיש לה שם לווי לא גרעה מ'תמכא' ו'חרחבינא', ועל כך ביאר שהרבותא היא שאינו יוצא רק ידי חובת מרור, אלא אף מקיים ההידור ד'מצוה בחזרת'.

ל"ו

בנין בית המקדש העתיז ביו"ט ובלילה וירידתו מן השמים

◀ תקנת רבי יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור

תנן (סוכה מא.): בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור.

וביאור התקנה השניה שתיקן ריב"ז הוא כמבואר בגמרא, שבזמן שבית המקדש היה קיים, קרבן העומר הקרב בט"ז ניסן הוא המתיר לעם לאכול מן התבואה החדשה. ואילו כשאין בית המקדש קיים, מיד בשעה שהאיר המזרח בט"ז ניסן יכולים לאכול חדש. וחשש ריב"ז שמא מהרה ייבנה בית המקדש וכיון שייבנה בית המקדש צריכים להמתין עד שעת הקרבת העומר וקודם לכן אסור לאכול חדש, ויש לחוש שיאמרו המון העם "אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, השתא נמי ניכול". ואין הם יודעים שכיון שנבנה בית המקדש אינם יכולים לנהוג כאשתקד, אלא עליהם להמתין להקרבת קרבן העומר.

ומבררת הגמרא מתי קיים חשש זה של ריב"ז שמא יבנה בית המקדש, שהרי אם לא ייבנה עד שיאיר הבוקר בט"ז ניסן, אין כל חשש - כיון שבמקרה כזה אכן מותרים לאכול חדש מיד בהאיר המזרח של ט"ז, כיון שבאותה שעה עדיין לא נבנה בית המקדש. ואם ייבנה קודם לכן ביום ט"ו ניסן, אם כן מדוע תיקן ריב"ז שכל יום ט"ז ניסן [- "יום הנף"] אסור, והלא מבואר במשנה שאף הדרים בריחוק מקום מבית המקדש ואינם יודעים מתי הוקרב העומר, יכולים לאכול חדש מחצות ואילך, כי בודאי עד חצות כבר הקריבו את העומר. ואם כן גם ריב"ז היה יכול להתיר מטעם זה לאכול מחצות יום ט"ז, כיון שבית המקדש כבר בנוי מאתמול ואין ב"ד מתעצלים בו, אלא מקריבים אותו לכה"פ קודם חצות.

ומיישבת הגמרא: לא צריכא דאיבני בליליא [- ולא יהיו פנויים לקצור העומר עד סמוך ליום. ויש טורח הרבה בעומר שהיו מייבשין אותו באבוס של קלאים, וצוברין אותו שיזובו מימיו, וטוחנין אותו

ברייחיים של גרוסות, ומניפין אותו בי"ג נפה כו'. וזה שלא יוכלו להתעסק בו מתחילת לילה לא יספיקו להקריבו למחר קודם חצות. רש"י, אי נמי סמוך לשקיעת החמה [- דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה. רש"י. והחשש הוא כעין החשש הקודם שכיון שנבנה סמוך לשקיעת החמה לא יספיקו לעשות כל צרכי העומר ולהקריבו עד חצות יום ט"ז].

◀ איסור בנין ביהמ"ק ביו"ט ובלילה לא שייך במקדש העתיד שיירד בנין פן השמים

והקשה רש"י (סוכה מא.): ואי קשיא דבליילה אינו נבנה, דקיימא לן בשבועות (טו): דאין בנין בית המקדש בלילה. דכתיב (במדבר ט טו) "וביום הקים". ולא בחמיסר שהוא יו"ט דקי"ל בשבועות (שם) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב. והיינו שהקשה רש"י בין על יישוב הגמרא הראשון "דאיבני בליליא" ובין על יישוב הגמרא השני "סמוך לשקיעת החמה", שלכאורה אי אפשר שיהיה כן לעולם, כי הרי בליל ט"ז אי אפשר לבנות את בית המקדש דאין בנין בית המקדש בלילה, וביום ט"ו סמוך לשקיעת החמה אי אפשר לבנותו שהרי אין בנין בית המקדש דוחה יום טוב.

ויישב רש"י: הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו יז) "מקדש ה' כוננו ידיך". וכן הסכימו התוספות (ד"ה אי נמי).

◀ קושיית החתם סופר דפה בכך שיירד פן השמים הרי סוף סוף פלאכת בנין הוא

והחתם סופר הקשה על עיקר דברי רש"י, מה הועיל בכך שיירד מלמעלה בנוי ומשוכלל, הלא סוף סוף מלאכת בנין הוא, שהמביא אהל בנוי ומעמידו על הארץ חייב משום בונה, ובמדרש מבואר שגם למעלה שובתים שבת ויום טוב (שמו"ר ל ט). ויישב ע"פ מה שכתבו תוספות (שבת צה. ד"ה והרודה) שבונה ביו"ט מותר מדאורייתא משום מתוך. וע"כ צ"ל שהטעם שאין בנין בית המקדש דוחה שבת הוא לפי שלא הותר אלא נטיית אהל, ואילו בבנין ישנם כמה מלאכות כמו טיחת הטיט וסידור האבנים ומכה בפטיש. וממילא בית המקדש שיירד מן השמים שבו לא יהיה משום בונה אלא משום נטיית האהל, שרי.

אמנם הראב"ן (קעז:.) הוסיף דברים בביאור דברי הגמרא, ובכך יבוארו גם דברי רש"י, וז"ל: והא דאמר דאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט ואין בנין ביהמ"ק בלילה, היינו בבנין בשר ודם שיש לו לשמור גזירותיו ומצוותיו של הקב"ה, אבל הקב"ה הוא מצווה ולא מצווה. אמנם החת"ס העיר מדברי המדרש דמבואר שגם למעלה שובתים בשבת ויום טוב.

◀ תפיהות הערוך לנר ודעתו שבית המקדש העתיד ייבנה בידי אדם

ובערוך לנר כתב על דברי רש"י שדוחק לפרש כן בגמרא, שהרי לשון הגמרא הוא 'מהרה יבנה בית המקדש', ולפירוש רש"י היה לגמרא לנקוט בלשון 'מהרה יגלה בית המקדש'. וכן לשון הגמרא ביישובה "דאיבני בליליא", משמע שהוא בנין ממש.

