

חייבות שנאמר (שמות כ, ח) זכור את יום וגו' ונאמר (דברים ה, יב) שמור את יום וגו' כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והואיל והנשים מוזהרות בשמירתו להשמר בו מעשיית מלאכה שהיא מצות לא תעשה כל מלאכה .. הרי הן מוזהרות ג"כ בזכירתו דהיינו קידוש היום.

לכאורה, בהלכה זו אין שום חידוש בדברי אדה"ז שכן הוא מעתיק את דברי הגמרא בברכות (כ, ב ורש"י שם ד"ה והני נשי). אבל כד דייקת שפיר נראה שיש כאן חידוש נפלא בדברי אדה"ז, אמנם לא באופן הלימוד, אלא בתוצאת הלימוד, והוא בגדר חובת הנשים בקידוש היום .

דהנה אדה"ז מסיים בלשונו וכותב: "והואיל והנשים מוזהרות בשמירתו .. הרי הן מוזהרות ג"כ בזכירתו", ולכאורה הלשון "מוזהרות ג"כ בזכירתו", אינו מתאים, שהרי לשון אזהרה מתאים לאיסור לאו אבל לא לקיום מצות עשה, ומתאים יותר לכתוב "הן מצוות ג"כ בזכירתו", ואמנם כן הוא לשון המשנה ברורה (סי' רעא סק"ג): "בעשה דזכור גם נשים מצוות", אבל אדה"ז דייק לכתוב בלשונו "מוזהרות ג"כ בזכירתו", וטעמא בעי.

ויש לומר שבזה בא אדה"ז להשמיענו את גדר החיוב של האשה בקידוש של שבת, שכיון שחובתה של האשה בקידוש (זכור) נלמד מחובתה באיסור מלאכה בשבת (שמור), הרי שגדר חיובה ב"זכור" כגדרה ב"שמור", וכשם שהחיוב שלה ב"שמור" הוא באופן של "מוזהרות" ו"חייבות" (מצד לא תעשה) ולא באופן של "מצוה" (מצות עשה), כך חיובה ב"זכור" הוא באופן של "מוזהרות" ו"חייבות" ולא באופן של "מצוה" (מצות עשה). משא"כ אצל האיש גדר החיוב שלו בקידוש מצד מצות עשה של "זכור".

ועפ"ז אולי אפשר לבאר את דעת הב"ח שסובר שאין האשה יכולה להוציא את האיש בקידוש, דלכאורה שכיון שחיובה מן התורה כמו האיש מדוע אינה יכולה להוציא את האיש?

אבל ע"פ המבואר לעיל מובן שכן ס"ל להב"ח שאין חובת האשה כתובת האיש, חובת האיש בקידוש זוהי מצות עשה, משא"כ חובת האשה בקידוש היא מצד חיובה בלא תעשה, ולכן אין היא יכולה להוציא את האיש המחוייב במצות עשה ממש.

אבל אדה"ז (ס"ו) חולק על הב"ח וכותב שהאשה יכולה להוציא את האיש י"ח קידוש (אלא שלכתחילה אין להורות כן), שכן אף שגדר חובתה שונה משל איש כמבואר לעיל, אבל סו"ס גם היא חייבת מן התורה כמו האיש, ולכן יכולה היא להוציא את האיש שחייב כמותה מן התורה (ואולי זוהי הסיבה שכותב אדה"ז שלכתחילה אין

להורות כן כדי "שלא יבאו לזלזל במצות", שכן חובת האיש הוא מצד מצות עשה, משא"כ חובת האשה, ועצ"ע).

*

והנה חידוש זה חוזר על עצמו בדברי אדה"ז גבי חובת האשה באכילת מצה, בהל' פסח (סי' תעב סכ"ה) כותב אדה"ז: ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה, לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ, שנאמר (דברים טז, ג) לא עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, לומר לך שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ .. כך הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה.