ובגמרא לקמן (נב:) אמרו: "ויראני ה' ארבעה חרשים", מאן נינהו כו' משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק. ופירש רש"י: חרשים, אמנים. משיחים שניהם חרשים לבנין בית המקדש, עכ"ד. ותמה הערוך לנר לדברי רש"י בסוגייתנו מה אומנות מיוחדת יש בה כיון שבית המקדש 'בנוי ומשוכלל

הוא יגלה ויבוא משמים'. וכן אנו מתפללים בכל תפילותינו "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו" ותהיה תפילתנו תפילת שווא כיון שכבר בנוי הוא, ואין לנו אלא להתפלל "שיגלה בית המקדש במהרה".

ומכאן כל אלו התמיהות מסיק הערוך לנר: ולכן היה נראה לענ"ד דודאי בית המקדש לעתיד לבא ייבנה בנין ממש בידי אדם. ומה שנאמר "מקדש ה' כוננו ידך" שנדרש בתנחומא שיירד למטה, הוא בית המקדש רוחני שיבוא לתוך בית המקדש הנבנה גשמי, כנשמה בתוך הגוף. וכמו שיירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים.

◀ ביאור הערול"נ דאיבני בליליא היינו הפזבז לבד ושבנין ביהפ"ק ביו"ט פותר

וביישוב עיקר קושיית רש"י כתב הערוך לנר בהמשך הסוגיא (בתוס' ד"ה אי נמי) שכיון שדין זה שאין בנין בית המקדש דוחה את השבת נלמד מקרא ד'וביום הקים את המשכן', אין נאמר דין זה אלא גבי בנין בית המקדש עצמו, אבל כלי המקדש ודאי מותר לעשותם בלילה. וממילא יש להוסיף עוד שאף המזבח הרי הוא בכלל כלי המקדש ואינו חלק מבנין המקדש, וכמו שמשמע מלשון הרמב"ם (ביהמ"ח פ"א ה"ו): ועושים למקדש כלים, מזבח העולה וכו'. וכיון שכן סרה מאליה קושיית רש"י כי שפיר היו יכולים עכ"פ לבנות המזבח בלילה ולהקריב עליו קרבן העומה. והוסיף לבאר בזה שדבר זה תלוי במחלוקת התנאים (מגילה י) אי בעינן בנין מחיצות להקריבה או דסגי במזבח קיים.

אמנם יישוב זה לא יועיל רק לביאור היישוב הראשון בגמרא שנבנה בלילה, אך עדיין יקשה יישוב הגמרא השני שנבנה סמוך לשקיעת החמה, שהרי זהו יום טוב ואין בנין בית המקדש דוחה יום טוב. וביאר הערוך לנר, על פי דברי התוספות שהזכיר החתם סופר הנ"ל שבנין ביום טוב יש להתירו מדאורייתא מדין מתוך, ולפי זה לכאורה גם בנין בית המקדש יש להתירו מאותו הטעם [ודלא כחילוק החתם סופר הנ"ל], ואף שאסור מדרבנן אך לצורך בנין בית המקדש העתיד אפשר שהתירו. ואמנם כל דין זה הוא רק לדעת רבי אליעזר בגמרא שם שמגבן חייב משום בונה וממילא בונה לצורך אוכל נפש מותר, ויש להתירו בשאר מקומות משום מתוך, אך לדעת חכמים שאין במגבן משום בונה, אין כל היתר לבנות ביום טוב משום מתוך, ולדעתם בנין בית המקדש ביו"ט אסור מדאורייתא.

ועפ"ז מבאר הערוך לנר דלכך הוצרכה הגמרא להביא ב' יישובים אלו, כי היישוב הראשון 'דאיבני בליליא' יצדק רק לדעת הסוברים דלא בעינן מחיצות להקריבה, ומאידיך היישוב השני, שנבנה סמוך לשקיעת החמה, לא יצדק אלא לסוברים שמגבן חייב משום בונה, ובונה מותר מדאורייתא ביו"ט משום מתוך.

◀ ביאור רי"פ פערלא בדברי רס"ג "ומורא למקדש תקים"

ובספר המצות לרס"ג כתב "ומורא למקדש תקים". והקשה רי"פ פערלא (עשה יג) שמלשון משמע שאנו נקים בית המקדש בבנין בידי אדם, ואילו בסוגייתנו מבואר שיירד בנוי ומשוכלל מן השמים, וכמו שהכריחו רש"י ותוס' שם, וכן הכריחו התוס' בשבועות (טו): וכתבו שכן מפורש במדרש תנחומא [אף שלפנינו ליתא], וכן כתבו התוספות רא"ש (שבועות שם) ובחידושי הריטב"א (שבועות ובסוכה).

והביא יישוב מקצת אחרונים [היינו הערול"נ הנ"ל] שחידשו לומר שאין לנו בכלל הדין שאין בנין ביהמ"ק בלילה אלא משכן עצמו ולא כלי המשכן, וממילא מותר לעשות המזבח בלילה, וכוונת הגמרא דאיבני בליליא היינו המזבח לחוד. והציע הריפ"פ שכן נבאר גם בדעת הרס"ג.

אך דחה יישוב זה בדעת הרס"ג, שהרי ע"כ לא יועיל לומר כן אלא אם ננקוט שהקרבנות קרבות ציבור תלויה במזבח אע"פ שאין בית, ואילו בדעת הרס"ג מוכח לא כן, כי לדעה זו שאין צריך בית צריך לומר

ע"כ שקדושת המקדש קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, ואילו הרס"ג כתב "ומורא למקדש תקים" היינו שתלה מצות מורא מקדש בהקמתו לעתיד, וע"כ ס"ל כמ"ד דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, וס"ל שלמ"ד זה אפילו קדושת המקדש וירושלים לא קידשה אלא לשעתה ולכן ס"ל שאין מצות מורא מקדש נוהגת אלא בזמן בית המקדש.