מקור הדברים הוא בגמרא בפסחים (מג, ב) והלשון שם הוא: "והני נשי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה", אבל אדה"ז דייק לכתוב בלשונו "כך הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה", ולא כתב "כך הן מצוות במצות עשה של אכילת מצה", כי ס"ל שגדר חיובן של הנשים "בקום אכול מצה", הוא באופן של "מוזהרות" בלבד, ולא "מצוות" כאנשים, כיון שחיוב אכילת מצה של הנשים נובעת מחיובן באיסור אכילת חמץ, וכיון שחיובן בלא תעשה הוא בגדר של "מוזהרות", כך חיובן באכילת מצה הוא בגדר "מוזהרות" בלבד, ולא מצוות. משא"כ חיוב האיש באכילת מצה הוא "מצות עשה" ממש.

אם כי למעשה אין נפק"מ בדבר, שכן גם האיש וגם האשה חייבים לאכול את המצה בליל פסח מדין תורה, וכל ההבדל הוא באיכות החיוב, כנ"ל.

נולהעיר שהפוסקים (ראה טור ב"י לבוש משנ"ב וכו') בכותבם את חיוב האשה באכילת מצה, כתבו שהן חייבות מצד זה שגם הן היו באותו הנס של יציאת מצרים, המובא בגמרא בפסחים (קח, ב) גבי חיובם בד' כוסות, ולכן חייבות הן בכל המצות הנעשות בלילה זה, אבל אדה"ז לא מסתפק בזה גבי אכילת מצה, שכן זה שהנשים היו באותו הנס מחייב אותן רק מדרבנן (וע"ד פורים וחנוכה), אבל לא מן התורה, ולכן גבי אכילת מצה שחיובן מן התורה הביא אדה"ז הלימוד מהיקש הפסוקים בענין איסור אכילת חמץ וחובת אכילת מצה, ולפלא על הפוסקים הנ"ל שהשמיטו לימוד מפורש זה].

וענין זה בגדר החיוב של האשה בקידוש ובאכילת מצה למד אדה"ז מאופן הלימוד של חז"ל גבי חיוב האשה במצוות אלו.

ב

עבירה שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו

בהל' יוה"כ (סי' תרו ס"א) כותב אדה"ז: עבירה שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו שנאמר (ויקרא טז, ל) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו וגו', כלומר חטאתיכם שהם לפני ה' לבד יוה"כ מכפר, אבל מה שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שיפייסנו.

ומקורו מדברי המשנה ביומא (פה, ב): דרש רבי אלעזר בן עזריה מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. אלא שאדה"ז מעתיקו בתוספת ביאור באופן הלימוד "כלומר חטאתיכם שהם לפני ה' לבד יוה"כ מכפר", היינו שעיקר הדרש הוא מהתיבות "לפני ה'", ומקורו מלשון הלבוש (ס"א): "כלומר מה שחטאתם לפני ה' היום הזה מכפר".

אך אדה"ז הוסיף תיבה אחת משמעותית על לשון הלבוש, והוא תיבת "לבד" - "חטאתיכם שהם לפני ה' לבד יוה"כ מכפר", וצריך להבין מהו פשר הוספה זו?

ויש לומר, דהנה עבירות שבין אדם לחבירו הם גם עבירות שבין אדם למקום, שכן כל חטא שאדם חוטא כלפי חבירו הוא גם חוטא כלפי המקום, שהרי כל מצות שבין אדם לחבירו הם חלק ממצות ה', אלא שיש בהם גם חטא כלפי חבירו (וכדמוכח גם מלשון הגמרא ביומא (פז, א), ומובא בשו"ע"ר (סי' תרו ס"ה): "חטאתי לאלקי ישראל ולפלוגי זה שפשעתי כנגדו", היינו שפשע כלפי חבירו נקרא חטא גם לפני ה'), משא"כ עבירות שבין אדם למקום בלבד, שאין שום קשר לחבירו.

ומכיון שכך לא מספיק אופן הלימוד כפי שכותב הלבוש: "כלומר מה שחטאתם לפני ה' היום הזה מכפר", שכן עבירות שבין אדם לחבירו יש בהם חטא "לפני ה'", שהרי זהו חלק ממצות ה', ואיך ממעטים עבירות אלו מהתיבות "לפני ה'", לכן הוסיף אדה"ז על לשון הלבוש תיבת "לבד", "כלומר חטאתיכם שהם לפני ה' לבד יוה"כ מכפר" משא"כ עבירות שבין אדם לחבירו שהם גם לפני ה' וגם לפני חבירו.