אלא שאם אכן כך דעת הרס"ג, ע"כ לא סגי במזבח בלא בית להקרב קרבנות ציבור, ואם כן אי אפשר ליישב הסוגיא לדעתו, לא כפירוש רש"י - שהרי הוא סובר שבית המקדש ייבנה בידי אדם, ולא כביאור הערוך לנר - שהרי הוא סובר שבנין המזבח לחוד לא מהני. עי"ש מה שהאריך בביאור דבריו.

◀ ביאורו הנפלא של החתם סופר בשייכות תקנת 'יום הנף' לתקנת 'לולב' במדינה

להשלמת הענין נראה להביא את ביאורו הנפלא של החתם סופר לשייכות התקנות המוזכרות במשנתנו. שהרי ריב"ז תיקן אחר החורבן ט' תקנות זכר למקדש, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ושיהא): הרבה תקנות תיקן רבן יוחנן בן זכאי. וכוונתם להעיר שמדוע אם כן לא הוזכרו במשנה אלא ב' תקנות אלו. ובשלמא התקנה נדטילת לולב מענין המסכת היא, אך מה לה ולתקנת "שיהא יום הנף כולו אסור". וביארו התוספות: אלא הנך תרתי תיקן יחד, להכי תני הכא יום הנף אגב גררא.

והחתם סופר הוסיף והקשה, דהנה הגמרא מבררת: מנא לן דעבדינן זכר למקדש, ומביאה את יישובו של רבי יוחנן: דאמר קרא (ירמיה ל יז) "כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאום ה' כי נדחה קראו לך, ציון היא דורש אין לה", דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה. והקשה החת"ס ממה נפשך, אם גם אחר חורבן בית ראשון כבר תיקנו הנביאים זכר למקדש, אם כן לא חידש ריב"ז כלום ומפשטות הגמרא משמע שתקנות אלו הם חידושו של ריב"ז דוקא. ואם הנביאים לא תיקנו זכר למקדש, יקשה עליהם מהפסוק אותו דרש רבי יוחנן "דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה".

ועוד קשה, שלשון הכתוב הוא "כי אעלה ארוכה לך..." כי נדחה קראו לך, ציון היא דורש אין לה", ומשמע שהטעם שנכמרו רחמי ה' עליה הוא מאחר ש'דורש אין לה', ואם כן עתה שתיקן ריב"ז תקנות אלו לקיים הא דבעיא דרישה, אם כן שוב לא ייכמרו רחמי ה' עליה? הס מלהזכיר.

וביאר החת"ס שישנם שני מהלכים של ישועה. א' ממכותיך ארפאך - היינו שהקב"ה ממכה עצמה מתקן רטייה, וכך היה אחר חורבן בית ראשון שכורש ודריש שהיינו עבדים להם, הם עצמם סייעו לבנין בית המקדש. אמנם אין זו הישועה המתבקשת, אלא הישועה המתבקשת היא הדרך הב' - רפואה קודם למכה. ועל כך אמר הפסוק שהטעם שתיקן בית ראשון היה בדרך של 'ממכותיך ארפאך' היינו כיון ש'דורש אין לה', ואילו אחר שתיקן ריב"ז דרישה לבית המקדש, שוב נזכה לגאולה בבחינת רפואה קודם למכה - שמשיח נברא קודם החורבן וכבר בית המקדש עומד בנוי ומשוכלל למעלה.

וכבר מבואר בגמרא שהטעם שיום הנף כולו אסור הוא מאחר שחיישינן שמא ייבנה בט"ו סמוך לשקיעה או בלילה, וביאר רש"י שאף שאין בנין בית המקדש בלילה ואינו דוחה יו"ט, מכל מקום כיון שמקדש העתיד בנוי ומשוכלל ייגלה ויבוא משמים - לכן שפיר יבוא גם בלילה וביום טוב. ונמצא שהדרישה שתיקן ריב"ז לבית המקדש היא שגרמה שהרפואה תהיה על ידי בנין בנוי ומשוכלל שיירד מלמעלה. וזה קישור הדברים בין התקנות, שכיון שתיקן ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, אם כן בכך עורר דרישה למקדש, ובכך גרם לבנין בנוי ומשוכלל שיוכל לרדת אף ביו"ט ובלילה - וממילא הוצרך גם לתקן "שיהא יום הנף כולו אסור".

ל"ז

אין שבות במקדש בשני שבותים ובמוקצה

פעולת הבייתוסים לפניעת קיום מצות ערבה במקדש

מעשה מובא בגמרא במסכת סוכה (מג): פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מורביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים. למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמטום מתחת האבנים, והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח. לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת.

דהיינו שהבייתוסים לפי עיוותם חלקו על דעת חכמים וסברו שחיבוט ערבה אינו דוחה את השבת, כיון שהיו צדוקים ואינם מודים במצות ערבה שאינה מפורשת בתורה. ולכן כדי לבטל את קיום המצוה, לקחו את המורביות המוכנות לצורך המצוה וכבשום תחת אבנים, ובכך רצו לגרום לביטול המצוה. אלא שלמחר הכירו בהן עמי הארץ ושמטום מתחת האבנים שלא כדין, ולבסוף התקיימה המצוה כתיקונה, על אף פעולותיהם של הבייתוסים.

קושיית הפהרש"א דאין שבות במקדש

רש"י מבאר שבכך שכבשום תחת האבנים, "יודעים היו בחכמים שלא יטלטלו למחר האבנים". ועמי הארץ ששמטום מתחת האבנים "לא היו בקיאים באיסור טלטול". ובמהרש"א הקשה שהלא כלל ידוע הוא ש"אין שבות במקדש", היינו שכל איסורי שבת שאינם איסורי תורה אלא אסורים מדרבנן, לא אסורים במקדש. ואם כן, כאן שכל החשש הוא משום טלטול, וכמו שפירש רש"י שידעו בחכמים

"שלא יטלטלו למחר האבנים", מדוע לא יכלו לטלטלם בשבת והלא "אין שבות במקדש". והמהרש"א לא מעמיד דבריו כקושיא, רק מציין לעיין בענין זה בדברי התוספות במנחות (צז. ד"ה לא סידר הקנים).