ולפי זה מובן גם המשך הדברים במשנה "אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו", או בלשון אדה"ז "עד שיפייסנו", שלכאורה אפשר ללמוד זאת בשני אופנים: א) שעבירות אלו אין יוה"כ מכפר אלא אין נשארות ללא כפרה עד שירצה את חבירו וחבירו יסלח לו, וממילא מיד מתכפר לו. וכן משמע מדברי הרמב"ם בהל' תשובה

(פ"ב ה"ט). (ב) עבירות אלו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבריו, אבל אחר שחבירו נתרצה, אזי יוה"כ מכפר לו גם על עבירות אלו. והכפרה היא לא על החטא שבין אדם לחבירו שהרי בזה כבר נתרצה חבריו וסלח לו, אלא על החטא שחטא לפני ה' במה שפשע בחבירו, וחטא זה שלפני ה' יוה"כ מכפר לאחר שירצה את חבריו. ובאופן זה לומד אדה"ז.

ועפ"ז יש להבין דיוק נוסף בדברי אדה"ז, דהנה לשון המשנה הוא "עבירות שבין לחבירו", לשון רבים (וכן העתיקו כל הפוסקים: רמב"ם שם טור שו"ע לבוש סי' תרו ס"א), ואילו אדה"ז משנה ומעתיק מהמשנה "עבירה שבין לחבירו", לשון יחיד. ולכאורה צריך טעם לשינוי זה, ובפרט שלשון הפסוק הוא "מכל חטאתיכם" לשון רבים, ולמה כותב אדה"ז בלשון יחיד?

והנה בפשטות נראה, שאדה"ז רוצה להדגיש שאפילו אם יש רק עבירה אחת בינו לחבירו גם זה אין יוה"כ מכפר. אבל בעומק יותר ניתן לומר שכוונת לשון אדה"ז "עבירה שבין אדם לחבירו", היינו "עבירה" שחטא כלפי ה' במה שפשע בחבירו, שעבירה זו שלפני ה' אין יוה"כ מכפר, עד שירצה את חבריו, ורק אז יוה"כ מכפר גם על "עבירה" - זו שלפני ה' - שבעבירות "שבין אדם לחבירו".

ומכאן רואים אנו עד כמה תוספת (אפילו של) תיבה אחת בלבד בלשונו הזהב של אדה"ז מוסיפה נופך ועומק בדרשת חז"ל על הפסוק.

ג

תוספת יום הכפורים ביציאתו

בסי' תרח ס"א מביא אדה"ז את דברי הברייתא ביומא (פא, ב) בענין תוספת מחול על הקדש ביום הכפורים, שלומדים זאת מהפסוק (ויקרא כג, כח): "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם" - "יכול יתענה בט' לחדש תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפים מחול על הקדש, אין לי אלא מלפניו, מלאחריו מנין, תלמוד לומר מערב עד ערב", עד כאן לשון הברייתא כפי שהעתיק אדה"ז.

אלא שאדה"ז מוסיף מיד על לשון הברייתא וכותב "הוקשו שני הערבים זה לזה", כלומר שהלימוד שצריך להוסיף מחול על הקדש במוצאי יוה"כ הוא מהיקש של שני הערבים (מערב עד ערב) זה לזה, דכמו שבערב הא' (בכניסתו) צריך להוסיף מחול על

הקדש, כך בערב הב' (ביציאתו) צריך להוסיף מחול הקדש.

וצריך להבין מהו מקורו של אדה"ז ללימוד זה, הרי לכאורה הדבר אינו מפורש בברייתא, וגם המפרשים לא הזכירו מענין זה, ואדרבא מצינו שרש"י מפרש אחרת את דברי הברייתא, דהנה בר"ה (ט, א ד"ה "עד ערב") כותב רש"י "לילה הוא ועד בכלל". כלומר, לומד רש"י שהלימוד הוא מהתיבות "עד ערב" שהוא במשמעות "עד בכלל", דהיינו שיש להוסיף מחול על הקדש לתוך הלילה של מוצאי יום"כ. ופירוש זה העתיק הלבוש (בסי' תרח ס"א) וז"ל: "עד ערב, והיינו עד הלילה ועד בכלל, כלומר מעט תוך הלילה". וא"כ צריך להבין מדוע לא ניתא ליה לאדה"ז פירוש זה, ולומד באופן אחר ומחודש את הברייתא?

[אגב, כאן המקום להעיר שב'אנציקלופדיה תלמודית' ערך יום הכפורים העתיק רק פירוש זה של רש"י, ולא הבחינו שישנו פירוש נוסף של רבנו הזקן].

ויש לומר שמקורו של אדה"ז הוא מלשון הברייתא עצמה "אין לי אלא מלפניו מאחריו מנין ת"ל מערב עד ערב", דמזה שהברייתא העתיקה מהפסוק גם את תיבת "מערב" ולא הסתפקה בתיבות "עד ערב", שלדעת רש"י והלבוש עיקר הלימוד הוא מתיבות אלו ("עד ערב"), משמע שהפשט בברייתא שהלימוד הוא מהתיבות "מערב עד ערב", והיינו מצד ש"הוקשו שני הערבים זה לזה", כמבואר בדברי רבנו.

והנה כד דייקת שפיר יש לומר שכן לומד גם הרמב"ם (בהל' שביתת העשור פ"א ה"ו) דז"ל: "וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בערב, כלומר התחל לצום ולהתענות מערב תשעה סמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם". והנה מזה שהרמב"ם השווה בלשונו בין ערב יום הכפורים "מערב תשעה הסמוך לעשירי", לבין מוצאי יום"כ "מלילי אחד עשר סמוך לעשירי", הרי שס"ל שהלימוד לתוספת יום"כ ביציאתו הוא מהיקש של שני הערבים זה לזה, וכמו שהרמב"ם מעתיק מיד "שנאמר מערב עד ערב", שרצה לומר שהלימוד הוא בהיקש, שכמו שבערב הא' צריך להוסיף מחול על הקדש סמוך לכניסה, כך בערב הב' צריך להוסיף מחול על הקדש סמוך ליציאה.

ועפ"ז י"ל עוד טעם מדוע לא הביא אדה"ז את פירושו של רש"י (מלבד זה שלא משמע כן מפשטות לשון הברייתא כנ"ל), כי היה לו דוחק לפרש כן, שכן לפירושו של רש"י יוצא שיש הבדל בין הערב הא' לערב הב', שהערב הא' הוא במשמעות של יום, ואילו הערב הב' הוא במשמעות של לילה. ולכן ניתא ליה לאדה"ז לפרש באופן ששני הערבים לא יסתרו זה לזה אלא יסייעו זה לזה, שכן לפי פירוש זה של הרמב"ם ואדה"ז

אין הערב במשמעות של לילה או יום, אלא במשמעות של זמן הסמוך לעשירי, ששניהם סמוכים לעשירי, זה בכניסתו וזה ביציאתו.

ד

סכך הכשר לסיכוך

בהל' סוכה (סי' תרכט ס"א) כותב אדה"ז: אין מסככין אלא בדבר שהוא צומח מן הארץ והוא תלוש מן הקרקע ואינו מקבל טומאה .. שנאמר (דברים טז, יג) חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך, בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר דהיינו קשין או [אשכולות ריקנין] שאוספים אותן מן הגורן והיקב ומהן וכיוצא בהן שצומחין מן הארץ ואינו מקבל טומאה תעשה לך סוכות ולא מדברים אחרים.

ומקורו במשנה בסוכה (יא, א): "זה הכלל כל דבר שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו, וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו", ועל כך שואלת הגמרא (יא, ב) "מנא הני מילי", ועונה רבי יוחנן (יב, א): "אמר קרא באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר", ומפרש רש"י (ר"ה יג, א ד"ה ואמר מר): "שלמדך הכתוב לעשות סכך של סוכה בפסולת גורן ויקב כגון קשין וזמורות דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ".

והנה אדה"ז מביא את דברי רש"י אלו, אלא שמוסיף עליהם: "ולא מדברים אחרים". ונראה שאין זו סתם תוספת תיבות להבהרת הענין אלא נראה שהם חלוקים באופן הלימוד מהפסוק, שלדעת רש"י הלימוד הוא באופן חיובי בלבד: "למדך הכתוב לעשות סכך של סוכה בפסולת גורן ויקב", ואילו לדעת אדה"ז הלימוד מהפסוק הוא לשני הכיוונים הן לחיוב והן לשלילה: "בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר .. ומהן וכיוצא בהן .. תעשה לך סוכות, ולא מדברים אחרים".