ונידון הגמרא שם הוא לגבי סידור הקנים בשולחן לחם הפנים. רב קטינא לומד מהפסוק "ועשית קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו" שכחלק מצורת עשיית המנורה יש לעשות לה גם דפוסין, בזיכין, סניפין וקנים. והיינו שעשיית הקנים היא מדאורייתא כחלק ממעשה המנורה. ומקשה על כך רבא מברייתא: לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחות את השבת. ואם אכן דין הקנים מדאורייתא הוא מדוע לא ידחה את השבת.

למסקנא דוחה רבא את דבריו: לאו מילתא הוא דאמר, דתנן כלל אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינו דוחה את השבת, והני נמי אפשר דלא דחי שבת עלייה, טעמא מאי דלא ליעפש לחם, בכי האי שיעורא לא מיעפש. דהיינו שכשם שמלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, כך מלאכה שאפשר להמתין עמה עד מוצאי שבת אינה דוחה את השבת, וסידור הקנים שנועד למניעת עיפוש הלחם אפשר בהחלט להמתין עמו עד מוצאי שבת.

◀ **מדוע לא הותר סידור הקנים בשולחן פשוט אין שבות במקדש**

והקשה רש"י על אתר (ד"ה לא סידור): ואע"ג דאין שבות במקדש. וכוונתו להקשות שכיון דסוף סוף אין כאן אלא איסור דרבנן של טלטול הקנים מדוע ייאסר במקדש, והלא כלל הוא בדינו שאין שבות במקדש. ומיישב רש"י: האי טלטול לאו משום שבות הוא, אלא דמיחזי כבונה וסותר. וכך הביאו התוספות (ד"ה לא סידור) משמיה דרש"י. והקשו התוספות על פירושו מדברי הגמרא בשבת (קכג:) ששם משמע שאין לחשוש בקנים לכך דמיחזי כבונה וסותר, אלא רק משום טלטול בעלמא.

ולכך כתבו התוספות באופן אחר, שמצאנו בעוד מקומות שגזרו משום שבות במקדש וכגון לגבי ציר העליון ונגר המונח (עירובין קב.). אלא שלא פירשו לנו התוספות הטעם בדבר, מדוע דוקא במקומות אלו גזרו שבות אף במקדש, ואף שכלל הוא דאין שבות במקדש. ומ"מ לזה נתכוון המהרש"א בציינו לדברי התוספות, שלפי דבריהם צריך לומר שהוא הדין כאן, אף דאין שבות במקדש לא התירו לטלטל האבנים להוציא מתחתם את המורביות אם לא שעמי הארץ שמטום מתחת האבנים.

והרש"ש (מנחות שם) הוסיף לתמוה על דברי רש"י: לכאורה תמוה, כיון דלא הוי רק כמיחזי, סוף סוף לא הוי אלא שבות. וכוונתו להקשות שמה בכך דמיחזי כבונה וסותר, כיון שסוף סוף אין זה אסור אלא מדרבנן והוי שבות, גם על איסור זה יחול הכלל ש"אין שבות במקדש". והציע הרש"ש שאולי כוונת רש"י ששבות כי האי שגזרו משום בונה אסרו אף במקדש, ויש סייעתא לכך מהדוגמאות שהביא תוספות שגם בהם מצאנו שגזרו משום שבות במקדש, שאף בהם החשש הוא שמא יתקע, היינו גזירה משום בונה. אלא שמעיר הרש"ש שרש"י עצמו לא פירש כן בעירובין.

◀ **יסוד הגרעק"א שאין אופרים 'אין שבות במקדש' בשני שבותים**

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (ח"א סימן קנט) ייסד יסוד גדול בדין 'אין שבות במקדש' ובכך יישב שם קושיא עצומה. דהנה הגמרא ביומא (יג-יג:) דנה מה עשה הכהן גדול ביום הכיפורים כדי שמחד גיסא לא תהיה לו אלא אשה אחת (בית אחד אמר רחמנא), ומאידך לא יהיה ללא אשה (כדי לקיים 'ביתו' זו אשתו). והקשה רע"א שלכאורה יכול היה לגרש את אשתו על תנאי שייכנס לבית הכנסת ולקדש אשה

אחרת באותו התנאי, באופן שאם תמות אשתו ייכנס לבית הכנסת ונמצאת אשתו מגורשת למפרע, וגם תתקדש לו למפרע אשה אחרת, ונמצא שקיים דין 'ביתו' זו אשתו.

ומכח קושיה זו ייסד רע"א שאף שאין שבות במקדש, מכל מקום במקום שעובר בשני שבותים חמיר טפי וגזרו במקדש. ובכך מיושבת הקושיא הנזכרת, כי בהיכנסו לבית הכנסת הרי הוא מגרש את אשתו הראשונה וגם מקדש את אשתו השניה - וכיון דגם גירושין וגם קידושין אסורים משום שבות בשבת, נמצא שעבד שני שבותים בעשייתו זו, ובכהאי גוונא גזרו במקדש.

ולפי זה כתב בעולת שלמה לבאר דעת רש"י במנחות וליישב בכך קושיית הרש"ש, כי מה שהוסיף רש"י שהנחת הקנים איסורה לא משום שבות אלא משום דמיחזי כבונה וסותר, כוונתו לומר שמלבד השבות דעלמא שיש במעשה זה משום טלטול שעליו אנו אומרים 'אין שבות במקדש' - מלבד זאת יש כאן איסור נוסף דמיחזי כבונה וסותר. ואף שהקשה הרש"ש שהרי גם איסור זה אינו אלא מדרבנן ואין שבות במקדש, הרי כבר ייסד לנו רע"א שאם יש שני שבותים במעשה, הרי הוא אסור אף במקדש, ולכן נאסרה הנחת הקנים לפי שיש בה שני שבותים, שבות דטלטול ושבות דמיחזי כבונה וסותר.