אך צריך להבין מהיכן מקור אדה"ז לאופן לימוד זה, שהרי בפסוק מדבר על הענין החיובי "תעשה לך סוכות", ומהיכן למד אדה"ז שהלימוד הוא גם באופן של שלילה "ולא מדברים אחרים", ובפרט שרש"י עצמו אינו לומד כך?

ונראה לומר שאדה"ז למד זאת מלשון המשנה, דכתבה את ההלכה הזאת בשני פנים, בפן השלילי ובפן החיובי: "כל דבר שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו, וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו", דלכאורה לשם מה מאריכה המשנה שלא לצורך, הרי יכלה לכתוב כך "זה הכלל כל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו" ומזה הייתי מבין שרק בזה מסככין, ולמה כתבה

גם כמה אין מסככין. ומזה למד אדה"ז שלדעת המשנה, יש בזה שני ענינים: כמה צריך לסכך, ובמה אסור לסכך, ואת שני הדינים לומדים מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך" - שצריך לסכך בפסולת גורן ויקב, ושאסור לסכך בדברים אחרים.

והטעם שצריך את שני הלימודים הנ"ל אפשר לומר בפשטות, משום שאם היינו לומדים מהפסוק רק את הענין החיובי במה צריך לסכך, היינו חושבים שהכוונה שבאלו רק מצוה לסכך, אבל אם רוצה יכול לסכך גם בשאר דברים, ועל זה קמ"ל שהלימוד הוא שבאלו מסככין (מותר מצוה וצריך לסכך) ובשאר דברים אסור לסכך.

והנה ע"פ המבואר לעיל יובן דבר נוסף בדברי אדה"ז, דהנה המשנה שם כותבת: "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה פסולה", ומפרש רש"י (שם ד"ה פסולה): "שאינ מסככין במחובר, דאמר מר באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר", ובמקום אחר (ט, ב ד"ה הא) האריך רש"י לבאר יותר "מחובר סכך פסול הוא דכתיב באספך מגרנך ומיקבך ממה שאתה מאסף מגרנך עשה סוכתך בפסולת גורן .. אלמא תלוש בעינן". הרי שלדעת רש"י זה שצריך לסכך בדבר תלוש ושאסור לסכך במחובר לומדים זאת מהפסוק הנ"ל.

אך לפי זה קשה מדוע לא כתבה המשנה את התלוש יחד עם גידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה (בלשון: "זה הכלל כו"), וכתבה אותו רק כדין בפ"ע? וכן מדוע הגמרא ששואלת "מנא הני מילי" מתייחסת רק לשני הפרטים "גידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה"?

ויתרה מזו קשה בדברי אדה"ז שהוא מתחיל את הסעיף כותב אותם בחדא מחתא: "אין מסככין אלא בדבר שהוא צומח מן הארץ והוא תלוש מן הקרקע ואינו מקבל טומאה", אבל כשמביא את הלימוד מהפסוק הוא מתייחס רק לגידולו מן הארץ ושאינו מקבל טומאה, ואילו לגבי תלוש אינו מתייחס כלל, ורק בהמשך שם (סעיף כ') כותב: "כל דבר המחובר לקרקע אין מסככין בו לפי שאינו דומה לפסולת גורן ויקב שהם תלושים מן הקרקע". ומדוע לא כתב זאת כבר בסעיף א'?

אך ע"פ המבואר לעיל מובן, דהנה נתבאר לעיל שלדעת אדה"ז הלימוד מהפסוק הוא הן לחיוב והן לשלילה, במה צריך לסכך ובמה אסור לסכך - "בפסולת גורן .. ומהן וכיוצא מהן .. תעשה לך סוכות, ולא מדברים אחרים", ומכיון שכך הרי הדין של מחובר ותלוש אינו בכלל לימוד זה, שהרי דבר מחובר אינו שונה במהותו מדבר תלוש, כי שניהם אינם מקבלים טומאה ושניהם גידולם מן הארץ, וכל ההבדל הוא שזה תלוש וזה מחובר, וא"כ את המיעוט "ולא מדברים אחרים" שלומדים מהפסוק לא ניתן לומר זאת

על דבר מחובר, שכן דבר מחובר אינו דבר אחר במהותו מדבר תלוש, שהרי סו"ס אפשר להכשיר דבר מחובר שסיככו ע"י שתולשים אותו כמבואר לקמן (שם ס"כ). לכן לא כתבה המשנה את התלוש בקטע אחד עם גידלו מן הארץ ואינו מקבל טומאה, וכן אדה"ז לא הביא את הלימוד מהפסוק לגבי תלוש באותו סעיף המדבר על גידולו מן הארץ ועל אינו מקבל טומאה.

אמנם לאחר שלומדים מפסוק זה שצריך לסכך בפסולת גורן ויקב, הרי ניתן ללמוד מזה שאי אפשר לסכך בדבר מחובר מפני שאינו דומה לפסולת גורן ויקב שהוא דבר תלוש, כלומר לדעת אדה"ז הלימוד לפסול סכך מחובר הוא לימוד מאוחר יותר, לאחר שלמדנו מפסוק זה שהסכך צריך להיות דומה לפסולת גורן ויקב, לומדים מכך גם שגם אם הסכך אינו דומה רק בפרט מסוים לפסולת גורן ויקב, ולא משום שהוא דבר אחר לגמרי, גם זה פסול לסיכוך, ולכן אדה"ז לא כתב לימוד זה למעט מחובר יחד עם הלימוד שמיעטו בו דבר שאין גידולו מן הארץ ומקבל טומאה, ורק לקמן (סעיף כ') הביאו בנפרד, כי הלימוד הממעט דבר מחובר לסיכוך שונה אינו באופן ישיר כמו הלימוד שממעטים בו דבר שאין גידולו מן הארץ ומקבל טומאה.

ה

עשיית סוכה בחול המועד

בסי' תרלז ס"א כותב אדה"ז: "מי שלא עשה סוכה קודם החג .. הרי זה עושה סוכה בחולו של מועד ויושב בה, ואע"פ שנאמר (דברים טז, יג) חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים אין כוונת הכתוב לעשות סוכה הראויה לשבעה ימים פרט לחולו של מועד שאינה ראויה לשבעה ימים, אלא כוונת הכתוב כל שבעת הימים תעשה סוכה אם לא עשית ביום ראשון תעשה ביום שני ואפילו בסוף יום השביעי".

מקור הדברים הוא בברייתא בסוכה (כז, א) דמובא שם מחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים אם עושין סוכה בחולו של מועד, והלכה כחכמים שעושין, כמובא ברמב"ם הל' סוכה (פ"ו הט"ז) ובטור שו"ע (סי' תרלז ס"א). ובהסברת מחלוקתם מובא בגמרא שם: "מאי טעמא דרבי אליעזר אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים עשה סוכה הראויה לשבעה, ורבנן הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג".

ומבאר הב"י (ריש סי' תרלז) את הלימוד של חכמים "פירוש דקרא דקאמר חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים הכי קאמר סוכות תעשה לך באיזה יום משבעת הימים שתמצא ואפילו ביום האחרון אם לא עשית קודם לכן". ועד"ז כתב הלבוש (שם ס"א)

ומוסיף: "ואפילו לא תצטרך לה אלא יום אחד מן ה' ימים".

אבל אדה"ז משנה בהעתקתו מדברי הב"י והלבוש וכותב "כל שבעת הימים תעשה סוכה אם לא עשית ביום הראשון תעשה ביום שני כו'", ומשמיט מדברי הב"י והלבוש התיבות "באיזה יום שתמצה", וכן את ההוספה הנ"ל של הלבוש.

והטעם לשינוי זה בדברי אדה"ז נראה, דס"ל לאדה"ז שעשיית סוכה בחול המועד אינה רק רשות כדמשמע מלשון הב"י "באיזה יום שתמצה", ומפורש יותר בלשון הלבוש סוס"א "יכול לעשות בתוך החג", אלא זוהי מצוה וחובה לעשות סוכה בחול המועד אם לא עשה קודם לכן, ולכן השמיט התיבות "באיזה יום שתמצה", כי אין זה תלוי ברצונו אלא זהו חובה לעשות סוכה בחול המועד.