◀ חקירה בסברת הדין דבמקום שני שבותים אין אומרים 'אין שבות במקדש'

ויש לחקור בסברת הדין דבמקום שני שבותים אין אומרים "אין שבות במקדש". דהנה אפשר לפרשט שאף שלא גזרו חכמים במקדש משום שבות, אבל בדבר שעתה בשעת עשייתו עובר על שני איסורים דרבנן, בכהאי גוונא לא התירו אף במקדש. ועוד אפשר לפרש דלא בעינן שיעבור עתה במעשהו על שני איסורים, אלא כל שעיקרו של מעשה זה אסור בשני שבותים, מעשה איסור חמור הוא ולגביו לא אמרו אין שבות במקדש.

והנפקא מינה, באופן שיש טעם אחר להקל באחד האיסורים, לא משום כלל זה ד'אין שבות במקדש'. דלפי הנוסח הראשון בכהאי גוונא לא נאמר את יסודו של רע"א, כיון שסוף סוף איסור אחד סר מטעם אחר, ועתה אין כאן אלא איסור שבות אחד שעליו אומרים 'אין שבות במקדש'. משא"כ לנוסח השני שדבר שיש בו שני שבותים הרי הוא מעשה איסור אלים, אם כן אף אם יש איזה היתר צדדי המתיר את אחד השבותים, סוף סוף מעשה איסור זה אלים הוא, ולא נאמר לגביו הכלל דאין שבות במקדש.

◀ 'ישוב קושיית פהרש"א שבערבה יש שני שבותים, טלטול הערבה והאבנים'

לפי זה יש ליישב גם את קושיית המהרש"א בסוגייתנו. שהקשה המהרש"א מה הועילו הבייתוסים ככבישת המורביות מתחת לאבנים הלא סוף סוף אין כאן אלא איסור טלטול, ואין שבות במקדש.

אבל לפי מה שהתבאר שכשיש שני שבותים אין אומרים 'אין שבות במקדש', אם כן ניתן לפרש באופן נפלא, שזו היתה מטרתם של הבייתוסים, לפי שהם ידעו שבעצם קיום מצות ערבה יש איסור בטלטול הערבה, אלא שכיון שכך מצוותו לא אסרו דבר זה. ולכן פעלו הבייתוסים במרמה, על ידי הטמנת הערבות מתחת האבנים, שאף שידעו שאין זה אלא איסור דרבנן משום טלטול, אבל סוף סוף בכך ייעשה קיום מצות הערבה על ידי ביטול שני שבותים, שבות דטלטול הערבה ושבות דטלטול האבנים - ובמקום שני שבותים אין אומרים "אין שבות במקדש".

ובשלמא אם במקום שהאיסור שבות הראשון סר מחמת דבר צדדי, שוב אומרים אין שבות במקדש לגבי האיסור השני, אם כן לא הועלנו בתשובתנו - כי סוף סוף איסור טלטול הערבה בטל מטעם אחר, כיון שכך מצותו ואי אפשר לעשותו מבעוד יום. וכל האיסור הוא רק משום טלטול האבנים ובכך אמרין 'אין שבות במקדש'. אבל כיון שייסדנו שביאור הא דאמרין שבות במקדש במקום שני שבותים הוא משום שדבר שיש בו שני שבותים חמיר טפי, אם כן לא איכפת לן במה שאחד האיסורים סר מחמת טעם אחר.

אמנם לכאורה אין הדברים נכונים, כי רע"א העמיד את דבריו באופן שבמעשה אחד עובר על שני שבותים שבכך ס"ל שלא התירו מעשה זה אף במקדש. ובכך ביארנו הסברה שיש כאן אלימות במעשה האיסור כיון שיש בו משום שני שבותים. אבל בנידון דידן הרי אין כאן מעשה אחד, והסרת האבנים אינה אלא רק היכי תימצא לקיום מצות הערבה אחר כך, ובכחאי גוונא ודאי שאי אפשר לומר שיש אלימות במעשה האיסור. ואין מקום לדון אלא רק מחמת שיש כאן ב' שבותים, אבל כיון שטלטול הערבה בודאי מותר כיון שבכך מצוותה, לא נשאר לנו אלא מעשה שבות אחד ועליו שפיר הקשה המהרש"א שיש לומר "אין שבות במקדש".

◀ פקופות בהם מצאנו שגזרו שבות אף במקדש

והנה התוספות ציינו שיש מקומות שאומרים בהם שבות במקדש, לגבי קנים בשולחן ולגבי ציר העליון. וכן לקמן (ג:) כתבו התוספות לגבי שמחת בית השואבה שאף שכלי שיר אינו אסור אלא משום שבות, אך כיון שהיו שם הרבה כלי שיר גזרו אף במקדש.

ובמקדש דוד (קדשים סימן כה אות ו) הוסיף עוד מקומות בהם מצאנו שלא התירו שבות במקדש: סמיכה לבית שמאי (ביצה יט.), ואף לב"ה שרי כיון שתיכף לסמיכה שחיטה ואי אפשר מאתמול, והרי זה צורך קרבן דדוחה יו"ט. וכן גחלי הקטורת שנתפזרו שמבואר בתמיד (ג.) שכופה עליהם פסכת ולא מטלטלים. וכן על שרץ שנמצא במקדש כופה עליו כלי ולא מטלטלו. ועוד אמרו בביצה (כ:) שנדרים ונדבות ששחטן ביו"ט או כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, לא יזרוק דמן בשבת משום שבות. ויש לתת טעם לדבר מדוע בכל אלו המקרים דוקא גזרו משום שבות.

◀ יסוד הפקדש דוד שמוקצה הוא שבות חמורה ולכן גזרו אף במקדש

וייסד המקדש דוד (שם ד"ה והנה בדיני) שנראה לומר דרך שבות התירו אבל טלטול מוקצה לא, דחמיר טפי. וכשם שכתבו תוספות בעירובין (קב:) לגבי ציר העליון שאסור להחזיר משום ששבות גדולה כזו לא התירו במקדש, כ"ש מוקצה דחמיר טפי. והביא מקור לדבריו לכך שמוקצה חמור ביותר, מדברי התוספות ישנים בביצה (ג.) שהקשו על המבואר שם שביצה שנולדה בשבת וביו"ט ספיקה אסורה, הא הוי ספיקא דרבנן ולקולא. ויישבו דמוקצה חמירא והוי כעין דאורייתא. ואם כן חזינן שמוקצה חמור ואפשר ששבות גדולה כזו לא התירו.