ונראה שאדה"ז למד זאת מלשון הגמרא בדברי חכמים "הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג", כלומר שחכמים סוברים שזהו מצוה וחובה לעשות סוכה בחול המועד, אם לא עשה קודם לכן.

ולפי זה צ"ל שהב"י והלבוש ס"ל שהפשט בדברי חכמים הוא "עשה סוכה בחג" לא שזהו ציווי אלא רשות. אך דוחק גדול לומר כן, שהרי חכמים דורשים את לשון הפסוק "חג הסוכות תעשה גו'", והרי בפסוק זהו ציווי ולא רשות. ובאמת שכן מפורש ברבנו מנוח על הרמב"ם שם "כלומר, כל שבעת הימים תוכל לעשות הסוכה וחייב אתה לעשותה", וא"כ צריך לומר שגם הב"י והלבוש סוברים כן.

על כן נראה לומר שהב"י והלבוש ואדה"ז חולקים בגדר חיוב זה של עשיית סוכה בחול המועד, דלהב"י והלבוש החובה ד"חג הסוכות תעשה לך" הוא "באיזה יום משבעת ימים שתמצה", כלומר חובת עשיית הסוכה בחול המועד נובעת מצורכו של האדם לאכול בסוכה, ומתי שהוא נצרך לישב בה אזי חייב לעשות סוכה, אבל אין עליו חובה לעשות סוכה סתם בחול המועד כדי שיוכל בה לשבת מתי שירצה, וגם אין עליו חובה לעשות סוכה דוקא ביום הראשון של חוה"מ, אלא רק כשנצרך לכך. ואילו לדעת אדה"ז החובה לעשות סוכה בחול המועד אינה תלויה ברצונו ובצרכו של האדם כלל, אלא יש עליו חובה לעשות סוכה בחול המועד כשם שיש עליו חובה לעשות סוכה לפני המועד, כדי שיוכל לישב בה במועד. ולכן ס"ל לאדה"ז שחובה זו היא לעשות מיד ביום הראשון של חול המועד, ולכן "אם לא עשית ביום ראשון תעשה ביום שני", וכן הוא בכל יום מימי חול המועד. ויתרה מזו סובר אדה"ז שכל רגע ורגע מימי חול המועד יש עליו חיוב לעשות סוכה, ולכן מסיים וכותב "ואפילו בסוף יום השביעי".

ויש לומר שהב"י ואדה"ז נחלקו בהבנת הדרש של הפסוק לדעת חכמים, דהנה לדעת רבי אליעזר הלימוד מהפסוק הוא מהתיבות "חג הסוכות" תעשה לך שבעת ימים -

"עשה סוכה הראויה לשבעה", ואילו לדעת חכמים בהשקפה ראשונה נראה לכאורה שלומדים רק מהתיבות "חג הסוכות תעשה לך" - "עשה סוכה בחג".

אך מלשון הגמרא "הכי קאמר רחמנא" משמע שרבנן דורשים את כל הפסוק, שהרי הם באים לענות על הלימוד של רבי אליעזר, ואם לא ידרשו את התיבות "שבעת ימים", לא תירצו כלום על הלימוד של רבי אליעזר, לכן ס"ל להב"י ולאדה"ז שרבנן דורשים גם התיבות "שבעת ימים" (ועפ"ז מתורצת קושיית הרש"ש סוכה ט, א ע"ש).

אך בזה נחלקו הב"י ואדה"ז באיזה אופן לומדים רבנן את התיבות "שבעת ימים", הב"י ס"ל שעיקר הלימוד לרבנן הוא מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך" - "עשה סוכה בחג", כלומר שישנו חיוב כללי לעשות סוכה בחול המועד, ומהתיבות "שבעת ימים" לומדים רק שחובה זו יכול לקיימה באחד משבעת הימים, "באיזה יום שירצה", והכוונה באיזה יום שירצה לשבת בסוכה באותו יום הוא צריך לעשות סוכה, כי חיוב זה של עשיית הסוכה נובע ממצות הישיבה בסוכה שנוזקק לה האדם.