ויש שהוסיפו סברא לחלק בין מוקצה לשאר שבותים ולבאר הטעם דחמיר טפי. שהרי כל איסורי שבות דרבנן הרי הם איסורי גברא ולכן קילי, משא"כ איסור מוקצה הוא איסור חפצא ולכן הוא חמיר טפי דהויא חפצא דאיסורא ואסורו אף במקדש.

ל"ח

לאו ד'לא תסור' בסייג חכמים ובמצוות מחודשות

◀ ברכה על מצוות דרבנן

הגמרא במסכת סוכה (מו.) מביאה את דברי רבי חייא בר אשי בשם רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ומבררת הגמרא: מאי מברך. ומבארת: ברוך אשר קדשנו במצותיו וציוונו להדליק נר חנוכה.

על נוסח זה מקשה הגמרא: והיכן ציוונו. ואת שורש הקושיא מפרש רש"י: הואיל והוא מדבריהם. ומיישבת הגמרא: מ'לא תסור', ורב נחמן בר יצחק אמר 'שאל אביך ויגדך'. נידון זה מובא גם במקומו בסוגיות העוסקות במצוות הדלקת נר חנוכה במסכת שבת (כג.), שם מובאת הדעה הראשונה, הלומדת את ציווי חכמים מקרא ד'לא תסור', בשם רב אויא. והדעה השניה, המובאת כאן כדעתו של רב נחמן בר יצחק, מובאת שם כדעת רב נחמיה.

◀ מנין מצוות דרבנן בכלל תרי"ג מצוות

הרמב"ם בתחילת ספר המצוות (שורש ראשון) מונה מספר שורשים-כללים הנוגעים למנין תרי"ג מצוות. השורש הראשון הוא: שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן.

הרמב"ם מדגיש שדבר זה הוא פשוט ולא היה ראוי לעורר עליו, שהרי לשון התלמוד הוא: שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני, ואיך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא בכלל המנין. ומכל מקום מבאר הרמב"ם שהוצרך לכתוב זאת, לפי שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה בכלל מצוות עשה, וכן מאה ברכות בכל יום וניחום אבלים וביקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים כו'.

הגורם לטעותם, מבאר הרמב"ם, הוא סוגיית הגמרא דידן, וכך הוא כותב: ומה שייראה לי שהביאם אל זה, היותנו מברכין על אלו הדברים אשר קדשנו במצותיו וציוונו על מקרא מגילה ולהדליק נר ולגמור את ההלל. ושאלת התלמוד היכן ציוונו, ואמרו מ'לא תסור'. והיינו שאותם רבים סברו שכיון שמבואר בגמרא שניתן לברך על מצוות דרבנן ולומר 'אשר קדשנו במצותיו וציוונו' שהרי הכל כלול בלאו ד'לא תסור', נמצא שיש שורש לכל אותם מצוות בתורה, ומשום כך מנו אותם בכלל תרי"ג מצוות.

הרמב"ם מתקיף את דעתם ואומר שאם כן היה ראוי להם למנות בכלל תרי"ג מצוות את כל הדינים מדרבנן, כי הרי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו, כבר ציווה משה רבינו בסיני לקיימו, והוא אומרו "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה". וכן הזהירו מעבור בדבר מכל מה שתיקנו או גזרו ואמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ואם כן מפני מה מנו אלו ולא מנו זולתם, וכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגילה, היה להם למנות נטילת ידים ומצות עירוב, כי הנה אנו מברכים אשר קדשנו במצותיו וציוונו על נטילת ידים ועל מצות עירוב כמו שנברך על מקרא מגילה ולהדליק נר חנוכה, והכל מדרבנן.

◀ חילוק הרמב"ן בין סייגים דרבנן למצוות מחודשות מדרבנן

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שם) מעיר על דברי הרמב"ם ומבאר אגב אורחא במה נחלקו רב אויאור ובנחמן בביאור המקור למצוות נר חנוכה ומקרא מגילה. הוא מבאר שרב אויאור רצה לומר שכשם שכל הגזרות והסייגים שמדרבנן סמוכים על הלאו ד'לא תסור', כך גם כל המצוות שחידשו כגון נר חנוכה ומקרא מגילה סמוכים על אותו הלאו. לעומתו, סבר רב נחמן בר יצחק שאי אפשר לומר כן, כי בכלל הלאו ד'לא תסור' לא נכללים אלא פרטי דין דרבנן, סייגים וגדרים, שיש להם עיקר מדאורייתא. אבל המצוות המחודשות שחידשו חכמים אין להם סמך בפסוק זה. ומשום כך הוצרך רב נחמן בר יצחק למקור אחר הלאו הוא הפסוק 'שאל אביך ויגדך'.

הרמב"ן מוסיף שהטעם לחלק בין הדברים ברור: לפי שהדברים שהם מוסיפין במצוות התורה עצמן, כעין פירוש התורה הוא, שהם ז"ל אומרים כל צמר ופשתים הוא כלאים, וכל שבות הוא מלאכה וכיו"ב. שאילו היה דעתם כן היינו חייבין להאמין אותם מזה הלאו בודאי שהוא מחייב אותנו להאמין בתורה כפי הפירוש שיפרשו הם. אבל כשאומרין הדליקו נר חנוכה אין אדם יכול להסמיכו על זה הלאו בשום עניין.

◀ ביאור הגרשז"א בטעם שלא הקשתה הגמרא והיכן ציוונו אלא בנר חנוכה

על דרך זה ביאר הגרשז"א אויערבאך (מנחת שלמה סוכה שם) את הטעם שלא הקשתה הגמרא 'והיכן ציוונו' אלא על נר חנוכה ולא לגבי שאר מצוות דרבנן. אך לפי חילוק זה יתבארו הדברים היטב, כי יתכן שבשאר מצוות דרבנן כגון נטילת לולב, וכן עירובי תבשילין וחצרות שהם סייג לדאורייתא, הוי פשיטא לן דשייך לברך עליהם בלשון 'וציוונו' כיון שהם גדר לדאורייתא. וכן לגבי מקרא מגילה והלל, ואף שצורת המצוה היא מדרבנן, מכל מקום עצם החיוב להודות הוא מדאורייתא ושפיר יכול לברך בלשון 'וציוונו'. אבל הדלקת נר חנוכה שכולה מצוה מחודשת מדרבנן, עליה מקשה הגמרא 'והיכן ציוונו'.

◀ קושיית החתם סופר על הרמב"ן שר חנוכה יש לו שורש בתורה

והחתם סופר העיר על דברי הרמב"ן שאף אם נסכים עם עיקר חילוקו, שבכלל לאו ד'לא תסור' לא נכללים אלא מצוות שיש להם עיקר מדאורייתא ולא מצוות מחודשות מדרבנן, מכל מקום הדלקת נרות צריכה להיכלל בכלל לאו ד'לא תסור' כיון שיש לה עיקר מדאורייתא. שהרי בגמרא במסכת מגילה (יד.) אמרו: תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. ומבארת הגמרא: מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, קל וחומר, ומה מעבדות לחירות אמרין שירה [-ביציאת מצרים אמרו שירה על הים. רש"י] ממיתה לחיים לא כל שכן. הרי שלמדו חז"ל עיקר דין חנוכה מקל וחומר שהיא אחת מן המידות שהתורה נדרשת בהם. ומעתה אומר החתם סופר, אף לדעת הרמב"ן ש'לא תסור' אינו אלא במצוות שיש להם שורש מן התורה, מכל מקום מצוות הדלקת נר חנוכה יש לה שורש מן התורה בק"ו מיציאת מצרים.

אלא דאם כן הדרא קושיא לדוכתה, מדוע הוצרך רב נחמן בר יצחק להביא קרא ד'שאל אביך ויגדך', וכי נחלק על דין 'לא תסור' שם מפורש להדיא עכ"פ מצוות שעיקרם מדאורייתא כמו נר חנוכה.

◀ ברכה על ראיית נר חנוכה

והנה בגמרא מובא שכשם שהמדליק נר חנוכה צריך לברך, כך הרואה נר של חנוכה צריך לברך. והתוספות (ד"ה הרואה) הקשו מאי שנא משאר מצוות כמו לולב וסוכה שלא תיקנו ברכה לרואה. ויישבו התוספות בשני דרכים: א' לא תיקנו לברך אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס. ב' שכלולב וסוכה אין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך [והיינו דבר חנוכה הרואה מברך רק ברכה שעשה ניסים, משא"כ בסוכה שמברך לישב בסוכה, ע"כ נצטרך לתקן לרואה ברכה אחרת ודבר זה אין מתקנים. מהר"ם].

ובביאור מחלוקת היישובים כתב החתם סופר, שנחלקו אם מצוות הראייה מוטלת על הגוף, היינו שיש חובה על הגוף לראות נר חנוכה בזמנו ולברך, או שאינה מוטלת על הגוף אלא רק אם רואה מברך על הנס. וביארו שבזה נחלקו ב' יישובי התוספות, שלתירוץ הראשון החיוב הוא על הגוף ואם כן הוא תקנה מחודשת, ולא תיקנו כן אלא בחנוכה משום חיוב הנס, משא"כ לתירוץ השני אין כאן תקנה מחודשת, ומעיקר הדין היה שייך דין ראייה גם בשאר מצוות אלא שאי אפשר לתקן ברכה כיון שאין העושה מברך. וביאר שבזה נחלקו הפוסקים באופן שמדליקים עליו בביתו - אם חייב להדליק אף במקום שאין יהודים כדי שיראה עכ"פ נר חנוכה בעצמו.

ומקשה החתם סופר לדעת הסוברים שמצוות ראיית נר חנוכה מוטלת על הגוף, מדוע באמת אין מברכים על הראיה "אשר קדשנו במצותיו וציוונו לראות נר חנוכה". אמנם לפי מה שייסד הרמב"ן דמה שמברכים אשר קדשנו במצותיו וציוונו על לאו ד'לא תסור' היינו דוקא בדבר שיש לו שורש מן התורה, ונר חנוכה אפשר לברך עליו כן כמו שביאר החתם סופר שאף לו יש שורש מן התורה שלומדים עיקר דין חנוכה בק"ו מיציאת מצרים, לפי זה מבואר היטב מדוע הרואה אינו מברך "לראות נר חנוכה". כי החיוב הזה המוטל על הגוף לראות נר חנוכה היא מצוה מחודשת לגמרי מדרבנן, שאינה נלמדת בק"ו מעבדות לחירות שהרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון ולא מצינו שם או בשאר מצוות התורה חיוב לראות. וכיון שהוא דין מחודש אי אפשר לברך עליו.

עפי"ז יתבאר היטב הטעם שהוצרך רב נחמן בר יצחק לחדש מקור לחיובים דרבנן מקרא ד'שאל אביך ויגדך', כיון שהגמרא הקדימה להביא גם דין רואה, ונקטה שאין הרואה מברך ברכת "להדליק/ לראות" על הראייה. ואפשר שלכן הביא רב נחמן בר יצחק מקור חדש לחיוב זה כיון ש'שאל אביך ויגדך' הוא מקור גם למצוות שאין להם שורש מדאורייתא, ואם כן לדעתו יש לתקן ברכה גם על ראיית נר חנוכה, אלא שלהלכה לא נפסק כן.

אמנם בפשטות לא משמע בגמרא שרב נחמן בר יצחק בא לחלוק על המבואר בפשטות קודם לכן בגמרא: יום ראשון המדליק מברך שלש, הרואה מברך שתיים. מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת. וע"כ צריך לומר שלדעת רב נחמן בר יצחק חיוב הראייה אינה מצוה המוטלת על הגוף וממילא אין כאן מצוה מחודשת, ולכן אין מברכים עליה אף שיש לנו מקור למצוות מחודשות מדרבנן מקרא ד'שאל אביך ויגדך'.