אבל אדה"ז ס"ל שמהתיבות "שבעת ימים" לומדים חכמים שחיוב זה של "עשה סוכה בחג" אינה תלויה בצרכו של האדם, אלא בכל יום מימי החג ישנו חיוב מצד עצמו לעשות סוכה, ולכן "אם לא עשית ביום ראשון תעשה ביום שני וכו'", כי ביום שני של החג ישנו חיוב חדש של עשיית סוכה, וכן ביום שלישי וכו'. ויתרה מזו בכל רגע מימי החג ישנו חיוב חדש של עשיית סוכה, ולכן גם ביום השביעי בסופו ישנו חיוב זה. ויש לומר שכן הוא גם משמעות לשון הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הט"ו) "שמצותה כל שבעה", דהיינו שמצות סוכה היא כל רגע ורגע של שבעת ימי הסוכה.

אך עדיין אינו מובן בדעת אדה"ז, מדוע יש חובה לאדם לעשות סוכה בחול המועד אם הוא לא נזקק לה, הרי מן הדין יכול אדם לאכול כל ימי חג הסוכות מאכל עראי ולא יתחייב להיכנס לסוכה, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תרלט סי"ז), וכל החובה היא שאם יאכל סעודת קבע שלא יאכל מחוץ לסוכה, ומדוע אנו מזקיקים אותו לעשות סוכה בחוה"מ גם כשלא צריך לה עכשיו?

ואולי י"ל שקושיא זו בא אדה"ז לתרץ בשתי תיבות שנראות לכאורה מיותרות בסעיף הנ"ל (סי' תרלז ס"א): "מי שלא עשה סוכה בחול המועד .. הרי זה עושה סוכה בחולו של מועד ויושב בה", לכאורה אינו מובן מה מוסיף בלשון "ויושב בה"? וגם מדוע חייב לשבת בסוכה אם אינו צריך?

והביאור בכל זה כותב אדה"ז (סי' תרלט ס"ד): "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל שבעת הימים .. כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה". כלומר מצות ישיבה בסוכה אינה רק בחלק מסויים מהיום או בחלק

והביאור בכל זה כותב אדה"ז (סי' תרלט ס"ד): "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל שבעת הימים .. כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה". כלומר מצות ישיבה בסוכה אינה רק בחלק מסויים מהיום או בחלק מהדברים שאדם עושה, אלא כל שבעת הימים יש חובה על האדם להיות בסוכה כל הזמן (ורק במקרים מסוימים התורה פטרה אותו), אבל גדר המצוה היא לשבת שבעה ימים בסוכה, כלשון הכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים". ומצד חובה זו של מצות ישיבה בסוכה ישנו חובה על האדם לעשות סוכה, כדי שיוכל לקיים מצוה זו. ולכן סוברים חכמים, וכן נפסק להלכה, שאם האדם לא עשה סוכה לפני החג אזי הוא צריך לעשות סוכה בחול המועד, כדי לקיים את מצות הישיבה בסוכה שישנו עליו כל שבעה, כי כשם שמצות הישיבה בסוכה היא כל שבעה, כך מצות עשיית הסוכה היא כל שבעה, שהרי הא בהא תליא. ולכן החובה היא לעשות את הסוכה מיד, ולא מתי שירצה או יצטרך.

ולכן כותב אדה"ז "הרי זה עושה סוכה בחולו של מועד ויושב בה", כי כל ענין עשיית הסוכה היא בגלל החובה של מצות הישיבה בסוכה שישנה עליו כל שבעה, ולכן מיד שנזכר שלא עשה סוכה הוא צריך לעשות סוכה ולשבת בה, כדי לקיים את מצות "בסוכות תשבו שבעת ימים".

*

מכל הדוגמאות הנ"ל (ויש להוסיף עליהם כהנה וכהנה) רואים אנו איך שגם בהעתיק דרשות חז"ל על הפסוקים אנו מוצאים חידושים נפלאים בדברי אדה"ז, ובדרך כלל חידושים נפלאים אלו מובלעים הם ומוסתרים בניסוחו הבהיר ולשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו הטהור.