◀ ביאור דברי רש"י שתקנת נר חנוכה היתה אחר זמן הנביאים

על עיקר חילוק הרמב"ן בין סייג חכמים הנלמד מלאו ד'לא תסור' למצוות מחודשות שאין להם מקור בלאו זה, ולדעת רב נחמיה ורנב"י נלמדות מקרא ד'שאל אביך ויגדך', יש להעיר מדברי הגמרא במגילה שהזכרנו. דהרי הגמרא מבארת (שם) שהנביאים לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, ואף מקרא מגילה שהוסיפו - דרשו זאת בק"ו. וברש"י (ד"ה חוץ) הקשה: ואם תאמר נר חנוכה. היינו שהוקשה לו שמצאנו מצוה נוספת שהוסיפו חכמים והיא מצות נר חנוכה. ויישב רש"י: כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי.

וכתב מהרש"א (ח"א שם) שאין כוונת רש"י לבאר שאחרי שפסקו הנביאים שפיר אפשר להוסיף מצוות מחודשות, כי בודאי אין סברא שיהא לחכמים כח יותר מהנביאים, וכשם שלנביאים אין כח להוסיף מצוות חדשות כך גם לחכמים אין כח זה בידם.

אלא כוונת רש"י לדקדק הלשון שהנביאים לא הותירו חוץ ממקרא מגילה, ועל זה העיר רש"י שהרי הותירו גם נר חנוכה וביאר שתקנה זו נתקנה מאוחר יותר. אבל בודאי שאף חכמים שתיקנו נר חנוכה מצאו בשום דרשה רמז בתורה כדאיתא במדרשות (ובמהדו' עוז והדר ציינו לדברי הרמב"ן הנודעים ריש פ' בהעלותך).

והמהרש"א לא פירש כפי שביאר החתם סופר שאותו ק"ו המוזכר בגמרא לגבי מקרא מגילה הוא הוא יהיה המקור נמי לדין נר חנוכה. ויתכן לפרש שהרי ידוע שבחנוכה נס ההצלה היה מכליון רוחני, ואף שנכנסו למלחמה ולבסוף ניצלו גם מכליון גופני אך הם הכניסו עצמם לכך ושורש רצון היוונים היה להחטיאם. ולכן לא יכול היה המהרש"א לפרש ק"ו זה לגבי חנוכה. והחת"ס ס"ל דכיון שסו"ס ניצלו במלחמה מכליון גופני, שפיר אפשר ללמוד זאת בק"ו, ואכמ"ל.

◀ לאו ד'בל תוסיף' בתקנת נר חנוכה ופקרא פגילה

ומכל מקום מבואר בגמרא שאילו לא היו מוצאים רמז למקרא מגילה לא היו יכולים חכמים לתקן מצוה מחודשת זו, וביאור הדבר בפשטות שהיו עוברים בכך על איסור בל תוסיף, וכ"כ הרמב"ן (דברים ד ב) על הפסוק "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם", שבכלל זה היה גם מקרא מגילה

לא שדרשו כן בתורה, והביא מהירושלמי (פ"א ה"ה) ששמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר הזה, אמרו כתיב 'אלה המצות אשר ציוה ה' את משה' אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר. לא זו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם. והיינו דמצאו לבסוף את הדרשה מן הכתובים.

ומכל מקום מוסיף הרמב"ן שם: ומה שתיקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו מצוה היא מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה.

הרי שהרמב"ן מפרש בצורה ברורה שלעולם לא יחדשו חכמים מצוות מחודשות שאינן כתובות בתורה, ולעולם צריך שיהיה להם מקור ושורש בתורה, שאל"כ הרי יעברו בתקנתם על לאו ד'לא תוסיפו'. ומה שאין לו שורש היינו משום שהוא סייג לדיני התורה. ומעתה, תמוה מאד מה שחילק הרמב"ן בין מצוה שעיקרה נוסד על דאורייתא ובין מצוות מחודשות כגון חנוכה ופורים, הרי עד כמה שאכן לא תהיה זו מצוה מחודשת יעברו בכך על כל תוסף, וע"כ כמו שכתב החתם סופר שיש להם שורש בתורה בק"ו, וא"כ יש להם להיכלל בלאו דלא תסור.

◀ ביאור חדש בדברי הרמב"ן שגם מצוה חדשה שעיקרה דאורייתא אינה בכלל 'לא תסור'

והנה הרמב"ן מוסיף ומדקדק שם להכריח דבריו שהלאו דלא תסור לא קאי על המצוות המחודשות, שהרי הפסוק ד'לא תסור' הוא המשך לפסוק 'כי יפלא ממך דבר למשפט', דהיינו שכשיהיה לך ספק וצורך בבירור איזה דבר מהתורה, עליך לנהוג כפי שיוור לך חכמים, דבר שאינו שייך אלא באופן שבא לברר דין דאורייתא ולא במצוה מחודשת שחידשו חכמים.

לפי זה נראה לומר שכוונת הרמב"ן שאף אם ימצאו חכמים רמז בתורה לחדש מצוה חדשה על סמך רמז זה, מכל מקום אי אפשר לכלול דבר זה בלאו דלא תסור כיון ד'לא תסור' היינו רק באופן של 'כי יפלא' היינו שיש דין תורה קיים שאתה מסתפק בפרטיו ובאופן קיומו, וחז"ל מבארים ומוסיפים לך בו פרטים, משא"כ כשחז"ל מחדשים מצוה מחודשת אף שהם מוצאים לה שורש בתורה אין זה בכלל 'לא תסור'. ולפי זה אין מקום לקושיית החתם סופר מהק"ו המבואר במסכת מגילה, כי הן אמת שמכאן דרשה זו תיקנו חז"ל מצות הדלקת נר חנוכה ומקרא מגילה, אך עדיין אין זה בגדר 'כי יפלא' כדי שייכלל הדבר בלאו ד'לא תסור'.